

# 数字游牧民身份自反性实践的价值倾向与情感连接

马中红

**【摘要】**作为青年亚文化社群的数字游牧民超越了传统亚文化研究的娱乐休闲领域,将触角伸向了工作领地,凝聚了数字技术和社会语境的诸多势能。数字游牧民的生成动机、情感交往、社会链接与身份自反性相关,是个体在现代社会中对自我身份不断反思、自我否定和自我对抗的过程。身份自反性首先表现在逃离异化的工作制度和功绩社会要求的单一、稳定、清晰的个体身份,转而选择不确定、多样化和流动性的模糊身份。其次,流动中的数字游牧民表现出身份认知的矛盾性,既高度追求个体自主性,又高度渴望情感交往和共同体归属,由此生成一种以自我为中心、以情感为连接、以共同生活为表征的“新部落主义”文化类型,情感共同体成为身份自反性的重要构成部分。与此同时,地方性的、跨地域的和全球的多场景综合为数字游牧民提供了“稳定-移动”“城市-乡村”“本土-全球”多样性流动身份想象的支撑性社会网络。数字游牧民身份自反性的实践是一种文化症候,喻示在传统的工作与生活、个体与集体、城市与乡村、地方与全球等错综复杂的社会结构性关系中正在孕育一些值得关注的新变化。

**【关键词】**数字游牧民;身份自反性;新部落主义;情感共同体;青年亚文化

**【作者简介】**马中红,苏州大学传媒学院教授、博导(江苏 苏州 215123)。

**【原文出处】**《南京社会科学》,2024.2.98~109

## 一、引言

全球数字游牧民热潮近20年来渐成气候,并在2021年左右影响中国本土,“旷野想象”正成为中国年轻人社交关键词之一。《2022雇佣关系趋势报告》数据显示,76.4%的“00后”愿意成为“数字游民”。<sup>①</sup>小红书、知乎、豆瓣等平台中有关“数字游牧民”的讨论2022年末以来数量暴增,“数字游牧热”在年轻人中不断升温。

何为“数字游牧民”?学术界暂未有定论,但牧本次雄与大卫·曼纳斯于1997年出版了《数字游牧民》(Digital Nomad)一书<sup>②</sup>,如题所示,第一次使用了这一概念。两位作者预测未来人类社会在高速无线网络和强大移动设备加持下,将打破工作与工作地点之

间的强关系,产生一种依靠互联网创造收入,并在全世界自由移动的全新生活方式,即数字游牧民<sup>③</sup>。当我们还处于使用寻呼机和“大哥大”模拟通讯阶段时,这样的预测需要大智慧和丰沛想象力。其实,更早的想象可追溯至科幻大师亚瑟·查尔斯·克拉克1964年的一次演讲,“在不久的将来,大概50年后,一个人在海地或巴厘岛远程工作,跟他在伦敦的办公室里工作没有丝毫差别。”<sup>④</sup>非常奇妙的是巴厘岛现在真的成为了全球数字游牧民心中的圣地。

由于数字游牧群体渐成气候,加上其流动性和全球性等特性,对此进一步概念化是学术界正在努力的事情。正如莱森伯格所指出的,数字游牧民现象尚未得到很好的确立<sup>⑤</sup>,纳什等人也指出,对数字

游牧主义的实证和学术研究非常少,现有的大多数描述和分享主要来自新闻采访和报道、在线自媒体<sup>⑥</sup>。国内外学术界近期聚焦数字游牧民概念的情况佐证了这种判断。现有研究认为,数字游牧民主要指千禧一代或Z世代中那些有能力从一个地方移动到另一个地方,拥有移动设备并连接到互联网工作的人,他们的共同特征包括数字工作、灵活性、流动性、身份和社区<sup>⑦</sup>。数字技术和数字基础设施对数字游牧民非常重要,但“在路上使用技术并不会让一个人成为数字游牧民”<sup>⑧</sup>,它要求在旅行或旅居中完成与工作相关的专业活动。旅行或旅居的特征使其与工作与生活地理位置固定的自由职业者、远程工作者、在线工作者相区分,而边旅行边完成数字化专业工作与同样在路上的背包客划清了界线。纳什等人认为数字游牧民有四个关键要素:数字工作、零工工作、游牧工作和全球旅行冒险。<sup>⑨</sup>这是偏向工作纬度和劳动力流动视角的定义,注重数字游牧民远程数字工作及其对外部世界的影响,强调流动性、联合办公空间和零工经济。与此相对,也有学者从个人旅行者视角将数字游牧民视为玩家(flashpackers),一群带着工作所需的所有数字设备并听从内心召唤而旅行的人,偏向于关注他们的旅行和生活方式<sup>⑩</sup>,聚焦于地理套利、自由支配时间、社交网络<sup>⑪</sup>等属性。

此类讨论存在三方面明显的不足:一是将数字游牧民整体概念化,容易遮蔽数字游牧民之间的多样性和不同国家之间的差异。在全球数字游牧民的框架里,中国本土正在兴起的数字游牧民更容易被视为全球化的结果,而忽略其特殊性;二是数字游牧民的劳动形式、社区支持、社会交往得到较为广泛的讨论,但作为“异托邦”<sup>⑫</sup>、“乌托邦”<sup>⑬</sup>、“共同空间”<sup>⑭</sup>的情感交往,乃至情感共同体却鲜见研究,如此,对数字游牧民的理解就止步在表征的、符号的、功能的层面;三是现有研究强调了数字游牧民工作的数字化、地点的流动性和自由的生活方式,这些维度当然重要,但成为数字游牧民本身的内在动机和外在社会结构因素却被悬搁,这既使中国本土数字游牧民研究“在地性”得不到回应,也无法超越对群体的关注

