

社会世界的底蕴(下)

吕炳强

惯性的座落(一): 布尔迪厄、帕森斯和加芬克尔

我们可以回到布尔迪厄的惯性论了。我把有关的讨论分为来自结构主义内部的和来自结构主义外部的,我们先谈后者。外部的批评所涉及的目的、范畴、符号、出发点和焦点不尽类同。我选用了希腊裔英国社会学家穆斯利斯在他1995年出版的《社会学理论:出了什么乱子》(以后简称《乱子》)里对布尔迪厄的批评。穆斯利斯采取平原远眺的视野评论众多的社会学理论。他企图找出各个理论的强点和弱点、理论之间的协调点和冲突点以及众多理论的覆盖面和遗漏点,沙里淘金地找出众多社会学理论所构成的整体的方向、要点和可能的融合点。布尔迪厄的理论是以众多理论之一的身份出现在他的评论中。就个人所见,其他评论者都是集中讨论布尔迪厄的理论,很少把布尔迪厄的理论与其他理论并排地作出比较和提出可能的融合点。^① 穆斯利斯把布尔迪厄的世局和惯性分开讨论:他把世局论和帕森斯的AGIL模型(即帕森斯的社会系统必须有的四个功能)作一并排讨论,把惯性论和帕森斯的角色论和美国社会心理学家米德的互动论作一并排讨论。应该指出,穆斯利斯仅仅是以米德作为他泛指互动论的代表,他指的互动论也包括戈夫曼的表演互动论^②和加芬克尔的民族志方法论。穆斯利斯的讨论并未深入米德、戈夫曼和加芬克尔之间的分歧,我们完全可以在他的讨论里以加芬克尔替换米德,从我们稍后的引文中可以看到这一点。

帕森斯的AGIL模型里的A是适应(adaptation),G是达标(goal achievement),I是整合(integration),L是维模(latency)。^③ 穆斯利斯把布尔迪厄的“经济资本”等同“适应”,“政治资本”等同“达标”,“社会资本”等同“整合”,“文化资本”等同“维模”(Mouzelis, 1995: 142)。他清楚地指出:他修改布尔迪厄的资本分类以便套入帕森斯的AGIL模型。他认为布尔迪厄的社会资本和象征资本的区分是有问题的(Mouzelis, 1995: 200)。他也认为象征资本这意念是含糊的。他把布尔迪厄的多种资本缩减至四种,他认为自己的做法既有实质的也有理论的理由:(一)即使是最复杂、最分化的社会行动者涉及的竞赛也不过是在经济财富、政治权力、社会地位和文化优越这四个最重要的范围内。(二)就理论而论,比起布尔迪厄半生不熟的“众多的世局”的理论化,帕森斯的AGIL模型是一个覆盖更多社会制度和更为严谨的尝试。他承认AGIL模型有严重的弱点,不过只应修改,不应放弃(Mouzelis, 1995: 201)。穆斯利斯的立场鲜明,他是帕森斯的AGIL模型取代了布尔迪厄的世局论。

① 例如:Harker et al. (1990), Robbins (1991), Jenkins (1992), Calhoun (1993), Shusterman et al. (1999)。

② 我采用了宋林飞的中译名称(宋, 1997)。

③ 我采用了何景熙和王建敏的中译名称(何和王, 1995: 258-259)。

穆斯利斯如何看待布尔迪厄的惯性论呢？他说：“我的讨论主要是集中在布尔迪厄的作品，为了指出他的枢纽概念，即惯性，可以在帕森斯的角色论和各种理解微观社会学之间提供有趣的联系。我会辩称：布尔迪厄的惯性没法融合或者‘超越’诸结构社会学和诸理解社会学，不过，如果经过适当的重整，是可以帮助我们更好地了解诸参与者是如何联系到诸社会整体的”（Mouzelis, 1995: 101）。这段话需要略加注释才好明白。所谓“帕森斯的角色论”即刚才提到的AGIL模型。由于布尔迪厄的世局论已被穆斯利斯拆除，而行动者可能占有的角色来自AGIL模型，角色也就指涉着位置。因此之故，穆斯利斯在《乱子》里常常把位置和角色作为同义词使用，角色论也就是“位置之局”。所谓“各种理解微观社会学”仍是泛指米德、舒茨以至后来的戈夫曼和加芬克尔等人的理论。在穆斯利斯的眼中，理解社会学是以能动性为枢纽概念的社会学，其对立面是结构社会学。帕森斯的角色论当然是结构社会学了。^① 穆斯利斯反对把“微观”等同“行动者”，把“宏观”等同“结构”（Mouzelis, 1995: 155）。他认为宏观和微观构成一分析层次：行动者之间的互动固然可以是宏观或者微观，制度结构也可以是宏观或者微观。宏观也者，乃指行动者或者已制度化的规则，其实践的冲击在时空里伸延甚广者。微观者，则伸延甚有限（Mouzelis, 1995: 155）。^② 他说的“诸参与者”不单是指个人，也包括参与社会整体的正规组织、权力精英以至民族国家（Mouzelis, 1995: 100）。^③ 诸参与者也就是诸行动者。我们注意到，穆斯利斯取消了个人作为一个最为独特的行动者的地位，这等于取消了黑格尔说的“个人奇异性”，取消了能动者，布尔迪厄的惯性也就无从说起了。布尔迪厄说：“营造惯性这个意念也就是构造担当着其真正角色的行动者，即对象营造的实践操作员”（Bourdieu, 1990b: 13）。尽管布尔迪厄反对把个人作为社会学的研究对象，这不等于取消了能动者必须是一个活生生的个人这个事实。^④

究竟布尔迪厄的惯性论如何“可以在帕森斯的角色论和各种理解微观社会学之间提供有趣的联系”？穆斯利斯说：“帕森斯、布尔迪厄和米德强调的是社会游戏的三个不同的维度，分别是社会角色、惯习和互动处境。每一个维度绘画出一个特定的逻辑，而且是不能削减归入其他两个逻辑里的。角色维度主要指向一个规范逻辑，互动处境维度指向一个自愿主义的逻辑，惯习维度则指向一个实践逻辑”（Mouzelis, 1995: 10）^⑤。穆斯利斯的解释首先指出帕森斯理论的不足：“帕森斯一派的社会学家只谈角色之中或者之间的张力或磨擦。这没有错，但也没有什么值得谈之处。〔相反，〕如果我们从角色、惯习和互动处境的相符与否看问题，我们会更好

① 若以古典社会学大师而分，马克思和涂尔干都可归入结构社会学一路。由于韦伯提出了他的有名的“社会行动”的定义，包括了行动者的主观意义，有些评论者把他归入理解社会学一路。

② 在穆斯利斯的分类法中，宏观—微观和行动者—制度结构交叉搭配成四类，即（一）宏观行动者—宏观制度结构，（二）宏观行动者—微观制度结构，（三）微观行动者—宏观制度结构，（四）微观行动者—微观制度结构（Mouzelis, 1995: 138）。

③ 他说的“诸社会全体”不完全等同于“社会”这意念。一个社会全体可以指一小社群，一正规组织甚至世界经济政治体系之中的互相关联的成员，只要牵涉到制度化了的规则就可以是了（Mouzelis, 1995: 100）。

④ 布尔迪厄说：“社会学把所有生物学上的个人视为同一的，生物学上的个人是同样的客观条件的产物，因此拥有同样的惯性”（Bourdieu, 1990a: 59）。

⑤ 他举研究生讨论会为例，“帕森斯一派的研究者会强调讨论会的角色和社会位置这个维度，因而会探讨老师、学生和文章宣读者的角色。他会尝试找出各个正规和非正规的规范或者内在于各个角色的规范预期，甚至它们之间的复杂关系”（Mouzelis, 1995: 102）。“受到布尔迪厄影响的研究者会争辩说：帕森斯的文化、社会和个人性格三系统的说法只覆盖了讨论会这个游戏中的一个维度，忽视或忽略了惯性，即每一位参与者带入这个游戏的引发系统。这些引发系统不与老师、学生和文章宣读者在讨论会里的角色有直接关系，也不可能是从这些角色推导出来的”（Mouzelis, 1995: 102）。“最后，米德一派的研究者会倾向于强调讨论会这个游戏的第三个维度，一个根基的维度，即互动处境的维度。不管是否受米德、加芬克尔或戈夫曼影响，以理解为取向的社会学家都坚称角色研究和惯习研究都不可能给我们一个恰当的描述，一个对讨论会这个游戏中的众多的复杂实践的恰当描述。我们需要明白游戏者在实在的游戏——该游戏拥有自己的互动逻辑——中，如何精确地运用，或者，毋宁说，操控他们的规范预期以及他们的惯性的诸图象”（Mouzelis, 1995: 103）。

地明白众多的张力从何而来和它们如何关涉到众多的特定处境。换言之,三维游戏这个意念把时间(惯习是‘身体化’的历史)和社会空间(特定的互动处境的逻辑)的理念引入角色分析之中”(Mouzelis, 1995: 106-107)。

我们应该如何入手评估穆斯利斯的理论整合?我不打算从他维护帕森斯理论的立场入手,因为帕森斯理论的或立或废不是本文关心所在。我也不打算从角色、惯性和互动处境(作为社会游戏的三个维度)是否可以互相减省入手,因为如此讨论只是假定了穆斯利斯的主张合乎情理。问题正是:他的主张是否合乎情理?特别是从加芬克尔和布尔迪厄的理论看,穆斯利斯的主张是否合乎情理?我曾经另文讨论过帕森斯和加芬克尔的理论整合(吕,2000),如果再从加芬克尔的理论讨论穆斯利斯的主张,颇嫌重复。因此,我的入手点是:从布尔迪厄的理论看,穆斯利斯的主张是否合乎情理?

