

人与社会再生产： 从《生育制度》到实践理论

王 铭 铭

翻开 1981 年天津人民出版社重刊之费孝通旧著《生育制度》^①，扉页上记着我购书的日期：“1984 年 10 月 31 日”。十多年前买这本书时，我还是一个厦门大学人类学系考古专业本科四年级学生，当时购买费著的冲动，现在记得不是很清楚，只记得林惠祥先生的《文化人类学》拉我进了人类学之门，而费先生的诸多作品则使我初步贴近了社会人类学的解释体系。与《乡土中国》、《美国与美国人》等书一样，《生育制度》所提出的理论在当时曾给予我深刻的印象。现在，我的社会区位处境已经与十年前十分不同了。1987 年我前往半个世纪以前费先生曾就学过的伦敦大学学习社会人类学，直到 1994 年我才来到北京，在费先生创立的北京大学社会学人类学研究所工作。近日从头到尾重新翻阅了这本书，我发现以往的理解局限于书中的内容，没有领略它的学术定位。在西方人类学作品的汪洋中漫游多年之后，回到费先生的世界中来，我增多了许多广泛的联想，而几乎无法把精力集中在文本范围之内。

（一）

费著让我想到的是社会人类学的形形色色的文化论和社会结构论，不单是书名上宣明的“生育制度”。即使我把注意力集中在“生育制度”上，也难以避免地联想到各种各样的亲属(kinship)制度理论，如 Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Maurice Freedman, 以致近年的 Maurice Godelier 和 Marilyn Strathern 等等的观点。费著是汪洋中的孤舟还是汇入大海的溪流？关心中国科学家在全球“理论印刷体系”中地位的学者，自然会急于回答这个问题。不过，我只是到最后才对此有所感想。

二十世纪的社会人类学者向社会作出一个引人的许诺，他们声称要通过深入的田野工作和跨文化的思索为理解人及其生活的本质作出贡献。尽管多数社会人类学者的田野地点在非西方传统社会，他们的关切点均在于现代社会的原型，其所要论证的也大多是远方社会中人生的基本形态如何在现代社会中得以重现。本世纪上半期最有影响的理论是功能主义，而功能主义又分为 Malinowski 的方法论个人主义功能论和 Radcliffe-Brown 的社会结构功能论。两者对十九世纪的进化论持否定的态度，认为人的生活有其永久存在性，并可能在现代社会中得以回归，从而不是受人类发展史决定的多变特质。不过，两位人类学大师对于人的生活基质是什么有不同的看法。Malinowski 认为，文化和社会形态富有多样性，但它们不是人的基本特质，

因为人的基本特质是作为个体存在、具有基本共同需求的主体。这个观点隐含一个看法：由于人的需要主体性代表人性，因此现代社会才出现人文主义的回归。Radcliffe-Brown 则认为，人的基本特质是社会生活，即涂尔干所说的社会结构，需要不表现为个人的主体需要，它本质上是社会构建的需要。也就是因为社会构建的需要，现代社会才出现社会共同体的回归。^②

原版于 1949 年的《生育制度》就是在 Malinowski 与 Radcliffe-Brown 的理论论争背景下写出的。就我个人的理解，费先生之所以提出“生育制度”理论，原因是为了对方法论个人主义和社会结构论加以协调。“生育制度”指的是围绕人的生物个体的复制展开的社会制度建构。费孝通认为，人的基本需要就是自身的种族繁殖。但是，人的繁殖只是表面上看才是生物体的复制（或“再生产”），事实上它是社会的复制。换言之，Malinowski 的主体性和 Radcliffe-Brown 的社会性是充分统一的，不存在超主体的社会，也不存在超社会的主体。初看起来，生育完全是两性之间的生理交往的结果。但在事实上，两性的生理交往离不开社会交往。

