

社会世界的底蕴^{*} (上)

吕炳强

Abstract: This paper attempts to construct a theory of the social world. It builds upon three previous constructions: First, Bourdieu's habitus (an unarticulated and impoverished web of meaning) and field (the structure of power), being a paraphrase of Merleau-Ponty's body and world. Second, Saussure's language, interpreted as a web of meaning. Third, the time structure of Garfinkel's sociological gaze, identified as an infinite and alternating series of two time states, namely, the mundane and the reflexive, in which the agent is supposed to be living. It argues for three propositions: First, Merleau-Ponty's world, with its two dimensions being Bourdieu's field and Saussure's language, together with Merleau-Ponty's body, moves back and forth between the two time states. Second, Bourdieu's agent (Merleau-Ponty's body carrying Bourdieu's habitus) lives in harmony with Merleau-Ponty's world in the mundane state only. Third, once Merleau-Ponty's body steps into the reflexive state, it changes into Weber's actor.

绪 论

法国社会学家布尔迪厄在他1990年出版的英语本《实践的逻辑》(以后简称《逻辑》)(法语本1980年出版)^①一书里开章明义地提出他自己最感关切的理论问题:“在所有人为地分裂社会科学的对立之中,最根本的也最要命的是主观主义和客观主义之间的对立。这个对立恒常地以几乎不变的形式重现,这事实足以指明这两个被分辨了的知识模态都是同样不可缺少的。然而,社会世界的科学却不允许简约化为两门彼此孤立的学问,即社会现象学和社会物理学”(Bourdieu, 1990a: 25)。所谓“主观主义”和“客观主义”就是社会学家历来提出的一个二元论^②(dualism),即两套彼此冲突的逻辑。绝大部分社会学家只是在布尔迪厄说的“社会现象学”和

* 本文初稿“社会世界的逻辑结构”于2000年5月16日举行的香港现象学会的周年会上宣读。

① 由于布尔迪厄的著作的英文本往往对原来的法文本有所修订和增添,不可视为一般翻译本。

② 一个社会学词典解说:“二元论。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,是由不同法则规管的。”(Marshall et al. 1994)上述社会学词典解说与一般的哲学词典解说相符:“二元论:(甲)形而上学里:承认在任何特定范围里都有两个独立和互相不可化解的物质的理论,例如(一)柏拉图的可感觉的和可知晓的世界的二元论。(二)笛卡儿的思考着的和伸延的物质的二元论。(三)莱布尼兹的实在的和可能的世界的二元论。(四)康德的本体和现象的二元论。(乙)知识论里:……”(Runes et al., 1968)

“社会物理学”^①的二元之间二择一。在布尔迪厄之前,法国古典社会学大师涂尔干早就对这个问题深感关切,而法国结构人类学的创立人列维-斯特劳斯为此提出一个化解方案。他说:“涂尔干认为历史的盲目和意识的‘事必有因’(finalism)是一个无法疏解的二律背反。〔我却认为〕在这两者之间当然是心灵的无意识的‘事必有因’(finality)”(Bourdieu, 1990a; 40)。^②所谓“历史的盲目”和“意识的事必有因”的二律背反(antinomy)^③可以理解为客观主义和主观主义的二元论。所谓“无意识的事必有因”即列维-斯特劳斯提出的方案。布尔迪厄却认为此方案化解不了问题,同时认为列维-斯特劳斯的理论仍然只是社会物理学而已。

布尔迪厄自己究竟有何妙法化解呢?他提出了“世局”(field)、“惯性”(habitus)^④和“实践”(practice)三个彼此紧扣的社会学符号,其中的“世局”和“惯性”构成了一个二重性(duality),^⑤一个足以解释“实践”的二重性(Wacquant, 1992: 23)。这三个社会学符号是与法国现象学家梅洛-庞蒂在他的名著《感知现象学》中提出的三个彼此紧扣的哲学符号,即“世界”(world)、“肉身”(body)和“时间”(time),一一对应的。布尔迪厄的工作伙伴华岗甚至声称布尔迪厄是梅洛-庞蒂在社会学方面的传人(Wacquant, 1992: 20, n. 35)。在1980年的法兰西学院教授讲座就职演说中,布尔迪厄如此解说:“历史行动的源头栖身于‘社会这回事’的两个状态之间的关系之中。前一个状态即‘已被客体化为事物的历史’,即在体制的形式中的历史。后一个状态即‘被肉体化在众多肉身之内的历史’,即在持久惯习系统的形式中的历史,我称之为惯性。肉身是在世界中,世界也是在肉身中”(Bourdieu, 1990: 190)。所谓“在体制的形式中的历史”即“世局”,是对应着所谓“世界”的。所谓“历史行动”即“实践”。而“历史”也是“时间”,因此“实践”也与“时间”互相对应。^⑦布尔迪厄的核心问题是如何解释实践,即如何透过

① 前者以法国哲学家萨特的现象学为其中之一典范,后者以法国人类学家列维-斯特劳斯的结构主义为其中之一典范(Wacquant, 1993: 245)。就英语世界的社会学理论而言,前者的最佳典范是美国社会学家加芬克尔的民族志方法论(ethnomethodology),事实上,布尔迪厄也把它作为社会现象学的主要典范加以批评(Wacquant, 1992: 9)。后者当然包括本文着重讨论的索绪尔的语言学。

② 我把finalism和finality翻译为“事必有因”是采用以下词典的解说:“最终原因的规条:世界上的事物是可以解释的,而且最终的最好的解释是参照某些有助于这事物〔的发生〕的目的、缘由、善或最终原因。亚里士多德和莱布尼兹等人持有这观点”(Runes et al., 1962)。

③ 一个哲学词典解说:“二律背反:二个基于同等有效的前题但是互相矛盾的原则或推论。在纯粹理性的诸二律背反中,康德举出了关于宇宙的同等可信的但是矛盾的诸结论,并由此指出世界的理念,如同形而上学的其他超验理念一样,是一个纯然玄思的和无从确定的意念”(Runes et al., 1962)。

④ 一般中译field为“场”或“场域”,habitus为“习性”或“惯性”,我认为欠妥。

⑤ “二重性”一词是近二三十年才在英语世界流行的社会学用词,相信是得自吉登斯的大力鼓吹。他在他1984年初版的《社会的构成》里提出:“客观主义和主观主义的二元论必须重新构思为一个二重性——结构的二重性”(Giddens 1993a: X X-X XI)。在一般的哲学词典(例如Runes et al., 1968)中,“二重性”是与形式逻辑有关的用词,与哲学里的“二元论”一词无关。就个人所见,布尔迪厄是不用此词的。不过,“二重性”一词在物理学里已经是一个正式名词,是来自量子物理学的物质的波动—粒子二重性(wave-particle duality)。以日常语言说,二重性即同一回事的两个表达,而且这两个表达许多时候在表面上是冲突的或矛盾的,只有在深究之下才能明白其实是同一回事,这个日常解说符合布尔迪厄的意指。吉登斯的用法却是另有所指的,例子是他在1976年初版(1993年修订版)的《社会学方法的新规则》一书里给出的结构二重性的定义:“我说的结构二重性是指,社会结构既为人的能动性所构成,也同时正是这个构成的媒介”(Giddens, 1993b: 128-129)。应该注意到:(一)在吉登斯的定义里,能动性和社会结构始终是两回事,而且在构成这个过程中始终是两回事。(二)我们其实是可以把结构二重性转换为如下的能动性二重性:“人的能动性构成了社会结构,也同时构成了这个构成的媒介”。前后两个二重性在逻辑上是同一句话的两个表达,是可以互相替代的。换言之,吉登斯的二重性假设了一个特定的逻辑形式,在这个逻辑形式中能动性和社会结构只是可供转换的逻辑变项(logical variable),而构成才是常项(constant)。任何一个逻辑形式都是由有关的常项来规定,因此,吉登斯的二重性的真正着眼点是构成这个过程。(三)吉登斯的新意在于指出一个广为人知的形式逻辑的经验实在性,即:鸡(这个构成,或者说,这个已成形的构成)和鸡蛋(这个构成所在的媒介,或者说,这个成形的构成)孰先孰后是一个逻辑悖论,但却是经验地同时存在的。简言之,鸡即鸡蛋。

⑥ 顺便一提,本文是把布尔迪厄的化解法作为理论来讨论。他本人大概会反对我们的处理,他认为惯性和世局的理念是方法(Mahar, 1990: 36)。不过理论和方法的分界线其实是太细微了,本文的旨趣还是多偏向理论些。英国社会学家詹肯斯以冷嘲口吻说布尔迪厄是一个理论家:“布尔迪厄拒绝承认自己是理论家,他太谦虚了”(Jenkins, 1992: 67)。

⑦ 这个诠释是按照现象学的传统用法而作出的,布尔迪厄也是遵从这个用法的。不过,稍后我们会论证:在布尔迪厄理论里,历史其实是不等于时间的,而是时间的节拍而已。

对世局和惯性的描述而得以解释实践。这等于说,世局和惯性构成了一个社会学地解释实践的逻辑。它显然不是一个一元逻辑(即一元论[monism]),因为它兼有社会物理学和社会现象学两套逻辑。但是,它也不是一个二元逻辑(即二元论),而是一个二重逻辑(即二重性),因为梅洛-庞蒂的现象学通过时间超验地保证了布尔迪厄所声称的世局和惯性是“社会这回事”的两个不同却又是并存的历史状态,即“肉身是在世界中,世界也是在肉身中”。

但是,梅洛-庞蒂的保证只是带着超验概念性的保证。布尔迪厄必须回到社会科学里寻找带着经验实在性的保证。只有获得如此严谨的双重保证,他提出的符号学系统(当然是包括了“世局”、“惯性”和“实践”这三个最重要的社会学符号)才会被公认是在社会学理论上站得住脚的。也是因为这个缘故,布尔迪厄把法国语言学家索绪尔牵涉入他的人类学和社会学的论述之中,作为他的学习和批评对象。他声称:索绪尔提出的“语言”和“话说”的区分是客观主义的典范(Bourdieu, 1990a: 30)。也就是说,索绪尔的语言学是“社会物理学”,是一元逻辑。索绪尔影响法国人类学家列维-斯特劳斯,^①后者开创了结构人类学一派,前者可以说是结构主义的开山祖师。布尔迪厄有一段颇长的时间紧随结构人类学,到1963年才彻底脱离列维-斯特劳斯,自立门户(Bourdieu, 1990: 9)。他承认结构主义是他的原本家门,并说:如果他被迫为自己的理论挑个名号,他会选用“溯源结构主义”(genetic structuralism)(Bourdieu, 1990b: 14)。^②布尔迪厄熟读索绪尔,50年代末他就讲授索绪尔的理论(Bourdieu, 1990b: 6)。有关索绪尔理论的讨论肯定是他最喜欢用的开场白:无论是1977年出版的英文本《实践理论大纲》(以后简称《大纲》)(法文本于1972年出版)还是改写自《大纲》的《逻辑》一书,有关索绪尔理论的讨论都是出现在第一章里。到了1991年出版的英文本《语言与象征权力》(以后简称《语权》)(法文本1982年出版),全书的通盘介绍、第一部分(全书分为三部分)的介绍和辑入的第一篇文章(在法文本已出现)都是讨论索绪尔的理论,并以此提纲挈领,贯穿其后的讨论。