穆斯利斯的“放弃世局、保留惯性”的做法最令人不安。从布尔迪厄的理论看,他的做法等于是要求布尔迪厄放弃他的核心问题,即从世局和惯性的是否合乎节拍解释实践。即使我们依从穆斯利斯的观点,重新将布尔迪厄的核心问题演绎为“从世局和惯性的是否合乎节拍解释社会秩序”(Mouzelis, 1995: 110),^①放弃世局仍然是等于要求布尔迪厄放弃他的核心问题,因为没有了世局也就没有了“是否合乎节拍”,也就没有了从“是否合乎节拍”解释社会秩序的可能。帕森斯的AGIL模型替代不了布尔迪厄的世局,因为前者是不带历史节拍的(正因为如此,穆斯利斯才说惯性给他的三维游戏带来了时间)。当然,我们(作为生产理论的专业工作者)可以指令AGIL模型带上历史节拍(理论上这是完全可能的)。不过,这只是等于指令世局带上AGIL四个功能(理论上这也是完全可能的)。结论是:如果我们仍希望引入历史的节拍,我们就不应该放弃世局。我们也应该注意到:(一)AGIL模型是不谈权力的(这正是冲突理论者批评帕森斯的原因)(Mouzelids, 1995: 105),而世局却是权力关系结构。两者其实是很难互相替换的。(二)AGIL模型是不谈语言的,而世局却视语言为“象征的权力”。我们在前头算是做到颇为合乎情理地把布尔迪厄的世局和索绪尔的语言(也是意义网络)化为梅洛-庞蒂的世界的两个维度。我个人认为,要合乎情理地把帕森斯的AGIL模型和索绪尔的语言结合是难乎其难的事。这是在理论并排的层面上的观察。^②

穆斯利斯对惯性的理论位置的看法也令人不安。他说:“惯性可以被视为结构主义和民族志方法论之间的‘遗失了的环节’。我们可以利用索绪尔的语言和话说的区分来看清楚这个环节。列维-斯特劳斯的诸‘隐蔽编码’是在语言的层面运作的,因为它们的焦点是在诸规则。另一方面,加芬克尔的诸‘民族志方法’倾向在话说的层面运作,因为它们主要由老百姓为了方

① 顺便一提,尽管社会秩序和社会行动关系极其密切,各个社会学家都有自己的偏重。帕森斯是偏重社会秩序的,我曾经论证过:甚至他的行动论也是没有行动者存在其中的(吕,2000)。我个人认为:布尔迪厄是偏重社会行动的,“惯性为社会秩序的源头”不会是他的核心问题,穆斯利斯的说法有点远离布尔迪厄的原意。事实上,社会秩序和社会行动之间的关系的的确是所有社会学理论必须好好处理的枢纽问题之一,个中情节复杂,只能另文讨论了。

② 如果我们在理论工作方法的层面看,穆斯利斯采取的工作方法是“配件组装”和“换配件”。他在他1991年出版的《回到社会学理论》里说:“我跟从[美国社会学家]默顿的理论工作法,即我的焦点较少在巨细无遗地阐释所有有关的理论,其哲学源头及其知识论的根基,较多在翻做和厘清少数几个枢纽概念”(Mouzelids, 1991: 5)。布尔迪厄却看不起默顿的理论工作(Bourdieu, 1990b: 37)。穆斯利斯的“放弃世局、保留惯性”的决定乃是这个工作方法的结果。我个人认为,这个方法太容易令人陷入“只见树木,不见森林”的困境,其实,每一个“枢纽概念”都是在它原来栖身的符号学系统(森林)里的一个符号(树木)。它的理论价值是由它邻近的符号帮助界定的,正是“独木难支”。一个社会学理论所需的诸符号是由该理论关心的核心问题所规定的,而诸符号之间的关系(即它们一起构成的符号学系统)则往往是由研究者采用的凝视的时间结构所界定。就个人有限的研究,涂尔干的社会分工论、帕森斯的社会行动论、加芬克尔的民族志方法论以至布尔迪厄的实践论,无一能够摆脱这个理论工作方法学的格局(吕,2000)。我的看法是:理论之间的融合可能性的研究必须是从分析和比较有关的符号学系统和有关的凝视的时间结构入手。

便人际沟通而使用的实际技巧所组成。惯性既属于语言层面也属于话说层面。首先, 惯性指向无意识的、拟自动的惯习, 而惯习(如同列维—斯特劳斯的诸隐蔽编码)帮助我们明了社会游戏是如何进行的。另一方面, 布尔迪厄坚持惯性基于实践逻辑远远多于基于理论逻辑, 因为行动、思维和评估的诸设置(schemata)没有列维—斯特劳斯的诸编码的优雅和严谨。这些设置绘画了沟通技巧的弹性、可塑性和实际性。因此, 惯性这意念是站在编码和民族志方法之间。从前者它取得‘无意向’或‘非理论知识/醒觉’, 从后者它取得实际的技巧, 而这些技巧是连结范式〔层面〕和句式〔层面〕的”(Mouzelis, 1995: 109—110)。就个人有限所读, “隐蔽编码”不是列维—斯特劳斯的用词, 穆斯利斯没有指出此词的出处, 布尔迪厄讨论列维—斯特劳斯特时不用此词, 其他评论列维—斯特劳斯的作者也不用此词, 例如吉登斯(Giddens, 1987)。就《乱子》的文本来看, 它应该是指列维—斯特劳斯的“无意识结构”。所谓“范式”和“句式”是穆斯利斯的用词, 在此段引文里是等于语言和话说, 不另解释了。我们必须讨论列维—斯特劳斯的“无意识结构”和布尔迪厄的惯性的异同, 才能明白穆斯利斯的看法出了什么问题, 所以先打断这个讨论, 容后再谈。

惯性的座落(二): 布尔迪厄、列维—斯特劳斯和索绪尔

我们讨论的出发点是布尔迪厄在《逻辑》里对列维—斯特劳斯的“无意识结构”作出的批评。首先, 布尔迪厄区分了三个社会学名词: “规则这意念是可以不具意向地指涉着内在于诸实践的规律(例如统计学上的相关), 模型是为了科学地阐释规则而营造的, 规范是诸能动者有意识地设置和遵行的。这些理念造就了一个虚幻的和解, 一个在互相冲突的行动理论之间的虚幻的和解”(Bourdieu, 1990a, 37—38)。所谓“互相冲突的行动理论”应该是泛指布尔迪厄所说的社会物理学和社会现象学。“模型”这个符号属于前者, 而“规范”则属于后者。我认为, 布尔迪厄说的“规范”应该是指向加芬克尔的民族志方法论, 这需要略加说明。一般社会学所说的“规范”通常是指帕森斯的行动论里的“规范”, 而且一般看法是: 帕森斯的“规范”可以是有意识的, 也可以是无意识的。^①到了他的学生加芬克尔, 规范是否有意识才被正式提上社会学的议程, 这也是加芬克尔指斥他老师的理论里的行动者是“给下了文化麻醉药”的因由。^②对于布尔迪厄来说, 因为他忽略了加芬克尔时间序列的存在, 仅就自省这个时间状态而言, 加芬克尔的自省交待性确实是他所说的“规范是诸能动者有意识地设置和遵行的”。当然, 布尔迪厄说的“规范”也与他提出的“惯性”不是同一回事, 因为前者是有意识的而后者是无意识的。所谓“虚幻的和解”即混淆, 布尔迪厄指称列维—斯特劳斯也有这种混淆,^③不过这一指称与我们的讨论关系不大, 可以不谈。

① 下面的 60 年代末的社会学词典给出的定义可以说明当时流行的看法: “社会规范。行为的规则或标准, 是由二个或以上的人对哪些行为应视为社会地可接受共同预期所界定的……研究社会规范可以是观察外露的行为(人们做的事), 以及观察人们说他们的规范是什么”(Theodorson & Theodorson, 1969)。很明显, 规范是有意识的还是无意识的完全不在考虑之内。帕森斯本人的看法有待考证。不过, 就个人有限所读, 尚未发现他对这问题的讨论。

