

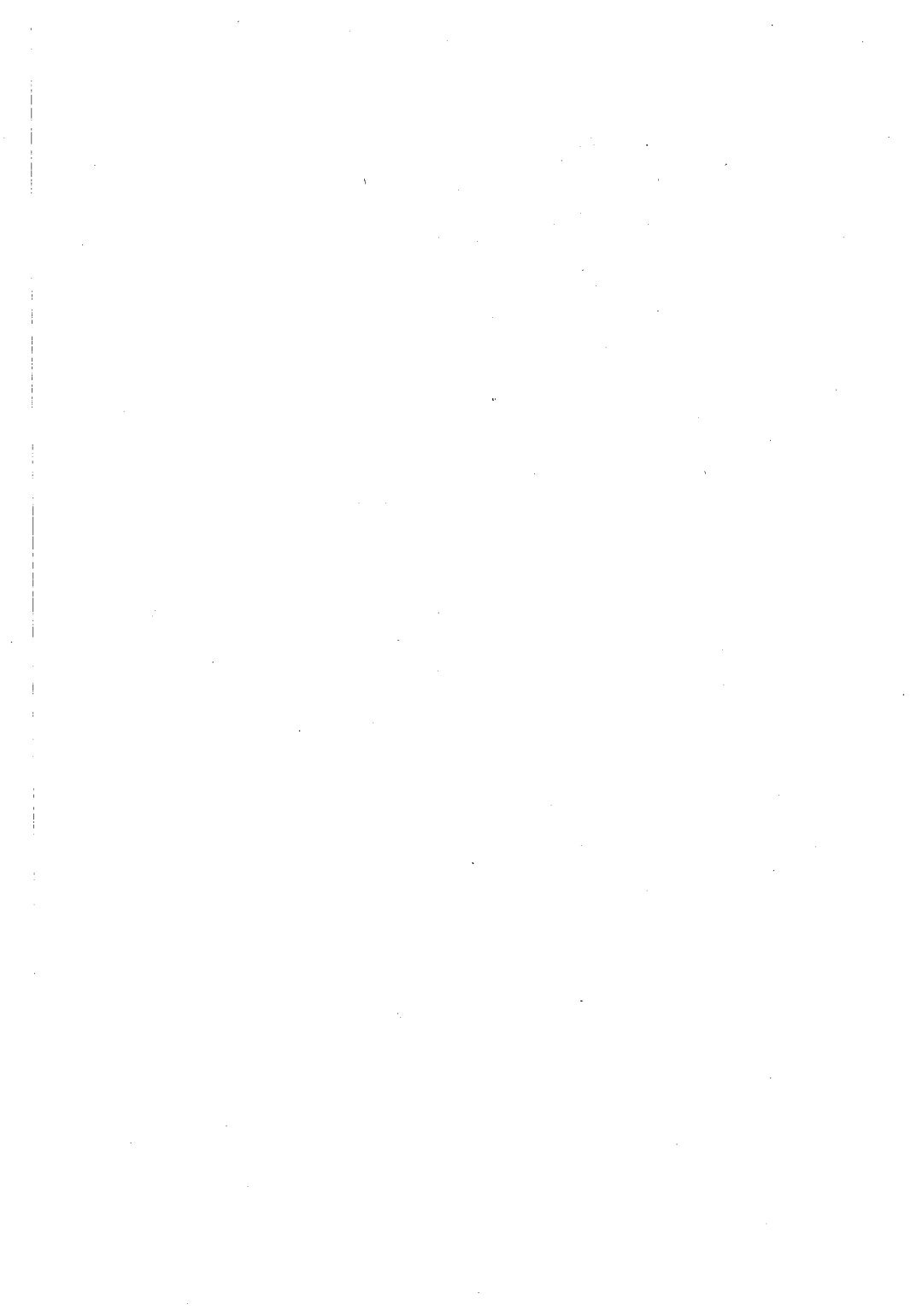
布赫迪厄

從場域、慣習到文化資本，「結構主義英雄」
親傳弟子對大師經典概念的再考證

Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque

尚－路易·法汙尼 (Jean-Louis Fabiani) / 著

陳秀萍 / 譯



目錄

銘謝感言／7

序言／11

第一章 枯木生花的多場域理論／35

第二章 慣習——甘冒分崩離析之險？／87

第三章 形形色色的資本／131

第四章 匠心獨具的方法論／173

第五章 事件、結構與歷史／213

第六章 一曲二詠／253

第七章 從獻身公職到公共利益的再考釋／293

第八章 世人皆苦，凡人有愛／333

第九章 以英雄之名蓋世？／369

結論／403

獻子

家父尚·法汴尼 (Jean Fabiani) 、家母多明妮克·比亞濟尼 (Dominique Biagini)

銘謝感言

這本書是與多位好友促膝長談四十年後的心得。首先，我由衷感謝藍道·柯林斯（Randall Collins），一九七五年時，他不嫌棄我一口破英文，邀請我在聖地牙哥當時他某一課堂上介紹布赫迪厄的研究。我也不禁想到米歇爾·狄·瑟鐸（Michel de Certeau），那是一九七六年春，於聖地牙哥拉斐亞區（La Jolla）的海王星路（Neptune Road），我正在廚房準備早餐，他則在一旁諄諄指迷我對布赫迪厄的想法。我亦於此表達對史帝芬·薄（Stephane Beaud）和布魯諾·歐耶爾巴赫（Bruno Auerbach）的謝意，他們力勸我重新投入一項我個人相當掛念的計畫，而我曾因其艱鉅而卻步再三。我也在這裡感謝法蘭西斯寇·卡烈加洛（Francesco Callegaro）、布魯諾·卡爾森堤（Bruno Karsenti）和希理勒·樂繆（Cyril Lemieux）的支持，他們都是我在高等社會科學院（Ecole des hautes études en sciences sociales, EHESS）開授的布赫迪厄講座上敏捷亢直又氣度寬宏的夥伴。我曾參與了居瑟勒·薩匹洛（Gisèle Sapiro）主持的布赫迪厄辭典（*Dictionnaire Bourdieu*）的編纂，那也正是讓我溫故知新的機會。自一九七二年起，我即展開與布赫迪厄的對話：那往往如履薄冰，卻又如醍醐灌頂。自始至終，我從未斷絕此一對談。

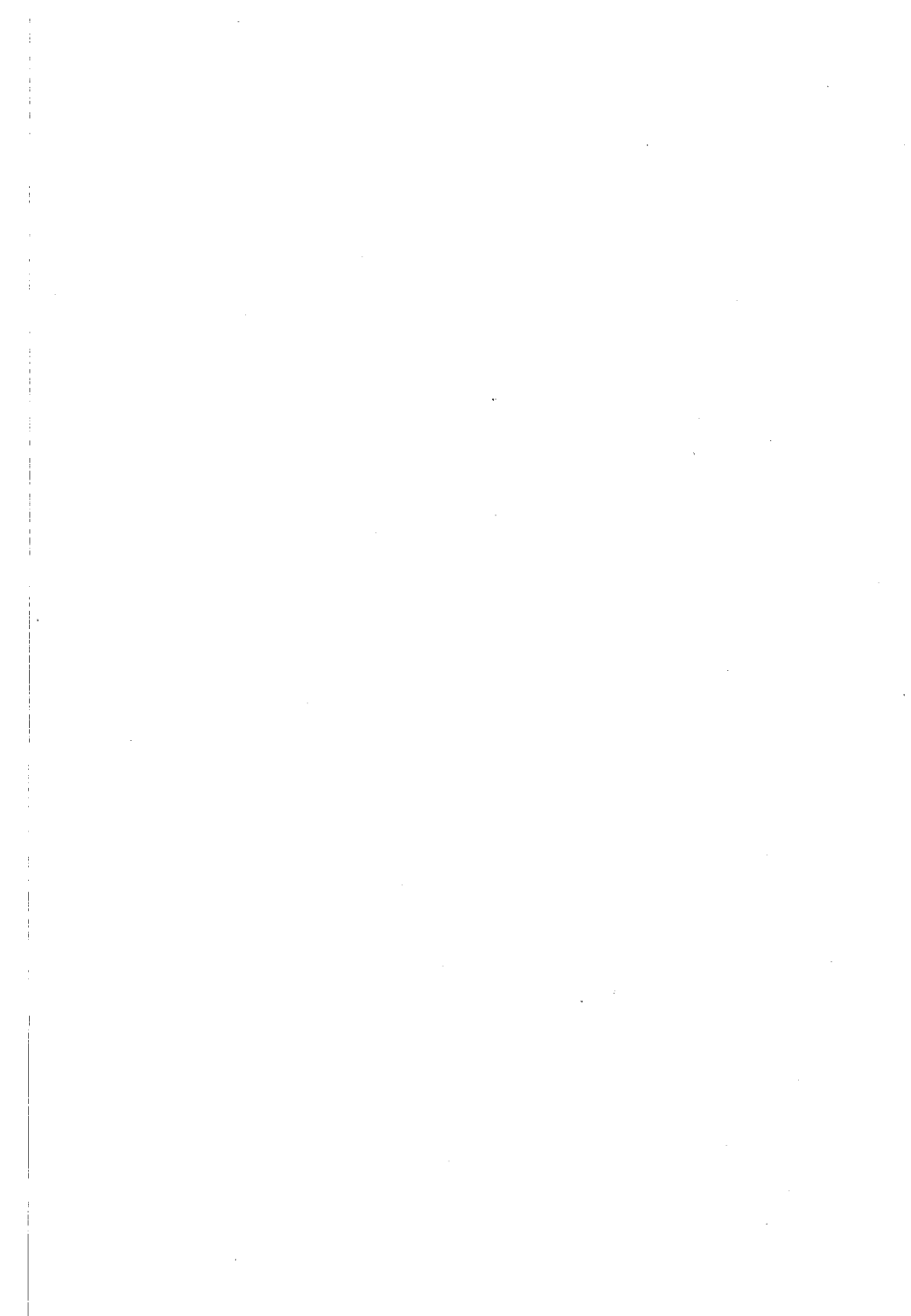
最後，我在此感謝諸多師長友朋經年的支持，即使，他們未必贊同我的觀點：安德魯·艾伯特 (Andrew Abbott)、史蒂芬·巴丘齊 (Stéphane Baciocchi)、蘇菲·比亞斯 (Sophie Blass)、史蒂芬·杜宏 (Stéphane Dorin)、艾曼紐·艾堤斯 (Emmanuel Ethis)、納賽爾·蘇萊曼·加百列 (Nasser Suleiman Gabryel)、丹尼葉樂·艾爾維·賴杰爾 (Danièle Hervieu-Léger)、羅倫·尚皮爾 (Laurent Jeampierre)、蘿絲·瑪莉·拉卡維 (Rose-Marie Lagrave)、岱明·馬立納斯 (Damien Malinas)、斐德烈克·馬彤堤 (Frédérique Matonti)、雷蒙德·穆朗 (Raymonde Moulin)、維拉德·諾梅修 (Vlad Naumesou)、尚·克勞德·巴斯宏 (Jean-Claude Passeron)、克里斯多夫·波羅夏松 (Christophe Prochasson)、賈克·雷維 (Jacques Revel)、伊蓮·帖勵 (Irène Théry)，以及艾維·圖布勒 (Hervé Toubloul)。

「卡比勒人 (les Kabyles) 常言道，引述就是喚回生命。」

皮耶·布赫迪厄，《課程的寓意》(Leçon sur la leçon¹)
巴黎，午夜出版社 (Minit)，一九八二年，第52頁。

1

【譯註】這本小書實為一九八二年時布赫迪厄在法蘭西公學苑 (Collège de France) 首席課程之開場白，就「關於課程的課程說明」提出問題與解釋。Collège de France 創立於十六世紀初，中譯往往有二，法蘭西學院或是法蘭西公學院。為避免與十七世紀初創立的 Académie française (亦譯為法蘭西學院) 混淆，並強調 Collège de France 向社會大眾敞開大門、但不授予文憑的公開講學與人人自力求知精神，故以「學苑」一詞代替「學院」。



序言

我們今天能否心平氣和地討論布赫迪厄？這個問題比表面所見還更複雜。布赫迪厄視其一生論述如同一筆浩大的學術研究之客觀化工程（*entreprise d'objectivation*¹），他最後一本鉅著，《巴斯卡沉思錄》（*Méditations pascaliennes*），就是最有力的見證。該書分析學究論理（*raison scolastique*），以及該論理對於思想運作造成的束縛。布赫迪厄將一己社會經歷當成是一項社會

1 【譯註】基於本書主旨不在立論，故譯文力求淺白，必要時註解說明，多餘或不明之處，但望指陳。讀者或可常見客體化與客觀化兩詞。本書中，動詞 *objectiver*、名詞 *objectivation* 都將譯成客觀化、使之客觀化、變得客觀具體（化）、成為研究對象等等；至於，*objectifier*、*objectification*，雖然本書沒有這些用語，則視之為客體化。簡言之，*objectifier*、*objectification* 的字義是將人、某些生物體當作物件、事物，有使之物化的意涵，在應用時常流於負面。至於 *objectiver* 的本意，大致有二。首先是心理學的，將某些東西、狀況置換或轉變為外在事物（例如，行為），或是以外在現實來加以考量。第二則是在描述某些事物時，賦予具體可見的外型，或加以定義、塑造、使之變得可觸可見。這兩意涵往往被綜合成將內在或不可見事物轉換成某相對應的外在現實，使之變得可操作、可被研究；言下之意，就有與「主觀」相對立的意味。

分析的探索對象，並試圖藉此抹去一般自傳作品中得意自滿的筆觸，但他似乎因此就先將此傳記主人翁寫盡了，否則，抑或是他試圖讓自己的身後評價，不致於落入與其自身期待大相逕庭的觀點。布赫迪厄那股作為自己的主人的意念是很強烈的，即使一九八一年他終於登堂入室推開法蘭西公學苑的大門，他依然毫不猶豫向世人坦誠那瑜不掩瑕的失落：以為自己在社會中，並非處於自己應有的一席之地而產生的那種焦慮，既深沉晦暗卻又觸手可及，惟這腔怪異的感受又以深奧的術語來轉述，套上了悖反的慣習 (*habitus cive*)² 此一概念。

• 布赫迪厄在百事待舉之際，提出一套整體性理論 (*théorie générale*)：當時大學殿堂仍呻吟著日落西山的偉大敘事，統定於一的範例亦日漸崩解，他則堅持其創見，最終得以征服世人，並試圖以三項彼此強而有力串連著的基本概念——場域 (*champ*)、慣習 (*habitus*) 與資本 (*capital*)，來涵蓋社會總體 (*totalité du social*)。時下流行的思想主張所造成的限制，都使得布赫迪厄殊異的歷史地位變得相當隱晦不明：相對於其他的思想風潮，世人亦在其著作中找到某個知識「品牌」，眾人也多少熟練地為他貼上建構主義 (*constructivisme*)，或者是後結構主義 (*poststructuralisme*) 的標章。隨著其國際聲譽水漲船高，我們將之安插在一個經典大師的尊位，一種與他對自己在知識場域中的立足點幾乎不搭調的想像。他最終成為平凡無奇的研究對象，即學究論理所處理的思想物件：布赫迪厄的研究被重新格式化，成為教學人員的知性詮釋能力 (*entendement professoral*) 中的壓倒性範疇，然而知性詮釋能力正是他一手打造出來的概念，目的就是用來思考教學裁決中不自覺的固定樣式 (*modalités inconscientes*)。當今美國大學主宰

著社會科學的發展：布赫迪厄在那裡也成為不斷推陳出新的研究對象，這未必是因為眾人詳讀其著作、故而摩拳擦掌，更不是因為去考察其概念的社會生成（*genèse sociale*）而產生的自我省思。場域此一術語成為一把萬用鑰匙，逐漸與慣習和資本的概念應用脫節，然而，其理論強調三合一、缺一不可。坦白而言，社會學家強加要求其他學科代表必須通過層層考驗，並宣稱要讓這些學科的做事方式和思想風格變得具體客觀，但往往他們對自己的審查是能省則省。社會學者大多在製造出長篇大論的主義學說後，就感到心滿意足，而對哲學史家而言，即使在很長一段時間裡，他們把重要經籍拿出來做純粹單一的內在論式（*internaliste*）的解讀是勢在必行的做法，但現在，他們根本就不敢如此貿然。

本書嘗試同時顧及兩大面向，一是針對布赫迪厄理論的中心概念進行精確的分析，就其理論力量與氣魄而言，此一分析是理所當然的。另一方面，則是將其概念形成的經過，植入一個深具角力意味的場域中，此一作法必要、且符合布赫迪厄一貫的處理方式。這是將布赫迪厄重新整合到他自己創建出來的分析架構中，這不是為了營造一種套公式的做法，而是為了將之置於透視鏡

2 【譯註】作者於本書第二章即開宗明義處理此一概念。

3 【譯註】*Internaliste* 意指在道德哲學的領域內，某些理論主張道德判斷必然同時引起情感表現。相對的是 *externaliste*，意指道德規則的來源，未必來自於人類動機，例如，宗教。本書作者同布赫迪厄，經常使用形態與字義皆相近或雙關的詞彙，讀者可細心品味、對比 *internaliste* 與 *interne* 這兩個字所引起的不同情懷與趣味。

下，並且，若可能的話，檢驗其限制。《定位布赫迪厄》(Locating Bourdieu⁴) 是研究布赫迪厄一生的最佳著作之一。人類學家黛博拉·李德-達納海 (Deborah Reed-Danahay) 在此書中展開了一項概念軌道的分析工程，其手法是比對著布赫迪厄的曲折人生，將一般系統論下因有條不紊的方式而往往疏漏了的概念，全攤在陽光下：尤其是感性 (emotions) 此一例子，那正是他當年身為哲學新兵 (aspirant philosophe⁵) 時，最初的研究主題之一。拙著亦著眼於這種「定位式」(localisatice) 觀點，但也嘗試在其概念旅程中，勾勒出其人生脈絡的層層跌宕：其實，布赫迪厄的一生經歷並非不為人知，值得我們注意的，正是他如何在研究工作中開發這些人生經歷，而非僅視之為簡單的事實經過。我所要爬梳的內容並不因此而陷入純思辨的鋪陳，我獻給各位的篇章，步步都落腳在脈絡化 (contextualisation) 和反思性 (réflexivité⁶) 的行文中：每一中心概念都是情境分析 (analyses en situation) 的對象，皆加以檢視其堅韌程度。因此，布赫迪厄在本書中，就像是置身於場域之中的某一施為者 (agent⁷)。尤其在其晚年，布赫迪厄本人常以那些為場域開天闢地的人來設想他自己的樣子，例如，波特萊爾 (Baudelaire)、馬內 (Manet) 與海德格 (Heidegger) 等等，這些人都在掀起一場象徵性革命 (révolution symbolique) 後，讓原本的席次重新分配。本書以下的探索將可幫助理解，透過這類的再現手法，究竟我們看到的是一種無可救藥的自信 (hybris incorrigible)，抑或一紙前所未有的文化史理論提綱。

所以，布赫迪厄從其研究生涯之初就採取的那種「險棋」姿態，將是我以下第一個議題。他最初發表的一些論文往往流露著諷刺挖苦的論調，偶而還大開知識分子智力貧弱的玩笑，嘲弄他

們自以為在社會中占有一席之地的錯覺：無論是一九六七年發表於以英語系讀者為對象的〈社會研究〉(Social Research) 中的文章，描寫一群醉心於主體 (sujet) 在哲學研究中的滅絕與再生的學術團體。或是一九七五年時，在〈社會科學研究學報〉(Acte de la recherche en sciences

4 Deborah Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, Bloomington, Indiana University Press, 2004. 【譯註】Deborah Reed-Danahay 是

美國文化人類學者，其研究旨趣往往鎖定地方市鎮、省縣區域、國家、跨國等不同尺度內，同一研究現象究竟是如何交結連貫的。她早年即對法國鄉村研究深感興趣，近年更將視角擴大到歐美的移民問題，例如倫敦地區的法國移民。

5 【譯註】Aspirant 一詞，既是心有所向的逐夢人，也是低階海軍尉官或軍校學生。讀者可逐漸在本書中發現作者此一用詞的多重意涵；本書第二章將提到布赫迪厄某論文標題正是〈Aspirant philosophique〉。

6 【譯註】縱然本書作者多次提及該詞，但在第九章未了則以知識社會學之角度提出簡要說明。

7 【譯註】Agent 一詞的中文翻譯不一，諸多學者也往往各自加上不同的詮釋。就其字義而言，原只是因其本質或以內在固有的力量進行一項行動的生物體或非生物體，相對的是，其他承受此一行動者。例如，在語言學中，agent 指的是施事者，通常就是主語，相對的是承受施事者作為的受事者，往往就是賓語（「貓把魚吃了」，貓是施事者，魚是受事者）。至於社會科學領域內，另一名詞 *acteur* (actor) 通常譯為行動者，字面似乎與 agent 大同小異，但其本意是指參與舞台與電視表演的演員。一般著重其主動性質，此可呼應微觀理論中個體主動與對主觀性的強調，卻疏忽了該名詞原先蘊含的那種與他人同時涉足、彼此互動的意涵。本書中既有 agent 也有 *acteur*，前者譯為施為者，後者為行動者。

8 Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, 《Philosophy and Sociology in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject》, *Social Research*, vol. 34, n° 1, 1967, p. 162-212.

sociales) 中，毫不留情地連續砲轟其死對頭、一群阿圖塞的跟隨者。布赫迪厄他獨自一人、或是與他人聯袂，總之，從來就不在乎學術界的禮數。他向來喜歡抱持一種壞男孩 (*bad boy*) 的態度，不屑於流水帳輸出，回頭來，卻又因為主流理論紙老虎般的處境而哀嚎痛哭。在他坦承生平經歷的描述中，布赫迪厄嚴正表達了對於某些巴黎前衛知識分子之獨有行徑由衷地反感、甚至是倒胃：他毫不遮掩地指出「時下曾拜倒於薩德 (*Marquis de Sade*)¹⁰ 的跟前，並對巴代耶 (*Bataille*)¹¹ 和克洛索斯基 (*Klossowski*)¹² 等人掀起的性伎倆大嘆觀止，都 (使之) 噁心不已」¹³。

一般評論家很少注意到，特別是晚年時期的布赫迪厄，其「生成結構主義」(*structuralisme génétique*) 最突出的特徵，在於能夠頑強地抵抗當年諸如讓客體重新歸位 (*relocalisation des objets*)、語言學轉向 (*linguistic turn*)、實用主義等主張，以及，簡言之，也在於能夠反對種種新發明，或拒絕去拆除那些被籠統稱之為偉大範例者。面對著整體性理論垂垂欲倒的姿態，布赫迪厄提供另一安心保險的出路，否則也著實便利通順。自從一九七九年《區判》(*La Distinction*) 一書付梓後，即他聲譽如日中天時，他始終意念堅定地去創製一套愈來愈與眾不同的體系。該體系並不追隨當時的主流議題，也就是，不去唱和那些由於整合模型 (*modèles intégrateurs*) 日漸衰落而引發的主題，也不追隨自社會之可理解性 (*intelligibilité du social*) 的一般基模 (*schémas généraux*)¹⁴ 而衍生出來的題材。因此，與二十世紀末最後二十多年間，大多已改頭換面的社會科學作風相較，晚期布赫迪厄的主張總是反潮流的：〈年鑑學刊〉(*Les Annales*) 的批風已開始

- 9 Pierre Bourdieu, «La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de "Quelques remarques critiques à propos de *Lire le capital*"», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°5, 1975, p. 65-79; repris sous le titre «Le discours d'importance», in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, «Points Essais», 2001, p. 379-396. 【譯註】《*Lire le Capital*》(讀資本論)是阿圖塞與其他學者於一九六五年共同出版的作品，本書作者在討論資本此概念或提及Etieme Balibar與Roger Estabiet等人時，將再提到這本書與相關爭端。
- 10 【譯註】Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814)，後世又稱之為薩德侯爵 (Marquis de Sade) 或是薩德伯爵 (Comte de Sade)。二十世紀之前仍默默無聞，後世評之為浪漫時期的邪惡象徵，其作品因爆發的想像力而被列為超寫實主義的先鋒。
- 11 【譯註】Georges Baraille (1897-1962) 亦被視為突破惡之華顛峰的作家，以寫盡禁忌踰越又近乎骯髒污穢的情色文學著稱，其獨到之處在於亟欲將生活與思想都解剖到「大腦皮層」的網點而使人不安。
- 12 【譯註】Pierre Klossowski (1905-2001) 是一名多才多藝的文人，能導能演又能寫能畫。其首要風格是造成騷動、使人難安，在世即引起多方不同評價，其文學作品與畫作都廣受傅柯與 Gilles Deleuze (本書後面篇章將多次提及此人) 的好評，認為其內涵近乎神學，值得深思凝視而非詮釋評論。
- 13 Id., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 12-13.
- 14 【譯註】Schème 是 schéma 的古字，兩者皆因各專業領域而有不同中譯，也常混用。必須注意的是，在法文裡，schéma 較常用於非特定領域，應用層面很廣闊；schème 則多屬於哲學、思想模式與抽象理論的範圍，較不常用，這是它與英文 scheme 相當不同之處。社會學所指的 schème，基模，通常引自皮亞傑的認知心理學主張，意思是個體在反覆行動中建立出來的規律性，往往將之應用於其他類似情境中。另一根據則是哲學的，通常是指感官之現象感受與感知之間所呈現出來的事物。基於上述理由，譯者不採一般如「圖式」之譯名，此乃接近該詞之本意，但與引申義相差甚遠，也難望文生義。

轉向，並自一九八九年某一具宣言性質的刊號啟航，但他則敬而遠之；對於科學研究（*sciences studies*）的諫言，其批評毫不留情；針對四處嶄露頭角的新實用主義（*néo-pragmatisme*）、其中部分見解乃由主張相左的門生所挑起，他也反唇相譏。他在法蘭西公學苑的最後一門課程，後來二〇〇一年彙整以《科學的科學知識與反思》（*Science de la science et réflexivité*⁵）為題而出版，就是最佳例證：在該書中，他向彌爾頓（Merton）與波普（Popper）致敬，藉此與布魯諾·拉圖（Bruno Latour）以及其他科學研究的大將相爭鋒。我們一眼即可認出布赫迪厄立說中與時代潮流大唱反調的才華，故又為其強而有力的理論建構增添一股不願隨波逐流的氣勢¹⁶。

布赫迪厄築起一套體系，同時也逐漸抹去體系內部可能會產生干擾的成份。例如，他所謂的主觀論者的知識模式（*mode de connaissance subjective*），就他所言，乃深具現象學特徵，所以，他進而裁剪又再三檢視。另外，鑒於賽局（*jeu*）概念的說服力逐漸退卻，他便以「習慣的生成式」（*formule génératrice des pratiques*）取而代之，也是一個例子。不過，針對 *pratique*¹⁷ 此一議題之迂迴繁雜，現象學家或實用主義者嘗試提出種種思考可能，布赫迪厄也並非漠不關心。一九八六年他於聖地牙哥的演講聲名遠揚，當時的布赫迪厄展現了近乎是

15 【譯註】*Science* 一詞既是知識、學問或技能，也是科學、學科的意思，為避免迷失於多義詞之乖張，讀者可用知識社會學此一角度來切入該書要旨。另外，布赫迪厄與本書作者在應用該詞時也經常語帶雙關，未必是有意玩弄文字遊戲，而是就知識的科學性質與客觀立場、量化具體的方法論、可批判可反思等要求而言，為能保有此雙重性，因

此譯者多以「科學知識」一詞代替簡單的「科學」或是「知識」。

16 針對此一問題更深入的討論，請參見 Jean-Louis Fabiani, 《A propos de Bourdieu théoricien de la pratique》, *Politix*, vol. 3, n° 103, 2013, p. 223-233.

