

目 录

| | |
|-----------|-----|
| 编者语 | (1) |
| 致谢 | (1) |
| 引言 | (1) |

第一部分 传播与文化

| | |
|--------------------------|------|
| 第一章 传播的文化研究取向 | (3) |
| 第二章 大众传播与文化研究 | (23) |
| 第三章 对“大众”和“媒介”的再思考 | (49) |
| 第四章 克服文化研究的阻力 | (67) |

第二部分 技术与文化

| | |
|--------------------------|-------|
| 第五章 电子革命的神话 | (87) |
| 第六章 空间、时间与传播手段 | (111) |
| ——献给哈洛德·英尼斯 | |
| 第七章 未来的历史 | (136) |
| 第八章 技术与意识形态：以电报为个案 | (160) |

第一部分 传播与文化



第一章 传播的文化研究取向

几年前我决定认真研读传播学著作，一位明智之士建议我从约翰·杜威开始。这是一个令我从不后悔的选择。尽管杜威有他的局限性——用威廉·詹姆斯（William James）的话来说，杜威的文笔很糟，但他的著作极有深度，具备创造性思想所共有的超越性，与此同时也带来了惯有的复杂性和令人困惑的矛盾性——但这也正是我们大多数著作所缺少的东西。

在《经验与自然》（Experience and Nature）一书中，杜威开宗明义提出了一个看似异想天开的观点：“在所有的事物中，传播是最为奇妙的。”（1939：85）他的这句话本想说明什么？如果我们只从字面上理解，那么不是理解错误就是流于世俗。我们从大众媒介中看到的大多数新闻和娱乐，像索洛（Thoreau）就国际电报所说的充斥着“阿德莱德公主（Princess Adelaide）咳嗽的消息”。当然，我们日常浏览的《纽约时报》并没有如索洛所言的那么微不足道，只不过我们的感受往往沮丧大过奇妙，除非对心理受虐狂来说，报上的东西才是奇妙的。杜威的这句话，从任何理性的角度及日常体验看都不准确，或者说，如果这句话仅仅意味着在某些情形下传播是令人满意和值得的，那他也只流于世俗之见。

在另一处，杜威还对传播做过高深莫测的评价：“社会不仅因传递（transmission）与传播（communication）而存在，更确切地说，它就存在于传递与传播中。”（Dewey, 1916：5）这句话前后的变动，其意义发生了什么变化？^[1]杜威是不是用拟人化的说法，认为社会发布信息，且通过传播这一特有的行为和渠道，社会才得以形成？这当然是一种合理的说法，但我们并不需要科学家和哲学家来告诉我们这一点。这令我们想起罗伯特·尼斯贝特（Robert Nisbet）辛辣的评论，

他说如果让社会学家告诉你是否存在着一个统治你的阶级，你肯定不愿承认；但如果放弃这种明晰的阐释，那么，一旦剥去语义的复杂性外壳，我们是否还能揭示更实质性的东西？

我认为，杜威的著作揭示了某种实质，而不是在故弄玄虚。我在此不打算象征性地引用他的话（前面我引过的话常常不加评论或解释就出现在传播学的论著中），我们最好解开其内在的复杂性，以引导当前的传播学研究。我认为，这种复杂性源自杜威在两种不同的意义上使用传播一词。他比我们明白，传播在西方人的思想中有两种截然不同的定义，他在著作中利用这两个定义之间的冲突，作为其创造力的源泉，无怪乎，也正是这种冲突使得他在某些地方误入了歧途。我们用不着满心欣喜地重复他的洞见，或不自觉地重复他的错误，我们应该抓住他对“传播”一词在理解上的矛盾，拓展他的思想，利用这一矛盾活跃我们的研究。

从19世纪传播一词进入公共话语时起，美国文化中就一直存在着两种不同的传播概念，和许多世俗文化一样，这两种定义也都有宗教的渊源，尽管它们所指的宗教经验领域略有不同。为便于把思想做一归类，我们在描述中可以把传播的定义分为两大类：传播的传递观（a transmission view of communication）和传播的仪式观（a ritual view of communication）。

传播的“传递观”是美国文化中最常用的——可能也是所有的工业文化中最常用的——它是现代词典中关于“传播”一词的最主要条目，“传授”（imparting）“发送”（sending）“传送”（transmitting）或“把信息传给他人”（giving information to others）这些词常被用来定义传播。“传递观”源自地理和运输（transportation）方面的隐喻。在19世纪（当然空间范围不如今天），信息的移动在本质上被看作是与货物（或人）的位移相同的过程，两者都可以用“传播”这个名词来描述，这时传播的中心意思是指为了控制的目的，把信号或讯息从一端传送至另一端。传播的这一概念源自人类最古老的梦想：希望增进讯息在空间翱翔时的速度与效率。纵观人类历史，上至第一王朝统治下的埃及，下至电报的发明，运输和传播都不可分割地联系在一起。虽然书写或印刷的垄断可能使讯息得以集中生产与控制，但无论是掌握在信使手中还是被装订成册的讯息，如果要达到它们预期的效

果，最后还是得靠高速的运输工具发送出去。电报的出现终结了这种同一性，但并没有改变这种隐喻。在我们思想的最深处，对传播的基本理解仍定位于“传递”这一观念：传播是一个讯息得以在空间传递和发布的过程，以达到对距离和人的控制。^[2]

虽然前面提到的似乎与政治、经济和技术的关系更为密切，但我认为它源自宗教，起码在我们的文化中，传播的“传递观”从根本上有一种宗教取向。我试图证明这一点，尽管颇费口舌，但仍不尽全面。

《牛津英语字典》认为，传播的“传递观”其现代含义肇始于美洲拓荒时期。通常我们认为这项空间上的大规模位移出于政治和商业主义的目的。当然这些动机是外显的，但它们的重要性不能掩盖同样显而易见的事实，那就是：宗教是这种空间迁移背后的一个主要动机，就像南非荷兰教派与新英格兰的清教徒所做的那样。摆脱欧洲的束缚、创造新生活、发现新家园、在马萨诸塞州开辟一个新的耶路撒冷，这些就是欧洲白人文明史无前例穿越整个地球的原始动机。最重要的是，这一大规模的、空间上的第一次民主迁移从旧世界迈向了新世界，而且他们深信这一空间上的位移本身就是一种救赎行为，是美国人从不放弃的信仰。

运输 (transportation) 使欧洲的基督教徒与美洲的异教徒发生交往，这种传播形式就带有深刻的宗教意味，因为这次空间大迁移试图建立并拓展上帝的领地，试图创造聆听圣音的环境，创建一个尘世间的天堂之城。

因此，运输一词的精神含义是在地球上建立并拓展上帝的领地，而传播一词的精神含义同样如此。到 19 世纪中叶，电报打破了传播与运输两个词的同—性，但当时一位名叫加德纳·斯布林 (Gardner Spring) 的传教士大声疾呼，认为电报仍是“一种精神成果，只不过

从 19 世纪传播一词进入公共话语时起，美国文化中就一直存在着两种不同的传播概念，和许多世俗文化一样，这两种定义也都有宗教的渊源，尽管它们所指的宗教经验领域略有不同。为便于把思想做一归类，我们在描述中可以把传播的定义分为两大类：传播的传递观和传播的仪式观。

如今的思想由轮船与电磁电报传送” (Miller, 1965: 48)。同样, 1848年“詹姆斯·L. 巴切尔德 (James L. Batchelder) 宣布万能的上帝为了传教造起了铁路, 赛缪尔·莫尔斯 (Samuel Morse, 电报发明者。译者注) 在神的启示下发出了第一条电报信息, 这一发明的目的不是为了发布猪肉的价格, 而是为了询问‘上帝究竟干了什么’这样的问题” (Miller, 1965: 52)。电报这一新技术在进入美国人的话语时, 并不是作为一大世俗的事件, 而是在神的昭示下为了使基督教的福音传得更远、超越时空、拯救异教徒、使救赎之日早日来临。随后宗教思想日趋与应用科学联系在一起, 新兴传播技术逐渐被视为征服空间和人类的理想之物。对此最有发言权的著名学者佩里·米勒 (Perry Miller) 评论道:

电报和印刷业使 (新教徒各教派) 达成了一致, 乍一看好像完全不可思议。电报和报刊传递并刊登了“基督教徒为带来这一巨大恩典的消息而激动万分, 每个城市的民众都不约而同地举行集会, 实际上这种祈祷的精神交流使国家联成一体”。这绝非偶然, 大西洋电缆开通时也出现了类似的活动, 因为两者都是“终极精神胜利的预兆……” 1858年的这一启示其重要性在于, 它第一次使美国人见识了一种宗教化的技术 (Miller, 1965: 91)。

不久, 当科学和世俗化力量得到普及后, 那种一目了然的宗教隐喻便消失了, 传播技术本身成了思想的中心。更有甚者, 19世纪的一位评论家认为传播优于运输, 因为电报非常重要, 它不只是“改变了事物, 而且传递了思想”。传播被看作是一种过程和一种技术, 它为了达到控制空间和人的目的 (有时也出于宗教的目的), 更远、更快地扩散 (spread)、传送 (transmit)、散播 (disseminate) 知识、思想和信息。

当然也有一些人不以为然, 我已经引用了索洛对电报不那么迷信的评价, 而约翰·C. 卡尔霍 (John C. Calhoun) 更加悲观地认为, “征服电流以满足人类对机械的需求……是人类文明的末日” (转引自 Miller, 1965: 307)。但不以为然者只是极少数, 传播的“传递观”尽管有一个日渐世俗化和科学化的过程, 但从那个时代起, 它就主导着我们的思想与文化。而且, 在当代流行的表述中, 甚至在技术上对

新传播科技的讨论中，我们也不难发现这种由来已久的宗教暗示从来不曾从我们的思想中彻底消失。从电报到电脑，对精神进步的深切期盼始终存在，我们不难发现这样一个规律，教育工作者、传教士、专栏作家都把传播的进步当做解决一切难题的法宝。而且我敢断言（在这里就不举例了），在我们绝大多数关于传播的科学而成熟的见解中，这一基本看法仍在作祟。

传播的“仪式观”虽然在美国人的思想中相对淡薄，但它是一种更为古老的观点——古老到字典把它列在“古语”（Archaic）条目下。从仪式的角度定义，传播一词与“分享”（sharing）“参与”（participation）“联合”（association）“团体”（fellowship）及“拥有共同信仰”（the possession of a common faith）这一类词有关。这一定义反映了“共性”（commonness）“共有”（communion）“共享”（community）与“沟通”（communication，即传播。译者注）在古代有着同一性和共同的词根。传播的“仪式观”并非直指讯息在空中的扩散，而是指在时间上对一个社会的维系；不是指分享信息的行为，而是共享信仰的表征（representation）。

如果说，传递观中传播一词的原型是出于控制的目的而在地域范围拓展讯息；那么在仪式观中传播一词的原型则是一种以团体或共同的身份把人们吸引到一起的神圣典礼。

传播的仪式观与宗教的关系顾名思义便一目了然，而且它源自这样一种宗教观——它并不看重布道、说教和教诲的作用，为的是强调祷告者、圣歌及典礼的重要性。由此可见，传播的起源及最高境界，并不是指智力信息的传递，而是建构并维系一个有秩序、有意义、能够用来支配和容纳人类行为的文化世界。

传播的仪式观有着明确的宗教起源，而且它也从未完全脱离这一基本的宗教隐喻。持这一观点的作者常常从涂尔干（Durkheim）的《宗教生活的基本形式》（Elementary Forms of Religious Life）一书中追寻这一传统，此外我们在他的另一部著作中也可以找到这一痕迹：“社会作为世界的替代向我们展示了一个完全不同的存在，它是社会共同体所创造的理想投影”（1953：95）。这种共同理想的投影及其物质形式体现——舞蹈、戏剧、建筑、新闻事件和一系列演说——产生了一种人工的（artificial）然而却是真正的符号体系，其作用不是

提供信息，而是一种确认 (confirmation)；不是为了改变态度或思想，而是为了代表事物的基本秩序；不是为了履行功能，而是为了表明一个正在进行的、易逝的 (fragile) 社会过程。

~~~~~

传播的仪式观在美国学术界向来不是一个主旋律，美国人的思想和著作都与传播的传递观紧紧连在一起，因为这一观点与美国文化以及为科学界和我们日常共识提供养分的思想源泉相契合，这多少具有讽刺的意味。我们尚未对传播的仪式观进行过一番探索，可见文化这一概念在美国的社会思想中是一个多么淡薄且容易被忽略的观念。

~~~~~

传播的仪式观在美国学术界向来不是一个主旋律，美国人的思想和著作都与传播的传递观紧紧连在一起，因为这一观点与美国文化以及为科学界和我们日常共识提供养分的思想源泉相契合，这多少具有讽刺的意味。我们尚未对传播的仪式观进行过一番探索，可见文化这一概念在美国的社会思想中是一个多么淡薄且容易被忽略的观念。我们尚未对传播的仪式观进行过一番探索，可见文化这一概念在美国的社会思想中是一个多么淡薄且容易被忽略的观念。我们尚未对传播的仪式观进行过一番探索，可见文化这一概念在美国的社会思想中是一个多么淡薄且容易被忽略的观念。

~~~~~

级文化这个概念作为称号，我们时不时地为崇高而惠及全人类的科学文化叫好，但是，文化这一概念并不是一个出于本国的意图 (for domestic purpose) 而使用的响当当的知识分子术语。知识界对文化这一概念的反感部分来自个人主义情结，它使人的心理世界成为一种至高无上的现实；它也来自我们的清教徒思想，致使我们轻视那些非实用或无功用取向的人类行为所具有的重要意义；它也来自我们把科学从文化中孤立开来，认为科学提供的是与文化无关的真理，而文化却以伦理为中心这一错误的观点。

结果，当我们从学术上强调文化的中心地位和传播的仪式观时，我们不得不主要依赖欧洲的资源或那些深受欧洲学术影响的美国学者，其结果便是大大增加了误读的可能性。或许，对于传播的传递观



与仪式观之间的差别，我们可以通过对报纸在社会生活中所扮演的角色的不同理解做一简单的审视，即能得出一二。

当我们以传播的传递观审视报纸时，发现媒介是一个发布新闻与知识，有时也提供娱乐的工具，它以越来越多的版面报道着空间上越来越遥远的事件。问题产生于它对受众的影响：新闻到底是洞启了现实还是遮蔽了现实？是改变了态度还是强化了态度？是带来了可信还是产生了怀疑？问题也来自新闻与报纸的功能：它维护了社会的整合还是反而使人产生对社会的不适应感？它在维护稳定或造成个性不稳定方面究竟起正面功能还是负面功能？这种机械的分析通常与传播的传递观有关。

当我们审视报纸时，传播的仪式观着眼于完全不同的范畴。例如，它更多地不是把读报视为发送或获取信息，而是将其视为好比参加一次弥撒仪式，在那种场合下，虽然人们没有学到什么新的东西，但是特定的世界观得到了描述和强化。新闻阅读与写作，是一个仪式化的行为，更是一种戏剧化的行为，呈现在读者眼前的并不是单纯的信息，而是对这个尔虞我诈的世界的描述。而且，由于读者往往通过报纸以确定方向，所以他们常陷于变幻不定的角色或舞台中心。一篇关于金融危机的报道被当做美国人与其宿敌——德国与日本作战的爱国之举；一篇关于妇女政治核心小组会议的报道被赋予妇女解放运动支持者或反对者的意味；一篇校园暴力新闻会引发阶级之间的对立与仇恨。所以，传播的仪式观并不在于信息的获取（虽然从中也获取了信息），而在于某种戏剧性的行为，在这种戏剧性行为中，读者作为戏剧演出的旁观者加入了这一权力纷争的世界。这时，我们面对的不是讯息的效果或功能问题，而是（报纸）的呈现（presentation）和介入（involvement）在建构读者的生活与时间中所扮演的角色。从宗教仪式角度看，我们认为新闻变化不大（change little），但本质上让人产生满足感；它功能不多，但得到了日常性的消费。报纸并不产生效果或功能，而是使人得到戏剧性的满足感，这并不是说它使人产生愉悦，其呈现的也并不是这个世界的根本所在。从报纸的这个角色看——指报纸作为一种文本呈现在我们眼前的东西，就像巴厘岛的斗鸡、狄更斯的小说、伊丽莎白的戏剧、学生们的聚会，是一种对现实的呈现，它为生活提供了整体的形式、秩序和调子。

传播的传递观自 20 世纪 20 年代开始，一直占据美国思想的主流地位。我刚涉足这一领域时，发现行为主义或功能主义术语对这一观点的表达已经黔驴技穷，已经成为一种经院式的东西：一再重复过去的研究，对明确无误的事加以验证。尽管这也带来了一些切实的学术成就，但即便没有严重的学术或社会后果，它也只能裹足不前。我认为有必要重新开启对传播的分析，借助杜威的著作使这一研究重获生机，最重要的是，我们应该从生物学、神学、人类学及文学中的一些知识材料中另辟蹊径，以免像现在一样原地打转。

而且，新闻是历史性的现实，它是一种由特定的阶层在特定的历史时间发明的文化形式——主要由 18 世纪的中产阶级发明。像所有被发明的文化形式一样，新闻形成并反映了一种特有的“对经验的渴望”；一种废弃史诗、英雄与传统，偏爱独特、原创、新奇和新鲜——即“新闻”的愿望。这一“渴求”本身所具有的历史就根植在不断变化的风格和中产阶级的命运中，因此，它并不代表普遍的口味，也未必是合理的知识形式 (Park, 1955: 71-88)，但正如其他的人类发明，某一历史阶段的一项发明，将随着发起它的阶级及其可能具有的意义的消失而消解。

从仪式的角度看，新闻不是信息，而是戏剧 (drama)。它并不是对世界的记述而是描绘戏剧性力量与行动的舞台；它只存在于历史性的时间中，在我们假定的、常常是替代式的社会角色基础上，邀请我们参与其中。

这两种对立的传播观并不需要彼此否定。仪式观并不排除信息传递或态度改变过程，它只是主张除非人们从本质上对传播与社会秩序采用仪式性的观点，否则他们就无法正确理解这些过程。同样，即使是顽固坚持传播之传递观的学者也必须承认一些东西，例如马林诺斯基 (Malinowski) 的“交际性交流” (phatic communion)，最后也证实了仪式性行为在社交活动中的地位。但是，学术上的事往往起点决定终点，对传播的基本立足点很大程度上决定了随之而来的分析路径。

杜威的著作所展示的才华来自他对传播这两个对立观点的研究。传播是“最奇妙的”，因为它是人类共处的基础所在；它产生了社会联结，无论真情还是假意，它把人们连接在一起，并使相互共处的生活有了可能，由于分享信息的凝聚力在一个有机的系统内循环，社会便成为可能。接下来的这段引言反映了这种力量，也反映了他最终对传播的仪式观的强调：

在共同 (common)、社区 (community) 和传播 (communication) 这三个词之间，有一种比字面更重要的联系。人们由于拥有共同的事物生活在一个社区里；传播即是他们借此拥有共同事物的方法。他们必须共有的事物包括……目标、信仰、渴望、知识——一种共同的理解——就像社会学家说的想法一致 (like-mindedness)。这种东西不可能像砖块靠身体做相互传递，也不可能像人们分吃一块馅饼，把它切成小块来分享……共识需要传播 (Dewey, 1916: 5-6)。

杜威也跟我们一样，常常违背自己的思想。他对未来的期望常常埋没了他的分析所产生的影响。可惜！“希望比思想走得更远”，他过高地估计了科学信息与传播技术，把它们奉为解决社会问题之良方与社会纽带之所在。但是，这些观点所形成的张力仍然为传播的重要问题开启了一个领域，因为这些观点不仅代表了不同的传播观，而且与特定历史阶段、技术及社会秩序模式密切相关。<sup>[4]</sup>

传播的传递观自 20 世纪 20 年代开始，一直占据美国思想的主流地位。我刚涉足这一领域时，发现行为主义或功能主义术语对这一观点的表达已经黔驴技穷，已经成为一种经院式的东西：一再重复过去的研究，对明确无误的事加以验证。尽管这也带来了一些切实的学术成就，但即便没有严重的学术或社会后果，它也只能裹足不前。我认为有必要重新开启对传播的分析，借助杜威的著作使这一研究重获生机，最重要的是，我们应该从生物学、神学、人类学及文学中的一些知识材料中另辟蹊径，以免像现在一样原地打转。

## 二

但是从何处汲取源泉，以获得一个全新的传播研究视野？在我看来，至少这些源泉应该从回溯韦伯（Weber）、涂尔干（Durkheim）、托克维尔（Tocqueville）、赫伊津赫（Huizinga, 1872—1945年，芬兰历史学家，写有《中世纪的衰落》等名著。译者注）的著作，以及运用当代思想家如肯尼斯·伯克（Kenneth Burke）、休·邓肯（Hugh Duncan）、阿道夫·波特曼（Adolph Portman）、托马斯·库恩（Thomas Kuhn）以及克利福德·格尔兹开始。但基本上，最切实可行的传统（尽管并不完备）还是来自杜威的同事及后人的芝加哥学派关于传播的社会思想：从米德（Mead）、库利（Cooley）到罗伯特·帕克（Robert Park），直至欧文·戈夫曼（Erving Goffman）。

从这一源头我们可以得出关于传播的简洁明了同时又富有知性与眼界的定义：传播是一种现实得以生产（produced）、维系（maintained）、修正（repaired）和转变（transformed）的符号过程。

先让我对这个句子所强调的“现实的符号生产”做一解释。

人们谈及传播时遇到的一个主要问题是，这个名词指的是最普通也是最世俗的人类经验。马歇尔·麦克卢汉说的不错：就像鱼并没有意识到水的存在，媒介构成了我们的环境，并维持着这种环境的存在。同样，传播通过语言和其他的符号形式，也构成了人类生存的周遭环境。我们统称为传播的行为——进行会话、做出指示、传授知识、分享重要的观点、寻求信息、娱乐或为人提供娱乐——这些行为都是如此的平凡与世俗化，以至于很难引起我们的注意。而且，当我们从学术上考察这一过程时，我们常常关注那些微不足道的、毋庸置疑的东西，对传播的神秘与令人敬畏的一面，我们早已习以为常。

一位智者曾经把艺术的主旨（purpose）定义为“使现象陌生化”。有些事物因为太熟了，我们已经对它们失去了感觉。但是，艺术能够捕捉海的声音、声调韵律、织物的纹理、人脸的轮廓、风景中光线的舞动，并把这些日常现象从其存在的背景（backdrop）中骤然呈现出来，迫使它们成为思考的前景（foreground）。当斯科特·费兹杰拉德（Scott Fitzgerald，美国著名作家。译者注）描述黛西·布查南

(Daisy Buchanan) 有着“充满金钱的噪音”时，他打动了我们，如果调动我们的经验，这种原本平淡无奇的人的噪音便犹在耳边，而且回味它所蕴含的意味。他捕捉了我们的理解力，把注意力吸引到这种噪音所显露的人物神秘的个性上。

同样，社会科学能够把最显而易见但作为社会生活背景的事实抽离出来，把它们置于令人惊奇的前台。它们可以让我们思考社会生活特有的奇迹，那些奇迹其实就在我们身边，本来一眼望去平淡无奇且毋庸置疑。当杜威断言传播是最奇妙之事时，他显然是想激发我们对这一日常行为产生惊奇与敬畏感。杜威深知当事物变得充满疑问、当我们面对迫使我们去做但又必须知而后行这样的“信息沟”时，知识才能得到最有效的开发。这种信息沟、这一产生疑问的感觉，往往只有通过摆脱生活中世俗的羁绊、运用我们的常识或科学的假设，用反向思维使现象陌生化，才能被激发出来。

在某种程度上，这是我提出的第一个条件。常识与科学现实主义都证明这样一个事实：首先存在着一个我们可观察的客体、事件与过程的真实世界。其次，存在着一种命名真实世界中这些事件并或多或少能描述这些事件的语言或符号。现实是存在的，除了事实，还有我们对事实的解释。我们坚信现实与幻想是有区别的；我们也坚信我们所使用的术语代表着关于这个世界的投影与实体。虽然语言常常扭曲、模糊并迷惑我们对外在世界的感知，但我们很少对真实世界产生怀疑。我们剥去术语与意义的语义学外衣，以揭示存在的更本质的领域。现实是第一位的，语言是第二位的，如同古老的伽利略定理。

但是，我要特意颠倒这种关系。在这里，我不是提出一个宏观的哲学命题，而是通过对传播与现实之关系的重新排位，使传播成为一种更能引起人们思考的行为，而不是日常熟视无睹之事。

我们采用《约翰福音》的做法，把词（word）当做一切的开始，也就是说，词不是对事物的命名，而是借用肯尼斯·伯克的话，事物是词的符号。现实不是已知的，不是独立于语言的人类存在，语言也不是现实苍白的折射。相反，是传播——简言之，通过符号形态的建构、理解与利用创造了现实，并使现实成为一种存在。<sup>[5]</sup>现实是由命名系统创造的，但这并不是符号形态的惟一功能，或者说，现实是由创造这些系统的人创造的——以这种特定的命名强调了现实的存在。

在现实主义看来，存在具有某种秩序，人类的大脑通过一些本领可以发现并描述这些秩序。我认为，现实的任何重要细节并不是等着我们去发现，世界是一种熵（entropic），也就是说，它并不是严格按秩序排列的——然而世界的多样性是有限的，人的大脑能够抓住基本的东西并把某种秩序加诸于广博而灵动的有限自然。用通俗的话来说，自然界并不存在经度和纬度，但是，如果把这种特定的、虽然不一定是惟一精确的符号结构加诸于地球之上，那么空间结构就被赋予了一种秩序，并被确定下来，这就在一定范围内达到了人类的目的。

无论现实是伯克利（Berkeley）主教头脑中的上帝，还是其他动物眼中的世界，对我们来说，现实是一种大量生产的、具有表现力的创造物——是一种由人类生产并维系的产物。无论这世界有着什么样的秩序，它既不是我们基因中本来就有的也不是完全由自然提供给我们的。正如生物学家 J. Z. 杨（J. Z. Young）所说的，“我们每个人的大脑确实创造了他自己的世界”；艾略克·伏格林（Eric Vogelín）认为历史的秩序是“秩序的历史”——人们赋予这世界重要性、秩序和意义等种种形式，都来自人类自己的智力加工机制。

恩斯特·凯撒拉（Ernst Cassirer, 1874—1945，德国犹太哲学家，著有《象征形式的哲学》，认为象征构成神话、语言、文化等的表现形式。译者注）说过：人类生活在一个新的现实维度中，这是一种符号的现实，通过这种能力机制，存在得以产生。但是，虽然常有人这样说，却很少得到验证。我们在这里不只是重复这一观点，而且必须认真对待，并一以贯之，评估这种能力以活跃我们的研究。凯撒拉坚持认为我们必须考察传播，甚至应该考察科学传播与数学表达，把它们当做人类经验最基本的现象，而不是作为“相对柔性的”（softer）、从一种“更真实”（realer）的自然存在中衍生出来的东西。

为了避免晦涩，请容我举例说明。朴素而明白的例子可以使意义立刻变得清晰，虽然它可能牺牲内在的复杂性。我们设想教一个六七岁的孩子如何从家里出发去学校上学。孩子曾经由学校开车接送，学校离孩子的家有六七个街区，因此，孩子认识学校，但他对他家与学校之间的空间关系不甚明了。家与学校之间的空间距离最好是一片没有道路的空地（trackless desert）。在这种情形下该怎么办？

有许多种选择。一种是让孩子自己去探路，即使他走的路线不对，也可以在行进过程中加以纠正，这是一种严格模仿实验的方式。另一种办法是让孩子跟着一个大人，就像有人告诉我阿帕奇人（Apaches，美洲印第安人的一个种族。译者注）把路线“烙”在孩子的脑海里。但最简单的方法只要给孩子画一张地图，在纸上用线条、角度、名字、方块代表街道和建筑的形状，把一个空白的空间转化成一个有形的环境。有些环境比较容易勾画，有些较难——因此最好是没有道路的空地——用符号形式来代表，空间就能够被理解和把握了。

地图是环境的一个表征（representation），能够让人们了解不熟悉的环境，它能指导人的行为，与此同时把无差别的空间转化成具体的地点——也就是可以明白的、领会的、理解的空间。

同时我们也应该注意，某个环境，也就是任何已知的空间，可以用各种方式得以展现。例如，我们可以用诗情画意的描述来重现一个重要的空间，就像歌中所唱的：“先向左拐，再向右转……”空间也可以通过一段如诗的语言来展现其要点，通过开启我们对一首歌一首诗的回忆来展现，也就是说，“地图”可以被保存在记忆中，在一个适当的时刻回忆诗篇，就能有效地使空间具形化。

第三种展示空间的方法是舞蹈仪式。舞蹈动作相当于适当的空间运动，通过舞蹈的学习，孩子了解了空间的表现方法，以便在其他情形下指导他的行动。

空间可以以不同的方式展现——纸上的线条、空中的声音和舞蹈动作。虽然使用的符号不同——视觉的、声音的和运动知觉的（kinesthetic），但这三种都是符号形式，而且，每种符号形态都拥有两种不同的特征：替代性（displacement）和生产性（productivity）。就像普通的语言，每种语言形式都是用来谈及并代表那些不在眼前的东西。这种替代能力，也就是当“真正”的刺激物在实物形态上并不在场时产生复杂行为的能力，虽然经常受人关注，但并没有得到彻底探索。其次，每一种符号形态都是生产性的，掌控符号的人有能力在有限的符号元素基础上生产无数个表征，其他的符号形态也与语言一样：有限的词或有限的音素经过语法的组合，可以生产出无限的句子来。

我们通常认为，一张地图代表着对一个环境的简化或是从一个环境中抽象而来，这时并不是模仿环境中所有的特征，因为表征不是为了表达事物的复杂性，而是为了表现其简单性。简化信息才能把握空间。但如此一来，不同的地图就使同一个环境以不同的形式存在，于是它们产生了不尽相同的现实，因此，活在不同的地图视野中其实也就是活在不同的现实里。结果，地图不仅建构了绘制地图这一行为，而且它们也建构了自然本身。

研究传播就是为了考察各种有意义的符号形态被创造、理解和使用这一实实在在的社会过程。有些学者认为它缺乏足够的实证依据而对此不屑一顾。我的观点正好相反，我把它看作是一种尝试，以清除只会让我们的实证数据失去生命力的现有传播观念。我们建构、维系、修正、改变现实的努力是发生在历史中的、可以公开观察的行为。我们通过对各种符号系统的建构来创造、表达、传递关于现实的知识及对现实的态度：艺术、科学、新闻、宗教、常识乃至神话。

捷，相当于一种“实验”或“测试”。

思想就是对这种地图、模型及模板（templates）的建构与运用：

更深层的意义是关于思想的本质。在支配我们思想的个人主义传统中，我们已经习惯地认为思想本质上是个人的、发生在头脑中的行为——罗丹的“思想者”就是最形象的表现。我在这里却要提出一种截然不同的观点：思想主要是公共的、社会的，它首先产生于黑板、舞蹈和诗句中。个人的思考能力是派生的、第二性的才能，就个人而言，它是事后以传记形式出现的，对人类而言则是事后以历史的形式存在的。思想是公共的，因为它靠公开才能储存符号，在更深层、更强烈的意义上，思想是公共的。思考（thinking）包括了对环境的勾画，思想（thought）则是对某个环境模型（model）的建构，在模型上操作起来要比在真实环境中便捷，可以看出自然状态是否与模型相一致。在前面的例子中，那张从家庭到学校的周遭地区及道路的地图代表着环境；把手指放在地图上并沿着所画的路线前进，则象征着步行者——孩子。在地图上“行进”比实际走在路上要快捷。



黑板上演义的足球运动、纸上的公式、祭祖的仪式性舞蹈或是行云流水般的散文点缀着我们生活的世界，呈现着传播的本质。

我们每时每刻都在表现的奇迹——创造现实并生活在我们自己的真实造物之中的奇迹——建立在符号特有的品质之上：符号既是现实的表征 (of)，又为现实提供表征 (for)。<sup>[6]</sup>

一座房子的设计图为现实提供了一种表征模式：以设计图为指导并对照现实，也就是说设计图表现了一种缩小并简化了的关系，房子由此而建造。但设计图还有另一个用途，如果要对这座特定的房子做一个描述，我们只要指着这张设计图说：“就是这座房子。”这时设计图就是现实的一个表征或符号：它以另一种媒介的形式，表达或代表了对特定现实之本质的一个大概的描述。这是一个硬币的两面，它代表着符号形态的双重性能：作为“……的符号” (symbol of) 以表现现实；作为“为……提供符号” (symbol for) 则创造了它所表现的现实。

在我前面的例子中，一张表现周遭环境的地图是一种符号，也是一种表征，当有人问起孩子的家与学校之间的关系时，就可以在地图上指出来。最终，地图也为现实提供了表征，在它的指引下，孩子找到了从家到学校的路，根据对地图的观察，孩子从地图对路线大概的描述中对空间进行了体验。

宗教仪式并无二致。在某种形态上它代表了人类生活的本质、人类生活的条件与意义，在另一种形态上——宗教仪式也提供了一种形态——它所扮演的特性就是描绘 (portray)。

所有人类行为都是在做一件异想天开的事，我们先是用符号创造了世界，然后又居住在我们所创造的世界里。啊！这种自我欺骗是多么神奇！<sup>[7]</sup>

我们不仅创造现实，还必须同时维系我们所创造的东西，因为新一代不断涌现，对他们来说原先的造物可能一开始就存在问题，现实必须重新改造并成为权威。因此，现实必须得到修正，因为它一直在瓦解之中：包括人们在精神和肉体上的迷失、实验的失败、与所创造的表征相反的证据，以及出现精神错乱 (mental derangement) 等——这些都威胁着现实的模型或为现实所提供的模型，结果要做很大的修正。最后，我们不得不带着担心与遗憾，放弃权威的现实表

征，开始建构一个新世界。打个比方，我们上床时是一个坚定的行为主义者，深受斯金纳（Skinner）的影响，认为语言是条件作用的产物，然后一觉醒来，出于莫名其妙的原因，又成了坚定的理性主义者，在乔姆斯基（Chomsky）的影响下，沿着深构（deep structures）、转形（transformations）、表象（surface appearances）这样的方法重新建构我们的语言模式。这是两种完全不同的学术观，我们发现其中一个不合情理便马上改换门庭。<sup>[8]</sup>

研究传播就是为了考察各种有意义的符号形态被创造、理解和使用这一实实在在的社会过程。有些学者认为它缺乏足够的实证依据而对此不屑一顾。我的观点正好相反，我把它看作是一种尝试，以清除只会让我们的实证数据失去生命力的现有传播观念。我们建构、维系、修正、改变现实的努力是发生在历史中的、可以公开观察的行为。我们通过对各种符号系统的建构来创造、表达、传递关于现实的知识及对现实的态度：艺术、科学、新闻、宗教、常识乃至神话。我们是怎么做的？这些形式之间有什么差异？它们中有什么历史的、可比较的变化？传播技术的变迁如何影响我们具体的创造与理解？社会中的各个团体是如何为界定真实而斗争的？虽然只简单地提到这些，但它们是传播研究必须回答的其中几个问题。

最后，我们强调传播研究具有反讽的一面，我们的研究对象又折回到传播本身以及我们所面临的一大堆伦理问题上。我们从事的其中一个行为就是对传播本身的传播。但我们无法揭示纯粹的传播现象；脱离了文化所遗留的痕迹，我们就无法通过客观方式在自然状态下发现传播这种东西，我们理解传播是因为我们能够建构传播过程的模式或表征。但是和所有其他模式一样，传播模式也具有双重性——一面是“……的模式”，另一面是“为……提供模式”。传播模式的第一种形态告诉我们传播过程是什么；在第二种形态中，模式产生了（produce）其所描述的行为。一些经验主义的方式可以形成传播模式，但这些模式具有不同的伦理意义，因为它们产生了截然不同的社会关系形式。

让我们直接面对这一两难之境。基因并没有告诉我们如何创造并执行可以归之为“传播”一词的种种行为。如果我们从事这一行为——写作、拍电影、娱乐受众、传授信息与忠告——就必须从我们的

文化中去发现这些模式，了解这些奇迹是如何实现的。这些模式在常识、法律、宗教传统中，尤其在科学理论中都能找到痕迹。传统的宗教思想中也留存着传播模式，例如，在谈到传播的传递观之起源时，我认为，19世纪美国人的宗教思想寓含着：宗教思想不仅描述了传播，它也为语言的适当使用、人类契约的被认可的形式、传播应该达成的目标以及传播应该表明的动机提供了一种模式。它告诉我们它想要展示的东西。

如今，在科学中比在宗教中更能找到传播模式，但它们的寓意是相同的。例如，美国的社会科学总体上对传播的看法属于传递观的范畴，它要么根据权力（power）模式、要么根据焦虑（anxiety）模式而建构的，其大体上与信息理论、学习理论、影响理论（权力）以及失调、平衡理论、功能主义和使用与满足分析（焦虑）所发现的现象相一致。这里我不可能将这些理论充分展开，但它们把传播现象的极其多样性简约为人们或是追逐权力或是逃避焦虑的场所。我们只要检视一下现代社会机构的所作所为，从政策或节目中去看看它们表现的暧昧的动机与关系，就会发现这些模式究竟有多少的创造性。

因此，传播模式不仅是传播的表征，它也为传播提供了表征：无论是否管用，它都是引导人类人际的或大众的互动过程的模板（templates）。因此，研究传播应该包括考察传播模式本身的建构、理解与使用——其在常识、艺术、科学中的建构；其历史的具体建构及使用：例如当家长与孩子、广告商与消费者、社会福利工作者与社会福利需求者（supplicant）、老师与学生之间发生关系时，这些关系的背后与接触中就存在着人类交往与互动模式。

结果，我们只是装模作样地将传播模式当做一种描述，用爱文·郭德纳（Alvin Gouldner）的话来说，科学结果成了一种反应。事实上，我们不仅描述行为，我们还创造了一种独特的文化构成——在一定程度上，这种文化决定了我们所居住的传播世界的性质。

雷蒙德·威廉姆斯（我在结论部分将引用他的分析）讲到了要害：

传播始于学习和描述的努力中，为在大脑中开始这一过程并把结果传递给他人，我们依赖彼此得以交往的某种传播模式、规则或习俗。当这些模式有所不足时我们可以对它们进行改变、修

