



社会学的不朽者：布迪厄

朱国华

2008-09-24 09:42:33

至少在某种太平盛世，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中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的表达，而更多的是把他逝世的事实视为一种方便机缘，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不会不复存在，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。

一、陌生人：布迪厄的生活轨迹与学术性情的发生

据布迪厄研究者史华兹（David Swartz）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，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、文化研究甚至体育之类名目繁多的学科，浩浩茫茫，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，他的生平对他的学术活动的影响决非无关宏旨。

布迪厄对他本人的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。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著名的提法，叫做“自传幻觉”（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，即是所谓自传幻觉。既然是幻觉，也就必然是无法摆脱自恋的歪曲的反应，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。

但是布迪厄提供了正好用他的“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的信息。我们知道，布迪厄1930年出生于法国一个叫做比安（Béarn）的偏远的乡镇。作为一个邮递员的儿子，通过自己一步步的努力，终于登上了执社会科学之牛耳的法兰西学院的殿堂，他的个人历史因此就具有了双重版本：“其一神话般的，在其中他是一个面临着都市文明的农家子

弟；其二，也是他实际上思考得更严肃的，可能是个小资产阶级和成功的故事。”不过正是前者在某种程度上决定了后者的性质。对布迪厄来说，出生在这样的地方，对他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。”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，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，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解剖台。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，在社会宇宙的广阔范围之内到处寻求结构上对应的社会行动者，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，甚至在统治集团内部属于被支配者的知识分子等等，并使自己成为他们的代言人。

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，完全凭籍着自己出众的才华和勤奋，先后进入了一系列挑剔的名校，他就读的大学是公认为法国哲学家和社会科学家的摇篮的巴黎高等师范学校。但是在他同班的大多数同学眼睛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。布迪厄后来在《学术人》一书中提到了他和福科、德里达这三位具有反体制性情的人都远离由巴黎人在文化、社会上所支配的语境，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“异乎寻常的报复渴望”。正是这些人支配了巴黎高师。

但是布迪厄的反叛心理并不仅仅表现在他对巴黎学人的逆反歧视，而是推而广之，表现为对于一切时尚、一切主流话语、一切合法体制的拒绝。他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，而当他援引韦伯或者马克思的时候，学人们必定已经开始热衷于引用别的经典思想家。当他大学毕业以后到一所中学教了一年哲学，应征入伍，到了阿尔及利亚这以后，他的反叛找到了具有现实性的伦理的和政治的依据。但是即使要表现对殖民地人民苦难的同情，他也采取了学术话语而非政治话语的干预模式，这和法国知识界动辄发表联名抗议声明的方式大相径庭。这两年的研究成果以《阿尔及利亚社会学》为书名在1958年得以出版。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，并被强迫性卷入到由传统价值向现代价值的痛苦转变过程之中。

此后，阿尔及利亚以及某种程度上他的家乡比安地区，就一直成为他的学术根据地。如果说对阿尔及利亚的系列研究（他还出版了《阿尔及利亚的劳动与劳动者》、《流离失所：阿尔及利亚农业传统的危机》等书以及相关论文）使他在学术界崭露头角，那么，《继承人》以其对于法国教育制度的尖锐的批判则使他获得了社会知名度，并成为法国五月风暴造反学生们的精神武器之一，尽管布迪厄本人当时对这场运动保持了沉默。布迪厄另一部成名作是《教育、文化和社会的再生产》，这两本书都引起了广泛的学术的和政治的争论。可以说，60年代初以来，布迪厄就走上了学术场的金光大道。在社会学名宿阿隆不遗余力地奖掖下，1964年被任命为法国高等研究实验中心研究的主任。由于与阿隆政见不合，1968年布迪厄筹建了自己的欧洲社会学中心，但是这并

不妨碍阿隆对他的继续支持。正是在阿隆、列维-斯特劳斯和布罗代尔的帮助之下，同时也因为1979年《区隔》和1980年《实践的逻辑》的出版，他才击败图海纳，于1981年获得法兰西学院的教席，从而使自己的学术生涯达到顶峰。不仅如此，他的著作甚至还获得了商业上的成功，《区隔》一书令人难以置信地销售了10万册。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。

这样，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解释的学术灰姑娘的梦想。对于不无刻薄的人如他昔日的女学生雅妮娜·维尔代斯-勒鲁而言，这是布迪厄“利用世界的苦难来扩大他的影响，来占领一切讲台。”^[1]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；但即使是同情他的人，也要看到他的社会轨迹对他认知结构的约束，也要看到这位陌生人没有看到什么，这是我们下文在具体分析的过程中所必须提到的。

