

# 文化研究视野中的“权力”理论

邱晓林

[摘要] 在种种文化现象中辨认权力操作的运行机制, 是文化研究最为基本的着眼点。葛兰西的“文化霸权”论在这一崭新的理论空间中具有奠基性的重大意义, 而从西马到后现代主义的诸种权力学说则进一步深化和拓展了其致思取向, 在对权力支配与反支配之种种策略的深刻透视与辨析中, 将现代社会权力问题的复杂性展露无遗, 但同时也表现出一种值得我们高度警惕的理论偏颇。

[关键词] 文化研究; 权力; 支配; 反支配

[中图分类号] F279.21 [文献标识码] A [文章编号] 1004-0633(2006)01-109-06

在种种文化现象中辨认权力(power)操作或显或隐的运行机制, 即便是蛛丝马迹也决不放过, 这一认知或侦察的冲动乃是文化研究(Cultural Studies)俘获人心从而持久不衰的秘密源泉之一。米歇尔·福柯(Michel Foucault)肯定不是引发此种文化政治学观念的始祖, 却毫无疑问是影响至深的关键人物。他宣称:“权力无所不在……这不是说它囊括一切, 而是指它来自各处。”<sup>[1]</sup>此判语姿态森然, 力图产生让人在麻木中突然惊觉的效果, 而欲深入把捉其意蕴, 则不仅关系到权力之内涵的复杂性, 而且涉及到权力之形态的历史演变。

在一般情况下, 人们将权力理解为一种体现于社会关系中的可见可感的支配力, 但除此之外, 英文中的power一词还另有繁复的含义, 此处综合相关阐释作如下辨析: 权力的第一种含义与能力(capacity)、技巧(skill)或禀赋(talent)类同, 指对外部世界产生效果的能力, 以及潜藏在一切人的表演中的物理或心理能量, 在这个意义上, 可视其为人所具有的属性或品质, 同时也就意味着, 对权力的追求乃是人类的基本动机, 如果反对它, 就是反对人类本身。<sup>[2]</sup>可以认为, 尼采(Friedrich Nietzsche)对权力意志的鼓吹就基于这样的洞见。有尼

采中译者主张把尼采的权力译为强力, 其理由即在于此, 但实际上却又把尼采肤浅化了。这是因为, 尼采意义上的力并非单纯喷射的强力, 而是有所掌控、运用自如的力, 不理解这一点, 就不能理解power中何以内含skill之义, 就不能理解尼采所谓“永恒回归”的思想, 也就不能理解尼采何以极力看重艺术的价值。从尼采对权力意志的阐发中, 处处可见他对权力意志中的主体性的强调, 这就是“永恒回归”所蕴含的深意, 海德格尔(Martin Heidegger)将其阐释为意志不断地回复到作为同一个意志的相同者那里, 真理也在这里得到理解, 即权力意志由之得以意愿自身的那个圆圈区域的持续的持存保证, 而艺术则是权力意志作为它所是的意志能够升入权力并能提升权力这样一事情的条件的, 故艺术又高于真理。<sup>[3]</sup>通过对尼采的分析可以看到, 对所谓行动权(power to)和所谓控制权(power over)的区分不能过于僵硬, 控制之义其实已隐含于前者之中, 因为要行使这种权力, 行使者需要自我控制, 其意是说, 正是权力主体的身心成为权力意向的客体, 另一方面, 这种处于潜能状态的权力一旦表现出来, 也必然涉及到对其他客体的控制或冲击。注意到这个隐含之义是非常重要的, 因为正

