

Style, Production and Interaction: The Evolution of Chinese Youth Subculture—A Re-Examination of the Theory of Birmingham

Haiming Zhao

School of Journalism and Media, Southwest University, Chongqing
Email: 616801460@qq.com

Received: Nov. 26th, 2019; accepted: Dec. 10th, 2019; published: Dec. 17th, 2019

Abstract

Nowadays, the Chinese youth subculture presents its unique subculture characteristics. To be specific, from the expression form, the style of ritual resistance is gradually weakened or even dissolved, and the recreational style that pursues pleasure gains the upper hand. From the perspective of production mechanism, generation interpretation mode and class structure mode cannot fully explain Chinese youth subculture, while scene-based spatial production practice is a possible dimension. From the perspective of interaction mode, the compartmentalized community based on individual identity construction and group identity is disintegrating, and interest and emotion become the bond to maintain the loose “new tribe”. Mobile “nomads” actively participate in the construction of the imaginary identity of the subcultural community in such interactive ways as sharing, cooperation and collective observation of “big events”.

Keywords

Subculture, Birmingham School, New Tribe, Production Mechanism, Subcultural Community

风格、生产与互动：中国青年亚文化的嬗变 ——对伯明翰理论的再审视

赵海明

西南大学新闻传媒学院，重庆
Email: 616801460@qq.com

收稿日期：2019年11月26日；录用日期：2019年12月10日；发布日期：2019年12月17日

摘要

如今,中国青年亚文化呈现出具有独特特色的亚文化特征。具体而言,从表现形式上看,仪式抵抗的风格逐渐被弱化甚至消解,追求快感的娱乐化风格占据上风。从生产机制上看,世代阐释模式和阶级结构模式不能完全解释中国青年亚文化,基于场景的空间生产实践则是一个可能的维度。从互动方式上看,基于个人的身份建构和群体认同而维系的区隔化社群正在解体,趣缘和情感成为维系松散“新部落”的纽带;流动的“游牧民”在分享、协作和“大事件”的集体围观等互动方式中,积极参与并建构着亚文化共同体的想象性认同。

关键词

亚文化,伯明翰学派,新部落,生产机制,亚文化共同体

Copyright © 2019 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

2002年,随着当代文化研究中心(CCCS)的关闭,伯明翰学派完成了它的历史使命。西方学界尤其是文化研究的学者们则承接了伯明翰学派未竟的事业,不断建立和完善文化研究的相关理论。另一方面,国内学术界目前尚较少关注到后亚文化理论,在中国青年亚文化的研究中仍沿袭着芝加哥学派越轨亚文化和伯明翰学派阶级视角的理论框架。

改革开放以来,中国青年亚文化不仅嫁接了欧美及日本的亚文化元素,还发展出具有中国特色的青年亚文化风格。从中国青年亚文化逐渐进入媒体和主流大众的视野,到移动互联网时代,青年亚文化群体的表现形式、实践模式和价值理念就处于不断地变动发展的状态。如今,中国社会经历了剧烈的结构变迁,互联网技术革命深刻地影响了社会的面貌,中国青年亚文化发展出更为丰富多元的风格类型,亚文化的生存环境更为开放包容,青年亚文化群体呈现出更积极的创造性和更多样化的表达形式。随着中国青年亚文化的不断演化与发展,旧有的理论已不能充分解释变动中的青年亚文化。中国青年亚文化已呈现出本土化的风格与特色,西方旧有的亚文化理论,尤其是伯明翰学派的文化研究理论是否仍适用,则需要进一步考察。因此,本文从表现形式、生产机制和互动方式三个角度,试图回答三个问题:当代中国青年亚文化表现出怎样的新风格?亚文化的生产机制有何新变化?亚文化群体间的互动又呈现出哪些方式?

2. 我们生产“自嗨”:仪式抵抗的消解与追求“快感”的娱乐化风格形成

二战后,英国的工人阶级与新兴的资产阶级之间表现出深刻的阶级矛盾。在伯明翰学派看来,工人阶级在穿着举止、流行文化方面所生产的文化符号和风格特征,具有与资产阶级文化霸权抗争的抵抗意义。伯明翰学派正是以英国工人阶级及其创造的亚文化为研究对象,建立了英国青年亚文化研究的主导范式。

伯明翰学派将青年亚文化视为阶级文化,将其置于社会结构中考察。因此,阶级、种族和性别等结构因素成为伯明翰学派研究青年亚文化的主要研究框架,并将这些因素整合为一个根本性的概念:风格。

约翰·费斯克将风格一词界定为：“文化认同与社会定位得以协商与表达的方法手段”[1]。风格是青年亚文化的符号系统，亚文化群体在日常生活中的独特风格，象征着仪式抵抗的意义。立足于仪式抵抗的风格概念是伯明翰学派研究青年亚文化的理论基础和核心议题。