生育的社会性首先表现在怀孕与养育的连续性上。这两个表面上分离的过程实际上都是在“家”的社会区位中展开的。进化论人类学者（如 Morgan）曾经主张，在“家”还不存在的时代，人自身的繁殖也可以进行，没有“家”的人身繁殖使原始人对“父”和“母”不存在确定的识别，而仅能够以广泛而混乱的社会类别来界定亲子关系。“家”是随着财产关系的私有化而产生的社会类别。费先生认为，Morgan 之后，Robert Lowie 等人类学家提供的许多证据说明“群婚”的看法是早期人类学者的想象所致，实际上并不存在不识父母的子女，即使存在不识父也难以避免识母，因为人都是从母体中生育出来的；并且“只识其母不识其父”往往只是个别的例外。在任何社会中都存在一系列社会制裁规则，用来惩罚那些“正常”生育之外的人类个体复制。例如，私生子常要面对相当大的社会压力。个体的出生不只是生物体的出现，而且是社会身份的出现，而社会身份的背景就是新生婴儿所处的“家”。在“家”的社会区位中，子女不仅是父母的生育成果，而且也扮演着维系父母家庭关系的角色。

因而，人的生产同时也是“家”的再生产，而“家”是社会结构的最基本形式，它兼有满足 Malinowski 的个人需要和 Radcliffe-Brown 的社会结构需要的两种功能。一方面，作为经济社会单位的“家”使个体的人得到初期保护和培养（即“抚育”），使之在获得独立社会身份之前拥有一定的能力和社会认同。另一方面，“家”是社会赖以稳定其伦理和结构秩序的基层单位，它促使个人服从社会的基本规范。社会关系的“基本三角”就是父—母—子的“亲子关系”。费孝通说：

“为了生活的需要建立不同的社会关系，社会关系包括感情和行为的内容。家庭是最早也是最基本的生活集团，因之它是社会关系的养成所。家庭生活中所养成的基本关系，在生活向外推广时，被利用到较广的社会场合上去。个人在家庭之外去建立社会关系最方便的路线是利用原有的家庭关系。这是亲属路线。”（页 190）

（二）

以“家”为中心去说明人的生活和社会结构，使费先生把“家”之上的社会层次看作是“次级”的社会制度（这一点颇为类似“文化与人格”学派的“初级制度”和“次级制度”的划分）。在《生育制度》一书中，费氏多次提到家庭社会关系之外的氏族、地缘等关系类别，他认为超越家庭局限的社会区位和关系体系有的是家庭关系的推衍和发挥，有的则是独立于家庭关系、亲子

感情以及社会行为的制度体系。在他看来,由家庭生育制度推衍出来的“扩大式家庭”(expanded family)等社会关系类别,进一步证明生育(和抚育)制度对于“社会集团”形成的重要性,而超越家和亲属制度的地域性政治经济团体则不一定是所有人类必需的制度,而只是法权关系扩展的后果,与人的基本特质形成了较大距离。

这种说法与早期人类学的理论形成了很大差别。早期人类学者在探讨社会制度时多从演化的角度把氏族、亲属、家庭说成是可以分出历史先后的制度形态,主张家庭这种小型社会——法权单位的出现是人类后期历史发展的结果。费孝通认为,“家庭,亲属,氏族并不一定要分出历史上的先后,它们尽可以同时发生,不但不冲突,而且是相成的:一直到现在还是可以并行不悖的。”(页193)

费氏之所以对生育制度进行考察,为的是寻找不同人文类型背后人的一致性特质。在费氏写出《生育制度》之后的二十年,法国结构人类学者 Levi-Strauss 提出一个主张,声称人类学者的任务在于从文化的变异中归结出全人类共通的、可供跨文化解译用的“语法”。而在此之前二十年,费孝通就已经从另一个角度提出“文化翻译”的问题。他说:

“文化科学不能不建筑在一套叙述文化事实的名词上,而供给名词的语言体系总是属于特殊文化的。用甲文化的名词来叙述乙文化中的事实,时常会发生困难,因为甲文化中的名词的意义是养成在甲文化的事实之中,甲乙文化若有差别之处,乙文化的事实就不易用甲文化的名词直接来表达了。这就是做文字翻译工作的人时常碰着‘无法翻译’的地方。可是我们若不把‘无法翻译’的翻译出来,文化比较研究也就无从说起,要想把一切不同文化中的事实能相互翻译得转,我们须有一套可以应用于任何特殊文化的普遍概念。”(页70)