而将此与更具前瞻性的社会势能勾连起来。

为此,本文基于线上线下采集的经验材料展开研究,一是在安吉DNA数字游民公社为期三个月驻地考察的田野笔记;二是对20多位数字游牧民和社区主理人进行深度访谈的记录<sup>⑮</sup>;三是持续半年以上在微信公众号、小红书、抖音、B站等平台随机浏览数字游牧民社区官方账号推文、主理人接受媒体访谈的新闻稿、数字游牧民自媒体内容等,结合“数字游牧民”在中国本土社会的实际情况,将数字游牧民定义为从主流社会倡导的稳定工作模式和生活价值体系中跳脱出来,依赖数字技术创造收入,获得地理位置自由、时间自由、社交自由和生活方式的独立个体,同时又重新嵌入社群生活的新兴青年族群。在当下中国社会普遍认同考公考编求稳定的社会环境中,数字游牧民为何选择“出逃”?这是个体的自我身份选择,还是数字和智能时代社会势能促成的青年群体自我身份认同范式和价值观念的微妙转变?这种转变有何新的文化特质?此种身份重构的实践何以可能?这些是本文试图探讨的问题。

## 二、“出逃计划”“液态生活”和身份自反性

“数字游牧民”在中国的兴起有其偶然性,也有其必然性。新冠疫情期间,年轻人从被迫远程办公中体验到别样的工作方式,也克服了从制度性工作体系中脱离出来的恐惧感,为选择数字游牧民生活做好了一定的心理建设,这是偶然的“因祸得福”。中国年轻一代(Z世代)出生于互联网时代,成长于数字智能技术高速发展时期,因此,从某种意义上来说,他们是全球公民的重要组成部分,受全球数字游牧民新兴生活方式的影响是必然的。受访者妖妖这样描述道:“我2016年开始成为自由设计师,当时还没有数字游牧民的概念。2020年左右开始旅居,在网络上看到数字游牧民概念后才意识到自己可能属于这样的一个群体。”2020年之后,一批有全球游牧经验的中国数字游牧民(他们也是中国真正意义上的数字游牧民)开始在线下举办一些活动,分享数字游牧经验,比如自由会客厅的“100个不上班的人”系列分享活动,海南nomad house和RW实验室分

别举办的共居快闪活动等,在小圈子内引发了第一波“数字游牧民”生活方式实验和传播。2023年以来,“数字游牧民”成为自媒体常用的热词,一方面表明有更多的年轻人对此有兴趣,另一方面意味着具有亚文化属性的生活方式正在吸引各种社会资本和社会资源进入,而且也反映出数字游牧民正从小众、自发、无序转向逐步类组织化的现状。

除了这些外部的偶然和必然缘由外,“数字游牧民”更是具有内驱力的一种“出逃计划”,也是身份自反性的结果。这里的“出逃计划”借用吉尔·德勒兹的“出逃路线”,是将自反性现代化与青年亚文化勾连起来考察的一种隐喻表述。自反性现代性虽然不是专门用来解释亚文化实践和群体结构的,但借此理论视域,“不但可以给个体提供一种富有个性化的身份感和风格感,而且能提供一种群体的归属感和身份认同感。”<sup>⑥</sup>按照吉登斯、贝克和拉什的观点,处于自反性现代化阶段的人们,身份已经不是被赋予的,而是自身主动建构的;身份不再是单一的、稳定的,相反是多元的、流动的、变化的、模糊的;身份是通过个人消费建构的,也是个人从社会提供的大量可能性中选择的,自我身份已经成为“一种自反的、有组织的谋求”<sup>⑦</sup>,而且所有个人都必须自己生产、上演和聚拢自己的生活经历<sup>⑧</sup>。麦克罗比在考察英国时尚创意群体时认为,在这样的自我管理下,人们对工作快乐的期待,社会环境也可能会给人们带来各种令人快乐的、创造的自由。<sup>⑨</sup>因此,将数字游牧民视作“出逃计划”,既是对青年亚文化的关注,也是对自反性社群的关注。

“出逃计划”指青年群体逃出从一而终的常规工作,进而希望在工作和职业生涯中过一种自导自演的生活,既能谋求开发个人能力,又使个人对自己既负责又独立。在当下的社会语境中,本土数字游牧民的“出逃计划”之缘由或许更为复杂,面临着历史和现实的双重困境。长久以来,基于稳固地点、确定行业的安居乐业观念深入人心。对此,“出逃计划”首先是逃离社会共识的成功观——成家立业。“成家”当下已经遭遇不小的挑战,年轻人开启“出逃计划”,不恋爱、不结婚、不生子的“三不主义”成为一些

年轻人心中的“酷文化”;“立业”依旧是社会主导价值观,考公考编、进国企、做大厂人也是接受高等教育人群择业的主要路径。尽管选择成为数字游牧民潜隐着职业不稳定和发展不确定的双重风险,但对一些年轻人来说,也承载他们对自在生活的某种想象。其次是逃离陷入庸常生活中的“我”,甚至是不喜欢的“我”。受访者米果因为不喜欢大厂工作而踏上数字游牧民之路,“大部分人在公司都是一条业务线上的一个螺丝钉,它的作用太小了,能获得的反馈太少了,每日重复的工作,让我觉得这个螺丝钉可有可无。”同为数字游牧民的千里原先从事需要不断有创意想法的品牌咨询工作,但是“在公司上了几年班后,我发现自己逐渐枯竭,失去了对生活的感知力”。类似的身份自我反思和自我对抗在每一个受访者那里都有或深或浅的体现。

身份自反性是个体在现代社会中对自我身份的不断反思、自我否定和自我重构。这一概念源自“自反性现代化”(reflexive modernization)。其中“自反性”主要表现在“反思”和“自反”两方面,<sup>⑩</sup>以及更为重要的“自我对抗”<sup>⑪</sup>。吉登斯将现代性危机指向全球化导致时间和空间分离,时间被标准化,地方情境退场,重构的模糊时空跨度将一切卷入不确定性之中。同时,传统瓦解、社会信任丧失、权威体系脆弱、个人关系断裂等问题普遍存在,也就是贝克所说的“风险社会”来临。其中,自反性现代性的最大表征之一是劳动者逐渐失去对工作时间和工作地点的掌控权,成为大工业生产流水线、网络平台和数字算法等领域的“螺丝钉”。这与马克思关于资本主义社会劳动异化和人的异化的观点异曲同工,又具有了当下各种先进科学技术加持所引发的技术异化的特殊性。受访的数字游牧民提到的劳动异化主要包括:打卡考勤;没完没了加班和开会;KPI绩效考核;工作受到流程严格控制,没有自主权,不鼓励创新;忍受和愚蠢的人一起工作,内卷和精神消耗;忍受拥挤的地铁或堵在路上等等。这是大多数人日常工作的常态,对此进行思考,“现代工厂体系所需要的只是人的一部分。身处复杂机器之中,如同没有灵魂的小齿轮一样工作的那