伯明翰学派的青年亚文化理论囿于阿尔都塞的意识形态霸权、葛兰西的文化霸权理论和马克思主义的阶级理论，一味强调青年亚文化的抵抗风格，为青年亚文化研究披上了浓厚的政治意识形态色彩，寄希望于工人阶级青年亚文化的抵抗能解构资产阶级文化霸权，甚至成为推翻资本主义的力量。研究当代中国的青年亚文化，风格依然是必要的理论，但抵抗仪式已然不能解释青年群体在亚文化生产实践中的所有行为模式。

后工业化的亚文化表现为多种风格的融合，消解了传统亚文化结构的区隔，弱化了抵抗的意义[2]。当风格独特的“亚文化资本”转变为流行时尚时，亚文化便不同程度地失去抵抗性，与大众文化就有了相互转化的可能[3]。其中重要的原因之一就是消费主义和“娱乐至上”价值观的侵蚀，商业资本将青年亚文化的抵抗符号收编并转化为流行符号，并经由大众媒介传播。近两年在中国青年亚文化场域中流行的现代街舞、嘻哈音乐等“潮”元素，源自美国黑人的hip-hop文化，其中蕴含着黑人争取平权的政治诉求和追求个性自由、反传统和权威的价值理念，拥有先天反主流文化的抵抗基因。但在消费主义社会，这些具有抵抗意义的青年亚文化被商业资本改造为各种嘻哈风格的潮牌商品，并深受青年群体的追捧。此外，《中国有嘻哈》等综艺节目在主流电视媒体播出，既是主流社会对青年亚文化的接纳与认可，同时又模糊了亚文化与主流文化的界限。主流媒体与商业资本共谋，在收编与改造青年亚文化不遗余力，逐渐消解了青年亚文化的抵抗性。

其次，伯明翰学派过度强调青年亚文化的抵抗性，无视亚文化自身的娱乐性风格，也是风格抵抗理论的局限性所在。青年群体在生产、传播和消费部分亚文化的过程中仅仅是为了满足娱乐需求，获得心理上的快感，并未表现出抗争意图。瑞德海德(Redhead)认为，快感已经取代了政治和反主流文化的背景下，伯明翰学派对葛兰西文化霸权的解释已显多余[4]。

快感表现为个体与自身肉体的关系，通过满足肉体生命，达到与物质世界中必需的物质存在相和谐[5]。例如“宅男宅女”指的就是长期居住在家，极少参与社会活动的群体，他们常常沉浸在由动漫、动画、游戏等媒介构成的二维世界中，在其中获得情感上的满足。另外在UGC视频、网络直播、娱乐短视频等生产场域中，青年亚文化群体通过挖掘景观空间中的所指或意义，精心设计了视觉的呈现效果，建构着视觉文化[6]。青年亚文化群体所生产的影像文本是一个失去了本质意义的现象世界，是一种虚拟仿真的“类象”。用户在即时的娱乐表演场景中伪造了一个拟真的世界，看似客观真实的影像文本被超真实的虚假拟像所替代，实则扭曲了现实本身，遮蔽了深层的社会逻辑和文本意义，以超真实的伪世界模糊了现实空间与虚拟空间的界限。青年亚文化群体通过生产和传播表象意义的视觉文本，本质是为满足其虚幻的快感。真实感和距离感消失，其结果是文化的内在批判性和否定性维度消失[7]。超真实的视觉景观使现实虚拟化，文本的深层意义被解构，重塑着人的思维，弱化了人们解释深层意义的能力。因此，在青年亚文化中，经由拼贴、同构和表意实践等构建自我表达与认同的文本，使主体沉浸在虚幻的快感体验中，淡化了青年亚文化中的阶级、性别、种族等因素，消解了亚文化的抵抗特征，形成了追逐快感的娱乐化的新风格。

除了上述的视觉文本外，网络流行语作为符号文本，既凸显了青年亚文化的独特风格，也反映着当下青年群体的社会心态。近年，“佛系青年”逐渐替代了“屌丝”一词，成为当下青年亚文化群体焦虑、迷茫等消极心态的投影。“佛系青年”指的是个体无欲无求，得过且过的生活态度，反映了青年群体对现实世界的无奈和妥协。受到个人主义和消费主义侵蚀的“佛系青年”们，宁愿沉浸在消费主义和享乐主义中，表现出自我迷失与虚无主义色彩。“丧文化”的流行则更进一步地彰显了青年群体面对现实生

