

思考 的 实践

王铭铭

刚出版的布迪厄和哈克的《自由交流》一书，是国内初次翻译介绍布迪厄思想的可喜尝试。阅读这本书，我们可以对这位当代思考者对现代资本主义社会符号争夺现象的理论反省有较为直接的了解。

布迪厄已成为当代西方社会思潮中最主要代表人物之一。这并不仅仅是因为布迪厄提出了一个受广泛“信仰”的社会与人的哲学，而是因为他的思想已经成为

人文社会学科和思想界赖以进一步思考和实验的素材和工具。与来自法国的大多数思想家一样，布迪厄的思想正在欧洲大陆以外学术界传播开来。在这种“跨文化”的传播中，误解是在所难免的，并且，布迪厄的作品中过于晦涩和辩证的长句引起的“误读”十分严重。加上，带着自己学派的眼光看他的人，故意将他“推戴”为“结构-功能主义”、“行动论”、“新马克思主义”、“存在主义”等等阵营的“英雄人物”，从而使我们对他的原有思考无法领悟。

然而，对布迪厄，人们不能否认他所从事的研究的实践意义。他的研究不只局限在“符号争夺”的评论，而包括了对社会科学者和他们的研究对象之间关系的认识论反思，以及在决定论和个人行动论之间所进行的试探性调解。要理解他的复杂理论，首先了解他的学术生涯或许会有帮助。

布迪厄于一九三〇年出生于法国西南部一个乡村小镇。他的家世却不是农民，而是属于与乡野的土壤十分接近的“小资产阶级”的公务员。五十年代初，他在巴黎一所贵族师院就读哲学。

一九五六年，他被征为法国驻阿尔及利亚部队兵员。这一经历使他从哲学转向社会科学。面对军伍生活的无聊与压抑，为了消除对法国人和阿尔及利亚人对当地社会看法的鸿沟，布迪厄写出他的第一部著作——《阿尔及利亚社会学》。他称之为“一个外来人糟糕的试验”。的确，此书只有一些经验性的资料，毫无分析可言。不过，他确从此开始了

他的人类学田野工作。

一九六〇年，布迪厄回到法国，在巴黎他边自学人类学，边利用他在阿尔及利亚的经历，从事一定的人类学研究。并参加了由著名人类学家列维-斯特劳思在巴黎学院和人类博物馆主办的人类学研讨班。一九六四年，他开始就任巴黎高级实验研究院研究主任。在他周围吸引了一大批社会科学家。一九六八年，他成为欧洲社会学研究中心主任，创办了《社会科学研究杂志》这个图文并茂、风格独特的学术刊物，使他的合作者们在他的带动下形成为一个独立的学术团体，为他后来开创的新社会学提供了条件。

一九八一年，布迪厄被法兰西学院聘为社会学教授兼院长。在此之前，正值雷蒙-阿隆退休之际，他与著名社会思想家波顿和托兰尼竞争院长职位而获胜。从此之后，他不断地发表文论和专著，对于社会科学的一系列大问题提出新的答案、作出独特的思考。

布迪厄曾说，“没有经验资料的理论是空洞的，没有理论的经验研究是盲目的。”这一经验来自于他的学术经历。作为一位著名的经验人类学和社会学家，他的理论中也含有充分的哲学色彩。这是因为他对诸如个人、中介、思维等哲学问题十分关注，并力图将其贯彻到经验的人类学和社会学的思考中。而他对于认识论和方法论的思考，使有可能把一些抽象的哲学命题用话语具体地表述出来。

从理论上讲，布迪厄所力图解决的问题既受他生活的时代的影响，也与经典的马克思主义、韦伯、迪尔凯姆的哲学相联系。不仅如此，他还有其独特的哲学背景。在他的青年时代，萨特的存在主义和列维-斯特劳思的结构主义相继成为法国以至西方思想界的支配性理论。但布迪厄认为它过分强调心性和行动的决定性作用，而完全忽视了客观性，忽视人存在的社会现实制约(制度)条件。因此，他主张社会生活的生成除了行动者主观意识的作用之外，还离不开超越个人和意识之上的社会现实。