~~~~~

如今，在科学中比在宗教中更能找到传播模式，但它们的寓意是相同的。例如，美国的社会科学总体上对传播的看法属于传递观的范畴，它要么根据权力模式、要么根据焦虑模式而建构的，其大体上与信息理论、学习理论、影响理论（权力）以及失调、平衡理论、功能主义和使用与满足分析（焦虑）所发现的现象相一致。这里我不可能将这些理论充分展开，但它们把传播现象的极其多样性简约为人们或是追逐权力或是逃避焦虑的场所。我们只要检视一下现代社会机构的所作所为，从政策或节目中去看看它们表现的暧昧的动机与关系，就会发现这些模式究竟有多少的创造性。

~~~~~

我们所有的经验塑造了我们的思想和生活——更准确地说来是经验的表征（威廉姆斯就把这种经验称为传播）塑造了我们的思想与生

改和拓展。我们对此所付出的努力以及为了成功地使用现有模式占去了我们生活的大部分精力……而且，许多传播模式本身变成了社会惯例，对他人的态度、某种称呼方式、某种语调和风格都具体反映在这些惯例中，使之产生了很大的社会影响力……这些颇有争议的设定常常反映在具体的、实践性的惯例中，而惯例又为它们得以产生的模式提供了可供借鉴的东西。

威廉姆斯所描述的科学与社会的关系并没有完全被公众所忽略，这多少反映了社会对传播的普遍兴趣。我这里想说的不只是当代人习惯把所有人类困境都归咎为传播问题或沟通失败，我们还应该认清这种习性：它妄图给现实披上一件陈词滥调的外衣，用语义学的十字架驱除现代恶魔。当然，适当的嘲讽是应该的，但我们别忘了从这些陈词滥调中发现真理的内核。

如果我们追随杜威，便会发现传播的问题与社会问题有关，与围绕着我们创造并生活在其中的社会性质有关。<sup>[9]</sup>对普通人来说，传播只不过是一系列日常行为：相互交谈、传达指示、享受娱乐、展开讨论、获取信息。我们能够感受到的生活品质就是由这些活动以及它们在社会中如何进行所组成。

活。如果把社会当做一种传播形式加以考察，那么就可以把它看作是一个从中创造、分享、修正、保存现实的过程。当这一过程变得模糊、不清、我们缺乏可用来理解世界的现实模式（及为现实所提供的模式）、我们不能描述并分享它时，当我们的传播模式出现差错而无法与他人产生联系时，我们就遇到了最严重的传播问题。

社会上对传播的普遍兴趣来自传播与社会模式中存在着某种紊乱（*derangement*），这种紊乱又来自对传播之传递观的迷恋以及在权力与焦虑模式中传播所派生的表征。结果，一想到社会，我们总是受传统的影响，把它看作是一张由权力、管理、决策与控制结成的网——也就是把社会视为一种政治秩序。或者，我们从根本上把社会看作是所有权、生产与交易的关系——也就是把社会视为一种经济秩序。但是，社会生活不只是权力与交易（它也不只是一种心理治疗，*therapy*），正如威廉姆斯所说，它也包括了对美学体验、宗教思想、个人价值与情感以及学术观念的分享——一种仪式的秩序（*a ritual order*）。

我们现有的传播模式不是厘清现代文化之混乱，而是加剧了这种混乱，在许多重要方面，我们正在为长期被滥用的、服务于政治、商业与心理疗法的基本传播过程付出代价。以下是三个例子：由于把传播技术的每一次进步都当做为政治、经济提供机遇，我们就差不多毫无保留地献身于政府和商业性事务，很少把这些进步视为扩大人们学习、交流思想和经验的权利；由于我们主要根据政治、经济的潜力来看待教育，结果把教育变成一种公民权、一种职业主义或消费主义的形式，继而越来越成为一种心理疗法；由于我们把城市看作是政治与经济的领地，因此城市也就成了技术与官僚的栖身之所：街道的设计为的是容纳车辆，人行道是为了商业的便利，土地和房屋是为了满足经济与房地产投机商。

因此，根据仪式模式重新打造传播研究的目的，不只是为了进一步把握传播这一“奇妙”过程的本质，而是为重构一种关于传播的模式（*a model of*）并为传播再造一种模式（*a model for*）提供一条途径，为重塑我们共同的文化提供一些有价值的东西。

## 注 释

1. 对此的详细说明，见第四章。
2. 对这个观点的有趣的说明，见 Lewis Mumford 1967。
3. 惟一用这种方法分析新闻的是威廉姆·斯坦芬森 (William Stephenson) 的《大众传播的游戏理论》(The Play Theory of Mass Communication, 1967)。但斯坦芬森的分析留下了不少遗憾，尤其是它谈到了一些互不相关的方法上的问题，不过这是第一次真正为观察传播提供了不同的角度。
4. 我相信这些不同的传播观与不同的关于语言本质、思想及符号体系的观点也有一定的关联，传播的传递观使我们将侧重点放在把语言当做实际行为和推理的工具；把思想看作在本质上是概念的、个人的或反应的 (reflective)；把符号体系视为主要是用来分析的。而传播的仪式观把语言看作是戏剧性行为的工具；把思想看作在本质上是情境的、社会的；把符号体系视为主要是基于信用的 (fiduciary)。
5. 这并不像恩斯特·凯撒拉 (Ernst Cassirer) 常常认为的，语言建构了真实的世界，我试图提出只有通过语言和一些其他的符号形式，世界才能被人类所理解。
6. 这一表述，还有本文中的许多方面，多参照克利福德·格尔兹的作品 (参见 Geertz, 1973)。
7. 当然，我们不仅创造了一个世界，我们还创造了所有的东西，我们或安逸或痛苦地生活在其中。这就是问题。艾弗莱德·舒兹 (Alfred Schutz, 1967) 称这一现象为“多重现实” (multiple realities)。这里，我无法解答这个问题，但我不得不加上一句，为了理解传播“效果”这一并不明朗的领域，这种现实多重性的观念是必要的。
8. 例子和语言都不是偶然的。托马斯·库恩 (Thomas Kuhn) 的《科学革命的结构》(The Structure of Scientific Revolutions, 1962) 可以被看作是关于科学世界如何被创造 (创造范例)、被维持 (新一代科学家通过范例进行表达、训练)、被修正 (通过去除异常现象，减少相反的证据、殚精竭虑地把自然置于概念框框之内)、被转变 (通过教材与科学界的革命与机构化)。
9. 参见杜威 (1927)。为了维持其观点的一致性，我不得不把托马斯·库恩说过的一句话从其前后文中抽出来加以强调，模式建构与社会的关系是：“不同范式之间的选择是在互不相同的社会生活模式之间的选择。”

## 第二章 大众传播与文化研究

大约从第二次世界大战到朝鲜战争期间，一场关于通俗文化的性质与政治立场的争论又一次在美国学术界展开。但跟往常一样，争论的对象一直没有得到明确的界定，对立双方各执一词、答非所问。在当时的背景下，“通俗”（popular）指的是人口中所有阶层消费或从事的对象和行为，“文化”指的是表达性的人工产物（expressive artifacts）——词语（words）、意象（images）及负载着意义的所有客体。事实上，争论的焦点差不多就集中在大众娱乐——歌曲、电影、故事。就通俗文化的发展——其历史、意义与重要性——争论在一批二战与越南战争期间政治上幻灭的激进分子、认为通俗艺术对传统带来极大威胁的愤怒的保守分子以及二战后在权力与影响上赢得一席之地而自鸣得意的自由知识分子之间进行。这场争论的领袖人物（至少以他们的鼓动性来衡量）是：德怀特·麦克唐纳德（Dwight MacDonald, 1962）、C. 赖特·米尔斯（C. Wright Mills, 1959）和爱德华·希尔斯（Edward Shils, 1959）。与其政治上托洛斯基主义相反，麦克唐纳德领导保守的反波普主义者和反布尔乔亚者，以民间与精英的名义攻击通俗文化；米尔斯从左派的立场抨击通俗艺术，以货真价实的民主社会的名义反对政治经济的操纵，反对文化领域内控制工业生产体系的学院派精英；希尔斯则捍卫自由信仰的中心地位，认为口味既没有被降低也没有被剥夺，艺术家变得更加自由，并得到了更好的报酬，观众也得到更好的娱乐，艺术的创造性和知识的生产性与人类历史已有的水平保持一致。

争论渐渐平息，那些领袖人物转而关注更容易对付但不那么令人兴奋的课题。与其他最具知识分子意味的争论一样，这些问题并无定论。当那些领袖人物最后用坦诚相见的方式谈到这一问题时，显然他们说的都没错：传统确实消逝了；在许多方面确实比过去要好，而且对男女大众也没什么不好；普通人确实生活在没完没了的肤浅和由“权力精英”控制的可操纵的文化烟幕弹下。但是，如果这是谨慎

(prudent) 的结论，那它只能说明在知识界，谨慎并不总是我们最需要的东西，我们还不如解决一场争论，起码在当时我们其实并没解决这一课题。

20世纪60年代，通俗文化研究被纳入或者说消融于功能社会学和行为主义心理学中——即融入了“效果”传统中。当然，也有一些不可多得的例外——罗兰德·巴蒂斯 (Roland Barthes)、雷蒙德·威廉姆斯 (Raymond Williams)、约翰·卡威尔蒂 (John Cawelti) 开始思考这一问题——但通俗文化研究的这一余声，在像《通俗文化月刊》(Journal of Popular Culture) 这样的论坛，却流于细碎与沉闷；既缺乏热情也没有提出什么学术问题。当70年代通俗文化这一课题重新浮出水面时，它剥离了道德、美学与社会问题，被纳入到一个压倒一切的问题中：那就是权力与统治的问题。

这一研究过程有得有失。最初的争论提出了一个至今没能解决的疑问（这个疑问在当时很快就变得模糊不清了）：通俗文化所设定的关系对我们构想这个世界有着什么样的意义，意识 (consciousness) 这一形式与其他形式——科学的、美学的、宗教的、伦理的、神话的形式——存在什么样的关系？当通俗艺术或是替代了这些形式，或是渗透到这些形式之中，或是与这些形式相互并存，那么它们之间的关系又如何？

近几年有关通俗文化的争论已不再流行，或者只是把它当做更严肃的批判性与理论性著作不落俗套的开场白。我反对这种潮流，因为我越来越相信那些大众文化争论中的领袖人物逮到了真正的猎物，如果说他们提出的一些争论要点在这些年有所发展的话（这种发展是喜是悲尚难确定），那是因为他们全都抓住了（尽管他们之间有所不同）现代社会如何联成一体以及现代社会的发展轨迹这类问题。很少有人能达到 C. 赖特·米尔斯在《权力精英》(The Power Elite, 1959) 中对美国社会细微之处的洞察。大众社会理论是该书的中心议题，它得到了威廉姆·康恩豪瑟 (William Kornhauser, 1959) 极大的丰富与拓展，批判理论、后现代主义甚或“效果”研究领域的学者们至今都无法取代它。事实上，随着我们对文化理解的加深，对社会结构的理解反而模糊了。虽然通俗文化理论的影响已经非常之大，近来的欧洲学者也做了不少有益的阐述，但这一理论仍然与相对多变的、暧昧的、



无政府主义的北美社会环境格格不入，这种社会环境，准确说来就是“托克维尔式”（Tocquevillian）笔下的北美场景。当年那场通俗文化之争和米尔斯-康恩豪瑟对大众社会的看法，其价值就在于它们强有力地捕捉了北美社会的结构性环境（structural conditions）。

但是，这一理论与这场争论的不足在于他们所提出的文化概念相对粗糙。近几年取得了一些重要的进展，在形形色色的标签下以及在更广泛的领域对文化进行了进一步的分析。本章，我通过对克利福德·格尔兹的《文化的阐释》的评价与解释，将对其中一些进展所产生的意义做一回顾。格尔兹著作的优点是，虽然它完全包容重要的欧洲学术见解，但它在细微之处仍与托尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）有着一定的关联，格尔兹曾在帕森斯手下学习，早年他在芝加哥大学的氛围下工作过一段时间。因此，虽然他接受了现象学、语义学、英国哲学及欧洲文学批判的影响，格尔兹仍与美国社会坚硬的表面（hard surfaces）保持联系，即使当他在巴厘岛和印度尼西亚做人种志（ethnography）研究时，也是如此。格尔兹拥抱大西洋彼岸的学术之风，但仍从他所工作的具体环境中汲取养分。

《文化的阐释》是格尔兹历时15年写成的论文集。作为一名人类学家，格尔兹在这些论文中始终在探讨活生生的文化概念。按年份阅读这些文章（它们在书中并不以时间顺序编排）就是见证日益准确、有力的文化理论的发展过程以及文化理论如何发展成为传播理论的过程。对于学习传播学的人们来说，该书具有两重性：它试图建立一种文化理论，这种文化理论有助于理解对特定文化所做的阐释，它通过详细阐述一种符号理论和与社会秩序有关的符号过程来实现这一意图。我们也来做同样的努力，让我们先来考察传播研究所面临的两难困境，然后考察其与社会科学的矛盾之处，最后对格尔兹的论文进行简单的剖析。

20世纪70年代早期，我听说雷蒙德·威廉姆斯这位当时剑桥大学耶稣学院（Jesus College）的著名学者在伦敦的一次会议上说：“我们自以为是的‘大众传播’研究极其严重地损害并扭曲了传播学研

究。”斯图尔特·霍尔 (Stuart Hall)，英国伯明翰大学当代文化研究中心主任回应说，研究中心曾经想过用包括“传播学” (communications) 等许多标签来描述他们的研究工作，但在他看来，他们所做的最明智的决定是把伯明翰中心与当代文化而不是与传播学或大众传播学联系在一起。对于我们这些深受“传播学”和“大众传播学”课程洗礼的人来说，威廉姆斯和霍尔想告诉我们什么？

威廉姆斯提出，从现在 (10 多年前) 开始不应该再把“大众传播学” (mass communications) 作为一个系、研究项目或会议的名称。他认为，“大众传播学”这一称谓十分有害，原因有三。首先，它把研究仅仅局限在一些特定的领域，如广播、电视 (统称为 Broadcasting)、电影以及被误称的“通俗文学”。通俗文学“应该考虑到言语与写作中值得研究的所有公共话语领域”；其次，“大众”一词以其最不可靠的含义进入了我们的语言，它指的是“大量的受众” (the mass audience)，它阻碍了我们对“特定的现代传播环境以及最独特的现代传播惯例 (conventions) 与形式”的分析；第三，由于受众被设想成为大众，那么惟一值得一提的问题便是：电影、电视、书籍是如何影响或腐蚀 (corrupted) 人们的，以及电影、电视、书籍是否对人产生影响或腐蚀。结果，此类影响研究 (impact studies) 总是比其他方面的研究更容易得到经费。

威廉姆斯这番与众不同的高论很容易被忽视。他认为大众传播学在研究上产生了令人难以接受的局限，也带来了某种盲目。盲目的是大众传播学一词在总体上忽略了传播首先是一套实践、规范和形式，但研究一旦被置于“大众情形” (mass situations)，这些现象从来没有经过检验就被假设是存在的。其次，大众传播学因没有对形式、规范以及言语和写作的实践加以关注，同时也忽略了对大众媒介的关注，从而使研究受到了限制和孤立，因此也必然歪曲了对这些事物的理解。威廉姆斯的这番强调，部分受欧洲马克思主义的影响，但我们不该无视这样一个事实：美国实证主义者也持相似的观点。

斯图尔特·霍尔反对使用“传播”一词的理由就有点含糊，但我认为他有着与威廉姆斯相同的意图。霍尔认为“传播”这个词在实质上和方法上使研究变得狭隘而孤立。在实质上，它的研究视野狭窄到只有由大众媒介生产与发布的产品，于是，一方面传播学研究在整体

上从文学与艺术的研究中孤立出来；另一方面也从日常生活，如宗教、交谈、体育这类表达与仪式的形式中孤立出来。“文化”一词在人类学意义上把我们引向生活总体方式的研究，但它被“传播”取代了，于是把我们引向某个孤立的生存片断。在方法上，“传播”一词使我们与在人类学、文学研究以及当代马克思主义中占核心地位的批判的、阐释的、比较的研究方法整个地割裂开来。

当然，我们可以把他们的观点当做一种误解，宣称我们对传播学的强调，而且大众传播学并没有使我们脱离对言语、写作及其他当代产品的研究，这方面的部门机构和学术杂志我们也见识了不少。或者，我们可以认为在研究范围与眼界上确实存在着局限，但一个学科有所适合的科学与科学理论。不过这些托词太容易脱口而出了，所以最好不要急着做出判断，直到我们对威廉姆斯-霍尔观点中的一些独特之处有更多的了解。

了解其独特之处的一个途径，是假设关于文化和传播的学术研究来自不同的学术问题，而且它们建立在两种不同的传播隐喻上。当然，这一概括过于宽泛，而且活生生的例外比比皆是，但是我认为占主导地位的思想趋势是与不同社会条件结合在一起的。正如我前面所提出的，美国的研究根植于传播的传递（transmission）或运输（transportation）观。我们基本上把传播视为一种为控制的目的传递远处讯息的过程，于是，传播的典型情形是劝服，态度改变，行为变化，通过信息传递、影响或

霍尔认为“传播”这个词在实质上和方法上使研究变得狭隘而孤立。在实质上，它的研究视野狭窄到只有由大众媒介生产与发布的产品，于是一方面传播学研究在整体上从文学与艺术的研究中孤立出来；另一方面也与日常生活，如宗教、交谈、体育这类表达与仪式的形式中孤立出来。“文化”一词在人类学意义上把我们引向生活总体方式的研究，但它被“传播”取代了，于是把我们引向某个孤立的生存片断。在方法上，“传播”一词使我们与在人类学、文学研究以及当代马克思主义中占核心地位的批判的、阐释的、比较的研究方法整个地割裂开来。

调节达到社会化或个体对读什么或看什么的选择。我称之为传播的传递观或运输观，是因为其中心界定词与19世纪人们对“传播”一词的使用有共通之处，当时“传播”即“运输”；它也与19世纪人们渴望利用传播和运输，以扩大对更广阔的空间和更广大人口的影响、控制与权力有关。

相比之下，传播的仪式观把传播看作是创造（created）、修改（modified）和转变（transformed）一个共享文化的过程，于是其典型的情形是：对从人类学角度来看传播的人来说，传播是仪式和神话；对那些从文学批评和历史角度涉及传播的人来说，传播就是艺术和文学。传播的仪式观不是指空间上讯息的拓展，而是指时间上对社会的维系（尽管有人发现这种维系以统治为特征，因而并不合理）；它不是一种传递信息或影响的行为，而是共同信仰的创造、表征与庆典，即使有的信仰是虚幻的。如果说传播的传递观其核心在于讯息在地理上的拓展（以控制为目的），那么传播的仪式观其核心则是将人们以团体或共同体的形式聚集在一起的神圣典礼。

这样，这两种观念的差异便一目了然，它们在实质上和方法上会产生不同的结果。显然这两种观念来源于不同的问题，也就是说一种传统所提出的基本问题与另一种传统所提出的基本问题并无关联。

文化与社会之间的关系如何——或者说在其表达形式之间，例如在艺术和社会秩序之间关系如何？通常美国学者都没有把这个问题当回事。这只不过是个体的选择或这样那样的决定方式。当然，存在着艺术，也存在着社会，但要传播学者描述它们之间的关系，那就像是在复述一件显而易见的事，是毫无必要的。然而，许多欧洲学者的一项首要的（虽然并不是惟一的）学术任务就是研究表达形式与社会秩序之关系。

英国社会学家汤姆·伯恩斯（Tom Burns）发现艺术的使命在于发现生活的意义，由此他得到了文化与社会之关系的启迪，社会科学的使命是理解我们从生活中发现的意义。根据这一推理，社会科学工作者就得走近他的素材（material），这种素材指文化形态，如宗教、意识形态、新闻业、日常言谈，就像文学批评家应该走近小说、戏剧、诗歌一样，他必须理解这些作品的意义和这些作品对其所代表的生活的阐释，以及这些作品与历史上人们对生活的理解有着什么样的

关联。

但注意，伯纳斯有点想当然了。一方面是生命、存在、经验和行为，另一方面是力图在这种经验和行为中发现意义与重要性。依照这一理解，文化是特定的人在对艺术、宗教等的体验中所发现的意义与重要性，研究文化就是在这些形式中寻找规律，赤裸裸地说出他们的主张与意义，系统地阐述趋于同一目的的多重形式之间的关系：提供可理解的经验及这些经验所产生的影响。但是，被称为文化研究的东西也可以被称为传播研究，因为在这一情形下我们研究的是经验如何搀杂在理解中，然后再加以发布和庆典的方式（这种差别在对话中就不明显）。

美国的传播研究直至近期才出现不同的意向。人们发现传播研究最关注的问题是发生劝服或社会控制的条件。把多姿多彩的美国研究归结为这样一个问题，我承认这有点简单化了，但它还是抓住了要害。美国的传播研究，包括大众传播与人际传播研究，都致力于对态度的改变、形成、强化与行为稳定或转向（redirected）时的心理和社会条件作准确的陈述，另外探讨把社会秩序联结在一起的自然的或抽象的功能。文化的特定形式——艺术、仪式、新闻——差不多都只是间接地进入这一分析，只有当它们对这类社会条件起作用或成为建构这类心理的作用力时，才被用于分析。在探讨心理状态、理性或非理性动机、劝服技巧、家庭组织的不同形式、现实与幻想型传播之间所呈现的显著差别或者大众媒介在维系社会整合中所扮演的角色时，就引进了这些文化元素，尽管是间接的。但是对传播学者来说，当受关注的学术问题一旦与态度或行为状态有关而且数据也能说明问题时，文化的表达形式就完全派不上用场了。这些文化形式与社会秩序的关系、它们的历史性转型、它们对意义这一主观世界的介入、它们相互之间的关系、它们在创造整体文化（一种生活方式与一种意义模式）中的作用，都从来没有得到认真的对待。

这一现实与意图之间的差异，也与我们在处理社会科学一直存在的方法上的困境时所采取的不同策略有关，尤其与我们对“经验主义”一词的不同理解有关。在这些关键问题上，我们最好求助于克利福德·格尔兹和他的《文化的阐释》。

## 二

该书的中心议题是北美学术界历来关心的平等与社会阶层问题。我们都一本正经地信奉人的理性是政治行动的工具 (instrument)，假如没有这份固守的信念，那么除了个人口味、选择和权利之外就没什么公共政治生活了。然而，当雷哈德·本迪克斯 (Reinhard Bendix) 在《社会学和对理性的质疑》(Sociology and the Distrust of Reason, 1971) 中谈到这一问题时，认为现代社会科学同样信奉这样一个观点：人的行动或者是个人偏好 (individual preference) 的产物，或者受内在的和无意识的或外在的和环境性的法则与功能的支配。这一观点的后半句话尤为重要，它几乎没有为理性、意识甚至由个体所决定的选择留下任何余地。行为在法则的调节和强制之下塑造而成，或者由前逻辑功能 (prelogical functions)、前意识冲动 (preconscious urges)、创伤 (scars 如某种自卑情结)、权力意志塑造了行为。这样就马上产生了这样一个问题：那些法则和功能从何而来？我们别无选择，只有做出这样的反应：它们或是由作为统治阶级一分子的科学工作者有意捏造出来的，或者这些法则和功能是自然的一部分，支配并决定了科学工作者的行为以及他们研究对象的行为。但是，作为科学工作者，如果他们的行为由调节与强制、由个性和社会体制的功能需要、由灵感与无意识的冲动所决定，那么还有什么理性可言？科学思想也许与真理无关，因为它不能用真理来解释；科学思想也可以说是一种偏见和激情，虽然它需要专业技能。如果人类行为法则同样支配了科学工作者的行为，那么他的工作就毫无价值；如果不是，那么科学思想由什么样的意识构成？

这一难题正是格尔兹文章的核心，他直截了当地通过意识形态分析来探索这一核心问题。意识形态是一个科学术语，它是哲学家的遗产，并已转化为一种武器。知识分子一般不认为自己受制于某种意识形态，也并不愿意被称作意识形态主义者 (ideologists)。结果，我们通常在政治科学或理论与意识形态之间划清界线，认为前者能够以理论和经验主义的方式捕捉真理，而意识形态则谬误、歪曲、利己主义连篇，就像“法西斯主义意识形态”所包含的思想那样。结果，我们

宣称“意识形态的终结”，因为现在已经有了科学的政治理论。但这些形式之间到底存在着什么样的区别？科学工作者的政治理论也许只是另一种意识形态：是服务于利己、激情和偏见的歪曲和虚幻。

这是一个难解的问题。格尔兹称这一困境为“曼海姆悖论”（Mannheim's Paradox），因为卡尔·曼海姆（Karl Mannheim, 1965）在《意识形态与乌托邦》（Ideology and Utopia）一书中敢于与这一难题较劲，虽然他打的是一场无解之战。“那么意识形态在何处终止而科学又从何处登场？这是现代社会科学思想的司芬克斯之谜，也是其论敌百试百验的武器”（Geertz, 1973: 194）。但这个难题具有普遍性：作用条件（conditioning）何处终止而科学登场？阶级利益何处终止而科学登场？无意识何处终止而科学登场？对于本文来说这一难题的重要性是双重的：首先，随着“知识社会学”领域的发展，传播研究粉墨登场了，于是我们开始直接面对这一难题；其次，传播研究工作者所采用的主要策略却是回避曼海姆悖论。

大多数社会科学家在采纳某种研究策略时，并没有对他们所从事的工作做太多的思考，当然他们也并不认为自己在解决曼海姆的悖论。但是审视社会科学研究传统的一个重要方法，是认识到有多种不同策略可以用来对付“社会学和对理性的质疑”。在传播研究中，有三种攻克这一问题的策略，不过本质上它与其他社会科学所采用的策略如出一辙。第一，把传播看作是一种行为科学，其目的在于阐明规律；第二，把传播看作是一种正规的科学，其目的在于阐明结构；第三，把传播看作是一种文化科学，其目的在于阐明意义。下面我根据格尔兹对意识形态这一永恒问题的分析，粗略地谈一谈这三种策略。

对意识形态的两大解释来自行为科学。格尔兹称之为利益理论（interest theory）和紧张理论（strain theory），但我们更乐于称它们为因果解释和功能解释。因果解释试图把意识形态根植于社会结构这一坚实的土壤中，它对意识形态立场的解释是认为它源自不同团体，尤其是不同社会阶级的利益，它也试图根据阶级成员来预测他们所采取的意识形态立场，由此把意识形态归为先前预设的原因。但最终这个观点不灵了，因为根据阶级或根据其他任何变量都很难预测意识形态。虽然意识形态比其他许多社会现象更容易预测，但阶级地位与意识形态立场之间因果解释的净结果（net result）相关性很低。当这种

“本质主义” (essentialism) 形式——一个阶级对一种意识形态——失效后，就出现了另一种解释工具。在功能解释中，意识形态被认为并不是由结构性力量引起的，而是为了满足人格或社会的某种需求或功能。格尔兹称这后一种观点为紧张理论，因为它源自人格与社会长期的“不良整合” (malintegration)，该理论假设认为生命不可避免地纠缠着重重矛盾、不适和失调，这些矛盾引起了紧张，从而为意识形态提供了一种解释。如果说因果解释认为意识形态源自预设的因素，那么在功能解释中意识形态被理解为一种机制，这一机制能为因现代生活的矛盾而失调的系统恢复平衡。在有的模式中，意识形态是牛角尖一样拿来顶人的进攻武器；而在功能模式中，意识形态却是用于释放紧张的装置。在因果模式中，小资产阶级店主的反犹太主义可以用阶级立场来解释；在功能模式中，同样的反犹太语义可以解释为是一种心理上的宣泄——将紧张移情于象征性的敌人。

同样的解释模式在行为科学中都有踪迹可寻，它们也试图把意识形态这一现象纳入功能或因果法则中去，但两者都有缺陷——因果法则在预测方面常常有所不足；功能法则在阐明容易理解而又强大的功能上，往往含糊其词。而且，两种解释都建立在实证数据基础上，数据与操作性概念有关——如宣泄或利益——这些概念采用了可疑的、武断的操作性界定。

然而，我们首先不是质疑这些解释的力度，而是看它们如何对待曼海姆悖论。行为科学在两个方面试图解决曼海姆悖论。第一，它表明行为法则所阐明的只是统计学上的事实。就像力学定律，这些行为法则可以普遍地运用于每个人，但其实它对谁都派不上用场，因为这类法则只不过解释了数据中的一部分变量，可以断言科学工作者的行为也并不一定受这类法则的支配。第二种逃避困境的方法就是简单地声称这一法则并不适用于科学工作者这一身份，因为在理解法则的行为中他摆脱了法则的力量，科学工作者的知识给了他一种特殊的追求，这种追求就是批判他人的断言，尤其是揭开这些断言中意识形态成分中虚幻、自私的本质。

如今这些策略都不灵了，但他们对意识形态带来的最大危害——或者说对其他任何符号形式带来的最大危害——是他们采用了命名 (naming) 的方法来处置这一现象。他们认为演讲和散文这类呆板的



科学形式，以及那种被认为超然而客观的特殊品质是阐述真理的惟一模式。他们反对的是意识形态（在修辞上的）夸张法（hyperbole）。

美国的传播研究一直以试图创立一门行为科学、阐明行为法则或功能为主流。因此传播研究所遇到的困境是所有社会科学都面临的。

实际上，没有一种正规的传播理论（formal theories of communication）曾活跃于美国学术界。但在相关的领域，却有一些具有某种视野与才华的正规理论，它们至少在想像力上对传播学研究产生了一定的影响。现代语言学、系统论、控制论在建构社会现象的正规理论方面做出了不同的努力。更有甚者，在诺姆·乔姆斯基（Noam Chomsky）语言学的影响下，认知心理学、认知人类学和人种学（ethnoscience）等都力图用正规理论替代行为的解释方式。主要源自列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）的形形色色的结构主义被当做正规理论运用于大众传播研究中，在想像力上（即使不是在操作上）产生了一定的影响。

正规理论通过摒弃行为研究来处理曼海姆悖论。因此，正规理论研究者避免假定或论证这类支配研究对象或科学工作者行为的法则，从语言学理论的两个主要形式——能力（competence）与表现（performance）的差别和语言（language）与言语（speech，即语言行为）的差别中，可以清楚地看到这一点。现代语言学家不再费力解释语言的行为或表现——也就是实际研究对象实际运用的句子——而是解释其语言能力——也就是从原理上解释某个土生土长的说话者说出某种语言的语法句子的抽象能力。于是正规理论工作者开始从一个无可争辩的、经验主义的世界——人类创造新的说话方式的能力（指过去从未听过也没有说过的句子），或者如列维-斯特劳斯所说，在所有文化中出现的对立的符号系统（如上/下、停/走，红/绿）——转向为产生这些语言现象的能力建构理论装置、机制和结构。这种技巧是从日常行为易变的材料中建构大脑或文化的深层结构。当然“后结构主义”已经不再从事这项工作，但仍留有很深的痕迹。

我们可以对同一论题做出不同的理解。当意识形态进入大众传播研究时，它们常常被当做一种驱动力（force），或是一种功能。除非对意识形态的深层结构采用某种正规的分析（事实上尚无成功的先例），否则我们只能继续摸索意识形态的效果及其使用与满足。从前

者转向后者是研究的正常轨迹，也就是从把人看作相对无足轻重的装置转化为把人当做复杂的系统。这种从因果解释向功能解释的转换不只是短暂的传播学研究的产物，更重要的是，它反映了整个社会科学的历史，尤其当那些科学试图涉及人工产物（artifacts）或表达（expressions）这类明确的符号形式时。当然，从某种意义上说，所有的人类行为自始至终都是符号，但有一种实用的为便于分析而做的区分，借用格尔兹的观点（他的观点也是从肯尼斯·伯克而来，1957），造一栋房子和为造一栋房子所画的设计图、做爱和一首关于做爱的诗篇是有区别的，但多数符号和人工产物在日常生活中都融为一体，没有必要为了分析的需要将它们分离开来。不幸的是，每当不得不呈现符号的构成（symbolic component）时，社会科学就会遭遇理论上的笨拙。社会工作者一旦面临对文化形式做出清晰的表述时，就变得晦涩难懂，或将他们的研究对象大而化之为社会结构或心理需求。他们似乎无以把握文化本身（这里的文化作为一个虽然矛盾的和异质的但又有序的符号系统），而且他们只研究符号的社会和心理的起源。

在一些符号和意义具有极端重要性的社会学分支领域，也经历了同样的历史。意识形态、宗教、神话和通俗文化研究做了同样的努力：把符号形态简约为预设变量或因果变量。当这一方法失败后（这是不可避免的），有人提出改变研究策略，将文化形式简约为系统维护（system-maintaining）现象——也就是转换为功能解释。研究策略转向的背后伴随着想像力的转换：从现象的权力模式转向焦虑模式、从行动的利益理论转向紧张理论，从行为的被动的、非理性的概念转换为主动的、功利的概念。

大众传播研究一开始试图从传播过程中的因果关系来解释传播效果，受行为主义心理学和信息理论的启示，这种解释方式引发了传播的权力模式，其重点放在环境的作用力，以及被设想成相对被动的接收者。这一模式所采用的科学计划不仅可能而且必然把文化现象简约为前因（antecedent causes）。有些原因被明确地界定为心理变量——信源的可信度、讯息的吸引力——其他一些原因则根植于接收者的结构性情境——阶级、地位、宗教和收入中（Hovland, Janis, Kelley, 1953; Lazarsfeld, Berelson, Gaudet, 1948）。

这一前因模式的优势是：它把文化现象置于社会结构的坚实的土壤中或置于个体的条件作用过程中。然而，它的劣势在于对行为的预测十分含糊。它最多能得出前因与后果变量的有限的相关性，而且即使是这种有限的结论也常常要通过对测试人口的仔细筛选（Katz and Lazarsfeld, 1955）以提高显著度的值才能获得。

大众传播研究的历史与社会科学中涉及文化形态的其他领域的历史是齐头并进的。无论是越轨（deviance, Matza, 1964）、文化（Geertz, 1973）或宗教（Berger, 1967），首先他们试图在先前接触和刺激的基础上，或在种族、阶级、收入等社会结构性变量的基础上对信条、意识形态、越轨模式或行为变化的表现加以预测，结果却不理想，得出的结论无非是“有的人这样，有的人不这样”。根据作用条件或阶级或同类的其他原因变量，结论也无非是有的人是有信仰的，有的人没有；有的人以这样的方式投票，有的人以那样的方式投票；有的人参与了法西斯分子的运动，有的人对此无动于衷。不幸的是，人们无法从基本的模式中对行为者做出预测，因为数据中只有极少数变量具有显著的相关性，而且显著度又常常小于0.5，所以只能通过一系列更复杂的变量才能做出解释。因此，正如大卫·莫利（David Morley, 1980, 1986）近年来的受众研究所显示的那样，与其说是哲学不如说是数据使我们面临“反本质主义”（antiessentialism）的窘境。从整体上把文化想象成一种权力——人民的鸦片、皮下注射针、环境的产物——否定了心智作用的自主性，并把研究对象降格为微不足道的机器，文化符号主义丰富的历史、复杂而有意义的

大众传播研究一开始试图从传播过程中的因果关系来解释传播效果，受行为主义心理学和信息理论的启示，这种解释方式引发了传播的权力模式，其重点放在环境的作用力，以及被设想成相对被动的接收者。这一模式所采用的科学计划不仅可能而且必然把文化现象简约为前因。有些原因被明确地界定为心理变量——信源的可信度、讯息的吸引力——其他一些原因则根植于接收者的结构性情境——阶级、地位、宗教和收入中。

交流（如宗教）统统化为乌有，只不过成了刺激和结构的影影绰绰的衍生物。

功能模式的兴起是对前因模式所遇到的实证难题的一个回应。而且，它在想像力和关注点上发生了转型：从把传播当做一种权力，转化为把传播当做释放焦虑的一种方式、从信源利益转化为受众利益。但最重要的是，它也反映了解释机制的转型，因为功能解释首先强调的不是决定行为的起因或来源，为了维护思想、行动或社会团体系统，它强调的是决定行为的意义和后果。这不是从原因论上（*etiologically*），而是从目的论上（*teleologically*）解释社会现象：它们在一个系统中作为维系或恢复平衡的机制所表现出来的方式。

功能解释由此从原因转向了结果，它被当做维系（或破坏）个人性格或更复杂的社会生活系统的一大作用力。无论研究对象是意识形态、宗教、神话，效果是一样的。宗教不再是历史性条件作用的产物，如今它表现为维护社会稳定，“我们站在同一战线”（*We're all in this together*）理论。意识形态不仅仅由阶级利益引起，它提供的是一种宣泄，通过把焦虑发泄在替罪羊身上或消除这种焦虑，达到宣泄的目的——即“妄想症患者也有敌人”（*Even paranoids have enemies*）理论。大众传播不是引起某种态度或行为的原因，而是通过让受众把注意力从烦恼中转移的方式，为维护规范化社会角色提供反馈：这就是“我们所做的一切都有用”（*Everything we do is useful*）理论。

由此，功能主义来自系统（如社会、个性、认知）潜在的不良整合（*malintegration*）。它对现象的解释不是归咎于前因而是放在未来的状况（通常是维持或破坏）上：在社会功能机制层面研究紧张（*strain*）问题——这种紧张包括监视敌意的环境；在个性层面研究焦虑问题；与社会学的功能主义相对应的心理学探讨的是失衡问题。结果，功能主义给我们留下了模棱两可的概念：大众传播可能颠覆社会共识或加强社会共识，监视环境或欺骗受众，促进稳定或加深仇恨，释放社会紧张或加剧社会紧张、引发危机或分裂社会。有足够的证据可以证明所有这些论点，却没有办法具体说出什么时候或在什么情形下，大众传播具有某些或所有这些功能。

虽然使用与满足分析有时接近大众传播消费背后所隐藏的动机，但在试图区分行为的结果时，这一分析就含糊其词了。由某一组动机形成的行为模式却出现了风马牛不相及的结果，例如有人出于娱乐的目的坐下来观赏电视节目，但经过一些莫名其妙的过程，结果释放了他的紧张，鼓舞了他的志气，或增进了他与社会群体的稳定感。这些结果都以极为模糊、不确定和不可信的方式与行为的动机产生联系，这个问题常常困扰着功能分析。格尔兹对此总结道：

一群原始人满怀诚意地出发祈雨，结果强化了群体的社会团结；一个选区政客本来只想维护或捞取政治资本，结果却成了未同化的移民群体与没有人情味的政府官僚机构之间的调停人。一位意识形态专家本来只想散布不满情绪，但转念一想，发现自己也在为那个令他痛心的体制的持续存在而出力（P. 206）。

潜在功能（latent functions）或错误意识（false consciousness）是一种装置，通过这种装置，意图与行为后果之间的差距就不复存在了。这一设想来自马林诺斯基以及他关于原始思维之本质的思想。在马林诺斯基的构想中，人类行动表面上显然是非理性的、迷信的和不可思议的，通过一种隐藏的迂回（hidden indirection）不可思议地与本质上理性的、常识性的意义相连接：原始人的智力反映了一种功利性思维，这种思想方式为我们研究人的行为只留下了两种选择，要么本质上是原始的，因而是非理性的和迷信的；要么它受内在智慧的暗示，

文化研究的目标远比其他研究传统来得平实，它不是根据支配人类行为的法则以寻求关于人类行为的解释，也不是把人类行为消解为其所基于的结构中，而是寻求对人类行为的理解。文化研究不是试图预测人类行为，而是试图诊断人类的意义。在更积极的方面，它绕过了行为研究所看重的经验主义与正规理论空中楼阁式的玩意儿，并深深扎根于经验世界中。因此，至少从文化学常常更忠实于人的本性和经验这点看，把传播学的目标设想为文化学较为适合，且更具人性。

很容易转化为思维的功利形式：思维的无意识层面促成了人格或社会秩序的稳定。

这两种策略都会把经验的内容——特定的仪式、祈祷者、电影、新闻报道——消解为某种前逻辑或原逻辑（pre- or protological）的东西，而不曾把经验本身看作是某种有意义的符号之有序系统加以考察。当然，难就难在大众传播研究中除了符号过程的基本概念外，实际上就没有什么其他的东西了。有许多人谈到逃避、找到象征性发泄途径或建立稳定，但从来说不清楚如何实现这些奇迹。在这类分析中，从来没有人把注意力认真地放在经验内容上。例如，对娱乐的研究发现幻想不完全是“非理性的”，因为它缓和了紧张、增进了稳定、增长了知识——这种观点对任何亲眼目睹一个社会因电影内容而分裂或亲身经历过被一个萦绕不去的电影形象所烦扰的人来说，都是荒谬的。人们很少对电影台词进行分析，什么都被强调了，就是没人注意电影具体在讲些什么。

大众传播行为的发生原因与其效果之间的联系似乎是偶然的，因为它们之间的相关因素是某种潜在功能，而且没人注意符号形成的自主过程。与因果分析一样，功能分析也直接从信源到效果，没有认真考察大众传播作为一个由互动的符号和交织的意义所构成的系统，必然以某种方式与动机和情绪相关联，而动机与情绪为符号提供了表达途径。内容分析也有人做过，但也无非与需求和社会系统的维系有关，并没有用于阐明其他方面的主题，或阐明任何语义学理论。

尽管如此，我还是希望既不要否认也不要嘲笑大众传播的研究传统。万事开头难，人人都如此。我只想说，受过专业训练的知识分子尚有未竟的使命，也就是还有第三种看待传播学学术目标的途径。文化研究就没有回避曼海姆悖论，我很乐意在这里告诉大家他是怎样对待这一问题的。对此，文化研究冒着陷入相对主义的危险（虽然格尔兹本人不以为然）。文化研究的目标远比其他研究传统来得平实，它不是以支配人类行为的法则来寻求关于人类行为的解释，也不是把人类行为消解为其所基于的结构中，而是寻求对人类行为的理解。文化研究不是试图预测人类行为，而是试图诊断（diagnose）人的意义。在更积极的方面，它绕过了行为研究所看重的经验主义与正规理论空中楼阁式的玩意儿，并深深扎根于经验世界中。因此，至少从文化科

学 (cultural science) 常常更忠实于人的本性和经验这点看, 把传播学的目标设想为文化科学较为适合, 且更具人性。正如格尔兹所言, 许多文化研究学者都把马克斯·韦伯作为一个起点:

诚如马克斯·韦伯所言, 人类是一种悬置在由他自己编织的意义之网上的动物。我把文化看作是这些网, 因此, 对文化的分析不是寻找规律的实验科学, 而是寻求意义的一种阐释性科学。我追求的是阐释、阐释表面上神秘莫测的社会表达 (Geertz, 1973: 5)。

这一表述仍过于抽象, 让我用传播研究人员容易检测的、朴素而明晰的例子对格尔兹所寻求的意义做一说明。假设有一场关于死亡意义的谈话。第一位参加谈话的人是当代医生, 他认为脑电波停止就是死亡, 这是可以用可观察的经验来判断的, 而且其更大的好处是死者的器官可以立刻移植给其他急用的病人。另一位是典型的中部美国人, 他认为死亡发生于心跳的停止, 这也可以通过经验加以判断, 这比死亡发生于脑电波的停止要合理, 这样不但生命得到了延长, 而且由于心脏一直是人类情感的象征, 因此这一看法在认同死亡的情感层面, 把死亡与正在进行的社会生活联系在了一起。第三个参与谈话的人是一位爱尔兰农民, 他对前两位的死亡定义不以为然, 认为心跳停止后三天才叫死亡, 这也是可以检验的, 只要数一下日子就知道了。在这过渡期, 也就是在爱尔兰人的守灵期, 那个人被当做还是个活人。“当做”是活人指的是: 在他心跳停止后还活了三天。因此, 这些农民心目中的死亡实际上是社会死亡, 即这个人最终脱离了人类社会, 在这 (指脱离人类社会) 之前他是一个被当做没有功能 (functionless) 的活人。第四个人认为心跳停止前七天就是死亡。他是考林·腾巴尔 (Colin Turnbull) 笔下《山人》 (The Mountain People, 1972) 中一个部落里的人, 对这些饥饿的人们来说, 当食物紧缺难以继时, 生命也就停止了, 人在这一阶段就似乎已经死了, 而在我们看来那时他还活着。这一对死亡的定义在认识上是准确的, 在感情上也是可以让人接受的, 就像神经外科医生 (neurosurgeon) 认为的那样, 这一定义就是: 这是一部分人赋予死亡的特殊含义。

在这种情景下我们该怎么办? 我们当然不能说这些对死亡的定义

有的是基于科学真理，有的是奇谈怪论。死亡并不是由死板的生理学和科学工作者所给予的毫不含糊的经验，早在有人工呼吸系统之前就一直如此。但是，我们能够发现不同的死亡定义是如何指向不同的价值观和社会意图的：注重用“人为方式”延长生命，意在保持社会存在的延续性，缓解生死之隔的剧变。但是，如果在科学的基础上对这些死亡定义做一选择的话，我们仍是个不可知论者（agnostics）。

在这种情景之下，我们还能做些什么？我们是不是想问什么原因使这些个体持有不同的定义？也许我们接下来就会提出这个问题，但没有人能够就此设想出一个“规律性的”结论，除了重复诸如“所有人对死亡都有自己的界定，尽管定义各式各样，但毕竟死亡是一个必须面对的问题”。我们惟一可以设想的原因是一种历史性的解释：从基因上解释长期以来这种观念在不同的人们中间是如何发展起来的，以及这些观念是如何变化、置换（displace）和转变的。但这样的分析不可能产生任何规律性的结论，因为从直觉上看，显然每个人都有各自的历史：有多少持不同死亡定义的理由，就有多少关于死亡的定义。

我们是否可以探寻这些不同定义所提供的功能？我们可以做这样的假定，但似乎也不会产生什么结果。确实也没有一个预设的原因可以假设这些定义服务于什么功能。我们可以从巩固社会稳定这个角度对死亡的功能进行详细的探讨，但这又陷入所有功能分析的怪异之中：一个族人一开始只是想知道什么是死亡，结果却巩固了社会的稳定。这两种行为之间其实没有必然的联系。“潜在功能这个概念”，格尔兹认为：“通常运用于论文中一些反常的事物状态，它不是用于命名现象（现象的真实性不成问题），而是为了解释这一现象，其结果就是功能分析……仍然无可救药地模棱两可。”（P206）

面对这一情形，我们是否需要探寻表面上不尽相同的定义所包含的深层思想结构？也许有人会这样做，但这种做法也很难帮助我们理解这一特殊场景。我们可能会用列维-斯特劳斯的方法，寻找这些死亡定义所包含的语义学结构的共性，由此，在这形形色色的定义中产生出一个放之四海而皆准的关于死亡定义的绝妙的设想。但这种做法类似于一种猜字游戏，正如格尔兹（1973：359）在文章中对列维-斯特劳斯的总结，有那么多特定个体和特定场景，就像我所说的“任



何关于人的学说，这种学说把人当做一成不变的动机真相的承载者——源于‘思维结构’的‘原始逻辑’——只不过看上去新奇而已，其实只是一种学院式的好奇”。

我之所以举死亡这么一个简单易懂的例子，因为它是人人都有可能明白的、通用的、超历史的、跨文化的现象。它具体的表现形式是人们能够想象的，我坚决反对将规律、功能、权力、利益简约化（reduction）的做法。即使在后现代时代，我们也会以某种生动的方式、按照某种生动的理解（指对死亡意义的理解。译者注）走向死亡。对于我所设想的那些场景以及每天都需要我们做出评价的无数事物，我们所表现出来的无能为力（inability）并不是因为我们不了解人类行为的规律或社会实践的功能，我们可以在一定范围发现这些事物的真相，但我们对它们还了解得不够；同样，我们面对实证结果却说不出个所以然来，也不是因为我们不了解大脑的普遍结构或认知的性质——虽然我们还可以对此知道得更多。面对一些事物如死亡场景时我们所表现出来的无能为力，坦率地说，是由于我们缺乏对这些事物的理解：理解意味着能够领会行动者的行为作为符号所呈现的想象性空间。我们在传播研究中始终面临的挑战是解开“复杂的概念结构之多样性，它们之间大多相互重叠、纠结，结果变得陌生、不规则且含糊不清，（学者们）必须先想方设法理解它，然后再对它做出陈述”（Geertz, 1973: 10）。重复一下，我们面临的挑战是理解人们在他们的词语和行为中所建构的意义，明确这些意义，这些对生命和经验的看法，并清晰地表达出来，这样我们才有可能对这些事物做一个正确的判断。

当然，社会科学工作者确实把意义加诸于其研究对象的经验之上：他们告诉我们思想和行为意味着什么，他人在做些什么。但科学工作者所构建的这些意义不一定与他们研究对象的主观意图或主观理解有关。一位观察者曾刻薄地认为：“社会科学工作者到处扬言告诉人们他们（指人们。译者注）在想些什么。”格尔兹提议社会工作者要做的第一件事是根据人们如何埋葬死者来理解符号的意义结构，在方法上，通常被叫作“理解”（verstehen）。不过，这不是遥感大脑，而是解读人们为其经验所编织的阐释（interpretations），一种可以被公开的阐释。

因此，传播的文化学把人类行为（human behavior）——或更准确地说是人类行动（human action）——看作是一种文本（text），我们的任务是建构这一文本的“解读”（reading）。文本本身是一个符号序列——言谈、书写、姿势——它们包含了解释。就像文学批评家的任务是对解释做出阐释（interpret the interpretations）。格尔兹在“巴厘人的斗鸡”中对这一立场做了极好的总结：

一个民族的文化是一种文本的集合体，这些文本自身也是集合体，而人类学家则努力从这些文本的当然拥有者的背后去解读它们。……在斗鸡中，巴厘人同时形成并发现了他的性情和他的社会特征。或更准确地说，他形成和发现了这些性情和特征的一个特殊的方面。在巴厘岛，不仅存在着许多提供了对地位等级及自尊进行评论的其他的文化文本，除了这种分层外，巴厘人生活中还存在着许多其他评论性的门类……得到了人们的关注……它就生活所说的一切并不是没有受到其他同样雄辩的关于生活的文化陈述的限制和挑战。但是这种情形并不与拉辛和莫里哀出现在同一时代，或同一民族既喜爱菊花艺术又精通铸剑的事实更令人惊奇（1973：452-53）。

通过某种文本的隐喻来谈论人类行动已经不再稀罕，只不过它还存在一些麻烦。隐喻强调文化学家的使命更接近于文学批评和《圣经》学者，尽管有所不同，但他与这两者的关系比行为科学工作者更为接近。“文本”并不一定印在纸上或铭刻在石头上，通常我们研究公共言论（public utterance）或具体行为的文本，就像文学批评一样，我们探讨的是文本说了些什么，建构一个关于文本的解读。从事传播研究（或文化研究，或格尔兹所说的人种志，ethnography）“就像努力解读（在‘建构关于……的解读’这一意义上）一份手稿——陌生、字迹模糊、充满省略、前后不连贯、可疑的更改和偏颇的评论，而且不是用规范化的表音符号写成，而是用行为模式的例子临时写就的”（P10）。

再向前走一步，假设我们剥下死亡场景的伪装，也就是说去掉描述性的东西，剥去词语的外套，我们考察的就不是一场谈话，而是一系列的行动（actions）。我们之所以对行动感兴趣，是因为行动是有意义的——它们是动作符号（gestural symbols）的合奏。我们需要解

码 (decipher) ——虽然没有像破译密码那样机械——通过行动表达了什么, 我们考察的是人们肃穆地守灵、测量脑电波、让他们的亲人滚入山谷等等。通过这些瞬间的、片断的资料, 我们不得不对这种情境建构一种解读: 阐释这些动作符号所包含的意义。这种技巧就是解读关于具体社会结构的“文本”, 而不是把文本简约到结构中去。没有人会提出异议认为这过于简单。在今后很长一段时期内, 许多方法论上的问题一直将困扰我们。但请原谅, 如果我们以这种方式看待传播——作为一种阐释, 一种从经验中分析得来并建立在经验之上的意义, 那种为人们所关注、所阐释的意义——请允许我们把注意力放到传播的研究对象上, 而不是放在对研究对象外在而武断的陈述上。

为什么我们要建构一种解读? 答案显示了传播作为文化研究的平实与重要。文化研究的目标并不是回答这一问题所能解决的, 正如格尔兹所说: “为了回答这个问题, 就得了解在其他山谷中放牧其他羊群的人所给予的回答, 从而把这些答案收入可供咨询的人类已经述说过的记录当中。” (P30) 这是一项平实的目标: 理解他人加诸于其经验之上的意义; 建立起一个在其他时期、其他方面以其他方式已经得到陈述的诚实的记录; 通过领会他人在说些什么以扩大人类的交流。这一目标虽然平实, 但没能 (inability) 投身于这种交流却是现代社会科学的必然失败, 它们 (指现代社会科学。译者注) 不了解自己的研究对象, 不去与研究对象对话, 而是把意义强加在研究对象身上。社会科学工作者拥有政治理论, 但他们的研究对象却带有政治意识形态; 社会科学工作者的行为是自由的、所受的教育是理性的, 而他们的研究对象却受习惯和迷信的制约和主宰——对于民主社会来说, 这不是一种良好的学术气氛。

格尔兹认为, 社会科学十分欠缺, 创立一种虚构 (fictions) 的理论只有文化研究能够做到。这里所用的虚构一词取其原始意义——fictio——指的是一种“制造” (making), 一种建构。人类的思想成就及其在文化中的延伸 (它既是一种成就, 也是一种可怜的需要) 是千差万别的文化形式的创造, 通过这些文化形式, 现实就可以被创造出来。科学, 号称是惟一的文化成就, 是一幅关于现实的真实的图谱, 但是对于我们如何实现这一奇迹的理解, 科学既拉了我们的后腿, 也引领我们向前。在近年来的社会理论中, 我们取得的最大进步

是 19 世纪晚期学术界展开的那场概念大战已经偃旗息鼓，其特殊意义在于放弃了妄图发现“原始”与现代思维之间存在最细微差别的努力。土著人无拘无束的迷信与公民自由自在的理性之间的差别——在原始巫师受感情控制的生活空间和现代科学工作者冷静的几何学世界之间的差别，也许这样说过于大胆了——现在看来这些差别让我们对社会科学工作者的政治意图和个人抱负而不是对人类思维的本性有了更多的了解。一旦分割原始思维与现代思维的学术隔膜被打破，这两个研究领域同时会产生影响，原始人的思维慢慢会产生逻辑结构和原始模式（并不因此就是错误的模式），而现代人的思维活动模式将更鲜明地凸现出来。

发现人类思想共性的意义并不是说我们同时具有原始和现代的两面性，也不是说我们是理智和迷信兼具的动物（这一发现很容易产生这种想法）。发现人类思想共性的意义在于，我们认识到人类思想并不存在于客观世界不容置疑的图谱（指科学）这样的产物中，也不存在于对神秘的现实错误百出的概括中。在新模式中，人类思想是人们应用于经验的阐释，是对形形色色意义体系的建构，而且由取之不尽、用之不竭的科学方法加以证明。人们所创造的不只是一种现实，而是多重现实。现实不可能为任何一种符号形式所穷尽，无论这种符号形式是科学的、宗教的，还是美学的。结果，真正的人类天赋和需求就是以不同符号类型为手段建立起关于现实的模式——口头的、书面的、数学的、姿势的、身体运动的——通过不同的符号形式——艺术、科学、新闻、意识形态、日常言谈、宗教、神话——这些只是其中的一部分。因此，在试图理解人们加诸于经验之上的意义时，有必要完成对虚构理论（theory of fictions）的研究：这一理论解释了这些符号形式是如何运作的，采用了什么样的语义装置，它们所维持的意义以及给经验增添了什么样的特别色彩。

正如格尔兹所说，只要思考一下仪式问题，就能明白文化是一件复杂的事物：

我们可以在一种文化形式的全部剧目的任何地方开始阅读，并在任何一个其他的地方结束。我们可以停留在……一个单一的、多少被限定的形式中，并且不断地在这中间打转。也可以在

不同的形式之间转换，以寻求更广泛的联系或进行对比。甚至可以比较来自不同文化的形式，从而在相互对比中确定它们各自的特征。但无论在哪个层次上操作，也无论它多么错综复杂，指导原则是同样的：社会，如同生活，包含了其自身的解释。一个人只需学习如何得以接近它们（Geertz, 1973: 453）。

在这打转的每个点上，任务是相同的：抓住人们对存在（existence）所做的阐释，并把这些阐释系统化，使它们更便于我们接近。这是一个从细微处产生大理论的过程：研究特定的仪式、诗歌、戏剧、谈话、歌曲、舞蹈、理论、神话，并慎重地将它们与某种文化或某种生活方式的方方面面联系起来。对于传播学者来说，还面临着另外一些问题：传播技术形态的变迁是如何影响经验建构的？传播技术是如何改变经验在其中得到理解和表达的社会形态的？在历史、技术与社会的作用之下，思想表达了些什么，它为谁而表达？也就是说，只有将传播与技术、社会结构的生动意义联系在一起，才能确保我们对文化有进一步的理解。

要提出一个行之有效的通俗文化理论需要对人这一概念做出界定，不是作为心理学或社会学的人，而是作为文化的人的概念。这一模式意味着，理解文化的最佳方式不是追寻文化的心理学和社会学的条件，或仅仅探讨其政治或经济条件；而是将其视为一种融合了经验的符号形式这一基本文化特性的反映。这些形式对研究者来说可能不合情理（implausible），但在美学上又是适当的，在概念上是可信的，它们提供了有意义的本体，连同同一个可理解的世界。

如果人类行动不是被动的或完全依赖于外部的刺激，那么行动（activity）并不只是一种基于生理需求的发生物，或者是由社会促发的习性。相反，根据人类神经系统的本性（Geertz, 1973: 68），人类行动是文化的，它包含了一个塑造和表达任何人类本性、需求或存在特性的符号容器的建构过程。正如本文多次提到的，马克斯·韦伯（1946: 281）在写到宗教问题时，对此做了最好的表达。这其中，韦伯也像社会学家诺伯特·韦利（Norbert Wiley）一样，借用了萨特（Sartre）的话，试图“从本体论角度看待无意义（meaninglessness）”：

当然，存在过形形色色的信仰。在它们的背后通常有着关于

真实世界的某些立场，它作为特别的“无意识”而被人们所经历。因此，这个需求意味着：世界的秩序从整体上能够而且应该在某种方式上是一个富有意义的“宇宙”……这种对意义宇宙之形而上学的需求，其路径、结果和功效经历过很大的变化。

当文化观念进入传播学研究时，它是作为维护某种有机体或系统的环境或是施加在研究对象身上的一种力量而出现的。无论这些观点的真实性如何——它们都具有真实性的一面——文化必须首先被看作是一系列实践，一种人类行动模式，一种现实由此被创造、维持和转变的过程，但大多随后具体化为一种独立于人类行动的力量（Berger & Luckmann, 1966）。这一行动要求人类神经系统通过创造和维持一个富有意义的宇宙，同时兼具美学上的满足感和智力上的合理性来发挥功能。准确地说它是这样一种文化理论——你也可以把它看作一种意义、语义学或符号学（semiotics）的理论——它需要将文化从某种权力或环境状态中转移出来。

这种理论可以避免把人类的需要和动机置于历史与文化之外——18世纪理性主义认为，如果剥去文化的（也就是符号的）虚饰，人类的本性具有普遍的相似性（Geertz, 1973: 35）。但只有把传播研究放在历史和文化中，才具有精确性或说服力。放在历史和文化中也就是放在特定民族的历史经验中。

然而，文化从来就不是单一的（singular）、单意的（univocal），它就像自然本身，是多样的、不同的、变化的。每一个人也是如此。因此，诚如舒兹（Schutz, 1970）所言，我们必须从多重现实（multiple realities）这一假设开始。但大众传播研究通常始于这样一个假设：人类想象性的产品在文化和符号之外实际存在的现实中，才得到最后的确认。如果拿通俗音乐的分析为例，这个观点就显得十分滑稽，通俗音乐中的商业性爱情歌曲被定义为幻想和忧郁（blues），而反战歌曲被定义为现实（Carey, 1972; Hayakawa, 1957）。事实上，这些形式之间的差别并不在于一个是真实的而另一个是幻想的，而是反映了受众对不同经验形式的口味。

我们不应该按认识论的正确程度对经验做等级排序，而应该运用更有用的假设：从生物学上看我们是什么样的人，从实践的角度看文

化是什么。从品质上看 (qualitatively) 人们生活在文化形态按不同方式组织起来的经验圈内。很少有人满足于仅仅通过常识这一感性的 (perceptual) 平面镜来理解事物, 大多数人不断把感知转变为不同的模式——宗教、美学、科学——以发现这些意义框架所蕴藏的特有的神奇。科学的自负 (conceit) 是一种假设, 认为处在科学这一意义框架中毫无疑问要比置身于美学、常识、宗教的意义框架中来得优越。这种自负的不良后果就是无法理解人们生活中所运用的、富有意义的话语领域。

通俗艺术所产生的即时意义与效果或功能没什么关系。通俗艺术首先是一种体验, 用罗伯特·华沙 (Robert Warshaw, 1964) 的话来说, 是一种“即时的体验”——必须用它自己的术语加以理解。但是, 无论人们在通俗艺术的世界里生活得多久, 与这个世界的关系有多密切, 通俗艺术也只是文化世界的其中一分子, 它根本不可能与人们

的生活相一致、相等同。从整体上看, 这些文化世界之间很少或并没有什么关联, 除非人们在回答社会科学的问卷时, 才不得不将他们的娱乐与宗教生活联系在一起。人们能够在通俗艺术中发现的至多是一些特定的情绪——悲伤、喜悦、压抑——像雾一样沉下去又浮上来的感觉, 以及特定的动机——情欲的、好斗的——具有向量的 (vectorial) 性质 (Geertz, 1973, P97)。但这些情绪或动机是否曾延伸到它们存在的范围之外——例如, 剧院或音乐会场之外——也就是进入其他戏剧正在上演、其他的旋律正在回荡的实验室 (laboratories)、街角和教堂, 是很值得怀疑的。一般情况下是不会的。大众传播分析必须考察人们同时身处的几种文化世界——它们之间的紧张关系 (常常