对于 Levi-Strauss 来说,“可以应用于任何特殊文化的普遍概念”就是“文化的语法”(cultural grammar),即不同词汇组合而成的表达意义的认识论结构和“无意识模式”。对于费孝通来说,这种普遍概念就是组成“生育制度”的婚姻与家庭。“换一句话说,生育制度的基本结构是父母子的三角,而这三角是现在可以观察到的人类社会普遍的基本结构。”(页77)由于费先生眼中的人类学是一种追求可以沟通的人类基本特性的人类学,因此他对于人的生活世界“非基本特性”的符号、仪式、制度的解释便是基于“归结”的方法。Levi-Strauss 把丰富多彩的文化形式归结为认识论的“正一负”、“阴一阳”、“生一熟”、“男一女”对立统一律,而费孝通则将之归结为满足人和社会组合需要的“男一女”交往、族群交往的中介形态——生育制度。

(三)

在费著出版半个世纪之后的今天重读旧著,我的脑海里自然充斥着一系列被认为构成对“费氏定理”具有批评性冲击的理论。我在伦敦大学读过许多社会人类学专著,其中大部分是针对费氏引用的功能论而写就的。早在1936年,Bateson 就发表了“Naven”一书^①,试图通过对新几内亚的独特仪式的描述,说明社会人类学研究单看社会结构不够,单看个人的需要也不够,而应该看社会结构、文化和个人的情感(如通过仪式表现出来的激情)之间的关系,并对个人的非理性情感在文化中的地位加以关注。Evans Pritchard 于1937年发表了《亚赞地人的巫技、神谕和魔术》一书^②,初步表达了对社会有机体论和马林诺夫斯基个人需求理性满足论点的批评态度。另一些学者 Gluckman 和 Leach 则把研究中心转向被费先生视为是“次级制度”的氏

族政治与权力过程，提出了“社会冲突论”和“社会过程论”。接着，法国的 Levi-Strauss、美国的 Geertz、英国的 Douglas 等一反社会人类学的传统，把思维和符号当成第一性的体系加以探讨，反对英式的“功利主义”和“庸俗的社会决定论”。几十年来功能主义的修正和新的方法论的出现，实际上代表目前仍然悬而未决的四大人类学问题：（1）人类是普同性的还是文化特殊性的？（2）文化是实用的还是独立的象征体系？（3）社会中的个人是社会和集体表象的产物或创造者？（4）社会是一体化的平稳格局还是动态的冲突过程？

提出这些理论的学者都不了解费孝通的《生育制度》。不过，他们所提出的看法却影响了一大批从事中国研究的人类学者，通过这些区域专家的表述，它们直接或间接地对费氏的理论产生了批评。举一个例子来说，英国人类学者 Maurice Freedman 就曾经运用非洲宗族理论来分析中国人的生活。^⑤他的关切点与费氏一样是亲属制度，但却不是作为“初级制度”的“家”，而是被费氏称为并不代表一般中国人生活的“宗族”(lineage)。尽管 Freedman 也是功能主义者，他却强调人类学者应该制造一种独特的“中国范式”，与费孝通那种追求文化沟通和互译的态度形成很大反差。受法国结构主义的影响，Freedman 之后大量人类学者涌进了符号世界和单向度的社会结构理论，使费氏曾力图创造的社会——群体——个人的辩证互动理论为“集体表象”(collective representation)理论所取代。