他虽然一度深受结构主义的决定论的影响，确对“集体表象”的客观主义提出了批判。他认为结构主义走到了主观存在主义的极端对立面，过于强调客观存在的集体性社会构造和观念形态对个人的影响，而

忽略了人的实践的能动性。

为了寻求主观论和客观论的联结点，他到经典的社会哲学中去提取精华。从马克思的《论费尔巴哈》一书中，学到了“实践”一词，提出实践是沟通主观能动性和客观社会现实的中介的论断；从韦伯那里，他吸取了生活方式和社会位域的概念，提出“场域”（fields）的观点，用以形容经济、话语等领域的社会模式；从迪尔凯姆（以及莫斯）的著作中，他还继承了有关交换和社会分类的研究方法。

布迪厄对所有哲学的继承，均出于“实用”的需要，吸收的程度仅限于它们对他的理论建构的参考性。为了建构自己的“一套”，布迪厄还从维特根斯坦那里习得社会世界与生活经历的语言构造论，从高夫曼那里习得象征互动论。胡塞尔和尼采的不同学说，对他也有一定影响。

布迪厄的独特面是他在前人基础上提出来的“生成结构论”（genetic structuralism），是他在超个人的社会现实和内化的个人思维世界之间找出的联接点和辩证关系。不过，在方法论上，他独特的一面是“哲学中的田野工作”（fieldwork in philosophy），是既思辨又实证、既主观又客观的研究。

布迪厄的大量名著如《实践理论纲要》、《实践的逻辑》、《学术人》、《教育、社会、文化的再生产》、《分立》、《语言与符号力量》等等所分析的均是十分不同的经验现象。他所做过的研究包括三大方面的内容：1)对阿尔及利亚农民世界观和生活的人类学研究；2)法国农民和市民社会文化的人类学与社会学研究；3)对他本人所处的学术世界的反思性和实证性研究。从逻辑连贯性来看，这三方面的研究所构成的是一幅具有连贯性的社会理论图像，它们共同服务于一个社会与人关系的理论。

值得指出的是，这一理论图像不仅建立在一系列观察和概化基础之上，而且更重要地还建立在布迪厄对社会科学认识的反思基础之上。从认识论角度看，布迪厄的理论不仅是“观察的总结”，还是“观察的观察”或认识论的实验，它意在贯通社会科学者的行动与制度和被研究者的行动与制度之间的隔阂。这种为了贯通社会科学者和社会生活的实验，发生在布迪厄本人的学术转变之中。

作为一位人类学者，布迪厄最初的学术关怀是“异文化”体系之描写问题。他的最早作品《阿尔及利亚社会学》几乎是对一个“异文化”的全盘民族志描写。除了此书之外，他的几篇早期论文，即于六十年代发表的有关阿尔及利亚农民无产者进入金钱经济的经验的描写、有关阿尔及利亚卡比尔人时间观的分析、以及有关勃尔伯人的房屋的结构研究。

这些论文所表述的意思是：对于非西方社会来说，理性的金钱经济是外来的文化冲击，西方式的以工作为中心的时间观在传统非西方社会不存在、非西方社会的空间布局（房屋）富有符号—宇宙观意义等等。

这种理论逻辑的基础是流行于西方人类学界的二元论文化观的具体表现。它把世界划分为西方—非西方、现代—传统、理性—巫术两半，把西方的“异族”描写为只有巫术—礼仪规则、没有个人理性选择的文化，并把后者视为“外来的因素”。而在很大程度上，列维—斯特劳思等人的结构主义提供了布迪厄赖以对“异文化”进行“异化”的根据。

但是，布迪厄也十分关注人的具体生活的问题。因此，在做完上述研究之后，他很快地发现了人类学的问题。作为一位外来者，人类学者在其社会观察中对当地的话语不熟知、对个人的生活不可能达到深入的理解，而且为了迎合西方对非西方的兴趣，易于把当地社会生活说成是文化制度规则的总和。可是，当人类学者回到故乡时，一切可能发生改变。