~~~~~

对于传播、大众传播或当代文化的学者来说, 目前的任务是把文化学的这些进展移植到当代生活特有的产品上去, 这些产品包括新闻报道、官样语言、爱情歌曲、政治修辞、日间连续剧、科学报道、电视剧、谈话节目以及更广泛的当代休闲、仪式与信息。或许是异想天开, 这就是我们需要研究的其中一些习俗、形式与实践, 也是雷蒙德·威廉姆斯认为我们在自以为是地把研究领域称为大众传播学时, 曾经错过的一些东西。

~~~~~

十分激烈)、各不相同的情绪和动机模式以及它们之间的相互渗透。与此同时,大众传播分析必须放弃这样一个假设,那就是科学世界里遇到的需要与动机比任何一种文化观点来得高明,而且并不存在评判其他经验模式之真实性(veridicalness)的最后法庭。

### 三

不幸的是,一提到文化研究,大多数传播学者又会想到几十年前曾经燃起的那场关于大众与通俗文化的战火。雷蒙德·威廉姆斯称这场争论是一场灾难。不过,许多通俗文化研究者的思路是正确的。由他们提出同时又被他们自己搞懵了的问题,其实是一个简单而又深刻的问题:生活在由通俗艺术传递意义的世界中意味着什么?在通俗艺术中发现的意义与在其他形式,如科学、宗教、日常言谈中所发现的意义之间存在着什么样的关系?在现代社会,经验是如何被累积如何被阐释又如何凝结为知识与理解的?

克利福德·格尔兹杰出的著作——无论从实质内容还是从方法上看都是杰出的,尽管本文没有对后者进行展开——像许多现象学、诠释学和文学批评的研究一样,致力于澄清传播文化学(cultural science of communications)的目标,并对阐释性社会科学的范畴做出了界定。对于传播、大众传播或当代文化的学者来说,目前的任务是把文化学的这些进展移植到当代生活特有的产品上去,这些产品包括新闻报道、官样语言(bureaucratic language)、爱情歌曲、政治修辞(political rhetoric)、日间连续剧、科学报道、电视剧、谈话节目以及更广泛的当代休闲、仪式与信息。或许是异想天开,这就是我们需要研究的其中一些习俗、形式与实践,也是雷蒙德·威廉姆斯认为我们在自以为是地把研究领域称为大众传播学时,曾经错过的一些东西。



### 第三章 对“大众”和“媒介”的再思考

根据理查德·罗蒂 (Richard Rorty) 的观点, 诠释学的任务是把装在套子里的思想家从他们自我封闭的象牙塔中解放出来, 以会话 (conversation) 的方式发现学者们相互之间的关系, 这种会话不是事先就指望会话者能站到同一阵线上来, 而是“只要会话还在继续, 就永远有达成共识的希望” (Rorty, 1979: 318)。根据这一观点, 学者不是纠缠于为普遍真理而战, 而是在社会中联合起来: “那些在通向生命之路上走在一起的人们, 不是以一个共同的目标更不是以一个共同的战场, 而是以一种文明的方式联合起来。” (P318)

这一诠释学的观点, 正是大众媒介理论研究中最重要的东西。在传播学的所有领域和次领域, 大众媒介对纯理论表述 (theoretical formulation) 的抵制是最激烈的——事实上, 甚至对系统性的讨论也同样抵触。当概念和方法运用于人际传播时, 情形还不至于让人难堪, 但当运用于大众媒介时, 则非常糟糕, 甚至有点蠢。虽然复杂性是其中一部分原因, 但不完全是因为复杂才造成这一局面。许多关于人际传播的问题可以放心地从其周遭环境中抽离出来, 并用相对简单的模式和直截了当的方法对待, 但大众媒介却不行。对大众媒介来说, 政治权力和制度变迁 (institutional change) 问题是无法回避的, 那套研究生院出售的标准食谱, 简直毫无用处。

本章我想就此做一些基本的探讨, 起码对大众媒介中那些一直不令人满意的问题提出一点儿我的看法。我在这里先提出一个结论。在电报发展史一文中 (见第八章), 我试图论证电报技术作为 19 世纪中叶最重要的发明在于它是大众报业创新背后的驱动力。我也试图展示电报是如何创造一系列新的社会互动、新的概念系统、新的语言方式和新的社会关系结构的。总之, 电报扩大了传播的空间限制, 开启了互动领域的未来; 它为农产品开辟了未来市场, 并创立了标准时间 (standard time), 由此它也开发了新的时间概念; 它还淘汰了一些新闻样式——如欺骗 (hoax) 和吹牛 (tall tale) ——促使其他写作样式

的诞生——例如海明威当通讯记者时学到的简练的“电报”文体。最后，电报打破了在19世纪上半叶占统治地位的城邦（city-state）资本主义模式，促成了一个全国性商业中产阶级的产生。我在这里重复这一人人皆知的结论，主要想阐明一个能够支撑并为详细的历史—经验主义（historical-empirical）研究提供通则的理论框架。但是，在媒介问题上的理论空白，使我们在通往具体的研究之路上必然要走许多弯路。

在启蒙与反启蒙（Counter-Enlightenment）之间有一个含糊的、不确定的分水岭（ridge）——比如笛卡尔与维柯之间——在当代媒介研究中则表现为批判研究与行政研究之间的对立。笛卡尔的作用（action）与维柯的反作用（reaction）对西方人的想像力产生了深刻的影响，其特征表现为三点：

1. 起点的非偶然性（the noncontingency of starting points）：有一个开始解开任何问题的特定的点和问题被解开的特定的点。
2. 明确性（Indubitability）：在解开问题时会有某些具有普遍标准和适用性的概念和方法，如果没有这些概念和方法的话，就无法对知识做出断言。
3. 本体性（Identity）：问题独立于观察者的头脑但又可以为观察者的头脑所理解。

简而言之，如果我们从起点开始掌握明确的概念和方法，而且站在一个观察者的立场考察某种独立于自己的现实，那么，就会有一条通往实证知识的路径。总之它描述并保证了通向实证知识的方法，并且产生了一种以认识论为核心的哲学。最重要的是，他们在整体上为文化设立了科学范式——它怀疑至少贬低与笛卡尔的范式不一致的其他人类行为。

阿尔卑斯山另一侧的意大利则为这一切设置了分界线，这个传统流传至今：那就是科学对人文学科、客观对主观、理性主义对浪漫主

义、分析对阐释。维柯的思想有三个方面值得一提，不过我得承认，这稍微有点离题。首先，世界并无本体，因而无所谓真正的独立。“真实”（real）是不断的调试和重建，以适应人类的目标，包括人类本身的改造。只有在这样一个人类行为世界中，我们才能得到最清晰的理解。其次，笛卡尔的科学不应该在整体上被看作是文化的范式，而应该被视为人类表达的另一种形式——用维特根斯坦的话来说，这是语言的一种新的边缘地带（suburb）。从这一观点看，科学是人类会话的另一种声音，是自我表达的另一种装置，是与他人的一种交流（communication）。科学必须被人们所理解，从诠释学的角度看，也就是作为一种扩大了的话的一部分为人们所理解。第三，因此，不存在可用来理解事物的永恒不变的方法、概念或原理，只有通过对其某种特定文化来说多少是独一无二的、有一定限制的符号和知识，这个世界才能呈现出为人们所理解的一面。

我在这里勾画了一幅容易产生误导的、极端两维的画面。启蒙的分界线没有对人加以清晰的划分。有些投机的学者试图脚踏两只船，还有的在不同的著作中或在他们学术生涯的不同阶段采取不同的立场，那些人试图在两种传统中保留有价值的东西。另外还有一些人（例如现代文学评论家）把笛卡尔的思想吸收到维柯的思想中去，使实证科学仅仅成为另一种文学类型；另一些人则把维柯的思想吸收到笛卡尔思想中，把所有的文化都“科学化”（scientize）。最后，有些人，如威廉·詹姆斯（William James）认为这种争论徒劳无益，因而不予理会。

我不打算对上述观点做一番讨论，我只想使差别来得更加尖锐，这一差别用查利斯·泰勒（Charles Taylor）的话来说，就是“客观主义”（objectivism）与“表现主义”（expressivism）的差别。

泰勒认为笛卡尔的观点具有客观主义的特征。笛卡尔把人看作是主体，是拥有自己关于世界的图像的主体（这与上帝决定世界的观点相反），并有一种内在的动机。这种自我界定的特征同时带来了世界的客体化（objectification）。也就是说，世界并不是被当做一种宇宙秩序，而是一个只有当人作为旁观者与世界发生联系时的中性的、偶然的事实领域。这一领域通过相关性的探寻绘制成图，并最终为人类意图所操纵。而且，这种客观化中立世界的观点在其作为掌握自然的

重要基础之前，它的本体性就得到了确认，然后，这种客观化从外在的自然扩展到人类生活和社会（Taylor, 1976: 539）。

这一客观主义的观点不仅与根深蒂固的宗教信仰相抵触，也与世俗社会格格不入。多数人在大多数时间里感觉到现实表现了一些东西，这种表现是一种铭刻（inscription）或是一种形似（resemblance）。通常，这种表现被看作是唯心论或万物有灵论，现实表现了灵魂或神灵的、超验的东西。而表现主义学说正是笛卡尔最不屑一顾的。在他看来，现实什么也没有表现，它是中立的、偶然的、链接的（concatenated）。

但是，表现主义并没有因为笛卡尔的攻击而销声匿迹，而是以各种各样的形式现身于浪漫主义。更重要的是，“现实有所表现”这个观点在黑格尔那里又以“精神”（geist），即理性的自由发展这一面目出现。后来用泰勒的话来说，“马克思赋予精神以人类学的意味：他将精神移植到人的身上”（Taylor, 1976: 546）。在马克思和多数马克思主义者看来，现实不是中立的、独立于人而存在的，现实在其作为人类行动产物这一意义上表现了人类。用威廉·詹姆斯的一句妙语来说，它“从头到尾都留有魔鬼撒旦的痕迹”。在任何历史时刻，现实表现了人类的目的、目标、意图和欲望。技术、社会关系以及所有的人造之物都是社会的象形文字。现实是具有表现力的（expressive）并不是因为它揭示了任何自然、人类或神迹，或任何类别的任何一成不变的本质，而是因为它是人类在这个世界中以及加诸于这个世界之上的行动的产物。

世界的这一客观主义与表现主义之分野，而非行政研究与批判研究的区分，在传播学者之间划出了一条基本的分界线。但我接受这一区分只是作为修正它的一个前奏。至少在有限的范围内，我赞成现实是人类行动的产物。但这一论断既非哲学的，也不是元科学的（metascientific），它仅仅是一种历史观。现实是由人类行动造就的，而且是逐渐造就的。正如结构主义者所展示的，它经由一个过程使自然转变为文化，或者经由一种相似的但又逆向的过程，使文化渗透于自然之体。列维-斯特劳斯用蔬菜变为美食、动物转化为图腾这类简单的例子揭示了第一个过程；用情绪使胃产生溃疡或原子裂变这一更具危险性的化学反应来说明第二个过程。其普遍性在于：物种的历史

同时也是现实转型的历史。实际上，现在人类的行为也并没有因为显微镜和放大镜的使用而重塑了空间。渐渐地，自然的残存之物也就是我们特意留在那里的东西。如果真是这样的话，那么现实就不是客观的、偶然的、中立的。在刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）看来，设想一种客观主义科学，事实上等于在设想一个没有人类的世界（Mumford, 1970: 57-65）。但是，如果一切诚如所言，那么就产生了这样一个哲学后果：没有什么特定的起点，没有所谓的阿基米德支点或不容置疑的概念，也没有什么特别的方法。我们拥有的惟一基点是人类意图在不同历史时期的不同本质。

在谈到表现主义立场时，我故意掩盖了这一传统中存在的重要的甚至是基本的分歧，即通常所谓的“唯物主义”和“唯心主义”两条路线，它们按照现实是否应该被看作人类思想的表现而定（用恩斯特·凯撒拉的话来说，就是“思维在本质上的地位”），或者取决于现实是否是人类行动、劳动力（labor power）的表现。无论对这两条路线的辨别有多重要，在接下来的解读中，我们仍可能以唯物主义者或唯心主义者的方式加以理解。思维——联想的、协作的思维——其在文化上的延伸和在技术上的实现是生产的最重要的手段。思维最重要的产物是对现实的生产 and 维系。

现在我想离开哲学大陆的这一片原野，进入美国研究这一更加世俗的村落。在接下来的篇章中我可能不再提到这些最基本的东西，但是，借用斯图亚特·霍尔的一句妙语：“它们不再出现却置于沿途，就像飞机飞过在空中留下的痕迹。”（Hall, 1977: 18）

## 二

我想找出行政研究和批判研究之间的区别——这里转化为客观主义与表现主义之间的差别——我把它放在欧洲传统之外的美国研究领域内进行。一提到批判研究与行政研究这个话题，就令人不由自主地想起来自魏玛的两位著名的流亡者，阿多诺（T. W. Adorno）和拉扎斯菲尔德（Paul Lazarsfeld）。因此，这场争论的内容事先就受拉扎斯菲尔德的研究与资助者的类型所决定，也为阿多诺的马克思主义研究与“黑格尔化的”（Hegelianized）视角所决定。事实上，“批判的”

世界的这一客观主义与表现主义之分野，而不是行政研究与批判研究的区分，在传播学者之间划出了一条基本的分界线。但我接受这一区分只是作为修正它的一个前奏。至少在有限的范围内，我赞成现实是人类行动的产物。但这一论断既非哲学的，也不是元科学的，它仅仅是一种历史观。现实是由人类行动造就的，而且是逐渐造就的。正如结构主义者所展示的，它经由一个过程使自然转变为文化，或者经由一种相似的但又逆向的过程，使文化渗透于自然之体。

一词并不能很好地描述其所采取的立场，它可能掩藏着流亡时期马克思主义者的敌意。但在美国文化的对话中，尤其是20世纪20年代李普曼与杜威的那场思想交锋，对重新确定行政研究与批判研究之间的差别是有益处的。这样做并不是把李普曼或杜威的重要性戏剧化，而是强调人应该先理解自己国家内发生的对话，才有可能理解别处的对话。如果我们接受起点的偶然性（我们存在的时间、地点），“我们就得从人类同行中接受遗产，并与他们对话，将此作为指引方向的惟一源泉。”（Rorty, 1979）若想逃避这种偶然性，其结果就会成为被编程的循规蹈矩的机器，这正是我们研究生教育经常干的事。为简单起见，我们又回到了杜威和李普曼，看看在我们自己的传统内能否理解他们之间的对话。如果我们能够理解一二，就能将它作为进入其他对话——外国的、陌生的、晦涩的对话的一个切入口。

沃尔特·李普曼的《舆论学》（Walter Lippmann, *Public Opinion*, 1922）是美国媒介研究的奠基之作。它

不是美国第一部关于大众媒介的书，但却是第一部对大众媒介进行哲学分析的严肃之作。书名虽是《舆论学》，但其主题与中心角色是大众媒介，尤其是新闻媒体。该书确立或至少澄清了该研究的长久传统。最后，该书自觉地重新阐述了大众媒介研究的中心议题。

早期与大众媒介有关的论著都忠实于功利主义传统，自由，是它们关注的中心议题。功利主义者认为，严格地说来，人类行为的目的是随机的或由外因造成的。人类价值或目标不可能由理性知识获得。我们最多能用理性判断目的和手段是否相符。人可以获得关于手段与

既定目的之间资源分配的理性知识，但人不可能获得如何选择目的这样的理性知识。人惟一能决定的，是用来满足主观和非理性欲望的理性手段。在这种传统中，真理具有对手段做理性决定的特性。反过来，手段的合理性（rationality）有赖于信息的自由与可获得性（availability）。更准确地说，正是自由保证了完善的信息（perfect information）的可获得性，而完善的信息又保证了手段的合理性。概言之：如果人是自由的，那么他们将拥有完善的信息；如果信息是完善的，那么他们可以理智地选择最有效的手段来达到个人的目的，如此一来，在人的行为上，就会产生社会善行。所以，在盎格鲁血统美国人（Anglo-American）的传统中，新闻工作者关心的问题就是如何确保自由的环境，以对抗破坏势力，那些势力被认为是政治的和机构的，而不是心理的。一旦拥有对抗这些势力的自由，真理与社会进步就能得到保障。

李普曼使这个问题发生了转向。他认为一个自由的传播系统并不能确保完善的信息，因此即便在自由的条件下，也不能确保事物的真相。而且，自由的敌人不再是国家和不完善的市场，而恰恰是新闻和新闻采集的本质、受众的心理以及现代社会的规模。需要注意的是：李普曼从道德和政治转向了认识论，重新界定了报业问题。这一转向的结果是严重低估了国家与阶级权力所扮演的角色——实际上导致了公共领域的“去政治化”（depoliticization）。在这样一本关于政治的著书中，这是自相矛盾的。

李普曼在绪论中（这是该书最著名的一章）所用的标题“外面的世界与我们脑海中的图像”揭示了他的一个基本假设：如果我们能准确地再现（represent）我们脑海外的世界，那么我们就了解这个世界。大脑能够建构再现这一方式决定了知识的本性。李普曼哲理性的一面在于他赞成一个关于再现的广义理论，这一理论把文化分成能很好地再现现实的领域（如科学）、不那么擅长再现现实的领域（如艺术），以及根本无法再现现实的领域（如新闻），尽管他们假装在再现现实（Rorty, 1979: 3）。李普曼的观点是，现实是“可以用图像呈现的”（picturable），真相可以通过独立而客观的、图像化的现实，而不是用与现实相对应的语言来表现。但新闻不能像图像一样呈现现实或提供相应的真相，就像雷达扫描时的光点，新闻只能提供一种信号，

在李普曼看来，拥有某种社会科学是可能的，科学家由此就可以建构一种新的专业身份：真相的拥有者同时也拥有了被一致公认的决策方法。于是，大众媒介能够通过发布正确的舆论成为公众的代表，而舆论只不过是新闻媒介发布的个人意见在统计上的集合。大众传播的效果源自新闻系统在认识论上的缺陷，还有先前的刻板陈见、偏见与受众选择性认知。如果要发掘真相，知识分子的政治行为就必须专业化。最后，概而言之，李普曼暗示讨论大众媒介的基础必须从公众、权力、自由等问题转向知识、真相和刻板陈见问题。

表示有些事正在发生。它更多地提供有伤风化的照片与刻板成见的伪现实。只有当现实可以简约为统计报表 (statistic table)：如体育得分、股票交易报道、生老病死、结婚、事故、法院判决、选举、经济交易 (如外贸与贸易支付差额) 时，新闻才大致是真实的。李普曼的主要观点是：哪里有一架好的记录机器，新闻系统就能准确地得以运转；如果没有，新闻系统就只散布刻板陈见。对于这一困境，李普曼提出的解决方法是一个官方的、类政府 (quasi-governmental) 的智囊机构，它能减少所有关于现实的有争议的方面，直到汇总成一张一览表 (table)。

我们不必复述著名的现象学和民族方法学对官方记录与表格的批评，就能看出李普曼这部名著犯了笛卡尔传统之谬误，也就是说：对视觉、情报、制图 (mapping)、图画以及用于日常陈述的表征 (例如玫瑰是红色的) 这类隐喻 (metaphors) 的痴迷，将同样可能运用于重要的、具有争议性的问题中。数字可能生动地反映了股票市场，但数字无法告诉你中美洲发生了什么事或我们对东欧能做些什么。

在《舆论学》一书中还有许多与主题相关的假设和学说，这里我只举两个例子。书中对传播的基本隐喻是视觉 (vision)，传播是看清事物的一条途径，由于李普曼对传播的看法基于认识论的准确性 (exactness) 要求，因此，传播就相当于一种传递准确的方法。在理想的状态下，传播是独立于权力的、对可靠而有根有据的真相的传递。因为离开笛卡尔科学就无法获得这种真相，所以有必要雇用骨干



科学家来确保准确的再现，使报纸能准确地发布舆论。

李普曼留下了一份至今仍具影响的知识遗产，不过事实上在后来的著作中，他推翻了自己的许多观点，尤其是他赞同声势浩大的进步运动（progressive movement），并进一步提出了一套信仰。在李普曼看来，拥有某种社会科学是可能的，科学家由此就可以建构一种新的专业身份：他们因为拥有一套被一致公认的决策方法结果就成了真相的拥有者。于是，大众媒介能够通过发布正确的舆论成为公众的代表，而舆论只不过是新闻媒介发布的个人意见在统计上的集合（statistical aggregation）。大众传播的效果源自新闻系统在认识论上的缺陷，还有先前的刻板陈见、偏见与受众选择性认知。如果要发掘真相，知识分子的政治行为就必须专业化。最后，概而言之，李普曼暗示讨论大众媒介的基础必须从公众、权力、自由等问题转向知识、真相和刻板陈见问题。

约翰·杜威在1922年3月发行的《新共和》（New Public）杂志上，发表了对《舆论学》的评论。他承认《舆论学》的优点，但他最尖锐的结论是：《舆论学》是有史以来对民主最严厉的控告。四年后，杜威在安提奥奇（Antioch）学院的一次演讲中对李普曼做出了回应，并于1927年发表了《公众及其问题》（The Public and Its Problems）一文。该书是杜威又一部极为晦涩之作，因此我在这里更愿意做一概述。我从其最后三页中找出了其中一段，在不改原意的基础上压缩了这段引文。

民主社会的产生与一个有民主表达能力的公众将我们带离学术的方法问题，转向实际的程序问题。但这两个问题并非没有关联。只有当地方公共生活在一定程度上成为现实时，才能获取扩散的、基本的情报（intelligence）。信号、符号、语言是传播的手段，通过这些手段才能引进并维持互惠的、共享的经验。但交谈具有一种至关重要的意味，是成文的固定而冰冷的文字所不具备的。对出版物的传播条件进行系统的调查是产生真实公众的先决条件。但这种调查及其结果毕竟只是工具（tools），其最终的真实情形还要通过直接的施与受（direct give and take）在面对面的关系中完成。在这一过程中，逻辑在“对话”这一表现字词的

原始意义中得以再现。那些没有被传播、被分享、在表达中没有得到再生的想法只是些自言自语 (soliloquy)，而自言自语只不过是断裂的、有缺陷的思想。就像物质财富的攫取，它标志着财富的转换（这些财富由共同的努力所创造）与个人目的的交流……人之理解与判断的发展只有在地方社区内人与人之间的交往中才能实现。耳朵与耳朵之间（那是带着重要而外向的思想和情感的耳朵）的联系远比眼睛与眼睛之间来得接近且多样化。视觉是一个旁观者，而听觉却是一个参与者。出版物是有偏见的，结果公众得到的是带有偏见的信息，他们所形成的观点也带有偏见，直到其所传播的意义口口相传。智力天赋是没有止境的，因为它可能由流动的社会情报加工而成，这种社会情报产生于地方社区人人口中相传的词语流通中，只有这样才能产生真正的舆论。正如爱默生所说，我们掌握着大量的情报却撒谎。但这种情报是隐匿的，其传播手段是断裂的、难以表达的、微弱的，除非它能使地方社区成为它的中介 (Dewey, 1927: 217-19)。

这段引文蕴意深刻，许多地方应引起我们的注意。我把它拿出来主要是想突出杜威与李普曼之间的冲突，为我接下来的论述提供一个平台。这段引语最尖锐的部分是杜威对听觉隐喻的认同胜过了视觉隐喻。杜威的论述充满思想，而且这种思想几十年后在哈罗德·英尼斯和马歇尔·麦克卢汉身上得到了重现，但关键是，我们要注意杜威在政治与认识论两种形式上对再现说进行了抨击。他选择听觉隐喻而不是视觉隐喻，为的是表明语言是一种行为方式，而不是一种再现系统，说话比印刷纸这样的静态形象能更好地捕捉这一行为。语言作为一种行为装置，它并不履行再现功能。用威廉·詹姆斯的话来说，“真相就是我们更容易相信的东西”，对真相这一命题的检验视其是否足以适合我们的意图 (Rorty, 1979: 10)。

在杜威看来，词语 (words) 承上启下且与实际行为有关，而不是根据其所代表的字符。由此，词语从使用它们的人们中获得特权，用罗蒂 (Rorty) 的妙语来说，词语不是来自“其对真实的透明性”。科学并不是一套被赋予特权和基础的再现，科学只不过是我们文化的一部分交流（虽然是极为重要的一部分交流）。科学是一种话语模式，

出于各种历史原因、为了获取客观真理而被采纳，在这里，客观真理就是我们当时能对正在发生的事物做出解释的最佳思想。

换言之，杜威提出交流（conversation）而不是照相（photography）是人们从中理解知识的终极语境（ultimate context）。科学是一个（只是一个）交流的线索。科学为人们所称道并不是由于它具有再现的特权，而是由于它的方法，如果我们对方法的理解不是指技巧而是指某种宝贵的习俗的话，比如彻底的揭示、提供原因的意愿、经验的公开、系统批判的场所。杜威不要一个由专家掌管科学的社会，他想要一个社会中的科学：一种通过开展交流以澄清思想的方法。在这个意义上，每个人都是科学家。杜威不要一种将社会客观化的新科学，他想要一种能澄清我们的目标、促进我们相互理解、认同团结协作的科学。在这种视野中，我们不能将新闻当做交换刻板陈见的科学的退化形式（degenerate form of science）加以评判，而是将新闻当做可以听到另一种声音的公开讨论和行动来加以评判。

最后，如果现实是我们愿意相信的、用来支持我们共同目标的事物的话，那么称现实是由人类行动尤其是符号行动和特定的联合行动所建构的，则更为恰当。因此，现实并无被发现的本质，而是具有在一定限度内被建构的特性。对于民主的政治秩序，政治行为的机制就是我们称之为“公众”这一集体的形式。因此，如果公众是原子化的

杜威的许多观点与李普曼大相径庭。他认为当个体拥有环境的准确再现（即使准确再现是可能的）时，也无法形成舆论。舆论只能在讨论中、当讨论在社会生活中变得活跃时才得以形成。虽然新闻存在着许多李普曼所指出的不足，但新闻的主要缺陷并不在于它无法再现现实。令人满意的图像与刻板陈见之间的界线很难划分。新闻的目的并不是再现或告知，而是发送讯号、讲述事件及引发对真相的调查。反过来，调查真相除了是一种交流或讨论外，还是一种对事物的更系统的看法。我们所欠缺的是开展这种交流所必需的方法：即公众得以形成并能够产生意见的公共生活机制。

(atomized)、受蒙蔽的，并成为一种幻影 (phantom)，那么民主就不可能实现。

让我们对李普曼和杜威做一总结。在李普曼看来，当个体大脑（它是形成公众这一概念的基础）拥有对外部世界的准确再现时，才可能出现有效的舆论。当报纸将这种关于世界的准确再现传递给公众的每个个体成员时，报纸就履行了它的民主功能，由此，这些准确再现作为统计学意义上的集合就可以形成有效的舆论。但这在目前是不可能的，因为还存在检查制度、时间的限制和与人们联系通道的局限，加上被压缩的词语以及人类面对事实时莫名的恐慌等等。但是最大的局限还在于新闻的本质，新闻没有足够的再现性，至多只是事件的信号 (signals of events)，它灌输并引起刻板陈见。因此，正确舆论的形成需要独立的社会科学骨干在类公共机构 (quasi-public bureaucracies) 任职（“标准局” the Bureau of Standards 就是一个榜样），运用最新统计程序生产真实的现实再现——然后将这种再现传递给等待中的个体，而正是这些个体构成了公众。

杜威的许多观点与李普曼大相径庭。他认为当个体拥有环境的准确再现（即使准确再现是可能的）时，也无法形成舆论。舆论只能在讨论中、当讨论在社会生活中变得活跃时才得以形成。虽然新闻存在着许多李普曼所指出的不足，但新闻的主要缺陷并不在于它无法再现现实。令人满意的图像与刻板陈见之间的界线很难划分。新闻的目的并不是再现或告知，而是发送讯号、讲述事件及引发对真相的调查。反过来，调查真相除了是一种交流或讨论外，还是一种对事物的更系统的看法。我们所欠缺的是开展这种交流所必需的方法：即公众得以形成并能够产生意见的公共生活机制。新闻业从其告知公众的角色看，它没有承担起开展文化交流之机构这一角色。我们缺少的不只是一个有效的新闻业，还有某些至关重要的习俗：听从某个观点、领会他人的想法、拓展理解疆域、商讨其他可追求的目标等等的能力。

在杜威这些表面化的批判背后还隐藏着更深刻的东西，它引出了认识论和政治—新闻意义上 (political-journalistic senses) 的再现问题。在这一点上，杜威与李普曼针锋相对。杜威认为李普曼是他最反对的知识旁观者理论 (the spectator theory of knowledge) 的代表人物。

李普曼把公众当做二等旁观者：即旁观者之旁观者。科学家观察现实并再现现实，然后把这一准确的再现再传递给作为接收者的、易受影响的受众。杜威对照言语（speech）与视觉（vision）之不同，表达了他对李普曼观点的不满。我们把知识与视觉联系起来，为的是强调在知识得以建构与生产的语言行为中，我们是旁观者而不是参与者；我们把政治与视觉、旁观者联系在一起，为的是否定公众的任何政治作用，而不是认可已经被再现的政治世界——一个“去政治化的”世界，在那里，所有重要的抉择都由专家担当。杜威认为，我们并不是既定世界的观察者和旁观者，而是真正创造这一世界的参与者。我们如何建构这个世界，靠的是我们的意志和远见能力，也就是我们对理想政治之可能状况的想象能力。

### 三

杜威的思想中也有诸多缺憾，正如我曾经指出的：他天性中的乐观、带有小镇气息的浪漫、对技术致命的简单化思维等。但他确有真知灼见，我们应该发展他对大众传播所抱的实用主义观点。

从杜威入手，我们就必须从文化的内在危机、从社会生活和公共生活的危机中分析大众传播。这种社会生活危机源自一种失落，或更确切地说是一种失败——没有认识到西方传统中联结社会的最具活力的原则，即所谓的民主社会秩序。虽然危机的根源可以用各种方式加以描述，但以传播学看来，这些根源可以追溯到某些主导日常生活的传播模式，根据这些模式，我们创造出来的社会关系排除了社会生活的可能性。这些模式信奉这样一种社会科学：把传播的本质很实用地归结为人们要么寻求影响要么逃避焦虑，它们分别源自社会科学的因果模式和功能主义模式。事实上，危机有一部分来自《舆论学》已经提到的传播、知识和文化模式。这些模式不仅构成了新闻，而且构成了我们所有文化产品、对这些文化产品的讨论与争执以及传递这些文化产品之媒介的基础。

用更通俗且具哲理性的话来讲，语言这一人类生活的基本媒介逐渐被定义为一种用于操纵客体的工具，它不是确立真理的装置，而是让他人相信我们希望他们相信的东西。正如阿尔伯特·加缪（Albert

让我重复一遍对传播概念做重新阐述时所应遵循的方向。首先，我们必须放弃语言是某种指涉、联系、表征或语言的功能主要是表达对这个世界的断言诸如此类的观点；我们必须代之以这样一种观点：语言（即传播）是一种行为方式——或更准确地说，是一种互动——它不仅仅是再现或描述，事实上它是对世界的塑形与建构。

让我重复一遍对传播概念做重新阐述时所应遵循的方向。首先，我们必须放弃语言是某种指涉、联系、表征或语言的功能主要是表达对这个世界的断言诸如此类的观点；我们必须代之以这样一种观点：语言（即传播）是一种行为方式——或更准确地说，是一种互动——

如果这一判断大致正确的话，我们就得对传播这个概念重新加以阐述，在新的表述中，传播不仅作为反映，而且作为行动。用维特根斯坦的话来说，如果传播是我们生活的主要方式，那么改变用来描述传播的模式将开启改变生活方式的可能性；事实上，改变的不只是谈话方式，而是整个生活方式。

让我重复一遍对传播概念做重新阐述时所应遵循的方向。首先，我们必须放弃语言是某种指涉、联系、表征或语言的功能主要是表达对这个世界的断言诸如此类的观点；我们必须代之以这样一种观点：语言（即传播）是一种行为方式——或更准确地说，是一种互动——

Camus) 所言，“对话和个人关系已经被宣传和攻讦所替代” (Pitkin, 1972: 329)；或者如汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt) 所认为的，这种语言观的后果是：我们不再认识到语言具有揭示真理之功能的巨大可能性，因此，我们切断了通过语言建立真正关系或创建“公共领域” (public space) 的威力，而“公共领域”是可能分享公共评论与自由政治行动的公共机构领地 (Pitkin, 1972)。再回到杜威 (虽然以下的引言出自阿伦特之口)：“言语与政治生活有一种亲密的联系，正是言语使人成为一种政治的存在 (political being)，而且从定义上看，只要言语的适用性出现危机，就会成为政治性事件。城邦制是一种生活方式，在那里，言语而且只有言语

才有意义，在那里所有市民关心的中心问题是相互交谈” (Pitkin, 1972: 331)。我之所以把以上的观点一一罗列在此，是因为如果将真理 (truth) 从话语和行为 (discourse and action) ——即传播的工具化 (instrumentalization) ——中分离出来，那么不仅增加了出现宣传的可能性，而且使真理这一概念陷于混乱，因此破坏了我们对自己在这世上所处境况的感知。

它不仅仅是再现或描述，事实上它是对世界的塑形与建构。

在考察传播作为一种建构、维系与改造现实的过程时，我试图强调这样的传播并无本质可言，也无放之四海而皆准的特性，它不能在自然中得到再现。传播只不过建构了一套随历史而变化的实践，以及对这些实践的反映。这些实践带来了人的概念、人的目标，连同积淀在社会关系中的技术形式。关于传播的本质，我们只能引用海德格尔(Heidegger, 1968: 277)的话：“我们——人类——是一场会话(conversation)……在语言中发现人类的存在(being)……通过语言，人类生生不息，并把语言本身看作我们这个种类存在的反映。”我把这个研究取向称为文化研究，其中心议题是“意义”(meaning)，为的是将其与把传播视为探寻规律与功能的观点区别开来，并将研究的重点放在阐释方面。从这一观点看，意义不是再现，而是行为的建构，通过这一建构，人类以互动的方式赋予这个灵动而抗拒的世界以充分的一致和秩序，并以此来支撑他们的意图。他们采用的方法当然是再现，但不只是这个世界的再现。当符号试图描述世界时，它的威力是巨大的。也就是说符号具有“关于……”(of)和“为了……”(for)的两面性。这一两重性要求我们通过符号创造世界，并居住在这个被创造的世界中。这是传播的仪式观，它强调的是创造一个谐调的世界，然后出于所有实用的目的，这个世界被假定是存在的。它强调的是范式的建构与维系，而不是实验(experiments)；强调的是假设，而不是命题；是框架，而不是图景。

这样做的目的——考察组织传播活动的实践、这些实践所设定的概念，以及由此产生的社会关系——是一种阐释的方法：这种方法力图发现他人在从事什么，或至少他们对所从事的事是怎么想的；它透彻地表现(render)引领他们行动的明确的概念和意图，并描绘一个与他们密切相关的世界；它力图拓展人类的交流，通过理解他人在说些什么把在另一个舞台上表演的人们纳入我们的世界。理解他人或他种文化是头等目标，也是传播学研究被荒废的资源，它类似于理解一种科学理论。这种研究将着眼于人们所从事的实践、由这些实践预设并内含的概念世界，以及这些实践所显示的社会关系与形式。

传播是社会实践的一个整体，它以概念、表达方式和社会关系为切入口。这些实践建构了现实(或是否定、改变了现实，或是用仪式

传播是社会实践的一个整体，它以概念、表达方式和关系为切入口。这些实践建构了现实（或是否定、改变了现实，或是用仪式展现了现实）。传播通过把技术与概念融为一体的方式移植了人类关系中所采用的人化形式，在实践的每时每刻，关于真实的概念、表达方式和被预见、被认识的社会关系共同发挥着作用，我们可以在这每一个点对实践进行拆分。

展现了现实)。传播通过把技术与概念融为一体的方式移植了人类关系中所采用的人化形式，在实践的每时每刻，关于真实的概念、表达方式和被预见、被认识的社会关系共同发挥着作用，我们可以在这每一个点对实践进行拆分 (unhinge)。技术带来的社会形式和关系本身也为技术所设想和预见。技术是向量的 (vectoral)，在历史的进程中不完全是中立的。一幢建筑物，其精确的建筑设计预见并设想了它所允许和期待的社会关系。电视信号也是如此。阶层、地位与权力这样的社会关系同时要求某种人的概念结构和某种使它们行之有效的技术，而概念结构从来不曾游离于实现它们的表达形式，或使它们产生能动作用的社会关系。

于是，传播一下子成了一种人类行为（包括活动、过程、实践）结构，成了一种表达形式的总和，一个被建构了 (structured) 的与正在建构 (structuring) 的整套社会关系。描述传播并不只是描述被奉为经典的群星荟萃的思想；它同样也描述被奉为经典的实践，并在一套技术与社会形态中确定这些思想。正如克里福德·格尔兹所指出的，至少从维特根斯坦开始，就没有必要坚持认为这一论断背离了唯心论和社会现实的主观主义概念；背离了人们在各种情形下有自己的作为和选择的信念；背离了对思想力量的天真的信仰；背离了创造性想象能任意超越所有积淀于自然、社会、经济或无意识（如生物的、集体的或生命的）中的力量这一浪漫主义思想 (Geertz, 1981: 134)。现实并不是美国人轻描淡写就得出的私有财产形式或是一种与趣味有关的东西；它也不是永恒的既定物 (eternal given)，当人的大脑一旦处于历史或传统的真空状态，就能在个体头脑中做出准确的再现；它也不是被揭开的错误意识的面纱，或是更加先进的传播技术。现实是劳动与



行动的产物，是集体的、协作的劳动与行动的产物。它在生活的日常事务中得以形成、维系、修正和转变，它也被人们崇拜或庆祝。用这一方式建构现实既不是否定和忽略社会冲突，也不是对社会冲突加以神秘化；事实上，它致力于找出社会冲突的由来，并使之容易为人们所理解。

最重要的是，现实是一种难得的资源，像其他稀有资源一样，人们为此你争我夺；它被分派给各种目标和计划、被赋予特定的意义与潜力；它被消耗、被保存、被合理化、被分配。权力的基本形式就是对这种资源进行界定、分配与展示的权力。一旦世界这张空白的画布被涂抹、被勾勒，它也就被占有、被限定了。因此，艺术家所描绘的以及作家所写、言者所言、电影摄制者所拍摄、广播电视所广播的，同时也是社会对现实的必争之地。它不是脱离现实力量的观念冲突，也不是技术的冲突，或社会关系的冲突，它是同时发生的、连动作用的观念、技术和社会关系的斗争。因此，首要的不是传播效果的冲突，而是本身就是效果的行为与实践的冲突。

传播学的冲突并无二致。它发生于范式与理论、规则与陈见、制作技巧与节目层面；也就是说，在对现实做一般性界定时，在排斥、压制、否定这样的关键点会上会发生冲突，那时，思想、技术和社会关系的形式被抛置在现实的光环之外，到达一个不可理喻、颠覆与耻辱的黑暗中。在我们这个时代，现实之稀缺在于我们缺乏接近现实的途径。有说的就有听的，有写的就有读的，有拍电影的就有看电影的，因此，你可以说我们是主动创造这个世界的族类；但与此同时，你也可以说我们是无法接近实现这一奇迹机制的次等族类。我们不得不同时接受这两种不同的说法，这里面其实并无讽刺的意味。但它同时也揭示了——这一思想特意暗示了——传播中不仅有阶级冲突（class conflict），还有地位冲突（status conflict）。现在每个人似乎都愿意证明阶级统治的存在，并用精彩的细节加以描述，可惜我们不太愿意描述统治阶级内部的分歧，以及处于主流地位与非主流地位的知识分子对现实生产机制的接近权，这些现实生产机制包括教室、期刊、书籍，甚至报纸、电影和广播电视。只有对那些拥有很高的社会阶层却地位低下的人来说，地位似乎不如阶层来得真实。

约翰·杜威关于公共生活的想法是天真的，因为他的思想对传播

中的阶级、地位与权力的作用非常无知。李普曼的观点看起来要老到些，尽管他的思想容易让人产生异议，因为他了解并接纳了新媒体及其所包含的阶级权力形式。杜威对一个民主社会的构想是一个平等的社会，人们运用理性思维程序以发展共同的目标。他对探寻者（inquirers）、公众社会的强调，也就是在最大化的平等、灵活性与可接近性的媒介中，突出对现实的共同决策过程。人人都要有发言权。他比大多数人更清楚地看到了公共生活的衰退与没落，也看到了新一代职业化专家的兴起以及新兴大众媒介所表现的传播模式。但是，随着我们头脑中这个世界日渐丑陋、声音日渐愤怒，我们很难追随杜威的思想，更不用说是信仰他的思想了。

无论传播还是其他，我们都是民主的倡导者，但我们也多少热衷于权力。在《企鹅岛》（Penguin Island）一书中，安纳图勒·法朗士（Anatole France）说过：“在任何一个社会，财富都是一件被膜拜的东西，在民主政体中，财富是惟一被膜拜的东西。”当然他的话是错误的，但我们可以用权力代替财富一词。关于传播的现代思想——无论是肯定的还是批判的——揭示了同样的贪婪。传播的批判理论必须确认我们眼前之所见，并构想一个起码更令人向往的世界，以超越现在。



## 第四章 克服文化研究的阻力

重复一遍：大众传播学者面临的主要问题，是有关研究过程中整体框架的宏观问题，因而也就是我们公开承认的关于知识的性质、目的及针对性的问题。为了对这个框架做重新定位，我一向赞成对大众媒介采取一种独特的视野——也就是我经常提到的文化研究方法。这一观点间接地告诉我们，如果能更多地放弃我们所信奉的、已经主导了研究领域 50 来年的某些解释模式，那么大众媒介研究将更有作为。我们一直在寻找“圣杯”（Holy Grail）：也就是寻求关于大众传播的某种确实可信的科学，用以阐明人类行为法则以及大众媒介普遍而明晰的功能。现在我们该放弃这个念头了，我们应该轻松地放弃约翰·杜威几十年前就说过的“对确定性的神经质的追寻”。放弃传统的框架，不仅能给我们的研究带来生机，也能把我们从一系列不好的、断裂的思想中解放出来，尤其从这个研究框架所蕴含的社会秩序模式、对功利主义的曲解以及从对动机的巧辩，也就是我以前所说的传播的权力模式和焦虑模式中解放出来。我认为，用一句通俗的话来说，我们应该卸下“效果传统”这副担子。为了说明如何去做及为什么这样做，我首先对支撑媒介研究的功利主义做一番回顾。

历史上，功利主义在西方民主、功利理论（utility theory）方面为社会秩序提供了基本模式和解释，因此，它是社会理论中最具影响力的模式。功利主义源自这样一个假设：促发人类行动的欲望是个体的、主观的，因此要么对观察者来说是不可知的，要么纯粹是外因的（exogenous）。这些主观的欲望、特定的个人偏好在人类行动中是作为力图使功利最大化或欲望所带来的满足（如愉悦、幸福）最大化来表达的。经济理论和资本主义经济就建立在这种功利最大化原则基础上。其他的社会科学通常对这一理论表示不满，因为功利理论往往避开或没有考虑到社会秩序问题，而去主观化（desubjectivize）功利把问题引向人类头脑以外的世界，也就是引向客观世界。但后来社会科学又把功利重新定位在我们的基因、环境与社会中，社会达尔文主义

及其现代化身——生物社会学，即是上述前一个策略的例证；行为主义与社会学的功能主义则是第二、第三个策略的例证。

后者的立场，尤其是行为主义和功能主义的立场，为大众传播研究提供了基础。事实上，传播学研究几乎都没有涉及功利理论的经济学或生物学模式，只有一个例外——这是一个极少的例外——某些关于语言与传播的理论假设（如再现理论、意见自由市场中的自我修正

~~~~~

我们一直在寻找“圣杯”：也就是寻求关于大众传播的某种确实可信的科学，用以阐明人类行为法则以及大众媒介普遍而明晰的功能。现在我们该放弃这个念头了，我们应该轻松地放弃约翰·杜威几十年前就说过的“对确定性的神经质的追寻”。放弃传统的框架，不仅能给我们的研究带来生机，也能把我们从一系列不好的、断裂的思想中解放出来，尤其从这个研究框架所蕴含的社会秩序模式、对功利主义的曲解以及从对动机的巧辩，也就是我以前所说的传播的权力模式和焦虑模式中解放出来。

~~~~~

使用与满足等概念是从功利理论中借鉴过来的；“效果”研究所产生的

过程）在经济学家和传播研究人员中曾经形成这样一种信仰：对功利的追求能产生进步的社会秩序，“无形的手”在意见市场与产品市场中都能发挥作用，因此，人类行为与社会的功利主义概念成了传播研究隐含的潜台词（subtext），但它已经歪曲了其原有的主观框架，重新把它置于环境与社会结构的客观世界中，尽管如此，它仍是一个功利主义模式：这是一种自然生态学的客观功利，是促进人类生存或特定社会秩序的功利（这方面的论述引自 Sahlins, 1976）。

许多人不无欣慰地认为，小规模实证调查、一直在从事的有限的研究使我们与解决社会秩序问题以及解决人和社会如何有效运作这一更重大的课题保持了一定的距离，但不幸的是他们并没有做到这一点。我们的研究不可避免地

与这些更加宏观的理论有着内在或外在的关联。内在的关联在于，它们不可避免地

向涵盖面更广的知识界借用了语言、概念与理论假设；外在的关联是由于它们所提供的证据被用来支持或反对这些社会理论的正当性。态度、效果、

证据被用来支持大众社会的某些理论，如自由主义、功利主义或多元主义理论。实际上，只有当有效地与那些更为宏观的立场相联系时，传播效果研究才有意义，才具有针对性。我们可以奢望传播效果研究是另外一种东西，但在详细探讨社会问题时不存在什么中性的立场。

眼下有大量引人注目的文献，它们从各个角度涉及知识伦理与知识之美好，这些文献从认识论和伦理—政治学的角度对行为主义和功能主义科学进行了抨击。唯心论和实用主义已经削弱了建立在此类科学解释性机制上的客观观念与客观真实。马克思主义、存在主义以及形形色色的欧洲哲学家已经阐明了此类科学对政治与道德、行为与实践的有害后果。但是，我们没有必要对这一切或争论不休或过于哲理化。

我们可以从小处着眼来得出结论。与伯纳德·贝雷尔森 (Bernard Berelson) 25 年前做出的可怕的预言相反，大众传播领域到现在仍没有枯萎；事实上，它现在是一个成功的、方兴未艾的、已经高度机构化的学术事业。尽管它在学院方面 (academic) 是成功的 (这种成功是以课程、学生、期刊、教师来衡量)，但它在知性上 (intellectually) 仍然停滞不前，越来越令人感到索然无味，而且，学生们的雄心与教师们的学术和意识形态姿态之间日益加大的鸿沟也困扰着它。部分问题 (虽然只是一部分) 是那些自行其是的效果研究的主流传统已经失灵，而那些没有失灵的，却又显然是反民主的、与其从业者所认同的信念格格不入。

从第一点看，效果传统在行为法则、传播功能中的权力、信号的成功传递等方面并没有达成任何共识。整个研究领域退化为一种纯学院主义的东西：一本正经地重复一些不容置疑的东西。我们的努力已不是一种前进，而是阻碍了对事物的探索，这类研究的结论只是重复那些让我们彼此都烦得要命的含糊其词或可以预见的东西。这种状况最明显的迹象是长期以来研究只限于方法而牺牲了实质，似乎方法上的正确就能保证结论的正确。

“效果传统”如果在学术上更成功的话，那它在社会与政治上将是一个更大的失败，因为功利理论使民主产生典型的两难困境。功利理论的实践源于经济学家的假设，即前面提到过的，每个个体的欲望都是独特的，与任何其他个体的欲望都不相同。如果人类的动力受与

他人的感受毫无干系的主观欲望所驱使，那他们如何去创造并维系民主这一相互合作的社会生活形态？为什么人们不只是无所不用其极地尔虞我诈？没人能充分回答这个问题。通常我们假设这样或那样的“比喻”，如用市场那只看不见的手来回避这个问题。客观功利理论家为我们提供了一个答案：基因使我们成为民主主义者，或者环境、社会规范使我们信奉民主，虽然这有点儿滑稽可笑。除了有那么点儿过

~~~~~  
 与伯纳德·贝雷尔森
 25年前做出的可怕的预言相反，大众传播领域到现在仍没有枯萎；事实上，它现在是一个成功的、方兴未艾的、已经高度机构化的学术事业。尽管它在学院方面是成功的（这种成功是以课程、学生、期刊、教师来衡量），但它在知性上仍然停滞不前，越来越令人感到索然无味，而且，学生们的雄心与教师们的学术和意识形态姿态之间日益加大的鸿沟也困扰着它。

