

文化社會學的基本問題

鄭震

南京大學社會學系

摘要 本文通過對文化與自然、知識與信念、文化與時空、文化與權力、文化與社會等一系列文化社會學的基本問題的探討，從而系統地闡發了“文化是社會行動的法則，或者更確切地說，是社會行動本身”這一對文化的理解。本文在理解文化的同時對文化社會學的基本框架和學科性質進行了深入的反思。根據文化在某種意義上即是社會的思路，文化社會學在實質上即是社會學本身，它將為各種分支社會學提供最為一般性的理論視角，並始終保持一種自我反思的態度。

在最近的幾十年中，文化社會學在西方社會學領域獲得了迅速的發展，這當然是與20世紀西方社會思潮大氣候的轉變密切相關，伴隨著實證主義、自然主義、絕對主義以及近代人性論思想的相對衰落，同時相對主義、文化主義、符號主義、後結構主義等思潮的日益壯大，文化問題的重要性得到了廣泛的提升，這一轉變在社會學領域中的重要表現之一就是文化社會學日益進入了社會學的主流之中，成為主導社會學話語的一股重要力量。面對這一現實我們似乎需要更多冷靜的反思。我們聽到布西亞這位頗具代表性的文化主義者宣稱一種無所不在的符號 (sign) 統治已經降臨，宣稱所謂的使用價值、人的需要、消費的對象或物等等僅僅是符號 (即當代的文化) 及其關係價值 (即交換價值) 所建構的產物，¹ 並且以一種相對主義和虛無主義的無所顧忌的態度宣稱：“今天，任何事件實際上都沒有結果，它對所有可能的闡



釋敞開，沒有一個可以確定含義：每一個原因和每一個結果的同樣的可能性——一種多樣的和隨意的歸因。”² 雖然布西亞的符號理論充分肯定了文化的強大的建構性和相對性，但是他的總體性和還原論的做法則使其理論披上了一種形而上學的色彩，當建構性消解了自然，當統治成爲絕對，當相對性邁向了懷疑論的虛無，布西亞的社會批判就走向了一種自我否定的悖論，其論調所隱含的危機和矛盾絲毫不亞於它所顛覆的對手，它以同樣糟糕的偏見回應了對手的偏見。如果當代對文化的強調可以使我們充分地意識到文化問題的重要性，而不是盲目地因循某些傳統的思路——將文化僅僅視爲是自然現象的派生物或政治和經濟結構的附屬物的話，那麼更爲重要的是，它應該使我們在深入地反思文化研究的歷史成果的同時積極地去面對文化本身，因爲只有這樣才能夠使我們避免落入各種學術時尚的華麗陷阱，並切實地去思考文化。本文正試圖成爲這樣一種思考，它力求以文化社會學的眼光去辯明文化之所是，它將從文化社會學的一系列基本問題入手，力求通過對文化社會學的基本思路的反思和建構，從而闡發對文化本身的一種理解，這同時也將意味著對文化社會學的基本框架和學科性質的一種思考。

一 文化與自然

文化與自然的關係問題無疑是文化社會學思考的一個出發點，雖然這並不是文化社會學所關注的最主要的基本問題，但是，這一基本問題的澄清將爲文化社會學的進一步建構奠定基礎，事實上，如何理解文化與自然的關係將直接影響到對文化本身的理解，它爲建構一種文化社會學營造了一個基本的自然本體論的框架。



在文化與自然之關係的歷史爭論中，由西方思想尤其是近現代西方思想所孕育出的自然主義和文化主義這兩種對立的立場扮演了重要的角色。在自然主義和文化主義的爭論中，問題的焦點總是立足於文化與自然是否可以相互化約，此種帶有明顯啓蒙烙印的還原論分歧實質上是笛卡爾的二元論思維方式在自然與文化之關係問題中的一個產物或變樣。然而極端的還原論思路總是將問題簡化為非此即彼的狀態，但事實的複雜性只能使之成爲一種實際上的兩難狀態，要想走出二元論的怪圈，只有重新面對並未割裂自身的複雜的現實本身，放棄把理論的邏輯轉化為現實的邏輯的錯誤思路。也許正如埃利亞斯所指出的：“遠非是兩極對立，在人的情況中，生物的和社會的過程如果要變得有效，就必須相互連結。”³ 我們不能將文化等同於自然，文化在很大程度上並不遵循自然的邏輯，但文化也並非與自然彼此割裂或相互對立，事實上，自然爲文化提供了最基本的物質前提，如果沒有飲食的生理機能也就不可能有所謂的飲食文化，如果沒有性的生理機制也就不可能產生性文化，如此等等，自然爲文化的產生提供了最爲基本的物質可能性，但這並不意味著將文化視爲是自然的派生之物，性文化和飲食文化的複雜和多樣顯然是無法由包括生物性在內的各種自然因素加以解釋的，在自然這一不可或缺的基礎之上，文化不可被自然所還原，自然對文化僅僅具有十分有限的初步的推動作用。沒有自然就沒有文化，反之自然在本體論上並不以文化爲條件（雖然埃利亞斯指出，如果沒有文化的發展人類的某些生物性的潛能也無法變得有效，如語言的學習使語言學習的生理機能得以有效地發揮作用，⁴ 但是埃利亞斯所謂的生物過程和社會過程的相互依賴⁵ 以及人類對自然的各種影響甚至改造作用對自然本身並不具有本體論的意義，文化對自然而言不是不可或缺的），這構成了一種不平衡的關係，但這一關係絲毫不減弱文化所具有的相對獨立性，這一獨立性是任何自然主義所不



能解釋的，自然僅僅爲人類的文化提供了最爲基礎同時也是在對文化的解釋上最爲貧乏和有限的物質條件。事實上，絕大多數的文化現象只是在十分間接的意義上奠基於自然，當我們超出人類基本的生存需要所劃定的範圍時，我們往往很難將衆多的文化現象與自然因素建立起某種明確的聯繫。在文化與自然之關係的問題上，我們必須拋棄自然主義和文化主義這兩種彼此對立的極端立場，⁶ 既不將文化還原爲自然，以至於錯誤地將自然的邏輯強加於文化，仿佛文化不過是人類自然本性的外化；也不像那些後現代文化主義者那樣將自然還原爲文化，以至於錯誤地將人類賦予自然的意義本體論化爲自然本身（不可否認的是，我們不可能面對純粹的非人的自然，我們所感知到的自然不可避免地被打上了人的烙印，我們對自然的所有解釋都已經被賦予了人的局限性，但這並不是將自然還原於文化的理由，我們不能將我們自身的局限作爲我們的理論的理所當然的根據，相反面對我們存在的不可徹底消除的社會歷史局限性，我們的有限的理性必須採取一種不斷超越的態度以挑戰我們的局限性——儘管這始終是一項未完成的任務，對外在於文化的自然的推論正是此種態度的產物之一——儘管它的推論或者說假設的色彩使之帶有某種獨斷性，但它所帶來的也許更爲合理的解釋使我們值得爲之而冒險）。那麼文化以怎樣的特徵而區別於自然呢？在自然的物質基礎之上文化爲我們展現了一種怎樣的非自然的圖景呢？問題的關鍵就是價值。正如齊美爾所指出的，價值不是自然所固有的因素，不是處於自然秩序之中的客觀存在者所固有的因素，價值的秩序作爲人的秩序而區別於自然的秩序，“一旦我們的心靈不只是一個消極的鏡子或實體——這也許從來就沒有發生過，因爲甚至客觀的知覺也只能來源於估價——我們生活在一個價值的世界之中，這一價值的世界在一種自主的秩序中安排了實在的內容。”⁷ 文化正是以其價值的屬性而與自然區別開來，自然作爲無人格的存在者



其本身並不固有地包含著價值，但文化倒是固有地具有價值的屬性，正是價值使得文化在根本上區別於自然，一塊自然的石頭正因為具有了價值才成爲一個人類社會中的文化符號。價值的產生在某種意義上即是文化的產生，價值與文化是不可分割的。人類社會與自然世界的區別正在於文化（在某種意義上也就是價值）與自然的區別，在價值的形成和發展中人的精神獲得了充分的發展和實現。之所以如此，就在於文化的價值屬性正是來自於人類行動者的創造活動，人類在自然的物質基礎之上通過自身的行動而創造了價值。這一行動的主觀意義在黑格爾的《精神現象學》中獲得了充分的揭示，當黑格爾將人類的歷史闡釋爲精神的歷史的時候，他敏銳地把握到了人類主體在社會歷史過程中的自我運動和自我實現，而這一過程恰恰賦予了人類實踐的對象以人的價值。黑格爾精神現象學的積極意義正在於揭示了精神在人的行動中的運動和發展的實質，揭示了人是如何把精神通過他自身的行動而賦予他所生存於其中的世界的。這是一種具有歷史感的動態的精神形而上學。當我們撇開黑格爾精神現象學的形而上學的消極意義，我們將看到，正是人通過自身的行動從而將價值放入實踐的對象和產物之中，正是人通過自身的社會歷史的行動從而創造了文化的價值。這個價值從來都不是人在自然中發現的，而是人在自然中創造出來的社會歷史的產物。但這並不意味著我們將把價值視爲是絕對主觀性的現象，即便不考慮自然因素所提供的客觀的奠基也同樣是如此。在人爲的分析意義上，齊美爾指出：一方面價值具有主觀性，它是對對象的判斷，是固有地內在於主體的，因而從來就不是對象的一個屬性；⁸ 但另一方面，齊美爾認爲這個主觀性僅僅是暫時的，實際上它並不是非常關鍵，⁹ 它的主要意義在於否定價值是客觀對象的屬性，一旦完成了這一任務，它就要讓位於一種社會的客觀性，¹⁰ 此種客觀性表明了非自然的主觀性的價值對於個人主體而言依然可能是客觀的，它能夠獨



立於個體對它的認可而存在¹¹。齊美爾的觀點無疑是富有啓發性的，但他有關社會客觀性的見解的確有可能陷入了個體與社會的二元論桎梏。事實上，如果我們不再使用分析性的二元術語，那麼價值作為社會歷史性的人類行動的產物，就其本身而言便無所謂主觀和客觀（我們只是在社會的層面來討論這一問題，自然的奠基被置入了括弧，因此這裏也就不涉及價值的非自然性和自然基礎的問題），因為只有當我們帶著分析的眼鏡來審視價值的時候，我們才人為地劃分出價值的主觀性與客觀性。

當我們通過價值而理解了文化與自然的分別，我們也就通過價值而初步領會了文化的含義。價值是文化的價值，同時也是行動的價值。雖然我們以分析的口吻指出了人類行動對於價值的創造作用，但是我們同樣應該看到，正是價值賦予了行動以意義，一切社會行動都只能是價值的行動。行動在創造價值的同時也就創造了它自身，正是價值在根本上規範和指引著行動，價值不是行動的外部因素或外部效果，它恰恰是行動的本己構成，甚至可以說，行動本身就是價值，正是價值在行動著。我們不可能脫離行動來談論價值，也不可能脫離價值來理解行動，價值與行動在分析上是彼此內在地聯繫在一起的，而在非分析的原始狀態中則是共屬一體的。由此可見，文化與行動也並非是彼此外在的現象，文化是社會行動的法則，或者更確切地說，是社會行動本身。這不是關於文化內容的一個定義，而是闡明了不同文化之間的一種形式上的相似性，這並不排除不同的文化之間在內容上可以是截然不同的。當然不同的文化在內容上也可能具有某些相似性，但這並不是本質的相似性，否則它們就只能是一種文化——文化在內容上沒有所謂的普遍本質。文化內容的多樣性使我們不可能談論什麼內容上的普遍本質。我們也不能在形式上尋求一種文化的本質，儘管形式比內容更可能具有普遍性和持久