一九六〇年，布迪厄在家乡法国西南部从事人类学田野工作。几年之后，回想起这一经验，他对阿尔及利亚的民族志产生怀疑。在家乡，他发现以前他以为是“文化规则”的东西（如亲属制度）是人们（包括他自己）的生活策略，并非制约个人的符号—礼仪制度。因此，所谓“规则”是何物？是制约个人实践的原则？还是行动者制造的为人准则？

不少人类学者把类似的认识论反思推及到对文化相对论的批评，而布迪厄则将之推及到研究者的实践和制度。从人类学的问题中布迪厄提炼出一个社会科学的认识论制度问题。他认为，人类学者所做的实际上是把西方本文化的逻辑施加在非西方文化之上，并“毫不反思

地”(unreflexively)把这种匹配性的联想视为是“当地社会生活的现实”。从而,他们的社会模型是“自上而下”地重新构造起来的,而这里的“上”就是人类学者本身用以“客化”(objectivation)社会生活的一套“规则”。

问题是,当人类学者回到本土社会时,他们可能见到与在“异文化”中所“发现”的不同。当他们是“当地人”时,他们观察到的是一系列属于个人行动者的谋略的活动或“社会现实”。

同样的两难困境,也出现在任何学术人研究与表述上。对学者的学术活动的反思,使我们看到一个矛盾现象:当学者们描写社会现实时,他们运用的是一种可以被称为是“概括性幻想”(synoptic illusion)的东西,“概括性幻想”提供的是学者们赖以把社会生活描写为一套整齐的规则和逻辑的工具,最典型的是结构主义的二元对立表。问题是,当学者们展开学术研究时,他们自身所处的社会生活却是与这种“概括性幻想”十分不同的实际问题,如各种关系和利益以及即兴发挥的想象(improvisation)。因而,矛盾之关键在于学者的“概括性幻想”与实践的分离,而这种分离造成了学者把学术分析体系“客化”的现象。

对于受福柯影响的人来说,上述矛盾说明了一种话语的“权力关系”。但是,布迪厄的反思没有如此极端。对学术的幻想性的反思,并没有导致他采用“解构论”来展开批判,而是促使他在“科学”和“生活”之间寻求联系。

这首先促使布迪厄从人类学的田野(异文化)转向社会学的本土研究,然后促使他从“毫无反思的社会学”转向“反思社会学”(reflexive sociology),而所谓“反思社会学”就是指把学术人的制度和实践包容在描写范围内的研究和写作。布迪厄进一步地把他的“反思社会学”转变称为“参与客化法”。

尽管“参与客化法”来自人类学的“参与观察法”,布迪厄所指的是一种全然不同的学术态度。“参与观察法”要求人类学者在研究别人的社会生活时,应置身于当地社会的语境内部,体验当事人的观念和行为。“参与客化法”则要求社会科学家把自身的实践纳入思考和观察范围,既要对社会生活提供一定的概括,又要理解自身和被研究者生活的

逻辑。

换言之，布迪厄的认识论实验力图结合结构主义的“概括性幻想”规则和存在主义的行动论，力图在客观主义的社会模型和主观主义的动能观之间寻找联结点。他承认文化所可能造成的差异，但是反对把社会科学的困境归结为文化间冲突的结果，主张人与社会文化模型间关系的探讨是泛文化的，也是泛人类社会科学的任务。

布迪厄对于人、社会和文化的的基本理论思考，在《实践理论纲要》中以全面的表述。这本书的经验材料来自他的人类学田野工作地点（阿尔及利亚），它通过对农民生活世界中宇宙观、生产实践、仪式行为、政治过程的通盘考察，提出了有关制度与实践、个人与社会、认识论与谋略、符号与社会场域辩证关系的基本观点。

由于他强调关注本土社会的社会科学比侧重“异文化”的人类学更易于体现他的“参与客化法”，因此他在从事了多年人类学研究之后，转向对自身所处的社会文化的剖析。同时，布迪厄强调他的理论是有关人与社会文化关系的普遍性探讨，因而他后来出版的一系列有关法国社会文化的研究与他的人类学探讨形成前后一致的连贯性：他的所有作品全是围绕结构和存在的中介而写的。

