

布迪厄的“终生问题”^{*}

刘拥华

提要: 在布迪厄看来,无意识便是对历史的遗忘。本文依循历史如何忘却自身这一问式,试图寻求社会合法自身的逻辑,并依此而形成本文的基本问题:作为知识工具的分类图式(历史忘却自身的工具方式)如何成为了政治的工具?本文认为,布迪厄认为其原因在于,象征权力强加并灌输着各种分类系统,使支配结构被看成是自然而然的,从而被人接受。分类与象征权力之间因而建立起了逻辑关联,而这一逻辑关联便体现为信念关系(doxa)。因此,分类与政治便是布迪厄终生关注的问题。

关键词: 分类 政治 象征权力 二重性 政治哲学

10多年前,亚历山大曾用充满惊诧的语气说过,除哲学方面为数极少的几位新自由主义评论家以外,在法语世界中,几乎不存在任何对作为社会理论家的布迪厄的批判性评论,甚至,布迪厄的著作几乎从未得到过讨论。这一状况并没有打消亚历山大本人对布迪厄的批评,反而在激发着他强烈的批判意识。然而,亚历山大试图以还原论与决定论的缺陷而将布迪厄归于新马克思主义阵营的分析并不充分(Alexander, 1995; Ferry & Renaut, 1990; Aron, 1990)。因为在对象征涵义的解读上,布迪厄并没有与新马克思主义走到一起。布迪厄称他的研究为唯物主义人类学,他试图将其与各种新马克思主义区别开来,最为显著的表现就体现在他沿循维特根斯坦的思路,追问“遵循一种规则到底意味着什么”,从而试图在人类学研究的基础上重新迈向一种政治哲学与知识政治的解放图景。而这种政治哲学与知识政治的诉求,可以从布迪厄对分类图式的政治运作的角度来予以阐释,因为作为知识工具的分类图式却充当了政治合法化的手段。这是一种“无意识”,一种

^{*} 此文由作者博士论文中的核心部分所组成,感谢田毅鹏教授以及论文答辩委员会的刘世定、刘少杰、邴正诸教授的悉心指正。北京大学的田耕、吉林大学社会理论读书小组的王建民、王庆明等对本文亦有帮助。尤其要感谢邓正来教授多年来的教诲。本文的主要观点亦曾多次与华东师范大学社会学系的诸位师生做过交流,进而使得本文在博士论文的基础上能够得以改进。也感谢匿名评审专家的意见。当然,文责自负。

对历史的无意识,一种对历史的深刻忘却。正是从这一“无意识”出发,本文试图在逻辑上细致化布迪厄的理论分析。

一、分类图式、信念与政治

(一)重估分类图式的政治性

布迪厄终其一生始终关注的其实是社会学传统中的一个经典问题,即社会世界的秩序是如何可能的?转换一下,也可以表达为社会世界以何种方式安顿自身?如果要行动者纳入到问题中来的话,那么,在另外一个层面的涵义上,布迪厄的问题则是,社会世界在行动者身上的历史或者是承载如何可能表达/如何可能实现?只有以这样的方式来提问,我们才能真切地理解布迪厄为何对二元论如此反感,为何极力要超越社会物理学与社会现象学的二元对立;也才能理解布迪厄的社会学为何被称为唯物主义人类学(反思社会学)。此皆源于上述问题所折射出来的潜台词。

社会世界安顿自身的方式,也就是社会世界对自身进行合法化的方式。这种方式,不能从明确意识的层面来加以理解,而只能从心智和身体的实践感层面来进行阐发。如何具体展开?这便首先涉及到分类概念所涵括的某种社会性意义,因为,在布迪厄那里,分类图式不但是社会世界的呈现,更是社会世界对自身进行合法化的巧妙方式。在更深层的涵义上,这便是“象征权力”的本真意涵了。

“所谓分类,是指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种,使之各有归属,并确定它们的包含关系或排斥关系的过程”(涂尔干、莫斯,2005:2)。在布迪厄对社会世界所作的基本假设中,其实质问题是追问分类概念所涵括的社会意象,而这一追问一方面直接构成了他对实践逻辑的认识和把握;另一方面又经由这一社会意象的揭示,呈现出社会世界政治运作的维度。这一政治运作指:“这类图式(见于一些成双的对立形容词,如‘独特’与‘普通’、‘明亮’与‘暗淡’、‘重’与‘轻’,等等)在那些彼此差异殊大的实践领域起作用,产生了一些终极的、毋庸置疑的和不言而喻的价值标准,且所有的社会仪式,尤其是艺术品崇拜,又使这些价值标准得到显扬”(布迪厄,2003:31)。并且,“实践方面的分类系统(taxonomies)……都是社会秩序各个真实部分所具

有的某种经过转化、有可能使人形成误识的形式” (Bourdieu, 1977: 163)。

进一步来看,分类图式在信念(doxa)的意义上首先得到了布迪厄的侧重,它们构成和强加着不容置疑的、不言而喻的价值标准和规范伦理。这里的关键就在于,社会世界中存在各式各样分类图式,它们能够强加各种各样的原则与价值,而当事人并没有意识到此一强加过程。它们直接构成了我们的心智图式,它又与社会结构相互契合。而社会仪式的作用,则使得信念关系/分类图式被知晓、被了解并呈现出来,强化着我们对于价值准则的确知。这一过程便是信念(doxa)的基本意涵。布迪厄对信念(doxa)的阐发,实质上是从习性概念(habitus)当中进行的。因此,我们对分类图式的理解,在布迪厄的脉络当中,需要从习性的两个层面来进行:一是心智的层面,一是身体的层面。质言之,习性是对社会分类图式的实践掌握,它不需要经由有意识的程序,也非机械性的操作,因而在客观化和身体化之间存在着一种辩证关系。在行动的层面上,分类图式在布迪厄那里是作为心智概念与身体化概念的习性出现的。而这个意义上的主体,不是理性的有意识,也非无意识的非理性,而是布迪厄所分析的处于一种“实践逻辑”中的主体,也即是“knowing subject”。

正是在上述的意义上,我们知道,布迪厄对涂尔干与列维-斯特劳斯的批判是从唯物主义的政治角度进行的,这构成了他所谓的唯物主义人类学的研究。他认为,在发达社会当中,经由学校教育体系的灌输,心智结构与社会结构之间也存在着对应关系,最重要的是,社会划分与心智结构在生成性方面联系在一起,这一决定性的因果关系需要得到说明。而这一生成性方面的联系,同时发挥了至关重要的政治作用,社会世界的斗争就集中于分类系统之上。而这些,是涂尔干和列维-斯特劳斯所忽视了的。当然,在布迪厄那里,表象和分类所代表的便是社会的次级客观性,这一客观性与初级客观性处于结构同源对应关系之中。而信念也即是对分类的认受,权力则是对占支配地位的分类图式的强加,基于信念的权力关系,布迪厄称之为象征性权力。在布迪厄看来,分类行为是一种由制度所实行的权力行为,所以说,制度行为本质上就是一种分类行为,一种划定界限的行为,一种赋予能力的行为。而所谓的界限,实质上又是强加对社会世界的看法的权力载体。界限打破了自然连续性,而经由制度将任意性合法化为自然性。“在这

里举足轻重的是通过分类准则强加对社会世界看法的权力,当这种分类准则被强加于整个群体时,它确立意义并且确立关于意义的含义,尤其是关于群体的统一和认同的意义和含义,它创造了群体统一的现实和认同的现实”。“这种合法行为,存在于以权威宣称一项具有法律效力的真相,它是一种认识行为,它与所有的象征性权力一样,基于认可之上,将其所宣称的东西引入存在”(布迪厄,2005:113)。由此可见,布迪厄的唯物主义人类学的探究实质是指向对现代社会的结构性分析,其基础性理论的支撑便在于人类学的研究成果,尤其是对涂尔干原始分类早期研究的改进。换言之,布迪厄重估了涂尔干分类概念的政治性意涵。

