

# 社會實在論的身體與權力邏輯

劉擁華

華東師範大學社會學系

**摘要** 在實在論的問題上，布迪厄試圖尋求一條區別於社會現象學和社會物理學的獨特的路徑。基於一元論哲學的預設，布迪厄通過習性等概念將社會實在內在化、通過實踐感等概念將社會實在實踐化，最後社會世界與行動者的身體融合為一體。換言之，社會實在既存在於各種客觀的制度化形式中、也存在於主觀化的分類、判斷和認知圖式當中，以雙重性的方式存在。而又正是這種以雙重性方式存在的社會實在，發揮著“象徵暴力”的權力作用。在此邏輯下，布迪厄完成了他宏大的理論構想。

**關鍵詞** 實在、二重性、身體、利益、權力

## 一 實在論問題的獨特路徑

社會理論對“reality”的討論，指涉的是經典的“實在論”問題，我們也可以理解為行動者與這個世界的關聯、行動者對這個世界的認知和知識的論題，這是社會理論當中關鍵性的環節。經典社會學有關“唯名論”和“唯實論”的爭辯，當然也關涉這一論題。但這裡我們更關注的是行動者取向的“實在論”問題。這尤其在現象學以來的社會學理論當中得到了較為集中的闡述，在與現象學緊密相關的常人方法學以及其後的伯格、盧克曼、吉登斯、布迪厄的社會學理論當中亦有聚焦性的關注。與現象學存在



千絲萬縷關聯的布迪厄的社會學理論，其實也是在這個路向上展開的，只是他並不經常使用“reality”這個概念。

在我們看來，布迪厄對“reality”的討論，既有接續現象學社會學的地方，也有布迪厄刻意試圖去超越的地方，但總還是在“reality”的路向上進行的推進。雖然可能會有論者對布迪厄所進行的超越性努力表示不滿，比如亞歷山大對布迪厄的批判，但也不得不承認，布迪厄對“reality”的論述是多有洞見之處的、尤其是其將身體與實在、實在與權力關聯起來的闡釋方面。

我們可以從兩個方面來考察布迪厄對實在問題的關注，其一是布迪厄是在三重結構的意義上展開他對“reality”的分析，而不是局限在某一結構方面。進而，在此基礎之上，布迪厄為了超越結構主義和現象學對“reality”的分析，他將“reality”與權力和政治結合起來進行闡釋。布迪厄對“reality”三重結構的分析具體是指，在微觀的行動層面上，布迪厄將“reality”看作是行動者對遊戲的參與和投入，是一種與這個世界的身體關聯、幻象和利益關係，行動者將這個世界建構成有意義的和值得參與的，這個世界被建構成他自身的世界。如果沒有這種遊戲感和實踐感，行動者無法居住在他的世界中，而只能是游離在外的“客觀觀察者”。這裡的行動者是帶有某種具體習性的行動者。在行動的“行動者”之外，布迪厄同時在中層理論的層次上，即在制度層面上建構出場域的概念，從制度的層面來分析行動者所處的世界是一個個小的場域世界。這是一個制度性的世界，不同的場域有著不同的競爭規則，行動者對這些規則了然於胸。這個世界是屬於行動者自身的，場域就是行動者所居住的世界、投入於其中的世界、參與遊戲的世界，他在這個場域世界中行動，他將這個世界建構成有意義的、屬於他自身的世界，他在這個世界中成為他



自己，而這就是他的“reality”。在宏觀層次上，或者在本體論的層次上，布迪厄在上述兩個層面論述的基礎上，提出了他的一元論社會哲學，他論述了社會世界的雙重性存在，即這個世界既存在於場域當中、也存在於習性當中。這既是布迪厄試圖超越社會物理學和社會現象學的努力所在，也是布迪厄對之前“reality”闡釋的超越之所在。

其二，在另外一個方面，也是我們本文側重關注的地方，我們可以聚焦在布迪厄是在場域的涵義上來論述其對於行動者實在的分析的，而與場域密切相關的是對場域的投入、與場域的利益和幻象、對場域的信念，基於場域的習性以及與之相關的身體概念，這些構成了布迪厄實在分析的關鍵之處。換言之，沒有這種投入和利益關切，就沒有行動者的實在、就沒有行動者所實際居所的世界，也就沒有行動者所屬的世界。如果說舒茨對實在的關注是基於行動者對社會世界的“注意”<sup>1</sup>、加芬克爾對實在的關注是基於“互動”<sup>2</sup>、伯格等人對實在的關注是基於“知識”<sup>3</sup>、吉登斯對實在的關注是基於“實踐意識”<sup>4</sup>，那麼，布迪厄對實在的關注就是基於身體的投入和利益。<sup>5</sup>

只有在此基礎上，布迪厄最後才走到了將“reality”和權力與政治相結合起來的路向上面去了。無論是塗爾幹在《宗教生活的基本形式》中對知識社會學的分析，還是現象學社會學從主觀性方面對“reality”的精彩闡述，都沒有進入到對現代社會中權力和支配關係的分析。而這種支配關係之所以比傳統社會更加微妙和精巧，原因就在於社會世界的雙重存在遮蔽了我們對支配關係所可能存在的洞見，而是將這個世界的正當性視作“理所當然”、“不證自明”。這種支配，也就是布迪厄側重闡釋過的“象徵權力”的支配關係。



## 二 社會實在的雙重性存在

什麼是布迪厄所理解的社會實在或者社會現實呢？對於布迪厄而言，實在就是行動者在所居所的場域中感覺和行動的“合情合理”、就是儘量使其所作所為表現得“合情合理”。在這裡，矛盾和衝突暫時性地隱退下去了。所以，布迪厄才會說道，“社會行動者不一定是遵循理性的，但總是‘合情合理’的，這正是社會學得以成立之處。”<sup>6</sup> 這種社會哲學的主張，體現出布迪厄試圖去捕捉那些能夠界定真正的人類社會實踐的東西。“他的社會哲學努力尋求捕捉沒有意圖的意向性(intentionality without intention)，沒有認知目的的知識(knowledge without cognitive intent)，捕捉行動者通過長期沉浸於社會世界之中而對其所處社會世界獲得的前反思(preflexive)的下意識的把握能力。”<sup>7</sup> 不得不承認，這種社會哲學，其實也是一種有關社會實在的哲學。

進而言之，在布迪厄那裡，他特別強調了他對實在的一種一元論哲學的闡釋。這種一元論的進路直接針對在社會學理論當中存在的諸多二元對立理論，比如主觀主義和客觀主義、微觀和宏觀、個人和社會、能動性和結構等對立。布迪厄要指出來的是，社會世界或者現實、實在，不僅僅只是存在於客觀結構當中，也存在於主觀結構當中，社會世界以這兩種方式存在。這正如布迪厄所說，“這麼說吧，社會現實是雙重存在的，既在事物中，也在心智中；既在場域中，也在慣習中；既在行動者之外，又在行動者之內。”<sup>8</sup>

關於這種一元論哲學，布迪厄早期和晚期之間的論述是一脈相存的。他追問的實質性問題始終是，這個世界是以何種方式存在的？這個世界的存在與行動者又有什麼樣的關係？它與社會行動者之間到底存在著怎樣的社會秘密呢？這種追問背後是要反對各種形式的二元論，進而要回到布迪厄式的一元論立場。在布