我并不否认数十年来西方人类学者所提问题的意义。事实上，功能主义之后的一系列思考及时提醒了我们，在从事人类学研究时，少用一些西方的理性论来解释社会 and 人的生活，避免把学者自身的社会模式强加在被研究者身上，多观察社会的复杂性、矛盾特征以及象征表现，多强调不同文化模式共同生存的权利，避免用普同性的实用逻辑来抹杀文化的特殊性。基于这一思考，我们尽可对费氏的“生育制度”理论提出相应的反思。首先，费先生在说明“家”是人类生活的“基本结构”时，会不会是以文化特殊的中国人的“家”去套“人类的普同性”？在《生育制度》中，费先生引用了远比中国更为广泛的例证来说明家庭结构的普遍存在，这无疑说明他不将自己的视野局限在中国。但是，他对“家”的界定是否已经避免了本文化的词汇的影响？其次，费先生所谈到的家有可能只是特定文化对社会生活的理想界定。例如，中国人在意识形态话语中常论及“孝道”、“家政”、“纲常”、“辈份”对于社会秩序建构的重要性。但是，与此类意识形态话语并行存在的是许多家庭内部矛盾的文化事实。那么，用理想模式来理解社会现实是否合适？换言之，“家”是否只是一种超高于社会结构的符号解释体系，是否是社会中的人用来解释自身社会处境的词汇体系？再次，费先生显然已力图在群体和个人之间寻找一个契合点。但是，“家”是否是这种契合点的关键？最后，强调“家”的社会化过程意味着忽略围绕着“家”的社会复杂性。例如，中国的家不仅在内部存在利益冲突，其与外部社会（和国家）的关系也常常表现出一定程度的紧张度。如何在理论上表述这种复杂的关系？

人类学家 Schneider 在其《美国人的亲属制度》(1968)一书^⑥中指出，长期以来西方人类学的亲属制度研究表面上是基于对非西方亲属制度的本土称谓展开的，而在现实上却深受西方人对社会关系、利益以及权利的观念的影响，犯了把西方观念普遍化的错误。近年，人类学者如 Geertz 在认识到西方观念在其研究中的“认识论支配”(epistemological dominance)基础上提出“从土著的观点出发”的口号，试图用非西方的概念来分析非西方社会，表述可以替代西方观念的文化解释体系。

《生育制度》所做的一部分工作与所谓“从土著的观点出发”的议论有不谋而合之处。诚然，

它所引用的亲属概念包括 Morgan、Maine、Malinowski、Radcliffe-Brown、Firth 等在不同原始族群中的发现以及费孝通在江村、云南三村、花篮瑶社区所见案例,并不局限于中国汉人的概念。但是,阅读费著使我感到《生育制度》给人以种浓厚的中国家庭伦理的感受,费先生似乎在说明:通过洞察中国人对“家”的看法,我们可以了解人的生活基质在于人本身的再生产及与之密切相关的社会再生产。在我看来,费先生的《生育制度》代表一种潜力巨大的试验,这种试验也就是用非西方的概念来研究人类生活与文化并以此作为依据创设一种具有普遍性意义的非西方的社会认识体系。与西方亲属概念一样,费先生所运用的“中国概念”也有其自身的文化独特性,具不具有普遍意义的社会和文化科学解释力是一个值得进一步探讨的问题。但是,这个问题的存在正好说明《生育制度》对于社会科学克服西方认识论支配作出了迄今为止独一无二的大胆尝试,其意义超越了 Geertz 近年提出的“土著人观念”自主性的看法。

(四)

在《生育制度》基础上做进一步的人类学认识论试验,要求我们对其主概念的社会解释力做一番验证(test),而在做这一番验证之前,我们首先应对被费先生视为人类生活基本结构的“家”在中国本土社会的解释力加以辨析。在传统中国社会中,历来存在“家天下”的现象。以“家”为中心来构筑社会并由此推衍出的国家与社会形态,与西方意义上的“state”和“nation”有很大差异。这并不是说,亲属继替是中国独一无二的制度。相反,费先生引据的许多案例说明欧洲也曾有过亲属继替式的帝国体系,Weber 的研究更进一步说明这种权力继承形态的普遍性。不过,当我们说中国是一个“家天下”的社会时,我们务必注意到这种社会形态与中国历史上两种制度有密切关系。前一种是周代建立并为儒家治人之道提倡者宣扬的“宗法制”。尽管“礼崩乐坏”在中国历史上常有发生,中国上层统治者和文化精英的社会秩序理想模式保持了上古的“礼治”特点。所谓“礼”主要就是贵族与庶民之间亲属继替模式的分离格局。费先生在许多地方提到,大家庭大多存在于上层社会,庶民的家庭形式多为小家庭。这种差异在《周礼》分别对待贵族亲属继替和庶民亲属继替的规模差异的强调中早已出现。在宋以前,如果庶民模仿“宗法制”祭祀五代以上的祖先是会被当成破坏礼制而被制裁的。但是,“宗法制”到了宋代理学出现之后被推崇为另一种制度,我们权且称之为“庶民化的宗法制”。这后一种制度允许民间以贵族的礼制构筑自身的社会秩序,这在明代以后被统治者和一些社区所采用,使中国一些地区出现了 Freedman 所描述的“宗族村落”现象。

