

文化社会学发展之争辩：概念、关系及思考^{*}

周 怡

Abstract: This article traces the development of cultural sociology by reviewing two scholarly debates: one is the conceptual definitions on culture, and the other is about the relationship between culture and structure. The author makes two contributions to these debates. The first is to classify various scholarly definitions of culture into four schools, namely, subjective culture, structural culture, dramaturgic culture, and institutional culture. The author draws on conceptual distinctions among these schools and argues that their interrelationships and interdependence imply the underlying mechanism whereby society and culture survive and develop from one generation to the next. The second is to offer a focused analysis of three sociological stands on the relationship between culture survive and develop from one generation to the next. The second is to offer a focused analysis of three sociological stands on the relationship between culture and structure: macro-structural culturalism, structural culturalism, and culturalism. The author argues that culture retains its relative autonomy in society, and that cultural autonomy depends on social structure, human action, particular cultural domains, and culture-relevant structural fields.

在争论中研读文化社会学的发展轨迹,似乎潜藏了一种理论无根性的恐慌,但事实就是这样,其“发展”的言说基本存在于以下两大争论之中。

一、文化概念及其功能的争论

如果我们撇去纯属自然的、智能的物质文化的研究,我以为,存在着以下几种不同的具有社会学意义的文化概念之碰撞。

主观意义(subjective)的文化 文化主要由思想、情感、信仰和价值构成。这是一个最常见的文化观点。“文化是撇开一切形式可以观察到的人类行为之后留下的剩余领域。它们是内在而不可见的人类思想生活,或作为个人,或在某种难以想象的集体意义上说作为‘集体目标’、‘共同价值’和‘主观实在’的概念”(Wuthnow, 1984: 4)。这种文化观点一直为古现代社会学理论加以辩护和应用。从根本上说,它植根于柏拉图的心身二元论,马克思的相对经济基础结构的“上层建筑”和“意识形态”,韦伯的区别于具体社会秩序的“伦理”、“精神”和“理性”,涂尔干的反映社会构形的“集体良知”,帕森斯的分离于社会体系的“集体价值”,列维-斯特劳斯的对应表面结构的“深层结构”,社会心理研究中对人的行为世界的“态度世界”,以及在中国政治语境中与物质文明区别的“精神文明”等等,都属于这类同客观的社会结构相对的主观思想和知觉文化,即主观意义的文化。这类文化概念所导播的文化功能无非有两方面:一是形成群体一致的价值规范概念,以整合秩序;二是形成个体主观经验,调控人的行为。前者将文化规定在与社会结构的两相协调中,所谓崇高理想、意识形态统治、霸权文化、宗教文化、阶级文化和群体亚文化等等都在这层意义上使用文化字眼、利用文化功能。后者则将文化投射到个体的心灵结构,研究文化与行为之间的功能关系,韦伯说,“由观念创造的‘世界意象’,像扳道工一样,决定着受利益驱动的行

^{*} 感谢我的导师金耀基教授,以及陈海文、张德胜、边燕杰教授对本文的精心指点。其中陈海文教授是我的“文化社会学”资格考试的具体指导教师,他的认真严格使我受益匪浅。

为方向”(Weber, 1964: 280)。帕森斯的“行动自愿理论”描述了这样一种行动者的选择,这种选择受到客观条件的限制,以及行动的手段和目的的常规规律的控制(Wamer, 1978: 121)。根据帕森斯的观点,是“文化传统”提供了一种被界定为“共享的符号体系的某种成份的价值”,“这些价值可以作为个体在各种可供选择的取向中做出选择的尺度或标准”(Parsons, 1951b: 11—12)。哈贝马斯在肯定文化是一种外在于个人的客观现象——交际行为——的同时,也肯定了个人将文化内在化的重要性。他说,个人可以通过各个学习的发展阶段,将文化环境的复杂、抽象方面内化成自己的主观意识,成为有能力的“说话者”即社会行动者(Habermas, 1979: 69—94)。毫无疑问,这些解释假设:所有行动最终都受控于某种手段一目的的框架,文化通过限定人们的所思所虑塑造人的行为。换句话说,文化的功能是塑造人的行为。

结构意义(structural)的文化 文化由行为模式、生活方式及某些关系结构组成。克鲁伯和克拉克洪强调文化的“模式,包括明显的或隐藏的模式,这些模式是一些由象征所获得或转化的行为模式,或是关于行为的模式”(Kroeber & Kluckhohn, 1993: 181, 转引自 Jenks, 1993: 181)。保罗·布莱斯蒂德(Braisted, 1945: 6)说,“文化包括一切习得的行为。”伍瑟诺也说“行为本身的模式及一切与行为关联的结果”都为文化(Wuthnow, 1987: 15)。本尼迪克特(Benedict, 1967)的文化模式理论虽然没有将文化仅仅定位在行为模式方面,但她强调模式的概念,强调文化就是一套规范、价值和行动的组合,是一种具有各种特征编织而成的模式,每种模式受一个特殊的主题或某种民族精神所主宰。而阿切尔(Archer, 1988)却好像综合了上述两种将文化视为“行为”与“特征”模式的看法,他视文化为群体内部要素之间协调一致,彼此高度依赖、相互共生的一套整合体系。他的“整体一致”的文化观念包括两个推论:一是文化内部各要素之间逻辑一致,形成一种特定的文化模式;二是成员之间共享文化,形成雷同的行为模式。除此而外,威廉姆斯认为,文化是“某一特定的生活方式,无论它是一个民族的,还是一个时期的,或者是一个群体的”(Williams, 1983: 90),它是一种表达在艺术和学术上,也反映在社会制度和日常行为方面的具有一定价值观的生活方式的总和。根据威廉姆斯的文化观,汤林森(John Tomlinson)说,文化帝国主义不只是意识形态的侵入,也是生活方式的全面拟仿。英国诗人艾略特称文化是涵盖了“一个民族的全部生活方式,从出生到走进坟墓,从清早到夜晚,甚至在睡梦之中”(Eliot, 1948: 31)。马克思虽然没有直接界定文化概念,但他的代表意识形态的上层建筑及其思想涵义,被建构在人的生产关系中,即生产关系的总和构成上层建筑;思想是一种经历过的关系。汤普森则试图用他自己更为严格的马克思主义的文化陈述,即“对一整套冲突方式中各种关系的研究”,来替代威廉姆斯的文化定义,即“对特定生活方式的研究”。结构主义者列维·斯特劳斯(Levi-Strauss, 1995/1964)指出,人们应该关注一个基础的、观察不到的、能生成的、无意识的但却真实的深层结构模式……文化,一切文化都代表人类心灵的内在对立面结构向象征性和谐一致转换的逻辑关系。相对主观意义的文化概念,模式、生活方式、关系所表征的文化概念,似乎较具客观整体的意义。它们是一组社会范畴的文化概念,可以通过象征疆界(boundary)、类型(categories)和要素(elements)来捕获。文化,在这里经常成为一群人所崇尚的约定俗成的“想当然”的东西,或者是一些被常识掩盖起来的东西。比如,教师和学生之间的等级关系思想往往铭刻在教室的布局中。如果说,任何存在的东西都可能具有两种功能,要么被使用,要么被拥有,结构意义的文化概念的功能显然更多的是被拥有。一个民族、一个社会组织或一个群体,拥有一种模式、一种生活方式或一种结构关系早已被“常识”所认证。文化的拥有类似物品的收藏,藏而不显,是一个模糊的区域,因为日常生活中其功能经常被主观的“当然”代替,认同、一致并延续下去。