② 例如, 社会学家何列蒂总结帕森斯和加芬克尔异同时, 指出下列三点: 帕森斯认为: (一) 社会整合是靠道德规范。(二) 社会化即社会规范的内在化, 变成了个人性格里的“需求惯习”。(三) 规范的适当的行止的动机来自过去赏罚的历史。加芬克尔认为: (一) 社会整合是靠“道德地必需的事实事项”, 即行动者对身处的经验环境的共同认识。(二) 社会化是一个过程, 在其中, 行动者为了交待自己和别人的行动而获取一篮子道德地组织的知识。(三) 规范的适当的行止的动机来自行动者对行止的各个可选择的走向可能带来的不同程度的交待的自省警觉(Heritage, 1984: 131)。

③ 布尔迪厄提出: 列维—斯特劳斯在较早出版的《亲属的基本结构》一书里用的社会学符号是“规范”、“模型”和“规则”。在较晚出版的《结构》一书里用的社会学符号主要是“模型”和“结构”, 但仍然用到“规范”这符号。列维—斯特劳斯实际上是始终把“规范”和“模型”两个符号视为等同的。注意: 对于列维—斯特劳斯而言, “模型”和“结构”是同义词(Bourdieu, 1990a: 38)。

我们应该注意到：布尔迪厄谨慎地说“规则是可以不具意向地……”因为在他的看法里“规则”这符号本应是如此使用的，不过其他社会学家往往把“规则”的所指换了包。布尔迪厄指出两种最常见的换包情况：“在第一种情况里，人们从一条纯粹地描述被观察到的规律的规则转移为一条规管、指导或者指引行为的规则。后者被预设为已知的、已被确认的，因此是可以明白说出的。如此的转移坠入了最雏型的法理主义，误以为实践的原理就是有意识地服从于被有意识地设计和维持的诸规则。在第二种情况里，人们误以为行动的原则（如果不是目的的话）就是他们为了阐释行动而要营造的理论模型。这个误会是由于人们把诸实践或诸体制当作是由一些能动者不知道的规则所规管的，而且是客观地规管的。这也等于说，某一无意识被界定为‘事必有因’的机械操作员”（Bourdieu, 1990a, 39—40）。^① 布尔迪厄说的第一种换包情况可以说是既指加芬克尔的民族志方法论也指帕森斯的行动论。不过，布尔迪厄显然不是针对帕森斯而说的，整本《逻辑》没有提及帕森斯，《大纲》也只提了一次，而且与我们讨论的问题无关。正如我们前头所说，布尔迪厄对加芬克尔不无误解。第二种换包情况却是明确指向列维—斯特劳斯的：所谓“一些客观地规管着诸实践或诸体制而且是能动者不知道的规则”就是列维—斯特劳斯的“无意识结构”，即我们在文首提过的“心灵的无意识的”“事必有因”，也即是列维—斯特劳斯提出的化解方案。

布尔迪厄反对列维—斯特劳斯方案的理据为何？在1972年再版的英译本《结构人类学》（以后简称《结构》）（法语原本1958年出版）里，列维—斯特劳斯如此解说：“‘社会结构’一词完全与经验实在性无关，而是与仿照经验实在而建造的模型有关。诸模型构成了社会结构，模型所用的诸原材料就是诸社会关系。社会结构描述了特定的社会的诸社会关系，但是社会结构却不可能被还原为社会关系的组合。社会结构是一个方法，一个应用到任何种类的社会研究的方法，这是与现时在其他学科里的结构分析相似的。我们可以说，一个结构是由一个符合若干条件的模型构成的：第一，结构展示了系统的特征。它是由几个元件组成的，只要其中一个有变化，必然引起其他元件的变化。第二，对于任何一个特定的模型，都应该可能有一序列的转换，这些转换产生出一群同型类的模型。第三，如果对其中一个或一个以上的元件作出更改，上述性质足以预测模型的反应。最后，模型的构成应该是使所有观察到的事实都是能够马上清楚明白的”（Levi-Strauss, 1979: 279—280）。

引文中的第一个条件即索绪尔给出的语言系统的特征，我们在前头谈过了。第二个条件是数学里的群论（group theory）的特征。第三个条件提及的元件的更改和模型反应的预测是通过第二个条件提及的转换进行的，即如何从一个特定的模型转换出一个新的但仍然是同型类的模型。我们应该注意到，第四个条件连同第二个和第三个条件，实际上构成了一个凝视的时间结构：社会结构不是单独一个模型，而是由众多模型组成的一个圆环（即数学中所说的代数群），而且这个圆环是旋转着的（即代数转换），以致凝视者看到的是一个不断变形的模型（正如看动画一样的清楚明白）。我们不妨说，列维—斯特劳斯的凝视的时间结构就是动画的时间结构，一个把众多研究对象的同时性（synchrony）（也就是说这些研究对象存在于帕森斯的“肥大的一刻”）幻化为研究者（凝视者）的异时性（diachrony）的时间结构。这样做实质上并没有改变列维—斯特劳斯的凝视的同时性，因此他的凝视的时间结构仅仅是为方便研究者自己而假设的，

^① 此段引文的后半截的英译看来是有错漏的。由于此段引文是改写自《大纲》，我的中译参考了《大纲》里相应的段落（Bourdieu, 1977: 29）。

绝不像加芬克尔时间序列和布尔迪厄历史节拍那样在某一角度里仿照行动者或能动者自己的经验。我们也应该注意到：对列维—斯特劳斯来说，社会关系只是模型的原材料，是社会结构的仿照对象。布尔迪厄却是直接迫视社会关系（即权力关系，即世局），不单是不作列维—斯特劳斯的结构分析，而且是连模型分析也不作。至于惯性，虽然布尔迪厄不采用列维—斯特劳斯的结构分析，却仍然采用模型分析。当然，布尔迪厄分析得出的模型只是仿照惯性，而不是仿照世局。为什么布尔迪厄宁愿多一重转折呢？回答这个问题之前，先说明列维—斯特劳斯的“无意识结构”。

列维—斯特劳斯说：“一个结构模型可以有意识的或者无意识的，这差异并不影响它的本质。我们只能说，当某型类现象的结构藏得不太深时，往往可能会有某些存在于集体意识之中的模型如屏幕一样遮盖着它。有意识的模型，通常被称为‘规范’，从定义开始就非常欠妥，因为它们本来不是用来解释〔社会〕现象，而是维系这些现象继续存在。因此，结构分析面对一个语言学家深知的奇怪悖论：一个结构组织越是明显，要触摸到它也越是困难，因为在通往它的途径上横亘着众多不精确的有意识的模型。从意识程度的观点看，人类学家面对两种情况：他可能必须从诸现象构想一个模型，那些现象的有系统的特性没有引起〔有关〕文化的察觉，这是比较简单情况。除此情况以外，人类学家一方面要应付诸原始现象，另一方面要应付〔有关〕文化为理解原始现象而已经营造的诸模型。尽管这些模型多数是难以令人满意的，但又绝不能一体视之。事实上，许多‘原始’文化建造的模型比起专业人类学家所建造模型更到家。因此，我们不能把一个文化的‘家造’模型置之不理……尽管本土的有意识的表达……重要……它们与任何其他〔的模型〕都可能是同样脱离无意识的实在的。”（Levi-Strauss, 1979: 281—282）

列维—斯特劳斯的立场是很明确的，正如布尔迪厄所说：在列维—斯特劳斯的《结构》一书里，“诸‘文化规范’、土人自己制造的诸‘理性化’或诸‘次要的辩辞’都被‘无意识结构’所取缔了”（Bourdieu, 1990a: 38—39）。何纳夫也有相同的看法：“列维—斯特劳斯经常坚称结构不是有意识的”（Henaff, 1998: 95）。也许我们可以更准确地说，他基本上视研究对象意识为研究者的敌人，研究者必须拆除意识设置的障碍才能触摸到他的研究对象。他是追随法国人类学家兼社会学家缪斯^①的看法：“个人的意识层是很薄的”（Henaff, 1998: 98）。这是他说“无意识的结构藏得不太深时，会被有意识的结构遮盖”的因由。列维—斯特劳斯面对的难题是：一方面，有意识的结构不能置之不理。另一方面，却不知道如何安置有意识的结构。事实上，既然社会结构是仿照社会关系，社会结构就是社会的影象。既然社会结构是社会的影象，能动者难免会自行营造，而且许多时候是有意识地营造。这些行动者有意识地营造的结构就是规范，这就是列维—斯特劳斯说“规范本来不是用来解释社会现象，而是维系这些现象继续存在”的因由。讨论至此，我们终于明白了为什么布尔迪厄宁愿多一重转折，他的模型分析不是应用在世局上，而是应用在惯性上：在他的理论里，无论是行动者有意识还是无意识地营造的结构（即帕森斯所说的规范）其实都是世局里的“象征权力”。他将能动者自行营造的社会的影象合理地安顿在他的理论之中，一举解决了涂尔干、缪斯以至列维—斯特劳斯都没法好好解决的理论难题！

