



上海市学术著作出版基金

权力的文化逻辑

布迪厄的社会学诗学

朱国华 著

上海世纪出版集团



上架建议：文学理论

ISBN 978-7-208-13428-7



9 787208 134287 >

定价：85.00元

易文网：www.ewen.co



上海市学术著作出版基金

权力的文化逻辑

布迪厄的社会学诗学

朱国华 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

权力的文化逻辑:布迪厄的社会学诗学/朱国华著.

—上海:上海人民出版社,2016

ISBN 978-7-208-13428-7

I. ①权… II. ①朱… III. ①布迪厄(1930~2002)-
社会学-理论研究 IV. ①C91-095.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 275895 号

责任编辑 薛羽

权力的文化逻辑:布迪厄的社会学诗学

朱国华 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 30 插页 4 字数 424,000

2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13428-7/I·1460

定价 85.00 元

权力的文化逻辑

布迪厄的社会学诗学

序 言

方克强

阅读国华的著作往往不是一件轻松的事。从某种程度上说,它意味着一场知识与智力的双重挑战。他最新的这本专著尤其如此。

从知识层面来说,材料的丰满、翔实与广泛性构成了此书的显著特色。书末开列的引用文献中有中文文献 166 种,英文文献 164 种。值得注意与指出的是,国华用的概念是“引用文献”,而非现今流行的泛泛而指的“参考文献”。这两个概念的差异似乎在于:前者是实打实的阅读、参照与引用,后者则为虚张声势、彰显博学的投机取巧行为开了一扇后门。此书所列文献也许在同类著作(指西方文论研究专著)中不是最多的(尽管 164 种英文文献仍然令人刮目),但全书的注释数量却应在最多之列。据粗略统计,全书注释 900 余条,加上注释文字中的引文与再注释,注释内容宏富,篇幅约占全书五分之一。另一项统计数据是,此书导论与第一章、第二章(全书 17 章,加导论与结论共 19 个组成部分),约占全书五分之二,共出现外国学者、作家等人名百余个,其中被引用的人数约占一半,非布迪厄研究者不熟悉或不太熟悉的人名约占三分之一。这一切,无疑会造成读者一定程度上无形的心理压力与学术阻隔。但从好的方面来说,它也可能产生一种学术“召唤结构”的理论诱惑。也许,学术的理论阅读与文学的审美阅读一样,所谓“佳境”、“至境”就在已知与未知、熟悉与陌生、全懂与不懂之间。

由此产生的一个疑问是:国华是如何收集、阅读、理解、挑选、记忆并灵活运用、融汇组合这么巨量的材料信息的?这其实是成功学者做学问

的奥秘,也是学术殿堂与理论花园初入门者探索和渴求的法门。一般来说,天赋与勤奋是解释的捷径和共识。然而,过多谈论天赋往往是危险的,天赋如记忆力、联想力之类毕竟有些神秘兮兮、难以捉摸,容易使人对号入座引发自负与自馁。相反,勤奋却是可以度量和实证的。国华第一本研究布迪厄的专著《权力的文化逻辑》出版于2004年,与现今这本《权力的文化逻辑:布迪厄的社会学诗学》在书名上的部分重叠(这种做法是好是坏似乎可以商榷),既显示了他在学术研究上的连续性,又体现了他积十一年之功在论题上的深度化与拓展力。这至少涉及三个方面的努力。其一是论题重心与著述目标的合逻辑性深入和转换,从哲学与文化延展到文论与美学。其二,用发掘、追溯与比较的方法从更广的学术语境视野探讨布迪厄与法国文化思想界其他大师的关系,其学术野心是让读者“可以窥见当代法兰西文化庙堂之美”。其三,大量引入和介绍当前国际学术界(主要是英语世界)的最新材料资源与学术研究成果,以充当后续者的垫脚石。国华曾在他的论文集《乌合的思想》自序中自嘲“我这号懒汉”,其实熟识者是不会相信的。他有晚睡晚起的习惯,我上午有事打电话联系他时总告诫自己延后,但有一次已过11点半钟,依然不幸地把他从睡梦中叫醒。谁知他用功到凌晨几点?

知识的积累并不构成学术价值的全部或核心,更为重要的是研究者理论思维、抽象思维、概念思维能力的操演。从某种意义上说,作为学术成果体现的结论并非最重要的,更重要的是推理、论证的逻辑过程。对于文艺学、美学专业的学人而言,这种智力的训练与挑战尤为严厉。顺便说说,国华可能不喜欢我在这里用的“智力”概念。他写过《转识成智:论文艺学的逻辑出发点》的论文,将“智”解释成非同一般性的“智识”、“智慧”,但通篇运用的思考方式与阐释手段却是逻辑思维的,如“逻辑出发点”、“逻辑前提”、“逻辑关系”、“逻辑穿透力”、“论证”、“推理”等关键词。我以为,国华在这方面的能力非同一般,并构成了他经常强调的“学理性”的基础与评判尺度。这对相当一些理论与逻辑思维训练不足的读者可能意味着一种智力的挑战。

对国华而言,他偏好与其智力水平相应的复杂理论与理论的复杂性。他在与陶东风教授的学术通信中直言己衷:“女性主义批评我一直不太喜

欢,感到理论的复杂程度没有达到我为之迷恋的程度。”可以说,朱国华选择研究对象的标准有三条。第一,必须是公认的一流人物、学术大师,显然布迪厄当之无愧。第二,必须具有理论的复杂性。就布迪厄而言,出版专著超过30本,涉及领域包括人类学、教育学、社会学、哲学、文学、艺术、政治学、宗教学、历史学、经济学、文化研究等十几门学科,确实够繁多够复杂了。另外,其他大师或学者对布迪厄的评价亦复杂:埃德加·莫兰给他起绰号“布尔迪神”,雅克·朗西埃调侃他“社会学家—国王”,皮埃尔·昂克勒维赞誉他的著作“可与让—雅克·卢梭的著作相媲美”,让—保罗·昂托旺则直斥他“是以新面目出现的日丹诺夫主义”。第三,尽管理论的复杂性程度高,但必须同时具有很强的逻辑性与体系化。布迪厄的理论可以归结为一种权力视角的“文化逻辑”,布迪厄自诩的“社会学的社会学”被称为“元社会学体系”,而更重要的,是因为布迪厄“重点旨在讨论文化商品消费的社会学美学与主要是研究文化商品生产的文艺社会学一起,构成了一个结构完整、逻辑严密的社会学诗学(这一概念借之于巴赫金)的体系。”这样一块文化磁铁,才符合并吸引朱国华的学术性情与智力倾向以及潜能。

这本专著内质的逻辑性有时是显而易见的,有时又潜行文字之下,有时则会令人费心费力。从此书大的框架来说,第一、二编是社会学“大理论”,第三、四编是社会学诗学“小理论”,关系说得很明白:后者从属于前者,是前者“不可或缺的组成部分”,后者是前者的“运用”,前者通过后者得以“深入阐明”。第一、二编之间又是“总说”与“分说”的逻辑关系,第一、二、三章与四、五章则分属历时态与共时态视角。第三、四编分论美学与文艺学,总合为诗学,但都冠之社会学名号,以合“社会学理论大厦”之总体系、元体系。至于论述中条分缕析、层次清晰、要点突出、概括有力等逻辑思维与学术写作的一般要求,就不用细说了。值得一提的是朱国华的问题意识,常常喜欢将陈述句转换成疑问句,通过句式的“符号暴力”强制读者思考。一般情况下,比如第六章第四节,我们尚能跟得上他的思维节奏。然而,当问号像集束炸弹一样扔下来时,我们往往不知所措,既回答不了他的连串发问,又不解问题之间似乎隐约存在的逻辑关系。比如有一段文字:“布迪厄的文学场理论如果越出发达国家的边疆,其结果会

是如何?……但是这里可以提的一个问题是:没有陈述本身是不是陈述的一种方式?换句话说,我们是否可以认为,当布迪厄把文学的现代性进程加以普遍化的时候,是不是他就隐含了一种可能的解释,即因为第三世界没有达到这样一种比较先进的现代性,她的文学也就注定了还停留在传统的,因而也是落伍的状态?由此是否可以得出结论,布迪厄本人并没有反思性思考他从属的第一世界的学术位置与他的学术观点之间的语境关联?”层层追问,步步紧逼,问题个个都是有难度的:假设性,辩证法,忽然转换角度再发问,最后对没有呈现推理过程却已得出的结论诘疑。我所言的智力挑战主要就是针对此种情况,它令读者停下来思考问题的真义及逻辑,检测智力的可能与限度。

照理该提提此书的不足之处了,当然是主观的、个人的和商榷性的。首先,朱国华认为布迪厄的文学评论“大体上文学艺术在这里仅仅是所论述的社会学思想的注脚,美学经验本身并不构成其论述的重点,所以在本书中,对此略过不提。”这是否是一种明智的选择?昂克勒维说:“布迪厄最令我感兴趣的是他论述文本的著作,它边隐藏边暴露,或者边暴露边隐藏……一开始他就像一位小说家。”弗朗索瓦·多斯在其《从结构到解构——法国20世纪思想主潮》一书中花两章专论布迪厄,两章都提到布迪厄的文学评论,如“布尔迪厄经常提到古斯塔夫·福楼拜和马塞尔·普鲁斯特,总是通过阐述结构批评的一大贡献(把形式与内容相等同)遮蔽类的差异。”这些意见是否可以成为我们重审布迪厄文学评论的契机?其次,国华有强烈的问题意识,并重视布迪厄理论的“接地气”与中国化思考,第二编五章各有一节专论“理论旅行”的本土实例分析与当下问题思考,极具新意与智慧,全书最后结论部分的反思尤为出色。但个别例证或个别评析对象如“造原子弹不如卖茶叶蛋”、“内环讲英语,中环讲国语,外环讲沪语”,虽具亲民性和说服力,却可能一定程度上有损学术的严肃性与恒久性。

学术圈内尤其是文艺学界的人,提起朱国华就会联想到布迪厄,反之亦然。2004年,朱国华与高宣扬各以专著共开布迪厄系统研究之先河。如今国华又开辟布迪厄社会学诗学领域之新天地。他喜欢站在前沿,做开创的事,这才不浪费自己的聪明才智。

目 录

序言	方克强	1
导论 文化与权力		1
一、布迪厄：社会学的不朽者		1
二、文化政治与现代主义经验		5
三、社会学美学与文艺社会学		7
四、布迪厄的意义与研究策略		10

第一编 实践与反思：布迪厄社会学要旨

第一章 陌生人：布迪厄的生活轨迹与学术性情的发生	23
第一节 生为陌生人	24
第二节 从人类学到社会学	26
第三节 从读者到作者：走向辉煌	29
第四节 从学者到文化角斗士	31
第五节 误解与理解	33
第二章 继承与断裂：布迪厄的哲学思想渊源	42
第一节 与常识决裂：布迪厄与法国认识论传统	43
第二节 关系性、专断性无意识结构及其他：布迪厄与 结构主义	47
第三节 身体性、政治介入和哲学现成品：布迪厄与现象学	51

第三章 继承与断裂:布迪厄的社会学思想渊源	64
第一节 学术与政治:布迪厄与马克思	65
第二节 符号维度与合法性:布迪厄与韦伯	68
第三节 社会事实、分类及分化:布迪厄与涂尔干	70
第四章 布迪厄的方法论与理论图式	78
第一节 超越对立	79
第二节 建构对象与关系主义	82
第三节 反思的三重奏	86
第四节 理性与价值:学术的政治使命	92
第五章 主要概念工具	101
第一节 习性	102
第二节 资本	107
第三节 场域	113
第四节 实践	119

第二编 文化再生产与符号暴力

第六章 文化再生产与社会再生产	136
第一节 符号暴力与教育再生产	137
第二节 阶级习性与教育期待	145
第三节 国家暴力与精英生产	150
第四节 理论争鸣、教改方案与跨语境效应	156
第七章 语言交换的经济	170
第一节 述行句的社会条件	170
第二节 国家体制与合法语言	172
第三节 语言市场、语言习性与价值预期	174

第四节	语言市场的权力关系·····	176
第五节	命名与符号权力·····	179
第六节	对布迪厄语言理论的省思·····	181
第八章	符号暴力与性别支配·····	190
第一节	符号暴力·····	190
第二节	男性统治的逻辑·····	192
第三节	超历史性别结构、符号财产与无望的乌托邦·····	194
第四节	西方女性主义与中国语境中的布迪厄性别理论·····	198
第九章	知识分子场·····	208
第一节	知识分子的定义与系谱·····	208
第二节	知识分子场:对知识分子的祛魅·····	211
第三节	知识分子:被统治的统治者·····	215
第四节	超越批判与建设的对立?·····	217
第十章	社会空间与社会阶级·····	224
第一节	马克思与韦伯的理论遗产·····	225
第二节	社会空间的结构·····	228
第三节	社会世界的表征与阶级斗争·····	232
第四节	过时的理论建构?·····	235
第三编 趣味:区隔的逻辑		
第十一章	艺术编码的社会条件·····	248
第一节	艺术感知的生成·····	249
第二节	艺术能力的社会学·····	251
第三节	艺术能力的历史性·····	254
第四节	艺术接受与艺术教育·····	256

第五节 卡里斯玛与社会不平等	259
第十二章 阶级习性与美学性情	265
第一节 趣味与阶级区隔	266
第二节 合法趣味与美学性情	270
第三节 文化意愿：中产阶级的趣味	274
第四节 工人阶级：必然性的选择	277
第十三章 美学个案研究：摄影术与艺术博物馆	287
第一节 摄影的社会功能	288
第二节 阶级习性与作为艺术的摄影	290
第三节 模仿艺术的艺术	293
第四节 艺术博物馆：虚假的文化承诺	297
第十四章 当代语境中的布迪厄美学社会学理论	308
第一节 法兰克福学派：大众文化与艺术祛魅	308
第二节 福柯、德里达与媒介：布迪厄与后现代主义	314
第三节 解码与抵抗：布迪厄与伯明翰学派	318
第四节 文化社会学家的挑战：跨语境的有效性	324
余论	330

第四编 文学现代性的别种解读

——文化生产场理论

第十五章 当代文论语境中的布迪厄	342
第一节 创造者神话与社会学	343
第二节 拒绝本质主义：对内部、外部阅读的双重超越	346
第三节 文学场：辩证超越的逻辑	349
第四节 布迪厄文学社会学的当代效应	351

第十六章 颠倒的经济：文学场的结构·····	361
第一节 文学场：信念的生产场·····	362
第二节 限制生产与大生产：文学场的结构·····	365
第三节 占位、位置、性情与可能性空间·····	367
第四节 正统与异端：文学场的符号斗法·····	371
第五节 理论与实践：布迪厄文学场的跨语境运用·····	374
第十七章 文学场的历史发生与文学现代性·····	384
第一节 纯粹美学的发明·····	385
第二节 双重结构与符号财富的生产·····	387
第三节 文学场的内忧·····	389
第四节 文学场的外患·····	392
第五节 文学现代性与现代主义·····	394
第六节 第三世界视野中的文学场理论·····	396
结论 对反思性社会学诗学的反思·····	407
一、假如无魅可祛·····	407
二、文学自主性的悖论·····	409
三、实用价值与理论意义·····	412
四、最后的理论盘点：从文学的观点看·····	416
附录一 译文·····	422
摄影的社会定义·····	422
附录二 引用文献·····	448
一、中文文献·····	448
二、英文文献·····	456
后记·····	466

导论

文化与权力

一、布迪厄：社会学的不朽者

至少在承平时代，一个思想者肉身的寂灭，总是像一道闪电那样，突然照亮某些被隐蔽的天空，从而迫使人们注意到某种被忘却或被忽视的存在，并由此契机，延伸了思想者精神的存在。在这方面，耶稣的受难与他的复活，其代表的隐喻不仅仅指向宗教，而且，还指向一切精神领域。当然，并不是所有思想者肉体的消失都会成功地自动转化成精神的某种圣化，都会具有偶像化的催化剂作用；我们这里谈论的思想者，必须至少在某个精神空间确实也占据了某种永久性的位置，必须确实具有某种不朽的理由。从这种观点来看，我们这里检讨布迪厄的学术成就，就不仅仅是对于布迪厄备享死后哀荣的锦上添花式的一种敬意表达，而更多的是把他逝世的事实视为一种方便的机缘，由此可以窥见其思想的繁复、博大和深刻。这样，那种闪电瞬间的爆发力也许会不复存在，但是它所烛照的那一切，对我们目击者而言，也许会或多或少地留下永恒的印记。

毫无疑问，布迪厄是 20 世纪末影响最大的思想大师之一。1989 年《社会科学引文索引》(SSCI)的一项数据显示，在法国思想家中，布迪厄被引用率居于第二位，次于福柯，而高于列维-斯特劳斯、德里达、阿尔都塞、萨特、拉康、鲍德里亚等其他大师。^[1]另一项根据 Google 网上搜索的数据表明，1995—2000 年内，学术引证率最高的学人依次为福柯、布迪

厄、哈贝马斯、德里达、乔姆斯基、韦伯等，布迪厄仍然位居第二。^[2]根据截至 2015 年的 Google 学术引擎所进行的搜索，新千年以来这个排名顺序基本没有发生变化。^[3]他的《区隔：趣味判断的社会批判》(*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*) 在 20 世纪最有影响的社会科学著作中，排名第六。在《当代社会学》(*Contemporary Sociology*) 杂志 1996 年 5 月号的一篇书评中，他的《实践理论大纲》(*Outline of A Theory of Practice*) 被评为 25 年来最有影响的 10 部著作之一。^[4]一项统计数字表明，2008—2012 年间，发表于 37 种社会学杂志中的 5471 篇论文里，102 部被引用最多的著作中，布迪厄一人就花开五朵，其中高居第一的还是他的《区隔：趣味判断的社会批判》一书。^[5]布迪厄的影响不仅仅见于法国乃至西方，他的著述借助他所反对的全球化的力量，遍及地球村。一个绝非孤证的个案可以说明这个问题：截至 2009 年，他的《论电视》一书被翻译成 25 种语言，在 27 个国家或地区销售了 20 万册，这其中当然也包括我们中国。^[6]据统计，1958—2008 年间，他的著作以 34 种语言在 42 个国家或地区中得到出版。^[7]

迪马吉奥(P.DiMaggio)认为布迪厄建立了社会学的“自从塔科特·帕森斯以来可能是最雅致的和最广泛的理论系统。”^[8]拉什(S.Lash)认为，布迪厄的文化社会学不光是最好的，而且是唯一的，甚至“无论是韦伯还是涂尔干特别是马克思，都没有给我们提供哪怕是总体文化社会学的元素。”^[9]在另一个地方，拉什认为，20 世纪末文化社会学已经成为显学，而布迪厄在此领域中取得的成就无可匹敌。在方兴未艾的文化研究的话语资源中，他之于文化社会学，正如福柯之于哲学、德里达之于现代语言学、罗兰·巴特和艾柯之于符号学、拉康之于精神分析学。^[10]福勒(B.Fowler)甚至认为：“布迪厄的方法在时下可行的方法中是最为博大精深的，比起诸如德里达和福柯这样的后结构主义的作品，它更深刻地与唯心主义思想相对立。”^[11]荷兰社会学家范登博格(F. Vandenberhe)强调了布迪厄在挪用哲学资源、注重经验分析以及强调政治价值这些方面影响了法国社会学：“二十五年来，布迪厄支配了法国社会学场域，并决定了其研究议程。来自哲学的布迪厄将哲学概念引入到社会学，并使之在具

体的经验研究中发挥作用。即便是布迪厄的主要对手,也会受到他的影响。他们像他一样,借助于经验研究来求索时代的宏大理论问题,并运用其研究来传布政治观点。”^[12]法国社会经济学教授朋尼维兹(P. Bonnewitz)也不避过誉之嫌地指出:“布赫迪厄(按:即布迪厄。由于其名字的中文译法不尽统一,本书在叙述时采用“布迪厄”的译法,在引用文献和注释文献的出版信息时,则保留原译名,以便读者查询参考。)所占的重要性,依照每个教科书编者的理论取向而不同。但是不管是为了强调布赫迪厄的正确性,或为了揭发其理论的局限性,布赫迪厄都是以大师之尊出现。也因此,在法国中等教育经济学和社会学的课程里,他和托克维尔、马克思、韦伯或涂尔干具同等地位……他的社会学又集三个社会学创始者之大成。”^[13]

作为法兰西学院教授,作为社会学的不朽者,布迪厄被认为在超越客观主义与主观主义、宏观研究与微观研究、理论研究与经验研究以及结构与行动等种种双重对立中作出了重要的贡献。尽管布迪厄宣称他没有兴趣建立某种形而上学的元话语,^[14]他只是提供一整套社会学思想范畴的批判工具和实践操作的可能程序,^[15]然而,他的确在事实上以“社会学的社会学”的元科学立场,凭藉自己渊博的知识和学养,将这套话语系统令人咋舌地运用在极为广泛的领域。据布迪厄研究者史华兹的说法,仅是从1958年到1995年,布迪厄就出版了超过30本专著,以及340篇论文,^[16]这其中横跨人类学、教育学、社会学、哲学、文学、艺术、政治学、语言学、宗教学、历史学、经济学、文化研究甚至体育之类名目繁多的学科,到他晚年,更是发表了许多政论性的出版物。更难能可贵之处在于,他对上述每个领域都有决非浅尝辄止的深度探索。不必说社会学他的专业范围,单是在哲学上,舒斯特曼(R. Shusterman)就认为他在语言哲学、行动哲学、认识论、精神(和身体)哲学、科学哲学、政治理论、教育哲学、伦理学以及美学等哲学的主要领域都留下了自己深深的印记。^[17]而且几乎在每一个方面,他的观点都引起了别人的注意:人们可以借用或者反对他的观点,但是不能绕开他。这就正如对他持严厉批评态度的詹金斯(R. Jenkins)说的那样:“无论你是否同意他,总有某种东西是可以学到

的，总会有某种东西在你从事研究时让你产生好的想法，总会有一些恼人的、顽固的问题，一些创造性的社会学的疑难，一些不可能忽视的问题。”^[18]举例说，《马丁·海德格尔的政治存在论》(*The Political Ontology of Martin Heidegger*)中对于海德格尔的哲学/政治的双重解读为哲学研究开辟了一条新思路；《帕斯卡尔式的沉思》(*Pascalian Meditations*)则试图为自己的社会学理论提供一种具有“自我毁灭”倾向的认识论基础；他在《教育、社会和文化的再生产》(*Reproduction in Education, Society and Culture*)中对于教育体制保守功能的批判，使他在英语世界获得最初的学术声誉；他的煌煌巨著《区隔：趣味判断的社会批判》、《艺术的法则：文学场的发生和结构》(*The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*)和论文集《文化生产场：艺术和批评文选》(*The Field of Cultural Production: Essays on Art and Criticism*)在某种程度上摧毁了康德以来的一些我们视为常识的文学、美学观念；他的《语言与符号权力》(*Language and Symbolic Power*)中对于作为“语言交换市场”(linguistic exchange market)的社会的竞争性质的描述，特别是对于语言作为“符号权力”(symbolic power)性质的揭示，^[19]在语言学界被广泛征引；《经济的社会结构》(*The Social Structures of the Economy*)则在对于诸如阿尔及利亚荣誉和诚信的经济逻辑之类的个案研究基础上阐扬了一种经济理论；更不消说得，他在阿尔及利亚和他的家乡贝亚恩(Béarn)的田野考察以及后来撰写并成为经典的《实践理论大纲》和《实践的逻辑》(*The Logic of Practice*)，使他成为人类学和社会学领域名副其实执牛耳的泰斗人物。

瑞典学者科尔皮(W. Korpi)曾依照学术成就和境界的高低，将社会学家分为五类：一，飞马型，即如缪斯女神所骑飞马一样，其才学殆同神授；二，马夫型，专事阐释飞马型学者的理论；三，杂树型，以理论的观点来发现问题，以经验材料来证明理论；四，残枝型，将社会现象化约为简单的经验事实。五，鼯鼠型，研究琐碎日常生活。其中，他将布迪厄与德里达、哈贝马斯等人并列为飞马型，足见在他心目中其学术位置之高。^[20]尽管无论在法国本土还是欧美其他国家，布迪厄今天的光环已经稍有逊

色，^[21]但是，毋庸置疑，布迪厄已经像他的前辈马克思、韦伯或涂尔干一样，成为社会学蜡像馆甚至思想家、哲学家殿堂中的一尊永恒的塑像。

二、文化政治与现代主义经验

布迪厄全部学术目标首先是政治性的，^[22]即反对一切形形色色的符号控制，反对普遍存在的不平等。为了实现这一实践目的，他一方面借助独特的概念工具和研究方法考察了人类行动的逻辑，从而获得了他作为一个人类学家、社会学家甚至哲学家的崇高声誉，另一方面，他又在此基础上，分析了统治阶层是如何在获得被统治者共识的条件下，利用各种社会资源，甚至动员人的集体无意识，从而进行合法性统治的。因此，可以理解的是，文化得到了他异乎寻常的强调。这固然是因为，正如包括布迪厄本人在内的一些观察家所发现的那样，当代西方物质资料生产的极度丰盈过剩，使得人们不得不转而投资于更具有稀缺性的文化商品，而当代社会高等教育的日益大众化和文化市场的急剧增长也使得文化现象越来越具有了突出的意义，这样，当今的资本主义社会也就变成了文化的社会，支配形式仅仅从韦伯式的经典社会学范畴（亦即卡里斯玛型权威、传统型权威以及合理性权威）来把握，已经不再能够恰如其分地回应当代的社会状况。因而，文化社会学也由冬烘学究摆弄的短钉之学，忽然摇身一变而为可登大雅之堂的显学，^[23]沧海横流方显英雄本色，布迪厄也正是在这一时代潮流中脱颖而出的弄潮儿。但是布迪厄还有另一层深意在。对他来说，之所以值得把注意力集中在文化实践上，还因为，正如我们后文即将更具体地谈及的那样，他反对庸俗社会学把一切问题化约为物质基础或经济因素的决定力量，从而忽视文化的相对自主性。而最重要的原因可能是，文化关系涉及布迪厄最为关心的一个疑问：即触目皆是的社会不平等为什么没有遭到强有力的反抗？在他看来，再也没有什么比文化更能掩盖阶级区隔的了：文化向被统治者强加以一种符号暴力，从而使得他们对于自己由被奴役的处境所产生的义愤和不满，转化为对于自己无法掌握文化代码、缺乏天赋能力的悲叹和顺应，从而心悦诚服地认同了

自己正在经历的不幸命运,这样也有效地扑灭了其颠覆欲望。

作为文化最深邃、最崇高也是最核心一部分的文学艺术,乃是布迪厄文化理论著述中的重点之一。^[24]他一般说的知识分子或符号生产专家,首先是指作家艺术家,因为知识分子的起源,在布迪厄看来,就是从法国以作家左拉为代表的“德雷法斯派”的反叛运动开始的,而《艺术的法则》或《文化生产场》中所论述的文学场或者艺术场,对于布迪厄而言,其实即是整个文化生产场的典范说明,也就是说,对文化的其他领域具有相同或相似的意义。事实上,文学艺术或美学经验还深深影响了布迪厄的理论建构,甚至可以说他的理论在一定程度上就是文学化或者美学化的产物。^[25]对文学艺术的高度重视,当然不独以布迪厄为然,这实际上是20世纪许多思想家的共同特征。使哲学家们趋之若鹜地潜心于文化或者美学的,乃是因为在上帝死亡之后,艺术被广泛认为具有了替代宗教的救赎功能。伊格尔顿就曾经不无讥讽地说过:“当哲学家变成实证哲学家的工具时,美学就可以用来拯救思想了。哲学强有力的主题被某种具体、纯粹、斤斤计较的理论所排遣,现在正变得无家可归,四处漂泊,它们寻求着一片蔽身的瓦顶,终至在艺术的话语中找到了安身立命之所。”^[26]

从某种意义上说,就文化或者美学问题,布迪厄运思策略的独特性基于一个十分复杂的悖论。一方面,他并不欣赏从席勒、尼采、海德格尔、阿多诺到法国本土某些后结构主义者例如利奥塔的那种精英立场。艺术本身,尤其是以现代主义为范本的艺术,在布迪厄那里并没有一种超验的性质,也谈不上有什么救赎的效用。这既不是因为他和一些流行的观点例如丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》中的论述接近,认为曲高和寡的现代主义方案并未展现具有现实意义的启蒙潜力,或者提供了真能替代宗教的精神指归;也不是因为他认同某些后现代主义者例如德里达或者巴赫金,认为解放的力量存在于无限延异的能指或者文本的狂欢化。正相反,他的别样的激进之处表现在他对于文学艺术的祛魅读解。这就是说,他揭示了某种艺术品转凡为圣的社会炼金术(social alchemy),揭示了圣化艺术的幻象(*illusio* 这一概念在布迪厄那里总是斜体字表示)所

产生的社会条件,揭示了我们视为当然的艺术视界如何掩盖了阶级压迫和不平等关系,并通过教育体制对此进行不断的文化再生产以至于社会再生产。

但是,另一方面,布迪厄又实际上在相当程度上非常服膺于他所攻击的艺术魔术背后所包含的艺术经验,尤其是现代主义者/先锋派的艺术体验。正是基于他对现代主义美学经验的认同,正是基于他将西方审美现代性的发展脉络视为普遍的、合法的——尽管悖论的是,就其本身而言也是任意专断的——过程,由此他才会展现出追求自主性的诉求,并试图以追求文化自主性——艺术的、科学的、学术的自主性——作为纠合同道成立知识分子国际性组织的思想公分母,作为政治实践中谋求有所作为的突破口。但是,主要是建基于现代主义美学经验的文化自主性就自身而言是极为脆弱的,它只是在形式的维度才是具有普遍性的,而再没有什么比形式的维度更能说明其自恋的性质了。为了追求艺术的或科学的自律,就必须抵制任何政治的、经济的特别是伦理的力量的干预。这也就必然预设了价值的中立,或者说,这就先行嵌入了一种虚无主义的维度。隐含在现代主义精神内部的崇高感驱使着他摆脱这种价值感缺失的焦虑,而他除了以“左派中的左派”面目出现,成为堪称萨特接班人的激进的批判者,除了不无浪漫也毫无具体目标地指向永恒的批判性,也并未给我们带来任何积极有为、令人指望的乌托邦遐想。

三、社会学美学与文艺社会学

如果了解了存在于布迪厄理论内部的这种张力,我们就可以看到,在布迪厄对于文学艺术或者美学经验的论述中,明显分为在逻辑上相关但各具独立性的两个部分,第一个部分,也是他的早期研究,以《区隔》、《艺术之恋:欧洲艺术博物馆及其观众》(*The Love of Art: European Art Museum and their Public*)、《摄影:中等品味的艺术》(*Photography: A Middle-Brow Art*) (包括实际上撰写于早期的《文化生产场》中的部分章节)等著作为代表的社会学美学,主要通过文化商品尤其是艺术品社会使

用的研究,通过艺术品对于消费者或者使用者的意义,去揭示文化的区隔充当着将社会阶级的区隔加以合法化的功能,并指出文化实践一方面调节了诸阶层之间的对立关系,另一方面又掩饰着社会不平等的事实,而这一切是通过教育体制的再生产手段加以推行的。这一部分主要使用的概念是趣味、区隔、文化/社会再生产、阶级等,比较多地侧重于探讨纯粹美学欣赏的社会条件以及艺术的社会定义,并根据大量的数据调查和图表来强化他的有关论断。

第二部分,也就是他后期对于文学艺术的研究,以《艺术的法则》和《文化生产场》等作品为代表的文艺社会学。这一部分主要使用的词汇是文化生产场、文化自主性、先锋派、符号斗争以及知识分子的发明。其重点则是发展了文化生产场的概念,并由此论述了文化生产场的根本性质、它的结构、它在社会世界中的位置,以及它获得相对自主性的发生过程。尽管对于文化自主性的高扬在他的早期作品如《教育、社会和文化的再生产》中即有此旨,但是,无论如何,这一论题只是到他后来的上述论著中才借助于经验材料和个案的详细研究,得以凸显。具体地说,如果说美学社会学是出乎其外,即由社会学的视野来透视文学/艺术/文化的内部的景观,那么这一部分在很大程度上可以认为是入乎其内,它主要结合 19 世纪法国文学场、艺术场(主要是绘画)的发生来探讨文化生产场的发生发展规律和一般结构,并深入到文学艺术的形式、流派、艺术理论等内部要素,特别是结合福楼拜和马奈的个案研究,并由“为艺术而艺术”的艺术自主性的发明推论出普遍性公共知识分子形象的发明,从而为乌托邦想象指明一种现实的解放力量。与《学术人》(*Homo Academicus*)中包含着对自己介入其间的大学场域的反思一样,《艺术的法则》和《文化生产场》对自己侧身其列的知识分子也具有一种警示意义,特别到了他晚期的作品《自由交流》(*Free Exchange*)和《论电视》(*On Television*)中,他更是呼吁知识分子联合起来捍卫文化自主性,抵制商业逻辑或经济资本对于文化生产场的侵犯。

我认为,重点旨在讨论文化商品消费的社会学美学与主要是研究文化商品生产的文艺社会学一起,构成了一个结构完整、逻辑严密的社会学

诗学体系，^[27]尽管布迪厄本人声称他反对任何构建体系的理论野心。具体说来，这两个部分分别与两个重要领域有着明显的话语关联。在晚近兴起的文化研究中，布迪厄的社会学美学著作与伯明翰学派诸子、阿多诺、本雅明、葛兰西、福柯、鲍德里亚、德里达等人的著述一样，成为常常被征引或诘难的对象，但是文化研究者较多关注趣味区隔、社会阶级或文化/社会再生产，他们很少留意布迪厄关于文化生产场的分析；另一方面，布迪厄文艺社会学比较深入地与具体文学艺术的历史进程相连，它涉及的一个重大问题是布迪厄对于审美现代性的独特解释系统。布迪厄将现代主义或先锋派的系谱学考察置于社会分化理论或现代化理论的叙事框架中，这又容易将学人们引向下述这样一些问题的思考：即文学艺术在某些特定区域是否具有相对自主性，文艺的书写是否在一定程度上已经是纯粹的，是否已经摆脱了外在压力的干扰，等等。我们可能会忘却布迪厄社会学美学与文艺社会学的内在联系，忘却布迪厄谈论文化生产场中的文化自主性其最终的政治目的，从而将这样一个文化政治问题，转化为一个经院式的学术问题。这是大量关心文化生产场的学人常常容易忽视的地方。

因此，要理解布迪厄，我们不仅仅必须在文化研究的话语场中考察布迪厄的社会学美学，在现代主义或审美现代性研究者的众声喧哗中确定布迪厄文艺社会学的路标，从中辨析他运思策略的长处和局限，而且，我们还必须结合他本人的整个元社会学体系来将这两个看上去彼此独立的领域综合起来。这也就是说，我们必须认识到，布迪厄社会学诗学是他整个社会学理论大厦中不可或缺的组成部分：一方面，他的社会学诗学是其理论话语系统的实地运用，另一方面，他的实践理论或者说符号政治经济学理论也正是依靠这一类具体领域的深入阐明，才得以凸显其理论活力和巨大的阐释潜力。所以，要完整认识布迪厄的社会学诗学，我们就不能不首先认识布迪厄实践理论的基本框架和一般特点。在这方面，我们不仅要回顾布迪厄的社会轨迹和学术生涯，历时性地把布迪厄置于学术史的语境中，亦即将他置于与现代思想家、哲学家当然也包括社会学家的精神对话和精神传承中，来理解布迪厄学术品格的构建过程及其独特性，而

且,还必须共时性地从他的基本概念工具入手具体而微地了解他理论的精微之处。只有这样,才有可能更为立体、宏观地理解布迪厄的社会学诗学。为了使得整本书的内容更为丰富,我还打算把布迪厄其他较为具体的社会理论单独列为一编,进行适当的介绍。这样,本书内容可分为四个部分:第一,作为方法论的布迪厄元社会学理论;第二,布迪厄一些具体的社会理论;第三,布迪厄的社会学美学;第四,布迪厄的文艺社会学。

此外,还有必要提及的是,正如马克思主义者用马克思主义某些理论来阐释文学现象,例如结构主义马克思主义者马舍雷用意识形态理论来读解文学作品,布迪厄本人也喜欢用他自己的社会学理论来阐释一些文学作品,比如在《艺术的法则》中以场域的理论对福楼拜《情感教育》的分析;再如在《男性统治》中,以某种独特的女性主义视角对弗吉尼亚·伍尔夫作品的研究,以及在《帕斯卡尔式的沉思》与法兰西学院的系列讲演中,以国家权力的角度对卡夫卡《审判》做出的阐释。^[28] 这些方面固然有引人入胜之处,此种方法的解读也不乏其自身有效性,但大体上文学艺术在这里仅仅是所论述的社会学思想的注脚,美学经验本身并不构成其论述的重点,所以在本书中,对此略过不提。

四、布迪厄的意义与研究策略

“拿来”,或者用更俚俗的说法,“进口”一位西方思想家,我们首先遭遇的质询是:这位思想家是否值得介绍引进? 他是否只是某些学术追星族不断翻新的偶像之一? 一个大家心照不宣的现象是,法国当代思想好比巴黎香水一样,作为一种正在席卷世界学术界的学术时尚实施着对于学术空间的占领,久患失语症的中国学术界正如布迪厄所描写的小资产阶级那样,一如既往地尾随着英语世界尤其是美国,去追逐这股潮流。我们很难否认,在这个方面,布迪厄不过是这股潮流的浪尖的一部分。

但是,我们还是愿意指出,常常被指认为马克思主义者的布迪厄,^[29] 比起继承了尼采衣钵的福柯、光大了海德格尔的德里达,对中国学术场域可能有着更大程度的亲和性。布迪厄无法彻底摆脱的决定主义

色彩,对于中国学人的学术惯性,有着不只是结构上的同源性,^[30]而这正好构成了理解布迪厄的某种期待视野上的接受优势,由此入口,我们不仅可以接近布迪厄,而且通过布迪厄与其所从属的学术语境的关系,可以窥见当代法兰西文化庙堂之美,可以更为具体而微地接近其他一些法国思想界的大师,从而极大地开拓我们的学术视界。

如果就我们本书研究的主要范围即社会学美学和文艺社会学而言,我们也愿意指出,布迪厄的社会学诗学为我们的文学/艺术/文化研究提供了异常丰饶辽阔的理论资源。长期以来,中国的文学/艺术/文化研究受到某种相当简单的文化唯物主义的支配,以政治、经济等决定力量或者时代精神、文化传统等来阐释文学现象的发生和演变;80年代以来,作为对上述方法的反动,形式主义研究一时又成为许多学人的首要理论选择。布迪厄认为韦勒克所说的文学的外部研究与内部研究的虚假对立是可以超越的。布迪厄提出了文化生产场的概念,一方面,他将文学/艺术的永恒性的信念视为有待解魅的卡里斯玛意识形态;认为文化生产场作为一个颠倒的经济体系,必须置于在其中得以发生的经济政治条件下来加以考察;另一方面,他又反对庸俗的经济决定论,反对将文化实践简单化约为经济活动,而无视文化生产场的内部逻辑。通过文化生产场与社会世界其他场域特别是权力场的关系,通过文化生产场内部结构、文化行动者(agent)的习性(habitus,或译惯习、生存心态)以及可能位置之间的关系,^[31]布迪厄为超越上述二元对立提供了令人耳目一新的思路。对于审美现代性与文学现代性的讨论是当今学术界的热点之一。与抽象地关注审美现代性的宏大理论家不同,布迪厄更多地关注作为审美话语的文学/艺术现代性的历史性建构过程。尤为可贵的是,当他展开这一课题时,他遵循了经验分析与理论思辨相结合的研究路径。最后,布迪厄并不满足于做一个为学术而学术的经院式学人,当他指出艺术趣味乃是实现将社会区隔合法化的社会功能时,他也就是在批判社会不平等;当他将左拉的“我控诉”与知识分子形象的发明联系起来的时候,他也就是呼吁知识分子反抗形形色色的符号控制。这个立场对于我们熟悉马克思的名言“哲学家们总是在解释世界,问题是如何改变世界”的人,是倍感亲切的,

同时,在我们的话语实践中,这也是常常被忽视的。显而易见,布迪厄的文学社会学对于中国文学研究者开阔视野、活跃思路无疑将会提供一个不可多得的参照系,必将增添更多有意义的话语资源。

接下来遭遇的问题是选择何种话语策略。一个根本性的叙事差异在于,我们应该是选择客观性描述,还是选择批判性研究?我们应该绘制一个布迪厄社会学诗学的一个导游图,还是站在某种学术制高点上,将他作为反思的对象,并在此基础上推演出一套新的话语系统?在这两者之中,后者似乎应该建基于前者之上。一个明显的事实是,读者假如根本不了解这位学者的主要思想,对他进行批判性质疑必然就无从谈起。毫无疑问,对于异域哲人的引进,最可能达到客观性的途径就是翻译他的著述。目前,布迪厄的主要学术专著不少已经被译成汉语,而随着布迪厄在汉学界地位的不断抬升,布迪厄的主要学术著作必将都会译介到中文世界。

然而了解布迪厄的客观要求也许不但不会从此退潮,反而会有所升温。仅仅通过汉译去了解布迪厄,并不能完全满足读者的求知热望。这首先是因为,欧洲语言跟汉语具有较远的距离,在学术语言上这一点就表现得特别明显。有些意思表达在法语中的,翻译成英语是可以具有对应关系的,可以知晓的,但在汉语中却让人坠入茫茫迷雾之中。更有甚者,布迪厄故意使用了一种非常晦涩难懂的语言来表述他的思想。用史华兹的话来说:“布迪厄既是一位华丽的文体家,又是一位有点费解的散文作者。他写的句子冗长而复杂,还在句中插入许多短语。他的文章充满了论辩、悖论和否定,时不时还有一点双关语。这样就会使他的作品的读者难以理解,如果这些读者不熟悉他的写作置身于其间的法国知识分子语境的话,决不能漫不经心地阅读布迪厄。”^[32]这对汉语读者而言,难度更是不言而喻。这里趁便指出,布迪厄的这种修辞策略是自觉的。因为他认为,复杂的东西只能用复杂的方式来表达,而现实就是复杂的,而且是具有结构性的、等级制秩序的,你要表达它,就必须采用这样的句式。^[33]此外,要是你一方面要说明某些事物如此这般,同时又要说明这并非你的想法,线性的表达方式就不够用了。另一方面,从政治意义上来说,“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而喻

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。”同时,“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。”^[34]然而,正如布迪厄本人也承认的那样,他这套话语策略并没有发挥预定的作用,他仍然无法避免被人们误解。更糟糕的是,由于他的作品让人望而生畏,导致了人们对他的某种拒绝。他虽然在法国早已成名,但是被接受到英语世界,成为学术新贵则明显是滞后的,不少学人认为这与其写作风格相关。^[35]詹金斯认为,正是因为其语言的晦涩,导致了英语世界的学人们对他还停留在介绍阶段,比较起罗兰-巴特或者福柯,对他的批判性研究是非常罕见的。^[36]这是很明显的,布迪厄这样的飞马型学者比其他学者更需要马夫来为他作阐释工作,哪怕这有可能会简化他的思想,从而损坏他学术思想的完整性。^[37]

詹金斯的上述观点是20世纪90年代初表达的,英语世界对于布迪厄的研究最近二十年来当然已经有了长足的进步。但是,今天汉语学界对于布迪厄的了解程度,我不知道是否已经达到甚至超过了詹金斯当年写这段话时英语世界对他的认知。无论如何,研究布迪厄的汉语文献已经有了可喜的起步,撇开单篇论文不谈,形成专著的在大陆就有至少六部:即高宣扬《布迪厄的社会理论》(同济大学出版社2004年版)、张意《文化与符号权力:布迪厄的文化社会学导论》(中国社会科学出版社2005年版)、刘拥华《布迪厄的终生问题》(上海三联书店2009年版)、宫留记《布迪厄的社会实践理论》(河南大学出版社2009年版)、《资本:社会实践工具——布迪厄的资本理论》(河南大学出版社2010年版),以及拙著《权力的文化逻辑》(上海三联书店2004年版)。这些著作各有侧重,但是除了张意的《文化与符号权力》颇有大量篇幅涉及之外,对布迪厄整个社会学诗学领域,还少人关注。这也就设定了本书必然还要承担普及布迪厄社会学诗学的使命,也就是说,注定了介绍性质远远大于批判性质,尽管我们不会放弃对他观点的反思。尽可能翔实、全面地梳理布迪厄的社会学诗学的思想资源,包括大量引入当前国际学术界(主要是英语世界意义上的学术界)对布迪厄的最新研究成果,是我为本书设置的首要任务。

注 释

- [1] 引自 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p.2.
- [2] 参看理查德·A.波斯纳:《公共知识分子——衰落之研究》,徐昕译,中国政法大学出版社2002年版,第268页。
- [3] 举例来说,在2011年1月1日至2016年8月26日这个时段里,google scholar上福柯引用数为306406;布迪厄为224757;马克思为90982;乔姆斯基为86836;德里达为83440;韦伯为75346。另外,汤森路透公司曾经列出了2007年人文学科引用最多的作者,前三名依次为福柯(引用数2521)、布迪厄(引用数2465)、德里达(引用数1874),哈贝马斯第7名,韦伯第8名,乔姆斯基第15名,马克思第36名。数据见:<https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article>。
- [4] 事实上,史华兹(D.Swartz)认为,新世纪以来,SSCI的数据显示,布迪厄已经成为20世纪90年代以来被引用最频繁的法国社会科学家。参见 Swartz, D., In mempriam: *Pierre Bourdieu 1930—2002*, in Swartz, D. and Zolberg, V., (eds.), *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, p.17。
- [5] 这5部作品分别为:《区隔:趣味判断的社会批判》(第1名)、《实践理论大纲》(第20名)、《实践的逻辑》(第41名)、《实践与反思:反思社会学导引》(第47名)、论文《资本的形式》(第67名)。数据来源请见:<http://nealcaren.web.unc.edu/the-102-most-cited-works-in-sociology-2008-2012/>。感谢沈虹博士提供的帮助。
- [6] 参看吉塞勒·萨皮罗(Gisèle Sapiro)为布迪厄的政论集《社会学是门武术》的序言。见 Bourdieu, P., *Sociology Is a Martial Art*, New York: The New Press, 2010, p.x。关于布迪厄的全球影响,罗宾斯在他编的煌煌四卷本的布迪厄研究中,专门在第三卷第五部分收集了七篇论文讨论其国际传播。见 D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III., London: Sage Publications, 2000, pp.305—424。
- [7] Coulangeon, P. et al., *Introduction*, in P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, London: Routledge, 2015, p.29。
- [8] 转引自 Gainham, N. and Williams, R., *Pierre Bourdieu and Sociology of Culture: An Introduction*. In D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III., London: Sage Publications, 2000, p.200。
- [9] Lash, S., *Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change*. In C.Calhoun et al. (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, p.193。

- [10] Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, London & New York: Routledge, 1990, p.237.
- [11] Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*. London: Sage Publications, 1997, p.1.
- [12] Vandenberhe, F., *The age of epigones: post-Bourdieuian social theory in France*, in G.Delanty, (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London and New York: Routledge, 2006, p.79.
- [13] 朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,孙智绮译,台湾麦田出版社2002年版,第12页。关于布迪厄的巨大影响,亦可参看《文化分析与布迪厄的遗产》一书,尤见该书第一篇论文《布迪厄的重要性》。见 Silva, E. et al. *The Importance of Bourdieu*, in E. Silva, et al. (eds.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, London: Routledge, 2010, pp.1—13;以及杰夫瑞·G.亚历山大:《世纪末社会理论》,张旅平译,上海人民出版社2003年版,第269—270页。附带说一句,2015年1月27日我在与亚历山大教授闲聊的时候,问他:有人说布迪厄是继三位经典社会学大师之后最伟大的社会学家,您如何看?他笑嘻嘻地回答说:当然,布迪厄是极为重要的,不过他说的全是错的!
- [14] 他说:“我从未要求自己生产一种有关社会世界的一般性话语,更不用说生产一种以关于这个世界的知识为分析对象的普遍性元话语。”皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,李猛等译,中央编译出版社1998年版,第211页。
- [15] 不消说得,布迪厄理论的工具价值构成了其学术吸引力的一个重要方面,20世纪下半叶以来,自觉挪用布迪厄思想资源以帮助自己构建研究对象的现象,可以说在西方主流学术界一直是个非常耀眼的存在(甚至可以说仅次于福柯的学术现象)。出版于2016年的《布迪厄:下一代》,集中显示了英国下一代社会学家对于布迪厄的遗产加以发扬光大的最新成果。参看 J.Thatcher et al. (eds.), *Bourdieu: The Next Generation: The Development of Bourdieu's Intellectual Heritage in Contemporary UK Sociology*, London: Routledge, 2016。
- [16] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.1.
- [17] 见 Shusterman, R., *Introduction: Bourdieu as Philosopher*. In R.Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p.3.
- [18] Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, London and New York: Routledge, 1997, p.11.
- [19] “Symbolic”一词或译“象征的”。需要指出的是,“Symbolic”这一术语在布迪厄那里很少存在那种与隐喻接近的象征的含义,基本上承袭的是卡西尔的符号哲学的那种用法。“符号系统”,是指语言、宗教、文学、艺术、科学、神话等得到认可的文化系统,“符号权力”是指在被支配者同谋基础上得到合法承认的权力,“符号资本”,是指被认可

的社会、经济或文化资本,表现为一种信誉。因此,“符号的”这一概念对布迪厄来说其含义相当于“合法的”、“普遍认同的”。布迪厄本人也曾经专门做过澄清:“当我争辩说权力或者资本具有了符号性,并施加一种特殊的统治效果的时候,我称之为符号权力或者符号暴力,此时它是被认知的并被认同的,也就是说,此时它是知识和认同行为的对象。”见 Bourdieu, P., *In Other Words*, Stanford: Stanford University, 1990, p.111。至于为什么说成是符号的,布迪厄在《论符号权力》一文中说:“符号是‘社会整合’的最佳工具:作为知识和交流的工具(见涂尔干对于节庆的分析),各种符号使得对于社会世界的意义达成共识成为可能,这种共识的基本特征对于社会秩序的再生产。”Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, J.B.Tompson, (ed.), Cambridge: Polity Press, 1991, p.166。高宣扬教授在其著作中专列一章讨论布迪厄说的“象征性”,但是似乎没有注意到布迪厄所强调的重点。参看高宣扬:《布尔迪厄》,台湾生智文化事业有限公司 2002 年版,第 158—188 页。另可参看《社会科学百科全书》“Symbolism”一词的词条。A. Kuper et al. (eds.), *The Social Science Encyclopedia*, London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1985, p.845。

[20] 引自邱天助:《布尔迪厄文化再制理论》,台湾桂冠图书 2002 年版,第 251—252 页。

[21] 朋尼维兹说:“但是,布迪厄所代表的这个社会学流派,其影响力已经改变了。一直到 80 年代初期,它似乎还占主流地位,布迪厄获得法国学苑聘任一事,不只证明他的被肯定,也是他个人学术成就上的顶点。但是整个 80 年代还见证了方法论上的个体论及行动者理论的反扑。至于 90 年代前半期,受到美国影响的俗民方法学亦大行其道。”(朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第 23 页。)布迪厄在 90 年代的英语世界大红大紫,但是 90 年代初期充满仰慕的介绍到了 90 年代后期已经变为较多的批判性利用。这种逊色实际上主要是布迪厄学说作为一种学术时尚逐渐褪色,但是如前所述,他的学术引用率依然保持原有的强劲位置。

[22] 布迪厄甚至认为,一切好的社会科学都是政治性的:“只是理论是政治理论的一个向度,因为强加各种现实建构原则的特定符号权力——在特定的社会现实中——就是政治权力的一个主要向度。”见皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 87 页。参看本书第四章第四节。另见 Bourdieu, P., *Sociology in Question*, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 1993, pp.54—59。

[23] 费瑟斯通写道:“直到 70 年代中期,社会学对文化和艺术的兴趣,经常被认为是离经叛道、蜻蜓点水,最好的评价也不过是把它当作一种边缘科学。在这种传统下,对艺术有兴趣的社会学家与认为社会学对理解神圣文化领域无甚关联的文学评论家、艺术史论家之间,学科界限相对来说是很清楚的。可从 70 年代以来,在英语界出现的一系列杂志,对文化理论敞开了大门,并从广泛的学科范围中吸引读者,表征着文化与社会学领域之间的森严壁垒已开始被推翻。”见迈克·费瑟斯通:《消费文化与后现

代主义》，刘精明等译，译林出版社 2000 年版，第 43 页。

- [24] 在《区隔》一书的德文版序言中，布迪厄指出，人们说、笑、舞、读的方式，与阅读、喜好的内容，乃至交往的范围，其实存在着紧密的联系。但是这些方面没有人能够说得清楚，除了文学家。参看 Fliethmann, A., *Bourdieu/Flaubert—Distinction?* in J. Browitt, et al. (eds.), *Practising Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production*, Newark: University of Delaware Press, 2004, p.39. 潘托替布迪厄在理论上表达了这层意思：“人们期待着社会学研究告诉我们，社会世界的一些领域在哪些方面已经表明超出了表象的游戏。假如事实如此，那么，人们绝对可以根据这些领域为客观知识设置障碍的性质来确定其特征。由此看来，文学社会学——知识分子社会学的不可或缺的组成部分——占据了一个中心位置……我们可以说，文学社会学处理的是如下论题：即社会科学的缺失，换言之，构成了‘社会可知晓’的东西的缺失。”Pinto, L., *The Theory of Fields and the Sociology of Literature: Reflections on the Work of Pierre Bourdieu*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. II, p.101.
- [25] 美国大学的路易斯伯格指出，布迪厄的诸多观念和实践不仅仅影响了文学批评家，而且，它们也深深渗透着阐释和评价的美学模式。他的习性与实践的范畴，其实都取法于美学，无非是“无目的而具有合目的性”的翻版。可以说，“如果他能够生产美学的社会学，如果他能够在社会学阐释中把握美学，那么，渗透了其人类学关键概念和理念的美学，也会融入更大规模实践的社会学内部。”Loesberg, J., *Bourdieu and the sociology of aesthetics*, in *English Literary History*, 1993, 60(4): p.1037. 而完全赞成路易斯伯格观点的莱恩则更进一步，干脆就认为美学就处在布迪厄实践理论的核心地带，虽然他承认这听起来似乎有些荒谬。Lane, J.F., *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*, New York: Routledge, 2006, p.37. 莫纳什大学的弗利特曼(A. Fliethmann)认为，布迪厄的《区隔》、《学术人》、《艺术的法则》和《换句话说》，均可以视为卡罗尔超美学(paraesthetics)意义上的小说。参看 Fliethmann, A., *Bourdieu/Flaubert—Distinction?* p.47.
- [26] 特里·伊格尔顿：《美学意识形态》，王杰等译，广西师范大学出版社 1997 年版，第 311 页。
- [27] “社会学诗学”的概念借于巴赫金。他在《生活话语与艺术话语：论社会学诗学问题》一文中认为，“理解实施和固定在艺术作品材料中的社会交往的这个特殊形式正是社会学诗学的任务。”但是布迪厄所希望解决的问题溢出了文学艺术的边界，他所研究的社会交往形式既存在于所谓纯粹的美学经验中，也存在于日常生活的感性经验之中。事实上，对他而言，只有通过他的反思社会学理论体系，将它们在某某种意义上打通和连接起来，对这两者本身才能得到较为圆满的理解。巴赫金的论文请见《巴赫金

全集》第2卷,河北教育出版社1998年版,第77—107页。

- [28] 分别见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,刘晖译,中央编译出版社2001年版,第1—58页;皮埃尔·布尔迪厄:《男性统治》,刘晖译,海天出版社2002年版,第96—111页;皮埃尔·布尔迪厄:《帕斯卡尔的沉思》,刘晖译,三联书店2009年版,第270—271页、第279—282页,以及 Bourdieu, P., *On the State: Lectures at the College de France(1989—1992)*, P.Champagne, et al. (eds.), Cambridge: Polity Press, 2014, pp.67—69。
- [29] 某些新自由主义者如是说:“虽然当前马克思主义内部存在危机,但是,法国的马克思主义却继续在(法国的)学术生活中发挥着某种作用。它主要通过布迪厄的著作来保持其生命力。阿尔都塞,甚至还包括他那些信徒的著作,似乎已经非常过时了,令人情不自禁地回想到某种虽然刚出现不久,但却已经寿终正寝的过去,就像甲壳虫乐队的音乐或者戈达尔的早期电影那样……只有布迪厄的研究工作的发展,才无可争辩地代表着(今天的)马克思主义‘敏感性’(sensibility)的真正充满活力的表现。”杰夫瑞·G.亚历山大:《世纪末社会理论》,第271页。此处据英文版有小幅修改。见 Alexander, J. C., *Fin-de-siecle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, London: Verso, 1995, p.203。
- [30] 同源(homology,或译同构,对应关系)是布迪厄喜欢使用的一个概念。它最初可能源于生物学术语:因共同遗传因素而造成的机体间构造、生理、生长发育和进化上的相似。与同功(起源不同的结构表现出类似的形状和功能)适成对比。戈德曼、潘诺夫斯基等人使用这个概念(对戈德曼这一概念的介绍,见吕西安·戈德曼:《文学社会学方法论》,段毅等译,工人出版社1989年版,第26—31页),对布迪厄发生过重要影响的艺术史家潘诺夫斯基认为,在中世纪哲学与哥特式建筑之间,存在着结构上的同源关系,见 Dianteill, E., *Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern*, in Swartz, D. et al. (eds.), *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*, pp.65—66。布迪厄认为,在诸场域或社会空间之间,存在着结构和功能上的同源关系,此时同源关系可以理解为差异中的相似性,尤其是在一定社会空间中所占居位置之间的同源关系,例如,一个企业高管与大学教授之间、低级政府雇员与大学助教之间,可能就拥有更多的共同语言。这主要是因为,他们共享一些发生原则,也就是说,那些(其实他们以某种方式行事的)奠基性原则的逻辑对他们来说是一样的。见皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第144—145页;戴维·斯沃茨:《文化与权力》,陶东风译,上海译文出版社2006年版,第149—156页,以及 Grenfell, M., *Pierre Bourdieu: Agent-Provocateur*, London and New York: Continuum, 2004, p.27。
- [31] 对“习性”概念的含义下文还会有所论述,这里引述一下高宣扬教授对此范畴翻译成

“生存心态”的解释：“很多人只是从这个词的表面意义去理解，很容易同原拉丁文 habitus 以及同其他学者，例如，埃里亚斯所用过的同一个 habitus 概念的意涵相混淆，以致将它误译成‘习惯’、‘惯习’、‘习气’等等。我将它译成‘生存心态’，主要就是要全面表达其意义，并凸显布尔迪厄的创意性。他在多次的解释中强调，即使就其拉丁原文来说，它并不只是表示‘习惯’；除此之外，更重要的是，描述人的仪表、穿着状态以及‘生存的样态’。”高宣扬的看法颇值得参考，但一方面，“生存心态”并不符合汉语简便的表达习惯，另一方面，强调心态，似乎又忽视了习性这一个概念本自具有的身体化特点。（高宣扬：《布尔迪厄》，第 vii—viii 页。）

[32] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.13.

[33] 参看 Bourdieu, P., *In Other Words*, p. 51。这里布迪厄把自己的写作风格与普鲁斯特的风格进行了有趣的对比。

[34] 布尔迪厄：《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 1997 年版，第 134 页。其实，假如我们以布迪厄之矛攻布迪厄之盾，则可以看到，布迪厄的话语策略实际上还有别的也许是更深层的原因，这可以从他在《海德格尔的政治存在论》一开头的有关议论中略知一斑：“学术行话是那种通过对日常语言的系统梳理，由诸多专家集团所生产和再生产的正式语言。它像所有话语一样，是表征利益与场的结构本身所建构的责难之间妥协的产物，在场中，话语生产自身，并得以传布。”（此段话不见于英文版的该书开头，转引自 Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Boulder and San Francisco: Westview Press, 1991, p.4.）这就是说，布迪厄晦涩的语言也反映了他在法国学术场上谋求区隔的符号利益，见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.13。布迪厄本人比较详尽的解释，见 Bourdieu, P., *Sociology in Question*, pp.20—23。

[35] 需要指出的是，布迪厄一方面故意将他的学术表达搞得曲折晦涩，为此不惜不断重复自己，将一句话换成几句话，并谋取作为教授的学术利润（要是妇孺皆知的话，就不足以显示他的门槛之高了）；另一方面，为了扭转其接受的不利状况，他同时又采取了不少补救措施，比如他不断地接受各种访谈，将他的理论予以稀释、条理化（最主要的访谈集为《实践与反思》），跟美国的社会学家建立稳固的学术联系，并借助于美国的学术代理人，例如华康德、史华兹等等，推销他的学说，并最终利用英语的霸权，使得自己早在逝世之前就变成了社会学生祠中的圣人。

[36] Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p. 11.

[37] 关于学术语言的问题，可参看拙文：《学术语言的几个层次：兼论晦涩》，载《乌合的思想》，上海文艺出版社 2012 年版，第 270—277 页。

第一编

实践与反思：布迪厄社会学要旨

第一章

陌生人：布迪厄的生活轨迹 与学术性情的发生

作为一个无视学科分类、著作等身的百科全书式的哲学/社会学大师，布迪厄的思想犹如百川灌河，千头万绪，莫知涯岸，我们的叙述该从何说起？最保险的做法，我们首先还是考察一下布迪厄的生平。我们将会看到，他的生平对其学术活动的影响决非无关宏旨。

海涅曾经说康德没有历史，意思是说他的个人生平平淡无奇。^[1]这样的话用在布迪厄身上不知是否同样适当。布迪厄对他本人生活经验是非常吝啬笔墨的。当他被问到何以对自己的私生活保持沉默的时候，他的回答是因为他不愿意因此给相对主义者提供攻击他的炸弹，不愿意由于人们可以将他的生活经验与其学术观点联想在一起，从而损害他的话语的自主性。^[2]这种解释听上去显然有点勉强。并非碰巧的是，对社会世界几乎各个领域都有很强表达欲的布迪厄，对于个人的自传也有一个颇具警醒性的提法，叫做“传记幻觉”（biographical illusion）。社会行动者在脑中通过有意识反观自我所形成的具有某种连续性和统一性的自我形象，即是所谓传记幻觉。^[3]既然是幻觉，也就必然是无法摆脱自恋的某种对自己生平歪曲的反应，而对个人比较科学的形象描述，应该基于社会学家根据行动者的种种社会条件所重建的无意识的统一性和连续性。从这样的理论出发，我们可以推知，布迪厄也许会认为自己讲述自己的故事也就正如歌德的《诗与真》，可能经不起社会学家的层层盘问，还不如不提

为妙。但另一方面，回避大众所关心的事情并不是布迪厄的行事风格，一如他利用电视台的演播机会攻击电视，利用法兰西学院讲席教授就职演说机会攻击学院体制，他也利用撰写《自我分析纲要》(*Sketch for a Self-analysis*)的机会，攻击了自传体，此书的扉页直截了当地写道：“这不是传记”。当然，对不喜欢他的某些人来说，布迪厄其实想做的也许是，他要证明唯有自己，才是将自己进行客观化亦即社会学分析的最佳人选。

第一节 生为陌生人

这本非传记的传记其主要意图在于通过对自己学术轨迹和自己置身其中的学术场的貌似客观的勾勒，为其反思社会学的发生和特性提供批判性评注，而对自己个体生活经验惜墨如金。但尽管如此，他还是提供了用他的“观点即立足点之观”(point of view as a view taken from a point)理论足以解读他的一些最基本信息。我们知道，布迪厄1930年出生于法国一个叫做贝亚恩的偏僻乡镇。此地接近西班牙与法国之间的边境，具有独特的地方方言与地方文化。布迪厄作为一个名不见经传的乡村邮差(后来升为邮局局长)之子，通过自己一步步锲而不舍的努力，终于登上了执人文社会科学之牛耳的法兰西学院的殿堂。因此，他的个人历史就具有了双重版本：“其一是神话般的，在其中他是一个面临着都市文明的农家子弟；其二，也是他实际上更严肃地思考的，可能是个小资产阶级和成功的故事。”^[4]不过正是前者在某种程度上决定了后者的性质。对布迪厄而言，出生在这样的地方具有宿命般的哲学意义，用布迪厄本人的话来说：“在法国，原籍在一个偏远的外省，降生在卢瓦河之南，这些赋予你许多挥之不去的特性，与那些处在殖民境况中的人没什么两样。它赋予我一种客观上和主观上的外在性，使我和法国社会的核心制度，乃至知识界的体制处于一种十分特殊的关系之中。”^[5]布迪厄无论在社会空间中还是学术场域中都把自己定位为陌生人，^[6]也就是定位为与任何主流话语和合法化体制格格不入的敌人，即使他本人成了巴黎高等师范学校的学生以及法兰西学院的教授，他本人成为他所反对的体制的一个构成要素，

他仍然感到一种强烈的不自在，^[7]感到自己与学术界的隔膜，并看上去是背信弃义地把成就了他个人辉煌的这些学术体制或者教育体制，推上了用以揭露其掩盖不平等的手术台。而推动其批判热情的来源，不仅仅是由于他将自己出生地所强加的被支配的经验转化为一种高傲的对支配者的拒绝，而且还在于他将这种经验普遍化和客观化，在社会世界的广阔范围之内到处寻求结构上同源的社会行动者，例如被法国殖民者压迫的阿尔及利亚人，被资产阶级压迫的工人阶级，被男性权力压迫的女人，被哲学压迫的社会学，甚至在统治集团内部属于被支配者的知识分子等等，并使自己成为后者的代言人。

了解到这一点，我们就可以理解，布迪厄谈到他自己的个人情况时，总似乎是在为他的社会学立场做脚注。我们知道的是，布迪厄操着一口方言，^[8]完全凭藉着自己出众的才华和勤奋，先后进入了一系列名校，他就读的大学是公认为法国哲学家和社会科学家摇篮的巴黎高等师范学校。很难设想别的学校能够像她一样在如此短的时间里向世人贡献这么多的学术巨匠：柏格森，涂尔干，罗曼·罗兰，费费尔，布洛赫，杜梅泽尔，阿隆，康吉莱姆，萨特，梅洛-庞蒂，薇伊，阿尔都塞，拉杜里；福柯是早他数年的师兄，德里达是比他低一届的学弟，而著名叙事理论家热奈特是他的同学。布迪厄在他同班的大多数同学眼里并没有读到多少尊重和热情。在这所巴黎人的学校里他落落寡合，而他对这所著名大学也似乎毫无好感，他将它称之为“资产阶级的看门狗”。^[9]在《学术人》一书英文版序言中，布迪厄提到了在70年代，法国所有的“知识分子英雄”，包括阿尔都塞、罗兰-巴特、德勒兹、德里达、福柯以及其他一些次要的时代预言家（“the minor prophets of the moment”，按：或指鲍德里亚、利奥塔）等具有反体制性情的人，无论在写作的风格形式、议题内容还是政治立场，都处在显然由巴黎人在文化、社会上所支配的学院场域的边缘。^[10]在具体的研究中，他对成长于外省的 and 成长于巴黎的学生还有一个比较：“一切都似乎表明，巴黎出身构建了一个额外的优势。要是具有同样的社会出身，巴黎的女孩总是有稍高一点的比例得到优等的评语，而另一方面，外省的女孩，如果具有这一程度的经历，也就读于专为培养学术精英的预科

班,则会经受挑剔得多的选择。”^[11]这种对自己外省身份的念兹在兹可谓意味深长。而他的同学也的确证明了,布迪厄给人印象深刻的是那种对巴黎知识分子世界的一种不信任,一种逆反歧视,甚至一种“异乎寻常的报复渴望”。^[12]正是这些巴黎人支配了巴黎高师甚至法国文化。^[13]

在大学时代,这样一种对主流话语的挑战意识,既反映在政治立场上,也反映在学术选择上。布迪厄如是说:“知识分子世界认为自己已经彻底摆脱了习俗和惯例。但对我而言,它依然深深地处在因循守旧之中,而因循守旧对我意味着那些排斥性力量。我对于收编、因循守旧以及对于遵循跟我不同习性倾向的某些人持同样的桀骜不驯态度……这意味着我发现自己总是处在与场域的主导性榜样和范式对立的那一头,无论是在我的研究中,还是我的政治占位中……”^[14]就学术选择而言,布迪厄尽管在“哲学帝国主义”的氛围中成长,而且也受过很好的哲学训练,但是他最后选择的是当时处于学术界边缘的社会学;而就社会学而言,他也与占统治地位的以帕森斯、默顿和拉扎斯非尔德为代表的美国社会学分庭抗礼,反对他们以统计学为基础的经验研究方法,认为应该回到涂尔干和韦伯。^[15]在50年代早期,狂热的政治争论是法国知识分子生活的主要内容之一。所有人都会面临某种似乎非此即彼的选择:或者是强调个人选择自由、个体干预的存在主义,或者是起着更重要作用的马克思主义。据拉杜里的回忆,当时有20%的学生是共产主义组织的成员。而布迪厄尽管参加阿尔都塞的马克思主义小组,但是从未成为其信徒;另一方面,他又与德里达等人组织自由委员会,力图顶住任何外部压力,保持自己独立思考的可能性。

第二节 从人类学到社会学

1954年,布迪厄大学毕业,并取得了哲学教师资格,此后到一所中学教了一年哲学。1956年,布迪厄应征入伍,并被派赴阿尔及利亚服役。造化弄人,他没有继续从事哲学研究,却发现自己成了一名人类学家:因为,在阿尔及利亚人民反对法国殖民统治者的独立斗争中,他发现做一个

哲学家式的单纯观察者是可耻的。作为一个知识分子，不应该满足于阅读左派报纸的请愿书，而应该以科学家的身份做一些具体研究。这样，他一面在阿尔及尔大学文学院任教，^[16]一面从事田野考察。与很多坐而论道只有生涯(careers)没有经历(biographies)的知识分子不同，布迪厄曾经冒着生命危险深入过阿尔及利亚革命者的营地，与本该是他敌人的起义者谈笑晏晏。一位原应是法国政府镇压殖民地革命者帮凶的人，却变成了殖民地人民的代言人。^[17]这一段时期的研究成果以《阿尔及利亚社会学》(*Sociologie de l'Algérie*, 1962年英译书名为 *The Algerians*)为书名在1958年得以出版。这本书与其说是学术的，倒不如说首先是政治的。我们可以看到，上文提到的他的反叛意志，在这里找到了具有现实性的伦理的和政治的依据。布迪厄在此书中用大量篇幅以貌似客观实则同情阿尔及利亚人的笔调，分析了阿尔及利亚的民族解放战争，认为这场战争是一场革命意识的动员，阿尔及利亚社会的无产者、背井离乡的农民、城市贫民，都意识到自己在反殖民战争中发挥的决定性作用，他们期待民族解放战争的结束将会带来真正的社会革命。布迪厄这里在表现对殖民地人民的声援的时候，也采取了学术话语而非政治话语的干预模式，^[18]这和法国知识界动辄发表联名抗议声明的方式大相径庭。殖民主义人类学家总是使自己的研究成为殖民统治的根据，而布迪厄的研究表明，阿尔及利亚作为一个和谐的文化整体，由于殖民统治而分崩离析，并被强迫性卷入由传统价值向现代价值的痛苦转变过程之中。^[19]此后，阿尔及利亚就一直成为他的学术根据地。他不仅常常返回阿尔及利亚，还出版了《阿尔及利亚的劳动与劳动者》(*Travail et travailleurs en Algérie*)、《流离失所：阿尔及利亚农业传统的危机》(*La déracinement. Le crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*)、《1960年的阿尔及利亚》(*Algeria 1960*)等研究阿尔及利亚的书以及相关论文，而且，从阿尔及利亚的田野研究所获得的独特的学术体验，也成为他屡试不爽的学术利器。这里既包含对经验材料的重视，也包含对被支配阶层的政治关切。在后来的学术生涯中，与他的前辈学者相反，他不是把立足于“文明社会”的某种预设的理论用之于想象的“野蛮的”异乡，使像阿尔及利亚这

样的“传统”社会沦为某种理论的他者化注脚，而是把得之于阿尔及利亚社会的观物方式反观性运用到法国这样的发达社会。布迪厄发现，他在殖民地那里观察到的不平等关系，在法国农村，比如贝亚恩地区，或者在教育制度中，在文化商品的占用方式上，甚至在两性关系中，都存在着结构上的同源性。

1960年布迪厄回到法国。从1960年至1962年，他成为巴黎大学文学院的一名助教。他开始去参加列维-斯特劳斯在法兰西学院举办的一些研讨班，并成为社会学名宿阿隆的助手。两位法国学术界的巨擘对他的言传身教，必定在治学风格、学术境界等方面给他带来了深刻的影响。在此期间，布迪厄也逐渐由一位自学成才的人类学家变成了一位社会学家。1962年至1964年，在里尔大学执教三年以后，布迪厄又回到了巴黎。在阿隆不遗余力地奖掖下，被任命为法国高等社会科学院和国家科研中心的文化与教育社会学研究所所长。

罗宾斯在《布迪厄与文化》一书中将1950年至1970年这段时期称之为布迪厄的知识分子见习期。但是实际上，可以说，60年代初以来，布迪厄就已经走上了学术场的金光大道。这不仅仅是因为一系列阿尔及利亚的研究使他在学术界崭露头角，而且，由于他把人类学研究方法运用来分析法国当代文化，取得了不少丰硕的成果。他出版了《继承人：法国学生及其与文化的关系》(*The Inheritor: French Students and Their Relation to Culture*, 法文版1964年)、《摄影：一种中等品味的艺术》(法文版1965年)、《艺术之恋》(法文版1966年)、《社会学的技艺》(*The Craft of Sociology*, 法文版1968年)等等重要著作，特别是《继承人》，由于它对于法国教育制度的尖锐批判，使布迪厄获得了社会知名度，与萨特的《辩证理性批判》、加缪的《反抗者》以及列菲伏尔(H. Lefebvre)、马尔库塞和阿尔都塞等人的著作一样，成为法国五月风暴造反学生们的精神武器之一，尽管布迪厄本人在当时对这场运动保持了某种程度的沉默。^[20]由于与站在右派立场的阿隆政见不合，也由于他一直有着很强的团队意识，1968年布迪厄筹建了自己的欧洲社会学中心，但是这并不妨碍阿隆后来对他的继续支持。标志着布迪厄逐渐取得法国社会学场域认可的，不仅仅在于

他获得这些显赫的头衔,还在于从六十年代起,他就领导一大批非常优秀的年轻社会学家一起从事探索性、前沿性、批判性的调查研究。这些著名的合作者包括帕瑟龙(J. Passeron)、尚博尔东(J. Chamboredon)、圣马丁(M. St. Martin)、波尔坦斯基(L. Boltanski)等等,可以说初步形成了一种具有鲜明特色的社会学流派。^[21]

第三节 从读者到作者:走向辉煌

罗宾斯把 1970 年至 1981 年布迪厄进入法兰西学院这段时期视为布迪厄完成“从读者到作者(from lector to auctor)”的关键转折时期,构建整个布迪厄实践理论思想体系大厦的主体部分在这个时期基本上趋于完成。除了在当时就引起了广泛学术的和政治的争论的《教育、文化和社会的再生产》(法文版 1972 年,它已经与《继承人》一起,成为教育社会学界被广泛征引的一部经典)之外,一些主要著作和重要论文也是这个阶段完成的。《实践理论大纲》(法文版 1972 年)、《实践的逻辑》(法文版 1980 年)、《质疑中的社会学》(*Sociology in Question*, 法文版 1980 年)等书,在方法论意义上发展了蕴含在阿尔及利亚和贝亚恩地区人类学思想的思想,并实现了对《社会学的技艺》书中社会学理论更充分的系统化,而后来的重要理论著作《实践理性:论行动理论》(*Practical Reason: On the Theory of Action*, 法文版 1994 年)也无非是对上述论著的深化。出版于 1975 年的《马丁·海德格尔的政治本体论》,对于被奉为神圣的文化作品的祛魅解读,则预示了他后来表现于《艺术的法则》的思路,尤其是 1979 年提炼了《摄影》和《艺术之恋》精髓的《区隔》一书的出版,使得布迪厄无可争辩地获得法国社会学的领袖地位。此外,还值得提一笔的是,布迪厄领导的欧洲社会学中心所编辑的《社会科学研究探索》(*Actes de la recherche en sciences sociales*)在传布布迪厄思想方面功不可没。这本创办于 1975 年的杂志,现在是各种社会科学出版物中发行量最大的法语杂志(销量达到 8 000 份),它“包含了不同的体裁、篇幅以及字体格式,并广泛地使用图画、原始报告的复印件、实地考察和访谈的记录摘选,还配之

以统计图表。”^[22]这本杂志刊发了不少代表布迪厄这一学派倾向的文章。在创刊词中，布迪厄再度强调了社会科学的政治性应该莫基于科学性之上：“在维持或者颠覆统治性分类系统的斗争中，科学并不站在任何一方，它只是把此一系统视为研究的对象。”^[23]但是该杂志并没有忘记强烈的政治关怀。^[24]在这个时期，布迪厄很少参加法国知识分子热衷的签名活动。在学术姿态和政治立场上，他也比较低调，不像德里达等人那样走偏锋，也很少跟人进行时髦的论战从而使自己成为时髦思想家的一员。正因如此，在法语世界之外，布迪厄相当长时间很少为人所知。

1982年，在阿隆、列维-斯特劳斯和布罗代尔这三大学术巨头的帮助之下，同时也因为《区隔》和《实践的逻辑》的出版，布迪厄击败实力强大的竞争者图海纳和布东，继阿隆之后，获得法兰西学院唯一的社会学教授的教席，从而使自己的学术生涯达到顶峰。法兰西学院的历史可以回溯到1530年，教授席位基本上控制在52人（加上4个年度讲席也可以说共56人），包括自然科学与人文、社会科学所有的学术领域，代表着法国最高的学术水准。莫斯、阿隆、柏格森、罗兰·巴特、本维尼斯特、列维-斯特劳斯、布罗代尔、福柯、哈布瓦赫、杜梅泽尔、梅洛-庞蒂等学界巨擘都曾经是法兰西学院教授。^[25]它没有学生，既没有固定的教学计划，也不颁发文凭证书，独立于正规教育体制外，面向社会大众免费传授正在形成的知识，^[26]其经费来源于法国政府，但是政府给予法兰西学院以相当的自主性。法兰西学院巨大的符号声誉决定了它在相当程度上支配了法国的学术文化生活。布迪厄从此开始收获令人目不暇接的种种荣誉。1993年，他获得法国国家科研中心授予的金质学术奖章，此奖极少授予社会科学家，此前只有列维-斯特劳斯于1968年获得过。他得到的最后一枚奖章是2000年英国皇家学院颁发的代表国际人类学界最高荣誉的赫胥利奖。不仅如此，他的学术著作甚至还获得了商业上的成功，他的许多学术著作都很畅销，《区隔》一书就令人难以置信地销售了10万册。

布迪厄走上学术金字塔的顶峰的崇高地位可以从一些著名人物对他的盖棺论定性质的评论中看出来。法国总统希拉克指出：“布迪厄是积极力行的思想家，也是推动思潮的积极分子，此双重形象将永远铭记在人们

心中。他为饱受苦难的人们所作的努力将成为历史上最深刻的见证。”法国总理若斯潘的赞词则更无保留：“当代社会学的一位大师，我国知识分子生活中的一位伟人。”他的一些大师级的同行，如哈贝马斯或德里达等都给他以较高评价。德国法兰克福大学社会哲学教授霍内特(A. Honneth)在悼念文字中指出，主要是通过布迪厄的努力，社会学在近几十年中才得以承先启后地完成了18世纪的启蒙哲学的使命。潘托(L. Pinto)表示，布迪厄的社会学乃是社会学史上的一场符号革命。^[27]图海纳说：“他的去世是一个震动，因为知识界整体，尤其是我的工作范畴，当然不是全部，但有一部分是围绕着布迪厄展开的。无论正面的还是负面的，他是一个必不可少的参照。由于我的方向，我的工作一直是与他的背道而行的，这使我可以直言不讳地说他的工作是重要的。”^[28]

第四节 从学者到文化角斗士

从80年代至他逝世，布迪厄逐渐改变了他的干预方式。如果说他早年从事的有关阿尔及利亚的人类学研究，揭露了法国殖民统治给阿尔及利亚带来的灾难，同时也警告阿尔及利亚知识分子，假如抱持一种乌托邦革命幻想，最终必然有害无益，这还只是利用学术进行社会政治揭露；如果说这种对种族主义的批判在70年代以来运用到法国社会，转变成了对于“阶级种族主义”(class ethnocentrism)的批判，也就是揭示一切符号系统，一切文化体系，都无一例外地充当着将现存社会秩序合法化的功能，都通过某种符号暴力来再生产社会区隔，也就是将被压迫者的被支配状态永久化；如果说这些社会批判活动还只是局限于某种程度的话语实践，那么，伴随着他成为法兰西学院的社会学的不朽者，他已经越来越不能满足于超然地为社会批判提供思想武器，他开始把解剖刀指向符号权力，甚至指向作为符号生产者的知识分子自己，而他的反思社会学至此也已经大功告成。反映这一方面成果的著作是探讨语言与权力关系的《语言与符号权力》；探讨男性权力的《男性统治》(*La Domination Masculine*)；探讨知识分子权力发生的《学术人》(法文版1984年)、《国家精英：权力场域

中的精英学校》(*The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, 法文版 1989 年), 以及后来的《论电视》(法文版 1996 年); 探讨反思社会学, 并为自己的理论描绘出一个学术地图的《实践与反思: 反思社会学导引》(*An Invitation to Reflexive of Sociology*), 以及揭示文化生产场的起源及其结构的《文化生产场》、《艺术的法则》等著述。

布迪厄在 2002 年 1 月 23 日逝世, 西方媒体普遍以较大篇幅报道了这条消息, 并把他称为继承了伏尔泰、左拉、萨特传统的批判性知识分子。布迪厄确实赞成哈贝马斯的那种启蒙任务并没有完成的说法, 而且身体力行地践履启蒙主义的理想。^[29]但是, 布迪厄还有他独特的介入政治的方式。在垄断资本主义时期, 政治资本和经济资本的合谋给知识分子产生了一种前所未有的精神压力, “使得文化生产者们被迫面临一个选择: 是成为‘一名专家, 就是说, 一名为支配者服务的知识分子’, 还是继续‘当一名独立自主的旧式小生产者, 其象征便是固守象牙塔只知演讲授课的教授’。”^[30]布迪厄的独特之处在于, 他将批判的锋芒直指威胁知识场域自主性的经济、政治资本的暴政, 在《学术人》、《国家精英: 权力场域中的精英学校》, 特别是后来的《论电视》中, 布迪厄分析了知识场域的运作机制, 指出, 学术世界与社会世界其实没有什么两样, 也是争夺真理控制权的所在。而那些半瓶子醋的新闻记者, 伙同那些在学术场上受支配的所谓知识分子, 将受制于商业逻辑的标准冒充为知识场域的客观标准, 从而蚕食学术世界的自主性。布迪厄对此提出的对策是呼吁“开创一种新型的参与方式: 集体性知识者, 从而, 知识的生产者们能够首先通过确立自身作为一个群体的独立存在, 而成为自主的主体, 去影响政治。”^[31]为了达到这个目的, 为了给试图克服地方主义、宗派主义的知识分子提供阵地, 除了原本就有的《社会科学研究探索》, 布迪厄还协助创办了《图书评鉴: 欧洲书评杂志》, 旨在推动全欧洲的知识分子团结起来, 造就反抗种种符号暴力的力量。此外, 他与三十多位社会科学研究者成立了非营利性组织“行动的理由”(Raisons d'agir), 并跟他们合作筹办了完全无视市场规则的书卷(Liber)出版社, 它所推出的“超级批判主义”的一些廉价书, 例如《论电视》, 居然销路奇佳, 卖出十数万册, 一时为之洛阳纸贵。

1993年,布迪厄与一些合作者完成了大型社会调查《悲惨世界:当代社会的社会苦难》(*The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*)一书,其中披露的法国社会大量存在的社会弱势群体所遭受的种种悲苦命运,在法国轰动一时,成为许多社会民主运动人士的案头必备读物。^[32]这一年也被有的论者认为是布迪厄更为彻底地转变政治干预方式的一年。布迪厄原本首要的选择是立足于社会科学家的身份,对社会丑恶现象进行无情的揭露。但是社会边缘群体所经受的煎熬,让他已经不再可能仅仅满足于自闭于书斋之内,仅仅满足于撰写像《防火墙:反抗市场暴政》(*Backfire: Against the Tyranny of the Market*, 法文版1998年)那样的书,只是发出批判全球化或者新自由主义的檄文;他开始知行合一,利用电视媒体给他提供的机会来抨击电视媒体,利用国家体制提供给他的无可匹敌的文化资本来解剖国家体制。特别到了风烛残年的晚年,他还忍着身体上巨大的病痛,走上街头,和罢工的铁路工人、没有身份的移民和失业者一道站在凛冽的寒风中,一起抗议法国政府对底层人民的漠视。用一位学人的话来说,“从支持‘三无’到攻击媒体,从介入退休金制的讨论到激烈批判政府,从解构法国知识界到严词批评德国中央银行行长,从激烈反对全球化的经济方案到全力推动社会的欧洲,从反对波斯尼亚战争到介入到法国地方社会运动,生命最后十年的布迪厄是一个百分之百的社会运动者。”^[33]

第五节 误解与理解

布迪厄的反体制最终被体制所接纳,他也以个人的传奇故事实现了他的理论所无法充分解释的学术灰姑娘的梦想。然而布迪厄的政治抗议并不总是迎来满堂喝彩,事实上,反对他和支持他的人几乎旗鼓相当。对于不无刻薄的人如他昔日的女学生雅妮娜·维尔代斯-勒鲁(J. Verdèr-Leroux)而言,作为一个社会学恐怖主义者,“布迪厄宣称要揭示的社会世界无非是他自己的脆弱性、他所承受的‘扭曲’、他自身的‘悲苦’以及幻象的投射。”^[34]也就是说,布迪厄作为一个饱受歧视的外省孩子,

成功地将自己的仇恨升华为一种普遍性的学术视角，并牟取了符号暴利。^[35]布迪厄所参与的政治斗争在一些人的笔下变成了由于学术原创性枯竭之后挽回自己声誉的救命稻草。波尔坦斯基说：“如果要公正，我们绝对必须区分一部重要但可以讨论的作品，以及晚年受到一群迷信教义的跟随者所培养的骚动-宣传作风……他谈媒体时尤其如此，这已经不是社会学了，这是骚动-宣传。”^[36]有些人不介意把话说得更难听：“他不断地声称自己站在‘小人物’一边反对‘大人物’。左派不知不觉地从红色变成了粉红色，放弃了蛊惑人心的乌托邦地盘，转而追求更多的现实主义：简而言之，萨特的木桶空了，需要知识界中某个人占据这个空位，这就是布迪厄。”^[37]有些论敌甚至对他的人品都表示极大的怀疑。芬兰兹(T.Ferenczi)认为：“布迪厄对媒体有着巨大的激情，甚至想操纵媒体。他知道如何通过亲《解放报》去使《世界报》不快以使双方竞争。”^[38]有人干脆披露了布迪厄的昔日恩师阿隆对他人格相当不利的回忆录，^[39]以作为攻击他的武器。布迪厄本人对自己饱受攻击似乎安之若素，并不吃惊。一个例子颇能说明问题。他有一次受邀在布鲁塞尔音乐堂进行一场音乐社会学的演讲。尽管他已经预言到自己会遭到辱骂，以至于采取了尽量低调委婉的方式，但他没想到自己的言论还是引发了布鲁塞尔知识界长达一周之久的话语战。对此他向一位历史学家抱怨说：“社会学之所以会伤害人是因为社会学的‘真理’太过强烈了。我说的真理是带引号的。这种真理会使人痛苦，而人民为了摆脱这种痛苦，便会将其回敬给看似引发这一痛苦的人。”^[40]显然，这样的解释与其说是在表示抱歉，不如说是变了一个法子进行了某种自视为殉教徒的自我表扬。

回顾前文所述其社会轨迹，我们可以看到布迪厄实际上游走在两个社会空间，即社会底层（邮差之子、外省人等）与社会顶层（巴黎高师毕业生、法兰西学院教授等），或用他自己的术语来说，权力场中被支配次场与支配次场。这种双重经验对他而言构成了某种分裂的个性。具体地说，他的早年挫折经验一直如孙悟空的紧箍咒一样对他紧紧纠缠不放，跟着他步入法国上层社会，并没有完全被后者吸收消化。因而，他的性情倾向于将谦卑羞涩和傲慢粗鲁混杂在一起，比较容易对人和事产生过激反应，

布迪厄自认这是巴黎人的超脱优雅习性的对立面，刚好表现出了严肃较真的秉性；^[41]但另一方面，个性的敏感很容易转化成学术的敏感。拒绝被上流社会同化在学术上一个额外的好处是，没有人比他能够更清楚地观察出社会世界的等级秩序，体现在最琐碎的日常实践中的社会不平等。

但即使是同情他的人，也应该看到他的社会轨迹对他认知结构的约束，看到这位陌生人没有看到什么。就整个学术性情和政治倾向而言，布迪厄除了表现出对于一切时尚、一切主流话语和一切合法体制的拒绝之外，并没有带来任何经久性的具有建设性的东西。^[42]布迪厄曾经对知识分子有一个著名说法：它既反对 X，也反对非 X。这话用在他自己身上最合适。他除了批判任何确定的价值观和信念之外，他似乎没有什么属于自己的确定的价值观和信念。学术陌生人对于社会世界以至于知识界的疏离感，使得布迪厄几乎总是刻意地保持与学术主流的距离。举例来说，在韦伯被知识界冷落的时候，他不断强调韦伯的重要性；到了 70 年代，当马克思主义在广受攻击的时候，他却大量地引述马克思的诸多观点。为了蓄意跟知识界唱对台戏，他甚至自称“努力将最重要的理论贡献放到插入语或注释中，或将我最玄奥的沉思置入到对这样一些对象的超实证 (hyperempirical) 分析中：这些对象在社会上是次要的，在政治上是无足轻重的，在智识上是受鄙视的。”^[43]

布迪厄这种未必是矫情却显然类似于先锋派的做派，表明了他的政治利比多背后还潜藏着“彷徨于无地”的某种更深层次的焦虑。我们不妨说，正是为了克服这种价值悬置的虚无主义倾向，无论是他的为文还是他的行事才表现出一种反叛性和攻击性的那种张力。这种张力对于世人的价值自不待言，至少比较起他的一些同时代法国同行，诸如德里达的解构游戏或者是罗兰·巴特的文本的愉悦，布迪厄对于启蒙责任的自觉担当和阶级/性别压迫的控诉，毕竟要来得更为滞重和严峻，因此对学人特别对我们汉语学界具有分外强烈的亲和力。

可以说，社会批判是一根穿越布迪厄全部著述的价值预设赖以成立的主线。这方面，我们可以说他是启蒙主义者的传人，也是马克思主义的一个追随者，尽管他本人拒绝这个标签。但问题仍然是，一个没有乌托

邦、没有价值旨归、没有自身安身立命之所的批判理论是否会导致这一理论立足不稳或者结构失衡？进而言之，一种没有未来承诺的社会理论可能是英勇的甚至悲壮的，但是未必是真实的，也未必完全符合社会世界本身的可能逻辑。布迪厄的许多我们将会在后文中具体分析的理论，比如被决定论所压制的习性观，行动者在文化再生产和社会再生产中失去反抗潜能的理论，（合法）文化是一种专断性的符号暴力，文化并无自性或者说它自身并无本质的理论，一切符号产品的潜在功能都在加固着社会区隔，并将社会不平等自然化、常识化的理论，等等，让我们只看到一个失去了阳光和欢笑的人间地狱，既看不到就宏观视野而言，人类历史切实的进步，从另一个方面来看，也看不到社会行动者拒绝收编、志在突围的社会实践，看不到瓦解统治意识形态的其他种种策略可能。

布迪厄声称自己的社会学是一种反思社会学，但是当他反思自己的社会出身的时候，他过多地渲染了从下位往上位看的优点，也就是我们上文说的陌生人的视角，但是他却没有反思这样的社会轨迹的负面因素。任何社会精英认为高雅的、人性的、具有普遍价值的精神产品和文化禀性，都被他视为一种必须与之断裂的常识或幻象，其积极内涵被专断化、相对化、符号暴力化，也就是说，被彻底虚无化了。布迪厄自称是一位关系主义者，但是他对统治者/被统治者的二元对立却采取了本质主义观点。当他以人民代言人的名义，挪用他本该反对的符号资源以反对一切统治阶层（他本人也一直努力成为其中一员，比如进入法兰西学院）的时候，^[44]他固然是成功地将对居上位者的仇恨转化成一种符号暴力，但是，他并未提供我们一个使“美丽新世界”成为可能的理论的或实践的新的生长点，因为道理很简单，任何批判的目的不能偷换成其目的只是批判。最后，仇恨和抗议也许是重要的，然而，如果只是怨恨，那么，能够换来的，也无非加倍的、恶性循环的怨恨，至少在一个相对健康的社会里，它并不比合作和仁爱更重要，而后者是布迪厄的理论逻辑所无法推导出来的，因此，也是我们在阅读布迪厄中需要倍加关注的。长期以来，在我们的社会中，爱被当作孔家店的封建思想和资产阶级温情脉脉的虚伪面纱成为口诛笔伐的对象。无产阶级专政的仇恨教育则深入人心。在我们接

受布迪厄的批判精神的时候,我们必须有这样的意识:社会批判只是使得社会和谐发展的一个维度,而决非全部。

注 释

- [1] 海涅写道:“伊曼努尔·康德的生活史是难于描述的。因为他既没有生活,也没有历史。他过着一种机械般有秩序的、几乎是抽象的老鳏夫生活,住在德国东北边境一个古老城市柯尼斯堡的一条清静、偏僻的小巷里。”见海涅:《海涅全集》第8卷,章国锋等译,河北教育出版社2003年版,第92页。
- [2] 参看皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第265—267页。
- [3] 参看皮埃尔·布迪厄:《传记的错觉》,皮埃尔·布尔迪厄:《实践理性》,谭立德译,三联书店2007年版,第62—71页。该书英文版未收此文。
- [4] 《实践理论大纲》、《实践的逻辑》等书的译者 Richard Nice 语,转引自 Mahar, C., *Pierre Bourdieu: The Intellectual Project*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. I, p.33。
- [5] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第275页。
- [6] 布迪厄说:“在学术界,我是一个陌生人,无疑正是基于这种情感,使我针对知识分子提出了许多质疑……我之所以质疑这个世界,那是因为这个世界对我也满怀狐疑,而且这种感觉已经远远超出了纯粹的社会排斥感:我从未感到心安理得地做个知识分子,我并没有‘宾至如归’的感觉;我觉得我自己必须为那种对我来说是毫无根据的特权作出交待,尽管该向谁负责,向谁作出交待,我并不知晓。”转引自皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第332页。
- [7] 参看皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第131—133页。
- [8] 即使这种方言,后来也变成了他的学术研究灵感的来源和写作材料。
- [9] 参看 Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, London: Sage Publications, 2000, p.3。
- [10] Bourdieu, P., *Homo Academicus*, Standford: Standford University, 1988, p.xviii.
- [11] *Ibid.*, p.198.
- [12] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.18.
- [13] 甚至福柯过于关心巴黎知识世界的期待,也成了布迪厄批评福柯学术上有局限的理由。参看皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第98页。
- [14] Bourdieu, P., *Sketch for a Self-Analysis*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007, p.106. 见皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第136页。
- [15] 在《自我分析纲要》中,他不无炫耀地提到了拉扎斯菲尔德对自己的认可,后者认为他

的作品虽然存在着印刷错误,但是,“在美国从没做得这么好”。当然,拉扎斯非尔德更在意他的追随者布东(R.Boudon),后者也是布迪厄的社会学对手。布迪厄不无奚落地称他为拉扎斯非尔德的“科学跨国银行的法国分行行长”。参看皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第86—90页。

- [16] 华康德写道:“1960年布迪厄在阿尔及尔大学讲授‘阿尔及利亚文化’的课程。对于当局和占领军来说,这是一个挑衅,因为在他们看来,哪怕只是承认阿尔及利亚文化这类东西的存在,也等于是对民族主义的解放战线的公然支持。”皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第84页。
- [17] 上述生平资料,可见 Mahar, C., *Pierre Bourdieu: The Intellectual Project*, pp.43—45。另见皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第55—69页。
- [18] 阿隆在此书序言中指出,“那些关心法国和西方命运的人不能对阿尔及利亚无动于衷。这些人会在本书中找到方式和判断的必要材料。”见 Bourdieu, P., *The Algerians*, Boston: Beacon Press, 1962, p.v。
- [19] 布迪厄在该书接近尾声处写道:“与发生在其他新兴国家的情况不同,阿尔及利亚未来的政体不可能从过去的社会结构中获得支持,例如部落;也不可能从古老的社会等级秩序中获得支持,例如拥有大片土地的大地主或受过教育的城市资产阶级。它也不能将自身建基于古老的乡村传统,或甚至建基于人们的共同宗教信仰上。这是因为资本主义的经济发展,它决定了阿尔及利亚人口中寻求雇佣的人的比例正在持续增长;也是因为教育的扩散,新精英开始步入前台。”Bourdieu, P., *The Algerians*, Boston: Beacon Press, 1962, p.191。布迪厄后来反思该书的时候,却认为就其客观意图和社会效果而言,这些对于卡比尔社会仪式的研究成为了一种令人羞愧的种族主义的特殊形式:通过描述这些实践看上去的不正当性,使得殖民秩序显得是正当的。正是这一结果,使他开始转向其他研究方向。参看 Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University, 1990, pp.2—3。
- [20] 在当时,布迪厄尽管接受各学生团体的邀请,出现在各大院校做各种演讲,并且还是教授声援五月风暴宣言的起草者,但是他严厉批评法国学生全国联合会,并在后来逐渐淡出这些迹近仪式的示威请愿活动。他也并未直接参加这场社会运动。对这场运动的反应,当时主要的社会学家,例如阿隆、布东、克齐耶(M.Crozier)和图海纳(A.Touraine),在当时或稍后一两年,都进行了分析,但是,布迪厄直到进入法兰西学院以后,才在《学术人》一书中进行了系统的反思。他认为这场“符号暴动”不仅没有任何实际政治意义,而且还带来了一种集体性创伤,从而导致了保守主义的兴起。参看 Bourdieu, P., *Homo Academicus*, Stanford: Stanford University, 1988, pp.159—193。以及波丢:《人:学术者》,王作虹译,贵州出版集团2006年版,第208—250页。另可参看皮埃尔·布迪厄、汉斯·哈克:《自由交流》,桂裕芳译,三联书店1996年版,

第 65 页。

- [21] 朋尼维兹认为,法国当代社会学约略地说,可分为四派:方法论上的个人主义或者布东的功利主义;克齐耶的策略学派;行动社会学或者图海纳的行动主义;发生结构主义或者布迪厄的批判结构主义。见朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第 21 页。
- [22] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 282 页。
- [23] 转引自 Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, p.16。
- [24] 关于这本杂志科学性 with 政治性并举的特点,可参看皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 60、90 页。由于欧洲社会学中心的资金既来源于国家科研中心这一国家体制,又来源于高等社会科学研究院教育系统的支持,所以它在这两者平衡之中能够保持相对的独立性,从而在一定程度上可以保持客观的批判立场。
- [25] 必须要指出,法兰西学院(Collège de France)与法兰西学术院(Académie française)、法兰西学会(Institut de France)很容易混淆,三者在汉语里经常都被译为“法兰西学院”。法兰西学会包含五个学院,即学术院、人文学院(Académie des inscriptions et belles-lettres)、科学院(Académie des sciences)、美术学院(Académie des beaux-arts)、道德与政治科学学院(Académie des sciences morales et politiques)。拥有 40 个席位的号称“不朽者”的法兰西学术院,其主要责任是保卫法语和法国文化,发挥着与其他学院不同的学术功能。对法兰西学术院的介绍,可见让-波尔·卡皮:《法兰西学院》,张泽乾等译,商务印书馆 1997 年版。
- [26] 梅洛-庞蒂在法兰西学院教授席位的就职演说中指出:“自法兰西学院创立伊始,其职责就不是给予其听众以既有真理,而是一种自由研究的理念。”莫里斯·梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,杨大春译,商务印书馆 2000 年版,第 1 页。
- [27] 见陈彦:《布迪厄,使穷人感到骄傲的理论家》,《文景》2002 年第 2 期。
- [28] 张宁:《法国知识界解读布迪厄》,《读书》2002 年第 4 期。
- [29] 一位以色列社会学家赞扬布迪厄是法国革命的最后火枪手。在研究布迪厄与法国革命的一本专著的结论部分中,他指出布迪厄像伏尔泰一样,是一个革命家。布迪厄坚持平等主义与普遍主义理念,批判现存社会秩序,认为它无非是换汤不换药的旧制度,也就是说,它依然专断、不正义,是剥削性的和压制性的,事实上它背叛了共和国革命秩序的理想。他继续写道:“他的责任是接续法国启蒙传统。他利用他的挫折(包括个人的和国家的),来帮助法国采取更大胆的步骤,以走向法国革命过程中及以来的人们所怀抱的希望。就此而言,布迪厄是正义社会的捍卫者,也是追求完美人性的信念的维护者。”Yair, G., *Pierre Bourdieu: The Last Musketeer of the French Revolution*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009, p.157。
- [30] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 61 页。
- [31] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 61 页。

- [32] 该书英文版厚达 646 页,汇集了众多的详尽访谈和相关分析。在开篇的《致读者》中,布迪厄引用了斯宾诺莎的话:“勿悲,勿笑,勿恨,须理解。”他强调了科学分析和方法论对于理解这些苦难的重要性。见 Bourdieu, P. et al., *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford: Stanford University, 1999, p.1。
- [33] 张宁:《法国知识界解读布迪厄》。
- [34] Verdèr-Leroux, J., *Deconstructing Pierre Bourdieu: Against Sociological Terrorism From the Left*, New York: Algora Publishing, 2001, p.7.
- [35] 朗西埃在《哲学家和他的穷人们》一书中,将布迪厄称之为“庸俗的社会学家和高雅的哲学家”,提出了尖锐的批评。一位学者将他的批评意见归纳如下:“批判是双重的:首先,社会学的去神秘化太简单了。它始于不平等性的假设,然后到处去发现它的诸多踪迹。布迪厄以严谨的细节图绘了种种教育仪式,文化游戏和符号形式,正是通过这些,富人才可以实施对其他阶级的统治。不过,在经济上被支配的也在文化上被支配,这算是个伟大的秘密么?其次,布迪厄的努力之所以是成问题的,是因为他从这样的弃绝而得以获利……”参看 Tanke, J.J., *Jacques Rancière: An Introduction*, London: Continuum, 2011, p.32。另见雅克·朗西埃:《哲学家和他的穷人们》,蒋海燕译,南京大学出版社 2014 年版,第 257—309 页。
- [36] 转引自布赫迪厄:《布赫迪厄论电视》,林志明译,台湾麦田出版社 2002 年版,第 162—163 页。
- [37] 转引自皮埃尔·布迪厄:《男性统治》,第 223 页。
- [38] 张宁:《法国知识界解读布迪厄》。
- [39] 阿隆在《回忆录》中写道:“皮埃尔·布迪厄服完兵役回来,已经做了实地工作。他的确不辜负期望,该他当一代人中的‘大人物’。可是他还没有表现出来他会变成这样一种人:宗派的头头、自信而又喜欢支配人、大学里搞阴谋的专家、对那些可能使他不愉快的人毫不留情。”雷蒙·阿隆:《雷蒙·阿隆回忆录:五十年的政治思考》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 440 页。似乎可以跟阿隆的话相印证的是,布迪厄除了《摄影》一书题赠阿隆之外,很长一段时间里在文章中很少带着敬意提及阿隆。但是布迪厄在逝世前不久写成的《自我分析纲要》中,却以大量篇幅缅怀了阿隆对自己的提携和厚恩,并对自己与他由于政治分歧所导致的决裂,进行了委婉的自我辩解。文中没有一处对他进行反唇相讥,只是认为自己奉行直言相告的原则会有损他们的长期友谊。见皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第 38—41 页。
- [40] 布尔迪厄、罗杰·夏蒂埃:《社会学家与历史学家:布迪厄与夏蒂埃对话录》,马胜利译,北京大学出版社 2012 年版,第 25 页。
- [41] 见皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第 107—108; 122—125 页。

- [42] 当然，这似乎是西方左派知识分子大多具有的通病，最极端者并非布迪厄，应该首推阿多诺。
- [43] Bourdieu, P., *Sketch for a Self-Analysis*, p.104. 见皮埃尔·布尔迪厄：《自我分析纲要》，第 125 页。
- [44] 聪明如布迪厄者，不会不意识到自己存在着这样的悖论。他借助于卡夫卡的话自问道：“难道你不是出现在你不承认其判决的一个法庭上？”见皮埃尔·布尔迪厄：《自我分析纲要》，第 122 页。

第二章

继承与断裂：布迪厄的哲学思想渊源

作为一位集大成的社会学大师，布迪厄在古往今来的书山学海中优游自得，地负海涵，兼收并蓄。其涉猎范围之广，取类之大，令人叹为观止。甚至夸张一点说，当代大家中在这方面无人能出其右。他的思想体系不仅吸纳了社会学三位经典作家即马克思、韦伯和涂尔干的思想养分，而且举凡康德、索绪尔、维特根斯坦、胡塞尔、卢卡契、海德格尔、拉康、萨特、梅洛-庞蒂、阿尔都塞、巴什拉(G. Bachelard)、卡西尔、列维-斯特劳斯、奥斯丁(J. Austin)、乔姆斯基、戈夫曼、潘诺夫斯基、戈德曼等等这些思想领域的大师级或准大师级人物，在他身上都或多或少留下了自己的精神投影。^[1]布迪厄的几乎每个理论概念以及思考问题的方法都有一个知识学的系谱；与此同时，他又拒绝将自己的研究变成一种“引用学”(citolology)的游戏，他并不喜欢通过征引经典从而与著名思想家建立联系而抬高自己的地位；另一方面，他对许多被普遍接受的概念范畴和思维模式又进行了批判性的审核和考察，并以自己独特的方式将他们的一些观念改造成自己思想的有机组成部分。也许，不能说他的改造工作做得都很好——詹金斯对此就抱有强烈批评的立场，^[2]但是，布迪厄毕竟还是通过他重新的收编方式，使得许多经典亦即似乎过时的理论观点在一定程度上恢复了活力，并且还赋予布迪厄理论本身一种丰富性和逻辑力量，应该公允地说，无论在强加以自己哲学签名的主体意识上，还是在整合诸多理论的美学形式上，布迪厄的智力拼盘游戏至少在表现推陈出新的效果

方面,还是成功的。

考虑到本章主要着眼于布迪厄的方法论和基本思维构架的形成,本章将会简要地提及以下三个主要方面布迪厄与哲学家们的对话,即一,巴什拉和康吉莱姆(G.Canguilhem)所代表的法国认识论传统;二,列维-斯特劳斯和阿尔都塞为代表的结构主义;三,海德格尔、萨特和梅洛-庞蒂为代表的现象学和存在主义。福柯、德里达这些同辈哲人与布迪厄的关系,我们将在讨论文化研究中加以论述。至于其他人对他的别一些影响,我将会在相关场合另做交待。最后还需要补充的是,布迪厄所获取的思想资源当然绝不限于我即将列举的哲学家与社会学家,其实还应该认真考虑一些声名不彰的学者对布迪厄的强烈影响,^[3]此外,一些专业领域范围之外的作者在他的学术研究中也扮演着主要角色。^[4]

第一节 与常识决裂:布迪厄与法国认识论传统

巴什拉和康吉莱姆是布迪厄一篇关于莱布尼兹论文的指导教授。在很大程度上,布迪厄大学期间的哲学兴趣以及后来的方法论取向与他们有着很直接的联系。在近代法国哲学史上,有两股显然是清晰可辨的哲学流派:其一是偏重科学、理性、实证、经验、因果性、归纳法等强调客观的哲学,19世纪最著名的代表是孔德以及文艺理论家泰纳,后来这股潮流演变成结构主义。其二是侧重研究人的精神、意识、心理、习惯、认知、认知主体以及自由、宗教等强调主体的哲学,20世纪早期这方面的世界性大哲学家是柏格森,其流风余韵,后来被风头更健的现象学、存在主义所发扬光大。^[5]巴什拉和康吉莱姆是20世纪上半叶上述客观主义流派的科学认识论传统中的主要代表人物。布迪厄虽然对两者的精华皆有掂掂,但是显然更偏重于第一种倾向:“我对于科学哲学、认识论诸如此类的东西具有特殊的兴趣。我试图把像巴什拉、康吉莱姆、柯瓦雷(Koyré)这些人所代表的整个认识论传统引入到社会科学场域之中,这些人除了像库恩这样的人之外,并不为国外所知晓,库恩也是通过柯瓦雷才了解的——所以库恩的科学革命理论并没有作为一种科学革命对我产生震

动。”^[6]这一派思想者作为当时存在主义阵营的对立面，成为了学术先锋派诸如阿尔都塞、福柯这样一些人的精神导师。^[7]这一系谱的哲学即便对于英语世界的读者也是非常陌生的，至于介绍西方学术主要着眼于英语世界学术热点的汉语学界，不消说得，对它更是知之甚少，因此有简单介绍的必要。^[8]考虑到康吉莱姆在断裂论哲学认识论上与巴什拉多有英雄所见略同之处，^[9]这里主要谈一谈巴什拉对布迪厄的影响。

《社会学的技艺》作为一部社会学方法论的入门手册，分别以概述与文献选读的方式，在某种程度上梳理了布迪厄社会学哲学（亦即所谓“社会学的社会学”）思想材料的源流。其中，巴什拉在哲学认识论方面的贡献得到了突出的强调。其文本选读部分分为三个部分，即断裂科学史观；建构对象和应用理性主义（applied rationalism）。我们不妨也从这三方面来探讨巴什拉对于布迪厄的意义。

作为“马克思·韦伯意义上的真正的‘典范的预言家’”，^[10]巴什拉不仅熟悉当时科学上所取得的重要成就，并且还以此为根据，发展出了一套“认识论断裂”的哲学观。巴什拉认为，由于相对论与量子力学等伟大的科学发现，那种理性的先验范畴、超验主体等等，在哲学上就不再可能了。因此，巴什拉把矛头对准了连续性以及同一性。主流的启蒙主义科学观基于培根所倡导的“归纳主义”原则，认为通过搜集前人所忽视的经验事实，通过由此事实所演绎出的一般规则，科学知识可以不断得到发展和积累，科学研究会不断取得持续的进步。然而巴什拉指出，科学知识并不是累积的、不断扩大范围的那种永恒的火炬，它是一个不断修正谬误的过程：“真理只是在争辩之后才会呈现其全部意义。不可能存在第一性真理，只存在第一性谬误。”^[11]这就是说，真理总是通过反对谬误产生的背景——诸如科学思维的形式——而得以确立自身的。真理并不是指一些科学陈述与实际事态之间的完全一致，它总是暂时性的、不绝对准确的，必须要常常纠正谬误。即使今天的科学理论，无非也同过去的理论一样，是历史的一段插曲，并非是绝对真理。实际上，伟大的科学成就具有突然断裂的特征，也就是必须要把科学常识或者日常经验所预设或者预建的感知图式或用以组织观念的基本原则加以客观化，这就要求我们与那种

直接的、常识性的、视为当然的东西相决裂。这种断裂性或者不连续性——在库恩的科学哲学理论中被称为“不可通约性”——并非取消了原有科学理论的价值,而是将旧理论理解成新理论特例的方式,兼容了它。这就正如非欧几何兼容了欧几里德几何,相对论兼容了牛顿力学。

实现科学认识的不断断裂,必然会遭遇到积非为是的常识的拒阻,也就是说,当我们事物加以问题化的时候,也就是当我们重新构建研究对象时,我们就会遇到巴什拉所提到的“认识论障碍”。要摧毁那种支配了我们常识的感知框架或解释系统,我们首先必须认识到,过去的科学事实正是在这些感知框架或解释系统的作用下,被赢得的,被建构的,被征服而来的,认识论“矢量”(vector)“确乎是从推论指向事实,而不是像从亚里士多德到培根所声称的那样,从事实指向普遍性。”^[12]认识论障碍有两个层次,其一为意见(opinion),其实也就是构成日常经验亦即常识的那些未经反思的信念,“它并不思考,而是代之以把需要转换知识。通过根据其效用来指涉对象,意见阻止自己来认识这些对象。”^[13]第二个层次是过分熟悉的、已经变成科学常识的知识体系。因为“精神到了一定的时期,就偏爱那些肯定而不是反驳它的知识的东西,它喜欢答案甚于喜欢问题。于是保守本能占据上风,精神就停止扩展了。”^[14]因此,巴什拉认为,不能把科学家息事宁人的折衷主义看成是科学的哲学无意识的指数,反之,应当将科学步骤的“形而上学的不纯性”当成自己的对象;同时,还应该用科学的理性主义解释来替代“形而上学的直觉系统”,并不断修正预先存在的理论假设,所以修正的理性主义总是不断向未来的科学革命开放。^[15]这样,巴什拉的认识论还具有一种关系主义的维度。他指出:“本质是关系性的一种功能。”甚至认为,“关系性陈述一切,证实一切,包含一切。”^[16]我们对于事物内在性的判断,无非是关系判断的一个特例。

与康吉莱姆强调理论与实验的互动关系一样,巴什拉也强调唯心主义或者约定主义(conventionalism)、形式主义与现实主义或者经验主义、实证主义之间的哲学对话。巴什拉认为,这两种哲学倾向都有问题,必须分别用应用理性主义(applied rationalism)和技术唯物主义(technical materialism)来替代之:“因此,我们的任务是揭示,理性主义与主体的帝

国主义绝无干系,它不可能形成于孤立意识之中。我们也会证明,技术唯物主义决非一种哲学帝国主义。”^[17]应当以应用理性主义和技术唯物主义的互动或结合来超越“天真”唯心主义与现实主义的虚假对立,这种对立原本正是认识论障碍的主要表现方式。巴什拉把应用理性主义置于优先的位置,因为这种理性构建了其对象的同时,也必然规定了实验手段或操作工具,也唯其如此,技术唯物主义才能对于改变了的或修正了的现实作出正确回应。

巴什拉的上述观点,即强调认识论的断裂,强调构建对象时,将直接经验背后预设的观念加以客观化,强调关系主义,强调理论与经验研究的统一,构成了布迪厄社会学方法论的一个主要思想来源之一。当然,巴什拉还有几个方面对布迪厄可能具有相当影响。其一是巴什拉对于文学艺术的高度重视。有人曾经评论巴什拉所描述的世界是“消菌过的宇宙”,对此,巴什拉受到很大震动:“人类在已经消灭细菌的宇宙中生活,根本不可能幸福。为了重新在这里注入生命的活力,就必须使细菌活动起来,必须重新引入想象力,发现诗,从而创造人类美好幸福的生活。”^[18]从1938年开始,巴什拉花了整整十年时间开始建立他的“元素诗学”,直到晚年,他最后完成的著作也都是诗学著作:《空间的诗学》、《梦想的诗学》与《烛之火》。事实上,巴什拉在西方对于普通大众而言,首先是以诗学家而非科学哲学家知名。在法国,哲学家具有文学情怀的当然可以列举出一个很长的名单,从蒙田、帕斯卡尔、伏尔泰到柏格森和萨特,但是在科学主义传统中仍然保持着对于美学的尊崇,巴什拉应该说是非常独特的。布迪厄不仅撰写一些专著专门研究文学艺术,而且还在学术著作中动辄引用波德莱尔、马拉美或者福楼拜,甚至认为艺术家往往比社会学家能够更深地认识科学真理。^[19]当然需要顺便补充一点的是,法国学术界长期以来,受到哲学—文学的强大影响,在这方面,巴什拉也是这一倾向的一个结果。布迪厄对“哲学帝国主义”的抵制,反映在他强调社会学的“科学性”上,反映在他对于经验研究的无比推崇上;对于“法国大学过分沉浸在对知识场的文学迷恋中”,^[20]布迪厄采取的反制策略是对于文学艺术神话的祛魅。反过来,布迪厄对哲学霸权的事实上的接受,在于他把

社会学打造成所谓“社会学中的社会学”，即社会学哲学；而对于文学艺术时尚的接纳，表现在他花费巨大的时间精力，去研究文学艺术。

其二，是巴什拉所致力“认识畸形学”可能对布迪厄的场域理论具有某种启发。所谓“认识畸形学”，是巴什拉为了了解过去的次要的科学文献为何不能对科学发展作出贡献，以及为何会犯错误的原因，对大量的被遗忘的文献进行的稽古钩沉的系谱学分析活动。我们不仅仅可以在福柯的《词与物》古文献的梳理中看到巴什拉的身影，而且，布迪厄在对于文化生产场的发生过程的分析中，列举出的大量二三流作家或被今人遗忘的思潮，也分明可以看出巴什拉极大的启示意义。

最后，我们限于篇幅只能附带提一下，但是决非最不重要的是，巴什拉提出的“认识论的警醒”(epistemological vigilance)，被布迪厄借用到社会学的理论框架中，提出必须对于研究者使用的概念工具、研究实践中运用的技术以及研究者本人的条件和限制保持警惕，从而构成布迪厄反思性思想的一个主要部分。^[21]

第二节 关系性、专断性无意识结构及其他:布迪厄与结构主义

伴随着《忧伤的热带》(1955年)、《结构人类学》(1958年)的出版，列维-斯特劳斯在法国引起了一场被命名为“结构主义”的思想的革命，这场革命造就了法国思想史上前所未有的群星灿烂的璀璨景观。正如布迪厄本人所评论的那样：“克劳德·列维-斯特劳斯的著作在法国知识分子场域中所产生的社会效果是难于清楚地表达的，或者说，难于清楚地表达这样一些具体的中介作用，通过这些中介作用，整个一代知识分子被引导着接受某种感受知识分子活动的新方式，即以彻底辩证的模式反对以让-保罗·萨特为代表的、在政治上承诺为‘总体’知识分子的形象。”^[22]在另一个地方，他回答一位访谈者关于20世纪60年代法国思想潮流转向的问题时，也指出：“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。”^[23]布迪厄自然也预参了此一潮流，并有所发扬光大。事实上，他给自己的社会学研究贴

上的标签就是“建构主义的结构主义”(constructivist structuralism)或者“结构主义的建构主义”(structuralist constructivism),虽然他标榜自己的结构主义一词的意思跟列维-斯特劳斯有所不同。〔24〕

在一个相当长的时期,列维-斯特劳斯名字几乎与结构主义是同义词,这是因为,列维-斯特劳斯的主要意义在于,他把索绪尔和雅各布森的语言学原则运用到了人类学研究,也就是说,把神话、亲属关系、图腾制度当作语言系统加以研究,这为开辟社会科学的道路提供了一条看上去更具有科学性、更具有广阔前景的新思路。布迪厄在其理论框架中至少接受了如下几个概念或者观点。

第一,结构的方法,也就是关系的思维模式,它“与本质主义思维模式相决裂,引导人们运用一些关系性来赋予某一要素的特征,这些关系性将此一要素与系统中所有其他要素加以联系,并且,通过这些关系性,此一要素才能获得其意义与功能。”〔25〕也就是说,结构主义将语言或者宗教、神话、文学艺术等等符号系统看成一个关系网络,在此网络之中,各要素呈差序格局,也就是具有内部的差异性,每个要素的意义只有依赖它与其他要素之间的关系才能读解。布迪厄在早期柏柏尔人的居室空间的人类学研究中,就将这一方法以列维-斯特劳斯式二元对立的形式(男/女,外/内,高/矮,光明/黑暗,生/熟,用来食用的粮食/用来储存的粮食,等等)进行了颇具逻辑说服力的应用,〔26〕这一结构模式后来又运用到他的社会空间或者场域理论中,其结构的关系原型可以归结为支配/被支配两极。布迪厄喜欢讨论的区隔问题,也是对索绪尔语言学强调的差异性问题的

发展。

第二,结构主义语言学认为,能指与所指之间的关系是任意专断的,比如“猫”这个词的发音以及文字符码与其所指称的概念之间并无任何必然的联系。列维-斯特劳斯认为,其他符号系统也存在着这种任意专断性。人类学家着手研究的,并不是自然存在的客观事实,而是人类的心灵结构化了的经验现实。例如就亲属关系而言,“当然,血亲家庭在人类社会是普遍存在着的;但是,赋予亲属关系其社会文化特征的,并不是亲属关系从自然中保留下来的东西,而是它借以摆脱自然的那种根本途径。

亲属关系系统并不存在于个体间的血缘或同宗的客观纽带。它仅仅存在于人类意识中;它是各种表征的专断任意系统,而非实际情境的自发发展。”^[27]布迪厄将这种专断任意性运用到文化特别是教育领域,在《教育、社会和文化的再生产》一开头,他就提出双重专断性作为支撑全书构架地的基本假设:“全部教育学行动,就其通过专断性权力强加的文化专断性而言,在客观上乃是一种符号暴力。”^[28]此外,诸如文学艺术之类的文化实践也并没有属于自身的自然的或具有历史连续性的本质,也无非一种任意专断性。当然,布迪厄在文化领域,尤其在论述文化生产场发生即艺术自主性观念得以发明的时候,上文提及的巴什拉所强调的断裂史观也无疑发生了协同性的影响。

第三,列维-斯特劳斯认为,符号系统的深层结构作为一种集体无意识,具有其特定的社会功能。他在《结构人类学》中指出:“……亲属关系系统、婚姻规则以及血缘群体构成了谐协的整体,它的功能是借助盘根错节的血缘和姻亲纽带,来确保社会群体的永存。”^[29]这种分析方法在很大程度上被布迪厄所接受。在早期阿尔及利亚和贝亚恩地区的经济交换或者婚姻交换的研究中,布迪厄指出,在这些交换的背后隐藏着一种社会关系网络,它是为了应付自然环境的恶劣和技术资源的匮乏所发展出来的社会组织、关系或者秩序,其真正的功能是为了维护宗族的权威以及保持社会的稳定。^[30]不仅如此,布迪厄即使在后来摆脱了结构主义的思想信条之后,也指出,表面上强调形式上平等并具有合法性假象的教育体制,甚至一切文化实践,其深层结构的内在功能是再生产阶级区隔,并将现存社会秩序合法化,自然化和永久化。欠发达社会与发达社会在这方面毫无二致。

当然,结构主义在布迪厄的著述中更多是作为有待超越因而必须时时攻击的靶子来被看待的,也就是他在田野考察中发现了结构主义人类学说不通的地方,认为应该用策略来替代规则,用实践的逻辑克服结构主义的客观主义的盲点,这些内容可参见第五章第四节有关实践的论述。附带说一句,这些批评得到了列维-斯特劳斯某种程度的认可。^[31]

结构主义马克思主义哲学家阿尔都塞给布迪厄带来的影响实际上更

大程度是马克思主义的,而不是结构主义的。阿尔都塞的一个著名观点是过度决定论:尽管经济基础起最终决定作用,但是上层建筑具有相对独立性。这就好比我们被限制在一根柱子上,可以观看电视或者演奏小提琴,但是却不能上街购物或者听音乐会。^[32]这可能是布迪厄场域具有相对自主性的观点的一个重要来源。布迪厄把现代社会理解为一个具有相对自主性的他称之为场域的小社会世界,每个场域,例如文学场、教育场、宗教场等等,均遵循自己的特殊法则而运作,权力场,即政治经济场域,作为元场(meta-field)起着最后的决定作用,但是,权力场的作用方式是,其外部力量必须按照每个特定场域的逻辑加以重新塑形,才能发挥功效。比如说,在大学场域一个人无论怎样有钱也不能自动带来教育资本,从而在大学场域中居有支配地位。但是,假如这个人出资出任校董,替某个大学设立奖学金或研究基金,赞助出版刊物书籍,捐赠钱物或实物给学校,承担某些学术会议的费用,甚至为一些位居要津的学术大腕解决一些经济问题,这样,他就有可能以学术的面目得到大学场域的认可。通过这些学术名流作为回报的赞誉,他的经济资本被漂白成了文化资本。

阿尔都塞的意识形态理论主张:“意识形态是各个个体对于其存在的真实条件的想象关系的‘表征’。”^[33]进而言之,大部分主体“被安置到由意识形态国家机器的意识所控制的种种实践之中,他们‘承认’现状,‘承认’‘现状确实是真实的,它是这样的,不是别的样子’,‘承认’他们必须服从上帝,服从其良知,服从牧师,服从戴高乐,服从老板,服从工程师,‘承认’你必须‘爱邻如己’,等等。”^[34]个体被意识形态塑造成了主体,以此自觉地听从意识形态的召唤。这种既是认识又是误识的观点,与布迪厄的符号权力理论具有相近之处。

阿尔都塞的意识形态理论十分强调其物质性。具体地说,意识形态体现为意识形态国家机器(ideological state apparatuses),这包括教育、家庭、法律、政治、经济、大众传播和文化的意识形态国家机器,从而再生产现存生产关系或符号秩序:“如果更科学地加以表述,我会说劳动力的再生产不仅要求再生产其技术,而且与此同时也要求再生产对既定秩序法则的服从,即再生产对支配着工人們的意识形态的服从,再生产剥削压

迫的代理人可以正确操纵支配性意识形态的能力，因而，它们也会‘用言词’来为统治阶级的支配提供条件，换言之，学校（但也有其他国家机构诸如教会，或其他机器例如军队）教导‘技术要领’（know-how），但却采用了确保服从支配性意识形态的形式或掌握其‘实践’的形式。”^[35]这种观点的深刻影响，在布迪厄的社会学研究中，突出地表现为对教育体制以及其他文化生产系统如何再生产社会区隔和不平等的批判性研究。

必须指出，像对其他理论家一样，布迪厄对阿尔都塞也做了幅度很大的修正。比如他认为“机器”的概念过于机械，因此用场域的概念取而代之。^[36]他还批评阿尔都塞忽视经验研究，并具有结构主义的通病即将行动者化约为结构的承担者。^[37]

第三节 身体性、政治介入和哲学现成品：布迪厄与现象学

尽管有人认为布迪厄也代表着一种现象学潮流，^[38]但其实，就某种意义而言，布迪厄对于现象学是批判远远大于接受的。这是因为，布迪厄虽然对法国两派哲学潮流均有所摄取，但是他更大程度上是个偏重于客观性的科学主义者。1985年，布迪厄向一位访谈者回顾了他在20世纪50年代巴黎高师读书时知识界的情形，以及自己与现象学的关系：“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……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》第二卷中的一些分析一起，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……但我从未真正进入存在主义的模式。”^[39]之所以如此，是因为现象学特别是存在主义现象学与他追求的科学严格性的旨趣是大相径庭的，在他与几位合作者一起撰写的作为社会学方法论手册之用的《社会学的技艺》中，所有著名的现象学家甚至都没有提到。

但是，这丝毫不是意味着，现象学对布迪厄的哲学工作就没有任何重要意义。作为在结构主义崛起之前流行了长达15年之久的存在主义哲

学，是布迪厄必须面对的一个巨大的哲学存在。就继承一方面来说，现象学尤其是萨特的存在主义作为政治干预的某种程度的哲学表述，对布迪厄话语实践的政治热情无疑发挥着重要影响。另一方面，作为与结构主义针锋相对的哲学，现象学又具有替漠视主体的科学主义哲学传统消毒的功效。此外，不少现象学家对身体的关注和分析，也在相当程度上被吸收到布迪厄的理论体系之中；就批判的方面来说，现象学对绝对的、普遍的自我或主体性的张扬，显然忽视了社会世界的客观性。而他对海德格尔学术个案的分析，既是他对文化生产场的一个分析范例，又表现了他与现象学的某种特殊关系。我们分别简单叙述布迪厄与梅洛-庞蒂、萨特和海德格尔的关系。^[40]

梅洛-庞蒂是一个对布迪厄起过关键性作用的哲学家之一。在青年时代，布迪厄曾经计划跟随康吉莱姆一起做博士论文，课题是致力于在感情的解释方面建立一个社会物理学的基础，而这乃是为梅洛-庞蒂在现象学中的一一些观念提供经验基础。^[41]布迪厄希望从事的感情现象学的计划虽然自始至终没有完成，但是，毫无疑问，梅洛-庞蒂在他的学术道路中划下了不少深深的辙痕。对此布迪厄是乐于承认的：与别的现象学家不同，“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。”^[42]但是，对布迪厄更重要的，并不是他这里强调的作为《辩证法的冒险》作者的梅洛-庞蒂，而是作为《知觉现象学》作者的梅洛-庞蒂。正是具有科学主义性质的梅洛-庞蒂，以及胡塞尔和海德格尔，赋予他后来阐发的习性概念以一席之地，也就是说，他利用这一概念为行动者与世界之间的关系既非唯智主义（intellectualist），也非机械论的分析开辟了道路。^[43]尽管《实践的逻辑》甚至没有提到梅洛-庞蒂，但是，有的学人认为，这本书提出的理论让他“使用从早期海德格尔和梅洛-庞蒂获得的现象学的洞见，对人类现实的基本社会特性提供了一个具有高度说服力的

解释。”^[44]许多现代哲学尤其是后现代哲学,其主体的概念已经不再是脱离肉身的纯粹精神,而是与身体的概念缠结在一起无法分开了。被誉为我们今天这个时代关于身体最佳著作的《知觉现象学》,^[45]为这样的主体概念打下了牢固的哲学基础。布迪厄也不可能不受梅洛-庞蒂的影响。用华康德的话来说:“布迪厄尤其将自己的思想建基于梅洛-庞蒂的一些观念——即主体与世界之间的前客观化接触的内在肉身性——之上,以便回到身体,将身体视为实践意向性之源,视为植根于经验的前客观化层次上的交互主体意义之源。”^[46]他一再突出强调其习性的概念也包括个体的身体状态。甚至他的另一个主要范畴即资本,肉身化的存在方式也是其主要存在方式之一。^[47]我们下文在对这些概念进行具体分析时还会有所提及。这里想说明的是,梅洛-庞蒂只是阐明了知觉和行动的一般结构,布迪厄则将这些观念具体化了。尤其是他提出的在习性与社会场域之间具有本体论共谋关系,显然是对梅洛-庞蒂理论的发展。^[48]当然,从某种意义上来说,我们也可以说布迪厄用社会学的方式改写了梅洛-庞蒂。^[49]此外,布迪厄以自己的实践理论取代梅洛-庞蒂行动理论的时候,还以橄榄球比赛为例,批评梅洛-庞蒂只是从处于行动中的行动者立场来体认事物,并未考察行动者的主观结构与潜在地制约着他的客观结构之间的双向社会过程,也就是未能将交互主体性置于历史客观结构中加以分析。^[50]

说到萨特与布迪厄的关系,论者可能会提到萨特洋洋巨著《家庭白痴》的福楼拜的研究导致了布迪厄对这同一课题的研究。但是在布迪厄《实践的逻辑》中,萨特作为主观主义的代表人物,主要是得到了被重点批判的待遇。在布迪厄看来,萨特的主体,无论是个人的或是集体的主体,正如笛卡尔笔下的上帝一样,都可以通过自由意志,来超历史地摆脱种种选择的绝对的不连续性。萨特虽然不无道理地指摘客观社会学只是抓住了惰性的社会性(*inertia sociality*),但是,“他的积极的唯意志论对全部先验的必然性缺乏耐心,并使他拒绝将阶级定义为具有条件或条件作用的阶级,因而也就是拒绝定义为具有持久性情和生活方式的阶级,他看待阶级的方式,是将它化约为凝固于某一本质之中的某一事物,化约为惰性

或者无能——这与‘在实践中进行总体化的群体’适成对照，这种群体源于作为事物的阶级，但是又与它相对立。”^[51]自我的先验性在逻辑上先于社会的先验性，个人实践先于历史。作为意识的主体，自为的存在是源于虚无的一种否定性，因而个体永远是自由的，不仅不由自己的过去所决定这样，而且，还能规划未来，决定各种事物的意义与价值。萨特设想了“内在性的外在化”（由自由走向异化，由意识走向意识的物质化，由实践走向实践惰性）和“外在性的内在化”（通过对于意识的唤醒这一捷径，从群体走向历史，从被异化群体的物化状态走向历史行动者的真实存在）这双重运动，前者代表了自由的死亡，后者代表了自由的复苏，但布迪厄认为，这一辩证话语的表象并未掩盖萨特在自在与自为之间的摇摆，并未解决意识与物质的分离。作为一个只能呼吸在意识或实践的纯粹界域中、无法摆脱二元论的哲学家，萨特无法真实地认识社会世界的客观性，无法认识到，社会世界乃是事物与意义的和合而成的折衷状态。实际上，萨特所设想的纯粹的、自由飘移的主体，无非是他将自己个人的主体经验赋予全部主体而已。^[52]

萨特哲学对布迪厄并不全部意味着需要修正的错误。存在主义作为一种人道主义，倾向于政治干预和社会介入：“任何否定，如果超乎它本身之外，在作为走向它及它逃向的可能性的未来中，没有任何干预的意义，它也就失去了其一切否定的意义。”^[53]萨特哲学对革命意识的唤醒，也是布迪厄所承认的，^[54]布迪厄贯穿于他的全部著作中的政治热情，特别是他后来引来萨特继承人美誉的后半生种种政治实践^[55]，很难说与对萨特著作的接受毫无瓜葛。^[56]我们可以进一步指出，萨特作为自己哲学的践行者，作为公共知识分子的人格化，为布迪厄树立了典范形象。布迪厄写道：“巴黎高师文科预备班乃是法国风格知识分子野心生产机器的核心，它生产的是最高形式即哲学野心。正是萨特发明并强加了总体知识分子的样板，而巴黎高师文科预备班所实施的教育倡导它的出现，其教育提供了极其广泛的学科：哲学，文学，历史，古代和现代语言，它通过万事通（*de omni re scibili*）论文的训练，鼓励一种自信，这种自信近乎对无知的得意洋洋的浑然不察。”^[57]巴黎高师文科预备班培养出了福柯和

德勒兹这样的哲学家。虽然布迪厄似乎并没有在这所学校就读,但是他本人百科全书式的学术视野和成就,不能不受以萨特为代表形象的时代风气的强大影响。他本人后来对萨特这种总体知识分子持批评立场,然而事实上他又在很大程度上充任了萨特继任者的角色。[58]

布迪厄也吸纳了海德格尔不少精辟的观念,特别是,海德格尔主张:“世界总是首先作为共同性的世界而被已然给出的。”情况并不是哲学家们例如笛卡尔或者胡塞尔想象的那样,首先存在着某些拥有自身世界的个体性主体,然后我们可以再通过一些安排,将各种不同的独特世界纠合在一起,拼凑成一个共同的世界。实际上,被给出的世界就已经是一个共同的世界。布迪厄将此观点吸收到他的习性理论中,认为习性说到底无非是集体性历史和客观结构的产物,某一给定世界总是先于我的世界:“因为个体的历史无非是他的群体或者阶级集体性历史的展现,每个具有种种性情的个体系统可以视为所有其他的群体或者阶级习性的某种结构性变量,表现的是在阶级内部或者外部的诸多轨迹与位置之间的差异。”[59]此外,布迪厄还保留了海德格尔哲学中主体的时间意识现象学的视角,并将它融入实地研究,尤其是人类学研究中,并以此作为理论出发点,修正了经典的礼物交换理论。[60]布迪厄还强调指出,对于时间的控制是一种社会权力,缺乏对时间的支配,则表明了社会性的被剥夺。[61]

但是布迪厄与海德格尔的学术关系给人印象最深之处在于并不是他对海氏“纯粹哲学”本身的继承或批判,而是对海氏的社会学解读。布迪厄并没有像有些人那样,深深地陷入海德格尔的话语魔力内部难以自拔,在他看来,海德格尔在法国的走红,其实有许多并非纯粹哲学的理由,比如抵消萨特的影响。[62]《马丁·海德格尔的政治存在论》是运用文化生产场理论来分析文化生产者与场域关系的一个典范的个案研究。布迪厄在这里挑战的是一个不食人间烟火的纯粹哲学的那种幻觉:“海德格尔作为一位‘纯粹的’、非历史性的思想家的楷模,明确拒绝将思想与思想家本人、与他的生平联系起来考察,更不用说将思想与他的所处时代的社会条件和经济条件放在一起分析了。”[63]布迪厄认为,我们既不能受到哲

学绝对自主性幻觉的左右，从而拒绝从社会学或政治学的视点来考察海德格尔的哲学；又不能像阿多诺那样把海氏哲学化约为其阶级特性，或者化约为纳粹意识形态，^[64]从而看不到构建了哲学场的种种位置的具有决定作用的调解性，看不到哲学话语本身的相对自主性：“因此，我们必须抛弃存在于政治解读与哲学解读之间的对立，并对这些写作同时进行政治的和哲学的双重解读。必须通过这些写作的根本性的暧昧，也就是通过它们所指涉的对应着双重心智空间的双重社会空间，才能确定这些写作。”^[65]

布迪厄因而分析了海德格尔习性的生成，分析了他的社会出身，分析了海德格尔所代表的新保守主义以及当时包括 1929 年世界性经济危机在内的种种社会历史语境，进而分析了大学场、哲学场，分析了海德格尔介乎于斯本格勒、容格尔(Jünger)等撰写政治小册子的人与更具哲学自主性的卡西尔等新康德主义者之间的场域的占位(position-taking)。布迪厄指出，与福楼拜在文学领域上以诗意的语言描述庸常人物一样，海德格尔的一个基本策略也是一种形式的强加，即将日常话语赋予哲学话语的含义，并通过当代大学哲学场的“炼金术的转换”，也就是通过这种修辞策略，以哲学话语的形式表达出他的政治诉求：“对福利国家的拒斥隐藏在时间性理论的核心之中，反犹太主义‘升华’成对‘漫游’的谴责，拒绝否定他此前对纳粹的支持则深刻地体现在他与容格尔的对话中那些拐弯抹角的暗示中……”^[66]毋需说得，他的这些与保守革命派的伦理政治相接近的倾向，与他作为教堂司事之子的阶级习性，具有着结构上的同源性。布迪厄把海德格尔的这种话语策略与杜尚的艺术现成品相提并论，如果说杜尚的艺术现成品把日常物体引入到严肃艺术的正式语言之中，从而以创造者的信念牟取了符号利润，那么，海德格尔也同样用哲学现成品捞取了性质完全相同的好处。^[67]布迪厄写道：“海德格尔的哲学毫无疑问是哲学现成品的第一个和最完备的一个。他的作品创作是为了得到阐释，是由阐释行动所创造的，或者更精确地说，是由阐释者与生产者两者之间的互动所创造的：在这里，阐释者们必然会超过他的简略，而生产者则通过他的拒绝，重新调整，以及改正，谋求维护一个在著作与其任何

特定阐释之间的鸿沟。”^[68]这样,海德格尔就获得了哲学制高点,并战胜了新康德主义者。尽管布迪厄对海德格尔的分析被指责缺乏对其政治思想进行内在的哲学分析,^[69]但是,他的独特的分析方法在方法论上具有示范意义,尤其是对于任何宣称原则上超历史的纯粹的文化作品的祛魅解读,它提供了一个不可多得的范本,并预示了他后来文化生产场的理论发展。

注 释

[1] 布迪厄说:“我认为,只有致力于具备真正再生产性思维的那种方法,那么你才能达到真正生产性的思维。在我看来,这也似乎是维特根斯坦想要表达的那层意思,他在《文化与价值》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、赫兹、弗莱格、罗素、克劳斯、鲁斯等等。我也可以列出一个类似的名单,无疑是一个比维特根斯坦更长的名单。”布尔迪厄:《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1997年版,第35页,译文据《换句话说》英文版略有改动。关于对布迪厄产生影响的思想者,有学者列出了这样一个很长当然远非完备的清单:“在哲学方面,有形而上学和德国观念论(莱布尼兹,康德,费希特,谢林和黑格尔),现象学(胡塞尔,海德格尔和海洛-庞蒂),存在主义(帕斯卡尔,海德格尔和萨特),日常语言哲学(维特根斯坦,奥斯汀和塞尔),马克思主义哲学(阿尔都塞),科学哲学(康吉莱姆,波普和库恩);以及人类学,结构主义人类学(莫斯和列维-斯特劳斯)以及符号人类学(格尔兹);以及社会学,唯物主义社会学(马克思),功能主义社会学(涂尔干),阐释社会学(韦伯),微观社会学(米德,加芬克尔和戈夫曼),以及建构主义社会学(伯格和洛克曼)。”见 Susen, S. & Turner, B. S., *Introduction: Preliminary Reflections on the Legacy of Pierre Bourdieu*, In S. Susen, et al. (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London: Anthem Press, 2011, xx。

[2] 詹金斯在谈到布迪厄对待前辈时,采用了大致四种策略:一,完全否认他们的著作;二,只同意其中一部分内容;三,认同其优点,但是否认它对自己的影响;四,轻描淡写地一笔带过,尤其是在占用诸如小说家、科学家这些合法学术传统之外思想资源的时候。他认为,布迪厄由于试图故意跟人距离化或区隔开来,对别人理论的描述是非常简单化的,只是为了服从批驳的需要。布迪厄为了怕不大自然跟别人区隔开来,有时甚至干脆不提一些对他肯定有影响的哲人。詹金斯只差没说的一句话是,布迪厄的作品是巧妙的精选的剽窃杂烩,他毫无新意。詹金斯的批评可能过于严厉。布迪厄

果真如此不堪,他又何必为布氏专门写本研究性著作?参看 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, pp.166—167。

- [3] 见皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,第3页。
- [4] 布迪厄在评论海德格尔的时候如是说:“当职业思想家深信自己可以把社会世界直接概念化的时候,他的种种思想总还是不可避免地受到某些已经被思考过的东西的引导。从学刊(例如求助于黑格尔哲学的那种)上,或者从政治记者写的流行小册子上获得上述所思之物,与从其专业性同行们的专著中所获得的,是不分伯仲的。”布迪厄有此认识,其本人一定是有类似的经验体会。见 Bourdieu, P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University, 1991, p.15。参看皮埃尔·布迪厄:《海德格尔的政治存在论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第16—17页。尤见17页注1。
- [5] 福柯曾经在为康吉莱姆的名著《正常与病态》的序言中指出,1930年以来,法国哲学二水分流,分别构成了强调知识与认知主体关系,强调主体性、经验和感知的以萨特、梅洛-庞蒂为代表的现象学或存在主义传统,以及关注独立于认知主体之外的科学理性结构和发展的以康吉莱姆、巴什拉和列维-斯特劳斯为代表的科学哲学或结构主义传统。他认为,撇开康吉莱姆则无从理解像阿尔都塞这样的法国马克思主义者、布迪厄这样的社会学家,以及拉康衣钵继承人这类心理分析学家。见 Foucault, F., *Introduction*. In Canguilhem, G., *The Normal and the Pathological*, Zone Books: New York, 1991, pp.8—9。参看福柯:《生命:经验与科学》,载乔治·康吉莱姆:《正常与病态》,李春译,西北大学出版社2015年版,第261—263页。
- [6] Bourdieu, P., J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, New York: Walter de Gruyter, 1991, p.248。
- [7] 见布尔迪厄:《自我分析纲要》,第12—14页。
- [8] 目前汉语学界已经翻译了柯瓦雷的科学史著作《从封闭世界到无限宇宙》、《伽利略研究》和《牛顿研究》,但似乎并没有引起足够的注意;对巴什拉著作的翻译颇为丰富,但科学哲学方面的著作仅一部:《科学精神的形成》,其余皆为诗学著作:即《火的精神分析》、《梦想的诗学》、《水与梦:论物质的想象》、《空间的诗学》、《梦想的权利》;而康吉莱姆的著作《正常与病态》亦已译出。
- [9] 《社会学的技艺》一书选择的文本选读部分的第一篇文章,即是康吉莱姆写的对于巴什拉的介绍,康吉莱姆显然十分认同巴什拉的基本立场。当然,他也有重大发展,即将巴什拉的科学观的应用范围从数学物理等领域,扩展到生物学、医学等。见 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology*, pp.81—86。
- [10] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第2页。
- [11] 巴什拉语,引自 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Pre-*

liminaries, p.82.

