

当代思想家访谈录 ● 包亚明主编

Pierre Bourdieu

布 尔 迪 厄 访 谈 录

文化资本与 社会炼金术



上海人民出版社

包亚明译

布 尔 迪 厄 访 谈 录

**Pierre
Bourdieu**

**文化资本与
社会炼金术**

包
亚
明
译

责任编辑 唐继无
封面装帧 王建纲
制 作 裘小沁

当代思想家访谈录

包亚明 主编

文化资本与社会炼金术

——布尔迪厄访谈录

包亚明 译

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码200020)

新华书店 上海发行所经销 商务印书馆上海印刷厂印刷

开本 850×1092 1/32 印张 7.5 插页 4 字数 157,000

1997年1月第1版 1997年1月第1次印刷

印数 1—10,000

ISBN7-208-02522-3/B·234

定价 12.50 元

编者前言

将哈贝马斯、福柯、德里达、利奥塔、布尔迪厄这五位当代思想大师收录在一套丛书之中，不可避免地会形成一种强制的文本间性，这对于阅读与理解来说，究竟是一种便利抑或是一种伤害，始终是困扰我的编选工作的一个疑问。聊以自慰的是，作为同一代知识分子，这五位思想大师毕竟都分享了共同的社会与思想资源。布尔迪厄在《学术人》的英文版前言中曾分析过他们这一代法国知识分子的特殊性，他认为福柯、德里达等人，也包括他自己，都一直处于一个非常奇异的位置，正是这个位置使得那些原本非做不可的俗事变成了出于知识分子良知才不得不为的事。在正常情况下，他们这一代人原本将注定要在学术体制内凭借他们学术上的成功进行简单的再生产，而学术上的成功无疑会把他们领到体制内的统治地位。然而，他们这一代人却偏偏经历了学校的体制就在他们脚下崩溃的体验，在1968年的五月风暴中他们看到并经历了这一传统的统治地位的塌陷，因而都被引向了反体制的道路，这一反叛的根源存在于他们与作为一种体制的大学的的关系之中。这一反叛的姿态通常是被作为一个自由降临的、自由决定的选择来体验的，

甚至被作为多少有点“英雄气概”的决裂来体验的。但布尔迪厄却认为这一反叛姿态其实是被社会历史决定的,正是他们所处的奇异位置,使得这一代人的集体命运变成了一个可以作出选择的选择性。

哈贝马斯也从这场社会动荡中看到了体制的非自然的、人工的特征,因而合法性问题引起了这五位思想家的共同关注。而在现时的社会历史条件下,如何使批判成为可能,则成了他们都必须回答的共同问题。哈贝马斯与四位法国思想家的分歧与冲突也是从这里开始的。也许有必要着重分析一下哈贝马斯与福柯的交锋。

福柯在引进权力的同时分析了知识以及非推论性(nondiscursive)实践的各种形式的系统,他宣称权力事实上既生产知识又生产实践。哈贝马斯在承认权力的同时,坚持认为权力应当由一个能够在合法使用权力与非法使用权力之间作出规范性区分的批判理论来调合。为了作出这样的区分,哈贝马斯引进了交往行为理论。在这个理论中,话语的理想化的前提通过“话语的伦理学”(discourse ethics)得到了认同和证明。福柯向这一先决前提的存在提出了挑战,而哈贝马斯则试图赋予这些前提以普遍性。问题的关键在于两人在处理批判与权力的哲学话语时采取的立场根本不同,福柯将权力与批判联结起来,认为权力本身就是推论性的,而批判只是与权力相关的众多推论实践中的一种。哈贝马斯则认为这样一来权力无疑会削弱理性的基础和批判的实践效用,因此,他认为哲学话语应该分离批判与权力,而批判的作用是使权力搁置起来,然后来证明在伦理的、政治的和社会的理论中被从实用主义角度预先假定的普遍规范是否合理。这无疑承认了话语和权力都是自主性的领域,

而这正是福柯要否定的东西。福柯认为不存在一种不受权力影响(power-free)的话语,也不可能用这样一种话语来推行批判。

哈贝马斯认为由启蒙运动开创的批判的普遍性应得到保存,而福柯则认为必须保存的是对启蒙运动这个事件及其意义的提问,因而他把批判性思考界定为对被认为是普遍的和必要的东西的提问:“我的目标之一是向人们表明,许多他们认为是普遍的、是他们风景的一个组成部分的事情,实际上是一些非常确切的历史性变革的结果。我所有的分析都是为了反对关于人类存在着普遍的、必要性的想法。”也就是说,普遍性,像主观性和理性一样,必须从界定启蒙运动的特性,即历史性这一角度来理解;事实上,对福柯而言,普遍性的历史性就是主观性和理性的历史性的后果。在这个语境中批判的主要任务之一是对被指称的普遍性的调查,这牵涉到把它们与历史性的其他形式联系起来的问题。例如,当福柯批判人文主义时,他的观点并不是要拒斥它的所有原则,而是向人文主义对普遍性的要求提出挑战,即把它的自我理解当作一种非历史性现象来揭露:“关于人文主义我所担心的是它作为一种普遍的模式向任何种类的自由展现了我们伦理学的某种形式。我认为在我们的将来存在着比我们能在人文主义中所想象的更多的秘密、更多的可能的自由和更多的创造性。”因此,迈克尔·凯利(Michael Kelly)认为当福柯在一组推论的实践和权力的关系中追溯人文主义的历史起源时,福柯的目的是要理解人文主义的现时形式是如何成为今天这种样子的,这反过来又使我们能够探讨未来的选择形式。福柯的这些方法同哈贝马斯重新追溯现代性哲学话语道路的起点的方法极其

相似。这不是相对主义,而是历史性论辩和批判。

那么,福柯为什么又总是向普遍性挑战呢?根据德鲁兹的看法,理由是因为普遍性也是历史性的,因而不能解释任何东西,事实上它们本身就需要解释。他认为在社会体制中,普遍性(例如自由)没有其他的意义,无非是使对一种不断变化的估计成为可能,它们表明了一种历史性过程。福柯关于普遍性所要具体地拒斥的仅仅只是传统地赋予它们的那种非历史性,而他则承认以德鲁兹方式解释为历史中的变量的普遍性,这意味着他挑战的是普遍性的必要性,而不是普遍性本身。福柯把普遍性理解为变量,并不意味着他像哈贝马斯所驳斥的那样因此就陷入了相对主义的某种形式,即认为知识和理性的所有形式都是等同的,因为它们同等地从属于权力关系。

对于普遍性的坚持与拒斥,的确是哈贝马斯与法国思想家发生冲突的焦点,德里达对普遍性与确定性的颠覆是最激进的,虽然哈贝马斯与德里达都共享了奥斯汀言语行为理论的成果,但理论取向却大相径庭。哈贝马斯抨击利奥塔背弃了启蒙运动和法国大革命的积极的方面,从而陷于非理性主义,这一指责也完全适用于德里达。利奥塔则认为,这样的抨击带有一种将理性简单化和绝对化的特点,在他看来不存在单一的理性,只存在多种多样的理性。不存在一个巨大而唯一的理性,这只是一种空想,相反,却存在着多元的理性,至少存在着各自独立的理论的理性、实践的理性和美学的理性,这些理性是由完全不同的成分构成的。忽视这一点恰恰是19世纪以来德国思想中理性唯心主义的显著特征,他们假定理性在任何情况下都是同样的,这种理性同一论和理性绝对论正好是一对,都是错误而危险的。

布尔迪厄也反对哈贝马斯式的普遍性规范,他主张以一种坚定的历史决定论的方式探讨规范问题和理性问题,他从不关注“普遍性的兴趣”存在与否的问题,他关注的是谁对普遍性感兴趣?对某些行动者来说,如果对普遍性感兴趣,必须达到的社会条件是什么?他关注的是某些场是如何创造出来的,在其中行动者为了满足他们独特的兴趣,而尽力创造了某种普遍性?这些场又是如何被创造出来的,为什么在其中行动者感到必须以普遍性的保卫者自居?布尔迪厄只承认在某些场,在某一时刻存在着对普遍性感兴趣的行动者。同时,他也认为理性是历史性的产物,理性的条件是被历史性地决定的。存在着理性的历史,但这并不意味着理性可以降格为它的历史,而是意味着使真理的产生成为可能的那种交流的社会形式的出现,存在着历史条件。

我着重强调哈贝马斯与法国思想家之间的冲突,并不意味着忽视法国思想家之间的差异。事实上,四位法国思想家思路各异,也时有交锋,比如利奥塔在批评德里达时,援引他批评康德的话:“批判美学在使形而上学衰退的同时,开放了通向本体论的道路。”他认为德里达有陷于“不在场”的本体论的危险。利奥塔认为“不在场”的概念本身是由德里达本人所构造的,德里达认为任何存在都可能是不在场的,因而不在场比存在本身具有更强的适用性。但利奥塔认为“不在场”这一概念有流于简单之嫌,因为至少存在的不在场是在场的,存在本身是在不在场中显现的,如果它是不在场的,那么它也就是在场的。其实,德里达与利奥塔之间的差异更多地表现在对差异概念的界定上,德里达把差异运用于所有风格、所有话语和所有联系上,并通过对所有的事物作出区别来显示所有联系和话语的差异。德里达因此

而遭受了陷于怀疑论的指责,利奥塔认为这种指责是没有根据的,而且怀疑论并不一定是错误的同义词,但他又强调可以很好地证明这种指责的合理性。在利奥塔看来,差异概念主要是建立在时间概念上的,而后者则来自《纯粹理性批判》的先验演绎,并为海德格尔所发展。毫无疑问,这个时间概念是一切图式的图式,也就是给定的所有内在综合的形式。这种给定的内在综合形式在《纯粹理性批判》中被详细地阐述过,这种形式从属于某种真假攸关的语言游戏。如果我们考察一下第二个《批判》中的时间性问题,也就是伦理学的时间性,马上就会碰到另一类困难,因为它们涉及的是义务的时间。但在第三个《批判》中,对那些适用于审美感受力和趣味的综合所作出的细致考察,明显地得出这样的结论,即这里的时间性也是与第一个《批判》完全不同的,这并不是自我与其本身的不同,与其说第一个《批判》所考察的时间综合似乎是悬而未决的,还不如把它归于这样的事实,即在审美判断中,这种综合可以既不是认识的,也不是再现的。鉴赏本身是在一种最初始和最低限度的方式中被理解的,所以,人们便被引导去构想一种审美的时间性,这种时间性完全不属于差异的等级,它遵从的不是第一个《批判》所涉及的东西,而是一种似乎悬置或阻断的时间状态,这种状态简言之就是差异本身的一种“中断”。

利奥塔认为在审美时间中重要的东西是可以被称为“在场”的东西,“在场”并不是指“目前”,也不是指“什么存在”,而是说在“在场”中,对进入形式的给定的材料所做的初始综合活动是悬置的,在“强烈”的审美瞬间,很可能思想与材料是处在一种非间接的关系中的,甚至没有最基本的综合活动。德里达显然不会同意这种有形而上学之嫌的论

述,但利奥塔则认为德里达过分迷恋于维护思想活动的统一性,因而“开放了通向本体论的道路”,而布尔迪厄在《区分》中则从另一角度探讨了康德的审美判断与学术场之间的关系。

尽管四位法国思想家内部的意见并不统一,尽管哈贝马斯与他们的冲突那样显眼,但正如迈克尔·凯利所说,这五位思想大师仍然具有根本性的一致之处,那就是他们都拒斥康德的批判范式,这一批判范式是建立在先验的、自我建构的(理论的和实践的)主体这样的概念基础上的,这一概念在胡塞尔等现象学家手中得到了延续,又被萨特等马克思主义者以历史哲学的形式接收过来。但是,拒斥这一批判范式恰恰是在20世纪后期区分哲学家的一大标志。这五位思想大师都同意,现代自然科学和人文科学必须分别证明其真理性和公正性,因为它们不可能再依靠宗教、形而上学或任何其他传统的、规范性的基础。因而批判是这些科学的哲学组成部分,它将提供这样的证明,同时批判又必须证明自身的准则,譬如,伦理学如何能合法地运用一个非普遍性原则来决定哪些伦理准则是有效的,而却又不去证明那条非普遍性原则呢?换句话说,这一困境是由于知识与批判在丧失了外在的参照性后,只能自我参照才形成的。凯利认为正是这个自我参照(self-reference)的批判何以可能的问题,使当代哲学家陷入了一个潜在的陷阱,他们在共同抛弃了康德的批判范式后,并没有认同另一个取而代之的批判范式,这无疑削弱了有关现代性的哲学话语的基础,因为正是这种仍未被认同的批判范式,支撑了当代哲学中的身份意识与批判性的反思。其实,在知识只能自我参照的情况下,如何开展批判,是一个摆在所有人文科学工作者面前的

艰巨而又难以回避的问题。

本丛书的策划、编选、翻译总共只用了半年时间，由于时间的仓促，再加上编者、译者的学识所限，错误不当之处肯定不少，欢迎广大读者批评指正。

编者客居美国期间，曾与明尼苏达大学的刘攀先生就现代性与后现代性问题作了广泛的交流，没有这些交流也不会有编选这套丛书的想法；柏克莱加州大学的邹羽先生为本丛书提供了部分资料，在此一并致以深切的谢意！纽约洛克菲勒大学的张迅博士，在编者启程回国后，代为邮寄了大量编者无法随身携带的资料，而且在本丛书的编译过程中，对编者所急需的资料，总是有求必应，不辞辛劳，在此致以特别的感谢！

特别要感谢上海人民出版社的唐继无先生，他在本丛书的策划、编译以及后期工作中投入了大量精力，没有唐继无先生大量艰辛、细心和耐心的工作，这套丛书不可能这么快与读者见面。

包亚明

1996年12月2日

目 录

编者前言·····	包亚明(1)
自画像·····	(1)
精神之旅与“心灵”快照·····	(43)
游戏规则与婚姻策略·····	(57)
知识分子:统治阶级中的被统治者·····	(79)
反观社会学的真谛·····	(92)
社会学危机与争夺词语的斗争·····	(110)
场的逻辑·····	(139)
利益、习性、理性·····	(162)
文化资本与社会资本·····	(189)
译后记·····	(212)

自画像^①

问 你能否谈一下在你学生时代,知识界的情形是如何的?是不是马克思主义、现象学或其他什么流派大行其道?

答 我在50年代作学生时,现象学正处于巅峰时期,而且正呈现出存在主义的多样性。我很早就读过萨特的《存在与虚无》,然后又接触了梅洛-庞蒂和胡塞尔。当时马克思主义并不是作为纯知识分子理论而存在的,即使有些人通过强化马克思主义与现象学的联系,试图赋予马克思主义这样一种确定的形象。然而,我当时的确从学术理由出发,研读过马克思著作。我对青年马克思特别感兴趣,《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》曾令我心醉神迷。但那是个斯大林主义占支配地位的时期,我的许多同学,现在都是极端的右翼分子,而在当时却都加入了共产党。在1951年左右,由斯大林主义所施加的压力是如此之大,以致迫使我们(包括

^① 布尔迪厄与奥尼希(A·Honneth)、凯什巴(H·Kocyba)、斯克维布(B·Scwibs)1985年4月在巴黎作了这次访谈,本文后以“围绕符号秩序的斗争”为题发表于德国《美学与交流》(Ästhetik und Kommunikation)1986年第16期。现标题为译者所加,文中标明“答”的部分为布尔迪厄的话,标明“问”的部分,则为其余三位参加访谈者的话。——译注

德里达、比昂科、孔特、马林、帕林特和其他一些人)在巴黎高等师范学校成立了一个委员会以捍卫自由,而该委员会在巴黎高师的共产主义小团体里则遭到了一致谴责。

当时大学里所教的哲学并不很具有启发性,尽管大学里有一些优秀的教师,如亨利·古希(Henri Gouhier),我是在他的指导下完成学位论文的(“莱布尼茨‘批评集’之翻译与评论”),另外还有加斯东·巴歇拉尔^①、乔治·康吉埃(Georges Canguilhem)。在巴黎大学以外,尤其是在高等研究学校和法兰西学院,还有埃里克·威尔(Éric Weil)、亚列山德拉·柯叶(Alexandre Koyré)和马夏尔·盖鲁(Martial Guérault)等优秀教师,我在巴黎高师上学时听过他们的课。所有这些人的课都不在通常的教学安排之列,但正是由于他们和他们所讲述的东西,即科学史和严谨的哲学史的传统(也由于我对胡塞尔的阅读,他的作品在那个时候还翻译得相当少),我同其他一些和我一样对存在主义有点厌倦的人,一起试图超越仅仅阅读经典作家,并试图赋予哲学以某种意义。我开始钻研数学和科学史。对于我和其他几个人来说,乔治·康吉埃和朱尔·维莱曼(Jules Vuillemin)是马克斯·韦伯意义上的真正的“典范的预言家”。在现象学-存在主义时期,他们并不具有很高的知名度,但他们似乎指出了开创一条新路的可能性,指出了完成哲学家的角色的新方法,他们的观点完全不同于那些只是模糊地提出一些大问题的论述。值得一提的还有《批评》(Critique)杂志上的评论,当时《批评》正处于鼎盛时期,有亚列山德拉·柯

^① 加斯东·巴歇拉尔(Gaston Bachelard,1884—1962),法国哲学家,在科学哲学和诗学两个领域成就斐然。——译注

叶、埃里克·威尔和其他一些人为其撰稿；在《批评》杂志上可以同时看到有关法国和国外的研究工作的信息，这些信息范围极广又非常精确。我，由于社会学的缘故，不像其他人（例如，福柯）那样受到《批评》的另一面，即巴塔耶^①、布朗肖^②那方面的吸引。一种划清界线，而不是超越界线的欲望，把我引向了另一条道路，即反对体制的权力，尤其是反对大学的体制及其隐藏的所有暴力、欺骗和道貌岸然的蠢行，以及反对那个体制背后的社会秩序。这也许是因为我不像其他人那样跟资产阶级家庭算账，因而我较少拥有《继承人》^③中所谈论的那种象征性决裂。但我认为，我始终坚持阿多诺所说的“不参与性”（从知识分子的基本原则出发，拒绝向体制妥协）。

我同“结构主义的”一代人[尤其是阿尔都塞和福柯，而我不认为自己是这一代人中的一部分，首先因为我同他们相差一个学术代（我听过他们的讲座），还因为我拒斥时尚性的东西。]所分享的许多知识分子的倾向，可以由反抗存

① 乔治·巴塔耶(Bataille, 1897—1962), 法国诗人、评论家、小说家, 虽然没有参加超现实主义运动, 但与该流派十分接近, 对其色情、幻觉和形而上学的观点很欣赏。巴塔耶的文学作品充斥着对死的恐惧、对肉欲的追求和对超现实的信仰。近年来巴塔耶的理论著作, 日益受到西方哲学界和批评界的重视。——译注

② 莫里斯·布朗肖(Blanchot, 1907—?), 法国散文作家、小说家, 他处于各种流派影响的十字街头, 其作品十分独特和玄妙, 具有一种悲观的否定的哲理。其理论著作近年来也十分走红, 布朗肖和巴塔耶的“旧曲新唱”, 多少得益于福柯、德里达、利奥塔、布尔迪厄等法国思想大师的力捧。——译注

③ 《继承人, 学生与文化》(Les héritiers, les étudiants et la culture), 是布尔迪厄与J·C·帕瑟朗(Passeron)合著的, 1964年由巴黎出版社出版, 1979年在芝加哥出版的英译本, 定名为《继承人, 法国学生及其文化的关系》。

在主义所代表的下列东西的这种需要来解释：甚嚣尘上的软弱的“人文主义”，“对亲历亲为的经验”的自鸣得意的呼吁，以及今天在《思想》(Esprit)^①中依然存在的那种政治道德主义。

问 你从未对存在主义有过兴趣吗？

答 我读过海德格尔，我读了很多他的作品，并且带着某种迷恋，尤其是他在《存在与时间》中反对公共时间、历史等等的分析，这些分析与胡塞尔在《观念》第二卷中的分析一起，在我致力于分析社会日常经验时对我起了很大的帮助作用。[就像舒茨(Schütz)对我的帮助那样]。但我从未真正进入存在主义的状态。但是，至少在我看来，梅洛-庞蒂是独特的，他对人文科学感兴趣，对生物学也感兴趣。当我们对于目前现状的关注，与政治性讨论的宗派主义的过于简单化不相吻合时，梅洛-庞蒂会让你了解这种对于现状的思考应该是怎样的，例如：在关于历史、关于共产党、关于莫斯科审判的写作中，他似乎超越了学术体制中存在的哲学上的咿呀学语，而体现出一种极富潜能的方式。

问 但在那个时候，哲学不是被一个社会学家所统治着吗^②？

答 没有。那正是体制性权威的结果。我们对于社会

① 《思想》是一本政治和文学评论刊物(有广义上的基督教和左翼的倾向)，创立于1930年，在二战中成为抵抗运动的一个写作论坛。——译注

② 指乔治·达维(Georges Davy)，涂尔干学派的最后一个幸存者。涂尔干(Durkheim, Emile 1859—1917)，法国实证主义社会学家，法国社会学学派的奠基人，认为劳动分工是社会团结的基础，“集体意志”在社会中有决定性作用，主要著作有《论社会分工》、《论自杀》等。——译注

学的轻视被这样一个事实强化了：即一个社会学家可以是竞争激烈的取得法国大学和中学教师学衔的考试中的哲学科目考试的考官委员会主席，因而他能强迫我们去听他关于柏拉图或卢梭的讲座，而这种讲座在我们看来，简直糟透了。这种对社会科学的轻视，在高等师范学校哲学系学生中持续了很长时间（他们是知识分子精英的代表，因而也是统治的模式），至少一直延续到60年代。那时，唯一存在的社会学是平庸的，并且是以经验为根据的，其背后没有任何理论性的启迪，事实上也没有经验主义的启迪。巴黎高师的哲学家对这一事实深信不已，而这种确信又被下列人物进一步强化，即20年代或30年代的社会学家，诸如让·斯托茨（Jean Stoetzel），甚至乔治·弗雷德曼（Georges Friedman）之流，后者写了一本关于莱布尼茨和斯宾诺莎的破书，在哲学教授们眼里社会学是一种否定性的职业才能的产物。这种情形对于战后第一批社会学家的影响更是明显，他们（只有少数人例外）没有遵循传统的道路，即进巴黎高师和参加大学和中学教师学衔的考试。在有些人看来，社会学家是因为在哲学方面的失败才不得不转向社会学。

问 然而发生在60年代的变化又是怎样产生的？

答 结构主义起了关键性的作用。一门社会科学第一次为自己赢得了尊敬，实际上是成为了占统治地位的学科。列维-斯特劳斯把他的科学命名为人类学（anthropology），而不是人种学（ethnology），这样，就把盎格鲁-萨克逊的意义同古老的德国哲学的意义结合在一起了（几乎同时，福柯正在翻译康德的《人类学》^①，他使得通过借鉴索绪尔和语

^① 指康德的《实用主义观点的人类学》，福柯翻译，（巴黎，1964）。

言学方面的成就而得以确立的人文科学变得崇高了，而且成了一门一流的学科，甚至令哲学家都不得不对之刮目相看。这就是我所说的“某某学科效应”（指所有那些用这个后缀的名词，如考古学、语义学、符号学等等），这一效应是人们容易感受到的。这是哲学家们正在努力打破科学和哲学之间界线的一个清楚的表达。但我从来就不喜欢对标签言不由衷的变更，这种变更只不过使有些人能随意地利用科学性的利益，并将它与科学家联系在一起。我认为在那个时候必须做的事情是对哲学家的地位及其所有声望进行质疑，以便实现真正的科学性的转化。就我自己而言，我虽然在我的作品中尝试探索社会学思考的结构或与之相关的方式，但我仍尽一切力量抵制纯粹时髦的结构主义形式。尽管我在哲学方面很早就开始仔细地阅读索绪尔，在1958年、1959年，我还作过有关涂尔干和索绪尔的讲座，试图确立产生“纯理论”的界线，但我不想表现出这一偏好，即把索绪尔或雅各布森机械性地输送到人类学和符号学中去，而这在60年代是很通常的做法。

问 然而你却是从成为人种学家开始你的学术生涯的？

答 我从事过对“感情生活的现象学”的研究，或更确切地说，是对感情体验的时间性结构进行研究。为了保持我对哲学研究的严密性的需要始终如一，我打算学习生物学等等，我自以为是个哲学家，直到很久以后才承认我已成了一个人种学家。列维-斯特劳斯给那门学科带来的新的声望可能帮了我很大的忙。……我既从事可以被称为人种学的研究（如对亲属关系、仪式和前资本主义经济的研究），又从事可以被描绘成社会学的研究，特别值得一提

的是，我同全国统计和经济研究学会的朋友达贝（Darbel），里韦（Rivet）和塞耶贝（Seibel）一起做的统计学调查，从他们身上我学到了很多。例如，我想确立一条被无产阶级与亚无产阶级之间的差异所掩盖的原则（一条在理论传统中从未被清楚确定过的原则）；另外，通过对经济核算所显露出的经济和社会条件的分析，我想在经济学领域和人口出生率等方面，表明这条隐藏在这种差异背后的原则，可以从使突发事件的理性预测成为可能的经济条件领域中寻找蛛丝马迹，而革命志向只是这一领域中的一个尺度。

问 但是这个理论计划是无法同方法论相分割的……

答 是的，当然，我又重新阅读了所有马克思的以及许多其他人有关这个问题的作品（这可能是我读马克思作品最多的时期，我甚至还读了列宁对俄罗斯的全面评述）。我还研究了马克思的相对的意志自由的概念，并把它与我开始对艺术进行的研究联系起来。[一位名叫马克斯·拉斐尔（Max Raphael）的德国侨民在战时用法语写的名为《普鲁东、马克思、毕加索：艺术社会学中的三项研究》（Proudhon, Marx, Picasso: Three Studies in Sociology of Art）的薄薄的书对我极为有用。]所有这些都发生在对结构主义的马克思主义凯旋式的回归之前。但最重要的是我想摆脱某种投机倾向，在那时，弗朗兹·范农^①（Frantz Fanon）的作品，尤其是他的《地球上的不幸者》（The

^① 范农（1925—1961）。法国精神病学家和社会哲学家，一生致力于揭露近代殖民主义造成的心灵创伤和社会破裂。《地球上的不幸者》是他临终前完成的著作，为民族解放运动描绘了一个广阔的前景。——译注

Wretched of the Earth) 是最新的时尚, 但在在我看来它们既虚假又危险。

问 当时你同时还在从事人类学研究。

答 是的, 这两者又是紧密联系的。这是因为我想通过对时间性的意识的分析, 来理解在一个前资本主义社会中长大的人获得“资本主义的”经济习性(habitus)^①的条件。我想通过自己的观察和测量, 而不是通过建立在二手资料上的二手思考来作研究。我还想解答纯粹的人类学, 尤其是那些我工作中由结构主义方法所引发的问题。我在我的《实践的逻辑》(The Logic of Practice)的引言中叙述了我通过运用统计学(这是人种学中极少做的事情), 如何震惊地发现, 被认为在阿拉博-柏柏尔(Arabo-Berber)社会典型的婚姻类型, 即与堂姐妹或姨表姐妹结婚的情况约为百分之三至百分之四, 而在马洛堡(Marabout)家族, 这种情况则高达百分之五至百分之六, 这是更为严格和更为正统的统计。这迫使我思考亲属关系的概念、规则的概念以及亲属关系规则的概念, 而这又引导我去做与结构主义传统截然相反的事。在仪式方面同样的事情也发生了: 有关仪式的理论虽然是连贯的, 在某种意义上是符合逻辑的, 但是由仪式逻辑的对立面构成的体系, 其结果表明无法把所有收集到的数据结合起来。然而, 最终促使我真正同结构主义的某些基本假设决裂, 是此后很久以后的事了[当我把社会世界想象

① habitus, 是布尔迪厄理论的核心概念, 在此姑且译为“习性”, 它涉及的是有关知识的基本资源, 这是作为人们生活于某种特定的文化或亚文化群的结果而获得的。如果一个人带有工人阶级的背景, 他就会负载这一环境对他的行为的某种影响(例如言谈方式的类型、有关本阶级的常识、甚至对婚姻的态度等等)。有兴趣的读者可参阅译后记中对 habitus 的详细说明。——译注

成一个超越“行动者”(agent)^①,而又不能降格为个体间相互作用的客观联系的空间时,我在社会学中同时也运用了结构主义的一些基本假设]。于是我回过头去观察一个更为熟悉的领域,我一方面首先探索贝恩亚(Béarn,法国旧省名——译注)社会(我就来自那儿),另一方面我探索学术世界和客观主义者的那些假设(例如相对于那些注定对自己的处境一无所知的当地人而言的观察者的特权),这是结构主义方法的重要部分。因此,对我来说,放弃人种学,而成为一个社会学家就显得尤为必要了。这样,提出一些难以想象的问题也就变得可能了。我此刻不是在讲我的生活故事,我只是试图为社会学这门科学作些贡献。归属于一个职业团体,就会引发一种远远超出体制或个人约束力的审查效应:有一些问题你不会去问,有一些问题你不能问,因为它们与下列这些基本信条有关:如作为科学根源的基本信条,作为在科学的领域中事物运作方法的根源的基本信念等。维特根斯坦就曾指出根本的疑问在于与这种哲学态度竟然如此根深蒂固地一致,即一个受过良好训练的哲学家不会抱有过多的梦想去对这一疑问进行质疑。

问 你经常引用维特根斯坦的话,那又是为什么呢?

① agency、agent 是社会学理论中两个相关的概念,也是布尔迪厄常用的两个概念。因找不到确切的对应概念,姑且将 agency 译为“行动”,将 agent 译为“行动者”。行动-结构(agency-structure)的二元对立关系,是对应于个体-社会的二元对立关系的。“行动”(agency)是指社会世界中的人都是“行动者”(agent),因为人并不仅仅是社会压力和社会环境的被动的牺牲品,行动者能够做某些事情(行动)去影响他们置身于其中的社会关系。因此这两个概念涉及的是行为活动及其对社会网络的影响。但不同的学者在使用这两个概念时含义会有不少的出入,如布尔迪厄与吉登斯(Anthony Giddens)对这同样的概念的运用,有不小的差别。——译注

答 维特根斯坦可能是在我困难的时刻对我帮助最多的哲学家。他是智性处于困窘时期的一个救星,例如当你不得不对像“服从规则”这样如此明显的事提出质疑时,或当你不得不描述像把实践付诸于实践这样如此简单、事实上又同样难以言喻的事情时。

问 你对结构主义怀有的疑虑其背后存在着什么样的原则呢?

答 可以这么说,我想把列维-斯特劳斯和其他结构主义者诸如阿尔都塞倾向于废除的“行动者”概念重新引进来,使之成为结构的简单的副现象(epiphenoma)。我指的是行动者,而不是主体,行动不是仅仅执行一条规则或服从一条规则。社会的行动者无论是在古代社会还是在我们现在社会,都不是像钟表那样依照它们不理解的规律而被自动化地控制着。在最复杂的游戏,例如:婚姻交换或仪式实践中,行动者都采用了生成习性(generative habitus)的具体化原则。这个性情系统(system of dispositions)^①可以用乔姆斯基的生成语法来类推地加以想象,但有一点不同的是我正在谈论通过经验获得的性情,因此,它随着地点、时间的改变而变化。这个我们称之为“游戏的感受”(feel for game)的东西,使得无限多样的行为得以完成而其本身也适应了无限多样的、无规则的可能出现的情况,而且无论情况多么复杂,它都是能够预见的。因此,我用婚姻策略替

① 布尔迪厄用性情来解释“习性”的概念。习性就是由一整套性情构成的,性情通过社会环境,注入到了个人对他们在人际关系中要求什么和能够得到什么的预见之中。例如,一个典型的中产阶级人士会比一个无产者更容易与律师、教授等权威人士相处,因为他们共享了某些价值观念、生活体验和教育背景。——译注

换了亲属关系的规则。如今人人都习惯于或多或少不加区别地谈论“规则”、“模式”或“结构”，并把自己放到客观主义的位置上，那个上帝的位置上，观察着社会的演员们像木偶那样被结构的绳索控制着，如今人人都在谈论婚姻策略（这意味着他们把自己放到行动者位置，而又没有使自己成为理性的计算者）。显然，应该去除策略这个词的幼稚的目的论的涵义：即各种类型的行为都可以被引向某种目标，然而又不是有意识地被引向这些目标，或者说又不是有意识地为这些目标所决定。习性的概念被创造出来，如果我能这么说，是为了解释这个反论。同样的，仪式的实践是“实践观念”的产物，而不是一种无意识的计算的产物，也不是服从规则的产物。这样一个事实，解释了仪式的连贯性，但它们的连贯性是偏颇的，而且永远不是与实践的建构联系在一起的那种完整的连贯性。

问 脱离结构主义的范式，是不是使你面临回到理性计算的“个人主义的”范式的危险？

答 回想起来（虽然事实上在真正的研究语境中，事情从来没有像这样发生过），习性这一概念的使用，一个我完全重新思考过的、古老的亚里士多德式的托马斯主义的概念，还是可以被人理解为一种逃避的方式，即逃避在没有主体的结构主义与主体性的哲学之间所作的选择。也正因为如此，某些现象学家，包括胡塞尔，他本人就在分析先验还原时给了习性概念以一席之地；梅洛-庞蒂，还有海德格尔，也使用这一概念创造性地对行动者与世界之间的关系作了非唯理智论的、非机械论的分析。列维-斯特劳斯在婚姻策略的理论中看到了一种自发性的形式和一种主体哲学的回归，相反地，其他人则从中看到了他们以社会学思考方式抵

制的东西的极端形式：即决定论和对主体的废除。但是，也许是若·埃尔斯特(Jon Elster)为我们展示了影响最广的、也是最令人无法理解的例子。他不像其他人所做的那样，即宣称我鼓吹了两个对立的术语中的一个术语，以便他能强调另一术语的重要性。相反，他指控我在这一个术语与那一个术语之间摇摆，由此他可以谴责我自相矛盾，或更微妙地是谴责我堆砌了彼此排斥的阐释。他的观点最令人惊讶的地方在于，可能是作为批驳的结论，他竟被引导到考虑这样的问题：即我的行动所体现的最基本的东西是什么，以及性情是如何随着一个人的地位的改变而改变的，期待是如何随着机遇的改变而改变的。在此我们也许应该考虑到这样一个因素：即吃不到葡萄说葡萄是酸的。习性的提出，可以说是一件不得已而又是甘愿为之的事情，这是一个结合了客观必然性的产物，它产生了策略，即使这些策略不是建立在对客观条件有足够了解的基础上的，不是在此基础上通过有意识地针对得到清晰地系统阐释的目标而产生的，但是这种策略最终表明是客观地适合于环境的，由“游戏的感受”引导的行动具有理性行为的所有表象，一个公正的观察者，如果他具有必需的一切信息，又能理性地掌握这些信息，那么他就能演绎出这个理性的行为。然而这一行动并不是以理智为基础的，你只需想一想，当网球运动员跑到网前时所做出的冲动的决定，就能理解这一决定同教练为了解释它，为了从中推演出可供传授的经验教训，而经过分析最终得出的解释是毫无共同之处的。理性计算的条件事实上在实践中是从来不可能得到的：因为时间受限制，信息也有局限，等等。然而，行动者通常并不是随意地行动，而的确是做了“唯一要做的事”。这是因为行动者追随“实践的逻辑”

的直觉,实践的逻辑是持续接触某些条件后的产物,而这些条件与行动者置身于其间的条件非常相似,因而行动者能够以某种方式预料到世界的内在固有的必然性。人们不得不从这个逻辑的角度来重新检查对区分(distinction)的分析,重新检查令埃尔斯特着迷的具有反论色彩的行为模式中的一个模式,因为它们是对有意识和无意识之间的区分的一个挑战。我现在可以这样说(虽然事实上要复杂得多),起决定作用的行动者以被区分了的姿态出现,仅仅是因为,譬如说被降生到一个被明确地区分了的位上,他们的习性,他们那由社会建构的本质立刻被调节到能够适合这场游戏的内在要求,他们因此可以宣称他们的差异是无需有意为之的,这就是伴随着自我意识的所谓的“自然的区分的标记”,他们只不过是成为了他们必须成为的东西,即自然地区分于那些被迫争取区分的人。如维贝伦(Veblen)认为的那样(而埃尔斯特错误地把我与他等同起来了),争取区分,完全不能等同于已区分了的行为,它是区分的对立面;首先因为它含有对短缺的承认,含有对自我追求的抱负的供认,其次是因为意识与反应都是某种失败的起因与征兆,这是对规范德行(virtuoso)的环境的即时性适应的失败,这在小资产阶级那儿很容易观察到。习性是对社会世界的一种款待,而产生习性的社会世界也生成出某种真正的本体论的同谋关系(ontological complicity),生成出排除意识的认识根源,生成出排除意图的意向性,生成出对世界规律性的实践的把握,这一把握允许人们无需诸如此类的假设就能预见未来。在此我们发现了胡塞尔在《观念》第一卷中确立的差异的基础,即延续性(protension)与规划(pro-

...之间的差异 (延续性)作为对将两重性的事物...

的把握,已被铭刻在现时性(present)之中,因而也能被理解成已经存在于那儿,已经被赋予了现时性的意义形式。规划是被构想出来的有关未来性(futurity)的立场,规划中的事情可能发生也可能不发生。胡塞尔如此确立延续性与规划之间的差异,是因为他并不理解差异,尤其是不理解作为差异基础的行动者(它是“主体”的对立面);萨特在他的行为理论以及所有有关情感的理论中,也因此遭遇了极大的困难,埃尔斯特也碰到了同样的困难,他的人类学理论与萨特非常接近,萨特试图通过一系列新的哲学性的诡辩术(casuistry)来解决这些困难:我怎能从自由中自由地解放我自己呢?我怎能自由地给予世界决定我命运的权力呢?等等。但是,我却在《实践的逻辑》中极为详尽地解答了这些问题。

问 你为什么采用了习性这个概念?

答 习性这个概念在过去被许多不同的作者无数次地使用过,如黑格尔、胡塞尔、韦伯、涂尔干和莫斯(Mauss),他们都或多或少以有条理的方式使用过这个概念。然而,在我看来,在所有这些例子里,那些使用这个概念的人在使用它时脑子里都带着相同的理论意图,或者说至少指向同样的研究方向,在黑格尔作品中[他在同样的功能意义上使用像 ethos(社会精神气质)这样的概念],存在着一种打破康德式的二元论的意图,黑格尔想重新引进持久的意向,作为已实现了的道德的组成部分,并使之成为责任的道德主义的对立面;在胡塞尔的作品中,习性的概念(和同这一概念类似的其他不同概念,例如 habitualität,表明了一种想要逃脱有关意识的哲学的意图,在莫斯的作品中,习性则表明了一种解释经院哲学思想的影响,我想把潘诺夫斯基从新康德主义传统的禁锢中解放出来[这一禁锢在潘诺夫斯基

《视觉艺术的意义》(Meaning in the Visual Arts, 1970)一书中尤为明显], 潘诺夫斯基通过对习性概念的随意的然而却是出色的解释, 非常独特地使用了这个概念。吕西安·戈德曼(Lucien Goldmann)清楚地看到了这一点, 他尖锐地批判了我对潘诺夫斯基的“改造”, 即把他改造成一个唯物主义者, 在戈德曼看来潘诺夫斯基总是拒斥“政治精明”(political prudence)的理性, 这是他看待事物的方式……

首先, 我要反对索绪尔的机械论的倾向(索绪尔正如我在《实践的逻辑》中表明的那样, 把实践看作简单的实行(execution)和结构主义的倾向)。在这一方面, 我很接近乔姆斯基, 在他身上我发现了同我一样的关注, 即给予实践一个积极的创造性的意向(他在某些个人人格至上论的辩护者看来, 是一个反对结构主义决定论的自由堡垒); 我想要坚持的是性情的生成能力, 它可以理解为是后天获得的, 是社会建构的性情。我们很容易就能理解对性情进行分类编目是何等的荒谬, 这种分类编目法把人们引向了结构主义, 而且摧毁了工作者的躯体, 这一躯体是由重新被引入的“行动者”的实践的欲望所引导的, 是由他或她的创造性与即兴创作所引导的。但是, 我想强调的是这个创造性的、积极的、发明的能力, 不是理想主义传统中的先验的主体的能力, 而是行动者的能力。我冒着被看成同思想的最粗鄙的形式同流合污的风险, 我想要坚持的是费希特曾说过的“实践理性的首要性”, 并且力图阐明这一理性的特殊范畴(我在《实践的逻辑》中尝试完成这个任务)。我充分利用了值得赞颂的马克思《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》的成果, 它赋予了我思想上的启迪, 但它更多的是使我鼓起勇气表达自己的思想方式: “迄今为止所有存在的唯物主义的主要缺陷

(包括费尔巴哈的缺陷)是,唯物主义只是以沉思的客观性的形式来表达的,而不是作为人类的活动和实践来理解的”。把被唯物主义传统明显地在反映论里抛弃的、有关实践的知识的“积极方面”,从唯心主义那里找回来是十分必要的。把习性的概念构筑成在实践层面上起作用的后天获得的性情系统,并把它作为感情认识和评论活动的范畴,或作为分类的原则和行为的组织原则,这意味着把社会性的行动者的真正角色,指派为建构客体的实践性的操作者。

问 你所有的作品,尤其是你对有关礼物的意识形态的批判,或在理论领域中对结构主义的根深蒂固的反遗传倾向的批判,似乎都是从对性情的发生、对个体的历史的关注中获得灵感的。

答 从某种意义上说,贴标签的游戏,自从某些哲学家把它从艺术场的模式和范型引进知识界以后,人们一直很喜欢玩,如果我也喜欢这种游戏的话,我会说我正尝试发展一种发生学的结构主义(genetic structuralism):对客观性结构的分析[不同的场(field)中的那些结构],是无法同在生物学上的个体范围内对精神结构的发生进行的分析相分割的,这些精神结构在某种程度上是社会结构具体化的产物;对客观性结构的分析也是无法同对这些社会结构本身的发生的分析相分割的;社会空间和占据这个空间的人群是历史斗争的产物(行动者根据他们在社会空间中所占据的地位,带着他们用以理解这个空间的精神结构参与这些历史斗争)。

问 所有这些看法同有时归咎于你的僵硬的决定论和教条的社会学主义似乎相去甚远。

答 我不能认同于硬加于我的这一形象,对此我不禁

要在对这一分析的某些抵制中寻找一种解释。不论怎样，社会学家或历史学家。并不是进入这些哲学讨论的准备得最充分的人，而今他们正在复活美好时期(Belle Époque)^①那些老掉牙的学者沉湎其中的那场争论，那些学者想要从科学的威胁中拯救精神的价值。这令我感到可笑，事实上，那些社会学家或历史学家除了某篇形而上学的论文以外，找不出任何其他东西来反对科学性的建设工作。这一事实显示了他们明显的虚弱的迹象。如果我们想要使争论避免成为小学生的争吵或文化周刊上的论战(因为在这类争吵或论战中，可谓天下乌鸦一般黑)，那么，我们的讨论必须建筑在科学的领域之内。社会学的不幸在于，它在我们愿意看到必然性或本质的地方发现了随意性和偶然性[例如，从柏拉图分析有关埃拉托(Erato)的神话^②以来就为人所知的天赋，并不能轻易地同自由的理论相吻合]；科学的不幸在于它在我们愿意看到选择性和自由意志的地方，发现了必然性和社会强制性。习性是使我们的人文主义陷入绝境的如此众多的选择中的一条未经选择的原则。对这个自由选择的选择，并不是随意为之的，这一点是很容易证实的(虽然我无疑夸大了这个挑战)。……有关历史性的现实的最根本的事实是，人们总能证实，事情可以是别样的，并且在其他地方，其他条件下的确是别样的。这就意味着，通过历史化，社会学被非自然化、非宿命论化了。但是它又被谴

① 美好时期是指从普法战争结束到第一次世界大战爆发前的一段时期，以法国社会百科繁荣及巴黎上流社会歌舞升平的生活为特征。——译注

② 埃拉托，希腊神话中的九个缪斯中的一个，是司爱情诗的女神。——译注

责为鼓励一种犬儒式的醒悟。因而，了解社会学家作为一个客观的报告而不是一篇论文所提交的东西(例如食物的或躯体的使用，依人们在社会空间中所占据的地位的不同而有所变化这一事实)，到底是真实的还是虚假的问题显然遭到了忽略，另外人们如何才能解释清楚这一问题的种种不同表现的问题，也被忽略掉了，然而在某一领域中这个问题却存在着被解决的某种可能。但是，在其他方面，社会学家在“主体”的最核心的地方，以我称之为习性的形式发现了社会条件与社会适应的必要性和强制性，从而使得那些我们称之为绝对论者(absolutist)的那些人(不管开明与否，他们都批判社会学家身上所谓的相对主义倾向)陷入了绝境。总之，社会学家通过向持有绝对论的人文主义者揭示偶然性中存在的必然性，揭示社会条件的系统，而使他们陷入了绝望的深渊，这一系统已经产生了可能存在或运作的特殊方式，这是一种并非必要性的必然的方式。社会学家仅仅揭示了人类没有上帝的不幸或没有任何赦免希望的不幸，让世人了解了这一不幸，所以被迫对此负有责任，如同所有那些传递凶讯的预言家那样。尽管你能杀死信使；但他所传递的信息依然是正确的，依然被人了解了。

情况既然如此，那么，社会学家通过解释实践，尤其是知识分子实践的不同形式的社会限定性，使我们从这些限定性中获得了某种自由的机遇，这一事实为什么又不为人注意呢？正是通过来源于社会限定性的自由的错觉(这种我说过上百次的错觉是知识分子特殊的决断力)，社会性的决断力才赢得了运用全部权力的自由。那些闭着眼睛，带着一点 19 世纪的哲学遗留物进入这场争论的人，如果他们不想在将来使自己遭遇客观必然性的最简单的形式，他们将会

很乐意考虑这一点,因此,具有反论色彩的是,社会学把我们从自由的错觉解救出来,或更确切地说,把我们从对虚幻的自由的错误的信仰中解救出来。自由不是给定的某种东西,而是你要征服的东西(集体地)。我遗憾地认为:人们以渺小的自恋的里比多(Libido)的名义,以这一被对现实的成熟的否认所激励的里比多的名义,通过作出一种重新显现的努力(effort of reappropriation),人们(在任何程度上都更比以前)剥夺了真正把自身建构成自由的主体的手段。让我们举一个很简单的例子:通过一个朋友,我得到了一位哲学老师为几个预备班的学生所编制的档案材料;其中有学生照片,学生父母的职业和对学生作文的评价。此处有一个很简单的文献:一位(自由的)教师对他的一位学生这样写道:她对哲学有一种奴性的关系;碰巧这个学生是一个家庭妇女的女儿(她是这个实例中这个类别的学生中唯一的一个)。这个例子(一个真实的例子)显然是比较浅显的,但是在作业中写上“迟钝的”、“奴性的”、“聪敏的”、“富有思想性的”等等这些言词所构成的基本行为,都是社会性地构成分类学的工具,而这种分类学一般而言是以学科、系所的划分形式而形成的大学内的对立格局的内化,这一对立也存在于所有的社会场中。对于精神结构的分析,是一种解放的手段:由于有了社会学这一手段,我们可以认识到哲学永恒的雄心之一——发现认识的结构(在这一特定的例子里,就是教师所理解的范畴);同时揭示隐藏得最好的思想的界限。我可以举出几百个由教育制度所传递的、社会性的二分法的例子,教育制度成了感性认识的范畴,它妨碍或监禁了思想。知识社会学,在以知识为业的职业中,是知识的杰出的手段,是有关知识手段的手段。我不知道我们如果丧

失它的话如何能开展工作。但也不要授任何人以藉口：即我认为这是唯一的手段。事实上这是其他许多手段中的一个，我想我使它变得比以前更有力了，而且甚至可以使之更为有力。每当人们著述哲学的社会史、文学的社会史、绘画的社会史等等时，这一手段就进一步地得到了发展：我无法设想人们对此能提出什么样的反对意见，也许十足的蒙昧主义者除外。我认为这种启蒙是针对那些把聚光灯直射在我们的护目眼镜上的人的……。

具有反论色彩的是，这一批判性的、反观性的性情根本不是自明性的，尤其是对哲学家而言。这些哲学家经常被有关他们的作用的社会定义所引导，经常被哲学与其他社会科学学科的竞争逻辑所引导，从而他们如同拒绝某些恶意中伤的东西那样，拒绝使他们的概念或他们的理论遗产历史化。我将举马克思主义哲学家为例子（既然它允许人们更有理由去推理），他们被自己对“宏大的理论设计”的关注所引导，例如他们力图使诸如自发性中央集权制、唯意志论（人们还能想到其他的概念）等“战斗性的概念”（fighting concepts）长盛不衰，并把它们作为哲学的（换言之作为超越历史的）的概念。例如在法国，他们刚出版了一本《马克思主义批判词典》（Dictionnaire critique du marxisme, 1985），其中至少四分之三的条目是这一类的（一些不属于这个范畴的词是马克思自己创造的）。这些概念经常是战斗性的，即在不同的斗争过程中，为了那些斗争的需要而创造出来的战斗性的言词，但许多“马克思主义”哲学家，却把它们从历史语境中抽出来，独立地讨论它们的创造性用法，而无视他们的历史性。

为何这个例子令人感兴趣呢？因为，与归属于哲学领域

的东西相联系的强制性、兴趣或性情,对马克思主义哲学家来说比马克思主义哲学分量更重。如果有一样东西对于马克思主义哲学来说是必需的话,那么,这就是对我们用来思考历史的概念的历史(和历史性)的密切关注。但是那种认为哲学多少应该有点贵族气的感觉,导致人们忘却服从历史性的批判概念,这些概念明显地带有创造和运用它们的历史环境的标记(在这方面阿尔都塞比较出色),马克思奠定了社会语言学的语用学基础,这尤其体现在他的《德意志意识形态》(我在对阿尔都塞的风格和修辞法进行社会学分析时提到过这点)。但是马克思主义还未涉及反观性批判(reflexive criticism)。从为马克思主义者辩护的角度,我要说,人们可以从马克思的作品中得出有关社会学的批判性社会学原则,和有关理论性手段的批判性社会学原则,而社会学,尤其是马克思主义多样性的社会学,为了思考社会世界恰恰运用了那种理论性手段。

问 我记得在法兰克福我们试图讨论《区分》^①中的某些方面:你是不是会说象征结构是社会现实的根本性连接的体现,或者你是不是会说这些结构在某种程度上是独立存在的或是由一个宇宙精神(universal mind)创造出来的呢?