[收稿日期] 2005-09-01

[作者简介] 邱晓林, 文学博士, 四川大学文学与新闻学院讲师, 四川成都 610064

是这一点使第一种含义中的权力和以下分析的第二种含义中的权力有了某种内在的关联 从而也使得对权力的批判显得复杂起来。<sup>[4]</sup>

权力的第二种含义是指在社会关系中 某些人对他人产生预期效果的支配能力 它又表现为三种形式: 1、一方强制另一方做某事的能力; 2、某一群体不仅能够掌控对其有利的结果并且还能制定游戏规则的能力; 3、一种操纵人们而不会引起不满的能力 其途径是通过型塑人们的感知、认识及性情倾向, 使他们能接受他们在现存秩序中的角色, 因为除此之外既看不到也想不出更好的选择, 或是把这个秩序看成是自然的、没有争议的, 或是神圣的和对他们有利的 在这个意义上, 它类似于意识形态和霸权 (hegemony)。<sup>[5]</sup> 如果视权力的这三种形式为不同历史时期之权力的主导形态 其演变所反映的则是一个权力形式愈益隐蔽的历史, 或是统治阶级统治技术的进步史 另一侧面则是民主力量对历史进程的影响史 对于前两种形式 即便仅从日常生活着眼 无须回溯到政治历史的层面 人们也较为熟悉 而随着社会变迁及社会科学的演进 对于当今社会占据主导地位的第三种形式 人们也有所鉴别了 批判理论在这个过程中起了很大的作用 这不仅包括经典马克思主义 而且还包括西方马克思主义以及后现代理论的诸种学说。

当马克思断言统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想 并且把法律、政治、宗教、哲学及艺术视为意识形态诸表现形式时 已经对文化与权力的内在关联作了深刻的透视 但可能因过于强调物质生产或经济力量对于历史进程的主导 而导致一些后继者 (如第二国际的考茨基) 机械理解经济基础和上层建筑之间的关系 并由此产生达尔文文化的社会主义思想, 即认为社会主义将作为社会进化过程中的一个自然而然的环节而出现 其后果是在政治实践上消极等待资本主义制度的“不可避免的”灭亡 在理论思想上则丧失了马克思主义对文化的意识形态批判眼光 卢卡契 (George Lukacs) 和柯尔施 (Karl Korsch) 是对此产生高度警觉并有重要论述的理论家 他们都强调揭示马克思主义的黑格尔根源——主—客体辩证法 从把社会领域理解为一个整体出发强调革命斗争中阶级意识的能动性 他们的思想都包含着这样的洞见 即在政治权力的角逐场上 意识形态是不可或缺的力量因素, 虽然他们并没有就作为意识形态载体的诸文化形式与政治权力之间的具体关系作深入探讨, 但这个致思的方向实际上已隐含其中 也正是在这个意义上 葛兰西 (Antonio Gramsci) 的“文化霸权”

(cultural hegemony) 论便显得格外重要 所谓文化霸权 其实质是一种意识形态领导权 要理解这一概念 需要比较马克思和葛兰西各自眼中的社会结构模式 在马克思关于社会结构的分析中, 意识形态处于第三位 即经济基础—政治、法律等上层建筑—意识形态 而在葛兰西关于社会结构的分析中, 意识形态处于第二位 即经济基础—市民社会 (意识形态)—政治社会 (政治、法律等上层建筑) 这一转变的意义在于, 葛兰西认为, 在西方资本主义社会 市民社会是政治社会的基础 资产阶级的统治主要不是依赖政治社会及其代理机构 如军队、暴力等来维持的 而主要是依靠他们牢牢占有的文化霸权即意识形态领导权 依靠他们广为宣传并为大众普遍接受的世界观来维持的 这里的关键是, 对于葛兰西来说 文化霸权并不是一种简单的、赤裸裸的压迫和支配 其建立并非通过单纯粗暴的观念灌输 而是需要被统治者某种自愿的认同 某种一致的舆论和意见才得以达成 故霸权概念意味着 统治集团为了取得支配权 必须与对立的社会集团、阶级以及他们的价值观念进行谈判 而既为谈判, 其结果必为一种调停 换言之 霸权并不是通过剪除对立面, 而是通过将对立一方的利益接纳到自身来维系的 这一调停式权力观中所包含的辩证思想 或许是葛兰西理论中最为闪光的部分 对于文化研究摆脱阶级本质主义、阶级决定论的文化观 从而形成重视文化内部的差异和矛盾的研究视角具有重大的启示意义。