二、批判与超越：布迪厄的学术品格

其实没有那一位伟大的哲人没有批判性，因为颠覆先贤时彦的成见，正是建构自身理论系统的前提。因此，当我们谈论布迪厄的批判性的时候，我们应该询问的是：他批判了什么？这一点我们可以分别从两个相互关联的维度来加以论述。一方面，就政治实践意义上来说，布迪厄把自己的全部工作界定为反对一切形式式的符号控制，反对普遍存在的不平等。这一点他从事学术研究之初，就有清醒的自我意识。他甚至认为，一切好的社会科学都是政治性的。他早年写的有关阿尔及利亚的人类学著作，乃是他特有的一种政治干预的方式，其目的是揭露法国殖民统治对于阿尔及利亚带来的灾难，同时也警告阿尔及利亚知识分子，如果抱持一种乌托邦革命幻想，是有害无益的。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。特别是到了晚年，布迪厄不仅仅只是自闭于书斋之中进行话语实践，而且，还知行合一，利用电视媒体给他提供的机会抨击电视媒体，利用国家体制提供给他巨大的文化资本走上街角，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，一起抗议这个国家体制。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。

但是他和美国语言学家乔姆斯基其政治活动与学术研究毫无联系的不同之处在于，他的政治立场有着坚实的学术理性的依托。布迪厄在这方面的批判性我们可以说是康德式的：他一方面广泛阅读了许多经典哲学家的著作，并博采众长，吸取其中的精华，我们将会看到，他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。同时，他又拒绝将自己的研究变成一种“引用学”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进行了批判性的审核和考察，并力图揭示，它们作为以文化和理性之名所强加的一种任意性，作为一种得到被支配者认同的符号暴力，如何成为充当掩盖社会不平等并不断再生产社会等级系统的工具的。

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、结构主

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》的导论部分一开始就开宗明义地指出：“在全部人为地把社会科学分隔开来的对立中，最为根本的、最具毁灭性的对立乃是客观主义与主观主义的对立。”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。”

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相决裂，首先是因为统治系统常常借助于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，使得他得出个人实践在逻辑上先于历史的结论，进而认为，个人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。因而它在实践上悬搁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。”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巧合。这种巧合，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（intellectualist）等客观主义形式。他指出，实证主义社会科学家将宏观世界赋予优先性，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。文革时决策者根据脑中现成的“资产阶级反革命司令部”，并在全国各单位大致上按照一定的人数比例要求来揪出右派，使脑中的逻辑成为现实中的逻辑，就是一个很好的说明。

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

逻辑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，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。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做出即兴的反应。实践具有空间性尤其是时间性，它是模糊的、盲目的和不确定的。布迪厄在《区隔》一书中提出了他的生成结构主义的公式： $[(\text{习性}) (\text{资本})] + \text{场域} = \text{实践}$ 。这就是说，实践乃是习性（*habitus*，或译惯习，此概念布迪厄一直使用斜体字来表示）、资本（*capital*）和场域（*field*）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、资本和场域。

三、习性和资本

布迪厄曾经在美国圣迭戈大学的一篇演讲中把他的研究方法概要地称之为建构主义的结构主义或者结构主义的建构主义。他说：“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。”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。

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，布迪厄尽管经常以不同方式谈论它，但是并未做出过较为精确的定义。在《实践的逻辑》一书中，他对此概念做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具的运作程序，就可以客观地适应到其结果中去。”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上运作的。所谓无意识，无非是对于历史的遗忘，而习性，本来就是在实践过程中历史所转变成的自然。这种无意识的特征为习性的模糊性质留下了阐释空间，在这种意义上，我们也可以说，习性引导行动者以某种游戏感，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。

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。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，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工具来使用的。但是，要认识清楚这一点，必须还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中所占据的位置，这也就必然决定于他所拥有的资本的数量和构成。