答 我对划分层次(基础结构/上层建筑)的等级制表述一直感到不舒服,划分层次的等级制表述,同象征结构和经济结构之间的关系问题是不可分割的,这个问题驾驭了60年代结构主义者和马克思主义者之间的一场争论。我开

① 布尔迪厄的《区分,判断的社会批判》(La distinction, Critique sociale du jugement)巴黎,1979。英译本名为《趣味判断的社会批判》。——译注

始越来越多地思考,今天的社会结构是否已不是昨天的象征结构(symbolic structure),例如今天被观察到的阶级,在某种程度上是否已不是马克思作品的理论性影响的产物?当然,我还不至于说正是象征结构产生了社会结构:理论性的影响是这样发挥作用的,作为区分的可能性原则之一,它事先就已经存在于“某种框架”之中,或者说现实之中,而理论作为一条清晰的“视觉”原则把这些区分带进了可以观察到的存在之中。可以确定的是,在某种界线之内,象征结构有一种完全超常的(哲学和政治理论意义上)制度的力量,而这一力量却被大大地低估了。但是,尽管这些结构无疑应追溯到人类思维的特殊能力,就像符号力量、预计未来的能力等等,但是在我看来这些结构仍然应由它们发生的历史性条件来界定,以它们的特殊性来界定。

问 因此,虽然你同结构主义决裂的欲望一直都很强,但同时你又有意把结构主义经验转移到社会学领域,你在1968年发表在《社会研究》杂志上的名为“结构主义与社会学知识的理论”这篇文章中对这种意图作过描述。

答 你邀请我作的是对我的概念的发生作一次回顾性的分析,这种分析必定是一种人为的操作,而恰恰是这种操作使我冒着陷入柏格森称之为“回顾的谬误”的风险。我首先要说,如果在不同的理论倾向中选择的话,毫无疑问人们会更倾向于否定性的理论,而不是肯定性的理论,这可能是因为理论的选择虽然是对于解决问题的一种探索,但这同样也具有强烈的个人色彩,这就如同我对政治上的焦点问题的关注那样,我是以一种严密的方式去理解那些焦点的问题的,这种关注一直引导着我,从我有关阿尔及利亚的著作一直到《学术人》(Homo academicus),我所作的理

论的选择无疑一直受到它的指引。在《继承人》中所体现的或其他类似的深刻的、尤其是有意识的内驱力的指引下，我对这种或那种知识分子的生活方式产生了共鸣，或者感到厌恶。另外，我认为对流行时尚的抵制，总是强烈地激发了我的理论，对与那些和流行时尚水乳交融的“性情”的抵制，也起到了类似的作用。我把这种性情看成是一种轻薄甚至不忠：例如，我的许多研究策略总是从这样的一种关注中获取灵感的，即关注对一种总体性的野心的拒绝，而这一野心通常被等同于哲学，同样地，我同法兰克福学派总有一种很矛盾的关系：我们之间的亲密关系是显而易见的，然而当我面对他们那总体性批判的贵族式行为时，我又感到恼怒，这种总体性批判保持了宏大理论的所有特征，毫无疑问它是不想在经验主义研究这个肮脏的厨房里弄脏自己的手。阿尔都塞式的批判也可以归入此类，哲学的傲慢往往使人作出既过分简单、又特别独断的干涉。

正是这种对于抵制宏大批判(*grand criticism*)的关注，引导我在“分析”大问题时，把这些大问题放到具体的对象中来观察，这些具体的对象从整个社会的角度看是居于次要地位的，或者说，事实上它们并不具有重要意义，但无论怎样，这些具体对象是被严密界定过的，因而能从经验主义的角度来理解，就像摄影实践那样。但是，我也同样反对拉扎斯费尔德(Lazarsfeld)和他的欧洲追随者的微观心理的(*microphrenic*)经验主义，他们虚假的、技术上的尽善尽美，掩盖了真正的理论问题的缺席——这一缺席导致了一种经验主义的错误，有时甚至是一种根本性的错误。(在括号里，我要说，人们给予了美国社会学这一所谓的“硬流派”太多的东西，美国社会学声称自己拥有经验主义的严密性，

并以此来对抗经常被认为同欧洲的形象相一致的更为“理论性的”传统,人们应该思考由美国科学所引发的统治性的整体效果,以及对于“科学的实证主义哲学”或多或少辩护性的或无意识的依附,并以此来阐释在各个层次的研究中,从采样到数据的统计分析,由科学的实证主义概念所导致的论述的不充分和技术上的错误,是如何得以不为人注意地畅行无阻的。这样的例子已数不胜数,在这些例子中,邯郸学步式的实验严密性的经验片断,掩盖了真正的在社会学意义上构筑的对象的总体上的缺席。)

问 以结构主义为例子,你对这一特定的理论倾向的实践态度是如何演变发展的?

答 如果完全忠实地说,我想在这点上我是受到一种理论上的感觉的引导,而且,也许首先是受到对结构主义人类学所隐含的理论立场的抵制的引导,这种抵制可以说是根深蒂固的,另外我还受到对这样一种关系的抵制的引导,即在研究者和他的研究对象(即普通人)之间所建立的倨傲的和疏远的关系的抵制,这得归功于实践理论,这一点在阿尔都塞式人物的例子里表现得特别明显,他们把行动者看成是纯粹的结构“承担者”(无意识的概念在列维-斯特劳斯的理论中完成了同样的角色)。列维-斯特劳斯对土著人的“天生的合理化”(native rationalization)的分析,对于理解在实践模式背后的真正的起因或真正的原因方面,并没有给人类学家提供什么启迪。因此,在同他的分析决裂的过程中,我坚持对提供调查资料的人追问为什么这一问题。这使得我发现,例如在婚姻方面,在订立同样范畴的婚姻的契约时,(在这个例子中,是同父亲这边的堂兄弟、堂姐妹的婚姻)其理由会依行动者及情况的不同而有很大的变化。我正

追循这一策略概念……同时,我开始怀疑在处理土著人对事物的看法方面,授予结构主义以科学的和客观主义的分析(例如谱系研究)的特权,也许是这个行业中一种内在的意识形态。总之,我想放弃那些制订计划、地图、图表和家谱的人类学家所持有的那种傲慢的观点。这种观点在人类学家的程序中,曾经一度(即客观主义的那一时刻)是非常行得通的,甚至是天经地义的。但是,你不应该忘记人们与社会世界的另一种可能的关系,例如与那个真正参与市场的行动者的关系,这也是我正热衷于描绘出来的层次。人们因此必须确立一种新的理论,它研究的是人们与社会世界的非理论性的、偏面的,但却是切实的关系,而这一社会世界与日常经验是密切相关的。人们还必须确立一个有关理论性关系的理论,确立一个研究所有隐含意义的理论,这一理论的确立,是从某种决裂开始的,即从对某种疏远的、超然的关系的实践性的依附与即时性的归顺中摆脱出来,正是这一疏远的、超然的关系界定了科学家的立场。

我正在表述其“理论形式”的这一看待事物的眼光,也许出自对社会存在的不可简约性的一种直觉,这一直觉建构了有关“生活的丰富性”(life's profusion)的模型,同时也朴素地建构了真正的实践与经验,同精神世界的抽象之间的差距。我不想过多地纠缠于非理性主义的基础与正当性的建构问题,也不想过多地纠缠于对科学野心的谴责,我要求的是试图把“基础性的直觉”转变成一种理论原则,这一理论原则必须被看成在每一件事物中科学都能以此来谈论社会世界的一个要素。例如,你拥有了目前我正在论述的、有关学校与闲暇的一整套观念,奥斯汀称之为“学校观点”(scholastic view),与此同时你也就拥有了这套观念系统性

地产生的种种错误见解。

科学不能只凭嘴上高谈生活的无限丰富性而做成任何事情：这种谈论仅仅是一种情感、一种不涉及利益的情绪，而且只与表达这种情感或情绪的人有关，不过这个人倒真有可能是一个解放了的、生活的热爱者（与索然无味的、严肃的科学家相对立）。韦伯把这种敏锐感觉称为社会现实的“多面性”（vielseitigkeit），它对知识冒险的抵制无疑是我在科学知识的界线上不断从事的思考的基础。我正在准备的关于场的理论的工作[该工作可以被称为“社会世界的复数（形式）”（the plurality of worlds）]，这一工作将以思考对应于不同社会世界的逻辑的复数性为终结，也就是说不同的逻辑的复数性对应于由不同的地点构成的场，在这些场中不同种类的常识、各不相同的平凡观念、千差万别的话题体系，相互之间是无法互相简约的，它们都是被建构而成的。

很显然，所有这些都根植于一种特定的社会经验：即一种关系，它既不是自然地也不是自明地被经验的，它带有一个理论立场，我发现我很难从一种傲慢的观点出发，即从一个高高在上的位置来看待卡比尔（kabyle，阿尔及利亚山区地名——译注）农民，看待他们的婚姻或仪式，这毫无疑问源于下列两个事实，即我熟悉与之非常相似的农民，他们有相似的谈论荣辱的方式。另外一个事实是我可以感觉到下列两种看待事物的方式都具有人为的成分，一方面我有时以一种严格的客观主义观点（例如，家谱）来观察事物，另一方面我采取那些为研究提供材料的当地人向我提供的视角来看待事物，这两种方式都不是自然的，而且都有人工性的特征，那些当地人参与这一游戏时，他们由于想在由理论探

究所营造的情形中拥有平等的地位,就不由自主地把自己变成了论述他们的实践的自发的理论家。总之,我与各种形式的唯理智论(尤其是结构主义形式)之间的批判关系,毫无疑问是同我最初在社会世界里所占据的特定地位相联系的,是同我与知识分子世界的特定关系相联系的,而知识分子世界则是这一批判关系形式所偏爱的对象,而社会学工作则通过消解与学校的学习相联系的约束力(sanction)和抑制,而进一步强化了这一批判关系,社会学工作赋予我克服科学语言的抑制的手段,无疑社会学工作使我得以说出被科学语言所排除的一些事情。

问 通过在结构主义逻辑内工作,尽管这是以一种非正统的方式进行的,你把人们的注意力引向了荣誉的概念,引向了为获得荣誉而使用的策略的概念;你还强调了实际运用(praxis)的范畴。

答 我必须指出我从未用过“实际运用”这一概念,这一概念,至少在法语里,给人以某种夸大的理性的东西的印象(这很具反论色彩),它很容易地会使人想到时髦化的马克思主义、年青的马克思、法兰克福学派、南斯拉夫马克思主义……我总是很简单地谈论实践。我已经说过那些浓缩在习性、策略等概念中的重大的理论意图,在我的作品中从一开始就以半清晰、相对而言没有展开的方式存在着[场的概念则要晚得多:它出自一种碰撞,即1960年左右我在巴黎高等师范学校的讨论班开始从事的对艺术社会学的研究,与《经济与社会》(《Wirtschaft und Gesellschaft》)一书中关于宗教社会学那一章的开端部分之间的碰撞]。例如,在我早期对荣誉问题的分析中(我以后又好几次对此重新阐述……),你能找到所有我现在依然在探讨的问题:如为

了得到社会承认而进行的斗争,总应该被看成是衡量社会生活的一个基础性的尺度,其中值得探究的是资本和声望方面的荣誉、威信等特殊形式的积累,也就是说作为建立在认识(*connaissance*)和承认(*reconnaissance*)基础上的资本,即象征资本的积累的背后存在着一种特别的逻辑。又如,作为引导实践的一种方式的策略,既不应该被看成是有意识的和可被核算的,也不应该被看成是机械地被动的,而应该看成是荣誉意义上的产物,这种荣誉是对某种特定的游戏、荣誉的游戏的一种感觉。又如,存在着一种实践的逻辑,其特征首先存在于它的时间性的结构之中。此处我还乐意提及我论述过的对列维-斯特劳斯礼物交换理论的批判:这一模型显示了礼物与回赠的礼物之间的相互依赖,摧毁了交换的实践逻辑,只有当这一客观的模型(每一个礼物都要求一份回赠的礼物)不是像列维-斯特劳斯所论述的那样被经验,这一模型才会真正发挥作用。对这一模型的错误解释是可能存在的,因为交换的时间性的结构(回赠的礼物不仅是不同的,而且是被延宕的),标识或反驳了交换的客观性的结构。我认为以上这些我早期所作的分析,潜在地包含了我后来所展开论述的东西的实质,这就是为什么我能够驾轻就熟地、自然而然地从对柏柏尔文化的分析过渡到对学校文化的分析(总之,我同时在做的工作把我引向了两个不同的方向,即分别引向了与《区分》和《实践的逻辑》这两本互为补充的书有关的工作,在1965年至1975年期间我使这两种活动在实践的意义上得以并存,而那两本书恰恰又是对那个时期的完整总结):这一阶段的工作中的大部分的概念,是在我对阿尔及利亚所作的人种学和社会学工作的结果进行概括的基础上得以确立的,围绕着这些概念我

组织了我在欧洲社会学中心开展的教育和文化的社会学工作[这些活动可以在我为摄影集子《艺术的方法》(《Un art moyen》)所写的前言中读到]。我此刻特别想到的是我观察到的阿尔及利亚工人的经济行为、人口统计行为、政治行为中表现出来的主观希望与客观机遇之间的关系,以及我在法国学生或他们的家庭里观察到的主观希望与客观机遇之间的关系。然而,更为明显的是我的兴趣转向了对社会性的行动者的认识结构、分类及其分类活动的研究。

问 你的经验主义兴趣是由对教育的研究引导的,这是否同你在知识分子场中的地位有某种联系?

答 显然我对文化和教育制度的看法在很大程度上归功于我在大学所占据的地位,尤其得归功于引导我到达这一地位的那条道路,得归功于我与受那条道路关爱的学校体制之间的关系(对此我已好几次描绘过)。但是,不言而喻地,正像我刚才所表明的那样,对学校的分析(这是被那些肤浅的评论者所误解的东西,这些评论者这样对待我的工作:他们或多或少把我的工作看作受到高等教育工会启迪的一种产物。即使承蒙他们的恭维,我的工作也只是被看成是古典哲学家为抵制平均主义而作出的努力),是处于理论问题的界线之内的,或更简单地说,是位于人文学科特殊的传统之内的,而且至少是部分地不可能降格为仅仅是对“当今大学”或政治事件的调查。作为工作的开端,我打算从事文化的社会批判。我写了篇名为“教育制度和思想制度”的文章(载于《国际社会科学》1967年第3期),在这篇文章中我想要表明在写作显得极具重要性的社会中,智力结构正受到学校体系的反复灌输,我还想表明教育组织的划分是分类形式的基础。

问 你曾再一次发展了涂尔干的写作计划,即被康德分析过的思维结构的社会学。但是你也为有关社会统治的研究创造了新的学术兴趣。

答 一位名叫伏哥特(Vogt)的美国社会学史家曾对他自己的社会做过这种研究,正如我现在试图做的,涂尔干也对原始社会做过类似研究,但他预料到他的观点在研究中会有相当大的变化,这是同某种中立性效应的消失相联系的,这种中立性原本是伴随在对遥远的、奇异的社会的研究中的。这一微不足道的中立性的问题,在涂尔干对原始宗教的研究中演变成了一个认识论的问题,而在我们身处的社会(例如,在我们的教育制度中)却演变成为政治问题;我们不会看不到分类的形式也就是统治的形式,同样我们也不会看不到:有关知识或认识的社会学,同对象征统治的承认和误认的社会学是不可分割的。(在现实中,这种情况甚至在不是高度分化的社会里,如卡比尔社会,也同样存在:将对世界的整体的看法组织起来的分类结构,总是在最终的分析中涉及到劳动力的性别区分。)我们可能会对我们自己社会传统的人种学问题进行质疑,会对人种学与社会学之间的传统边界的被毁进行质疑,只是质疑这一事实就早已成了一种政治行为。(具体地说,这是由两种形式的工作引起的反应所表达的:我对在卡比尔的居住空间中被对象化了的精神结构作过分析,当我的分析仅仅被赞赏或者说只是被钦佩的时候,我决定对某些“职业性的理解范畴”进行研究,我的分析是建立在这些研究的基础上的,即六年级的教师是采取什么方式对学生进行判断的,或者高等师范学校是怎样在年鉴上刊登以前学生的讣告的,我的分析似乎被认为是严重的出格行为,人们认定这一分析是不得体

的。)分类的计划、分类的系统、思想方面的根本对立(如男性/女性、左/右、东/西,还有理论/实践等等),都属于政治的范畴;可见文化的批判理论很自然地导致了政治学理论。如同某些德国思想家认为的那样,对康德的重申(而不是通过拯救普遍性来超越黑格尔学派的传统),是使批判更加激进进化的一种手段,这是通过提出可能性的社会条件这一问题来实现的(包括批判自身的可能性的社会条件)。这一由社会学武装起来的“自我反思”引导出了一种有关理论性批判的社会学批判,因而也引导出了一种批判的激进性与合理性。例如,有关分类的批判性的科学(以及有关阶级概念的批判性的科学),提供了几个屈指可数的机会,使得我们能够超越铭写在历史传统(例如一种观念的传统)中的局限性,而绝对论的思想家则是通过漠视的方式来认识这些局限性的。理性正是通过发现其历史性而赋予自身逃避历史的手段。

问 令我们感兴趣的是我们注意到,在你的理论的发展中,你从理论上探究了你自己对所处的环境作出的反应。

答 我决定从这个角度,即尝试提供与我工作进展相关的社会学分析的要素,来讲述我所遵循的道路的故事。如果我已这样做了的话,那也是因为这类自我分析,是我的思想发展方式的先决条件的一部分。今天,如果我还能够说出我正在说的话,那可能是因为我还未停止用社会学来反抗我的决心和我的社会局限性;我觉得最重要的是调整知识心态、调整知识上的好恶判断,我相信这些东西对于知识性的选择来说是极其重要的,对于某些自觉的和清晰的命题来说也是极其重要的。但是,你的提问正迫使我采取某种立场,也许是一种知识分子自传传主的立场,这意味着我将不得不有选择

地叙述我历史中的某些特定的方面,但从知识的角度看这些方面不一定是最重要的,或是最有趣的(例如,此时我脑海中想到的是我曾告诉过你,我作为学生的经历和有关巴黎高等师范学校的事)。但是,更关键的是,这一立场迫使我对我所讲述的东西加以合理化处理,譬如说,事情发生的方式及其对我所具有的意义等等——即使只是作为一种职业的荣誉观。你肯定会理解许多在我的“求知道路”上起决定性作用的事情,其实都是偶然发生的。当然我所作的贡献,毫无疑问是同我的习性相关联的,我之所以会作出这些贡献,主要是因为我将大部分习性转变成绝佳的能力(例如,我认为,我抓住了大量许多人可能会放弃的机会)。

更重要的是,你的提问所隐含的某种策略性的观点,正通过邀请我在我与其他类型的工作的联系中界定我的位置这一方式而强加于我,但是这一策略性的观点掩盖不了这个事实,那就是至少是在个人体验的层次上,我对科学执着地、或者疯狂地投入的真正基础,在于我通过玩人们所能玩的最不寻常的一种游戏,而获得了极大的乐趣,我指的是研究的乐趣,而这种乐趣又恰恰是以社会学的形式出现的。对我而言,知识分子的生活更接近于艺术家的生活,而不仅仅是学术存在中的按部就班的例行公事。我无法像普鲁斯特那样说:“我经常很早上床。……”然而,那些不到深更半夜不会结束的会议,大都也是因为我们在一起度过的时光是那样愉快,是我生活中最好的时刻之一。我还必须提及在那些从上午十点钟开始持续一整天的访谈中也存在着极大的乐趣;另外我还应该提及我从事的工作的极端多样性,在一个星期的时间里,我可能采访一位经理或主教,分析一系列的统计表,查阅历史性文献,又可能观察咖啡馆里的对话,阅读理论文

章,与其他研究者进行讨论,等等,不然我不会喜欢每天去国家图书馆上班的。我认为我领导了多年的小组之所以具有凝聚力,是因为在它的背后存在着人们可能会称之为“交流的热情”(communicative enthusiasm)的东西,这种“交流的热情”超越了严肃与无聊之间的区分,也超越了那种对“卑微、易行的职责”的谦虚献身与或多或少虚张声势、自以为是的野心之间的区分,而大学则经常把这种献身精神等同于严肃性,而那种野心则常常引导人们不严肃地对待当今的伟大话题。我该怎样说呢?也许可以这样表达,你完全不必在受到伟大的知识分子游戏的激励的自由性、反传统性,与确定性的、或者事实上是实证主义研究方法论的严密性[如果你愿意,可以分别以尼采与威拉莫维滋(Wilamowitz)为例]之间作选择,完全不必在对根本性问题的全身心地关注,与同实证性信息的大量储存相联系的批判性的距离(例如可以以海德格尔与卡西尔为例)之间作选择。但是,为了一个具体事例谈得这么深似乎意义不大。总之,社会学家的的工作,也许是所有知识分子的工作中我既能愉快地去做,并且又能成功(至少我希望如此)的一种工作。这并不是说要拒斥(相反它包含了)一种非常强烈的责任感(甚至是内疚感),这是缘于一种被赋予特权的感觉,源于一种尚未偿还债务的感觉。但我不知道我是否应该说这些事情……

问 你之所以有能力谈论这种事情,是否取决于你如今所占据的地位呢?

答 当然。社会学授予你一种超常的自由意志,尤其当你不把社会学用作反对他人的一种武器,或用作维护他人的一种工具,而是把它作为反对自己的武器,作为保持警惕的手段。但同时,为了能够把社会学尽可能深入地开展下

去,而又不过分地保护你自己,你或许还得使自己处于这样的社会地位:即对象化的行为不至于让你难以容忍……

问 你作过一个关于你所用的概念的社会起源的报_____

我甚至认为正是这个有关学术和政治思想作用的分类模式构成了研究进程中的一个障碍,它总是通过证明不可能超越虚假的矛盾性和虚假的区分法,来破坏知识分子的创造能力。这种分门别类的标签化的逻辑恰恰是一种种族主义的逻辑,它通过将受害者禁锢在一种否定性的本质之中的方式来诬蔑他们。总之,以我的观点看,我认为当人们试图同过去时代的文本和作者形成一种适当关系时,这种分类模式便构成了人们面临的主要障碍。就我而言,我与那些作者之间具有一种极其实用主义的关系:我走向他们正如我会走向伙伴或能工巧匠那样(就那些词在中世纪行会中所具的意义而言),他们是你在困境中可以求助的人。

问 这使我想起了“使用手头现成工具摆弄修理”(bricolage)这个词,这是列维-斯特劳斯过去经常用的词:你碰到了问题,于是使用了所有你认为有用和可以用的工具。

答 如果你愿意,也可以那么说,但是,我所从事的观念性的现实政治的实践,并不是没有理论导向的,这一理论导向使我得以避免纯粹的、简单的折衷主义。我认为如果你不具备那种孕育真正的再生产性的思想方法的手段的话,那么你就无法发展一种真正具有生产性的思想方法。在我看来,维特根斯坦也部分地表达过这层意思,他在《文化与价值》(Culture and Value)一书中说过,他从未发明过任何东西,他都是从别人那里得到一切的,这些人包括波尔兹曼(Boltzmann)、赫兹(Hertz)、弗莱格(Frege)、卢梭、克劳斯(Kraus)、鲁斯(Loos)等等。我也可以列出一个类似的名单,也许比维特根斯坦更长的名单。哲学家在我的工作中出现的机率比我指出来的要高得多,我之所以经常不提这一点,是因为我不想对哲学的仪规(如表明血统方面的忠诚的仪

规)供奉祭品。……社会学研究如我所设想的那样,也是施行奥斯汀所谓的“哲学的实地考察”的一个很好的领域。

在这方面,我想利用这个机会纠正我可能留给别人的印象,即在我的关于语言作品中攻击奥斯汀的印象。事实上,如果人们准确地解读奥斯汀的话(而他也许是最赞赏的哲学家之一),那么,人们就会注意到我试图重新引进的关于行为句(performative)的争论的最主要的方面,在他的作品中早已说过,或提示过。我的批判工作事实上是针对那种形式主义解读方式的,这种解读把奥斯汀的社会—逻辑的喻意(以我的观点看,他已尽其所能了)贬低为纯粹逻辑的分析;在语言学传统中这类见解是屡见不鲜的,这类见解在搞垮语言学中有关一切外在性的争论之前是不会停止的,索绪尔也曾进行过这类读解,不过在索绪尔的例子中,要区别的一点是,他是完全自觉地这样去做的。

问 你的那些敏锐的想法是如何产生的?是什么促使你在研究中选择这一位作者而不是那一位作者呢?

答 正如常识所说的那样,“你总能得到你能得到的东西,总能到达你能到达的地方”,当然前提是你不会随便向任何人要任何东西……文化的作用就在于指出那些你有希望从他们身上找到帮助的作家。这里存在着某种哲学意味,但它又有点像政治意味……文化就是你在一个还没有任何问题要问的年龄时,通常能获得的那种自由存在的、适合于各种用途的知识。即使为了这种知识本身的缘故,你也可以毕其一生的精力增长这种知识,参悟这种知识,或者你也可以把这种知识当作一个取之不尽的工具箱。知识分子受到教育的整体逻辑的培养,这种培养的目的就是让他们去处置那些从历史中作为文化继承来的作品,换言之,去处置一笔他们

需要凝视、尊敬、歌颂的财富，同时，这一事实也赋予了知识分子某种威望。总之，作为累积而成的财富，注定要被展出，注定要产生出象征性的红利，或者产生出仅仅是自恋性的满足感，这笔财富显然不同于你为了产生某种结果而投资在研究中的生产性资本。既然文化如此紧密地与赏金的想法，与没有目的的、目的性的想法相联系，那么这个“实用主义的”观点也许会令人感到震惊。也许与文化保持一种粗野的关系是必要的（同时这也是更“严肃”、更“自私自利”、更缺乏迷狂、更缺乏宗教性的关系），我们的确应该以这种方式对待文化，尤其是当它成为杰出的文化时，即哲学的时候。这种对于作者和文本的非拜物教的关系，可能被文化的社会学的分析进一步强化了（也许正是那种关系使得文化的社会学分析成为可能）……事实上，这种关系无疑与某些知识分子作品所作的表述是密不可分的，而这些表述在知识分子中也是不同寻常的，这种表述存在于这样的思考中，即把知识分子的工作看成与其他工作相似的一种工作，这种思考还应该排除那些最刺激知识分子的事情，即那些让知识分子觉得要获得知识分子的感觉就必须去做的事情。

每一个活动中都存在着两个相对独立的层面，恰当地说，是技术层面和象征层面，象征层面是由一系列实践性的元话语（metadiscourse）组成的，人们用它（就像理发师用白围裙一样）表明了、实际上炫耀了他或她的行为的某种非同寻常的特性。在知识分子的职业中情形亦如此。降低花在这种炫耀上的时间和精力的比率，就意味着在相当程度上增加了技术性的产量；但是，在一个实践的社会定义包含着一个炫耀的比率的世界里，降低花在炫耀上的时间和精力的比率，还意味着人们可能会失去得到社会承认的象征性利润，

而这种社会承认又是同知识分子的日常活动相联系的。这包含了一个补充性的事实,即对越来越成为知识分子工作的一部分的娱乐性行业作出的让步,甚至是最有限的、最得到控制的那种让步,也会使人们面临各种各样的风险。

说了那些,我想回到最初的问题,即我同那些典范性的作者的关系这个问题上来,我将试图这样来回答这个问题,即以一种完全能接受的形式使之重新得到系统的阐释,也就是说,对那种一个作者有意无意把自己定位于其中的理论空间,进行根本性质疑的形式,使上述问题重新得到系统的阐释。理论教育的主要作用(这是无法用书或文章中的脚注的数量来衡量的),在于它使人们能明确地思考这个理论空间,即在任何特定的科学发展阶段,从科学角度思考与立场相关的世界。这个与科学的(和认识论的)姿态相关的空间,总是把它的秩序强加到实践的模式上,强加到实践的社会意义上,不管人们对此是否有所认识,这总是一个事实(更为严峻的是,人们越来越少地认识到这一事实),即对这一科学问题的空间(可能性的空间)的意识,是自我意识的主要条件之一,因而也是可控制的科学实践的主要条件之一。那些作者(如马克思、涂尔干、韦伯等等)垒起了建构我们的理论空间的一块块里程碑,垒起了建构我们对这一空间的感知的里程碑。社会学写作的困难就源于这一事实,即你不得不在某一特定的时刻同铭写在理论空间中的强制性作斗争,就我个人而言,我尤其要同这些强制性所构造的、虚假的不宽容性作斗争;而开展这一斗争必须完全意识到下列这些事实,即构成决裂的这一劳动产品,将可能通过感知的范畴来理解,而这一感知范畴将被调节到适应于变化的空间,这一劳动产品将可能被施以结构性的衰减,将可能

被贬为它所超越的对立的术语中的某一方。

问 因为它们是在成问题的……

答 绝对是的。任何尝试通过和超越经典性的对立(例如涂尔干与马克思之间的对立,或马克思与韦伯之间的对立)来进行的工作,都不得不服从教育性的或政治性的倒退(主要的问题之一显然是对概念或作者的典型的政治性的运用)。最典型的例子就是在科学意义上十分荒唐的个人与社会之间的对立,但是,作为被社会生活具体化了的,因而也是个人化了的习性概念,已经超越了这一对立。不管我们做什么,政治逻辑总是在问相同的问题;事实上,此时此地需要做的事情,就是把政治引入知识分子场以便创造一种对立,而且是一种只存在于政治现实的对立,即个人(“方法论的个人主义”)的支持者与“社会”的支持者(被称之为“极权主义者”)之间的一种对立。这个倒退的压力是如此之大,以致于社会学越发展,它就越难与科学遗产共处,越难同步吸收利用社会科学的集体结晶。

问 在你的作品中,你没有为普遍性的规范留出空间,这一点你与哈贝马斯明显不同。

答 我倾向于以一种坚定的历史决定论的方式探讨理性的问题或规范的问题。我将问:谁对普遍性感兴趣?或者问:对某些行动者来说,如果对普遍性感兴趣,必须达到的社会条件是什么?而不去想“普遍性的兴趣”到底存在与否。我将问那些场是如何创造出来的,在其中行动者为了满足他们独特的兴趣,而尽力创造了某种普遍性(我脑海里想到的是科学场)?这些场又是如何创造出来的,在其中行动者感到必须以普遍性的保卫者自居(如某些民族传统中的知识分子场,可以举今天的法国为例)?总之,在某些场,在某

一时刻或在某一时间里(以一种并非不可逆转的方式),存在着对普遍性感兴趣的行动者。我认为必须通过一种根本性的怀疑法将历史决定论推到极限来看一看,到底什么东西能真正被拯救下来。我们当然可以从普遍的理性开始,但我认为最好把普遍理性本身放入疑问之中,并坚决地接受这个事实,即理性是历史性的产物,其存在和持久性则是历史条件下起决定作用的那类条件的产物,理性的条件是被历史性地决定的。存在着理性的历史;但这并不意味着理性可以被降格为它的历史,而是意味着使真理的产生成为可能的那种交流的社会形式的出现,存在着历史条件。真理是每个场中存在的一系列斗争中的筹码。已达到高度自律的科学场存在着这样的独特性:只有当你遵守这个场的内在法则时,你才会有成功的可能性,也就是说,如果你从实践的角度把真理看作是一种价值,并且在思考问题的时候尊重界定理性的方法论的原则和规范,同时从实践的角度把真理看作是对竞争激烈的斗争的一种介入,而且在这一斗争的过程中你必须将在以前的斗争中积累起来的所有特殊手段投放进去,只有这样你才有成功的可能。科学场等待你的是一场为了赢你就必须用理性武装自己的游戏。这场游戏并没有产生由各种因素促成的、同普通人有根本性差异的超人,这场游戏也不要求这样的超人,它以自己的逻辑,并且在任何规范性的要求之外,产生和激励了交流的种种特殊形式,诸如富有竞争性的讨论、批判的对话,等等,而这些特殊形式事实上倾向于偏爱对知识的积累和控制。如果我们说存在着真理产生的社会条件,指的也就是存在着一个真理的政治学,存在着一种为了保护和改进社会世界的作用而不断施行的行为,而在那些社会世界中理性的原则

被采用了,真理得到了确立。

问 在德国文化传统中,存在着一种对合法性的证明的关怀——如证明某人的批判是否正确的要求,这在哈贝马斯的作品中可以读到;那么,是否存在着证明我所有思想的正当性的稳定的基点和基础呢?是否存在着证明每个人都必须承认的合法性的稳定基点和基础呢?

答 人们可以永远不停地问这个问题。也可以认为这是一个已被回答了的,不成问题的问题。就我而言,我认为这一问题必须从经验性的、历史性的角度来提问。无疑这有点令人失望,因为它不够“刺激”……把你自己投身到理性中去,对每一位思想家来说都是一种很具诱惑性的立场。事实上,人们不得不从具有普遍性意义的思想家这样的立场出发来参加冒险,以便能有机会用一种不太特殊的方法进行思考,在我最近的一本书里,当我声称要对大学进行对象化分析时(大学是我身处其中的一个世界,这是我作出所有关于大学的论断的资源),我比以往任何时候都更多地接触到有关基础的问题,接触到有关这一对象化企图的合法性问题。当我谈论卡比尔人、贝恩亚人或工业管理人员时没人向我提出过这个问题,但当我声称对以对象化为业的职业人员对象化的那一刻起,马上就有人向我提这个问题了。我正尝试用几乎是实证主义的术语来追问这个有关基础的问题:当你想对象化一个你被包括在其中的空间时,你碰到的特殊困难是什么?为了能有机会克服这些困难,你必须具有的特殊条件又是什么?我发现,在对象化一个你是其中一部分的世界的过程中你所具有的兴趣,恰恰是一种绝对的野心,一种开拓有关绝对性和非相对性见解的野心。这正是主张思想是以自身为基础的思想家们授予他或她自己的东

西。我发现人们之所以要成为社会学家、理论家,目的是为了获得某种绝对性的视界,获得某种绝对性的理论;而且只要这个君临一切的、神授的雄心没被辨认出来,它就会成为导致谬误的一个巨大起因。事情已经严重到这样的地步,哪怕只有一点点相对性人们也要逃避,因此,人们绝对必须退出对绝对知识的要求,废黜哲学家帝王,我还发现在某一时刻在一个场中,游戏的逻辑导致了某些行动者对普遍性感兴趣。我不得不说,我个人也未能幸免于这种窘境。然而,了解到这一点,了解到我还在进行的有关个人冲动的投资这个事实,并联系我整个一生的故事,这一切给了我一些了解我的视界的局限性的小小可能性。总之,基础的问题无法以绝对性术语来论及:这是一个程度的问题,人们可以构筑某些工具以使自己至少部分地,从这些相关性中解脱出来。在这些工具之中最重要的是自我分析,不能只是从科学家的角度把这种自我分析理解为知识,也应该从历史性的决定论的角度把这种分析理解为有关知识分子的手段的知识。对大学进行结构性和历史性的分析,也是对无意识的开发中最具丰富性的一个层面。如果我能设法强化反观性批判的武器,而这些武器正是每个思想家为了能保持理性都必须用来反对他或她自己的武器;那么,我会认为我恰当地履行了我的“文职人员对于人性”的契约(象胡塞尔所说的那样)。但是,正如你能看到的那样,我总是倾向于把哲学的问题变形为科学政治的实践性问题:这样我就进一步证实了马克思在《共产党宣言》中建立起来的对立关系,即总是从政治性角度思考问题的法国思想家与“在实现人性的征途上”提出普遍性的、抽象的问题的德国思想家之间的对立……

精神之旅与“心灵”快照^①

韦肯特 当你荣膺法兰西学院院士时，你曾在就职演讲中这样表述过：“（社会科学）提出的每一个命题都可以而且应该运用到社会学家自己身上。”那么，我们是否可以探讨一下关于布尔迪厄的布尔迪厄社会学？你自己对皮埃尔·布尔迪厄此人的私生活有什么解释吗？如果这样的探讨是可行的话，为什么在谈论皮埃尔·布尔迪厄此人的私生活时，你会采取这样一种坚定的沉默的姿态呢？

布尔迪厄 诚然，我有一种职业上的警惕，这种警惕阻止了我采用那种被知识分子体制，尤其是被法国知识分子体制所赞同、甚至鼓励的极端利己主义的姿态。但我之所以不愿谈论我自己可能还有另一个原因，如果我通过披露某些个人信息，对我自己、对我的生活方式、对我的爱好，作一

^① 1988年布尔迪厄在美国芝加哥大学为博士研究生开设了一个讨论班课程，这个讨论班是由韦肯特 Loïc J. D. Wacquant 主持的，本文是在讨论的基础上形成的，后收入《反观社会学的邀请》一书（芝加哥大学出版社，1992年），本文原标题为“个人是社会性的”，现标题为译者所加。——译注

番包法利主义^①的表白的话,可能会给那些运用现存的、最基本的武器——相对主义来反对社会学的人提供弹药。在客体和分析的主体两方面(而后者是科学的话语的条件),用过分简单化的、相对化的一击来破坏科学工作是轻而易举的事(如,“毕竟,这只不过是某某人的看法,她是一个教师的女儿”等等,“她如此表述是由于愤懑、妒嫉等等所致”)。向我提出的那些个人性的问题,经常是由康德所谓的“病理学动机”(pathological motives)所引发的:人们对我的背景情况或我的趣味感兴趣的程度,取决于这些材料将为他们提供多少武器,他们可以用以反对在我关于阶级和趣味的文章中令他们焦虑不安的东西。

我从事的社会学实践,把我的社会学话语同我的个人经验区分开来,我的社会学实践本身在某种程度上就是有关我的社会经验的社会学的产物。我从未停止过把自己作为一个对象来看待,这不是指在自恋意义上的对象,而是作为一个种类的代表。经常使人恼怒的事情之一是,当我分析自己时[在《学术人》一书中有大段大段关于我自己的文字,以致使我成了我称之为“过寺院生活的俗人”(oblate)的那一类人],我通过谈论我自己大声地说出了关于其他人的真实情况。这不是一件为我自己、我的身份、我的隐私辩护的事情,我这样做是为了保护(有关我这个独特个人的)我的话语的自主性和我所发现的事实的自主性。这并不意味着我,这个具体的个人——皮埃尔·布尔迪厄,可以逃避对象化:事实上我可以像任何其他人一样被对象化,像别人一样,我也有

① 包法利主义(bovarism),是一种对生活的浪漫主义的幻想和不切实际的追求,源出19世纪法国作家福楼拜的小说《包法利夫人》。——译注

自己的趣味爱好,也有同我在社会空间中的地位大致相对应的好恶。我是被从社会性的角度加以归类的,我确切地知道在社会分类中我占据了什么样的位置。如果你理解我的工作,你可以轻易地从对这个位置的了解和我所写的作品的了解,推断出许多关于我的事情。对于这一点,我已给了你所有必需的工具;至于其他的,就留给我吧……

韦肯特 我们是否可以说,你的社会学在一定程度上,是一种解决“社会转换”(social conversion)的尝试,完成这种转换正是由你的发展轨迹和经受的训练来承担的,你的社会学是不是还可以被看作一种试图完全地控制有关社会世界的见解的尝试,正是这些使你得以把握这个社会世界?

布尔迪厄 我在社会学和人类学中所做的一切,有一半是违背我所受的教育,另一半则应归功于我所受的教育。我不希望这个公式被理解为艺术家和作家非常频繁地作出的那种宣称,即宣称自己是一个伟大的开创者,是一个不欠任何人任何东西的“前无古人的创造者”。我这样说,仅仅是想表明我必须摆脱一种理论上的傲慢态度,这种傲慢源自我的学术轨迹的一个组成部分,即我曾是巴黎高师的一个哲学系学生;另外,当我把自己所受的训练,尤其是理论上和哲学上的训练不断地付诸实践时,那种傲慢态度也会自然地应运而生。在我求学的那些岁月中,那些以“上课才华出众”而出名的人,如果不是遭到贬斥,他们是决不会承担那些粗俗、平庸的实践性的任务的,而恰恰是这些任务构成了社会学家这一行当(我仅就法国的状况而言)。我们再一次看到由于社会性的原因,开展社会科学变得极其困难:人们认为社会学家只是到大街上采访一些人、听他们说话,并试图从他们那儿了解些什么的人。这是苏格拉底过去

经常做的事,然而那些同样赞美、歌颂苏格拉底的人,今天却最不愿理解和接受社会学所要求的“粗俗”,以及伴随这种“粗俗”的对哲学家帝王角色的拒斥。

不言而喻的是,我引用到社会学中的那种“转换”,与我自己的社会轨迹并非没有关联。我年轻时期的大部分时间都是在法国西南部一个偏远的小村庄度过的,城里人喜欢说那是一个很“落后的”地方。我只有通过抛弃自己的许多原初的体验和已获得的东西(不仅仅是口音),才能满足接受教育的要求……人类学和社会学使我得以重新找回我原初的体验,并把它们运用到我自己身上,使我能接受它们而又不失去后来获得的任何东西。这种情形在那些为其出身和最初的经历经常感到极度不幸和耻辱的本阶级的“背叛者”中间是不多见的。1960年左右我在这个村庄所做的研究帮助我发现了关于我自己及我的研究对象的许多事情。

通过阅读福楼拜,我发现另一种社会经历也深深地影响了我,那就是在公立学校作为寄宿生的生活经历。福楼拜在某个地方写道:“任何到10岁还不知道寄宿学校的人对社会肯定一无所知。”我已故的朋友欧文·戈夫曼(Erving Goffman)在《收容所》(Asylum)一书中,表述了住在同一收容所的人们是如何想出非常具有创造性的策略,来躲避那些“总体性的体制”强加在他们头上的可怕的强制性。有时,我也感到奇怪,我是从那儿获得这种能力来理解、甚至预料那些我并不是从第一手资料获得的经验,例如在流水线上的工作或在非技术性办公室工作中的无聊的例行公事。我相信,在我青年时期和我的整个社会轨迹中(这种社会轨迹使我穿越了迥然不同的种种社会环境,就像那些向上爬的人所经历的那样),我已拍摄了一整套“心灵”照片,而我从

事的社会学工作正是试图冲洗加工这些照片。

韦肯特 在你的日常生活中,你继续在拍摄这样的心灵照片吗?

布尔迪厄 福楼拜曾说过类似“我愿意经历所有的生活”这样的话,体验所有的人类的经历正是我能够很好谈论的东西。我发现社会学这一行业最不寻常的回报之一是,它向人们提供了进入他人生活的可能性。例如,有些人在晚会上可能会令人厌烦到极点,因为资产阶级习俗不允许你在这种场合谈论“严肃的”话题,诸如你自己、你的工作等等,但这些人一旦谈论起他们工作中所做的工作就会立即变得神采飞扬、令人着迷。不用赘言,在日常生活中我并不是不停地做社会学研究,而是不知不觉地摄取一些我日后能显印出来、派上用场的类似社会“快照”的东西。我认为部分被称为“直觉”的东西,是起源于这些“快照”的,而且起源于那些通常是很早就摄取了的快照,而正是这种“直觉”支持了许多研究假设或分析。

韦肯特 你提议社会学家可以从诸如福克纳、乔伊斯、克洛德·西蒙或普鲁斯特这样的作家身上找到灵感,并学到许多东西(你很喜欢引用普鲁斯特的话,如在《区分》一书中)。你不认为在文学与社会学之间存在着一种必然的对立吗?

