

DOI:10.13718/j.cnki.xdsk.2014.04.016

乌托邦的空间表征*

——兼论大卫·哈维的乌托邦伦理思想

吴红涛

(上饶师范学院 文学与新闻传播学院,江西 上饶 334001)

摘要:乌托邦具有明确的空间形态,它是一种空间性概念。和传统乌托邦主义者不同,哈维敏锐地把握到了乌托邦的空间面向。传统乌托邦概念由于预设了空间的封闭性,因而压抑了时间性和开放性,由此可能导致“去人性化”的“退步乌托邦”显现。在伦理批判的基础上,哈维提倡以“场所精神”来应对乌托邦的空间困境。这种“场所精神”是哈维辩证乌托邦思想的重要体现,它突出了空间感受的日常化和诗性化,以具体场所来反观人之感觉,从大而无当的“理论性感知”向细腻真切的“日常性感知”复归。

关键词:大卫·哈维;乌托邦;空间困境;退步乌托邦;辩证乌托邦;异托邦;场所精神

中图分类号:I01;B82-058 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2014)04-0114-06

一、传统乌托邦与空间困境

自从托马斯·莫尔提出乌托邦概念开始,其美好图景从未在人类生活世界中再现过,相反,一场又一场的人道浩劫与历史悲剧一再涌现,“乌托邦冲动把现代人卷入对未来的冒险之中”^[1]。后来出现的“反乌托邦”(Dystopia)热潮以及“乌托邦之死”,更是为乌托邦概念增添了几分暧昧之维^[2]。有意味的是,“乌托邦”这个词汇在形式上是一个属于空间范畴的概念,如卡尔·曼海姆所说:“可以把空间的愿望称作乌托邦。”^{[3]205}从莫尔的《乌托邦》到康帕内拉的《太阳城》,再到培根的《新大西洋岛》,这些经典的“乌托邦”案例无不具备明确的空间形态。正是在此意义上,大卫·哈维(David Harvey)才会在探讨空间问题时适时关注到“乌托邦”议题,使之成为反观当代空间困境的一面“镜子”。

揭开那些迷乱的外部表征,哈维总结道,“乌托邦”困境主要源自这样一组悖论:即“想象”与“独裁”的冲突,“想象力的自由运用与独裁主义之间的辩证法”,亦是“人类事务中的一个基本困境”^{[4]158}。“乌托邦”在想象了一个理想城邦的同时,也把自己给孤立化了,历史上所有的经典乌托邦空间无一例外地都是封闭性的,因此它忽略了过程与变革的辩证法。如哈维所言:“乌托邦是一个人工制造的孤岛,它是一个孤立的、有条理地组织的且主要是封闭空间的系统,这个孤岛的内部空间的秩序安排严格调节着一个稳定的、不变的社会过程。”^{[4]155}正是乌托邦的这种特质,使得它一再陷入历史的各种漩涡之中,福柯就曾指出全景监狱的修建在空间结构上深受“乌托邦”草图的启发,也有人将乌托邦思想视为纳粹暴行得以实现的帮凶。换句话说,在自由想象和独裁主义之间,乌托邦始终未能找到一个理想的平衡点。更为致命的是,“乌托邦”还指向了时间意识的缺失。在

* 收稿日期:2013-08-10

作者简介:吴红涛,哲学博士,上饶师范学院文学与新闻传播学院,讲师。

基金项目:上饶师范学院博士科研基金项目“大卫·哈维空间批判理论及其当代价值研究”(001034),项目负责人:吴红涛。

诸多乌托邦空间中,为了维护稳定的和谐状态,必须排斥“时间”的流动性,以被一个“空间样板”所控制,大同天下,无须再“变”。就像《乌托邦》所描述的:“岛上有五十四座城市,无不巨大壮丽,有共同的语言、传统、风俗和法律。每个城市的布局也相仿,甚至在地势许可的情况下,其外观无甚差别。”^[5]在这种整齐划一的“空间”里,历史时间被无形消解,更确切地说,这种“消解”指代的是对未来时间的遗忘。柏格森早就指出“时间”的想象能为“空间”带来“广度”的“绵延感”:^[4]“我们把时间投入空间,用有关广度的字眼来表示绵延;因而陆续出现变成一根连续不断线条或链环的样子,其各部分彼此接触而不互相渗透。”^[6]列斐伏尔也才会提出“空间生产”理论,以此来为空间赋予更为动态的品质,哈维认为这正是列斐伏尔“坚决反对传统的空间形式乌托邦”的缘由所在^{[4]177}。