迪厄研究的早期，他就意識到“這一根源不在於意識也不在於物事，而是存在於社會的兩種狀態的關係之中。也就是說，存在於以制度的形式存在的歷史在物事中的客觀化以及存在於以持久的性情傾向體系（我稱之為習性）而存在的歷史在身體中的具體化之間。”<sup>9</sup> 在理論的後期建構中，他的表達就更為明白了，“慣習和場域是歷史的兩種存在狀態。”<sup>10</sup> 也就是說，社會世界既存在於習性之中，又存在於場域之中；既存在於身體之中，又存在於物事之中；既存在於主觀性之中，又存在於客觀性之中；既存在於初級客觀性中，又存在於次級客觀性中。換言之，社會實在以雙重性的方式存在。

當然，這裡所論述到的一元論哲學，布迪厄同時也以有關社會世界的兩個基本假設的形式闡述過。布迪厄認為，社會世界是以雙重性的方式存在的，首先存在於“初級的客觀性”中（objectivity of the first order），其次是存在於“次級的客觀性”中（objectivity of the second order）。初級客觀性包括各種物質資源的分配，以及運用各種社會稀缺物品和價值觀念的手段。而次級客觀性則體現為各種分類體系，體現為身心兩方面的圖式，在社會行動者的各種實踐活動，如行為、思想、情感、判斷中，這些分類系統和圖式發揮著符號範式的作用。<sup>11</sup> 這是布迪厄社會理論的第一個基本假設；接下來的第二個基本假設是：“在社會結構與心智結構之間，在對社會世界的各種客觀劃分—尤其是在各種場域裡劃分成支配的和被支配的一與行動者運用於社會世界的看法及劃分原則之間，都存在著某種對應關係。”<sup>12</sup> 這就是一種“本體論的契合關係”，也即是一種習性與場域之間的關係，這才是信念的真正之根源所在。接下來，我們側重從場域和習性的雙向關係來理解布迪厄對實在雙重性存在的闡釋。

布迪厄論述的這種雙重性存在，又具體體現在場域和習性的雙向性關係中，場域和習性構成了布迪厄論述社會實在雙重性存



在的仲介機制和理論工具。何謂場域與習性的“雙向關係”？習性和場域之間的關聯有兩種作用方式。一方是制約關係：場域形塑著習性，習性成了某個場域固有的必然屬性體現在身體上的產物。另一方面又是知識的或認知建構的關係：習性有助於把場域建構成一個充滿意義的世界，一個被賦予了感覺和價值，值得你去投入、去盡力的世界。

這樣的行動者是存在於場域之中的、實踐著的行動者，行動者存在於這個社會世界當中，行動者身體化的習性，則包含了這個世界的一部分。當行動者身體化的習性遭遇到了產生它的社會世界時，他就會不言而喻地將這個世界看作屬於自己的世界。

“世界包容了我，但我能夠理解它，這恰恰是因為它包容了我。”在這個意義上說，也正是這個世界創造了我，創造了我用於這個世界的思維範疇，所以它對我來說，才是不言而喻的。而這種不言而喻，被我不證自明的方式接納了。“在慣習和場域的關係中，歷史遭遇了它自身：這正像海德格爾和梅洛—龐蒂所說的，在行動者和社會世界之間，形成了一種真正本體論意義上的契合。”這時，所表現出來的感受就是“適得其所”，未經算計，也沒有意識到，事情就這樣發生了；在古希臘智者那裡，這是一種實踐性知識，或者說亞里斯多德意義上的“實踐智慧”（*phronesis*），也可比作柏拉圖所說的“正統信念”（*orthodoxa*）。<sup>13</sup> 這才是布迪厄所闡發的行動的原初狀態，這種考察，基本上是以一種具有社會學基礎的現象學方式進行的。

這種社會哲學或者我們所稱謂的基礎生存論，意味著社會行動者和世界之間的關係，並不是一個主體和客體之間的關係，或者行動者的意識與外在對象之間的關係，而是社會建構的知覺與評判原則（即慣習）與決定慣習的世界之間的“本體論契合”（*ontological complicity*）。或者就是布迪厄所說的，行動者與社



會世界之間的相互“佔有”(mutual possession)。這種相互“佔有”所導致的結果就是一種“實踐感”的生成，“通過自發地預見所在世界的內在傾向，實踐感將世界視為有意義的世界而加以構建。”<sup>14</sup>

換一種方式，我們也可以將布迪厄所闡釋的實在世界與場域概念等同起來思考。對於行動者而言的實在世界，就是他所及、所投入、所傾情於其中的那個具體場域。場域構成了行動者行動的具體空間，他有切身的利益蘊含於其中、他投入於其中、他具有對場域的深刻信念，他將場域建構成具有意義的世界。在這個意義上，布迪厄所謂的場域就類似於舒茨所定義的“工作世界”，這是一個鬥爭的世界、是行動者可以去操控的世界，是行動者在其中可以通過行動去改變的世界。

場域概念首先是與社會概念相區別的，之所以使用場域概念而不是社會概念，這是因為布迪厄認為，現代社會是一個高度分化的社會，並不存在一個統攝一切的社會實體，而是存在著諸多個有著自身特定性的小社會，也即是場域。每個場域都有著一定自主性和規定性，發揮著制約作用。同時，場域當中時時刻刻發生著鬥爭，相互爭奪對權力的擁有和界定。居於場域之中，也就意味著接受場域所特有的信念，它不是理性計算，也非漠然處之，它處在布迪厄所意謂的“實踐感”的狀態，一種適得其所的狀態。預期的存在，從根源上來說，是源自於身體與物事在時間/空間上的本體論契合關係。我們說，只有當存在著對場域的這麼一種信念，場域才能自然而然地表徵自身，成其為一個界定出來的鬥爭領域。這種預期，是對社會世界的信念，對場域的依從，是對什麼需要做出說明、評價等毋庸置疑的狀態，對什麼是可說的、什麼是不可說的了然於胸的狀態，因而，這樣的實踐主體，布迪厄稱之為“knowing subject”，是社會學的寫作方式難以把握到的形象。



在場域概念之外，為了區別有明確意圖的意識的行為主體以及機械地對社會世界之客觀性作出反應的行為主體，布迪厄試圖用習性概念來加以說明。布迪厄是這樣來界定習性概念的，習性就是“策略生成的原則，這種原則能使行動者應付各種未被預見、變動不居的場景……（就是）各種即持久存在而又可轉換的性情傾向的一套系統，它通過將過去的各种經驗結合在一起的方式，每時每刻都作為各種知覺、評判和行動的母體發揮其作用，從而有可能完成無限複雜多樣的任務。”<sup>15</sup> 習性是一種身體化的意向、是一種歷史性的沉澱、是一種集體性的內化、一種結構性的涵化、一種生成性的母體，它是體現於身體的集體的個人化存在。“慣習是創造性的，能體現想像力，但又受限於其結構，這些結構則是產生慣習的社會結構在身體層面的積澱。”<sup>16</sup>