Geertz 在所著“Negara”(1980)一书^⑥中描述了一种与西方“国家”十分不同的“剧场国家”(theater state)形态,通过描述巴厘人社会中传统政治的戏剧性象征形式,阐明了一个被西方人忽略的政治关系维度,即展示性和表演性的政治模式。从十六世纪开始,西方的政治理论一直侧重对政治控制和服从、领土内部暴力的垄断权、统治阶级的存在、不同体制中大众意愿的本质和表述方式以及处理冲突的实用手段之类的相关问题进行思考。政治象征符号:庆典、国徽以及宗教神话,在西方被当作意识形态来处理。在西方人的眼中,它们无非是在追求基本利益和实现权力意愿的过程中,起动员作用的手段而已。相比之下,巴厘人的国家概念强调身份和庆典形式,它是一种“模型和复制”的秩序概念。正如吉尔茨所言,“国王来了又走了,‘可怜的权力来了又去’隐匿在称谓之中,固定在仪式之中,湮灭于觐大火之中。但是它们所表达的……依然没有改变……更高的政治驱使力在于,借助推戴一个国王来建构一个国家。国王越是尽

善尽美,中心就越典范。中心越典范,王国就越真实。”庆典和国家的戏剧形式并未否认权力和控制、力量与服从。相反,它们是政治现实化的一种途径,它们也同样刻划了西方人的政治生活特征,只不过并未被西方人充分承认。

中国人“家天下”的形式很可能也是一种与西方意义上的“state”不同的权力格局。Geertz说,西方人的“state”与巴厘人理解中的政权形态十分不同。在中文,“state”一般被译为“国家”,与原本根源于权力集装箱的“state”已有不同的意思。在西方的界定中,“state”指超离于“家”和社会区位之上的集权,而“国家”则把“家”(以血缘关系为中心的“生育制度”)和“国”(以地缘为中心的“社会支配制度”)揉合起来,形成“无家便无国,无国便无家”的政治辩证法。以此观之,中国历史上“家天下”实可分为统治模式和社会组合模式两类,其共同基础就是费先生所说的“生育制度”。通过帝国政治和民间社会制裁的力量,“家天下”作为一种人与人相处的伦理模式和社会统治模式的揉合形态的确存在过,因而其符号体系(礼制)也的确反映中国人的日常生活与政治追求。当然,这种一致性并不排斥中国社会中的权力分化、社会冲突、理想与现实的分离。有一句俗语说,“忠孝难以两全”,意思是中国人往往难以同时实践“忠君”(国)和“尽孝”(家),而不得已在“国”和“家”之间选择一种作为人生的主要义务。这说明“家”与“国”的利益之间现实上存在许多矛盾。Gluckman提醒我们注意的社会冲突现象在中国的确也广泛存在并主要表现在分家时的争端和家族间的械斗上。可见,“家”并非是中国社会充分一体化的机制。在很大程度上,“家”与“己”的观念是等同的,也是相对于“人”(即“他人”)和“公”而言的单位,其与“国”揉合很可能反映中国人对“国”的一种理想和意识形态想象。

尽管西方也存在亲属继替性的帝国体制,中国人的生活世界中的生育制度代表的是一个独特的政治伦理和社会互动体系。“家”的中国独特性促使费先生在写作《江村经济》(1939)一书时采用拼音“Chia”对之加以直接音译,并开宗明义地说“在该村中,基本的社会团体是家(Chia)。这种团体是一种扩大式的家庭(expanded family),其成员拥有共同财产,保持统一财务记帐的制度,通过分工合作构成共同的生活样式。”(页 27)