拟剧意义(dramaturgic)的文化 文化,作为社会结构的象征表达,由一系列象征符号构成。这种文化概念最早可以追溯到涂尔干关于原始宗教仪式的叙述:“宗教仪式表示各种社会关系并使之喜剧化”;“新的社会一定试图通过新仪式(同盟活动、庆祝活动)、个人与团体之间的新关系(体现在各种不同的誓言中)以及新的象征代表物(如自由树、自由雕像等众多其他象征物)来把自己树立成为偶像”(参见 Alexander, 1988: 1—20)。这里,涂尔干是将仪式作为符号象征反映社会关系和社会偶像的。而索绪尔(Saussure, 1974)则将语言符号化,并对其作“能指”(实际说或写的词)和“所指”(符号所指的对象)的区

分,他相信,一切文化系统,如神话、意识形态等都可以用这种“语言系统”来描绘。语言系统就是相互联系的各种符号的一个系统。用“言语”来显现的“语言系统”在性质上是社会的,因为语言符号的意义只可能来自各种规则的总体的客观结构,来自能指和所指之间的关系结构。类似地,列维-斯特劳斯将索绪尔的能指和所指关系运用于图腾研究时说,实际上群体(所指)和图腾(能指)之间存在着某种相关关系。图腾崇拜现象是各种社会中较为基本和普遍的倾向在经验上的一种显现,即我们可以根据人们崇尚的动物或植物来划分社会群体或部落。上述论者都是从作为文化现象的某一特定符号——仪式、语言和图腾崇拜——入手侃谈文化概念的,而且他们坚持认为,符号意义的文化反映结构关系、结构变化之特征。更多的研究者会在一般意义上将文化界定为象征符号。比如,斯韦德勒(Swidler, 1986)将文化定义为“意义的符号载体,包括信仰、仪式、艺术形态、礼仪等”。格尔兹将文化表达为“一种体现于符号中的意义的历史性的传承模式,是一种以符号形式表达的概念的传承体系,由此人们能够交流、保存和发展他们的生活知识与态度”(Geertz, 1973: 89)。掺合了格尔兹的符号体系观点之后,丹尼尔·贝尔着重于文化的诠释功能,把文化局限在表达象征的意义领域内。他说,文化通过宗教仪式、哲学和艺术,以想象的方式诠释世界的意义,尤其展现那些从生存困境中产生的、人人都无法回避的所谓“不可理喻性问题”,如表达死亡、悲剧、英雄主义、忠诚和爱情等问题的本质和意义,以及为这些问题人们所做出的种种努力(参见 Waters, 1996: 34)。罗兰·巴特(Barthes, 1973)相信,世界存在着,但其可理解性要依赖被视作文化意义的各种代码或者各种符号系统,如语言、体语、文本等等。根据历史的变化,代码、符号系统制造出意义,使人们理解现实的存在,就好像摔角手的体态构成一个基本符号描绘“正义”的概念一样。格里斯沃德(Griswold, 1994: 5)将文化客体界定为“在形式中体现的共享意义。意义指的是客体的一种或多种符号的组合,这些符号代表着整套外延和内涵、情绪和记忆”。然而,最言简意赅的定义是:“文化是意义被生产、流通、交换的社会过程的集合”(王毅, 2001: 275)。当拟剧意义的文化概念着眼在符号、符号意义的解读时,诸多学者在这个范畴内讨论过象征互动(symbolic interaction)。戈夫曼(Goffman, E.)的“前台”与“后台”的拟剧表演、米德(Mead, G. H.)的“主我”和“宾我”、齐美尔(Simmel, G.)的形式社会学观点、舒茨(Schutz, A.)的关联思想等等都从互动、沟通的符号功能角度,论及符号系统在不同背景中的不同意义,包括行动者不同行为表现的释义及其社会关系的释义。无论如何,像结构意义的文化一样,拟剧意义的文化与主观意义的文化相比,较显可观察性,因为它们是一些由言辞、行动、产品和事件等构成的符号系统,而且这些符号系统与社会伦理秩序的观念密切相关。所谓拟剧,就是强调诸如仪式、意识形态和其他反映社会关系本质的象征行动往往都具有伦理秩序的色彩。所以,拟剧意义的文化既是表象的,也是主观的。又由于符号的功能在于表达社会结构特征,在于解释结构意义或作为解释结构的背景,故持这类文化概念的研究,多半强调文化与结构的互融性格。

制度意义(institutional)的文化 文化由习俗、宗教、道德、政治和法律等组成。与内在于个人或群体的“主观意义的文化”概念相比,这类文化被认为具有外在于或者独立于个人或群体意识的“社会事实”之特征。梁漱溟在他的《中国文化要义》的开篇中指出,文化就是“吾人生活所依靠之一切”。展开来说,文化,“如吾人生活,必依靠于农工生产,凡其所有器具技术及其相关之社会制度等等,便都是文化之一大重要部分。又如吾人生活必依靠于社会治安,必依靠于社会之有条理有秩序而后可。那么,所有产生此治安此条理秩序,且维持它的,如国家政治、法律制度、宗教信仰、道德习惯、法庭警察军队等等,便都是文化重要部分”(梁漱溟, 1987: 1)。而与表现伦理秩序的“拟剧意义的文化”和作为一套模式的“结构意义的文化”相比,制度意义的文化又被认为更广泛地包括了需要物质资源、又影响资源分配的行动者和组织,并更强调了社会生活建构文化的观点。伍瑟诺(1987: 15)以为,文化并非简单地由拟剧般的个人伦理责任产生,而是由一群具有特殊资格的行动者制造,并在建构意义的过程中被组织,通过仪式化、归正及传承得以维护。显然,伍瑟诺思想中的制度意义文化,除有伦理秩序的功能外,还有实现文化再生产之功效。新制度主义高度重视制度意义的文化,曾就既存的仪式意义与制度化价值间的关系发表过不少言说,大体以为,社会组织往往能够通过各种仪式,使某些价值观念或经济行为制度化、立法化,

以确立或者固定组织的某些重要事物,并使之长期维系。梅耶和罗曼(Meyer & Roman, 1977)观察到,“法院组织连同它们的辩护、陪审、法官及证人,实际正在执行一种作为仪式的法律求证程序,为他们想做的事情立法”。在仪式般的诉讼过程背后,如果不存在较深的事实根据,就没有理由上诉高级法院而立法处置案例。因此,最终成为制度章程的东西,都是经过一段实际的仪式化过程又可为人们接受的东西(参见 Stinchcombe, 1997, 23: 6—8)。梅耶和罗曼实际强调了制度意义文化较之其他文化概念,更属于一个形构的(constitutive)概念。