布尔迪厄 当然,社会学与文学之间的确存在着极大的差异,但我们应当注意不要让它们陷入不可调和的对抗之中。不用说,社会学家必须避免而且也没有能力在文学的地盘上与作家展开竞争。因为这会使社会学家由于对铭写在文学场逻辑中积累的要求和潜在可能性缺乏了解,而成为“幼稚的作家”(就我们谈论过的幼稚的画家这个意义而

言)。但是社会学家可以在文学作品中,找到科学场特有的审查制度禁止他们或不让他们知道的研究线索和方向,他们可以通过记录和分析工作,把这些话语引进到自己的观点中,尽管这些话语并不是由适当的“文学”意图激发的,但这样的话语仍然能够产生文学作用,如同 19 世纪末摄影术为画家提供了新的契机一样,社会学家也能为作家提供新的契机。

我想借此机会强调,作家们教会我们的远不止这些。让我举一个例子向你说明,他们如何帮助我摆脱那些隐含在唯科学主义或实证主义表现中的审查制度和理论假设,这种情况在科学工作中可谓比比皆是。几个月前,我孩提时代的一个朋友从贝恩亚来看我,向我请教一些他以一种戏剧性的方式经历的个人问题。他向我讲述了一些我认为是福克纳式的事情,对这些事情我起先理不出头绪,虽然我已了解了几乎所有的相关事实,直到讨论了几个小时以后,我才刚开始理解他告诉我的是三个或四个同时发生的、相应的、缠结在一起的故事:他自己的生活故事、他与他妻子关系的故事,他妻子几年前死了,他怀疑他妻子与他哥哥有关系而欺骗了他;还有他儿子的生活故事,他儿子与其未婚妻关系的故事,他认为他儿子的未婚妻不是个“好”姑娘;最后还有他母亲的生活故事,他母亲是上述故事以及其他一些周围的生活故事沉默而神秘的见证人。我无法说清哪个主要的生活故事最令他痛苦,是他自己的还是他儿子的(在他儿子的生活故事中成问题的是父亲与儿子之间的未来关系,而这又是通过农场及其土地的未来的问题表现出来的),我无法说清哪一个故事是被用来掩盖另一个故事的,或者由于同源性的关系一个故事允许另一个故事以一种隐蔽的形式

将它叙述出来。能肯定的是，这个叙述的逻辑依靠的是指代的永恒歧义，尤其是“他”、“他的”、“她”、“她的”的指代：我不清楚它们是指他自己，他儿子、他儿子的未婚妻，还是他母亲，这些人起着可以互换的主体的作用，正是这种可替换性才是他生活于其中的戏剧性的根源。我那时十分清楚地、非常充分地认识到：令人种学家和社会学家满足的线性生活故事是人工化的，我认识到弗吉尼亚·伍尔夫、福克纳或克洛德·西蒙所作的显然是极度形式化的研究，今天在我看来比那些我们熟悉的传统小说的线性叙述，更具现实主义色彩（这个词如真有什么意义的话），而且在人类学方面更为真实、更接近时间性体验的真实性。

这使得我把一整套被压抑的、关于传记的问题，和更一般地关于作为一种过程的采访的逻辑问题，重新放回到了我要思考的问题的前沿，所谓作为一种过程的采访的逻辑，就是指经历过的体验的时间结构与话语的结构之间的关系。同时，这也使得我把原先并非有意识但的确是无意要排除的一系列的所谓“原始”文献，提高到（值得科学地发表和探讨的）具有合法性的科学话语的地位。以同样的方式，在我对福楼拜的研究中，我碰到了许多福楼拜遇到过的问题（以及解决办法），诸如直接性的文体、间接性的文体以及自由的间接性文体的互相结合的用法，这是有关采访记录和发表问题的核心所在。

总之，很多社会学家从一开始到现在一直认为：为了表明他们学科的科学性，他们必须把自己定义为反文学的[就像勒佩尼(Wolf Lepenies)在《三种文化》(Die drei Kulturen)一书中所表明的那样]，但我却相信文学在许多问题上比社会科学更先进，它包含了涉及许多基本问题的、完整

的收藏物(例如有关叙述理论的根本性问题),社会学家应该把这些收藏物运用到自己的学科中,社会学家应该经受批判性的检查,也应该服从批判性的检查,而不是卖弄式地偏离那些他们认为应该对之妥协的表达形式和思考形式。

韦肯特 和许多卓越的法国学者,如涂尔干、萨特、阿隆^①、列维-斯特劳斯、福柯、德里达一样,你也毕业于位于巴黎于尔姆街的巴黎高等师范学校,是这个法国知识界传统的培养中心的毕业生。然而同时,正如你在《国家的崇高》(La noblesse d'Etat)一书中充分表明的那样,你同时也是对精英学术界、对他们的产物及其特权进行最为尖锐的批评的批评家之一。你写到你“从未感到自己是一个完全的知识分子”,在学术天地中你并不感到“自在”。

布尔迪厄 我非常强烈地感觉到这一点,在我生命中的两个时刻我最为敏锐地体验到了这一点,一个是我进入巴黎高师的那一刻,另一个是我被提名进入法兰西学院的那一刻。在巴黎高师学习的整个期间,我始终感到不自在,我对格罗蒂森(Groethuysen)^② 描述卢梭到达巴黎的情景记得十分清楚,他的描述对我而言就像是一种启示。我还可以向你提及萨特关于尼赞(Nizan)^③的文本,即他为尼赞的小册子《阿拉伯的亚丁》(Aden d'Arabie)写的一篇前言,这篇前言逐字逐句地描述的种种感情,与我进入高师时所感

① 阿隆(Aron, 1905—),法国著名社会学家、哲学家、政治学家。——译注。

② 格罗蒂森(Bernad Groethuysen),当代法国历史学家,对法国“资产阶级精神”的起源极有研究,是《让-雅克·卢梭》(1977年版)一书的作者。

③ 保尔·尼赞(美,1905—1940)小说家、评论家、毕业于巴黎高师,他是法国共产党长期的同路人。——译注

受到的情感完全一样。这又一次证明了：这些体验都不是单一性的，而是社会轨迹的产物。

在法国，如果你来自一个遥远的省份，如果出生在卢瓦尔省的南部，你就会被赋予了某些与殖民地状况相似的特征，你就会被授予了一种客观的和主观的外在性，你就被放到了一种与法国社会核心体制的特殊关系之中，因而也就被放到了与知识分子体制的特殊关系之中。此外，还存在着社会种族主义微妙的（和并非微妙的）形式，这迫使你具有某种觉察力；而不断地提醒你的他者的外在性，也刺激了一种永恒的社会学方面的警惕。这会帮助你觉察其他人无法看到或感觉到的东西。诚然，我是巴黎高师的产物，但我的确背叛了巴黎高师。然而要写下这样一些关于巴黎高师的话，你又不得不出自巴黎高师，才不致于表现得是因为出于怨忿……

韦肯特 我们终于可以用你自己的语言，把你当选为法兰西学院（唯一一所最高声望的科学机构）的社会学教授一事，描绘成一个“社会性的献祭仪式”的过程。这个提名是如何影响你的科学实践的呢？更一般而论，在这个问题上你是如何运用有关学术世界的运作的知识的？

布尔迪厄 如果说我被提名进法兰西学院的时间，碰巧与我对任职仪式的社会魔力和“体制的仪式”的持续的分析工作相一致的话，（参见我在1981、1982年直至1989年的著作），这也决非是偶然的巧合。我已经长久地思考过一个体制，尤其是一个学术体制是什么以及它能做些什么的问题，因此，对我而言，我不可能不清楚我同意就任这一职位意味着什么。

通过对我经历过的事情进行反思，我从发生过的事情中找到了一定的自由度。我的作品经常被读成（在我看来是

误读成)是决定论的和宿命论的。然而,如果当你在被游戏接受的那个时刻,去研究知识分子的社会学,研究法兰西学院的社会学,研究在法兰西学院发表就职演说究竟意味着什么;那么,你其实就是去宣称你试图从中摆脱出来^①。对我而言,社会学起到了社会分析的作用,这种社会分析帮助我理解和忍受了那些我以前感到无法忍受的事情。因此,再回到你提出的关于法兰西学院的问题,既然这是我们一开始就讨论的问题,我相信,我可能具有的、不被任职仪式毁掉的任何细小的可能性,都得归功于我从事对任职仪式的分析这个事实。我甚至想到我也许可以运用这种任职仪式赋予我的权威,来增加我对任职仪式的逻辑和效果所作的分析的权威性。

不幸的是,不论我们喜欢与否,对社会世界的科学分析,尤其是对知识分子世界的科学分析,都应服从于两种不同的解读和运用。一种是所谓的临床实验性的(clinical)运用,诸如那些我刚才涉及由社会分析观念所引发的运用,这些运用把科学产物当作剔除自我满足的自我理解的工具;另一种是所谓的玩世不恭式的(cynical)运用,因为在这一运用中科学分析被看成是存在于对工具的探寻之中,即出于调节某人在社会世界中的行为的理由,而在社会机制的分析中寻找某些工具(这就是有些读者在解读我的《区分》一书时所做的事,他们把它当作了礼节手册),或者把科学分析看成是在学术场中引导某些人的策略。我无需强调,我不断地努力压制玩

^① 布尔迪厄 1982 年 4 月 23 日作了就职演说,演说的标题本身就很有意思,是“关于演讲的演讲”。面对由他的同行、著名外宾和官方的科学权威组成的全部站着的听众,布尔迪厄以极具启发性的聪敏才智分析了仪式的机制。——译注

世不恭式的解读,不断地鼓励临床实验性的解读,然而,不容置疑的是,知识分子的或政治的斗争逻辑使我们更倾向于玩世不恭式的运用,这尤其是针对社会学的攻击性用法,因为社会学在象征性战斗中是一种特别有力的武器,那种逻辑并不希望我们采取临床实验性的用法,因为,这一用法提供了了解和理解自身及他人的手段。

韦肯特 你拥抱社会学而非哲学或心理分析,是否因为你认为你会在社会科学中为非神秘化和自我显现找到更为有力的工具?

布尔迪厄 要完整地回答这个问题,需要对知识分子作很长篇幅的社会分析。我可以简单地说,考虑到我在社会方面承担的义务、考虑到我们或许能称之为我的生产的社会条件,我认为社会学研究是最适合我做的事情,即使不是为了感受研究与生活的一致性,至少社会学研究使我发现这个世界或多或少还是可以接受的。在这个有限的意义上,我相信我的工作成功的:我创造了一种自我疗法,我希望这一自我疗法同时能创造出对他人有用的工具。

我不断地运用社会学来试图清洗我的作品中的社会决定论因素,这些因素必定会影响到其他的社会学家。我现在当然不相信我已完全摆脱了这些因素。我每时每刻都想看到我没有看到的东西,我无止境地、着迷地想知道:“那么,你没打开的下一个黑匣子是什么?在你的工作范围内你是否遗忘了依然在操纵你的什么东西?”我认为是知识分子英雄之一是卡尔·克劳斯^①。他以其独有的方式成为少数几

^① 克劳斯(Karl Kraus,1874—1936)是奥地利具有超凡魅力的剧作家、诗人、散文家和讽刺作家。

个出于对知识分子价值的真正信仰(而不是出于反智力活动的怨忿),而对知识分子作了真正的批评的人,其批评又是成效卓著的。

我相信,一旦社会学真正具有反观性,它就使我们追查出、并摧毁怨忿的最后幼芽,怨忿并不像席勒(他写了一些关于妇女的怨忿的很糟糕的东西)所说的,怨忿(ressentiment)与被统治者体验到对统治者的那种憎恨是同义词;怨忿更像是尼采——这位杜撰这个词的人所提议的那样,它描述的是这样一些人的思想感情,他们把社会学方面的“残缺”存在(我是穷人、我是黑人、我是女人、我无权无势)变形为人类优越性的模式,变形为有选择性的自由的成就,变形为建立在对统治者无意识的迷恋基础上的一种“本该如此”的想法和一种命运。可以说,正是社会学把你从这种病态的象征性颠倒的策略中解救了出来,因为社会学迫使你提出这样的问题,我不写这些难道不是因为……;当我描写吉斯卡尔·德斯坦打网球时,我的反抗、嘲讽、挖苦的根源,以及我所用的形容词在修辞学上摇摆不定的根源,难道不正是出自我内心深处嫉妒此人这样一个事实吗?在我看来,怨忿是人类痛苦最典型的形式,这是统治者强加在被统治者头上的最恶劣的东西(也许在任何社会场,统治者的主要特权就是在结构上摆脱这种怨忿)。因此,对我来说,社会学是一种解放的工具,因而也是一种慷慨的工具。

韦肯特 最后,《学术人》与诸如你的自传那样的作品相比,可以容许有更多样的解读方式:它体现了一种得到升华的努力,这来自于你对于你与大学之间的关系的科学性的掌握,而你与大学之间的关系又以简略的形式包容了你全部的轨迹,因而这本书是一种反自恋式的反观性或自我显现性的典

范。当你在英语翻译本的前言中写道：这本书“通过代理权关系，包容了很大比例的自我分析”，你似乎在提示更多的东西。

布尔迪厄 考虑到写自传经常是自己为自己立墓，而且是立衣冠冢的一种方式，我情愿说《学术人》是本反传记的书。事实上这本书既是测试一种对社会科学中反观性的外部界线的尝试，又是一种尝试自我理解的艰巨事业。与这样一种自我理解（即把自我理解看作是对某种单一性深度的探究）相反的东西，将会引导我们相信：有关我们是什么这一最本质的真理、最无法设想的未被思考过的东西，也是铭写在客观性之中的，铭写在我们在过去和现在所占据的社会地位的历史之中的。

在我看来，社会学的历史应被理解为对社会学家的科学无意识的一种探索，它通过阐明问题的起源、思想的范畴、分析的工具，为科学实践构成了一种绝对的先决条件。有关社会学的社会学情况亦如此。我相信如果我提出的社会学，与过去和现在其他社会学有什么重大差异的话，这首先在于我提出的社会学不断地把它生产的科学武器指向它自己。它运用了它所获得的、并且是从社会决定论角度获得的知识，它还特别运用了在通过研究所有的强制性和限制性而得出的科学分析，这些强制性和限制性是与它们在某一特殊时刻、在一个明确的场所占据的一个明确的地位这一事实相联系的，是与一定的轨迹相联系的，这些工作都是在尝试对它们的效应进行定位，都是在尝试对它们的效应进行中立化的处理。

采用反观性观点并不意味着排斥客观性，正相反，通过对知识主体的特权提出质疑，恰恰是为了赋予它充分的普遍性，而那种知识主体是作为纯粹的有智力者，被从对象化

的工作中武断地解脱出来的。这是为了以对象化的术语来解释经验主义的“主体”，那种对象化是由科学的“主体”建构的（尤其是通过把“主体”安置在社会空间的决定性位置而建构成的）；因而，这也是为了获得对所有强制性的认识和（可能的）掌握，那些强制性可能会通过将主体与经验主义的对象、利润及其演进和假设绑在一起，而对科学性主体构成冲击；因此，主体为了不落入这一窠臼，就必须与这些因素一刀两断。

古典哲学一直教导我们必须在“主体”中寻找客观性的条件，并且寻找主体所建构的客观性的限制性。反观性社会学则教导我们：必须在由科学建构的对象中寻找“主体”的可能性的社会条件（例如，从传统中因袭的整个概念以及问题、方法等等，正是这些使得主体的活动成为可能），并且寻找主体的对象化行为可能存在的限制性。这迫使我们抛弃对古典客观性的绝对要求，但又不完全投入相对主义的怀抱；因为科学性“主体”，和科学对象的可能性条件完全是相同的東西。在科学性“主体”生产的社会条件的知识中的每一个进展，都有一个在科学对象的知识中的进展相对应，反之亦然。当研究工作把科学场本身、也就是把科学知识的真正主体当作它的对象时，这一点就显得尤为明显。

有关社会学实践的社会决定因素的社会学，并没有削弱社会科学的基础，它是从这些决定因素中可能解脱出来的唯一的可能性基础。社会学家只有在这样的条件下，即充分利用这一解脱不断地进行这种分析，他才能产生出严密的关于社会世界的科学，这种科学不是把行动者投入僵硬的决定论的牢笼之中，而是为他们提供唤醒意识的、潜在的解放工具。

游戏规则与婚姻策略^①

拉马松 我们是不是先谈论一下你在作品中所表露的某种兴趣,我是指从“贝恩亚”、“有关卡比尔社会的三篇人种学研究报告”,到《学术人》(Homo academicus)中关于亲属关系和传递(transmission)问题时所表现出的兴趣。你是第一个从严格的人种学角度讨论在法语人口中选择配偶问题的人,也是第一个强调物品传递方式(这碰巧是不平均的)与婚姻逻辑之间的关联作用的人。你说每一次婚姻事务都必须被理解为“一个策略的结果”,都可以被定义为“在一系列物质的和象征性交换中的一个时刻……它在很大程度上依赖于这个交换在家庭的婚姻史中所占据的地位。”

布尔迪厄 对贝恩亚地区婚姻的研究,对我而言是人种学与社会学之间的一个交叉点和分界面。从一开始,我就考虑对我的故乡作一种认识论方面的实验:在一个我熟悉(又在社会距离上相分离)的环境中作为一个人种学家,分析我在一个距离远得多的社会环境中(即卡比尔社会中)研

① 布尔迪厄与拉马松(P. Lamaison)的这篇访谈,发表于 Terrains 杂志 1985 年第 4 期,原标题为“从规则到策略”,现标题为译者所加。——译注

究过的婚姻实践,我认为这使我获得了一种机会,把对象化的行为和对象化的主体作为客观对象来把握,这一对象化的过程,使人种学家不仅仅只成为一个社会存在的个人,而且也成为了一个科学家,这个科学家以对社会世界进行分析和加以概念化为职业,并因为这个理由从这一游戏中抽身而出,无论他是在观察一个他没有既得利益的外国的社会环境,还是观察他自己的世界,当他从游戏中抽身出来,他就会尽可能地站得远一点。总之,我不想观察仅仅作为个体的观察者,这种观察本身实在激不起我什么兴趣,我情愿观察因为观察者所处的处境的差异,而形成的不同的观察效果,以及对被观察物的不同描述。通过这一观察,可以揭示出内在于理论姿态中的所有假设,这一理论姿态采取的是一种外在的、疏离的、忽隐忽现的,或者说是一种非实践性的、非投入的、非专注的立场。这是一种完全的或基本上虚假的社会哲学,这种社会哲学起源于下列事实,即人种学家与他所研究的人民“毫无关系”,与他们的实践和他们所表现的东西“毫无关系”,人种学家仅仅是在研究他们;但是事实上存在着两种不同的理解,一种是尝试理解两个家庭之间婚姻关系的实质,以便使你的儿子娶亲或女儿出嫁,并理解这其中的利益投资(如同在我们自己的社会中,人们为他们的儿子或女儿选择最好的学校所作的投资一样),另一种则是尝试理解这些关系以便建构一个有关这些关系的理论模式,这两种理解之间存在着巨大的差异。对仪式的理解也存在着同样的情况。

因此,对一种外在性的看法,对一种不考虑任何实践问题的理论性看法进行理论性分析,无疑是我摆脱其他人称之为结构主义“范式”的资源;这是一种有关两个目的之间

的差距的敏锐意识,即关注理论性理解的理论性目的,与关注实践性理解的实践的和直接相关的目的之间的差距,这种意识并不仅仅是通过理论性的反思发展起来的,但正是这种意识导致我谈论婚姻策略或亲属关系的社会性的运用,而不是谈论亲属关系的规则。这一词汇的改变体现了一种观点的改变:我想试图避免提出这样一种理论,即仅仅为了解释行动者的实践的的资源而建构一种理论。

拉马松 然而,当列维-斯特劳斯谈论为了解释这一资源而重新建构的规则或模式时,他在这一点上似乎和你所说的东西并没有什么差异。

布尔迪厄 事实上,在我看来,这个矛盾被规则这个词的歧义遮掩了,这一歧义使得人们偏离了我试图提出的那个问题:不可能确切地区分通过规则来理解的东西,究竟是一条由行动者或多或少有意识地创造并掌握的具有法律性质的或准法律性质的原则呢,还是一整套加在所有参加游戏的人头上的客观规律性;当人们谈论游戏的规则时,他们脑子里想到的正是这两种意思中的一种。但他们也可能会想到第三种意思,即那是科学家为了解释游戏而建构的模式或原则。我认为如果你混淆了这些区分,你就可能犯下在人文科学中所可能犯的最具灾难性的错误之一,这个错误就在于(用马克思的名言来说)“把逻辑的事物当作了事物的逻辑”。为了避免这一点,你必须在理论中包含隐藏在策略背后的真正原则,即实践的意义,如果你愿意也可以这样说,包含运动员们所谓的对游戏的感受,即对游戏的逻辑或内在必要性的实践性的把握〔这种把握来自于游戏的经验,这种把握(例如以身体的技术的运作方式)在意识控制之外、在话语之外产生作用〕。诸如习性或性情系统,实践的意

义、策略这样的概念，同我摆脱结构主义的客观主义的努力是联系在一起的，同我免于陷入主观主义的努力也是联系在一起的。这就是为什么我不认同列维-斯特劳斯最近关于他称之为“家庭社会”的研究所说的话，即使我个人对此并不关注，情况依然如此，因为我努力要把有关那些社会的人种学重新引入理论探讨，在那些社会中，交换的行为，既包括婚姻的交流行为，又包括其他的交换行为，这样就可以把婚姻的理论作为策略来系统地阐释……

拉马松 你是否在指马克·布洛斯(Marc Bloth)发表在 ESC 年鉴第六卷(1983 年)上的关于“人种学与历史”的讲座？这一讲座引用了列维-斯特劳斯对他称之为“自发论”(spontaneism)的东西的批判。

布尔迪厄 是的。当列维-斯特劳斯谈论对结构主义的批判时，他运用了这样的语调：“那是些似乎到处漂浮着的、并且是从时髦的自发论和主观主义得到暗示的东西”(所有这些都是极不友善的)，很显然，(至少可以这样说)列维-斯特劳斯是在以一种极不理解的方式攻击一组在我看来有别于他的、属于不同的“理论普遍性”的作品。我将忽略那种由于关注某种联系的存在而造成的混杂的效果，这是指对策略性的思考，与由自发论所标识的政治因素之间的联系的关注。人们在词语的选择，尤其是在争论性的交流中对词语的选择，并不是完全中性的，甚至在政治中，在群众的自发性的行为中，怀疑的情绪也会通过词语的选择，附加到各种形式的信仰上，这一点是众所周知的。(说到这一点，顺便提一句，列维-斯特劳斯的政治直觉并不是完全错误的，因为，相对于习性、实践的意义和策略而言，被重新引进的是行动者、行为和实践；最重要的也许是观察者与行动者和实践的

接近、对远距离的观察的排斥；这些无一不与理论性的、并且是政治上的性情和立场相关。)产生分歧的主要原因在于(我此刻想到的是列维-斯特劳斯在《Mauss》一书前言中关于现象学所作的评论),列维-斯特劳斯总是被禁锢在主观主义与客观主义非此即彼的选择性之中,任何超越这一非此即彼的选择性的尝试,在他看来都是对主观主义的回归。他如同众多的其他人一样,总是被禁锢在个人现象与社会现象的非此即彼的选择性之中,从而成为自由与必然性、以及其他的非此即彼的选择性的囚徒,因此,他在脱离结构主义“范式”的尝试中,只能看到一系列对一种具有个人主义色彩的主观主义的回归,只能看到对非理性主义的一种表现形式的回归:按照他的观点,“自发论”是用一种统计学的手段来代替结构,这是由“在自由中作出的选择、或至少是由于不受任何外在决定论影响的选择而产生的一种统计学的手段”,它把社会世界简化为“创造性行为的庞杂的无序状态,这些创造性行为都是在个人层面上产生的,并且保证了永久的无序状态的丰富性”。(人们此刻怎能不认识到有关1968年5月那个“自发论”的真正的或幻想的意象呢?这一意象是同时由用来表明这个理论趋势的概念,和由对“几乎到处漂浮着的”时尚和批判的引喻这两个因素显现的。)总之,因为策略对列维-斯特劳斯而言是选择的同义词,是一种由理性的计算引导的、有意识的和个人的选择,或是由“伦理的和感情的”动机所引导的、有意识的和个人的选择;另外,还因为策略是同强制性和集体性的规范相对立的,所以列维-斯特劳斯就不得不把科学从理论项目中排除出去,因为这一科学的目的在于把社会化的行动者(不是主体)重新引入到现实中,以及把在实践意义上或多或少是

“自律性的”策略(而不是任何有意识的思维的项目或计算)重新引入到现实之中。

拉马松 但是,以你之见,策略这个概念的作用是什么?

布尔迪厄 策略这个概念是我用来摆脱客观主义观点的手段,是我用来摆脱结构主义(例如通过依赖于无意识这个概念)预先假定的排除行动者的行为的手段。但人们可以不把策略当成有意识的、理性的计算的产物,从而在策略中排除无意识计划的产物。策略是实践意义上的产物,是对游戏的感觉,是对特别的、由历史性决定了的游戏的感觉,这种感觉是在童年通过参加社会活动而获得的,在卡比尔社会中存在着这一情况,无疑在其他地方也存在着这一情况,策略是在儿童的游戏获得的。好的玩家,可以说是游戏的化身,他每时每刻都在按游戏的要求从事。这就预先假定了一种有关创造性的永久的能力,它对于人们适应纷纭繁复、变化多端而又永不雷同的各种处境来说,是不可或缺的。这一过程并不因为对清晰的、整理成章的规则(当这种规则存在时)的机械服从而得到什么保证。我描述过双重游戏策略,这种策略是由这些因素组成的,即按照规则进行游戏、确信你自己是站在对的一面、按照你自己的利益行事,而所有这些时候都应服从规则。人们对游戏的感觉并不是一贯正确的;在一个社会中就像在一个运动队里那样,游戏的参与者并不是被平等地分派角色的。有时候游戏会捉襟见肘,尤为明显的是在悲伤的境遇,当人们向智者求情时,在卡比尔社会,智者同时也是诗人,他们知道如何与官方规则巧妙周旋,正因为智者的变通处置,这个规则所要保障的东西的基础才得以拯救下来。这一创造与即兴创作的自由,使得被

游戏所允许的无数“走着”(如在棋类游戏中)得以走成,但是这一创造性与即兴创作的自由仍然受到某些局限性的制约,如同游戏本身也受到局限性制约一样。例如,卡比尔婚姻游戏的策略,(由于行动者对于土地的联合拥有)不涉及到土地及对平均分派土地的威胁,因而这一策略将不适合于玩贝恩亚婚姻的游戏,在贝恩亚最重要的事情是对房屋和土地的拥有。

很显然,这个问题不应该从自发性和强制性、自由和必然性、个人与社会这些方面来讨论。习性作为对游戏、社会游戏的感受,体现了而且生成了人的第二本性。没有什么东西同时比好运动员的行为更自由和更被迫。皮球即将着地的那一刻,他很自然地就会出现在那个位置上,似乎球已被他玩弄于股掌之间(但不要忽略了一个事实,即正是球在驱使着他)。习性是社会铭写在肉体之中的,铭写在生物学意义上的个体之中的,它使得游戏的无数行为得以产生(习性作为可能性和客观要求被写进了游戏);游戏的强制性和要求,虽然不受规则代码的约束,但那些强制性和要求却被强加到那些参加游戏的人身上(仅仅是那些人),因为他们具有对游戏的感受,一种对游戏的内在必然性的感受,他们已准备好了去理解并执行游戏的强制性和要求。我们可以很容易地把这一点运用到婚姻的例子中去。就像我在贝恩亚和卡比尔的例子中所表明的那样,婚姻策略不是遵守规则的产物,而是对游戏感受的产物,这种感觉导致人们在由他们作主的游戏中选择尽可能最佳的相匹配的对象,即打出最好的牌或糟糕的牌(尤其是女孩),选择他们所具有的能稳操胜券的技术;游戏的明确的规则(例如亲属关系中或继承次序的法律中的禁忌或优先权)界定了(男孩与女孩,年

长的与年幼的孩子)玩牌的价值。由于统计学的缘故,我们才观察到规律性,是由相同的强制性引导的个人行为凝聚而成的产物,不管这些强制性是客观的(写进游戏结构的必然性或在规则中部分地被客体化了的必然性),还是无形的(对游戏的感觉,其自身是不平等地分布的,因为在所有小组中、在任何地方都有资质的高下之分)。

拉马松 然而谁制定了你正在谈论的游戏规则?它们与社会生活中起作用的规则有什么不同吗?当人种学家制定这些规则时,的确是这些规则导致了模式的形成吗?是什么区分了游戏的规则与亲属关系的规则?

布尔迪厄 当谈到社会现象时,游戏的形象无疑是不充分的。这一不充分的游戏也不是没有危险的。事实上,谈论一场游戏就是在假设:一开始就有人发明了游戏,有一个立法者制定了规则,确立了社会契约。更为严重的是这一事实:存在着游戏规则,即经常是用文字写下来的明确的规范;而在现实中情形又复杂得多。你可以运用对于游戏的类推法,也就是说一部分人参加了受规则控制的活动,这一活动不一定是遵守规则的产物,但它的确服从某些规律性。游戏是一种内在的必然性的所在地,同时又是一种内在的逻辑。在游戏中你无法做了某件事而又不引起连锁反应。游戏的感觉,对这种必然性和这种逻辑并不是无所作为的,它是了解这种必然性和这种逻辑的一种方式。任何人想要赢得这场游戏,占有赌注,接住发来的球,或换句话说,拥有般配的婚姻及与之相关的利益,都必须拥有对游戏的感觉,即对游戏的必然性和逻辑的感觉。人们是否应该谈论规则呢?答案既是又不。你可以谈论规则,条件是你必须清楚地区分规则与规律性。社会游戏都是被规范的,是某些规律性的所

在地。在其中事情是以通常的方式发生的；富有的继承人通常娶富有的、比自己年轻的女子。这并不是说富有的继承人娶富有的、比自己年轻的女子是一条规则，[也许你会认为娶一个女继承人（甚至是富有的女继承人，更不必说一个贫穷的、更为年轻的女子）是一个错误，或甚至，例如在父母眼里，是一种不端的行为。]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？但这并不足以拒斥司法的意识形态（盎格鲁-萨克逊人称之为“文牍主义”），这种司法的意识形态是很自然地传导到人类学家思想里的，他们总是乐于听从那些训戒与规则的颁布者，而当提供材料的人们与人种学家交谈时，他们会发现他们其实是在同某个一无所知的人在交谈，他们不得不用像是对儿童谈话的方式那样同人种学家谈话，而这些提供材料的人就是训戒与规则的颁布者。当人们建构一个游戏的模型，而这个模型不仅仅是对明确的规范的记录，也不只是对规律性的陈述，当人们综合这些规范和规律性时，必须反思实践的不同形式的规则和规律性原则的不同存在模式；当然存在着习性，存在着规范化了的性情，正是它产生了可供援引的规则之外的规范和常规的行为。在规则的编纂整理工作不是很发达的社会中，习性是大多数实践模式的原则。例如，正像我在《实践的逻辑》中所表明的那样，我相信仪式的实践是实践的分类学的贯彻的产物，或者说，是在实践的、前反思状态中运用的分类模式的产物，它具有众所周知的效果：仪式和神话具有逻辑性，但也只是在一定程度上具有逻辑性。它们的逻辑是一种实践的逻辑，也就是在实践中行得通，并且在实践中是必须的和充分的。逻辑经常不能与实践相一致，这种情况可谓比比皆是，有时逻辑甚

至与实践的实际目的背道而驰。这同样也符合我们对社会世界或政治世界的分类学方面的分析。此处似乎触及了仪式行为背后的有关实践逻辑的正确的直觉,我们可以用类推的方式来说明我们对这一直觉的设想,这就好比我们划分左派和右派这样的对立面,是为了设想和区分不同的政治观点或政治家,[我曾经与吕克·博尔坦斯基(Luc Boltanski)合作]试图搞清在我们的日常经验中实践的逻辑是如何运用某种技术展开运作的,这种技术来源于成分分析的发明者对亲属关系、植物学、动物学等领域的分类学的探究;我让接受测试的人们对写有政党和政治家名字的卡片进行分类,我还用职业名称进行过一次类似的实验。

拉马松 在此你又跨越了人种学与社会学之间的界线。

布尔迪厄 是的,社会学与人种学之间的区分,阻碍了人种学家把自己的经验运用到他对研究对象所作的分析中去。这将迫使他去发现被他描述为神秘思想的东西,往往就是我们在四分之三的行动中所运用的实践的逻辑:例如甚至在那些考察优雅文化的辉煌成就时所运用的判断行为中,趣味方面的判断也是完全建立在(历史性构成的)形容词的堆砌上的。让我们回到常规的实践所产生的可能性原则这一点上来,人们在考虑习性的同时还必须考虑到明确性、表达、得到系统阐述的规则等,这些东西都可以被口头保存与传播(卡比尔社会就是这样的,正如所有没有文字的社会一样),而在其他地方这些东西是由文字来保存与传播的。这些规则甚至可以被建构为一种连贯的体系,这是一种富有意向性的、审慎的连贯性,这一连贯的体系是经过编纂整理的努力而形成的,承担这一工作是正式的、富有理性的

专业人员(如法理专家)的职责。

拉马松 换句话说,你一开始在逻辑的事物与事物的逻辑之间所作的区分,是否会有助于人们清楚地提出有关某种联系的问题?即一方面是建立在性情基础上的实践的规律性和对游戏的感受,另一方面是明确的规则、准则,而在这两个方面的确具有某种联系。

布尔迪厄 绝对是的。可以从统计学角度来理解规律性,规律性是对游戏的感受,通过“玩这个游戏”人们可以出自本能地遵循“认识到”的规律性,这一规律性不一定起源于法律的规则或任何“类似法律”的东西(如习俗、俗语、谚语、或制定一种作为“规范性的事实”的规则性的公式;此时我想到的例子是诸如“他是一个人”这样有关某个人的说法的同义反复,这句话包含了他是一个真正的人,他真正地是一个人等等)。然而,有时情况就是这样,尤其是在官方场合。这个区分一旦被清楚地确立,就必须发展一个关于解释和编纂整理工作的理论,发展一个关于由编纂整理工作所产生的适当的象征性效果的理论。在司法程序与数学公式之间存在着一种联系。法律就象形式逻辑,只关注运作的形式而不考虑受到法律牵涉的事物。司法程序对于所有的X的价值都是有效的。规则就意味着不同的行动者在普遍的(因为是形式的)程序性方面达成了共识[英语词汇 formal(形式的、正规的)是一个多义词,含有“官方的”、“公共的”等意思,而法语词汇 formel,则只含有“形式的”意思。]。我将在此打住。我只想说明“规则”这个词是如何地充满歧义,它所包含的意义又是如何地多[同样的错误也困扰着语言学的整个历史,从索绪尔到乔姆斯基,语言学倾向于把在实践状态起作用的生成系统,同为了解释人们所作的陈述而

建构的明确的模式(语法)相混淆。]

拉马松 因此,在界定社会游戏的强制性中,是否存在控制婚姻、并界定亲属关系契约的或多或少有点苛刻的规则呢?

布尔迪厄 这些强制性中最具权力性的(至少在我直接研究过的那些传统中),是那些从继承秩序的习俗中产生出来的强制性。正是通过它们,经济的必要性才得到了强化,同时,再生产策略(其中婚姻策略是最重要的)必须加以关注。但是习俗,甚至那些高度条文化的习俗(在农业社会这种情况是很少见的),其本身就是各种策略的对象。因此,在任何一种情况中,人们都不得不回归到实践的现实中,而不是单纯依靠习俗,不管习俗是否已被条文化(即被用文字写下来):习俗从根本上说都是建立在对“灵活性”或偏差的记录的基础上的,习俗都是可以典范性地转化为规范的,可以说习俗提供了有关普通婚姻的普通惯例的很不准确的概念,习俗其实是各种控制行为的对象,这在婚姻事务中表现得尤为明显。贝恩亚人的文明准则尽管已经延续了两个世纪,但他们仍然将那些继承秩序的传统保存了下来,那是因为他们早就学会了与游戏规则巧妙周旋。谈了这些,我们应该认识到条文化效果或简单的官方化的效果绝对不能低估:由习俗所标明的继承路径是被“很自然地”确立的,它们倾向于引导婚姻策略(尽管这一运作是如何进行的还有待于解释)。正是由于这一原因人们才能很仔细地观察在物品传递模式与亲属关系契约的表现之间存在的密切的对应关系。

拉马松 事实上,你观察司法的或经济的“强制性”的方式,也是与结构主义者迥然不同的。

布尔迪厄 绝对是的。结构主义,尤其是新马克思主义,在结构的客观性中所寻求的、不同的“事例”之间的协同性,在每一个负责任的行为中(在负责任这个词的适当意义上)都获得了证实,也可以这样说,这一协同性被客观地调节到适应于游戏的必然性,因为游戏是由受到对游戏的感受所引导的。人们在每一次婚姻选择中都会考虑相关财产的情况,会考虑到用以再生产的婚姻结构:这些财产因素还包括性别(例如,男性优先权的习俗性的表现)、出生的排行(例如,长子优先权,以及长子的分配权)、婚姻中所包含的房屋所体现的社会阶层等等。在这种情况下,对游戏的感受,或多或少是种荣誉感;但是贝恩亚人的荣誉感,却与卡比尔人的荣誉感不完全相同,尽管两者有相似之处,但后者对象征资本(如同他们在17世纪所说的,对名誉、名望、或荣耀)更为敏感,而对经济资本,尤其是土地很少关心。

拉马松 婚姻的策略就这样被写进了再生产策略的系统……

布尔迪厄 说到这儿我想提一件轶事。我必须说明,Annales^①的编辑人员出于对风格优雅的考虑,认为我的文章应该使用这样的术语,即“再生产系统中的婚姻策略”(Matrimonial strategies in the system of reproduction)(当然这一变动并没有增添多少新的意思),而不应该用我所想用的“在再生产策略的系统中”(In the system of strategies of reproduction)。问题的要点在于:婚姻策略不能同整套策略相分离[例如我正在思考能产性方面的策略,思考可以

① Annales 是一本关于社会和经济历史的评论性的法语年鉴,创办于1929年。——译注

划归教育方面的文化投资策略,或可以划归为教育方面的经济策略(诸如投资或攒钱)等等],通过这些策略,家庭不仅在生物学意义上进行再生产,而且最重要的是在社会学方面进行再生产:出于深思熟虑的这一再生产能使家庭在社会世界中保持自身地位、所处阶层等实在的或象征的财产。

拉马松 通过谈论家庭及其策略,你是否在推翻家庭群体的同质性(homogeneity)和利益的同质性的假定?你是否在强调婚姻生活中内在的紧张与冲突?

布尔迪厄 不是,情况恰恰相反。婚姻策略经常是家庭群体内部权力关系的产物,这些关系只有诉诸于这个群体的历史,尤其是诉诸于曾经有过的婚姻的历史才能得到理解。举例说,在卡比尔,当一个来自外部社会的女人试图在她自己的世系中寻找一个相配的人以巩固她的地位的时候,她就把握了在她的世系中获取更多声望的机会。丈夫与妻子的争斗常常是由于一位婆母或岳母在其间横插一杠子。丈夫也可能认为通过一次内部婚姻来加强血统的内聚力会对他有益。总之,血统的历史正是通过家庭成员之间这种共时性的权力关系,尤其是通过曾经有过的婚姻的历史,对每一个新的婚姻个案进行干预的。

这个理论模式具有一种普遍性的价值,如果人们要了解家庭的教育策略,或在一个完全不同的场合中了解家庭的投资或攒钱的策略,那么这个理论模式是不可或缺的。圣马丁(Monique de Saint-Martin)注意到的法国贵族大家庭的婚姻策略,同我在贝恩亚农民中观察到的非常相似。并不像结构主义传统所描述的那样,婚姻是建立在仅仅运用血统和婚姻规则基础上瞬间的、抽象的活动,相反,婚姻是与

社会结构中的、内在于某种立场的一整套必然性相结合的行为,也就是说,这一行为存在于社会游戏的特定状态之中,这一行为是由“谈判者”(negotiator)所揭示的对游戏感觉的综合性效应所促成的。在婚姻场合由家庭与家庭之间确立的种种关系,其难度与重要性与最有经验的外交家所作的谈判不相上下,对理解卡比尔或贝恩亚农民微妙的交际手段来说,阅读圣西蒙或普鲁斯特,无疑比阅读《人类学笔记与质疑》是一种更好的准备。

但是,并不是所有普鲁斯特或圣西蒙的读者,都同样地能在粗鲁朴实、口无遮拦的农民或山民身上认出诺普安(de Norpois)先生或贝里(de Berry)公爵的影子,因为当我们将这些农民或山民标定在某种坐标系(人种学的坐标系)里时,我们不可避免地会倾向于把他们看成是野蛮人(barbarian)。

拉马松 我认为人种学近来已不再把农民(事实上是任何人)真正地称为“野蛮人”。在法国和欧洲,人种学已得到长足发展,更主要的也许是人种学甚至在看待社会的方式上也有了某种深远的变化。

布尔迪厄 我知道我在夸张。我依然认为在把人种学分离为一门独立的科学的方式中,存在着某些不健康的东西,这一分离使我们冒着这样一种风险,即一旦接受了所有最初的分离时所包含的东西,那就意味着必须永久地接受它们,我认为我在人种学的方法中(例如,为什么应该存在对统计学的这种抵制?),尤其是在它的思想模式中已经揭示了这一点:例如,对种族中心主义的抵制,这一抵制阻碍了人种学家把他所观察到的东西同他自己的体验相联系(如我刚才在做的把牵涉在一次仪礼行为中的分类的行动,

同那些在我们对社会世界的理解中作出的行动相联系)。尊重的表象,往往导致了一段不可逾越的距离,这一情况在“原始人的心智”这种观念占支配地位的时候曾经发生过。如果人们开展农民“人种学”或工人“人种学”研究的话,同样的情况也会发生。

拉马松 再回到婚姻策略的逻辑这一点上来,你的意思是在由两个家庭的策略之间形成的对抗而产生的每一次婚姻中,通过行动者的习性和他们对游戏感觉的方式,整个游戏的历史和结构都是在场的,是吗?

布尔迪厄 正是。我在卡比尔的例子中已表明最有难度的、因而最负声望的婚姻,调动了被联系在一起的两个家族中的几乎每一个人,而且还复活了两个家族过去所从事过的事务的历史,包括婚姻的或其他的历史,因为只有当人们了解了两个家族当时那些对外交流的状况(这一了解当然包括界定两个家族的地位的一切因素,如经济资本或象征资本分布的情况),我们才能真正理解这些婚姻。伟大的谈判者是那些能从这一事件中得到最大好处的人。但人们也许会说,这种了解的有效性,与婚姻作为家庭事件的历史一样悠久。

拉马松 是的。但是人们是否可以追问在诸如我们这样的社会中,“配偶的选择”已明显地只是归属于当事人的自由选择时,这一情形是否依然相同呢?

布尔迪厄 事实上,自由市场竞争中的自由放任的政策掩盖了各种各样的必然性。我(在贝恩亚的例子中)已经表明了这一点,我分析了体现在当地舞蹈中的婚姻体系的演变,即从计划型的婚姻体系向自由市场型的婚姻体系的演变。在这个例子中习性这个概念的使用比以往任何例子

都显得尤为重要：不然又怎么来解释我们所观察到的不顾一切的“同型匹配”(homogamy)呢？当然存在着各种各样的社会性技术手段，它们通过一种保护主义来限定可能配对的场合：如集会、小范围的舞会、社会聚会，等等。但是对同型匹配最牢靠的保证，因而也是对社会再生产的最牢靠的保证，是(作为一种友好温暖的感情来体验的)自发的共鸣，这种共鸣把性情和趣味相近的行动者联结在一起，而这些相近的性情和趣味是由相似的社会条件或社会状态所促成的。另外还应考虑在社会、文化方面具有同质性的团体内部存在的封闭性联系的效应，如校友团体(中学的班级，大学教职工团体，等等)，如今，这些团体促成了大量的婚姻或恋爱事件，这些团体本身也得归功于习性的共鸣效果(尤其表现在新成员的增补或挑选之中)。我在《区分》中用了一些篇幅表明爱情可以被描述成爱情预言的一种形式：恋爱在某种程度上总是爱上在别人身上表现出的、实现自己社会目标的另一种方式。我从研究贝恩亚人的婚姻时学到了这一点。

拉马松 列维-斯特劳斯在为结构主义范式辩护时说，“怀疑结构的分析对某些社会的适用性，会导致这样一种倾向，即认为这一怀疑足以使所有的社会都受到了挑战”。以你看，这一判断对策略的范式是否也有效？

布尔迪厄 我认为提出一个普遍的范式是不明智的做法，我尽量注意避免从我研究的(事实上是很相似的)两个个案出发提出某种范式(尽管我认为婚姻的策略很有可能被普遍地写进了社会再生产策略的系统中)。事实上，在决定赞成一元论或多元论之前，你必须审核结构主义观点，虽然这种观点在对没有文字的社会进行分析时是至关重要

的,但你仍然必须注意这种结构主义观点,并不是人种学家从外在性的立场上赞赏的实践理论的结论(与堂表兄妹结婚,在阿拉博-柏柏尔社会被认为是一条规则,也是某些结构主义者所研究的对象,其不足之处我想已经得到了证实)。一些社会分析的作品似乎表明了,只要你不是只满足于领会亲属关系术语及抽象家谱的名称,并由此把配偶之间的关系简化到仅仅是家谱上的距离;只要你仔细观察,你就会发现婚姻交换,更笼统地说,所有物质的或象征性的交换,例如名字的变更,都是运用复杂策略的场合,而家谱本身并不能决定经济的和社会的关系,家谱只是人们用作控制手段的股本,目的在于鼓励或阻止某种经济的或社会的关系,并使这些关系合法化或受到谴责。此刻我想到的是巴特森(Bateson)的作品,他在《Naven》一书中为策略性控制的研究开辟了道路,那些策略性控制的对象也许只是地点或血统的名称,以及它们之间的关系。我也可以提及贝萨(Alban Bensa)在《新喀里多尼亚》(New Caledonia)上发表的最近的研究。人种学家一旦找到了真正的理解的手段,就能把握所有微妙的、亲属关系的社会性的运作(正如贝萨所从事的对地名的语言学分析、对土地的流通的经济分析、对最单调无聊的政治策略的方法论的质疑,等等),他也会发现婚姻是非常复杂的运作,牵涉到许许多多参数,而单纯的家谱的抽象分析则把一切都简化成了亲属关系,这种思考方式其实是在认识那些参数之前就预先排除了它们。区分这两类不同的研究“范式”的依据之一是如下这个事实:为了获得必要的信息以便能理解一桩婚姻个案(或至少是为了搞清某些参数,即搞清与一个以统计学为基础的模式有关的参数,而这一模式的建构是为了说明将婚姻策略组

织起来的那些强制性因素),你必须花费许许多多时间与见识广博、乐于助人的当地人谈话,而建立一个包括上百次婚姻在内的家谱,你只需一个下午就行了,然后再花几天时间画一张称呼与关系的图表就大功告成了。我倾向于认为,在社会科学中用规则来谈论问题经常是一种隐藏无知的方式。

拉马松 你在《实践的逻辑》中,尤其是在涉及仪式方面时,曾提到正是人种学家因为无法理解自身与实践的关系,才人为地制造出一种距离感和疏远感。

布尔迪厄 当我描述在我看来是隐藏在神秘的或仪式的思想背后真正的逻辑时,我还没有读过维特根斯坦对弗莱兹(Frazer)所作的毫不留情的批判,而这一批判恰恰适用于大多数人种学家。在人们看到代数学的地方,我认为他们也应该看到舞蹈或体操训练。人种学家往往坚持这样一种唯理智论,只有当他们能为自己的工作加上科学性的装饰时,他们才会持续观察某些对象,这阻碍了他们自己每天的实践,用维特根斯坦的例子来说,他们并没有注意到他们是否已经踢开了绊他们脚的石头,或者说他们在对职业或政客进行分类时,他们遵循了一条与“原始人”的逻辑十分相似的逻辑,那些“原始人”对物体分类是根据它们是湿的还是干的、热的还是冷的、朝上还是朝下、右面还是左面等等来进行的。我们的感知与实践,尤其是我们对社会世界的感知,是由一些实践性的分类法所引导的,正是这些分类法产生了朝上与朝下、男性与女性等等的对立面,由这些分类法所产生的归类分析,应该把它们的有效性归功于这个事实,即它们是“实践性的”,它们使人们能引进刚好够用的逻辑来满足实践行为的需要,既不太多(既然一定的模糊性是

必不可少的,尤其在谈判中),也不太少(因为那样的话,生活将变得不可能了)。

拉马松 你认为在不同的社会之间存在着客观的差异吗?也就是说,有些社会,尤其是那些更为复杂的、高度分化的社会是否更好地运用策略了?

布尔迪厄 尽管我怀疑二元对立的观点(如热的社会相对于冷的社会,历史性社会相对于无历史的社会),但人们仍然可以坚持随着社会愈趋分化,随着那些我称为场的相对自主的“世界”在这些社会中的发展,真正的事件(即与不同的必然性范围相关联的、独立的因果关系系列之间的遭遇),将在这些社会中发生的可能性会持续增长;因此,有关习性的复杂策略将会获得更多的自由空间,不同秩序的一体化的必然性也将获得更多的自由空间。经济场是在其自身权利中自我确立的,这包括与其它事物分离的必然性、生意的必然性、经济计算的必然性、或物质利润增加的必然性(“生意就是生意”、“生意不是感情用事”);决定亲戚之间联系的或多或少是清晰的、规则化的原则,已不再适用于超越家庭的局限;而由多种多样必然性形成的习性的复杂策略,正是通过上述公式,才能把不同的必然性结合进连贯的决定中去。盛大的贵族的或资产阶级的婚姻也许是说明这些不同的、相对而言不能简约的必然性的最好的例子,那些婚姻可能分别是亲属关系必然性、经济必然性与政治必然性相结合的最佳典范。也许,在那些没有高度分化为自主秩序的社会中,亲属关系的必然性可以不必顾虑任何其他可能会与之竞争的秩序原则,它可以独立进行统治。这一点还有待于证实。

拉马松 你是否认为亲属关系研究,在对我们社会的

阐释中也起到了同样的作用,只不过它们必须用一种不同的方式来定义?

布尔迪厄 可以说它们起了主要的作用。例如,我在与圣马丁一起做的关于法国雇主的研究工作中,试图表明建立在婚姻基础上的姻亲关系是工业界巨头团结一致的基础。在某些最重要的经济决定中,诸如公司的合并,婚姻联系的重要性(其本身在生活方式中存在于某些姻亲关系背后),比纯粹的经济理由或其他决定性的因素远为重要。更笼统地说,能肯定的是,占统治地位的小团体,尤其是大家族的统治小团体为确保其世代昌盛所采用的策略(首先是教育策略),与卡比尔或贝恩亚农民为了永久保持物质资本或象征资本所采用的策略,并没有太大的差别。

总之,二十多年来我所有的工作都是为了消除社会学与人种学之间的分离。这个残留的、发育不全的界线,阻碍了两组研究人员充分地系统阐释由社会提供的所有最根本的问题,包括那些有关策略的特别逻辑的问题,有关团体尤其是家庭采用这些策略和特别逻辑进行生产和再生产的问题,即创造并永久保存他们的联合体,以及他们作为团体的存在;在所有社会中,这种存在几乎总是在社会空间中永久保持他们地位的条件。

拉马松 因此再生产策略的理论同团体的发生学理论是不可分离的,而这一发生学理论是为了解释决定团体或阶级是如何被创造出来和被消解的逻辑,对吗?