活的颓废和无力。“葛优瘫”是“丧文化”生活状态最真实的写照——四肢无力地瘫坐在柔软的沙发里的表情包，象征着青年群体渴望达到轻松闲暇的生活状态，本质上是追求精神层面的宁静。“丧文化”还将主流价值体系所宣扬的积极的“正能量”放在对立面进行批判，并解构了“鸡汤”和“成功哲学”，使之污名化。与此同时，“丧”话语的流行也反映着当下青年在现实中的退缩和理想主义与英雄主义的丧失[8]。在“丧文化”语境下，“英雄主义”仅停留在想象层面，通过观看好莱坞大片中的虚构英雄或在电子游戏中扮演可操控的角色，建构着想象式的英雄主义，实现了虚拟英雄角色的扮演。

在学者胡疆锋看来，伯明翰学派的抵抗风格仅是一种符号层面的象征性抵抗，青年亚文化亦是一种象征结构，无法解决现实层面的问题，仅仅是一种充满了想象性的抵抗仪式[9]。王佳鹏研究网络流行语后指出，青年群体关注的内容从政治公共领域转向了生活和娱乐领域[10]。从“屌丝”到“佛系青年”，“从二次元”到日常生活场景的呈现，青年群体沉浸在消费主义与娱乐工业的浸染中，追逐着无休止的快感，青年亚文化的抵抗仪式不断被消解和解构。

3. 我们是场景的“搬运工”：亚文化空间建构

如前所述，伯明翰学派青年亚文化的研究中，突出以阶级为中心的权力关系。伯明翰学派吸收了阿尔都塞的结构主义、葛兰西的文化霸权以及福柯的权力观念等理论，形成了以“权力”为核心的抵抗结构理论，并将其贯穿于伯明翰学派的学术体系中。文化与权利的合谋是通过不平等的生产和再生产实现的[11]。因此，在伯明翰学派看来，阶级背后所隐含的权力争夺是形成青年亚文化的主要因素。

然而，研究中国青年亚文化群体应该考虑阶级视角的适应性。1978年，中国十一届三中全会正式提出停止“以阶级斗争为纲”，马克思政治经济学层面的阶级观念不断弱化。改革开放40年来，中国社会阶层结构经历剧烈的变迁，由高度集中、相对同质性的“身份等级”社会转向了复杂的“阶级阶层化”的社会[12]。市场化和城镇化使中产阶级逐渐成为新兴阶层，乡村青年进城务工群体则构成了新生代农民工群体，青少年学生群体作为青年亚文化生产消费实践的重要群体，其内部亦隐含着复杂的阶层差异。因此，孕育中国青年亚文化的土壤中，尤其是在互联网场域，马克思政治意义上的“阶级”维度并不是中国青年亚文化发展的决定因素。

另一方面，早在伯明翰学派提出“阶级”为核心的结构模式之前，卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)便在《世代问题》中提出了阐释“世代风格”的世代理论，认为特定的社会变革和历史力量对世代的形成有着深远影响，世代风格的出现取决于社会和文化过程的触发，年轻一代易受到这类触发机制的影响[13]。世代模式以年龄的差异，区隔和划分青年亚文化内部的差异性。

主流社会普遍将中国的世代以年代为标签进行划分，如“80后”、“90后”、“00后”等，同西方普遍认为的30年为一代的代际跨度相比，中国新老代际交替的时间仅以10年为一代。近年来主流媒体和学界亦将“95后”视为一代，“五年为一代”凸显了中国社会快速变迁的大环境下，代际间的异质性愈发明显，代际更替愈加频繁。中国的“80后”、“90后”分别在其青年和少年时期迎来了互联网技术的普及，作为数字原住民的“00后”则从一出生就浸泡在互联网技术中成长。不同世代产生了具有各自鲜明代际风格的青年亚文化。例如“80后”较早接触到欧美亚文化中的“朋克”、“摇滚”等元素；论坛和博客等书写空间的兴盛使“80后”更注重文字的表达；“90后”普遍接纳并广泛传播日本的“二次元”文化，还发展出了独具特色的“火星文”、“杀马特”等“非主流”文化；QQ空间、人人网等社交网络成为这一世代的集体记忆；“00后”则迎来了移动互联网的发展，更乐于使用短视频、网络直播等影像为主导的媒介进行自我表达。

虽然中国的世代色彩更为浓厚，但世代阐释模式有其固有的缺陷。在伯明翰学派看来，世代阐释模式构建了青年亚文化的“无阶级神话”，单纯地强调年龄差异在文化类型差异中的决定性，掩盖了亚文

化阶级不平等的实质[14]。其次,中国的亚文化生态更为复杂,如女性主义、性少数、粉丝文化等多种亚文化类型兴起的背景下,仅以“90”、“00”的代际划分并不能完全覆盖和诠释中国青年亚文化多元化的生态。此外,一些亚文化如“二次元”文化、电子游戏等,分布于不同世代的青年群体中,并不能单纯地归属为某一世代的特色。