上述四种文化概念有“论”无“争”,彼此独立又不乏彼此模糊的区域,比如,仪式既可作为符号归属拟剧意义的文化概念,又可作为习俗或程序表征已经制度化了的文化概念。此外,我们可以在四种不同的文化概念中明白无误地明确某一特定意义的文化涵义,但我们却不能以某一意义的文化概念去包罗所有可称之为文化的文化。因此在追究文化界定的时候,不少人采纳几乎涵盖一切视野的文化界定。比方,泰勒将文化视为“一种包含知识、信仰、艺术、道德、习俗,以及人作为社会人而习得的任何其他能力的综合总体”(Tylor, 1920: 1)。伯格把文化界定为“人类产品的总和”(Berger, 1967: 6)。霍尔的文化概念包括:“(1)思想、知识和处事规则;(2)人工制造的工具(如铲、计算器);(3)社会运行所产生的产品(如电视机、州际高速公路等)”(J. R. Hall & Neitz, 1993: 4—5)。威廉姆斯推出的文化概念包括三个广义的纬度:第一,文化用来指“智能、精神和美学的一个总的发展过程”;第二,文化是“在一特定群体或社会的生活中形成的、并为其成员所共有的生活方式的总和;第三,文化指“智能、特别是艺术活动的成果和实践”。凡此种种,较为宽泛的文化概念不外乎包括物质文化和观念文化两层面。这种两层面的文化定义引起过激烈的争论。一些学者非常强调物质文化的重要,强调从犁到机器人的演变对人类生活的延续至关重要。他们认为,作为物质文化的东西历经沧海桑田后可能仍然存在,而一首歌、一个规则可能随时即逝。但社会学家却给与符号、共享的价值观念、行为特征和生活方式以特别重要的位置,这一点在我所归纳的上述四种文化概念的叙述中已有体现,此处无需赘述。

本文赞同或采纳的文化定义,融合了主观、结构、拟剧和制度意义的四种文化概念,这就使得文化具有了四种意义上相对独立并易操作的层面:(1)文化是内在于“心”的主观结构。它可能是一个时代内的精神、一个群体内的凝聚,更是个体业已习得的或内化于心的规范、价值观念、生活态度和信仰等。(2)文化是某一特定的总体生活方式。它可能是一个民族的、一个时期的,或者是一个群体共享的行为模式。(3)文化是各种结构特征编织而成的象征符号体系。它可以是知识和智能、物质产品、用以沟通的语言及生存背景。(4)文化是外在的社会角色及其期望的制度化体系。它可以是道德、社会伦理、习俗、制度规范及法律。

四种不同意义的文化概念,其实有相互联系、相互转化的机理:外在的制度化文化体系一旦建立,就会通过诸如语言、仪式和文化产品等充斥符号的拟剧意义文化而得以传播、深化,成为人们内在于心的共享的主观价值文化,最终这种共享价值或规范又引导社会中个体或群体的行为,形成某种特定一致的生活方式或行为模式,即构成结构文化。如果这种结构文化再一次被制度化文化所维护,便有了文化再生产的循环(如下图所示)。从这种联系来看,四种不同意义的文化概念的争论,恰恰可能表达的是一种文化延续、文化运行的内在机理。

制度意义文化—拟剧意义文化—主观意义文化—结构意义文化

二、文化与结构关系的争论

70、80年代,文化社会学稳步发展了,这要归功于一种世界观的改变。即,在文化与结构关系的议题上,一些学科及后结构主义理论对主流社会学理论构成了特别的挑战,它们赋予文化比社会结构更高的重要性(Kellner, 1990b: 269)。社会学因此开始思考:究竟怎样辨识文化与结构?怎样概括文化和结

构的关系？

文化社会学发展至今，许多学者达成的共识是，文化与结构，有如描述同一人群的两种镜像：文化构成群体的信仰、意识体系，形成一套规范行为方式的宇宙观和生活方式；结构则强调群体的构成要素、人群的集合和彼此的物质利益关系，为群体提供分类模型。弗瑟曾明确抽离过结构与文化的涵义，他说，“如果社会被当作是有组织的个人集合，并具有一套既定的生活方式，那么文化就是那种生活方式。如果社会是社会关系的总和，文化就是这些关系的内容。”（Firth, 1951, 转引自 Jenks, 1993: 42）而在马克思的话语里，社会结构由生产力、生产关系组成，文化被化约到这类经济因素中以阶级意识的形式显现。涂尔干在对象征与社会结构分化的关系考证中说：原始宗教族群的形成，源于人们对图腾的认同和辨识。在帕森斯笔下，社会体系中的成员，藉由一套共同的期望与普遍的倾向，规范他们的行为。所谓期望就是他的“中心价值”，而普遍的倾向则是所谓的群体分割的类型变量（pattern variables）。这些大师的论述表明，每一种可称之为文化的东西似乎都与结构类型、结构分化有某种“一对一”的关联，两者之界线虽然常常不明，但我们却可以在这样的对应关系中加以辨识。

而在文化与结构关系的众说之中，不同的声音大致可归结为以下三种观点。

宏观结构主义观点 这类观点通常以唯物主义的口吻将文化喻为唯心。在“存在决定意识”的经典口号下，它笃信文化一定由经济和政治结构所决定，不能脱离结构而侃谈任何文化的自主。马克思学说的“经济基础决定上层建筑”的图式常被当作探讨这一命题的钥匙。粗略理解这一图式，我认为：上层建筑（思想、意识形态等主观意义或制度意义的文化）在马克思那里始终受到下层的经济基础（所谓历史—社会环境或生产关系等结构要素）的制约，因此，论文化自主时，不能仅仅看到上层建筑，而必须将它还原到下层的经济基础上。以这样的图式去看待意识形态（ideology）时，我们会引用《德意志意识形态》论费尔巴哈部分的一段话：

意识除了是有意识的存在之外，永远不能是任何别的东西，而人们的存在就是他们的实际的生活过程。如果在整个意识形态里，人们和他们的境况（或关系）是像在照相机里一样头脚倒立的，那么这个现象，也正是来自他们的历史的生活过程，犹如对象在视网膜上的颠倒，是来自他们直接生理的生活过程一样。（马克思、恩格斯，1965: 28）

仔细推敲这段话，它的意思是明确限定的：没有一个自己蹦出来的意识，意识本身产生不了意识；意识一定是人的意识，是人的“有意识的存在”，因此将意识的根源还原到人，才是恰当的。但人又一定是实际存在的人，是“实际生活过程”的总体，是“社会关系的总体”（马克思、恩格斯，1965: 8），故而将意识最终还原到实际生活过程，还原到由人构成的社会关系的结构总体，才更为确切。惟有这样，“道德、宗教、形而上学和其他的意识形态，以及与它们相适应的各种人的意识形式，就再保不住它们独立的假象了”（马克思、恩格斯，1965: 28—29）。所言即是，下层经济基础对上层建筑始终具有制约关系；并破灭一种看法——上层建筑有自己自主而独立的生命。总摄马克思对意识形态的批判，我们读到，作为意识形态的文化现象没有任何自主可言，因为一切“以为意识是无所依赖、自在的，就归为了异化”。那么，要逃避异化、“逃避意识形态和乌托邦式的歪曲，就在于寻找或回归它的实在”，“寻找那些从根本上与之对应的社会结构”（Mannheim, 1936）。应该说，马克思这种意识产生于社会实在的观念颇具代表性和普遍性，几乎各个流派在这一议题上都可能有达成共识的看法。现象社会学思想家舒茨，将来自外部的日常生活世界规定为最高实在之后，生动描绘过思想的形成过程，即“当外部世界中发生的事件持续进行的时候，他和我，我们，共享一种共同的生动的现在……‘我们一起经验这种事件’。通过这样建立起来的我们关系，我们——向我讲话的他和倾听他讲话的我——都生活在我们共同生动的现在之中，通过沟通过程被引向应当认识的思想。我们是一起变老练的”（Schutz, 1962, 中译本 2001: 297）。然而，在实在的“我们关系”的互动中建构起来的人们对待种种事件的思想意识，是否一定要一遍遍不断地重新回到实在才富生命力？是否“变老练”之后依旧需要一次次回归“稚气”方称为“真”？这就是我们对经典马克思学说或对激进的宏观结构论者的质疑了，也是之后诸多学者包括新马克思主义或文化马克思主义对其作出修正