布迪厄对资本曾经下过一个定义：“资本是积累的劳动（以物质化的形式或‘具体化的’、‘肉身化的’形式），当这种劳动在私人性，即排他的基础上被行动者或行动者小团体占有时，这种劳动就使得他们能够以物化的或活的劳动的形式占有社会资源。”资本作为一般等价物，无非是劳动时间的总和。但是一般认为，布迪厄资本理论独特之处有三个方面：其一，在布迪厄的理论中，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资源，与特定的历史条件、与资本主义生产关系没有关联。其二，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，还是对于一组收入或者利润的权力。”其三，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）。此外，他还将上述资本的被认可形式称之为符号资本。比如信誉就是经济资本的符号形式。上述三种资本可以相互转换，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。布迪厄认为，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。

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。尽管文化资本的概念并非布迪厄首创，但是，无疑，正是布迪厄才将这个概念带入到了前所未有的深度。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。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。”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，这种资本在表面上是以拒斥功利性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。文化资本的概念还突现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。在《摄影：中等品位的趣味》、《艺术之恋：欧洲艺术博物馆及其观众》特别是《区隔：趣味判断的社会批判》中，布迪厄通过大量的答卷调查，有力地论证了资产阶级美学性情通过将排斥功能、崇尚形式的自由趣味合法化，将其中隐含的阶级对立转化成为一种被统治者所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，从而掩饰了社会不平等的事实。

四、场域的逻辑

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。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、结构上的对应关系，等等）。”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文学场中，类似于经济场中的“生意就是生意”，它所遵循的游戏规则是“为艺术而艺术”，在其中，经济资本、社会资本甚至学术资本都不起作用，唯一起作用的就是文学资本。

社会行动者一旦入场域，习性就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。”实际上，也就是建构为一种“幻象”，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——

在各个场域具有不同的特定形式。它作为场域的所有成员集体性执著的信念，对于行动者而言，构成了场域的超验本质的某种东西，尽管这只不过是一种特定的利益形式，只是历史性建构的一种任意性。当然，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。这就是说，行动者在他的位置空间和主观立场之间存在着对应关系。因此，一些社会行动者如果立场接近，往往并非是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对应关系。在《学术人》中，布迪厄指出，那些收入丰厚的法学、医学的教授之所以不赞成“五月风暴”的学生造反，而那些在大学场中处于边缘地位的人文科学的教授之所以同情学生，也同样是因为结构上的对应关系使然。

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永恒不变的，它是一个永恒斗争的场所。每个获准入场域的行动者必然会受到场域逻辑的压力，也就是会认同场域的游戏规则，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。而这就意味着，行动者最终的目的是通过分类斗争争夺制定场域的合法定义的权力。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”，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元场——即权力场，政治经济场——的制约。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，他们获得了为购买其画作而慷慨解囊的买主。

在具体的场域分析中，布迪厄要求我们首先分析某一特定场域与权力场之间的关系，例如文学场在权力场中的被支配地位；其次，分析场域内部的客观结构，例如在法国十九世纪文学场中受支配的一极，即乔治·桑等人代表的“社会艺术派”，处支配地位的一极即小仲马等人代表的“资产阶级艺术”，以及谋取统治地位的一极，即福楼拜等为代表的“为艺术而艺术”派；最后，探讨场域中的行动者习性的发生及其与其位

置空间、社会轨迹之间的关联。由此我们可以看到，布迪厄在场域的理论中采取了一种关系主义的思维方式，借助于场域这一分析工具，布迪厄可以宣称他已经击败了本质主义，并超越了主客观二元对立：一方面，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。他指出，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、为了争夺更多的文学资本的符号筹码的一种斗争策略的需要，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基本结构，这也就意味着，我们不仅仅要分析那些已经被文学史册分为经典的作家作品，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作品，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，经典作家作品才在这符号斗争中呈现出我们今天看到的面目。这关系论方法带来的非常接近解构主义者立场的一个副产品就是，类似于文学这样的东西并没有其内部规定性，我们所接受的文学的信念乃是一种由历史任意性所决定的幻象，因为对它的定义本身就是文学行动者在符号利益的驱动下进行分类斗争的筹码。这样，很具有讽刺意义的是，一种主张坚守文学/文化自主性的理论最后却谋杀了文学/文化的自性。

五、反思的三重奏

习性、资本和场域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。布迪厄说的反思性，首先是指回到事物的原初性之中。这就提出了研究者与其对象之间的关系的问题。问题的关键并不只是要求研究者能够对自己在研究其对象时保持高度的警觉，力图使自己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，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）。”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到人类学之中的采用“转熟为生”叙事策略的文化批评方法，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。这就是考察社会学的对象是如何被建构的。他指出，社会学事实并不是现成的，而是被征