后亚文化理论抛开世代阐释模式,同时也解构了伯明翰学派的抵抗模式,提出了“场景”、“新部落”等概念。斯特劳(Will Straw)最早将场景概念理论化,指出场景往往超越了特定的地点,反映了不同人群和社会群体之间的一种特殊的关系状态,是经由特定的音乐风格而结合的特殊联盟。场景的概念不仅限于音乐亚文化的实践,其灵活性和泛本质主义的性质使场景概念可以包括更为广泛的文化实践[15]。贝内特则进一步地将场景细分为地域性场景、跨地区场景和虚拟场景三种类型[16]。场景概念的提出既突破了阶级、种族和性别等因素的限制,同时也容纳了更为多样化的亚文化生产实践形式。亚文化群体通过建立、转换和管理场景空间来生产场景,场景与空间的转换靠的是符号意义的赋予,场景发生的空间对青年亚文化的形成和延续十分重要[17]。

麦克卢汉曾言,电子时代将使人类重新部落化。米歇尔·马菲索里(Michel Maffesoli)将当代社会视为重归古代部族的新部落主义,具体表现为追寻归属感或对品味或风格的分享[18]。麦克卢汉的“重新部落化”与马菲索里的新部落主义都将后亚文化生产机制指向了空间。列斐伏尔亦指出,空间是由社会行为所塑造的[19]。空间在社会实践构成,人们居住其中,并在日常生活的参与实践中改变和再现空间。因此,社会空间也是文化生产空间,基于现实空间的物理场景和基于互联网技术的虚拟场景成为当下青年亚文化生产实践的空间。

我国青年亚文化生产场域中,长期以来由城市青年掌握着亚文化生产的话语权,农村务工青年群体在亚文化的生产实践中处于失语状态。城市是生产文化的主要场所,城市空间是青年表演的舞台,是青年构建自我和建立社会认同的场所,亦是孕育青年亚文化并使之延续的容器。欧美青年亚文化便发端于城市空间。西方城市的街道与广场等公共空间历来作为公民集会的场所,象征着丰富的政治意义,其衍生出的亚文化天然带有抵抗的文化基因。改革开放初期,中国发达地区的城市青年群体较先接触到欧美亚文化,并将其嫁接而来,故中国青年亚文化首先扎根于城市空间。杨晶将中国青年群体大致分为以消费符号为主的城市青年群体和在城市务工的农民工青年[20]。在中国城乡二元的对立结构中,城市青年亚文化及城市青年群体在主体性的建构中主导着亚文化审美的占位系统,农村务工青年的形象被“他者化”而处于边缘位置,乡村文化依附于城市文化的正统性。

但随着移动互联网技术的普及,短视频成为新兴的文化生产场域,为网络青年亚文化营造虚拟场景提供了生产空间,身体空间与户外空间能够存在于网络虚拟场景中。媒介技术为人类身体的存在提供了多元化的空间,虚拟场景实现了身体存在于网络空间的可能。表演者利用媒介技术将现实生活场景编码为影像文本,并呈现给受众时,经由互联网技术的传播,流动性的场景突破了本地化的局限,并成为互联网场域中的虚拟场景。在娱乐短视频和网络直播中,演员的身体在前台,城市景观或日常生活场景则充当舞台背景,表演者的身体与背景融为一体,街舞、滑板、说唱音乐等亚文化表演,呈现着日常生活的视觉图景,构建着线下和线上两个空间中的场景。

农村务工青年在技术赋权下,同样参与到文化生产实践中。近年来,“土味文化”成为青年亚文化中的新潮流。新生代农民工在短视频媒介场域的空间生产实践中,展现了原生态的乡村景观及文化符号。“土味文化”迥异于城市中的潮流文化或都市文化,前者表现出乡土气息的视觉图景,其趣味性和新鲜感引起了城市青年的观看欲望,同时亦是务工青年自我建构和认同的路径。当个体的身份、所属的地理空间与其所呈现的文化趣味相符时,便产生了文化自洽性,强化了个体原有的地理空间经验与自我身份认同的联系,在其所属空间中完成了主体性建构。即当农村青年呈现的是乡村的自然风光时,乡村图景

便成为象征着人与自然和谐、有着理想社会秩序的乌托邦图景，并赋予了乡村空间以社会意义——中国人的乡土情怀与“家”的回归，同时建构了乡村亚文化的场景。

另一方面，农村青年也通过占领城市空间的方式，积极将“土味”的风格融入城市空间，乡村青年在城市空间中建构着主体性和身份认同。以前因城乡二元对立结构，使乡村和乡村文化被“他者化”建构；但在扁平化的亚文化视觉场域中，则弥合了城市主体性和乡村的“他者”的差距。同时，务工青年在亚文化生产实践中，也尝试学习和借鉴城市亚文化的风格。短视频、网络直播等媒介是技术工具，其社会属性较弱，因此在媒介平台上所呈现的内容并不会因阶级、种族、性别等社会结构性因素而受到阻碍，任何一种风格都可以在短视频平台中自由呈现，从而淡化了世俗的社会标签。技术的赋权亦使得青年亚文化由大众媒体的“他建”走向了“自建”，一些“审丑”、“猎奇”等不符合主流文化审美标准的内容也可以在赛博空间中得以呈现。