的要处。结构占据绝对统领的地位,但不能说文化一定要因此完全丧失自我。

结构—文化主义观点 结构—文化主义观点虽然由来已久,却鼎盛在帕森斯和后帕森斯时代。这种观点,在确信“结构与文化相对独立又彼此联系、互动”,确信“文化的相对自主而无需还原结构”的前提下又兵分两路:一是倚重结构的观点;二是取文化与结构并重的观点。

帕森斯虽然明显持“倚重结构的观点”,但与马克思不同的是,他不把文化与结构的关系视为内在经验与外在决定力量之间的因果关系,而视其为一个整合的经验世界所具备的不同分析层次。帕森斯是在他的行动理论里建构社会体系、人格体系和文化体系的运作关系的。所谓文化体系被帕氏界定为“一个秩序的象征体系”(Parsons, 1977: 168),由价值观、常规及象征符号组成。这里秩序的本质“是行动者内化了某种共享价值规范或准则之后的行动动机的整合”(Parsons, 1951a: 26)。对帕森斯来说,文化是一套沟通符号,更是一套行为准则,它具有独立的空间,具有其自身的逻辑。但这种空间及逻辑意义仅仅具有相对的自主,因为帕森斯强调文化、社会和人格体系在行动过程中的共同作用,强调三个层面同时又相互作用下的分析性自主。文化作为其中一个子系统依然是总体系的一部分,受“总体社会系统”的影响。同样的观点也来自马克思主义内部。葛兰西对文化与结构分析架构所做的最大贡献,在于他用“霸权”概念更新了传统马克思主义的意识形态理论。他以为,人们必须“将历史所必需的意识形态,同随意、理性化的或‘被强加意愿的’意识形态区分开来。前者,即历史所必需的意识形态是‘心理学’意义的,它们可以‘组织’起人民,创造一个人们可以在其中进行活动并获得对其所处地位的意识、参与斗争的领域”(Gramsci, 1971)。事实上,葛兰西就把这种可以组织起人民的所谓历史必需的意识形态贯以“霸权文化”的称谓,“霸权则是人们之间通过普遍‘共识’方式来达成默许的原则,它介于个人及其选择行动之间,同时渗透在允许这些选择变为可能的结构中”(Jenks, 1993: 83)。于是霸权文化的概念当然地相对社会和行动,具有其相对自主性,这种自主就体现在它可以通过“宰制”、“说服”和“自愿同意”的控制模式,组织起结构中的人民。阿尔杜塞对经典马克思主义的修正,发生在他对意识形态物质性的论证层面。在他看来,马克思主义的科学并不属于经济主义,意识形态是相对自主的,一定要发挥它自己的“特殊的功效”(参见 Storey, 1993: 110—118)。阿尔杜塞的所谓意识形态的物质性根本上就指一种力量所产生的功效,即意识形态所产生的效果。这种效果抑或功效体现的自主性,就是说意识形态物质性表现了文化的自主性。但是“意识形态物质性又产生于由意识形态机器主导的主体人的各种实践之中”(于治中, 1996: 103),“社会结构就是一系列复杂的实践……它作为总体,是为支配所结构的”(引自 Docker, 1994)。显然,不论是帕森斯对价值的研究,还是葛兰西、阿尔杜塞对意识形态的分析,都主张文化的相对自主,但最终又将这种自主化约为社会性现象,倚重结构和文化的互依。就如同他们对经典延续下来的宏观结构主义观点,从来没有真正游离太远一样:系绳拉得挺长,可是他们总是听凭绳子把自己牵回。

“文化与结构并重的观点”同上述出现在较为宏观层面的“倚重结构的观点”相比,起步在社会活动的中观和微观层面。主要的观点散落在符号学、拟剧学、涂尔干学派及历史社会学的表述中。从解释视角来看,假如说宏观结构主义观点向结构—文化主义的倚重结构观点的转型,是一场用“相对自主”的解释取代决定论镜像的经济基础/上层建筑的关系解释的话,那么,结构—文化主义观点内部滋生的从“倚重结构的观点”向“文化结构并重的观点”的转变,则再次实现了一个解释视角的转型:文化从与结构的“因果关系”解释(explanation)中脱出,走入“意义”及“建构”解释(interpretation)的独立世界。许多真正能够被称为与传统社会学分庭抗理的文化社会学作品,或者这里所谓的“文化与结构并重的观点”,就意指研究者摆脱文化与结构的因果概念,在文化意义、文化实践与过程的分析层面上,为文化博得了应有的独立解释问题的席位。比如,符号学派的罗兰·巴特、沙林斯(Marshall Sahlins)分别以摔角、饮食偏好为切入点,强调了在形式化象征关系中文化作为符号的自主性格。在巴特笔下,摔角不是一个结构团体的运动,而是一种文化景观,一篇由语言拼写的意义文本。它期待摔角者像演员一般学习如何呈现文本意义,期待观众像读者般解读它呈现的各种意义。因而比赛不是社会系统里行动者之间的互动,仅仅是文

化系统的呈现。同样,沙林斯研究美国社会的饮食习惯问题时,也撇开了社会结构系统。他直接将食物当作象征符码,指出:美国社会在根据人与动物的喜好、亲疏关系裁夺不同程度的可食性——可食的牛、猪,不可食的马、狗——之后,又根据同样的逻辑对可食性动物本身作了区分,牛相对猪距离人的生活圈远,牛肉因此相对猪肉的价值含义就高,“牛肉是为了社会地位较高或较重大的社交场合所使用的食品,任何部位的猪肉都无法与牛排的地位相比”。这样,“象征逻辑就规范了人们的需求”,规范了人们的饮食习惯(参见 Sahlins, 1976: 166—179)。进一步地,沙林斯还暗喻过美国社会与自然间的生产关系,均藉由可食性与不可食性的评价原则建立。文化在此不仅表征了社会形态,而且具有决定性的力量。联系沙林斯的另一个著名观点——“资本主义社会的极大利益逻辑,本身就是一个文化理性的面向”(同上),我们会觉得应该将沙氏归类为“文化决定论者”,其实不然,在他着意提升文化解释的地位的同时,并没有否定社会经济结构的自主,相反,当进一步解释不同部位的肉块所具有的意义时,他认真涉及到了美国社会中的不同阶层群体。他说,“穷人买比较便宜的猪肉块……贫穷原本就带有族群或种族上的意义,黑人和白人是以前不同方式进入劳动市场的”(同上)。于是我们说,文化和经济结构各自独立、联系、并重而互不可取代的自主性格充分体现在沙氏的研究思想里。