17 【譯註】Pratique 一詞，縱有多重涵義，其基本字義之一，並單就社會學而言，則是「社會活動」(pratique sociale)——一個人或一群人慣有的行為、習慣，以及固定的作法，並因此引申出經驗的涵義。布赫迪厄在文中所指，也可從此出發：被觀察對象所從事的儀式性活動、表現出來的慣有行為(例如，卡比勒農人的婚姻、貝爾恩地區的單身漢舞會)；科學研究人員一貫的研究假設、步驟、模式等 (pratique scientifique)。當布赫迪厄提及某一 *logique pratique*，便同時包含研究人員、社會施為者主客雙方各自在從事某活動時的實務邏輯、實際執行時的程序，即他強調再三的「語帶雙關」(double sens)：其社會學理論與科學知識理論是一體兩面，其社會學理論之整體實為一門科學研究活動的社會學，探究著知識形成之社會條件(此亦本書之重要議題)。因此《*Esquisse d'une théorie de la pratique*》、《*Le Sens pratique*》兩書名中的 *pratique*，雖有名詞與形容詞兩用法的差異，卻都是指社會科學研究人員的科學研究活動，以及研究人員與被研究對象之間的主客關係。基於此雙關意涵，譯者不採既有之單一翻譯，也就是，不以「實踐」為該詞的唯一翻譯；故書名另題《*Esquisse d'une théorie de la pratique*》之中文版已由麥田出版，書名為《實作理論綱要》。至於相關內文之翻譯，若無法語帶雙關時，則盡量區分出被研究對象的社會活動或研究人員的科學活動。另外，該詞另有特定的宗教涵義：一般指教規的執行，通常就是宗教信仰之外在行為表現(例如，齋戒、斷食、祈禱禮拜等等)，以複數表達時，則更強調儀式式的執行、參與，特別是針對教徒。所以，*pratiques* 便可引申出社會施為者反覆執行、不假思索的習慣(這也是為何 *formule génératrice des pratiques* 譯為「習慣的生成式」)；譯者此一立場也是針對布赫迪厄其實是從民族誌、文化人類學轉入社會學，而且，本書作者也將於書中陸續論述布赫迪厄大量引用宗教表象與宗教詞彙的慣有作法。總之，*pratique* 的單複數中譯有多種可能，並不限於相對於概念或理論層面的實務、實際、實行或實踐而已。更何況該詞又可作形容詞，除實際應用、實踐之意涵外，尚有功利的、方便的意思。

建構論者 (constructiviste) 的風範，但我們也需銘記，建構論者該名詞其實是為了翻譯「生成」(généique)、這一且譯為英文後便頗為驚扭的用詞¹⁸。在聖地牙哥的演說中，他透過「雙重結構化」(double structuration) 的概念，重新說明在一九八〇年付梓的《實踐之道》(Le Sens pratique¹⁹) 一書中已完成的建構內容，不過，同時他也相當透徹地採納了以美國學者的研究為參考依據的內容，那也正是之前的理論說明中未曾出現的成份：例如，班奈特·柏格 (Bennett Berger)、艾倫·塞科萊爾 (Aaron Cicourel)、至於哲學領域，約翰·杜威 (John Dewey) 與尼爾森·古德曼 (Nelson Goodman) 也皆為指標²⁰。我們不能只是將此一開放手段視為一種單純的因地制宜、禮尚往來的交際形式。當時布赫迪厄嘗試著使其模型更加精緻，也企圖引進更多象徵性抗爭 (luttes symboliques) 中，相對的不確定性 (incertitude relative) 此一面向的可能性，這是為何他以古德曼發展出來的製造世界 (Worldmaking) 此一概念為參考基準。他也沒有因此疏忽了其整體架構的協調性：那場「建構論者」的演說，仍是以引證巴舍拉 (Bachelard) 作為尾聲。

一九九四年出版的《實踐論理》(Raisons pratiques²¹) 一書的標題，乃是明正言順地取自當時巴黎一群新實用主義論者創立的學刊，只不過四年後就停刊了。即使未曾明言，布赫迪厄此一著作也更清楚表達出，他始終掛念著要整合收納那些可能干擾其結構論的反对聲音。這本書也正是以《論行動理論》(Sur la théorie de l'action) 為副標：行動往往是布赫迪厄敬而遠之的字眼，因為就他看來，行動是敗絮其內的危險物品，並與實務脫節。塔勒科特·帕森斯 (Talcott Parsons) 的行動社會學即為一個令人心寒的例子，布赫迪厄亦曾在《社會學家的技藝》(Le

18 Pierre Bourdieu, *Espace social et pouvoir symbolique* (conférence à l'Université de San Diego de mars 1986), in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 16 sq. 【譯註】*génétique* 既是名詞也是形容詞，一般英譯往往翻成 *genetics* 或 *genetic*。這兩個英法文詞彙都有遺傳的、基因的、遺傳學與基因學的意思，不過，這是當 *génétique* 自 *gene* 一詞引申而出時。在人文與社會科學領域中，*génétique* 通常被視為源自 *«La Genèse»* (創世紀)，所以有開天闢地、從源頭發展生成的意味。就此，讀者也可注意到其衍生名詞相當眾多，但中譯往往不出「發生」、「生成」等。

19 【譯註】此書中文標題通常譯成「實踐感」，譯者個人對於 *pratique* 的單複數型態、名詞與形容詞用法之解，請參見前註解。*Sens* 一詞在法文中，除了一般較常注意到的感官、感覺；常識、常理；主張、意涵等意思之外，還有邊、向、方向的意思，近乎中文裡具多重意涵的「道」。布赫迪厄應用此詞時，譯者個人觀察是他往往遊走於身體感官

／涵義、主張之雙關。*Le sens pratique* 一詞，在作為書名之外，並非理論名稱，而是 *habitus* 此一概念之前身。因 *sens* 與 *pratique* 都是多重意涵的用詞，且布赫迪厄同本書作者都是操弄雙關語之能者，故視上下文調整譯詞。書名譯為「實踐之道」，一是為了賦予更冠冕堂皇的標題；二是該書之內容安排，是從批評理論論理出發（該書第一部份之標題為 *«Critique de la raison pratique»*），討論分析社會活動的運作邏輯；第二部份之標題為 *«Logiques pratiques»*），然後以具對應性 (*analogie*) 的理論分析與實務為尾聲，整體有論述著如何履行實施之趣。

20 【譯註】關於這些人與布赫迪厄的關係，讀者可參考索引與本書相關章節。

21 【譯註】該書的中譯名稱往往限於「實踐理性」等，此類選擇忽略了原文裡的 *raison* 一詞乃是複數形態：唯有理由、原因、論證、情理等客觀具體意涵的字義方能使用複數形態。*Raison* 取單數時，字義往往限於單一主體的範圍，指一個人的推理能力，乃至個人理智、個體理性。另外，布赫迪厄在該書重申慣習、資本、場域三大概念的理論連貫性，以及應用在國家形成、官僚體制與象徵體系等經驗性個案的研究成果——已不同於生涯前期、僅朝向科學活動之知識論探求——實際上，無非就是取行動理論一詞，另作新解，強調「關係網路方為實在」(*le réel est relationnel*)。

Métier de sociologue) 一書中嚴詞抨擊。很明顯地，他和與之相違的社會學所展開的對話不曾深邃精闢，且隨即以自我獨白收場。然而，即使略為牽強，這些努力都說明了布赫迪厄相當清楚，引進一些攸關其理論的成份，並使之在其理論核心產生作用，乃為必要措施。

倘若我們參照布赫迪厄所發展出來的社會整體論 (*théorie générale du social*) 的內容，那我們就有兩種考量其理論的方式：一是嘗試去揭示他構想出來的社會學乃時不我予，故就某程度而言，其社會學規避其在世時的當務之急，成為某種科學慣習 (*habitus scientifique*) 在遲滯 (*hystérésis*) 狀態下的犧牲品。二是，放寬尺度，肯定布赫迪厄確實抵抗了某些反對聲浪，但也逐漸使社會學本身的認識論空間變得愈來愈模糊，而這是因為我們也慢慢地對社會事實 (*faits sociaux*) 乃如同事物般 (*comme des choses*) 存在著、且可加以描述之的信念產生動搖。就此關係而言，布赫迪厄和涂爾幹 (*Durkheim*) 非常貼近，但與他過去的合作夥伴尚·克勞德·巴斯宏完全不同。巴斯宏探勘了韋伯認識論的每一寸土地，甚至去質疑社會空間乃具普世論理之可能性程度。在這兩種選擇中，究竟應該選擇何者，仍言之過早：反省一個整體性理論的許諾則是拙作的核心。然而，若堅持要去答覆這個問題，就等同是未曾真正去探究便妄下定論。

如其不少前人，布赫迪厄自學自修社會學和人類學。這一點常使外國友人感到不可思議，並對其經歷好奇不已：他們往往無法想像這個成為社會科學大師的人並無任何博士學位，其履歷上只提到他擁有哲學專科的中等教育高級教師學銜 (*agrégation de philosophie*²)，這表示他通過了中學教育的教員甄試。他是在阿爾及利亞戰爭此一條件特殊的情況中邊做邊學，他與他那個年

代其他諸多年輕人一樣，被送上了戰場，然而，他又由於被分發到隸屬於阿爾及利亞戰時政府的軍事部門下的行政單位而享有某些特殊待遇。那個從事田野研究的布赫迪厄在初試啼聲時，並不太像是為了某一理念、也不像是為了轉換到經驗性的知識技能 (savoir empirique) 此一跑道而做出折衷，而無非是為了回應某個緊急狀況：在解放戰爭之際，該如何考量整個殖民局勢呢？相較於當時的年輕大學生，布赫迪厄並非公開表達立場的人。在其生涯之初，他並非是站在公共舞台上的學者 (intellectual public)，而且完全相反，他戒慎恐懼，即使是一九六八年五月學潮剛結束那幾年，也是如此。阿爾及利亞戰爭時，他根本難望項背當時立場堅定的皮耶·維大樂一納

22 【譯註】近兩百年來 *agrégation* 歷經變革，當今作為教師資格競試，則可分成中等教育與高等教育兩部門，彼此分開不可相混。就中等教育的範圍而言，涵蓋各中學科目，此即布赫迪厄、本書作者與諸多出身高等師範學院之重量級學者取得的哲學教師學術資格。高等教育的範疇則往往只限於法律、政治、管理科學與醫學等少數專科學院，且制度各異。本書作者於第三章分析布赫迪厄的學成經歷時，將再提及此一議題：錄取名額向來相當稀少；再三重考方能摘冠實屬常情。另外，雖說是「中等教育學術」，實為錦上添花的「資格類別」一分等，大部分在職的中學教師是沒有該資格的；又此制在體制化之後，考試內容艱深廣博，與課堂上的學生程度嚴重脫節，也未必與教學內容直接相關，長久以來呼籲改革此制之聲不斷，但總不了了之。二次戰後起，中學文憑日漸普遍化，中學教師已非知識菁英，大學與高等專科學院方是知識舞台，當今這類師資學術考試雖是廣徵天下英才，卻也提供傳統師範學院之畢業生數個方便：免筆試、可申請到大學實習等等。最後，譯者添加「高級」一詞於教師學術之前，是為了與 *Caps* (中等師資合格證書，同屬中等教育體制中的教師競試；亦是另一錦上添花又地位曖昧的「資格類別」一分等，此亦非在職之中學教師的必要資格)，作更明顯的區分。

杰 (Pierre Vidal-Naquet)。一九五八年時維大樂·納杰還很年輕，但已出版了一本重量級的《歐丹事件》(*L'Affaire Audin*²³)，不過，維大樂·納杰後來成為布赫迪厄在里爾 (Lille) 和在高等社會科學院的同事。阿爾及利亞戰爭時期的布赫迪厄，也比不上態度堅決的傑羅姆·藍東 (Jerome Lindon²⁴)，但此人卻是後來布赫迪厄早期幾本大鳴特鳴之著作的發行人。年輕時的布赫迪厄，就如他自己的定位，是名哲學新兵。他一些關於阿爾及利亞的民族誌研究，不過是表達一名年輕人針對某個情況所做出的反應，而且在那當下，他隨即看出此一情況具有歷史意義和人類學旨趣。我們大可說他演練的是一項急診室中的民族誌研究，而且，此急就章民族誌研究並未被視為一項專業。在《自我解析手稿》(*Esquisse pour une auto-analyse*) 一書中，開卷起那五十頁，他字字斟酌以描繪其哲學抱負，即使是在阿爾及利亞那段期間，也從未放棄初衷：

自一開始，所有一切都告訴我，我是不會走上民族學或是社會學的道路，這些研究只不過是暫時的，一旦完成這項具政治啟發意義的工作後，我就重回哲學的懷抱（另外，在我撰寫《阿爾及利亞社會學》(*Sociologie de l'Algérie*)、並從事最早幾項民族學調查的期間，我依然每個晚上都循著胡塞爾的思路，撰寫關於時間經驗之結構的文章），那時我死心塌地、不知勞苦、不計風險，徹底投入一項利害並不只攸關腦力思考的志業中。²⁵

雖然布赫迪厄從未停止、且始終結合他在社會科學的投入，以及，他對於哲學家行屍走肉姿

態的批判，更何況，他自身的社會條件更讓他活生生地體會到這些雖生猶死的哲學冬烘，但是，他從沒忘記返回哲學之途。就此而言，此一人生軌道是很貼近涂爾幹的，涂爾幹他也是自修社會學，其生涯的絕大部分，先是在波爾多、繼而轉任索邦大學，都是以教育科學的教授身份在講台上渡過的；布赫迪厄與涂爾幹都從未放棄哲學理想，也都從未想像過，讓他們崛起的領域，一朝將因經驗科學而消失。若說他們始終沒放棄批評哲學之常規，他們老壯之際的鉅作，也就是一九一二年出版的《宗教生活的基本形式》（*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*）與一九九七年出版的《巴斯卡沉思錄》，卻也都表達了他們希冀用其他手法以繼續哲學探究的心願。布赫迪厄他是某一悠長系譜中的傳人之一，該系譜中人希望哲學家既能獻身社會科學，卻又同時能在他們原有的學科領域中，占有體制與專業學識（*épistémique*²⁶）的一席之地。如此這般立場

23 【譯註】Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) 法國歷史學家，專精古希臘史，著作等身取材豐富，不時撰文抨擊時事。

這本《歐丹事件》說明的是，Maurice Audin (1932-1957)，法裔數學家，在阿爾及利亞大學失蹤。他當時是共產黨員，支持阿爾及利亞獨立。先被當地的法國軍方逮捕入獄，後獄方宣稱他逃獄，但如皮耶·維大樂、納杰等，則主張是軍政府暗殺歐丹並滅屍。皮耶·維大樂納杰回到法國後，以法務部等官方檔案為基礎展開調查，並撰書說明。

24 【譯註】Jérôme Lindon (1925-2001) 自一九四八年起主事法國午夜出版社，致力發行當時被其他知名出版社拒絕的著作。

25 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 57.

26 【譯註】該詞源於希臘字 *epistēmē*，相關於知識、科學之意。胡塞爾與傅柯都曾使用這個概念，但前者是指相左於 *doxa* 的科學活動，後者則視之為諸科學、認識論象徵、言語活動與種種實證特質之間的整體關係。

的可能性，多少是因為社會學很晚才走向體制化的緣故：不再附屬於其他學科的社會學學士文憑在一九五八年才誕生，而早期一些專業化的走向，也不過是一九六〇年代的事情，這還得歸功於〈法國社會學學刊〉(*La Revue française de sociologie*²⁷)的創立。布赫迪厄他自己從未投入、動員以促使該學科專業化，也就是，在中等教育制度中開設社會學教學一事，例如，一九七〇年代初方頒訂的社會科學的中等師資合格證書(Capes)²⁸、與中等教育高級教師學銜等等，他完全置身事外。

有時一些博士生會擔心從他口中吐出「博士論文就是廢話連篇」之類的話。在其《自我解析手稿》中他提到，曾經希望雷蒙·阿宏(Raymond Aron)能核准他將所有與阿爾及利亞相關的研究合併作為一篇博士論文，但此一提議被大師毫不猶豫地否決了：「惟恐會讓您自降格調。」²⁹布赫迪厄在其學者生涯的早期，與其他如賈克·德希達(Jacques Derrida)等同儕相同的是，都選擇站在學術舞台的外圍，以免受到時下權勢的誘惑，並規避學院體制的擴大所帶來的限制。他再三重申社會學的學科地位宛如「賤民」或是「收容所」，另一方面，卻又不忘表達他對諸多同事的輕蔑。這一切種種都說明了，他毫不尊重學科倫理。某天晚上，我與他倆人單獨在那棟位於拉斯百大道(boulevard Raspail³⁰)上的建築物的四樓，也就是教育與文化社會學研究中心(Centre de sociologie de l'éducation et de la culture)的所在地，那時他跟我描述著某法國社會學大學老，說是「大學時哲學念了四次才拿到學位的蠢貨」。他轉述的小道消息未必可靠，卻說明了，對某些他堅信在概念與方法論上都黔驢技窮的同事，他不時感到不快。

一九六八年他與尚－克勞德·熊伯爾東（Jean-Claude Chamboredon）以及尚－克勞德·巴斯宏三人出版了《社會學家的技藝》（*Le Métier de sociologue*）的首版。實際上，這本書既是與哲學家們的討論，也是與社會學家的對話，不過，諸多社會學專家都認為這本書枯燥無味，而且對於掌握社會學研究活動的竅門助益不大；其實，這本書是為了教訓烏爾姆街（rue d'Ulm）³¹上那群以阿圖塞為師、陶醉在認識論中心主義且為理論而理論的人（épistémocritisme théorétiste）。當時還不成氣候的社會學賜給布赫迪厄大好良機；其學者生涯中最重要的學術機構，例如高等研究應用學院（Ecole pratique des hautes études）³²與法蘭西公學苑，都使他能保持一種若即若離的立場，而當年阿宏也是如此的。後來正是阿宏提拔了布赫迪厄擔任在索邦大學的助教，又說服他不可忽視馬克斯·韋伯（Max Weber）的重要性。在其學術生涯末期，他描述自己是一「備受恩寵

27 【譯註】該學刊創立於一九六〇年，首任主編是法國社會學家Jean Stoetzel（1910-1987），後人主張他對於法國民調之方法論貢獻卓越。

28 【譯註】全文是le Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement du second degré。

29 *Ibid.*, p. 50.

30 【譯註】即高等社會科學院（EHESS）的院址所在。

31 【譯註】這條位於巴黎市中心的大街往往被視為高等師範學院（Ecole normale supérieure）的代名詞，本書作者，布赫迪厄、阿圖塞與本書提及的諸多學者都是出身高等師範學院。

32 【譯註】這是創立於一八六八年的高等教育與研究機構，當時只有生命與地球科學、歷史與文獻科學，以及宗教科學三大系所，一九七五年成立的高等社會科學院即是從後來創立的經濟與社會系所獨立出來的。

的異端分子」(hérétique consacré)³³，然後，又將這番自我矛盾的說詞與象徵革命的概念串連在一起。總之，此一自我寫照，恐有失真之嫌。他描述自己處於高處不勝寒的外圍地帶，但其實在法國教育體制中，這並非例外，而且此一教育體制，長期以來便因一般大學與高等學術機構(grands établissements)³⁴這兩者的雙重結構關係而更顯突兀。當大師誇大自己超乎常人之處，然後再補上幾筆以勾勒出叛徒或局外人的輪廓時，其門生忠貞不渝之心，則又推波助瀾而使假面儼然成真。布赫迪厄過世後才出版的自我寫真³⁵，可讓我們與這些泛泛之說保持某一程度的距離，尤其是書中提及他與喬治·康紀言(Georges Canguilhem)³⁶與阿宏的關係。儘管偶也因故失和，然而長年以來，他們始終保持密切聯繫。

身處阿爾及利亞那段期間，布赫迪厄立著異常豐富，也是在這段時期，他緊鑼密鼓地建立起個人風格，還有，社會調查此一活動的定義，以及「整體經濟體系」(économie générale)³⁷

33 【譯註】本書第九章將再提及該詞。

34 【譯註】法國史上首座 grand établissement 乃創立於一五三〇年的法蘭西公學苑。自始，grands établissements 即是兼負科學、文化與專業知識的研究與教育的國立學術單位，本書不時提及的數所高等專科學院(grandes écoles)都隸屬其下。自二十世紀末葉起，由於高等教育全球化競爭，以及，傳統商業學校也紛紛掛上「高等學院」之名，轉瞬間法國的高等專科學院似乎數量膨脹、也備受爭議。故近年重訂法規，grands établissements 便僅限於坐擁傳統的百年老店，否則便是不授予文憑的學術研究機構。至於法國的大學制度，可追溯至十三世紀初，但始終受教會與神職人員的控制。所以，一五三〇年法蘭西斯一世國王(François Ier)創立皇家學院(後來改名為法蘭西公學苑)，不僅

是為了引進當時的義大利文藝復興思潮，也是為了抗衡教會力量、減縮巴黎索邦神學院與大學的勢力。法國大革命後，當年法蘭西斯一世的戲碼再度上演，十八世紀紛紛成立高等專科學院，亦曾一度撤除各大學，主要目的是為了培養建設現代民族與工業國家的高級公務員、軍事人員與教育人員。換言之，法國大學制度與高等學術機構、高等專科學院的雙重結構關係，自始就不單純是傳道授業之事而已，在當代歷史，其象徵意義不只是資產階級主導國家體制之餘，既戰勝神權、也取代刀劍貴族，亦代表著現代科學知識擠下宗教神學與人文知識。當今法國高等專科學院均屬國立、也仍是政經商文等精英得以世襲的大本營，其教授課程雖說也與一般大學（自二十世紀末葉起，雖由教育部管轄但經費由地方自主）幾乎雷同，但進入高等專科學院必須通過嚴格激烈的招生考試，而一般大學則無此風。另外，法國大學向來以培養學術研究人員自重，長久以來，這也是大學與重視實務之專科高等學院的主要差別。但是，除了自創校起便只招收碩博士的高等社會科學院等少數機構之外，其他百年老店如綜合理工學院、高等師範學院等等，也在本世紀初成立碩博士班、擠入全球碩博士教育的競爭市場，故又使 *grands établissements*、以及旗下的專業高等學院坐擁一般大學難以企及的學術研究資源與優勢。多年來，諸多學者、如本書作者，均主張合併這兩大體制，惟猶如遙不可及的幻想。另外，或許如法國人自己的戲言，他們繼承了羅馬人的作風：與其打倒舊制度，倒不如在旁建一座更崇高雄偉的巨塔，用意在於使之相形見拙、自生慚愧。

35 【譯註】《自我解析手稿》一書，乃於二〇〇一年底完稿，以德文撰寫，二〇〇二年先在德國出版，兩年後方有法文版。

36 【譯註】Georges Canguilhem (1904-1995)，法國哲學家、醫學與生物學家，讀者可在後面章節陸續窺見此人在布赫迪厄一生所飾演的角色。

37 【譯註】*Economie* 一詞源於希臘，本意為家庭的管理，即行政、經營之意，因此也引申出諸成份之間的整體布局、結構等協調一致的意涵。鑒於以下章節將陸續出現 *economie générale des pratiques*、*economie des biens symboliques*、以及，作為一大學學科之經濟學等意似形同又邏輯相關的詞彙，*economie générale* 一詞便譯為「整體經濟體系」；整體兩字強調普遍布局之意；經濟兩字保留經世致用的色彩；體系一詞，則是為了呈現此非 *macro-economic*（一般冠以——總體、巨觀等詞，且相左於 *micro-economic*），而是資本主義宰制全球前的人類活動總結，並因此突出此乃布赫迪厄個人思想輪廓之概念體系。另外，鑒於 *economie générale* 其實也是經濟學概論的意思，而布赫迪厄無非是將經濟學視為某慣習之場域，主張一般之經濟學概念也是社會產物，有重新打造經濟學之企圖，故保留「經濟」一詞，以彰顯本書作者於後文論及布赫迪厄希冀「輔佐朝廷」、「經世濟民」之政治抱負。

的理想：他施展了在學生生涯所修成的專業功力，尤其是現象學的造詣；克勞德·李維史陀（Claude Lévi-Strauss）於一九四九年出版的《親屬關係的基本結構》（*Structures élémentaires de la parenté*），一付梓即引起沙特（Sartre）與〈現代學刊〉（*Les Temps modernes*⁸⁸）的青睞，布赫迪厄也不吝汲取其人類學主張；他直接了當地就操作起實地研究，尤其是與韋伯論著的接觸，更讓他能夠以支配（*domination*）此一概念切入主題。他結交了作風轉向開放的統計學者，這些人讓他接觸了數字天地，而當時絕大多數出身高等師範學院的同儕還不知統計為何物。他捉住每一個機會，然後建立起應是二十世紀思想史上最突出的研究成果之一。阿爾及利亞是一座前所未有的政治與概念實驗室，布赫迪厄以超乎常人的精力，充分利用，共計寫下了一九五八年的《阿爾及利亞社會學》，一九六三年的《阿爾及利亞的勞動與勞工》（*Travail et travailleurs en Algérie*），一九六四年的《失根》（*Le Dérachement*），後被收錄於一九七二年的《實作理論綱要》（*l'Esquisse d'une théorie de la pratique*）一書中的〈卡比勒民族誌研究〉（*les études d'ethnologues kabyles*），還有，一九七七年出版的《一九六〇年代的阿爾及利亞》（*Algérie 60*）——以及，他作古後方於二〇〇八年問世的《阿爾及利亞手稿》（*les Esquisses algériennes*），可謂碩果累累。如果我們注意到，正是在這段期間，布赫迪厄建立起一套往後生涯從未徹底改變的概念系統，那麼，這一段時期就更重要突出。