在索绪尔的传世之作《普通语言学教程》(以后简称《教程》)里,索绪尔一开始就把“外在”元素(即与话说有关的众多元素)从“内在”元素(即与语言有关的众多元素)分割出去。从此,语言学只研究内在元素,把外在元素摒诸门外,也就是把语言和其他社会科学的关系一刀切断(Bourdieu, 1991: 33)。毫无疑问,索绪尔的“语言”是一个一元逻辑,布尔迪厄当然是反对如此的逻辑。不过我个人认为,最要害的不是语言本身的逻辑,而是索绪尔从语言的理论引申出来的“意义的逻辑”:(一)语言是社会的,话说是个人的(Saussure, 1983: 13)。(二)意义就是语言系统给出的语言值。^③(三)意义是社会的,不是个人的。^④(四)语言系统是整个社会共用的意义网络,而且在语言系统之外再无意义。^⑤只要把索绪尔的观点放在古典社会学理论群中,其

① 索绪尔到底影响列维-斯特劳斯至何程度是没有一致看法的。例如,法国学者何纳夫认为索绪尔没有另二位较近代的语言学家霍古尚(Jacobson)和宾凡尼斯特(Benveniste)的影响大(Henaff, 1998: 7)。

② 我把 genetic structuralism 译为溯源结构主义是因为布尔迪厄的用法应该是传统哲学所说的“溯源方法”(genetic method)。某个哲学词典的解说:“溯源方法,以来源或起源解释事物”(Runes et al, 1968)即“溯源追流”的意思。

③ 索绪尔说过下面一段相等于第二点的话:“一个字可以替代一些完全不同的东西:一个理念。同时,它也可以与一些类同性质的东西比较;另一个字。因此一个字的价值不单是由它代表的概念或意义所决定。它的价值也一定要与其他字对照,与其他可比较的价值一起衡量。说到底,一个字的内容不是由它盛载的东西所决定,而是由在它以外存在的东西所决定。作为系统的一员,字不单是有意,而且最重要的也是有价值。这一点是颇突出的”(Saussure 1983: 114)。在此引文里,所谓“字”既指“能指”亦指“符号”。所谓“理念”和“概念”等于“意义”,但是如此的“意义”不是确定的。只有与其他相类价值同时并存的价值才是确定的。其实,只有在如此的语言系统里才存在价值,这价值也就是意义。推论的转折点很隐晦,稍后会给出论证。

④ 索绪尔说:“为了确立价值,社群成为必要。除了使用和普遍的认同,众价值并无其他理由根据。即使只是一个价值,单独行动的个人也没有能力确立”(Saussure 1983: 112)。我们也可以从第一和第二两点推论出这一点。

⑤ 在《教程》里我找不到一段相等于第四点的简洁的引文,稍后会给出论证。

要害处便一目了然。首先,索绪尔的“意义不是个人的”显然跟韦伯的“社会行动”^①扞格不入。索绪尔的意义是客观的,韦伯的意义是主观的。其次,索绪尔的“语言系统之外再无意义”也跟马克思的“生活决定意识”^②冲突。话说当然是生活的一部分,意义也必然是在意识之中,于是话说决定意义。其三,就观点而论,涂尔干是最接近索绪尔的了,^③但是恐怕涂尔干也不容易全盘接受索绪尔的观点:如何融合涂尔干的“有机团结”(Durkheim, 1997: 85)与索绪尔的“语言系统是整个社会共用的意义网络”始终是费煞周章。有机团结假定了每个人都是不同的。他们如何共用同一意义网络?索绪尔与众古典理论大师的关系紧张,他的一元逻辑自然是无法安身在众大师的已有理论之中了。这事实无疑影响了布尔迪厄对索绪尔的批评和接受,在我们稍后的讨论中可以窥见。尽管如此,我个人却认为索绪尔的观点真正是别出机杼,道出了众大师没有道出的“意义的逻辑”的幽深之处;更重要的是,他具体地点出了意义网络应有的自主性。即使意义不是如索绪尔所说的完全来自语言系统,语言系统仍然可以是整个社会共用的意义网络,因此“语言”完全有理由以带有自主性的符号的身份安坐在任何社会学理论的符号学系统的枢纽处。索绪尔已经清楚地申述了理由:“语言是一个社会体制。不过,它在各个方面是有异于政治、法治和其他体制的”(Saussure, 1983: 15)。

布尔迪厄显然不会同意索绪尔的申述。他的观点是:(一)语言关系就是象征权力(symbolic power)的关系(Bourdieu and Wacquant, 1992: 142)。(二)语言就是象征权力。(三)客观的社会结构只有一个,即权力关系的结构,而且语言以象征权力的面目栖身在其中。^④这是一个完全强调权力的自主性的一元逻辑。但是,作为意义网络的语言何在?尽管布尔迪厄辩才无碍,我认为他很难摆脱以下的简明判决:在布尔迪厄的理论里,意义网络(索绪尔所强调的语言的一面)只是象征权力(布尔迪厄所强调的语言的另一面)的附庸。从索绪尔的观点看,他没有反对布尔迪厄提出的权力关系结构的自主性,^⑤但是权力始终是外在于他的研究对象,他也没有兴趣去研究。但是,布尔迪厄却力图打倒他提出的意义网络的自主性,也就是力图取消他的研究对象,这才是布尔迪厄跟索绪尔对话的真正底蕴!

我个人认为:正因为布尔迪厄在他自己的理论中没有给予客观的意义网络应有的自主性,他没法以世局和惯性所构成的二重逻辑完满地解释“实践”。事实上,他是把梅洛-庞蒂的“世界”简约化为权力的世界,从而把世界必然同时是意义的世界这事实排斥至次要的位置上去了。我提出:世局(即权力关系结构)和语言(即客观的意义网络)是各有相对的自主性的,是互相倚傍的二元,即两者同时存在于“已被客体化为事物的历史”状态里,构成一个二元逻辑(不是二重逻辑),对应着梅洛-庞蒂所说的“世界”。惯性继续存在于“已被肉身化在众多肉身之

① 韦伯说:“所谓‘行动’,乃牵涉到行动中的个人给予本身的行为的主观意义。行动之为‘社会’行动,乃牵涉到其主观意义往往顾及其他人的行为,并由此本身的行动在历程中得到指引”(Weber, 1978: 4)。

② “那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产品。不是意识决定生活,而是生活决定意识”(马克思和恩格斯, 1972: 31)。

③ 英国语言学家哈里说:“由于同时性语言学在索绪尔那里得到优先,以及异时性只是相对于同时性被负面地界定,很明显,集体意识在索绪尔语言学里间接地扮演的理论角色是完全与它在涂尔干社会学里的角色平行的”(Harris 1987: 226)。布尔迪厄大概会同意这观点,他在50年代末讲授索绪尔时是索绪尔与涂尔干并论的。

④ 不像第一点,布尔迪厄没有直接说出第二和第三两点。下列引文是与第二和第三两点相等的另一个说法:“即使是最简单的语言交流也引入说话人和听众之间以及在他们所属的群体之间的历史权力关系的复杂和深远的网络。说话人拥有某特定的社会权威,听众在不同程度上承认这权威”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 142-143)。所谓“说话人的社会权威”即他的象征权力。既然整个“语言交往”陷落在权力关系的网络之中,语言是无法抽身离开的,因此只是权力关系网络的一部分,也就是说,语言是象征权力。权力关系的结构是布尔迪厄承认的惟一的客观的社会结构。

⑤ 我甚至认为索绪尔可能同意以下的说法:赵高之所以有胆在众目睽睽之下指鹿为马,当然是权力作怪。不过,自赵高以后的二千多年,鹿还是鹿,马还是马。赵高个人只是得意一时,最终也是扭转不了语言系统已经确立了的鹿和马的各自语言值。

内的历史”状态里，独自对应着肉身。最后，世局和语言一起（也就是世界）才跟惯性（即肉身）依照布尔迪厄的设想构成了一个二重逻辑（不是二元逻辑），一个足以解释实践的二重逻辑。上述设想弥补了布尔迪厄理论的不足，本文的第一个目的就是为这个新设想作出详细的论证。

本文的第二个目的是论证布尔迪厄理论所用的时间结构。我曾经另文论证过：美国社会学家加芬克尔创立的民族志方法论所用的时间结构是两个时间状态交替出现的时间序列，即……—自省—浑噩—自省—……（吕，2000）。我名之为“加芬克尔时间序列”。民族志方法论正是布尔迪厄常常批评的社会现象学的典范。我的发现有二：（一）布尔迪厄的凝视的时间结构只是一个时间状态，是按照实践者的沧桑的历史不可逆转地单向开展的。在他的凝视里，有两个历史，即世局和惯性，也就是只有一个二重性，一个历史二重性。同时，在他的凝视里却没有实践者，只有历史的节拍（tempo），也就是时间的回音。换言之，布尔迪厄的时间结构里只有两个历史和一个节拍。这是一个独特的时间结构，有异于我曾经论证的另二个时间结构，即“肥大的一刻”（是加芬克尔给予他老师帕森斯所用的时间结构的谑称）和加芬克尔时间序列（吕，2000）。我名之为“布尔迪厄历史节拍”。（二）布尔迪厄历史节拍里的惟一时间状态竟然是加芬克尔时间序列里的两个时间状态中的一个，即浑噩！

本文第三个目的是论证惯性的存在本质。布尔迪厄说：惯性是被肉身所包藏的，是由三个引发原则构成的。我却发现：惯性也是一个简陋的、但仍根据索绪尔界定的区分原则而成立的意义网络！语言（作为世界的意义维度）终于在惯性里得到历史二重性所规定的必要对应。

语言：索绪尔的意义网络

社会学界对索绪尔的语言学不算完全陌生。例如，英国社会学家吉登斯在他1979年出版的《社会理论的中心问题》的第一章（刚巧也是第一章）里评述过索绪尔，他说：“索绪尔的各个规条之中，对结构主义和符号学的日后发展最核心者有五：（一）语言和话说的区分。（二）符号的特征是任意的。（三）差异的意念。（四）通过能指和所指的连结得到符号的构成。（五）同时与异时的划分”（Giddens, 1979: 10）。“每一个规条都带有一些基本的困难”（Giddens, 1979: 14）。但是社会学界对索绪尔的语言学也误会重重。误会尤以（一）、（二）、（三）三点为甚，即使是吉登斯也没有好好说清楚。他只略提了语言和话说的区分以及绝对任意和相对任意的区分，不加细说。符号之间的“对立”（opposition）和所指之间或者能指之间的“差异”（difference）的区分更是付诸阙如。从他的行文看，他有可能误以为对立和差异是同义词。他也遗漏了索绪尔的另一重要观点：语言值是最重要的，是统摄其他理论用词的。吉登斯的忽略和遗漏应该是颇具代表性的，其他社会学家恐怕都会遇上同样的疑难。一旦我们清理了这些疑难，索绪尔结构主义的大体也就差不多等于是说清楚了。

先说对立和差异。索绪尔说过下面一段极为要害、部分容易引起误解、整体却又极其清晰的话：“我们至此所有说过的话可以归纳为一点：在语言本身，只有诸差异。比这更重要的事实是：虽然每一差异总是预先假设了诸正项，并在诸正项之间成立，在语言里只有诸差异，并无诸正项。无论我们讨论所指或能指，在语言学系统成立之前，语言既不包含理念也不包含声音。概念差异和声韵差异只是从该系统衍生出来。在每一符号里，比任何与它有关联的理念或声音都要紧的是围绕着它的其他符号。只有当所指和能指被分别考虑时，我们才能说在语言里所有的东西都是负面的。一旦我们把符号作为整体考虑，我们就面对在其自己的领域中是正面的东西。语言学系统是一系列的声韵差异配对一系列的差异。价值系统却是从这配对