服、被构建、被证实的产物。因此，社会学还必须将社会学家与其对象之间的主观关系客观化。

具体说来，研究者光是与自己主观的感知、视界和分类图式相断裂只是第一步，第二步要做的是，必须要结合知识分子场域将研究者本身与其概念化发明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的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。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说知识人，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法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，看上去是一种铁杆挑公义的对普遍化正义理想的追求，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忽缺的成员。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任意性的合法性授权，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以一种符号暴力，所谓符号暴力，就是“在一个社会行动者本身合谋的基础上，施加在他身上的暴力。”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。”

布迪厄反思社会学的第三个维度甚至更为激进。布迪厄在这被称之为“认识论反思”的第三级反思中，把矛头对准了唯智主义偏见。在布迪厄看来，这种偏见使得人文

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的反映，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的之中——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。这就是说，研究者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，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，反思的主体也就必然是知识分子群体。正如华康德精辟地总结的那样：“由于公开争辩和相互批评的对话的展开，日益客观化的主体从事的对象构建工作不再是由这一工作的发起人孤立地进行，而是由构成科学场域的所有彼此敌对和相互补充的位置的占据者共同进行的。如果后者是要生产和奖励反思性的科学惯习，他必须真正的在培训、对话和批判性评介的机制中将反思性予以制度化。”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。

六、对反思社会学的反思

没有哪一位思想的巨人能够幸免于别人的责难，布迪厄也并不例外，即便他宣称他没有兴趣建立某种形而上学的元话语，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。布迪厄的理论，在人文社会科学领域进行了令人叹为观止的广泛涉猎，不必说社会学他的专业范围，单是在哲学上，修斯特曼（Richard 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的印记。几乎在每一个方面，他的观点都引起了别人的注意。要全方位考察别人对他的批评，在区区此篇论文中，是非常困难的。假如我们可以把对他理论的反思分成对他在各个专门领域的具体建树和总体理论框架的反思，那么由于本文主要是介绍后者，因此这里也主要提到学人对后者的质疑。

布迪厄最具有原创性的概念之一是他的习性的概念，这也是遭到最多抨击的范畴之一。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（Jacques 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。”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。剑桥大学社会学家贝尔特（Patrick 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。”与贝尔特相同，美国天普大学哲学教授马戈利斯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。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，但是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，与福科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）。”与结构具有可变量不同，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。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。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。

布迪厄对于含义丰富的资本概念的使用，在许多领域，特别是文化领域，固然避免了将实践简单理解为经济因素的结果，但是，由于将此概念加以普泛化，资本的概念就像福科的权力概念一样无处不在，这就导致了有时是十分荒谬的结果。按照布迪厄的逻辑，工人阶级有一定的知识、技术和体力，他们也就算是一定的资本的持有人，因此可以投资了，而事实上他们既无财产，又不能控制其劳动的过程和结果，这样微薄的资本对他们来说没有太大意义，史华兹认为，资本的隐喻可以有说服力地解释统治阶级和中产阶级，但是并不适用于被支配阶级。布迪厄的资本尤其是文化资本的概念还受到其他的批评，例如由于它被认为是超历史的，因此，资本的内涵在前资本主义社会与资本主义社会之间的差异未得到很好的重视，即使在资本主义社会，如何对此概念进行具体的把握，布迪厄也语焉不详。此外，它可能局限于高度分化的社会，尤其是高雅文化异常发达例如法国这样的地区，别的地方，甚至美国这种文化多元主义，尤其是大众文化比较繁荣的地方，文化资本作为一种社会认同的普遍能力，其可能发挥的通货功能就不会具有非常重要的意义。但是，比较重要的是资本理论背后的那种逻辑预设。布迪厄尽

管认为经济资本与文化资本相对立，到头来还是认为文化资本最终从属于经济资本，更重要的是，布迪厄把资本视为看成类似于物理学中的能量，视为个体行为的内驱力，这种理论假设和理性选择理论那种认为个体行动总是追求利益的最大化的预设至多只有表面的不同。这就是说，我们作为作家、艺术家或者学者追求美和真理，这只是资本在特定场域所建构的幻象使然，我们总是寻求与同一场域中的行动者相区隔的策略，为的是追求更多的文化资本。