筆者此一在布赫迪厄離世後才彙整出的作品，嘗試將布赫迪厄一生的學術活動放在某一政治關懷的背景之中：正是基於此一考量，塔薩迪·亞辛（Tassadit Yacine）方可論及，「對布赫迪

厄來說，社會科學乃一政治『利器』，以著手進行關於壓迫與支配之諸多形式的社會批評³⁹。本書則主張另一更耐人尋味的立場。早期的布赫迪厄是一名致力於法國現代化的改革者，一九六六年出版的《利益共享》（*Le Partage des bénéfices*）此一集體立論的書籍即為例證，當時他還以達拉斯（Darras）此一筆名發表。此一改革作風仍可見於一九八五年，當時那篇以教育為題的法蘭西公學苑報告書，他提交給正逢結束第一任期前半階段的法國總統密特朗。另外，他與總理米歇爾·羅卡（Michel Rocard）的長年交情也是具體的例子。老壯期間的布赫迪厄則更加投入左派行動，並且以一種並非毫無猶豫又近乎笨拙的姿態，穿戴起完全知識分子（*intellectuel total*）的衣冠。他晚年的學生都再三強調布赫迪厄無可妥協之處：平心而論，他並沒有拆穿他們的謊言。他在法蘭西公學苑以國家為題而開設的講座⁴⁰，卻凸顯了一個堅持「社會民主」路線（*socio-démocrate*）的布赫迪厄，且任何強辯說辭都無法抹滅此一事實。國家的確有一隻向左伸出的大手，但未必是列寧作風。拙作旨於多加斟酌布赫迪厄的政治矛盾情愫，絕無指責之意，而是要說明此一矛盾情愫的深度與值得探究之處。他一直捍衛著科學知識的自主性（*autonomie de*

38 【譯註】這是沙特於一九四五年所創的學刊，往往被視為法國一九五〇—一九六〇年代左派知識分子的出聲筒與為存在主義立說的工具。

39 Tassadit Yacine, 《Bourdieu et l'Algérie, Bourdieu en Algérie》, in Pierre Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008, p. 13. 【譯註】Tassadit Yacine (1949-) 是出生於阿爾及利亞的法國人類學家，以柏柏爾人（*les Berbères*）研究著稱。

40 Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil-Raisons d'agir, 2012.

la science)：這是在法蘭西公學苑最後的講座裡，幾乎讓他寢食難安的主題。受外在力量支配 (hétéronomisation) 的文學場域是他的另一牽掛，並以近乎悲愴的姿態，出現在一九九二年付梓之《藝術的法則》(Règle de l'art) 一書的結論中。意欲強將其科學研究計畫植入某政治藍圖中，並非是為其豐富的論說錦上添花，也無法進一步開啟其立說中，原本就視野寬闊的大窗。

或許與他人相較之下，我很早便有幸能參與分析布赫迪厄著作的限制或矛盾之處。然而，我從未因此認為其論說是落伍陳腐的。但若想拿捏到恰到好處，則是一大難題，尤其是在這個充斥著各類知識「品牌」的世界裡，大膽明快的立場往往比承認一套思想之精緻複雜還更容易受到肯定。阿宏視布赫迪厄為友善的敵人，因為他誠如沙特，「太早就有自己的思想體系」⁴¹。這是本書的關鍵問題之一：我們是否可以寫出一部持續翻修中的布赫迪厄概念建構史，或者，這篇史詩老早就已騰好架構了呢？直接源於現象學的反思性此一概念，是否協助布赫迪厄去駕馭其研究操作中繁複連續的過程，抑或，竟沒有因此產生盲點嗎？在歷史科學的領域中，可能存在著整體性理論嗎？一項整體性理論究竟是個啟發工具，或是阻礙認識通達的絆腳石？

布赫迪厄批判曾以沙特為化身的「完全」知識分子，且其說理與當時德勒茲 (Deleuze)⁴²、傅柯 (Michel Foucault) 所主張之特定知識分子 (intellectuel spécifique) 的立場是很類似的⁴³。然而，布赫迪厄最終成為法國公共知識分子 (intellectuel public) 的典型代表：若論到始終讓他牽掛不下、而且他有意使之開花結果的科學知識的自主性，過去涂爾幹曾揚棄，社會學應先跟「圈內人」(ésotérique) 套好招後、方能獲得百分之百的科學性，那麼布赫迪厄則毫不遲疑地揚竿起

義。但同時，他也很早就嘗試去開發與一般同儕距離遙遠的讀者群：以寫作與圖示表達形式而言，他是一名傑出的發明家，也徹底改變了社會科學的表現手法。就其出版活動而言，我們不應忽略的是，他也試圖去擴大讀者群，並使其著作能對越多人而言具有實際意義：他兩本全球最受歡迎的書，一九九六年的《論電視》（*Sur la télévision*）⁴⁴與一九九八年的《男性宰制》（*La Domination masculine*）⁴⁵，就寫作風格與形式而言，都與其一般之理論性著作大不相同。他在圈內人（*ésotérisme*）與圈外人（*exotérisme*）之中，揮灑不同的個人技巧，若非動輒援用拉丁文與希臘文，否則就是使人瞠目結舌的圖表，這些都是其著作強而有力的特徵，也應該成為分析焦點。

為了答覆這些問題，便應該回到布赫迪厄諸多概念的探究，但這不能僅流於哲學思辨。就理

41 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 48.

42 【譯註】Gilles Deleuze (1925-1995) 一向被視為法國二十世紀不朽的哲學家之一，橫跨哲學、文藝與科學三界，據聞其授課深具魅力使人傾倒，而且諸多概念都是在講台上推演而出。本書第六章將再論及此人。

43 【譯註】知識分子投入公共議題的討論，或以不同方式獻身政治活動絕非法國特有景象，但以當代法國而言，常被視為乃自'affaire Dreyfus（參見第七章譯注）後，大學講壇上的知識分子方捲入此一漩渦中。無論套上的是何種標籤，「完全」、「特定」或「公共」，必須考量的不僅是知識分子的社會責任為何，故牽涉到法國左右派知識分子的立場與角力，還有就是大學教育的體制化、大學教師的專家化等問題，故任一標籤背後的主張，都必須對照其時事與知識專業化程度的歷史背景。本書第七章對此問題將作更深入解析。

44 【譯註】中文繁體版譯名為《布赫迪厄論電視》，請參見麥田出版。

45 【譯註】中文簡體版可參見 <http://www.books.com.tw/products/CN10828237>。

論探討而言，最近克勞德·高堤耶（Claude Gaudier）在其《社會的力量》（*La Force du social*）⁴⁶一書中，提出相當具有說服性的論理。而在此，我想進行的分析，正是過去布赫迪厄再三叮囑的，應對哲學概念所做的分析：將之植入歷史脈絡中、分析其流通模式、以經驗性的應用可能來檢視其效力。故本書分成三階段：首先，將分析三個基本概念，以及，三者同時應用時所產生的修正與困難。第二階段，則針對布赫迪厄獨到的方法論與敘事方式，這兩者既激發出種種概念生機、也導致諸多詮釋上的曖昧。第三階段，則是藉著政治活動、痛苦與愛等議題來描繪一位社會學家的生平，以及一名開闢出新天地的知識英雄的主要輪廓。

46 Claude Gaudier, *La Force du social, Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012. 【譯註】Claude Gaudier 也是由高中教職，取得哲學專科的中等教育高級教師學位後轉任大學與高等專科學院的研究者，主要研究領域是道德與社會科學哲學。本書第二章將再提及此「社會的力量」。

第一章

枯木生花的多場域理論¹

一九七二年秋天《實作理論綱要》(*Esquisse d'une théorie de la pratique*)問世時，當時首批讀者總覺得好像錯過了些什麼：關於作者，該書封底如此寫道：「其民族學與社會學研究（例如，《藝術之愛好》(*L'Amour de l'art*)、《再生產》(*la Reproduction*)、《多場域理論》(*la Théorie des champs*)」)。若說前兩本書的確是布赫迪厄的著作，第一本是於一九六六年與阿蘭·達爾貝勒(Alain Darbel)合著，而第二本是一九七〇年與尚－克勞德·巴斯宏合作的作品，《多場域理論》一書則未曾在其著作清單中出現過，也一直沒有出現。我們大可以為，在我們兩手高

1 【譯註】本章標題乃《L'impossible théorie des champs》，場域一詞為複數。綜觀本書，該詞抑或單數、抑或複數，前者可泛指一個非特定場域、或某一特定場域，如文化場域，也可指以一概全的場域整體；後者複數則是不同場域的總和，卻不可化整為零。為能有所區分，複數者將譯成多場域。

捧之《實作理論綱要》一書中，提及《多場域理論》此一標題的用意，其實是為了點出提倡一套社會空間之統合性理論此一率先性嘗試。至於《實作理論綱要》，反正書名也正好冠著「初探」一詞，所以，便是在這番懇請捧場、順水推舟的期待中，作者表明希望透過這本書，「為人文科學的統合做出決定性貢獻，同時排除所有錯誤的二擇一作法，例如，主觀論 (subjectivisme) 與客觀論 (objectivisme) 的對立，從一開始，這些二擇一作法就拖延了人文科學的統合大業，或禁絕其促成」。然而，在當時，理論統合一事並非透過場域之概念應用，而這是因為場域該名詞根本也沒出現在索引中。相反的，資本此一概念，則是確實地以各種不同的類型被引用了三十四次；又，無論是在理論探討或民族誌的領域，慣習則出現了五十五次。場域是在《實作理論綱要》的改寫版中才出現的，也就是在一九八〇年時被布赫迪厄冠上《實踐之道》之標題的那本書，不過，相較於慣習與資本，在這本書裡，場域的份量是微不足道的。

布赫迪厄早期一些重要的人類學論文中並沒有場域這個概念，或僅是浮光掠影。就此，我們可提出的解釋是，這個概念似乎無法應用於傳統社會，而這是由於傳統社會中人與人之間、或是團體之間的競爭衝突，無法以一種在空間中立足 (espace positionnel) 的表現手法來轉達。《藝術的法則》的作者曾再三強調，十九世紀時發生的事情——一個文學場域的自主化過程 (autonomisation) ——是文學史上「絕無僅有」的事蹟。可是，場域的概念構想，雖是隨著《藝術的法則》這本書而成型，卻非僅限於文學該領域。《藝術的法則》一書的作者又特別指出，「一九八三至一九八六年間於法蘭西公學苑的講座中，他曾經試著釐清場域的一般屬性，並

將得出的分析提升到一種高層次的形式化 (*formalisation*)，而且這些講義也將於往後出版²。其實，一九八七年時，在與阿克塞爾·霍耐特 (Axel Honneth)、赫爾曼·柯希巴 (Hermann Kooyba)、貝恩·施伊伯斯 (Bend Schwibs) 的對談中³，他已承諾將提出一套更先進的理論，而且，後來這一場對話還發表在法文版的《言盡於此》(Choses dites⁴) 一書中：

我非常地強烈感受到，這種韋伯稱之為 *Vielseitigkeit* 者，意即多層面的多樣性 (*pluralité*)

2 Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, rééd. 《Points Essais》, 1998, p. 300, note 12.

3 【譯註】Axel Honneth (1949-) 是德國哲學家，被視為法蘭克福學派的第三代掌門人。Hermann Kooyba 亦是當代批判理論之健將，Bend Schwibs 以法國文學為主要研究領域，則都是更年輕一代的法蘭克福學人。

4 【譯註】這本書於一九八七年付梓，實為對話錄與演講稿集，是布赫迪厄與諸學者針對藝術、宗教與文學等專題的辯論；期望透過演說、辯論與出版，回應學界對其之正反批評或邏輯思路之誤解。更重要的是，如布赫迪厄所指出，以及本書作者開宗明義所言，思想模式也是社會分析的對象；故在該書中，布赫迪厄應用了他自己套在文學現象分析的方法，猶如本書作者，將布赫迪厄的研究方法論套在以布赫迪厄為研究對象的知識社會學分析中。該書中文版已於二〇一二年由麥田翻譯、出版，中文書名為《所述之言：布赫迪厄反思社會學文集》。Choses dites 的字面意思是「已經說過的話」，但也是一慣用語，用來表達一言為定的意思——是否布赫迪厄希冀藉此了斷歧異？——為維持布赫迪厄一貫的文字趣味，故另取《言盡於此》之題。

d'aspects)，它構成了社會空間 (*monde social*) 之現實所在，也阻礙了知識的探索。這般強烈的感受，卻也大抵是我何以不斷地反思著，學者的知識究竟有無極限的原因。關於我正在著手中的多場域理論——它可稱之為「多重世界的多樣性」(*pluralité des mondes*)——這項研究工作的終了，則是去思考對應著諸多不同世界的邏輯運作之多樣性 (*pluralité de logiques*)，換言之，就是這些邏輯運作之多樣性所對應的諸多場域。正是在這些不同場域中，建立了一般常識與陳腔濫調，以及，彼此無法化約的論題系統。

在此，多場域的多樣性是以諸多世界的多重面貌作為構思形式：然而，此一前程似錦的視窗卻無實際的後續。

各自擁有某自主程度之多場域的加乘，是不同活動領域的分化過程 (*processus de différenciation*) 中不可或缺的要素，並受到涂爾幹稱之為社會勞動的分工 (*division du travail social*) 的影響。在《藝術的法則》一書中，布赫迪厄將法國文學場域的興起、與隨後穩定的運作，視為一項現代性 (*modernité*) 特徵：意即，一個社會空間 (*espace social*) 的自主過程假定了諸多條件非常明確的生產活動，且必須結合一長時段 (*longue durée*) 之資本累積過程，以及，人才雲集兩因素。另外，這些英才彼此之間，也須搭起前所未有的交際網路。正是一九六六年時，布赫迪厄在〈現代學刊〉發表的文章中，首次將文學場域此一概念的應用建立成一套系統。若說此文，〈文學場域與創作者的計畫〉 (*Champ intellectuel et projet créateur*)，廣受好評，

甚至成為布赫迪厄最早被譯成英文的論文之一，卻也難逃布赫迪厄日後最嚴厲的自我批評。這不只是因為「計畫」(projet)此一概念，嚴重牴觸著實踐躬行與慣習理論 (théorie du sens pratique et de l'habitus⁹)，箇中原因則是在於，若要使該理論，隨著賽局之諸多條件隨時調整，那它就會變得模糊不清又虛有其表。其實，這更是因為布赫迪厄體會到，空間立足之概念說，應該再多做修潤。

我們可以很簡單地提出問題，不過，答案就未必簡單了：我們所謂的「場域」，是不是某種社會關係的特殊歷史形式，它出現並也消失於某些條件或某些社會之中？或者，相反的，場域指的是一種原初又舉世皆然的社會互動 (socialion⁵)，並且此一社會化的特徵，一是，在火藥味很重的特定場合中，人們為了爭取支配權而發生諸多衝突，二是，此乃由於某一特定的象徵性秩

5 【譯註】本書作者在論及「社會」時，幾乎不用 *société* 一詞，且同布赫迪厄，往往以 *du social*, *monde social*, *espace social* 等代替，猶如艾里亞斯以「彼此串連、互相依賴的人際網路」來稱呼「社會」。正如本書作者將在後文多次提出，偉大學者必先創造新詞，雖說各自強調之重點不同，看似不可妥協，其實彼此心知肚明也互可轉譯。

6 Id., *Fieldwork in philosophy*, in *Choses dites*, op. cit., p. 33.

7 Pierre Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, *Les Temps modernes*, n° 246, 1966, p. 865-966.

8 【譯註】這裡僅有一項理論，但其名稱裡有兩要件，一是身體力行的實踐、實務操作之意涵，二是慣習。

9 【譯註】一般主張 *socialion* 是 *association* 的古字，但前者可有正負兩面、或結合或分裂的意涵，後者則只有正面結合的意義。

序之再生產之故？布赫迪厄未必提供我們所有的要件，以方便我們用獨一無二的方式來解答。慣習和資本的概念，可應用於所有的歷史與社會處境中；雖然，當時這兩概念，尚未如某一系統之要件般具體成型，卻也密集地出現在他早期關於卡比勒社群的研究中。與之相反的是，場域的概念，是他往後研究工作中的項目，其定義再三出現波動。若說慣習與資本這兩概念由來已久，尤其是在哲學與政治經濟學的領域裡，場域就更明顯帶著布赫迪厄的個人標記¹⁰。總之，這也是其社會學中最常被應用、也最常被使用者糟蹋的概念。

我們大抵會捨棄場域此一概念是布赫迪厄原創的說法，因為就如同慣習和資本兩概念，並不是他發明了這個用詞。而且，又如同經常發生在所有的知識生產領域中的是，他是重新使用既存之物。當貝爾納·拉希爾（Bernard Lahire）說道，「布赫迪厄就像所有的社會科學研究者，以非常高超的技巧來打造他的場域概念，結合了眾多原屬於不同理論範圍的理論基模¹¹」，他是有道理的。的確，《區判》一書的作者，難逃諸歷史科學之生產者的共有命運：回收、再製、重新調整既存的概念基模，並依此向同儕與公眾提出一項成品。布赫迪厄始終坦承，倘若馬克思、涂爾幹與韋伯這三人，其各自任一的研究，都可用來澄清其他兩人的盲點，那麼布赫迪厄他自己的研究，則又可視為這三者之中心議題的原創性揉合。因此，去做場域此一概念的身家調查，以主張布赫迪厄的概念化，是來自於一些原已存在的某一立足空間之再現形式，則似乎多此一舉。有些自詡觀察敏銳的人往往論道，場域此一概念乃來自於庫爾特·勒溫（Kurt Lewin）在社會心理學領域所提出的場地論（*field¹²*）。由於在法國讀過勒溫的研究的人實在不多，因此，我們也

就更容易去認同這等先後相關的說法。場地論此一受到完形理論啟發的心理學主張，以非常嚴謹的態度來看待電磁場的隱喻，而且，曾經以向量空間和拓樸學來處理一個很明確的問題：該如何思考將一個人導向某個目標的力量¹³？勒溫的理論也用來思索團體動力（*dynamique de groupe*）的問題，然而，布赫迪厄從未將此一團體動力納入其衝突形式的分析。若說他經常引用「力場」（*champ de forces*¹⁴）的概念，他的理論絕無任何物理學成份的置換，也無任何拓樸學意味的形式化嘗試。布赫迪厄成功地掌握了概念背後的隱喻，卻也不以其專長學科以外的意象來表達：被標

10 【譯註】*Champ* 這個字源自十一世紀，自現代時期起便被套用於物理學、數學、心理學與電影攝影技術的專有名詞。在哲學領域內，這也是一個被概念化的常用語，每一提出者的定義都有所不同，在布赫迪厄之前的當代法國哲學家，以梅洛-龐蒂的應用最知名。

11 Bernard Lahire, «*Champ, hors-champ, contrechamp*», in *id.* (dir.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Deites et critiques*, Paris, La Découverte, 1999, p. 23. 【譯註】Bernard Lahire (1963-)，當代法國社會學家，本書作者於第八章將再提及此人。

12 【譯註】Kurt Lewin (1890-1947) 是德裔美國社會心理學家，亦被視為社會心理學之父。其場地論的要義是，人類行為乃因個體之心理環境而有差異，換言之，自我意識與周遭環境的壓力塑造出連續無間的反应。晚期研究者重於團體動力說（*group dynamic*），以及幼童於不同的政治體制、或領導方式下的人格差異。又，一般社會心理學將 *field* 譯成「場」、「場地論」。

13 Kurt Lewin, «*Defining the field at a given time*», *Psychological Review*, n° 50, 1943, p. 293-310.

14 【譯註】原本物理學中的力場是指單一的力，即 *champ de force*。若如布赫迪厄以複數標明時，往往是在此一力場中混雜了重力、磁力、電力等等。

上立足點的空間，就每方寸而言，都是社會空間。至於拉希爾在前面所提之論文中宣稱，場域概念乃是源自於涂爾幹與韋伯的說法，其啟示性亦是有限的：布赫迪厄很明白地自許為這兩位大家的傳人，但這不代表，涂爾幹在《社會勞動的分工》（一八九三年出版）中所分析的諸功能之社會分化，是一種「隱而未明的多場域理論」，也不意味著，韋伯概念中不同的活動領域各自相對的自主性，就是布赫迪厄概念化過程中的主軸。布赫迪厄將古典社會學做多次改造，未必一眼即可認出。論到場域，他曾建議應再三詳讀韋伯的宗教社會學，這可幫助我們理解結構論者的取向所帶來的新氣象，也正是在此一結構論基礎上，他指出該如何解讀韋伯的宗教社會學。

我們就從一個多場域的理論所可能呈現出來的樣貌下手吧。但必須注意的是，布赫迪厄雖常提及該理論，卻從未因此提出一套「理論性」公式（*formulation théorique*），更遑論使之可將諸法則、或某個形式統一又簡單明瞭的原則，應用在某一現實領域。多場域此一理論最大的不確定性，其實在於其有效領域的範圍廣闊。究竟場域可用來做什麼？是牽涉到所有形式的社會組織，且與該組織的複雜或自主程度毫無關係，或者，相反的，乃牽涉到，在一長時段的生成過程（*processus de genèse*）後，才能被認出來的特定組織形式？這些問題曾被兩名文學史專家慎重提出，一是阿蘭·威亞拉（Alain Viala）、法國古典時期的專家，另一是德尼斯·聖賈克（Denis Saint-Jacques）、魁北克文學史家暨文學社會學家¹⁵。其實，《藝術的法則》一書的副標題是《文學場域的生成與結構》（*Genèse et structure du champ littéraire*），故乃一具普遍性格的主張：我們大可想像，文學場域涵蓋了一套均質的結構輪廓，足以激發出形式各異的歷史或地理事實。若說

場域此一概念，能應用在所有可被指認出來的文學形式，那它就應該如同用來研究法國文學般、可用來研究塞爾維亞或阿根廷文學場域：事實上，這也是數名布赫迪厄的門生做過的移植，他們以既具生成、又具結構意味的概念為基礎來建立其分析對象，就同其恩師透過操作法國個案而導出其概念般。更何況，布赫迪厄的書名，正是法國十九世紀文學場域的生成與結構。前述論文的兩名作者指出，布赫迪厄的文學場域先後參照著兩類歷史時段不等的類型。在《藝術的法則》的第一部份，被列入考量的是短暫時段：例如，羅伯·丹屯（Robert Danton）曾分析的十八世紀波希米亞文學¹⁶。這並不能被視為一種文學場域的初始形式，理由則是因為十九世紀乃一絕對初端：我們可討論的是，這或許是一項徹底底底的歷史不連續性。至於《藝術的法則》的第二部份，猶如德尼斯·聖賈克與阿蘭·威亞拉所指出的，對應的歷史時段則是十九世紀之前的文學紀事。在此被列入考量的，毋寧是長時段的時間，這也更接近一種連續敘事，尤其是當布赫迪厄以

15 Denis Saint-Jacques et Allan Viala, «A propos du champ littéraire. Histoire, géographie, histoire littéraire», *Annales HSS*, vol. 49, n° 2, 1994, p. 395-406.

16 Robert Danton, *Bohème littéraire et Révolution*, trad. Eric de Grolier, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1983; rééd. (Tel), 2010. 【譯註】Robert Danton (1939-) 是知名美國學者，曾任哈佛大學圖書館館長，主要研究領域是啟蒙時期思想、法國封建時期的文化，尤其是透過書寫而表達出來的交際形式及其流通，例如，當今數位時代關於書寫之地位的論戰。在台灣出版的最著名譯作是二〇〇五年聯經出版的《貓大屠殺：法國文化鉤沉》。

義大利巴洛克或文學共和國 (République des lettres)¹⁷ 為參考對象時。

雖然布赫迪厄一向主張，任何概念就如同任何社會形式，都必須將之歷史化 (historicismation)，但是他很少關注其歷史社會學的成立條件 (conditions de félicité)¹⁸。《藝術的法則》該書存在著兩層次不同的時間，並不被認為應該重新檢討。也因此，場域便始終有兩個面向。第一個面向，它將場域視為在時間中緩慢生成的結果，也就是涂爾幹 (之社會分工與個體主義 (individualisme))、韋伯 (之理性化 (rationalisation) 與官僚化 (bureaucratization))，以及艾里亞斯 (之生活習慣的文明化 (civilisation des mœurs)¹⁹) 等所分析的漫長過程。第二個面向，則傾向突然發生的範圍與象徵力量的衝擊：它預設了言出必行、與過往決裂的諸形式，且包括了施為者因屬於另一截然不同之場域而擁有的尖銳意識。在《藝術的法則》與往後的論文中，特別是關於馬內的講座²⁰，都是短時段領軍，並以諸象徵性革命的貫徹性質來借題發揮。此一選擇讓人以為，布赫迪厄對他所宣稱，或他所相信的那些生成過程的呈現，可能實則興趣缺缺，況且，這些生成過程還假定了在長時段內資本之逐漸累積的某些形式。但不僅如此，或許布赫迪厄也拒絕去思索這兩種時段之間的可能連結，亦即否定布勞岱爾 (Braudel) 在一九四九年《菲利普二世時期的地中海與地中海世界》(La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II) 一書中所提出的方式。這說明布赫迪厄並非真正關注如何建構一套歷史社會學，他只是運用了特定的歷史時刻來讓他的理論著眼點變得合情合理。因此，我們可裁定出，場域的概念是被不完全地歷史化 (incomplètement historisée)：總之，它不能從一個特定的歷史個案中完全抽

17

【譯註】*La République des lettres* 其意涵向來雜博，若根據一九三八年 Annie Barnes 所著之 *(Jean Leclerc (1657-1736) et République des lettres)* 的定義，這是由諸歐洲國家的文藝之士與知識分子組成的理想天地，又由於在此共和天地內，某些知識分子之主張的重要性勝於詩人，所以在某些歐洲國家又稱之為知識分子共和。儘管眾說紛紜，其共同的基本主張是，此一虛擬國境裡個人出身、國籍、宗教等等不再具任何決定性，而是以知識修養為判決基準。另外，此一理想國裡的交換語言，先是拉丁文、後為法文，其構成的書信與書籍交換網路擴及全歐洲。文學共和的主張有其歐洲背景基礎，尤其是共同的天主教歷史，但一般認為乃文藝復興時期匯成具體主張，且以人文主義者為健將。

18

【譯註】此一名詞起自英國語言哲學家 John Austin (1911-1960) 的言語行為理論，日常對話可區分成數類型，其中之一是 *greeting* (祝願，相對的則是致歉類型)；而後美國社會學家高夫曼又專文討論相關概念，該文之法文譯名就是 *(La Condition de félicité)* (condition 一詞乃單數，*Felicity's condition*)。簡言之，*félicité* 原是宗教用語，意思是至福、極樂，不只是 *greeting* 所包含的讚揚、致意，故本書作者之援用有弦外之音。另外，當代法國語言哲學用到該名詞時都以複數表達：意指具有行動意涵、或必須以行動之執行來加以表達的某些言語論述 (相對的，則是僅具描述性的論述)，都必須有某些先決條件的配合。這些先決條件就是 *conditions de félicité*。

19

【譯註】嚴格說來，*civilisation des mœurs* 是只存在於法文的表達方式。Norbert Elias 以文明進程之理論著稱，其思想精華於一九三九年以上下兩冊出版，法文版截至一九七三—一九七五年才問世，且各自冠上與理論名稱幾可混淆的書名：一是 *(La civilisation des mœurs)*，二是 *(La Dynamique de l'Occident)*；書商此舉在法文界造成嚴重影響，尤其是讓很多人以為文明進程該理論只是 *(La civilisation des mœurs)* ——但似乎世人也往往如此簡單地，「道德情操般」的解釋文明化進程，完全忽略民族國家興起、內部整合之層面。

20

Pierre Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998-2000)*, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu, Paris, Seuil-Raisons d'agir, 2013.