更重要的是，能动性必然是为肉身所包藏的。当能动者自行营造的社会的影象被视为客

① 顺便一提 缪斯是涂尔干的外甥，两者合著有有名的《原始分类》一书。

观的权力之后,我们如何描述肉身所包藏的能动性才算是合乎情理呢?布尔迪厄的答案是可以想见的:肉身里还有惯性。被如此理解的惯性只能是人的能动性本身,不可能是能动性的产物,因为一旦成了产物,立即被吸纳入世局之中,转变为象征权力。这也解释了为什么布尔迪厄坚称他的惯性是一些引发原则,只有引发原则本身才不是它自己的产物,才不会变为象征权力,才不会被吸纳入世局,得以保持为能动性(Bourdieu, 1990a: 52)。这是从超验概念性的一端说。如果从经验实在性的一端说,布尔迪厄必须具体地指明引发原则的实在内容,即他说的惯习系统。因此,他仍然得由引发原则的有形产物入手,寻找本身是无形的引发原则。他的寻找方法为何?不久之前我们提过,虽不是列维-斯特劳斯的结构分析,却仍然是模型分析。《逻辑》一书的第二卷(名为“诸实践逻辑”,全书只有两卷),一共给出三个惯性的模型分析例案,我挑了第三个例案(名为“难以抗拒的比喻”)作为讨论文本。^①

布尔迪厄解说:“我们要避免两个困境:第一,要摆脱被迫在直觉主义和实证主义之间二择一。第二,要避免像结构主义那样,由于没法回到诸引发原则而不得不永无休止地演绎下去,不停地再生产一些逻辑操作,一些不过是诸引发原则视当时情况而定的诸实现的逻辑操作。我们需要应用的是:一个既很有力又很简单的引发模型。只要知道了区分的基本原则(两性之间的对立是它的范式),我们就能够再创造——也因此完全明白——所有的实践和祭祀象征。这再创造建基在两个操作设置上:一方面是已分开的对立面的再结合,婚姻、耕作和打铁都是上佳的例子。这个操作设置作为对立面得以再结合,促成了生命。另一方面是已再结合的对立面的分开,杀牛祭祀和收割就是例子。这个操作设置是作为被否认的谋杀而作出的。第一个操作设置把被基本区分(又名:分布和法则、分割法则、区分原则)分开出来的——男与女、干与湿、天与地、火与水——再结合起来。第二个操作设置把祭祀的逾越、耕作或婚姻,有关所有生命的先有条件所再结合起来的分开来。这两个操作设置都是无可避免地亵渎神圣的举动,是对一个任意却又是必需的界线的必需而又不自然的逾越。简言之,一旦区分的基本原则和这两类操作被认定,再生产整个有关联的数据就成为可能。再生产出来的数据是在一个营造出来的描述之中,而这个描述是难以还原为诸祭礼的永无穷尽和永不完整的列举”。(Bourdieu, 1990a: 223)

先梳理一下这段引文:(一)所谓“直觉主义”和“实证主义”应该是泛指主观主义和客观主义,作贬义解。(二)由于布尔迪厄的具体研究对象是北非前法国殖民地的农牧部落,所以出现了“耕作”、“收割”、“打铁”、“杀牛祭祀”、“祭礼”、“婚姻”、“男与女”、“干与湿”、“天与地”、“火与水”、“生与死”等农牧生活的用词。(三)在布尔迪厄的理论里,有两种区分,即基本区分和因应具体情况而作的区分(如“男与女”等区分)。前者是区分原则,后者是由区分原则衍生出来的。这其实就是普遍和特殊两个超验范畴的分别,因此我们不妨分别称两者为普遍区分和特殊区分。所谓“诸引发原则”就是诸特殊区分。不过,布尔迪厄也称普遍区分为“引发原则”,所以“引发原则”一词的所指要按前后文理来定夺。(四)所谓“营造出来的描述”就是布尔迪厄经常强调的“研究对象的营造”、“对象化”,是他的知识论和方法论的一个重要组成部分。^② 仅就惯性论来说,布尔迪厄心中的科学解释就是在模型分析上“再创造”“所有的实践和祭祀象征”。这样的“再创造”等于是“模拟再现”,也等于是“研究对象的营造”。

^① 《大纲》也载入该例案,见该书第三章。

^② 布尔迪厄在1988年的一次访问中说:“我越来越相信最重要的事是营造研究对象……在我的工作中我曾经见到每件事,包括技术问题,是如此倚赖于对象的初步定义”(Bourdieu et al., 1991: 253)。

布尔迪厄的模型分析和列维—斯特劳斯的结构分析有何差别呢？列维—斯特劳斯采用了动画的时间结构，他把所有可能有的对立（即布尔迪厄的特殊区分）一视同仁，没有主次之别，更没有“引发原则”（应作普遍区分解）和“引发原则的实现”（应作特殊区分解）的区别，在布尔迪厄的眼中当然是“没法回到诸引发原则”、“不停地再生产”和“永无穷尽和永不完整的列举”了。至于布尔迪厄，他声称自己采用了“一个既很有力又很简单的引发模型”，即一个区分原则和两个操作设置。从布尔迪厄的观点看，列维—斯特劳斯的对立便是“一些诸引发原则视当时情况而定的诸实现的逻辑操作”了。布尔迪厄的区分原则和操作设置都是超验的概念，而他说的“所有的实践和祭祀象征”就必然是经验的实在。因此，我们有理由说：至少就惯性论而言，布尔迪厄是依随康德的知识论的，企图以少数几个的超验概念统摄经验实在的杂多。^①我们也应该注意到，布尔迪厄的区分原则和操作设置是有主次的。他说得很清楚：“一个对世界的视象（vision）就是一个对世界的划分，这划分是基于一个基本的区分原则，这原则把世界上所有的事物分派入两个互相补充的类别。要建立秩序就是要建立区分，把宇宙划分为互相对立的事项。界线产生差异，界线也如莱布尼兹所说的是以一个‘任意的体制’来产生不同的事物”（Bourdieu, 1990a; 210）。有划分就有界线，布尔迪厄的两个操作设置，即“已分开的对立面的再结合”和“已再结合的对立面的分开”，就是两种不同的界线逾越，逾越作侵犯解。布尔迪厄的创意不是在区分原则，索绪尔的语言学早已明白指出对立原则（即布尔迪厄的区分原则）的根源性。布尔迪厄的真正创意是把模型分析的焦点牢牢地锁定在从个别特殊区分产生出来的界线的逾越上，他的做法显然与列维—斯特劳斯的的不同。列维—斯特劳斯的结构分析是把众多的特殊区分安插在同一的动画之中，不再理会个别特殊区分所必然引起的界线的逾越。我们从随即要讨论的布尔迪厄和索绪尔的差别处更可以清楚看到：即使众多的特殊区分衍生自同一的普遍区分，布尔迪厄根本上不承认特殊区分之间存在着必然的逻辑关系或者合乎理性（索绪尔说的理性）的对立（索绪尔说的对立）关系。结论：布尔迪厄的模型分析和列维—斯特劳斯的结构分析之真正差别在于对特殊区分的分析焦点上。

我们现在可以回头讨论穆斯利斯的令人不安的说法：布尔迪厄的惯性论可以是列维—斯特劳斯的结构主义和加芬克尔民族志方法论之间的“遗失了的环节”。穆斯利斯无意中说了对了一半：我们在更早的讨论里说过，布尔迪厄的惯性（连世局和实践，外加语言）只存在于加芬克尔时间序列的两个时间状态中的一个，即浑噩。另一方面，加芬克尔的自省交待性则存在于另一个时间状态，即自省。在加芬克尔时间序列里，布尔迪厄和加芬克尔的理论确实是互相补充的，但是与穆斯利斯提出的理由无关。至于布尔迪厄和列维—斯特劳斯之间的联系，穆斯利斯的说法可说是离题太远了。我们现在清楚地知道布尔迪厄的惯性和列维—斯特劳斯的无意识结构的差别有四：（一）布尔迪厄的模型是仿照惯性的，列维—斯特劳斯的无意识结构却是仿照世局的。（二）布尔迪厄的模型分析的焦点在于从个别特殊区分产生出来的界线的逾越，列维—斯特劳斯的结构分析的焦点却在于特殊区分之间的转换。（三）布尔迪厄所用的时间结构就是能动者的实践，列维—斯特劳斯所用的时间结构却是研究者自己的异时性。（四）布尔迪厄的无意识是指浑噩时间状态里的能动者的“视为理所当然”、“可以提问却没有提问”。列维—斯特劳斯的无意识却是指行动者的“无法得知”，而且是只有研究者得知的行动者的“无法得