分乐观，客观功利理论家为构想他们理想中的民主还付出了昂贵的代价：他们放弃了所有像主观能动、自治、自我管理之类与主体有关的概念，而“新”的主体却受生物、自然或社会等法则的控制或制约，他别无选择，只有屈从这些法则。这就是人类的图景和民主的困境，也是大众传播研究整个传统为之苦苦挣扎的困境。它是李普曼的《舆论学》这部奠基之作所探讨的核心问题，也是保尔·拉扎斯菲尔德的研究工作之所以如此重要的原因。《人们的选择》（“The People's Choice”，拉扎斯菲尔德的著作。译者注）得出的结论全然不是人们的选择，而是社会经济地位指标的选择。这种行为法则是反民主的，它或是揭示了一个不适合民主的主体，或是可以被用来操控一个仅仅是假设的民主中的主体。在学术著作中经常出现这种情形：我们所回答的问题偏离了我们提出的问题——或更有甚者，这些问题被刻意地隐瞒了。结果，来自哲学方面对行为主义或功能主义的最尖锐的批判如今已销声匿迹。在这种情况下，我们可以在传统研究框架内继续坐等牛顿的出现，但这种感觉越来越像在等待戈多；或者我们可以试着改变这个研究框架，同时保留效果传统中有价值的东西，正如我们用另一种概念话语对它做重新的打造。

我想对大家容易疏忽的问题做一个清晰的说明。放弃效果传统并不一定废弃研究方法，包括更高级、更深奥难懂的计算方法，那些东西在我们的研讨会上占用了大量的时间，它也不要求学术升温，一哄而上地出书。没人要求我们必须停止计算，也没人建议我们不用去读效果文献中的“经典之作”。但是，用如今一个时髦的词来说，这种文献需要被重新“解构”（deconstructed）、被重新阐释，要采用新的方法、技巧。对此，我试图保持开阔的胸襟——不仅为了郑重起见，也是出于哲学的目的。如果我们没有认真地联系、衔接我们所继承的效果传统，或者没有把我们的研究建立在效果传统之上，那么，我们这一研究领域就不会有什么进展。过去半个世纪对好不容易形成的理论、方法、洞察及技术的大幅度舍弃或切割，将必然导致研究的失败。要是人的智力能永远超越范式、方法所带来的局限就好了。但更关键的是，效果传统力图涉及美国政治与文化这类严肃的问题，至少其主要实践者是如此，现在的文化研究也同样如此。不这样做的话就无法切中问题的要害。

然而，若要对大众传播研究做重新的定位，就必须改变我们在这一研究领域的自我形象、自我意识和自我反省：包括我们对所从事的研究的看法、我们共同拥有的历史、我们在自己的工作圈内所处的位置，还有我们对知识所做的声明。这比更改阅读书目、进行替代式参与观察（substituting participant observation），或详细解释因子分析（factor analysis）和线性回归方程式（linear regression equations）要来得简单，但也是一种更加痛苦的让步。如果依我所言进行了转型，借用理查德·罗蒂（Richard Rorty）的说法，我们就会少谈范式与方法，多谈一些实质性的进展；少谈精确，多谈原创；我们将多用一些诗意的或政治的话语，少些玄学和宿命论；并且与我们所研究的社会和学者同行保持比现在更紧密的联系（这一论点来自 Rorty, 1979, 1982, 以及一些他未出版的著作）。最重要的是，我们将进一步认清学术与社会自发的关系，祛除加诸知识分子身上的咒语：一种非此即彼的信念，要么是社会法则之观察者的中立阶层，要么是拥有学历证书、被授予操纵社会机器之权力的新的专业阶层。最后，我们会发现真理和知识并不是社会秩序的客观图谱，自然会告诉我们，用威廉·詹姆斯（William James）的话来说：信仰之路上的善，将引领我们到

想去的方地方。

文化研究建构了一种载体，它能够改变我们的自我形象，同时使我们转向我刚刚提到的学术态度。至少，这一立场能够重新回到中心议题，审视与大众媒介有关的文化概念，并重新处置效果与功能的概念问题。我认为眼下只有极富冒险精神、不知足的天性、不懈的勇气才能离开舒适而无趣的效果研究之村落，追求未知而令人惊叹的文化研究之原野（savannah），在这片原野上，我和他人都未能提供一张标出疆域的更完善的地图，弥补这一缺憾是今后的主要任务。我目前能做的是鼓励人们在另外的概念话语和文献中转一转，为这片无名之地标出疆域。

为了让一切变得熟悉（虽然并不确切），我们将媒介研究与那场大众文化和通俗文化的争论联系起来，这是20世纪50年代关于大众媒介效果的大讨论中相对温和但十分重要的一部分，当然这场争论本身需要重新建构。重新建构的基本线索在英国学者雷蒙德·威廉姆斯和理查德·霍加特（Richard Hoggart）早期的著作中已经着手进行，当时他们试图将人类学或原始社会中的文化概念运用到工业社会的生活与人们之中：运用于语言、工作、社会生活以及经历了威廉姆斯所谓的“长期革命”的媒介之中（Hoggart, 1961; Williams, 1958）。

但文化研究与马克斯·韦伯著作之间的联系更为重要。韦伯试图同时提供两件东西，其一是工业社会的现象学——也就是对工业社会人们的主观生活或意识的描述，包括他们个性化行为的目的与意图；其二是对这一社会典型的统治和权威模式的分析。韦伯在对自然科学（Naturwissenschaft）和文化科学（Kultursissenschaft）的长期论证中，将他的这一工作称为“文化科学”（cultural science）。我更愿意用文化研究而不是文化科学，因为我痛恨“科学”一词被堆砌了太多的敬意。正如托马斯·库恩（Thomas Kuhn）近来所说的，“科学”一词出现于18世纪末，是指一系列仍在形成中的学科，以与医学、法律、工程学、哲学、神学及其他研究领域相区别（Kuhn, 1983）。但这一分类学的意图很快被附加了敬意：科学与非科学的差别如同柏拉图哲学中知识与观点的差别。这后一种差别，连同相关的主观与客观、首要与次要的差别，正是文化研究首先需要消解的东西。而且，我更愿意取“研究”一词中谦虚的甚至有点自贬的内涵：它使我们不至于将

鱼的故事与鱼混为一谈。它甚至有可能使我们对研究对象产生一种真正低调的姿态，并与身处大众媒介正规研究圈外但像我们一样作为被研究现象的民众，产生一种休戚相关的感觉。

在美国这块地盘，约翰·杜威已经对文化研究做了最强有力的表达，还有美国实用主义以外的符号互动传统也是如此。杜威的学生罗伯特·帕克（Robert Park）为适合美国土壤的大众文化提供了最有力的解析（虽然他没有称之为“大众文化”）。并不是有意而为之，杜威、帕克及其他芝加哥学派的学者把韦伯的社会学移植到美国的土壤中，尽管他们乐于以实用主义者的角度消解自然科学与文化科学之间的差别。但不那么令人高兴的是（虽然能够理解），他们也失去了韦伯社会学的锋芒，尤其是韦伯对权威、冲突与统治的强调。这是我们必须恢复的传统。

取什么样的名字解决不了什么问题，但我以为名字起码能够提出一系列的概念与观点，从而使媒介研究能够围绕着这些概念和观点有效地进行。以下的概念只是其中的一部分，我过去已经提到过了：体验（experience）、主观性（subjectivity）、互动（interaction）、冲突（conflict）、权威（authority）、统治（domination）、阶级（class）、地位（status）以及权力（power）（Carey, 1983），在 20 世纪四五十年代学术界的那场骚动（ferment）中，当时的一些学者正是围绕着这些关系与问题，发掘出媒介研究中并不起眼却是永恒的主题，他们是：大卫·里斯曼（David Riesman）、C. 莱特·米尔斯（C. Wright Mills）、哈洛德·英尼斯（Harold Innis）和肯尼斯·伯克

~~~~~

霍尔的著作是理论的、历史的，而且在经验方面是一流的，他所获的声誉当之无愧。这个中心的研究取向具有显著的英国特色，因而也是其局限所在，它吸收了欧洲理论与政治的某些传统，尤其吸收了马克思主义和结构主义的传统，但有意思的是，它并没有吸收法兰克福学派的种种批判理论。英国文化研究可以简单地或许更为准确地用意识形态研究来描述，因为他们以种种复杂的方式把文化纳入意识形态之中。更准确地说，他们在整体上使意识形态成为文化的缩影。

~~~~~

(Kenneth Burke), 这一传统是历史的同时也是阐释的、批判的。在美国的学术氛围中, 文化研究就是试图对这一传统进行重申 (reclaim) 与重构。

在这个国际主义时代, 我认为我所提出的观点是超乎民族中心主义的, 这是出于一种哲学的立场, 而不是民族主义者的立场。至少随着印刷机的出现, 建构社会分析的论点在表述上一直是民族中心主义的。努力放弃这种表达方式, 大规模地引进并非本土的来自他处的另一种分析方法只不过是一种姿态, 是“观察者”的另一条途径。这不是说其他山谷的他种声音就不能对研究做出重要的贡献: 韦伯、马克思都曾被我提起, 我也对威廉姆斯和霍加特表达过敬意。在当代场景中, 我们不能忘记另外四位来自欧洲的精神大师的声音: 哈贝马斯、福柯、吉登斯和布迪厄 (Bourdieu)。但是这些声音应该被放置在话语的线索与经典的例证中并与之紧密联系, 而且他们的论点只有放在特定国家的社会、政治及知识分子传统中, 才可以被解读。

围绕文化研究的问题变得既复杂又丰富, 当伯明翰大学“当代文化研究中心”的研究在美国日渐闻名, 尤其当文化研究活动与斯图亚特·霍尔联系在一起时, 情形更是如此。霍尔的著作是理论的、历史的, 而且在经验方面是一流的, 他所获的声誉当之无愧。这个中心的研究取向具有显著的英国特色, 因而也是其局限所在, 它吸收了欧洲理论与政治的某些传统, 尤其吸收了马克思主义和结构主义的传统, 但有意思的是, 它并没有吸收法兰克福学派的种种批判理论。英国文化研究可以简单地或更准确地用意识形态研究来描述, 因为他们以种种复杂的方式把文化纳入意识形态之中。更准确地说, 他们在整体上使意识形态成为文化的缩影。意识形态研究, 用霍尔的一句有趣的话来说是“颠覆媒介研究所受的压制”。依此理解, 意识形态一直是效果研究鲜为人知的潜台词。心理量表 (psychological scales) 所描述的不同意见, 掩盖了现示重要政治分歧的结构性线索, 通过大众媒介所取得的“共识”, 只不过是从社会构成 (social formation) 中识别出“越轨者”: 将政治分歧简约为“不合规范”。实证科学没有为意识形态提供分析, 准确地说实证科学是现实社会过程的一部分, 通过这个社会过程, 意识形态的表现形式掩饰并维护了社会秩序 (Hall, 1982)。

霍尔以及其他许多人的著作复兴了北美学者用形形色色的马克思主义和新马克思主义对资本主义社会的分析。可惜的是，研究领域的这一复兴与行政性和批判性研究（法兰克福学派在流亡期间所留下的遗产）相比，常常被说成是陈腐的、没什么建设性的。但文化研究与实证科学之间的不同，不是简单意义上支持或批判社会现状之间的差别，虽然有人愿意这样认为。

英国和美国的文化研究有一些明显而重要的相似点，它们有着某些共同的起源与影响。两者的创立时间都可以追溯到 20 世纪 50 年代早期，或多或少都源于关于大众文化的那场争论，以及威廉姆斯、霍加特和汤普森（E. P. Thompson）的著作。两者都广泛地吸收了符号互动理论，尽管采用的方法有所不同。在英国方面，符号互动局限于为亚文化分析和“越轨问题”提供一种方法；在美国方面，它提供了更具普遍性的社会行为模式。同样，这两种传统都受到了马克斯·韦伯的影响。韦伯的“合法化”（legitimation）概念在英国研究中起到了一定的作用，而韦伯对阶级、地位、权威的分析对美国学者尤为重要，但在很大程度上被删减了。最后，英国文化研究是在意识形态的各种意义中打转，这些意义在马克思主义者的内部争论中尤其在马克思主义与法国结构主义的交锋中已经被提出来过。事实上，从威廉姆斯、霍加特和汤普森开始，英国的文化研究就远远地绕开了法国结构主义，而且经过交锋后，两个派别经纬分明。相反，结构主义在美国没有什么进展，但美国的文化研究必须应对更具影响力、来自信息理论和转换生成语言学（transformational linguistics）的形式主义（formalisms）。

斯图亚特·霍尔却能在这些涵盖面极广又常常矛盾的影响力中保持非凡的平衡。他有一种独特的能力，既能开放而慷慨地吸收当前的思想，又能在新马克思主义的框架内坚持把文化研究的中心放在意识形态分析上。但是，尽管霍尔的分析准确而有力，我想它仍可能加深而不是减轻美国对文化研究的抵制。这种抵制，虽然能够理解，但显然缺乏眼界。

对文化研究的抵制有两种主要形式，一种是实证的方式，另一种是现象学的方式，虽然这种标签像所有的标签一样，并不十分恰当。作为抵制的方式，它们有重合之处，而且有一些相同的要点，但它们

有着不同的起源，因此以不同的困境告终。

实证主义对文化研究的抵制，并不是出于惯常的愿望：在硬科学（hard science）与软学术（soft scholarship）、知识与观点之间保持分明的界线，而是根植于深层的政治本能。对实证科学来说，物理学是其典范，而心理学是冒牌货（pretender）。实证科学的发展过程不仅与资本主义，而且与议会民主有独特的历史关系。这些科学是西方文明成就的皇冠。在许多方面，它们远不像资本主义或民主那样含糊其辞。事实上，实证科学在认识论上为民主奠定了基础，为真理战胜观点提供了保证，最重要的是，为人们可以据此判断并修正政治实践的自由交流（uncoerced communication）提供了一个典范。简而言之，实证科学在历史上与某些宝贵的实践有关，没人想要放弃它。因此，文化研究在批判实证科学时，就得借用一些道德或政治词汇，如果不这样做，似乎就是反民主，或起码对政治实践总是与知性活动纠缠在一起这一情形不够敏感。而且，没人会彻底忘却实证科学在历史的两次危难关头，即在大萧条时期与二战时期支撑了议会民主。实证科学定位于这样一种真理观：独立的政治由开放的沟通（communication）而实现，并存在于自然权力法则之中。因此，它为抵制集权统治的诱惑提供了一种手段。

实证主义对文化研究的抵制值得同情，但最终这种同情用错了地方，并且起了反作用。我们不必因为实证科学在两次危难关头支撑了民主政治，就认为实证科学能够如此或将永远如此。事实上，我已经提到，二战以后，实证科学越来越表现出一种反民主的特征，这在行为主义和功能主义科学中已见端倪。行为法则与社会功能之类的概念在很大程度上抹杀了民主的整个传统；它们用意识形态和强制性实践替代经由自由交流而达到的社会共识的形成过程。如果“我们打算干什么”这一主观想法背后潜藏着基因、特定的历史，或强制执行的社会功能，那么我们的主观世界、目的和意图统统只是虚幻，是附带现象（epiphenomena）。惟一了解真实与表象的差别、掌握行为与社会法则的人，只有统治群体和那些奉命而行者：也就是科学和技术的精英。他们解释社会行为与功能的法则，使人们在不自觉的情形下更有效地接受统治。沃尔特·李普曼在《舆论学》中最早提出实证主义必须替代自由交流的建议。约翰·杜威立马做出回应，认为该书是有史

以来对民主的最严厉的控告。到了越南战争时期，杜威被证明是有预见性的，因为行为主义科学要对当时学术界、道德及政治上的灾难负主要责任。

民主有可能毁在实证科学的手中，而且民主并不需要实证科学的支持，或拿实证科学做自我辩护，证明自己的正当性。也许通过理查德·罗蒂（Richard Rorty）所谓的“没有准则地糊弄过去”（*criterionless muddling through*），或将具有宽容、自由探寻之品质，不加曲解进行沟通之追求的社会，与没有这种品质与追求的社会做一下对比，就能更好地维护知性和政治启蒙的宝贵实践与习俗。我们没有必要指定某些方法和理论作为真理的保障。当然，文化研究有一些稍加掩饰的道德和政治词汇，但其实所有的学术词汇都是如此，包括实证科学词汇。概念性语汇总是包含了态度和动机用语，如果这个领域的研究者还没有从肯尼斯·伯克那里学到这一点的话，那他的学习能力就太成问题了。如果不采纳一种能同时定义、描述、评价及表现社会现象的语言，就无法从事学术工作。因此，拒绝将意识形态问题置于中心地位或拒绝将文化研究作为研究大众媒介的一个视点，为的是避免预先对现代社会进行道德评价——整个西方民主是如此，而美国尤甚——这完全是消极的、苛责的，好像一旦涉及意识形态的玩意儿就得献身于政治行动的革命路线，或起码献身于社会重建的重大计划，实际上，这是恐惧心理在作怪，而且这多少有点犯傻。

假使行为与功能的科学包含了道德与政治的词汇，也不必去做将科学从道德与政治中剥离出来这类吃力不讨好的事，还不如去发现这些行为方式之间不可回避的内在关联，并使这些关系变得更加清晰、更加可靠。行为和文化的科学除了已有的粗糙而简单的意识形态分析外，还应该包含一整套意识形态分析。与此同时，它们应该让自己的意识形态内涵及信念明晰化，站在自己的地盘做自我辩护，而不是装模作样地搬出“科学怎么怎么说”。（我们当前的一大矛盾是，以新保守主义为代表的右翼学者很少有意识形态分析，但这帮学者是有意识形态的；左派却有十几种不同的意识形态分析，但从政治行动计划这个意义上看，其本身并没有意识形态的东西。）

文化研究将意识形态和理论当做同一文化内的不同表达方式。它们在语义上、文体上以及表达与接受所依照的条件上各有差异。但相

经济学之所以成了一门沉闷的科学，对我们是个重要的提醒。功利主义这一经典经济学的基础，在很大程度上将社会生活简约为贪婪和积累的惯性轮。经济意义上的人成了整体意义上的人，唯一的人。然而，对攫取的单调乏味的反复，并不是使经济学变得如此沉闷无趣的唯一原因。社会成了一个“永无尽头的世界”，正如马尔萨斯所忧虑的，在那个世界，贪婪成了永远无法填满的沟壑，每一分财富的获取都被人口的增长所抵消，我们珍贵的孩子只不过是转动谋生之轮的暴君。

同的是，它们都包含了真理与谬误、知识与观点、事实与想象。我们的任务是考察意识形态、理论（还有我们的文化）使我们陷入了一种什么性质的困境，然后寻求规避困境的途径。

我已经提到功利理论、社会科学、自由主义意识形态让我们陷入的困境，我们该如何将资本主义所放纵的个人欲望与社会联结，与公正、平等、民主所必需的相互关怀等要求调和起来？这一两难之境已经够糟了，但如果用客观科学的途径来解决这个难题（别担心，公正就在我们的基因或在我们的制度中），我们终将陷入更糟的境地。左派对此已经做了一针见血的批判，其后果就是产生一个社会科学的统治阶层（他们自然是不带偏见的），用纯洁的真理维持社会秩序。我们有权力对这一专业阶层提出质疑。如果社会科学家接受了这种先知先觉的角色，我们就该想到，他们的地位并不是建立在知识的基础上，而是建立在他们在社会结构中对权力和影响的垄断能力上。马克斯·韦伯就把知识分子的这种资格看作阶级封闭的装置，

韦伯在这一点上可谓目光犀利。一个社会中稀缺资源的供给，包括稀缺的职业的供给，往往极为有限。工业社会是按等级组织在一起的，因此，稀缺的职业可以通过收入、福利和声望来确定并显示。在英国经济学家弗兰德·赫希（Fred Hirsch）著名的划分中，好的职业是一种地位财富与物质财富相对应，好的职业之所以稀缺，是因为其供应十分短缺，也由于它附带着权力，即垄断稀有的文化资源的权力：垄断客观的、未被意识形态污染的知识，那种只有社会科学家才能掌握的知识。对于民主来说，这很难说是一种健全的氛围，没人知道该如

何走出这一定局，除非我们对自己身处的困境有所认识，否则我们几乎无计可施。

无论如何，打着科学的旗号以摆脱或贬低意识形态和文化，都不能达到“走出困境”的目的；只有让科学进一步投身于文化与意识形态才行。所有的实践和表达形式，包括科学，都是文化的形式。只有在文化这束光芒中才能理解所有这些。

这里，有一个颇具启发性的例子（虽然我很少为实证主义和新保守主义摇旗呐喊），那是丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）和欧文·克里斯托（Irving Kristol）于1965年创立的《公共利益》（The Public Interest）期刊，当时保守左派（区别于激进左派）控制了美国政界。贝尔和克里斯托认为美国社会遭到了社会计划及文化和对外政策（往往由掌管这些部门的人发起）的严重破坏，他们策划了《公共利益》作为同仁的一个阵地，力图勾画一个更加宏大的社会计划，来改变美国社会的发展方向。他们并没有把时间浪费在辩护或解释实证主义理论和方法上，这点我可以向你保证，他们没有在知识分子的象牙塔里寻求形而上学的答案，只是招集了一批社会科学家，离开书斋，消失于街道中。他们甚至没有在原来的知识殿堂留下任何痕迹，只是断然离去，并在另一个知识分子的领地另起炉灶，新的领地不会轻易被反实证主义批判所撼动。他们无心过问方法和理论问题，只是系统地运用他们的聪明才智重构社会秩序的基础，着手社会重建计划（也许霍尔会称之为“霸权计划” hegemonic project）。他们并不需要一种过时的科学哲学来建构他们对民主和知性工作的想象。尽管写了《意识形态的终结》这样的文章，他们还是毫不羞愧地承认意识形态与科学之间的相互关联，并列举了一个案例——这是一个十分成功的案例——目的是用他们自己的方式看待这个世界，并在这种视野中开始行动。那些相信当前的文化研究观败坏或威胁到民主实践的人，其任务并不是退回到无价值取向的客观主义科学，而是发掘、明确、批判他们自身那份工作的道德和政治义务。学术工作总是依赖于相互联结的社会秩序所构成的整体框架——意识形态明确表达了这种社会秩序——它不可能带来宇宙的阿基米德支点（archimedian point）。如果有人反对当前文化研究的观点，那么惟一的出路就是分析效果传统中已经明确表达的理论、实践和意识形态——简言之，就是放弃旁观者的姿态，切实地

担负起用才智改变、修改、重建社会秩序的职责。总之，答案是走近文化研究的观点，而不是转身离去。

现象学对文化研究的抵制其特点就很难概括，因为现象学在许多方面与文化研究有共通之处。其实，现象学家非常愿意彻底放弃人类传播学中实证主义的框架，或在最低限度内安于科学和人文学科的分工。他们愿意追随文化研究的道路，将大众媒介视为一种语境（context），从中分析现代经验与意识之现象。现象学家希望描述主观生活，用雷蒙德·威廉姆斯戏谑而精彩的话来说，现象学家希望描述现代的“感觉结构”（structure of feeling），如果与传播媒介联系在一起，那就是与意识得以形成有关的其中一种最重要的经验形式。实际上，这只达到了威廉姆斯和霍加特早期研究的水平，而且没有涉及我们在接触法国结构主义时所遭遇的智力、伦理及政治陷阱。在严格意义上，现象学家愿意致力于通过像“理解”（verstehen）这样简单的方法，或通过诠释学这样复杂的方法来对意识进行重构。当现象学家认识到现代意识一旦与大众媒介发生关系或受大众媒介的激化而充满悖论和矛盾时，当他们坚定地站在现代资本主义社会许多生活方式的对立面时，他们仍然拒绝将权力、冲突、统治或任何既定的社会结构性因素纳入他们的分析中心。

同样，我本人对这种抵制并不是毫无同情，但我还是认为这种抵制用错了地方。显然，意识形态和文化的分析很容易就有另一个理想的切入口，只要拿知识与意识形态的差别取代知识与观点的差别就行了。这样做惟一的好处是，“意识形态”一词有了更明确的政治含义。但是，将意识形态和政治置于中心地位有何益处？当意识形态成为描述整个生活方式的一个术语，现代社会在现象学上丰富多彩的多样性将简约为对阶级和派系冲突做单调的分析。就像经济学已经成了沉闷的科学，文化或意识形态研究将有重蹈覆辙的危险。

经济学之所以成了一门沉闷的科学，其原因对我们是个重要的提醒。功利主义这一经典经济学的基础，在很大程度上将社会生活简约为贪婪和积累的惯性轮（flywheel）。经济意义上的人成了整体意义上的人，惟一的人。然而，对攫取的单调乏味的重复，并不是使经济学变得如此沉闷无趣的惟一原因。社会成了一个“永无尽头的世界”，正如马尔萨斯所忧虑的，在那个世界，贪婪成了永远无法填满的沟

整，每一分财富的获取都被人口的增长所抵消，我们珍爱的孩子只不过是转动谋生之轮的暴君（tyrants）。

如果将社会在现象学上的多样性简约为单纯对权力与统治的探究，那么文化研究也可能变成一门沉闷的科学。在“前革命”时期（prerevolutionary era），消除多样性的结果只能让我们在“后革命”时期只剩下一个主题。事实证明，对权力与财富的追求既让人筋疲力尽，又令人乐此不疲。但是，对权力的追求，以及使这一追求合理化的理论还是抓住了我们所处的某种困境。权力以及伴随着权力的声望，是官僚政治时代的原型，就像财富代表了便士资本主义时代。除了实证主义者，传播现象学没有理由避开权力与统治现象，但要避免将所有人类关系及所有符号都仅仅简约为权力和政治术语。我赞同现象学的研究，因为我相信任何健康的社会都应该具有包容多样化经验的精神，这种为社会承认的多样化经验的不断涌现是在所难免的，是人们所希望的。我们承认权力是意识和行为家族中的一员，但没有必要让权力占据所有的空间，就像来了一位不速之客，我们没必要让他占据整个住宅。

所有派别的现象学家都把形形色色的人类经验归结为提供最深层的快乐、消耗资源以及现代社会最难解释的问题。去除这种多样性（即使被称为相对自主的多样性）、揭示意识形态和政治深层而单一的结构，就会像行为主义者与功能主义者一样彻底压制人的主观意识。因此，任何围绕社会结构因素（包括阶级、权力、权威）将意识的多样性问题搪塞过去的学术活动，都是自我封闭式的自行其是，这也正是行为主义阵营中的现象学家在这个世纪的大部分时间里想方设法竭力排除的。为什么要放弃丰富的多样性而去建构一种自我封闭的单一？正是现代社会在现象学上的多样性产生了令人不得不接受的、棘手的学术与政治问题。我们不必对这种多样性过于乐观，也没必要赞成这种多样性，或者把它当做一种有益的多元主义加以赞美。我们只要认识到这种多样性在与传播媒介的特殊关系中所产生的意识上的特有张力。

这两种对文化研究的抵制方式都意义重大，而且对两者我们都不能轻率地打发了之。对于两者，我都不赞同。我已经说过，我不相信社会民主需要以实证科学为基础的客观主义者来维系，实证科学正是

客观主义者的弱点所在；我也不相信如果我们在审视学术界包括科学界的工作时，对摆在我们面前的历史、传统和当代生活所处的困境糊弄了事，我们的研究就会有大的起色。而且，我不认为我们要放弃意识形态这一概念，或对现代社会所具有的权力、权威、统治形式视而不见，就能公正对待其在现象学上的多样性问题。在我们这个社会里，冲突和矛盾与其他任何社会同样典型，同样是社会整体的组成部分，而且同样无法清除。

我在这里谈到的还不只是种族、阶级与性别这样的主要矛盾与冲突，还有许多一般的矛盾，它们与我们接受教育的经历密切相关。例如，学生们对“主修课”兴趣的摇摆，总体上反映了职业结构（occupational structure）中地位的竞争。另一个我早先提到过的矛盾，就是赫希所说的对“地位财富”的你争我夺。我们也看到——实际上常常也参与了（虽然我们持自由主义的意识形态）——家长们通过学费的形式出钱给有声望的大学，尽量为他们的孩子在职业结构中谋个职位。联邦资助与贷款项目一直希望做得更民主（当然，更多的时候反而更不民主）。这种职业环境被认为是对优秀教学和学业的报偿，但它反映了我们这个号称平等主义社会的一大矛盾。这种就业竞争，也就是我们所介入的由收入决定的就业竞争，无形中加剧了单调、低收入的工作与那些被认为出人头地的职业之间的鸿沟，从而又暴露出我们社会的另一大矛盾。这两大矛盾就反映在我们的教室和课程表中，但我们无计可施。而且，一旦解决了这些矛盾，还会出现其他的麻烦。同样，即使我们解决了种族、阶级、性别这样的主要矛盾，马上就会出现一个新的统治阶级。虽然推测这个阶级的形态需要科幻般的想象。

矛盾和冲突是在所难免的。因此，意识形态和权力是社会生活的中心议题，尽管它不是生活的全部。在现代生活中意识形态扮演着更为重要的角色，因为毕竟高压政治所起的作用相对小一些，意识形态的国家机器在很大程度上替代了国家的镇压机器，但这毕竟不是一件坏事。至今没有一个人能对权力、冲突、矛盾和权威做出充分的分析。但这正是马克斯·韦伯丰富多彩而又充满忧患意识的研究工作的中心议题。事实上，现象学对文化研究的抵制一部分来自一个简单的事实：在韦伯的论著中，与行为和主体性概念紧密联系在一起的权利

和权威问题，如今更多地来自涂尔干这位社会整合主义者（social integrationist）的思想。对涂尔干来说，权力与权威是隐形的、不为人所注目的。结果对这个问题的分析常常滑向功能主义：现代社会特有的不平等与统治形式令人憎恨，因此，只有通过无声而隐形的文化再生产机构背后的支撑才得以维系。如果社会秩序真的能在文化及其结构默默无声的重复生产中运行，那么皆大欢喜，我们将免遭冲突与对抗带来的所有不幸。

但不幸的是，社会秩序并不是这样运行的，我们的生活充满了混乱与不确定性。与马克思主义者的传统相比，涂尔干这位社会整合理论家明显地低估了权力与冲突因素。受人类学对社会再生产之复杂性研究的启发，涂尔干引进了“集体表征”（collective representations）和“集体意识”（collective conscience）概念，用来解释社会在冲突与紧张中如何保持完整。当他将这一分析运用到现代社会时（虽然我记不清年代），他试图表明资本主义社会如何为了生存和稳定而依赖一个承续的“前资本主义”社会——即所谓的契约的“前契约”因素（precontractual elements of contract）。法理社会（Gesellschaft society）是受功利与契约调节的社会，如果没有礼俗社会（Gemeinschaft society）的整合机制，就无法运行；而礼俗社会是一个无功利性价值、信仰、传统的社会。简而言之，前者是金钱，后者是血缘。他还认为血缘在先进的社会一直起着整合的功能。在某种意义上，涂尔干颠倒了经济基础与上层建筑之间的关系：即资本主义经济是在传统社会体制的基础上繁荣起来的。涂尔干的这个观点一直显得非常重要而实用。客观功利理论家或机械马克思主义者就认为，正因为文化为契约提供了支撑的土壤，就没有必要认为文化是无意识的、非理性的、强制的和机械的；而直接视文化为无意识或深层结构的一部分，使我们很难区分马克思主义与功能主义之间的差别，除非——这是个重要的例外——他们对正在悄无声息的、自动整合的社会秩序做出截然不同的评价。

总之，我相信，推动文化研究不一定要把文化简约为意识形态，把社会冲突简约为阶级冲突，把共识简约为顺从，把行为简约为再生产，把沟通（communication）简约为高压政治（coercion）。我认为要做到上述这些是可能的。而且，所有幸存的文化研究形式都显示出放

弃那些过时的科学原理（甚至要同时放弃科学哲学）的好处所在，并把大众媒介置于中心地位（而不是一个课题或学科）来研究社会理论的普遍问题：通过所有的改造与变化、冲突与矛盾，社会生活的奇迹是否就能实现？社会是否就能进行自我生产和再生产？无论是自动化还是机械化，都没能保障社会生产和再生产，这一现象所产生的问题常常在冲突与矛盾的瞬间，在政治暴力、社会动乱这类难得而激烈的事件中，得到了最好的揭示。但无论社会生活之生产和再生产的细节如何，它都是通过传播、通过符号与社会结构的整合关系，社会（或我们最熟悉的事物）才得以创造、维系与改变。



第二部分 技术与文化



第五章 电子革命的神话

(与约翰·J. 奎克合著)

桑顿·怀尔德 (Thornton Wilder) 的《第八日》(The Eighth Day) 描写了伊利诺伊一个小镇庆祝世纪之交的场景，小说反映了当时一部分美国人的期待之情，以为变化与希望会随着 1900 年而到来。19 世纪末，亲历了工业化破坏后果的美国人，常常渴望本土乐观主义的再生和科学技术光明前景的复兴。怀尔德这部小说的题目，取自一位社区头领的演说，它道出了那个时代对进化宗教 (evolutionary religion) 的殷切期待。怀尔德的这位代言人设想，在创世纪之后有一个名为“第八日”的新纪元，那里有新的人种，他们没有过去，是未来的后嗣。

20 世纪末的我们正亲眼目睹另一个“第八日”的预言，它穿插着“千禧年”、“人类 2000”之类蛊惑人心的幻想，以及“电子革命”的宣言。过去，工业展览会和世界交易会上，一些名人致词常被用来抬高技术发明的声望，代表科学以博取公众舆论的支持。如今，对 2000 年、未来世界的承诺成了预言的代名词；公众甚至可以亲身参与富勒 (R. B. Buckminster Fuller) 精心设计的“未来世界游戏”。然而，一提到技术这个词，当代未来学话语中就难免含有某种世俗的如宗教般虔诚的意味。

这种未来主义者的心态，与启蒙主义哲学家、19 世纪道德学家对工业革命所发表的观点如出一辙，当时那些人把工业革命看作进步、道德与物质的载体。而眼下有关未来的意象，同样回响着类似“第八日”的希冀，它预言了一个与历史及当今人类环境毫不相干的世界，这一新时代的黎明被称为“后工业社会”“后文明”“电子技术

尽管所处的背景各不相同，在其他问题上立场各异，但所有对电子革命的歌功颂德都有一套共同的理念，这些思想均传递着这样一个印象：电子技术是人类的伟大施主。同时，这些思想都将电子技术奉为人们期待的社会变革的动力、重建人道主义社会的关键所在、回归珍贵的自然乐园的途径。他们的共同信念是：电将克服曾经妨碍实现乌托邦理想的历史力量和政治障碍。

神学家们以及像费夏邦姆 (Edward Feigenbaum) 这样的计算机学家。在知识分子圈子外，还有广告商、工程师、企业与基金会执行人，就连政府职员也时不时提到并信奉电子革命。

聚集在电子革命这面旗帜下的那帮人，具有一定的共性：他们是真正意义上的“第八日”的后裔，是为了回应社会危机与技术变革而重新浮出水面的“千禧动力” (millennial impulse)，他们以世俗宗教学家自居，以神的名义为电正名，他们是技术的后裔。

尽管所处的背景各不相同，在其他问题上立场各异，但所有对电子革命的歌功颂德都有一套共同的理念，这些思想均传递着这样一个印象：电子技术是人类的伟大施主。同时，这些思想都将电子技术奉为人们期待的社会变革的动力、重建人道主义社会的关键所在、回归珍贵的自然乐园的途径。他们的共同信念是：电将克服曾经妨碍实现乌托邦理想的历史力量和政治障碍。

主导社会”“地球村”等等，不一而足。栖息在这一未来世界的新人种，则被称为“后现代人”“多样化人” (the protean personality) 或“后电子人”。

有一种日渐流行并深入人心的的未来主义风尚，将电与电力 (electrical power)、电子学与控制论、计算机与信息这类事物和新兴的社区、分权 (decentralization)、生态平衡、社会和谐等同起来。这一套观念与麦克卢汉的关系最为密切，但在那些已经喋喋不休了好几十年、在我们这个时代也有不少代言人的思想流派中，麦氏只是其中的一位。为电子革命大唱赞歌的人形形色色，包括设计家富勒、音乐学家约翰·凯奇 (John Cage)、未来学家艾尔文·托夫勒、政策学家布热津斯基 (Zbigniew Brzezinski)，还有新左派成员、受夏尔丹 (Teilhard de Chardin) 启发的

布热津斯基的未来观确信，“我们所处的已不再是传统革命时代，我们正在进入人类历史一个全新的转型期”，“它赋予美国人特殊的使命”，即缓解美国社会与世界其他地区之间因对抗“所产生的痛苦”。在新的未来观中，布热津斯基认为，一个电子技术化的美国将取代其他所有的社会体制，因为所有其他的革命只不过“搔到了改变权力与财富分配的皮毛”，而电子技术化革命将“影响个人与社会存在的本质”。

带着典型的美国式乐观，布热津斯基阐明了民主、分权、技术三者的兼容性。“但是，”他接着说，“它很容易错误地建构一幅单向的图景，一幅新的奥威尔式的（Orwellian）图景。许多使美国社会发生转型的变化，对未来做出了很好的预言。”在这些趋势中，布热津斯基认为，“更多的权力下放”和“美国在干预世界事务的同时大规模地传播科学与技术知识”，使得“电子技术正在消除时间与空间的双重绝缘（twin insulants）”。结果，一帮超越了政党与派系的社会科学家，能够“将社会冲突减少到可计量（quantifiable）、可测量（measurable）的范畴，对社会问题有了更切实的解决方法”。

在麦克卢汉的设想中，艺术家而不是科学家才是未来的后嗣。但麦克卢汉给电披上了一件神秘的外衣，电成了上帝另一只看不见的手。“电子时代，如果假以时日，将自然而然地形成和谐的人道主义模式。”麦克卢汉远比布热津斯基更为形而上学，他看到了电“使今天普通工业与社会生活产生神秘感”的同时，还有“消除空间和时间”的能力。最后，麦克卢汉以其擅长的宗教作比附，将电视为一种神力：“总之，技术为计算机创造了普天下相互理解与团结的圣灵降临节般（Pentecostal）的环境。”无论电子革命论以宗教形式还是以世俗形式出现，其本质中良性和进步的特性，都归诸于电及对电的应用。同时，电子革命论也表达了一种信仰：电将驱除社会混乱与环境破坏，消除政治冲突与个人疏离，重获生态平衡及人与自然的和谐。

新兴高科技的魔力体现在电子学、计算机、传播手段、机器人技术和遗传工程，这些高科技似乎无所不在地提供了无数可能，包括充分的就业，丰富的市场与产品，对不景气的经济的复兴，为日薄西山的大学提供资金，给失业者、城市剩余人口、劳动力新军提供大量的机遇，以高科技替代烟囱，并创造和谐的环境，甚至最终消除人与机

器之间的隔离和疏远。但是，这种信仰却与近十几年电与电子技术的发展状况形成了强烈的对比。电所产生的一目了然的后果，显然与那种分权的、有机的、和谐的秩序背道而驰。电子技术的使用在计算机中心与能源网（energy grids）、五角大楼与国家宇航局（NASA）、通用电器与国家电力公司之间，已经滋生了新的集权化倾向。而且，“电子社会”造成了这样的恶果：发电产生了热量与空气污染，电视与广播网节目不惜牺牲地方方言与利益，只注重单一的全国口音与报道题材，从而侵蚀了地方文化。

电子高科技工业要求一个宽松的人文环境，少一些限制性的社会立法和好斗的（militant）工会组织。但这与其说是客观需求，不如说是人为的要求，它引发了州与州之间白热化的竞争（frenzied competition），结果使中上阶层一直处于逍遥之境，免受贫困及社会地位低下者的侵扰，也不受哪怕最小限度的政府管制，甚至还取缔了工会。

有思想的社会精英认识到：竞争所产生的缺陷源自对科学普遍缺乏了解，就像斯隆基金会（Sloan Foundation）对人文科学的新界定强调的是数学、计算机科学及技术特长。焦虑的中产阶级家长迫不及待地为自己的孩子在职业阶层中争购一席之地，将他们送到计算机夏令营（computer camps），或早在婴儿期就试图用个人家庭电脑引导孩子走上哈佛之路。电脑公司的广告则再现了文化人的传统形象，并将它与新颖的计算机设备结合在一起：所有信徒都拥有神父般的地位，人人都拥有自己的《圣经》，换言之，人人都成了计算机神父，每个人都成了手中拥有自己机器的先知，但同时也受机器的掌控。

这就带来了一个两难之境：要么现代“电子学家”拥有我们所没有的洞察未来的能力，要么他们在修辞上所宣称的革命只不过是一厢情愿，或更糟，是现状的新的合法化。后者的设想尤其令人困惑，因为，我们亲眼目睹了作为21世纪构想的某些美国政治和工业政策在过去产生了严重的破坏作用。跟电有关的天花乱坠的术语，也让我们备感迷惑：电不仅仅是一种新生事物，在技术史及社会应用中不难发现，人们对电力革命之可能性与潜力竭尽溢美之词。

如果不联系美国人对技术的一贯态度，我们就无法对电子乌托邦理想做出明智的解释，这里，有必要回顾一下美国人对早期工业化与

机械技术发展的典型反应。

在哥伦布发现新大陆之前，欧洲人就已经做起了美洲梦。在美国社会形成之前，人们曾将美洲大陆称为亚特兰蒂斯（Atlantis，大西洋中一传说岛屿。译者注）、乌托邦、印度之路——这片土地，曾是欧洲历史上的救赎之地。这片乐土所引发的宗教隐喻来自大自然，这里的自然具有未经污染的处女地的复原力（healing power），美国人后来继承了欧洲人的这一乌托邦理想，并用这种田园生活般的表述来定义他们“国家的性质”。在美国，机械技术大受欢迎，但当技术被运用到“亚美利加园”（Garden of America，与 Garden of Eden 即“伊甸园”相对应。译者注）时，发生了个性化的变化：机器被移植到一个理想的田园乡村，而且这个理想的田园乡村使机器变得人性化了，欧洲城市固有的污秽、不幸、贫穷、不平和阶级斗争在这里不复重演。那得天独厚的未经污染的大自然，使美国从欧洲的历史中得以救赎，让我们拥有没有工厂体制的工厂（the factory without the factory system）和没有机械化社会的机器（machines without a mechanized society）。

在美国，一项与上述相关的重要研究传统由派瑞·米勒（Perry Miller）和亨利·纳什·史密斯（Henry Nash Smith）开创，里奥·马克斯（Leo Marx）和阿尔·切克腾伯格（Alan Trachtenburg）继承了这一传统，他们追溯了一再出现的“园中机器”（machine in the garden）这一主题。这是美国人思想中特有的关于社会存在（social existence）的崭新视野，人们可以通过自然与制造业的和谐结合，回归伊甸园般的胜地。因此，每一项新的发明创造，都被当做迈向新世界的必由之路而大受欢迎，而新生国度在地理和历史上的选择为实现这一目标提供了可能。这一景象是一种中间地带，它被悬置在艺术与自然、乡村风光与工业城市之间，在那里，技术力量与民主地方主义（democratic localism）建构起理想的生活方式。正如知识分子所梦想的、部长大臣所鼓吹的、艺术家所描绘的、政治家所罗曼蒂克化了的、小说家所戏剧化了的，这个社会被符号化、文学化地悬置于过度开发的（overdeveloped）欧洲国家与西部原始边疆之间。处女地和丰饶的资源将在这片大陆上为工业化提供本土的解决方法，这一解决方法将使所有冒险闯荡新世界的欧洲人获得新生，避免欧洲工业体制的缺陷。总之，美国将摆脱历史：我们将从机器和工业革命中得到财富、权力

和生产力；从自然中获取和平、和谐与自足。

著名的启蒙主义哲学家在展望未来美国时，曾预言了上述美好前景。例如，孔多塞（Condorcet, 1743—1794，法国哲学家。译者注）确信，美国将摆脱过去（the past）这一阴魂，以“加倍进步的步伐”取得“加倍快速的进步”。他相信美国将安全地挣脱旧世界的混乱，拥有足够的空间保存纯朴的美德，并将物质进步转化为道德进化与社会幸福。正是这种想法，使杰斐逊及其代表农村利益的追随者们接受了汉密尔顿对制造业与初期工业的规划。其实，杰斐逊将其对工厂式经济（factory economics）的质疑暂时搁置一边，而且区别了这样两种社会形态：一种是“过去那些缺衣少粮的大城市，道德堕落、依赖性很强而且腐败”；另一种则是美国，它拥有“独立的制造业、如农民般纯朴的道德水准，只要还有多余的土地可供开垦，就一直能维持这种状态”。

一些定期提供重要服务的技术具有了特殊的重要性。杰斐逊本人就曾提到报纸的必要性超过了政府本身，他将印刷技术与保护出版自由、识字能力及自由（liberty）相提并论。爱国的历史学家甚至将国家意识的起源一直追溯到1704年波士顿第一份报纸的出版。最后，权力法案利用出版自由条例，从宪法上保护了技术。

后来，蒸汽机在技术的殿堂里占据了特殊的地位，它利用铁路、水路连接大陆，创造了新的商业纽带，于是就有了“蒸汽机对伦理的影响”“铁路的间接影响”之类的文章与赞誉。这是一个时代的转型，从查利斯·弗莱瑟（Charles Fraser）的演讲，到南卡罗来纳州查尔斯顿商业图书馆协会（Mercantile Library Association of Charleston），蒸汽机都被赋予了形而上学的特性：“我们身边有一种动力，它能给任何事物带来协调的合作……它能战胜时间与空间……它能征服偏见，用快捷而友好的交流将整个国家团结在一起；这一伟大的动力便是蒸汽机。”

爱默生（Emerson）把蒸汽、电磁与先验主义联系在一起，将技术上升到了哲学层面：“机器和先验主义如出一辙……公共马车和铁路如柳枝抽芽般冲破了旧的律法……文明及思想使我们胸怀地球，看看如何用电报和蒸汽使地球更适合人类。”爱默生的这段话就是知识分子对技术充满敬畏并将技术事实（technological fact）与精神符号

(spiritual symbolism) 混为一谈的活生生的例子。

里奥·马克思 (Leo Marx) 恰如其分地给那些关于蒸汽和机器技术的溢美之词贴上了“技术至上论”的标签。这种对技术的歌功颂德在南北战争前几十年里形成了错误的认识，结果证明，无论是印刷机还是蒸汽机都没能阻止注定要发生的冲突，没能保证林肯一定会赢，而格兰特 (Grant) 在战后重建中一定不会输。在内战及以后的几十年里，美国人的机器至上梦发生了决定性的逆转。越来越多的迹象表明，美国既没有摆脱历史，也没有摆脱欧洲的工业化经历，南北战争本身就给大陆民主梦打上了问号。其后果是：美国的城市变成了工业贫民窟，阶级与种族冲突成了家常便饭，经济萧条始终影响着经济的稳定，铁路、煤矿、铁矿使乡村满目疮痍，森林资源遭到破坏。但是，现实无法彻底改变浮夸，在 19 世纪后三分之一的时间里，当机器乌托邦的梦想让位于工业化的现实时，新的思想派别又蠢蠢欲动，认为力学与电学、机械化与电气化之间存在着质的不同，电的威力能迅速弥补所有被机器出卖了的梦想。

从机器至上到电力至上的转变有许多实例，但开创性的人物是 19 世纪美国最重要的经济学家亨利·查利斯·凯瑞 (Henry Charles Carey)。其父马修·凯瑞 (Mathew Carey) 曾是一位爱尔兰流亡者，同时也是宾夕法尼亚“国家工业促进会” (Promotion of National Industry) 的发起人，他出版了一系列很有影响的、被亨利·克莱 (Henry Clay) 称为旨在保护国家工业和大力发展内陆运河与高速公路的“美国计划”。亨利·查利斯·凯瑞本人放弃了在曼彻斯特的经济学学业，并对美国的工业政策提出了独到的见解。他认为，在美国这样的本土场景下引进工厂和工业，将产生与欧洲的情形大不相同的结果。在美国，技术将创造财富和效率，且不会出现像英国和欧洲其他主要国家那样的金钱奴隶或环境灾难。

1848 年，凯瑞写了《过去、现在和未来》 (Past, Present and Future) 一书，他采用完全不同的“地方联盟主义” (regional associationism) 的提法，对上述理想做了纲领性的阐述。他认为当工业与农业之间成立地方性“联盟”模式并合并成一种合作经济时，新的体制就能成为现实。他认为，这个规划将保证政治与经济永远处于权力分散的、小规模的状态。另外，凯瑞相信，工农联盟与机械技能方面的

普及教育，将防止城乡差别和阶级冲突。

凯瑞出生时正值华盛顿任总统期间，他去世那年刚好亨利·福特开始了密歇根汽车厂的工作。在凯瑞的一生中，由于工业、金钱、影响的集中化，地方联盟并未实现，对移民劳工的剥削倒成了美国生活中压倒一切的现实。但是，凯瑞没有放弃他的美国计划，并用电的语言（language of electricity）进行了描绘。在他最后一本著作《法的统一》（The Unity of Law）中，凯瑞用电的语言代替机器语言，将电和刚刚发现的电磁的物理定律与社会法则相提并论，把电看作是连接自然与社会的新纽带。下面这段晦涩却又重要的引言正反映了他的这一转变：

在与社会生活的相互关联上，电呈现出与人脑极为惊人的相似。这种相似是如此惊人，以至于当我们需要快速表达社会思想与意愿时，发现自己不得不从物质世界中寻找可被应用的术语那些与电和电磁相关的术语……

社会中每个成员之间的关系，如施予者与接受者、教师与学生、生产者与消费者之间的关系，正负交替（positive and negative 在英文中也可以指电池的正、负两极。译者注），在这样的联结中其功能和力量各有不同。全体公众组成了一个巨型电池（electric battery），每个人都是这电池上的一对电极。由此建立的完美的电循环是所有个体完善发展的结果，经济力量顺畅地在每个政治实体之间流通，接下来就是普天下的幸福与繁荣，改良了的精神与道德行为……还有权力与财富……到处都协调有序，每一对电极都相互保持着适当的关系，因此，全体公众的电力循环便被激活，它将全部能量集中在一起，去完成公众利益的每一项目标……为使电力快速循环，在这巨大的电池的电极之间所用的能量越多，就越有可能产生供人类使用的天堂之光般的灵感与能量。

在这段话中，凯瑞提出了一个新术语，即另一种形式的工业伊甸园，这是继里奥·马克斯“电子至上论”之后的另一个术语。这段话本身说明，凯瑞在使用这一辩证的正负概念时，不是将其视为对立的术语，而是表达了事物的对立统一性。因此，不和谐和冲突只是通往

内在和谐的表象。同样，作为一种通俗文化形式，电子至上论试图糅合美国梦中所有矛盾的愿望。电保证了机械化曾经承诺过的但又不幸落空了的同样的自由、分权、生态平衡与民主社会，而且，电还保证了机械工业化保证过的并确实实现了的同样的能源、生产力与经济扩张。在凯瑞写下上述这段话的十年里，还发生了其他一些事件，预示着这些矛盾的愿望将决定美国的社会政策。19世纪70年代，爱迪生和贝尔开发了即将成为新文明之基石的电子技术。古尔德（Gould, 1836—1892，美国金融家和投机者。译者注）、范德比尔特（Vanderbilt, 1794—1877，美国运输促进者和投资者。译者注）等人为操控新技术展开了“电报战”和其他一些专利之争；后来的工业巨子如通用电器，对新技术的开发日臻完善。爱迪生、贝尔和其他怪才成了新文明的象征，他们备受公众的宠爱，显示了新技术的恩惠；与此同时，在电的神秘面纱下，传播与运输的新帝国也开始创建。

但并不是每个人都迷信新技术。面对新技术所蕴含的真实意义，欧美知识分子最有效的方式莫过于用文学的形式加以回应。欧洲的雅可布·布哈迪（Jacob Burkhardt）、阿纳托尔·法郎士（Anatole France）和美国的亨利·亚当斯（Henry Adams）、赛缪尔·克莱门斯（Samuel Clemens，即马克·吐温。译者注）采用的策略是颠覆技术至上论，将新技术描绘成灾难的幽灵。赛缪尔·克莱门斯的小说《亚瑟王朝的康涅狄格州美国佬》（Connecticut Yankee in King Arthur's Court），可能是美国历史上第一部反乌托邦的科幻小说。美国人的理想在小说中得到了充分的体现。主人公汉恩克·摩尔根（Hank Morgan）回到了过去的时空，发现原本为了保护自己而下令建起的电栅栏，实际上却让自己坐困其中。在美国文学史上，这是一个非常重要的事件，因为它与马克·吐温早年克莱门斯时代作品中惠特曼式的乐观主义，形成了鲜明的对比。

同样，亨利·亚当斯对热力学定理和熵非常着迷。《亨利·亚当斯的教育》（The Education of Henry Adams）全书充斥着幻灭感，因为亚当斯不得不从波士顿上流社会的“旧世界”，转向1844年完全由能量掌控的新的历史阶段，1844年这个历史性的时刻，包括“波士顿和奥尔巴尼之间铁路的开通；第一艘蒸汽船的出现；从巴尔的摩到华盛顿传送的亨利·克莱（Henry Clay）与詹姆斯·K. 波克（James K.

