

# 媒介与媒介性：姿态理论与传播研究

文/刘海龙

2024年付航在脱口秀比赛《喜剧之王单口季》中一举拿下冠军，他用夸张的姿态表现了Passion（激情）和小人物的奋斗史。和其他选手相比，他的文本内容不算优秀，但他声嘶力竭的表达方式和夸张的肢体语言使他脱颖而出。与其说他在传达内容，不如说是在展现一种姿态。这一姿态不是非语言传播中所描述的那种符号性的表意姿态，而更像是个体存在方式的表现。付航这种纯粹的、无理由的亢奋姿态，在“丧文化”“躺平”“低欲望社会”等现象的衬托下，显得尤其荒诞。这无疑是在表达一种生存态度，用一种知其不可而为之的荒诞来强行赋予无意义生活以意义。

因此，姿态既是身体动作、意义的表达，也是人展示存在的媒介。但是在传播研究中，对于姿态的讨论通常停留在非语言传播中，缺乏从传播本体论、媒介本体论的角度对姿态的研究。对于姿态的讨论，也可以在新的维度上探讨身体与传播、传播研究的关系。本文将对传播学姿态研究的传统进行总结，并结合弗卢塞尔、阿甘本的姿态理论，在哲学语境下重新理解身体姿态对于传播研究的意义。

## 姿态研究的谱系

“我们上岸后，火地岛印第安人十分警觉，但继续同我们边做手势边讲话，话说得非常快。……我从未想到，野蛮人同文明人之间的差别竟有如此之大，我想是超过了家养的牲畜同野兽之间的区别。”1832年环球航行的查尔斯·达尔文在与南美洲火地人相遇时不禁发出上述感慨。这也引发了达尔文对表情姿态的兴趣，多年后他撰写了《人类和动物的表情》（1872），试图弄清楚人类的表情是否具有共同的意义与起源。这可以被视为对人类姿态最早的科学研究。达尔文把姿态看成人和动物的情绪表达，使用了科学的比较方法，探究了动物与全球不同人种的表情及其意义，证明了人与猿类表情姿态的同源性和同构性。这为人类起源于猿提供了另一个有力的证据。

在同一个时期，法国心理学家图雷特出版了《关于步态的医学与心理学研究》（1886）一书，

开启了用严格的科学方法对人类姿态的研究。在前一年，他发现了一种新的病症，其表现是身体的突然抽动，出现面部扭曲、身体抽搐或者伴随秽语。得了这种疾病的人会姿态崩坏，连最简单的身体动作也无法完成。图雷特于1885年发表论文《关于一种神经官能性疾病的研究：其典型症状为伴随言语模仿和秽语的运作失调》。图雷特综合征中的姿态崩坏，让人类姿态失去了意义传达的功能，第一次将我们的注意力转移到姿态本身。

此外，还有一个路径是对姿态的意义进行研究。这成为后来传播学，尤其是人际传播、非语言传播的主要范式。其中最具有代表性的就是芝加哥学派的乔治·米德对姿态的讨论。

米德把姿态看作破解人类本性及其“社会如何可能”问题的关键。他认为人对姿态的反应不像行为主义所说的那样是本能的“刺激—反应”，而是社会性的。也就是说，姿态具有某种符号意义，互动的另一方首先要对其意义进行解码，然后才能做出相应的反应。因此，姿态总是和交流联系在一起，互动双方对于姿态意义的想象与解读，构成了心灵或心智的基本条件，而人们之所以能相互交流，就在于他们能够将自己想象成他人，从他人的角度理解其姿态的意义。在这种想象和交流中，人形成了自我，具有了区别于其他动物的心智；在这种想象和交流中，人与人之间相互理解，形成社会。

米德对于姿态的研究不仅影响了社会学家欧文·戈夫曼等人，也影响了哲学家。姿态的可理解性导向了主体间性的分析，这被尤尔根·哈贝马斯吸收到了他的交往理论之中。

## 姿态与人的自由存在

姿态是人类从动物走向人类的桥梁，通过将身体作为表意的符号，人类开始了意义的生产。从身体的姿态，演变成米德所说的有声姿态（类语言表达），再到语言，姿态在完成其功能后，退居幕后，成为语言的附属物，甚至有被身体的科学解释所取代的危险。但是媒介研究者威廉·弗卢塞尔独具慧眼，从姿态的源始性中看到了姿态对于建构传播理论以及理解人的在世存有的重要

价值，并将它发展成为一个理解人类行动的元理论或者方法论。

弗卢塞尔认为，姿态是主体做出的有意义的行为，所以姿态是主体向他人展示自己的运动。身体的本能反应和被强迫的身体运动不是姿态，因为它不是行动者自己意义的表达。因此，姿态必然是自由的，这种自由是个体选择的结果，所以姿态也就成为我们存在的方式。这里所说的自由不是流俗意义上的自由，它不是选择的功能，自由是人的内在意义的展现，是对未来的自我分析。所以他认为自由与真正的存在是同义的——自由就是真正的生活。