- [12] 巴什拉语,引自 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.158.
- [13] Bachelard, G., *The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, Bolton: Clinamen Press Limited, 2002, p.25. 参看加斯东·巴什拉:《科学精神的形成》,钱培鑫译,江苏教育出版社 2006 年版,第 10 页。
- [14] 加斯东·巴什拉:《科学精神的形成》,第 11 页。
- [15] 见 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.158.
- [16] Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.84.
- [17] *Ibid.*, p.224.
- [18] 转引自金森修:《巴什拉:科学与诗》,武青艳等译,河北教育出版社 2002 年版,第 136—137 页。
- [19] 例如就在《社会学技艺》附录的访谈录中,他指出作家伯纳德或者艺术家汉斯·哈克比社会学家更能达到与前理解的决裂,而福楼拜的纯粹目光可为科学家观照事物的样板。见 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, pp.249—251。布迪厄本人对此较为详细、系统的解释,可参看皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 268—273 页。
- [20] 布尔迪厄:《自我分析纲要》,第 21 页。
- [21] 见 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, pp.33—56。
- [22] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, pp.1—2. 见皮埃尔·布迪厄:《实践感》,蒋梓骅译,译林出版社 2003 年版,第 2 页。
- [23] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布迪厄访谈录》,第 5 页。
- [24] 见 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.123.
- [25] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.4. 见皮埃尔·布迪厄:《实践感》,第 5 页。
- [26] 可见詹金斯的相关分析。见 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.33。
- [27] Lévi-Strauss, L., *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963, p.50.
- [28] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: SAGE Publications, 1990, p.5. 见 P.布尔迪厄、J.-C.帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要害》,邢可超译,商务印书馆 2002 年版,第 13 页。
- [29] Lévi-Strauss, L., *Structural Anthropology*, p.9.
- [30] 见罗宾斯的相关分析:Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing So-*

ciety, pp.16—21。

- [31] 见迪迪埃·埃里蓬:《今昔纵横谈:克劳德·列维-斯特劳斯》,袁文强译,北京大学出版社1997年版,第132—133页。
- [32] 这个比喻来自于赫拉斯(N.Geras),参看尼克·史蒂文森:《认识媒介文化》,王文斌译,商务印书馆2001年版,第30页。今村仁司对马克思的经济最终决定论有一个很形象的比喻:经济基础是最高法院,可以作出终审判决,而上层建筑是地方法院或高级法院,他们尽管具有独立审判权,但是必须要贯彻最高法院的逻辑。这与阿尔都塞的主要区别是前者是线性的,而阿尔都塞则强调复杂性、多元性。参看今村仁司:《阿尔都塞:认识论的断裂》,牛建科译,河北教育出版社2001年版,第133页。
- [33] Althusser, L., *Ideology and Ideological State Apparatuses*, in S. Zizek, et al. (eds.), *Mapping Ideology*, London: Verso, 1994, p.123.
- [34] Ibid., p.135.
- [35] Ibid., pp.103—104.参看此书109—113页阿尔都塞对意识形态国家机器的论述。阿尔都塞这篇名文已有至少两个全译本,见斯拉沃热·齐泽克等:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社2002年版,第133—183页;以及陈越编:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第320—375页。
- [36] 参看皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第140—141页。
- [37] 见 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.252。另,关于布迪厄与结构主义的关系,亦可见 Foas, H. & Knöbl, W., *Between Structuralism and Theory of Practice: The Cultural Sociology of Pierre Bourdieu*, in S. Susen, et al. (eds.), *The Legacy of Pierre: Critical Essays*, pp.1—32。
- [38] 高宣扬教授认为在法国存在八大形式派别的现象学,即萨特为代表的存在主义现象学,梅洛-庞蒂为代表的身体生存现象学,列维纳斯为代表的伦理学现象学,保罗·利科为代表的解释学现象学,德里达为代表的解构主义现象学,以及福柯、利奥塔和布迪厄为代表的现象学。见高宣扬:《布尔迪厄》,第10—11页。罗宾斯也强调指出,布迪厄是一个彻底的现象学家,认为表象背后并不存在种种现实。见 D. Robbins, *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.172。
- [39] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布迪厄访谈录》,第1—4页,译文据《换句话说》英文版略有改动。
- [40] 关于布迪厄与胡塞尔和舒尔茨的学术关系,可参看 Throop, C.J. et al., *Bourdieu and Phenomenology: A Critical Assessment*, in *Anthropological Theory*, 2002, 2(2): 185—207。
- [41] 见 Wilkes, C., *Bourdieu's Class*, in Harker, R., Mahar, C., and Wilkes, C., (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*,

Houndmills, Basingstoke and London: The Macmillan Press Ltd., 1990, p.131。

- [42] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布迪厄访谈录》,第4页。
- [43] 见布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布迪厄访谈录》,第11页,以及 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.10。关于唯智主义,布迪厄说:“唯智主义铭刻在这样的事实中:即它将对于对象的智识关系引入到对象中去,将对于实践的实践关系置换为观察者对于实践的关系。”Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.34。一位英国社会学家从社会化身体角度研究了布迪厄与梅洛-庞蒂的关系之后指出:“我认为布迪厄的视野可以借助于他所需要的现象学得到丰富。现象学,尤其是现象学对于习性的分析,虽说作为一种社会学视角远未完美,且也有待于以布迪厄恰巧反对的方式来批评,但是,这些还是能够填补其著作中的一些重要缝隙。”Crossley, N., *The Social Body: Habit, Identity, and Desire*, London: SAGE Publications, 2001, p.118。
- [44] Dreyfus, H. and Rabinow, P., *Can There Be A Science of Existential Structure and Social Meaning?* In C.Calhoun et al. (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, p.35。
- [45] 伊格尔顿语,见特里·伊格尔顿:《后现代主义的幻象》,华明译,商务印书馆2000年版,第83页。
- [46] Bourdieu, P., et al, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago, 1992, p.20。
- [47] 布迪厄在《帕斯卡尔的沉思》书中,专列一章“身体性的知识”(bodily knowledge),强调了身体与社会的交互作用,即一方面,是社会世界对于身体的塑形;另一方面,社会世界本身也被身体化了。用他的话来说:“身体处在社会世界之中,然而社会世界也(以素性和理念的形式)处在身体之中。世界的结构本身呈现在行动者为了理解世界而运用的这些结构(或说得更精确些,认知图式)之中。”Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, Cambridge, UK: Polity Press, 2000, p.152。在《实践的逻辑》中,亦列有《信念与身体》一节。
- [48] 参看皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第22页,以及 Dreyfus, H. and Rabinow, P., *Can There Be A Science of Existential Structure and Social Meaning?* p.38。
- [49] 一位论者指出:“此理论的中心观念是布迪厄对于习性的阐释,而习性总会被放置于布迪厄称之为场域的所在。对于习性与场域的分析,可以视为以布迪厄的方式将社会维度对于梅洛-庞蒂具身化理论的增益。不过,布迪厄并不完全遵从早期现象学计划,因为他并不认为社会维度次于感知。根据我的阅读,布迪厄坚持认为,感知自身受到社会性调节。”Hoy, D.C., *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2004, p.101。
- [50] 华康德对此有详尽的分析,参看皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会

学导引》,第23—24页。关于布迪厄与梅洛-庞蒂对于身体化意义论述的比较,可参看 Marcoulatos, I., *Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance*, in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2001, 31(1):1—27。

[51] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, pp.43—44.

[52] 参看 Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, pp.45—46。

[53] 萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,三联书店1987年版,第263页。

[54] 但即使在这里,布迪厄也并不完全赞成萨特具体的行动策略。布迪厄认为,萨特相信,革命意识即是由想象性变异所导致的意识的转变,它的力量在于,通过创造否定现实的革命性未来,来创造对于当下的感觉。布迪厄指出,如果行动世界只是互换可能性的想象性领域,只是依赖于缺乏客观性的意识的律令,那么,感情、激情以及行动,无非只是坏信念的游戏而已。参看 Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.42。

[55] 美国天普大学宗教系的雷伊(T.Rey)甚至直言不讳地说:“如果萨特是20世纪上半叶法国的知识分子领袖,那么,布迪厄就是下半叶的知识分子领袖。”Rey, T., *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, New York: Routledge, 2014, p.3。

[56] 当然,由于萨特的干预理论吸引更多的那些资产阶级家庭出身的学生,而不是像布迪厄这种小资产阶级出身的人,这也导致了布迪厄采取的具体干预策略与萨特存在着相当大的差异。

[57] Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, p.36.

[58] 莫伊(T.Moi)认为,布迪厄和他的巴黎高师同学德里达一样,作为野心勃勃的年轻大师,觊觎着萨特身后的王者桂冠,只是采取的策略不一样,德里达谋求哲学领域的革命,而布迪厄则试图用哲学化的社会学来推翻哲学的霸权。参看 Moi, T., *The Challenge of the Particular Case: Bourdieu's Sociology of Culture and Literary Criticism*, in *Modern Language Quarterly*, 1997, 58(4):497—508,尤其见第500、501页。

[59] 此处论述参看 Dreyfus, H. & Rabinow, P., *Can There Be A Science of Existential Structure and Social Meaning?* p.37—38。引文见 Bourdieu, P., *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p.86。

[60] 见 Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.98—111。参看皮埃尔·布尔迪厄:《实践感》,第154—176页。

[61] Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, p.35—36。

[62] Bourdieu, P., *The Social Condition of the International Circulation of Ideas*, In R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp.223—224。但特别需要指出,布迪厄实际上从未否认海德格尔哲学本身巨大的成就。他曾经在接受访谈的时候指

出:“如果要列个光荣榜,马奈、福楼拜和海德格尔可分别列为画家中的画家、作家中的作家和哲学家中的哲学家。”见皮埃尔·布尔迪厄、罗杰·夏蒂埃:《社会学家与历史学家:布尔迪厄与夏蒂埃对话录》,第100页。毋需说得,顺着这个逻辑,布迪厄本人也可以称为社会学家的社会学家。

- [63] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第200页。
- [64] 事实上,正如《马丁·海德格尔的政治存在论》英文版的封底所简洁有力地表达的那样,在布迪厄看来,“海德格尔的思想是‘保守革命’在哲学场上的结构对等物,纳粹主义不过是‘保守革命’的一个维度。”
- [65] Bourdieu, P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, p.3.参看皮埃尔·布迪厄:《海德格尔的政治存在论》,第3页。
- [66] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第203页。
- [67] 值得附带一提的是,德国艺术哲学家格罗伊斯认为,在互联网时代的今天,当艺术生产的劳动变为异化的劳动后,艺术家的身体开始扮演着现成品的角色。也就是说,艺术家只有通过将自己的身体予以祛魅甚至亵渎,才可能使自己升华为艺术品。参阅鲍里斯·格罗伊斯:《走向公众》,苏伟等译,金城出版社2012年版,第155—174页。
- [68] Bourdieu, P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, p.92.见布迪厄:《海德格尔的政治存在论》,第102页。
- [69] 参看理查德·沃林:《存在的政治:海德格尔的政治思想》,周宪等译,商务印书馆2000年版,第5—6页。虽然沃林对布迪厄有上述保留,但是他承认了布迪厄对他的重要影响:“事实上,如果要我用三言两语概述我全力写作的这本书,那么,我回答道:‘它不过是布迪厄那本书的哲学补充’。”

第三章

继承与断裂：布迪厄的社会学思想渊源

布迪厄的社会学被认为是集马克思、韦伯和涂尔干之大成，这种看法虽然有过誉之嫌，但是无论如何，布迪厄受这三位古典社会学大师的决定性影响是不容置疑的，用他自己的话来说：“对我来说，我和他们的关系是非常实际的：我求助于这些前辈，就好像我求助于我的同伴，这种关系就有点像在传统手工业里，碰到困难时，有些老前辈可以拉一把……马克思、韦伯及涂尔干这些创始者，让我们在组织我们的理论空间和认识这一个空间时，能有所依据。”^[1]在相当大的程度上，这三位社会学的奠基人不仅规定了布迪厄社会学研究的主要问题域，尤其是符号权力的研究，而且在方法论上暗合着认识论的断裂——这方面我们在下文中主要结合涂尔干的社会事实论加以阐明，也极富有启迪意义。^[2]但是，还必须指出，布迪厄即使是他在早年学术研究之初，就已经不再囿于三位权威的看法，在运用其思想资源时，总是根据自己的需要加以修正。罗宾斯这样写道：“就出现于《阿尔及利亚的社会学》中的涂尔干的‘集体意识’而言，布迪厄通过强调‘意识’本身也是集体性建构这一说法修改了它；就出现于清教徒与资本主义关系中的韦伯思想而言，布迪厄作出的修改是强调宗教教义居于次要地位，因为宗教教义取决于诸个人的意愿，他们希望其行为与其意愿保持一致，如果这些行为发挥了社会组织的首要功能的话；就马克思主义而言，布迪厄也同样将经济行为放置到第二位，指出诸多经济交换乃是种种符号行动，这些行动从属于社会——诸多事务在其中得以发

生——之首要目标。”^[3]在布迪厄的社会学理论中,比如符号权力理论中,处处可以看到三位大师的理论的闪光点,例如马克思的意识形态理论,韦伯的合法化理论,以及涂尔干的社会分类理论。但是,它的推陈出新之处在于:它尽管涵摄了更大容量的思想成分,却不是胡乱的理论拼凑,它根据适应于新的时代的新的视界,被重组变成了另一种,可以运用于语言领域,也可以运用于性别统治理论中;而符号权力对于符号资本的依赖,又增加了这一理论的经验基础。这都是它所脱胎的理论母体所不完全具备的。这种一以贯之的兼收并蓄同时又批判质疑的精神,贯穿了布迪厄的整个学术生命。

第一节 学术与政治:布迪厄与马克思

马克思对20世纪中叶法国知识领域具有着至关重要的影响,像阿尔都塞那样以马克思主义正统自命的哲学家固然不消说得,即便是像福柯或者布迪厄这样的异端,在与教条化的马克思主义保持距离的同时,要保持激进立场还是不得不援引马克思的思想资源。^[4]布迪厄并不喜欢接受马克思主义者这一标签。有人曾经问他,1968年的时候,你被指责为不是一个马克思主义者,今天,你又被指责为太马克思主义了,你如何界定你与马克思主义传统以及与马克思著作的关系?他的回答是:“我想,你可以以赞成马克思的方式来思考,以反对马克思……可能有一些无法逾越的哲学家,但是并不存在无法逾越的科学。照定义来说,科学就是在那里期待着人超越的。既然马克思竭力宣称他够得上科学家的头衔,那么,对他所奉献的唯一合适的敬意就是运用他曾经从事的研究成果,运用别人根据他的研究所作出的成就,来超越他认为他完成的东西。”^[5]实际上,布迪厄有意从两个方面对马克思来加以区分,即一个是从作为信仰的创始人或革命家的马克思,一个是作为社会科学理论家的马克思。早在他做巴黎高师学生的时候,他就选择了后一种:“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。”^[6]这个立场虽然没有太大改变过，但是很难说他就一直忠实地遵守了这一立场，即只是以学术为指归；事实上越是到晚年，尽管没有明确的共产主义信念或者任何乌托邦的指引，布迪厄的马克思式对资产阶级社会的批判激情就越是强烈，而且政治实践的斗志也越是旺盛。这些我们上文中已有具体的论述。

应该承认，从基本的学术架构和价值指向上，英美一些学人把布迪厄视为马克思主义的传人是不无道理的。我们先来看下面这段话：“……关心不平等本身如何‘再造’的模式。换句话说，权力和财富方面的不平等是如何维持的？用来维持这些不平等的社会关系是如何构造的？”^[7]这段话用来描述布迪厄社会学的主要理论规划尽管未必准确，但是也不会相差太远。但这段话省略号处应该填上马克思的名字，它原本是当代人对马克思理论的一个局部概述。不仅如此，一方面，布迪厄使用了一些术语替代了马克思的一些概念，但是保留了马克思赋予该概念的若干含义，比如用符号权力的概念替代意识形态的概念；另一方面，也是更普遍的一方面，布迪厄使用了一些马克思曾经运用过概念以及思想资源：诸如阶级与阶级斗争，商品，资本，生产与再生产，消费，利润，实践，甚至经济是最终决定因素的理论，尽管他改变了这些概念的某些具体内涵。无论如何，他激活了这些似乎已经过时的理论术语在当下语境的实践活力。部分内容我们将会在下文中具体地加以讨论。

我们这里可以简单地谈谈布迪厄与马克思不同的地方。史华兹很正确地指出：“布迪厄打算在文化领域里面做的，是马克思曾经在经济领域里试图做的：即力求理解文化生活中的基本结构和权力动力学。”^[8]这就是说，布迪厄把自己的研究领域引入马克思尚未来得及发展和完善的文化的或者说符号的领域，因而，这在方法论上也决定了布迪厄与传统马克思主义的分野。布迪厄认为，要构建一个社会空间理论，与传统马克思主义的决裂是其条件之一。布迪厄将经典马克思主义贴上本质主义、客观主义、唯智主义、经济化约论的标签，进行了广泛的质疑。^[9]此外，布迪厄还不赞成许多马克思主义者对于经济基础与上层建筑的区分，正如马克

思把全部社会生活理解为具有统一性的实践活动一样，布迪厄也将他的理论称之为一个普遍性的实践科学，社会世界由他称之为场域的许多小社会世界组成，尽管每一场域根据自身不同的逻辑运作，具有相对独立性，但是，每一场域都会具有物质的或符号的资源的生产、分配、流通、转化、消费的过程，都围绕着不同的资本上演着永无宁日的勾心斗角的悲喜剧，而每一场域的占位者与别的场域相同位置的占位者，在社会轨迹上和习性上都具有结构上的同源关系。

布迪厄认为，马克思对社会世界客观真实的强调使他忽视了主观真实，阶级间的权力关系如果只是从经济角度加以理解，就无法更清楚地看到，符号系统所施加的合法化功能，也就是通过向社会世界强加以有利于统治集团利益的种种定义，使全体社会成员将种种专断性定义辨识/误识为自然的、合法的、正确的定义，从而使其统治关系合法化。由此合法化的问题，把他引向了韦伯的合法化理论。布迪厄如是说：“针对专制国家这种幻觉，马克思构建出国家乃是一种统治工具这一观念。然而，针对由马克思主义批评所产生的祛魅作用，你肯定也会与韦伯一同追问：当一个国家如此这般的时候，它是如何设法做到强制推行对自己统治的认同的？是否没有必要将你建立的模型用以反对的那些东西，写入这一模型之中？也就是是否能将对于国家的自发表征视为合法的？”^[10]布迪厄这里首先考虑的是韦伯建立的宗教社会学，或者说，宗教的政治经济学。布迪厄认为，韦伯显现出来的与马克思相比而言的长处是，韦伯在对宗教进行唯物主义分析的同时，又没有无视这一现象的符号特性。这样，韦伯不仅不是马克思的死敌，反而乃是马克思精神遗产的继承人，实际上他是从马克思停止的地方继续前进，韦伯“完全不是像一般人想象的那样，以一种历史唯灵论与马克思对立，实际上，他倒是把唯物主义思维模式带到了那些马克思主义唯物论实际上丢给唯灵论的领域。”^[11]具体地说，布迪厄认为韦伯运用经济模式，将唯物主义批判引入宗教领域，从而揭示宗教游戏以及诸如牧师、先知、巫师等诸种角色中的特殊利益。^[12]韦伯的这一对马克思的发展为布迪厄开了一个好头，因为，他也可以学着韦伯更上一层楼，把政治经济学的思维模式进一步运用到全部的文化和社会生活中

去了。^[13]

第二节 符号维度与合法性：布迪厄与韦伯

总的说来，除了上述唯物主义总体方法之外，我们可以认为，韦伯社会学在至少以下六个具体方面对布迪厄产生了影响。第一，韦伯的社会学可以称为一种阐释社会学，^[14] 韦伯认为，要解释社会现象，首先应当考虑行动者自身的意向性，也就是赋予自身行为的意义，因为行动者是根据意义而展开自己的行动的。这样，韦伯就强调了布迪厄所说的符号维度。布迪厄虽然没有推进韦伯的理想型分析策略，但是，在布迪厄的场域理论中，那些利益、资本、幻象等概念，作为驱动行动者进行实践的动力，都在很大程度上被符号化了，也就是说，都与行动者赋予这些动机根源的意义相关。^[15] 当然，布迪厄并不完全赞成韦伯的利益概念的界定。他认为，韦伯考虑了宗教利益之于行动者，与其存在条件所决定的利益相关，却未能充分考虑宗教利益的形式与宗教自身的内在联系，换句话说，他未能充分考虑宗教利益相对的宗教独立性。

第二，正如史华兹已经注意到的那样，韦伯对宗教利益的现世性的考量对布迪厄有很大的启发。^[16] 韦伯在宗教社会学中就这样说：“由宗教和巫术因素激发的最基本的表现方式，都是以现世为取向的。”^[17] 尽管也许除了道教等少数非普世宗教派别之外，宗教在后来的发展中，渐渐看上去与尘世相对立，但是在这一表象背后，在宗教领域中起作用的理念商品或者宗教利益，与现世利益紧密相连，虽然采取了改头换面的、拒斥现世的形式。这在后来，在布迪厄的理论中，变成文化生产场理论的一个主要思想资源，认为文化生产场与别的场域的主要区别在于它是所谓颠倒的经济。和我们下文即将要提到的涂尔干的宗教社会学一样，韦伯的宗教社会学是布迪厄文化社会学的主要思想资源之一，因为在布迪厄看来，文化就是当代的宗教，至少在功能上发挥着类似的作用。

第三，韦伯把利益从物质领域扩展到符号领域，认为在符号生产领域，行动者们跟在别的领域一样，也一样追求符号利润。这就促使布迪厄

提出文化资本的著名概念,尽管这一概念还有别的思想来源。布迪厄可能过度地发挥了利益驱动理论或者理性行动理论。史华兹正确地指出,在韦伯那里,还存在着工具理性的、价值理性的、感情的、传统的好多种行动类型,不可能把任何行动都以经济学的视点来考察。这是因为,从经济学的角度出发,每一行动必须满足某种依赖于稀缺性资源的需要,必须满足一些数量有限的行动。这样的区分,在布迪厄那里就消失了。^[18]对布迪厄来说,无利害关系是可疑的,是一种幻觉或者是一种误识,很可能是另一种利益即符号利益的形式。他没有为我们的追求真理的纯粹意志或者超功利地欣赏文学或音乐的性情留下太多的理论地盘,虽然他无意完全否定这些情致本身存在的客观可能性。

第四,韦伯在宗教社会学中,对先知和巫师或神职人员进行了区分。韦伯认为,巫师作为社会化救赎机构的成员,其合法地位是通过其职务而获得的。先知则主要依赖个人天赋,他或者像佛陀那样通过自己的榜样向别人指出通往宗教救赎之路,或者像穆罕默德那样作为神的代理人来宣示神的意志,其布道总是具有具体内容的神启,这神启所带来的一种新教义作为一种预言,对巫师所控制的意识形态具有一种颠覆性,因而这两者之间不可避免处于你死我活的斗争状态:“因而,在先知及其世俗追随者与巫师传统的代表之间的紧张关系无处不在。在何种程度上先知可以成功地完成其使命,或成为殉教者,取决于权力斗争的结果……新神启的神圣性对立传统神启的神圣性;任一方都依赖于宣传的成功,巫师可能会与新的先知达成妥协,或者兼容其教义,或者消灭它,除非它自甘俯首称臣。”^[19]这种对立关系经过布迪厄改造之后,被吸收到布迪厄的场域理论中来了。巫师或者神职人员,在布迪厄的场域结构中,被置换为统治阶层,另一方面,先知则在场域理论中扮演着闯进场域中的新来者或觊觎者的角色,这些人致力于谋求获得垄断定义场域规则的权力,并推翻原有的场域结构。需要指出的是,布迪厄以结构主义原则重新阐释了这一对立关系。韦伯宗教社会学中局限在个人的或主体间的关系,被布迪厄置于一个场域内部进行考察,也就是行动者的利益和其所处的位置之间被认为具有同源关系。结构条件塑造了场域行动者无意识的互动,这些结

构条件既来自场域内部，也来自塑造场域历史的其他因素，尤其是作为元场的权力场，即政治、经济场。

第五，合法性的概念在韦伯社会学中被具体化地表述为三种统治形式，即传统性权力、卡里斯玛权力以及合理性权力。布迪厄完全认同韦伯的权力的实施需要合法性的观点，他由此观点引申出了符号权力的概念。布迪厄侧重强调指出，符号权力看上去是拒绝利益的、是被支配者视为自然而然、不言而喻的，也就是被误识的权力。与韦伯不同，“除了拥有合法性是毫无疑问的前提之外，布迪厄更关心的合法化的过程，这牵涉到社会行动者如何建立其合法性，以使他人承认其能力、地位或拥有的权力。由此继而产生合法文化之任意性的问题。”^[20]对符号权力的进一步探讨，可参见下文。

第六，韦伯的阶级理论也是除了马克思之外，给予布迪厄思想灵感的学术资源之一。韦伯认为，阶级并非真正的社会群体，它是普通生活机会的聚合体。布迪厄从关系主义的立场上接受了这一理论预设，并作出了“纸上的阶级”(classes-on-paper)与“现实的阶级”(classes-in-reality)这一著名区分。布迪厄认为，阶级充其量不过是一些可能结构，不可以与现实混为一谈，而阶级意识也不见得就与一定客观的阶级条件水乳交融。实际上，只有纸上的阶级经过符号动员对它自身进行现实认同时，它才能变成现实的阶级。^[21]布氏的阶级理论是他的理论基石之一，我们也会在下文中进行更详细的探讨。^[22]

第三节 社会事实、分类及分化：布迪厄与涂尔干

尽管受到上述两位大师的极为重要的影响，布迪厄还是自认是涂尔干的继承人，他高度评价涂尔干在社会学中的崇高地位：“涂尔干是这样一个人，他做了所有该做的一切，从而使得社会学作为一种被普遍认可的科学而存在……要知道，涂尔干付出了巨大的努力，致力于将社会学赋予‘纯粹的’，也就是纯科学的，‘中立的’图景——这颇有些卖弄地借之于自然科学，这些形容词都是它与外部功能和政治相断裂的无数符码……”^[23]

正因为他在确立社会学的科学地位方面功不可没,他才在相当意义上规定了布迪厄的社会学研究的科学取向。^[24]事实上,在《社会学的技艺》这本社会学手册中,三位经典社会学大师被引用次数是最多的,而涂尔干又为三位巨子之翘楚。布迪厄甚至还讲授过涂尔干的社会学。

总的说来,涂尔干至少在以下四个方面对布迪厄具有重要意义。第一,与巴什拉一样,涂尔干倡导与任何预设观念(prenotions)的断裂:“我们必须系统地抛弃全部的预设概念(preconceptions),没有必要对此规则作出特殊的论证……它是全部科学方法的基础。”^[25]社会事实并非自发呈现的,它是通过反对直接知识的幻觉构建而来的。形成于经验中并支配了经验的那些感知图式或表征,即预设观念,之所以获得其自明性或权威,其实与它们所发挥的社会功能密切相关。这因此也变成了需要借助于客观化技术才能与之决裂的认识论障碍。应该把社会事实当作事物来对待,即从外部进行客观研究。另一方面,必须拒斥任何超历史、超文化的解释原则,也就是拒斥任何个人的、生理学的、心理学的解释学,只有社会事实才可以解释社会事实。^[26]布迪厄基本接受了这一立场,当然也有发展:一方面,他把这一点视为他后来提出的反思性的第一个步骤,从而收编到他的理论框架之内,另一方面,他又将行动者的概念引入到方法论中,以补救涂尔干忽视主体性的客观主义的缺失。此外,布迪厄虽然响应了涂尔干寻求普遍性社会学规则的诉求,也以“社会学的社会学”的旗号回应了涂尔干把社会学当作元科学的构想,^[27]但是他不是确立一些具体的普遍性社会学法则,而是以一系列思考工具诸如习性、场域、资本来实现这一规划的。^[28]

第二,涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中指出,符号分类对应于社会分类。在另一本与莫斯合作的书中,涂尔干提出,原始社会的认知体系就是原始社会体系的衍生物,初民的理解范畴就是集体表象,心智结构受决定于群体的社会结构。布迪厄深化了这一观点。在《国家精英》的序言中,布迪厄就指出:“确实,在社会结构与心智结构之间,在对于社会世界的种种客观区分(尤其是不同场域内部的统治者与被统治之间的区分)与行动者运用于上述种种区分的视界原则和区分原则(principles of

vision and division)之间,存在着同源性。”^[29]布迪厄把卡西尔称之为符号形式、涂尔干称之为分类形式的结构称之为视界和区分的原则,他认为,我们实际上就是按照它们来观照事物、看取世界的:“社会行动者通过种种认知结构来构建社会世界,这些认知结构可以运用于世界的全部事物,尤其是种种社会结构。”^[30]布迪厄在运用涂尔干这一概念时,不仅指出了这些认知结构或符号分类是被历史建构的形式,因而具有专断性和约定俗成的特征,而且,布迪厄还把这个概念从涂尔干所局限的传统社会扩展到现代社会,并强调指出社会区分的结构与心理结构上的同源性,特别是被个人所内化,成为身体化的社会结构,这一点在《区隔》对于生活方式的研究中得到了充分的强化。^[31]此外,涂尔干笔下的社会分类常常被简化为两个对立的类别,并且,在每个分类体系中,总是存在着某种等级体系。^[32]布迪厄推进了他的这些论断,认为任何分类系统本身既是知识工具,又是统治手段;既反映社会关系,又构建社会关系;既是区分,又是整合。实际上,最重要的是,这些分类系统本身就是斗争的筹码,是斗争的焦点。^[33]

第三,涂尔干的社会分化理论给布迪厄提供了不少学术灵感。尽管斯宾塞、韦伯和后来的帕森斯对社会分化理论多有论述,但是布迪厄主要是从涂尔干的著作尤其是《社会分工论》中受到启发。布迪厄写道:“场域理论的最为根本之处在于,可以观察到(在斯宾塞、涂尔干和韦伯等人那里已经被发现了),社会世界是进行着不断推进的分化进程的处所。因此,正如涂尔干不断地追溯的那样,我们可以观察到,在古典社会,甚至在诸多前资本主义社会,在我们社会已经分化了的社会界域(social universe),起初仍然是未分化的;因此,我们可以在这些社会界域中观察到人类各种行为的多义性和多功能性(这个概念是涂尔干在《宗教生活的基本形式》中经常使用的),这些行为可以同时被解释为宗教的、经济的、美学的,等等。”^[34]布迪厄主张,社会世界是一些相互交织的场域的网络,在场域中,最显著的特征是为了争夺有价值的资源而展开的各种斗争。这种观点是和涂尔干分化过程的理论是一致的。应该指出,这一通常被视为现代化过程的历史变迁,也就是韦伯称为“自我立法”(Eigenestzlich-

keit)的过程,实际上是诸种场域获得自主性、摆脱传统社会一体化的权力系统绝对性制约的过程。对此我们在分析场域概念的时候再做探讨。

第四,布迪厄的习性概念受惠于很多哲人,涂尔干是不可忽缺的一位。至少在两方面,涂尔干对于布迪厄习性概念的形成具有决定性影响。第一,是习性的无意识层面。布迪厄在《实践的逻辑》中引用了涂尔干在《教育思想的演进》中的一段话:“在不同程度上,我们每个人都包含了昨天的自己。并且,事实上,就事物的本性而言,更为真实的是,我们过去的人格预先决定了我们。因为,与长时段过去相比,现在必然是毫无意义的:由于过去,我们才以今天这样的形式出现。正是因为这些过去的自我如此深刻地植根于我们内心中,这就导致了我们不能直接地感受到其影响。它们建构了我们自我的无意识的组成部分。因此,我们强烈地倾向于不愿承认其存在,并且忽视其合法要求。与此相对照,借助于最近的文明成就,我们可以清楚地了解它们,因为这些新的文明成就是新近取得的,所以还没有时间被吸收进我们的集体无意识。”^[35]布迪厄认为,习性作为身体化的历史,也具有这一无意识,也就是对历史的遗忘,并将这种遗忘的历史当作第二自然内化到身体之中。当然,布迪厄并不是彻头彻尾的宿命论者,他认为习性还是可以置换的:“习性并非某些人所解读成的宿命。作为历史的产物,习性是一个开放的性情倾向系统,始终受到经验的支配,并因而始终受其影响;其方式是要么是强化、要么是调整自己的结构。它是持久稳定的,但并非永恒不变的!”^[36]第二,涂尔干认为,人具有双重性:“人具有两种存在:一是个体存在,它的基础是有机体,因此其活动范围是受到严格限制的;二是社会存在,它代表着我们通过观察可以了解到的智力和道德秩序中的最高实在,即我所说的社会。”^[37]涂尔干认为,社会表现总是将某些东西强加在了个体表现之上,如果个体表现无法达到社会要求,就会导致社会越轨,比如非理性、不道德。这也就在逻辑上假定了个人欲求与社会规范的吻合。^[38]这种观点被系统地挪用到布迪厄的理论中,就变成了习性与场域的共谋关系:“习性是社会性地体现在身体中的,在其所处之场域中,它‘就像在自己家一样’,能直接感受到场域里充满了意义与利益的场域。”^[39]布迪厄实际上大大推进

了涂尔干的理论。他不仅指出个体的欲望也常常是社会性地建构出来的,而且,还强调了个体对于社会系统的塑造作用,即习性对于场域的赋值性质。

涂尔干对布迪厄的影响当然不限于此。有的学者从对于理性主义的忠诚、拒斥纯理论、捍卫社会科学的不可割裂性、注意与历史维度和历史原则的关联,以及将人类学作为优先的实验手段等方面,进行了系统的全面的探究,^[40]有的论者则具体而微地指出了涂尔干的教育研究开布迪厄相关研究之先河,^[41]布迪厄将摄影术和趣味作为研究对象,在方法论上受到了涂尔干《自杀论》的影响,以及,涂尔干在宗教社会学中的圣/俗对立直接影响了布迪厄的教育社会学,^[42]这些各有见地的观点,均具深度展开的空间,这里限于篇幅,就权且点到为止了。

注 释

[1] 转引自朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第25页。

[2] 参看 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.15. 以及 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.38.

[3] Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.21.根据一位英国学者的说法,“conscience”一词在法语中具有兼有良知与认知的含混性。采用这样的术语,其实就意味着,社会成员将对于一般标准的信仰与认可,内在化成了自己人格或特性的一部分。这里仍然按照约定俗成的译名,将“conscience collective”翻译成“集体意识”,但这样的翻译省略了其“良知”的含义。参阅 Hart, H.L.A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p.253.

[4] 参看 The Friday Morning Group, *Conclusion: Critique*, in Harker, R., Mahar, C., and Wilkes, C., (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, pp.196—197.

[5] Bourdieu, P., *In Other Words*, pp.48—49.

[6] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布迪厄访谈录》,第1页。

[7] 乔纳森·H.特纳:《现代西方社会学理论》,范伟达主译,天津人民出版社1988年版,第566页。

[8] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.285.

- [9] 布迪厄说:“社会空间理论构建的先决条件是必须与马克思主义理论进行一系列断裂。这样的一些必须与之决裂的东西,首先是重本质(这里指的是其数目、范围及成员我们宣称可以定义的真实群体)而轻关系的倾向,以及唯智主义幻象(它引导我们把由社会科学家所构建起来的理论上的阶级,看成是真实的阶级,已经得到充分动员的群体);其次是经济至上论(它引导我们将社会场域这一多元空间,仅仅化约为经济场,化约为诸多经济生产关系,这些生产关系可以调节社会位置);最后是客观主义(它与唯智主义密切相关,它让我们忽视发生在不同场域的符号斗争,而在场域中,构成赌注的乃是社会世界的表征本身,尤其是每个场域里及不同场域之间所存在的等级制度)。”Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.229。另可见朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第29—30页。
- [10] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.36.参看皮耶·布赫迪厄:《所述之言:布赫迪厄反思社会学文集》,陈逸淳译,台湾麦田出版社2012年版,第82页。
- [11] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.17.
- [12] 参看 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.107.
- [13] 马克思与韦伯之间的传承关系,亦可见 Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.12。关于布迪厄与马克思的关系,还可参考两篇论文:Fowler, B., *Pierre Bourdieu: Unorthodox Marxist?* 以及 Karsenti, B., *From Marx to Bourdieu: The Limits of the Structuralism of Practice*, in S. Susen, et al. (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, pp.33—109。
- [14] 韦伯写道:“社会学(就这个高度模糊的词语用在这里的意义而言)是一门解释性地理解社会行动并对其进程与结果进行因果说明的科学。我们谈到‘行动’时,指的是行动中的个人给他的表现附加了某种主观意义——不管那是明显的还是隐蔽的、是被忽略还是被默认的意义。‘社会’行动则是指,该行动的主观意义还顾及到了他人的表现,并据此作为行动进程的取向。”马克斯·韦伯:《经济与社会》第1卷,阎克文译,上海世纪出版集团2009年版,第92—93页。
- [15] 参看朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第32—33页。
- [16] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.41。
- [17] 马克斯·韦伯:《经济与社会》第1卷,第524页。
- [18] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.42。
- [19] Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, G.Roth, et al. (eds.), Berkeley: University of California Press, 1978, p.457.
- [20] 朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第33页。
- [21] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.45。
- [22] 关于布迪厄与韦伯的关系,可参看布迪厄接受的一个访谈:Bourdieu, P. et al., *With*

Weber Against Weber: In Conversation With Pierre Bourdieu, in S. Susen, et al. (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, pp.111—124.

[23] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.27.

[24] 邱天助甚至认为:“布迪厄个人的社会学取向,可以说是针对涂尔干的社会学作业,做严谨的社会学分析,而获得出路。”见邱天助:《布迪厄文化再制理论》,第36页。

[25] 转引自 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.95.

[26] 参看朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第34—35页。

[27] 华康德指出:“‘区隔’之于皮埃尔·布迪厄恰如《自杀论》之于埃米尔·涂尔干;也就是培根所谓的要害实验,即一种‘关键性实验’。这种实验的设计首先旨在反驳哲学的某些立论以表明社会学方法有其普遍性潜能。”Wacquant, L., *Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks*, in B. Fowler (ed.), *Reading Bourdieu on Culture and Society*, Manchester, Manchester University Press, 2000, p.114.

[28] 见 The Friday Morning Group, *Conclusion: Critique*, p.217.

[29] Bourdieu, P. et al., *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Stanford; Stanford University, 1996, p.1.

[30] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge; Polity Press, 1998, p.53.

[31] 布迪厄写道:“趣味进行区分,并区分了区分者。社会主体由其所属的类别而被分类,因他们自己所制造的区隔区别了自身,如区别为美和丑、雅和俗;在这些区隔中,他们在客观区分之中所处的位置被明白表达或暗暗泄漏出来。”Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London; Routledge and Kegan Paul, 2000, p. xxix.

[32] 参看爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海人民出版社1999年版,第192—195页。

[33] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp.47—48, 以及皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第11—15页。

[34] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.83.

[35] 转引自 Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.56. 见爱弥尔·涂尔干:《教育思想的演进》,李康译,上海人民出版社2003年版,第14页。

[36] Bourdieu, P., et al., *An Invitation to Reflexive Sociology*, p. 133.

[37] 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第17页。

[38] 见 Kauppi, N., *The Politics of Embodiment: Habits, Power, and Pierre Bourdieu's*

Theory, Frankfurt and Main: Peter Land GmbH, 2000, p.21。

[39] Bourdieu, P., et al., *An Invitation to Reflexive Sociology*, p.128.

[40] 参看Wacquant, L., *Durkheim et Bourdieu: le socle commun et ses fissures*, in *Critique*, 51, 1995, pp.646—660. Translation by Tarik Wareh. 参见 Wacquant, L., *Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks*, in Bridget Fowler (ed.), *Reading Bourdieu on Culture and Society*, pp.105—119。

[41] Harker, R., *Bourdieu: Education and Reproduction*, in R.Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, p.87.

[42] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp.46—47。

第四章

布迪厄的方法论与理论图式

与许多思想大师不同，布迪厄在方法论上并没有构造出一整套既定的原则体系，向我们阐明社会世界是什么样的。他没有试图告诉我们，组织我们观照世界的认知图式其理想状态是什么，一个普遍性的纯粹的认知视界应该如何客观描述；当然，他也没有暗示我们，一个可能的社会世界应当是什么样的。他拒绝透露，达到真理所应该遵循的程序是什么。他不像现象学家或结构主义者那样，告诉我们加括弧或现象学还原之后，人类的经验是如何构成的，告诉我们支配我们行动的心智结构呈现何种图式；也不会像有些后现代主义者那样，在否定元叙事的时候还设想出一种后现代状态的历史时段，从而将一切相关思考置于自己学术藩篱的潜在控制下。布迪厄很少卷入一些著名的论战，而这些论战，比如关于现代性或者后现代主义的论战，使得卷入论战的学者获得了进入学术场域支配地位所必须具有的符号资本，学术论战定义了学术场域的所谓前沿或问题域，并系统地排斥未能参与学术对话的学人。这就造成了布迪厄长期在国际学术界，尤其是英语世界学术界处于默默无闻的边缘位置。在方法论上，布迪厄关注得更多的不是确立某一种包罗万象的思想体系或者宏大叙事，用某种规划一揽子解决困扰着人文社会科学领域的全部问题；他可以说是一个建构主义的思想家，他想要揭示的，并不是确定人的认识能力或者审美判断能力的构成、范围、限度，不是在知识论上判定上述能力作出真值判断或美学价值判断的可能性条件，而是分析那些哲学

家们比如康德所设想的普遍文化能力是如何被社会地建构起来的;他不会像个巫师一样预言我们这个社会的总体特征和未来走向,诸如全球化时代、信息时代、图像时代、大数据时代的来临,^[1]反之,他会关心这样的神话是如何借助话语的力量以及与媒体资本主义的勾结,造就为一种现实的。简而言之,布迪厄没有给我们提供一种现成的知识体系,他只是提供了一整套理论工具箱,^[2]希望借助理论工具的照妖镜和铁锤,粉碎一切阻碍我们认识事物真相的理论障碍物。这使他的理论具有一种强烈的批判色彩。

第一节 超越对立

布迪厄的理论理性批判形式首先采取了一种超越二元论的视角。这也是被普遍认为他对社会理论的主要方法论贡献之一。这种一系列二元对立,即是黑格尔与康德、列维-斯特劳斯与萨特、唯物主义(马克思主义、经验主义、实证主义)与唯心主义、社会物理学与社会现象学、结构主义与存在主义、微观与宏观、经验研究与理论研究、经济商品与符号商品、物质利益与精神利益等对立,在布迪厄看来,归根结底是客观主义与主观主义的对立。对此,布迪厄在其《实践的逻辑》的第一部分《理论理性批判》前言部分一开始就开宗明义地指出:“在人为地造成社会科学分裂的所有对立之中,最基本的,也最具破坏性的,是主观主义与客观主义的对立。”^[3]他认为,要超越这一对立,首先必须看到这两者的共同错误,即两者都拒绝知识的实践模式,而这本来应该是社会世界日常实践的基础。要纠正这一迷失,“这就预设了对于方法论条件和社会条件的批判性客观化,从而使得反思性回归到世界的主观经验成为可能,同时,也使得对于这一经验的客观条件的客观化成为可能。”^[4]

被布迪厄指认为主观主义方法的有微观互动论、唯意志论,方法论上的个人主义等,其具体表现在社会学界包括符号互动论、常人方法论、现象学、理性行动者理论等。社会学家必须与主观主义决裂,首先是因为统治系统常常借助无意识的集体认同来强加自己的意志,因此过分强调主

体意志的主观能动作用，在客观上刚好强化了统治系统的稳固性。实际上，主体的认知图式和感知系统并非像我们普通人想象得那么自在自为，它不能脱离特定的社会语境对它的塑造作用，尽管每个主体也程度不同地参与建构了社会语境。萨特对于意志自由的过分强调，使得他得出个体实践在逻辑上先于历史的结论，进而认为，个体或集体性诸如政党之类的历史行动者，可以无视社会历史条件，能够完成粉碎社会整体或者消灭阶级的革命任务。这样的主体实际上已经不是在社会世界中现实存在的主体，而是把萨特本人的特定主体经验普遍化之后的主体。同样，现象学并不反思经验，没有认识到这种被视为自明的经验，实际上在客观立场上来看只是一种幻象。因而它在实践上搁置了对于社会意义的判断，排除了使经验成为可能的客观条件。张扬微观研究的学人常常忘记，其理论赖以建立的行动者的阐释，也无非是根据行动者的分类标准来实现的，而这本身即应置于批判性审查之下，实际上是行动者处于一定社会位置中的必然反映。

比主观主义稍胜一筹的是客观主义，它能够与社会行动者的自我理解相断裂。它试图建立独立于主体或意志之外的诸如结果、法则、关系系统之类的规律性。布迪厄说：“客观主义对于对象的关系是保持距离的一种方式，它拒绝将自身看待为对象，拒绝卷入到对象之中。”^[5]这样，客观主义者可能会认识不到，行动者与社会世界之间的关系，无非是主体的感知图式和分类原则与世界之间的关系，而前者无非是由社会世界所决定的。客观主义者所察知的经验的客观有效性，应该受制于使其可能的条件，也就是用于编码译码的那些代码的契合。这种契合，或者说本体论的共谋，常常使得客观主义者产生已经把握了社会世界客观结构的幻觉。布迪厄从实践的立场上批判了结构主义、实证主义和唯智主义等客观主义形式。他指出，实证主义社会科学家将客观世界赋予优先性，但是他们很少意识到，他们所发现的统计学规律性并不就是行动者实践的特性，正如作为感知对象的社会现实一样，往往是社会科学家建构的产物。行动者并不按照科学洞见而行动，而是根据实践的逻辑而行动。与此类似，唯智主义把现实的模式与模式的现实混为一谈，它不了解客观模式只是描

述实践活动仿佛如此的虚构图式,行动者是实践地组织其活动,而不是根据上述图式来进行行动。客观主义者拿某种现成的虚构模式来削足适履地认识现实,限制现实,甚至制造现实,这就可能成为某种符号暴力。

布迪厄对客观主义在理论上极有说服力的批判之一是对结构主义理论预设的批判。在《实践的逻辑》第一章的一开始,布迪厄把矛头对准了结构主义的鼻祖索绪尔的语言学。索绪尔在语言与言语的区分中,显示出了前者对后者的优先性,也实际上是突出了逻各斯对于实践的优先性,逻辑和结构对于个人或集体性历史的优先性,内部关系对于外部决定因素(诸如经济、社会)的优先性。这样,语言作为一个自主性系统,与其真实使用、日常功能分割开来,它只要求人们消极、客观地加以理解。这种预设的客观观察者的观物立场也就是列维-斯特劳斯的人类学立场。它固然可能会帮助我们认识到被观察者具有自身的逻辑和规则,但是,它无法说明观察者与被观察者之间互动的实践关系,无法说明各种结构是如何生成的,因此这些结构就成为一个自主性实体而被物化了,观察者也就作为毫无能动作用的那些个人或群体的符号,变成了抽象的主体,变成了代表着某种逻辑力量的木偶。

要超越这些对立,同时又吸取两者的长处,布迪厄主张将它们纳入一个关系体系之中去进行双重解读。布迪厄向我们建议,可以建立一种有关实践的统一的政治经济学,并以此掌握行动者的实践知识。实践服从的不是那种拥有长期积累的客观化工具的“逻辑的逻辑”,而是“前逻辑的逻辑”,也可以称之为一种“实践感”,它铭刻在人的身体及其运作过程之中,在具体语境中视其遭遇引导行动者作出即兴的反应。实践具有空间性,同时,或者说更重要的,具有时间性。它是模糊的、偶然的、盲目的和不确定的。布迪厄在《区隔》一书中提出了他的发生结构主义的公式: [(习性)(资本)]+场域=实践。^[6]这就是说,实践乃是习性、资本和场域相互作用的产物。所以要想更清楚地认识布迪厄的实践观,还要认识他超越上述二元对立的主要概念工具:习性、资本、场域和实践。这四个主要概念,我们将在下一章进行梳理。但是在这里我们暂且简单地指出,布迪厄宣称他已经超越了二元对立,其确切性是可疑的。这不仅仅是说他

将二元论转化为一种关系论，^[7]而且说，他在很大程度上是用客观主义的倾向消融或者说吞没了主观能动作用：他的最为凸显主体性的概念即习性，就是一个具有严重决定论色彩的术语。

第二节 建构对象与关系主义

布迪厄认为，社会学家的技艺，或者说社会科学最重要的任务莫过于构建对象。构建对象并不简单，并不是为了获得资助而作的课题论证，可以预先确定你研究的目的和方法，从而可以证实你所要着手研究的比起以前的相关研究来是新颖的。科学地构建对象的难处在于，人们总是被一些既定的规范所左右，如果与之不相符，这样的工作很容易被判定为非科学的。科学的构建对象，必须与某些我们视为理所当然的预设概念决裂开始，也就是必须从清理构建了我们认识的那些常识开始。

这些常识包括要么就是主观、要么就是客观的作为方法论的一元论的种种认识图式。对上述非此即彼的二元对立的超越，不可避免地给布迪厄带来了一种关系主义的思维特征。对此布迪厄不厌其烦地反复强调，构建对象实质上就是关系主义的思考：“这就意味着，正如你了解的那样，为了拥有构建对象的某种机会，你必须阐明种种预设假定（presuppositions），必须社会学地构建种种对于对象的预设建构（preconstructions）；或者，我再说一遍，你知道现实是关系的，所存在的东西也就是一些关系性，这些关系性相对于一些个体或者群体而言，你是无法看到的。”^[8]这种关系性指的是独立于主体意识之外的客观关系，而并非实指行动者之间的互动或者个人之间的交互主体性意义上的关系。当然，这种关系主义的立场并不是布迪厄首创。布迪厄本人承认，他接受了卡西尔在《实体观念与功能概念》中的有关观点，认为现代科学的标志就是关系的思维方式，^[9]因而这种关系主义思维方式有一个长长的知识学谱系：“在许多科学事业背后都是这种关系思维方式，虽然这些科学事业看上去极不相同。这包括俄国的形式主义者泰恩雅诺夫、法国社会心理学家勒温，出生德国的社会学家埃利亚斯，以及人类学、语言学与历史研究中的结构主义先驱——

从萨丕尔、雅各布森到杜梅泽尔和列维-斯特劳斯。”^[10]华康德认为,这一谱系还可以往上追溯到涂尔干和马克思,而马克思在《1857—1858年经济学手稿》中关于社会不仅仅是由个人组成,而且是各种关系总和的论断,则是关系视角的最为简明清晰的阐明。^[11]布迪厄本人则多次指出,结构主义对他的最重要的贡献就是帮助他确立了一种关系主义的视野。关系性思维即使在物理、数学中也是慢慢被认识到的,并渐渐从自然科学研究影响到符号系统的研究,也就是对于语言、神话、宗教和艺术的研究。

关系主义反对的是方法论上的一元论,反对认识论上的本质主义,反对客观结构与主观表征之间、系统与行动者之间以及集体性与个体性之间的虚假对立。我们之所以有上述认识误区,一个重要的原因是因为日常语言不自觉地使我们在行动者与行动、结构与过程、理性真理与事实真理等之间作出概念区分,结果导致我们产生忽视关系,突出实体的倾向,并引导我们把对于社会现实的认识理解为被直接给出的日常经验的直觉,将行动者的特性(诸如性别、职业、年龄、学历等)视为独立于关系性的力量,个体或群体也被从其所从属的社会历史语境中孤立出来。符号生产专家总是在此类常识思考中获得符号利益,并将一系列理论上的对立立场转换成政治对立或者社会对立,从而妨碍我们对于社会世界的科学认识。实际上,正如华康德代为解说的那样,“社会科学并无必要在这些极端间进行选择,因为社会现实既包括行动也包括结构,以及二者相互作用所产生的历史,而这些社会现实的材料存在于关系之中。”^[12]

布迪厄倡导的关系的模式也就是结构的模式,它“引导着我们通过若干关系性来赋予每一要素的特征,这些关系性把这一要素和所有在系统内部的其他的要素结合起来,正是在这些关系性中,每一要素才能获得其意义与功能。”^[13]布迪厄将这种关系主义思考模式广泛运用于文化研究的不同领域。具体地说,他分析文化实践时,是将某一种实践置于一个具有二元对立——诸如高雅/低俗、形式/功能、粗俗快感/纯粹快感——的关系系统之中,每一系统要素的价值正是在这一结构空间中才能够得以界定或实现。本质主义的偏见将个人和集体在文化实践中的差异视为其内在固有的根本的属性,而布迪厄则主张,文化实践的合法性或统治性并

非取决于某一要素的独特的观念、风格或者真理性，而是取决于它所从属的社会历史语境中的相对位置。布迪厄这一与解构主义非常接近的反对普遍主义的立场，与他所宣称的对于社会学的科学性的追求形成了有趣的张力。事实上如果不了解现代科学的认识论意义或者科学哲学在这上面的发展，我们的确容易把他视为一个相对主义者，而这是他所激烈反对的。

关系主义的哲学工具主要是习性、场域两个范畴，实际上，布迪厄的其他范畴，例如资本、利益、阶级等也均具有关系主义的色彩。但是，不仅如此，在布迪厄看来，在社会学领域中，任何高度抽象的问题都不应该是坐而论道的空谈，而应该转化成实践中可以具体化的研究方案。从关系的角度来分析，在布迪厄的理论中不仅仅是一句空洞的口号，而且落实为一种经验上可以操作的对象构建工具，即有关一组行动者或制度机构的相关性质的列联表。在一个巴黎研讨班上，布迪厄把这一方法阐述得十分具体：“我将会把这里的每一种制度机构放在列联表的横行，将我所发现的用来说明这些机构的性质所必不可少的每一个特征，都放在列联表的纵列上；这将迫使根据是否存在这一特征，来对所有其他的制度结果进行探究。这一工作可以在最初确定材料的归纳阶段中进行。然后，我会剔除冗赘现象，删去在结构或作用上相等价的特征标志，以保留那些能够区分不同机构，因此在分析上是相关的特征标志，而且实际上也只有这些标志才有价值。这种非常简单的工具的价值很大，它会迫使你从关系的角度来思考所研究的社会单位和它们的性质特征。”^[14]布迪厄建议，我们可以建立一个模型或者说关系系统，将相关材料联系起来，把具体的经验个案当作所有可能情况的特例，从中抽取出普遍性特征。这就是说，通过类推的推理方式，可以在建构对象时，把每一个特定个案置于结构同源关系之中思考，并从中获取一般性结论。举例来说，布迪厄研究的法国文学场的发生过程，在他看来既是一个法国的特殊个案，同时，也可以说明文学自主性的发明是一个具有普遍性的文学史现象。这样，既可以避免经验主义者那样被动地接受存在于常识中未经科学构建的社会事实，另一方面，又可以避开宏大理论叙事的空洞话语。

布迪厄的关系主义思维模式决非毫无问题。我们姑且不去质疑这一理论是否已经很好地澄清了关系主义与相对主义的界限,至少有两个方面是有待商榷的。一个方面是,布迪厄把社会世界的诸种复杂多元关系简化成无数层次不同、形态各异的统治/被统治关系,而且,正如史华兹所注意到的那样:“他所建构的关系永远是竞争的而非合作的,无意识的而非有意识的,等级的而非平等的。人们在布迪厄的著作中发现的反复出现的社会生活图像只是某一种竞争性区隔、统治和误识。”^[15]另一个方面,关系主义对本质主义所宣称的超越,其论点的正确性在原则上是无法被经验证实的——因为根据维特根斯坦的思路,我们可能缺乏检验它已经得以证实的客观手段——能够证明的只是原本就支持它的逻辑推演过程。这个在某种程度上与解构主义共享的理论预设并不能说服我们相信,一个事物的确切意义与其本身内在的固有特性无关——甚至这种固有特性本身就是不正确的假设,而仅仅取决于它与其他事物的联系。我们呷了一口五粮液,我们能够理解,我们的快感与五粮液借助比如广告等手段打造的符号形象有关,它与作为区隔标志的有产阶级生活的奢侈品有关,但我们很难说服自己相信,我们获得的口舌快感本身不重要,重要的只是五粮液在跟茅台或者梦之蓝这类白酒市场中所占据的位置,或者重要的只是它与人头马、皇家礼炮在洋酒市场所占据的结构对应位置,因为后者总令人感觉有点牵强奇怪。它在夸大了外部联系的同时,可能还不能摆脱我们这个时代的傲慢与偏见。对一些范畴的历史性的考察,当然要重视它的断裂性(当我们说“男人在父系社会取得了历史性的胜利”的时候),但是连续性本来也包含在历史性的含义之中(当我们说“中华人民共和国已经有了65年的历史”的时候),我们不该忽视这些范畴的历史连续性,忽视了被作为(历史积淀的)常识所接受的这些范畴,正是关系主义思考这些范畴的先存条件。从另一个角度来看,用关系主义的方式来界定某些范畴——比如按照布迪厄的逻辑说,司法场域正义本身就是被争夺的符号斗争的产物,它没有自性,它的历史性被不连续性、社会专断性或者认识论的断裂所拦腰切断——很可能让我们更愿意做个思想上的懒汉,更愿意用定义的有效性来证明:殚精竭虑试图对它进行基

本勾画限定，这样的艰苦劳动在学理上是毫无必要的。

第三节 反思的三重奏

习性、场域和资本这些概念工具的运作所提供的关系性思维方式，为布迪厄建立一种“社会学的社会学”，或者说为建立一种反思社会学提供了可能。反思性(reflexivity,或译反观性、自反性)的概念在布迪厄的著作中是一个非常重要的关键概念。但就其从60年代到21世纪初的运用而言，其语义发生过知识的、经济的和政治的变化。^[16]我们这里不去推敲其各个阶段的微妙差异，择其荦荦大者，我们可以简单地说，布迪厄之所以倡导反思性，在于辨析出话语生产的社会条件，其目的在于为思想提供“相对于这些条件的一种真正自由的可能性。”^[17]这完全区别于传统哲学所说的反思性，即不再意味着从认识主体来寻找客观认识的可能性条件和限制。从具体操作步骤上来看，反思性首先是指回到事物的原初性之中。当然，布迪厄这里并不是从现象学意义上加以论述的，因为那实际上还是回到人们对于社会世界的天真观照；恰恰相反，这种原初性是从否定意义上被给出的，是指某种隐藏于社会世界内部的深层结构以及使之运作的机制。它首先以初级客观性的形式存在，包括物质资源或者说各种资本的分配，其次以次级客观性的形式存在，它体现为各种分类体系，既存在于社会世界的客观逻辑之中，又存在于行动者的习性之中。要认识这些结构，或者说，要构建一个社会事实，我们必须与直接知识的透明性幻觉决裂。这些幻觉是由一些预设概念构建的，作为一种无意识原则，作为一种自然化之后的常识，它支配了我们的视界和认同，成为我们自己主观的感知、视界和分类图式。我们常常用性别、年龄、国籍、阶层、教育程度等范畴去了解别人，即是明证。在《社会学的技艺》中，布迪厄花费了大量篇幅对此进行了反复说明。

但是与这些幻觉相断裂还只是反思的第一步。反思的第二个步骤要做的是，必须要结合知识分子场域将知识生产者本身与其概念化发明(例如性别、年龄、国籍、阶层、教育程度等等范畴)之间的关系加以客观化。

布迪厄认为要做到这一步是非常困难的,因为知识生产者或社会学家总是追求某种普遍的、绝对的观点,总是被他们预设的客观、中立、公正的真理的幻象所左右,从而意识不到自己一方面固然是为一种求真意志所驱动,但是,另一方面,也是被普遍忽视的一方面,同时又由他们力求跟别的社会学家相区分开来的话语策略所驱动,或者更直截了当地说,由他们争取在知识分子场域中得到学术上合法认同的符号利益所驱动。社会学家总是拒绝考虑使自己的理论话语成为客观可能的认识论条件和社会条件。^[18]布迪厄认为,要揭示知识分子的这种集体无意识,不仅仅要反思作为个体的社会学家或者更广义的知识人,而且应该反思作为整体的知识人,而这种反思应该结合知识分子场域以及相关体制来进行,因为正是这些场域或者体制,才提供了思想者的思想范畴,提供了个人策略的生成机会,以及更重要的是,提供了知识人的学术无意识和社会无意识。

这不仅仅是说,在每个具有相对自主性的文化生产场内部,文化生产者所生产的符号商品例如学术著作、文学作品,都可以从生产者自身所拥有的资本的数量和构成以及所处的位置空间、他与占据不同场上位置的别的生产者之间的结构关系等方面加以考察,也就是分析生产者作为区隔策略的话语实践与生产者本身的资本、习性及其行动轨迹与场域的互动关系;进而言之,还必须针对文化生产场与权力场以及整个社会世界之间的结构关系来揭示知识人与权力场的无意识的共谋性,这也就是对知识分子整体进行反思。布迪厄在《学术人》、《艺术的法则》等书中对于文化生产场的具体研究显示,在此场域之中,存在着大生产/有限生产、文化管理者/文化创造者、知识传布者/知识创造者、教授/独立知识分子、正统文人/先锋派文人、技术专家/自然科学家或人文学者等之间的对立,这实际上也就是经济或政治资本与文化资本的对立。后者在文化生产场中占据支配地位,但是在权力场中却只占从属地位。知识分子拥有较多的文化资本和较少的经济资本,因此就很暧昧地处于一种统治阶级中的被统治阶级的位置。所以,以左拉为代表的知识分子在德雷福斯事件中的反政府立场,实质上乃是知识分子群体因为其在权力场中所处被支配位置的一个反映。知识分子的那种以人民代言人面目出现的侠肝义胆,看上

去是一种铁肩担公义的对具有普遍性的正义理想的追求，实际上却曲折地投射了自己对于符号权力的追逐。不仅如此，知识分子毕竟是统治阶层不可或缺的成员。文化生产场中的主流位置的占有者，无论是已经得到圣化的经典符号商品的创造者，还是将来会得到圣化的先锋派知识人，他们文化资本的获得，与体制的认可特别是教育体制的认同有着决定性的关系。正是教育再生产，才使得文化的再生产策略得以完成，而本质上是保守的教育体制对于文化专断性的合法性授权，则再生产了社会阶级结构：知识人很吊诡地一方面自认为是统治阶级的对立面，他们通常倾向于左派，通常喜欢大骂资产阶级；但另一方面，他们却依靠自己所掌握的符号权力以普遍性文化的名义向社会世界强加一种符号暴力。也就是说，作为统治阶级的一个部分，知识分子将不平等的社会关系和资本分配借助于文化实践进行常识化和自然化，从而迂曲地论证了现存秩序的合法性。因此，知识分子并不是其自我镜像中所显示的那样客观、中立、超然，实际上，“知识分子对统治着知识界，从而统治着他们实践的各种社会力量视而不见……表面上张口闭口一种十分激进的论调，实际上却促成了支配力量的继续。”^[19]布迪厄在《学术人》一书中对知识分子的集体习性进行了反思，揭露了知识分子的部族秘密。

布迪厄反思社会学的第三个维度甚至更为激进。布迪厄在被称为“认识论反思”的第三级反思中，把矛头对准了唯智主义偏见。^[20]在布迪厄看来，这种偏见使得人文社会科学学者例如社会学家预设了一种学究的姿态，从理论出发，把社会世界视为一个有待解决的问题，也就是把研究对象视为自己理论的一个注脚，从而肢解了社会世界。学究视点的根本谬误在于，它假设了一个与实践知识的断裂，它将社会世界中的实践知识转换成理论知识，最终将社会学家与社会世界之间的关系化约为编码—解码的简单关系。因此，布迪厄建议，必须与各种理论理性的这种学术无意识相断裂，应该对社会世界及其行动者加以实践的理解，也就是不能将社会行动者视为知识分子所建构的结构地反映，也不可以视为能动者个人的天赋能力，正如上文所述，应该将行动者置于社会世界的特定社会空间的结构关系中——在像法国这样的发达国家即是特定的场域之

中——结合行动者个人的资本、习性、社会轨迹等来理解行动者的实践与策略。更有甚者,研究者还必须进行某种参与性对象化,即要求将社会学家本身的客观化意图加以客观化,^[21]将知识分子追求绝对客观公正观点的学术野心——尤其是类似于海德格尔那种自认为哲学认识论乃是真理的最高表达,与任何价值无关的普遍误识——置于批判性的考察之下,把它们与知识分子谋求积累自己的符号资本的动机联系起来。在此基础上,布迪厄不仅要求社会学家反思实证主义者在经验研究中津津乐道的那种真实性的幻觉,因为问卷或者统计学数字背后预设的概念范畴或者实践操作背后预设的编码方式本身就是需要加以社会学分析的;而且,布迪厄还要求对于超出经验主体之外的学科的组织结构、认知结构进行反思,反思的最终对象是集体性科学无意识。这样,反思的主体最后还必然是知识分子群体。正如华康德精辟地总结的那样:“由于公开论辩与相互批评这样的对话的存在,对从事客观化工作的主体加以客观化的工作,就不仅仅由作者所发起执行,而且全部那些占有对立的和补充的位置的人,也就是构建了科学场的人也应该共同参与。如果后者致力于生产并奖励反思性科学学习性,那么,必须切实地将体现在培训、对话和批判性评估中的反思性加以体制化。”^[22]因而,布迪厄的反思并没有把他引向后现代主义为代表的那种认识论的相对主义和虚无主义,他并不是要求取消客观性,相反,他希望把客观性建立在一个更为坚实的基石上。

在方法论的意义上,布迪厄的反思理论其实就意味着所谓“社会学的社会学”。^[23]它企图解决的是如何在避免客观主义的同时,使一种具有客观性的理论实践成为可能,如何在构建一种反对符号暴力的科学理论的同时,避免再生产符号暴力。应该指出的是,这套反思理论来自人类学的田野考察的实践,因而,它并不是学究式抽象教条,也关涉具体经验领域的话语实践。举例来说,在人类学领域,就存在着研究者与其对象之间的问题。问题的关键并不只是要求研究者能够在面对其研究对象时保持高度的警觉,使来自于自身社会背景(阶级、民族、国家、性别、受教育程度等等)的习性、态度、感知等,不至于影响对于对象的客观把握,因为这样的一种自我决裂当然是从事科学研究活动的一个首要条件;更为

关键的问题是，即便如此，我们还可以询问，一种不偏不倚的客观立场是否可能？布迪厄认为，超越功利的行动并不存在，任何行为总是由特殊的利益、幻象或者社会力比多所支配：“对怀疑的批判提醒我们，所有的普遍价值事实上都是特殊的、被普遍化了的的价值，这些价值因而总是遭到怀疑（比如说，普遍文化无非是统治者的文化）。”^[24]既然如此，我们应该如何保证研究主体的客观性？如何协调观察者与观察对象的关系？这实际上也是许多学人尤其是人类学家一直共同关心的方法论问题。为了克服局内人/局外人(insider/outsider)的双重对立，为了解决学术研究的科学性，已经产生了不少有益的理论努力，比如吉尔兹倡导的地方性知识和深度描写，萨林斯旨在超越机械唯物论同时又小心避开唯心论的人类学的文化论，马尔库斯、费彻尔将法兰克福学派引入人类学中采用“转熟为生”叙事策略的文化批评方法，^[25]但是，布迪厄给人印象深刻之处是他提倡“对象化的对象化”的研究策略。这就是上文指出的考察科学的研究对象被建构的过程。其中一个重要的概念就是所谓“参与性对象化”，^[26]这就是说，必须把研究者与其对象之间的主观关系客观化，把从事对象化工作的研究者作为研究对象，对研究者的习性、学术空间中所处的位置以及它谋求的符号利益保持反思的立场。

布迪厄社会学标举的反思性，是他的理论闪光点之一。尽管社会学领域里，从加芬克尔开始，讨论反思性的不乏其人，^[27]但是，很少有人能够像布迪厄一样，植根于科学实践，而且面向科学实践。布迪厄的反思性，关注的不是作为个体的社会学家，而是作为社会学分析工具的理论预设的集体无意识和学术无意识，因此，这样的反思注定了是一项集体性事业，而反思的目的是加固社会学的认识论基础，使之具有更可信赖的科学性。^[28]但是布迪厄的反思社会学并非没有让人感到困惑的地方。首先，一个反思的社会学在哲学上是否可能？倪梁康教授认为，由于“反思”的原意是对其本身的反身思维，也就是精神目光的回转，那么，作为个体的社会学家是不可以反思远远大于个体经验的社会世界的。进行反思社会学的人必须满足的条件是要把自己视为社会意识或社群意识的代言人。但即使如此，还存在着一个反思有效性或者准确性的问题。因为所反思

的对象即实践的原初性比较起后发的反思,必定不尽一致,必定存在着一个增减的问题。^[29]我们或许可以勉强为布迪厄辩护说,这样问问题的方式就是一种“学究谬误”(scholastic fallacy),尽管反思性确实是基于对于实践或行动的现象学的理解,但我们不应该把适用于“我思故我在”意义上个体性反思的思路挪用到作为社会学家分析程序的反思性上来,因为这只能停留在认识事物的消极层面,不能延伸扩展开来,形成对社会世界的客观认识。布迪厄强调的不是对原初经验一丝不走样的现象学还原,而是对研究者达到的客观知识应该保持认识论的警醒。^[30]

布迪厄面临的另一些指责可能更不容易对付。反思性是在人类学或社会学的实地工作中相伴而生的,可作为叙事主体,社会科学家在解码自己不熟悉的别人话语的时候,总是占据一个特权位置,^[31]而他们不可能不携带着自己的文化资本,并导致对他者话语的歪曲。这一点布迪厄本人当然有所意识,^[32]他提出了对进行着客观化的主体(社会科学家)进行三个层次的客观化:即一,将其在社会空间所占据的位置进行客观化;二,将其在自己的场域所占位置、该场域在整个社会空间中所占位置进行客观化;最后,“我们必须客观化那些与作为学术界域成员相关的所有事物,特别留意没有幻象的幻象,纯粹的、绝对的、‘无功利’观点的幻象。知识分子的社会学揭示了无利益的利益这样的特殊形式的利益。”^[33]但正如有的学者所指出的那样,这样的说辞使得他本来作为知识的方法论和认识论的先决条件意义上使用的反思性概念,还是返回到了真理的哲学的甚至本体论的条件这一层次。而布迪厄本来是出于反对这类观念化的学究谬误才提出反思性的概念的。^[34]拉什认为,布迪厄的方式关注得更多的是生产者而不是生产产品,而且,他的反思性批判也未能给出一个有希望的政治未来。^[35]史华兹认为反思性是布迪厄试图为了寻求超越场域斗争的一种工具,是一种区隔策略:“因此,在一个更深的层面上,我们可以发现,布迪厄对于自我批判的社会科学的寻找,与他自己个人的和位置的利益存在交叉关系,这些利益对他在法国知识分子世界的生涯具有意义。反思性对布迪厄而言,那是知识分子场域的一种策略。”^[36]他还继续指出,布迪厄其实不大把反思性用在自己身上,这里的关键在于,如

果说一切社会科学理论都实际上是由利益引导的，那么布迪厄的利益表现在什么地方？这似乎是个悖论，因为假如存在着个人或群体的利益，那么他的理论的客观性在哪里？如果不存在个人或群体的利益，那么他何以独独能够超越对于符号利益的争夺战？我们还可以进一步追问，史华兹的反问是不是也正是使用了布迪厄的反思策略？他的正确既可以证明布迪厄的错误，也可以展现布迪厄的先见之明。反思性的自我相关的悖论，使得这套思路在原则上就是拒绝反思的：因为我们只有另起炉灶来反思这套反思性理论，而不是像史华兹那样借用反思性理论使其从内部自我解体，这样的反思性原则才是真正可行的，但是布迪厄的反思性理论的内在逻辑似乎并不鼓励我们这样做。^[37]

第四节 理性与价值：学术的政治使命

对布迪厄来说，反思性还是对理性的一次别开生面的拯救。解构叙事的认识论的虚无主义者如福柯、德里达，尽管消解了自身的绝对真理性，指出了知识与权力的共生关系，但同时也捣毁了理性的根基。^[38]这是布迪厄所不能认同的，因为他赞成哈贝马斯的观点，认为启蒙任务并未完成；另一方面，哈贝马斯的建基于语言学基础上的交往行动理性，张扬的唯科学主义的普遍性或绝对性，其方案又显得不切实际。与此相对应，布迪厄试图“建立一种可以调和解构与普遍性、理性与相对性的**历史主义的理性主义**，其方法就是严格限定在科学场域的客观的——哪怕是历史给定的——结构中考察它们的运作过程。”^[39]布迪厄相信，理性并非思想或者语言的固有特性，恰恰相反，它是历史的发明。尽管并不存在哈贝马斯所提倡的具有普适性的理性，但是，由于科学理性话语遵循某些客观性规则和分析逻辑，鼓励科学知识生产者悬搁利益的考虑而参与集体性论辩，这样，理性就具有了生产超越其历史限制的科学知识的能力。我们虽然不幸无法拥有超历史的沟通的普遍条件，但是我们却可以依赖一些沟通的社会组织形式，从而致力于推进普遍性条件的生产。一种比较理想的状况是知识生产者不是去遵循某种伦理规范或者科学方法论的技术

规则,而是创造出这样一个社会空间,在其中每个科学行动者可以凭藉自己的话语策略展开公平的竞争。这些科学行动者除了对各自分歧的依据以及解决分歧所依赖的手段具有共识之外,别无共同之处。只有在此条件下,谋求认同的利益追求才能转化成推动科学创新或进步的原动力。布迪厄设想的这一社会空间就是所谓科学场,而建设具有自主性的科学场必须致力于一种科学伦理政治:“要想改革沟通结构,只能依赖一种现实主义的科学理性政治,方法是协助改变那些生产科学的领域的作用方式,改变在这些领域中参与竞争的行动者的性情倾向,从而改变在形塑行动者性情倾向中发挥着最为重要作用的制度机构,那就是大学。”^[40]

布迪厄的科学社会学的理论的独特之处不仅仅在于他坚持认为社会科学与自然科学相比并无独特性可言,^[41]而且在于他认为社会科学特别是社会学必然具有伦理的或者政治的维度。正是他的理论系统中固有的价值关怀的指涉,使他与那种为学术而学术的唯科学主义区分开来,或者说,价值向度乃是他为这一唯科学主义基本预设的一种祛魅策略。这实际上也是贯穿于布迪厄主要著作的一个基本倾向或原则。就伦理维度而言,是指社会科学可以告诉我们,“在什么条件下道德的能动作用得以发挥,以及这种道德能动作用如何在制度层面上加以推行,而不是告诉我们道德行为所应遵循的具体步骤。”^[42]关于政治维度,华康德曾经有过这样的评论:“布迪厄自己的政治干预很典型地采取了一种间接的(或者升华的)形式。通过揭穿时下的种种神话——无论是学校的知识精英,趣味的先天性,还是技术精英规则的合理性,通过关注社会事实,通过关注那些掩盖了对现实的官方视界的种种潮流,他的主要科学著作一再寻求扩大或者改变公共讨论的参数。”^[43]一种理论假如是科学的,就必然是政治的或者伦理的,必然与自由、平等和人类解放相关,这主要是因为,科学理性意味着摆脱统治意识形态所强加给我们的对社会世界的误识:“知识理论与政治理论是不可分离的;每一种政治理论至少以不言而喻的形式包含了对于社会世界的感知的理论,而对于社会世界的感知的理论是根据一些对立所组织起来的,这些对立与那些在对于自然世界的感知的理论中所发现的对立是非常类似的。”^[44]即使是像花鸟虫鱼或日月山河

这样的自然物，倘若没有预先社会性地建构，也是通过运用某种社会感知图式而被建构。这样的对象是被分类的，这些分类图式强加于自然对象之上，使我们误以为这就是自然原有的秩序。我们不必像人类根据自身的利益把虫区分成害虫和益虫，把草区分成香草和毒草，即便是美丽的花朵，我们也区分成高低贵贱，也要辨识它是花之富贵者是花之隐逸者或者花之君子，甚至在花店各个明码标出。我们通过种种区隔，通过对这些区隔成不同等级的对象的占用，我们区隔了别人，也区隔了自己。因此，布迪厄认为，客体的类别是客体自身的一个组成部分，而我们每一个社会行动者在我们头脑中都有大致相同的分类图式的系统。因而可以认为，存在着两种客观性：“一种客观的阶级我可以在收入、学历、拥有的孩子的数量等等的基础上来加以建构；一种客观的阶级就好像存在于全部行动者的头脑中，这些行动者服从科学的分类。”^[45] 这些分类并无自然而然的合法性，其本身就是行动者斗争的目标。换句话说，社会行动者总是为语词、分类或差异而斗争，世上并无中立的语词来描述社会世界，即使是同样的语词在不同人的嘴巴中含义也不相同。理性的效用就在于，它不仅为有价值的交流模式提供可能，而且也揭露那些无意识构建了我们社会生活的种种分类原则的专断性提供了可能，因为它可以造就一个更大的自由空间，可以唤醒潜藏在我们心灵深处而被遮蔽的自觉意识，从而使我们得以反思社会世界以自然而然的方式呈现出来的权力关系，并反抗强加于我们身上的诸种符号暴力。

布迪厄对科学理性权威的维护如此不遗余力，还有一个重要原因就在于他认为，这一权威在本质上就是反对既定社会秩序的，因此可以服务于各种进步的社会运动，也就是可以为之提供合法的符号力量的支援。他相信，就伦理意义而言，社会学实际上乃是一种苏格拉底所说的社会助产术。正像布迪厄通过《悲惨世界：当代社会的社会苦难》这样的大型调查的结果所显示的那样，布迪厄的社会学研究的目的是“就是要把社会上难以明言的病患转化成清晰可辨的症候，从而可以用政治的手段加以治理。”^[46] 但是如何确保这样的科学理性？垄断学术权力某个支配性位置，利用对学术场域的再生产体制的控制，从而向它强加以有利于自己符

号利益的正统教义,哪怕这种教义看上去非常具有真理性,这并不是一个好办法。捍卫理性首先不是某个人或某一群体的事业,它意味着捍卫整个科学场域的自主性,也就是说,它不应归之于个人道德范畴,而是一种集体性活动。像萨特那样过高估计知识分子所拥有的自由的人,由于认识不到知识分子的特殊利益,认识不到在背后支配着他的知识分子集体无意识与统治阶级利益的根本上的契合,最后其种种努力导致的结果是走向了他所希望的反面,也就是促成了支配力量的继续。

布迪厄在此并不是暗示大家去诵读他的社会学的科学论述,从而可以恍然大悟地明白知识分子自己原来是被“自己全无幻觉的幻觉”所支配的,由此除魔祛魅之后起而决裂或反抗,也就是展开政治的或伦理的行动;布迪厄关心的主要是知识分子总体的理性思想得以再生产的社会条件,特别是科学场域的制度性建设。在这方面,布迪厄提出了很多具体意见,其中难免有一些陈词滥调,比如反对著书都为稻粱谋,为屈从于政治经济利益而写作,在学术上采纳国际标准而非国内标准,强调学术的国际交流,以及跨学科交流,反对学术杂志追求可读性、议题性、新奇性、轰动性乃至电视出镜可能性的种种媒体化目标,要求强化科学资本的自主性,由此抬高进入科学场域的门槛,反对边缘学术人(例如媒介知识分子)动用场域外的资源来调节场域内部的符号斗争,等等,^[47]布迪厄认为,只有建立在这样的基础上,学术人才能以理性的名义,也就是以科学、自由以及批判性质疑的名义来参与政治斗争,因为知识分子伦理原则的科学普遍性是参与纯洁政治的基础。关于布迪厄对知识分子的看法,我在第八章中还会更详细地谈及,这里需要指出的是布迪厄所试图推销的他称之为乌托邦思想的学术使命,即“借助有关社会法则的真正知识,特别是有关这些知识得以发挥效用的历史条件的知识,以理性的方式,在政治中自觉地利用自由的各种局限。社会科学的政治任务在于既反对不切实际、不负责任的唯意志论,也反对听天由命的唯科学主义,通过了解有充分依据、可能实现的各种情况,运用相关的知识,使可能性成为现实,从而有助于确定一种理性的乌托邦思想。”^[48]尽管布迪厄认为知识人的政治社会干预应该更多地体现在其作品之中,但是这并不妨碍他冒着被许多

人指责的危险，更直接地卷入种种政治实践中去。

但如果我们过于刻薄，也许会说布迪厄解决的问题可能不比新出现的问题更多。首先他的科学理性与价值关怀合一的立场，并不能算是十分新颖的观点。罗素曾经嘲讽地批评苏格拉底：“在他暗地的思想里，他是在运用理智来证明他所喜欢的那些结论，而不是把理智运用于对于知识的无私追求。”^[49]这样的话也同样可以让我们对布迪厄的观点有一种警醒作用。其次，科学理性对政治或社会的影响究竟有多大？假如是相当有限的，^[50]那么将赌注押在发扬理性上面是不是只是知识分子黔驴技穷之后的一种无奈选择？如果是非常巨大的，那么，统治阶层未尝不可挪用理性的力量，为自己服务，比如调整统治技术，从而使自己对于社会的控制更具有隐蔽性和合法化效果。对此布迪厄未尝没有自觉意识，^[51]但是他似乎除了再三呼吁继续乞灵于理性之外，别无良策。当然，话说回来，知识分子舍此之外确实也身无长技。第三，布迪厄所理解的任何具体的社会科学论述总是仅仅具有局部的真理，总是与理论生产者科学场上的位置空间或符号利益相关，那么这样一种客观性需打折的科学如何能够具有它所希望达到的符号动员力量？最后，布迪厄认为关键之处在于捍卫科学场的自主性，但这可能也是最成问题的，因为科学研究不可能不依赖于外部的经济支持和最低限度的政治保障（比如说至少要保证科学研究人员不处在纳粹德国那种认为爱因斯坦相对论是反动犹太科学的研究环境之下），因而也不可能摆脱政治、经济因素而真正独立。绝对的自主性的科学场只能是可望而不可及的科学幻想。

注 释

[1] 见 Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, pp.24—26。

[2] 潘托说：“我相信，皮埃尔·布迪厄的原创性并不在人们所通常以为的那些地方。他的‘理论’——假如我们真要用这个词语，首先是建立在反思性基础上的功能性的方法，这或许是‘他总体事业的最有意义的成果。’”Pinto, L., *Theory in Practice*, In R.

Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp.108—109.

- [3] 皮埃尔·布迪厄:《实践感》,第37页。
- [4] *The Logic of Practice*, p.25.
- [5] *The Logic of Practice*, p.19.
- [6] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.95.
- [7] 这是超越二元论的传统解药。在美学上一个著名的例子就是,美国哲学家刘易斯认为,美既非主观也非客观,它存在于主客体两者的相遇之中。见朱狄:《当代西方艺术哲学》,人民出版社1996年版,第400—402页。
- [8] Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, p.253.
- [9] 该书英译者在译序中指出,可以把卡西尔哲学视为认识论上的相对论,实际上,卡西尔对以爱因斯坦为代表的现代科学的认识论意义进行了哲学阐释。卡西尔认为,概念并不应该是对某个孤立对象的性质确定,在概念与对象之间,并不存在具有实体意义的同一性:“实际上可以得到结论:‘惰性系统’和‘惰性时标’这些概念只能被描述为惯例,我们将这些惯例引入,旨在更易于检测事实,但是,这些惯例与经验事实并无直接的客观联系。”概念或所谓惯例发挥着将对象组织到一处来的作用,所以概念与对象之间其实而只存在一种功能意义上的关系。本雅明的星座理论、维特根斯坦的语言哲学也有类似的说法。见 Cassirer, E., *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Chicago: Open Court Publishing Company, 1923, p.186.
- [10] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第133页。
- [11] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第16页。
- [12] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第16页。
- [13] *The Logic of Practice*, p.4.
- [14] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第253页。
- [15] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.63.
- [16] 见 Deer, C., *Reflexivity*, in M.Grenfell, (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Acumen Publishing Limited: Durham, 2008, p.200。在这篇梳理反思性概念的短文中,Deer指出,反思性基于这样一个现象学的质疑:即某个研究过程是否、如何以及在何种程度上允许知识主体可以在本质上把握其研究的对象。因而,它关涉两个相互交叉的层面:就社会学而言,它是一种科学方法;就哲学层面,它是一种批判话语。
- [17] 皮埃尔·布迪厄:《帕斯卡尔的沉思》,第136页。
- [18] 布迪厄在法兰西学院的讲座中指出:“然而,要使得这种实践的反思性能够显示全部力量,必须要将对于科学实践的日常运作之含义与预设的分析更深地引入到一种真正的(康德意义上的)批判之中去,亦即对于思想诸多形式的可能性与限制之社会条

件的批判。对那些条件不知情的科学家会在不知不觉中将那些可能性与限制带进其研究中,而且,他并不知晓这些可能性与限制,也就是说,它们替代他进行最明确的科学运作,例如,建构科学对象。”见 Bourdieu, P., *Science of Science and Reflexivity*, Cambridge, UK: Polity Press and The University of Chicago, 2004, p.90。参看皮埃尔·布迪厄:《科学之科学与反观性》,陈圣生等译,广西师范大学出版社 2006 年版,第 152—153 页。

- [19] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 252 页。
- [20] 一位学者如此简明扼要地定义“唯智主义”/“唯智偏见”：“置身于诸如艺术、学术场域内的某些行动者这样一种倾向:即将诸多实践抽象为一些沉思的观念,而不是有待解决的问题。它会引导研究者对问题之展开研究,首先并非因为它们是‘真正的’社会问题,而是因为它们在学术上有趣。”Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, Crows Nest Nsw: Allen & Unwin, 2002, p.xiii。
- [21] 毫不偶然的是,《科学之科学与反观性》的最后一章标题为“为什么社会科学应该以自身为对象”,而最后一部分则是“自我分析论纲”,它后来经过扩充之后,自己独立成书了。
- [22] Bourdieu, P., et al, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp.40—41。
- [23] 见 Deer, C., *Reflexivity*, in M. Grenfell, (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, p.207。
- [24] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.90。
- [25] 可分别见:马尔库斯、费彻尔:《作为文化批评的人类学》,王铭铭等译,三联书店 1998 年版;格尔茨:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社 1999 年版;吉尔兹:《地方性知识》,王海龙等译,中央编译出版社 2000 年版;萨林斯:《文化与实践理性》,赵丙祥译,上海人民出版社 2002 年版。
- [26] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 283 页。
- [27] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 79 页。
- [28] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 39 页。
- [29] 见倪梁康:《会意集》,东方出版社 2001 年版,第 20—29 页。
- [30] 波曼在另外一个意义上也批评布迪厄没有很好地把握反思性的哲学意义:“在批判的意义上,反思性指涉的是行动(agency)的构成性特性,以及实践理性的构成性特性,并不是指涉对于社会学理论自我指涉的、认识论的条件。反思性并不像布迪厄所宣称的那样,主要是理论的某种‘效果’,而是公共性、实践性理性的一个组成部分。”Bohman, J., *Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice*, In R.Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, p.136。
- [31] 有的学者指出,布迪厄的反思性其实是一种特权立场,就好比在某小镇附近的山上清

清楚地看到小镇的全貌，而不像在小镇上要考虑交通问题的开车人。学究视域就是由学术体制所提供的客观化和普遍化视域。此一特权位置伴随着相应代价。处于特权位置者可以反思塑造了小城的结构关系与文化力量，但是他们自己也要求被反思。Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, Crows Nest Nsw: Allen & Unwin, 2002, p.137。

- [32] 他在接受伊格尔顿访谈的时候举例指出：“如果知识分子试图再生产比方说法国 1968 年后某个工人的经验，他要陈述的是缺乏知识分子习性的工人经验。对他来说许多触目惊心的事情实际上不过是家常便饭。他必须能够把对于工人经验的描述——这一事实也就是从他的观点看到的经验——纳入他的视界之中。而这是非常困难的。在我看来，知识分子不去留意的原因之一是他们拥有与文化资本相关的非常多的利益。”见 Bourdieu, P. et al., *Doxa and Common Life: An Interview*, in S. Zizek, et al. (eds), *Mapping Ideology*, London: Verso, 1994, p.273。见斯拉沃热·齐泽克等编：《图绘意识形态》，第 359—360 页。
- [33] Bourdieu, P., *Science of Science and Reflexivity*, p. 94. 参看皮埃尔·布迪厄：《科学之科学与反观性》，第 159—160 页。
- [34] 见 Deer, C., *Reflexivity*, in M. Grenfell, (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, p.211。
- [35] 见 Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, p.260。
- [36] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.277。
- [37] 罗宾斯认为，如果我们坚信他的反思性，还有可能走进他为我们预先设下的逻辑圈套，无论是有意还是无意：“他要求以他分析别人的方式来分析他本人，与此同时，他所邀请的分析已经在批判性方面被解除了武装。布迪厄要求对他作品的分析认可他的思辨与他的社会轨迹之间的相互关系。这里面没有说出的假定是，这一分析模式将会导致对他作品的内容正当的赞赏，以及对他的概念是如何实用主义地运用的正当的理解。”Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, p.139。
- [38] 一位深受后结构主义影响的社会理论家拉图尔(B. Latour)认为，科学事实不过是如德里达所言的文学铭文(literary inscriptions)或福柯所言的陈述，并不对应外部的或客观的现实，而是导向别的文本，就此而言，无非是某种虚构。科学生产无非是某种文学生产，科学家不过是忙于说服别人的作家，或者是忙于被人说服的读者。为了追求自己理论的自洽性，他甚至愿意承认自己的言论也无非虚构。参看 Latour, B. et al., *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p.257。布迪厄一方面承认，科学知识是被建构出来的，必须要反对经验论的实证主义事物得以直接呈现的透明性幻觉，但是他也强调，社会世界也存在着自身的客观秩序、规则和结构，有赖于社会科学家的发现。

- [39] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 50 页。
- [40] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 247 页。
- [41] 布迪厄认为,从研究方法、逻辑要求到判断真伪性的标准,人文科学与自然科学是完全一致的。参看皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 244 页。一位论者指出,英语与法语中的“科学(science)”概念存在着一些差异。在法语中,科学的概念并不只是来自于物理学的有关因果的理论性预言话语,而必须被理解为知识与理解。参看 Grenfell, M., et al., *Art Rules: Pierre Bourdieu and the Visual Arts*, New York: Berg Publishers, 2007, p.50。
- [42] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 53 页。
- [43] Wacquant, L., *Pierre Bourdieu*, In R.Stones, (ed.), *Key Sociological Thinkers*, London: Macmillan Press Ltd, 1998, p.228.
- [44] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.54.
- [45] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.58.
- [46] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 263 页。
- [47] 参看 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp.256—257。
- [48] 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 258 页。
- [49] 罗素:《西方哲学史》,何兆武等译,商务印书馆 1982 年版,第 188 页。
- [50] 姑且不谈希特勒和纳粹主义,即使我们注视近年来以勒庞为代表的欧洲极右翼势力的崛起和逐渐坐大,也足以说明理性决非万能。
- [51] 他下述一段文字表现了理性被滥用的愤怒:“科学主义的理性主义(影响国际货币基金组织或世界银行政策的数学模式,律师事务所,将美国法律传统强行施加到全世界的大型跨国法律公司,理性行动理论等等),是一种西方傲慢的表现及保证,这种态度造成某些人好像垄断了理性,可以把自己当作世界的警察(像我们一般所说的),也就是说,自我宣称是合法暴力的垄断者,能使武力为普遍的司法正义而服务。”布迪厄:《防火墙:抵挡新自由主义的入侵》,孙智绮译,台湾麦田出版社 2002 年版,第 38 页。

第五章

主要概念工具

毫无疑问,概念范畴在我们认识客体的过程中起着—个至关重要的作用,因为正是通过—些概念,我们才可以组织我们的知觉和感觉,并确定事物的界限、性质、类别、价值或意义。在这种意义上,概念范畴不仅构建了对象,而且,它本身也构成了现实的一部分。同样,认识—个理论家的概念范畴,我们也能够通过—个重要方面来了解其体系得以成立的结构的主要钢筋水泥。

跟其他理论家—样,布迪厄也征用了一些意义独特的概念范畴,比如习性、场域、资本、实践、策略、利益、阶级、趣味、笃识(Doxa)、^[1]性情、幻象、反思性、行(能)动者、生产/再生产、符号权力,等等。这些概念对布迪厄本人而言,首先意味着超越二元论的思想工具。就布迪厄赋予这些范畴的意义、特性和效用而言,可能有如下几个特点。第—,不像德里达创设出诸如延异那样怪诞的新词,也不像福柯将—个旧词赋予几乎从来不曾有过的意义,例如福柯在欲望和快乐之间的区分中对快乐—概念重新赋以新意;^[2]布迪厄的概念总是十分注重旧词新用,在保留旧词原有的某些含义的基础上,进行根本性的改造,在此改造过程中,他企图超越对此概念的某种非此即彼的二元论理解。^[3]第—,布迪厄强调他的概念的系谱学考察,强调他运用的某个概念的历史关联性,以及每个概念本身的历史性,^[4]但是,他同时又是从包括田野考察在内的经验研究中获得灵感的,并且,他还将他在社会科学的实践活动中得到的新认识灌注到旧

概念之中，从而重新激活其内在的活力。此外，布迪厄还推崇具有可操作性的社会科学的概念，即“设计任何概念都应旨在以系统的方式让它们在经验研究中发挥作用。”^[5]第三，可以说最重要的是，布迪厄在设计概念的时候，显然参考了卡西尔《实体概念与功能概念》一书对于概念的辨析。布迪厄本人曾经参与策划了对此书的翻译。在该书中，卡西尔指出，从亚里士多德以来，概念是通过某个抽象过程被构建出来的。卡西尔称之为实体性概念(substance-concepts)或物性概念(thing-concepts)，这一支配了西方思想的思维模式，其缺点是只抽取了事物的共同性，却忽视了事物的经验层面或特殊的变量。受爱因斯坦相对论的启发，卡西尔提出了关系性概念(relation-concepts)，这一点为布迪厄所接受。^[6]布迪厄如下这一段话可以看到它的重要影响：“概念的真正意涵来自于各种关系。只有在关系系统中，这些概念才获得了它们的意涵。”^[7]

本章我只讨论布迪厄几个最重要的概念。也就是习性、资本、场域和实践这四个概念。

第一节 习 性

布迪厄曾经在美国圣迭戈大学做了一次旨在介绍《区隔》的方法论原则的题为《社会空间与符号权力》的演讲，在这篇可以视为布迪厄入门读物的文章中，布迪厄简要描述了他称之为建构主义的结构主义(constructivist structuralism)或结构主义的建构主义(structuralist constructivism)的研究方法：“就结构主义或结构主义的而言，我指的是，不仅仅在诸如语言、神话等等的符号系统中，而且还在社会世界自身中，存在着独立于行动者意识和欲望之外的客观结构，这些结构能够引导或者限制行动者的实践或者表征。就建构主义而言，我指的是，一方面，组成了我称之为习性的那些感知、思维和行动的模式存在着一个社会起源；另一方面，某些社会结构，特别是我称之为场域和群体的，尤其是我通常称之为社会阶级的社会结构，也存在着一个社会起源。”^[8]由此可见，习性和场域的发生是布迪厄的研究重点，而这两者又是围绕着资本的分布方式起作用的。

习性这一拉丁文来源于亚里士多德的素性(*hexis*)的概念,在布迪厄之前曾经有其自身丰富的范畴史,但是,布迪厄从潘诺夫斯基那里受到启发,将它赋予了完全不同的意义内涵。^[9]在这个概念的使用过程中,尽管其强调的重点也有不同的变化,^[10]但是始终没有失去其重要意义的是,它一直是被当成超越上述二元对立的观念工具来使用的。那么,什么是习性?这个被批评者称之为一个“概念怪物,经常以一种含混的、隐喻的方式被使用”的概念,^[11]布迪厄尽管经常以不同方式谈论它,但是并未作出过较为精确的定义。^[12]在《实践的逻辑》一书中,他对此概念作出了如下被广为征引的说明:“与存在条件的特定阶级相联系的条件作用形成了习性:它是持久的、可变换的一些性情系统,是一些被建构的结构,这些结构倾向于作为建构性结构而起作用,也就是作为这样一些原则而起作用:它们产生和组织了实践和表征,从而,即便并未有意识瞄准一些目标,或者并未明确掌握为达至这些目标必备的运作程序,就可以客观地适应到其结果中去。”^[13]这段布迪厄惯有的拗口的话,说明了习性的一些基本特征:第一,就性质而言,它是一整套性情系统,也就是感知、评判和行动的区分图式的系统;第二,就存在形式而言,它一方面是具有稳定性的,因为它植根于我们的心智以至于身体内部,会超越我们遭遇的一些具体情境而发生惯性作用,比如一个人的童年经验有可能会铭刻在人的内心深处,并在一定程度上支配他的个人行动;另一方面,它又是可以置换的,这可能包含了两层意思,一是一个人在某个领域所获得的习性在另一个经验领域可能会发生类似的效果,比如学校教育所获得的习性也会在职业市场或者婚姻市场上发挥作用。这样同一阶层的人由于其习性具有结构上的类似,即使没有进行观念的协调,在行动倾向上也可能趋向一致。二是习性也会受到社会条件的限制而发生缓慢的变化。这实际上已经说到第三个方面了,也就是说,就习性的发生发展而言,习性作为我们主观性的社会结构,它一方面是通过社会条件或者调节作用将外部强制和可能性内在化,也就是说,被建构为我们的认知、感知和行动的图式;另一方面,它作为建构性的结构,又赋予个人在社会世界各个领域的活动以一种形式和连续性,它使得行动者获得行动的意义与理由。第四,习性对我们

实践的引导,往往是在无意识层面运作的。所谓无意识,无非是对累积在身上的历史失去记忆或主观意识,而习性,本来就是在实践过程中历史所转变成的自然。^[14]这种无意识的特征为习性的模糊性质留下了阐释空间,^[15]在这种意义上,我们也可以说,习性以某种游戏感引导行动者根据未必经过理性计算的策略而行动;但同时,习性是按照一定的资源条件和过去经验中最可能成功的行为模式,驱动行动者根据预期的结果选择自己的实践活动,因此习性也就包含了何者是可能的何者是不可能的无意识计算。习性一方面会适应它赖以建构的特殊条件,会适应作为客观可能性而被铭记的种种要求,由此它可以再生产客观条件所固有的规律;另一方面,作为历史的产物,作为客观结构的内在化,它又并非某种机械决定的机制,而表现为即兴创造的生成原则。^[16]

习性是布迪厄最具有原创性的概念之一,这也是遭到最多抨击的范畴之一。我先简单地谈及学界对它的肯定,然后花较多的篇幅评述学者们对它的批判性质疑。曼彻斯特大学的社会学家克罗斯雷(N. Crossley)赞扬布迪厄激活了这个有悠久历史的经典概念,认为他在运用此一概念的时候一方面沿袭了韦伯、莫斯与列维-斯特劳斯的社会学/人类学传统,另一方面又把握了亚里士多德、海德格尔、梅洛-庞蒂与维特根斯坦这些哲学家的精微之处,进而指出,布迪厄的进路显示出,习性哲学是如何滋养了社会科学的研究的,当然与此同时也可以显示出,这样的社会学研究又是如何回馈当代哲学的。^[17]习性的概念也获得了许多学者的实践性挪用。^[18]

布迪厄在法兰西学院的同事、法国最著名的分析哲学家布弗莱斯(J. Bouveresse)就参照维特根斯坦等人的理论,从相当学究的立场批评这个概念的含糊性和不确定性。他认为,习性这一术语固然有助于说明具有变革性、可塑性、模糊性和适应性等性质的规律性,也就是具有实践的逻辑特征的规律性,但是麻烦在于,“我们应该抵制这样的诱惑,即不断去寻找对于某些事物的机械的说明,而这些事物很明显就其本性而言并非是机械的。对布迪厄观点的拒阻,其意见中有一部分并非像人们本能地相信的那样,源于对机械论的敌视,恰恰相反,乃是源于这样一种倾

向,即我们相信,只要我们能够真正地找到观照处在行动之中的社会机器的方式,我们可以对于社会有更好的理解。”^[19]这就是说,我们总是假定对于行为的解释要么依据有意识的规则,要么依据非理性的因果性,布迪厄的习性的概念既然不是指涉前者,那么只好假设包含着某种隐匿的因果机制,但这又是布迪厄未能加以说明的。^[20]

剑桥大学社会学家贝尔特(P. Baert)则抱怨习性的理论太不具体:“这些主张请求说明,而不是提供说明。比方说,你怎样说明在个人生涯里性情的可塑性,或者着眼说明习性调适于客观的结构条件?考虑到布迪厄对简洁的理论体系营造抱有敌意,他可能会把这些问题作为仅是抽象的理论家苦恼的幻想营造术打发掉。但是,对那些期望理论充分回答‘为什么’或‘如何’问题的人来说,那种反应显然注定是不令人满意的。”^[21]与贝尔特相同,美国天普大学哲学教授马戈利斯(J. Margolis)也指出了布迪厄并没有对习性是如何使得实践的逻辑进行运作的这一认知过程提供一个具体详尽的说明,而且,他还指出,布迪厄对于二元论的超越正是依赖于二元论的理论预设,而这一普遍的结构主义逻辑正是他宣称要克服的。^[22]

波曼(J. Bohman)在某种意义上蹈袭了埃尔斯特(J. Elster)的主张,认为布迪厄的习性理论摇摆于主观客观之间,习性既包含了共享的认知结构和意志结构,又包含了限定了行动者的目标、利益和立场的“被社会建构的情势”。但其实,行动者即便达到其策略目标,他的欲望以及所处情势,也只是被理解为共享性习性的一个“变量”。举例来说,“酸葡萄”的心理表明,行动者总是倾向于把自身的欲望调适于所能达到的目标。但布迪厄的习性理论不能很好地解释这一现象。“在根据各种社会效果解释这一现象时犯下了典型的功能主义错误,未能提供具体的机制,用以说明这些效果是如何被产生的。”在行动者与其行动之间看到由性情所决定的关联性,这并不难;关键是使用这一暗示了“教化”、“条件作用”的概念,是把问题简单化了。波曼指出,即使是共享性的方法也是不断被阐释和再阐释的,并且总是和当下的同一性和实践相冲突的。布迪厄习性理论的这一决定论色彩使他看不到这一点,他只能把行动者看成文化笨伯。

因为只有把他们说成是被支配的,把习性说成不断再生产社会结构,他的符号权力的理论才是可能的。[23]

德克萨斯大学阿灵顿分校人类学教授里德·达纳海虽然赞扬了布迪厄利用习性的概念以打通个体内在心灵与外在维度的方式强有力地广泛重释了种族、性别、语言支配以及社会阶级等领域,但是她指摘布迪厄所承诺的对身体化、感情之类的重视并没有获得真正落实:“尽管布迪厄在其习性理论中对身体性颇为关注,但是他在其自身的研究策略中主要还是倚重语词产物与语言运用,在其他对于法国农村与阿尔及利亚的早期人类学研究之后,就罕有对身体实践的观察。”[24]

美国社会学家亚历山大指责布迪厄关于习性的能动方面的描述都是非常草率、抽象的,习性并没有属于它自己的逻辑和内在复杂性,习性对于外部制约力量的结构从属性使布迪厄的实践理论变成了一种决定实践的理论:“正是习性所具有的这种‘同源性’特征,才确保了它的从属性。也就是说,确保了外部结构力量对于符号化的内在秩序的决定作用,无论是在因果/经验意义上,还是在分析/理论意义上。”[25]亚历山大指出,关于自我的相对自主性,有不少心理学家已经作出了有力的论证,例如埃里克森(E.Erikson)的“同一性危机”的理论,而这是被布迪厄弃置不顾的。

近几年在文化研究领域中被广为引征的法国哲学家德·塞图尽管是从自己的理论背景出发,但还是提出了具有普遍性的对习性概念的批评,即它包含着太重的决定论色彩。德·塞图认为,与福柯关注实践产生了什么不同,布迪厄关注的是什么产生了实践。布迪厄的理论循环是这样一种运动:“从被建构的模式(结构)转向一个被假定的现实(习性),从后者又转向对于被观察的事实的阐释(种种策略和事态)。”与结构具有可变易性不同,习性“没有自己的运动。它们是结构所铭记的所在,是其历史被铭刻的大理石。发生在它们身上的任何东西,没有不是其外在性的结果。”为了确保其社会结构再生产的理论,布迪厄必须要将习性视为解释与诸种结构相关的社会的基础,其代价就是,为了假定这一基础有稳定性,习性必须无法被证明,它是看不到的,也就是说,是一种恒常的、统一的、连贯的无意识。由此,德·塞图认为习性这一概念已经变成了教条,

它确认现实,倾向于总体化。布迪厄这样一个强调主体性的术语,到头来完全失去了主体性的能动含义,对于习性的崇拜,使得布迪厄看不到个体从事颠覆或者抵抗的可能性。看不到广泛存在的“符号游击战”的日常实践。^[26]德·塞图的这一批评,与威廉斯、霍尔为代表的伯明翰学派的理论出发点不无异曲同工之妙。^[27]编码方式不能总是决定解码方式,大众并不总是统治意识形态的牺牲品,受支配者可以利用支配者的资源,来改变自己的处境,无论是“便宜行事”(making do)的灵活策略,还是进行形式不同的群众运动。^[28]关于这一点,我下文还有所论及。

第二节 资 本

要认识清楚习性的概念,还必须要了解与之紧密联系的资本的概念。这是因为,习性取决于行动者在其社会空间所占据的位置,这也就必然决定于他所拥有的资本的数量和构成,因为资本的总量和性质决定了行动者在一定社会空间中的占位。布迪厄对资本曾经下过一个定义:“资本是积累的(以物质化的形式或‘具体化的’、‘肉身化的’形式的)劳动,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物化的或活的劳动形式占有社会资源。”^[29]资本作为一般等价物,无非是劳动时间的总和。

对布迪厄本人来说,资本理论值得注意的,至少有以下几个方面:第一,也是最重要的是,布迪厄将资本不是设想为单纯经济意义上的资本,而是理解为名目繁多的各种形式的资本。但是他认为,总的来说,可以分为三种:即经济资本(财产)、社会资本(主要体现为社会关系网络,尤其是社会头衔)以及文化资本(尤其是教育资历)。^[30]此外,他还将上述资本的被认可形式称之为符号资本:“符号资本是任何种类资本的这样一种形式:当它通过感知范畴被感知的时候。这些感知范畴是对于若干区分或对立的具体化的结果,这些区分或对立铭刻在资本的各种种类的分配结构之中(强/弱、大/小,富/贫,文/野)。”^[31]比如荣誉就是地中海地区符号资本的典型形式。^[32]第二,布迪厄将资本与权力联系在一起。在他看

来,一个人拥有资本的数量和类型决定了他在社会空间的位置,也就决定了他的权力:“资本……意味着对于某一(在某种给定契机中)场域的权力,以及,说得更确切一点,对于过去劳动积累的产物的权力(尤其是生产工具的总和),因而,也是对于旨在确保商品特殊范畴的生产手段的权力,最后,还是对于一系列收益或者利润的权力。”^[33]第三,在各种资本之间存在着相互转换的可能性。举例来说,要是拥有相当雄厚的社会资本,比如拥有相当显赫的一系列头衔,就可以获得较多的机会,从而谋取较多的经济资本。另一方面,资产阶级常常采用的再生产策略,是把自己的子弟送到贵族学校去捞取文化资本。布迪厄认为,正是研究资本转换所赖以发生的作用机制(例如俱乐部、学校、家庭),以及把握转换的规律,比如转换率,才使得他的科学理论不止是一种理论研究,而且具有建构、生产研究对象的实际用途。他说:“我试图建构一些严格的定义,他们不仅仅是描述性的概念,而且是建构的方法。这样,就有可能产生人们以前从未可能看到过的事物。”资本的概念作为理论资源,是用来作为经验研究的工具用的。^[34]第四,布迪厄认为,尽管各种资本具有自身的自主性,但是所有资本的根源或者决定性的力量,还是归结为经济资本,在这方面我们又可以把他视为马克思的一个追随者,有人甚至据此就批评他是经济化约论者。^[35]第五,站在反对本质主义立场上,布迪厄强调指出,资本从来都是具体的、特殊的资本:“当我们提到特殊资本的时候,这意思是说资本只是处在与某一特定场域的关系之中才是有效的,并因此总是处在该场域的诸多限制之中。”^[36]

尽管布迪厄对习性的解释着力更深,但是,在具体研究中,布迪厄运用得比较多而且影响也较为深远的是他对于文化资本的探讨。^[37]尽管文化资本的概念并非布迪厄首创,^[38]但是,无疑,正是布迪厄才将这个概念带入了前所未有的深度。对布迪厄而言,文化资本是作为经济资本的对立面而被提出来的,它以三种形式存在:即(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体现,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。^[39]文化能力、文化习性、文化趣味等等,在资产阶级意识形态中尤其在康德哲学中被视为一种自然天赋,被认为与社会的或经济的条件毫无关系,但是,“科学观察却表明,文化需要是教养和教育的产物:诸多调查证明,一切文化实践(参观博物馆、听音乐会,以及阅读等等)以及文学、绘画或者音乐方面的偏好,都首先与教育水平(可按学历或学习年限加以衡量)密切相联,其次与社会出身相关。”^[40]文化实践尽管被排除了利益的考虑,它追求的是无功利性,但是事实上正是一定的经济条件才使得它成为可能;文化尽管不被认为是一种利益,但是事实上它却是一种特定的资本,作为资本,它同样垄断、支配、塑形了特定实践/精神活动所需要的能力、技术、意义、标准和价值,并能生产相应的符号利润,然而这种资本的特殊之处在于,它在表面上是以拒斥功利的存在作为自己存在的基本形式的,也恰恰是因为这一点,它作为资本就更具有隐蔽性。文化实践从形式上来看其所遵循的逻辑乃是一种“颠倒的经济”的逻辑,但是这丝毫不能得出结论,它与经济无关,恰恰相反,经济资本不仅仅规定了文化生产赖以发生的条件,而且,行动者在文化活动中所积累的文化资本有可能转化为回报更为可观的经济资本。举例说,这不仅仅是说凡·高只有具备了一定的最基本的物质基础才能在某种程度上摆脱衣食之忧,从而可以投身于创作,更为关键的是,他对于物质利益的拒绝,对于艺术自主性的诉求,为他带来的却是长期的文化资本和符号利润,此后他被艺术体制所合法化,被选入学校教材,被广泛研究,被册封为艺术经典,他的原件被卖到令人咋舌的高价,从而获得了非常丰厚的经济利润。

文化资本概念的重新发明,使得布迪厄对一贯以超越功利自命的文化实践尤其是精英文化实践的客观化,获得了一个具有方法论普遍意义同时又不丧失经验可操作性的突破点。这实际上是布迪厄对文化社会学的一项卓越贡献。资本的范畴可以如此大范围地在经济意义上使用,开拓了我们的社会学想象的边疆。除了布迪厄侧重强调的经济资本、文化资本、社会资本,以及诸如附属于文化资本之下的教育资本、学术资本之

类的次级概念,其实换一种视角或语境,我们可以想到许多重要的其他类型的资本。例如在东方社会尤其在中国,长幼有序的观念使得年资变成了一种资本。而有的女性主义者,则抱怨布迪厄明显忽视了情感资本。^[41]文化资本的范畴还凸显了布迪厄实践理论的批判性。卡里斯玛意识形态通过把文化生产活动说成是一种超功利的或无目的的自主活动,不仅仅将文化资本的不平均分布转化为个人的能力问题,从而掩盖了社会的不平等,并以此巧妙地通过将现存社会秩序的自然化和合法化,同时再生产了社会秩序及其不平等关系。

布迪厄的资本理论尤其是文化资本理论,连同着他的一些相类似的经济概念,例如利益、市场、投资等,获得了广泛的讨论,也遭到一些质疑。首先,在方法论上,布迪厄似乎和理性选择理论没有太大的区别。尽管布迪厄一直在表明他和唯经济主义者、理性选择理论的区别,但是这些区别也无非批评这些理论家看不到独立于经济资本之外的文化资本、社会资本的相对自主性,看不到作为文化资本一面的人的能力或天资,实际上也是投资于时间和文化资本的结果,看不到资本总是特定时间、空间中存在的资本,而并非某种抽象的普遍的东西;在更根本的理论预设上,我们很难不把布迪厄归为他本人所极力反对的这一类:“尽管布迪厄指出了全部利益的历史特殊性,他并没有否认利益行动的普遍性。至少暗地里,他走得更远,他甚至把全部行动看成只是有利益的,这比说是(利益)‘驱动的’还稍有过之。他把全部利益——尽管其内容上可能具有历史特殊性——在形式上看成类似于其策略的含义,后者的设计是以某种方式来获得权力或者财富。某些东西是超历史的,具有人类学意义的人类行动者的永恒性,这一点布迪厄所表达的比他泄露的要多,特别是在对于资本的说明中。”^[42]这实际上也是布迪厄整个理论体系的一个缺失。

其次,不少论者指出,当布迪厄把资本的理论从经济领域或物质领域引入文化领域时,资本已经不具备马克思理论中榨取剩余价值或驱动资本主义原始积累的剥削的含义。资本变成了一种超历史的、能够产生权力的资源,与特定的历史条件、与资本主义生产关系没有关联。比斯利-莫瑞(Beasley-Murray)认为,布迪厄把马克思理论的价值概念与资本概

念混为一谈。马克思意义上的资本是指使得价值成其为价值的过程的一个结果,布迪厄则省略了这个过程:“对马克思来说,资本得以生产的过程是生产过程自身;与之相对比,布迪厄在这里论述的更多的是关于通过占有而实现的资本(不平等)分布的理论。”^[43]也就是说,价值经由生产、赋值(valorization)而成为资本的这一过程,被布迪厄忽视了。尽管布迪厄用文化资本的概念在某些方面深化了马克思的理论,^[44]但是,比斯利-莫瑞认为,布迪厄只是太简单地探讨了文化资本的不平等的分布情况,并没有深入思考文化资本的具体赋值过程,因为文化产品的使用价值并不等同于文化资本。我下文中讨论教育再生产的时候还会回到他的论点。

第三,不少学人指出,布迪厄的文化资本概念和古德纳不同,它在更大程度上仅仅是一种隐喻。马丁(B. Martin)等人指出,马克思对资本的理解有两个基本维度,即一是占有,二是统治。前者先于后者。布迪厄则只是强调了统治。文化资本的支配只是符号支配,他从来没有作出努力证明,从文化资本的占有可以引申出经济剥削。文化资本本身是空洞的,不是类似于租税或者工资那样的东西,这样它的自主性当然就靠不住,显然必须受到经济资本的压迫。^[45]这一点可能在二十年前的中国大陆更为明显。搞原子弹的不如卖茶叶蛋的有钱,其符号支配有多大意义?即使在科教兴国的今天,大部分普通大学教师的生活水平至多不过是中等程度,在财富变成非常重要的社会叙事的条件下,知识分子所拥有的文化资本是非常软弱的。要是提到中国传统中的官本位等功利主义思想,文化资本的意义更是不值得高估。

第四,罗宾斯还注意到了文化资本概念中各种类型文化资本之间的一些关系的复杂性。他提出的一些问题可能难以简单回答:法兰西学院的历史传统(体制化文化资本)是否胜过了他基于身体化文化资本和客体化资本而构建自己社会轨迹的能力?或者,是否他可以动员自己的法兰西学院的资本来提升自己的生涯?^[46]我们还可以追随罗宾斯的逻辑发问:布迪厄认为文化资本是统治阶级将符合自身利益的价值普遍化为全社会价值的结果,因而一方面就意义的选择而言,它是人任意专断的;另一方面,就它产生于一定的社会条件而言,它又具有社会必然性。那么,

所产生的问题是，在改朝换代之际，支持文化资本的社会体制变化了，文化资本的构成会不会发生变化？如果没有变化，那么文化资本的专断性又如何可以得到合理解释？比如我们如何理解我们对那些能够吟诗作赋、填旧体诗词的人仍然充满敬意？我们其实还应该充分考虑当代社会语境发生的巨大变化，在某种意义上导致了作为精英阶层赖以自我确证和自我认同的文化资本的大幅贬值。今天一方面各种民主运动、少数民族认同政治的兴起，左派所欢呼的庶民的胜利在某些地区已经势如破竹，但另一方面，大众社会的超速膨胀难免伴随着传统精英文化的急剧衰落，各类迎合中下层趣味和智力水平的通俗文化，其地位的上扬甚至经典化使得传统的文化秩序面临重新洗牌的趋势，而技术（尤其是网络技术）条件与资本逻辑的合谋，使得这些趋势具有了使其获得正当化和合法化的表征空间与可能性，在此情势下，布迪厄所设想的文化资本在何种程度上依然能够发挥支配作用？

最后我想提及一项研究成果及其对中国语境的效应。拉雷欧(A. Lareau)与威宁格(E. Weininger)在其合作的一篇文章中正确地指出，虽然文化资本的概念在英语世界的教育社会学上获得了高度认可，但是以迪马吉奥(DiMaggio)为代表的学者把布迪厄的文化资本仅仅视为与高雅文化活动联系在一起的知识和能力。实际上，英语世界对此范畴的运用比较简单化，文化资本不限于此：只要能够发挥直接或间接地强加以有利于特定社会群体的评估标准的功能，都可以具有文化资本的含义。这既涉及在既定体制化了的领域发挥作用的特定评估标准，也涉及能够将这些标准运用于来自不同社会背景的学生的那些影响性因素。他们认为，唯有如此理解，才能够使得布迪厄文化资本的概念可以得到最大限度的经验性运用。^[47]事实上，就当代中国而言，由于历史的原因，家学渊源或幼承庭训之类文化传承现象在很大程度上已消失殆尽。布迪厄用于分析法国名牌高校的教育再生产隐秘机制的文化资本概念，在中国无法找到其对应物。文化资本的范畴在中国的运用可能更具有祛魅化的效果，就教育领域而言，应试教育所需要的文化资本是标准化的，在相当程度上是与精英传统和家族薰习相脱节的。^[48]

第三节 场 域

行动者所拥有的习性和资本,必须有一个展开的领域。当布迪厄从传统社会转而研究发达社会主要是法国时,他认识到场域的概念是非常必要的,[49]尽管有时他用市场或者游戏之类的术语来指称同一对象。那么,何谓场域?布迪厄说:“从分析的角度来看,一个场域可以被定义为在各种位置之间存在的客观关系的一个网络,或一个构架。正是在这些位置的存在和它们强加于占据特定位置的行动者或机构之上的决定性因素之中,这些位置得到了客观的界定,其根据是这些位置在不同类型的权力(或资本)——占有这些权力就意味着把持了在这一场域中利害攸关的专门利润的得益权——的分配结构中实际的和潜在的处境,以及它们与其他位置之间的客观关系(支配关系、屈从关系、结构上的同源关系,等等)。”[50]布迪厄认为,在现代社会特别是发达国家,伴随着帕森斯说的那种社会分化过程,出现了大量的具有相对自主性的社会小世界,这些布迪厄称之为场域的社会小世界拥有自身的逻辑和规律,并且不可化约为其他领域的决定因素。比如说,在一个具有相对自主性的科学场中,类似于经济场中的“生意就是生意”,它所遵循的游戏规则是为真理而真理,在其中,经济资本、社会资本都不起作用,唯一起作用的就是科学资本或学术资本。

社会行动者一旦进入场域,即是获得这个场域所特有的行为和表达的特殊代码,这是他入场域必须交纳的入场费。在此过程中,习性会引导行动者将场域“建构成一个充满意义的世界,一个被赋予了感觉和价值,值得你去投入、去尽力的世界。”[51]实际上,也就是建构为一种“幻象”,或者,布迪厄有时也称之为利益、投资、利比多,这种幻象——比如在司法场中对公平或正义等神圣观念的崇信——在各个场域中具有不同的特定形式。它作为场域的所有成员集体性执着的信念,对于行动者而言,构成了场域具有超验本质的某种东西:它使得行动者认为必须严肃认真地对待游戏,而自己的付出也物有所值。当然,幻象究其实乃是一种特定

利益形式，只是历史性建构的一种专断性。幻象是通过习性来召唤行动者进行实践活动的，因而还应该注意习性与场域的互动关系：一方面，习性是场域赖以发生功效的条件，另一方面，习性也是场域作用的一个结果，这就是说，场域也会塑造行动者的习性，特别是由于行动者所拥有的资本，以及随之而来他在场中所处的特定位置——一般说来，拥有的资本越多，就越可能在场域中占据支配地位；反之亦然——会在某种程度上建构他的位置感，也就是建构他的观物方式或基本立场。这样，可以得出结论：行动者在他的位置空间和主观立场之间存在着同源关系：“社会游戏是那些忘却其为游戏的游戏，而幻象是某种游戏的入魔关系，这是精神结构与社会空间的客观结构之间的本体论契合关系的结果。”^[52]因此，一些社会行动者如果立场接近，往往并非他们主动协调的结果，而是他们习性相近、社会空间位置接近的结果。知识分子之所以常常站在被压迫者的立场上说话，乃是因为他们在权力场中处于被统治地位，与广大被支配者存在着结构上的同源关系。但是，社会行动者并不知道支配着他们行动的背后的幻象。比如知识分子就坚信，他们不代表任何特定阶层的利益，他们代表的是全人类的利益。他们实际上为知识分子的幻象所迷惑。

