

岳永逸 / 著

空间、自我与社会



天桥街头艺人的生成与系谱



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

岳永逸 / 著

空间、自我与社会

天桥街头艺人的生成与系谱



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

空间、自我与社会:天桥街头艺人的生成与系谱/岳永逸著. —北京:中央编译出版社,2007. 1

ISBN 7 - 80211 - 352 - 0

I. 空… II. 岳… III. 民间艺人—调查研究—宣武区
IV. K825. 7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 140472 号

空间、自我与社会——天桥街头艺人的生成与系谱

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: (010)66509360 66509353(编辑部)

(010)66569634(发行部)(010)66509618(读者服务部)

h t t p: //www. cctpbook. com

E - m a i l: edit@ cctpbook. com

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京新丰印刷厂

开 本: 787 × 1092 毫米 1/16

字 数: 326 千字

印 张: 21. 75

版 次: 2007 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 35. 00 元

本社常年法律顾问:北京建元律师事务所 首席顾问律师鲁哈达



[自我简介]

岳永逸

1972年出生于四川剑阁，民俗学博士，现任教于北京师范大学文学院，主要从事民间信仰、都市民俗、民间艺人、民俗学原理等方面的研究。已出版《中国民俗文化志·北京·门头沟区卷》、《中国民俗文化志·北京·宣武区卷》（中央编译出版社，2006年11月）。

【空间、自我与社会】

天 / 桥 / 街 / 头 / 艺 / 人 / 的 / 生 / 成 / 与 / 系 / 谱

责任编辑：苗永姝
编辑信箱：maggie010010@sina.com
版式设计：晓书
封面设计·田晗工作室 (010) 87733280

你明白吗？甚至连思维都一模一样！这是因为已经没有任何人是个体，我们都已是整体中的一员的缘故。我们彼此都如此相像。

——尤金·扎米亚金

乔健序

北师大的钟敬文先生是现代中国民俗学或者广义地说民间文化研究的奠基人。他以丰硕的田野调查、精辟的理论论说为这一学科建立了坚实的典范，而其主要基地便是北师大。我有幸与钟先生相识二十多年，几乎每次去北京，都去他家里看他。在他那堆满书籍的客厅里，真是“促膝长谈”。1994年我开始在华北做乐户的调查研究时，首先想到的便是去北师大寻求咨询与协助，于是联系上钟老的两大弟子——负责教学、研究、行政等具体任务的刘铁梁、杨利慧两位教授，与北师大建立了正式的交流合作关系。乐户的研究完成后，我于1999年着手扩大调查类同的其他行业群体。除了原来的晋东南外，又设定了河北吴桥的杂技艺人及北京天桥的说唱艺人作为新的研究对象。关于后者我建请北师大推举一位硕士生做主要调查员，刘、杨两教授便推出他们的学生，也可说是钟老的再传弟子——岳永逸。他当时正在修读硕士学位，现在却早已获得博士学位，留校任教，而且这次应邀来台出席我组织的“底边阶级的传统与现代：两岸三地人类学与传播学交流合作工作坊”（2006年5月13日至15日在世新大学举行）时，出示了他的新著《空间、自我与社会——天桥街头艺人的生成与系谱》，洋洋洒洒近25万字，真是成绩骄人，更难得的是仍延续我原初为他设定的研究题目与范畴。他请我为这书作序，我自是义不容辞的。

我从乐户的研究中，发展出两个基本概念：“底边阶级”与“底边社会”。“底”指社会地位低下，处于社会底层；“边”指边缘，即在士、农、工、商四民之外，一般是从事非生产性行业的群体。乐户、杂技艺人及说唱艺人基本上都属于此阶级。底边阶级在婚姻、家庭、道德规范、价值观念以及宗教信仰方面与主体社会有显著不同，因而形成一种另类的社会，我称之为“底边社会”，其特质近乎维克多·特纳（Victor Turner）所称的 *communitas*（我暂译为社域）。后者最大的特点是地位、等级与财产的消失（*absence of status, rank and property*），同时

呈现出同质 (homogeneity)、平等 (equality)、卑下 (humility) 与无私 (unselfishness) 等特色。相对于主流社会严密的结构 (structure), 它是一种反结构 (anti-structure)。^①