布尔迪厄 绝对正确。这对我而言是如此显而易见而且如此至关重要,我竭尽所能把谈论阶级的章节(我原本打算作为《区分》一书结尾的章节)放到《实践的逻辑》的第一部分;在理论部分的结尾处,我试图表明团体,尤其是以家谱为

基础的联合体,既存在于带有规律性与强制性的客观现实之中,又是这些规律性与强制性的体现,这些团体还存在于所有的讨价还价、谈判、吓唬等等的策略之中。这些团体通过改变规律性与强制性的种种表现来改变现实。我因此希望表明我在以家谱为基础的团体、家庭、氏族、部落等等之中发现的逻辑,对我们社会最典型的分类,即那些用“阶级”这个名称来指明的分类也同样有效。正如通过家谱分析在纸上写出的理论上的联合体,不能自动相对应于真正的、实践的联合体一样,社会科学为了解释实践的模式而归纳出的理论上的阶级,同样也并不总是那些具体地被建构的阶级。在这两种情况中,我们涉及到的都只是纸上表明的团体……总之,团体(家庭团体或是其他种类的团体)是你必须付出永久维持的努力使之得以继续的东西,而婚姻构成了永久的维持努力的一个阶段。这也适用于阶级,即使阶级存在于某种微妙的状态(是否有人曾经问过对一个团体而言,存在意味着什么?): 归属于一个团体是某件你逐步建立的,通过谈判、讨价还价和想方设法去获得的东西。唯意志论的主观主义与科学的、现实主义的客观主义之间的对立必须被超越: 社会空间(在其中距离是用资本来衡量的)界定了亲密性与姻亲关系,距离与非共存性; 总之,社会空间界定了归属于真正一体化的团体、家族、俱乐部、或被具体建构的阶级的可能性; 但是社会空间真正的差别是在斗争中体现的,这些斗争包括关于类别划分的斗争,包括用这样或那样的方式分割这个空间的斗争,包括涉及团结还是分裂的斗争。阶级从来不是某种内在性的东西; 它无法在事物中体现自身,尽管它也有此意愿和某种表现,但它只能使客观上亲近的事物联结得更紧,使客观上疏远的事物离得更远。

知识分子：统治阶级中的 被统治者^①

莫厄 让我们谈一谈你在一篇德语文章中讨论过的社会空间(social space)中的一个特殊领域：文学场(literary field)。你写道：“值得注意的是，所有那些忙于对文学或艺术作品进行科学性研究的人，总是忽略了对这样一种社会空间的思考，即创作了这些作品及创造了其价值的那些人所处的社会空间。”仅仅把这个社会空间理解为“社会环境”、或“语境”、或“社会背景”等等的分析，在你看来是远远不够的。那么，什么是“文学场”呢？什么是它的建构原则呢？

布尔迪厄 文化生产场(它被分为艺术场、文学场、科学场等等)的概念，使我们避免了模糊地(通过诸如“语境”、“社会环境”、“社会基础”、“社会背景”这样的词)谈论社会世界，而艺术和文学的社会历史则通常满足于这样的谈论。文化生产场，是艺术界的传统概念中所涉及的完全特殊的

① 布尔迪厄与卡尔-奥托·莫厄(Karl-Otto Maue)的这篇访谈，是为北德意志广播电台而作，于1985年12月在洪堡录制的。原题为：“知识分子场：一个分裂的世界”，现标题为译者所加。——译注

社会世界的总和。但我们必须不局限于仅仅把场看成是一个方便的意象这个层面上。人们能够观察到作为一个整体的社会场、或政治场，与文学之间的各种各样的结构的和功能的同源关系，而文学场像它们一样，也有它的支配者与被支配者，有它的保守派与先锋派，有它的颠覆性斗争与再生产的机制，而且，这一事实表明了上述每一种现象都将在其内部呈现一种完全特别的形式。那种同源关系可能会被描述成差异中的相似性。谈论政治场与文学场之间的同源关系，就是肯定在不同的分组中存在着结构上相等的（这并不意味着完全相等的）特性。这是一个复杂的关系，那些有全盘肯定或全盘否定的思考习惯的人将会急于破坏这个关系。从某种角度看，文学场（或科学场）像所有其他场一样（这一陈述是针对各种形式的理想化的传记的，或简单地说，是针对这样一种倾向，即认为从每一个不同的视角观察社会世界必然是完全不同的，而正是在这一社会世界中产生了这些异常的现实、艺术、文学或科学）：文学场涉及权力（例如，发表或拒绝出版的权力）；它也涉及资本，被确认的作者的资本，它可以通过一篇高度肯定的评论或前言，部分地转到年轻的、依然不为人知的作者的账上；在此，就像在其他场一样，人们能观察到权力关系、策略、利益等等。但是，不存在由这些概念所标明的单一的特性，即在文学场中承担特殊的、完全不能低估的作用的特性；如果文学场像其他场一样，是权力关系的（为了改变或保持这些权力关系而进行斗争的）所在地，那么，加到进入这个场的所有的行动者身上的权力关系（这些权力关系把一种特别的残酷性加到新进入者身上），就会呈现一种独特的形式：它们事实上是以资本的一种非常特别的形式为基础的，这一资本同时

是场内竞争性斗争的手段和对象,即作为认同或贡奉资本的一种象征资本,不管是否制度化,不同的行动者或体制都以特别的活动和特别的策略为代价,在以往的斗争过程中积累起这一象征资本。我们依然需要详细说明这种认同的性质,因为这一认同既不能用商业成功(更应说是它的对立面)来衡量,又不能仅仅用社会认同(隶属于学术界、获过奖等等)来衡量,甚至还不能仅仅用声誉来衡量,如果你是通过不正当的理由获得声誉的,那么这一认同可能会使你名誉扫地。我所要谈论的内容,将足以向你表明我正在谈论非常特殊的东西。简言之,这是关于场的概念,这是人们把握普遍性中的特殊性和特殊性中的普遍性的手段。人们可能会要求最独特的专题著作(如关于福楼拜时代的法国文学场,关于莫奈在其中引发的革命艺术场,关于19世纪末文学场内的斗争,关于我目前正在作的研究等等),会要求它提供关于场的功用的普遍的命题,人们也许会要求从场的功能的普遍理论中推导出针对某一特定的场(例如:我正在研究有关个人房屋建造商的场)的特定状态的功用的具有说服力的假设。但是人们的思维习惯是如此地强烈(尤其是在那些否认其存在的人中间),以至文学的(或艺术的)场注定要演化成两种变体,而且两者互为对立:一方面人们可以在其中发现一种对艺术或文学世界的不可简约性的重申,这样文学或艺术场作为一个分裂的世界就被建构起来了,而且高于策略、利益和日常生活的斗争;或者,另一方面,把文学或艺术场变形为直接对抗建构它的世界,这是通过把文学或艺术场中的策略、利益或斗争,变形为政治场或日常存在中发生的情形而实现的。至少可以举一个这样令人无法理解的批判的例子,这种批判经常真诚地通过把一个复

杂的概念,降低到与它被建立的目的相对立的、日常的科学常识的层面而破坏这个复杂的概念(而这样的批判极有可能受到所有那些笃信向“明白晓畅”回归的人的赞同),我想很快地提一下由彼得·柏尔根(Peter Bürger)写的一篇文章,他写道:“布尔迪厄与阿多诺相反,他为机能主义方法辩护”(这种说法与侮辱是“学术上的”等同物,也是常用的策略,而且更具有威力,更是一种耻辱,更不确切,因而也就无从辩驳)。“布尔迪厄通过排他性地思考赢得权力和声誉的可能性,来分析在他称之为文化场中的主体的行为,他把客体仅仅看成是生产者在争取权力的斗争中所运用的策略手段。”^① 柏尔根谴责我是一个变形论者,然而正是他自己首先采用变形论来作为预防的手段;他(通过使用“排他性地”和“仅仅”等字眼)表现得似乎我把文学场的功用变形为政治场的功用那样。事实上,我所说的是像政治场,或任何其他场一样,文学场也是斗争的场所(谁又能否认这一点呢?柏尔根在任何情况下,即使运用他刚才批判我的策略也不能否认这一点……);而且这些斗争有独特的利害关系,它们所追逐的权力和声誉完全是一种特殊的类型(如果你一直在听我讲话,你也许已注意到尽管“独特的”这个形容词不够雅致,我已使用了有近二十次!)。总之,柏尔根指责我遗漏了艺术斗争的独特性和这些斗争中所涉及到的利益独特性,他通过排除法,通过他身上一个奇怪的盲点,指责我遗漏了可以精确地解释这一独特性的场的概念。这是一种有选择的盲目,我的写作经常是这种盲目的牺牲品,在我看来这是一种阻挠对社会世界进行科学分析的见证。

^① 柏尔根“关于文学与历史”,《诗歌》1985年8月,第199—207页。

再回到你的问题上来(但我认为这个关键性的序言并不是没有用处的),我要说文学场是一个力量场,也是一个斗争场。这些斗争是为了改变或保持已确立的力量关系:每一个行动者都把他从以前的斗争中获取的力量(资本),交给那些策略,而这些策略的运作方向取决于行动者在权力斗争中所占的地位,取决于他所拥有的特殊的资本。我们可以具体地从下列例子来看待这一问题,即存在着以不断涌现的先锋派来反对已被承认的先锋派的永恒的斗争(这种斗争不能混同于在19世纪的人们所说的一般意义上的、反对“资产阶级艺术家”的先锋派的斗争)。从19世纪中叶起诗歌在法国就成了永久的革命所在地(占统治地位的流派的更新循环都十分短促);新进入者,同时也是最年轻者,他们对前一次革命中创立的东西提出疑问,以反对以前的正统性[例如,巴那斯派^①浪漫的“抒情性”(lyricism)]。这个不间断的、反对确定性的抗争,是通过一种净化的过程在文学作品的层面上表达出来的。诗歌被越来越完全变形为向它的“本质”迈进,即向它的精髓迈进,从炼金术^②意义上说,诗歌在连续的革命中被剥夺的东西,虽然只是附属品,却似乎成了定义“诗性”的东西:如抒情性、押韵、格律,所谓诗的隐喻等等。

考虑到局限性问题,我们必须关注实证主义的视角,这

① 巴那斯派(the Parnassian),19世纪下半叶法国诗歌流派,强调韵律,技艺完美和描写准确。——译注

② 炼金术(alchemy),是布尔迪厄常用的一个术语,他把海德格尔思想称为“哲学炼金术”,而“社会炼金术”则是他对自己思想的一个形象概括,他在《实践的逻辑》中这样解释“社会炼金术”：“把任何既定的资本转化为象征资本,即建立在所有人的本质的基础上的合法化占有,就是社会炼金术的基本运作”。——译注

也是出于统计学的需要,例如,局限性是由一种所谓的操作性的论断所确定的。这一操作性的论断实质上是以科学的名义,武断地解决一些在现实中其实并没有得到解决的问题,诸如怎样判断谁是知识分子,哪些人是“真正的”知识分子,哪些人又真的认识了知识分子的本质等等问题。事实上发生在文学或艺术场的斗争中的一个主要问题是对场的局限性的定义,即对斗争中的合法参与性的定义。诸如“这根本不是诗歌”或“这根本不是文学”这样的论断,实际上意味着拒绝这些诗歌或文学的合法存在,把他们从游戏中排除出去,开除它们的教籍。这个象征性的排除仅仅是对一种努力的颠覆,这种努力企图征集一个对合法化的实践的界定,譬如,建构一个作为永久的和普遍的本质的艺术或流派的历史性定义,而这一定义是与那些掌握了某种特定资本的人的利益相一致的。这一努力成功的时候,策略(如同它激发出的能力一样)与特定意义上的艺术性和政治性的因素就会密不可分,策略从本质上保证了某些人拥有控制资本的权力,这些资本是通过合法性的实践的定义的征集而为那些拥有者所掌握的,这就是游戏的规则,这个规则对拥有王牌的那些人最为优惠,这个规则可能会强加到每一个人头上(尤其是,至少从长远的观点来看,会强加到消费者头上);于是胜利者的成功就成了衡量所有成功的标准。顺便提一下某些美学观念,即那些被迫在理性中寻求基础的美学理论,如在亚里士多德模式上建立的美学观念,问题是亚里士多德自身存在着不一致性、不连贯性、或模糊性,这一点很多人在我之前就早已注意到了(我在此可以提及维特根斯坦);但是具有反论色彩的是,只有当人们把这些观念放回到有关场的纯社会学逻辑中,它们才显得是必要的,它们是在这一社会学逻辑中孕育

而生的，并作为象征策略在斗争中起到象征统治作用，即控制符号的特殊范畴的特殊运用，因而也就控制了这一社会学逻辑所设想的自然世界和社会世界。

这个统治性的定义或多或少是作为绝对的入场权强加到了每个人头上，尤其是强加到新入场者的头上。于是，我们就容易理解 19 世纪末、20 世纪初有关风格、诗歌的定义之争。同样，我们也就容易理解自二战以来与“新小说”的辩护者进行的小说的定义之争，完全不是言词上的无效战争；对统治性的定义的颠覆，是在这些普遍性中进行的革命所呈现的独特形式。我们也就更容易理解有关学术分析或争论的对象的冲突，是如何被积极的参与者当作生死存亡的问题来体验的，那些古今之争、有关革命的争论、有关浪漫派的争论等等都可以从这一角度来理解。

莫厄 就权力场在场的总体性内实施统治这方面来看，权力场对文学场的确具有相当的影响力。然而，你赋予了文学场一种“相对的自主性”，并分析过其形成的历史过程。如今这个文学场的自主性有没有什么具体的变化呢？

布尔迪厄 文化生产场在权力场中占据的是一个被统治的地位：那是被一般的艺术和文学理论所忽略的关键性因素。或者，可以把这个表述重新翻译成一种更通常的（但却是不充分的）说法，我可以这样说：艺术家和作家，或更笼统地说，知识分子其实是统治阶级中被统治的一部分。他们拥有权力，并且由于占有文化资本而被授予某种特权，他们中的一些人甚至占有大量的文化资本，大到足以对文化资本施加权力，就这方面而言，他们具有统治性；但作家和艺术家相对于那些拥有政治和经济权力的人来说又是被统治者。为了避免不必要的误解，我不得不强调这一统治已不再

像过去那样是通过个人之间的关系(像画家和委托制作画像的人之间的关系,或作家与资助人之间的关系)来实施的,如今这一统治采取的是结构性的统治的形式,它是通过非常普遍的机制,如市场机制来实施的。这一被别人统治的统治者、这个统治者中的被统治者的矛盾位置(或者说这一位置是对政治场的同源关系的利用、是对右翼或左翼势力的同源关系的利用),解释了知识分子为什么会采取模棱两可的立场,这种模棱两可恰恰是与平衡这个岌岌可危的立场的企图相联系的。尽管知识分子反抗那些他们称之为“资产阶级”的人,但他们却忠于资产阶级秩序,我们可以在所有出现危机的时刻观察到这一点,因为在危机中他们独特的资本以及他们在社会秩序中的地位真正受到了威胁(人们只需想一想作家,甚至是最“进步的”作家,如左拉,当他们面对巴黎公社时所采取的立场)。

文化生产场的自主性,即决定场的内部斗争形式的结构性因素,在同一个社会内的不同的发展阶段会有很大的变化,而在不同的社会中同样也会有很大的变化。因此与场的内部的两极相关的力量,以及与艺术家或知识分子的角色相关的重要性也是会变化的。一方面,在一个极端,存在着专家或技术人员的作用,他们为统治者提供象征性服务(文化生产也有它的技术人员,如同资产阶级剧院有它的流水线上的制作者,或者流行文学有它所雇佣的制作者一样);另一方面,在另一极端,则存在着自由的、具有批判意识的思想家,他们赢得了反对统治者的角色,他们是一些运用自己独特资本的知识分子,这些资本是他们依据自主性的力量而赢得的,并得到文化生产场的自主性的庇护,他们的确对政治场作出了干预,这是一种左拉或萨特的模式。

莫厄 联邦德国的知识分子,至少自 1968 年的五月风暴以后,把自己定义为是站在左的一边的;他们认为自己是反对统治阶级的。法兰克福学派或恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)这样的哲学家的“批判性理论”所产生的巨大影响证实了这一点。然而,你却在分析象征性斗争时,把知识分子放到了统治阶级内部的某个位置上。正如你所说的,这些象征性斗争的“剧院”“本身是统治阶级”的,于是这便是一个

不稳定,也更虚弱。

这个事实依然显示了文化生产者独特的兴趣,这些兴趣是与某些特定的场相联系的,在这些场当中,起作用的逻辑是激励、礼遇或征集对日常意义上的个人兴趣的超越性,正是这种超越性将文化生产者引导到了“带有普遍性的文化特征”(universal)和政治的或知识分子的行为中。

莫厄 为了论述文学这门学科、为了阐释文学作品,或为了论述文学这门学科的传统空间,你的理论作了哪些改变?你同时既抛弃了内在的解释学和互文性(inter textuality),又抛弃了本质论者的分析和“传记哲学”,转而采用了你用来描述萨特分析福楼拜作品时所用的批判性术语。当你把“艺术作品作为艺术场的总体性的一种表达”来理解时,会产生什么样的后果呢?

布尔迪厄 艺术场的理论的确既拒斥了将个人传记直接与文学作品相关联(即将原初的“社会的阶级”与作品相关联),也拒斥了对个体的作品的内在分析,或者说拒斥了一种知识分子式的分析,这是因为我们必须同时进行所有这些分析。我的论述是以这样的假定为前提的,即在差异、变化中以互文性的方式被思考的作品的空间,与生产者的空间和生产、评论、出版社等等制度的空间之间,存在着一个相当严密的一致性,存在着一种同源性。我们必须通过解释正被实践着的风格,通过解释存在于这种风格中的秩序,来关注在生产场中作品可能被定在不同位置上的东西,而风格又受到诸如作品发表的场合(出版商、评论、画廊等等),作品得到社会承认的种种迹象等因素决定,或简单地说,风格也受到它进入游戏后所占用的时间的长度等决定;风格还受更多的外在的指示物,如社会的和地理的起源性

因素的决定,而这种外在的指示物又可以重新被解释成风格在一个场的内部所占据的位置。与所有这些不同的位置相对应的是它们在表达模式的空间、在文学或艺术形式(如亚历山大格式的诗歌,或其他的诗歌格律、韵脚、自由诗体、十四行诗或民歌民谣等等)的空间、主题的空间中所占据的位置,当然还有它们在传统文学的分析中很早就发现的、种种更为微妙的迹象的空间中所占据的位置。换句话说,为了在本文的独特性中充分阅读一部作品,人们必须在它的互文性中有意识或无意识地进行阅读,即跨越其种种变体的系统,而这部作品正是通过这些变体跻身当代作品空间之内的;但这种区分性的阅读对于从结构上理解相关的作家来说是不可或缺的,这些作家是被他的习性和他所采取的美学立场所限定的,正是这些限定,以及决定他在创作空间中的地位客观关系,最终造就了这些作家;也正是这些决定,或引导这些作家同其他作者进行竞争的客观关系,最终造就了这些作家;可以说,这整套的策略,尤其是形式的策略,使得他们成为了“真正的”艺术家或“真正的”作家(相对于那些幼稚的艺术家或作家而言的),确切地说,那些幼稚的艺术家或作家不知道自己在做些什么。这并不是说,那些非幼稚性的艺术家就完全意识到他们在做的每一件事情,在我看来,他们的范例是杜尚(Duchamp),如果他们完全意识到自己正在做的每一件事,那将使他们变成玩世不恭的人或江湖骗子。对他们来说,最必要的是对艺术场、对它的过去、它的将来、它将来的发展、和一切有待于去做的事情,都有一种“历史感觉”,只要做到这些也就足够了。所有这些都是感觉这个游戏的一种形式,正是这些东西排除了玩世不恭的行为,正是这些东西使得你参与游戏,被游戏接纳并

达到能够预测其未来的境界。但这些东西根本不会包含一种作为游戏的游戏理论(这足以将幻像作为一种游戏中的投资或游戏中的利润,转变成一种纯粹而简单的错觉),这些东西甚至也不会包含一种游戏的理论,不会包含有助于在游戏中致胜的有关法则的理论和理性的策略。非幼稚性并不排除纯真形式……总之,发生在艺术场内的有关生产的根本性区分的实质,意味着人们能够而且必须理解整个艺术场,一方面这是一个人们为了在其中站稳脚跟而采取了某些立场的艺术场,另一方面这又是一个体现了在这些条件下所产生的每一部作品中的立场的艺术场。这包含着这样的意思,即习惯性建立的外在与内在之间的、解释学与社会学之间的、文本与语境之间的所有的对立,都完全是虚构的;它们是被用来证明宗派性的拒绝、无意识的偏见(尤其是不想被有关创作者的社会学研究弄脏手的经学家的贵族主义),或者简单地说,这是最不愿意付出努力的欲望。这是因为我现在提议的分析方法除非花费大量的工作,不然就不能真正地被付诸实施。它要求你像一位掌握了所有已知的方法(如内在性的阅读、传记分析等等)的内行那样去做每一件事,它要求你在总体性的层面去分析每一个作者,它要求真正建构一个作品的场和创作者的场,只有真正建构一个作品的场和创作者的场,才能真正建构在这两组关系的基础上建立起来的关系系统。

莫厄 以你之见,创作文学或艺术的主体占据了什么样的位置呢?作家所拥有的“象征性的创造者”,或“命名”者这样一种古老的表象,这样一种古老然而依然完整和积极的表象,在你看来是否依然重要?还有一个作家能从你的理论中获取怎样的教益呢?

布尔迪厄 作者的确是创造者,但这一意义完全不能从被文学或艺术理想化了的传统的角度来理解。例如莫奈引发了一场真正的象征性革命,他所采取的方式同某些伟大的宗教的、或政治的预言家所用的方式是一样的。他深远地改变了我们的世界观,即感知的范畴和对世界的判断,改变了社会世界的建构原则;他对什么是重要的,什么是不重要的定义,什么值得表现,什么不值得表现的定义也作了根本的改变。例如,他开创并增加了对当代世界的表现,那些戴着礼帽、拎着雨伞的男人,都市的风景,都是用普通的、细腻的笔触来描绘的。这是对知识分子的等级制、对社会的等级制、以及所有的等级制的拒斥,这些等级制把(值得这样来表现的)大部分贵族描述成最具历史性的人物(古老的服装、画室中的石膏模型、在希腊传统或《圣经》的传统中履行义务的主题等等)。在这个意义上,莫奈的象征性革命,推翻了那些精神性的结构,深深地扰乱了人们的思想(这也解释了为什么资产阶级批评家和公众会对他反应如此之激烈),这一象征性革命也许可以被称为杰出的革命。那些把这个先锋画家等同于、并谴责为政治革命家的人并没有完全弄错,尽管这个象征性革命在大部分时间里注定被限制在象征的领域内。命名,尤其是命名那些无法命名之物的权力(这一点依然未被注意或仍然受到压制),是一种不可小看的权力。萨特说过,言词能引起很大的破坏。情况的确如此,例如,当“命名”行为被用在公众场合时,它们就因而具有了官方性质,并且得以公开存在。当“命名”行为显示或隐晦地显示了那些只存在于不清晰的、混乱的、甚至是压制的状态的事物时,情况亦是如此。表现或显现,并不是一件小事,正是在这个意义上,人们才谈论创造。

反观社会学的真谛^①

韦肯特 就让我们从《学术人》这本书开始谈吧,因为从许多方面来讲这都是一本处于你的社会学研究的中心地位的作品。在这本书中,你既提供了一个有关学术体制的经验主义的社会学,又指出了人们在分析自身世界时会遭遇到的认识论的陷阱和窘境。人们也许会想,既然这是本关于法国知识分子的书,即一本关于近三十年来你一直是其中一名演员,而且是一名主要演员的世界的书,因而这对你来说应当是很容易写的一本书。但是,恰恰相反,在你所有的研究中,《学术人》无论从时间,从思想、写作、研究上的努力,还有(我想这是很能说明问题的)焦虑来看,都是让你付出最多的一本书:你在前言中提到了关于出版这样一本书的忧虑,你把此书开头的整整一章都用来防止,以及保护你自己免遭各种各样可能的误读。你为何如此费尽周折呢?

布尔迪厄 诚然,《学术人》的稿子我在我的文件夹中保存了很长时间,因为我担心它付梓时会从我身边溜走,担

^① 本文译自《反观社会学的邀请》(芝加哥大学出版社,1992年),原题为“作为社会分析的社会学”,现标题为译者所加。——译注

心它会被一种与它的深意背道而驰的方式来解读,即把它作为一个自我鞭策(self-flagellation)的小册子或工具^①来解读。作品发表以后,一种对所写的东西失去控制的极大的危险总是存在的。自柏拉图的“第七封信”以来,每个人都重复体验了这一点,但是这本书却在它即将发表时,就已经提出了一系列特别的问题。我完全被这样的忧虑所笼罩着:我担心我的读者的兴趣(考虑到我所写的东西,我的读者大部分是由学术研究人员组成的)会强烈到这样的地步,以至于把我为了防止这类一时冲动的解读所取得的所有工作成绩都一扫而光,而且我担心人们会把这一分析降低到学术领域内部斗争的层面,即把这一分析看成是这种内部竞争的具体表现,认为它只是赋予了读者对这一竞争的某种把握。

《学术人》是一本奇特的书,它的奇特之处在于,由科学的对象化所要求的日常工作,是由对象化的主体所从事的工作(一种心理分析意义上的劳作)相伴随的。当某人在研究这样一个客体时,他每时每刻都在被提醒那个对象化的主体,也就是他本身就正在被对象化;最苛刻和最残忍的对象化分析是以对下列事实敏锐的意识撰写而成的,这个事实就是这些分析也适用于撰写这些分析的人。而且,更主要的是,应该意识到许多受这一分析影响的人将根本不会考虑到:这句显然是“残忍的”句子的作者,也同他们一起承受

① 《学术人》出版不久,布尔迪厄在反思这本书时以少有的激情写道:“社会学可以是自我分析极其有力的工具,这一工具使人们通过对他们自身的生产条件的理解、通过对他们占据在社会世界里的地位的条件理解,使他们更好地了解他们自己到底是什么样的人……这本书的确要求一种特殊的解读方法。人们不应该把它理解为一个小小的册子,或以自我惩罚的方式来使用它……如果我的这本书被当作小册子来解读的话,我很快就会憎恨这本书,并情愿把它付之一炬。”

了这句子。结果,被他们谴责为无缘由的残忍的(事实上是一种既往症的劳作)社会分析,我此刻想到的是把我同一些最好的朋友间隔开来的几段文字。我有过(我想这不仅仅具有奇闻轶事的意义)与同行很具戏剧性的冲突,这些同行非常精确地感觉到了“对象化的暴力”(violence of the objectivation),但他们在下列事实中看到了一个矛盾,即我在做这一对象化的工作时,我的确可以不顾及我自己。

在此书英语版的前言中,作为阐释和理解全球知识分子场景中当代法国哲学家(福柯、德里达,等等)的特殊性的主要要素,我陈述了这个事实:这一代大多数的(如果不是全部的)异端的哲学家一直处于一个非常奇异的位置,正是这个位置使得那些非做不可的俗事,变成了出于知识分子良知不得不为的事,也正是这个位置把一代人的集体命运,变成了一个可以作出选择的选择性。在正常情况下,他们原本将注定要在学术体制内凭借他们学术上的成功进行简单的再生产,而他们学术上的成功则会把他们领到体制内的统治地位,然而,他们却经历了学校的体制就在他们脚下崩溃的体验,在五月风暴以及紧随而至的法国大学的改革之后,他们看到并经历了这个传统的统治地位的塌陷和难以继。他们因而被引向了一种反体制的“性情”^①,这一性情至少部分地在他们与作为一种体制的大学的關係中找到了根源。就我个人的发展轨迹和立场而言,我无法否认我分享了这种反体制的情绪。我因而更好地了解了:强迫我们去发现某种特定的姿态有其社会决定因素的任何分析,肯定在

^① 迪迪埃·埃里邦(Didier Eribon)在1991年写的杰出的福柯传记中充分阐述了这一性情的复杂性、力量和价值多样性。

某种程度上是令人不快或令人气恼的,而那种姿态往往是被作为一个自由降临的、自由决定的选择来体验的,或作为甚至多少有点“英雄气概的”决裂来体验的。

韦肯特 对你所研究的世界,你可以说天生就非常熟悉,这的确是一笔财产,但在另一个层面,这也是一个你必须逾越的障碍。这就是为什么你把你的作品建立在大量的数据(仅仅罗列一下出处就要占去好几个附录)的基础上,而只展示它们中的一小部分的原因吗?

布尔迪厄 考虑到数据的运用、考虑到其写作过程,《学术人》的确是一本苦行僧的书。苦行首先表现在数据所呈现的修辞学。我认为对我的知识轨迹的分析,能够很好地解释许多事情,例如我得把一种贵族主义的形式,归功于我对法国教育制度中最高层的轨迹的追循,这种贵族主义的形式,还应该归功于我一开始就被当作一个哲学家来接受培养。(这解释了为什么我的“无形的大学教育”部分地与哲学家相关联,这也解释了为什么实证主义表现癖的某种形式,即使在无意识中对我也是紧闭大门,并把我视同路人。)说了这些以后,我还想说我也许确实从未为别的书收集过像该书收集到的那么多的数据。毫无疑问,从对数据及其使用的实证主义定义的角度来看,这种工作无论在英国还是在美国总是不会被乐意承认的。^① 人们甚至会错误地把科学,与数据和程序的表现癖混为一谈,这种混淆恰恰掩盖了

^① 这是安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)对《区分》所作的评论,他的声誉并不是建立在他的经验主义的作品上的,但他表达了如下的反应:“虽然《区分》距大多数盎格鲁·萨克逊社会学家认为值得敬重的研究报告相去很远,但它却提供了对法国社会不同阶级的习俗和态度广泛的经验主义的调查。事实上,其意义远远超出了对一千个个体进行的详细的采访”。

我们原来要展示的建构条件和对这些数据的分析。

其次,在写作的层面上也存在着一种苦行,我写过大量的文字,这些文字由于有点咄咄逼人和语带讥讽,可能为我赢得了令人反感的成功(succès de scandale),我准确地选择时机把这些文字抛了出来,因为它们可能会促使有关这个场的普通的(争议性的)视野的恢复。我应该补充说明,为了科学地论述这类有深度的社会学分析,人们必须解决非常棘手的写作问题。人们将需要发明一种全新的语言来尝试同时传递感觉与悟性,知觉与概念。我们在欧洲社会学中心编辑的杂志《社会科学的研究行为》(Actes de la recherche en sciences sociales,英译为 Act of the research on social sciences),就是对这类富有穿透力的社会学表达的新模式进行实验的一个实验场所;它涉及到构成科学的相关性原则。《社会科学的研究行为》发表了范围广泛的、不同写作样式的东西,既有精雕细刻的文章,也有“粗糙的”工作进展报告,它接纳了不同风格、不同尺寸、不同字体的文字,大量地使用了图片、主要文件的摹真本、实地记录和采访的摘录以及统计图表等等。该杂志在印刷上、修辞学和风格上的革新,是以这样的想法为前提的:即反观社会学(reflexive sociology)的实体与形式是密切相关的,社会学的对象被详尽阐述的方式,至少同研究过程的最终结果一样重要。正像杂志的名称本身所表明的那样,“研究行为”如果不比完成的成果更重要,那么,至少也是一样重要。“把社会的形成和社会的形式主义作为它的研究对象的一门社会科学,在表述其研究成果时必须进行世俗化运作的再生产,而正是这一世俗化运作使它产生那些研究成果。毫无疑问,我们此处遇到的是社会科学的特殊性之一:它的目的

就在于反对并战胜巧加掩饰的社会机械论，只有当它的成果的传播能成功地逃脱（也只需部分地逃脱）那些规范社会世界的所有的话语的法律，它的成就才可能为个人或集体的实践提供信息。在这种情况下，交流就是提供各种各样的手段（如果可能的话，每次交流都应该提供），这些手段不仅仅是在言语上而且在实践中，使得重复那种实践的真理的运作成为可能。社会科学提供了感知的手段和事实，而这些感知和事实只能通过这些手段来掌握，社会科学因此不仅必须对此加以证实，而且必须对此加以指明和展开”^①。

我的愿望是创造一种语言，使得那些社会世界的话语的制造者们能够逃脱一种致命的非此即彼的选择，即在枯燥的科学解释的客观主义超然性，与在经验意义上远为敏感的文学形式的参与性之间作非此即彼的选择。我原打算在《学术人》中做我在《区分》中尝试去做的事情，即创造一种允许人们同时提供科学的见解和即时性直觉的“推论的蒙太奇 (discursive montage)”^②，而这种见解将阐释并且象

① 这是布尔迪厄 1975 年在《社会科学的研究行为》创刊号（第一期第 2 页）上所作的未加标题的编者按。该杂志的发行量超过了八千份（成为法语社会科学出版物中销量最大的一本杂志），这应归功于该杂志生动的形式，这份杂志的影响早已超越了单纯的学术范围。

② 这种努力只在 Editions de Minuit 出版社 1979 年最早出版的《区分》中表现得较为明显；由于经费和风格习惯等原因，英语翻译本只小部分地重复了法语原版的版面编排。贝尔纳 (Barnard) 在他的“布尔迪厄与人种论”的研究中写道，《区分》“有许多‘硬社会学’的方法：图示法、图表、调查、采访、地图等等。该书还包括杂志的摘录、从对被描述的社会环境的参与中获得的照片和数据。更重要的是，在这部独一无二的作品中，所有这些材料都融为一个整体，因此无论是这一种或那一种文本创造的模式都不具有优先权。如果这可以算是人种论的话（它当然拥有无法混同于其他研究的素材……），它肯定是一种全新的人种论”。

征性地排除那种即时性直觉。但是,这将产生一种“牵制性”或标签式的效果,考虑到对我的分析所施加的暴力,我不得不放弃了这个想法。事实上,研究知识分子环境的社会学的中心问题是,知识分子,如同所有的社会行动者,他们尤其擅长把其他人加以对象化,他们可以说是“自发的社会学家”。知识分子对话语和阐释具有职业能力,正是这种远远超越于社会平均能力之上的职业能力,使得他们掌握了某种自发的社会学,即把他们对于社会世界的、出于自身兴趣的见解,转变为科学的社会学的显现。

韦肯特 在《学术人》中你提供了一个有关自己的知识分子世界的社会学。然而,你的目的显然不是简单地写一本有关法国大学及其师资的专题著作,而是就有关社会学的方法提出一个更为根本的观点。

布尔迪厄 当我在60年代中期开始学习生涯时(那是个学术体系危机四伏的时期,其高潮就是名为“五月风暴”的学生运动,但危机还未尖锐到令学术的“权力”争执发展到公开化的程度),我的愿望是想开展一种关于社会学实践自身的社会学测试。我想证实,事实并不像某些人宣称的那样,他们试图削弱社会学知识的基础,或者企图以社会学家在研究社会世界时必定会受社会上某种决定论的左右为借口,取消社会学作为一门科学的资格。事实恰恰相反,社会学可以通过利用它对社会世界的知识,在一定程度上逃离这个历史循环论的怪圈;而在社会世界中,社会科学被生产出来恰恰是为了控制在这个世界中运作的、同时又对社会学家自身有影响的决定论的效果。

在那段学习期间,我追求一种双重的目标,并构建了一种双重的对象。首先,作为一个体制的法国大学构成了明显

的研究对象,我们需要对它的结构和作用进行分析,需要对在这个世界中有效的权力的各种种类进行分析,需要对其中的种种轨迹,以及行动者如何在这些轨迹中占据地位进行分析,对这一世界中的“教授的”见解进行分析,等等。其次,更深层的对象是:在人们将自己对象化的过程中,反观的回归是必需的,反观参与了对一种制度的对象化过程,这一制度是建立在它所声称的客观性与普遍性的基础上的,并且得到了社会的承认。

韦肯特 这一方法[你对大学,即你的职业生活场景的研究,是假借“社会学关注”(sociological gaze)的名义进行的]是一种你早先使用过的方法,在60年代早期你完成了在阿尔及利亚农民中的一个项目后,在你自己的家乡,法国西南部的一个村庄作过一个相同的对婚姻习俗的调查。

布尔迪厄 是的,《学术人》可以说达到了某个顶点,至少可以说达到了在自传意义上的、在我60年代早期开始的非常具有自我意识的“认识论实验”方面的顶点,在60年代早期我开始在对我最熟悉的世界的研究中,运用我早先运用过的、发现家庭关系逻辑的调查方法,我曾经运用这一方法研究一个外国的社会,即研究阿尔及利亚工人和农民的世界。隐藏在这个研究背后的想法是想推翻观察者与他所研究的世界之间的自然关系,既要防止观察者将世俗的东西转化为奇异的东西,也要防止观察者将奇异的东西转化为世俗的东西,这是为了把在这两种情况中被认为是理所当然的东西真正地表达出来,这也是为了从实践上证明对客体进行完全的社会学对象化的可能性,以及对主体与对象之间的联系进行完全的社会学对象化的可能性(我称之为参与者的对象化)。但是,最终这是以我使自己陷入绝境

而告终的。事实上,要进行完全对象化,即使不是不可能,至少也是十分困难的。因为在将他人进行对象化的过程中,我们还必须将自己的兴趣对象化,以便尽可能客观地看待事物,我们还必须抵制某种诱惑,而这种诱惑无疑是内在于社会学家的立场之中的,即从某种绝对性的角度来看待研究对象(此处我要假定存在着一种控制知识分子世界的知识分子权力),要真正做到这些其实是极其困难的。为了使我所从事的研究取得某种成功,并发表这一成果,我发现了这个世界存在着某种深刻的真理,即这个世界中的每一个人都在努力去做社会学家受诱惑驱使在做的事情。我不得不将这一诱惑对象化,或更确切地说,将这一诱惑的形式对象化,正是这一形式使得社会学家皮埃尔·布尔迪厄耗费了大量的时间。

韦肯特 在你所有的作品中,你强调了社会学家,以及他或她的生产世界需要一种反观的回归(a reflexive return)。你坚持认为这不是知识分子自恋的形式,相反,这种反观的回归能够产生某种后果。

布尔迪厄 事实上,我相信有关社会学的社会学,是社会认识论的一个根本层面。它远不是其他事物中的一种

象之间的关系。

现在我们应该将社会学家的对象化的观点加以对象化,并使之成为一件必须经常做的事情,但光做到这一点仍是极其肤浅的,关键在于从根本上扭转人们的态度。当我们说“社会学家被铭写在历史性语境中”,我们一般是指“资产阶级社会学家”,并到此为止。但是,对任何文化生产者的对象化分析不仅要求我们指出他的阶级背景,对他进行定位,指出他的种族、他的性别,而且,我们还不能遗漏对他在文化生产世界中的地位进行对象化分析,即对他在科学场或学术场中的地位进行对象化。《学术人》的贡献之一在于表明了我是如何对卢卡奇(Lukács)进行对象化分析的[在卢卡奇之后我们研究戈德曼(Lucien Goldmann),这也表现了这一极普通的社会学的简约论的最繁复的形式之一],也就是说,我力图使这一研究与文化对象、与阶级或团体产生某种直接的联系,这是通过观察这些文化对象和阶级是如何产生而完成的(正如人们会说英国剧院的某某形式表达了“新生中产阶级的困境”那样)。我们常常会犯我称之为“短路的谬误”(short-circuit fallacy)的错误,这是因为我们常常试图在相距甚远的术语之间建立一种直接的联系,从而省略了由文化生产场的相对独立的相对空间所提供的关键性调解(mediation)。这个亚空间(subspace)是一个有自己逻辑的社会空间,在这个空间内,行动者为了一种特殊的赌注而斗争,并追逐自己的利润,而这一利润与在一个更大的社会世界中流通的赌注并不相干。

但是,我们的研究如果仅仅停留在这个阶段,那么最主要的偏见将仍未得到检查,这一偏见的原则既不存在于社会的(阶级的)定位中,又不存在于文化生产中社会学家的

特殊地位之中(同样地这一偏见与社会学家在某种空间中的境遇也没有什么直接的联系,尽管这种空间可能是理论性的,也可能是物质性的,或者是一种方法论的姿态),这一偏见存在于内在于知识分子姿态中的、无迹可寻的限定之中,存在于他或她投向社会世界的“学者的关注”之中。我们一旦观察(theorein)社会世界,我们就会把偏见引入我们对这个社会世界的认知之中,这是由于这个事实造成的,即为了研究这个社会世界,为了描述它,为了谈论它,我们必须或多或少地从这个社会世界中退出来。这个理论主义的或唯理智论偏见的毛病在于,它忘记把这个事实(即它本身是理论关注和“沉思的眼睛”的产物),铭写进我们所建立的有关社会世界的理论。一种真正的反观社会学必须不断地保护自己以抵御认识论中心主义(epistemocentrism)、“科学家的种族中心主义”(ethnocentrism of the scientist),这种“中心主义”的偏见之所以会形成,是因为分析者把自己放到一个外在于对象的位置上,他是从远处、从高处来考察一切事物的,而且分析者把这种忽略一切、目空一切的观念贯注到了他对客体的感知之中^①。这样的分析者就像构筑了

① “学术的谬误”(scholastic fallacy)这个概念在《实践的逻辑》一书和“学术的观点”(The Scholastic Point of View, Bourdieu 1990)中曾作过详细的阐述:“忽略包含在‘学术观点’中的一切事物,将导致我们犯下社会科学中最严重的认识论错误,该错误的毛病在于把‘一个学者放进一架机器之中’,并将所有的社会行动者按照科学家的形象来加以描绘(而且是那种对人类实践进行推理的科学家,而不是那种行动的科学家,不是那种在行动中的科学家),或更确切地说,是把科学家必须构筑的、用来解释实践的模式放置到行动者的意识之中,或者说假想出一套解释,并把它们说成是科学家为了理解实践所必需的东西,并以此来解释行动者,并认为它是实践的主要的决定因素,是实践的真正起因。”

一份家谱的人类学家,他似乎也容纳了某种“亲属关系”,但这一亲属关系是远离卡比尔部族头目的社会世界的,该头目必须解决诸如非常实际的、非常急迫的、为他儿子寻找一个合适配偶那样的问题。又如,研究美国学校制度的社会学家,虽然也在研究学校究竟有些什么“用处”,但这一“用处”与那些父亲要为自己的女儿寻找一所好学校而想了解的“用处”,几乎没有什么共同之处。

我得出这样的结论,并不是说理论知识毫无用处,而是试图提醒我们必须了解理论知识的局限,并用一种具有局限性的解释和科学阐释的局限性,来伴随所有的科学解释:理论知识应该把它最主要的成就归功于如下事实,即产生它的条件并不是实践的条件。

韦肯特 换言之,关于社会的充分的科学必须建构这样的理论,即这些理论本身应该包含一个有关理论与实践之间的差距的理论。

布尔迪厄 正是。一个有关现实的充分的模式,必须思考(忽略该模式的)行动者的实际体验与模式之间的差距,而这一模式则试图使得它所描绘的机械论能起到与行动者结成不可知的“同谋关系”的作用。既然一切都诱使我们犯下唯理智论者的谬误,那么大学的例子将是测试这个要求最好的试金石。像任何社会世界一样,学术世界也是一个争夺学术世界的真理的斗争场所,同时也是一个争夺社会世界的一般的真理的斗争场所。我们也许可以很快地得出这样的结论:社会世界是定义何为社会世界的持续斗争的场所;而学术世界如今却拥有这样的特殊性,即它的裁决和表态,从社会性的角度看是最具权力性的。在学术界,人们不断地为下列问题争论不休:在这个世界中,谁被社会性地委

任、授权来说出社会世界的真理(例如:定义谁是和怎样才是有过失者或“专业人员”,工人阶级的界线位于何处,某某团体、地区或民族是否存在,是否有资格、有权利存在,等等)。作为一个社会学家,要对这些事物进行干预,总会面临这样的诱惑,即声称自己是中立的仲裁者,是法官,拥有判断是非曲直的权利。

换一个角度来讲,唯理智论者和理论主义者的谬误,对某些人来说,是难以抗拒的绝妙的诱惑,这些人作为社会学家,因而,参与了不断发展的、关于真理的斗争,并开始叙述这个世界的真理;然而他也是该世界的一部分,他何以可能取得相对于世界的透视角度呢?然而,通过将对手对象化从而制服他们的诱惑,在这个客观主义的研究阶段中的每时每刻都是在场的,同时也是导致严重的技术错误的根源。我在此强调“技术”,是为了强调科学工作与纯粹的反思之间的差异。为了把我刚说过的一切运用到非常具体的研究性的运作中去,我们应该关注这些因素:附加在对应关系的分析中的变量、或从对应关系的分析中提取出来的变量、重新得到阐释的数据资源或被抛弃的数据资源、插入到分析中去的新的标准等等。我所采用的显示知识分子劣迹的任何东西,都需要大量的工作来建构,这是因为,在身份主要是通过象征性策略建立的、在身份依赖于对集体信仰的最终的分析的世界中,哪怕是最细微的信息,都必须独立地、从不同的资源中加以证实。

韦肯特 回归到分析者与他的对象之间的一般的关系上,回归到分析者在科学生产空间中所占据的特定地位上,这就构成了你所维护的那类“反观性”(reflexivity),与古德纳(Gouldner)、加丰克(Garfinkel)、梅罕和伍德(Mehan

and Wood)、波尔纳(Pollner)或布卢(Bloor)所拥护的那类反观性的区别。

布尔迪厄 是的。加丰克满足于详细阐释一些非常一般、也非常普遍的性情,这些性情是附着在作为具有感知力的主体的行动者的身份中的,因而他的反观性在这个意义上是严格的现象学的。而在古德纳看来,反观性更多地是一个纲领性的口号,而不是一个真正的工作项目^①。必须被对象化的不仅仅是研究者个人(忙于从事传统所揭示的特质的研究),必须被对象化的,还包括研究者在学术空间所占据的位置,以及隐含在研究者的观点中的倾向性,正是这些倾向性导致了研究者的“越位”或“出局”。这些都是美国传统中最缺少的东西,如果从非常确定的社会学理由来看(从这些理由看,哲学在研究人员的训练中只占很不起眼的地位,而批判性的政治传统的在场也是十分虚弱的),毫无疑问,正是这些东西构成了学术体制中真正的反观性的和批判性的分析,更确切地说,正是这些反观性的和批判性的分析使得社会学不再被看作是自我中心的学科,而是被看作是科学进步的条件。

我相信我提倡的反观性的形式是与众不同的,并且具有反论色彩,因为它从根本上反自恋的。心理分析的反观性之所以更易被容忍和接受,是因为它所演绎的机械论,对我们而言即便具有普遍性的意义,其普遍性也只是附着于一个奇特的历史:对于父亲的关系,总是一个在异常的历史中对于一个异常的父亲的关系。真正的社会学的反观性虽

^① 非利浦斯(Phillips)这样评论道:“古德纳自己从不以任何系统化的方式遵循他提出的要有一个反观社会学的号召,他也从不听从他自己的劝告。”

然魅力稍逊,或者说并未真正触及人们的隐痛,但它却使我们发现了某些真正具有普遍性的东西,某些大家所分享的、陈旧的、平凡的东西。如今在知识分子的价值图表中,再没有比共同的和平均的东西更不值一提了。这也恰好解释了社会学,尤其是一种非自恋的反观的社会学,为什么会在知识分子中遭遇到抵制。

这也就是说,我所主张的有关社会学的社会学,与社会学家私下的个人的自鸣得意,与他们对个人内心思想和感情的描绘,极少有共同之处,我所主张的社会学与激励社会学家工作的、对知识分子的时代精神的追寻,也没有什么关系,这一追寻在古德纳的《将要到来的社会学危机》(The Coming Crisis of Sociology)一书中,在他对帕森斯的分析中可以找到。我还必须使自己远离“反观性”的某种形式,这种形式是由观察者的写作和感情构成的,是由那种自我迷恋的观察来体现的,而这种观察者的写作和感情最近在美国人类学家中变得很时髦[参见马库斯和费希(Marcus 和 Fisher)1986年的著作,吉兹(Geertz)1987年的著作,卢萨尔多(Rosaldo)1989年的著作,萨吉克(Sanjek)1990年的著作],这些人类学家,显然已穷尽了实地考察工作的魅力,开始转向谈论他们自己而不是他们的研究对象。他们是如此地以自我为中心,以至于对人种论的写作进行了如此虚假的、激进的谴责,把它斥责为“诗学的和政治学的”(参见克里福德和马库斯1986年的著作),我认为这种虚假的、激进的指责,开启了一扇通向蒙上一层薄薄面纱的、虚无主义的、相对主义的形式之门[我所担心的这种虚无主义的相对主义,也加固了科学的社会学中各种各样版本的“强项”(strong program)],这种虚无主义的相对主义站到了与真

正的反观性的社会科学极端对立的一面。

韦肯特 于是便产生了一种社会科学家的唯理智论倾向,这一倾向是内在于他们的立场的,因为这一类社会科学家是从外部观察世界的,他们并不直接参与到这个世界中来。对你而言,正是这种社会学家与世界之间的唯理智论的关系,取代了社会学家同行动者所参与的实践的一种实践性的关系,取代了观察者与它的观察对象之间的学术关系,这种唯理智论的关系,必须被对象化以后,才能符合反观性的要求。

布尔迪厄 这是把我同加丰克及其种族方法论区分开来的主要因素之一。我姑且承认存在着一种有关社会的原初的体验(primary experience),象胡塞尔和舒茨所表明的那样,这种体验依赖于与一种信仰的联系,即直接相信世界的真实性(the facticity of the world)的信仰,正是这种信仰使我们认为这一体验的存在是理所当然的。就描述性而言,这个分析是出色的,但我们必须超越描述性而提出这个体验何以可能的条件的问题。我们必须认识到在客观性的结构和使精神肉身化的(embodied)结构之间存在的巧合(它产生了人们能够自发性地理解世界的错觉),是人们与世界的联系中的一个特例,即一种天生的联系。种族体验的一大长处是,它使你立刻意识到这些构成体验何以可能的条件并不是普遍得到满足的,当这种体验(不知不觉地)普遍化时,现象学试图让我们相信这样一种反思,即建立在对某人自己的社会的土生土长的关系这个特例基础上的反思。

我应该顺便补充一下,还存在着一种种族方法论者的实证主义,这些种族方法论者在反对统计学的实证主义的

斗争中(例如当他们在数据与数据之间建立起某种对立关系,当他们用录音录像素材反对统计指数时),他们其实也接受了他们对手的某些先决的理论条件,这使我们想到巴歌拉尔说过的话:“一般而言,科学文化的障碍总是以成双作对的形式表现自身的。”对于“录音录像”手段沾沾自喜,意味着忽略对现实的建构问题,也意味着对现实划地为牢的问题(想想摄影)。这一观念需要接受某种预先设置的建构物,而这种建构物并不一定包含对其自身进行阐释的原则。例如医生、实习医生和护士之间的相互影响,被权力的等级关系强化了,而这种权力的等级关系在直接的、可观察得到的相互影响中,并不总是看得见摸得着的。

然而,这还不是问题的全部,我们需要彻底地使对某种信念(对日常生活世界无异议的接受)的现象学分析社会学化,我们不仅仅是为了简单地确立某种对所有感知的和行动的主体来说,并不是普遍有效的东西,我们是为了试图发现这样一种东西,即当它在某些社会位置中,尤其是在被统治的位置中实现自身时,它所代表的对世界的接受性的最基本的形式,以及保守主义的最绝对的形式。“生活世界”对世界的前反观性的接受的关系,是建立在对“生活世界”的结构的不容缓的、根本的信仰基础上的,它代表着某种因循守旧的终极形式。事实上,不存在粘附于这个已确定的秩序的某种研究方法,这个秩序,比人们与信念自明性的、内在于政治的关系,更为复杂,也更为完整;事实上也不可能找到有关存在的自然条件的更充分的研究方法,存在的自然条件将会归化到在其他条件下被社会化的某个人身上,而这个人并不是通过流行于这个世界的某些感知的范畴来掌握那些条件的。

单单这一点就解释了知识分子和工人之间的许许多多误解,工人认为压迫和剥削理所当然,可以接受,甚至是“自然的”条件,而那些“局外人”却对此感到厌恶,他们甚至难以拒斥反抗的实践形式,难以拒斥反抗压迫和剥削的可能性。然而,对于默会语(doxa)的政治性引入的最好说明,是那些引起争议的、施加在妇女身上的象征暴力。我特别思考过那种导致妇女把自身排除在整个公众活动和仪式庆典的范围之外的、社会性构成的“广场恐怖症”(agoraphobia),妇女从结构上被从公众活动和仪式中排除出去(这很符合公众/男性之于私人/女性这样的二分法),而且妇女尤其是从官方的政治领域中被排除出去。或者说这也解释了为什么她们不得不以一种极端的紧张为代价来面对这些场合,这种紧张的代价,是与她们力图克服那种铭写在她们自己身体上的、排斥妇女的认识所需付出的努力成正比的。因此,这种狭隘的现象学的或种族方法论的分析,忽略的正是主体性的结构与客体性的结构互相协调关系的历史性基础,这种狭隘的现象学的或种族经济论的分析,同时也是对政治意义的忽略,我们甚至可以说它们是反政治化的。

社会学危机与争夺词语的斗争^①

问 在当今的社会学中,几个“学派”并存,有不同的范式和方法;其支持者们有时争论得相当激烈。你试图在你的作品中超越这些对立。是否可以这样说,在你的研究中至关重要是,那种综合性的发展将能导致新社会学的产生?