具体到一个场域本身的结构来看，由于资本的不平等的分配，因而，场域作为位置空间的结构并不是一成不变的，它是一个永恒斗争的场所。每个获准进入场域的行动者必然受到场域逻辑的压力，也就是会认同场域的游戏规则，这就是所谓入场费；但另一方面，每个行动者都程度不同地谋求获得更多的资本，从而获得支配性位置。而这也就意味着，行动者旨在生产有价值的符号商品，商品价值的赋值研判取决于市场/场域的供需关系，也决定于符号生产者所拥有的符号资本的总量和构成，最后有些符号商品被接纳而有的被淘汰。这样经过优胜劣汰的选择，胜利者可以获得制定场域的合法定义的垄断权力。符号斗争也就是分类斗争。根据每个行动者自身的习性和拥有的资本，行动者的策略总的来说可分为三种：即保守、继承和颠覆。当一个场域基本上处于稳定或静止状态中时，保守或继承策略是行动者的主要选择；但是，当一个场域处于激烈的变革状态中时，保守策略和颠覆策略的符号斗争就成为场域的一般特性。这

后一种情况是布迪厄重点分析的。具体说来,布迪厄借用了韦伯宗教社会学的观点,将在场上拥有较多资本、具有统治地位的行动者比喻成牧师,他们强调传统、继承、连续性和再生产,并自居为正统;至于雄心勃勃的新秀则被比喻为先知,他们以回溯到场域的基本信念的根源的名义,宣判了场中现行游戏规则的死刑。他们强调断裂、反叛和挑战性,并以异端自命。正统与异端之争旨在争夺对于解释场域合法游戏规则的垄断权。而任何一方对于游戏规则的制定都是根据自己的位置和利益来进行有意识或无意识的调节的。场域的支配者总是垄断着场域的历史,通过对历史的再生产和再阐释——比如在哲学场上通过不断笈注海德格尔的哲学文本,举办各种关于他的研讨会,修缮海德格尔的故居,收集整理关于海德格尔的每一个手稿以至使用过的旧物,撰写关于海德格尔的各种年表或传记,等等活动——这些海德格尔的保存者们藉以保存自身,并试图确定哲学的问题域。与此相反,心怀不满的新锐们则往往通过重新命名的区隔策略来进行符号斗争,这种命名通过有利于自己的合法性定义推翻原有的场域话语的有效性和合法性,或者另起炉灶,将原有话语一脚踢开;或者将原有话语降格为自身话语的一个次要步骤,或收编为自己的有机组成部分,^[53]由此把自己区隔为场域历史的真正继承人,而把对手区隔为落伍者,并试图将他们放逐到场域的边缘。新锐们也因此重写属于自己的场域历史。

场域的相对自主性是布迪厄场域理论的又一关键点。任何一个场域,其发生发展都经过了一个为自己的自主性而斗争的历程,这也就是摆脱政治、经济等外部因素控制的过程,在此过程中,场域自身的逻辑逐渐获得独立性,也就是成为支配场域中一切行动者及其实践活动的逻辑。一个场域越是具有自主性,越是能够把权力场的友/敌逻辑转换成场域自身的真/伪逻辑,^[54]也越是能够把自己的规则强加到每个场域的成员身上,而外部资源要想渗透到场域内部,必须“先通过场域特有形式和力量的特定中介环节,预先经历一次重新形塑的过程”,^[55]即只有转换成场域本身的结构元素,才能发挥作用。但是,任何一个场域说到底都受到入场——即权力场——的制约。^[56]因此,上文提到的场域的符号革命得以

实现,并不完全取决于新来者所制定的革命规划的内在合理性,而是某个场域之外的外部需要的变化或者历史机遇相契合的产物。比如说,印象画派的作品之所以最终成为经典,不仅仅是因为其美学逻辑使然,更重要的是外部因素与之发生相互作用,也就是他们发现自己的颠覆意图正好满足了一部分受众的美学期望,他们找到了为购买其画作而慷慨解囊的买主。

这里就场域的历史而言,布迪厄表达了一个与黑格尔辩证法完全不同的历史观:历史的进程并不遵循量变质变规律,量变积累到一定程度并不必然转变成一种质变:“在各种场域中不断发生的局部革命并不质疑游戏的基础本身,也就是不会质疑基本公设,亦即整个游戏赖以成立的最终信念的根基。相反,在种种文化商品生产场——宗教,文学或艺术,异端的颠覆宣称要复归源头,复归原点,复归精神,复归游戏的真正本质,反对它所忍受的平庸化和退化堕落。”^[57]实际上,历史的进步从某种意义上说,是原先理路突然的断裂从而导致的巨大的突破,^[58]而在现代社会,就表现形式而言,又可以说乃是场域斗争的一个结果。这种结果被教育体制合法化了,因为是合法化了,所以我们每每将此类事实视为当然而接受,从而意识不到这乃是符号暴力强加给我们的一种专断性。

布迪厄的场域理论不仅仅是一些抽象信条,他做过大量的经验研究,除了颇为成功的文学、艺术的或知识分子场域研究之外,他还研究了阶级生活方式场域、名牌高校场域、民居场域、法律场、科学场、权力场。这些场域的自主性程度各各不一,总的来说,科学场是最具有自主性的,而政治场则叨陪末席,介乎两者之间的,是学术场、文学或艺术场、宗教场、司法场等等。任何场域都有自己的独特性,不可化约为权力场的特性,但是并无不受外部压力制约的绝对自主的场域。即使科学场也不例外。科学场之所以最具有自主性,是因为在科学场上除了其竞争者之外别无其他可能的对象,只有科学家同行才具有符号工具来评估科学生产成果价值的高低。与宗教场试图向社会世界强加一种善/恶、圣/凡或者超自然/自然的感知或思维的结构原则相似,科学场试图向社会世界强加一种真/伪的区隔原则,而何者为科学真理则是科学场的符号斗争所争夺的利益之

所在。获得科学权威,即获得对于科学能力的垄断权力,是科学场上行动者的目标。因此,重要的并不是科学话语的生产是否具有科学有效性,而是谁有资格能凭藉被社会认可的能力以科学的名义合法地言说或行事。这自然就涉及科学资本的不平等分配。只有科学资本最丰厚的人才有可能觊觎科学场上的统治地位。正是科学场上的符号斗争,才推动了科学的发展和进步。^[59]但是科学场不可能外在于社会世界的总体原则,权力场仍然可以非法甚至貌似合法地入侵。非法的入侵可以考虑纳粹德国对“犹太物理学”的可笑命名,貌似合法的入侵可以考虑经济资本对科学生产的控制,这在基础科学研究与应用科学研究两方面所获得资助巨大的差异中可见一斑。

必须承认,布迪厄的场域观在理论上是引人入胜的,这也因此常常被人借去作为解决某一特定区域问题的分析理论框架。场域理论凸显了布迪厄理论的建构主义的特点,也就是说,布迪厄常常不去关注各学科内部学术话语的实体性内容,而是将各种学科的学术问题本身问题化,这使它的理论兼具仪态万方的包容性(或跨学科性)和锋芒毕露的挑战性。至于布迪厄本人,他最满意的似乎是他以场域的理论最彻底地贯彻了关系主义的思维视角,同时又不堕入相对主义或虚无主义的怪圈。无疑,透过场域的概念,透过习性与资本这样的调节性观念,布迪厄也极大地发展了经典马克思主义的社会理论,不再将统治者与被统治者或生产手段的拥有者/体力劳动者的关系简化为对立关系。^[60]

但是他的场域理论照例也遭遇到一些非难。不久前驾鹤西去的著名美国美学家丹托虽然表示,文化生产场的概念在阐释行动者符号互动亦即位置变化的时候有其重要价值,但是他其实倾向于认为场域这样的“客观结构”,是无法充分解释艺术的自主经验的。但细读丹托的尖锐批评,我认为丹托至少在以下三个方面误读了布迪厄。第一,布迪厄无意于暗示,场域理论可以对艺术经验提供一揽子解决方案,他无非是透过一个独特角度来解释社会学能够解释的经验事实。当一个动物学家在分析马尾巴的功能的时候,我们指责这位科学家忽视了马尾巴的美感,这样的指控固然正确而且有意义,但也没什么太大意义。第二,文化生产场本身应该

是历史化的，它本身是现代性的发明，但是丹托切入此一问题的时候，完全无视其时间维度，他竟然将中国几乎整个古代哲学史视为一个哲学场。第三，丹托考虑场域的时候，基本上只是将它化约为一些位置空间，而没有提到使这些位置得以生成的条件，也就是使它们得以可能的资本、习性，以及场域本身的历史。布迪厄是通过这些概念工具，并在尊重场域内部规则的基础上展开其论述的。^[61]

另一个问题是詹金斯抱怨布迪厄对于场域没有给出一个本体论的说明或者确切的定义：“它们（按：指场域）存在于那些处在所讨论的社会空间之中的行动者的社会意识之中吗？或者，它们只是一些分析的结构？这并不是非常清楚。如果是后者，它们如何被描述或者界定？这问题与前者相关，也同样并不真切。据布迪厄说，场域的界限或者边界只是经验调查的事情，意思是说，这些界限或边界是社会的结构，也同样是分析的或者理论化的结构。但是，即使是在对付一个直截了当的问题的时候，他也没有告诉我们场域的存在是如何被决定的，或者场域是如何被认同的。”由此，詹金斯还批评布迪厄对场域与习性之间的关系交代不清。实证主义者可能想以锱铢必较的方式把所有事情都说清楚，但假如我们信以为真，那么除了它本身的理论之外，其他有趣的理论恐怕就无处藏身了。^[62]事实上，我们还可以援引英国当代哲学家巴斯卡（R. Bhaskar）的观点，可以从发生机制的角度来考察场域的概念。发生机制意味着一些趋势，而趋势，可以理解为某一事物的一些力量或者可能性，其运作未必会展现为某种具体结果。换言之，假如我们认为某事物是实在的，这意味着我们认为该事物独立于我们观察者之外而存在，并不取决于我们是否能够经验到该事物。也就是说，无论我是否意识到场域的存在，是否主动有意识投身场域之中，都不能据此否定场域的存在。^[63]

詹金斯的另一些指责可能好对付一点，比如他批评布迪厄场域概念对社会变化缺乏有效说明，例如外部决定因素如何可以导致场域内部结构因素发生变化；但是在布迪厄《论电视》中很清楚地说明了经济逻辑如何操纵电视叙事，而电视叙事又是如何支配其他大众媒介的。詹金斯的另一个质疑更值得留意。他指出，在布迪厄的场域理论中，缺乏对于体制

的理论模式的描述,这样,体制的运作逻辑与个体行动者的运作逻辑似乎就没有区别了。^[64]我可以补充詹金斯的是,自从奥尔森(M. Olson)及其公共选择理论崭露头角以来,集体行动的逻辑与个体行动者的实践策略再也不应该视为等同的了。确实,在宏观的场域绘图与行动者的微观轨迹之间,应该需要体制的中介。在布迪厄晚年对于文学场的研究中,他对此有所注意,但是似乎还远远不够。

史华兹询问的是另一个方面的问题,即结构同源关系的问题:“知识分子和工人发现他们尽管处在不同场域,却都处在从属位置。但是有可能的是,许多占据场上同源位置的不同群体并未形成同盟。为什么有些群体而非另一些群体形成了策略联盟?帮助我们理解这一问题步骤以及资源是什么?布迪厄关于结构同源性的观点不幸未能清楚地阐明这一重大疑难。”史华兹提议要增加一种集体性动员的政治学,^[65]而在我看来,这对布迪厄是一种苛求了。因为这涉及具体场域研究的充分展开,布迪厄的场域理论只是作为一种分析工具来发挥作用,他不可能也不应该提出一揽子普遍有效地解决这些问题的宏观理论框架。关于场域理论的其他一些具体问题,我将会在讨论文学场理论的时候作进一步分析。

第四节 实 践

布迪厄自称自己受到马克思的影响,建立的理论是一种实践理论,^[66]“实践”的概念因而也是他理论的关键词之一;但其实,什么是“实践”,他从未作出比较清楚详尽的阐明。^[67]在一次接受访谈的时候,他指出了他使用这一概念在认识论意义的独特性:“我确实必须指出,我从未使用过践履(praxis)的概念,至少在法语里,这一概念倾向于造成某种虚浮的理论化的印象(这是有点悖论意味),并且让人联想到时尚的马克思主义、青年马克思、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(practice)。”^[68]Praxis 是一个相对于理论意义上的概念,通常也译为“实践”。布迪厄使用 practice 一词,说明了他研究的对象乃是我们平常进行的日常的、普通的实际行为,而不是践履某种观念或者理

想意义上的那种实践。

对于这种意义上的实践，我们该如何把握？布迪厄并没有对实践加上一个逻辑严密的定义，因为他认为只能从否定的方面，也就是从与思想或话语的逻辑相对立的一面来加以描述；但是他也指出了实践的关键性的特点是紧迫性(urgency)，这首先是指行动者总是在一定具体的空间特别是时间中进行活动：“紧迫性正可以视为实践的基本特征之一，它也是(行动者)在游戏中进行表演的产物，是它自身所喻示的未来的出场。”^[69]在另一个地方，他说得更明确：“实践在时间之中展现，并具有诸如不可逆性这样的全部相关属性，而这是共时化所摧毁的。”实践的时间结构，亦即其节奏、速度，概而言之也就是其方向性，构成了实践的意义。”^[70]实践总是处在当下时间之中的实践，并且，实践还负载着过去，并指向未来，因此，它不可能遵循理论家所设想的那种逻辑，也常常不可能按照行动者事先的规划去行事，因为千变万化的制约因素总是迫使行动者不是按照理论可能性而是根据现实可能性对行为路径或行为模式作出选择。布迪厄在《实践理论大纲》和《实践的逻辑》中以礼物为例讨论了时间维度在实践中的意义。他指出，礼物赠送之后，“回礼必然是延后的和不同的，因为立即以完全等同的物品回赠，无疑等同于一种拒绝。”^[71]在此时间间隔之中，其实有两种可能的结果，一种是没有回应，一种是得到回应。后者可能意味着进一步的交换，但是前者，则可能意味着故意怠慢，也可能意味着没有能力投桃报李，也就是意味着丧失荣誉。这种种可选择的策略总是通过对时间的控制，巩固或提升自己在社会空间所处的位置。^[72]因此，实践的其他属性，例如模糊性、不确定性，实际上是由此紧迫性派生出来的特性。

在布迪厄的实践理论中，他关心的主要并不是什么是实践，而是描述实践的逻辑，即实践是如何发生的？是按照什么方式展开？在何种社会空间中呈现什么一般图式？布迪厄认为，实践的逻辑是这样一种逻辑，它“是可以理解的，连贯性的，但是只能取决于能否达到某一特定点(超过了这一点就不再是‘实践的’了)，而且，实践的逻辑还指向实践目的，也就是实现种种希望或者(生或死的)欲望等等。”^[73]布迪厄这里表明了两种相

关的立场,其一是反对“学究谬误”的立场,指出实践关涉的并不是结构主义者所相信的诸如上/下、干/湿之类的认知图式或概念,而是一些具体可感的事物。学究谬误表现为构建一些理论模式,在此模式之中,对实践的理解被总体化了、去时间化了,理论家以此模式再来肢解实践,这就必然导致对社会世界的误识。这就好比在某一个旅游胜地,只有外地游览者才会求助于地图,而当地人并不需要根据街道布局来设计自己的交通路线。结构主义者这种类型的理论家错就错在以为当地人也根据地图来设计自己的路线。^[74]

其二,布迪厄相信人的实践有一些作为内驱力的发生原则,这些发生原则基于人的利益或者欲求,当然,它们也是被社会性建构的。那么,实践是如何被这些发生原则所驱使呢?布迪厄认为,这些发生原则体现为习性,推动行动者进行种种实践。在习性对于结构的具体作用方式上,行动者在实践中遵循的并不是规则,而是基于习性的策略(习性乃是策略的前策略基础,它总是倾向于再生产使策略行动成为可能的那些条件),^[75]这也就是一种实践感,或者说一种游戏感。布迪厄这里把行动者的实践活动比喻成一种游戏活动,十分让人想起戈夫曼关于社会生活可视为一种戏剧的理论。但布迪厄主要不是谈论的习性对结构的机械适应,而是着重指出,行动者未必总是遵循理性,未必总是很好地把握了对于游戏的感觉,但他们总是按照自己理解的规则行事,事实上当他们这样做的时候,可能已经变通处理了那些规则,正是这种即兴表演的自由才使游戏得以继续,尽管这一自由仍然在某些约束之下,尤其是经济制约。当他们这样做的时候,也就是根据实践性预期进行实践的时候,他们对于游戏的理解或感知实际上已经蕴含了对于过去、现在和未来的无意识的综合判断,各种客观机遇的可能性早已经内化成一种具有必然性的实践感,从而支配着自己作出实践选择。由于实践的逻辑具有这样的性质,也就是说既不能将实践归为理性计算的产物,也不能将习性理解为只是无意识地自动调适于结构,这也是实践被认为具有不确定性的原因之一:“实践的逻辑的观念,即‘自在的逻辑’,无需有意识地反思或逻辑地控制,这在术语上是个矛盾,和逻辑的逻辑相抵触。这一悖论式的逻辑乃是全部

实践的逻辑,或者更确切地说是全部实践感的逻辑。”^[76]还需要说明的是,实践的逻辑并不意味着正确的逻辑。事实上,由于人遵循的策略总是基于自己在社会空间中所占据的位置,因此未必能够越过自己的视界来客观准确地认识社会现实,他们只是根据被视为当然的笃识经验(doxic experience)来引导自己的实践。这种笃识经验乃是客观结构与提供了直接理解幻觉的内化了的结构相契合的产物。布迪厄认为,自己这套理论既可以解释习性与结构之间的吻合,也可以解释习性在不能适应结构之后出现的乖离,例如易代之际遗老遗少与时代的不合拍。

布迪厄将实践理解为行动者的习性、资本与结构的互动关系,但是此结构却可以分为两个层次来读解。第一个层次是传统社会意义上的结构,在其中,布迪厄对行动/结构二元论的超越表现为:他认为行动者并不是直接地作用于结构,相反,行动者总是借助于作为认知、评判和感知系统图式的习性这样的中介来与结构发生辩证的交互关系,这一过程,也就是呈现为内在性的外在化以及外在性的内在化过程,尽管在理论上为变异或者抵抗留下了理论空间,但是在传统社会历史条件下,结构总的来说是倾向于自我复制的,也就是变化缓慢的。第二个层次是现代社会意义上的结构,布迪厄称之为场域,是研究的重点。布迪厄通过一些场域个案的研究,强调了特殊历史情势对于行动者感知系统的塑造作用,强调了它对于习性、场域的辩证互动作用过程,也强调了在此条件下变革和革新的可能性。布迪厄谈到场域的时候,头脑中想得比较多的是阶级结构和阶级斗争。这使他的实践理论有一种动态的效果。

布迪厄的实践理论被认为是超越行动/结构二元论最有价值的理论努力之一,有人把他与吉登斯实践、结构双重性相比较,认为尽管吉登斯将结构不仅看成规则,而且看成作为权力来源的资源,但是,布迪厄强调策略和习性,比他更明显地摆脱了结构主义的影响。^[77]有人在他的《实践理论大纲》书评中称赞道:“布迪厄和他的小组的研究将新颖的洞见引入社会科学极为不同的各种领域,表明了在人文学的科学实践与天真实践之间的特殊关系性上,他的反思具有启迪的丰富性。”^[78]加拿大哲学家查尔斯·泰勒试图透过维特根斯坦来把握布迪厄实践观所具有的理

论意义。^[79]泰勒首先讨论了维特根斯坦对于遵循规则的论述。如何理解规则？传统的哲学不会存在这样的问题。笛卡尔以来的主体，乃是一个区隔于外部世界、他者甚至身体的单向的内在空间，也就是意识或思想。我们主体去遵循外在于我们的规则，这是很清楚明了的。但是维特根斯坦指出，并不存在某种不证自明的规则，对规则的理解，总是关涉语境、背景，因而对规则的遵循其实总是一种社会实践，这样的实践总是身体化的。在这样的意义上，得以表征的（布迪厄可能会说被客观化的）规则，其实未必比无法言传的身体化的理解更具有有效性，正如能看懂地图，未必比熟知道路更靠谱。合适的行为要比抽象的认识更加能够通达事物的本身。泰勒认为：在维特根斯坦诊断传统认识论病症的地方，布迪厄通过实践和习性的理论提供了某种值得参考的解药。如果说被表征/客观化的规则常常会导致曲解，那么，正确的理解是规则并不以某种公式化的方式存在（顺便说一句，能够说得清楚的所谓潜规则也还是意味着这样的规则），而是总是存在于实践过程之中。引导实践的如果不是规则，那么，它其实就是身体化的理解或领会，也就是习性或性情倾向，习性激活了规则。这并不是说明确的规则一无是处，而是说，这种规则只能通过某种无法言传的身体化的理解才能起作用。这就是所谓实践的逻辑。这样，这样就可以回答如下的理论问题：我们没有一个美学标准，然而我们依然可以对艺术品进行具有正当性的审美判断，这是如何可能的？^[80]

然而，正如布迪厄承认的那样：“实践具有一个逻辑，但并非逻辑的逻辑。因此，把实践的逻辑运用到逻辑的逻辑上是冒着摧毁这一逻辑的危险：人们试图描述这一逻辑，描述时使用的工具却是用来描述它本身的。”^[81]对实践这一几乎无法描述的人类行为加以理论描述，包含着一种悖论。布迪厄的实践理论尽管引入了紧迫性概念特别是时间性维度，尽管凸显了它的模糊性或不确定性，甚至尽管他也用某种相当含糊晦涩的语言来把握实践，然而布迪厄的这些理论优势并不能抵消理论话语的共时性性质本身的特点。尼采对西方形而上学传统的颠覆，存在主义思想对于知性认识不能把握存在之真，布迪厄的回应看来仅仅是把他们的时间哲学兼容为实践理论的一个要反复强调的要素，但是我们似乎还不

能认为，这样的回应是有效的。

詹金斯则质疑布迪厄的那种优越感：布迪厄批评人类学家假定土人并不了解他所处的境遇；同样的逻辑，布迪厄何以有这样的特权意识，认为像他这样的社会学家比社会行动者能够更好地理解自己的行为？詹金斯写道：“人们也许会有权问布迪厄一个有关认识论实验和参与性对象化的蠢笨的问题：假如像布迪厄这样的社会学家能够自我确定了目标和目的，然后去追求它们，那么，对他们的研究课题为什么不能也同样是具有真实性的呢？”^[82]詹金斯认为，当布迪厄看到了理性选择理论的谬误之后，他连这种理论合理的部分也一并舍弃了，对于我们理性地安排自己的行动、实施自己的计划这些方面，未能作出很好的解释。我可以补充的是，布迪厄的策略的概念虽然涵括了有意识计算和无意识倾向两方面，但是他未能说明行动者什么时候偏重于前者，什么时候偏重于后者。

来自亚历山大的更严厉的批评是，布迪厄一方面强调非理性行动与被客观构建的习性的作用（偏主观），另一方面又强调会产生某一客观后果的理性动机的作用（偏客观），而这两者犹如水之于油，是可以并存但无法混而为一的。所以布迪厄使用了矛盾修饰法的“无意识策略”以掩饰其内在矛盾。亚历山大争辩说，习性指涉的是有关评价的各种规范性标准，但是，“即使各种规范确实作为规范而存在，它们也只能在非理性的、主观的以及非个体的基础上约束行动。如果行动者有能力纯粹根据其行动的外部客观效果来评估对规范的遵守，那么，这些规范就无法约束行动——此时习性无法发挥作用。”^[83]亚历山大此处有晦涩而跳跃的论断，却无令人信服的伴以例证的论证。其实上文泰勒对布迪厄习性理论贡献的分析，可能刚好构成了对他关于行动者如何遵守规范观点的有效反驳。这也似乎证明，亚历山大对维特根斯坦对遵循规则/规范的理论并不抱同情态度。最后再补充一句，布迪厄描述的实践主要是日常实践，与其说接近可以得到精确计算的有组织的社会活动或者科学活动，倒不如更接近（当然不是）文学艺术活动。行动者的“无意识策略”十分令人联想起文学家艺术家的“无目的的合目的性”。这一点后面还会提到。

注 释

- [1] Doxa, 这个概念实在难以翻译。在希腊哲学的语境中,它常常被译为“意见”,作为不可靠但被普遍接受的知识,与代表着真理性认识的 episteme 相对立。但是在中文语境中“意见”,基本义是“看法”、“主张”、“见解”或“想法”,侧重于表达主观的识见,而不太具有某种层面客观知识的意涵,所以或者又被译为“公众意见”,“默会”之类,前者稍显别扭,后者又容易与波兰尼说的“默会知识”(tacit knowledge)之类混为一谈。此外,还有译为“套语”、“信念”的,均词不达意。我曾经考虑过翻译为“默识”,但这在汉语中差不多是“默记”的意思;考虑过借用佛家语,译为“执识”,但麻烦在于,这里面可能会暗示着摆脱执迷不悟状态的存在着真谛的确定可能性,但 doxa 在布迪厄的用语中,并不存在着对立於它的某种真理知识的那种本质主义预设,虽然他称自己的社会学是科学的。Doxa 是一组对立概念正统(orthodox)与异端(heterodox)共享的词根,这就暗示了,doxa 是对立的双方共同不言而喻视为当然的预设,是双方当作不必讨论的笃定的认识(虽然在客观上这种认识也是一定历史条件建构的产物),例如在某些文学场中,大家都认为文学自主性是不言而喻的,只是如何表现自主性,才会有各种美学趣味的分野。姑且尝试性地将它译为“笃识”,这依然未必精当,但是这里考虑到了该词的发音与它的汉语译名的某种巧合。
- [2] 福柯在一个访谈中,将性行为分为行动、快乐和欲望三个极点,认为希腊人强调行动和快乐,排斥欲望(斯多葛派);中国人强调快乐和欲望,忽视行动(意思是隐忍不发),而基督徒排斥欲望和快乐,只是闷头枯燥地行动。至于现代人的公式则是强调解放我们的欲望,“行动并不特别重要,而快乐——没人知道它是什么!”Foucault, M., *Ethics: Subjectivity and Truth*, London: Penguin Books, 2000, pp.268—269。附带说一句,这观点与德勒兹刚好是相对立的。德勒兹回忆福柯是这样跟他说的:“我不能忍受欲望这个词;即便你对它的用法不同。我忍不住想着或体验着这样的事实,即欲望=缺乏,或者欲望是被压抑的。福柯还加了一句:所以,我称之为‘快乐’的东西,也许就是你称之为‘欲望’的东西。不过,在任何情况下,我都需要一个不是欲望的词。”见 Deleuze, G., *Two Regimes of Madness*, New York: Semiotext(e) Foreign Agents, 2007, p.130。
- [3] 史华兹写道:“布迪厄是一个概念的策略家。他对于概念语言的选择是非常清楚地设计了用来确立与种种对立观点的距离的,尤其是与那些主观主义和客观主义形式的知识的距离。他相信,这些知识妨碍了一个统一的实践理论的发展。”Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.5。
- [4] 布迪厄说:“极具反讽意义的是,历史学家在采用一些概念来考察往昔社会时,他们的用法常常是非历史的,或是去历史化的,因此他们会经常犯时代误置的错误。他们忘了,这些概念和他们所捕捉的那些现实,本身就是历史建构的产物:正是他们运用这些概念所分析的那个历史,实质上发明了创造了这些概念,许多时候还为此付出了艰

巨的历史努力,不过这样的历史过程已在很大程度上被人淡忘了。”皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第131页。

- [5] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第132页。
- [6] 此段影响关系可参看:Robbins, D. *Introduction*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. I., pp.xxvi—xxviii。
- [7] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第133页。
- [8] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.123.
- [9] 关于布迪厄对于潘诺夫斯基的习性概念中某些内涵的扬弃,当然包括一些误读,可参看 Lechte, J., *The Beauty of Bourdieu*, in J.Browitt, et al. (eds.), *Practising Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production*, pp.65—74。
- [10] 华康德认为,其重点从强调心智转向强调肉体(皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第304页),而考皮(N.Kauppi)认为,布迪厄一开始将习性与阶级联系在一起,后来又把它与特定的场域联系在一起,而到了其晚期著作,此范畴具有比早期著作更富弹性的用法(Kauppi, N., *The Politics of Embodiment: Habits, Power, and Pierre Bourdieu's Theory*, p.37.)。史华兹认为,其重点从对于规范、认知的强调到对于行动的性情的和实践的理解的强调,参看 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.102。
- [11] 引自皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第73页。
- [12] 布迪厄仅仅是在《实践理论大纲》的一处注脚中,对与之相关的性情概念进行过某种描述性的定义。他指出:“性情这个词似乎特别适合于表达习性(可界定为诸性情的系统)这一概念所涵纳的内容。它首先表达了一种组织化行动的结果,其含义接近于诸如结构之类的术语;它还意指某种存在方式,某种习惯性状态(尤其是身体的状况),还特别指某种秉性,某种趋向,某种习惯,或是某种偏好。”Bourdieu, P., *Outline of A Theory of Practice*, p.214。在《教育、社会和文化的再生产》一书中,布迪厄提到了习性作为结构与实践关系的中介,乃是“结构的产物,实践的生产者和结构的再生产者。”参看 Bourdieu, P., *Reproduction in Education, Society and Culture*, p.203。
- [13] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.53.参看皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第171页。
- [14] 参看 Bourdieu, P., *Outline of A Theory of Practice*, p.78。
- [15] 习性“是含混与模糊的同义词,作为一种生成性的自发性,它在变动不居的各种情境的实时遭遇中得以确定自身,并遵循一种实践逻辑,尽管这种逻辑多少有些含糊不清,但它却勾勒出了与世界的日常关联。”皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第24页。
- [16] 对习性的较为系统的分析,亦可见 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of*

the Judgement of Taste, pp.166—169。

- [17] 可参看克罗斯雷的文章“*Pierre Bourdieu's Habitus*”，载于《习性小史》第十三章，见 T.Sparrow, et al. (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham: Lexington Books, 2013。
- [18] 可参看 C.Costa, et al. (eds.), *Bourdieu, Habitus and Social Research: The Art of Application*, New York: Palgrave Macmillan, 2015。
- [19] Bouveresse, J., *Rules, Dispositions, and the Habitus*, In R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, p.62.
- [20] 同样把布迪厄与维特根斯坦比较，加拿大哲学家泰勒则对布迪厄的工作持肯定态度。详见本章第四节的相关论述。
- [21] 贝尔特：《二十世纪的社会理论》，瞿铁鹏译，上海译文出版社 2002 年版，第 36 页。
- [22] 见 Margolis, J., *Pierre Bourdieu: Habitus, and the Logic of Practice*, In R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp.64—80。
- [23] 此段见 Bohman, J., *Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice*, In R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp.133—135。
- [24] Reed-Danahay, D., *Locating Bourdieu*, Bloomington: Indiana University Press, 2005, p.128.
- [25] Alexander, J. C., *Fin-de-siecle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, p.140. 见杰夫瑞·C.亚历山大：《世纪末社会理论》，第 187 页。
- [26] 此段见 de Certeau, M., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley Los Angeles & London: University of California Press, 1984, pp.45—60。
- [27] 盖纳姆和威廉斯在一篇介绍布迪厄的著名论文中，批评了布迪厄的悲观论调和决定论、功能论的残余，批评他无论在理论研究还是经验研究中都没有为真实的变化和革新留下空间。见 Gainham, N. and Williams, R., *Pierre Bourdieu and Sociology of Culture: An Introduction*, In D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III, p.216。
- [28] 布迪厄本人对此进行了捍卫，认为习性的概念并没有忽视行动者的能动作用和创新可能性，并对决定论和行动者的能动性进行了调和。在《换句话说》中，布迪厄比较简明扼要地提到了三个论证理由：“首先，只有处在与某个场域的关系之中，习性才能实现自身，才能积极有为。同样的习性根据场域的状态，可能会导向非常不同的各种实践和姿态。”“其次，作为种种社会条件作用的结果，作为某种历史（而不是个性）的结果，习性会不断地发生变化，这种变化或者出现在增强它的某个方向之中，这也就是当所预期的身体化的结构遭遇到与这些预期符合一致的客观机会的结构时；或者出现在改变它的某个方向之中，比方说，提升或者降低种种期待或渴望（这可能接下来会彻底地引向社会危机）。”“第三，不光是由于社会轨迹——它总是引向与本来的生活条件不

同的生活条件——的作用,习性有可能被实践地改变(总是处在一些确定的边界之内),而且,习性还可能通过意识和社会学分析(socioanalysis)的唤醒而受到控制。”引自 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.116。布迪厄的辩解似乎不能有效地回应上述那些指责。

- [29] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第189页。译文据原文略有改动。
- [30] 布迪厄对资本的详细论述,参看布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第189—211页。
- [31] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.47,参看皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第161页。
- [32] 符号资本是一种被否定的资本(例如对经济资本的否定),正是因为它表现为超越利害关系的追求,所以它能够更有效地掩饰其利益关系。作为一种权力,符号资本并不以日常司空见惯的权力形式出现,它体现为一种要求别人自愿遵从、服从、认同的合法律令。此外,符号资本由于基于声誉、舆论和表征,“可能会因为怀疑和批评而被摧毁,并且,符号资本特别难以传布和客观化,不易转换。”引自 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.92。必须指出,布迪厄最初使用这个概念是在人类学领域用来解释荣誉与信义经济的逻辑的,他后来发展了这样的思路来分析符号商品的经济学,即他后来对文学艺术和美学趣味的研究,因为后者与荣誉或信义一样,也是被否定后而被认可,遵循的是颠倒的逻辑。见 Bourdieu, P., *The Social Structures of the Economy*, Cambridge: Polity Press, 2005, p.2。一位布迪厄研究专家总结了符号资本的以下特征:“a. 它们是得到客观化或身体化的; b. 需要一定时间才能获得它们; c. 获得它们需要通过一个系统化的灌输过程; d. 它们表现了灌输代理人及其场域的(外在)习性; e. 某个社会行动者的个人(内在)习性或多或少相对于灌输场域的习性而言,得到了‘很好的形成’,在这个程度上,它们为他或她带来了价值(译按:意思是指假如社会行动者与其所置身的场域处在良性互动的条件下,资本会给这样的行动者带来价值); f. 它们根据跨场域的可变换性而有所不同。”他的概括虽然颇为精细,但显然忽视了布迪厄使用这个概念的内在思路。见 Moore, R., *Capital*, in M. Grenfell, (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, p.114。
- [33] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.230。
- [34] 见 Bourdieu, P., *Sociology in Question*, pp.32—34。
- [35] 见 Martin, B. and Szelényi, I., *Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. I, pp.282—284。
- [36] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.73。
- [37] 社会资本的概念,布迪厄也曾经在不少经验领域进行了某种运用,例如农民的婚嫁关系,各种研究基金会的符号策略,高级时装设计师,精英学校的校友联谊会,而《国家

精英》对社会资本概念的运用是最充分的。参看皮埃尔·布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第318页。

- [38] 古德纳指出，将资本与文化的概念联系起来，开始于孔德。见艾尔文·古德纳：《知识分子的将来和新阶级的兴起》，顾晓辉等译，江苏人民出版社2002年版，第29—30页。
- [39] 布迪厄：《文化资本与社会炼金术：布尔迪厄访谈录》，第192—193页。有研究者指出，这三种形态资本的分类，其先行者为诗人瓦莱里。见 Speller, J. R. W., *Bourdieu and Literature*, Cambridge: OpenBook Publishers, 2011, p.49.
- [40] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, xxiv.
- [41] 见 Reay, D., *Gendering Bourdieu's concepts of capitals? Emotional capital, women and social class*, in L. Adkins, et al. (eds.), *Feminism After Bourdieu*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005, pp.57—74.
- [42] Calhoun, C., *Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity*, In C. Calhoun et al. (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, p.71.
- [43] Beasley-Murray, J., *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, In N. Brown et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Field in Culture*, New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2000, p.105.
- [44] 比斯利-莫瑞以书为例，指出，马克思关注的是一本书与价格相关的价值是如何构成的：包括生产方式的价值，社会必要劳动时间的再生产所需要的可变资本（工资）的价值，以及剩余价值，等等。布迪厄认为这还只是一个开始，因为对这本书的选择和阅读需要某些文化资本，而这样的投资的收益又可能会产生一定数量的文化资本，可以获得新型的可交换的价值，比如参加一些重要的社交活动，比如有助于我们通过考试或获得文凭。尽管这些结果我们买书读书的时候可能并没有考虑到。参看 Beasley-Murray, J., *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, In N. Brown et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Field in Culture*, p.108.
- [45] 见 Martin, B. and Szelényi, I., *Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. I, pp.284—286.
- [46] Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, pp.35—36.
- [47] Lareau, A. et al., *Cultural Capital in Educational Research*, in D. Swartz, et al. (eds.), *After Bourdieu: Influence, Critique*, pp.105—144.
- [48] 本人曾经利用布迪厄的文化资本和社会资本的概念，重新阐释了中唐古文运动的成败。见拙著：《文学与权力：文学合法性的批判性考察》，北京大学出版社2014年版，第165—183页。
- [49] 场域并非是一个新的概念，梅洛-庞蒂、萨特在其著作中已经使用过这一概念，布迪厄在1966年的《论知识分子场及其创造性规划》中最初使用这一术语，此后，一直延续

到 20 世纪 90 年代,这一概念在他的著述中不断发展,其重要性逐渐超过了习性等概念。见 Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.87,以及 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.118。此外,关于布迪厄场域概念与勒温(K. Lewin)、韦伯以及戴维斯-摩尔分层理论(Dawis-Moore Theory of Stratification)之间的继承发展关系,见 Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, pp.37—39。

[50] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 133—134 页。

[51] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 172 页。

[52] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.77.

[53] 可以举个例子来说明这一策略的运用。不少佛教徒非要将排佛的韩愈说成是对佛教阳挤而阴助,要求我们求其本心,不必随其话语。对此钱钟书评论道:“盖辟佛而名高望重者,如泰山之难摇、大树之徒撼,则释子往往不挥之为仇,而反引以为友;巧言曲解,称其于佛说貌离而神合、心是而口非焉。纪德尝谓:虔信天主教者论文有术,于欲吞并而不能之作家则抹杀之,于欲抹杀而不得之作家则吞并之……此术用途至广,固非佛教及天主教所得而专,亦不仅施于谈艺,勿待言矣。”钱钟书:《谈艺录》,中华书局 1984 年版,第 383—384 页。

[54] 参看 Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, p.244.

[55] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 144 页。

[56] 关于权力场,布迪厄解释说:“权力场(不应与政治场混为一谈)与其他场域不同。它是介乎不同类型的资本,或更确切地说,介乎行动者之间诸多力量关系的空间:这些行动者拥有充足的各类资本中的某一种,从而处在可以支配相应场域的某个位置上,而当不同类型的资本的相对价值被质疑的时候(例如,文化资本与经济资本之间的兑换率),也就是说,特别是在充满着权力场的再生产情况的那些例案中,既定平衡受到威胁的时候(在法国的情况中,就是名牌高校的场域),场域的各种斗争会得到强化”(见 Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.34)。权力场主要是指拥有大量资本(不拘什么类型的资本)的行动者所组成的社会空间,在此社会空间,经济资本处在支配地位,文化资本处在被支配地位(见布迪厄绘制的社会位置空间的繁复图表,载 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.122—123)。布迪厄认为,权力场突出地体现为斗争的场域,斗争的目的不仅仅在于获得甚至垄断更多的特定形式的资本,而是赢得对于支配各种不同场域的不同权力的评估权、赋值权,即对于统治的统治原则(或合法化原则的合法化)的宣布权,对于决定了不同形式的资本或权力之为资本或权力的决定权。见 Bourdieu, P. et al., *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, pp.264—272。

[57] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.74.

- [58] 当然可以补充的是,有时也会是突然的退步,比如西方中世纪文明之于古希腊罗马文明。
- [59] 详见布迪厄:《科学之科学与反观性:法兰西学院专题讲座(2000—2001 学年)》一书,参看 Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, pp.243—247,以及邱天助:《布尔迪厄文化再制理论》,第 127—129 页。
- [60] Speller, J.R.W., *Bourdieu and Literature*, p.47.
- [61] Danto, A. C., *Bourdieu on Art: Field and Individual*, in In R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp.214—219.关于丹托的这篇书评,下文还有提及。请见第十五章第五节。
- [62] 实证主义路径的一个麻烦是它赋予方法的客观性而非被研究事物的客观性以首要地位,它忽视社会的整体性。用实证主义方式来理解人与社会以及艺术品,难免不出笑话。这方面最好的例子莫过于以学究的方式来解诗。姑举两则著名的诗话为例:“《学林新编》云:《古柏行》曰:‘霜皮溜雨四十围,黛色参天二千尺。’沈存中《笔谈》云:‘无乃大细长?’某案子美《潼关吏诗》曰:‘大城铁不如,小城万丈余。’岂有万丈城邪?姑言其高。四十围二千尺者,亦姑言其高且大也。诗人之言当如此。而存中乃拘以尺寸校之,则过矣。”“‘千里莺啼绿映红,水村山郭酒旗风。南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中。’此杜牧《江南春》诗也。升庵谓:‘千应作十。盖千里已听不著看不见矣,何所云莺啼绿映红邪?’余谓即作十里,亦未必尽听得著,看得见。题云《江南春》,江南方广千里,千里之中,莺啼而绿映焉。水村山郭,无处无酒旗,四百八十寺,楼台多在烟雨中也。此诗之意既广,不得专指一处,故总而命曰《江南春》。诗家善立题者也。”分别见吴文治主编:《宋诗话全编》第 4 卷,江苏古籍出版社 1998 年版,第 3572 页;何文焕:《历代诗话》下册,中华书局 1997 年版,第 823 页。
- [63] 巴斯卡划分了三个认识领域:即实在域(domain of the real)、实际域(domain of the actual)和经验域(domain of the empirical),分别与机制、事件与经验相对应。最浅表的是我们感官能够把握的经验域;而事件出现于实际域,我们不一定能够通过感觉直观加以把握(例如我们看到街头出现许多死伤,我们虽然没有直接经验,但是可以推断出发生了比如恐怖事件,也就是可以通过事件的作用来认识它的存在);实在域则包括了经验、事件和机制。机制启动了会造成事件(例如美国总统按动了核按钮),但是如果它未实现,并不能视为它不存在。参看 Bhaskar, R., *A Realist Theory of Science*, London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, pp.46—48。
- [64] 以上詹金斯的批评均见 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, pp.89—90。
- [65] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp.135—136.
- [66] 在《实践理论大纲》正文开始之前,布迪厄引用了马克思《关于费尔巴哈的提纲》的第一条,即批评唯物主义者总是不能把对象、现实或感性当作实践去理解。另可见布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第 15—16 页。

- [67] 亚历山大认为布迪厄所讨论的实践共有三个层次:“实践乃是对这样一种生活世界的表现,在其中行动的焦点获得了具体化。就此层次的实践而言,它让布迪厄挑战任何将行动视为抽象的对规则的服从的典型行动观。另一方面,他对于习性形成的化约论描述,又让他对于实践的描述,不仅是脚踏实地的,而且会首先指向诸多经济与分层议题。最后,当布迪厄‘从规则转向策略’的时候,行动变成了实践性的,因为它既非情感的,亦非道德的,而从近距离意义上来说,是认知的,算计的,策略的。”见 Alexander, J.C., *Fin-de-siecle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, p.156。见杰夫瑞·C.亚历山大:《世纪末社会理论》,第211页。
- [68] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.22。见布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第27页。
- [69] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.82。
- [70] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.81。
- [71] Bourdieu, P., *Outline of A Theory of Practice*, p.5。
- [72] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, pp.100—102。
- [73] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.132。
- [74] 见罗宾斯的相关分析:Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.82。
- [75] 华康德写道:“所谓策略,他指的是客观趋向的‘行为方式’的积极展开,而不是对业已经过计算的目标的有意图的、预先计划好的追求;这些客观趋向的‘行为方式’乃是对规律性的服从,对连贯一致且能在社会中被理解的模式形塑,哪怕它们并未遵循有意识的规则,也未致力于完成由某位策略家安排的事先考虑的目标。”皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第27页。
- [76] Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, p.92。
- [77] 参看邱天助:《布尔迪厄文化再制理论》,第159—160页。
- [78] Liénard, G. and Servais, E., *Practical Sense*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. I., p.91。
- [79] 其实这样的致思线路并非泰勒独享,舒斯特曼在其编的《分析美学》论文集中,就收录了布迪厄一篇论文《纯粹美学的历史发生》。见 R.Shusterman, (ed.), *Analytic Aesthetics*, New York: Basil Blackwell Ltd, 1989。
- [80] Taylor, C., *To Follow a Rule*, in In R.Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp.29—44。
- [81] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.82。
- [82] Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, pp.73—74。
- [83] 杰夫瑞·C.亚历山大:《世纪末社会理论》,第209页。参照英文版进行了小幅修改。

第二编
文化再生产与符号暴力

布迪厄创设的那些理论铁锤，并不是作为自神其说的哲学工具箱，敬供在哲学商店专门向别人兜售，事实上他总是身体力行地抡起这些铁锤，砸向他的假想敌，也就是隐藏在资本主义制度内部的深层结构，这些深层结构尽管不被人认识，但是它们总是以美丽的伪饰或者神话（例如自由、平等、民主的普遍信念）维持着巩固社会不平等的格局，而且通过这些结构的功能性运作，力图使现存秩序永恒化和合理化。这样，布迪厄理论的实地工作必然指向了这些深层结构的表征形式或运作机制，以及表征或机制的生产者，即知识人。因此，尽管布迪厄的研究内容十分广泛，但是，对教育、文化和社会的再生产的探讨，对语言、性别和符号权力的研究，以及对作为文化体制的行动者或者符号生产专家的知识分子的分析，尤其是其阶级学说，始终是其话语实践的中心内容。

约略说来，程度不同地贯彻在所有这些研究中的突出特点大概有这几个方面：第一，布迪厄这些涉猎广泛的研究在方法论上可以在某种意义上来说是建构主义的。举例来说，他并不关心语言学应该遵循的语法规则应当是什么样的，对他来说这样的问题可能甚至并不存在；他关心的是那些语言学家构建的语言理论是在什么样的认识论条件特别是在什么样的社会学语境中被提出来的。换言之，他不去探讨教育学本身，而是探讨现存的教育学是如何发生的，以及病症何在。从积极意义上来说，这使得他的理论具有一种鲜明的批判色彩；但是，从消极意义上来说，我们又可以说（这样说也许对他的在天之灵有一点大不敬），他的理论必然具有一种寄生性质，因为必须首先有各领域的专家把理论生产出来，他才有可能用理论铁锤来修理之。他的理论可以始终对所有的现存理论保持警醒，但是永远不可能取而代之，这就好比药品或者补品不能替代主食一样，这也许是所有广义上的批判理论共享的特征。还要补充一句的是，正是因为他方法论上的这一特点，才使他有可能去涉猎各种学科。我们可以尊重他的博闻强记，在人文社会科学几乎每个重大领域均有建言，但是也不必对此过于神化。批判的理论当然是极端重要的，但是它永远不可能取

消或替代阐释的或实证的理论的重要性。第二,布迪厄十分注意理论研究与经验研究的结合:“没有理论的具体研究是盲目的,而没有具体研究的理论则是空洞的。”^[1]布迪厄根据具体研究的逻辑,根据对于种种被不假思索广为接受的社会分类范畴的批判,来构建其研究对象,从而得以发现前人未曾发现的问题。第三,布迪厄对各学科领域的涉足,十分注意从历史性的维度来考虑各学科中心问题的问题性。因为无论是行动者及其习性,或者是场域,都是历史的产物,并且也总是参与对于历史的构建。布迪厄甚至指出:“将社会学和历史学分离开来,是一种灾难性的分工,在认识论上完全缺乏根据。所有的社会学家都应当是历史的,而任何历史学也都应当是社会学的。”^[2]布迪厄这番原则上绝对正确的话可能不具有普遍的现实可操作性。因为作为历史学家,无论怎样焚膏继晷以至兀兀穷年,可能一生也无法吃透某个朝代的全部历史材料,以及这些材料所可能包含的历史含义,他自己本专业的书还来不及看完,哪有什么时间去系统钻研社会学?布迪厄显然没有认识到,他能够利用历史学家著述的条件正是社会学与历史学分工的结果,要是大家都按他的方式去做学问,可能连一个相对完整的历史叙事构架也无法设想,更不必说对这类构架进行批判性反思了。当然,提醒社会学家必须有历史意识,或者提醒历史学家要关注建构历史事实的社会学条件,这是非常重要的。第四,布迪厄每一个领域的研究几乎都无一例外地指向政治批判,这里就不必再详细论说了。

注 释

[1] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第214页。

[2] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第126页。

第六章

文化再生产与社会再生产

布迪厄研究专家詹金斯正确地指出,布迪厄的教育理论可以理解为其实践理论的扩充,由此得以构建总体的符号暴力理论,当然也可以视之为发达工业社会社会再生产的一般理论。^[1]实际上,我们还可以认为,布迪厄的教育社会学在某种意义上构成了奠基其全部社会理论的基石。他曾经夫子自道云:“教育社会学是知识社会学和权力社会学的一个篇章,而不是一个微不足道的部分——更不用说它对于权力哲学的社会学意义了。教育社会学远不是那种运用型的末流科学,它不像人们习惯上所认为的那样,仅仅是一门有益于教学人员的科学,教育社会学立足于有关权力和合法性的普通人类学的根基。实际上,它引导我们理解旨在再生产社会结构和心智结构的机制。由于这些机制在起源上和结构上与上述客观结构相关,从而有助于对这些机制的真相的误识,并因而有助于认可其合法性。”^[2]

由于教育过程是实践活动,因而教育理论传统上常常被理解为关涉教育技术的一种手段,也就是被理解为用以指导具体课堂实践的教学法。英国教育哲学家赫斯特不满足于强调经验研究的那些教育理论,认为“自由教育”所传授的知识,侧重点并不应该是对信息的采集,而是各种复杂的理解经验的方式,这些经验是人类已经达致的,是得到公开明示并且可以借助学习得以把握的。^[3]但是,虽然他推进了教育理论的阐释学路径,对布迪厄来说,他依然不足以理解发达资本主义社会教育的性质。这并

不仅仅是因为无论是实证的或是阐释的教育社会学路径,其方法论上均设定了某种本质主义的终极价值或规则,而且因为其本身乃是现存资本主义教育制度的同谋,其目标在于巩固和适应现存秩序,因而他们其实将注意力集中在表面现象上,而不能够了解教育领域的政治现实。布迪厄相信,只有把教育与权力、阶级、不平等和社会秩序领域联系起来,才能够烛照今天发达资本主义社会教育系统的内在秘密。布迪厄出版了《继承人》、《教育、社会和文化的再生产》、《学术人》、《国家精英:名牌大学与群体精神》,以及一本小册子《学术话语:语言误解与教授权力》共五部著作专门讨论教育系统,其基本观点也在他其他重要著作如《区隔》或《艺术的法则》中一再得到阐释或重申,可见教育社会学在布迪厄社会理论中具有极为重要的意义。

第一节 符号暴力与教育再生产

布迪厄之关注教育系统,显然是受到阿尔都塞强调国家机器作用的影响。从18世纪以来,教育平等的观念已经作为基本人权得到西方社会的普遍接受,并在教育实践中得到一定的体现。许多社会理论家例如杜威认为,学校教育的主要功能是通过教学实践而提供平等的机会,让个人发挥自己的才能,为民主社会培养具有一定工作技能与合格公民素质的个体,由此维系和发展现代民主社会。^[4]实际上,“在19世纪和20世纪实施公立教育的大部分时期内,教育机会均等的观念一直含蓄地表现在绝大多数教学实践中。”^[5]但是,在秉承着阿尔都塞批判路线的布迪厄看来,教育系统控制着文化资本的生产、传递和转换,因而乃是支配着社会地位、形塑着社会无意识的重要体制,也是再生产不平等社会结构的主要手段。这里布迪厄运用韦伯的权威与合法性统治的理论,指出教育过程实际上乃是一个社会控制过程,只不过它是间接的、文化的过程,而非直接的强制的过程。

布迪厄早期教育社会学的大致观点可以见于他早年一篇文章的自我描述:“教育体制的社会学,尤其是高等教育体制的社会学,可以对权力社

社会学经常被忽略的方面作出贡献,而权力社会学存在于有关阶级关系的动力的科学之中。确实,在所有提供的解决之中,贯穿于历史过程的,就权力与特权的传递而言,可能没有什么更好地得到掩饰的,更好地倾向于拒绝最为明显形式的权力与特权的世袭传递比得上教育系统了。教育系统有助于再生产阶级关系的结构,并且掩饰这样的事实:它以中立化的表象实现了这一功能。”^[6]

在调查中布迪厄发现,在学校教育中,寒门子弟相对于王孙贵胄的劣势地位,与阿尔及利亚人民相对于法国殖民者、与贝亚恩农民相对于城里人的窘境,存在着结构上的相似。布迪厄教育领域的研究发现,从根本意义上来说,这些学生的不利情势主要是其社会出身尤其是经济、地理因素所造成的一些价值、态度或者立场的结果。^[7]布迪厄由此引出的具有震惊效应的结论是,资本主义社会把教育系统作为实现社会平等的手段完全是一个骗人的神话。实际情况是,貌似公平并具有形式平等的教育体制不仅没有填平社会各阶层之间的鸿沟或至少有助于各阶层的广泛流动,不仅没有再分配各阶层的文化资本的不均匀分布,反而促进、稳固或者确切地说再生产了这种社会不平等,而正是那些外表上的公平形式掩饰了教育系统的这一隐秘功能。这里,特权再生产的隐蔽性在于,精英阶层并不需要通过走关系、垄断信息或者进行人情关说等规则之外的运作方式,而越是表面上忽视特权,越是强调程序形式上的平等,才越能够将特权予以正当化和合法化:因为教育系统表面上对所有人一视同仁,而实际上竞争者们由于家庭熏习而预先拥有的文化资本各各不同,使他们并不真正处在同一起跑线上。教育制度有利于精英阶层的子弟,由于其特权地位所继承有形的或无形的文化遗产,转化成了他的天赋品质,并保证了他们在竞争中的优势位置。

在《教育、社会和文化的再生产》一书中,布迪厄采用教学行动(pedagogic action)、教学权威(pedagogic authority)、教学工作(pedagogic work)、教育系统(educational system)这层层递进的四个关键词,对上述观点进行了颇为系统的论述。在该书一开头,布迪厄就以维特根斯坦《逻辑哲学论》的那种话语方式指出,“任何权力都发挥符号权力的作用,也就

是说,任何权力都试图通过掩藏构成其力量基础的权力关系,来强加意义,并把这些意义强加为合法意义;都将自身特殊的符号力量增强到那些权力关系之上。”^[8]由此,布迪厄可以得出一个基本原理,即教学行动乃是一种符号暴力,^[9]它借助于一种专断性权力强加以一种文化专断性(cultural arbitrary):“对于意义的选择客观上定义了某一群体或某一阶级作为符号系统的文化,这一选择是专断的:因为文化的结构和功能不可能由任何普遍性的原则所推导得出,无论是物理的、生物的还是精神的原则;也与‘事物的本性’或‘人的本性’的某种内在关系毫不相干。”^[10]符号暴力的文化专断性是双重的:既指它强加的内容,也指它强加的形式。文化专断性是指就教育的选择而言并无其自在本质的原因,因而其关键在于,课程的设置、教学权威的认定、教学标准的制定总是有利于特权阶层的利益。布迪厄其实是以直接宣布结果的方式来陈述的,似乎不屑于进行繁琐的逻辑论证与经验举证(虽然《教育、社会和文化的再生产》的后面一部分有不少经验材料)。布迪厄这种思考问题的方式,让人联想起索绪尔关于能指所指关系的任意性/专断性的论断,更让人联想起维特根斯坦的指物识字法的理论:维特根斯坦认为,教孩子学习说话的不是靠解释或者定义,而是训练。^[11]对孩子而言,语言系统实际上是从外部强加给他们的,就正如文化专断性是统治阶级强加给教育系统的一样。这里面起作用的实际上并不是所传递的知识的真理性,而是赤裸裸的权力。布迪厄认为,传统理论家主张,教育系统无非是确保历史积累传承下来的精神财富得以发扬光大的组织性机制或习惯性机制的总和。这一观点试图把文化再生产从其社会再生产的功能中分离出去,忽视了权力关系再生产时符号关系的特殊效果。^[12]布迪厄这个理论假设具有重要意义,因为它不仅对教育系统有效,也对几乎所有得到官方认同的符号系统都具有有效性,无论是他后来在《区隔》和《艺术的法则》中论述的合法趣味,还是在《语言与符号权力》中论述的合法语言。他以无端而来、无端而去的突兀的格言方式进行言说,其话语方式与维特根斯坦的《逻辑哲学论》相仿,^[13]暗示了他对传统的线性的逻辑连贯性的爆破,对本质主义预设的捣毁。

教学行动在再生产特权阶层利益的时候，它其实是自我确证、自我实现和自我循环的，^[14]它必须依赖于教学权威来掩饰其专断性，换言之，教学权威使得任何成功的教学行动成为可能。教学权威是指向行动的专断性权力，被认为具有毋庸置疑的积极价值，它是注定不能被质疑的，因为质疑它就意味着质疑学校体制本身的价值：一方面，施教者不可能自我揭示教学行动所蕴含的符号暴力，^[15]另一方面，受教者在进入教学行动之前已经接受了教学权威。教学权威其实并不是透过理性教育的方式而赢得的，并不是由教学行动自身的逻辑所自行产生的，它其实是被社会建构的，是被授予的。教育代理人只是当它受到群体委托或体制认可而成为其代表的时候，才具有权威性与合法性。^[16]当然，当我们谈到集团的委托或者社会权威被教育系统内化为教学权威的时候，其实就是说统治阶级将自己的阶级利益转换成教育系统本身的利益，从而显示为中立的、客观的一个过程。人们相信学校的领域是一个由教学本身的理念所驱动的无关功利的领域，因而施教者与接受者都会误认为它具有合法性和权威性，误认为教育过程不过是一个纯粹的交流过程。尤其是当教学行动所打造的教育产品获得市场的价值认可的时候，例如教育证书获得劳动力市场认可的时候，教学权威更是显得具有无可驳辩的合法性。人们很难意识到符号暴力的运作。

教学权威要求教育代理人再生产文化专断性的那些原则，这就需要教学工作。教学工作其实主要涉及的是教化或者灌输过程：“教学行动蕴含着教学工作。这是一种灌输工作，它应长期进行，以提供一种持续性培养，即作为一种文化专断原则的内化产品的一种习性。它可以在教学行动终止后长期存在，并由此而使被内化的专断的原则在实践中长期存在。”^[17]当然，教学工作获得成功的前提条件是行使教学权威。在教学权威的影响下，文化专断性的灌输性质被掩盖了，并不可逆地获得神圣化。一个典型的例子是当一位刚刚成年的基督徒在进行皈依告白的时候，他会回溯性地指出这是他孩提受洗时的许愿的实现。但实际上，他的童年经验之所以被激活，这种文化专断性之所以被认识/误识为自然反应，以及他今天的践诺，无非取决于使之成为可能的教学工作的持续效用

(假如他童年许愿后到了远离基督教的地方,脱离了宗教环境,不去主日学校接受宗教教育或者去教堂做礼拜,就可能丧失基督教信仰)。因而,教学工作主要的功能或效果其实是生产或灌输某种性情,也就是生产某种符号刺激的所谓正确反应,而这种符号刺激是教学权威及其代理人所诱导或设置的。^[18]通过诸如正规的学历证书,开学仪式或毕业典礼的神圣化,教学工作也得以符号化与合法化。它强有力的力量在于它替代了以前的武力强制或暴力胁迫。教学工作反映了占据统治地位的群体或阶级的利益,倾向于再生产文化资本的不平等的分布,并因而再生产社会结构。从积极方面讲,教学工作是有意的灌输。从消极方面讲,教学工作采用的最有效的方法是排斥与审查。因为二者使得被禁止的观念变得不可思考,甚至变得不具有可见性。义务教育的结果之一是,它使得被统治阶级承认了合法的知识与技能(法律、医学、技术、娱乐或艺术等),与此同时,被统治阶级擅长的知识与技能(例如手工艺或民间艺术)被贬值了。教学工作实际上为自己开拓了一个排他的符号市场,统治阶级垄断了这一市场的全部生产手段。教学工作由此发挥着保持秩序的功能,也就是保持着自我模仿与自我审查的过程。合法文化被体验为某种公理,孩子们对它甚至想不到可以有所质疑。

布迪厄在论述教学工作的时候引入了两种教学方法的概念:即清晰教学(explicit pedagogy,或译外显教学)与混一教学(implicit pedagogy,或译暗含教学、内隐教学)。^[19]清晰教学是具有明确方法、灌输正规化原则的那种教学,它通向的是合理化、形式化和专业化的现代知识,而混一教学则是不能摆脱实践状态、不能独立于语境的那种含混的、暗示的、偶然的、即兴的、往往是通过师生之间亲密的个体接触而得到传播的教学,它最适合于传统的或总体的知识。这样两种对立的观念很可能脱胎于英国教育社会学家伯恩斯坦。^[20]伯恩斯坦曾经试图根据社会阶级对语言的征用习惯,将语言分成公共语言与形式语言。公共语言往往是些指令或疑问,语句简短,不事修饰,语法简单甚至不完整,因而其意义往往需要借助非语词手段才得以确定,例如身体动作,声音表情等等。^[21]形式语言则考虑语法的精准性,逻辑推论的严密性和时空关系,较多采用连词、

从句、介词、非人称代词以及语法上复杂的长句，个人身份是通过句子之间的结构与关系在语句上加以调节的（也就是不是通过比如肢体动作），语言形式起着决定性作用，事情的可能性内在于复杂的概念系统之中（也就是重视因果分析）。^[22]伯恩斯坦后来用限制型符码(restricted code)与精致型代码(elaborated code)的一组对立概念取代了它们，更加强调限制型符码依赖于语境或背景，而精致型符码则异乎是。也就是说，在限制型符码的情形中，受众必须了解说话时的语境背景，才能够理解言说者的话语。而精致型符码的情形中，说话者通过比较复杂的语言本身来进行陈述，它自身具有脱离具体情状的完整性和普遍性。举例来说，看完一部电影，劳工阶层出生的约翰可能觉得好看极了，但是说不出所以然来；而中产阶级出生的托马斯可能会指出其影片中某段画面的宗教隐喻或者某段场景乃是对希区柯克经典镜头的借用。托马斯的言谈方式就是对精致型符码的运用，他可以向没有看过这部电影的人传达其意义，他字斟句酌，清楚明了，意义的重心借助于言词渠道获得呈现，而并不把受众的经验视为当然。当他将其赋予的意义个体化的时候，他可以与其他人区分开来，就正如将一幅图画从其背景中凸显出来一样。^[23]其实，限制型符码和精致型符码与两种特定社会阶级相关。限制型符码的预设是共有经验和集体认同，如果共享同一生活模式，彼此心照不宣，那么言说者自然就会要言不烦，表达时就会尽量压缩简略，语句不完整也可以透过共同背景获得理解。限制型符码并不重视个体意识，而是发挥着凝聚集体团结的功能。工人阶级因为工作环境多为集体生活，并且可替代性程度较高，从而个体作用并不明显，因而倾向于以限制型符码作为沟通工具。另一方面，中产阶级的教育背景和工作条件使得他们拥有更大程度的自主性，更加倾向于强调个体意图、去语境的普遍化陈述，为了增加自己话语的可理解性，他们不得不经常诉诸精致型符码。

让我们分别把布迪厄说的清晰教学与伯恩斯坦说的形式语言/精致型符码，以及混一教学与公共语言/限制型符码各各归为一类，重新回到布迪厄。布迪厄认为，这两者就其意义生产而言其实原本并无高下之分。但是一个不争的事实是，中产阶级出身的儿童可能会使用两种符码，然而

底层人民出身的儿童的生活环境中则缺少精致型符码的耳濡目染。清晰教学与混一教学的区别,正如工程师之于技工的职业差异。它们实际上蕴含了两种不同的性情,也分别指向了符号控制能力与实践掌握能力。但是在发达的工业化国家中,支配性文化显然强调前者。因为下民百姓是讲求实用的,因为他们被生活紧迫性所累,而统治阶级丰盈的财富则保证了它可以与实践以及物质需要拉开距离。混一教学需要以“事先获得的特定知识为前提,所以当它面对没有这一知识的人的时候就不那么有效了……当这一系统(按:指教育系统)通过事先获得知识的人保持对这一知识的垄断,从而有助于文化再生产,进而有助于社会再生产的时候,暗含教学法(按:指混一教学)可以对统治阶级很‘有好处’。”^[24]显然,当儿童由家庭进入学校的时候,其本来自然携带的符码就发生了融合或冲突:对中产阶级出生的儿童而言,他们自然接轨,原有的语言资产很快就能够轻松地获取教育红利;而对于劳工子弟而言,他们并未事先获得相关知识,无法如盐入水一样融入其中,他们的语言倾向就变成了负资产,因此必须改掉那些粗鄙、简单、通俗的切口行话,才有希望能够在学校获得喘息之机。被支配者不能利用清晰教学策略来掌握学校所灌输的形式化的、科学的、精英知识,另一方面,他们的实践掌握能力又不足以理解精英文化,精英文化对他们显得高深莫测,他们被锁定在不利的状态下,不得其门而入。布迪厄尤其强调,初始教育工作是决定性的,因而也决定了他们以后在教育市场上的命运,他们输在了起跑线上。因为学龄前在家里获得的教育习性乃是入学后接受教室信息的基础,而教室信息转而成为回应所有后续文化与知识信息的基础。教育工作机会均等的欺骗性可以诉诸这样一个策略:即教育系统向被统治阶级的少数成员提供有限的社会流动性,例如布迪厄本人即从中下层的社会出身鲤鱼跳龙门地成为法国文化精英集团中的一员。极为罕见的普罗阶级少数成员的晋升成功,强化了个人奋斗的神话,而进一步掩盖了文化再生产之为社会结构再生产的工具的真相。

教育系统即符号暴力系统,其实主要指涉的就是体制化学校。它发挥的最重要的功能是生产和再生产其体制自身的存在条件。这首先就意

意味着教育系统被生产为一个表面上具有相对独立性或自主性的场域。这里面关键的一点，就是需要再生产能够将文化专断性原则予以内化的习性。这既是教育场域的内部要求，因为它乃是确保教育工作得以展开的条件，是实现教育系统灌输功能的前提；另一方面，如果缺失此一习性，教育系统发挥文化和社会再生产的外部功能也无从谈起。教学工作的体制化的实施条件及再生产条件（内部）与文化再生产尤其是社会再生产的条件（外部）之所以有可能吻合一致，一个精英学校培养出来的青年才俊，碰巧也在社会上好评如潮，并非偶然，其实质在于习性的调节。所以教育系统体制化的结构过程，必须仰赖于具有统一化作用的习性，而生产这种习性的工具则必然是标准化、常规化、程式化和同质化的，布迪厄提到的这些工具包括教材、说明、手册、教师用书、教学大纲、教学指令、必读书、必修课、文集、考试年鉴、答案汇编、警句格言等。^[25]教育系统的独立性或者自主性其实从另一个方面来说也就意味着它是封闭的，自指的，它的合法性是以其存在本身即体制本身来证明其存在的合法性的。教育系统抹除了家庭教育或原初教育的无意识，而代之以自己所强加的符号暴力，这种符号暴力其实是隐蔽的说服行动，它掩盖了客观真理，它的精妙之处在于它有时根本就不像是一种教育，它当然也随之取消了何者应该值得灌输这样的问题。教育系统实际上是一套圣化/排斥机制。通过文化专断性的垄断，它将一些特殊的文化赋予普遍意义，而对另一些特殊文化则大加鞭挞或视若无物。如果一个孩子能够掌握莫扎特或者贝多芬的音乐，可能会被认为是天才，但是如果是在重金属群体里面演奏吉他，那就不会认为他有天赋，只会对他产生疑惧。^[26]另一方面，各种教育系统也必须垄断对垄断了教育工作的人即教师的生产。教师们必须完全服从所谓常规化的法则，因为他们的经济价值和符号价值取决于学校的认可。作为教育系统的行动者，教师通过积极投身于自己从中获益的教育系统的再生产，来增强自身的价值。我们不必奢谈什么教师的卡里斯玛魅力，他们的这种所谓魅力其实来自教育系统权力的让渡。撇开教育系统的授权，教师的权威可能迟早会土崩瓦解。在这一点上，教师类似于基督教的教士而非先知。先知只是在希望的信息与受众的期待之间的裂缝中才能显

示出其耀眼的神奇魅力,但是教师必须依赖于具有连续性和稳定性的教育系统的背书,他只能向已经受到坚信礼的信徒即接受学校系统合法性的学生布道。总之,教育系统以毋庸置疑的存在本身进行自我证明,自我合法化,最高明的证明和合法化形式乃是它无需为自己证明和合法化。它以客观的、中立的形式掩盖了自己的符号暴力,它是自我生产和再生产的,在本质上是保守的。^[27]

第二节 阶级习性与教育期待

布迪厄采用教学行动、教学权威、教育工作和教育系统这一组概念群,以晦涩难懂的复杂长句对以法国教育体系为代表的发达资本主义国家教育系统进行了猛烈抨击。为了佐证他的再生产理论,他经常采用大量的问卷调查、数据材料和图表。有些图表可以一目了然,比如他列出的1961—1962学年、1965—1966学年不同社会出身者的学习机会变化图(接受高等教育概率图)就很清楚地表明,社会出身越低如工农阶层以及普通职员,其入学率就越低,低于10%,而社会出身较高者如专业人士或者企业家,其入学率高于50%,甚至高于70%。^[28]但许多数据看上去却令人困惑,例如各阶层学习成绩相差并不十分巨大,而且上层子弟学习往往还不够好,布迪厄为此要进行许多复杂的解释。当然,布迪厄的经验研究也并不完全采取定量分析的方法,^[29]他也极为注重定性分析,在例如《学术人》这一类著作中,他强调所谓认识论的实验,参与性对象化的操演,更多地是从人类学的视角切入的,只是没有人类学惯常有的异国情调。^[30]假如不去关注这些社会学研究的具体细节,而去关注他进行经验研究的主要视角,给读者留下最深刻印象的莫过于社会结构亦即阶级关系视角,以及政治—经济视角或权力场视角。就阶级关系视角而言,布迪厄论述了资本的不平等分布以及阶级习性如何使得教育系统产生了一个选择/淘汰机制,从而不断再生产着社会结构;^[31]就政治—经济视角而言,布迪厄考察了权力场的逻辑如何引导着教育场尤其是高等教育场内部的斗争,从而威胁着教育的自主性的。必须指出,这两个视角其实密切

相关,因为阶级分层的最主要的决定性条件还是经济。

布迪厄对阶级视角的分析,最重要的操作工具是习性的概念。他指出:“正如我们看到的那样,利用学校的性情,以及在学校里能够获得成功的素性倾向,取决于利用学校并能从学校中获得成功的诸多客观机会。这些机会与不同的社会阶级相联系,因而,这些性情和素性倾向在将教育机会的结构加以永久化的过程中构成了最为重要的要素之一,此结构乃是在教育系统与社会阶级关系系统之间关系的客观上可以掌握的一种表现。即使导向自我淘汰的消极的性情与素性倾向,例如自我贬低,贬损学校及其禁令,以及温顺的对于失败的期待或排斥,都可以理解为对于学校客观上为被统治阶级所保留的对于禁令的无意识期待。”^[32]布迪厄对上中下三种阶层的教育习性的论述,尽管远不系统,但已经预示了他后来的巨著《区隔》的许多思想的萌芽。在布迪厄看来,教育系统所灌输的文化专断性由于被自然化和合法化,就变成了衡量学业成就的标准。

对于那些幼承庭训,从小就有机会耳濡目染合法文化的豪门子弟而言,他们更容易获得较多的文化资本。就教学实践而言,尽管大部分学生只是为了将来谋生就业而读书,但是,学生在校所学所考所被强调的,未必与未来的职业相关,未必全是在劳务市场上有效的技术或技巧。法国的精英学校称道的一种文化,并不是它在教学实践中所传布的那一种。雅致的语言风格、丰富的人文知识和对艺术的高度鉴赏能力,这并不是可以短时期被调教出来的。对统治阶级子弟,这就好比鱼与水的关系一样,是其自小熏习的文化性情的一部分,其举手投足,无不与这些身体化的文化资本丝丝入扣。布迪厄指出,在学校里产生效益的语言资本在社会阶级之间的不平等分配乃是被隐蔽得最深的中介之一,正是通过此类中介,社会出身与学校成绩之间的关系才得以建立。学校总体上接受的是统治阶级的语言风格:“人们经常这样描述资产阶级语言的倾向:抽象,形式化,智识性,以及委婉化的节制。它应该首先被视为被社会构建的、对语言,也就是对对话者甚至对话内容的某种性情。优雅的距离,审慎的自如,做作的自然,所有这些乃是社会举止的每个规范的基础,与工人阶级语言的表现力和表现主义对立,后者要呈现自身,是从个例到个例,从形

象到寓言……”^[33]布迪厄突出了特权再生产的隐蔽处或微妙处。教育系统正是通过忽视特权才得以将特权予以神圣化,形式上或程序上的平等,所掩盖的事实是竞争者并不处在同一起跑线上。在此过程中,特权转化成了天赋。对从属阶级来说,高等教育要求包括他们在内的所有学生“应该拥有它(按:指统治阶级)不曾给过他们的东西,即由灌输的特定模式所排他地生产的与语言和文化的关系”,^[34]因而意味着一种艰巨、持久且难以成功的努力与斗争,但是对支配阶级成员,它是合法的遗产。所以,他们可以将学习视为一种自由的智力游戏。中下阶层必须要考虑游戏的成败对自己的客观意义,也就是学业好坏可能关涉自己的前途,但是,对统治阶级的子弟而言,他们可以心无挂碍地享受游戏本身的快乐,他们不必在意学习成绩的好坏是否会影响自己的未来。^[35]事实上,他们在许多考试中的表现不俗。例如他们几乎在所有类型的词汇考试中都能得高分。对有闲阶级而言,他们是去雅典实地看帕特农神庙,以此方式了解希腊历史,他们的音乐知识是在音乐会甚至自家举办的沙龙中掌握的,而不是在课堂中被老师教会的。布迪厄通过学生档案、参考书、讣告、纪念文章等材料,得到了官方定义的、专门针对学校的分类词汇表。那些涉及学业评价的细微特征,其实与社会分类标准完全呼应。根据这些材料,布迪厄发现,统治阶级的孩子(尤其是巴黎出生的孩子)得到的评语包括这样一些形容词:清晰、坚定、严密、真实、细致、敏锐、创造性、广博、丰富、自如、善于解决问题、优雅聪明、有教养等。这里,统治阶级通常具备的品格被当成了杰出的品格,他们由此也得以神化了。

至于小资产阶级的孩子,他们最强烈地认可学校的价值。与统治阶级严肃地游戏不同,他们能够体会到的是在此游戏过程中的严肃。风格、兴趣、才智这些技能和礼仪规则,是资产阶级家庭所固有的,这对他们而言意味着一种命运,因为不需要他们选择或者努力;但是小资产阶级儿童要获得这些,必须付出很大代价。由于学校把成功的价值与文化魅力的价值混同为一,他们相信文化对他们具有决定性的意义,有可能让他们成功跻身成功人士的队伍中去,但是由于他们对合法文化难免隔膜,因此他们不仅需要刻苦努力,而且需要持续的刻苦努力,时刻不能懈怠,以免掉

队。他们通常得到的教师的品鉴是：小器、狭隘、平凡、规矩、认真。像稳当这样的个性特点，与仔细、专心搭配在一起，是小资产阶级典型的平庸德行的婉转表达，意思仅有品行端正而已，充其量“还可以接受”，因为唯有当稳当与聪明、敏锐结合在一起，才是完美的学业德行的综合。

布迪厄最精彩的也最容易引起争议的论述是对处在最不利地位的阶级的习性分析。工人阶级后裔生活在别一种文化世界中，要想获得峨冠博带的身份，要比贵族子弟付出艰难得多的努力：他们必须首先摆脱自身所从属的文化，然后再学习学校所教授的上层文化。在进入学校之前，他们已经事先在文化上被剥夺了，比起阔人的孩子，他们实际上不仅仅是赤贫，而且几乎是负债经营，因为他们要首先消灭自己身上的工人阶级习气，亦即统治阶层认为是粗鄙的气息。即使侥幸有所成功，他们还会受到其他结构要素的限制。贫寒子弟的选择必须考虑非常务实，因为他们没有足够的经济资本或社会资本可以支持自己在学业上的高风险投入。即使他们在学业上作出了正确的选择，他们仍然不同于精英阶层的后裔，因为他们会显示出一种学究气，比不得衔着金钥匙出生的统治阶层后裔，即所谓继承人。这种学究气暴露了他们的知识只是认知层面的，表明了他们的一切都来自学校或者书本，学术性思考替代了直接经验，他们仍然无法被统治阶级所接纳，因为作为再生产自身的教育系统只“认同那些认同它的人，将祝福奉献给那些将自身献身给它的人。”^[36]当然，他们得到的教师评鉴是最糟糕的，无非是粗俗、蠢笨、迟钝、平庸之类。当然，这样的评价是政治上不正确的，它必须要委婉化：笨拙被说成了迟缓，体魄强健，稳固有力；简单变成了天真单纯；肤浅变成了通俗易懂。由于社会评价转变成了学业评价，其中立状态使得学生们被继承的资本转换成了学业资本，贬义在此过程中得到了缓解。社会炼金术的逻辑是这样的：假如你是个工人的儿子，如果指出你是个粗俗的人，这会激起抗议和不满；但是教授们评论你的作业时说：“正确，仅此而已”；“毫无意义的作业”；“文笔平淡乏味”，这些话就变得可以接受，并且被内在化。^[37]

当然，在布迪厄这里，习性是一个具有某种能动性的概念，习性会引导着行动者根据自己拥有的资本在社会空间进行占位，也就是寻找适合

自己的位置,设计自己对于教育和未来的立场。布迪厄认为这其实是一个无意识过程,他称之为“诸多客观可能性的主观期待”(subjective expectation of objective probabilities)。文化遗传的重要性造就了这样的一种可能性:“排他性的占有甚至毋须一定要排斥他人,因为所发生的一切似乎是:正是那被排斥的人排斥了他们自己……这些决定因素并不需要有意地察知,从而迫使那些主体根据它们,换言之也就是根据其社会类别的客观未来,来作出决定。”^[38]主观期待无非是客观条件内化的产物。尤其对处于从属阶级而言,他们表面上看是心甘情愿地接受,实际上却是被迫服从自己的客观命运:“导致一个人辍学的主观期待,直接取决于决定了与其类别相吻合的成功的客观机会,所以必须考虑有助于激活种种客观机会的那些机制。”^[39]被支配阶级甚至由于对自己的悲观未来有清醒的认识,以认命的态度放弃了挣扎,帮助统治阶级实现了对自己的统治:“因为处在最不利地位的阶级,对自己的命运洞若观火,而对其命运有以至此的途径却浑然不知,从而帮助他们实现了自己的命运。”^[40]从现实的角度来说,如果受支配阶级不是自我贬抑,自认“这可不是我们这种人玩的游戏”,那还能怎么样?他们也许以千军万马过独木桥的心理准备投入惨烈的拼搏,谋求极为罕见的成功机会,而更为常见的则是惨遭直接淘汰出局,成为遍体鳞伤的失败者。

要之,当教育系统将社会区隔转化为学术区隔的时候,它也就将社会区隔合法化了,也就是说,通过技术中立性掩盖下所强加的认知分类,教育系统再生产了现存的社会分类。教育再生产通过文化再生产实现了社会再生产的功能。也就是说,再生产了社会阶级关系,强化了而不是消除了文化资本的不平等分配。由此,教育系统将现存秩序合法化。布迪厄写道:“作为体制化了的分类者,教育系统自身乃是客观化了的分类系统,以某种变形的形式再生产着社会世界诸多等级秩序。教育系统的诸多分野通过‘层级(level)’对应着社会阶层,而由专业和学科构成的教育系统诸多分域则折射着无限的社会分域,诸如理论与实践、概念与事实之间的对立。教育系统将诸多社会分类转变成呈现为客观性表象的诸多学业分类,并构建了等级秩序,这些秩序并没有被经验为纯粹技术的、因而也

是不公的、片面的等级秩序，而被经验为总体的等级秩序，植根于自然。因而社会价值被视同为‘个人’价值，学术尊贵也被视同为人类尊贵。”^[41]被剥夺者由于将学校的分类系统视为当然的、普遍的系统加以接受，意识不到这些合法分类背后隐含的社会意义，意识不到自己的被剥夺。因此，教育系统不仅不是解放的力量，反而作为一台巨大的认知机器，变成了将社会不平等合法化的工具，它乃是彻头彻尾的保守势力。教育民主化规划的设计者深信，通过教育的大众化和普及化，社会不平等可以得到逐步消除，因而受教育程度高于自己父辈的人，应该获得比自己父辈更高的社会地位。但实际情况是，拥有高等学历的人越多，文凭的价值也就越会贬值。这样，产生的变化是整个社会结构的总体位移，而各社会阶层的区隔并没有发生根本性的变化。在《学术人》中，布迪厄分析了1968年法国五月风暴的原因。就学生而言，由于文凭的急剧生产，导致虽然拥有与上一代人同样的文凭，却未必能与他们那样在就业市场上找到同样的岗位：因为在就业市场上，文化资本往往只有借助于社会资本，其符号利润才能获得兑换，文凭贬值对上层阶级并不构成重大打击，他们即使学习成绩不好，一样能够谋到金饭碗，而广大缺乏社会资本的中产阶级学生则不然，他们必然饱尝期望落空的苦涩；就青年教师而言，由于某些突然增长的暴发户学科允许他们进入梦寐以求的大学教师的行列，但是发现他们处在教育体制等级系统的较低层级，社会地位并未获得抬升，所以也跟学生一样，由于文化资本无法兑现成社会资本，难免怨怼忿恨。因而巨大的心理失衡感乃是青年师生造反的深层原因。^[42]

第三节 国家暴力与精英生产

当布迪厄从权力场的逻辑来对法国高等教育系统进行经验研究的时候，他有两个特别值得注意的分析视角：其一他侧重研究了作为国家暴力的教育系统尤其是高等教育系统，是如何垄断着特定符号资本（例如文凭）的生产、分配和转换的；其二他讨论了政治—经济的逻辑如何影响教育系统的内部运作，并进而威胁高等教育场域的自主性的。^[43]

对布迪厄来说,作为意识形态国家机器的教育系统,其本身也是垄断了符号暴力的合法机构。提到国家的合法暴力,我们总会想到军警、监狱、精神病院、政府机关、收税员等,但国家也出现在我们的目光不会留意的地方,或者,用布迪厄的一位美国追随者华康德的话来说,“更准确地说,正是在我们既不会期待也不会怀疑的空间和时间里,国家才能发挥最强的效能和影响。”^[44]学校并不是一个有利于社会互动的地方。作为一个知识生产的象牙塔,它把自己的任务定义为提升思想和语言的价值,实际上是一个独白的封闭系统。它通过一定的区隔原则让自己成为一个排他性的神圣所在:“学校实际上就是一种宗教法庭:通过设立边界,将那些在经受了学校的所有重要考试之后被选拔出来的人与普通人区分开来,这样,学校就建构了一个精英群体,并且通过分离行为,赋予这个群体通常只属于神者的一切特征。”^[45]高等教育体制不仅使得学术世界与社会世界区隔开来,而且还使得教师与学生区隔开来。区隔策略包括采用诸多不同类别的仪式,例如开学或毕业典礼,穿着特殊的服装;在师生之间设置讲台,使他们产生距离,教授们频频出现的出格古怪言行显示了大学与社会的不连续性;采用与日常语言迥然不同的学术语言,而这些学术语言并没有确定的标准,不会得到明确解释,学生无法娴熟地把握种种概念术语,而考试制度的设立正好为学生的出乖露丑提供了一个机会。要之,学生的注定失败可以理解为教育体制让自己得以神化的区隔策略。^[46]

教育系统之体现为国家暴力,一个重要方面是它垄断了文凭或证书的授予权。文凭或证书确立、指认了一种本质,它乃是权力机构颁发的关于能力的证明,就是对文凭或证书持有者的技术能力和社会能力进行认证的社会委任书,是以对发证机构的集体信仰为基础的信誉称号。学校精英就是国家精英,国家就好比中央银行一样,为教育提供最终的符号担保。学业头衔类似于贵族爵位,两者均具有稀缺性,均得到国家法律的保护。不过封建贵族强调土地与血缘,资产阶级精英则得益于会考和文凭,所以他们强调才能与天赋,并以此证明自己获得社会成功具有正当性。看上去两者相差巨大,但实际上,贵族将财产和土地传给子孙,与资产阶级透过教育机制来将文化资本传递给下一代,社会再生产的根本性质并

没有什么根本性的差异，只不过前者是公开的形式，后者是隐蔽的形式。^[47]布迪厄写道：“学业称号的等级越高，它就越倾向于作为贵族封号或爵位起作用，因为这些封号、爵位能够一劳永逸地免去其持有者的麻烦，他们无需拿出证据，无须在实践中证实自己的能力；同样，学业称号的等级越高，它在分类争夺中所起的作用就越大。因为分类争夺的关键问题主要是优先权的选择问题……”^[48]学业头衔其实不只是简单地证明了其拥有者具有与其固有专业相称的学术能力，它还溢出特有的专业领域之外，犹如金银那样的硬通货，具有相对永恒的普遍价值。它为拥有者提供了整个劳动市场需要的通用入场券，确保社会行动者获得了独立于市场劳动法则之外的相对自主性，也就是使得被支配者要求雇主根据这些学业头衔来确保自己的劳动售价与社会身份，最后，“随之而来的是，在通过学业分类严格等级化了的的空间里，所有的职业都被纳入了文凭的通用标准，即便对于传统的继承方式来说最不合理、最无人问津的那些职业。”^[49]这里面值得注意的是两方面：其一，布迪厄这里揭示了一种倒果为因的社会炼金术：本来应该是具有相应的能力才能获得相关文凭证书或者学业头衔，而事实上，获得它们倒过来变成了其拥有者具有相关能力的证明。此之谓国家魔法，无法与之争辩，不存在上诉法院。其二，由于相关的学业头衔具有一般社会价值等价物的赋值功能，它可以使得学校不仅仅垄断了学业头衔的授予权，而且由此授予过程（包括诸多隆重的仪式），以及一系列区隔过程（前述与社会世界的区隔，师生之间的区隔），实质上也是自我神化过程，学校也构建了神圣群体，使得某些人成为国家精英，使得他们成为某种社会品德或者某种能力的合法垄断者。由此，教育系统参与了事关国家大计的对于符号暴力的合法垄断，并在此过程中发挥着奠基性的决定性作用。

不仅如此。作为国家暴力的拱心石，教育体制还不仅仅借助于学业头衔进行一种新形式的符号支配，而且，还利用教育过程来灌输基于文化专断性的感觉方式、思维方式和审美趣味。一般社会学家认为在学校接受教育的过程也就是社会化过程，旨在肯定学生接受教育可以达到更好地适应社会的目的；但是布迪厄拒绝使用“社会化”的概念，对他来说，

这个过程其实不仅仅是社会结构的再生产过程,还是统治阶级的意识形态的再生产过程,当然也是被支配阶层将此意识形态加以内化的过程。学校作为乌托邦的所在,应该是社会世界的他者和彼岸,但实际上情况正好相反。学校体制向学生强加一种二元区隔原则,诸如精/粗、雅/俗、智/愚、教养/学究、天才/勤奋、创造/庸常,从而区隔出两类人:前者乃是具有卡里斯玛品质的天纵英才,后者则为“终身役役而不见其成功,荼然疲役而不知其所归”的可怜庸众。学业分类其实渗透着社会分类的逻辑,它为社会世界不断提供着合法化功能,同时也提供着满足现存秩序需要的社会行动者。^[50]许多教育理论家可能会认为,大学教育的根本在于素质教育:在某个专业知识领域中学习到的不仅仅是专门的知识或技能,而且能够学习到某种教养,而这种教养可以运用于其他领域,也就是希望学生具有把学术资本转换成其他资本的能力。有一些公司不愿招收技术更好的员工,而愿意招收受过更好教育的雇员,是因为后者具有想象力和批判性思维。^[51]但布迪厄这里强调的是,伴随着接受教育的过程,学生也逐渐会将教育系统所灌输的上述二元区隔原则以及文化专断性加以内化,从而向社会输送它所需要的身份文化,上述想象力或者批判性思维只是在肯定社会结构的前提下才发挥作用,其实对现存秩序只是发挥着添砖加瓦的作用。

政治—经济逻辑如何渗透到教育场域?毫无疑问,高校既然涉及接班人的问题,涉及构成经济、政治等级秩序与统治地位基本条件的文化资本和社会资本,在这里发生争夺这些资本的符号斗争是必然的。但在开始讨论政治—经济逻辑对教育场域的入侵以及教育自主性之前,可以首先指出这样一个事实:布迪厄率领他的团队进行了大量的社会调查,结果他发现,法国名牌大学生源大多来自中上层,毕业后大多就职于政府、经济的要害部门,其校友网络关系左右着法国的国计民生。举例来说:“巴黎综合工科学学校和巴黎政治研究学院的毕业生几乎平分了法国 25 家最大公司的所有席位。在文凭相等的情况下,进入大公司董事会的可能性与社会出身有极大的关系。无论学历如何,出身于大众阶层或中等阶层的总经理很少有机会跻身一流公司的,穿袍资产阶级或实业资产阶级的

总经理,只需要巴黎政治研究学院的学习经历,就可以进入。”^[52]无疑,这些名校入门考试竞争非常激烈,与之相反,普通高校入学则容易得多。显然名牌高校与普通高校存在着区隔斗争,而名校之间或者名校内部之间,也存在着诉诸合法化原则的区隔斗争。这些区隔,既是学术区隔,更是社会区隔。布迪厄认为,在这种区隔斗争中,经济资本为主要的等级化原则,而文化资本则为被支配的等级化原则。^[53]所有的这些区隔斗争都存在着两个极点:一极为文化资本,也就是科学的、知识分子的一极;另一极为政治权力经济资本,也就是世俗的、政治的一极。根据布迪厄绘制的法国高等教育机构空间图,^[54]从纵向上来看,也就是根据资本总量,构成上层的是精英学校包括国家行政学院、巴黎高等师范学校、巴黎综合工科大学、巴黎政治研究学院、巴黎高等商学院、巴黎住院实习医学院、国家农艺学院、中央高等工艺制造学校等,布迪厄称之为高等教育的大门(*grande porte*),这些权力学校培养的是高级管理人员,大知识分子,知识含金量高的专业人士,自由职业者;而构成底层的也就是比较普通的学校则为地方性的师范学院、综合性工科大学或商业与企业行政管理高等学校,布迪厄称之为小门(*petite porte*),培养的是小学教师、小商人、技术员、工人;居于其间的是诸如里昂高等工艺制造学校、里昂商业与企业行政管理高等学校、国立高等电信学校以及一些药学院、医学院,培养的是工程师、公证人、中级管理人员等。大门与小门的对立,其实就是高级管理人员与低级管理人员的对立,就是负责理念(例如确定计划或方案的大方向)的行动者与负责落实的行动者的对立,其实在根本上也是脑力劳动与体力劳动的对立,理论与实践的对立。越是小门,越是等级低,出路也就越窄,专业化也就越强,不大可能转岗、转行、转职务。^[55]

从横向上来看,也就是根据资本的构成,以精英学校为例,文化资本较多、经济资本较少的是巴黎高等师范学校,经济资本较多而文化资本较少的是国家行政学院、巴黎政治研究学院、巴黎高等商学院等,处于两者之间的是巴黎综合工科大学。巴黎高师这样的学校指向知识和科学,其衡量标准为文化资本,而以国家行政学院等为代表的大学指向的则是管理、经济,学术成就相对次要,重要的是在权力场所占据的位置。这里

的关键是,从教育场域的自主性立场而言,本来应该是文化资本或学术资本在场域中起着决定性作用,但当代社会条件的剧烈变化,导致巴黎高师这样的学校面临着持续的衰落,而与之相对立的那些大学所遵循的世俗法则正在迅速成为整个场域的游戏规则。当初国家行政学院的成立,是为了对付巴黎高师与巴黎综合工科学校的自高自大,后者本来认为自己可以确保文化再生产、社会再生产的合法垄断。但是国家行政学院的地位却由附庸迅速蔚为大国,成为法国许多政治、经济、管理领袖的母校,也由此成为俯视诸雄的法国大学的王者,至于巴黎高师后来则被视为教师和知识分子的再生产单位,巴黎综合工科学校则被视为纯技术的工程师学校,不再是培养国家或社会领袖的基地了。再如巴黎高等商业学院本是一所二流学校,它“向由于出身名门而注定要在社会上取得成功的学生提供一种掩盖自己学业失败的方法”,^[56]也最终得以跻身精英学校的行列。资产阶级子女可以绕过严峻的学业法则,学点缺乏真正挑战性的管理、营销、广告、新闻、通讯之类,就可以成功镀金,获得精英学校文凭,即通向富贵的通行证。

学校内部的区隔斗争,所谓系科之争,也同样分为两极:一极为科学与知识,另一极为政治、经济。从空间分布上,这些学科的排序为科学、社会科学、人文学科、法律、医学、经济等。当然,在从事不同学科的教师之间也存在着对立:“……不同的教职人员根据某种交叉的结构分布,与权力场的结构具有同源关系:一极是在科学上据支配地位但是在社会上是从属的教职人员;另一极是科学上从属的但是在世俗社会上却据支配地位的教职人员。”^[57]这也就是存在着科学知识分子、人文知识分子与那些从事医药、法律、经济等具有实用价值学科研究的知识分子之间的对立。有布迪厄研究者具体指出:“法律、医学以及神学学科由于与政治场域具有特权关系,所以在大学里面具有特殊权威。这是因为这些学科执行着社会权威再生产的代理人功能:法律管理着社会实体的司法系统,医学管理着社会机体的健康,神学则是社会道德美好生活的保证。这些学科学生的后代往往沿袭其父母,但是应用学科或教育学科则不然。前述学科也容易使得学生更容易进入其他有权力的场域。克林顿、布莱尔即

为例证。其他一些西方高等教育的情况中，商业与信息技术学科具有此种地位，因为它们具有金融管理与技术色彩。别的学科不具有通向社会权威的道路，必须要寻找其他证明自身的正当性要求。它们如哲学或自然科学，宣称自己探求的是更高的真理和纯粹知识，独立于社会世界、政治价值之外。”^[58]在这样的情势之下，“为知识而知识”的冲动与市场的逻辑对抗，不过是以卵击石。布迪厄想说的重点是，尽管教育场域有自身的相对自主性，尽管教育自身的调节功能决定了学校精英不可能直接化约为权力精英，但是，权力场域毕竟最终左右了教育场，它可以将自己的标准强加到整个高等教育系统内部，由它来定义什么样的高等教育形式才是合法形式。

布迪厄还举出教学过程中许多具体的例证，说明政治—经济逻辑对教育场域的危害。比如就教师而言，可以看到存在着这样的倾向：“优先考虑大学的社会功能，而不是专业性的学术功能，优先考虑诸如‘训练国家的管理人员’，而不是致力于发展知识前沿”，教授们发现很难利用学术自主性来满足自己的学术兴趣，而且人文社会科学以及自然科学这些学科，还被怀疑可能是污染青年的所在；^[59]就学生而言，应试的内容与形式，考试测试评估方式已经充分考虑了市场、经济和政府的期待。学生犹如劳动力市场上的商品那样接受训练。读书的时候重视实用和应试，而不重视知识本身的价值，不鼓励学生产生知识上的好奇心。紧张、竞争的学习氛围不利于培育批判精神和想象力。而这些品质的训练其实是可能有利于国家政府部门与经济界的专门管理人员的。更明显的是，教育导向被劳动市场所左右。

第四节 理论争鸣、教改方案与跨语境效应

在方法论上，布迪厄对教育社会学的研究脱胎于早期的人类学经验研究。根据他的家乡贝亚恩地区婚姻状况的研究，婚姻制度是策略性的，而非调节性的。婚姻涉及的不仅仅是个人的选择，而且实际上反映了家族的集体利益。财产交换的规则限定了可能婚姻的范围，婚姻的客观目

的在于保住家族遗产。由于财产传给长子,所以对农村不是很富裕的家庭而言,那些幼子不得不承受单身的命运,这是体制性失调的结果,因为整个社会的和谐才是压倒一切的目的。^[60]正如嫁妆的物质交换隐藏了社会稳定这一客观目的,教育体制的文化再生产也掩盖了社会再生产的客观功能,作为文化专断性的符号暴力的实现对于确保社会和谐而言是先决条件。教育体制依然是传统社会的体制,教育过程无非是建立集体意识的新手段。这里面布迪厄显然保留了浓厚的结构功能主义色彩。另一方面,布迪厄在对阿尔及利亚的研究中,关注了阶级或群体间的权力关系、感觉模式。他认为也可以由此视点来关注其他社会构型,尤其是作为发达资本主义国家的法国的教育制度。从内容上来看,他的师长辈阿尔都塞把教育视为国家意识形态机器的重要组成部分,布迪厄对教育制度坚持不懈的研究既可以视为对阿尔都塞的回应,又可以视为对其精神财富的批判性继承。

布迪厄的教育研究获得了巨大的反响。吉登斯称赞布迪厄提供了一种最具启发性的思考方式。^[61]詹金斯认为,布迪厄的教育社会学影响最大的时候是在70年代后期与80年代早期。它的意义在于为左派提供了一种手段,可以将行动置入到像阿尔都塞这类作者的悲观主义与结构决定论之中,同时又不丧失对资本主义剥削与阶级不平等的“被结构大厦”(structured edifice)的理论把握。^[62]布迪厄的教育理论得到了学术界的大量征用,^[63]其中较新的是出版于2013年的《社会理论与教育研究》一书,讨论了福柯、哈贝马斯、布迪厄与德里达这四位社会理论家对于教育理论的论述,收了三篇讨论布迪厄教育社会学的文章。第一篇指出布迪厄对于当代教育政策发展提供的启示,认为全球教育政策场域的出现,具有跨越具体国家教育政策场域的效果。第二篇通过英国的个案指出,当下的主流教育研究已经扩展了对布迪厄社会理论的传统运用,超越了阶级研究。第三篇探索的是青春期学生对家长影响他们未来的高等教育选择方面的感受。作者将对于布迪厄的运用问题化了。她认为,家长的影响是某种形式的符号暴力,而学生及其家长之所以产生误识,是因为家长的影响是无意识进行的。^[64]显然,布迪厄教育社会学尽管有一些具体假

定或推论未必得到照单全收，但似乎并未过时，仍然为教育理论提供一个可资参照的思想工具。

当然，对布迪厄也存在着诸多批评。其中一些批评可能是出乎误解。^[65]对这些理解和误解，布迪厄本人和他的追随者们都不遗余力地作出了许多澄清，虽然其实每一位大师都会认为别人无法真正理解他的思想。但是有些质疑也颇为值得深思。我下面将主要从四个方面来试图将他的教育理论予以客观化。

第一，布迪厄陈述的关于教育的理论故事是否大致属实？牛津社会流动项目组的成员认为，其实我们无法清清楚楚地看到资本主义社会的教育体制在再生产社会不平等。布迪厄虽然勉强承认，在社会再生产方面存在着有限的社会流动，但事实上，他的理论归纳超出了他的数据可供支持的证明。有些研究表明，在正规教育成就与经济收入方面只有比较微弱的相关性。经验研究表明，教育与阶级之间的联系并不像布迪厄的社会再生产模式那样紧密。当然，布迪厄也许会说，你看不到这个教育制度在再生产不平等，只是因为这个功能性作用是隐蔽的，是在形式上假装中立客观的。至于材料是否会过时，布迪厄认为我们不该忽视客观上存在着跨历史的结构性的恒定因素。康德时代说的系科之争，今天依然存在。数据的时间有限性并不重要。^[66]至于那些经验研究得出来的结论是教育与阶级之间的关系没那么密切，我不知道布迪厄会不会反过来质疑他们社会调查的质量。问卷调查的设计非常重要，而且获得真实可靠的数据其实并非一个简单的数学演算，布迪厄认为有时候有的社会空间的位置只是几个人或者一个人，^[67]有的真实反应其实需要通过真实体验（所谓参与性对象化）甚至欺骗手段才能获得。还有一种批评，认为布迪厄的分析模式遮蔽了其他一些可能的视角。例如有人认为布迪厄的社会化与个体发展的模式过于强调认识了，忽视了人类心理学尤其是情感的维度。比斯利-莫瑞认为布迪厄把教育社会学的研究重点放到文化资本的不平等分布，是把问题简单化了。其实重要的是文化资本被赋值（布迪厄称之为被圣化）的过程：“特别是国家学校系统（按：指国家级的精英学校）——这说到底总是布迪厄最为关心的——并未或并不能因为（资本）不平等的

分布来歧视某一方。总的来说,它必须将所有学生一视同仁,以便维持一个客观性和超功利的光环。这就导致了对以下事实的误识:由于预先存在着所继承资本的不平等,并非所有学生都处在对同等对待作出类似反应的位置上,并且,学生们给学校带来了各种文化,但是并非所有的文化都由同样的统一赋值过程均等地予以赋值……这会导向真正的功能主义的和循环论的观点,以此说明学校完全依赖于资本的预先分布,以及其合法性(圣化)只不过是简单的消极认同。”^[68]尤其明显的是,学校本身也会贬低某些它表面上提倡的东西,例如过于关注学习成绩,或者过于喜欢掉书袋,不过被视为死读书的书呆子村学究而已。我认为康奈尔的意见尤其值得重视。康奈尔认为:必须正视战后资本主义社会史发生的巨大变化。为了避免工人阶级把自身建构为具有颠覆潜能的政治实体,统治阶级让渡自己一些利益,对他们进行了招安。例如福利国家,扩大的家庭所有权,财富的增长,为他们创造把工人阶级包括在内的中产阶级共识提供了物质条件。要维持和确保资本主义,所需要做的是生产新的阶级关系,而不是再生产旧社会结构。国家扮演的决定性角色不可忽视。所以,从社会转型而非社会再生产的视角来看,很有可能得出与布迪厄不同的结论。

第二,布迪厄在教育社会学中祭出的一些理论法宝是否在逻辑上自治?史华兹认为,那种客观可能性的主观期待的说法是经不起实证材料的质疑的:“大量个案表明,由期待向机会调适的过程是成问题的。第二次世界大战以来,一些美国黑人热切希望接受大学教育,尽管有着至为明显的证据显示,他们在求职机会上非常有限。在希望和真实机会之间并无勾连,这只是一个显著例子。”^[69]同样,詹金斯的质疑是:布迪厄没有说清楚文化上不利的阶层对自己教育的选择究竟是被决定的,还是自己积极选择的结果?“为了试图在同一构架内部调和主观期待和误识,布迪厄被迫将前者设定为无意识的,而将后者视为有意识的过程。”社会学家固然可以通过将误识说成是意识形态的结果来解释前者,但是却无法有效地解释人们为什么主动去选择对他们不利的位置。詹金斯认为,实际上,在布迪厄的理论框架中,隐含了两种知识模式,一种是常识层面的,一

种是科学的、分析的模式，说穿了，所谓受支配阶级的客观可能性（集体无意识），无非是社会学家的算计罢了。布迪厄因此变成了天外救星的角色。詹金斯认为，行动者的主观知识与期待把握了与其社会定位相联系的客观未来，不过只是在一个很小的点上，在很有限的形式上。在这一点上，把未来误识为合法之物，阻止了另类的，客观的，更准确地对于社会世界的命题的构想。我认为这里詹金斯的批判十分有力。^[70]还有一个具有普遍性的指责是，布迪厄是一个决定论者，他的教育理论不允许、不解释在系统层面的社会变迁，也不允许个体层面的有意义的行动与过程。这是一个自我永久化、机械化的社会模式。布迪厄对体制和阶级这些社会的关键方面被不适当地理论化了，而且缺乏变化的观念，缺乏在系统层次上对于动力或者过程的描述，在理论旨趣上倾向于功能主义。就现实层次而言，所论述的社会再生产其实并不真实发生。如果非要强调这会发生，就会忽视历史的可以辨识的进程，忽视结构的诸多转型，而这些本来构成了历史的特征。布迪厄对这样类似的指控曾经有过回应，他的不少追随者也作出了很有说服力的辩护。^[71]

第三，布迪厄设想的拯救方案有无现实可操作性？左派理论家的一个普遍性问题，是其批判性力量总是强于其具体的解决问题的水平。因为前者是理论家熟悉的理论问题，而后者则属于操作层次的具体事务。人们常常给布迪厄戴上决定论者的帽子，但实际上他是乐观主义者，还是很愿意积极筹划事情向好的方向转变。从目标上来说，布迪厄希望坚持社会内部的平等化机制，让教育功能回归其面值，也就是回到它承诺所要完成的任务。布迪厄提出了一些原则性的构想，即所采用的教学法，“必须以对受社会因素制约的文化方面的不平等的认识和减少这一不平等的决心为前提”。^[72]但是，以文化不平等社会学为基础的方法，当然在理论上可以有助于减少在教育和文化方面的不平等，但这是如何可能的呢？布迪厄承认，“只有具备了以真正民主的方式招收教师和学生的全部条件，首先建立起一种合理的教学方法，这种教学方法才能真正付诸实施。”^[73]这差不多等于我们开始认真讨论他所极力推荐的空中楼阁的时候，他回过头来建议我们还是看看这楼阁该安在什么地基上。具体地说，

我们可以认为存在着两种文化,其一为贵族文化,也就是处在支配地位的所谓合法文化;其二是民粹文化。布迪厄批判了前者所垄断的文化专断性,但是他丝毫不建议将被支配的文化抬高到支配地位。他反对这样的民粹主义观念,即认为不利阶级的文化应该获得教育系统的合法文化地位。那些增加工人阶级出身的学生在高等教育中份额的做法其实思路与此如出一辙。这不过是贵族提供的恩主式的恩宠和安慰。应该做的不是照顾性输血,而是大换血,应该颠覆教育系统的游戏规则。^[74] 所以有人建议在这两种文化之间,强行嵌入一种理性教学,它应该致力于平等、民主基础上的和谐社会,最后弥合这两种文化的鸿沟。但是如何想象这样一种理性教学? 布迪厄拒绝接受媒介即信息的观念,也就是承认语言的重要性,如前所述,各阶层孩子所继承的语言解码能力各不相同,在这样的情形下,该传递哪些具有客观价值和真实性的知识,这些知识的获取,对那些能够拥有精致型符码解码能力的孩子并不特别有利? 这是知易行难的事情。布迪厄倡导的最有影响的策略是诉诸教育自主性。既然知识结构与教育体制结构都为社会所建构,那么,是否可以在学校里强调不受外界干扰的知识自主性呢? 布迪厄没有说明获得教育自主性所依赖的条件,如何才能获得这些条件,以及自主性到何种程度才能够改变工人阶级子弟的不利处境。进而言之,他说的自主性也没有什么现实操作可能性,比如他很难回答,如何确定具有自主性的知识? 他反对民粹主义者把下层文化经典化的浪漫企图,但是资产阶级所掌握的高级文化对下层民众而言,又显然高不可攀。他认为,正确的做法不是通过改革好的教育学计划,从而强行推行某种形式的普遍性立场,而是试图呈现每一种立场的独特性,分析教育实践、教育权威和教育工作中的互动关系,这听上去更像是在搁置问题,而不是绘制解决问题的蓝图。更何况,诉诸教育自主性往往意味着与就业市场脱节,这无论如何不利于那些从属阶级的子弟。当然,作为一个响亮的口号,教育自主性有其积极价值。它在规范层次上指明了教育改革的方向,不管怎么说,作为一种符号动员,它的提出会推动教育体制以正义和合法性的名义走向进步。^[75]

第四,布迪厄的教育理论对中国语境是否具有意义? 布迪厄的

教育社会学在跨语境运用的时候，尤其作为一种理论资源来观照中国教育现实的时候，我们可能应当加倍保持警惕。我们不该忽视这样一个事实：即中国的教育领域与政治结构有着极为密切的联系，甚至可以认为中国的教育领域乃是整个社会主义制度的一个重要维度。而且，就教育体制而言，文化资本的不平等分布对教育实践的影响，如果不能说并不存在，至少可以说程度上要比西方社会轻得多。新中国的社会主义实践，以暴风骤雨的状态对封建文化进行了激进的除旧布新，并以一种新型的社会主义文化取而代之。文化秩序的重新洗牌导致传统意义上的士绅阶层丧失了其影响力。改革开放以来，百废俱兴。国学的复苏以及对西学的重新引入，导致整个社会各阶层忽然处在同一地平线上，其各自所拥有的文化资本总量并不存在着巨大的悬殊。吊诡的是，实际上中国教育现状正好为布迪厄教育社会学理论提供了一个反证。中国的应试教育尽管饱受专家的批评，但是它在形式上（尤其是考试形式）倒是更为平等的，它为许多贫寒家族的翻身带来了希望。我们现在大力提倡的素质教育，就其真正的含义而言，倒反而接近于布迪厄所批判的那种文化资本的不平等的预先分布——贫寒子弟获得素质教育的机会是远远比不上中上层的后代的。我这里丝毫无意说，中国并不存在教育机会的不平等，而是，这些不平等现象与布迪厄所分析的诸多现象有许多不相重叠处。本书不想对这些现象进行深度分析，但可略举一例个案研究。根据李春玲的经验研究，在中国，教育再生产理论得到了数据材料的证实，也就是说教育再生产了原有的阶层地位和分层系统，通过教育，社会结构的再生产得以实现。^[76]但是，在中国，处在社会层级中较高位置者的子女获得教育机会或者在教育上获得成功，首先并不是受惠于所谓文化专断性，或者受惠于有利于上层人士的学校的各项制度安排（升学考试、课程内容、教学方式、学习规则等），而主要是上层人士可以向其子女提供各种社会资源和教育资源以及经济支持，帮助他们适应学校教育环境，解除后顾之忧。但无论如何，就教育领域而言，中国一方面谋求符合自身国情的本土化教育改革，另一方面，也并不排斥西方发达资本主义国家的教育经验。因而，它可能会出现某些缓慢但坚实的变化。在未来，布迪厄的再生产理论中某

些与我们中国语境暂时不相重叠的内容,是否会显示出若干症候,尚难以逆料。

注 释

- [1] 见 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.65。布迪厄本人在《教育、社会 and 文化的再生产》一书的前言中指出,符号暴力行动理论是可以运用于医生、巫师、神父、预言家、传道者、教师、精神病医生或精神分析专家。见 P.布尔迪厄、J.-C.帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,邢克超译,商务印书馆 2002 年版,第 6 页。
- [2] P.布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,杨亚平译,商务印书馆 2004 年版,第 8—9 页。根据英文版作了若干改动。见 Bourdieu, P. et al., *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, p.5。
- [3] Hirst, P.H., *Knowledge and the Curriculum: A Collection of Philosophical Papers*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 2010, p.29。
- [4] 杜威指出:“民主主义和教育有相互的关系,因为不但民主主义本身是一个教育的原则,而且如果没有我们通常所想的狭义教育,没有我们所想的家庭教育和学校教育,民主主义便不能维持下去,更谈不到发展。教育不是唯一的工具,但它是第一的工具,首要的工具,最审慎的工具。通过这种工具,任何社会团体所珍视的价值,其所欲实现的目标,都被分配和提供给个人,让其思考、观察、判断和选择。”吕达等主编:《杜威教育文集》第 5 卷,人民教育出版社 2008 年版,第 385 页。
- [5] 詹姆斯·科尔曼:《教育机会均等的观念》,载张人杰主编:《国外教育社会学基本文选》,华东师范大学出版社 1989 年版,第 181 页。
- [6] 转引自 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.70。
- [7] 布迪厄写道:“社会出身完全确定了不同的机会,从生活条件到工作条件。作为诸多决定因素之一,其影响是唯一能够扩展到学生经验所有领域和所有层面的决定因素,其中首当其冲的乃是生存条件。居所以及与之相关的日常生活方式,经济来源以及不同花销的分配,随着经济来源而发生变化的依赖感的强度及模式(获得这种经济支持,由此所导致的经验与价值的性质其实也一样),所有这些,都直接而且强烈地取决于社会出身,与此同时还会传输社会出身的影响。”P.Bourdieu et al., *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979, p.12。见 P.布尔迪厄、J.-C.帕斯隆:《继承人:大学生与文化》,第 14 页。
- [8] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, p.3。
- [9] 关于符号暴/权力概念更具体的阐释,详见第八章第一节。

- [10] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, p.8. 见 P. 布尔迪厄、J.-C. 帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 16 页。
- [11] 见维特根斯坦:《哲学研究》,陈嘉映译,上海世纪出版集团 2001 年版,第 6 页。
- [12] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, pp.10—11.
- [13] 他采取的编号方式完全承袭了维特根斯坦的风格,即用比如 2, 2.1, 2.1.1, 2.1.1.1 这种嵌套的序列进行陈述,其中,2.1 是对 2 这个论点的第一个层次的注释或拓展,2.1.1 又是对 2.1 的注释或拓展,2.1.1.1 又是对 2.1.1 的注释或拓展。不过与维特根斯坦不同,布迪厄生怕人不懂,还增加了评注,降低了冷峻峭拔的风格化效果。
- [14] 其实仔细想来,布迪厄本人的论证方式也是自我确证、自我实现和自我循环的。
- [15] 布迪厄认为,如若不然,就会陷入古希腊著名的说谎者悖论。参看 P. 布尔迪厄、J.-C. 帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 20—21 页。
- [16] 人们常说,布道者总是向皈依者布道,我们以为是布道者的巨大影响力导致听众心醉神迷,其实正好相反,布道者追随信徒的程度至少不亚于信徒对他的追随,这是因为,信徒对布道者在客观上的委托才是理解布道者与信徒之间关系的关键。参看 P. 布尔迪厄、J.-C. 帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 34—35 页。
- [17] P. 布尔迪厄、J.-C. 帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 41 页。
- [18] 布迪厄说:“教育工作生产着作为值得在物质或符号方面消费的对象合法产品(即令人崇拜、喜爱、尊敬、欣赏的等等),也生产着在物质或符号方面消费这些对象的愿望。”这里面的所谓“产品”含义暧昧不清。如果是指例如崇拜、喜爱、尊敬、欣赏本身,这其实在逻辑上是有问题的;根据胡塞尔的意向性理论,不存在抽象的崇拜等,当发生崇拜的时候,总是与被崇拜之物联系在一起;如果是指被崇拜之物,例如宗教、艺术,这其实至少不是狭义的(也是布迪厄集中讨论的学校层面的)教育工作的主要任务。所以,实际上教育工作应该主要是生产“在物质或符号方面消费这些对象的愿望”,这也就是灌输一种性情。换句话说,布迪厄从两个层面说的事,同指一事。见 P. 布尔迪厄、J.-C. 帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 49 页。
- [19] “implicit”一词既可以表达模糊的、含混的、不清晰的意思,也可以表达绝对的、无疑的、成为一部分的意思。布迪厄采用这个词既要表达其不清晰的意思,又要表达其混同为一、难分彼此的意思,在汉语中并无确切对等的词语可以译释。权且译为“混一”。
- [20] 布迪厄对伯恩斯坦大加称赞,但也加以批评,见 P. 布尔迪厄、J.-C. 帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 145—146 页。另一方面,伯恩斯坦对布迪厄的态度也庶几近之,见 Bernstein, B., *Class, Codes and Control vol. IV: The Structuring of Pedagogic Discourse*, London: Routledge & Kegan Paul, 2003, pp.2—3; 以及 p.151。有意思的是,他们都指责对方社会学方法运用得不够彻底。
- [21] 见 Bernstein, B., *Class, Codes and Control vol. 1: Theoretical Studies Towards a*

Sociology of Language, London: Routledge & Kegan Paul, 2003, pp.28—29。另见该书第 31 页。

- [22] Bernstein, B., *Class, Codes and Control vol.1: Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, p.41.
- [23] Bernstein, B., *Class, Codes and Control vol.1: Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, p.137.
- [24] P.布尔迪约、J.-C.帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 58 页。
- [25] P.布尔迪约、J.-C.帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 69 页。
- [26] 这个例子见 Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, p.121.
- [27] 指出它保守不是指它传布贵族价值,而是指它被社会所建构。
- [28] 参见 P.布尔迪约、J.-C.帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,第 105 页。
- [29] 定量研究是布迪厄在进行社会学研究时候特别强调的一个方面。从 1958 年出版《阿尔及利亚的社会学》开始,他就跟统计学专家合作,对大量调查数据进行分析。终其一生,他都保持了定量方法的方法论自觉,且对于占统治地位的具体定量手段始终保持批判和反思的立场。对布迪厄定量研究的得失,学界已有广泛而深入的讨论。见 Robson, K., et al., (eds.), *Quantifying Theory: Pierre Bourdieu*, Toronto: Springer, 2009。以及 M.Grenfell, et al. (eds.), *Bourdieu and Data Analysis: Methodological Principles and Practice*. Bern: Peter Lang, 2014。值得引用的是最仇视他的雅妮娜·维尔代斯-勒鲁的话,因为她说话最犀利甚至极端:“他将他的修辞建基于细节的堆砌上,好像有个科学质量的担保似的,但是他描述的许多细节啥也没说。”见 Verdèr-Leroux, J., *Deconstructing Pierre Bourdieu: Against Sociological Terrorism From the Left*, p.76。
- [30] 在这里参考了詹金斯的说法,见 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.76。
- [31] 史华兹认为:“布迪厄的研究方法确立了教育过程与社会分层之间的种种结构性关联。宏观水平的社会阶级不平等模式与文化资本的不平等分配,被联系于微观水平的教学、评估以及课程的过程。” Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.202。另见斯沃茨:《文化与权力:布迪厄的社会学》,第 231 页。
- [32] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, pp.204—205。参看该书中文版第 219 页。
- [33] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, p.116。见该书中文版第 128 页。
- [34] 也就是只能在资产阶级家庭才能掌握的实践性的、非正式的语言和知识,这里面学习的文化内容与赋予这些内容以形式的风格同样重要。在《国家精英》中布迪厄更是指出:“从效果上看,实施教育的环境潜移默化地传授的东西比课堂上明白无误地传授

的知识更重要。人们所传递的内容的主要部分不是存在于大纲、课程之类的表面材料之中,而是存在于教学行动本身的结构之中。”分别见 Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, p.128。以及 P.布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 132 页。

[35] 布迪厄认为,只有社会资本才能把学业资本的价值显示出来。当然,最高级别的学业称号是进入权势集团的必要条件,但又不是充分条件和强制条件。见 P.布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 478、551 页。

[36] Bourdieu, P. et al., *Scholastic Excellence and the Values of the Educational System*, in J.Eggleston(ed.) *Contemporary Research in the Sociology of Education*, London and New York: Routledge, 1974, p.358.

[37] 上述内容参看布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第一部分“学业分类形式”,尤其见“认知机器”一节。

[38] Bourdieu, P. et al., *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*, pp.26—27.

[39] Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, p.156.

[40] Bourdieu, P. et al., *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*, p.72.

[41] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.388.

[42] 参看波丢:《人:学术者》,其中第五章“危机到来的时刻”即专门分析五月风暴。英文版见 Bourdieu, P., *Homo Academicus*, pp.159—193.

[43] 当然,布迪厄本人并未分别论述这两方面。我分而论之,是为了陈述的方便。

[44] 见华康德为《国家精英》的英文版所做的译序。Bourdieu, P. et al., *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, p.xvii.

[45] 布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 202 页。

[46] 此处论述亦可参阅 Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, pp.129—134.

[47] 布迪厄写道:“类似于贵族头衔,学业头衔确实为其获得者确保了由国家保护的合法垄断,也就是说,由凌驾于某些位置之上的国家权威在法律上所确保的合法垄断。官僚权威使得这些头衔成为进入公共服务位置的前提条件,它拥有确保这些头衔的稀缺性以及价值具有永久化效果的力量,也拥有保护头衔拥有者,使他们免于如下威胁的力量,即由于头衔拥有者的过度生产而导致的贬值和危机的威胁。但是,一方面,学业头衔与古代政治中的贵族爵位一样,是些‘特权’,但是与贵族爵位不同,它们不能构成可以买卖的财产,也不可以传给子孙。它们的获得与运用在不同程度上取决于人们所获得的专业技能。”见 Bourdieu, P. et al., *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, p.374。见布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第

668 页。

- [48] 布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 208 页。
- [49] 布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 216 页。
- [50] 而为了灌输这种二元区隔,精英学校采取了一系列策略,布迪厄说:“学校首先剥夺个人赋予自己的价值(指学业,个人作为使自己被神化的这所学校的驯良弟子而赋予自己的价值),然后再将他们当作合法成员用称号来神化他们,通过这种方式,学校再重建个人先前被剥夺的价值。学校使得个人的价值只有依赖于学校才能够存在,在此基础上,学校迫使个人无条件地皈依于学校。于是,学校便进一步确立了自己在价值授予领域中的垄断地位。”布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 187 页。
- [51] 见 Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, pp.141—142。
- [52] 布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 541 页。
- [53] 在资本主义国家,政治不过是经济的集中表现。所以,可以把政治逻辑和经济逻辑合在一起讨论。布迪厄指出,行动者从政治场域进入经济场域较为常见,但是逆向的运动则较罕见。见布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 465 页。
- [54] 布迪厄画出了法国高等教育的场域结构空间图,见布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 463 页。
- [55] 见布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 243—260 页。
- [56] 布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,第 341 页。
- [57] Bourdieu, P., *Homo Academicus*, p.54.
- [58] Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, pp.132—133.
- [59] Bourdieu, P., *Homo Academicus*, p.66.
- [60] 布迪厄对贝亚恩农村单身状况的分析,可见布迪厄:《单身者舞会》,姜志辉译,上海译文出版社 2009 年版。
- [61] 吉登斯:《社会学》(第 4 版),赵旭东等译,北京大学出版社 2004 年版,第 652 页。
- [62] Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.73.下文所引用的对布迪厄的质疑,未注明出处的,均见该书第 72—76 页。
- [63] 例如 M.Grenfell, et al. (eds.), *Bourdieu and Education: Acts of Practical Theory*, London: Falmer Press, 1998. 该书第五至八章皆为对布迪厄理论的实践挪用。此外,也有不少学者通过个案研究证明了布迪厄关于文化资本与社会不平等相关理论假设。参看:L.Alanen, et al. (eds.), *Childhood with Bourdieu*, New York: Palgrave Macmillan. 2015,其中第三章、第五章分别研究了英国与芬兰的儿童教育的文化资本传递情况。
- [64] 见 M.Murphy, (ed.), *Social Theory and Education Research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida*, Routledge: London, 2013.