(二)分类图式与身体

习性(habitus)便是基于对分类图式的心智和身体掌握而表现出来的行动的意向性。习性,或者说实践感,是世界的准身体化意图,也就是对社会世界的一种信念关系。社会世界将其实践活动的紧迫性通过实践感强加于我们,从而对不得不做、不得不说的事物进行控制。在习性概念当中,社会世界呈现出了完整的身体意象。对习性的分析就是建立在习性的身体性之上的,或者说,作为行为的意向性,内含于身体之中,因此,对习性概念的理解就离不开对身体概念的关注。这个世界一方面寄居在制度形式中,一方面寄居在身体形式中,这构成了对社会世界或者说对实践的二重性的解读(Bourdieu, 1990b: 190)。正是因为身体被纳入到了布迪厄的社会理论中,他才有可能对实践感进行分析,实践感是一种身心投入的游戏,身体就沉浸在游戏世界中而不可自拔。在这个意义上,实践感就是身体感。而更为关键性的地方还在于,身体涵括了对社会世界结构的意识,社会结构通过内化进入到了身体当中,身心在此统一起来。对世界的观照,就因为其观照原则和社会结构的同源性而呈现出了“自然世界”的景象。这里便是权力关系和象征权力问题了,便是布迪厄和福柯共同的论域了。正是在这里,权力和身体勾联起来,且是在象征的意味上进行的。甚至可以说,在象征的仪式中,身体比意识更为重要。就象征关系的存在而言,身体是一个不可或缺的环节。布迪厄对现代社会的分析,对场域的关注,身体始终是一个绕不过去的意象。这也就是为什么布迪厄对习性(habitus)概念的强调前期偏于心智,后期偏于身体的原因了。

社会世界与身体的这种关系, 是与社会世界对秩序的诉求密切不可分的, 因为“一切社会秩序都在系统地利用身体和语言能储存被延迟的思想这一倾向”(布迪厄, 2003: 106)。思想被内含于身体和语言中, 可以不因时间的流逝而维系其功效。一旦身体置于一个能引发其感性和思想的社会处境之中, 久远的思想就被定时触发, 这是一个无比神奇的过程, 因而身体所具有的社会和政治意涵就非常明显了。布迪厄以重大集体典礼为例说明了利用身体所具有的社会性功效, 人们之所以重视重大集体典礼的表现, 不仅是因为其能展现集体的风貌, 更是因为一种隐蔽的意图, 即通过对实践活动的严格安排, 对身体的有规则支配, 使身体置于一个相关联的处境, 来组织和启发感情。正是在这里, 布迪厄涉及到了身体、信念、象征权力之间的关联问题, 这一问题在他的社会理论当中无疑处于一个核心位置。“象征有效性的根据源于对他人, 尤其是对他人身体和信念的支配权, 而这种支配权来自于一种得到集体承认的影响, 后者借助各种手段, 影响隐蔽最深的语言运动机能装置, 或使其失效, 或使其恢活力并发挥拟态功效”(布迪厄, 2003: 106)。

身体具有如此重要的意涵, 因而使得任何一个微小的身体动作都包含着潜在的命令。身体行为在社会世界中通过潜移默化的或教育的方式能够进行调整, 这一调整过程绝非中立的, 而是社会价值的灌输过程。正如布迪厄所指出的那样, “此教育法是隐性的, 它通过‘站直了’或‘不要用左手拿餐刀’这类平平常常的命令来灌输完整的宇宙论、伦理学、形而上学、政治学, 还能把文化随意性的基本原则铭刻在表面上微不足道的穿着、举止或身体和语言态度的细节之中, 而文化任意性的基本原则就这样被置于认识和解释之外”(布迪厄, 2003: 107)。

(三) 终生问题: 分类图式与政治的象征性运作

具体来说, 我们身体中承载着社会的历史, 而我们往往喜欢遗忘社会之于我们的这一历史, 所以, 我们并不确切地知道我们是谁。而这便是布迪厄所谓的一种“sense”意义上的“我们”概念、一种突破了主体性的行动者概念、一种模糊性的实践概念。就此而言, 我们需要从我们身体中发现历史, 在民族志的意义上深描(thick description), 追寻社会的踪影, 这便是涂尔干和米尔斯所谓的“社会学的想象力”, 布迪厄自己也认为他与涂尔干、米尔斯之间很亲近。

这样一种与身体相关的问题意识,与社会结构的存在形式以及运作方式直接对应。布迪厄认为结构的运作无须诉诸意识。正是因为我们喜好遗忘历史,因此,我们需要反思这种“无意识”。“‘无意识’……不是别的,实际上就是对历史的遗忘。历史通过将它自己生成的客观结构转为惯习所具有的那些半自然天性,从而自己泡制了对自身的忘却”(Bourdieu, 1990a: 56)。

也正因为身体承载着历史,从这里布迪厄直接推导出对社会世界的两个假设,其一,社会世界既存在于初级客观性当中,亦存在于次级客观性当中;其二,社会结构与心智结构之间存在着对应关系。这两个假设,尤其是第二个假设,其实在涂尔干那里早已呈现出来了,在涂尔干和莫斯写作的《原始分类》中已经表达得十分清楚。用涂尔干的话来说,分类的依据就来源于社会结构本身。这便是“社会学主义”的核心宗旨。但布迪厄试图推进的是,如何在以上问题以及假设当中发现现代社会的背影,或者说,如何彰显出现代社会独特的特征。这便集中在布迪厄对社会结构与心智结构之间的对应关系所发挥的政治作用的分析之上,所以布迪厄自己说,他反对的不是文化,而是文化在现代社会所发挥的政治作用。也许可以说,这即是布迪厄的“终生问题”。

布迪厄指出,“构成我们建构社会世界的根基的各种知觉图式与评判图式,是某种集体性的历史努力的产物,但这些努力的基础正是那个世界自身的各种结构的作为历史建构的、已被塑造的结构。我们的思维范畴在创造这个世界的活动中的确发挥了作用,但只是在它们与既存结构相对应的限度内发挥作用”(Bourdieu, 1987: 234—235)。立足于这样一种本体性意义上的对应关系,分类图式便发挥出权力作用,因为分类体系“与其说是知识的工具,不如说是权力的工具,为某些社会功能服务,并或多或少地公开被用来满足某一群体的利益”(Bourdieu, 1984: 477)。而这种权力作用的发挥,是通过象征的、温和的形式实现的,也即是一种象征权力的作用问题。正是经由这样一种象征暴力的形式,布迪厄大体实现了他所要回答的问题。

我们试图经由象征权力的概念细致化布迪厄的“终生问题”,需要指出的是,这种细致化更需要在“合法化”的概念上同时进行。布迪厄所所谓的“正当性”(legitimacy)≠“合法化”(legitimation)是在一个非常广义的层面上使用的,但其间却有一个核心的意旨,即“成其为所是”便是

“正当”。^① 这一“成其为所是”在认知上便表现为分类和评价的内在图式系统,在日常实践的层面上则呈现为各种互不相同却井然有序的生活风格(life-style)。在场域的斗争中,其正当性赋予则主要是通过对定义(尤其是对资本的效用)的争夺来实现的,或者说通过强加某种正当性定义的权力来实现的。在更抽象的意义上,心智结构与社会结构的本体论契合则将这一问题消解于无形之中。在此意义上,有关合法化的斗争,在布迪厄的理解中,则是一象征性斗争。“对经济或文化商品的份额所展开的斗争,与此同时也就是针对以分类化商品或实践的形式所表现出来的适当的与众不同的符号象征斗争,或者是为保存或推翻这些与众不同的财产的分类原则的象征斗争”^② (Bourdieu, 1984: 249)。因而,在生活风格的空间中,象征斗争所针对的便是强加合法化生活风格的权力。质言之,合法化的过程,也即是社会区隔行为的运作和自然化过程。

“象征权力”与“合法化”概念在一种“无意识的”对历史的遗忘这点上得到了契合。正如布迪厄所言:社会世界的秩序并非如我们所想象

① 布迪厄曾对权力和“正当性”(legitimacy)概念分析道,“没有一种权力会满足于仅仅作为权力而存在,也就是说,不会满足于作为没有任何正当性理由的粗暴力量而存在,或者说,作为专断的力量而存在。相反,权力必须为自己的存在与所采取的形式寻找理由,至少必须确保权力背后的专断性得到误识,因此而被人承认为正当的存在。当然,从实际状况来看,正当性问题也是由多种权力形式并存的格局所造就的,因为通过不同权力之间的对峙,通过它们之间因相互反对而提出的对立的、经常是无法调和的辩护理由,不可避免地使它们自身存在的理由成为问题”(Bourdieu, 1996: 265)。布迪厄对象征性实践的分析,直接涉及到了各阶级(尤其是支配阶级)对正当化程序的控制,由此不难看出,布迪厄的象征性社会学就过渡到了政治社会学,凸显了对权力的象征性运作的关注。布迪厄指出,“社会结构与心态结构之间的相应性起着政治功用。象征系统并不单纯是知识的工具,它们也是统治的工具”(高宣扬, 2005: 821)。具体而言,政治权力的运作就是尽力使各种资本转换成象征资本,被认同和接受,以隐蔽的方式发挥其实质性效力。因此,政治权力是资本再分配的仲裁者和控制者。可以说,资本的转换斗争(炼金术意义上的转换)是政治权力场域最复杂曲折的斗争。