与符号学着重于文化意义的象征关系不同,拟剧学派更器重于文化意义的创作性表演。戈夫曼(转引自 Alexander, 1990: 105—113)以“框框之外的活动”为题,讨论了被纳入官方/主要活动领域(框框内)的人,如何与框框之外的活动划清界线的拟剧表演。他指出,“任何活动具有依照特殊规则而编排或制定的固定框架……”在某种活动发生的同时同地,不可避免有其他路线的次要活动,即“框框之外的活动”发生。“框框外的活动”沦为次等地位而被“框框内的活动”主体视而不见,完全是官方或主要活动所主导的特殊规则规范的结果。框内人犹如一个“棋子”由规范摆布、按规范表演而不理睬框外人的行为,表现了文化作为规范对人的约束,也因此体现了文化的相当自主性。然而框里框外的区分,又使得戈夫曼的拟剧理论始终没有在社会结构框架外妄谈文化之重要。在他看来,一方面“框框之外的活动”被剥夺任何形式的关心和注意的事实,必然会“使每一个参与活动者事先或无时无刻不在环境结构之下为自己定位”;另一方面,所谓框里框外的划分亦一定依赖社会性的分类抑或结构的分化(转引自 Alexander, 1990: 105—113)。不难看出,戈夫的拟剧说虽然始终没有真正离开过社会舞台,但与功能论让群体的共享价值规范最终服从于社会秩序的“倚重结构的观点”相比,他倚重的是,个体如何解读文本而进入规范角色的文化自主性格。涂尔干式的文化社会学研究是从宗教、社会控制、仪式和性别等多方面,强调象征系统的分类与社会稳定之间的并蓄自主问题。涂尔干在统合神圣与世俗两者的对立时,将认知、情感和道德上的分类视为组织社会群体的基础,视为群体个人与他人发展坚实联系关系的基础。而道格拉斯却将神圣和世俗的判断交付给掌控权力的集团,从中建构出“污染”、“脏”等一系列不合法的象征符码。她以为,这些不合法可以通过净化仪式去除,以安定社会。但她最终的研究结论是,仪式与社会的巩固性之间没有人们想象的那种固而不弛的联系(参见 Douglas, 1966; Alexander, 1990: 186—193)。但是,维克多·特纳则基本恪守涂尔干的仪式与社会的一致性思想。他认为不论在远古还是当代,仪式在社会中都具有中心作用。他对社群和社会结构作出区分之后说道,“社群存在于社会结构的边缘,如边缘群体,或来自社会的底层群体,或弱势群体。无论在哪儿,这些位卑者总能经常产生各种神话、象征、仪式乃至哲学意义的艺术作品,为人们提供一套样板,并能够在不同时期,将现实、人与社会、自然文化的关系重新归类”(Turner, 1969, Alexander, 1990: 153)。正是这种“重新分类”,使社会的一些位置处于变动不居的过渡状态。人们在过渡仪式里,从社会结构中解放,进入社群,又经社群体验重新摄取活力,再返回社会”(Turner, 1969)。这里,社会结构与社群的辩证关系,恰恰反映了结构与文化的相互交辉。确实,不管是符号论者、拟剧论者,还是涂尔干学派,在对文化与结构关系的论述上,已经“不是一个自变量和因变量之间的关系”(Brain, 1994),而可能是“因果之箭指向两个方向”,或可能是“传统的因果概念已不再合适”下的两相自主了。

文化主义观点 一旦文化被看成和社会结构同等重要、甚至比社会结构更重要时,文化观点就形成

了对传统社会学观点的强烈挑战。文化主义思潮是形成挑战的直接源头。那么,何为文化主义观点呢?霍尔在“文化研究:两种范式”(Hall, 1980)一文中的若干阐释似乎颇具经典性。他认为,(1)“文化主义的活力,源自结构主义的策略性的缺场和沉默”(1980:69)。(2)文化主义的“重点在于文化的创造,而不是决定文化的条件”(Jenks, 1993:154)。的确,由英国伯明翰当代文化研究中心推出的一批文化主义的开创性巨作,都在不同程度上力主这样的观点:文化是人刻意建构的东西,不是一个条理井然的宇宙中反映结构要素的永恒特质;相反,人们在生活实践的建构中建构而成的文化、文化模式抑或文化现象,却可以建构、制约、维护或破坏结构的社会机制。比如,霍加特曾经以贬斥的口吻谈论大众文化对原有的工人阶级自创文化的冲击,以及由此造成的工人阶级圈内年轻人与工人阶级群体的结构分裂。他告诫说,“玩自动唱机的孩子正预示着这样一个社会:相当多的人处于顺从、接纳的消极状态,他们的眼睛盯着电视,墙上的美女照和电影银幕(Hoggart, 1992:316),大众文化日益“空洞地邀请人们共同分享亲密”,去破坏作为工人阶级整体的真诚社会(Hoggart, 1992:243)。霍尔和沃内尔(Paddy Whannel)在分析高雅和流行音乐受众的差别时,强调不同类型的满足和由此引起的不同群体结构的区隔。比如,流行音乐影响下的青少年“用特殊的方式交谈,去特殊的地方,以特殊的方式打扮自己……与成人世界保持一定距离”(Storey, 1993:65)。汤普森在《英国工人阶级的形成》(1963)中强调,工人藉以得到社会承认的游行,必须先形成文化层面上的成功转型,才可能达到游行效果,因为这种文化转型可以让参与者在艰苦的政治环境中,继续坚守意义、自律和坚韧(参见 Alexander, 1990:28)。在汤普森的叙述中,文化的自主性不再只是分析意义的变量,而具有历史和政治上的必然性了。显然,上述恪守这类文化主义观点的人,都视文化是对于组织和结构关系的一种主动或者自主的影响和指导,而不是结构关系的一种结果。

相对宏观结构主义观点总是囿于“整体一致”的整合概念而言,文化主义强调实践的根本独特性。独特性体现为文化在纵横两个方向上都显示出独特的自我。(1)横向上,文化被理解为开放的,其可能的实践结果是多元而不可预测的。据最近的文献评论可知,不少学者开始对民族国家的文化整合观念产生疑问,他们认为,文化既具有整合性的功能,也具有分裂性的影响。文化分裂和文化全球化共同存在的事实,已经使那种具有可预见性结果的主导文化的观念日益变得难以维持(参见 Schudson, 1994:21-45)。而英国文化研究中心成员完成的一些研究表明,虽然传媒总在充当统治阶级的喉舌,但它们并不总能成功获得霸权。反抗的亚文化常以始料未及的方式对传媒作出抨击。另一个关于华盛顿特区越战纪念仪式的研究显示,虽然纪念仪式的目的是为了结束有关战争后果的种种争论,但公众却以许多不同的方式理解或解释这场纪念仪式。仪式最终并没有导致关于这场战争的共识,亦即,并没有造成涂尔干所说的那种共同体的意识,反而出现了许多不同类型的个体仪式的合法化(参见 Crane, 1994:8)。(2)纵向上,文化被看成是不连贯的、凸现而动态的。摩根和恩格斯发现,在人类文明的发展过程中,只存在某一阶段、某一亚阶段一致的文化“包装”(摩尔根,1967/1877)。斯梅尔塞观察到,对于现代社会来说,文化整合和文化协调一致的问题可能正在失去意义,相反,现代社会文化日益多样化,文化连贯性的匮乏将越来越引起人们的关注(Smelser, 1992:10)。涂尔干的“社会反常”(anomie)说,反常状态标志文化秩序失去基础和连贯,反常的直接后果是社会和个人的病态。而莫里尔曼指出,“目前的美国文化处在一种‘疏松联结状态’(loosely bounded fabric),处在一种病态的、渗透而不持续的模糊状态”,这种“文化联结松弛状态迷乱或模糊了劳动分工、阶层分化和美国所有社会结构的固有方面——实际上,美国的文化与社会结构之间已经显现越来越大的裂隙”(Merelman, 1984:204)。除此而外,许多视文化为“过程”、“经历”或讨论“文化变迁”的论述,都无疑会囊括“动态文化”的思想。阅读这些文字,我们将领会,静止而同质的文化结构关系已经远离文化主义的视野。文化既然来自个体或群体的各种特殊的社会实践,那么文化相对结构的自主空间就相当之大了。它可以与结构保持一致、不一致;也可以不理睬结构而发生属于自己的多样的支配抑或多元的生长。