部分”<sup>22</sup>，而摒弃的却是与生产力无关的无用部分，比如兴趣和雄心。因此，数字游牧民放弃和逃离现代工作制度，从某种意义上来说，体现了对更真实、更完整生命的价值探索，也是对现代工作制度中劳动异化和反人性生活方式的反思及抵抗。大都市高昂的生活成本、社交成本、买房置业成本，以及恋爱、婚育、医疗的压力，让一些年轻群体感到焦虑、痛苦、压抑，甚至无力承受。某种程度的社会阶层固化、上升空间受阻、未来的不确定性等更深层次的原因进一步加深了他们逃离大都市的意愿，转而寻找新的生活方式。

在此意义上，可以说数字游牧民的“出逃计划”是现代性危机和风险社会中个体审视自己与标准化工作制度、无聊无趣日常生活关系后制订出来的“自我对抗”方案和试图探索自我身份的实验性行为。在成为数字游牧民需要哪些基本条件的大量描述中，得到公认的主要有：独立、有1-2个依托互联网赚钱的技能、很强的自我管理能力、开放和探索的心态。尽管不是每一个到访安吉DNA社区的游牧者都具备这样的前提条件，但反标准化工作模式、反庸碌无趣生活、反陈式化成功人生成为选择数字游牧生活的内在驱动力。受访者周天表述说：“我不能接受30岁之前我就这么过去了，对我来说赚钱，有体面的工作，成为很优秀的人，这些东西对我吸引力都不大。我想去跟具体的人产生连接，去体验更多的可能性。”在与世界不断碰撞中探索自我兴趣和天赋可能性的边界；以四海为家，不追求特定居所；崇尚自由、自由、自在的生活状态，鲍曼称这种轻盈、灵动、多变、冒险、交融的生活方式为“液态生活”<sup>23</sup>，能够接受方向迷失，容忍“逃离计划”和个体身份探索的失败，或者说，个体的生活态度和价值观不固化，随社会情势而变化，这应该是数字游牧民精神世界的写照。

### 三、以自我为中心的“新部落主义”身份想象

数字游牧民工作时间的弹性化、工作场所的去中心化、生活方式的液态化预示传统社会关系纽带的衰落、制度化的超越以及个体化身份的崛起，身份日益成为一件事关选择的事情。去传统化意味着传统惯例——只能循规蹈矩地听命于他者安排人生的

状况——已经被反身性所取代，个体必须重新选择个人身份，或者说扮演个人角色，在“从标准人生向选择性人生转变”的过程中出现了一种史无前例的充满冲突的“组装型人生”<sup>24</sup>，也就是说，传统的一致性的身份不复存在，流动的、异质的多样性身份将集聚于一身。这种混杂的、拼装的身份并不始自数字游牧民，在此之前，“斜杠青年”混合了两种或两种以上的个体身份；“小镇做题家”“内卷”与“躺平青年”“三不青年”这两组看似对立的身份往往组装于一体，甚至最能表征个体身份的风格也呈现出越来越多样性、碎片化和扩散化的特征，用来区别群体风格的那些标准化的社会变量，比如性别、种族和阶级等也越来越不明确。相反，多样性的、混杂的、自我指涉的系统构成了当下的时尚风格。

据此可以察见，“数字游牧民”是征用了多种社会资源拼装的身份，但其独特的前置条件是以个体为中心的身份和资源重组。在DNA内部，大多数数字游牧民身兼多份工作，比如翰森，他既是在线接活的程序员，是夜晚小轿车后备箱移动兜售酒类产品的销售员，还是自媒体博主。程序员工作是他每天花时间最多的，销售员工作是偶尔的、即兴的，自媒体博主某种程度是个人品牌的塑造方式，三者以“翰森”这个符号为中心构成自给自足的拼装身份。具有全球数字游牧社区流动经验的肖美儿，不断整合跨国资源，创造新的自我身份：导游、咨询师、职业培训师、自媒体博主等等。因此，社会所能提供的所有数字化工作都被数字游牧民以自我为中心的立场重新组织起来不是言过其实。这是一种主动选择，也是一种应对风险社会的个人策略。在受访者周天看来，这个世界没有所谓稳定的东西，也没有什么东西是恒定不变的。为此，她以自己作为行动的中心，平均三个月换一个地方，边学习，边探索。贝尔认为，我们必须把影响个人生活的社会决定因素理解成环境变量，通过适合自己行动范围的创意方案，借助自己生活空间中交往和活动机会的内部分化，减弱、破坏这个变量，“逆转自我与世界的关系”“培育一种以自我为中心的世界图景”。<sup>25</sup>受访的数字游牧民几乎

都认同自己是行动的中心,必须成为自身生命历程、劳动技能、价值取向、伴侣关系的规划师,去探索个人可能性的边界,并为此承担所有责任。

那么在个体极端自我中心的前提下“数字游牧民”作为一个集合概念是如何形成的?具有自反性的独立个体将由怎样的机制聚合起来?一方面,毫无疑问,数字游牧民对“数字游牧”这个符号表现出普遍的喜爱和认可。受访者CC认为,“数字游牧让我更能探索自己的内心,也希望更深度地去认知自己,我很喜欢不停地去分析、去构建,然后去认知自己,去认识他人。”数字游牧民不断迁移的特点暗含着“在路上”的隐喻,意味着对陈规陋习的挑战,对未知世界的渴求,而且还被赋予了有意愿又有能力不断地去探索和冒险的先锋性;另一方面,对数字游牧民身份的集体认同,反之又成为坚实的纽带强化彼此的连接性,“共同存在才是表征社会存在的伟大存在”,马菲索里在分析个人面对社会风险时的观点是“每个人仅能通过他人或在他人之中得以存在的事实”,以及集体性共在“既可以单独地鼓舞每一个人,也可以整体上鼓舞全社会”。<sup>⑨</sup>循着这个脉络,马菲索里进一步指出,现代性的机械性社会势必向有机性的复杂结构转向,社会的动力学不再沿着现代性道路前行,一种“几近动物性的生活”深深地根植在社会势能的各种表现之中,而且在“一向存在、有时会占据主导地位的既定形式以内或以外,存在着一种可以保证社会生活持久性的、没有形式的地下集中”<sup>⑩</sup>或者直接称之为“部落”“部族主义”。数字游牧民的线上线下线下共同体充分表现出这种新部落主义的特征。