我原来对岳永逸的要求: 第一是把有关天桥说唱艺人的一系列问题, 如社会地位、执业方式与组织、婚姻与家庭的特质、宗教信仰与仪式行为、师徒关系、道德与价值观念等, 就个别艺人深入访问与记录, 并尽量搜集与制作艺人的生命史; 第二, 个别底边阶级有其个别的底边社会, 但在同一空间上的不同的底边阶级会形成一个更大的各阶级共享的底边社会, 也即世俗所称的“江湖”。但有关“江湖”, 多见于文学上的描述, 却极少有学术上的讨论。究竟它的特质是什么? 如何运作? 都缺乏最低程度的共识。天桥是一个具体而微、内涵却极为丰富的“江湖”。虽然它的形体已不存在, 但透过众多艺人的集体记忆与文献, 仍不难重建其范围、内涵与运作方式。如真能做到这点, 当是一项对了解中国民间文化与社会的重要贡献。我希望永逸能在这方面尽力而为。

上述的两点要求, 平心而论, 几乎是不可能的任务。但永逸是一位极为勤奋而且懂得找寻门道的调查研究者。本书便是他辛勤耕耘的最佳见证; 虽不能说完全完成了任务, 但贡献的重大是有目共睹的。譬如对于说唱艺人生涯中最重要的师徒关系、拜师、摆知与出师仪式, 对于江湖上常见的“盘道”的方式与技巧, 都有丰富的原始资料与详细的描述。

不过, 正如赵世瑜教授的序中说的, 岳永逸并不甘心只停留在对艺人们冷静的述说上, 他的目的是要把民俗学上升为哲学。除了田野与文献资料外, 他更提供大量他自己的理论性的诠释, 所用的语言, 多半是后现代文化批判的话语。对于我这种老一辈的学人来说, 仿佛是看到自己所熟悉那批充满沧桑感与风尘味的底边艺人, 突然被拉进了后现代的语境中, 一时颇感不能适应。我还是喜欢用自然、质朴的语言去描述与分析他们, 而让读者自己从中去领会与评价这些人的悲

^① 见 Victor Turner. *The Ritual Process*. Ithaca, N. Y. Cornell University Press, 1969, pp. 94 - 107, 131 - 147. 有关此二概念的解说详见拙文《底边阶级与底边社会: 一些概念、方法与理论的说明》, 《石璋如院士百岁祝寿论文集——考古·历史·文化》, 2002, 台北: 南天书局, 第 429 ~ 439 页。

喜。我觉得这应该才是钟老一生致力建立的中国民俗学的特色。只是岳永逸是最新一代中的年轻学者，有权利利用另样的思维与语言来陈述与诠释他的调查研究成果。我们老一辈的，也许只该用客观的眼光、祝福的心去面对。

2006年端午夜写

赵世瑜序

记忆里好像没怎么给人家写过序，书评倒是写过不少。后者是书出版之后写的感想、体会、心得，无论说好说坏，书反正出来了，基本不受你胡言乱语的影响。前者不得了，对于作者来说，既有尊敬的意思，也有点拉大旗的意思；对于写序者呢，一般会有点奖掖后人的意思，兼有卖广告之嫌。作者诚心来请，不答应，是你矫情；答应了，又不愿意做成上面说的那样，于是陷于两难。

思前想后，想起20年前王焱兄在《读书》编辑部的时候，约我写书评，经常是既不愿意说一大堆好话，又不愿意一张臭嘴把别人都得罪了，所以采取了顾左右而言他的策略，就是从所评之书中说开去，讲我自己对这个或那个问题的看法，虽然其中也含有臧否，但总是没有直接说出来——这种心理，实与把头伸进沙堆的鸵鸟相仿佛——不好意思，此次仍允许我以这样的方式来写这篇序。