這就是說，只有場域概念，而無與之相對應的習性概念、或者行動者概念，我們還是無法形成對這個世界的真正的實在感。實在是建立在場域和習性的本體論契合的關聯之上的。離開這種場域和習性的結構性、本體論式的關聯，我們就無法真正地理解布迪厄的實在理論。習性所表徵出來的與社會世界的信念關係，可以概括為實踐感，社會世界與習性的關係也就可以在一定程度上用信念關係來加以表述。也即是行動者對社會世界自然的、不證自明的、無意識的接納關係，或者說習性“不施強制、不要技巧、不用證據地”接納了社會世界。所以，布迪厄才會說，實踐世界是在與作為認知和促動結構系統的習性的關係中形成的。<sup>17</sup> 行動者的實在世界，之所以是實踐性質的，原因就在於是實踐建構出來了這個實在世界，離開了行動者的實踐和行動，實在世界的可能性是存疑的。

實在世界的實踐性，歸根結底源於布迪厄所提到的場域和習性之間的“雙向關係”。實在世界的實踐性，特別地體現在布迪厄所分析的“遊戲感”之中。在這種社會實在的雙重性存在的基



基礎上，我們才能理解布迪厄為何將行動比作為遊戲。換言之，行動者對實在的把握，就典型地表現為行動者投入遊戲的那種“遊戲感”，正是在遊戲中、在形成和體驗“遊戲感”的過程中，行動者真正地存在於他所居所的實在世界中。因此，遊戲和“遊戲感”、“實踐感”是行動者和他的實在世界同一的那個時刻。

如果場域就是布迪厄所定義的實在世界、或者說可以“操控的領域”，那麼，我們需要特別意識到的是，在這種與場域的關係當中，行動者存在著與場域的利益關聯、與場域的信念關聯以及身體參與其中的關聯。接下來，我們分別從利益、信念和身體三個方面來深化我們對實在世界的闡釋。

### 三 行動者之利益與實在

在與場域的關係方面，行動者對場域的投入及其在場域中的利益（interest），是基本性的要素。實在就是對處身場域的投入和承諾，這種投入和承諾是一種幻象、是一種攸關的利益。正如布迪厄在多處說過的那樣，正是這種投入和利益，以及基於此的幻象，建構出了行動者之於這個世界的最為切實的實在關係。因此，在布迪厄對實在的分析中，它將注意力部分集中在對利益概念的闡述當中。之所以構成行動者的實在領域，是因為行動者對這些領域或者事件存在著切身的利益和興趣，這才使得行動者能夠投入其中、沉浸在其中，不能自拔。因此，利益概念以及布迪厄後來提出的“幻象”概念，構成了他對實在分析的關鍵之所在。布迪厄對場域和利益關聯的分析，是我們對布迪厄實在理論闡釋中不可或缺的環節，這是我們特別需要注意的地方。

行動者參與行動，在布迪厄看來，其背後的動機乃是“利益”，這裡的利益概念不能物化來理解，而是歷史的建構物。他



是從一種社會哲學和歷史性的角度來理解利益概念的，利益在他那裡不是簡單的物質性的存在，而是一種認知性的存在，這種認知可能不是有意識的，而是身體性的和感受性的，而這樣一種理解，無疑是對理性主義以及心靈主義的批斥。利益概念被引入進來，是要去回答行動的動機這一問題，因為它能夠解釋行動可能不都是理性的，但卻都是合情合理的。在開始，布迪厄使用的是力比多概念，後來才引進了利益概念，再後來，則使用“幻象”概念（*illusio*），*illusio*表示投入於遊戲的一種狀態。*Illusion*來自於拉丁文的字根*iudus*，*iudus*即遊戲之意，*illusion*即*in-ludus*，意為身處遊戲之中，*illusio*即英文之*illusion*。布迪厄的目的在於，“是把這個概念作為一種臨時性的化約手段，可以把唯物主義的探究問題的方式引入文化領域。”<sup>18</sup>

利益觀念，區別於超功利性（*disinterestedness*）和“漠然狀態”（*indifference*），它是一種幻象，“是一種心神的投入，投入遊戲，又被遊戲牽著鼻子走。”<sup>19</sup>這種利益觀與經濟學的恒定和超歷史的利益概念不同，利益是一種歷史性的建構物。“利益就是一種歷史的任意武斷性，它根本不是什麼人類學意義上的恒定因素，而是一種歷史的建構，只能通過歷史的分析，通過經驗觀察後的事後總結，來加以體會，而不是以某種虛幻的關於‘人’（*Man*）的概念進行先驗推斷得出的，況且這些概念又是那麼強烈地陷入了人類中心主義的誤區。”<sup>20</sup>

這就是說，利益不是一種非歷史性的存在，而是一種歷史性的存在，不能無中生有地設定一種普遍既定的利益，因此，對實踐的分析，必然涉及到對千變萬化的利益形式本身的社會起源問題的追求；實踐受著利益的驅動，從而使得實踐本身構成為是有意義的，在此，利益就是一種興趣。場域，是與利益勾聯在一起的，有多少場域，就有多少特定的利益。“不是存在著一種利益，而是由於時空的變化，存在著許多種利益，幾乎無限多：存



在多少場域，就有多少利益；作為歷史建構的活動領域，場域有他們自身特定的制度和規則。”<sup>21</sup>

基於這種歷史建構的利益關聯，這個實在世界是被我們建構而成的實在世界、是被我們所體驗的實在世界，這在布迪厄對“實踐感”的闡述當中得到了最為充分的體現。在很多地方，布迪厄將我們對實在的體驗稱之為“遊戲”、“遊戲感”或者“實踐感”，進入實在就是參與遊戲、體驗實在就是體驗遊戲，脫離開遊戲，我們就無法體驗到這種實在。“我們只需像觀察者那樣置身於遊戲之外，與賭注無關，就能消除緊迫性、誘惑、威脅、要遵循的步驟，而正是這一些產生了實在世界，亦即被實際居住的世界。只有那些完全退出遊戲、徹底破除幻想（*illusion*）、放棄全部押在將來上的賭注的人，才會覺得時間的接續呈現為純粹的間續性……遊戲的意義乃是遊戲之將來的意義，是將其意義賦予遊戲的遊戲歷史的方向之意義。”<sup>22</sup>

在這裡，布迪厄還是對遊戲和社會領域的活動進行了細緻的區分。在布迪厄看來，遊戲是有其特定的意涵的，即它是一種自為的、准契約性的活動。“遊戲時，場（也就是遊戲空間、遊戲規則、賭注等等）所扮演的角色明顯地是其所是：一種任意的和人為的社會構成，一種贗像，它按其所是地再現於對其自主地位作出規定的一切——明晰的和特殊的規則、非一般的和有嚴格界限的空間和時間。”<sup>23</sup>與遊戲的特定意涵相反，社會場則是長時期自主過程的產物。遊戲是有意識地參與其中，但在社會場中，行動者是“生於遊戲，隨遊戲而生，而且信念、幻想和投入之關係是徹底的無條件的，因為它的這種存在是無意識的。”“使我們‘習慣於’造就我們的東西，並使我們‘選擇’我們‘受其選擇’的東西。”所以，在社會場中，所體現出來的行為人與場的關係，不是一種學習的關係，或者說，在場中的行動就意味著學習和用行動去思維，他存在於遊戲、生於遊戲，與遊戲俱生。進



而言之，這種實踐感具有豐富的社會意涵。“人們對場進行投入，對場的存在本身及永存，以及在場中起作用的一切產生興趣，但不知道這種投入和興趣的發生過程中不言自明地給予的一切，也意識不到遊戲所生產和不斷生產的未被思考的預設（從而再生產其自身得以永存的條件）。”<sup>24</sup>