我在这里强调“家”是中国独特的制度,并不是为了重新恢复费孝通先生在《生育制度》中批判过的社会进化论。许多资料证明,进化论的婚姻家庭发展序列是站不住脚的看法,它的背后隐藏着一种欧洲中心主义的社会认识论,这种认识论致使许多早期人类学者用婚姻家庭的发展模式来标示现代西方法权和契约伦理的优越性并为现代西方法权和契约伦理取代非西方传统提供合理性论据。从这一点看,费先生用中国人本土的“家天下”伦理概括人类生活基质的做法,已经构成了对人类学中的西方中心主义的文化批评(cultural critique)。在我看来,这种文化批评包含两大内容:其一,它强调非西方文化观念在社会理解中与西方概念具有同等(或更贴切)的解释力;其二,它强调不同文化间的可沟通性和不同文化生存的共同权利。

不过,当费先生用中国人的“家”去概述人类生活的基本特质时,他的确面临一个矛盾。“生育制度”可能是人类的通性,但是“家”却可能是中国独特的制度,用一个文化特殊的制度来总结人类通性也可能引起人们的质疑。在1993年发表的“个人、群体、社会”一文中(引自《学术自述与反思》,三联1996版),费先生反思了《生育制度》的理论问题,指出该书代表一种“社会是实体、个人是载体的论调”,并指出在费先生自身的后期理论实践中已“认识到社会和个人是辩证统一体中的两面。”(页 222)就我的理解而言,社会和个人两分的观点论的确使《生育制度》过于追求一种“生产社会、同时生产个人”的制度(即“家”),从而使费先生把文化独特制度当成

人类通性。这一批评并不意味着我们必须从人类通性和文化独特性的辩证观转向文化的相对观(cultural relativism)。相反,早期的文化相对观被证明是有问题的,而后来 Geertz 那种完全把非西方与西方对立起来看的论调也被证明是韦伯文化理论的简单复制。

《生育制度》的理论核心不是“家”,而是对人与社会同构关系的探讨。费先生讨论“家”的制度,只是为了说明人在再生产其个体的同时也再生产了社会、只是为了说明人的再生产是人类存在的基本条件和状况。也就是从这一点出发,费先生指出不同文化中的事实可以“翻译得转”。从人和社会的再生产出发去发现“一套可以应用于任何特殊文化的普遍概念”是《生育制度》的核心追求。这种追求曾在功能主义人类学中得到初步说明,而《生育制度》则把功能主义没能说清楚的问题明确地提了出来。可惜的是,费著出版后的半个多世纪,文化之间的鸿沟不仅没有在日益频繁的交往中得以填平,反而因意识形态矛盾而处于逐步拉宽的局面。人和社会再生产同构的理论直到八十年代以后才在欧洲作为一个主要议题重新出现。值得叹惜的是,到此时,由于欧洲社会思想界对中国社会科学的忽视,更由于欧洲“主流思想家”受文化及语言障碍的影响对费先生的《生育制度》一无所知,因此这种理论已“毫不尊重知识产权”地被当成欧洲的独立发明了。

(五)

近年在欧洲重新提出人和社会的辩证同构理论的主要代表人物是法国社会学家 Pierre Bourdieu。与半个世纪以前的费孝通一样,Bourdieu 经历了从人类学转向社会学的过程,也试图在方法论个人主义和社会结构论之间寻求契合点,试图以此契合点来阐述人类生活的通性。对于无法回避具有法国色彩的结构主义和存在主义哲学的 Bourdieu 来说,贯通人和社会的现实的桥梁也就是社会结构和存在之间的中介,而这一中介就是客化了主观世界并内化客观世界的实践(practice)。“实践”是 Bourdieu 从马克思那里学来的词汇。马克思早就指出,人的存在是实践的,而非观念的。同时,他还指出了人与历史之间的辩证关系,强调人创造历史但并不全然自由、不受客观制约地创造历史。Bourdieu 对这一实践观作出重新的界说,对“实践”的三大特点进行论述:

1)人的实践是在社会时空之中发生的,同时也不断再生产和修改社会时空制度。任何社会和群体都有一定的时空观,社会中的人的行动受制于一定的时间程度和空间构架。一方面,人的活动复制了社会时空的模型;另一方面,这些模型是在人的不断实践中被“生产出来的”。