答 当今的社会学充满了虚假的对立,我的作品经常引导我去超越这些对立(即使我并不是有意去这样做)。在社会学场中这些对立确实是真正的区分性的标志,它们有一定的社会基础,但却缺乏科学基础。让我们思考一下那些最明显的对立,诸如理论主义者与经验主义者之间的对立,主观主义者与客观主义者之间的对立,或者结构主义与现象学的某些形式之间的对立,所有这些对立(还存在着许多其他的对立)在我看来完全是人为的,同时又是危险的,因为它们导致了多极化倾向(multilation)。最为典型的是在被称为结构主义的方法与现象学的、交互作用论的或种族

^① 布尔迪厄与赫尔布朗(J. Heilbron)和马索(B. Maso)的这篇访谈,发表于荷兰的“Sociologisch Tijdschrift”杂志1983年10月第2期。文中“答”的部分为布尔迪厄的话,“问”的部分为其余二人的话。本文原题为“里程碑”,现标题为译者所加。——译注

方法论的程序之间的对立；结构主义的方法，正如马克思所说，是为了掌握独立于个人思想与意愿的客观关系，而现象学的、交互作用论的或种族方法论的程序，则是为了掌握行动者关于相互影响以及社会接触的真正的体验，掌握行动者对社会现实的精神性与实践性建构方面所作的贡献。这些对立中的许多对立之所以能存在，部分地得归功于一种通过理论术语努力建构的立场，而这一立场是与对不同形式的文化资本的占有相联系的。社会学，就其目前的状态而言，是一门雄心勃勃的学科，施加于它的实践性的合法化的方式也是五花八门的。各式人等都可以在社会学家的名义下集结，包括进行统计分析的人，发展数学模式的人，描述具体情况的人等等。正因为所有这些种类的能力很难在同一个人身上找到，因而人们就倾向于从理论上区分这些能力，并将它们对立起来，而对立的理由则出于这样一个事实，即每一个社会学家都把他们认为最简便易行的方法作为实践社会学的唯一合法的方法。这几乎注定是“偏颇”的，而他们竟然还试图强加给他们的科学以一个偏颇的定义：此时我想到了那些吹毛求疵的人，他们用一种压制性的或阉割的方法论及经验主义的事实（尽管他们自己并不开展经验主义的研究），在强调谦虚谨慎的重要性以反对理论主义者的胆大妄为的旗号下，为存在于实证主义方法论背后的忿忿不平的认识论辩护，这样他们就能禁止别人做他们自己没有能力去做的事，因此他们就能把他们自己的局限性强加到其他人头上。换言之，我认为大量所谓的“理论方面的”或“方法论方面的”作品，只不过是有关科学能力的一种特殊形式的意识形态的辩护。对于社会学场的分析很可能会表明：在文化资本的类型与社会学的形式之间存在

着很大的关联作用,不同的研究者控制了不同类型的文化资本,而他们又把自己所采用的社会学的形式作为唯一合法的形式来加以维护。

问 当你说有关社会学的社会学,是社会学的首要条件之一时,你指的是否就是这个意思?

答 是的,但有关社会学的社会学还有其他功效。例如,根据一条简单的原则,每一种立场的占据者都被劝导要好好注意其他立场的占据者的局限性,这样一条简单的原则使人们能够从事批判工作,而这一类的批判可能是承受者遭到过的批判中的大部分批判。例如,我们可以思考韦伯和马克思之间的关系,而在学术界始终有人研究这些关系,但你可以以另一方式看待这些关系,并询问一个思想家是如何以及为什么能使你看到有关另一个人的真理的。在讲座和论文中被仪式般地援引的马克思、韦伯与涂尔干之间的对立,掩盖了这个事实,即社会学的统一性,也许会在对抗可能性的立场空间中找到,如果这些对抗性的立场被这样来理解,那么它们就有了超越的可能性。显然,韦伯可能看到某种马克思没能看到的東西,而韦伯之所以能够看到马克思所没有看到的東西,那是因为马克思已经看到了他看到的東西。社会学中最大的困难之一就存在于这个事实之中,即在科学中你必须经常通过建构科学的真理,去容纳那些你反对的東西。马克思把国家的概念当作统治的工具来建构,以反对有关国家的武断的错误观念,然而,要质疑由马克思的批判工作所产生的清醒认识,你就必须同韦伯一起询问,国家是怎样演变成目前这个样子的,它是如何设法向人们强加对其统治性的认可的,那些与你的模式相对抗的因素是不是没有必要包容进你建构

的模式（即国家的合法性是自发地得以表现的）之中。在进一步质疑时，你可以以同样的方式将明显的具有对抗性的作家关于宗教的论述糅合进你的观点中来。我要说韦伯在马克思没有涉及到的领域中实现了马克思的意向性（就这个术语最好的意义而言），我这样说当然不是出于对反论的爱好。我此刻特别想到的是宗教社会学，这并不是马克思的强项。可以说韦伯建立了一个名副其实的有宗教的政治性经济；更确切地说，他阐明了对宗教作唯物主义分析的全部潜力，但又没有破坏宗教现象所有的适当的象征性的特性。譬如，他认为教堂应该从由救世机构合法操纵的垄断性的角度来定义，韦伯的这一观点迥然不同于从经济语言的隐喻性转换的角度对教堂的解释，众所周知这种解释近来在法国十分走红，但韦伯的观点却在理解上产生了一个巨大的飞跃。这类练习既适用于思考有关过去的互相对立的观点，也可以思考有关目前的互相对立的观点。正如我刚才说过每个社会学家都会乐于倾听他的对手的话，因为在他的对手的理论兴趣中他能看到他无法看到的东西，能观察到他自身视野的局限性；他如果不是采取这一方法，那么，因为自身限定性的缘故，许多东西他是无法领悟到的。

问 这几年来，“社会学危机”一直是社会学家中一个有优先权的、不受一般法规节制的主题。就在最近，人们还谈到了“社会学团体的解体”。这个“危机”在何种程度上表现为一个科学的危机呢？

答 在我看来目前的社会学状况，正如你说的经常被描绘成一个危机四伏的状况，这是完全有利于科学进步的。我认为社会科学，出于对社会地位的渴望，为了在他们自己

眼里能像所有其他科学那样以科学的面目出现，社会科学已经建立了一个虚假的“范式”。我指的就是在哥伦比亚大学与哈佛大学之间结成的策略性的联盟，即帕森斯-默顿-拉扎斯菲尔德(Parsons-Merton-Lazarsfeld)之间的三角联盟，几年来一种团结一致的社会科学的假象就建立在这个联盟之上，这种联盟是一种知识控股公司，这种知识控股公司拥有一种几乎自觉的、在意识形态方面占据统治地位的策略，这一策略一直勉力维持直至最终崩溃，而我认为这一崩溃标志着一个相当大的进步。为了证实这种意见，你只需观察一下那些围着“危机”这个词转的人。以我的观点来看，所有围着“危机”这个词转的人都从那种垄断的结构中获益匪浅。这就意味着在每一个场中(社会学场正如所有的场一样)都存在着一场为了对合法性进行垄断的斗争。一本诸如托马斯·库恩撰写的关于科学革命的书，在某些美国社会学家眼里有一种认识论革命的效果(虽然以我之见，它根本没有这种功效)，因为它被用作反对某种虚假范式的武器。而这种虚假的范式则是由一批人设计在全世界范围内广泛

尔干和帕瑞托(Pareto)^①学术上的联合体(当然不包括马克思)。另一方面,你也可以倾向于拉扎斯菲尔德的维也纳经验主义的偏见,这是一种无视理论的短视的新实证主义。至于默顿^②,他介于他们两者之间,以其“中程理论”(medium-range)的形式为我们提供了短小的学术论文,这是一种清晰、简单、小巧的综合性。通过对上述研究倾向的分析,你就会获得司法意义上的、能力的分享权。所有这些形成了一个在社会方面强有力的统一体,这能给你这样的印象,即社会学也存在着一个类似于自然科学中的“范式”(paradigm)。我把这一现象称之为“吉辛科隆效应”(Gerschenkron effect),吉辛科隆是这样解释俄国的资本主义为什么从未呈现过资本主义在其他国家所具有的形式,他认为原因很简单,这是因为俄国资本主义直到很晚的时候才得以发展。社会科学中的大量特征及其困难,也应归之于这个事实,那就是它们也比其他学科起步晚得多,因此,比如说,为了激发科学的严密性,社会科学可能会有意识或无意识地运用更为先进的科学所具有的模式。

在20世纪50年代至60年代,社会科学模仿的是科学的统一性,似乎只有具备统一性才会产生科学。社会学因冲突导致分散及分裂而备受批判。社会学家被一再强迫地接受这个观念,即他们之所以不具有科学性,是因为他们互相之间有冲突、有争议;不管是真是假,社会学家对这种统一性满怀渴望。事实上,美国东海岸的虚假范式是一种正统观

① 帕瑞托(1848—1923),意大利社会学家、经济学家,提出上层社会优秀分子循环运动理论,对法西斯主义颇有影响。

② 罗伯特·金·默顿(1910—),美国社会学家,科学社会学创始人。他认为科学家追求的最终目标,是以其姓名来命名伟大的科学成就。

念的表现……它模仿的是“普遍性的学术见解”(communis doctorum opinio),这并不适合于科学(尤其当这门科学还只是刚刚起步),它更适合于中世纪教会或一个司法机构。在许多例子中我们都可以看到,50年代的社会学语言在谈论社会世界时,都缺乏令人惊异的特色,就好像他们根本不是在谈论社会世界那样。那是一种否定性的语言,在弗洛伊德意义上的否定性,它反映了那些有权处理有关社会世界的话语的人的根本要求(保持一般距离的和中性化了的的要求)。你只需阅读一下50年代的美国评论:其中一半文章是关于社会的反常状态(尤指资本主义社会的沉沦和个人精神上的颓废状态——译注),这是在涂尔干根本性概念的基础上演变而成的经验主义的或唯理论的种种变体;这是一种散漫地论述社会世界的空洞的学术成果,它们很少涉及以经验为依据的材料。尤其令我惊讶的是,各不相同的作家却同样使用某些既不具体也不抽象的概念,只有当你对使用这些概念的人脑子里到底想的是什么有所了解时,你才能真正理解这些概念。他们脑子里想的往往是“乘坐喷气机飞来飞去的、富裕的社会学家”,而嘴上说的却是“博学多才的教授”。这种语言使用方面的不真实创下了新的纪录。所幸的是,还有例外,例如芝加哥学派,他们谈论贫民窟,谈论街角的社会,描述黑帮或同性恋圈子,总之,芝加哥学派研究的是真正的圈子、真正的人……而在帕森斯—默顿—拉托斯菲尔德的小三角之内,人们是无法见到这些东西的。

因此,对我而言,人们最近谈论的“危机”是一种正统观念的危机,而某些异端邪说的增加,在我看来,反倒标志着朝着科学严密性的进步。如果所有由社会学提供的机会都被再一次地把握,科学想象力也因此得以解放,那么这决不

是什么巧合。我们现在正在应付一个有其自身斗争的场，这些斗争有可能再一次成为科学的斗争，换言之，冲突被以这样一种方式来设置，如果你想赢，你就必须掌握科学的方法；如果你仅仅模糊地闲扯什么社会功过的归属、什么社会的反常状态，或提供理论上（因而也是经验上）糟糕地糊弄而成的、关于工人的“异化”的统计图表等等，你是无法在这场冲突中获胜的。

问 在社会学中，存在着一种向高处看齐，有时是向过度专业化看齐的倾向，那是否是你刚才提到的吉辛科隆效应的一个方面？

答 绝对是的。人们总是试图模仿那些先进的科学学科，在那些先进的科学学科中，你有很精确、很窄小的研究对象。得到实证主义模式赞扬的正是这种过度的专业化，得到拒斥所有普遍雄心的怀疑论赞扬的，也正是这种过度的专业化，那些雄心往往被理解为是困扰所有知识的哲学雄心的一种残余。事实上我们依然处在一个荒诞的教育社会学同文化社会学相分割的阶段，那么你又如何能从事文学社会学或科学社会学的研究，而又不涉及教育制度的社会学呢？譬如，当人们写作关于知识分子的社会历史时，几乎总是忘记把教育制度结构上的演变考虑进去，这种演变的效果还包括一种毕业生的“生产过度”，这种生产过度又从两个方面直接被转嫁到知识分子场，一方面是生产（例如出现了在社会方面和知识方面起颠覆性作用的“生活豪放不羁的人”），另一方面是消费（有文化的大众在数量上和质量上的变化）。显然，这个专业化倾向也同人们的利益相一致。下面是一个众所周知的事实：譬如，在一篇关于中世纪意大利法律演变的文章中，吉辛科隆写道，当法官们刚从君主那

儿赢得独立,每一个法官就都迫不及待地开始瓜分专业,以便成为小溪中的大鱼而不做大溪中的一条小鱼。这两种效果结合在一起使得人们过度专业化了,任何普遍性的研究形式都被排除了出去;人们忘了在自然科学中,直到莱布尼茨,甚至到彭加勒(Poincaré),伟大的科学家都同时是哲学家、数学家和物理学家。

问 像许多社会学家一样,你对哲学家并不特别喜爱,但你经常提到诸如卡西尔或巴歇拉尔这样的哲学家,他们一般是被社会学家所忽略的。

答 正如你说的那样,我经常研究哲学家的著作,因为我期望从哲学中获得更多东西。社会科学一度并且现在同样也提供了不少新的思考方式,有时这些方式与哲学直接展开竞争(我此刻想到的是关于国家的理论、政治学等等),它们也可以构成对哲学有益的思考。科学哲学家的作用之一,是为社会学家提供他们可以用来保护自己免受实证主义认识论的干扰的武器,而实证主义认识论也是吉辛科隆效应的一个方面。例如,卡西尔描述过思考的新方式的起源,以及由目前的数学或物理所引发的新概念的起源,他描述了只有当我们把本质(entity)之间的关系看得比本质本身更为重要时(就像经典物理中的力那样),最发达的科学才得以成立,从而卡西尔完全驳斥了实证主义观点,他因此表明了人们在科学方法论的掩盖下为我们提供的东西,无非是一种对科学实践的合法化方式的意识形态的表现,这种合法化方式并没有同科学实践中的任何真实的东西相对应。

还有另一个例子。尤其在盎格鲁-萨克逊传统中,人们常常批评研究者在指明某些对象时,使用了类似路标的概

念,而那些现象尽管值得调查,尽管有提示性及启发性,但通常不明确、甚至有些模糊。我认为我的有些概念(例如我此刻想到的是认识或误认)也属于这一范畴。为了为自己辩护,我可以提及所有思路明晰的“思想家”,他们如此清晰、透明、疑虑全消地谈论象征主义、交流、文化与思想意识之间的关系,以及所有被这个“黑暗的清晰”所混淆、隐藏或压制的东西。然而我也可以并且首先应求诸于另外一些人,他们(像维特根斯坦一样)认为开放性的概念在启迪思维方面是极其有力的,他们谴责过建构得太好的概念的“封闭性”,他们谴责过“序言式的定义”的“封闭性”,他们谴责过实证主义方法论的虚假的严密性。一个真正的严密的认识论,可以再一次把研究者从强调研究的方法论传统中解放出来(这是一个经常被最平庸的研究者为了,如柏拉图所说,“斩断幼狮的爪子”而委身投靠的传统),换言之,这一传统是为了贬低和减少科学想象的创造力与革命性。因此,我认为当我所创造的某些概念被看作是概念性劳动的产物时,人们对它们的某些模糊性也许会有印象,而我追求的是让它们在以经验为依据的分析中进行正常运作,而不是让它们“发育不良”,这些概念中的每一个(例如,场的概念)都是浓缩了形式的研究项目和原则,人们可以通过它们避免一系列错误。概念,可以并且在某些程度上必须保持开放性与暂定性,但这并不意味着模糊、近似或混淆:对于科学实践的真正思考,证实了这一概念的开放性,是任何处于酝酿期的科学思想的本质;相对于为方法论者提供精神粮食的已定型的科学来说,相对于为所有那些战斗硝烟消散后发明出更具危害性而不是有益的规则与方法的人提供精神食粮的定型的科学来说,概念的开放性(通过表明以前从未被人观察

到的事物,提示出那些需要去做的研究,而不仅仅停留于评论),赋予了概念“提示性的”特征,因而也就赋予了它们一定的能力去产生科学的效果。一个研究者的贡献在更多情况下是提醒人们关注某个问题,关注某样因为太明显、太清晰反而没人注意的事情,正如我们常说的,提醒人们关注那些大家都“熟视无睹”的事情。例如,承认(recognition)及误认(miscognition)的概念,一开始是为了命名某种权力理论中不在场的东西而引进的,或者说是为了命名一种被极其粗糙但尚可一用的方式所标明的事物(如权力来自底层,等等),但它们实际上却指出了一条研究的线索。正是以这种方式我把由大学权力来呈现的我的工作,想象成对于客观性和主观性的作用过程的分析的一种贡献,通过这些作用过程,象征性的负担、承认以及误认的效应被发挥了出来。在我使用这些概念的过程中,我的意图之一是取消冲突与意见一致之间的学术分界线,因为这一分界线消解了对所有那些真实的情况进行分析的可能性,即对诸如在冲突中以及通过冲突,而以类似不成文的契约的形式获得的互相屈从等情况进行分析。因此,怎么能把一个追求意见一致的哲学归咎于我呢?我十分了解那些被统治者,即使是在教育体系中,他们仍在反对并抵止这种统治[我把威利斯(Willis)的作品介绍到法国]。但在某段时期内,被统治者的斗争被如此浪漫化[甚至浪漫化到了这种程度,“斗争”已经被某些可以附着于任何活动物(如妇女、学生、被统治者、工人等等)的荷马风格的词藻葬送掉了],以致于人们最终忘了某件每个明眼人都十分清楚的事情:被统治者是在他们的头脑里被人统治的。这就是当我运用诸如承认及误认这样的概念时所提示的东西。

问 你坚持这个事实,即社会现实始终是历史性的。在这一历史性研究中你把自己放在什么位置?为什么你很少从长期的角度来看待事物?

答 在现在这个时刻的社会科学中,我认为长期的历史正是社会哲学拥有特权的地方之一。在社会学家中,这个事实经常会引发对官僚主义化的一般性思考,引发对理性化、现代化等等的过程一般性的考虑,这种思考为其作者带来了大量社会性的益处,但却很少会有科学方面的益处。事实上,以我认为的方式去实践社会学,这些益处就都不得不放弃。我的工作所要求的历史常常并不存在。例如,当我研究现代艺术家或知识分子问题时,这方面的历史就是不存在的,这些艺术家与知识分子到底是如何渐渐获得独立,赢得自由的?为了严密地回答这个问题,我必须做一些非常困难的工作。虽然我必须在这一个或那一个场中,在某一特定的时刻观察那些结构的发生,但能使你理解这些结构发生的历史性工作却是极难开展的,我既不会满足于建立在随意选出来的一些文献基础上的模糊的概括,也不会满足于经常在应该为我们提供根本性信息的地方留下空白的、那种耐心的记实的或统计的汇编。因此,一个充分的、完整的社会学应当清楚地包括各种结构的历史,而种种结构的历史是在特定时刻的整个历史性过程的产物。当然我们不得不冒使结构自然化的风险,我们还会冒另外一种风险,即将行动者之间的商品或服务的分布状态(我想到的是体育活动,但这也同样适用于人们对不同电影的偏爱),看作与社会空间中不同位置相联系的性情的直接的(如果我可以这样说)、“自然的”表达(这是由那些想要在“阶级”与图片风格或运动之间建立必要的联系的人来完成的)。写一部结构

的历史是必要的,这种结构的历史将会在每一个结构状态中发现:以前的斗争的产物会改变或保存结构;同时,通过构成结构的矛盾、紧张与权力关系,还能发现随之而来的变革的起源。我所做的一切或多或少解释了几年来在教育体系内发生的变革。我请你参看《区分》中题为“阶级与划分”那一章,在这一章中,我分析了存在于教育场与社会场的联系之中的变更所产生的社会效果。学校构成了一个场,这个场比其他场更倾向于对自身的再生产,这是因为在众多理由中最关键的事实是,行动者能够控制他们自身的再生产。可以说,教育场一直处于被外部力量奴役的状态。在教育场(或更笼统地说,在文化生产的所有的场中)变革的最有力因素是,涂尔干学派所谓的形态学效应(morphological effect):随着人数更为众多的(而且文化上更为贫困的)主顾的涌入,这就要求在各个层次上作出各种各样的改变。然而在现实中,要理解形态学上变化的效应,你就必须思考这个场的整体逻辑、思考职业体系内部的斗争、思考教职员之间的斗争(康德所谓的“教职工的冲突”)、思考每个教职工内心的斗争、还必须思考不同学术位置之间的斗争、教学等级制中的不同层次之间的斗争,以及不同学科之间的斗争。当这些斗争碰到某些外部作用过程时,它们就会发挥更大的、起改造作用的效应:例如,法国的情形与许多国家一样,社会科学、符号学、语言学等等,通过引进一种对“经典”的旧传统、文学历史、语文文献学、甚至哲学进行颠覆的形式,从而得到趋之若鹜的学生的增援,而学生的大量涌入反过来又要求数量上增加初级和高级讲师,这又进一步导致了学校体制内部的冲突,1968年的五月风暴就曾部分地反映过这样的冲突。当低级教士(初级讲师)的内部要求(总是

倾向于要求普遍休假制的权利),碰到俗人(学生们)的外部要求时(就教育制度这一个案而言,学生们的要求常常是和教育系统产品过剩相联系的,是和毕业生“过剩”相联系的),你就可以看出永恒的变革的资源、永恒的内部斗争的资源是如何产生效果的。总之,你不能把一种机械的效果赋予形态学的因素:下列事实除外,即这些因素经常从它们在其中运作的场的结构中获得它们特殊的效果,它们数量上的增加又是与某些深远的变化相联系的,在这些变化过程中行动者根据他们的性情来理解由教育机构提供的不同产品(机构、专业、学位等等),这些不同的产品也顺应了教育所要求的变化。因此,可以举一个极端的例子,在法国以前几乎很少接受中等教育的工人,在60年代却开始接受中等教育了,当然,起先是因为法律的缘故,因为离校的年龄被提高到了16岁,工人接受中等教育的另一个原因是为了保住他们的地位,这一地位并不是最底层的位置,他们这样做也是为了避免沦为赤贫,因此他们不得不拥有最低层次的教育程度。我认为与移民有关的因素肯定也是与教育制度有关的因素;而且这一因素还会一步步地与整个社会结构发生关系。总之,在教育场发生的变化,受到教育场的结构与某些外部变化之间的关系的界定,这些外部关系决定了家庭与学校之间的关系中的决定性的变革。此刻,为了避免有关“经济因素”之影响的模糊语言,你必须理解经济变化是如何被变形为社会运用中的变化的,你必须理解受这变化影响的家庭可以把教育用于摆脱小店主、小手艺人以及小农业工人所遭遇的危机。因此,一个全新的现象是,诸如农民、手艺人或小店主这样的社会类别,他们原本很少利用教育制度来进行自身的再生产,后来由于经济变化引起的、

强加于他们的劳动力的重新部署,他们才开始设法利用教育制度,也就是说,当他们不得不面临如下前景,即面临离开他们有能力完全控制的社会再生产环境的处境时,他们才开始设法利用教育制度:例如,在技术教育中,你能发现很高比例的店主及手艺人的儿子,在教育机构中寻求劳动力重新部署的基础。如今,对教育的利用,出现了一种从未有过的情形,而且这是以某种强化的方式实施的,它引发了一系列问题,这些问题针对的是仍以从前的方式利用教育的那类人,针对的是为了保持与别人的差距而增加了在教育中投资的时间与金钱的那类人。因此,期望他们的再生产能通过教育来完成的那类人必然会采取一种形式性的反击;对于教育制度的焦虑也将增加(已有几百种迹象表明了这一点,尤为明显的是私人教育正在采用的新方法)。存在着一系列连锁反应,同时在利用教育的过程中,在增加“股本”的方式上还存在着一种辩证法。这些都是非常紧密地联结在一起的,正是这点使分析变得很困难。人们正在处理的是一个被简化为线性进程的关系网络。对于那些其前辈已经在高等教育、名牌大学中垄断了最高层次的人而言,教育机构所运用的普遍性的强化方法已经提出了各种各样的难题,迫使他们去发明各种各样的应付策略(甚至已经达到了这样的程度,这些矛盾已经成了非同寻常的革新因素)。再生产的教育模式是一个再生产的统计模式,被再生产的是,(逻辑意义上的)阶级中相对稳定的一小部分人。然而决定谁将沉下去,谁将能浮上来的因素,已不再单纯取决于家庭了。但家庭感兴趣的仍是特殊的个人。如果你告诉他们:总的来说,百分之九十的人将会浮上来,学会游泳,但其中没有一个人来自你们家庭,他们听了以后肯定不会感到高兴。

因此在家庭作为一个主体的特殊利益与“集体的阶级利益”（用引号是为了简洁）之间将存在一个矛盾。结果，家庭的利益、不想看自己的孩子滑落到低于自己层次的父母的利益、不想在社会的阶级档次中跌下去的孩子的利益、那些因为自己的出身对失败会以或多或少的自暴自弃或反叛的形式作出反应的人的利益，所有这些人的利益都会生发出极端不同的、不同寻常的创造性的策略，这些策略的目的就是维持他们的地位。这就是我在分析 1968 年五月风暴时所表明的东西：在 1968 年你能观察到最具反叛性的地方，是与出身于名门相联系的法定的抱负，与教育方面的成功之间差距最大的地方。在诸如反叛堡垒之一的社会学这样的学科中情形的确如此（对此的第一个解释就是社会学作为一门科学是具有颠覆性的）。但是，抱负与行为表现之间的差距，的确是一个颠覆性因素，也是一个不可或缺的革新因素。如果说 1968 年五月风暴的那些领导人在知识分子生活以及其他方面都是伟大的改革家的话，那决不是什么巧合。社会结构并不是像时钟的机构那样运行的。例如，那些无法得到法定分配给他们的工作的人（那些人们称之为“失败者”的人）将会致力于改变工作的分派，只有这样，他们期望得到的工作，与他们实际上得到的工作之间的差异才会消失。所有与“毕业生过剩”和“学位贬值”（我们必须谨慎地使用这些词）相关的现象，都是主要的革新因素，因为源于它们的矛盾会导致改革。谈到那点，针对享有特权的人进行的反叛运动的意义极其扑朔迷离：这些反叛者充满了矛盾，一方面他们对体制进行了颠覆，另一方面又设法维护与体制的前颠覆状态相联系的种种好处。在整个纳粹的历史中，小店主的种族主义与愚蠢倾向曾被不断地强化。但我认为韦伯称

之为“无产知识分子”(proletaroid intellectuals)的人,同时也是很不幸、很危险的人。在整个历史中,在所有的暴力时期他们都起了重要的、极其灾难性的作用……。同样在五月风暴中也存在着意义极不明确的东西,由康-本迪(Daniel Cohn-Bendit)来体现的五月风暴有趣、睿智、狂欢的一面掩盖了不逗人笑、不讨人喜欢的一面:怨忿始终准备着第一个冲向在它面前打开的第一个缺口……。正如你能看见的那样,我已在这点上花了时间,已通过谈及一个具体的分析而回答了这个问题。这并非完全是有意意识的,但出于两种理由我还是愿意接受它:这样我就能表明在教育组织的特定历史中,我的历史观与有时在对“再生产”这个词的了解基础上被赋予的支离破碎的、荒唐的、“口号式的”形象毫无共同之处:正相反,我认为有教育成份的再生产模式的特殊矛盾,是现代社会种种变革的最重要的因素之一。其次,我试图赋予这一事实一种具体的直觉知识,即正如所有优秀的历史学家所了解的那样,离题的替代物、结构与历史、再生产与变革,或者说在另一层面上,结构的条件以及行动者个人的动机,阻止了人们按其本来的复杂性来建构现实。我特别要说的是,我提出的习性与场之间关系的模式,为我们提供了唯一严密的方法来重新引进个体的行动者及其个人行动,而不重蹈把历史史料变为乱七八糟的轶事的覆辙。

问 在社会科学之间的关系中,经济学占据了中心位置。以你看,哪些方面是社会学与经济学之间的关系中最重要方面?

答 经济学的确是社会学的主要参考点之一。首先因为经济学已经是社会学的一个部分,这主要得归功于韦伯的工作,他把从经济学中借鉴来的无数思想模式转移到宗

教领域。然而并非所有的社会学家都具有马克斯·韦伯这样的警惕性和理论能力,经济学的确是一种调解因素,吉辛科隆效应正是经过这种调解而产生作用的;事实上,经济学是那种效应的第一个牺牲品,这尤其得归咎于人们经常对数学模式完全不切实际的运用。

为了使数学能成为一种可供普遍使用的工具(因为通过高度形式化处理,数学能使你从特例中解脱出来),你必须通过建构与场内的特殊逻辑相一致的物体来实施你的工作。这一先决条件将迫使你脱离近来在社会科学中很盛行的演绎派的思想。被其拥护者称为理性行为理论的范式,与我以习性理论的形式提出的范式之间的对立,使人联想起卡西尔在《启蒙运动的哲学》(The Philosophy of the Enlightenment)中建立起来的笛卡尔传统与牛顿传统之间的对立;笛卡尔传统倾向于把理性的方法,构想成通过实证与严密的演绎将原则引向事实的过程,而牛顿传统则倾向于放弃纯粹的演绎,推崇建立在现象基础上的分析,主张回复到第一原理,回复到能对事实作出完整描述的数学公式。所有经济学家无疑都会拒斥演绎性的经济理论的观念。然而,被某些剑桥学派哲学称为“数学病”(morbus mathematicus)的传染病,即使在远离经济学的领域中也产生了极大的破坏性。为了反对与某种实证主义同流合污的盎格鲁-萨克逊的演绎主义,你必须求诸于洛克在《人类理解论》中所说的“严格的历史方法”,这是盎格鲁-萨克逊经验主义为反对笛卡尔而建立起来的方法。有些演绎主义者还可以被划归为乔姆斯基式的语言学家,他们经常给人留下这样的印象,即玩弄从游戏理论或从自然科学那儿拿来的形式模式,但却不真正关注不同种类的现实或它们所生产的真正的原

则。甚至有时会有这样的事，他们玩弄数学能力就像其他人玩弄文学或艺术文化那样，他们似乎是在竭尽全力地寻求具体的对象，以便使之与这样或那样的形式模式相吻合。毫无疑问，模拟模式具有一定的启发作用，它也许是想象事物发生作用的可能的模式。然而，建构这些模式的人却经常沉湎于康德早就谴责过的（数学家的）教条主义的诱惑。这意味着他们将现实的模式当成了模式的现实。他们忘记他们之所以将抽象方式运用到操作中是为了生产他们理论上的人工制品，而事后他们又把这一人工制品当成了某种完整的、充分的解释；或者他们索性声称他们已建构其模式的那种行为是以这个模式为基础的。更笼统地说，他们试图把含蓄地萦绕所有经济思想的东西，普遍地强加于哲学。

这就是为什么我一再强调你不能把经济学所体现的某些科学知识，不经过完全的重新阐释就运用到你自己的工作中去，我自己就曾对供与求的概念作过完全的重新阐释。另外，只有摆脱了有关经济行为的主观论者和唯理智论者的哲学，才能运用那些知识，要知道这一哲学是上述科学知识的重要组成部分，这一哲学也是理性行为理论、或法国版的“方法论的个人主义”得到社会公认的真正的原因所在。为了摆脱某种自恋的观点，我还对我的作品所引入的“利益”的概念作了认真的清理。依那种自恋观点之见，只有某些活动[艺术的、文学的、宗教的、哲学的和其他的活动（你可能还会加上政治领域或其他领域的军事活动），总之，各种各样知识分子为之奋斗并从中获益的实践形式]，才会超越所有自私的决定。经济学家谈论的是自然的、非历史性的或普通的利益，而在我看来，利益是在游戏（任何游戏）中的

投资,这种投资是进入这一游戏的一种条件,这种投资既是这一游戏所创造的,同时又以游戏为后援。因此,存在着与场的数目一样多的利益的形式。这就解释了这样一种情形:某些人在某些游戏中(例如在艺术场)所作的投资,在另外一些投资者(其利润是在另外的场中获取的,如经济场)眼里甚至可以说是无私的行为,而那些实实在在的经济利润,对艺术场投资者来说也可能是令人兴味索然的。因此,我们只能以经验为依据,就事论事地思考利润产生的社会条件及其特定内容。

问 在1968年左右的那段时间,你因为不是马克思主义者而遭到了批判,如今,因为你依然是个马克思主义者或太马克思主义化了,而经常遭到相同的那帮人的批判。你能详细说明或界定你同马克思主义传统的关系,以及同马克思作品的关系吗?尤其是有关社会阶级划分问题方面的关系?

答 我经常指出(尤其就我与马克斯·韦伯的关系而言):你可以与一位思想家一同思考同时又反对那位思想家。例如,我建构场这个概念时,我既反对韦伯又赞同韦伯,我指的是韦伯对教士、预言家与巫师之间的关系的分析。你可以在思考时同时既赞成又反对一位思想家,这意味着你与某种分类的逻辑彻底背道而驰,按照这个逻辑人们已习惯于(几乎到处,但尤其是在法国)用某种方式来思考你与所有过去的思想的关系。正如阿尔都塞说的那样,要么赞同马克思,要么反对马克思。但我认为你可以同马克思一样地思考,但又反对马克思,或者既赞同涂尔干又反对涂尔干,当然你也可以赞同马克思和涂尔干同时又反对韦伯,或者与之相反,这就是科学工作的方式。结果,成为或不成为马

克思主义者，竟成了一种宗教意义上的非此即彼的选择而根本不是一种科学性的选择。用宗教术语来说，你要么是穆斯林，要么不是穆斯林，你要么信仰，要么不信仰。萨特曾说，马克思主义是我们时代不可逾越的哲学，他的这一陈述毫无疑问不是这位在其他方面极其聪明的人所说的最聪明的话。也许存在着不可逾越的哲学，但肯定不存在不可逾越的科学。从定义看，科学就是为了要被超越。既然马克思如此竭尽全力地要求过科学家的头衔，那么对他唯一适当的尊敬，就是充分运用他自己的成果，充分运用其他人在他的成果的基础上所取得的成就，以便努力超越他所做过的工作。

如果在上述这个问题上可以达成共识的话，那么社会阶级划分这一特例也就十分清楚、而且尤为重要了。肯定的是，如果我们谈论阶级，从本质上说应该归功于马克思。你甚至可以说，如果在现实中存在着某种像阶级这样的东西的话，这在很大程度上应该归功于马克思，或更确切地说，应该归功于马克思的工作所产生的理论性效果。说到这一点，我依然不至于说马克思的阶级理论令我完全满意，不然，我的工作将会毫无意义。也许有人会说 I 发展了某一形式或其他形式的“马克思主义”，这种时尚在法国以及全世界风靡一时（E. P. 汤姆逊称之为“法国流感”），而在 70 年代，我则被批判为韦伯主义者或涂尔干主义者。我原本可能会在大学中取得更大成就，因为当一个评论家毕竟更为容易，但我认为要是那样的话，我的作品，至少在我看来，就不值得花一个小时去阅读。就阶级而言，我想要摆脱的是，人们所共有的关于阶级的现实主义观点，这一观点导致了这类提问——“知识分子究竟算资产阶级还是小资产阶级？”，换句话说，关于局限性和界线的问题，一般而言是由司法行

为来裁定的。存在着这样的情况，马克思的阶级理论会被用来充当某种司法解释，有些甚至还具有法律效应：譬如你是否是富农，这一阶级划分会使你因此失去生命或被免除死刑。我认为，这个理论问题之所以被用这些司法术语来提问，那是因为这一问题依然与分类和编目的无意识的意图相联系。我力图摆脱对阶级的现实主义定义，这种定义把阶级看作是一个得到明确界定的团体，这一团体是作为紧密的、界线明确的、真正的统一体存在于现实世界之中的。这个定义性的思想方法会留给你这样的印象：它会使你认为你的确知道存在着两个以上的阶级，它会使你认为你知道

位置上?换言之,你将必须为了社会学而开展一种研究对社会提“要求”的社会学。大多数社会学家,作为公务员是由国家支付薪水的,他们不必用这类问题来麻烦自己。社会学家,至少法国的社会学家之所以有不受要求控制的自由,得归功于他们是领国家薪水的,这是一个很重要的事实。正统社会学话语的一个重要组成部分是,它必须把直接获得的社会成就归功于这一事实;它答覆了统治性的要求,这种要求经常降格为对管理和统治提供理性工具的要求,或降格为这样一种要求,即赋予那些处于统治地位的自发的社会学以科学的合法性。例如,在我们对摄影作调查时,我已先阅读了有关这个问题的现有的市场研究报告。我记得有一个由经济分析所构成的典型的理想型研究报告,它得出了一个简单然而却是虚假的、或更为糟糕的是看似真实的等式,它的第二部分是专门探讨摄影的“心理分析”的。一方面,形式化的知识使现实疏远,并通过给予你粗略而快捷地预测销售线的手段,使你能操纵那种知识;另一方面,形式化的知识也的确增强了人类的触觉,涉及了心理分析,在有些情形下还涉及对永恒性和即时性的形而上学的思索。那些有支付财力的人,当他们认为他们正在获得有关社会世界的科学真理时,他们很少会不对掏口袋怨气冲天;而那些对揭露统治机制感兴趣的人则几乎从未阅读过社会学,而且不管怎样,他们对此也是无力负担的。从根本上说,社会学是一门没有社会基础的社会科学……

问 “实证主义”社会学衰落的结果之一是,某些社会学家正努力摒弃已被积累起来的技术词汇,转而采用一种“简单”、“易读”的风格,这样做的目的不仅是为了更便利地传播他们的思想,而且也是为了维持这是一种具有科学性

的社会学这样一种错觉,但你并不持这种观点。为什么呢?