而這也就是布迪厄筆下的行動者形象。布迪厄用遊戲和幻象（*illusion*）兩個概念來對行動和行動者進行說明。行動者進行實踐活動，也即參與遊戲，他被一定物事所吸引。但這裡的吸引不是理性行動意義上的算計活動。“幻覺，就是被捲入遊戲，被遊戲攫住的行為，就是相信並不是得不償失，或簡單地來說明事情，就是值得去遊戲。”<sup>25</sup>當然，布迪厄本人對他的實踐理論曾有過一段精彩的獨白，他說，“我之所以要提出一套實踐理論，把實踐活動看作是一種實踐感的產物，是在社會中建構的‘遊戲感’的產物，就是要說明實踐的實實在在的邏輯（*the actual logic of practice*）——這是一種自我矛盾的逆喻表達法，因為所謂實踐的標誌就是‘合乎邏輯的’，它具有某種自身的邏輯卻不把一般意義上的邏輯當成自己的準則。”<sup>26</sup>

幻象的對立面是如同斯多噶學派所追求的心定神閑（*ataraxy*，源於 *ataraxia*，就是不為外物所擾的狀態）。而這種心定神閑，也就是布迪厄所批判的漠然狀態，“漠然是一種價值論上的狀態；是一種倫理上的不偏不倚的狀態；它還是一種知識上的狀態，眾人注目之事，我卻無力辨別。”行動者被幻象所牽引，進入到遊戲當中。“而所謂（我對某種社會遊戲）產生興趣，有切身利益之感，就是說認為這一特定的社會遊戲對我來說，它的內在過程關係重大，在這一遊戲中人們爭奪的目標是重要的（*important* 和 *interest* 具有相同的語源），是值得去追求的，所以我要努力去應付這一遊戲。”<sup>27</sup>



幻象和各種功利主義的理論也相對立。功利主義理論具有如下兩種預設，第一，行動者是受意識理性的趨勢，似乎他們能夠提出他們的目的，並選擇合適的手段、以最小的成本來實現這些目的，在這裡，行動者是清醒的和理性的，第二，行動者可以把所有能夠促使他獲取經濟利益的東西，化約為利潤。這個世界的行動者是面對客體的主體形象。布迪厄的整個工作就是要反對這兩種化約。他所要做的恰恰是，去描繪那個實踐中的行動者，他處於遊戲當中，“他們全身心地做自己愛做的事；他們關心那即將到來的，要做的事，亦即問題，實際經驗的直接相關物，這個相關物並不是作為思維物件，作為某個計畫中涉及的可能性被提出來的，而是屬於遊戲的現在。”<sup>28</sup>

幻象既是場域運轉的條件，也是場域的產物。布迪厄在早期還使用力比多來說明幻象。布迪厄試圖通過和生物領域的類比，來說明在社會領域中同樣存在著我們投入遊戲的衝動和激情，這和生物領域的衝動和激情並無多少區別。就此而言，幻象和力比多具有同等的涵義。這便構成了布迪厄所謂的社會學的一個極其重要的工作。“社會學的一個任務就是，確定社會世界怎樣把生物的裡比多，即未分化的衝動構築在社會的、特定的裡比多上。因為，裡比多的種類和場域の種類一樣多：裡比多的社會化工作恰恰是把衝動轉變為特定的利潤；社會設定的利潤只存在於與某個社會空間保持的聯繫中，在這個社會空間裡，某些事物是重要的，而另一些則是無關緊要的。”<sup>29</sup>

#### 四 行動者之信念與實在

無論是舒茨還是後來者，在對實在的分析中，都會涉及到信念的問題。現象學對生活世界的關注，是從“自然態度”的立場



出發進行的。這種“自然態度”，就是一種對所處“生活世界”的信念關係，正是因為這種信念關係，行動者才將生活世界建構成為自然而然的、不證自明的世界，行動者才能將所有的疑問“懸置”起來。無疑，布迪厄接續了現象學對“信念”的闡發，並在新的維度上展開了深入探討。

布迪厄有關信念的研究形成於其早期的人類學研究中。在早年阿爾及利亞以及自己家鄉貝恩地區所進行的人類學研究中，布迪厄形成了兩個頗為重要的概念，一個是“habitus”，一個就是“doxa”，前者我們稱之為“習性”，後者我們稱之為“信念”。“信念”是經由社會內化而在行動者心中形成的對社會世界的不容探討和挑戰的社會準則和價值的接納，它是對“世界是什麼模樣”的不假思索的觀念，並且構成了個人和社會群體未經批判的實際經驗。在法律實踐中，信念發揮了一種規範行為的作用，從而也就遮蔽了法律（包括其他社會制度安排）的強制性因素的存在；而之所以會如此，是因為doxa被當作了主流意見或不言自明的常識，也就是眾人之說了，它是根深蒂固的信仰、成見，是那些無需討論的自明之理。

因為doxa是自明的，所以理性無法超越它，它往往在理性之外發揮作用。而這個世界的持存，則是理性所無能為力的，而必須借助理性之外的力量，這便是信念，或者說習性。理性可以引發“決定相信”這一事實，但問題是如何可能過渡到持久相信，這是理性所無法解決的，而必須在理性之外尋求原委，而信念的作用恰恰就體現在這種不言自明的、自然而然的對世界的接納方面。這是巴斯卡的問題。“故必須使我們的兩個部件都相信：一是通過理據使精神相信，這只需精神在一生中看到理據一次即可；另一個是借助習慣使自動機相信，不允許它傾向於相反的做法。”<sup>30</sup> 布迪厄社會理論當中的行動者理論以及實踐理論，尤其是對行動者“信念”的分析，受巴斯卡的影響是不言而喻的。



信念關係在不同社會或不同時期，其程度是各不相同的。客觀結構越是穩固，再生產行動者的性情傾向越是完全，信念關係場域的範圍和程度也就越是廣闊。在客觀結構和內在化結構完全調適的情形下，既定的政治秩序也就被認作是自明的或自然的，而非任意性的。<sup>31</sup> 這樣的社會世界，對他們而言，實為一“ought-to-be”，即“應然的”世界。行動者沉浸於其中，做他們認為不得不做的事情，他們將此經歷為一種必然、甚至是一種命運。而與此同時，經由此一世界當中的實踐過程，行動者的性情傾向（disposition）也得到了再確認和強化。布迪厄認為，這種確認和強化是通過兩個方面達致形成的，其一是群體成員之間的實踐，形成多樣的象徵性交換有助於各自性情傾向（同質化的）相互之間的強化，而這又構成了集體式信念（collective belief）的基礎；其二是各種制度。

在利益和投入的基礎之上，布迪厄進而論述到，行動者與場域的從屬關係中，信念是一個最為基本的要素。行動者與社會世界之間的關係，在布迪厄的諸多論述當中，被稱為“信念”（Doxa）。Doxa所表徵出來的是一種行動者對社會世界的不言而喻的接納關係。而經由這種信念式的關係，行動者在社會世界中所體現出來的行動邏輯，布迪厄謂之為“實踐感”。這種意義上的“邏輯”，是沒有邏輯的邏輯，它不是推理意義上的邏輯，它處於邏輯與非邏輯之間。這麼一種邏輯，並非是理論意義上的邏輯，但也並非意味著實踐沒有邏輯，而只是一種可以提煉到特定程度的邏輯，超出這個程度，其邏輯就會失去實踐意義。“必須承認，實踐有一種邏輯，一種不是邏輯的邏輯，這樣才不至於過多要求實踐給出它所不能給出的邏輯。”<sup>32</sup>