性，但這也只是相對而言，仍然存在著截然不同的形式特徵，雖然它們之間有著我們的定義所賦予的相似性。

二 理解文化

文化不是作為實體而存在著，文化總是行動的文化，¹² 它既不是行動的一個實在的要素，也不是行動所負載的某種外部條件，行動就其本質而言就是文化的存在狀態，這也就是為什麼我們以區別於傳統的理解方式將文化與行動加以等同的原因所在。就總體而言，文化並不外在於行動，它是行動的法則。如果我們不是拘泥於行動的實在表徵（行動無疑具有某些重要的物質特徵），那麼我們將不難看出，行動的核心是如何行動，文化正是這一如何行動，它賦予行動以靈魂，以至於在社會學所關注的核心意義上（而不是生物學和物理學等視角的意義上），它就是行動本身。我們以文化社會學的視角將文化視為是行動，這並不是要將文化實在化，而是意在突出文化的行動性，文化不是靜止的狀態，不是現成的自在之物，對文化的研究就其根本而言正是對於人類的社會活動的研究，文化始終處於運動和變化之中。因此我們不應當以一種實在論的眼光去審視文化，好象文化是某種外在或內在於行動的社會實體。那種將文化視為是外部實體的立場同時會造成對文化的一種錯誤的靜觀，而內在實在化的解釋不僅完全缺乏經驗上的支援而且以較為隱蔽的方式也同樣無法擺脫此種形而上學的命運，因為實體的臆斷總已經隱含了某種自在的假設，從而為形而上學的靜觀提供了可能。事實上，實在論的文化觀在很大程度上來自於對文化一行動的可被感知到的產物的錯誤理解，那些被賦予文化之名稱的實在的事物並不是文化本身，它



們不過是文化在行動中實在化的表像和產物（包括繪畫作品、語言文字、音樂、建築、工具等各種人類所創造或建構的事物），是文化一行動所建構的派生之物，它們之所以是文化的就在於它們能夠在行動中獲得意義，也就是被行動所理解和運用。一幅繪畫作品之所以被人們賦予文化之物的名稱，並不在於它擺放在那裏的可見狀態，而是在於使它成爲那樣一種狀態的所有行動本身，也就是生產它並能夠理解它的各種行動著的法則才使之成爲了一件文化之物，而如果脫離了文化一行動，它那即使僅僅作爲顏料和畫布的文化存在也無從談起。在我們所理解的意義上，文化總以一種非實體的方式而行動著，它並不固有地存在於它的實在的產物之中（出於我們以上對文化的理解，這裏所說的實在的產物自然也就並不包含行動本身的實在方面），文化總是行動的文化，文化與行動在本體論上是共屬一體的，沒有文化就沒有行動，就如同沒有行動就沒有文化一樣。如果我們以分析的口吻談論文化生產行動並通過行動而被再生產和生產，那麼這並不意味著文化與行動是兩個彼此外在的客體，仿佛它們只是作爲異質的雙方而相互作用著，相反，此種分析的口吻只是對一個現實整體的人爲操作的結果，文化與行動作爲分析的要素是相互內在的，在非分析的意義上它們是全然同一的。¹³

文化作爲行動的文化這一定義的關鍵之處就在於：文化就其根本而言決不是什麼擺在那裏的具體的存在者，文化不是現成的存在者，無論這一存在者是以印刷在書籍中的語言符號的形式還是以其他具體對象的形式存在著，如果那個使它們獲得文化生命的行動的法則不再在人類的社會生活中運轉（即便是以變樣的方式也不存在），那麼，它們在文化的意義上就只能是毫無意義的死的存在者（它們完全不能被人們所理解），它們在這一死亡的意義上就只能是非文化。由此可見，對文化的社會學研究在根本上並不是對那些現成的社會事物的研究，仿佛我們的



對象不過是那些被世俗的見解賦予了文化的名稱的事物，社會事物的文化社會學意義並不在於它們作為事物的存在狀態，而恰恰在於它們被賦予文化之意義的過程本身。它們的文化意義並不固在地存在於它們的實體之中，而是只有當它們被納入到人類的社會歷史行動之中，被作為此種行動的產物或仲介的時候，它們才能夠成為具有文化意義的事物。問題的關鍵在於那些生產和再生產著社會現實的社會行動，文化正是作為行動的靈魂而內在於行動之中，只有當我們將目光置於行動之上，我們才能夠真正地理解文化的意義，才能夠真正地把握到文化形成、發展和消亡的社會歷史脈絡。

那麼，當我們將文化視為是行動的法則時，這是否意味著文化只是行動者的主觀狀態，以至於我們對文化的理解只能是一種主觀主義的偏見。我們曾經指出文化的自然基礎，這表明文化不可能僅僅服從於一種唯心主義的解釋。然而，即便我們不考慮自然的奠基作用，我們也不能夠將文化的社會屬性僅僅視為是一種主觀性。那麼這是否意味著文化既是主觀的也是客觀的？如果我們不是因此而落入二元論的陷阱，那麼我們的確可以說文化既是主觀的也是客觀的，但是這一主客觀的提法只能是一種理論上的權宜之計，而不是對現實本身的描述。事實上，我們在討論價值的時候已經明確指出了一種超越主客觀二元論的可能性。在學術史中，基於笛卡爾的主客體二元論的世界觀所進行的對內在性和外在性的劃分對文化社會學的研究產生了巨大的影響，雖然二元論的理論立場從分析的角度為理解文化提供了重要的思考，但是二元論邏輯一旦超出理論邏輯的範疇就將導致對現實的曲解，以至於人們將現實本身錯誤地加以二文化。齊美爾有關主觀文化和客觀文化的悲劇性思考正是這一錯誤的結果。當齊美爾面對現代性的發展進程而悲歎其所謂的客觀文化之發展和強大與主觀文化之衰弱和渺小，¹⁴ 並斷言無法消除主客觀文化的悲劇性的不一致



的時候，¹⁵ 他事實上陷入了將主客觀文化加以對立的二元論怪圈。如果文化的二元狀態是文化的本體論狀態，那麼談論對此種二元狀態的克服也就是不可能的。然而，我們對文化的定義決不是什麼二元論的定義，它絲毫也沒有預設什麼主觀狀態和客觀狀態，相反它在根本上拋棄了二元論的假設，從而力求回到文化的現實之中。作為行動的文化並不優先地假定自身是個人的主觀文化還是社會的客觀文化，因為主觀與客觀這一對分析的概念在此還沒有被提出，行動本身是一個未分化的整體，它並沒有將自身分裂為主觀和客觀，個人的行動同時也就是社會的行動，只有當研究者帶著分析的眼鏡去觀察行動的時候，主觀與客觀才人為地在理論中被建構出來。齊美爾思想的實質是將個人與社會相對立，從而才錯誤地杜撰出所謂的個人的主觀文化和社會的客觀文化，他並沒有意識到個人的文化本身就是社會的文化，因為個人從來就不是孤立的絕對的個人，而是以各自不同的方式與他人分享著共同文化的共在的個人（這一點尤為重要，我們正是在共在的人的意義上談論個人與社會，孤立的個人與社會即使作為一種分析的策略也是錯誤的，在分析上的社會不可能被一個孤獨的個體所生產和再生產），而社會的文化也同樣是一個個社會行動者的文化，因為社會從來就不是什麼超人的實在，不是絕對獨立於個體的外在之物，它只能是共在的個體們的社會，只有在一個個個體的社會行動中才能夠存在。個體與社會並不是彼此對立的雙方，相反它們在行動之中不分彼此。我們甚至可以說，在行動之中既沒有個人也沒有社會，有的只是一個作為整體而運動的文化過程，文化不可能外在於一個個個人的行動而存在，文化的存在本身就已經是一種人的共在。因此，區分主觀文化和客觀文化，或者區分個體的文化 and 社會的文化都只能是理論的策略（以此而在分析上闡明文化對行動者的建構和行動者對文化的生產和再生產），而不是對現實的本體論意義上的描述。那種所謂的先於個



人的文化和個人所創造的文化的論調在本體論上都只能是理論的抽象，因為先於特定個體的特定文化並非在本體論上先於任何共在的個人，它總已經是人的文化，並且必須在人的行動中才能夠持存和變革；而先於特定文化的特定個體也並非是絕對的個體，他總已經在與他人的共在中成為某種文化的個體，也正是在這一基礎之上，他才能夠進行文化的創造。社會正是作為文化而內在於共在的人的行動，與此同時又通過共在的人的行動而被生產和再生產，可以說社會在人的行動中行動著，人同樣在社會的行動中行動著，社會通過人的行動而成其為社會，人通過社會的行動而成其為人，人的行動與社會的行動不過是我們賦予同一過程的不同名稱，因為只有一個行動的過程，這就是文化的行動過程，個體的文化與社會的文化在行動中是完全同一的。¹⁶

對文化的理解總免不了對不同的文化進行類型學劃分的問題，類型學是文化社會學的一個重要的研究手段。正是通過類型學的方法我們才可以深入地研究文化的多樣性，從而避免始終籠統地談論文化，畢竟文化這一概念涵蓋了極為複雜和多樣的內涵，展開對不同文化類型的深入研究對於理解文化無疑具有重要的價值。我們在此顯然無法詳盡地展開對文化的類型學研究，不過我們將基於我們對文化本身的理解而進行一些有關類型學的初步的探討，其目的並不在於展示文化的某些類型或方面，而在於進一步地加深我們對於文化的相對一般性的理解。我們對文化的類型學的劃分必須是面向文化本身的劃分（這絲毫也不意味著我們沒有意識到任何理論的劃分都只能是一種社會歷史性的人為的劃分，但是我們之所以強調“文化本身”這一提法，就在於我們力求使我們即將進行的劃分區別於人們所習慣的那些無助於理解文化的本來面貌的劃分。任何理論的劃分無疑只能是基於現實的某些可能性而做出的人為的抽象化，它們不應當被誤以為是現實本身的投影，而是對現實的社會歷史的闡釋，但是面向文化本



身的劃分將是一種更加切近文化的本己特性的闡釋，將是一種更加有助於我們深入理解文化的闡釋），如果我們採取文化與行動的分析口吻，那麼對文化的本己劃分也就只能是有關行動之法則的劃分，也就是說，這一劃分根據我們這裏的意圖至少應當使我們看到生產行動的那些最基本類型的法則之間的性質差異，文化的類型學是理解文化的一條重要途徑，這一途徑將使我們洞悉文化運轉的不同機制，領會文化本身的複雜多樣和意義深遠。我們最初通過在理論上區分文化的內容和形式而定義了文化，在此我們依然可以從文化的內容和形式這兩個方面來劃分文化的類型，應當說這一做法與我們定義文化的做法在邏輯上是一致的，它暗示了內容與形式的人為劃分是分析文化的一個重要途徑，這一劃分能夠很好地使我們洞悉不同文化類型之間的相似和差異，最初我們正是憑藉這一劃分才能夠面對文化總體內部的複雜和多樣，從而給出一個相對廣泛的文化定義，現在它將進一步推動我們對文化的理解，使我們能夠在不同的層面上去劃分文化的類型。由此，在形式上我們將區分出前對象、前反思、前話語的文化和對象化、反思性、話語性的文化這兩種文化類型，與這兩種形式的名稱所對應的最為典型的現實的文化類型是信念和知識，¹⁷ 信念和知識的形式上的差異構成了文化運轉機制的最為基本的差異（我們只是指出了兩種極端的或者說典型的狀況，在現實之中無疑存在著不同程度的混合狀態。而這兩種狀況在現實之中的關係狀態則透露出了形式特徵的社會歷史性），在不引發誤解的情況下我們可以直接使用信念和知識這兩個概念來命名這兩種形式類型。在內容上我們則可以看到存在於社會時空之中的無限多樣的文化類型，它們是信念和知識以及它們之間的各種過渡狀態在內容上的不同的社會歷史形態，其複雜和多樣使得我們無法對之進行詳細的劃分（這些劃分所適用的標準將是極其繁多的）。我們在此所能做的主要是相對一般性地討論文化時空性的形式特徵