葛兰西作为文化政治学伟大先驱的地位已获公认 但学界对其理论的奠基性意义的认识似乎还远远不够 他所开启的实际上是这样一个思路 即以强制力为其表现形式的政治权力 (以暴力国家机器为其最终保障), 是如何以非强制力的文化方式作为其支撑、辅助或进行分散、转移 (在他那里通过向市民社会诸领域的渗透而达成) 的 在这个意义上, 或许可以不夸张地说 包括法兰克福学派 (The Frankfurt School) 以及阿尔都塞 (Louis Althusser)、福柯、波德里亚 (Jean Baudrillard)、布尔迪厄 (Pierre Bourdieu) 等人在内的学说都在其理论阴影的笼罩之下 因为他们所做的——法兰克福学派以具欺骗性的文化工业 (culture industry) 和一体化的商品体系、阿尔都塞以意识形态的无意识建构和意识形态国家机器 (ISAs)、福柯以规训机制、波德里亚以消费社会的符号逻辑、布尔迪厄以鉴赏趣味的区分功能来阐释权力的非强制力方式——不过是对葛兰西这个思路的继承和深化而已 并且可以看到, 他们中的大多数还把葛兰西霸权思想中至为重

要的辩证法内核给丢掉了。

在法兰克福学派的批判视野中，资本主义社会的极权控制已圆滑地转入大众文化和商品的消费领域。但从阿多诺（Theodor Adorno）主张对现实同一性的否定，以及马尔库塞（Herbert Marcuse）倡导主观意识的革命来看，消费者即便是被掏成空壳的主体也仍然具有反弹的可能性。这是因为两人的着眼点最终在于对异化和物化现实的反抗，所以尽管在批判分析上显得过激，但骨子里诉求的仍然是不可动摇的本真主义的人本立场。也正是在这一点上，他们与同样视个体性为空无的阿尔都塞区分开来。

对于阿尔都塞来说，似乎在权力意识形态的建构和塑造之前，个体的主体意识就从未存在过。他把意识形态看成是一种思想构架，是“个人与其真实条件的想象性关系的一种‘表征’”，人们通过它阐释、感知、经验和生活于他们置身其中的现实，所以他们并不与现实之本来所是直接照面。在这个意义上，意识形态具有欺骗性，也正因为此，统治阶级才极其热衷于对人们进行意识形态的灌输。在这个过程中，便产生了一系列的阿尔都塞称之为“意识形态国家机器”（ISAs）的机构，如教会、学校、工会、媒体等等。他把政府、军队、法庭和监狱等称为强制性国家机器，认为不能把意识形态国家机器与之混淆，因为二者有一个基本的差别：“强制性国家机器‘通过暴力’起作用，而意识形态国家机器‘通过意识形态’起作用。”具体地说，在资本主义社会里，“所有意识形态国家机器，无论它们是什么，促成了相同的结果：生产关系的再生产，即资本主义剥削关系的再生产。”<sup>[6]</sup>阿尔都塞的建构性主体观为文化研究提供了不同于早期威廉斯等人的文化主义的结构主义范式，在整个七十年代，对影视研究、性别、种族及文化身份的研究，都产生了巨大影响。然而阿尔都塞的主体性理论具有浓郁的决定论色彩，意识形态取代人类成为历史的主体，个体屈从于它，而没有自身的意志、理性和目的，可以看到，在反人本主义这一点上，福柯与其如出一辙。

如罗伯特·戈尔曼（Robert A. Gorman）指出：“除 W·本杰明外，也许现代人中再也没有谁能像福柯那样其著作被广泛阅读并适合于如此众多的各不相同的理性和政治传统。”<sup>[7]</sup>但总的来说，福柯主要以其革命性的权力批判而著称。一般认为，福柯权力观的革命性在于揭示出权力运行机制的生产性而非其压迫性。按福柯的阐释，权力的生产性是指，权力致力于生产、培育和规范各种力量，而不是专心于威胁、压制和摧毁它们，其运作无需借助

于暴力，也无需借助于法律，而是借助于居于霸权地位的各种规范、政治技术，借助于对躯体和灵魂的塑造。在《规训与惩罚》（Discipline and Punish）中，福柯就揭示了从酷刑折磨到对犯人、学童及他人施行道德改造这一戏剧性的历史转变。在《性经验史》（The History of Sexuality）中，福柯把这种新型的权力命名为“生命—权力”（biopower）。这种“生命—权力”的最初形态表现为规戒性权力，福柯将其定义为“保证人类多样性之秩序的技术”，它最早起源于修道院，后扩展至整个社会。“生命—权力”的第二种形态可称之为着眼于“类总体”的监控术，即“各个政府发现，它们的事情并不简单的是有关它们的臣民，也不是有关它们的人民，而是有关人口以及人口的特殊现象和各种变量：出生率、发病率、受孕、生殖率、健康状况、发病的频率以及饮食形式和居住形式。”<sup>[8]</sup>这种监控术的出现，意味着“生命进入了历史”，进入到一个密集地构建起来的知识和技术领域。通过对深嵌于知识体系中的权力机制的考察，福柯揭示出现代主体并非一个受压制的存在物，而是一个在科学—规训机制的母体中，通过一整套的力量与躯体技术被精心组织起来的道德的、法律的、心理的、医学的、性的存在物，从而瓦解了那个所谓创造性的主体。