離出來——例如，十九世紀的法國，但同時，它又可被移植到其他的歷史情境中。布赫迪厄從不提供可讓概念移植 (transposable) 的萬能鑰匙，或者，就如聖賈克與威亞拉所言，布赫迪厄從不論及概念如何可被「轉譯」(traductible) 到其他的歷史或是地理情境之中。場域此一概念便注定游移於兩大可能性中。一是，人、時空背景等條件都充分 (délicue) 的情況，此即巴斯宏賦予場域此一名詞的定義，用以描述諸歷史科學之操作性概念²¹；另一是，法則之所以為法則 (nomologique) 的概念，它則更接近布赫迪厄的認識論立場。

另外，布赫迪厄曾多加辯解其品味社會學 (sociologie du goût) 具有普遍性質，但是，該學說乃建立於某些特定地點的研究。《區判》一書之所以吸引人的理由之一，當然是在於這本書寫的是法國：例如，可一掃好幾盤青豆莢的大胃王、標緻端莊的法航女空服員，以及，正舉刀切肉的肉匠，他留著兩撇鬍鬚又頂著巴斯克地區的軟呢帽，我們可注意到，這些都是某特定文化的特徵，有見識的外地人第一眼即可認出。總之，區判理論的立基點乃築於一種具強烈風格的地方特色，這一個問題未嘗不是其作者曾多加留意之處。一九八四年時《區判》在英語世界問世，這正是布赫迪厄與其理論贏得全球讚譽的起點，在那令人歎為觀止的序言中，他提到以某一國家為立基點來進行社會學論證之難題，更何況，還必須白紙黑字寫出。他提出的論點具有雙面性質。首先是一個回覆異議的答案，那是純邏輯的：「進入事物的獨特之處，卻不因此放棄提出普遍性命題此一構想，是可能之事²²。」必須注意的是，至此，布赫迪厄始終不曾關心、是否該去解釋，究竟是哪些作法足以讓他將其研究提升到普遍性質，因為該書也從未提出，究竟如何選擇研究背

景等認識論問題，更遑論案例的代表性問題。

針對其理論建構之著眼點是來自於某地方特性而激起的反對聲音，他的第二個答案則指向另一普世性格之類型，且這不是就邏輯、而是就歷史的觀點而言。那就是，沿襲自宮廷社會的法國文化模式最終征服了全世界，且其案例特性，乃因其國際盛譽而構成了整體性理論的經驗性保證。最終說來，該研究對象很可能被用來作為一種脫離了地方背景之品味的概念化工具基礎，但此在地因素又是偏好之所以受肯定的原因。這樣的現象是由於這個研究對象眾人皆知，這未必是因為公眾擁有相同的社會經驗，而是因為該文化模式遠近馳名，持續地吸引眾人的注意力，而且，縱使此一熱潮背後的緣由並未成為分析對象，也無大礙。布赫迪厄曾描述，「巴黎的生活藝術此一版本始終莫名吸引著『盎格魯英語』世界，又擴及趕時髦的圈子與上流社會之外，因而達到一種普世性。」²³另外，他又堂而皇之，以他與厄文·高夫曼（Erving Goffman）一場關於法國的對話做為其論點基礎：換言之，《精神病院》（*Asiles*）該書作者所代表的擔保性，使之迴避了應去思考此一文化模式之傳播方式的問題。我們大可以十九世紀的法國著名作家或畫家提出相同言論：其示範性光采便使之具有普世性格。

21 Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique, nouvelle édition*, Paris, Albin Michel, 2006 [1991].

22 Pierre Bourdieu, *Distinction*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. XI.

23 *Ibid.*

由特定過渡到普遍的關鍵，就是場域概念。若想有效地呈現出此一概念的建構性原則，那就是去檢視，究竟布赫迪厄是如何將之運用於文學場域的個案中。換言之，此一文學研究個案是既特殊、但也具範例意味。即使以十九世紀中葉的巴黎文化空間為例，這可說是一種特殊情境、也極可能是獨一無二的，但以此作為立基點時，則可讓布赫迪厄設想一套可應用於任何其他情況下的行動邏輯。在《藝術的法則》一書中，此一特殊之文學社會空間形式的分析，也提供了布赫迪厄回到理論和方法論等問題的機會。在一篇近乎狂熱的文章中，他大肆抨擊其絕大多數同儕的理論基礎貧弱，隨後，他便積極說明，場域此一概念是透過哪些應用而成型的。據其所言，生產社會科學理論的困難之處，主要是由於往往在其學科核心引入文學、藝術或哲學等場域中最具代表性的價值，就好像社會科學的自主過程是難如上青天似的。自從一九六八年首版的《社會學家的技藝》發表以來，他便不斷重申他個人就場域此一概念的省思，以及，他這些反省是來自於他的觀察，並讓他體驗到，場域概念所面對的特定障礙，就是一些反對建立某種名正言順之社會科學場域的聲浪。布赫迪厄始終沒有提出所有相關要件，好讓他人明白究竟他試著建立的領域有何特殊困境，否則，也只不過是點出一種讓人見樹不見林（*prégnance*²⁴）的學院模式；但往後，此一學院模式的客觀化問題卻成為他晚期研究的中心議題。涂爾幹曾藉教育體制之研究，批評世人對於學校教育之原創性（*originalité scolaire*）的推崇，在《藝術的法則》一書中，布赫迪厄也觀察到，淹沒了整個社會科學之理論性混淆的洪水，其源頭亦在此一崇拜中：

就理論繼承的（這種）現實關係而言，社會科學處於很不利的立場：原創性價值（*valeurs d'originalité*）皆屬於文學、藝術或是哲學場域，也都持續左右著我們的判斷。在一種傳統的延續中，並在此一集體作為下，去取得特定生產工具的意圖，被毀謗成是卑躬屈膝、或是依樣畫葫蘆，這種意願也掀起一陣孤注一擲、虛張聲勢的旋風，而一些沒有本錢的職業玩家巴望著將他們的名字掛在一個製造品牌上²⁵。

我們必須注意的是，我們可稱之為「布式病態」之物，並沒有被布赫迪厄真正整合到其場域理論之中：若仔細研讀，我們會得到的結論是，場域將會受到某種可能干擾，也就是，那些沒有充分資本以施展抱負的人，最終還是上場去一展身手，而且至少在短期內，他們依然可能摘下后冠。受到他自己動輒引起爭議之作風的影響，布赫迪厄沒有意識到，他那「虛張聲勢的旋風」之概念也緊扣著某些東西。這些東西，一方面，威脅其理論可在場域、慣習與資本三者間「隨時」（*spontané*）調整的簡易性質。但另一方面，則相反地，在理論中加入了一些拐彎抹角的成份，抑或謊言、厚顏無恥的東西，而使理論更難被摧毀，也就是，加入那些在社會生活中見怪不怪、卻

24 【譯註】這是法文中的外來語，源自於完形心理學，意思是眼睛看到的某一結構之力量與穩定性程度多多少少影響著當事人的判斷。

25 P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 296.

少見社會學專題研究之的事物。

對布赫迪厄而言，場域就是一項建立研究對象的原則：將一整個既定的交際網路質化為場域的做法，往往假定我們是居於經驗性背景中。與諸多當代美國社會學家相左的是，他並不相信理論本身足以構成一自主天地；因此，惟有用田野調查加以檢驗證明時，多場域理論才是有價值的。為了回覆「場域是什麼」這一個問題，他往往以高等教育機構為例，並以此為開端。每個教學機構，「很吊詭地，唯有被放置在與其他所有的教學機構所構成之競爭空間裡的客觀關係系統 (*système des relations objectives*) 中，方能顯露出其獨有的真相²⁶」。在這裡，有兩個詞彙必須加以斟酌，一是「系統」，二是「競爭」。第一個用詞，反映了組成布赫迪厄整體分析架構的關係模式之思維 (*mode de pensée relationnel*)。終歸說來，場域就是一整個結構關係網路，每一更新都促成單位分析 (*analyse des unités*) 之先決條件的興起。與眾多同儕相左的是，布赫迪厄與結構主義始終藕斷絲連。場域此一概念就是最清楚明白的寫照，這是因為其社會空間被視為涵蓋著諸關係的一個系統，且這些關係會受到具有多樣形式的既定傾向²⁷ (慣習) 的影響，或受到程度不一的備用資源 (資本) 的左右。第二個用詞，應是更值得注意的，這是因為它將結構視為諸施為者之間、或眾體制機構之間的競爭空間。場域在這裡是以市場的含義看待之。我們大可想像，在某些社會結構中，由於競爭而展開的搏鬥並無任何意義可言，或僅有偶發作用。例如，在涂爾幹模式的社會裡，人與人之間、或是機構之間的競爭並沒有被刻意凸顯出來。然而，對布赫迪厄而言，正是競爭此一意涵建立並保證了共同的生活空間，而這就是場域。

藝術與學術天地、乃至前資本主義時期的經濟運作，都有高程度的競爭特性，沒有人能夠否認這一點。根據藍道·柯林斯（Randall Collins）的定義，知識分子都是「動輒與人爭辯的人」（*highly argumentative people*），他們與致勃勃、且無論是在古希臘或是在加州校園中都一樣。²⁵

辯論是所有學術團體的焦點。當布赫迪厄在其科學活動之結構社會學此一嘗試中承認，「若有真理可言，那就是真理乃衝突之關鍵」²⁶時，他便是將抽象的對壘視為知識史中的唯一規範。不過，光明正大地擊敗了不久之前仍占支配地位的科學共識意象，未必就因此豁免了反其道而行的過度行為，意即，未必能制裁那些反對刻意對前輩手下留情的聲浪。我們對於科學爭論的分析，應該考慮到這項事實。布赫迪厄的社會空間是一個烽火連綿的世界。而場域則同一座競技場（*Kampfbplatz*）般。所以，問題就在於，我們是否能藉著一種競爭基模（*scheme concurrentiel*）來

26. *Ibid.*, p. 297.

27. 【譯註】該「傾向」即 *disposition*。該詞可指以某規則或方式來安排、布置人或物，並因此引申出聽候他人吩咐、或用以處分他人之書面決定等的意思。這個詞也指一個人的某種傾向、一件事的某種趨勢。換言之，在布赫迪厄筆下，就有人主客觀、主動被動之傾向的雙重涵義；對照的是，場域空間中的 *position*、*espace positionnel* 等客觀化用語。譯者不採一般慣用的「秉性」一詞，因該詞具有天生之意味，在中文的史哲學與宗教傳統裡往往涉及人性、天性、本性等爭執，而社會學是傾向根本捨棄自然天成之類的觀點。

28. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, The Belknap Press, 1998.

29. Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit 1982, p. 16. Voir aussi 《Le champ scientifique》, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3, 1976, p. 88-104, et *Sciences de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

思索所有可能的社會場域。結果是，我們很難在《藝術的法則》一書所發展出來的模型裡，去想像攜手合作的可能性。場域的定義，先是透過衝突的普世性格而建立出來的，更何況，布赫迪厄又強調衝突的經常性特徵。衝突之關鍵所在，終歸就是戰勝對方。布赫迪厄很清楚地將自己視為韋伯與阿宏的後人，但也以較不明顯的姿態，自居於馬克思與恩格斯之後，並將暴力置於歷史研究之焦點。儘管如此，那種視場域為純粹的競爭空間之觀點，並不能用來設想所有個體之間的實際關係，除非我們認定，競爭統籌著社會交換的總和。我們也無須辯解那種彼此各退一步之社會空間的看法，人類歷史便斷然地否定此一可能，然而，我們卻可設想出，種種建立集體生活之合作或互助的情況。以競爭概念來導出場域與市場間之類比的作法，結果也是問題重重的，尤其是諸多人際網都拒絕以商品形式來自我定義，例如，至少直到不久之前，大學機構都還拒絕此一定義模式。

布赫迪厄針對場域所先後提出、並最具「理論性」意涵的諸多定義，總是堅持著場域概念之所以能成為場域的一些規則面向。其中之一、且後來不時提出又從未確實修訂過的定義，就是在〈諸場域的某些屬性〉(*Quelques propriétés des champs*)、這篇冠上令人不解之題的短文中所言者。在面對著一群由文獻學家和文學史專家所組成的聽眾面前，他斷定「多場域的一般性法則」(*Lois générales des champs*) 是存在的。由於他借了流行、中世紀宗教，以及十九世紀的哲學場域為實例，所以，場域概念便可用來思考形式各異的社會關係。以至於場域就很明顯地與他先前主張的歷史實例斷絕關係，也就是十九世紀中葉、特別是當時的文學世界：場域便因此成為一項

社會組織的普世法則。

兩大不同層次的現象構成了場域。首先，不同的定點（*Positions*³⁰）都井然有序地布置在某一空問中，且該空問都賦予這些定點某些屬性，但當我們分析這些屬性時，卻大可不顧及這些定點本身的特徵：正是此一屬性保障了該空問類型的結構性力量。布赫迪厄也用「職位」（*Poste*）一詞來形容這些定點，這使人以為，場域此一概念可用來研究官僚現象。或者，由於官僚組織的型態看似某種社會關係的原型，所以，這也使人以為，官僚組織的壟斷性讓場域概念變得混濁不清。每當布赫迪厄企圖讓場域概念變得更具體時，以大學機構作為參考的比例之高，使人詫異。在前述之簡短講座中，他必須去說服一群文獻學專家，因而以大學機構為例，其實並非唯一的例子。再來，另一構成場域的現象，就是包括諸多互動類型的一般性模式（*modèle général*），該一般性模式在特定的歷史實例中，能夠產生或多或少不同類型，但其一般性質的內容正是「在躍躍欲試者與支配者之間產生衝突」。所有的場域都是以競爭此獨一無二的原則構成的：新鮮人總試著顛覆那些讓在位者的支配性條件得以複製延續的保證。「我們知道在每個場域中都存在著衝突，所以，我們必須在每次衝突中去探究其特定形式，尤其是在企圖炸毀進場門鎖的新手，以及

30 【譯註】*Position*、*(space)* *positionnel*等詞均非理論性概念本身，故依上下文做調整，以「立足點」、「定點」、「一席之地」等形容之。

試著保衛其獨占權並排除競爭可能的支配者、這兩者之間的特定形式。」³¹

若如之前所言，場域之定義與物理世界的對比是極有限的，力量此一概念卻具關鍵地位：場域的結構始終就是施為者之間、或體制之間的權力關係（rapport de force）所造成的。此一權力關係也一直處於角力狀態中。這是為何不時有人批評布赫迪厄，論其社會空間之再生產的觀點，乃是建立在一種反覆不斷的支配原則上。至此，我們可以明白，至少就理論中心而言，場域結構中積極活躍（dynamique）的面向是布赫迪厄再三強調之處。結構被視為一套轉變系統（système de transformations），而之所以發生衝突，則既是為了保留結構、也是為了改變結構。場域是一套權力結構（structure de pouvoir），且在其中，施為者各有不等的資源，各自投入捍衛或是抗議某個被定義成是「合法暴力的獨占者」（monopole de la violence légitime）之合法權威（autorité légitime）。總之，就是不脫權威、合法性與獨占權這三點。布赫迪厄的語言多來自於韋伯的術語，以至於我們不免質疑，場域難道不是以結構語言來闡述的支配效應（effets de la domination）之同義詞。唯有當我們讓力量的效應發揮在一社會空間中，且此空間是由諸多相對於權力都各自有其觀點之定點所構成時，我們方能理解力量的效率（efficacité），尤其是就此效率的象徵層面而言。實際上，場域對全部居有一席之地而定點都有牽制力量，且不論居支配地位的定點所擁有的力量程度為何。其實，我們也可宣稱，支配者也會反之受到場域的壓制。場域的效應，就是力量運作所造成的現象。這股力量，就是場域的力量，它已不再是涂爾幹所謂的社會加諸於個體、並壓制著個體的力量，亦非具外在約束力的普世性質。一九九二年，布赫迪厄與洛伊克·華康德

(Loïc Wacquant) 提及，「當我說到知識場域時，我非常清楚；就如同在磁場中般，我將會找到一些受制於引力與斥力的『分子』（先暫且讓我們以為這涉及物理場域）。若要論及場域，那就是優先去看待此一客觀關係系統，且遠在鑽研諸分子本身究竟為何之前。」³²正是場域力量，它為由諸定點組成的空間（*espace positionnel*）帶來某股結構力量與某種結構形式；也是由於場域力量之故，地形測量學並不足以用來為場域下定義。若說與萬有引力的類比是清楚明白的，這卻無法澄清場域力量晦暗不明之處。就這一點而言，布赫迪厄的結構論是一種徹底的結構論，以至於諸多讀者都以為他從未設想過施為者本身的能力大小。雖然眾多場域概念的使用者，對於去描述一個布滿定點的空間而言，都還算滿意，然而，那往往是一種極端對立的鋪陳。一般而言，在其分析中，他們都忽略了將場域行使在每個個體上的效應本身納入考量，更何況，這些個體也同時立錐於該場域中。

31 Pierre Bourdieu, 《Quelques propriétés des champs》, in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1981, p. 113.

32 Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, *Reponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 82; nouvelle édition corrigée et augmentée sous le titre *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 2014, p. 153. 【譯註】Loïc Wacquant (1960-) 是一名跨諸多研究領域與學科的美國社會學家，尤其是刑法與社會組織的關係，社會、地理、建築與心理學間的對話等等。他往往被視為布赫迪厄的友人，也自居為涂爾幹其具統合性格之社會科學的傳人。《*Invitation à la sociologie réflexive*》之中文版請參見二〇〇九年麥田出版。

安德魯·艾伯特 (Andrew Abbott) 在針對布赫迪厄的批評中，便很清楚地區分出布滿諸定點之空間與場域這兩者之間的差別。在認定他提出的鍵連生態系統 (linked ecology) 此一概念與場域具有諸多相同點後，特別是以一種關係連結的方式 (manière relationnelle) 來思考社會施為者之後，坐擁芝加哥大學的艾伯特便強調這兩概念化之間存在著差異。與一般所見相左的是，艾伯特並不著墨於與物理學的類比此一作法，而是強調布赫迪厄的概念中無所不在的經濟學隱喻：資本、繼承，以及抽象事物所構成的經濟體系 (économie des biens symboliques)³³ 都是這類指標。至於艾伯特他自己則偏重生物學類比 (例如，諸多物種之間的競爭與共存)，並結合與法律和政治領域相關的策略分析 (analyses stratégiques)。因此，他結論，「我的隱喻世界比布赫迪厄的隱喻世界還更廣闊。而且，我從未讓某單一隱喻在我的思想中占中心地位。³⁴」他的生態概念乃來自早期芝加哥大學、將城市視為一整個分析空間的社會學學派。另外，艾伯特也不厭去對比，一方是充滿靜態意味、完全以支配為中心而發展出來的場域概念，另一方則是生態學概念的動力觀，可分析過程、興起，乃至於瓦解與重組等現象。在他與布赫迪厄的相左中，他清楚意識到兩大知識傳統，一是歐洲的，以黑格爾、馬克思傳統為中堅，另一是美國傳統，以實用主義為瞻。

為了能更深入分析布赫迪厄對於諸多韋伯概念的改造，尤其是就社會空間中力量運作此一問題，布赫迪厄諸多精闢的論文中，值得重讀的一篇，是在結構主義風潮洶湧之際撰寫的。那篇論文在一九七一年時發表於〈法國社會學學刊〉，處處展露其學識鋒芒，氣勢磅礴莫不使其

同儕望塵莫及。在往後生涯的第二階段，他就不再運用這類技巧，而是強調其論述中顛覆之面向。這篇論文更具價值之處，在於它與《實作理論綱要》同期，然而在這本書裡，場域乃居次要地位。這篇文章題為〈宗教場域的生成與結構〉（*Genèse et structure du champ religieux*）³⁵，實乃哲學家尚·希伯里特（Jean Hyppolite）³⁶於一九四六年所發表的《黑格爾精神現象學之生成與結構》（*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*）這本有名著作的翻版：一九五〇年代之際，希伯里特該著作是諸多哲學中人的典範。尤其，這也是往後被布赫迪厄名之為「生成結構主義」的前身，並以一種具歷程意味的動力（*dynamique de processus*）來設想他自己的理論建構。布赫迪厄這篇有關宗教場域的文章，便深蘊著此一歷程動力之意涵。以韋伯的宗教社會學為強力基礎之後，他在宗教場域的建構中透視到救贖等福祉的管理（*gestion des biens de salut*）被一專家體制（*corps de spécialistes*）獨占的過程將可能導致的結果。此一領域之勞動

33 【譯註】這是布赫迪厄於一九九二—一九九三年間在法蘭西公學苑的講座主題，該名詞指的是在前資本主義時期幾乎無所不包的交換行為，如餽贈與回禮、婚姻、藝術文學乃至宗教等場域，共同特點在於刻意壓抑金錢利益的追求，價格因此成為禁忌，整個經濟體系也是曖昧不清的。

34 Andrew Abbott, 《Ecologies and fields》, s.d., <http://home.uchicago.edu/abbott/Papers/BOURD/pdt>.

35 Pierre Bourdieu, 《Genèse et structure du champ religieux》, *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, p. 295-334.

36 【譯註】Jean Hyppolite (1907-1968) 是法國哲學家，曾任法蘭西公學苑、高等師範學院校長，乃黑格爾與馬克思思想在法國二次戰後之研究先鋒，本書中多次提及的德勒茲、德希達，以及傅柯等都是他最有名的門生。

分工的發展，是建立在能否進入某一特定能力的窄門內，且該特定能力，又與某一信仰受到壟斷力量的肯定、繼而被打入俗世此一冷宮後而被剝奪的所有事物密切相關。一如韋伯在《儒教與道教》(Confucianisme et taoïsme)一書所指出的，偉大宗教所提供的世界觀，是來自於在社會中占有特殊地位的團體(亦如儒家大學士或婆羅門僧侶)，且無法不與究竟是誰塑造了此一世界觀、又是誰吸收了該世界觀等問題相糾纏³⁷。這甚至是宗教社會學的主題：重新拼湊出神聖事物其斷然分明的形式(forme déterminée de sacré)在社會生活中建立其合法性的過程。在世俗的社會表徵與宗教表徵之間，總是存在著某些扭曲，且宗教表徵不曾是社會表徵的反映。然而，李維史陀主張的那種純智性(intellectualiste)觀點的神話，試圖抹煞所有超自然信仰與社會活動(pratiques sociales)之間的關聯，令人無法苟同，因為這忽視了可區分出神聖與世俗的歷史性歷程(processus historique)。

在布赫迪厄這篇關於宗教場域的論文中，我們可見其概念精華之樣本。場域被定義成如同一套具諸客觀屬性的結構，而不是從崎嶇的現實整理出來的結果。因此，場域概念就無法與文化專權(arbitraire culturel)的概念³⁸一刀兩斷：承認某象徵性權威就是假定了去接受，在受制於該權威的特定社會空間中才擁有意義的語言與符號，這也意味著，教士乃至於先知，也都完全信從他們自己的作為與言論，且往往就是用來畫分神聖與世俗、還有純潔與不潔之間的界線。這也可以用來說明宗教的消費者，一方面，他們被徹底地剝奪所有直接通往神性的承諾，另一方面，也被敦促去享受那些專業的中間祈禱人之高效率服務，這是為何他們義無反顧地接受了提供給他們的精

神服務。所以，宗教場域是建立在某一公約上，而且我們可以在史上所有其他場域找到相同特徵。

以韋伯與涂爾幹的共同語言來說，場域是可用以代表，在歷史上，來自於勞動分工之複雜化而產生的活動範圍（*sphère d'activité*³⁹）。某一特定社會空間的相對自主性乃是分化過程（*processus de différenciation*）的結果：這正是涂爾幹在《法國教育演進》（*L'Évolution pédagogique en France*）一書中，關於教育制度之研究所得到的啟示。中世紀的大學逐漸脫離孕育其養成又緊密控制它的天主教會：隨著純學術權威的形式逐漸獲得認可，功能的專門化（*spécialisation des fonctions*）便使得天主教會的控制逐漸失效⁴⁰。布赫迪厄充實了活動範圍的概念，關鍵在於使之局部地脫離功能分化（*différenciation fonctionnelle*）所帶來的限制。構成場域者，從來就不是一項純粹單一的功能，即使那總是牽涉到某種物質的、抽象類型的物件，或是服務的生產與認證。就場域的結構化來源而言，總是存在著某種文化專權：例如，教士講的那一套，其實大可另做解釋⁴¹；

37 Max Weber, *Confucianisme et taoïsme*, trad. Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2000 [1916].

38 【譯註】這應是布赫迪厄於一九七〇年出版的《再生產》一書中提出的概念——教學行動中存在著專權權力（*pouvoir arbitraire*）與文化專權（*arbitraire culturel*）兩大權威，並因此構成一客觀的象徵暴力。

39 【譯註】此一片語看似無奇，源自物理學，意指一個因子處於界限分明的空間，故其行動能力便受限於該空間範圍內。

40 Emile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, PUF, 1938, rééd., «Quadrige», 2014.

41 【譯註】教士在布道時往往以教會的觀點闡述，評論某一時事，特別是以宗教倫理為道德標準，呼籲教友應如何反應等等。故讀者大可想像，一旦裁判標準改變，「教士講的那一套，其實大可另做解釋」。