衍生出来的。虽然所指和能指各自独立时是纯粹差异的和负面的,它俩的连结却是一个具有正面本质的事实。它其实是语言学结构组成的惟一事实秩序,因为作为体制的语言的最主要的作用是维持这两系列的差异继续平行。……一旦我们把两个符号作为两个正面连结来比较,差异这名词就不再恰当,应该放弃。它只适用于声音图案之间或者理念之间的比较。两个符号各由一个所指和一个能指所组成,它们之间不是相互差异,却只是殊别。它们之间只有互相对立。语言的整个机制……就建基于这种对立和这种对立牵涉到的声韵差异和概念差异之上”(Saussure, 1983; 118—119)。

由于索绪尔的《教程》是先讨论所指和能指的本质,所以引文的开始首先指出临时的归纳,即“在语言本身,只有诸差异”,应该谨记这不是最终的结论。所谓“差异”是一团混沌的切割或分解。索绪尔认为:“除了文字表达以外,我们的思维只不过是模糊的、无形状的一团。声音的材料不比思维的材料更固定、更坚实。通过切割过程,本质混沌的思维得以达到确切。在这个神秘的过程中,‘思维—声音’进化出众多区分,而且,在这无定形的两团之间,语言连同它的众多语言学单位得以成形”(Saussure, 1983; 110—111)。由于思维和声音各自都是模糊的、无形状的一团混沌,它们都是不可以正面地进行分析的,只可以负面地进行分析,所以分析得来的不是正项,只是负项。换成算术的术语来说,不是加入,而是减出。那么应该如何理解“虽然每一差异总是预先假设了诸正项,并在诸正项之间成立”?所谓“正项”就是符号本身,“诸正项”就是语言学系统本身。为什么符号是正项?首先,众多所指构成一系列概念差异,是有秩序的,所以不是一团混沌。同时,众多能指也不是一团混沌。由众多能指和众多所指配对而成的众多符号是一系列的对立,是通过语言学机制(也是社会机制)有秩序地配对而成的,不是由一团混沌中切割出来的。配对是加入,不是减出,所以每一符号都是可以正面分析,都是正项。

众多符号所组成的秩序当然就是语言学系统。索绪尔提出了星座的譬喻,很形象地描述了这符号秩序:“每一项都如同一个星座的中心,众多有关联的项从它向周遭散发,直至无限”(Saussure, 1983; 124)。所谓“项”,可以理解为符号。如果我们想象星座每一符号都是如此,这就完全等同于我们现在的日常用词“网络”了。这是与索绪尔所说的“在每一符号里,比任何与它有关联的理念或声音都要紧的是围绕着它的其他符号”是互相呼应的,众多符号所组成的网络就是符号学系统。对于社会学理论而言,我们最关心的是符号及符号学系统,不是所指和能指,也就是说,符号之间的对立才是目光所在,不是所指之间或能指之间的差异。

那么应该如何理解“对立”一词呢?首先,法语里“对立”一词本来就包括英语里“对立”和“并立”两词的意义。^①究竟索绪尔是以哪一义为主呢?他也没有给出“对立”的定义,我们只能在他如何运用“对立”一词中推敲。我们找出四个特点:

- (一)对立不是敌对,也不是一正一反(Saussure, 1983; 121)。^②这一点索绪尔说得很清楚。
- (二)对立不单是个别符号之间的关系,即部分与部分的关系,也是由一个以上符号组成的

① 承香港中文大学哲学系刘国英先生告知:法语只有 opposition, 没有 counterpart。而英语中:Opposition 即对立, counterpart 即并立。我想起英语中“my opposite number”, 是与“my counterpart”同义的。也就是说,英语的 opposition 一字仍保留了并立一义,不过既然另有 counterpart 一字, opposition 所包含的并立这一义也就不再彰显了。

② 索绪尔举例“re-lire(‘re-read’), contre tous(‘against all’), la vie humaine(‘the life of man’), Dieu est bon(‘God is good’), s’il fait beau temps nous sortirons(‘if it’s fine, we’ll go out’)(这些字、词或句都是由一个以上单位组成的(‘re-lire’)有二个单位,即 re-和 lire)”。这些字、词或句里的每一单位的价值是从它与它前头、背后或前后的单位对立而获得的”(Saussure, 1983; 121)。

整体与其中的个别符号的关系,即整体与部分的关系(Saussure, 1983: 122)。①联系到索绪尔的星座之喻,就算是个别符号之间的关系,也必然是坐落在整个星座(即网络,即符号学系统)之中才能够得到完满的解说。索绪尔的星座有两种散发方式,他称之为“句式关系”(syntagmatic relation)和“联想关系”(associative relation)。前者纯粹是语言学内的事,我们可以略去。后者是指:因为有某些共同点(记住:有某些共同点的两个符号可以有更多的不同点,两者之间可以完全是“大小同异”的),有些符号是可以一起联想的,这样就可以形成众多小组,每组各有自己的共同点。②

(三)共同点不过是联想的众多方式之一,人的心灵其实是按每个情况掌握众多关系的本质,因而有多少不同的关系就可以创造多少不同的联想系列。任何符号都有本事在心灵中以各种方法勾引任何可以一起联想的符号(Saussure, 1983: 123-124)。因此,“对立”不是“共同”的反义词。对立甚至可以是一组具有某一共同点的诸符号之间的关系,对立与共同并无矛盾,是可以同时并存的。

(四)对立只能是在同一联想系列的符号之间发生。理由很简单,任何两个分别处身于不同的联想系列的符号根本就没有关系,更谈不上对立。这是反面解说。索绪尔也给出一个正面解说:“所有表达邻近理念的字是互相帮助界定各自的意义的。在一组同义词当中,每一同义词之所以保有独特的价值完全因为同义词之间是互相对照而立的。如果它们其中一个同义词不存在,它的内容就会给它的竞争者(即其他同义词)所瓜分。另一方面,字也可以因为与其他字接触而添加新意……所以,一个字的价值是由其他处身在它处身的字汇范围的字所规定的。任何一个字的价值是不可以独立于其他邻近它的字而得以辨认的”(Saussure, 1983: 114)。很明显,所谓“邻近”也就是联想系列了。同一联想系列的符号是互相帮助界定各自的意义的,舍此则不成对立了。这也等于说,我们必须预先给定了某一联想系列,才能讨论对立,而且只有始终留在该联想系列之中才能讨论对立。

推敲至此,我们可以正面地界定“对立”了:对立就是在同一联想系列的符号之间或者符号与系列之间的关系,而这众多对立的总和也就是心灵创造这联想系列的根据,也是这联想系列得以确认和再确认的根据。同时,我们也为“对立”和“并立”这一对同义词提供了十分充足的解说:在《教程》里,对立也就是并立,而且“并立”应该从宽解说。凡是心灵能够联想在一起的任何两个或以上的符号都具有联想关系,即构成并立,这是符合索绪尔的原意的。

厘清了“对立”的涵义后,“价值”(value)一词就比较容易说清楚了。事实上,价值就是符号的意义(meaning),就是与该符号邻近的其他符号帮助它获得的意义。“任何一个符号的价值都是不可以独立于邻近的众符号而得以辨认的。”简单地说,就是“以同结异”,甚至是“以小同结大异”。符号的价值当然是符号学系统的属性,索绪尔如此说:“系统,一个统一起来的整体,是起点。通过分析的过程,我们才有可能从它身上辨认出它的众多构成元素”(Saussure, 1982: 112)。应该注意到:如果系统是一个森林,这森林显然不是浓密到不见天日,而是疏落地、一丛一丛地散布在大地上。如果系统是一个盖住大地的网络,这网络也不是均匀地盖住大地,而是疏密有间,此疏彼密的。所以,任何一个符号只与邻近的众符号互相帮助界定各自的

① 连同上一脚注看,此处所说“……之间的关系”(the relation between)等于上注所说的“与……的对立”(in opposition to)。《教程》的另一较早的英译本更直接用“与……的对立”(Saussure, 1966: 124)。

② 这是一段颇长的原文的摘要,原文中索绪尔举出多个例子。见 Saussure 1983: 121-122。语言学面对繁多的符号学单位,社会学轻松得多。后者所用的符号都是专用名词,所以上述原文所举的例子有些是对社会学不适用的,有些是需要引申才适用的。有些是只能师其大意而已。

价值,它的价值也就是与邻近的众符号的关系。简言之,价值即邻近的关系。

但是,一个符号是由所指和能指构成的,那么它的所指和它的价值有何不同呢?索绪尔清楚地指出:“所指并无优先地位。相反,所指不过是一个价值,一个从与其他同类的价值的关系中冒出头来的价值。如果其他价值消失了,这个意义也会消声匿迹”(Saussure, 1983: 115—116)。所指即价值。不是先有所指,而是先有一丛同类的价值。^①所谓“同类的价值”即前头说过的联想系列。事实上,个别符号的内部构成,即所指和能指的配对,纯粹是语言学的问题,与社会学并无关联。我认为:“所指”一词可以搁而不用,符号学系统完全可以从“价值”一词直接出发。^②至此,我们只是确立了(一)语言值在符号学系统里的重要地位,(二)在符号学系统以内的“意义”是何所指,也就是“语言值即意义”。我们还没有讨论“语言之外再无意义”是否言之成理。我们跟着要讨论的符号的任意性和系统性将会为这个问题提供答案。

符号的任意性和系统性是息息相关的。我们先回到索绪尔的所谓“第一原则”,则“符号是任意的”。不过,准确的说法应该是:“能指和所指的连系是任意的”(Saussure, 1983: 67)。何谓“任意”?“任意不是指:说话者可以自由选择能指。一旦符号在语言社群中确立,个人无力作出任何更张。‘任意’只是指:能指是‘无动机的’,即是说,对于所指而言,能指并无实在的自然关联”(Saussure, 1983: 68—69)。换成道地的中文,“任意”就是“说不出个所以然来”。为什么会如此呢?“声音和思维固然是模糊和不定形,选取某一声段对应某一理念也是完全任意的”。“完全任意”即“悉随尊意”。索绪尔从正反两面来解说,先说反面:“若非如此,价值这理念会有所失,因为如此会从外在世界牵入了某种强加的意味于价值身上。但是事实上,众价值始终完全是内在关系的事,而这正是之所以理念和声音的连系实实在在是任意的。”再说正面:“符号的任意本质促使我们能够更容易明白为什么需要社会活动来创造一个语言学系统。为了确立价值,社群成为必要。除了使用和普遍的认同,众价值并无其他理由根据。即使只是一个价值,单独行动的个人也没有能力确立”(Saussure, 1983: 111—112)。至此,事情就明朗了:所谓“众价值始终完全是内在关系的事”是指同一系统里邻近符号之间的众关系。在这个说法之中,众符号的能指都是外在的。同时,整个符号学系统是由整个语言社群通过使用来认同和再认同的,也就是说,符号学系统所蕴含的价值系统即社会认同的意义系统。

我们注意到,索绪尔把任意性作为“负项”来处理,并且把任意性视作系统性这“正项”的“负面担保”。这是区分绝对任意和相对任意的根源。首先,索绪尔承认:“不是所有符号都是绝对任意的,在有些情况之下,有些因素允许辨认不同程度的任意性,当然我们永不完全放弃绝对任意这意念。我们只是说:符号在某种程度上可以是有动机的”(Saussure, 1983: 130)。在