在“异文化”的研究中，布迪厄与所有人类学者一样，把注意力放在宇宙观和符号之上。回到法国社会中，布迪厄面对的不再是“巫术”，而是另一种符号体系，例如课本、学术专著、教育、艺术、话语等等。这一系列的文化研究与英国学派威廉斯（Raymond Williams）有许多共同点。威廉斯早已力图在“生活方式”的文化和美学、哲学的文化间寻找沟通点。对于他来说，挑战就是：这些晚期资本主义的符号资本是否可以用他在“异文化”的研究中发展出来的理论来解释？布迪厄的回答是肯定的。

在《教育、社会、文化的再生产》（Sage, 1984）一书中，布迪厄对法国社会中“学究权威”（pedagogic authority）的建构进行一番社会学探讨。这本书的主要内容是对教育作为一种“符号型暴力手段”（symbolic violence）在社会再生产中的角色剖析。“符号型暴力手段”的概念，主要是为了说明现代资本主义文化如何用“学究式”的途径再生产社会场

域和位域，它意指利用象征符号（教育的人为信息）创设起来的支配和被支配关系。

“符号型暴力”之所以能够用来说明人与社会的关系，是因为这种文化形式虽然是“强加”在个人身上的，但是也正好符合活动在具体社会场域中的“现实的”个人的利益。教育造成文化符号拥有量的差别，也造成人被划分为具有不同学识和能力的类别。它的前提是存在一种“合法化”的知识，而这种知识对于个人在不同社会场域中获得一定地位和“学究式权威”有很大用处。现代人的实践离不开“学究式的行动”，因为只有通过这种行动个人才可能获得社会地位和存在空间。换言之，不同的社会群体都有其自身的“学究理念”，对家庭教育和教育市场价值持不同态度，教育同样地对不同的社会群体产生不同的奖罚作用，教育与人的客观关系，决定了它的“学究性权威”的程度，并促使学习者对之深信不疑，将之视为个人“修养”的内在组成部分和主要手段。由于不同社会群体所掌握的符号与它们掌握的实际生活手段成正比，因此使得社会上层拥有较多的“学究式权威”，使得他们的地位成为社会承认的地位，成为人们在社会场域中争夺的资源。

这里的辩证法在于：社会再生产造成文化（教育）的再生产；文化（教育）再生产造成社会地位、场域、空间的再生产。这种逻辑不仅可以在社会的基本教育制度（中小学）中发现，也可以在高级学术研究中发现。正如布迪厄在《学术人》（*Polity*, 1988）一书指出的，学术人的知识力与他们的社会影响可能性是成正比的。

学术界被划分为不同的研究领域，这些领域之间的关系与场域的关系一样是社会空间的关系，其内部的关系正如社会地位、位育关系一般。一般的读者、学者与大学者之间的关系构成一种学术期待和这种期待及其满足的关系。后者的学问越高，其满足前者的可能性越高，在所处领域中的地位越高。前者对后者的期待越高，后者的影响力越高。从而，学术成为一种符号资源，成为学者争夺支配性地位和权威的途径。学术与学术人之间的关系，与宇宙观、结构和个人中介者之间的关系一样，受实践逻辑的调节，它一方面制约后者的实践，另一方面为后者的实践所“创造”。学术人被认为是制造学术的人，但是，他们制造出

来的学术如未能符合特定学术领域的论证制度和期待，便不被认为具有“创造性”。

学界对学术价值和创造性的习惯性评判法的形成，在艺术界对艺术品和艺术家水平和创造力的习惯性评判法的形成过程中得到最为深刻和外显的印证。一个艺术家的价值高低一般被认为是由它本身的创造性所决定的。然而，布迪厄发现，所谓“创造性”背后，存在一种“创造性的场域”，这个“场域”受制于特定的艺术家庇护者所组成的“场域”。由于这些庇护者常年支持或购买某些“天才”的作品，使得这些作品“洛阳纸贵”，久而久之成为艺术价值的标准，为潜在的艺术实践者所模仿。从艺术实践者的角度观之，现在的习惯评判法是他们努力的规则，同时“天才”可以通过自己的实践创设标准，只不过这种新标准必须首先被艺术庇护者的圈子认可和接受。