^① 布尔迪厄确认了这一点：“社会学凭着数目日减的概念和理论假设就能够掌握数目日增的〔研究〕对象”（Bourdieu, 1990b; 192）。

知”。两个的差别如此，我们实在难以想象布尔迪厄的惯性如何能够把列维—斯特劳斯的无意识结构拉入加芬克尔的时间序列之内。

布尔迪厄与索绪尔有何差别呢？索绪尔的意义网络是彻底地按照单一的区分原则不断地区分下去的，换言之，并无普遍区分和特殊区分之别，亦无区分和操作之别。对于索绪尔来说，对立就是区分原则，也是操作设置。布尔迪厄的设想显然与索绪尔不同：有了区分之后，两个操作设置就会轮番出现。例子之一是每年的农业活动：其特殊区分是“生与死”，第一个操作“已分开的对立面的再结合”即“耕作”，第二个操作“已再结合的对立面的分开”即“收割”，每年完成一个循环。这就是布尔迪厄分别称“耕作”和“收割”为“促成了生命”和“被否认的谋杀”的因由。所谓“被否认的谋杀”也就是部落对“收割等于谋杀自然”这自然界的事实的集体否认，所以收割必然带来祭礼。耕作当然也是布尔迪厄说的“亵渎神圣的举动”之一，因为耕作侵犯了自然。因此，布尔迪厄说这两个操作都是“对一个任意却又是必需的界线的必需而又是不自然的逾越”。所谓“任意却又是必需的界线”也就是“生与死”的界线。应该注意到，所谓“任意却又是必需”正是索绪尔的意义网络的界定特征：（一）没有任意性就安置不了创意。每一个特殊区分都衍生自普遍区分，但是许多特殊区分却是创意的产物，不是理性能够制造出来的。原因是，许多特殊区分不是从其他特殊区分的夹缝中生长出来的。（二）界线之所以必需是因为没有区分根本就没有语言值，也就是没有意义。稍后我们会详细讨论布尔迪厄和索绪尔的关联处。

先从符号学的角度看特殊区分和相关的操作。“生”和“死”是一组对立的符号，“耕作”和“收割”也是一组对立的符号，这两组对立的符号又通过连结构成一个二乘二的符号学矩阵，左方是“生—耕作”，右方是“死—收割”。二乘二矩阵显然是任何一个惯习（注意：惯性和惯习的关系就是普遍和特殊的关系）可能有的最起码的矩阵，也就是说，任何一个惯习不可能有更小的矩阵（即一乘二矩阵）。理由很简单：个别的惯习是要与个别的社会活动拉上关系的，否则惯性与实践挂不上钩。至少是二乘二的矩阵才能同时包含区分（生—死）和操作（耕作—收割），所谓“操作”即某些特定的社会活动。我们也注意到：因为任何的个别惯习只能是一个极简单的符号学矩阵，只要不逸出这个矩阵，按照有关区分作出有关的操作的确是可以不假思索的，或者如布尔迪厄所说是无意识的。同时，因为矩阵极其简单，我们相信能动者也可以无意识地掌握到某些自然而然呈现的符号循环。例如逆时针走向的符号循环：“……—生—耕作—收割—死—生—耕作—……”符号循环即言行举止，即日常生活。结论：惯性的许多特征其实来自众多惯习的符号学矩阵及矩阵里一些符号循环的简单性，也就是说，惯习的符号学矩阵及矩阵里一些符号循环的简单性其实是惯性的底蕴。兹举两个来自《逻辑》文本的例子作说明。

（一）“基本区分是遍布整个社会世界的。众多的同样的实践设置是铭写在肉身惯习的最深层的，是藏身在分工、诸祭礼或者诸表达的中心的。基本划分的原则其实是确立在日常实践的每一个日常举止里，例如由男女分工所规管的诸举止。这个无意识的、集体的和连续的创作就是基本划分的原则得以持久和超越个人意识的基础”（Bourdieu, 1990a: 216）。惯性（即基本区分）的普遍性有可能是由于能动者可毫不费劲就掌握到诸惯习（即众多的同样的实践设置）的极其简单的符号学矩阵和矩阵里的一些自然而然的符号循环之故。因此，诸惯习深植在每一能动者的肉身之内，流转在每一个日常举止里，也得以持久和超越个人意识。

（二）“人的存活的整体是同一的设置系统的产物，因此是在组织上与农历和其他主要的时间序列’同构的”（Bourdieu, 1990a: 259）。一方面，农历是由众多的特殊区分和相应的操作所

构成的时间序列。时间序列是循环的,而其循环性是来源自有关的符号循环。另一方面,人的存活是被分拆为众多的世局,而与众多世局相适应的众多惯习就是众多的特殊区分及相应的操作。因此,人的存活的整体必然是与农历同构的,也是循环的。更重要的是,农历之所以为整个部落所遵从,正是由于构成农历的众多特殊区分的符号矩阵极其简单,部落的成员毫不费劲就能够掌握。“寒来暑往、秋收冬藏”也因此而显得是一件“天经地义”的事。

既然众多惯习的符号学矩阵及矩阵里一些符号循环的简单性如此关键,布尔迪厄如何保证这简单性呢?他说:“问题是如何再构成诸引发原则的部分地整合的系统那‘模糊的’、弹性的、局部的逻辑。因应每个特定的情况,这个逻辑被局部地动员起来,产生出一个对该情况和有关行动的诸作用的‘实践’定义。这个定义是随情况而异的,是在话语层面之下的,也是在因它而可能有的逻辑控制层面之下的”(Bourdieu, 1990a: 267)。其实,他指出了两个办法:(一)特殊区分之间不再作对立的联系。(二)放弃逻辑的连贯性。顺便一提,由情况的定义而来的逻辑控制往往是不可避免地出现在话语之中,我们不妨把它算入话语之内。话说也往往牵涉到逻辑控制,只是往往“漫不经意”,而许多时候逻辑控制只是存在于“不言之中”而已。因此,单就能动者使用的简单的符号循环而言,话语和话说的划分固然是不清楚,甚至实践的逻辑究竟是逻辑家的形式逻辑还是布尔迪厄说的实践逻辑也划分不清。我个人认为,惯习的符号学矩阵及矩阵里一些符号循环的简单性才是布尔迪厄说的实践逻辑的客观解说,像布尔迪厄那样回到哲学或者从逻辑的进一步区分寻找理论根据只是找到客观解说在知识论上的可信性,而不是客观解说本身。我这个看法是与索绪尔对意义的看法(即区分才是意义的真正的客观解说)是一脉相承的。

先谈第一个办法。我们记住:任何一个特殊区分连同其操作是一个二乘二的符号学矩阵,有关的四个符号必然构成一个索绪尔的意义网络理论所说的符号邻近,它们各自的语言值,也就是它们各自的意义,是互相帮助界定的。我个人认为:即使这些符号只停留在话说层面之下,它们的意义仍然要依照索绪尔的意义网络理论的规定互相帮助界定。留意:布尔迪厄在上述引文里使用了“定义”一词,^①定义至少要在一个符号邻近才能够作出(也就是一个局部定义),因此他不可能反对索绪尔说的意义网络的存在,而只能是规定有关的意义网络只存在于话说层面之下。明白了这一点,布尔迪厄的话就容易理解了:每一个引发原则都是一个符号邻近,而这些符号邻近却不一定是互相邻近的,更不一定是连结成片的,因此诸引发原则只能构成一个“部分地整合的系统”。布尔迪厄在此处说的“系统”当然是一个符合索绪尔界定的意义网络,不过布尔迪厄的意义网络(即惯习系统)是一个很特别的网络,只包括众多的引发原则而已,与索绪尔的意义网络(即语言)是两回事。由于许多引发原则是互相远离的。它们的符号学矩阵及矩阵里一些符号循环的简单性就得到了保证。

第二个办法是第一个办法的必然后果:既然许多引发原则是互相远离的,只要能动者不是有意识地把远离的引发原则拉近(当然通过添增新的对立),实践逻辑必然在个别的局部里是连贯的,但是整体上是断续的。为什么能动者放弃逻辑的连贯性呢?原因可以有很多,其一肯定是行动的急切性。布尔迪厄说:“实践逻辑作为〔与手段对立的〕目的本身,是与逻辑计算截然不同的。实践逻辑是在紧急情况下作用的,是对生死攸关的问题的回应。因此,实践逻辑为

^① 顺便一提,“情况的定义”(definition of the situation)这概念是芝加哥学派,也就是象征互动论的早期人物汤玛斯(Wilhelm Isaac Thomas [1863-1947])提出的。布尔迪厄可能是无意中借用了。