（這並不排除爲了研究的需要我們可能結合文化的內容而進行一些寬泛的類型學研究），這不僅使我們看到了文化並非絕對普遍和一致的現象，同時也使我們感受到文化所蘊含的多樣化的權力及其複雜的關係。

三 信念與知識

作爲行動之法則的文化在分析上可以被視爲是對如何行動的認知（這也就是爲什麼文化可以被定義爲“我們所具有的一切認知的成果”，儘管這一定義過於靜態的特徵可能導致對文化的某種誤解，但它的分析價值則是不容否認的），只有瞭解如何行動的人才能夠有所行動，即便是錯誤的行動也必然已經有一種對行動之如何的認知在發揮作用。不同形式的認知將爲我們揭示生成行動的不同方式，這也就是說，我們只要瞭解了人類認知的最基本的形式類型也就能夠瞭解文化的最基本的形式類型。就認知而言，通常的見解總以爲任何認知都少不了有認知的對象，也就是對象化的認知，然而經驗的觀察和實際的研究告訴我們，人類的絕大多數認知活動至少並不具有明確的對象化的特徵，而是更多地具有非對象或者說前對象的特徵。這樣我們就可以在認知活動中劃分出兩種極端的形式類型，即對象化的認知和前對象的認知，我們進而可以發現，對象化的態度往往並不局限於指向行動中的他人或事物，同時也會以特定的方式指向行動者及其行動自身，這也就是所謂的反思性，而對象化的態度所具有的理論性和反思性則使得語言的闡釋作用往往必不可少。由此可以說對象化總是或多或少地與話語的陳述以及反思的活動聯繫在一起，而前對象則與之恰恰相反，它總是與前話語和前反思的狀態相關聯。因此，與之相應的也就可以確定對象化、反思性、話語性的



文化和前對象、前反思、前話語的文化。在當今的文化社會學研究中，人們通常將前者稱為是知識（或理論知識），將後者稱為是信念或意見（doxa）（或實踐知識）。¹⁸

我們已經指出了信念之行動的形式特徵在於三個方面，第一，信念之行動並沒有採取一種對象化的態度，在行動的過程中行動者並非以對象化的方式來展開行動，行動所涉及的人或事物全然不是有意識地加以設定的對象，相反，行動者此時還完全沒有進入一種對象化的狀態，他與事物或他人之間尚未拉開對象化的距離，一種直接性在此主導著行動的過程，這也就是布迪厄所謂的刻不容緩和無需深思熟慮的含義所在，¹⁹ 除非行動的過程突然偏離了通常的軌道而變得陌生或異樣（手中的筆突然劃破紙張而無法使用，與自己配合默契的工友突然失手打碎了本應接住的東西如此等等），否則此種前對象的直接性將始終被不言而喻地加以貫徹。在此種前對象的行動中行動者並沒有為自身制定什麼行動的明確目標，這倒不是說行動本身在客觀上不具有任何效用可言（行動的有效性無疑是確保信念—行動合法性的關鍵所在），而是意味著它的效用性並不需要以一個行動者事先有意識地加以算計的目的的實現來體現，這也就是為什麼人們往往主張信念行動是前意識的或無意識的原因所在。²⁰ 第二，生產行動的信念從不作為對象而現身，信念對行動者而言始終是不言而喻的，它潛伏在一種貌似自然而然的狀態之中，正因為行動總是具有此種“自然而然”所賦予的合法性，行動者也就沒有理由對自身的行動採取反思的態度，行動的不言而喻性直接取消了反思的可能性。這正是布迪厄以一種分析的口吻所指出的在主觀的信念和客觀的結構之間的准完美的對應的產物。“如果能動者對熟悉的世界有一種直接的理解，這是因為它所執行的認知結構是他活動於其中的世界結構的具體化的產物；他用於去認知世界的建構的工具是由世界建構的。”²¹ 布迪厄以此闡發了一種實踐的錯



覺或誤識的論斷，即人們將一種社會歷史性的建構視為是理所當然的，以至於完全無視這一建構本身的特殊性，從而產生了後期維特根斯坦所說的對規則的盲目服從。²² 然而布迪厄的理論始終瀰漫著一種對客體主義和結構主義的過分青睞，以至於與他反對主客體二元論的理論主張相互矛盾，這一立場上的含混（我們當然不能將布迪厄簡單地劃歸結構主義的陣營）使之對信念的理解一定程度地喪失了行動本應具有的面向文化本身的意義，由此布迪厄的信念以及習性的概念才遭到了亞歷山大的並非毫無道理但卻過於偏激的批評。²³ 第三，信念不是話語的命題，人們無需也不可能以話語的方式來確切地表述信念的內涵。這不僅是因為在通常的情況下信念的前反思的狀態使得理論話語所需要的對象化態度無法也無需對之加以啓動，而樸素的日常言談作為信念的直接建構則以前反思的方式保持著對信念的盲從和無知，²⁴ 而且是因為，信念本身正如布迪厄所指出的那樣，在本體論上並不具有語言的性質。²⁵ 事實上，早在海德格爾的存在論中前話語的問題就已經得到了深入和細緻的闡發，這一闡發深刻地影響了布迪厄和吉登斯等一批實踐理論家。信念不是話語的陳述，不是理論的命題，信念的非話語的特性使得它難以被對象化的活動所把握（當信念的行動失效或面對異質的他者時，當信念遭遇諸如社會科學的反思性時，此種對特定信念的對象化或者說反思的活動將可能產生），因為對象化活動必須依賴於語言的闡釋來實現自身的明確性要求，但信念所遵循的恰恰是一種前語言的模糊的邏輯，此種本體論的差異使得語言在面對信念時顯得捉襟見肘。

信念的模糊邏輯使得信念的行動是不確定的（我們將在後文看到，雖然知識比信念要遠為明確，但是知識的明確性也只是相對而言的）。正如維特根斯坦所言：“我們必須提防以反對這樣的觀點，即存在著某種條件的總體，它與每一事件的本性相對應，以至於（例如在一個人走路的事件中）他不得不行走，如果這些



條件被完全實現的話。”²⁶ 這表明在實踐之中並不存在布迪厄所批判的客觀主義立場中的邏輯主義的可能性，信念行動是高度情境性的。維特根斯坦指出，人們不可能列舉出“思想”一詞可以在其中被使用的所有環境，雖然當某一種環境使得對該詞的使用顯得可疑的時候，人們完全可以指出這個處境是如何偏離了通常的狀況。²⁷ 的確信念所提供的僅僅是社會歷史性的行動可能性，人們並非事先已經掌握了行動的必然性的法則，事實上，對信念的掌握完全是一種前意識的實踐的領會（遇到實際情況我知道如何去做，但我卻無法闡明我的信念，也不知道會有多少種可能的情況），而不是有意識的理論的認知（相對明確的命題化的闡述）。信念所提供的僅僅是充滿了不確定性的一般性的方法，而不是針對所有可能情境的具體方案（這本身就是難以想象的）。正是在此種不確定性中一種社會歷史的確定性卻在發揮著作用，因為信念的不確定性並非是全然的無序和怎樣都行，信念是可能性的法則，一切可能性都已經是一種社會歷史性，它是確定的不確定性或不確定的確定性。因此我們看到不同的信念一行動將不同的人群區分開來，信念並沒有造成無法識別的混亂，儘管它的確排除了任何精確預測的可能性，行動的社會歷史性為我們揭示了行動的現實道理，這一道理在所有具體情境的不確定性中為我們傳達了某種秩序的信號，不是主觀的任意胡為，而是作為共在的個體而遵循著共在的信念，這一被打上特定共在之烙印的信念總是通過難以確定的諸多可能性而顯現出來。信念以前對象、前反思、前話語的模糊的邏輯為我們描繪出一幅區分與聚合的社會圖景，也正是因此布迪厄可以通過所謂的實踐趣味來劃分法國小資產階級與其他階級之間的界線。²⁸

不過在實際的社會生活中，信念這一文化形式並不總是能夠直接發揮有效的作用，“實踐的不確定、開放、變幻無常的程度意味著，人們在關鍵和危險的處境中不能完全依賴於它。人們



可以得出一個一般的規則，即處境越是危險，實踐越是傾向於被編碼。”²⁹ 此種編碼的典型狀況就是知識。知識—行動的形式特性可以通過我們所揭示的信念—行動的形式特徵的（並非絕對的）反題來加以確定，由此我們可以得到如下的特徵：對象化、反思性、話語性和明確性。知識總是有意識地指向某個或某些對象，總是包含著自我反思的可能性，總是作為話語而存在著，並且體現出某種明確的命題化和概念化特徵。不過我們並不能夠因為知識與信念之間的形式上的差異甚至對立而將知識的形式特徵加以絕對化，事實上，知識的對象化、反思性、話語性和明確性都是相對而言的，任何絕對化的理解都只能是誤入歧途。我們必須在兩個方面來闡明這一問題，一方面知識儘管在形式上不同於信念，但這並不意味著知識能夠脫離信念而存在，事實上，一切對象化和反思性的活動都必然奠基於前對象和前反思的基礎之上，這也就是尼采的透視主義和胡塞爾的生活世界理論異曲同工地加以揭示的狀況（雖然胡塞爾認為他的先驗現象學是一個例外，³⁰ 但這只不過是胡塞爾基於其自身的客觀主義立場而做出的一廂情願的想象罷了³¹）。正如受到尼采和胡塞爾的雙重影響的海德格爾所指出的：“我們把此在本身進行超越的何所往稱為世界，現在並且把超越規定為‘在世界之中存在’。”³² 這一“在世界之中存在”傳達了海德格爾的解釋學迴圈的意義所在，如果我們撇開海德格爾的主體主義和先驗論（儘管不是先驗的絕對，而是先驗的可能性）偏見，那麼解釋學的迴圈所暗示的不可排除的先入之見無疑具有重要的意義，“任何解釋工作之初都必然有這種先入之見，它作為隨著解釋就已經‘設定了的’東西是先行給定的，這就是說，是在先行具有、先行視見和先行掌握中先行給定的。”³³ 在不考慮具體差異的前提下，此種先入之見也就是加達默爾那顯示了此在存在之歷史性的前見，也就是梅洛—龐蒂筆下的身體的知覺，或者曼海姆所謂的前概念的知識，同時也就



是我們在此所談論的信念。³⁴ 當我們談論信念的時候，我們顯然並不打算將信念與知識置入一種二元論的框架之中，儘管信念所涉及的範圍要遠遠大於知識的範圍（在多數情況下我們僅僅是在實施信念行動），但某些信念為知識的奠基是知識生成的內在性前提，以至於我們根本就不能想象把特定的信念從特定的知識中分離出來同時卻沒有取消後者的存在，因為這個信念恰恰是這個知識的社會歷史存在本身。一切對象化的認識活動總已經不言而喻地設定了某種非對象的前提，否則認識就只能是絕對客觀的認識，這意味著沒有任何視角的無限的認識，然而這與人的存在顯然不符，我們存在的有限性使得我們不可能不從某種特定的社會歷史立場出發去進行認識活動，我們的對象化的認識總已經前反思地設定了某些社會歷史的信念，而這一前意識的信念作為前概念的知識本身就已經是在認識著，³⁵ 此種前對象的認識同樣不是一種絕對的認識，但它並不像對象化的認識那樣設定某種前見，因為它意味著一種社會歷史的直接性，它就是社會歷史的存在本身。

四 文化與時空

我們所謂的文化的社會歷史性也就是文化的時空性，把時間和空間引入文化社會學的研究顯然與實證主義社會學的普遍主義立場相對立，然而伴隨著對實證主義的反思和批判，那種將時間問題留給歷史學，將空間問題留給地理學的做法也就受到了批判和質疑。文化社會學在當代的興起本身就帶有反實證主義和反普遍主義的傾向，因此文化社會學討論時空問題從來就不是一個問題。