福柯权力观的另一个要点在于把权力看成是分散而不确定的。福柯认为，诸如马克思主义这样的现代社会理论未能充分理解权力的多元性，而在他看来，现代性的特征之一就在于现代权力是一种“多种多样的力量关系”，绝不可能在某个中心点上凝结或驻留，从而具有高度的不确定性。与这种权力分散论相对应的是，福柯反对像法兰克福学派那样对理性作普遍化描述，相反，他把理性理解为一个过程，它发生于众多的场域中，每一个场域都以一种基本的经验如疯狂、疾病、死亡、犯罪、性等为基础，由此，需要采取一种“由下至上”而非“从上至下”的分析方法。这也就是为什么福柯将其批判称为一种“分析法”，而非一种系统的权力“理论”的原因。

福柯的生产性及分散性权力观开启了权力批判的巨大空间，他本人即是最为出色的实践者，也极大地激发了当代文化批评的活力。不过，当代文化批评在接受福柯的理论遗产时应该注意的两点是：第一，福柯虽然把权力批判的重心放在了规训机制上，但并不意味着权力的强制机制就不存在了。否则，福柯的影响真是非常危险，甚至与他的期望背道而驰。因为，如果全部的批判能量都集中到了文化领域，那么现实中的强权运行就真的畅通无阻

了, 而这是当今致力于社会批判的知识分子要予以特别警惕的现象, 尤其是在那些专制传统源远流长的地区和国度, 对福柯式权力批判的过于热衷可能只是意味着一种不敢面对现实的逃避而已。事实上, 正如凯尔纳和贝斯特指出, “福柯从方法上悬置了谁控制和使用权力以及为什么要控制和使用权力这类问题, 将关注的焦点集中于权力的运作方式上。不管这种强调权力运作于一个分散的压迫与斗争场中的观点提供什么样的新洞见, 它掩盖了这样一个事实, 即在很大程度上权力仍然为某些具体的、可辩识的、处于经济和政治要位上的行为者所控制和操纵。”第二, 要全面而非片面地理解福柯。通过更多地把注意力放到权力的规训而非强制的层面上进行考察。福柯实际上揭示了权力因素的复杂性和多样性, 即福柯所说, 权力并非是总体性的, 而是分散的。他所谓权力无所不在的说法即来源于此。这种观点容易导致沮丧和悲观情绪, 但正如凯尔纳、贝斯特所说, “对福柯的误解表明人们混淆了无所不在的权力和无所不能的权力这两个概念之间的差别。尽管权力无所不在, 但它又与冲突密不可分”<sup>[6]</sup>。而实际上, 晚期福柯修正了他早期对现代性持极端否定的批判态度, 尤其是修正了原本认为主体性只不过是统治的建构物的观点, 试图借鉴和吸收启蒙运动遗产中的积极因素, 即敏锐的时代感, 对理性自主优于顺从和教条的强调, 以及重视理性的批判性等等。这也就是他欣赏德勒兹、加塔利 (Gilles Deleuze and Guattari Félix) 的微观欲望政治, 以及倡导以“特定知识分子”取代“普世知识分子”的原因所在。此外, 通过后期对“自我技术”的提倡, 也平衡了他早期对于“控制技术”的过分强调。

福柯权力理论的巨大影响毋庸置疑, 其意义难以估量, 但从当前文化批评的着眼点来看, 波德里亚和布尔迪厄的学说似乎具有更为切实的相关性。一般认为, 波德里亚的理论贡献在于把符号学引入政治经济学批判, 将马克思对资本主义的批判从生产领域扩展到了消费领域。在马克思的政治经济学批判里, 通过对资本主义生产过程的分析, 他实际上揭示了统治权力向资本主义生产领域渗透的秘密, 即资本家通过榨取工人劳动的剩余价值, 在商品交换价值的实现中获得对社会财富的占有, 并继而获得对整个社会的支配权。但由于在马克思所处的时代, 广告、时尚、大众传媒等还未在社会生活中产生像今天这样的影响, 所以他没有对符号体系如何控制需要的过程 and 手段作进一步的研究, 从而把在消费中得到实现的使用价值主要看成是商品作