② 布迪厄针对的是区隔行为所产生的正当化功效,区隔行为在其本源性的意义上是普遍的,“当我们使用象征符号(言语表达的和非言语表达的)来区分不同类别的事物时,就在某一自然延续的领域创造了一个人为的界限”。界限便是对自然延续的人为中断,便是布迪厄意义上的“区隔”。“界限把社会空间和社会时间分为两个范围:一个是正常的、有时间的、明确的,位于中心的,世俗的;另一个被当作界限的空间和时间的标志,是不正常的、无时间的,模糊的,位于边缘的,神圣的”。社会当中的诸多“过渡仪式”便是为了使社会界限之间的跨越正当化而存在的。利奇认为,我们将外部世界分割成为各有其名的类别,以适合我们的社会需要,这一分割、安排的过程由以下事实决定,即,“虽然我们改变外部世界的能力极其有限,但是我们与射入自己头脑中的外部世界的内在变体进行游戏的能力却是无限的”(利奇, 2000: 34—36)。

的那样,是通过某种人为努力的结果,“社会秩序的合法性不是……深谋远虑、目标明确的宣传或符号哄骗的产物;毋宁说,它来自这样一个事实,即行动者面对社会世界的客观结构所运用的感知和评价的结构,正是社会世界客观结构的产物,并且,这种感知和评价的结构倾向于将世界视为不言自明的”(Bourdieu, 1989: 21)。

在布迪厄这里,对现存秩序的合法化(正当性)是通过各式各样的分类系统所完成的。分类系统,在布迪厄的意义上,具有神话—仪式(mythico-ritual)的功能,直接对现存的秩序安排,抑或说等级制度进行合法化的整合。在其中,布迪厄更是特意提到了社会性的时间结构,它通过象征性地控制年龄界线从而完成了一项政治功能(Bourdieu, 1977: 165)。对时间的利用,亦即将连续性的时间构成截取为非连续性的时间片断,从而造成了既是生物上的,也是社会上的区分。而在此同时,依赖于生物上的区分,可以达致对社会区分的合法化。社会性的区分与生物性上的区分有所不同,就在于前者更多的是一种权力关系的分配,就此而言,对分类系统的掌握和控制,也就拥有了对社会群体的权力;而分类系统的运作,也就在不断地生产和再生产着既定的社会秩序安排。在认识论和知识论的意义上分析神话—仪式表象的功效因而是远远不够的,因为这些表象不仅具有认知的涵义,更具有客观化的涵义和功能,甚至后者才是更为基础性的。“知识的理论是政治理论的一个维度,因为强加现实的构成性原则的象征权力是政治权力的一个主要的维度。而这里的现实,则尤其是指社会现实了”(Bourdieu, 1977: 165)。

因而,合法化概念直接对应着或者说生产着一种象征性的社会秩序。正如华康德所认为的那样,“阶级不平等的意识形态合法化(或‘自然化’[naturalization])是布迪厄符号支配理论的核心观念,而这种合法化只有通过不同系统之间产生的对应关系才能发挥作用。这种合法化并不要求文化生产者蓄谋尽心竭力地去掩盖事实,或心甘情愿地为统治者服务——事实上,只有当文化生产者并不有意对文化去进行合法化时,文化为阶级不平等所提供的‘社会正义论’(sociodicy)才能更好地发挥作用”(布迪厄、华康德, 1998: 299)。所以,布迪厄直接就说,权力场域当中所发生的斗争,实质上便是争夺合法化问题的合法原则的斗争,而这一斗争又直接与为维系各自在场域中的位置的再生产策略相关,换句话说,再生产策略包含着使权力关系的社会基础合法化的象征

性策略, 权力关系的社会基础在布迪厄那里就是特定的资本类别。

二、二重性世界的象征运作

从上文中可以看出经由权力的象征过程而凸显出了布迪厄社会理论当中分类图式与政治过程之间的巧妙结合, 从而使得这种政治过程表现为一种沉默不语的状态。这种沉默不语的状态, 在布迪厄那里, 一方面可以呈现为行动者对社会世界的信念状态(doxa), 一方面则是一种迥异的社会观的形成, 我们将这一建基于信念状态而形成的社会观称为二重性的社会观。行动者在日常世界中所呈现出的信念状态与二重性世界一起进一步深化和推进了对布迪厄“终生问题”的具体阐释。质言之, 布迪厄的“终生问题”在社会理论当中的表征, 则不得不回到布迪厄对(行动者)信念状态和(社会世界)二重性的双向分析。“终生问题”基于此一论述, 而从分类图式渐进到了对社会世界以及政治问题的行动根基的理解。可以认为, 布迪厄社会理论中的合法化问题, 是在对社会世界和行动者的理解基础上展开其演绎的。

(一) 社会世界的二重性

那么社会世界是如何存在的呢? 在早期, 布迪厄就意识到“这一根源不在于意识也不在于物事, 而是存在于社会的两种状态的关系之中。也就是说, 存在于以制度的形式存在的历史在物事中的客观化以及存在于以持久的性情倾向体系(我称之为习性)而存在的历史在身体中的具体化之间”(Bourdieu, 1990b: 190)。在理论的后期建构中, 他的表达就更为明白了, “惯习和场域是历史的两种存在状态”(布迪厄、华康德, 1998: 183)。我们将这种社会世界观称之为“二重性”的社会观, 以区别于“二元论”的社会观。^①

^① “二元论”是一个在哲学理论中长期存在的认识逻辑, 而从社会学的角度来理解“二元论”, 是指“任何认定两类事物之间有一不可化解的区分的理论。社会学家最感兴趣的是: (一) 伦理二元论, 即事实宣称和价值判断; (二) 解释二元论, 即自然事件有其原因, 但解释人的行动却只能以动机和理由为参照; (三) 心灵和物质是独立存在的事项, 这是一个规律; (四) 宗教和世俗是平行而独立的生活圈, 是由不同的法则管制的”(Marshall, 1994)。

“二重性”这一概念,首先被吉登斯所广泛使用,本文对吉登斯“二重性”概念的借用,与其说是借用,不如说是在吉登斯首先使用这一概念的基础上对之加以重新改进,以分析和阐释布迪厄的社会观。我们注意到,“二重性”概念一方面侧重于行动者的能动性,另一方面也在行动者的实践过程中纳入了对结构的考虑,从而试图在社会理论当中进行突破性思考。在布迪厄的社会理论当中,这种“二重性”倾向十分明显。吉登斯对结构二重性所下的确切定义是指:社会结构既为人的能动性所构成,同时也正是这一构成的媒介(Giddens, 1993: 128—129)。与之相区别,在布迪厄那里,二重性更多的是指一个过程的两个方面,或者说同一回事的两个方面。这两个方面在平常看来是相互冲突的,但细究之下才能明白是一回事。这一布迪厄式的用法,显然不同于吉登斯意义上的所指(吕炳强, 2001)。

在布迪厄那里,场域(field)和习性(habitus)概念实质上构成了一个二重性(duality)存在,这一二重性具体指涉的便是历史的制度形式(场域)与历史的心智形式(习性)之间的契合。这种二重性的存在,与布迪厄所谓的“结构性同源”、“本体论契合”概念处于同一个层面上。可以说,“结构性同源”和“本体论契合”是二重性存在的根源。而信念关系以及同谋状态,可以在这一二重性中找到理解的根据。在这里,布迪厄所实现的二重性,在日常实践的涵义上,也即是在场域与习性之间的一种双向模糊的关系。

场域是一个关系网络,处于场域当中,也就意味着受制于特定的游戏规则,而对特定游戏规则的遵从,便不得不涉及到身体化的习性概念。习性,是身体化的信念和性情倾向。习性与场域相伴存在的,没有习性概念,在布迪厄那里,场域中的行动者就无法呈现出实践感意义上的行动来。至为重要的还在于,习性将场域建构为一个有意义的世界,进入一个场域,也即投入自身并不意识到是游戏的游戏,并参与竞争,从而使得这个世界充满意义。