相对宏观结构主义注重具体的经济结构决定文化的观点来说,文化主义的极端看法是:结构本身就是一种“深厚的文化现象”(Sewell, 1992:27);文化不仅能显现社会结构,而且还具有决定性的力量。像

沙林斯把资本主义社会的经济利益极大化原则看作文化理性的一个面向那样,泽里泽尔(Viviana Zelizer)的所有研究(比如1985,1994)都主张,文化渗透在经济生活的各个领域,并决定着这些经济结构领域的活力。不同的是,她的研究前提是用文化去批判狭义的经济行为的理性选择模式,并用自己的文化观点抨击那些将货币和市场概念完全局限在“经济”范畴的作品。泽里泽尔从历史社会学的角度研究了上个世纪美国孩子的价值观变迁(Zelizer,1985),研究了1870年代到1930年代之间美国人掌管货币的社会意义的变迁(1994)。两个研究都坚持了她的文化主义立场:前者集中强调文化因素对孩子的市场价值观念的独立影响;后者则以一种相对互动的程序,陈述通过不同的社会关系网络与变动中的意义系统之间的互动持续形成或再形成货币交换模式的事实。我们看到,历史转型过程的真实文化现象,被泽里泽尔自然地揉进了广义的社会结构起源的脉络;尔后,深嵌其中的文化又扮演决定结构起源和变迁的重要角色。第一个研究里,“文化加速了社会分化”;第二个研究中“文化则创造了一个迅速增长的消费经济”(Zelizer,1985:11)。的确,当拉什说,“文化符号不再是表现现实,而是直接成为现实”(Lash,1990:11-12)的时候,我们或许不能立即苟同,因为如果符号成为现实,那么符号就可能接管社会结构,致使文化吞噬社会,但现实社会却明明白白地向我们展示着它的存在。而另一方面,当我们真正接触消费社会,面对扑面而来的媒介广告时,我们又不得不相信一些来自后现代的话语,“社会已经被纳入大众媒介之中”,人们已经越发难以将社会与文化真正分开。尤其“消费领域——我们购买什么和决定购买什么——正日益受到大众文化的影响,受到媒介的影响,各种大众文化符号和媒介形象日益支配着我们对现实的感觉,支配着我们确定自身和周围世界的方式”(参见Strinati,1995:224-225)。这里,至少“大众文化决定消费社会”的论点与泽氏的研究结论不谋而合。尔后,布西亚(Baudrillard)“社会终结”的后现代思想,又将拉什的“符号成为现实”的观点推向了极致。他说,在这个拟像社会里,“符号本身拥有了自己的生命,并建构出一种新的社会秩序,又由文化模型、符码和符号来形塑其结构”。因而,“惊人的增殖的符号已经宰制了整个社会生活”(Best & Kellner,1991:119)。如果符号是文化最直接的表达,那么文化形塑、宰制结构的思想在布西亚的这段言语中已经被表达得淋漓尽致。但布西亚不推崇这样的符号社会,也并不就此将他的思维停顿在符号社会,相反,他沿着符号为我们描绘了一副想象中的后现代景观:符号取代并超越了现实,使得现实与非现实之间的界线消失。大众因此丧失一切依据理性进行的判断,坐卧在一种不辨是非、不知真假的认识逻辑的混乱里,最后干脆以“沉默”拒绝由这些符号构成的社会规范和信息,导致意识形态、政治、阶级等各种社会性因素消失,即导致整个社会的终结。显而易见,布西亚的论述有许多敏锐的发现,也不乏夸大之处。文化完全自主——文化建构结构,又最终彻底解构了结构——后,人被迫摒弃文化,又在这种摒弃中悲剧性地丧失他植根的社会。在我看来,这种悲剧逻辑反衬的一个事实是:文化与社会结构之间存在某种唇齿相依的内在联系。

三、几点思考

至此,我们在“宏观结构主义”、“结构—文化主义”和“文化主义”观念框架下归纳分析了诸多学者对文化与结构关系问题的考量。这里,没有按常规的流派铺设,没有按年代的顺序讲述,但我们从中可以揣摩到的一根思考主轴是:文化的自主性随宏观结构主义到结构—文化主义再到文化主义是逐次递增的。宏观结构主义观点下,文化没有自己的空间,只有被结构决定和被化约的屈从。结构—文化主义标题下的文化,已经具有了依附于结构的相对自主,以及与结构平起平坐的独立自主。而在文化主义语境里,文化的霸主地位上升到它可以在建构、统领甚或解构结构的方面具有完全的自主。后现代尤其赋予文化高于社会结构的重要性(Douglas Kellner)。不管怎样说,文化筹码在分析的理论层面、学科地位和实际的社会发展中的加重,已成为人们达成共识的事实。不过,究竟是文化本身的成熟致使它有了“统领结构”的支配,还是文化与社会之间差别的崩溃,抑或是现实的社会发展对文化的呼唤等等,却没有统一、确切的答案。

我充分尊重上述每一种观点的言说语境,因为这些观点,无论偏激还是温和,往往都说明特定时代、特定场景的特殊存在状态,即使一些消极的观点,其积极的功能有时也暗含在消极的陈述中。比如,布西亚用文化解构社会之后,让我们看到了社会同文化之间的密不可分。事实是,每一种观点都是在对既有观点的功过得失的反思和静观中获得自己的,又多少在思维方式上为后来者开辟了一个新的视野。

但是,就文化自主性的争辩而论,我更赞成“结构—文化主义”的观点,尤其偏袒“文化与结构同等重要”的若干理论阐述。道理就在两者都不可或缺;两者都不能过分化约。首先,我们不妨回到布西亚所勾画的结局——人拒绝了文化,人又因此失去了社会。他的观点虽然为我们透视后结构文化提供了独特的视角,但毕竟过分片面而化约了,以致他在强调符号对结构的支配力量时,不能看到经济、国家、种族、习俗和性别对形构社会结构的宰制仍具有强大的力量。不然的话,我们无法解释,为什么今天在已经步入后现代社会的发达国家里,依然存在着更加秩序井然的家庭结构、收入结构,存在着发达的组织结构、体制结构,以及他们引以为自豪的“种族优越”意识?也无法理解,为什么今天,当中国从农业社会向工业社会转型,同时在全球化条件下必然也处在向后工业社会的转型时,却出现民间宗教的复兴?我以为,中国民间宗教的复兴,在很大程度上反映了社会转型导致“社会失序”之后,平民百姓对那种能够整合社会秩序的规范的一种急切呼唤,亦即对结构的一种需求。毫无疑问,类似宗教团体的群体结构一直活生生地存在着,左右并呵护人的日常生活世界。其次,我们早在人与动物的区分中就熟悉亚里士多德关于“人是逻各斯的动物”这一经典定义。将它作新解的话,人便成为符号和文化的动物。人创造文化,又被文化创造。于是,人是文化的主体,同时又是文化的客体。人生存于世界,也就意味人在文化中。借助这样的—个辩证关系,不少人曾经将文化等同人的行为,称文化为“借助符号来传达意义的人类行为或人类行为方式”。这样一种文化与人的纠结,同样在现实当中真真实实存在着,不管文化以怎样的方式——符号、文本、思想观念、意识形态抑或生活方式和某些已经想当然的东西——呈现。结构和文化都不可或缺的现实指出了布西亚理论的太多夸张之处。