符号的等级和社会等级的对称性和辩证关系，不仅存在于知识领域和艺术领域，而且也存在於人们日常生活和言语之中。在《分立》(RKP, 1984)一书中，布迪厄通过大量的观察和数据证明，人们的衣、食、住、行等等消费，受制于不同群体和身份的“趣味”(taste)的惯习。不同社群有不同的消费惯习，这种惯习是逐步在消费实践中形成的对物品的评判，它们不仅是市场再生产自身的途径，而且也是特定社会场域赖以维持内外部关系和认同的途径。人们的消费实践不只满足他们的基本需求，而且也满足他们各自的符号和社会需求。从而，消费成为社会格局、地位、身份自身再生产的手段，也是创造社会等级差序的“符号型暴力手段”。

对于语言的使用，同样说明人与社会之间关系的辩证性。在《语言与符号力量》(Polity, 1991)一书中，布迪厄指出在语言的运用中存在着一些“语言惯习”，从文化的角度界定个人运用某种语言的能力，也存在着一种“语言市场”，提倡和压制不同的语汇，规定着语汇的适用和不适程度。也就是说，言语者与听者之间存在一种权力关系，前者首先必须拥有被后者承认的地位才可能与后者形成沟通关系，而这种关系影响着语汇的选择和运用方式。长此以往，语言惯习形成并制约了语言实践。

无论研究的是“学究式权威”还是日常的消费和语言，布迪厄运用的解释体系均是来自“异文化”的“哲学”。这也就是，从生活中或存在中人的实践，可以透视社会文化构造与人的基本素质的关系。在这一点上，布迪厄有点类似马林诺夫斯基，他所强调的是从被研究者本身的话语和行为特征透视人存在的制度和现实。从而，在他的视野中，学术、美学、消费、对话犹如马林诺夫斯基的“原始巫术”，是人生存的技艺。所不同的是，布迪厄的描写是回归本土的人类学。因而，正如他所相信的，可以超越生活方式的建构，渗入被研究者和研究者本身的心灵，使之得以“客化”，并从中悟出一定的社会科学逻辑。

这个被布迪厄视为泛人类普遍逻辑就是：文化符号体系是人的“修养”的基本要素，这种修养在非西方社会中可能表现为仪式对日常生活的介入，而在现代社会中则是通过教育、美感、情趣、语言产生作用。不仅如此，此类“现代巫术”是一种“符号型暴力”，它们通过提供人的日常生活所需和通过迎合人对等级的追求，强加在人身上一定的社会秩序。

布迪厄认为，“社会科学的研究对象是包容一种所有个人和集体斗争的现实。人的斗争目标，或在于保存现实，或在于改变现实。具体地说，人的斗争寻求强加一种对现实的合法性界定，而这种界定的符号效力或可促使现实秩序得以保存，或可促使现实秩序得到颠覆。”（《实践逻辑》，Polity, 1990）。这段话不仅体现布迪厄对社会科学的看法，而且也体现他对日常生活和历史的看法，那就是：“如果我们把人与社会的关系视为外在地建构起来的物体……便无法理解历史行动的原则”。（*In Other Words*, Polity, 1990）

对布迪厄的理论最大的批评是：布迪厄建构出来的是一个共时性图像，他与所有结构—功能主义者一样，忽略了人在不断变化中的历史存在。批评者抓住布迪厄的“社会再生产”概念作为把柄，指责他把社会和生活看成是一成不变的循环现实。

现实上，布迪厄虽然很少提到“历史”二字，但是他并没有否认过程的重要性，只不过他意想中的“历史”决非超人的、超日常生活的单线进化史。布迪厄的确把历史看成“社会再生产”的具体过程，因而他的理论

具有某些“非历史”倾向。不过，他的“社会再生产”并不是指整体社会的结构再造，而是指具体社会场域与个人的关系的持续性互动。从而，在他的理论中，再生产的并非社会的所有过去和现实，而是过去和现实中“实践的逻辑”。