时间意识的缺失导致乌托邦空间自身的“辩证法”被压抑,这也是招致乌托邦后来一再被人误解和误用的重要原因。“我们聚集在一起埋葬一个神话,一个失败的神话”^[7],如果要为约翰·卡洛尔的这句话添加合适的注脚,“乌托邦”必然首当其冲。而之所以说它“失败”而不是“消失”,是因为乌托邦在它的空间再现上,发生了意想不到的嬗变。借用哈维的观点来说,乌托邦的嬗变最典型地体现在它身上千变万化的“前缀”上,譬如“退步乌托邦”、“雅皮乌托邦”以及“私人乌托邦”等。在《希望的空间》中,哈维指出,诸如巴尔的摩那些等级化建筑和表演化建筑就是这类变形了的乌托邦,它们之所以与乌托邦发生关联,在于这样一组对应关系:一方面,它们具备乌托邦的外部特质,比如形式美丽、表面和谐,且带有一定的封闭性;另一方面,它们又不是真正意义上的“乌托邦”,因为它们内化了身份歧视、社会冲突和商品拜物等有违乌托邦构想的元素。因此,刘易斯·马林甚至直接将“乌托邦”视为某种“空间游戏”(spatial play)的表征^[8]。

二、退步乌托邦的空间伦理

为了更形象地说明这个问题,哈维重点分析了一个具体的空间形式:迪斯尼乐园,这也是马林笔下“空间游戏”的一种。我们知道,迪斯尼之所以让人流连忘返,在于它作为一种空间所显现出来的快乐、和谐与无冲突氛围,这与外面的真实世界是截然不同的。但哈维认为,迪斯尼空间也存在着这样的问题:“迪斯尼乐园把世界各地的其他地方适当地净化和神话化后,聚集在了这个包含多重空间秩序的纯粹幻觉的地方,藉此消除真实旅行的麻烦。辩证法被压抑,稳定性与和谐通过强大的监视和控制而得以确保。内部空间的秩序安排,再加上权力的等级形式,使冲突或越轨不可能成为社会规范。迪斯尼乐园提供了空间游戏世界的一个虚幻之旅。”^{[4]162}客观地看,以“迪斯尼乐园”来说明“退步乌托邦”的问题,尽管形象,但缺乏足够的说服力。哈维和马林在使用这个案例时,显然忽略了这样一个前提:“迪斯尼乐园”和那类“去人性化”的空间并不是同一个意义上的概念。假如按照哈维和马林这套批判逻辑的话,那么美术馆、纪念堂和博物馆等空间,无疑也可归属于“退步乌托邦”的阵营,同样都必须予以批判。因此,必须对哈维的观点进行补正。与其说担心的是具体的“迪斯尼乐园”,倒不如说担心的是“退步乌托邦”的伦理趋向,即“无痛伦理”^[9]。什么是“无痛伦理”?概括说来,它意味着不担当,意味着安于现状,意味着对真实和历史的逃避。用一个语词来形容,那就是“平庸”。唯有参照这种理解,哈维对“迪斯尼”的担心才能得以成立。

这便引出了背后的困扰所在:假若人类耽于乌托邦的美丽蓝图之境,排斥任何的痛苦与担当,不思创新与改变,那么它最终将难免沦为某种去人性化的空间。但与此同时,也可以肯定的是,将现实空间的残缺归结为“乌托邦”的失败,这不仅逻辑不通,而且也是对“乌托邦”一词的不公。曼海姆就曾严肃地指出,我们不能把每一种与直接环境不一致的和超越它的思想状况都看作是乌托邦,更不能将所有挑战既有社会规则的尝试都视为乌托邦^[10],必须要将所谓的“意识形态”(伪乌托邦)和“乌托邦”区分开来,因为这两个概念有着诸多相似之处,它们不易区分,时常被人混淆^{[3]194}。在曼海姆看来,两者虽然都具有超越性,但“乌托邦”是一种在当时“原则上不能实现的思想”^{[3]196};相反,“意识形态”总是在寻求即时实现的方式。在此基础上,曼海姆指出了两者最为重要的区别:“那些后来证明只是歪曲地说明过去或潜在的社会秩序的思想,就是意识形态,而那些在后来的社会秩