時空問題在文化的形式上一方面表現為信念形式與知識形式之間的社會歷史關係的問題，儘管信念為知識奠定了存在的



基礎，但信念與知識之間卻一定程度地存在著此消彼漲的關係（當然也不排除彼此合作或互不相關的狀況），簡單地說，現代社會的特點之一就是反思性的急劇增強，³⁶ 以至於社會生活的領域越來越多地充斥著知識的建構，儘管信念的直接作用依然佔有重要的比重，但是與前現代社會相比信念的直接作用則無疑是減弱了，與此同時信念的非反思性也受到了日益增強的反思性的威脅和侵襲，社會科學的發展在顛覆傳統信念方面發揮了重要的作用。另一方面，文化在形式上的時空問題還體現為文化自身的時空性的形式特徵問題，這一問題顯然意味著為文化確定其形式本體論的身份，也就是要從時空的角度來確定信念和知識在形式上之所是。信念和知識的差異已經暗示了這一問題首先必須針對雙方的差異而分別地加以說明，但最終又必須根據它們之間的關係而綜合地加以研究，由此我們才可能充分地認識它們各自的時空特性。首先，在我們看來，信念的時間性也就是實踐的可能性，其空間性也就是實踐的關係性，而可能性與關係性在本體論上又是共屬一體的，也就是說，可能性是關係的可能性，關係性是可能的關係性，可能性與關係性的提法僅僅是一種分析的建構，時間與空間不是二元論的，它們在存在之中不分彼此。³⁷ 這一系列簡要的論斷意味著信念在時間的意義上即是實踐的各種實際的可能性，正是通過這些可能性在實踐中的現實化，文化的時間才得以生成或再生產；在空間的意義上信念即是不同人與人或人與事物之間的關係性，也正是通過這些關係性在實踐中的現實化，具體的文化關係或文化空間才得以生成或再生產。與此同時，可能性與關係性的共屬一體告訴我們，把時間和空間二元化的做法僅僅是一種對現實的抽象化的產物，因為人們沒有意識到，任何空間（包括文化空間和自然空間）都必然地是運動和變化著的空間，而任何時間（包括文化時間和自然時間）也都必然地是處於各種聯繫之中的時間。這一論斷已經暗示了文化時



空的一般特性，但是知識與信念的差異使得我們不能簡單地停留於此種一般的特性。如果我們按照對信念的理解來闡述知識的時空性，那麼也就意味著將知識的時間性解說為行動的可能性，將知識的空間性界定為行動的關係性，但是正如我們所指出的，知識的時空特性即是從時空的角度來確定知識之所是，那種依循信念之模式的解釋將意味著抹去知識與信念之間的差異。因此，關鍵在於如何在文化時空的一般特性中區分文化的亞類型的時空特性，知識的可能性和關係性總已在某些方面不同於信念的可能性和關係性，結合我們對於雙方之差異的界說，我們可以做出如下的說明：信念的時空特性所遵循的是前反思、前對象、前話語的模糊邏輯；而知識的時空特性則遵循反思性、對象化、話語性的相對明確的邏輯。由於我們已經指出了信念對知識的內在奠基，這也就意味著知識的時空邏輯並非是信念的時空邏輯的絕對的對立面，知識的反思性和對象化總已經設定了非反思和前對象的基礎，知識的話語性也只能是奠基於非話語的話語性，知識的明確性僅僅是相對而言的，一切理論的命題不僅因為其語言的歧義性而可能從屬於不同的理解（這更多地出現在人文和社會科學的領域中），同時知識本身的非絕對性（我們所說的這一非絕對性在社會科學和自然科學的領域中即是非決定論）也導致了絕對明確的不可能性。也正是因此，我們說知識的時空性雖然較之信念的時空性要更為明確並具有命題化的特徵，但它在根本上也同樣是非絕對的，它的可能性—關係性不是絕對的法則，事實上談論知識的時空性這一做法本身就已經暗示了這一點。知識的命題並不是關於世界的絕對法則，這不僅是由於我們這些認識者的存在的有限性，而且同樣重要的是，被絕大多數知識作為對象而加以思考的人類社會和自然世界都不是決定論的世界。巴什拉指出，自然科學所展示的決定論的自然秩序只是通過技術手段人為簡化的產物，是人為排除各種干擾和所謂的不重要的現象的結果，儘管



此種不重要往往只是表明了無法對之加以思考而已。³⁸ 以相對論和量子物理學為代表的現代物理學揭示了以笛卡爾方法為主導的牛頓物理學的局限性，決定論的世界觀充斥著對世界的簡化與機械論的還原，並且以認識論上的客觀主義錯誤地將此種簡化和還原的結果視為是自然的本來面貌。巴什拉進而指出：“對科學而言，真理是對不斷出現的錯誤的歷史的糾正，經驗是對共同和基本的錯覺的糾正。”³⁹ 並不存在什麼絕對的真理，這不僅是因為我們這些認識者的眼光的不可徹底消除的社會歷史的局限性（而我們這些認識者的眼光與社會世界之間並不是二元論的關係，因此我們在認識上的局限性也正是社會世界的局限性），而且是因為作為對象的自然本身並不從屬於決定論的邏輯。在社會科學的領域中也存在著類似的現象，人類社會的多樣性和歷史性（其核心就是人類文化的多樣性和歷史性）向我們清晰地展現了它的非決定論色彩，我們此前所指出的信念—行動的社會歷史性和不確定性就已經在根本上指明了這一點。⁴⁰

知識的可能性和關係性較之信念的可能性和關係性無疑要明確得多，它們大致呈現為如下五種形態：邏輯學和數學知識的演繹的可能性和關係性；⁴¹ 社會科學和自然科學知識的歸納的可能性和關係性⁴²（這也就是我們通常所說的以現實世界中的對象作為原因和結果的因果知識——這些作為對現實之闡釋的對象總是可以直接或間接地被經驗加以或多或少地驗證，⁴³ 原因和結果之間的接續和接近無疑具有時空的隱喻）；規範知識的可能性和關係性（如倫理、法律以及部分宗教的知識話語）；審美知識的可能性和關係性（如各種美學的理論）；以及神話和形而上學知識的可能性和關係性（各種超經驗的知識，它們的對象在實質上是超自然和超現實的，因而完全是一種虛構的產物——儘管這一虛構依然有其社會歷史性）。人們往往理所當然地將自然科學的因果知識納入決定論的範疇（在某些情況下社會科學的因果知識也



未能倖免)，然而正如我們此前的討論所表明的，並不存在什麼決定論的因果關係。巴士拉認為，因果律比決定論更為普遍，它並不同於決定論，原因和結果之間的聯繫並不能確保決定論的有效性，因果關係是或然的而非決定的，因果律是一種定性秩序的觀念，而決定論則是定量秩序的觀念。⁴⁴ 事實上，因果關係的觀念本身就具有信念的特徵，⁴⁵ 休謨為我們揭示了因果關係的產生之依賴於前反思的習慣和想象的運作，⁴⁶ 但休謨局限於個人主義的幻覺而沒有在群體和社會中去尋找因果觀念的生成，⁴⁷ 他在孤立個人的經驗中自然是一無所獲。事實上對因果關係的推論正是人類基於經驗的觀察所做出的對自身局限的一種超越，儘管這一超越正如休謨所指出的那樣借助了想象的作用，並且通過習慣而獲得了理所當然的身份。休謨認為因果聯繫的信念不是由知識或科學推理得來的，而是在經驗和觀察的基礎上憑藉習慣和想象原則所做出的假設。⁴⁸ 問題的關鍵在於休謨對於歸納的方法始終持一種懷疑甚至否定的態度，他對或然性的態度直接表明了這一點。⁴⁹ 但也正是基於歸納方法的因果假設對我們所說的社會科學和自然科學的知識的建構產生了重大的作用，對歸納法和因果關係的信仰已經成為這些知識建構的不可或缺的力量，也許正如羅素針對休謨所指出的那樣：“他的議論所證明的是——我以為這證明無法辯駁——歸納是一個獨立的邏輯原理，是從經驗或從其他邏輯原理都推論不出來的，沒有這個原理，便不會有科學。”⁵⁰ 就如同我們假設有外在於文化的自然一樣，我們也假設歸納法和因果關係的合理性（此種合理性主要來自於它們在實際的運用中所具有的有效性的程度，當然在不同類型的知識中——如自然科學的知識和社會科學的知識，此種有效性的程度也是不盡相同的），只是我們決不能將對因果關係的信仰和決定論的信仰相等同或密切地聯繫在一起，⁵¹ 也不能忘記我們在建構知識的過程中所使用的歸納方法和因果推論僅僅是基於我們自身的社會歷



史性的信念。如果前兩種類型的知識都不能夠提供絕對的法則，那麼規範和審美的知識以及神話和形而上學的知識則同樣也不能例外，事實上，不僅因為所有規範的、審美的以及神話和形而上學的思考都是現實之中的人類活動（我們的一切認知活動正是我們所要思考的社會世界本身），它們不可能超越現實世界的文化邏輯，它們依然要從屬於現實時空之中的生成和變革，而且這些知識的關係性和可能性所包含的直接和鮮明的價值取向就已經暴露了它們不可能是絕對的法則（我們不使用決定論一詞的原因就在於，人們在習慣上往往只是針對因果關係來談論決定論問題，雖然在廣義上的規範和審美的話語中以及在神話和形而上學的話語中並不排除因果的論調，但是它們或者已經將自身納入到我們所說的社會科學的範疇之中——只有廣義上的規範和審美的因果話語具有此種可能性——因此也就不屬於我們所劃分的五種知識類型之中的規範和審美知識；⁵² 或者僅僅是一些超經驗的虛構的因果關係，如宗教思想中關於今世的作為和來世的報應的因果觀念，對此並不存在任何經驗的支援——此種虛構性同樣揭示了它們不可能具有任何絕對的身份）。當然一切文化問題在某種意義上都是價值問題，只不過不同的知識往往以不同的方式來展現自身的價值立場，相比較而言，規範的、審美的以及神話和形而上學的話語最為鮮明地展現了它們的價值立場，而邏輯學、數學以及各種自然科學話語的價值立場則最為隱蔽，處於兩者之間的就是社會科學的話語。

必須指出的是，以上有關因果關係的討論以及有關信念之為知識奠基的觀點並不意味著我們要將知識僅僅視為是信念所直接建構的產物，仿佛知識的命題和常識具有同樣的身份（在我們看來常識的文化意義依然從屬於信念的範疇，因此它在實質上並不構成與信念和知識具有同地位的類型）。信念之為知識奠基的方式與信念生產常識的方式總是存在著重大的差異，雖然知識



與常識都具有語言的特性，但是，信念對知識的生產總是一定程度地以間接奠基的方式而進行，即以喚起意識活動和動機激發的方式而進行，某種信念之對知識話語的直接生成總是與其他信念對該知識話語的間接奠基相配合，否則知識就將完全喪失其對象化和反思性的特徵，而其話語性也將完全淪為信念的直接建構，從而成為非反思和非對象的實踐產物，因此也就喪失了知識之作為知識的基本特徵（我們是在形式的層面進行研究，這裏的基本特徵自然也就是形式特徵。不可否認的是，從內容上來說信念的直接建構在某些情況下仍然可能傳達一些知識的資訊，儘管這一建構總是缺乏知識的嚴格性、精確性和系統性）。我們當然也不能夠期待這樣的所謂的知識能夠超越常識的見解，畢竟它的對象化和反思性的喪失使之失去了自我批判和自我超越的內在動力，從而停留於不言而喻的自我欺騙，並為消極的偏見敞開了方便之門，這使之充其量也就只能是一種常識而已，也就只能是如同常識那樣完全成為信念的不言而喻的產物。⁵³ 可以說信念對知識的不同奠基方式之間的比例往往決定了知識與常識之間的距離，一般而言，越是傾向於間接的奠基，知識就越是遠離常識，但完全間接奠基的狀況也只能是一種理想的極限。