列斐伏尔曾言道：“我们所面对的不是一个，而是许多社会空间……一种无限的多样性或不可胜数的社会空间”[21]。移动互联网特别是短视频的兴起，将现实空间和网络虚拟空间连成一体，用户在现实空间中的亚文化生产实践经由媒介技术上传到网络空间，呈现着日常生活的图景。场景的流动性亦打破了传统城乡二元结构的壁垒，将城市与农村的青年亚文化之间“去他者化”而逐渐融合。综上，世代阐释模式和伯明翰学派的阶级结构模式并不能充分揭示当代中国青年亚文化的生产机制。青年亚文化的场景生产，以现实空间的流动和现实与虚拟空间的贯通为基础，对青年亚文化的形成和延续起到了重要的作用。

4. 我们都是“二次元”：新部落与亚文化共同体的形成

传统的亚文化族群通过区隔化使特定类型的亚文化成员凝聚在特定的社群中[22]。Philip K. Bock 将社会内部的社群视为相互分离的、以共同兴趣为基础发展起来的群体，群体内部的个体被限制在特定的社区、家庭、民族、阶级或等地为群体中[23]。青年亚文化内部各自形成了类型丰富多元、边界清晰的区隔化亚文化族群，每个社群中又会分化出小圈子。譬如，哔哩哔哩弹幕视频网作为国内著名的二次元爱好者聚集地之一，拥有动画、番剧、音乐、舞蹈、游戏、鬼畜等十多种亚文化类型，每种类型又细分为数个子类型，例如音乐细分为电音、翻唱、VOCALOID·UTAU¹等。伯明翰学派认为，亚文化群体的“抵抗”是寻求认同的过程，即个体将自我身份与其他身份相互融合，不同的风格就成为了划分“圈内人”和“圈外人”的标志[3]。个体的身份认知和对亚文化社群的认同，是社群成员之间相互支持、互动交流的情感基础，也是维系社群存在和延续的纽带；社群则为成员提供交流的空间，并为个体提供群体归属感，同时也将那些不同(亚)文化类型的其他社群归为“他者”，从而形成区隔化的社群。在詹姆逊看来，群体间的关系是不自然的，是斗相互争或暴力冲突的关系，唯一积极或宽容的相处方式是相互分离，每个群体本身就是一个完整的世界[24]。

但是随着媒介技术的发展和场景空间的流动性特征愈显，亚文化空间正被重构为一个新的互动场域。德勒兹与瓜塔里认为，辖域化了的欲望生产即是社会生产[25]。互联网生产场域将亚文化解辖域化，使亚文化的仪式抵抗或追求快感享乐的欲望得以释放，并源源不断地在青年群体的自我表达中形成了多元丰富的亚文化类型。另外，政府的主导、主流文化的包容和商业资本的收编，使青年亚文化获得了空前的繁荣。大卫·钱尼(David Chaney)指出，亚文化社群表现出的某些变化趋势改变着既定的文化区隔[26]。

第一，互联网时代，社群的认同机制与互联网的去中心化、开放性的本质相违背。任何接入互联网

¹VOCALOID 和 UTAU 分别是两款音频编辑合成软件，网民可利用软件将人声合成歌声数据库，并供其他网民使用并制作声音或歌曲。日本虚拟歌姬初音未来、中国虚拟歌姬洛天依等，均是由 VOCALOID 软件开发合成的音源库。VOCALOID·UTAU 已形成了独特的青年亚文化，其独特的音乐风格作为亚文化的子类型而存在。

的个体和群体都构成网络空间的主体,无法完全孤立地存在。亚文化社群处于共同的互联网场域中,信息与文化的互联互通终将打破区隔化、孤立封闭的状态。第二,全球化浪潮及数字资本主义意识形态兴起,商业资本利用成熟的文化工业生产体系收编亚文化,将后者打造为文化产业;亚文化社群的抵抗意义在消费主义的侵蚀中逐渐被消解。第三,互联网技术重构了传统的时空观念,将整个世界连为整体,唤醒了青年亚文化群体的共同体意识,区隔化的亚文化社群内部的族群意识弱化,群体认同危机渐显,等级结构和“鄙视链”逐渐瓦解,各个亚文化新部落之间形成相对平等的关系,共同体意识构建着兼容并蓄的价值理念。青年亚文化社群正在演变为以共同兴趣爱好维系着的扁平化、无阶层等级的亚文化新部落;个人的身份建构和群体认同不再是维系社群的纽带。短暂的解辖域化之后,青年亚文化便处于再辖域化的过程,由“游牧民”们联结的“新部落”与“根茎”式的亚文化共同体成为新的亚文化生态。