为物的具体功能和有用性。而在波德里亚看来, 在以商品的符号增值为主要特征的现代消费社会里, 使用价值也不过是一种需求系统的抽象, 因为人们对所谓使用价值的追求, 其实是对商品符号价值的追求, 而这个符号价值具有彰显社会等级和进行社会区分的功能。这样一来, 对所谓物的消费实际上构成了对整个社会结构和社会秩序进行内在区分的重要基础, 故而一切消费都是资本主义实施社会控制的具体方式, 其结果是完全取消了一种对立的消费实践和消费政治的可能。波德里亚的这个结论显然是过于悲观了, 而且令人遗憾的是, 尽管他正确地指出符号价值体现的是一种社会区分的逻辑, 但却未能就符号功能与此社会区分功能之间的关系进行具体的研究。正是在这个意义上, 布尔迪厄关于鉴赏趣味的文化社会学批判值得重视。其分析理路大致可如是概括: 表现于日常性文化实践 (从饮食、服饰、身体直至音乐、绘画、文学等) 中的鉴赏趣味表现和证明了行动者在社会中所处的位置和等级。故在文化领域和社会空间之间存在着结构上的同源关系; 此鉴赏趣味由所谓的“惯习” (habitus) 或“性情倾向” (disposition) 所决定, 后者是一种在具体的社会实践中被型塑的结构, 受到特定的存在条件、历史文化等因素的塑造, 从而产生出与之相应的秉性系统、生活风格和身心结构。它一经形成, 就开始履行一种进行社会区分的功能, 并积极参与社会结构的再生产; 鉴赏趣味的形成还特别依赖于文化资本 (以教育资格的形式被制度化; 区别于以财产权的形式被制度化的经济资本, 及由社会声望、社会头衔的形式被制度化的社会资本) 的积累和传承, 而文化资本可由经济资本转化而来; 由此可以认为, 鉴赏趣味的高低并不是由于某种内在的品质, 而是由它所代表的文化资本的多寡构成的, 故其高低不过是由一种社会等级所人为划定的高低, 但由于人们常常把它看成是内在品质的表现, 也就是说把它自然化, 从而其人为的区分功能也就自然地为人所接受了, 这当中, 权力机制的遁形可谓无影无踪。<sup>[10]</sup>布尔迪厄在其论述中力图阐明上述各范畴间的辩证关系, 以避其理论被指庸俗社会学之嫌, 但可以看到, 在这一点上他没有令人充分信服。此外, 他以纯粹实证的社会学分析来消解审美价值的内在规定性似也大有值得商榷之处。

从上述法兰克福学派直到布尔迪厄等人的批判理论中, 我们看到对于权力支配种种转化形式的批判分析, 这对于我们认识当今社会权力控制的复杂机制具有巨大的启示作用。然而, 这些理论也不免有让我们感到沮丧的地方, 这就是 其中的大多数

学说只是向我们展示了权力技术圆滑的多样性，却没有为我们规划一条冲破这个愈益隐蔽、然而也更为无所不在的权力之网的出路。事实上，这些理论的背后都不同程度地隐藏着一副悲观主义的政治面孔，也正是在这个意义上，其倾向引起了其他一些理论家的不满。从这种不满出发，他们探讨了对当代权力进行反抗的可能性及其形式。德勒兹和加塔利、德赛都（Michel de Certeau）、费斯克（John Fiske）是其中值得提及的几位代表人物。