① 就《教程》一书来看,“所指”最早登场,暂时担当主角,只是教学上的便宜安排而已。一旦“价值”这主角出场,“所指”就退居配角了。《教程》里不少骤耳听来是前后矛盾的话都是因为这个缘故。即使翻译《教程》的哈里斯也感到索绪尔有时前后矛盾。他谈到,索绪尔开宗明义定下符号是任意的,其后却说任意又可分为绝对任意和相对任意(Harris 1987: 138)。

② 这个提议当然适用于社会学理论所包含的符号学系统;任何一个社会学理论所包括的众多符号都是社会学家有意识、有计划、有目的地提出的,而且是为了回答一些核心问题而提出的。这些符号的系统性是不言而喻的。它们必然构成一个相应于有关的核心问题的符号学系统。有关的核心问题赋予了这些符号“邻近的关系”,这些符号也就始终缠绕着有关的核心问题。这些“邻近的关系”也就是这些符号的“价值”。从邻近的关系冒出来的价值也就是社会学理论层面的意义。舍此之外,社会学并无其他可能提取理论意义的源头。就个人有限的研究,涂尔干、帕森斯和加芬克尔的理论都脱不了这符号学系统的规限(吕, 2000)。这规限纯粹是因为系统是先行的,个别符号的价值始终停留在系统之中,与它自己的构成,即所指和能指的配对,并无关联。这个社会学理论无法逃脱的符号学系统规限正是索绪尔的结构主义!规限只是消极的说法。积极地看,这规限同时也是支持:第一,一个社会学理论必然包含一个相应的符号学系统才能开展有关核心问题的讨论。第二,有了这符号学系统才能开展具体社会现象的话语,话语(discourse)即指涉(reference),指涉即具体社会现象通过口述或笔述转化和迁移到符号学系统去,并在那里得到安顿。

什么情况下相对任意性会出现？是什么因素允许我们辨认相对任意性？索绪尔说：“联想关系和句式关系一起为任意性设下极限”（Saussure, 1983: 131）。《教程》所举的例子都是句式关系的例子（见 Saussure, 1983: 130—131），而句式关系又与本文的旨趣无关，我们只有从索绪尔的思路推敲究竟联想关系如何限制任意性。他用了四组对立（不是并立），即语言系统和心灵的对立、任意性和组织的对立、非理性和理性的对立、绝对任意和相对任意的对立。这本身也构成了一个四乘二的符号学矩阵，左方是“语言系统—任意性—非理性—绝对任意”，右方是“心灵—组织—理性—相对任意”。语言系统的本质是非理性的，是真正任意的。心灵即理性，赋予语言某种程度的组织，在系统的个别部分加上了相对任意性。任何语言都不过是在任意性和组织这两个极端的中段出现（Saussure, 1983: 131）。我认为，所谓“组织”即心灵赋予语言的系统性。如果我们同意前头提出的网络之譬，即系统是一个盖住大地的网络，网密之处就是理性有所作为的所在，在那里，在那“价值的邻近”，任何价值的增减都是理性作主的，任意性不得不减弱。反之，网疏之处是任意性可以发挥的所在。^①

我个人甚至认为：语言系统只是一个很疏落的网络，任意性可以发挥的地方是无限大的。我们必须注意到：广泛地散布在语言系统里的任意性保证了语言系统的开放性。如果一个话说者能够“道前人所未道”，提出一个“闻所未闻”的符号，语言系统必然接纳。理由很简单：这样的符号只会降落在网疏之处，不会降落在网密之处，因此不是与已经确立散布在网络里的理性对抗，顶多只是对话。^② 这个创造的时刻也是命名的时刻，这个符号的“能指”显然是盛载着这个话说者要说的“意义”，这个“意义”也就是“所指”。因此，这个命名也就是这个“意义”由主观转为客观、由外在转为内在、由任意性转为理性、由“个人的”转为“社会的”。由于语言系统具有无限的开放性，任何在语言系统以外诞生的意义都在命名的时刻被吸入系统之内。

讨论至此，先作一小结。我们把经过梳理的索绪尔理论再放在古典社会学理论群中，衡量一下它的理论后果。首先，语言系统的开放性保证了个人和集体的创意得到客观的存在，也就是经验实在性。因此索绪尔的“语言系统之外再无意义”与马克思的“生活决定意识”并不相悖了。我认为：语言系统的天罗地网罩住了生活决定的意识。其次，还有韦伯所说的“主观意义”这回事呢？殆无疑问，索绪尔的语言之内是没有主观意义的，主观意义只可能存在于话说里。他认为：话说本身是没有秩序的，是无法研究的。^③ 从语言学的立场看，索绪尔的观点不是毫无道理。但是从社会学的立场看，这是难以接受的决定。第一，即使主观意义是难以可靠观察，即缺乏实在性的，但它却是一个可供人们（包括社会学家）确认和再确认的概念，即具有概念性。第二，话说也是社会行动，难道社会行动也是毫无秩序、不可研究的？这些都是社会学的关怀，索绪尔没有兴趣研究，但是社会学家却不得不管。最后，涂尔干的“有机团结”又如何？布迪厄提出了一个问题，我们不妨视之为他代表涂尔干提出的：“是不是社会的所有成员都同意给予同一名称同一的意思（sense）？即使给了同一名称，又是否都同意给予同一实践同一的意思”（Bourdieu, 1990b: 83）？“名称”即能指，“意思”即所指，“实践”即指涉。就《教程》的内容而言，索绪尔没有回应。我甚至认为：单从《教程》的文本是没法发展出合乎情理的回应的。

① 哈理斯认为：“索绪尔混淆了任意性和系统性这两类问题。他把系统性叫做相对任意性，是会误导的”（Harris, 1987: 132）。我大体上同意相对任意性不是合适的用词，但是光考虑任意性和系统性的对立而不提其他相关的对立，则无法说清楚系统（即网络）的非常独特的任意性分布（也是理性分布）。

② 注意：赵高的指鹿为马不是道前人所未道，他是与已经确立散布在语言系统里的理性对着干。

③ 索绪尔以“剩余法”指明这一事实。他指出语言全体（语言加话说）是没有明确的统一性的，因此没有一个分类法可以将它安置在一个类别之内。语言（相对于话说）却是一个系统、一个自足的整体，也是一个分类原则。剩下的话说就无法分类了（Saussure, 1983: 9—10）。

索绪尔的语言系统只是众多的社会体制之一，只有把语言系统（即意义网络）安置在一个更广阔的社会学理论之中才能够发展有力的回应。我的选择是布尔迪厄的世局理论。另一方面，布尔迪厄也批评索绪尔的意义网络理论。我选择的进路是：先评估他的批评，再从索绪尔的意义网络理论出发批评他的权力关系（即世局）理论。准备之一是先评估布尔迪厄的理论。

先订的和谐：布尔迪厄的世局、惯性和实践

我的入手点是 17 世纪德国哲学家莱布尼兹提出的有名的“先订的和谐”（The pre-established harmony），布尔迪厄在《大纲》和《逻辑》两书中都有引用。布尔迪厄对莱布尼兹哲学是很熟悉的，他早年曾经研读它（Shusterman, 1999: 2）。就个人所见，还没有评论者采用过这个入手点，我个人却认为，莱布尼兹的知识论为布尔迪厄的理论提供了有力的辩护，使他能够在已有的社会学理论取向之外另立自己的取向。^① 布尔迪厄如此解说：“团体或者阶级的惯性的客观同质化是源出于存在的条件的同质性。惯性的同质化导致实践毋须盘算或有意识地参照规范，就得以客观地调和，以及没有直接互动或刻意配合也得以互相调整。互动的形式来自客观的结构，而互动中的能动者的惯习也来自客观的结构，客观的结构继续指派能动者到他们在互动中相对的位置，甚至互动以外的相对的位置。莱布尼兹提出：‘试想两个在时间上完全吻合的钟表，有三条途径可以达到这情况：第一条途径是它们之间互相影响。第二条途径是聘用工匠校正它们并经常对时。第三条途径是以高超的技巧和准绳制造这两个钟表，从而得以保证它们日后的吻合。’第三条途径是一个原则，一个赋予实践经常性、统一性和系统性的原则，一个使实践即使在没有个人筹划的自发或强加的组织情况下仍然具有经常性、统一性和系统性的原则，一个没有指挥也能够合奏的原则，这是不可忽略的，忽略了这个真正的原则，就会坠入幼稚的假装之中，误以为除了有意识的配合之外再没有其他的统摄原则。同一团体或同一阶级的成员的实践其实是比他们自己所知道或者所愿望做到的更为调和，原因是如莱布尼兹所说：‘他们每一个都是跟从自己的法则，他们却也是互相同意的。’惯性正是这个内藏的法则，这法则是同一的历史铭写在众多肉身之内，是实践的配合的先决条件，也是配合的实践的先决条件。如果我们说能动者是有意识地做到改正和调整，我们就得预先假定了他们已经掌握到同一套法典。如果集体动员得以实现，鼓动者的惯性和被鼓动者的惯习之间必须先有最低程度的共鸣，必须先有发自惯习的自发合奏”（Bourdieu, 1990a: 58—59）。

这段引文的用词复杂且来源斑驳，为方便理解，先梳理一下。完全属于布尔迪厄自己的社会学符号有：客观结构、存在条件、位置（position）、惯性、惯习（dispositions）、能动者（agent）、实践、肉身。完全在布尔迪厄理论以外的符号有：互动（interaction）、规范（norm）。它们是美国社会学家加芬克尔创立的民族志方法论（ethnomethodology）的符号。^② 我们应该注意，布尔迪厄在这段引文里以反对民族志方法论达到阐释自己的理论取向，^③ 本文稍后会讨论这一点。就完全属于布尔迪厄的符号而言，“客观结构”等于“存在条件”，也等于在上述引文里没有出现的“世局”。“惯性”等于“惯习”。在绪论中我们提过，“世局”、“惯性”和“实践”三个符号是互相紧

① 布尔迪厄的取向也有可能是从列维-斯特劳斯处学来的：法国学者何纳夫认为，列维-斯特劳斯的结构主义是没有了上天领会的莱布尼兹主义（Henaff, 1998: 109）。莱布尼兹提出的“先订的和谐”原来是为了证明上帝的存在的，所以是“上天领会”。两人在这一点上的继承关系有待考证，于兹不赘。

② 这两个符号是加芬克尔从他老师帕森斯的行动论借过来的，这段引文只是批评加芬克尔。当然，这两个符号更可追溯到韦伯的理论。

③ 这段引文的一个尾注透露了这个消息（Bourdieu, 1990a: 291, n. 6）。

扣的,是布尔迪厄所用的最重要的符号环。“位置”就是社会位置。由众多有关的“位置”形成的“位置之局”等于“世局”。“肉身”与两个在上述引文里没有出现的符号,即“世界”和“历史”,也是互相紧扣的,并且与“世局”、“惯性”和“实践”所构成的一符号环是互相呼应的。“历史”等于“时间”,另一个没有在上述引文里出现的符号。“肉身”、“世界”和“时间”是布尔迪厄采自梅洛-庞蒂的符号环。我们在绪论中已经提过这些符号之间的关系了。