我們此前的研究表明，將時空問題引入文化社會學的研究也就意味著要面對文化相對性的問題，換句話說並不存在普遍和絕對的文化，文化總是社會歷史性的文化。然而，對文化相對性的承認是否意味著對一切相對主義的可能性敞開，極端相對主義所導致的虛無主義是否將是文化社會學的宿命？必須指出的是，文化的相對性所意味著的文化的多樣性和變革性的實質是基本的價值標準的多樣性和變革性，或者說我們以文化一詞所意指的紛繁複雜的現象並不具有什麼本質的共性，而是在維特根斯坦所謂的家庭的相似性（family resemblances）之中彼此區別甚至對立。針對此種文化的相對性問題，為了反對極端相對主義的消極影響，曼



海姆在馬克思的社會存在決定社會意識這一思想的影響下提出了以關係主義 (relationism) 和特殊化 (particularization) 為前提的知識社會學,⁵⁴ 其意在表明任何知識都有其得以從中產生並使之有效的社會條件, 知識不是任意的建構, 而是有著與之密切聯繫在一起的社會存在, 這就排除了隨意闡釋的可能性並指出了知識的特殊性, 也就是說, 任何知識都是特殊的知識, 它不可能超出其有效性的範圍和程度而發揮一種普遍的作用, 它的社會歷史存在使之不可能是絕對的知識。曼海姆寫道: “它 (即知識社會學——引者注) 不僅僅試圖建立關係的存在, 而且同時也要特殊化其有效性的範圍和程度。”⁵⁵ 在此基礎之上, 曼海姆明確指出了真理的歷史性, 他寫道: “因此真理的概念不是始終不變的, 而是被捲入到歷史變遷的過程之中。”⁵⁶ 這當然不是要宣稱真理的絕對性, 但它同樣也不是要放棄對真理的探究, 曼海姆顯然採取了一種折中的立場, 用曼海姆的話來說就是: 處於無關於真理的建立和完全充分地決定真理之間。⁵⁷ 曼海姆清醒地意識到, “知識社會學試圖揭示的僅僅是, 當知識已經獨立於宣傳和評價的因素時, 它仍然包含一種行動主義的因素, 此種因素很大程度上是潛在的, 並且它不可能被消除, 但在最佳的情況下, 它能夠並且應當被提升入可控制的層面。”⁵⁸ 如果我們將曼海姆的討論擴展到整個文化領域, 那麼曼海姆所說的不可消除的行動主義因素的根本含義即是人之存在的有限性或者說社會歷史性。正是因為此種有限性 (它既是在分析上的認知主體的有限性也是分析上的社會世界的有限性) 以及自然世界的非決定論特性才使得我們不可能在任何領域中建立起絕對的真理。我們並不打算去討論曼海姆圍繞真理的相對性問題而為知識的有效性所提出的各種具體的觀點, 曼海姆為了尋求知識的有效性而提出的知識份子階層的相對無階級性以及他有關烏托邦的理論設定無疑使之陷入了眾多的批評之中。雖然我們並沒有採用曼海姆的二元論框架, 但是曼海姆



所強調的文化的關係主義和特殊化卻為我們克服消極相對主義的偏見提供了有益的啓發。不過曼海姆在面對知識的有效性時所陷入的困境也提醒我們必須回到文化本身去思考知識的有效性問題（根據我們前文的討論，這一問題在某種程度上當然也是信念的問題），沒有絕對的知識並不意味著沒有有效的知識，無論是知識還是信念都並不意味著對理性的拒斥，相反人的理性正是存在於人類的文化之中。社會歷史性的文化雖然排除了絕對認知的可能性，但是它卻同時肯定了社會歷史性地認知的可能性。沒有絕對有效的認知，並不意味著沒有有效的認知，在特定的範圍和程度上的相對的有效性依然具有現實的意義。我們的認知活動的局限性恰恰表明了我們不可能一無所知，我們總是能夠創造出一種不斷自我超越的有限的認知。以一種分析的口吻我們可以說，基於特定社會條件的認知儘管體現了這一社會條件的局限性，但它同時也充分地展現了這一局限性之中的理性，我們的理性雖然是有限的理性，但它那不斷自我超越的有限性（因而不是絕對不變的有限性）卻成為我們認識世界的重要支柱。事實上，理性的反思態度正是確保人類自身不斷克服其存在限度的一個重要保證，我們的反思性充分顯示了人類理性的內在張力，正是在理性反思的監控下，我們才可能不斷地提升我們的文化的有效性。文化的有效性不是一種先天的建構，它本身就紮根於人類歷史理性的自我超越和變革之中，雖然我們不能徹底超出自身的限度而直達那非人的絕對，但是我們依然能夠運用我們自身那有限的理性去不斷地反思和超越我們自身的存在。

五 文化與權力

當我們在談論文化的多樣和差異的時候，我們實際上已經是在談論文化與權力的問題，因為正是這些多樣性和差異所導致



的不平衡和不對等才生髮出權力的問題。當然這並不意味著文化在任何意義上先於權力（這一論斷和權力先於文化的論斷一樣是沒有根據的），因為文化或多或少總已經是多樣的和差異的，因此權力問題也就是文化的固有問題，我們此前的所有研究都已經隱含了對權力的研究。就此而言，我們可以斷言的是，並不存在在外在於文化的權力，就如同不存在在外在於權力的文化一樣，文化的生成和變革總已經包含了權力的運轉。權力既是文化的生產力也是文化的阻滯力，既是一種文化征服另一種文化的力量，也是一種文化反抗另一種文化的力量。能行動就意味著有權力（即便是弱者也依然能夠有所行動，不能行動即是對人之存在的徹底否定），因此設想完全無權力的行動者，乃至設想一種絕對的不可逆或絕對單向度的權力是與通常的經驗不符的。不過的確存在著高度不對等的權力，它意味著一種文化所建構的支配力量遠遠超出了它的對立面所能夠形成的抵抗的力量，例如在高度不平等的階級統治中，統治階級對暴力手段的壟斷和運用作為一種社會行動在分析上無疑是紮根於其自身的文化之中，而被統治階級的文化則只能動員起局部和微弱的反抗，後者儘管表明了被統治者並不是完全消極和被動的存在者，但是他們的權力運作僅僅構成了一種被統治關係所包容的從屬現象，統治關係不僅可以對此種現象加以容忍和吸收，甚至可能將其轉變為一種合法化和制度化的反抗行為，從而最大限度地消除了反抗的顛覆作用。不過在多數情況下，並不存在或者在很大程度上並不存在對權力的不對等的覺知，事實上，在多數情況下人們並沒有意識到此種不對等的狀況——即便這是一種高度的不對等，例如信念權力的運作就充分地展示了權力的此種隱蔽性，即便是一種高度不平衡的信念權力關係也往往是在行動者的不言而喻的實踐中發揮作用，甚至行動者通常總是積極地投入到對此種不平衡的支援和再生產之中，以至於並沒有意識到一種征服正在他的合謀中發揮作用。



在權力和文化之間並不具有什麼時間上或邏輯上的先後關係。我們基於經驗的現實而拒絕像福柯那樣賦予權力以一種邏輯上的優先性和決定性。儘管福柯反對將權力和知識加以對立，並指出了權力與知識之間的相互依存關係，“權力生產知識（不只是因為知識服務於權力從而通過促進知識的方式去生產，或因為知識是有用的從而以運用知識的方式去生產）；權力和知識直接地彼此暗示；不相關地構成一個知識領域就沒有權力關係，不同時預先設定和形成權力關係就不會有任何知識。”⁵⁹ 福柯認為，“在知識的技術和權力的戰略之間沒有外在性，儘管它們有特定的角色並且在彼此差異的基礎之上被聯繫在一起。”⁶⁰ 雖然福柯那結合了權力和知識的話語分析無疑是對文化研究的重要貢獻，但是他那權力至上的形而上學立場則不能不說是尼采的權力意志思想的消極後果。假定權力在邏輯上的優先性和決定性並不能夠為我們帶來什麼積極的啟發，相反這一形而上學的立場只能造成還原論的混亂，福柯前期思想中對現代主體的徹底顛覆就是這一混亂所造成的消極後果之一。我們前文對文化的討論已經暗示了權力不可能從屬於一種二元論的框架，權力既不是絕對個人的主觀的意志力量——根本就不存在什麼自由意志，同時權力也不是什麼超越性的客觀實在或非實在的關係力量，並不存在可以先於人類行動者的權力狀態。權力就如同它所內在於其中的文化一樣並不從屬於主客體二元論的任何變樣，它是共在的權力，這與福柯筆下的規訓身體和調節大眾的客體主義式生命權力截然不同。雖然福柯晚年有關古希臘和古羅馬的性經驗的研究表明了他重新開始思考主體的問題，⁶¹ 但對古希臘—羅馬文化的生存的藝術的研究並沒有能夠改變福柯有關現代主體的消極論斷。我們必須回到共在來理解權力與文化，將權力與文化重新歸屬於人類行動者，無論這一歸屬呈現出怎樣的社會歷史形態，但權力與文化作為人類行動者的行動的源泉和產物卻是不爭的事實。我們甚



至可以不再使用權力一詞，畢竟權力概念的歷史使之很容易引發一種實在論的聯想，甚至福柯的反實在論的關係權力也往往由於其將肉體工具化和對象化的客體主義立場而極易引發實在論的聯想。如果我們辨明了權力不過是文化之間的不平衡和不對等的效應（權力在分析語境中對行動者的建構不過是這一效應的支配性的體現，而同樣在分析上的行動者對權力的運用也只不過是這一效應的生產性的顯示，而無論是支配性還是生成性都已經內在的暗示了它的分析上的對立面，因為共在的權力總是作為一個整體而統一在人類行動者的行動之中），權力並不是從外部與文化聯繫在一起，權力是文化的內在的動力，我們對權力的談論不過是談論文化的另一種方式，這倒不是說權力派生於文化，而是權力從來就已經是文化的權力，那麼我們也就無需糾纏於充滿了各種實在論想象的權力概念。不過我們出於分析的便利依然保留了權力概念，我們也很樂於使用力或力量這樣的概念，只要它們不再被錯誤地視為是某種獨立的實體。總而言之，當我們談論權力的時候我們總已經是在談論文化，無論是知識意義上的文化還是信念意義上的文化，我們所感受到的或者沒有感受到的權力的作用都無一例外的是文化的作用，雖然不同類型的文化的確意味著不同意義上的權力，我們曾經討論過的信念和知識的劃分同時也意味著兩種截然不同的權力類型的劃分。

對信念力和知識力的類型學研究以及對它們之間的相互關係的研究對於文化社會學而言無疑具有重要的意義，這對於我們瞭解文化的動力學特性無疑至關重要。我們前文對信念和知識的形式特性的討論無疑也就暗示了它們各自的權力的形式特徵，這樣我們就可以得到兩種力量關係（差異和不對等本身就是關係狀態，福柯對生命權力的關係性的討論無疑是富有啟發性的），即前反思、前對象、前話語的信念力和反思性、對象化、話語性的知識力。而兩者之間的重大區別也就隨之產生。