- [65] 在一篇论文中,罗宾斯介绍了布迪厄的教育理论被误解的情况。见 Robbins, D., *The Need for an Epistemological 'Break'*, in M. Grenfell, et al. (eds), *Bourdieu and Education: Acts of Practical Theory*, pp.27—51。有些研究者也会为对布迪厄的误读进行澄清,例如詹金斯就对牛津社会流动项目组(Oxford Social Mobility Project)的诸多误解提出了批评。指出他们对文化资本的解读是有问题的,而且布迪厄十分重视某种理论观念与语境的互动关系。Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.73。
- [66] 见皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第115页。
- [67] 这就好比一个超级富翁在一群贫民中,他们收入简单相加计算得出的平均值,与一批中产阶级收入的平均值如果数值逼近,并不能说明这两批人群的收入是接近的。数据的采集,甚至常常不能机械照搬概率统计中的标准差的计算方法。
- [68] Beasley-Murray, J., *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, In N. Brown et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, pp.113—114。
- [69] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.198。
- [70] 但是话说回来,主观期待受制于客观可能性的条件这一理论假设,却得到了威利斯的经验研究的支持。工人阶级的孩子更容易成为厌学者,他们对抗学校和教师,有自己的圈子和兴趣,并通过这些特定技能获得特定资本,发展出一种“反学校文化”。虽然他们被判定为社会的边缘,但是却能够自得其乐。当然其结果还是子承父业,注定他们将从事体力劳动而非脑力劳动,从而再生产了阶级不平等。参看威利斯:《学做工:工人阶级子弟为何继承父业》,秘舒等译,译林出版社2013年版。
- [71] 布迪厄的回应是反对决定论的看法,不过是萨特式的知识分子自恋幻觉作祟而已。他用一句妙语陈述了结构的客观性与主体的能动性之间的辩证关系:“人们甚至可以说,当社会行动者们决定自身的时候,只有在这个限度内,社会行动者们才是被决定的。”参看 Bourdieu, P., et al, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp.132—137。引语在第136页。《教育、社会和文化的再生产》一书的合作者帕瑟龙也替决定论作出了非常有力的辩解。他认为,导致系统出现变化的原因应该在系统外部,而不是诸如黑格尔和马克思所强调的“内在矛盾”。因为系统总是倾向于再生产自身的,否则就谈不上系统。而且,他还进一步指出,他们所论及的再生产,其实是两种再生产即教育系统的再生产,以及社会系统的再生产。在当代法国社会,这两种再生产方式碰巧出现了一种相互强化、相互支持的倾向(尤其是教育系统的再生产为社会结构的再生产提供了赋予其正当性的证书),但这两者并没有构成一种超级系统,事实上,它们在现代性发生之前或英才意识形态流布之前就不具备这样的重叠形态。帕瑟龙这里避而不谈历史变化的问题,他认为这不是社会学家分内的事情,而应该交由历史学家负责。见 Passeron, J.C., *Theories of Socio-Cultural Reproduction*, in *International Social Science Journal*, 1986, 38(4): pp.619—629。另一方面,有的论者甚至认为布

迪厄完全不是决定论的,之所以有此普遍性误识,其实一个很重要的原因是英语世界起初翻译出版的那些书的特点造成了大家的刻板印象。这位作者写的导论的标题就是《作为变化理论家的布迪厄》,见 Gorski, P. S., *Introduction: Bourdieu as a Theorist of Change*, in P.S.Gorski. (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Durham: Duke University Press, 2013, pp.1—16。

- [72] P.布尔迪约、J.-C.帕斯隆:《继承人:大学生与文化》,第96页。
- [73] P.布尔迪约、J.-C.帕斯隆:《继承人:大学生与文化》,第99页。
- [74] 此处可见罗宾斯的相关讨论。Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.46.
- [75] 1984年,密特朗总统要求法兰西学院教授反思一下未来教育的基本原则,将文学艺术文化与最新的科学知识和方法整合起来。布迪厄率领一批专家,向法国政府提交了两份报告。布迪厄并不认为应该反接受高雅文化,而是强调国家对民众在事实上已经对文化进行了无意识剥夺,民主化文化应该在制定文化政策的时候对此因素有所交待。布迪厄在面临文化资本不平等分布这个先赋状况时,他考虑的疗救建议是向所有学生提供最低限度的知识和技术基础(文化核心要素或文化最小值),例如掌握书写和口语形式的语言以及计算技能。当然国家要以各种技术手段(例如新媒体)和设施(例如博物馆)加以配套。不同学科的学生对于不同形式的卓越可以有机会得到表现并获得认可(行行出状元),以此寻求与科学至高无上的权威地位之间的关系上的平衡点。这些报告得到了有限的认可,其中一项报告的九条建议,有三项内容得到政府的肯定(在多元主义中获得统一性;向自主性开放,并在自主性中开放;对所教科目的定期修正)。布迪厄因为大部分内容被拒,指责政府对法兰西学院这个巨大的符号权威在实际上并不尊重。关于相关建议以及布迪厄本人接受访谈所作的解释,请见 Bourdieu, P., *Political Interventions: Social Science and Political Action*, London: Verso, 2008, pp.143—182。关于对布迪厄文化政策的讨论,可参看 Speller, J. R.W., *Bourdieu and Literature*, pp.131—151。
- [76] 李春玲:《教育不平等的年代变化趋势:对城乡教育机会不平等的再考察》,《社会学研究》2014年第2期。

第七章

语言交换的经济

第一节 述行句的社会条件

早在 20 世纪 50 年代,布迪厄还在进行阿尔及利亚人类学研究的时候,就开始注意到了语言学问题。^[1]语言问题在布迪厄总体理论中占据着一个决非可有可无的位置。^[2]实际上,布迪厄的重要著作程度不同地都关注到了语言问题,^[3]虽然集中思考语言问题的是《语言与符号权力》一书。布迪厄对语言问题的重视并不奇怪,因为西方人文学科与社会科学的语言学转向不可能不在他身上留下深刻的烙印,特别是因为,结构主义在某些方面可以视为语言学家索绪尔的一个结果,而布迪厄的思想又显然在许多方面是法国结构主义的一个结果。

与布迪厄文化理论的其他方面一样,他关注的不是语言学的句法结构或规则,他考虑的是语言的运用。这不是说他不关心语言学内部的规律,而是因为他认为一般人说的那种语言学内部的规则——布迪厄实际上是反对内外之分的——并不能解释语言学的事实。所以,布迪厄首先把批判的矛头对准了现代语言学大师索绪尔和乔姆斯基:无论是索绪尔对语言(*langue*)与言语(*parole*)的区分,还是乔姆斯基对能力(*competence*)与操演(*performance*)的类似区别,其共同之处都在于,这两组对立概念的第一个都预设了一个自足的代码或言说系统,都预设了一个理想的言说者—倾听者的交流关系。实际上,他们两者都强调语言的逻各

斯,也就是把语言视为研究的客体,而不是视为实践。^[4]当然,布迪厄并不否认有可能存在着这样的语言事实,即一个具有一定语言能力的人能够向一个具有解码能力的人说出合乎语法规则的语句,但是他认为仅仅分析这样的能力是远远不够的,因为这并不能解释日常语言交流中的实际情形。一方面,从某种极端的情况来看,正如弗雷格所指出的那样,词语可以无需指代任何东西而仍然具有其意义;^[5]另一方面,伴随着社会结构、群体的不同,语言总是会出现差异并且制造差异。因为社会空间永动不居地发生着各类资本的争夺和符号斗争,这显然会影响话语实践的具体意义。所以,应该关注的是言说者的实践上的话语能力,也就是说,在什么样特定环境下能够表达什么样适合他表达的话语能力。比如说,一个英国老派贵族跟他的仆人说:“约翰,你不觉得今天有点冷吗?”约翰就会马上去关上窗子。再举一个稍有不同的例子是,说“我宣布,中华人民共和国成立了!”这句话,除非是演员,除了毛泽东,其他人都不合适在一个庄重的场合说。要是有人真这么说了,也不过被理解为孩子气的胡闹。这里重要的是,语言实践不能从语法本身中引申出意义,必须结合其社会条件来加以分析:“将言说行为从其实现条件那里分离出来的逻辑运用,作为一种抽离,它会导致种种荒诞不经。这就表明,作为一种体制行为,述行性言说(performative utterance)就社会学逻辑意义而言的存在,不能独立于赋予其存在的理由或目的的体制之外;假如它不管三七二十一还是发生了,它也将丧失任何社会意义。”^[6]由此,布迪厄就转向了奥斯汀的语言理论。^[7]

奥斯汀作出了述谓句与述行句的著名区分。他认为,像诸如婚礼上的对答,遗嘱上的遗言,以及诸如“我将这条船命名为伊丽莎白女王号”,“我打赌明天会下雨”等句子并不存在真假值,也并不是描述、报告或者断言某事情,它实际上只是一种以言行事的方式,也就是说,此时的话语表示如同交换戒指、剪彩等活动一样,只是事件程序的一个环节,是在行事。奥斯汀把这样的句式称之为述行句。^[8]但是在布迪厄看来,奥斯汀并没有充分理解自己提出的这一概念的重大意义,因为奥斯汀把述行句的适切性只是与某些语言上的约定性程序(conventional procedures)联系起

来。这就是说,当奥斯汀把述行句视为约定性行为的时候,他仍然是从语言分析的逻辑来思考问题,而不是从它赖以发生的社会条件方面加以考察。奥斯汀所未曾考虑的是,话语的适切性实际上乃是从外部被强加的:某个集团的代言人如果说话被认为是具有权威的,那不是因为其发言比别人更符合语法规则,从而以此创造了权威,而是因为他被授权可以这样说:“述行性话语之所以具有魔力,其真正根源存在于职位之谜之中,或者说,存在于某种授权之中,个人(国王、牧师或代言人)通过这种授权可以代表某一集团来说话和行动,因而魔力就在他身上得以构建并且通过他来加以构建。更准确地说,魔力存在于职位体制的社会条件之中。通过任命代理人(agent)作为集团与社会世界之间的媒介,这一体制把合法代表构建成为能够通过语词作用于社会世界的代理人;而且,它实现这一目标,所采用的方法是:除了其他手段之外,通过让代理人拥有某些符码和徽章,旨在强调这一事实,即他并非以自己的名义和凭藉自己的权威而行动。”^[9]

第二节 国家体制与合法语言

如果说话语并无普遍的适切性,或者说其适切性总是和体制或者确切地说与权力联系在一起,那么,可以推知,超越特殊历史语境和社会条件的语言共同体从未可能真实地存在过。我们以为存在的具有普遍性的语言实践,作为一种“语言共产主义的幻觉”(the illusion of linguistic communism),其实乃是某种统治性语言向整个社会成功地将自己强加为某个社会所认同的合法语言的产物。举例来说,北京话将自己强加为一种官方语言,变成“普通话”或所谓“国语”,它将别的汉语种类区隔为地方性方言,常常使我们忘记了,北京话本身原本也不过是一种方言。而围绕着北京话所构建起来的汉语言理论,其实并不是对汉语本身的理论阐述。但是包括各种大众媒介在内的语言载体却众口一词地强使我们无意识地相信,以北京语音为主的“普通话”才是汉语语言学的合法对象。合法语言,也就是所谓官方语言,实际上乃是由官方体制所保证的语言,这

一点可以通过对于合法语言的历史化加以理解：“不论就其起源而言还是就其社会使用而言，官方语言与国家有着紧密联系。正是在国家形成的过程中，官方语言所支配的一体化的语言市场得以构建的条件被创建出来。”^[10]伴随着作为抽象群体的“民族”的形成，标准化的语言也同步形成，并同时催生了相应的语言习性。辞典的编撰正是编码化和规范化劳动的一个典型产物。合法语言的建构导致了它能发挥普遍化代码的功能，也就是说，规范化语言即使在脱离了一定的体制强制的语境之外，即使不借助于特定情境，在两位互不相识的代码发送者和接受者之间，它也能发挥使双方进行沟通的功能。

如果说国家体制(学校、公共管理、政治体制等等)在背后担保了合法语言的合法效用，那么，教育体制在其中就发挥了一个决定性的作用。作为体制的执行人或者代言人，教师通过考试等形式，使得合法语言成为一切语言实践的标准，使得言说主体将其特定的语法规则内化为普遍的语法规则。正是因为这样，教育系统与劳动力市场存在的辩证关系就表现为，教育(语言)市场的一体化后者提供了全国通用的，不受阶级、地区特性限制的教育资格证书，而劳动力市场(包括国家机关和行政机构)的一体化又为排斥方言、建构语言实践的新等级系统扮演了一个关键性的角色。换言之，教育系统再生产了合法语言的合法性，因此也有效地支持了支持合法语言的国家体制，另一方面，国家体制利用劳动力市场为就业者提出的语言要求预先排斥了方言潜在的挑战，并保障了合法语言的统治地位，使得方言成为一种地方性的、不登大雅之堂的次要语言。不仅如此，统治性语言使用的普遍化同时还是符号商品的市场一体化过程的一个维度，它与经济的和文化的生产与流通的一体化过程是同步的。正因为如此，合法语言与其他符号统治形式一样，也呈现为一种既是认识又是误识的无意识接受状态：“官方语言的合法性认同与明确宣称的、深思熟虑并可以撤除的信念并无共同之处，或者与接受某一‘规范’的蓄意行动也并无共同之处。在实践状态上，它铭刻在这样一些性情之中：这些性情是经由一个既长且慢的习得过程，通过语言市场的裁决而被不可言传地灌输获得的。因此，这些性情毋须任何玩世不恭的计算或者有意识经受

约束，就会调适到物质的和符号的利润的机会中，而此利润乃是构成某一给定市场特性的价格塑形规律客观地提供给拥有某一给定语言资本的人的东西。”^[11]

需要指出的是，如果我们仅仅把合法语言理解为某个国家的官方语言，这会极大地削弱布迪厄语言理论的挪用潜力。我们可以把合法语言视为在某个特定时空中占据支配地位的语言系统，这既可以理解为语言的诸多要素本身（例如语音，语法，语词），还包括对这些要素的支配性征用方式。一个例子是，上海人民自嘲自己城市语言的地理分布为：内环讲英语，中环讲国语，外环讲沪语。这样的描述无论是否准确（它显然过度夸张，完全不是事实描述），它显示了这样一幅想象中的语言等级秩序图：内环的合法语言是英语，而且它也使得整个上海的合法语言为英语，但是在中环、外环，英语的符号权力一方面会仍然具有重大影响，但另一方面，如果有高级白领在外环跟比如商店服务员说话的时候夹带几句英文，交流过程很可能会产生不快。梁山泊好汉们的合法语言可能是江湖黑话，这时候文绉绉的汴梁话可能会被英雄们讥笑。异端话语在统治力量无法达到的地方有可能具有合法语言的地位。

第三节 语言市场、语言习性与价值预期

为了更具体地讨论语言的社会使用，布迪厄引入了语言市场的概念。什么叫语言市场？简单地说，“无论什么时候，当有人发言，其接受者能够对其发言进行评估、赋值并确定价格的时候，就可以说存在着一个语言市场。单是语言能力知识并不能使人预知语言操作在某个市场上的价值将会是什么。某个给定能力的产品在一个给定市场上将会获得什么样的价格，取决于与此特定市场相关的价格塑形的法则。”^[12]其实市场作为一个特定的社会空间，与场域的逻辑并没有什么根本的差异。语言实践可以理解为一个拥有一定语言资本的行动者其语言习性与语言市场发生互动关系的产物。^[13]言说活动不是某种既定的语法规则机械的具体化，而是一个接受语言市场塑形的非常复杂的创造性过程。言说者的言说活动

是由语言习性所引导的,而语言习性作为身体化的素性或性情系统,^[14]又受到语言实践的价值预期的牵制,这种价值预期取决于语言产品在别的领域所获得的利润可能性,^[15]比如说,在劳动力市场上或者在教育体制中语言活动得到的评估程度。正是因为这些外部领域对于特定语言行为的供求关系,造成了语言市场本身的等级系统,也就是说,社会差异系统在语言市场中被重译成语言差异系统。

各人的语言习性由于自己的家庭熏习、教育习得、阶级属性等呈现千差万别的状况。当然,总体上说,可以粗略地划分为三种情况:其一是统治阶级。资产阶级(尤其出身即为上层而非新贵时)的语言习性乃是规范的实现,“他们可以表达出所有的自信,而这些自信是与生产环境相关的,在这种生产环境中,评估准则与生产准则达到了完美的和谐一致。”^[16]也就是说,大多具有上层社会背景的人,其拥有的语言习性使他们在大部分正式场合发言时能够做到从容不迫,他们具备的语言资本使他们的语言习性能够和正规市场需要相吻合。实际上,统治阶级喜欢用过度修饰的冗词赘语进行表达。从交流经济的角度来说,这当然导致了语词的通货膨胀,但是它发挥了重要的区隔功能:不仅仅由于其多余而证明了该阶层语词资源的丰富程度,并且由于其富足,该阶层对它们抱无所谓的态度(就好比富人对山珍海味并不会食指大动一样),而且还使这种语言变成了某种实践上元语言的要素,也就是使得其他语言成为自己的派生物,它自己是中性化的,普遍的,与其他语言保持均等距离的。^[17]

下层背景出身的人则正好相反,他们推崇男性化的或者说“自然”的表达式,讨厌装腔作势,也就是拒绝形式的强加与风格化。其实强调的是身体性的话语方式,他们说话的时候使用嘴巴与喉咙的方式,例如节奏,声音洪亮程度,口型、发音方式,让统治阶级觉得比较不够温文尔雅。至于说话的内容,之所以会被认为比较粗鲁,往往是因为与身体相关。语言市场的审查制度以礼貌的名义强加以一种语言禁忌,要求不得出现与身体相关的某些词汇(屁股,肚子,蛆虫,内脏,大便,更不必说性器官),而被支配阶级(尤其是男性成员)往往无视这些规则体系。巴赫金所描述的狂欢节庆典活动,其指向对于社会世界的颠覆,首先就是语言的颠覆。炸毁

语言秩序，在一定程度上就是炸毁日常生活的秩序。

在两者之间的是小资产阶级的语言习性。小资产阶级与自己的语言生产之间存在着紧张的甚至不愉快的关系，因为它其实要使用的是本来不属于它的上层阶级语言。统治阶级对合法语言的认识，是通过对于合法形式的实践掌握来获得语言上的认识的；但是小资则仅仅是认可这些知识，实践上并不掌握。由于对自己的语言表达是否准确忐忑不安，所以贯穿在小资产阶级语言表达中的习性其实就体现为刻意校正的矫饰的逻辑：“他们对于市场的紧张程度尤其尖锐敏感，并且由于同样的原因，他们对自己和他人语言的正确性也极为敏感，这使得他们刻意校正；他们的不安全感，通过可以矫正或者故作自信而导致的尴尬鲁莽的言谈，造成了‘不正确性’——所有这些全都是生产体系与评估体系相脱节的结果。可以说，小资产阶级自身产生了分裂，他们就是那些既最清楚自己产品的客观价值，又最决心拒绝它、否认它，并且努力反驳它的人。”^[18]小资产阶级总是让自己处于一种不断迎头赶上但总又失之交臂的紧张状态。

第四节 语言市场的权力关系

因此，特定的语言实践是具有一定语言资本的说话人在自己语言习性引导下，被特定的语言市场形塑的结果。词典上或语法书上描述的语言实践的理想形式在现实中并不常见。特定的语言实践是不可以化约为纯粹语言学规则的。换个角度观察，我们也可以发现，布迪厄还进一步试图强调，言谈的发送与接受并不是一个言语的生产者与消费者之间发生的编码与解码那样的简单问题；实际上，正如“市场”这一经济学用语所暗示的那样，在语言市场中，言语的生产者与消费者之间的语言交换是一种经济交换关系，也是一种权力关系：“（除开特殊情况），种种言说不仅仅是有待理解和解码的符码；它们还是希望得到赞美和欣赏的财富的符码，以及希望被相信和尊崇的权威符码。”^[19]言说是由语言市场赋值的，因而这就要研究语言市场的价格塑形法则。尽管语言市场总是某个特定的语言市场，它总是遵循适应于它自身的、不可以化约为经济原则的特定逻辑。

辑,而且有的地方,比如一些私人领域(情人之间,朋友之间),体现语言市场基本特性的支配关系也可能会暂时停止效用;但是,还是可以发现权力关系如何运作的一些普遍性的法则。

首先,语言市场的支配关系体现在合法语言与非合法语言的区隔,比如说标准巴黎音法语与贝亚恩法语的区隔。为了使得发言者可以遵守语言产品的价格塑形法则,语言市场具有统一性。无论一个贝亚恩农民是否了解标准巴黎音法语,作为一个操贝亚恩语者,他在客观上还是被巴黎法语所支配。由于广播电视无孔不入的渗透,巴黎法语占据了法国每一个合法体制的话语领域,甚至在日常交谈中也占据一个支配性位置,它使得贝亚恩语变成一种来自偏远地方的乡音。同样一个贝亚恩人,在遇到本地人时他会使用贝亚恩语,而遇到城市来的或有来头的人,他可能会使用拙劣的巴黎法语。但是,应该再一次重申,各种特殊环境中的合法语言并不一样。比如某种异端语言或亚文化中的语言风格也可以在某个特别的微观语境中获得圣化、合法化。当然,从全局的角度来看,最终定义合法化的权力毕竟还是取决于统治阶级,他们有足够多的手段来排斥异端语言,并推行符合自己利益的合法语言。

其次,合法语言的建构,总是有利于那些在特定场域占据支配性位置的人,也就是可以驾轻就熟使用这种语言的行动者或集团。一个典型的例子是高等教育领域的语言运用:“许多大学生无法应付作为大学生应当掌握的运用语言的这一技术的和学术的要求。他们无法确定他们在讲座中听到的、自己也运用的那些术语的含义。他们非常耐心地忍受着从观念的语言中提取出来的语词,但是却恰当、不贴切地运用这些语词,他们以听天由命的木然态度承认自己的文不对题和鲁鱼亥豕。”^[20]事实上,教授正是通过无意识地设置一些晦涩难懂的概念术语,通过将这种学术语言预设为大学场的合法语言,通过必然出现的语言误解才能体现出自己的学术权力。同样的道理,各社会阶级在语言市场上所占据的位置与他们在权力场上占据的位置也有同源关系。

再次,特定言语的价格不是恒定不变的,它伴随着不同市场与不同权力关系的变化而变化。总的说来,权力关系所强加的合法性越是强大,语

言市场的价格塑形法则就越是有利于拥有语言资本最多的行动者，合法语言的使用越具有强制作用，语言市场越具有规范性，语言实践越是依照合法语言的标准，而具有合法语言能力的人就越占据统治地位。谋求语言生产的符号利润最大化的诉求，在行动者的语言习性中具体化地表现为一种自我审查的价值预期形式，它规定了说话的方式和内容。从这种意义上来说，一切语言表达都是委婉化的话语，在表达之前就通过根据市场结构所制约的自我审查机制进行了事先过滤。一个极端的例子是，在有一些正式场合，贝亚恩农民会选择沉默。他们会说：“我不知道该怎么说。”他说这话的意思实际上是他在这些场合不具备说话的能力，换言之，他的语言能力在这种情境下在事实上已经被预先剥夺了。布迪厄写道：“一个情境越是正规，说话者自身就越是必须得到授权。他必须具备一些资格，具备正确的口音，所以他必须出生在正确的地方。情境越是正规，就越会被价格塑形的一般法则所左右。”^[21]

最后，语言的权力关系也必须从关系主义的视点来把握。布迪厄指出，作为被社会分类的生产性技能，语言能力确定了市场，而这些语言能力之间的关系又决定了市场上的价格塑形法则，“但是，语言权力关系并不完全是由占主导地位的语言力量所单独决定的：通过所讲的各种语言，通过运用这些语言的言说者，通过根据占有相应能力而得到确定的某些群体，通过所有这些，整个社会结构在互动之中（因而也处在所言说的话语之中）得以呈现。”^[22]为了论证这一点，布迪厄探讨了话语场上的一种“屈尊策略”（strategies of condescension）。他举的著名例子是在一次纪念贝亚恩语诗人的庆典上，波市（Pau）市长用贝亚恩语对当地公众发表了讲话，他“标准流利的贝亚恩语”得到了媒体的大力追捧。这是不是说明了被支配语言在公开场合其实也是可以得到合法地位的呢？布迪厄认为，其真实情况是：“屈尊乃是对于客观权力关系的煽情式运用。这是因为，为了否定等级秩序，屈尊者利用了它。正是当他否定它的时候，他从中得以渔利。”^[23]对权力关系的象征性放弃，可以加倍地获取符号利润。因为构成其象征性放弃基础的，是对于等级秩序的普遍认同。只有一个合法语言的合法言说者对自己在等级秩序中所处的位置无比自信，只有

否定这种等级秩序的同时不会让自己显得颞颥无知,也就是只有像波市市长拥有体制代言人头衔或位置的人,在以这样的方式言说的时候才会使自己的话语价格得以增值。反之,如果是一个贝亚恩农民这样说话,那如果不是徒增笑料,也将会变得毫无意义。

第五节 命名与符号权力

对布迪厄来说,语言,尤其是合法语言,它总是在执行着一种符号权力的功能,它意味着一种无中生有的建构力量:“合法的话语是一种创造性的言语,它使其所要说的东西得以成立……语言生产着存在。”^[24]这是因为,通过命名或者表征,可以把某种意义强加于某一事物或另一种意义之上,并因此可以向社会行动者强加以某种对社会世界的认识、感知,在这种意义上,它可以视为符号暴力的源泉。而且,命名行为对社会世界的构建越有意义,也就会越是得到广泛认可,越会得到普遍授权。所有的社会行动者都渴望得到命名权,这实际上也是创造世界的权力。

那么,命名是以何种方式构成符号权力的呢?布迪厄围绕这一问题,从不同层面进行了一系列具体化阐述。命名首先是一种认可,向被命名对象指认其本质,确定其社会命运,并因而也向被命名者提出了一条律令:即成其所是。合法命名往往是在公众面前,以某种权威方式告诉比如某人,“他是什么,他必须做什么,将这些东西既向他表明又强加于他。这在辱骂中非常明显,一种咒骂试图将其对象限定在描述了其命运的诅咒之中。但这在授权或者命名的行为——即一种对指定给相关者的社会定义中内含的所有属性的具体社会判断——中更为真实。”^[25]鲁迅的那篇著名文章,一方面向读者表明梁实秋是资本家的丧家的乏走狗,另一方面,又向梁实秋强加一种身份属性,指出他是资本家令人讨厌的帮凶和不走运的代言人。从积极的角度来说,它又是一种对被命名者的一系列诫命和要求,要求被命名者作出一些艰苦卓绝的努力以使自己成为其应当所是。屠格涅夫的著名散文《门槛》就指出,如果一个人要跨进门槛,想变成圣徒,就应该接受这个特权称号所应该接受的种种牺牲,诸如寒冷、饥

饿、憎恨、嘲笑、轻视、侮辱、监狱、疾病、孤独和死亡。这也意味着苦行和禁欲，意味着“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身”。

其次，这样的认可或本质确定，其实乃是强加以一种关于边界的新的合法定义，或者说强加以关于社会世界的新的分类标准，它突破我们视为当然的自然连续性，引入一种不连贯的、具有神秘性质的区分原则，使某种暧昧不明的东西具有可见形式，使所宣称的东西变成存在，使对于现实的表征变成表征的现实。命名实际上就是一种述行性话语，并通过话语的述行性，它使自己完成了一个社会巫术实践。命名行为就像一束探照灯的灯光，使得被黑暗所笼罩的某个社会存在从背景中凸显出来，并通过确认新的分类标准改变了原有的社会秩序。^[26]同性恋政治示威，是通过标语、口号以及一些其他指涉手段，来展示同性恋人群及其文化，使得这个被掩盖、压抑、拒绝和忽视的社会群体，成为一种明显的社会现实，成为被感知的存在，成为有权吁求平等对待的一种社会力量。文艺运动的种种宣言策略，民族主义者的独立主张，也遵循同样的逻辑。从另一角度看，命名使得它所确定的边界从连续性中区隔出不连续性来。高考分数即是一显例。一本线、二本线、三本线、北大清华线，复旦南大等等，分数线所创造出的区隔，造就了巨大差异，分数线的顶端是赢家通吃的优胜者与社会精英，分数线金字塔的底座，则是一无所有的失败者。

比上述两点被布迪厄更多强调的是第三点，权威话语必须基于一定的社会条件，实际上，它要获得力量，必须获得体制背书，获得合法性授权。布迪厄如是说：“权威话语（例如报告、报道等）的特殊性在于，它不仅需要被理解（在某些时候它虽然没有被理解但是仍然具有力量），而且它仅在被认可为权威话语的时候才能发挥其特殊的效果。这种认可——无论是否伴同着理解——只是特定条件下以一种被认为理所当然的方式给予的，也就是说，这些条件界定了合法的用法；它必须由法律许可这样说的人说出，即拥有权杖的人，被认知为能够生产和被许可能够生产这种特殊类别的话语的人：牧师，教师，诗人等；它必须在合法的环境中说出，也就是说它必须在合法的接收者面前（谁也不可能在内阁会议上宣读一篇达达主义的诗歌）说出；最后，它必须依照合法的形式（句法，语音等等）说

出。”^[27]布迪厄这里强调了权威话语必须获得合法性授权,这种合法性来自体制的担保(法律许可,拥有权杖)。体制的意义在于认可事物的特殊状态或者既定秩序,使之神圣化。而授权则是通过得到认可,而使在命名或仪式过程中确定的区隔得到承认和尊崇,使出现的这种区隔得到永久化和自然化。

从这样的意义上来说,鲁迅如果谈及例如魏晋文章及药与酒的关系,那就具有一定的符号权力,因为他是当时文坛的领袖,具有相当多的文化资本,而且在影响广泛的报纸上刊发大量文章。但是,他对梁实秋的命名,对他社会身份的判决,总体上来说,并不具有真正的合法性权威,因为他虽然具备了足够多的文化资本,却缺乏足够的政治资本,也缺乏权威话语所依赖的一系列要求。^[28]

第四,命名行为作为一种社会巫术,其能否成功,看上去取决于权威话语的代言人,但实际上取决于体制和信众。这是因为:“合法代表(如获得授权的发言人)乃是获得担保的信念的对象,他被认证为正确。他在现实中表里如一。他确实就是人们相信他该是的那个人,因为他的现实(无论是牧师,教师或是部长)并非基于他的个人确信或矫饰(这总容易受到拒绝和奚落:他玩什么?他以为他是谁?等等),而是基于集体信念,这种信念受到体制的担保,并通过一些资格和诸如条纹、制服和其他一些特征的符号使之具体化。”^[29]所以命名最终是一宗教行为,合法发言人非但没有控制和主宰权威话语,相反,只有他服从了体制的内在逻辑,因而获得了授权的时候,他的言说才能获得符号效力。信众对于权威话语的信从完全取决于这一点。譬如,当一位政治哲学家在大会上进行演讲与他在旅行途中跟陌生人的交谈,他发表同样的观点,很可能得到两种不同的理解方式。丧失了授权地位的人,会使得神秘气氛荡然无存。

第六节 对布迪厄语言理论的省思

布迪厄的语言理论当然远不止这些。^[30]限于篇幅和时间,我这里只能挂一漏万。但是本章所讨论的布迪厄语言观本身已经值得驻足观赏。

对他提出的这些命题和看法，当然会引起许多评论者的兴趣。不消说，这些评论有时候是基于对他理论的误解。我本人曾经就认为，他的支配—被支配的语言理论模型太过简单。在中国大陆，合法语言可能是普通话，但是它在许多城市，会讲标准普通话的外地人常常不得不努力学会自己所居住城市的方言，以免遭遇各种可能的歧视。此外，在许多革命电影中，伟大的领袖常常说有他们家乡口音的普通话，这倒反而是一种特权。我当初认为，布迪厄对这些问题可能难以回应。实际上，就前者而言，应该如前文所述，应该关系主义地、语境化地对合法语言的意义进行具体勘定，就后者而言，布迪厄实际上也在一个地方作出了特别的说明：“神圣化的特权之一在于这一事实，即通过授予被神圣化的个人以一种不可否认和无法抹去的本质，它授权了一种越界，而这种越界如果不是在这种情况下就会遭到禁止。确信自己的文化身份的人可以玩弄文化游戏规则；他可以坦言他喜欢柴可夫斯基或者格什文，甚至有勇气说他喜欢查尔斯·阿兹纳乌尔或者‘B类电影’。”^[31]

不像麦克卢汉说的那样，媒介即是信息；语言乃是一种社会实践，而不止是客观中立的媒介，布迪厄这一观点其实也并不新颖。正像有的学人已经注意到的那样，尼采就曾经指出，作为一种社会活动，语言与权力相关，尽管他将权力只是置于个人精神的范围之内；维特根斯坦指出，语言游戏乃是一种心智活动和生活形式，在一定稳定的社会模式中语言游戏才能获得其意义与基础；^[32]而且，布迪厄的同时代人福柯也研究了语言与权力的关系，^[33]但是，布迪厄的独特之处在于，他利用经济学的方法（比如利用市场、价值、价格、利润、生产、消费等概念）和符号暴力的理论把这些五花八门的观点巧妙地改编到一个系统化的语言学剧本中去了。

布迪厄的语言理论遭遇到的批评和他在别的领域遭受的批评没有太大差异。批评他只是在发生条件这一理论与实践的接合部思考的人，指出他并没有对语言学本身说什么，比如说，他根本没提到语言和现实究竟是什么关系？因为显而易见，语言是不能化约为权力的。布迪厄看来是用功能主义的立场取消了这个问题，但是这显然不能满足我们的认知好

奇心。^[34]批评他决定论倾向的人认为布迪厄把语言实践化约为阶级条件,资本构成,习性,场域效果等因素,这些因素并非不重要,不过只强调它们难免片面,关键的是,布迪厄并没有准确描述客观可能性与主观期望究竟是如何发生辩证关系的。^[35]还有人质疑布迪厄把语言视为社会关系的一部分,而没有反过来看到具体的语言力量构成了社会生活,因而无法清楚地解释语言资本自身何以能够发挥分类斗争的作用,因而看来还是提出“话语秩序”概念的福柯更有说服力,因为他提供了把话语秩序与社会秩序连接起来的可理解的理论梁津。^[36]更有人指出他没有为改变符号统治提出解决办法,有人因此甚至想出一个馊主意,以为德勒兹和瓜塔里张扬的精神分裂者、块茎、游牧者的立场是一个超越俄底修斯压抑、颠覆语言习性中固有限制的好办法,^[37]但是这种无政府主义的浪漫抗议看起来更像是花哨而不实用的个人表演,本身倒有可能以其解构立场强化统治者的统治。

对布迪厄还有许多其他角度的批评,有位学者讨论了布迪厄的语言理论与批判话语分析、后现代主义与常人方法论三种理论流派的交锋。我认为最值得关注的是后结构主义者巴特勒对布迪厄语言理论的批评。巴特勒认为,由于布迪厄认为语言应该从属于社会力量,因而他对于语言和身体性的关心被削弱了。语言本身由身体所构成,因而,也是行动者在话语实践中具有反思性能力的一个本质性组成部分,并能够监视行动者的行为。奥斯汀认为述行性依赖于语言常规。布迪厄认为述行性可以定义为社会性设置的符号权力,宣称高级社会资本和政治资本将会赋予行动者命名权,并被承认具有命名权。巴特勒则认为,由于这一点,布迪厄具有一个对于语言习性与场域关系的模仿观,也就是在全部社会规范内部深处存在着某种含糊暧昧之处。巴特勒认为:对于规范的模仿性获取既是条件,由此条件某种对规范的抵抗也得以生产,就规范不会完全实现的限度而言,身份不会发生效力。换言之,主体从来不会完全占据或认同某些规范,此为暧昧之处。理解模仿需要重视重述与引用行动的临时性,例如,要重视身份与社会位置如何服从于重述(不仅仅是接受或者适应的单一过程)的逻辑。正如德里达所表明的那样,模仿总是不稳定的,含糊

的,可中断的。而话语中断于既定的语境,才构建了话语的力量。有断裂才会出现重述。德里达解放了代码,让它获得结构性运作的相对自主性。布迪厄认为身体是由规范所控制的,话语实践与述行性首先从属于更大的语言场的社会形成(例如新自由主义)。巴特勒则认为身体是易变的,是规范混乱之源。习性的许多发生方面,根据诸多语境以许多方式被征用的能力,但是依然在语言能力范围之内,可惜这一点却被布迪厄所忽视了。应该说巴特勒的批评既对也错。认为她对,是因为布迪厄哪怕谈论的实践的逻辑是模糊的逻辑,但是还是具有相对确定性的,具有决定论色彩的习性的概念让他的主体性相对稳定;认为她错,是因为其实任何一个理论家不可能以上帝的视角来全景式叙事,他只能强调某一个或某几个方面,从而付出忽视其他方面的代价。模仿是有含糊处,身体是有易变处,主体是不会完全占据规范,重述、引用、断裂、颠覆这些都是客观存在的,这些都是事实,但是相反的事实也同样存在,甚至是更明显而有力的存在。当不可不察。^[38]

最后,我们还可以像别人批评奥斯汀将言语行为等同于言语效果一样,^[39]来批评布迪厄只是站在统治者的角度来表示悲观失望,他没有很好地思考被统治者是否就一定全盘接受了强加于自己身上的控制,他看不到反叛的可能。布迪厄有时也把自己的语言理论用来夫子自道,比如说,在他就任法兰西学院教授的演说中,他对自己作为一个合法话语的生产者,作为一个受到体制庇护的学人,也就是对作为具有一定权威的言说者的身份,具有充分的自省意识;^[40]但是,另一方面,他的另一些语言理论又不能反思性运用于自身。比如说,他揭示出的知识分子的部族秘密之一是,学术话语之所以预设某种误解,其隐秘的功能是为了保障老师对于学生的优先性,或者说得更明确一点,是为了维护一种社会区隔,它其实往往只是自我指涉的一种语言游戏,比如拉丁文。然而,布迪厄本人使用的正是一种极其屈辱的语言,其实这种拗口的语言在访谈中就很大程度上消失了,然而他的理论的清晰性并没有受到太大影响。这或许可以说明,他的理论其实用这样的语言也很难说不是出于一种区隔的策略,而这本来是他应该反对的。

注 释

- [1] 见 Snook, I., *Language, Truth and Power*, in R.Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, Houndmills, Basingstoke and London: The Macmillan Press Ltd., 1990, p.167.
- [2] 布迪厄的一位研究者分析了布氏语言研究的四个方面:即(1)布迪厄关于阿尔及利亚与贝亚恩的早期著作中就关注到语言的使用,以及这些使用所被赋予的意义。(2)他运用语言分析来对学术场进行批判,尤其是索绪尔传统。(3)还要提及布迪厄自己的理论语言。他创设了许多他称之为“思考工具”的概念,如习性、资本、场域等,他也用这些概念结合社会语境来进行分析。(4)语言被描述为“语词权力”自身,语词并不是价值中立的东西,总与权力、社会空间有关。他要发展自己的语言,使之与语言的日常使用断裂,从而能够表征乃至带来社会动力。见 Grenfell, M., *Introduction*, in Grenfell, M. et al. (eds.), *Bourdieu, Language and Linguistics*, London: Continuum International Publishing Group, 2011, p.2.
- [3] 见格朗菲尔对此问题的梳理,见 M.Grenfell, et al. (eds.), *Bourdieu, Language and Linguistics*, pp.35—45.
- [4] 在一个较为次要的程度上,布迪厄也对哈贝马斯提出了类似的批评。在献给哈贝马斯的七十寿辰的祝词中,布迪厄以对其基于语言规范的交往行动理论提出猛烈抨击的方式,表达了自己对他的由衷敬意:“像他那一代的所有思想家一样,哈贝马斯将语言置于其思维的中心,语言构成了一种乌托邦视角的基础。在语言中,他看到了一种规范的潜能,这种潜能将通过无压抑的交往,消解社会的统治关系。从人必须以语言的方式进行交往和相互作用的事实出发,他试图指出,通过语言交往而达成的共识,将为一种公正、合理的社会关系创造出可能性条件。然而,在我看来,促使哈贝马斯将一切现实交往的尺度和规范作为一种理想来表述的前提,只有在极其有限的条件下才能实现。这一前提使他无视那种作为潜在因素内在于一切交往的权力结构和统治形式,而这种统治形式正如迄今为止对人际交往所作的分析,恰恰是通过交往活动并在交往中确立起来的。”布迪厄:《争论长存——贺尤尔根·哈贝马斯七十诞辰》,《南德意志报》1999年6月18日。转引自章国锋:《关于一个公正世界的“乌托邦”构想:解读哈贝马斯〈交往行为理论〉》,山东人民出版社2001年版,第18—19页。布迪厄的一位追随者指出,像《正义论》的作者罗尔斯一样,哈贝马斯提出的解决方案是将真实世界的诸多条件加括弧的,由此正义注定是可以实现的,但只能在社会真空中。见 Crossley, N., *On systematically distorted communication: Bourdieu and the socio-analysis of publics*, in N.Crossley, et al. (eds.), *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, p.110.
- [5] 布迪厄本人提及了这个观点,见布迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,褚思真

等译,商务印书馆 2005 年版,第 12 页。

- [6] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, J.B.Tompson, (ed.) Cambridge: Polity Press, 1991, p.74.
- [7] 需要指出的是,布迪厄对索绪尔和乔姆斯基的读解有简单化之嫌。伊克正确地指出:“索绪尔认为,语言概念作为一种差异系统,适用于任何符号系统,无论是标准化的语言,被轻视的方言,甚或服饰风格的内涵。而乔姆斯基普遍性语法也就是普遍性的。他总是争辩说,每一语言系统后面都有一个语法,掌握它的发展过程大致上与婴儿从天下任一社会群体所习得的过程遵循的是同一秩序。这也就是说,语法是与生俱来的。”Eick, D., *Foucault and Bourdieu*, in M. Grenfell, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Language, Culture and Education: Theory into Practice*, Bern, New York, Frankfurt and Berlin: Peter Land, 1999, pp.90—91。同样类似的批评,可见哈桑的相关文章,他指责布迪厄轻视话语实践中语言的相对自主性,过度将语言予以社会化,导致已经取得成效的语词的符号学和语法形式这些维度遭到忽视。见 Hasan, R., *Bourdieu on Language and Linguistics: a Response to my Commentators*, in *Linguistics and Education*, 10(4):1999, pp.441—458。以及 *The Disempowerment Game: Bourdieu and Language in Literacy*, in *Linguistics and Education*, 10(1): 1999, pp.25—87。
- [8] 见 J.L.Austin:《如何以言行事》,顾曰国导读,外语教学与研究出版社 2002 年版,第 5—6 页。
- [9] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.75.
- [10] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.45.
- [11] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.51.
- [12] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.79.
- [13] 关于语言资本,布迪厄说:“语言资本是控制语言价格塑形机制的权力,这一权力使得价格塑形的法则以符合人有利条件的方式运作,以及,以能够获取特定剩余价值的方式运作。”Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.80。在布迪厄理论话语的实践运用中,“语言资本”往往基于掌握合法/官方语言形式的的能力。拥有一定的语言资本,意味着拥有相应的能力,即可以将作为一系列审查、禁制结果的官方语言予以合法化和普遍化。关于语言习性,布迪厄说:“存在着一些社会建构的语言习性的性情,它指的是某种说话的倾向,说某些确定事物(表达利益)的倾向,以及某种确定的说话能力,这种能力既包括表达无数语法上正确的话语的语言能力,也包括适合于在一确定情境中运用这一技能的社会能力。”Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.37。
- [14] 所谓身体化的素性,最直观地表现为说话者的音调,手势,态度等风格特征。例如一

般认为,比较有修养的人说话的声音文雅低柔,而工农大众说话则可能粗声粗气。

- [15] 这里的所谓受制于语言产品获得利润可能性的价值期待,与布迪厄别处说的受制于客观可能性的主观期待,其实是一回事。
- [16] 布尔迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,第72页。
- [17] 就好比女性主义者攻击的那样,男人们用“man”一词既指男人又指人类,从而以让男人中性化的方式完成了使男人变成支配性性别的目标。
- [18] 布尔迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,第71页。引用时有很小的删改。
- [19] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.66.
- [20] Bourdieu, P., *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*, Stanford: Stanford University, 1994, p.4.
- [21] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.84.
- [22] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.67.
- [23] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.81.在另一个地方,布迪厄指出:“屈尊策略允许人们将对于社会定义的否定推至极限,与此同时却由此否定而仍然感知着此社会定义。屈尊策略乃是对于各种极限的符号逾越,它同时获得了遵守与违反社会定义这两方面的利益。”Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.124.
- [24] 布尔迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,第13—14页。
- [25] 布尔迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,第103页。
- [26] 所谓新的分类标准,意指同性恋并不是反常或者堕落的行为,它具有与异性恋同等的地位、权利和正当性,因此原来异性恋与同性恋的区分原则是:常态/变态,道德/邪恶,等等,而现在则是:多数/少数,具有压抑性的主流/被压抑的边缘,等等。
- [27] 布尔迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,第88—89页。
- [28] 因而,被鲁迅批评过的人由于这番缘故颇有一些在“文革”中命运不佳,但是这些无疑值得同情的悲剧却不应该由鲁迅的言论为之负责。
- [29] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, pp.125—126.
- [30] 特别值得注意的是,布迪厄花费了大量的篇幅讨论了委婉化的语言现象。他甚至指出,所有的语言都会涉及委婉语的各种形式,也就是在形式与信息之间的争斗,是由生产的社会条件所调节的。在《海德格尔的政治存在论》中,他写道:“委婉化的一般过程是将某个词(通常是具有词典意思的词)替代为另一个,或者要么通过明白无误的警示(例如加上引号),要么通过独特的定义,从而导致普通意义明显失效。在这样的过程中,海德格尔所推行的乃是建立一个词素上内在勾连的语词网络,在此网络之中,普通词语既是同一个,又已被改变,从而获得一个新的身份:他由此要求进行一个词素的和复调的解读,这种解读能够同时召唤和撤销日常意义;能够在暗指着它的同时,又以某种轻蔑意味在表面上将它贬入粗鄙的理解秩序与粗鄙的‘人类学’理解秩

序之中。”Bourdieu, P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University, 1991, p.76。关于委婉化策略的意义,有学者作出如下评论:“语言资本,得之于个体社会轨迹,影响的是能够带来符号利润的估价。这样的利润能够‘购买’社会空间的位置。所以,毫不奇怪的是,诸多策略例如委婉化,过强修正,过弱修正,被接受为一种对于语言行为进行资本化的途径。”语言得以建构的方式及其效果也会塑形对于我们自己以及世界的思考。如果我们知道关于社会、历史和文化强制的词语,这对我们来说具有重要意义。Grenfell, M., *Bourdieu, Language and Linguistics*, in Grenfell, M. et al. (eds.), *Bourdieu, Language and Linguistics*, p.62。

[31] 布迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,第108页。

[32] 关于布迪厄语言观与尼采、维特根斯坦语言理论的比较,斯诺克认为,布迪厄对他们的发展表现为,语言不仅仅是个体的一种表达,还是人类赖以实现其目的的社会行动,还是群体生活方式的一部分:“正如群体通过被命名来获得现实,个人因而也通过被允许进行命名而获得权力。群体只是在被命名的时候才存在;命名者只是被作为群体的代表(代理人)而被认可的时候才是重要的。”可见 Snook, I., *Language, Truth and Power*, in R.Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, pp.160—179。

[33] 关于布迪厄语言观与福柯语言理论的比较,伊克指出,尽管他们有诸多共同之处,福柯强调得更多的是我们把握认识对象的方式以及我们与真理的当下关系,这些本身也是当下社会秩序的一部分,而这是必须予以颠覆的。这样,福柯就采取了一种含糊、暧昧的语言风格,相比而言,布迪厄就要好理解多了。可见 Eick, D., *Discourses on Language and Symbolic Power: Foucault and Bourdieu*, in M.Grenfell, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Language, Culture and Education: Theory into Practice*, pp.85—94。

[34] 见 Snook, I., *Language, Truth and Power*, in R.Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, p.178。

[35] 见 Collins, J., *Determination and Contradiction: An Appreciation and Critique of the Work of Pierre Bourdieu on Language and Education*, In C.Calhoun et al.(eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, p.134。

[36] Chouliaraki, L. et al., *Language and Power in Bourdieu: On Hasan's "The Disempowerment Game"*, in *Linguistics and Education*, 1999, 10(4):399—409。当然这种批评有点令人费解,因为讨论语言如何塑造社会生活,看起来更像是语言哲学命题而非社会语言学问题,至于福柯的路径,其实在很大程度上是与布迪厄共享的,因为布迪厄也描述了语言受到场域的塑形(即所谓审查机制,与福柯谈论的社会对于话语的排斥机制之类非常相近)而发生变化,话语与权力的共生关系应该也不在布迪厄视

域之外。

- [37] 见 Schubert, J.D., *Anti-habitus: Schizophrenia and Symbolic Violence*, in M.Grenfell, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Language, Culture and Education: Theory into Practice*, pp.97—107。
- [38] 见 Myles, J. F., *Bourdieu, Language and the Media*, Houndmills: Palgrave Macmillan, 2010, pp.32—52。以及 Butler, J., *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London: Routledge, 1997, pp.141—147。
- [39] 顾曰国的评论, 见 J.L.Austin:《如何以言行事》, 第 F34—F36 页。
- [40] 见 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.177。

第八章

符号暴力与性别支配

第一节 符号暴力

符号权力或符号暴力也是布迪厄的招牌理论之一。本书已经多处使用这符号权力/暴力的概念,但什么是符号权力呢?布迪厄说:“符号权力是通过言语构建给定事物的能力;是使人们视而可见和闻而可信的权力;是确定或者改变对于世界的视界,因而确定或改变了对于世界的行动乃至世界自身的权力;是一种几乎是魔术的权力,借助于特殊动员手段,它可以使人获得那种只有通过强力(无论这种强力是身体的还是经济的)才可以获得的東西的等价物。作为上述权力,它只有被认同的时候,也就是说,作为专断性被误识的时候,才能发生功效。”^[1]布迪厄这里强调的有这样三个方面。首先,从性质上来看,符号权力是一种构建现实的权力,也就是说,它通过诉诸人的视界原则和区分原则,通过作用于人对于时间、空间、因果等等的感觉、知觉或认识范畴乃至分类系统,从而建立符号秩序,并昭示人们事物的法定意义是什么。其次,从形式上来看,符号权力不是那种诉诸诸如军事、经济等强制手段的赤裸裸的强硬暴力,它是一种得到普遍认同的软性的暴力,正是因为它得到了普遍认同,所以它呈现的面貌是看不见的,似乎是不在场的;与此同时,正因为它具备的隐匿性,它才能掩盖其权力特性,才有利于它发挥作用。最后,从作用机制上来说,符号权力的实现,依赖于一种普遍共识,但是同时这种共识乃是

一种误识。所谓误识,是指社会行动者在符号权力的支配下,把符合某一社会群体利益的、本质上是任意专断的某种真理误以为是普遍真理。这就是说,符号权力充分实现的前提乃是支配者的统治得到了被统治者的支持,或者说,被统治者之被统治,它自身乃是统治者实施统治行为的一个同谋。因此,符号权力的可怕之处在于,被统治者是站在自己不知情的基础上赞同了统治者的统治逻辑,并构成了统治基础的重要一环。从这种意义上,符号权力又可以称为符号暴力。

符号权力的概念十分接近马克思主义的意识形态理论,尤其是葛兰西的文化霸权理论,“误识”相当于经典马克思主义的虚假意识,^[2]但是,不管怎么说,符号权力理论的提出,还是糅合了布迪厄本人的一点独见。其新颖之处大概有四个方面,第一,符号权力的理论十分注意行动者与社会世界客观结构的无意识契合:“这里就是布迪厄的符号暴力理论与葛兰西的霸权学说之间的主要差别之一:前者并不要求后者所必需的那种蓄意的‘捏造’或‘说服’工作。布迪厄在下面的一段论述中更明白地表述了这一点:‘社会秩序的合法性不是……深谋远虑、目标明确的宣传或符号欺骗的产物;毋宁说,它来自这样一个事实,即行动者面对社会世界的客观结构所运用的感知和评价的结构,正是社会世界客观结构的产物,并且,这种感知和评价的结构倾向于将世界视为不言自明的。’”^[3]第二,布迪厄为了避免使符号权力成为凿空之论,引入了符号资本的概念:“符号权力总是基于符号资本的占有。那种能给别人的思想强加以社会区分的或新或旧的视界的权力,依赖于靠以前的斗争取得的社会权威。符号资本是一种信誉,是一种赋予那些已经得到足够认同的人的权力。这种权力使他们处在一个能够强化其认同的位置上。”^[4]这样,通过对于相关符号资本的分析,尤其是布迪厄总是把这种分析跟指向实践的某种符号经济学结合起来,符号权力理论在一个微观的现实层面比意识形态理论更具有经验可操作性。第三,符号权力时常体现世俗权力(例如政治、经济权力)的颠倒形式。布迪厄如是说:“符号资本是这样一种被否定的资本,它被承认为合法的资本,也就是被误识为这样的资本(承认,认可,在由恩惠所引起的感谢的意义上也就是承认的基础):它与宗教资本一样,乃是

经济资本不获承认的情况下唯一可能的积累形式。”^[5]僧侣的苦行或政治家的囚禁经验会赢得追随者的崇敬，商家忍受巨大经济损失召回不良商品会赢得消费者的信赖，女人耗费时间金钱经营身体，是为了赢得人们的赞誉，凡此种种，皆为某种形式的符号权力。第四，经典马克思主义意识形态理论的统治关系常常指涉的是阶级统治关系，而布迪厄则扩展了符号权力的内涵，涵盖所有支配关系：“这就意味着，符号权力并不以某种‘实施性力量’(illocutionary force)的形式处在‘种种符号系统’之中，它被界定在实施权力者与服从权力者之间的既定关系之中，并通过这一关系得到界定。也可以说，它被界定在信念得以生产和再生产的场域结构自身之中。”^[6]这就为布迪厄利用符号权力理论分析男性统治留下了足够的空间。^[7]在某种意义上，对布迪厄来说，没有什么比性别支配更典型地反映出符号暴力的运作逻辑了。^[8]

第二节 男性统治的逻辑

布迪厄对性别支配的论述集中表现在《男性统治》一书中，这本书是他对1990年发表在《社会科学研究探索》一篇同名论文的扩写和深化。在该书中，布迪厄首先引入了卡比尔社会对于性别的分类范畴系统：性别差异在其中被纳入具有宇宙学或者人类学意义的对立系统的认知框架中，男人和女人实际上指涉了一连串同源性的对立，例如高/低、上/下，干/湿，硬/软，前/后，等等，围绕这些对立所构成的普遍性思维模式（在中国就是阴阳家所设想的那种阴阳乾坤之类的二元论宇宙图式），塑造了我们对于身体的或性征的社会认知，并通过将这些社会认知自然化（比如，按照康德的说法，男人是崇高的，女人是优美的；高山是崇高的，大海是优美的，等等），将某些特殊差异当成客观上固有的自然差异确定下来，并在各种实践活动中，不断地再生产这些差异系统。这里的关键之处在于，性别差异就本身而言是专断性的，但是它被一套认知机器把各种意义强行指派在它之上，使这种差异变成了一种貌似具有客观性的等级差异。正是因为我们的认知结构事先已经将这种差异接受为自然差异或合法差

异,所以这也就构建了客观知识的尤其是生物学的差异:“一直到文艺复兴时代,人们还不曾拥有描述女性生殖器的解剖学词汇,人们认为女性生殖器与男性生殖器是由相同的器官组成的,不过组成的方式不同。”^[9]生物学常常以科学的名义论证着男性统治的合理,比如从性的角度上来说,男人是坚挺的,女人是柔软的;男人是进入的,女人是被进入的,这也就在身体上证实了女人从消极意义上来定义,符合宇宙学意义上的自然属性。因而,这种受制于男性中心主义的生物学又通过将身体化男性权力关系加以客观化,支持了对于身体的社会定义,也就是说它构成了使男性统治成为可能的自然表象的基础。这样的同谋关系使得男性统治成为了不言而喻的信念:“男性秩序的力量体现在它毋需进行正当化辩护这一事实上:男性中心的视域将自己强加为中性的事物,毋需在话语中为自己进行旨在将自身合法化的清楚解释。社会秩序发挥着一架巨大的符号机器那样的功能,它倾向于认可它本身即建基于其上的男性支配。”^[10]

男性统治的逻辑不仅存在于作为统治者的男人的认知模式之中,而且,还存在于作为被统治者的女人的认识结构之中。女人总是倾向于贬低自己,总是以否定的态度看待自己的性器官,她们的欲望是男人统治自己的欲望,是色情化的服从,她们被长期培养的女性习性,要求将符号暴力强加给她们的消极品质作为自己的主动追求:“由于女人被整个局限于有限的世界之中——村庄、房间、语言和工具这样一些空间——,这个世界也同样包含着诸多沉默的要求即保持秩序,女人们只能根据神话的理由来成为她们现在的样子,因而首先在她们自己看来,就确认她们自然而然地厕身于低等卑下的、纠缠不清的、渺不足道的、碌碌无为的、低贱粗鄙的等等这样一些人的行列之中。”^[11]这不仅仅意味着她们认可了自己被排除出公共场所、集会或市场这些人类生存最严肃的活动是应当的,而且意味着,她们还积极在一切生活领域贯彻这一逻辑,比如说话的声音要低柔温婉,走路的步态要低眉顺眼,笑起来的时候要轻启朱唇,坐着的时候要双腿并拢,也就是说,她们必须把自己造就成一个具有女人味(femininity)的女人,一个温柔的、温存的、温润的女人。这种女人味的习性当然也建构了女人对男人的区分原则和视界原则。比如说不少女人选

择配偶的时候常常倾向于依据所谓“三高”标准，也就是收入高、学历高和身材高，她们还愿意对方比自己年长。在工作中她们更愿意充当男性上司的助手。因为担心自己丈夫男子汉气概的声誉受损，她们甚至可能会隐瞒自己丈夫在家做家务的事实。

主观期待有意无意地向客观可能性调适的结果，导致女人的普遍被剥夺的状态。女人越是被当成女人看待，她就越是成为社会定义的女人。特别明显地表现在女人选择专业或者工作的时候，父兄师长出于保护她们的美好愿望，总是规劝她们退出某一些学科或工作岗位，比如科学或技术的领域，结果她们就真的发现她们确实不适合涉足于这些领域。万一有女人决心打破这种本体论契合所暗含的因果循环，她会发现占有这些本来为男人度身定做的位置，必须要具备男人的特有的性情系统，即被称为“男子汉”的那种男人习性，她就会遭遇丧失女人味的危险。举例来说，“女强人”这样的称呼就有一种悖谬的意思，强人如果是男性的，被认为是正常的，因此在“强人”一词前面加上一个“男”字就显得是多此一举。^[12]布迪厄特别分析了有关女人身体的意识形态。作为一种被感知的存在，女人的身体不得不接受他人目光和话语的客观化行动。由于女人身体的他律性的存在，造成了“将女人置于一种永久的身体不安全状态，或更确切地说，一种永久的符号依赖状态：她们首先通过他人并为了他人的凝视而存在，也就是说作为殷勤的、诱人的、可以得手的客体而存在。”^[13]女人总是不计代价经营着自己的身体，她们总是对自己的身体感到不满，并且采纳各种美容手法对自己的身体进行折磨。对布迪厄来说，女人揽镜自赏、顾盼自得，“兰生幽谷，不为无人而不香”，这样的事情是不存在的。真实的情况是“女为悦己者容”，女人对自己身体的关注总是满足男人真实的或幻想的期待的一种形式，她们需要别人的目光来构造自身。

第三节 超历史性别结构、符号财产与无望的乌托邦

上述观点其实大多并不新鲜，多少有些令人吃惊的是，布迪厄认为，男性统治的这一现实，从卡比尔社会到当代西方社会其实并无二致：“这

是一个惊人的证明,即性别结构异乎寻常地独立于经济结构,再生产方式异乎寻常地独立于生产方式:同样的分类体系历经数个世纪,穿越了经济与社会的诸多差别,存在于人类学可能性空间的两个极端,即卡比尔的山民和布卢姆斯伯里的英国大资产阶级。”^[14]在这里英国作家伍尔夫的小说《到灯塔去》被当成一个合适的个案,变成了男性统治的另一层面的一个有力注脚。布迪厄想要说的是,男人不可避免地被他们的统治所统治,由于他们无意识地将统治模式用于自身,男性特权也就变成了一个陷阱,^[15]其“消极面是永久的紧张和好斗,这种紧张和好斗有时候亦近于荒谬,它迫使每个男人作为义务在一切场合来强调其男子气概。”^[16]布迪厄分析了小说的两个相关的场景,即拉姆齐先生对六岁的儿子断言明天不会好,因此冷酷无情地粉碎了孩子希望去灯塔的梦想;以及,拉姆齐先生神情专注、耽于幻想地朗诵诗篇被突然闯入的妻子无意发现,这样一个看上去十分孩子气的游戏式举动刚好和前面作为理性、秩序、严肃性的化身的父亲形象格格不入。然而看穿了丈夫的稚气的虚荣心(或者说男性幻象)的拉姆齐夫人却以一种极力掩藏了窃笑的宽容来维护丈夫的尊严,并通过抚摸孩子的头来把对丈夫的感情暂时转移到儿子身上。这个细节充分表现了拉姆齐夫人的母性,而这种保护动作只是她对社会要求她扮演的角色的无意识承担。

这里我们可以看到,布迪厄运思的主要策略是通过描述作为原型的卡比尔社会的男性中心主义的世界观,来为地中海文明绘制一种普遍存在的、超越历史的深层的统治结构,再通过揭示当代西方社会两性不平等关系的现实,指出这一结构还将长期存在的可能性。由此,他着手分析了“非历史化的历史作用”。一如其他论著,布迪厄认为,使得男性统治世代相传成为可能的再生产策略(例如婚姻策略、教育策略、经济策略等),取决于一些体制,即教会、家庭、学校和国家。布迪厄对这些体制的决定性作用的考察,是和论证西方现代社会女性地位变化的肤浅性、表面性或虚假性结合在一起的。布迪厄承认,由于女权主义运动的成就,男性统治不再被视为天经地义。结婚年龄和生育年龄的推迟,生育孩子中断职业活动的缩短,离婚率的升高和结婚率的降低,尤其是因为女性接受教育人口

的激增以及进入劳动市场人数的增多,这些情况的发生,导致女性状况确实出现了一些变化。但问题是,男性支配关系的超稳定结构还是岿然不动,只是在某种程度上改变了统治形式:“女性状况的变化总是遵循男女之间区分的传统模式的逻辑。男人继续统治公共空间和权力场(特别是就生产而言的经济权力),而女人仍旧(主要)投身于私人空间(家政空间、生殖场所),在此空间中符号商品的经济逻辑得以永久化;或投身于这个家政空间的延伸形式即福利服务机构(尤其是医疗服务)和教育机构;或投身于符号生产的诸多空间(文学场、艺术场或新闻场,等等)。”^[17]尽管女性由于不同的经济、文化差异而彼此隔绝,因而被支配的共有经验也不会使她们团结起来;但是,“无论妇女在社会空间中的地位如何,她们全都通过一种否定性的符号系数与男人分开,这个系数像黑人的皮肤颜色,或被污名化群体成员的标识一样,对她们所成为的和她们所做的一切产生负面影响,而且是整个系统的同源性差别之源。”^[18]就这方面而言,极端地说,英国前首相撒切尔夫人与女清洁工没有什么区别。^[19]

在讨论男性统治的时候,布迪厄并没有忘记他的符号经济学分析模式。布迪厄指出,造成性别差异永久化的重要因素是符号财产的永久化。在国家意识形态、教会和法律的支持下,家庭不断生产和维护着符号资本。资产阶级家庭的再生产策略,尤其是婚姻策略,其主要目的就是保存和增加其符号资本。显然,没有什么比联姻和生产继承人更能有效地保存乃至再生产群体的符号遗产。布迪厄并没有概括性地指出这里符号资本的具体内涵是指类似于中国的家声门风(例如东汉士绅家族对通经义、励名节的强调),还是他在分析卡比尔社会中强调的荣誉信义,或者与符号生产相关的领域(文学、艺术、新闻、时装等),但是他指出了女性在再生产社会资本中的关键性作用。女人被排除出公共领域(比如经济领域)之外,表面上看,她们从事着与物质利益不等值的家务劳动,这些劳动还常常遭到诸多批评,特别是人们总是责备女人们婆婆妈妈,琐碎唠叨,好煲电话粥,但实际上,这是女人承担的以维护家庭团结为目的的符号劳动所必需的性情系统的一部分。女人所生产的社会资本基本上是被忽视的,被贬低的。她们所从事的社会活动“包括日常活动,如整个家庭聚在一起

的正餐；或异常活动，如仪式或庆典（生日等等），旨在礼仪性地颂扬亲属关系的纽带，并确保对于社会关系和家庭声誉的维护，或者互赠礼物、互相访问，以及信件、明信片和电话的相互往来。”^[20]这些鸡零狗碎的事情没有任何直接的商业价值，因此连女人本身也觉得可以不计回报地无限度付出。在两性经济收入差异不大的情况下，女人对符号资本的生产集中体现在通过突出其外表来显示家庭的团结，从而作为交换手段，可以获得符号资本。她们不厌其烦地操心自己的化妆、衣服、举止，通过对于文雅、体面、时尚甚至奢华的追求，将经济资本转换成符号资本。把自己打扮成一个优雅的女人，打扮成一个在诱人的尤物与贞洁的淑女之间保持微妙张力的男人欲望的对象，^[21]不仅仅可以为家庭的符号资本带来收益，而且，还会提升女人在符号财产市场上的竞争力，可以获得她们所向往的自由职业，而这些职业只是让她们在符号财产和服务的生产和消费过程中发挥作用，换句话说，只是让她们在男人支配的场域中继续推动男性统治。这就是为什么女人总是更多地从事美容行业、时装业、文化产业以至表演、接待、管理行政机构日常事务等工作的原因。

最后，布迪厄颇令人扫兴地分析了本来可以指望成为反抗男性统治的乌托邦的两个方面，一个是爱情，一个是同性恋运动。关于爱情，人们对奉献自我与身体的“纯粹的爱情”的追求，在布迪厄眼里乃是符号交换经济的最大力量，实际上，没有什么比这种符号暴力能够更好地加固男性统治的神话了：“爱情在幸福抑或不幸的激情中成了可接受的统治，认识不到的统治，也就成了被认可的统治。”^[22]关于同性恋运动，布迪厄也不打算给人留下任何想象空间：“作为认可男性中心神话的普遍性的证明，尽管同性恋者本身与妇女一起成为男性中心神话首当其冲的受害者，但他们常常将统治原则用于自身：他们像女同性恋者一样，经常在他们组成的伙伴关系中，再生产一种男性角色和女性角色的区分。”^[23]布迪厄撇开支配关系就无法设想个体之间亲密关系的可能性。他没有讨论虐恋亚文化的情况。根据他的逻辑不难推论，虐恋亚文化必然是男性统治的某种极端形式，哪怕男性其实有时是处在受虐狂的位置。而正是在这种特殊的实践中，福柯却看到了某种创造性的力量。^[24]

第四节 西方女性主义与中国语境中的布迪厄性别理论

作为一位重要的当代社会理论家，布迪厄的理论无疑也会受到西方女性主义者的关注。这种关注既包括对他更具一般性的方法论挪用，^[25]也包括对他具体女性主义观点的评论。本文对前者基本从略，对后者将会有选择地加以述评。

布迪厄闯入被女人所垄断的关于男性统治的地盘，首先可能让女性主义者心存疑窦的是，这样一个男人，一个在男性中心的意识形态中捞取了好处的男人，有可能摆脱参与塑造了他今天辉煌的那些相关的认知图式和分类范畴吗？福勒指出，布迪厄认识不到的是，在信念的生产中，除了艺术幻象之外，还存在着性别差异的幻象。布迪厄在文化研究中，高扬现代主义艺术经验，贬低大众文化，而在实践中，人们总是把男性气概指派到精英艺术，把女性气质指派到大众文化上面。布迪厄看重的是圣化作家，而在英国，只有4%的经典作家是女性。由于种种社会条件的限制，女性作家大多无法追求为艺术而艺术，其创作有艺术之外的目的，而这是被布迪厄以大众艺术或者社会小说的命名加以合法排斥的：“布迪厄未能搞清楚的是，正像萨义德在东方主义的情形中总结的那样，妇女文本的较低级的残存价值，未必是显示了她们自己卑微能力的征候，而是被指定了这种征候。女性主义文学理论的一项主要成就是，它揭示了妇女的文本一直被圣化活动的竞技场所排斥……我并不是打算说，必须等待着学校教育的革命性变革出现了，由此工人阶级子弟可以获得解码艺术的工具；我想要表达的是，这样的艺术文本的生产已然存在，不过处在隐匿的和未圣化的状态。正因为如此，大众的和妇女的写作注定被视为是‘伦理的’或者‘政治的’，而非文学的。”^[26]换言之，福勒认为布迪厄仍然采用了他在理论上反对的男性统治的那些无意识认知结构。显然，福勒的这一指责不是对布迪厄男性统治理论本身的批评，而是对其是否知行合一的批评。如果接受激进女性主义的观点，以为一切主流文化均为男人所创造，因此必定铭刻着男性中心主义的烙印，那么，除了这种激进观点

本身之外,别的理论似乎都是不可能的。[27]

当然并非所有的女性主义者都以那种以子之矛攻子之盾的手法来质疑布迪厄。莫伊就以相当同情的态度来理解布迪厄:“我认为,布迪厄的文化社会学之所以是一个有前途的所在,恰恰是因为它可以让我们对文学表述(énonciation)的社会决定因素作出一些极为具体的和专门的分析。”[28]莫伊认为,布迪厄侧重于经验材料的研究方法提供了一个社会权力的微观理论,其突出优点是可以把日常生活的细节纳入到理论分析的框架之内,并因此可以超越性别研究的本质主义、非本质主义的传统二元对立。布迪厄理论的另一好处是提醒女性主义者,任何批判性的女性主义话语必须反思使自身成为可能的社会条件。但是,莫伊同时也指出,布迪厄的悲观论调与他对于卡比尔社会的经验材料的依赖不无关系,这些取材于20世纪50年代末与20世纪60年代初的材料不能反映20世纪下半叶妇女解放运动的巨大成就。布迪厄主张男性统治是一种统治者与被统治者合谋的符号暴力,也是站不住脚的。女权主义运动本身就说明了女人对于自己的被统治状况并不是毫无知觉。莫伊的论文的奇妙之处在于,她利用布迪厄的基本概念工具,对布迪厄的性别理论进行了修正。具体地说,莫伊认为性别像阶级一样,是社会场的一个部分,在这个总体性社会场内,女性气质应该是一种符号资本。莫伊这里就把布迪厄从缺失性的角度加以定义的女性气质赋予了积极内涵:“尽管拥有很多符号资本的妇女由于其性别或许会丧失某些合法性,但是剩下来的资本仍然足以让她对场域发挥影响。”[29]西蒙·波伏娃就是一个例子,她的作为萨特伴侣的女人性是她能够对文化生产场发生作用的关键要素。这也许是一个事实,同等条件下,一个女性作家也许比男性作家更易出名。莫伊的说法虽然听起来有趣,但是,她忽视的事实是,正是女人在特定社会空间的不利条件,才使得女人性被建构为相关场域的符号资本。假如女人在某些场域因为她是女人而能够得到特别的对待,也不过是由于她具有稀缺性,也就是说,这一事实是由市场的供求关系所决定的。[30]

勒·赫(Marie-Pierre Le Hir)对美国大学场进行的性别研究,部分证明了布迪厄的论点。她发现,大部分全职的教职位置是由男性所占据

着,只有在少数次要的学科例如教育学(50.1%)、人文科学(40.8%)或者作为家庭延伸的卫生科学(49.5%),女性在人数上占据着比较重要的份额。^[31]勒·赫还指出,长期以来,存在着差异女性主义与平等女性主义的对立。^[32]但是,差异女性主义者没有认识到,之所以执着于差异,根源是前反思的笃识,而对于平等的追求又可能有变成一种唯意志论的危险,因而,布迪厄的实践理论为超越这二元对立提供了思考的新途径。勒·赫相信,通过引入场域和习性的概念,通过将认知客体置于特定时空之中加以思考,可以了解这些客体的特殊性。也正因如此,勒·赫最后还为人们对于布迪厄缺乏变化因素的指责进行了辩护,她认为,因为知识革命本身就是对女性主义斗争的贡献,人们可以用它来武装自己进行政治实践。这样的辩护应该说是存在着一种悖论关系:如果说布迪厄的性别理论可以用来引导女性主义的政治实践,那么就说明他的决定论的破产,也就是他所创设的超历史的男性统治力量乃是一种不真实的虚构;如果他的决定论是正确的,那么他的理论必然无用武之地,到最后也沦为符号暴力的一部分,那他何必要写这部著作,既然旨在指导政治斗争的女性主义著作已经很多?布迪厄势必在他正确的地方出错。

莱恩(Jeremy F.Lane)则从构成布迪厄性别理论策源地的卡比尔社会入手,指出布迪厄的缺失是立足于局外人的观点对卡比尔社会进行了不真实的图绘:“‘传统的’卡比尔性别关系已经在后殖民的关头发生了剧烈的变化。由于阿尔及利亚战争失去了大批男性人口或男人远走他乡,遭受战火蹂躏的村庄在更加现代的都市轮廓线旁得以重建,在这样的社会里,妇女由于得到她们阵亡的丈夫的战争抚恤金常常获得经济上的自主性,她们发现了种种新的自由,并富有成效地挑战古老的父权系统。”^[33]不仅如此,对卡比尔性别关系的简单化的论述还表现在布迪厄在描述这种关系时,既没有考虑卡比尔人与伊斯兰教的关系,也没有考虑法国殖民统治的影响,甚至没有考虑更为广泛的经济政治权力的网络。假如作为男性中心主义原型的卡比尔社会都不能与布迪厄的人类学描述相兼容,那么,建立在此基础之上的性别理论是否至少在某些方面应该予以重新构思?布迪厄是否仍然使用了他自己反对的唯智主义的方法构建

了一个想象的异乡,并且将它泛化为地中海地区问题,并由此不切实际地转切到法国本土领域?

洛威尔(T.Lovell)做的一个学术搬运游戏是用布迪厄来批评解构主义女性主义者巴特勒,同时又拿巴特勒的另一些观点来反对布迪厄。我简单谈谈后一部分。洛威尔做了一些经验研究,指出布迪厄说的女人的习性,即那种客观机会身体化了的、具有持久性的主观期待,是十分可疑的。她举的例子之一是20世纪早期妇女参军的实例:如何解释这些妇女希望进入那种一般认为是男人逞雄之地的战场?在没有客观的可能性的情况下,她们为何能发展出对于军人荣誉的游戏感或实践意识?洛威尔质疑说:“作为一个社会学家,布迪厄关心的并不是例外,而是普通的日常实践的逻辑:关心的是统计学平均数……但无论是怎样的例外,这一现象必须要求得到任何实践理论的关注。”^[34]巴特勒可以疗救布迪厄之处在于,她认为自我是易变的、边界模糊的,女人成其为女人,不是因为她们命定必须使自己成为这一压抑性身份的承载者,而是根据其具体操演(performance)对于特定身份自由选择的结果。这就可以解释布迪厄说的习性与社会位置之间不相契合的情形。^[35]女人并不总是压迫她们的男性中心主义的符号暴力的牺牲品,因为按照福柯或者德里达的说法,反抗的可能性植根于权力或者语言的本性之中。女人不仅仅对自己的他人目光注视下的身体感到不满,还对自己受支配的位置感到不满。洛威尔问道:“在何种程度上,才有可能构建这样一个其实践不是基于符号暴力以及排斥妇女——她们由于其阶层或者‘种姓’(race)而处在被支配者的行列——的新的场域?”^[36]布迪厄的学院女性主义必然对此得出悲观的结论。^[37]因为不管他做什么,按照他的逻辑总是在客观上为他所反对的统治基础添砖加瓦,也就是再生产男性统治。这不仅仅在理论上得出当代西方社会与传统卡比尔社会一样,男性统治从根本上来说固若金汤纹丝未动的荒谬结论,而且在实践上无视或者至少是简单化女权主义者通过艰苦努力所赢得的巨大进步。

不管是天生的还是被形塑的结果,一个基本事实是女性大体上比男性更重视情感而非理性。女性主义者一旦将情感领域赋予理性认识的重

要性,就容易发现男性理论家,哪怕自称是女性主义者的男性理论家,也会不可避免存在某些认知盲区,这是因为他们对诸如利益、交换价值、合理性、逻辑尤其是结构和秩序视角的过度关注造成了他们的选择性失明。斯克格丝(Beverly Skeggs)认为,暧昧(ambivalence)乃是性别与性的再生产的主要形式。但是布迪厄却把它置于实践范围之外,无法作出有效的解释。诸如狂怒、痛苦、挫折、恐惧、生气和怨恨这样一些情感常常在社会斗争中发挥着决定性的作用。然而,在像布迪厄这样的社会理论家的理论世界中,它们是缺乏自己所应得的认知地位的。事实上,对于社会生活具有重要意义的诸多价值,例如利他主义、团结、对他人的忠诚和投入,这些谈不上可积累的、可交换的使用价值,尽管对于社会再生产尤其是性别所决定的再生产具有核心作用,但是这些要素由于与布迪厄社会学不相适配,也同样遭到了被弃置的命运(当然《世界的苦难》是个例外)。^[38]

我想补充指出的是,在布迪厄的理论中,还缺乏一个乌托邦维度。可以理解的是,定义一个乌托邦,并集中全部心智证明其合理性,可能会招致新的意识形态的符号暴政。但是,显然,乌托邦是必不可少的:因为正是在乌托邦的梦想鼓舞之下,女权主义才获得了伟大的成就。我们不必担心新的乌托邦会成为新的奴役工具,只需要消解它的总体性叙事范式,只需要将它预设为众声喧哗中的一种声音,只需要将它理解为一个动态的渐变的过程,只需要将它永远置于实践与理性的双重质疑状态下。当然,这个乌托邦应该是什么,以及它依赖的合法理由应该是什么,实现这个乌托邦的实践策略有什么样的可能性,这些问题是必须回答,而又是本书作者囿于学养和想象力而一时无法回应的。

最后,还有必要提到的是,布迪厄的性别理论在跨语境转换的时候,我们不必过高估计其批判潜能在中国的现实力量。在当下的中国,男女不平等在诸多领域固然是一个普遍存在的事实,但总体上来说,它可能暂时还不是诸多不平等中最为突出的一种。中国的城乡差异、贫富差异以及权力精英与无权无势的普通老百姓之间存在的巨大差异,使得支配关系甚至不需要借助于那种软性的符号暴力的形式表现出来,它可以呈现为更粗俗露骨、更不掩饰的形式。在一个缺乏广大中产阶级的社会,家

庭,作为西方女性主义心目中性别统治的符号暴力最集中的实施场所,对于中国的芸芸众生,倒反而是保护自己不受伤害、给自己提供生活意义的最后堡垒。我们应该承认,布迪厄的男性统治理论在中国并非没有意义,男性中心主义在中国也绝非一个伪问题,然而,这一问题的紧迫性还远远不如上文提到的另一些问题的现实严峻性。女性主义在西方成为一种重要叙事,是因为相对而言,西方上述那些问题已经有不少转入后台,或者至少已经有不少得到了充分的公共讨论和政治实践上的推进。因此,正如马罗蒂(M. Marody)在争辩自己为什么不是一个女性主义者时所指出的那样,波兰妇女更关心自己家庭的健康和自由,更关心保护自己的私人领地,而不那么关心自己的个人权力不受家庭不公的侵害,这并没什么不妥,大可不必一概简单地视为符号暴力而结束思考;^[39]同样,当我们接受布迪厄性别理论的时候,也要注意分析这一理论之所以成为可能的社会条件,我们应该认识到,布迪厄也许在陈述总体性男性统治理论时,已经无意识地将此理论赖以产生的社会条件普遍化了。如果我们不加具体分析,跨越社会语境、民族历史、政治体制和经济发展水平去考察两性关系,其必然结果是把别一种社会的两性关系从某种缺失性的角度来思考,这极有可能掩饰更为真实、尖锐的统治关系,从而导致南辕北辙的客观效果。

注 释

[1] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.170.

[2] 布迪厄在跟伊格尔顿的对谈中作出如下解释:“我意在避免使用‘意识形态’这个词,因为,正如你的书所证明的,它往往被人误用,或者以非常含糊的方式使用。它好像传达了某种不名誉的意味。将某个陈述描述为意识形态的往往是一种侮辱,因此这种归类本身变成了一种符号控制的工具。我曾试图用‘符号控制’、‘符号权力’、‘符号暴力’一类的概念代替意识形态的概念,旨在试图控制意识形态的某些用法,或滥用。”斯拉沃热·齐泽克等编:《图绘意识形态》,第350页。当然与此同时,人们用以批评虚假意识的逻辑,也可以适用于批评布迪厄的误识理论。克朗普顿正确地指出:“将意识描述为虚假的(或者说,认为人们‘误识’了他们的‘真实’的立场),这样做会

造成对于‘行动’的有效否定。更有甚者,还会使得作者的阐释获得了免于反驳的特权,也就是说不会服从于经验检验的特权。”Crompton, R., *Class and Stratification*, 3rd edition, Cambridge: Polity, 2008, p.160。

- [3] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第320页。
- [4] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.139.
- [5] Bourdieu, P., *Language of Practice*, p.118.
- [6] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.170.
- [7] 参阅布尔迪厄《男性统治》第一章“象征暴力”一节,尤其见第44页。中文版译者将本书主张译成的“符号”一词,翻译成“象征”。
- [8] 应该指出,布迪厄至少从两个不同层面展现了符号权力之为具有合法性的、非强制的权力的微妙的运作方式:其一,布迪厄在讨论并批判权力关系的时候,例如当他在进行教育再生产、性别支配和阶级的理论建构时,符号权力/暴力理论发挥着与西方马克思主义意识形态理论同样的功能,当然他加上了布氏本人理论调色板的色块;但是当他侧重于客观阐释一种社会学事实的时候,例如在进行宗教、文学、艺术、趣味等精神领域研究的时候,他强调的是某种炼金术师的转换或者升华过程,也就是由于起初被否认而获得更积极和持久的承认。在这个理论星座中,其他具有家族相似性的理论包括屈尊策略、委婉化等等。布迪厄对文学、艺术和美学问题的研究,详见后文;关于他对宗教的研究,可参看相关论文集:Rey, T., *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*。
- [9] 布尔迪厄:《男性统治》,第15页。
- [10] Bourdieu, P., *Masculine Domination*, Cambridge, UK: Polity Press, 2001, p.9.参看布尔迪厄:《男性统治》,第8页。
- [11] Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.30.参看布尔迪厄:《男性统治》,第39页。
- [12] 如果女强人居然有女人味,又该当如何?布迪厄说:“变得‘女性化’,也就是本质上意味着避免能够发挥男性化符码功能的所有特性与实践。而且,如果说一位处在权力位置的女人‘太女性化’了,这只不过是一种特别微妙的否认方式,认为她不该拥有专属于男人的权力特征。”Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.99.参看布尔迪厄《男性统治》,第137页。
- [13] 布尔迪厄:《男性统治》,第90页。据英文版有微小改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.66。
- [14] 布尔迪厄:《男性统治》,第112—113页。据英文版有微小改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.81。
- [15] 这当然容易让人立即联想到黑格尔的主奴辩证法。
- [16] 布尔迪厄:《男性统治》,第69页。据英文版有改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine*

Domination, p.50。

- [17] 布尔迪厄:《男性统治》,第130页。据英文版有改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine Domination*, pp.93—94。
- [18] 布尔迪厄:《男性统治》,第128页。据英文版有微小改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.93。
- [19] 赖特正确地指出:“‘阶级’不等于‘压迫’,只要不同类别的妇女拥有不同种类和数量的生产性资产,并且根据这些所有权而进入了社会生产关系中的不同位置,那么,作为妇女,她们就不能被看做是一个‘阶级’。一名女性资本家是一个资本家,并且由于她是一个资本家,她剥削工人(和其他人)——无论是男人还是女人。或许她作为一名妇女还在以种种方式受压迫,而这也也许产生了某种和她所剥削的妇女共同的非阶级利益,但这种利益并没有将她和她的女性雇员置于共同的性别‘阶级’。”埃里克·欧林·赖特:《阶级》,刘磊等译,高等教育出版社2006年版,第130页。
- [20] 布尔迪厄:《男性统治》,第135页。据英文版有较小改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.97。
- [21] 布迪厄说:“对男人而言,化妆和衣服倾向于让人为了社会地位的社会符号(衣服、饰品、制服等等)而忘却身体;对女人来说,这意味着张扬身体并使身体变成一种诱惑的语言。”布尔迪厄:《男性统治》,第137页。
- [22] 布尔迪厄:《男性统治》,第150页。在另一个地方他说:“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别人身上表现出的、实现自己社会目标的另一种方式。”布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第73页。
- [23] 布尔迪厄:《男性统治》,第163页。据英文版有微小改动。参看 Bourdieu, P., *Masculine Domination*, p.119。
- [24] 福柯在一个访谈中说,虐恋是“快乐新可能性的真正的创造,此前人们并无此观念……我们很清楚,那些人们的所作所为并不是侵略性的,他们通过将身体的色情化,借助于自己身体的不同寻常部分,来发明快乐的新的可能性。我认为这是一种创造,一种创造性的事业,它具有我称之为快乐的去性化的主要特征。”Foucault, M., *Ethics: Subjectivity and Truth*, p.165。
- [25] 详见埃德金斯(L. Adkins)的梳理:Adkins, L., *Introduction: Feminism, Bourdieu and After*, in L. Adkins, et al. (eds.), *Feminism After Bourdieu*, pp.3—7。
- [26] Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, p.157。
- [27] 马吉奥里说:“每个人(包括布尔迪厄)都以认识范畴的形式,归并了男性秩序的历史结构,如果他要阐释男性秩序,就有可能使用本身就是男性秩序产物的思想模式。”(布尔迪厄:《男性统治》,第198页)实际上,布迪厄绕道卡比尔社会反观西方当代社会,据称正是出于此种考虑。但是,构建想象中的卡比尔社会所使用的概念范畴,能

逃避这一指责吗?

- [28] Moi, T., *Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. IV, p.315.
- [29] Moi, T., *Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture*, pp.331—332.
- [30] 2004年诺贝尔文学奖得主奥地利女作家耶利内克声称自己不如另一位具有国际声誉的作家汉德克,因而拒绝领奖。这一个案对此提供了一个有趣的例证。媒体上的宣传一直把她定位为一位女性作家,潜台词是她不过是通过其女性身份来赚得了这一巨大的符号利润。而耶利内克的应对策略是,通过拒绝男性对于女性的恩宠和恩赐,她捍卫了女性话语的独立性。对她来说,我们应该尊重文学成就的客观性,惟其如此,女性主义文学写作真正实现其理想才是可能的。因此,当诺贝尔文学奖花落她手而不是她认为更杰出的作家汉德克时,她感觉更多的不是高兴而是绝望,因为把诺贝尔文学奖授予作为女性的但并无相应实力的她,无疑是一种收买或收编,并由此暗中将男女不平等正当化了:如果她这种水平不够的人可以得奖,这无非是说,女性的文学写作总是次一等的写作,她们需要我们的政策倾斜才能看上去和男性作家程度相当。
- [31] 见 Le Hir, M-P., *Cultural Studies Bourdieu's Way: Women, Leadership, and Feminist Theory*, In I. Szeman, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, p.137.
- [32] 差异女性主义认为,女性倾向于以与男性不同的方式行事,这其实并无不妥。女性不应该去追逐只是对男人合适的目标,因为对男人而言是积极的事物,对女人未必就该视为是消极的事物,实际上,她们应该有属于自己的游戏。对两性差异的认同、强化和赋值,只是为了更好地消除对于女人的偏见。平等女性主义则认为,对于差异的承认具有本质主义的危险,这实际上正好中了男性统治的诡计。性别存在其实是一种必须加以颠覆的社会构建。女人应当进入一些限制女人的领域和职业,她们应当在每个地方争取自己的领导权,而一旦如此,无论是男人是女人,这都是一个福音。见 Le Hir, M-P., *Cultural Studies Bourdieu's Way: Women, Leadership, and Feminist Theory*, pp.126—131.
- [33] Lane, J.F., *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, London, Sterling & Virginia: Pluto Press, 2000, p.135.
- [34] Lovell, T., *Thinking Feminism with and Against Bourdieu*, In B. Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, p.30.
- [35] 巴特勒本人结合种族压抑和性压抑对布迪厄习性、场域和语言理论的挑战性质询,可

参看 Butler, J., *Performativity's Social Magic*, In R.Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp.113—128。此段可参看本书第七章第六节与巴特勒相关的论述。有意思的是,麦克奈(L.McNay)根据布迪厄本人的实践社会学理论倒是呼应了巴特勒的相关观点。麦克奈指出,不应该将性别化约为抽象的结构位置。相反,应该把性别理解为某种活生生的社会关系,这些关系总是与斗争、协商和张力相关。见 McNay, L., *Agency and Experience: Gender as a Lived Relation*, in L.Adkins, et al. (eds.), *Feminism After Bourdieu*, pp.175—190。

[36] Lovell, T., *Thinking Feminism with and Against Bourdieu*, p.43.

[37] 对有的学者来说,事情本身其实甚至还要更令人感到悲观。劳勒(Steph Lawler)认为,巴特勒强调的文化抵抗其实是无效的,因为那些抗议妇女的声音不具有作为政治场域的权威,她们不可能被听到,不可能被接受。见 Lawler, S., *Rules of Engagement: Habitus, Power and Resistance*, in L.Adkins, et al. (eds.), *Feminism After Bourdieu*, pp.110—128。

[38] Skeggs, B., *Context and Background: Pierre Bourdieu's Analysis of Class, Gender and Sexuality*, in L.Adkins, et al. (eds.), *Feminism After Bourdieu*, pp.19—33。亦可参看该书 13 页。

[39] 见杰弗里·G.戈德法布:《“民主”社会中的知识分子》,杨信彰等译,辽宁教育出版社 2002 年版,第 204—212 页。

第九章

知识分子场

第一节 知识分子的定义与系谱

20世纪70年代中期,布迪厄曾经说过:“我的目的是对知识分子生产之社会学,亦即知识分子社会学作出贡献,同时还打算在分析拜物教和巫术方面有所贡献。”^[1]知识分子之所以被置于布迪厄社会学的中心地带,一方面,正如史华兹所指出的那样,是因为知识分子在法国公共生活领域一直发挥着重要作用,知识分子因此也构成了布迪厄统治社会学的一部分,它对于理解社会阶层的形成、政治冲突以及将不平等永久化方面具有决定性意义;^[2]另一方面,知识分子理论尽管最终还是无法摆脱布迪厄决定论的阴影,但是至少给布迪厄社会学注入了一种实践活力。布迪厄对于知识分子能动作用的强调,以及他后来身体力行地从话语实践走向政治实践,总是使得他的社会学总体面貌具有一种浪漫精神,具有一种破除学院派知识分子“为知识而知识”学究气的独特的吸引力。

讨论知识分子论题,我们首先遭遇的一个问题是知识分子的定义问题:什么样的人知识分子?知识分子具有什么样的特征?可以说,基本上每一种知识分子理论都预设了自己的独特定义,尽管这些理论之间可能存在着较大的交集。我们可以简单列举不少这样的定义。本达认为:知识分子追求非实际的目的,为艺术、科学、形而上学的思索等而工作着,“他们为追求非世俗的财富而感到喜悦,说起来就是自称‘我们的王国不

在这个世上’的那些人们。”^[3]哈耶克认为,一个典型的知识分子并不一定是那种拥有某领域专门知识的原创性思想家,他只不过是对一些广泛的议题能够加以讨论和写作,他所占据的位置和他的习性决定了他比常人能够更快地熟悉新观念。^[4]萨特认为,知识分子就是关怀自身之外事物的人,原子弹科学家们在研究原子物理时不是个知识分子,但是,如果他们对自己帮助制造的毁灭性力量感到恐惧,从而加入到反对核武器签名信的行列中去,呼吁公众舆论警惕原子弹的危险,这时候他们就成了知识分子。^[5]曼海姆认为,知识分子是“自由飘浮的”、“非依附性的”,是“一个相对不具有阶级性的、没有被太牢固地安排在社会地位上的阶层。”^[6]希尔斯认为知识分子是这样一些少数精英,他们“对于神圣之物具有不同寻常的感受性,对于宇宙的本质以及统治他们社会的种种法则具有与众不同的考量。”^[7]科塞说:“知识分子是为理念而生的人,不是靠理念吃饭的人。”^[8]戈德法布说:“知识分子是某些特殊类型的陌生人,特别注重自身的批判能力,独立于权力中心自主行动,他们的听众和读者是广大民众,在‘民主’社会中起了专业性质的作用,促进了对迫切的社会问题进行开明的讨论。”^[9]

众说纷纭、莫衷一是的定义造成的观念混乱,导致人们从根本上怀疑是否存在着一个能得到普遍认同的定义可能性。可能正是基于这一考虑,鲍曼对定义方式进行了调整,他写道:“‘知识分子’一词只是在表面上试图成为一个描述性范畴,其实,对它的外延,它并没有划定一个客观的边界,也没有预设边界的存在,不过,它确实把一个源泉呈现在我们面前,在这里面,我们可以发现并征召那些自愿的应征者。通过唤起人们的关怀、忠诚和触发自我阐明的活动,使得专家们和艺术家们,从某一领域的权威成为知识者团体的政治、道德和审美的集体权威,‘知识分子’这个范畴实际上是通过这种方法努力创造着它的所指。”^[10]

但即使是鲍曼的妥协,照布迪厄的逻辑来看,仍然和别一些对于知识分子的定义一样,犯了本质主义的错误。布迪厄认为,我们首先应该询问的并不是知识分子是什么,而是:谁定义了知识分子?对知识分子的合法定义其合法性从何而来?布迪厄写道:“定义知识分子的问题,尤其是定

义知识分子工作的问题，与哪一种人群被允许参加对此定义的制定密切相关。”^[11]要理解知识分子的角色，必须要把知识分子置于双重维度来考察：从纵向的角度，也就是从时间的维度来说，应该认识到，知识分子是一个历史的发明，原本并不存在；从横向的角度，也就是从知识分子群体的结构空间的维度来看，应该指出，知识分子的定义只有在知识分子场域中才能得到说明，也就是说，谁在知识分子场域内部占据支配地位，谁就能够把自己关于知识分子的定义强加为普遍的标准。当然，要考察特定的知识分子场，还不能不结合与之相连的权力场。换句话说，并不存在具有绝对真理性的知识分子的定义，时下存在的种种知识分子定义只是一种社会的、历史的或文化的专断性产物，尽管它们参与构建了知识分子的现实。

与大多数知识分子理论一样，布迪厄也把知识分子的系谱学发生与现代性联系在一起。如果说科塞并不拘泥于知识分子的概念的由来，他把知识分子视为伴随着近代史开端一起出现的近代现象，视为大一统中世纪教会世界观瓦解之后出现的“具有自我意识、气质特殊且具有使命感的”群体；如果说德布雷从“媒介学”(mediology)的角度来分析法国知识分子从教师、作家到名流的三个发展阶段；如果说鲍曼把知识分子的历史发生及其合法性与其作为立法者与阐释者的角色转变联系在一起；那么，布迪厄对知识分子的诞生更多地与文化生产场联系在一起，也就是说，跟知识分子符号生产的相对自主性相关。所谓自主性，在积极意义上是指捍卫文化生产场内部的游戏规则，例如科学场域中对真理的信奉；在消极意义上是指拒绝支配着社会世界的经济的、政治的逻辑，特别是金钱、权力和名声。但是与中国老庄哲学的信徒远离功名、逍遥抱一的隐逸理想不同，知识分子规避的只是个人利益，它追求的是社会整体的利益。知识分子之所以有这样的诉求，是因为他们可以借助专业领域的权威，将文化生产场共同遵守的信念建构为全社会的信念，这就必然进行一种精神总动员，号召人们颠倒现存的统治秩序和主流话语。在德莱法斯案件中，在阿尔及利亚战争中，知识分子站在了政府的对立面，甚至抗议政府宣称的那种爱国主义。布迪厄说：“他们将其权威建立在伦理普遍主义和科学普

遍主义的不成文法则的基础之上,以便充当某种道德领袖的职责,并在某种情势下为了斗争而进行集体动员,斗争的目的是向整个社会世界传布自己的界域中所通行的种种价值。”^[12]

第二节 知识分子场:对知识分子的祛魅

布迪厄在《艺术的法则》中详细描述了以左拉为代表的文学家如何确立了知识分子的历史性的地位,知识分子的命名如何塑造了一场强有力的社会活动,我们在下文中讨论艺术自主性时还会回到这些论题;现在我们必须展开陈述布迪厄有关知识分子以何种方式介入社会的基本理论立场。但在此之前,我们可以首先回顾三种流行的知识分子理论。第一,以曼海姆为代表的也是大多数理论家所提倡的公共知识分子的理论。这样的知识分子是一种又红又专、博学多才、超越学科边界的那种大知识分子,他们不仅向少数精英说话,而且向大众说话;他们不仅占领巍巍庙堂,而且在广场上激情演讲。他们是“自由飘浮的”、“非依附性的”,他们不属于任何特定的阶级,因此属于所有的阶级;他们不考虑一己之私,因此他们考虑的是全社会的利益。他们是真理的圣徒,是正义的守护神,是良心的人格化。这也就是伏尔泰和启蒙时代的哲人、写“我控诉”的左拉、热衷于签名运动的萨特这样的知识分子,许多人谈论知识分子的衰落,就是指的这种独立的、批判的、普遍的知识分子的消失。^[13]第二,以葛兰西为代表的有党派色彩的“有机知识分子”。在《狱中札记》中,葛兰西明确地指出:“知识分子便是统治集团的‘代理人’,所行使的是社会霸权和政治统治的下级职能。”^[14]知识分子应该是对群众进行精神动员的先锋队,应该有意识地代表群众的利益,并使自己融为群众的一部分:“只有在知识分子有机地成为那些群众的有机知识分子,只有在知识分子把群众在其实践活动中提出的问题研究和整理成融贯一致的原则的时候,他们才和群众组成为一个文化的和社会的集团。”^[15]政党的职责既然是在政治领域组织社会活动,因而必须把知识分子转化为政治知识分子,这样,一个政党所有的成员都应该视为知识分子。第三,以福柯等解构主义者或后

现代主义者为代表提出的“专业知识分子”。利奥塔指出，我们所谈论的“知识分子”的责任和普遍主体的概念不可分离。既然普遍主体在今天已经被批驳得体无完肤，那么，知识分子这一术语应该必须走向坟墓。这样，问题就可以简化许多了：“真正的艺术家、作家或哲学家的唯一责任，是对‘何为绘画、写作、思想？’这一问题负有的责任。”^[16]这并不是说知识分子应该毫无政治意识，而是说知识分子的干预是局部性质的，应该与其特定研究领域相关。福柯对此说得更为清楚：“知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿，而是要通过自己的专业领域的分析，一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问，动摇人们的心理习惯、他们的行为方式和思维方式，拆解熟悉的和被认可的事物，重新审查规则和制度，在此基础上重新问题化（以此来实现他的知识分子使命），并参与政治意愿的形成（完成他作为一个公民的角色）。”^[17]

布迪厄对此三种立场均保持距离。葛兰西的有机知识分子概念尽管作为一种马克思主义的政治学说，强调了知识分子与群众的关联性，^[18]但是显然丧失了知识分子的批判功能，当葛兰西说人人是知识分子的同时，也意味着说人人都不是知识分子；知识分子到头来如果不是意味着极权政治利益集团的吹鼓手，例如纳粹德国的戈培尔这样的人，那么就意味着今天所谓民主社会例如兰德公司那样为统治阶层出谋划策的技术专家；^[19]福柯式的微观反叛彻底否定了作为人民群众代言人的知识分子，在五月风暴中，福柯认识到，人民群众根本不需要知识分子的中介作用，他们完全可以凭自己的能力为自己说话。但是对布迪厄来说，问题不仅仅是这种自我解构的方式在逻辑上包含了一种自我相关的悖论，^[20]而且，这种学术自耕农的立场显然意味着对社会不公的纵容和退让。但是曼海姆对于知识分子的想象又是很成问题的，用布迪厄的一个追随者的话来说：“由于受到颠倒的唯经济主义的误导，曼海姆实际上接受了有关知识分子情境的观点，而这一观点是他的许多更为正统的同事所心照不宣地抱持着的。他需要如此观点，因为他决心为了客观真理的‘绝对主义’观念去寻找一个社会学的和‘关系主义的’等价物。受此需要驱动，他不得不很明显地具有偏见地颂扬知识分子‘超越于’当代种种阶级冲

突。”^[21]不宜将知识分子的形象加以神秘化或崇高化,应该将知识分子的超语境、超历史的诉求加以语境化和历史化,应该认识到知识分子的所谓“自由漂移”特征源于其特定的社会条件,他们对自由、民主、博爱、真理等价值的追求,只是将从属于自己特定阶层的价值强加为整个社会世界的普遍性价值,从而获取符号资本,巩固自己在社会场域中的某种暧昧位置。

并不是没有人提出别的方案,萨义德的著名策略是“业余者”的理论:“今天的知识分子应该是个业余者,认为身为社会中思想和关切的一员,有权对于甚至最具技术性、专业化行动的核心提出道德的议题……身为业余者的知识分子精神可以进入并转换我们大多数人所经历的仅仅为专业的例行做法,使其活泼、激进得多;不再做被认为是该做的事,而是能问为什么做这件事,谁从中获利……”^[22]但是,当萨义德把知识分子行动的动机解释为他们的关切和喜爱时,他可能会面临布迪厄的进一步追问:知识分子何以具有这样的关切和喜爱?其表现形式与其社会条件有无关系?

布迪厄并没有摒弃所有这些哲人对于知识分子的思考,只是把他们程度不同地加以增减修补,然后统统兼容到自己的理论框架中,进行重新申说。具体地说,他使用葛兰西来纠正福柯缺乏具体政治实践关怀的偏差,但是又使用曼海姆的对批判性、独立性的强调来为葛兰西的党派知识分子指谬。然而他又不是一味地和稀泥,布迪厄的思路是,从知识分子的历史性发明中可以逻辑地推出它对社会发挥效用的可能限度。对布迪厄来说,知识分子场域的兴起是决定性的,因为它构成了知识分子进行政治干预的基础:“只是到了19世纪末,只是在文学场、艺术场和科学场获得了极高程度的自主性的时候,各种自主场域的最为自主的行动者们才认识到,自主性并不就等同于对政治的拒绝,他们甚至可以以艺术家、作家或科学家的名义在政治场域进行干预。与那些转化为政客的文化生产者(例如基佐或拉马丁)不同,他们是凭藉一种权威进入政治领域的,这种权威源于他们自己场域的自主性,并且强调构成其存在基础的全部价值,诸如伦理上的纯洁和技能。”^[23]正因为知识分子首先立足于精神劳动的自

主性(福柯),他才具备足够的符号资本,从而可以获得精神权威,并以社会代言人的名义批判社会(曼海姆),由此符号动员,推动社会改革,促进纯洁政治,使得社会整体朝向一个更人性化的方向发展(葛兰西)。

但是布迪厄的这一折衷在逻辑上似乎并不是全然无懈可击。福柯意义上的专业知识分子在自己的符号生产领域的革命如何能够正好与他们在社会政治领域的革命目的相吻合一致?知识分子的文化造反如何碰巧可以为颠覆不平等的现存秩序提供批判武器?假如必然可以而且应当如此,那么,这势必推导出这样一个论点:所有的好的理论必然是指向实践的,这就必然系统地排斥那些不具备太多实践意义的理论,从而将理论的价值预设为工具价值,最后会导致布迪厄捍卫文化自主性观点的自我解体。另一方面,话语实践是可以纠错的,理论的科学性本身就允许了错误的可能性,但是政治实践就其过程本身常常是不可逆的,用一种自以为是科学的但可能是错误的理论去指导社会实践其结果有时是灾难性的。^[24]这个疑难对萨义德不是什么麻烦,他认为像乔姆斯基这样的业余者有时在糊里糊涂抗议时犯下一些错误说明了他的可爱,尽管萨义德没有指明,因为美国政府不拿乔姆斯基的讥弹当回事,使得乔氏没有机会把自己的错误放大;但对于布迪厄来说这是个未必没有考虑过的问题。其基本立场也出现了由远离政治领域到后来参加激进政治行动的极大转变,在一次访谈中他宣称:“我自己,曾经是这种中立的道德主义、科学上的不牵连的受害者……仿佛人们不搞政治就可以谈论社会世界一样!人们可以说一个社会学家越是认为没搞政治,就越在搞政治。”^[25]问题是,即使我们避免指责布迪厄在晚年的政治干预行动是追慕虚荣,是做秀表演,我们还会用另一个布迪厄来责难他:对自己所建构的“科学真理”的身体力行,如何能够避开他自己一再告诫的唯智主义陷阱?布迪厄相信,一切理论都是政治的,但是他在晚年似乎忘记了作为一种清明的政治基础的理论作为一种政治实践具体方案的理论是有根本的区别的,而对此两者的混淆,并非是理论事业的幸事。

公允地说,总体化叙事的终结与多元文化观的兴起,为旨趣各异的社会运动及其理论家的政治实践提供了可能,诸如黑人人权、女性主义或者

保护生态之类的运动,其局部的符号起义为知识分子的讲经布道准备好了表演舞台。然而,正如有的论者指出的那样:“在马克思主义传统内从没有有效地面对的一个问题是:怎样把地方性斗争提高到政治层面,而不诉诸雅各宾式的‘解决方法’,这种方法通过官僚的中央集权控制建立了一种虚假的统一性。”^[26]对此布迪厄有一套特别的策略。与马克思当年“全世界无产者,联合起来”的口号相映成趣,布迪厄的口号是“全世界知识分子,联合起来!”他号召组织一个知识分子的国际组织,呼唤依赖于这一国际网络的某种文化国际主义,从而对所有有意义的公共干预行动提供符号支援。这一看上去很美的蓝图,姑且不论当真实现了会如何,也就是知识分子的不懈斗争其目的当真实现了,是否真是好事;^[27]单就其操作性而言,更像是一个空中楼阁。正如布迪厄本人已经注意到的那样,知识分子是一个四分五裂的阶层,其内部的统治者与被统治者之间的差异如此悬殊,以至于他们之间的共同利益就像贾母与刘姥姥之间的血缘关系一样可有可无。在这样的基础上进行普遍的符号动员,是可能奏效的吗?

第三节 知识分子:被统治的统治者

与古德纳乐观地宣布知识分子作为新的统治阶级正在逐渐壮大成长的论调相反,布迪厄的知识分子理论的另一个重要表述是将知识分子定位为“统治阶级中的被统治者”。布迪厄解释说:“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。”^[28]布迪厄这一奇怪的说法首先是为了替自我罩上神圣光环的知识分子祛魅。与自己宣称的那种超越阶级、历史以及种种社会条件的正义或真理的人格化形象相反,知识分子并不真正地代表人民群众的利益;或者更确切地说,只是因为知识分子在统治阶层中属于被支配者,因

而由于跟人民群众具有类似的结构从属性,从而使自己误以为自己是人民的合法代表。但其实,知识分子为民请命的热忱是极其不稳定或者非常脆弱的,因为说到底,知识分子毕竟是统治阶级的一员,它毕竟具有表征事物的符号权力,它也追求自己特定的符号利益,比如追求学校权力(控制教师的选拔、培训、晋升的组织)、科学权力(控制研究资源的权力)和知识分子的声望。^[29]知识分子常常摇摆不定的模棱两可的立场实际上是其在权力场中自身所占位置的反映。知识分子固然总是反对资产阶级,但他们究其实还是忠于资产阶级秩序,这一点在出现社会危机的时候可以很清楚地看出来,布迪厄举的例子是左拉在巴黎公社时所采取的立场。知识分子在社会政治上的激进立场与对文化政策的保守态度适成对照,这是因为他们在权力场中居被支配地位,而在大学领域占据主导地位。值得注意的是,布迪厄在这里强调了知识分子文化生产的相对自主性,也就是说,知识分子的政治立场不能化约为其社会场域中所处的位置,必须经过文化生产场的重新塑形或调节。就总体功能而言,知识分子,哪怕是批判性知识分子,其所从事的文化生产一方面固然具有调解作用,另一方面,它又发挥着社会区隔功能,不由自主地成为现存体系的再生产工具。后者显然是知识分子习性的主要方面。

在知识分子场内部也存在着统治者与被统治者的区隔,也就是诸如文化创造者/文化管理者、独立知识分子/教授、新知识生产者/知识传布者之间的对立,所不同的是,知识分子场是一个颠倒的社会世界,在日常世界里的支配者在这里变成了被支配者,反之亦然。据有较多文化资本较少经济资本的知识分子,例如社会科学、文史哲或者理学教授,在文化生产场占据支配地位;据有较多经济资本较少文化资本的知识分子,例如经济学、医学、法学或者工学教授,在文化生产场占据被支配地位。这些知识分子,伴随着自身所处位置与权力精英距离的远近其立场也各不相同。这种内部支配与被支配关系还可以不断细分下去,比如我们可以说同是研究历史学的,研究古代史、史学理论或讲授史学史的,文化资本可能就比较雄厚,占据支配一极,研究近代、现代、当代历史或者从事文物鉴赏甄别的,因为更多地涉及利益关系,其学术资本可能比较薄弱一点,居

被支配一极,虽然他们在圈外更为人所知。如果情况不是如此,布迪厄可能会认为这说明了历史学场域还没有获得充分的自主性。

布迪厄的决定论色彩很强的总体理论框架在逻辑上决定了其知识分子理论的悲观结论,尽管他本人无论在理论上还是在实际政治行动上,都将知识分子的救赎角色所能发挥的功效视为使得社会世界赖以恢复生机和健康的唯一可能途径。这一方面是因为,诚如前文指出的,知识分子在阶级立场上属于支配阶层,作为统治阶级中的被统治者,它与广大的被统治阶级形成的联盟是非常不牢固的;另一方面,即使是知识分子的批判立场所赖以产生的文化生产的自主性在现时代也岌岌可危。那些代表着权力意志的边缘知识人,特别是媒介知识分子,正越来越强有力地渗透到文化生产场内部,参与制定或改写文化生产场的合法定义或游戏规则。布迪厄似乎没有看到知识分子的精神劳动曾经为推动正义事业所作出的伟大社会贡献,也忽视了它作为一个内部分化严重但仍有相对统一性的团体,对于促进社会进步所具有的永不会枯竭的巨大潜能。应该说,正是因为他对知识分子历史的和现实的作用的双重低估导致了他在理论构建上弱化了知识分子本身具有建构效能的神圣光环,也抵消了他本身文化生产的真理性和价值,并使得他提倡的普遍社团主义(universal corporatism)吊诡地建立在沙滩之上。

第四节 超越批判与建设的对立?

布迪厄的知识分子理论跟他别的理论一样,充满着太多的法国色彩。比较起世界上其他地方,法国是知识分子的乐园,知识分子可以参与制定国家政策,而同时保持其独立批判的立场。布迪厄本人就是一个例证,1985年,他就曾经为密特朗政府起草过一系列教育改革大纲。1988年,布迪厄还就任教育课程研究委员会主席的职位,并为法国教育课程出谋划策。知识分子之为统治阶层,在法国是可能的,但是在别国则未必。不必说知识分子曾经沦为“臭老九”的中国,即使是发达国家美国,知识分子也很难说是真正扬眉吐气的一族。布迪厄以为知识分子在社会场域中的

支配性体现为它为权力运作提供合法化辩护,也就是在误识的层面调解社会各阶层的关系,但是权力在更多情况下并不需要无意识默认,其典型运作方式常常伴随着某种有意识的强制。对知识分子的分析毕竟不应该等同于对于工人、农民的分析,知识分子的精神生产常常使自己超越所处特定位置成为可能,^[30]这一点布迪厄尽管有所关注,但是,他把文化生产者对普遍价值的追求解读为文化生产场域内部为了争夺文化资本所实践的种种区隔策略,把知识生产的目的视为知识分子的自我消费,这一教育消费是知识分子自己制造并拉动的,旨在争夺体制位置和符号资源,最后通过文化再生产无意识地参与了教育再生产和社会再生产,无论如何,这一结论的得出从其切入角度而言必然是非常悲观消极的,而且明显扼杀了知识分子在投入精神劳动时所付出的热忱、勇气和激情。进而言之,布迪厄还会陷入一个自我相关的悖论,正像史华兹所质问的那样:“既然他也强调科学实践利益特性和政治特性,他如何能够希望作为一个社会科学家以超功利的方式介入政治?”^[31]

布迪厄的知识分子社会学另一个非常突出的特点是通过权力视角来考察知识分子。这样就导致了对知识分子的社会形象描绘得比较单一。举例来说,在知识分子场域内部,自然可以根据文化资本的多寡和比重区分出知识分子居于何种位置,但是知识分子居于支配或被支配地位,并不必然对社会产生与其文化权力成正比的影响。更全面地理解知识分子与社会的关系,我们还必须认识到知识分子所扮演的各种类型的社会角色。这方面波兰学者兹纳涅斯基对于知识社会学作出的贡献就是值得称道的。他指出作为知识分子,技术顾问类型与圣哲类型是不同的;神圣学者与世俗学者是不一样的。更细一点说,真理发现者、知识传播者、组织者、贡献者与所谓“真理战士”也是有重要差异的。社会对这些不同类型的知识人的期待,与知识分子根据自己的知识能力和禀性,对特定的社会角色进行的自我选择与调适,这些也构成了知识分子的更为五色斑斓、繁复丰富的路线图。^[32]这些方面,是布迪厄的权力的文化逻辑所无法推论获致的。再举个例子,当布迪厄讨论知识分子的时候,脑子里其实主要考虑的是人文知识分子。他研究文化生产场的时候,主要分析的是文学场和艺

术场,这并非偶然。这当然具有其合理性,^[33]但是他构建的文化生产场域并没有为生产这些人文学知识分子的具体的社会条件,尤其体制因素预留太多阐述空间。了解知识分子之间的符号斗争是重要的,了解外部因素如何形塑文化生产场的游戏规则也是有价值的,但是具体到许多知识分子的圈子,也许别的因素具有更强大的阐释效力。我想到的一个例子是1920年左右出生的那些纽约知识分子,他们的主要阵地是诸如《党派评论》、《纽约客》、《财富》这样的同人杂志,而非专业性学术期刊,他们的写作罕有论文腔调,他们许多人甚至没有获得过博士学位,他们居住在美国的波西米亚聚集地例如格林威治村或洛杉矶北海滩,正是这些社会条件才孕育了一代知识分子的成长。当他们被大学收编,成了各类著名教授之后,这样的文化土壤也就贫瘠萎缩了,以至于1970年评选最著名知识分子的时候,除了桑塔格这个唯一的例外,都是那老一代知识分子。^[34]这说明著名的青年知识分子由于丧失了赖以滋养的文化土壤而未能大量涌现出来。需要补充说明的是,类似的情况在中国也同样发生了。今天中国最著名的知识分子仍然是老三届的那一批文化人,这与20世纪90年代以来大学的迅猛发展是难脱干系的。文化人的学院化程度越来越高,专业性越来越强,以往那种具有跨学科影响力的新锐知识分子越来越不容易破茧而出了。^[35]

知识分子话题是世纪之交中国学术界的热门议题之一。布迪厄的知识分子理论,尤其是关于其文化生产场相对自主性的论述,得到了不少中国学人的青睐。但其实,中国的知识分子在当代语境中的位置是非常困窘而复杂的。布迪厄提倡立足于学术自主性,通过大量文化资本的获得,来向社会世界强加以批判性话语,这样一种试图打通专业知识分子与公共知识分子两难处境的做法,在法国或者有效,而且或许也只是对像布迪厄这样的大知识分子才部分有效,^[36]但在中国就很难说。中国士大夫的治学传统,例如乾嘉考据之学,也不是没有一点为知识而知识的某种气息,但是其积累的文化资本是否足以让那些小学家们自动地具有社会权威所具有的符号动员能力?即使是今天,即使存在着某种形式的公共空间,例如网络,具有社会关怀和批判意识的知识分子们是否能够在眼球竞

赛中胜出各种明星，能够让我们的老百姓们意识到他们不是在纸上谈兵，不是在迂阔地谈论他们其实不了解的事情？布迪厄那种以“左派中的左派”自命的批判立场，对中国正在热烈上演的新左派与自由主义知识分子的论战，也很难说有什么启示价值。新左派对自由主义者学术浅陋的嘲弄与自由主义者对新左派不了解中国国情的讥讽，都无法掩饰他们对政府保持距离的视为当然的共识，以及对西方精神资源的共同挪用。^[37]但是宣称要做一个体制外知识分子的决绝姿态，即使从最善良的愿望出发，也不应该忘记中国历史条件的复杂性。我并不是想用国情说来拒阻思想解放的进程，但是我主张，从实际出发，在许多领域，例如启蒙工程，例如现代化建设，知识分子与政府还是存在着合作的广阔空间，而合作未必就一定意味着文化自主性的丧失，并且事实上政府提供的资源还可以换一种方式为我所用，但这是批判派知识分子所不可能实现的。这些历史特殊性在西方已经基本上消失，但是西方不少理论，包括布迪厄知识分子理论，却是以此作为不言而喻的预设条件提出来的。正是因为这一点，我们对布迪厄的那种永恒的批判派的立场本身也要持批判立场，批判不总是永远正确。

注 释

[1] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.132.

[2] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.219.

[3] 朱里安·本达：《知识分子的背叛》，孙传钊译，吉林人民出版社2011年版，第18页。

[4] Hayek, F.A., *The Road to Serfdom: With The Intellectuals and Socialism*, London: IEA, 2005, p.107.

[5] Satre, J-P., *Between Existentialism and Marxism*, London and New York, Verso, 1975, p.230.

[6] 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣等译，商务印书馆2000年版，第157—158页。

[7] 转引自 Ringer, F., *The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge*. In D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III., p.76.

- [8] 刘易斯·科塞:《理念人:一项社会学的考察》,郭方等译,中央编译出版社2001年版,第2页。
- [9] 杰弗里·G.戈德法布:《“民主”社会中的知识分子》,第42—43页。
- [10] 齐格蒙·鲍曼:《立法者与阐释者:论现代性、后现代性和知识分子》,洪涛译,上海人民出版社2000年版,第2页。
- [11] Bourdieu, P., *Homo Academicus*, p.269.
- [12] Bourdieu, P., *Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World*, in *Poetics Today*, 1992, 12(4), p.658.
- [13] 雅各比写道:“老一代知识分子以不可言喻的方式把知识传给了后代,不仅如此,他们还把梦想和希望留给了后代,这种文化的传送带正遭遇威胁。更为宽泛的文化传播有赖于人数正在减少的老年知识分子,这些老年知识分子又没有接班人。年轻的知识分子被大学生涯完全占据了。他们的专业生涯成功之时,也就是公共文化逐渐贫乏衰落之日。”拉塞尔·雅各比:《最后的知识分子》,洪洁译,江苏人民出版社2002年版,第5页。
- [14] 安东尼奥·葛兰西:《狱中札记》,曹雷雨等译,中国社会科学出版社2000年版,第7页。
- [15] 安东尼奥·葛兰西:《狱中札记》,第240页。
- [16] 利奥塔:《后现代性与公正游戏:利奥塔访谈录》,谈瀛洲译,上海人民出版社1996年版,第118页。
- [17] 福柯:《权力的眼睛:福柯访谈录》,严锋译,上海人民出版社1996年版,第147页。
- [18] 凯里犀利地批判了以现代派作家为代表的文学知识分子,是如何为了捍卫自己文化贵族的身份,以各种话语实践对大众进行诋毁、攻击和排斥的。他差不多认为,知识分子是反民主的,现代主义者的语言、主题和写作态度都是以冒犯大众为能事,常常沦为专制主义例如纳粹的辩护人。凯里虽然旁征博引,但是理论说服力较弱,有危言耸听之嫌。但是他凸显了知识分子脱离群众的危险。参看约翰·凯里:《知识分子与大众:文学知识界的傲慢与偏见,1880—1939》,吴庆宏译,译文出版社2008年版。
- [19] 对葛兰西有机知识分子更为具体的批判性分析,可见布鲁斯·罗宾斯编著:《知识分子:美学、政治与学术》,王文斌等译,江苏人民出版社2002年版,第111—112页。
- [20] 雷德克里斯南尖锐地问道:“根据外界确实在发生的一切能否假设他们观点的贫乏与不中肯?他们在假设自己的观点根本不值一提的基础上坚持阐发自己的观点,那我们该如何接受并估价这种观点呢?对那些为了反对人民群众确认的事物而作出的毫无内容的批判性否定的声明,我们该如何解读?”参见布鲁斯·罗宾斯编著:《知识分子:美学、政治与学术》,第91页。
- [21] Ringer, F., *The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge*. p.84.

- [22] 爱德华·W.萨义德:《知识分子论》,单德兴译,三联书店2002年版,第71页。
- [23] Bourdieu, P., *Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World*, pp. 657—658.
- [24] 阿隆曾经指出,知识分子批判现实通常有三种方式,即从完善现存制度设计角度着眼的技术批判,从事务应然角度进行的道德批判以及以未来名义加以审判的意识形态批判。阿隆承认这些批判均各自具有其社会功能以及高尚之处,但是如果将这些批判落实为相应的社会实践,均有可能陷入堕落的境地;即技术论者会受到保守主义的影响,道德论者的否定一切到头来不过是接受一切,而意识形态论者完全忽视甚至压迫他者的存在。见雷蒙·阿隆:《知识分子的鸦片》,吕一民等译,译林出版社2005年版,第218—219页。
- [25] 布尔迪厄:《男性统治》,第214页。
- [26] 卡尔·博格斯:《知识分子与现代性的危机》,李俊译,江苏人民出版社2002年版,第227—228页。
- [27] 索维尔认为,由于知识分子是理念的生产者,他们不需要直接面对理念转变成实践的社会后果,他们根据“圣化构想”所建构的解决社会问题的理论方案往往会造成巨大的灾难。在《知识分子与社会》中,他广泛而深刻地对此进行了探讨。其中最显著的例子是红色高棉所造就的人间惨剧,其最高组织是由一群说法语的柬埔寨知识分子所组成的。见索维尔:《知识分子与社会》,张亚月等译,中信出版社2013年版。
- [28] 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第85页。
- [29] 布迪厄说:“我也指出,在知识分子场中占据一个位置就意味着一些特殊利益,无论在巴黎还是莫斯科,这些利益不光是指学会职位,出版合同,大学岗位或书评;而且是指一些认同和满足的符码,这些符码对不是此一世界成员的人是无法察知的,但却会使知识分子受到各种微妙的约束和审查。”Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.43.
- [30] 郑也夫在《知识分子与批判精神》一文中,从知识分子的职业特性以及历史境遇等角度总结了为什么他们常常带有批判精神。他自己概述如下:“第一,不满是人的本性,而知识分子与大众的‘不满’的不同之处正是在于,他们往往将其与一种理性的批判相结合。第二,传统社会是一个发展缓慢的、同质的社会,而现代社会是一个变迁剧烈的、异质的社会,不同的社会决定了知识分子特性的不同。传统社会中的知识分子是为社会提供共同意识和社会规范的,而现代社会中的多数知识分子是从事生产和科学研究的,后者决定了他们是思变的,不守成规的。第三,现代知识分子或从事科学研究,或受到科学浸染,而科学的本质是怀疑精神。第四,多数知识分子生活在符号而非现实的世界中,符号世界所要求的尽善尽美促使他们对现实持批判态度。第五,但是与此同时,当代社会中的分工化与专业化也极大地扼杀着知识分子对超越专业的社会事务的关心与批判。”郑也夫:《知识分子研究》,中国青年出版社2004年版,前言,第2—3页。

- [31] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.249.
- [32] 见弗·兹纳涅斯基:《知识人的社会角色》,郑斌祥译,译林出版社2000年版。
- [33] 阿隆认为,西方社会有一种观点,认为称得上知识分子的,“作家、学者和有创造力的艺术家置于首位,教授或批评家位列次席,普及者和记者名列第三,那些实践者,如法学家或工程师,则随着他们日渐沉迷于追求效率和丧失了对文化的关注而不再属于知识分子这一类别了。”后面他又引用别人的话提到,狭义的知识分子“主要职业是写作、教育、宣传、戏剧表演或从事艺术文学活动的人。”雷蒙·阿隆:《知识分子的鸦片》,第216页。
- [34] 见雅各比:《最后的知识分子》,尤见第一章。对此较为详尽的专门论述,可见 Kessner, C.S.(ed.), *The “Other” New York Jewish Intellectuals*, New York: New York University Press, 1994。该书分舆论制造者、文人和精神领袖三个方面讨论了15位知识分子。此类专门研究纽约知识分子的著作还有好几部。
- [35] 能够说明这种情况的是汪晖任《读书》杂志主编以来,其所刊发的文章越来越难读懂,而各省市文联主办的文学批评类刊物,越来越走向 CSSCI 的学术标准,所刊登的越来越多的是严格遵守学术规范的论文,而不再是文笔优美、风格典雅的文学评论或社会批评。它们也不再是公共话语的载体和平台。
- [36] 当然,即便在西方发达国家,其政治干预的有效性也不乏质疑的声音。有的学者认为,在超越了印刷媒介时代的电视与互联网时代,大知识分子是否还能够扮演那样的英雄角色是值得商榷的。因为纸媒的接受如果说与等级制度相关,那么,电视与互联网的特点是无限的和短暂的同时性并置和众多图像。如果不能博得眼球关注,启蒙不会自动产生影响。而且,立足于文化生产场自主权威基础上的社会批判,其基本预设是将当代社会析分为物质的、经济的由工具理性所支配的一维,以及由伦理理性与普遍价值所影响的另一个侧面。圣化的艺术家或知识分子的经典式的干预形式是以自由、人权、平等等启蒙价值对前者发动攻击。但是今天存在的许多问题,例如艾滋病、臭氧层以及受制于全球市场竞争的诸多经济问题,其实需要的是工具理性与伦理理性进行不纯粹的但是有效的合作。因而,对混乱的经济世界保持超然态度,并不能构成对于经济世界进行干预的基础。Paulson, W., *The Market of Printed Goods: On Bourdieu's Rules*, in *Modern Language Quarterly* 58:4, 1997, pp.413—415。
- [37] 事实上,自由主义与新左派的问题意识应该说各有其值得深思之处。他们观念的对立倒是让我们发现,知识分子所关心的问题在被赋予的价值和意义方面很难具有可通约性。过去,伏尔泰、左拉甚至萨特可以是享有美名的公知,是因为他们毋庸置疑地代表了正确的政治方向。但是,在政治正确的定义本身就是诸多符号斗争目标的当代社会里,公共知识分子是几乎不可能的。我们应该认识到,启蒙以来使得公共知识分子成为可能的社会条件今天已经几乎不存在了,共识很难形成。

第十章

社会空间与社会阶级

与资本、习性、场域等概念一样，阶级也是布迪厄的关键词之一。这不难理解，因为在社会理论中，似乎没有什么比阶级理论更能有效地凸显布迪厄强烈的政治关怀，凸显他作为一个马克思主义批判理论家的识别标志。布迪厄相信，阶级理论作为一种对社会世界的特定观测角度，提供了具有普遍性的解释原则和分类原则，因而，阶级、阶级区隔、阶级趣味、阶级斗争、资本的不平等分布、天才意识形态的掩饰功能和争夺符号权力的斗争，对这些内容的概念化，构成了布迪厄实践理论的精髓，而文化商品的消费，正好是这些批判武器大显身手的好去处。

对许多中国读者来说，用阶级尤其是阶级斗争来解说社会世界，是一种再熟悉不过的庸俗社会学理论路径：将一切文本和现实，无论是哲学、历史、文学还是活生生的生活世界，化约为儒法斗争、地主阶级与农民阶级的斗争或无产阶级与资产阶级的斗争，曾经给我们的民族带来了不仅仅是理论上的巨大灾难。那么，布迪厄阶级理论的建构是否有助于我们摆脱那样的历史噩梦？他的政治指向是否可以转化为一种积极有效的社会运动的资源？

布迪厄阶级理论的基本内容，魏宁格(E.B.Weininger)言简意赅地归纳为如下四点假设：“首先，在阶级位置与‘习性’之间存在着因果联系。其次，在习性与处在不同消费领域的诸多实践之间存在着‘表现’的关系，这些实践符号地构建了一个整体的整体(即一种‘生活方式’)。其三，布

迪厄还进一步坚称,这些实践发挥的功能是,通过确立占据着阶级结构中不同位置的个体之间的符号边界,来构建社会群集(social collectivities),亦即‘地位群体’。由此所发生的过程是个充满争议的过程,是一个他称之为‘分类斗争’的过程。最后,布迪厄证明这种斗争只是‘符号权力’得以实施的多种形式中的一种。”^[1]

这样的说法无疑值得参考,但对我们来说,首先值得我们注意的是布迪厄阶级理论下述两个突出方面。第一,布迪厄对经典阶级理论进行了关系主义的改造,社会阶级不是本质主义地按照你的财产的多寡(好比我们当初划分阶级成分,以及今天社会学家做的社会各阶层的报告)等作为某个社会共同体的成员资格所必需的某些条件来决定的,相反,社会阶级甚至并不在实际上存在,它乃是一种理论的构造物。从积极意义上来说,借以辨析阶级标识的条件也由经济资本扩展为其他诸种形式的资本,例如社会资本,尤其是文化资本。可以说对符号维度的强调乃是布迪厄阶级理论的纹章徽标。第二,布迪厄对阶级区分、阶级习性、阶级轨迹等的探讨主要采用的是法国本土的资源,尽管他把其理论普遍性放大得超出法国国界,认为适用于所有西方发达国家(但在这一点上别的西方国家的人例如美国人是心存疑虑的)。也就是说,像中国这样介乎传统与现代之间的未完全分化社会,并未充分进入他的理论视野。显然,和他别的理论(比如文化生产场理论)一样,布迪厄通过将自己所处的社会世界的现存状态合法展现为已然状态,从而将卡比尔社会或中国社会合法地也是无意识地区隔为未然状态或者缺失状态。这对我们吊诡地提出了一个难题:或者我们将布迪厄的理论指斥为欧洲中心主义的殖民心态的无意识暴露;或者我们可以视之作为一种新的符号动员的精神资源,在此语境中,我们会考虑未来中国各阶级形成的种种可能性,以及由此滋生的种种问题。上述这两个方面,是我们在解读其阶级理论时应当注意把握的。

第一节 马克思与韦伯的理论遗产

任何一位社会理论家,在构建其阶级理论时,注定无法绕过马克思和

韦伯的相关经典理论。布迪厄自不例外。阿隆认为,正是马克思主义的特性,才使得阶级概念处在社会学这门学科的中心。^[2]对马克思而言,作为理论基石之一,阶级理论不仅仅是对客观现实的一种认识论意义上的描述,更是为广泛的政治实践指明了革命方向。马克思首先是从生产关系的角度上来理解阶级的,他认为,阶级的产生是由于社会剩余产品的出现和生产资料私人占有制的建立而出现的。阶级就是这样一些集团,由于他们在一定的社会经济结构中所处的地位不同,其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。因此阶级的本质就是剥削。要消除剥削,必须最终要消除阶级,但在此之前就必须首先提出阶级斗争的要求。现代资本主义社会的一个主要矛盾是资本主义社会生产资料的私人占有与社会化大生产之间的矛盾,由于无产阶级同最先进的经济形式即现代化的机器生产相联系,代表着社会化大生产发展的方向和要求,因此它的成员必须联合起来,依靠其集体的革命实践来推翻资产阶级的统治,从而完成具有历史必然性的使命。

尽管布迪厄承认马克思对阶级理论的历史贡献,^[3]但是既然他希望在阶级理论上独树一帜,自然就要宣称其首要前提就是与马克思主义理论相决裂了。布迪厄明确提到了他与马克思阶级理论的三重断裂:第一层面的断裂是我们熟悉的用关系主义来取代其本质主义的断裂,也就是说,他拒绝对各社会阶级加以一个明确的定义,从而避免一种唯智主义幻象:“且让我们把由社会科学家所建构的理论的阶级,视为一种真实的阶级,即得到有效动员的阶级。”^[4]换句话说,我们不能仅仅根据某家农民拥有几亩地来判定他属于地主阶级还是贫下中农,事实上,“诸社会阶级并不存在……存在的只是社会空间,即诸多差异的空间,诸阶级以某种可能态的方式存在于其中,它们并非某种给定之物,而是有待变成的事物。”^[5]阶级并无普遍的、内在的特性,它并非已然事实,是有待建构的、被争论的对象,对它的社会定义本身就涉及合法化斗争。进一步说,阶级的构建与一定的符号劳动尤其是知识分子的符号动员密切相关:正是因为一些代言人(知识分子、政府官员、工会领袖、女性主义者或其他社会工作者)在促成阶级的认同时发挥了巨大的作用,自在的阶级才能成为自为

的阶级,理论的阶级才能成为真实的阶级。〔6〕第二层面的断裂是反对马克思主义的唯经济主义,即将社会场域这一多维空间化约为经济场域或经济生产关系。布迪厄尽管保留了经济的最终决定作用,尽管将行动者的阶级意识与其存在条件联系起来,但是,他还是强调了符号资源的独立性和重要意义,认为除了职业、收入等指数外,还不应该忽视对生活方式、艺术趣味、消费习性、教育水平乃至年龄、性别的考虑。最后,布迪厄给马克思主义贴上的标签是与唯智主义紧密相联的客观主义,认为这一立场使得马克思阶级理论忽视在不同场域中的符号斗争,忽视对于社会世界的表征,忽视在某一场域内部以及诸场域之间的等级系统,在社会学话语实践中,常常只看到统计学意义上的抽象规律,看不到依据实践的逻辑行动的个人,从而把行动者视为对于结构的简单反映。

布迪厄在批评马克思阶级理论的时候在不少方面已经运用了韦伯的思想资源。因为韦伯的阶级论在某种方面可以视为对马克思的一个回应。韦伯认为,阶级不应视为某一确定意义的共同体,而只体现了社会行动可能的常见的基础。他写道:“在下述情况下,我们可以言及‘阶级’:
1.一群人就其生活机会的某种特殊的、因果性要素而言,具有共同性;
2.此要素是仅仅由占有货物与收入机会的经济利益所体现的;以及
3.它是在商品市场或劳动市场的条件下得以体现的。这就是所谓‘阶级境况’。”〔7〕显然,阶级状况与一定的市场情境相关。这样,所谓阶级斗争就可以理解为旨在为使自己拥有的资源最大化而进行的竞争,这些被社会赋值的稀缺性资源使得占有者能够在实现生活机会方面拥有更多的手段和可能性。韦伯还提出了一套地位集团(status groups)的理论。韦伯说:“和纯粹受经济因素决定的‘阶级状况’相比,我们希望能把任何由某种特殊的社会评价——对荣誉的评价,无论是正面还是负面的评价——所决定的典型人生要素称之为‘身份(按:即地位)状况’。这种荣誉可能与多数人的共同特性联系在一起。〔8〕韦伯认为,某一阶级并不必然达到某一相对应的地位,因为地位所需要的荣誉常常与赤裸裸的财产占有处于尖锐的矛盾之中。地位不可能随便由某个人的力量所改变,它的惰性决定了它只会缓慢地演变。

正如大多数学者指出的那样，对财产、声誉、权力和生活方式的注重使得布迪厄的阶级理论更接近韦伯的思想。但是，布迪厄用一种更精巧的理论构架整合了韦伯的思想资源，尤其是整合了阶级与地位的两个概念，结束了存在于两者之间的分离状态。布迪厄用阶级条件来指代韦伯意义上的阶级，用阶级位置的特性来指代韦伯意义上的地位，并将阶级位置的特性具体化为一系列符号区隔，同时，认为这些符号区隔亦即韦伯说的地位，发挥着掩盖阶级利益的作用。因而，阶级和地位并不是什么迥然不同的东西，而只是同一枚银币的两面而已：“人们常常喜欢拿来和马克思主义的阶级相对照的韦伯说的地位，当其通过产生于某一空间结构的感知范畴被感知的时候，它就被充分建构的阶级。”^[9]实际上，布迪厄对阶级条件与阶级位置的区分，十分让人想起马克思对经济基础与上层建筑的区分，在布迪厄的理论中，也令人想起经济资本与文化资本的区分。^[10]阶级条件主要也就是一个群体的物质条件，它决定于某一阶级的成员所占有的财产的多寡，同时它也在很大程度上确定了某一群体的生活方式或非物质的存在形式；另一方面，地位集团则看上去是对经济必然性的否定形式，事实上它表现为具有区隔特性的生活风格并不能因此脱离它与一定的经济权力的干系，换言之，地位集团也就是阶级，只不过是升华了的因而被合法化了的阶级，是在日常实践中披着地位、声誉等伪装的阶级。^[11]换句话说，在布迪厄看来，韦伯没有认识到地位所包含的虚假意识，而正是这些虚假意识，尤其是通过个人天分的卡里斯玛意识形态，使阶级差异被误识为自然差异；而越能摆脱经济必然性的阶级，越是能将符合自己阶级利益的符号区隔强加给受制于经济条件的阶层。^[12]

这样，布迪厄通过引入符号区隔，把我们的注意力不再引向一个阶级的财产特征，或者别的一些具有实体性内容的区隔特征，^[13]而是引向文化、生活方式、美学性情等符号维度，这也就在为他的社会学美学设定理论框架的同时，设定了一个批判性的政治任务。^[14]

第二节 社会空间的结构

布迪厄是在什么样的理论构架中完成他所宣称的对马克思和韦伯的

阶级理论的超越的？布迪厄的阶级理论是在一种想象的社会空间上展开的。对这个以地理空间作为隐喻的区域，^[15]布迪厄解释说：“社会世界可以在某种(多维的)空间中得到表述，这一空间建基于差异或分配的原则之上，这些差异或分配是由所讨论的社会界域中能起作用的诸特性集合而构建的，也就是说，能够将力量或权力授予这一界域的那些特性的拥有者。诸行动者及其群体因而可以界定为处在这一空间中的诸多相对位置。每一行动者被限定在某一位置上或诸多邻近位置的某一特定阶级之中……如果选择来构建这一空间的诸特性是能发挥作用的特性，此空间亦可描述为一个力量之场。”^[16]社会空间实际上就是具有若干权力关系的空间，它向任何试图进入这一空间的行动者强行征收一种入场费，也就是相对于这一场域而言具有价值的各种形式的资本。各种各样的社会空间组成了各不相同的场域。社会空间的理论使得布迪厄得以避开对阶级的精确的界定，也就是说，由此他可以宣称，只有通过某个行动者在社会空间的位置才能够确定他的阶级规定性。这样，布迪厄可以“构建”出一个逻辑意义上的“客观阶级”的定义：它们是“被置于同类生存条件中行动者的集合，这些条件强加了一些同类的规定性，产生了可以产生类似实践的类似的性情系统。这些行动者拥有一些共同特性，亦即客观化了的特性，这些特性有时得到了法律上的确保(例如对于商品和权力的占有)，或者是体现为阶级习性的特性(以及特别是分类图式系统)。”^[17]

布迪厄采用社会空间这一分析方法破除了关于阶级的唯名论与唯实论的对立。也就是说，从布氏观点来看，下述问题是个伪问题：即究竟是先有作为阶级成员的个体，然后才有阶级；还是先有阶级，然后才有作为阶级成员的个体？其实，这是一个社会过程的两个不同的方面。具体看来，一方面，某些客观结构的位置为一些社会行动者所占据，这些位置意味着这样的一些可能性：即占据这些位置的一群个体会共享同样的生活方式，同样的集体身份；但是，只有当个体能够建构对于结构的合适表征的时候，也就是能够确立起可以将个体加以区隔和整合的边界的时候，该结构所产生的诸多可能性才能催生社会群体即阶级。用布迪厄的追随者华康德的话来说：“阶级既不单独存在于结构中，也不单独存在于行动者

身上；而是存在于它们之间的相互关系之中，这种关系是历史地进行生产、再生产和转型的。”^[18]

还必须指出，布迪厄对阶级这一范畴的使用有广义狭义之分。他是经常使用诸如资产阶级、小资产阶级或工人阶级这样的词汇，但是，他的社会阶级的意涵有时也指某些特定的群体，比如年长者、黑人、巴黎人与外省人、穆斯林或者妇女。布迪厄这一范围广泛、包容性极强的定义尽管几乎没有遗漏社会学社会系统每一因素，考虑了年龄、种族、宗教、性别甚至居住地，但是他对马克思主义的效忠表现在他还是把经济因素放在首位。他谈论得比较多、影响也比较大的还是传统的那种建基于资本的阶级。

对本质主义阶级观的超越，除了关系主义地看待某一行动者在社会空间中所处位置，还涉及构成社会空间的决定要素即资本。要问某人属于什么阶层，就要看他拥有多少资本，以及这些资本的构成情况如何。由此，布迪厄将社会空间主要划分为三个区域，即资产阶级、中产阶级以及主要包括工人阶级与农民阶级在内的普罗阶级。他对空间单元的划分，依据的是资本数量以及构成（主要是指经济资本与文化资本的比重），并由此建构了一个非常复杂但是也很清楚的社会空间地图。在这个阶级地图中，资本总量按照由多到少的尺度构成了一条纵向轴线，而文化资本较多、经济资本较少构成了横向轴线的左端，经济资本较多、文化资本较少构成了横向轴线的右端。总的说来，资本总量较多的行动者构成了统治阶级，反之则为被统治阶级。但是经济资本又在权力场中高于文化资本，所以文化资本较多经济资本较少的知识分子又成了统治阶级中的被统治阶级；同样的道理，同处资本较少的被统治阶级，文化资本较多的小学教师或低级管理人员就比经济资本较多的小业主可能要稍逊一筹。具体地说，高校教师、专业人士、企业家按照从左到右的顺序（也就是文化资本递减经济资本递增的顺序，反之亦然）排列，构成了权力精英的最上层，次上层的职业则是艺术家、中学教师、公共部门行政人员和规模稍小一点的企业主；至于比较底层的，则是技术工人以至于未受过培训的蓝领工人，以及农民。

这个社会空间图不仅反映了阶级结构、阶级的内部构成,而且还反映了诸阶级以及诸阶级的诸宗派之间的生活方式,比如那些工商巨子的爱好是骑马、滑雪、打猎以及打高尔夫球,知识分子可能喜欢下棋、登山;专业人士爱喝威士忌,大企业家喜欢香槟,白领工人嗜好啤酒,最底层的普罗阶级喝的一般是普通红酒;资产阶级演奏的乐器是钢琴,小资产阶级是吉他,而技术工人则爱拉手风琴。这甚至还反映了选票分布:轴线左端的大抵投票给左派;轴线右端的则会成为右派政党的支持者。可以说,阶级区隔表现出来的也是文化区隔、政治区隔、生活风格区隔乃至一切日常实践的区隔,尤其是美学趣味的区隔,这一点我们下文中会更详细地加以探讨。^[19]

最后,布迪厄对阶级本质主义的修正还表现在他强调了个体或群体行动者在遭遇一定时空情境时可能产生的变化,布迪厄将行动者不断调节自己的策略以适应结构变化的过程称之为社会轨迹。习性在他的阶级理论中,一如既往地如他其他社会理论一样,起着关键性的调节和引导作用。这样,某一行动者对某一阶级的隶属并不是永恒不变的,他会随着自身存在的社会条件的上升或下降,也就是伴随其所拥有的资本之逐渐受到青睐或者成为明日黄花,而会出现相应的升降。例如各种层次的教师、专业人员、工程师、文化经纪人、白领工人、技术员等呈现上升的态势,而小店主、农民或农业工人这些本来比较底层的人则开始降低自己的位置。还有一部分人,例如公共部门行政人员、低级管理人员、技术工人、工头等,则基本保持原来的位置。^[20]这些向上或下的流动,既有仍处在本阶级内部的位置的变动,也有越出本阶级之外的位置的变动。布迪厄尤其注意到了小资产阶级这一阶层的变化。小资产阶级是指中产阶级中文化资本与经济资本居间的那一种人。新兴的小资产阶级或者来源于受过教育的工人,或者来源于未能受到良好教育的统治阶层的人,这些人尽管不能获得合法体制的合法承认,但是他们可以通过他们所擅长的符号商品的生产,通过将有教养的性情运用到尚未成为主流的文化中,通过挪用文学艺术资源来制定消费时尚,来获取颇为丰厚的物质的和符号的利润,这些文化中介人,包括媒体人、广告人、性学专家、婚姻指导、营养专家、电影

制片人、时装设计师、就业指导、青年导师等等，其中一部分人有可能向上流动成为新资产阶级的一部分。^[21]

布迪厄对阶级轨迹的分析意在表明，他拒绝那种阶级是简单再生产的理论。举例说，历史最悠久的那些阶级，比如农民或小业主，正面临着其行业不断衰落的命运，其子女为了避免这样的未来，常常采用的策略就是通过接受较好的教育，从而可以进入到新的文化生产领域中去，并通过争取新的许可证和证书合法化，比如通过生产对后现代文化商品的需要，成为新小资产阶级。^[22]但是，另一方面，布迪厄又提醒我们，职业的变动并不必然意味着原先的阶级区隔格局已经发生翻天覆地的变化，正如我们在介绍布迪厄教育社会学时已经提到的那样，由于大学入学门槛的降低造成的接受高等教育的普遍化，导致中下阶层提高生活水准成为可能，然而水涨船高，在整个社会的生活水平提高的基础上，每个阶级大致上还是保持着原有的相对位置，整个社会世界不平等的等级秩序依然如故。^[23]布迪厄的这一提醒表明，他认为现代社会占支配性的现象毕竟还是社会阶级结构的再生产而不是转变。

第三节 社会世界的表征与阶级斗争^[24]

与贝尔那种声称意识形态已经终结的观点相反，布迪厄认为阶级的存在仍然是认识我们这个社会的一个主要方面。而既然存在着阶级区隔，就必然存在着阶级斗争。但是与马克思不同，布迪厄理解的阶级斗争尽管仍然可以加以政治地解读，也可以理解为围绕着物质资源或权力场位置展开的斗争，但是，却在形式上更多地表现为符号斗争，因为阶级的定义、对场上位置的把握甚至对生活世界意义的理解也是斗争的重要内容。^[25]而提到符号斗争，就必然涉及对社会世界表征权的争夺。布迪厄指出，社会世界的表征，也就是对社会世界的感知，乃是主客观两方面社会建构的结果。就客观维度而言，行动者或体制的特性在呈现自身时具有不平等的可能性，比如说文化资本较多的人总是比文化资本少的人更有可能去博物馆；就主观维度而言，在特定时间发挥效用的感知图式或评

价系统,是以往符号斗争的产物,也是对权力的符号关系的表现。对社会世界的视界尽管是多元的,但是,与后现代主义的现代社会无中心的主张相反,布迪厄认为,总是存在着对社会世界的合法表征。布迪厄引用了卡夫卡在《审判》中的一段对话。布洛克告诉一位自称自己是最伟大的律师的人说:尽管每个人都可以自诩伟大,但是这些事情是由法庭决定的。^[26]统治阶级总是能够把对自己有利的对社会世界的表征强加为唯一正确的、不言而喻的常识,并在对这一表征的维护时再生产自己统治的合法性。当然,统治阶级对社会世界施加的这一合法暴力并非到处畅通无阻,它从来没有成功地把自已的意志施加到社会世界的每一个角落。

具体地说,就客观方面看,个人或集体可以以表征行动的形式来采取行动,从而使得某种现实得以显扬。比如说反战抗议、反种族歧视集会(这不是布迪厄举的例子),通过这些示威行动来展现自己的力量、规模及凝聚力。正是通过这些表征性运动,反战或者反种族歧视才能成为一种现实。个人的表征策略则涉及对自我形象尤其是自己在社会空间所处位置形象的设计和展示,布迪厄在《区隔》中主要谈论的是通过消费策略来显示自己的社会位置感。从根本上来说,符号斗争表现为分类斗争。分类作为符号图式的具体运用,乃是再生产或颠覆社会秩序的媒介。因而分类斗争也就是区隔敌友关系、地位或品味高低等的斗争:“在对于社会世界意义的种种斗争中,关键的是对于分类图式和系统的权力,它们乃是对于群体的表征的基础,因而也是动员或分化(demobilization)的基础。”^[27]就主观方面看,符号斗争能采取的形式是尝试改变对社会世界的感知图式和评价系统,也就是分类系统和感知范畴,或者进而言之也就是命名、语词,因为正是这些东西在表述现实的同时也建构了现实。布迪厄写道:“分类系统依照分类所建构的表征所获得的强化力量,增强了客观机制的效果,从而有助于造就阶级的存在。如果不是如此,分类系统就不会是这样一个斗争的关键目标。强行推行一个被认同的命名,就是对全部社会存在的认同行为,这一社会存在改变了被命名之物。”^[28]显然,布迪厄这里陈述了一种逻辑上的循环论:一方面,分类原则、概念、命名、范畴等,具有符号动员的建构力量,它们生产了群体、阶级乃至社会世界;

另一方面,这些分类图式,作为社会世界的表征,又是一定的群体或阶级习性的表达,尤其是那些占据支配地位群体意志的表达。布迪厄的这一逻辑循环实际上暗示了现代社会仍然未能摆脱其独白的性质,统治阶级利用自己掌握的符号暴力,利用自己控制的对社会世界的表征,利用此暴力或表征对民众的无意识催眠,在被统治者接受其合法欺骗的情况下,再生产了现存的社会秩序。

布迪厄进一步论述了国家这一垄断性合法暴力的拥有者在制造官方分类时的运作机制。官方的任命其有效性就在于,它得到了社会的普遍认可。官方授予的头衔,比如法兰西学院教授以及博士文凭这样的资格证书,作为一种符号资本,得到了国家体制的担保,从而使得拥有这些身份的人可以自动获得某种神圣的外衣,将自己的观点自我合法化为普遍的、绝对的真理性观点,从而摆脱了符号斗争的相对性。官方的观点具有三重功能:第一,它作出诊断,告诉人们,某一事物的客观意义是什么。第二,它通过一些限制性规则,告诉人们在什么情况下,人们该如何行动。第三,它告诉人们,实际上已经发生了什么。通过上述功能的运作,官方话语使自己成为合法正当的话语,成为常识的仓库,成为担保各种文凭、头衔信用的中央银行。^[29]

布迪厄没有号召我们用暴力推翻万恶的资本主义制度,而是让我们批判资本主义社会世界的符号暴力。我们仍然还要讲阶级斗争,但既然阶级斗争首先是符号斗争或者分类斗争,阶级本身不是一个已然事实,而是一个有待构建的群体,那么,以受支配阶级代言人自命并具有充分语词能力的知识分子,就必然在阶级动员时发挥着至关重要的作用。但阶级斗争既然在发达国家中是整合的、再生产的而非革命的斗争,既然它不可避免地遵从市场竞争的逻辑,既然每个社会行动者总是为利益或资本所驱动,哪怕是具有相对自主性的符号利益或文化资本,那么我们大概就不会看到知识分子的符号动员能力能有多大程度的用武之地,何况正如我们在上面谈论知识分子的那一章所表明的那样,知识分子也是被其阶级条件所决定了的,也无法摆脱所处社会空间的位置,那么,我们不妨说,布迪厄的理论批判也就是并未真正触及残酷的政治斗争实践的清谈而已。

第四节 过时的理论建构?