现在我们可以回到引文的内容。先说莱布尼兹的钟表之喻,因为它最能帮助我们掌握布尔迪厄的理论取向。他走的是莱布尼兹所说的第三条途径,并认为这是最根源的途径。这显然是一条超验原则,具有康德第一批判所说的超验概念性。为避免误会,我们也同时指出:布尔迪厄不是彻底的莱布尼兹信徒。一方面,他接受钟表之喻。^①另一方面,他反对莱布尼兹的“单子”(monad)^②之说。他在1992年出版的《敬请加入反思社会学》(以后简称《敬请》)里说:“社会能动者不是小单子,不是单单由内在的众理由所指引的,也不是执行着一套完全理性的内在的行动计划”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 136)。这等于说,惯性不是内在的理性,这一点稍后会得到充分的解释,于此略过。莱布尼兹所说的第一条途径就是民族志方法论的取向,或者依照布尔迪厄自己的用词,即社会互动论的取向。布尔迪厄反对第一条途径主要由于两点:(一)这不是使社会行动、社会互动,甚至社会本身成为可能的惟一途径。(二)这条途径不是最根源的,我们完全可以从第三条途径推导出这条途径。第一点合法化了布尔迪厄的理论取向。第二点是企图合法地把社会互动论收罗、安顿在他的理论设想之内(Bourdieu, 1987)。我们稍后会说明布尔迪厄提出的“收罗计划”缺乏说服力,因为他无法说清楚他提出的世局(即社会位置之间的权力关系)与个别能动者之间的互动关系的理论关系。另外,我们也会提出自己的理论设想:我们反过来把布尔迪厄的实践论安置在加芬克尔时间序列之内。

现在再说布尔迪厄所用的最重要的三个社会学符号,即世局、惯性和实践。何谓“世局”?布尔迪厄在《敬请》里如此解说:“一个世局可以界定为社会位置之间的众多客观关系的网络或者布局。这些位置的存在和作用客观地界定的:一方面,它们是由它们的各种权力(或者资本)的分配结构中的现时处境或有可能出现的处境,以及与其他位置的客观关系(统治、服从、同样,等等)所界定。这些权力(或者资本)的拥有与否规定了各种利益的获取与否,这些利益就是世局中的赌注。另一方面,这些位置作用于在其位者、能动者或体制身上”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 97)。要记住的是:在布尔迪厄的符号学系统里,特别是与“世局”、“惯性”和“实践”三符号相比,“能动者”绝对不是最重要的符号。^③掌握了这一点就很容易明白他与民族志方法论者的差异。我们稍后会讨论这一点。其次,在布尔迪厄的符号学系统里,“权力”和

① 布尔迪厄是在惯性和世局的合乎历史节拍的前提下接受钟表之喻的,他不认为能动者是像钟表一样由规律规管的自动设置(Bourdieu 1990b: 9)。稍后会解释惯性、世局和节拍等符号。

② 一个哲学词典解说:“单子;莱布尼兹的诸单子是形而上的诸个人或诸灵魂。众多的个人被设想为众多的不占空间的、主动的、不可分割的、自然地不可毁减的、设计上有所目的的实质。这些实质概念地互相联系成为一系统的先订的和谐。莱布尼兹的用法伸延至灵魂、自我、形而上的单位,只要它们是被设想为拥有自主的生命,不管其与超越它的存在物的诸关系的本质”(Rune et al., 1968)。

③ 现时英国社会学界的一般共识可见于下面的词典评介:“能动性一词通常是与结构并列的,而且只是行动的一个同义词,暗地里强调人的行动的不可完全决定的本质。是诸结构理论被指有的决定论的反对面。如果它有更宽阔的意义,它不过是提醒大家注意行动者的社会心理构成,以及暗指人的有意识(自愿)的行动的能力。诸社会学理论经常以其对能动性和结构的相对重视被定性。也就是以其在能动性和结构的辩论的立场被定性。近来有些理论家介入这个辩论,有意尝试超越这个二元论,布尔迪厄是个好例子。(不过)他的范围广阔的文本是否形成一个有系统的社会学课题仍是不可知的。更不要说是否解决了结构和能动性的二元论”(Marshall et al., 1994)。怀疑的态度跃于纸上。在《敬请》里,布尔迪厄清楚地说明了他的能动者的本质,“能动者不是主体,不是意识,不是角色的执行者,不是结构的载体,不是功能的实现。能动者行其‘不能不行’的事,毋须外显地找出目标,他的行事是在计算的层面之下,甚至是在意识的层面之下,在论述和表达的底下”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 128)。

“资本”两符号是完全可以互相替换的。前者是来自政治社会学,后者是来自布尔迪厄所用的譬喻,即譬喻世局为市场、有偿比赛、赌局等经验里的事物。所谓“利益”、“赌注”等词来自这些譬喻。其三,我们在绪论里已经提过,布尔迪厄认为语言也是一种权力、一种资本。

以上描述仅仅是顺从布尔迪厄的论述而作出。如果顺从索绪尔的思路,我们可以进一步提问:权力(或者资本)的同质性为何?世局的结构何以存在?我们马上发现:仅就逻辑的形式结构而言,权力关系结构竟然与意义网络同构!任何一个社会位置之所以与其他社会位置一起构成一权力关系结构是由于它与其他位置之间存在着对立(索绪尔所说的对立),因此我们可以说权力来自对立。换言之,正如索绪尔说“意义是符号的价值”一样,权力也只是社会位置的价值,而且是该位置邻近的其他位置帮助它获得的价值。^①简言之,正如“意义即邻近的关系”,权力也是邻近的关系。^②我们甚至可以沿着索绪尔的思路走深一步:对立来自联想关系,任何一组社会位置所构成的秩序不过是一个联想系列。任何位置都有本事在心灵上以各种方法(当然包括语言)勾引任何可以一起联想的位置。但是联想系统是客观事实,一经确立,任何人都难以独立推翻,并且是不断得到众人的确认。^③正如语言(即意义网络)不断地为众多说话者所确认和再确认,世局(即权力关系结构)也不断为行动者所确认和再确认。^④正如语言一样,理性和任意性散布在世局之内。位置密集之处(即权力秩序所在处)也是理性作主之所,任意性不得不消退。但我们必须同时注意到语言与世局极大的相异之处:与作为意义网络的语言比较,这个陶渊明在他的《归去来辞》里称为“尘网”的世局显然是大力排斥任意性的。基本的原因不是因为这“尘网”比意义之网细密从而使任意性无处落脚,而是由于世局是物质生产和分配的最主要的参考坐标,理性不单在网密之处作主,而且在世局的整体层面上作主,把任意性拒诸网外。换言之,世局是一个理性化的对象、一个相对封闭的系统,人的创意受到极有效的限制。世局的封闭性与语言的开放性也就成一强烈对照。陶渊明既不肯为五斗米折腰(也就是世局),便只好离开劳形的案牍(语言之内的理性),归隐南山写诗(也就是回到语言之内的任意性)去了。由此观之,语言不是如布尔迪厄所说那么简单,只是“象征的权力”,其实也可以是“强力的象征”(powerful symbol),陶潜的诗至今仍动人心弦。我们暂且打住对世局和语言的异同以及相互关系的分析,稍后会重开这话题,先回到布尔迪厄的其他符号。

何谓“惯性”?布尔迪厄在《大纲》里说:“惯性即一系统的可持久的、可移用到别处的惯习。它是被〔世局〕结构化了的,天生的用处就是引发和结构化〔能动者的〕实践和〔他的〕诸多表达,因此它也是引发和结构化的原则。这些实践和表达不是来自对规则的服从,却能够自

① 有论者批评布尔迪厄的权力概念复杂而隐晦,如 The Friday Morning Group, 1990: 28。我们的解释化解了这批评。古代中国的小农思想在有名的《击壤歌》里是如此表达这点睿见的:“日出而作,日入而息。凿井而饮,耕田而食。帝力于我何有哉?”见《古诗源》卷一。

② 顺便一提:“位置”不单是“世局”的同义词,也可以引申为“位置的取态”(position-taking),后者在方法论上有其必要。布尔迪厄如此说:“位置之局在方法论上是与位置取态之局”不可分开的。所谓取态,就是能动者的诸多实践和表达。这两个空间,即客观位置的空间和取态的空间,应该是一起分析的。应该视之如斯宾诺莎所说的一句的两个翻译。在一般情况下,位置空间通常是规定着取态空间的”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 105)。应该留意到,布尔迪厄的“空间”只是“世局”的同义词。为什么位置之局和位置取态之局在方法论上不可分开呢?这牵涉到确认和观察的异同。“位置”是可确认但不一定能够观察得到的,因为“位置”一词的意义是根源地来自布尔迪厄所设想的符号学系统,也就是说符号学系统本身保证了它的可确认性。相反,“取态”却是可观察但不一定能够确认的,“取态”得以被确认为“位置的取态”而不是其他的取态,是需要确认者小心论证有关的“取态”(作为经验事物)正是“位置”(作为符号,是超验范畴)的指涉。这是从“位置”的角度来说的解释。如果从“取态”的角度反过来说,我们也可以说:“取态”供给了“位置”所需要的经验内容。也顺便一提,希腊裔英国社会学家穆斯利斯把同一段引文里的“位置”和“取态”理解为客观和主观之分,因而认为布尔迪厄的理论没法化解客观主义和主观主义的二元论。仅就“位置”和“取态”两符号而言,我认为他的理解是错误的(Mouzelis, 1995: 193)。

③ 这也是布尔迪厄经常说的“本体论上的协从”(ontological complicity)。布尔迪厄用词够复杂的了,与本文的讨论没有必要的用词尽量避免在正文内引用了。

行客观地‘循规蹈矩’和‘不逾常规’；也不需要事先假定了有意识地对准目的，却能够自行客观地凑合自己的目标；更有甚者，不需要指挥带领合奏，却能够自行合奏”（Bourdieu, 1977: 72）。^①那么“惯习”一词何所指？“是[自行]组织起来的行动的后果，因而带有结构的意味；是一存活之道、一惯性状态，也是‘早就是如此’、倾向、趋势、倾斜”（Bourdieu, 1977: 214）。在《敬请》里，布尔迪厄进一步声明：“惯性是一个开放的惯习系统，经常受到诸经验的影响，它的结构不是被加强就是被修改。惯性是持久的但不是永恒的”（Bourdieu and Wacquant, 1992: 133）！应该指出：在《大纲》和《逻辑》里，布尔迪厄是把惯性的理论论述同具体例案的讨论分开的。在《敬请》以及1990年出版的英译本《换言之》（主要是由访问记录和演讲稿汇编成书）里，他只给出理论论述。上述引文都属于理论论述，显然未得其全豹。因此，我们先讨论那些能够基于他的理论论述作出讨论的问题，其他问题留待稍后讨论惯性的具体例案时才讨论。

可以在此讨论的关键问题是：惯性究竟是有意识的还是无意识的？布尔迪厄在《大纲》里作了一个说明：“惯性的同质性使诸实践和诸事功即时得以明白和得以预见，从而被视为理所当然。如此的实践的理解在生活的日常场合中放弃了对别人的实践的细微处的审视以及含蓄或者明显的探问（‘你是什么意思？’），使得现象学家珍重的‘意向’和‘意向的转入他人’变得没有必要。自动和非个人的、有所指涉却又是无意所指的、日常的诸实践提供了同样是自动和非个人的领会：拾起诸实践所表达的客观意向绝不等于重新发动那位演出诸实践的能动者的‘生活过’的意向。‘诸意识的沟通’预先假定了‘诸无意识’（即语言和文化的技能）的群体。诸实践和诸事功和客观意向的解码是与生活过的诸经验的‘再生产’和‘意向’的诸个人奇异性的再构成毫无关联的。‘意向’既不是个人奇异性的源头，再构成也是不必要和不可确定的”（Bourdieu, 1977: 80）。