雖然布迪厄此前的分析也斷斷續續地出現過對“信念”概念的解讀，但正式地引入這一概念進行專門的分析，還是在對場域的分析當中進行的。就這一概念的最完好、也是最樸素的樣式而



言，亦即在與生俱來、本土的、原始的歸屬情況下，布迪厄認為它截然不同於康德在《純粹理性批判》一書中所使用的“實用信念”。“後者是出於行為的需要、在精神的自由決定之下對一個不確定命題的信從。”與“實用信念”相區別，布迪厄所指謂的信念是一種“實踐信念”。進入場域中，不是出於意志的理性選擇，而僅僅是因為生於其中，或者經由制度化的緩慢選擇過程。信念作為場域的基礎性組成部分，是場域存在不可或缺的條件，即信念所體現出來的一種集體性的不知情。“它表現為無數的認可行為，而在這些認可行為中不斷生成集體不知情。”“這些認可行為同時是場運作的條件和產物，故都是對象徵資本的創造這一項集體事業的投資，但這項集體事業的實現，需滿足一個條件，即場的運作條件不為人所知。”對於行動者而言，集體（場）所施加的信念是進入場的必經過程，“實踐信念是由所有的場不言明地規定的入場稅，借助這一規定，不但可以懲罰和開除遊戲破壞者，而且在實踐中，新來者的選擇和培養活動（過渡儀式、考試，等等）能使他們信從場的基本預設，且這種信從是無須爭辯的，前反思的、樸素的，與生俱來的，從而把信念（doxa）規定為原始信念（croyance originaire）。”<sup>33</sup>

那麼，縈繞於心頭的一個問題便是，對社會世界的信念關係是如何形成的呢？布迪厄認為，“自然”作為一個科學的話語，在自然科學當中，它經歷了一個“去魅”（disenchantment）的過程<sup>34</sup>，但在社會世界當中，此一情形卻從沒有發生。因為在布迪厄看來，在兒童與世界之間，整個群體介入進來了，而也正是在這一介入的過程當中，對社會世界的信念式關係形成了。一方面，整個群體不斷地向他們灌輸一種對超自然危險的恐懼意識，另一方面還通過儀式實踐、話語、諺語、預言等等去型塑孩童們的意識。“尤其是，通過行動和象徵，他們傾向於經由對



自然過程類似的再生產，進而對自然和群體進行再生產，擬態的表像有助於在行動者身上生產即時性的反應或者持久性的性情傾向。”<sup>35</sup> 當然，對於信念關係形成的分析，雖然布迪厄在其後對教育問題的研究中涉及到這一問題，但信念的緣起與生成一直是其理論當中一個略顯薄弱的環節。

## 五 行動之身體傾向與實在

有關身體與實在的關聯，這是現象學研究中的基本線索，但布迪厄對此的分析更加深入而全面。無論是舒茨也好、還是伯格、吉登斯、福柯等人也好，在涉及到實在問題時，都毫無例外地將身體當作是最為關鍵的要素。身體是我們接觸和體驗這個世界的最直接部分，我們通過身體的運作和他人溝通，並進而影響和改變世界。舒茨將工作世界和我們身體關聯起來分析，工作世界是我的身體在其中進行運作的世界。“它是我身體移動與身體運作的領域，它提供抗拒力以要求試圖加以克服，它將任務置於我的面前，並允許我貫徹我的計畫，使我成功或失敗地達成目標。我藉由勞動行為而與外在世界結合，並改變了外在世界。”<sup>36</sup>

在這裡，布迪厄對社會實在、社會世界分析的焦點集中在身體與實在的關聯性上，這也是布迪厄對實在分析的特異之處。當然，這也完全體現了法國哲學對布迪厄的深刻影響。我們通過身體而擁有這個世界、而這個世界也正是通過身體而佔有了我們。在此，世界和身體融合而成為一體。在布迪厄看來，這也是社會世界的奧秘之所在。就此，我們甚至完全可以說，至1980年代中期，布迪厄大體實現了實在理論的身體轉向。而這是實在理論的其他闡釋者所沒有意識到、或者沒有實現的轉向。

對於布迪厄而言，行動者以身體式佔用的形式實現了對這個世界的擁有，這個世界就存在於我們的身體當中、我們的身體實踐當中，這個世界與我們的身體互相佔有。我們的身體既佔有了這個世界、這個世界亦佔有了我們的身體。我們的任何身體動作，都無不體現著這個世界的具體要求，而這個世界的最為徹底和深刻的要求，又無不是經由身體的操作來得以實現的。因此，我們也就能夠明白，布迪厄對習性的闡釋，在後期是完全從身體的角度來分析，而不是從心智的角度。我們通過社會化的過程、通過實踐灌輸和操作，我們的身體與這個世界實現了同一。布迪厄甚至認為，制度如要運轉有效，就必然離不開對身體化習性的型塑。“制度，即使涉及到經濟，若要變得完備和完全可行，就必須在事物中，也就是在一個特定物的超越特定行為人的邏輯中被持久地客觀化，此外還必須在身體中，也就是在趨向於承認和實施這個場的內在要求的持久行為傾向中被持久地客觀化。”<sup>37</sup>

布迪厄對身體的關注源於梅洛-龐蒂。“肉身是在世界中，世界是在肉身中”，這是梅洛-龐蒂所提出來的形而上學原則，經由布迪厄的就職演講而廣為人知，並成為布迪厄社會學的核心主張。在1982年4月23日於法蘭西學院的就職演講中，布迪厄說：“歷史行動的源頭……棲身於社會這回事的兩個狀態之間的關係之中。前一個狀態即已被客體化為事物的歷史，即在體制的形式中的歷史。後一個狀態即被肉體化在眾多肉身之內的歷史，即在持久性情傾向形式中的歷史，我稱之為習性。肉身在世界中，世界也在肉身中。”<sup>38</sup>

在《帕斯卡爾式的沉思》中，布迪厄對社會世界和身體關聯性的分析就更加充分、論述得也更為直接。布迪厄認為，“身體處於社會世界中，但社會世界也（以素養或理念的形式）處於身體中。世界本身的結構表現在行動者為理解世界而使用的結構（或更確切地說，認知模式）中……與出生世界的定見（doxique）

關係是一種從屬的和佔有的關係，在這種關係中，被歷史佔有的身體直接把被同一種歷史佔有的事物據為己有。只有當遺產佔有了繼承人時，繼承人才能佔有遺產。”<sup>39</sup>

布迪厄借鑒了梅洛-龐蒂在《知覺現象學》中的核心觀點，從而建構出他自己融合身體的行動理論。這種行動理論導向徹底地消解了社會本體論中的諸多二元對立，比如身心之間、知性與感性之間、主體與客體之間、自在與自為之間，以求回到一個新的社會存在論當中，即“回歸那個我們憑藉生存這一簡單事實而與之發生接觸的社會，那個在任何客觀化活動之前就不可分割地被我們負載於身的社會。”<sup>40</sup> 梅洛-龐蒂主張主體與社會世界之間的前對象接觸的固有的肉體性，布迪厄無疑借鑒了這一具有決定性的觀念，重新引入了身體，作為實踐意向性的源頭，作為根植於經驗的前對象性層面上的交互主體意義的源頭。<sup>41</sup> 這種觀念，亦是一種有關“世界和我們的生活具有先於判斷表述的統一性”的某種現象學思想。<sup>42</sup> 華康德認為，這種綜合的實現，極大程度地依賴於身體概念，換言之，依憑於將社會化了的身體視為一種理解的生成能力和創造能力的寶庫，視為被賦予了某種結構形塑潛力的一種“能動的知識”。