Polk) 被提名为总统候选人的电报讯息”。

尽管有文学家们的负面观点，电力至上论却因改革家们的鼓吹而变得合理，因似乎近在眼前的乌托邦幻想而再度风靡。改革家和理想主义者认为，公司应该为电力革命的失败负责。贝拉米 (Edward Bellamy, 1850—1898, 美国作家和空想社会主义者。译者注) 在《向后看》(Looking Backward)、《平等》(Equality) 中的思考、豪威尔斯 (William Dean Howells, 1837—1920, 美国作家及《大西洋月刊》的主编。译者注) 虚构的《来自奥楚利亚的旅行者》(A Traveller from Altruria), 都恢复了对至上论的热衷和对电的正面态度。贝拉米是一位社会主义宣传者，豪威尔斯是上流社会的改革家和波士顿“贝拉米俱乐部”的成员，他们对电视与收音机的社会用途以及高速交通进行了展望。在他们看来，电应用于传播和运输后便于文化的普及、人口的分散以及控制的“分权化”(decentralization): 用豪威尔斯的话来说就是“使城市和乡村从独享走向共享”。

从历史上看，将田园主义 (pastoralism) 与技术力量融为一体是电力革命的第一个预言。1770 年，一位名不见经传的哲学家兼戏剧家路易斯·赛巴斯蒂安·梅西耶 (Louis Sebastien Mercier) 写了一部名为《2440 年》(L'An 2440) 的未来小说。在梅西耶的电力乌托邦中，电被描述成物质与道德兼备的工具，他的梦想包括永不熄灭的电灯和光源、用于公众道德教化和教学的电影以及极度享乐的感官刺激。百年之后电力乌托邦的理想对欧美人士仍有巨大的吸引力。

刘易斯·芒福德 (Lewis Mumford) 对此做出了富有价值的研究，他认为俄国无政府主义者和地理学家克鲁泡特金 (Kropotkin) 第一个对电子技术进行了富有远见的阐释，克鲁泡特金提出，电子技术能将文明从工业主义的祸害与重负中拯救出来，恢复人人共享的社会环境。在其《田野、工厂与车间》(Fields, Factories and Workshops, 1913) 中，克鲁泡特金建议电力可用于创建“工业村”，在那里，手工业、制造业、农业和科学调查 (scientific investigation) 能在小规模的区域经济中互为结合。在克鲁泡特金的规划中，辛勤耕作所养成的“道德和体力上的优势”将改造“国内工业”(domestic industry)，相互协作中的平等主义氛围将促进社会稳定，同心协力投身于实验与生产。

同时，德国科学家维尔纳·冯·西门子（Werner Von Siemens, 1816—1892，德国工程师。译者注）写信给他的同事：

全世界建立发电站的时候到了……小型车间和个体家庭作坊式生产将处在这样一种地位……它们能通过蒸汽发动机与内燃机所产生的廉价能量与工厂竞争……在这一过程中进行彻底的革命，使小型工业得到保护，通过通风设备、起重机、电车轨道等使生活更加舒适方便。

在英格兰，《明天的花园城市：通向真正改革的和平之路》（*Garden Cities of Tomorrow: The Peaceful Path to Real Reform*）的作者伊贝纳泽·霍华德（Ebenezer Howard）炮制了一个英国版的“贝拉米主义”（Bellamyism），他让读者相信，“在花园城市，烟魔得到了很好的控制”，“所有的机器都由电力驱动”。他的这一思想渊源主要来自一个重要的团体——“国际科学、艺术和教育发展协会”（*International Association Advancement of Science, Art, and Education*），这是一个20世纪早期的知识分子同盟，协会的成员中有英国社会思想家葛兰姆·沃勒斯（Graham Wallas），现在我们只记得他发明了“大社会”（*the Great Society*）一词，还有就是英格兰生物学家和城镇规划家派屈克·吉德斯（Patrick Geddes），他对生态学的研究已不复为今人所知。

一战前夕，沃勒斯对费边主义（Fabianism）及其官僚主义套话已不再迷信，为此他写下了《大社会》一书。在一些段落中，沃勒斯预言了技术社会的幻灭，福利社会在一些本质问题上的缺陷，以及

吉德斯是第一个系统地提供一个完整乌托邦理想的人，他将乌托邦放在电力技术理论中，试图在机械与电力技术之间制造一种质的区别。他预言了一个“从机器和金钱经济到生活、个性与公民经济的伟大转型”。他将现代看作是介于“旧技术的”机器设备与“新技术的”发明创造之间的阶段。吉德斯认为“存在两个截然不同的工业时代，它们分别以蒸汽和电力为特征”。

“对新环境的探索，这种环境能刺激我们现有的部署迈向美好的生活”。但具有讽刺意味的是，在林顿·约翰逊（Lyndon Johnson，美国第36届总统。译者注）将沃勒斯的表述当做某种随意的行政标签（administration trademark）之前，沃勒斯对先进技术所引发的问题的思考并没有得到普遍的认同。沃勒斯发现：

最早开发那些发明创造（蒸汽和电力）的人希望结果完全是好的……

现在，我们不仅怀疑大社会中个体的未来幸福，而且也怀疑大社会本身的永久性。

……打个比方，当人们观看最近一些居民为新芝加哥准备的美丽的绘画作品时，感到这些作品只适合于伟人（giants），而非普通人（men）。

作为一种治疗方略（therapeutic strategy），沃勒斯提倡重振对话和讨论（dialogue and discussion），以平衡非个人化机构和大众传播压倒一切的力量。沃勒斯强调将技术放在开放的空间，并描述了实现地方分权后乡村社会田园牧歌般的景象：

如果让我构想一幅关于社会制度的活生生的画面，我希望在这幅画面中的英国和美国能令我回想起挪威的城镇与村落，在那里，每个人……的工作能充分地各尽其能，从而保持自我的尊严，他们幸福、快乐而兴奋……我能想象那里的人们学会利用水的落差和山中的矿产进行发电，他们不用将自己划分为失去人性的雇主或官方与同样失去人性的雇员。

另一位现在被我们忽略的思想家是吉德斯，他是第一位眼界超越充满乌托邦幻想的科幻小说、社会批判、平均地权运动的思想家。在20世纪头四分之一的时间里，吉德斯的重大影响与个人说服力在区域规划者（regional planners）、市民团体和社会运动中赢得了众多的追随者。不过，吉德斯和他的追随者所立下的目标，实际上也还是一个转眼就“可以实现的乌托邦”。吉德斯是第一个系统地提供一个完整乌托邦理想的人，他将乌托邦放在电力技术理论中，试图在机械与电力技术之间制造一种质的区别。他预言了一个“从机器和金钱经济

到生活、个性与公民经济的伟大转型”。他将现代 (modern phase) 看作是介于“旧技术的” (old paleotechnic) 机器设备与“新技术的” (neotechnic) 发明创造之间的阶段。吉德斯认为“存在两个截然不同的工业时代，它们分别以蒸汽和电力为特征”。

吉德斯本人的背景在他的乌托邦理想中扮演着非常关键的角色。作为一名爱国的英格兰人、共和党人和地方主义者，吉德斯多年来一直拒绝爵士的册封，他赞同凯尔特人 (Celtic) 的文化复兴，支持爱尔兰和苏格兰盖尔人的 (Gaelic) 地方自治；同时，他也认同赞格威尔 (Zangwill, 以色列人, 1864—1926, 英国剧作家和犹太复国主义者。译者注) 在巴勒斯坦的实验与甘地在印度的民族复兴工业。吉德斯认为，像伦敦、柏林这样的首都以及一些卫星城市，金融和工业资本的集中化是对文化传统与知识分子品性的破坏。他常常公开谴责“殖民化、征服与帝国 (empire)”，因为它们是剥削，是军国主义，是对附庸国有生命力的经济与文化的破坏。吉德斯摒弃了社会民主同盟 (Social Democratic Federation) 的费边主义策略和左派的极端主义思想，因为这些思想对威权主义 (authoritarianism) 和官僚主义见风使舵，且屈就于地方机构。

当吉德斯还是一名年轻的学生时，他并不理会鲁斯金 (Ruskin) 和莫里斯 (Morris) “第一百次关于新乌托邦已经建成的佳音”，但文化的堕落，加上人力资源和自然资源的浪费，给吉德斯以紧迫感和寻求解决这些问题的责任感。在一次英国之旅中，克鲁泡特金做了一系列的演讲并散发了小册子。吉德斯与另外一些人被克鲁泡特金的另类所感动，因为吉德斯说，克鲁泡特金的思想“在这个巨大的工业危机关头，突然涌现在我们面前”。

吉德斯与同事维克特·布兰福特 (Victor Branford) 在《演变中的城市》(Cities in Evolution)、《即将到来的政体》(The Coming Polity) 和《制造未来》(The Making of the Future) 中涉及了这些紧迫的问题。吉德斯的信念在美国赢得了极大的共鸣。在他巡回演讲和在社会研究院逗留期间，吉德斯受到了人们的关注，在他身边逐渐聚集了一批追随者。与此同时，美国也给吉德斯留下了非常深刻的印象。他后来写道：

有了那些节省劳动力的发明创造，最令美国人感兴趣的便是电力学家和效率工程师（efficiency engineers）……这种方兴未艾的社会秩序就是新技术的出现，它效率更高，浪费自然资源更少……这里，在平肖（Pinchot, 1865—1946，美国森林业和自然保护的先驱。译者注）的努力下，森林又恢复了生机，就像爱尔兰在布伦凯特（Plunkett）的努力下，耕田又得到了复原……因此，我们所经历的已经超越了新技术，因为新技术使城市出现了劳动力和资本的负面问题，且从不顾及农村，它完全走向地理技术阶段（geotechnic phase）……我们的经历也超越了有史以来对乌托邦的梦想……一个城市接一个城市、一个地区接一个地区乌托邦式的改造；处处充满了健康、富裕甚至辉煌，处处显示出史无前例的美丽。

吉德斯在国际上赢得了“清洁如画的倡导者”（the apostle of the sanitary picturesque）和“改革老大哥”（the big brother of reform）的称誉。在美国，他和杜威、亚当斯（Jane Addams, 1860—1935，美国社会改革家及和平主义者。译者注）、维布伦（Thorstein Veblen, 1857—1929，美国经济学家。译者注）齐名。芒福德成了吉德斯的主要信徒，吉德斯的纲领在新成立的“美国区域规划协会”（Regional Planning Association of America）得到了具体的反映。这个协会的特别成员包括平肖、莱特（Henry Wright, 1878—1936，美国建筑师和革新社区的设计者。译者注）和蔡斯（Stuart Chase, 1888—？，美国经济学家，曾任国家资源委员会等机构顾问。译者注）。在这些圈子里，吉德斯发动了一个以公共电力与社区计划为目标的运动。“美国区域规划协会”发起了“巨能”（giant power）运动，将新技术与保守主义、民主地方主义（democratic localism）结合在一起。当时任宾夕法尼亚州州长的平肖为这项运动定下了基调：

蒸汽带来了工业的集中化，但它使农村生活走向衰败，它破坏了许多小型社区，也使家庭纽带变得脆弱。巨能有可能带来工业的分散化，恢复乡村生活，重建小型社区与家庭……如果我们能好好控制它而不是由它来控制我们，那么即将到来的电力发展将构成文明的基础，这种文明比过去那个世界更幸福、更自由、

更充满机遇。

但是电力至上论的真正受益者，却是掌管新技术的电灯和电力公司。公共关系先行者赛缪·英萨尔（Samuel Insull）等一些人的公关技巧对新文明的吹捧十分见效，这种新文明建立在“巨能”的庇护之下，连《新共和》（New Republic）杂志也没有对此吹毛求疵，直到经济大萧条和丑闻才使人们失去对它的好感。

在大萧条期间，美国的“电力学家”（electricians）认为，对电的期望已经被“既得利益者”所颠覆，但是，水力发电和一些新的政治组织形式将实现吉德斯最初的愿望。到20世纪30年代，“巨能”运动又重新被提起，这时，政府而不是工业界成了它的鼓吹者。“工业民主联盟”（League for Industrial Democracy）的发言人蔡斯于1933年在《财富》杂志上提出了“千瓦功率的美景”（A Vision in Kilowatts）：

它（电力）不仅能产生更有质量的功率，而且在此过程中会使整个经济结构发生转变。当它得到充分发展之后，电可以将整个国家的经济联结成一个统一的机器、一个完整的有机体。它的部件可能是小型的、灵活的，可以放置在任何你喜欢的地方，但都与中央电站连接在一起。电能给所有人带来高质量的生活、崭新而令人愉悦的工作、休闲和自由，它能让我们不再有苦役、拥挤、噪声、烟雾和污秽，它能克服蒸汽文明的阻碍与问题，也能带来许多我们痛失的手工时代的美德，而不再有那个时代由于迫在眉睫的匮乏而使人们遭受的艰辛与诅咒。

罗斯福新政抓住了“新能源时代”这个主题，建立了“田纳西流域管理局”（Tennessee Valley Authority）和“农村电气化管理局”（Rural Electrification Administration）。罗斯福总统及他的顾问们将这两个管理局树为“新美国的榜样”，作为号召人们重新恢复对美国的信心、相信美国能够复原的精神象征。1936年罗斯福在世界能量大会上致词，他宣告了实用主义乌托邦的新政理想：

现在我们可以远离产品的制造地发电。但按照习惯，我们还是将这种灵活的能量整批输送到大型工厂中，然后在那里继续

田纳西流域管理局的经历证明，将技术性规划与民主社会建设混为一谈是荒唐的。正如当代对电子技术的推崇，田纳西流域管理局同样将电力至上论与对待自然的态度联系在一起，并认为这两者的结合会自动产生民主。结果，自由主义者像是被田纳西流域管理局施了催眠术，影响了对其缺陷做严肃的评估；只有塔格威尔一直保持某种程度的冷静，因此他能够理解“田纳西流域管理局更多地成了民主退步而不是进步的典范。”

赋予这些关系以生命”。“如果这次我们成功了，”罗斯福总结道，“我们可以一步步向前迈进，例如开发领土……发展工业销售和多种经营。”

大卫·列利桑（David Lilienthal）在对“田纳西流域管理局”的致词中，总结了电力至上论：

这个流域将最先享受新时代即电力时代的最大好处。那些充分拜其恩赐的事物将成为新的文明。新的生活水准、新型而有意思的工种、全新的工业程序、不再有劳役、壅塞和浪费……这一切都将发生在我们身上。再过十年，这个流域就不用考虑电的费用，届时，电将非常便宜，连社区也能供电。

生产。习惯性思维使我们忽略了出台一个能让人们更多地利用电能之灵活性的公共政策；也就是用最低廉的价格在任何时间、向任何地点输送电力。我们现在还在继续着由蒸汽发动机的特性带来的过于集中化的工业模式，在技术上我们实际上早已有了促进工业分散化的能源形式。

罗斯福认为，对电力的掌控将带来工业和社会的变革，“这种变革可能在我们还没有察觉时就已经发生了”。

“田纳西流域管理局”是作为山河改造中电力、分权和公民参与的正面形象出现的，它不只是为了制造能源、生产化肥。用罗斯福总统的话来说，它也是为中南部提供一种生活方式的典范，“这种类型的社会实验在世界上还是第一个，该实体被授予了政府的权力，却拥有私人企业所具有的灵活性与主动性”，“它是对先锋思想和精神的回归”，因为“它触动了所有人类关系形式，并

田纳西流域管理局的思路赢得了无数国外的倾慕者。最热心的是——一位名叫凯恩夫人 (Madame Keun) 的法国来访者，她的《一个外国人之所见》(A Foreigner Looks) 彰显了新政思想这个美国梦的主题。在这部著作中，田纳西流域管理局是“杰斐逊梦想中自给自足的农业社会与电气时代机械优势两者恰如其分的平衡”。她认为，田纳西流域管理局的经历显示，“在资本主义民主社会……人类对太平盛世的永恒追求可以通过不断顺应加以探索”。

无论国内还是国外，田纳西流域管理局的思路都被当做其他地区或国家可以采纳的、作为社会民主最佳载体的独创的模型。1944年，沃勒斯 (Henry A. Wallace) 在“普遍电气化” (Universal Electrification) 的名义下主张全世界建立许多类似田纳西流域管理局的组织。沃勒斯认为，战后像田纳西流域管理局这类组织的拓展将为和平提供强大的动力，能将经济利益建立在没有争端的基础上，并从多瑙河到恒河消除国际间的紧张局势。因为用沃勒斯的话来说，“流域处处大同小异”。二战后，小阿瑟·施莱辛格 (Arthur Schlesinger, Jr.) 将田纳西流域管理局视为冷战的武器，如果运用得当，“可以盖过 (outbid) 专制社会所有的冷酷无情，以支持亚洲人民”。

我们并不打算在此回顾田纳西流域管理局的命运，它只不过是一个雄心勃勃的遗迹。当然，最后证实它也不是什么巨大而具有推动力的社会实验。与其说它是经济的进步力量，不如说它与散布在其周围的电力工业并无二致，管理局甚至因露天煤矿的破坏性开采和劳动工时测定 (rate fixing) 受到起诉；与其说它是流域政治与经济民主的先驱，不如说它的利益和对它的歌功颂德已经被官僚化，并且成了维护现状的工具；与其说它带来了新的社会阶段，不如说它只是利用电力提高了传统意义上狭隘而浪费的效率标准。事实上，整个美国对建造水库、生产化肥和电能发电的浪漫想法——无论是国内还是国际政策——越来越像是一场深刻的灾难 (misadventure)。在将管理局模式作为发展规划向其他国家输出时，它将美国民主与美国技术混为一谈，结果产生了像湄公河三角洲这样的政权和麦克纳马拉 (McNamara) 非军事区的电气化计划，从而使美国卷入了政治上的灾难。在气候与美国和欧洲截然不同的地区狂热地建造水坝，结果导致了经济和生态的灾难。

田纳西流域管理局的经历证明，将技术性规划与民主社会建设混为一谈是荒唐的。正如当代对电子技术的推崇，田纳西流域管理局同样将电力至上论与对待自然的态度联系在一起，并认为这两者的结合会自动产生民主。结果，自由主义者像是被田纳西流域管理局施了催眠术，影响了对其缺陷做严肃的评估；只有塔格威尔（Rexford Tugwell）一直保持某种程度的冷静，因此他能够理解“田纳西流域管理局更多地成了民主退步而不是进步的典范。”

刘易斯·芒福德将田纳西流域管理局和其他类似的冒险置于更宏大的思考中。在《技术与文明》（Technics and Civilization, 1963）以及另外几部 20 年代和 30 年代早期的著作中，他认为，“都市环境”和“金钱崇拜”是因为没能实现吉德斯、克鲁泡特金和“花园城市”规划者们所预言的新秩序而造成的。到了 20 世纪中叶，幻灭的芒福德找到了新的罪人，他们是建立田纳西流域管理局的实用主义自由派们：

自由主义者缺乏历史意识所担负的特殊职责：这使他们将所有的价值观只跟眼前的东西联系在一起……我们的领导人蹲在一个单面向的、当下的（immediate present）世界里，他们既不能记取过去的教训，也无法展望未来的可能性……同样，田纳西流域管理局正是美国经济的写照，就像杜邦（Dupont）和通用汽车是美国经济的写照一样。

但芒福德的思想缺乏连贯性。他早先对电力的歌功颂德使情形变得更糟。他的研究留待至今尚默默无闻的加拿大学者英尼斯来完成。是英尼斯第一次对新技术这个庞然大物进行了系统性的批判。

具有讽刺意味的是，麦克卢汉的所有言论都受其多伦多大学同事哈罗德·英尼斯的影响，但英尼斯揭示了电力至上论最薄弱的环节，而且对所有麦克卢汉津津乐道的关于电的断言均提出了质疑。英尼斯对电可以实现分权、以民主代替政治经济集中化并带来文化复兴等观点表示质疑。他认为，欧美的“现代文化悲剧”（tragedy of modern culture）在于印刷业和电子媒介具有将时间和空间降格为为商业主义和扩张主义服务的内在倾向。

英尼斯富有洞见的分析是长期的学术传统和他刨根问底的研究结

果。在芝加哥大学期间，英尼斯受到了城市社会学研究及维布伦（Thorstein Veblen）著作的影响。在他对加拿大原料贸易及欧洲与北美的关系研究中，英尼斯发展出一种建立在历史和社会批判之上的观点。他反驳了特纳（Turner, 1861—1932，美国历史学家，曾强调边疆在美国历史的重要性。译者注）的边疆理论（frontier hypothesis），认为那些“沾沾自喜的孤立主义者……其灵感和行为不是源自西方的中心文化，而是西方的边缘文化”。

英尼斯评价了历史和地理因素的重要性以及它们与传播和运输手段的关系。他从这些评价中发展出一种理论，即传播与运输系统在时间和空间上的结构（或“偏向”，bias）关系构成了社会机构的基础。英尼斯将传播和社会控制分为两种基本类型，一种是空间束缚型（space-binding）媒介，如印刷品和电，它们与跨地域的扩张和控制联系在一起，擅长建立商业主义、帝国（empire），最终发展为技术专家治国论。另一种是时间束缚型（time-binding）媒介，如手稿、人的讲话，这些媒介相对偏爱关系亲近的团体、形而上学的思考和传统的权威。

英尼斯认为现代技术的这种“偏向”对时间和空间、历史和地理都会造成破坏：

工业主义意味着技术、意味着把时间切割成碎片以适合工程师和会计师的需要。当发明破坏了时间观念时，就产生了现代文化的悲剧……对当前想法的执著，妨碍了对时间和持久（duration）的思考……因为时间的困扰所产生的焦躁不安（restiveness），产生了种种旨在恢复社区观念的努力。

在对吉德斯著作的研究中，英尼斯分析了电力的长期效果。在

~~~~~

英尼斯将传播和社会控制分为两种基本类型，一种是空间束缚型媒介，如印刷品和电，它们与跨地域的扩张和控制联系在一起，擅长建立商业主义、帝国，最终发展为技术专家治国论。另一种是时间束缚型媒介，如手稿、人的讲话，这些媒介相对偏爱关系亲近的团体、形而上学的思考和传统的权威。

~~~~~


《价格体系的渗透力》(The Penetrative Powers of the Price System)一文中,英尼斯认为,无论电力与分权化、民主化有着怎样暂时的联系,它们和日益严重的地域扩张、空间控制、商业主义和帝国主义不过是一丘之貉。

英尼斯指出,新电力技术强化了帝国的权力,使得人造卫星只能绕着它们所设定的轨道运行。英尼斯认为,没有什么词藻能够掩饰或颠覆技术控制模式;只有通过政治与学术上的努力,以及对反文化(counterculture)坚持不懈的维护,才能获得生机。

英尼斯感到,只有通过刻意减少技术和与技术挂钩的机构的影响;通过艺术、伦理、政治领域的教化,才能阻止现代社会中文化的消亡。与吉德斯和沃勒斯的观点一样,英尼斯将口语传统以及口语传统对对话和辩证、价值观和哲学思考的强调,看作是对技术文化的煽情性与善变性的抵抗。

但是,支持口语传统及其在文化领域的具体表现,要求保持并扩大稳定,要求社会联盟和生活方式能够从技术变迁的盲目退化中解放出来。但英尼斯注意到,增长(growth)、帝国和技术本身要求将注意力放在发展全球化的电力和电子媒介上,以推动远距离的扩张和统治。

电子媒介对国界越来越轻易的渗透使英尼斯深感忧虑,因为这增加了帝国主义和文化入侵的可能性。英尼斯想到了“垄断”一词,无论是电力技术还是僵化的正统学说(rigid orthodoxy)都威胁着人类的自由和文化生存。他认为,在冷战及“战后大学冒险家”和“科学伪祭师”(pseudopriests)(他们的学术活动带有一定的行政使命)的表面下,就隐藏着威胁的因素。

无论麦克卢汉对电视效果的评价多么富有见地,传播媒介的影响都来自一个简单的技术事实:每一种现代媒介都提高了控制空间的能力。它们通过缩减人与地点之间发送信号的时间(即讯息发送与接收之间的时间差)来实现这一点。印刷解决了快速生产标准化传播(standardized communications)的问题,并能以足够的发行量满足广大地区。但说到生产效率,印刷并不拥有一个有效的发布系统,它依赖船运、铁路与空运以获得快速而广泛的发行。电子通讯的发展始于电报,并由广播电视而完善,它同时解决了快速生产与发布的问题。

但是，现代传播媒介具有一种共同的效果：它们扩大了接收的范围，却缩小了发布的范围。大量的受众能够接收，却不能直接做出反应或参与激烈的讨论。结果，现代媒介产生了控制巨大空间和庞大人口的潜在力量。无论什么样的花言巧语都无法掩盖现代传媒的这一效果。只有通过政治、通过遏止技术社会的扩张主义倾向、通过在现代技术控制之外创造民主讨论与参与的途径，这种技术的偏向才能得到控制。

英尼斯在晚年对前景表示悲观。广播电视的发展、美国传媒在国际频道的利益分配中所产生的巨大影响，以及传播工业的对外扩张，都导致了一个更为极致的文化帝国主义形态。在《改变时间观念》(Changing Concepts of Time, 1952)中，英尼斯评价说：“传播的高度垄断占据了战略要地，对构成文化行为的永恒本质要素来说，它是一种连续、系统、无情的破坏。”

英尼斯非常清楚，电子媒介的主要用意并不在于通过广播电视提供娱乐和信息。他认为，电子通讯的速度与距离扩大了社会组织的规模，极大地提高了文化和政治领域集权化和帝国主义的可能性。电子通讯的最终用意很可能通过电话与电脑的使用，以极度扩大现代人的空间偏向：简而言之，将我们带到月球，通过电子化程度最高的先进文化实现“外层空间”的殖民化和政治统治——这种先进文化也就是美国和苏联的文化。

那些号称了解历史进程和现代技术的学者和科学家进一步加剧了英尼斯对未来的悲观，对技术的病态心理 (technical psychosis) 已经成了那些人内化了的的东西，他们俨然成了“真理热切的传教士”，打着科学的旗号“利用信念和诚信制造着新的垄断”。

英尼斯的分析与建议在很大程度上都是枉费心机。从 20 世纪 60 年代开始，我们生活在一系列预言的聒噪中，它们宣称通过计算机与电视、传播手段与信息加工的联姻，即将实现一场技术革命。长期以来我们深受技术革命想象的侵蚀。时下的先知和预言者预测新一代电子机器可以用技术的方法解决一直存在的政治问题。先是托夫勒 (Alvin Toffler) 给了我们“未来的冲击”，为的是迎接“第三次浪潮”的到来。奈斯比特 (John Naisbitt) 的“大趋势 (Megatrends)”与一般的趋势不同，它是不可阻挡或不可逆转的，而且其结局无论如何都

是良性的。像托夫勒和奈斯比特这样的人物代表了大众文化中美好的未来观，这种未来观普遍存在于形形色色的团体中，它们包括：工程技术协会、在高科技方面拥有全球股份的大企业、因越来越少的联邦赞助而四处张罗经费的高等院校、希望在国民生产总值中分一瓢羹的军方，以及寻求新的技术途径以维护霸权美国的国务院。

那么知识分子对电子革命应负什么样的职责？

我们提出这个问题并不是想倡导视觉'80 (Vision '80)、人类2000计划 (Mankind 2000 project)，或召开未来主义者大会 (congress of futurologists)。“新技术乌托邦” (neo-technic utopia) 理论的历史，反映了知识分子没有充分的途径参与到技术应用的详细计划中去。这些努力最终都以失败告终，其原因在于电子力量的偏向 (the bias of electronic power)，还因为传播采用的是与分散使用 (dispersed use)、小规模控制完全相反的模式。

知识界对电本身的神秘化，使得“电子革命”的幻想更加扑朔迷离。对电子革命的恭维，是学术界在牺牲了渊源 (roots)、传统、政治组织的基础上，对工程 (engineering)、变动、时尚顶礼膜拜的过程。正如英尼斯所指出的，文化的消亡只能通过刻意地减少现代技术的影响，通过艺术、伦理、政治领域的教化，才能得以弥补。这就要求采取反对或指导这样的行动，而不是掩饰电子革命的偏向问题；这意味着文化的和质的检验 (cultural and qualitative checks)，而不是对生活的品质 (quality of life) 做量的界定；它要求将人文主义与技术分离开来，而不是提供“人文化技术” (humanized technology) 这一自相矛盾的概念。

显然，电子革命不能通过纯粹书本上的策略、通过制造“反崇高” (antisublime) 的意向或“黑色幽默”的寓言、通过创造一个浪漫的遗世独立而又纯洁无瑕的新地带来解决。但是，这正是奥威尔科幻小说与那些对立反抗 (confrontation-protest) 伎俩所做的事。这是新卢德分子 (neo-Luddite, Luddite 指卢德派成员，在1811年到1816年期间发动骚乱并捣毁节省劳动力的纺织机器的英国工人。译者注) 的行为，它认为有一种信仰犹如神的启示降临于我们，而且只有通过象征性的宗教运动，通过重创美国国防部或驱除恶的因缘，才能拯救我们。与电子革命支持者一样，反技术分子同样认为我们正生活在一

个不受过去历史、政治和技术制约的新时代。他们只不过推翻了电力发电站的神话，寻求的是梦幻中的海市蜃楼、全新的感受力、化学田园（chemical pastoral）以及形式上的政治。绕开学术和政治扎实的工作，这种强硬、抗拒与电动杂耍（electric circuses）只能成为美国化的西西弗斯（Sisyphus）神话。对大众媒介的偏执与无力感（a sense of powerlessness）反映了电子神话过于简单化的一面，这种无能为力姿态进一步加剧并显得更加无力。

冯涅盖特（Kurt Vonnegut）在《钢琴手》（Player Piano）中预言，在电子时代，所有的新卢德分子终将失败。他以反革命者（counterrevolutionaries）自居，宣告“那些由电子而生的也终将为电子而亡”，“我们将重新发现这世上两个最伟大的奇迹，人的思想与双手……无论走到哪里……我们读书而不是看电视”。但新卢德分子没能提供另一种生活方式。结果，技术的强制性（technological imperative）无视他们的抗议，又向新的领域进犯。

另一种不相关的社会思想试图建立一个特殊的、与世隔绝的区域，或建立一个停留在书面上的人类领地（reservation），在那里，长久的祈祷和想象能够掌控和征服电子。在斯金纳（B. F. Skinner, 1904—1990，美国心理学家。作为新行为主义代表人物，斯金纳以他关于刺激—反应行为的理论影响了心理学和教育领域。译者注）的《华尔顿二世》（Walden II）和《赫胥黎之岛》（Huxley's Island）中，带有未来主义色彩的民间传说发生在一个乌托邦式的人造飞行器上。用赫胥黎的话来说，“电减去节育（birth control），加上重工业，等于极权主义、战争和匮乏”，但“电加上节育，减去重工业，等于民主、和平与丰饶”。这无非是老话新说，将操纵重新命名为复兴，将技术统治主义改头换面成人道主义，诸如此类。

我们倡议知识分子要面对现实，要就公众生存问题发表意见，而不是逃避政治或回到民俗。当前我们有义务复兴话语领域（universe of discourse）、政治语言和民主词语尚且留存下来的东西。我们在观念和感知上的能力已经受到了强烈的质疑，技术神话和田园牧歌式的民间传说已经剥去了我们的道德外衣。

第一个任务是去除电子至上论的神秘性。电子既不是天启（apocalypse）的降临，也不是上帝仁慈与恩惠的普照。技术就是技

术；它是跨空间传播和运输的手段，仅此而已。当去除这些神秘性时，我们就应该为了传播（for the sake of communication）、分权和不涉及内容或语境的参与而着手解除对传播的迷信。如今公民因过量的传播和过度参与（overdoses of participation），在许多方面正遭受着痛苦。我们应该提醒自己直面最严峻的问题：那就是彻底毁坏了人们有意义的社会生活方式，无法围绕真正的议题在政治上将人们组织在一起。因此，功能性参与和地理上的分散无法解决政府、工厂和学校存在的问题，因为这些机构是组织性的，而不是机械的。政治问题不是集权对分权的问题，而是民主化的问题；不是教学中书本对电脑的问题，而是合适的课程问题；不是代表性机构对参与性机构的问题，而是以自由和平等的理想协调权力与财富的问题。要真正掌控电子媒介，恐怕就有必要实行更为正式的集权（centralism）。这里的“集权”一词不是从哲学意义上而是从实践意义上来说的。

为了减少技术与神话的双重幻灭，我们必须将这些问题传达给公众。知识分子应该通过批判性研究（critical research），将那些与学术诚信和理性相关的东西用容易引起共鸣的语言与受众进行沟通，这种沟通不是以否定论者的面目出现，而是偏重能让人们感到满足的艺术、伦理和政治的价值。米勒（Perry Miller）将这种学术活动称为“机器文明时代的思想责任”，“不必求助浪漫的孤立主义（isolationism），我们就能抵御迫在眉睫的知识界虚无主义的麻痹作用，在过去，知识界曾是科学幸福的保证……足以左右一场选举的数以百万计的美国人，却只有模糊的思想和难以自控的焦虑，只要有这样的因素存在……对我们所有的人说，无论我们是谁，都有责任切实听到来自受众的声音”。

要确保听到“去神秘化”的民主的语言，在这种语言中，政治词语要与政治目标和政治过程联系起来。为形成一个“思想的团体”，这至少看起来是一种责任。

第六章 空间、时间与传播手段

——献给哈洛德·英尼斯

大约 1950 到 1975 年期间，北美传播理论中最有意思的部分，便是哈洛德·英尼斯和马歇尔·麦克卢汉的研究。当年奥斯卡·王尔德 (Oscar Wilde) 仰望尼亚加拉瀑布，不禁感慨：“如果瀑布改道，将更为壮观！”英尼斯的著作，虽极其晦涩难懂，却代表了北美传播学的最高成就。在《传播的偏向》(The bias of Communication)、《帝国与传播》(Empire and Communication)、《时间概念的转变》(Changing Concepts of Time) 及其以主导加拿大经济的原料产品为内容的论文中，英尼斯展示了他的深刻、极端与复杂，那是一种只会给我们带来永恒谜团的矛盾与颠覆感。他的文本还在不断产生新意，因为它们在故作高深的同时也夹杂着他的天赋与灵气——富有穿透力的格言、出人意外的并列和突然的洞明。打开他的著作，就像重新投入一次深入的对谈：他的著作不仅是用来读的，而且是可以与之共同思考的。

但除了这些学术品格外，英尼斯终其一生都具备令人钦佩的、不可多得的道德品性，其中最激烈的是他反冷战的立场，反对加拿大加入冷战的行列；他捍卫大学的传统，反对利用大学将大学仅仅作为国家或市场权力的又一种声音的种种企图。

英尼斯晦涩而充满格言的文风，一旦与其批判的道德立场结合在一起，使得他的著作在他过世之后，一直是学术界新的学术成果吸收和比照的对象：这些新的学术成果反映在文化地理学、马克思主义与批判理论、文化人类学以及阐释学中。但我追寻的是英尼斯在北美传播理论中的地位，尤其是他与美国传播学研究的关系。

美国的传播研究及其学术渊源，可以追溯到 19 世纪 80 年代晚

期，当时有五位人物一起来到了密歇根的安·阿伯（Ann Arbor），两位是年轻的同事——杜威（John Dewey）和米德（George Herbert Mead），还有当时尚是学生的帕克（Roert Park）和库利（Charles Cooley），最后一位是名叫福特（Franklin Ford）的美国记者，他和杜威都相信（事实上是他培养了杜威的这份信念）“一份适当的日报才能使社会科学成为可能”。^[1]

跟当时大多数知识分子一样，这五个人也热衷于赫伯特·斯宾塞的社会有机论，但他们对社会达尔文主义不太迷信。在电报与铁路齐头并进的发展中，社会有机论者认为，传播（communication）与运输（transportation）之间的关系，是社会的神经与动脉之间的关系：他们把从人和物的物理性位移中分离出来的传播的控制机制与社会神经系统联系在一起。

他们看到传播技术在发展中的改造能力，用杜威的话来说，将由工业创造的大社会（great society）改造成一个大共同体（great community）：一个只有一种文化、由拥有共同理解和知识的伟大公众联结而成的国家。当然，把传播视为社会凝聚力的信念是一种进步的信仰。传播技术是提升政治、文化质量的关键所在，是把美国改造成一个大陆式村落（continental village），一个有着3 000英里规模、活生生的希腊式话语民主的手段。这不仅是一种无伤大雅的浪漫主义，也是由来已久并延续至今、被李奥·马克思（Leo Marx, 1964）称为“技术至上论”（我曾借用过这一说法）这一传播技术思想传统的一部分。

芝加哥学派（这是人们对他们的称呼）的另外三个特征也值得我们关注。第一，在方法论上，他们起而反对形式主义，用默顿·怀特（Morton White）的话来说，他们试图使社会研究回归为历史学的分支，强调社会知识的跨学科特性。第二，他们迷恋边疆理论（frontier hypothesis），或至少边疆理论的部分观点。他们提出，边疆理论的意义并不在于英勇的个体历经千难万险进入荒原，他们强调的是过程，也就是这些新来乍到的人如何在西部小镇重新创建各种社会生活机制。他们认为，这一社会重建和机构设立过程就是美国民主的成形发展过程。此外，除了有那么一点田园牧歌式的浪漫，他们还是取得了值得肯定的成就。在没有什么传统可以继承的情况下，传播的能动过程被当做社会秩序与凝聚力的源泉。而且，芝加哥学派的学者们认

为，传播是一种比传递信息更为重要的事物，他们把传播视为文化在一定时间得以存在、维系并积淀为各种机制的整个过程，因此，他们在建筑、习俗、仪式最重要的是在政治的外壳（envelope）中发现了传播，于是带来了他们思想的第三个特殊层面：对公众生活性质的密切关注。正如阿尔文·郭德纳（Alvin Gouldner, 1977）再三强调的，公众这一概念是他们思想的核心观念，虽然他们赞同加百利·塔德（Gabriel Tarde）提出的公众是有了印刷机之后才有的概念，但芝加哥学派对这一思想的拓展在于：他们设法找出公共空间产生理性、批判性话语和行为的条件。到20世纪20年代，他们对这些问题的关注达到了顶峰，并创作了一系列关于传播问题的著述，其中心议题就是对“消失的公众”（vanishing public）或“没落的公众”（eclipse of the public）的关注（Dewey, 1927）。尽管他们充满朝气蓬勃的乐观精神，但芝加哥学派的大多数成员开始认识到：虽然大众媒介使公众得以产生，但它们后来威胁到公共生活，以及随之产生的理性话语和启迪公众舆论的可能性。

当帕克和米德还在芝加哥大学任教时，哈洛德·英尼斯也曾在那里学习，当时正值芝加哥传统的鼎盛时期。而且，当时整个芝加哥都对传播保持着密切的关注：包括亚当斯（Jane Addams, 1860—1935，美国社会改革家及和平主义者，为芝加哥贫困人民创办保健及教育中心——赫尔堂。译者注）的赫尔堂，莱特（Frank Lloyd Wright, 1878—1936，美国建筑师和革新社区的设计者。译者注）的建筑工作室，萨利文（Louis Sullivan, 1856—1924，美国建筑设计师，芝加哥学派代表人物之一，主张“功能决定形式”。译者注）的作品，还有就是芝加哥大学的氛围。英尼斯与芝加哥学派之间有一种承续关系，不过马歇尔·麦克卢汉声称的英尼斯“应该被视为以罗伯特·帕克为首的芝加哥学派最杰出的一员”这个说法是荒谬的，因为帕克并没有对英尼斯产生直接的影响，英尼斯是一位极为独特的思想家，他不应该被认为是任何学派的一员。英尼斯在芝加哥大学的成绩单显示，他修过的课程非常少，只限于政治经济学这样的传统课程，惟一的例外是他修过一门由当时最伟大的芝加哥政治学家查利斯·梅里亚姆（Charles Merriam）开设的关于市政府的政治学课程。^[2]我认为，英尼斯的重要性在于：他继承了芝加哥学派所关注的问题，他那永远睁大

的眼睛穿越 49 度纬线 (the 49th Parallel)，对这些问题进行了修正与完善，极大地拓宽了这些问题的范畴与准确性，创立了传播的概念和基于历史的传播理论，这些概念与理论剔除了芝加哥学派的浪漫主义传统，形成了更为恰当的关于传播与传播技术在美国生活中的角色观。

当英尼斯开始撰写传播方面的著作时，芝加哥学派差不多已经走向了衰落。到 20 世纪 30 年代，芝加哥学派已经转化为符号互动主义——来自米德的关于自我与他人的社会心理学理论。无论米德的著作多么精彩，这些著作都小心地回避了芝加哥社会学家们早年曾经致力的政治、理性、权力以及社会变迁的问题。

美国的传播学研究受到了两方面的影响。一是沃特森 (John B. Watson) 刚好在一战前发起的心理行为主义 (psychological behaviorism)。沃特森是哥伦比亚大学教授，同时身兼 J. 华尔特·汤普森 (J. Walter Thompson) 广告公司副总裁，他借鉴当时方兴未艾的动物心理研究——这一研究主要来自桑代克 (E. L. Thorndike, 1874—1949, 美国教育心理学家，因对动物智力的研究和其测定智力的方法而出名。译者注)——设定了一种人类行为模式。在这一模式中，人的心智在行为过程中是不起作用的。这个理论也影响了传播研究，它为传播成为学习理论的一个研究分支奠定了基础，学习由此被定义为行为的习得，行为反过来受条件与强制的制约。当人的心智从行为中分离出来后，理性行为的可能性也被抽离了。但是，为了在心理学基本原理的基础上建构人类的社会行为模式，这是正确而必要的代价。由于受到对二战进行实用研究这一要求的强有力支持，行为主义成了传播的一种权力模式或控制模式，在这一研究模式中，研究只局限于把目光聚焦在权力和控制如何通过语言、符号、媒介而产生作用的手段上。

另一个影响就比较间接，其最初源自霍桑 (Hawthorn) 实验产生的强有力的示范作用。这些研究在芝加哥郊区的西部电厂进行，它引发了我们通常所说的霍桑效应：工人的生产效率由于实验本身而在实验的所有环节得到了提升——霍桑为我们引进了海森堡 (Heisenberg, 德国物理学家。译者注)，但人们往往不太注意这些实验的假设来自对涂尔干的一个模式的检验，涂尔干的模式认为：工厂应该被看作是工人不得不适应的、被整合的社会系统。霍桑实验的发现带来

了一种新的社会角色：一群法律顾问——他们的任务是让那些有牢骚的工人重新社会化，也就是说，霍桑实验的一个主要贡献是对沟通（communication）力量的发现，使沟通在对工人的社会控制服务中成为一种心理治疗的手段。

保罗·拉扎斯菲尔德与他的学生们把这些思想糅合在一起，在接下来的战后岁月中，传播研究在战争与控制论的推动下，被当做社会心理学的一个分支学科而严密地组织起来。而且，主导这一研究的模式产生了两种关于传播的不同陈述：一种模式把传播视为一种控制（domination）方式，另一种模式则把传播作为一种疗法（therapy）；在前一种模式中，传播激发人们追求权力，而后一种却是逃避焦虑。我对这些模式的特性做如此的概括，为的是强调一个简单的观点：这些模式不仅仅是关于传播的模式，是对传播过程的再现，它们也是用于制定传播过程的模式，一种真实的社会实践的强有力的模式。最后，这些模式在学术界的发展以及这一社会科学与自然科学仿冒品的联姻，标志着美国社会科学工作者的性质在总体上发生了转型，尤其标志着传播研究者的转型，我是指社会科学工作者从预言家（prophetic）阶层转化为祭司（priestly）阶层，这标志着社会科学被纳入了统治机制，也标志着独立知识分子批判功能的丧失。

而且，传播研究的这些转型与北美反复出现的文化样式有着深刻的联系，因此总体上技术的发展——印刷机、识字能力尤其是传播技术——被看作是更宏大的叙事发展的一部分。传播技术的历史变成了拓展人类知识权、稳固文化民主化、扩大自由与消灭知识垄断、巩固民主政治结构的传奇。从最初的识字到最近的计算机玩意儿，都成了人类精神获得进步与解放的历史。更多的信息带来了更快的进步：愚昧消失了；公民间的冲突得到了控制；不可阻挡的技术发展势头为伦理、政治、经济开启了美好的未来。

这就是 20 世纪 50 年代早期英尼斯去世时的情形，虽然我的概括过于简略，但英尼斯被公认的成就正是他与这一背景唱反调。英尼斯建立了一个历史性的理论体系，展现了传播历史的主要层面、传播理论的批判性假设及所存在的问题，并在最大程度上与北美的社会环境结合在一起。这是一种批判的视点，所有的学术必须而且也必然与其所产生的时间、地点相适应。这种关系或是不自觉的、伪装的、间接

的，或是自发的、明确的且公开的。马克思就是其中一位明白学术成果必须根据其所产生的物质条件才能得以理解的人，并且将此作为对这些物质条件做批判性超越的先决条件。在一篇关于北美的泛泛的评论中（马克思惟一看重的北美经济学家是亨利·查利斯·凯瑞，Henry Charles Carey），马克思描述了北美社会形态的独特性，尽管北美隶属于西方资本主义框架中：

凯瑞是北美惟一有独创性的经济学家。北美资本主义社会的发展不是建立在封建体制的基础上，而是从其自身发展而来；在那里，社会并不是历经百年之久的运动而幸存下来的产物，而是一项新运动的起点；那里的州与所有早期的国家形态不同，从一开始它们就从属于资本主义社会，从属于资本主义社会的产物，永远都不可能有自我终结的借口；最后，在那里，通过将旧世界的生产力与新世界广袤的自然地理结合在一起，资本主义本身以闻所未闻的自由运动发展成为一个闻所未闻的国度，它在征服自然力方面已经远远超越了所有前人的成就；最后，连资本主义社会本身的对立面也只有在消失的片刻才显现（Marx, 1973: 884）。