上述引文颇清楚地说明了布尔迪厄心目中有意识和无意识的分界线。第一，他反对加芬克尔提出的“自省的可交待性”（reflexive accountability），即引文中的“拾起诸实践所表达的客观意向”，也反对加芬克尔的“犯颜实验”（breaching experiment），即引文中的“你是什么意思？”第二，他却接纳社会现象学的创立人舒茨提出的“自然态度”（the natural attitude），即在日常生活中人们经常把身边的“人、事、物”视为“理所当然”（taken for granted）、“永远可以提问，却没有提问”（always questionable but unquestioned）的“浑噩”（mundane）态度。第三，布尔迪厄提到的“生活过的经验”（lived experience）和“意向性”（intentionality）二词显然是指向德国现象学家胡塞尔的理论。胡塞尔、舒茨和加芬克尔没有正式的师承关系，但是舒茨私淑胡塞尔，加芬克尔私淑舒茨，是人所共知的事实。因此，我们有足够的理由留在胡塞尔现象学的范围里讨论布尔迪厄心目中有意识和无意识的分界线。^②胡塞尔的“有意识”（bewusst）有宽义和狭义的使用法：最宽义是指察觉到某些东西。狭义是指笛卡儿的“我思”（cognito）（Runes et al.: 1968）。如果说笛卡儿的怀疑（Cartesian doubt）是人的意识可能达到的最高峰，加芬克尔的自省可以说是在山腰，而舒茨的浑噩就是在山脚了。布尔迪厄心目中的分界线在自省和浑噩之间，对他来说，自省是有意识而浑噩是无意识。更重要的是，这段引文令我们得知布尔迪厄的一个严重的

① 附带一提：惯性是与美国语言学家乔姆斯基提出的“深层结构”相似的。布尔迪厄承认这一点（Mahar, 1990: 35）。华岗也提及这一点（Wacquant, 1992: 18-19）。惯性论也与美国哲学家杜威的实用主义有颇多相似之处。布尔迪厄也承认这点（Bourdieu and Wacquant, 1992: 122）。

② 另两个常用的范畴是：（一）康德的意识一般（Bewusstsein, consciousness-in-general）。（二）有意识的心灵（consciousness, conscious mind, 拉丁文: conscire to know, to be cognizant of），是与潜意识的心灵（subconscious mind）和无意识的心灵（unconscious mind）对立的，以及与物理的（the physical）和非心理的（non-mental）对立的（Runes et al.: 1968）。

遗漏,可谓关系重大,必须仔细讨论。讨论之前顺便疏解引文中的其他用词,所谓“个人奇异性”应该是来自黑格尔。法国哲学家利科曾如此评论:“把奇异性设想为带有意义的个体性是〔黑格尔的〕一项无可否定的成就,而且必须把它溶入实践理性的再构筑之中”(Ricoeur, 1991: 202)。这等于说“个人奇异性”即“实践”。就个人所见,布尔迪厄没有反对黑格尔的设想。

殆无疑问,布尔迪厄的惯性是无意识的。问题是:布尔迪厄承认不承认“有策略的选择和有意识的考虑”也是社会行动可能有的一个模态呢?就《大纲》和《逻辑》而言,我们几乎可以肯定说:即使他不否认“有意识的计算”的可能性,他也只是视之为次要的可能性,甚至只是可以由惯性解释的次要的可能性。例如,在《大纲》里他说:“除了外观以外,‘人际’关系从来不是个人对个人的关系。互动的真象从来不是完全蕴藏在互动之中”(Bourdieu, 1977: 81)。“即使那些看来是最合适以‘意向的转入他人’来描述的互动的诸形式,如同情、友情和爱情,都是通过惯性的和谐,由社会状况之间的关系的客观结构所操控的”(Bourdieu, 1977: 82)。所谓“社会状况之间的关系的客观结构”即世局。“同情、友情和爱情”即人际关系,即互动,即有意识的计算,不过在布尔迪厄的理论里,却由惯性和世局之间的和谐所解释掉了。在《逻辑》里他说:“惯习和结构之间的客观的互相适应保证了对客观的诸要求和诸紧急事态的顺从。这顺从跟规则以至对规则的有意识的遵守是完全无关的。这顺从给出了‘事必有因’的表象。但是,这表象并不指向有意识的铺排,即对客观地已经是达到了的目的的有意识的铺排”(Bourdieu, 1990a: 145)。布尔迪厄对有意识的计算的强硬排斥可见一斑。

不过,我们必须注意到,布尔迪厄在他的1980年(即《逻辑》法语本出版)以后的著作和讲话中却是态度温和的。例如,布尔迪厄在《敬请》中说:“惯性和世局的即时吻合只是行动的模态中的一个,可能是最通行的一个。第一,惯性提供的行动路线也可以是由一个关乎代价和得益的策略计算所伴同的,策略计算在有意识的层面上执行的诸操作往往是惯性以自己的方式执行的诸操作。第二,在危机的时刻,主观结构和客观结构的例行相适应被残暴地打断,因而构成特殊的一类景况。一类‘理性的选择’有可能接管的景况,一类至少是存在于那些占着可以理性地行动的能动者之间的景况”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 131)。我认为我们的讨论应以他的比较温和的论述为文本,其中的理由之一固然是这些论述代表了布尔迪厄比较晚近的观点,另一个更重要的理由是:强硬排斥有意识的计算于实践之外是不合乎情理的,也是很难说得通的。我个人认为:整个问题的焦点是在于如何能够合乎情理地把有意识和无意识安顿在同一个社会学理论之中。刚才的引文正好是有关的讨论的出发点,引文说出了布尔迪厄接受的两个观点:(一)他接受有意识和无意识可以同时存在于同一行动身上。(二)他接受在某些时刻里有意识可以接管行动。第一个观点可以说是毫无保留的让步,第二个观点是有保留的让步,也是因为有了这点保留,布尔迪厄的惯性论才能算是别有主张。值得讨论的是:(一)他的两个让步是否恰当?(二)我们能否提出比布尔迪厄的两个让步更恰当的安排?

我个人认为,布尔迪厄的第一个让步是过度让步。一旦他作出了这个让步,他必须接受可以与惯性同步运作的“有意识的计算”。无意识和有意识既然是同步运作,惯性和有意识的计算的区分变成了根源地不可能。这也就是说,惯性(作无意识)既不是可供确认和再确认的对象,也不是可供观察的对象。换成康德第一批判的用语,惯性不再拥有超验概念性,更不可能拥有经验实在性。因此,我的结论是:他绝对不应该作出第一个让步。问题是:有没有其他让步的方法,既可作出第一个让步而又能合乎情理地把有意识的计算包容在布尔迪厄的理论之中呢?我认为办法是有的,布尔迪厄可以依如下的办法修改第二个让步:(一)进一步解除他

对有意识的计算的出现的时刻限制(原来只限于危机的时刻),让有意识的计算可以在任何时刻出现。(二)当有意识的计算出现的时候,让惯性即时消失。(三)当有意识的计算消失的时候,让惯性即时出现。如此一修改,布尔迪厄就可以合乎情理地反过来拒绝让有意识的计算与惯性同步出现,也就是说他可以完全不作出第一个让步。

随之而来的问题是:我们提议的修改会不会带来一些布尔迪厄的理论无法接受的后果?我们认为不会的。理由是:依照他原来的第二个让步,即接受在某些时刻里有意识可以接管行动,则有意识和无意识必然是交替地不断出现。这等于说:他的第二个让步为他的惯性论带来了一个原来没有的时间结构,即有意识和无意识交替地出现的时间序列。很明显,布尔迪厄完全察觉不到他的第二个让步已经带来了前所未有的、广阔的、足够合乎情理地包容有意识的计算在任何时刻出现的时间结构!因此,我们提议的进一步让步不会带来新的更张。如此的时间结构(这是布尔迪厄原来的第二个让步所带来的),如此允许有意识的行动可以自由地随时呈现的时间结构,不正好就是加芬克尔时间序列?我们注意到:如此的时间序列有两个时间状态,无意识的行动只发生在其中之一。在无意识的行动发生的那个时间状态里,惯性是可供确认和再确认的,而且是可供观察的。

回到我们前头引述的布尔迪厄社会现象学的评论,我们终于明白布尔迪厄的严重遗漏:他虽然没有察觉到加芬克尔时间序列的存在,更没有从凝视的时间结构的观点比较加芬克尔和他自己在理论上的异同以至可能的融合点。由于这个遗漏,布尔迪厄误把社会结构和社会互动当作是客观主义和主观主义之间的辩证关系的伸延。1985年,在美国加州大学圣地亚哥分校的讲课中,他说:“一方面,社会学家撇开诸能动者的诸主观表达,营造了诸客观结构。这些结构形成了这些表达的根基,并且构成了与互动有关的诸结构限制。这是客观主义的一面。另一方面,如果我们特意要交待日常的斗争、个人的和集体的斗争、改变或者保持这些结构的斗争,我们一定要同时考虑这些表达。这就是说,客观主义和主观主义的两面是处于一个辩证关系当中”(Bourdieu, 1990b: 125)。^①所谓“能动者的主观表达”可以理解为韦伯的社会行动,两个或以上的能动者之间的关系即社会互动,所谓“客观结构”即布尔迪厄心目中的社会结构。即世局,即位置之局,即位置之权力关系。因此,布尔迪厄的社会结构与韦伯的社会互动是性质完全相异的关系范畴。关于这个重要的理论区分,布尔迪厄是清楚的,他批评韦伯的宗教社会学:“韦伯一贯无法区分(一)直接互动和(二)建立在诸宗教能动性之间的诸关系的客观结构”(Bourdieu, 1987: 126)。后者即布尔迪厄的社会结构。布尔迪厄自己的理论设想是:(一)世局(即社会结构)属于客观主义的一面。(二)惯性属于主观主义的一面。(三)“能动者的表达[或再表达]是依随他们的位置和依随他们的惯性而变动的”(Bourdieu, 1990b: 131)。所谓“能动者的表达”应该理解为社会行动和社会互动。所谓“依随位置和惯性而变动”其实就是世局和惯性的互动(即布尔迪厄说的客观主义和主观主义的辩证关系)决定了社会互动。我们这个“强理解”(相对于“弱理解”而言)是得到布尔迪厄的其他文本支持的,例如在批评韦伯的宗教社会学时,他说:“诸能动者在宗教之局里占据的位置之间的客观关系的结构决定了他们的互动可以采取的形式和他们对这些互动的可能表达”(Bourdieu, 1987: 121)。(顺便一提:布尔迪厄是把加芬克尔的民族志方法论归入社会互动论一路的)布尔迪厄是在这个设想下把整个

^① 我把 objectivist moment 和 subjectivist moment 翻译为客观主义的一面和主观主义的一面。Moment 一字当然可以作“时刻”解,但是不符合辩证一词在哲学上的习惯用法。

问题归结为客观主义和主观主义的辩证关系的伸延。但是,仅就社会学理论而言,把社会学符号之间的关系形容为辩证关系(或其伸延)往往只是由于该关系难以更确切地形容。因此,如此形容只能算是不得已之举,甚至是遁词,是词穷之词。由于布尔迪厄不知道加芬克尔时间序列的存在,社会结构和社会互动的关系真是难以说清楚,而且漏洞难免。漏洞之一是:究竟“日常的斗争、个人的和集体的斗争”是否社会互动?如果斗争是有意识的,它便不可能是惯性与世局的互动的表达,因为意识打破了惯性的无意识。结论是,有意识的斗争不是社会互动。如果斗争是无意识的,它当然是社会互动,但是这样的斗争颇有阿 Q 干革命的味道,显然与一般的社会印象(且不说社会事实了)不符,也与绝大多数的社会学家的理论意向不符。加芬克尔时间序列提供了一个更合乎情理的设想:(一)社会互动只存在于自省的时间状态里,而且包括引文所说的“斗争”。(二)社会结构进出于自省和浑噩两个时间状态之间。设想的第一点与本文的关系不大,但是在社会学理论里牵涉广深,只能另文讨论。本文稍后会论证第二点。如果我们愿意未经讨论先行暂时接受这个设想。^① 社会互动和社会结构则显然不是一个辩证关系。