“部落”是人类学用来描绘古代社会特征的概念,在那里,社会秩序并不依赖于中心权力而维持。“新部落”是后现代语境下的概念,马菲索里认为,经过后现代严重的社会解体和极端个人主义时期之后,后现代个体开始转向,除了寻求自身主体性的认同外,也需要外部群体的支持和认同。于是,一种与个人主义相反的运动出现了,它们寻求维持或重新建立社会联系,寻求群体识别。但是,现代社会已经碎片化,整齐划一的社会组织也分化成若干短暂的、不

稳定的、以情感维系的部落,这些部落发展了它们各自复杂的符号和意义。由此,群体识别不再依赖于阶层、性别和宗教等传统的结构因素,消费方式成为个人创造当代社交以及小规模社会群体的新形式,而事实上,依据对具有相当契合度的数字游牧民的考察,我们可以在休闲、娱乐、消费方式的基础上,加载上工作纬度,这在一定意义上可以突破伯明翰青年亚文化研究和后亚文化研究仅仅关注青年休闲领域的窠臼,在数字游牧民模糊工作和生活边界的主张下,重新审视后现代新部落主义对于身份自反性的重要性。

以安吉DNA为例,这个在旧工厂基础上改建而来的场所,被冠以“数字游民公社”的中文称谓,聚集了一批又一批趣缘和品味相似的流动的青年群体,这从DNA主体建筑上用蓝底白字醒目刷出的标语(slogan)“全世界有趣的人联合起来”便可一目了然。从工作纬度,“有趣”必须是多样化的、令人兴奋的,具有挑战性的,也包含了一定的风险性,并能不断带来新鲜的体验。与“有趣”相对的是“无聊”,单调、重复、限制创新和想象,没有挑战,也无法带来个人技能提升和自信的工作。尽管并不是每一个数字游牧民都能真正从事有趣的工作,但从集体认同层面是毫无疑问的。“有趣”还指向更深层次的灵魂和品味,受访者丹童认为“选择成为数字游牧民,就是希望在不断的移动中遇到那些有趣的灵魂、有趣的自己不知道的东西”。受访者晴夕也强调,“DNA有趣的人比较多,自己会主动去了解他们,结交他们。”事实上,在DNA里彼此约定俗成地以“花名”互称,不会去打探他人的家庭背景、学历、工作、职位,更不会以此做出评判,唯有有趣的灵魂才是交往的起点。

有趣的工作、有趣的人、有趣的交往成为数字游牧民公社不成文的潜规则和潜意识,感染、熏陶、改变每一个到来者,停留时间越久,被同化越多。昆田野笔记写道:“公社里每天都在发生好玩的、有趣的事情,大家也愿意表达自己,哪怕这个表达的过程是害羞的。在这样一个环境里,会让人变得愿意表达,敢于表达,因为觉得大家都不会有恶意。”由此,正如马菲索里所描述的那样,“一种天赋、身份和个性

均被抹去的‘集体灵魂’被创造出来。”<sup>⑧</sup>我们将这种以情感而不是以对某种政治意识形态或信仰的拥护为纽带,也不以现代工作制度的“绩效主义”为标准组织起来的社群称为“新部落主义”,它更多的是一种气氛,一种情感,并且通过风格化的日常生活方式被感知。新部落主义以面对面的社群接触和人际空间关系为基础,通过制造气氛、情感连接和风格化的日常生活方式被感知,形成不带功利性、不带政治色彩的忠诚感,其唯一的存在理由就是对集体的专注。在安吉 DNA,每个人既是“我”,又都是整体性“我们”中的一份子,至少是想融入“我们”集体身份中的一份子,这与拉什的观点不谋而合。在自反性现代性中,与吉登斯和贝克对于结构和制度的强调不同,拉什关注的是日常生活情境中个体如何发挥能动作用,以反思自身处境,并寻求群体认同。在这一过程中社群共享和共创的意义被反复强调,因为个体不可能活在一种“我”的状态下,必然活在“我们”之中。

这里奇妙地揭示了看似悖论的自我中心主义者的个体身份如何与数字游牧民的集体身份有机地融合在一起的关键。一方面,个体“不投射自身,不最终确定自身,也不政治化自身,相反,他经历着多重情感和经验的旋涡。”<sup>⑨</sup>数字游牧民身份自反性的过程具有足够的开放性、流动性和探索性,不将身份固化,从而始终处于探索之中;另一方面,个人的生命历程和经验在总体的生命历程和经验中不断得到修正和扩展,不确定的身份受集体感召而不断重建;最后,去中心化的平等社群、消解传统工作和生活方式的共同旨趣,以及反无聊的有趣性一起构建了新部落主义的价值理念,鲜明地反映出与传统组织体系中制度化、标准化、功绩化、集体大于个体等等特性的区隔,甚至可将此视作后现代和数字技术时代社会变革的一种潜在势能。

#### 四、神秘氛围与情感共同体

“新部落主义”揭示了数字游牧民社群因“有趣”而非简单的“趣缘”聚集在一起的关系结构。“趣缘”之“趣”主要指在休闲娱乐方面有着共同爱好,而“有趣”之“趣”在于身份自反性结果的趋同,凸显出工作

或劳动维度全面进入亚文化群体的新特征。在一个以自我为中心组织时间和空间,又脱离制度性共同工作纽带,而且流动性极高的陌生人群体中,何以“涌现”出对数字游牧民身份的共同想象?