忘了是多少年以前，在郅校举办的一次关于民俗学的论坛上，我曾讲到一个话题：什么是民俗学问题？记得我讲了四点，一是多年来大家都希望明确民俗学学科的学科本位，但一直都没有十分明确，也一直受到不同学科的质疑和挑战，如果我们这个学科的从业者都回答不好这个问题，讲不出与其他相邻学科的区别，那实在是岌岌乎殆哉。最近许多人都在忙着保护遗产、设计项目、分钱花钱，不太有空追问这个根本的、涉及整体的、具有学科特色的问题，所以旧话重提可能不太时髦，但这个问题并没有很好地解决。二是如何梳理学术史上的民俗学问题，比如从“文化遗留物”说到传播论，是不是早期的民俗学问题？中国现代民俗学创立以后，它的问题意识又经历了怎样的变化轨迹？三是思考其他学科的发展而获得的启示，有些古老的学科很占便宜，比如历史和地理，他们的问题就在时间和空间这两个维度上，是自然存在的。剩下研究人与社会的许多学科，都在拼命想办法，划分势力范围，但是从内容或对象上是不好分的。这些学科面对的是共同的生活世界，具有共同的

知识背景，因此我们努力去做的，可能只是尽可能提出独特的或者对其他学科有所贡献的问题。四是我着重强调了传承问题——民俗学就是要回答文化的传承问题。有人会说，这一点太低幼了，每本《民俗学概论》讲民俗学特征时都会首先提到这个，而我觉得这里牵扯的问题太复杂，虽然已有很多出色的研究论及到此，但我还是想着想着就头痛。

我不过是说说空话，甚至要想长篇大论地说空话也还要换个场合，不能随随便便地在这儿“撂地”，但岳永逸的《空间、自我与社会——天桥街头艺人的生成与系谱》一书，却是实实在在地讨论这个“传承”的问题。他属于那种“又说又练”的真把式。

一种文化如果活着，无论是自身的生命机制，还是社会需要它活着，便都无法离开传承。传承是个时间的过程，但又离不开特定的空间——就像胎儿离不开母腹；传承需要传授者和承继者，更需要他们之外的人群，他们——行内的——和行外的构成了一种关系，就像鱼和水，或者像狼、兔子和草原。传承是一种生态。

岳永逸主要讨论的是天桥艺人——传承的主体。当他讨论拜师、学艺、出师的时候，讨论在这些过程中的仪式和规矩的时候，我想到的是文化传承过程中的规则和秩序，想到的是人和体制之间的关系。这些规则，包括外化为仪式的东西，往往是文化传承的保障，是为了保证文化传承的“有序”，假如徒弟叛出师门，文化传承即行中断，也必在更大空间范围内造成秩序的紊乱。在我看来，人与体制之间既冲突又对立、又不可或缺的复杂关系，正是传承的需要。而各种师承关系系谱的建构，则不仅是为了制造一个不断扩张的传承人群体，获取更大的文化空间（当然也是权力空间），也同时制造了一种可供传承的文化传统。

岳永逸当然不会忘记这种文化传承的空间，离开了天桥这块地界，这种下层卖艺的文化就会产生变异。其实天桥只是城市边缘地带的同义语，在明清时期的大部分时间里，“南城”是类似的一个更大的概念。由于它只是一个被感知的而非固化的形象，所以这种空间在一个存在社会分层的时代是会长期存在的，比如现代大都市中的棚户区、大型地摊市场或称为某某“村”的外地人聚居区。这里会成为某种大众文化的生活空间，后者也因这种大众文化而得到重塑，有了这些艺人的天桥才成为具有特定意义的天桥，地点（place）才变成空间（space）。

“天桥”更多地是对天桥以外的人来说的一个概念——地点和文化，对天桥以内的人来说，“撂地”和“盘道”则是体现领地感（terri-

toriality, 作者据有关译文译为“领土获得”,也是应有之意)和生存空间的生活方式。天桥之所以成为一种大众文化的载体或干脆就是一种大众文化的代称,就在于它本身是个有竞争和冲突的文化复合体,而不是某个单一的文化分子。没有竞争的文化,无法互动的文化,就是僵死的文化。没有竞争、互动,就无须规则、秩序,也就无须传承。传承也是为了竞争。