信念力總是以一種不言而喻的方式發揮作用，它很少顯示出強制的面孔，而是主要通過一種貌似關切和隱蔽的方式在實踐之中流動，它總是以一種自然而然的既定事實的假相而從行動者的目光中隱去，就仿佛這裏並不存在任何社會歷史性的力量關係，一切都只是如此並且從來如此。在通常的情況下，信念的力量並不作為對象而暴露在個體的目光之下，它作為存在的力量而內在於個體的生存之中，它的不言而喻的面貌總是轉化成一種貌似關切的狀態，似乎這裏只有使個體成其為個體的不可回避的既定條件，它除了扮演為你好的角色之外不會再要求更多，這也就是為什麼實踐中的個體總是具有一種在家的感覺——這是存在之家。只有當遭遇他者的挑戰和反抗時，信念的力量才可能暴露出其充滿利益和爭奪的特殊性的冷酷面孔。遭遇陌生的他者始終是文化社會學的一個重要課題，而這一遭遇無疑對原本不言而喻的信念力量構成了重大的威脅，信念力只有在理所當然的前意識狀態中才能夠最大限度地發揮作用，任何異質性的力量都可能意味著對其實踐之流的打斷和阻塞，畢竟陌生的他者不像共在的他人那樣具有相似的信念，他者的舉動意味著對情境的特殊性的揭露，原本只能如此的狀況看來並不總是如此，原本和諧的秩序看來並非理所當然。當然僅僅是遭遇他者並不足以顛覆信念的力量，在分析上只要依然存在著維持信念有效性的社會時空，特定的信念就能夠以其自身的權力去包容或拒斥他者，我們在現實生活中所看到的對他者的回避或貶低以及將他者排除於某種界限之外的做法都是拒斥的較為溫和的體現。與信念力不同的是，知識力往往在高度有意識的狀態下運轉，它構成了各種對象化話語（如各種規章制度、法律條款、科學理論）的強制力量，它更多地運用對象化的強制手段，如各種懲罰和強加於人的機制（說科學的理論憑藉強制性的手段來發揮作用似乎與常識不符，今天在人們的眼中科學的論證總是以理服人。事實上，我們在此僅僅是就那些並沒



有將特定科學理論的合法化信念在分析上內化為自身的存在的人們而言的，此種科學的知識對於他們而言僅僅是對象化的話語，其對他們發揮作用的方式只能是一種強加於人的方式。事實上，科學的論證方法也只有對那些在前意識中對這種方法持有信念的人們才能夠顯示出以理服人的狀態，今天的人們已經廣泛地在前意識中合法化了科學的論證程式，從而也就使得科學論證不再成爲一種強制的手段，但也正是因此人們遺忘了科學論證方法本身的社會歷史性。但這並不意味著知識力與信念力無關，事實上知識力正是在信念力中獲得其存在的基礎（這當然是就生產和信仰特定知識的群體而言的。此外應當區分生產知識的信念與合法化知識的信念，某種知識的生產者總是一程度地具有對這種知識的合法性的不言而喻的信仰，但在前意識中信仰某種知識的合法性的人們卻並不總是能夠創造甚至真正理解此種知識），信念力以直接或間接的方式爲知識力奠基（不存在完全意義上的間接奠基——儘管由間接奠基所引發的理論動機和認識的意圖是不可或缺的，知識力總已經或多或少地來自於信念力的直接建構，例如一位實證主義者的決定論的信念力往往直接參與到其實證主義知識力的生產之中）。也許更爲重要的是，知識力只有通過實踐化爲一種信念的力量才能夠在特定行動者的行動中發揮其最大的效能，這時規範和法律仿佛是一種與身俱來的內在需求，而科學的命題則變成了不可質疑的教條。只有當特定的知識依然只是一種意識的對象時，知識的力量才依賴於強制的手段（法律之憑藉於暴力的威脅；理論之依賴於權威的斷言，甚至在某種意義上求助於狹義上的政治干預，如在合乎統治階級利益的理論話語的情況中）去迫使人們接受自身的價值。而實踐化了的知識力則不再以此種對象化的方式去謀求自身的利益，相反當論證被視爲是一種真理性的程式，當知識成爲不言而喻的信條，當法律穿上了自然秩序的外衣之後，知識力實際已經不再是在信念力的間接奠基



中獲得一種動機激發的原初力量，而是直接被一種不言而喻的信念力所生成，我們甚至可以說它已經是在作為一種信念力而發揮作用（當然這也就意味著一種本體論身份的改變，原本相對明確的特徵被一種模糊的邏輯所取代）。我們當然還可以看到一種信念的力量在某種程度上轉化為知識的力量，這便是對信念的某些可能性的理論化的產物（我們前文的研究已經表明對信念的完全意義上的話語把握是不可能的，人們只能將信念的某些現實化了的可能性理論化），而在知識力和信念力之間當然還存在著無數過度的狀態。

六 文化與社會

如果說我們此前各節的研究已經為文化勾勒出一個大致的輪廓，那麼本節的研究就將是對這一輪廓的最終澄清和定位。事實上，我們此前的研究已經隱含了本節的論題，因為我們不可能脫離人類社會去談論文化。而拋開社會這一既含混又重要的範疇，我們的研究也就陷入了一種與思想史脫節的狀態，畢竟文化與社會這兩個概念的關係問題無疑是文化社會學乃至一切文化研究所關注的最根本的問題之一。

我們將文化定義為社會行動的法則，在某種意義上也就是社會行動本身。這一界定充分地展示了我們的文化社會學視野，畢竟如果我們拋開個體與社會、行動與結構等分析性的提法，那麼社會在根本上也就是人類的社會行動（及其產物），文化社會學無疑要以社會行動作為自身的研究對象。因此，就我們所採用的文化定義而言，文化作為社會之所以為社會的靈魂，也就是社會本身。我們有充分的理由認為，我們在此所討論的文化社會學並不是傳統意義上的一門分支社會學，文化社會學即是社會學本



身（這一激進的觀點也許並不新穎，但我們更為關注的則是對這一觀點的合理性的論證）。只有當我們將文化視為是與政治、經濟、宗教、法律等社會因素既相區別又相聯繫的特定的社會因素的時候，才有所謂的分支社會學意義上的文化社會學的可能性，而後者總是難以避免這一人為劃分的武斷性所帶來的牽強。畢竟認為諸如政治問題、經濟問題、宗教問題、法律問題、軍事問題、家庭問題等等社會問題在根本上不是文化問題（我們在此已將自然置入了括弧），或者宣稱它們對於文化具有某種相對的獨立性，這些做法只能導致概念界定上的自欺欺人。實際的經驗告訴我們，即便是在那些看似最為缺乏文化色彩（因而最能夠體現經濟的相對獨立性）的工業的製造活動中，依然是文化在發揮作用，⁶² 因為生產方法和設計理念本身就是認知的產物（我們在第三節曾經指出過將文化視為是認知的產物僅僅是一種分析上的策略），它們從屬於知識和信念的範疇，⁶³ 而它們所具有的知識和信念的具體比例則隨實際的狀況而有所不同。除此之外在經濟領域中還廣泛存在著各種其他的知識類型和信念形態：管理的方法、營銷的理念、機構的設置、企業的精神、勞動的紀律、消費的偏好如此等等。此外，政治制度的理念、政黨的規章、政治組織的形式和規範、宗教的基本信仰和教條、宗教儀式的規程、法律的基本精神、法律的道德基礎、法律的具體條文、日常生活的道德觀念、日常交往的基本方式等等無不體現了人類認知的成果。因此，人為地劃分所謂的文化領域，並將其與其他的所謂的非文化的社會領域相對地區別開來只能是自相矛盾的（因為我們看不出這些所謂的文化和非文化的領域中所運轉著的行動及其規則——這當然也就是社會學所要研究的對象——在形式上有著怎樣的足以為這一劃分提供合法性證明的區別⁶⁴），此種做法只能導致定義上的人為的分割和實際的重疊。人們也許會反駁說：文化領域就是那些生產文化的領域，這足以使之與其他社會領域區



別開來。按照這一思路，文化通常被視為是主要由學術領域所生產的各種（高度學科化和專業化的）理論知識和藝術領域所生產的各種藝術作品（包括繪畫、音樂、文學、舞蹈等等，當然藝術領域同樣也生產專業化的理論知識，這表明它與學術領域之間的某種重疊）。我們當然不能否認這裏所說的學術領域和藝術領域的確是文化生產的領域，而且它們相對於政治、經濟等領域的確具有某種相對獨立性。但這一文化定義顯然存在著巨大的缺陷，而相應的文化領域的劃分也面臨著來自於現實的巨大挑戰。一方面，相對獨立的學術領域和藝術領域並不能夠壟斷知識和藝術的生產與運用，在其他的社會領域中同樣存在著對理論知識和藝術作品的生產與運用（經濟生產中的技術改良和現代工業對流行藝術的大量生產無疑就是例證。大量的生產勞動知識無疑是在生產的過程中被創造出來的；而現代商業化的流行藝術的迅速發展顯然使得傳統意義上的藝術領域和經濟領域的劃分變得模糊起來，我們既不能將商業化的流行藝術的生產從經濟領域中割裂出來，也不能將其與藝術領域劃清界限），而學術領域和藝術領域的文化產物也不可能被封閉在這兩個領域之中（理論知識在各種社會領域之中的廣泛應用和藝術觀念在社會之中的廣泛傳播便說明了這一點），進一步說，這裏所謂的文化領域和非文化領域之間在觀念上的相互作用和影響是不可否認的事實（沒有證據證明在它們之間只具有單向度的觀念流通）；如果說這一系列的反駁尚可以用文化領域的相對性來勉強加以應付，那麼以下要提出的反駁就使問題更加明朗了：這一文化領域的界定把大量的人類觀念建構（這完全是一種分析性的提法，不要忘了任何觀念都是行動著的觀念，靜止的觀念或者是形而上學的想象，或者是純粹死亡的觀念，因此也就是非觀念）排除在了自身之外（我們此前針對理論知識和藝術作品已經部分地提到了這一點，在此我們將在更廣泛的意義上拓展對這一問題的討論），以至於無法解釋為什麼廣



泛存在於社會之中的許多其他的觀念形態（如常識、風俗習慣、道德信條、職業規範等等，這並不是說它們中的某些不可能一定程度地具有知識或藝術的特徵，而是至少在表面上它們不同於後者）不能夠被賦予文化的名稱（且不說這些觀念形態與這裏所說的知識和藝術之間所可能存在著的複雜關聯，以及在學術領域和藝術領域中同樣存在著大量的此類觀念）；但更為根本的是，這一對文化和文化領域的界定人為地將那些在學術領域和藝術領域中生產知識和藝術的信念與在其他社會領域中發揮作用的信念彼此對立了起來（仿佛前一種信念屬於文化的範疇，而後一種則屬於非文化。此種文化與非文化的分割顯然無法在信念中獲得有效的支援，因為信念在形式上的普遍性已經否定了此種劃分的形式有效性，而它在內容上的多樣性也並不僅僅與這一劃分的界限重合——且不論這一劃分的界限本身就存在著我們前文已經指出的武斷性，相反它完全顛覆了這一劃分的類型學價值，在存在的意義上，將學術領域和藝術領域特別地加以聯合並不具有什麼明顯的分類價值，就存在而言，學術領域和藝術領域與其他社會領域一樣都是文化實踐的領域），更不要說它完全無法以其自身的荒謬邏輯去為諸如商業化的流行藝術的信念的性質提供一個合理的解釋（它所能做的表面上並非自相矛盾的解釋或者是拒絕承認流行藝術是藝術，或者是否認流行藝術的商業特徵，但這兩者顯然都與實際的經驗不符）。到此我們似乎忽視了經濟領域除了生產各種符號和觀念之外還生產大量用於消費的物質商品，而醫療衛生領域則生產出健康的人類個體和群體，政治領域則生產出國家內部的政治秩序和國際之間的政治關係，如此等等，這些顯然是使得這些領域區別於其他社會領域的重要特徵，以至於此前所謂的文化領域由於其所生產的僅僅是符號和觀念，也就順理成章地獲得了某種相對獨立的地位。必須指出的是，即便不考慮我們已經指出的關於這一文化領域劃分之界線的問題，我們此前的研究