在我们总结布迪厄阶级理论的时候,我们可能应该将布迪厄置于当代阶级理论的发展脉络中找寻他的位置,从而可以了解,布迪厄并不是处在一个阶级理论的真空中进行探索,他的理论乃是在具备一定理论积累条件下的理论原创。这就是说,我们应当在称赞他学术贡献的时候,必须联系阶级理论已有的研究成果,必须知道哪些观点是学人共享的观点;另一方面,又可以了解其独特观点又遭到了哪些诘难或挑战。

约略说来,西方晚近以来影响最大的阶级理论可分为新马克思主义与新韦伯主义这两种路径。^[30]我们可以分别略举几位代表性人物与布迪厄阶级理论加以比较。^[31]传统的马克思主义者非常重视对于阶级形成和阶级行动的研究,并将阶级斗争视为促成“自在”阶级转化为“自为”阶级的关键。只有社会行动者为了其集体利益组织起来而进行斗争,真正意义上的阶级形成才有可能。但是,经典马克思主义所提及的阶级斗争如今早已不复旧观,基于阶级利益的导向革命实践的大规模社会行动已经消歇,因此,讨论阶级斗争要么侧重于分析阶级何以不行动,要么就对阶级斗争进行重新定义。就前者而言,赖特指出,定义了阶级的社会关系在本质上是对抗的而非对称的;这些对抗的客观基础是剥削;剥削的根本基础在社会生产关系之中可以找到。阶级结构限制了阶级构成、阶级意识和阶级斗争。阶级结构建构了社会变化的历史轨迹中具有根本性质的诸多社会分界线。这些方面都可以看出赖特对马克思主义的忠诚,他甚至承认,阶级斗争是历史的动力;^[32]但是另一方面,赖特又指出,阶级结构并不必然会导致阶级形成。个体就阶级斗争的关系而言,其实可以有多元选择的可能性,未必必然走向阶级对抗。^[33]就后者而言,普兰查斯认为,尽管经济因素最终决定了社会阶级,但还是必须承认意识形态和政治关系在阶级斗争中的重要性,因为阶级只存在于阶级斗争之中。当代的社会结构分为三类,即资产阶级、小资产阶级和工人阶级,同时,即使在阶级内部,也并非铁板一块,其实也有各种宗派,例如作为脑力劳动者

的工人即技术工人，肯定不同于体力劳动者。前者事实上在此宗派内部具有霸权地位，会压制较为弱势的群体，阶级内部的斗争会影响整个社会的阶级结构。^[34]布迪厄其实采取的是第二种路径，即将阶级斗争阐释为所谓符号斗争或分类斗争。

韦伯对社会分层理论的影响最突出地体现为两个方面：其一，与马克思从剥削关系和生产过程来解释阶级关系不同，他提出了划分阶级的三重标准，即财富（经济地位）、声望（社会地位）、权力（政治地位）这三重标准。三者既相互交织，又各具独立性。韦伯十分强调在消费过程中人们拥有的不同的生活机会；其二，韦伯提出的社会屏蔽（Social Closure）概念，^[35]是许多阶级分层理论家学术灵感的来源。就前者而言，洛克伍德（D. Lockwood）认为，仅仅从其阶级地位或与生产资料的关系的角度来判断一位社会行动者的阶级意识，不足以说明，同样是雇佣劳动阶级，为何职员与体力工人在意识形态上存在着重大差异这一现象。只有当我们从市场地位、工作地位与身份地位三个角度来加以考察，才能发现一位社会行动者的地位与其阶级意识之间的真实关系。^[36]就后者而言，韦伯认为如果某个社会群体根据其主观意义和约束规则，对内强化其成员资格，对外排斥某些特定人群，从而以垄断手段来使得自身群体利益得到最大化，这就是一种社会屏蔽过程。帕金（F. Parkin）将这一概念与社会分层思想联系起来，并详细论述了其基本策略一是排斥，二是篡夺。就排斥而言，其主要社会排斥工具一是围绕财产制度而设计的工具，二是学术的和专业的资格证书和文凭。^[37]与新韦伯主义者比较，布迪厄的阶级理论也强调阶级分层的多元性，特别重视消费过程也就是从符号维度以及多元的日常实践角度来确定社会行动者的阶级归属；另一方面，布迪厄的多部著作以非常丰富的实证材料，揭示了统治阶级如何通过教育再生产来达到社会屏蔽的目的，从而得以进行社会再生产，也就是侧重分析了帕金所提到的排斥策略的第二个方面。

另一方面，布迪厄的阶级理论也遭遇到了一些更具体的质疑。一种观点认为，布迪厄的阶级论可能存在一些逻辑上不够精致的地方。史华兹指出，在讨论阶级习性的时候，布迪厄忽视了工人阶级内部的差异，工人和农

民的差异,以及出生于农村、城市的工人之间的差异。布迪厄认为阶级再生产已经由家庭迁移到学校。但是,他提供的教育机会、就业机会和报酬等方面的数据材料还不够充分,还不足以支持他的观点。事实上,他对阶级的流动程度之大,还估计不足,这显然是受制于他的决定论的理论倾向。史华兹还认为,布迪厄对阶级斗争的集体形式未加太多留意,他留意比较多的是由个人以及家庭所决定的地位区隔的种种形式。布迪厄将集体性化约为组织的领袖、政党或代言人,从而使得群体的意义空心化,背景化。更有甚者,布迪厄关心的只是各种形式的资本的分布,他很少描述阶级冲突的实际过程。^[38]其实布迪厄还忽视了阶级的地域的、宗教的、民族的特别是第一世界与第三世界之间的差异。不必说中国的工人阶级与法国的工人阶级的习性比如饮食习惯完全是两回事,即使是英国和法国的工人阶级其饮食偏好也未必相同。^[39]布迪厄尽管利用资本的概念来界定阶级,并把阶级理解为一种社会实践,认为只有当它被动员的时候它才能被建构为一种阶级现实,通过上述概念化工作试图超越种种本质主义二元对立,但是,他理论的总体上的决定论倾向却使他陷入一种逻辑悖论,当他解释诸阶级升降变化的时候,依靠习性这一范畴的调节是无法摆脱这一悖论的:“一方面,他将社会生活阐释为一种不断流动的权力平衡,这种权力平衡源于各种社会集体间的永恒的分配斗争;另一方面,由于受到习性的惯性的影响,这些同样的实践本身只是再确认诸社会阶级之间的相对距离……当习性发挥其产生特定阶级的趣味与生活风格的功能时,它的惯性效果得到了最好的揭示。”^[40]

有一种釜底抽薪的观点认为,阶级实际上已经消亡了:“阶级正在消解,最发达的社会已不再是阶级社会。最重要一个方面是在 20 世纪中期建构了西欧法团主义政治的阶级身份、阶级意识形态、阶级组织正在减弱。同样,阶级的公共内容、阶级亚文化与阶级背景也早已消失了。更引起争论的是阶级的经济机制逐渐瓦解的问题。我们可以举出以下这些变化:财富的广泛再分配;间接的与小规模的所有权的扩张;技术的文凭化与行业的专业化;市场的多重细分与全球化;消费作为身份与生活方式创造者的作用在不断加强,等等。”^[41]这样的观点当然也遭到一些社会学

家的批驳，^[42]但无可驳辩的事实是，即便对于左派人士而言，他们所关心的与其说是政治问题，倒不如说是社会问题。社会阶级作为一个理论范畴，其政治意义明显下降了。布洛维(M. Burawoy)在其《生产的政治》一书的导言中指出，革命工人阶级这一理论假定无论在理论上还是哲学上均负担过重，我们因而必须作别工人阶级，转而拥抱来自于公民社会的新社会运动：“社区斗争，女性主义运动，生态运动、公民权运动以及和平运动，作为20世纪80年代以来的进步运动而逐渐萌生发展。”^[43]当然，这些新社会运动不限于此，还包括例如同性恋政治、民族独立等各种形式的抗争方式，其中，阶级认同可能被价值认同所替代，阶级规范可能被社会规范所替代，生活方式获得了更大的重要性。在这样的情况下，我们不禁要问，阶级观在现代社会是否已经过时？是否社会世界的表征就仅仅是统治阶级意志的表现？进而言之，是否除了争夺对于社会世界的表征权之外，致力于消灭社会不平等的任何努力都不是切中要害的？是否阶级之间或内部除了符号斗争就没有共同利益，而且有时对这些共同利益的维护还暂时超过了斗争的需要？有的法国社会学家认为，既然阶级的概念需要理论建构，那倒不如使用属于经验范畴的社会阶层(*strate sociale*)这一术语，在社会学分析中更有效：“用阶层这一词首先意指把组成阶层的个人，依照任何一种可以编排他们的标准来分类；依此来看，一个阶层只是一个简单的范畴。一个统计学上的集合体。但是提到阶层，意味着反对用阶级来分析，而且也意味着社群可以以许多不同的标准来层级化：收入、文凭、权力、威望……某个人或社群在威望梯级上的位置，并不必然等于其在收入或文凭梯级上的位置。因此，存在有许多不同社群位置的一个渐进层级，而非社群的对立。”^[44]显然，这样的解释比布迪厄描述的那种人人之间都像斗鸡眼一样彼此都在盘算各自符号利益的可怕情形，至少更符合我们对日常实践的实际感受。

同样，我们也可能会产生这样的疑惑：与其他变量如年龄、性别、种族、教育、职业等相比，阶级这一变量是否仍然是解释我们这个现代社会结构的最好方式？对于社会世界的表征的建构，是否只能归功于阶级之间或阶级内部的符号斗争？有的学者认为，在当代社会，媒介文化已经构

成塑造社会感知的日益重要的力量,相比之下,阶级分析方法已经失去了其说服力。此外,美国社会学家克兰引用刘易斯的观点,认为只有在那种社会地理流动性不大的时代,以及文化变迁速度缓慢的时期,文化趣味才可能与社会阶级联系在一起。^[45]她建议把都市视野和阶级理论结合起来:“在都市背景下,社会阶级依然是预示文化选择的一件重要事物,尽管随着城市本身在新的方向向前发展,这种情况正在发生变化。再现了不同生活方式、联系松散的郊区群落正在取代以阶级为基础的、界限分明的城区或都市中心周围的居民点,文化活动集中在这里面,从博物馆到居民点的酒吧,这里的文化活动场所一般要受到一个特定社会阶级成员的控制,以他们为主顾。”^[46]

最后当我们把目光转向中国的时候,我们可能会发现,布迪厄的理论可能对我们基本上没有太大参考价值。近几十年来,巨大的社会变迁导致中国社会各阶层早已失去了其各自粗具的文化。中国各阶层的划分依据各自拥有的资产为基本参照指数(而不是根据符号维度为参照指数),应该是大致符合实际的。今天,我们社会各阶层的人,都在接受着各种大众媒介(电视、报纸、电影、电台、互联网等)对于生活方式的理解,小康社会的奋斗目标与小资文化的粉墨登场互为表里,尽管中产阶级的规模正在稳步增长,但是他们作为“白领”、“金领”,还只是被数字上远为庞大得多的下层民众所羡慕的少数幸运儿。整个社会,作为发展中国家,还没有摆脱布迪厄所说的经济必然性。文化,主要是所谓高雅文化,总的来说还是一种极少数人倾心的奢侈。布迪厄的阶级论如果说有什么用处,那么,从某种意义来说,他所批判的这一切,只是预示着眼下国人翘首企盼的未来。^[47]

注 释

[1] 魏宁格:《布迪厄阶级分析基本原理》,埃里克·欧林·赖特编:《阶级分析方法》,复旦大学出版社2011年版,第101页。据英文版有改动。英文版见 Weinger, E. B., *Foundations of Pierre Bourdieu's Class Analysis*, in E. O. Wright, (ed.), *Approaches*

to Class Analysis, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.86.

- [2] 阿隆指出：“如果马克思主义不存在，阶级概念没有被应用到政治领域……那么阶级概念永远也不会在理论的或经验的社会学学科中扮演当前这样的角色。”在解释马克思主义何以产生如此巨大的影响的时候，阿隆继续指出：“现代社会当它们既是工业社会又是民主社会的时候，它们都带有双重矛盾：它们确信拥有无限的生产能力，同时又因处处可见和无法消失的贫困现象而不得安宁；它们到处宣布所有人的根本平等，同时又因仍然存在于公民间的不平等而苦恼。”见雷蒙·阿隆：《阶级斗争：工业社会新讲》，周以光译，译林出版社2003年版，第55—56页。
- [3] 布迪厄说：“……只是在马克思之后，实际上只是在政党——它能够根据阶级斗争理论（以较大规模）强行推行一种对于社会世界的视界——创建之后，我们才可以在严格意义上指涉阶级和阶级斗争。”Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.133.
- [4] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.229.
- [5] Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.12.
- [6] 这样的观点并非布迪厄首创。经典马克思主义实际上一直强调从“自在的”阶级到“自为的”阶级的转变，而汤普森在出版于1963年的《英国工人阶级的形成》的前言中更是指出：“有一种说法很有诱惑力，即假定阶级本质上是一个‘东西’，但在马克思自己的历史著作中，这并不是他的本意。然而这个错误却使许多后来的‘马克思主义’著作受到损害。有些人说：‘它’，即工人阶级，是确实存在的，而且几乎可以用数学方法来精确测定，例如有多少人生产资料是处于某种关系之中等等。一旦这种假定确立起来，阶级觉悟也就推导出来了；如果‘它’适时地了解到自己的地位和真实的利益，那么‘它’就应该有阶级觉悟（但实际上却很少有）。这里有一个文化上的上层建筑，通过它，人们极缓慢地意识到这一点。这种文化上的‘落后’与走形使人不能容忍，所以就很容易产生某种替代的理论，即党团派系、理论家等等，由他们揭示阶级觉悟。但这种觉悟并非现实中的觉悟，而是理论上应该如何如何的觉悟。”E.P.汤普森：《英国工人阶级的形成》上册，钱乘旦等译，译林出版社2001年版，第2页。卢卡奇认为，知识分子的动员，也就是向一些被认为是工人阶级的成员输入阶级意识，是使得工人阶级从“自在”的状态转变为“自为”的状态的关键。
- [7] Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, p.927.
- [8] 马克斯·韦伯：《经济与社会》，第2卷上册，阎克文译，上海世纪出版集团2015年版，第1068页。
- [9] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, p.238.
- [10] 在韦伯眼中，地位集团的特性可能具有历史性，19世纪的贵族精英当然拥有一套文化习性，尽管他们在遭遇资产阶级这一暴发户的时候，其经济地位相形之下一落千丈，

但是这并没有使他们的文化实践及其优势立刻产生改变。布迪厄认为,这一套文化系统已经转移到教育领域得到了再生产,因而他使用文化资本的范畴来将韦伯的这一理论换一种方式进行了重新的概念化。

- [11] 魏宁格指出:布迪厄根据物质的(“经济的”)和符号的区分来阐释韦伯阶级与地位的区分,“更有甚者,他坚持主张,阶级与地位不该被视为能产生不同社会群集的二者选一的分层类型。相反,阶级与地位群体的区隔应该单纯地被视为一种分析的便利,虽说这样的便利布迪厄也不大情愿承认。其结果是强调,阶级分析不该化约为对于经济关系的分析,相反,它该同时提供对于符号关系的分析,这就大致上通向由韦伯所提出来的地位区分的道路了。”Weininger, E. B., *Foundations of Pierre Bourdieu's Class Analysis*, p.84。见魏宁格:《布迪厄阶级分析基本原理》,第98—99页。
- [12] 此段论述见:Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp.150—152。
- [13] 例如新马克思主义的阶级理论家普兰查斯(N.Poulantzas)在三个领域即经济、意识形态以及政治领域,根据生产/非生产劳动、体力/脑力劳动、管理者/非管理者作出的区隔;以及赖特(E.O.Wright)根据货币资本、物质资本和劳动的控制关系三方面为标准制定的阶级区隔。关于前者请见:Poulantzas, N., *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, J.Martin, (ed.), London: Verso, 2008, pp.186—219;后者请见埃里克·欧林·赖特:《阶级》,第46—52页。
- [14] 关于布迪厄的阶级理论与马克思、韦伯与涂尔干的联系,亦可见 P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, pp.7—8。关于布迪厄与马克思经济理论的关系,亦可见 Gilles, E., *Bourdieu and the Marxist economy: Bourdieu's outlook on Marx and his conception of the economic sphere*, in A.Christoforou, et al. (eds.), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, New York: Routledge, 2014, pp.94—116。
- [15] 布迪厄提到,同一阶级的成员往往在地理上也很接近,比如巴黎的左岸,右岸,以及我们大家耳熟能详的富人居住的“高尚住宅区”。
- [16] Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, pp.229—230。
- [17] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.95。
- [18] 转引自埃里克·欧林·赖特编:《阶级分析方法》,第137页,据英文版有小幅改动。中文翻译注释有误,此话应该转自华康德于1991年单独撰写的一篇论文,而非与布迪厄合写的文字。此段话参考了魏宁格的论述。
- [19] 见布迪厄绘制的图表,Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, p.5。以及:Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.130。
- [20] 见布迪厄绘制的图表:Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement*

of Taste, pp.122—123.

- [21] 费瑟斯通认为,布迪厄所谈及的这种符号产品生产专家亦即新型文化媒介人(New cultural intermediaries),这乃是理解后现代文化的一个关键性因素:“从事符号生产的知识分子与专家,远未如古尔德纳所争辩的那样,正在成为新型的霸权阶层。不过我们已经说过,不应低估在经济专家与符号专家之间的相互依赖关系和平衡关系中已经发生的诸多变化。这一部分新型中产阶级或者说服务阶层的出现与扩张,不仅产生了在符号生产与传播方面的专家,同时也创造了一批潜在观众,他们对贴上后现代标签的一大批文化、符号产品及其经验更为敏锐、更能适应。”Featherstone, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, 2nd edition, London: SAGE Publications Ltd, 2007, p.34.参看迈克·费瑟斯通:《消费文化与后现代主义》,第52页。
- [22] 对布迪厄阶级轨迹的理论分析,可参考 Wilkes, C., *Bourdieu's Class*, in R.Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, pp.125—129.
- [23] 费瑟斯通对布迪厄这番意思有如下出色的发挥:“为获得‘地位性商品’,为获得表明步入了上流社会的商品而展开的斗争,使得新商品的生产率不断提高,而这些使人们通过标志性商品获得上层社会地位的意义,反而变得只具有相对性了。经常性地供应新的、时髦的令人垂涎的商品,或者下层群体僭用标志上层社会的商品,便产生了一种‘犬兔’越野追踪式的游戏。为了重新建立起原来的社会距离,较上层的特殊群体不得不投资于新的(信息化的)商品。”迈克·费瑟斯通:《消费文化与后现代主义》,第26—27页。
- [24] 本节部分内容可参看第七章第五节“命名与符号权力”。
- [25] 见 Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.185.
- [26] 见 Bourdieu, P., *In Other Words*, p.136.
- [27] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.481.
- [28] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.482.
- [29] 见 Bourdieu, P., *In Other Words*, pp.136—137.
- [30] 其实还有影响稍弱的新涂尔干主义路径。该派(代表人物有格伦斯基等)基于涂尔干的劳动分工论,强调职业共同体(如行会、协会等)与社会整合的关系,也就是人们在共享某些规范或价值的基础上形成所谓“机械团结”,由此淡化阶级意识,促进社会秩序的稳定。见李强:《社会分层十讲》,社会科学文献出版社2013年版,第135—142页。
- [31] 需要指出,西方社会分层理论虽然似乎现如今已经丧失了其学术热点的态势,但其理论资源依然十分繁富浩瀚。此处挂一漏万的举例,旨在大致标明布迪厄在此理论坐标系中的位置。对社会分层理论的深入介绍,可参看李强的《社会分层十讲》以及格

伦斯基所编的论文集《社会分层》。

- [32] 见埃里克·欧林·赖特：《阶级》，第30—40页。
- [33] 赖特谈到了三种可选择的策略：“第一，他们可以设法运用他们作为剥削者的地位而实现以个人的身份进入居支配地位的剥削阶级；第二，他们可以试着与居支配地位的剥削阶级结成联盟；第三，他们可以与主要的被剥削阶级结成某种形式的联盟。”埃里克·欧林·赖特：《阶级》，第125页。有必要指出，对阶级不行动的理论阐释，并不限于新马克思主义阶级理论家，其实该问题乃是当代西方阶级理论的一个学术交锋点之一。对相关理论路径的简单梳理，可参看李路路等：《当代社会学中的阶级分析——理论视角和分析范式》，载《社会》，2012年第5期，尤见第34—35页。李强在其《社会分层十讲》中虽未集中论述此一问题，但多处有颇见功力和深度的介绍、分析。
- [34] 参阅 Poulantzas, N., *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, pp.186—219。以及 Poulantzas, N., *Political Power and Social Classes*, London: Verso, 1978, pp. 57—114。
- [35] 见韦伯：《开放的和封闭的关系》，格伦斯基编：《社会分层》，王俊等译，华夏出版社2005年版，第123—127页。
- [36] 见李强：《社会分层十讲》，第121—129页。
- [37] 见帕金：《马克思主义和阶级理论》，格伦斯基编：《社会分层》，第142—159页。
- [38] Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp.174—188。
- [39] 见 Lane, J. F., *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, p.164。
- [40] Joppke, C., *The Cultural Dimensions of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III, p.28。
- [41] J.Pakulsky & M. Waters, 《阶级的消亡》，载格伦斯基编：《社会分层》，第753页。据英文版有微小改动。见：J.Pakulsky & M.Waters, *The Death of Class*, in D.Grusky, (ed.), *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, Boulder, Westview Press, 2008, pp.1024—1025。需要指出的是，这绝对不是孤立的观点，而是一大批社会理论家的观点。大概被引用最多的一篇相关论文题为《社会阶级正在死亡吗？》。该文两位作者指出，从政治、经济和家庭三方面来看，传统等级制已经衰落，因而结构性的社会阶级关系也会削弱。见克拉克等：《社会阶级正在死亡吗？》，戴维·李等编：《关于阶级的冲突：晚期工业主义不平等之辩论》，重庆出版社2005年版，第52—61页。
- [42] 例如霍特等的《后工业社会中阶级的继续存在》一文，载戴维·李等编：《关于阶级的冲突：晚期工业主义不平等之辩论》，第62—75页。总体上来说，仍然主张沿用阶级

分析(当然需要根据社会条件的变化对阶级概念本身进行调适)的理论家还是占了上风。

- [43] Burawoy, M., *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*, London: Verso, 1985, p.5.
- [44] 朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,第180页。
- [45] 她还认为布迪厄已经过时,在一个脚注中她如是说:“因为布迪厄的著作主要建立在他于六十年代末收集的材料的基础上,他很可能低估了在美国瓦解了趣味公众和产生文化阶级的那些相同因素在法国日益增多的重要性。迪马吉奥的历史研究表明,美国的文化界曾一度比现在更接近于布迪厄对法国文化阶层的描述。”戴安娜·克兰:《文化生产:媒体与都市艺术》,赵国新译,译林出版社2001年版,第38页。
- [46] 戴安娜·克兰:《文化生产:媒体与都市艺术》,第9—10页。
- [47] 关于中国的本土化社会分层理论,可见李强:《社会分层十讲》,尤见其第八、十讲;李春玲等:《社会分层理论》,中国社会科学出版社2008年版,尤见第十二章;李春玲:《断裂与碎片:当代中国社会阶层分化实证分析》,社会科学文献出版社2005年版;李培林等:《中国社会分层》,社会科学文献出版社2004年版;以及李路路等的梳理,见李路路等:《当代社会学中的阶级分析——理论视角和分析范式》,李春玲的梳理,见李春玲:《我国社会分层研究30年》,《中国社会科学院院报》2008年9月2日。海外学者对中国社会分层的研究,可参看边燕杰等编:《社会分层与流动:国外学者对中国研究的新进展》,中国人民大学出版社2008年版。

第三编

趣味：区隔的逻辑

如前所述,布迪厄的社会学美学是研究文化商品消费何以形成的一种特殊的美学,布迪厄在这方面取得的成就显示了他在旧瓶里装新酒、将冷饭炒出新花样的卓越技巧。简单说来,这一理论在方法论上采取的视角是阶级论的立场,但是对经典阶级理论又进行了比较大的修正。与此同时,在切入的角度上,布迪厄复活了对趣味的美学关注,使得趣味从其边缘位置成为当下美学讨论的一个时尚话题。^[1]最后但并非最不重要的是,“美学”这个概念在其字源学上本来应该是“感性学”,在康德、黑格尔那里,几乎已经简化成了自然美学或者艺术哲学。布迪厄指出,只有把对于狭义的高级“文化”的趣味,也就是对于合法文化(艺术、哲学、科学等等)的趣味,与一般认为形而下的、庸俗的文化经验(餐饮、美容、装修、摄影等日常实践)的趣味结合起来,才能真正了解文化实践的意义。因此,布迪厄尽管是向康德的纯粹美学明火执仗地提出挑战,但是,当他这样做的时候,他并不是继续沿着康德原有的美学线路发起攻击的;他选择的理论地基与康德完全不同,他不是将纯粹的美学经验或文学艺术作品作为他美学探险的唯一对象,而是将包括这些内容在内的所有文化实践纳入美学考察的范围,从而可以宣称他已经用一种实践的符号经济学的理论推土机摧毁了合法文化的神圣城墙,并将美学聚焦点放在了使得美学性情或艺术能力成为可能的社会条件上,因而超越了康德美学。用他自己的话来说是这样的:“除非日常使用中狭义的、规范的意义上的‘文化’被引回到人类学意义上的‘文化’,并且人们对于最精美物体的高雅趣味与人们对于食品风味的原初趣味重新联系起来,否则人们便不能充分理解文化实践的意义。”^[2]这一方面,当然是极大地拓宽了美学的边疆,我们甚至可以在一定程度上认可他的追随者华康德的说法,将它视为在美学领域进行的一场哥白尼式的符号革命,^[3]另一方面,将日常文化消费看成是遵循与高雅艺术同一消费规则的不同场域的实践,又不可避免地对于文学艺术领域作了简单化的处理。艺术祛魅的破坏力不可能不付出一定的美学代价。

本编首先讨论布迪厄对于艺术能力赖以构成的社会条件的分析,继而结合其阶级理论把握他对于趣味的解说。为了能够更清楚地呈现布迪厄社会学美学的面貌,我将布迪厄两个著名的艺术社会学的个案研究——亦即《摄影:中等品位的艺术》与《艺术之恋》的主要内容——列为本编第三部分。最后,考虑到本编问题的相对集中,我专列一章来讨论当代语境中的布迪厄社会学美学。一方面,我会立足于社会学内部,讨论布迪厄的趣味理论所引起的诸多美学争论;另一方面,我将布迪厄置于当代学术语境之中,主要试图在与法兰克福学派、后现代主义、伯明翰学派以及当代文化社会学家的对话中,检讨布迪厄文化社会学尤其是美学社会学的得失。

注 释

- [1] 华康德说:“当布迪厄着手他自己的‘判断的批判’(《区隔》的副标题,暗指伊曼努尔·康德三个著名的“判断的批判”)的时候,趣味的概念在社会科学中充其量只占有一个边缘地位。这一概念除了在马克斯·韦伯对于生活的风格化的一些简略思考中,在托恩斯坦·凡勃伦的炫耀性消费理论下,以及诺伯特·埃利亚斯(那时还不为人知)对于“文明化进程”的研究里被涉及之外,就一直被撻给了要么是研究心灵和美学的哲学家,要么是生物学家。它成了社会学家一个高不成低不就不得费心对付的对象。”Wacquant, L., *Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks*, p.114.
- [2] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.1.
- [3] 见 Wacquant, L., *Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks*, p.114。

第十一章

艺术编码的社会条件

社会学对文学艺术的注视,并没有一个很辉煌的历史。经典社会学家,例如马克思、韦伯、涂尔干,始终没有腾出很大的精力来研究文学艺术问题。^[1]与此相反,在布迪厄进入学术场域之初,就开始将文学艺术放在一个极为重要的位置上。^[2]布迪厄早年对马克思的接受,就与艺术不无关系。^[3]另一方面,布迪厄对韦伯和涂尔干宗教社会学相关内容的改造,使之成为自己文艺社会学的有机组成部分,绝不是一种偶然的理论冲动。因为,对布迪厄来说,文化,尤其是祛魅之后的文学艺术,正如尼采所祈愿的那样,在很大程度上已经成为我们时代的宗教。布迪厄的这一努力,至少是文艺社会学成为当代社会学研究时尚的一个重要原因。但是,在布迪厄 60 年代后期开始着手这一课题研究的时候,他还不能摆脱某种符号学的影响,也就是说,他将艺术接受过程视为编码解码的过程,尽管他当时已经强调指出这一过程受到社会条件的制约。本章的基本内容,是侧重介绍布迪厄发表于 1968 年的一篇长文《艺术感知社会学理论概要》(Outline of a Sociological Theory of Art Perception)。之所以专门挑出此文作为一章的内容,一方面是因为它内容丰富,集中表现了其艺术社会学的一些基本观念,这些观念,甚至包括其举例、语言风格或句式结构,在他的其他著作尤其是《区隔》、《摄影:中等品位的艺术》、《艺术之恋》这三部著作中被不断重复;^[4]另一方面,它的主要思想又构成了理解其阶级论美学的方法论基础。

第一节 艺术感知的生成

我们如何成为一个艺术品的鉴赏者？常识的观点是，某些人具有特别聪颖的艺术天赋，这种天赋即使是父子之间亦不可以相互转授，只有这些人才是合法艺术的合法欣赏者。比如只有克莱夫·贝尔这样的人，才能够在艺术品中看到“有意味的形式”，才是合格的艺术接受者。我们普通人在观看惠斯勒的一幅画时，可能会看到一位贵妇人的肖像，但是对画家和专业艺术评论家来说，这只不过是一系列线条和色彩的组合。但布迪厄认为，其实所谓具有艺术天赋的人和我们原本并无根本的不同，只是前者的眼睛是已经接受了艺术编码的眼睛，所以它能够识别艺术品；而后者的眼睛没有接受过艺术训练，所以它对艺术品的观看只是“天真的”观看。人的艺术知觉是社会建构的，它包含着有意无意的解码操作。布迪厄说：“在某种意义上，我们可以说，看(*voir*)的能力即是知识(*savoir*)或概念的功能，也就是词语的功能，即可以命名可见之物，就好像是感知的编程。只有当一个人拥有了文化能力，亦即拥有用以编码艺术品的代码，一件艺术品对他而言才具有意义和旨趣。”^[5]

受潘诺夫斯基强烈影响，布迪厄主张，艺术欣赏并不是对艺术品内在特质自发的反应。这里的关键在于，那些具备艺术鉴赏能力的人，之所以能够解码艺术品，是因为那些代码已经在他的艺术感知中内化了，但是表现出来的倒好像是对艺术品的某种一见钟情，正是这种直接理解的透明性幻觉，导致了一种误识，让人们相信，这些人具有高人一等的艺术天才。通常情况是，我们根据客体所呈现的方式来阅读我们所看到的，在此过程中，我们并没有意识到我们已经遵循了一些规则，我们相信这一切的发生都是自然的、真实的。证明这一点，可以让从未接触过中国画的西方画家来欣赏根据散点透视原理绘成的山水画，或相反，让沉浸于宋元意境的人去观赏西方根据透视原理画成的油画。可以想象，他们必然会各自产生某种惊奇反应。由此我们可以认识到，我们观看艺术品的眼睛实际上已经被某些代码所支配。艺术天赋的神话将自身的逻辑建立在熟识的经验

和直接理解的经验之上，把那些秉有解码能力的人视为生来就具有创造天才或具有艺术鉴赏天赋的人；而事实上，这些人之所以如此，无非是教育的结果。当然，这种教育也许是有形的、有意识的、体制化的，也许是在家庭环境中无意识接触的结果。布迪厄指出，戴眼镜的人通常并不意识到眼镜的存在。戴上文化代码这一眼镜的人通常也意识不到使他们能够看到艺术品的文化眼镜的存在，他们倾向于认为，自己眼睛所看到的东西是自然而然发生的。其中的道理，就如同人类学家身处异国他乡，往往意识不到正是自己的认知框架才摄取了他所研究的对象。

那么，那些没有艺术鉴赏能力的人，在观看艺术品时，是如何将其解码的呢？布迪厄说：“一旦这些特殊的条件未能实现，误解就是不可避免的：直接理解的幻觉产生一种基于错误代码的虚幻的理解。缺乏作品被编码的感知，人们只好用别的代码来编码，只好用适用于日常感知、适用于解码熟识客体的代码，来运用于处在某一陌生传统之中的作品。”^[6]对文化上被剥夺的人来说，作品所显示出来的信息超越了他的解码能力。由于没有适当的范畴来纳入其认知结构，从而简化成可以理解的形式，他会认为这种东西毫无意义，或者说，不具有现实性。布迪厄认为，解码操作要求行动者或多或少掌握并不那么好懂的代码。显然，对解码技术了解得越多，就越可能揭示隐藏于艺术品内部的意义。正如潘诺夫斯基所作出的区分，天真受众只能根据实践经验把握作品的第一层次的特质，即能感特质(sensible properties)，也就是可以细分为事实的和表达的现象学的意义，以及这些性质在受众那里激起的感情反应：“他会把一张兽皮看成是毛茸茸的、把花边视为精美的，或者在这些特性所引起的感情共鸣层次上，提到‘质朴的’色彩或者‘欢悦的’旋律。他不可能从‘我们在日常经验基础上所把握的意义的初级层次’转到‘意义的二级层次’，亦即‘符号所指的意义水平’，除非他所掌握的那些概念超越了能感特性，并能认同作品特殊的风格特性。”^[7]只有超越感官直接性、达到第二层级的观者，才能看得到彰显在图像、故事或寓言背后的概念世界，才能识别包含于其中的文化符号，才能知道艺术品的形式安排、技巧方法，以及它所归属的流派、年代、民族。

由此,可以区分两种不同的美学快乐:其一是可以化约为简单美的美学感知的快乐,这一般也就是只能在第一层级上把握艺术品的天真受众所能达到的美学享受(enjoyment);其二是由文化品味以及解码技能所获致的美学愉悦(delight)。后者并不那么简单,它要求着对艺术品内在规范的遵从,要求欣赏者的美学意图与艺术品的客观意图(而非艺术家的主观意图)相吻合一致。这些理想的艺术欣赏者在自己所熟悉的艺术品中建立起一定的理解图式和艺术感知,他们可以把这种对于艺术的认知框架延伸到未知的艺术世界之中。与此相反,对不具备这一编码能力的人来说,这些艺术品如同外文一样让他们不知所措,他们只能根据日常生活的逻辑来错误地理解这一世界。因此中下阶层的美学实际上就不是一种美学,而是伦理学的一个维度。他们的美学偏好所表现出来的禁欲主义性情,也同样表达于其存在的其他领域。换句话说,他们在美学上是一个空白,如果不是一个负数的话。艺术品对他们来说并不存在:“艺术品之被视为一种符号商品(而非经济资产,尽管它也可以是经济资产),只对这样一种人来说才存在:他拥有占用它亦即解码它的手段。”^[8]

这样,布迪厄把艺术接受过程从对艺术欣赏过程的描述转向了对艺术能力形成的分析。在这一分析中,关键的不是诉诸艺术欣赏者的艺术才华,而是考察他对于艺术解码工具的掌握程度,也就是对赖以占用艺术品的解释图式的把握程度,这是拥有艺术资本的先决条件,也是解码处于特定时空艺术品的先决条件。受支配阶级对此解码能力的匮乏,正为统治阶级在掌握艺术代码方面独擅胜场提供了绝好机会。正是因为只有他们排他性地拥有这样的能力,这种能力才可以构成稀缺性的条件:占用艺术品的稀缺性手段总是与稀缺性符号商品相对应的。而对稀缺性符号商品的排他性占有,则进一步将统治阶级从庸众中区隔而出。

第二节 艺术能力的社会学

具体地说,艺术能力是由一系列区分得以显现的:“艺术能力因而可以界定为对于严格艺术区分原则的预先的知识。这些原则能够通过某一

表征所包含的诸多风格征象(indications)的分类,将这一表征限定在构建了艺术界域的表征的种种可能性之中,而不是限定在构建了日常对象或种种符码的界域的表征种种可能性之中。这些界域差不多将这一表征视为某种界标,亦即只是用来传达某一超常意义的交流手段。”^[9]艺术能力基于对于分类系统(诸多风格征象)的掌握程度,也基于这一分类系统的复杂程度(构建了艺术界域而非日常对象界域的表征的种种可能性)。也就是说,一个分类系统越可以更为精细地作出区分,越说明它的高级,也越说明把握这一分类系统的人的艺术能力的高超。一个熟悉艺术分类原则的人,不仅可以区分出某一建筑是哥特式艺术,而且可以区分出这是早期的、中期的还是晚期的哥特艺术,甚至在每一时期还可以作出进一步的区分。要理解某一艺术品的特性,必须将它置于一定的时间、空间、所属学派尤其是与之相近、相反的艺术品的群集之中加以考察,这些相反相成的艺术品之间的关系构成了整个艺术界域。只有能够了解这些艺术品之间细微差异的人,只有具备这些普通人可能不耐烦但是道中人却乐此不疲的知识的人,才能说具备了足够的艺术能力。

布迪厄继而探讨了艺术能力的社会学属性。他指出:“艺术代码乃是这样一种包含种种可能区分原则的系统,在某个给定时间的特定社会中,它将表征界域划分成许多互补的格调(classes),在本质上,它是一种社会体制。”^[10]因此,必须要注意艺术代码的客观性,换句话说,作为一整套在特定社会和给定时间中赖以占用艺术品的感知工具,艺术代码建基于一定的社会现实,它是一套历史形成的机制,它并不依赖个体意志或个体意识,但是却能够强使个体在通常是不知情的情况下,来作出他们能够作出的区隔,同时使得一些区隔对某些个体无由呈现(布迪厄这里是指无法掌握艺术代码的人)。布迪厄继续说,每一个时期根据其自身的分类体制或系统来安排艺术表征,将别的时代分开的艺术品归为一类,或者相反,将原本是一类的分开。^[11]个人必须根据某个时代向他提供的分类系统来识别艺术品,倘若没有这一分类系统,他无法想象艺术品之间的区分。

布迪厄这里又一次暴露了他的决定论的立场。他承认每个时代艺术品分类系统的差异,也承认艺术感知工具是历史性形成的,也由于从属于

社会而会伴随着历史发生变化,但是他却没有考虑个人对这些分类系统的反抗,正是因为个人对艺术分类系统的反抗,艺术的分类系统才会有变化,或者说,艺术才会有一个历史。^[12]布迪厄这位声称反本质主义的人,在这里却把分类系统本身本质主义化了。很有可能出现的一个情况是,在一个时代里,有可能同时存在远不止一个艺术的感知图式,它们很难说谁就占据绝对的支配位置,因而可以是并行不悖的,也可能是相互交叉的。^[13]关于这一点,我们可以从诺贝尔文学奖委员会的文学观中寻找有关证据。有不少获奖作品是遵循了“为艺术而艺术”的原则,但是显而易见,授奖的标准常常还包含了政治因素,比如对苏联作家的授奖,以及近几十年来对非白人、非欧美以及女性作家的倾斜。

不管怎么说,布迪厄还是对艺术代码的社会运作进行了较为详尽的描述。他认为,艺术品实际上是被两度创造的,即创造者与观赏者。他这里侧重考察的是观赏者,也就主要是艺术接受过程。一般来说,在特定历史时空中,艺术品的可读性可以通过两个代码之间的偏离程度而得以确定:一个代码是某作品所客观要求的代码;另一个代码是作为历史建构的体制的代码。至于对特定个人而言,艺术品的可读性则根据作品中所要求或体现的复杂代码与个人能力之间的偏差而发生变化,而个人能力,又取决于个人掌握复杂的社会代码的程度。换言之,个人越能够熟练精准地把握艺术代码(例如艺术流派,艺术技法,艺术史知识,当下艺术潮流)这一社会体制,就越能够回应艺术品内在的代码要求,也就是说越能够实现艺术品的价值。反之亦然。^[14]

由于艺术品之构成艺术资本,必须要求其合格的观赏者拥有复杂微妙的代码,因此这就要求对艺术行动者加以体制化的或非体制化的或者繁重艰苦的或者方便快捷的培训。布迪厄如是说:“对特定个人而言,艺术品的可读性取决于下列两个因素的偏离:其一是传送层面,也就是作品所要求的代码的内在复杂微妙程度;其二是接受层面,亦即个体掌握社会代码的程度,这代码必须多少与作品所要求的代码相吻合。”^[15]当作品代码在微妙性和复杂性方面超出了受众所拥有的代码时,受众就会因为超出他们的理解能力对艺术品失去兴趣。要想增加可读性,减少误读,无非是要么降

低作品传送水平,也就是根据受众能接受的代码来编码作品,比如走通俗化的路子;要么就提升接受者的水平,也就是不断发布旨在解码的代码,比如通过学校教育、大众媒介、艺术展览馆、互联网或其他交流手段。

第三节 艺术能力的历史性

与接受美学理论坚持作品意义的无限开放性不同,布迪厄认为存在着一种艺术作品可读性的总体规则,每一时代的解读规则只是对此总体规则的应用。当代作品的解读依赖于作者所保持的他与前代代码的关系。布迪厄并没有试图描述这些总体规则或者艺术代码其具体内涵究竟是什么,但是他将艺术史划分为两个时期:即古典时代和断裂时代,我们今天属于持续断裂时代(periods of continued rupture)。在古典时期,风格达到了其自身的完美性,艺术创造者们穷尽了由所继承的创造性艺术所提供的可能性;至于在断裂时期,新的创造性艺术得到了创造,新形式的发生语法也产生了,而这些新的发明都与某一时代或环境的美学传统脱离了关联。布迪厄指出,社会代码与作品所要求的代码之间的脱节很少出现在古典时期,较多出现在断裂时期,尤其是我们今天。布迪厄这一观点无疑简化了艺术史的分期,对于传统的比如古典主义、浪漫主义、现实主义、现代主义这样的艺术分期,是一个不无冲击力的挑战。我们在下文中会更详细地交待布迪厄这一分期是基于艺术自主性的观念,它实际上是根据“为艺术而艺术”的信念是否确立,或者,是根据文学场是否建立为标志来划分的。换一个角度,他说的所谓古典时代也就是前现代时期,断裂时代也就是审美现代性奠定自身之后的时代。

布迪厄进而具体讨论了艺术感知图式的转变机制。艺术生产手段的改变总是先于艺术感知工具的改变,而艺术感知模式必然是缓慢地发挥效用,因为这涉及在很大程度上消除原先的艺术能力,并以一种新的艺术能力取而代之。这是一种非常困难的、漫长的新的内化过程。质而言之,艺术能力就是社会代码内化的产物,它植根于人的习性和记忆,在无意识层面发挥功能。这种说法尽管似乎忽视了艺术的独特价值,但是布迪厄

的下列说法表明,他在研究方法上采取了某种历史主义的立场:“在断裂期,艺术能力中(或者,如果愿意的话,可以说在习性中)固有的惰性意味着通过新型艺术生产手段所生产的作品,在某一时期,注定是通过旧的感知手段来获得感知的,而人们创造新作品所反对的,本来正是这些旧感知手段。”^[16]那些受过教育的人总喜欢将自己继承来的范畴运用于当代的作品之中,而当他用既有代码来学究气十足地解码这些作品时,势必忽视作品自身所具有的感知范畴,忽视其不可化约的新颖性。艺术上的偶像颠覆者们颠覆任何传统的艺术教义,从而使得自己成为新的艺术教义的先知,这些新的艺术规则是通过教育来灌输的,当受教育阶层接受了上一代传递给我们的艺术观念时,艺术的规则可能已经发生了根本的变化。

这种龟兔赛跑的游戏是不是可以得出结论:即如果没有艺术经验,可以能够更快地接受新的艺术观念呢?就好比缺乏任何游泳技术的人,反而比能够以狗爬方式游泳的人能更快掌握蛙泳技术?这就是一些艺术家的观点。非具象(non-figurative)艺术的提倡者声称,与那些通过训练获得艺术能力的人相比,孩子的童真使得孩子们比这些人更容易理解他们的艺术作品。但根据布迪厄在《艺术之恋》所做的调查,这种断言遭到了事实的否定。缺乏任何艺术能力并非感知革命性作品的充分条件,也不是其必要条件。那么,如何才能即时性获得这种新的艺术代码?布迪厄写道:“尽管最为革命的种种艺术形式只是首先将其信息传递给少数鉴赏家(他们的先锋位置总是可以部分地由其在知识分子场中——以及,更一般地说,在社会结构中——所占据的位置得到解释),事实是它们要求一种与全部代码先决裂的能力,明显地始于与日常生活的代码相决裂的能力,这一能力的获得,要求作品与种种不同代码发生关联,要求拥有一种艺术史的经验,这一经验表现为与既定代码相断裂的连续性。”^[17]艺术家要求我们一眼看到其作品最为独特的性质,让我们终止所有的艺术代码,让艺术品呈现自身,但实际上,要把握这种能力,预先设定了必须充分掌握种种代码中的代码(the codes of code),这一代码支配了客观上为作品所要求的对不同社会代码的应用。布迪厄这种将艺术代码化约为社会代码的极端做法在后来较为成熟的文学场理论中作了其实未必充分的

校正,但是这里的历史主义立场仍然是值得重视的:如果我们不知道达·芬奇的那幅名画,那么给蒙娜丽莎画上胡子作为革命性艺术品的理由就不成立;同样,我们只有知道了荷马史诗,才使得对于《尤利西斯》的解读——即是符合作品客观要求的解读——成为可能。

第四节 艺术接受与艺术教育

布迪厄接下来试图解决的问题是:对艺术品的消费的实际情形如何?谁在占用艺术品?是什么原因造成了谁在消费艺术品?贝克莱曾经有一句名言:“存在即是被感知。”布迪厄沿用了这个句式,认为唯有艺术品在被感知亦即被解码的时候才可以说它是存在着的。布迪厄这里不是从主观主义的角度来讲艺术品的本体论的属性,他是说艺术品实现自身的客观方式。布迪厄认为,可以理解的是,存在着两种艺术消费的循环。首先,对于那些能够占用艺术品的人来说,他们能够从中体会到一种感知的满足,一种审美的愉悦,一种区隔感,并因而将一定的价值赋予作品之上。由此,他们也感受到一种艺术消费的需要。另一方面,从负相关的角度看,对于缺乏解码手段的人,他们越是在艺术感知手段上被剥夺,也就越是无法体验对于艺术品的审美快感,越是感受不到消费艺术品的需求,进而认识不到自己在艺术接受上被剥夺的窘境。

布迪厄用比较多的笔墨讨论了前一种情况。他反复强调的是,占用文化商品的需要只存在于那些已经预先从家庭和学校中获得了占用手段的人身上。文化需要绝不是天生的,而是被培养的一种后天需要。而每次对艺术品的新的占用,都会增强对占用手段的把握,以及对新的艺术享受的满足感。反过来,这又会增加对艺术品的需要。总的来说,占用艺术品的性情是某种教育(当然尤其是家庭教育)的结果。当人们依据自己得之于这一教育的艺术能力,对艺术品进行审美观照时,他们会渐渐把内含于这些作品中的艺术规则加以无意识内化,但这些规则从未以明确的形式得到真正的阐明。知道什么样的作品是好的,什么样的作品不好,去熟记某些格言或教条是无效的。艺术代码的掌握必须通过一个逐渐的熟识

化无意识过程,因而,艺术鉴赏能力乃是一种不可言传的艺术,只有鉴赏者放弃分析、放弃取舍,全部身心投入于艺术品之中,他才可以无意识地吸纳艺术的规则。

布迪厄因此对艺术鉴赏家与艺术理论家进行了非常精辟的区分。鉴赏家尽管能够体验艺术品的优美,但是他却不能解释自己判断的原则依据何在。学校实际上并不是培养鉴赏家的摇篮,相反,“学校教育倾向于鼓励对于思维模式、感知模式或表达模式的有意识的反思。通过清楚地阐明创造性基本原理的一些原则(例如,和声或对位法的规律,图像构图的规则),通过提供语汇和概念的物质基础——这一物质基础命名了以纯粹直觉的方式所经验到的差异,上述模式已然得到了无意识的掌握。”^[18]布迪厄对学校所倾力培养的这种学究气颇怀不满。他认为,学究气的危险在于,理性化教学倾向制造出各种简单的格言、教条,而传统的教育的优点恰恰在它鼓励本能、直接地把握艺术品,注重的是整体风格而不是分析或分类。鉴赏家实际上是在重新构建创造者对作品的构建,并在此意义也在此基础上直观地把握艺术的内在规则。但与此同时,他也指出,不断重复的感知所形成的熟识是获得占用作品手段的特权形式。因为艺术品总是显示为具体的个别性,无法从界定了风格的那些抽象原则中推导出来。这就好比音乐总是以个别形式当下实现的,任何话语转换都不能取代其实际的演奏,不能将它简化成任何公式。我们知道了文艺理论中典型人物的某些特性,但是这并不能保证我们就真的能够认识出来哪些作品中的哪些人物是典型人物。艺术规则和科学定律在这方面存在着根本的区别。^[19]

布迪厄进一步分析了学校体制与艺术接受的关系。他认为,一方面,学校并未提供充分的艺术训练,没有鼓励参与文化活动,也没有提供一些适用于造型艺术的概念,但是另一方面,它却告诉学生,对艺术世界的熟识是有教养阶层的表现,而且,它还灌输一种观念,认为有教养的性情作为一种经久的、普遍化的态度,赞赏得到学校认可的艺术品的价值,赞赏那种可以通过文类范畴来占用艺术品的能力;学校体制甚至认为,艺术乃是价值之中的价值,艺术品的格调与某种特定教育地位和社会地位相关,

因而，对它的热爱是一种有教养阶层的责任。艺术教育的任务主要就是培养学生的艺术才能。这种具有普遍性的、可传递性的才能，可以区分作者、流派、文类和时期的细微差别；拥有某种范畴知识，它是一种支配着不同代码使用的代码，具有跨场域的效用，由此范畴出发，可以处理各种文学或艺术的文本分析，积累各种艺术经验（包括外在的花絮、轶事等），从而使理解的基本形式成为可能。

以绘画的例子来说，严格的绘画能力经常表现为对语词宝库的把握，语词在命名各种艺术品的时候指明了存在于它们之间的各种差异，并同时以此方式理解了它们。命名行为发挥了一个文类范畴的功能，例如，当提到一幅非具象画的时候，人们可能会说：“这幅画让人想起毕加索”这一类的话。文艺复兴时期绘画风格、前拉菲尔、高更或野兽派等，这些语汇都具有分类范畴的功能。调查表明，教育水平越高，根据学派、时期、文类等来把握艺术品的人就越多。通过种种分类，他们能够深入思考艺术品意义或价值的独特性、微妙性和丰富性。教育程度较低者之所以喜欢名家，是因为他们只知道名家。教育程度较高者则会引用学校书本上从未提到的人，这是因为他们已经消化了学校教育的内容，因而有一种精神的余裕。他们可以超越学校的规定，因为他们早已由家庭熏习而得以掌握的知识使他们有资格或特权嘲弄学校教海的迂阔与落伍。对这样的人来说，文化对他们乃是第二自然，他们因此也具有天纵英才的表象。只是对这一小撮精英人物而言，对墨守成规的文化与真正文化的区分才有意义，因为学校的艺术教育本来就属于他们阶层的价值。

由于艺术教育是流而非源，由于艺术品的特殊地位和艺术训练的特殊逻辑，艺术教育必然总是第二位的。它被简化成关于作品的历史的、美学的话语，而不是具体直接的美学经验。它并不是它自己宣称的那种真正具有系统性和方法论意义的教育，真正有效的教育实践是从从小就对文学艺术或人文学科的耳濡目染。一个在教室里通过录音机来倾听肖邦与自己在家里倾听乐队或家人乃至自己演奏肖邦的人是完全不同的。用一句套话说，前者只是间接经验，他获得的只是一种替代性的艺术经验，而后者是直接经验，只有统治阶级才有更多的机会获得这一经验。布迪厄

认为后者才是决定性的。教育系统并不明确地指出它对学生的客观要求,但是在事实上它预先设定了唯有某人先期拥有某种经验资本(这些经验资本包括去博物馆,听音乐会、讲座等),他才可能在教育系统中获得最大限度的符号利润。布迪厄继续论证说,尽管只有学校能够对个人能力实现连续、系统的大批量生产式的训练,培训他们构建可以占用文化商品的感知图式、思维模式和行动方式,但这些性情的形成,其效果直接依赖于在何种程度上那些人能够完成某些先决条件:只有对早年经常直接接触到艺术品的人,对那些早就拥有较强艺术理解能力的人,并且假如他们能够一直保持着有利的文化氛围,并使之持续发挥功效,学校活动的影响才会是经久的、强有力的。人文学科的学生如果受到同类的训练,如果不断地根据对学校要求的遵守程度而被筛选,他们会在文化活动的追求和文化偏好两方面被一些系统的差异区分开来。这些差异取决于他们在多大程度上来源于受教育的家庭社会背景,以及他们浸淫其中的久暂。总体上说来,父祖职业类别高的人,他们的艺术能力也相应很强。更有甚者,由于文化移入的过程缓慢,伴随着其文化接触时间的长短,这些微妙差异仍然会区分出表面上是一样的成功人士。这就是为什么文化贵族也可以进一步细分为三六九等。

第五节 卡里斯玛与社会不平等

布迪厄承认,对文化劣势者而言,他们在早年被剥夺了接触作品或从事文化活动的机会,教育似乎提供了至少是部分补偿的可能性。但是,他们要想获得理想的结果,却要比统治阶层子弟麻烦得多,因为文化教育原本是一个无限的积累过程,只有学校动用所有的手段使这个过程停顿下来,他们才有可能后来居上,补上积欠的功课,这才有胜算的可能性。文化资本和经济资本一样,积攒得越多,带来的利息就越高。你越有名,就越有可能认识更多的名人,从而使自己更有名。你越有文化表达的合法机会,就越会给自己带来这样的机会。打破这个连续性循环是困难的。具体到艺术教育,对作品的价值、形式、形态以及其存在本身的理解上,依

赖于观赏者的艺术能力，即对作品的文类和特殊代码的把握，这些据说从学校通过一定的训练是可以得到的。但问题是，学校只是让文化传播的客观机制自由或自发地运作，并没有通过教学信息自身系统地给出全部的东西。要充分接受学校传递的知识，必须具备作为接受前提的一些预备知识，这些东西被教育系统所忽视了，但是对那些精英阶层的子弟而言，这些东西作为继承自家庭的文化遗产，作为第二自然，却是烂熟于心。学校系统的教学掩饰了这一点，在客观上，它强化和圣化了社会所调控的文化能力的不平等，并将这一不平等说成是自然的不平等，天赋或自然天资的不平等。

这里布迪厄没有解释为什么他本人这样来自中下层阶级的人何以有可能拥有如此巨大的文化资本。^[20]普通哲学家要是遭遇到这样的疑问，大概会回答，来自中下层的人会付出更为艰辛刻苦的努力，用勤奋来克服环境对自己造成的不利局势。但是根据布迪厄的理论却不能如此回答。因为我们可能会继续问，何以中下层子弟有如此之发愤图强的信念？布迪厄的观点是，他们大半是不会发出类似于“王侯将相宁有种乎”那种仰天长叹的，如前所述，他们受支配的社会条件决定了他们必然秉有受支配的性情。布迪厄眼睛中看到的，不是陈胜吴广那样的人，而是嘲笑陈胜吴广做白日梦的那些黔首鄙夫。

布迪厄这篇论文中最后一个任务是对卡里斯玛意识形态的进一步批判。他写道：“卡里斯玛意识形态的基础极为清楚地表现为将艺术能力与教育之间的关系加括弧，而只有教育能够创造可以认识文化商品的性情，同时能够创造将此性情赋予意义（这一赋意过程是通过占用上述商品而得以实现的）的能力。”^[21]特权阶层的艺术能力是无法察觉的熟识的产物。文化遗产通过无意识的训练过程自动转换成自然天赋。这里的悖论就是，文化的实现即是成为自然的。也就是说，只有通过否定自身是人为地获得的，文化才能得以实现，因而它也得以成为习性或第二自然。艺术趣味看上去与任何文化的强制因素无关，不会留下任何长期训练的标记。对艺术能力赖以实现社会条件的提醒总好像是不怀好意的，是一个丑闻。最优秀的鉴赏家作为卡里斯玛意识形态的坚定支持者，相信艺术品源于

能唤醒潜藏于少数精英潜能的神奇力量，^[22]相信出自内心的艺术的真实经验和直观的启发，而贬低艰辛的活动与冷峻的理智评判。他们看不到使自身经验成为可能的社会文化条件，将得之于通过长期熟习、训练而得到的欣赏能力视为天然权利。他们之所以对占用文化商品的社会前提漠不关心，是因为唯其如此，才可以使自己的社会特权合法化。

由此，布迪厄非常激进地将文化社会学改写成了文化占用的社会学：“要记住，文化并不是一个人是什么，而是一个人拥有什么，或者更进一步说，是一个人成为什么；要记住，正是社会条件才使得美学经验和那些存在者（艺术爱好者或者‘有趣味的人’）——对他们来说这才是可能的——的存在成为可能；要记住艺术品只是赋予那些已经获得可以获取占用艺术品手段的那些手段的人……最后，要记住只有极少数人，才拥有从理论上的可能性——它假定陈列于展览馆的作品是慷慨地提供给所有人利用的——中获益的真实的真实性。”^[23]卡里斯玛意识形态因此上具有了某种政治功能，它变成了资产阶级社会神正论的一部分，因为现在资产阶级发现，没有什么比文化能够更好地充当使自己的特权合法化的功能了。在所谓民主社会，其他看上去是平等的，普适的，一切的藩篱和区隔都遭到了拆除和攻击，但是文化这一最精粹的价值领域，却仍然得到了保存。现如今阶级的根本性决定因素已经从经济领域转变为文化因素。艺术世界与日常世界的对立，也正是雅俗、高下、贵贱的对立。

文化实现了阶级增补成员的意识形态功能，为了使这一功能奏效，必然否定文化与教育的真实关系。学校体制假装承认学生在权利上的平等，只是在天资和特点上存在着不平等，这实际上已经根据个人所继承的文化遗产也就是根据其社会地位对个人进行了判断。布迪厄这里深刻揭露了资产阶级民主的虚伪性。他指出，艺术经验的意识形态表征只有掩藏其真正功能的时候才能发挥作用，当诉诸民主话语的时候，其神秘化功能才可以得到最好的发挥：无论艺术资本是多么不平等的分布，它总是宣称艺术品有力量在每个人身上唤醒审美的悟性和艺术的优雅；它假定艺术顿悟深不可测的偶然性，天才资质的专断性，并因此将其实本是继承而来的美学性情视为一种个人美德。形式上的民主性强化了意识形态的欺

骗性,它表面上承认了所有人具有继承艺术遗产的正当权利,但是在艺术实践中,它却对大多数人进行了排斥。布迪厄的《艺术之恋》通过对博物馆的研究对此进行了更具体的分析,我们将在下文中予以介绍。

注 释

- [1] 佐尔伯格在一本艺术社会学的著作中分析了这一现象,该书其中一章的标题甚至是《社会学家何以忽视艺术而此事何以正在改变》。见 Zolberg, V., *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp.29—52。
- [2] 在《自我分析纲要》中,布迪厄说:“巴黎把文学回忆变成现实,作为一个对巴黎无比着迷的年轻的高等师范学校文科预备班学生,我天真地把自己等同于巴尔扎克。”见该书中文版第79页。有学者指出:布迪厄从1966年发表的《知识分子场域与创作规划》到1999年的经验研究《出版业的保守革命》,终其一生,他写作的数百篇论文与三十余种著作,往往涉及文学艺术内容。参看 Ahearne, J, et al, *Introduction: Bourdieu and the Literary Field*, in J.Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p.2。
- [3] 布迪厄说:“我还研究了马克思的相对的一种自由的概念,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·拉菲尔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》的薄薄的书对我极为有用)。”布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第7页。
- [4] 特别在其《艺术之恋》一书中,许多内容几乎就是未加增减的自我复制,可见 Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, Stanford: Stanford University, 1990, pp.37—70。需要说明的是,布迪厄对自己观点剪刀加糨糊的编撰方法在他的学术著作中大量存在。
- [5] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.2.
- [6] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, (ed.), Randal Johnson, Cambridge: Polity Press, 1993, pp.216—217.
- [7] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.2—3.
- [8] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, p.220.
- [9] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, pp. 221—222.
- [10] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*,

p.223.

- [11] 例如,《昭明文选》将文学作品分为赋、诗和杂文三大类以及三十八个小类,其标准强调“事出于沈思,义归乎翰藻”,对叙事性作品如《史记》或哲理性作品如《庄子》、《孟子》则不予收录,这与后人的文学观就有很大差异;再如,今人将小说、词曲视为与诗文同类的文学作品,这样的看法就与古人迥然不同。
- [12] 布迪厄在后来的研究中,例如在《艺术的法则》书中,在很大程度上把艺术史上美学革命的成功主要归因于外部因素,艺术场域内部的因素如果得不到外部因素的支持(例如新兴的中产阶级所产生的新的文化需求),就不可能独立发生作用。
- [13] 潘诺夫斯基认为,艺术经验表现了精神与世界的联系,但这并不是由诸如“时代精神”之类的某种普遍力量所决定的。由于诸多社会历史条件,导致许多文化实践例如经验哲学与哥特式建筑之间,存在着同源性关系。似乎可以由此推论,艺术与其说依赖于个人特性或艺术史的内在张力,不如说取决于植根于特定时空的结构意义。对深受潘诺夫斯基影响的布迪厄来说,可能某种总体性观念划定了我们可思的与不可思的范围,但是布迪厄可能没有对此结构性意义本身的内在多元性加以细察。此处论述参阅 Grenfell, M., et al., *Art Rules: Pierre Bourdieu and the Visual Arts*, p.54.
- [14] 需要指出,布迪厄这里可能更多地强调了基于规范性判断的美学鉴赏能力,也就是从已经获得确认的艺术法则角度来鉴赏艺术品的那种能力,也就是从普遍到个别的能力;但重要的是,当我们称赞某位艺术批评家具有伟大审美洞察力的时候,其实往往是赞扬他在面对根据现在美学规范无法归类或定义的作品的时候,能作出具有远见卓识的判断,也就是称赞他具有从个别跳跃性想象到普遍的某种反思性判断力。虽然我承认这两种艺术批评家都必须基于现有的艺术代码的系统把握,但毕竟还是有较大差异。前者有类于牧师,后者有类于先知。
- [15] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, pp.224—225.
- [16] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, p.226.
- [17] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, pp.226—227.
- [18] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, p.228.
- [19] 理性化教学与传统教育的分野颇令人想起前述伯恩斯坦的形式语言/公共语言、精致性符码/限制性符码、布迪厄的清晰教学/混一教学的二元区分(见第六章第一节)。布迪厄这里的麻烦是当他否定理性化教学、强调传统教学优点的时候,他似乎忘记了他一再强调的观点是:并不存在着真正的直观、本能地把握艺术品这样的情况。那只

是一种透明性幻觉。我想他也许想到的是理性化教学的极致是那些得到清晰表达的艺术法则已经变成决定着观赏者艺术经验的无意识，它以他所谓实践的逻辑也就是模糊的倾向引导着观赏者进行审美判断。

[20] 布迪厄可能会解释说，极为罕见的来自于贫寒家庭子弟突破限制流动到较高位阶的成功，掩饰了绝大部分中下阶层绝无可能获得大范围成功的真相。布迪厄本人后来获得的文化领域的无上尊荣与崇高地位，缺乏普遍性意义。参看第六章第一节相关论述。

[21] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, pp.233—234.

[22] 这方面柏拉图的迷狂说提供了对此加以理论阐释的最早的版本。

[23] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, p.234.

第十二章

阶级习性与美学性情

如前所述,布迪厄独特的美学理论既不是讨论美学本体论或认识论问题,例如主客观问题,也不是讨论一些传统的美学范畴,例如崇高、优美;他是围绕着趣味这一论题展开的。趣味当然也不是新的话题,休谟、康德、齐美尔、韦伯、加达默尔、凡勃伦和诺伯特·埃利亚斯多多少少都涉及过这样的问题。^[1]约略说来,趣味理论至少有三个重要倾向。第一,以康德、加达默尔为代表的规范性趣味理论,他们侧重探讨的是趣味的普遍性原则。^[2]第二,波德莱尔、齐美尔以及当代消费主义社会学家对时尚领域的关注。^[3]第三,以考斯梅尔为代表的将趣味判断的感官从“高级感官”的感觉即视觉听觉,延伸到“低级感官”的感觉,即味觉嗅觉触觉等,换言之,认为这些感官也具有审美效能。^[4]需要说明的是,现在后两者越来越具有整合的趋势。^[5]

布迪厄对趣味的思考,涵纳了以上三个范围,但在思考策略上,他综合了后面两方面理论,即打通了高级趣味与低级趣味之间的区分,用消费的逻辑把这两者贯穿起来,同时将他的趣味理论安置于他修正过的阶级理论之上,从而以此挑战康德美学:“为了把握审美判断的具体性,康德力图区分使我们愉悦的东西和使我们满足的东西,说得更概括一点,即力图区分非功利性与理性功利;非功利性是沉思所具有的独特美学品质的唯一保证,而理性功利性则界定着善。”^[6]布迪厄认为,康德的谬误在于预设了一种先验的美学判断的标准。^[7]康德所设想的美学经验的普遍性原

则以及由此导致的高级美学与低俗美学的区分,是十分可疑的,实际上说穿了无非是康德将他本人所附属的阶级习性普遍化的产物。^[8]我们要理解美学经验的生成,不能把目光仅仅局限于纯粹的美学的或艺术的经验内部,假如我们超越这个狭小的范围,将美学经验与普通文化实践亦即最一般的日常活动结合起来,我们也许可以看得更为深远,会看到那种合法美学经验无非是占据统治地位者作出的合法区隔的结果。^[9]更具体地说,美学经验赖以发生的美学性情,与一定的阶级习性有着不可分割的联系,什么样的行动者,他在社会空间中占据何种位置,他拥有什么样的文化资本,他就必然会秉有什么样的趣味。在进行具体阐述时,布迪厄采用的策略还是立足于合法趣味进行陈述。他基本上把趣味区隔成两大类,即纯粹趣味或合法趣味与作为它的对立面的粗鄙趣味,即被统治阶级的趣味,至于两者之间的中产阶级特别是小资产阶级的趣味,则要么倾向于前者,要么倾向于后者(此一倾向为主导倾向),换言之,小资的趣味是一种随波逐流、缺乏自己明确边界和特性的趣味。

第一节 趣味与阶级区隔

与别的领域所进行的祛魅式颠覆一样,在布迪厄看来,趣味也无非是一种区隔策略的理念武器,趣味作为文化习性的一种突出表现,乃是整体的阶级习性的一个关键性的区隔标志。因之,趣味的重要性表现在它是统治阶级场和文化生产场最重要的斗争筹码。趣味判断调和了感性与理性,界定了什么才是完善的个人^[10],它被视为真正的贵族气的最可信且不可转授的代码,而趣味所要求的对艺术品的形式主义的解读,则倾向于营造一种天才创造的卡里斯玛意识形态,抹杀了趣味所赖以发生的社会条件,特别是趣味与教育体制的关系、趣味与阶级习性的关系。由此,布迪厄的趣味社会学作为一种社会学美学,变成了一种批判的文化政治学。

那么,趣味是什么呢?尽管与何谓知识分子一样,合法趣味的定义本身就是一个值得争论的对象,但是,这并不排斥它可以从功能上得到如下界定:“用康德的话说,趣味是一种进行‘区别’和‘欣赏’的习得的性情,换

言之,是通过一种区隔过程建立并标示差异的习得性情,这一区隔并不(或不必然)是某种莱布尼兹意义上的明晰的知识,因为它毋须意指界定了某一对象的种种区隔性特征,就可以确保对该对象(在普通意义上)的认可。”^[11]作为习性的一种具体表现,趣味是一个人所拥有的全部东西的基础,是当超自然的强制(例如宗教)或者道德律令失效之后仍然对他发挥作用的東西,他据此对别人进行分类,同时也被别人所分类。因此,从其作用方式上来看,它总是一方面对于自己的实践确认,而另一方面,也可能是更重要的一方面,当它将自己合法化、自然化的同时,它也总是意味着对别的趣味的否定或者厌恶。事实上,趣味通常是以否定的方式表现出来的,是对其他趣味的拒绝。^[12]人们认为趣味建立在天性的基础上。因之,社会行动者的趣味作为一种行动者自身的位置感,发挥着社会定位的功能,它引导着行动者根据自身在一定社会空间中所处的给定位置,逐渐靠近这个位置的占位者所应当具有的特征,或可能进行的实践。换句话说,我们如果知道某人在社会空间中的特定位置,就可以对他进行实践预期,知道他可能会作出什么样的实践选择,以及这些选择对他所具备的意义与价值。

尽管存在着趣味的分野,但是,在一给定的社会构型中,所有的行动者共享着一整套基本的感知图式,它们直观地客观化为无数的二元对立:尊/卑、雅/俗、高/下、智/愚、强/弱、灵/肉、轻/重、广/狭、自由/强制、独特/平庸等等,这些区隔实际上都基于一个最基本的对立,即统治/被统治的对立。这些区隔通过误识而得到委婉化因而合法化,从而将自己构建为一种客观现实。误识的发生,明显地表现为下述事实,即趣味作为社会的历史的双重建构的产物,就其客观表现而言,却意味着对社会或历史因素的忘却:“社会的种种区分变成了区分的种种原则,组织了对于社会世界的图像。客观的种种限制变成了对种种限制的某种感觉……对于种种限制的某一感觉意味着对于种种限制的遗忘。”^[13]趣味因此被罩上了神秘的光环,变成了一种卡里斯玛意识形态:有些人生来就拥有天生的禀赋,具有良好的趣味,可以感受雅致的韵味,辨识艺术品的美学价值,这样,趣味作为一种社会结构感,作为社会条件内化的产物,铭刻到了人的

身体的深处，成为人的身体素性。因而，人的趣味作为一种身体化的社会结构，蔓延到行动者的一切实践领域。^[14]也就是说，它不仅仅意味着对于艺术品的观点，而且还意味着对于日常生活的基本感觉系统和分类图式，即使是最简单的感官喜好或快感，往往也与趣味不无关联，例如喜欢大块吃肉大碗喝酒的，可能意味着这些人没有摆脱其所属于的中下层的性情，至少是未能摆脱童年贫困生活对自己的历史纠缠，而对于清淡食品的爱好的爱好，则预设了这人早已对唾手可得的大鱼大肉不再发生兴趣。

不仅如此，趣味发挥的重要社会功能之一是满足个人尤其是群体的利益。个人或群体在趣味区隔之中所投资的利益，确定了其社会认同，也划定了阶级的边界，特别是通过包容性原则和排他性原则，趣味区隔作为一种归属感，指定了什么是“我们的”，什么是“他们的”。换言之，趣味所建构的社会认同存在于个人和群体的差异之中，也就是存在于它们各自的特征之中。所谓阶级斗争，因此在这里就变成了争夺社会表征权、分类系统权或者合法趣味命名权的斗争，斗争的胜利者可以垄断对于社会世界的意义的解释权。需要说明的是，布迪厄这里不是企图说明种种趣味可以和与之相对应的社会阶级画等号，他强调的一点是，社会阶级固然是被感知的存在，但同时通过命名等动员手段也可以成为一种客观存在；它可以通过其消费来加以确定，同时，也可以通过行动者在生产关系之中所处的位置所决定，特别是，个人在分类斗争的位置依赖于他在阶级结构中的位置。^[15]

布迪厄相信，一个社会行动者在社会空间中所占据的位置，与他/她所展现的生活方式之间，存在着决非偶然的联系。在具体研究中，布迪厄主要是根据阶级结构的同源性，通过文化消费活动来考察趣味的分布结构及其各单元的相对独立的功能。^[16]对于消费活动或者说广泛的日常实践的研究，主要是针对行动者对于对象的占用方式的研究。在这里，日常实践与艺术消费可以根据同样的习性得到同样的理解，换言之，布迪厄用习性、性情或趣味这些概念打通物质商品与符号商品的界限，认为在消费过程中，行动者实际上遵循着共同的游戏规则，在不同的领域和不同的行动中，个人的文化习性会发挥一种结构同源性的作用。处在某一社会

空间中的某一相近位置的个人,他们的消费选择——无论是物质消费还是符号消费——具有趋同性。^[17]而对于如此结构同源性的最好说明,莫过于研究行动者对商品的占用方式。这是因为,正如艺术品是艺术意图的产物一样,正是消费方式创造了消费的对象,并在貌似自然形式的区隔中创造了排他性的阶级区隔:“占用一个艺术品,也就是确证自己是对于某个客体的排他性占有者,以及对此客体的真实趣味的排他性占有者。这就会转变成对于那些不配占有该客体的人们的具体化的否定,这些人缺乏物质的或符号的手段去占有它,或完全缺乏某种可以‘倾其所有以献身于它的’强烈欲望去占有它。”^[18]艺术消费和日常消费的不同不是因为实践的掌握方式上有多大差异,而主要是因为艺术作为最精微的文化商品,通过个人天赋的意识形态,最典型最集中地掩盖了阶级习性的巨大区隔。^[19]我们都熟知“文学是人学”、“艺术的即是人性的”这样的普遍性观点,但是要真正在经验层面而非理论层面达到这一点认识殊非易事。有闲阶级对占用艺术品的能力的称赞,实际上乃是对艺术占用者的品性的称赞,因为艺术代码的习得,诸如音乐、绘画技巧,并不是可以一蹴而就的,它需要长期的时间投资。忧心忡忡的为生计发愁的下层人民不会留意落日之美,他们会认为欣赏艺术是一种奢侈。有闲阶级对艺术能力的赞美,其实乃是对自己品性的赞美,因为只有自己才符合它所预设的社会条件。艺术,作为纯粹也最为稀缺的难得之货,对它的合法占用(即能基本解读隐含于其中的艺术代码)作为具有优良品质的上等人的最为可信的标识,总是与寻求区隔的冲动联系在一起,也总是与阶级习性联系在一起。

布迪厄主要是讨论了三种趣味,即合法趣味,主要是统治阶级所分享的具有支配地位的趣味;大众趣味,主要是被统治阶级所分享的居被支配地位的趣味;中等品味趣味,主要是介乎这两者之间的中产阶级趣味。在论述策略上,布迪厄是根据合法趣味的视点来作为逻辑线索,从而反思性观看这三者的。布迪厄并不同情这三种趣味的任何一方,但是相对而言,比较起后两者而言,合法趣味除了遭到文化专断性的质疑之外,其本身的实质构成并没有遇到更大的挑战。

第二节 合法趣味与美学性情

正如“Man”既指男人也指人类但首先指男人一样,“趣味”既指合法趣味也指各类趣味的总和但首先指合法趣味。但实际上,“作为‘以直接的和直觉的方式判断美学价值的能力’的趣味,与分辨事物特有味道的能力意义上的趣味是分不开的,后一种趣味意味着对某些食物的偏爱。”^[20]抽象作用导致把关于合法文化产品的性情单独抽取出来,导致后一种趣味被阉割、被贬低了。就其所指涉的现实性而言,它实际上与底层人民相关。^[21]合法趣味,乃是被普遍认同的趣味,它的信用由体制特别是教育体制所担保。它所对应的艺术,也即是合法艺术,这既包括艺术门类,例如文学、音乐、绘画,也包括每种艺术内部的文类,例如与轻音乐相对应的严肃音乐。以音乐为例,布迪厄指出,由于掌握相应性情条件的稀缺性,所以可以认为没有什么比听音乐会或演奏贵族味道十足的乐器更具有分类含义的了。音乐文化不是某种知识的总和,也不是可以加以讨论的一些经验:“音乐是最为‘精神性的’精神艺术,音乐之恋乃是‘精神性’的确证……音乐是最‘纯粹的’艺术。它什么也不陈述,而且它没有什么要陈述。”^[22]别的艺术类型,例如戏剧,总还要传达信息,观众总还是要基于某种价值在观赏时会产生某种阅读期待,音乐则什么也不传达。戏剧会区分自我与观众,左倾与右倾,先锋派与资产阶级,美学与政治;音乐则不作任何区分,作为无何有之乡,它无滞无碍,用庄子的话说,“物物而不物于物”,它代表了否定现存世界最绝对、最极端的形式。

显然,享有合法趣味的前提是行动者必须具备一种特殊的文化习性,布迪厄称之为一种美学性情。以美学性情的方式进入艺术品乃是唯一合法的方式。对美学性情的一切本质分析,都注定要失败。之所以失败,是因为它拒不承认自己本是历史产物的集体的和个体的生成,且是被教育无限再生产出来的。它可以初步定义为一种“自为且自在地将艺术作品以及世间一切事物看作形式而非功能的能力”。^[23]对此一性情的理解显然源于康德的形式主义美学或纯粹美学,它的首要要求是与日常世界相

断裂：“美学性情是与世界和他人的一种有距离的而自我确信的关系的一种维度，这样的关系预设了客观的保证和距离。”^[24]然而，康德的范畴是静止、永恒、超验和无条件的，缺乏与社会世界的联系。事实上这些范畴有其生产的社会根源，当它们进入文化生产场的合法语言之中的时候，我们不借助于它们就几乎无法思考文学与艺术。因而我们也遗忘了它们当初得以使用之际的历史起源。美学性情与社会条件相关，尤其与经济必然性的限制相关：“美学性情是一种将日常紧迫性中立化亦即排斥实践目的普遍性能力，是一种没有实践功能的经久的实践倾向与才能，它只能建构在对于没有紧迫性的世界的经验之中，只能通过自身即目的的那些实践活动——例如学术训练或对于艺术品的沉思——才能得以建构。”^[25]布迪厄进而指出，合法趣味、纯粹凝视、美学性情，所有这些都是文化自主性场域确立之后所带来的一种历史的发明。换言之，作为历史性和社会性建构的产物，它们无非是一种文化专断性，主要是通过教育体制的合法化而得到不断的再生产，反之，教育体制所灌输的意识形态作为一种符号权力又进一步强化了合法趣味或美学性情的真理性。一个被大学的教育所引导的纯粹目光，当它选择已经预先被决定了的艺术对象的选择时，当它以既定的艺术知识解释自己所遭遇到的美学经验时，它会产生一种仿佛是先天预定的美学和谐感，从而反证了大学艺术教育的正确性。这里互为合法化的自我循环掩盖了合法趣味之为文化专断性的本质，从而会产生一种崇信它的艺术神学。

最简单地讲，合法趣味或者美学性情，其基本特征就是强调形式高于功能，强调表征模式高于表征对象。仅仅认识到，拳击、足球、橄榄球或健美让人想到民众阶级，网球和滑雪让人想到资产阶级，高尔夫球让人想到大资产阶级，这是不够的。^[26]值得我们注意的是，统治阶级就餐的时候考虑的是餐饮行为的形式维度：灯光、音乐、服务、排场、菜肴的色香味，而下层百姓考虑的不是怎么吃，而是吃什么，是鱼还是熊掌，是青菜还是萝卜，以及吃得是否经济实惠等等；精英阶层欣赏作品注意的是叙事技巧，是作品如何描述的，而工人阶级关心的是作品描写了什么，渴望的是在作品中的一种感情投入，一种道德感的满足。通过长期的熏习，尤其是通过

教育的资格证书，教育体制成功地把这种美学性情作为一种符号暴力强加在任何一个企图进入合法文化领域的行动者身上，无论他们喜欢与否，甚至无论他们愿意是否接受，他们都被这些美学规范所衡量。举例说，当人们开始阅读合法艺术品时，他们不可能不被这些作品所强加的感知标准所影响，因为任何合法作品总是倾向于将能使特定性情、能力发挥效用的感知模式定义为唯一合法模式。教师的期待、同行的压力导致人们将此一美学性情从合法作品的领域中延伸到较少合法性的亦即日常实践的领域。艺术于是成为艺术意图的产物。由于纯粹的凝视的合法性和神圣性，没有什么被凝视的对象是不美的了。我们都可能知道罗丹的那句广为引用的名言：世上没有不美的事物，只是缺乏审美的眼睛。我们大多数人可能会误读为，我们必须在日常生活中捕捉稍纵即逝的美的事物。但是纯粹美学的意思却可能是：一切事物，特别是被认为粗俗的、淫荡的、卑下的、低级的事物都有可能转化为美。假如我们观照事物的方式是纯粹的，那么就没有什么对象是可能不美的，无论是杜尚的小便池还是行为艺术家在艺术展览馆门口吹胀的避孕套。同样，表征的道德，艺术的道德，或者说美学性情的道德，指向一种伦理学的价值中立或者说道德虚无主义，并且在事实上常常与日常生活的道德格格不入。布迪厄在《区隔》的引言中引用了一段艺术家的话：“给我最大触动的是这一点：在我们的首演舞台上任何事物都不可能是淫秽的；歌剧中的芭蕾舞女，即使是裸体的舞者、仙女、小妖精或女祭司，都保持了一种不可亵渎的纯洁性。”^[27]

显然，并不是所有人都有可能具有如此的美学趣味。对稀缺性资本的积累或占有，必然涉及一种有意或无意的排他性的社会屏蔽原则。只有拥有一定的经济资本和符号商品才是具备此种美学性情的前提条件。这就足以说明，只有统治阶级才是合法趣味的合法拥有者。统治阶级通过以风格化的形式来否定功能和内容，通过类似于圣餐变体论的自我神化，使自己将肤浅快感提升为纯粹快感，从而在文化实践和日常实践中获得了一种特权，一种摆脱任何低级趣味可能性的绝对自由。形式与功能的对立对应着自由的趣味与必然的趣味之间的对立。前者通过对后者的排斥将自身合法化，并将隐含的阶级对立转化成为一种被工人阶级或被

支配阶级认同的文化趣味的区隔,这样,文化的区隔便充当着将社会阶级的区隔加以合法化的功能,文化实践一方面调节了诸阶层之间的对立关系,另一方面又掩饰着社会不平等的事实。

但是,还要指明的是,其实在统治阶级内部,合法趣味的表现形式也是有区别的。统治阶级根据其经济资本与文化资本的数量和构成,可以区分出两极三类,一极是拥有大量的经济资本的人,即大资产阶级,他们在文化上总的来说是被支配的;另一极是拥有大量文化资本的人,即知识分子,他们在文化上居支配地位;居于两者之间,文化资本与经济资本相当的人,即专业人士,他们在文化场域的话语权亦处于两者之间。布迪厄指出,知识分子躬行的是一种最为禁欲主义形式的美学性情,即所谓左岸趣味或学究趣味,他们喜欢从事的文化实践是在经济上最为经济节俭的,而在文化上却是最为合法的,例如参观博物馆、爬山、散步。他们欣赏的艺术家具有纯粹作品的简朴性,例如巴赫、布莱希特或蒙德里安。在布迪厄看来,知识分子之所以以一定的频率常常去看戏剧、参观艺术展或观赏艺术电影,乃是以最小的经济代价谋取最大的文化利润。事实上,这种对于作品的符号占用比之于那些衣着光鲜雍容华贵地走进剧院或音乐会的人,能够更有效地获得文化上的较多报酬。与此相反,资产阶级奉行的却是享乐主义形式的美学性情,即所谓右岸趣味或奢侈趣味,对资产阶级而言,艺术的消费只是意味着炫耀自己是上流社会成员的一种机会。他们穿上最考究的衣服,订上最上等的包厢,观赏最昂贵的戏剧表演。这里关键的是,选择某种音乐会或者戏剧就好比选择哪个高级饭店用餐或哪种品牌的汽车一样,没有什么特别的韵外之致,只不过是身份的一种表达需要,或者说是寻求区隔感的一种客观要求。而资产阶级对艺术的消费方式决定了他们必然会在一定程度上偏离美学性情或合法趣味:对先锋派艺术家来说,资产阶级对于艺术品不能摆脱其充满铜臭气的占用方式正好证明了这帮有钱的市侩不能理解艺术超功利价值的真谛,他们可以重金购求名画古董,但丝毫不能帮助他们提升其文化趣味。当然,知识分子与资产阶级的对立还表现在更为广泛的领域,比如对生活方式的理解(悲观/乐观),艺术品的偏好(当代作品/圣化作品)等等。资产阶级企图通过

艺术来强化自己的自我确信，从而掩饰自己的庸俗脸孔，但是不幸的是，他们永远不会得到先锋派艺术家的认可，因为艺术永远属于左岸，因为左岸永恒地拒绝所有代表着资产阶级利益的被社会认同的那些轻浮奢靡的趣味。伴随着统治阶级中占统治地位的人越来越多地通过其教育资本而非直接通过经济资本获得其权力的合法性，这种对立也会发生渐进的变化，即由知识分子的无功利性与资产阶级关注世俗利益的市侩主义，转化为知识分子的超尘拔俗的、非真实、非现实的文化，与“现代管理者”的经济的或工艺的文化之间的对立。^[28]

第三节 文化意愿：中产阶级的趣味

眼下小资话语在中国风流婉转，俨然与消费主义一道，携手成为中国文化时尚的主流。与此相反，在布迪厄看来，像法国这样的发达国家的中产阶级的趣味是最为含混而尴尬的，它处在两大对立的趣味体系之间：一方面，它对普罗阶级的自然趣味嗤之以鼻，^[29]一心巴望着要证明自己与他们的距离，证明自己已经摆脱了较低级的趣味；另一方面，它崇拜上流社会的自由趣味，崇拜其风格化的生活方式，不想错过任何一次与精英阶层的文化新潮结缘的机会。但糟糕的是，它在两方面都不讨好，既失去了大众趣味的自得其乐，那种基于身体、功能和伦理的某种文化自足性，与此同时，它采取的种种刻意的努力始终没有使自己登堂入室，能在合法文化的圣殿中混上一个哪怕是叨陪末座的位置。布迪厄把中产阶级这一不无势利眼的美学姿态称之为“文化意愿”(cultural goodwill)。

要更清楚了解这一点，首先必须知道小资的阶级习性。从整个社会空间上来说，小资处在不上不下可上可下的中间位置，所以，“小资的特性是吊诡的：他们的实践要调适到某些客观机会，而如果他们不宣称拥有它们，如果他们没有在‘心理学上’额外推进其经济、文化资本的力量，他们就不会拥有这些客观机会。”^[30]拼命想往上爬，这就是小资的集体性宿命。由于它不能像别的阶层提供诸如金钱、文化那样的承诺，没有足够多的文化、经济资本，只能提供道德担保，所以，它的力量只能从负面得以呈

现,也就是通过德性使其虚饰(pretension)的特性得到正当化。小资不断地像清教徒那样重演资本主义起源的历史,在一切领域进行积累。他们崇尚节俭克己的美德,既然不能开源,只好节流。他们或者投资教育,以积聚他们的文化资本,或者把钱存进银行。在室内装修的时候首先考虑的是如何节约空间,让房间看上去显得比实际上要大。因为不能增加空间,只好设法使它显得大。他们急于寻求权威的行为方式,选择具有确定性的作品,例如经典作家或者获奖作品。他们愿意遵守严格的生活规则,愿意接受谨慎的改良,崇尚律法,坚守严峻的传统价值。作为小的资产阶级,小资所需要的和关心的都是较小的。由于它缺乏足够的资本和手段,所以它必须躬身求诸自身,从而总是显示出某种紧张关系。他们在言谈举止、着衣吃饭方面,都非常庄重严肃、一丝不苟。这与资产阶级刚好相反,资产阶级对这个世界存在着一种因为自信产生的随意的姿态,他们的需求和他们的现实,存有一种契合关系。小资则总是处于一种患得患失、忐忑不安的焦虑状态之中。

具体到他们的中等品味的趣味,也同样具有这一特征。中等趣味是假设的一种趣味,一种文化客体,一种没有确定性的判断标准。一个作品,一种时尚,昨天还可能是最精致的,今天可能会被宣判为明日黄花。中等趣味决定于其文化的居间的位置,常常表现为错误的认同,误置的信念,它没有自性,依附于合法文化。这并不奇怪,统治阶级的合法趣味是整个社会世界的支配性趣味,即使是文化上处于最不利地位或被剥夺最多的人,也会想方设法掩饰自己对合法文化的无知,并表现对合法文化的敬意,推尊在他们看来最符合合法定义的文化作品,而小资是在这方面最为卖力的人。它对合法文化的态度是“热切但是焦虑的,天真但是严肃的”,但是麻烦是小资并不能真正地学会合法文化:“合法文化并不是为他创造的(倒常常是出于反对他而创造的),所以他也不是为了合法文化而被塑造的;并且,一旦他占用了合法文化,他也就不再如其所是。”^[31] 他们把文化等同于知识,以为有教养的人就是占有大量知识的人。而事实上文化本该是当一个人遗忘了一切的时候所遗留的东西,文化经验而不是知识才是决定性的。这就决定了他们与那些生来就熟识合法文化的人

是有本质区别的。小资把文化看成生死攸关、是非真理的大问题，根本不可能怀疑哲学、文学、艺术有可能是粗枝大叶的，甚至有可能不诚实。他们不知道如何把文化游戏当作游戏来表演。他们把文化看得太认真，以至于总是为自己某方面的无知或错误提心吊胆。

小资的文化缺乏属于自己的内在价值，它存在着一种根本性的矛盾，小资总是扮演一种推荐者或二道贩子的角色。他们一方面热衷于将合法文化作品浅薄化，另一方面又热衷于将不具合法性的作品或文类赋予合法性，例如鼓励容易理解的包含先锋派体验的作品，将经典名著改编成电影，将古典音乐通俗化，将通俗乐曲管弦乐化，也就是通过将迥然不同的两种文化熔为一炉，将合法文化置于自己可以理解、接近的范围之内。作为文化掮客，作为媒介的控制者亦即杂志、电视、电台、报纸的写作者，他们在合法文化与大众生产之间捣糨糊。他们自认自己有资格替代卡里斯玛作者，自认自己有高高在上的自由，可以不拘形式，通脱随便。他们拒绝教条主义与腐儒式的博学，拒绝厚重、沉闷、压抑、灰色的生活姿态，拒绝这些体制能力的外部特征，与此同时，小资又是粗鄙趣味的坚决反对者。

但是小资内部又具有复杂的区分，那些正在没落的、数量急剧减少的小资，例如技工、小地主、小店主，受到较少的教育，反对现代主义，反对享乐，认为这是道德的堕落。他们主张简朴、严肃、诚实的生活，捍卫传统的意义体系和“完善的”趣味。他们讨厌毕加索，讨厌艺术家这种轻浮的人，只承认最经典的艺术家，例如拉斐尔、达·芬奇、华托这样的画家，显然他们对现代经验的拒绝表达了他们对过去的迷恋和对现实的怨恨。他们对道德有着异乎寻常的关切，这充分揭示了其保守的一面。

而新兴小资，也就是典型意义上的小资，主要是那些从事生产人们需要的符号工作者，例如设计师，包装人员，营销经理，公关经理，市场策划主任，广告人，电台制作人，时装设计师，装潢师，杂志记者等等，^[32]他们受过较好教育，具有一定文化资本，对未来充满信心，倾向于进步主义世界观。他们不是让自己的野心适应于现有的工作，而是创造新的工作以适应自己的野心，这导致他们具有某种程度的颠覆性：“新小资在强行推

行伦理救赎的新教条的时候寻求其职业的和个人的救赎。在任何关涉到生活艺术——特别是家庭生活,消费,两性关系和代际关系——以及对于家庭及其价值的再生产的事情中,它注定在针对这些事情的斗争中扮演一个前卫的角色。”^[33]它反对没落小资的宗教政治的保守主义,反对其指向道德失序(尤其是性)的道德义愤。但同时也反对乐观主义、英雄主义、禁欲主义。新伦理先锋要求的是,快乐的德行是一种责任。快乐非但是许可的,而且是在科学上和伦理上强求的。

小资由于处在文化生产场域之中的较低位置,与合法文化存有一种暧昧的关系,一方面,他们积极地推动将某些边缘性的文化实践/艺术形式加以圣化。例如轻歌剧、电影、摄影、爵士乐;另一方面,也是更主要的方面,他们这种挑战性的文化行动是在遵循合法文化的规则的前提下实现的。特别明显的是那些来源于上层阶级的新小资。他们的教育资本高于中产阶级,但低于所出生的阶级,作为文化经纪人,其优势是他们具有文化资本的亲和性,并且还拥有大量社会资本。他们喜欢符号挑战,热衷于爵士乐、电影、连环漫画、科幻小说;炫耀美国的时尚如爵士乐、牛仔褲、摇滚乐、地下先锋派,“但是,在这些被教育体制所鄙视的区域,他们常常引入一种博学的甚至是‘学院化的’性情,这一性情是由一种卷土重来的露骨的意图所激励的,是种种复辟策略的文化等价物,这些复辟策略规定了他们的职业规划。”^[34]大学教授常常被电视台请来进行辩论,从而让他们所经营的次要形式的合法文化商品和实践看上去具有充分的合法性。这并不奇怪,小资并未在教育系统这一合法既定秩序中获得充分的文化资本,他们没有受到系统化的、标准化的知识的训练,因此总对自己的随意的分类或知识没有自信,他们对文化的严肃性暴露了自觉不安全的焦虑心理,这与合法文化所需要的优雅、自由、悠闲、从容的性情正好相对立。布迪厄本应该从他对小资文化的论述中推导出小资与后现代主义文化的关系,但是他似乎并没有这样做。

第四节 工人阶级:必然性的选择

对布迪厄来说,工人阶级拥有的恰好代表了康德的纯粹美学所否定

的趣味。康德认为趣味判断应该是无利害关系的，但是，“工人阶级的人们期待着每个图像都完成一种功能，哪怕是符码的功能。在其全部判断中，经常清晰地指涉道德规范或令人快适的特性。”^[35]例如，对于一幅失去的士兵照，他们不管是否喜欢这张照片，其判断总是对这幅照片所表达的现实意义或是对这张照片所承担的功能所作出的反应。布迪厄把普罗阶级这一趣味归纳为对于必然性(necessity)的选择。“必然性强加了一种必然性的趣味，这意味着某种形式的对于必然之物的适应以至于接受，意味着对不可避免事物的屈从，意味着与革命意图决不可相提并论的某种根深蒂固的性情，尽管这一性情秉有并非是知识分子的或艺术的反抗特征。”^[36]布迪厄认为，马克思以为从工人阶级的生存条件中可以逻辑地推导出工人阶级的乌托邦需求是错误的。我们应该通过工人阶级的感知图式、评价标准来了解他们，不能拿知识分子的先入之见替代。实际情况是，工人阶级非但缺乏革命意识，而且还屈从于现实主义的生活逻辑：“工人阶级顺从于必然性，导致自己倾向于一种实用的、功能主义的‘美学’，拒绝接受任何类型为艺术而艺术和形式运作的恩惠和轻浮，这也是全部日常存在选择的原则，以及生活艺术的原则，这一生活艺术将美学意图作为悖谬的东西加以明确拒绝。”^[37]

美学性情，即那种超然的、距离的、随意的性情，它并非先天固有的，而是客观条件内化的产物，它首先要的是对于生活紧迫性的摆脱。与此相反，工人阶级作为简单、适度的人，必然倾向于简单、适度的趣味。“我喜欢，我选择。”这样的广告词显示的是美学性情的选择；“只买对的，不买贵的。”这显示的是工薪阶层的愿望。工人阶级妇女不能理解，为什么资产阶级对于家中的任何一个地方都要进行美学的考虑，比如注意和谐与美观；她们只是从功能的方面考虑，他们只做合适的事情，图的是实惠，拒绝华而不实的装饰或花架子。工人阶级在室内布置方面总是遵循既定常规，比如在壁炉架上放置小摆设，在餐具柜上贴森林风景画，在桌子上摆放花束。经济学家或鉴赏家不懂的是，为什么要搞些小摆设来装饰走廊或者壁炉架。他们其实是想用最小的花费(金钱、时间、心力)换取最大的效果。这种思路正是资产阶级所定义的粗鄙性。

布迪厄认为,必然性的选择源于因文化资本的匮乏导致的缺少信息和特殊能力。因此,工人阶级不光是不反对秩序(秩序最清楚地表现为这一类话:“她以为她是谁?”“那可不是我们这一种人玩的”),反而吁求游戏规则能够发生作用,因为这乃是对于顺从原则(此乃大众趣味的明确标准)的再确认,并致力于鼓励作出对其客观条件而言是“合理的”选择。这其中也包含了一种自我警示,也就是让自己与别的社会群体区分开来,不要越界自取其辱。工人阶级奉行的现实主义的最无情之处在于,某一个可能性世界向他们已经关闭,生活不在别处,就在此岸,并不存在别的生活方式的可能。这在文化消费上可以更为清楚地看到一条深深的鸿沟:“工人阶级群众在他们所能获得的合法文化作品——尤其是通过电视——中所显示出来的冷淡兴趣,并不只是缺乏能力和亲和性的结果:诸如电视这样被认定为粗鄙的话题,是被资产阶级在交谈中所弃置不顾的。所以,资产阶级交谈中最喜爱的话题是展览、戏剧、音乐会甚或电影,而这些话题在事实上和在权利上都被工人阶级在谈话中排除了,因为在其中他们只能表现自己与众不同的那种虚饰。”^[38]可以说,工人阶级的阶级习性决定了他们排斥预先已经被排斥的选择。

而在这方面,即便是身体力量,这个工人农民视之为自己唯一的积极价值,亦即用来唤醒他们的意识和凝聚力,或者建构他们身份认同的东西,也不能幸免于沦为证明资产阶级伟大性的证据。布迪厄指出,阶级认同和统一性的最基本的原则潜存于人的无意识之中,工人阶级的身体力量的意义不在它自身,而是它是通过谁的眼睛来观看的。由于身体受到支配性定义的支配,工人阶级也就失去了整体性造反成功的可能:“并不存在任何对下述强加力量的集体性抵抗的现实机会,这一力量或者导致用打上支配性分类(‘黑的就是美的’的策略)耻辱烙印的特性予以赋值,要么就导致创造一种新的、积极的评判特征。这样被统治者只能有两种选择:要么忠诚于自我或群体(总是倾向于重新回到受鄙视状态),要么单独地致力于融入到支配性理想中,而这种理想正好是与集体性重新获取社会认同控制权的雄心相对立的(也是与美国女性主义者提倡‘自然外观’时,其集体性反叛所追求的那种雄心相对立的)。”^[39]比无法有效反

抗这一事实更糟的是,工人阶级对自己身体(特别是男子气概)的自我肯定,以及全社会的肯定(我们可以试想一下工人阶级出生的劳伦斯在《查泰莱夫人的情人》中对守林人的赞美),只不过是主子为了奴才坐稳奴才位置而设置的一个诱饵,用布迪厄的术语就是一种符号暴力:“在与统治阶级的关系中,被统治阶级把自己归结为在劳动力和好勇斗狠式力量意义上的强力——身体力量,还包括性格、勇气和刚毅的力量。这一事实并不能阻止支配性群体类似地根据强/弱图式来感受这一关系;然而,这些群体将被支配者(或年轻人,妇女)归结为自己特性的力量化约为野蛮的力量、激情和本能,化约为盲目的、不可预测的自然力量,化约为未可推理的欲望暴力。而他们把自己归结为精神的、智识的力量,一种命定让自己控制别人的自我控制,一种灵魂的或精神的力量,这种力量允许他们将自己与被支配者(‘大众’、妇女、年轻人)之间的关系感受为灵与肉、理解与感觉、文化与自然之间的关系。”^[40]从某种隐含的阴险的进化论观点看,工人阶级这种人还没有进化到摆脱其自然性、上升到精神文化的较高阶段。对工人阶级身体力量的大众赋值,只不过是一种掩盖阶级区隔的美妙面纱,事实上这种令人恐惧的肌肉力量,作为工人阶级几乎是唯一的资本,乃是工人阶级服从劳动力市场原则的结果。

工人阶级的现实主义立场决定了它必须适应被统治的位置,而这就意味着某种形式的对统治的接受。要改变这一点光是依靠政治动员是很难产生明显效果的。从生活方式来看,工人阶级通过感受自己的无能、无知、无价值的体验,无奈地认可统治价值。他们不能消受高级奢侈品,例如威士忌、绘画、香槟、音乐会、艺术展览、游览观光、鱼子酱、古玩,所以常用廉价的代用品来替代稀缺性商品,例如用“冒泡的白酒”(sparkling white wine)来替代香槟,假皮制品替代真皮制品,用绘画赝品替代真迹,这说明了他们以被剥夺的形式,接受了那些值得被占有的商品的定义。布迪厄在通俗文化尤其是通俗音乐中,看到了阿多诺早已经看到的那些东西,认为通俗音乐简单、重复的结构,迎合的是消极的、缺席的参与,其所预制的娱乐是进行大规模文化生产的新工程师为电视受众所设计的。他批评阿多诺只会通俗音乐的形式及其使用与异化劳动世界之间作类推,批评他认识不到

通俗文化中被动、虚假的参与只是一种对于遭到专家剥夺之后的虚幻的补偿,认识不到支配文化工业的因素首先并不是对于生产线的垄断,而是工人阶级的某些社会关系,这些关系决定了他们对于社会世界的经验。

工人阶级普遍缺乏良好的教育,但是这并不意味着他们可以摆脱教育体制对他们的支配关系。工人阶级内部差异的最明显的区隔原则是资历和教育,越是地位高,从无技能的工人到半技工、技工一直到工头,受过教育的比例就会渐渐上升。^[41]普通工人缺乏内化的文化资本,但是总想正确把握被客观化于技术对象中的文化资本,因为这是维持甚至抬升其位置的先决条件。工人们被他们服侍而非享用的机器设备所支配,同时也被那些拥有支配这些机器合法手段的(例如理论方法)的人所支配。工人阶级于是不得不认同一种看上去是中立的区隔,即实践与理论、局部与系统,含糊与清晰、技术与科学、体力劳动与精神劳动、知其然与知其所以然之间的区隔,这种区隔将统治者区隔为优秀,将工人阶级区隔为卑下,并通过文化剥夺将经济剥夺予以正当化。在再生产这一等级体系的时候,教育文凭证书所担保的文化发挥了关键的作用,因为拥有合法文化是成为完美个人的支配性定义之一。工人阶级的文化缺失被认为是其内在的障碍,使得他们没有尊严和身份认同,并处于匿名状态,在公开场合常常被迫保持沉默:“无疑,正是在教育和文化的领域中,被支配阶级的成员最不可能发现他们的客观兴趣,最不可能生产和强行推行最为符合他们利益的问题域。”^[42]

布迪厄十分激进地否定都市工人阶级艺术意义上的通俗艺术的存在。^[43]所谓反文化,无非是基于工人阶级所共享一些情境、经验和传统,它们以此可以在一定程度上从合法文化的固有模式中解放出来。但是,在反文化中文化支配的效用并没有停止运作:“‘通俗文化’是一个吊诡的概念,不管我们赞成与否,它强加的是对于文化的支配性定义。那些相信所谓通俗文化存在的人,必定指望找到——要是他们打算观看的话——的只不过是过去博学的文化(例如民间医药)的零散的碎片,这种文化是根据阶级习性的基本原则加以选择和再阐释的,并归并到它所塑造的一元世界观之中。这并不是他们所呼吁的反文化,后者应当在与统治文化的对立中得到真正的提升,并有意识地宣称是一种地位符号,或独立存在

的宣言。”^[44]从本质上来看，资产阶级的纯粹趣味建基于对不纯趣味和感觉的拒绝之上，即拒绝“浅易”(facile)，拒绝那种可以化约为感官快乐的简单的、直接的、初级的、不开化的、不登大雅之堂的快乐，也就是工人阶级的审美趣味所代表的那种快乐：“有些东西因为比较容易解码，在文化上要求不高，所以在简单的意义上是容易的，并因而是浅显的，‘廉价的’。对这些东西的拒绝很自然会导致拒绝伦理的和美学的浅易性，导致拒绝提供了那些太直接得到的因而被贬低为‘孩子气的’、‘低级的’快乐（与合法艺术的延宕的快乐正好相对立）的任何东西。”^[45]纯粹的趣味，也就是反思的、形式的、自由的趣味；粗俗的趣味，也就是感官的、内容的、自然的趣味。这两者的对立，也就是身体与灵魂的对立，就是那些只能顺应自然的人与那些有能力支配其生物性的人之间的对立，而后者有能力支配社会自然，其美学神话具有实际的效果。它指出艺术经验使人成为人，并标识了人与非人的区分。通过创造第二自然，艺术家确证了其超越性。艺术创造所生产的世界并不仅仅是另一自然，而且是一种反自然，这一世界是以自然的但是与普通自然法则相抵触的方式生产出来的，而艺术升华注定会实现社会合法化的功能：“纯粹的快乐是禁欲的、空洞的快乐，它意味着对快乐的拒绝，意味着净化了快乐。它注定成为道德优越性的象征，而艺术品则注定成为伦理超越性的试金石，成为具有真正的人类必定会拥有的崇高性的无可驳辩的尺度。在美学话语中，在试图强加真正人类的定义过程中，关键的恰恰就是对于人性的垄断。”^[46]这显然是陷于自然范畴之中的工人阶级无缘问津的事情。

注 释

[1] 关于西方传统趣味观的简单梳理，见赫伯特·曼纽什：《怀疑论美学》，古城里译，辽宁人民出版社1990年版，第85—107页。

[2] 加达默尔说：“趣味应归入这样一种认识领域，在这领域内是以反思判断力的方式从个体去把握该个体可以归于其下的一般性。趣味和判断力一样，都是根据整体对个别事物进行评判，例如，该个别事物是否与所有其他事物相适应，该个别事物是否也

是‘合适的’。”加达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》上卷，汉汶鼎译，上海译文出版社1992年版，第48—49页。

- [3] 特别见西美尔：《金钱、性别、现代生活风格》，顾仁明译，学林出版社2000年版，第93—101页。
- [4] 见卡罗琳·考斯梅尔：《味觉：食物与哲学》，吴琼等译，中国友谊出版公司2001年版。
- [5] 威廉斯将趣味区分为消极趣味(身体感觉，taste)与积极趣味(心志及其运作，Taste)，他认为这一切现在已经与消费联系在一起：“这两种观点(按：指趣味观与消费观)在其现代形式中已经一起得到了发展，对于艺术和文学的反响，已经意义深远地受到了消费的影响，在消费中，观看者、观赏者或读者乃是一个消费者(甚至在高度发展的理论层面)，他们施加着并因而展现着他们的趣味。”Williamms, R., *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1983, p.315.对趣味理论的研究，亦可参看尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，向建华译，南京大学出版社2002年版。
- [6] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.xxviii.
- [7] 布迪厄还指出，康德对于趣味的陈述是以祈使句式进行写作的，甚至是以一种虚假的状态描述的，“这种虚假的状态描述促使回避实际上是述行性质的陈述的实现条件。”例如，像“艺术在两种不同的意义上应该是自由的”这样的话。换言之，康德通过述行话语使得他对于趣味判断的应然推断具有真理性推断的效果，由此话语操演，康德的趣味理论可以绕过社会条件的考虑，而貌似不证自明。见布尔迪厄：《区分：判断力的社会批判》，刘晖译，商务印书馆2015年版，第772页。关于述行句，参看本书第七章第一节。
- [8] 康德要追问的是这样一个问题：趣味判断本质上是关涉主体的亦即与个体感情相关的判断，不涉及知性的范畴，却如何获得普遍性认同？康德认为，与从普遍概念出发规定特殊对象的规定性判断不同，趣味判断是从特殊出发去寻找普遍性原则的反思性判断。由此它为自己确立了直接与愉悦相关的形式的合目的性这样的先验原则。这样的合目的性也引向了二元区分，即什么是美的，以及什么是带来愉悦的和快感的。由于后者与简单的感官享受相关，因此被康德排除在美学大厦之外。要引起美的判断得以产生，想象必须向知性提供质料，但是质料又并未被概念化，而始终伴随着直觉。趣味判断不是一种认识性判断，由于没有概念可以提供给形式，这样所提供的只是形式自身，也就是意识不到任何东西的意识。这样就可以理解趣味判断的两个特点即无利害的愉悦与无概念的普遍性。这两个特点的先天根据涉及趣味判断的另外两个契机即无目的的合目的性形式与共通感。一方面，审美对象中形式的合目的性激发了两种认识能力的和谐活动，换言之，趣味判断实际上是想象力与知性这两者的自由游戏。当知性面对表象的时候，它既引起了纯粹的感性愉悦，又引起了反思

的快乐。感性化亦即非概念化(无目的)的思考使得知性不再支配想象。康德说:“在参与到一个对象借以给出的表象中的时候,主体的两种认识能力游戏之际,此时的纯粹形式合目的性的意识就是愉悦本身。”另一方面,共通感构成了基础,因为缺乏这个预设,则无法设想知识的可传达性。总之,趣味判断应该是无利害关系的,也就是摆脱事物实存中的欲求和利益,应该基于一种合目的性,应该谋求、当然也必须遵守一个普遍性的认可,而区别于快适判断。见 Kant, I., *Critique of Judgement*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p.53。

- [9] 布迪厄说:“然而,正如在对于美学性情的社会条件进行分析所表明的那样,除非那些支配了合法文化的商品之间诸多选择的美学性情,重新被放置到性情的整体系统中去;除非日常用法的标准意义亦即狭义上的‘文化’被重新放置到广义上的、人类学意义上的‘文化’中去;除非将对于最精美对象的精致趣味被带回到与食物风味的基本趣味的关系之中;才能彻底理解这些性情。”见 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.93。
- [10] 布迪厄在谈到纯粹趣味的时候指出:“纯粹的愉快,也就是禁欲的、空洞的愉快,它意味着对愉快的弃绝,愉快被净化了的愉快。纯粹的愉快注定要变成道德卓越的象征,而艺术品注定成为伦理优越的检验,成为定义了真正人类的崇高性能力的不容置疑的尺度。这里至关紧要的是美学话语,是对真实人类的定义所力图进行的强加,它无非就是对于人性的垄断。”Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.493。
- [11] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.468。
- [12] 按照贡布里希的观点。艺术运动通常是建立新的排斥原则和新禁忌。其实新艺术运动的提倡者们对自己提出的标语口号并没有那么确定。参看布尔迪厄:《区分:判断力的社会批判》,第93页。
- [13] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.473。
- [14] 在另一个地方,布迪厄说:“趣味,作为对某些得到分类或具有分类作用的对象或实践的既定等级加以物质地或符号地占用的倾向或和能力,是生活风格的发生公式,是具有统一性的区隔偏好,这些偏好在每一个符号次空间如家具、服饰、语言和身体素性的特殊逻辑中表达同样的表达意图。”Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.168。
- [15] 布迪厄对于趣味的生产性的论述,亦可见《区分:判断力的社会批判》,第274—275页:趣味所代表的分类系统不断将必然变成策略,把限制变成偏好,并生产了构建了生活方式的诸多所谓“选择”。
- [16] 参看布迪厄绘制的社会位置空间与生活风格空间的图,Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.122—123。

- [17] 布迪厄这一观点受到潘诺夫斯基的影响,后者在《哥特建筑与经院哲学》(布迪厄翻译过此书)一书中指出了经院哲学与哥特建筑之间的密切关系说明了它们都受到学校所灌输的思维习惯的影响,学校所熏陶的总体性情,可以作为文化习性应用到不同领域中去。见布迪厄:《知识场域与创作计划》,麦克·F.D.杨主编:《知识与控制:教育社会学新探》,谢维和等译,华东师范大学出版社2002年版,第237—238页。另见Codd, J., *Making Distinctions: The Eye of the Beholder*, in R. Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, pp.136—138。潘诺夫斯基该书已有中文版,见潘诺夫斯基:《哥特建筑与经院哲学》,吴家琦译,东南大学2013年版。
- [18] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.277.
- [19] 布迪厄说:“几乎没有必要确定这一点:艺术品是区隔关系的客观化,而且很清楚,它预先倾向于在最为不同的语境中包含这一关系。一旦艺术获得自我意识,例如在阿尔伯特(Alberti)的作品中,正如贡布里希所论证的那样,它是通过否定、拒绝、弃置来得到定义的,而这正好构成了精致的基础。精致标识了与感官的简单快乐以及黄金和装饰的肤浅诱惑的距离,而这样的快乐与诱惑乃是市侩的庸俗趣味沉迷其中无法自拔的所在……”Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.224.
- [20] 布尔迪厄:《区分:判断力的社会批判》,第165页。
- [21] 当然,一如前述资产阶级可以同时掌握精致符码和限制符码,而底层人民只能掌握限制符码;统治阶级可以拥有欣赏合法文化的高级趣味,也同时具有饕餮之徒的口腹之欲,而下民百姓只能具有不能摆脱基本生存欲望的物质性趣味。
- [22] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.10—11.
- [23] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.xxvi.
- [24] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.49.
- [25] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.47.
- [26] 参看布尔迪厄:《区分:判断力的社会批判》,第28页。
- [27] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.xxix—xxx.
- [28] 以上一段可参看 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.257—317。
- [29] 这里需要注意布迪厄笔下的“自然”概念具有明显的贬斥的含义,与中国的自然观刚好相反。
- [30] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.332.
- [31] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.328.
- [32] 新小资内部也存在着区分,例如在青年导师、文化策划人与小学老师之间;在记者、电

视制片人与中学教师之间;在公共舆论或市场研究的从业人员与银行职员、邮局办事员之间存在着对立。

[33] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.367.

[34] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.361.

[35] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.33.

[36] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.373.

[37] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.377.

[38] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.382.

[39] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.385.

[40] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.481.

[41] 越是有希望往上爬的人,越可能具备禁欲的性情,也越可能具有文化意愿的倾向。当然他们与小资是有距离的:“现实的(但并非听天由命的)享乐主义和怀疑的(但并非是大儒的)唯物主义既建构了对存在条件的限制,又构建了对这些条件的辩护。”

Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.395—396.

[42] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp. 388—389.

[43] 布迪厄注意到了巴赫金的有关论述,指出大众想象通过贬低、简化、猥亵、黑话等来颠倒统治者赖以确认其崇高性的全部价值,粗暴地对待差别、嘲弄区隔,将灵魂的区隔性快乐简化成对于食色的普通满足。但是与巴赫金的区别似乎在于,他认为反抗实际上是不可能的,或者说,是基本上无效的。资产阶级内部社会巨大的弹性可以收编这样的狂欢节文化,使它成为自身的一道奇异的景致。

[44] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.396.

[45] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.488.

[46] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.493.