“涌现”是科学和复杂系统理论中的一种重要现象,通常指系统呈现出新的、意象不到的、非线性的、难以预测的特征。人类文化如同科学系统一样,也是一种复杂系统,但常常使用“神秘氛围”这类更感性的词语加以描述。在对 DNA 数字游牧民访谈时被频繁提到的一个词是“氛围”：“脱离目标性很强的氛围,让人自然而然地放松”(受访者小庆)、“大家都很真诚,在这个氛围里,为什么我不试着真诚一点呢?”(受访者悠然)、“在外界不得不防备,在这个群体氛围里好像自然而然就把防御机制卸载了。”(受访者原子)这里被反复强调的“氛围”具体指什么,没有一个受访者能说清楚,它如空气一般萦绕在数字游牧民之间,无色透明,不可见,但却是最不可缺少的。马菲索里将此称为“秘密法则”<sup>⑩</sup>并对这种神秘氛围的构造要素进行分析。首先是个人“的人格面具”。这是齐美尔在《秘密社会》一文中的用法,指各种个人化的风格,目的是将个人整合到整体结构或亲和性群体之中。比如粉丝常常通过将偶像应援色染上头发、涂上指甲、装点背包等方式向同质粉丝群体释放“我们”的信号,相比之下,数字游牧民虽然没有特别外显的个人风格,也没有统一的显性规定,但素颜、布衣、T恤、拖鞋的松弛感明显将社会职场的干练形象排斥在外。二是去个体化,“人格面具”只有与他人联结而不是分离时才具有价值。三是连接和参与所构成的“我们”促进强烈的集体情感的涌现,由此形成情感共同体。这是一个复杂的过程,个体既要装扮“人格面具”,又要在集体互动中自觉或不自觉地修整自我角色,在动态关系中起决定作用的是人们在情感上共有的、感性的、有机的东西,而非每个人所遵守的契约的、机械的东西。

马菲索里对“情感共同体”高度重视,认为这是后现代社会个体得以重新聚合起不同于现代社会共同体的关键要素,是一种源自于部落社会、游牧民生活,同时又超越其原始性和自然性的新部落生活方

式。很显然共同体理念与现代社会理念成为一组相对的概念,前者是摈弃了个体和理性前提下的集体的、情感的共同体命运,“主体的、理性的普遍主义,一个超验性的上帝的化身,正在让位于地方性的、具体情境中特殊因素及情感”,可以上升为“一种能够处理共同感觉、共同激情和共同情感的思想”<sup>⑧</sup>,喻示了个人在整体上的觉醒。“情感共同体”也有别于利益共同体。情感共同体是地方性的、具体情境中的、风格化的特殊因素及感性的,利益共同体则是建立在“政治-经济”基础上的。

共同体命运和命运共同体是新部落主义的标志,以情感作为纽带联结起来的共同体不基于同一性的逻辑,没有明确的目标,也不稳定,组成共同体的成员可以从一个部落转向另一个部落,或同属于多个部落,但是马克斯·韦伯从社会历史学视角指出共享的情感和开放的自治之间的关联能产生群体多样性,这些群体最终构成非常牢固的社会纽带形式,并表现出永久性和不稳定性两极性的情感连接。数字游牧民族液态生活方式使得成员之间的情感在短时间内表现出极高的不稳定性,送来迎往是DNA最常见的日常形态。不过,受访者普遍认为最开始可能不适应这种相遇即别离的感觉,但在持续一段时间的游牧生活之后就能习惯,因为“这不代表着我们就分开了。我们是数字游牧民族,很自由,想见了就可以主动去见,不一定非要在一个空间里才是连接。”(受访者米果)“离开之后可能不会那么频繁地交流了,但并不意味着大家不是朋友,线上的联系不会断。”(受访者周天)而且在DNA 每当一位数字游牧民族准备离开时,相熟的其他成员会为其举办告别仪式,DIY 做饭、喝酒、唱歌、聊天……简单却温暖;离开者的仪式感体现在给DNA 留下一些什么,从最简单的个人自我介绍小卡片、组织快闪活动到留下不需要的日常生活用品等等,似乎每个来过的人都希望在此留下痕迹。

在安吉DNA,仪式不只是在告别时出现,几乎每天在上演;仪式也不只是符号化的,而是具身性的。留心观察可见,在DNA 公共空间中依靠刷手机打发休闲时间的情况比较少见,除了工作之外,他们几乎

更愿意在面对面中度过。日常活动都由个人自发组织,小黑板、社区微信群成为活动信息发布的媒介,成员们自愿参与,来去自由。受访者反映最令他们感动的是无论发起什么活动都会有响应者、参与者,这鼓励了许多患有社交恐惧症的人走出封闭的自我小天地。受访者尹里比较害羞、不擅言辞、社恐,来到DNA 的第一周他就留在集装箱的宿舍里,没有跟人说过一句话。第八天,他鼓起勇气凑到一堆正在聊天的人群中,静静地听别人说,“虽然我一句话都没有说,但这种在一起的感觉真是太棒了。不知道为什么我突然有了分享的冲动。”田野考察者昆昆认为“内向的人也不害怕在人群里,或者说在人群里隐身也是一种存在,也是一种陪伴,大家默认这种现象”。共同体的友善、信任往往就是从这类感性交往中发展起来的。DNA 自发的日常活动除了技术技能、游历经验、音乐与电影等分享外,还有许多密切的互动内容,比如一起做手工、练瑜伽、填词谱曲,甚至还一起开荒种菜。这些带有一定仪式感的活动取决于发起者的创意,没有具体的目标,仿佛“在一起”或“成为一体”就是最大的目标,这就意味着对在场的集体生活的关注和共同体氛围的创造是最为重要的,过程远远大于结果。

由情感连接和维系的共同体是开放的、不稳定的,常常会涌现出涂尔干所说的“集体欢腾”和布赫金式的“集体狂欢”,通俗地说就是“找乐子”“发疯”:大雨倾盆中一位数字游牧民族在DNA 简陋的水泥场上独自起舞,很快其他人一个接一个地加入,夸张地扭动身体;凌晨一二点钟几位数字游牧民族踏着夜色穿越坟地去水库边听蛙声和风声;一群人带着面罩以怪异搞笑风格庆生;无所事事地在草地上躺一天;为了喝一杯免费的咖啡,按指令男-女、女-女、男-男、人-狗、人-植物组成CP;一场接一场的深夜喝酒和互相倾诉。平日里想做不敢做,或没人陪着做的事,在情感共同体中几乎非常合理,不会有人反对,而且总有人愿意陪着你去,那怕是在一定程度上不为常人所接受的那些疯狂事情。马菲索里将饮酒、说话、闲聊、欢腾、发疯统称为“习俗”,指出习俗作为集体感受性的一种表达,可以使人“走出自我”,创造出