我們認為諸知識學科的分工是合情合理的，然而，它們卻是可以組成其他不同的知識連結。與功能或是體制緊密相連的權威，在很重要的層面上，乃是奠基於使之得以成立的專橫權力。布赫迪厄以象徵性效率（*efficacité symbolique*）的語言來重新組織支配性權威，但也扭曲了支配性權威：支配性權威的權力來源，乃在於能夠結合專斷命令，以及，遵從該命令、毫不敢微言的必要性服從這兩層面。正是在宗教場域裡，根本不需要證明自身權威何在的這件事是最清楚明白的。布赫迪厄使用了錯位技法，且無論是在其諸場域理論、或是在慣習的理論中，該技法都扮演了重要的角色，他也在所有的社會場域中引入了文化專權的概念，並使之成為支配的動力來源之一。

宗教場域的啟發性面向不只表現於其歷史生成的邏輯、或是另一獨占性權威的施展中。就它透過自身符號、以及與其他領域劃分後而產生的效率，我們同樣也可一眼認出它對維持社會秩序（*ordre social*）的貢獻：如果各大宗教是這類形式的主要旗手，那麼掌旗人其實也活躍於其他場域中，尤其，若主要關鍵是在於操作影像或是文字，例如，教育或政治溝通等場域。所有的場域都與權力場域（*champ du pouvoir*）保持著一股特殊關係：若說由於對某一不容置喙的世俗權威必須表現出最高程度的服從，故使宗教場域在世俗權力之再生產的貢獻顯得平凡不起眼，我們依然必須正視其相對範圍內的自主性，否則場域就無法存在了。對場域的整體而言，與權力場域的關係是一種現實考驗，這正是布赫迪厄在後來關於大學與新聞業的研究中所指出的重點。但主要原則都在關於宗教的這一篇論文中完整地表達了。當一個場域之狀態已達到諸多資源的歷史累積狀態時，其所有權威則都會在某個時刻，棋逢某種最集中的權力類型，並使其自主之相對性範圍

此一特性受到挑戰。

其他同樣明顯出自韋伯研究命題的成份，則都是由宗教輸出到其他場域。這正是正統（orthodoxes）與異端（hétérodoxes）此一標準對立的例子。在宗教研究之例中，該對立擁有非常嚴謹之意涵，也是諸宗教的歷史動力來源，它不只誘發出各分門別派，也不時由於新生異端之浮現而高潮迭起。在布赫迪厄的著作中，正統與異端這對雙胞胎則有其他的配對形式，且是完全世俗化的，即在位支配者／新進場者（dominant／entrant）。不過，正統異端的模型仍持續地應用在其他非宗教的情況中，特別是大學與藝術等領域。最後，韋伯曾分析過的先知（prophétique）或是魅力（charismatique）人物形式，也很可能被布赫迪厄重新利用，尤其是在藝術領域，後來關於馬內的研究著作即為一例。正是在那篇關於宗教場域的論文中，布赫迪厄首次使用了「象徵性革命」的概念，並在往後發揚光大。艾爾汪·帝安特乙（Erwan Dianteil）曾強調，即使布赫迪厄一生不曾對宗教多加著墨，但其著作「幾乎就是一部宗教社會學『通論』，宗教以一種範例般的姿態展現出所有象徵性活動領域（sphères d'activité symbolique）的共同屬性⁴²」，所言的確精闢。

布赫迪厄一生著作中重複出現的宗教用語所帶來的問題是，在一般社會的歷史發展中，宗

42 Erwan Dianteil, 《Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique》, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 118, 2002, p. 5. 【譯註】Erwan Dianteil (1967-) 是法國當代人類學暨社會學家，以非洲、美洲等地之宗教與政治兩者的關係為主要研究領域，曾任博物館期刊總編輯。

教這類體制的地位，究竟為何。我們是否應該視之為一種場域原型，其往後的世俗翻版則是後繼無力的複本？正是在宗教此一領域中，專權與權威都表現出赤裸裸的樣子，而且象徵性力量就是權力運籌與角色分配的動力。布赫迪厄從未清楚地解釋為何引用這些宗教隱喻。有時他會提供某套諷刺版本，在《藝術之愛好》（*L'Amour de l'art*）一書中，他介紹了針對參觀博物館的公眾所做的調查，就是一個例子。一翻開這本書，眼前即是一篇關於藝術與文化擁護者的戲謔：「藝術此一宗教亦有其激進分子與現代主義者，不過這些圈子湊合起來後，便掀起了以恩澤（*grâce*）的語言來述說文化救贖（*salut culturel*）的議題。」⁴³「藝術社會學預設了一套不可知論（*agnosticisme*），目的在於客觀地審視信徒的熱忱，以及他們無力將其教條灌輸給不在乎藝術殿堂的人此一事實。」

然而，除了旨於破除宗教權威的嘲諷之外，布赫迪厄筆下大量的宗教類比，仍是令人不解的事實。就某層面而言，這很可能是以文化政策的正當地位來借題發揮：時值一九六六年馬樂侯（*Malraux*）文化部長的生涯高峰，各地興起宛如現代大主教教堂的文化中心，又廣受好評。儘管如此，關於馬內的講座，充斥著神聖意涵的引據，並以宗教美學（*esthétique sacrée*）與宗教性愛倫理（*éthico-sexuel sacré*）兩大主題為參考根基。⁴⁴布赫迪厄以違抗宗教的語言來講述對於美學規範的違反。但他並不是第一個在社會學分析中挪用宗教語言的人：涂爾幹與韋伯都曾循此途徑。這兩人皆以一套宗教理論來說明其研究導向，承先啟後的布赫迪厄卻未曾有此考量。就此，我們只能結論道，宗教場域是某種場域原型般的事物，而這是因為在某一範圍內，它匯整了一整

個場域的構成原則：例如，某一相對範圍內的自主性過程、與權力的關係、支配者與被支配者之間普世又持續不斷的衝突此一特徵，以及，某些我們可名之為象徵（符號）有效性的優先順位（*primat de l'efficacité symbolique*）。

既然整個模型如此簡單又有效，我們大可就此休手。如此我們便大錯特錯了。要讓一個場域運轉，僅靠著我們至今已檢視過的成份是不夠的，我們尚需其他物件，一些不太容易客觀處理之、然而無疑地又包含了些許神祕不可言的東西。雖然布赫迪厄從未將其賽局隱喻發揮到淋漓盡致的地步，但他不時引用，藉以說明場域的運作方式。為了讓「場域啟動」，參與者必須能夠辨別出那些將敦促他們進場出擊的條件：「要讓一個場域運轉，就必須有利可圖，還有一群準備出擊的人，而且這些人的慣習，一是認識遊戲本身的內在規則、關係要件等等，二是對之心悅誠服。」⁴⁵布赫迪厄名之為幻覺（*illusio*）者，正是這種隨時可上場的傾向。他保留了拉丁文的寫法，以凸顯某特定用法，其字源是動詞 *il-ludere*（jouer dans，在某處登場），並延伸了約翰·赫伊津哈（Johan Huizinga）在一九三八年出版的《遊戲人》（*Homo Ludens*）一書中的省思。⁴⁶雖然

43 Pierre Bourdieu et Alain Darbel, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Minuit, 1966, p.3.

44 P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, op. cit., notamment p. 36, 54.

45 P. Bourdieu, *« Quelques propriétés des champs »*, loc. cit., p. 114.

46 Id., *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 151 : 「赫伊津哈在《遊戲人》這本有名的論著中提及，我們可以一種錯置的字源學手法，將 *illusio*，其字根為 *ludus* 這一個拉丁字，當成是投入競賽之中，並嚴以待之似的意涵。」針對此一

與拙著欲加檢視的三大概念相較之下，幻覺此一概念之分析是很有限制的，然而，它卻在布赫迪厄晚期扮演愈來愈重要的角色，甚至成為《巴斯卡沉思錄》一書的焦點。無可置否的是，幻覺是調和慣習與場域這兩者的要角。且如布赫迪厄一貫的處理方式，幻覺涵蓋了自動自發與前反思（*préflexif*⁴⁷）調整等要件。入場比賽並不是深思熟慮後的結果；而是慣習與布滿諸多定點之空間彼此交會後的演出。幻覺不過就是「面對遊戲競技時，感到歡欣鼓舞的契合之意，且此一賽局，正是智力結構與社會空間的客觀結構這兩者之間，本體論般的共謀關係所產生的結果」⁴⁸。

布赫迪厄針對一般人類學之理論性論證的批評，猶如在《實踐之道》一書中所鋪陳者，乃是以「多場域的邏輯」（*logique des champs*）為基礎，目的在於終結主觀論與客觀論此一僅具表面意義的對立，然而該對立卻始終是社會科學的焦點。以人類學為例時，場域的概念在其初期研究中幾乎不見任何蹤跡，後來則被用來思索實務邏輯（*logiques pratiques*）的本質，用以主張該邏輯不能被化約為唯經濟主義（*économisme*）之唯理性（*rationalité*）。原因則在於，一般的唯經濟主義都以唯理性之意圖與外在限制這兩者之交鋒來替習慣／行為（*la pratique*）下註解。社會活動之整體經濟體系（*économie générale des pratiques*）的想法捨棄了算計，但保留了利益該主張。此一作法，是透過幻覺或承諾（*commitment*）這些含載著實事意味的用詞而重新定義，換言之，利益乃表現出一種前反思般的投入（*investissement préflexif*）形式。場域邏輯的雛形，就是此一投入空間（*espace d'investissement*）。因此，有多少特定的整體布局，就有多少充斥著衝突抗爭的場域，並且這些場域之間的區別，「既在於場域之間激發出來的利害與稀罕性，也在於投入

的資本⁴⁹」。一九八〇年時布赫迪厄部分改寫了《實作理論綱要》，並將場域植入一般人類學的範圍。就此一通論性質的程度而言，場域的賽局空間意味更勝於布滿定點之空間意味。布赫迪厄所設想的賽局，向來就是不可被意識到、也不能以算計等詞來表達。此一概念是徹徹底底地被實事求是之天羅地網所貫穿。

正是存在於參賽者與社會空間結構這兩者間的協議，使幻覺成為可能之事，但該社會空間，在諸參賽者達成協議前便已存在。當然，此等協議從未明文化，卻也可被視為順理成章之事：此即民族學方法論（ethnométhodologie）所謂之理所當然（*taken for granted*），或是默會之知（*tacit knowledge*）。我們可利用胡塞爾的現象學來掌握這些順理成章的現象，此等現象讓我

概念之深入研究，請參見 Paul Costey, *L'illusio chez Pierre Bourdieu. Les (més) usages d'une notion et son application au cas des universitaires*, *Tracés*, n° 8, 2005. 【譯註】Johan Huizinga (1872-1945) 乃荷蘭二十世紀最偉大的史學家。原先專業為荷蘭文學、東方文明與語言，後因緣際會轉到歐洲中世紀與現代時期的心智史學、感情、文化等富含美學與想像等領域。他視遊戲（*activité ludique*）為一項文化因素，主張其內涵包括了夢想、趣味、無特定動機、不求報酬等等成份，與一般經濟學依循理性算計之行為原則而得出的賽局模型，截然不同。

47 【譯註】此為現象學之專有名詞，一般定義是指在某種意識狀態中，意識不是去思考它本身，然而卻深刻地意識到它本身。若思考（或，反思）是指認識者（*connaissant*）例如，身體、我等等，這是對比著行動反應者——*agissant*）面對著已知之物，前反思就是展開思考之前的狀態。

48 P. Bourdieu, *Quelques propriétés des champs*, *loc. cit.*, p. 115.

49 Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 86.

們以為周遭事物似乎都自然而然般。能夠持續地維持攸關利弊的價值高低之信心（*croiance en la valeur des enjeux*）的首要條件，就是非文字協議。以為協議無法達成時，乃是某事先協議之故，這類預設想法實是根據一個悠長的哲學傳統。而且該傳統是隨著如赫拉克利特所言之彼此相關的對立（*unité héraclitienne des contraires*⁵⁰）而前進，也在新柏拉圖學派之哲學家、尼古拉·庫斯（*Nicolas de Cues*⁵¹）這位被恩斯特·卡西勒（*Ernst Cassirer*⁵²）視為文藝復興思想之典型代表所提出的對立統一（*coincidentia oppositorum*）中，找到清楚明白的陳述。因此，場域理論是扛著滿車悠久深博的哲學史卷；縱然偶而提之，布赫迪厄卻始終未打破那盡在不言中的寓意。至於，共同參賽者之間具體實在、假戲真作的默契（*collusio*）此一主題，乃其理論最複雜的成份之一。若說該默契是整個定點空間之所以存在的必要條件之一，則此空間又預設了，參賽者對於比賽爭奪之利害所在，乃是心照不宣的。不過，該默契之定義卻又非全然一致。一方面，幻覺與心照不宣的協議都是徹徹底底地以集體信念（*doxa*⁵³）此一觀點來設想之：

衝突往往假定了一項存在於所有敵手之間的協議，攸關該協議的就是，到底是什麼東西值得讓大家如此爭鋒對峙，而且這些東西看似理所當然、完全由輿論大眾來決定。換言之，就是所有那些構成了場域本身、賽局、關係利害，所有由於進場投入賽局之故，而不知不覺、默然接受的先決條件。⁵⁴

50

【譯註】*héraldisme* 此一形容詞來自於 *Héraclite d'Éphèse*，他是約西元前六世紀、前蘇格拉底時期的希臘哲學家、物理學者，畢生致力以邏各斯 (*logos*) 來解釋世界的構成法則、語言是否可表達存在一事等等。Unité des contraires 乃其重要主張之一，往往被用來對比中國哲學之陰陽傳統。

51

【譯註】*Nicolas de Cues* (1401-1464) 是德國中世紀天主教之樞機主教、哲學家，力主放棄二元對立思維、繁瑣之經院哲學，以觀察與經驗、配合書籍之撰寫與印刷出版來促進精神生活與多文明間的對話。

52

Ernst Cassirer, Individuel cosmos dans la philosophie de la Renaissance, trad. Pierre Quillet, Paris, Minuit, 1983 (1927).
【譯註】*Ernst Cassirer* (1874-1945) 是德國哲學家，其思想力圖統整社會科學內各不同學科的主要論述，尤其是在其生平中興起的人類學，其語言研究對日後詮釋學與結構主義之發展貢獻卓越。

53

【譯註】這無非又是一個譯名繁多、讓人摸不著的名詞。先以當今一般定義而言，該詞源於希臘文，原意是一個社會或是一個團體的所有內部成員都協同贊成的意見，但另一方面，往往他們也會因為該相同意見而表現出某種一致的行為。不過，這些想法未必是透過公開討論而產生的。所以，就哲學而言，這是柏拉圖所謂的一種範圍廣闊的信仰，而且是與科學、即哲學，完全相左；而索緒爾則利用這個字來表達某種主觀又不中立的信仰或是主張。就此，法文往往將之譯成 *opinion*——意見、輿論。隨後諸多哲學家都曾引用，尤其是胡塞爾，重點都放在與生活方式、日常生活經驗緊密相關卻又順理成章、不假思索的前反思狀態。至於布赫迪厄的應用，加入了諸多涂爾幹社會學成份，例如，人的常識經驗往往是社會中一些正反對立之成份被內化後的結果；換言之，加入諸多人類學中將宇宙諸成份歸類、配對、排序等內容。基於在布赫迪厄的理論中，該詞並非基本的理論概念，而是被提及的社會現象、被借用的語言工具，故譯者酌情做更動，必要時標出原文。另外，讀者可參考本書第七章：該章幾乎可視為以一「公共利益」為題來詮釋該名詞在當今法國學界與政壇的應用，特別是在布赫迪厄於其理論中賦予該詞一個「政治與社會公益舞台」之後。

54

P. Bourdieu, (Quelques propriétés des champs), loc. cit., p. 115.

於此，所採用的語言是具實際意涵的，也是集體的信念、曖昧不清又毋庸爭論的。但在另一方面，在上述段落之後，關於新進場者的處境，布赫迪厄卻使用了另一完全不同的語言，那種心知肚明的算計、對於關鍵利害已深思熟慮的體認：「新手必須為進場付出代價 [payer un droit d'entrée]，目的是讓他們接受遊戲競賽的價值（無論是受人青睞或自我推薦者，都密切注意著加入賽局與資本投入的指標），並讓他們認識到（實際層面之）競賽的運作原則 [principes de fonctionnement du jeu]。」顯然，這段話的確切程度，乃因「實際」此一形容詞被放入括號之內而有強弱之別。他甚至在隨後的段落中補充，此一身體力行的體認 (connaissance pratique) 是眾所皆知、不需言明的。但是，身體力行而得的知識未必就是無須爭論、或不須言明也眾所皆知；它往往是經過符號化 (codification) 洗禮的對象、並再三以具體實在的表達形式塑造出來的：布赫迪厄在解釋這一整個概念時，參照了「競賽的運作原則」，尤其是「進場權利」(droit d'entrée) 的主張，於是，便使加入賽局不再只是想當然耳的事情。也是在這些段落中，我們遇到了布赫迪厄所謂的含載著實務層面之理論的所有難題，而且是最難以解析之處。我將在以下章節中處理這些問題。在此僅集中於究竟這些有待釐清之處如何使構成場域的過程本身變得困難重重。若說存在於慣習與場域之間那種毫無自覺的關係，是讓定位空間中所有的當事人都忠於崗位之故，那麼又該如何處理那些純然只是策略考量而作出的進擊，而且這些出擊既非裝模作樣，也是確確實實又真心誠意地根據競賽的運作原則而有的作為？在這同一篇論文中，布赫迪厄點出了不同場域之間某單一法則的可能性：當事人「都由於場域之別」，而對激發出攸關利弊之價值高

低的信心，做出「多多少少的完整」貢獻。所以，也就有了場域與場域分尊，某些場域將可能由於信心程度不一而顯得更突出，而且，若加以調整這些程度不一的信心尺規，則將敞開讓場域概念愈加複雜化之窗。布赫迪厄的論文煞然中止，這是因為就理論所高倡的統合使命而言，實不容許場域存在著多元形式。

布赫迪厄在其某些最膽大的斷言中，力圖提升場域概念之普遍性程度，並宣稱場域是社會理論的中心概念。正是定點空間此一概念，使我們得以掌握所有的行動模式，且無論這些模式所涉之領域究竟為何。儘管說明多場域的普世性特徵，仍是有待努力之事，而且，不時地被譏諷應該置於一個有待建設、以使之更具說服力的空間內，多場域之普世性特徵的說明，仍不免是理論系統的關鍵所在。場域乃是人的諸多傾向自我調整以吻合其諸立足點的地方，並因此期待能在衝突之關鍵地帶出擊，更何況，戰略原則乃四海皆同。相較於先前的著作，在《藝術的法則》一書中，布赫迪厄以一種較不抽象的手法提及該研究計畫：

我期望有朝一日能夠具體說明經濟場域的理论，而且，即使它並非是基礎模型，但一切條件都容許假定，經濟場域的理论大抵是多場域之整體性理论中的特殊個案。至於多場域之整體性理论，它在透過以經驗為之背書的理论性歸納後，正逐步成型中；另外，多場域之整體性理论，雖能使人明瞭諸轉渡現象的有效性既豐富又備受牽制，而韋伯曾試圖掌握某一轉渡形式，然而，該整體性理论也鞭策我們，特別是在參照文化生產之多場域的分析成果後，

去思索經濟理論的諸多先決要件。⁵⁵

在提出宗教場域的啟發性面向之餘，布赫迪厄又加入了文化場域，或可說是用以取代之。畢竟，整個局面未必清晰。當布赫迪厄指出，將提出一個具通論意味的理論模型時，他正是就文化場域提出絕大部分的個案研究。也正是從諸文化生產場域中，他嘗試導引出所有之場域屬性。然而，在其一生著作中，文化之中心地位（centralité）此一問題從未被提出說明。文學場域的範例性格卻是無可爭議的，這不只是因為布赫迪厄在該領域投入相當心血，而在知名的社會學者中，這是頗不尋常的：若說以文化作為研究對象，是與宗教或經濟等曾吸引社會學大師的議題同樣值得關注的話，那布赫迪厄應當就是讓我們都明瞭到這一點的人。其著作中存在著一種可稱之為象徵（符號）至上（*primat du symbolique*）的現象，這使他能與馬克思有所區分，卻又不至於在馬派相關議題上缺席，另一方面，他又可提出一套整體性理論。

相對於包納了所有社會活動之整體經濟體系，一般嚴格定義之經濟學也只不過是其特殊案例之一，換言之，就是諸多場域中的一個可能罷了。另一方面，該整體經濟體系，從未成為布赫迪厄筆下一個正規矩的研究對象，但它曾是其理論建構中的一片新天地。整體經濟體系是可用場域的觀點來表達的：在所有的互動行為中，定位空間乃一舉世皆然的形式。若以此普世性質之程度高低為基準，場域的概念就歷史觀點看來並不具說服力，而其生成也不過是次要事件。所謂的整體性理論就意味著，所有在此發生者、在他處亦然。可是，就場域概念所能處理的研究對象之

多樣性卻指出，場域的確能夠涵蓋人類史上諸多彼此參差不一的情境與建構模式，然而，彼此之間卻毫無共通性。若以整體性理論為參考，而且，即使該整體性理論看來只是純紙上作業的，卻也都暗示著，應可用相同的術語來分析所有的歷史與社會研究對象，儘管總是在西方現代性此一背景中去選擇使理論生效的研究領域，甚至還單只是文化領域此一背景而已，但這些都不應構成障礙。

猶如涵蓋多場域之整體性理論此一承諾，諸社會活動構成之整體經濟體系是與在本章節已討論過的場域概念中、形式最嚴謹者共存，也就是，象徵性事物之分析所能揭示的那種範圍狹窄的內容。布赫迪厄曾在《藝術的法則》一書中，謹慎細密地分析，究竟眾多特定場域與場域該概念的關係為何，而且似乎在此一討論中，他重拾了早期關於萊布尼茲的研究，其中說道，諸多單子（*monades*⁵⁶）彼此言無不盡又洗耳恭聽（*s'ent'exprimer*）：「由於其功能與其運作的特性（或只不過是就所牽涉到的資訊來源），每個場域都以差不多清晰的方式釋放出與其他場域都共有的屬

55 P. Bourdieu, *Les Règles de l'art, op. cit.*, p. 301.

56 【譯註】本書將多次引用該詞，其單數形式源出古希臘哲學思想，意指有形體或是無形體之生物的最基本、最原始單位。萊布尼茲之引借（依然以單數形式），則指涉所有生物體與非生物體的最簡單卻也是終極單位，不受外界行動干擾，然而，彼此之間卻互相感染，並因此產生內部變化。而後，該詞被諸哲學家廣泛應用，引申為個人意識、個體性之特徵各有獨到觀點，不受他人之意識、或他人之個體性的影響，彷彿可自給自足般。

性」⁵⁷某些場域看來很特殊，卻由於其內部審查較不嚴格，所以較能表現出一般屬性。也因此，布赫迪厄提出各個場域之客觀化傾向將各有高低的研究命題。「更甚於其他領域的是，高級服飾此一場域讓我更直接了當地認識了所有文化生產場域的最基本屬性之一，那就是，將創作者與產品視同偶像的生產過程中，那種實在令人不可思議的邏輯。」⁵⁸若將此言推演到極致，一套處理多場域的理论，則很可能會變成某單一場域的理论。於是，所有的場域，無論使其特點顯得更突出的個別形態為何，例如，無論是民族傳統或是社會的發展程度，都可套用相同的概念標準。

不過，卻是文化生產孕育了最充沛的研究，並似乎位居如範例般的地位。據布赫迪厄之見，創作作品的歷史具有不凡地位：就它可能擁有的某唯一解釋性原則而言，這段歷程擁有的場域邏輯是，其場域範圍之大小，正是諸生產者間的競爭空間，而其場域定義，則是透過具體實在之關係網路的篩選。就如在模型中似的，每個定點都可在其立錐處去定義它與其他定點的關係。場域的結構過程總是受限於不同類型「資本」的分配。嚴格說來，不可能存在著其他的敘事，即使，其它因素都可由於場域運作此一中介作用而被納入考量。之所以能用效應的觀點來提出以上之解釋，則是由於存在著諸象徵形式的更新模式，而且，該模式只隨著施為者之「策略」(strategies)而產生作用。作品的意涵將因利益衝突的白熱化而大失，但此白熱化衝突的特定形式，則是場域結構所造成的。整個論爭的動力完全在於，作品空間與諸創作者所組成之空間中，這種對應關係(homologie)的假設要求。

我們總是可以宣稱某類型作品正符合某類型作者，例如：「自由詩體被定義成——與十二音

節詩體 (*alexandrin*)，以及所有其他包含了美學、乃至社會或甚至是政治的事物，大唱反調。⁵⁹於是，迥異的體裁、形式、手法等等，都是來自於彼此互相陪襯的作者。雖然，兩結構之間的對應關係，乃是研究作品的必要與充分條件，但其代價則是，將一幅作品減縮成表達一名創作者之立足點的載體。社會學家的任務則是，在作品與創作者這兩空間中穿梭來回，並在此過程中，「相同的資訊卻以看似相異的樣貌表達出來」⁶⁰。就此而言，可彼此調換的原則正是理論四處皆然的關鍵所在，是毫不虛假的。又，若就該可對調的觀點而言，文學史就是一篇始終也到處充斥著新進場的人與已卡好位子的人、已安身立命者與局外人、正統傳人與異端分子等等之間的競爭衝突突詩。所有結構的改變都將回歸到某單一程序，也就是，在建立例行化過程 (*routinisation*)、與打破例行化 (*détournisation*) 這兩者間的唯一戲法。在這裡，值得我們注意的是，以結構主義的語言重新詮釋韋伯概念的做法，依然是這一個概念化的動力來源。而且，在傾聽以馬內為題的講座之後，這番印象將會明顯地更加深刻。正是此一模型的簡易性質，毫無困難地賦予了使文化生產之諸場域的一般屬性得以更新的可能性。有鑑於在權力場域中，這些文化生產場域皆居

57 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 300.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, p. 339. 【譯註】即每行包括十二個音節的體裁，另也極盡要求感情之細膩與文字之雕琢須相稱合一；因在亞力山大城特別興盛，故以此為名。

60 *Ibid.*, p. 383.