德勒兹和加塔利是福柯理论的继承者和反动者。与福柯一致的是，他们也把现代性看成是一种史无前例的统治阶段，其统治以弥散于社会存在和日常生活的所有层面的规范化话语和制度的增殖为基础。但与福柯倾向于对现代性作一味否定的批判不同，他们试图阐明现代性的积极的、解放性的一面，即由资本主义经济动力引发的对力比多之流的解码。由此，他们的学术理路也有所不同。福柯强调的是现代性的规戒性技术，强调在权力/知识体制中躯体成为被规戒的目标，而他们强调的则是各种现代话语与制度对欲望的殖民。与福柯排斥“压抑假说”不同，他们建构了一种本质主义的“欲望”概念。他们把通过驯服和限制欲望的生产性力量来压抑欲望的过程称为“辖域化”（territorialize），而将物质生产和欲望从这种限制力量的枷锁下解放出来的过程称为“解辖域化”（deterritorialization）或“解码”（decode）。在他们看来，资本主义虽然颠覆了所有的传统符码、价值以及束缚生产、交换与欲望的各种结构，但它同时又以抽象的等价交换逻辑（交换价值）对所有事物进行了“再制码”（recode），将它们“再辖域化”到国家、家庭、法律、商品逻辑、银行系统、消费主义、精神分析以及其他规范化制度中，以一种“极端严格的通则”取代了质性符码（qualitative codes），从而量化地管理和控制所有的“被解码”之流，将欲望和需要重新导入限制性的心理与社会空间，使它们受到了比在原始社会和专制社会中更为有效的控制。从中可以看到，他们对资本主义社会权力渗透机制的分析相比福柯有过之而无不及，但不同的是，他们不像晚期以前的福柯那么悲观，相信即便是如此严密的控制也不可能让主体完全瘫痪。这是因为，在他们看来，对权力的热衷或顺从并不是意识形态问题，而是欲望及其无意识投资的问题。其意在于，只有当个体的力比多被吸引到那些破坏性的情绪源或符号那里时，个体才会去欲求对其自身的压迫，那么，通过改变人们在日常生活中的力比多投资方向，对权力的颠覆就得以可能。这就是他们所谓的

“微观欲望政治”（micropolitics of desire）。通过赋予欲望以积极的而非匮乏的特性，他们试图以“游牧式的欲望机器”（nomadic desiring-machines）、“游牧式自我”（nomad-self）来促成一种非中心化的主体类型的出现，以此摆脱了被他们视为僵化且统一的认同恐怖。虽然可以说，他们陶醉于像“逃逸线”（line of flight）、“块茎”（rhizome）这样一些新奇概念的话语游戏而显得过于浪漫和乐观，但他们的确提出了一个以阶级斗争为主要模式的权力革命所忽视的一个重大问题：阶级目标与利益的前意识投资与欲望的无意识投资之间不一定具有一致性，即阶级目标与利益虽然是革命的，但在欲望模式上却可能是反动的、法西斯的，所以日常生活领域的主性革命必不可少。这一认识或许是德勒兹、加塔利理论中最为深刻的部分，它对那些困扰于某些人民革命最终导向极权政治这一现象的左派理论家当有重要的启示。<sup>[1]</sup>

如果说德勒兹和加塔利的表述过于抽象和哲学化，那么德赛都和费斯克所倡导的所谓日常生活实践则较易为人所理解。在其名著《日常生活的实践》（The Practice of Everyday Life）中，德赛都发展出一套理论框架，用以分析弱势者如何利用强势者，并为自身创造出一个领域，一个在施加到他们身上的种种限制当中仍会拥有自足行动与自我决定之可能的领域。而在他看来，日常生活便是能够实践这一诉求的领域。他认为，对于太过强大的压迫体制，弱势者除了接受几乎别无选择，但是可以采用间接、迂回的“权宜之计”（making do），以小规模游击战的行动方式偷袭、盗猎这类体制，从而局部瓦解在话语意义上几乎无所不在的压迫性。这是因为，尽管商品的消费者不能控制它的生产，但却能控制它的消费。他（她）可以将它作为可资利用的资源 and 材料，在使用过程中颠倒其功能，使之部分地合乎其自身的目的和利益。用德赛都的话说，这是一种“夹缝中求生存的艺术”（an art of being in between），它普遍地存在于阅读、购物、烹调乃至租赁房屋等各种日常生活的实践之中。<sup>[2]</sup>德赛都的这一理论得到了美国学者费斯克的热情推介，并在融合布尔迪厄、巴特（Roland Barthes）、霍尔（Stuart Hall）、巴赫金（Mikhail Bakhtin）等人思想的基础上提出了他自己的大众文化理论。费斯克认可将大众文化放在压迫者与被压迫者的权力关系中进行分析，但批评像法兰克福学派那样过分强调宰制者的力量。他本人在承认这种宰制力量的同时，更注重大众文化如何施展“游击”战术，躲避、消解、冒犯，转化乃至抵制那些宰制者的力量，在其《理解