就此可以洞见到,习性是社会历史在个人身体上的承受,而场域则是社会历史在制度安排上的承受,都是一种社会客观性。当习性与生成它的场域相遇,行动就呈现为“信念状态”。正是通过替代个人与社会之间的日常观照方式,而经由对习性与场域、身体化的历史与物事的历史之间关系的考察,成为了社会学考究的对象(Bourdieu, 1990a: 190)。而这一途径,正是达致布迪厄社会观的核心之所在。并且,经由

这一途径,布迪厄才能洞察到社会结构的隐蔽之所在与所由。与此同时,从场域和习性的角度,一方面切入了对行动者微观世界的理解,这就是上面我们所提到的重新理解行动者,批判了理性选择理论;另外一方面,从权力统治的角度,或者说从合法化/正当性的角度,又切入宏观秩序问题,解释了“社会何以可能”。从此亦可以知晓,布迪厄与马克思·韦伯之间存在某种理论上的趋同。

这一世界既存在于身体之中,亦存在于制度之中,它以二重性的形象存在和出现。在此,社会世界与行动者在二重性的基础上共存。或者说,社会世界在行动者身上的承受不但于身体中可以存留,于制度中亦有所停驻。而这一制度与身体在生存论意义上的存在,就是一种本体论意义上的契合。这样一种契合状态,或者说,场域与习性形构而成的实践感意义,也是一种“信念状态”。这里涉及到对“doxa”概念的理解。^①

“Doxa”概念是理解布迪厄社会理论的关键之处,“doxa”概念是指经由社会内化而在行动者心中形成的对社会世界的不容探讨和挑战的社会准则和价值的接纳,它是对“世界是什么模样”的不假思索的观念,并且构成了个人和社会群体未经批判的实际经验(蔡幸芝,2006;韩渡,2004)。正是在信念的意义上,布迪厄说,思想和认知图式能够产生客观性。而要达致这种效果,则只有通过生产一种对观念的界线的误识行为;这种客观性,能够使得我们将传统的世界经历为一个“自然的世界”(natural world)和想当然的世界(taken for granted)。“社会世界知识的工具,在客观性的意义上,也就是统治的工具,亦即这一工具通过生产对社会世界的直接认受,将社会世界看作是自明的和不容置疑的,从而有助于再生产社会世界”(Bourdieu, 1977: 164)。也正是在这里,“doxa”所涵括的政治意涵,或者说权力关系体现出来了。而反过来,分类图式的政治功效基于信念式认受表现为隐而不彰,权力存在被忽视,

① belief和doxa这两个概念的区分,在布迪厄的文本中并没有能够做出,因而这两个概念似可都译为“信念”,但doxa往往指更为基本的、与分类系统有关联的“信念”,而belief则更泛化一些,指向更为一般性的接受与认可,但由于doxa的意思可用英文表达为what seems或者common sense,因此,doxa与belief之间也存在着可通用性。需注意的是,布迪厄经常对两个概念不加区分地使用(Bourdieu 1977: 164; 布迪厄、华康德,1998: 107)。

所以我们可以说,这个世界是自明的、是想当然的。^① 被统治的类别如若试图使占统治地位的分类失败,其行为的必然结果便与其自身的利益(服从占统治地位的分类的效果)相违背,因而似乎除了对占统治的分类予以认受与合法化之外,别无出路。

(二)二重性世界的政治象征运作

那么,社会世界的这么一种存在方式,在更直接的含义上便意味着它超越了二元论所假设的社会世界的存在方式。关键的问题还在于,这么一种二重性的存在方式发挥着一种潜在的政治功效。何谓二重性世界的政治运作呢?布迪厄超越二元论而转入到二重性的阐释,最核心的方面就在于试图揭示社会世界政治运作的“策略”。现代社会世界不再是建立在赤裸裸的权力运作基础之上,也不再是建立在堂皇的道德说教的基础之上,而是建立在一种“信念关系”(doxa)之上。这种“信念状态”将社会世界看作是不言而喻的、不证自明的。因为 doxa 是自明的,所以理性无法超越它,它往往在理性之外发挥作用。而这个世界的持存(这种持存主要体现为与 doxa 相关的涵义,在广义上讲,它又是与日常经验相涉的),则是理性所无能为力的,而必须借助理性之外的力量,这便是信念,或者说习性。理性可以引发“决定相信”这一事实,但问题是如何可能过渡到持久相信,这是理性所无法解决的,而必须在理性之外寻求原委,这是帕斯卡尔的问题。亦即是说,行动者并不会将施加在他身上的暴力看作是暴力,反而认可了,这是“误识”的概念含义。这种权力的运作,便是“象征暴力”。象征暴力体现出来的是一种对历史的无意识,它通过一种既是认识,又是误识的行为完成的,这种认识和误识的行为超出了意识和意愿的控制,或者说是隐藏在意识和意愿的深处。由此,布迪厄实现了他的大致意图。也就是说,建基于对象征暴力的分析而对现代社会进行了唯物主义人类学的批判。

对象征权力的理解,布迪厄是从唯物主义人类学的角度进行的,这

^① “doxa”所涵括的意涵,布迪厄有时也用“common sense”来表达,“日常感(common sense)是被全体成员所共享的自明性所在,也即在一个社会世界的限度之内,它能够确保对世界意义的原初性的一致,也能够确保一系列的平庸之见被缄默地接受。”日常感直接与分类原则相关,分类原则是一系列结构世界感知的对立,或可称为分类图式,它发挥着结构化结构的功能(structuring structures),在本质上,它来源于世界基础性的分配结构,是后者的产物,后者组织了社会世界的秩序,即是被结构化的结构(structured structures)。通过教育制度的强化,日常感在普适性的范围之内存在”(Bourdieu, 2000: 97-98)。

首先便涉及到人类学研究当中对赠品研究的久远传统。理论建构和真实的赠品交换行为之间存在着紧张关系，赠品交换行为要持久地运作下去，就必须存在着制度上有组织和有保证的不识之可能性条件，这种不识，是赠品交换的根源，也是所有类似的象征性活动的根源，而理论建构则将之抹去不予考虑，或者直接将之明示，从而破坏了实践的逻辑。象征性活动的实质就在于，如赠品交换这般，“通过对一种非功利性交换的真诚虚构，将由亲属、邻居或劳动关系规定为不可避免的和不可避免地有所图的关系变成有选择性的相互关系，从更深的层次上说，是要把任意的剥削关系（男性剥削女性、兄长剥削弟弟或上辈剥削下辈）转变成因建立在亲情之上而变得持久的关系”（布迪厄，2003：177）。因而，它也就是集团的生产所必不可少的既定关系的再生产工作。

因而，赠品交换所体现出来的是对集体意识的不识的炼金术运用。“赠品交换是象征炼金术赖以生产某种实在事物的全部操作的范例，象征炼金术所生产的这种实在事物否定了集体意识——作为由（集体）产生、支持和维持的对‘客观’真实性的不识——追求的实在事物”（布迪厄，2003：175）。象征炼金术所生产的实在事物，一旦获得集团的一致同意，就具有了最无可争辩的客观性，而这一客观性，无疑会掩盖或压抑住一些真实事物。

在以上的考察中，布迪厄引入了象征资本的概念。象征资本的存在，也即是作为误识而得到承认的“物质”资本的存在，充分说明了社会科学不是一门社会物理学，而且，“误识和承认所代表的认知行为是社会现实的组成部分”（布迪厄，2003：194）。由赠品交换所体现出来的象征关系形式过渡到作为政治权力构成基础的夸示性再分配，是布迪厄社会理论的逻辑展开。“随着人们渐渐偏离以经济状况相对平等为前提的完全互惠关系，以感激、效忠、尊敬、道义责任或良心债这类典型的象征形式提供的债务偿还所占的比重必然会增加”（布迪厄，2003：194）。在前资本主义时代，积累一再分配网络在部落政治权力建立中发挥了决定性的作用，类似于国家和国家财政的职能，但这一操作是以经济资本转化为象征资本的形式进行的；并且这一转换将生成为道德关系所掩盖的依附关系。同时，经由这一“魔力式”的流通过程，任意性关系得到了合法化。