第十三章

美学个案研究：摄影术与艺术博物馆

《区隔》一书的主要思想，亦即艺术消费的实践经济学理论，其灵感主要来源于布迪厄 60 年代中期的两项关涉美学的经验研究，即关于摄影和欧洲艺术博物馆的调查研究。对这两种艺术实践的研究，除了在方法上采用了比较严格意义上的社会学、统计学调查手段，并附有一些图表、图片，从而具有社会科学的外观外，其论题的选择也具有相同或相近的目标指意性：拍摄照片或者参观博物馆都是貌似比较容易获致的艺术经验，因为购置一台照相机在经济上并非难事，^[1]而且摄影不像绘画那样有其悠久的历史，因而不存在文化传统的巨大压力，因而摄影者在理论上可以畅所欲言，表达对于摄影实践的理解。另一方面，欧洲大多数艺术博物馆基本上是免费或收取象征性的费用。从原则上来说，摄影或参观博物馆这样的文化实践为艺术民主提供了物质上的可能性，^[2]因此，根据一位学者的回忆，布迪厄试图启动一个广泛的调查，目的在于回应这样一些问题：“我们是否应该为人民作画？”“农民能否喜欢上抽象艺术？”^[3]然而，根据布迪厄的调查所达到的结论却是：由于缺乏必要的文化资本或文化习性，被支配阶级所能获得的文化享受要么是不充分的，例如他们无法获得艺术解码工具，因而不能消费艺术博物馆的现代艺术作品；要么就是合法文化体系所排斥的，例如摄影艺术之为中等品味，一方面被受支配阶级视之为华而不实而遭到摒弃，另一方面又被统治阶级视之为不登大雅之堂而遭到拒绝。简而言之，由于艺术消费必然要求着消费者对于艺术实

践的有效消费手段，而这又预设着文化资本的拥有以及与之相关的社会条件。这样，在这两项经验研究中，布迪厄强调了他在绝大部分研究中所强调的观点，即文化实践一方面发挥着社会区隔的功能，并将此区隔加以合法化，另一方面，又由此掩饰着社会阶级的不平等。

第一节 摄影的社会功能

从某种意义上来说，布迪厄之所以对摄影发生研究兴趣，一个重要方面是因为他本人就是一位杰出的摄影师。在 20 世纪中叶，布迪厄拍摄了大量图片进行人类学考察。^[4]除了贝亚恩之外，他还拍摄了阿尔及利亚的人民、居所和日常生活，并由此揭示传统文化由于殖民入侵而招致碎片化这一悲剧性社会过程与文化后果。^[5]对布迪厄来说，摄影具有话语蒙太奇要素，对照片的利用使得他的人类学研究获得了不言而喻的视觉证据。与此同时，摄影实践的蓬勃兴起构成了当代社会一个具有大众性的文化现实，呼唤着布迪厄对它进行实践经济学理论的美学分析，而布迪厄本人对摄影技术的熟练掌握使他获得了内部经验，而入乎其内在正是出乎其外的经验前提。20 世纪 60 年代中期，布迪厄接受柯达公司的委托，率领其团队进行了对于摄影的经验研究。^[6]作为其学术转型期的文化社会学奠基性著作之一，布迪厄将《摄影：中等品味的艺术》的写作视为一种马克思主义的理论实验，他试图将马克思主义的相对自主性的概念运用到摄影这一大众最容易接触到的新兴艺术的研究中。由于摄影没有任何预设的规范和价值观念，对布迪厄来说，正好提供了一个实践美学的机会，也就是可以通过阐明摄影的社会用途和使用方式，来批判性反思摄影与合法文化的等级关系，以及与社会结构的权力关系。具体地说，布迪厄和他领导的研究小组将不同的照片展示给工人阶层，以问卷调查的方式进行分析并加以归纳，从而揭示这门艺术背后的通俗美学标准的社会意蕴。我们可以看到，如果说本雅明、苏珊·桑塔格等摄影理论家告诉我们摄影是什么，^[7]那么，布迪厄是想告诉我们，摄影为什么被理解为什么，尤其是被各种不同阶层的人分别理解为什么。^[8]

摄影的世俗功能,基本上可以归纳为五类:即第一,照片作为时间所摧毁的东西的替代品,帮助人们克服对于时间流逝所造成的悲伤,帮助人们超越时间;第二,照片作为时光碎片,通过展示它们,可以帮助人们复活记忆,并与别人进行感情交流;第三,摄影可以让摄影者获得自我实现的手段,在照片中,人们可以表达强烈的激情,或某种艺术内涵,也可以展现自己拍摄技艺的精湛;第四,摄影可以满足人类对于声誉的追求,照片通过展示自己参加了什么旅游活动或者与大人物的合影,可以显示自己的成就;第五,摄影本身作为一种游戏或者娱乐,提供了人们逃避社会的手段。^[9]布迪厄所强调的,是摄影的社会功能,特别是照片所蕴含的集体凝聚力,以及对传统信念的传达。布迪厄在农村社会中,发现了摄影的社会功能的最大限度的发挥。农民非常重视集体照、结婚照和家庭照。孩子的照片之所以特别多,也无非是因为孩子是维系家族团结最有效的纽带。农民对照片的态度非常严肃,他们把照片很小心地锁在箱子里,认为轻率地把照片给外人看是不得体的、轻浮的。乡村的小资则将照片赋予了装饰的和情感的价值:他们放大照片,镶上边框,悬挂在墙上。这实际上还是说明了对照片的重视。节庆的作用是复活、再创群体。在节庆中,人们把社会生活中重要的季节时段加以仪式化、庄重化,群体从中得以再确认其统一性。这一点可以解释为什么节庆时拍摄的照片比较多:“典礼之所以可以拍摄,是因为它处在按部就班的日常生活外;之所以必须拍摄,是因为它实现了群体所寻求的作为一个群体赋予它自身的影像。准确地说,所拍摄的与照片的观看者所感受的,并不是以个人身份出现的个人,而是社会角色,是丈夫、教友、士兵;或者是社会关系,是美国的大叔或者是来自于不开化地方的婊娘。”^[10]人们总是听从摄影师的指令,不交头接耳,抬头同看一个方向。照片摄取的行为是被社会认可的、社会调节的,亦即被庄重化的。

根据这一逻辑,布迪厄揭示了种种摄影实践所隐含的社会意义。由于摄影总是社会性的实践,因此,可以观察到,越是具有社会关联性的人,越是在社会关系中具有较为积极位置的人,也就越愿意参与摄影实践。例如说,年纪越大的人,因为介入社会生活越来越消极,所以照相也越少。

比较起小家庭来说，单身汉总懒于照相。节假日之所以照片多，是因为亲戚之间相互走动，交换礼物。布迪厄还注意到，摄影总是表达摄影者与被摄影的对象之间的关系。特别是，正如苏珊·桑塔格说的那样：“在教给我们一种新的视觉规则的过程中，摄影改变并扩展了我们对于什么东西值得一看以及我们有权注意什么的概念。它们是一种基本原则，尤为重要，它们是一种观看的标准。”^[11]布迪厄指出，照片技术使得最无权无势的人获得了拥有自己肖像的机会，尽管自己并非伟人。照片所拍摄的东西被赋予了一种只有以前的绘画中才会具有的重要性。普通农民相信，除了孩子外，日常环境的对象并不值得拍摄，不该去拍摄那些他们认为司空见惯的东西。游客或外人出于猎奇的冲动拍摄那些东西会引起他们的惊讶。而风景、纪念碑之类之所以在照片中至为常见，是因为大众摄影试图将某人与某一圣化地点之间不同寻常的遭遇加以神圣化。对许多人来说，蜜月即是埃菲尔铁塔，而旅游就是摄影。

布迪厄认为，其实并不存在着某种普遍的摄影实践的价值，对摄影的理解，各各取决于各社会阶层所共享的价值系统，正是后者，决定了各种摄影功能发挥作用的手段和方式。换句话说，受制于阶级条件的阶级习性决定了某一社会集团的认知模式和评价系统，同样也反映在摄影的旨趣上。这样，我们上文谈到的摄影的社会功能，其实只是一部分人对摄影的认识，这部分人，尤其是农民这样的受支配阶级成员，无法摆脱生活必然性对自己的控制，因而不能从美学的观点进行摄影实践。那么，谁能够把摄影实践转变成一种美学实践呢？

第二节 阶级习性与作为艺术的摄影

什么使得摄影具有其美学维度？根据布迪厄的意见，摄影之为艺术不能从其载体中逻辑地推演出来。换句话说，照片的美学品质不能从照相机的品质中推导出来，它的可能性和限制不能从照相机的技术维度中得到解释。相反，正是因为照相的意图服从了上文所谈论的传统功能，才排除了全面调动照相机全部可能性的想法，并且限定了技术可能性的自

身限制。尽管布迪厄指出,照片捕捉的并不是人们为什么笑,而是他们在笑,他们“巧笑倩兮”笑得很美妙,以及,人在与背景相遇并互为升华或庄重化的时候,背景的历史和现实意涵乃至一切偶然性也随之抽空(例如在照片中很少看到他人的走动),变成了完全抽象的图片;另一方面,照片常常由于受到外部功能的约束,它只是表达与被拍摄的对象之间的偶然的、私人的关系,而一旦观看者不了解这种特殊性,只想从照片的本身来看照片,那么照片就会立刻消除其全部意义与价值。但即使在这里,布迪厄也无意于论证,摄影的这些先天不足是不是它无法成为一种伟大艺术的内在障碍,他没有像利奥塔比较影像与话语那样讨论摄影媒介本身的限制,^[12]他感兴趣的问题是,是什么样的社会条件导致的美学意图能够将它命名或升格为一种艺术,以及,这样的艺术是否已经得到合法认可。

摄影实践可以跟两类实践区分开来:一个是昂贵的但是毋须智力训练的实践,例如旅游;一个是经济上可行的,但需要必要智力训练的实践,例如去博物馆。前者是经济资本较多文化资本较少的人所青睐的,而后者刚好相反。但不管是哪种情况,那两种实践都是统治阶级才可以真正玩得起的文化游戏。然而,“摄影是最为寻常的事情,这是因为存在着便宜的照相机,使用也方便;也因为使用这些相机的倾向并非训练或教育的结果。”^[13]因此,摄影也提供了一个不可多得的考察阶级习性的机会:“摄影因而提供了一个特权的机会,从而可以观察,当任何正规教育缺席的时候,阶级价值是如何得以传达的。”^[14]摄影毋须非常多的文化资本和经济资本,似乎是人人皆宜的。但其实,过犹不及,无论是藐视摄影艺术的资产阶级(过)还是只管从功能的角度理解摄影的农民(不及),都对摄影缺乏美学上的好奇心。在这方面独擅胜场的是中产阶级。

对农民来说,摄影是一种奢侈,他们自觉地区别于城里人,并将此意志强加到其成员身上。热衷于照相意味着假装自己是一个城里人,以至于不像个“真正的农民”。而在这方面模仿城里人,会被认为是一种挑战或决裂的姿态,会遭到谴责。因为农村这一闭塞的社会只有通过杜绝屈服于都市价值的诱惑,才能捍卫自己的存在。就农民的价值系统而言,只有具有一定的社会功能,摄影才是可以接受的。对艺术摄影的拒绝,农民

说得最多的话是：“这可不是我们这号人玩的”，这话不仅仅是表示某种东西对我们来说太贵了，而且表达了一种不可能的可能性，或者说摄影艺术的实践作为客观可能性对他人来说才存在。

另一方面，对统治阶层来说，摄影是“为没有天分的人们所预留的廉价表达形式”。那些最有文化教养的人，尽管原本最可能把得之于教育的普遍性情应用于此一特殊实践，但是他们缺乏把摄影抬升到艺术位置的渴望。高级主管人员对摄影这一新兴的艺术形式怀有某种暧昧矛盾的态度：一方面，就其秉有的美学性情而言，他们可以姑妄承认摄影的艺术价值，在言谈中也降尊纡贵地拒绝把摄影限制在传统领域；但另一方面结合其摄影活动，又可表明，他们还是把摄影置于传统的功能体系中。可以相信，他们承认摄影的艺术地位只是一种礼貌的认可，而他们的实际行为又抵消了这一认可。有教养的人认为，摄影只是一种把美学趣味，以及从别的艺术实践中获得的知识付诸实施的一个机会。玩摄影的人太多了，它必然成为不值得热情付出的粗俗实践。摄影显然并不是把自己区隔为上等人的最好途径。

下等上等两大阶层对摄影的捐弃，为中产阶级将此据为己有提供了充分条件。对中产阶级来说，摄影是艺术领域的飞地：“由于摄影满足了现实主义和可知解性的需要，也由于它比绘画更好地实现了美学期待（在任何程度上比现代绘画要好），摄影因而而被赋予价值。摄影常常是无视某些礼仪规范情形下的直接对象，这些规范支配了特权阶层的美学消费。无疑，这是因为没有人会提出质疑，询问摄影是否属于艺术界域之内，因为它不会作为艺术品而被检查，也因为很少有人考虑将它置于与美术的关系中，这些美术的合法性在不改变有关摄影的判断时才会得到认可。”^[15]由于没有权威的角色来教导有关合法知识或规则，小资获得了另一种自由，使他们可以通过狂热的摄影实践去寻求超越于家庭功能的独创性：“低级主管人员强烈地倾向于授予摄影以艺术地位，至少表现在其陈词中，急于将摄影从其收集家庭纪念品的功能中解放出来。他们常常拒绝对于摄影的大众定义，此定义的基础是，把摄影视为技术对象所歪曲的影像，把技术对象视为适用于全部传统用途的机器；他们挑战与此影

像具有普通联系的现实主义美学,并且普遍赞成,摄影要求着与绘画等同的重要性。”^[16]但是尽管他们对此提出诉求,他们对摄影究竟是否可能构成一门像样的艺术并无十成的自信,他们的热望总是由于规范标准的不合法性和不确定性而遭到挫败,他们只能通过声称这是个人喜好,把它置于偶然性和特殊性之中,避免与合法艺术的对比,以此获得美学价值的正当性。这样,中产阶级对摄影也表现出了另一种暧昧的立场:一方面,他们把稀缺性价值授予摄影,但另一方面,当他们同意摄影是一种低级艺术时,又会产生某种窘迫感,感到这是一种侵略性的美学规划。由于他们无法在摄影实践生产出一套类似于合法文化中的那种规则和范式系统,从而导致其美学理想的空洞无物,导致合法鉴赏家的缺席,因此,他们的美学姿态,或者说证实其美学意愿的唯一途径仅止于表现为对大众性的天真表示拒绝,或者说仅止于对功能论或粗鄙主义的辱骂,这就使得摄影的美学特性体现为一种永无休止的否定性。这样,他们的美学性情并不会贯彻到底,就操作层面来说,他们的摇摆立场归根结底还是偏向农民的工人的美学趣味:“由于其决定因素是纯粹否定的,摄影热爱者的否定美学在对于对象的选择方面,或者在捕捉其对象的方式上面,仍然由它所否定的‘通俗美学’所决定。”^[17]

第三节 模仿艺术的艺术

布迪厄继而进入摄影内部,对这种所谓艺术进行了更为具体的论述,他侧重指出的是,摄影乃是模仿艺术的艺术。这主要是说,摄影艺术是模仿传统的合法艺术,特别是绘画艺术的艺术。模仿在这里的意思主要是指将支配合法艺术的那些艺术法则运用于摄影艺术之上。布迪厄这里首先批判了那种摄影真实性的幻觉:“摄影捕获的只是任意选择下的现实的一个方面而已,因而也只是摄取某个摹本的一个方面;在客体的全部特质中,所保留下来的只是某一瞬间、某一视角下呈现的视觉特质;这些特质转变成黑白二色,一般上按比例缩小并总是在一个平面上显示出来。换句话说,摄影是一个约定俗成的系统,按照透视原理(或甚至根据某一视

角)表现空间,根据黑白变量表现体积和色彩。摄影之所以被认为是对于可见世界完全现实、客观的纪录,是因为它(就其根源而言)被指定的社会性使用被认为是‘现实的’、‘客观的’。”^[18]照片的拍摄即使在今天也是起着经典艺术视界的功能,与此视界相冲突的所有纪录全部被系统地排除了。所以,“普通的摄影者根据他或者她所看见的样子摄取世界,也就是说,所依据的观看世界的逻辑从过去的艺术借用其典范与范畴。”^[19]因为唯有借助过去的艺术范畴,才能够对摄影作品进行解码,才能够欣赏和理解。摄影本来具有一种时间维度,“作为对于可见世界的直接切入,摄影术所提供的手段将日常感知中紧凑的立体现实消解成无穷无尽稍纵即逝的平面轮廓,像梦境中的意象那样,为的是捕捉诸种事物在相互位置中绝对的独一无二的瞬间,为的是把握感知世界那些因为稍纵即逝而无法感知的方面,为的是捕捉此在的荒诞之中的人性姿态。”^[20]但是,这一艺术潜能至少在通俗摄影那里,并没有得到充分发挥。通俗摄影以正平面描绘超越了时间和死亡——因为与景深相对立的正平面意味着永恒或存在本质,亦即不受时间影响,这就摆脱了摄影那种使现实时间化的力量,也就是忽视了照片本身就其可能形式而言的力量。日常实践并没有让摄影技术手段的全部可能性派上用场,因此摄影不仅没有颠倒可见世界的传统秩序,以及依附于它的对世界的感知,反而强化了对于传统视界的范畴和圣典的认同,因此,“摄影能够显示为对最忠实于这个传统视界中的世界的纪录,亦即显示为最客观的纪录,也就不足为怪了。换句话说,因为摄影的社会性使用是从摄影的各种使用可能的场域中作出的一种选择,而这些使用可能的结构是按组织世界的日常视界的范畴而建立的,所以摄影影像可被视为是对现实的精确、客观的再现。”^[21]由此可见,摄影的真实性是符合关于社会的客观性定义的那种真实性。

那么,摄影作为艺术如何成为可能?人们可能会认为,艺术创造是艺术家艰苦的精神劳动的产物,摆弄一下仪器,靠高精尖的奇技淫巧替自己制造某种东西,还会是艺术吗?摄影行为要想获得艺术创造的美名,不得不遭遇这种通俗观念的挑战:没有艺术家的艺术还是一种艺术吗?许多受调查者表示,摄影行为与绘画行为是不同的,既然简单地按一下按钮,

便能释放出作为照相机本质特征的客观智能,那么,照片只能通过被摄物体、通过拍摄时所作的选择,甚至在照片的最终用途中获得其正当性。这样就导致了对于摄影艺术价值的怀疑:“因为艺术品,尤其在未被圣化之前,总是引起被蒙骗的恐惧。免遭蒙骗的最可靠保证是艺术家的诚挚性,这种诚挚性是根据艺术品所需的付出、牺牲来衡量的。摄影术置身于艺术系统内部,其含混的处境除了导向其他矛盾之外,还可以导致作品的价值与生产该作品的行为的价值之间的矛盾,作品价值所实现的美学理想仍然是最为普及的。”^[22]

就工人阶级美学期待而言,他们更关心摄影技术方面的限制性,更关心照片是否被清晰地拍摄出来。^[23]通俗“美学”在每个方面都与纯美学相对立,其特性是形式服从于功能、能指服从于所指。布迪厄将它称为功能美学。^[24]功能美学的美学标准其实就是社会标准,只承认得体、适当的标准。具体地说,首先,它认为好的照片必须具有令人愉悦的外观,也就是好看,这个不难理解。^[25]其次,好的照片必须传递一些信息。由于人们判断照片时总是参照着照片的功能,所以美学判断往往呈现为一种假设判断,明确依赖于对于“类型”的认同。换句话说,有价值的照片总是属于某个种属或类别,也就是必须获得可解读性:“这是母性的”,“这是人性的”,“这是有伤风化的”。这当然也引发了大众对于在照片上标题或题字的期待。普通人总是倾向于对于艺术照加以符合社会功能的分类,当他们无法分类的时候,或者对这些照片加以拒绝,或者由于不敢怀疑其神圣性,为自己不能理解感到抱歉,并忍住不去谴责它们。最后,功能美学强调道德利益,强调社会效用,它最强烈地拒绝无意义的影像,或者说拒绝影像的无意义性。^[26]拍一张美的照片的愿望对于拍照来说,并不是充足的理由。通俗摄影不考虑摄影行为本身的纯粹意图。人们期望照片可以赋予一个叙事性的象征主义,作为一个寓言的符码。如果照片不具备超越于它自身之上的意义,不具备道德的、认知的价值或视觉快感,它的存在就是无法理解的。

这样的美学实现得最好的地方是在乡村。布迪厄在这方面列举了许多相当有趣的例子。尤其是肖像照,被认为实现了自我形象的客观化。

工人阶级的判断表明，他们的美学乃是处于别的美学中的美学，他们知道有一些关于完美的别的定义，他们了解与他们距离最远的社会群体的美学意图，也知道那些群体对工人阶级的美学实践具有的负面形象。但是，“由于他们既无法忽视挑战他们自己的美学的学院美学的存在，又无法放弃他们自己受社会条件制约的取向，更不必说，他们也无法维护这些取向，并加以合法化，因此他们只好通过建立一种双重的判断尺度，以逃避这一矛盾。他们必须根据分离的逻辑来体验他们与美学规范的关系，因为他们必须把义务性实践与对这一实践的义务性判断分开来：于是，即使他们向往别的照片类型，至少在意图上，他们也从未想过要非难家庭照。当某个受试者被迫在他所做与想做之间作出独立选择时，这套双重规范的表现就再清楚不过了：‘这很美，但是我可没想过要这样拍’这类客套话一再出现，便证明存在着一种使‘通俗美学’成为‘被支配美学’的张力。”^[27]

最后，布迪厄讨论了文化实践的合法性等级。布迪厄指出，“粗鄙趣味”从来没有彻底摆脱与“优雅趣味”的对照。工人阶级被剥夺了良好趣味的知识，他们希望借助一些关于完美的概念或规范来引导他们进行欣赏。他们因为缺乏适当教育而无法掌握某些客观原则或艺术标准，他们对这些规则的寻求，客观上包含了对于合法文化的承认以及对于文化剥夺的确认。因此，“摄影（以及它所引起的判断）为把握‘通俗美学’的逻辑提供了一个特别有利的机会，因为它决不完全遵从被认同的实践与作品，使人们害怕因为不得不发表意见和暴露自己对于已被圣化的规范的无知而丢脸。”^[28]并非所有的文化意义在尊贵程度和价值上都是等同的。布迪厄用一个图表划分了三种文化实践的等级。居于顶端的是合法区域，包括音乐、绘画、雕塑、文学和戏剧，由诸如大学、学会等合法的法定权威所支持，并具有普遍性的诉求；居于最低层的是粗鄙区域，包括化妆品、家具、烹调、时装等由广告、时装设计师等合法的非法定权威所支持；居于两者之间的是摄影、电影和爵士乐等可以合法化的区域，由批评家、俱乐部等争取合法的权威所支持。布迪厄在第二章的结尾处指出：“对于工人和中产阶级而言，在摄影实践中也同时在对于摄影的判断中所表达的美学，

显示为一种精神气质的维度,以至于数量庞大的摄影作品中的美学也许可以被合法地化约为——无需是还原的——生产它们的群体的社会学,化约为他们指派给这些作品的功能以及赋予这些作品的意义,它们既是清楚显豁的又更有可能是暧昧含蓄的。”^[29]作为功能美学的具体体现,农民或工人阶级的摄影观被视为粗鄙趣味而遭到上层阶级的鄙视(这是清楚显豁的),但另一方面,摄影并不是拥有文化特权的人热衷的文化实践,作为中产阶级追逐的中等趣味的艺术,它又总是始终追随合法趣味,尽管它永远赶不上(这是暧昧含蓄的)。中产阶级采取的策略是这样的:“职业评论家的圈子拥有可以自主操作的博学杂志以及电台和电视讨论平台,它们作为一种文化合法性所标榜的标志,采取大学批评家那种学究式的沉闷语调,培养着对于为炫学而炫学的崇拜,就好似面对合法性问题的纠缠时,他们唯一能做的事情就是接收和夸大法定权威的外部标记,即教授,他们是文化合法性的垄断权的守护人。”^[30]摄影热爱者总是忐忑不安地感到应该为其摄影实践发展出一套美学理论,通过证明摄影作为一种真正的艺术其存在有正当理由,从而使他们作为摄影者的存在正当化。那么,摄影能够成为拥有其自身游戏规则的伟大艺术么?回答是否定的,布迪厄团队的两位成员斩钉截铁地给出了结论:“分析表明,摄影要建立一个具有其自身的自主性的美学是不可能的,对于其正当性的追求,根据其摄影自身的图像,受决定于艺术与技术的社会图像,受决定于它们的功能和条件。”^[31]

第四节 艺术博物馆:虚假的文化承诺

20世纪60年代中期,应法国文化部之邀,布迪厄和他领导的研究小组对法国的21个博物馆,以及其他欧洲国家的一些博物馆进行了超过9000人的调查,这个调查的结果就是《艺术之恋》这本书。在该书中,他跟一些统计学家合作,运用了一些复杂的数学模型,并严谨、详实地列出了所采用的具体方法和调查问卷的设计,^[32]从而使之成为具有典范方法论意义的文化社会学考察报告。这一美学社会学分析与《摄影:中等品

味的趣味》一起，构成了其代表作《区隔》的前篇，这三本文化社会学著作从方法到结论都可以说一脉相承，当然，无可避免的是，里面有一些内容是彼此重复的。就此书的基本主题而言，布迪厄认为，与摄影非常类似，博物馆对艺术爱好者来说，在经济上基本上没有设置任何障碍。与其他文化设施相比，博物馆向任何阶层开放，而且入场费并不昂贵甚至有时是免费的，^[33]看上去最为一视同仁，并且提供了民主社会的假象。能否欣赏这些艺术品，能否沉浸于对这些艺术品的美学沉思之中，似乎取决于人先天传承的艺术天赋或艺术趣味，康德美学所强调的那种卡里斯玛意识形态为此类现象进行了被普遍接受的解说，而这正是布迪厄竭力试图颠覆的对象。通过各社会阶级在参观博物馆时各项指数的统计，布迪厄得以表明，与消费其他符号商品一样，对博物馆的消费取决于个体的文化性情或艺术旨趣，而个体的这些文化需要不是参观者本自具有的先天品质，而是由教育所催生的，这个教育又主要不是学校教育，而是教学大纲之外的家庭的言传身教，或者说家学渊源。因此，博物馆这一文化设施尽管向所有公众开放，但却预先排除了缺乏相应文化资本的人，并由此强化区隔感，强化人们对社会不平等的确认。

布迪厄首先注意到，受教育程度越高的人，去参观博物馆的比例也越高。博物馆尽管在理论上向所有人开放，但实际上只有少数人才是博物馆这一公共设施的受惠者：“统计学表明，能够进入艺术品是有教养阶层的特权，不过，这一特权具有合法性的全部外在表象。实际上，只有那些排斥自己的人才总是被排斥。如果说没有什么东西比博物馆更容易进入，如果说别的领域中的艺术品可以看到的经济阻碍不大能够说明这里，那么，引出‘文化需要’的自然不平等的问题就似乎是相当正当的了。然而，这一自毁性质的意识形态是明显的。我们社会提供了利用博物馆展出的艺术品的全部纯粹可能性，如果这一点是无可驳辩的，那么，同样毋庸置疑的情况是，只有少数人才具备利用艺术品的真实可能性。”^[34]既然经济学的客观障碍不存在，那么，阻止人们去博物馆的主观障碍即缺乏参观博物馆的积极动机就成了布迪厄的考察对象。这种文化动机即文化需要的逻辑是，它越是能够得到满足，它就越是会得到强化。越是在参观

博物馆的时候能够得到切实的审美满足,就越会产生对于这一文化实践的期望;反之,文化实践的缺失总是伴随着对此缺失认知的缺失。对于底层人民来说,他们常常并不意识到他们不知道斯特拉文斯基或者达利是一个很大的缺陷。文化需要不同于饮食冷暖之类的第一需要,它是教育的结果。所以,学校创造了文化需要,并提供了满足这一需要的手段。艺术能力、文化需要的不平等与学校不平等具有极为密切的关联。

布迪厄观察了各阶层在参观博物馆时的种种具体的情形。他发现,就参观的平均时间而言,工人阶级为 22 分钟;中产阶级为 35 分钟;上流社会成员为 47 分钟。布迪厄认为,这些时间的数据是各阶层赋予展出的艺术品的客观价值的一个指数。工人阶级作为文化上被剥夺最多的阶级,尽管竭力遵守他们所认为的合法实践的标准,但是当艺术品包含的信息超过了他们所理解的极限时,由于无法把握其内涵而失去兴趣,最终认为某一幅画无非是一堆混乱色块的游戏,没有什么节奏或理由可言。他们感到昏昏欲睡,也就不愿意继续逗留。既然艺术品只是对那些拥有占用它的手段即解码图式的人来说才存在,那么,对不拥有这些手段的人来说,他们只能将艺术品诉诸别的维度,特别是伦理维度:“为了拥有‘趣味’,也就是为了区分和鉴赏展出的作品,以及为了理解这些作品,并赋予价值,缺乏教育的观众对进入其视野的作品只能诉诸性质和数量,用道德崇敬取代美学赞赏。”^[35]或者历史的悠久,因为年代越是久远,就说明了他们收藏的这些艺术品值得收藏。工人阶级会这样说:“显示这里一切东西的价值很重要,因为这个可是好多世纪的作品……要是他们保存了所有这些东西,那也是为了展示几百年前完成的作品,你所做的一切不会是浪费时间。”^[36]

工人阶级去参观博物馆,在美学上大多是失效的。三分之二的工人阶级参观者到参观结束时,无法引用他们所喜爱的某一作品或艺术家的名字。以前对博物馆的造访所获得的知识并不能帮助他们现在的访问。他们的访问大多是乘兴而来,而不是出于详尽的计划安排。来了之后,他们大多也不准备下次再来。在观赏艺术品的时候,他们不大会久久凝视,陷入美学沉思或神秘的艺术体验,他们中总人数的 77% 愿意接受讲解员

或朋友的帮助，67%喜欢带有箭头的指示牌，89%喜欢提供了介绍阐释的牌子。实际上，箭头、告示、指南、解说员等等并不能真的弥补他们在教育上的缺失，但是这些东西通过其存在支持了他们这些孤陋寡闻者的权利，支持了他们可以呆在博物馆的权利，也支持了他们可以孤陋寡闻的权利，并有助于将这些作品的晦涩难懂降低到最小程度，将自己的无价值感最小化。尽管如此，他们还是抱怨自己看不明白：“要产生兴趣是很困难的。你只能看到绘画和日期。要想看出这些东西之间的差异，你需要一个参观指南。要不然的话，所有东西看起来都是一回事。”^[37]

与农民在照相机面前表现出自己的身体的紧张一样，工人阶级在博物馆里也尽力表现出其矜持庄重的面孔。他们在集市上盲目地四处溜达，大声说笑，对所注目的东西指手画脚，脚不沾地地快速溜过一些摊点，但是他们到了博物馆却开始神色凝重，放慢脚步，压低嗓音，对那些展品一样接一样地仔细观察。因为他们知道自己从一个世俗的地方来到了一个神圣的地方，他们全盘接受了博物馆所要求的对它的尊敬和保持的距离。他们害怕自己出乖露丑，总是对自己很小心提防。只是那些较为低级的艺术作品，例如家具、陶器、民间的或历史的物品，由于这些有实用性质的东西比较容易接近，他们的神经才多少有点松弛。^[38] 这些最缺乏文化的人实际上极少求助于指南手册或解说员，因为生怕这样一来会暴露他们知识的贫乏。他们不知道正确的举止，担心自己的行为与他们认为应当遵守的礼仪规范相反，从而暴露自己的身份。他们只能尽可能认真地阅读博物馆中设立的标牌说明。他们总是严格按照标牌箭头遵循“正确步骤”去参观。他们喜欢和亲戚朋友一起来，主要是在人群中可以避免那种不自在的感觉。在法国，只有16%的工人或农民才希望他们单独来参观博物馆，而中产阶级与上流社会成员的这个百分比分别是30%和40%。工人阶级无条件支持自己无法把握其意义的作品，他们依赖于那些学究性的东西，由于不知道如何填平自己无知的深渊，不知道充实自己需要依靠什么手段，他们总是希望得到最具权威的仲裁人的干预，希望他们能够使那些天书般的作品变得晓畅易懂。这样，可以说，被统治阶级被合法文化的神圣界域所击败，萦绕在他们心头的那种无能力、无价值的复

杂感觉使他们被排斥在博物馆之外，而这种排斥是通过自我排斥的形式体现出来的。

与此相反的是上流社会的成员。如果说文化被剥夺者依赖于那些学究气的东西，那么，有教养人士则讨厌这种本本主义的帮助：“对致力于使艺术品变得通俗易懂的努力抱有厌恶感的人在有教养阶层中是最多的，这不是也很意味深长吗？吊诡的是，这些阶层成员拥有诸如参观指南和目录等有助于参观的最佳个人工具（因为这些指令的知识，以及运用它们的技艺的知识也是文化性质的事情），而正是这些人，也常常对这些体制性和集体性工具表现最大的拒绝。”^[39]他们宁可选择有知识的朋友也不选择解说员、宁可选择解说员也不选择参观指南，并喜欢在解说员讲解的时候插入一些带有嘲讽意味的评论。他们在参观的时候常常被那些路标或说明所激怒，抱怨失去了灵感、想象力、选择感和思想的自由，被剥夺了独立性发现的乐趣，觉得自己被强迫着把艺术品当作一种普通物品一样来观看。有教养的人士不会沉迷于实用艺术，他们喜欢的是更纯粹的艺术品即雕塑和绘画。他们能记住许多历史的、技术的和美学的概念、名字，这样在观看展品时可以对那些艺术品如数家珍。受教育越少的人，越可能选择最著名的画家、在学校中被圣化的画家，因为他们只知道这些大人物。至于那些具有较好艺术修养的人，尤其是住在大城市受过最好教育的人，才会谈论现代画家。

布迪厄认为，实际上存在两种对立的文化。其一是经典文化，即被陈规化的文化，也是学校所教诲的文化；其二是真实的文化，即自由的文化，也是摆脱了学校话语的文化。后者为极少数人所掌控，并被资产阶级以及他们的学校当成最终价值。经典文化始终是一个二传手，发挥着圣化先锋派、将先锋派予以历史定格的功能，同时亦即把原本是艺术先锋的东西转化为艺术常谈。所以受过较好教育的参观者要想体验自己在自由文化中的参与感，就必须通过选择革命性画家，而不是由于因为习惯、熟悉而导致贬值的老画家。实际上，有教养阶层的良好趣味无非也是源于学校体制的同化、常规化行动，其思想无非是由上一代传布的那些正统信念。之所以看不到文化继承的迹象，主要是因为卡里斯玛意识形态提供

了可以直接理解的幻觉。对文化受剥夺者不公平的是，由于缺乏文化密码，他们总感到受到挫折和无助，他们对文化作品的理解总是间接的，总伴随着一个漫长的、缓慢的内化过程，但他们总是被指派为一个理解力或艺术悟性低下的角色。而对上流社会成员，学识世界即其所出生之世界，文化为他们而产生，也为他们所控制，对文化的自幼的熟稔使得他们与艺术文化的关系犹如形之与影的关系。

布迪厄指出，只有3%的参观者是过了24岁才第一次进博物馆，这表明艺术性情在早年已经定型了。只有7%的人说他们是通过学校发现博物馆的，极少数人才会把自己对于绘画的兴趣归之于教师的直接影响。这说明了由于缺乏关键的体制的和物质的手段，法国艺术教育是失败的。老师、学生和管理者都一致认为，绘画教育居于一个非常次要的位置。绘画教育与艺术史是分隔开的，前者仅仅限于技术层面，后者则受到课程大纲暴政的压迫，每节课讲一个世纪。只是在被贬值的技术教育界域中绘画教师才能拥有好名声。法国教育使得对艺术品的生产隶属于对有关其话语的生产。资产阶级社会感兴趣的是对艺术品的消费，它对专业生产者、对实现作品的实践并不赋予价值。对资产阶级来说，操弄艺术对于一个严肃的人并不合适。他们喜欢职业艺术家为了他们而表演。艺术家实际上是最低层次的那种人。一个严肃、成熟的人不该对天才艺术家表示崇敬，因为他们除了是一些使人欢娱的玩艺之外，并无用处。但问题不仅如此。艺术教育的一个完全违背民主原则的地方在于，它实际上是为那种预先对艺术文化相当熟悉的人度身定做的：“学校教育倾向于鼓励有意识地重新学习以前下意识掌握过的思维、感知或表达图式，明确地阐述根本性基本原理诸原则，诸如和声法则，对位法原则，或者绘画构图规则；并提供表达种种差异所必需的语词的和概念的材料，这些差异原本只是被直觉地体验的。限制在有关艺术品的（历史的，美学的或其他的）话语之内的艺术教育，必然是授教的第二阶段；就正如母语的教导一样，文学的或艺术的教育（换言之即传统教育的‘人文学科’）必然预设了（而从未在实际上根据这一必备条件来组织自身）个人拥有事先掌握的能力，以及一大笔经验资本（参观博物馆或纪念碑，阅读，听音乐会等等），这些经验在

不同的社会环境中是极为不平等地分布的。”^[40]这样，学校实际上把家庭的文化熏习视为自己一个不言而喻的先决条件。但是，学校越是将文化传布的任务交给家庭，学校教育越是倾向于限制并合法化现存的不平等，因为教育原本的功能即是如此。教育系统并没有调动其全部可能手段使得学校里的每一个人可以直接接触艺术品，甚至没有提供一个获此经验的替代性办法，它放弃了自己应该进行的延后补课的普遍性工作，没有大规模培养拥有艺术感知图式的有能力的个人。学校原本应当催生、发展和创造文化性情。因为唯其如此才可以弥补文化处于劣势的人，亦即没有很好的家学渊源的人，并以此打破文化积累的恶性循环。

让大家视而不见这种不平等的是卡里斯玛意识形态。因为它相信艺术经验是一种直接的当下的发自内心的感情，它忽视使此经验成为可能的社会的和文化的条件，并把因为受到长期熏陶熟识的过程而获得的艺术能力视为自然天赋。艺术之恋拒绝追溯其之所以发生的条件：“就像别种爱一样，对艺术的爱，不愿意承认其根源。并且，总的来说，它宁可喜欢奇异的契合——因为这可以被解释为命中注定，也不愿意接受集体性条件和种种条件制约因素。”^[41]这种意识形态不仅发挥着文化区隔的功能，而且还发挥着社会区隔的功能：权威人物通过指定并圣化某些艺术品或某些地方（博物馆和教堂），告诉我们这些神圣的地方值得参观，从而对这些东西强加了一种文化专断性。这种文化专断性也是一种界限，即有价值与无价值之间、艺术世界与日常世界之间、神圣与世俗之别的界限，它决定了哪些艺术品似乎内在地值得赞美、享受。而可以达到这一美学愉悦的人，可以获得文化的优雅的人，也就命定是属于上流社会的选民，因为没有什么比这个能更好、更含蓄地证明自己的高人一等。

这样，可以清楚地看到，比之于学校系统，博物馆所呈现的不平等更加显得触目惊心，因为很难找到像博物馆这样的地方可以凸显出统治阶级的文化特权的，因为文化特权只有在课程外总体文化占主导地位（也就是学校文化最不占优势）的区域里其影响最为彰显。这样，博物馆暴露了其真正的功能，即是对某些人增强了其归属感，而对另外一些人增强了排斥感。^[42]布迪厄用最后这一段话来结尾：“呈现在大众

面前的博物馆是一种公共遗产……是虚假的慷慨,由于免费自由的进出是有选择性的进出,预留给了那些有能力占有艺术品、有能力利用这种自由的人;而这些人也因此觉得自己合法享有这些特权,也就是觉得合法拥有了这些文化商品的所有权,或者套用马克斯·韦伯的话,就是拥有支配文化商品以及文化救赎的体制符号的垄断权。”^[43]布迪厄的意思不言而喻:必须拆除那些看不见的藩篱,使得博物馆真正成为文化民主得以实现的地方。这里的批判让人想起他在《再生产》等书中呼应的教育改革的行动方案。

注 释

- [1] 他的问题意识是:“我们之所以借助于摄影,一方面是为了避免绘画可能产生的强制合法性的作用,另一方面是因为,摄影技术被认为更易掌握,所形成的评判不真实的可能性会小些。”布尔迪厄:《区分:判断力的社会批判》,第63页。
- [2] 关于所谓“文化共产主义幻象”(它对许多人而言意味着艺术民主的某种条件),布迪厄后来在《区隔》中指出:“有些人拥有对文化商品加以符号占有的手段,这些人更愿意相信,只有通过其经济维度,艺术品及更普遍地说文化商品,才能获得稀缺性。他们希望将符号地占有(在他们看来也是唯一的合法性质的占有)视为对共同利益的神秘共享,这样的共同利益人人有份,而且,每个人能够进行完全的、悖论的占有。它排除了特权与垄断,不像物质性占有,后者宣称真正的独占权,因而也具有排他性。”参见 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, pp.224—225。
- [3] Sarah, W., *The Visual World of French Theory: Figurations*, New Haven: Yale University Press, 2010, p.77.
- [4] 视觉人类学当然并非由布迪厄开创,列维-斯特劳斯就是他伟大的先驱。
- [5] 遗憾的是,他的摄影作品在2003年才得以出版,因而其摄影才华也是在其逝世之后才得到承认的。参看 Grenfell, M., et al., *Art Rules: Pierre Bourdieu and the Visual Arts*, p.138。
- [6] 布迪厄解释说,之所以愿意接受柯达公司的资助从事此项研究,主要考虑的因素是该公司可以提供该研究所需要的统计学数据。见布尔迪厄等:《自由交流》,第14页。
- [7] 分别见本雅明:《机械复制时代的艺术作品》,王才勇译,浙江摄影出版社1996年版;苏珊·桑塔格:《论摄影》,艾红华等译,湖南美术出版社1999年版。

- [8] 《摄影:中等品味的艺术》是布迪厄领导的团队集体完成的一本书,这里我们主要介绍布迪厄撰写的两章内容。
- [9] 参看 Bourdieu, P. et al., *Photography: A Middle-brow Art*, Stanford: Stanford University, 1990, pp.14—15。
- [10] Bourdieu, P. et al., *Photography: A Middle-brow Art*, p.24.
- [11] 苏珊·桑塔格:《论摄影》,第13页。
- [12] 见利奥塔:《话语,图形》,谢晶译,上海人民出版社2011年版。可参看拉什的讨论, Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, pp.177—178。
- [13] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.47.
- [14] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.43.
- [15] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.58.
- [16] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.62.
- [17] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.64.
- [18] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, pp.73—74.关于这一点,布迪厄还引用了弗兰卡斯特尔(P. Francastel)的话,试图强化其论证:“照相机提供了独眼巨人而非普通人的视界。我们也知道,对于与我们不真实但有点艺术性的视界不相符的一切纪录,我们都会系统地加以清除。比方说,我们不会近距离拍摄大楼,因为这样的摄录与传统的正韵法原理(laws of optometry)并不对应……你将会看到,所谓的‘常规视角’只是选择的视角,世界的面貌远比我们所想象的要丰富得多。”参见 Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.73。
- [19] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.75.
- [20] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.76.
- [21] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.77.
- [22] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.78.
- [23] 在《摄影:中等品味的艺术》一书的第三章,布迪厄的两个合作者研究了照相俱乐部,并指出:其成员主要由上层人士构成的精英俱乐部,所强调的不是对所拍对象的选择,而是摄影主体的风格与艺术策略。另一方面,从工人阶级招募成员的俱乐部,则显示出了技术主义倾向。对许多人来说,俱乐部提供了物质支持,能让他们获得专业化的技术设备来拍照,这一点对他们非常具有吸引力。
- [24] 纯粹美学的基本特点是宣称表征模式高于表征客体,并要求无条件地关注形式。与此相联系的美学性情,则是将艺术作品以及世间一切事物看作形式而非功能的能力。
- [25] 布迪厄说:“传达于(因缺乏功用而被最强烈拒绝的)照片上(如鹅卵石、树皮、波浪)的判断,总是以这样有所保留的话结尾:‘在色彩上,可以说还不错’。某些受试者甚至将这一支配他们态度的格言表达得非常明白,声称‘如果色彩好,彩照总会很美’。”显

然,这正是康德所鄙视的粗鄙趣味。参见 Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.92。

- [26] 布迪厄写道:“尽管老妇女双手的特写照片削去了人的脸,从而打破了‘通俗美学’的规则,但是这张照片得到农民的强烈赞赏,因为他们立刻发现它是对一个主旨的寓言性表现。‘啊,这好懂多啦!一个好农民令人赞叹的双手,这样的手赢得无数次的农业奖项。这女人在农田里干的活和在厨房里干的活一样多;她肯定又照料葡萄园又饲养牲口:非常不错。’被感知、理解和欣赏的并不是老女人的双手,而是年迈、劳作和正直。”Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.93.
- [27] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.84.
- [28] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.95.
- [29] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.98.
- [30] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.97.
- [31] Bourdieu, P., *Photography: A Middle-brow Art*, p.128.布迪厄的摄影理论对于中国语境是否具有—定的阐释力?在我看来,尽管距离布迪厄写作此书时间已经过了半个多世纪,尽管摄影如今已经不必再在乎胶卷,因为每个人的手机都可以是一台照相机,但是,关于他对于摄影的功能性美学的论述,在相当程度上依然是具有说服力的:在中国社会,依然是儿童照最多,拍集体照的时候,我们依然重视排座次,我们依然认为照片是一个使事情得以庄重化的手段,我们在乎摄影所拍摄的内容而非摄影本身的美学价值,等等。另一方面,构成布迪厄摄影社会学方法论基础的其他一些维度,在中国是否具有有效性则颇费斟酌。详见第十四章的余论部分。
- [32] 这些问题包括:学历、职业是什么?接受教育时间有多长?1964年参观博物馆有多少次?何时为第一次?跟谁去的?等等。
- [33] 美国许多很好的博物馆完全是免费的,欧洲许多博物馆在特定日期也会有免费日。
- [34] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.37.
- [35] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.47.
- [36] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, pp.47—48.
- [37] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.49.
- [38] 调查显示,71%的身份为工人阶级的博物馆参观者对于家居或民俗展品兴趣浓厚,而出身为上层阶级的参观者,这个数字仅为17%。
- [39] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.53.
- [40] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.66.
- [41] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.108.
- [42] 文化权利被剥夺,其实就是一种社会排斥。一位学者根据布迪厄的博物馆理论指出了被统治阶级丧失文化参与机会的社会效果:“对于那些被排斥者而言,无论是因为

贫困,种族,性别或性取向,还是以及常常发生的那样,因为这些因素的叠加,他们在社会上的情境会产生信心的缺失,归属感的缺失,而这些使得那些假设的诸多机会无由抵达。”O'Neill, M., *The good enough visitor*, in R.Sandell(ed.), *Museums, Society, Inequality*, London: Routledge, 2002, p.34.

[43] Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, p.113.

第十四章

当代语境中的布迪厄美学社会学理论

与古典时代不同,在今天,一种理论倘若得以站稳脚跟,必须首先确定与别种理论的距离,或者用布迪厄的话来说,必须在理论场域中与别人的观点区隔开来,才可以获得某种程度的话语权力。从这种意义上来说,我们要把握一个理论家,也可以从他与他人理论的分歧中看出他的独特性。因此,如果我们试图更深刻地认识布迪厄的理论存在,除了了解他的学术渊源之外(我们已经在第二、三章中进行了初步探讨),把他置于当代学术语境中,与别种学术潮流进行某种比较或许是有益的。别人对他的批评,无论是否精当,应该是理解他的学术旨趣的一个重要方面。这里我首先分析以下三种具有批判倾向的文化理论与他的理论的相关性,这三种理论即法兰克福学派、后现代主义理论和文化研究的相关理论。^[1]最后,从文化社会学的角度,讨论布迪厄的趣味理论所引起的学术反响。当然,限于篇幅,我并不打算充分展开布迪厄与这三种理论的所有关系,也不可能全面分析文化社会学家对布迪厄的批判性思考,我大体上围绕本编提到的美学问题。至于一些对布迪厄提出明确批评意见的人,我们也不看重他是否属于某一阵营之内,我们主要考虑的是他批评布迪厄时所采用理论资源的大致归属。

第一节 法兰克福学派:大众文化与艺术祛魅

布迪厄与法兰克福学派之间存在着一种相当暧昧的关系。他的社会

学美学的批判取向与作为批判理论家的法兰克福学派诸子无疑具有某种趋同倾向。极有可能因为如此,布迪厄是把法兰克福学派作为相互竞争而非彼此对立的手来看待的,他对此也并不作太多隐瞒:“在我还是个初出茅庐的青年社会学者时,最初的想法之一就是让自己成为某种法兰克福学派形象的对立面。”^[2]当然,这种对立面是指在马克思主义内部意义上的对立。在另外一个场合,布迪厄明确地表现了他对法兰克福学派的某种尖锐的批评:“我始终乐于与法兰克福学派保持某种若即若离的关联:尽管我们之间有着明显的亲和性,但我面对总体化批判所流露出的那种贵族做派,始终有种不自在的感觉;它保留了宏大理论的所有特征,显然,它死活不肯放下架子,胼手胝足地去做经验研究。”^[3]这样的指责也许未必公平。举例来说,阿多诺与其他社会科学家合作完成的巨著《权力主义人格》,就是非常强调经验研究的一部跨学科学术著作。^[4]阿多诺还与美国的社会学家拉扎斯菲尔德合作,参加了普林斯顿大学的广播电台研究计划。不过,阿多诺的此项经验研究也遭到了布迪厄的尖刻挖苦。他说在阿多诺那里,看到了“理论家的傲慢,他拒绝用经验的鸡零狗碎玷污双手,而且过分发自肺腑地维护神圣文化的诸多价值和利益,乃至无法将它变成科学的对象。”^[5]事实上,布迪厄除了与法兰克福学派共享某些马克思主义思想传统——特别是对资本主义的批判——之外,其理论主要基于现代主义艺术经验对通俗文化的拒斥,以及把工人阶级作为一种被动接受的客体来看待也是他们共有的立场。

社会学家加特曼(D. Gartman)认为,他们二者都对现代文化持批判立场,都主张,在资本主义社会,那些观念、信念、艺术和艺术品都将财富与权力的不平等进行了再生产与合法化,但是另一方面:“区分二者的并不是如有些人认为的那样,布迪厄重视经验研究而法兰克福学派强调理论,甚至也不是布迪厄坚持结构主义,而法兰克福学派坚持马克思主义。在这两个类似的批判性社会学理论中真正的分野,并非在于研究方法或者理论基础,而是在现代社会文化的不同的具体议题上。布迪厄主张:现代社会由有等级差异的文化对象而赋予特征,而这些文化对象区分出不同的阶级,并同时使得某些人似乎高于另一些人。统治阶级似乎变得更

加宜在高位，因为它消费了‘正确的’文化，而被统治阶级并不适宜，因为它消费的是‘错误的’文化。通过这一点，这一有等差的文化，合法化了权力和财富的不平等分布。与此构成对照的是，法兰克福学派认为现代社会是由被夷平的统一的或相似的文化对象所赋予特征，它掩盖了资本主义社会的真实的阶级分野。大众文化由所有人消费，它通过创造如下幻相，将不平等予以合法化了：即所有社会成员基本上是平等的，有些人拥有更多大家渴望的东西，是因为他们在市场上工作更努力，也收入更丰。”^[6]

凯尔纳曾经批评法兰克福学派把文化简单粗暴地划分成高雅文化和通俗文化两类；“法兰克福学派把浑仑一体的大众文化模式与‘真实艺术’的理念相对照，以为某些高级文化的特权艺术品才具有批判的、颠覆的和解放的契机，这是非常成问题的。法兰克福学派认为，所有的大众文化都是意识形态的，都是低下的，都具有愚弄消极的消费大众的各种效果，这是同样容易招致反对意见的。”^[7]但其实，在阿多诺这样的人看来，在垄断资本主义社会存在的并不是严肃文化与低俗文化这二元对立，而是真实文化与拜物教化文化之间的分野：“比如周星驰早期主演的那些无厘头电影反映了香港社会边缘人的切身经验和生活气息，它可能就是具有真理性内容的；而斯特拉文斯基对过时的音乐技巧过度推崇，他代表着落后的投降主义。”^[8]拜物教化的文化当然在流行文化中表现得最明显，其最主要的罪恶是夷平差异、消灭个性、否弃自由，将均质化、标准化的文化商品提供给全社会共享，从而造成所有的阶级区隔均已消失、民主文化已经来临的幻觉，进而进一步加固现存的统治秩序，使得启蒙理想沦为明日黄花。

但是布迪厄却并不认为所有的社会阶级都在消费同一种文化，而是各个阶级消费各自不同的文化。特别是，一方面，与阿多诺将流行文化指控为伪文化不同，布迪厄认为工人阶级的文化真实回应了他们与自己生活的关系，因为他们的社会条件决定了他们只能欣赏功能的美学；另一方面，统治阶级因为摆脱了生活的必然性，因而可以具有纯粹凝视、从形式而非内容的角度观赏艺术品以至于日常之物的能力。关键的还不是文化具有差序格局，而是这样的文化差序格局具有再生产社会差序格局的潜

能：为谋生而斗争、拥有粗鄙趣味的人只能占据被统治地位，而衣食无忧、拥有高雅趣味的人才能占据统治地位，两者各得其宜。所以，尽管布迪厄也将雅俗文化区分成文化生产场的支配性次场与被支配性次场，但是其理论意义与阿多诺颇为不同。

法兰克福学派对艺术或者更确切地说对严肃艺术有一种宗教般的虔诚信念，以为这些特别是以现代主义艺术品为主的高雅艺术在今天具有一种乌托邦的救赎功能。正因为如此，他们对文化工业背后的意识形态特征，其虚假意识以及被制造出来的虚假需要等的攻击，与他们对严肃艺术的捍卫遵循的是同一逻辑。在这个方面，我们也可以清楚地看出法兰克福学派与布迪厄的巨大分歧。显而易见，要是艺术并没有那么高贵伟大，她只是一种文化专断性被合法授权的产物，只是一种符号区隔的策略，那么，她的根基就要受到严重动摇，如何有资格承担其审美解放的功能呢？^[9]

其实，布迪厄对自己艺术祛魅行动可能招致的一片喝倒彩之声，并非毫无自觉。他写道：“对于艺术的科学话语，以及对艺术品的社会使用的话语注定表现为既是粗俗的，又是恐怖主义的：说是粗俗的，是因为它越出了把艺术和文化的纯粹王国从低级的政治领域里区分出来的神圣边界，这一区隔处在符号统治的种种效应的中心本身之中，而其统治是通过文化或者假以文化的名义实施的；说是恐怖主义的，是因为它宣称可以把所有那些零碎的、分离的、多元的、不同的事物化约为‘整一的’各种阶级。”^[10]因此，法兰克福学派成员对布迪厄的批评实际上代表了许多美学家的共同意见。如前所述，布迪厄偶尔会以不大恭维的口气提到阿多诺那种所谓康德式的纯粹美学，但是，替阿多诺辩护并有力反击布迪厄的是作为法兰克福学派第三代成员的彼得·比格尔，这位以研究先锋派理论奠定学术基础的学者，对布迪厄这种“从外部看艺术的激进观点”提出了深刻的质疑。

在一篇题为《美学价值问题》的论文中，比格尔指出，布迪厄不去质询什么样的美学是正确的美学，他考虑的是，从经验的角度证明，特殊的美学态度是否与特殊的阶级立场一致。布迪厄不相信任何对美学本质的定

义,因为纯粹美学是一个历史的发明。比格尔反对传统信条,认为并不存在具有超历史有效性的美学价值;比格尔也反对阿多诺的质料美学(material aesthetic),认为阿多诺虽然允许我们在保留价值标准的历史性的同时描述价值判断,但是却忽视了艺术品中的质料是如何被决定的这一选择机制或条件。^[11]但是布迪厄既没有传统美学的优点,也没有阿多诺的长处,当布迪厄把艺术判断的标准确认为专断任意的时候,他固然为他的文化政治理论打开了一条通道——正是因为艺术的定义是专断任意的,所以围绕着艺术合法定义的符号斗争才有逻辑上的可能,但是,与此同时,他无法面对大量对立的质料传统。比格尔用艺术史的例子证明:“很清楚,质料的种种不同阶段都至少具有与现实的不同关系。种种质料中固有的各种原则既不可以从彼此之间中推论得出,也不可以回溯到某一更高原则。对于现实的种种态度表达于在质料中可以奏效的种种原则之中。并不单是质料反映了时代的总体性;而且,在不同的质料传统中,对于当代现实的不同关系才得以阐明……唯一决定性的事情是质料能否被用来阐述对于现实的关系。”^[12]比格尔相信,尽管并不存在固定的价值标准,但是美学价值判断的有效性可以在以往的零碎的艺术经验的沉淀中发现,它们可能表现为语言表述的种种规范,或者是前语言的感受性,以及思考艺术品时体制化的实践(institutionalized practice),因为体制话语可以导向一个理性的价值决定:“但是布迪厄怀疑这一点。他的批判的激进主义本身揭示了作为拜物教的统治性艺术意识形态,但是它又忽视了其目标。因为它没有接着再一次从参与者的视角辩证地质疑其自身的结果。因而,他吊诡地维护了一种艺术的本质主义概念,而在批评那些支持传统评价信条的人的时候,他已经对此概念作出了正确的批评。”^[13]

公允地说,这样的批评只是部分合理的,因为布迪厄实际上注意到了文化生产自身的特殊性,因此布迪厄在一次访谈中对此也进行了某种反驳。^[14]布迪厄还不无委屈地宣称,他并不打算取消艺术经验的价值,因为对艺术品的生产和接受的社会条件的分析会强化文学经验,并且会帮助我们重新发现艺术品的独特性。事实上,布迪厄观点的同情者拉什甚

至还相信,针对康德的美学遗产,布迪厄开启了与阿多诺迥异其趣的另一条美学线路:“按照阿多诺和尼采的方式,美学自反性(按:即反思性)或‘模拟理性’可以从特殊对普遍的批判的角度来理解判断力的批判。这就把概念与美学相对立的形而上学等级体系颠倒了过来,但布尔迪厄提出,干脆跳出形而上学之外;把第三种批评解读为通过特殊对特殊的包容而达成的判断:这种包容是由‘禀性’、‘取向’、‘习惯(按:即习性)’对常规习俗和背景活动的包容。”^[15]但是,无论如何,布迪厄的这一规划留下的理论漏洞并不比他试图解决的理论难点更少。在这方面,并非法兰克福学派成员的沃尔芙(J. Wolff)的质问无疑是具有代表性的,她认为,布迪厄并没有回答“美学价值”究竟是什么:“对判断的社会学批判,是否不可避免地要么导向民粹主义美学,要么导向哈斯克尔(Haskell)所害怕的彻底的美学相对主义,不再试图对任何艺术品提出绝对的超历史的价值的要求?”^[16]

从某种意义上来说,布迪厄社会学美学与康德纯粹美学的冲突是一种被布迪厄夸大其词的冲突,因为康德实际上陈述的是美学判断具有普遍意义的可能性,布迪厄以阶级的立场否认这种普遍性的存在,但是丝毫不能因之而发生改变的事实是,康德所描述的某些美学法则却在客观上发生效用。即以布迪厄最为反对的卡里斯玛意识形态为例,很难否认的一点是,天才创造者并不全都是被社会体制或一些社会条件创造出来的,资产阶级的孩子未必都比普罗阶层的子弟更具有艺术能力。艺术天赋的客观存在可以在中国宋朝的士绅阶层中可以看到,像范仲淹、欧阳修、三苏等最有艺术修养和创造才华的艺术家大多出身贫寒,这是一个不争的事实。因此,布迪厄的理论盲点不仅仅表现在比格尔已经注意到的忽视美学经验的客观性,也就是拒绝承认,美学实践的价值也依赖于一定的实体之上;而且,布迪厄将艺术能力化约为艺术知识,未能认识到明心见性、直指人心、不离文字而又超越文字的艺术悟性的重要性,未能认识到,美学经验的神秘性是不可以全部祛魅、全部还原为某种社会语境或种种客观制约因素的,而正是在这里,康德美学对天才、灵感、想象力等的解释,是不可以在方法论上加以全盘推翻的。甚至我们可以说,从这个角度上

来看，布迪厄的社会学美学与康德的形式美学就不存在逻辑上的交集，布迪厄把《区隔》一书的理论解剖刀指向康德美学——实际上也就是指向与康德美学在此逻辑预设上相同的种种“纯粹美学”，包括俄国形式主义美学、现象学美学、符号学美学，以至阿多诺美学，都是一种牛头不对马嘴的指鹿为马。借用布迪厄自己的解释框架，这样做的客观目的在于，利用区隔策略在学术场上造成一种广告效应。

布迪厄与法兰克福学派的理论关系当然决非大众文化与艺术祛魅这两项，他固然批评法兰克福学派的贵族倾向和缺乏经验研究，但实际上他师法于法兰克福学派的地方也还不少，例如他们对先锋派和现代主义的共同关注，马尔库塞对艺术的肯定性的张扬与布迪厄对艺术自主性政治意义的看重，很难说没有关系；而本雅明笔下的讲故事的人的形象，与布迪厄描述的卡比尔社会的诗人，显然存在着影响关系。^[17]另一方面，不仅仅在具体观点方面，其实他们在方法论上也各呈异彩，值得比较分析。^[18]凡此种种，还需要更详尽的研究，此处限于本书题旨，姑且不赘。

第二节 福柯、德里达与媒介：布迪厄与后现代主义

布迪厄对艺术的祛魅，对本质主义的拒斥，尤其是拒绝给艺术加以定义的做法，很容易让人把他与后现代主义联系起来。伊克注意到，布迪厄不仅与福柯一样关注权力，而且，“两个人都不仅把权力视为压抑性的，而且就其效果而言还是生产性的。权力使得主体以与各种文化期待保持一致的方式‘自由地’行动，并对身体自身发生作用。”^[19]福勒也比较了布迪厄与福柯的诸多类同之处，例如福柯对未曾言说的东西与布迪厄对笃识的东西的分析，均是借助于某种意识形态的物化形式对视为当然的表征或未曾质疑的社会概念进行深度探究；福柯撰写的《知识考古学》、《词与物》与布迪厄对于现代文化场历史起源的研究在方法上殊途同归；福柯对作者性的攻击与布迪厄对卡里斯玛艺术家的攻击如出一辙，等等。^[20]莱恩也指出，福柯与布迪厄的身体观也有相似之处，福柯认为在现代社

会,残忍的身体刑法代之以现代全景式监狱,以及对犯人的精神的监视;布迪厄意义上的身体也通过生活风格、趣味选择(例如食品选择)等铭刻了阶级位置和符号权力。^[21]这些思想的英雄所见略同部分是因为他们大体上同属一个学术语境,尤其是都受惠于法国认识论传统的浸润。但是布迪厄倒是更强烈地强调他与福柯的同中之异。^[22]正如华康德说的那样:尽管“他赞同德里达和福柯的观点,即知识必须被解构,并且各种范畴都是具有偶然性的社会衍生物,是拥有某种建构效力的(符号)权力的工具——关于社会世界的话语的各种结构通常在政治上被宣称是社会的预制建构。”^[23]但是,另一方面,布迪厄并不像拉什说的那样赞成福柯的权力/知识假设。布迪厄尽管对理性的先验化心存戒意,但是他仍然支持启蒙运动的理性规划:“这种反科学主义已经成为今日的时尚,使新进的思想家们有利可图。与此相反,我捍卫科学乃至理论,尤其是当它能发挥作用,为我们提供更好的对社会世界的理解之时。”^[24]我们还应该进一步指出,与福柯的权力无处不在的权力普泛化观点相反,布迪厄一方面通过资本、场域等概念工具使得权力的具体运作在综观层次上得到把握,^[25]另一方面,他又强调文化生产场的自主性、强调科学与理性、强调知识分子的集体性力量,以此作为抵抗权力的立足点,虽然他的决定论倾向冲淡了其抵抗性宣示的力量。关于布迪厄与福柯的关系,下文还会提到。

同样,对解构主义哲学代表人物德里达,布迪厄也持严厉的批判立场。布迪厄指出,德里达也看到了纯粹趣味与粗俗趣味之间的对立,合法快乐与享受之间的对立,不提供享受的快乐的艺术(Fine Arts)与满足人的官能欲望的艺术之间的对立,他也认识到,厌恶感正是纯粹趣味的起源,因为它试图消除表征的距离。但是德里达对此采取了一种模棱两可的立场,即将内容打并到形式之中:“将哲学文本的客观真理定义为其社会使用;根据其非现实性、无根据性和至高无上的冷漠将某种社会可接受性质赋予哲学文本,这种做法可真是否定的典范形式——你(向自己)陈述了真理,但是采取的方式却是对真理不置一词。”^[26]他可以将自己的存在变成了超功利的、自由的、与任何粗鄙话语保持距离的存在,这样,德

里达以其采取的谈论哲学的哲学方式使得任何谈论哲学的话语失去了其现实性，他因此就可以逍遥地沉迷于哲学游戏的快乐之中。布迪厄认为这种哲学虚无主义走向了一种以激进越轨为时髦的唯美主义，而它实际上植根于蔑视社会科学基础的某种社会贵族主义：“这些哲学家从未彻底放弃与哲学家地位相连的那种种姓式的特权。因此，正是这些哲学家在全世界范围（尤其是在美国），打着‘解构’和‘文本’批评的旗号，煽动了一种不加多少掩饰的非理性主义。”^[27]实际上，布迪厄固然认为由于社会、文化的力量强行铭刻在身体的内部，从而使得主体具有去中心的危险，但是，与包括福柯、利奥塔、德勒兹、瓜塔里在内的后现代诸子不同，他试图通过理性的社会学批判，通过致力于控制威胁主体自由的那些物质的和符号的制约因素，来拯救主体，由此理性立场，布迪厄与后现代主义者划清界限。^[28]

尽管布迪厄认为，把阶级与消费以及行动者所处生产关系中的位置结合在一起不足以使其成为后现代主义理论家，然而，吊诡的是，无论布迪厄本人是否愿意认同，他的理论却在某种程度上变成了后现代主义信奉者的理论资源。拉什相信，布迪厄的文化社会学在许多方面开启了对于后现代主义社会科学研究的途径。实际上，费瑟斯通的《消费文化与后现代主义》、拉什和厄里的《组织化资本主义的终结》就是应用布迪厄的两个显著的例子。^[29]在《后现代主义社会学》一书中，拉什对布迪厄对于后现代主义研究的可能影响进行了非常充分的阐述。他认为布迪厄可以帮助社会学家理解后现代社会的种种社会景观。比如说布迪厄描述的小资或新小资乃是后现代文化消费大军中的主力，因为后现代文化既是中等品味的文化，又是挑战正统的现代主义文化的先锋文化。根据布迪厄的场域理论，现代化意味着场域的分化，那么，可以把后现代化的场域理解为至少是部分的去分化，或者说合并。也就是说，后现代社会的文化生产场不再是限制之场，而是，异端或先锋融化到大众阅听人之中。同样，习性的概念经过修补也是可用的资源，后现代社会不仅仅是呼唤一种新型的习性，而且是一种去中心的习性，其分类图式是含糊不清的。^[30]我们可以看到，实际上，拉什倒是入室操戈，把布迪厄社会学相对于后现代主

义的理论潜力转化为一种话语实践了,并且进而反对布迪厄自身了。

但是有意识地运用后现代主义的理论系统从方法论上来批评布迪厄文化理论的也大有人在,其中最显著的是媒体理论。后现代主义理论家把媒体视为具有后现代文化特征的重要因素,用后现代主义先知麦克卢汉的话来说:“媒介就是信息!”而后现代主义祭司鲍德里亚的口号是:“电视就是世界!”^[31]操持这一理论的人主张,电视出现以后,一切都发生了变化,文化自不例外。事实上,正如凯尔纳所描述的那样,诞生了一种媒介文化:“媒介文化出现了。在媒介文化中,种种影像、声音和景象有助于导致日常生活的构成,它支配了闲暇时间,塑造了政治观点和社会行为,并提供了人们赖以形成其认同本身的各种材料。”^[32]有些人主张,正是因为媒介文化的影响,导致了最近三十多年来,追求高级文化的文化意愿已经面临衰落的局势,而价值体制的去中心化或相对化正在逐步增长。^[33]对这一变化,布迪厄显然没有留下太多的解释空间。弗劳(J. Frow)说:“布迪厄假定,(高级文化)这一领域的合法性仍然强加在被支配阶级身上;不过情况也许是这样:特别是由于电视文化——工人阶级在其中会是全能的——的巨大的发展,高级文化或者进一步说高级文化的声誉,已经在很大程度上与工人阶级无关了。”他还接着说,“布迪厄从未寻求建立个案,用以解释高级文化合法性的持续存在;他只是假设如此——并且对电视很少关注。”^[34]布迪厄确实不像本雅明或者麦克卢汉那样相信媒介技术预示着一个文化民主时代的到来,更没有用个案分析来证明他的相关理论假设在三十年后的世纪末是否还继续生效,不过一位学者倒是为布迪厄提供了一个新西兰的相关经验证明。伯纳德(H. Barnard)根据他的调查指出:“那些拥有图书数量越少的人,就越会把图书馆与博物馆、艺术展览馆、教堂、历史名胜联系在一起,那些拥有图书数量越大的人,就越会把书与超市、百货店、银行联系在一起。”^[35]这里面的意思是,文化资本越少的人,就越会把合法文化奉若神明。这样,他可以证明,至少在新西兰,被统治阶层还是不可避免地被其仰视高级文化的文化意愿所支配,从而说明了布迪厄的文化支配理论还是具有着现实的生命力:“尽管存在着电视文化,但高级文化的合法性现在与三十年前的

过去并没有多大差异。”^[36]

总体上来说,尽管布迪厄强调科学与真理,强调马克思主义传统的对资本主义社会的批判,强调超越话语实践形式的政治干预,明确反对解构主义哲学和后现代主义者的唯美主义和虚无主义倾向,在这些方面他固然与后现代思潮泾渭分明,从而更接近哈贝马斯的那种启蒙尚未结束、现代性规划尚未完成的论点,也由此可以看出他在自觉意识上把后现代主义者当成他的论敌来对待(尤为明显的是对德里达的哲学批判),但是,布迪厄的反本质主义立场却使他难以割断他的文化社会学与后现代主义者的思想勾连,他将一切文化作品解读为符号商品,把文化实践的动机解释为行动者基于自己的符号利益最大化所采取的策略,这种将艺术祛魅的做法甚至比后现代主义者走得还要远。布迪厄声称可以通过将艺术品历史化,也就是将普遍性表征置于场域的历史结构之中,或者说置于其生产及其使用的社会条件之中去加以考察,从而在维持反本质主义立场的时候又不至于堕入相对主义,^[37]但这丝毫没有解决艺术价值本身的问题,而正是因为艺术价值本身解释的盲点,或者推而言之,正是因为布迪厄没有对于任何超物质的精神领域给予足够的信任乃至信念支撑点,这必然导致了他本人所坚决反对的自己思想的虚无主义倾向,导致别人会把布迪厄归为后现代主义一路。

第三节 解码与抵抗:布迪厄与伯明翰学派

与上述两种学派相反,布迪厄与英国文化研究的代表人物似乎一直关系融洽。他们之间甚至呈现的是一种貌似互补关系,而不是对立关系。^[38]这其实是可以理解的,伯明翰学派总的来说并不致力于寻求一种普遍性理论,他们倒是承认英美学术语境中宏大理论的贫乏,一直孜孜不倦地大量译介德法的晦涩理论。布迪厄对他们来说也是需要进口的理论,是他们在文化研究的话语实践中用得上的批判的武器。在这方面,盖纳姆与威廉斯合作的对布迪厄《区隔》的长篇书评,即《皮埃尔·布迪厄与文化社会学引论》一文,在英语世界中意义非凡,该文称赞布迪厄在利维

斯的文化主义与阿尔都塞马克思主义和拉康马克思主义的对立之外走出了第三条道路,因而对英国本土的学术贡献在方法论上意义非凡:“在此特殊关头,布迪厄的著作对于英国媒介研究和文化研究的重大价值在于,他在这场对于经典意义上的马克思的批判运动中,他直面并辩证超越了这些片面的和对立的立场。”^[39]但尽管如此,某些层面的一致并不能掩盖他们之间学术取向甚至政治关怀的一些重大分歧,有些分歧是认识论方面的,有些是事关行动策略的,我们这里姑且略过不提。^[40]这里主要围绕文化研究最为关心的对于大众文化的认识,看看他们的主要理论对立。

布迪厄 1982 年发表了一篇题为《“人民”一词的使用》文章,尽管只字未提伯明翰学派的任何一位代表人物,但是,其矛头却似乎是指向整个文化研究的。在这篇文章中,布迪厄认为,“人民的”、“大众的”这一类字眼,其实是知识分子在符号斗争中争夺的符号筹码,知识分子通过控制言说“人民”或“大众”的表征权威,可以获取他所希望得到的符号利润。对于“人民”或“大众”的表征,在形式和内容上取决于文化生产场的特殊利益,也取决于知识分子在此场域中所占据的位置。所以,某些人把大众文化指称为“粗鄙的”这种消极看法,是因为那些专业人士觉得,这对他们生产自己的文化商品所需要强加的合法性构成了损害;相反,另一些人把大众文化赋予积极色彩,例如乡村音乐,是因为那些在文化生产场中处于被支配地位的人们需要通过对它的提倡来猎取自己的符号资本。事实上,“多多少少理想化的‘人民’常常是面临失败或被排除时的一种避难所。”^[41]布迪厄举的例子是作家米什莱,此人对自己的出身大肆宣扬,其目的是为了将耻辱标记转化为荣誉徽章,捞取稀缺性剩余价值,博取知识分子场的上佳位置。这样,那些倾向于民众的理论家就遭到了布迪厄可以说是相当刻薄的批评:“民粹主义在重新振兴的需求的鼓舞下,也许会采取某种相对主义的形式,而作为其结果之一,它倾向于掩盖统治的效果:当它谈及文化和区隔的时候,民粹主义致力于显示,‘人民’并没有什么可以羡慕资产阶级的。但是它忘记了,它的美容革命或美学革命预先被取消了资格,被认为是过分的,不得当的或不得体的。在这样的游戏中,统治者通

过这些革命存在本身,在每一个环节上决定了游戏规则……即通过判断标准来衡量革新,通过精致规范来衡量简朴性。”^[42]那些欢欣鼓舞地希望在通俗文化中获得抵抗可能性的人不光无法实现自己的期望,而且这样的文化实践本身就是贯彻一种与统治者的同谋。由此布迪厄进而描述了一种令文化研究者感到尴尬的情势:“如果为了抵抗,我除了在以我被支配的名义下提出要求之外,没有别的资源,这是抵抗吗?第二个问题:另一方面,被支配者致力于消除将他们标识为‘粗俗’的东西,并致力于占用那些与他们显得粗俗相关的东西(例如,在法国即是巴黎口音),这是屈服吗?我认为这是一个无法化解的矛盾;这一矛盾铭刻在符号支配的逻辑本身之中,是那些谈论‘通俗文化’的人不会承认的。抵抗可能是异化,而屈从可能是解放。这正是被支配者的悖论,而且并不存在走出此困境的路径。”^[43]

布迪厄这里设置的逻辑悖论实际上基于未经经验充分证明的逻辑预设:这个相对静止的社会世界由泾渭分明的统治阶级与被统治阶级组成,其运作是完全按照统治阶级所制定的游戏规则所进行的。我们可以首先引用一段话比较简单地反驳这个预设:“要是像布迪厄描述的那样,工人阶级的文化实践完全屈从于精英人物所规定的代码,完全缺乏自主的创造性的权力,我们倒要问一下,法国的两大工人政党究竟在何种程度上能够维护他们的力量?如果工人阶级的风格与美学趣味的‘功能主义’不是一种有意识和无意识的对于资产阶级轻浮作派的拒绝,那又是什么呢?”^[44]从伯明翰学派的观点来看,至少有以下三个方面是可以看出布迪厄的理论盲点的:第一,布迪厄把复杂的权力支配关系简单化了。这一点威廉斯的相关理论是一个很好的补救。威廉斯在葛兰西文化霸权理论影响下,指出霸权作为一个动态的具体化的历史过程,是三种文化过程的结合体:即民族传统、体制(教育体制、大众传媒)和构型(文学、艺术、哲学、科学等)。这就比布迪厄仅仅关注教育与家庭具有远为开阔的视野。文化霸权的复杂性还表现在,它可以表现为三种文化实践形式。其一是支配的(dominant),它是“种种意义和价值的中枢的、有效的和支配的系统,而这些意义和价值不仅是抽象的,也是有机的、活生生的。”^[45]它构

建了我们大多数人的现实感,甚至一种绝对感,因为我们无法偏离我们所经验的现实。这一概念显然类似于布迪厄之所谓合法文化。但是与布迪厄的合法文化的单面性质不同的是——布迪厄把中产阶级文化、无产阶级文化当成要么是合法文化的拙劣模仿,要么是不能摆脱必然性约束的缺乏起码独立性的低级形态,所以只能听任合法文化一枝独秀——,支配的文化形式不仅组织、选择和阐释我们的经验,它不仅是能动的,不断调适的;而且,它还遭遇残余的(residual)、新兴的(emergent)文化形态的挑战。所谓残余的文化形式,是“指这样一些经验、意义和价值,它们无法根据支配文化而得到验证和表达,但无论如何,它们是活生生的,基于某种以往文化的和社会的社会构型的残余而存在。”^[46]比如说某种宗教价值或乡村价值。这些传统价值有一部分并未能吸纳到支配文化中去,在某种特定历史关头会对支配文化形成威胁。至于新兴的文化,是指正在不断被创造的新的意义、价值、实践和经验。残余文化与新兴文化都可以区分为替代型的和对抗性的两种情况,前者企图在现存的支配文化中寻找共存的空间,后者则试图取代支配文化。^[47]显然,威廉斯的这一理论为抵抗的可能性提供了阐释空间,而且也似乎更切合实际。

第二,布迪厄忽视了合法文化的具体接受过程,把编码化约为解码,将受众预先设置为整齐划一、被动消极、可以顺顺当当利用操纵的大众。在这方面,霍尔的电视解码理论为走出这一理论误区指点了一条独特路径。在《电视话语中的编码和解码》这篇著名文章中,霍尔批评那种从发送者——信息——接收者的角度理解信息交流的线性特征,他主张从三种立场来建构电视话语的解码过程。第一是支配—霸权立场(dominant-hegemonic position):“电视观众直接从电视新闻广播或者时事节目中获取内涵的意义,并根据用以将信息编码的参照符码把信息解码时,我们可以说电视观众是在主导符码范围内进行操作。”^[48]电视播音员采取的就是这一立场。这一立场常常通过不明显偏向主导方向的操作来再生产霸权性的定义。但是这一立场理论上的有效性大于其实践的有效性。事实上,大多数人在观看电视时采取的是第二种立场,即协商立场(negotiated position),这是一种多少带一点矛盾的立场:“在协调的看法内解码包含

着相容因素与对抗因素的混合：它认可旨在形成宏大意义（抽象的）霸权性界定的合法性，然而，在一个更有限的、情境的（定位的）层次上，它制定自己的基本法则——依据背离规则的例外运作。它使自己的独特地位与各种实践的主导界定相一致，同时，保留权力以更加协调地使这种主导界定适合于‘局部条件’、适合于它本身团体的地位。”^[49]一个坚持罢工的工人也许会同意电视中说的罢工不利于国家利益的观点，但是他仍然可能会坚持自己的诉求。最后是对抗立场（oppositional position）：“电视观众有可能完全理解话语赋予的字面和内涵意义的曲折变化，但以一种全然相反的方式去解码信息。他/她以自己选择的符码将信息非总体化，以便在某一个参照框架中将信息再次总体化。”^[50]比如工会领导人将电视中提及的“国家利益”解读为“阶级利益”。当然，与威廉斯一样，霍尔的解码理论可能还需要更多的经验材料的支持，但是无论如何，比之于布迪厄的合法文化是支配一切的文化，被支配者无法找到抵抗的途径这种断然的消极说法，应该说是更有道理的。^[51]

第三，布迪厄认为工人阶级缺乏文化自主性，大众美学是实用主义的、功能的美学，它不能理解纯粹艺术的具有沉思意味的精神内涵，不能摆脱自己的感情偏好和利益趋向来对其加以欣赏和把握。但是这一点却遭到许多人的反驳。伯明翰学派的许多作品，特别是霍加特的《读写能力的运用》和汤普森的《英国工人阶级的形成》，通过大量的历史事实的钩沉证明了具有相对自主性的工人阶级文化的存在，证明了他们的生活方式是独特的、可敬的，有益的，他们的文化实践植根于诸如小酒馆、足球场之类特别的活动场景之中，他们具有特别的阶级价值观，例如崇尚筋肉力量，忠实配偶、对抗上司等，在实际上与布迪厄的观点形成了鲜明的对立。^[52]

布迪厄认为，工人阶级现实主义的享乐主义与怀疑主义的唯物主义一方面是对其存在条件的适应，另一方面又成为其存在理由。知识分子的难题是：要是从被剥夺的角度来理解工人阶级，那么就会贬低工人阶级；要是从复活工人阶级活力的角度来理解，那么就会赞美他。而重要的不是选择站在那一方，而应该科学地探索文化系统的逻辑。伯明翰学派

显然多少有点浪漫怀旧的倾向,并不足以让布迪厄放弃自己的主张。但是客观地描述文化系统的逻辑是否可能?里格比(B.Rigby)就提出,事实上布迪厄之所以否定工人阶级文化具有自身的内在价值,从统治的、合法的文化的看法来定义工人阶级文化,乃是因为他并没有摆脱他的出身所赋予他的文化无意识,也就是说他分享了工人阶级的否定性文化,这突出地表现在他用社会条件的学说而非纯粹的游戏的形式的维度来解释一切文化实践:“布迪厄最初的出发点是拒绝玩文化游戏,这与他以未开化的粗鄙主义的观点来研究文化的意愿相关。因为,根据布迪厄的观点,倘若谁准备根据使文化成为可能的社会条件来分析文化,在有教养的阶层那里,他已经采取了一种对于文化的粗鄙的态度。在布迪厄看来,统治性文化的特点即是其‘对社会性的否定’。因为,一方面,有教养阶层欣赏和理解文化的能力是自然的、上帝赐予的天赋,而另一方面,他们认为艺术是一个抽象游戏的更高级形式。”^[53]

关于布迪厄的人民观,还有些学者对布迪厄作出了别样的尖锐批评。亨尼恩(A. Hennion)语含讥讽地指出,布迪厄的修辞花招与这样一个策略相关,即假装相信人们不知道(认为他们误识)他们显然已经知道的那些事情。社会世界在他这里被建构成了一个舞台,帷幕背后是秩序与结构,帷幕拉开后,剧情揭晓,观众被导演(即布迪厄)的精彩揭露所吸引,纷纷起身鼓掌。他说:“布迪厄遮蔽的是大众。为达到这一点,他恰恰是利用了对于大众的贬低,而大众是他在其读者中所揭示的——并获得了认可效果。区隔与再生产的模式之同义反复并非社会系统的同义反复,社会系统并不是通过被认可而发挥作用的,由于其功能性运作变得不可被认可,而是布迪厄所假定的媒介者的位置这样的社会系统。他的文本在读者与社会由之组成的读者自己的视点之间拉上了帷幕,以至于强化了她/他处在无知状态,因而这样的无知也可以得到极好的合理化。布迪厄强加了舞台布景,这使得他可以在数字、图表、语词和图片中生产人民,却没有在其分析中为人民的介入留下任何空间。这些舞台布景并为任何调节留下余地,除非他为它们选定其一。”人民并无自己的位置,不过是中产阶级读者所拥有的人民的图像而已。通过一系列圣化效果,他的读者被

转换成了普遍的读者，并在同样的运作中成为世界的主人，而这样的运作将布迪厄的生产转变成普遍知识，而他本人则自己转变成社会学的主人。^[54]这在某种意义上重复了朗西埃将布迪厄挖苦地称之为“社会学王”的批评。

但是，在理论上为伯明翰学派那些作者作出了更有力的辩护的，不是别人，正是布迪厄的多部著作的合作者帕瑟龙。帕瑟龙同意，有关工人阶级的社会学其实是知识分子的社会学。但是与布迪厄不同的地方在于，他赞成霍加特对于工人阶级生活和文化富有感情的再现。霍加特展现了一个清新、乐观的历史长卷，一个真正的人文档案，在这里工人阶级获得了自主性和尊严，寻找到了他们自身存在的理由和价值。帕瑟龙相信，要是接受资产阶级的文化合法性，就在事实上将工人阶级置于一个低劣的位置上。这样说并不是否定资产阶级合法文化的统治现实，而是当他坚持这一点的时候，势必忽视大众文化的积极一面。其实，工人阶级文化自主性并不表现在对于统治文化的抵抗上。帕瑟龙指出：“正是忘却支配，而不是反抗支配，才向工人阶级开启了文化活动的特权地域，其标志是极少看到支配的符号效果。”^[55]帕瑟龙主张的是，大众文化绝非要么就是对合法文化永恒的尊崇，要么就是可以让我们用来发动动员的一种抵抗态度。它的特性可能就是休息，并以此获得其自主性。当工人阶级能够生存，并忘记了他们被支配的时候，知识分子倾向于阐释为工人阶级背离了自身或基本上接受了统治阶级的支配。但实际上纠缠于支配或者抵抗，是知识分子的一种态度，这与工人阶级的文化实践并无干系。

最后需要提及的是，讨论大众文化或底层人民反抗可能性的还有许多话语资源，巴赫金的狂欢节概念，德·塞图宣扬的“便宜行事”，^[56]斯考特的弱者抵抗理论等，^[57]都提供了不少有价值的理论视角，限于篇幅，这里就不一一展开了。^[58]

第四节 文化社会学家的挑战：跨语境的有效性

布迪厄总的说来其首要身份是社会学家，所以我们不妨大致了解一

下社会学内部对他的评议。学者席尔瓦(E.Silva)与瓦德尔(A.Warde)正确地指出,对布迪厄的理解存在着四种倾向,即捍卫遗产、部分挪用、批判性修改和拒绝这四种。^[59]我这里打算择要介绍对他采取基本否定态度的相关评论。

这里首先提到的是美国文化社会学家甘斯(H.J.Gans)。甘斯对于趣味进行了类似于帕森斯文化与社会的二元区分,即趣味文化与趣味公众。甘斯虽然也基本上从阶级角度来加以区分,但是他强调了二者均为一个松散的集合:“趣味文化并非具有紧密联系的价值系统,而趣味公众也并非得到组织的群体;前者是拥有类似价值而通常并非具有类似内容的集合,后者是这样一些人的集合:他们通常但并不总是拥有类似的价值,从可以获取的文化供应品中做出类似的选择。”^[60]换句话说,趣味文化与趣味公众其实是研究者建构出来的分析范畴,并非是针对真实群体的抽象归纳。甘斯区分了五种趣味公众/文化:高雅文化,中上层文化,中下层文化,下层文化和准民俗下层文化。这五种趣味公众/文化之间界限并不清晰,任何一种趣味公众做出的趣味文化的选择并不存在完全的阶层对应,除了受决定于阶级因素之外,还可能受到年龄、宗教、种族背景、地域、居住地和个人特性的影响。所以,一个处在下层文化的趣味公众中的一员可能会喜欢巴赫音乐,同样,一个处在高雅文化的趣味公众成员也许会猎奇式地喜欢黑人说唱。甘斯对中上层与中下层的细分很有意思,他认为中上层其实是努力往上爬的,事实上也有往上流动希望的那些小资,布迪厄说的矫饰之类性情用在他们身上比较合适;至于中下层阶级则比较安分守己,他们喜欢宅在家里,不爱户外活动,喜欢心理自助计划,对健身项目缺乏兴趣,他们笃信宗教,谨守严峻的中产阶级道德。布迪厄在《区隔》中对中产阶级其实也做了区分,特别注意到了地位正在急剧上升的新型媒介文化人,但是总体感觉上,甘斯这样截然的区分就容易给人更突出的印象。

甘斯对布迪厄也提出了明确的批评。他指出,那些支配了20世纪美国的企业和公司的精英们基本上不会坚持主张高雅文化的选择是一种文化资本,他们倒是希望高管们去参加乡村俱乐部或打高尔夫球。实际上,

雅(highbrow)俗(lowbrow)的标签,与其视为文化标准,倒不如视为伦理标准。有些部门的管理人员,例如石油企业的高级职员,家中无论如何堆金积玉,却依然以不失男性工人阶级文化本色为自豪。甘斯继而指出:“看来,将文化尤其是高级文化当成资本来运用,在相当长的时间里,乃是与要么是前工业的要么是经济上相当静止的阶级结构联系在一起,在此阶级结构中,非经济指标可以用来替精英位置物色人选。如果具有较高竞争性的并不断增长的全球经济仍在持续,那么,管理人员以及其他精英人士将会越来越多地因为其能够生产较高的利润或市场份额的经济或政治能力而得到选择,至于具备何种文化,甚至也许拥有打高尔夫球的意愿,这些都变得无关宏旨。”^[61]

这里值得重视的是,甘斯对布迪厄三层次阶级论的“先验”预设提出了批评,显示了英美经验主义传统的巨大影响。^[62]但是以此路径对布迪厄提出更猛烈批评的是布氏及门女弟子拉蒙特(M. Lamont)。^[63]拉蒙特曾在80年代初跟随布迪厄学习和研究。她通过深度访谈这样的定性方法,让采访者把自己定位于与其他社会群体的文化实践的关系之中,来比较法美之间社会群体的符号疆界(即趣味、价值观、意见等)有何差异,并分析哪些决定性因素生产了这些差异。^[64]拉蒙特指出,布迪厄认为趣味差异可以转化成等级化效果,但实际情况相当复杂,其实我们并不处在布迪厄所设想的封闭社会网络的零和游戏之中。布迪厄从理性选择理论角度过分强调了社会经济地位和文化身份,但是低估了道德信号的重要性。她的研究显示,中上下三种身份类别的关系其实随时空而永动不居。在具体研究中,布迪厄看重的是法国人的态度,甚至只是巴黎人的态度,因而夸大了文化边界的重要性。拉蒙特主张,世界观并不是像布迪厄认为的那样,主要由环境因素所决定的习性所塑造,其实应该考察宏观结构的决定因素作用,以及形成了趣味与偏好的文化遗产的作用。^[65]拉蒙特实际上还怀疑布迪厄理论在美国缺乏阐释有效性,因为虽然文化在法国具有较高的社会权力,但是知识分子在美国的影响就没那么大了。如甘斯指出的那样,跟法国不同,美国的社会精英们并不都那么热衷于高雅文化,他们倒是对通俗文化更加津津乐道。合法文化在美国意义有限,不足

以区分各社会阶层之间的边界。

拉蒙特以入室操戈之势对布迪厄的犀利批评引起了巨大反响。^[66] 围绕着她的批评,尤其是围绕着文化资本的标志意义,美国学界产生了不小的争论。彼得森(R. Peterson)及其合作者认为,在19世纪晚期,能够欣赏艺术品,乃是将高雅的盎格鲁—撒克森人与低俗的新移民区分开来的高贵地位标志。但是,20世纪80年代以来,根据经验调查,他们发现情况已经发生变化:标志精英地位基础的,已经不再是势利的排斥,而是杂食性的占用。^[67] 换句话说,美国精英阶层比其他阶层更可能去消费纯艺术,但也比别人更容易沉迷于低俗文化实践。他们是杂食性的。彼得森的分析引起了不少基于经验调查数据的后继研究,不少文章发表在文化社会学顶尖杂志《诗学》(*Poetics*)上。有些人认为,杂食/纯食的对比并不必然排除高雅/低俗的分野,因为对那些坚持进入高级文化特权通道的人而言,两者的混杂本身正在形成一个文化区隔的显著形式。^[68] 换言之,对文化的杂食化立场并不足以真正地挑战布迪厄。另一方面,彼得森认为在审美偏好与阶级结构之间并不存在同构关系,这一点是否抓住了布迪厄的阿基里斯之踵呢? 库朗容(P. Coulangeon)认为,这其实不过是没有将布迪厄的理论予以关系主义的理解。在美国语境中,统治阶级对高级文化的赋值低于法国语境,这并不意味着文化资本在生产和再生产社会不平等方面其功效就有所不同。重要的是,文化资本对于社会不平等的影响主要是通过共享同样趣味、价值和习性的人的无意识自我选择过程。^[69] 霍特(D. B. Holt)认为,在法国,网球与高尔夫球不再是排他性地与统治阶级位置联系在一起了,但是这个事实并不使得布迪厄的分析模式无效,只不过提供了这样一个证据:即由于这样运动变得稀松平常,不再具有稀缺性,因此它的位置也发生了变化。^[70]

统治阶级是否更多地参与高雅文化? 有的学者对此也颇为怀疑。哈勒(D. Halle)根据调查指出,尽管统治阶级确实比从属阶级更多地参与到高雅文化中去,但实际上,高级文化只是对于极少数人而言才比较有吸引力。20世纪70年代的一项在美国十二个城市中进行的调查显示,蓝领工人参与高级文化比例虽然较小,在过去一年中只有4%的人去听过音

乐会,2%的人看过芭蕾舞,只有1%的人观看过歌剧。但是管理人员这个数字分别为14%、4%和6%,专业人士则分别为18%、9%和5%。这个数字显示出,统治阶级的绝大多数对高雅文化并不十分热衷。哈勒指出,这个数据与布迪厄本人的调查数据相差也并不太大。这样就值得质疑这样一个问题:“如果在美国和法国,高雅文化似乎只是进入到统治阶级中的一小撮人中,不大清楚的是,在何种程度上,文化能够发挥强化现存阶级结构的功能。”^[71]

最后我将提及的布迪厄的对手是当红法国哲学家朗西埃。与所有具有原创性的哲学家一样,朗西埃主要是从自己的哲学体系对布迪厄发动攻击的。如上所述,在布迪厄看来,统治阶级与被统治阶级的社会对立,体现为形式与功能的美学对立。但是,朗西埃举了一幅黑格尔激赏的画作为例,指出画家在对乞儿的描述上,映射了一种逍遥自在、无挂无碍的自由气息,在实质上是与奥林匹斯山诸神是一样的。朗西埃将这样的类似性称为美学的平等性,认为它足以使得布迪厄所设想的那种对立不攻自破:因为衣衫褴褛的乞儿们犹如布迪厄在《中等品味的趣味》书中所举的老妇的双手照一样,本来应该要么是从形式而非内容中获得其价值(统治阶级),要么是从所引起的切身的伦理感情(年迈、劳作和正直)中获得解读意义(被统治阶级),然而,这幅画作却突破了穷人的思想的界限,而达到了与神同样的精神境界,这个境界就是由无所用心(do nothing)所产生的自由感。^[72]在朗西埃看来,布迪厄视域中阶级的等级秩序与趣味的等级秩序具有同构关系,这样的思路不过是柏拉图的旧酒装了新瓶而已。在柏拉图的等级制共同体中,“当关乎话语、表象以及真理之事的时候,以双手劳作的人们只会拍手鼓掌。他们的美学能力与其生存方式相一致,也就是消极与消极的一致,药与病的一致。”^[73]布迪厄说白了同样遵循的是柏拉图式的伦理原则:人们所做所为由他们是什么所决定,他们是什么由其位置所决定,他们的习性与他们所占据的位置彼此若合一契。然而黑格尔所论及的画作看上去打破了这样的循环:以无所用心为特征的审美判断既不指向知识对象,也不指向欲望对象,而仅仅关涉形式,并不参与共同体的伦理性建构,因而也消解了种种等级对立。布迪厄理论

根本不是一种激进的社会批判,而是“对伦理原则的重新肯定:位置的分配体系决定了在不同位置的人们能够感觉和思考什么。”^[74]显然,朗西埃这里责备的是,布迪厄不能够从美学经验本身固有的平等特性获取思想养分,^[75]反而以旧贵族的脸孔拒绝了美学经验的乌托邦解放潜能。朗西埃把后者称为“异托邦”(heterotopia):“‘异托邦’意味着想象‘异’(‘heteron’)或者‘他者’(‘other’)的一种特定方式,这是作为位置、身份、能力分配之重构效果的他者。”^[76]艺术品创造了一个切入点,在这里所有对立与等级秩序都会丧失意义,并使得可感之物得以重新分配,不具可见性的东西得以呈现,因而具有民主政治的动员力量。朗西埃用1848年法国革命期间一个工人撰写的文章来质疑布迪厄。这位工人负责装修富人的房间,在工作之余,他会欣赏周遭美景与室内陈设,此时他并不考虑风景的主人是谁。布迪厄在伦理逻辑的引导下会认为该工人的幻觉对他本人并不有利,因为比较正常的情况是一个人应该安分守己,按照客观可能性的主观期待来自我设计;但是按照美学逻辑来看,“木工工作之所成为一种视点所在,在此视点下,周遭的建筑物及其远景不再被视为知识、欲望和挫折的对象。这就是康德的‘无目的的合目的性’所可能意味的:目的和手段链条间的裂缝,也是科学和欲望之等级间的裂缝。”^[77]审美想象中断了习性的惯性作用,取消了人类活动的等级,因而可以引向政治行动,这就是为什么这一文本在工人起义前几天出现在一份革命工人报纸上。布迪厄难免决定论的立场决定了其悲观论调,在这个方面,作为行动派的朗西埃的努力无疑值得赞赏。但是,从美学逻辑走向革命之途,这究竟需要通过何种中介才能达成,或者是否真可以实现本雅明所谓“辩证的跳跃”,其可能性未免值得怀疑。美学经验当然可以让我们将现有的常识归零,让我们重新出发,但问题是美学经验也完全可能在自身中将其能量释放,不假外求。举个例子:《儒林外史》第二十九回中那位才子杜慎卿过江来南京,同友人游览雨花台:“坐了半日,日色已经西斜,只见两个挑粪桶的,挑了两担空桶,歇在山上。这一个拍那一个肩头道:‘兄弟,今日的货已经卖完,我和你到永宁泉吃一壶茶,回来再到雨花台看落照。’杜慎卿笑道:‘真乃菜佣酒保,都有六朝烟水气,一点也不差。’”挑粪担的低等

人固然也有美学性情,但是这样的所谓烟水气与革命志士的造反精神之间,恐怕还差距甚远。^[78]

余 论

如果将布迪厄的美学社会学置于中国语境中,我们该如何思考?在中国,政治资本无疑具有最大限度的社会权力,那么,文化资本在再生产社会不平等方面,是否扮演了决定性的角色呢,或仅仅是辅助性的角色?有的学者基于2008年上海市社会结构调查数据,从广义文化资本出发,分别测量父母和子女文化资本对地位获得的作用。研究发现:“父母和子女文化资本存量越高,子女受教育年限越长;子女文化资本对地位获得具有显著影响;在控制性别、父亲职业等变量后,文化资本越多,越有可能进入更高阶层教育,家庭文化氛围和文化投资对地位获得具有持续且稳定的作用;文化资本是社会下层实现向上流动的有效手段。”^[79]再一个方面是,关于社会阶级的分层,我们很难设想存在着西方社会意义上的那种三个层次的阶级区隔以及与之具有同构关系的三种趣味分野。根据社会学家李春玲的研究,基于2011年CASS-CGSS全国抽样调查数据,她确定了中产群体的标准:即拥有初中及以上教育水平,30000元及以上年收入的上层白领人员(专业人员、管理人员和企业主)。这是相当低的标准了,然而,即便如此,满足上述三种条件的中产阶级,在全国范围的比例仅有7.7%,在城市中的比例也不高,只有16.7%,在镇与农村的比例更低,分别只有4.9%和1.4%。^[80]所谓中产群体并不能构成我们想象的中间阶层。如果我们并不存在类似于布迪厄所说的社会结构,与其相关的符号维度就变成了空中阁楼了。事实上,我们不仅不存在占据重要比例的中产群体,那处在金字塔塔尖的社会精英们也由于社会变革而难以接续传统的上层文化,也缺乏布迪厄所描述的美学性情,即自在自为地作为形式而非功能地对所有文化对象加以认识的能力,以及,审美地构建普通事物的能力。当然,也许该把少数文化艺术界人士除外。

注 释

- [1] 具有批判倾向的理论至少还应该包括女性主义理论,但因为我们前面已经介绍了布迪厄的性别支配理论,这里略过不提。
- [2] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第252页。
- [3] 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第327页。
- [4] 阿多诺等:《权力主义人格》,李维译,浙江教育出版社2002年版。
- [5] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.513.布迪厄的一位追随者考皮认为:“布迪厄的著作总体上来看,既是对于哲学的社会学批判,又是对社会学的哲学批判。作为一位社会学家,他可以采用经验问题和技术来捍卫反康德美学,……而作为一位‘哲学家’,他又可以让自己跟更为经验的研究拉开距离,例如他批评精确的数字只是使得事物看起来更科学而已。”Kauppi, N., *The Politics of Embodiment: Habits, Power, and Pierre Bourdieu*, p.117.有的学者指出,阿多诺对于新古典主义音乐的批评是本质主义的,他会将意识形态定位与美学价值和风格捆绑起来,这样,对于新古典主义的讨论就变得不可能了。他对于音乐中对抗性也就是对于支配性的抵抗的感受,并非经验性的,关系性的,也并非语境化的。正是在这方面,布迪厄的方法显示了其不可取代的优点。Fulcher, J. F., *Symbolic domination and contestation in French music: Shifting the paradigm from Adorno to Bourdieu*, in V. Johnson, et al. (eds.), *Opera and Society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.312—329.
- [6] Gartman, D., *Culture, Class, and Critical Theory: Between Bourdieu and the Frankfurt School*, New York: Routledge, 2013, pp.1—2.
- [7] Kellner, D., *Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1995, p.29.
- [8] 参见拙文:《阿多诺的大众文化观与中国语境》,《文艺研究》2012年第11期。
- [9] 加特曼认为,布迪厄在其生命的最后15年里,在一定意义上改变了自己的主张:“就像法兰克福学派那样,他增加了对于大众文化的批判,认为它将市场利益置于知识分子的独立的文化标准之上。布迪厄也开始将知识分子的高雅文化赋予高于大众文化的特权,将前者的‘非功利性’或独立于金钱利益的自主性视为普遍性标准。因而,他在20世纪90年代对于大众文化的分析开始很令人惊奇地变得有点像法兰克福学派在20世纪30年代和40年代的写作了。”但是,他对高雅艺术的非功利性和自主性的强调,更多地视为一种赖以进行符号动员的斗争策略。这样的反本质主义思考方向,是不可能像法兰克福学派那样,认为艺术本身的力量就足以具有世俗启迪的意义。

Gartman, D., *Culture, Class, and Critical Theory: Between Bourdieu and the Frankfurt School*, p.131.

- [10] 转引自 Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.125。
- [11] 阿多诺认为,即使是最伟大的艺术品也依赖于贮藏于质料之中的前代艺术品。关于阿多诺的相关论述,可参看阿多诺:《美学理论》,王科平译,四川人民出版社1998年版,第362—365页。
- [12] Bürger, P., *The Problem of Aesthetic Value*, P.Collier, et al. (eds.), *Literary Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1990, p.32.
- [13] Bürger, P., *The Problem of Aesthetic Value*, p.33.
- [14] 见布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术:布尔迪厄访谈录》,第82页。
- [15] 乌尔里希·贝克等:《自反性现代化:现代社会秩序中的政治、传统与美学》,赵文书译,商务印书馆2001年版,第194页。
- [16] Wolff, J., *Aesthetics and the Sociology of Art*, Houndmills, Basingstoke and London: The Macmillan Press Ltd., 1993, p.20.另可见詹金斯的相同的质疑,见 Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, p.135。
- [17] 本雅明与布迪厄间的关系,可见 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, pp.89—92。福勒认为,本雅明关于接受的论述,对布迪厄的影响是决定性的。在某些方面,布迪厄只是把本雅明的格言变成了长篇大论。
- [18] 有位学者饶有兴致地比较了阿多诺与布迪厄社会学理论立场的差异。一方面,布迪厄通过对社会生活的实践内容的强调,提供了有别于阿多诺理论批判的强有力的另类选择;但是另一方面,布迪厄对理论主义的批判固然正确地指出如果没有触及社会现实就无法把握它,然而,根据阿多诺的逻辑,这样的科学主义倾向本身就是有问题的,因为对认识论原则(而非理论)的遵从并不足以摆脱对于社会现实的虚假表征。尤其在阿多诺看来,真正的思想是无法理解自身的。参看 Karakayali, N., *Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology*, in *Sociology*, 2004, 38(2):351—368。
- [19] Eick, D., *Discourses on Language and Symbolic Power: Foucault and Bourdieu*, p.85。
- [20] 见 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, pp.92—93。
- [21] 见 Lane, J.F., *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, p.160。以及 Wilkes, C., *Bourdieu's Class*, p.117。
- [22] 布迪厄说:“也许因为我过分投入到我的研究工作和我主持的团队中,顾不上看我的四周;也许因为我要做的事太多,无法把我如此需要的一部分时间用来讨论或批判我周围那些在法国或者外国、在社会科学或哲学领域最引人注目的人。我对他们一向是不大看重的……我只是逐渐地几乎总是以追溯的方式——尤其在海外短暂停留

时——开始明确我与哈贝马斯、福柯或德里达的‘区别’。”换言之，在他看来，这些人对他几乎毫无影响。布尔迪厄：《自我分析纲要》，第3页。

- [23] 皮埃尔·布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第50页。
- [24] 皮埃尔·布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第85页。布迪厄与福柯的学术关系，亦可参看杰夫瑞·C.亚历山大：《世纪末社会理论》，第276页。
- [25] 贝内特认为，就从权力运作的体制化实践视角来讨论文化而言，布迪厄与福柯具有互补性。确实，布迪厄谈及的习性的结构同源性，基于阶级关系的先赋结构的行动统一性，经济和社会的角色对于文化影响的普遍有效性，在理论上颇具总体论的宏观洞察力，而又不失对于经验层次的微观把握。但是另一方面，从福柯的视角来看，话语场中的常规和非常规，历史分析中的不连续性，并不能视为为了谋求积累的历史性或利益的关系性斗争。福柯提出的原则为具有历史特殊性的“交互现实”（transactional realities），他强调自我塑形的实践过程，也就是关注到了具有差异与裂缝的自我，以及生产这些自我的主体化技术和多元化空间。见 Bennett, T., *Culture, power, knowledge: between Foucault and Bourdieu*, in E. Silva, et al. (eds.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, pp.102—116。
- [26] Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.497.
- [27] 皮埃尔·布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第205—206页。
- [28] 参见 Lane, J.F., *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, pp.160—161。
- [29] 见迈克·费瑟斯通：《消费文化与后现代主义》；拉什等：《组织化资本主义的终结》，征庚胜等译，江苏人民出版社2001年版，特别见第383—393页。
- [30] 参见 Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, pp.250—254。
- [31] 费瑟斯通写道：“詹明信认同了另外两个与上述体验相通的后现代文化特征：真实的实在转化为各种影像；时间碎化为一系列永恒的当下片断。这里，我们可以举出一个兼具这两种特征的例子来，这就是媒体。”迈克·费瑟斯通：《消费文化与后现代主义》，第7页。
- [32] Kellner, D., *Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern*, p.1.
- [33] 有些媒介文化研究者质疑，在媒介文化正在模糊雅俗文化之间的边界的时候，合法文化是否依然是一个有效的概念。文化标准现在更加多元，学校权力以前所拥有的文化垄断权不断遭到媒介文化的挑战，虽然未必意味着拥有相对自主性的文化生产场或学校的文化支配被严重削弱，但起码意味着这个事实：即在如今这个社会，以前公认的合法文化发挥作用更困难了，因为文化标准的规定者们比起以前要多很多。参看 P.Coulangeon, et al., *Introduction*, in P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge*

Companion to Bourdieu's Distinction, p.4.

- [34] 转引自 Barnard, H., *Regimes of Value, Cultural Goodwill and the Social Life of Books*, in M.Grenfell, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Language, Culture and Education; Theory into Practice*, p.140.
- [35] Barnard, H., *Regimes of Value, Cultural Goodwill and the Social Life of Books*, pp.142—143.
- [36] Barnard, H., *Regimes of Value, Cultural Goodwill and the Social Life of Books*, p.143.
- [37] 见 Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, pp.263—264.
- [38] 参见皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 289—290 页。以及杰夫瑞·C.亚历山大:《世纪末社会理论》,第 169 页。
- [39] Gainham, N. and Williams, R., *Pierre Bourdieu and Sociology of Culture: An Introduction*, p.201.关于布迪厄与威廉斯在知识分子与政治立场的异同,可参看 Milner, A., *Dissenting, Plebeian, but Belonging, nonetheless: Bourdieu and Williams*, in J. Browitt, et al. (eds.), *Practising Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production*, pp.101—112.
- [40] 有人指出,布迪厄与文化研究代表人对“文化”概念的使用存在着较大分歧。在布迪厄看来,无论文化作为狭义的、精英的也就是作为人类精神高级形式总和,还是人类学意义上较为普遍的日常实践,都具有某种连续性和统一性。每个社会行动者都是通过学校教育过程和科学思想系统,来习得某些行为方式、感知模式、价值观以及判断或鉴赏标准,使之成为第二自然。但是,对威廉斯、霍尔或者格尔茨而言,文化意味着作为意义网络的共享意义系统,是公共的而非私人的。重要的是,社会实践并不是顺应着关系结构,是连续的,相反,如同威廉斯所说:不存在某种普遍的必然的文化与社会间关系的解释图式。换言之,文化研究学者尤其是伯明翰学派这一批知识人认为,不应该简单通过对于社会的回应关系来解释文化实践,认为有时候文化并不直接回应社会。参看 Mander, M.S., *Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies: A Critique*, in *European Journal of Communication*, 1987, 2(4): 427—453.
- [41] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.151.
- [42] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.153.
- [43] Bourdieu, P., *In Other Words*, p.155.
- [44] Sulkunen, P., *Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu*, In D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III., p.230.
- [45] Williams, R., *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory* in J. Higgins,

- (ed.), *The Raymond Williams Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, p.168.
- [46] J.Higgins, (ed.), *The Raymond Williams Reader*, p.170.
- [47] 此处可参看吉姆·麦克盖根:《文化民粹主义》,桂万先译,南京大学出版社2001年版,第26—28页;尼克·史蒂文森:《认识媒介文化》,王文斌译,商务印书馆2001年版,第32—33页。
- [48] 罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,中国社会科学出版社2000年版,第356页。
- [49] 罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,第357—358页。
- [50] 罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,第358页。
- [51] 也有学者在这方面为布迪厄做出了辩护,指出布迪厄其实并未将阅听人视为消极的文化笨伯,相反,布迪厄理论处理了三个具有独立性的领域:即场域(生产)、形式(话语)与受众。参看 Neveu, E., *Bourdieu, the Frankfurt School, and Cultural Studies: On Some Misunderstandings*, in R.Benson, et al. (eds.), *Bourdieu and the Journalistic Field*, Cambridge, U.K.: Polity Press, 2010, pp.195—213.
- [52] 见 Foley, D. E., *Does the Working Class Have a Culture in the Anthropological Sense?* In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III., pp.232—238. 华康德对这篇文章内容的回应,可见皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第288页。另可见约翰·R.霍尔等:《文化:社会学的视野》,周晓虹等译,商务印书馆2002年版,第210页。
- [53] Rigby, B., *Popular Culture as Barbaric Culture: The Sociology of Pierre Bourdieu*, In D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III., p.285.
- [54] Hennion, A., *The price of the people: sociology, performance and reflexivity*, in E.Silva, et al. (eds.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, pp.117—127.
- [55] 转引自 Rigby, B., *Popular Culture as Barbaric Culture: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p.298.
- [56] 英语世界中对德·塞图理论庸俗化运用成就最为卓著的当首推费斯克,同时还惨遭费斯克歪曲性挪用的,还包括布迪厄。他的两本重要著作已有中文版,即约翰·费斯克:《理解大众文化》,王晓珏等译,中央编译出版社2001年版;约翰·菲斯克:《解读大众文化》,杨全强译,南京大学出版社2001年版。
- [57] 参看 J.C.斯考特:《农民的道义经济学》,程立显等译,译林出版社2002年版;詹姆斯·C.斯考特:《弱者的武器》,郑广怀等译,译林出版社2007年版。
- [58] 关于“人民”的讨论,可参考 Badiou, A. et al., *What is a People*, New York: Columbia University Press, 2013. 此书汇集了巴迪欧、布迪厄、朗西埃、巴特勒等人对此问题的思考。

- [59] E.Silva, et al. (eds.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, London: Routledge, 2010, pp.7—12.
- [60] Gans, H.J., *Popular Culture & High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, New York: Basic Books, 1999, p.94.
- [61] Gans, H.J., *Popular Culture & High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, p.20.
- [62] 一位学者比较了布迪厄与甘斯,指出了他们的区别:“甘斯是实践的,布迪厄是理论的;甘斯的风格是平实的,布迪厄的是优雅的;甘斯提供了计划和策略,布迪厄则表面上是超脱的(*au-dessus de la mêlée*)——尽管并非全然如此,因为正如他说的那样,并不存在走出文化游戏的道路。”转引自 Sapiro, G., *The international career of Distinction*, in P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, p.36。
- [63] 拉蒙特本人把自己的工作定义为既是在理论上阐释布迪厄,又是在经验上批判他。Lamont, M., *Looking back at Bourdieu*, in E.Silva, et al. (eds.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, p.133.
- [64] 举例来说,在美国,白人工人认为黑人工人比较懒惰,认为自己重视工作伦理;而黑人工人认为白人工人咄咄逼人,缺乏团结与温情。每个群体都认为别的群体缺乏特定的普遍道德规则,而这些规则恰是自己躬行的,且具有最大限度的特权地位(见 Lamont, M., *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*, New York: Russell Sage Foundation, 2000, pp.3—4)。另一方面,在进行国族比较的时候,拉蒙特又注意到,在涉及道德判断标准的时候:“在美国,白人和黑人还用社会经济上的成功、市场标准以及智力差异来论证。而法国人更可能用根本的文化和宗教差异来论证。”米歇尔·拉蒙等:《比较文化社会学的再思考:法国和美国的评价模式库》,邓红凤等译,中华书局 2005 年版,第 13 页。
- [65] 这些话是拉蒙特对布迪厄的总结性评估。参看 Lamont, M., *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p.181。关于形塑世界观的结构化语境,拉蒙特后来借助于工人阶级的道德状况的研究,举出的是文化资源(国家历史、宗教传统、知识分子、教育系统、教会和大众媒介所造就的种种叙事)的相对可得性以及结构条件(工人阶级的网络,市场位置,他们所居住社区的犯罪率)这样一些维度。参看 Lamont, M., *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*, p.7。
- [66] 当然这对她本人来说已经非常克制,与维尔代斯-勒鲁完全不同,她对于布迪厄可能的情绪反应似乎非常在意。

- [67] 参看 Peterson, R.A., et al., *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, in *American Sociological Review*, 1996, 61(5):900—907。
- [68] 布迪厄其实对此也有认识,他在《再生产》中指出,统治阶级家庭出身的孩子可以同时使用精致型符码和限制型符码。在《区隔》中,他认为,“审美家抱持优选的精英主义立场,他们混和文类,颠覆等级秩序,并用来当作彰显其全能的美学性情的一个机会。”Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.329.
- [69] 参看 Coulangeon, P. et al., *Introduction*, in P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, pp.5—6。布迪厄如是反对对于社会阶级的本质主义理解:“社会阶级既不是由一种属性(即便是资本总量和结构这样最有决定性的属性),也不是由属性(性别、年龄、社会或种族出身的属性——比如黑人或白人、本地人和移民等的划分——收入、教育水平等的属性)的总和,或者是由一系列属性性决定的——这一系列属性全部从一种从因到果的、从制约的到受制约的关系中的一种基本属性(生产关系中的地位)出发被排序,而是由所有相关属性之间关系的结构决定的,这个结构赋予每个属性和这个属性对实践发挥的作用以特有的价值。”布迪厄:《区分:判断力的社会批判》,第177页。
- [70] 参看 Sapiro, G., *The international career of Distinction*, in P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, p.39。霍特还批评拉蒙特的工作依赖于访谈,认为她低估了这一实践与这些话语之间的鸿沟,而这些话语本来就与流行于美国社会的文化相对主义与平等主义价值相关。换言之,霍特批评她没有批判性反思这些话语之得以生产的社会条件。
- [71] Halle, D., *Inside Culture: Art and Class in the American Home*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, p.10.
- [72] 黑格尔写道:“缪里洛的《乞儿们》也是很卓越的。从外表看,这幅画的题材也是很平凡的。一位母亲正在骂她的一个孩子,而他却安然地在吃他的面包。在另外一幅类似的画里两个衣服破烂的穷孩子在吃西瓜和葡萄。但是这些半裸体的穷孩子浑身都流露出一种逍遥自在、无忧无虑的神气,没有哪个伊斯兰教行乞僧能显出像这些穷孩子那样的健康和热爱生活的感觉。这种对外在世界的无沾无碍,这种流露于外表的内心的自由,正是理想这个概念所要求的。巴黎有一幅拉斐尔画的小孩像,他的头悠闲自在的靠在一只胳膊上,眼光里带着无忧无虑欣然自得的神色隙望着辽阔的天空,人们看到这幅表现健康欢乐的画简直舍不得离开。上述缪里洛画给孩子们给我们的也是这种乐趣。这些孩子显然没有什么远大的旨趣和志向,但是这并不是因为他们愚笨,而是像奥林匹斯山上的神人们一样泰然自得地蹲在地上;他不做什么,也不说什么,但是他们都是人,从一种材料做出来的人,没有烦恼没有争吵的人;看到这些优点,人们可以想象到这些孩子们可以变成很伟大的人。”黑格尔:《美学》第1卷,朱光

潜译，商务印书馆 2009 年版，第 217—218 页。

- [73] 朗西埃：《美学异托邦》，蒋宏生译，载《生产》第八辑，江苏人民出版社 2013 年版，第 200 页。据英文版有小幅修改，英文版见 Rancière, J., *The Aesthetic Heterotopia*, in *Philosophy Today*, Vol.54, 2010, p.17。
- [74] 朗西埃：《美学异托邦》，第 202 页。
- [75] 关于平等性，缪里洛的绘画作品显示的穷小子的无所用心而逍遥自得，与博物馆中的艺术品其实共享同一逻辑：“在那里，绘画与雕塑从它们以前所在之处分离出来。这些绘画和雕塑不再是宗教真理、或者王子权威的图解，也不是为着取悦贵族而对大众生活所做的生动再现。在这一新的空间里，描绘街景的绘画与描绘宗教场景、神话场景的绘画，以及贵族肖像画或者描绘王子业绩的画作挂在一起。在此种空间中，黑格尔看到小顽童享有古代众神的自由，而这种自由本身体现一种美学的新颖性：行动与关爱的缺席。自由的这种美学新颖性是在温克尔曼和席勒的时代被承认的。街头小儿和奥林匹亚山上的神祇们的这种‘不活动性’是一种存在的方式，这种存在取消了积极性和消极性的伦理对立。”见朗西埃：《美学异托邦》，第 201 页。不活动性意味着目的与手段之间链条的解体，当然也意味着等级秩序的解体。
- [76] 朗西埃：《美学异托邦》，第 206 页。
- [77] 朗西埃：《美学异托邦》，第 204—205 页。
- [78] 对布迪厄美学社会学观点的批评当然不限于我提到的这些，罗滕伯格(J.Rothenberg)在他为研究生撰写的教材中对相关材料进行了梳理，参看 Rothenberg, J., *Sociology Looks at the Arts*, London: Routledge, 2014, pp.79—81。另可参看尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，第 26—38 页，以及奥斯汀·哈灵顿：《艺术与社会理论——美学中的社会学之争》，周计武等译，南京大学出版社 2010 年版，第 89—105 页。
- [79] 参见仇立平等：《文化资本与社会地位获得——基于上海市的实证研究》，《中国社会科学》2011 年第 6 期。此项经验研究局限于上海地区，未必反映整个中国的全貌，但它初步支持了布迪厄的基本理论假设。
- [80] 参见李春玲：《如何定义中国中产阶级：划分中国中产阶级的三个标准》，《学海》2013 年第 3 期，尤见第 70 页。

第四编

文学现代性的别种解读

——文化生产场理论

从某种意义上来说,布迪厄的文学(艺术)社会学,^[1]也就是文学场的社会学。作为文化生产场的范例,布迪厄对文学场或艺术场的研究,显示了反思社会学理论研究与经验研究相结合在方法论上的巨大优势。很可怪的是,尽管他对此领域的研究极为独特,其相关分析呈现的洞察力令人印象深刻,但是迄今为止,似乎并没有引起布迪厄研究专家们的高度重视。^[2]在我看来,布迪厄在文学研究上提供了具有革命意义的一种可选择的理论范式,这种研究范式企图在保留各种文学实践各自从属的时空特性的同时,一揽子解决困扰着文学的几乎全部的问题:文学的本质是什么?文学史的变革原因何在?文学与社会世界、与种种外部制约因素(特别是政治经济因素)有何关系?文学的内容与形式有何关系?文学事实的实证研究效用何在?如何理解独创性的天才?作家的生平与其作品之间发生何种关系?文学生产与社会生产如何发生相互作用?如何理解严肃文学与通俗文学的分野?如何解释作家的立场与所处位置之间的关系?如何超越文学的内部阅读与外部阅读之间的对立?

一如布迪厄的社会学理论在其他方面的运用,布迪厄在方法上还是采用了场域、资本、习性、策略等概念工具,试图以此超越各种文学研究方法,构建一个无所不包的元理论,尽管他本人否定这一野心。在具体策略上,他将各派文学理论或艺术理论根据自己的需要而加以简化,并纳入自己的阐释框架之中,使文论的多声部按照他的理论指挥棒得以有条不紊地演奏。因此,布迪厄不仅以社会学家的身份加入文学社会学的领地要求分一杯羹,而且还以此挑战支配着文学理论界的一切观念,尤其是那些例如俄国形式主义、新批评派等似乎更纯粹的文学理论,以打通文学的内部研究与外部研究界限的名义,企图使文学社会学由文学研究的边缘进而变成中心。

当然,界定他在西方文学理论坐标上的位置对我们中国学人来说不是最重要的,重要的是他的这一方法解决了什么样的理论问题。眼下文学现代性是国内学术热点之一,布迪厄的文学场提供了一个无疑是非常

独特的视角：尽管布迪厄本人并没有提及文学现代性这一概念，但是文学场的历史发生，文学自主性的获得，不妨可以理解为文学现代性的展开过程。如果能够理解这一点，我们就可以理解为什么布迪厄几乎从来不谈古典时代的文学，或者他认为尚未取得相对文学自主性的社会空间的文学，例如阿尔及利亚文学。实际上，从文学现代性的角度来把握布迪厄文学场理论，为将布迪厄的主要文学观点贯穿在一起提供了便捷途径。本编叙述布迪厄的文学场理论，首先讨论将布迪厄置于当代文学理论场域的空间中分析布迪厄文学场社会学的方法论意义；其次描述文学场的结构；最后在介绍文学场的历史生成时，以文学现代性和现代主义文学为参照框架，联系文学的危机问题，特别结合包括中国在内的第三世界的文学实践，来认识文学场理论的长处和局限。

注 释

- [1] 布迪厄主要研究了文学场，也附带性地研究了艺术场，但是，他的这些研究可以统统视为对文化生产场的研究。在《艺术的法则》中，他写道：“读者可以在这整个章节中，用画家、哲学家、学者等等来替换作家，并用艺术的、哲学的、科学的等等来替换文学的……这并不意味着诸场之间的差异已经被忽视。举例来说，毫无疑问，斗争的强度根据各种具体文类(genres)而发生变化，根据这些文类在特定时期所获得的特殊能力的稀缺性而发生变化，也就是根据‘不正当竞争’或‘非法实践’的可能性发生变化。” Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford: Stanford University, 1996. p.215. 见皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第263页。
- [2] 《布迪厄与文学》的作者斯佩莱(J.R.W.Speller)指出，布迪厄的文学社会学研究被视为其著述的边缘地带，许多学者甚至不愿给它一个章节加以介绍的地位，而迄今讨论布迪厄文学理论的著作数量少，且基本上是两人或多人合作之作。参见 Speller, J.R.W., *Bourdieu and Literature*, p.17。

第十五章

当代文论语境中的布迪厄

如果说布迪厄的社会学美学主要围绕着趣味和阶级的问题,解决的是一个被视为传统社会学可以解决的艺术消费的问题,那么,文学场理论力图解决的,就是艺术生产的问题,这问题用布迪厄本人的话来说,就是问:谁创造了创造者?布迪厄在这方面首先遭遇到了拒绝将文学客观化的认识论障碍,这一派学人将文学家视为具有卡里斯玛光环的天才人物,他们为文学立法,他们依靠灵感创造了值得我们穷经皓首去研究的文学形式。这派学人强调作家的灵感、原创力,强调文学经验的神秘性和超验性,他们为文学的理性研究特别是社会学研究设置了先验的界限。这就决定了布迪厄必须再一次对文学经验进行祛魅性颠覆。与此相关,他还面对两种学术传统的挑战:一种是所谓文学的内部研究,强调文学的文学性和自足性,强调文本的形式主义解读,强调文学规则的超历史、超社会、超民族、超道德的普遍价值;另一种是所谓文学的外部研究,强调文学与社会的关联,强调文学受制于经济逻辑、意识形态、媒介技术、心理条件、社会成规、历史传统等影响的限度,强调文学赖以发生的社会条件。布迪厄认为这两种相互对立的文学研究方法其实只是虚假的对立,前者和形式主义者忽视了文学得以成为可能的社会语境,而文学外部论者又忽视了文学的相对自主性,其共同的错误都在本质主义地理解文学的观念。布迪厄为了突破这两难处境,设计的第三条道路是用场域的概念,将两种方法的长处经过适当修改转化为文学场的结构因子,统摄在自己的理论

系统之下。不恰当地说,布迪厄的这一方法颇类似于某些商家,将别人的各类生产成品买进来,拆成各种零件,然后以新的规格和方式重新装配,然后贴上自己的“文学场”的统一商标重新售出。当然,在他作出这种转铁成金的理论变换中,他往往能够使过时的旧理论焕发出新的活力,发明新义,这是他高明的地方。就文学场理论而言,他将作家视为在文学场上活动的文学行动者,种种社会制约因素通过对作家习性的塑造而发挥作用。在这里,他一方面用外部论者的理论责备内部论者看不到作家身上的性情系统其实在客观上既受制于社会条件的精神沉积,也受制于自己在文学场上所占据的位置;另一方面,他又可以用内部研究理论指责外部研究理论看不到文学幻象的能动作用,并用内部研究方法指责外部研究方法看不到作家或艺术家在主观上是根据文学场的游戏规则在进行即兴表演,看不到对文学定义的符号斗争首先是文学的而不是社会的斗争。

应该提醒注意的是,布迪厄在上述两种方法的取舍上,主要还是用客观主义立场来打通主观主义的方法。在具体策略上,布迪厄利用他对19世纪法国文学史的丰富知识,勾画了文学场的历史演变过程。这样,他的文学场理论既是一个具有跨时代、跨民族的抽象逻辑构造,同时又具有一种历史主义的具体性。^[1]这种研究方法,即通过某一时段的历史系谱研究,达到普遍性的结论,我们已经在福柯的《词与物》中所熟知。我们应该预先保持警醒的是,立足于法国的某种知识考古学,能否推演出适应于别的民族国家的结论?这一点我们下文中再做讨论。

第一节 创造者神话与社会学

从社会学的角度来研究艺术作品是否可能?布迪厄承认,他受到了来自作家、艺术家、批评家、大学文学或艺术教授的巨大压力,这些人相信:“艺术的界域是一个信仰的界域,信仰天才,信仰未可创造的创造者的独一无二性,而社会学家,这帮人试图理解、解释和说明他们所发现的东西,这伙人的入侵是丑闻的源泉。”^[2]对这些艺术热爱者来说,对文学的社会学解读是对神圣之物的粗俗的亵渎,并使艺术的神秘光环荡然无存。

在《艺术的法则》的序言中,布迪厄还借普鲁斯特的《驳圣伯夫》为自己开列了更多的罪状:科学分析注定会破坏文学作品及其阅读所特有的审美快乐;作为科学分析者的社会学家注定会陷入相对主义,拉平作品之间的价值,贬低艺术家的伟大成就,损毁他们的独创性,等等。正是因为如此,这些艺术崇拜者们,尤其是从柏格森到海德格尔以来的哲学家们,为科学研究设置了禁区,比如说加达默尔,就把艺术品的不可阐释性作为自明的公设设置为其艺术解释学的逻辑前提,认为艺术经验超越于人们的理性解释之外。在布迪厄看来,这些人之所以如此不经斗争就承认知识的失败,是因为,他们担心,科学分析会导致自己通过对文本的创造性阅读达到与创造者认同的目的彻底泡汤,^[3]也就是说,是因为他们无法摆脱人类的自恋,在人类经受了哥白尼、达尔文和弗洛伊德的三重打击以后,看来没有什么地方比艺术更能满足他们的虚荣心了。

但是布迪厄保证说,他要做的是提高艺术品和美学经验的认识,这其实是为美学经验的快乐提供最好的辩护和最丰富的养分。因为,如果我们爱艺术,我们应该能够说出我们之所以爱的理由,这种理由会强化自己的信念,并促使别人加入艺术爱好者的行列。对艺术的科学分析,不仅不会削弱艺术的独特性,而且,废除“创造者”的独特性,只是为了把作者置于一个空间的某一位置中,从而更好地重建这一独特性。布迪厄说:“通过科学分析,对作品的感性之爱能够在一种心智之爱中达到完美,这种心智之爱是将客体融合在主体之中,将主体溶解到客体之中,是对文学客体的特殊必然性的积极服从。”^[4]需要指出的是,布迪厄的这一决裂姿态并非属于他独到的理论创新。根据豪泽尔(A. Hauser)的研究:“下述所有这一切思想倾向,即:天才是上帝的赠礼、是天赋的和独特的个人创造力这一思想,与天才不仅获准、而且也必须服从个人的和例外的法则这一信条,以及天才艺术家的露才扬己与任诞不羁具有正当性这一观念,均首次出现于文艺复兴社会。”^[5]艺术以及艺术家是一个历史的发明,这个问题我们在讨论文学场的发生的时候还会更详细展开,但我们这里不妨提前指出,布迪厄的这一论断豪泽尔早已进行了充分表述,并且把这个时间的上限界定为15世纪末,这一方面是由于意大利和法国商人阶层的兴

起,另一方面也是因为人道主义思想在哲学和宗教上逐步得到确认。〔6〕

在主观论方面,布迪厄提到了康德、柏格森、海德格尔和加达默尔这样的哲学家,提到了普鲁斯特这样的作家,也提到了著名的《文学理论》的作者韦勒克、沃伦这样的文艺理论家,但是他集中火力攻击的,却是集哲学家、作家和文论家于一身并且和布迪厄本人一样也同时研究福楼拜的萨特。布迪厄侧重关注的,是萨特传记式写作时的那种无意识预设:他将传主的每种生活都视为一个内在一致、目标明确的整体,“除了作为某种包括主客观两方面的意图的统一表达——这个统一意图的表达彰显于每一种经验之中,尤其在早年经验之中——,这一整体就无从把握。回忆的幻觉会导致人们把对时下发生的事件解释成原初经验或行为方式的结果,而天赋或命定的意识形态似乎极为突出地在异常人物——这些人很愿意被赋予一种先知般的洞察力——的情况中扮演重要角色。由于上述幻觉和意识形态,得到心照不宣公认的是,生活是根据故事模式而展开的,从一个既可视作为出发点又可视为第一原因源头得以发展,或者更恰当地说,根据一个通向终点同时也是目的的发生原则得以发展。”〔7〕这个源头或者发生原则植根于萨特的存在主义哲学中,它替代了上帝的角色,为的是腾出位置,让创造者获得至高无上的类似特权。尽管现代主义小说家已经放弃了体现于巴尔扎克小说中的全知全能的视角,但是,萨特通过对福楼拜传记式分析将绝对者的幻象重新授予作家。说得更明确一点,就是萨特没有去省思福楼拜得以成为福楼拜的社会条件,而是将一种焦虑的理解性表征投射到福楼拜身上,与此同时,作为作家的萨特也分享了作为创造者的神奇魅力,从而间接地满足了自恋欲望。布迪厄因此得出结论说:“作为‘创造者’的作家的卡里斯玛表征造成的结果是,对所发现的所有铭刻在处于生产场中心的作者位置中,以及铭刻在引导作者进入那里的社会轨迹中的一切东西加以悬搁:一方面悬搁总体上很特殊的社会空间的发生和结构,而正是在此空间中,‘创造者’得到接纳并得以如此构建,其‘创造性规划’(creative project)自身也得以形成;另一方面,还同时悬搁了既普遍又特殊、既一般又个别的性情,而这是作者所带到这一位置中来的。只有(虚心地)使作者和所研究的作品(以及还有客观化的

作者)服从于这样的客观化,只有消除自恋主义——这种自恋主义将分析者与分析对象联系在一起,并限制分析者的范围——的全部痕迹,人们才可以建立一种文化作品及其作者的科学。”^[8]布迪厄试图用习性或性情来保留作者的能动性,但是习性既然具有社会条件的从属性,所以他在完成了消除作家的艺术天分的祛魅工作的同时,也失去了可以解释为什么千百个与福楼拜具有类似社会条件的人不能成为大作家的理论潜力。^[9]

第二节 拒绝本质主义:对内部、外部阅读的双重超越

布迪厄对当代文学研究的方法进行了二元论的分类。首先是比较占统治地位的文学内部研究方法。^[10]这一派内部在研究策略上存在着不小的分歧,例如有人要求把握文学的普遍形式,即超历史结构的结构;有人确认文学语言与普通语言的区分,强调文学语言偏离交流功能,突出叙述自身的陌生化效果;有人认为艺术品作为一个语言系统,是由特定文学惯例和代码的游戏所构建的相互关系的自我指涉系统;等等。但是,大体上构成这一派人共识的是,他们出于对独创性的崇拜,倾向于认为,文学文本是一个自足、自指的意义结构或符号系统,文学研究应当考察的是文学文本内部的不假外求的文学性或者超越时空的普遍性文学规律。被布迪厄归之于这一派名下而遭到他点名批评的,除了康德之外,还包括英美新批评派,例如 T.S.艾略特、韦勒克、沃伦、布鲁克斯、泰特、兰塞姆、威姆萨特;俄国形式主义者和布拉格学派;例如雅各布森、泰恩雅诺夫;法国结构主义,例如热奈特;现象学美学,例如茵加登;德国解释学,例如加达默尔;新康德主义,例如荣格和巴什拉;等等。但是奇怪的是,他集中炮火攻击的,却是不以文学理论见长的福柯。

布迪厄相信,福柯对文化作品结构的分析基础进行了最严格的表达。根据布迪厄的描述,福柯意识到,文化作品不能脱离与其他作品之间的关系而独立存在,因此,他提出了一个“策略可能性之场”的概念,用以指称一个差异和播撒的有规律的系统,在其中每一作品得以界定自身。问题是他认为这一场域具有绝对自主性,也就是说,他拒绝在话语场或“概念

游戏的策略可能性”之外寻找文学作品的解释原则。布迪厄承认,任何场域固然从属于自身的逻辑和历史,任何创新也是通过场域内部才得以产生,但是即使是在科学场中,文化秩序(即福柯之所谓知识型)也不可以独立于使之得以实现、得以存在的行动者或体制之外。布迪厄用颇为艰涩的语言指出了福柯由于拒绝考虑社会历史语境而导致的黑格尔主义倾向:“除非我们认定,文化秩序具有通过自我运行的神秘方式来改变自身的内在倾向,就像黑格尔认为的那样(他也提出了知识型概念的另一假设,即相信某一时代或历史的文化统一性),这种自我运行只是在其内在的矛盾中才能发现其原则;只是在这样的情况下,才会推动人们考虑碰巧发生在这一被随意割裂的(因而被去历史化、去现实化的)界域中的变化。”^[11]布迪厄认为,这种思路有倒退回所谓时代精神、精神共同体之类统一性定义的危险,会忘记各个场域有其自身不同的规则、筹码和历史。必须承认,布迪厄的批判是深刻的,不过,话说回来,他本人距离他所批判的视界并没有走得太远,他并没有认真讨论某一时段各个场域之间的关系,事实上,他所确定的各个场域之间相应位置上存在着结构上的同源性,其理论预设或逻辑前提与福柯有多大差别?^[12]

布迪厄继续指出,形式主义者也只是在文学系统即“文本之间所构建的关系网络”内部寻找动力学原则。他们指出在该系统内部存在着诸多对立倾向之间不稳定的平衡,并坚信这正是发展的原因,任何文学变化只能决定于文学系统的往昔状态。由于系统内部产生的自主化要求,陌生化便成为诗学变化的自然法则。布迪厄并不完全否认这一点,但是,他认为俄国形式主义者并不明白内因外因的辩证关系:“变化的方向和形式取决于‘系统状态’,也就是取决于在某一时段由文化占位(作品、学派、典型人物、可利用的文类和形式,等等)空间所提供的实际的和潜在的可能性集合(repertory),如果这一点毫无疑问,那么,他们还同样并且特别取决于行动者和体制之间的符号力量关系。这些行动者或体制对于被作为斗争中的工具和筹码的可能性充满了极为强烈的兴趣,他们调动所有的可以调动的权力,去实现那些似乎最符合他们特殊意图和利益的可能性。”^[13]

关于文学的外部分分析方法,布迪厄叙述得要少得多,部分大概是因

为，他本人也主要属于这一派别之中，尽管他自认为已经超越了这一传统。他批评这一派基本上的缺点是把文化作品视为对社会世界的简单反映，把作品化约为作者或集团的社会特征。在布迪厄看来，外部分析方法论者认为，对艺术品的理解，就是对某个社会群体的世界观的理解。这一集团，无论是艺术赞助者或是接受者，或是两者兼而有之，都可以通过艺术家而得以表现。换言之，艺术家无论是否有自觉意识，他都客观地成为某一社会集团的真理或价值的代言人。显然，这一套理论话语与马克思主义文学社会学有着密切的联系，布迪厄的矛头指向了卢卡契和戈德曼。他们所代表的传统，“试图将文学作品的内容与被假定为为其特权受众的阶级的社会特征联系起来。这种方法，其最漫画化的形式是使作家或艺术家屈从于某一社会背景或某一主顾的直接要求，它服从于某种天真的目的论或功能主义，从被认为是社会性指派给作品的功能那里推导出作品。通过某种短路(short circuit)，它取消了艺术生产空间的特殊逻辑。”^[14]布迪厄认为，在戈德曼那里，艺术家与社会集团之间的关系无法令人信服地得到解释。如果说艺术品反映或折射的集团是艺术家出身的那个集团，那么如何确保这个集团与艺术品的受众所来自的集团碰巧保持一致呢？如果说该集团是作品的主要的或特权的接受者，那么是不是该假定只存在着某一个甚至是唯一的接受者？事实上，要确认谁是真正的接受者即所谓超个人主体，谁能够在作品生产中发挥最终的作用，是一件难事。显然，要发现作家的创作与其所占据社会客观位置之间直接、简单、机械的对应关系，不是问题的正确解决方法。要了解艺术品的社会生产的决定因素，必须在文化生产场的历史与结构中寻找基础，并由此在整个社会世界的历史与结构中寻找基础。

综上所述，康德基于卡里斯玛意识形态，将作者视为独创者；新批评派之类的形式主义者沉迷于文本的形式之中，将陌生化等形式因素视为诗学结构的基础；实证主义者相信经验数据的科学性，把赖以统计的分类范畴当成文学事实的自在范畴；萨特在传记材料中寻求作者的个人特性，并将它与文学作品中所呈现的特性混为一谈；弗洛伊德或荣格借助于俄狄浦斯情结或集体无意识来解释文学的最终原因；福柯把文学发生的解

释原则限制在“策略可能性之场”内部；……如果说凡此种种，其缺失在于都不同程度地把文学观念、文学实践和文学作品当作理所当然的现实加以接受，而完全忽视了文学作品作为符号商品其生产、消费、流通的社会条件和历史条件，那么卢卡契或者以发生学结构主义者自命的戈德曼，其致命的错误则是完全无视文学自身相对独立的形式特性，无视作家作为能动者在文学生产中对于文学意义的塑造，而将作者简化为某个社会集团的无意识代理人，将文学的发生发展简化为政治经济力量的直接作用。^[15]至于这双方共同的错误则是其理论背后的本质主义预设，都认为文学可以化约为某种抽象本质，都不能从关系主义和历史主义的视角看待文学。

第三节 文学场：辩证超越的逻辑

布迪厄认为必须重新思考文学社会学的对象究竟是什么。他的结论是：“文化作品的社会学的特殊对象既不是个体的艺术家（或者个体艺术家们的纯粹是统计学上的任何集合），也不是艺术家（或者艺术流派，这也是一回事）和任何社会群体之间的关系，这些社会群体要么当作起作用的原因，或者当作决定了表达内容和形式的原则，要么当作艺术生产的最终原因，也就是说，要求内容和形式的历史直接从属于统治集团以及为争夺统治权而斗争的历史。在我看来，文化产品的社会学应该把整个这样一套关系（那些客观的关系，以及那些在互动形式中发挥作用的关系）当成自己的对象：也就是某一艺术家和别一些艺术家的关系，甚而言之，某一艺术家与参与了作品生产，或至少说参与了作品的社会价值生产（批评家，画廊负责人，赞助者，等等）的所有的行动者的关系。”^[16]

基于这一考虑，布迪厄认为，要想保全上述两派各自的片面的真理，同时又要避免其真理的片面，文学场的概念是有好处的。需要指出的是，他的整个场域概念在1966年最初的提出，原本就是和文学场、艺术场或知识分子场联系在一起的，也就是说，他的文学场可能正是他的整个场域概念发展的起点。^[17]对于布迪厄来说，文学场的隐喻不仅仅是对于文学

与宏观的社会世界之间互动关系的一个阐释工具，重要的是，它还是超越上述二元对立、反对本质主义文学观的一种叙事框架，同时也是理解文学的本质、文学作品的形式与内容，文学家的文学观与创作轨迹，文学史的发展与变革，文学的生产和消费等几乎重大的文学理论的问题。

那么，具体说来，文学场的概念有什么优势呢？布迪厄认为，无论是传统的“文坛”（Republic of Letters）、阿尔都塞的“意识形态国家机器”（ideological state apparatus），还是贝克的“艺术界”（art worlds）的概念，作为叙事框架，要么缺乏对文学内部规则的强调，要么忽视文学实践的历史条件，要么缺乏精准的把握。但文学场的范畴可以在内外视角两方面调和看上去水火不容的理论对立。布迪厄说：“我们保留了铭刻在互文性概念名下的东西，也就是说，作品的空间总是显示为占位的场域，这只能根据作为差异变量系统的关系性得到理解。我们可以提出在作品的空间——作品决定于其基本符号内容，特别是决定于其形式——与生产场的位置空间之间存在着同源性的假设（已由经验分析所证实）……实际上，文学场与权力场或社会场之间同源关系的相互作用，在总体上来说，意味着大多数文学策略是由多重因素决定的，很多‘选择’都是一石二鸟：其效果既是美学的又是政治的，既是内部的，又是外部的。”^[18]举例来说，胡适的《尝试集》首创新诗体以挑战近体诗，其意义实际上不仅仅是美学的，而且也是社会的、政治的。俄国形式主义者认为文学史变革的原因是由于文学陌生化的内在动力使然，但其实，变革的原动力源于文学场内部位置的对立所造成的张力：占统治位置的文学家维护文学传统，而居于边缘位置的文学新锐在追求符号利益的驱动下，倾向于制造新的文学差异，批判既定文学形式，颠覆现存的文学秩序，当外部政治经济条件呼应了文学场内部美学革命的行动时，文学革命就会从一种潜在的可能变成一种现实。这样，文学研究的内部和外部视角都通过文学场的中介作用同时得到了保存，或者用布迪厄的语法说，文学场就可以超越了那种虚假的内部和外部的对立。

还应当指出，布迪厄认为，文学场的逻辑同时还是对于结构和历史这一对立的超越。布迪厄将文学场的历史结构化了，因为自从文学场发生

之初,就存在着对立的位置空间;同时又将文学场的结构历史化了,因为要了解文学场的可能性空间,了解其各自特性,必须通过历史比较才能理解:“‘纯粹’艺术的存在,以及‘形式主义者’阐释其原则的理论的存在,向科学提出的认识论问题因而可以得到如此解决:正是处在历史之中,才能发现相对于历史的自由原则,并且,自主化过程……的社会史可以解释相对于‘社会语境’的自由,而这是那些致力于把自主化过程与这一环节的社会条件直接联系起来的人通过解释本身所掩盖的。”^[19]

最后,布迪厄提出,在对符号商品进行分析的时候,还必须注意将客观化的主体客观化,也就是对从事分析者保持反思立场,要对认知主体的立场所由之出发的社会历史条件,对自己在文化生产场所占据的位置保持警醒。布迪厄说,采取反思性的视角,并不是要放弃客观性,而只是对认知主体的特权提出质疑,也就是以由科学主体所构建的客观性的视点来看经验主体,从而识别加诸科学主体之上的诸多决定因素,例如利益、动机、信念等等,只有与之断裂,才能真正地构建自身。唯其如此,才能确保作为反思者的文学研究者不会因为对客观性的绝对主义加以拒斥的同时,不会陷入相对主义或虚无主义。有关反思性理论,我们在第四章第四节已作探讨,这里就不再多作介绍。

关于文学场的结构和历史,我们下文中还要作更为详尽的交代,这里我们只是进行方法论意义上的描述。以下我们要讨论的是,布迪厄宣称的这种辩证超越,作为理论工具而言,在当代文论语境中具有什么样的意义?他的方法具有什么样的影响?