答 冒着显得傲慢的风险,我将提及斯比兹(Spitzer)关于普鲁斯特所说的话。撇开斯比兹关于文学质量和风格质量的论述不谈,我认为斯比兹关于普鲁斯特的风格所说的话,也适用于我对自己的写作(文字)的评价。首先,斯比兹说复杂的东西只能以复杂的方式来表达;第二,现实不仅复杂,而且是具有结构性的,是有等级制的秩序的,你对这个结构一定要有自己的看法:如果你想掌握这个世界及其所有复杂性,那么,你就必须正确地表现它,把重要的放到突出的位置,你必须使用那种像拉丁文句子那样能被实践性地重构的、具有厚重的表达能力的句子;第三,斯比兹认为普鲁斯特并不想揭示这个结构复杂的现实的本来面目,而只是向我们展示他看待这个现实的观点,同时告诉我们相对于他所描述的东西,他把自己放在了什么位置上。根据斯比兹的说法,普鲁斯特的插入语(parentheses,我将把它比作马克斯·韦伯的插入语),正是元话语在话语中作为在场显露自身的地方。正是引号或间接文体的不同形式,表述了被描述的事物的不同方式,表述了你正在转述的、其他人的谈论的不同方式。你如何才能标明被作者采用的、来自于他或她所写东西的距离呢?那是社会学写作的主要困难之一。当我说报刊上的连环漫画是一种劣等的文艺类型时,你或许会想象我真是那样想的。因此我必须一方面说某些事物如何会是这样的,但同时却又要说明那不是我的看法。我的文体中充满了旨在阻止读者将事情歪曲和简化的指示物。不幸的是,这些警告并未引起注意,或者说这些警告使得我正在谈论的东西变得复杂起来,以至于读得太快的读者既没留意细小的指示物,也没有注意到大的指示物,他们

甚至会读出多少与我想要说的话恰好相反的东西，我可以列举出对我的工作作出的无数反对为证。

无论怎样，能肯定的是，我不打算刻意地使我的写作变得清晰简单，我认为为了简单易读的风格而放弃技术词汇的严密性这一策略是危险的。这首先是因为虚假的清晰度经常是统治话语的重要组成部分，那是认为一切都是不言自喻的人的一种话语，因为一切都恰好如此美好。保守的语言总是求助于常识这个权威。19世纪的资产阶级剧院被叫作“常识的剧院”决非巧合。常识使用的是所有人都能清楚地理解的、清晰而简单的语言。第二条理由是，生产一种过于简化和过度简化的关于社会世界的话语，不可避免地意味着你正在提供可以被用来危险地操纵这个世界的武器。我相信，为了科学和政治这两方面的原因，你必须认可话语可以，而且必须达到它所处理的（多少是很复杂的）问题所要求的那样一种复杂性。如果人们带着“这太复杂了”的感觉离去的话，那么，他至少是已经上了很好的一课了。况且，我不相信“常识”和“清晰度”的功效，那是古典文学规则的两个理想（“能被清楚理解的就可以清晰地表达出来”，等等）。当我们论及探究对象时，应该像涉及社会生活对象那样，充满激情、情感与兴趣；“最清晰的”话语也就是最简单的话语，却很可能是那些冒最大的、被误解的风险的话语，因为它们的工作原理就像投射测试那样，每个人都把他或她的偏见、未加思考的意见和幻想输入到这种投射测试中。如果你接受了如下事实，即为了使你让别人理解，你不得不以这样的方式来使用文字，也就是文字所表达的就是你想要它们表达的东西；那么，你就会明白：清楚地叙述的最佳方法其实就存在于以复杂的方式所作的叙述之中，存在于

试图既传递你要说的话,同时又传递你对于你要说的话的关系的叙述之中,存在于避免违背意愿地说一些超出和不同于你认为你正在说的话的叙述之中。

社会学是一门深奥的科学,对社会学的入门也是缓慢的,需要你对世界的看法有一个真正的改变,但社会学又总是显得很普通。某些人,尤其是我这一代人,他们从小被教导要蔑视一切与社会科学相联系的东西,就像哲学鼓励人们去做的那样,他们被鼓励用阅读政治周刊的方式阅读社会学分析。这种看法是所有那些在社会学名义下贩卖糟糕的报刊的人培养起来的。这就是为什么最困难的事情莫过于让读者采取正确的态度。在对统计图表的阐释中和对某种情况的描述中,如果把读者放在一个必须揭露那种普通的态度(他在分析中采用了这一态度来反对正确的态度)的所有错误的位置上,那么读者显然立即会被迫地接受正确的态度。但一个科学报告不能犯上述这种大错。在社会科学中,另一个困难还在于研究者不得不处理某些命题,它们在科学方面是虚假的,而在社会学方面却又是如此有力(因为许多人需要认为它们是真实的),以至于如果你想揭示真理方面获得成功就不能忽视它们(我想到的是所有那些文明人不断在传播的文化,天生的才志、天赋、天才,爱因斯坦式的自发性的表述)。有时候你不得不反其道而行之,或采用一种争论的或反讥的语调,以便把读者从昏睡中喊醒……

然而这还不是问题的全部。我不断强调这个事实,即社会世界,用叔本华那本著名著作的标题来说,涉及的是“意志与表象”,既是心理学意义上的表象,也是戏剧和政治意义上的表象,这是代表的表象,是代理人团体的表象。我们

认为属于社会现实的东西,在很大程度上是有意义的表象,或表象的产物。社会学家的语言(那种从科学的权威处得到的语言),一直伴随着一种特别的剧烈性在玩这场游戏。在社会世界里,以一种权威的声音说出来的东西应该同实际的东西一样好;例如,如果我以权威的声音说社会性的阶级是存在的,那么我就会竭力使它们存在。即使我满足于仅仅提出一个对社会空间及其最适当划分的理论性描述(正如我在《区分》中所做的那样),我也会使自己面临陷入现实存在的危险,换句话说,首先是面临陷入到人们的思想中(以感知范畴的形式,以见解与区分原则的形式)的危险,面临陷入到我自己建构的、用来解释实践模式的逻辑阶段中的危险。更可能的情况是(众所周知),阶级这个表象会被用来作为全国经济与统计信息机构确立新社会职业范畴的基础,并由政府来加以证明和保障……工作还远无止境,你会理解为什么要阻止人们现实主义和客观主义地阅读社会学作品,社会学作品越是被这样阅读,它们就越显得是“现实主义的”,就像柏拉图式的隐喻所说的那样,瓜分事物的方法越接近,就同现实被表达的方式越接近。因此,社会学家的言词有助于创造社会世界。社会世界越来越受到具体化的社会学的抑制。未来的社会学家(然而已由我们实现了)将在他们所研究的现实中越来越多地发现他们前辈的积淀物。

很容易理解为什么社会学家会被劝说要仔细斟酌词句。而且事情还远不止此,社会世界是争夺词语的斗争的所在地,词语的严肃性(有时是词语的暴力)应归功于这个事实,即词语在很大程度上制造了事物,还应归功于另一个事实,即改变词语,或更笼统地说,改变表象(例如像莫奈那样

的绘画表象),早已是改变事情的一个方法。政治从本质上说是一个事关词语的问题,这也是为什么科学地了解现实的斗争,几乎总是不得不从反对词语的斗争开始。经常发生的是,为了传播知识,你不得不使用为了征服和建构这个知识必须破坏的那些词语:你会看到在认识论情形中标明这样一个主要变化时,引号就没有多大意义了。从这个角度看,我将能在一个工作结束时继续谈论“网球”,这个工作已导致在诸如“网球正变得更民主”这样的短语背后的所有预先假定都分崩离析,一个短语依赖的是这样的错觉,即名字继续在意指同一事物,一个短语依赖的是这样一种确信,即二十年前用词语表明的现实,同如今用同样的词语表明的东西依然是一样的。

当我们面对社会世界时,对普通语言的普通运用使我们成为了形而上学家。我们习惯于政治性的言语表达,以及某些哲学家经常沉湎于其中的集体性存在的具体化这个事实,意味着隐含在对日常存在的最琐碎的评论中的逻辑谬误并未引起人们的注意,用未经证明的假定来进行辩论的情况同样也没有引起人们的注意。“舆论赞成石油价格上涨。”人们在接受这样的陈述时,并不考虑诸如“舆论”这样的东西是否存在,如果存在,它们又是怎样存在的。然而,哲学使我们懂得我们可以谈论许多东西而不必在乎他们是否存在,你可以说出一组词,然后组成一句产生意义的话(“法兰西国王是秃顶”),但这句话并没有指涉的对象(因为法兰西国王并不存在)。当你说出的一些词语的主体是国家、社会、市民社会、工人、民族、人民、法国人、党派、工会等等时,你希望这些词能被理解为这些词指涉了某些存在,正如当你说“法兰西国王是秃顶”时,你预先假定存在着法兰西国

王,而且他是秃顶。存在判断的命题(法兰西存在着)总是每次都隐藏在论断性的陈述(法兰西很大)背后,我们面临的是本体论的滑动(slippage)的危险,它把名称的存在引到被命名的事物的存在,我们还将面对所有可能存在的和危险的滑动,社会的行动者正是在这一滑动中、在现实中,为争取象征权力而斗争,为夺取这一建构命名行为的权力而斗争。命名一个事物,也就意味着赋予了这一事物存在的权力,这是最典型的证实行为之一。我可以证明你是个教师(教师文凭),我也可以证明你病了(医生的证明)。或者更有力地是,我证明无产阶级是存在的。社会学家也许会受到诱惑加入这场游戏,通过论述在现实中的事物的面貌,来争取在这些词语争论中作定论的权力。按照我的理解,社会学家的真正任务是描述控制词语的斗争的逻辑。你能理解为了谈论这些斗争,社会学家对他必须使用的词应该抱有疑问。

场的逻辑^①

韦肯特 “场”的概念，同“习性”和“资本”等概念一起，构成了你作品中起核心组织作用的概念，场的概念包括对艺术家和知识分子场的研究，包括对具有阶级性特征的生活方式的研究，包括对著名大学、科学、宗教的研究，包括对权力场、法律场、房屋建造场等等的研究。你是在高度技术性的、精确的意义上使用“场”这个概念的，这个概念也许部分地被隐藏在其常识性的意义之中。能否请你阐明一下这个概念源于何处[对美国人来说，很可能使人想起勒温(Kurt Lewin)的“场理论”]了？另外，场所包含的意义及其理论目的到底是什么？

布尔迪厄 我不太喜欢教授式的定义，因此让我先简短地谈一下它们的用法。我此处可以谈论一下《社会学家的工艺》(Le métier de sociologue)^②一书，这是一本导论性的、

① 本文选自《反观社会学的邀请》(芝加哥大学出版社，1992年)。——译注

② 这本书是布尔迪厄、尚博尔东(Chamboredon)、帕塞荣(Passeron)三人合著的，发表于1973年。该书对理解布尔迪厄的社会学认识论至关重要。它多处揭示了社会科学中“应用理性主义”的基本原则，并选登了说明主要争论的文本(包括历史学家、科学哲学家、马克思、涂尔干、韦伯和其他社会学家的文本)。每一场争论都由(从理论上说明三个阶段的)三个部分组成，三个阶段论是布尔迪厄追随法国认识论者巴歇拉尔的观点，认为这一划分对说明社会学知识的产生极为重要，他用下列公式来压缩这三个阶段：“事实(通过与常识决裂而)被征服、被建构、被证实”。

几乎是教育性的书。然而,该书又包含了一些理论原则和方法论原则,这些原则能有助于人们理解许多实际上我是有意识作出的拒绝和故意的选择,而正是这些拒绝和选择使我蒙受了造成知识真空或短缺的指责,例如,人们会说使用开放性概念(open concept)是一种排斥实证主义的方法,不过,这种指责只是一句现成的套话而已。更确切地说,对于概念而言只存在系统的定义,而且概念就是被设计成以系统的方式,并以经验为依据来进行工作的,这对研究者来说是一个永久性的启示。诸如习性、场和资本这样的概念都可以被定义,但也只能在它们构成的理论系统之中被定义,而不是孤立地被定义^①。

这也回答了我在美国时经常有人向我提出的另一个问题:我为什么不提出任何“中间范围的法律”?我认为这种法律首先是满足实证主义期望的一种方法,即那种由贝勒尔森(Berelson)和斯坦纳(Steiner)1964年写的一本书所体现的那种方法,这本书汇编了细小的、偏颇的、由社会科学确立的法律。这类实证主义的满足,正是科学自身必须加以否定的东西。科学只承认法律的系统(迪昂早就为物理学表明了这一点,奎恩从那时起发展了这个根本性想法)^②。适用于概念的东西也同样适用于关系,这是因为概念的意义只能在关系的系统之中产生,同样地,我也广泛地运用了对应分析,而没有采用多元化的

① 被以实用主义的要求和经验主义的强制性所定义的“系统的概念”与“操作性的概念”之间的区分,在《社会学家的工艺》中已得到详细阐释。

② 现在很著名的“迪昂-奎恩假定”(Duhem-Quine hypothesis)说道:科学是一张复杂的网络,面临总体上经验主义的体验的测试:证据不是冲击任何特殊的命题或概念,而是冲击它们所形成的整张网。

复归方法，这是因为对应分析是一种与数据分析有关的技术，其哲学在我看来正好同社会世界现实的东西相一致。这是一种从关系角度进行“思考”的技术，正如我试图对场的概念所作的处理^①。从场的角度思考就是从关系的角度思考。从场的角度思考，就意味着要对有关社会世界的整个日常见解进行转换，这种见解总是只注意有形的事物。个体，是由某种出于原生性的意识形态的兴趣所赋予我们的与现实的存在关系；团体，则是在表面上仅仅被暂时的、或持久的关系所定义，这些关系是其成员之间的某种正式的或非正式的关系；它甚至可以被理解为成员相互影响的关系，即主体之间的关系、实际上这是被激活的互相联系的关系。事实上，就像牛顿的万有引力定律只能建构来反对笛卡尔哲学的实在论一样，而这种实在论只想承认冲突、只想承认直接接触；而场的概念则预先就假定了与实在论的表现的决裂，这种实在论的表现，导致我们把环境的效应，简化为在相互影响中被实现的直接行为的效应。从关系的角度出发的（而不是更为狭隘的“结构主义的”）思考模式，正如卡西尔在1923年出版的《实体概念与函数概念：关于认识批判的基本问题的研究》（Substanzbegriff und Funktionsbegriff）中所证实的那样，是现代科学的一个标志，它隐藏在科学事业的背后，它明显地不同于俄罗斯形式主义者迪尼亚诺夫（Ty-

① 对应分析技术是“法国数据分析”学派（J. P. Benzecri Rouant, Tabard, Lebart, Cibois）发展的因素分析的一种变体，它详细阐释了与统计学有关的使用工具，这些工具正在不断被法国、荷兰，尤其是日本的社会科学家所运用。对应分析最近被 SAS 和 BMDP 收入了标准计算机程序包。

nianov)、^① 社会心理学家勒温、埃利阿斯 (Norbert Elias) 等所作的表述；也不同于人类学、语言学和历史学等学科中的结构主义的先锋，从萨丕尔 (Sapir) 和雅各布森 (Jakobson) 到杜美齐尔 (Dumézil) 和列维-斯特劳斯等人所作的表述 (如果你查一下，你就会发现勒温和埃利阿斯两人就像我一样都明显地吸收了卡西尔的观点，以超越自发地灌输社会思考的亚里士多德式的实体论)。我可以戏拟黑格尔的著名公式，即“真实的是关系方面的”：在社会世界中存在的是关系，不是行动者之间的相互作用，不是个体之间的主体间的联系，而是，如马克思所说，“独立于个人意识和意志之外”存在的客观关系。

从分析角度看，一个场也许可以被定义为由不同的位置之间的客观关系构成的一个网络，或一个构造。由这些位置所产生的决定性力量已经强加到占据这些位置的占有者、行动者或体制之上，这些位置是由占据者在权力(或资本)的分布结构中目前的、或潜在的境遇所界定的；对这些权力(或资本)的占有，也意味着对这个场的特殊利润的控制。另外，这些位置的界定还取决于这些位置与其他位置(统治性、服从性、同源性的位置等等)之间的客观关系。

在高度分化的社会中，社会的和谐统一体 (comos) 是由一些相对自主的社会的微观世界 (microcosm) 组成的，社会的微观世界就是客观关系的空间，是逻辑和必然性的场所，这一逻辑和必然性对于那些控制其他场的东西来说

^① 迪尼亚诺夫 (1894—1943) 与雅各布森和普罗普一起，是俄罗斯形式主义学派的领导成员，该学派鼓吹对文学和语言研究采用结构主义方法。

是特殊的、不可简约的。例如，艺术场、宗教场、或经济场都遵循特别的逻辑；当艺术场通过排斥或颠倒物质利润法则来建构自身时，经济场则通过开创一种普遍性，历史性地出现了，在这个普遍性中，正如我们通常所说，一切都是“公事公办”的，友谊与爱情那令人陶醉的关系在原则上是被排除出去的。

韦肯特 你经常用“游戏”作类比，以便使人对你所理解的场有个直观的了解。

布尔迪厄 我们的确可以小心地把一个场比作一场游戏，虽然，场，不像游戏，不是创造性地故意为之的产物，但它却遵循规则，或者比之更好的规律性，尽管这些规则或规律性并不明确，也未编集成典。因此，我们便有了赌注，它们在很大程度上是参与者（玩耍者）之间竞争的产物。我们对游戏作了投资，幻像来自于游戏（ludus）：玩耍者被游戏接受，他们彼此对立，有时很凶恶，但他们的对立也是有限度的，至少他们对游戏及其赌注达成了某种一致的信任，他们赋予游戏与赌注一种可以逃避质询的认识。玩耍者仅仅通过玩耍的事实，而非“契约”的方法，一致同意游戏是值得玩的，而这种共谋（collusion）关系正是他们竞争的基础。我们手上也会有某些王牌，即其力量根据游戏的不同而有所变化的将牌：正如牌的相对价值随每一游戏的不同而有所改变一样，（经济的、社会的、文化的、象征的）资本的不同种类的等级也随着场的不同而有所改变。换言之，有些牌在所有的场中都是有效的、灵验的（它们是资本的根本性的种类），但是它们作为王牌的相对价值，是由每一个场所决定的，甚至是由同一个场的连续状态所决定的。

情况之所以会是这样，那是因为，在本质上，资本（如希

腊人的知识或积分学知识)的种类的价值附着于游戏的存在,附着于可以运用能力的场的存在:资本的种类是一个特定的场中有效验的东西,它既是斗争的一个武器,又是斗争的股本,正是资本使其占有者能够行使权力及施加影响,并因此得以存在于我们正在思考的场内,而不致被人认为是可以忽略的因素;在以经验为依据的工作中,决定什么是场,其界线位于何处,以及决定什么种类的资本在场中是活跃的,它处于什么范围之内等等,这些问题涉及的都是同一件事情(我们在此可以看出资本和场的概念是如何紧密地相互联系的)。

在任何时刻,都是玩耍者之间的状况界定了场的结构。我们可以想象每位玩耍者面前有一堆不同颜色的筹码,每个颜色对应一种他拥有的资本的特定种类,这样他在游戏中的相对力量、他在玩耍空间中的地位、他取舍游戏策略方面的倾向性、他所作的或多或少冒险的或谨慎的、颠倒性的或保守性的所有举动,都取决于筹码的总数和他所拥有筹码种类的构成情况,即取决于他的资本的数量与结构。两个拥有资本总数相等的个体,在他们的地位以及姿态方面可能会有所不同,比如一个人可能拥有许多经济资本,但文化资本却不多,而另一个人可能拥有很少的经济资本,但文化财产却很多。更确切地说,一个“玩耍者”的策略、以及界定他的“游戏”的一切,不仅仅取决于他所占的资本的数量和结构所起的作用,也不仅仅取决于保证他的游戏的胜率(它来自游戏,指某种客观的可能性)所起的作用,而且还取决于他的资本的数量和结构在时间演变中所起的作用,还取决于他的社会轨迹和性情(习性)在时间演变中所起的作用,而性情是在与明确的客观机遇分布的长期共处关系中建构的。

然而这并不是全部：玩耍者可以为了增加或保存其资本、筹码的数量而参加游戏，并符合游戏的暗中规则和对游戏及其赌注再生产的先决条件；但是，玩耍者也可以在游戏中部分地或全部地改变游戏内在的规则。例如，他们可以通过使其对手所依赖的资本的形式（如，经济资本）丧失信誉的策略，改变不同颜色筹码的相对价值和各种不同种类的资本之间的兑换率，从而使对他们优先占有的资本种类（如，司法性的资本）以各种补助形式得以维持其价格。在权力场之内的许多斗争都属于这一类型，尤其是那些意在夺取国家政权的斗争，即争夺经济资源和政治资源的斗争，这些资源能够使国家对所有的游戏以及控制游戏的规则行使权力。

韦肯特 这个类比展示了你理论中的核心概念之间的联系，但它并没告诉我们人们是如何决定场及其界线的存在的。

布尔迪厄 有关场的界线问题是一个极其困难的问题，因为它总是在场的内部成为一个问题的，并因此不接纳任何非演绎性的答案。某个场的参与者们，譬如，经济公司、高级时装设计师、或小说家，为了减少竞争并且建立对场内一个特别的小部门的垄断，总是不断地设法使自己区别于与他们接近的竞争对手。[我应该立即纠正上述表述中的目的论的偏见。那些把我对文化实践所作的分析，看成是建立在对标新立异的追求基础上的人，加在我头上的也正是这种偏见。的确存在着一种差异性的生产，而这决不是追求差异的产物。对许多行动者而言（例如我想到了福楼拜），存在于一个特定的场内，就意味着存在于差异性之中，就意味着区别于他物，就意味着必须维护其差异性；通常情况是他们

如果不这样坚持差异性的话,那么他们就会因为拥有某些财产而被认为不应该呆在某个场内,而应该在场的入口处就被排除出去。]这些场的参与者们充分利用了那些能力或会员的标准,他们也许或多或少会在各种各样的紧要关头获得成功。因此场的界线只能由以经验为依据的调查来决定。尽管界线总是被多少有些制度化地贴上“禁止入内”的标签,但它们却很少呈现出司法界线的形式。

我们也许可以把场看作是一个实施场的效应的空间,因此发生在任何穿越这个空间的客体上的事,都不能仅仅用该客体的内在特性来解释。场的界线位于场的效应中止的地方。因此,你必须先搞清楚各种各样的界限——在每一场中

谁进入这一世界,谁又没有进入,以及它们是否形成了一个场等等。

韦肯特 场的作用与改变的原动力是什么呢?

布尔迪厄 场的原动力原则存在于其结构的形式之中,尤其是存在于彼此冲突的各种各样特殊力量之间的距离、差距和不对称性之中。在场中很活跃的力量(并因此被分析者作为恰当的力量而挑选出来,因为它们能产生出最恰当的差异性)是那些界定特殊资本的力量。一种资本除非与场有关,不然它不会存在,也不会起作用。资本生成了一种权力来控制场,控制生产或再生产的物质化的、或具体化的工具,这种生产或再生产的分布构成了场的结构,资本还生成了一种权力来控制那些界定场的普通功能的规律性和规则,并且因此控制了在场中产生的利润。

作为潜在的和活跃的力量的一個空间,场还是那些保存或改变这些力量之构造的斗争的场。更主要的是,场作为各种力量所处的地位之间的客观关系的一种结构,加强并引导了这些策略,这些地位的占据者通过这些策略个别地或集体地寻找保护或提高他们的地位,并企图把最优惠的等级体系化原则加到他们自己的产品上去。行动者的策略取决于他们在场中的地位,即在特殊资本的分布中的地位,取决于他们对场的理解,而这种理解则取决于他们对场所采取的观点,而且是立足于场的内部的观点^①。

① 布尔迪厄竭力强调在社会的场与磁场之间并不存在着连贯性,因而在社会学与简化论的“社会物理学”之间也不存在着连贯性:“社会学不是力学的一个章节,而社会场则是力量的场,而且是斗争的场,是那些为改变或保存这些场中的力量的斗争的场。行动者用游戏来对待的那种关系,不管是实践性的还是反思性的,都是游戏的重要部分,而且也许是它改革的基础”。

韦肯特 在场和诸如被鲁曼(Luhmann)理论化的机构(apparatus)或体系之间存在着什么差异?

布尔迪厄 存在着根本性的差异:我强调斗争,并因此强调历史性!我很反对机构这个概念,它对我而言是“悲观机能主义”的特洛伊木马:机构是一部坏机器,是被设计出来以便完成某些目的,而设计者却并不在乎这些目的到底是什么,并不在乎人们又是在何时何地完成这些目的(有关“阴谋”的狂想,以及邪恶的意愿将对社会世界中发生的一切负责这一类想法,始终不断地萦绕着批判性的社会思想)。学校制度、国家、教堂、政治党派或联盟不是机构,而是场。在一个场中行动者同体制不断斗争,他们是根据构成这个游戏空间的规律性和规则(以及在特定的紧要关头超越那些规则本身),使用不同程度的力量,并因此有了不同的成功的可能性,来占用在游戏中处于危险境地的特殊产品。在一个特定的场内占统治地位的那些人,占据的就是一个能使这个场朝着有利于他们的方向发展的这样一个位置,但他们必须始终同来自被统治者的“政治的”或其他方面的抵制、要求、竞争进行斗争。

现在,在一定历史条件下(而这些历史条件必须得到经验性的检查),一个场可能会开始起一个机构的作用。当统治者设法粉碎和取消被统治者的抵制和反应时,当所有的举措无一例外都是从上而下时,统治的效果是如此之大,以至使得构成场的斗争及其辩证法不复存在。只有当人们反叛、抵抗、有所行动,历史才存在。所有的体制(收容所、监狱、集中营)或独裁政体,都是为历史制造终结的企图。因此,机构其实是一个有局限性的个案,我们可以认为它构成了场的病理学方面的状况。然而机构是一种永远不会真正

得以实现的局限性,即使是在最压抑的“极权主义的”统治之下也不会真正得以实现。

对于制度理论而言,它的确与场的理论有一些表面的相似之处。人们可以轻易地用我定义为自主性的这个概念,来重新解释“自我参照”(self-referentiality)或“自我组织”(self-organization)这些概念;的确,在这两种情况中,分化(differentiation)和自治化(autonomization)的过程都起着关键性作用;然而,这两种理论之间的差异却是巨大的。首先,场的概念排除了机能主义和机体论:一个特定的场的产品可以是系统性的,但它不是制度的产物,尤其不是由共同功能、内部连贯性、以及自动调节来表明特征的制度的产物(制度理论中的许多先决条件都必须被抛弃)。如果情况真是这样,在文学或艺术场中,人们就可以把构成可能性空间的姿态当作制度来对待,这些姿态就形成了具有差异性的制度,形成了与众不同的、对抗性的财产,这些财产并不是出自它们自身内部动机,而是通过生产的场的内部冲突得到发展的(就像“自我参照”原则所包含的意思那样)。场是力量关系的场所(不仅仅是那些决定意义的力量),而且也是针对改变这些力量而展开的斗争的场所,因而也是无止境的变化的场所。能够在场的一个特定的状态下被观察到的连贯性,以及明显地朝向一个共同功能的方向性(以法国著名大学为例子,可以观察到对权力场的结构的再生产),是由冲突和竞争产生的,而不是由结构的某种内在的自我发展引发的。

第二个主要不同点在于场没有组成部分。每个次场(subfield)都有它自己的逻辑、规则和规律性,场(譬如说,文学生产的场)的划分的每一个阶段,都需要一个真正的质

的飞跃(例如,就像你从文学场的层次向下移到小说或剧院的次场的层次那样)。每个场都构成一个潜在的、敞开的游戏空间,其界线是一种动态的边界(dynamic border),与场的内部斗争的利害密切相关。一个场就是一个缺乏发明者的游戏,它比任何人们能设计出来的游戏都更具流动性和更为复杂。但是,为了充分地看清区分场和制度这两个概念的所有事情,人们必须运用这两个概念,并通过它们产生的经验性的对象来比较它们。

韦肯特 简短地说,人们究竟应如何开展场的研究?在这类分析中必要性的步骤是什么呢?

布尔迪厄 从场的角度所作的分析,牵涉到三个必要的、并且是有内在联系的要素。首先,人们必须分析与权力场相对的场的位置。在艺术家和作家的情况中,我们发现文学场被包含在权力场之内,并在其中处于被统治地位(按照一般的、不够充分的说法:艺术家和作家,或更笼统地说,知识分子,是“统治阶级中被统治的那一部分人”)。第二,人们必须描绘出行动者或体制所占据的位置之间的关系的主观结构,这些行动者或体制是为争夺在这个场中的特殊权威的合法形式而展开竞争的。第三,人们必须分析行动者的习性,分析他们所拥有的不同的性情系统,这些性情系统是他们通过使某个种类明确的社会和经济的条件内在化而获得的,这使得我们能在被考虑到的场的内部的一个明确的轨迹中,找到成为现实的、多少有些有利可图的机遇。

由位置所组成的场的方法论,是无法同姿态或位置的占据所构成的场相分离的,即无法同行动者的实践与表达的结构化的系统相分离。这两种空间,即客观位置的空间和位置的占据这一空间必须被一起分析,它们必须被当作,像斯宾

诺莎所说的那样，“同一句句子的两种译法”。然而仍然存在着一种平衡的状况，即位置的空间倾向于控制对位置占据的空间。例如，艺术革命是对构成艺术位置空间的权力关系的改革的结果，也就是一小部分生产者带着一小部分观众的期待贯彻了颠覆性的意图，正是通过这一过程，艺术位置的空间才得以构成，因而知识分子场与权力场之间的关系改革，也会构成新的艺术位置的空间。对艺术场适用的东西也同样适用于其他的场：人们可以在1968年五月风暴前夜学术场内部的位置，与这些事件的形形色色的拥护者所采取的政治姿态之间看到同样的“匹配性”，我已在《学术人》中对此作了表述。在经济场中银行的客观位置与它们展开的广告、人事管理策略等等之间也同样可以看到这一“匹配性”。

韦肯特 换言之，场在那些场内活动者的实践与周围社会和经济条件之间，起到了关键性的调解作用。

布尔迪厄 首先，处于一个特定的场的行动者（知识分子、艺术家、政客、或建筑公司）从来都不是直接承受来自外部的决定的，外部决定只有在被重新构造以后，通过场的特殊形式和力量的特殊调解以后，才会影响到行动者身上。这个场越具有自主性，这一重新构造就显得愈加重要，也就是说，这个场越有能力施加其特殊逻辑、其特殊历史的累积产物的影响。第二。我们可以在哲学场、政治场、文学场等等，与社会空间的结构（或阶级结构）之间，观察到一个完整系列的结构上和功能上的同源性：它们各自都有统治者和被统治者，都有为侵占和排斥而进行的斗争，都有再生产的机制，等等。但是，这些特征中的每一个部分，都在每一个场中呈现特殊的、不可简化的形式（同源性也许可以被定义为差异性之中的相似性）。举例来说，权力场可能会包容哲学场

中持续不断的那些斗争,当然决定因素是多种多样的,但斗争总倾向于被一种双重逻辑所支配。这些斗争当然具有政治效应,另外通过这样一种位置的同源性,这些斗争还能实施政治功能,即某某哲学竞争者与位于社会场的总体性中的某某政治或社会团体之间的同源性。

场的第三个普遍特征是,它们是一系列的关系系统,但这一系统又独立于由这些关系所界定的人口。当我谈论知识分子场时,我十分清楚地知道在这个场中我将发现“粒子”(particle,我此刻假定我们是在对付一个物理场),那些“粒子”受到引力的作用,也受到斥力的作用,就像在一个磁场中那样。我一说到场,我的注意力就会集中于控制粒子的客观关系系统。我们可以说,根据一个著名的德国物理学家的公式,个体就像电子,是一个魔力场(Ausgeburtsfeld):他或她在某种意义上是场的一种发散性。这个或那个特殊的知识分子、这个或那个艺术家就这样存在着,仅仅因为存在着一个知识分子的或艺术的场。(这对于帮助解决艺术史家重复提出的那个长期存在的问题来说极其重要,即区分手艺人和艺术家的分水岭究竟在何处?如果从手艺人到艺术家的这个转变是逐渐形成的,并且伴随着艺术家的建构,而诸如艺术家这类人正是依赖于这个艺术场才存在的,那么这个分水岭问题的提出就显得几乎毫无意义了。)

场的概念使我们想到,社会科学的真正对象并不是个体,尽管如果不通过个体人们就无法构筑场,而且统计分析所必需的信息一般也都是与个体或制度联系在一起的。然而,场才是最重要的,它必须是研究活动的中心。这并不意味着个体只是“假象”,也不是否定个体的存在:他们是作为行动者存在的(而不是作为生物个体、演员或主体存在的),

他们是作为场内活跃的、行动着的事物被社会性地建构的，这一建构是通过行动者对场内有效的、能产生一定效应的必然特性的占有而完成的。正是由于我们对他们牵涉其中的场本身的了解，才使我们能够最有效地理解他们特性的根源、他们的观点或(在场中的)位置，以及建立在这些之上的他们对世界(和对场本身)的特殊看法。

韦肯特 这是因为在每一个时刻都存在着类似“入场费”这样的东西，这是每一个场都要征收的“费用”，参与者是否合格是由它界定的，正是根据“入场费”，才能从行动者中挑选出一批佼佼者。

布尔迪厄 一旦人们占有了有关这些特性的某个明确的结构，就立即可以合法化地进入一个场。研究的目标之一就是识别这些活跃的特性、这些高效率的特征，即特殊资本的这些形式。于是，存在着一种解释学的循环：为了建构一个场，人们必须识别在其中运作的特殊资本的形式，而为了构筑特殊资本的形式，人们又必须了解场的特殊逻辑。在长期而又艰苦的研究过程中存在着一个永无止境的往复运动。

说到场的结构(请注意我正逐渐在建立这个概念的有效定义)，是由在场内活跃的资本的特殊形式的分布结构来定义的，也就意味着当我能正确地了解资本的形式时，我就能区分一切有待区分的东西。从事有关的研究，而又不能区分不同的人(或位置)的解释模式，显然是无法令人满意的。普通的直觉告诉我们，在不同的特殊世界中，这些人都是各不相同的，这也是指导我从事知识分子的研究工作的原则之一。在这种情况下，人们应该寻找已被忽略的能使我们进行区分的变量。(普通的直觉是很值得尊重的；只不过，人们

在运用直觉时必须确信他是在一种有意识的、推理的方式中,把直觉运用到分析之中,并以经验为依据来控制其有效性,然而,许多社会学家却常常无意识地运用直觉,就像我在《学术人》一书的开始部分所批判的那样,他们运用直觉建立了诸如“普通性的”知识分子与“眼界狭小的”知识分子这样的二元对立类型。)在此,直觉提出了如下问题:“这一差异从何而来?”

最后并且也是关键的一点是:社会行动者并不是“粒子”,并不是被外力机械地推来拉去的。他们更是资本的承受者,根据他们的轨迹,根据他们通过资本(数量和结构)的捐赠而在场内占据的地位,他们要么倾向于积极地把自已引向对资本分布的维护,要么就是颠覆这种分布。事情当然要远为复杂得多,但我认为这是个适用于作为整体的社会空间的普遍性命题,尽管它并不隐含如下命题,即所有小资本拥有者必定是革命的,而所有大资本拥有者必定自动地倾向于保守。

韦肯特 让我们假定社会世界,至少在发达的社会中,是由一些被区分了的场组成的,那些场既有不变的特性(这证明了有关场的普遍性理论方案的有效性),又有根植于特殊的逻辑和历史的变化中的特性(它要求对每一个场进行发生学的和比较的分析)。这些多种多样的场是如何相互联系的?其连接方式的性质是什么?各不相同的重要性又是什么?

布尔迪厄 关于不同场的相互联系的问题是一个极其复杂的问题,是一个我一般不予回答的问题,因为它太难了,我冒险说一些相对简单的话,或许能因此重新唤起一些由“状态”和“连接方式”等术语组成的分析模式,那些模式

曾使一些马克思主义者对那些只能用以经验为依据的分析才能解决的问题,提出了修辞性的解答。我的确相信不存在超越历史的场与场之间的关系法则,我相信我们必须分别调查每种历史情况。很显然,在发达的资本主义社会,要维持经济场的存在,而又不对其施加某些特别有力的决定性的影响是很困难的。但是,我们是否应该为了这个理由而接受(普遍的)“最终的决定性”的假定呢?我相信从我对艺术场的研究中选取的一个例子,将能显示这个问题是多么的复杂。

当我们历史地研究这个问题时,我们可以观察到一个

干涉。他在古根海姆博物馆展出了一幅画,该画揭示了古根海姆家族^①金融资源的起源。现在博物馆馆长只能面对两种选择,要么辞职或被资金提供者解雇,要么拒绝展出这幅画而被艺术家们耻笑。这位艺术家恢复了艺术原有的一种功能,而他自己却立刻碰到了麻烦。于是,我们便发现了艺术家所获得的、最初依赖于他们工作的内容和形式的那种自主性,隐含了一种对必要性的屈从:艺术家在心甘情愿地做他自认为非做不可的事时,常会为自己辩解,但这却是以对艺术功能的完全放弃作为代价的。一旦艺术家试图实施一种超越艺术场分配给他们的职能时,即实施一种非社会功能(为艺术而艺术)的职能时,他们立刻就会重新发现他们的自主性,其实是很有限制的。

这只是一个例子,但它已能提醒我们场与场(在此是艺术场和经济场)之间的关系,并不是一劳永逸地被界定好的,即使在其演变的最一般趋势中也不是这样的。场的概念,不可能对所有可能提出的质询,提供任何现成的答案,而且尤其不会以一种“理论主义的理论”的宏大概念的方式提供答案,不过这种宏大概念倒是声称能用正确的秩序来解释一切事物。场的概念的主要功绩,至少在我看来,是在于它创立了一个每次都必须被重新思考的建构模式。它迫使我们提出问题:被调查的世界的局限性是什么,这一世界

① 古根海姆(Guggenheim, Meyer),美国企业家,原经营瑞士刺绣进口业,靠购得两处铜矿股权发家,在七个儿子协助下组成科罗拉多冶炼公司,后又购得美国冶炼公司控股权。后其子丹尼尔(Daniel)控制了美国公司股权,为美国采掘业奠定了基础,并设立了古根海姆发展基金。丹尼尔的弟弟约翰·西蒙(John Simon)设立了古根海姆研究基金,这是一种由古根海姆纪念基金会提供给学者、作家、艺术家的研究基金。——译注

是如何被“连接的”，与什么连接，在何种程度上进行连接，等等。场的概念提供了一个有关经常发生的问题的连贯系统，这个系统把我们从实证主义者的经验主义的理论真空中解救了出来，也把我们从事理论主义话语的经验主义真空中解救了出来。

韦肯特 在1990年3月的那期《社会科学的研究行为》中，有一篇文章专门讨论了“住房供给经济”，即为了理解单身家庭住宅这一奇特的经济商品的流通与生产，而必须思考的社会空间的单位。在这篇文章中，你还分析了直接决定经济市场作用的国家政策的起源。通过这样做，你开始把国家理论概括成一种“元场”理论(meta-field)。

布尔迪厄 的确如此，在我看来，当你仔细观察被称之为“国家”的东西内部所发生的事时，你会立刻取消学者、空想马克思主义者和其他社会学家不断提出的、关于国家的大部分学术问题，正如胡塞尔在一个不同的语境中说过的，为了“了解事情本身”，一切带有形而上学的概念都必须被打破。我想到了在“对应性”(或“依赖性”)与“自主性”之间那种被视为神圣的理论上的非此即彼的取舍，这种取舍预先假定了国家是一个定义得很好的、界线很明确的一元的实体，这一实体立足于自身与外部力量的某种外在性的关系之中，而那些外部力量已被清楚地认识，并得到了明确的界定(例如，在德国，在这个问题上已经耗费了许多笔墨，这些外部力量就是指传统的贵族地主阶级，或富有的工业资产阶级，而在英国，则是指城市资产阶级和乡绅贵族)。事实上，具体地说，我们所遇到的其实是行政和官僚政治场的整体(那些经常以委员会、办公处和政府机关部门等经验主义形式呈现出来)，在这些场中，行动者和行动者的分类

(如政府的和非政府方面的行动者),为了争夺某种特殊形式的权威而展开斗争,那种权威是某种权力构成的,而这种权力正是通过立法、管理、行动措施(如补助金、授权、限制等)来施行统治的。总之,我们通常列入国家政策名下的一切事物,都是构成这种统治权力的组成部分,就目前这一个案而言,构成统治权力的是,与住房生产与消费有关的实践的特殊领域中的一切事物。

因此,如果你坚持这一表述的话,那么,国家就将被看作是斗争场所的“场”的集结地,在那些斗争中,成问题的是(建立在马克斯·韦伯的著名的系统阐释之上的)对合法化的象征暴力的垄断(monopoly of legitimate symbolic violence),即在某个特定的“国家”的内部,作为普遍的或普遍适用的东西进行建构活动或滥施于人的权力,也就是在特定的领土的界线内的一套共同的强制性准则。正如我在1970年至1980年研究法国国家住房政策的例子中所表明的那样,这些场是分别属于私人部门和公共部门的力量之间的不断冲突的场所,私人部门指的是银行和银行家、建设和建筑公司,等等,公共部门指的是政府部门,这些部门内部的行政管理机构,以及为这些机构配备的全体高级官员^①,也就是说次一级的世界也是像场一样组织起来的,它们既因为内部的分裂和外部的对抗而联结为一体,又因此而各自为阵。“国家”这个概念只有作为一个简便的速记标签才有意义(但在这种情况下,它是一个极其危险的标签),这一标签适用于(呈现不同形式的)权力与位置之间的客观

① 高级官员是由国内顶尖的著名高校的毕业生组成的法人团体,法国政府内的某些高级行政职位是传统地保留给这些学校的毕业生的。——译注

关系的空间,而那种权力则呈现出或多或少是稳定的(联盟、合作、委托、关系、相互服务,等等)网络的形式,我们可以从各种各样的相互影响(如从公开的冲突到多少有些隐蔽的共谋)中观察到这一网络的蛛丝蚂迹。

当你仔细检查行动者或组织(如银行感兴趣的是通过某些规定,以便尽可能扩大特定种类的房屋贷款)是多么地具有“私人性”的特征,这些自身相互竞争的“私人”行动者或组织是如何在经济或文化活动的每一个领域向“国家”政策靠拢的(同样的过程在教育改革中也可以观察到),当你仔细检查他们是如何与其他那些同他们一起分享某种特定措施的官僚主义行动者形成联合和沟通联系时,当你仔细检查他们如何以自己的利益和资源(如有关规则方面的、管理的官僚政治资本)与其他组织实体相对抗时,你就不得不立刻抛弃所有关于对应性(依赖性)与自主性的思考。坦率地说,在这一点上,我更倾向于同意洛曼(Edward Laumann)的分析(虽然我在其他方面并不同意他的观点),而不同意布朗扎(Nicos Poulantzas)或斯考普(Theda Skocpol)的分析,我提及的只不过是在关于依赖性与自主性的问题上持传统观点的两个典型人物的名字。我这样做的目的是想指出,在这种事情上正如在其他事情上一样,的确存在着一些“空想马克思主义者”、一些不考虑物质的唯物主义者,60年代当他们处于鼎盛时期时,我就曾不间断地反对过他们,正是这些人耗费了大量精力,以便使某些学术问题得以永久存在。

更笼统地说,这表明了是什么原因构成了我在社会学场中所处的位置的诸多困难。一方面,在我所坚持的结构性构造(structural configuration)的范围内,我的确表现得相当接近于“宏大理论家”(尤其是结构主义者),那些结构性

构造是不能被简化为交互作用和实践的；另一方面，我又同时感到我与那些“脚踏实地的”研究者们有一种亲密的、休戚与共的关系（尤其是那些谈及象征性的交互作用论者，以及所有那些亲自参加现场观察研究或统计分析的人，他们致力于揭示和暴露经验性的现实，而那些俯视众生的“宏大理论家”看不上眼的正是这些社会现实）。尽管我并不同意社会世界的哲学，这种哲学常常固执于对日常实践细节的兴趣，不过在这个例子中，这种哲学事实上是被扣上了“目光短浅”的帽子，被扣上了理论上近视或无视客观结构的帽子，被扣上了无视力量关系的帽子，而这一力量恰恰是人们无法立即理解的，但又是某种观点所竭力鼓吹的。

韦肯特 你把国家看作是一系列部分相叠的官僚政治的场，那么，是什么促使你把这种分析同洛曼和诺克（Knoke）的“组织化的国家”概念区分开来，或更为广泛地同网络理论区分开来？

布尔迪厄 此刻我回想起了我为了反对马克斯·韦伯而特地确立的结构和交互作用之间的区分，或结构关系与有效关系之间的区分；结构关系以一种永恒的、无形的方式进行运作，而有效关系则是在一种特殊的交换中、并通过这种交换来实施的关系。事实上，场的结构，应被理解为不同位置之间客观关系的空间，这些位置是由竞争性权力或资本种类的分布来界定的，它们不同于或多或少是持续性的网络。正是这种结构决定了观察工作的可能性或不可能性（或更确切地说，更大或更小的可能性），即观察表达和支撑网络存在的联系，是如何确立的。科学的任务是揭示资本种类分布的结构，这一结构通过它所能制约的利益和性情，决定了个人或集体所采取的姿态的结构。在网络分析中，对这

些根本结构的研究,让位给了对(行动者之间或体制之间的)特殊联系的分析,让位给了对(信息、资源、服务等等的)流通的分析,正是通过这些分析,结构似乎成了有形之物。无疑,对结构的揭示,要求人们把工作投入到有关思想的关系模式中去,而这一模式更难被翻译成定量的、正式化的数据,对于它的研究只能通过对应分析来进行。

我可以通过利用过去几年在关于国家的历史起源方面我一直在作的研究来继续展开这个论点。我可以极为概要地论辩道,自从建立皇朝政体和以后的官僚政治政体以来,就已经存在了一个建立不同种类的权力、资本、领导(权)的长期的历史进程,在这一进程的第一阶段中,出现的是由国王控制的对公共权威的个人垄断,这一个人垄断同时既是外在性的,又优越于所有个体性的权威力量(贵族、资产阶级等等)。对不同种类的资本(经济的、文化的、司法的以及更为笼统的象征性的资本)的集中管辖,与各种相应的场的产生和巩固是同步发展的。作为这一过程的结果,产生了一种特别的资本,即适度的中央集权的资本,这是由资本的积累所产生的,正是这种资本使得国家得以对不同的场、以及在其中流通的不同形式的资本施加权力。这种元资本(meta-capital)能够对其他种类的权力、尤其是它们的交换率(并因此控制不同权力拥有者之间的权力平衡)施加权力,这种元资本界定了国家的特殊权力。结果是国家的建构与权力场的建构携手共进,这一权力可以被理解为一种游戏空间,各种形式的资本的占有者们在这一空间中,主要是为争夺控制国家的权力而争斗不休,也就是争夺控制中央集权资本的权力,这一资本授予了控制各种类型的资本及其再生产的权力(尤其是经由学校系统而进行的再生产)。

利益、习性、理性^①

韦肯特 你因为使用“利益”(interest)这个概念而经常招致非议,不少人指责你具有“经济主义”倾向。利益在你的分析方法中究竟起了什么理论作用?

布尔迪厄 我是用利益这个概念作为与人类学决裂的一个工具,因为在我开始从事社会科学工作时,哲学人类学是一门起主导作用的、对人类行为形成幼稚概念的学科。我经常引用韦伯关于法律的一般论述,即社会行动者只有当遵循规则的利益大于忽视规则的利益时,才会遵循规则。这一正确的唯物主义原则提示我们,在声称要描述人们所遵循的规则之前,我们首先应当搞清楚是什么使那些规则起作用的。

韦伯用了一个经济模式来揭示宗教游戏的主要参与者,如教士、先知、术士等的特殊利益,我在他的基础上把利益的概念引进到我对文化生产者的分析之中,用以对知识分子场中起主导作用的观点作出回应。既然我总是讲到特殊的利益,讲到由场的作用(被历史地界定的场)所假设并

^① 本篇访谈选自《反观社会学的邀请》(芝加哥大学出版社,1992年)。——译注

生产的种种利益,因此我很喜欢用“幻像”(illusio)这个术语。具有反论色彩的是,我使用了利益这一术语,竟然会招致“经济主义”的责难。事实上,我之所以运用这一概念,是为了把它作为一种深思熟虑的、暂时性的还原论手段,那种还原论使我能够把唯物主义的质询模式引进到文化领域中来,当现代艺术观念产生以后,当文化生产场赢得自主权以后,利益这个概念被历史性地从文化领域中排除了出来,它也因此和文化领域中变得十分令人讨厌。

为了理解利益这一概念,必须知道它不仅对立于无私性或无偿性概念,而且也同“中立”(indifference)的概念相对立。中立就是不为游戏而心动;这个游戏与我毫无关系。中立是一种无偏向的价值论状态和伦理学状态,同时也是一种知识状态,在这种知识状态中,我无法区分各种利益关系,这正是斯多葛学派所追求的目标:达到一种无动于衷的状态(无动于衷就是指不受干扰这个事实)。“幻像”正好是无动于衷的对立面:受投资的影响,被游戏所接纳。利益相关,就意味着要符合特定的社会游戏,因为在这种游戏中发生的事情都与个人相关,它的利益关系是重要的,并且是值得追逐的。

这就是说,我所建构的这个利益概念是完全与功利主义理论中超越历史的、普遍性的利益风马牛不相及的。这就轻易地表明了亚当·斯密的自身利益(self-interest),就是对资本主义经济所要求、并产生的利益形式进行无意识的普遍化。利益根本不是一种人类学的不变量(invariant),而是一种历史性的独断性(historical arbitrariness),是一种只有通过历史性的分析、通过对过去经济实绩进行的分析,以及通过以经验为依据的观察,才能被了解的一种历史

性的建构,它不是从一些虚构的(极其明显地是种族中心主义的)“人”的概念中演绎出来的东西。

韦肯特 你的话隐含了这样的意思,即存在着同场一样多的“利益”,每一个场同时既假设、又生产一种利益的特殊形式,这种利益与人们在其他场合所谈及的那些利益是不能相提并论的。

布尔迪厄 正是如此。每一个场都引发并生产了一种特殊的利益,一种特殊的幻像,以作为对游戏的利害关系价值的缄默的承认,作为对游戏规则的实际性把握。况且,这种隐含在某人对游戏的参与之中的特殊利益,必须根据它在游戏中所占据的位置(例如统治的或被统治的,正统的或异教的),必须按照引导每个参与者到达这个位置的轨迹,来使自己获得区分。人类学和比较历史学表明,体制的适度社会魔力能几乎把任何东西建构成一种利益,一种现实主义的利益,即一种能被特殊“经济”客观地偿还的投资(就“投资”这个词所具有的经济和心理分析这两层意义而言)。

韦肯特 除了利益与投资以外,你还从经济语言中借用了其他几个概念,诸如市场、利润、资本等,这些刺激了你提出有关理性的经济模式。更重要的是,你最早和最近的研究都是完全属于经济社会学领域的。你的第一部作品,是研究阿尔及利亚农民和工人,它同你其他一些作品一起,试图解释在阿尔及利亚无产阶级的不同分支中有差异地出现的、富有理性和算计的性情,而这些性情恰恰是针对经济的,你还试图解释城市无产阶级在掌握(由法国殖民主义强加在他们头上的)资本主义经济所客观要求的这种性情的过程中,所遭受到的失败及其社会、经济方面的后果。在你最近的、篇幅很长的、对法国单身家庭住宅的生产和消费这

方面的经济情况所作的研究中,你把这一问题所涉及的事物作为一个场来加以分析,你一方面调查了消费者的偏好与策略系统的社会发生状况,另一方面又调查了供货者(住宅建筑公司)与产品所形成的空间的组织与动态。结果你发现,国家(或你称之为“官僚政治场”)在这两方面都起了关键性作用,尤其是在供求见面方面起了至关重要的作用:市场是由某种折射作用所产生的一种社会政治性的建构,这种建构处于“官僚政治场”的各种区域性层次上,处于社会的和经济的行动者各种各样的要求和迫切需求的区域性层次上,而这些行动者是以不平等的方式获取对自身利益的关怀的。是什么把你的理论方法同贝克(Gary Becker)的“人类行为的经济研究”区分开来的?