象征暴力必须以权威者的身体力行才能施行，也即是说，权威者需要付出持续不断的努力来维系这种支配关系，否则，便会遭到集体的反

面评价。而他们的权力，都来自集体的评价，他们的行为必须符合集体认可的价值标准，才能在实践中对自身的权威加以确认。可以说，温和暴力的代价是十分昂贵的，以致在前资本主义社会，许多人拒绝代表集团担任“负责人”或“担保人”。这样的社会由于缺乏使既定社会秩序再生产的制度化的机制，所以只能依靠直接的人对人的支配形式，支配者只能亲自致力于生产和再生产那些不确定的支配条件。

在具有再生产的机制和组织的社会当中，支配关系被客观的和制度化的机制和组织间接化，具有不透明性和不变性，不为个人的认识和权力所掌握。这些机制和组织在前资本主义经济中是不存在的，“制度中的客观化保证了物质和象征成果的恒久和积累；这些成果能够续存，而无须行为人通过一种特意的行为，连续不断地和全部地对他们进行再创造”（布迪厄，2003：209）。在此，场域的概念被引进来了。它是相对自主的，能将其客观必然性以制度的形式强加于行为人，从而使得直接的人身依附关系消失。那么，依赖社会机制和组织的支配形式，也就是使其权力关系获得制度化形式，即正式化。场域是由其中的位置之间的关系网络构成的，占据一定的位置，也即是获得一定的资本，行为人与人之间的关系，“因为制度化而被代之以在另一个位置空间中所占位置之间被严格建立并受法律保障的关系；在此，所占位置受到承认，由其在位置空间中的等级来定义，位置空间则相对自主，并因位置所特有的、明确的、独立于实际和潜在占据者的存在而存在，而这些占据者本身则根据允许他们占据这些位置的头衔（比如爵位、财产证书、学衔）得到规定”（布迪厄，2003：211）。这样一来，权力与依附关系就客观地建立在制度之间，而非人与人之间，这里便产生了一种巫术性的效应。

制度行为，或者说分类行为，是让人知晓有这么一种存在，然后经由这一知晓使人产生区分，亦即是界感。这就说明了，任何的制度行为，都意在产生种种界感，形成社会规范与秩序。识别出种种权威和界限，这就使得行动者不能意识到这种识别恰恰是维持权威（一种社会关系）的前提条件之一。这就是说，这种识别不是理解，它不能将这种权威反过来作为一种支配性的权力或者暴力来直接面对（田耕，2005）。

在场域的制度化形式当中，权力的行使经由一种“仪式性”的正式化过程而演变成象征权力。进而言之，象征权力之所以能够以非直接暴力的、自然的形式发挥作用，其原因就在于行动者对社会世界的信念关系，而这一信念关系又经由身体而进行运作。“行动者面对社会世界

的客观结构所运用的感知和评判的结构,就是社会世界的客观结构的产物。并且,这种感知评判的结构倾向于将社会世界看作是不言自明的”(Bourdieu, 1989: 14—25)。进而,布迪厄分析道:“所以,可以更严格地说:社会行动者是有认知能力的行动者(konwing agent),甚至在他们受制于社会决定机制时,他们也可以通过形塑那些决定他们的社会机制,对这些机制的效力‘尽’自己的一份力。而且,几乎总是在各种决定因素和将人们构成社会行动者的那些感知范畴之间的‘吻合’关系中,才产生了支配的效果”(布迪厄、华康德, 1998: 221—222)。在布迪厄看来,这才是支配的真相所在,也是现代社会的一个基本的面向。这样的一种支配形式,布迪厄就称之为“象征权力”、“符号权力”或者“符号暴力”等等。“符号暴力就是:在一个社会行动者本身合谋的基础上,施加在他身上的暴力”(布迪厄、华康德, 1998: 221)。“符号权力通过陈述某个被给予之物来构成它,通过影响世界的表象来影响世界”^①(布迪厄、华康德, 1998: 196)。这里的关键之处在于,行动者需要认识到别的行动者所具有的各种各样的制度化的“身份”,“象征权力”才能产生。虽然在布迪厄看来,这样的认识本身就是一种误识(misrecognition)。在此基础上,布迪厄总结道:符号暴力是通过一种既是认识,又是误识的行为完成的,这种认识和误识的行为超出了意识和意愿的控制,或者说是在隐藏在意识和意愿的深处(布迪厄、华康德, 1998: 227)。

(三) 习性与政治运作

行动者与实践着的社会世界是一种什么样的关系呢?为了区别有明确意图的意识的行为主体以及机械地对社会世界之客观性作出反应的行为主体,布迪厄引入了习性概念。布迪厄说,“存在这样一个现实:社会行动者不一定是遵循理性的,但总是‘合情合理’的,这正是社会学得以成立之处。对此,你不得不提出惯习这个概念来说明它”(布迪厄、华康德, 1998: 175)。习性表征的是行动主体与社会世界的实践状态,是具体实践活动的生成和组织原则。

^① 特定的正当化政治行为都是立足于对原初接受的社会世界如其所是的基础性给定,也立足于旨在维护象征秩序的工作,这一秩序的利益与日常感紧紧连结在一起,存在于信念的原初自明性的恢复中。所以布迪厄说,政治斗争实质上不过是为了权力而进行的认知斗争,这一权力也就是一种能够强加有关社会世界的正当化观照的力量。换句话说,是为了争夺以象征资本的形式所积累起来的承认斗争(Bourdieu, 2000: 185—188)。

因而,对社会世界的理解就建立于行动者的习性当中。习性的同质性会使得实践活动不言而喻,不证自明,行动者如鱼得水,感觉不到丝毫的陌生和不适。正是在此意义上,布迪厄所谓的“常识世界”出现了。“实践感和经客观化的意义的一致所产生的一个基本结果是生成一个常识的世界,该世界具有直接明证性,同时具有客观性,而保证这一客观性的是实践活动和世界意义的一致,即各种经验的协调和每一经验由于类似或相同经验之个人或集体的(比如在节日里)、即兴的或规定的(名言、谚语)表现而获得不断的强化”(布迪厄,2003:88)。

为何布迪厄会涉及到对支配关系的分析,又为何对支配关系的分析会涉及到与习性的关联?这之间的内在逻辑是什么?这里的关键也就在于习性所表征出来的是对社会世界的信念关系,它趋向于维系既定的社会结构并利用新的经验来强化它。也正是在这里,涉及到了信念与权力的关系问题。布迪厄认为,在支配关系的再生产没有得到客观机制保证的社会组织当中,被个人或集体确认而不断强化的习性的恒定性对支配关系的维系具有十分重要的作用。质言之,这类社会组织秩序的基础就主要体现在对头脑和习性的支配秩序上,它极力使集体记忆现实化,使集体的历史、知识、经验在后来者身上得以再生产(布迪厄,2003:83)。习性对集团本质的维系还体现在遭遇新的情境时,能创造新的方法来履行原先的职能。布迪厄在对土地与婚姻策略的分析当中充分阐释了习性的政治性。一种支配性的剥削关系要得以生发并维系下去,一种对剥削关系的误识/不识是其首先和必要条件,而这一误识/不识也是在长期的家庭教育和生活经验中所形成的习性所导致的对社会世界的一种信念状态使然。对社会世界的信念使之把其中所进行的一切剥削关系看作是自然而然的的存在,并自然接纳之。这里不需要规则的作用,因为行为人的潜在行为倾向与社会客观结构之间是“适配的”,看不到规则的作用。行为人的所作所为也并非理性选择的结果,而是基于一种必然的责任和感性的驱使。