一种作为部落主义黏合剂的特殊气氛,使成员理解共同观点、集体信仰或共同信念。“我们在人海之中彼此交错、掠过、触碰、建立了互动,产生了结晶,并形成了群体。”<sup>⑧</sup>这是情感共同体所特有的美学和伦理,而且在这种神秘氛围中,个体的情感在公共空间获得了位置,个体隐入社群之中,情感共同体由此产生了一种不能再被忽视的团结形式。

### 五、邻近关系、地方场景与多样身份流变

在新部落主义氛围和情感共同体中,重要的不是个体,而是个体所归属的共同体;重要的不是基于重大事件的历史叙事,而是每天都在上演的各种仪式/习俗——闲聊、分享、观影、运动、喝酒及其他“找乐子”,这些“在一起”的具身性时刻不断积累便创造出共同体的氛围和情境——数字游牧民栖身的建筑空间、DNA所在的溪龙小镇,乃至更远更大的城市成为承载并且维持共同体关系的物质基础设施,无此,就没有上文所讨论的个体对抗性的游牧身份、个体不自主地融入新部落主义的社群和数字游牧民的共同体身份。

在此意义上,数字游牧民是一种与空间和场景支持不可分割的混合性的集体身份想象。西方学术界关于空间的研究源远流长,流派众多,在“亚文化”研究领域,空间通常被称为“场景”(scene),其中加拿大学者威尔·斯特劳有关音乐场景的研究影响最大。依据斯特劳的观点,场景既是共存和互动的文化空间,也是各类人群和社会团体之间的一种特定关系。在与社区概念的比较中,斯特劳进一步强调了场景中成员的流动性、混杂性和基于共同爱好聚集在一起,从而使不同风格和个性相遇,并创造互动和交往的“邻近感”<sup>⑨</sup>。这是狭义意义上的“场景”,用来特指亚文化展演的物质空间、社会空间和文化空间,关涉具体场所、松散联盟、交往网络、聚集点以及风格化的情感共同体。照此理解,安吉DNA作为最具邻近感的场景,无疑叠加和混合了这三种空间,直至难以严格区分。DNA是一个由弃用工厂、集装箱住宿和大片空地构成的集工作场所、休闲娱乐场所、交往场所和餐饮场所于一体的复合场景。与处于频

繁流动的成员不同,复合场景具有稳定性,因此成为一个参照点,一个群体的锚点,使其区别于自由工作者(Freelancers)、远程居家办公者(Telecommuters)、共享空间工作者(Co-work-spaces)和背包客(Backpacker)。自由工作者和远程居家办公者没有共享的工作空间和生活空间,共享空间的工作者不共享生活空间,背包客共享生活空间而不共享工作空间,只有数字游牧民依托“数字游民公社”这样的集共同工作-共同生活(co-working & co-living)于一体的场景,才有可能展开多元而流动性的身份想象,可以是工作与休闲平衡的双栖身份、Gap-year/month/day的探访者身份、暂时放弃奋斗的思考者身份,甚至是无所事事者身份。附着于这个复合场景的游牧民群体会不断改变和适应,但场景的邻近感造就了“我”和“我们”的身份想象,反之,“我”和“我们”也造就了混合场景中游牧民的集体身份想象。

更广泛意义上的场景是与特定城市/乡村文化背景和空间相关的“编码实践”,“一种扩展性的考察——对与支撑音乐创作的意识形态和美学策略连在一起的工业的、体制的、历史的、社会和经济的背景进行广泛考察。”<sup>⑩</sup>斯特劳在考察加拿大蒙特利尔何以成为摇滚音乐之城时,对当地唱片公司、电台、海运码头等多种基础设施与音乐场景的相互界定中凸显场景概念的阐释力。佛罗里达在分析硅谷等聚集科技创意人才场景时,融合了文化空间、各种产业、体制和媒体之间的相互作用。这启发我们对于数字游牧民个体或集体身份自反性的考察,需要进一步跳出邻近性的同质群体聚集地(如DNA),而置入地方、跨域乃至全球的混合情景分析之中,以透视自反性身份与流动、移动和易变性的关系。这就需要我们关注与社会生活相关的关系成份,即处于关系之中的人,这不仅指个体之间的关系,还包括那些“我”“我们”与他们共享的领地、乡村和自然环境联系在一起的东西。换言之,全球数字游牧民偏爱的西雅图、清迈、巴厘岛,以及国内数字游牧民偏爱的浙江安吉、云南大理、海南文昌等地方的选择与身份自反性之间的关系,是一个有待于关注的“场景”。数字游牧

民聚居场所不可能与地方割裂,虽然它们常常被视为“飞地”,或许与地方的可见性连接也没有那么明显,但“嵌入”便意味着造就了新的关系。DNA受访者在回答“为何选择安吉?”的问题时,给出的答案可归纳为以下几个方面:地利优势——离省会城市杭州不远,交通方便,物流畅通;环境优势——盛产白茶,青山绿水,富裕而不是贫穷的乡村;DNA本身——有名的数字游牧民站点氛围好、生活成本合理。这些叙述包含了多重复杂且需要平衡的元素,因此场景是一个很好的分析概念,关涉到地方、跨域和全球的连接与想象,并且可以在不同的关系组合中蝶变出有关自身和社群的身份想象。