被支配地位，這便可讓我們去設想，這些場域自始自終就是承受著一連串的經濟與政治規則的考驗。這種支配效應的運作，最主要是透過某種介於外在強制原則 (*hétéronomie*)、與一己自主原則這兩者間的壓力；至於此外在強制原則，那正是以「小資產階級藝術」的勝利來表達的經濟或是政治邏輯，而自主原則，則以「為藝術而藝術」的邏輯為最佳詮釋。折射隱喻 (*réfraction*) 排擠了反射隱喻 (*reflet*)，結果卻未必真的更實際，但其目的是為了思索所有外在限制放在場域中重新詮釋後可能產生的特定形式。如何測量一個場域的自主程度？這往往是以場域內外之間抽象的權力關係為指標。至於場域的外在限制，則正是隨著數個世代的努力而累積成之象徵性資本的大小而變化。

就此而言，我們大可主張，布赫迪厄以他自己的語言，例如，場域、慣習和數種類型的資本等術語，來描述西方歷史中頗具獨特性的長時段過程裡，由於外在限制漸行漸遠之故，而逐漸誕生了與手工藝匠 (*artisan*) 截然不同的藝術創作者。⁶¹ 諸多學者都曾對此一歷程提出分析，諾爾貝特·艾里亞斯即是其中之一，而且，他也不曾排除時間過程的不連續性 (*discontinuités*) 與倒行逆施 (*régressions*) 等現象⁶²。布赫迪厄則很明顯地與這類型的解釋保持距離。他拒絕一種文學場域乃單一線性發展的模式。那該如何思索文學風格的改變呢？首先，此一變化乃歸諸於簡單的結構效應：這是支配者與被支配者、老一輩與年輕一輩、正統與異端等等之間永無休止之衝突所造成的結果。改變往往就是那些必須靠著一股蠻力、或是突擊行動才能打下江山的新鮮人一手造成的結果。隨著時間的流逝，而且，既然自主過程便意味著，作品的規則化屬性，乃愈來愈受

限於場域的演變過程本身，那結果之一就是，文學生產中的改變，就愈來愈與社會的整體變遷脫節。儘管如此，最高程度的改變，例如，造成美學革命之類的改變，只可能是場域的內外變化，這原本彼此大致無關的過程，互相重疊後才會發生。另一方面，又該如何思索外在因素的特有效能呢？文學場域中的新鮮人，唯有以聊勝於無、錦上添花之名，才能使其觀點獲得肯定：例如，一旦爆發革命危機，或是出現不同以往的消費者時。

因此，若法國十九世紀發生諸多文學革命是可能的事情，這只有在這些革命是倚賴著外在改變時，並且，主要就是由於學校教育普及而促成潛在讀者群的擴大。然而，此一巨觀因素，與諸文學派別互相爭鋒而構成之微觀因素，很難建立起關係，而且，若真要賦予該宏觀因素一個具解釋份量的角色時，又似乎棘手難為。於是，美學之革新，看來就像是某一群人之組成型態改變（changements morphologiques）後的產物（教育進步促成眾多希冀以藝術維生的年輕人聚集在一起），但也像是，在同一時間，某一魅力人物一手開創出來的結果。因此，由某單一創作者打造出一個場域，是的確可能發生的事情。這正是波特萊爾（Baudelaire）的例子，他「在史上首

61 【譯註】手工藝匠的一般定義是從事手工技藝、機械技術操作者，往往須達到一定的專業程度或須遵從某一典型的作品與風格。另外，手工藝匠是自由業者，不受雇他人，通常也與同業者組成公會，而且只有註冊於該公會者，才被承認為該技藝的專業藝匠。手工藝匠在馬克思與韋伯的學說中也都是不可或缺的历史要角。

62 Norbert Elias, *Mozart, sociologie d'un génie*, trad. Jeanne Eloré et Bernard Lortholary, Paris, Seuil, 1991; rééd. *Points Essais*, 2015.

次建立了商業著作與前衛著作這兩大分野，也因此導致與作家場域相對應之出版商場域的興起，又同時讓走在時代先峰的出版商與作家搭起藕斷絲連的結構關係⁶³。針對上述兩大結構因素之位階問題，布赫迪厄並沒有提供我們任何工具，更遑論精確指出兩大元素之間可能存在的關聯模式。生成結構主義便成了結構主義的一帖毒藥⁶⁴。

在布赫迪厄針對海德格的研究中，我們馬上便可觀察到一項他少有的做法，那就是，布赫迪厄成功地將該史瓦本地區之哲學家的心智結構（*structure mentale*）與德國哲學場域結構串連起來。而且，針對海德格的著作，布赫迪厄也提出一種雙重解讀方式。意即，去思索其諸多社會空間之雙重性（*double*），以及，在這些空間內，究竟海德格是如何經營其生涯。所以，布赫迪厄此一解讀既是政治的、也是哲學的，他甚至主觀地操作起身為提筆人之海德格，以及，海德格玩弄文字遊戲、使之在政治與哲學兩空間中穿梭等等之曖昧性。布赫迪厄暗示著他將開拓各種方法以期思量「哲學風格之文本效應」⁶⁵。文本效應，即哲學寫作本身之效率所能產生的效應，充斥於所有海德格之表述中的雙重立場：「其思想中最不平凡的特徵與影響的來源，在於其參考對象的雙元性，所以，對其之適切解讀便假定了，我們應以腳踏實地又有條不紊的方式，來操作海德格的政治本體論在實際作為中建立起的雙重關係，他的政治立場是僅以哲學手法表達出來的。」⁶⁶

因此，這就牽涉到，以客觀化此等理論工具，去複製海德格作風之所以是海德格作風的戲法。布赫迪厄稱之為書面手法（*methode litterale*）⁶⁷。「海德格就是這麼說的，我們必須一字不差地列入考量。」⁶⁸此一複製海德格風格的努力與海德格真尊的差別在於，布赫迪厄身為社會學家

的自覺程度，以及，海德格此一哲學家的自覺程度：若就布赫迪厄於其他研究所發展出來的理論觀點視之，這就是社會學家以他自身之警覺、亦步亦趨的方法，來從事哲學家他因應著慣習與場域之間的關係而進行的活動。諸論述之不確定性的相對可能範圍，便來自於意識形態之效率高

63 P. Bourdieu, *Les Regles de l'art*, op. cit., p. 117.

64 【譯註】這句話的原文是 *le structuralisme génétique est un structuralisme héroïque*；另外，「*un structuralisme héroïque*」又可見於本書之副標題。固然 *héroïque* 是衍生自「英雄人物」或是「故事主角」，通常用以形容英雄般的壯舉、勇氣、功績等等，也引申做為一種文學體裁，但是，另有兩層涵義，也都可為這句話、該章節與整本書的要旨，另做詮釋：一是，某些現象、領域（例如，電影、汽車業）、或是技術、藝術、學科思想等的「草創時期」。二是，劇烈有毒的藥物。

65 *Id., L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p. 11.

66 *Ibid.*, p. 13.

67 【譯註】這並非字面直譯的意思，而是類似解數學幾何證明題時，以文字說明題意、提出公理或假設，又以文字列式論證的方法與過程；這其實也是法國中學生在撰寫論說文的方法：先解釋題意、為關鍵字下定義，然後依此提出一個問題（*problématique*），更重要的是，文中的討論分析都不應超出提筆人自己拋出的題意解讀、關鍵字定義與研究主題。同樣的方法也應用在法律文件的解讀：這套解讀技術假設了該文件足以充分反應出法律提案者或是撰寫人的用意，解讀過程在於有條不紊地找出每個用詞，裁定其一般定義與在句中所指。反言之，該書面閱讀與寫作技術或可稱之為語法技術，通常假設了作者在使用每個字時，都是再三斟酌、或是依據正確字義與句法規則。另一方面，其實這套技術的應用，通常是在其他書面或非文字資料不足、或是牽涉之書面文件不是很清楚明白的時候，就現代西歐歷史而言，基督教聖經是首先被套用的對象。

68 *Ibid.*, p. 15.

低；這是由於種種基模所具有的彈性，可讓論述與意識形態兩者互相補強，也可能讓論述主題在不同場域中流轉。

就何而言，海德格可稱之為大師？他所有的哲學立場都是根據一個既定空間：哲學場域乃是種種政治立場「改頭換面」的可能之處。海德格在此哲學空間中發展出一項老練技術，可將某一場域語言轉譯成另一在其掌握之內的場域語言。如同其他布赫迪厄所分析的人物，尤其是波特萊爾與馬內，這些人都老練地掌握著諸多不同立場傾向與不同場域之間的關係，於是，便可能發揮不可輕視的力量（*coup de force*）。他們可能就是重塑場域的人：就此而言，海德格便是那個在哲學場域中讓新的可能得以立足的人，「相形於此一新選擇，其它既存者便可能重新自我定義⁶⁹」。根據布赫迪厄，這股不可輕忽的力量有其社會性解釋：海德格平步青雲的歷程，使他能夠輕鬆地在不同的社會與精神空間中來回穿梭。縱使海德格如魚得水般地在社會與精神空間中行銷其鄉間文集（*corps de paysan*⁷⁰），然而，這能完全以慣習理論來解釋嗎？布赫迪厄所提出的「貴族式的民粹主義」（*populisme aristocratique*）此一想法，未嘗不是一種包裝觀察所見的高級手法？此一問題，終究回歸到以社會學分析架構來處理例外事物的困難，而這是由於社會學分析往往是以常規、或是一連串事物之揭露作為基礎。

在以馬內為題的講座裡，布赫迪厄的資料分析基礎，不過就是懷特伉儷（*époux White*）兩人合著的《油畫與生涯》（*Canvases and Careers*），還有阿爾伯特·柏因（*Albert Boime*）的研究，特別是《學院體制與十九世紀的法國美術》（*The Academy and French Painting in the Nineteenth*

Century⁷¹)。整個議題牽涉到的是，一方是組成型態改變 (transformations morphologiques) 的效應，另一方則是，那種象徵性力量特別集中於某人身上、甚至到粉碎其他場域結構的程度；這兩者之間的壓力偶而會衍生出不可輕忽的後果。提及此研究困難，布赫迪厄說道：

我還沒有把這些因素做很好的聯繫，但是我會再回來處理這個問題，然後證明（這我得馬上跟各位說明，否則我會很為難），所有這些因素都是彼此相關聯的。至於，如何解釋我們由之前一相抗頓的系統過渡到另一系統呢，這是由於所有的改變因素都是彼此相關聯

69 *Ibid.*, p. 57.

70 【譯註】corps. 此多義詞，亦包括了文集、彙編之意。另外，若依本書作者援引布赫迪厄的研究方法論，布赫狄厄套用於海德格的書面手法等「你中有我，我中有你」的寫作風格，布赫迪厄強調身體力行面的實踐理論，還有，本段落之上下文，或許又可讓人想到一九五七年 Ernst Kantorowicz (1895-1963) 出版的《The King's Two Bodies: A study on medieval political theology》，所以，無疑地，這句話又可理解成是，「縱使海德格如魚得水般地在社會與精神空間中伸展其農家身段」。

71 Harrison C. White et Cynthia W. White, *La Carrière des peintres au XIXe siècle. Du système académique au marché impressionnistes*, trad. Antoine Jaccotet, Paris, Flammarion, 1991 [1965] ; Albert Boime, *The Academy and French Painting in the Nineteenth Century*, Londres, Phaidon, 1971. 【譯註】懷特夫婦一為哥倫比亞大學之社會學教授，另一為藝術史學家，該書要旨乃十九世紀法國畫壇的三大轉變——學院訓練環境與畫家生涯；畫商體制直接促成印象派之成功；繪畫技巧之改變直接影響到畫家培訓與生存方式。Albert Boime (1933-2008) 乃加州大學藝術史學家。

的……另外，也存在著某種驅動力量，以及，某一套系統即將竄起（*emergence*）的徵兆。「竄起」是一個非常重要、絕不可輕忽的詞彙，因為這正是用來說明某系統過渡到另一系統的用詞：這不是加法或是集合，不是「1+1」；∥∞；這是某一套所有因素都彼此相關的系統過渡到另一套相關因素以另一類方式相串連的系統⁷²。

至於此一相互串聯的現象，布赫迪厄並未在後續篇幅多作交待。

前述那不可輕視的力量，將擴大為「象徵性革命」。據布赫迪厄解釋，「象徵性革命」此一概念就是，它一旦完成，便「顛覆了我們的認知結構」，這也是為何這一個概念「特別不好掌握」。針對這一點，布赫迪厄讓麥克·巴山戴爾（*Michael Baxandall*）所著的《十五世紀之眼》（*L'Œil du Quattrocento*⁷³）來為他背書，不過，卻是用一種抽象手法——或應說是空洞的技巧——這是因為，他所宣稱的認知斷層（*rupture cognitive*）究竟為何物，對此，布赫迪厄從未進行任何研究。若說此一認知斷層的確是成功的，那我們實在無法明白，為何美術愛好者中受過良好教育的那一群人，就如同這幾年我們在法國觀察到的，他們竟然會覺得值得、甚至感到興趣盎然地去觀賞卡巴內爾（*Cabanel*⁷⁴）、或是德拉羅什（*Delaroche*⁷⁵）的畫展。布赫迪厄經常公然醜化他所謂的奧賽美術館裡半調子歷史主義者（*historiciste*）的主張。飛利浦·馬利（*Philippe Mary*）的著作以電影界的新浪潮運動為題，他視該運動如「藝術革命（*révolution artistique*）」⁷⁶，這本書值得一讀；細讀之，則可看出布赫迪厄提出之對應類比所面臨的困境：那些被稱之為革命的事

蹟、與其中之英雄人物，他們在贏得集體佳績後，也繼續去製作出就敘事結構而言，與他們的前輩所為根本沒有絲毫差異的電影（例如，楚浮（Truffaut）、夏布洛（Chabrol）），或者，他們不斷在殘存的前革命形式中看到自己的前生，就如同尚－盧克·高達（Jean-Luc Godard），他再三向克林·伊斯威特（Clint Eastwood）致意。我們該如何拿捏這些事實呢？

這項象徵符號革命，不偏不倚地，就是現代藝術革命，也大抵是根本的構成型態改變後之效應。就這一點而言，很清楚地，布赫迪厄是力持某涂爾幹式的觀點。但是，若某一特殊人物沒有累積出不可斗量的資本時，或是，布赫迪厄若不交代由某一階段過渡到另一階段的關鍵時，我們

72 P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, op. cit., p. 384.

73 Michael Baxandall, *L'Épil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, trad. Yvette Delsaut, Paris, Gallimard, 1985 (19772). 【譯註】Michael Baxandall (1933-2008) 英國藝術史學家，其《15世紀之眼》顛覆了整個藝術學院之符號敘事內容，並成為各大藝術學院之教科書。

74 【譯註】Alexandre Cabanel (1823-1889)，法國畫家，當今往往視之為法國第二帝國與第三共和時期的御用畫家，但此一評價忽略其在繪畫技巧之貢獻，尤其是肖像之描繪。

75 【譯註】Hippolyte de la Roche (1797-1856)，又被稱之為Paul Delaroche，法國畫家，以技巧風格而言，往往被列為浪漫派健將；以其主題而言，則更顯示出其個人詩意——偉大歷史人物面對時不我予之悲愴，小人物無可掙脫命運之捉弄等等，因而被稱為畫壇的仲馬。

76 Philippe Mary, *La Nouvelle Vague et le cinéma d'auteur. Socio-analyse d'une révolution artistique*, Paris, Seuil, 2005. 【譯註】該書要旨是新浪潮開啟商業與作者論電影（film d'auteur）之別。

很難去設想此一觀點的內容：

這是很值得追究的社會悖論：在整體的社會秩序中，又存在著一些具有某相對自主程度的領域——我稱之為場域——而且在那裡，很稀鬆平常的一件事情就是，革命人物都是天之驕子 (*privileges*)、富家子弟。馬內即是一例，而且可確定的是，馬內種種的革命態度 (*dispositions révolutionnaires*) 與他是個幸運兒的事實是有關聯的，甚至連他所揭櫫之革命風潮也不無關係……若他不是資本雄厚，其揭竿是不可能成功的，至於資本，就不只是擁有某學派風格、且受到學院體制的認定，也包括了社會資本、交際關係，也就是與友朋相繫的象徵性資本等等⁷⁷。

諸革命態度的表現，幾乎是完全建立在一個大逆不道 (*transgression*) 的問題上。針對〈草地上的午餐〉 (*Le Déjeuner sur l'herbe*) 此幅作品，布赫迪厄主張馬內犯下「一連串的錯誤，違背正統又盡是半調子美學」。論到違反道統，這便涉及兩層面，一是違反宗教美學，二是違背了宗教性愛倫理。實際上，布赫迪厄書中充斥著宗教類比，並視之為無可置喙 (*taken for granted*) 之因素的典型。至於美學這一點，半調子的問題，則主要在於不同體裁之間的界線被模糊了。布赫迪厄忽略的是，馬內置身之風潮，是遠比藝術和通俗文化搭起橋梁還更複雜的事情。這正是湯馬斯·寇 (Thomas Crow) 很明白指出的，馬內經歷的是，在現代藝術與流行文化或是大眾

文化的素材等之間，一種持久不變的關係（即始終不懈的投入〔*continuing involvement*〕）。不過，湯馬斯·寇的著作並沒有被布赫迪厄收錄在參考書目中⁷⁸。在這本《通俗文化中的現代藝術》（*Modern Art in the Common Culture*）一書中，馬內的確是被放在一整個參考架構中，不過，這是用來思考文化範例之改變影響，並且是遠遠超乎某個簡單的個人歷險。馬拉美（*Mallarmé*）那篇關於馬內的文章，布赫迪厄只作了局部解讀，然而，在寇的著作之首卷中，則是主要的分析來源之一。至少就研究素材而言，很弔詭的是，我們往往在藝術史學家的著作中挖到更多社會學的寶藏。也正是就這一點，在布赫迪厄有關馬內的一書中，還可看到其他反常現象。

將諸場域的邏輯置於歷史脈絡中，肯定是布赫迪厄的論證弱點之一。一般而言，這是整體性理論的通病。然而，不僅如此。建構一個十九世紀的文學場域，若沒有某程度的神秘性，則是不可能的。布赫迪厄他原本始終堅持著，要讓科學之理性主義（*rationalisme scientifique*）來為其社會學志業背書，但關於法國文學場域竄起的關鍵性階段，也就是，特定社會空間的建構此一問題，例如，正是就此特定空間福樓拜搭建起其世界觀，他則斷定「朝向自主的諸多途徑乃錯

77 P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique, op. cit.*, p. 18.

78 Thomas Crow, *Modern Art in the Common Culture*, New Haven, Yale University, 1996, p. 3. 【譯註】Thomas Crow (1948-) 美國藝術史學家、藝術評論家，其著作都陸續譯成法文，每每掀起新的研究方向。

79 【譯註】Etienné Mallarmé (1842-1898)，又名 Stéphane Mallarmé，是法國詩人、藝術評論家。

綜複雜，否則就是無跡可循⁸⁰」。不過，他又正是以過程的客觀化這一點去提出解釋，也就是，藝術家透過此過程客觀化之手段、本著其正當性，去跟那些權高位重者使出渾身解數以取得生存資源。就瑪爾緹德公主（la princesse Mathilde⁸¹）主持之沙龍而言，其影響力，在布赫迪厄所描述的過程中具有關鍵地位，布赫迪厄解釋此乃由於諸多作家都從中撈到不少好處。可是，這並不是很有說服力的說明，原因在於，瑪爾緹德公主的慷慨只是她與俄潔妮皇后（Eugénie⁸²）在權力場域內互爭高下的結果。詳細解讀《藝術的法則》一書，可讓我們理出諸場域之自主過程的三大原則：

——首先，這是牽涉到所有智性生產活動的固有傾向（disposition inhérente），而且，是在一種與權力相抗的虛擬狀態中形成的。此一說法可用來解釋，若傾力去尋找一個載有年月日的原點以作為場域的誕生標記，其實是毫無用處的。相反的，卻有可能去找到一個場域發展高潮的歷史性時刻：例如，文學場域在十九世紀末葉「完成其任務」⁸³。不過，若要去找出一個萌芽點，那就錯了。在將場域的概念徹徹底底地歷史化後，阿蘭·威亞拉便將布赫迪厄的立場中可能產生的疑點一筆勾銷，不過，卻也可能製造出其他問題。事實上，阿蘭·威亞拉區分了兩種結構不同的場域狀態：文學場域的初期（即一六三〇—一八三〇年）與現代文學場域（一八三〇年至今）⁸⁴。全部又可分成七大階段。至於其處理方法，他並不使用所謂的場域效應或場域的引力等概念，而是將其分析範圍

限定在某一定點空間的描述。因此，整個過程便被植入一個能做階段性切割的歷史內。布赫迪厄在他關於文學的著作中，則採取了定義更加嚴格的概念，意即去區分兩件事，一是，某一可問鼎中原之機制浮出水面，二是，真正誕生一名不假外力的作家。前者往往就是古典時期，後者卻是很久之後的事情，而且還是帶著全新面貌上場。實際上，那些推動歷史高峰的機制為作家帶來新的資源，卻也讓作家對資助人的依賴變成常規，於是，便徹底違背了原文學場域的自主原則。

第二是牽涉到相關人口的組成結構改變。就此，我們可認出這是一個涂爾幹式的議題。例如，十九世紀中葉左右學校教育制度的快速發展，導致從四面八方聚集了一群嚮往以藝術維生的年輕人。

——還有，可牽涉到某個人壯舉的結果，就如同之前已提及的波特萊爾，被稱之為「大破大立者」(nomothète)。

80 P. Bourdieu, *Les Règles de l'art, op. cit.*, p. 92.

81 【譯註】Mathilde Bonaparte (1820-1904)，出身拿破崙家庭的法國公主，其名言之一是：若非拿破崙一世之故，否則她鐵定是在科西嘉島街頭賣柳橙。

82 【譯註】一般寫成 Eugénie de Montijo (1826-1920)，乃拿破崙三世的皇后。

83 *Ibid.*, p. 423, note 61.

84 Alain Viala, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Mmuit, 1985.

我們所面臨的主要困難在於，布赫迪厄從未提供將這些不同因素作順位排列的方法，因此，我們也無法掌握竄起、穩定或是解體等微觀與巨觀兩層次是如何銜接的問題。一方面，在建立涵蓋多場域的整體性理論、以用來思索社會互動的所有形式此一企圖，以及，另一方面，布赫迪厄他本人要擷取場域的某些歷史形式時，所採取的那種一絲不苟的應用方式，在這兩層面間，存在著一段距離。更何況，他舉出的例子多半缺乏場域概念應包含的所有建構性原則：於是乎，場域的力量本身是虛說勝於實際分析，且一旦可供分析的資源匱乏時，布赫迪厄又不吝去借用妙不可言的主張。

在本章節接近尾聲之際，我們或可明瞭，為何多場域的整體性理論從未問世：立說企圖與解析能力兩者之間的差距過大；就此而言，縱使藉由文學與藝術領域朝向自主化之固有趨勢，布赫迪厄也不否認該領域有其獨到之處，不過，文學與藝術此一研究領域的選擇，或許不是最好的決定。承諾要在個體慣習的心智結構與社會空間的客觀結構這兩者間建立對應性，或許是社會學使然之傲慢（*hybris sociologique*）。以下便將視角轉向「慣習」此一概念，以繼續我們的解析之路。

第二章

慣習——甘冒分崩離析之險？

布赫迪厄並沒有發明「慣習」(habitus)此一概念。他是啟自古代哲學之偉大傳統的繼承人。不過，他大量翻新了此一概念的應用，並隨其生涯發展使之更加繁瑣，甚至最終讓此概念可用來掌握個體與生活世界之關係的雙重性(ambivalence¹)。至於悖反的慣習(habitus clivé)——該詞出現在布赫迪厄後期的著作中——則是用來表示在個體與社會空間的第一關係，以及，他們最終完整的人生，這兩者之間的落差，而且這一落差，往往是不容小覷的。此外，布赫迪厄自己就是這類慣習的最佳個案：

為了避免在現有分析加上永無止境的堆疊，我打算今天加快腳步處理，以我目前的反思

1 【譯註】該名詞是指兩價值、兩成分，彼此或對立、或毫無對立之意；本書翻譯取中性雙元之意。

程度而言，看似最重要的一點，那就是，贏得學術貴族的推選，以及，出身平凡、又來自外省（其實，我很想說的是：邊陲鄉間）這兩者之間，極不對視的巧合，實為形成一種悖反慣習的主要原因，也是各類型矛盾與壓力的來源……相對於場域中一些對立陣營而言，如支配者與被支配者之間，這種雙重性也是雙方差距加倍（*double distance*）的來源²。

布赫迪厄欲藉慣習之名而加以闡述者，就是古典社會學所謂的社會化（*socialisation*），但他區分出數種類型，主要是早期的學習經驗（初級社會化），以及，日後反覆灌輸（*inculcation*）的形式（次級社會化）。布赫迪厄從未在其研究中使用社會化一詞。不只在闡述涂爾幹的思想時是如此——身為《道德教育》（*L'Education morale*）一書的作者，涂爾幹在其書中論及「年輕子弟按部就班的社會化」³，甚至將之視為社會約束力量的運作——在論及帕森斯提出功能主義色彩之社會化，亦是如此。即使，帕森斯的強調重心，完全是鎖定了人格培養與適應社會環境等問題。

社會學既有的術語，是隨著該學科走上體制化之途而逐漸形成的，布赫迪厄卻捨棄不用，此事非同小可。他為社會學加進個人語言，大多是借自拉丁和古希臘文，且在其社會學應用裡，不僅深奧又極盡複雜之事，這又與他晚年起身反對學院幻覺（*illusion scolastique*）的作為完全不相襯。慣習該詞彙的選擇，其中一部分的原因在於，他公開捨棄在二次戰後引進法國的美國功能學派社會學，而當時，涂爾幹學說正走向頹微之路。法國社會學的體制化雖姍姍來遲，美國功能學派卻也在此時叩門，然而，這對當時年輕的哲學家布赫迪厄而言，毫無誘人之處。原因在於，即

使他是取道經驗科學，卻也沒有放棄對於概念之嚴格要求。

布赫迪厄在專用術語的選擇，應有助提升其日後的國際聲譽，往往也讓人第一眼就可辨別出其學說。所以，為了明瞭其選擇，我們不妨利用他自己鍛練出來的工具，也就是，重新拼湊他一生經歷所穿越過的那些可能空間（*espace des possibles*）。在《自我解析手稿》問世之前，就他何以會走向人類學與社會學之路的問題，他自己曾提出數種說法。其中之一最值得探究的內容，就在〈哲學新兵〉（*Aspirant philosophique*）一文。這是龐畢度中心（*Centre Pompidou*）以五〇年代（*Années 50*）為題的展出，布赫迪厄受邀演說而改寫的稿子。他強調，「選擇哲學的理由，與那些競爭激烈的選拔考試中，成績最優秀的學子在礦業學院（*Les Mines*）或是財政稽核學院（*Inspection des finances*）中做決定的理由，其實大致相同。一個人之所以成為『哲學家』，乃是

- 2 P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, op. cit., p. 214-215. 【譯註】double distance 疑是借自攝影技巧之詞——布赫迪厄曾任《平庸的藝術——論攝影的社會常規》一書的編輯： *Un art moyen - Essai sur les usages sociaux de la photographie*, 1965, Le sens commun, édi. Minuit——此攝影要訣是，若希望最靠近鏡頭前方的物體，以及，最遠之處的景物，這兩者的清晰程度都相等時，則先以攝影機本身之感光元件的位置當作是基準點（A），然後，目測決定某一最靠近鏡頭之前景物體（B），再來，對焦點則是（B-A）× 2；另外，光圈亦須越小越好。故此技巧可稱之為前景距離加倍對焦法，布赫迪厄之借用卻不無曖昧，原因在於，攝影時方向（近景、遠景）都是單一的，但布赫迪厄應用在兩彼此方向相反的勢力的上。

- 3 Emile Durkheim, *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966 [1922], p. 92.