三、分类、教育与政治哲学

布迪厄的出发点即在于对实践理性的追究,这一追究一方面存在于对理论理性的批判当中,首当其冲的便是对结构主义的批判;一方面

存在于对实践的人类学研究当中。这两方面是同时展开的。对列维—斯特劳斯结构主义的批判,也即是对客观主义知识形态的批判,结构主义被认为是“唯智主义”的典范,而这一批判则构成了布迪厄学术的起点。所以,布迪厄开宗明义地说,“我可以说我所有的思考都是从这里出发的:行为如何才能被规范又不成为遵守规则的产物”(布迪厄,1997:65)。而毫无疑问,布迪厄对实践行为的研究,又直接来源于韦伯对行为和规则的先期思考,在韦伯那里,一个直指根基的问题便是:只有当遵循规则比不遵循它的利益更大时,社会行动者才会选择遵守它。从这里,布迪厄深受启发,他所得出的结论是,倘若是这样,那么,显而易见,规则并不会自动地发挥作用;进而,这就迫使我们追问规则在什么样的条件下才会运作这一根本性的问题(Bourdieu, 2000: 76)。而对实践行为的人类学研究,直接构成了布迪厄政治哲学的行为基础,或者说,构成布迪厄对社会世界的解放理论的行为基础。政治哲学的基本性问题是正当性问题(legitimacy)。然而,这一问题对于已确立的秩序而言并不成为一个问题,即使在危机情形之下,被提出的可能性也很微小。原因在于,国家一旦能够生产出与客观结构相协调的身体化认知结构,就能够获得对于确定秩序的一种信念式顺从(doxic submission),就此,合法化/正当性问题就被消解掉了(Bourdieu, 2000: 178)。那么,如何才能真正重返政治哲学的路径呢?布迪厄因此提出了他全新的思考政治哲学的路径,那就是,“政治哲学的最为基本性的问题只有当它回到对世俗的学习和教养的社会学洞察,才能被提出,并真正地加以解决”。因而,“对性情倾向学习和接受的分析导向了对政治秩序特定历史原则的思考”(Bourdieu, 2000: 168)。由此可见,布迪厄对实践行为的研究指向的是政治与解放之途,抑或说对权力的社会学考究,从而将社会学研究转变为一种社会分析行为。

因而,布迪厄试图从对教育行为的分析出发建构其政治哲学。^①布迪厄对教育社会学的研究,尤其是对高等教育体制的研究,在更为广

^① 在布迪厄看来,对教育的关注,其实是在人类学的意义上进行的对人类无意识的揭示,“在我看来,如果说教育制度和有关知识分子世界的社会学是基础性的,这是因为这一社会学以比反思性分析更为直接的方式,给我们介绍了思维的未经思虑的图式——这些图式框定着能够思虑之物和预先决定着真正被思虑之物,从而有助于增进我们对认知主体的知识的认识,在这里,我仅仅需要提及偏见歧视、压制和疏忽的社会空间这一情形,然而,每一成功的教育都可以使你接受它,使你对此没有意识”(Bourdieu, 1990b: 178)。

阔的意义上来说,构成了信念生产和再生产的一个十分生动的制度性研究,从而也指向了信念的生产和再生产的一个主要手段和工具。换言之,教育,就是在生产着或者强化着既有的分类原则、分类图式等各种社会结构的表象(表征),并通过制度化的运作,生产和再生产着对这些社会结构表象的信念与认同,从而也就是在创制着(生产和再生产着)既定的社会结构。对社会表象的信念与认同,也即是在实现着这一表象所指向的所有物。这是一个神奇奥秘的过程,也是人类学研究中孜孜以求的一个学术方向。在布迪厄看来,对社会表象的信念和认同,即创造着社会表象的指示物,这是所有象征权力的最高境界,因而也就是所有权力所求取的方面了(布迪厄,2005:14)。这里的分析,构成了布迪厄论述支配关系、象征权力等概念的基础性的理论渊源之所在。而这也正构成了布迪厄所谓的政治哲学。

整个社会世界展开的是一场对象征资本或确保象征资本的头衔的斗争,并通过这场斗争,生产出象征资本以及头衔。这是一个什么都被分类,什么都在分类的世界,每个人都是无情的竞争者和最高审判官。在这样的世界里,只有完全掌握了各种分类法,才能在斗争中获得相关回报。“象征体系逻辑的特性是把无限小的差别转换为绝对的、从全部到全无的差别:比如,法律边界或人数限制的效应就是在两个不可辨别者之间建立一种绝对的、持久的区别”。在现代社会里,象征斗争受到了制度化的机制的界定和限定,通过制度化的客观化象征标志,如爵位头衔等等,显示出集体承认,从而可以保持社会地位。“‘法定集团’借助制度化区别策略,意在象征地强化与在社会结构中所占稀有位置相关的区别效应,使事实上的差别变得持久和近乎自然,从而使其合法化,而这样的制度化区别策略乃是支配阶级的自我意识”(布迪厄,2003:221—222)。在布迪厄的分析中,教育行为就是一种分类行为。

从对教育行为的分析,布迪厄直接展开了其政治哲学的论述。在布迪厄那里,权力合法性的来源在于教育制度。也许我们会问,布迪厄为什么会去关注教育呢?对这一问题的解答只能从布迪厄社会理论的内在逻辑出发去寻求。这是因为布迪厄认为,现代社会的思维系统(心智)是涂尔干意义上的“原始分类”的精致化的对应物,而学校体系则是生产思维体系的最为主要的场所。而对教育的关注,则是与布迪厄对象征权力的阐述相勾联的,因为教育工作是象征权力运作的最主要的形式。“符号权力被定义为这样的一种权力:它强加并灌输各种分类系

统,使人把支配结构看作是自然而然的,从而接受他们”^①(布迪厄,华康德,1998:69)。因此,在布迪厄那里,教育社会学处于知识社会学和权力社会学的核心部位,它构成了关于权力和合法性问题的普通人类学的基础。

学校教育的书面证明是特权继承的最为现实和巧妙的手段,在血缘、天赋的权利、业绩无法再为其提供合法性证明的今天,教育成为了合法性证明的工具,这是一种象征性的权力。它赋予了特权者不以特权的身份出现的最高特权,却能够获得基于特权的利益。“学校保证了文化资本的效益,并通过掩饰它正在完成这一功能而使它的传递合法化。于是,在社会特权的取得越来越依靠对学校文凭的占有的一个社会中,学校的功能便不仅是保证不再会以一种直接和公开的方式传递的资产阶级权力的隐蔽性继承”(布尔迪约、帕斯隆,2002:225)。这里的吊诡恰恰在于,教育系统是以与外部功能相对立的中立和独立性的面貌出现的,而这一中立和独立性又反过来为这种外部功能进行服务,这就是教育系统的双重真相。在学校当中,社会等级转化为学校等级,从而使得社会等级的再生产隐蔽化和合法化,而这又是所谓的在最为民主的社会采取的最为民主的惟一方式。无怪乎马克思曾说,“……考试……无非是官僚政治对知识的洗礼,是官方对世俗知识变体为神圣知识的确认”^②(马克思、恩格斯,1956:307)。布迪厄曾借用卢梭的一段话来说明教育所发挥的象征暴力作用,“这样,立法者便既不能使用强力,也不能使用说理;因此就有必要求之于另外一种不似暴力而能约束人,不以论证而能说服人的权威了。这就是在一切时代里迫使各个民族的父老们都去求助于上天的干预……的缘故了”(卢梭,1982:57)。对于权力的象征暴力,布迪厄认为马克思和涂尔干从其方法论的客观主义出发所形成的权力理论对之并没有突出的贡献,而韦伯从对统治

① 在19世纪,西欧社会建立学校系统,其目的就在于为劳动力市场服务,以及培育对于民族国家的情感,建构民族国家的认同感。教育,并非在于为所有人提供平等的机会,而是在于去强化(从而也是一种区分)群体认同,从而使区别得以自然化,而呈现出非建构性的表象,这毫无疑问就体现出了教育的政治(正当化)功能(Robbins 1991:174)。

② 在布迪厄对荣誉感的分析中,他认为“被称作荣誉感的不过就是被教育出来的性情倾向。习性,基于一小部分潜隐的原则,它促使每一个行动者生成与挑战和回击的逻辑原则相一致的所有行为”(Bourdieu, 1979:116)。同时,事实在于,经由荣誉的表象和策略所导致的经济结构的意识形态改观有助于经济结构的再生产,并因此显得神圣和圣化(Bourdieu, 1979:130)。

的合法性研究出发所形成的结论则功莫大焉。但是, 韦伯所缺失的恰恰就是马克思和涂尔干所重视的, 那就是追问权力关系的社会基础。

教育行动能够使得权力关系合法化, 是以对行动者习性的培育为中介而实现的。在通过文化灌输而达致的行动习性中, 所展现的是行动者的心智结构对于社会结构的适应性, 或者说一种社会性信从。“教育工作有助于通过习性, 这一客观结构再生产实践的发生功能本源, 再生产这一文化专断的社会条件, 即它作为其产品的那些客观结构”^① (布迪厄、帕斯隆, 2002: 42)。在这里, 教育所培育的习性, 也即是一套认知以及评价系统和行为模式, 能够使得实践活动与社会结构相调适, 从而不至于对抗社会结构, 而是能够再生产社会结构以及再生产社会结构的社会条件。正是在习性这一主观化的客观性结构中, 权力才得以持存。