首先是地方场景与“城市-乡村”身份的身份想象。DNA由上海艾家地产公司投资建设,是其庞大地产和旅游资源开发中的一个小项目,主要动机是以数字游牧民为标签吸引年轻的城市高阶群体,并因他们的到来而带动相关产业发展。艾家地产在DNA步行15分钟便可到达的地方建设了安吉创意设计中心(Anji Creative & Design Center,简称ACDC),将艺术馆、图书馆、共享办公空间、大型庭院景观集于一体。作为DNA的配套设施,数字游牧民可以自由地使用这些空间,将它当作办公、阅读的场所,或者参与各种艺术活动和文化集市的空间。ACDC的建筑风格和呈现内容对于所在地来说是一处嵌入乡村自然景观的携带城市文化品味的飞地,而DNA的旧工厂建筑风格和集装箱住宿则充满了怀旧的、浪漫的、奇异的感觉。每一个来到DNA的数字游牧民都能通过开放的感官触摸和感受想象中的那种田园牧歌般的乡村气息,却又同时能不受约束地享受咖啡、酒、畅聊、分享、狂欢所带来的熟悉的、审美的邻近感。乡村和城市的双重身份暂时汇聚一身,并且可以自由切换。换言之,逃离了城市的喧嚣、拥堵、无聊,却又能享受城市美好的文明生活;既投身乡村环境,但又与乡民和乡村生活保持足够的距离,可以随心所欲地在“城市-乡村”双重身份之中来去自由地变换。

其次,跨域场景与“稳定-移动”的身份想象。DNA自2022年初试运营以来,已经接待来自全国各

地的数字游牧民数百名,据《DNA会员调研报告》(2022年)及《数字游民在安吉2023调研报告》的数据显示,数字游牧民最常见的工作类型为媒体类(17%)、设计类(15%)和信息技术类(10%),42%为自由职业者,28%为全职(被雇佣)身份。DNA入住的成员主要来自浙江(25%)、上海(24%)、北京(11%)、广东(8%)、江苏(5%)等地。对这些数字游牧民来说,乡村发达的数字基础设施,畅通无阻的物流体系,支持他们出行的机场、公交、的士和自行车/电动车等交通体系,是完成在地移动和远程连接必不可少的基础设施场景。在DNA,数字游牧民的日常吃喝、生活用品乃至生产工具和生产资料基本上都是由国内最大的几家电商平台的外卖员送达大厅。如果他们不想自己做饭,周边的ACDC和溪龙乡小镇有各种餐饮店铺,甚至因为越来越多的数字游牧民到来,咖啡馆和民宿也出现在田间地头。这些硬件基础设施构成了一种经得起考验的社会环境,嵌入数字游牧民的日常生活中,促进了跨域的信息交换和信任关系,以很复杂的方式为数字游牧民构成起便捷的、安全的、可信的,随时可以融入,又随时可以抽离的“稳定-移动”的身份想象。

再次,游牧民的“数字”身份还意味着“在地-全球”的身份想象,这清楚地写在DNA的官方介绍中:“我们采用全球通行的数字游民公社形态,是为将来开放为世界数字游民社区所做的准备。”事实上,“全球数字游牧民”在当下的身份想象中已然存在,一方面,依托高速互联网的保障,许多数字游牧民在线接受的工作派单不止来自国内公司,还有大量通过在线平台如Upwork、Freelancer等分配的跨境工作任务,完全融入了全球生产体系之中;另一方面,数字游牧民中一部分人本身就是在全球范围内流动的科技工作者、艺术家、创意者,他们连接了全球范围内的城市、资本、技术、市场等资源,同时DNA的区位优势又对接了国内互联网、物流业、自媒体和商业最为发达的支持网络。在线工作、全球接单、游走世界,再加上来自地方的强大数字基础设施支持,这些力量共同影响了数字游牧民的另一重身份想象,即

既是全球的,又是本土的,或者说为数字游牧民在全球公民身份和在地化乡民身份中自由切换和流动提供了可能性。

地方的基础设施、文化空间、各种支持性产业之间共同构成综合性场景,为数字游牧民个体和集体多元、流动、游移的身份想象和认同提供了物质、技术和社会支持,这是身份自反性的前置条件。

## 六、结语

“自反性现代化”在三位最重量级的学者贝克、吉登斯、拉什那里尽管有不同的定义和阐释,但他们对现代工业和现代化进程所带来的风险社会的后果这一点上却有着高度共识。如何应对风险社会,三位学者又有着颇为不同的理论概念,贝克指向“解放政治”和“亚政治”,吉登斯主张“再传统”和“专家系统”,拉什提出“自反性社群”和“美学自反性”,但他们又都建基于对个体和群体的能动性从社会结构性关系中解脱出来的可能性讨论,因此,自我的身份反身性因为太过重要而得到他们的共同关注。反身性的显要表征是自我对抗,但欲要摆脱现代化社会处境中的不讨喜的自我身份,却又需要自我选择身份并为此承担责任和风险,在此意义上,我们认为“出逃计划”是数字游牧民身份自反性的结果,以此对抗现代社会主导价值体系中关于“成功”的神话和日渐被外在力量所控制的不由自主的处境。但是,若停留于此,所有自主选择脱离社会既定体系(工作、家庭、社会团体)的自由职业者都具有相同性,而数字游牧民从社会体系中脱嵌后又再度嵌入新的集体之中,由此彰显出独特的身份自反性实践。西方后亚文化理论中的“新部落主义”的意象由此浮现出来,但马菲索里“新落族主义”主要指向休闲娱乐领域的趣缘群体,而中国本土语境中的数字游牧民,既不是纯粹的休闲身份,也不是严格意义上的工作身份,而处于两种身份之间不断游移、寻求平衡的动态状态之中。由此出发,本文进一步拓展“新部落主义”的内涵,既有以共同兴趣爱好结群的特征,又在日常生活中有着高度自觉的参与、共创、共享的集体伦理和美学精神。在风险社会中,随着曾经相对稳定的各

种身份认同的消失,数字游牧民以自我为中心调用时间、空间、资源和身份的的实践主要在“工作-休闲”的综合场景中体现出来,在保持极度个体化身份特征的同时,形成了“抱团取暖”式的“在一起”的集体身份想象,以及提供纯粹社交和情感连接的新社群生活方式。这类新型的部落主义社群,吉登斯称之为“后传统社群化”<sup>⑧</sup>,拉什认为是“亲合团体”<sup>⑨</sup>,两者与马菲索里“新部族主义”的共同之处在于强调情感在集体身份建构中至关重要的地位。的确,数字游牧民作为一种集体身份,最为重要的纽带是弥散在社群中的情感连接,而非工作协作。尽管在数字游牧民公社/社区,成员之间的工作合作并不是不存在,但这不是他们“在一起”的动因,相反,工作时藏匿于“我们”之中,闲暇时进入“我们”之中,并且将“在一起”的时光通过各种互动活动和集体欢腾填满,创造出对数字游牧民来说至关重要的“情感共同体”和“邻近性关系”才是最为重要和令人着迷的。