已經充分地暗示了只有在承認了所有的社會領域都是文化領域的前提下才能夠進行此種基於產物之形態和效用差異的劃分（這一劃分的實質也就是對知識和信念的具體劃分），畢竟物質商品、健康的人類個體和群體以及政治秩序等等都無一例外的是人類社會行動的產物，因而在我們所理解的意義上也就是文化的產物（自然的奠基作用是不可忽視的），儘管就分析而言文化本身也要依賴於對它們的生產才能夠存在和變革。事實上，學術領域並不像我們此前所例舉的那樣僅僅生產文化觀念，要知道學術領域同時還生產具有各種學術資質的個體和群體以及各種學術組織、學術機構和學術秩序等等，這些重要產物的存在已經表明了將學術領域視為是僅僅生產理論知識的領域的判斷不過是一種人為設定的產物。即便我們僅僅停留於這一設定的狀態，它充其量也只是表明學術領域比諸如經濟領域更加明顯地向我們呈現了自身的文化實質，它的產物直接以文化的本體論形態而呈現出來（即知識與信念——這裏當然是與知識密切相關的信念），而經濟領域則由於其某些產品的物質特徵而使得其文化的實質更加得隱蔽罷了。由此可見，並不存在前文所爭論的那種相對獨立的生產文化的領域（只有生產和再生產某種文化的領域），對此種領域的人為劃分只能導致難以自圓其說的矛盾和無法消除的困擾。文化的生產和運用是遍佈於社會生活的所有方面的現象，因為它就是我們的社會生活的不斷行動著的靈魂，因此在我們所理解的意義上它就是社會生活本身。

那麼，是否我們的思路將使得諸如經濟社會學、政治社會學、法律社會學、宗教社會學、城市社會學、農村社會學等分支社會學的研究失去意義？事實上，我們無意於以文化社會學徹底取消這些重要的分支社會學研究，我們對文化社會學的理解意味著在總體上為反思人類社會提供一種也許更加切合於社會本身的視角，它在駁斥作為分支社會學的文化社會學的合理性的同時，



並不試圖取消其他各種分支社會學的合法性，它同時主張原本由作為分支社會學的文化社會學所思考的內容將由諸如藝術社會學、科學社會學以及其他所有分支社會學學科來加以承擔（儘管這些分支社會學也就成為了文化社會學的分支社會學，因此也就是關於不同文化的文化社會學，這使得我們可以在兩種意義上談論文化社會學，即一般社會學意義上的文化社會學和分支社會學意義上的文化社會學——確切地說是特定文化的文化社會學）。而我們在此所談論的文化社會學將立足於為各種分支社會學提供最為基本的一般性視角，它的介入有助於從文化這一大的範疇出發避免各種分支社會學學科之間的相互割裂和封閉，⁶⁵ 它使人們意識到，無論哪一門分支社會學在根本的意義上都只是從特定的視角出發去思考文化的問題，只不過不同的視角所關注的具體的文化問題往往是千差萬別的，它們之間完全可能存在著根本的差異（這主要是文化內容上的實質差異，當然也不排除某些形式上的區分）。一門一般性的文化社會學並不能夠以其自身的相對一般性的話語來囊括所有的具體領域，否則它就只能蛻變為一種充斥著本質主義謬誤的包羅萬象的形而上學話語。

最後，我們無疑要清醒地意識到，文化社會學不僅要將自身之外的社會行動的法則作為對象來加以研究甚至批判，同時文化社會學自身也必然地構成了文化社會學對象的組成部分。這一看似自相矛盾的提法實際與我們對文化社會學的理解是完全一致的。如果文化社會學所研究的是一切社會行動，那麼建構文化社會學本身的一系列社會行動自然也不能夠例外，這表明文化社會學始終是一門自我反思的社會學，對文化的研究必然包含對文化社會學自身的研究。這要求文化社會學始終保持一種反思的態度，雖然我們自身的局限性意味著我們不可能進行一種徹底的反思（反思文化社會學的文化社會學總已經落在了反思的目光之外），但是文化社會學的重要任務之一就是不斷地將那些支配



著文化社會學建構的理論及其信念置於反思的目光之下，並從中識別出消極的偏見，這一工作由於我們自身存在的有限性而永無止境（事實上，一切分支社會學也都應當是自我反思的社會學，雖然它們自身並不總是從屬於它們所研究的對象領域，但自我反思無疑將有助於把它們從各種支配著它們的消極的偏見中拯救出來，儘管這一工作永無止境）。

注釋

- 1 Baudrillard, *For A Critique of the Political Economy of the Sign*(Telos Press, 1981), 87, 137, 152, 185.
- 2 Baudrillard, *Selected Writings*(Stanford: Stanford University Press, 1988), 193.
- 3 Elias, *The Symbol Theory*(SAGE Publications Ltd., 1991), 6.
- 4 Ibid., 6, 19.
- 5 Ibid., 19.
- 6 伊格爾頓，《文化的觀念》，方傑譯，（南京：南京大學出版社，2003），106, 120。
- 7 Simmel, *The Philosophy of Money*(Routledge and Kegan Paul Ltd., 1990), 60.
- 8 Ibid., 63.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid., 68.
- 11 Ibid.
- 12 如果沒有特別的說明，我們在本文所談論的人類行動並不涉及那些純粹生物性的行爲。
- 13 這並不排除某種行動與特定文化之間可能處於彼此無關甚至相互對立的狀態，但與其說這是文化與行動的對立，還不如說是不同的文化一行動之間的對立，文化與行動在本體論上的統一並不排除文化一行動在經驗中的多樣化和差異。
- 14 Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings*, David Frisby& Mike Featherstone (ed.) (London: SAGE Publications, 1997), 38, 39, 45.
- 15 Ibid., 102.
- 16 那麼如何解釋特定個人的文化觀念與特定社會的文化觀念之間的差異？事實上這完全可以用我們此前所說的不同的文化一行動之間的差異來加以解釋，因為實際產生差異的是不同的文化一行動體系，只不過人們習



慣性使用的分析概念（如個人與社會）在此製造了一種引人誤解的表像。與此同時，當我們在本體論上以共在消除了個體與社會的二元對立之後，是否意味著個體之間的差異也同樣被消除了呢？回答是否定的。這不僅是因為每一個個體所處的具體的生存狀況不盡相同，從而使得不同個體往往在行動中實踐同一種行動規則的方式也可能是不盡相同的（我們將在下一節討論為不同的實踐方式提供可能的行動規則的不確定性），而且與之密切相聯的是，因為同一個個體往往同時屬於多種不同的文化群體，這往往構成不同個體之間在文化上的相似和差異共存的狀況，共在所暗示的文化上的一致性並不必然意味著個體之間在文化上的總體的一致，任何相似性都具有共在的特徵，也正是因此我們可以談論不同程度上的共在關係。

- 17 之所以是“現實的”，就在於它們是形式和內容的綜合體，或者說它們並沒有將自己抽象為形式與內容的兩分狀態，現實本身當然既沒有形式也沒有內容。
- 18 雖然當代的文化研究者如布迪厄等人所使用的信念或意見概念可以直接追溯到如胡塞爾的現象學、海德格爾的存在論和梅洛－龐蒂的知覺現象學等晚近的來源（維特根斯坦雖然沒有將信念一詞作為一個重要的概念加以闡發，但是他的後期思想對布迪厄的信念以及習性的理論卻產生了無法忽視的巨大影響，限於篇幅的原因我們無法在此詳細地討論這些重要的思想史問題），但這一概念在西方思想史中的歷史則十分久遠，甚至可以追溯到柏拉圖對知識、意見和無知這三種心智狀態的劃分（柏拉圖，《國家篇》，《柏拉圖全集》第2卷，王曉朝譯，（北京：人民出版社，2003），465-472, 502），只不過在這一劃分的大的框架下，歷史上的不同學者對這一劃分中的每一概念（主要是知識和意見）的具體理解往往存在著不同程度的差異。
- 19 Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*(Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 76.
- 20 前意識和無意識的區別就在於是否存在著壓抑。布迪厄在塗爾幹有關集體無意識的觀點（塗爾幹，《教育思想的演進》，李康譯，（上海：上海人民出版社，2003），14）的啟發下主張一種無意識的判斷，他賦予無意識的重要特徵之一就是處於被壓抑狀態（Bourdieu, *Pascalian Meditations* (Polity Press, 2000), 50）。然而壓抑的提法削弱了信念的合法性特徵所具有的肯定性的意義，信念不是依靠否定性的壓抑來發揮作用，而是依靠肯定性的社會歷史的合法性來發揮作用，它的效能在很大程度上就已經阻礙了行動者對它的真相的探究（參閱我們關於前反思性的論述）。
- 21 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 135-36.



- 22 Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (The Macmillan Company, 1953), 85.
- 23 亞歷山大, 《世紀末社會理論》, 張旅平等譯, (上海: 上海人民出版社, 2003)。
- 24 鄭震, 《作為存在的身體》(南京, 南京大學出版社, 2007), 97-101。
- 25 Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, 120, 223.
- 26 Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 74.
- 27 Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology Vol. 2*, G. H. Von Wright and Heikki Nyman (ed.), (The University of Chicago Press, 1980), 39.
- 28 Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).
- 29 Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 78.
- 30 胡塞爾, 《歐洲科學的危機與超越論的現象學》, 王炳文譯, (北京: 商務印書館, 2001), 220。
- 31 鄭震, 《作為存在的身體》, 34。
- 32 海德格爾, 《路標》, 孫周興譯, (北京: 商務印書館, 2000), 161。
- 33 海德格爾, 《存在與時間》(第三版), 陳嘉映, 王慶節譯, (北京: 三聯書店, 2006), 176。
- 34 而這一思想的歷史脈絡並不停留於尼采和胡塞爾這兩個重要的來源, 而是以極其曲折的方式隱含在近代乃至啓蒙的內在矛盾之中, 這一問題在近代的意義上顯然來源於笛卡爾的理智主義所引發的爭議(帕斯卡爾對笛卡爾的理智主義的批評即是一例 (Pascal, *Pascal's Pensées* (London: J. M. Dent & Sons, Ltd. and E. P. Dutton & Co. Inc., 1931), 23, 44))。事實上, 這一思想的歷史譜系恰恰是以那些被理智所排斥的非理智的因素(感覺、情感、直覺、想象)去反思和批判理智主義的過程, 不是要消滅笛卡爾主義的狹隘的理性(理智), 而是要為理智劃定界限(如在帕斯卡爾那裏), 甚至為理智奠定所謂的非理智的基礎(對帕斯卡爾而言就是人心的基礎性; 對尼采而言權力意志是激情——雖然這不是心理學上的論斷, 而是涉及一切存在者的本體論的論斷; 對胡塞爾而言生活世界是一個信仰的世界, 如此等等), 以至於指出這一基礎本身自有不同於笛卡爾的理性的理性(帕斯卡爾的心的理性; 布迪厄的實踐的理性等等)。
- 35 曼海姆, 《文化社會學論要》, 劉繼同, 左芙蓉譯, (北京: 中國城市出版社, 2002), 250-251, 257-258。



- 36 Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 38, 39.
- 37 對這一問題的詳細闡述可參閱鄭震, 〈論身體時空〉, 《社會理論學報》秋季卷(2005), 351–386。此外, 我們這裏所說的實踐是僅就信念而言的, 也就是說信念的行動即是實踐。本文所說的文化的行動較之實踐要更為寬泛, 知識的行動不是實踐, 它與信念的實踐一同構成了文化的行動。
- 38 Bachelard, *The New Scientific Spirit* (Boston: Beacon Press, 1984), 104, 108.
- 39 Ibid., 172.
- 40 不可否認的是, 如果說對自然世界的決定論描述在某種人爲設定的範圍內依然能夠爲我們提供具有很高程度的有效性和精確性的知識的話, 那麼對社會世界的決定論描述就遠爲缺乏此種有效性和精確性。事實上, 決定論世界觀在應用於社會研究之中時顯然更加明顯地暴露出它的人爲的虛構性, 這很大程度地反映了社會世界和自然世界之間的本體論差異(用所謂的社會科學的不成熟性來加以解釋顯然沒有抓住問題的關鍵, 甚至此種判斷完全是缺乏根據的歪曲, 其實質是對社會科學及其研究對象的無知, 從而往往導致對社會科學知識的性質和意義的錯誤判斷。例如那種否認社會科學的理論是理論的觀點, 那種將自然科學知識的價值凌駕於社會科學知識的價值之上的觀點都是此種錯誤的結果)。人類行動者的高度的能動性和反思性特徵以及人類行動者的存在的社會歷史性特徵使得人類社會較之自然世界更加得靈活和多變, 人的社會行動與自然世界之中的運動和變化相比無疑具有更大的不確定性, 這一差異並不是一種簡單的程度上的變化, 而是體現了文化與自然之間的基於聯繫之上的根本區別。因此任何以自然科學的標準來衡量社會科學的做法都是不得要領的, 正是研究對象本身的本體論差異在根本上使得自然科學和社會科學並不能夠適用於同一種標準。人們還常常以社會科學的研究者和研究對象同樣是人這一事實來解釋社會科學研究所遇到的困難, 這一困難一方面從認識論的角度揭示了社會科學研究者在採取客觀性立場的問題上所面臨的較之自然科學研究者的更大的阻礙, 不過我們已經指出的人的存在的局限性表明, 並不存在絕對客觀的立場, 我們只能通過不斷地反思來謀求相對意義上的客觀的可能性, 而社會科學研究者的確由於自身研究對象的性質而面臨著更大的挑戰; 另一方面, 作爲研究對象的人所具有的高度的能動性和反思性使得研究者總是可能面臨來自於研究對象的策略和挑戰, 研究對象完全可以基於對研究活動的認知而改變自身的行爲和態度; 與此同時社會科學的研究成果往往會導致對其研究對象的改變(吉登斯, 《社會的構成》, 李康, 李猛譯, (北京: 三聯書