习性的本质特性是使它的社会内容得以永存的倾向, 亦即是使它自身得以永存的倾向, 这是我们在有关对习性的界定中就可以得出的启示。这种倾向表现为自然性倾向, 习性的自然性倾向又是再生产策略的原则, 而所谓的再生产策略其实就是保持和维系一种间隔、距离和等级关系, 或者说确认和维护一种界限(界线), 秩序和结构就存在于各种界限(界线)当中, 因此, 对界限(界线)的维护和确认就构成了对社会秩序的再生产(布迪厄, 2004: 4)。所以说, 社会的再生产是经由习性而达致的, 是在支配者和被支配者之间的积极同谋中实现的, 亦就是说, 社会世界在这里呈现为一种象征性秩序。而国家或者说学校就成为了实施象征性暴力的机构, 它们通过建构行动者的习性而实现使社会秩序永存化的目的。也正是在这里, 解放的某种可能性出现了, 即如果我们能够认识到所有这一切, 那么, 象征性的效应便会即刻瓦解。

通过教育所获取的学业资本的功能就在于, 使得继承的方式从某种直接和暴力的形式转化为间接和象征的形式, 或者也可以说, 经济资本等可见的物质形式演化为文化资本等不可见的或者说否定性的象征形式。因此, 在这里, 对于社会继承而言, 关键就在于资本类型之间的转化问题。在此意义上, 布迪厄实际上是在文化领域做马克思在经济

① 从对阶级习性(class habitus)的理解中我们或可洞见习性与社会再生产之间的关系, “阶级习性, 亦即是客观处境的内在化, 是一整套性情倾向系统的结构, 这一性情倾向预设了对客观未来的实践指向。”布迪厄进一步说明, 客观可能性或阶级习性等中介性概念的使用使我们可以超越主观和客观、意识和非意识等抽象对立(Bourdieu, 1979: 92)。

领域所做的事情:理解文化生活中权力的基本结构与权力的动力学(Swartz, 1997: 285)。

这里涉及到的教育问题,一方面通过教育的仪式化行为,文化发挥了对权力进行象征化的功效,或者说,生产着象征权力形式;另一方面,教育的运作再生产着与社会结构相适应的心智结构,也即再生产着一种社会关系和社会条件。所以布迪厄才说,他批判的并非文化,而是文化所发挥的这种政治性功能。在现代社会,支配关系建立于一种象征性基础之上,权力的运作采取的是隐蔽的象征形式。或者说,问题在于,如何使得经济资本、文化资本、社会资本这三种资本形式转变为象征资本形式,这才是这个现代社会的现代政治学。

就此,布迪厄与涂尔干分道扬镳。涂尔干意识到教育之于心智的作用,但却并没有更深入地追问这种作用所具有的政治问题。与之相对照,布迪厄转向了对教育(或者说文化)的政治功效的关注并以此为基础对之加以批判。更为突出的或许还在于布迪厄对之所展开的分析方法的独特性:一方面是人类学的研究基础;另一方面是实证研究的广泛应用。这两者的完美结合,使得布迪厄的研究构成了一项真正意义上的唯物主义人类学的研究,而不是单纯的所谓政治批判理论。这亦可以认为是布迪厄政治哲学的特点所在。

四、自由与解放:迈向一种知识政治的社会学

涂尔干认为,社会法则是“不可逃避的必然性”。与涂尔干不同,布迪厄则认为社会法则只是基于特定时空限制的规律性,并没有先验的必然性。因此,一旦支撑这一规律性的社会性条件不再存在,规律性也就无法存在。同时,在另一重意义上,只要我们能够拥有有关社会法则的社会根源与历史关联的必要知识,我们就能从政治上瓦解它们。因此,解放就成为可能了。基于以上认识,布迪厄认为,“我们可以把社会分析看成心理(或精神)分析在集体层面的一种对应方法:就像在精神分析的言谈疗法中我们有可能摆脱那驱使或约束我们实践的个体无意识,社会分析也可以帮助我们揭示那植根于制度之中、深埋于我们内心

的社会无意识”^①（布迪厄、华康德，1998：52）。在这里，布迪厄寻求一种解放的可能性工具，这一工具可以揭开制度性的幕布，使它面对知识和理性的评判，从而达致祛魅的目的。倘若理论真有如此的功效，那么，理论的实践向度也就是理论的知识生产了，或者说知识政治向度了。这里所展示出来的理论向度，抑或可以说是一种对政治哲学的行为分析。布迪厄所关注的问题是政治哲学之背后的行为问题，这一点也正是布迪厄区别于现象学与常人方法学的地方，后两者所采取的路向是“去政治化的”（depoliticization）；而布迪厄的政治取向则是明晰的，且这一取向与政治哲学在某种程度上勾连起来了。

我们从布迪厄所分析的“象征暴力”中确实可以看到韦伯的影子，自由和解放是两人共同和终生的主题。布迪厄关注自由的问题，这种关注是从一种人类学的角度进行的，并且实现自由的途径是从知识政治的方向展开的。韦伯和布迪厄都担心人类的“迷失”，担心人类在制度的压制下主体性的丧失。韦伯在支配社会学中所探讨的问题便是科层制所带来的例行化与自由的问题，换言之，大众对于领袖人物的崇拜使自身丧失了为自己行动负责任的空间。在政治秩序的理性化问题中，社会理性化的程序技术，不再与个人的伦理理性化发生关联，借助后者的“亲和力”，推动理性化的发展，遏制理性化的空洞化的趋势。相反，人们必须在僵硬的例行化与领袖色彩的克里斯玛中进行选择。而这就是所谓的“禁欲者的守护神”何在的问题。

在对制度所造成的“迷失”上，韦伯（科层制与自由）与布迪厄（场域与信念）的观点是一致的。韦伯侧重从伦理理性化的角度来看待自由问题，而布迪厄则侧重从一种“共谋”的关系角度来看待。这里存在着细微的差别，韦伯寻求的解放之道还是在制度的范畴之中进行（这在韦伯的支配社会学，尤其是英国法的研究中得到了体现），而布迪厄则试图依赖社会学的知识理性（社会学的社会学）来进行政治解放。区别的

^① 罗宾斯认为，布迪厄是一个现代主义论者，对于社会或政治革命，布迪厄存在着解释上的困境，因为他是一个传统主义者，或者说一个激进的保守主义者。进而，罗宾斯又认为，布迪厄的目的在于去影响人们认识自己社会的方式，也即是去改变他们的感知和习性，“布迪厄试图去摧毁社会误识的所有支撑物”（Robbins, 1991: 176）。尽管如此，布迪厄并不试图去成为一个强加世界的观照于其他人之上的伟大的“立法者”（Robbins, 1991: 171-174）。布迪厄对客观主义和主观主义（或曰理论理性）的批判就源于这两种理论并没有或无法说明真实社会当中确实发生的一切，而布迪厄对这一真实的关切，就导致了他所倡导的社会理论的解放功效的出场。

原因就在于韦伯虽然与布迪厄一样，都重视了心智因素，但并没有如布迪厄那样重视身体在政治场域当中的运用。而对于身体的重视，也就毫无疑问地要求返回到“无意识”的历史当中去，也就是要对“社会无意识”与“集体无意识”进行对象化与反思。

当然，这里涉及到两人对于“合法性”的看法。学者们对于“合法性”的研究都不得不回归到韦伯对此概念的原初界定，韦伯对“合法性”的界定是从“信仰”的角度进行的，但韦伯对于“信仰”的解说似乎是在“意识”，尤其是“理性”的层面进行的，而布迪厄则是在“无意识”的层面进行的，这种“无意识”是“社会结构”与“心智结构”之间的“本体论契合”所造成的一种政治效果。在韦伯那里的“理性化”概念，直接对应着布迪厄那里的“习性”概念，但两人在“意识”与“无意识”以及基于这一区分的政治运作的理解上存在截然的不同。这是需要注意的地方。

社会学作为理性政治的有效性工具，可以为我们获得自由贡献其科学理性的力量。社会学的政治作用即在于破除一种社会性的迷雾，解脱社会性的承受，使解放成为可能。换句话说，社会学给予了我们一点机会，使我们在“信念式”状态之下，能够有机会洞察我们参与其间的游戏，使我们不至于完全受我们参与其中的游戏的力量的制约。