对于社会科学中存在的民族中心偏见来说，英尼斯能够被接受是一个好兆头。尽管英尼斯学识极为渊博，但人们主要将他与北美历史和文化的特性、与传播在北美所扮演的独特的（如果不是空前的话）角色联系在一起。英尼斯认识到，学识不是产生于历史与文化的真空中，而是反映了民族文化的希望、渴求与离经叛道（heresies）。他认为，美国和英国的学术界建立在一种自负之上：它装模作样地去发现普遍真理（Universal Truth）；去宣称普遍规律（Universal Law）；去描绘普遍意义上的人（Universal Man）。但是，考察的结果却显示，普遍意义上的人就是类似在马萨诸塞州的剑桥或在英伦剑桥周围发现的那一类人；普遍规律就是类似国会或议会认为有用的东西；普遍真理则带着英国和美国的腔调。看来，至高无上的权力不仅制造政治、经济的附庸，也制造知识分子附庸。而附庸常常出于其地位或权力的原因，只能接纳统治权力发布的政治、经济、传播甚至人类本性的观点。

对历史与细节的尊重，使英尼斯以诚恳的跨学科的方法研究传播。他同时是位地理学家、历史学家、经济学家和政治学家，他把传播研究定位在这些领域的交会点上。与芝加哥学派一样，他反对形式主义，在不同学科中四处求索。最关键的是，他将传播学从社会心理学的一个分支中解放出来，并使之摆脱了对自然科学模式的依赖。他坚持学术多元论是文化稳定的根本所在。出于这一目的，他试图将经济学与传播学回归为历史的分析模式。他为传播学研究引进的重要术语——技术的局限、技术所固有的空间与时间的偏向、技术可能产生的知识垄断与技术对知识垄断的维护，以及他对社会变迁、优胜劣汰、文化的稳定与衰弱的分析——都不是一种确证模式（verification model）所使用的术语，相反，它们是一组特定的、用来考察真实的历史记录的概念。历史与地理的变迁，要求学术界在社会理论与文化意义上也随之有所变化。英尼斯借鉴了英格兰生物学家派屈克·吉德斯（Patrick Geddes），相信对知识世界的探索只有通过分析历史与地理的基本特性才能进行。在他的著作中，宗主国与附属国之间的关系，无论在政治、经济领域，还是在传播领域，都通过他用来描述政治与文化关系的一系列两极化的事物来表达：比如都市与内地、中心与边缘、首府与外省，或以他更喜欢的术语——时间与空间的关系来表达。

正如我已经指出的，他的研究准确说来是历史的，他试图检验理论研究的局限，展现时间与空间真正的变迁，以揭示普遍理论不可靠的一面，他以历史的想象摒弃了理论想象的偏颇；他的研究又是经验的，他试图发掘真实的历史记录，而不是那些在黑格尔之前就让我们头疼的刻板的发展规律；他的研究是阐释的，他探讨人们加诸于和技术、法律、宗教及政治有关的经验之上的形形色色的定义；最后，从当代的意义看，他的研究是批判的，他不提倡做一些原始的、没什么价值判断的研究，而是提供了一个批判社会的立足点，而且，这一立足点的理论依据是人文主义与文明的价值观。

总之，英尼斯为传播研究提供了一种历史的、经验的、阐释的和批判的学术型研究模式（a model of scholarly investigation），这在当时的美国是绝无仅有的。正如我已经指出的，他的研究准确说来是历史的，他试图检验理论研究的局限，展现时间与空间真正的变迁，以揭示普遍理论不可靠的一面，他以历史的想象摒弃了理论想象的偏颇；他的研究又是经验的，他试图发掘真实的历史记录，而不是那些在黑格尔之前就让我们头疼的刻板的发展规律（laws of development）；他的研究是阐释的，他探讨人们加诸于和技术、法律、宗教及政治有关的经验之上的形形色色的定义；最后，从当代的意义看，他的研究是批判的，他不提倡做一些原始的、没什么价值判断的研究，而是提供了一个批判社会的立足点，而且，这一立足点的理论依据是人文主义与文明的价值观。

英尼斯也常常用坦率的方式重新阐述芝加哥学派的思想，并批驳（尽管是间接的）美国历史界和科学界曾经流行的传播观念。从最早的研究工作看，他尤其反对边疆理论的主要观点，认为那些“沾沾自喜的孤立主义者，其灵感和行动不是源自西方的中心文化，而是西方的边缘文化”。简而言之，每一个边疆都有一个后援带（back tier），“后援带”的利益，由边疆产品能在多大程度上促进后援带的经济所决定，边疆产品应该是后援带经济的补充，而不是其竞争对手，并且能提高后者的战略地位（Heaton, 1966）。对北美而言，其首要的后援带是欧洲，北美经济与传播的发展是欧洲历史轨迹的一部分，欧洲资本政策和竞争对北美的发展起着决定性的作用。在英尼斯对贸易原料（如皮货、鱼类、木材等）的研究中，概括了这些政策与竞争所带来的后果。随着欧洲影响的衰退，后援带转向了北美的都市中心——包括加拿大和美国——其有效的控制转向了与加拿大和美国的边境都有关系的纽约和华盛顿。对纸和纸浆的研究使英尼斯又回到了主题，传播的机械化产生了新型的帝国（new types of empire）以及边疆或后援带的新关系，英尼斯对此做了详细的阐述：

美国凭借机械化的传播系统和有组织的力量，支撑起一个新型的帝国主义，它利用判例法（common law）在权利上保护了国家的主权，事实上却用来扩张帝国主义（Innis, 1950: 215）。

英尼斯的这一考察创立了如今在媒介帝国主义旗帜下的现代研究，但他对这一关系之复杂性的感知，却远比当代大多数学者来得细腻。英尼斯尤其了解在贸易与传播伙伴（communications partners）之间存在的紧张、矛盾与调节关系。这使得他从一开始就洞察到有机体这一比喻常常使芝加哥学派走上迷途，看穿了这层比喻的面纱遮盖了历史、地理和权力的真相。即使是社会如同有机体，就应该有某种起控制作用的元素（controlling element），像机体中起中枢作用的大脑，有一些区域和团体会聚集必要的权力来指挥传播神经和交通动脉。这样一来，冷冰冰的技术就不可能实现由“大社会”向“大共同体”的转型，除非文化和知识由特定的群体来垄断。

英尼斯认为，18世纪晚期和19世纪，传播的发展是一个分散（decentralization）和再集中（recentralization）的连续的过程，它以辩证的方式向前发展——小型内陆社区试图摆脱都市的影响，但后来又不得已被都市所吞没。美国独立战争之前盛行的传播模式，是一种典型的英帝国模式，讯息以东西轴（east-west axis）的方向在伦敦与殖民地之间运动，殖民地之间的传播缓慢而没有规律（erratically），总体上殖民地之间的相互沟通要通过伦敦才得以进行。独立革命后这种模式仍盛行了一段时间。美国早期报纸的新闻几乎无一例外都来自欧洲，港口城市与英格兰之间的传播，比那些城市与内陆地区的传播来得发达。美国国内的传播速度缓慢，而且问题很多，只有大西洋通道是畅通的，而且只有当不受气候的不利影响时，才是畅通的。美国城镇之间相对孤立，他们的联系只有通过港口城市或欧洲的工商业中心。

1812年的战争之后，美国开始了轰轰烈烈的“内地进步”（internal improvements）运动，这一运动的目的，是力图将国家结为一体或将东西部连接在一起。事实上，它采用的是殖民地时期同样的传播模式，只不过现在以纽约取代伦敦成为整个系统的中心。正如阿瑟·施莱辛格（Arthur Schlesinger）强调的，18世纪上半叶发展起来的是城邦制（city-state）帝国主义模式。东部的主要城市展开了激烈的竞争，以替代伦敦作为贸易与传播在地理上的中心位置。

到19世纪早期，纽约已牢固地建立起美国传播中心的地位，并且控制了与内地的贸易与传播线路，至今它仍没有放弃这个地位。一

开始，纽约通过航运通道与欧洲保持联系，然后再通过经由纽约的线路，将信息传递至美国各个城市。但东部沿海的每一个城市都想尽力赢得对内陆的控制。然而，哈得逊河、伊利运河（Eric Canal）保证了纽约的霸主地位，从北美五大湖通往芝加哥的水路又为纽约提供了机遇，并使密西西比流域逐渐被废弃。费城也试图通过四通八达的运河系统控制东部，这一计划的失败差点让宾夕法尼亚州濒临破产。巴尔的摩试图通过国内第一条高速公路，从坎伯兰、马里兰连接俄亥俄河，最终到达位于圣路易的密苏里河上游的源头。巴尔的摩后来又造了国内第一条铁路，从巴尔的摩到俄亥俄，以保证这一通道更快、更有把握；甚至连东面受纽约之阻的波士顿，也试图成为铁路枢纽，开设了不用路经伊利运河的通道。阿兰·波里德（Alan Pred, 1973）的研究记载得最为详尽，纽约的霸权效应将内陆城市吸引到它的信息领地，同时孤立了其他东部港口城市。

芝加哥到新奥尔良的伊利诺伊中心铁路的建成，进一步加强了纽约的霸主地位。这条铁路在修建时，当时的人们都把它叫作“伟大的圣路易分隔线”，因为它的设计就是用来将路易斯与其天然的贸易伙伴巴尔的摩分隔开来。当第一条横跨大陆的铁路沿着北方线路铺展开来时，再一次加强了纽约的中心地位。于是，纽约及其纽约的商家、商行和精英控制了一个将北方地区连接在一起的日趋集中化的信息系统，甚至充当了许多加拿大城市的供应源，同时它也有效地孤立了南方。以任何一种传播标准衡量，除了新奥尔良，南方各地都与国家的其他地方分隔开来；而且南方城市之间的联系也很困难，南部城市相互之间以及与其他北部城市之间的贸易，只能通过最初的运河通道、通过纽约才能进行。^[3]

虽然这一信息运动模式自 19 世纪 40 年代以后发生了重大的变化，但其后续效果却更加引人注目。固然，由运河和铁路开通的文化交流线路已经被电报、通讯社、杂志、电影、电话、广播以及喷气式飞机所改变。但是，纽约在传播和文化流通中的中心地位、纽约到华盛顿通道的重要性，以及由东到西都市与内陆的连接依然存在。换言之，尽管美国幅员辽阔，但仍发展出一个赋予某些中心城市以过分权力的特殊的地理中枢模式。这个模式削弱了地方和区域文化。虽然它有助于形成一种全国性的文化，但它掩盖了这个国家的地方文化特

征：个别特殊地区认识世界的方式逐渐界定了整个国家的文化，甚至界定了国际文化。重要的是，自19世纪以来，我们基本上生活在以东部走廊为主的美国传播体系中，在新闻与娱乐方面，这个体系产生了有效的知识垄断。具体说来，如今表现在政治和娱乐业仅仅聚焦少数全国性人物和主题，地方事务只有被提升为某些中心城市所关心的国家性事务时，才会引起人们的兴趣，于是，新闻和娱乐所追求的戏剧性效果越来越程式化，以吸引全国乃至越来越多的国际性受众。

英尼斯也非常关注内陆地区在逃避或接受都市控制的长期挣扎中所采取的策略。芝加哥学派认为，地方社区建设对形成民主经验很关键，这一思想非常正确。在英尼斯题为《美国的技术和舆论》(Technology and Public Opinion in the United States, 1951)一文中，力图说明地方如何抵制传播的扩散，地方在拖延标准时间、邮购、邮递包裹(parcel post)、乡村免费邮递(rural free delivery)以及百货公司与地方合作等的推广中所产生的一系列冲突是如何决定各种关系的。而且，他还指出，西部报纸如何成为抵制都市主宰的工具，电报如何在一开始加强了地方报业，后来却又被通讯社和连锁报业的势力所削弱。也就是说，空间偏向的传播系统在扩散时既不均衡也不统一，因而导致了上述复杂的抵制与接纳的互动。

而且，全国性空间组织模式在城市与城市、乡村与乡村之间又得到了复制。西摩·曼多保(Seymour Mandelbaum)的《特威德老板的纽约》(Boss Tweed's New York, 1965)是一部关于按照都市—内陆模式重组(reorganization)纽约市的非凡之作。我自己的研究则发现，地方和乡村经历过相同的发展模式。

因此，美国在所有社会结构层次上都追求我所谓的高速传播政策(high communications policy)，它的目标只重讯息在空间传得更远，并减少传递的费用。这就是英尼斯通过对现代传播空间偏向的探索所发现的东西，换言之，只有在空间与权力的层面才能认识传播。这样一来，我们也可以把传播视为其他的东西，如作为一种维系、发展文化的人类互动装置，但这一传播观从来不曾纳入政策的考虑范围。技术作为权力与(文化)装置，就相当于英尼斯对空间与时间的区分。但英尼斯比大多数人看得更清楚的是现代机构如何受空间观念的彻底侵蚀，连大学这样的机构也在所难免。经济学、政治学、都市规划、

社会学以及物理学具体展示了社会在空间上产生的问题与挑战。当社会科学将未来作为可以被征服的开发领域进行预测时，连时间也被转化成了空间。甚至历史学家也只是将时间当做一种用以叙述政治、权力、帝国与统治之发展历程的容器（container）。

总之，当美国只一味追求从空间上发展传播的政策时，当美国将传播作为一种权力和传递（transmission）形式时，文化和社会组织的主要单元经历了一次激烈的转型，尽管也存在相当激烈的竞争与冲突，但还是有一个从地方、区域性范围向全国、国际性范围的进步转型（progressive shift）。个体不用通过当地或最近的组织系统就可以向更大的社会组织机构提出申请，就可以与这些组织单位产生联系。地方范围内的传播对社会运作不再有什么批判，与个人问题的解决也没有什么干系。最后，远程通讯（long-distance communication）的发展培育了新的结构体系（并从中产生了思想）——全国性阶层与职业；也产生了新的思考内容——速度、空间、运动、迁移；还有新的思考对象——越来越抽象的、分析性的、操纵性的符号。

二

英尼斯的第一部重要著述是关于加拿大太平洋铁路史（a history of the Canadian Pacific railroad）的博士论文。在研究中他发现，这条铁路与过去的皮货贸易线路大部分是重合的，于是他对一直作为加拿大经济基础的原料产品（鱼、皮货、木材、木浆）产生了兴趣。对皮货贸易线路的发现，促使他考察新法兰西与新英格兰为控制北美大陆而展开的竞争。随后在他最伟大的著作《加拿大的皮货贸易》（The Fur Trade in Canada, 1930）中，他反对用流行的时间范式，如德国历史的正式发展阶段（formal stage）或美国的“边疆理论”看待历史。与“特纳学派”（特纳系美国历史学家，强调边疆在美国历史的重要性。译者注）的观点相反，他认为加拿大与美国的殖民与发展很大程度上是欧洲，尤其是西班牙、英国、法国的权力与政治在新大陆的延伸。他用三个宽泛的经济圈来描述北美：加拿大北部所谓的劳伦系（Laurentian）屏障与皮货贸易线路通过货币交易与新法兰西和欧洲相连接；通过烟草、棉花等作物与英国联系在一起；介于这两者之

间则是北美的混合经济区。整个北美大陆代表着欧洲文化对新地理的调适。贸易模式并不单纯是本土因素的反映，而是受伦敦、马德里、巴黎政策的控制，这种控制一直延续到19世纪。而且，北美发展的中心因素并不是边疆个人主义（frontier individualism）那种虚无缥缈的东西，而是一些更为切实的因素，如海狸毛皮等原料产品在国际贸易与社区定居方面的作用、用贸易所积累的资本吸引移民等。英尼斯还非常关注宗主国权力背后的各种社会和经济动机，以及当英国还在皮埃蒙特山麓（Piedmont）时，促使法国到达洛基山脉的动机，还有导致印第安部落和口语文化与欧洲文字文化发生接触的决定性动机，正是这一接触彻底破坏了印第安文化，使其对欧洲货物产生了依赖，并被整合到欧洲价格体系之中（Axtell, 1985）。《加拿大的皮货贸易》与其说单纯描述北美，不如说是关于北美作为第一个现代帝国之前哨（outpost）的欧洲化过程。

对皮货贸易的研究，萌发了后来主导英尼斯学术著作的两个思想种子：传播研究和分析时间、空间的关系。第一个思想以提问的形式出现：是什么促使欧洲的权力、人民与文化迁移到欧洲势力范围之外的“新世界”？第二个思想是这本书概括的后来又得到进一步阐发的原料理论（staple theory）所蕴含的意义：如果从促进传播的媒介看，传播也可以被视为帝国发展的一种基本的原材料。

首先是欧洲移民问题。欧洲向北美的扩张建立在一系列发明，如造船、航海、武器的基础上。这些发明对每个国家产生了不同的影响。但是，每个国家的关键动力便是传播的发展：高速行进的航海技术、可靠的航海装置，还有最重要的印刷术。

文字的最初使用与王权、战争和领土有关——征集税收、做记录、派遣军队信使、统计奴隶、登记家畜和伤亡人数以及被没收的财产——因此，最初的印刷品也同样用于国家与帝国的管理。我们一直将书写与印刷品上升为与《圣经》和文学艺术具有同等地位的艺术，但它们最直接的功用却在实践领域（Clanchy, 1979）。

在尚无印刷业的时候，就尝试了一些零零星星的新技术，但是印刷业促进了欧洲帝国协调而系统的扩张。首先它通过统一的法律条文、标准化的本地语言、统一的教育体系和能将分散的省份、地区和诸侯国整合在一起的集中化管理，促进了国家权力的“集权化”（centralization）。

其次，它通过一种便携、可复制的轻便而持久的传播形式，使国家管理“分权化”（decentralization）。探险、殖民和创立全国性的贸易公司成为可能——例如哈德森海湾公司（Hudson's Bay Company），这是一个由 100 个会员组成的公司，还有詹姆斯敦海湾公司（Jamestown Bay Company）——能够通过印刷与航海的联姻加以指挥，或在一定程度上进行监控。正是印刷与航海的联姻，使欧洲国家突破了地理的束缚，向“新世界”扩张。

~~~~~

这一认识使英尼斯转向了对时间与空间之关系以及对贸易线路与文化通道之关系的研究。他先是将现代西方史的特征概括为一个建立在印刷基础上的传播偏向和知识垄断的历史。英尼斯被引用最多的话，便是他认为现代西方史始于时间性构造终于空间性构造。这是一个口语和手稿的传统开始消逝，人们不再关心社区、伦理、形而上学，而且这些观念都被维持空间偏向的印刷和电子媒介所取代的历史。

~~~~~

正当印刷业为帝国的扩张提供可能甚至促使帝国扩张时，人们同时也发现了印刷作为殖民力量有它的局限性。法国的领地从沿海地区扩张到新奥尔良，但他们稀稀疏疏地定居下来，只由军事力量结成一体。美洲殖民地在传播上的薄弱，却造就了一个有效的联邦政体的形成（尽管英国竭力反对这个政体）。直到 19 世纪，当横跨大西洋时代走向衰落、有效的邮递服务得到发展时，伦敦才有可能对美洲殖民地加以控制。但那时历史却已经发生了逆转。

如果英尼斯一开始就根据印第安的部落和口语文化与欧洲文字文化的接触或根据印刷在推动帝国扩张中的作用来研究传播的话，当他对加拿大原材料的分析拓展到木浆与纸张时，他就可以将传播转为其研究的核心。这里，他有一个重大的发现，这不是一个偶然的发现，因为在他早期的研究中就清楚地预示了这一点。随着美国报纸工业的迅速扩张，紧接着就有了“便士报”的发明，美国对加拿大木浆和纸张的需求量增加了。美国经济的高速增长，迫使美利坚在全球范围内攫取越来越多的原材料。加拿大因地理及欧洲王权史的原因，就沦为向英国和美国提供这些原材料的原料经

济国。结果，许多与加拿大的发展密切相关的决定由伦敦、纽约和华盛顿做出，尤其到了19世纪，美国对加拿大的发展前景起到了举足轻重的作用。为维持进口，美国向加拿大出口资本、商品以及越来越多的文化。在英尼斯对纸张的研究中，发现了加拿大所受的双重束缚：美国打着自由贸易主义的旗帜，从加拿大进口印刷品的原材料，出于其自身的利益，美国故意选择了这一曼彻斯特经济学说(Manchester economics)；而它出口到加拿大的正是由这些来自加拿大的原材料加工后的成品：报纸、书籍、杂志还有最重要的广告，并用信息自由主义为其进口加以辩护。于是加拿大就面临这样的两难境地：受制于美国对纸张的需求与美国为其供应报纸、杂志、书籍的双刃之间，使得它在北美的独立地位受到威胁。

这一认识使英尼斯转向了对时间与空间之关系以及对贸易线路与文化通道(routes)之关系的研究。他先将现代西方史的特征概括为一个建立在印刷基础上的传播偏向和知识垄断的历史。英尼斯被引用最多的话，便是他认为现代西方史始于时间性构造终于空间性构造。这是一个口语和手稿的传统开始消逝，人们不再关心社区、伦理、形而上学，而且这些观念都被维持空间偏向的印刷和电子媒介所取代的历史。

英尼斯认为，传播技术的变迁通过利益结构(思考对象)的变更、符号体系(用来思考的事物)的改变、社会性质(思想得以发展的场所)的变化而影响文化。空间束缚型文化(space-binding culture)的确切含义是：一种以空间利益为主导的文化——这里的空间包括作为不动产的土地、航海、发现、迁移、扩张、帝国、控制。在符号的范畴，他指的是支持这些利益的符号和概念的发展：物理空间、航海技术、土木工程、价格体系、税收统计与官僚机构、整个物理学领域，以及促成这些利益的冷漠而理性的符号体系。在社区这一范畴，他指的是空间意义上的社区：并不是处于某个具体位置的社区，而是空间的、可移动的，通过适当的符号、形式和利益进行远距离联系的社区。

英尼斯的空间束缚型文化是相对于时间束缚型文化而言的，后一种类型的文化与时间有利害关系——历史性、连续性、永恒性、压缩性；其符号是约定俗成的——口语的、神话的、宗教的、仪式的；其

社区存在于具体的位置中——有着亲密的联系和某种共享的历史文化。他认为，社会政策的本质在于同时服务于时间和空间的需求；运用其一是为了防止对另一个的滥用：运用历史主义是为了检验理性之梦，运用理性是为了控制人类头脑中的激情。但它们又互为关联，当文化较受时间束缚时，它们所受的空间束缚就少一些，反之亦然。这个问题在主流传播媒介中同样能找到，空间束缚型媒介轻便、可携带，而且可以在空间上得以延伸；时间束缚型媒介笨重、耐久，或者像口语传统，持久而不易损坏。从定理上看，意识的结构与传播结构相类似。

印刷机创造了新的文化联结形式，对此最好的表达是：它以一种横向的维度（horizontal dimension）进入现代国家、进入国际关系，并带来了社会阶层之意义与关系的改变。查利斯·比尔德（Charles Beard）选择 1896 年作为现代美国历史的关键一年，认为这一年的政治大会向社会引进了横向划分（horizontal cleavages），以代替当时的纵向划分：

在两党会议尤其在民主党会议上，社会最下层也有了表达的机会，它迫使这个国家以鲜明的姿态关注大富豪与中低阶级和工人阶级之间的冲突，至今为止对这个冲突的认识还很模糊。美国政治中截面的或垂直的划分，干脆被新的水平分割线所代替，以划分整个社会（Beard, 1914: 164）。

比尔德选择这一时期并非偶然，当时一个全国性的传播体系经通讯社、全国性杂志、乡村免费邮递、邮购所（mail order house）而兴起，这标志着一个新的历史阶段开始到来。比尔德显然将横向的联结形式与地方的、区域的社区进行比较。后者的社区自然地拥有一种社会结构，但这种结构揭示了某种共同文化中存在的阶层差异：社区内部纵向而非横向的划分。远距离传播的发展产生了一系列的全国性阶层或阶级派系，这些阶层首先出现在商界，最后扩大至人类行为的各个领域。空间束缚型传播产生了全国性横向组织单位（horizontal units of organization），它们在文化和权力上比那些源于地方的单位占有更重要的现实。进步运动（Progressive Movement，比尔德本人也是进步运动的一分子）的结果，用杜威的话来说，并不是从一个大社

会 (society) 向大共同体 (community) 的转型, 而是罗伯特·韦比 (Robert Weibe) 所说的一个被分割的社会 (segmented society): 无数横向社区在空间上联结在一起, 时间被削弱了, 它们相互之间的关系并不是作为某种共同文化的变体 (variants), 用戴维·里士曼 (David Riesman) 的一个恰当的词来说, 是“否决团体” (veto groups)。而且, 除了行使权力与操纵, 这些被分割的部分之间没有什么关系。

比尔德所说的这些, 也就是英尼斯后来探讨的时间与空间、远距离与近距离传播之间的关系问题。如果传播在物理上对近距离产生作用但对远距离效果减弱, 那么其产生的文化、政治与共同关注的问题就会建立在位置 (place)、区域 (region) 与地方社区 (local communities) 的基础上。这些社区虽呈垂直分层 (vertically stratified), 但仍可以感觉到它们之间拥有共同的文化与政治。空间上小小的偏移在文化和利益上就会产生巨大的差异。更大的社会组织单位不是以全国而是以联邦的形式出现: 也就是将地方结构合并到更复杂的社区中。但是, 当远距离传播得到加强时, 地方和联邦两者的关系都消融于分层的全国性社区之中。大量在物理上和文化上处于分离状态的人们变成了在文化和政治上行之有效的全国性利益群体。当远距离的传播得到加强、近距离传播退化后, 我们就会发现人类的关系将转化为一种横向的水平: 大量物理空间上分离的人们却通过与地方外 (extra-local) 文化、政治、权力中心的联系而联结在一起。

三

英尼斯无时无刻不想证明传播技术变迁的矛盾本质。这种意识在他对美国宪法及关于保护出版自由的第一条例的批判中, 表现得更为明确。虽然传统的自由价值观在他的著作中随处闪现, 但他还是用最激烈的言词攻击盎格鲁血统的美国人 (Anglo-American) 通常对自由观所做的解释, 这种自由观是从报业角度出发被机构化了的 (institutionalized) 自由观。他认为第一修正案并没有像从宪法上保护技术一样保障言论和出版自由, 在这个意义上, 它限制而不是扩大了自由:

出版自由在美国一直得到宪法的保障, 因为美国为强调空间

控制的垄断提供了防御设施。在这种情形下，持续性或通过时间进行垄断的问题被忽略了，实际上被彻底遗忘了。时间被切割成像一天的报纸长度这样的片断（Innis, 1954: 89-95）。

出版自由条例很大程度上服务于巩固报纸的知识垄断地位，并最终通过报纸对广告和新闻的依赖，以便将时间压缩为一天的世界（one-day world），扩大商业主义和工业主义的价值观，进一步促进了印刷在空间上的偏向。为了保障出版自由，宪法牺牲了（尽管有那些修饰性的条款）人们互相说话和告知的权力，宪法用更抽象的权力作为替代——这种权力包括让他人（尤其是专家、专业人士）说、被他人告知。

印刷的影响还不可能发挥到极致，直到美国采用了保障出版自由的权力法案，这一对印刷出版自由的保障旨在进一步认可（sanctify）印刷文字，并为既得利益的庇护所提供的一个严实的防御设施（Innis, 1951: 138）。

英尼斯拒绝向某些现代观念让步，这种观念认为民主发展水平与对传播的投资数额有关（这种资本能为我们带来知识），他热切希望他的研究能打破传播对现代知识的垄断，进一步恢复足与舌（the foot and the tongue）的政治威力。

英尼斯对口语传统的热爱确实带有浪漫的色彩，但也包含了其他的东西，那就是他对公共生活（public life）之可能性的关注。他认为口语传统源于古希腊人和柏拉图在《斐德罗篇》（Phaedrus）中对书写的抨击：

人一旦学会了写字，就会在他的灵魂中植入遗忘；他们就会停止运用记忆，因为他们依赖所写的东西，不再从内心称呼事物，以记住这些东西，而是通过外在的记号这个途径；你发现的不是一种用于记忆（for memory）的诀窍，而是一种用于提醒（for reminder）的东西。你给弟子的不是真正的智慧，而仅仅是智慧的伪装（Hackworth, 1972: 157）。

这里反对书写包含了两个层面：书写的效果本质上是微弱的，真理的基本法则只能得到辩证的实现。书写在效果上的微弱，是因为阅

读书籍只能对知识产生似是而非的感觉，现实中只有通过口头提问与回答才能获取知识；在任何情况下只有铭刻在记忆中时，也就是“当它写在学习者的灵魂中时”（Hackworth, 1972: 159），这种知识才变得深刻。

我们把民主与普遍的识字、跨越各政治单元的知识世界联系在一起，但即便识字能力能够形成某种民主形式，它也会带来一些虚妄的要求。识字产生不稳定和不一致，因为书写活动的参与非常不均衡。

传播的发展……给理解带来了更大的困难。电报迫使语言压缩，使英国和美国的语言差异快速加大。在盎格鲁撒克逊人庞大的小说市场，电影和广播对畅销书产生了明显的影响，并且产生了相互之间少有沟通的特殊的读者群……知识的大规模机械化，产生了不完全的竞争和妨碍理解的语言垄断（Innis, 1951: 25-29）。

也就是说，现代技术实际上使沟通（communication）变得更加困难。当人们缺乏共同基础时，理性的共识与民主的一致就成了问题。正如伯萨·菲尔波斯（Bertha Phillpotts）在1931年所认为的：

印刷显然能让所有人接触知识，以至于我们很容易就忽略了它，这也使得印刷品上的知识常常不被理会。冰岛的牧羊人……不得不聆听（指通过电台。译者注）农民才感兴趣的文学来打发晚上的时间，结果在某种程度上产生了真正的全国性文化，这是过去任何一个国家都不可能做到的。^[4]

识字文化比口语文化更容易失效，其真正的效果可能相对微弱。没有口语文化，人们容易成为知识专家的牺牲品，这些专家替我们了解知识并把知识传授给我们，但那些知识与我们的真实经验以及生活中的基本事务之间，很难产生关联。

总之，英尼斯有一些尚未阐明的理论假设，例如民主生活需要公共领域（public sphere）、口语文化以及与印刷品相抗衡的公共话语传统。英尼斯在一篇笔记中写道：

商业主义容易在不同阅读水平的公众之间形成不完全的竞争（imperfect competition），并将不同群体固定在某种阅读水平之

内。普通人不再接触文学，小说作为公众之间沟通渠道的问题……在于读者大众被出版业不完全的竞争搞得四分五裂（Innis: 30）。

第一修正案并没有保证公共生活的永久性。事实上，它对公共生活起了反作用，因为它最终将教育的重点放在书面文化上。现代传播媒介大多出于商业的利益，建立了本质上私人的传播体系。私人阅读（private reading）和阅读受众（reading audience）代替了阅读公众（reading public）以及讨论和争论的公共性。因而，传播系统的真正演变不仅仅建立在空间的偏向上，同时也建立在私人化的基础上。私人化比权力法案更严重地导致了检查制度的衰弱，“大声朗读（reading loud）走向衰弱，使检查制度不再重要，印刷工业接管了个体，而个体的物质利益并不适合普遍的交流”（Innis, 1952: 10）。在这种情形下，公众只是统计学上人为的数据，公众趣味作为个人意见的一个测量仪，在得到培养和客观化（objectified）的同时，却没有在话语（discourse）中得到兑现。于是，公共领域又成泡影。

在英尼斯看来，口语传统的力量在于它不会轻易被垄断。话语习俗一旦流传开来，公众就会让它自动存在，而且不让它轻易遭受国家和商业的控制。因此，英尼斯后半生的主要学术计划（一个对政治和大学都非常重要的计划）是恢复口语传统——通过一套记忆、演讲和辩论的才能，通过某个领域、地方或机构，使口语传统得以兴盛。“大批量生产和标准化是西方的敌人。必须强调机械化印刷品与口语词汇的局限，一定要下决心重获口语传统的活力”（Innis, 1950: 215）。在这方面，他与杜威是一致的。口语是创造性思维的动力，是传播（dissemination）的复制。正是创造过程与传播过程的不平衡，促使英尼斯寻求改良的途径。机械化传播将读和听的公众转化为给民主带来灾难性后果的读和听的受众。

最后，英尼斯对口语传统的留恋带有某种现代的用意：他力图表明，所谓机械化传播的发展必然能扩大自由、增长知识这一信念，既简单化又容易误入歧途。要实现这一目标，就必须有一个建立在口语传统之上的公共领域能得到同步而辩证的发展，那时，知识就有可能“写在学习者的灵魂上”，因为出版自由可能会压制表达的自由。

英尼斯认为，任何传播形式都有偏向，以传播的本性，它最擅长缩短发送信息的时间并控制空间，或强化集体的记忆与意识并控制时间，当有些团体开始控制传播形式并在政治上将他们的利益与传播性能联系在一起时，这种偏向就固定为一种垄断。

在经济学术语上，垄断只意味着用单一的来源控制供应。如果将知识当做一种商品，一种可以被拥有、被分配的物品，它也同样可以被垄断：知识、技能、专门知识（expertise）的来源也可以减少至一个。显然，知识垄断的产生，必须出现劳动分工，知识与其他商品一样，只有当人们依赖一个外部供应源时，垄断才会产生；而当人们通过控制知识与来源，有能力为自己生产产品时，才能杜绝垄断的产生。在英尼斯看来，商业主义是一种机制，一种最终将所有的控制从人与社会转移到价格体系的机制：在这种机制中，一种不怎么被人留意的机器（machine）为人们提供了每一个产品，包括知识。

在英尼斯眼中，口语文化的力量，来自它不会轻易被垄断的事实。说话是一种自然的能力，当说话和对话作为知识生产的来源时，因为它活跃于社会生活中，所以不会被完全占有。但是，一旦先进的传播形式（书写、数学、绘画、摄影）被创造出来后，就会产生更加复杂的劳动分工，而且还会同时出现知识的生产者与消费者。通过劳动分工与先进的传播技术，知识从宴会桌、公共广场、工作场所和庭院的日常语境中转移出来，被安置到特殊的机构与阶层中。我们来看一下知识工业这个词，在极端的形式上，除非意义（meanings）通过知识工业为人们所拥有，或被指定的或自我指定（self-designating）的职业、阶层、组织甚至国家所认可，否则意义不能被尊称为知识。

~~~~~

第一修正案并没有保证公共生活的永久性。事实上，它对公共生活起了反作用，因为它最终将教育的重点放在书面文化上。现代传播媒介大多出于商业的利益，建立了本质上私人的传播体系。私人阅读和阅读受众代替了阅读公众以及讨论和争论的公共性。因而，传播系统的真正演变不仅仅建立在空间的偏向上，同时也建立在私人化的基础上。

~~~~~

英尼斯认为，现代传播的进步其效果是扩大了接收范围，但与此同时，发布点（the points of distribution）却变得狭窄。听众人数众多，但排除了激烈而重大的讨论，事实上，受众甚至都没有听懂。专业阶层擅自利用职权提供人类思想的正统观点，声称代表了匿名大众的头脑与生活。在《时间概念的变迁》（Changing Concepts of Time）中，英尼斯评价道：“占据了战略要地的大规模传播垄断持续、系统而无情地破坏了构成文化行为的永恒本质要素。”（1952：15）他这里所表达的意思，不只是我们现在所看到的传播媒介随着时间的推移越来越变得集中化和集团化（conglomerate），他也不只是表达随着大众媒介与传播专业主义的发展，少数新闻工作者能够赢得大量的读者群，而其他的人只能通过给编辑写信来表达意见，他所说的是被称为“信息”和“娱乐”的商品以及生产这些事物所必需的知识，越来越集中到某些精英与机构的手中，城市风景（civic landscape）越来越被分割成知识精英与无知大众，而正是像“信息”这样的商品、像“媒介”这样的机构的存在，使这两者彼此成为必然，越来越多的人将越来越多的时间花在对新闻工作者、出版商、节目编导的依赖上，他们每周都等着看《时代》杂志。

新媒介对公民的知识以及获得知识的技巧进行了集中与垄断。人们成了传播的“消费者”，就像他们是其他任何东西的消费者一样，作为消费者，他们依赖于集中化的供应源。

知识与获取知识的结构呈垄断性（也许用寡头垄断有点太强烈了）发展，控制这些结构的专业阶层剥夺了公民社会所依赖的更广泛、多样化的人类本能、技巧和知识。有了这样一个依托于相互勾结的经济与政治势力的垄断网络，我们进入了一个由先进传播推动下的新阶段，那里既有先进的知识，同时也有衰退的获取知识的能力（knowing）。我们一直坐等着被告知、被教育，却在理解的各个领域失去了为自己生产知识的能力，所有这些发生装置始终处在变化和过时之中：时间被破坏了，通向传统的权力丧失了。

四

卫星、有线电视、可视电话、电脑信息应用、直通电报（telex）

与直播广播、跨国公司与共同市场的出现，又迫使我们重新面对英尼斯提出的问题。不幸的是，我们对这些新生事物的反应尚不具备英尼斯已经阐述的政治和文化经济学的力度与视野。电子机械时代的特征，已经在工业化肇始时期出现的反乌托邦的小册子中得到了有力的描述，也有一些人试图根据机械与电子、旧技术与新技术在质上的区别，来分析新兴的传播科技，还有一些人将分析重点放在社会主义传播机构与对立的资本主义传播机构的分歧上。另一个解决困境的方法是由一部分技术统治论者（technocrats）提供的，他们不信奉任何政治理论，不厌其烦地演示新技术如何解决所有的政治、经济、健康甚至孤独和疏离问题。他们结合人类的整个生活环境，力图解决“沟通问题”（problem of communication）。

最后，现代乌托邦主义者重新启用了最初工业主义的话语，提出电子机器自动运作将诞生一个光明的新世界。我们可以从中发现这样一种令人欣慰的思想：单一民族国家（nation-state）已经过时，一种新型的世界秩序正在形成，在这个缩小了的星球上，出现了四海之内皆兄弟的地球村或世界性政府——一个太空船式的地球（spaceship earth）。

这种设想只要不是有害的废话，基本上是令人欢欣鼓舞的。但我们见证的是建立在电子通讯（electronic communication）基础上的社会组织规模的另一番发展景象；我们见证的是印刷业早期帝国斗争的重演，只是现在采用的传播系统是根据另一种物理定理来传递讯息；我们见证的是在单一民族国家之外发展起来的规模更大的权力联盟：苏维埃集团、欧洲共同市场和北美。机构性结构（institutional structures）正准备在跨国公司、区域联盟与现代卡特尔中发展起来。没有喷气式飞机、先进的电脑和电子通讯，就没有跨国公司。此类组织通

有了这样一个依托于相互勾结的经济与政治势力的垄断网络，我们进入了一个由先进传播推动下的新阶段，那里既有先进的知识，同时也有衰退的获取知识的能力。我们一直坐等着被告知、被教育，却在理解的各个领域失去了为自己生产知识的能力，所有这些发生装置始终处在变化和过时之中：时间被破坏了，通向传统的权力丧失了。

过电子技术甚至还在创造着一种新的文化。在美国国际电话电信公司(ITT)的漫游式服务中,管理人员对电话着了迷,正如安东尼·山姆普森(Anthony Sampson)所说的:

这不单单是因为有了ITT,还因为它们消除了空间,提供了一个以家庭为基础的让人放心的连接。跨国公司的管理者越是远离他们惯常的生活方式,就越依赖他们的公司,他们的旅行生活成了一个相对封闭的环境。我无意中听到一个ITT管理人员在布鲁塞尔旅馆用电话和他纽约的同事开了20分钟的玩笑……在这种巨大的组织中,与不同的公司相比,不同的国籍倒显得无关紧要了(Sampson, 1974: 99)。

另外还出现了其他的“分散化”模式。首先,通过卫星传播,出现了向新的空间地区强行推广文化的情形。这一文化转移是国家与地区竞争体系的一部分,这种竞争就反映在卫星广播中。几年后,电视图像的传递将跨越国家的界线进入家庭接收,美国与苏联作为巨大电子力量的拥有者,将在地域和特色上进一步扩大它们的影响。

除了使用这种“国家对人”(nation-to-person)的直播卫星,电子通讯中还流行着第二种“分散化”与空间扩张。美国与苏联的第二个竞争领域是对空间本身的探索与利用。目前空间探索与利用仍处于襁褓期,我们还不能预测这些无生命区域最终将得到怎样的开发,假如要把人送去那里流放,我们也不会大惊小怪。推迟外太空开发并不是因为火箭的推力不够,真正的原因是太空旅行中由地球控制的通讯系统发展迟缓。正如印刷与航海并进、电报与铁路同行一样,以电子和计算机为基础的传播也与宇宙飞船并行发展。在尚没有与光速相媲美、速度胜过大脑的传播时,一些勇敢的先驱者已经尝试着向月亮进发,这样做白白浪费资金不说,在航海时代这是绝对不可能实现的。电子通讯的实用性,加之其通过缩短发射信号的时间以提高控制能力,已经将空间变成了另一个扩张领域。电子通讯的意义并不体现在告知我们的新闻和为我们提供消遣的娱乐中,而在于电子科技最发达的国家可能将空间变成物理与政治的新一轮竞争场域。

电子技术对于完善功利主义态度取向、对于管理思想(administrative mentality)和帝国政治的无限扩张,具有一定的潜力。与早期

的印刷技术一样，电子技术偏向于维护某种类型的文明：一个热衷于财富、权力和生产力，热衷于技术完美主义和民族虚无主义的强大社会。再多华丽的词藻也无法改变这个模式；只有通过政治上的努力，通过日积月累地维持另一种全然不同的生活、思想和学术风范，才有可能彻底扭转这种模式。正如英尼斯所指出的，只有通过刻意减少现代技术的影响，培育艺术、伦理和政治领域，才能避免文化的消亡 (demise)。他认为口语传统就是强调对话、辩证法、伦理和形而上学，而这些则是现代技术的对抗力量。但对这种传统或媒介的维护，要求保持稳定、减少变动 (mobility)，将社会联盟和生活方式从技术变迁那令人眼花缭乱的变化中解放出来。然而，增长 (growth)、帝国和技术强调的是 (在教育、政治及总的社会生活方面) 像印刷和电子那样能促进行政效率的媒介。因此，只有通过坚持理性、民主与时间这样实实在在的对抗力量，技术的偏向才能得到控制，这个任务也就是英尼斯曾在他最伟大的著作《时间的诉求》(A Plea for Time) 中所概括的。

注 释

1. 据 Matthews 的引用，这句话出自杜威在 Ann Arbor 的一次演讲时查利斯·库利所做的笔记。
2. 芝加哥大学的登记员非常慷慨地为我寄来了英尼斯写有成绩的毕业证书复印件。
3. 这个分析的根据来自 Pred (1973, 1980)，但英尼斯 (1930) 已经有了关于这个思想的概括，尤其在结论这一章。
4. 引自 Goody (1968)。这部分对 Goody 和 Watt 的研究做了一定的借鉴与解释。

第七章 未来的历史

(与约翰·J. 奎克合著)

在《未来的幻象》(The Image of the Future, 1961)中, F.L. 波兰克(F.L. Polak)将人类对未来的迷恋一直追溯到古老的阿波罗神谕和僧侣的占星术。但是, 现代未来史的源头, 却与科学的兴起和早期探险时代(age of exploration)有关。掌握了现代科学技术, 尤其有了新的精确计时和望远装置, 世俗的祭师们似乎抓住了一个关于美好未来的理念、一个超越普通历史和地理的经验地带、一个拥有完美前景和完善的人类与社会的新时段。然而, 古老的庙宇、部落、城市的占星家与现代的科学家之间有着某种承续关系, 两者都拥有关于未来的特殊知识——事实上, 他们在对人类历史的未来进程做出断言方面建立了显赫的领域, 他们的社会地位也因此得到了提升。

现代神谕如同它们古老的对应物, 建构了一个特权阶层, 这个阶层垄断了新的知识形态, 当他们绘声绘色地描述未来景象时, 大量的受众不是惊慌失措, 就是痴迷不已。而且, 现代科学精英常常拥有双重身份, 他们既是人民的圣哲, 又是统治阶级的仆人。和古代文明中的占星家一样, 他们也同样诉诸于权威。古代占星家运用其能力预测行星的活动, 通过日历规范社会生活、协调农业生产。天文知识反过来又维护了他们的权威, 因为他们成了有能力征服未来的通才(all-purpose)预言家。同样, 现代科学家运用他们的才能对狭隘、封闭的系统行为做出预言, 宣称他们有预测和安排人类未来的权力。

虽然未来作为预言的(prophetic)形式已经有很长的历史了, 但这个可被预言的(predictable)经验领域却从未出现。因为未来永远呆在幕后(offstage), 从未找到历史的入口; 未来是一种从不曾到来但永远被等待的时间。要理解未来的困境, 我们或许可以从那位终于对历史失去了兴趣的学者身上找到一点线索, 他问道: “过去有未来吗?”(Does the past have a future?) 于是我们不禁自问: “未来曾经有过什么样的过去?”(What sort of a past has the future had?) 但是, 未

来作为一种观念，它拥有确切的历史，而且是一种强有力的政治和文化的武器，在过去的两个世纪尤为如此。在那段时期，关于未来的思想在美国和英国生活中以三种截然不同的方式得以呈现并发挥作用。

第一，未来常常被视为乐观主义复兴的理由，一种让公众保持“信仰”的激励，它具体包含在对进步的纪念性博览会、世界展览会、演讲祈祷（oratorical invocations）和全国性或国际性的宣言中。第二，在对政治的书面预言中，未来被诱人地描述为某种特定的意识形态或理想的实现。过去与现在被重新书写，以显示时代的巨大变迁，届时特定的政治和技术将为当前的困境找到出路，一个和平、民主、生态平衡的新时代即将来临。第三，未来在现代化信息加工技术的发展中，在由计算机和电脑化设备协同决策中，找到了新的表达方式。这里，未来是技术性驱邪（exorcism）的参与仪式，其收集数据、允许公众参与预测并做出选择的行为，被认为是消除困惑并将我们从人类的不可靠性（fallibilities）中解救出来的一条途径。

—

纵观美国历史，用未来激励公众一直是全国性周年纪念或重申国家目标时一贯的开场白。在科学或工业庆典活动中，在官员们的致辞中，对崇高的未来科技的召唤，一下子就提升了“美国信条”（American Creed）老生常谈式的平淡与死板，这种所谓的“美国信条”总是许诺进步与繁荣，以激起公众对既有制度和工业化实践的信心。这种对崇高未来的倡导力图回避异见，利用所谓的更伟大的未来为体制中存在的弊端涂脂抹粉。

1876年在费城举办的“百年展”（Centennial Exhibition），就采用了这样一种未来策略。这个工业展览会作为19世纪进步、乐观的象征，见证了美国100年的发展史。它最初的意图是展示内战后11年美国的团结，但展览会最具吸引力的却是“机器大厅”，它由占地13英亩的机器组成，由滑轮、轴轮、皮带连向放在正中央的一个巨大的柯立斯（Corliss）发动机。格兰特（Grant）总统在巴西总统多姆·佩德罗（Dom Pedro）的协助下，转动操纵杆发动了这个巨大的引擎，象征性地揭开了百年展。柯立斯发动机在百年展上唱主角，反

映了19世纪机械技术的重要性，公众连同政治家都为之痴迷。机器是美国人民伟大和力量的象征，是下一个世纪美国希望的象征。甚至连豪威尔斯（William Dean Howells 1837—1920，美国作家及《大西洋月刊》的主编。译者注）这样的文学家也为柯立斯发动机所倾倒，“在钢铁中……国家的创造力得到了自由的表达；灵性的大理石、栩栩如生的油画布、伟大的文学都已过时；如今，坚硬的金属以其无所不能使美国得到了淋漓尽致的表现”（Brown, 1966: 130）。

当时，“蒸汽时代”庞大的硬件（hardware）主导了展览，新型的电器也在百年展厅中占据一席之地，电灯和贝尔的电话已经参展。

在展览会的开幕仪式上，格兰特总统指出：过去，我们的进步体现在征服自然和建设工业这类实践性任务方面，但我们很快将在神学、科学、美术、文学和法律领域与那些比我们古老的国家平起平坐。虽然现在是1876年的百年大庆，但我们应该把眼光放到一百年之后的1976年，机械与工业的发展将确保国家的进步。然而，无数的征兆显示，19世纪70年代的美国并不是一切都与百年庆典的流行气氛相合拍，1873年以后整整20年的时间，席卷整个世界的经济萧条也影响了美国。早期通讯（communication）与运输（transportation）的“进步”，在经济上已经产生了前所未有的国际性整合，于是，经济衰退向这个国际性网络蔓延开来，以至于到了19世纪30年代，一名观察家认为“通讯技术革命”产生了三个史无前例的现象：“全球性的农业市场，全球性的农业大萧条，以及全球性的对农业的极度失望”（Benson, 1951: 52）。激烈的争论在美国社会回荡，连百年展也被这种阴影所笼罩。当时，宾夕法尼亚煤矿劳工的骚乱导致了罢工，并产生了工会组织，1877年有10名莫利·马圭尔社（Molly Maguires）成员被处以绞刑。1876年，格兰特总统不得不出兵南方，用武力控制当地一场有争议的选举后引发的暴力冲突。7月4日的百年大庆也被苏珊·安东尼（Susan Anthony）宣读“妇女独立宣言”所搅乱。当时，黑人领袖弗兰德里克·道格拉斯（Frdderick Douglass）是百年庆典被正式邀请的嘉宾，虽然他艰难地穿过警察的防卫，最终抵达了接待席，但他这一象征性的出席并没阻止吉姆·克罗（Jim Crow）法案在南部的推行，该法案剥夺了南北战争后黑人曾经赢得的一切。最后，就在7月4日国庆前九天，传来了卡斯特（Custer）

在小比格霍恩 (Little Big Horn) 战败的消息 (卡斯特, 1839—1876, 他在 23 岁时就成为准将, 在小比格霍恩被由坐牛和疯马领队的苏族和夏安族的印第安士兵杀死, 他的手下全军覆灭。译者注)。这样的美国生活现实——种族和民族关系问题、政治民主问题、产业工人问题以及长期经济衰退问题, 都没能影响官方在百年大庆的措辞中将目光坚定地投向未来。