了追求效率从来都是牺牲对连贯性的关怀,而且为了效率,最大可能地利用诸实践和诸象征的不确定性所允许的双重聆听和二重目的”(Bourdieu, 1990a: 262)。行动的急切性当然是来自世局对能动者的效率要求,而效率却是来自惯性所用的符号的多义性。布尔迪厄进一步描述实践逻辑的不连贯的现象:“诸基本结构被体现在诸意义里,同时这些意义在不同的实践范围里是大不相同的。尽管一系列的基本结构永远会与另一系列内至少一个基本结构分享某一面貌,而所有的基本结构也会共有某一‘家庭模样’,诸意义在不同的实践范围里〔确实〕是大不相同的。〔因此,〕当我们试图推动各个系列的认定工作,使其超过某种精致的程度,各种不连贯性开始出现在诸基本同构的背后”(Bourdieu, 1990a: 261)。这段引文从反面说明了第二个办法的必要性,否则整个实践逻辑垮台。也应该注意到,布尔迪厄回到语言学的关怀:所谓“基本结构”就是特殊区分和相关的操作,就是一个二乘二符号学矩阵,也就是一个符号邻近。有些符号邻近连结成一系列,也就是说可以有众多的系列。我们注意到,布尔迪厄使用“系列”一词与索绪尔在他的星座之喻里的用法不一样:对于索绪尔来说,系列与系列之间并无任何相交点。不过,这一点用词的差别并不影响一个清楚可见的理论事实:即布尔迪厄的惯性是一个符合索绪尔定义的意义网络,尽管不等同于索绪尔的语言(世界的意义维度)。布尔迪厄警告我们:实践逻辑所能有的意义网络仅仅可以是如此而已,不容研究者“锦上添花”。如果研究者真的增添新的对立(即新的特殊区分),进一步把本来是分开的系列连结起来,能动者(作为研究对象)的行动立即变得难以理解。他说:“我们要记住,仅仅描述就改变了构成日常秩序的言行的整体状况,即改变了没有任何有所指的意向也可以‘知晓’的状况。通过话语的单纯力量,描述变成是思考过的说话和预先想好的举动”(Bourdieu, 1990a: 220)。结论:为了保证实践逻辑的有限的连贯性,布尔迪厄必须强调他的意义网络(即惯性)是独立于索绪尔的意义网络(即语言)之外的。

我个人同意布尔迪厄的说法,即他的惯性(作为意义网络)和索绪尔的语言是相对地独立的。但是,我反对他企图取消索绪尔的语言,我在前头详细地申述了我的理据。而且,我认为惯性和语言的关系其实就是世界和肉身这个历史二重性的一个构成部分。我们记得,世界是由世局和语言组成的一个二维空间,肉身包藏了惯性。布尔迪厄论述了世局和惯性的历史二重性,他没有(也不会认为需要)解决语言如何融入世界和肉身的历史二重性的问题。问题是我们自己提出的,因此解答这问题也是责无旁贷。答案可以从两个方向给出:首先,语言作为世界的意义维度,必然参与规限肉身的可能性,即规定了肉身合乎历史的节拍。因此,在特定的情况下,也就是在特定的时间点或者时间段里,能动者的行动得以流畅地进行,得以“不言而喻”地被该能动者和其他有关的能动者所“理解”、“视为理所当然”、“可以提问却没有提问”,只是因为惯性是紧紧跟随着语言的步伐前进。事实上,语言是随时可以向惯性提出有关行动的意义的质量的。换言之,惯性除了需要和世局合拍以外,也需要和语言合拍。这是从世界的相对自主性出发给出的解说。反过来从惯性的相对自主性出发,肉身一旦投入世界之中,它必然分别投影在世局和语言的两个维度上。单就语言这个维度来说,惯性(作为简陋的意义网络)必然被语言(作为精密的意义网络)所审视、度量和批判。但是,惯性发挥其“简陋的威力”、其“返璞归真”的本性:一方面无意识地,另一方面如布尔迪厄的描述那样,“最大可能地利用诸实践和诸象征的不确定性所允许的双重聆听和二重目的”,在无知无觉和无从确定的浑噩之中“不了了之”地化解和拖延了语言的可能的侵犯。

我们现在可以处理我们在前头提及而一直等待适当机会处理的布尔迪厄代涂尔干向索绪

尔提出的一个质问：“是不是社会的所有成员都同意给予同一名称同一的意思？即使是给了同一名称，又是不是都同意给予同一实践同一的意思？”第一个问题是关于符号的能指和所指，只是针对语言而发。对于惯性来说，“一名多义”正是其“不了了之”的能力的源头之一，所以与第一个问题无关。第一个问题的答案是：（一）由于语言是一个社会体制，社会成员之间的共识和异见是必然存在，不过共识肯定是远远地超过异见的。（二）由于语言也是一个意义网络，理性和创意都作用在其中，因此，异见是可以由理性或创意来处理的。结论：涂尔干的有机团结是完全可以安身在索绪尔的语言之中。第二个问题是关于行动和意义，其实是针对语言和惯性的历史二重性而发的。依照布尔迪厄的设想，在行动中的能动者其实是从不提问的。只要他一提问，他马上脱离浑噩的时间状态，进入自省的时间状况。布尔迪厄说：“只要他反省自己的实践，采取了一个近乎理论的姿势，能动者就失去任何表达他的实践的真相，特别是他与实践的实践关系的真相的机会。”（Bourdieu, 1990a: 91）

我们终于弄明白了惯性（一个意义网络）、语言（另一个意义网络）和世局（权力关系结构）在加芬克尔时间序列里的结构关系：（一）惯性和世界（即语言和世局）的合乎历史节拍是客观地实现在浑噩的时间状态里，任何不合乎节拍的可能只是一个客观的潜在。^①（二）如果不合乎节拍的可能被提问，即从潜在转入实现，战场马上移入自省的时间状态里。（三）浑噩的时间状态里从不发生战争，得以始终保持为先订的和谐。（四）交战的双方是语言和世局，它们是两个同构的客观结构。（五）为什么浑噩的时间状态不是战场？理由是语言的理性和创意和世局的理性只能在自省的时间状态里实现。（六）为什么惯性不参战呢？理由之一是，惯性从不进入自省的时间状态。理由之二是，简陋的惯性（一个有别于语言的意义网络）根本不是复杂的世局（权力关系结构）的对手，两者其实是不同构的。就个人所见，布尔迪厄从未能够清楚地指出惯性和世局是不同构的。^②（七）由于布尔迪厄的惯性从不进入自省的时间状态，也就从不与加芬克尔的自省交待性碰头，真是“人生参与商”了。讨论至此，我们总算是初步打通了融合布尔迪厄、索绪尔和加芬克尔的理论的最后一道难关，即意义如何能够得以安顿的问题。

应该指出的是，我们至此得到的工作成果只是设想了一个空荡荡的理论空间，意义（包括语言和惯性）和权力（即世局）被摆放（仅仅是摆放而已，说不上安顿）在其中。我们必须进一步发展这个理论设想：一方面，我们的设想企图揉合（希望不至于被识者视为“纠合”，或甚至是“强行纠合”）索绪尔的语言、加芬克尔的时间序列和自省交待、布尔迪厄的世局、惯性和实践。但是，无论在主体论、知识论、方法论以至符号学结构上，三者可说是大异其趣（记住：布尔迪厄认为自己是另辟蹊径，是与索绪尔和加芬克尔分道扬镳的），本文只算是初步成功地疏解了一些我们已经辨认出来的困难或矛盾。我们相信，仍然有不少有待辨识和疏解的困难或矛盾存在于我们的设想之中。另一方面，这个空荡荡的理论空间是需要充实的，而其中最需要充实的是对意义、权力和两者之间的关系为进一步阐释，以及它们与其他社会学符号的诸多关涉的初步阐释。这两方面的理论工作是需要同步进行的，加起来等于是对社会世界的真相的细致描述。给出的真相描述也等于是为自己提倡的理论设想作出的辩护，已有的关于意义和权力的社会学理论立即变成了我们的辩论对手。合乎学术要求的辩护应该是从辩论对手的理论出发

① 布尔迪厄以他自己的用词说出同一事实（Bourdieu, 1990a: 64）。不赘。
② 布尔迪厄时常说：“惯性是世局的内在化的产物。”这个说法出现在他众多的著作之中（例如 Bourdieu, 1990b: 130）。内在化（Internalization）是帕森斯的用语，因此他的说法容易引起误解。再者，内在化的说法遮盖了惯性的简单性，我个人认为后者才是惯性的界定特征。

的,因此我们的辩护必须从已有的理论出发。工程显然浩大,只能下回分解了。现在,我们可以为本文作总结了。

结论: 社会世界的理论结构

本文的最大收获是一个比较令人满意的社会世界论,我称之为索绪尔—加芬克尔—布尔迪厄社会世界论(简称索—加—布世界论),意义以及意义和权力之间的关系得以合乎情理地安顿在其中:

(一)意义既存在于索绪尔的语言之中,也存在于布尔迪厄的惯性之中。

(二)语言是依照索绪尔的对立原则编织成一个意义网络,一个允许不断地编织下去的网络,一个允许理性不断地细分和创意不断地拓展的网络,因此也是一个开放的网络。

(三)惯性却是依照布尔迪厄的规定由为数不多的二乘二的符号学矩阵组成的意义网络。整个意义网络是简陋和零落的,却又是不能随便编织的,理性和创意是起不了作用的。

(四)由于惯性的结构简单,布尔迪厄的能动者可以无意识地运用它。

(五)惯性和语言是相对自主的。依照布尔迪厄的规定,惯性藏在梅洛—庞蒂的肉身里,依照我的建议,语言却是梅洛—庞蒂的世界的意义维度。

(六)世界另一个维度是权力,也就是布尔迪厄的世局。权力依照布尔迪厄的规定可以是象征也可以是非象征。语言和世局组成了一个二维的世界,也就是一个二元论。

(七)世局与语言是同构的:世局依照索绪尔的对立原则编织成为一个权力关系结构,一个允许不断地编织下去的结构,但只是一个只允许理性不断地细分的结构,创意是起不了作用的,因此不是一个不断地拓展的结构,只能是一个封闭的结构。

(八)包藏着惯性的肉身是与世界一起过日子的,是依照布尔迪厄的规定活在莱布尼兹的先订的和谐之中。在这个和谐里,能动者对身边的一切人、事、物都视为舒茨的“理所当然”和“可以提问却没有提问”。因此,活在这个和谐里的能动者绝不是韦伯的行动者。

(九)韦伯的行动者只活在不断地在自省和浑噩两个时间状态交替的加芬克尔时间序列中的一个时间状态,即自省。先订的和谐其实是余下的一个时间状态,即浑噩。

(十)在浑噩的时间状态里,实践得以流畅地和连续不断地进行,而肉身和世界活在实践的沧桑里。实践的沧桑即布尔迪厄历史节拍。在布尔迪厄历史节拍里,实践留下了它的痕迹,即历史的节拍。肉身和世界活在历史的节拍之中,因此也是一个历史二重性。在这个二重性里,肉身和世界一直是合乎节拍的,不合乎节拍的可能只是一个潜在。

(十一)当能动者被迫对身边的一切人、事、物不再视为理所当然的时候,他马上从浑噩的时间状态进入自省的时间状态,以韦伯的行动者的身份有意识地提问和作出加芬克尔的自省的交待。此其时也,肉身和世界不再合乎节拍,惯性依照布尔迪厄的规定拒绝离开浑噩的时间状态,语言和世局进入自省的时间状态交战。

(十二)战争一过,行动者马上离开自省的时间状态,重当布尔迪厄的能动者。休战的语言和世局又回到浑噩的时间状态,重组世界。包藏着惯性的肉身只有委屈求活,与世界重建和谐!

无论是加芬克尔的民族志方法论还是从布尔迪厄的溯源结构主义出发,索—加—布世界论都是他们的理论的进一步发展。承接了他们的理论的性质,索—加—布社会世界论既是一个社会行动论也是一个社会结构论。索—加—布世界论究竟是什么样子的行动论呢?它的超

验原则是：行动即时间。加芬克尔时间序列就是加芬克尔的行动者的时间，也被我们用作研究者的凝视的时间结构：我们不是从行动者或者能动者的视野看世界，而是从他的时间结构看世界。这一区分至为关键：前一种取态即上个世纪初德国诠释论者狄尔泰的取态，已经被证实科学工程中是行不通的。^① 后一种取态是我个人的提议，仍然需要更充分的论证。行动者被时间化之后，他以什么模样出现在相关的时间结构里？在加芬克尔时间序列里，加芬克尔的行动者分身为二：在自省的时间状态之中则为韦伯的行动者，在浑噩的时间状态之中则为布尔迪厄的能动者。韦伯的行动者仍然以行动的主体出现，既赋予自己行动的意义，也负责行动的程序。但是，行动者不再被视为是随时随身携带着韦伯的意义，布尔迪厄的能动者就是不带韦伯的意义的。在浑噩的时间状态之中的布尔迪厄的能动者被第二次时间化，他的时间结构，即布尔迪厄历史节拍，再一次被用作研究者的凝视的时间结构。在布尔迪厄历史节拍里的布尔迪厄的能动者就是梅洛-庞蒂的肉身。肉身不是行动的主体。肉身不带韦伯的意义，却随时随身携带着惯性，即布尔迪厄的意义网络，一个简陋和零落的意义网络。

索一加一布世界论究竟是什么样子的结构论呢？世界是由语言和世局组成的二维空间。世界随着加芬克尔的行动者在自省和浑噩两个时间状态之间来回往返。在自省的时间状态里，韦伯的行动者的理性和创意不断冲击世界，而世界依照索绪尔的区别原则不断地增删对立以回应行动者的冲击。这些增删固然各自发生在语言和世局身上，同时为了安顿这些增删，语言和世局也彼此要求对方让步、妥协、屈从。这毋宁是一场意义和权力的战争。一旦回到浑噩的时间状态里，语言和世局却收起它们之间可能有的纠纷，和平共处。同时，肉身（加芬克尔的行动者的化身）也绝不会冲击世界：一方面，藏在肉身内的惯性顺从世界的严厉要求，以合乎历史的节拍同步前进。另一方面，惯性发挥其“以柔制刚”的能耐，以“含糊其事”的态度化解或拖延世界的可能侵犯。惯性的能耐来自于它的简陋和零落的意义网络，它的意义网络只有三数个二乘二的符号学矩阵。这些矩阵依照布尔迪厄的规定由一个特殊区分和相应的两个操作设置组成。但是特殊区分以至操作设置都是索绪尔的对立，因此惯性仍然算是遵从索绪尔的结构主义构成的。至于语言和世局，当然是严格遵从索绪尔的结构主义构成的。作为结构论，索一加一布世界论是完全归入索绪尔结构主义一路的。这个论断会令布尔迪厄吃惊，但是他也未必能够找到合乎情理的反对理由。

回到布尔迪厄的社会学理论的知识论关怀，即客观主义和主观主义的二元论。他克服这个二元论的办法是：世局是客观结构，是“已被客体化为事物的历史”。惯性是主观结构，“被肉体化在众多肉身之内的历史”。两者跟从同一的历史节拍，是一个历史二重性。如果我们不论布尔迪厄的社会学理论是否令人满意，仅就知识论而言，他确实是克服了二元论。但是我认为：正因为布尔迪厄的核心问题是以知识论的形式提出的，他日后的理论发展难免会不能充分

^① 利科如此解释狄尔泰的失败：狄尔泰“把解释排诸人文科学门外，冲突却重现理解这概念的正中心。一方面，理解从属于领会，而领会却是个心理学化的概念，是直观的、不可检验的。另一方面，社会科学的理念本身免不了客观性的要求”。狄尔泰的“诠释学既要保留领会的心理倾向又要追求理解的逻辑，在这两重要求中它不得不分裂，领会和理解的关系终究是个问题”（Ricoeur, 1994, 151）。狄尔泰说：“领会是我们达致知道内心生活里的一些东西的过程，是通过可供感知的诸符号达致的，而这些符号是呈现内心生活的”（Ricoeur, 1994, 150）。利科引申为：“每一个人文科学，即狄尔泰所指的每一个有关人的而且是暗含历史关系的知识模态，预先设定了每一个人都拥有从一己代入另一己的内心生活的能力，这能力是带根源性的”（Ricoeur, 1994, 49）。领会即“从一己代入另一己的内心生活”，显然，即我们说的“从能动者的视野看世界”。如果改用伽达默尔的“视域的融合”（fusion of horizons）又如何？我认为也是行不通的。理由很简单，“视域的融合”等于是“从互动中的行动者的二重视野看世界”，伽达默尔仍然要面对狄尔泰无法克服的困难。另有一个方案是利科自己提出的“行动犹如文本”（action as text），等于是“完全不从能动者的视野看世界”。我曾论证过这个方案的困难（吕，2000），不赘。

照顾到社会学理论本身必然引发出来的一些核心问题。这解释了为什么布尔迪厄忽略(我甚至认为是没有恰当地处理)在社会学理论上如斯关键的意义问题。我认为一个合理的进路应该是这样的:客观主义和主观主义的二元论是由社会学理论的一些核心问题衍生出来的,我们不妨回到这些核心问题里梳理二元论的问题。依照我们的理解,布尔迪厄要处理的核心问题是权力和意义。我们没触动他的世局设想,始终让权力留在客观结构一端。我们在三个方向发展他的惯性设想:其一,意义不单在惯性这主观结构里,意义也在语言这个客观结构里。其二,语言不单是在浑噩的时间状态里,也在自省的时间状态里,韦伯的行动者显然是在语言这个意义网络里工作、玩耍,甚至当“黑客”袭击这个意义网络。这也等于说,海德格说的存在的意义和索绪尔说的符号的意义有机会面对面地交锋。其三,语言与世局一起构成了意义和权力的二维世界,并且依照布尔迪厄的思路,世界(客观结构)与惯性(主观结构)重新构成一个内容更丰富的历史二重性。意义的各个面相,即主观的和客观的、无意识的和有意识的、存在的和符号的、肉体化历史的和体制化历史的,都得到合乎情理的安顿,而主观主义和客观主义的二元论只是在如此的理论安排下作为一个附带的问题得到解决。这是从社会学理论的核心问题出发的解说。