新部落群体是松散的、不断变化的通常比较短暂的联盟,以成员共同的生活方式和趣味为中心,以情感为纽带[27]。马菲索里在“*the time of tribe*”中写道:“我们正在目睹一种理性化的‘社会’被一种移情的‘社会性’所取代的倾向,这种‘社会性’由一系列的氛围,情感和情感所表达”[28]。个体成员的共同兴趣爱好是维系亚文化共同体的纽带。广义的兴趣爱好还包括文化特征、行为习惯、情感理念、价值观、方法工具等相近的同类聚集[29]。青年亚文化也发展出与以往不同的新特征,具体表现为三个方面:区隔化的亚文化社群正在走向联合,亚文化与主流文化趋于融合,现实空间与虚拟空间的“结界”被突破。

首先,互联网技术的发展和宽松的社会环境,使亚文化获得了更广阔的生存和发展空间,亚文化类型越来越丰富。2018年,中国IG战队在电子竞技赛事“英雄联盟职业联赛S8赛季全球总决赛”中夺冠,这一在中国电竞史上具有历史性意义的事件,不仅是电竞游戏界的狂欢,也成为中国青年亚文化群体共同的集体记忆。

对于个体而言,亚文化社群的解体则使个体褪去了限定的身份认同,成为离散化的主体,也即在部落间流动的“游牧民”。“游牧民”的身份更为多元,不再囿于某一特定的亚文化社群或领域,而是根据自身的兴趣,在各个亚文化新部落自由流动,并与多个主体展开线下或线上的交流互动。某个个体可能既有“宅男”的标签或“up主”的身份,也可能在参加线下的亚文化兴趣社团,甚至参与Cosplay表演。互联网去中心化和超域化的本质打破了社群或“小圈子”的藩篱,亚文化新部落之间的联合,促逼着青年亚文化群体不再以阶级、性别等世俗标签聚集,而是基于彼此之间共同的兴趣和情感,从个体的身份建构和认同转向了对亚文化共同体的想象性建构与认同。中国亚文化社群正在由破壁走向融合,亚文化共同体正在成形。

其次,亚文化与主流文化从抵抗与收编的角逐走向了兼容并蓄、协同发展。“火星文”曾是属于“90后”世代的风格独特的亚文化,就是将繁简中文、日文、韩文等文字符号通过组合、拼贴等形式创作的表意链断裂的符号文本,解构了原有文本的所指意义。“火星文”鲜明地表现出抵抗的风格,尤其是对“垮掉的一代”这一标签的象征性抗争。但“火星文”等非主流文化被主流社会规训,并使之丧失合法性,最终归于沉寂。然而近年来,亚文化群体所创作的网络流行语逐渐被主流媒体接受并报道,如主流媒体人民日报报道并评论了“佛系青年”、“杠精”等网红词汇;每年央视春晚语言类节目的经典语录都会由“段子手”们迅速整理并在网络上广泛传播;主流媒体报道的词汇如“命运共同体”等,也被亚文化群体所接受和传播。此外,在关乎国计民生的政治议题上,亚文化与主流社会价值体系步调趋于一致。在“帝吧出征”、香港中文大学“民主墙”等事件中,中国青年群体彰显了民族大义和爱国情怀。

最后,虚拟空间与现实空间的界限得以贯通,亚文化从赛博空间走进日常生活。始于2004年的中国国际数码互动娱乐展览会(简称“ChinaJoy”)在中央及地方政府部门的支持下已连续举办十六届,展会内容包括电子游戏竞技、动漫、网络文学、Cosplay等,现已成为享誉全球的亚文化展会。2016年,虚拟

歌姬洛天依首次“冲破次元壁”，登录湖南台春晚。虚拟偶像从网络场景走进日常生活场景，意味着虚拟空间和现实空间的物理界限的贯通，极大地拓展了亚文化的生产空间。

滕尼斯在《共同体与社会》中提到，基于相互肯定即本质意志之上的，把关系作为整体及团体的结合，就是共同体；共同体可应用于各种形式的结合的范畴[30]。当人们彼此肯定和认同广义上的亚文化时，亚文化共同体便存在着。在亚文化共同体中，青年群体的互动方式有如下几种：