序中得以恰当实现的思想则是相对的乌托邦。”^{[3]204}显然,“歪曲”与“恰当”两个语词已经形象地传达出了曼海姆的伦理立场。从这个意义上看,将纳粹等极权主义等同为乌托邦之产物的说法,无疑是荒谬的。拉塞尔·雅各比便对此深信不疑:“纳粹对种族纯粹性、战争和国家的全神贯注与经典的乌托邦主题毫无共同之处。”^[11]哲学家艾伦·布鲁姆更是直接说:“乌托邦思想是我们必须要玩的一把火,因为它是我们认识自己的唯一途径。”^[12]因为“一个没有乌托邦的社会是一个消极的社会,并不是一个真正的人类社会”^[13]。凡此种种,无不向我们显示了乌托邦的经典价值所在。

一方面是“退步乌托邦”的堕落,一方面是“乌托邦”的不可或缺,面对这种两难之境,我们该何去何从?对此,哈维一针见血地指出,乌托邦虽然是以空间形式再现的,但真正的乌托邦却是永远都不可能实现的,“理想国乌托邦的神话,让人憧憬,却绝不可能实现”^[14]。就像“乌托邦”一词的原初本义一样:由“u”(无)和“topos”(场所)组合而成,意为“无场所”或者“没有的地方”,也就是“乌有之乡”,因此珀蒂菲斯才会认为:“所有的乌托邦都是一个没有结果的梦”^[15]。而前文提到的“退步乌托邦”却都是明确存在的空间,虽然与乌托邦有暧昧之缘,但其依然不能算作真正的“乌托邦”。

唯有从此种语境出发,我们才能更好地理解哈维的“辩证乌托邦”理想(Dialectical utopianism)。显然,这里的“辩证”二字就已经向我们暗示了其与众不同的特性。那么,这种特性又究竟体现在哪些地方呢?对此,我们可以从两个角度来进行分析:

首先,它为传统“乌托邦”赋予了一个新的“辩证法”,以避免被各种来历不明的空间所利用。在哈维看来,“退步乌托邦”困境的背后,彰显了人类世界中一个极不合理的认识论,即“非此即彼”(either-or):要么让“空间”处于彻底的神秘状态之中,成为“时间”的陪衬;要么将“空间”变成“去人性化”的存在,无视“时间”的流动。哈维希望人们能够从这种清高的“非此即彼”中摆脱出来,从而走向开放型的“既又”(both-and),它是一种温和但孕育了更多希望的辩证法。在这种包容性辩证法指引下,那些等级化的建筑空间和破坏化的自然世界才能引起人们的重视,修复才得以可能。

其次,哈维的“辩证乌托邦”理想非常注重“过程”的哲学,我们当然也可以将这个“过程”视为“时间”的替身。而这种对于“过程”的重视,源于哈维从怀特海的文本中所得到的重要启示。在《过程与实在》一书中,怀特海提出了著名的“过程二分法”:“过程有两种类型:宏观过程和微观过程。宏观过程是从已获得的现实性向获得之中的现实性的转化;而微观过程是各种条件的变化,这些条件纯粹是实在的,已进入确定的现实性之中。前一过程造成了从‘现实的’到‘纯粹实在的’转化;后一过程造成了从实在的到现实的增长。前一过程是直接生效的,后一过程是目的论的。未来是纯粹实在的,没有成为现实;而过去是由诸现实性所组成的一个联结。”^{[16]391}从怀特海这里来看,前文分析到的乌托邦之空间困境,很大程度上在于其只注重“宏观过程”而忽视了“微观过程”,“辩证乌托邦”的意义正在于对这两种“过程”的兼顾。换句话说,在强调乌托邦的“空间”形式之外,还应同时注入“过程与时间”的想象,“时一空”结合方能为“乌托邦”赋予更为人性化的品质。用怀特海的话来说,“时间”可以为空间带来“绵延”感,增强空间的“弹性”^{[16]22}。这也正是“乌托邦”的真正意义所在:穿行在时间之流中,守护着希望与梦想,让人类永远感受到“在路上”的乡愁式浪漫。