在布迪厄和福柯看來，傳統主體哲學無視人類活動的歷史先決條件與社會性制約，看不到歷史之於人類活動的微觀基礎，一味地訴求個體的主體性與超越性。更是看不到社會轉型，尤其是技術化所帶來的社會變遷，這一變遷在身體之上的呈現就表現得尤為顯明。布迪厄和福柯都對主體性進行了批判，反對一種本質主義的解讀，認為所謂的主體性亦即就是從屬性；同時，兩人都在此基礎上都試圖超越馬克思主義的社會分析，他們否認心靈在認知上的優先性，取而代之的是文化歷史中集體無意識的先決作用，所以，身體而不是意識成為了兩人的側重關注點。而身體，無疑便是歷史與社會的寄存之所在，不是單獨依賴理性便可以擺



脫的，它是一種無意識的意識、無所算計的算計、未預料中的預料，一種面向時間的實踐含義。“一方面，身體是自然化、永恆化、本質化與客體化的歷史過程所運行的場所；另一方面，身體是鬥爭的場域（the site of struggle），是社會改革與轉變的契機。因此，任何社會關係中權力的動態變化，取決於身體—權力的轉變，反之亦然。”<sup>43</sup>

區別於心理學對信念的分析，布迪厄將信念與身體關聯進來。布迪厄認為，與主觀主義和心理學主義對信念的觀念不同，實踐信念不是一種“心理狀態”，也不是由精神自由決定的信從，而是一種身體狀態。“實踐信念來自於原始習得的反復灌輸，而原始習得是依照典型的巴斯卡邏輯，把身體當作備忘錄、當作一個‘使精神只動不思’的自動木偶，同時又將其當作寄在最可貴價值的所在。”<sup>44</sup> 實踐信念作為一種身體狀態，是“盲目或象徵性思維”（萊布尼茨語）的最佳形式。身體傾向，不僅僅只是物理的動作，更體現為運作的思維圖式，可以經由轉換作用，生成無數的實踐隱喻。

信念與身體的這種關係，是與社會世界對秩序的訴求密切不可分的，因為“一切社會秩序都在系統地利用身體和語言能儲存被延遲的思想這一傾向。”<sup>45</sup> 思想被內含於身體和語言中，可以不因時間的流逝而維繫其功效。一旦身體置於一個能引發其感性和思想的社會處境之中，久遠的思想就被定時觸發，這是一個無比神奇的過程，因而，身體所具有的社會和政治意涵就非常明顯了。布迪厄以重大集體典禮為例說明了利用身體所具有的社會性功效，人們之所以重視重大集體典禮的表現，不僅僅是因為其能展現集體的風貌，更是因為一種隱蔽的意圖，即通過對實踐活動的嚴格安排，對身體的有規則支配，使身體置於一個相關聯的處境，來組織和啟發感情。“象徵有效性的根據源於對他人，尤



其是對他人身體和信念的支配權，而這種支配權來自於一種得到集體承認的影響，後者借助各種手段，影響隱蔽最深的語言運動機能裝置，或使其失效，或使其恢復活力並發揮擬態功效。”<sup>46</sup>

習性乃是一種行動意向性概念，內含於身體當中，是一種身體化的行動的意向性。正是在這個意義上，布迪厄筆下的實在世界是實踐化的、身體化的實在世界。“與身體的關係是與語言和時間的關係不可分的習性之基本維度。”這個世界一方面寄居在制度形式中，一方面寄居在身體形式中，這構成了對社會世界或者說對實踐的二重性的解讀。正是因為身體被納入到了布迪厄的社會理論中，他才有可能對實踐感進行分析，實踐感是一種身心投入的遊戲，身體就沉浸在遊戲世界中而不可自拔。在這個意義上，實踐感就是身體感。而更為關鍵性的地方還在於，身體涵括了對社會世界結構的意識，社會結構通過內化進入到了身體當中，身心在此統一起來。對世界的觀照，就因為其觀照原則和社會結構的同源性而呈現出了“自然世界”的景象。正是在這裡，權力和身體勾聯起來，且是在象徵的意味上進行的。甚至可以說，在象徵的儀式中，身體比意識更為重要。象徵關係的存在，身體是一個不可或缺的環節。這也就是為什麼布迪厄對習性（habitus）概念的強調先期偏於心智，後期則偏於身體的原因了。

與社會心理學將身體化的辯證關係定位於身體形象相區別，布迪厄從兩個過程來界定習性與身體的關聯。而正是通過這兩個過程，社會世界、社會實在進入了身體當中，社會實在身體化了。其一，集團將其一切感知和評價圖式存放於個人及其身體之間，基本圖式應用於自身身體，尤其是應用於與這些圖式相關的身體部位，因而，圖式身體化了。“除了直接應用自己或他人身體的社會評斷，所有的圖式和所有在社會分類或物具劃

分中的圖式應用結果也都直接針對身材，有的時候則通過身體或禮儀所要求的姿勢與身體相關，從而產生了與身體的關係，甚至身體經驗。”其二，習得過程，不是有意識的努力的過程。這兩個過程都在沒有達及意識和表達的情形下得以完成，“身體所習得的東西並非人們所有的東西，比如人們掌握的知識，而是人們之所是。”<sup>47</sup> 圖式的身體化過程，或者說習性的生成過程，是對社會分類圖式的實踐掌握的過程，而不需要經由有意識的程式，並且也並非機械性，因而在客觀化和身體化之間存在著一種辯證關係。在社會世界中，都規定了一些用以傳授實踐掌握的結構練習，例如卡比利亞社會當中的謎語和習常競賽都是在考驗人們的“儀式語言感”。而各種各樣的實踐活動，也並非毫無邏輯，而是存在著少量原則，實踐的過程，也就是實踐地去掌握實踐活動的生成原則的過程。社會秩序與身體的關係，還體現在時間方面，社會秩序通過特定方式調節時間的使用、分配以及適當節奏，從而把自己強加於最深層的身體傾向之中。“控制住實踐活動的時間，特別是其速度，就是把作為人之組成部分（就像羅馬元老院議院的莊重）被體驗的與時間的全部關係持久地銘刻於身體，表現為做事或說話的節奏，從而有助於阻止形形色色變循環時間為線性時間、變簡單再生產為無限積累的競賽（course）及競爭願望。”<sup>48</sup> 因而，身體被深深地控制，這種控制的目的在於對既定社會秩序的認同和維繫。

在這個意義上，當布迪厄將身體與社會實在關聯起來的時候，實際上也意味著布迪厄所闡釋的社會實在是一種實踐性的社會實在，而不是塗爾幹意義上的“社會事實”或者心理學意義上的“心理事實”。正是通過身體的實踐運作，這個世界的結構性原則和要求得到了最為徹底的實現。之所以對身體有如此的理解，這與布迪厄早年在阿爾及利亞的卡比利亞地區所進行的翔