为了下一个百年庆典, 我们又真心诚意地设立了国家目标 (National Goals) 委员会、200 年庆典机构、组委会等。但是, 1876 年曾经出现的阴影又一次降临到二百年庆典的大地上。虽然, 备受青睐的技术进步标志已经改头换面——卫星、宇宙飞船、计算机、信息应用取代了昔日的蒸汽发动机和发电机——但是, 一模一样的用美好未来激励民众的调子主宰了当代生活。这种用明天抵押今天的布道, 构成了美国文化特殊的一面 (虽然不是特有的一面)。贺瑞斯·卡伦 (Horace Kallen, 1950: 78) 不无尖刻地称之为“先锋艺术的学说”。

这一思维取向很容易说清, 却很难用文献加以论证, 但其背后的原因却很容易说清, 因为美国的立国宗旨是超越历史, 摆脱欧洲的经验, 他们不只是发现一个新天地, 而是要建立一个“新世界” (New World)。所谓“新土地” (new land) 指的是一个未经开垦的大陆, 它是欧洲乌托邦传统的一部分。探险时代对美洲的发现, 将乌托邦从文学作品移植到了现实生活。

摆脱欧洲经历、没有过去的包袱和偏见、自由地认识未来, 这种观念一直占据美国人信仰的中心地位。它最早出现在宗教的语境中。人们相信, 因为没有欧洲的体制与传统, 一个统一的、无宗派的基督教就有可能在“新英格兰”实现。19 世纪, 技术和工业化的惊人发展被拿来与美国的宗教传播相类比, 因此, 这些“国内的发展”, 尤其是运输与通讯的发展, 就与基督教精心打造的精神进步联系在一起。到了 19 世纪中期, 运河、铁路和电话成了最重要的传教活动方式。

精神王国的进程和领域越来越与美国这一新兴帝国的现实事业、命运和发展进程相提并论。美国的这种历史天命观赋予它传教士的角色: 以某种绝对的真理赢得这个世界——先是用宗教、然后用技术创造一个激进的未来, “从伟大的入口走进蒸汽与电力的‘新世界’” (Miller, 1965: 52)。

每当这个未来受挫（19和20世纪它常常遭到挫败），就呼唤另一个新的未来，以弥补前一个预言的流产。最重要的是，传教士和政治家们都呼吁美国人要坚定对未来的信念，他们把呼唤未来作为一种解决问题的方法，要求公众相信，最先进的技术或社会计划将充分证明过去所有的牺牲都是值得的，而且要对目前的纷乱保持忍耐。

费城百年展过去50年后，当时美国最重要的两位历史学家查利斯·比尔德和玛丽·比尔德（Charles and Mary Beard），并非没有意识到战后美国的艰难处境，但他们仍然迷信在150周年展览会上展出的那些用来与1876年的展品做对比的伟大工业发明。甚至，他们在“电子设备、内燃机、无线电广播对技术的根本性改变”中看到了美国社会的命运，他们觉得，这些改变“甚至比瓦特和富尔顿（Fulton, 1765—1815, 美国工程师和发明家。译者注）时代的发明还要伟大”。他们认为，新技术去除了蒸汽时代的阴霾与衰退，提供了重新设置美国社会模式的新的原动力。电将解放人类，并将城市与乡村整合在一起，广播“就像风的翅膀”带来了世界主义（cosmopolitanism）。他们以抒情的笔调得出结论：“新型发动机和机器的影响像电一样微妙，它们转动了轮子、放映了电影、传递了歌曲。”（Beard and Beard, 1940: 746）

几年后，在经济大萧条时期，罗斯福在某次仪式上呼吁并提醒美国人民：

我们是未来的人民……对民主信念的展望永远都是向前和向上的，没有一个自由的人仅仅满足于维持现状……我们永远怀有希望和信念，相信更美好的生活、更美好的世界就在地平线的那一边（Nevins, 1971: 400-401）。

同样，1933年芝加哥的“百年进步展”（Century of Progress Exposition）举办了纪念托马斯·爱迪生的活动，还有以征服时间和空间为主题的电子展。罗斯福想尽力消除当时人们的疑问和恐惧，他提到：“这个世纪将开创更伟大的进步——不仅仅沿着物质的路线，而且在人类更伟大的幸福上达到顶峰的进步的世界。”

米尔斯（C. Wright Mills, 1963: 302）曾评价过此类措辞的功能：“现时遭受的对抗性越强，未来就越被用来作为虚假团结（Pseudo-unity）

和人造士气的源泉。”在激励中，未来成了一种解决方式，于是，时间的前移就等同于从过去的问题和当前的困难中得以脱身。未来成了一个时间段，一个超越了人类的局限，不再有政治，实现了和平与民主的幸福阶段。

历史学家阿兰·南文斯（Alln Nevins, 1971: 398）对这一美国本土生长的意识形态做了清晰的陈述：

美国社会与政治思想的统一并非来自对某些学说体系的共识……民主这个词在俄勒冈州的含义可能与在亚拉巴马州不同，通常说来，我们这个民族并不是怀着对过去共同的忠诚而团结在一起……而是怀着对未来的共同信念与希望。不是向后看……而是向前看才使我们团结一心。虽然我们拥有共同的回忆，但更重要的事实是我们分享许多期待……对美国的伟大而一致的情感就是对未来的希望……为了实现国家的统一，在美国人民心目中，对我们共同的未来保持信心尤为重要。

这些思想具有潜在的政治利用功能。未来的意识形态能够成为一种“虚假意识”（false consciousness）以逃避眼下实实在在的问题，这些问题存在于财富和地位的冲突以及对技术的控制中，而到了未来，正是根据未来的本质，这些问题便会烟消云散。作为替上个世纪英帝国文过饰非者，南文斯强烈希望人们不仅认识而且信仰工业革命，因此，像其他辩护者一样，他要求我们这些“少数群体”通过拥有“共同的信仰，也就是对更幸福的未来的信仰”，从被掠夺的感觉中解脱出来。同样，尼克松当上总统后第一件事就是设立一个“国家目标研究班子”（National Goal Research Staff），这个班子负责为美国人民确定二百年国庆与2000年的方向，这样我们就能“抓住未来，将未来

米尔斯曾评价过此类措辞的功能：“现时遭受的对抗性越强，未来就越被用来作为虚假团结和人造士气的源泉。”在激励中，未来成了一种解决方式，于是，时间的前移就等于从过去的问题和当前的困难中得以脱身。未来成了一个时间段，一个超越了人类的局限，不再有政治，实现了和平与民主的幸福阶段。

作为我们决策的关键” (Futures, 1969: 459)。

在文化和政治上, 对未来功能的认识与 18 和 19 世纪“天堂之城”梦想中“上帝看不见的手”的思想是一脉相通的; 在当前的动荡中, 它为动机与政策的公正性提供了基本的信念。20 世纪赋予未来的动人词藻, 用奥尔德斯·赫胥黎 (Aldous Huxley, 1972: 139) 的话来说是用“激发性和补偿性的未来”安抚当前所受的苦难。以赫胥黎批判的思想看, 关于未来的文献资料为现代人提供的东西就像卫理公会派教徒 (Methodist) 在工业革命初期对第一代工人阶级的说教, 他们提出眼下的艰辛往后会在天堂得到补偿, 对未来的天花乱坠, 成了政治革命外的另一种选择和顺从现状的刺激物。在关于未来的新的文学作品中, 救赎 (salvation) 并不是脱离尘世, 而是某种世俗的革命, 它与道德、社会与物质改良联系在一起, 正如赫胥黎所概括的, “有关 21 世纪幸福的想法安抚了幻灭的进步受益者” (Huxley, 1972: 140)。

在大量预言未来的文集中, 我们挑选一些英国和美国的作家, 他们的作品代表了这类文献的基本特征。虽然这些作家的动机与背景不同, 但相同的主题使他们成为独具特色的未来主义者。同样, 最新的传播与运输技术, 也被看作是现有问题的永久解决途径和彻底摆脱先前历史模式的手段。而且, 未来的前景被充满诱惑地描绘成一个生态平衡、社会和谐、实现和平的至高境界。

克拉克 (I.F. Clark, 1969) 在《未来》杂志上考证出第一篇用英文写作的预测未来的文章, 是 1763 年无名氏的《乔治六世的统治: 1900—1925》 (The Reign of George VI, 1900—1925)。这第一篇关于乌托邦理想的文章将未来描绘成一个乔治三世统治下的完美的社会。它构想了一个由欧洲与北美大陆构成的巩固并扩大了帝国, 通过高度发达的通讯与运输支撑起来的商业、外交、军事力量等手段, 实现英帝国强权统治和占据稳固的霸权地位下的世界和平 (Pax Britannica)。该文发表于法印战争结束的同一年, 也正好是 13 个殖民地发生暴动前 13 年, 所以它自以为英格兰的宿敌仍乐意听从伦敦的指手画脚。该文章也与瓦特的蒸汽机实验处在同一时代, 因而设想英国的乡村将被水路和新工业线路所点缀, 城市仍将保持整洁, 贵族式的礼仪社交将得到永久保留。在英帝国统治时期, 这篇关于帝国未来的

文献想给读者留下这样一个印象：为了盎格鲁撒克逊人的命运，一切的付出和牺牲都是崇高的。它也为反击当时挑战现有体制的革命意识形态，如人民宪章运动、马克思主义、共和主义提供了基础。

继 1851 年大型展览 (Great Exhibit) 后，19 世纪乐观主义登峰造极，在维多利亚时代流行的自鸣得意的社会风气下，当时的人们设想了一个全球性的利益共同体，这是为了贸易和帝国而进行传播与运输的副产品 (by-product)。但也有一些反对者，他们戳穿了水晶宫 (Crystal Palace) 的神秘，准确地洞察到工业化在先进机器下摧残 (dwarf) 人与自然的有害倾向。但主流观念仍然是一种征服，一种因技术与超越时空而带来的征服，它至今仍是一个恩泽于民的社会推论 (social corollary)。但具有讽刺意味的是，我们到现在还在等待这些恩惠的到来，例如从单调繁琐的劳作中解放出来，美与实用的统一，不再有战争，还有世界主义意识 (cosmopolitan consciousness)。

那个时期另一篇重要的文章则表明，今天的未来也就是昨天的未来。《寂静的革命：蒸汽和电对未来人类生活环境的影响》(The silent Revolution: Or the Future effects of Steam and Electricity upon the Condition of Mankind) 反映了 1852 年人们的想法，迈克·安格洛·加维 (Michael Angelo Garvey) 描绘道：这个世界就像一个放大的“大型展览会”，所有的问题最终都得到了解决。当交通将人口重新分配到新的殖民地，新生的工人阶级能够接近“洁净的空气和乐土”时，乌烟瘴气的贫民窟与马尔萨斯人口论者 (Malthusian) 的恐惧都将烟消云散。加维与其他未来学家持有相同的错误观念，认为社会冲突是通讯不够完善和与世隔绝造成的，加维对旅行 (travel) 与电报技术进行了人格化处理，提出铁路“如果不是最伟大的平衡者，就是最伟大的司仪”，“它每天介绍各个阶层的人，使他们相互之间加深了解”。对于未来，加维设想了一个由所有通讯手段构成的系统，它预言了麦克卢汉的观点：“一个由电丝 (electric filaments) 组成的完美的网络”，为的是“通过配备类似生命结构中神经系统这样敏感的装置，来巩固并协调人类的社会联结” (Garvey, 1852: 103—104, 134, 170)。

这个美满的未来和维多利亚时代其他的预言毫无二致，尽管当时刚发生过爱尔兰饥荒和劳工骚乱、克里米亚半岛战争以及其他的争执

与动荡，但帝国时代那些关于未来的文献所蕴含的外在动机，却在《寂静的革命》中昭然若揭。加维恳请他的读者对现有政权保持忠诚，因为这个政权是未来合适的掌管者，它能防止煽动改革或反抗。《寂静的革命》是社会革命的替代品，是以书面形式让大多数人甚至也让少数人对帝国政策出现的问题保持沉默的方式。

此类文章继而反映并塑造了进入 20 世纪后英国精英们的流行思想，其观点往往遮蔽了一些批判性的警告：国外的紧张关系和国内过时的体制所面临的后果。随着英国势力的衰落，从 20 世纪开始，英帝国未来学家的文献已鲜为人知，但在当前语境下的美国未来主义者身上又有了死灰复燃的迹象，例如，布热津斯基（Zbigniew Brzezinski, 1970）的《电子技术化社会》（Technetronic Society）。美国未来主义的灵感来自英国，但通过电子通讯设备行使外交政策、发动战争以及缓和国内民众矛盾等行为，又强化了美国强权下的世界和平意识（Pax Americana）。

在《公元 2030 年的世界》（The World in 2030 A.D.）中，伯肯黑德（Birkenhead）伯爵以 20 世纪 30 年代的眼光，试图将帝国主义和未来主义融为一体，以阻挡因经济大萧条和独裁的兴起所引发的公众信心的低落。为了从长达 230 年的动乱中解脱出来，伯肯黑德预言了一个与当时作家所描绘的未来一模一样的转折点，“今天我们正在见证一个社会和传统的消亡，这个社会从第一次法国革命和工业革命以来就已经存在”（Birkenhead, 1930: 116）。然而，这一变化不是政治或社会的，而是技术的。英国乡村的电气化和工厂的无烟化、分散化，构成了一幅美好的实验风景，那里就像一个点缀着“工业化世外桃源”的“一望无际的花园”。

公众因与政府之间的疏远关系而产生的不满，可以通过电子通讯手段所获得的正式参与加以解决，因此，“复兴古希腊城邦曾经盛行一时的民主形式，又一次变得切实可行”（Birkenhead, 1930: 8—9），通过插入式电话交换装置进行即时民意测验，就可以对专题讨论进行广播。但这并不意味着真正把权力转交给人民，因为按伯肯黑德的分析，政府应该把权力恰当地转交给一个专家阶层，而这个专家阶层的电子磋商（electronic consultation）可能只流于形式——一种电子怪物的虚假民主。

更有甚者，伯肯黑德将未来世界设想成一个由大不列颠为核心，印度、南非甚至都柏林也被纳入其中的英联邦，这个英联邦继续掌管着世界事务和国际组织的演变，皇家空军在伊拉克石油管道线上巡逻，劳斯莱斯以上层阶级的礼仪安静地奔驰，这样的未来才是安全的。总之，“2030年的世界”只不过是19世纪30年代保皇党人头脑中所固有的技术统治论者（technocratic）的痴心梦想。

英国知识界堂而皇之地仅仅按照英帝国设想未来的倾向，甚至影响了自由主义者、费边主义者和科学现代化论者，如霍尔丹（J.B.S.Haldane）和威尔斯（H.G.Wells）这两位20世纪初最富创见的未来学家，刚开始他们是同一个圈子里的成员，这个圈子将英帝国看作是“一个老练的世界政府的太平洋先锋”（Wells, 1929: 126），作为“世界警察”的先驱，皇家军队在最新的通讯和运输技术武装下，能迅速被派遣到任何一个有麻烦的地方，镇压那里的反抗行动。

对照帝国主义未来学家之间的不同，就会发现另一种观点，它真正致力于权力与工业的非集中化、自然景观的恢复、地方文化的复兴。这一观点的主要代表人物是俄国无政府主义者、自然主义者克鲁泡特金（Peter Kropotkin）和苏格兰地区主义者（regionalist）吉德斯（Patrick Geddes）。克鲁泡特金预见了“工业村庄”将产品和民众分散至公社和车间（Kropotkin, 1913），电力输送将取代大型蒸汽发动机、没有人性的工厂和处于疏离状态的劳工。吉德斯对这一迷人的思想做了进一步的阐述，其理论就是关于扭转工业革命所造成的灾难，一个“乌托邦”的生活模式在不久的未来即将到来。

一战期间及战后，吉德斯和他的同事、社会学家威克特·布兰福德（Victor Branford）出版了一系列书籍与小册子，并集辑出版了《解释与预测》（Interpretations and Forecasts）、《创造未来》（The Making of the Future）和《当前的报告》（Papers for Present）（Geddes, 1917）。吉德斯最重要的美国弟子刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）将“对未来的介绍，也就是使未来成为社会思想的一个合法领域”（Barnes, 1966, P384）归功于他这位生物学家兼城镇规划者的老师。吉德斯通过从芝加哥、爱丁伯格到印度、巴基斯坦的行为主义田野实验，赢得了“改革老大哥”的称号。他的学术思想甚至影响了同时代的亚当斯（Jane Addams）和杜威，并且在古德曼（Paul Good-

man) 和麦克卢汉最近出版的著作中也有体现。

在对未来的描绘中，吉德斯在新、旧技术两种形式之间划了一条辩证的分界线。电将成为从集权到分权、从污染到生态平衡、从城市阻塞和虚假的世界主义到地区与民族复兴之“伟大转变”的关键所在，“我们可以将机器时代划分为烟雾和蒸汽发动机的旧技术时代，与征服了噪声和污染的电力和镭的新技术时代”（Geddes, 1917: 前言）。对吉德斯来说，未来的目的是在“天人合一”之下，将世界重新塑造成花园式的新技术“乌托邦”。

吉德斯的未来观与当代未来学的一些思想显然有不谋而合之处。吉德斯期望政治、政党与意识形态的消亡。在政治行动上，他和布兰福德倡导左倾和右倾之外的第三种选择，由“大学斗士”（university militants）组成的“维和部队”到各民族执行环境重建、自然保护、教育改革和公民塑造等计划，用地区联邦自治代替帝国主义。但芒福德指出，吉德斯思想中对政治事实和因素的忽略，是其未来世界观的批判性失察。

吉德斯的未来观还存在另外几个错误的假定。新技术的应用带来了日益严重的集权化和集中化，还有遍地的发电站。帝国主义势力对本土文化与地区的集权控制范围也有所扩张。

吉德斯和克鲁泡特金对美国一些重要的保守主义者、地方规划者和社会批评家们都产生过影响。芒福德的著作则将吉德斯对新技术的阐述移植到美国社会的场景中。

1934年，在《技术与文明》（Technics and Civilization）中，芒福德将一系列的“革命性变化”归功于电力本身“质的”影响，尤其是水力发电涡轮和刚刚问世的工厂自动化机器。他认为，这是一次“地球技术学（Geotechnics）”对“大地的清理”，它“修建了水库和水力发电所”，“有了电，蓝天碧水又回来了”，“烟幕”消散了。未来壮丽的景观将是城乡的结合、工农业的结合，是过剩人口与财富的平均分配（Mumford, 1963: 255-256）。

由于有了广播和“面对面”电子传播，芒福德期待一个由技术带来的普遍民主，“现在差不多具备了阿提卡（Attica，古代希腊中东部一地区。译者注）这个最小的城市也曾有过的政治构成要素”（Mumford, 1963: 241）。

经芒福德美国化了的吉德斯信条也遭受了与过去的未来想象同样的历史讽刺。水力发电计划和水库最终进一步破坏了环境，空气、水和土地从来未曾洁净。如今，我们就居住在他们曾经设想的那片未来的土地上，我们可以清楚地看到这一点。人口稠密的都市还在进一步扩张，全自动仍是一个尚待实现的预言。当芒福德写到工人阶级的终结时，美国产业工会联合会（C.I.O.）却正加紧组建。政治上，那是一个独裁者与集权统治的时代。

芒福德自己也被迫承认“机器也有落空之处”，文明仍滞留在“伪形态的”（pseudomorphic）阶段，“新机器遵循着过去经济和技术水平所设定的模式”。在后来的评价中，芒福德已经认识到，将电作为革命性力量事实上是错误的，甚至“那些已经完成的计划，回过头来看，实现了的与期望的相比也都走了形”（Mumford, 1959: 534）。

但是，芒福德的主题在其他相关的文献中再一次死灰复燃。他曾经在《减震器》（shock absorbers）中表达过的观点，36年后又在托夫勒《未来的冲击》（Future Shock, 1971）中重现。托夫勒复兴了崇高的技术革命这一主题，作为对40年后2000年的展望。托夫勒近来的著作也采用了卷土重来的未来主义象征体裁。按托夫勒看来，新千年注定会有许多“最终的与质的”改变，新社会已经“不可逆转地与旧社会决裂”，实现了地理与历史的超越。

托夫勒笔下的未来是一个没有工业革命后果的新天地。自动化时代被勾画成一场“比工业革命还要重要的”变革。与“乌烟瘴气的钢铁厂和丁当作响的机器”这一场景相比，新电子工业和空间技术是一个“相对安静、干净的环境”。产品装配线的终结消除了阶级冲突，“新的组织机构内部俯首贴耳的职员（organization man）”成了历史的主角，被摆到了领导者的地位。期待中的民主将在“未来的市政厅”建立，在那里，一场未来主义运动把那些对技术吹毛求疵的人抛在脑后。持不同政见的少数分子与桀骜不驯的美国中层人士将被收编到未来活动计划的参与中去，那些团体经劝说将不再反对太空计划，并纷纷从反对转为支持先进技术。专家骨干将隶属于各种社会团体，由此，专家的意见将与社会共识不谋而合。

20世纪30年代和70年代的例子可以提供另一种类比。现在我们提起“祖国美好的未来”时，只不过用电脑和电子晶体管代替了过

去作为主导性技术的发电机。我们可以在当初代表罗斯福新政之成就的田纳西流域管理局 (Tennessee Valley Authority) 与近来《美国的再生》(The Greening of America) 中的电子反文化 (electronic counterculture) 计划之间, 找到这一惊人的相似点。

~~~~~  
 经芒福德美国化了的吉德斯信条也遭受了与过去的未来想象同样的历史讽刺。水力发电计划和水库最终进一步破坏了环境, 空气、水和土地从来未曾洁净。如今, 我们就居住在曾经设想的那片未来的土地上, 我们可以清楚地看到这一点。人口稠密的都市还在进一步扩张, 全自动仍是一个尚待实现的预言。当芒福德写到工人阶级的终结时, 美国产业工会联合会却正加紧组建。政治上, 那是一个独裁者与集权统治的时代。  
 ~~~~~

与目前流行的解释相反, 罗斯福新政具有未来主义的动力, 它努力为建设新社区、分散权力、开垦土地、实现美国乡村电气化制定计划。这些新政思想反映了老派的进步保守主义者, 如吉福·平肖 (Gifford Pinchott) 的理想, 而平肖曾受吉德斯与地区规划运动 (regional planning movement) 的影响。

田纳西流域管理局作为未来的榜样, 具有极强的雄辩性与巨大的新闻宣传价值。例如, 它被保罗·哈金森 (Paul Hutchinson) 誉为“由电引发的革命”。哈金森是《基督徒世纪》(Christian Century) 的编辑, 他从芒福德那里借用了这个术语, 用他的话来说, 田纳西流域管理局“代表了一个新美国的未来形象”, 而“真正革命者”是那些“至少能够实现早期工业革命梦想者宣称的、可能作为解放与再生动力”的新机器。田纳西流域管理局标志着完全“没有政治的搀和”, 并将权力分散到“工厂加农庄式的乡村”中去 (1937: 83 - 95)。这是对管理主义

(managerialism) 和科层制革命铁的定律的否定。

然而, 田纳西流域管理局本身的历史记载最终却推翻了这些承诺。从内部看, 它产生了技术专家统治结构 (technocratic structures), 其新兴的城镇反映了企业型城镇的心理特征 (company town psychology, 这里的企业型城镇, 指随某大公司或厂矿建立起来的城

镇。译者注)，乱采乱挖及类似行径破坏了自然景观。与它技术上的同伴“原子能委员会”(Atomic Energy Commission)一样，管理局在经济与政治上与部分军事工业相互勾结。于是，机器又一次成了真正的反革命者(counterrevolutionary)。

查利斯·里奇(Charles Reich)在《美国的再生》中预言了一个超越“法国或俄国式革命”的“转型”。这一新型的革命为个性与共性、历史与政治提供了答案。在电脑与反文化时代，里奇的措辞与40年前的哈金森如出一辙。例如“机器自身开始革命”，“先知们与哲学家过去已经提到过的那些生活方式，只有当今的技术才使之成为可能”(Reich, 1970: 350-52)。

里奇认为，电子学和控制论将产生一定的社会联结，如更高的思想觉悟，参与共同的社区活动，以及与土地产生新颖的关系。但里奇关于机器革命和新文化诞生的阐述，显示出某种虚幻性和短命性。

归根结底，反文化首先是现有娱乐与休闲工业的扩展，而不是人文层面的复兴。里奇在书中引用了伍德斯托克音乐节(Woodstock, 每年8月在纽约州东南部Woodstock举行的摇滚音乐节。译者注)的狂热分子，但对奥塔蒙特悲剧(Altamont tragedy)却只字不提。唱片业使反文化具有了预言式的抒情意味，而且它攫取财富，并成为真正的文化势力。

但是，无论预言家还是求助咒语(incantations)以恢复所抱幻想的运动，都具有一种显著的特征。1944年，哈罗德·伊克斯(Harold Ickes)不无讽刺地发现，上一辈田纳西流域管理局的狂热分子相信只要念叨“TVA, TVA, TVA”(即田纳西流域管理局的英文缩写。译者注)，就能使新民主焕发生机；同样，“美国的再生”以及出于同种目的的反传统文化，给人留下的印象也不过是新一代美国人单调的口号，只是这些口号带领他们走向了另一种电子命运。但如今，我们仍然沿着过去的老路塑造着未来，我们看到技术模式与组织形式仍趋于权力的垄断化与集中化，而且，仍然掌握在既定机构的手中。

三

在大量预言科技革命和新未来的文献中，里奇和托夫勒的著作只

是冰山一角。科技革命最引人注目的是通讯 (communication) 技术革命, 正如维纳 (Norbert Wiener) 几年前发现的, “当前是通讯与控制 (control) 的时代”。现代工程学是通讯工程学 (communication engineering), 因为其当务之急不是能源经济, “而是对信号的精确复制” (Wiener, 1948: 39)。

三次传播革命中, 最早是印刷业革命, 即信息生产的机械化, 它提高了识字率, 扩大了英帝国的统治范围。第二次传播革命贯穿于整个上世纪, 通过电子技术将信息生产与信息传递结合在一起——这一过程从电话、电报, 一直延伸至电视。如今, 第三次传播技术革命将信息存储器和检索器与电话、电视、计算机联结在一起, 产生出新的“宽频” (broadband) 通讯系统或“信息服务设备” (information utilities)。

~~~~~

尽管妄图通过技术解决社会问题的努力在上个世纪明摆着以失败告终, 但当代知识分子仍然在最新技术装置中看到了革命的潜力, 并将之描绘成一种超乎历史和政治的力量。未来像它被预见的那样, 是由全自动机器提供的进步变革的动力。

~~~~~

传播的这些“发展”, 其革命性的潜力并非来自直白的事实——越来越多的信息以越来越高的保真度传得越来越快、越来越远; 相反, 它们的魅力在于据说能化平淡为神奇的能力: 创造新型的人类社会, 创造效率与进步的新标准, 创造更新更民主的政治形式。最终, “新人类”将在历史的舞台上粉墨登场。印刷机通过识字水平的普及不仅教会人们阅读, 人们也希望它能根除愚昧、偏见和地方主义。同样的, 电报和收音机被看作是一种磁力, 能将人们纳入一个和平与相互理解的国际网络。最近的“控制论革命” (cybernetic revolution)

通过量子跃迁 (quantum leap) 来提高可获得的信息, 保证了“对政策选择权的明确界定、对措施可能产生的结果的准确预测, 还有来自社会的反馈机制……它是如此有效, 以至于人类能将智慧充分应用于解决社会的核心问题” (Westin, 1972: 1)。

第三次传播技术革命的基础, 也就是既能做数据分析又可存储与检索信息的同步计算机与电话、电视的联姻, 被认为是最佳的信息技

术装置；它能将交谈的速度与亲昵、历史的记忆、视听的输出、信息的个人化与完全自由的选择、得到充分信息并能完全参与其中的选民的
政治意识与控制，乃至高等数学的分析技术统统糅合在一起。

尽管妄图通过技术解决社会问题的努力在上个世纪明摆着以失败告终，但当代知识分子仍然在最新技术装置中看到了革命的潜力，并将之描绘成一种超乎历史和政治的力量。未来像它被预见的那样，是由全自动机器提供的进步变革的动力。更重要的是，虽然某些团体——实业家、技术统治论者与科学家——被描述成新技术指定的捍卫者，但他们并不是在一般意义上被当做有权创造历史、定义现实的精英，而是被看作仅仅为了适应由科学技术不可阻挡的进步所决定的真相和未来而做出牺牲的权力的仆人。对于现代未来主义来说，**机器才具有目的论的（teleological）洞察力。**

而且，新传播技术也延伸到社会生活几乎每一个领域，它甚至通过用于查询信息、娱乐、教育和启迪智力的家用电脑侵入家庭。公众通过“世界游戏”（World Games）和电子技巧参与规划未来的技术仪式，这是由传播技术带来的新型参与式民主演习。

其实，由电子带来的民主观，至少从电报和电话时代起就已经与我们为伍，而且上个世纪大多数涉及未来题材的作家都提出过这个观点。詹姆斯·拉塞尔·罗威尔（James Russell Lowell，1819—1891 美国编辑，诗人和外交家。译者注）在 19 世纪 60 年代南北战争后不久，就感觉“人类四海之内皆兄弟的梦想看来终于要实现了”。他将这一信念寄托在技术所带来的新型镇民大会（town meeting）上：

人们一直认为，镇民大会体制通过教育民众的自治意识，才能实现变革。但这最多只是部分有效，而报纸和电报可以将整个国家凝聚成一个巨大的镇民大会，在那里，每个人都能聆听国家正在讨论的事务，更加公正的评判终于得以生效。……所有的发现迟早都会传到大多数美国人的耳中。正是这种持续的精神与道德的刺激，使民众保持警觉、活跃与清醒的气质，这是一种大城市居民才有的特性（Lowell, 1871: Vol. 5, P239）。

尽管镇民大会有缺陷，但报纸、电报、无线电与电视却能为创立新雅典（Athens）提供条件，当代技术解放倡导者时常拿电子选举（包

括投票、发表意见、投票统计)的计算机系统来描绘新型的后现代场景,一种公民即时表决式的民主:

但是,还有一种更为严格意义上的知识垄断。当人们说到宗教知识、教堂机构垄断时,他们指的不是对信息本身的控制,而是指对整个思想和范式体系的控制,这种体系决定了什么是宗教的事实,决定了评估任何阐释这些事实之真实性的标准,界定了什么才能构成知识。现代计算机的拥戴者可能愿意与任何人分享数据,但他们不愿意放弃决定什么才有资格成为可被接受的或有价值的事实这一完全技术专家治国论的世界观。他们垄断的不是数据本身,而是被认同、被确认、被批准的官方思想模式——事实上,就是对什么是合理的界定。这可能是信息与知识之间一直存在的混乱造成的。

设计一种机械装置,让山姆大叔家庭的每一位成年公民每天都能进行全国性的无记名投票,那么我向你保证,民主就能得到拯救……它涉及一个十分简单的机械问题,就像每日向全国发送邮件一样不费吹灰之力……电子化投票……保证比任何已有政府都具效率,因为不仅其速度可以与独裁者的决策相媲美……它的另一个好处恰恰是决策永远不可能由独裁者做出(Fuller, 1963: 13-14)。

但同样明显的是,这样一种系统势必对公民提出不同寻常的要求,并将他笼络在带有控制幻想的技术装置中。

要参与这样一个系统,未来的公民就必须在有生之年接受终身教育,及时汲取新知识以应对随时可能出现的问题。唐纳德·迈克尔(Donald Michael)却认为这一切不太可信,他建议采用共和主义(republicanism)的形式,而不是直接民主。他认为,专家将不得不在技术与公民和政府之间充当调停人,这些专家将受雇于一些团体,并代表它们的利益来对付政府。但新信息系统特有的设计上的“复杂性”,使公众的介入(involve-ment)仅仅成为一种参与仪式,或者通过新科学精英的过度参与(overparticipation),使统治得以合法化。假如这两种公民参与模式的任何一

种被正式当做摆脱目前政治危机的途径的话，那么可以肯定：无论未来我们生活在什么样的政体之下，这样的政体形式都将号称是民主的。那些关于未来的著作没有考虑政治组织的性质，因为事实上，现在的政治共同体在新未来主义价值观的冲击下近乎分崩离析，这些新未来主义的价值观代表着理性化、集权化和统一性。另一些作家，如著名的米尔斯（C. Wright Mills）认为根本问题在于精英主义。虽然有些未来主义作家认为我们处在精英统治代替了富豪统治的社会环境中，但他们却没有做进一步的设想——技术精英的发展意味着社会的原子化（atomization）；其统治状况是对政治和社会共同体的侵蚀，并产生了新的知识垄断。

许多新一代未来主义者认识到知识是一种权力——他们常常提到这一点，但没有意识到这里的知识首先必须是有意义的、相关联的知识——它就像其他商品一样可以被垄断。但是，他们很少认识到“知识垄断”这句话可以有两种解释。第一，知识垄断只是简单地意味着对实在信息或数据的控制。这里，传播手段非常关键，因为编码与存储设备的进一步精密化就有可能使某些团体控制信息，或拒绝未经接纳者或不相干者接触信息。而且，传播速度的创新竞争受到这样一种事实的驱策：如果信息以不均衡的速度流通，是否意味着不同团体将有不同的未来？已故的普尔（Pool）阐明了知识垄断的意义，同时描绘了一幅打破垄断之新信息系统的宏伟图景：

由计算机提供的信息设施……可用于分散的机构。它们能使一个组织的所有部门都能得到目前只有在核心部门才能得到的各种即时的、完整的信息。如今在很大程度上，最高领导机构的权力就是信息垄断权……一个拥有计算机化信息设施的社会能在集权与分权之间做出自己的选择，因为它具有让信息在这两个方向运动的机械性能（mechanical capability）（Westin, 1971: 284）。

但是，还有一种更为严格意义上的知识垄断。当人们说到宗教知识、教堂机构垄断时，他们指的不是对信息本身的控制，而是指对整个思想和范式（paradigm）体系的控制，这种体系决定了什么是宗教的事实，决定了评估任何阐释这些事实之真实性的标准，界定了什么才能构成知识。现代计算机的拥戴者可能愿意与任何人分享数据，但

他们不愿意放弃决定什么才有资格成为可被接受的或有价值的事实这一完全技术专家治国论 (technocratic) 的世界观。他们垄断的不是数据本身，而是被认同、被确认、被批准的官方思想模式——事实上，就是对什么是合理的界定。这可能是信息与知识之间一直存在的混乱造成的。

很少有人论及新传播技术时提到信息与知识之间的关系，因为它从来就没有被当做一个问题来看待。信息和知识被笼统地视为同一的和同义的。人们假定现实由数据或信息比特组成，而且原则上说，这种信息是可记录和可存储的。因此，原则上它也可能让接收者理解任何事物，或至少可以接近所有知识。但这种粗浅的认识论不可能用来进行学术研究，也不可能解开其中的任何难题。知识毕竟是范式的 (paradigmatic)，它不像数据 (data) 就存在于经验之中。所有关于世界的“信息”都有一个在观察世界的行为中创造并定义世界的概念系统。这种范式呈现在信息系统中；它们是元信息的 (metainformational)，包含在计算机程序、统计方法、信息存储和检索编码、预先确定信息的技术理论中，最重要的是它包含在二元对立 (binary opposition) 系统，也就是现代科学的通用语 (lingua franca) 中。

如我们所愿，科学史和科学社会学最终得到了确立，但其中的范式却无法独立于外在的偏见与用意；相反，它们用技术语言表达了充满价值观的原理。计算机信息系统不只是客观的信息记录装置，它们是态度与希望的发出者 (emanations)。这种态度与希望的主体地位仍然授予了为“前知识” (foreknowledge) 的制度性垄断提供服务的那些人。关于信息的另一种观点则超越了阶级、地位、权力等真正的政治因素，但这种不可思议的现实不可能融入未来，因为它们早已被计算机化的机器所吸纳、所转化，在未来已不复存在。

总之，“第三次传播革命”同样埋藏着与传播创新一直如影相随的失败的种子。现代技术不是在创造一种“新的未来”，而是让公众参与某种控制仪式，这场仪式在迷人的技术面罩下掩盖着潜在的政治和权力的事实。但直至今日，这样的未来也只是纸上谈兵，它以预知、预言等形式出现，是一种为了鼓动、动员或唤醒人民用指定的方式迈向既定目标的文化策略。它可以在无需国会或司法机构正式批文的情况下产生类似法律的效应。它擅自专制地规定什么是应该做的，

并呼吁计划的制定。在这个过程中，一部分过去 (the past) 被有选择地抹去，现在 (the present) 则被忽视不见。如果这些因素与所期待的结果相矛盾，它们就被宣布为“过时”或文化落后的表现。

与修正主义者和富有洞察力的人 (clairvoyant) 不同，未来学家的优势在于，他们总是可以重写历史，因为没有记录可供比照，而且预言也无法做系统的核实。未来学家可以一直延迟未来到来的那一天，要是指定的那一天来临时，未来并未实现，那就只得有赖公众的遗忘症了。

我们这里讨论的问题可以称之为“未来的海市蜃楼”(futurean mirage)——即未来的幻像。未来的海市蜃楼指的是：未来就在那里，它汇聚了历史的最后阶段，人们历经艰辛将到达最终的“稳定地带”(stability zone)。未来不仅仅是“下一个时间段”(next time)，而是过去与现在的正面动力，它通过自身的优势和对时间的校正，排除万难，走向史无前例的命运关头。但是，崇高的未来绝对不是一个注定到来的开放的空间，而是一个经过精心打造的预言，它不是建立在人类需求之上，而是建立在技术的强制性之上，这就是未来主义决策装置神秘性之所在。

虽然，我们看似生活在期待中的“未来时代”，但极具讽刺意味的是，前面并没有一个等着我们的切实的所在 (site)。根据以往对未来的预测，在政策与历史进程中作为一种构想的发电站 (powerhouse)，其影响却阻碍了曾经充满各种选择的、原本可以实现的未来，耗尽了所有曾经丰富的、本来能为人道的未来前景提供基础的文化 and 自然资源。

未来主义者强调的是即时效应和传播中跨越空间的速率，它所注重的大规模与高速度以其固有的利益，遮蔽了公众对社会当前的和长远的设想。发电站的神话及其对经济非集中化与生态平衡的许诺，实际上提供了一个关于美好未来的华而不实的前景，但事实上，它的下意识里有着商业帝国主义的倾向，并粉饰了其对土地的占有性开发。

美国遗产中的非技术因素仍保存着文化的永恒性与政治的生命力。为了利用这些资源，是不是到了将未来这一概念重新与“真实的过去”(the real past) 和“当下的现实”(the realities of the present) 结合起来的时候了？

四

与修正主义者和富有洞察力的人不同，未来学家的优势在于，他们总是可以重写历史，因为没有记录可供比照，而且预言也无法做系统的核实。未来学家可以一直延迟未来到来的那一天，要是指定的那一天来临时，未来并未实现，那就只得有赖公众的遗忘症了。

追忆与后记。近年来，未来已经成了一个课题。1979年世界未来协会的调查发现，美国的大学与研究院有280个此类课程与研究项目，据后来的一项统计，至20世纪80年代中期，这一数字翻了一番。而且在心理分析层面，未来也成了一个课题：它是一个行动者或一个角色、一个历史进程的参与者、一个来自另一个时间与现在对话的参与者。也就是说，未来已经因为受到欢呼或质询而进入了话语。未来是一个特殊形式的言说者，在我们自己还没有清醒

时，它就已经告诉我们去向何方。当然，在某种意义上，未来在西方的话语中一直充当着某种角色，但最早关于未来的意象只不过是乌托邦传统的一部分。乌托邦原义就是无处（nowhere），在空间上是不存在的，通常在时间上也是不存在的：它是在想象中设定的时间与地点。在启蒙主义运动的影响下，无处（nowhere）变成了某处（somewhere），伊甸园或亚特兰蒂斯（Atlantis，传说沉没于大西洋中的岛。译者注）成了新世界，无时（no time）变成了有时（sometime）：一个不远的地平线，一个近在眼前的地方，那就是未来。

今天，未来已经失去了想象的特征，但同时也成了田园诗传统的一部分，就像过去（the past）在语言中所扮演的角色，只不过未来以相反的风格出现。我们可以在英国乡村诗歌中发现这种田园诗的传统，它是雷蒙德·威廉姆斯伟大的著作《乡村与城市》（The Country and the City, 1973）的主题。在对田园诗代际传承分析中，威廉姆斯发现“过去”是不断后退的地平线，每一代都不是将过去置于一个固定的历史位置上，代与代之间各有不同，例如，对20世纪20年代来说，19世纪80年代就意味着过去；而对19世纪80年代来说，19世纪30年代才是过去，以此类推。从来就没有出现过一个确切的过去，只有一个

不得不一直被追逐的、不断更新的、令人难以捉摸的、后退的过去。

未来也会产生同样的结果，因为它在现代知识界扮演着与“过去”在传统学术界所扮演的同样的角色。未来，是一个不断后退的地平线；它从来都不曾实现，人们永远抓不住它。这是使徒保罗对未来的恐惧：“我们差不多就要到那里了，差不多就要抓住它了，它就在眼前，这次我们就要得到它了，唉呀，它又从我们眼前逃脱了。”

如今我们内心充满了对未来乡愁般的怀恋 (nostalgia)。现代知识界通常对崇尚过去的任何保守、倒退势力包括对田园牧歌式生活与城镇的浪漫化处理，一概保持着警惕，他们在解构任何作为某种价值观的过去意象 (image of the past) 时，往往是粗暴的。但是，未来只不过在修辞与政治上替代了过去，它并没有改变这两个意象的社会涵义。现在，未来成了一个被追逐、永远被修正、被更改的后退的地平线，它永远都在历史之外，只有在社会生活的杂质都被洗涤一清的完美的乐土里出现。

前面我们已经说过，未来以三种方式提到或阐述现在 (the present)，尽管这每种方式都只是其他方式的转换。第一，它作为一种激励，“坚持信念，从你眼下的困境中抬起头来，情形虽糟但美好的未来马上就要来到，一切都会好转”。用以激励的中介通常是这样一些机构：世界交易会、工业展、总统、总统班子、2000年（或其他任何年）委员会，还有一些新形式，如由苹果公司主持的计算机节。另一种是将预言当做可以实现的未来。它大多以书面的形式出现，包括预测、设想、科学虚构以及其他关于未来的想象。它的主旨不是激励我们必须抓住什么，而是用一种平铺直叙的方式，提出或描述历史的DNA是已经设定好了的东西，因而不费吹灰之力就能自动成为现实。第三种对未来的阐述是通过一种参与仪式。这种未来模式不是用来激励什么，以免我们过多地看到周遭的不幸，它也不会在我们眼前以物化的形式显灵，而是让我们成为真正的建构未来的参与者。我们可以参与“未来游戏”，通过特尔斐 (Delphi, 阿波罗先知的所在地。译者注) 技术、计算机游戏、民意调查、计划委员会来虚构我们想要的未来。不幸的是，这种未来的每项意义都已经被决定了，在这层意义上公众参与只是降格为一种仪式。

对未来的怀恋并非美国人所独有，但它在美国的文献中可以找到

深刻的共鸣。丹尼斯·唐纳休 (Denis Donoghue) 从惠特曼 (Whitman) 那里找到了源头：

~~~~~

关于未来的文献以隐晦的方式透露了这样的潜台词：一个有效的、真正参与的公共领域的丧失，用杜威的话来说，这种真正参与就是共同的政治生活。未来，无论出自左派或右派之口，也无论以后现代主义或后工业主义的面目出现，它都只不过是又一个用来逃避的装置，它回避了我们对过去和未来的凭空臆想在控制当前生活中所充当的有效的、指示性的角色。然而，从某种角度看，在当前这一历史时刻，就我们所处的田园氛围而言，对未来的怀恋似乎更为有害，因为它更缺乏自觉。

~~~~~

惠特曼准备将自己从过去中彻底摆脱出来：根据定义，过去无论如何已无法挽回，那就由它去吧……这就是惠特曼的尚古主义 (primitivism)。他又回归了“亚当的无邪状态，当动物列队在他面前经过，他一一叫出它们的名字”。他在想象中试着“让创世纪重新再来一遍”，任何过去都不再有任何的束缚。惠特曼无视“人类天性中有一种注定的古老的东西”……对他来说，过去是一个陌生之地，与他自身的世界相比，他认为后者是一种崭新的创造。结果他从自己的兴趣和感性中确定了自我，除此之外没有什么是有生命力的。世界万物只是表象，没有深度。印象 (impressions) 从惠特曼的意识前经过，他将自己一一交付给它们……于是平庸在他的眼中变得崇高 (Donoghue, 1987: 84. 中间的引文出自 Santayana, 1987: 84)。

唐纳休在“过去”中抓住了未来主义的后现代形式，在适应新传播技术的过程中，这种形式在那些政治上改头换面的知识分子身上有所呈现。计算机和卫星技术具有现实的效果，这些效果包括刺激复杂环境的能力以及我一开始提到的将时间压缩到百亿分之一秒、将空间扩大到宇宙的能力。但后现代常常只是将“现在”抽离出来：世界全是肤浅的、没有深度的，平庸即显得崇高。

这是刘易斯·芒福德所谓的“系统谬误” (fallacy of systems) 的

另一种形式：将有价值的行为方式与生命模式削减为一套简单的、一成不变的法则。人类的这种欲望需要有一个超越历史的理想之地，在那里万事皆备，济济一堂；人类行为的复杂性，多数人形形色色且相互矛盾的本能与欲望以及具有历史多样性与守旧特征的制度，都被简单地消融于某种想象中。这只有在惟独机器才拥有目的论之洞察力的完全技术化的景象中，才有可能。有了这种信仰，技术和政治就摆脱了民主的控制，某种病态的或盲目顺从的心态就会在整个社会生活中滋生开来。

关于未来的文献以隐晦的方式透露了这样的潜台词：一个有效的、真正参与的公共领域的丧失，用杜威的话来说，这种真正参与就是共同的政治生活。未来，无论出自左派或右派之口，也无论以后现代主义或后工业主义的面目出现，它都只不过是又一个用来逃避的装置，它回避了我们对过去和未来的凭空臆想在控制当前生活中所充当的有效的、指示性的角色。然而，从某种角度看，在当前这一历史时刻，就我们所处的田园氛围而言，对未来的怀恋似乎更为有害，因为它更缺乏自觉。



第八章 技术与意识形态： 以电报为个案

亨利·亚当斯（Henry Adams）最富盛名的自传中有一个著名的段落，它准确地记录了“18世纪极端保守的波士顿”加入美国工业化的那一刻：“波士顿与奥尔巴尼之间铁路开通；第一条蒸汽机船在海湾出现；还有从巴尔的摩到华盛顿传送的亨利克莱与詹姆斯得到总统候选人提名的电报讯息。这是1844年的5月。”（Adams, 1931: 5）

亚当斯的这个自传标志着新英格兰上流社会通过上述通讯（communication）与运输的三大进步，融入了美国的工业化时代。但是，在这个著名的历史阶段，电报究竟具有何种意义，仍然是一个极少被探究的问题，当然，也是一个极少得到研究的传播技术问题。电报对现代生活的影响、电报作为传播手段对未来发展模式的作用，都需要得到进一步的探讨。第一批23册的《技术与文化》（Technology and Culture）压根儿就没有提到电报，汤普森（Robert L. Thompson）的《连线大陆》（Wiring a Continent）是一部重要的电报史，从出版到现在已经有40多个年头了，但故事只追溯到1866年，而且差不多把注意力全放在了西部联合电报公司（Western Union）的形成上（Thompson, 1947）。

对电报的忽视之所以令人遗憾，主要基于以下几个原因：

第一，电报被第一个大型工业垄断者——西部联合电报公司所控制，随之就出现了第一个通讯王国和许多工业王国的雏型。电报和铁路一道，第一次为现代技术对综合企业的管理提供了一个框架，尽管对电报来说这种框架最终形成的是垄断。^[1]虽然电报并没有参与19世纪第一次重大的专利之争（专利奖可能给了伊莱亚斯·豪的缝纫机）（Elias Howe, 1819—1867 美国发明家及制造商，他于1845年和1846年发明了早期的缝纫机。译者注），但电报在改写美国法律的过程中起着举足轻重的作用，这尤其反映在古尔德（Jay Gould）和范德比尔特（Vanderbilt）为控制爱迪生的电报系统所展开的利益之争。古

尔德曾把爱迪生的这个发明誉为“工业的神经” (nerve of industry)。^[2]

第二，电报是电子工业第一个真正的奠基产品，因此也是第一个以科学和工程为基础的工业。大卫·诺伯尔 (David Noble) 在《被设计的美国：科学、技术和企业资本主义的兴起》 (American by Design: Science, Technology and the Rise of Corporate Capitalism, 1977) 中，全面考察了工程形式之间的差别，如建立在手工与行业工会基础上的土木工程与从一开始就建立在科学基础上的化学和电力工程之间所存在的显著差别。在这方面，电报的独特性一目了然，从工业组织到将电报合理化的种种说辞，都来自工程所带来的特殊性质。更重要的是，电报是第一个电子工程技术，因此它第一个集中反映了现代工程的中心问题：即信息经济问题。^[3]

第三，电报带来了语言性质的转变，带来了日常知识与意识结构的变化。虽然，在电报发明的早期，它被当做一种玩具——就像当初的计算机——用于远程下棋的游戏，但它对人类知识的意义却在或是欣喜或是悲观的讨论中得到了拓展。亚当斯将电报当做消磨历史活力，以发电机代替圣母的恶魔，而梭罗 (Thoreau) 将电报看作是将一切变得浅薄琐屑 (trivialization) 的工具。但更多的人将电报当做良性进步的动力——这种良性进步包括精神的、道德的、经济的和政治的。如今思想可以由“会唱歌的电线”来传播，换言之，人们设想了一种新的报道和知识样式，它以新颖而能动的科学知识形式代替了传统文学。