基于兴趣的分享是建构亚文化共同体的方式之一[22]。网络的开放性使分享行为随处可见。在国内知识问答社区“知乎”中，不仅有对社会热点事件的讨论，针对某一专业领域问题的回答，亚文化领域相关的问题也常常登上热榜。网民在无私贡献和分享自己的知识时，也参与到亚文化的传播中，使更多人了解亚文化。“安利”、“种草”等网络流行语也成为青年群体普遍的行为方式，当人们看到性价比高、物有所值的商品或是网络上有趣的内容时，便“强烈推荐”给身边的朋友。经由网络社交媒体的分享行为或信息的共享互动，使亚文化本身具有流动性。通过分享式传播，亚文化不仅跳出出类型的限制，形成了亚文化共同体的生产实践空间，也使得更多潜在的“游牧民”加入“新部落”，并建构着对亚文化共同体的想象性认同。

个体间跨“部落”的协作过程也是建构亚文化共同体认同的过程。2019年，哔哩哔哩弹幕网于除夕举办了“拜年祭”，形式类似于主流媒体的春节联欢晚会。时长236分钟的“拜年祭”中，不仅包含二次元歌舞、鬼畜、动画等亚文化类型，也包括音乐剧、聊天访谈等节目。在形式上亦有模仿主流春晚，如开场表演、主持等环节一应俱全。目前2019年“拜年祭”已有近4000万播放数，约140万条弹幕。“拜年祭”从制作到播出环节，需要各个兴趣领域的专业人士和普通网民共同参与协作，网民发表的弹幕、评论等也构成了“拜年祭”的组成部分。总之，分享与协作是互联网精神的本质，跨时空、跨领域、跨社群的分享与协作打破了小圈子的壁垒，助推共同体意识的形成，也是后亚文化时代最主要的文化参与实践形式。

趣缘成为共同体形成的直接契机和形式[31]。当某个热点事件发生时，将会形成某种聚集，形成了“美学共同体”或“钉子共同体”[32]。一旦亚文化圈内的有“大事件”发生，则这一“大事件”受到的关注和传播的范围不再仅限于某一亚文化小圈子的范畴，而是引来青年亚文化群体的集体围观，就像古代部落举行的仪式，吸引着分散各地的游牧民前来参加。例如，IG战队夺冠后，网民们在网络空间中的所到之处均留下了与“IG”相关的弹幕、评论、帖子等，在一些视频网站和微博中出现了“刷屏”的现象。另外，“今夜，我们都是XX”句式的流行，也彰显着亚文化话语已不再是小圈子式的话语，而是转向了宏大叙事，体现着亚文化共同体的意识。新部落成为了亚文化群体的临时归属。当某一事件的热度下降后，聚集而来的“游牧民”又四散而去，在下一个“仪式”举办之前，进行着日常的生产消费实践活动。

5. 结语

在伯明翰学派看来，任何一种亚文化都处于与主流文化对立的位置，彼此间存在着抵抗与收编的角逐。伯明翰学派将自身的政治情怀融于文化研究，甚至寄希望于亚文化能够成为抵抗资本主义文化，乃至颠覆资本主义制度的力量，这何尝不是另一种霸权？跳脱出伯明翰学派的理论框架，能够看到青年亚文化除了抵抗性外，更表现着自娱性的一面；亚文化也有着与主流文化相互包容，甚至有与主流价值体系站在同一战线的可能。

改革开放至今，中国青年亚文化已经走过40个年头，其间既有对外来亚文化的嫁接与模仿，也有本土化的改编和创造，亚文化的表现风格、价值观念、精神内核均发生了深刻的变化。这其中既有亚文化抵抗风格的式微，世代与阶级模式的过时，亚文化社群的瓦解与认同机制的崩溃，也发展出新的表现形式、生产机制和互动方式。亚文化共同体的发展趋势及想象性认同的建构值得关注与进一步研究。

继党的十八大报告提出“人类命运共同体意识”后，习近平主席在第二届世界互联网大会上提出了“网络空间命运共同体”。作为赛博空间中的亚文化共同体，亦包含在网络空间命运共同体的范畴中。随着现实空间与虚拟空间的融会贯通，建构亚文化共同体日益凸显着现实意义。中国青年亚文化与主流文化应该在保持各自风格特色的前提下和谐共处，甚至形成合力，使我国特色社会主义文化事业更加繁荣。