實的人類學研究息息相關。在卡比利亞地區，各種各樣的社會對立會在身體的舉止中，尤其是男女之間的身體不同表現中得到體現，也即是說，“身體素性是具體化的、身體化的、成為恒定傾向的政治神話學，是姿勢、說話、行走、從而也是感覺和思維的習慣。”在社會世界中，一些社會的基本對立之所以具有象徵有效性，“是因為它們在實踐中被轉譯為一些理所當然的行為。”日常生活當中的實踐原理，在此就不僅僅只是實踐活動的分工，而且也是社會的邏輯的和價值論的原理。就比如，直與彎的對立，在實踐中就表現為直立的男子打落果實與婦女彎腰拾撿果實之間的區分，而這一對立區分又可以表現為男人和女人性格形象以及社會價值之間的區分。“這裡順便可以看到，這樣一種邏輯是如何證實其自身的：它激起對註定要做的事情的‘志趣’，這種註定的愛好（*am or fati*）強化了對常用分類系統的信念，使該系統看起來能夠在現實中站得住腳。”<sup>49</sup>

因此，我們可以從身體視角當中發現社會秩序的可能性、也能發現實在世界的全新維度，當身體與習性，或者說身體與集體歷史、社會位置勾聯在一起時，一種宏觀社會的圖景就可以從身體中推演出來。亦即是說，身體本身就構成了一個完整的小世界，這便是在梅洛-龐蒂意義上的主體，他說，“真實的主體並非意識本身，而是存在，或通過一具肉體存有於這個世界。”<sup>50</sup>而在布迪厄那裡，身體所意涵的行動的意向性則直接與社會世界進行著“同謀”，或者說，社會世界秩序就在這一同謀中得到了實現。身體不僅包含著客觀限定性，同時也是認知的框架，這一框架本身與社會世界的客觀結構存在著對應性關係。這樣，對統治或者說政治的合法性問題就可以在身體的內在性中得到說明，因而，身體就是一種政治性的存在了。而且，這一同謀過程所造成的是一種象徵權力政治的現實。



## 六 社會實在的權力邏輯

布迪厄對“實在”的闡釋，在現象學的“深描”之外，進行了權力和政治性的轉換，即布迪厄將對實在世界的分析引申到了權力和政治方面，我們可以將之稱為“實在理論的權力邏輯”。換言之，在布迪厄看來，行動者之於這個世界的利益、信念和身體式佔有關係，正是權力得以運作的條件，權力在這個過程中以“不證自明的”、“自然而然的”方式作用於行動者，行動者對此不但沒有任何意識，反而認可了這種權力支配關係。這種支配關係，就典型地體現在布迪厄所使用的象徵暴力的概念當中。

前面我們對習性、信念和身體的分析，在布迪厄的理論邏輯當中，都是為了揭露現代社會的正當化機制、為了呈現表象背後的那個隱蔽的社會邏輯。因此，布迪厄筆下的社會實在，其實是“象徵暴力”作用下的實在。看似自由的行動者，由於他們用於思考的概念工具和圖式都是由社會所建構的，這就從根本上剝奪了行動的自由。在此意義上，所謂的“實在”，就只能是一種較具欺騙性的、為了正當化社會支配關係而存在的“表象”。

其中關鍵的是“信念”概念。在布迪厄看來，“信念”所信之物，皆非自然之物，而是一種社會的任意構造之物，就比如各種命名、分類行為等等。而又由於這種信念，被剝奪者從本意上剝奪了他們自身。“通過灌輸工作，可以達到對任意武斷的限制進行持久強加的目的，能夠起到使構成了任意武斷的文化界線的決定性斷裂自然化的作用。而這些以基本對立，例如男性的/女性的等表現出來的文化界限——以界限的意義的形式，使一些人傾向於維護自己的級別與距離，使另一些人知道自已的地位並且滿足於此，成為他們所必須成為的人，由此恰恰從剝奪的本意上剝奪了他們。”<sup>51</sup>



因此，在信念關係的狀態之下，過往歷史（布迪厄謂之為傳統）的作用的表現方式是沉默的、含蓄的、未明言的，原因在於沒有對之進行質疑。抑或說，對社會世界的信念關係超出了“言說”的範疇，也不需要任何的言說。因而，布迪厄說，“在信念關係之中所予表達的對社會世界的依從是通過對任意性的誤識而形成的對合法性的絕對認知形式，因為這種依從狀態無視合法性的問題，這一問題源出於對合法性的競爭，也就是源出於宣稱擁有它的集團之間的衝突。”<sup>52</sup> 其實，布迪厄的本意不是說在信念狀態下沒有合法性的問題，而是說合法性問題在信念狀態下被不言而喻地達致了。

這就是說，對這個世界的信念關係，在某種意義上，就是對這個世界的正當化和合法化過程。對這個世界的正當化和合法化不是通過暴力或者意識形態的方式實現的，而是通過認知的工具而實現的，即對現存秩序的合法性（正當化）是通過各式各樣的分類系統所完成的。質言之，在布迪厄看來，“這類圖式（見於一些成雙的對立形容詞，如‘獨特’與‘普通’、‘明亮’與‘暗淡’、‘重’與‘輕’，等等）在那些彼此差異殊大的實踐領域起作用，產生了一些終極的、毋庸置疑的和不言而喻的價值標準，且所有的社會儀式，尤其是藝術品崇拜，又使這些價值標準得到顯揚。”<sup>53</sup> 這就是說，分類圖式在強加著一系列的劃分 / 觀照世界的原則、價值體系等等，它們具有不可反駁的權威性，在此過程中，它們也就是在建造這個世界。

同時，在布迪厄看來，呈現和建構社會世界的形式所依據的最為基礎性的乃是行為者的不同特質（properties）。“當這些特質被擁有一定的感知範疇的行為者感知到時，例如，知道打高爾夫球讓自己‘看’起來像老布爾喬亞階級的傳統成員，它們便在社會生活的現實中具有符號的功能：差別（difference）具有差異性符號（distinctive signs）的功能，同時也是差異的標記（signs of



distinction)。”<sup>54</sup> 因此之故，社會世界經由特質的分佈，依據差別之邏輯，分化距離之邏輯而組織成為一個象徵體系 (symbolic system)。布迪厄更進一步認為，分類體系“與其說是知識的工具，不如說是權力的工具，為某些社會功能服務，並或多或少地公開被用來滿足某一群體的利益。”<sup>55</sup>

至此，這種支配關係就體現在象徵暴力的概念之中。象徵權力，之所以能夠以非直接暴力的、自然的形式發揮作用，其原因就在於行動者對社會世界的信念關係，而這一信念關係又經由身體而進行運作，身體的概念在這裡是至關重要的。“行動者面對社會世界的客觀結構所運用的感知和評判的結構，就是社會世界的客觀結構的產物。並且，這種感知評判的結構傾向於將社會世界看作是不言自明的。”<sup>56</sup> 進而，布迪厄分析到：“所以，可以更嚴格地說：社會行動者是有認知能力的行動者 (knowing agent)，甚至在他們受制於社會決定機制時，他們也可以通過形塑那些決定他們的社會機制，對這些機制的效力‘盡’自己的一份力。而且，幾乎總是在各種決定因素和將人們構成社會行動者的那些感知範疇之間的‘吻合’關係中，才產生了支配的效果。”<sup>57</sup> 在布迪厄看來，這才是支配的真相所在，也是現代社會的一個基本的面相。這樣的一種支配形式，布迪厄就稱之為“象徵權力”或者“符號權力”“符號暴力”等等。“符號暴力就是：在一個社會行動者本身合謀的基礎上，施加在他身上的暴力。”<sup>58</sup> “符號權力通過陳述某個被給予之物來構成它，通過影響世界的表象來影響世界。”<sup>59</sup> 這裡的關鍵之處在於，行動者需要認識到別的行動者所具有的各種各樣的制度化的“身份”，“符號權力”才能產生。雖然在布迪厄看來，這樣的認識，本身就是一種誤識 (misrecognition)。所謂“誤識”是指，“社會行動者對那些施加在他們身上的暴力，恰恰並不領會那是一種暴力，反而認可了這種暴力。”<sup>60</sup> 在此基礎上，布迪厄總結道：符號權力是通過一種