扩大“领地”是竞争的重要手段,反过来也会强化传承。这一扩大既可以发生在水桥以内,也可以跳出这个空间,比如进宫、参与堂会等。岳永逸将其置于一个“城市生理学”的话语中去理解,其实不仅是城市有此“生理”特征,乡村又何尝不是如此,有哪个农民不想当地主呢?在他们未曾登堂入室之前,水桥为他们提供了“大众化”即“流行化”(popularity)的空间,他们一旦火了,他们的名声从百姓口中传进了深宅大院,他们便可能成为“御用”的,从书场里的个体户变成某大剧团的正式演员。事实上,当他们从集镇庙会的跑马卖解到进入北京城里的水桥,就已经经历了一个文化空间/社会空间的转换,文化传承的环境从不稳定变为相对稳定,招牌也从无到有,从小到大。从某种意义上说,徽班进京也是如此,非如此,它永远不会成为“京剧”,而只是若干地方剧种,也不会有四大名旦,不会有“国粹”的美称,不会在天南海北根本没有欣赏土壤的地方也存在若干大剧团,作为传承的组织保障。

在过去的年代,当那些“乱弹”的角色变成了“同光十三绝”的时候,当那些撂地的被赏了黄马褂的时候,人们并不担心水桥或者类似地方的文化失了传,因为还有无数的后备军从丰沃的土壤中涌来,继续拜师学艺,在欢乐和痛苦的变奏中传承着文化。但现在这个土壤被铲除了,或者它只是作为古董而被保护在博物馆里,文化便要失传了。新一代的“北漂”很像他们的先人,他们来寻找机会,他们也传承着另一种文化。因此,对于作为民俗学者的岳永逸来说,他不仅可以研究一种文化的传承,而且可以研究一种文化的失传,而后者,往往被我们这些人忘却了。

岳永逸这本书并非严格意义上的民族志或民俗志,尽管他实际上做了大量的田野调查和访谈,他的书写方式不完全是叙事性的,而是在叙事与理论之间跳跃。但无论是叙事还是理论分析,他显然投入了大量感情。一方面,有些论说未经充分实证,在自己编织的逻辑中担当角色;

另一方面，他的目的又绝不仅停留在对一批人及其承载的文化的冷静的述说上，他关注的似乎是人的自省，透过天桥街头艺人的兴衰，他痛心疾首于人对自身的异化，于是民俗学上升为哲学。

认识文化的传承也好、失传也好，应该都不是作为人文学的民俗学的最终目的，最终目的应该是透过这些认识，去理解人类的本性。

岳永逸不是我的学生，他的老师刘铁梁教授与我同是钟敬文先生的弟子，因此他可算我的师侄，又是我四川的大同乡。我时常羡慕铁梁教授有这样的优秀学生，勤于思，敏于行；既从乡土入手，又熟悉最新的理论，因此年纪轻轻便在海内外发表了不少很有分量的论文。他们这一代人应该比我们这一代更有优势，唯一期望的是他们能够耐得住寂寞，真正做到读万卷书、行万里路。

我一直以历史研究为主业，本来没有资格在这里说三道四。只是因为我曾拜在钟老门下攻读民俗学博士，承蒙岳永逸提供给我这样一个温故知新的机会，使我不至于在这门学问上愧对先师，倒是需要特别感谢的。

最后不应忘了说一句，岳永逸的书稿杀青之时，恰逢他喜得贵子，真是双喜临门。正所谓：革命生产两不误，文化传承有香烛。

是为序。

2006年春写于展读5篇学位论文初稿4篇开题报告之际

自序

—

七年前的国庆，当时还在台湾东华大学工作的乔健教授来到北京，要在北京寻找一位合作者，参与他所主持的“中国传统底边社会”的研究，担负解放前北京前门外天桥艺人的调查与研究的工作。那时，我还在读硕士二年级。令我意外和欣喜的是，我的导师刘铁梁教授同意我担负这一任务。^①这是本书写作成为可能的最初起点。

尽管七年来，我都一直关注着这一话题，并坚持进行访谈和相关文献资料的收集，也写了有关天桥的几篇文章，^②但我一直都不敢动笔进行“书”的写作，尤其是每每看到张次溪关于天桥的众多精深而翔实的记述，^③看到云游客（连阔如）三大本《江湖丛谈》，^④看到克非在《新民报》连载的“天桥百写”，^⑤等等，看到今人对前人这些记述辗转反复的引用。怎样写作才能将张次溪等前人奠定的坚实基础推进一步，是长期困惑我的问题。半个多世纪以前，在社会学家李景汉为张次溪的