电报不仅改变了传播与运输之间的关系，它同时改变了人们想到传播一词时的基本思维方式。它提供了一种思考传播的模式——我将这一模式称为传递模式——它替代了过去一词中所具有的宗教涵义，虽然这一新技术同样是通过宗教语言得以传递的。电报无论在正规的理论领域还是在日常生活的行为意识中，都开启了思考传播的新途径。在这个意义上，电报不仅是一种新的商业工具，同时也是一个用于思考的东西，一种转变思想的工具。

第四，同样也出于前面所述的原因，电报是传播的一个分水岭，我在以后还会涉及。今天电报的革命性后果很容易被过分强调。沿着州际高速公路行驶，你会发现沿途有河流、运河、铁路，电报和电话线路也与高速公路并行，这不算是稀罕的体验。在这样的瞬间，人们或许会想，传播与交通的每一个进步只不过是过去的一点改进。电报改变了，但没有替代自然地理所形成的连接方式，也就是由河流、脚步、马道以及后来的公路和运河所形成的自然地理连接方式。

但是，电报的发明可以在喻意上（metaphorically）代表将人类带入现代的所有发明。直至今日，它仍决定了美国传播发展的主要线索。于是，有关电报的最主要的事实马上变得清晰而直白：它第一次使传播从运输（transportation）中有效地分离出来。这一事实很快就得到了人们的认同，但其意义却很少得到探讨。电报不仅使讯息从物体的物理运动中分离出来，而且它使传播得以能动地控制物理过程。电报早期用于铁路信号的发送，即是一例：电报讯号能够控制所有车厢的手动闸门，因此增加了传播的用途与效果。传播与运输的分离，在接下来绝大多数的传播发展中（直到计算机控制系统）都是如此。

当电报早于横跨大陆的铁路干线八年到达西海岸时，传播与运输这两个概念的同—性，无论在事实上还是在符号上都已不复存在。在电报之前，“communication”被用来描写运输，还用于为简单的原因而进行的讯息传送，当时讯息的运动依仗双足、马背或铁轨运载。电报终结了这种同—性，它使符号独立于运输工具而运动，而且比运输的速度还要快。为了体现细微的差别，电报将传播从地理束缚中解放出来，于是，电报不仅改变了传播与运输之间的关系，它同时改变了人们想到传播一词时的基本思维方式。它提供了一种思考传播的模式——我将这一模式称为传递模式（transmission model）——它替代了过去 communication 一词中所具有的宗教涵义，虽然这一新技术同样是通过宗教语言得以传递的。电报无论在正规的理论领域还是在日常生活的行为意识中，都开启了思考传播的新途径。在这个意义上，电报不仅是一种新的商业工具（tool），同时也是一个用于思考的东西，一种转变思想的工具（agency）。

二

如需全面考察电报的重要性，就得具体展示它怎样改变人类互动 (human interaction) 在空间和时间上的限制，如何产生新的语言形式与新的概念系统，如何带来新的社会关系结构，尤其为培育一个全国性的商业中产阶级而产生的新的社会关系结构。这些影响同样也是一种替换：旧的语言和书写形式衰落了，传统的社会互动消逝了，主宰 19 世纪上半叶的城邦资本主义 (city-state capitalism) 模式破裂了 (Carey and Sims, 1976: 219-41)。这里我打算集中讲一下电报与观念，或宽泛地说是电报与意识形态之间的关系。我也希望对前面已经提到的一些更宏观的问题做进一步的考察。

电报与意识形态存在三种关系。其中的两种关系已经略受关注，我会顺带提一下，主要的篇幅将放在尚未得到研究的第三种关系。

第一种关系是电报与垄断资本主义的关系，这是汤普森《连线大陆》(Wiring a Continent) 的基本主题。那就是，电报是一种新的、完全不同的生产力，它要求新的法律，新的经济理论，新的政治部署、管理技巧、组织结构和科学理性，使那种私人拥有、受垄断企业控制的发展趋势合法化、有效化。这个问题可以被看作某种生产力、实现这一生产力的组织形式和管理技巧与某种意识形态之间的关系，这是一种带有解释性和维护正当性的意识形态，它对生产力的机构化 (institutionalization) 起一定的指导作用，并使之合法化。可惜，即使在这样的背景下，电报仍没有得到充分的考察，部分原因是回避历史性研究的学术取向，并将生产力简单地当做包揽一切的东西 (all encompassing)，而不是考察这一特定技术的特定社会后果及其意识形态内涵。可能技术过于抽象，无法做精确的分析，因此技术的变迁一直没有得到剖析，只是根据资本主义的不同发展阶段对技术变迁做了一下分类。

电报发明之前，买卖关系是个人的；也就是说它们是通过面对面的关系、个人信函、人与人之间的联系（大多数是相互认识的真实个体之间）为中介而进行的。这种原子的关系 (atomic relation) 与交易，总体上是通过市场这只“看不见的手”来调节的。

有了电报，当然还有铁路与其他运输和传播技术的进步，买卖的数量与速度需要一个本质上非个人关系的新的组织形式——也就是说，不是熟人之间的关系，而是只通过某种组织或管理结构为中介的买方与卖方之间的关系。“看得见的管理的手代替了看不见的市场力量的手，在那里，新技术与扩大了的市场史无前例地使大量的物质迅速地进行生产与销售”（Chandler, 1977: 9）。通过电报和铁路，大量匿名的买家与卖家之间的社会关系得到了协调。但这些新的、从未有过的交往与接触关系需要自行得到解释、合法化并得以生效。被我们直截了当地称为理论、法律、常识、宗教的东西只是手段，通过这些手段，新的关系得到了非常自觉的维护，并得以习惯成自然（naturalized）——也就是使之看上去像是事物的常态。

意识形态与电报之间的第二种关系在于公众的想象，这大都是宗教性的想象，是伴随着电报的引进而产生的。在美国，至少在一般意义上，尤其在所谓“神话与符号”学派的领域内，这方面还需要更彻底的研究。电报在其初创期得到了狂热的推崇，它被当做“旷野里无声的居住者”，被穿上了宗教灵感与世俗千禧年说（millenarianism，传说耶稣将重临人世统治的一千年。译者注）的语言外衣。这种语言被里奥·马克斯（Leo Marx）称为“技术至上论”。约翰·奎克和我对电报及接下来的技术发展的思考将更加直奔主题，我们将这种语言称为“电子至上论”。

19世纪还有另一些技术奇迹发生，但电报不可思议的特性使之在质上显得与其他发明卓然有别。当然，其神秘的关键在于电——一种看不见但具有巨大潜能的力。正是这种不可见性（invisibility），使得电和电报有力地促进了宗教与哲学意义上的理想主义思想，它代表了思想一身体之二元论的神秘性，以及在思想领域这一非物质世界所蕴藏的生命活力。用今天的话来说，电是“虚幻的、神秘的和难以理解的。它活跃在太空中，似乎连接了精神与物质两界”（Czitrom, 1982: 9）。

甘内特牧师（Ezra S. Gannett）在波士顿圣会上说，电既是“突然降临的带翅的死亡信使”，也是“物质创造的活的能量。这个不可见亦无法估量的物质、能量或别的什么，我们甚至没法确定我们正在打交道的是什么东西……正处于我们的控制之下，它任由我们差遣，像一

个真正的奴仆”(Czitrom, 1982: 19)。当时另一个传教士惊呼：我们很快就到了“精神上的收获季节，因为如今思想由蒸汽和迷人的电报来传送了”(Miller, 1965: 48)。在进入美国人的话语时，电报这一新兴技术不是作为一件世俗的事，而是作为神的启示，旨在更远更快地传播基督教信息，超越时空，拯救异教徒，并使救赎之日早日来临。

当然也有持不同意见者，但总体上对电报的反应是一致的，这种一致性表明电报融合了电子至上论的观点：对和平、和谐与自我满足的渴望，加之对能量、利润与生产力的希冀。电报“消除时空”的假设预示着国家将联为一体，就像南北战争兆示着国家面临分裂的威胁一样。这里使用的基本隐喻常被认为源自德国哲学，但它也进入了美国人的思想，成为描述电报将如何改变生活的手法。早在 1838 年，莫尔斯就预言了 20 世纪的“地球村”概念。他写道，不久“大地将遍布传播神经，它们将以思考的速度让这块土地上的消息四处传播，真正使整个国家天涯若比邻”(Czitrom, 1982: 11-12)。

最后，那个时代非常典型的一首题为“献给莫尔斯教授，关于 1856 年 10 月 9 日愉快的记忆，于英格兰”的打油诗，是科学、商业、政治与宗教虔诚的大杂烩，表达了当时人们对电报的流行看法：

一个善良慷慨的精灵统治了时间；
手足之情战胜了古老的嫉妒；
博爱因这技术和力量而欣喜，
这科学的仆人，包罗了所有的善心；
所有宗教的旗帜，
都由它高高举起，两个半球都受它刻意的照应
这来自上帝对普世大众的仁慈。
是啊，从东到西的电子链
不只是金属，不只是财神的宝盒，
它将我们连接在一起——成为同一个族人，
用这最诚挚的结合；
似同胞兄弟；让我们远远展望
这个由电联结的美好世界！

(Martin F. Typper, in Prime, 1875: 648)

在这种电子至上的赞歌声中，有人发现了中产阶级意识形态的中心原则：“传播、交易、动机带来了人性、启蒙、进步，孤立与断裂是野蛮的象征，是有待克服的障碍”（Schivelbusch, 1978: 40）。18世纪普救说（universalism）的理想——上帝的天国和人类同胞之情——涵盖了人类天性中普遍的信仰。人毕竟是人——无论何处概莫能外。传播是发动这一理想的引擎。传播的任何一个进步，因其结束孤立，将各地人民结为一体而被宣告为是对四海之内皆兄弟这一理想的实现。

这个观点并不深奥。查里斯·布里格斯（Charles F. Briggs）和奥格斯塔·麦凡里克（Augustus Maverick）在1858年就做过准确的表述：

这是上个世纪最伟大的发现，它通过国家与国家之间、种族与种族之间建立一个更为亲密的联结，从而在政治和社会生活中引发了一场革命。人们已经发现旧的排外与隔离体制是停滞的、自寻灭亡的。只有自由和相互之间畅通无阻的交流，才能使国家保持健全。电报的潜能使之注定成为世界文明的力量！地球上所有国家结成至关重要的纽带，才能合而为一。重要的是，过去的妒嫉与敌意将不复存在，因为我们创造了使地球上所有国家之间交流思想的工具（Briggs and Maverick, 1858: 21-22）。

在当时的另一部著作中，威廉姆·安德鲁斯（William P. Andrews）爵士试图证明应该建造连接从印度通向非洲的“幼发拉底河流域铁路”（Euphrates Valley Railroad），他援引了一位匿名作家的一段准确的表述：

即使完全无视这种快速的通讯工具必然会产生重要的道德影响，我们也片刻都不应怀疑欧洲与印度之间的电报线路必定是一项成功的商业计划。相反，我们可能会问可否采纳比建设亚洲中部铁路系统、实现与欧洲的电报沟通更有效的手段，来开发印度的资源，巩固英国势力，并加强英国对印度的统治（Andrews, 1857: 141）。

基本上，传播的宗教观（或至少穿着宗教隐喻的外衣）是作为一

种中介物——一种渐渐消失的中介物——介于中产阶级的渴望与资本主义及日渐滋生的帝国主义之间。^[5]韦伯 (Max Weber) 独具匠心地在这个语境中保留了传播的原始涵义；本杰明·富兰克林 (Benjamin Franklin) 作为韦伯新教徒伦理形成之原型，在 19 世纪中叶曾是一位电力学家 (electrician)，他第一个宣告了这种新的道德力量与社会进步。但需要进一步考察的是后一阶段的经济发展、新的电子技术形式与改变了的宗教信仰之间的关系。这尤为必要，因为从电报开始，技术进步就开始被禁锢在专业的工程学界、大学和研究室内，当技术发展越来越系统化时，这些团体也越来越有意识地策划并指引着意识形态的发展。

三

本章我将集中探讨电报对日常观念的影响，这种日常观念相当于思想、自然态度 (natural attitude)、实践意识，或是更笼统的常识。正如我已经表明的，我认为理解电报或任何技术之影响力的最佳途径并不是正面进攻 (frontal assault)，而是对能够清楚地观察这种影响力的几个方面进行细致的研究。

我认为研究可以从这样几个点入手 (研究最后需要整合，并用来阐释一些通用的理论观念)。首先，关于电报对语言和新闻业的影响，尚待进一步研究。电报改变了书面语言的性质，最后改变了意识 (awareness) 本身的性质。过去有一种说法 (我已经引用过)，认为电报通过创办通讯社给新闻带来了根本性的变化。它通过迫使通讯社制作“客观的”新闻，使新闻能够被任何政治派别的报纸所用，从而使政党新闻业分崩离析 (Carey, 1969: 23-38)。但影响可能比这还要深刻。通讯社要求一种不带地方性或区域性且通俗化的语言形式。它们要求采用一种“科学的”语言，一种严格意义上含义明确的语言，并使口语中所含的言外之意得到严格的控制。倘若从缅因州到加利福尼亚州的人们都能以相同的方式理解同一篇报道，语言就必须平实且标准化。因此，电报导致了方言形式、新闻及报道风格——即夸张的报道，带有恶作剧，不乏幽默、讽刺与嘲弄——的消失，更多地依赖符号在传统意义上的作用，也就是我以前所说的信用 (fiducia-

ry)作用。^[6]因此,客观性的产生可以从西部联合电报公司(Western Union)长长的线路上语言在空间的延伸中去寻找。也就是说,电报改变了以语言为中介的社会关系模式。正如这长长的电报线替代了买卖行为中以说话与通信为中介结成的个体之间的关系,取代了买家与卖家之间机械的合作,电报语言则以对等性(coordinated)关系替代了作者与读者之间的信用关系。

电报使文笔简练且不加修饰,并使新闻业不再有铺陈的细节和分析,于是,这种文风在新闻部掀起了一阵狂热。面对过量的事件,新闻判断必须程序化,新闻部这一组织也必须像工厂一样作业。创造这种新文风的记者成了新闻界的大红人,他们取代编辑,成了新闻从业人员的典范。简练的文笔和精减的篇幅使得新闻——实际上是迫使新闻——被当做商品一样对待:一种可以被传送、被评估、被压缩和被计时的商品。

同样,电报淘汰了用书信告知事件、对事件进行详细描述、对内容做一定分析的通讯员(correspondent),代之以提供单纯事实的特约记者(stringer)。由于电报费用很贵,于是观察者(observer)与写作者(writer)就分离开来。一方面为了省钱,电报文稿不得不压缩字数——也就是采用电报式文体——另一方面根据特约记者的笔记与所记轶事,电报线路的另一头还得对报道进行重新组合(reconstituted),这个过程需要与新闻杂志同样高超的技巧,于是新闻报道与报道者(story teller)分离开来了。

但任何一种限制同时也意味着一种机遇,电报改变了文学风格。众所周知,“电报用语”影响了海明威的写作风格,使他的文笔简约至极,去除了所有的修饰。多数通讯员对这种限制大为恼火,但海明威却不。“我不得不放弃当一名通讯员”,他后来跟林肯·斯蒂芬斯(Lincoln Steffens)说:“我对电报

用语过于着迷了”^[7]但电报用语为20世纪最具影响力的文学风格提供了一个基本的构架。

还有另一些影响——有些显而易见,有的则比较隐晦。电报使文笔简练且不加修饰,并使新闻业不再有铺陈的细节和分析,于是,这

种文风在新闻部掀起了一阵狂热。面对过量的事件，新闻判断 (news judgment) 必须程序化 (routinized)，新闻部这一组织也必须像工厂一样作业。创造这种新文风的记者成了新闻界的大红人，他们取代编辑，成了新闻从业人员的典范。简练的文笔和精减的篇幅使得新闻——实际上是迫使新闻——被当做商品一样对待：一种可以被传送 (transported)、被评估 (measured)、被压缩 (reduced) 和被计时 (timed) 的商品。随着电报的到来，新闻就像农产品一样，要受到“价格、合同、特权、减价甚至偷窃 (thefts)”的制约。^[8]

对电报的第二个考察点是帝国 (empire)。我们最好也不要再用帝国主义这一压倒一切的理论来对待这个问题，而应考察一些特定的案例和一些特定的关联，它们包括：电报在军队，尤其在海军以及军事行动中的协调作用；从将权力和权威建立在国内统治者基础上的殖民主义向权力与权威被宗主国的资本重新吸纳的帝国主义的转型；当战地通讯员不得不使用电报时，政治记者便应运而生；还有第一种跨国贸易形式的兴起。

虽然帝国 (empire) 和帝国主义 (imperialism) 的发展已经得到了充分的分析，但迄今很少有人关注 19 世纪城市帝国主义 (urban imperialism) 及随后国际帝国主义产生的土壤。^[9]“帝国”和“帝国主义”两个词出现于 1870 年并非偶然，因为当时刚刚架设了横跨大西洋的海底电缆。虽然殖民地可以用印刷、通信和航海联结起来，但正如美国的经历所显示的，这种联结在跨越如此遥远的距离后变得非常脆弱。而且，在殖民过程中，边缘变得和中央一样强大。跨大西洋海底电缆出现之前，英国殖民政策究竟在伦敦制定还是由当地殖民统治者自作主张，常常是件举棋不定的事，而后者很难与前者取得联系，也不受其控制。正是有了海底电缆和电报（当然它有海军力量作后盾），才将殖民主义转变为帝国主义。所谓的帝国主义是这样—一个系统：帝国的中央不仅能对边缘地区做出反应，而且可以掌控边缘地区。^[10]

关键的变化还在于其保护投资的能力。在海底电缆出现之前，由于难以控制，也就没有大宗的海外投资。电报的发明，就算不是帝国扩张的纯粹的推动力，至少它所带来的必要的资金也从理论上使这种扩张变得可能。不过它也在扩张能力与统治能力之间制造了紧张关系。

随着铁路、蒸汽动力、电报和海底电缆的发展，一个建立在互为关联的传播系统基础上的完整帝国出现了。在这个系统中，铁路被当做汽船在陆地上的延伸，或者汽船是铁路在河流中的延伸；而电报和海底电缆则是铁路和汽船的调节和控制装置。

虽然报纸和政府机关是考察电报之影响的最佳场所，但还有一些并不起眼但同样有意义的观察点。19世纪的许多商业帝国建立在报务员发报室这一简陋的环境中，这个现象其实并非偶然。明尼苏达州“北红木”（North Redwood）地区的希尔斯（Richard B. Sears）就很典型，我们还知道爱迪生和卡耐基一开始走的也是这条道路，而古尔德（Jay Gould）的天才在于他将电报与铁路整合在了一起。在这方面，电报的重要性体现在它带来了信息的选择性控制与传递，就这么一会儿功夫，报务员就能沿着一条电线垄断知识，并由此产生了商业和投机买卖中的选择性优势。同样，对信息的操控使得电报在现代赌博业（gambling）和商业信贷的发展中，起到了举足轻重的作用。最后，它对19世纪晚期急剧增长的商业形式，如邮购商行（mail-order house）的出现，也起了关键的影响。

出于篇幅结构考虑，我在这里略去了电报带来的一系列发展，集中描述电报如何改变日常事务中人们对时间和空间的理解方式，尤其考察进入实践意识（practical consciousness）的时间的变化形态。为了论证这些变化，我打算在此集中展示商品市场的发展和标准时间的组织化过程。但首先让我重申一下我的基本观点。

关于电报的最简单也最重要的观点，是它标志着“运输”与“传播”之间的截然分离。在电报之前，它们是同义词。电报终结了这种同一性，使符号能独立于地理而运动，独立于运输且比运输还要快捷。这是一个决定性的分离，电报之前就有过预兆，那是“电报前身”——有线信号发射装置（line-of-sight signaling devices）。

事实上在那个年代，美国任何一个城市都有一座电报山（telegraph hill）或灯塔山。它们使用一些机械装置向大海发射信号，但这些装置更像是光学（optical）仪器而不是某种远程系统和微波网的前身，后者是靠处在地理位置制高点的转播站来进行空中传递的。

18世纪末，有线电报开始得到了实际应用。其主要设计者——法国人夏佩（Claud Chappe）说服了法国革命后的“公共指导委员

会”来做这一尝试。委员会的成员之一拉卡纳尔 (Joseph Lakanal) 向委员会反馈了试验结果：“那些科学家和艺术家没有为共和国预设的辉煌灿烂的命运，而今通过它巨大的人口和居民们的创造能力，又被召唤回来，使之成为一个指点欧洲的民族。” (Wilson, 1976: 122)

全国大会同意将电报作为国家公用事业，并指示“公共安全委员会”画出路线图。促使法国发展电报业的主要推动力与在美国掀起的建设运河、铁路的浪潮是一样的。电报的前身给孟德斯鸠和其他政治理论家提供了一个答案，那些人曾经认为法国和美国幅员过于辽阔，无法建立共和体制。但尤为重要的是，电报提供了一条途径，使得法国大革命后那些接替原有省份的部门能够与中央政府相连接、相协调。

电报前身也是美国的实验对象。19世纪，有线电报系统在玛撒的葡萄园 (Martha's Vineyard) 和波士顿之间开通 (Wilson, 1976: 210)。1807到1812年期间，曾有计划在缅因州和新奥尔良之间架设电报。有线电报的首次应用是传递航船抵达的消息，它早在1837年之前就有了 (Thompson, 1947: 11)。但即使在开发有线电报装置之前，航运模式的改变已经使信息与货物分离了，这给国际贸易带来了巨大的影响。我在后面还会做更详细的说明。

尽管有这些限制和条件，电报还是为传播和运输这两个同义词的分离起到了决定性、累积性的作用。电报的重大理论意义不仅在于这一分离，还在于电报被当做一种模式兼机制 (mechanism)，用于控制物体的物理运动，尤其用于铁路的物理运动。这是一个根本性的发现：信息不仅可以独立于物质实体而运动还可以快于物质实体而运动，而且它能刺激被落在后面的物质实体，并成为它的控制机制。这个发现首先应用于1844年英国和1849年美国的铁路调度中，特别应用于延绵美国西部长长的单行道上，因为那里经常发生严重的交通事故。举个例子，在电报被用于控制火车闸门之前，波士顿和伍斯特铁路 (Worcester Railroad) 沿途的马匹通常保持5英里的距离一路来回跑动，这样骑手就可以警告面临撞车的火车司机 (Thompson, 1947: 205-206)。电报使信息的运动快于整辆火车，所以，它可以对延绵几英里的道路进行中央控制。事实上，电报在与铁路的联合运作中产生了一个运输与传播相结合的系统。在世俗性应用中，同样的原则支

配了现代电子传递与控制的所有过程，从定向大炮瞄准器（guided gun sights）到用来开门的简单的伺服器（servo mechanisms）都受到了类似的控制。电报与铁路的这一关系，生动地展示了系统理论的基本概念，反映了“系统就是解决方案”（system is the solution）这句妙语，它的意思即整合的系统比任何其各组成部分都来得重要。

以当时人们最喜欢用的比喻来说，电报用不着肌肉组织，完全靠脑神经系统就能发射信号。正是电报和铁路——这一真实而复杂的、被整合了的系统结构——为这个主导 19 世纪思想的生动比喻提供了切入口。虽然德国浪漫主义和理想主义也占有一席之地，但是，在研究 19 世纪人们为何对机体论（organicism）如此着迷时，我们需要更多地考察真实的实践领域，而不光是思想领域。

电报对意识形态和日常观念的影响，还可以通过另外两个生动的例子来展现，它们是商品市场和标准时间的由来。与其他大多数传播发明（包括电脑）一样，电报对商业、政府和军队等行为带来了深刻的冲击。简而言之，它首先对生产者有利，其次才对消费者有益。我前面已经提到，电报在早期曾用于远程下棋，其商业上的重要性很晚才得到体现。但这种重要性一旦被确定，就起到了重组（reorganize）商业的作用，并从商业的使用模式中产生了许多电报对日常思想的深刻影响，而最初的影响则是重组了商业市场。

19 世纪早期，美国人通常希望每个城市的商品价格有所不同，这样小麦、玉米或任何货物的成本在匹兹堡、辛辛那提、圣路易就会产生相当大的差别。这种想法反映了这样一个事实：在电报发明之前，市场之间相互是独立的，或者更准确地说，一个市场对另一个市场的影响是逐渐才显现出来的，事实上人们也常常并不在意这种影响。总之，商品的价格在很大程度上是由当地供求环境决定的。有位市场历史学家曾评价说：“所有关于贸易的文章都认定货源环境对远方的价格最终会产生影响，但即便如此，由于通讯（communication）速度过慢，在人们感觉到这种影响力之前，货源环境可能已经完全被改变了”（Emery, 1896: 106）。

在这种情形下，套利（arbitrage），即通过货物在空间的位移廉价买进再高价卖出，成了贸易的主要形式。也就是说，如果圣路易的价格高于辛辛那提，只要这种差价大于两个城市之间的运输费，那么

就有理由从辛辛那提买进，再在圣路易卖出。如果两个城市间的这种套利被广泛运用的话，那么价格就应该趋于平衡，价格差异也会被运费差价所抵消。结果，建立在古典经济假设基础上的完善的信息(perfect information)——也就是所有买家和卖家都了解所有相关市场的情况——实际上在电报发明之前很少出现。

到了19世纪，全美市场之间的差价开始下跌。柯利(Arthur H. Cole)计算了1816—1842年期间同一组商品年平均和月平均差价，这个时期也就是电报发明的前夜。在那段时间里，年平均差价从9.3跌至4.8；月平均差价则从15.4跌到4.8(Cole, 1938: 94—96, 103)。这种下跌本身就证明了由运河和公路带来的传播的进步，但当时剧烈的差价下跌也可能另有意义，因为柯利将价格分为1816—1830年和1830—1842年两组，当时正是运河时代晚期，大规模铁路建设刚刚开始，那时差价的下跌最为剧烈。

从一个侧面看，这种下跌代表了市场有效规模的逐渐扩大；从另一个侧面看，它又代表了利用空间进行投机的衰落——这种投机的机会也就是通过货物在不同市场之间的转移，将买卖变成利润。在某种意义上，铁路和运河将市场地区化了(regionalized)；而电报则将市场全国化了(nationalized)。

电报的影响非常简单，它在空间上使市场达到平衡。电报将每一个人放到了以买卖为目的的同一个位置上；它使地理因素无关紧要。电报使所有市场的供求环境都瞄准同一个价格决定。除了很少的例外，它通过实现完善信息这一古典理论，从而排除了套利的机会。

但电报的重要性不只在套利的衰落，电报将投机生意转移到了另一个层面，也就是从空间转化为时间，从套利转变为期货。电报之后，商品交易从地点之间的交易转变为时间之间的交易。从辛辛那提买进到圣路易卖出是套利交易；8月份买进10月卖出，今年买进明年卖出则是期货交易。换一种角度看，电报终止了空间上价格的不确定性，但由于通讯(communication)的进步又开启了时间的不确定性。因此，“芝加哥商品交易所”不只是一个历史的偶然，当时这个首屈一指的美国期货市场于1848年开业，就在这一年，电报也来到了这个城市。在某种意义上，电报发明了期货这一新的不确定地带和新的实践领域。

我先把电报对时间的影响搁在一边。首先，像套利这样的投机从来就没有彻底消失过。因为市场信息总有不完善的时候，即使在股票交易所也是如此：买家和卖家互不相识，也不清楚其他人在交易时愿意出多少价。我们也可以从拍卖这一日常经验中了解这一点，在拍卖中，总会有一位比拍卖价出得高的买家。其次，有了时间契约（time contracts）的控制后，套利和期货市场之间有了一个时间间隔（hiatus），这个进步具有一定的重要性。模拟期货交易早在 1733 年就已经出现，当时东印度公司率先推行贸易保证金。保证金的功能就是在不移动货物实体的情况下转变货物的所有权。保证金不代表特定的放在仓库里的货物；它们只不过是经过签署的、从一个人到另一个人的凭证。保证金或时间契约在美国的农产品贸易中得到了迅速的发展。它们的发展是为了满足有效市场规模所提出的新要求，另外，同样重要的是，它们的发展并不受历史性实践（historic practice）的制约。

对时间契约的发展起决定作用的一大条件，同样是传播与运输的分离。渐渐地，有关农产品收成的消息赶在货物之前就到达了市场。例如，当棉花通过帆船运往英国时，乘客和行情却由蒸汽船运送抵达，这样就可以先预付保证金。在农作物行情和货物样品的基础上，当时的人们开始执行时间契约或到货（to-arrive）契约。这些方法主要用于跨大西洋航行，但自从密西西比河流域向农业贸易开放以后，它们在 19 世纪 40 年代的芝加哥也得到了广泛的应用（Baer and Woodruff, 1935: 3-5）。

电报逐渐改变了时间契约和套利的使用。通过传递有关价格和农作物收成的信息，电报将市场和价格拉在了一起。我们没有什么好的前后对比，但确实有一些证据，例如前面所引用的市场之间差价的长期下滑，还有就是来自辛辛那提的例子。19 世纪 20 年代辛辛那提比东部市场落后了 2 年时间，也就是说，东部市场结构如果出现震荡，那么需要 2 年时间才会影响到辛辛那提的市场价格。到了 1840 年，这种落后缩短为 4 个月；到 1857 年——也许还要早一些——东部市场就能对辛辛那提产生即时影响。但一旦空间得以克服，一旦进行交易的每个人都处在同一个位置，那么时间就成了经验、不确定和投机的新领域，探险向所有的商业力量敞开。

空间和时间的这种倒置，从后来电话对纽约股票交易市场的影响

中也可以看出。到 1894 年，电话已经使主要城市的行情时间（information time）相互统一。买家和卖家无论身在何处，都能知道即时的价格，其速度与经纪人在交易所进行股票交易一样快。因此，纽约和波士顿的信息差消失了，于是，买卖就从纽约转向了波士顿的证券代理公司。纽约交易所对此的还击是通过 30 秒的优先权确保纽约对波士顿的优势地位，交易所定下规矩，电话不准在交易所内使用，于是价格行情不得通过报信者转告交易所外专设的电话区。这种行为破坏了市场时间的同一性，其所制造的 30 秒信息垄断使生意又回到了纽约的手中（Emery, 1896: 139）。

商品从空间运动到时间运动的转变，对我们考察电报的影响产生了另外三个重要的结果。第一，期货交易要求市场“去背景化”（decontextualization）；或换言之，市场相对不受当地供求环境的影响。电报将市场从特定的背景，即以前在空间上所处的位置中解放出来，变得在任何时间、任何地点都能发出信息。这是对市场的一次重新界定：从实体和地理意义上的市场转化为非物质意义上的市场。从某种意义上说，这使市场变得更加神秘；它们成了无处不在、无时不在的市场，因此，当时人们感觉不可思议的是，市场变得比以前强大了。

第二，不仅空间距离和这种无形的力量对市场产生了作用力，而且商品也与其所代表的物体相分离；也就是说，期货交易的发展依靠独立于货物真实的物理运动、独立于通过谈判手段进行的交易或周转的能力。商品的代表物（representation of the commodity）从铁路沿线带升降机的谷仓（grain elevators）变成了货仓单据（warehouse receipts）。这些东西不靠任何真实货物的移动就可以进行交易。单据的买家从来不用接收交货；卖家也不用发货。过去有一个笑话，也是个

电报将市场从特定的背景，即以前在空间上所处的位置中解放出来，变成在任何时间、任何地点都能发出信息。这是对市场的一次重新界定：从实体和地理意义上的市场转化为非物质意义上的市场。从某种意义上说，这使市场变得更加神秘；它们成了无处不在、无时不在的市场，因此，当时人们感觉不可思议的是，市场变得比以前强大了。

带警示性的故事，说的是期货交易人记不起他当初想要的是什么货，最后他在郊外的草坪上堆了40吨的小麦。当然，这只是一个笑话。期货通常在买进之前就卖出，或买进卖出同时进行。但买卖的不是货物而是单据。被交易的不是付商品的钱，而是靠时间赢得的价格。总之，货库单据这一产品的代表物与真实的产品没有内在的关联。

但为了以单据代替货物进行交易，还必需有第三个变化。在期货交易中，产品并不是通过检查真实的货物或货物的样品进行买卖的，它们是通过一个分级系统卖出的。为了进行期货交易，某种产品必须经过混合（mixed）、标准化和稀释（diluted），以形成一种特定而又抽象的等级。随着电报的发明，产品就不用分批进行船运，“大宗买卖需要非个人化的标准，因为买家已经无法对每一批货亲自进行验收”（Chandler, 1977: 211）。结果，并不是所有的产品都在期货市场上交易，因为有些人抵制将产品按质量进行标准化分类。

总之，期货市场的发展有赖于市场和商品体系的一些特殊变化。它要求信息的运动独立于产品并快于产品。它要求价格在空间上得以统一，这样市场就不必受环境的影响；它也要求商品与代表商品的单据相分离，这样商品就有了统一的级别。

还得加上一句，马克思在对商品崇拜的分析中，就强调了这些条件因素。商品崇拜这个概念现在使用得十分广泛，而且常常在运用中不加区分。这个概念是19世纪50年代晚期在马克思的《地租》（Grundrisse）和《资本》（Das kapital）中发展起来的，那个时期期货交易成了制定农业价值的主要领域。马克思特别让商品崇拜的关键因素不受市场环境的影响，也就是将使用价值和交换价值相分离，这里的交换价值产生于仓库单据功能的衰落，它是一个由等级体系设定的、与产品的真正环境无关的抽象物。在《地租》中，马克思评论道：“位置上的移动——让产品进入市场是产品流通的必要条件，除非生产地本身就是市场——更准确的理解是将产品转换成一种商品”（Marx, 1973: 534）。

后来沃尔特·本雅明（Walter Benjamin, 1968）在分析艺术品的机械复制时，称马克思的这段话为“失落的光环”。当客体从其生产与使用的真实环境中抽离出来并运到远方的市场后，它就被标准化、被做了分级，而且由完全偶然的符号来代表，这才称得上是商品。商品

的这一身份代表了买家与卖家之间真实而直接的关系的分离，它将使用价值与交换价值分离开来了，于是客体就丧失了任何的独特性（这种独特性必须通过广告才回归客体），更重要的是，它对买家掩盖了生产的真实情况。而且，单据与生产相分离的过程，可以被看作是由货币的使用所引发的普遍的社会过程的一部分，当代符号学对此有过不少描述；这也是能指与所指之间的逐渐分离，是能指的世界逐渐压倒并转向独立于真实物质客体的过程。

概括说来，19世纪传播手段的发展具有缩短空间的现实影响，它为人类事务产生了不同的标准。英尼斯认为“价格体系的渗透性力量”实际上是统一价格体系在空间上的扩散，因此，为了交易，每个人都处在了相同的位置。电报在这种扩散中是一个举足轻重的工具。在商业领域，这意味着市场不再受环境的影响，于是价格不再依赖当地的供求因素，但对国内与国际力量做出反应。价格体系的扩散是拓殖空间的一种努力。与价格体系的渗透相关的是作曲家斯特拉文斯基（Igor Stravinsky）所谓的“思想的数据化（statisticalization）”，即整个精神世界都转化为数量（quantity）以及数量在空间上的分配，它使人与事之间的关系变成了一个数字（number）。数据为每个事物拓宽了市场，使市场更加统一，更为相互依存。电报通过标准时区的设立，使人们对时间的实践意识也产生了相同的影响。

四

我们对时间及与时间相关的行为的认识，是通过时区的分格来进行调整的。这种时区的分格已经在我们的意识中固定下来，俨然成了时间的自然形式，除非我们在标准时间与夏令时之间做前后的调整。但是在美国，标准时间相对来说还是近代的发明，它到1833年11月18日才被引进。

事实上，在这之前，美国的每一个社区都制定了自己的时间，它是经由对太阳在正午时分的最高点做出标识得来的，精确的天文学能测定这个时间点。但实际上，任何一个村落只要观察日晷最短的影子就能做到。由于时间是无法记忆的（immemorial），所以一个社区的正式当地时间往往由某个教堂，或后来由镇政府、珠宝匠、铁路站长

来定，并通过敲钟或发出哨声，让当地市民调整时钟。在堪萨斯城，一个球正午从最高的建筑物上落下来，好让方圆几英里的人都能看到，如今每年除夕纽约时代广场还在沿袭这一传统（Corliss, 1952）。

并不是每一个镇都有自己的时间，许多将时间调到与郡政府所在地或其他邻近的有一定商业或政治重要性的镇相一致。当时大部分美国人的生活环境，用罗伯特·威比（Robert Wiebe, 1967）的话来说是“孤岛式的社区”，相互之间很少来往，因此，地方时间的千差万别也很少会引起混乱与烦恼。但当商业和政治的触角从首府开始向外延伸时，时间上的混乱也随之而来。这种混乱纯粹是物理性的。当我们向西移动一个经线刻度时，太阳就晚4分钟达到最高点。也就是说当波士顿到达正午时，奥尔巴尼是上午11:48；当亚特兰大到达正午时分时，也就是新奥尔良的11:36。换一种说法，向西移动每四分之一度经线，正午就要晚到1分钟；而当人向北移动时，距离相对会短一些：总的说来，13英里等于1分钟的时间。

将钟表设定为天文学上的当地时间，或设定为郡政府所在地的时间，造成了时区的增生现象。在标准时间之前，密歇根州有27个时区；印第安纳州有23个；威斯康星有39个；伊利诺伊州有27个。纽约、波士顿、费城现在同属一个时间，但当时却有几分钟的差别（Corliss, 1952: 3）。当华盛顿特区是12:00时，亚特兰大11:30，费城12:09，纽约12:12，波士顿12:24，缅因州的东部港口（Eastport）是12:41。

由于铁路横跨整个大陆，因而地方时间的多样性造成了时刻表的巨大混乱，而且不同时间相互之间撞车时还引发了多起火车事故，因为没人能轻易算出火车什么时候到达另一个镇，这让许多旅客大为不满。铁路部门采用了58个大城市的地方时间，而且，每个铁路段都将自己的时钟调到不同的城市时间。比如宾夕法尼亚铁路段将自己的时间调到费城的时间，而费城的时钟又比纽约慢了12分钟，比巴尔的摩快了5分钟，而纽约中心（New York Central）时间与纽约市保持一致。巴尔的摩和俄亥俄将时间调到与以下三个城市一致：巴尔的摩、俄亥俄的哥伦布（Columbus，俄亥俄州首府。译者注），和印第安纳的温森斯（Vincennes，印第安纳西南部一城市。译者注）（Bartky, and Harrison, 1979: 46-53）。

解决的办法就是设定标准时区，它一直吸引着学者们的兴趣。要求设定时区的压力在北美尤为强烈，那里从纽芬兰到阿拉斯加白天就相差 8 小时。虽然标准时间较早在欧洲确立，但欧洲面临的压力其实要比美洲小。整个英国白天只有半小时的时差；法国国土要大一些，采用的是巴黎时间。但英国出于帝国的目的，一直对标准时间感兴趣。对时间的控制可以使行动得以协调，因而可以进行有效的社会控制。在航海中，英国船只使用的时间最早是根据格林威治观察站的时钟确定的；无论船只在大西洋的什么位置，其计时器永远记录着格林威治时间。同样，爱尔兰时间是这样得来的：每天早上将一只时钟调到伦敦议会大厦楼顶大钟（Big Ben）的时间，然后由铁路将这个时钟传送到 Holyhead，再用渡船穿过爱尔兰海到达金斯敦（Kingstown）（也就是现在的 Dun Laoghaire），然后再由铁路运送到都柏林，这样爱尔兰时间就与英国时间相一致了（Schivelbusch, 1978: 39）。

因此，很自然地，1870 年一位名叫查里斯·道特（Charles Dowd）的纽约人提出了标准时区的建议，并将格林威治作为 0 度经线，以格林威治以东和以西 15 度为中心，将全世界分为不同的时区。因为 15 度等于 1 小时，所以世界共分为 24 个区，每个时区间隔 1 小时。

道特的建议是异想天开的现实主义（crackpot realism）的一个精彩范例。他所设置的分界线具有几何学上的精确性，而且不用考虑地理、地貌、地区、贸易或自然关系等因素。缅因州与佛罗里达州被放在不同的时区内。这是“地图上的坐标格子是帝国的几何体系”这句格言的最好例证。道特将他的计划推荐给铁路，结果铁路临时采纳了这个建议，并据此创建了一种索引（index），这样旅客根据火车时刻表加减几分钟，就能将铁路时间换算成当地时间。

有 13 年的时间道特体系备受争议，而且从来没有被“全体时间大会”（General Time Convention）正式采纳。铁路在这段时间内力争国会的同意，以便建立统一的时间体系，但国会也不予采纳，其理由非常明显：标准时间会冒犯那些宗教感情强烈的人，因为它违反了自然秩序的物质运转，否定了由神命定的自然存在。但即便如此，对于政治观点来说，宗教语言毕竟是一个日趋衰落的中介物（mediator）；标准时间后来以范德比尔特（Vanderbilt, 1794—1877，美国运输促进者和投资者。译者注）时间而声名远播，而对标准时间的抗议是人

民党 (Populist) 抗议银行、电报与铁路的一部分。

1881年，费城的全体时间大会将问题推给了威廉·弗兰德里克·艾伦 (William Frederick Allen)，他是一位年轻的土木工程师；两年后，艾伦递交了计划。这个计划建立在道特体系的基础上，但又有关键的不同，出于经济和生态 (ecology) 的考虑，他对时区进行了调整。在新的计划中，为了将混乱减少到最小限度，时间的分界线可以离开几何线达 100 英里。更重要的是，他建议铁路放弃提供分钟索引法，按标准时间调整他们的时刻表，另外，他允许社区和机构选择任何一种方式来调整新的时间。

在艾伦计划中，美国被分成四个时区，其中心分别在第 75、第 90、第 105 和第 120 子午线：费城、圣路易、丹佛和里诺 (Reno) 这四个城市差不多就在这四个中心上。时区向中心线的两边延伸 7.5 度。1883 年 11 月 18 日被选为从当时时间转为标准时间的日子，当时还发动了一场艰巨的“教育”运动，帮助市民适应新的时间体系。那一天，芝加哥这一铁路枢纽通过电报与宾夕法尼亚州阿莱干尼 (Allegheny) 的一个天文观察站取得了联系。当东部中心时区 1 点钟时，芝加哥的时钟在中午停了 9 分 32 秒，直到太阳到达子午线，时钟才被重新启动，这样铁路系统就通过时间得到了整合与协调。

时间的调整招来了群众性集会、愤怒和宗教抗议，但都无济于事，因为铁路时间已经变成了标准时间。但标准时间直到第一次世界大战这样的非常时刻，才成为美国的官方时间。在铁路时间确立后几个月内，地方社区就着手调整时间，一时势如破竹。奇怪的是，美国从来没有转为 24 小时制，因此，在人类行为的日间活动周期与行星周期之间还保留着一些关联。

时区的分界线从那以后一调再调。总体上它们根据州界线而定，但也有许多例外。东部时区的西部边界一度曾在俄亥俄东部，但现在它形成了沿伊利诺伊州与俄亥俄州边界的一条锯齿状线。爱达荷州的博伊西 (Boise, 美国爱达荷州首府。译者注) 从太平洋时间调整到了山区时间 (from Pacific to Mountain time)，亚利桑那有 12 000 平方英里的地方近来也做了类似的调整。这些变化的原因透露出不少带有美国味的意图。例如，人们有一种明显的感觉，电视网更青睐跨三个时区 (如东部、中部和西部) 的地区。

在一些人的眼中，标准时区的建立是必需的。回到本章的宗旨，它的建立是由于电报的技术威力，因为时间是通过电报线路得以发送的；但今天，托技术发展之福，时间是通过无线电波从马里兰的海军瞭望台（Naval observatory）发送出去的。电报发送时间的速度比火车车厢（railroad car）快，因此，它有利于时间的协调与整个系统的整合。如果有可能，对时间的新的界定就会被工业和政府用于全国性的控制和协调行动中去，会渗透到普通人的实践经验意识中去，并铲除旧的节奏和时间观念。

标准时区的作用是将时间的分格线覆盖整个世界，如同测量员将空间的分格线置于旧城或西部、海洋的新版图上。于是，时间的分格线就被用来控制和协调空间分格线内的行为。

五

当空间的生态龛（ecological niche）成为商业和控制的竞争场所时，人们就把注意力转向了时间，时间如今被界定为空间的一个方面，是空间在另一维的延续（continuation）。当空间的开发告一段落后，时间就成了新的开发领域。我想谈一谈时间的另外两个层面以结束本文。

宗教时间是时间领域的其中一个突破口，尤其是安息日。古代希伯莱人最伟大的发明是安息日观念，但我在这里取其最世俗的意义来使用该词：创造一个不受政府和商业控制的领域，而政府和商业是现实生活的另一个维度，在那里社会关系形式可能发生改变。因此，安息日一直是对政府和市场力量的一大抵制。出于传播的目的，19世纪80年代对安息日观念的突破带来了周日报纸的出现。赫斯特和他的周日版纽约《世界报》，使周日读报的观念得以盛行，事实上，这个市场，即安息日市场是过去从未有过的。从此，安息日就成了商业行为的一个“开发领域”（frontiers）。最终，1890年，当空间不再开放时，晚间（night）成了“新的开发领域”，从那以后，商业行为就一直在伺机拓展。默里·梅尔宾（Murray Melbin, 1987）就将这一特征概括为“夜间成了新的开发领域”。与传播有关的最好例子，莫过于商业性广播一直向夜间延伸。例如，从1918年到1954年，波士顿

没有 24 小时的广播电台，但现在有一半的电台是整夜播出的。电视向夜间拓展的速度较为缓慢，但它开创了越来越早的早间时段。目前在一些主要市场也出现了 24 小时播出的电视台。

今天，计算机时代、计算机空间和计算机记忆，那些令我们懂懂的观念正在我们的实际经验意识中又一次发挥着作用，它协调并控制着我们已耳熟能详的所谓后工业时代。实际上，微型计算机正在代替手表成为中产阶级退休人员最受青睐的礼物。在这一新的、但又换汤不换药的习俗中，我们不难发现技术与意识形态之间更为深层的关系。

夜间成了开发领域的提法（这个新的时间开发领域曾被空间占领）是一个比喻，但其意义远不止此。梅尔宾详细描述了空间开发领域与时间开发领域的一些相同特征：它们都处于先进的发展阶段；人口分布更广但更为同质化；孤独、缺少社会约束，但也少了迫害（persecution）；政府采用分散的管理方式；违法、暴力与友好、互助俱增；新的行为风尚开始出现。也就是说，集中化和分散化之间相同的辩证关系在时间和空间的开发领域都有所体现。一方面，传播在夜间成了更加私人化的东西，另一方面，社会对传播的约束放松了，因为政府插手少了。

时间的突破，也就是将时间作为控制机制，让时间向商业和政治开放，已经由计算机技术的进步而得到了突飞猛

进的拓展。时间被重新界定为可以小到百万分之一秒、千万分之一秒的生态龛，换言之，时间可以小到可以被描述但又无法被经历。这个过程以及相伴而生的对实践经验意识、经验行为的重建，就始于电报的功能，而电报的功能预示了计算机的功能。电报建构了一个复杂的模拟系统，提供了一个类似于铁路的模型和语言的数字模型（digital model of language）。它常常暗中协调并控制了空间行为。

汤普森（E.P.Thompson）认为，年轻的亨利·福特本来应该制造一块双面表：一个显示当地时间，另一个显示火车时间。“劳动中留意时间，主要是出于同步化劳动的需要”（Thompson, 1967: 70）。现代时间概念已经深深植入我们的意识，如果工人退休时得到一块手表，情景就显得非常荒诞可笑，因为他已经不需要知道时间了，他当

工人时学会的最苛刻的一课便是学会看时间，而他收到一块手表却成了对他的犒劳。

正如手表协调了工业化的工厂，电报通过对时间的分割同样也协调了工业化的国家。今天，计算机时代、计算机空间和计算机记忆，那些令我们懵懂的观念正在我们的实际经验意识中又一次发挥着作用，它协调并控制着我们已耳熟能详的所谓后工业时代。实际上，微型计算机正在代替手表成为中产阶级退休人员最受青睐的礼物。在这一新的、但又换汤不换药的习俗中，我们不难发现技术与意识形态之间更为深层的关系。

注 释

1. Chandler (1977)，特别是该书的第二部分。
2. 关于专利的竞争最具可读性和最容易见到的资料请见 Josephson (1959)。
3. 见 Wiener (1948: 38-44)。
4. 我在文章中曾对当时人们热情接受电报的宗教意义做过基本的评价，但 Czitrom (1982) 更系统地汇集了这方面的资料。
5. 一个正在消逝的中介物——这个概念来自 Fredric Jameson ——我这个概念是作为变化的承载者，但这种变化在机构的现实 (the reality of institutions) 中一旦得到认可，便会消失。
6. 见 Sims (1979) 第一章关于新闻业形态的变迁。
7. Steffens (1958: 834)。关于电报写作的艺术与不足，请见 Shirer (1976: 282ff.)
8. 这一引言来自犹他大学 Douglas Birkhead 未出版的手稿。Birkhead 在一些细节上发展了这些主题。
9. 对于城市帝国主义 (urban imperialism)，请参见 Schlesinger (1933) 和 Pred (1973)。
10. 在关于电报与帝国 (telegraph and empire) 为数极少的研究中，最著名的是 Fortner；也可参见 Field (1978: 644-68)。
11. 这些评价多来自 Fortner 和 Field 的著作。
12. 关于这些问题，Boorstin (1973) 有一些有益的见解。