店，1998），489）。這一系列困難與此前所討論的本體論的性質並非無關，畢竟社會科學的研究活動及其研究對象本身就是社會世界的構成，它們的特性也正是社會世界的特性。

- 41 應當指出的是，“儘管現代邏輯的研究是在高度抽象的形式下進行的，但是這種形式的研究又是以非形式（直覺）的分析為基礎的。”（鄭毓信編著，《現代邏輯的發展》，（瀋陽：遼寧教育出版社，1989），311。）那些作為邏輯演繹之前提的公理正是建立在這些基礎之上；而數學的演繹往往是由一定的假設出發（參閱徐利治，鄭毓信，《數學模式論》，（南寧：廣西教育出版社，1993），42），此種假設或者可以接受數學研究以外的各種社會活動的檢驗（經驗性的，如在自然科學中的應用），或者可以通過數學自身的證明和計算來加以檢驗（擬經驗性的，數學實踐的特殊性）。（參閱徐利治，鄭毓信，《數學模式論》，42, 43.）這充分表明邏輯學和數學知識的演繹的前提都並非是先驗的絕對。此外，如果我們不考慮邏輯學和數學之間的差異，我們可以籠統地說：邏輯學和數學不像自然科學和社會科學那樣以現實世界之中的具體對象之間的因果關係作為自身的研究目標。具體地說：邏輯學的知識是對現實對象的高度形式化的抽象，它排除了對具體內容的考察；而“在數學的抽象中我們僅僅保留了事物的量的特性，而完全捨棄了它們的質的內容。顯然，這種特殊的抽象內容即是數學抽象與其他科學中的抽象的一個重要區別。”（徐利治，鄭毓信，《數學模式論》，4.）這表明邏輯學和數學的對象並非是完全脫離現實世界的空中樓閣（儘管它們各自的對象以不同的方式而不同於現實的具體對象：邏輯學的對象是思維的形式及其規律（參閱鄭毓信編著，《現代邏輯的發展》，314），我們必須排除對思維的二元論的解釋——既是認識論的二元論也是本體論的二元論，同時也不能在絕對的意義上去理解形式和規律；而數學的對象則是一種“邏輯建構”（參閱徐利治，鄭毓信，《數學模式論》，5-8），這使之在一定意義上脫離了具體的現實世界）。我們並不打算詳細地闡述這些問題，我們在此所要指出的是：邏輯學和數學的知識及其對象在某種意義上依然是人類的文化建構，它們的高度抽象化的特性並不能夠使之豁免於文化的社會歷史性（有關邏輯理論的多樣性和互補性以及時代性和歷史局限性的討論可參閱鄭毓信編著，《現代邏輯的發展》，315, 316；有關數學的經驗性和擬經驗性也就是關於數學認識的相對性的討論，可參閱徐利治，鄭毓信，《數學模式論》，39-43）。
- 42 這不是說在這些知識中不可能存在演繹，而是意味著在這些知識中任何演繹都必然在根本上從屬於歸納，使這些知識得以可能的最根本的邏輯方法是歸納法。在此必須指出的是，我們所作出的較為籠統的類型學劃



分並不意味著忽視自然科學和社會科學之間的重大差異——此種差異足以使我們在許多方面將它們各自的知識作為不同的類型來加以看待。雖然社會科學和自然科學同樣採用歸納的方法並追求因果的解釋，但是正如我們此前的研究已經表明的，它們所研究的對象之間的本體論差異無疑為它們之間的區分奠定了基礎。值得一提的是，與自然科學知識截然不同的，社會科學的因果解釋必須是基於理解的解釋，理解的重要性無疑是解釋學的貢獻之一。如果我們不考慮韋伯的方法論個體主義等缺陷，韋伯的如下觀點無疑是具有啟發性的，他認為基於理解的解釋應當是因果解釋，這需要滿足兩種充分性，即意義的充分性（也就是說社會學所研究的社會行動的意義必須是合乎常規的，而不是一些按照習慣性的思維和情感模式難以去理解的特例（Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Talcott Parsons (ed.) (New York: The Free Press, 1964), 99) 和因果的充分性（即行動的發生合乎或然性的因果規則（Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 99）。韋伯認為，沒有意義充分性的統計的一致性是不能構成社會學概括的，反之主觀可理解的行動的合理過程如果沒有因果充分性，則不能構成經驗過程的社會學類型。（Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 100）韋伯對理解和歸納的綜合的確為我們提供了一種有益的借鑒，社會學乃至社會科學的研究成果既應當是可以理解的同時也應當是具有因果價值的。此外韋伯對因果規則的或然性的強調也打破了實證主義的決定論的幻覺，社會科學的因果法則必須是可理解的或然性的法則。總之，社會科學並不能夠拋棄歸納的因果訴求，社會科學的知識必須追求屬於它自身的那種因果解釋力，此種因果解釋力不能脫離對社會現實所包含的社會歷史意義的深入的理解而存在。

- 43 這些被視為是原因或結果的現實世界中的經驗對象並不是純粹的現實本身，我們所說的可經驗性已經暗示了一種闡釋的存在，社會科學和自然科學的理論對象不可避免的是對現實所進行的經驗和理論的雙重闡釋和建構的結果（經驗和理論的二元提法不過是一種分析的策略，它們之間在分析上呈現出複雜的相互建構的社會歷史關係）。在社會科學和自然科學的領域中，作為原因和結果的對象並不是神話和形而上學的虛構，而是對現實本身的或多或少可被經驗加以驗證的闡釋（這一闡釋性正是我們存在的有限性的一種重要體現，因此它同樣不可避免地具有某種社會歷史的虛構性。這一虛構性不是對無法被經驗加以驗證的超自然和超現實的現象的想象的虛構性——此種想象的虛構性當然也是人類社會歷史存在的某種局限性所導致的，而是感知和思考現實世界的社會科學和自然科學的經驗和理論的視角所蘊含的不可徹底消除的社會歷史局



限性，因此這一虛構性與神話和形而上學知識的虛構性有著重大的區別——這一區別儘管沒有完全排除某種相似性，但它在某些重要的方面無疑意味著根本的對立），這一闡釋的結果（不考慮那些由於錯覺或失誤而導致的結果）總是或多或少地能夠在人類的經驗視域中被直接或間接地加以證實（因此這一證實本身也依然是一種闡釋）。

值得一提的是，雖然我們所劃分的五種知識類型以及它們所描繪的研究對象之間存在著巨大的差異，但是它們都無一例外地具有社會歷史的建構性（因此不可避免地具有某種社會歷史的虛構性，這一虛構性意味著人之存在的社會歷史的局限性），只不過在此種相似性之中依然蘊涵著各方之間或多或少的差異甚至根本的對立。

- 44 Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 111.
- 45 Hume, *A Treatise of Human Nature* (China Social Sciences Publishing House, 1999, Reprinted from the English Edition by The Clarendon Press).
- 46 Ibid., 97.
- 47 Elias, *The Symbol Theory*, 79.
- 48 Hume, *A Treatise of Human Nature* 82, 91, 92, 97.
- 49 Ibid., 89, 90.
- 50 羅素, 《西方哲學史》下卷, 馬元德譯, (北京: 商務印書館, 1976), 212。
- 51 Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 111.
- 52 我們在此所說的社會科學當然是出於類型學的劃分而人為設定的狹義上的社會科學, 它僅僅涉及對社會對象之間的因果關係的研究(也就是有關現實的社會研究對象“是什麼?”和“為什麼是?”的研究), 我們並不否認在通常的較為寬泛的意義上, 社會科學依然能夠生產我們在此前所界定的狹義的規範和審美的知識, 其中尤以規範性的知識對於社會科學自身的健全是不可或缺的(它是社會批判的前提)。與之相應的是, 我們正是針對此種狹義的社會科學來劃分我們所說的狹義的規範和審美的可能性和關係性。
- 53 這並不是說知識和常識之間不可能相互轉化, 事實上我們不難發現各種常識化的知識和知識化的常識, 此時知識和常識已經改變了它們原本的性狀, 從而成為了對方。當然在實際的過程中存在著無數的變樣, 而完全常識化的知識和完全知識化的常識都只能是其中較為極端的形態。當一種知識完全常識化, 也就是完全喪失其對象化和反思性的特徵的時候, 它也就僅僅是作為信念之直接建構的教條而已。對這一問題的討論可參閱鄭震, 〈語言與實踐〉, 《社會理論學報》秋季卷(2006), 165-188。



- 54 Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge* (Routledge & Kegan Paul, 1979), 253–54, 254–56.
- 55 Ibid., 255.
- 56 Ibid., 262.
- 57 Ibid., 256.
- 58 Ibid., 266.
- 59 Michel Foucault *Discipline and Punish* (New York: Random House, Inc., 1995), 27.
- 60 Michel Foucault *The History of Sexuality: Vol. 1* (New York: Random House, Inc., 1978), 98.
- 61 See Michel Foucault *The History of Sexuality: Vol. 2* (New York: Random House, Inc., 1985); Michel Foucault *The History of Sexuality: Vol. 3* (New York: Random House, Inc., 1986).
- 62 如果說文化是人類社會行動的法則，那麼如何能夠將非人的機器的運轉包含於文化的範疇之中？商品生產的機械化甚至電腦化是否意味著非文化化？問題的關鍵在於，任何機器乃至於任何工具都不可避免地是人類文化一行動的產物，機器的運轉只是人類自身生產活動的一種物化的延伸和放大，機器的運轉只是以表面上非人的方式體現了人的存在，是人的文化賦予了機器以存在的意義和價值，在機器的運轉中真正發揮作用的依然是文化。
- 63 我們不難看出，像人們通常所做的那樣，將包括知識在內的一切觀念視為是作為分支社會學的文化社會學的研究對象，同時又將此種文化社會學的研究領域與經濟社會學和政治社會學等分支社會學的研究領域區別開來，其牽強之處是顯而易見的。即便使用所謂分支社會學意義上的文化範疇（即包括知識在內的一切觀念）也已經足以指出這裏所存在的概念上的混亂，事實表明，作為分支社會學的文化社會學所研究的對象總已經在根本上與其他的分支社會學的研究領域重疊在一起。
- 64 我們在前文所討論的文化形式的社會歷史性顯然不能夠在此充當劃分文化與非文化的標準。事實上，真正的非文化只能是那個為文化奠基的自然。
- 65 我們當然不能忽視，不同社會領域之間所具有的不可消除的複雜關係（互相影響、支援、合作、鬥爭等等）以及它們彼此之間的劃分的相對性無疑是消除此種割裂和封閉的重要保證。