布尔迪厄 我与经济学正统性唯一相同的地方,只是是一些词语的分享(通过这些词语,我指出了我们必须记住这一点:统治当今经济科学的、由许多组成部分的、多种多样的潮流本身,就是一个高度分化的场)。以投资这个概念为例,我所指的投资是一种行动的倾向,而这一行动是由场与性情系统之间的关系来担负的,这一性情系统已被调节到适用于它所涉及的游戏,我所指的投资还有这样一层意思:它是有关游戏及其利害关系的一种意识,这种意识包含了参与游戏的偏好与能力;上述这两点都不是一般地给定的,而是社会地和历史性地建构而成的。我逐步概括而成的场的经济的一般理论(我目前正在写一本书,在这本书中我尝试在更正规的层面上来分析场的普遍特性),使我们能够描述并识别每一个场中的某些特殊形式,即由最普遍的机制和概念,诸如资本、投资和利益来呈现的特殊形式,并因此使我们能够避免各种各样的还原论,这些还原论从经济主

义出发,只承认物质利益,只承认为了获得最大可能的金钱利润而作的精心探索。

实践的经济学这一带有普遍性的科学,并没有人为地把自身局限于得到社会承认的经济实践领域,它必须努力去捕获所有各种不同形式的资本和“社会物理学的资源”,并努力揭示控制这些资本和资源从一种形式向另一种形式转化的法则。我已表明,资本是在三个基本种类中表现自己的(每一个种类都有比自己低一级的类别),即经济资本、文化资本和社会资本。我们还必须在这些种类中加上象征资本,因为当我们通过知性范畴去把握这几种资本时,这几种资本呈现的就是象征资本的形式,所谓通过知性范畴,指的是确认这几种资本的特殊逻辑,如果你愿意,也可以说成是误认对资本占有和积累的专断性。我不想专门讨论经济资本这个概念。我已分析过文化资本的特殊性,事实上,为了充分展示文化资本这一概念的普遍性,我们应该称其为信息资本。文化资本是以三种形式存在的,即具体化、客观化和制度化这三种形式。社会资本是实的或虚的资源的总和,个人或团体通过占有大家共同了解和承认的、多少有些制度化的关系的某种持久性网络,能够使得自己所控制的社会资本有所增加。承认资本可以呈现各种各样的形式,是解释分化了的社会结构和动态密不可分的组成部分。例如,为了解释旧的社会民主国家(诸如瑞典)的社会空间的形成,或像苏联这样的国家的社会空间的形成,人们必须思考由政治资本构成的社会资本的这一特殊形式,这种政治资本通过对集体资源实行家长式专制统治(在瑞典这样的国家通过联盟和工党,在苏联这样的国家通过共产党来实施),有能力产生出相当大的利润和特权,这种社会资本形

式与社会场中经济资本所采用的形式非常相似。

正统经济学忽略了这个事实,即实践除了有其机械性的起因和有意识的意图,以便保证最大可能地发挥效用,除了服从其内在的经济逻辑以外,实践可能还有其他的原则。实践构成一种经济,也就是说,它遵循一条不能被局限于经济理由的内在理由,因为实践的经济也许可以通过涉及范围很广的作用与目的来定义。把行为的形式简化为机械的反应或有意图的行为,就不可能清晰地揭示所有的实践,而这些实践即使不成为理性目的和有意识算计的产物,它仍然能够合理地存在。

因此,尽管表面上我的理论同经济研究有些关系,事实上它同经济研究的变体毫不相干。我希望有一天我能充分证实,经济理论根本不是基础性的模式,经济理论(及其社会性的衍生物“理性行为理论”),也许最好是被看成场的理论的特定历史性时期和境遇中的一个特殊例子。

韦肯特 你澄清了场的概念和资本的概念。另外,还存在着第三个中心范畴,它通过提供某种机制构成了联接两者的理论桥梁,正是这一机制“推动了”被赋予了资本的某种框架的、特定的行动者,使得他们采取这样或那样的策略,如颠覆或保护的策略、(或许人们会加上)中立的策略、从游戏中退出的策略。如果我对你的理解是正确的话,那么,习性这一概念正是概念性的关键环节,正是通过习性,你把明显的经济概念,如资本、市场、利益等等重新明确有力地表达成与经济学模式完全不相关的行为模式。

布尔迪厄 我已多次地解释过习性这个概念的意义和作用,因此我对要再一次回到这个概念上来颇为踌躇,唯恐我只是重复了自己并且简化了原本的事情,却又没有作出必

要的说明……我此刻想说的就是,提出这个概念的主要目的是,摆脱唯理智论的(和理智中心主义的)行为哲学,这种行为哲学是由将理性的行动者视作“经济人”的理论来表述的,正当许多经济学家拒绝接受这一理论(经常不是明确地这样说、或没有充分认识到这一点)时,理性选择理论(rational choice theory)最近又使它变得很时髦。正是为了解释实践的实际逻辑(既然实践的标志就是其“逻辑性”,就是存在着逻辑而又不以逻辑为其原则;那么,这种表达本身就是一种矛盾修辞手法),我才把实践的理论作为实践意义的产物和社会性建构的“游戏的意义”的产物提了出来。我最初是想通过同时躲避解释行动的客观主义和主观主义倾向,来解释最低级形式的实践(如仪式、婚姻选择、日常生活的世俗经济行为等等),客观主义倾向通常把行动理解为“没有行动者”的机械反应,而主观主义倾向则把行动描绘成对有意识的意向性的蓄意追逐,把行动描绘成任由良心摆布自己的计划,描绘成通过理性计算来最大可能地发挥功效的自由计划。

对于习性这个概念我还必须说,它首先指明了一种姿态(或如果你愿意说,一个科学的习性),即一种以特殊的“逻辑”(包括暂时的“逻辑”)建构和理解实践的明确态度。习性这一概念的第二个主要作用在于,摆脱另一种同样致命的、无疑更难逾越的对立:当实践设定知识的对象是被建构的,而不是被动地被记录的时候,这种实践的理论是反对实证主义的唯物论的;这种实践的理论同时也反对唯理智主义的唯心论。习性这一概念提醒我们,这种建构的原则存在于社会性构成的、被构造了的和构造中的性情体系之中,这些性情是在实践中获得的,并不断地发挥实践性的作用。按照马克思在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中提出的

论点来看,实践的目的在于使一个唯物主义的知识理论成为可能,这一知识理论并没有把实践概念(所有假设了建构工作的知识,不管是世俗的还是学术的知识)抛给唯心主义。然而这一知识理论强调,这种工作完全不同于知识分子的工作,它构成了一种实践性的建构,甚至是实践性的反观活动,它强调思想、意识、知识等概念阻碍了我们适当地思考。我相信所有那些在我之前使用这个并非新创的概念或类似的概念的人,从黑格尔到胡塞尔,都会受到类似于我所受到的那种理论意向的启发(虽然他们不一定总是清楚地意识到这一点),这一意向既试图从主体的哲学中摆脱出来,但同时又不放弃行动者,既试图从结构的哲学中摆脱出来,但又不忘记思考它对行动者、并通过行动者所施加的影响。但这里存在的反论是,大多数评论者完全忽略了我所运用的这个概念与前人所运用的概念之间存在着巨大差异(我使用习性概念是为了避免使用习惯概念),他们忽略了习性的生成性的(如果不是创造性的)能力,这种能力是被作为一种艺术铭写在性情系统之中的,铭写在最强有力的对实践的掌握之中的。总之,他们是以一种机械主义的眼光来看待一个用以反对机械主义的概念的。

韦肯特 有些作者,诸如凯斯腾保姆(Victor Kestenbaum)和奥斯屈(James Ostrow)把你的习性理论与美国的实用主义,尤其是约翰·杜威的哲学传统作了比较。你如何看待这样的比较?

布尔迪厄 我只是在最近才看到这些研究,它们激发我更为仔细地阅读杜威的哲学,我以前对他的哲学只有局部的、很肤浅的了解。的确,我们存在着显著的相似之处,我认为我了解这些相似性的基础:我力图反抗代表所有欧洲

哲学(维特根斯坦、海德格尔、梅洛-庞蒂是少数的例外)的根深蒂固的唯理智主义,这就决定了我不知不觉地接近被“艰深”的、难解的欧洲传统当作陪衬物和否定性的衡量标准的那些哲学思潮。

总之,在本质上(我此处无法对所有相关的共同性和差异性加以思考),我要说,实践意义的理论的确表现出许多与诸如杜威的理论的相似之处,杜威等人的理论把习惯(habit)这个概念理解为与世界的一种积极的、创造性的关系,同时给予习惯这一概念一个中心地位,并且拒斥了所有概念性的二元论,而几乎所有后笛卡尔主义哲学都是建立在这种二元论的基础之上的:主体与客体、内在与外在、物质与精神、个人与社会,等等。

韦肯特 像习性这样的社会行为的概念,迫使你同那种广为传播的、成分各异的思潮形成了正面对立,近几年来这种思潮在理性行为理论或理性选择理论的名义之下,在社会科学中形成了很大的声势。

布尔迪厄 理性行为理论把一个学术谬误的典型例子(逻辑专家所犯的普通错误的典型例子,其错误,就像马克思所说的那样,在于“把逻辑的事物看成事物的逻辑”),灌输到那些科学家的头脑之中,那些科学家将实践概念化,而不是触及社会性构成的、行动者的实践意义。在他们看来行为表现者(actor),无非是在行为主体中的、知识主体的想象性的投射物,是一种具有思想家头脑的怪物,他以反思性和逻辑性的时尚思考着实践,而这一思考又是存在于这个忙于行动的行动者的躯体中的。理性行为理论只承认行动者对潜在的或实际的机会的“理性反应”,而该行动者既是不确定的,又是可以互换的。这一“想象人类学”企图在行为

者意向性选择基础上确立行为,而不管这种行为是否“经济”,而且行为者自身竟然还不受经济和社会条件的制约。这一有关实践的“合理性”的狭隘的、经济主义的概念,忽略了行动者个人和集体的历史,约束行动者的、带有偏好的选择性结构正是通过历史,而被一种复杂的暂时性的辩证法所建构的,伴随在建构过程中的,还有生产这些选择性结构的众多客观结构,还有生产这些选择性结构所再生产的事物的众多客观结构。

韦肯特 一些评论家如杰金斯(Jenkins)把习性概念放到了据称是为了否定历史的这样一门历史哲学的概念中心,习性概念的目的之一是否要确切地提醒我们经济行动者的历史性,提醒我们其抱负和选择性的历史起源?

布尔迪厄 人类行为并不是对直接刺激的瞬间反应,个体对另一个体哪怕是最微小的“反应”,也是在这些人及其关系的整个历史中孕育而生的。为了解释这一点,我想提一下奥尔巴赫的《模仿论》(Mimesis)一书中题为“棕色长袜”的章节。在这一章中,奥尔巴赫(Erich Auerbach)引用了弗吉尼亚·伍尔夫的《到灯塔去》中的一段话,表现了一件微小的外部事件在拉姆齐夫人的意识中引起的反应,这个小事件,即试穿袜子,虽然不完全是偶然的,却只是一个出发点,而这一出发点只通过它所引发的间接反应来产生作用。在这个例子中,人们清楚地看到有关刺激的知识并没有使我们能够更多地理解它们所引发的反响和回声,除非人们对习性有所了解,而习性是用它所孕育的有关习性的整个历史来选择和扩充刺激的。

韦肯特 这意味着人们只有在阐明习性产生和实现的经济和社会条件的情况下,才能真正理解实践(包括经济实

践),正是这些条件提供了实践的动力学原则。

布尔迪厄 通过把经济的内在法则转变成一个普遍的、并且是普遍可以认识到的、充分的、实践的准则,理性行为理论忘记了(并且隐藏了)这个事实,即“理性的”,或更恰当地说,合理的习性是充分的经济实践的先决条件,而这一经济实践则是特定的经济条件的产物,这个经济条件是通过经济和文化资本最低限度的占有来定义的,而这种经济与文化资本最低限度的占有,对于理解和把握“潜在机遇”则是必需的,这些潜在机遇从形式上看是向所有人敞开大门的,它自由地赋予其“抽象的”行动者的所有的能力和习性(估计和把握机遇的艺术、通过一种实践性的归纳来预计未来的能力、用可能性对可能性来权衡风险的能力、投资的嗜好、获得经济信息的能力,等等),只有在明确的社会和经济的条件下才能获得。它们事实上始终是人们在特定的经济中,或超越这种经济时所运用的权力。因为理性行为理论必须要求一种普遍的、预先构成的利益无中生有地存在,所以它就完全无视利益的历史性变化形式的社会起源。

更重要的是,习性理论解释了理性选择理论的目的论,尽管在人类学方面是虚假的,却又为什么会在经验方面显得是正确的。个人主义的目的论,把行为看作是由有意识的、针对性明确的目标所决定的,这实际上是一个有根据的错觉:游戏的意义的确以成功地“面向”未来的面目显现自身,而这种游戏隐含了一种对习性的预先的调整,即调整到适合于铭写在场中的必要性和可能性。同样地,属于同一阶段的习性由于在结构上的相似能够生成出某些实践,这些实践聚集在、或者说被客观地特意安排在任何集体“意向”或意识(更不用说“阴谋”)之外。理性选择理论以这种方式

解释了许多在社会世界中能被观察到的准目的论现象,例如那些使理性行为理论陷于难以逾越的两难困境的集体行为或反应的形式。

理性行为理论这种或那种观点的提议者所作的努力,使我想起了哥白尼之后试图拯救托勒密“天动说”的堤科·布拉赫^①。他们在某种机械主义与某种目的论之间前后徘徊,有时是从前一页到后一页踌躇不定,真是挺有趣的。那种机械主义是通过原因的直接功效(例如市场的强制性)来解释行为的,而那种目的论则只想以一种纯粹的形式看到控制完美意志的、纯粹心灵性的选择,或者,以一种更有节制的形式为在强制性下所作的选择腾出空间(例如“有界线的理性”、“非理性的理性”、“意志的弱点”等等,还可以演化出无穷无尽的变化)。埃尔斯特(Jon Elster)尽管难以服众,但也算得上理性行为理论这个站不住脚的范式的、不幸的核心人物,出于同样的原因,的确也产生同样的效果,他不辞辛劳地重复了萨特在《尤利西斯与塞壬》(Ulysses and the Sirens)一书中对背信弃义所作的分析。

韦肯特 习性这一概念是否还有回避在个人与社会之间作非此即彼的选择的作用,是否还有回避在方法论的个人主义与整体论之间作非此即彼的选择的作用?

布尔迪厄 谈论习性就是宣称个体、个人、主体都是社会的、集体的。习性是一种社会化了的主体性。这是我同西蒙(Herbert Simon)及其“有界线的理性”概念产生分歧的地方。理性之所以受到限制,不仅因为现有的信息被衰减

① 堤科·布拉赫(Tycho Brahé, 1546—1601), 丹麦天文学家, 进行了大量较精确的天文观测, 其观测资料为开普勒行星运动三定律奠定了基础, 并发现黄赤交角变化、月球运行的二均差等。——译注

了,或者因为人类思维普遍受到了限制,缺乏完全了解所有情况的手段,尤其是在行动紧急的情况下缺乏必要的手段;理性之所以会受到限制,更重要的是因为人类思维在社会性方面是受到限制的,并且是被社会性地建构的。个人,不管他是否喜欢,总是像马克思所说的那样,被限制于“他头脑的局限性之中”(除非他对此有所意识),即局限于他成长和受训的体系之中(我注意到我以前从未像现在这样经常地引用马克思的话,而现在正处于一个把马克思当作社会世界所有罪恶的替罪羊的时代,正是这同样的反叛性,使我在马克思主义者正统性地排斥韦伯作品时引用韦伯的话)。

那么,社会科学的适当的对象,既不是个人,也不是作为在社会空间中处于相似地位的、由具体的个人组成的团体,而是在人的躯体和事物两方面实现的两种历史性行为之间的关系。这是习性与场之间的双重的、模糊的关系,从习性的角度,我们可以观察到理解、欣赏和行为的纲要式的持久的、可相互置换的体系,它们产生于铭写在人的躯体(生物学的个体)中的社会制度;从场的角度我们可以观察到客观关系的体系,它们是铭写在事物或机制中的制度的产物,这些事物和制度具有物理学意义上的客体的准现实性。当然,任何事物的准现实性都是来自于习性与场之间的关系的,也就是说,当社会实践和表象或者场,以可被理解和欣赏的现实的形式显现自身时,它们的准现实性也来自于这一关系。

韦肯特 在习性与场之间的这种双重的、模糊的关系(你在某个地方曾谈到过“本体论的对应”)的实质是什么?它如何能更精确地运作?

布尔迪厄 习性与场之间的关系是在两方面进行运作

的。一方面,这是一种调节的关系:场构造习性,习性是体现场的内在必要性的产物(或是体现一组相交的场的内在必要性的产物,这些场相交或脱节的程度是一个被区分的、甚至被撕碎的习性的核心问题)。另一方面,这是一种知识的关系,或是认识的建构关系。习性有助于把场建构成一个有意义的世界,一个极富意义和价值的世界,在这个世界中人们值得投资精力。其结果有两个:第一,知识的关系依赖调节的关系,因为调节的关系位于知识的关系之前,并且形成习性的结构。第二,社会科学必定是一门“有关知识”的知识,社会科学必须为以社会学为基础的、有关场的基本体验的现象腾出空间,或更确切地说,现象学是研究在不同种类的场,与不同种类的习性之间的关系有无变化的学科。

人类的存在,或者由社会赋予形体的习性,是世界中存在着许多事物中的这一个。正如帕斯卡尔曾经说过的那样,“世界围绕着我,但我理解这世界”。社会现实,可以说是二度存在,既存在于事物中,又存在于思维中;既存在于场中又存在于习性中,既外在于行动者,又存在于行动者内心。习性是社会世界的产物,所以,当习性遭遇社会世界时,它就“如鱼得水”,它并不感到水的重量,习性与世界对其自身的看法相得益彰。为了让别人更好地理解我,我有必要阐明帕斯卡尔的公式:世界围绕着我,但我理解世界,就是因为世界包含了我。这是因为这个世界产生了我,产生了思想的范畴,我能把这些思想运用到这个世界,而这些思想在我看来是自明性的。

在习性与场的关系中,历史进入了一种与自身相关的关系:就像海德格尔和梅洛-庞蒂所提议的那样,一种真正的本体论的同谋关系,是在行动者与社会世界之间获得的

(行动者既不是主体或意识,也不是一个角色的简单执行者,也不是一种功能的结构、或功能的现实化的支持者;而社会世界则从来不是一个简单的“事物”,即使在客观主义的研究阶段它必须这样被建构时)。实践知识的这种关系并不是主体与(作为一个问题被建构与被领悟的)客体之间的关系。习性是从社会性的角度被具体化的,它在自己所处的场中“很自在”,它即时性地把场理解为是充满意义和利益的。习性所取得的实践知识也许可以用亚里士多德或柏拉图的某些概念来类似地进行描述:正像“正确的意见”之所以“成为正确的”,那是因为在某种程度上,并不需要知道意见怎样或为什么会成为正确的。性情与地位之间的吻合,“游戏的意义”与游戏之间的吻合,也同样解释了行动者做他或她“不得不做”的事情时,并不需要把这个事情当作明确的目标,也不需要达到算计、甚至意识的层面,而且事实上也低于话语和表象的层面。

韦肯特 但在我看来这样的分析应当使你完全放弃策略这一习语,而策略却又是你作品的主要组成部分。

布尔迪厄 事实上,策略并不是这样被安排在一个明确的、有意识的项目中的,由习性所引发的、作为“对游戏的一种感觉”的策略,是指向即时性的在场中被即时性赋予的“客观潜在性”(objective potentiality),胡塞尔在《观念》一书中曾明确表明过其特征。人们也许像你一样疑惑我们是否应该谈论“策略”。诚然,策略这个词与唯理智主义和主观主义传统是紧密相联的,而该传统,从笛卡尔到萨特,一直统治着当代西方哲学,并且因为理性行为理论又一次得到发扬光大,这一理论极大地满足了知识分子的唯灵论的荣誉观。然而,我们不能因为这个理由而放弃使用策略这一概

念,我们可以用带有完全不同的理论意向的策略概念,来指明客观主义倾向的行为路线,社会行动者正是藉此不断地在实践中通过实践进行建构活动的。

韦肯特 具有反论色彩的是,那些表明在习性与场之间获得直接一致性的例子,恰恰是那些最可能使人们对习性的现实性表示争议,并对其科学效用表示怀疑的例子。

布尔迪厄 为了充分展示这个反论,人们甚至可以说习性理论只不过堆砌了一些解释(如,为什么有人会作小资产阶级选择呢?因为他有小资产阶级习性!)我不否认有些人使用这个概念可能陷入了一种或甚至是多种困境,但我倒很乐意请批评我的人在我的作品中找出一个这样的例子,而这倒不仅仅是因为我始终十分清醒地意识到这一困境。在现实中,每当习性面临这样一些客观条件时(即这种习性本身就是与这些客观条件相同或相似的条件),习性用不着有意识地去搜寻合目的的适应性,就能完美地“适应”这个场,人们甚至可以说习性的效应相对于场的效应来说似有累赘重复之嫌。在这种情况下,这个概念似乎显得不那么必不可少,但习性依然优越于“理性选择”的解释,而这种“理性选择”显然寻求的是境遇的合理特征的保证。

为了解释这一事实,即社会行动者并不是理性的,但却是通情达理的(正是这一点使社会学成为可能),你必须断定存在着习性这种东西。人们并不傻,他们没有我们本能地认为的那样古怪或容易欺骗,因为他们通过某种延续的、多方面的调节过程,已使他们面临的客观机遇内在化了。他们知道如何“解读”适合于他们的未来,未来是为他们准备的,他们也是为未来准备的(通过与“这不适合我们这类人”这句话所指明的一切来达成的“解读”)。“解读”未来是通过实

践性的期待进行的,这些期待在现存的表面把握了无疑自命为“必须”做或“必须”说的事情(而这件事情回顾起来将会成为“唯一”要做或说的事)。

然而,也存在着习性与场相脱节的例子,在这些例子中,除非你把习性及其特殊惯性和它的滞后现象引入这个画面,不然,行为将会变得难以理解。在阿尔及利亚我观察到具有前资本主义习性的农民被突然强迫性地驱赶到了资本主义秩序中的情况,这种例子可以用来说明上述情况。另一个例子来自革命的历史性关键时刻,在这些时刻,客观性结构的改变是如此迅猛,那些精神结构仍是在以前的结构中成形的行动者就会变得落伍,他们的行动会不合时宜而且前后矛盾;他们的思想也会空空如也,可以说,他们与那些被我们称为“跟不上时代的”老一辈的处境是一模一样的。总之,主观希望与客观机遇之间不断持续的辩证法,在整个社会世界起着作用,并且可以产生各种结果,从(当人们满足了被客观注定的欲望时)完美地吻合到剧烈的分离(就像马克思说过的可贵的唐·吉珂德式的效应那样)。

我们不能没有习性这一概念的另一条理由是,这个概念能单独地促使我们思考并解释性情、兴趣、爱好等经久不变的原因,而这些东西却使新边缘主义经济学头痛不已(许多研究消费者行为的经济学家观察到消费的结构和程度,并不受收入的短期变化所影响,消费支出表现出了极大的惯性,因为他们强烈地依赖以前的消费模式)。然而,习性这个概念的启发性和解释性方面的功效,在论述实践的场合中表现得最为淋漓尽致,这些实践的具体情况既可以被同一门科学分别加以研究,如婚姻行为和人口出生率,也可以由不同的科学进行联合研究,如语言学上的矫枉过正、很低

的人口出生率、拯救向上爬的一小部分小资产阶级的强烈嗜好。

简单地说,习性理论(请原谅我,但我觉得我应该为它辩护)能比理性选择理论更好地解释真正的实践(尤其是经济实践)的实际逻辑,而理性选择理论则通过提炼和简单化而完全破坏了那些实践,习性理论还为许多得到无数经验证明了的、而不只是被我的作品证实的假定提供了策源地。

韦肯特 习性理论是否排斥了作为一种行为的可能方式的策略性选择和有意识的深思熟虑?

布尔迪厄 完全不是这么回事。习性与场之间的直接吻合,如果就最为流行的行为程式而论(莱布尼茨说:“我们行为的四分之三是以经验为依据的”,他所说的“以经验为依据”指的是实践的),那么这种直接吻合也只是某一种行为的程式。由习性所显示的行为路线很可能伴随着对花费与得益的策略性计算,这种计算倾向于在有意识的层面上施行习性以自己的方式所施行的操作行为。在危机时代,主观性和客观性结构的惯例性调整被剧烈地破坏了,如果“理性选择”真能盛行起来,或者至少在那些处于应当保持理性的行动者之中盛行起来的话,那么,这种危机时代就能制造出一个顺应时势的阶级。

韦肯特 引进习性这个调解性的概念是否真的把我们从结构主义的“牢笼”中解放了出来?对于许多阅读你作品的人来说,这个概念具有过多的决定论色彩:如果习性如同“策略—生成原则使行动者能够应付意料之外的、不断变化的形势”,如果习性是产生于对世界的持久的客观结构的组合,如果它所控制的即兴创作本身也受到那些结构的“控制”,那么,革新和行动的要素又来自何处?

布尔迪厄 在我回答这个问题之前,我想请你先问一下自己,这个概念,在一种十分平庸的意义上(每个人都会很乐意地同意:社会的人,至少部分地是社会调节作用的产物),为什么会在一些知识分子中,甚至在社会学家中,引起如此敌对的反应,如果我们暂时不把它说成是暴怒?到底是这个概念所涉及的什么东西令人如此震惊?我认为答案是,它与深深根植于知识分子之中的、那种(在知识上)把握自我的错觉发生了正面的冲突。除了弗洛伊德提出的三种“自恋性创伤”,即那些由哥白尼、达尔文和弗洛伊德本人施加在人性上的创伤,人们还应当加上社会学使我们遭受的创伤,尤其是它施加在“创造者”(creator)身上的创伤。我经常说萨特赋予了知识分子以“职业性的意识形态”,或者如同韦伯所说,赋予了“他们有关自身特权的神正论”,萨特用“原创性计划”概念阐释了最富造诣的、有关未被创造的创造者的创建神话,他的这一概念之于习性的概念,就如同起源的神话之于进化论一样(“原创性计划”,正如你所回忆的那样,是一种自我创造的、自由的、有意识的行为,通过这种自我创造,一个创造者为自己制定了生活蓝图,萨特在他对福楼拜的研究中把这种生活蓝图设置在童年行将结束时)。习性这一概念令人恼怒,甚至令人绝望,我相信这是因为它威胁到了“创造者”(尤其是有抱负的创造者)对他们自己、对他们的身份以及对他们的“独特性”的看法。事实上,只有(经历过)这一利害关系的严重性,才能解释为什么这么多聪明人不对我写的东西作出反应,却对他们以为他们读到的东西作出反应这一事实。

习性并不是有些人从中解读到的那种命运。习性作为一个历史的产物,是性情的一个开放性系统,这个系统不断

服从体验,并因此以一种加强或改变结构的方式不断受到体验的影响。这个系统具有持续性,但它并非是永恒的!说到这一点,我必须立即补充一下,存在着这样一种可能性,它铭写在与明确的社会条件相联系的社会命运之中,这种可能性就是体验使习性得到了巩固,因为从统计学角度来看,大多数人必定会碰到与那些最初形成他们习性的环境相当类似的情形。

事实上,社会化的生物个体的起源问题,以及形成和获得(从社会性角度建构习性)具有生产性的、有一定偏向的选择性结构的社会条件问题,都是极其复杂的问题。我认为由于逻辑上的原因,下列过程存在着一个相对的不可逆性:所有外部刺激和调节体验,在每一时刻都是通过早已由先前的体验建构成的范畴被理解的。这样就出现了初级体验不可避免地在前,构成习性的性情系统的相对封闭性在后的局面。(例如,变老可以被看成是这些结构的不断封闭;变老的人的智力和体力框架会变得越来越僵硬,对外部诱惑的反应也越来越趋于淡漠。)况且,一切都使我相信,某些基本结构,诸如男性与女性的对立,在极早的时候就建立起来了。埃莉诺·麦考比(Eleanor Maccoby)在发育心理学方面所作的最新研究揭示了:女孩和男孩3岁前在托儿所就开始学习如何在举止上显得不同于男孩或女孩,学习从男孩或女孩那儿能期待什么不同的东西:男孩也许会唾你,而女孩则可能会吻你。如果我们坚持认为(就像我所做的那样)性别对立原则起到了基础性的作用,例如在政治中(所有大的政治性的对立都被抹上了性的涵义),如果我们坚持认为关于两性劳力的区分和劳力的两性区分,构成了我们理解社会世界的框架;那么,我们就必须承认,主要的社会体验

在某种程度上具有不匀称的重要性。

然而，我还想消除另一个困难。习性只是在涉及明确的境遇时才显露自身（请记住它构成了一个性情系统，即内在性、潜在性、可能性的系统）。只是在与某些结构的关系之中，习性才产生出特定的话语或实践（在此你可以看出把我对文化继承的分析，简化为父亲职业与儿子职业之间一种直接的、机械的关系是多么荒诞），我们必须把习性看作一种需要刺激物的弹簧，根据场的刺激和结构，同样的习性将会引发不同的、甚至相反的结果。我可以在此列举一个我作品中关于主教的例子，主教们都很长寿，当我同时采访他们时，我发现他们的年龄从35岁到80岁不等，他们分别是在1936年、1945年和1980年成为主教的，他们因此也是在宗教场的极其不同的阶段被造就的，贵族的后代在1930年会成为莫尔(Meaux)地区的主教，会叫教区里的崇拜者以半封建的贵族传统的形式吻他们的戒指；而如今他们则成了圣德尼(Saint Denis)地区^①的“红衣主教”，也就是说，这些激进的教士在保护被压迫者方面会很积极。高傲、冷淡和脱离中产阶级、小资产阶级，因而也脱离平庸的、琐碎的、普通的事情的那种相同的贵族习性，由于他们所处环境的变更，产生出截然相反的行为举止。

韦肯特 因此你拒斥有时以下列公式附加给你的决定论图式：“结构产生习性，习性决定实践，实践再产生结构”，即结构中的位置直接决定社会策略的想法。事实上，附加给一个特定位置的决定因素，总是通过在行动者的社会的和

^① 莫尔是一个小小的宗教地区内一座传统主义的地方小城，它的主教一般由贵族后裔担任。圣德尼是巴黎北郊一个典型的工人阶级区域，是共产党的一个历史性堡垒。——译注

传记性的轨迹中获得,并且通过其中相当活跃的性情的多层过滤镜而进行运作的,就好比是通过社会空间中这个位置的结构历史而进行运作一样。

布尔迪厄 这种循环论证的、机械的模式,正是习性这一概念能帮助我们去摧毁的东西。同时,我能理解这样的错误解释:考虑到性情本身是由社会性决定的,人们可以说我在某种程度上过于强调决定论了。诚然,既考虑地位的效果,又考虑性情的效果的分析,也不是不可以被人们误读成可怕的决定论的。习性的概念解释了下列事实,即社会行动者既不是由外部起因决定的物质的粒子,也不是执行一种完全理性的内部行动计划的、只受内部原因引导的单子(monad)。社会行动者是历史的产物,是整个社会场的历史的产物,是特别的次场内某条通道中积累的体验的历史的产物。例如,为了理解 A 教授或 B 教授在某个特定的紧要关头(如 1968 年的五月风暴)中,或在任何普通的学术环境中是如何表现的,我们就必须知道她在学术空间占据什么地位,还必须了解她是如何获得这个地位的,是从社会空间中最初的什么地方到达那个地位的,因为人们获得地位的方式是铭写的习性中的,或换种说法,社会行动者以社会性地和历史性地构成的理解和欣赏的范畴为基础,将积极地限定那个决定他们的环境。人们甚至可以说社会行动者只是在限定自己的程度上被人决定。但是,提供这个(自我)限定原则的理解和欣赏的范畴本身,在很大程度上是由建构它们的社会条件决定的。

说到这一点,人们可以运用这些分析准确地脱离性情、或同性情拉开距离。斯多葛派过去经常说,依靠我们的东西不是取决于第一步,而只是取决于第二步。我们很难控制习

性的第一倾向,而反观的分析则使我们了解到:正是我们赋予了环境以控制我们的部分能力,这种反观的分析使我们得以改变我们对环境的理解,并因而改变我们对环境的反应。它使我们在某种程度上能够监控某些通过在地位与性情之间的直接同谋关系而运作的决定论。

在本质上,决定论只有在无意识的帮助下,与无意识结成同谋关系,才能完全发挥作用。为了使决定论能够不受阻碍地发挥作用,性情必须被抛弃,以便使决定论能得以自由发挥。这意味着行动者只有达到这样的程度,即他们有意识地掌握了他们原本以性情来接纳的那种关系,他们才会成为某种类似“主体”的东西。他们可以故意地让性情“行动”起来,或者相反地可以通过意识来抑制它们。或者他们可以遵循 17 世纪哲学家所建议的策略,用一种性情来反对另一种性情:莱布尼茨说过,人们无法像笛卡尔所声称的那样用理智来反对激情,而只能借助于“有倾向性的意愿”(slanted wills),即在其他激情的帮助下来反对激情。但是,对个人的性情、习性加以控制的工作(即在所有的“选择性”中持不作选择的原则),只有借助于明确的阐述才能做到。如果不能对这些微妙的决定论进行分析(这些决定论也是通过性情发挥作用的),那么,人们就会成为性情行动的无意识性的同谋,而这本身就构成了决定论的同谋。

韦肯特 以习性与场之间那种已建构的关系,代替“行动者”与“结构”之间那种表面的关系,其实是一种把时间带入社会分析核心的手段。它揭示了不在时间关系中确定的那种行为概念的缺点,这种行为概念是从行为的结构和理性选择这两个角度来描述行为的。

布尔迪厄 作为历史存在的两种模式的习性与场之间

的关系,使我们能够建立一个时间理论,这个理论同时摆脱了两种对立的时间哲学:一方面,是形而上学的观点,即把时间本身当作一个现实,独立于行动者(就像时间长河这一隐喻中所显示的那样);另一方面是意识哲学的观点,时间不是历史性的一个演绎的和超验的条件,而是实践活动的行为所产生的东西,实践活动通过那种行为也产生了自身。因为实践是习性的产物,而习性本身又是世界内在规律性和趋势的具体化的产物,实践在其内部包含着一种对这些趋势和规律性的预期,即非确定性地指涉被铭写在“在场”的直接性中的将来。时间是在行为或思想的实现过程中产生的,这在定义上是“在场化”(presentification)和“非在场化”的(depresentification),即常识所说的时间的“流逝”。

我们已看到实践根本无需(除了特例)清晰地建构未来,这不是通过有意识的、精心思考的意志行为来谋划的一个方案或计划。实践活动只要有意义,是明智的、合理的(实践是由已经调节到适合于场的内在趋势的习性所产生的),就是一种在时间关系中被确定的行为,行动者通过这种时间关系的确定超越了直接的“在场”,这是通过对过去的实践性地动员和对未来的实践性地预期来完成的,而那种未来是被铭写在客观潜能状态的“在场”之中的。因为习性包含了一种对未来的实践性的指涉,而这种未来是包含在过去之中的,习性就是这种过去的产物,所以习性在那种行为中把自身放在时间关系中来确定,而习性正是通过那种行为才得到实现的。这个分析显然要求大量的详细解释和区分。我在此想提议的就是:我们可以观察到浓缩在场和习性概念中的实践理论,是如何使我们摆脱时间和历史的形而上学的表象,这一表象把时间和历史作为现实本身,认为它

们外在于并且先于实践。实践理论则排斥了所有拥抱意识哲学的东西,而正是意识哲学巩固了在胡塞尔思想中或理性行为理论中的暂存性(temporality)观点。

韦肯特 你对时间的反思,使你接受了建立在把(社会)存在认同于历史(或时间)的基础上的激进的历史循环论。

布尔迪厄 习性,作为一种塑造和被塑造的结构,把理解的实践性的框架放到了实践与思想之中,这些理解的实践性框架是(通过社会化、个体发育)从社会结构的具体化中产生的,社会结构本身是从代代相传(种系发生)的历史性工作中产生的。正是这种精神结构的双重历史性区分了我所提议的人类行为学,和以阿贝(Apel)、哈贝马斯的方式建构的普通语用学(这一语用学不同于哈贝马斯之处在于,它排斥了在工具的行为与交往行为之间的那种简化论的、粗糙的区分,这种区分在前资本主义社会中完全不起作用,甚至在最分化的社会中也从未完全实现过。为了认识这一点,只需分析典型的资本主义体制,诸如商业礼品或公共关系就足够了)。人类行为学是一种普遍的人类学,当它记录行动者将历史性的结构普遍地投入运作这一事实时,它同时也思考了认识结构的历史性和相对性。

韦肯特 习性的这种双重历史性,使你能够为社会再生产的实际逻辑提供人类学的基础。

布尔迪厄 社会秩序的再生产不是一种机械过程的自动产物,这种社会秩序的再生产只有通过策略和实践才能得以完成,通过那些策略和实践,行动者把自己放在了时间关系中来确定,并且制造了这个世界的时间(这种时间并不阻碍行动者把它作为一种超验的实在来经常体验,他们无

力控制这种超验的实在,就像他们面对等待、不耐烦、不确定等等状态那样)。例如,我们知道像官僚政治这样的社会集体具有使其自身存在长久延续下去的固有嗜好,这是某种类似记忆或忠诚的东西,无非是日常惯例和行动者行为的“总和”,这些行动者依靠他们的实际知识、他们的习性(在强制性的局限性之内,这种强制性铭写在建构场的力量关系之中,行动者就是在这个场中活动的,这种强制性还铭写在反抗这些行动者的斗争之中),产生了某些行为路线,这些行为路线是被用于适应环境的,正如他们的习性使他们得以理解环境那样,因此变通就产生了(并非被设计出来的),以便对结构进行再生产,而行动者的习性则是这种结构的产物。

这种结构的自我再生产的趋势,只有吸收了行动者的合作才能够实现,这些行动者以习性的形式使特别的必要性内在化,当他们有意识或无意识地为再生产作贡献时,他们总是积极的生产者。结构的内在法则被以习性的形式内在化以后,行动者便会认识到在其存在的自发运动中的必要性。然而,结构的再生产所必需的,仍然是由真正的行动者来完成的一个历史性行动。总之,习性理论是为了排除对意识哲学的传统来说十分珍贵的“主体”(就一种受到限制的理念的个案而言,这些主体总还是有可能性的),而对“主体”的排除,并不是要取消行动者所享有的某种实体化结构带来的益处,这些行动者是这个结构的产物,并且不断地制造和重新制造着这个结构,他们甚至在明确的结构性的条件下可能根本地改变这个结构。

然而,我对这个回答并不十分满意,因为我清楚地意识到,尽管我附加了一些语言上和智力上的限制条件(没人能

领悟智力上的限制条件,但一个好的读者,一个仔细运用“清晰原则”的读者应当自己参透它),但我还必须简化一下,而这些简化恐怕是“理论谈话”不可避免的对应物。事实上,针对你就这件事(尤其是关于社会再生产的逻辑)向我提出的所有问题,最适当的回答在我看来都包括在那本五百页厚的《国家的崇高》一书中,也就是说,在整套经验的和理论的分析中,只有它能以其全部的复杂形式表达出在精神结构与社会结构之间,以及习性与场之间的关系系统,并阐释它们内在的动力学。

文化资本与社会资本^①

社会世界是一部积累的历史,如果我们不把它简化成行动者之间瞬间机械平衡的不连续系列,如果我们不把行动者仅仅看成可以互换的粒子的话,那么,我们必须把资本的概念和伴随这一概念的积累物及其全部效应重新引入社会世界。资本是积累的劳动(以物化的形式或“具体化的”、“肉身化”的形式),当这种劳动在私人性,即排他的基础上被行动者或行动者小团体占有时,这种劳动就使得他们能够以具体化的或活的劳动的形式占有社会资源。资本是一种铭写在客体或主体结构中的力量,它也是一条强调社会世界的内在规律性的原则,正是这一点使得社会游戏(大部分社会游戏,包括经济游戏)超越了简单的碰运气的游戏,而碰运气的游戏每时每刻都会提供创造奇迹的可能性。轮盘赌,提供了在短时间内赢得很多钱的机会,因而也提供了短时间内改变人们社会地位的可能性。在轮盘赌中,前一轮赢得的赌注可能在每一次新的旋转中再次失去,轮盘赌描

^① 本文选自《教育社会学研究与理论手册》(Handbook of Theory and Research for Sociology of Education, 格林伍德出版社,1988年)。原题为“资本的形式”,现标题为译者所加。——译注

绘了一幅完美竞争或机会完全均等的幻想世界的精确图像,这是一个没有惯性的世界、一个没有积累的世界,既没有继承权也没有固定资产。在这个世界中,每一个时刻都是完全独立于前一个时刻的,每一个士兵背包中都装有一根元帅的权杖,每个人都可能立即中奖,因此,在每一个时刻任何人都可能成为任何东西。资本的情况则迥然不同,它需要化时间去积累,需要以客观化的形式或具体化的形式去积累,资本是以同一的形式或扩大的形式去获取生产利润的潜在能力,资本也是以这些形式去进行自身再生产的潜在能力,因此资本包含了一种坚持其自身存在的意向,它是一种被铭写在事物客观性之中的力量,所以,一切事物并不都具有同样的可能性或同样的不可能性。在特定的时刻,资本的不同类型和亚型的分布结构,在时间上体现了社会世界的内在结构,即铭写在这个世界的现实中的一整套强制性因素,这些强制性因素以一种持久的方式控制了它所产生的作用,并决定了实践成功的可能性。

事实上,除非人们引进资本的所有形式,而不只是思考被经济理论所承认的那一种形式,不然,是不可能解释社会世界的结构和作用的。经济理论已被塞进了有关实践的经济的定义中,实践的经济(economy of practice)是资本主义的历史性发明,它把交换世界简化为商业性的交换,而商业性的交换无论从客观上,还是从主观上都力图追求利润的最高值,即(经济性的)自身利益;正是通过这种简化,经济理论将交换的其他形式隐喻性地界定为非经济的(non-economic)交换,因而也就是超功利性的(disinterested)的交换。这种经济理论之所以要改变某些资本的性质,并把它们定义为超功利性的,是因为通过改变性质,绝大多数的物质

类型的资本(从严格意义上说是经济的资本类型),都可以表现出文化资本或社会资本的非物质形式;同样,非物质形式的资本(如文化资本)也可以表现出物质的形式。利益,在严格意义上是经济理论的术语,利益的产生必定同时伴随着它的负面对应物——超功利性,没有超功利性也就不可能有利益。从事实实践的阶级都有一个明确的目的,就是追求金钱利润的最大值,但是另一方面,如果它们的活动不带有文化或艺术实践及其产品的无目的性,它们也同样不能被界定为从事实实践的阶级;资产阶级人类世界使用的是复式记录会计学,资产阶级人类世界如果不生产出纯粹的、完美的艺术领域和知识分子领域,不生产出为艺术而艺术的无偿活动和纯理论的话,资产阶级人类世界也就不成其为资产阶级人类世界了,也就不会有复式记录会计学了。换言之,建构有关商业关系的科学,事实上阻碍了我们建构实践经济的一般科学,这是因为有关商业关系的科学,把它所要分析的秩序的基础(私有财产、利润、雇佣劳动力,等等),看作是理所当然的存在,因而它甚至不是一门关于经济生产场的科学,其原因在于它规避了关于实践经济的一般科学的法则,这一科学的法则把商业交换看作是所有形式的交换中的一种特例。

很显然的是,被从“利己主义谋略的冰水”(和从科学)中营救出来的实践和资产,恰恰是统治阶级的实质性的垄断物。经济主义之所以能够把一切都简化为经济学,只是因为这门学科所依赖的那种简化,保护了一切需要保护的东西,并使它们免受亵渎。如果经济学只是研究那些以狭隘的经济利益为原则的实践,只是研究那些能被直接和立即转化成钱的商品(钱使商品能用数量来表示);那么,资产阶级

的生产和交换世界反倒成了一个例外,这一世界,竟然可以把自身看成并且表现为一个超功利性的领域。正如众所周知的那样,无价之宝毕竟还是以价格来衡量的,而某些实践和某些物品之所以极难转换成钱,只是因为存在着这一事实,即生产这些实践或物品的那种意向拒绝这一转换,因为这一转换只不过是对经济的某种否定。一门关于实践经济的一般科学能再现实践的总体性,虽然这种实践的总体性客观上是经济的,但却不是、也不可能被社会性地公认为经济的,这种实践的总体性只有以掩护性的劳作为代价,或更精确地说,只能通过某种春秋笔法才能登台亮相。实践经济的一般科学必须努力掌握各种形式的资本和利润,必须努力证实某些法则,正是依靠这些法则,资本(或权力,这两者是同样的东西)的不同类型才能互相转化。

资本依赖于它在其中起作用的场,并以多少是昂贵的转换为代价,这种转换是它在有关场中产生功效的先决条件,资本可以表现为三种基本的形态:(1)经济资本,这种资本可以立即并且直接转换成金钱,它是以财产权的形式被制度化的;(2)文化资本,这种资本在某些条件下能转换成经济资本,它是以教育资格的形式被制度化的;(3)社会资本,它是以社会义务(“联系”)组成的,这种资本在一定条件下也可以转换成经济资本,它是以某种高贵头衔的形式被制度化的。

文化资本

文化资本可以以三种形式存在:(1)具体的状态,以精神和身体的持久“性情”的形式;(2)客观的状态,以文化商

品的形式(图片、书籍、词典、工具、机器等等),这些商品是理论留下的痕迹或理论的具体显现,或是对这些理论、问题的批判,等等;(3)体制的状态,以一种客观化的形式,这一形式必须被区别对待(就像我们在教育资格中观察到的那样),因为这种形式赋予文化资本一种完全是原始性的财产,而文化资本正是受到了这笔财产的庇护。

读者不应该受到这个有些武断的观点的误导,这种武断色彩也许是我追求公理性论断所带来的后果。文化资本的概念,最早是在研究过程中作为一种理论假定呈现在我面前的,这种假定能够通过联系学术上的成功,来解释出身于不同社会阶级的孩子取得不同的学术成就的原因,即出身于不同阶级和阶级小团体的孩子在学术市场中所能获得的特殊利润,是如何对应于阶级与阶级小团体之间的文化资本的分布状况的。这个理论起点既脱离了常识性观点中固有的假设,也脱离了人类资本理论中固有的假设,常识性观点通常把学术上的成功或失败看作是自然能力的结果;经济学家的可贵之处在于明确提出了教育投资与经济投资(及其演变)的利润率之间的关系问题,但他们衡量学术投资的产出时,却只考虑其金钱方面的投资与利润,或那些可以直接转换成钱的东西,诸如将教育所需的花费,等同于用在学习上的那段时间可能产生的经济价值;他们无法解释不同的行动者或不同的社会阶级,为什么分配在经济投资和文化投资上的比率会如此地差异悬殊,这是因他们没有能力去系统地思考不同的利润的可能性的结构,这一结构是各种各样的市场提供给那些行动者或阶级的,这一结构的差异在于,财产的数量与构成情况的各不相同。更主要的是,因为经济学家没有把学术投资策略与整体教育策略联

系起来,没有把学术投资策略与再生产策略的体系联系起来,因而他们必然会通过某种悖论,无可避免地遗漏最隐蔽的、最具社会决定性的教育投资,即家庭所输送的文化资本。他们对于学术能力与学术投资之间的关系所作的研究表明:他们并没有意识到能力或才能本身就是时间上与文化资本上投资的产物。毫不奇怪的是,当他们努力判断学术投资的利润时,他们只能把教育开支为社会所带来的益处,当作一种整体的“社会回报率”,或“通过国民生产率的效应来衡量的教育性的社会收益”。这种对教育作用的典型的机能主义的定义,忽略了教育制度通过承认文化资本的世袭性传递而为社会结构的再生产所作的贡献。从最初的研究开始,对人类资本的定义,尽管有其人文主义内涵,却始终没有超越经济主义的范围,这一定义尤其忽略了:教育行为中产生的学术性收益,依赖于家庭预先投资的文化资本这一事实,况且,教育资格在经济和社会方面的收益也依赖于社会资本,而这种社会资本又是继承得来的,它又可以用来支持人们获得那种收益。

具体的状态:文化资本的大多数特征可以从下列事实推断出来,即文化资本在其基本的状态中是与身体相联系的,并预先假定了某种实体性、具体性。文化资本的积累是处于具体状态之中的,即采取了我们称之为文化、教育、修养的形式,它预先假定了一种具体化、实体化的过程。这一过程因为包含了劳动力的变化和同化,所以极费时间,而且必须由投资者亲历亲为,就像肌肉发达的体格或被太阳晒黑的皮肤,不能通过他人的锻炼来获得那样(因而,所有委托性的效应就都被排除在外了)。

力求收获的工作是针对自身(自我进步)的一种工作,

这种努力预先就假定了必须要有个人性的投入,首先是时间的投资,另外还要有社会性建构的里比多(性欲)形式的投资,这种里比多形式的投资,意味着你在开展该项工作时,可能需要忍受某种匮乏,需要克制自己,需要某种牺牲。结果,衡量文化资本的最为精确的途径,就是将获取收益所需的时间的长度作为其衡量的标准,当然只要这个时间长度不被简化为受教育的时间长度,也未尝不可;这一时间长度也不能简化为早期家庭教育投资。根据文化资本离学术市场的要求的距离的远近,家庭往往会作出某些反应,一种是进行具有肯定性价值的早期家庭教育(节省时间,提前开始),一种是进行具有否定性价值的早期家庭教育(浪费时间,并且是双重地浪费时间,因为必须花更多的时间改正早期家庭教育所产生的效果)。