布迪厄深切地关注着社会学的道德意义和政治意涵，把它作为一门唯物主义人类学，也作为一门现实关怀的政治学。他的社会学从两个层面传达了某种道德寓意。其一，在个人的层面上，他的社会学能够给我们提供界分必然和自由的各个区域，使道德行动有展现的空间和余地。通过社会学的社会分析，存在于内心深处的社会无意识就有可能被揭示，“他们通过反思性把握他们思考和行动的各自的范围，越是清醒地意识到自身的社会性存在，就越是不可能被限制着他们的外在客观性所驱使”^①（布迪厄、华康德，1998：52）。而经由此，某种理性主体的东西或许可以在历史中呈现出来。其二，社会学的任务还在于祛除“社会世界的自然性和宿命性，这就是说，粉碎遮掩着权力运作和支配继续的各种神话”（布迪厄、华康德，1998：53）。在这里，布迪厄将社

① 甚至连社会学家本人都会陷入游戏之中，“同时，毫无疑问的是，因为他们也像每个人一样，对拥有一项承认他们自己的社会使命这一幻象有深切的渴望，他们发现，去揭露被所有重要的社会认可——所有象征性的玩物、装饰品、十字架、勋章、手相或者勋带，还包括所有的至关重要的幻象的社会支持体系，如天职、职能、职业、神职和地方行政官——所运作的奢侈权力的真实基础是很困难的”（Bourdieu, 1990b: 197）。

会学的伦理向度凸显了出来。

布迪厄继续解释道：“如果说社会学作为一门客观的科学，具有其合理性的话”，那是因为“主体不能把握其行为的总体意义，把这个总体作为意识的直接材料。他们的行动所包含的意义，总是超出他们的所知或所愿”（布迪厄、华康德，1998：66）。米尔斯在《社会学的想象力》中所表达的社会学的一大职责就在于将“个人困扰”转变成“公共论题”，这一思想与布迪厄的设想有相似之处，米尔斯认为个人无法意识到宏观结构层面的问题，所产生的焦虑和淡漠即是由此起，倘若不能意识到结构性的原因，问题实是无从解决。正是针对社会学作为社会分析的工具、作为社会解放的工具，布迪厄说，“如果我们致力于创造一种道德政治（politics of morals）的制度手段，那么就有一定程度的可能性产生（遍布社会的）道德性。”“我们必须毅然决然地承担起对科学理性中的解放品性的信念，就像哈布瓦赫曾公开宣称的那样”（布迪厄、华康德，1998：221—222）。“文化社会学就是我们这个时代的宗教社会学”（Bourdieu, 1993: 197）。

参考文献：

- 埃德蒙·利奇，2000，《文化与交流》，上海：上海人民出版社。
- 爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯，2005《原始分类》，汲喆译，上海：世纪出版集团。
- 布迪厄，1999，《法律的力量：迈向司法场域的社会学》，强世功译，《北大法律评论》第2辑。
- 布迪厄，1997，《文化资本与社会炼金术——布迪厄访谈录》，包亚明译，上海：上海人民出版社。
- 蔡幸芝，2006，《胡塞尔对伽利略物理学的反思》（<http://www.sjwen.org/XXLR1.ASP?ID=1789>）。
- 高宣扬，2005，《当代社会理论》（下），北京：中国人民大学出版社。
- 韩渡，2004，《波普：“认识”之外的知识》（<http://sphinx.blogchina.com>）。
- 吉登斯，1998，《社会的构成——结构化理论大纲》，李康、李猛译，北京：三联书店。
- 杰夫瑞·C. 亚历山大，2003，《世纪末社会理论》，张旅平等译，上海：上海人民出版社。
- 卢梭，1982，《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆。
- 吕炳强，2001，《社会世界的底蕴》（下），《社会学研究》第2期。
- 马尔科姆·沃斯特，2000，《现代社会学理论》，杨善华等译，北京：华夏出版社。
- 马克思、恩格斯，1956，《马克思恩格斯全集》（第一卷），北京：人民出版社。
- 倪梁康，1999，《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店。
- 帕特里克·贝尔特，2005，《二十世纪的社会理论》，瞿铁鹏译，上海：上海译文出版社。
- P. 布迪厄、J.-C. 帕斯隆，2002，《再生产——一种教育系统理论的要点》，邢克超译，北京：商务印书馆。

- P. 布迪厄, 2004, 《国家精英——名牌大学与群体精神》, 杨亚平译, 北京: 商务印书馆。
- 皮埃尔·布迪厄, 2003, 《实践感》, 蒋梓骅译, 南京: 译林出版社。
- 皮埃尔·布迪厄、华康德, 2004 《实践与反思: 反思社会学导引》, 李猛、李康译, 北京: 中央编译出版社。
- 皮埃尔·布迪厄, 2005 《言语意味着什么——语言交换的经济》, 褚思真、刘晖译, 北京: 商务印书馆。
- 田耕, 2005, 《社会学理论中的社会意象》, 《社会学研究》第 1 期。
- Alexander, J. C. 1995, “Reduction and Deceit in Social Theory.” In J. C. Alexander (ed.), *Neofunctionalism and After*. New York and Oxford: Blackwell.
- Aron, R. 1990. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. New York and London: Holmes & Meier.
- Bourdieu, Pierre 1962, *The Algerians*. Trans. by Alan C. M. Ross. Boston: Beacon Press.
- 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, N. Y.: Cambridge University Press.
- 1979 *Algeria 1960*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1987, “The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field.” *Hastings Journal of Law* 38.
- 1989 “Social Space and Symbolic Power.” *Sociological Theory* 7(1).
- 1990a *The Logic of Practice*. Trans. by Richard Nice. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1990b, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Trans. by Matthew Adamson. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1993 *Sociology in Question*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Sage Publications.
- 1996 *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Trans. by Laetitia C. Clough. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 2000 *Pascalian Mediations*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- Fery, L. & A. Renaut 1990 “French Marxism.” *Society* 27(5).
- Giddens, Anthony 1993, *New Rules of Sociological Method*. Cambridge: Polity Press.
- Marshall, Gordon 1994, *Oxford Concise Dictionary of Sociology*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Robbins, Derek (ed.) 1991, *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*. Boulder & San Francisco: Westview Press.
- (ed.) 2000 *Pierre Bourdieu*. Cambridge: Sage Publications.
- Swartz, David 1997, *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.

作者单位: 华东师范大学社会学系
责任编辑: 杨 可

promoting liberty for contemporary democratic countries. Rosanvallon's reading and interpretation of the history of French democracy offers for us an original perspective to understand the limits of market society, the inadequacies of Anglo-Saxon democracy and the antinomies of democracy itself.

Pierre Bourdieu's Ultimate Concern *Liu Yonghua* 113

Abstract: Pierre Bourdieu remarked that the unconsciousness is to forget history. For the question of how history forgets itself, this paper tries to trace the logic of social legitimization. The basic question is that how classification schema as a tool of knowledge becomes a tool of politics? The reason is that symbolic power imposes and infuses various classification systems, in that the dominant structure is seen to be taken-for-granted and to be accepted. Thus, there is a logical relation between symbolic power and classification, which is embodied as belief (doxa). The relation between classification and politics is Bourdieu's ultimate concern.

Diversity of Social Network and Labor Market Outcome: A study on how social contacts affect the wage of migrant workers
..... *Zhang Chunni & Liu Linping* 138

Abstract: Ted Mouw's article on ASR had challenged the effect of "embeddedness" in labor market, but it ignored the diversity of social network. Responding to Mouw's mistake, this paper suggests a proposition that the effect of using social contacts on job finding depends on how the network relates to the "inner network" of a corporation. If one's network highly relates to the inner network of a corporation, using contacts will bring more benefits to his labor market outcome. Based on the data collected from migrant workers on Pearl River Delta, we find that using "inner contacts" gives an advantage to migrant workers' wages. There is no effect of their using other contacts outside the corporation or generally using contacts. Among the cases of using inner contacts, those migrant workers who are well connected to their contacts on very high positions or connected to more types of inner contacts will get higher wages. The paper ends with a conclusion that how "embeddedness" acts on labor market depends on the diversity of social network, and we should pay attention to the level of "embeddedness" when we talk about its effect.

Understanding the Concept of Social Policy: Reviews and reflections
..... *Huang Chenxi* 163

Abstract: "Social policy" is a widely used concept yet with no internationally consensus meaning. This article will firstly describe sequence of ideas on social policy from its origin