继续介绍布尔迪厄的社会学符号。何谓“实践”?《敬请》给出如下的描述:“(一)实践是惯性的产物,惯性是内在于世界的诸经常性和诸倾向为肉体所包藏的产物。(二)实践本身包含了这些倾向和经常性的预期,也就是对一个铭写在当下的即时性的将来的没有主线的指涉。(三)时间是由举止或思绪的实现所生的”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 138)。所谓“内在于世界的诸经常性和诸倾向”即世局。所谓“预期”就是站在当下这一刻“指涉”着将来,而“指涉”也就是关怀。这等于说,实践既是当下的活动也是对将来的关怀。同时,由于将来充满不可知,预期也就不可能有主线。所谓“举止或思维的实现”即实践。布尔迪厄进一步说明:“实践的活动是一个时间化的举止,从中能动者通过实践地动员过去和期望将来得以超越了即时的现在。将来以客观的诸潜在性的状态被铭写在现在”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 138)。“为了给回实践它的实践真理,我们必须重新把时间带入实践在理论上的表达”(Bourdieu, 1977: 8)。“实践在时间内开展。实践的时间结构,即它的韵律、节拍,尤其是方向性,构成了它的意义”(Bourdieu, 1990a: 81)。所谓“方向性”即时间的“不可逆转性”。此段引文所说的“意义”是指现象学所关心的“意义”,即存在的意义。我们可以说能动者和他的实践只存在于时间里,也可以反过来说时间只能呈现在能动者身上和他的实践之中。布尔迪厄的时间和实践的等同显然来自德国现象学家海格德的哲学。布尔迪厄说的时间等于海格德说的时间,海格德是把存在和时间等同的,因此实践也等于存在。由于时间紧扣住实践和存在,实践和存在中的断续、起伏、升降、浮沉、缓急、强弱、苦乐、悲喜,无一不反映在时间的结构上,而且时间是单向的,不可逆转的。这样的时间结构就是布尔迪厄的凝视的时间结构。为了方便日后的讨论,我们不妨称之为“布尔迪厄历史节拍”。

布尔迪厄历史节拍带来一个乍一看极其吊诡的(逻辑学家的)逻辑后果:在布尔迪厄的凝视里,能动者(也就是实践者)竟然消失了!原因其实是:实践已经化为凝视的时间结构,也就是化为布尔迪厄历史节拍。在布尔迪厄的凝视里,只有世局和惯性这一组对立(索绪尔所说的对立)和由此而衍生的其他对立(例如权力和意义,下详),同时,世局和惯性的密切关系根本就

^① 这个设想其实是另一个更大的设想的一部分,后者牵涉到两个最具社会学根源性的概念,即意义和权力。我打算另文讨论。

是凝视的时间结构本身。这等于说,布尔迪厄不可能合乎逻辑地在同一个论述层面上讨论世局(或者惯性)和实践,因为世局和惯性是他的论述所用的部分符号,而实践却是符号学系统所倚赖的假设,即凝视的时间结构。这是从逻辑学家的观点作出的推论。回到社会学理论本身,世局、惯性和实践却是彼此不可须臾离开的符号。化解这个逻辑困境的方法是把凝视的时间结构和凝视中看到的发生在世局和惯性身上的变化(记住:没有布尔迪厄历史节拍的帮助是看不见世局和惯性的变化的)区分出来。后者是客观的,是已经对象化的,是布尔迪厄说的“时间在理论上的表达”,是可以实实在在地观察得到的,其实也就是布尔迪厄说的“韵律、节拍、方向性、不可逆转性”。我简称之为“节拍”,即“有迹可寻”的世局和惯性之“迹”。至此,我们终于弄清楚了布尔迪厄历史节拍:布尔迪厄历史节拍只有一个时间状态,是按照实践者的沧桑的历史不可逆转地单向开展的。在这个时间序列里,有两个历史,即世局和惯性,也就是只有一个二重性、一个历史二重性。同时,在这个时间序列里却没有实践者,只有历史的节拍,也就是时间的节拍。换言之,布尔迪厄历史节拍里只有两个历史和一个节拍。我们顺便厘清一下绪论提到的世局和惯性的关系,即两者是“社会这回事”的两个历史状态,即“已被客体化为事物的历史”和“被肉体化在众多肉身之内的历史”,即“在社会体制的形式中的历史”和“在持久惯习系统的形式中的历史”,也就是“世界”和“肉身”。我们必须注意到:所谓“两个历史状态”其实是在布尔迪厄历史节拍里长期存在的一个历史二重性,并不是两个时间状态。事实上,布尔迪厄历史节拍只有一个时间状态,世局和惯性都只是在同一个时间状态里起伏翻腾。

二维的世界:语言和世局

现在我们可以回到我在绪论中作出的声称:世界绝不单单是布尔迪厄所设想的世局。世界其实是一个二维空间,一个由权力和意义交织而成的二维空间。我从布尔迪厄对索绪尔的批评入手论证我的声称。布尔迪厄在《敬请》里简述了他在《逻辑》和《语权》提出的批评。这可以说是他对自己观点的再一次陈述,也是一次更精练的陈述。他的批评可以分为三点:“(一)‘纯粹’语言秩序的自主性是个幻象。这幻象之所以得到确立,是因为一方面语言的内在逻辑得到优先。另一方面语言的社会条件以及语言的社会使用的诸相关变项被待薄之故。(二)文法性(grammarality)不是意义生产的必要和充分的条件。(三)索绪尔一起手就把话说举动(speech act)贬为只是执行(execution),即话说只是语言的实现。语言和话说的根本区分使结构主义只能是以‘模式及其执行’、‘本质及存在’这样的思路考虑两个事物之间的关系,除此以外再无办法”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 141—142)。引文中的所谓“纯粹”语言秩序、“文法性”和“模式”都是指“语言”。“话说举动”不是索绪尔的主要用词,他也极少使用此词。^① 此词很晚才出现,索绪尔只用“话说”一词。

先讨论布尔迪厄的第三点批评。该批评包含了几个他对《教程》的误读,我们由明显的一个开始。哈里斯指出:“‘执行’,一词是与‘接收’(reception)一词并立的,两者都是话说的过程”(Harris 1987: 24)。“执行”和“接收”分别指在“话说线路”中说话者脑袋里的“主动过程”和聆听者脑袋里的“被动过程”(Harris, 1987: 24)。因此,“与语言和话说的区分无关”(Harris, 1987: 24)。这个误读极为普遍,即使在语言学界也不乏其人,^② 主要原因当然是《教程》本身

① 记忆所及 在整个《教程》里,索绪尔好像只用过“话说举动”一次,而且不带特殊意义。

② 记忆所及 哈里斯曾指出:连语言学家 Louis Hjelmslev 也有此误读。原文一时无法找出。

没有写清楚,未经仔细推敲无法探得原意(参见 Harris, 1987: 23)。

第二个误读是“本质及存在”。索绪尔的原话是这样的:“语言和话说的区分在于:(一)何者是社会的,何者是个人的。(二)何者是本质的,何者是附属并或多或少是偶然的。语言本身不是说话者的功能。它是一个已经造好的东西,个人只是被动地收录它。语言从不需要预早思量,只有为了分类的活动〔个人〕的自动反应才踏入它。话说刚好相反,它是个人的举动,是意愿和智力的举动”(Saussure, 1983: 13—14)。另外,他也说:“牵涉到语言整体的林林总总的一大团事物之中,语言系统明显地是一个已界定清楚的事物。语言整体是异质的,而语言系统本质上是同质的。至于是否‘实在’和‘可供研究’,语言结构并不比话说逊色”(Saussure, 1983: 14—15)。^①所谓“语言结构”也就是“语言系统”。我们必须留意:此二段引文共有四组对立,即“社会的”和“个人的”的对立、“本质”和“附属”的对立、“本质”和“偶然”,以及“同质”和“异质”的对立。这四组对立确立了语言和话说的区分。与“偶然”对立的“本质”,我认为应该理解为“必然”,因为就行文而论,索绪尔在此组对立中显然是以“偶然”为正,以“本质”为副。如此修正之后,整区分等于一个五乘二的符号学矩阵,左方是“语言—社会—本质—必然—同质”,右方是“话说—个人—附属—偶然—异质”。究竟布尔迪厄所指的“本质及存在”如何坐落在这个符号学矩阵之中呢?即使我们把“个人的”理解为“个人的存在”,“本质及存在”仍然是一个错配。不过,布尔迪厄可能只是泛指这区分的特征,即使误读也不是一个严重的误读,我们不用太执着于文字。

但是,布尔迪厄的第三个误解,即“模式及执行”可不容放过了。我认为他从根本上误解了索绪尔的原意。如果我们紧随索绪尔的思路,“语言”可以推衍为“语言值的网络”,我们在前头已经详细做过了。布尔迪厄所说的“模式”明显与“网络”在概念(即所指)上水火不相容,也就是说,有违索绪尔的原意。事实上,一旦把“语言”推演为“网络”,布尔迪厄对索绪尔的第三点批评就自然消失于无形:说话者不再是“执行”和“接收”语言的指令,而是在语言的网络里滑翔,甚至可以耍赖皮、当“黑客”袭击网络。网络(即语言)与网客(即说话者)的主客之位一易,索绪尔结构主义马上冲破后来者(包括列维—斯特劳斯)加诸它身上的桎梏,重新显露出原来的宽宏大量:索绪尔的符号网络是一片受到人类保护、却又近乎无际的意义沼泽地,无数不同的话说如同雀鸟一样,都得到意义的栖所!这也等于说,单就《教程》的文本而论,布尔迪厄的第三点批评并不成立。突破了这一点,结构主义的意义理论前景豁然大开。

我们回到布尔迪厄的第一点批评。该批评所指的“语言的社会条件以及语言的社会使用的诸相关变项”即权力关系结构,即世局。正如绪论曾经提过的,索绪尔固然是视语言为第一优先,待薄了世局。我主张平等对待两者,视之为一个二元论。如此设想只是第一步,只算是负面地化解了布尔迪厄的反对,即以一新设想抵消布尔迪厄的设想。我们需要再走一步,即从正面立论以确立语言秩序的自主性。正面的论点有二:(一)人的创意被排诸世局之外,却在语言之内得到安顿。(二)意义其实是永不休止地挑战权力的。

论点(一)就是前头谈过的世局和语言的相异之处:世局是封闭的,语言是开放的。刚才提出的沼泽(语言)与雀鸟(话说)之喻就是指语言是人的创意的安顿之所。由于人的创意被排诸

^① 法文有 *langue* 和 *langage* 两字,都可以英译为 *language*。哈里斯的翻译一般遵守以下原则:*langue* 译为 *language*, *langage* 译为 *language in general* 或者 *language in totality*。但也不完全一致,引文第一句里的 *langage* 应是 *langue* 的英译。另一英译本清楚反映了原文的用词是 *language*。为了与“语言全体”分辨,有时哈里斯指明“语言”即“语言系统”。至于本文的中译,我遵守以下原则:既然前者翻译为“语言”,后者不妨翻译为“语言全体”。应该知道,“语言”加上“话说”等于“语言全体”。如果“语言系统”是同质的,而“语言全体”却是异质的,则“话说”便是异质的了。