这种具体化的资本,是转化成为个人的组成部分的外部财富,是转换成习性的外部财富,它(不像钱、财产权、甚至贵族头衔)无法通过礼物或馈赠,购买或交换来即时性地传递。结果,如何运用和剥削文化资本,对那些经济或政治资本的拥有者来说,就成了一个特殊的问题,不管这些经济或政治资本拥有者,是私人赞助者,还是雇佣具有特别文化能力的执行者的企业(更不用说新的国家赞助者)。这种资本与个人的联系是如此紧密,人们如何能做到只进行资本交易,而完全撇开与之相关的个人,并因此丧失合法性的效应?这种合法性预先假定了对依赖性的掩饰。怎样才能把文化资本集中起来(就像有些事业所要求的那样),而又不集中这种资本的占有者?因为集中这种资本的占有者会带来各种不必要的后果。

文化资本可以在不同程度上,在不同的阶段中通过社

会和社会中的阶级来获得,这种获取并没有经过精心的策划,因而文化资本是在无意识中被获得的。文化资本的获取总是被烙上最初条件的痕迹,在这种获取中遗留的、或多或少较为明显的痕迹(例如某一阶级或地区的发音特征),决定了某些文化资本区别于其他文化资本的价值。文化资本的积累不能超越个别行动者及其表现能力,它随其拥有者(生物的能力、记忆等)一起衰落和消亡。因为它与个人及其生物特性有着无数种方式的联系,并且从属于一种继承性的传递,这种传递总是被掩盖得面目全非,甚至被隐蔽得无影无踪,所以它公然反抗希腊法官在继承性财产与获得性财产之间所作的那种古老的、根深蒂固的区分。获得性财产是指那些由个人增加到世袭财产上的那些财产,因此,文化资本成功地把固有财产的显赫,与获取的功绩连接在一起了。因为文化资本的传递和获取的社会条件,比经济资本具有更多的伪装,因此文化资本预先就作为象征资本而起作用,即人们并不承认文化资本是一种资本,而只承认它是一种合法的能力,只认为它是一种能得到社会承认(也许是误认)的权威。例如,在婚姻市场和所有的市场中,经济资本在文化事业中并不被完全认同为一种伟大的艺术收藏,或伟大的文化基金会;而在社会福利方面,它也不会被完全认同为一种慷慨和馈赠。更主要的是,形成这一区分的特殊象征性逻辑,为大量占有文化资本的人额外地提供了对其物质利润和象征利润的庇护;任何特定的文化能力(例如,在文盲世界中能够阅读的能力),都会从它在文化资本的分布中所占据的地位,获得一种“物以稀为贵”的价值,并为其拥有者带来明显的利润。换言之,“物以稀为贵”的文化资本,在有阶级划分的社会中所保障的利润份额,在最终的分析中

是建立在下列事实上的：所有的行动者都不具有足够的经济的和文化的手段，来资助其子女接受更多的教育，因为这种教育，超越了在特定时期内维持某种劳动力再生产所必须的最低教育程度。

因此，资本是积累了的劳动产品的一种体现手段，这种积累了的劳动则处于特定行动者所能支配的客观状态之中，资本的真正功效依赖于某种呈现手段的分布形式，即对积累的和客观存在的资源的呈现手段；行动者与客观存在的资本之间存在的呈现关系，以及由这一关系所产生的利润，都受到在行动者与资本的其他占有者之间的（客观的和/或主观的）竞争关系的调解，这种竞争是由于生产的商品的雷同而产生的，因此在这些商品中，物以稀为贵的特性（通过它的社会价值）就被产生了出来。场的结构，即资本的不平等分布，是资本之所以能产生特殊效果的根源，特殊效果指的是利润和权力的呈现，这种权力能制定出最有利于资本及其再生产的场发挥作用的法律。

然而，文化资本的象征性功效的最有力的原则，无疑存在于它的传递逻辑之中。一方面，呈现于客观化的状态中的文化资本，以及令这一客观化发生所需要的时间，主要取决于整个家庭所拥有的文化资本（通过一般化的箭头式的直线效应和不明确的传递形式）；另一方面，文化资本的最初积累，以及各种有用的文化资本快速、容易地积累的先决条件，都是从一开始不延误、不浪费时间起步的，那些具有强大文化资本的家庭的后代更是占尽便利。在这种情况下，积累的时间覆盖了社会化的整个阶段，结果，文化资本的传递无疑成了资本的继承性传递的最佳的隐蔽方式，当直接的、看得见的传递形式容易受到更严格的审查和控制时，这一隐蔽的

传递方式就在策略再生产的体系中获得了更大程度的重视。

能够立即被观察到的是：经济与文化资本之间的联系，是通过对获得资本所需的时间进行调解而建立起来的。家庭所占有的文化资本的差异，首先隐含在年龄的差异之中，即传递和积累的工作是在什么年龄开始的（即对生物方面存在的时间的充分运用，用最多的自由时间获取最大的文化资本）；其次隐含在能力的差异之中，因为对资本的获取可能需要某种延长的过程，能力就是这一延长过程所需的、特别的文化上的要求。与这一点相关的还有，某个特定的个人是否能够延长其获取（资本的）过程的时间长度，取决于他的家庭能为他提供的自由时间的长度，自由时间指的是从经济的必需中摆脱出来的时间，这是最初积累的先决条件（时间可以被看成是一个即将构成的障碍）。

客观化的状态：在客观化状态中文化资本会呈现出一些特征，这些特征只有放在与具体化形式的文化资本的关系之中才能被定义。在物质和媒体中被客观化的文化资本，诸如文学、绘画、纪念碑、工具等等，在其物质性方面是可以传递的。例如绘画收藏可以同经济资本一样被一代代传递下去（其传递性有可能比经济资本更好，因为资本的传递更为隐蔽）。但是，可以传递的，只是合法的所有权，而不是或并不需要建构这一特殊显现的先决条件，即传递的并不是对一幅画的“消费”手段或者对一架机器的使用手段，在这一点上客观化的文化资本，与具体化的资本一样，都是从属于相同的传递法则的。

这样，文化商品既可以呈现出物质性的一面，又可以象征性地呈现出来，在物质方面，文化商品预先假定了经济资本，而在象征性方面，文化商品则预先假定了文化资本。因

此,生产手段的占有者必须找到一种方式去显现具体化的资本,这种具体化的资本是该资本拥有者得到特别显现或服务的先决条件。为了占有机器,他只需经济资本;但为了显现它们,并根据它们特别的目的是使用它们(这种目的是由科学性或技术性的文化资本所界定的,这一资本已被结合进机器的内部),他必须亲自或由人代理接近具体化的文化资本。这无疑导致干部(董事和工程师)身份不甚明确的基础所在。如果强调干部并不是(严格经济意义上的)他们正在使用的生产手段的占有者,如果强调他们只是通过文化资本获取利润(因为正是文化资本使得他们有可能出售自己的服务或产品),那么他们将被归类为被统治者的团体;如果强调他们从资本的特殊形式的使用中获得利润的话,那么他们将被归类为统治者的团体。这一切显示了当结合在生产手段中的文化资本增长时(掌握显现文化资本的手段所必须的具体化的阶段也随着它增长),文化资本拥有者的集体力量也倾向于增长[如果资本的统治类型(经济资本)的拥有者,无法使文化资本的拥有者相互展开竞争的话。应该说,文化资本的拥有者更倾向于通过某些条件来展开竞争,他们正是在这些条件中受到训练,接受挑选,文化资本的拥有者尤其倾向于通过学术逻辑来展开竞争]。

文化资本以其客观化的状态呈现出了一个自主连贯的世界所有的表象,这个领域虽然是历史行为的产物,但却有其自身的法则,这一法则超越了个人的意愿,这个世界不能简化为每个行动者、或行动者的集合体所显现的样子(即简化为体现在每个行动者或行动者的集合体之中的文化资本)。然而,不应该忘记的是,这一世界是作为象征性方面和物质方面活跃的、有效的资本而存在的,它处于行动者所能

显现的范围之内。文化资本是作为斗争中的一种武器或某种利害关系而受到关注或被用来投资的,而这些斗争在文化产品场(艺术场、科学场等)和社会阶级场中一直绵延不绝。行动者正是在这些斗争中施展他们的力量,获取他们的利润,而行动者的力量的大小、获取利润的多少,是与他们所掌握的客观化的资本、以及具体化的资本的多少成正比的。

体制化状态:文化资本的客观化可以采取学术资格这一形式,这种方法抵消了文化资本从下列事实中所获得的特征,这个事实就是文化资本被具体化后具有了与资本的承担者相同的生物限制。客观化正是产生两种资本之间差异的东西,即在自学者的资本,与那种得到合法保障的、其资格获得学术上认可的文化资本之间产生的差异。自学者的资本随时会受到质疑,甚至掇客的文化资本也会随时受到质疑,因为掇客在高度社会交换的市场中,能够因价值波动而获取被错误定义的利润,而那种在学术上得到认可的文化资本,则在形式上独立于承担资本的个人。学术资格和文化能力的证书起了很大的作用,这种证书赋予其拥有者一种文化的、约定俗成的、经久不变的、有合法保障的价值。可以说正是社会炼金术生产了这种文化资本,这种文化资本相对于其承担者而言,甚至相对于该承担者在一定时间内有效占有的文化资本而言,具有一种相对的自主性。正如梅洛-庞蒂所说,活人通过哀悼的仪式确立了自身的死亡,这种社会炼金术也通过集体的魔力确立了资本的体制。人们只要想一想这场竞赛(具有竞争性的、吸收新成员方面的检查)就行了,这场竞争出自于行为之间的极小差异的连续统一体,这一统一体产生了明显的、绝对的、持久的差异,诸

如那种区分最后一个成功的候选人与第一个不成功的候选人的差异,它在官方承认的、得到保障的能力与简单的文化资本之间确立了一种根本性差异,而那种简单的文化资本则不断地被人要求去证明自身的合法性。在这种情况下,人们可以清楚地看到体制性权力的行为魔力,看到显露自身的权力和捍卫信仰的权力,换言之,看到强迫别人接受“社会公认性”的权力。

任何一个特定的行动者都能占有从体制上予以承认的文化资本,正是学术资格使得资格拥有者之间的相互比较成为可能,甚至使得这些资格拥有者的相互替代也成为可能(用一个人在次序上替代另一个人)。更进一步的是,学术资格能够在文化资本和经济资本之间设定转换率,这是通过保证特定的学术资本的金钱价值来完成的。经济资本转换成文化资本后形成的这个产品,从文化资本的角度确立了特定的资格拥有者的价值,这种特定的资格是相对于其他的资格拥有者而言的,同样地,这一产品也确立了那种可以在劳动力市场用来交换的金钱价值(只有当学术投资所隐含的、最低程度的转换的可逆性得到客观的保证,学术投资才会富有意义)。因为学术资格所保证的物质利润和象征利润,也是建立在“物以稀为贵”的基础上的,当行动者(在时间和精力上)作投资时,他们所获得的利润也许会比预期的少(在学术资本与经济资本之间的转换率中,会存在着一种不可预料的变化)。把经济资本转换成文化资本的策略,是导致正规学校教育爆炸和资格膨胀的短期因素之一,它受控于利润可能性的结构性的变化,这些利润的可能性是由资本的不同类型提供的。

社会资本

社会资本是实际的或潜在的资源集合体,那些资源是同对某种持久性的网络的占有密不可分的,这一网络是大家共同熟悉的、得到公认的,而且是一种体制化关系的网络,或换句话说,这一网络是同某个团体的会员制相联系的,它从集体性拥有的资本的角度为每个会员提供支持,提供为他们赢得声望的“凭证”,而对于声望则可以有各种各样的理解。这些关系也许只能存在于实际状态之中,只能存在于帮助维持这些关系的物质的和/或象征性的交换之中。这些资本也许会通过运用一个共同的名字(如家族的、班级的、部落的或学校的、党派的名字,等等)而在社会中得以体制化并得到保障,这些资本也可以通过一整套体制性的行为得到保障,在这种情况下,资本在交换中就或多或少地真正地被以决定的形式确定下来了,因而也就被维持和巩固下来了。这种确定和维持是建立在牢不可破的物质的和象征性的交换基础上的。

特定行动者占有的社会资本的数量,依赖于行动者可以有效加以运用的联系网络的规模的大小,依赖于和他有联系的每个人以自己的权力所占有的(经济的、文化的、象征的)资本数量的多少。这意味着,虽然社会资本相对而言不能简化成某个特定的行动者,或与之有联系的所有行动者所占有的经济的和文化的资本,但社会资本却从不完全独立于这些资本,因为交换将某些共识体制化了,而这些共识假定存在着对客观同质性的最低程度的再承认,还因为社会资本使得行动者以自己的权力所占有的资本产生了收

益增值效应。

从团体的会员制中自然增长出来的利润,是使利润成为可能的凝聚力的基础。这并不是说,会员们有意识地追求这种凝聚力,那些精心挑选会员的俱乐部团体的情况亦如此,这些俱乐部被精心组织起来是为了集中社会资本,并因此从隐含在这一集中里的(增加投资所产生的)收益增值效应中获得全方位益处,并保卫会员的利润,既有物质利润,诸如从有用的关系中自然增长的各种各样类型的服务,又有象征利润,诸如从与珍贵的、有声望的团体的联合中所能获得的利润。

互连网络的存在并不是一种自然的既定性,甚至不是一种社会的既定性,这些既定性是由亲属关系的家谱体系的定义来体现的,亲属关系是社会结构的特征。互连网络是针对体制所作的无休止的努力的产物,制度性的仪式标志着这种努力最根本性的时刻,为了生产和再生产那种能保证物质利润或象征利润的持久的、有用的关系,那种努力总是必需的。换言之,关系网络是投资策略的产物,这些策略可以是个人的,也可以是集体的,它们有意识或无意识地针对某些社会关系的确立或再生产,而这些关系则是在短时间内或很长一段时间内直接用得着的社会关系,即把那些偶然的的关系,诸如邻居关系、工作场所的关系,甚至亲属关系,转变成既必需又有选择性的关系,转变成从主观上感到有必要长久维持其存在(如感激的心情、尊敬、友谊等等)的关系,转变成在体制上得到保障的(权利)关系。这是通过献祭的炼金术、象征性的建构来完成的,这一象征性的建构,是由社会体制(作为亲属的体制,如兄弟、姐妹、表兄弟等等或作为骑士、继承人、前辈的体制等等)产生的,它在(礼物、

言词、女人等等的)交换中、并通过这样的交换得到无止境的再生产,这种交换是象征性体制所鼓励的,而且象征性体制也预先规定并生产了彼此的了解和承认。交换改变了那些已被交换成承认符号的事情,并通过彼此的承认以及它所隐含的对团体成员的承认,对团体进行再生产。同样地,交换也重新肯定了团体的局限性,即局限性使得对建构性的交换的超越(贸易、共栖现象或婚姻)无法进行。团体的每个成员就这样被建构成了团体局限性的管理人;因为对入会标准的界定,在每一次有新成员入会时总会成为一个问题,团体的每个成员可以通过某些不适当的结合形式,改变合法交换的局限性,并进而改变团体。在大多数社会中,婚姻的准备和结束都应该是整个群体的事情,而不只是直接相关的行动者的事情,这是很合乎逻辑的。当新成员被引进一个家庭、氏族或俱乐部时,团体的整个定义(其界线、身份)就会出现,而必须被重新定义、修改、变通。在现代社会中,家庭对交换的确立似乎丧失了垄断权,而那种交换则可以形成持久的关系,不管这种关系是得到社会认可的(像婚姻),还是没有得到认可。不过,家庭也许还能继续控制这些交换而同时又不逾越自由放任的逻辑,那种控制是通过旨在保护合法性交换,排除不合法交换的所有机制来进行的,如通过创造机会(如集会、巡游、打猎、晚会、招待会等等),提供场所(优美的街区、学生经过挑选的私立学校、俱乐部,等等),或提供活动(如引人入胜的运动、客厅游戏、文化庆典,等等),这些机制以一种看似偶然的方式,将尽可能同质的个人集结到了一起,以保证团体的存在和延续。

社会资本的再生产预先假定了对社交活动的不间断的

努力,假定了交换的连续系列,在那些交换中认同感被无休止地肯定和再肯定。这个工作,包含了时间和精力花费,并直接或间接地花费了经济资本,它并不是有利可图的,这让人有点难以想象,除非人们在其中投资了一种特别的能力(家谱关系的知识、对真正联系的了解以及运用这些联系的技巧,等等)和一种后天获得的性情,而收益就是获得并维护这种能力,这些东西本身就是这个资本的组成部分。这就解释了为什么积累和维护社会资本的这一劳动的有利性,会与资本的大小成比例增长。因为从一种关系中自然增长出来的社会资本,在程度上要远远超过作为资本对象的个人所拥有的资本(主要是社会资本,也有文化资本,甚至还有经济资本),一个继承性的社会资本的占有者,通过由一个伟大名字构成的象征手段,有能力把所有的关系转变成持久的联系。他们因其社会资本而被人追捧,并因为出名而值得结交(“我跟他很熟”);他们不必“认识”所有的“熟人”;认识他们的人比他们认识的人多得多,因而他们开展的社交活动是高度能产性的。

每个团体都有或多或少制度化的代理形式,这些代理形式使总体的社会资本得以集中,它是团体(如家族、民族,还有协会、党派)存在的基础,代理权可以掌握在个别行动者或行动者小团体的手中,他们被任命为全权大使,代表团体,以团体的名义讲话和行事,他们在集体拥有的资本的帮助下,行使着与行动者个人贡献大不相称的权力。这样,就体制化的最基本的程度而言,家族的头领、家长、长子、资格最老的成员,就不言而喻地被认作在所有官方场合有权代表家族团体发言的唯一人选。然而,当最弱的成员的荣誉受到威胁时,扩散性的代理关系也会要求头领站出来维护集体荣誉。这种体制化的

代理方式保证了社会资本的集中,而且还具有限制个人失误后果的效应,这种效应是通过明确地界定责任,通过委任一致认可的发言人,通过驱逐或开除引起尴尬的个人,来保护整个团体免受耻辱。

为争夺合法代表所属团体的垄断权而进行的内部竞争,并不会威胁到保存和积累作为团体基础的资本,团体的成员必须控制接近那种垄断权力的条件,这种权力通常会宣称自己是团体的一名成员,尤其是把自己标榜为整个团体的代理人(代表、全权大使、发言人,等等),并因此调配和使用整个团体的社会资本。贵族头衔是体制化的社会资本的典型形式,这种社会资本以一种持久的方式,保证了社会关系的一种特殊形式。代理关系的反论之一是,受委托的行动者可以对团体行使该团体赋予他的集中的权力(在一定程度上甚至反对团体)。(也许在有限的一些例子中情况的确如此,在那种例子里,受委托的行动者创造了团体,团体也创造了他,但该团体只有通过他才存在。)代理和代表(在戏剧和法律两层意义上)的机制作为集中社会资本的条件之一(在其他理由中,因为它使无数的、各色各样的、分散的行动者表现得像一个人那样,并克服了空间和时间的限制),还隐含了代理人对所结集的资本的盗用或错误占用的种子(当团体很大,其成员很弱时,这种情形尤为明显)。

这种盗用潜伏在下列事实中,即团体作为一个整体可以由一个子团体来代表(就“代表”这个词的各种意义而言),这个子团体是被清楚地界定的,所有人对此都一目了然,这一界定为所有人所知,并得到所有人的承认。所有贵族,那些“著名的人”(他们的范例是贵族),他们可能代表整个团体发言,代表整个团体,以整个团体的名义行使权力。

贵族是人格化的团体，他承受了团体的名字，而该团体的名字则是他赋予的（把贵族同他的团体相联的那种转喻，在莎士比亚称克丽奥佩屈拉为“埃及”、法国皇帝为“法国”时，就可以看得很清楚了，同样拉辛称皮洛士^①为“伊庇鲁斯”时，使用的也是这样的转喻），正是通过他，通过他的姓氏及其所宣称的差异性，他团体中的成员、臣子以及土地和城堡方为人所知并得到承认。同样地，诸如“个人崇拜”，或把党派、工会、运动认同为它们的领袖等现象，也是潜伏在表象的逻辑之中的。被假定能代表团体的发言人，因为他的显赫，他的“出众”，他的“曝光率”而建构了权力的主要部分（如果不是这种权力的本质），这种权力因为完全设置在了解和承认的逻辑的内部，所以它在本质上是一种象征性权力。代表、标记、象征，可能创造了团体的整个现实，而这种团体只是在表象中并且通过表象才接受有效的社会存在。

转换

资本的不同类型可以从经济资本中获得，但只有以极大的变革的努力为代价才能获得，这种变革的努力在生产权力类型方面是必需的；而这些权力类型在场内是有效的。例如，经济资本不需要通过第二手的花费就可以直接获得某些商品和服务；而其他一些商品和服务只有通过关系（或社会义务）所产生的社会资本才能获得，这些关系无法在适

^① 皮洛士(Pyrrhus, 公元前 319—前 272)是古希腊伊庇鲁斯国王，曾率兵至意大利与罗马与人交战，在赫拉克莱亚和奥斯库鲁姆付出惨重代价，打败罗马军队，由此即以“皮洛士式的胜利”一语借喻惨重的代价。——译注

当的时刻即时行动,除非它们被确立并被维持了很长时间,就像这些关系只是为了其自身的缘故而存在着,因而超越了实用的阶段,这也许是以对社交活动的投资为代价的,这种社交活动的投资必定是长期的,因为只有经过时间上的推延,纯粹的、简单的负债,才会转变为对非特殊债务的承认,这种非特殊债务也可以被称为感激。与经济交换的经济透明度相对的是,社会交换的根本性意义的含混,在经济交换中等价物是在同一时间易手的,而社会交换则预先假定了误认的存在,也就是假定了信任的形式和欺诈的形式(在自我欺骗意义上)的存在,社会交换的根本性意义的含混,预先假定了一种更为微妙的时间经济。

因此,必须假定经济资本是所有其他资本类型的根源,同时那些改变了的、经过伪装的经济资本的形式,向来不能完全简化为经济资本的定义,这些资本产生了属于它们的最特别的效果,但这些资本(对其占有者)掩盖了这个事实,即经济资本是它们的根源,换言之,(只是在最后的分析中)是它们所产生的效果的根源。要理解资本起作用的真正逻辑,理解资本从一种类型到另一种类型的转换,理解控制资本的保存法则,必须抛弃两种对立、却又同样偏颇的观点:一方面,是经济主义的观点,它在最终的分析中总能将每一种资本类型都简化为经济资本,它忽略了使资本的其他类型产生特殊功效的东西;另一方面,是符号学主义的观点(现在由结构主义、象征性的交互作用主义、民族方法学来表现),它将社会交换简化为交往现象,它忽略了一个严酷的事实,即一切事物都可能被普遍地简化为经济学。

根据与保存能源原则等同的原则,某个区域的利润必定是由另一区域的消耗来支付的(因此像浪费这样的概念

在实践经济的一般科学中是毫无意义的)。对普遍的等价物,以及对所有等价现象的衡量,无非是通过(最广义的)劳动时间来完成的;如果在每一种情况中,都能同时思考以资本形式积累的劳动时间,和把资本从一种类型转换成另一种类型所需的劳动时间;那么,就能在所有的转换中证实社会能源的确得到了保存。例如,我们已经看到,将经济资本转变为社会资本,其实就已经假定了存在着一种特殊的劳动,即很明显地是无偿花费的时间、注意力、关心和关注,我们在使礼物人格化的努力中也能看到类似情况,这种劳动对交换中的纯粹金钱的输入具有转化的效应,同样地,它也改变了交换的意义。从一种狭隘的经济观点来看,这种努力注定要被看作是纯粹浪费,但从社会交换的逻辑角度看,这是一种坚实的投资,这种投资的利润在将来最终会以金钱或其他形式表现出来。同样地,对文化资本最好的衡量途径,不容置疑地是花在获取这种资本方面的时间的多少,这是因为把经济资本转变为文化资本,预先就假定了时间上的花费,而这种花费只有通过对经济资本的占有才会成为可能。更精确地说,这是因为在家庭内部有效地传递的文化资本,不仅取决于花费时间积累的、家庭小团体所占有的文化资本的数量,而且也取决于(通过经济资本,这种资本使文化资本能购买其他人的时间)能够用到文化资本上的可用时间(尤其以母亲的自由时间为表现形式),正是这两者保证了这种资本的传递。通过延长受教育时间,和推迟进入劳动力市场的时间,的确能带来某些收益,但是这种投资只有在很久以后才能得到回报。

资本的不同类型的可转换性,是构成某些策略的基础,这些策略的目的在于通过转换来保证资本的再生产(和在

社会空间占据的地位的再生产)。这些转换从转换工作的角度,和(在社会权力关系的特定状态下)转换自身固有的损失的角度来看,是代价最小的。资本的不同类型可以根据它们的再生产性加以区别,或更确切地说,可以根据它们如何轻易地被传递来加以区分,即带着或多或少的损失和或多或少的隐蔽性来加以区分;损失率与隐蔽的程度成反比状变化。一切帮助掩盖经济因素的东西,都倾向于增大损失的风险(尤其是存在于两代人之间的转让)。这样,资本的不同类型的这种(明显的)不可比较性,就把高度的不确定性引进到资本的不同类型的拥有者之间的所有交易中。同样地,公开宣称的对预测与抵押的拒绝,赋予了交换这样一种特性,即使得交换倾向于以一种义务资本的形式生产社会资本,这些义务从多少是长远的角度来看,是用得着的(如礼物的交换、服务的交换、互访,等等),那种对预测与抵押的拒绝,必然会承担忘恩负义的风险,它否定了对无保证债务的承认,尽管这种债务是那些交换旨在生产的。同样地,文化资本传递的高度隐蔽性(在其固有的损失风险之外)也有其弊端,因为体制化形式的学术资格,既不能像贵族头衔那样传给后代,又不能像股票、证券那样任意转让。更精确地说,扩散性的文化资本,在家庭内部代代相传的文化资本,躲避了观察与控制(因此教育制度似乎只能将荣耀嘉奖在自然品质的头上),只有当文化资本被教育制度认可时,即被转换成一种资格的资本时,文化资本(至少在劳动力市场)才能不断增长而发挥出全部功效,应该说,文化资本从属于比经济资本更具有掩盖性、但也更具风险性的传递。当教育资格被以一种官方特殊的方式进行投资时,它就会成为合法地接近数量不断增长的地位的条件,尤其是会成为

接近统治地位的条件,教育制度越来越倾向于剥夺家庭团体对权力和特权继承的垄断。家庭团体从不同性别和排行的孩子中选择合法继承人的权力和特权,也越来越受教育制度的威胁。经济资本本身也提出了不同的传代问题,这种传代取决于它所采用的形式。

因此,有关占有的武断性的问题,在传代过程中表现得最尖锐(尤其是在继承的时候,对所有的权力来说,这都是一个关键时刻),每一种生产策略同时又是一种合法性的策略,它既是排他性占有的策略,又是再生产的策略。颠覆性的批判通过永存性原则,暴露了传代权利的武断性,和这些权力的传递的武断性(诸如启蒙哲学在自然的名义下,为反对出生的武断性所作的批判),这一批判的目的是为了削弱统治阶级。这种破坏性的批判已被结合进了体制化的机制(例如,继承法则),那些体制化的机制的目的在于控制官员,控制权力及特权的直接传递。资本的拥有者更感兴趣的是,采用那些传递性伪装得更好的再生产策略,这是通过利用资本类型的可转换性而得以实现的,但资本拥有者因而也付出了资本可能遭受更大损失的代价。因此,资本的官方传递越是受到阻碍,以文化资本为形式的资本秘密流通的效果,在社会结构的再生产中就越具有决定性。作为能够掩盖自己作用的一种再生产工具,教育制度的范围将进一步得到扩大,而伴随这种扩大的将是社会资格方面的市场的统一,正是这种社会资格赋予了人们占据显赫地位的权力。

译后记

皮埃尔·布尔迪厄是一位大器晚成的当代法国思想家。50年代在巴黎高等师范学校求学期间,他与解构主义思潮倡导者德里达是同学,福柯也只比他高四届,但布尔迪厄的学术潜伏期则要长得多。尽管在50年代末期的一系列研究成果中,布尔迪厄已经显露出了令人惊奇的学术敏感与理论深度,但他真正的学术影响直到70年代才慢慢形成。1972年他出版了《实践理论概要》(Outline of Theory of Practice),这部如今已成经典的社会学著作,并未像德里达60年代中期的三部著作那样,引起极大的轰动,这部著作的理论影响,无论在法国还是在英语世界都是滞后的,尽管1977年剑桥大学出版社就已出版了它的英文版,但在英语世界,布尔迪厄仍是一个不引人注目的名字。1975年布尔迪厄创办了《社会科学的研究行为》杂志,这本令人耳目一新的杂志,不仅成了布尔迪厄最主要的理论论坛,而且其影响也直线上升,并迅速成为法语世界发行量最大的社会科学类刊物。1980年布尔迪厄出版了另一部重要著作《实践的逻辑》(Logic of Practice),1982年4月布尔迪厄荣任法兰西学院院士。1990年斯坦福大学出版社推出了《实

践的逻辑》英文版。

80年代末期布尔迪厄曾作为客座教授在芝加哥大学为博士研究生开设过讨论班,这些成果后来结集成《反观社会学的邀请》(Invitation of Reflexive Sociology),由芝加哥大学出版社于1992年出版。美国对于布尔迪厄来说,并不是一个陌生的地方,他早年就曾在宾夕法尼亚大学等地进行过研究工作。但芝加哥大学一直是美国社会学的重镇,芝大对他礼遇有加,也可以看成是英语世界一种带有普遍意义的评价。事实上,布尔迪厄的学术影响是从70年代到80年代开始直线上升并稳固发展的,进入90年代后非但势头未减,而且后劲十足。在地域上,其影响从法国大陆周边国家一直扩大到东欧、斯堪的那维亚、亚洲、拉丁美洲和北美洲。

布尔迪厄几近百科全书式的作品(他写了近30本书,近300篇文章,其中不包括翻译和被收入各种不同语言文集的文章),完全无视学科界限,从人类学、社会学和教育领域,到历史、语言学、政治科学、哲学、美学和文学研究,他都有所涉猎。布尔迪厄向当今的学科分类提出了多方位的挑战,他在涉及范围极广的不同领域中提出了很多专业性的质询:从对农民、艺术、失业、教育、法律、科学、文学的研究,到对亲属关系、阶级、宗教、政治、体育、语言、住房问题、知识分子、国家等的分析。布尔迪厄还具有融合各种不同的社会学风格的能力,从艰苦的人种论阐述到统计学模式,到抽象的元理论的和哲学的论辩等等,布尔迪厄一律照单全收,他向已被公认的社会科学的思维模式提出了多方位的挑战。

布尔迪厄1930年出生于法国贝恩亚,是一个乡村邮递

员的儿子。他是在结构主义的传统中被训练成为一个人类学家的，这一学术背景支配了他在阿尔及利亚所从事的实地考察工作。布尔迪厄研究中的一个极为成功的部分，是在阿尔及利亚人反对法国殖民统治的战争期间完成的。这一经历在他对科学、社会和政治之间的相互联系和思考上留下了印迹。回到法国后，他得到了里尔大学的一个职位，在那儿他完成了有关阿尔及利亚的一些早期论文，并开始了一系列新的研究，包括对他出生地贝恩亚地区的研究，以及有关法国流行文化的研究。在同一时期，他作为访问学者在美国宾夕法尼亚大学等地与戈夫曼(Erving Goffman)进行过合作研究。由于早期研究的成功，布尔迪厄在巴黎高等社会科学研究学校得到了一个职位，他后来成了该校欧洲社会学中心的负责人，《社会科学的研究行为》杂志就是由这个中心创办的。

布尔迪厄的早年学术生涯，一直未能摆脱结构主义的阴影。在他最初的研究中，他试图以索绪尔为基点发展一种“普遍的文化理论”。在他批判性地重新思考了索绪尔的理论命题之后，尤其是思考了作为实践和言语对立面的文化和语言之后，他放弃了这一计划，并开始探索一种新的理论，一种有关文化实践的理论，他得出了这样的结论：只有当分析超越了传统的对立关系及二分法，超越了由此造成的视野的局限性之后，理论的发展才会成为可能。布尔迪厄试图系统地阐述这样一种非正统性的理论姿态，试图界定和把握一种不能被任何特定学科排他性地认同的社会空间，布尔迪厄觉得只有从这一立场出发，才能建立一种对古典社会理论的批判。

布尔迪厄认为古典社会理论体现了主观论与客观论的

一种对立。主观论者往往对信念、欲望、行动者的判断等估计过高,而客观论者则力图从物质、经济条件、社会结构或文化逻辑等方面来解释社会思想与行为,并把这些因素看成是非同一般的、比行动者的象征结构、经验和行为更为强有力的东西。布尔迪厄认为无论是客观论还是主观论都不可能真正理解社会生活。在他看来,社会生活必须从下列角度来理解,即既要公平对待客观物质、社会的和文化的结构,又要公平对待正在建构的实践和个人与团体的经验。布尔迪厄在许多文章中还试图克服与之相关的两种知识之间的对立,即一方面是外部观察者建构的有关社会世界的理论知识;另一方面是由那些对他们自己的世界具有实践性把握的人所运用的知识。他试图使那些朴素的概念更正确而不是更简单地与那些概念的表面价值相吻合。

最终,布尔迪厄试图超越科学与其对象之间的对立,他把科学看作社会场的一部分,把科学家看作社会场的产物。他认为科学场并不拥有不同于其他场的特殊的特权;它也是行动者为了改善其地位而通过权力来建构的。科学在分析行动者的观念对建构社会现实所作的贡献时,同时也认识到那些观念经常也会误认(misrecognition)社会现实。同样地,科学家对自身现实的建构(科学场和科学行为的动机),也会经常误认科学场的现实。正是在这个意义上,布尔迪厄认为必须倡导一门反观性的(reflexive)社会科学,必须克服主体/客体、文化/社会、结构/行为等普遍存在的理论对立面,也正是在这个意义上,布尔迪厄有效地把现象学的和结构方面的探索融入到一种完整的、认识论的连贯性模式之中,这一模式是具有普遍运用价值的社会质询的模式,是康德意义上的人类学,但却是一种具有高度区分性的

人类学,因为它包含了对分析者自身的活动的分析,而分析者正是通过这一活动从理论上来解释他人实践的。

布尔迪厄的工作可以这样笼统地来描述:不断尝试在理论上克服具有社会理论特征的对立性,系统地阐述对社会生活的反观性探讨。这个工作的中心是三个基本概念:“习性”(habitus)、“资本”(capital)、“场”(field)。

习性这个概念在布尔迪厄的实践理论中占据着中心地位,他的实践理论试图超越两种理论之间的对立,其中的一种理论把实践仅仅看作构成性的(constituting),诸如现象学这样的方法论和本体论的个人主义;而另一种理论则把实践看作是被构成性的(constituted),如列维-斯特劳斯的结构主义和涂尔干的追随者们的结构机能主义。布尔迪厄认为社会生活应被看作是结构、性情(disposition)和行为共同构成的交互作用,通过这一交互作用,社会结构和这些结构的具体化的(因而也是处于某种境遇之中的)知识,生产出了对行为具有持久影响的定向性(orientation),这些定向性反过来又构成了社会结构。因此,这些定向性同时既是“构造性结构”又是“被构造的结构”;它们形成了社会实践,也被社会实践所形成。然而,实践并不是以态度研究的方式,直接从那些定向性中得到的,而是来自于即兴创作的过程,这一即兴创作过程反过来也是由文化上的定向性、个人轨迹和玩社会交互作用游戏的能力所构成的。

这种被构成的、即兴创作的能力,就是布尔迪厄所谓的“习性”。布尔迪厄把习性描绘成一个普遍的生成组合体系,这些生成组合既有持久性(被铭写在社会的自我建构中),又可以互换位置,从一个场转换到另一个场,在无意识的层面上起作用,在一个被构成的可能性的空间中发生,而这些

可能性是由物质条件和运作中的场的交叉部分来界定的。习性既是主体间性的(intersubjective),又是行动中的个人的构成性的场所;习性是一个性情的体系,这一体系既客观,又主观。这样,被构成的习性就是结构与行为、社会与个人之间的动力学的交叉点。这样一个习性的概念使得布尔迪厄能够从两个方面来分析行动者的行为,一方面行动者的行为是客观上同等的、有规律的东西,然而它却又不是规则的产物,另一方面,行动者的行为又可以通过有意识的理性来分析。

布尔迪厄的习性概念涉及的是有关知识的基本资源,这是人们作为生活于某种特定的文化或亚文化群的结果而获取的。如果一个人带有工人阶级的背景,他就会负载这一环境对他的行为的某种影响,例如言谈方式、对婚姻的态度、对本阶层的知识等等。习性是一整套持久的性情,它注入到个人对他在人际关系中要求什么和能够得到什么的预见之中。例如,一个典型的中产阶级人士,会比一个工人更容易与权威人士相处,如教授、律师等,因为他们共享了某些价值观念、生活体验和教育背景。这些性情并不是有意识地被谈论到的,人们不需要真正意识到它们的影响,它们就会简单地显现在个人的行为之中,换言之,习性能够或者知道在任何特定的遭遇中应该怎样“继续”发挥功效。因而,习性是一种认识性的和激发性的机制,它使个人的社会语境的影响得以具体化,它提供了一种渠道或媒质,正是通过这一渠道或媒质,信息和资源才被传导到它们所告知的行动中。因而,客观语境的交互作用和活动的即时性境遇都是通过习性的媒质才得以传递的。当习性设定一个个体的活动的较宽的参数时,人才能被理解为创造性的生物。在特定的

境遇中,人不得不在习性的背景资源中进行“即兴创作”,才能处理某些未曾预见的境遇,而这恰恰是日常生活不变的特征。

布尔迪厄的资本概念既非马克思式的又非正规经济学的,它包含了对某人自己的未来和对他人的未来施加控制的能力,因而,资本是一种权力的形式。这个资本概念也能够理论上调解个人与社会。布尔迪厄认为,一方面,社会是由资本的不同分配构成的,另一方面,个人又要竭力扩大他们的资本。个人能够积累的资本,界定了他们的社会轨迹,也就是说,资本界定了他们的生活的可能性或机遇,更主要的是,资本也被用来再产生阶级区分。

布尔迪厄集中研究了社会资本、文化资本和经济资本之间的区分和相互作用。经济资本是资本的最有效的形式,表现了资本主义的特性,这种资本本身就可以以普通的、匿名的、适合各种用途的、可转换成金钱的形式,从一代人传递给下一代人。经济资本可以更轻易、更有效地被转换成象征资本(即社会资本和文化资本),反之则不然,虽然象征资本最终可以被转换成经济资本,但这种转换却不是即时性的。布尔迪厄以这种方式借用了马克思的术语,思考了文化和历史所受到的物质决定性的方式,并把阶级放到他对现代社会分析的中心。

虽然经济具有至关重要的决定性,但它必须被象征性地调解。经济资本不加掩饰的再生产揭示了权力和财富分配的武断性特征,而象征资本所起的作用是掩盖统治阶级的经济统治,并通过表明社会地位的本质,以及使之自然化,而使社会等级制合法化。也就是说,非经济的场通过误认,来联接和再生产阶级关系,并使之合法化。

布尔迪厄提出场这个概念的目的是为“关系分析”提供一个框架,它所涉及的是对地位的分析,对行动者占据的位置的多维空间的阐述。一个特殊行动者的地位是这个人的习性与他/她在地位场中的位置之间的相互作用的结果,而地位的场则是由资本适度的形式的分布来界定的。

每个场都具有半自主性,由其自己明确的行动者,诸如学生、小说家、科学家等来表明其特征,由其自身的历史积累、自身的行为逻辑、自身的资本形式来表明其特征。然而,场并不具有完全的自主性,在一个场中获得的资本酬劳可以被转换到另一个场中;况且,每个场都是处于权力场之中的,或者推而广之,处于阶级关系的场之中。每个场都是斗争的场所,也就是说,在特定的场的内部存在着斗争,存在着为争取权力来界定一个场的斗争。布尔迪厄把资本的不同形式的构成以及资本在各种场中的可转换性,放到了场的研究的中心位置。

布尔迪厄在具体的研究中把“习性”、“资本”、“场”三个中心概念相互联系起来,他从阶级习性与流通资本之间的关系这个角度,把社会实践看成是在特定场的特别逻辑之中实现的东西。一个行动者的资本本身就是习性的产物,就像场的特性就是一个客观化的历史,这一历史使在那个场中操作的行动者的习性得以具体化。另外,习性还具有自我反观的特征。

在这三个概念的基础上,布尔迪厄尝试系统化地、反观性地探索社会生活,这种探索揭示了社会结构再生产的武断性条件,揭示了与社会结构相关联的那些性情与姿态再生产的武断性条件。这种探索是与解放的概念联系在一起的,对于布尔迪厄而言,研究人类生活如果不能帮助行动者

理解他们行为的意义,那么这种研究就没有什么价值。他试图通过分析误认的过程,即通过调查被统治团体的习性是如何掩盖使他们处于次要地位的条件,来阐释不平等性在社会和文化方面的再生产。布尔迪厄在对知识及其(通过教育制度的)传递的阐释中,在对差异性的社会构成的分析中,在对象征性暴力的分析中,始终追寻这一主题。

布尔迪厄的探索的确是反观性的,他意识到系统外不存在一个人们可以获得中立的、无偏见的见解的地方。布尔迪厄作为一个分析社会的理论家,必然也要在他分析的东西内部进行操作;因此他本人既是一个科学和社会的分析者,又是这些场中的行为者。布尔迪厄对自己工作的反观和对自己所占据的地位的反观,引发了对各种各样问题的关注,这些问题涉及到对反观性的追求。正如他清楚地表明的那样,反观性是一切批判性社会理论的一个条件,这种社会理论尝试克服现代社会思想中极具代表性的二元论。正是基于这一认识,最近几年布尔迪厄一直致力于分析当代法国的学术知识、专门的技术知识和官僚政治权力的产生条件。

最后值得一提的是,布尔迪厄的作品在法语和英语两种不同语境中的不同遭遇,以及语境转换对知识分子话语本身的影响。在70年代中期,布尔迪厄的主要作品开始被翻译成英语,这个时间的选择并非巧合,大约在那段时间,布尔迪厄在法国学术界开始取得中心地位,并通过教学活动和创立位于巴黎的高等社会科学研究学校中的欧洲社会学中心开始扩大他的影响。大约也是在这同一时间,英美大学中的新一代学者正在普遍地寻求新方向。很多人开始探究超越萨特、列维-斯特劳斯和阿尔都塞具有巨大影响力的作品之外的法国社会理论的贡献。福柯、德里达、利奥塔、布

尔迪厄同他们这一代的其他一些人一起作为一个思想浪潮的一部分被翻译介绍到英语世界，他们的工作取代了结构主义（正如结构主义取代存在主义那样）在英语世界所占据的地位。

仅从时间流逝的角度看，翻译同时也把作品拖离了它们原来的知识分子语境，并把它们放入了新的语境之中。这一过程的负面作用在布尔迪厄这个例子中显得尤为明显，特别是布尔迪厄工作的统一性普遍地失去了。这一损失是与下列事实密切相关的，即英美学术界不具有能与法国“人文科学”相比较的这样一个跨学科的场。那些在巴黎被一起放在“人文科学”标签下的书，在牛津、柏克莱、芝加哥等大学的书店里则分门别类、自成一统地放在人类学、社会学、哲学、教育等栏目里。在70年代中期，布尔迪厄由于一系列精采的结构主义分析而为英语世界的人类学家和中东学者所熟悉，也许其中最为著名的是他对阿尔及利亚山区卡比尔的研究和他的短篇人种论《阿尔及利亚 1960》（Algeria 1960）。布尔迪厄与让-克劳德·巴塞朗（Jean-Claude Passeron）合著的《教育、文化和社会再生产》（*Reproduction in Education, Culture and Society*）一书，则使他名列社会学中的“分层理论家”和教育学中的“再生产理论家”。而这与他在阿尔及利亚的工作几乎没什么联系。1977年英文的《实践理论概要》出版时，人类学家广泛地阅读这本书，但该书最初却为社会学家所忽视。

1984年哈佛大学出版社推出了《区分：对趣味判断的社会批判》（*Distinction: a social critique of the judgement of taste*）的英文版，布尔迪厄在这本书中批判了康德式的探索美学的方法。其目的在于批判使学术注意力变窄的趣

味判断,然而英语世界的读者却普遍地把它归类为对趣味模式一边倒的结构主义叙述,完全忽视了布尔迪厄远为宽泛的理论阐述,这本书甚至还被挤到了有关大众文化的社会学研究这一类别,因而剥夺了《区分》根本性的批判冲击力。这类支离破碎的解读,继续尾随着英语世界对布尔迪厄作品的接受,而布尔迪厄在看似各种各样的研究中,一以贯之的独特的知识分子生产方式却被完全忽略了。

同样成问题的是英美读者不太能欣赏法国知识分子话语的系统组织性,而这种法国知识分子话语的系统组织性产生了布尔迪厄试图克服的反义词,为他所运用的资源提供了特别的价值。结果,英美读者总是很难理解布尔迪厄是如何把自己定位在知识分子场中的。例如,当布尔迪厄做学生时,法国的知识分子生活,是被列维-斯特劳斯与萨特这两个学界巨子的两难选择性所统治的。虽然布尔迪厄最初主要受到列维-斯特劳斯的结构主义的影响,这一结构主义在很大程度上形成了他的工作,但他相对较早地开始向这种结构主义的新康德的肯定性挑战,就像福柯和德里达以不同的方式在知识分子场的其他部分所做的那样。布尔迪厄的挑战依靠的是马克思主义和现象学。虽然他在主观主义与客观主义之间、存在主义与结构主义之间发现的对立,成为了他的理论思考的核心内容,但他发展实践理论的目的是为了克服这样的二分法,而不是在它们之中要求一席之地。

最典型的例子是布尔迪厄运用了大量英美语言中的策略。他发展习性这个概念是为了摆脱客观主义和主观主义观点的二元论。在他看来,习性的即兴反应不仅仅是对环境刺激的反应,它们是策略性的因素,习性不但表达了个别行

为者的主观意图,而且具有结构基础。它们是布尔迪厄称之为“资本的积累”的策略。为了详细阐释这一想法,布尔迪厄借鉴了维特根斯坦和奥斯汀关于作为社会行为的语言用法,以及英美话语的策略性行为,尤其是经济最大化方面的词汇。这些术语的运用使得布尔迪厄能够发展一种相对独立于法国语境的方法。然而,这也为英美学术界成问题的解读打下了基础。英美学者往往倾向于把布尔迪厄对这些术语的运用放到法国话语的语境之外来理解,仿佛这些术语的运用独白式地表达了英美(尤其是经济主义)话语的策略性的理性主义。具有反讽意味的是,在法语语境中布尔迪厄强调的是其作品的经验性基础,而在英美语境中人们却必须重新肯定布尔迪厄作品的理论性一面,如果不这样强调理论(尽管不是在建立体系意义上的理论),以经验为依据的作品就会丧失批判性要素。正像布尔迪厄自己所辩白的那样,既然人们永远不可能把语言当作他们所操纵的一个完全中立的客体,因此,他有时会被这一语言引向一种纯粹策略性的、或理性主义的分析方向,甚至比他自己想要做的走得更远。但在最近几年布尔迪厄发现有必要更直接了当地表示排斥理性选择的观点。

布尔迪厄一直致力于超越社会科学中的二元对立与二分法。在这一过程中他提出了很多精辟的见解与发人深省的阐述,但布尔迪厄的理论基调却是中庸的,就像他一再强调象征资本对经济资本的调解作用一样,布尔迪厄的作品所表现的调解倾向,正是人们误读的根源。这一不偏不倚的中庸之道,一方面决定了布尔迪厄不可能像福柯、德里达、利奥塔那样引发即时性的轰动效应,另一方面却也为布尔迪厄留下了远为宽泛的理论上的回旋空间。也许这正是布

尔迪厄能够厚积薄发,理论影响长盛不衰的根源。

本书所涉及的布尔迪厄的一些理论概念,因无定制可循,译者只得冒昧揣测,不当之处,欢迎批评指正。柏克莱加州大学的邹羽先生为本书提供了部分资料,何佩群女士为本书部分章节作了初译工作,严锋先生翻阅校订了全书译稿,在此一并致以深切的谢意!另外,明尼苏达大学的刘擎先生在译者客居美国期间,曾多次与译者探讨布尔迪厄的理论著作,并一再关心、鼓励本书的翻译工作,在此也致以深切的谢意!

特别要感谢叶秀山先生在百忙之中提携后进,审阅了本书全部译稿,并专门为本书作了有关布尔迪厄的访谈。