但是,在另一个层面上我们引申的话题是:文化与结构的并存,并不表示两者之间必然要有二元单向的因果决定关系。打破这种线性思维,有助于我们拓宽研究视野,进一步理解现时的文化复兴。在这个话题上,我基本接受布迪厄的主张,即认为文化性的东西和社会性的东西之间有某些内在关联。怎样关联?分析层面上似乎存在以下几种现实又合乎情理的可能性。

第一,即使存在因果的决定性关系,我们也要将文化理解为与社会结构之间存在一种复杂的因果关系,至少是双向的因果关联。像上述铺陈的大多数观点一样,文化在这里是物质关系的一种反映,又能够再生产出这些物质关系。比如,我们可以赞成这样一种思考性假设:在结构与文化的关系问题上,首先是结构靠实力引发了对文化的支配;然后文化具有绝对自主之后,又反过来维护和规范了结构。最明显的例子是,大社会的统治阶级文化。社会结构位置上占有优势地位的群体或个人,必然要对相对弱势的群体和个人实现文化上的全面统治,以维护他们继续统治的地位。马克思的“意识形态的宣传”,葛兰西的“文化霸权”以及布迪厄的“符号支配”等等都强调了这种互为因果的文化自主。

第二,将人或人的行动纳入分析,以显示“结构—文化—行动”的关联图式。结构和文化的关联最终落实在主体对象,即“人”的分析上,这不失为一种妥贴的思考。因为它摆脱了直接的关于文化自主或结构自主的考量,而将注意力集中到了人的自主方面。如我们所知,文化与人类的关系并非单向的,而是互动、互相影响的:人类发展依靠文化,文化的诞生始于人类的理性。结构与人同样存在密切的互动:每一个人都生活在结构中,结构诞生于人的集聚。那么,人在与结构、与文化的同时互动下产生的行动,就会增加许多自由的空间。韦伯的“物质和理念”利益共同驱动人的行动的论点,就反映了结构、文化对人的行为的双重作用。帕森斯的“行动功利主义”,包涵了文化、社会和人格系统的三重作用。斯维德勒则依据韦伯的“物质、理念”利益的行动理论,将文化视为人的不同行动策略的一个“工具箱”,她说,文化只是以符号、传说、仪式和世界观等形式给个体提供解决问题和组织其行动的工具箱。人们可能主动地选择某种价值观念,可能会共享同样的价值观念,但他们的行为却可能完全不同,因为他们把特定价值观

转化成行动的能力,以及他们所处的结构位置互不相同(Swidler, 1986: 273—275; Haferkamp & Smelser, 1992: 10; Crane, 1994: 11)。斯维德勒的“工具箱”比喻,强调了实际行动的选择范围总比文化所指示的、比结构所提供的宽泛得多。因此通过人的行动而反映的文化与结构的自主,都是有限的自主。

第三,我们相信,不同文化现象具有不同的文化自主,具有不同的文化与结构的关联。理解这一点,我们就不奇怪,所有对结构文化关系作论的研究者或大师,都是以某一特殊的文化现象论及文化自主的,如,意识形态、宗教、仪式、符号或价值观念等等,基本没有笼统用“文化”的字眼。那么,怎样的文化现象更具自主性格?这可以在我们对“宏观结构主义”、“结构—文化主义”和“文化主义”的归纳评介中加以体会。此处我只想引一点笼统己见:就四种不同意义的文化概念而言,文化现象的自主性是随“结构意义”、“拟剧意义”、“制度意义”和“主观意义”的排列而递减的。也就是说,“结构意义”的文化现象,如生活方式、文化模式、行为方式等受结构的束缚相对最小;而“主观意义”的文化现象,被结构或者物质条件决定的机率较高,或者被化约的可能性最大。因为在我看来,文化一旦以模式、生活方式、仪式、结构和组织等显现并一再出现的话,它就常常是一些已经确立的不易改变且与社会结构相分离的现象了。如,养成某一民族生活习性的人,从圈里走到圈外,依然会不知不觉保持圈内的习惯。因为一切都会“想当然”地去做。而拟剧意义的文化通常是表征结构特征的部分;制度意义的文化则是为结构而制度的;主观意义的文化来自结构又多少会受结构的支配。于是,依次的三种文化现象同结构之间或亲或疏,多少是有瓜葛的。当然,这种主观断定,除理论逻辑的支持之外,还需得到实践检验,或许不能一概而论。尤其,我们前面提到过,四种文化现象本身之间还存在很强的内在联系机制,这种内在联系机制模糊了各种文化现象之间的界线,使人们更加难以判定何种文化现象相比另一种文化现象较具自主性。

第四,“结构—文化”关联在不同的场景中。这一命题的涵义可以理解为,当讨论结构与文化的关系抑或文化的自主性格时,我们应该相信,不同场景下的文化现象,具有不同的文化自主、不同的文化与结构的关联。比如,同是意识形态,马克思时代多半取“宏观结构主义观点”,意识形态受之于经济基础,没有独立的自我;到葛兰西、阿尔杜塞的年代,他们转投“结构—文化主义观点”,意识形态具有了相对独立的自主;再到贝尔所描述的后工业时代,大社会“意识形态终结”的呼声此起彼伏。因此很难说文化的自主是一恒定的概念。在这方面,哈贝马斯以“交往行动论”的观点为我们提供了一个尚好的明确回避这种解释困境的架构。他以为文化仅仅是对社会活动、社会场景的反思,不必纠缠在它相对于结构的自主或重要性方面。哈贝马斯区分了四种影响交往行动的实际场景。第一是由生物和非生物客体构成的外部自然世界。人与自然场景交往时,受这场景的符号关系的影响。但交往行动是否有效、是否有意义,取决于人对符号关系的感知与可观察到的社会事实是否相符,相符水平越高,交往行动越有意义。第二场景是包括人际关系、制度、传统价值规范的社会世界。人在这个世界与预先存在的规范或符号模式(由社会认同和互动过程创造的客体,如国家概念、自由的价值等)交往,交往行动合法与否受它与这些预设的社会规范的关系而定。第三场景是包括情感、希望、意向的个人内部世界。这是说,人的交往行动的有效性除受自然和社会两种场景的制约外,还受说话者的说话与他内心实际的思想或感受之间的关系的影响。最后是交往发生的语言场景,交往的有效性部分取决于用以构成交往的语言媒介。总之,哈贝马斯的方法鲜明地摆脱了对文化和结构关系的古典看法,他没有把文化和社会结构作严格的区分,比如,社会结构的自身领域被定义为符号构成的事件和期望的模式。他的方法是把特定的交往行动与行动在其中出现的更宽泛的符号场景联系起来,从中提供结构和文化形式间的可能的关联(参见 Wutlnow, 1984)。