世局之外,语言绝不可能如布尔迪厄所设想是世局的附庸,语言必然是别有天地,自有主张。我进一步声称:世局只容纳理性,而理性与创意又是两码子事。我的论证由亚理士多德的知识分类出发。我采用了德国诠释论者伽达默在他1995年出版的英译本《真理和方法》(德语原本1960年出版)里给出的理解。^①亚理士多德把知识分为三类,即“理论知识”(episteme,“theoretical knowledge”)、“技术知识”(techne,“technical knowledge”)和“自我知识”(phronesis,“self-knowledge”,“moral knowledge”,“practical knowledge”)。“理论知识”是有关不变的事物的知识,建立在证明(proof)上,因此也是人人可以学习得到的。这是以数学为模式的知识(Gadamer,1995:314),是远离行动着的存在者的知识,与布尔迪厄的“实践”并没有大关联,可以不论。“自我知识”和“技术知识”的目的都是决定和指引行动(Gadamer,1995:315)。两者的差异有二:第一,脱离了我必须有所行动的处境,“自我知识”(作为指引知识)是不可能事前全面定夺的。但是,只要是行动的意图确定了,“技术知识”(作为指引知识)却是可以全面定夺的(Gadamer,1995:317)。第二,“自我知识”必须同时兼顾手段和目的。“技术知识”可以把手段和目的各自分别地考虑(Gadamer,1995:322)。

伽达默关心的是主观意义(即存活的意义)和与主观意义有关的理解(interpretation)和领会(understanding),不是权力和意义的客观存在。因此他对亚理士多德的知识分类的理解需要一些调整、转译和引申才能转接到文本关心的理性和创意的区分上。首先,如果把伽达默所说的“意图”和“目的”放入索绪尔的符号系统里,最接近的索绪尔符号是“动机”,即他说的“实在的自然关联”。由于权力和意义都牵涉到人们认为是实在的关联(因此在他们的心目中是自然的),动机也就等于是意图和目的了。“有动机”即成为索绪尔说的“理性”,“无动机”即成为他说的“任意性”。语言的任意性所在之处乃人的创意有所发挥之处。创意在原来没有动机之处(网疏之处),也就远离任何已有的动机(网密之处),安插语言从来没有过的动机。理性也是安插语言从来没有过的动机(因此也是发挥),不过只是在已有动机的邻近处,只算是“近亲繁殖”。“新动机”即伽达默说的“目的”。“已有的动机”即伽达默说的“手段”,而且是现成的可供说话者使用的“手段”。我们注意到:仅仅以众多对立着的符号构成的语言秩序是毋须作目的和手段之区分的,因为任何一个符号的价值都是由邻近的符号的帮助才能获得的。事实上,所有以众多对立而构成的秩序(包括语言和世局)莫不如此。顺着这样的符号转译,“原来没有动机之处”也就是原来没有可供行动着的存在者(包括说话者)使用“手段”(旧动机)之处。因此,任何目的(新动机)必须自备手段(另一动机),即必须是一组新的对立,而且在这组对立里目的和手段其实是无法分辨的。如此的原始知识模态不就是创意的永恒处境吗?如此的模态下也就是“自我知识”吗?换言之,创意即亚理士多德的“自我知识”。如此理解创意之后,理性也就很容易明白了:“技术知识”不是一种原始的知识模态,所以目的(新动机)可以安身在手段丛(众多的旧动机)中,而且目的一经安身,邻近的手段自然靠拢。理性就是如此的一种“不再天真”的知识模态,即“技术知识”。我们可以肯定,权力关系的结构必然接纳如此的理性,因为一切的更张(新动机)都必须把所有的旧动机放入考虑之中。并且必须决定何者保留、何者放弃以便画出权力关系的新蓝图。另一方面,权力关系的结构必然拒绝创意,因为创意提出的更张(新动机)远离所有的旧动机,也就是没有了权力更张必须有的权力手段,也就是“权力妄想”、

^① 我在1998年6月20日在香港现象学会的一次演讲中讨论过这个问题(吕(1998))。

“脱离现实”了。^① 我们终于算是初步成功论证了(一)理性和创意的区分;(二)创意只存在于语言内,不存在世局内;(三)语言也因此在世局之外有其自主性。

既然语言和世局各有自主性,我们必须进一步探讨两者的逻辑关系。首先,两者必然是相关的,布尔迪厄说:“语言的关系一定是象征权力的关系。通过象征权力的关系,说话者之间或他们所属的团体之间的力量关系得以实现。结果是,任一沟通举动都无法单单在语言分析的指示下说清楚。即使是最简单的语言交换也带入存在于说话者和听众之间的复杂深远的历史的权力关系,说话者具有一特定的社会威望,听众在不同的程度上承认这威望。这样的关系也存在于他们所属的团体之间”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 142)。他的原意是取消语言的自主性,不过,他的说法其实只是描述了理性在语言和世局(世界的二个维度)的同时呈现:理性(紧记:是理性,不是创意)提出了一个新动机,也就是把一个新动机投入世界里。这个新动机在语言(世界的一个维度)上的投影是一个新符号,而且是在一丛已有的符号的邻近。同一个新动机在世局(世界的另一个维度)上的投影是一个新权力位置,而且是在一丛已有的权力位置的邻近。因此,布尔迪厄说的“语言的关系是象征权力的关系”是完全合理的。这也等于说“强力的象征”和“象征的权力”不过是同一动机在世界的二个维度上的投影。事实上,新动机的投入所带来的骚动必然反映在语言里有关的新符号的邻近处和世局里有关的新权力的邻近处的重组。而且,两个维度的重组绝不可能是“各顾各”的,而是必须互相呼应的,因为骚动之后的世界达致的新平衡必然是它的两个维度互相呼应之后达致的新和谐。但是,世局排斥了创意。因此,当创意把一个(其实必然至少是一对的)新动机投入世界,所带来的骚动自然是景况大异的了:有关的新符号必然是落在荒凉的、原来没有符号在邻近的地点,是不会引起重组的。“强力的象征”就如此静静地诞生了。但是,被投入世界的新动机肯定存在于世界里,世局对它的排斥也就必然引起骚动,因为与“强力的象征”对应的“象征的权力”正在奋力挣扎,要求得到世局的接纳。这骚动也就是语言对世局的颠覆。至此,我们算是初步正面确立了语言秩序的自主性的论点(二),即“意义其实是永不休止地挑战权力的”。

我们可以讨论布尔迪厄对索绪尔的第二点批评,即“文法性不是意义生产的必要和充分的条件”了。布尔迪厄在《敬请》中极简短地说了他的理由:“语言不是语言学分析而制造出来的,而是用来说话的,用来适当地说话的。古希腊的辩士经常说:学习语言的要点是学习在恰当的時刻说恰当的话”(Bourdieu and Wacquant, 1992: 142)。英国社会学家汤森在《语权》的编者导言里如此阐释布尔迪厄的理由:“实际的话说者拥有的不是可以说出一系列数目无限的文法合适的句子的能力,而是能够为特别的情况说出恰当的表达。布尔迪厄不是否认有能力的说话者具备可以说出合乎文法的句子的能力;他的要点是:如此描述实际的话说者所拥有的能力是不够的,因为实际的话说者具有一种实践的能力、一种实践的触觉,通过它实际的话说者能够说出适合当时景况的话来。这种实践的能力不可能从理想的话说者的能力推导出来,也不可能还原为理想的话说者的能力”(Bourdieu, 1991: 7)。^② “理想的话说者”和“实际的话说者”的

① 舒茨在讨论社会世界的理性时,提到帕森斯在他的大作《社会行动的理论》里界定理性行动如下:“只要(一)行动追求的目的在处境的条件之内是可能的,和(二)所用的手段是行动者可以得到的,行动就是理性的了”(Schutz, 1976: 64)。考虑到帕森斯理论的保守政治倾向,我们相信:只要行动的目的(新动机)远离手段(旧动机),行动在他心目中就不再是理性的了。另外,我们在韦伯的《经济与社会》里也找到相近的定义(Weber, 1978: 5)。

② 汤森是在讨论布尔迪厄对后于索绪尔的乔姆斯基(Chomsky)的批评,不过乔姆斯基提出的“理想的话说者”(ideal speaker)和“实际的话说者”(actual speaker)的区分其实就是索绪尔提出的语言和话说的区分的伸延。能力(competence)和表现(performance)的区分也是乔姆斯基提出的。为方便读者阅读正文,我在有关的引文中省去了原文中提及乔姆斯基之处。

区分是“语言”和“话说”的区分的伸延。“实践的能力”和“实践的触觉”都是指“惯性”。所谓“说出适合当时景况的话”即理性(不是创意)因应权力关系(当时景况)提出早已存在于意义网络里的符号(话)或者加插新的符号(新话)在旧的符号(旧话)的邻近处,这就是理性在世界(权力和意义)里的存在景况。

我们清楚地看到问题的症结所在了:整个语言问题之所以尖锐地出现是由于布尔迪厄无法在他的理论布局(世局、惯性、实践)里合理地安置带有自主性的语言。的确如布尔迪厄所说,惯性是不可能从语言推导出来的,也不可能是还原为语言的。不过,我们却不可以因此而把语言的自主性取消,理由是:如果世界少了语言这一维度,人的创意无以安顿。^①只有世局这个维度的世界必然是封闭的,因为权力只接纳理性,只能在已有的意义的邻近衍生新意义;权力排斥了创意,因此,没法在远离已有的意义之处创造新意义。事实上,如果意义真的完全由权力生产,语言只能是进行“近亲繁殖”,真真正正的新意义(也就是当权者所申斥的“异端邪说”)从此绝迹人间!^②布尔迪厄后来也认为这理论后果有缺点,在一次1985年的访问里他承认:“以前我不相信理念是有力量的,现在我相信了。如果理念全无力量,权力结构就太可怕和太全面了”(Mahar, 1990: 54—55)。^③所谓“理念”不过是创意而已。我们的结论有二:(一)世局不是意义生产的必要和充分的条件,因为世局只接纳理性。(二)对于所有可能有的意义来说,语言是意义生产的必要条件,因为只有语言接纳人的理性和创意。对于部分意义来说,语言不是意义生产的充分条件,因为有些意义的产生需要人的理性同时作用于语言和世局。

讨论至此,先作一小结。从语言和世局的相对自主性以及意义和权力的对立,我们发展了开放性和封闭性的对立。从亚理士多德的自我知识和技术知识的区分,我们论证了创意和理性的对立。由于创意和理性可以并存在语言里,而世局只接纳理性,“创意+理性”和理性又是与语言和世局并行的一组对立。于是,我们得出如下的一个四乘二的符号学矩阵,也就是我个人认为作为一个二维空间的世界应该包含的一个符号学系统:

语言——世局
意义——权力
开放性——封闭性
创意+理性——理性

(待续)

① 顺便一提,韦伯是把创意安置在奇里斯马(charisma)之中的。美国社会学家但尼斯·朗(Dennis Wrong)说:“韦伯视奇里斯马权威为创新的和革命的力量,挑战着和扰乱着已确立的规范和政治秩序”(Wrong, 1970: 43)。所谓“规范和政治秩序”即权力结构,特别是法理权威(legal-rational authority)。韦伯是从社会秩序的角度讨论创意和理性、意义和权力,以及语言和世局的对立。

② 其他的评论者早注意到这一点(见 The Friday Morning Group, 1990: 205)。

③ 我的翻译是取其大意。