弗卢塞尔把姿态定义为：它是一种运动，通过这种运动表达出一种自由，一种向他人隐藏或展示（自己）的自由。因为姿态总是涉及表达和接收，所以它必然是一个传播和交流的过程，因此，这一理论也成了传播理论的元理论。

不过交流或传播只是人类姿态的一种类型。弗卢塞尔把姿态分成四种类型：（1）指向他人的姿态，（2）指向某种材料的姿态，（3）不指向任何事物的姿态，（4）指向（回）自己的姿态。方式（1）可称为“严格意义上的交流姿态”，方式（2）为“劳动的姿态”，方式（3）为“无利害关系姿态”，方式（4）为“仪式姿态”。前三种方式可以归为“开放或线性姿态”，而第四种方式则自成一格，是“封闭或环形姿态”。

这四种姿态也分别对应四种理论：（1）传播理论，（2）劳动理论（包括艺术批评），（3）未来的荒诞理论（这种理论必须与艺术批评重叠），（4）魔法和仪式的理论。

一般姿态理论作为元理论，尽管以传播作为中心，却包含了比传播更为丰富的内容。借助姿态理论，弗卢塞尔发现了传统传播理论的两个问题。一是对于传播的理解过于狭窄：只注重交流的姿态，忽略了劳动、仪式等其他类型的姿态。二是过于注重符号和信息，忽视了姿态本身的意义。

弗卢塞尔所说的姿态与用科学定义的姿态显然存在本质不同。前者涉及人类存在的意义问题，而后者则是严格服从客观自然规律的行为。前者只能依赖接收者主观的意义解读才能了解，它不是严格因果决定论的，而后者只需要通过外在的测量检验因果关系即可判定，无需主观参与。

弗卢塞尔的姿态概念与米德的更相似，他们都主张姿态是有意义的社会建构。但是和米德诉诸微观的心理学和社会学的解释不同，弗卢塞尔是从现象学哲学的角度来理解姿态的。用他的话来

说：“姿态赋予无意义世界以意义，我们即姿态。”

我们通过姿态表达赋予无意义世界以意义，由此我们获得了世界，也获得了存在感。在我们与事件遭遇的过程中，是我们的姿态让这些事件具有了意义，它指向未来，也指向我们自己。与此同时，这些事件也是他人的姿态，我们也从中认出自己。姿态间的对话意味着我们与事件交织，与他人交织，为他人而存在，这就构成了世界，最终也改变了世界。

弗卢塞尔将传播视为“为了忘却向死而生之人生的无意义和孤独”，他的姿态观和传播观一样，也深受海德格尔现象学的影响，从生存论的意义上理解姿态与人生的意义问题。但是和海德格尔的生存论不同，姿态理论为他人留出了位置。

### 作为情动的姿态

约翰·彼得斯在《对空言说》里反复提到：如果姿态是内在意义的体现，他人如何才能够获得隐藏在姿态中的意义呢？

弗卢塞尔认为姿态的背后是情动。在他看来，情动是一个将内心状态通过身体动作表现出来，并且会在姿态的解读者那里引起相同反应的过程。当我们观察他人的姿态时，会通过内省在自己的内心感知到这一符号化再现的姿态所传达的意义；也就是说，在他人身上辨认出我自己。

米德所说姿态意义的主体间性是通过理性思考得出的，但是情动不是理性的力量，而是非理性的能力。姿态的意义不是通过静观分析获得，而是通过身体的感发而获得；不是通过语言而是通过身体的想象而获得。所以弗卢塞尔认为：“情动不是一个伦理问题，更不是一个认识论问题，而是一个美学问题。”

弗卢塞尔的身体姿态理论，为我们理解具身传播提供了新的视角。在传统的非语言传播和戈夫曼的微观身体互动研究中，身体不能表达自己，必须借助语言才能够被表达。然而通过作为情动的姿态，身体无须借助中介就可以进行沟通。同时，身体姿态也是主体获得意义、创造世界、去存在的关键，凸显了身体在传播中的独特作用。

由于情动的象征性与非理性，我们也不能借助精确的客观方法及简单的因果逻辑来理解姿态，而要使用意义分析和解码的方法通达姿态背后的内心状态。姿态是一个谜而不是存在终极答案的问题——被破解的谜的背后永远还是谜。在认识论上，姿态是多元决定的（overdetermined），也就是