参考文献

- [1] 胡疆锋. 伯明翰学派青年亚文化理论研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2012: 78.
- [2] 安迪·班尼特, 基恩·哈德 - 哈里斯, 中国青年政治学院青年文化译介小组, 孟登迎. 亚文化之后: 对于当代青年文化的批判研究[M]. 北京: 中国青年出版社, 2012: 14.
- [3] 胡疆锋, 陆道夫. 抵抗·风格·收编——英国伯明翰学派亚文化理论关键词解读[J]. 南京社会科学, 2006(4): 87-92.
- [4] 安迪·班尼特, 基恩·哈德 - 哈里斯, 中国青年政治学院青年文化译介小组, 孟登迎. 亚文化之后: 对于当代青年文化的批判研究[M]. 北京: 中国青年出版社, 2012: 79.
- [5] [美]弗雷德里克·詹姆逊. 快感: 文化与政治[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998: 150.
- [6] [英]迈克·克朗, 杨淑华, 宋慧敏. 文化地理学[M]. 南京: 南京大学出版社, 2005: 126.
- [7] 韩雅丽. 詹姆逊的后现代主义理论研究[M]. 哈尔滨: 黑龙江大学出版社, 2010: 76.
- [8] 刘雅静. “葛优躺”背后的退缩型主体——“丧文化”解读及其对策[J]. 中国青年研究, 2018(4): 76-81+27.
- [9] 胡疆锋. 伯明翰学派青年亚文化理论研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2012: 85.
- [10] 王佳鹏. 从政治嘲讽到生活调侃——从近十年网络流行语看中国青年社会心态变迁[J]. 中国青年研究, 2019(2): 80-86+79.
- [11] 卢鹏. 亚文化与权力的交锋: 伯明翰学派青年亚文化研究的逻辑与立场[J]. 青年研究, 2014(3): 84-93+96.
- [12] 李路路. 改革开放 40 年中国社会阶层结构的变迁[J]. 武汉大学学报(哲学社会科学版), 2019, 72(1): 168-176.
- [13] Milkman, R. (2017) A New Political Generation: Millennials and the Post-2008 Wave of Protest. *American Sociological Review*, **82**, 1-31. <https://doi.org/10.1177/0003122416681031>
- [14] 胡疆锋. 伯明翰学派青年亚文化理论研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2012: 143.
- [15] 安迪·班尼特, 基恩·哈德 - 哈里斯, 中国青年政治学院青年文化译介小组, 孟登迎. 亚文化之后: 对于当代青年文化的批判研究[M]. 北京: 中国青年出版社, 2012: 18.
- [16] Bennett, A. (2004) Consolidating the Music Scenes Perspective. *Poetics*, **32**, 223-234. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2004.05.004>
- [17] Glass, G. (2012) Doing Scene: Identity, Space, and the Interactional Accomplishment of Youth Culture. *Journal of Contemporary Ethnography*, **41**, 695-716. <https://doi.org/10.1177/0891241612454104>
- [18] Tyldesley, M. (2013) Postmodernity, Aesthetics and Tribalism: An Interview with Michel Maffesoli. *Theory, Culture & Society*, **30**, 108-113. <https://doi.org/10.1177/0263276413476100>
- [19] Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Translated by D. Nicholson-Smith. Blackwell Publishers Ltd., Oxford, UK, 34.
- [20] 杨晶. 青年文化研究的现状与反思[J]. 中国青年研究, 2018(3): 85-90+84.
- [21] Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Blackwell Publishers Ltd., London. (转引自: 陈霖. 新媒介空间与青年亚文化传播[J]. 江苏社会科学, 2016(4): 199-205.)
- [22] 陈霖. 新媒介空间与青年亚文化传播[J]. 江苏社会科学, 2016(4): 199-205.
- [23] 蒋建国. 网络族群: 自我认同、身份区隔与亚文化传播[J]. 南京社会科学, 2013(2): 97-103.
- [24] [美]弗雷德里克·詹姆逊. 快感: 文化与政治[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998: 422.
- [25] 周雪松. 西方文论关键词 解辖域化[J]. 外国文学, 2018(6): 81-93.
- [26] 安迪·班尼特, 基恩·哈德 - 哈里斯, 中国青年政治学院青年文化译介小组, 孟登迎. 亚文化之后: 对于当代青年文化的批判研究[M]. 北京: 中国青年出版社, 2012: 47-48.
- [27] 安迪·班尼特, 基恩·哈德 - 哈里斯, 中国青年政治学院青年文化译介小组, 孟登迎. 亚文化之后: 对于当代青年

文化的批判研究[M]. 北京: 中国青年出版社, 2012: 103.

[28] Maffesoli, M. (1996) *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism*. Sage Publications Ltd., London.

[29] 张培培. 重回“部落”?——互联网社群兴起的原因及其可能意义[J]. 东岳论丛, 2017, 38(12): 180-186.

[30] [德]斐迪南·滕尼斯, 林荣远. 共同体与社会[M]. 北京: 商务印书馆, 1999: 42-43.

[31] 吴志远. 离散的认同: 网络社会中现代认同重构的技术逻辑[J]. 国际新闻界, 2018, 40(11): 112-134.

[32] 田林楠. 从朝圣者到游牧民: 流动时代的新部落主义——定位社交媒体的发生环境与接受背景[J]. 山东社会科学, 2018(5): 187-192.