① 详情可参阅岳永逸：《无定法的田野——天桥艺人调查的回顾与反思》，《民俗研究》2006，（2），第35~51页。

② 这主要包括：《当代北京民众话语中的天桥》，《民俗研究》2001，（1），第54~67页；《天桥街头艺人的生活史研究——以技艺传承为主》，北京：北京师范大学硕士学位论文，2001；《脱离与融入：近代都市社会街头艺人身份的建构——以北京天桥街头艺人为例》，《民俗曲艺》，2003，（143），第207~272页。

③ 张次溪：《北平天桥志》，北平：国立北平研究院总办事处出版课印行，1936；《天桥一览》，北平：中华印书局，1936；《人民首都的天桥》，北京：修绾堂书店，1951。另外，张次溪还在1938~1939年的《实报》上开有专栏“天桥丛话”。

④ 云游客：《江湖丛谈》，北平：北平时言报社，1936。在对其不尽合理地增删修订后，现在《江湖丛谈》已经有多个版本。

⑤ 克非：《天桥百写》，《新民报》1939年2月28日至6月13日的第七页。

《人民首都的天桥》一书所写的序言中，有下面这段话：

以科学研究的观点而论，这本天桥新志已经作了收集资料
和描写的初步工作。如果能够再进一步，将这些资料系统化、
条理化而说明这些事实资料所代表的意义和它们中间的相互联
系与因果关系，则贡献就更大了。这当然是绞脑汁的吃力工
作，不是轻而易举的。就是这种初步的搜集和编写在今日也是
不可多得的工作。^①

客观地讲，写作本书，我绞了脑汁，也吃了力，甚至可以说使出了
吃奶的劲，但我不敢说自己找到了这些资料“所代表的意义和它们中间
的相互联系与因果关系”，虽然我确实希望能够如此。包括对民俗学一
些基本问题的反思，本书中所有观点、感悟都仅仅是井底之我的“陋
见”，甚或“偏见”。从第一次在天桥一带转悠开始，本书的写作是一
个艰辛的过程，虽然也经历着自我蜕化，但还是有着“明知不可为而为
之”的莽撞和冒昧，我期待读者对这种莽撞和冒昧的批评！

二

今天的天桥艺人是热热闹闹的天桥艺人，是被众人簇拥的天桥艺
人，是有着相当高的身份和地位的天桥艺人。没有亲眼目睹昔日“平地
抠饼”天桥艺人之艰辛的我，衷心为今天的“天桥艺人”而高兴。作为
生活世界中的人，虽然今天的“天桥艺人”还要接受特殊技艺的训练，
但经过百余年来的蜕变、阵痛和自我的放逐、重构，他们再也不用像他
们的先辈那样：犹如两栖动物，同时接受主流社会和边缘社会双重的价
值观念与伦理道德，并在两种游戏规则迥然有别的社会之间惶恐、艰难
地游弋，尽管今天有新的人群被贬入到社会的边缘和底层。本书要浓墨
重彩的就是今天“天桥艺人”先辈们的足迹、成长历程和相关的言说。

在相当长的历史时期，实际上直到解放前，这些昔日的街头艺人是一
个被贬斥、忽视但又被人赏玩，却名不见经传的群体。所以，在相当

^① 李景汉：《人民首都的天桥·李序》，收于张次溪：《人民首都的天桥》，北
京：修绾堂书店，1951。

意义上，本书是对口述史的再写作，其所根据的材料主要是我自己所记录的口述材料、艺人的回忆录、自传和他人记述、整理的口述材料。^①这使得本书所描述的是“地方性知识”（local knowledge）——一种被讲述、言说和写作的知识，^②而我的写作也就成为一种对包括艺人自己在内的对“他人解释的解释”，是对这种被反复讲述、言说以及写作的知识的再解读。^③当然，其中亦不乏对“自我”的拷问。