说，对于一个姿态的意义，可能存在多种不同的理解。所以姿态分析并不作承诺，它给我们提供了一个观察视角，但是并不保证我们能看到什么。

### 无目的的手段：纯粹的媒介性

弗卢塞尔关于姿态的研究最早发表于1978年，陆续写了多篇对于姿态的分析，至1991年由他修订后出版了德文版。几乎在同一时间，意大利著名哲学家吉奥乔·阿甘本也对姿态进行了研究。阿甘本在讨论中并未直接与弗卢塞尔对话，不过同为现象学进路的两个人对于姿态却采取了截然不同的分析思路，展现出了对身体与传播关系的不同理解。

阿甘本从1980年就开始关注姿态问题，发表了《科莫雷尔，或论姿势》（1991）、《关于姿态的笔记》（1992）、《作为姿态的作者》（2005）、《姿势的本体论与政治学》（2017）等文章来讨论这个主题。阿甘本与弗卢塞尔最大的不同在于他并不把姿态看成意义的载体，而是把姿态本身看作纯粹的媒介与伦理学、政治学方法论。

为了定义姿态，阿甘本回到了亚里士多德对于行动（act）和制作（make）的区分。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德提出：“制作与行动不同种……制作的目的是另外于它自身的，但行动不是——做得好就是目的。”亚里士多德对行与做的区分是为了说明政治行动不像制作一样指向外在目标。然而阿甘本认为，姿态既不是制作，也不是行动。它既不是为了其他外在的目的手段，也不是以自身为目的，而是无目的的手段（the means without end），是对纯粹的媒介性（mediality）的展示，是让人们看见手段本身，并从一切合目的性中解放出来。

他以舞蹈和拟剧说明这一点。演员做了一个拿杯子喝水的姿态，它本身既不是真的拿杯子喝水，同时也不是为了别的目的而移动肢体。演员“作势”模仿某个动作，同时悬置了该动作与目的之间的关系。也就是说，姿态只是对可传播性（可交流性）的传播（the communication of communicability），而没有其他实质性的目的。

在阿甘本这里，当姿态与一切目的（包括表意的目的）切断联系之后，手段就可以在其中呈现出本来的面貌——姿态就是纯粹的手段。在姿态中，我们并不认识任何事物，而只认识到有什么是可认识的，它是一种可认识性。

如果说弗卢塞尔通过姿态打破了主与客、内与外的对立的话，阿甘本则通过姿态打破了存在与存在者的对立。像作势一样展现某个事物的可认识

性，这其实就意味着“在它的显现中”展现自己。存在者与存在无法分离，“存在”不过是在“可认识性”中的存在者，因此也就仅仅是一个姿态。

### 意义媒介抑或纯粹媒介

我们可以将阿甘本的姿态理解为纯粹的“媒介性”（mediality）的展示。他关于姿态的定义与弗卢塞尔关注姿态的意义传达、显示自由与存在的定义存在明显不同。阿甘本的姿态概念更接近于弗卢塞尔所说的四种姿态中的第四种，即指向（回）自身的姿态。但是阿甘本并不看重这种姿态的仪式性作用，他更关注姿态本身的典范意义及其对政治学的启发。姿态的无用性就在于它不指向任何其他意义。

他们二人姿态概念的第二个不同是对于时间性的理解。阿甘本认为要理解姿态的本性，关键在于中止和悬置的时刻，也就是它与时间的关系。姿态是两个动作之间的突然停歇，是固定、记忆并展示动作的悬置。从翻译角度看，阿甘本所说的gesture更准确的是译为“姿势”，“势”是一个引而未发的停滞的瞬间，所以具有无限的潜能与可能性。弗卢塞尔所说的gesture翻译成“姿态”更合适，因为它更强调身体对存在者内在状态和存在意义的传达。汉语对于身体姿态的理解更为细腻，这也反映了中国传统思想中对于身体的重视。

第三个不同是弗卢塞尔的姿态更注重人的存在及意义问题，而阿甘本的姿态则具有政治学的意义。后者思考的是能否在目的与行动之间找到第三种可能（中间项）。他认为政治是个纯粹的手段领域，所以它也就是人类绝对的和完整的姿态性。他在姿态的无目的且不以自身为目的的特征之中，找到了政治解放的潜能。伦理和政治可以把姿态作为方法，超越目的与阿伦特意义上的行动，进入姿态的领域。

虽然阿甘本与弗卢塞尔在关于姿态的概念和理解上存在诸多差异之处，但是对于传播和媒介研究而言，有两点是共同的。一是他们都强调了身体在传播中的重要性，二是他们都把姿态看作媒介。弗卢塞尔把它理解为基于情动的对意义与自由的传达，强调姿态是主体传达同时实现生存意义的媒介。传统观念将媒介简单地理解为信息载体，这两种不同的姿态概念则向我们展示了对媒介的全新的想象。<sup>⑤</sup>

〔作者系中国人民大学新闻与社会发展研究中心研究员、中国人民大学新闻学院教授；摘自《新闻记者》2024年第12期〕