我们也可以从哲学上的主体论出发解说客观主义和主观主义的二元论。我们注意到,社会物理学(即客观主义在社会学里的实现)和社会现象学(即主观主义在社会学里的实现)在方法论上的相对地位是不相称的。首先,如果我们接受社会物理学的最终的理论关怀不是主体问题,而是客体问题,社会物理学是完全有理由师法自然科学已有的方法。这一点应无太大的争议。容易引起争议的是:以关怀主体问题为最后的理论根据的社会现象学是不是可以借用社会物理学的方法呢?我的答案是肯定的,布尔迪厄和加芬克尔本身的理论就是例子。布尔迪厄的惯性其实是主体性的一种潜在模态。单就惯性而论,我们说惯性论属于社会现象学是说得通的。但是,就方法论而言,惯性论只是模型分析的一种。模型分析是社会物理学所用的方法之一。同样地,在自省的时间状态里的韦伯的行动者是主体性的一种实现模态,是布尔迪厄眼中的社会现象学的典范。但是,民族志方法论不得不倚赖谈话分析(conversation analysis)。谈话分析也是社会物理学所用的方法之一。我们可以说,社会物理学(作为研究方法的源头)其实一直是给社会现象学(作为对主体问题的关怀)供应研究方法的。反过来,就个人所见,社会现象学(作为研究方法的源头)从来没有给社会物理学(如果也当作是对主体问题的关怀)提供过任何的研究方法。^①结论:社会物理学和社会现象学在方法论上的不相称地位是难以否认的。回到主体论:我不同意布尔迪厄把民族志方法论所包含的主体(韦伯的行动者)排出社会学理论之外(Bourdieu, 1990b: 130)。事实上,尽管主体性引起许多方法论上的困难,主体性仍然是社会学理论的最关键的问题之一。我们面对的理论问题是:如何在社会学理论里安顿主体性?我甚至认为:整个二元论的问题其实是如何在社会物理学的方法论基础上实在地研究社会现象学所关怀的主体性。加芬克尔和布尔迪厄的创意正在于此,而索一加一布社会论就是追随他们的创意得出的一个解决方案。舍此,我还没有找到其他更合理的方案。

我们总结索一加一布社会论的方案如下:

(一)体现在个别行动者身上的主体性确实只是出现在加芬克尔时间序列的自省的时间状

^① 我个人认为,即使是美国象征人类学家格尔兹(Clifford Geertz)的有名的“厚描述”(thick description)也不见得是个成功的例子,不赞。

态里。

(二)没有了行动者不等于没有了主体性。

(三)没有了行动者的主体性其实是以随时随地可以出现的提问的潜在性存在于浑噩的时间状态里。

(四)后果之一是不不断交替出现的自省和浑噩。

(五)后果之二是,随着自省和浑噩的不断交替,语言和世局(意义和权力)进出于两个时间状态之间。因此,语言和世局既可以在自省的时间状态中(至少可以在韦伯的个别行动者的互动层面)研究,也可以在浑噩的时间状态中(即在意义和权力的体制层面,亦即在世界层面)研究。

(六)后果之三是,由于惯性永远留在浑噩的时间状态里,惯性(肉身所包藏的意义网络)和语言(世界所拥有的意义网络)的潜在冲突只可以在浑噩的时间状态中研究。

(七)无论是在哪一个时间状态中的研究,都是可以顺着社会物理学的方法进行的。

参考文献:

何景熙和王建敏, 1995,《西方社会学说史纲》, 四川大学出版社。

吕炳强, 1998《伽达默的诠释理论与助人专业的实践》, 6月20日在香港现象学会上宣读的未刊稿。

——, 2000《凝视和社会行动》,《社会学研究》第3期。

马克思和恩格斯, 1972,《马克思恩格斯选集》第1卷, 人民出版社。

宋林飞, 1997,《西方社会学理论》, 南京大学出版社。

于海, 1997,《西方社会思想史》, 复旦大学出版社。

Bourdieu, Pierre (trans. by Richard Nice) 1977, *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge; Cambridge University Press.

—— (trans. by Chris Turner) 1987, “Legitimation and Structured Interests in Weber’s Sociology of Religion.” in Sam Whimster and Scott Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London; Allen & Unwin.

—— (trans. by Richard Nice) 1990a, *The Logic of Practice*, Cambridge; Polity Press.

—— (trans. by Matthew Adamson) 1990b, *In Other Words*, Cambridge; Polity Press.

—— (ed. and introduced by John B. Thompson, and trans. by Gino Raymond and Matthew Adamson) 1991, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press.

Bourdieu Pierre, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron (ed. by Beate Kraus and trans. by Richard Nice) 1991, *The Craft of Sociology*, Berlin; New York; Walter de Gruyter.

Bourdieu, Pierre & Loic J. D. Wacquant 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago; The University of Chicago Press.

Calhoun, Craig et al. 1993, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge; Polity Press.

Durkheim, Emile (trans. by W. D. Halls) 1997, *The Division of Labour in Society*, New York; London; Toronto; Sydney; Singapore; The Free Press.

Gadamer, Hans-Georg (translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall) 1995, *Truth and Method: Second, Revised Edition*, New York; Continuum.

Giddens Anthony 1979, *Central Problems in Social Theory*, London; Basingstoke; The Macmillan Press Ltd.

—— 1993a, *The Constitution of Society*, Cambridge; Polity Press.

—— 1993b, *New Rules of Sociological Method*, Cambridge; Polity Press.

Harker, Richard et al. 1990, *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Houndmill, Basingstoke, Hampshire; London; The Macmillan Press Ltd.

Harris, Roy 1987, *Reading Saussure*, London; Duckworth.

- Henaff, Marcel (trans. by Mary Baker) 1998, *Claude Levi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*, Minneapolis London; University of Minnesota Press.
- Heritage, John 1984, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge; Polity Press.
- Jenkins, Richard 1992, *Pierre Bourdieu*, London; New York; Routledge.
- Levi-Strauss, Claude (trans. by James Harle Bell, John Richard von Stummer and Rodney Needham) 1969, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston; Beacon Press.
- (trans. by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf) 1979, *Structural Anthropology*, Hammondsworth, Middlesex, England; Penguin Books Ltd.
- Mahar, Cheleen 1990, "Pierre Bourdieu: The Intellectual Project." in Richard Harker, Cheleen Mahar and Chris Wilkes (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Hundmills, Basingstoke, Hampshire; London; The Macmillan Press Ltd.
- Marshall, Gordon et al. 1994, *Oxford Concise Dictionary of Sociology*, Oxford; New York; Oxford University Press.
- Mouzelis, Nicos 1991, *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders*, New York; St. Martin's Press.
- 1995, *Sociological Theory: What Went Wrong?* London; New York; Routledge.
- Ricoeur, Paul (trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson) 1991, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II. Evanston, Illinois; Northwestern University Press.
- (ed. and trans. by John B. Thompson) 1994, *Hermeneutics & the Human Sciences*, Paris; Cambridge University Press.
- Robbins, Derek 1991, *The Work of Pierre Bourdieu*, Buckingham, England; Open University Press.
- Runes, Dagobert D. et al. 1962, *Dictionary of Philosophy*, Totowa, New Jersey; Littlefield, Adams & Co.
- Saussure, Ferdinand de (trans. by Wade Baskin) 1966, *Course in General Linguistics*, New York; Toronto; London; McGraw-Hill Book Company.
- (trans. and annotated by Roy Harris) 1983, *Course in General Linguistics*, London; Duckworth.
- Schutz, Alfred 1976, *Collected Papers II Studies in Social Theory*, The Hague; Martinus Nijhoff.
- Shusterman, Richard 1999, "Introduction; Bourdieu as Philosopher." in Shusterman et al., *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford; Blackwell.
- Shusterman, Richard et al. 1999, *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford; Blackwell.
- The Friday Morning Group 1990, "Conclusion; Critique." in Richard Harker, Cheleen Mahar and Chris Wilkes (ed.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Hundmills, Basingstoke, Hampshire; London; The Macmillan Press Ltd.
- Theodorson, George A. & Achilles, G. Theodorson 1969, *A Modern Dictionary of Sociology*, New York; Hagerstown; San Francisco; London; Barnes & Noble Books.
- Thompson, John B. 1991, "Editor's Introduction." in Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press.
- Wacquant, Loïc J. D. 1992, "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology." in Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago; The University of Chicago Press.
- 1993, "Bourdieu in America; Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory." in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge; Polity Press.
- Weber, Max (ed. by Guenther Roth and Clauss Wittic) 1978, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Volume I, Berkeley; Los Angeles; London; University of California.
- Wrong, Dennis H. 1970, "Introduction; Max Weber." in Dennis H. Wrong (ed.), *Max Weber*, Englewood Cliffs, New Jersey; Prentice-Hall, Inc.

作者系香港理工大学应用社会学系首席讲师
责任编辑: 罗琳