因此,哈维的“辩证乌托邦”其实也是对其思想导师列斐伏尔的某种修正。后者因为过于强调“空间”的生产政治学,以至于忽略了“时间”的存在价值,“他(列斐伏尔)拒绝面对这个根本问题:实现一个空间就是实施一种属于独裁主义的封闭行为”^{[4]178}。与此不同的是,哈维在对“空间”进行了大量讨论之后,仍然不忘“时间”的重要性,出于这样一种事实:任何时候,“空间”与“时间”不能相脱离,一旦两者陷入孤立的境地,便会出现各种意想不到的问题。就像神学家保罗·蒂利希所说的:“时空相互依赖,我们只有通过空间才能度量时间,也只有在时间中才能度量空间。”^[17]“桃花源”虽好,但若是千年不变,永远封闭隔绝,终究也会让人感觉无趣。

三、从“乌托邦”到“异托邦”

在《希望的空间》中,哈维认为福柯的“异托邦”(heterotopias)是回应空间乌托邦困境的一次重

要尝试。这个概念首次于1967年提出,福柯在巴黎一家建筑研究会所举办的聚会上,发表了题为《异质空间》(Of Other Space)的演讲,但直到1984年福柯去世之年,这篇演讲才以单篇论文的形式发表。何为“异托邦”?作为一个术语,“heterotopia”最早应用于医学,解释为人体器官的“异位”^[18];而从词源上看,“heterotopias”则源自古希腊语,“hetero”意为“其他的”、“不同的”,“topia”意为“地点”或“空间”,因此可将该词直接译作“差异地点”或“另类空间”。由此,“异托邦”指代的首先便是那些现实存在的地理空间,但与作为主流社会想象样板的乌托邦空间不同,“异托邦”空间是异质的、非主流的。苏贾将福柯的“异托邦”形容为“真正的地方”：“福柯将这些‘真正的地方’与乌托邦‘基本非真实的空间’进行对比,将社会表述为不是‘一种完美的形式’,就是某种‘倒置的形式’。”^[19]换句话说,“乌托邦”因为沉湎于它的虚构理念,进而忽略了现实空间所存在的诸多问题,而这些问题在人类生活世界里又是真切存在的。如有学者所言:“经典乌托邦总是考虑社会改造的大规模变革、‘一揽子计划’,而不是分行业和专业的细论。”^[20]所以哈维才指出,传统乌托邦会先天性地排除那些于己不利的元素:“莫尔的目标就是社会和谐与稳定。为了这个目标,他排除了具有潜在破坏性的社会力量。”^{[4]155}从这个意义上说,尽管乌托邦面向的是一个开放性的未来世界,但这个概念本身却具有一定的“僵化性”。

与此不同,“异托邦”具有较大的开放性,它所关注的空间甚至包括那些肮脏、庸俗以及阴暗的空间,比如福柯所分析过的疯人院、坟墓、愚人船、监狱等。因为福柯相信,这些空间并不是孤立于社会之外的,相反,是人类世界中不可分割的重要部分,与我们每个人的命运息息相关。为了说明这个问题,福柯甚至偏激地举出了“妓院”这个空间案例,在他看来,“城市里的男人在妓院中碰面,他们因为经历了同一个女人而彼此相连,相同的疾病和传染病在他们身上流转”^[21]。“我们生活在一系列关系集结的内部之中,这些关系确定了一些相互间不能削减且完全不可重叠的位置”^[22],在这些“异质空间”中,不仅可以看到历史文明的其他面向,也能透过这些空间反观自己的“所在”和“所为”。对此,哈维表示认同:“福柯使我们确信,存在着大量的空间,在其中,‘他性’、变易性和替代方案可以不被当作纯粹虚构事物来研究,而是通过对已经存在的社会过程的联系来研究。”^{[4]179}因此,福柯才会提到“镜子”的隐喻;“异托邦”就像一面镜子,在镜子中,“我看到自己在那儿,但那儿却没有我,在一个展现于外表之下的虚拟空间中,我在我并不在那儿,一种阴影给我带来自己的可见性”^[22]。兹以日裔英籍小说家石黑一雄的《别让我走》中的这段文字为例:

金斯费尔德没有太多的平整地面。广场是一个显而易见的聚会地点,建筑物后面的那几块地更像是荒地。最大的一块捐献者们叫它为“野地”,那是一块长方形的地方,长满了杂草和野菊,用铁丝网围着。……当捐献者焦躁不安、需要走动一下平静下来的时候,那里仍然是他们会去的地方。^[23]

正如文中出现的这个“空间”,在一般人看来,它是“荒地”、“野地”,但对“捐献者”来说,它却是心灵抚慰的重要场所。日本作家佐藤春夫同样也描述过某个荒僻落后的“空间”所具备的品质:

仔细一想,在我们所居住的东京附近竟有如此荒僻闭塞的乡村,这真是不可思议的事。其实我当初偶然发现这么一个地方的时候,也着实吃了一惊:那时我坐在颠簸而行的公共马车上,两眼望着路旁的田地、水塘、桥、树林、桑地、栽有杂树的丘陵以及长有桃树、梨树的果园,忽然,我的眼前展现出这块天地,引起了我的惊异。不过仔细一想,正是因为毗邻着大城市,反而会出现这样的地区。这是发人玩味的事,也是令人寻思的事。^[24]

从这类空间的特质中可以得知,“异托邦”并非只是针对“乌托邦”所做的一番无聊“解构”,远比这更重要的是由其所倡导的对日常生活空间的重视。正是有鉴于此,哈维才开始意识到“场所精神”(genius loci)的重要性,其背后连接的同样是对那些现实与具体空间情境的关注。

“场所精神”的概念创自挪威著名建筑师诺伯舒兹,专门用来研究建筑空间的相关问题。而哈维则将其放大,指出“场所精神”对于思考当代诸多空间困境有着极重要的启示意义。这个词语最初源自古罗马的信仰,意指每一独立物体都有自己的灵魂,这种灵魂赋予人和场所以生命^{[25]18}。通

过这个比喻暗示了一个道理:任何“空间”都有属于它自己的位置和意义,不应有等级之分。笛卡尔说:“当我们说一事物是‘在’一个特殊的场所中存在时,我们的意思只是说,它对一些别的物体来说占有明确的位置。”^[26]。“诸空间乃是从诸位置那里而不是从‘这个’空间那里获得其本质的”^{[27]163},即是说,“空间”的意义并不囿于其自身的形式之内,而在于其为人类所带来的“场所感”。这种“场所感”的目的是让人感觉到存在的真实,感觉到精神的安居。哈维说:“地方被建构和体验为物质的、生态的人造物,以及复杂的社会关系网络。它们是想象、信仰、渴望、欲望的焦点。它们是话语活动的热切焦点,充满了象征的和再现的意义,并且是制度化的社会和政治经济权力的独特产物。”^{[28]364}毫无疑问,这是传统乌托邦空间所忽略的部分。

四、“场所精神”的诗性畅想

然而,正如哈维所批评的那样,福柯的“异托邦”虽是“场所精神”的一种尝试,也带来了重要的意义。但这个概念由福柯所虚撰,其意义建构很大程度上源于理论话语和语言张力的逻辑圆场:“‘异托邦’是完全从话语和语言方面来考虑的。”^{[4]178}同时,“异托邦”也有意回避着主流空间形态的诸多问题,而过于沉溺在异质空间的价值阐发之中。更为糟糕的是,其先天预设了这样一个前提:即所有发生在异质空间中的事情似乎都是合理的。这个前提不仅偏激,而且充满着危险。

那么,哈维又是如何看待“场所精神”的呢?带着这个问题,他首先以海德格尔的思想文本作为考察起点,在后者看来,现代人的“存在”之根基已经被科学技术和工具理性冲击得支离破碎,“漂泊”、“游离”与“居无定所”成为时代的主旋律,“时空压缩”主宰着一切:

时间和空间中的一切距离都在缩小。……人们在最短时间内走过了最漫长的路程。人类把最大的距离抛在后面,从而以最小的距离把一切都带到自己面前。不过,这种对一切距离的匆忙消除并不带来任何切近;因为切近并不在于距离的微小。……一切都被冲入这种千篇一律的无距离状态之中,都搅在一起了。^{[27]172-173}