文化分立可能造成社会和人的生活的形式变异，历史时代的不同也可以创造出不同形式的“结构”。但是，人和他所处的现实环境之间关系的本质——即实践沟通人的需要和社会文化制度的逻辑——不会因此改变。进一步地说，对于布迪厄来说，人生活中的历史不是社会科学家和历史学家观念中的“社会转型”，而是具体的人通过本身人体和心灵的实践创造出来的生活本身，而这种生活是特定时代、文化条件的创造和再生产。

布迪厄理论的魅力恰恰在于这种实践和日常生活的历史观。由西方社会科学建构出来的宏观人类史，不断地重复一种从“过去到现在”、“传统到现代”的单线史。这种单线史是一种霸权性的话语，其所要“论证”的是一种社会优于另一种社会的“逻辑”。即使是与布迪厄齐名的英国社会学家吉登斯（Anthony Giddens），虽受后者的影响而主张把社会结构看成“建构中”的事物，但还是把“现代社会转型”的观念强加在“结构化”（structuration）身上，使社会理论复辟了韦伯的历史社会学（《民族国家与暴力》，Polity, 1985）。

布迪厄则不同，他“停留”在具体的人在具体的生活世界的实践，并赋予这种实践以人性的意义，他善于从日常生活中发现人创造历史的“英雄史诗”，也善于从社会中的“权贵生活”中发现日常生活的常识。这种少见的能力，使他与大部分富有同样理论雄心的学术人和思考者形成鲜明的对照。

实践的历史观与“常人哲学”有一定的关系，但更主要的是来自布迪厄在认识论上的反思。一方面，布迪厄主张社会科学（尤其是社会学和人类学）不应过早地“理论化”，不应将支配性的理性模式强加在经验事实之上，而应让描写和分析成为可为读者再解读的素材。另一方面，他明确地指出研究者本身的社会性可能对作品产生的影响。这两点的共同哲学背景构成了布迪厄对人的实践的基本看法。

风格来自生活的历程。布迪厄的风格也不是例外，它来自一个出生于乡野小镇，虽跨越社会场域和文化鸿沟的人生，但决非来自“学院派”的贵族人生。布迪厄曾说，“当我们所面对的是社会世界时，日常语言的日常用法便构成了我们本身的形而上学。”（*In Other Words, Polity, 1990*）。这种生活与思考的相关性，不仅说明社会实践的基本特征，而且也体现了布迪厄本人的实践的基本特征。

三联书店郑州分销店邮购书目

地址：郑州市农业路 21 号 10707 信箱，邮编 450002 电话 (0371)3935212 - 209

沈从文文物与艺术研究文集	沈从文	12.80 元	外文出版社
诗言志辨	朱自清	9.50 元	华东师大
中国古代思想史长编	胡适	15.00 元	华东师大
文心雕龙札记	黄侃	14.00 元	华东师大
词学通论	吴梅	9.20 元	华东师大
史记考索	朱东润	18.60 元	华东师大
神话与诗	闻一多	14.70 元	华东师大
道教史	许地山	10.80 元	华东师大
贞元六书[精](上、下)	冯友兰	50.00 元	华东师大
周国平文集(1-5)	周国平	75.00 元	陕西人民
梁漱溟自述		15.50 元	漓江
佛洛伊德文集			
梦的解析		19.00 元	安徽文艺
文明与缺憾		19.00 元	安徽文艺
性爱与文明		18.00 元	安徽文艺
普希金文集(1-4)		68.00 元	安徽文艺
泰戈尔文集[精](1-4)		72.00 元	安徽文艺
挑战罗布泊徒步中国纪实摄影	余纯顺	40.00 元	华东师大
余纯顺孤身徒步走西藏	余纯顺	20.00 元	上海文艺
余纯顺风雨八年日记选	余纯顺	25.00 元	上海文艺
精神的田园——“东方之子”学人访谈录		26.00 元	华夏

以上书均为定价，一次购书 10 元以下者请加付 1.5 元邮资，10 元以上者加付 15%，100 元以上者加付 10% 邮资。