第四节 布迪厄文学社会学的当代效应

关于布迪厄文学社会学的当代效应,我主要简单论述他与当代文论家主要是文学社会学家之间的关系,最后还会以一定篇幅论述西方学者对他理论进行的学理上的辨析和批评。关于他的研究方法被接受特别是被应用的情况,我将分别讨论其文学场理论在发达国家(第十六章)和第三世界(第十七章)中的挪用潜力。

要厘清布迪厄与西方主要文学社会学家之间的关系需要较长的篇幅。我们这里只能加以简单化陈述。除了在上文提到的理论家之外，我们可以将文学社会学家大致上分为两类，一类是对他的影响不那么明显的，一类是对布迪厄产生强烈影响的。比较起来，萨义德、葛林伯雷、豪泽尔、巴赫金、沃尔芙可能对他的影响不是那么重要，有些人像巴赫金，他偶尔会带着赞许的意思加以引用，尽管会改变作者原文的意思。^[20]另有些人，例如豪泽尔，会带着多少有点贬义提到。上述人中，除了巴赫金，一个共同的特点是缺乏理论系统的严密性。豪泽尔的艺术社会学包罗万象，囊括了艺术社会学几乎全部问题，但是缺乏一个逻辑中心把它们串联起来。与布迪厄的社会学相比，尽管许多具体内容与布迪厄一致，但是像本教科书一样四平八稳，缺乏理论的精致和深度，也缺乏批判性。^[21]受到盖纳姆与威廉斯对布迪厄介绍的影响，沃尔芙对布迪厄非常关注，对布氏理论有不少援引，但布迪厄几乎没有提到她。沃尔芙谈到了美学和社会学的关系，艺术生产作为集体性生产的具体过程，应该说不乏新意，但是同样的，她也是属于有观点而无体系的理论家。《文化生产场》的英译者约翰逊(R. Johnson)在序言中比较了萨义德和葛林伯雷的异同，他指出，萨义德不像布迪厄那样质询被历史地、社会地建构的体制框架，而正是这一体制实际上支撑了文学实践，他也不关心批评家自身在知识分子场域中的位置。另一方面，布迪厄不会赞成“历史的后结构主义文本化”，认为新历史主义者低估了文本外的社会的和历史背景的重要性，低估文化生产场的调节作用。^[22]

限于手中的资料，我们不清楚埃斯卡注重实证分析的文学社会学方法，是否对布迪厄产生过启发作用，但是布迪厄大量的图表材料说明了他对这一流派传统的尊重，尽管他批评他们这一派学人对自己图表赖以制定的分类原则缺乏反思性。我们也无法弄清楚马舍雷跟布迪厄之间谁更早地提出艺术生产的术语，马舍雷在1966年出版的《文学生产理论》中明确地用带有经济学色彩的“生产”代替带有卡里斯玛色彩的“创造”，^[23]如果马舍雷更早地讨论了这一概念，那么，把文学作品当作符号商品，用经济学的方法给美学经验加以祛魅，布迪厄只是一个后来者了。

文学场的概念早于贝克(H. S. Becker)提出的艺术世界。^[24] 贝克将艺术世界定义为“这样一些人的网络,通过其行事时所采用常规手段的彼此结合的知识,组织了合作性的活动,这种活动就产生了艺术世界所标示的艺术品。”^[25] 布迪厄在《艺术的法则》中注意到,贝克将作曲家、演员、乐器制造商、批评家、观众等等所有对音乐作品有贡献的人都构成了音乐艺术品的一部分,布迪厄批评这种简单罗列的做法忽视了构成场域的客观结构,但与此同时,他在文学场中又把这些因素接纳到了他的文学场中,使其各自成为构成场域中客观结构关系诸多环节中的一环,而这些因素在他最初从事文学场论述的时候是被忽视了的。^[26]

卢卡契和戈德曼与布迪厄可有一比。这师徒两人在布迪厄著作中通常都是同时提到的。卢卡契在自己的艺术理论中较早提到了相对的艺术自主性,^[27] 这对布迪厄对文学场的自主性品格的强调显然有重要的意义。卢卡契的小说理论的灵感来源于现实主义文学经验,批判现实主义小说满足了卢卡契的总体性美学期待。巴尔扎克、司各特或托尔斯泰的表征价值在于他们表现了一种基于公共领域的共同体意识,我们在阅读他们的小说的时候自己成为小说所描述事件的观众,而自然主义或现代主义小说则提供了一些支离破碎的画面,我们读者是与这些画面无关的旁观者,也就是说,他们未能辩证地反映社会和历史的现实。与此相反,布迪厄却为自然主义或现代主义艺术进行了某种辩护。布迪厄把卢卡契所说的更多倾向于形式发展的艺术自主性扩展到它对压迫艺术的外部因素的抵制上面,也就是说,布迪厄说的艺术自主性实际上首先是指在政治压迫和市场威胁之下保护住自己独立领地的自由,而基于这一逻辑,现代主义因而是文学场发展的必然结果:现代主义系统地消灭以前定义了文学的所有因素,例如就小说而言,是人物刻画、故事情节等等,这正是为了与向市场逻辑俯首称臣的通俗小说区隔开来的写作策略。卢卡契相信,现代主义作家已经沦为资本主义社会的雇员或者看客,而布迪厄认为,先锋派作家处在统治阶级中的被统治地位,他们还具有反抗既定社会秩序潜力或可能。^[28]

应该说,把布迪厄跟戈德曼的发生结构主义文学社会学放在一起,是

极为有趣的。戈德曼反对传记的、文献学的、轶事式的实证主义研究方法，也反对把个人当作绝对主体、把其他人当作其思想和行动的客体的那种心理学方法，他要求我们关注作为集体意识的世界观，这个世界观是指“使一个群体（往往是一个社会阶级）的成员聚合起来并使他们与其他诸群体相对抗的全部愿望、感情和思想。”而文学家在表现这种精神结构方面拥有特权：“能够在概念或想象力方面表现这种协调的是哲学家或作家，因为他们的作品更接近世界观的概括的协调，他们所表现的是社会群体的最大可能限度的意识，因此也就更为重要。”^[29]这种辩证反映模式的要义在于，戈德曼相信，在作品的结构与作家所属社会群体的精神结构之间，存在着同源关系。通过悲剧世界观，戈德曼把拉辛、帕斯卡尔、冉森教义、穿袍贵族、奉行王权的路易十四的法国社会结合起来，也就是把文化生产场与宗教场、权力场以及整个社会世界串联起来。显然，戈德曼深化了卢卡契，他把文学是不是反映现实的问题转换成了文学通过什么方式来反映文学的问题。所有这些，给布迪厄提供了较为丰富的文学社会学思想资源。布迪厄接受了戈德曼对实证主义或心理学方法的批评，尽管他反对具有总体化倾向的“世界观”的思路，但是他显然接受了那种对立的结构模式，也接受了结构同源性的概念，但是又做了一些其实比较矛盾的修改。一方面，他反对戈德曼的辩证反映模式，不认为作家的文本结构就是其所出身的社会群体的无意识结构，认为作品的内容与形式只是作家在文学场中寻求区隔策略的产物；另一方面，在具体的文本研究中，他又借助习性概念实际上选择了和戈德曼一样的立场。举例来说，他认为福楼拜写作风格的暧昧立场就反映了作者小资摇摆不定的习性。布迪厄批评了戈德曼忽视文学作品美学特性的做法，这一点是有道理的，戈德曼把最伟大的作家视为最能反映他所属的群体的精神结构的作家，这种机械简单的做法确实比较粗陋，但是布迪厄对什么样的作品是最好的作品，态度颇为闪烁其辞。这方面他不如沃尔芙诚实，后者承认她无力解决这个问题，但是认为这一点丝毫不会影响文学社会学的价值。^[30]此外，正如福勒所已经注意到的那样，布迪厄正确地批评了戈德曼忽视了文学生产的诸多特殊条件，对教育系统扮演的重要角色也未给予足够

重视。^[31]

布迪厄的文学场理论也引起了不少西方文学研究者的强烈兴趣。^[32]博斯凯蒂(A. Boschetti)赞扬布迪厄为文学研究打开了新的且富有成果视野,既考虑到作为互动结果的个体选择,又重视行动者置于其间的空间结构。而且与结构主义不同,他还强调行动与历史的主观维度。这使得文学场理论既可以解释现存结构的连续性,又能解释符号秩序的断裂。但她又指出,布迪厄文学研究的盲点是将场的概念加以自然化,他的特殊个案研究局限于法国的文学史,这会使得已经得到圣化的作家例如波德莱尔或者福楼拜得到特权位置,从而阻碍其理论潜能的全面发展。她参照卡萨诺瓦的《文学世界共和国》的观点,^[33]提倡跨国空间的文学比较研究,由此产生某种共同原则和标准,从而实现世界范围的视野融合。从这个方面来看,布迪厄的理论系统指向一个开放的前景,文学研究者可以通过集体努力,通过不同语境、传统和结果的比较,推动文学实践得到更丰富和更深刻的理解。^[34]

萨皮罗(G. Sapiro)认为,布迪厄的文学场理论,由于在方法上提供了诸多赖以思考的中介,从而使得自主性概念不再处在阿多诺式哲学玄思阶段,而具有了可以进行经验研究的操作性。萨皮罗就文本与语境之间的关系,分别从以下三个不同层次探讨了中介的观念:即生产的物质条件与文学作品的传播,^[35]作者的生产方式,以及对作品的批判性接受。影响自主性的中介因素其实很多:教育体系,生产者社会角色的定义(文化生产者的社会实践有时候会决定自主性的程度),专业意识形态(有时候专业化并非必要条件,强调知识分子批判功能的政治参与反而更起作用),场域结构,可能性空间(文学行动者的占位选择,包括风格选择)以及接受过程。萨皮罗这里似乎没有提及文化传统的重要性。^[36]从布迪厄的场域的逻辑来看,以前所考虑到的对文学外部和内部的分析方法的对立,似乎并不必然存在。萨皮罗最后指出了自主性的现实意义:“应该记住,对布迪厄而言,自主性不只是一个理论的和方法论的问题,也是一个规范性的问题:自主性是创作自由与文学革新的条件。在取得摆脱了国家与宗教的相对自主性之后,作家与其他文化生产者现在所面临的问题是如何在全球系

统中保持一定程度的自主性,因为全球系统比以往更加受到市场法则的统治,并且倾向于排斥诸如诗歌或者实验写作那样的非商业性文类。”^[37]

还有一些学者认为,利用布迪厄的社会学方法来分析文本看上去很美,但实际上陈义过高,程序复杂,不易操作。艾荷尼(J. Ahearne)认为,布迪厄反对对作品拜物教化的崇信,反对对于阅读过早的普遍化,其解决策略不仅是将文学文本安置在多重场域(权力场,文学场,文学次场)之中,而且还要求读者向自己提出一个关于自身社会轨迹的自我分析,这是一个不会终止的双重历史化的连续性过程。艾荷尼将布迪厄这样的方法命名为“超级语境化”(hypercontextualizing),认为这种繁复的方法其实不利于文学教学,而且也会有窒息日常阅读实践的危险。其实,布迪厄本人的文学批评并不总是遵循他自己的理论,他更多地采取的是单维的视角。举例来说,他在研究帕斯卡尔的时候,会将文学文本的去语境化的碎片置入其著作中,这使他不仅可以以一种更加压抑性的甚至是野蛮的方式来表达其观念(即将自己的观念强加在帕斯卡尔文本之上),而且强调其写作中的经验冗余或过剩,^[38]而用布迪厄的所谓科学方式,是无法加以合适处理的。这样看来,艾荷尼做出了一个会让一切主张文学的内部批评的人感到满意的结论:即文学在去语境化之后有时候也是富有教益的。^[39]无独有偶,大卫(J. David)通过阅读布迪厄写作于1995年的对于阿波利奈尔一首名诗的分析,^[40]指出布迪厄在此文中并没有采用他自己提倡的社会学方法将它客观化。^[41]同时他又指出,其实在布迪厄那里,除了我们所讨论的文学场的理论,文学与社会学之间的关系还以其他不同的方式得到呈现:包括一,将文学作品视为可以用来转化成社会学写作技巧(例如陈述,叙事与风格)的宝库;^[42]二,乞灵于经典作家的文学作品来支持社会学家的一些论断,也就是利用经典作家的权威说服那些有教养的读者接受自己的社会学理论;^[43]三,文学文本提供了严格社会学分析的等价物的参照;^[44]四,借助于作家的文学伦理的阐释来唤醒社会学家的学术的或个人的伦理。大卫如是说:“由于文学是某种形式的知识,因此也参与了不同范围的各种认知的形式,批判性的评注会使得这些认知形式得以阐明,并打开了布迪厄授予其伦理地位的反思道路。”^[45]

注 释

- [1] 布迪厄对他的这一方法论特点如是描述：“事实上，我的全部科学事业都从这一信念中得到启发，即确信只有深入一个经验的具有历史处境的现实的特殊性中，才能理解社会世界最深刻的逻辑，而且把这一特殊性建构成一个按加斯东·巴什拉尔所说的‘可能的特殊情况’。也就是说，就如同在一个可能构型的有限领域里的一个典型例子。”皮埃尔·布迪厄：《实践理性》，第3页。
- [2] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.139.
- [3] 我们可以回忆一下海德格尔对凡·高、荷尔德林的那种神秘的解读。
- [4] 皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第5页。
- [5] Hauser, A., *The Social History of Art, Vol. II: Renaissance, Mannerism and Baroque*, London: Routledge & Kegan Paul plc, 1992, p.61.见阿诺尔德·豪泽尔：《艺术社会史》，黄燎宇译，商务印书馆2015年版，第189页。
- [6] 见珍妮特·沃尔芙：《艺术的社会生产》，董学文等译，华夏出版社1990年版，第34页。
- [7] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.187. 见皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第229页。
- [8] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, pp.190—191.见皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第232—233页。
- [9] 布迪厄承认有些人是有天分的，他解释说：“我们强调天资不同的提法在某些条件下所具有的思想功能，并非不承认人能力的天生差异，也没有理由不承认遗传学的偶然性可能把这些不同的天资在不同的社会阶级之间进行不同的分配。但是，这一原则是抽象的，社会学研究应当怀疑并逐步揭露以天资差异为外衣的受社会条件制约的文化方面的不平等。因为，从‘本性’中可以归结出令人绝望的原因。因此，永远不要相信一个给定社会环境中人与人之间的不平等是天生的。只要没有深入研究不平等的社会因素发挥作用的所有途径，没有尽量以各种教育手段克服这些社会因素的影响，与其多相信一点，不如多怀疑一点。”(P.布尔迪厄、J.-C.帕斯隆：《继承人：大学生与文化》，邢克超译，商务印书馆2002年版，第99页)。不能说布迪厄这里的观点没有道理，但问题是，承认天资的确然存在和他对创造者意识形态的理论预设难道并不是针锋相对的吗？这是萨特的出发点，而他要批驳的正是这个出发点。
- [10] 之所以判定为占统治地位，是因为这一派主张已经作为教材形式而得到体制的合法化认同，这种情况和我们中国大陆的文学理论教材长期以来基本上倾向于马克思主义体系的文学社会学是有很大差异的，当然，最近的文艺理论教材建设已经越来越多地吸收了不同学术派别的研究成果，这种情况已经有了不少改变。
- [11] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.198.

参阅皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第240页。

- [12] 亚历山大批评同源性的概念与自主性的理论存在着逻辑上的矛盾。在他的注脚处,他引用了詹明信批评戈德曼同源性理论的一段话:“戈德曼这部作品的不尽人意之处并非在于这三个领域或部分之间确立一种历史关系,而是为表述那种关系而建构简单的机械模式,并断言,在抽象的层面上,社会环境、哲学或意识形态立场以及语言和戏剧实践这三种相当不同的现实‘结构’是‘相同’的。”亚历山大对同源性的批判,可见杰夫瑞·C.亚历山大:《世纪末社会理论》,第213—223页;詹明信引言,可见弗雷德里克·詹姆逊:《政治无意识》,王逢振等译,中国社会科学出版社1999年版,第33页。
- [13] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, pp.201—202. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第243—244页。
- [14] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.140.
- [15] 有位学者正确地指出:“布迪厄之提出美学的和知识分子的自主性,较少地将它视为由法国与工业革命所促成根本性经济和技术的变化的普遍性后果,而较多地视为由诸多个体所取得的特殊的现代成就,这些个体的观点、选择和行动,虽然只是在某种复杂的、过度决定的(overdetermined, 采用陈越的翻译)社会场域的语境中才有可能,但仍然是卓越的、甚至‘英雄的’。”Paulson, W., *The Market of Printed Goods: On Bourdieu's Rules*, p.407.
- [16] Bourdieu, P., *Sociology in Question*, p.140.
- [17] 此文已有中译,即前面注脚提到的布迪厄的《知识场域与创作计划》一文。
- [18] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.205. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第247—248页。
- [19] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, p.189.
- [20] 例如他在《区隔》中引用巴赫金有关拉伯雷的研究,把巴赫金的原意即底层人民诉诸肉体欲望乃是其颠覆策略解读为大众原本就是屈从于自然的趣味或现实主义美学原则。见 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p.493.
- [21] 例如谈社会与艺术的互动,虽然洋洋洒洒写了很多,但是还是比较简单化,没有类似于文学场这样的中介作用,显得很空洞而无说服力。见 Hauser, A., *The Sociology of Art*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, pp.94—328.
- [22] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, pp.18—19.
- [23] 见 Macherer, P., *A Theory of Literary Production*, London, Henley & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp.66—68. 此书法文版出版于1966年。

- [24] 布迪厄在1966年的一篇法文论文(即《知识分子场域与创作规划》)中,首次启用场域的概念,丹托稍早些提出艺术世界的概念,他是1964年在美国哲学学会东部分会第61届年会上宣读了相关论文的。至于贝克的《艺术界》一书,则于上世纪80年代初才出版。
- [25] Becker, H.S., *Art Worlds*, Berkeley: University of California, 1982, p.x.
- [26] 关于布迪厄与贝克的比较,可参看 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, pp.99—100。贝克比较留意布迪厄的《区隔》、《艺术之恋》和《摄影:中等品味的趣味》,但在其《艺术世界》中基本上没提到布迪厄文学场的概念。
- [27] 卢卡契在一篇写于1945年的文章中说:“人类的精神活动在它的每一领域中都具有一定的相对独立性。这种情况在艺术和文学中尤其如此。”见卢卡契:《卢卡契文学论文集》,第一册,中国社会科学出版社1981年版,第277页。
- [28] 见 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, pp.86—87。
- [29] 吕西安·戈德曼:《隐蔽的上帝》,蔡鸿滨译,百花文艺出版社1998年版,第21页。
- [30] 见珍妮特·沃尔芙:《艺术的社会生产》,第7页。
- [31] 关于福勒对戈德曼与布迪厄的关系的评论,以及布迪厄信徒对戈德曼的批评,可见 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, pp.87—89。
- [32] 美国的重要文学研究杂志《现代语言季刊》在1997年甚至推出了布迪厄文学研究的专号,七位作者以一百几十页的篇幅专门从各种角度讨论了布迪厄的文学理论。
- [33] 关于卡萨诺瓦(P.Casanova)的《文学世界共和国》,下一章会有进一步讨论。
- [34] Boschetti, A., *How Field Theory Can Contribute to Knowledge of World Literary Space?* In J.Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, pp.10—29.
- [35] 马南(H.van. Maanen)认为,布迪厄过于重视文化生产领域,在该领域中,场域的自主性比较起传播领域更容易看清楚,对市场的机制与法则更加敏感。但是,在更具体的意义上,传播领域才可以被视为可能性空间,因为正是在这里,才会发生艺术/艺术家与受众之间的冲突,而作为结果,艺术的功能作用才能够获得其社会性的出发。参看 Maanen, H., *How to Study Art Worlds: On the Societal Functioning of Aesthetic Values*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, p.79。
- [36] 我这里考虑的是,虽然艺术自主性的观念本身也是一个历史的发明,但是这一新观念的产生近的来看与康德的纯粹美学相关,远的来看,与西方的事实与价值的二元对立的思维方式有关。庄子说的“无用之用”与康德说的“无目的而合目的性”只是表面上的相似,其内在理路完全对立:前者还是指向功用、实践,后者的出发点是知识论。
- [37] Sapiro, G., *Autonomy Revisited: The Question of Mediations and its Methodological Implications*, In J. Ahearne, et al. (eds.), *Bourdieu and the Literary Field*, p.44.

- [38] 阿多诺说:“艺术品是经验生活的余像(afterimages),因为它们向经验生活提供了被其弃绝到自身领域之外的那些东西,而且,将它从物化了的的外部经验的谴责中解放出来。”显然,布迪厄在这里又坚持了阿多诺对于艺术的真理性的信仰,但是从布迪厄文学社会学的立场上来看,这本身似乎应该是他试图祛魅的目标。见 Adorno, T.W., *Aesthetic Theory*, London: The Athlone Press, 1997, p.4。
- [39] Ahearne, J., *Fields and Fragments: Bourdieu, Pascal and the Teachings of Literature*, In J. Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, pp.97—114.
- [40] 文章见 Bourdieu, P., *Apollinaire, Autumn III*, In J.Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, pp.131—136。
- [41] 大卫认为,在布迪厄对阿波利奈尔的《秋》之三进行细读式分析的时候,他其实进入了与文学的伦理关系之中,在此关系中,读者被召唤到一个对话之中,即跟该作品自身的逻辑与内在动力的对话。布迪厄在此聆听诗人的声音:我们既从秋天而来,又向秋天言说,这意味着要接受甚至热爱我们的命运,包括死亡。
- [42] 布迪厄这方面的论述,见皮埃乐·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 270—273 页。
- [43] 这方面的例证,见布尔迪厄:《男性统治》,第 95—97 页。
- [44] 所举的例子是关于普鲁斯特对读报行为加以分类的分析,见布尔迪厄《区分:判断力的社会批判》,上卷,第 29 页。
- [45] David, J., *On an Enigmatic Text by Pierre Bourdieu*, In J. Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, p.125.

第十六章

颠倒的经济：文学场的结构

上面一章我们实际上从方法论的意义上讨论了文学场理论的特点，也就是解决了为什么选择文学场这一理论视角的原因。要由外入内具体把握这一理论，也就是询问文学场理论究竟说了些什么，我们就必须像《艺术的法则》的副标题所昭示的那样，从文学场的结构与文学场的历史发生这两个角度分别展开。这里的难题之一是，布迪厄的结构是历史的，而他的历史又是结构化的，换句话说，他这两方面的叙述实际上是交叉穿插、互为条件的。尽管描述一个抽象的文学场结构存在着导致“唯智主义偏见”的危险，但是，为了便于在基本理论线索上搞清楚布迪厄的文学场理论，同时也是为了行文的方便，我们仍然必须暂时把这两者分拆开来，这一章我们首先叙述布迪厄的文学场的基本含义，下一章再具体描述文学场的历史生成。

布迪厄曾经给我们提供了一个利用文学场这一概念工具展开文学分析的基本方法：“首先，必须分析归属于权力场的文学场的位置，及其在一定时间中的演变。其次，必须分析文学场的内部结构，这是一个遵循自身的运行和变换的规律的界域，也就是意味着由被置于竞争合法性的情势之中的个人和群体所占据位置之间的客观关系结构。以及最后，分析者要涉及这些位置占据者们习性的发生。这些习性是一些性情系统，作为社会轨迹和处在文学场内位置的产物，在其位置中可以发现或多或少的可以被实现的有利机会。”^[1]我们可以对这一原则稍加修改，分别描述文学场的整体

特征,文学场的结构,文学行动者的习性、资本与其占位之间的关系,文学场的符号斗争,最后结合别人对文学场理论的应用看一看布迪厄的这一套理论构造的经验操作前景。至于文学场与权力场的关系,我们可以在下一章中,结合文学场的历史性加以讨论。

第一节 文学场:信念的生产场

尽管布迪厄没有对文学场下过任何定义,但是,我们不妨按照他的思路,从操作性思路把文学场首先界定为围绕着文学的幻象组织起来的一系列可能性位置空间的动态集合。^[2]那么,什么是文学的幻象?幻象也可以视之为笃识,是指在一定社会空间的游戏,持正统的或异端立场的行动者共同遵守的游戏规则和基本信念,它们被行动者认为是值得坚信不疑,也值得为之付出和投入的。就其呈现方式而言,布迪厄曾经作过如下描述:“当在客观秩序与组织的主观原则之间存在着一个大致精确的吻合时(比如在古代社会),自然世界或社会世界显示为不言而喻的。这一经验我们应该称为笃识。”^[3]什么是文学场的位置空间?所谓位置空间,就是指文学行动者在这样一个社会空间中所占据的位置,例如支配地位(作协主席,诺贝尔文学奖获得者等)或被支配地位(普通作协成员)。这里说的文学行动者(布迪厄本人没使用这一概念),可以是作家、批评家、出版商等个体,也可以是文学流派、出版集团、批评家群体,甚至作家协会、文学史家、文学院、报纸、教育系统、政府有关文化主管部门、各种学术委员会、文学奖评审委员会等等这样的群体或者体制。那么,文学行动者共同认同的文学幻象究竟是什么呢?文学幻象不是指对某一具体文学观念的普遍认同,比如认为文以载道、诗言志,或者认为文学是绝对理念语言形式的感性显现;它是指所有文学场的占位者都一致认同,文学是神圣的,崇高的,甚至超验的,总之是值得追求的某种极高的价值。它可能包括对独创性意识形态、对天才的神秘性、对文学超越功利关系的艺术自主性等信念的崇拜。

文学场对于文学幻象的集体性崇信,造成的一种结果是使它具有自

外于社会世界的疏离倾向。在这个方面文学场与宗教场具有类似的性质,可以此来区分槛外人与槛内人。就文学场内部而言,文学行动者之间实际上充满了符号斗争,他们都希望自己获得制定文学合法定义的至高无上的垄断权,事实上文学行动者唯一的共同之处就是他们都参加了文学场的关于合法的文学定义的斗争,并通过斗争无意识地再生产文学幻象;〔4〕就外部而言,文学行动者追求摆脱外部力量,特别是政治、经济等制约因素控制的自身独立性。因此,与外部世界一般原则的断裂是文学场的本质规定之一(这与比如经济场、司法场完全不同)。在文学场内部得到符号认同的作品一般很少可能是具有商业价值的畅销书;另一方面,具有公众效应的文学作品在文学场内部一般处在被排斥的边缘位置。这就是说,缺乏经济价值、缺乏受众的文学作品往往意味着具有极高的艺术价值,因为曲高必然和寡;而时髦的文学作品其艺术价值常常是可疑的,因为下里巴人必然广受欢迎。从文学的观点来看,真正的文学应该挑战人们的常识感,应该颠覆时代的流行观念,或者,用未来主义者的口号来说,应该给社会趣味一记响亮的耳光。但读者大众为了追求阅读快感,显然会抛弃这种冒犯自己的文学作品,而宁愿接受取悦自己的负载着传统的文学作品,而这就必然注定了后者的销量随着读者人数的增加而增加,并且,其商业价值也会随之水涨船高。这样,整个文学场就具体表现为一个颠倒的经济体系。用布迪厄的话来说:“至少在文化生产场的最为完美地达到自律的部分——在此部分中作家所关注的唯一受众即是其他生产者(例如象征主义诗歌的情形),实践的体系基于全部普通体系的基本原则的系统性颠倒,就正如‘输家即是赢家’的人所皆知的游戏一样:这种系统性颠倒包括商业(它排除了对于利润的追求,并且不能确保在投资与金钱收益之间的任何对应)、权力(它谴责荣誉和转瞬即逝的伟大性),甚至体制化文化权威(缺乏学术训练和神圣性也许会被看成是一个优点)。”〔5〕

在一个获得相对自主性的文学场内部,构成共识的是,凡是在世俗上被认可的价值在文学场统统被认为毫无价值,而文学家在此岸世界的落魄受难则预设了异日被推尊为文学圣徒的可能性。文学家们试图对社会主流话语保持距离,并将此作为“合法行为的实践原则”铭刻在文学场自

身的逻辑里。当然，从来没有哪个文学场曾经得到过绝对的自主性，实际情况是，越是具有自主性的文学场，越能够按照文学场自身的游戏规则来行事，外部资源也就越是转换成文学场的规则来发挥影响，举例来说，中国当代得到“五个一工程”弘扬主旋律的那些文学作品，现在较多在艺术上而不是政治上获得积极评价，这说明了当代文学场的自主性有所加强；相反，越是缺乏自主性的文学场，越是常常依靠外部资源来解决内部冲突，外部资源也就可以更不加掩饰地加以干预。

文学场越是获得较多的自主性，越是脱离社会世界和日常实践自行发展，也越是意识不到赖以维系场域的幻象的谬误。而正是因为文学场这个信仰圈基于幻象，基于这样一种集体性信念或者说误识，一些即使是作家一时心血来潮的文学游戏也有可能化腐朽为神奇，被确认为艺术经典。这方面最极端的例子来自艺术界，来自杜尚著名的小便池。杜尚的本意是对于个体创造性的嘲弄，通过在小便池上签名并作为艺术品展出，他激进地批判了资本主义艺术体制。在杜尚之前，从来还没有人寻求区隔达到了消解社会生活与艺术实践，从而消除艺术形式特性的程度。但是，正如彼得·比格尔所指出的那样：“今天，如果有位艺术家在火炉烟囱管上签了名，并展出了它，那么，这位艺术家肯定并不是否定了艺术市场，而是顺应了它。这样的顺应并没有否定其个体创造性的观念，倒反而是确认了这一观念。先锋派扬弃艺术意图的失败可以解释这一点。自从历史上的先锋派对于作为体制的艺术的抗议本身被当成艺术来接受，新先锋派的抗议姿态就变得非本真的了。”^[6]美学家或艺术史家通过解释杜尚实际上并不是“随便做”，通过解释后继效尤者的恶搞无非是鹦鹉学舌而不再具有原创意义的颠覆性，从而收买了达达主义者的美学理想，并成功维护了艺术幻象。^[7]布迪厄通过这个艺术个案揭露了崇拜艺术家创造力的艺术幻象如何使一个签名具有点铁成金的魔术般神奇作用，如何使它可以对公众进行有效欺骗与权力的合法滥用：“艺术家把自己的名字写在一个现成品上面，从而生产了一个其市场价格与生产成本不相称的物品，这种物品被集体性授权进行一场魔术表演。如果没有整个传统为艺术家的姿态做好准备，没有神父和其信徒的界域根据这一传统赋予它意

义与价值，这一表演将一无所有。”^[8]

第二节 限制生产与大生产：文学场的结构

文学场内部，根据资本的不平等分布，构成了由各种区隔性位置所组成的可能性空间，换言之，资本分布的结构即是文学场的结构。这里说的资本是相对于文学场所特有的资本，即是文化资本、符号资本或者说文学资本，这种文化资本既可以表现为行动者被合法认同的某些信誉指数，例如一个作家被选入某一级别的作家协会，被授予某种荣誉头衔，其作品发表于某一权威文学杂志，获得某一重要文学奖，被选入某种作品选或者甚至收入教材从而被经典化，也可以表现为身体化形式或物化形式，例如一个人的修养谈吐、藏书、文凭、职称，等等。行动者文化资本的构成及其数量决定了他在文学场上的地位，极而言之就是统治地位或者被统治地位。与此同时，文化资本的数量和构成也决定了文学行动者的文学观，比如捍卫或者颠覆文学场主流话语的基本立场。换句话说，文学家所打出的艺术旗号甚至他们自身的艺术风格，作为根据文学场的自主逻辑所随机发明的策略，实际上在一定程度上乃是文学家所占据文学场位置的客观反映，或者用什可洛夫斯基的语式来说，它的颜色从来都是反映飘扬在文学场这个城堡上空的旗帜的颜色。^[9]文学行动者的文学观或作品空间的占位的客观关系结构与自己在文学场中所占据位置的客观关系结构之间具有同源关系。这种同源对应关系特别表现在，文学行动者总是力图将自身的优势合法化为文学场的普遍性话语：“被卷入到文学或艺术斗争中的行动者和体制的策略，亦即其根据位置所采取的立场（或者是特有的，例如风格，或者不是特有的，例如政治的或者伦理的），依赖于它们在场的结构中所占据的位置，也即是依赖于无论业已体制化了或还没有体制化了的（‘名声’或者认同）特定符号资本的分布。并且，通过性情——这些性情构成了其习性（这些习性对于诸行动者的和体制的位置具有相对自主性）——的调节，还依赖于维持或者改变这一分布结构，因而将游戏的现存规则永久化或者对它进行颠覆等构成其利益的程度。”^[10]

从宏观的角度来看，文学场的结构上，就表现为两极对立的两个文学次场。一极就是标举“为艺术而艺术”的追求自主性的合法/先锋派文学，布迪厄又称之为“限制生产”、“为了生产的生产”，或者“纯粹生产”的文学次场，其受众就是生产者的同行，也同时是其竞争者；另一极是服从于他治性原则也就是从属于政治、经济等外部因素的“社会艺术”或“资产阶级艺术”，布迪厄称之为“大生产”或“为了受众的生产”的文学次场。前者因为挑战既定的社会准则和文学常规，蓄意冒犯流行的社会趣味，拒绝普通读者的阅读期待，因而注定不可能在短时期里获得经济回报，也不可能得到社会的符号资助，因而可能会陷入生活的全面困顿。但是，经济资本的匮乏则可能暗示了文化资本的增值，文学受难者的形象则可能预示了未来得到拯救的希望。另一方面，“为了受众的生产”旨在迎合受众的阅读趣味，无论其预想受众是资产阶级或是普通的芸芸众生，它由于满足了受众的阅读快感而得到当下的经济回报，这就是畅销文学的写作模式。由于它看起来像是“圣殿里的商贩”，因而它得到的经济资本越多，相应的所得到的文化资本也就越少，换句话说，它必然在文学场中占被支配地位。当然这里说的是一个获得高度自主性的文学场的理想状况。“颠倒的经济”表现为文化资本较多、经济资本较少的占据统治地位，反之则占被统治地位。

文学场的这种双重结构说来简单，其实还可以细分为更多的次场的结构对立。比如说，在限制生产场，存在着已经得到圣化的先锋派作家与正在谋求文学场合法承认的先锋派作家之间的对立；在大生产场，存在着拥有丰厚的物质利润与符号利润、与官方意识形态（或资产阶级公众）保持一致的作家与居于边缘、以人民大众代言人自居、表现下层百姓姿态情趣的作家之间的对立。布迪厄谈到的是资产阶级艺术与社会艺术之间的对立，这多少让我们想起在当代中国《生死抉择》、《雍正王朝》与汪国真、琼瑶的某种对立。但这种对立并不是布氏关注的重点。此外，这种双相对立还可以表现为文类的对立，比如在19世纪中叶以来法国诗歌与戏剧的对立，前者拥有文化资本，却极度缺乏经济资本，而后者刚好相反。小说则居于两者之间。^[11]最后，这一对立也体现在出版社之间的对立，比

如只雇用了十几个人的出版先锋派作品的午夜出版社与拥有 700 名雇员、基本上出版畅销书与已有定评文学名著的诺贝尔·拉封出版社,这两者之间的对立。^[12]布迪厄好像没有提到批评家的类似对立,不知道是因为他认为这不够重要,还是因为他找不到有关经验材料。这使他的理论在这方面看上去还可以更精致一点。无论如何,这种对立是不对称的,占据统治地位的先锋派总是能够把符合自己长期利益的写作原则强加为文学场的合法原则,其影响所及,是迫使文学场中的所有行动者,包括“为了受众的生产者”,总是强调自己作品的艺术性,强调自己与权力场保持哪怕是表面的距离。这一点我们从鲁迅与梁实秋的笔战的一个小细节可以很清楚地看出来。梁实秋宣称鲁迅拿了苏联的卢布,而鲁迅则痛骂梁实秋是资本家的乏走狗。

我们可以看到,布迪厄关于文学场结构的论述,基本上采用了结构主义那种二元对立的基本原则。但是值得注意的是,布迪厄为了避免对支配/被支配次场的本质主义分析,他还指出,某些作家之同属支配位置或者被支配位置,乃是其共享的某种习性使然,并不意味着他们之间不存在差异。^[13]

第三节 占位、位置、性情与可能性空间

显然,这里布迪厄提醒我们注意,行动者的占位与位置之间并不存在机械决定论关系。布迪厄使用习性/性情的理论来解释它们之间的辩证关系,这样,习性就同时肩负了两个完全相反的任务:一方面要解释习性如何引导文学行动者按照文学场上的既定位置来调适自己的文学实践,另一方面又要解释习性如何有利于创造新的位置,也就是解释文学场结构的根本性变化。正是他实际上无法调和这两个南辕北辙的倾向,所以他的这方面叙述显得非常语焉不详,枝蔓凌乱,难以把握。总的来说,习性这样一个具有结构从属性的概念解释变革总是显得心有余而力不足。

布迪厄认为,在稳定期,文学场的位置是比较恒定的,因而位置的空间支配了占位的空间,^[14]也就是说,相对固定的诸位置之空间决定了文

学行动者对一定位置的选择。但是，“所有的行动者、作家、艺术家或者知识分子构建其自身的创造性规划，首先根据的是通过其感知、评判诸范畴所提供的可实现的可能性的感觉，而上述范畴又铭刻在由某种轨迹而来的习性之中；其次根据的是利用或者拒绝这样一些可能性的倾向，这些可能性和与他们所处游戏中的位置相联系的利益相一致。”^[15]布迪厄这里说的实际上是这样两方面：一方面是指文学行动者根据一种文学的习性，即实践感或社会定位感来作出可能性的判断和取舍，而他的文学习性又很大程度上决定于他的社会轨迹。我们看到正是这里，他安置了传记式研究（社会轨迹）的位置，使之在作为一种宏观方法失效的时候在他的文学社会学总体研究中仍然具备一定的价值；另一方面，又是指这种行动受驱动于某种符号利益，这种利益显示为一种诸如追求文学本真性的深刻激情或“再使风俗淳”的伟大抱负之类幻象，但实际上与行动者在场域中所占据的位置空间相关。

文学行动者所占据或追求的所谓位置，较为具体地说，就是例如小说或武侠小说这个文类，《收获》或者《雨花》这样的文学杂志，文学研究会或“七月派”这样的文人集团，这些文学存在在整个文学版图中所处的客观位置。每一位置客观上都由它与其他位置的客观关系所决定：“所有的位置，就其存在本身，以及就其就它们强加于其占位者的决定性因素而言，都依赖于场域结构——也就是说各种资本（或者权力）的分布和结构——的实际的和潜在的情境，这里说的资本（权力）控制着可以在场域中发挥效用的特定利益（例如文学声誉）的获得。”^[16]但是这里还要强调指出，位置与占位之间的对应性也不是直接的，它需要通过位置与占位被安置于其中的差异系统的调节。也就是说，每次占有某种位置（例如新的文学生产采用某种风格、主题），必须视乎整个占位的界域，必须看是否与作为可能性空间的问题性发生关联。这就好比我们希望在《文艺理论研究》上发表文章，文章本身的质量并不是最重要的，关键首先是我们的投稿（占位行动）在内容上是否对《文艺理论研究》构成一种问题性，也就是说看它提出的问题是不是一个新问题或未曾解决的问题（《文艺理论研究》以往发表的文章是一个参照性差异系统）。这样，可

以说，行动者的占位取向由否定性关系获取其区隔性价值，正是因为它相对于这个系统与众不同（例如说我们的文章关注的内容可能国外早有人讨论过，但要是《文艺理论研究》以至于国内学者尚未讨论过，那它仍然能够具有区隔性价值从而具备发表的可能），所以它可以被整合到这个差异系统内部去。

那么，习性和位置之间的关系又该如何解释？布迪厄说：“某些性情只有在其呈现的形态中一方面对可能性结构——这些可能性向不同位置以及这些位置的占据者的占位开放——发挥作用，另一方面，又对场中被占据的位置——此位置（通过对于这一位置的态度，诸如其自身也是与习性因而与轨迹相联系的成功感或失败感）支配了这些可能性被感知、被评价的方式——发挥作用，与某一社会出身相联系的性情才可能实现。”^[17]这段布迪厄所习惯的极为拗口的话，主要是指，性情的充分实现的条件一方面是场域结构的松动，另一方面，是习性与某一位置所召唤的感觉或想象之间的啮合。布迪厄这样说法的好处是，他可以得出结论，同样的性情可以导向不同的美学的占位，文学行动者根据自己在这场中的被决定状态采取不同的文学策略，这样他可以批评那些阶级出身决定论的过于简单化的文学主张。布迪厄进一步指出：“作为性情系统的任何习性，只有处在被社会标识的诸位置（通过结构占据者的社会特性从其他东西中标识出来，因为只有通过这些社会特性，结构才可以让自己被感知）的确定结构关系之中才能有效实现；但是反过来说，正是通过自身也多少有些彻底地适应于那些位置的性情，这样或那样被铭刻在性情中的潜能才会实现。”^[18]布迪厄首先指出的是习性的决定作用，例如那些出身较为富贵家庭的人会选择写诗，并且会维持这一爱好，而经济上没那么宽裕的即使选择写诗也不会坚持太久，会转而写比较赚钱的小说或者戏剧（这里我想到了作家朱文如何从写诗自我断裂而为写小说，再而自我断裂写电视剧本）。但是这里布迪厄强调更多的是，习性只会在确定、具体的位置结构关系中才能发挥其潜能，举例来说，鲁迅和周作人相同的家庭背景可能决定了他们的占位，比如作为突然被边缘化的人，可能会把社会对自己家庭的一种拒绝转化为一种倾向于颠覆社会结构的符号报复的欲望，例如

表现为支持新文化运动；但是他们在家庭的不同位置，又可能决定了他们在文学场上不同的姿态，例如鲁迅与其大哥习性相称的积极、入世、责任感和领袖欲，周作人与其二弟习性相合的消极、遁世、内敛、随和。^[19]

但如何解释文学场的变化？布迪厄认为，进入一个高度章程化的游戏空间有着清楚的游戏规则，要求进入者必须遵守。但是，“文学或艺术场比较起别的场尤其是大学场，其特征是低程度的章程化，同样的征象是，其边界具有极度的可渗透性，对这些场域提供的职位的定义，以及人们在场域中彼此面临的合法原则，具有极端的多样性。对行动者特性的分析证明了：这些场域既不要求继承与经济场同等程度的经济资本，也不要求与大学场同等程度的教育资本，甚或权力场的某些部门位置，例如高级行政职务。”^[20]文学家职业是不稳定的，他们常常被迫寻找第二职业，以获得生活来源的保证。另一方面，当下的文学场的位置也未得到合法承认（特别是得到教育体制的认可，因为合法认可总是延后的），一个作家的不成功，究竟属于真的失败，还是属于当代人有眼不识泰山，这也是难以判断的：“持续革命的体制化成为文化生产场的合法转变模式，这就意味着，文艺先锋自从19世纪末以来，受益于一种有利的偏见，这种偏见基于一种记忆：过去的批评家和公众的感知和评判曾经犯过错误。”^[21]谁知道今天失意的作家艺术家不是未来的卡夫卡或凡高？由于文学场是这样一个不确定的领域，它鼓励各行业失意者的加盟，吸引秉有各种不同性情和野心的行动者的参与，因此它向所有的符号挑战开放，因而实际上呈现为一个可能性空间，换言之，场域的位置结构中包含着空白点和不确定因素，例如需要解决的问题，利用风格或主题的可能性等等，这就导致了文学行动者的自由限度。由此我们可以看到，习性论实际上没有从具有创造性的主观维度解释文学变革的原因，它仍然从适应于结构或位置的角度来阐释其效用，跟绝对决定论的区别仅仅在于，布迪厄强调这样的决定作用取决于特定的历史具体性，换句话说，布迪厄比绝对决定论的高明之处仅仅在于他可以以实践的模糊逻辑来将它区隔为机械决定论，将自己区隔为更灵活的决定论。

第四节 正统与异端：文学场的符号斗法

对布迪厄来说，场域的存在与斗争不可分离：“如果说场域的历史即是为了争夺强加以感知和评判的合法范畴的垄断权的斗争史，这种说法并不充分。斗争自身创造了场域的历史；通过斗争，场域被赋予一个时间性的维度。”^[22]文学场自不例外，这不仅仅是说，文学场的双重结构决定了它的存在形式表现为永无休止的符号斗争，而且是说，每个试图进入文学场或者已经进入文学场的行动者，在默认了游戏固有的种种限制和可能性，也就是在把这些游戏规则作为可能会获胜的策略加以运用的同时，总是在客观上被自己寻求区隔的美学欲望所左右：“通过或实或虚地接受某种场中的可能美学位置之中的一个（因而也就接受了与别的种种位置相关的某一位置），他们确认了构建了其位置和观点——可理解为根据场中某一点所获得的视点——的不同差异。由于得到很好的定位——作家或艺术家除了定位自己之外别无选择——，即便他们不求区隔，也不得不区隔自身。”^[23]我们可能会以为布迪厄谈论的区隔斗争是纯粹生产者与大规模生产者之间的斗法，但实际上布迪厄主要讨论的是希望得到圣化地位的新锐先锋派与已经得到圣化的先锋派之间的文学角逐，斗争的目的在于争夺更多的符号资本，从而获得垄断文学合法定义的权力，或者说祝圣文学行动者的权力：“文学（等）反叛的关键筹码之一对于文学合法性的垄断权，特别是说，这一垄断权是指以权威身份宣布谁被授权说自己是作家（等），甚或宣布谁是作家，谁有权利说谁是作家；或者，要是你愿意这么说，这垄断权也是将生产者和产品加以圣化的权力。”^[24]

对于这两派文学家，我们可以借用韦伯宗教社会学的术语，将已经得到经典地位的先锋作家与希望获得经典地位的作家分别称为牧师类型和先知类型作家。牧师类型的作家以正统自居，强调文学历史的连续性，强调当下文学法则的合法性和神圣性，倾向于将现时凝固为永恒，倾向于将现在的状态永远定格，倾向于将当初自己领导的符号暴动所带来的断裂视为历史性的断裂，也就是不言而喻的断裂，而拒绝文学新锐对自己已经

得到合法化的断裂进行全新的再度断裂；他们要求连续性、认同、再生产，他们将过去当代化；他们趋向于防御态势，而防御的最好策略是以不容置疑的方式保持缄默：“统治者倾向于沉默，审慎和神秘。只是在有必要更正新锐们的放肆越轨时，他们才被迫说出其正统性话语。”^[25]对捍卫了自己统治地位的场域游戏规则的捍卫，最好的方式是把这种规则视为自明原则，视为不言自明的公理，而公理总是无需喋喋不休地徒费口舌的，沉默是其最好的防守。

另一方面，先知类型的作家则以异端自居，以预言者的身份强调新一轮文学革命的必要性，并挑战既定的符号秩序。他们在标榜自己回溯到文学本源、成为文学真理的唯一合法守护者的同时，以自己的种种话语实践和文学行动力图将文学场上现行的游戏规则宣判为无效，并发明出有利于自己场上位置或者符号资源的新的区隔原则，最后将此原则强加为文学场上的普遍性话语和合法信念。他们寻求差异、断裂、革命、非连续性：“那些最年轻的，也是拥有最少特殊资本的人，他们在此界域中，其存在即意味着作出区分，亦即占据一个独特的、区隔性的位置。他们要宣扬自己的差异，要让这差异广为人知并得到认同，要让他们自己广为人知并得到认同（‘为他们自己博得一个名声’），就要致力于强行推行一些新的思维模式和表达模式，这些新模式与流行的思维模式和笃识格格不入，从而必定以某种‘晦暗性’、‘无意义性’来摧毁正统。”^[26]作为挑战者，他们打破沉默，质疑正统话语，使之问题化，强迫那些作为既得利益者的牧师型文学行动者尊重场域的根本法则，要求他们退回到自己在成为文学场统治者之前的个人历史，也就是否弃世俗价值，否弃名利。新锐从对于利益的否定中获取最大的利益，而禁欲、大胆、赤诚、勤奋、律己、不计功利则是使其诉求正当化的最锐利武器。新进先锋派最常采用的策略就是种种文学命名活动，通过无数新的命名标签，通过种种实践上的分类工具，他们得以重新组织文学系谱，从而将得到经典化地位的先锋派作家区隔为历史和传统，也就是贬入到退出话语场的正在消逝的过去之中：“当一个新的文学或艺术群体使其存在在文艺生产场中得以呈现的时候，整个问题就被改变了。由于它构成现实亦即构成差异，这就修改和更替了种种

可能选择的界域；举例来说，以前具有支配性的生产也许会推向这样一种态势：要么成为过时的作品，要么成为经典作品。”^[27]也就是说，文学新锐的挑战使全部文学现实要么被历史所接纳，成为历史的一部分；要么被历史所抛弃，使之过时落伍。由此他们通过自己的视界原则和区分原则构建出全新的现实，从而将自己在文学场中的被统治位置置换为统治位置。

但需要说明的是，文学场的符号斗争并不质疑关于文学的笃识，或构成场域全部基础的幻象。相反，美学革命总是以回溯文学本真性的源头、以忠于文学之所以为文学的基本原则的名义进行的。每次文学事件一方面就文学场而言，是一种力量动员，一种重新洗牌或整合，它促成了将各不相同的文学次场（包括社会上甚至地理空间上完全分离的文学次场或者说文学市场）整合为一个单一场域；同时，它又是对文学真理的一种揭示，或者说，是对文学幻象的一种再生产和再确认。布迪厄也谈到了文学实践与阶级的关系，但是很奇怪的是，他没有像他早年谈论教育体制时那样，指出文学场体制或者文学幻象充当着将社会区隔合法化的功能。这似乎不是因为他注意到了不少人主张文学具有反抗意识形态的功能（无论是阿尔都塞主义者的马舍雷还是法兰克福学派的马尔库塞），而是因为他在晚年越来越多地把文学场与权力场的关系结合到了一起，^[28]这一点我们下文再加以详细讨论。

推翻原有的文类、流派、作家的等级系统这样的符号革命的成功，是两种历史相遇或契合的结果。就文学场自身的逻辑而言，首先，文学场的发生本来就是从对社会世界和美学规范的双重拒绝开始的，波德莱尔的反叛其示范意义在于，从他以后，文学对于既定法则的颠覆已经变成了一种体制化的范式，从此以后，文学造反已经不可避免地成为文学场一再发生的历史宿命。其次，新的美学因素向文学场的进军，在事实上也使得经典文学黯然失色：“先锋派的颠覆行为，使得现行惯例——亦即美学正统的生产规范和评价规范——丧失信誉，并使得根据这些规范生产的产品已经落伍、过时，这种颠覆行为从对于圣化作品的印象的厌倦的中获得客观的支持。”^[29]我们可以看到，尽管布迪厄在总体理论上拒绝了俄国形式主义

者的文学理论,但是在这里实际上又将其阐释文学史变革动因的“陌生化”理论资源挪为己用。最后,经典先锋派不仅常常不能摆脱使自己成名的那种创作方式的迷恋,而且,当他们获得巨大的符号财富和经济资本之后,他们创新的原动力可能会停滞不前,因而也就可能会偏离文学真理的纯洁源头,而新锐先锋派正好处在他们未发迹时的结构位置上:新锐作家除了对于文学的信念和执著之外一无所有。当他们“衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴”为文学付出全部青春和热情时,他们也就积累了足够的符号资本,从而为日后取代其先辈先锋派作家准备好了条件。

但是新锐先锋派的文学业绩只是为促使先辈先锋派文学作品的社会衰老提供了潜在的可能性,美学革命的成功最终还要依赖于外部条件的变化,也就是经济、政治甚至技术等语境的变换。只有经历上述语境条件的变化,例如教育体制的变化、受教育人口的增加,或者新的消费阶层的形成,才能为建基于新的美学趣味之上的文化产品生产大量的潜在的新接受者,而只有当这些文化接受者数量大到足以构成具有购买力的市场的时候,只有这些客观机遇为新锐作家引入的新性情的实现条件提供保证,新先锋派的文化使命才能完成:先知才会成为牧师,异端才会变成正统,而其宣布的新感知图式和评介系统才会成为君临文学场的合法规范。

第五节 理论与实践:布迪厄文学场的跨语境运用

由于布迪厄的《教育、社会 and 文化的再生产》、《区隔》、《艺术之恋》、《摄影:中等品味的艺术》、《再生产》等较早出版和译介,有关阶级、趣味、社会再生产的美学社会学理论引起广泛关注。然而即使在法国,布迪厄的文学场理论的影响也显得滞后。奥地利著名文学社会学家齐马(P. V. Zima)在他作为巴黎高等社会科学院文学社会学专业教材之用的著作《社会学批评概论》中,对布迪厄的文学社会学很少提及,只是对布迪厄的语言理论进行了引述。^[30]但不是所有人都认同齐马的倾向,随着布迪厄学术地位的空前提高,同时也随着其文学场理论的深度展开,布迪厄文

学理论开始越来越在法国占支配地位。他的一位追随者认为，文学社会学的对象原本就是研究调节文学和其他社会实践之间关系的关系系统，而取代了“社会语境”或者“文学背景”的文学场概念，显然是个最好的选择，他并且宣称：“过去二十年来，在布迪厄的鼓舞下，分析文学场的文学社会学已经有了显著进展，其理论的和历史的进步已经确实取得某些进步。”^[31]他的观点得到了两位加拿大学者的认可，罗宾(R. Robin)和昂热诺(M. Angenot)在一部由多国专家撰写的反映当代文学理论进展的书中指出：“应该赋予皮埃尔·布尔迪厄和‘象征财富市场’(1971年一篇文章的题目)以及‘文学场’的研究以另外的位置……雅克·杜布瓦的著作《文学体制》以及克里斯托夫·夏尔、克罗德·拉法热和雷米·庞顿等人的著作可以纳入布尔迪厄的支系。詹弗朗哥·科尔西尼(《文学制度》)早于1974年就从总体上探讨了文学制度问题，是最早涉猎该领域的学者之一。这些著作基本上都是社会学著作，以至于有时似乎失去了与文本的联结。我们还可以把斯坦科·拉西克、C.E.肖斯克、皮埃尔·巴里埃、保尔·贝尼舒(《作家及其作品》)等人所完成的关于文学和知识‘生命’及‘环境’的社会史的研究工作以及罗伯特·达恩顿关于启蒙时代和法国大革命时期‘小人物’的研究工作(《文学家博埃姆与革命》)归入上述著述的行列。”^[32]

布迪厄尽管在美国讲学多次，他的主要著作也逐渐全部翻译为英文，但是他在美国人文学科界得到的待遇却似乎不如他的同胞福柯、德里达、鲍德里亚等人。^[33]一个较为典型的例子是，输入了不少德法理论的美国首屈一指的马克思主义理论家詹明信，对布迪厄的评论是：“把美学的责难遮盖了，只当作是阶级标志和炫耀性消费。”^[34]另一位美学界著名人物阿瑟·丹托写了一篇《艺术的法则》的书评，尽管他公允地承认布迪厄文学场理论在关注历史性和社会性上面对分析哲学有补救之功，但是布迪厄文学场理论关于文学变革依赖于外部条件的说法并不能成立。他举的第一个例子居然是中国哲学，他认为孔子指出人性本善，可是老子、韩非子、荀子各各提出完全不同的看法，诸如性恶论、善恶均有论，善恶均无论等等。这个场域维持了十八个世纪，直到理学家朱熹接受了佛教的影

响,他把以上四派融会到孔子的性善论之中,开启了后来出现了王阳明等人的新的哲学场域。这里面他要提出的疑问是,原先的四个位置消失了,并未找到替代的占位者,场域变成了另一种景观。场域也不能说明朱熹的独创性,其哲学革命显然也不是外部原因(政治、经济)所导致,它是场域内部进行的革命。丹托还举了康德统合莱布尼兹和洛克、^[35]纽约波普艺术统合抽象派和构图派(Figuration)的例子。他主张艺术纵然并不是完全具有自主性的,但是艺术经验总具有不可化约为外部环境的自主性,而这一点只是关注占位的布迪厄理论是看不到的:“我的意思是,当你看到某人的作品只是填补了一个虚席以待的空间,你会失去兴趣。”^[36]美国一位跟他过从甚密、对他颇为关注的美学家舒斯特曼,^[37]以说唱(Rap)音乐为例,指出布迪厄关于文化生产场存在着限制生产与大生产二元对立的描述并不符合美国艺术发展的实际:“他似乎不愿意接受这种概念:我们可以突破这种对纯粹自律的集体性误解,却依然能够维持一种有生命力的审美。他反对另一种审美的可能性,在这种审美中,生活被置于中心地位,而通俗艺术和经验也可以恢复起来。但是,这种审美不仅是可能的,而且它强有力地表现在杜威的实用主义艺术理论中,这种理论使得‘活泼泼的人’的活力、要求和愉悦成为审美经验的中心。”^[38]

对于此类批评,他在北美最不遗余力的支持者华康德认为,布迪厄在美国遭到拒绝,主要是因为人们不知道布迪厄的理论关联性,也就是不了解其理论渊源或背景,也还因为对他的令人生畏的文风望而却步,特别是因为美国人无法弄清楚“习性”这一奇怪的概念。^[39]具体到文学理论,有的学者认为,布迪厄之所以受到较多攻击,这可能与因为盛行新批评传统的美国学术界无法忍受布迪厄将文化经验化约为社会学的决定因素,用布迪厄的理论来说,捍卫纯文学的观念也就意味着捍卫了大学英文教授理论话语的合法性,因而也就捍卫了自己在文化生产场中的地位。^[40]当然,美国大众艺术和媒介文化的流行,左派政党、左派知识分子及其理论的弱势,可能使得布迪厄无法获得一个他所希望的接受语境。

布迪厄美学在欧洲的接受情况似乎要好很多。尽管英国学人在1977年之前只是把布迪厄要么当作人类学家,要么当作教育社会学

家，^[41]但是，伴随着布迪厄的著作更多地译介到英国，也由于英国知识分子领袖例如威廉斯对布迪厄的推重甚至在话语实践中的运用，布迪厄的意义方始被英国知识界所逐渐知晓，其中当然包括他的文学社会学。罗宾斯以布迪厄的方法研究了柯尔律治的文学个案。他分三个历史时期，即 1772—1834 年，1835—1899 年，1900 年至今这三个阶段，对柯尔律治文学形象——尤其是他与宗教的关系——的历史建构进行了祛魅式的解读，通过此项研究，他证明了布迪厄的结论，一位文学人物的意义或形象，实际上是文学场符号斗争所建构的产物。^[42]另一位爱丁堡大学的学者普拉厄(N.Prior)结合布迪厄文学场的理论研究了 19 世纪英国的皇家学会展览馆(Royal Institution Gallery)与苏格兰国家展览馆(National Gallery of Scotland)之间的斗争，斗争的结果是艺术家获得了更多的自主性，但是对于展览馆画作的不平等的消费并没有得到解决。他对布迪厄文学场社会学进行了几乎是毫无保留的称赞：“布迪厄《艺术的法则》的成功，是因为它能够通盘考虑组织、体制和行动者。无论我们对这些因素知道多少，它们决定了场域的形态，反映了客观的社会学起源及其限制，而对这些起源或限制的认知并不依靠化约主义的推算，它们显示在这些行动者的轨迹上。”^[43]普拉厄认为，文学场是布迪厄理论中比较有效的部分，他列举了不少利用这一理论进行文学艺术研究的文章或著作。^[44]

对布迪厄文学场作了最切实研究的文章之一是两位德国学者进行的经验调查。他们在科隆调查了 1970 年来创作过虚构性作品的 227 名作家中的 149 位(其他作家也尽可能地取得了联系)。所有受调查者都认为，艺术自主性是理所当然的事情。布迪厄认为文学场内部结构呈现一个差序系统，特别两极是受支配一极与支配一极，这一点也得到证实，不过在支配一极中又根据成功的程度，可以进一步再细分为三个层次，即精英的、次精英的和边缘的这三种合法文学。当然，他们承认自己研究的局限：“不过，文学场不仅由男性的或女性的文人组成。对布迪厄艺术社会学的进一步的经验测试还应该包括别的行动者，比如批评家，编辑，哲学家以及公众。”^[45]

除此而外，布迪厄的文学场理论已经被用来分析魁北克、南非、德国，

以及诸如阿波利奈尔、马拉美、博尔赫斯和贝克特这样一些作家的文学实践,^[46]这证明了它至少在西方具有相当程度的跨语境有效性。当然与此同时,它并未丧失对特殊和差异的观察。布迪厄本人在1985年认为,比利时并不存在着具有相对自主性的文学场。他认为,政治空间与文学空间之间的边界并不必然对应,比利时的文学其实几乎完全被巴黎文学时尚所支配,所谓比利时文学其实只是法国文学的一个次场。1997年,在接受杜布瓦(Jacques Dubois)访谈的时候,布迪厄修正了自己的看法,承认自己高估了法国对比利时文学的影响,低估了比利时文学的抵抗力量。其实,它对于巴黎的反抗,对爱尔兰、挪威以及其他那些在强邻的文化虎视下的小国具有示范作用。^[47]

莱恩认为,布迪厄在阐释文学艺术生产的时候,对场域的中介作用的强调,对自身特性结构与特定历史发生的重视,其对应性分析的运用也能够绘制出场域诸多对立的或联系的极点,这些洞见都值得欣赏。但问题是,对应性分析是否能够真实地反映社会现实,还不足以令人信服。例如当我们讨论权力场的时候,就会发现,个体或群体所拥有的智识的、文化的或经济的权力,与民主体制的政治权力、司法和官僚系统的权力,尤其是跨国权力(诸如欧盟和跨国公司这样的体制)这些权力之间存在着千丝万缕的联系,很难勾画。如何能够阐释不同国家场域和次场之间,以及跨国场域(无论是政治场或是文化场)之间的联系呢?因为我们不能设想存在着先天的超历史的支配着(跨国)场域之间关系的法则,不能理解去历史化的能在场域内部发挥功能作用的资本与利益。^[48]在文学场领域回应莱恩问题的是卡萨诺瓦,这位修正主义者将布迪厄文学场理论的有效性推向了跨国文学领域。她提出的世界文学空间的理论(World Literary Space),当然既建基于布迪厄的文学场理论,但是也融合了别的理论,尤其是将布罗代尔的经济世界概念运用于文学领域。世界文学空间与别的场域一样,但有其自身的运作模式,自身的经典化法则和资本积累规律,有其自身相对独立于经济、政治史的历史,^[49]当然也受制于这些历史的相互影响。这套理论构建了文学世界的地理生态、经济生态和政治生态,试图解释文学世界的中心与边缘之间的复杂关系,解释世界性文学资本

的生成和机制,解释个体作家的感觉和策略的受决定因素,等等。为了使其理论更具有经验操作的可能性,卡萨诺瓦甚至建议设计某种“文化指数”作为参照标准,“用于比较不同国家的文学实践,并把文学实践作为国家资本数量的客观指数”。^[50]卡萨诺瓦的论点当然也遭到了一些挑战,^[51]但无论如何,通过卡萨诺瓦,布迪厄的理论被拓展到世界文学空间,解释了不同文学传统之间的支配与从属关系,无疑展现了布迪厄理论的内在发展潜力。

看来布迪厄的理论在西方发达国家比较有效。但是对布迪厄文学场理论超出欧洲意义上的跨语境使用效果如何?以及,对布迪厄文学场的历史发生的描述,特别是将自主性的文学等同于现代主义品格的文学,其普遍性如何?我们将在下一章加以讨论。

注 释

[1] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.214. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第262页。

[2] 有趣的是,汉学家贺麦晓(M.Hockx)在他主编的一本书(此书下文还会提到)的序言中对文学场倒是做了如下定义:“文学场是关涉着文学的物质生产和符号生产的诸行动者和体制的一个共同体,其活动受到至少一条自主性原则的支配,而此种自主性原则完全或部分地与至少某一条他治性原则相对立。”显然,这个过于简单的定义为了保全更大程度的理论弹性,不得不牺牲了本该具有的严整性。引文见 Hockx, M., *Introduction*, In Hockx, M., (ed.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998, p.9.

[3] Bourdieu, P., *Outline of A Theory of Practice*, p.164.

[4] 布迪厄认为,幻象作为游戏的利益和筹码,既是游戏的产物,也是游戏的条件:“执着游戏、相信游戏及其筹码的价值的某种形式,使得玩此游戏值得不辞劳苦,乃是游戏得以运作的基础。而在幻象中的行动者的共谋,是使他们彼此对立的竞争的根源,以及制造游戏本身的竞争的根源。”Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.229.见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第275页。

[5] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.39.

- [6] Burger, P., *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp.52—53.
- [7] 可以看看迪基的艺术理论对杜尚的把戏进行艺术论证,见 M.李普曼编:《当代美学》,邓鹏译,光明日报出版社 1986 年版,第 101—117 页。另可见蒂埃里·德·迪弗:《艺术之名:为了一种现代性的考古学》,秦海鹰译,湖南美术出版社 2001 年版,《随便做》一节。
- [8] 陆扬等选编:《大众文化研究》,上海三联书店出版社 2001 年版,第 104—105 页。译文有改动。见 Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.81.
- [9] 参看维克多·什克洛夫斯基等著:《俄国形式主义文论选》,方珊等译,三联书店,1989 年版,第 11 页。
- [10] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.183.
- [11] 见布迪厄绘制的 19 世纪末的法国文学场表格,见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 151 页。
- [12] 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 176—180 页。
- [13] 另一方面,他还指出,位置的相似性也不足以建立起一个文学集团:“场域的影响倾向于创造有利条件,从而促进具有相同或临近位置的占据者之间的和睦关系。但这并不足以决定一个团体的凝聚,以及有利于集团效应出现的先决条件,最著名艺术团体的集团效应来自于巨大符号利益的驱动……”Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.267. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 315 页。
- [14] 所谓占位(Position-taking),是指“客观的潜能,‘要做’的事情,要发起的‘运动’,要创办的杂志,要打击的对手,要‘超越’的既定位置,等等”。见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 182 页。
- [15] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.184.
- [16] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.231. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 279 页。
- [17] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, pp.264—265. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 313 页。
- [18] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.265. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 313 页。
- [19] 当然二周习性的构成源于多方面因素,这里只是按照布迪厄的逻辑指出形成其特性的某种倾向。
- [20] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.226. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 274 页。

- [21] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.219.
见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 267 页。
- [22] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.106.
- [23] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.184.
- [24] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.224.
见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 271—272 页。
- [25] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.83.
- [26] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.58.
- [27] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.32.
- [28] 斯佩莱在《布迪厄与文学》一书的导言中陈述了自己的叙事任务,其中之一是:“它将显示,尽管布迪厄敏锐地认识到圣化文学在再生产阶级区隔的时候可以发挥作用,但是,其社会学也为政治和美学自主性的斗争中授予文学以特权位置。因而,本研究会寻求认真检查,布迪厄是如何把他对于文学的区隔功能的强调,与对其解放潜能的持续性信仰调和到一起的。”实际上,布迪厄到了晚年,对文学/文化自主性的强调是他反对新自由主义的一个重要武器。必须指出的是,布迪厄对文学的理解,并不是呈现为一个从重视其交换价值到重视其使用价值的转换,只是他从符号区隔功能的强调转向以其自主性诉求抗拒市场压力的乌托邦功能的强调。上述引文见 Speller, J.R. W., *Bourdieu and Literature*, p.14.
- [29] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.253.
见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第 301 页。
- [30] 见彼埃尔·V·齐马:《社会学批评概念》,吴岳添译,广西师范大学出版社 1993 年版,第 154—155 页。
- [31] Viala, A., *Prismatic Effects*, in *Critical Inquiry*, Spring 1988, pp.566—567.
- [32] 让·贝西埃等主编:《诗学史》下册,史忠义译,百花文艺出版社 2002 年版,第 689 页。
- [33] 曾经成功运用布迪厄文化资本理论来分析文学经典建构问题的杰洛瑞(J.Guillory)认为,布迪厄的文化社会学在美国中遭到拒绝,是因为它与美国的社会和文化理论不相兼容。布迪厄的美国读者认为,布迪厄将社会行动化约为自我利益即积累的资本,对超越个人利益的任何行动都持不言而喻的排斥立场,不将进步的社会变革视为自己的目的。即便是最富有同情心的读者也会有这样的印象:布迪厄对于人类动机的解释总是化约的和悲观的。杰洛瑞建议,应该把美国知识界对布迪厄的拒绝视为“国家知识分子场”的某些特性的指数。参看 Guillory, J., *Bourdieu's Refusal*, in *Modern Language Quarterly*, December 1997, 58(4):367—398。莫伊对此问题的分析,参看结论部分。
- [34] Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham,

N.C.: Duke University Press, 1991, p.132.

- [35] 显然,这里丹托对场域的理解比较随意。布迪厄原意说的场域是共时性的,伴随着社会分化之后的产物,古典社会的哲学领域不能构成一个布迪厄意义上的场域。此外,布迪厄也并没有认为场域的位置都是固定不变的,事实上,像福楼拜、波德莱尔所倡导的为艺术而艺术的位置,就是一个被创造出来的位置,并不是对占统治地位的资产阶级艺术的简单替代。
- [36] Danto, A.C. *Bourdieu on Art: Field and Individual*, In R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, p.218.
- [37] 舒斯特曼在1989年他主编的《分析美学》一书中,把布迪厄的《纯粹美学的历史发生》一文收录其中,把它视为置于分析美学传统之外的人对分析美学的一种批评。见 Shusterman, R., *Introduction: Analysing Analytic Aesthetics*, In R. Shusterman, (ed.), *Analytic Aesthetics*, New York: Basil Blackwell Ltd, 1989, p.11。1990年,他受到布迪厄邀请,去法国高等社会科学院担任合作研究主任,他出版的《实用主义美学》第一个感谢的对象就是布迪厄。
- [38] 理查德·舒斯特曼:《实用主义美学:生活之美、艺术之思》,彭锋译,商务印书馆2002年版,第259页。
- [39] 见 Wacquant, L. *Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory*, In C. Calhoun et al. (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, p.237.
- [40] 见 Szeman, I. and Brown, N., *Introduction: Fieldwork in Culture.*, In I. Szeman, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, p.4.
- [41] Robbins, D., *Bourdieu in England, 1964—1977*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. III, pp.334—364.
- [42] 见 Robbins, D., *The English Intellectual Field in the 1790s and the Creative Project of Samuel Taylor Coleridge — An Application of Bourdieu's Cultural Analysis*, In B. Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, pp.186—198.
- [43] Prior, N., *A Different Field of Vision: Gentlemen and Players in Edinburgh, 1826—1851*, In B. Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, p.144.
- [44] 见 Prior, N., *A Different Field of Vision: Gentlemen and Players in Edinburgh, 1826—1851*, p.145.
- [45] Gerhards, J. et al., *The Literary Field: An Empirical Investigation of Pierre Bourdieu's Sociology of Art*, In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. IV, p.137.
- [46] 参看 Speller, J.R.W., *Bourdieu and Literature*, p.74.
- [47] 参看 Speller, J.R.W., *Bourdieu and Literature*, p.71.
- [48] Lane, J.F., *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, London, Sterling & Virginia:

Pluto Press, 2000, pp.198—199.

- [49] 例如,18世纪以来,伦敦、纽约是西方经济中心,但是占据文化首都地位的却一直是巴黎。
- [50] 这些指数,包括每年出版书籍的数量,书籍的销售,每个居民的阅读时间,给作家们的资助,出版商、书店的数量,银行钱币及邮票上作家头像的数量,冠以著名作家名字的道路数量,在报刊杂志上预留给书籍的版面大小,电视节目中讨论书籍的时间,翻译作品的数量,等等。见帕斯卡尔·卡萨诺瓦:《文学世界共和国》,罗国祥等译,北京大学出版社2015年版,第11页。
- [51] 斯佩莱批评卡萨诺瓦过于重视主观的印象和阐释,而不是依据一些硬数据即定量的,数值化的数据来进行判断(她自己并没有运用文化指数来进行研究),尽管她的研究适应我们这个重视舆论和信念的浮躁的社会世界。再一个是对20世纪的中苏文学缺乏解释。文本的国际流通(选择过程,资本如何积累,国家的起源、翻译以及出版者的变更,如何决定了其接受)也是一个问题,诸如乔伊斯、纳博科夫之类的作家,其实都是在巴黎的出版物上大放光彩的。卡萨诺瓦所设置的个体策略与世界文学空间的结构之间关联也比较贫瘠,因为它必须由许许多多中介所过滤(权力文学的国家场,作家的社会史),因而她无法将文本的内部结构和特性与宏观的决定性要素结合起来,因而难免会出现简化和遗漏的情况,如何解决更大的复杂性和细节,还是一个值得进一步探讨的事情。参看 Speller, J.R.W., *Bourdieu and Literature*, pp.71—74。

第十七章

文学场的历史发生与文学现代性

在本章展开之前,我们首先要认识到,由于把结构和历史分开来陈述,其可能的危险是:一方面我们容易把文学场剥离其从属的历史语境,当作一个抽象的理论构造,然后再将各民族国家的文学史经验与之比附;另一方面,当我们描述法国文学场的诞生的同时,可能不会意识到我们可以从一个更普遍的观点来认识文学的现代转型,也就是不能从文学现代性的角度来认识法国文学场的历史,而布迪厄本人的原意是诉求自主性的文学场的发生并非独以法国为然。但是正是在这里我们要提高认识论的警觉。如上所述,布迪厄对文学场的描述充分体现了历史和逻辑的统一,但是这种统一绝不是黑格尔意义上的那种统一。黑格尔的精神哲学的逻辑描述和他的历史哲学或哲学史讲演录之间的关系是,在逻辑与历史存在着预定和谐的基础上,逻辑先于历史,历史只是对逻辑的证明。布迪厄当然不像黑格尔那样霸道,他利用后现代特征的叙事技巧将历史与逻辑巧妙地熔为一炉,历史中有逻辑结构,逻辑结构中又包含着历史因果的起承转合。这样,他对历史和结构的成功超越同时也成功地掩盖了将西方的历史冒充为世界史、将法国/西方文学的历史发展冒充为世界文学历史发展的不言自明的笃识。关于这一点,我们在叙述最后文学现代性的时候回过来再加以讨论。

本章的问题主要结合历史性来探讨文学场的理论。首先描述布迪厄法国文学场的研究个案,当然这一个案对他来说其实具有示范性的意义,

也就是对他来说,法国文学场的生成可以视为整个西方发达国家文学场历史发生的一个原型;其次,当代语境下文学场面临的问题,也就是说,获得相对自主性的文学场在今天遭遇的难题,主要是面临文学内部变革活力的丧失与权力场日益增强的人侵这双重压力的局面;最后,我们结合文学现代性观念,一方面结合这一理论在西方文学艺术语境中的解释潜力,另一方面结合它在第三世界包括中国的运用方面,来考察布迪厄文学场理论的理论意义与文化政治的效果。

第一节 纯粹美学的发明

文学场得以建构为文学场,主要是其艺术自主性在文学圈子内部得以确立,也就是拒绝政治的、经济的、宗教的、道德的等外部因素对自己的干涉。既然与支配世人的日常逻辑相敌对,不言而喻,文学场的发生和成熟,显然经历了一个相当漫长的历程,也就是一点一滴地与社会世界相决裂的历程。布迪厄认为,这一过程经历了三个阶段:即获得自主性阶段,出现双重结构阶段,生产符号财富阶段。

在文学场出现之前,文学领域对于权力场的结构从属性表现在两个方面:其一是通过市场,通过文学作品的销售额,通过改编成戏剧的票房收入,或者通过报纸等产业文学受制于商业逻辑;其二是通过沙龙,从而受制于宫廷或政治势力。^[1]具体地说,在波德莱尔和福楼拜时代,文坛大致可以分为两派。一派是“社会艺术派”,以蒲鲁东、乔治·桑等人为代表,反对唯美主义,强调文学的社会、政治功能,接近现实主义。这些人不乏工人阶级或外省的背景,与其社会地位一致,在文学场中处于被支配的位置。而处于文学圈另一极的是“资产阶级艺术”,它们主宰着当时最走红的艺术类型——戏剧,享有优厚的物质利益和崇高的社会地位,其中有些人例如小仲马,还拥有法兰西科学院院士的头衔。他们张扬厚重的浪漫主义,重视文学的道德价值。这两派的等级确定,显然是依据社会世界的日常逻辑来进行分类的,因而权力场尤其是政治场基本上制约了文学场的秩序。

波德莱尔和福楼拜对于“为艺术而艺术”文学观的诉求，是通过与资产阶级世界断裂，特别是与资产阶级的文学体制决裂开始的。通过拒绝家庭、拒绝前途和拒绝社会，波德莱尔确立了此岸世界的受难是彼岸世界得救的条件这一类似于宗教的文学场内部运动的模式；而福楼拜，则通过自己的文学实践，通过对当时文坛的某种双重拒绝，确立了一种“为艺术而艺术”的张扬艺术自主性的第三种立场。福楼拜所标举的“为艺术而艺术”多少是有些奇怪的艺术主张。它不喜欢资产阶级艺术的道德约束，以及对一些体制（如政府、法兰西学术院、报纸等）的热衷，也看不起社会艺术的粗俗。这种双重拒绝用福楼拜自己的话来说，是这样的：“所有人以为我热爱现实，而实际上我却讨厌它。正是因为我憎恶现实主义，我才动手写这本书（按：指《包法利夫人》）。不过我也以同等的程度鄙视理想主义的虚假招牌，它在现如今是个空虚的骗局。”^[2]福楼拜一方面反对资产阶级，另一方面又漠视公众或说“群氓”的阅读期待。纯粹的眼睛拒绝看到形式之外的东西，作家应该无视任何事物的实体性内容，应该对政治或社会的各种具体情势无动于衷，艺术家的道德就是对社会的道德信条置若罔闻，只遵守艺术内部的特殊法则。显然这种艺术观与文学场的任何一极，不论是支配的一极或是被支配的一极，都大相径庭：“‘为艺术而艺术’是一个有待制造的立场，缺乏权力场的任何对应物，并且也许不需要或者并不必然被认为需要存在。”^[3]

因此，波德莱尔、福楼拜等人带来了一场美学革命，艺术的目的在于艺术自身，而形式才是文学追求的最终目的。布迪厄以福楼拜的《包法利夫人》为例对此进行了相当精彩的分析。《包法利夫人》作为一部文学史的杰作，在当时是无法归类的。它同时具有浪漫主义精致的风格、现实主义琐碎平庸的人物，以及通奸这种资产阶级轻歌舞剧所擅长的娱乐性题材，让诗和散文杂交，让粗鄙的现实赋以抒情的风格，让史诗的笔触去描摹凡人俗事，这种把文学的形式置于至高无上地位的做法，一方面固然可以理解为对文学场诸对立面进行调停的一种努力，另一方面，其古生物学家式超然客观的态度，又使得那些总是想在文学里证明什么的人大失所望。与马奈把上流社会的绅士淑女与流氓无产者画在同一画布上一样，

福楼拜以诗(这一最高级的文学形式)的语言去描绘蠢笨低贱的下民百姓,描写其灰色贫乏的生活。当他在道德、价值、情感上保持中立——对此布迪厄称之为超脱、无情、玩世不恭甚至虚无主义——的同时,他诉诸形式以最高的权力。

但是,纯粹美学的发明不仅仅是指向文学文本,不仅仅是一种艺术观的发明,而且,它还具有更为深远的意义。实际上,它还是一种以美学性情为指导的全新生活方式的发明,亦即是所谓波希米亚生活方式(Bohemian lifestyle)的发明。波希米亚人是指居住在巴黎塞纳河左岸的一批文学无产者,这些受过一定程度教育数量庞大的青年人不能被资产阶级主流社会所吸纳,他们缺乏稳定富足的谋生手段,缺乏社会保护,因此只好选择毋须高级文凭和高贵身份的文坛——因为文坛的基本特点是不需要类似于经济场中的经济资本一类的东西,是一个前沿可渗透性很强的、不确定的、低章程化的所在——作为自己栖身的场所,并利用自己所拥有的文化资本,将资产阶级对他们的拒绝转化成一种艺术家的特权,将一贫如洗的物质生活转化成高尚的精神生活的标志,将放浪不羁的越轨生活转化成反对资产阶级严肃刻板虚伪道德的生活艺术,从而建立起一个与日常社会世界断裂的另一个小世界,在这个小世界中,只有文学作品中才会存在的拒绝功利的生活旨趣成为其无上法则。^[4]正是波希米亚人,正是他们在一定程度上成为生活趣味的制定者或者生活时尚的发明者,诉诸形式的美学革命才可能找到其受众,才可能合法化,从而超越社会艺术与资产阶级艺术,成为文学场上的支配性法则。

第二节 双重结构与符号财富的生产

“为艺术而艺术”的文学观能够强加为文学领域的唯一合法原则,是文学场获得文学自主性的显著标志,其发展的结果是使得文学场进入第二个阶段,即出现了另一种双重结构:即波德莱尔或福楼拜所创造的位置成为统治性位置,而原先的资产阶级艺术派和社会艺术派却一起被贬为被统治位置。这两个文学次场的对立,也就是上文提到的限制生产场与

大生产场之间的对立。但问题是，限制生产场内部也存在着各种二元对立，也就是得到官方认可的先锋派与后继先锋派之间的对立，渴望得到承认的文学新锐师法他们的文学前辈赖以成功的革命模式，给自己的文学实践贴上种种主义的标签，希望把他们的前辈送入历史博物馆，也就是判定他们已经过时：“每次成功的革命将自身合法化，但是也同时同样将革命本身合法化，但是也同时同样将革命本身合法化，即便这场革命是反对它强加的美学形式的革命。所有那些自世纪初以来致力于强加新的艺术统治的人的论证和声明，总是用某种概念加上什么‘主义’来标明自身，它们证明，革命倾向于将自身强加为进入场域存在的模式。”^[5]显然，这种永恒革命是其前辈发动的反对外部强制的集体劳动带给文学场的遗产。

文学场向自主性发展的一种极限是，主要在左拉领导下，借助纯粹的凝视，美学革命还带来了文学家和知识分子形象的发明。^[6]作为将全身心献身于艺术的全职的艺术的人格化，文学家不营物务，因而得以超越物务；无心于事物的功利价值，因而能够看清事物的“无用之用”，即美学价值。左拉在德莱法斯事件中成功的政治干预创造了一个文学家和知识分子的神话。通过“我控诉”的声明，左拉将文学场内部的自主性原则强行推行到政治场；因为只有能够独立于政治、经济、宗教和道德强制的文学家才有可能与特定的政治、经济以及道德立场相决裂，才可能使自己的话语具有客观性和纯粹性，因而也才可能以正义、真理和全人类良心的名义来进行社会批判，尽管在布迪厄看来，这只不过是文学家把自己在知识分子场域中的特殊语境加以普遍化而已。^[7]这里的悖论是，只有远离政治，也就是放弃任何政治前途的考虑，才能以纯洁政治的名义推行自己的普遍性政治主张。

严格地说，文学场之变成符号财富的市场并不意味着这就是文学场获得自主性的第三阶段的标志。但是，无论如何，只有文学场获得高度自主性，才会出现符号商品经济学的逻辑。这种经济学基于这样一种符号资本的理论：“‘符号资本’可以被理解为这样一种经济或政治资本，它被否定，被误识，由此而被认可，并因而被合法化。它是一种‘信誉’，在某些条件下，并总是经过较长时间，可以确保‘经济’利益。”^[8]凡高的画就可

以算作符号资本的典型：凡高的画作早年无人问津，但是现在他的任何一幅画都价值连城。具体说来，艺术商业是拒绝经济的经济，但是这既不是真的对经济利益的否弃，也不是对它的掩饰。文学场的经济逻辑体现在两种生产方式上。一种是大生产场的短期生产循环，其原则是根据市场预测、调研和广告等手段，获知并生产市场需要，同时也根据这一需要来调整自己的生产，以便将商业风险降到最低。它通过快速的生产循环，快速地获得成功，快速地回笼资金，当然，这些产品也注定是快速地完结其符号生命的。另一方面，是限制生产场的长期生产循环，这个场域遵循艺术贸易的内在于法则，接受内在于文化投资之中固有的高风险：“这种生产在目前没有市场，全部转向未来，有造成库存品趋势，甚至有重新跌入物品境地的危险（其衡量标准倒是实事求是的，比如按照纸的重量）。”^[9] 纯艺术商品的逻辑属于前资本主义社会的物物交换的经济逻辑，但是，我们既不能将它化约为不计功利，又不能化约为唯利是图。应该看到的是，它总体上来说，仍然不能摆脱经济法则。如果说短期生产循环依靠报纸等合法性程度较低的体制保证，长期生产循环除了依靠批评家之外，主要依靠教育体制作为自己的合法担保。生产者的名声作为一种符号资本，会给他带来永久性的丰厚的物质利润。那么，这是否违反经济规律呢？布迪厄批评经济主义者的片面唯物主义倾向忽视了生产场集体行动者的贡献，忽视了艺术生产并不脱离社会能量守恒定律：“所以可以说，那种认为艺术品的市场价值与其生产成本没有共同尺度的观点（例如马克思），既真又假：真，如果只是考虑物质对象的制作，只考虑艺术家（或者至少画家）的责任；假，如果人们考虑艺术品是一个庄严神圣之物，是一个符号炼金术的巨大事业的产物，它牵涉到活跃于生产场中、具有相同信念但是具有极为不平等利润的一整套人马的合作。他们既包括暗淡无名的艺术家、作家，又包括圣化的‘大师’，即包括批评家和出版商，也包括作者，以及程度并不亚于虔诚的销售人员的热情买主。”^[10]

第三节 文学场的内忧

布迪厄梳理了法国的文学场的历史，他并没有系统地描述当代语境

下的文学场现实。但是，从他分散于一些论著中的观点来看，他对文学场的现状和未来是不无忧虑的。这包含着内忧与外患两方面。

就内忧方面而言，1830年以来，文学社会对资产阶级公众以及整个社会世界展现了拒绝的姿态，由此产生的恶性循环是：文学场只有通过新的拒绝，才能够得以维持存在和发展。这样，文学场越来越成为一个封闭的空间，而争夺文化合法性的斗争越来越不可化约为外部因素，也就是说，越来越遵从于自身的运作逻辑。这在文化生产场内部，导致的结果是文化大一统的终结和战国时代的到来：“走向场域构建的过程，也是无法无天的体制化的过程。从此以后，不再有人能够宣称他可以是规范、视界和合法区分的原则的绝对主宰和占有者。马奈所发动的符号革命废除了指涉绝对权威可能性本身，废除了终审法院的可能性本身，它据信能够裁决所有艺术事端方面的诉讼：中心立法者的一神教（长期以来其具体表现即是法兰西学术院）让位给众多不确定诸神的竞争。对法兰西学术院的挑战复活了似乎已经终止的艺术生产史，这种艺术生产原先被限定在一个被预先决定了可能性的封闭世界之内，而现在这一挑战使得此世界向具有种种可能性的无限界域的探险开放。”^[11]

由此，文学作品的法定意义也消失了，文学作品因而变成了一个可能性空间，它吁请着读者，主要是批评家这样的特权读者对它加以赋意和赋值，批评家通过自己的创造性阐释变成了文学作品的作者的一部分，也就是说，文学家与文学批评家构成了一种同谋关系：“批评所达到的客观化，阐释了客观上铭刻在作品中的意义，而不是使意义从属于规范性判断。这样，通过强调艺术家和作家对于实现其自身特质的努力，批评倾向于在此过程中发挥决定性的作用。在批评性阐释中，在生产者的话语中，甚至在作品自身的结构中的种种平行变异（parallel variations），通过生产者证明了对批评性话语的认同——这既是因为，生产者认为自己由此可以得到认同，也是因为，他就其中自我认同。”^[12]这样造成的结果是，批评家越来越像是一个作家，而作家却越来越像是一个理论家。音乐艺术的问题越来越变成了一个阻止外行人进入其中的专业技术问题，绘画艺术越来越拒斥叙事性内容，拒斥所有的自然主义或感官享乐的痕迹，诗歌

的革命要求摧毁曾经定义了诗歌的所有东西：商籁体、亚历山大体、隐喻、抒情、心理等等；小说革命也要求摧毁原本最吸引读者的小说的构成要素：情节、行动、英雄。你要是不熟知上述文类的历史，你就不可能很好地把握这些艺术文本。换句话说，文学艺术的历史发展，导致阅听人如果仅仅对文学艺术作品进行自然理解，就很可能遭受失败的命运。成功的艺术消费必须要对其内部的规则、知识和历史有所把握。当然，合法编码这些稀缺性符号商品所依赖的稀缺性占用手段，控制在统治阶级那里。

显然，这是可以理解的，因为文化区隔的逻辑导致符号生产者要想创造出原创性的表达模式，要想使自己的产品成为最具有文化稀缺性——也就是最不可化约为经济学意义上的稀缺性——的产品，就必须捣毁在他/她之前的所有文化陈规。这种循环势必导致文学艺术的生产总是采取了一种反思历史的形式：“文化生产场朝向更具自主性方向的演化，因此伴随着更大的反思性，这就引导着每一‘文类’批判性转向自身，转向自身的原则，转向自身的前提：变得越来越司空见惯的是，艺术品这一以如此方式自我暴露的虚构之物，包含了某种自嘲。”^[13]文学艺术越来越指涉自身，越来越具有不及物性，或者用比格尔的话来说，艺术和生活实践的鸿沟越来越大，这就使得文学艺术变成了对文学艺术的反思或批判，上文提到的杜尚的艺术个案凸显了艺术的一种企图突破自身却业已穷途末路的窘境。

布迪厄并没有详细论证美学革命的体制化是否会产生文化艺术创造力的衰竭，他只是说，一切艺术的断裂在它宣称与历史一刀两断的时候其实正是指涉着艺术的历史，或者说它必然还是以历史为前提条件；但是，可以用来断裂的资源全部用光了之后（正如杜尚的艺术个案所表明的那种极端那样），文学艺术场是不是就变成了一个专门从事符号炼金术的制造集体性魔术的场所？如果是这样，怎么可能得以持久？因此，尽管布迪厄本人没有从他的文学场理论中得出艺术终结的结论，但是这是可以从他的这一理论中逻辑地引申出的。但是关于这一点，我们将会在下文中继续讨论。

第四节 文学场的外患

外患的问题是布迪厄更加关注的问题。布迪厄认为,文学场在权力场中的位置,正如知识分子在统治阶级中的位置一样,占据了被统治的一极。文学场从来没有获得过绝对的自主性,其相对自主性总是受到权力场程度不同的渗透和蚕食。当然,由于文学艺术的自主观念在现代社会已经被建构为一种常识,权力场,其实也就是政治场与经济场,^[14]通常不是以单刀直入的方式来干预文学场的。布迪厄指出了许多形式的操纵模式。例如说文艺赞助。文学艺术得到了自主性之后,其代价是恩主或赞助人的消失。由于纯粹生产的可能性预先设定了一定的经济条件,所以某种程度的经济支持是必不可少的。文艺赞助之为某种统治模式,是因为从表面上看不出是一种统治,但实际上,通过指定资助者相关的要求,通过对特定文学艺术作品内容或形式的支持或限制,可以实施某种形式的控制。布迪厄认为:“不论是艺术还是科学,其研究活动必须由国家的支持才能进行。既然作品的价值大致与市场的大小成反比,那么,文化企业只能靠国家资金才能生存,才能苟延残喘……我们不能让文化生产依赖于市场的偶然性或者资助者的兴致。”^[15]但是他认为,知识分子向国家要求得到使自己从经济的制约下解放出来的自由,这只是为了反对权力,特别是国家权力:“艺术家、作家、学者掌握人类历史中某些最罕见的成果,他们必须学会使用国家给予的自由来对付国家。他们必须无所顾忌地、毫无内疚地一致努力。以增加国家的介入程度,同时对国家的控制提高警惕。”^[16]

但是,这是否能够如愿以偿?布迪厄没有直接回答这个问题。不过,他指出了文学场面临着以新闻场为中介的权力场所带来的严峻挑战,因为它对艺术自主性造成了巨大的威胁:“知识界本身的独立性、自主性不断受到形形色色的外力的威胁,其中最可怕的外力,在今天,要算是新闻业了,而新闻业也受制于其他权力;或多或少阴险狡诈的政治权力,通过广告及广告客户而对报纸的财政状况施加压力的经济权力。”^[17]关于这

一点,布迪厄在引起极大争议的《关于电视》书中,进行了较为翔实的描述。布迪厄认为,在所有的文化生产场中,新闻场是最缺乏自主性的场域,它受到付广告费的客户与提供补贴的政府的支配,具体地体现为受到收视率的约束,也正因为如此,它比文化生产的其他领域都经受着更大的商业压力。问题是,它又控制着别的场域:“记者们——应该说是新闻场中人——在社会生活中之所以举足轻重,是因为他们事实上垄断着信息生产和大规模传播的工具,且凭借这些工具,他们不仅控制着普通公民,还控制着学者、作家、艺术家等文艺生产者进入人们常说的‘公共空间’,也就是说大规模传播的空间……尽管他们在文艺生产场地位低下,被人统治,但却行使着一种极为罕见的统治形式:他们控制着人们公开表达自己的观念,公开存在,为公众所认识,赢得‘知名度’的手段。”^[18]媒介知识分子通过种种控制手段,例如评比进入新世纪以来的10大作家,或本年度10篇最佳小说,把自己的标准强加为文化生产场的标准。但是,其最精巧的方式是,利用特洛伊木马计的原理,把在文化生产场中居于边缘地位的生产者引入文化生产场内部,通过将这些文化成就上最可疑的人建构成著名文学家或艺术家,来颠覆文化生产场的自主性。这些次等的文化生产者可以欺骗受众,受众受到新闻媒介的蛊惑,会去购买他们的文化商品,书一畅销,又会反馈给出版社,从而增加这帮人出书的可能性,而有真才实学的人的著作却可能会被打入冷宫。

通常说来,一个文化生产者文化资本越是雄厚,越是为了生产而生产,其接受者也就越可能是他的竞争者亦即同行,他也就越会倾向于抵抗媒介的诱惑。反之,一个作家越是在文学领域无所作为,越是不被圈子里面的人承认,他也就越需要得到外界的认可,也就越需要寻求外部的全力支持以抬升自己在本领域的地位。文化官员大抵上不是三流诗人就是平庸画家,就是因为庸才更无独立性,更容易听命于权力意志的左右,更容易服从记者或编辑的安排。布迪厄感到焦虑的是,受制于商业逻辑的媒介对文化生产场的塑造已经取得极大的成功,现在人们已经无法辨认,一个人的名气应该归功于传媒的赞扬,还是因为同行间的声誉:“记者们往往非常得意地看到,众学者纷纷投奔传媒,希望自己的作品得到介绍,乞求传

媒的邀请,抱怨自己被遗忘,听了他们的那些有根有据的抱怨,相当让人吃惊,不禁真要怀疑那些作家、艺术家、学者自己主观上是否想保持自主性。”^[19]不过,吊诡的是,布迪厄本人的《关于电视》这本专门攻击电视的书,其实正是首先在电视上发表的,他的书而且大多畅销,这与他的符号经济学理论颇有距离。^[20]

遭受内忧外患打击的文化生产场前途如何?对此,我已经在别处作了较为详细的论证,^[21]这里不必展开论述,但是,可以简单提一笔的是,即使在西方,布迪厄所设想的那种文化生产场的二元结构模式,那种文化新锐通过苦行然后获得符号资本,再夺取文化生产场的支配地位这样使得文化生产场永远保持活力的永恒革命,很难说仍然还是一种具有典型意义的现实。波普艺术和沃霍尔的成功,商业和艺术赤裸裸的联姻,并被当代艺术史迅速经典化,正是一个令人不那么乐观的证明。^[22]

第五节 文学现代性与现代主义

布迪厄对文学场历史的清理是围绕着文学自主性展开的,而场域理论乃是对韦伯式的社会分化理论的一个深化,因此我们不妨视为一种文学现代性的理论。关于现代性,哈贝马斯、吉登斯、福柯、鲍曼等人都作过各种表述,^[23]而国内学人,例如刘小枫、汪晖等,也结合中国的特殊语境加以探讨过,^[24]相关材料是一度变成学界的热点,随处可见,这里不打算对何谓现代性、现代性的来源等问题别赋新义,只想说明,我们对“现代性”一词避免价值褒贬,只是从滕尼斯、涂尔干和韦伯等社会学家从传统社会向现代社会转型这一角度上来使用这一概念。场域自主性的获得实际上也就是意味着社会世界分化成各自独立的小社会世界,当然,西方语境中的现代性一般认为有两个来源,一个是启蒙时代以来的理性、民主、自由、进步概念,一个是与之存在对立倾向的反对工具理性的所谓审美现代性:“‘为艺术而艺术’是审美现代性反抗市侩现代性的头一个产儿。”^[25]由此逻辑,我们可以看到,布迪厄实际上在描述文学场的历史发生的时候,他把两个因素都考虑了:一方面,从文学场的所有行动者共同

遵守的笃识角度,旨在张扬美学性情的审美现代性及其最终获胜是布迪厄论述的一个重点;另一方面,文学场是摆脱权力场的一个渐变的过程,同时,又是一个走向世俗化的祛魅过程,^[26]而这种世俗化,又应该是传布理性或进步信念的启蒙叙事的展开过程。这里布迪厄避开了文学现代性是什么的问题,只是描述文学现代性是如何形成的,而在对文学现代性即文学场的历史诞生的叙述中,不难推断,他认为文学现代性在形式上的主要标志是纯粹美学的发明,或者说强调形式高于功能的美学性情的形成。

这里我们需要探究的是两个问题,第一,布迪厄对作为一种普遍性文学建构的文学场的描述是否准确?第二,布迪厄把文学场理论限制在发达国家,那么,它超出欧美之外是否仍然存在一定的阐释效用?

布迪厄的文学场理论实际上是一个比较线性的论述。他认为,文学场内部由于符号斗争的推动力,外部由于社会条件与之相吻合,发展至今,造成了今天如此这般的文学景观。其中,内部方面,他只参考了法国的情况,而且,即使是法国,他也只是陈述了现代被尊为经典的现代主义文学,这一描述是否允当?我认为,即使他对诸如福楼拜这样的个案研究能够成一家之言,^[27]但是是否可以引申为一种全称判断?认为合法文学即是现代主义文学?并且,先锋派是否享受与现代主义文学同等的待遇?是否不符合这一标准的文学都应该排斥在合法研究的视野之外?在所有这些方面,他都遭受了不少抨击。

格拉斯哥大学几位学者认为,撇开他对潘诺夫斯基艺术理论严重的曲解不谈,他对艺术史的认识也是总体化的,没有认识到其发展的复杂性。^[28]实际上,即以马奈的绘画而论,在他以及印象主义者与官方沙龙的断裂之前,已经出现了现实主义画派对学院派传统的拒绝,而就外部条件方面,布迪厄提到了教育人口的增长云云,但是他没有提到的或许更重要,比如说都市生活的出现、休闲活动的形成。^[29]另一个类似的例子是奥尔(J.Orr)提出的爱尔兰文艺复兴的个案,这位作者通过布迪厄与伊格尔顿的比较指出,要分析像叶芝这样的现代主义作家的出现,用布迪厄的理论来解释,就会忽视曾经作为殖民地的爱尔兰历史的独特性,而正是侨

居异乡的生活经验和政治感受,正是对现实主义传统的缺失,才会导致爱尔兰现代主义独特的内容和形式,例如对爱尔兰农村生活的理想化,对神话、祖先的追颂神往,因为这既是政治的、民族的,又是美学的、风格的。^[30]从比格尔的逻辑来看,布迪厄可能没有区分现代主义与先锋派决非可以无关宏旨的区别。^[31]福勒则批评布迪厄在偏爱现代主义文学艺术的同时,也流露了排斥其他文学的某种文化心态:“如果关于普鲁斯特的教育是 20 世纪唯一可能的写作技艺,那么,不光是工人阶级作者的写作,而且许多青年人、少数族裔,甚至后殖民小说家的写作,都不得不下课。”^[32]

最后,现代主义的形成,也不仅仅是文学场内部的区隔斗争的需要使然,资产阶级艺术体制把基于美学性情的现代主义艺术奉为唯一合法艺术,是不是我们也要认同这个笃识?反映现实的艺术、要求我们感情深度投入的艺术、拒斥娱乐的艺术,难道就不该是艺术?布迪厄对现代主义发生历史的描述,是否正确?如果我们回忆起波德莱尔关于现代性著名的定义,即“现代性就是过渡、短暂、偶然,就是艺术的一半,另一半是永恒不变”,^[33]如果我们认识到波德莱尔说这番话时对于现代艺术乃至现代文明某种程度的不信任,那么我们或许就可以发现,艺术自主性还内在地包含了对现代化过程的某种敌视,但是布迪厄只是在对社会日常世界的拒绝意义上来表达这一点。事实很清楚,当布迪厄把审美现代性的内在张力与追求只遵从自己逻辑的社会分化过程结合起来的时候,他没有告诉我们这两者之间愈演愈烈的矛盾。

第六节 第三世界视野中的文学场理论

布迪厄的文学场理论如果越出发达国家的边疆,其结果会是如何?与符号资本、文化资本、习性、策略、再生产、笃识等概念的超历史、超语境的使用不同,布迪厄常常强调他的文学场理论在发达国家的适用性。很明显的是,只有发达国家才完成了社会分化的历史进程,而别一些国家,则还在发展过程之中。布迪厄没有明确提到他的理论对第三世界是否适

用，^[34]但是这里可以提的一个问题是：没有陈述本身是不是陈述的一种方式？换句话说，我们是否可以认为，当布迪厄把文学的现代性进程加以普遍化的时候，是不是他就隐含了一种可能的解释，即因为第三世界没有达到这样一种比较先进的现代性，她的文学也就注定了还停留在传统的、因而也是落伍的状态？由此是否可以得出结论，布迪厄本人并没有反思性思考他从属的第一世界的学术位置与他的学术观点之间的语境关联？

这样一种思路对具有第三世界背景的学者来说是非常敏感，也是非常驾轻就熟的。旅美学者张旭东对布迪厄的研判就采取了这样的立场：“通过批判，我将试图把布迪厄的位置放在他所提供的理论架构上，以显示它怎样不时成为它自己的经典结构主义上的审查的俘获物：它是如何察看其对象的（在社会学领域里），却没有意识到自己也是‘被看’的对象，没有意识到自己实在是受同一社会意识形态结构内的他者法则所操控的。通过用布迪厄来解读布迪厄（如果还不算反布迪厄的话），我想提示，在他的‘社会哲学’和由当代法国理论体制的惯习所具象化了的晚期资本主义的经济符号资本之间，可能存在着一种致命的同构性。”^[35]不过，吊诡的是，张旭东本人在此篇论文中倒是挪用了布迪厄的理论资源来解读中国80年代的文化讨论，而没有通过这一经验研究警告我们，第三世界学人在脱离第一世界语境时运用布迪厄必须面临某种危险。我下面先简要提及一位来自非洲的画家对布迪厄的批评，然后花一些篇幅讨论布迪厄理论中国化的有效性限度。

尼科迪默斯(E. Nicodemus)在一篇论文中指控布迪厄文化理论暴露了它作为一种西方理论固有的局限：“布迪厄的方法让我们能够进行一种更为仔细的审查，看看西方艺术世界是如何维持其统治，看看它作为排斥机制的性质。”^[36]根据尼科迪默斯的分析，西方实际上设置了一种相对封闭的游戏，不处在这一游戏之中的人，被认为属于另一种艺术史的外来者：“他们不是被指责为落后于西方或者模仿西方，就是被当成天真的，不能根据那些规则来表演游戏；他们因此从一开始就被场域所排除了。”^[37]该文举出一个例子反驳那种艺术习性或美学性情的普遍性。文章认为，布迪厄说的那种美学习性是艺术教育的结果，也是展览馆、博物

馆这些体制的成果,没有什么证据说明纯形式的美学沉思本该是艺术的最好欣赏方式。非洲有一位画家的创作很能说明问题。在他画的裸体画中,画者与画者之间存在着个人的精神交流,换言之,被画者与画者一样,也是整个艺术实践过程中的主体。这在西方是不可想象的,因为西方裸体画要求在艺术与道德之间进行断裂,要求人们撇开欲望,冷漠、纯粹地看待裸体,与此同时把被画者建构成一个消极的客体,实际上,在非洲,裸体在日常生活中是稀松平常的事情,因此,西方人对裸体的艺术态度在非洲语境中就显得毫无意义。这也可以证明美学性情未必就一定是艺术的合法标准。非洲的艺术原本从属于宗教观和仪式功能,但是随着西方艺术观的入侵,这种对艺术的理解被认为是“传统的”,因而也被认为是过时的了。非洲强调促进各民族团结的政治效用,强调艺术家应当为新的国家意识和认同创造条件,但是这种美学考量却遭到布迪厄热心证明的那种合法美学的压制。第三世界不光是在政治经济上受到第一世界的压迫,而且在文化上也受到其符号暴力的统治。布迪厄有一种观点,认为被支配者可以从将其未曾表达的经验加以客观化的能力中获取力量,尼科迪默斯认为,布迪厄的观点恰好为推翻自己的理论准备好了武器,布迪厄所未曾表达的代表了第一世界符号利益的文化无意识,也必须加以客观化,从而为我们推翻西方资产阶级美学价值的统治打好基础。在我看来,对西方思想家保持认识论的、价值观的警醒是必要的,但是似乎没必要如此之激进的泛政治化。

下面转入对布迪厄文学场理论在中国语境中加以运用的实践与前景的考查。如前所述,场域是社会分化之后的产物。中国社会是否已经达到高度分化,因而形成各自具有其相对自主性和独立性的诸多社会空间,这一点存在争议。因而,能否挪用布迪厄的文学场理论资源来解释中国文学实践,大致上存在着否定和肯定两派。我这里先举例介绍否定的一方,再论述表达肯定的一方。

刘剑梅指出:“布尔迪厄这种法国中心式的对文学场域的研究实际上是以文化资本或象征资本为基础的,它并不能完全解释乌托邦渴望、民族主义含义、半殖民地情感或隐藏在‘革命文学’运动中的个人的感官刺激

和身体经验。左翼作家除了争夺革命文学在文学界中的话语霸权之外，他们实际上也亲身卷入了充斥着力比多的革命浪潮。”^[38]这里值得注意的是，如果中国的文学场具有相对的自主性，那么乌托邦激情和民族主义之类会化身为个人或集体的习性，或者转化为文学实践的内在要素来对文学场发生影响；如果没有相对自主性，也就是文学还只是被视为功能之用，“为艺术而艺术”并没有成为文学社会的集体性共识，那么可以说几乎就不存在一个文学场。如果是这样，那么突出上述要素对文学的形塑，就是一个具有合理性的解释。^[39]在某种意义上，美国俄勒冈大学中文系教授拉森(W.Larson)就是这样理解的。他认为，布迪厄的理论定位于资本主义已经得到较大发展的西方文化传统内，艺术自主性在这样的传统中已经得到较程度的发展，至于像中国这样的欠发达国家，“为艺术而艺术”之类的观念并没有被普遍接受，布迪厄的理论就没有用武之地。不仅如此，在共享全球文化的今天，布迪厄的理论看来还是有害无益。拉森主要是通过对于以张艺谋为代表的第五代导演进行的电影实践的分析来证实他的结论的。他认为第三世界国家的文化实践表明，经济场不仅仅是诸多场中的一个，而且是至关重要的一个。与其他场域的规则不同，在这里，第一世界艺术上的成功，等同于国内商业上的成功。这样，习性与场域之间的关系就必须重新思考了：“参与者的习性也许是由本地的环境所导致的，但是，对象、艺术品或事件可能源于国际社会所制造的需要。场域和习性的概念这样就失去了其解释性力量，因为他们的参数必定根据每一分析而重新加以界定。”^[40]拉森指出，在第三世界，以“为艺术而艺术”的名义拒绝经济的逻辑是困难的，特别是电影这样需要极大资金投入的情况下。事实上，以张艺谋为代表的第五代导演最大限度地利用了第一世界的投资，这样，这些导演必须考虑境外投资人的艺术趣味，而基本上不考虑国内人的文化需要或国内电影场的占位。因为事实很清楚，只要一旦在国外获得大奖，在国内票房就没有任何问题。但是第一世界的投资者并不从艺术的角度或反映现实的角度来作为自己投资的取向，相反，他们从自己国民的角度来设计第五代导演的艺术构思。对西方人审美接受的无意识而言，丹麦人或法国人的电影就是电影，但是中国的电影

则不纯然是电影：“普通的批评家不可避免地把中国电影阐释为某种角度的中国历史、本质和社会的征象。一部中国电影越是代表作为中国的它自身，就越会取得成功，越会被认为它具有艺术性，越会有较多的西方观众想观看它，也就越会得到更多经济支持。”^[41]第六代导演拒绝拍摄这种民族讽喻形式的电影，他们想把电影变成一种更真实的艺术，更贴近日常生活。但是他们就无法获得跨国资本的青睐，迄今也未能取得比第五代导演更辉煌的成功。这样的情形说明了第三世界文化上仍然处在全球化后现代化社会的包围之中，要进入全球化市场必须按照他者的眼光来描绘自己。

关于肯定的一方，我首先想到的是这方面最不遗余力的提倡者贺麦晓。在《二十年代中国“文学场”》一文中，贺麦晓指出：“‘文人’和‘文丐’这两个概念被用来区分‘严肃’的和‘商业性’文学的生产者，这种区分足以概括二元对立的性质。新文学成为雅文学，由知识界精英生产和消费，在实践中，不为金钱而为象征资本创作已成为不言而喻的重要规则。”^[42]遗憾的是，贺麦晓尽管颇富启发性地指出中国文学实践中的集体性生产与师生关系的重要性，^[43]强调这些维度被布迪厄的理论框架所忽视，这一点无疑值得赞赏，但是，其写作的主要内容集中于对各类文学行动者（作家、编辑与出版家）相关研究资料的分类，例如作家的日记与书信的资料价值，编辑的人际交往能力（其实运用布迪厄的理论不妨说成是社会资本）、经济状况和影响力限度，以及出版社与文学社团的关系。^[44]换言之，看起来他搭好了布迪厄理论的手脚架，但是在进行具体文本施工的时候，似乎无意于真正进入布迪厄的逻辑内核。因为上述这些方面，其实是传统的文学社会学的议题。贺麦晓在近几年重新进入这个论域，在《文学场与权力场》一文中，他关注到的是文学场理论的政治维度，并在这个意义上，关注中国当代文学的自主性诉求。贺麦晓注意到了中国当代文学的历史性变化，描述了在改革开放之前文学对政治的绝对从属，进而论述社会主义体制的转型带来的文学观念的变化，以及随之而来的纯文学观念的兴起，严肃文学的写作得到官方的支持，作家只要接受主流意识形态，就可以获得政府的资助，并可以争取摆脱市场的相对自主

性。他甚至还注意到了网络文学的兴起,而由于网络技术的特殊性,它还带来了新型的文学自主性。尤为可贵的是,他还腾出专门的篇幅,介绍了中国青年学者邵燕君《倾斜的文学场》一书的内容。^[45]当然,从相对自主性的角度来分析中国文学不失为一种观测视角,但对于文学自主性的关注一直是西方马克思主义美学理论的重头戏,如果没有将布迪厄的一系列与之相配套的概念工具(资本,习性,符号斗争,笃识,占位,利益,区隔,符号筹码等等)运用其上,则不过是重蹈了西马诸贤的故辙,难见新意。

与贺麦晓适成对照的是执教于卡迪夫大学的华人学者马海丽。马海丽采用诸如访谈这样的社会学研究技术,从布迪厄的理论切入,以上海越剧的生产风格、规模和受众状况为观察对象,讨论了艺术与政治在中国的多元复杂关系。^[46]耐人寻味之处在于,马海丽所有以资取的布迪厄思想资源,首先并不是《艺术的法则》或者《文化生产场》这样的著作,而是出现在《实践理性》的一篇论文文末的附录性短文:《“苏维埃”的变种和政治资本》。^[47]在这篇文章中,布迪厄指出,民主德国和法国很可能遵循着不同的社会空间建构路径。实际上,在民主德国,这个社会特有的区隔原则应该是政治资本,文化资本在消费与生活方式方面的影响,都不敌政治资本。所以,应该由此视角来构建文学或其他场域。如果这样的做法有其合理性,我们在讨论中国文学空间的时候,也许可以在参照布迪厄的理论框架的时候,还可以吸取其他理论家的智识精髓。也就是是否可以在纯粹技术操作层面重新思考政治资本的运作机制。这方面,精通俄罗斯学的格罗伊斯(B.Groys)为我们提供了一种不同于西方主流的对于苏维埃时期文化的解释,例如,对社会主义现实主义艺术的新的理解。^[48]这样的去冷战化思维的理解为我们重新认识本国的社会主义文化实践,也提供了一种可能性。

注 释

[1] 布迪厄说:“沙龙不仅仅是具有相同思想的作家和艺术家可以见到那些当权者的地方,它们还是具有合法性的一些体制,通过它们,那些当权者对知识分子世界施加控

制。至于沙龙的宾客,则起着真正的议会休息室的作用,控制着不同的符号的或物质的酬劳的分配。”Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.196。

- [2] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.79. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第95页。
- [3] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.76. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第92页。
- [4] 对此类生活生动有趣的描述,可见威廉·冈特:《美的历险》,肖聿等译,中国文联出版公司1987年版。
- [5] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.125. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第155—156页。
- [6] 关于德莱法斯与知识分子形象的发明,可见Drake, D., *French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation*, New York, Palgrave Macmillan, 2005。该书颇有更详尽的阐述,尤见该书第一章。
- [7] 必须指出,这种知识分子与“为天地立志、为生民立道、为去圣继绝学、为万世开太平”中国古代士大夫的理想是大相径庭的,与标榜独立性并与权力场相决裂的现代知识分子相比,中国古代士大夫在主观意识上与统治阶级是合谋的。这是为什么被鲁迅讥为动机与贾府上的焦大相似的屈原以及时刻不忘忠君爱国的杜甫被认为是中国古代文学史上最伟大的宗师,而敌视资产阶级的波德莱尔和福楼拜却成为资本主义法国的文化巨人的原因。当然,波德莱尔和福楼拜在事实上是否能够摆脱资产阶级的视界来写作,则是另一回事。
- [8] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.75.
- [9] 皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第176页。
- [10] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.170. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第207页。
- [11] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, pp.132—133. 见皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,第163页。在接受一位历史学家的访谈的时候,布迪厄用另一种方式更清楚地表达了类似的意思:“我完全同意,马奈开创了一个新天地,在这个天地里,不再有人能够说谁才是画家,以及该如何作画比较合适。夸张点说,法兰西学术院所统治的一体化世界,是一个存在着规范(nomos),也就是存在着基本的法则和区分原则的世界……一个充分一体化的学术世界会说:‘这位是个画家,那位不是个画家。’某人是个画家,是因为他‘获得了专利权’,因为国家说他是个画家,因为他被认证为一个画家,这就是以前法兰西学术院的情况。从马奈迈出关键一步那时候起,不再有人能够说谁是个画家。换言之,产生了从规范到失范的转变,也就是转向了一个人人都可以合法地为合法性而斗

争的世界。”布尔迪厄等：《社会学家与历史学家：布尔迪厄与夏蒂埃对话录》，第103页。根据英文版稍有改动。参看：Bourdieu, P. et al., *The Sociologist and the Historian*, Cambridge, UK: Polity Press, 2010, 71。

- [12] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, p.118.
- [13] Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, p.242. 见皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第289页。
- [14] 其实，就权力场而言，在同一历史条件下，政治压力与经济压力并不遵循同样的逻辑，也并不具备同样强度的力量。有的论者认为，其实在西方信奉政治自由主义与经济自由主义的条件下，政治场比较倚重文化场和艺术场，而此时文化生产场也每每更具相对自主性，较少被经济法则所支配，而文化生产场也能够具有较大的社会意义。但是在今天新自由主义的西方社会，经济场不仅仅支配了文化场，还支配了政治场，其结果却是文化表达只能通过其社会功能与经济功能才得以呈现，这样容易丧失其基于艺术内在价值的意义。换言之，对文学艺术的自主性生产而言，经济资本是比政治资本更具有威胁性的黑暗力量。参看 Maanen, H., *How to Study Art Worlds: On the Societal Functioning of Aesthetic Values*, p.78, p.81.
- [15] 皮埃尔·布尔迪厄、汉斯·哈克：《自由交流》，第68页。
- [16] 皮埃尔·布尔迪厄、汉斯·哈克：《自由交流》，第70—71页。这听起来和鲁迅的逻辑很接近。鲁迅拿国民党政府的津贴，但是照样骂政府。关于这个问题，有些人是这样解释的：政府在理论上是民众委托的管理者，如果知识分子代表着民众的利益，那么，尽管拿了政府的钱，仍然可以在政治立场上有不服从政府的自由。
- [17] 皮埃尔·布尔迪厄、汉斯·哈克：《自由交流》，第70—71页。
- [18] 皮埃尔·布迪厄：《关于电视》，许钧译，辽宁教育出版社2000年版，第53页。
- [19] 皮埃尔·布迪厄：《关于电视》，第71页。
- [20] 布迪厄指出，左拉的书的巨大销量没有影响他的符号资本，是因为他的政治进步主义给他带来了丰厚的符号利润。布迪厄是不是在客观上已经如法炮制了呢？他著作的畅销与他的政治关怀存在着绝非偶然的联系吗？见皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第145—146页。
- [21] 见拙著《文学与权力：文学合法性的批判性考察》，尤见第十章。
- [22] 库克(R.Cook)利用布迪厄理论基本理论资源，进行了洛杉矶艺术节与英国青年艺术家的比较研究。他注意到布迪厄理论预设中的限制生产场与大生产之间界限正趋于消融：“时下英国(青年)艺术的许多问题，正是雅俗文化定义消失。这些问题与逐渐陷入商业主义与平庸化密切相关，而这一倾向有时正是由那些自视为英国文化守护人的家伙们所无耻地鼓励的。”当然，他的政治结论是与布迪厄较为一致的，认为这一切不仅不可能为批判性、实验性的艺术实践带来可能性，而且也不会为艺术的民主

参与创造条件。见 Cook, R., *The Mediated Manufacture of an 'Avant-Garde': A Bourdieusian Analysis of the Field of Contemporary Art in London, 1997—1999*, In B. Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, p.180。福勒论述了安德森(P.Anderson)的独特的观察视角。根据她的重述,安德森认为现代主义的活力源于以下三个方面:第一,独裁的帝国权力;第二,学院体制支持官方艺术,反对先锋派;第三,工人阶级接受社会主义。第二次世界大战以后,这些因素都不复存在。帝国的纷纷垮台使得现代主义活力不再,先锋派不再具有内在合理性,只是出于新震惊的需要,他们已经适应计算理性和交换价值。这样,伟大艺术只能在拉美这样的新旧并存的地方才有可能。当然这一悲观主义论点也遭到不少学者的批评。有人认为戈达尔、披头士正是现代主义的弱化形式;有人认为迄今为止,现代主义还只是局限于男权;有人认为正是现在我们可以理解现代主义,等等。见 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, p.73。安德森本人的相关论述见 Anderson, P., *Modernity and Revolution*, in *New Left Review*, 1984, no.144, March-April, 96—113。我对此文的概述请见拙著:《文学与权力:文学合法性的批判性考察》,第221—222页。

- [23] 中文版的资料可参看:哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,李安东等译,上海人民出版社1997年版,第122—125页;安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,三联书店1998年版,第16—23页;福柯:《什么是启蒙?》,载汪晖等主编:《文化与公共性》,三联书店1998年版,第429—430页;齐格蒙·鲍曼:《立法者与阐释者:论现代性、后现代性和知识分子》,第149—167页。尤其可参看汪民安等主编:《现代性基本读本》,河南大学出版社2005年版。福柯的别致之处在于,他把现代性理解为一种超历史的态度,但是本书还是基本上按照普遍接受的说法。
- [24] 可参看刘小枫:《现代性社会理论》,上海三联书店1998年版;汪晖:《现代中国思想的兴起》,三联书店2015年版。
- [25] 马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬等译,商务印书馆2002年版,第52页。
- [26] 瓦蒂莫说:“现代性是这样一个时代,在此时代中,成为现代乃是一种价值,或者说,它变成了所有其他价值参照的那种基本价值。如果我们注意到这一定义与另一种更广泛传布的、根据世俗化对现代性所作的定义相吻合,那么,该定义就可以得到确证。作为现代性的世俗化,这一术语所描述的,不仅仅是在某一确定时代发生了什么,以及,这一时代假定的性质是什么,而且是支配和引导了此一时代的意识的‘价值’,这一价值首先是对于进步的信仰——既是世俗化了的信仰,又是对世俗化的信仰。” Vattimo, G., *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Cambridge: Polity Press, 1988, pp.99—100.

- [27] 罗宾斯对这一个个案进行了批判性分析,参看 Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, pp.67—77。此外,特迪曼(R. Terdiman)在研究法国 19 世纪文学的时候,充分利用了布迪厄的相关成果。参看其名著 Terdiman, R., *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca and London: Cornell University, 1985。
- [28] 见 Hooker, R. et al., *Bourdieu and the Art Historians*, In B. Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, pp.212—227。
- [29] 见 Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, pp. 112—127。
- [30] 见 Orr, J., *Hidden Agenda: Pierre Bourdieu and Terry Eagleton*, In B. Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, pp.126—141。需要指出的是,作者对伊格尔顿的一些观点并不完全赞同。
- [31] 比格尔认为现代主义追求一种艺术自主性,而先锋派是对艺术自主性的断然拒绝,其主要美学目标是摧毁资产阶级社会的艺术体制。见彼得·比格尔:《先锋派理论》,高建平译,商务印书馆 2002 年版。不过卡尔对此观点作出了反驳,见弗莱德里克·R. 卡尔:《现代与现代主义》,陈永国等译,吉林教育出版社 1995 年版,第 63 页。本书提到的先锋派或先锋派文学,在大部分情况下,并不是指任何具体的历史上的先锋派,而是泛指所有对文学采取先锋姿态的文学家或者文学实践。
- [32] Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, p.153。
- [33] 波德莱尔:《波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,人民文学出版社 1987 年版,第 485 页。
- [34] 一个可资参考的学术个案是海德格尔对自己的纳粹倾向保持的沉默,他拒绝为自己的政治立场作出道歉。德里达替他做出如下的解读:“也许海德格尔会这样说:我只能这样言说纳粹的命运,如果确能在一种语言中使我言说,不只是在已经言说的东西的高度上,而且在这里实际发生的事件的高度上。他对此无能为力。也许他的沉默是以一种诚恳的方式承认了,他对此确实无能为力……也许他提出了要求,已经用他自己的方式说过了,只是为了防止被纳粹腐化并滥用而被明明白白地说出来而已。”当然,德里达似乎多少有些冒险地假定海德格尔已经在某处用某种曲笔或者草蛇灰线的技术表达了自己与纳粹的关系;但是我这里也许同样冒险地假定在布迪厄身上存在他本人未经反思的文化无意识。引文见雅克·德里达:《海德格尔的沉默》,载贡特·奈斯克等编:《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社 2005 年版,第 128 页。
- [35] 张旭东:《符号空间与时间性:从第三世界文化实践的视野阅读布迪厄的社会哲学》,倪伟译,《东方文化》2000 年第 6 期,第 48 页。
- [36] Nicodemus, E., *Bourdieu out of Europe?* In D. Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*,

Vol. III, p.391.

- [37] Nicodemus, E., *Bourdieu out of Europe?* p.392.
- [38] 刘剑梅:《革命与情爱:二十世纪中国小说史中的女性身体与主题重述》,郭冰茹译,上海三联书店 2009 年版,第 6 页。
- [39] 与刘剑梅持类似立场的不乏其人,贺麦晓在一篇论文中提到了一些学者。事实上,当贺麦晓告诉布迪厄,他利用其文学场理论对中国文学进行了相关研究之后,布迪厄本人也表示非常惊讶。参看 Hockx, M., *The Literary Field and the Field of Power: The Case of Modern China*, In J. Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, pp.49—51.
- [40] Larson, W., *Displacing the Political: Zhang Yimou's To Live and the Field of Film*, In M. Hockx, M., (ed.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, p.181.
- [41] Larson, W., *Displacing the Political: Zhang Yimou's To Live and the Field of Film*, p.183.
- [42] 贺麦晓:《二十年代中国“文学场”》,载陈平原等主编:《学人》,第十三辑,江苏文艺出版社 1998 年版,第 302 页。
- [43] 他认为应该考虑集体文学组织(社团,联合会,协会)、集体性文学出版(期刊,副刊,丛书),要考虑人脉关系的因素。当然,也应该考虑人民的体制,贴上“西方”或者“翻译”标签的体制,以及政治体制。参看 Hockx, M., *Introduction*, In M. Hockx, (ed.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, 1998, pp.18—19.
- [44] 贺麦晓此后出版了相关著作: Hockx, M., *Questions of Style: Literary Societies and Literary Journals in Modern China, 1911—1937*, Leiden: Brill, 2003.
- [45] 参看 Hockx, M., *The Literary Field and the Field of Power: The Case of Modern China*, In J. Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, pp.58—59.
- [46] 参看 Haili, M., *Urban Politics and Cultural Capital: The Case of Chinese Opera*, London: Routledge, 2016.
- [47] 参看皮埃尔·布迪厄:《实践理性》,谭立德译,三联书店 2007 年版,第 17—21 页。
- [48] 参看鲍里斯·格罗伊斯:《艺术力》,杜可柯等译,吉林出版集团股份有影响公司 2016 年版,第 184—196 页。

结论

对反思性社会学诗学的反思

一、假如无魅可祛……

在我们结束本书之前，也许我们应该将布迪厄社会学诗学置于中国文化生产领域的语境中进行一番总结性的审视。这里首先讨论布迪厄对艺术祛魅的观点。布迪厄实际上主要从三种不同但是相互关联的角度来表达他这一立场。第一，他批判天才创造的观念，用他的话来说，就是卡里斯玛意识形态。他认为今天文学艺术已经在某种程度取代了宗教，而文学家艺术家因此也在某种程度上替代了上帝的角色。他拒斥这种新时代的上帝形象，指出不是文学家艺术家创造了艺术品，而是整个文化生产场的所有行动者生产了文化产品。第二，我们今天接受的文学艺术实际上并没有属于它的普遍本质，它是伴随着文学场诞生而被建构出来的一种信念，文学、艺术、纯粹的凝视、美学性情、文学自主性等等，乃是一种历史的发明。我们接受的文艺观念服从于一种历史的专断性，它只是占据统治地位的文化行动者把自己的特殊经验加以普遍化的产物，因而它实际上是一种符号暴力。第三，任何文学事实都必须置于特定语境中的特定文学场中才可以得到解释，而文学场或文化生产场，可以视之作为一种颠倒的经济体系，我们可以并且应当通过一种实践的符号经济学加以探讨。换言之，文学作品无非是一些符号商品，文学作品或文学观念的意义要通过文学行动者的区隔策略来加以理解，这些策略建立在文学的幻象基础

上,目的是为了争夺更多的文化资本,进而获取定义文学场游戏规则垄断权。

布迪厄这些观点颇具相当程度的理论概括力和批判性,在我们观察文学史上出现或真或假的美学变革的时候,它可以帮助我们理解为什么创造社一会儿打出的旗号是“为艺术而艺术”,一会儿又变成了“为革命而艺术”:我们可能得到的新解释是,艺术口号本身并不那么重要,它们其实是使自己增加符号资本以及合法化权力的策略,既然是在文学场上为符号斗争提供武器的策略,那么这些口号之间前后的不一致就可以被创造社的同仁们忽略不计了。至于20世纪80年代李杭育等人扯出“文化寻根”的旗帜,90年代批评家对当下文学创作实践的各种令人啼笑皆非的命名,20世纪末“60年代出生的作家”策划的文学断裂事件,无论其出发点是有意识或无意,无论其决绝姿态是否作秀表演,未尝不可作如是观。至于合法文学之为一种符号暴力,这一观点的好处在于让我们在任何时候都能反思性地审视所有的文学信念,无论它是传统的还是现代的、意识形态的还是“为艺术而艺术”的,第三世界的还是第一世界的,我们都要问一下,这种文学定义是谁说的?是以谁作为假定接受者作出的定义?定义的合法性是由什么体制得到保证的?定义者处在文学场的什么位置?它所处的文学场本身又处在权力场的什么位置?这个权力场在整个历史语境和全球背景下又处在何种位置?