由于与具体而微的个人生活相连，口述史也就有着天然的亲和力、真实性与可信性，能在相当程度上打破经历种种过滤和“格式化”的书面文献的严整与僵硬，并进一步弥补书面文献之不足。但是，我们同样应该看到，口述史本身的局限性，也即口述史的滞后性、虚饰性和在特定言说场景下潜存的“选择性”记忆等特征。这些特征都使得口述史有着今天学界常批评、反思的书面文献惯有的不足。换言之，如果说书面文献并非直接的社会现实，而是在一定语境下，被历史文化与权力关系形塑并内化为拥有特定身份和个性差异的作者主体的再现，那么，来自于经历者自身当下的口述文本也同样无法逃出此窠臼与陷阱。事实上，不论是鸿儒还是白丁，不论是遥远的过去还是活生生的现在，不论是光明正大的迎合还是铁骨铮铮的抗拒，没有人能够逃过某种叙述方式的“专政”与“宰制”。因此，对于主要是源自被诱发、挑逗的口述史的研究，我们无须再追问“下层人能发出自己的声音吗”这种同样带有蔑视和偏见的问题，我们更应该关注的是：曾经被编入、定格为下层的人过去、现在以至将来发出了什么样的声音？为什么？发的是谁的声音？

同时，口述史和书面文献的分类只是相对的，二者之间存在互相变动与转化的过程或者可能。今天的口述史一旦被记录下来，在不远的将来它就会成为后继者进行阅读和研究的书面文献，时间长了也就成为“信史”，甚至是强有力的“孤证”。相反，已有的书面文献通过识文断字者的讲述、传播，也经历着不同程度口头化的过程。而且，包括《史记》这样已有的书面文献同样不乏对口头传统的记录与改写。换言之，

① 岳永逸：《诱发的记忆：北京天桥和天桥艺人》，2006，未出版。

② 克利福德·吉尔兹（Clifford Geertz）著，王海龙，张家瑄译：《地方性知识》（*Local Knowledge*），北京：中央编译出版社，2000。

③ 克利福德·格尔兹（Clifford Geertz）著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》（*The Interpretation of Cultures*），上海：上海人民出版社，1999。

我们今天能够听见的口述史和能够阅读的书面文献仅仅是其各自一种当下的存在状态，它们源自于对局部事实的言说、转述，最终还可能再次演化为对局部事实的言说、表达。

无论以哪种载体形式出现的言说与叙事，在承载着关于过去的信息的同时，也蕴含着叙述主体（既包括讲述者也包括研究者）丰富的当下体认以及对将来的期待。一种长期或瞬间被定格的表述与言说所传递的不仅仅是语言学意义上的言语组合后产生的能指与所指，它同时还表达着必须这样叙述的权力关系与主体对这种权力关系的认同，这种认同或者是自觉的，或者是不自觉的，或者是主动的，或者是被动的。这样，每一种看似简单的叙述背后也就有着斯高特所谓的公开和隐蔽两种语本，^① 有着巴赫金的复调、对话和双声描绘，^② 有着要呈现自我的日常生活中的表演，^③ 并成为人与人之间、过去和现在之间、不同的世界观和意识形态之间的关系本身，而不仅仅是词汇的横排竖排和语音的喷射。由此反观，这种在形式上简单存在的叙述本身，实际上是写作或言说主体在公开语本和隐蔽语本之间、在多种声调之间走钢丝的结果，是经过反复考量和小心平衡的结果。犹如家庭主妇采摘回来的蘑菇通常都是可以食用的一样，只有这样的“共食”，交流才成为可能，在交流互动中形成的书面或口头文本才可能更为广泛地传衍，被更多的人接受、阅读和聆听。

作为研究者，我们并不能仅仅根据其载体形式、传播形式就断定谁更可信，谁更不可信，我们也不能只驻足于文字与声音所传达的事实与表象，我们更应该关注的是：这些局部的传达着事实的文字和声音背后的叙述逻辑与权力关系。因此，作为研究材料，无论是对于自己访谈所得的口述材料，还是对于包括官方档案、传记、回忆录、竹枝词、记者访谈等在内的文献材料，我都平等视之、兼而用之，并尝试解读其叙述的逻辑与机制。在此意义上，我更愿意说本书是一本言说的民俗志、叙

① James C. Scott, *Domination and Arts of Resistance*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

② 巴赫金著，白春仁、晓河译：《小说理论》，石家庄：河北教育出版社，1998，第37~215页。

③ 欧文·戈夫曼（Erving Goffman）著，黄爱华、冯钢译：《日常生活中的自我呈现》（*The Presentation of Self in Everyday Life*），杭州：浙江人民出版社，1989。