不仅哈贝马斯,后来的许多文化社会学研究者都已不再期待自己的作品直接缠结在文化结构关系的争辩上,而是具体实施他们对文化现象的社会学研究或对社会现象的文化解释。一些人将此称之为文化社会学发展的一个转向,一些人也因此草率地贬斥这段文化与结构关系的争论。我以为,不管采用什么方式、用何种视角来研究文化社会学课题,都无法真正回避这种关系的讨论。因为文化与结构(社会)的主题相对文化社会学学科而言,就如“爱情”是生活的永恒主题一样,同样是一生死共存的关系观

念。这种关系其实是文化与社会学联姻的必然结果。

参考文献:

阿尔弗雷德·舒茨, 2001,《社会实在问题》, 华夏出版社。

梁漱溟, 1987,《中国文化要义》, 香港三联书店。

马克思、恩格斯, 1965《马克思恩格斯全集》卷三, 人民出版社。

摩尔根, 1967/1877,《突创进化论》, 台湾商务印书馆。

R. 沃斯诺尔等, 1990,《文化分析》, 上海人民出版社。

王毅, 2001,《文化研究术语》, 载陆扬、王毅编《大众文化研究》, 上海三联书店。

于治中, 1996《阿尔杜塞与意识形态的物质性》,《台湾社会研究季刊》23期。

Alexander, Jeffrey C. & Seidman, Steven (eds.) 1990, *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey C. (ed.) 1988, *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. S. 1988, *Culture and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

Barthes, R. 1973, *Mythologies*, London: Paladin Press.

Benedict, Ruth 1967, *The Chrysanthemum and the Sward: Patterns of Japanese Culture*, Cleveland: Meridian Books.

Berger, Bennett 1986 “Review Essay: Taste and Domination.” *American Journal of Sociology* 91(6), May.

Berger, Peter 1967, *The Sacred Canopy*, Garden City: Doubleday.

Best, Steven & Douglas Kellner 1991, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, The Guilford Press.

Braisted, Paul J. 1945, *Cultural Cooperation: Keynote of the Coming Age*, New Haven: The Edward W. Hazen Foundation.

Brain, David 1994 “Cultural Production as ‘Society in the Making’: Architecture as an Exemplar of the Social Construction of Cultural.” In Diana Crane (ed.) *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Cambridge: Blackwell.

Crane, Diana (ed.) 1994, *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Cambridge: Blackwell.

Docker, John 1994, *Postmodernism and Popular Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K.

Douglas, Mary 1966 *Purity and Danger*, London: Routledge and Kegan Paul, (Excerpted) in Alexander, Jeffrey C. (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstadt, Shmuel N. 1989, “Introduction: Culture and Social Structure in Recent Sociological Analysis.” In Haferkamp, H. (ed.) *Social Structure and Culture*, New York: De Gruyter.

Eliot, T. S. 1948, *Notes towards the Definition of Culture*, London: Faber and Faber.

Firth, R. 1951, *Elements of Social Organization*, London: Watts.

Gans, Herbert J. 1974, *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, New York: Basic.

Geertz, Clifford 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic.

Goffman, E. 1990 “Out-of-frame Activity.” In Alexander, Jeffrey C. & Seidman, Steven (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio 1971, Selection from the Prison Notebooks, New York: International Publishers.

Griswold, Wendy 1994, *Cultures and Societies in Changing World*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Habermas, Jürgen 1979, *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon.

Haferkamp, Hans & Smelser N. J. (eds.) 1992, *Social Change and Modernity*, Oxford, England: University of California Press.

Hall, J. R. & Neitz, Mary Jo 1993, *Culture: Sociological Perspectives*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-hall, Inc.

Hall, Stuart 1980, “Cultural Studies: Two Paradigms.” In *Media, Culture and Society*.

Hoggart, Richard 1992, *The Uses of Literacy*, New Brunswick: Transaction.

Jenks, Chris 1993, *Culture*, Routledge Inc.

Kellner, Douglas 1990b, “The Postmodern Turn: Positions, Problems, and Prospects.” In G. Retzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis*, New York: Columbia University Press.

Kelly, M. (ed.) 1994, Critique and Power: Recasting the Foucault and Habermas Debate, Cambridge: MIT Press.

Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. 1993, op. cit., In Jenks, Chris, *Culture*, New York: Routledge.

- Lash, S. 1990. *The Sociology of Postmodernism*, London: Routledge.
- Levi-Strauss C. 1995/1964 中译本:《结构人类学》,谢维扬、俞宣孟译,上海人民出版社.
- Mannheim, Karl 1936 *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt, Brace and World.
- Merelman R. M. 1984 *Making Something of Ourselves: On Culture and Politics in the United States*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Meyer, J. W. & Roman B. 1977, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony." *American Journal of Sociology*.
- Parsons, T. 1951a *The Social System*, New York and London: The Free Press and Collier Macmillan.
- 1951b, "Values, Motives and Systems of Action." in Parsons & Shils (eds.) *Towards a General Theory of Action*, Cambridge: Harvard University Press and in Alexander, J. (eds.) *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1977. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press.
- Sahlins 1976 *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press. In Alexander, Jeffrey C. & Seidman, Steven (eds.) *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAUSSURE, F. 1974 *Course in General Linguistics*, London: Fontana (originally published 1959).
- Schutz A. 1962 *The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Smelser, Neil J. 1992 "Culture: Coherent or Incoherent." In R. Munch & N. J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Stinchcombe, Arthur L. 1997, "On the Virtues of the Old Institution." *Annual Review Sociology*.
- Storey, John 1993. *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, Prentice/Harvester Wheatsheaf.
- Strinati, Dominic 1995, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London: Routledge.
- Schudson, Michael 1994 "Cultural and the Integration of National Societies." In Crane, Diana (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Cambridge: Blackwell.
- Swartz, David 1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Sewell, William H. 1992 "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98.
- Swidler, Ann 1986 "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review*.
- Turner, V. 1969 *The Ritual Process* Chicago: Aldine; (Excerpted) In Alexander, Jeffrey C. (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Tylor, E. 1920 *Primitive Culture*, 2vols. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Wamer, R. Stephen 1978, "Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element its Due." *American Journal of Sociology* 83.
- Waters M. 1996 *Key Sociologists: Daniel Bell*, New York: Routledge.
- Weber, Max 1964, "The Social Psychology of the World Religions." In *From Max Weber*, (eds.) by H. H. Gerth & C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Williams, Raymond 1961. *The Long Revolution*, New York: Columbia University Press.
- 1983 *Key Words*, London: Fontana.
- Wuthnow, Robert 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Los Angeles: University of California.
- Wuthnow, Robert (ed.) 1984. *Cultural Analysis*, Routledge & Kegan Paul.
- Zelizer, Viviana 1985 *Pricing the Priceless Child: the Changing Social Value of Children*, New York: Basic Books.
- 1994. *The Social Meaning of Money*, New York: Basic Books.

作者系香港中文大学社会学系博士
责任编辑:罗琳