既是認識，又是誤識的行為完成的，這種認識和誤識的行為超出了意識和意願的控制，或者說是隱藏在意識和意願的深處。<sup>61</sup>這或者說就是一種無意識，“‘無意識’……不是別的，實際上就是對歷史的遺忘。歷史通過將它自己生成的客觀結構轉為慣習所具有的那些半自然天性，從而自己炮製了對自身的忘卻。”<sup>62</sup>

至此，布迪厄認為，符號權力是一種“建造世界”（world making）的權力，或者如杜威對“constitution”的指涉，是一種“構造之權力”（power of constitution），“亦即它是一種保全或改變在社會世界運作的聯合與區分、結合與離異、聚合與游離之客觀原則的權力；是維護或轉化現行之性別、區域、年齡與社會地位的分類方式的權力，而這一切都是借由那些用來指稱或描述個人、群體與制度的字詞而運作的。”正是在這一建構性的意義上，象徵權力乃是一利用字詞去製造事物的權力，“在這個意義上，象徵權力乃是神聖化或啟示（revelation）的權力，是一種神聖化或揭露已經存在之事物的權力。”<sup>63</sup>在布迪厄看來，正當化過程往往都是以“循環式”的模式呈現出來的。“正當化程式的循環式，就是以原有的法律或被確認的程式為基礎，由社會‘公認’為最有權威的人士或單位，充當正當化程式的‘仲裁’，在社會的公開的儀式中，確立新的‘合法’地位。”<sup>64</sup>

完全可以說，在實在論的問題上，布迪厄試圖尋求一條區別於社會現象學和社會物理學的獨特的路徑。基於一元論哲學的預設，布迪厄通過習性等概念將社會實在內在化、通過實踐感等概念將社會實在實踐化，最後社會世界與行動者的身體融合為一體。換言之，社會實在既存在於各種客觀的制度化形式中、也存在於主觀化的分類、判斷和認知圖式當中，以雙重性的方式存在。而又正是這種以雙重性方式存在的社會實在，發揮著“象徵暴力”的權力作用。在此邏輯下，布迪厄完成了他宏大的理論構想。

## 注釋

- 1 舒茲，《舒茲論文集》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年）。
- 2 楊善華，《當代西方社會學理論》（北京：北京大學出版社，1999）。
- 3 伯格、盧克曼，《現實的社會建構》（北京：北京大學出版社，2019）。
- 4 吉登斯，《社會的構成》（北京：三聯書店，1998）。
- 5 布迪厄，《實踐感》（南京：譯林出版社，2003），127。
- 6 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），175。
- 7 布迪厄、華康德，《反思社會學導引》（北京：商務印書館，2015），19。
- 8 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），172。
- 9 Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Trans.by Matthew Adamson (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1990), 190.
- 10 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，2004），183。
- 11 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），7。
- 12 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），12。
- 13 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），172–173。
- 14 布迪厄、華康德，《反思社會學導引》（北京：商務印書館，2015），20。
- 15 Bourdieu, Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 18.
- 16 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），19。
- 17 布迪厄，《實踐感》（南京：譯林出版社，2003），81–82。
- 18 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），158。
- 19 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998），158。
- 20 布迪厄、華康德，《實踐與反思：反思社會學導引》，（北京：中央編譯出版社，1998），159。

- 21 Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1990), 87; Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 114.
- 22 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 127。
- 23 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 101–102。
- 24 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 103。
- 25 布爾迪厄, 《實踐理性》(北京: 三联書店, 2007), 128。
- 26 布迪厄、華康德, 《實踐與反思: 反思社會學導引》(北京: 中央編譯出版社, 1998), 164。
- 27 布迪厄、華康德, 《實踐與反思: 反思社會學導引》(北京: 中央編譯出版社, 1998), 158。
- 28 布爾迪厄, 《實踐理性》(北京: 三联書店, 2007), 133。
- 29 布爾迪厄, 《實踐理性》(北京: 三联書店, 2007), 131。
- 30 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 74–75。
- 31 Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 165–166.
- 32 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 133。
- 33 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 103–104。
- 34 Bourdieu, Pierre, *Algeria 1960*. Trans. by Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- 35 Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 167.
- 36 舒茲, 《舒茲論文集》(臺北: 桂冠圖書股份有限公司, 1992), 253。
- 37 布迪厄, 《實踐感》(南京: 譯林出版社, 2003), 88。
- 38 Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1990), 190.
- 39 布爾迪厄, 《帕斯卡爾式的沉思》(北京: 三联書店, 2009), 178。
- 40 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Atlantic Highland, N.J.: Humanities Press, 1962), 362.
- 41 布迪厄、華康德, 《實踐與反思》(北京: 中央編譯出版社, 2015), 20。
- 42 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Atlantic Highland, N.J.: Humanities Press, 1962), 61.
- 43 吳秀瑾, 《傅科與布爾迪厄身體觀之比較》, <http://dzt.legaltheory.com.cn/info.asp?id=10781>。

- 44 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),105。
- 45 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),106。
- 46 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),106。
- 47 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),111-112。
- 48 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),118。
- 49 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),107-109。
- 50 米勒:《傅科的生死愛欲》(臺北:臺北時報文化,1995),69。
- 51 皮埃爾·布爾迪厄:《言語意味著什麼——語言交換的經濟》(北京:商務印書館,2005),106。
- 52 Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 168.
- 53 布迪厄,《實踐感》(南京:譯林出版社,2003),31。
- 54 Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1990), 133.
- 55 Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 477.
- 56 Bourdieu, Pierre, Social Space and Symbolic Power, *Sociological Theory*, Vol. 7. No.1 (1989), 14-25.
- 57 布迪厄、華康德,《實踐與反思:反思社會學導引》(北京:中央編譯出版社,1998),221-222。
- 58 布迪厄、華康德,《實踐與反思:反思社會學導引》(北京:中央編譯出版社,1998),221。
- 59 布迪厄、華康德,《實踐與反思:反思社會學導引》(北京:中央編譯出版社,1998),196。
- 60 布迪厄、華康德,《實踐與反思:反思社會學導引》(北京:中央編譯出版社,1998),196。
- 61 布迪厄、華康德,《實踐與反思:反思社會學導引》(北京:中央編譯出版社,1998),227。
- 62 Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990), 56.
- 63 包亞明,《後現代性與地理學的政治》(上海:上海教育出版社,2001),309-310。
- 64 高宣揚,《布迪厄的社會理論》(上海:同濟大學出版社,2004),77。