但是,布迪厄上述观点的理论有效性不宜过高估计。显然,对艺术的祛魅应该首先考虑其前提条件,即有魅可祛,而且不得不祛。姑且不论布迪厄上述观点在方法论上是否言之成理,^[1]也暂且不管它是否有将文学艺术实践化约为某种统治阶级的趣味、精神甚至统治工具的嫌疑,^[2]即便可成一家之言,也要考虑中国语境中文学的位置特点。与西方很早就获得相对的艺术自主性不同,中国的文学艺术一直属于文化等级秩序中较低的位置,^[3]中国讲究实用理性的传统使得我们的国民性很难感受到对于超越性的精神追求的强烈需要。宗教精神极为淡薄,而文学艺术的浪漫精神也颇为欠缺,我们的传统里并不以一种强势的方式存在着对超凡脱俗的卡里斯玛神奇魅力的普遍崇拜。^[4]事实上,我们不仅仅无魅可

祛,而且,我们还应该召唤这样的超出经济或物质必然性的那种自由飘扬的精神,并作为民众精神动员(不可化约为政治、伦理动员的美学精神动员)的一种手段。把文学创作或所有文化实践视之为使自己文化资本得到最大化增殖的利益选择,这一论点不仅仅自己无法自圆其说——因为,如果这样的说法是对的,布迪厄本人的符号利益又在哪里呢?如果其理论是利益操纵下的产物,那么它何以具备普遍有效性呢?又何以说服我们接受呢?布迪厄很难从这两难困境中走出来——而且,对中国而言,它还会通过其话语实践进一步贬低原本已经岌岌可危的文学这一精神空间在整个社会空间中的位置。的确,对我们这样一个强调经世致用、信奉实践理性、怀疑超验价值的民族,如果进一步相信文学实践不过是美化了的利益,这对于培育我们这个民族的全面的精神健康,并无任何益处。〔5〕

二、文学自主性的悖论

第二个我们要讨论的是布迪厄关于文学现代性或文学自主性的问题。布迪厄虽然认为文学并没有什么抽象的本质,但是,他又的确在两种文学之间作出了区分。这两种文学是文学场诞生之前的传统文学,与具有相对自主性的文学场诞生之后的文学。通过他结合法国文学场历史发生的知识考古学研究,他在不无矛盾的两种意义上使用着文学的定义。一种是文学自主性即“为艺术而艺术”的文学信条确定以后的、形式高于功能的、美学性情所支配下的文学的定义,也就是所谓合法文学、先锋派文学、现代主义文学;另一种是没有其内在规定性的、聊且作为一种话语形式为公共交流之用的文学定义。当他需要捍卫艺术自主性的时候,或者当他在话语实践中操作这一概念时,他说的文学是指第一种;当他表明合法文学其合法性是自封的、只是统治阶级利益迂曲反映的时候,他又说是说的第二种。他为了调和这两者之间的矛盾,引入了历史性的维度。一种专断性的文学信念,当它进入到文学场中,成为文化生产场集体劳动所献身的指归时,它就不再是专断任意的了,换言之,文学场中得到遵守的游戏规则应当得到尊重,历史具体性取消了虚无主义或相对主义的文学

定义的随意性。当然,即使在这方面,布迪厄的态度也非常暧昧,他不光是没有明确地表达这一看法,反而利用杜尚的艺术个案来解释文化生产场的卡里斯玛所造成的符号暴力,也就是揭露滥用文学幻象所造成的合法欺骗。布迪厄的矛盾心态表现在,当他谈到文学性或美学性情时,他脑中想到的就是文学自主性;当他想到稀缺性符号资源被统治者非法占用时,他就将这种被界定为文学性的东西指认为一种符号暴力。这样,对文学的理解实际上既涉及纯粹美学问题(当然对布迪厄纯粹美学并不存在),又涉及文化政治问题。

布迪厄尽管认为合法文化比如说圣化了的文学可能是一种符号暴力的结果,但是他并不倾向于取消这种文学的意义,^[6]他的目标是对文学生产者而言,要求他们坚持文学自主性;对文学消费者而言,他要求通过民主化教育使得他们得以占有解码这些文学商品的工具。但是这个问题他并没有充分解决好。这不仅仅是因为,习性的决定性色彩淘空了行动者的主体性。而且,布迪厄不无冬烘的解决办法,看起来犹如卡夫卡笔下永远无法建成的中国长城。他寄希望于对场域的自主性的捍卫,也就是全世界知识分子团结起来,反对统治者的符号控制,但是这是一个更像是绝望的希望,因为根据他的理论,一方面,文化生产场的自主性是相对的,说到底它总是依附于权力场;另一方面,知识分子毕竟是统治阶层,他们总是要维护自己的符号利益。具体到作为再生产机构的教育体制,任何对它的根本性的改革注定是不可能成功的,因为改革者本身是统治阶层的同谋。无论如何,人不可能揪着自己的头发离开地球。包括五月风暴这样的巨大变革及其后果,与其说生产了新的社会形式的符码,倒不如说是隐藏了社会再生过程的另一种自我欺骗。^[7]鲁迅曾呼喊“救救孩子!”但是教育体制再生产的封闭性和保守性将会一次次扼杀孩子挣脱这魔圈的自由意志。如果我们回想起前文所讨论的布迪厄的社会轨迹,可以看到,布迪厄的自我边缘化的心态使得他处于一种双重矛盾的焦虑之中,一方面,他将统治意识形态的某些观念内化,尤其是以合法文化的标准来考量被支配文化,这样,就导致布迪厄把被支配阶级从文化的、属人的世界中排除出去,将他们归到原始性和动物性一面,我们也就只能用消

极的辞令来讨论农民或者工人阶级成员的文化资本，“只能以一种伤心的语气把所有的差异当作缺陷，把所有的相异性当作低档的存在。”^[8]另一方面，他又以外省青年的敌对心态来看待巴黎知识分子及其代表的合法文化，将其创造的积极意义加以虚无化，无论是文化专断性、教育专断性这些观念对于真善美普遍信念的怀疑，还是理性行动理论对于利益驱动能力的崇信，布迪厄给我们描述了一个压抑阴暗的世界，在其中我们看不到任何阳光和美丽，显然，一如他利用电视给他提供的机会攻击电视，他也在利用教育体制和诸如法兰西学院这样的圣化体制进行合法的反叛或者说撒野。这样，布迪厄的激进立场和他毫无乌托邦亮色的悲观论调就能够非常吊诡地缠夹在一起，相互支持。^[9]

根据布迪厄的内在理路，我们发现对文学的理解为处在第三世界的文学社会也带来了布迪厄所未设想过的某种二难选择。我必须老实承认，自己并没有考虑好解决这一疑难的良策，因为我认为科学的诚实态度要比浅薄的解决方案更重要。假如我们认同西方的文学标准，比如说，我们让我们的文学建立一种历史性，一种进步主义的观念，认为一代有一代之文学，五四运动以来的文学革命确立了现在看来是正确的文学法则，而作为这一革命尚未成功的标志之一是文学自主性尚未得到真正的普遍认同，文学家拒绝政治、经济压力的斗争还应当长期坚持，那么，当我们这么做的时候，是不是在客观上已经预设了西方的文学现代性是一种普遍性或一种必由之路？与此同时，我们愿意承认，我们不仅在物质文明上落后于西方，而且在文化上也落后于西方？既然如此，我们是不是要迎头赶上，尽管我们可能像布迪厄说的小资一样永远赶不上？^[10]照这个逻辑，我们是不是应当自愿接受西方文化主宰的符号暴力的控制？这里不仅仅是关涉一种理论的陈述，而且已经是一种现实。西方的文化霸权已经通过艺术资助、文学奖等手段的设立在中国建构或巩固一种与他们的标准相同的文学常识或幻象。张艺谋利用跨国资本所取得的成功不是孤立的，莫言获得诺贝尔文学奖在中国引起的巨大反响当是一个大有深意的指数。

这个难题不仅仅与布迪厄提到的文学专断性或符号权力相关，而且

与马克思的经典艺术难题相关，马克思曾经惊诧于希腊文化超越时空的永恒魅力。假如马克思对希腊文学的审美判断是正确的，那么也可以得出结论说，精神发展与物质发展不同步，它确实有相对独立的内在逻辑，那么，我们为什么不能重新考察我们得之于西方的文学观念？比如对中国文学史的理解？如果我们要建构一种第三世界的或所谓中国的文学现代性，那么其合法性源头应该从何而来？我们在什么条件下既可以拒绝一种褊狭自闭的民族主义，又可以拒绝一种文化帝国主义？这种双重拒绝如果依赖于一种对话，那么建构这种对话的体制或公共领域又是如何可能的？这显然是需要深思的一系列问题。

无论如何，在我看来，对文学自主性的追求还应当是文学社会集体性努力的方向。原因首先不是因为我们应当接受发源于西方的“为艺术而艺术”的自主性观念——我们未必要获得一个绝对正确的文学信念之后才决定是否投身于这样的精神乌托邦，我们实际上也可以从否定的层面确定我们文学实践的意义和价值，即对非文学压力干涉文学实践的一种断然拒绝，至于文学应当是什么我们姑且可以暂时存疑——，而是因为没有什么地方比文学或其他文化实践（艺术、教育、科学、学术等等）能够更有效地保存、鼓励、祝福并建设我们的精神家园，而这一家园是我们藉以捍卫精神纯洁性的最后堡垒和最后的抵抗空间。我们不必说现如今的文学社会是不是一个大家心照不宣的名利场，不必说布迪厄说的符号利益之争是不是在我们中国表现得不那么羞羞答答，不必说政治经济的外部逻辑在多大程度上影响着文学行动者，关键是现实的缺失也许正好凸显了理想的紧迫性。文学的幻象不应该仅仅是一种幻象，它还应该是一种塑造现实的力量，并迫使全体文学行动者承受一种压力，在这种压力之下，过于匍匐在政治或经济权威之下的人会遭到文学社会的破门令，没有人应该自外于这一文学社会的绝对律令之外。

三、实用价值与理论意义

第三个方面，是布迪厄文学理论对我们中国文学研究的实用价值。

布迪厄的理论如果跨语境转换到中国来,是否具有有效性呢?这一点前文各章节其实多少已经有所涉及。就组成其理论的每一个论点而言,在中国很难都能一一找到其对应物。例如:在法国,三种社会阶级的分野相当明显,中产阶级是一个非常强大的阶层,而在中国,中产阶级还未成气候,同样,三种不同的生活风格或者趣味文化并未得到充分发育和形成;中国的文学主流也不是现代主义,而是现实主义,现实主义的文学史并没有经历一个逐渐丧失文学性的过程,它还保留着比如人物刻画、情节描写等传统文学技法;雅俗文学的二水分流也并不呈现西方社会的那种景观:雅文学其实得到政府的支持,从基本面来看,它并不谋求颠覆主流的符号秩序,实际上中国作协网罗了绝大多数最有才华的作家,而通俗文学对市场固然俯首称臣,但是不见得就完全缺乏社会批判性,韩寒即为一例;中国的文坛不是完全意义上信念的生产场,文学自主性虽然经常被提及,但是要么是对于简单粗暴的实用主义政治的抵抗,要么是对于市场逻辑的批判,它很少从内部即艺术的法则得到确认,纯粹美学即赋予形式以高于功能的地位的倾向,从未变成集体性共识或主流文化的共识。这样的一些差异还可以不断列举。

但实际上,布迪厄本并没有试图把他对法国的描述变成一个可以适用于全世界的理论模型(至多适用于西方发达国家,尤其是那些大国),他反复强调的是他的观点可以视为一系列批判性思考工具,而不应该看成能够立刻解决问题的现成的万灵丹药。我们应当从方法论意义上把握布迪厄对我们的思想启迪。

具体说来,我们认为,布迪厄思想的价值首先是他采用关系主义的方法来反思性把握文学实践的每一要素。特别是,布迪厄用一种发展了的阿尔都塞多元决定论来对付种种线性的本质主义观点尤其是庸俗唯物论。庸俗唯物论将文学斗争直接化约为阶级斗争,直接化约为经济决定论。布迪厄指出,对外部条件过分简单的强调,使我们完全忘记了文学自身的规律,忘记了场域内部的调节功能;另一方面,每个行动者的实践及其成果是其习性引导的产物,而习性本身又是客观结构的主观化,它受制于行动者个人历史或社会轨迹的作用,受制于场域的塑造,在这个方面,

布迪厄对萨特那种鼓吹个人主观能动作用、个人的天才、个人无限自由可能性的观点予以结构主义式的致命一击。以他着力颇深的对于文学场的分析为例，他指出，作家所宣扬的文学主张并不一定是文学自身发展的必然性的一个阶梯，实际上乃是为了强化自己所处的位置空间、为了争夺更多文学资本的符号筹码的一种斗争策略需要，因此，要了解文学史发展的逻辑，不能像俄国形式主义那样，从剥离了社会历史语境的文学形式的角度进行就事论事的考察，而应该分析文学场中各种主要位置空间之间的基本结构，这也就意味着，我们不仅要分析那些已经被文学史册封为经典的作家的占位，而且要分析现在已经湮没无闻但是当年曾经享誉一时的次要作家的占位，因为后者也参与了文学场客观结构的构建，而正是为了回应后者的挑战，经典作家才在这符号斗争中呈现出我们今天看到的面目。文学场结构中那些位置的占位者，甚至不仅仅包括作为生产者的作家，而且还包括那些赋予文学场以合法性的人，诸如阅读大众、出版商、批评家、报纸、政府文化部门，特别是教育系统，在今天还应该包括大众媒介尤其是互联网。布迪厄不仅研究文学场自身，而且将它置于权力场的背景下进行探讨，从知识分子在统治阶级位置上的结构从属性得出文学家必然与社会世界保持距离的基本立场，从而将文学社会学引入政治实践领域，也就是引入社会批判的维度。除了场域和习性之外，布迪厄还将含义复杂的资本（文化资本、符号资本）概念引入文学场内，在使得这种文学分析趋于科学性、实证性的同时，又没有丧失作为一种文学分析方法所应该具有的活力。最后而非最不重要的是，在布迪厄的文本中，还有一种反思性或者说自我指涉性，他不断质疑自身的逻辑前提。

布迪厄以场域的独辟蹊径的分析视角来透视文学现象，为文学研究带来了焕然一新的景观。文学场概念的创设，既避免了庸俗社会学将自己的研究对象降格为自己理论图解的粗暴做法，又比之形式主义者就形式而谈形式，将文学研究画地为牢，不越文学之雷池一步的狭窄眼光，视野无疑要开阔了许多。比较起许多其他过于宽泛因而显得大而无当的理论术语例如时代环境种族三因素决定论、俄狄浦斯情结、集体无意识、意识形态、能指的游戏、编码和解码等等，布迪厄文学社会学理论似乎

更有可能实现宏观理论和微观的经验事实的结合。当然如果我们要挪用布迪厄的思想资源,我们需要做的,不是用布迪厄已经描述的经验事实与我们中国的本土经验相比照,从而轻率地否定他的理论的实践用途,而是征用他的社会学分析背后的方法论原则。举例来说,我们不要问中国 20 世纪是不是已经形成了一个具有相对自主性的文学场,而是要问,作为一个文学社会或者文学场,20 世纪中国文学行动者的共同体是围绕什么样的结构原则组织起来的,它具有什么样的特色,它由什么样的一些体制所支持。在我看来,贺麦晓尽管付出了削平布迪厄理论深度的代价,但还是为布迪厄在文学研究领域中的中国化提供了一种可能的思考路径。他认为支配中国 20 世纪的文学场的三个原则不是布迪厄说的那种二元对立,而是经济上的成功、文学上的成就、政治上的正确,尤其是成为人民的代言人。这三项指标都达到的人就是现代中国最伟大的作家鲁迅。贺麦晓指出,要了解文学场的结构要素,至少要考虑集体性文学组织(学会、协会、单位等)、集体性出版物(杂志、增刊、丛书等),要考虑代表着人民或西方(例如翻译)的那些团体,还包括政治体制,例如出版审查制度。^[1]换一种角度,我们也可以认为,对布迪厄思想资源的挪用也可能意味着对他思想的发展。马海丽强调布迪厄自己对于场域的灵活看法,认为在前社会主义国家东德那里,应该将政治资本而非文化资本视为区隔原则,这为对同属社会主义阵营的中国的文学社会的理解,打开了一条新的思路,而卡萨诺瓦对于世界文学共和国的设想,则将布迪厄的文学场理论引入了一个更为波澜壮阔的广博领域之中。凡此种种也可以说明,布迪厄的理论还在路上,它并非一个封闭的理论系统,还有未经发挥的潜能,还值得我们有所体味、学习,进而有所推进、发展。

我在这里还必须提及的是,布迪厄文学社会学另一层面的理论意义也许恰恰存在于我们知识界拒绝他的地方。尽管布迪厄的大部分著作已经被译为汉语,但是在汉语学界他其实不受待见。在我们这个学术共同体中,马克思之外,我以为我们实际上推尊的大师是尼采、维特根斯坦、本雅明、阿多诺、哈贝马斯、海德格尔、福柯、德里达、施密特、列奥·斯特劳斯、阿伦特等人,这些人要么符合了我们对于现实秩序加以重新设计或改

良的理论期待，要么他们古奥幽深的思路或峭拔冷峻的文风投合了我们学人们的文人趣味。换言之，我们知识界在接受异域学人的时候，比较偏重实用的和美学的维度，也就是说，对知识维度、学理维度的重视还有待提高。^[12]从这个方面来看，布迪厄的文学社会学对塑形我们人文学科的那些笃识，提供了一个具有警醒意义的方法论视角。

四、最后的理论盘点：从文学的观点看

但自古以来不可能产生能将一切问题通盘解决的一种主义或方法。除去我们上文讨论的布迪厄的局限之外，我们还愿意指出，从一个文学研究者的观点来看，布迪厄从社会学的角度切入文学，这是他的洞识，可以发现许多被人们忽视的事实，但这也同时构成了他的盲点。我认为对文学的一种社会学关注是必要的，但却不是充分的。因为，第一，社会学固然可以阐释许多文学现象，但有时候从其他方面来阐释同一现象可能效果要更好一些。例如鲁迅虚无主义的倾向，虽然未尝不可从作为社会轨迹结果的其个人习性开始谈起，讨论他从少年至成年以来的挫折经验的影响，但如果从他在文学场所占据的地位来看，则又无从自圆其说。事实上鲁迅的虚无主义倾向有几方面的思想渊源，对于一个时常能超出自己生活直接性的文人来说，这一点可能更有意义。^[13]

第二，虽然布迪厄的确非常尊重文学的自在特征，但是这种尊重是建立在文学的社会性基础上的，他不能摆脱对于社会学理性理论传统的影响，当他强调利益是行动的驱动原因的时候，他只能看到文学的幻象，看到文学的某种专断性，却看不到文学自身的价值，^[14]看不到文学对于人的精神品格真实的塑造力量。我们也无法根据他的理论逻辑地推演出一套文学价值的判断标准出来。布迪厄在一个地方说：“文学的魅力在于揭示了存在于历史形式与历史内容或历史语境之间的隐秘关系。马克思认为自己应当至少将希腊艺术视为具有‘永恒魅力’，‘永恒魅力’可以纯粹从历史概念上加以理解。当被遮蔽的发现所呈现出来的是不变的历史结构的时候，这一点就很明显。这里说的结构，比方说尤其在《情感教育》的

情形中,就是1848年——1968年也一样——的青少年(至少每个资产阶级青少年)必须面对的权力场的结构。”^[15]这是他最像阐释文学标准的一处文字,但是即使是对文学标准的定义,也是显得太一般了,因为他这里把文学之美化约为内容之深刻了。另一方面,布迪厄确是找到了一些文本,进行了有趣甚至可以说深刻的分析,但是,更多的文学文本,假如要进行类似于细读式的文本分析,他的文学场理论可能会变成屠龙之技,因为像《情感教育》那样可以看到权力场与艺术场结构的小说,以及像《艾米莉的玫瑰》那样具有所谓反思性的小说,碰巧契合布迪厄文学理论的,在浩如烟海的文学作品中毕竟很难说有什么代表性。^[16]

第三,布迪厄尽管坚持文学的历史性,反对那些先锋派们所宣称的断裂幻象,但是这仅仅坚持的是文学场的历史,也就是说,布迪厄由于无视自古而今文学存在的历史传承性,他排除了对于前资本主义文学作为参照系统的考虑,这使他的观点可能会失之片面。举例来说,创造社高喊“为艺术而艺术”,张扬浪漫主义,这一方面可以用布迪厄的理论解释说创造社作家试图通过制定文学场的合法参与性的新定义,把场中异己的行动者(例如文学研究会)从游戏中排除出去(把他们说成不懂文学真谛者)或至少降低其对手的符号资本,但另一方面,为什么他们没有选择其他理论主张,例如横光利一“新感觉派”或白璧德“新人文主义”?如果我们不仅仅从他们刚刚进入文坛时被支配位置的角度,而且从他们的作品如《女神》、《沉沦》对于中国文学史的意义这一实际出发,如果我们不仅仅把郭沫若、郁达夫看成文学场一个利益群体的化身,一个抽象、被动的代理人(agent),而且把他们当成庄子、屈原、李白、李贺等的精神后裔,也许我们对这一文学现象会有更丰富、更具体、更深入的认识。

第四,我们还必须更清楚地重复一遍,尽管他力图采取客观化的视角,但是,当他指出文化资本的不平等分布使得广大被统治阶级丧失了消费合法文学机会的同时,他实际上未经批判就站在一个把现代主义文学合法化的立场上,暗自同意了高雅文学把通俗文学区隔为低劣的逻辑,一方面,他虚构了一个将通俗文学的解码过程均质化的消费主体,看不到消费者之间未必不重要的个体差异,另一方面,他又无视通俗文学对于高雅

文学的抵抗效能及其意义，特别是对于受众在欣赏文学作品时所投入的感情深度，又基于其批判过的美学性情，予以符号排斥。这一点，中国当代雅俗文学可能在某个意义上具有共同政治诉求的这一事实，也许具有纠偏意义。此外，他也没有把自己所处的第一世界的文化生产场的位置予以客观化，不自觉流露出白种人的欧洲中心主义倾向，也是不能因为他声称他倾向于反思性思考，就可以一笔勾销的。以上，我们的批评可能对于任何一种文学社会学都显得难免苛刻，但是，我们坚持这样的批评，是旨在说明布迪厄文学社会学的有效性必须限制在一定范围之内，从而在阅读的同时保持布迪厄本人所提倡的警醒和反思立场。不管怎么说，入室操戈，以布迪厄来反对布迪厄，不失为一种更深地接近其源代码的批判性接受策略。

任何大师及其著述都是不可化约的。这就是为什么即便读了一千本研究《庄子》的书，也不能绕过《庄子》原著本身的原因。但人们总是倾向于简化，因为这是一条多快好省地接受思想大师的捷径。布迪厄著作等身，但在本书中他的话语被简化成区区四十万字——这其中还包括对他隔靴搔痒甚至也许是荒谬可笑的批评——因此，误读，甚至是严重的曲解是完全可能的。但介绍布迪厄的文化理论特别是社会学诗学的目的不过是为了让读者有过河拆桥的兴趣，让读者产生越过拙著去直接聆听布迪厄的愿望。布迪厄的著作在中国大陆正在越来越多地引起学人的兴趣，假如拙著能引起学人对于推动布迪厄著作更为深入的译介和研究的志趣，那么，本书即使被人忘却或被人指摘，也算是得其所哉了。

注 释

- [1] 布迪厄的这方面的经验材料是根据他的分类图式来组织的，当然会证明他的结论，因此他实际上犯了逻辑上的同义反复的毛病：他没有从逻辑上证明合法文学是一种文化任意性。事实上，索绪尔的语言学关于能指与所指之间关系任意性的假定，已经不再是天经地义。许多当代认知语言学家试图从理据性（即非任意性）的角度重新认识语言现象，尤其在句法结构的相似性研究方面，已经取得一定进展（参看 Haiman, J.,

Natural Syntax, Cambridge: Cambridge University, 1985)。从某种意义上来说,就共时性维度而言,理据性固然可能恣漫难考,但是,就历时性而言,语言形式与语义之间未必不存在某些联系(关于上述认知语言学的知识,感谢徐默凡博士的帮助)。从某种意义上来看,布迪厄的专断性概念作为一个逻辑建构,也缺乏论证所必需的经验基础,事实上,任何经验事实既无法证伪这一假定,也无从证实它。其价值看来只在于调节功能,更直白地说,只能够充当用以颠覆符号秩序的批判武器,这对于被支配的文化,例如对于第三世界的文化,也许具有其积极意义。但是,将其假定极端化,推论出个别文化之间无法比较优劣,这既不符合我们的直观感受,也易于将我们引向相对主义乃至虚无主义的漩涡而不能自拔。

- [2] 一位作者如此干脆地批评布迪厄:“只有在拆毁艺术品与意识形态之间的全部区隔之后,布迪厄才能够‘推导出’前者的‘美学’,因为他所看到的‘铭刻’在艺术品之中的东西无非是意识形态。”引自 Larson, W., *Displacing the Political: Zhang Yimou's To Live and the Field of Film*, p.195。另一位作者也表达了类似的意思:“严格地说,对布迪厄而言,美学可以说并不存在,除非继续用这一概念使得他在《区隔》所讨论的符号暴力的形式永久化。”Szeman, I. and Brown, N., *Introduction: Fieldwork in Culture*, p.4。
- [3] 这一点我在博士论文中已经作过分析,可见朱国华:《古典时代的政治权力与文学:区隔的逻辑》,《天津社会科学》2013年第6期。这一点我拙著中已经做过分析:见《文学与权力:文学合法性的批判性考察》一书第九章。
- [4] 这方面,宋人对具有浪漫气质的李白的诸多讥诮是一个极好的例子。
- [5] 此外,布迪厄浓厚的决定论对我们这个盛行决定论的民族具有相当的亲和力,这种亲和力正好说明了它无法构成我们国民性的一个相辅相成的重要补充。决定论常常让我们逃避个人的责任,听命于臆想的命运的安排,是培植犬儒主义的精神温床,对此我们在接受布迪厄时不可不察。
- [6] 布迪厄在一次接受访谈的时候被问到:根据再生产与区隔,我们可以得出印象:文学价值可以化约为稀缺性价值以及卓越性。社会学家是否由此会认为文学研究可以在现代教育体系中占据一个位置?普鲁斯特是否可以在学校课程中得到讲授?布迪厄的答复是:事实情况是,文化商品服从于其区隔的社会使用,这与其内在价值无关。我算是支持还是反对普鲁斯特?一个人怎能不希望将有无数人能做普鲁斯特所做的事呢,或起码能读他所写的作品吧?那些在这一点上攻击我的人,或者运用哲学的“辩护”反对我的人,也就是这样一些人:他们智识上的骄傲更多地与对智识事物的社会使用紧密联系在一起,而非智识事物自身。参看 Bourdieu, P., *Political Interventions: Social Science and Political Action*, p.165。
- [7] 见 Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, p.50。

- [8] 布迪厄同事帕瑟龙语,见菲利普参看菲利普·柯尔库夫:《新社会学》,钱翰译,社会科学文献出版社2000年版,第50—54页。
- [9] 其实布迪厄还存在着既要文学自主性加以祛魅,又要捍卫文学自主性的矛盾。关于这一点,陶东风教授说得很好:“有一种可能的解释是:他在描述的层次上反对文化自主性的神话,但是在规范的层次上又捍卫它。但是这与他对于社会科学的科学性(客观性)与批判性的统一论又是矛盾的。这里可以看出布迪厄与现代主义(或艺术现代性)的关系极为复杂重要,既是现代主义的批判者又是现代主义的继承者。”这段话引自陶东风教授写给我的电子邮件。
- [10] 关于这个问题的思考,请见拙文:《阿多诺的大众文化观与中国语境》,《文艺研究》2012年第11期;以及《漫长的革命:西学的中国化与中国学术原创的未来》,《天津社会科学》2014年第3期。
- [11] Hockx, M., *Introduction*, pp.9—19.
- [12] 这种情况与美国有类似之处。莫伊在讨论布迪厄被美国人文科学领域接受的情况时候指出,在美国,文学批评是由后结构主义所支配的,即便是海德格尔或者弗洛伊德,也都是以解构主义化了的方式得到接受的。若非如此,则殊难接受。美国的实用主义传统使得美国学者并不关注表征的主题,而关注对实践的介入。经验主义传统使得美国学者容易将布迪厄理解为决定论者,而看不到布迪厄在比方说“热爱命运”的时候,其实首先是在描述事情之所以如此有不得不如此的客观过程,例如教育系统的再生产机制运作的过程。此外,美国盛行的后结构主义文学批评其实与新批评传统一脉相承,美国文学批评家可以采用格尔茨的深描技术,但绝不会像《艺术的法则》那样,动用巨大的团队力量去搜寻各种海量数据材料,耗时十年完成一本书。参看 Moi, T., *The Challenge of the Particular Case: Bourdieu's Sociology of Culture and Literary Criticism*, pp.501—502, p.505, p.506。
- [13] 见拙文:《选择严冬:对鲁迅虚无主义的一种解读》,《文艺争鸣》2000年第4期,亦载拙著:《乌合的思想》,上海文艺出版社2012年版。
- [14] 布迪厄其实愿意承认文学具有超越于其社会使用的价值,但是布迪厄并不为文学自身的原因来崇拜文学。他将文学视为语法书、词典或百科全书那样各种文学风格和内容的内在化语言资源。他认为,通过对于文学作品的阅读,读者将文学的语言和风格加以内在化,他们由此可以形成某些观念,从而得以表达自身的某些经验。这种对文学的理解其实只是复活了欧洲早期的文学观。18世纪以来,文学教育的目的是向学生提供语言的和理想化的资源,用于理解其自身经验,增加他们表达自己观点和论辩的能力。只是到了19世纪晚期以来,文学教育的普通课程才开始不再是修辞学训练,不再是学习如何雅致地读写,而变成了欣赏活动。德勒兹认为,毫不奇怪的是,今天我们把普鲁斯特当成一位纯粹的作家,但是他本人对文学却有工具性的看法,其效

用是认识与自我认识的手段,也是控制与自我控制的手段。此段参看 Speller, J.R. W., *Bourdieu and Literature*, pp.160—161。

[15] Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, p.160.

[16] 即便是对这篇小说的分析,斯佩莱也指出,该文本证明了布迪厄在福克纳那里找到了对其习性理论的支持。但是当他这么做的时候,他拉平了小说的丰富性复杂性,忽视了该小说的伏笔技术的想象力和哥特小说传统。参见 Speller, J., *Reading and Reflexivity: Bourdieu's Faulkner*, in J.Ahearne, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, pp.83—96。

附录一

译文

摄影的社会定义

艺术模仿自然

摄影术从本质上被预设为满足一些基本上是外加于它的社会功能，如果我们对这种预设的方式和原因的质疑是合法的（正如我们下面即将这样做），那么，实际情形仍然是：摄影的种种社会性使用，显示为对各种使用的客观可能性的系统性的（亦即连贯的、可理解的）选择，决定了摄影的社会意义，同时这些使用也被后者所定义。

模仿艺术的艺术

因此通常认为，摄影可被视为精确性和客观性的典范：“任何艺术品都反映了其创造者的人格，”《法兰西百科全书》如此写道：“摄影感光板并不阐释，而只是纪录。其精确性和逼真性不容置疑。”但是，要想证明这一社会表征只是基于偏见的虚假证据实在是太容易了；实际上，摄影捕获的只是任意选择下的现实的一个方面而已，因而也只是摄取某个摹本的一个方面；在客体的全部特质中，所保留下来的只是某一瞬间、某一视角下呈现的视觉特质；这些特质转变成黑白二色，一般上按比例缩小并总是在一个平面上显示出来。换句话说，摄影是一个约定俗成的系统，按照透视原理（或甚至根据某一视角）表现空间，根据黑白变量表现体积和色彩。摄影之所以被认为是对于可见世界完全现实、客观的纪录，是因为它（就

其根源而言)被指定的社会性使用被认为是“现实的”、“客观的”。^[1]并且,如果它直接将其“无句法的符号交流”、^[2]简言之作为一种“自然的语言”的面貌直接地呈现于大众,它就更加如此,因为它从可见世界所作出的选择,在逻辑上与15世纪以来一直主导欧洲的世界表征方式完全一致。

正如皮埃尔·弗兰卡斯特尔(Pierre Francastel)所观察的那样:

摄影术作为一种机械录制影响的方式,其条件与视界大致类似;它使我们能看见的并不是传统视象的真实特性,而是与此相反的系统特性:至少在镜头制造以及只使用单镜头的条件下,照片的拍摄即使在今天也是起着经典艺术视界的功能。照相机提供了独眼巨人而非普通人的视界。我们也知道,对于与我们不真实但有点艺术性的视界不相符的一切纪录,我们都会系统地加以清除。比方说,我们不会近距离拍摄大楼,因为这样的摄录与传统的正韵法原理(laws of orthometry)并不对应。试试看拿广角镜对着一座哥特式教堂耳堂通道的中心,再观察你所看到的非同寻常的映象。试图将广角镜聚焦于哥特式教堂交叉的左右两翼的中心,就会注视你将会获得的特别档案。你将会看到,所谓的“常规视角”只是选择的视角,世界的面貌远比我们所想象的要丰富得多。^[3]

普鲁斯特对于摄影术令人窘迫的力量所作的解说非常美丽,这是日常实践被剥夺的力量:

照相机的最新用途,可以让我们经常从远处看到的,像塔一样高大的房屋,全部倒伏在一座教堂脚下,使同一些建筑物像军队的一个团操练那样,时而排队,时而分散,时而密集,把刚才还相距很远的比阿斯塔教堂的两根柱子紧紧地靠在一起,让近在眼前的萨吕特教堂变得远在天边,使一个桥洞、一个窗孔、一丛置于前景的色彩强烈的树叶成功地出现在暗淡晕阴的背景上,展现出广阔的视野,使同一个教堂依次换上其他所有教堂的拱孔。我觉得,照相也和接吻一样,能使一个我们认为具有确定外表的东西变化出千姿百态,而每一个新姿态都和原来的姿态一样合适,因为它们各有一个同样是合理的透

视角度。^[4]

普鲁斯特在另一个地方则描述了那些“自然风景和城镇的精彩照片”，它们可以提供：

一个熟悉的事物所呈现的奇特形象，这个形象与我们司空见惯的不同，奇特然而又是真实的，因此对我们来说倍加引人入胜，因为这个形象使我们惊异，使我们走出了常规，同时又通过唤起我们一种印象使我们回归到自己。例如，这些“精彩”摄影中的某一帧，体现了远景的一个规律，给我们看的是我们的城市中司空见惯的某一大教堂，却从精心选择的一个点上来拍摄。从那个点上看，它似乎比房屋高出三十倍，而且与江边成突角，实际它与江边距离很远。（译按：上一段与此段均选自《追忆似水年华》中文版相关段落）^[5]

在这些“神奇的”照片与普通照片之间是否差距巨大，正如透视作为一门现实科学与作为一种“幻觉”技术之间距离巨大？^[6]普通的摄影者根据他或者她所看见的样子摄取世界，也就是说，所依据的观看世界的逻辑从过去的艺术借用其典范与范畴。^[7]当图片利用真实技术的可能性，只要稍微摆脱普通摄影术和视界的学院气，就会引起惊奇。这是因为，可见的总只能是可读的，总体社会环境中的主体总是诉诸某些读解系统，这些读解系统中最常见的是一些支配大众摄影的、关于如何复制真实现实的规则系统；面对最特别的图片，摄影爱好者所解码的形式总是属于某一摄影传统的，例如对于质料的研究；另一方面，如果疏忽一些典范的美学规范，如缺乏一个能与形式发生有意义连接的前景或令人能注意到的背景（例如棕榈树表现异国情调），那么，即使不招致完全彻底的拒绝也会阻抑人们的理解和欣赏。

但是大众摄影的整个悖论是在其时间维度中显示出来的。作为对于可见世界的直接切入，摄影术所提供的手段将日常感知中紧凑的立体现实消解成无穷无尽稍纵即逝的平面轮廓，像梦境中的意象那样，为的是捕捉诸种事物在相互位置中绝对的独一无二的瞬间，为的是把握（如瓦尔特·本雅明所示）感知世界那些因为稍纵即逝而无法感知的方面，为的是捕捉此在的荒诞之中的人性姿态，这种此在是由“盐柱”所构成的（译按：

盐柱的典故源于《圣经》，罗德之妻不听劝告，回头看了一眼上帝所毁灭的城市，当下自己即化为盐柱）。

事实上，与所有人的期待刚好相反，日常实践似乎决心要剥夺摄影困扰人的力量，而远非将摄影的特殊使命视为捕捉关键瞬间——在这些瞬间中，可靠的世界丧失了平衡；大众摄影使现实时间化，因而消除了消解现实的偶然性或任何表象。^[8]只有捕捉到从时间流中分裂出的庄严瞬间，只有将静止不动的人捕捉到永恒的平面中，才会失去侵蚀的力量；当一个行动呈现为一种形态时，它便总是将一个本质的、“不动的”、超越时间的运动具体化，将一个姿势的平衡或优美具体化成它所蕴含的社会意义一样永恒；挽手站立的夫妇所表现的意义，如果换一个姿势，则与梵蒂冈中卡托和鲍西亚携手的意义相同。在日常美学的语言中，正平面描绘意味着永恒（与景深相对），时间性因正平面描绘而被重新引入，而平面意味着存在或本质，亦即不受时间影响。^[9]于是，农民依照拜占庭镶嵌画人物排列的布置和姿态，摆姿势照结婚照，也就摆脱了摄影将事物时间化而使它们去现实化的那种力量。

可见世界约定俗成的秩序因为支配着整个图像传统，并进而支配了对世界的整个感知，所以它会因为将自身铭刻在自然性的全部表象中而吊诡地终结。日常实践并没有动用摄影术的全部可能性以颠倒这种秩序，而是使摄影术的选择服从于对世界的传统视界的范畴和典范。因此，摄影能够显示为对最忠实于这个传统视界中的世界的纪录，亦即显示为最客观的纪录，也就不足为怪了。^[10]换句话说，因为摄影的社会性使用是从摄影的各种使用可能的场域中作出的一种选择，而这些使用可能的结构是按组织世界的日常视界的范畴而建立的，所以摄影影像可被视为是对现实的精确、客观的再现。假如“自然模仿艺术”这句话为真，那么自然而然地，对艺术的模仿应该显示为对自然的最为自然的模仿。

在较深的层面，只有以天真现实主义的名义，人们才能将对于真实世界的某种再现视为现实主义的，这种再现之所以具有客观的表象并非因为与事物的现实本身的一致（因为这种一致只能通过社会条件制约下的感知形式来传达），而是因为它与界定其社会性使用的内在语法的规则相

一致，符合对于世界的客观视界的社会定义。当社会为摄影提供了现实主义的担保的同时，它只不过是在一种同义反复的确定性中确认着自身，也就是，当反映真实世界的某个影像忠实于它对客观性的表征时，它就真的客观了。^[11]

粗鄙的趣味

在普通人看来，摄影术是对真实世界最完美忠实的再现，究其原因，产生摄影的技术客体的社会形象与摄影的社会性使用无疑是同等的。实际上“机械之眼”的完善就是根据对客观性和美学完美的通俗表征而实现的，这种表征的界定标准则是相似性和易读解性；正如西蒙顿（M. Gilbert Simondon）所述，仪器的崇拜者和毁谤者往往都承认，一个仪器的复杂程度与其自动化的程度是成正比的。^[12]然而，出于同样的理由，因为艺术创造被通俗地再现为辛苦劳作，摄影行为无处不与这种通俗观念相抵触。没有艺术家的艺术还是一种艺术吗？毋庸讳言，摄影并未实现工人阶级的艺术理念，亦即其模仿理念的程度并没有达到像现实主义绘画那样对再现进行生产。

许多受调查者感到并表达出了他们眼中使摄影行为与绘画行为分开的差异；既然一个人所要做的一切只是简单地按一下按钮，便能释放出作为照相机本质特征的客观智能，那么似乎并非有什么照片是不可拍摄的，或者说甚至没有哪张照片不是已经以一种虚拟状态存在着；因为这一事实，人们便希望照片通过被摄物体、通过拍摄时所作的选择，甚至在照片的最终用途中获得其正当性，这种用途会驱除人们下面这些话所反映出的那样一些看法，即认为拍照只是为了拍照，是无用的、不正当的、资产阶级的：“这是浪费胶卷”或者“你得有胶卷来浪费啊”；“我敢发誓，有的人真的不知道他们的时间该怎么用”；“你得有空余时间才能做那种事”；“那是资产阶级的摄影”。与此相反，静物即使并不常见，也是画家易于获得认可的主题，因为对于现实简单、成功的模仿预示着艺术的难度，于是也验证着技艺的精湛。

这导致了对机械再生产的态度上的某些矛盾。机械再生产借助其毁灭性的努力，冒险剥夺着作品的价值；而价值正是人们力图授予作品的东

西,因为它符合一个完整的艺术品的标准。这一矛盾越发尖锐突出,因为艺术品,尤其在未被圣化之前,总是引起被蒙骗的恐惧。免遭蒙骗的最可靠保证是艺术家的诚挚性,这种诚挚性是根据艺术品所需的付出、牺牲来衡量的。摄影术置身于美术系统内部,其含混的处境除了导向其他矛盾之外,还可以导致作品的价值与生产该作品的行为的价值之间的矛盾,作品价值所实现的美学理想仍然是最为普及的。

但是这一矛盾只是在关于摄影的艺术价值的(常常是故弄玄虚、惺惺作态的)问题中才会变得明显。这个矛盾既没有促使工人阶级改变附加于照片影像上面的东西,也没有促使人们关注一个萦回在美学家脑际的问题的答案。这个问题是:由于摄影艺术受制于机械,它是否容许对(哪怕是丑的、无意义的)对象加以变形,而我们习惯上承认变形才是艺术创造?对于通俗自然主义而言,美的照片只不过是一件美的事物的照片,或者更罕见一点,是一件美的事物的美的照片,那么生产出最忠实的复制品的技术不是最有可能满足通俗自然主义的期待吗?“现在这个不错,几乎是匀称的了。她是一个美丽的女人。一个美女在照片上看起来总是很赏心悦目。”于是,这位巴黎工人的话回响着诡辩家希皮亚斯那朴实言辞的余音:“我要告诉他美是什么,而且不太会遭到他的反驳!说实话,苏格拉底,事实是,一个美丽的女人,那就是美之所在。”

毫无疑问,摄影(尤其是彩色摄影)彻底实现了工人阶级的美学期待。但是我们是否必须只要说明通俗照片是某种美学意图或理念的实现,或者,为了解释得充分,只要提到技术的障碍或限制就足够了?确实,大多数临时摄影者只能使用功能非常有限的仪器;同样,通过与销售人员或其他业余爱好者进行交流而得来的通俗技能的基本原则,明显是由种种禁令所构成,如不要移动、不要斜拿着相机、不要对着光源或者在光线条件不好的情形下拍照;这些禁令能被一般经验所认证,是因为所使用的相机质量糟糕以及技术能力的缺乏。但是,这些限制不是也很明显地包含了某种必须承认的美学吗?违背这些规定不就会出现某种失败吗?一种不同的美学可能会故意拍出模糊不清、焦距不准的照片,而通俗美学则视之为拙劣的失败的作品加以拒绝。即使在通俗摄影中(如原始艺术便一贯

如此),关于技术限制的解释之所以乍一看还差强人意,那主要是因为技术要求所划定的场域,亦即从技术角度讲所能拍摄的范围,大于社会要求所划定的领域,亦即必须拍摄的对象的范围。在此情况下,一幅相片的技术及美学品质主要靠其社会功能界定,这种品质只能是一个必要条件,而其自身则不会引起人们的兴趣。

这样,一切事物的发生都好像说明摄影术是一种未明言的美学的表现,这种美学运用一种非常严格的方法体系,而且在某种类型的图像中(因为它自身的本质)在其客观性未被感知的情形下产生了客观性。通俗“美学”在每个方面都与纯美学相对立,表现在照片以及传递在照片上的判断时,从赋予摄影的社会功能方面以及摄影总是被赋予一种社会功能这一事实上,通俗美学也遵循这一逻辑。

在传统形式上,这种美学严格地将美学与社会标准相认同,或者也许可以严格地说,只承认得体性、适宜性的规范,绝不排斥美的经验和表现;如果制造一种姿态或者客体的方式能够最严格地遵守绝大多数传统规范,那么,这种制作便会给作者提供一种可能性,即或多或少微妙的和成功的正当理由的可能性,这些正当理由可能会得到赞赏和赏识。由于它预设了一种规范系统的独特性和一致性,这样的美学实现得最好的地方是在乡村社群。例如,照片所摄取的姿势,其意义只有联系着整个符号系统中该姿势的位置才能得以理解,对农民而言,该符号系统规定了他的举止行为是否符合他与别人的关系。照片常常将人脸向正前方,放在照片中心,在适度的距离以威严的姿势、纹丝不动地站立着。实际上,摆姿势便是让自己拍出的姿势不自然,或者说并不是为了拍出自然的姿势来。出于同样的意图,人们在乎自己的姿势是否端正、穿上最好的衣服,拒绝以平常面貌出现在日常工作中被抓拍。摆姿态意味着尊重自己以及要求得到尊重。

当我们试图劝说摄影对象保持自然的姿态时,他们变得忸怩不安,因为他们认为自己不值得被拍摄,他们会说自己“不成样子”,我们所能希望的最佳结果就是模拟的自然,戏剧性的姿态。^[13]摄影者从生活中拍摄照片的行为似乎是荒谬可疑的。于是就出现这样的问题,“这些照片最终下

落是什么？巴黎？它们起码会上电影吧？因为你只会在电影院里才见到这种东西！他们什么都放！”在农民眼里，城市居住者服从一种知觉上的“啥事都成的习气”；这样的事情对他不大好理解，因为他所想到的潜在的摄影哲学，其依据是只有某些对象在某些场合才值得拍摄。^[14]

我们必须避免直接将城市居住者对于“自然的”趣味与农民对于神圣的趣味对立起来；倘若这样做实际上就意味着忽视这样的事实：向摆脱了社会习俗的美学所作的让步常常是似是而非的。例如，我们可以设想，度假造成了许多以随意态度为标记的照片的产生，这种态度是度假所鼓励的，也是对度假的表现。实际上，“舞台”常常是预先就搭好了，如果像画家一样，许多业余摄影家强使他们的模特儿摆出沉静而做作的姿势姿态，这是因为，无论在何场合，“自然”总是一个文化理念，在能捕捉到之前，必须先创造它。即便是抓拍的照片，对于自然之物的美学的成就，也遵守文化模式：其理念仍然是“自然地”出现，无论是想露面或者必须露面。

在大多数集体照中，人们总被显示为紧挨在一起（通常处在照片的中心），时常勾肩搭背。人们的眼睛齐聚于照相机，以至于整幅照片指向其自身的不存在的中心。夫妇照片中，夫妻以完全传统的姿势，手搂着对方的腰站着。在照相机前必须保持的行为规范，有时变得很明显，无论是以消极还是积极的方式。谁要是在一个庄重场合（比如婚礼）的群体中摆出不适当的姿势，或者不注意看镜头或者不摆好姿势，就会引起不满。视线的汇合和每个人的安排客观上证明了群体的内聚力。

这种感情的表达可以在全家福照片中看到，这样的照片被送给不同的受试者进行评判：除了一个人外，所有人都赞成一种自然而庄重的姿势；如果照片中的人站得笔直的、纹丝不动、并且庄重，这些照片则比那些被认为是“从生活中摄取的”更受赞赏。“在这张里，他们很自豪，他们走得出去……”“这张照片里，他们没有向前看，心不在焉。这孩子倚着他爸爸。”另外一张则引起“僵硬的”姿势和“庄重的”姿势的区别，前者会招致大笑，而后者则得到赞许。另一方面，如果照片中的家庭成员似乎因为被彼此搞得分神，这张照片则会受到批评，这是因为从中读解出了家庭群体凝聚力的脆弱，而当拍摄这样的

群体时要捕捉的正是这个。人们通常总是在照片中寻求什么，也就是照片能够令人想起某些熟悉的面孔、值得记忆的地方或时刻，当人们不可能要求这些陌生人的照片也应提供这些东西时，便要求它们至少应该成为一种社会角色的表征；这种要求不必针对某个人自己的照片，因为这种照片自动地实现了这种要求。“你看，这可是一个家庭。我不喜欢这个当妈的，她看起来心不知道在哪儿呢。这张她才有点当妈的样子。不过都差不多！她真是个好笑的母亲，吊着膀子……这张照片糟糕透顶。啊！这张不错，孩子都彬彬有礼，母亲让父亲挽着手臂。这是张家庭留念照。”当我们讨论个人照的时候，我们知道母亲是母亲，父亲是父亲；在匿名的照片中，不同角色的功能必须被清楚地符号化。母亲、父亲还是未婚夫妻，照片必须显示出他们的身份。

对于正平面描绘的自发欲望确实有可能联系着最深层的文化价值。荣誉的要求使人们拍照时摆姿势，正如一个人在他所尊重或期望得到尊重的人面前站正，脸向前看，抬头站直。^[15]在这样一个抬升荣誉、尊严和可敬的社会里，在一个任何时候都逃不脱别人关注目光的封闭世界中，给别人呈现自己最可敬、最尊严的形象是很重要的；近乎立正姿态的不自然的僵硬姿势似乎是这一无意识意图的表现。坐着的人向观看的人传达的行为，就约定俗成的规则而言，是威严的、礼貌的，并要求观看者遵守同样的约定和规范。他保持着脸朝正前方，也要求从一定距离之外看他的脸的正面，这种对彼此尊重的需求便构成正平面描绘的本质。

肖像照实现了自我形象的客观化。因此，这只是一个人与他人关系的极端形式。由此可以理解的是，拍这种照总是引起某种不安，尤其在农民中。农民往往将其他群体的成员对他们的负面形象内在化，于是他们与自己身体之间的关系便很不协调。由于他们对自己的身体感到尴尬，所以在要求放松的并将自己的身体展现为一种景观的一切场合，他们都显得笨拙和不自然，就好像在照相机前舞蹈或者亮相一样。借助于遵守正平面描绘的原则和采取最传统的姿势，人们似乎总是能尽量控制自我形象的客观化。轴向构图与正平面描绘原则相一致，提供了一个尽可能

清晰可读的表现图；仿佛是为了避免任何误解，即使这会意味着以牺牲“自然性”为代价。观看别人而自己没被别人看到，观看别人且没有别人看见自己在观看也没有被别人观看，或者说，偷拍，甚至所有以这种方式进行的拍照，都可说是对于别人形象的窃取。当某人注视正在看自己的人（正在拍照的人），调整他的姿势，他所呈现的就是他希望给人观看的样子；人总是呈现自己的形象。简而言之，当一个人面对他人捕捉并固定自己外貌的目光时，接受最仪式化的含义便意味着降低笨拙呆板的危险，意味着给予别人一个不自然的、预定的自我形象。就像遵守礼节一样，正平面描绘是导致自我客观化的手段：提供一个校准了的自我形象是推行自我感知规则的一种方式。

对待照片的态度，其成规性似乎关涉社会关系的风格，这些社会关系受到分层的、静止的社会的支持。在这一社会里，家庭和“家”比起具体的个人来说更为真实，因为个人首先是靠他们的家庭联系而界定的；^[16]在这样的社会里，行为的社会规则和道德代码比起个人主体的感情、欲望或思想来说更为明显；在这样的社会里，社会交换严格受到圣化的习俗的调节，这些社会交换是在对他人判断的持续恐惧下、在舆论的警惕注视下进行的，随时要受到不可置疑、从未被质疑的常规的名义的谴责，它们总是受到给别人以最佳的自我形象这一需求所支配，这种自我形象最符合尊严与荣誉的理念。^[17]在这样的条件下，对社会的表征除了变成对被再现社会的表征，又能成为什么呢？

在城市社会的工人阶级中，如果社会规范仍然支配着摄影美学，它们留下烙印的方式不会那么总体化，并且肯定不会那么绝对。手工劳动者和文职员工意识到有一种将他们排除在外的学院文化的存在，而他们则消费着学院文化的次级产品；当我们着手分析他们的判断时，就会明显地看到，表现在他们个人判断中的“美学”，其具体特征的来源是基于这一事实，即这种美学起码以一种混乱的方式被视为众多美学之一。即使当工人们把一张美丽的照片与一张从美学角度讲（甚至从道德角度讲）是美的事物的照片等同起来时，他们也知道对于完美还存在其他定义；更准确地说，与他们距离最远的社会群体的美学意图，或者那些群体对工人阶级的

美学实践具有的负面形象，他们从来就不是全然不知的。

“通俗美学”不同于纯朴人那种毫无质疑地依附着一种连贯的规范系统的美学，它（起码是部分地）被定义并显示为学院美学的对立面，即使这一点并没有被很张扬地宣称过。对于合法文化的参照，即使在手工工人中，也从未被真正的排除过。由于他们既无法忽视挑战他们自己的美学的学院美学的存在，又无法放弃他们自己受社会条件制约的取向，更不必说，他们也无法维护这些取向，并加以合法化，因此他们只好通过建立一种双重的判断尺度（有时甚至非常明显），以逃避这一矛盾。他们必须根据分离的逻辑来体验他们与美学规范的关系，因为他们必须把义务性实践与对这一实践的义务性判断分开来：于是，即使他们向往别的照片类型，至少在意图上，他们也从没想过要非难家庭照。当某个受试者被迫在他所做与想做之间作出独立选择时，这套双重规范的表现就再清楚不过了：“这很美，但是我可没想过要这样拍”；“不错，这很漂亮，但是也许你喜欢这样的，但是不适合我。”这类客套话一再出现，便证明存在着一种使“通俗美学”成为“被支配美学”的张力。

这种美学并不包含着自身体系化的原则，就这方面而言，我们是否必须把工人阶级趣味判断的系统视为一种美学？当人们着手重建“通俗美学”的逻辑时，它便显示为康德美学的否定对立，这绝非巧合；同样，通行的思想潮流则基于与它相对立的立论，含蓄地回答了“美学分析”所提出的每个论题。但是工人也许会采取一个与这位哲学家完全对立的观点，却并不因此抛弃他们判断的美学资格。人们并不是有什么就拍什么，或者说并不是每件事物都适合拍。这里的论题暗含在全部判断中，它提供了证据，证明美学观点并不仅仅是任意的，而是像实践一样，遵从着文化模式。“这不是你该拍的东西，那不是照片”，这类判断不容置疑，毫不含糊，常常伴以讨厌的手势，所表达的否定看法立刻就能看得出来。对于规则的违反也许是明显可见的，但是规则却并没有被感知为规则，或者说甚至还没有被阐述为规则，然而这一事实并不会排除下述的可能性：当运用于具体个案时，美学判断的关键存在于各种暗含的原则和规则所组成的体系之中，这些原则及规则主要靠美学判断无意泄漏而非直陈明示出来。

社会学把价值体系处理为许多事实,如果它客观地将可能被美学家视为反美学的种种实践和作品(犹如通俗摄影那样)置于美学的一般标题之下,那么,将这一点视为“通俗美学”的表现就有可能是一种颠倒的常人中心主义(ethnocentricity,此处参照了李猛等译《实践与反思》的译法):实际上,与上述这些实践相对应的经验,与艺术家和美学家从艺术品的沉思和生产所获得的那些经验相比,即使在不同的秩序内具有某种可比拟性,但它们实际上与追求自在自为的美毫无关系。康德所分析的趣味判断预设着一种不同的经历过的经验,它就像大众对美的经验一样,是受社会条件制约的,或者说,这种经验绝不可能独立于社会条件之外,社会条件才能造就“有趣味的人”。

康德为了把握纯粹状态下美学判断不可化约的具体性,力求区别“取悦我们的东西”和“满足我们的东西”,并进而力求将“无功利性”与“官能利益”和“理性利益”加以区分;认为“无功利性”是使沉思具有独特的美学特质的唯一担保,“官能利益”界定了“愉悦性”,而“理性利益”则界定着“善”。与此相对照的是,工人阶级总是期望每一图像清晰无误地实现某一功能,哪怕只是实现一个符码的功能也行,他们在所有判断中往往明确无误地参照道德规范或者愉悦性。无论是赞扬或是批评,他们的欣赏所参照的那套规范系统,其原则总是伦理上的。于是,一幅死去的士兵照片可能会引发表面上看来很矛盾的判断,也就是说他们各个人的情况不一。

“那张很不美观。我不喜欢。但在另一方面,我是拒服兵役的,我决不会拍这样的照片。”“我在道德的观点上反对这张照片。除了职业士兵之外,没人会对这主题感兴趣。”“你看,我在阿尔及利亚服了兵役,但我不喜欢这照片,我对它很反感。”“这是张战争照片。我是和平主义者。我讨厌它。”“我不喜欢这样的照片。已经有太多的战争了。”“这是给那些喜欢这类东西的人的,至于军队和我嘛,这个……”

“它可以用来说明战争的恐怖和无谓。”“我们可以用许多这样的纪录来显示战争的恐怖。”“这是一个纪录,你可以用它来做宣传。”
(死去的士兵照)

对于死去的士兵照的反感判断其实指涉一种美学,这种使能指完全

屈从于所指的美学在摄影中比在别的艺术中能够更充分地实现。作为插图和肖像艺术，摄影可以简化为一种规划，以展现摄影者选择来展现的东西；摄影还可说是从道德上与这一规划同谋，因为它赞成并见证了它所展现的东西。当受试者将赞赏/不赞赏的功能授予摄影所赞成或者不赞成的东西之上的时候，他们只是再生产了摄影的客观意图。

“功能的”美学必然是多元的、有条件的。趣味判断必然暗示，它有限制性地参照着按照类属项界定的条件，这些类属项即是完成的照片中所显示的功能类型或者意图类型的项。

“这是不错的新闻照，在现场拍的，肯定要冒足够的风险，但如果是事后拍的就没什么意思了。”“精彩啊，不会是剪辑出来的吧！”“好啊，要是给学校的孩子们看就好了。”

受试者一直想到他们判断的有效性的条件和限制，这说明他们一直在明确而断然地挑战着一张照片可能具有“普遍的”悦人性这一观念。对每张照片，辨明每一张照片的可能的使用和受众，或者更明确地辩明每个受众的可能使用，使欣赏屈从于几个有条件的假设，这是一种理解甚或是占用一张非个人的匿名照片的方式，那种赋予普通摄影以意义与价值的明显功能在这种照片中已不存在。

可拍和不可拍的事物间的区分原则不可能独立于个人想象之外：事实仍然是这样，普通照片作为有私人用途的私人产品，除了对有限的一组受试者（主要由那些拍照的和被摄的人组成），没有任何意义、价值和魅力。如果有些公开的照片（尤其是彩照）展览被认为是不合适的，那是因为它们为私人物体争取艺术客体的特权，即获得普遍归属的权利。一个手工工人说：“在我看来，一个孕妇的照片可以接受，但是不会有其他人喜欢的。”（孕妇的侧面像）这工人通过得体法则这个议题，发现了什么才是“可展示的”，也就是发现了什么才可以要求普遍赞赏的权利。值得注意的是，与黑白照相比，设计出来供展览的彩照，有时迫使摄影者在自己的照片中采用别人的观点，他们透过人性层面的视角，把这些照片引进一种其意图更具普遍性的实践中。因为他们心中有数，展览照片这种行为本身便要求一种归属感，摄影者有时会感到有义务只展示那些可能“吸引每

个人”的照片。〔18〕

但是,对于制作出来或被观看的照片中的普遍性的任何关注,在摄影的日常使用中几乎都被完全排除了;摄影的日常使用的兴趣并非源于自在自为的目的,而是源于为了某人或某群人的目的。匿名照片和私人照片受制于两种截然不同的感知方式,就这一点而言,上述观点是真实的。当被邀对不熟悉的家庭照发表意见时,城里人甚至农民都可能会采取一种纯粹形式上的、技术上的观点。采用了这种他们并不熟悉的观点时,他们反而能将自然的姿势与招致批评的虚假姿态区分开来,将顺眼的与不顺眼的站位方式区分开来,将失败之作和成功之作区分开来。不过,这只是因为调查所创造的情境是人为的,所以他们至少部分地孤立了图像的形式层面或美学层面。J.B.和他妻子都喜欢J.B.的妻子站在埃菲尔铁塔前的照片,而另一张照片上有一个路标牌从那位母亲头上冒出来,所以这张照片总受到批评。这证明这两张图像被感知的方式是不同的:在一张照片中,连接人与物的象征纽带立刻被理解并被赞赏,因此这一纽带也就成为必须的了,而在另一张照片中则不然。人们面对这些照片时所采取的态度是不太习惯的,这种特征在一个受试者的评语中明白地表现出来了。他以这句话作为他一系列批评的总结:“如果这些照片是我的,我就把它们全都放进相册里算了。”

照片之所以被拍出来,可以肯定的是,起码为了展示,为了给人看。不过,对于观众的参照则有可能在拍摄照片的意图中就出现了,也可能在欣赏他人照片中出现,这并不会使照片失去它与摄影者之间的个人关系;那些观看者是由连接他们与摄影者或与照片观看者之间的个人关系而得以界定的。

对于潜在观众的参照常常在关于艺术照的判断中表达得很清楚:“如果他们是你们的同伴,你就不得不拍,这会让所有认识他们的人开怀大笑”(鬼脸)。“如果这是他们的英国留影,我可以理解,他们拍这张照是为了给朋友看”(浓雾中的人影)。“不可展示的”照片所引发的混乱甚至更清晰地显示这一预见:“你能把这照片给谁看?”(孕妇的侧面照);“这可不是能给你朋友们看的照片”(斜卧的裸照);

“这是很正常的，但是你可不能把它给家庭之外的人看”（女人哺乳照）。而另一个受试者则明确表述出这些判断背后的原则：“她是一位母亲，当然！……我认为这照片不错，非常不错，这是可以向人们展示的”（女人哺乳照）。

由于人们判断照片时总是参照着照片的功能，要么是它满足观看者的功能，要么是其观看者认为它能满足的另外某个人的功能，因此，美学判断往往呈现为一种假设判断，明确依赖着对于“类型”的认同，这些“类型”的“完善”及应用范围已经在概念上被界定了。对于康德而言，美学判断的悖论在于，它包含了对于普遍性的要求，但是却没有诉诸概念让它加以阐述；记住这一点，我们便会发现，对于所展示的照片的最常见态度正好与此相反：表示赞赏的话几乎有四分之三始于“如果”，首次读解图像所引发的判断几乎总是“类属的”：“这是母性的”，“这是人性的”，“这是有伤风化的”。认同的努力通过内在于类属的分类来完成，或者——其实也是一回事——通过社会使用的属性来完成，因为不同的类属主要是参照其使用及使用者而界定的：“这是展览照片”，“这是纯纪录性照片”，“这是实验室照片”，“这是参赛照片”，“这是职业性的照片”，“这是教育性的照片”，等等。评说裸体照的话几乎总是把它们简化成固定的社会功能框框中，并加以拒绝：“放在烟花巷应该没问题”，“这种照片是人们夹在衣服底下卖的”。

艺术照只是被理解成某种社会行为的工具才能逃脱这种归类。许多受试者说：“这是参赛照片。”某种照片所引起的混乱显示了对于它们所附属的类型的疑惑，而将它们归属于某种无关紧要的类型，则使观众免于就它们的美学性质表明立场。^[19]正是由于介入到某一类型的内部，每张具体照片才会获得其意图和存在理由。于是，某些已经在某种程度上得到圣化的类型中所展示的照片，在某种程度上直接参与了这些类型的圣化，而偏好的等级则表现了这种参与，阻止了完全负面的判断。一个工人看了一幅小星星的照片后说，“它在向上飞”。有些受试者似乎被某一类型照片悬挂的高频率解除了武装，总是为欣赏不了而抱歉，对于彻底斥责它们持保留态度。

并不令人吃惊的是，“粗鄙的趣味”的欣赏依据是信息的、具体可感的或道德的利益，它最强烈地拒绝无意义（无关紧要）的影像，或者，按这种逻辑发展则是，拒绝影像的无意义性。^[20]拍一张美丽照片的欲望并不是拍照的充足理由。

“说实话，我是不会去拍这样的照片；这意味着把照片本身就看作目的，而不是视为一种表现手段”（断浪）；“这不能让你想起任何东西，激发不起任何东西，不会给你任何东西”（树叶）；“照片中的人一点也不会让你想起任何事情，这该让你产生一些想法。”“我不喜欢立体主义、非现实的绘画、毕加索等等……我不知道是什么促使他们拍这张照片”（石砾）。

影像向功能屈从竟然是如此强烈的要求，以至于如果人们要想引入美学实验的纯粹意图，这种要求最终将会从摄影行为中抽取出一些仪式特性，并剥夺被摄物体的价值；根据定义，这种美学意图可以运用于任何客体，其运用方式与理论科学一样；根据笛卡尔的观念，这种作为一种独特的观看真实世界的方式，在本质上仍然独立于所涉客体的性质，正如太阳永远独立于它所照耀的千变万化的客体一样。家庭照的拍摄与观注以全部美学判断的悬置为先决条件，因为客体的神圣特性以及摄影者与照片之间的圣化关系足以无条件地使照片的存在正当化，这种照片只是寻求表达对其客体的赞扬，并且在完美地实现这一功能时也实现了照片的完美。当然，所拍摄的客体越是仪式化，对于照片的美学性质的任何关注就越可能存在例外；所拍对象从婴儿到风景、经过宠物到著名的纪念碑，美学关注的悬置可能性便持续减弱，但不会消失。^[21]更归纳化地说，一张照片，即使是象征性的照片，如果没有什么功能能够直接被指派到它身上，也会被拒绝，正如非形象的绘画因为无法显示出一个可以辨认的客体，即不能暗示与人们熟悉的形状类同性，而被拒绝一样。人们期望照片可以赋予一种叙事性的象征主义，作为一个符码，更确切地说是作为一个寓言，毫不含糊地表达一种超越性的意义，并增加可以明白无误地建构一个（它被假定应该承载的）事实话语的标记方式。^[22]

“这张照片如果有一个前景表示环境就好了：如果有某种东西指

示你，如一只气球、一片海滩、一把遮阳伞，我会认可这张照片。”“我会拍一个底部，如一块岩石，这样你就会辨认出什么。”“我会站得更远一些拍，这样你就会看到一组东西，会看出那是什么。”“我不会拍没有船的水。”（海浪）“我可以理解你拍花坛、花、美丽的花园，但不至于拍这片叶子吧！”“我会拍整棵植物”（树叶）。

当被摄客体并不是内在地预定为照片的客体，并且也不包含任何能够无疑增加其可拍性的因素，那么有时就会遗憾地发现，摄影行为并不能借助某种技术上的技艺或“诀窍”使被摄物体获得价值；这些技艺或诀窍显示了相关技巧，并因此暴露出摄影者的专业水准和长处。但是在大多数情况下，应用于照片的判断绝不会将客体从照片中分离出来，也不会将照片从客体中分离出来，这是欣赏的最终标准。^[23]

“如果这些鹅卵石的形状怪异而令人惊奇的话，我就会拍”；“这些鹅卵石并不令人感兴趣，并没什么与众不同的图形，除非是为了开玩笑，就像放大的石子路一样”；“没错，要是加上某种效果，例如加上一些水就好了，可是就这样子的话，实在空洞无味”（鹅卵石照片）。“那片叶子实在并不是特别美！”（树叶的照片）

在照片的全部内在特性中，只有色彩才能暂时中止人们对于琐细事物的照片的拒绝。对大众意识来言，最不可理解的观念莫过于，一个人能够并且应该感受一种康德所谓的独立于感官愉悦性的美学快感。因此，传达于（因缺乏功用而被最强烈拒绝的）照片上（如鹅卵石、树皮、波浪）的判断，总是以这样有所保留的话结尾：“在色彩上，可以说还不错”。某些受试者甚至将这一支配他们态度的格言表达得非常明白，声称“如果色彩好，彩照总会很美”。康德所描述的正是这种大众趣味。他写道：“趣味为了自身愉悦而不是为了作为赞赏的衡量标准，要求魅力和情感这种额外要素，这样的趣味还没有从粗鄙主义中发展出来。”^[24]实际上，可感的、信息的，或道德的利益乃是通俗美学的最高利益。

拒绝无意义的（意味不大的）照片（从缺乏意思和重要性这双重含义上讲），或拒绝含混匿名的照片，实际上意味着拒绝把摄影当成无目的的终结。照片价值的衡量标准，首先是它作为一个象征或者更确切地说作

为一个寓言,它所能交流的信息具有多大程度的清晰度和重要性。摄影的大众阅读在能指和所指之间建立了一种超验的关系,使意义与形式联系起来但却没有完全被卷入其中。摄影远非被感知为仅仅意指自身而已,它被考察时总是被当作并非其自身的某种东西的符码。^[25]照片自身的可读性是其意图可读性(或者其功能可读性)的一个功能,如果能指对于所指的表现力适当性越是具有总体性,照片所引起的美学判断就越是受欢迎。^[26]不过,这也包含着对于标题或题字的期待,这种标题或题字直陈意指的意图,并容许人们判断它所实现的是否与它的明确追求一致,它是否充分地指代了或阐明了它的追求。某些审美经验所引起的混乱可能基本上归因于这一事实:受试者并不知道其意图是什么,甚至不知道什么是意图,什么是粗陋。

“一缕头发,一束,还挺漂亮;全都缠起来了,他们肯定是故意的;他故意只拍头发。那张真不错,那一幅!拍的人是不是一个艺术家?”“我遗憾的一件事就是没搞摄影。全缠到一起时,你真的说不出那是什么”(女人头发的照片)。“一片叶子?没错!看起来有点像片叶子。但是这样拍照片,结果全一样!这是从远处拍的还是特写?……呃,要是我知道这一点,就会理解了。要是我懂摄影,我就理解了”(树叶的照片)。

另一方面,尽管老妇女双手的特写照片削去了人的脸,从而打破了“通俗美学”的规则,但是这张照片得到农民的强烈赞赏,因为他们立刻发现它是对一个主旨的寓言性表现。“啊,这好懂多啦!一个好农民令人赞叹的双手,这样的手赢得无数次的农业奖项。这女人在农田里干的活和在厨房里干的活一样多;她肯定又照料葡萄园又饲养牲口:非常不错。”被感知、理解和欣赏的并不是老女人的双手,而是年迈、劳作和正直。

一个类似的过程赋予了现实主义趣味的特征:由于一般认为摄影技术最有能力忠实而真实地再现现实,对原初命题现实化的适当性在这里所起的作用,就像现实与再现或相似性之间的距离在绘画中一样。趣味判断的原初形式是对于现实化亦即能指与一个超验所指亦即真实观念或原型之间的不一致所做的评估。绘画鼓励人们对于现实主义的要求,而

摄影由于总是自动地显示为现实主义的，因而并不因为其现实主义而获得任何特别的价值，这样，摄影便使观看者倾向于期望与可以程式化表达的意图保持一致。^[27]更深一点说，摄影为现实主义趣味的表达提供了一种额外的机会；因为我们对机器有一个扭曲的形象，我们因此会质疑摄影行为对被再现物体进行变形的可能性，而实际上，我们一旦质疑，就被迫或被激发在衡量表征之美与被再现之物的美之间进行比照。无意义物体的照片之所以粗鄙，并不仅仅因为它并未指涉先于它或者高于它的任何东西，如任何所要阐明的陈述、所要建构的意义或所要服务的用处，还因为我们不再愿意承认同意，这种没有所指的能指由于它自身就是自己的所指，因而它只是表面看来无意义而已：一旦我们对再现努力的真实状态和优点加以考论，对于世界的文字表征也会成为对于世界的同义反复的处理。^[28]

因此，一般认为最忠实地再现了现实的照片影像，便最完美地实现了通俗自然主义的期待，这一期待依赖于对于被创造之物的根本性的依属感，也就是对自然主义摄影的依属感，这种摄影“为赞美而选择”，在许多方面唤起了一种自然主义崇拜。^[29]无意义客体的照片之所以被如此强力地拒绝，对于给定物体尤其是人脸的系统歪曲之所以激起如此的愤怒，是因为抽象性的再阐释被视为一种排斥的技术，一种旨在神秘化的企图，而且也特别是对于被表现事物的无理由的攻击。

如果照片太随意地处理人的身体，就会引起了不安或者愤慨：“如果你要拍，最好拍完整，不是吗？脸都看不到，真气人。”“照片是不错，但是我想看到脸上的表情。”“我会把脸也拍进来”（老农妇的手的照片）。“你只看到一个膀子，缺了点什么，这是不够的”（小孩吃奶的特写照片）。脸，尤其是面部表情，集中了身体的表达性，因此处理掉它们就被认为是一种对表达的否认。有一个受试者说道：“还好，你可以看到眼睛，眼睛就是一切。”

这就是为什么摄影实践，作为一种将群体和世界庄严化和神圣化的仪式，能够完美实现“通俗美学”更深的意图的原因，“通俗美学”亦即节庆美学(festive aesthetic)，是与别人交流、与世界共享的美学。

合法性的等级

“粗鄙趣味”从来没有彻底摆脱与“优雅趣味”的对照。例如，工人阶级受试者倾向于依赖的有关类型或完美的“概念”，希望这些概念能够提供一种引导欣赏的规范；这种倾向似乎也表现了任何文化弱势群体与事实上将他们排除在外的合法文化之间注定的关系；由于工人阶级从定义上被剥夺了构成优雅趣味规范的不言而喻的广博知识，因此他们总是寻求客观原则，在他们眼中，这些原则是能够形成适当判断之基础的唯一东西，而这些东西也只有通过特殊的、广泛的教育才能获得。无论是对规则或者类型规则的关注，还是希望趣味方面的判断（作为一种反思性判断）也能够成为一种“界定性判断”，即在一般（规则、原则或者法则）中包含着特殊，说到底都表达了对于合法文化的承认以及对于文化剥夺的确认。无论怎样，摄影（以及它所引起的判断）为把握“通俗美学”的逻辑提供了一个特别有利的机会，因为它决不完全遵从被认同的实践与作品，使人们害怕因为不得不发表意见和暴露自己对于已被圣化的规范的无知而丢脸。

这之所以如此，是因为在特定社会下的特定时刻，并非所有的文化意义、戏剧表演、体育项目、轻歌剧或歌剧，以及歌曲、诗歌或室内乐表演，在高贵和价值上都是等同的，并且它们并不以同样的迫切性要求同样的切入。换言之，从戏剧到电视的不同表现系统，是根据独立于个人观点的等级被客观组织起来的，这种等级规定了文化合法性及其分级。^[30]消费者面对着被定位在合法文化范围之外的意义时，感到他们有权利维持纯粹消费者的身份，并自由地作出判断；另一方面，在圣化文化的场域内部，他们又感到自己被按照客观标准衡量，便被迫采取某种专注的、正规的和仪式化的态度。因而，由于爵士乐、电影和摄影并不以同样的迫切性要求专注的态度，故而并不进一步促成这种在讨论学院文化作品时很普通的专注态度。在争取合法性支持的过程中，同样的鉴赏家也转向这些行为艺术模式，由于它们在传统文化的范围内也通行。不过，由于缺乏一个体制把这些艺术作为合法文化的构成部分，从方法论上系统地教授，绝大多数人作为简单的消费者，便以十分不同的方式体验这些艺术。关于这些艺

术的历史的博学知识,以及对构成其特点的技术或理论规则的熟识,只会碰到例外的情形时才需要,因为人们并不像在别的领域中那样感到有压力,必须努力设法掌握、积累和交流这种知识,这方面知识是学究式消费所必须的入门基础以及仪式化的伴生物的一部分。

因此,人们可以从完全圣化的艺术(例如戏剧,绘画,雕塑,文学和古典音乐)渐渐转向这样的一些指意系统,无论它们是装饰、化妆品还是烹调,至少乍一看它们完全弃置于个人趣味的专断性。被囊括在合法性领域的种种意义都共享这一事实:它们根据一种特殊类型的系统而被组织起来,这一系统由学校这个专门承担知识交流的体制所发展和教化,通过训练和实践的系统机构被组织成一种等级。随之而来的是,促成一种等级机构或系统机构的偏好或技巧是归于合法性领域之内的,而远非随机分布的;系统化显然在一个或多或少地被抬升的层面运作,根据的是这种训练是否在一个或长或短的时间里以一种或多或少的强度得到了实践:我们发现关涉合法作品的趣味系统紧密地联系着教育层面。^[31] 圣化作品的存在和规定了圣化方法的整个规则系统预设了一个体制,该体制不仅仅起着交流和分配的功能,也起着一种合法性的功能。实际上,爵士乐和电影供应给大众时所使用的表达手段,至少像更为传统的文化作品一样有力;职业评论家的圈子拥有可以自主操作的博学杂志以及电台和电视讨论平台,它们作为一种文化合法性所标榜的标志,采取大学批评家那种学究式的沉闷语调,培养着对于为炫学而炫学的崇拜,就好似面对合法性问题的纠缠时,他们唯一能做的事情就是接受和夸大法定权威的外部标记,即教授,他们是文化合法性的垄断权的守护者:仿佛他们竞争合法性和竞争合法化权力的情境,迫使他们表达出最有分歧的或表达出最好是不可或缺的判断,而影响所及只能达到有限的业余爱好者团体,如爵士小圈子和电影俱乐部。

摄影在合法性等级之内的位置,介于“粗鄙”实践(表面上弃置于趣味的无政府状态)与贵族文化实践(服从于严格的规则)之间,这一点就像我们已经看到的那样,解释了摄影所引起的态度为何含混不清,特权阶层的成员的态度尤其如此。有些热衷者想将摄影建立一个完全合法的艺术

实践,其努力几乎总是显得愚蠢而孤注一掷,因为它可以说毫无可能扭转关于摄影的社会基调,这一基调在人们试图否认时就被最强烈地唤起。那些希望打破日常实践规则的人,那些拒绝将公认的意义和功能授予他们的摄影活动及其作品的人,不断地被迫去创造一种代用品(尽管也许看上去并非如此),代替作为一种直接的确定性而被赋予合法文化热衷者的东西,也就是有关这种实践及其所有从技术模式到美学理论的伴随支持物的文化合法性的感觉。与合法实践不同,处在合法化过程中的实践,对于置身其中的东西,提出并强性要求问答其自身合法性的问题。决非偶然,热衷其道的摄影者总是感到必须为他们的实践发展出一套美学理论,通过证明摄影作为一种真正的艺术其存在是正当的,从而使他们作为摄影者的存在正当化。

是否这意味着,当受试者觉得不是被根据美学正统的客观规范来衡量的时候,他们的趣味判断就被弃置于专断性,且被剥夺了一切的系统特性?实际上,组织他们的依据是一种系统性安排,这种类型的安排与构建“有教养”人士的偏好和知识的安排相比,并不见得与个体心理有更多关联,而是与那恰恰基于阶级精神气质的东西相关,也就是一套价值观念,这套观念并未获得系统化的解释,但会倾向于组织一个社会阶级的“生活行为”。因而,正如我们已经看到的那样,对于工人和中产阶级而言,在摄影实践中也同时在对于摄影的判断中所表达的美学,显示为一种精神气质的维度,以至于数量庞大的摄影作品中的美学也许可以被合法地化约为——无需是还原的——生产它们的群体的社会学,化约为他们指派给这些作品的功能以及赋予这些作品的意义,它们既是清楚显豁的又更有可能是暧昧含蓄的。

注 释

- [1] 对图像表现——从雕版画到“照相小说”——系统的场域的再次结构化,揭示了这些系统无不从它的社会使用中演化出其知觉及美学的法则。摄影并不仅仅占用迄今为止只属于雕版画的功能,忠实地再现真实世界;它把给小说插图的任务留给雕版画,

从而通过实现对客观性以及现实主义的要求而强化了这些预先存在的要求。

- [2] W.M.Ivins, *Prints and visual communication*(M.I.T.Press Cambridge, Mass. 1953), p.128.
- [3] Pierre Francastel, *Peinture et Société*, Audin, Lyon, 1951, p.47.
- [4] Marcel Proust, *Remembrance of Things Past, The Guermites Way*, trans. Terence Kilmartin, Vol.2(Penguin Books, Harmondsworth, 1981), p.378.
- [5] Marcel Proust, *ibid.*, *In a Budding Grove*, Vol.1, p.896.
- [6] Jurgis Baltrusaitis, *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Baltru saitis, Paris, 1955.
- [7] 因为再没有比摄影这一选择性的约定俗成的表征更不自然的形式了,所以摄影仍然能够在某种受试者心中产生一种“疏离”的经验,甚至在熟悉的环境中。一个居住在勒斯奎的 85 岁的老人对于一幅摄自他家楼对面的阳台上的旧照片表现出极大的震惊。一开始他什么也认不出来。他从各个角度看照片。别人告诉他这是一张市镇广场的照片。“但是这是从哪儿拍的呢?”他的手指摸着一排排房子,停下来,指着一幢房子的一楼窗口,说道:“这该是我的房子吧?”他认出了隔壁的房子:“这是从哪儿拍的呢?那是教堂吗?”他认出了新的细节,但是仍然一样搞不清,因为他就是不能确认自己的位置。
- [8] 儿童再次呈现为一个例外,也许是因为他们的天性易变;摄影之所以合适,是因为它要捕捉稍纵即逝和偶然发生的事物,由于它不可能不把短暂的景色构建成如此以便保存,使它免于完全消失。
- [9] Cf. Yves Bonnefoy, “Le temps et l’intemporel, dans la peinture du Quattrocento”, *Mercure de France*, February 1958.
- [10] 因为摄影再现服从了产生于媒介——正是这种媒介机械性创造了这些摄影再现——存在之前的诸再现法则,摄影再现才会显得真的“活生生的”、“客观的”。暗箱被 16 世纪初的画家一直运用并不断改进,尤其是加上了凸镜后,随着制作“栩栩如生的”的形象的雄心越发强化,它的用途更加广泛。我们也知道 18 世纪后半叶,有一股画画所谓“侧面像”的时尚(从脸部投射出来的轮廓画成的图)。1786 年,Chrétien 完善了“相貌轮廓描绘术(physionotrace)”,这使得人们有可能描绘出人的四分之三轮廓,当这些轮廓像缩小放到铜版上,就可以大量印刷。1807 年,渥拉斯顿发明了明箱(the camera lucida),这个装置使用一个棱镜,使得人们有可能同时看到将要画的物体和画本身。1822 年,达盖尔发明了“透明画景”,也就是受光线影响的透明画像;为了寻找能给予他的图像以戏剧效果的色质,他继续进行感光化学物质的试验,追求他以化学物质捕捉暗箱中形成的图像的梦想。当他得知 Niepce 的发明后,他改进而完成了达盖尔银版照(the daguerrotype)。摄影术已经预先安排成为“现实主义”的标准,因为它在几个世纪前就提供了实现有透视效果的“对于世界的视界”的机械工具。

- [11] 法律无疑是我们社会客观地赋予摄影以意义的最好标示。如果对裸体的再现在摄影中比在绘画中更容易导致淫秽指控,这无疑是因为归结给摄影的现实主义意味着,摄影似乎不像绘画那样能够实现(现象学意义上的)“中和”作用。
- [12] M.吉伯特·西蒙顿指出,事实上,“全自动是一种颇为低级的技术机巧”而“机器中的真正机巧……不是对应于全自动的增加,而是相反地对应于机器的一种功能发挥,这种功能的发挥呈现为不确定性的某种边缘。”(*Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p.11.)
- [13] J.B.照片集里那张反映J.B.的父亲站在链锯旁的相片可归入这一类;做出来的姿势以及紧盯着相机的严肃神情,对于被照的人来说,在某种程度上可能“补偿”了衣着和背景的不合适。
- [14] 被展示一张孕妇的照片(图9),或者石子或树叶的照片时,反应几乎总是相同的:“他们就会找这些东西照!”“你看他们照的这些东西!”“照这些东西,天哪!”“这姿势很放松、自然……如果这女人要是想拍照,她最好摆正姿势。”(这里和以下引述的观察是农民和工人看了一组24张专业摄影作品后归纳出来的,照片的主题在每次论述中将会举出来。)
- [15] 在卡比尔人看来,有荣誉的人是那“看着人家的脸”(直面 *fait face*)的人,看着别人的脸,不隐藏自己的脸(cf. P.Bourdieu, “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, in J.Peristiany(ed.) *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp.191—241)。从 *sp-ek*(源自拉丁语 *specio*)和 *sep*(源自梵语 *sapati* 意为“表示尊敬”)的相似中,Smile Benveniste 发觉“‘敬意’与‘凝视’常常是彼此相关的,参照法语的 *égard* 和 *regard*,以及英语的 *regard*(关注、尊敬)、*respect*(尊敬、注意)等”(*Origines de la formation des noms en indo-européen*, Maisonneuve, Paris, 1973, p.157.)。
- [16] 在贝亚恩人中,某家的幼子如果与另一家的长女结婚并入赘而住,往往会失去他自己的姓,只以他新家的姓为人所知。
- [17] 豪森斯坦(W.Hausenstein)使我们看到正平面描绘与“封建制及僧侣制”文化的社会结构之间的关联(*Archiv für Sozialwissenschaft and Sozialpolitik*, 1913, Vol. XXXVI, pp. 759—760)。Philippe Ariès 也在肖像艺术的转变与家庭结构及相关态度的体系的转变之间建立了一种关系;Ariès 指出,从绘有家庭成员“以一种颇为严肃的态度摆出姿势,以便加强彼此间的联系”的绘画(如 P.Pourbus 所绘的画中,“丈夫把左手放在他妻子的肩膀上,他们的脚下男孩照搬这个姿势,把手放在他小妹妹的肩膀上”),到“从日常生活的某个时刻捕捉到的全家生活瞬间”的照片,存在着一种渐进的发展(P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, pp.389—390)。于是,尽管家庭肖像画根据不同的社会阶层有不同的处理方式,却倾向于以共时的方式复制着

肖像史的不同时刻。

- [18] 因此，人们所以能被引向美学贯注的原因还是与美学很不相干的。公众展示这种情境的影响似乎是导源于这一事实：私人照片的数量在拍摄彩照的人中比不拍彩照的人中少得多，并且，他们尤其视这些照片为他们的一种优先选择，但又不会在这样做的时候让人看出这种选择性。
- [19] 例如，“这是什么？一张电影定格照？如果是一张化了浓妆的女明星，倒是不错；如果不是，就一文不值。”
- [20] 如果一张毫无意义的物体的图片得到接受，那么，无论被拍摄的事物，还是拍它的人，都会认为是毫无意义的。于是，农民可以接受人们拍树皮或者一堆堆鹅卵石，而并不赋予它们任何价值。如果，一个人带着些微震惊的惊奇感，接受了城市人轻浮的奇思异想，那是因为无论怎么说，摄影本来就被视为留给城里人做的一种无意义的轻浮行为。
- [21] 有关摄影的自发话语很少会在美学层次上发生，摄影实践就更少在艺术创造的语言中谈及了。在 500 张业余摄影照片样本中，显示出技术或美学努力的照片不足百分之十。
- [22] 由于图像语义可能性所导致的不安，以及对所指与能指之间固有关系的拒绝承认，人们只能借助于创造主体而创造意义，这个主体可以给无意义客体赋予一种功能从而在无意义客体上发现意义。“这对喜欢水的人来说是不错的”（波浪的照片）；“除了对研究植物的人外，这毫无用处；我是一个工人，对此不感兴趣”；“只有当我收集叶子我才会拍它”；“噢，这是收藏家的照片”；“植物学家可能会对它感兴趣”（树叶的照片）。
- [23] 一个美的图像是关于一件（社会界定的）美的事物的图像，下列事实可以提供其证据。当一个人被问及他能否拍出美的、有趣的、毫无意义的或者丑的照片时，他所列出的一系列物体的等级，几乎等同于他所看到的这些物体的艺术照片的等级（这个等级相对独立于社会阶层）；下列括号内的数字代表着认为该物体可以拍出美的照片的受试者百分比：日落（78），风景（76），玩小猫的小女孩（56），哺乳的女人（54），民间舞蹈（46），在工作的织布工（39），早期绘画大师（37），树的皮（35），著名的纪念碑（27），初领圣餐（26），一条蛇（20），一根绳子（16），一个金属框架、一个孕妇（15），卷心菜、一座铁道边的公墓、流浪汉的吵架（12），卖肉摊（9），一个受伤的男人（8），一场车祸（1）。
- [24] I.Kant, *Critique of Judgment*, trans. J.C.Meredith (Oxford University Press, London, 1952), p.65.
- [25] 这似乎是关于所有意义的流行态度。例如，如果古典音乐或者非图像型绘画令人不安，这是因为受试者感到不能理解它们作为符号必须意味着什么。
- [26] 在农村环境中，正如在城市社会的工人阶层中一样，偏好的等级是合法性等级与价值等级折衷的结果。一张易于辨认的照片，无论所表现的主题在道德上多么令人震惊，

也会比另外一张不太易于辨认的照片受到偏爱。当两种等级相互冲突的时候,如孕妇的照片,特别是农村环境下谈到老农妇的双手的照片,判断几乎毫无异议地偏向赞许;在无意义照片中受到最猛烈攻击的典型技术(模糊、焦距不准等)可能因此被赞许为“艺术化的朦胧”、“符合主题”、“有诗意”;而事实上,正如一位在抽查中若有所悟地说的那样,“这属于那种你可以闭着眼睛享受的东西”。不那么“具有表现力的”,或者容许有多种不同读解的照片,总是导致一定程度的难堪。

- [27] 除了别的意思之外,这还吊诡地意味着,最开明的业余爱好者,甚至专业摄影家都拒绝将其创作的合法性基于“客观机会”的升华,尽管一切迹象都倾向于让他们这样做。照片总是承载着它的机械根源,这是一种缺陷,而如果没有意图的直陈加以合法化,最完美的成就也会受到怀疑。
- [28] 这也部分地解释了为何现实主义的趣味在关涉照片时,比关涉绘画时表达的坚决得多;我们知道,当调查他们能否按物体拍出美的照片而将物体建立一个等级时,这一点甚至在有文化阶层中也不见得比其他阶层有多大区别。同样,社会所有阶层中都很普及的现实主义趣味,在关涉摄影时比关涉一门圣化了的艺术(如绘画)更易于表达出来。
- [29] 函数分析确认,在行为与观念之间存在着一系列相关性,这些相关性表现了人们对于机械再现了真实世界的照片的依属感。
- [30] 合法性(*legitimacy*)不同于法定性(*legality*):如果文化上最劣势阶层的个体几乎总是认识到(即使心有不甘)统治性文化所暗示的美学法则的合法性,但这并不意味着他们不能(在事实上)终其一生置身于这些法则的运用场域之外,而且丝毫不减这些法则的合法性,毫不损害它们获取普遍承认的诉求。合法的法则根本不可能决定落入其影响范围内的行为,甚至连例外都不会有,但是它还是界定着伴随该行为的经验的形态,并在它诉求合法性时,不可能不被看作并承认为文化行为的法则(在越界法则中尤为如此)。简言之,这一事实构成了我所谓的文化合法性的存在:不管愿意与否,无论承认与否,所有个体都(知道他们)被放置于一个法则与客观律令系统的应用场域内,这些法则与客观律令有可能证明他们的行为合格并进而将他们的行为组织进一个文化等级之中。
- [31] 有关参观博物馆的公众的调查显示,关涉绘画的趣味系统与教育程度之间存在着非常紧密的联系(Cf. P. Bourdieu and A. Darbel, *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*, Paris, Éditions de Minuit, 1st ed., 1968, 2nd ed., revised with additions, 1969, pp.93—101)。

附录二

引用文献

一、中文文献

1. 阿多诺:《美学理论》,王柯平译,四川人民出版社 1998 年版。
2. 阿道诺等:《权力主义人格》,李维译,浙江教育出版社 2002 年版。
3. 雷蒙·阿隆:《雷蒙·阿隆回忆录:五十年的政治思考》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版。
4. 雷蒙·阿隆:《阶级斗争:工业社会新讲》,周以光译,译林出版社 2003 年版。
5. 雷蒙·阿隆:《知识分子的鸦片》,吕一民等译,译林出版社 2005 年版。
6. 迪迪埃·埃里蓬:《今昔纵横谈:克劳德·列维-斯特劳斯》,袁文强译,北京大学出版社 1997 年版。
7. 巴赫金:《巴赫金全集》,河北教育出版社 1998 年版。
8. 加斯东·巴什拉:《科学精神的形成》,钱培鑫译,江苏教育出版社 2006 年版。
9. 齐格蒙·鲍曼:《立法者与阐释者:论现代性、后现代性和知识分子》,洪涛译,上海人民出版社 2000 年版。
10. 贝尔特:《二十世纪的社会理论》,瞿铁鹏译,上海译文出版社 2002 年版。
11. 乌尔里希·贝克等:《自反性现代化:现代社会秩序中的政治、传统与美学》,赵文书译,商务印书馆 2001 年版。
12. 让·贝西埃等主编:《诗学史》下册,史忠义译,百花文艺出版社 2002 年版。
13. 朱里安·本达:《知识分子的背叛》,孙传钊译,吉林人民出版社 2011 年版。
14. 本雅明:《机械复制时代的艺术作品》,王才勇译,浙江摄影出版社 1996 年版。

15. 彼得·比格尔:《先锋派理论》,高建平译,商务印书馆 2002 年版。
16. 边燕杰等编:《社会分层与流动:国外学者对中国研究的新进展》,中国人民大学出版社 2008 年版。
17. 波德莱尔:《波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,人民文学出版社 1987 年版。
18. 理查德·A.波斯纳:《公共知识分子——衰落之研究》,徐昕译,中国政法大学出版社 2002 年版。
19. 卡尔·博格斯:《知识分子与现代性的危机》,李俊译,江苏人民出版社 2002 年版。
20. 皮埃尔·布尔迪厄、汉斯·哈克:《自由交流》,桂裕芳译,三联书店 1996 年版。
21. 布尔迪厄:《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 1997 年版。
22. 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,李猛等译,中央编译出版社 1998 年版。
23. 皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则:文学场的生成和结构》,刘晖译,中央编译出版社 2001 年版。
24. 布迪厄:《知识场域与创作计划》,麦克·F.D.杨主编:《知识与控制:教育社会学新探》,谢维和等译,华东师范大学出版社 2002 年版。
25. 皮埃尔·布尔迪厄:《男性统治》,刘晖译,海天出版社 2002 年版。
26. 布尔迪厄等:《继承人:大学生与文化》,邢克超译,商务印书馆 2002 年版。
27. P.布尔迪厄、J.-C.帕斯隆:《再生产:一种教育系统理论的要点》,邢克超译,商务印书馆 2002 年版。
28. 布赫迪厄:《布赫迪厄论电视》,林志明译,台湾麦田出版社 2002 年版。
29. 布赫迪厄:《防火墙:抵挡新自由主义的入侵》,孙智绮译,台湾麦田出版社 2002 年版。
30. 皮埃尔·布迪厄:《实践感》,蒋梓骅译,译林出版社 2003 年版。
31. P.布尔迪厄:《国家精英:名牌大学与群体精神》,杨亚平译,商务印书馆 2004 年版。
32. 布尔迪厄:《言语意味着什么:语言交换的经济》,褚思真等译,商务印书馆 2005 年版。
33. 波丢:《人:学术者》,王作虹译,贵州出版集团 2006 年版。

34. 皮埃尔·布尔迪厄:《科学之科学与反观性》,陈圣生等译,广西师范大学出版社 2006 年版。
35. 皮埃尔·布尔迪厄:《实践理性》,谭立德译,三联书店 2007 年版。
36. 皮埃尔·布尔迪厄:《帕斯卡尔的沉思》,刘晖译,三联书店 2009 年版。
37. 布迪厄:《海德格尔的政治存在论》,朱国华译,学林出版社 2009 年版。
38. 布迪厄:《单身者舞会》,姜志辉译,上海译文出版社 2009 年版。
39. 皮埃尔·布尔迪厄、罗杰·夏蒂埃:《社会学家与历史学家:布尔迪厄与夏蒂埃对话录》,马胜利译,北京大学出版社 2012 年版。
40. 皮埃尔·布尔迪厄:《自我分析纲要》,刘晖译,中国人民大学出版社 2012 年版。
41. 皮耶·布赫迪厄:《所述之言:布赫迪厄反思社会学文集》,陈逸淳译,台湾麦田、城邦出版社 2012 年版。
42. 皮埃尔·布尔迪厄:《区分:判断力的社会批判》,刘晖译,商务印书馆 2015 年版。
43. 陈彦:《布迪厄,使穷人感到骄傲的理论家》,《文景》2002 年第 2 期。
44. 陈平原等主编:《学人》第十三辑,江苏文艺出版社 1998 年版。
45. 陈越编:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社 2003 年版。
46. 蒂埃里·德·迪弗:《艺术之名:为了一种现代性的考古学》,秦海鹰译,湖南美术出版社 2001 年版。
47. 迈克·费瑟斯通:《消费文化与后现代主义》,刘精明等译,译林出版社 2000 年版。
48. 约翰·费斯克:《理解大众文化》,王晓珏等译,中央编译出版社 2001 年版。
49. 约翰·菲斯克:《解读大众文化》,杨全强译,南京大学出版社 2001 年版。
50. 福柯:《权力的眼睛:福柯访谈录》,严锋译,上海人民出版社 1996 年版。
51. 福柯:《什么是启蒙?》,汪晖等主编:《文化与公共性》,三联书店 1998 年版。
52. 高宣扬:《布尔迪厄》,台湾生智文化事业有限公司 2002 年版。
53. 威廉·冈特:《美的历险》,肖聿等译,中国文联出版公司 1987 年版。
54. 杰弗里·G.戈德法布:《“民主”社会中的知识分子》,杨信彰等译,辽宁教育出版社 2002 年版。
55. 吕西安·戈德曼:《文学社会学方法论》,段毅等译,工人出版社 1989 年版。
56. 吕西安·戈德曼:《隐蔽的上帝》,蔡鸿滨译,百花文艺出版社 1998 年版。

57. 格尔茨:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社 1999 年版。
58. 尤卡·格罗瑙:《趣味社会学》,向建华译,南京大学出版社 2002 年版。
59. 鲍里斯·格罗伊斯:《走向公众》,苏伟等译,金城出版社 2012 年版。
60. 鲍里斯·格罗伊斯:《艺术力》,杜可柯等译,吉林出版集团股份有影响公司 2016 年版。
61. 安东尼奥·葛兰西:《狱中札记》,曹雷雨等译,中国社会科学出版社 2000 年版。
62. 戴维·格伦斯基编:《社会分层》,王俊等译,华夏出版社 2005 年版。
63. 艾尔文·古德纳:《知识分子的未来和新阶级的兴起》,顾晓辉等译,江苏人民出版社 2002 年版。
64. 哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,李安东等译,上海人民出版社 1997 年版。
65. 奥斯汀·哈灵顿:《艺术与社会理论——美学中的社会学之争》,周计武等译,南京大学出版社 2010 年版。
66. 海涅:《海涅全集》,章国锋等译,河北教育出版社 2003 年版。
67. 阿诺尔德·豪泽尔:《艺术社会史》,黄燎宇译,商务印书馆 2015 年版。
68. 何文焕:《历代诗话》,中华书局 1997 年版。
69. 黑格尔:《美学》第 1 卷,朱光潜译,商务印书馆 2009 年版。
70. 约翰·R.霍尔等:《文化:社会学的视野》,周晓虹等译,商务印书馆 2002 年版。
71. 安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,三联书店 1998 年版。
72. 吉登斯:《社会学》(第 4 版),赵旭东等译,北京大学出版社 2004 年版。
73. 吉尔兹:《地方性知识》,王海龙等译,中央编译出版社 2000 年版。
74. 加达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》上卷,洪汉鼎译,上海译文出版社 1992 年版。
75. 金森修:《巴什拉:科学与诗》,武青艳等译,河北教育出版社 2001 年版。
76. 让-波尔·卡皮:《法兰西学院》,商务印书馆 1997 年版。
77. 卡罗琳·考斯梅尔:《味觉:食物与哲学》,吴琼等译,中国友谊出版公司 2001 年版。
78. 菲利普·柯尔库夫:《新社会学》,钱翰译,社会科学文献出版社 2000 年版。
79. 弗莱德里克·R.卡尔:《现代与现代主义》,陈永国等译,吉林教育出版社

1995年版。

80. 马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬等译,商务印书馆2002年版。

81. 帕斯卡尔·卡萨诺瓦:《文学世界共和国》,罗国祥等译,北京大学出版社2015年版。

82. 约翰·凯里:《知识分子与大众:文学知识界的傲慢与偏见,1880—1939》,吴庆宏译,译文出版社2008年版。

83. 乔治·康吉莱姆:《正常与病态》,李春译,西北大学出版社2015年版。

84. 戴安娜·克兰:《文化生产:媒体与都市艺术》,赵国新译,译林出版社2001年版。

85. 罗斯玛丽·克朗普顿等:《阶级与分层》,陈金光译,复旦大学出版社2011年版。

86. 米歇尔·拉蒙等:《比较文化社会学的再思考:法国和美国的评价模式库》,邓红风等译,中华书局2005年版。

87. 埃里克·欧林·赖特:《阶级》,刘磊等译,高等教育出版社2006年版。

88. 埃里克·欧林·赖特编:《阶级分析方法》,马磊等译,复旦大学出版社2011年版。

89. 雅克·朗西埃:《哲学家和他的穷人们》,蒋海燕译,南京大学2014年版。

90. 朗西埃:《美学异托邦》,蒋宏生译,载《生产》,第八辑,江苏人民出版社2013年版,第200页。

91. 戴维·李等编:《关于阶级的冲突:晚期工业主义不平等之辩论》,姜辉译,重庆出版社2005年版。

92. 李春玲:《断裂与碎片:当代中国社会阶层分化实证分析》,社会科学文献出版社2005年版。

93. 李春玲等:《社会分层理论》,中国社会科学出版社2008年版。

94. 李春玲:《我国社会分层研究30年》,《中国社会科学院院报》2008年9月2日。

95. 李春玲:《如何定义中国中产阶级:划分中国中产阶级的三个标准》,《学海》2013年第3期。

96. 李春玲:《教育不平等的年代变化趋势:对城乡教育机会不平等的再考察》,《社会学研究》2014年第2期。

97. 李路路等:《当代社会学中的阶级分析——理论视角和分析范式》,《社会》2012年第5期。
98. 李培林等:《中国社会分层》,社会科学文献出版社2004年版。
99. 李强:《社会分层十讲》,社会科学文献出版社2013年版。
100. 刘剑梅:《革命与情爱:二十世纪中国小说史中的女性身体与主题重述》,郭冰茹译,上海三联书店2009年版。
101. 刘易斯·科塞:《理念人:一项社会学的考察》,郭方等译,中央编译出版社2001年版。
102. 拉什等:《组织化资本主义的终结》,征庚胜等译,江苏人民出版社2001年版。
103. M.李普曼编《当代美学》,邓鹏译,光明日报出版社1986年版。
104. 利奥塔尔:《后现代性与公正游戏:利奥塔访谈录》,谈瀛洲译,上海人民出版社1996年版。
105. 利奥塔尔:《话语,图形》,谢晶译,上海人民出版社2011年版。
106. 刘小枫:《现代性社会理论》,上海三联书店1998年版。
107. 布鲁斯·罗宾斯编著:《知识分子:美学、政治与学术》,王文斌等译,江苏人民出版社2002年版。
108. 罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,中国社会科学出版社2000年版。
109. 罗素:《西方哲学史》,何兆武等译,商务印书馆1982年版。
110. 《卢卡契文学论文集》第1册,中国社会科学院外国文学研究所编,中国社会科学出版社1981年版。
111. 吕达等主编:《杜威教育文集》第5卷,人民教育出版社2008年版。
112. 马尔库斯等:《作为文化批评的人类学》,王铭铭等译,三联书店1998年版。
113. 吉姆·麦克盖根:《文化民粹主义》,桂万先译,南京大学出版社2001年版。
114. 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,商务印书馆2000年版。
115. 赫伯特·曼纽什:《怀疑论美学》,古城里译,辽宁人民出版社1990年版。
116. 莫里斯·梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,杨大春译,商务印书馆2000年版。
117. 贡特·奈斯克等编:《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版。
118. 欧文·潘诺夫斯基:《哥特建筑与经院哲学》,吴家琦译,东南大学2013年版。

119. 潘绥铭:《生存与体验:对一个地下“红灯区”的追踪考察》,中国社会科学出版社 2000 年版。
120. 朋尼维兹:《布赫迪厄社会学的第一课》,孙智绮译,台湾麦田出版社 2002 年版。
121. 彼埃尔·V.齐马:《社会学批评概念》,吴岳添译,广西师范大学出版社 1993 年版。
122. 尼克·史蒂文森:《认识媒介文化》,王文斌译,商务印书馆 2001 年版。
123. 斯拉沃热·齐泽克等编:《图绘意识形态》,方杰译,南京大学出版社 2002 年版。
124. 钱钟书:《谈艺录》,中华书局 1984 年版。
125. 邱天助:《布尔迪厄文化再制理论》,台北桂冠图书出版社 2002 年版。
126. 仇立平等:《文化资本与社会地位获得——基于上海市的实证研究》,《中国社会科学》,2011 年第 6 期。
127. 苏珊·桑塔格:《论摄影》,艾红华等译,湖南美术出版社 1999 年版。
128. 理查德·舒斯特曼:《实用主义美学:生活之美、艺术之思》,彭锋译,商务印书馆 2002 年版。
129. 萨林斯:《文化与实践理性》,赵丙祥译,上海人民出版社 2002 年版。
130. 爱德华·W.萨义德:《知识分子论》,单德兴译,三联书店 2002 年版。
131. 萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,三联书店 1987 年版。
132. J.C.斯科特:《农民的道义经济学》,程立显等译,译林出版社 2002 年版。
133. 詹姆斯·C.斯科特:《弱者的武器》,郑广怀等译,译林出版社 2007 年版。
134. 戴维·斯沃茨:《文化与权力》,陶东风译,上海译文出版社 2006 年版。
135. 维克多·什克洛夫斯基等著:《俄国形式主义文论选》,方珊等译,三联书店 1989 年版。
136. 索维尔:《知识分子与社会》,张亚月等译,中信出版社 2013 年版。
137. E.P.汤普森:《英国工人阶级的形成》上册,钱乘旦等译,译林出版社 2001 年版。
138. 乔纳森·H.特纳:《现代西方社会学理论》,范伟达主译,天津人民出版社 1988 年版。
139. 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海人民出版社 1999 年版。

140. 爱弥尔·涂尔干:《教育思想的演进》,李康译,上海人民出版社 2003 年版。
141. 汪民安等主编:《现代性基本读本》,河南大学出版社 2005 年版。
142. 汪晖:《现代中国思想的兴起》,三联书店 2015 年版。
143. 马克斯·韦伯:《经济与社会》第 1 卷,阎克文译,上海世纪出版集团 2010 年版。
144. 马克斯·韦伯:《经济与社会》第 2 卷上册,阎克文译,上海世纪出版集团 2015 年版。
145. 威利斯:《学做工:工人阶级子弟为何继承父业》,秘舒等译,译林出版社 2013 年版。
146. 维特根斯坦:《哲学研究》,陈嘉映译,上海世纪出版集团 2001 年版。
147. 理查德·沃林:《存在的政治:海德格尔的政治思想》,周宪等译,商务印书馆 2000 年版。
148. 吴文治主编:《宋诗话全编》,江苏古籍出版社 1998 年版。
149. 西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,顾仁明译,学林出版社 2000 年版。
150. 拉塞尔·雅各比:《最后的知识分子》,洪洁译,江苏人民出版社 2002 年版。
151. 杰夫瑞·C.亚历山大:《世纪末社会理论》,张旅平译,上海人民出版社 2003 年版。
152. 伊格尔顿:《美学意识形态》,王杰等译,广西师范大学出版社 1997 年版。
153. 特里·伊格尔顿:《后现代主义的幻象》,华明译,商务印书馆 2000 年版。
154. 弗雷德里克·詹姆逊:《政治无意识》,王逢振等译,中国社会科学出版社 1999 年版。
155. 张宁:《法国知识界解读布迪厄》,《读书》2002 年第 4 期。
156. 张人杰主编:《国外教育社会学基本文选》,华东师范大学出版 1989 年版。
157. 张旭东:《符号空间与时间性:从第三世界文化实践的视野阅读布迪厄的社会哲学》,倪伟译,《东方文化》2000 年第 6 期。
158. 郑也夫:《知识分子研究》,中国青年出版社 2004 年版。
159. 章国锋:《关于一个公正世界的“乌托邦”构想:解读哈贝马斯〈交往行为理论〉》,山东人民出版社 2001 年版。
160. 弗·兹纳涅斯基《知识人的社会角色》,郑斌祥译,译林出版社 2000 年版。
161. 朱国华:《乌合的思想》,上海文艺出版社 2012 年版。
162. 朱国华:《阿多诺的大众文化观与中国语境》,《文艺研究》2012 年第 11 期。
163. 朱国华:《文学与权力:文学合法性的批判性考察》,北京大学出版社 2014

年版。

164. 朱国华:《漫长的革命:西学的中国化与中国学术原创的未来》,《天津社会科学》2014年第3期。

二、英文文献

1. H. Adams, et al. (eds.), *Critical Theory Since 1965*, Tallahassee: Florida State University Press, 1986.
2. L. Adkins, et al. (eds.), *Feminism After Bourdieu*; Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005.
3. Adorno, T-W., *Aesthetic Theory*, London: The Athlone Press, 1997.
4. Ahearne, J, et al, (eds.), *Pierre Bourdieu and the Literary Field*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
5. L. Alanen, et al. (eds.), *Childhood with Bourdieu*, New York: Palgrave Macmillan, 2015.
6. Alexander, J. C., *Fin-de-siecle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, London: Verso, 1995.
7. Anderson, P., *Modernity and Revolution*, in *New Left Review*, 1984, no. 104, March-April, 96—113.
8. J.L. Austin:《如何以言行事》,顾曰国导读,外语教学与研究出版社2002年版。
9. Bachelard, G., *The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, Bolton: Clinamen Press Limited, 2002.
10. Badiou, A. et al., *What is a People*, New York: Columbia University Press, 2013.
11. Benson, R., et al. (eds.), *Bourdieu and the Journalistic Field*, Cambridge, U.K.: Polity Press, 2010.
12. Bhaskar, R., *A Realist Theory of Science*, London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008.
13. Becker, H.S., *Art Worlds*, Berkeley: University of California, 1982.
14. Bernstein, B., *Class, Codes and Control Vol. 1: Theoretical Studies towards a Sociology of Language*, London: Routledge & Kegan Paul, 2003.

15. Bernstein, B., *Class, Codes and Control Vol. IV: The Structuring of Pedagogic Discourse*, London: Routledge & Kegan Paul, 2003.
16. J. Browitt, et al. (eds.), *Practising Theory: Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production*, Newark: University of Delaware Press, 2004.
17. Bourdieu, P., *The Algerians*, Boston: Beacon Press, 1962.
18. Bourdieu, P., *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
19. Bourdieu, P. et al., *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
20. Bourdieu, P., *Homo Academicus*, Stanford: Stanford University, 1988.
21. Bourdieu, P. et al., *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: SAGE Publications, 1990.
22. Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University, 1990.
23. Bourdieu, P. et al., *Photography: A Middle-brow Art*, Stanford: Stanford University, 1990.
24. Bourdieu, P. et al., *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, Stanford: Stanford University, 1990.
25. Bourdieu, P., *In Other Words*, Stanford: Stanford University, 1990.
26. Bourdieu, P., *Language and Symbolic Power*, J.B. Tompson, (ed.), Cambridge: Polity Press, 1991.
27. Bourdieu, P., *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University, 1991.
28. Bourdieu, P. et al., *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, New York: Walter de Gruyter, 1991.
29. Bourdieu, P., *Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World*, in *Poetics Today*, 1992, 12(4):655—669.
30. Bourdieu, P., et al., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago, 1992.
31. Bourdieu, P., *Masculine Domination*, Cambridge, UK: Polity Press, 2001.
32. Bourdieu, P., *Sociology in Question*, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications, 1993.

33. Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production: Assays on Art and Literature*, R. Johnson, (ed.), Cambridge: Polity Press, 1993.
34. Bourdieu, P. et al., *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*, Stanford: Stanford University, 1994.
35. Bourdieu, P., *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford: Stanford University, 1996.
36. Bourdieu, P. et al., *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Stanford: Stanford University, 1996.
37. Bourdieu, P., *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press, 1998.
38. Bourdieu, P. et al., *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford: Stanford University, 1999.
39. Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, Cambridge, UK: Polity Press, 2000.
40. Bourdieu, P., *Science of Science and Reflexivity*, Cambridge, UK: Polity Press and The University of Chicago, 2004.
41. Bourdieu, P., *The Social Structures of the Economy*, Cambridge: Polity Press, 2005.
42. Bourdieu, P., *Sketch for a Self-Analysis*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007.
43. Bourdieu, P., *Political Interventions: Social Science and Political Action*, London: Verso, 2008.
44. Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge and Kegan Paul, 2010.
45. Bourdieu, P. et al., *The Sociologist and the Historian*, Cambridge, UK: Polity Press, 2010.
46. Bourdieu, P., *Sociology Is a Martial Art*, New York: The New Press, 2010.
47. Bourdieu, P., *On the State: Lectures at the College de France (1989—1992)*, P.Champagne, et al. (eds.), Cambridge: Polity Press, 2014.
48. N.Brown et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, New York: Rowman and Littlefield Publishers. Inc., 2000.
49. Bürger, P., *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis, University of Minne-

sota Press, 1984.

50. Burawoy, M., *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*, London: Verso, 1985.

51. Butler, J., *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London: Routledge, 1997.

52. C.Calhoun et al. (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

53. Canguilhem, G., *The Normal and the Pathological*, Zone Books: New York, 1991.

54. Cassirer, E., *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Chicago: Open Court Publishing Company, 1923.

55. Chouliaraki, L. et al., *Language and Power in Bourdieu: On Hasan's "The Disempowerment Game"*, in *Linguistics and Education*, 1999, 10(4): 399—409.

56. A.Christoforou, et al. (eds.), *Re-Thinking Economics: Exploring the work of Pierre Bourdieu*, New York: Routledge, 2014.

57. P. Collier, et al. (eds.), *Literary Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1990.

58. C.Costa, et al. (eds.), *Bourdieu, Habitus and Social Research: The Art of Application*, New York: Palgrave Macmillan, 2015.

59. P.Coulangeon, et al. (eds.), *The Routledge Companion to Bourdieu's Distinction*, London: Routledge, 2015.

60. Crompton, R., *Class and Stratification*, 3rd edition, Cambridge: Polity Press, 2008.

61. Crossley, N., *The Social Body: Habit, Identity, and Desire*, London: SAGE Publications, 2001.

62. N.Crossley, et al. (eds.), *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

63. de Certeau, M., *The Practice of Everyday Life*, Berkeley Los Angeles & London: University of California Press, 1984.

64. G.Delanty, (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London and New York: Routledge, 2006.

65. Deleuze, G., *Two Regimes of Madness*, New York: Semiotext(e) Foreign Agents, 2007.
66. Drake, D., *French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
67. Eck, B., *Men Are Much Harder: Gendered Viewing of Nude Images*, in *Gender and Society*, 2003, 17(5): 691—710.
68. J. Eggleston (ed.) *Contemporary Research in the Sociology of Education*, London and New York: Routledge, 1974.
69. Featherstone, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, 2nd edition, London: SAGE Publications Ltd, 2007.
70. Foucault, M., *Ethics: Subjectivity and Truth.*, London: Penguin Books, 2000.
71. Fowler, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London: Sage Publications, 1997.
72. B.Fowler, (ed.), *Reading Bourdieu on Society and Culture*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
73. Gans, H.J., *Popular Culture & High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, New York: Basic Books, 1999.
74. Gartman, D., *Culture, Class, and Critical Theory: Between Bourdieu and the Frankfurt School*, New York: Routledge, 2013.
75. P.S.Gorski, (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Durham: Duke University Press, 2013.
76. M.Grenfell, et al. (eds.), *Bourdieu and Education: Acts of Practical Theory*, London: Falmer Press, 1998.
77. M.Grenfell, et al. (eds.), *Pierre Bourdieu: Language, Culture and Education: Theory into Practice*, Bern, New York, Frankfurt and Berlin: Peter Land, 1999.
78. Grenfell, M., *Pierre Bourdieu: Agent Proximateur*, London and New York: Continuum, 2004.
79. Grenfell, M., et al., *Art Rules: Pierre Bourdieu and the Visual Arts*, New York: Berg Publishers, 2007.
80. M. Grenfell, (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Acumen Publishing Limited: Durham, 2008.

81. M.Grenfell, et al. (eds.), *Bourdieu, language and Linguistics*, London: Continuum International Publishing Group, 2011.
82. M.Grenfell, et al. (eds.), *Bourdieu and Data Analysis: Methodological Principles and Practice*. Bern: Peter Lang, 2014.
83. D.Grusky, (ed.), *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, Boulder, Westview Press, 2008.
84. Guillory, J., *Bourdieu's Refusal*, in *Modern Language Quarterly*, December 1997, 58(4): 367—398.
85. Haili, M., *Urban Politics and Cultural Capital: The Case of Chinese Opera*, London: Routledge, 2016.
86. Haiman, J., *Natural Syntax*, Cambridge: Cambridge University, 1985.
87. Halle, D., *Inside Culture: Art and Class in the American Home*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
88. R.Harker, et al. (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, Houndmills, Basingstoke and London: The Macmillan Press Ltd., 1990.
89. Hart, H.L.A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
90. Hasan, R., *The Disempowerment Game: Bourdieu and Language in Literacy*, in *Linguistics and Education*, 1998, 10(1):25—87.
91. Hasan, R., *Bourdieu on Language and Linguistics: a Response to my Commentators*, in *Linguistics and Education*, 1999, 10(4):441—458.
92. Hauser, A., *The Sociology of Art*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
93. Hauser, A., *The Social History of Art, Vol. II: Renaissance, Mannerism, and Baroque*, London: Routledge & Kegan Paul plc, 1992.
94. Hayek, F.A., *The Road to Serfdom: With the Intellectuals and Socialism*, London: IEA, 2005.
95. Hirst, P.H., *Knowledge and the Curriculum: A Collection of Philosophical Papers*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 2010.
96. M.Hockx, (ed.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.

97. Hockx, M., *Questions of Style: Literary Societies and Literary Journals in Modern China, 1911—1937*, Leiden; Brill, 2003.
98. Hoy, D.C., *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge, Massachusetts; The MIT Press, 2004.
99. Jenkins, R., *Pierre Bourdieu*, London and New York; Routledge, 1992.
100. Jameson, F., *Postmodernism, or, The Cultural Lodic of Late Capitalism*, Durham, N.C.; Duke University Press, 1991.
101. V. Johnson, et al. (eds.), *Opera and Society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu*, Cambridge; Cambridge University Press, 2007.
102. Kant, I., *Critique of Judgement*, Oxford; Oxford University Press, 2007.
103. Karakayali, N., *Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology*, in *Sociology*, 2004, 38(2); 351—368.
104. Kauppi, N., *The Politics of Embodiment: Habits, Power, and Pierre Bourdieu*, Frankfurt and Main; Peter Land GmbH, 2000.
105. Kellner, D., *Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern*, London and New York; Routledge and Kegan Paul, 1995.
106. C.S. Kessner, (ed.), *The "Other" New York Jewish Intellectuals*, New York; New York University Press, 1994.
107. A.Kuper et al. (eds.), *The Social Science Encyclopedia*, London, Boston and Henley; Routledge and Kegan Paul, 1985.
108. Lamont, M., *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago; The University of Chicago Press, 1992.
109. Lamont, M., *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*, New York; Russell Sage Foundation, 2000.
110. Lane, J.F., *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, London, Sterling & Virginia; Pluto Press, 2000.
111. Lane, J.F., *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*, New York; Routledge, 2006.
112. Latour, B. et al., *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton; Princeton University Press, 1986.
113. Lash, S., *Sociology of Postmodernism*, London & New York; Routledge, 1990.

114. Lévi-Strauss, L., *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963.
115. Loesberg, J., *Bourdieu and the Sociology of Aesthetics*, in *English Literary History*, 1993, 60(4):1033—56.
116. Maanen, H., *How to Study Art Worlds: On the Societal Functioning of Aesthetic Values*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
117. Macherey, P., *A Theory of Literary Production*, London, Henley & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.
118. Mander, M.S., *Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies: A Critique*, in *European Journal of Communication*, 1987, 2(4): 427—453.
119. Marcoulatos, I., *Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance*, in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2001, 31(1):1—27.
120. Moi, T., *The Challenge of the Particular Case: Bourdieu's Sociology of Culture and Literary Criticism*, in *Modern Language Quarterly*, 1997, 58(4):497—508.
121. M. Murphy, (ed.), *Social Theory and Education Research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida*, Routledge: London, 2013.
122. Myles, J.F., *Bourdieu, Language and the Media*, Houndmills: Palgrave Macmillan, 2010.
123. Passeron, J.C., *Theories of Socio-Cultural Reproduction*, in *International Social Science Journal*, 1986, 38(4):619—629.
124. Paulson, W., *The Market of Printed Goods: On Bourdieu's Rules*, in *Modern Language Quarterly* 58:4, 1997.
125. Peterson, R.A., et al., *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, in *American Sociological Review*, 1996, 61(5):900—907.
126. Poulantzas, N., *Political Power and Social Classes*, London: Verso, 1978.
127. Poulantzas, N., *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, J. Martin, (ed.), London: Verso, 2008.
128. Rancière, J., *The Aesthetic Heterotopia*, in *Philosophy Today*, Vol.54, 2010.
129. Reed-Danahay, D., *Locating Bourdieu*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.
130. Rey, T., *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, New York: Routledge, 2014.

131. Robbins, D., *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Boulder and San Francisco: Westview Press, 1991.
132. Robbins, D., *Bourdieu and Culture*, London: Sage Publications, 2000.
133. D.Robbins, (ed.), *Pierre Bourdieu*, Vol. I—IV., London: Sage Publications, 2000.
134. Robson, K., et al, (eds.), *Quantifying Theory: Pierre Bourdieu*, Toronto: Springer, 2009.
135. Rothenberg, J., *Sociology Looks at the Arts*, London: Routledge, 2014.
136. R.Sandell, (ed.), *Museums, Society, Inequality*, London: Routledge, 2002.
137. Sarah, W., *The Visual World of French Theory: Figurations*, New Haven: Yale University Press, 2010.
138. Satre, J-P., *Between Existentialism and Marxism*, London and New York, Verso, 1975.
139. R. Shusterman, (ed.), *Analytic Aesthetics*, New York: Basil Blackwell Ltd., 1989.
140. R. Shusterman, (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
141. E.Silva, et al. (eds.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, London: Routledge, 2010.
142. T.Sparrow, et al. (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lanham: Lexington Books, 2013.
143. Speller, J.R.W., *Bourdieu and Literature*, Cambridge: OpenBook Publishers, 2011.
144. R.Stones, (ed.), *Key Sociological Thinkers*, London: Macmillan Press Ltd., 1998.
145. S.Susen, et al. (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London: Anthem Press, 2011.
146. Swartz, D., *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
147. D.Swartz, et al. (eds.), *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

148. Tanke, J.J., *Jacques Rancière; An Introduction*, London: Continuum, 2011.
149. Terdiman, R., *Discourse/Counter-Discourse; The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca and London: Cornell University, 1985.
150. J.Thatcheret et al. (eds.), *Bourdieu; The Next Generation; The Development of Bourdieu's Intellectual Heritage in Contemporary UK Sociology*, London: Routledge, 2016.
151. Throop, C.J. et al., *Bourdieu and Phenomenology; A Critical Assessment*, in *Anthropological Theory*, 2002, 2(2): 185—207.
152. Vattimo, G., *The End of Modernity; Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Cambridge: Polity Press, 1988.
153. Verdèr-Leroux, J., *Deconstructing Pierre Bourdieu; Against Sociological Terrorism From the Left*, New York: Algora Publishing, 2001.
154. Viala, A., *Prismatic Effects*, in *Critical Inquiry*, Spring 1988.
155. Webb, J. et al., *Understanding Bourdieu*, Crows Nest Nsw: Allen & Unwin, 2002.
156. Weber, M., *Economy and Society; An Outline of Interpretive Sociology*, Roth, G., et al. (ed.), Berkeley: University of California Press, 1978.
157. Williams, R., *Keywords; A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1983.
158. Williams, R., *The Raymond Williams Reader*, ed., John Higgins, Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
159. Wolff, J., *Aesthetics and the Sociology of Art*, Houndmills, Basingstoke and London: The Macmillan Press Ltd., 1993.
160. E.O.Wright, (ed.), *Approaches to Class Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
161. Yair, G., Pierre Bourdieu, *The Last Musketeer of the French Revolution*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009.
162. S.Zizek, et al. (eds.), *Mapping Ideology*, London: Verso, 1994.
163. Zolberg, V., *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

后 记

本书初稿杀青于 2003 年暮春,是我师从朱立元老师在复旦大学中国语言文学博士后流动站完成的出站报告。那时我勉强还算年轻,野心勃勃,希望能够出版关于布迪厄的美学社会学和文学社会学的一个书系,然后把我这本所谓《权力的文化逻辑:布迪厄的社会学诗学》也列入丛书之中。当时上海三联书店的刘宏伟博士对我的一揽子出版计划很感兴趣,但是请示上级之后,得到的答复是丛书计划不大现实,不过可以刊行我的书稿,条件是砍削所有与文学、艺术和美学相关的内容,也就是如果我同意将书稿瘦身三分之二,他们即可付梓。这说起来甚是古怪:且不说布迪厄终其一生骨子里其实是个文青,也不谈撇开《区隔》、《艺术的法则》和《文化生产场》,完全难以真正进入布迪厄,关键是本人的专业是文艺学,我如何能够扔下自己的本行,去奢谈布迪厄的社会理论呢?但实际上我没有丝毫忸怩犹豫,立即就答应了这样的要求。这就是腰斩了布迪厄的社会学诗学的《权力的文化逻辑》。允诺的原因颇为功利:当时籍籍无名的我觉得,只要能够让我不掏钱就出书,必要的妥协是值得的,何况其时孔方兄与我绝交亦久矣,小书之出版究竟还是能够换得几枚铜板。《权力的文化逻辑》于 2004 年出世,那一年我本人已经出世了整整 40 年。说来惭愧,这竟然是我第一本书。从这个意义上来说,我怎么样感谢上海三联书店,也不为过的。

所幸这本区区 10 万余字的小册子,还是产生了一些阅读量,我也因此获得了布迪厄研究者的身份标识。另一方面,它虽然没有出版我最感

兴趣的文学、艺术和美学部分的内容，却也为我去争取各类课题和基金留下了余地。教育部哲学社会科学后期资助项目的结项，以及上海市学术著作出版基金的支持，让我有机会重新进入国内外布迪厄研究领域，并且系统地重审旧稿。我发现，新世纪以来，布迪厄研究至少在英语世界获得了巨大的进展，布迪厄本人著作不断被译为英语，而相关研究论文论著则堆山积海，难以综观通览。至少从引用的情况来看，布迪厄研究在西方俨然成为仅次于福柯的显学。他的追随者乃至反对者们出版了数量惊人的著作，其中有位爱尔兰仁兄格伦弗尔教授(M. Grenfell)，竟然在1998至2014年间出版了起码七部有关布迪厄研究的论著，虽然大部分是他编著的论文集。这样强烈的“布学”兴趣和激情一方面固然令我鼓舞，因为事实证明吾道不孤，但另一方面又让我望而生畏，因为材料之浩繁，有如悠悠空尘、忽忽海沓，只能做到管窥蠡测，而完全不可能达到万取一收的理解。

坦率地说，我并不特别期待读者在阅读此书过程中能够产生太多阅读快感。这是因为，它是用一种我本人十分厌恶的学究气十足的沉闷风格写成的。这样的沉闷风格，理论化表达方式只是非常次要的构成因素，让人尤其难以忍受的，可能是没完没了的注释(本书一律将脚注改为尾注，虽然影响了我试图追求的陈述的立体感，但倒是免除了正常阅读过程不断被打断的痛苦)，以及，各路理论家轮番上场来评议布迪厄，通常是派他的不是。我是否必须如此？当然不。我以后绝不会征用如此众多的良莠不齐的材料来描述学界对我的研究对象的学术反应，但我为什么此番非要写得如此辛苦，且也必将会让读者读得气闷呢？这与我写作为自己设置的任务相关：首先，我要尽可能说清楚布迪厄对于社会学诗学究竟说了些什么；其次，我希望尽可能将他加以客观化；最后，我通过也许数量显得有些夸张的材料征引，旨在从一个侧面展现西方学术研究可能达到的广度和深度，而相关的材料，可以视为可资进一步思考的基础，这样，我希望本书可以在某个方面成为布迪厄社会学诗学甚至布迪厄文化社会学的工具书，尽管它远不完备，而且很快就会过时。遵循阿多诺客体优先性的教导，我希望让布迪厄的社会学诗学尽可能多的得到如其所是的汉语表

达,尽可能少地听任自己主体性力量对它的操纵,即便是我对他的批判性反思,也是竭力站在同情地理解他逻辑的基础上进行。显然,这样的写作过程虽然也获取了不少令人兴奋的新知识,但是大体上说来自由意志难免受到了压抑和变形,我有时候不得不借助于网上四国军棋的恶战来出口恶气,所以我以后决计不再采用这样的叙事风格了。

最后照例要逐一鸣谢。但是写作时间跨度长达十五年,本书的写作过程中帮助过我的人数不胜数,还是从略为宜。但是,没有材料,一切研究免谈。所以我还是要感谢为我提供图书资料的热心人。我的许多朋友,包括但不限于刘彦顺教授、成伯清教授、高薪博士、沈虹博士、翟月琴博士、濮波博士、路程博士、郭漪舟博士、马海丽博士、蒋洪生博士、陈浩然博士等等,为我提供了我需要的中英文材料。我还应该感谢替我进行了大量校对工作的丁文俊、聂世昌、唐铭、王聪聪和叶娟娟同学。王嘉军副编审做事一贯严谨认真,为我许多私事出力颇多,此书亦不例外,良可感佩。感谢上海市哲学社会科学基金、教育部人文社会科学基金、上海市学术著作出版基金以及华东师范大学精品力作项目的支持,感谢那些投赞成票的不知名的英雄们。感谢好友王为松、包亚明、季桂保诸兄对本书的倾力相助。感谢责编薛羽博士的细致工作。其实我还该感谢布迪厄,我利用他获得了大量的文化资本甚至经济资本。我在巴黎高师访学的时候,既没有找到他上课的地方,也没有找到他的最终安息之所,这证明了我的智商可能并不适合传布老布。话说回来,我一直很努力,就此而言,我似乎也对不起他在天之灵。

从2001年开始到2016年的今天,我来上海多少年,一直期待自我实现的这本小书就伴随了我多少年,我也从资深青年变成了资深中年,我跟殷慧女士的锡婚也变成了银婚。任何学术著作就某种意义而言,都会过时。这本小书注定难免摆脱速朽的命运,它的公共意义最终会灰飞烟灭,但是,与这本小书同在的无数记忆碎片,对我来说,始终带给我延绵不尽的温暖,始终闪现着永恒的光芒。也许,这就是本书的私人意义。

[General Information]

书名=权力的文化逻辑 布迪厄的社会学诗学

作者=朱国华著

页数=468

SS号=14179889

DX号=

出版日期=2016.12

出版社=上海人民出版社