2)实践不是全然有意识的。人在活动的过程中有其目的性,但是他们并不可能完全地“组织”和“操纵”活动,而是在活动(实践)中不断习得、复制、创造游戏规则,而且这些规则可以成为大多数人想当然的常识,久而久之变成内化和观念化了的客观结构(doxa)。

3)不过,实践并非是必然的社会现实和规则的复制,而具有一定的“艺术意味”。人在实践中常带有“即兴发挥”(improvisation)的能动性。“即兴发挥”指的是人主动地利用社会时间的间歇以及社会空间的间隙,使自身的超常行动成为策略性的资源。换言之,人的实践可以有个人性的目的,可以促使社会结构的客观制约变成个人在社会中的谋略的工具。

有关人类行为的理论,可以分为“理性主义”(rationalism)和“反理性主义”(antirationalism)两类。前者强调行为的目的性和意识理念的决定性,后者强调存在的偶然性和情绪性。Bourdieu 的实践论力图在两者之间找到一个联结点,他的“实践”因而不完全是受制于人

在社会中谋求利益的活动,也不完全是受制于非人的客观制度的偶然行为,而是兼而有之的活动(或行动)。实践的两面性特点表现在“惯习”的构造之上。“惯习”一词源于拉丁文的“habitus”和希腊文的“hexis”。Bourdieu 用它代指人在后天的实践中形成的一套与客观条件相适应的“有衍生力程序”(generative schemes)。在《实践理论纲要》(1977)一书中^⑥。Bourdieu 说:

“身体的惯习(bodily hexis)是被转化为躯体化永久配置的政治神话,是举止、言语、以及感受和思考的持续性方式(durable manner)……这种肉体化的原则是超乎意识控制的,因而也是自发和有意转型所不可及的,甚至不可能是外显的(explicit)……”(页 87)

对于 Bourdieu 来说,身体(body)是实践的主体,因而是生活方式基本要素与惯习的实践类别的载体,是社会化过程的起始点。身体在时空间的动态以及与其它主体和社会环境的互动,促成一定的行为与观念配置(dispositions),复制和再生产惯习的制度,并使之成为经验和学习的内化规迹,促使惯习成为有社会力量的资源。换言之,惯习是主体互动的习惯性方式,是主题感知和行动的模型,因而是实践联结社会与个人的途径。惯习使个人的社会实践成为再生产制度的中介。同时,惯习也使个人的即兴发挥获得社会力量。这表现在,有竞争力的社会表现总是为常人的时间表所制约,为常人的常识所标注。惯习的形成和作用,体现出实践与理性决策的差异,说明理性选择理论的错误所在。同时,惯习作为一种社会行动的策略,反映了人的实践的目的性在于获取一定的社会承认和社会资源。

Bourdieu 在论述主体、实践、惯习与“客观社会现实”之间的关系时,反对把主体和客体全然分离开来的社会学态度,主张主客体的揉合是社会存在的基本特点。反过来,这种揉合论说明他的实践和惯习概念的分析 and 描写价值。同时,它也说明 Bourdieu 所指的社会不是一个大社会整体,而是域化了的社会空间和他所界定的分合“场域”(fields)。“场域”的概念是受 Weber 的社会力量(social forces)和 Durkheim 的社会分化(social differentiation)观影响下提出来的。“场域”指的是网络,或强加于个人中介者身上的、客观地位(positions)之间关系的形貌(configurations),是权力分布的结构,是个人赖以获得利益的空间范畴和个人地位间客观关系的领地。具体地说,与“场域”密切相关的有两个概念:“地位”和“社会空间”。一个“场域”是由一系列由个人实践者占居的“地位”组成的结构化体系。不同的“场域”之间形成互渗和交揉的网络,构成社会空间。个人与“场域”、“社会空间”的关系,一方面是受制于后者的配置,另一方面是通过“地位”的占居争夺社会提供的、由“社会空间”和“场域”客观地界定的“利益”。“地位”、“场域”、“社会空间”的存在和后果,导致社会中的客观文化产品(生活方式)、居住模式、知识差序、社会阶级、威望等等,既成为制约人的实践的制度,又成为个人的经济、社会、文化、符号资本(capital),既成为实践的惯习,又成为实践的目标。