因為被栽培、然後自己又獻身鞏固哲學該學科神聖不可侵犯的地位。⁴「既身為哲學傳人，布赫迪厄乃如神寵英才受惠於該學科體制，原因也只在於學科排序順位。這是為何後來在他關於教育的研究議題中，他自己正是學科排名研究的最佳分析員。他的抱負能有多遠大，其實就相當於他在高等師範學院內的排名。布赫迪厄屬於有正當理由想像自己是教育系統之天生選民的那一群人。然而，在諸多描述一己求學生涯的文章中，有一點他從未多加著墨。那就是，若套用他自己的語言，正當性的抱負能有多遠大，以哲學此一學科而言，爬得越高就可能捧得越重，無論獻身者之資質為何，皆是如此。

布赫迪厄首次準備參加中等教育高級教師學銜的競試時，日後被他視為啟蒙導師的喬治·康紀言在那時候上呈一份報告，主題是哲學該學科與教師競試的關係。這篇文章題為《論哲學出路》(De la philosophie comme débouché)，一九五四年發表於教育部的官方學刊中，康紀言分析了「一個遍及全法的現象」：哲學之路存在著特別值得注意之處，他所謂的「出路」問題，在現實體制所需與參加競試的考生人數間，製造了一個「路人皆知的逆差」。據康紀言之見，何以該學科如此誘人？首先，哲學教學只限於高三此一年級。他寫道，這些高三班級，「推波助瀾學科排名順位」⁵。其二，無論是要成為唱作俱佳或是深藏不露的教師，大學裡的哲學系都是最簡單的：

對眾多學子而言，哲學修養宛如身歷桃花源之事，似乎閒來翻書即陷入神思微醺般。大家都以為躺在沙發上、抽根香菸就是搞哲學。因此，究竟評審委員該如何將此學科導向正

途，這總是讓他們猶豫再三，到底考生是認真嚴謹還是有待努力，是很難辨別出來的。⁶

康紀言的結論訴諸一九五〇年代的思想背景，「還沒接招就先哀嚎⁷」。身為督學的康紀言，在報告中分析了哲學教師體制結構後，則依據據說明，由於其地位特殊，所以該學科之教學需求並不高，教員甄試的結果完全滿足現實需求。因此，雀屏中選者少之又少。無論是一九五〇年或一九三五年，綜觀男女考生人數，都是每十三名應試考生中錄取一名。在一九三五年，一五四人報名，一一九人應試，錄取九人。在一九五〇年，三四二人報考，二九七人應試，錄取二十三人。輿論主張由於考生素質大為提高，故應增加錄取人數，面對此壓力，康紀言以一種行政人員的口吻回應，並不時加上社會學觀點的評語。總之，哲學之途依然是格外崎嶇，即使是對高等師

4 Pierre Bourdieu, 《Aspirant philosophique》, in Christian Deschamps (dir.), *Les Enjeux philosophiques des années 50*, Paris, Edition du Centre Pompidou, 1989, p. 17. 【譯註】Les Mines 即創自一七八三年的 Ecole des mines de Paris。近年改制後名為Ecole nationale supérieure des mines de Paris。Inspection des finances 可溯自一八〇〇年，成員不僅是高級公務員，亦隸屬「法蘭西共和國體制中的全體高級官員」(grands corps de l'Etat)。

5 Georges Canguilhem, 《De la philosophie comme débouché》, *L'Education nationale. Organe hebdomadaire de l'enseignement public*, n° 10, 1954, rééd. in *Œuvres complètes*, t. IV, *Résistance philosophique biologique et histoire des sciences 1940-1965*, Paris, Vrin, 2015, p. 601-609 (citation p. 603).

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

範學院的畢業生而言，也是如此，往往他們也得重考兩次方能摘冠，這也是布赫迪厄與巴斯宏都走過的路。

這種神寵般、高高在上的自負，布赫迪厄總不言其煩地述說著，但在此應考量另一個他從未提及、且反其道而行的因素，那就是，此一哲學賽局充滿著高度的不確定性、而且這是毫無言外之意的：若論及幻覺，它賜予自視甚高的新鮮人滿滿的信心，但卻應再加上幾點算計：晉身哲學大雅之堂的機會究竟有多高，未來在外省中學執教的日子不可逃避、卻又遙遙無期，如何能脫穎而出呢？這是所有的哲學新兵都會提出的問題。而且，這份質疑其實能夠用來修正布赫迪厄的模型，也就是，那假定著在場域中，參賽者義無反顧地擁抱（*adhésion préfective*）使人占上風之規則的主張。這是為何，如同布赫迪厄當年的作法，去討論一個擁有諸多可能性的空間，乃為必要。他自己曾借用這個源自現象學的概念，並添上好幾筆社會學色彩。眾人皆知，對胡塞爾而言，想像是去設想「可能性的樣子」，且至少，這是就其潛在而言。安娜貝爾·杜伏爾克（*Annabelle Dufourcq*）則指出，所謂的可能，總是「在現有已知的地平線上」。可能性可被視為比真實還更具原創性。循著胡塞爾的步伐，梅洛-龐蒂則提出「諸多可能性的場域」（*champ de possibles*）之說³¹。

布赫迪厄正是從這一整幅現象學遠景出發以構想可能空間的概念，卻又從未賦予操作型定義。對於一個充滿各種可能性之空間的感受，首先端賴於當事人在社會空間中的位置：他看到的是什麼？他最遠所見為何？胡塞爾假說中的那個立體方塊，我們眼睛看不到那幾面，是何模

樣，他能想像嗎？對某些哲學新兵而言，並無哲學以外的任何空間。所有的可能都被收納在該學科遙指的遠景中。哲學以外的另一道路是無法想像的事情。更何況，抗拒哲學天命，無非犯忌。此一視哲學窄門非他物可擬的斷腕心理，其實是隨著時間而有調整。尤其是在外省中學任教時，往往導致當事人考慮其他途徑，若非報考財政稽核學院、就是投奔波利維亞叢林中與切·格拉瓦（Che Guevara）一起打游擊戰¹¹。實際上，就過去看來，哲學逃兵奔向其他領域的比例是忽高忽低的：我們可斷定的是，此乃隨著哲學教師在社會空間中任教條件的相對價值高低而波動。

當布赫迪厄著手打造其首批人類學研究對象時，年輕的哲學家遠離哲學天地以獻身其他社會科學，已非罕事。在法國的思想史上，哲學家另起爐灶是一項名符其實的文化特徵，且自從阿佛烈·艾斯匹納（Alfred Espinas）即是如此。艾斯匹納擁有中等教育高級教師學銜，是涂爾幹

8 Edmund Husserl, *Recherches logiques*, 3. t., trad. Hubert Elie et al., Paris, PUF, 1959-1972 [1900].

9 Annabelle Dufourcq, *La Dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 130.

【註】Annabelle Dufourcq 乃法國新生代哲學家。

10 Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 51.

【註】Ernesto Rafael Guevara (1928-1967)，又名 Che Guevara 或 Le Che，出身阿根廷的國際共產主義革命行動家，獻身一九五〇年代的古巴革命。又，作者雖未指名道姓，但讀者可參考—— Régis Debray (1940-)，一九六〇年時為高等師範學院入學甄試的榜首，一九六五年時摘下中等教育教師學銜的桂冠，同年被法國教育部任命為哲學教師，卻

啟程往古巴與波利維亞追隨 Che Guevara。一九七三年回到法國，密特朗總統執政時期主持國際關係事務委員會。

在波爾多時的前輩，一八七八年時其博士論文的主題是動物群居生活。然後，此一趨勢由兩大知名人物涂爾幹與李維史陀繼承後，又交棒給馬歇爾·莫斯 (Marcel Mauss)、法蘭索瓦·西謬 (François Simiand¹²)、雷蒙·阿宏·炯·克勞德·巴斯宏與雷蒙·布東 (Raymond Boudon)，現今則由飛利浦·德斯寇拉 (Philippe Descola)、皮耶·米歇爾·孟杰 (Pierre-Michel Menger¹³) 等啟後。因此，以哲學為跳板已不再是違逆之道。更何況，自涂爾幹起，轉向社會學此一志業，都是以科學創建者自居，也從未使之脫離哲學家的圈子。涂爾幹於一九一三年在法國哲學研究協會 (Société française de philosophie) 發表《宗教生活的基本形式》時，當時他身居巴黎，可說是該協會的活躍成員。他的演說受到多數同事的讚許，惟獨居樂·拉舍里耶 (Jules Lachelier¹⁴) 例外，他反駁涂爾幹並不討論真正的宗教，而只不過是「街頭的神明」¹⁵。同樣地，布赫迪厄在其理論被認定的確具哲學真意之前，也與哲學同事繼續保持活絡關係。《批評》(Critique) 該學刊曾以布赫迪厄為專題，克勞德·高堤耶也立著討論布赫迪厄的哲學概念建構¹⁶，都是有力的證明。若要完成這一幅布赫迪厄之可能空間的草圖，我們必須質疑的是，在不同階段中，遠離哲學的代價究竟有多高？在他改換跑道時，大逆不道與觸犯天條的代價，其實是很有限制的，當時諸多的卓越哲學家都另尋他途，即是最好的例證：這正是巴斯宏、羅勃·卡斯岱樂 (Robert Castel¹⁷)、羅傑·伊斯塔勃勒特 (Roger Establet¹⁸) 等人的故事，另外，該學科改宗之可能都須歸功於高等教育機構的收容，連布赫迪厄也不例外。

當布赫迪厄論及他所屬的一九五〇年代中期此一可能空間時，他往往僅限於哲學此單一範

圍。若欲對該可能空間有一更完整的透視，則應該同時考量與哲學相關的其他學科。縱然沒有哲學享有的崇高地位，這些學科在思想天地愈來愈重要，而且，若以哲學角度觀之，也從此占有一席之地。其中可供參考者，不外乎就是沙特所創立的《現代學刊》。無論是布勞岱爾的《地中海》專論，或是李維史陀的《親屬關係的基本結構》，都曾是該學刊之專題。沙特他本人為《地

12 【譯註】François Simiand (1873-1935)，自高等師範學院畢業後即追隨涂爾幹，投入讓社會學成為一門大學專修科學的志業。

13 【譯註】Pierre-Michel Menger (1953-)，法國當代社會學家，法蘭西公學苑院士，專研藝術與創作等主題。

14 【譯註】Jules Lachelier (1832-1918)，法國柏拉圖學派、唯心論之哲學家。

15 Jean-Louis Fabiani, 《Métaphysique, morale, sociologie: Durkheim et le retour à la philosophie》, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 98, n° 1-2, 1993, p. 175-191.

16 *Critique*, n° 579-580, 《Pierre Bourdieu》, 1995, et C. Gauthier, *La France du social*, op. cit.

17 【譯註】Robert Castel (1933-2013)，法國社會學家，其兩大研究課題分別為精神疾病與勞動階級，前者呼應主觀的心理機制，後者彰顯客觀的社會機制，巧妙地彙整了一九六〇年代的諸研究典範。另外，當今學者主張其兩面向之選擇，多少與其生平有關：家庭與社會環境的「改宗」。其父為公路局雇員，在妻子患病離世後自殺。卡斯岱樂由家庭其他成員接濟，後工專畢業；但因法文成績突出而受注目……一九五九年取得中等教育哲學專科的高級教師學位，然後阿宏推薦他到索邦任教。本段說明是為了呼應本書關於布赫迪厄之社會出身與生涯經歷的對照補充。

18 【譯註】Roger Establet (1938-)，法國教育社會學專家。他曾參與一九六五年出版的《讀資本論》(*Lire le Capital*)一書的撰寫，布赫迪厄曾冷諷熱嘲此書，讀者可參見本書前言註解，以及，Pierre Bourdieu, *Le Sociologue en question*, 《Questions de sociologie》, 1984/2002, Minuit, p. 55.

中海》撰文，後者則假手西蒙波娃（Simone de Beauvoir），以此可見布勞岱爾與李維史陀的重要性。歷史學科在一九五〇年代突飛猛進，從此被視為一門社會科學。一九四七年，高等研究應用學院成立了第六系所；一九四九年，布勞岱爾被推選為法蘭西公學苑的院士。在這十年間，歷史學家不斷累積了豐厚的資源。經由布勞岱爾多年與福特汽車基金會的協商，一九五九年時更促成了人文科學館（Maison des sciences de l'homme¹⁹）的創立。布赫迪厄的學者生涯初期，實多方受惠於這些對具原創性之社會科學研究的鼓勵。

布勞岱爾在法蘭西公學苑的首席演說中，難掩建立一個征服全球之法國史學的野心，但也提示了團隊工作的優點。此乃與哲學活動差距甚大的知識追求方式，原因在於哲學活動往往是由閱讀文本、個人省思出發。在一九六〇年代徹底垮台之前，沙特的權威便已悄然消逝，結構主義登上舞台後更加速其瓦解。一種新的知識活動風格驟然興起，它同時結合了經驗性證據與概念上的企圖，更吸引著年輕世代，康紀言的說詞中，那種躺在沙發上、叼根香菸翻弄哲學的樣子，其實絲毫不誘人。更何況，眾人皆知，布赫迪厄並非癡君子。存在主義者推出的哲學版本，傾向排除諸多技術性限制以方便吸引全球名流。居帝王之尊的哲學此一學科頗為反常之處，在於它並無任何門檻：「它既不像語文或是古典文學，要求語言或是文獻研究技巧的學習，也不要異國生活經驗，更不像歷史學，要求漫長、抽絲剝繭般的研究過程，或是得上知天文、下知地理」。連康紀言都嘆道，「對眾多學子而言，哲學修養宛如身歷桃花源之事，似乎閒來翻書即陷入神思微醺般。」²⁰。布赫迪厄旋即奔向另一空間。

在他面前立即浮現起「啟蒙導師」之面孔者，除了康紀言之外，布赫迪厄還指出另外兩名與社會科學毫無交集的哲學家：一是居樂·維勒曼（Jules Vuillemin²¹），二是馬西亞·格魯特（Martial Guerout²²）；我們若細加考量格魯特後來在哲學社會史的貢獻，他被點名是很令人詭異的事情。二〇〇一年，在法蘭西公學苑的告別講座《科學的知識與反思》中，布赫迪厄決定以居樂·維勒曼為專題，以表達對其離世的追思。他將之描述為一個「偉大的楷模」，讓他在猶豫不決時，仍能繼續追求其科學抱負與哲學理想這兩方志業。在《自我解析手稿》一書中，他論及維勒曼在一九五五年出版的《康德的物理與形上學》（*Physique et métaphysique kantienne*），宛如他求學期間兩大參考書之一。若說維勒曼位居康德批判哲學的後期之林，為之提出新解，但其真正貢獻則是，在一段頗為黯淡的期間，為法國哲學研究引入諸多分析哲學（philosophie

19 【譯註】當今的人文科學館統合了諸地方大學與中央科學研究院中人文與社會科學領域的研究資源，力主協同地方研究與國際交流。

20 G. Canguilhem, *La philosophie comme débouche*, *loc. cit.*, p. 603.

21 【譯註】Jules Vuillemin (1920-2001)，被視為法國二十世紀最偉大的哲學家之一，以認識論等研究為著，一九六二年繼梅洛-龐蒂在法蘭西公學苑主持哲學講座。

22 【譯註】Martial Guerout (1891-1976)，哲學暨哲學史專家，曾在法蘭西公學苑主持哲學體系的歷史發展與技術。一般認為其專長為十七世紀、十八世紀初期的哲學，其關於笛卡爾之研究論著乃學者之必備工具書。

analytique) 議題，尤其是為羅素 (Russell²³)、卡爾納普 (Carnap²⁴) 與奎因 (Quine²⁵) 等人的論著加注。至於格魯特，在《自我解析手稿》一書中，與其他極為少數的學者一樣，也幫助他躲過了沙特代表的存在主義所掀起的學院與流行風潮的影響。布赫迪厄將之列入「一股受壓迫的思潮」，認為實乃更具技術操作取向的哲學思考，也對科學活動付出更多的關懷。格魯特不僅是他的指南，也是研究對象的來源：就此，布赫迪厄寫道「一段與諸科學史密切相連的哲學史」。而格魯特的著作，如一九三五年出版的《萊布尼茲的動力說與形上學》(Dynamique et métaphysique leibniziennes)，就他而言，宛如「標準典範 (prototype)²⁶」。

這些反面示範可讓布赫迪厄在鞏固他自哲學撤出的策略之餘，辯稱社會學乃是以其他方式來撰寫的哲學延續體，而且，他設想中的科學活動，與國家科學研究中心 (CNRS²⁷) 從事的那種借自美國社會學之風的流水帳作業，截然不同。另有一人物，遙遙相照，卻不可不提。一九四九年，《親屬關係的基本結構》一書掀起另一種以數理模式為參照基礎的人類學研究作風。此書不僅與法國傳統中的某些成份重新搭起橋梁，例如，莫斯立下的傳統，也使人類學換軌到另一科學大道。一九五五年《憂鬱的熱帶》(Tristes Tropiques) 問世，則又將李維史陀的權威推向另一更具文學意味的體裁。在書中，李維史陀提到，哲學是他的學術生涯起點，之所以背棄，原因在於其教學活動不過是反覆的練習；而該時間點，正是布赫迪厄開始在沐蘭鎮 (Mouins) 擔任高中哲學教師之際²⁸。若說涂爾幹有幸針對十九世紀末的哲學教學方式提出批評，其社會學之舉卻從未使他放棄哲學。實際上，他也無力做出其它選擇，因為當時社會學尚無任何制度規模，涂爾幹

的社會學教學活動仍寄生在他原初的哲學領域內。李維史陀以一種近乎輕挑的口吻與位居寶座的哲學揮手告別，也從此開啟了新的可能空間。後生之輩在他身上既聞到一樁樁之風、也望見一座標的建築，所有針對李維史陀而提出的大膽評論都可用來建立提筆人的個人聲譽。這是為何布赫迪厄與賈克·德希達，在其年輕時期的著作中，都曾公開挑戰李維史陀的結構人類學主張。

身為《神話學》(Mythologiques)的作者，李維史陀打造嶄新的人類學研究手法，既應用其方法、也引進其它詞彙，這都使他能與知識生產的最高形式——例如數學——展開對話。他也深入一個已近乎完成的空間；他以馬歇爾·莫斯為師，又重新編纂莫斯的論文、處處尊崇大師，這都在其生平中嶄露無遺，也正是此空間已幾近完整的說明。另外，相對於大學院校裡墨守成規的流程，李維史陀的著作的確是以一種不受外力影響的方式完成的。喬治·格爾維奇

23 【譯註】Bertrand Russell (1872-1970) 乃英國數學家、哲學家，且擅長邏輯、認識論等領域，一九五〇年諾貝爾文學獎桂冠主，後為英國議會議員。一九二〇年曾由梁啟超等人力邀到中國北京大學講學將近一年，後著有中國問題等專書。

24 【譯註】Rudolf Carnap (1891-1970) 是德裔美國哲學家，維也納學派的大將、邏輯實證主義之代言人。

25 【譯註】Willard Van Orman Quine (1908-2000) 是二十世紀最具影響力的美國哲學家、邏輯學家。

26 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 21.

27 【譯註】全名為Centre national de la recherche scientifique，一九三九年創立。

28 【譯註】Moulines全名乃Moulines-sur-Allier，居法國中部；布赫迪厄任教之高中乃Lycée Théodore-de-Banville，但僅限於一九五四至一九五五年間，隨即因軍召前往阿爾及利亞。

(Georges Gurvitch²⁹) 曾主持索邦大學，造就一種為理論而理論又死氣沉沉的社會學作風；李維史陀身載結構主義之權威，也頂著到亞馬遜森林從事田野調查的光環，這兩人在二戰期間避居紐約時已產生的敵對關係，在當時更加強烈。羅倫·尚皮耶 (Laurent Jeampierre) 曾就該對立形勢提出相當精闢的分析³⁰。另一方面，此一對峙，對當時年輕的布赫迪厄而言，自構成一可能空間。李維史陀既是偉大的學者，也是一名作家，其自傳一問世即造成轟動，更何況，他還是知識活動的企業家。他於一九五九年被推選為法蘭西公學苑院士；在其社會人類學研究室內，由於布勞岱爾的支持，他接收了全球最重要的民族誌資料庫樣本，且是全歐洲唯一一份人類關係區域檔案 (Human Area Files³¹)。布赫迪厄他照樣仿製此三成份，但塑造出全新樣貌：科學活動的護航人、作家 (以一種更委婉又曖昧的形式)、知識與出版活動的企業家。

為此，首先必須備有一套術語，以用來重新描述社會學的基礎概念。基本上，布赫迪厄是從哲學傳統中汲取。我們在第一章已討論了恩斯特·卡西勒的著作對其思想進展之影響。另一與卡西勒不無關係的思想巨擘，則是艾爾文·潘諾夫斯基 (Erwin Panofsky³²)。原因在於，潘諾夫斯基乃長期與《符號形式哲學》(Philosophie des formes symboliques³³) 的作者對話，且將該模式應用到其透視 (perspective) 概念中。至於布赫迪厄所作的註解，不僅籍入慣習的概念，也將慣習局限在一種反覆無止的灌輸形式：潘諾夫斯基於一九五一年出版《歌德式建築與經院思想》(Architecture gothique et pensée scolastique)，在布赫迪厄的主持下，該書於一九六七年出版法文版，但他在書末加了一篇份量不輕的後記，這也是首次以正規方式來介紹慣習此一概念³⁴。

雖說慣習一詞已出現在布赫迪厄先前的論文中，例如，一九六四年與阿柏德勒馬雷克·薩亞（Abdelmalek Sayad³⁵）合著的《失根》；而更早之前，如一九六二年，則在《單身漢與農人生存

29 【譯註】 Georges Gurvitch (1894-1965)，俄裔法國社會學家。一般主張其知識社會學乃師承莫斯的「整體的社會事實」(fait social total)，並為法國引進了美國社會學。

30 Laurent Jeampierre, 《Une opposition structurale pour l'anthropologie structurale: Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux Etats-Unis》, *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. n° 11, 2004, p. 13-44.

31 【譯註】全文應是 Human Relations Area Files，這是一九四九年起美國耶魯大學獨立贊助的研究機構，旨於統合調查、整理全球之民族誌資料，以供人類學家使用。

32 【譯註】 Erwin Panofsky (1892-1968)，藝術史學家，被視為首位以人文科學的手法、人類精神之轉承來分析藝術作品，而不只是事件、人物或是作品的延續。無獨有偶，德國社會學家艾里亞斯由醫學轉向哲學、寄居海德堡期間，曾受著名的德國社會學家韋伯（一九二〇年逝世）之遺孀（Marianne Weber, 1870-1954）邀請，在其學術沙龍中演講，他當時的主題也是歌德式建築；此建築風格在法德兩國形體各異，在德國歷史中多是為了表達各地方城市之自傲。又本書譯稿修訂期間，身載歌德風格之巴黎聖母院大火，修復政策迅即導向法蘭西國家與民族認同的作法，或也呼應了艾里亞斯的主張。但另一方面，自一九〇五年政教分離法案後，法國所有的天主教堂等建物都屬國家管轄，亦加強建築物與國家認同的從屬關係。

33 【譯註】作者即卡西勒，此被視為最重要的代表著作。

34 關於該版本，請參見 Jean-Louis Déotte, 《Bourdieu et Panofsky: l'appareil de l'habitus scolaire》, *Appareil*, article mis en ligne le 4 novembre 2010, consulté le 16 janvier 2016, <<http://appareil.revue.org/1336>>.