大众文化》(Understanding Popular Culture)一书中,对德赛都所谓“权宜之计”在后工业社会日常生活之方方面面的实践进行了登峰造极的分析。在目前的文化研究中,这一研究取向被认为是对法兰克福学派式文化精英主义的反动而广受青睐,在那些自认为秉持平民主义立场的文化研究者中大有蔓延之势。然而,也有学者认为这只不过是一种庸俗化了的文化研究,它表面上继承了早期英国文化研究对民主文化的追求,强调平民的文化抵抗的积极意义,但恰恰忽略了西方晚期资本主义社会结构中依然存在的政治经济上的极端不平等的事实,更在根本上丧失了建立一个更加平等、公正的社会秩序的目的,其结果反倒是让大众在自我欺骗的快感中更深地嵌入资本主义社会无所不在的支配之网。<sup>[13]</sup>毫无疑问,这一看法是极有见地的。对于当前趋于过热的大众文化研究乃是不可多得的一针清醒剂。

综上所述,无非是权力支配与反抗权力的问

题,然而,这是否就是我们关心权力论题的全部意义和最终目的?正如我们一开始就指出,权力之欲可能深植于人类的基本动机,那么,反抗权力还有什么意义?虽然可以说人人都不喜欢受他人支配,但同样不可否认,大多数人仍倾向于支配他人,所以,对权力的反抗很可能导致新的权力压迫而走向其反面,不过是一种权力和另一种权力之间永无休止的此消彼长的斗争而已。事实上,也根本不可能存在没有任何权力支配的社会,那么应该认识到,最重要的并不是对权力的单纯反抗,而是对权力的监督和制衡,其目的是保护每一个个体的生命和自由,并以此为基础建立一个程序意义上正义和公平的社会。在我们看来,这是目前主要从符号学角度关注权力问题的文化研究不可或缺的政治哲学的视角,否则,这类研究只会陷于对种种权力表征的辩认亢奋而不可自拔,究其实却仍不过是一种对权力的变相的迷恋而已。

#### 【参考文献】

- [1] [8] [法] 米歇尔·福柯. 性经验史 [M]. 余碧平译. 上海: 上海人民出版社, 2000. 67, 18—19.
- [2] [美] 丹尼斯·朗. 权力论 [M]. 陆震纶, 郑明哲译. 北京: 中国社会科学出版社, 2001. 1—3.
- [3] 孙周兴选编. 海德格尔选集(下) [C]. 上海: 三联书店, 1996. 790—793.
- [4] [美] 丹尼斯·朗. 权力论 [M]. 陆震纶, 郑明哲译. 北京: 中国社会科学出版社, 2001 第三版引言. 1988 序.
- [5] [英] 伊莱恩·鲍德温 (Elaine Baldwin), 等. 文化研究导论 [M]. (Introducing Cultural Studies 影印本) 北京: 北京大学出版社, 2005. 94.
- [6] 此三处引文分别见 (斯洛文尼亚) 斯拉沃热·齐泽克. 等. 意识形态的崇高客体 [M]. 方杰译. 南京: 南京大学出版社, 2002. 161, 147, 154.
- [7] [美] 罗伯特·戈尔曼编. “新马克思主义”传记辞典 [Z]. 赵培杰, 等译. 重庆: 重庆出版社, 1990. 284.
- [9] 此两处引文分别见 [美] 道格拉斯·凯尔纳, 斯蒂文·贝斯特. 后现代理论 [M]. 张志斌译. 北京: 中央编译出版社, 1999. 90, 71.
- [10] [12] 罗纲, 王中忱主编. 消费文化读本 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003. 41—50, 92—108.
- [11] [美] 道格拉斯·凯尔纳, 斯蒂文·贝斯特. 后现代理论: 第三章. [M]. 张志斌译. 北京: 中央编译出版社, 1999.
- [13] 这是赵斌先生的观点. 见 [美] 约翰·费斯克. 理解大众文化 [M]. 王晓珏, 宋伟杰译. 北京: 中央编译出版社, 2001. 中文版导言.