为了重建根基,海德格尔提出要在“筑”和“居”之间形成一种良性互动,使人们最终得以重返“大地”。哈维认为,“筑”和“居”的提出,实质就是转向具体空间回到“场所”的某种体现。然而,海德格尔的问题在于其思想太过于“形而上”,虽倡导“场所”的“筑居思”,但在实际论述过程中却依然缺乏具体空间案例的呈现。哈维也发现了这个问题:“海德格尔的论点也存在某些难题。像多数大哲学家一样,他的建议依然保留了特别的暧昧性,所以,他的评论者往往在解释他的可能意思时大做文章。”^{[28]346}企图从海德格尔那里获得“场所精神”的真正路标,注定也是不够现实的。

相比之下,哈维认为巴什拉的立场要真诚得多。在《空间的诗学》中,巴什拉同样也转向了对具体场所的评查,但与福柯和海德格尔不同的是,巴什拉以一种充满“诗性想象”的精神来观看微观、日常之“场所”,比如“家宅”、“抽屉”、“鸟巢”、“角落”、“贝壳”等。他采取了空间现象学的方法以及诗歌般的语段,带领人们重新进入那些司空见惯的空间之中,去“寻找最初的壳”^[29],发现蕴含于其中的梦想和幸福,发现被遗忘许久的品质。用福柯的话来说:“巴什拉的伟大作品与现象学式的描述教导我们:我们并非生活在一个均质的和空洞的空间中,相反的,却生活在全然地浸淫着品质与奇想的世界里。”^[30]显然,巴什拉的目的是要为“空间”注入“想象”和“诗学”的品质,以对那些主导历史的传统空间观(要么将空间视为中性的,要么将空间视为工具的)形成力道十足的“回击”。这些空间品质同样也是哈维一再提到的“隐蔽地带”:“在有关空间与时间常识的和表面上‘天然的’观念的外表之下,存在着模棱两可、相互矛盾和冲突的各种隐蔽地带。”^[31]正如著名导演费里尼所回忆的,未曾料到,那些曾经旅途中毫不起眼的“场所”(乡村、城镇、山谷等),最后却给他的电影带来了非同一般的想象^[32]。因此哈维认为,如果人类走出教条般的空间感觉,意识到空间的“在场”,进而自觉发现和进入空间的“隐蔽地带”,就能明白其与人类生活的真正交集,也可以更好地利用与理解空间。所以,“场所精神”并非哈维个人主观建构出来的一个概念,而是在充分融合了海德格尔、福柯以及巴什拉等人的思想遗产之后,结合其“辩证乌托邦”精神来审思传统乌托邦空间某些未尽

之处的“再阐释”。概括来说,哈维倡导的“场所精神”的独特性主要体现为如下两个方面:其一,主张人们应从“历史—时间”的膜拜之梦中抽离出来,以社会过程和人情温度去注视身边的“空间”,因为它是“人”的存在之所,就像诺伯舒兹提到的那样,人类的生活世界源自具观的空间现象,比如石头、建筑、道路以及自然界,它们都承载着无形的形象,即人类感觉,这些“既有的”东西也是我们存在的一种“内涵”^{[25]7}。其二,它在“空间”的社会属性之外,还重点突出了空间感受的日常化和细节化,以具体“场所”来反观人类文明的演进路径,从大而无当的“理论性感知”向细腻真切的“日常性感知”复归,因为“驻足于日常经验的世俗性更能体现人性的本真状态”^[33],这恰恰弥补了经典乌托邦空间的某些不足之处。

随着全球化和现代性的逐步深入,愈来愈多的“空间困境”势必将会在我们所生活的这个现代世界中陆续显现。当人们沉湎于未来乌托邦生活的理想之境时,哈维对乌托邦空间的批判和对场所精神“不合时宜”的审思,无疑具有现实意义及启示价值,它也为反思空间问题提供了别具一格的伦理基点,尤其值得我们认真关注。

参考文献:

- [1] (美)马泰·卡林内斯库. 现代性的五副面孔[M]. 顾爱彬,李瑞华,译. 北京:商务印书馆,2002:74.
- [2] (美)拉塞尔·雅各比. 乌托邦之死[M]. 姚建彬,译. 北京:新星出版社,2006.
- [3] (德)卡尔·曼海姆. 意识形态与乌托邦[M]. 黎鸣,李书崇,译. 上海:上海三联书店,2011.
- [4] (美)大卫·哈维. 希望的空间[M]. 胡大平,译. 南京:南京大学出版社,2006.
- [5] (英)托马斯·莫尔. 乌托邦[M]. 戴镗龄,译. 北京:商务印书馆,1996:50.
- [6] (法)柏格森. 时间与自由意志[M]. 吴士栋,译. 北京:商务印书馆,1989:68.
- [7] (美)约翰·卡洛尔. 西方文化的衰落:人文主义复探[M]. 叶安宁,译. 北京:新星出版社,2007:2.
- [8] Louis Marin. Utopics: Spatial Play[M]. New York: The Humanities Press, 1984.
- [9] 徐岱. 人之为人:美育学价值论[J]. 美育学刊,2012(6):1-23.
- [10] Michelle Ferranti. Utopia and Its End[J]. Utopian Studies, 2004(2):37-63.
- [11] (美)拉塞尔·雅各比. 不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想[M]. 姚建彬,译. 北京:新星出版社,2007:3.
- [12] (美)艾伦·布鲁姆. 美国精神的封闭[M]. 战旭英,译. 南京:译林出版社,2011:23.
- [13] 徐岱. 谋道与谋食:美育学引论[J]. 美育学刊, 2013(1):14-27.
- [14] 龙应台, (德)安德烈. 亲爱的安德烈[M]. 北京:人民文学出版社,2008:132.
- [15] (法)让-克里斯蒂安·珀蒂菲斯. 十九世纪乌托邦共同体的生活[M]. 梁志斐,周铁山,译. 上海:上海人民出版社,2007:3.
- [16] (英)阿尔弗雷德·诺思·怀特海. 过程与实在[M]. 杨富斌,译. 北京:中国城市出版社,2003.
- [17] (美)保罗·蒂利希. 文化神学[M]. 陈新权,王平,译. 北京:工人出版社,1988:36.
- [18] Robert J. Topinka. Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces[J]. Foucault Studies, 2010(9):54-70.
- [19] (美)爱德华·W·苏贾. 后现代地理学[M]. 王文斌,译. 北京:商务印书馆,2004:26.
- [20] 潘一禾. 经典乌托邦小说的特点与乌托邦思想的流变[J]. 浙江大学学报:人文社会科学版,2007(1):87-94.
- [21] Michel Foucault. The Foucault Reader[M]. New York: Pantheon Books, 1984:252.
- [22] Michel Foucault. Of Other Space[J]. Diacritics, 1986(1):22-27.
- [23] (英)石黑一雄. 别让我走[M]. 朱去疾,译. 南京:译林出版社,2011:257.
- [24] (日)佐藤春夫. 田园的忧郁[M]. 吴树文,译. 上海:上海译文出版社,1989:9-10.
- [25] (挪)诺伯舒兹. 场所精神:迈向建筑现象学[M]. 施植明,译. 武汉:华中科技大学出版社,2010.
- [26] (法)笛卡尔. 哲学原理[M]. 关文运译. 北京:商务印书馆,1959:41.
- [27] (德)海德格尔. 海德格尔演讲与论文集[M]. 孙周兴,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [28] (美)戴维·哈维. 正义、自然和差异地理学[M]. 胡大平,译. 上海:上海人民出版社,2010.
- [29] (法)加斯东·巴什拉. 空间的诗学[M]. 张逸婧,译. 上海:上海译文出版社,2001:2.
- [30] 包亚明. 后现代性与地理学的政治[M]. 上海:上海教育出版社,2001:20.
- [31] (美)戴维·哈维. 后现代的状况[M]. 阎嘉,译. 北京:商务印书馆,2003:256.
- [32] (意)费里尼. 我是说谎者:费里尼的笔记[M]. 倪安宇,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2000:92.
- [33] 徐岱. 回归本真:生活世界的诗学问题[J]. 杭州师范大学学报:社会科学版,2013(1):43-61.