当然,除了这种“邻近性关系”提供的自我身份自反性和集体身份自反性及其连接外,数字游牧民试图重建的身份也深度嵌入地方、跨域和全球,这在更为广泛的意义提供了“城市-乡村”“稳定-移动”“本地-全球”等的身份选择和想象。

对数字游牧民身份自反性的考量并由此提出的“出逃计划”“新部落主义”“情感共同体”以及多身份流变性只是揭开了面纱一角,但关于身份自反性的发现不仅仅适用于数字游牧民。事实上,随着全球融合发展一体化格局的解构和第四波工业革命对传统工作模式和生活方式那种体制化、体系化、标准化的严重冲击,个体在主动或被动获得解绑的同时,也需要重新回归新部落式集体生活,获取情感共同体的支持。数字游牧民作为一种文化症候,喻示在传统的工作与生活、个体与集体、城市与乡村、地方与全球等错综复杂的社会结构性关系中正孕育着一些值得关注的新变化。

苏州大学传媒学院硕士生刘家琨对此文有贡献,提供了访谈的田野笔记。

## 注释:

①智联招聘,北京大学国家发展研究院:《2022雇佣关系趋势报告——数字时代的多元雇佣关系》,https://mp.weixin.qq.com/s/JebdI2E1sfulFGYgHQ4ddw,2022-10-12。

②Makimoto T., Manners D., *Digital Nomad*, New York: John Wiley and Sons, 1997, p. 3.

③Digital Nomad 翻译成中文时,有许多不同译法,如简体中文的“数字游民”“数码游民”“数字游牧民”以及繁体中文的“数位游牧”等。尽管当下自媒体普遍选用了“数字游民”,但在中文语境中,由于“游民”具有习得性偏见,容易与流民、不务正业、寻事滋事等不良印象关联,为避免望文生义,且从历史主义的视角来看,人类始于游牧民族,因此本文选择比较中性的译法“数字游牧民”。

④《2001 太空漫游》作者对未来的神预言——1964 年亚瑟·克拉克的演讲,https://b23.tv/zn2Kknj。

⑤Reichenberger, L., *Digital Nomads—A Quest for Holistic Freedom in Work and Leisure*, *Annals of Leisure Research*, 2018, 21(3), pp. 364-380.

⑥⑨Nash, C., Jarrahi, M., Sutherland, W., & Phillips, G., *Digital Nomads Beyond the Buzzword: Defining Digital Nomadic Work and Use of Digital Technologies*, G. Chowdhury, J. McLeod, V. Gillet & P. Willett, (eds.); WOS: 000449872000025; 2018, Vol. 10766, pp. 207-217.

⑦Hensellek, S. & Puchala, N., *The Emergence of the Digital Nomad: A Review and Analysis of the Opportunities and Risks of Digital Nomadism*, in M. Orel, O. Dvoulety & V. Ratten, (eds.), *The Flexible Workplace*, Springer International Publishing, 2021, pp. 195-214.

⑧Hannonen, O., *In Search of a Digital Nomad: Defining the Phenomenon*, *Information Technology & Tourism*, 2020, 22(3), pp. 335-353.

⑩Mancinelli F., *Digital Nomads: Freedom, Responsibility and the Neoliberal Order*, *Information Technology & Tourism*, 2020, 22(3), pp. 417-437.

⑪Bozzi, N., *Digitalnomads, Solotravellers, Remoteworkers: A Cultural Critique of the Traveling Entrepreneur on Instagram*, *Social Media+Society*, 2020, 6(2), https://doi.org/10.1177/2056305

120926644.

⑫王喆等:《数字游民的异托邦社会空间生产实践——以浙江安吉 DNA 数字游民公社为例》,《未来传播》2023 年第 5 期。

⑬姚建华、杨涵庚:《西方数字游民研究述评与中国启示》,《中国青年研究》2023 年第 11 期。

⑭黎巛:《新型旅行群体——数字游牧民:概念、演化与研究进展》,《旅游导刊》2023 年第 1 期。

⑮所有受访者对研究知情,本文对受访者姓名做了匿名化处理。

⑯⑳㉑【英】安迪·班尼特、基思·哈里-哈里斯编:《亚文化之后:对于当代青年文化的批判研究》,中国青年政治学院青年文化译介小组译,孟登迎校,中国青年出版社 2012 年版,第 95-96、62、62 页。

⑰㉒Giddens, A., *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 5, p. 9.

⑳㉓㉔【德】贝克、【英】吉登斯、【德】拉什:《自反性现代化:现代社会秩序中的政治、传统与美学》,赵文书译,商务印书馆 2014 年版,第 18、265、270 页。

⑲McRobbie, A., *British Fashion Design: Rag Trade or Image Industry?*, Routledge, London, 1998

⑳肖瑛:《风险社会及其超越:“反身性”贝克的风险社会理论之建构》,《社会理论论丛》2007 年第 3 期。

㉑㉒【英】齐格蒙特·鲍曼:《工作、消费主义和新穷人》,郭楠译,上海社会科学院出版社 2021 年版,第 6、91 页。

㉓㉔【德】乌尔里希·贝克:《风险社会——新的现代性之路》,张文杰、何博闻译,译林出版社 2018 年版,第 166、167 页。

㉕【法】米歇尔·马菲索里:《部落时代——个体主义在后现代社会的衰落》,许轶冰译,上海人民出版社 2022 年版,中文序言第 7 页。

㉖【法】米歇尔·马菲索里:《部落时代——个体主义在后现代社会的衰落》,许轶冰译,上海人民出版社 2022 年版,权作引言第 6 页。

㉗Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes*, Sage Publications Ltd; 1 Edition, 1996, p. 98.

㉘㉙㉚【法】米歇尔·马菲索里:《部落时代——个体主义在后现代社会的衰落》,许轶冰译,上海人民出版社 2022 年版,第 86-87、124、16、99 页。