Bourdieu 与费先生一样关注同构个人和社会的过程。不过,与费先生不同,他认为不同类型的社会实践均可以扮演人和社会再生产的角色,家庭生活的实践仅是特定区位中的实践之一种,再生产个人和社会的制度还包括了学校、商场、传媒、仪式、话语等等。换言之,人和社会的“生育制度”是社会实践本身,而不是社会中的特定单位(如“家”)。在“个人、群体、社会”一文中,费先生与 Bourdieu 不约而同地说到这一人的具体实践的能动性,他还进一步阐述了社会规范与人的实际行为之间的差距问题以及个人及其“社会角色”再生产的过程问题。^⑦他说:

“其实我们在舞台上评论演员时,总是看他是否进入了角色。进入了角色就发挥出演员的积极性,演好了戏,演唱的好坏还是决定于演员本身。明白了这一点,个人和社会的关系也就明白了。”(页223)(六)

我从出版于五十多年前的《生育制度》联想到了近年相当流行的 Bourdieu 实践论,难免犯了“漫无边际”的嫌疑,因为这样的联想既是跨时代又是跨文化的。如果说这“漫无边际”的联想有什么含义的话,我愿意说它的含义就是指出个人、群体、社会之间的辩证关系一直是社会科学研究者追求的理论境界,也是社会人类学者长期以来试图赖以协调文化特殊性和人类普同性之间的认识论张力的途径。费先生的《生育制度》如此,Bourdieu 的实践论也如此。通过阅读费著,我发现的是费先生提出的具有开创性意义而迄今尚未得到圆满解答的问题。尽管一般社会科学研究者与社会人类学者共同面临的问题是人与社会的理解,他们之间存在一定的差异,前者常司空见惯地把社会解译模式的确立视为探讨目标,而后者在寻求人类的通性时尚需要面对文化特殊性的挑战。费先生开创的是一条通往文化互为解译、相互映照的路径,这条路径的曲折体现在解释者在解释过程中所受到的自身文化制约。Bourdieu 也在寻求文化互译的可能性,他的路子可以说延续了费先生早已创设的“人与社会再生产”的“生育制度”路径。但是,由于文化沟通的缺乏,这一承先启后的程序不幸地表现为互相隔绝的学术独创。

由此,《生育制度》的再解读使我想起许多虚拟的“如果”:如果费先生能够沿着《生育制度》的路子往下走,他会不会发现类似于 Bourdieu 实践论的东西?如果 Bourdieu 读过《生育制度》,他会不会承认人和社会再生产理论来自中国?如果我们像本文一样把费先生与 Bourdieu 并置在同一个理论思考中,我们会发现什么结局?当然,在对这些问题作解答时,我们更直接面对的是另外一些问题:中国人和外国人在互相理解和自我文化省思时是否可能依据同一话语体系,或者是否一定要使话语表现出自身文化的特殊性?文化特殊性是表象还是实质?对于后两个问题,《生育制度》与其说提供了一个答案,还不如说指出了问题的实质,而无论我们后来者如何解答这个问题,前三个问题是我们必须首先回答的,因为我们需要学术传统的继承和跨时代、跨文化的沟通。

注释:

- ① 费孝通,《生育制度》,天津人民出版社,1981年再版。
- ② 参见:王铭铭,“功能主义人类学的重新评估”,《北京大学学报》(哲社版),1996(2)。
- ③ Gregory Bateson, *Naven*, Oxford, 1936.
- ④ Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937.
- ⑤ 参见:王铭铭,“宗教、社会与国家:弗里德曼理论的再思考”,《中国社会科学季刊》,1996,卷16。
- ⑥ David Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, 1968.
- ⑦ Clifford Geertz, *Negara: The Theater State in 19th Century Bali*, Princeton, 1980.
- ⑧ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.
- ⑨ 详见:费孝通,《学术自述与反思》,北京三联书店,1996年版。

作者单位:北京大学社会学人类学研究所

责任编辑:陈 忠