与此逻辑预设相关的还有场域的法则。文化生产场拥有相对自主性，它说到底受制于权力场，即经济政治场域；尽管越是拥有自主性的场域，外部资源越是需要将自身转化为文化生产场的结构要素才能发挥作用。场域内部总是充满着激烈的符号斗争，斗争的目标是争夺场域合法定义的垄断权力。许多学人认为，布迪厄提出的场域的内在校则明显忽视了合作性，只是片面强调了竞争性——布迪厄将场域行动者趋同的倾向归结为习性的相近或者场域结构位置的相似，而非有意识调适的结果；但是问题更大的地方在于，场域的关系性理路决定了它没有确定的定义。文学是什么？这必须要看在某个特定时期某个特定文学场占据支配位置的文学人对文学是如何定义的。换句话说，文学和教育的本质一样，只是在特定历史语境中所发明出来的一种任意性，它们没有属于自身的普遍本质。定义反映了定义者的场域结构中的位置，实际上可以理解为一种策略，其目的是使定义者自身资本总量能够得到最大限度地增殖或者至少得到维持。

我们固然可以言之凿凿地告诉布迪厄，我们只是为艺术而艺术，为知识而知识，我们是超功利地追求着美和真，但是布迪厄会答复我们，我们之所以做如是想，是因为知识分子最不容易把自身客观化，总是为自己的普遍性诉求所迷惑，总是意识不到支配自己的无意识。然而，用布迪厄自身的逻辑悖论在某种程度上是可以对付布迪厄的，我们可以说，布迪厄自身的理论也可以说是社会学场域中竞争的一种策略，也反映了他自身的特殊利益，因而也可以质疑它的普遍性。但是我们认为，布迪厄更让人感到困惑的地方是，他似乎相信，超越功利地献身于真理——无论是美的真理还是科学真理，这样伟大而持久的冲动实际上是不可能的。在他的思想方法里就有了一种价值虚无主义的维度。这种虚无主义一方面是布迪厄在其研究对象尤其是法国文学场中所揭示出来的一种性质，因为“为艺术而艺术”的含义就是反对任何政治的、经济的，特别是道德的或价值的约束，它本身就有一种从形式而非功能的角度上为自己立法的价值虚无主义的和道德不可知论的倾向；另一方面，我们不妨说，这种观念也感染了布迪厄本人的思想体系之中，正是这种无法使自己安顿于某一价值系统之中的思想方法，才引起了布迪厄理论的一种内部特有的张力和焦虑，并迫使布迪厄采取了一种批判的视角和自我反思的立场，并进一步迫使他走出纯粹的话语实践，走向政治实践，走向街头示威，走向抗议的人群。

但是即使这种路径对他本人来说是适用的甚至自足的，却仍未逃脱别人对他的相关批评。姑且不论他的政治实践遭到别人类似于当初萨特所遭遇的那种指责，即指责他的哗众取宠，就说他的反思性，也有人认为无非是他试图为了寻求超越场域斗争的一种工具，无非是一种区隔策略。不仅如此，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。罗宾斯（Derek Robbins）写道：“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。”

最后但并非最不重要的是，布迪厄的理论建构没有让我们看到任何希望。这不仅仅

是因为，习性的决定性色彩掏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的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，但是这是一个更象是绝望的希望，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产过程的另一种自我欺骗。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。回到我们前文所讨论的布迪厄的社会轨迹，我们可以看到，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做缺陷，把所有的相异性当做低档的存在。”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，无论是文化任意性、教育任意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丽的悲观论调就能够非常吊诡地缠夹在一起，相互支持。

当然，话说回来，布迪厄厕身于法兰西学院的50名不朽者的行列，无疑是名至实归的。迪马吉奥（Paul 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。”拉什（Scott 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。”在另一个地方，拉什认为，二十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，正如福科之于哲学、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。福勒（Bridget 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科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。”无论如何，正如罗宾斯所指出的那样，只是通过布迪厄所倡导的那种反思社会位置从而改善我们的不利局面的方法，这一想法可能过于天真，但是，布迪厄的作品毕竟会推动读者去觉察到社会的不平等的存在，并可能起而反抗，即使布迪厄同情的对象也许根本不会去拜读他那晦涩难懂的著作。正是在这种意义上，布迪厄再一次表现了他与马克思一样的哲学雄心，即哲学的任务不仅仅是认识这世界，而且还要改造这世界。再没有什么比这个抱负更能说明他的理论的价值了。

版权所有：中国社会科学院社会学研究所

E-mail:ios@cass.org.cn

欢迎转载，敬请注明：转载自《中国社会学网》[<http://www.sociology.cass.cn>]