35 【譯註】 Abdelmalek Sayad (1933-1998) 原籍阿爾及利亞的法國社會學家，曾任布赫迪厄的助教，後任教高等社會科學院，主要研究領域是民族國家與法國的北非移民社會等。

條件》(Célibat et condition paysanne)一文裡，結合了亞里斯多德體行(hexis³⁶)之概念，並參照莫斯在其關於身體的技巧一文中的想法³⁷。布赫迪厄在潘諾夫斯基的文章中看到一個千載難逢的機會，用以將他後來研究中所謂的「習慣的生成式」套上框架，也就是，在諸多樣貌不同的領域中都找得到的一個極具生產力的基模(schéme productif)。潘諾夫斯基將被視為精神層面的事物轉變成分析性原則，並使這些原則都可用來將神學中的相同形式置換到建築中：

《歌德式建築與經院思想》絕對是至今為止給予實證主義的最強烈抨擊。此書宣稱，根據由一致的方法所組成之清楚明白的整體，以及其他特徵，於是〔聖托馬斯(Saint Thomas)³⁸的〕神學大全(Somme³⁹)與〔歌德式〕大主教堂，皆可彼此用來比較局部與具體又明顯之階級間的嚴明劃分。實際上，這就是，向世人展現實乃為了吸收接納，而其最佳風範，即「精神的廣闊眼界」，是值得眾人表達尊崇與戒慎的嚮往之心⁴⁰。

潘諾斯基試著避免在此一藝術史研究中使用影響(influence⁴¹)此一概念：為了達到這個目的，他必須運用一種結構上的對應力量(homologie structurale)，且此力量的運作是不需以翻譯、或複製的過程為中介。慣習，此一概念往往被理解為習慣養成力量(habit-forming force)，便是此一結構性對應力量之程度高低的概念性轉譯。實際上，學究慣習的力量(force de l'habitus scolastique)並不需要直接的接觸，原因在於，其動力是來自於經常性應用如此一

個反覆灌輸之單一原則。所以，我們可以將某一文化之時代特質移植到一項具有啟動能力之原則。因此，布赫迪厄便將潘諾夫斯基向德國哲學史研究中文化風格此一議題借來的論證，導向法國傳統人類學所提供的框架，尤其是當法國傳統人類學必須去思索分門別類之基模（*schémes classificatoires*）的社會生成力量之際。因此，布赫迪厄可宣稱：

首先必須提出的問題是，一方面，在擁有學校體制的社會中，讓那些受過教育的人能以組織其思想的基模（例如，一些論述結構中的法則，它們往往在修辭學的著作中被名之為用詞法與修辭法）。另一方面，民族誌學者去分析沒有學校體制的社會中的某些發明，例如

36 【譯註】其字義有兩大方向：一是占有的狀態或行為；二是良好的衛生習慣或是體質、穩定的心理狀態、因練習或是經驗而得的技能。

37 Pierre Bourdieu, 《Célibat et condition paysanne》, *Etudes rurales*, vol. 5, n° 1, 1962, p. 32-135; repris dans *Le Bal des célibataires*, Paris, Seuil, 《Points Essais》, 2002, p. 15-165. Marcel Mauss, 《Les techniques du corps》(1935), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

38 【譯註】Thomas d'Aquin (1224/1225-1274)，被視為最重要的義大利哲學暨神學家。

39 【譯註】全名為《*La Somme théologique*》，乃托馬斯·阿奎那撰寫的哲學與神學著作。

40 Pierre Bourdieu, 《Postface》, in Ervin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967, p. 135.

41 【譯註】或可稱之為「社會影響」(influence sociale)。在法國社會學史上，則必然與Gabriel Tarde (1843-1904)的模仿(imitation)概念成雙。一般研究取向有二：有效影響他人之行動；人際溝通之機制。

儀式、傳說，因而發現的一些不自覺基模 (*schemes inconscients*)。非常可能的是，這兩社會中的基模具有相同的功能。也就是，以涂爾幹與莫斯的語言來說，那些「分門別類的原始形式」 (*formes primitives de classification*)，與擁有學校體制的社會中的思想基模，擁有相同功能；而且，這些原始形式是很可能成為不失判斷力之研究的調查對象，以及清楚明白、有條不紊的傳授內容。另外，利用慣習如此一個學術概念，來代表透過學校制度的灌輸而培養出來的文化時，潘諾夫斯基便具體說明了，文化既非一套共同符號，甚至也不是解答某些共同困境的相同來源，遑論為一些特定的、并被專門化了的、思想所構成的一堆基本輪廓；卻毋寧是一整套先前已被吸收了的根本基模 (*schemes fondamentaux*)，且根據一套與樂音記載幾乎類似的發明技巧，這些基模便孕育出成千上萬可應用在特殊狀況中的特定基模 (*schemes particuliers*)。該慣習 (讓習慣養成力量) 也大可用杭士基 (Chomsky) 所謂的「生成文法」 (*grammaire generatrice*)⁴² 來加以定義，就如同是內化了的基模系統 (*systemes des schemes interiorises*)，足以激發出某個文化體的所有思想、感受與特殊行為，不過，也只限於這些思想、感受與行為而已。⁴³

透過學校制度而傳授的文化形式與將萬物分門別類的原始形式，這兩者間具有某對應性，布赫迪厄此一主張，並非不無疑義。若無學校體制的力量去傳授學術思想的話，這類思想就不太可能存在。學院這一整個世界，是徹底地以反覆灌輸的方式，並透過行為舉止的鍛鍊與不間斷的言

語操練而組成的。我們能夠設想，在沒有文字的社會中，如此這般的力量，也能發揮作用嗎？實際上，在這類社會中，習慣的傳授是透過其他媒介，例如入門儀式。總之，若就布赫迪厄所言，象徵形式的生成模式 (*schème générateur*) 在所到之處都是明正言順，而原本具有千變萬化之时空類型的社會化形式與技術之歷史，對習慣的養成將從此不再產生任何影響力。換言之，針對這一點，布赫迪厄嘗試建立一普世法則，至於其立基點則是：首先，加諸於個體之上的那股反覆灌輸之力，不僅力道一致，而且日復一日，無人能避免之：從無所謂失敗的社會化。第二個立基點，建立在不知不覺的意識狀態下：該過程假設，施為者無法察覺此一反覆灌輸的歷程，即使他們處於學校體制中，亦是如此。第三點，則是建立在內化之基模所具有的生成能力，與杭士基的生成文法的唱和便是一例。慣習並不是一套匯編目錄，更不能因為要類比 *habitus* (慣習) 與 *habit* (服裝) 這兩個字，所以便把慣習比擬成是參考索引的寶庫或是寄物處。慣習乃一生成基模，單靠一個紙樣便可以裁剪出數不盡的衣裳⁴⁴。

42 【譯註】Grammaire génératrice (或名之 grammairie génératrice et transformationnelle [Transformational grammar / TG; Transformational-generative grammar / TGG])，被視為索旭爾學說之修正：掌握語言是可只透過一套清楚明白的規則，也就是生成性文法，一可用來列舉、分析所有的語言表述之過程。

43 *Ibid.*, p. 151-152.

44 【譯註】*habit* 也用來表達女性教士人員進入修會的程序，法蘭西學院之院士的綠色院士服，頗有中文裡「人要衣裳，佛要金裝」之意，恰如外表與角色、身份之類比。

如之前所述，這樣的定義至少可用兩方式來反駁。首先就是，教條灌輸的力量是否恆常。其實該力量之大小是隨著歷史背景而異；諸多軼事都顯示，學校體制在執行社會化此一任務時，往往不是穩定可靠的；施為者的個人經歷可讓他們在習慣養成時產生不同的能力傾向。假若反覆灌輸的力量已被假設是穩定恆常的，那麼，就不需討論力量大小的問題。第二，反覆灌輸的過程已被認定是不知不覺的，這便否定了我們可在此過程中導入任何反思形式。

布赫迪厄與潘諾夫斯基借來的原始案例是很極端的。那是建立在學校體制之反覆灌輸力量乃是前所未有的假設上，而且是以托馬斯主義 (thomisme)⁴⁵、一套非常緊密嚴格的神學主張為基礎。原本布赫迪厄總想將概念都歷史化，這裡卻反其道而行，他嘗試去建立生成基模此一概念的普世性。於是，中世紀學校體制的學習方式便具有獨一無二的性格：在那當中所發生的社會化是無任何外在競爭，彷彿在當代的學校體制中，這也是可能發生的事情，而且，學校中執行的紀律，也從無間斷過似的。縱然布赫迪厄主張，慣習可否產生無限量的習慣性做法有很大的彈性，但他宣告的慣習、有如一股習慣養成力量，卻是僵硬死板的。慣習提供了一個甚囂塵上的例子，證明了結構之對應性，其應用範圍卻必然是極有限的。我們實在無法將之應用在所有的背景條件中。不過，在《實踐之道》一書中，慣習該概念之正式說法的主要內容，卻是建立在反覆灌輸力量的極端形式：針對這一點，我們面對的是決定論模型與互動論模型的對立；或者是社會化的優先性，以及以算計為基礎之策略行為的優先性，這兩者的衝突。

截至目前為止，布赫迪厄打造出來的慣常論說 (théorie de la pratique) 是最強而有力的行動

理論 (théorie de l'action)。其論述內容強調，一套行為舉止的傾向系統乃原先便已被內化，而且，這樣的行動，其效力是持久的，甚至可讓我們用來思量社會活動的所有類型。因此，我們必須回到傾向概念化 (conceptualisation dispositionnelle) 此一基礎理論的形構過程，以一窺究竟：

慣習的產生是源自與某一特定階級的存在條件相關連的制約，也就是，慣習乃一套為時長久又可替換的行為傾向系統 (systèmes de dispositions)。此一傾向系統，就是事先便已設定、又建構完成了的結構，其運作，又猶如發展中的結構般。換言之，以作為實際活動與表面所見的生成原則與組織原則而言，該傾向系統能夠以目標需求來作具體調整，卻無需假設特定的意圖目的，也不需刻意地駕馭任何必要技術以用來達到預設目的。另外，此傾向系統也確實被「調整妥當」、又「具規律」，然而，又不至於變成一味服從於規章的玩物。以作為這一切而言，該傾向系統之整體乃井然有序，而非某交響樂團指揮一手把弄出來的成績。⁴⁶

在這個不顧及經驗檢驗空間之可能的高度理論化說明中，我們必須記取的是，慣習既是產

45

【譯註】也就是托馬斯·阿奎那在《神學大全》中的主張，其原創性協調了亞里斯多德的學說與基督教信仰的要求，背後假定則是肯定了存在乃一普遍事實。

46

P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 88.

品、也是生產者。首先，它是已存在之歷史條件的產品（而且，所有的聲明都讓我們以為此乃牽涉到集體性條件）。然後，它又因風水輪流轉、反過來成為歷史軼事的製造者。慣習是一套系統，換言之，它是透過一整體都和諧均勻的舉止傾向來表達的，但各個傾向又都可回溯到原出發點。存在條件的歷史化特質是一旦內化，便無任何修正的可能，這便須假設兩大要點：制約是所向無敵的；制約之內容是既均質勻稱、又協調一致。就實際而言，慣習有兩大特性。第一是持久性。一旦養成，表現出來的舉止傾向就是經常性的。也就是說，存在著一道學習關卡：換言之，傾向系統是牢不可破的。慣習的第二特點是可置換性：由於最初的制約力量既強大又統一，所以，這整套傾向系統便可在所有的社會活動領域中都發揮得淋漓盡致。透過這簡單的置換機制，我們可在眾多不同的社會場域中都發現到該傾向系統的蹤跡，無論是學校教育投資、或人類與大自然的關係等等，無一例外。

慣習理論中非常重要的一個面向就是，再三強調不假思索，乃至走在意識之前（preconscious）⁴⁷的行動特徵。我們不需預設行為舉止的意圖性，並依此來考量慣習會隨著目標而有所調整。其實，此一調整原因在於，所有的刺激都只有當它碰到一個「被設定是衝著它而來的對象」時，才能發揮行動一觸即發的作用。無需指揮家的樂團組織理論假定了，客觀實在的結構與主觀傾向這兩者間的對應性。意即，該對應性質，在客觀或然率（例如，獲得某物品的機會）與主觀期望（例如，動機、需求）這兩者間密切的相互關係中，建立一套確實無誤的形式。該對應性質，乃是建立在將慣習定義為客觀條件被反覆灌輸後的產物，於是便引領我們到一套事先已調整妥當

(*préadaptation*) 的邏輯：

事實上，這些傾向長期受到存在於客觀條件中的可能性與不可能性、自由豁免與必然不可缺、便利性與禁止等條件的反覆運作（至於科學，則以統計的規律性，例如，與某一團體或是某一階層確實相關的或然率，來估量這些傾向），於是便刺激出能確實吻合這些客觀條件的傾向；就某程度而言，這些傾向是事先便被調整妥當以應付這些客觀條件的任何要求。所以，一些最不可能發生的具體作為，在尚未被檢驗之前，便以無法想像之名，而被排除了；而且，那是基於一股旋即服膺現有秩序的力量、不得不然的態度，於是乎，去捨棄那已被拒絕的、或情有獨鍾那不可規避者⁴⁸。

上述定義就是逆來順受已烙印在客觀結構、又被主觀傾向系統照單全收的命運，比起認命 (*amor fati*) 之說，其實，既沒有更清楚、也沒有更嚴格。更何況，歷史不乏這類主觀期望與客觀或然率的落差。甚至，我們可宣稱，此一差錯正是推動歷史的最強大動力之一。布赫迪厄並非

47 【譯註】*Préconscient* 的定義是：在有所意識之前、在「我」尚未成型之前，例如，新生兒諸多反應常被認為是「前意識」的。但一般應用時，常用來描述即使尚未出現在當下的意識狀態中，但最終仍有所體會，換言之，這並非是完全無所意識的狀態。

沒有考慮到此一事實，而為了將之概念化，他則透過遲滯、此一借自物理學概念的落差形式，用以描寫即使促成現象發生的原因已經消失了，現象本身卻仍然持續發生的事實。不過，我們仍應補充的是，慣習的觀察基礎是統計性的：關於這些傾向存在與否的問題，我們所能提出的結論，往往是依據在集體性的實體中所觀察到的規律性，至於內化的過程，則依然沒有被拿來分析。

因此，慣習理論乃處處與理性行動者之理論相左，而且，無論是與理性選擇、或方法論之個人主義說這些理性強度都看似不同的學說，慣習理論都大唱反調。若要大致簡述慣習與理性行動者這兩大理論間的差異，我們或可主張，首先，行動的裁決是由於對現在此一時間的優先重視；所以，理性便是它在此時此地地下激盪出來的產物。或者，相反的，行動乃以過往為優先時，才激發出來；所以，在與社會空間的初級關係中所養成的傾向，就會變成態度或是立場，且絲毫不需事先假設是否存在著某種深思熟慮的意識。另外，在幾乎是不須思索的行動與具有自覺的意圖之間，以及，在瞬間似有頓悟的調整、與策略乃至算計之間，也同樣存在著一套對立系統。這種配對之所以在學院間大受歡迎，是由於它們簡單明瞭，又看似極有效率。即使是你來我往的反駁議論，也都規則化了：當我們批評著行動者模型時，我們往往很固定地去援引一個抽象不實、不受社會決定論約束的理性主體。至於論及一個被社會化的施為者模型時，我們則抨擊唯社會論，即那套始終重複著個體是社會結構與社會體制之玩物等的論調。無論是在哪一批判模式中，行動都是可被固定成型的。至於這些解釋性假說的經驗效力，則未必受重視，此乃由於：第一個模式經常成為內省（*introspectif*）類型的合理化對象，以至於往往贏得相當大的討論空間；第二個模式，

則爭議著內化基模所擁有的那些模糊不清之可替換性，但又不以為提供具體證據是必要的任務。

在這兩套發生於社會中之行動的定義裡，的確，其中一方，由於可以輕鬆地在所有的社會學公設中穿梭，於是便比另一方還更「社會學」：就初級社會化處於優先地位的確定說法而言，慣習理論也不過是其中一種極端徹底的形式；但初級社會化處於優先地位的主張，其實是無法與社會學成為一門科學的發展過程相切割的，涂爾幹與帕森斯都賦予此一主張極大的重要性，即可說明此事實。布赫迪厄本人並未明言，但他的確處於此一傳統中，且這正是其整體性理論乃專屬於社會學的保證。所以，將慣習縮減為一個社會規範之身體力行的議題，很明顯是極為不當的；這尤其是因為布赫迪厄曾刻意地避免規範性這類用語。他也曾試著去解決施為者與外在世界的個人關係，以及，客觀結構所製造的壓力，這兩者間的矛盾（*antinomie*）。在社會科學領域中，舉止傾向等之內化是社會學的專屬之地，尤其是眾社會學者都嚴格把守此一陣地，以免其他學科前來叩關。相反的，理性的行動者、這種原子論般的理論，則往往被包裝成是反社會學的。例如，其倡議者往往必須自己歸隊到經濟學說之林，或者，他們不得不大肆抨擊那些建立在集體意識的假定上而發展出來的論述——或者，更簡單地，去痛擊那些單一實體遠非諸多個人意識之總合的說法——往往這些主張都具有意識形態上的偏差。這些讓學院論戰與現實脫節的爭吵，並非是最重要的：無論是原子論說，或是往往只集中於某單一型態化過程的傾向內化主張，它們的共同點是，在面對經驗調查的挑戰時，都祭出無懈可擊的概念化過程以作為武器。因此，就如同所有的社會化理論，慣習依然是個黑箱子。若要一窺究竟，則必須借用社會學以外的知識，例如，認知

科學，但這又等同是拆除社會學的家園般。

丹尼斯·榮昂 (Dennis Wrong) 曾寫了一篇非常著名的文章，並首次敲響帕森斯之結構功能主義的喪鐘。這篇文章論及在現代社會學中，人往往被過度社會化⁴⁹。然而，慣習此一理論，或可讓我們走出此現象。丹尼斯·榮昂開宗明義即指出，儘管時間流逝，社會學的中心議題始終不變：為何個體會去服從一個集體秩序？涂爾幹的解答是：首先，宣稱約束是外在於人的，一旦加諸於施為者身上時，則會產生不由自主的態度，然後，涂爾幹以所謂毫無限制的欲念來檢驗此一態度。這是由於社會是確切存在著的，是在所有個體之外的、獨一無二的 (*sui generis*)，因此，克勞德·高堤耶所謂的「社會的力量」(*force du social*) 若能產生作用，便是可能的事情。個體無時無刻都與此一真實存在的現實正面衝突，最後只能克制欲望，並感嘆約束力量之強大。在涂爾幹的概念化過程中，正是制裁作用發揮了這股提示性力量；這是為何其著作總強調著法律的約束力，這也是為何其法律事實幾乎總被套在道德事實上：「若要論及道德與法律事實——我們可簡言之就是道德事實而已⁵⁰」。因繼承哲學傳統，而且是直接受到盧梭的影響之故，涂爾幹在其雙面人 (*homo duplex*) 理論中，提出兩大個體性 (*individualité*)。第一是與生俱有的，自然天成、非社會影響所致，而且不會由於集體約束 (*contrainte collective*) 的效應而完全消失；至於第二種形式，則是欲望的自我限制，宛如社會力量的個人化表現，該個體形式卻可能在那些只能被視為病態的情形中消退，也就是在失序 (*anomie*)、社會力量衰微之際⁵¹。

所有的社會化理論本身內含的困境在於，必須去設想社會約束之外在性質，以及，內在傾向

之力量，這二合一的整體是如何導引著人的行動舉止。根據帕森斯，涂爾幹並沒有忽略這一點，並在其生平著作中逐漸修正。帕森斯在《社會行動的結構》(The Structure of Social Action)的某一章節中堅持，涂爾幹很清楚社會力量不能簡化成人生困境。由於受到佛洛伊德之著作的啟發，帕森斯便在名為〈外在束縛的本質並非一成不變〉(The changing nature of constraint)此一章節中建議，應該擴大社會化此一概念，並結合在制裁制度(système de sanctions)中社會化所表現出來的那些調節面向；意即，在社會學概念網中，引進超我(surmoi)的概念，以擴大其心理面向。⁵²從此以後，內化過程便是透過規範的自我壓制。丹尼斯·榮昂指出，這個社會學的超我，最後被視為學習的產物，或是透過約定俗成的習慣養成(habit formation)而成型⁵³。因此，原本佛洛伊德指出的那種澎湃激昂的面向完全消失殆盡，若想以精神分析為依據，也是於事無補的說法。實際上，對佛洛伊德而言，超我越是深入人心，當事人就越容易由於罪惡感與焦躁不安而感

49 Dennis Wrong, 《The oversocialized conception of man in modern sociology》, *American Sociological Review*, vol. 26, n° 2, 1961, p. 183-193. 【譯註】Dennis Wrong (1923-2018) 是加拿大裔的美國社會學家，曾於諸多大學任教。

50 Emile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1958 (1922), p. 42.

51 Id., 《Le problème religieux et la dualité de la nature humaine》(1913), in *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Minit, 1975, p. 23-59. 【譯註】Anomie 是涂爾幹發明的詞彙。

52 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press, 1949 (1937), p. 378-390.

53 Dennis Wrong, 《The oversocialized conception of man in modern sociology》, art. cité, p. 187.

到痛苦。但在功能主義之社會化過程裡，則完全相反。如果個體的所作所為不符合內化的規範，那他就會深感罪惡，整個過程最終則是，個體由於符合要求而喜樂舒暢。

帕森斯引進了超我，卻忘了自我 (*ça*)、本能般的生活，以及此本能生活的衝動性。涂爾幹並沒有讀過佛洛伊德，但比起帕森斯那般摩登又不痛不癢的用語，他卻很可能比帕森斯還更清楚地考慮外在限制的問題。二次大戰後的西方主流社會學是一整套服服貼貼地接受了社會規範的社會學說。比起同一時期、對於悲慘世界完全無動於衷的社會學論著，華德狄斯耐的電影情節還更悲觀難耐。所以，若想試著拉近帕森斯與布赫迪厄的距離，亦非明智之舉。布赫迪厄從未停止大肆抨擊功能主義；而且，他的研究計畫點出了社會空間生產中象徵性暴力的中心地位，以及，無所不在的煩惱苦痛猶如人類之存在模式般。布赫迪厄企望建立某整合系統 (*systeme intégré*) 的研究計畫，但這並不足以用來拉近他與帕森斯的距離。不過，何以我們不能主張，在認命此一概念裡，還有，在施為者處於其客觀條件中所表現出來的那種似有頓悟般的調整⁴⁴中，有些事物與榮昂在其論文結論中所揭示的社會化形式可說是藕斷絲連的？特別是，榮昂批評帕森斯賦予穩定性、社會整合過多的重要性，繼而打造出一種沒有肉身的人性。針對這一點，問題應該還是開放未結的，不過，這牽涉的是社會學整體：即使我們與該學科之一貫作風分道揚鑣，但我們難道不是常常過於高估反覆灌輸機制的社會化力量？

我們經常指責涂爾幹賦予社會過多的權力而使個體窒息，然而，若更仔細閱讀其著作，便會發現其取向是更複雜的。至於涂爾幹的繼承人，無論對社會空間抱持何種看法，則往往照單全收

社會化此一概念。實乃因為社會化是其榮譽與圖騰來源。就此而言，慣習則是最精緻的形式，但也無法避免概念本身所帶來的困難。例如，是否可以慣習一說來解釋恐怖分子的作為呢？是否又可用傾向一詞來思索歐洲猶太人大屠殺呢？我們大可反駁說是，我們往往忽略了社會力量的成立條件，或者，在歷史上，社會力量的行使並非以單一手段。其實，少有社會學家願意冒險去分析這類事件，然而，自從現代性興起，集體暴力從未停止其暴虐作為，彷彿社會空間的組成就是一整套服膺於強制秩序而產生之標準模式。當布赫迪厄與巴斯宏共同發表關於教育制度的研究成果時，他便經常被指責是聽天由命者：他一生從未放棄他以尼采學說而提出的認命說，因此，似乎讓人很難想像集體行動可衍生出任何改變。這甚至是在一九七〇年代介於布赫迪厄與其擁護者之間不時掀起的爭端。

對於慣習此一概念的哲學來源，猶如其他學者，哲學家艾維·圖布勒亦提出質疑⁵⁴。他主張認命說的源頭，並不在尼采的就說是 (*Jas-sagen*) 這句話。圖布勒提出的答案是相當具說服力的。這是由於我們都知道，布赫迪厄的成功多少是拜格魯特之賜，而格魯特正是熟擁萊布尼茲的讀者。圖布勒毫不費力地證明了，布赫迪厄在《實作理論綱要》一書中的理論說明，諸多援引萊

54 【註】即 *ajustement préflexif*。

55 Hervé Touboul, *Pierre Bourdieu et les horloges de Leibniz*, *Cahiers du Lasa*, *Lecture de Pierre Bourdieu*, 1992, p. 257-276.

布尼茲。無論是社會學家或是哲學家，都想針對世界提出一番說明，但布赫迪厄、一如萊布尼茲，未必需要去歌頌此一塵世本質。布赫迪厄他試著去解決社會秩序此一問題，但他不同於一般社會學者的做法，不以霍布斯的語言著手，而取萊布尼茲此一路徑。他那場在聖地牙哥的演說開啟了他的美國學術生涯，就此一議題，他很明白說道：

的確，透過慣習、傾向與品味，而在立場態度與實際作為，例如，表達出來的偏好與高申之意見等等之間所建立的對應關係，都使得社會空間未必像是一團亂象，未必完全失去了某些不可避免的事物，或因此以毫無章法的方式搭建出來。⁵⁶

與亂象相反的是，社會空間呈現出緊密的結構，並反映了一套秩序，並且該秩序是透過慣習此一技巧，而將社會空間裡的不同成份搭建起對應關係後、所得到的成果。因此，慣習是秩序作者的隱喻。其中最著名的便是時鐘的比喻，在《實作理論綱要》亦如在《實踐之道》，布赫迪厄都間接地說道：

假設有兩座時鐘或是兩支手錶，其運轉完全同步一致。我們可用三種方法來達到目的。首先，就是讓它們彼此產生影響。第二，就是派一名技術高超的鐘錶匠在每一分每一秒隨時

待命去調整它們，使之能夠同步運轉。第三個方法，則是為了確定兩者日後的協調，便以最巧妙的技法與精準技術去製作這兩鐘錶⁵⁷。

除了鐘錶之隱喻外，還可加上沒有指揮家的樂團此一比喻，這說的是同一件事情，但賦予另一影像。慣習的調節所衍生出來的自我組織（*auto-organisation*），使得造物主的想法成為多餘。因此，社會秩序乃是根據慣習間的對應關係而自然生成的。圖布勒為慣習與萊布尼茲學說中的單子搭起橋梁，極具啟發性。這能讓我們去設想，社會空間宛如一個不需彼此溝通、而各單位自可和諧融洽的世界：這是由於單子都是，

既無大門也無窗戶，但卻無法禁止它們彼此互相溝通。慣習的總合從來就不是個體間高度認同所製造出來的，但總是建立在諸個體傾向系統之間的對應關係，「每單一個體傾向系統，都是其它個體傾向系統的另一結構變化，並也藉著其它傾向系統來表達階級內部與運作軌道中每一傾向之立足點的獨特性格」⁵⁸。

56 Pierre Bourdieu, 《Espace social et pouvoir symbolique》, *loc. cit.*, p. 157.

57 Gottfried W. Leibniz, 《Second éclaircissement du système de la communication des substances》(1696), cité in P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 98-99 (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972; rééd. 《Points Essais》, 2000, p. 271).

58 Hervé Touboul, 《Pierre Bourdieu et les horloges de Leibniz》, *art. cité* (citation du *Sens Pratique*, *op. cit.*, p. 101).

毫無疑問的，《實踐之道》該書所介紹的慣習最完整又最具理論性格：強調的是有條理又各有其位的世界觀，於是，大眾化的茴香酒與紅葡萄酒便與資產階級之威士忌酒對立較勁。在這裡，布赫迪厄的決定論，與萊布尼茲為了思索世界秩序而宣稱的充分理由法則（*principe de raison suffisante*⁵⁹），是彼此唱和的。也就是說，存在著一些虛無之外的東西，而這些東西的存在並非偶然。布赫迪厄曾在某一對談中表示，「亦如所有的科學知識，社會學也接受那意味著充分理由之法則般的決定論法則。科學應還原諸事物本身之理，甚至因此假設沒有任何事物是沒有存在理由的。社會學者又添加了社會此一理由：沒有任何存在理由本身是純社會的。⁶⁰」然而，我們不能因此斷言《區判》是一本社會神義論（*Théodicee*⁶¹），並以為愛好成癖的世界裡的每一成份，茴香酒與威士忌、紅肉與鮮魚、蘆筍與大蔥，都各有其位且遵循著事先已制定、又永恆不變的大同軌道。布赫迪厄當然很清楚，他同事中諸多是飲茴香酒之餘又品紅酒的。若說閱讀布赫迪厄的慣習理論述說後，常會讓人以為他有一個社會正義般（*sociodicee*）的研究計畫，或是他擁護一個構造完美的世界，其實，他也提供具有洞察力的讀者一些思考工具，以走出那種社會自律自轉、人們對其一己作為都渾然不覺的印象。

關於布赫迪厄之慣習說，我們可提出的第一要點就是，大量應用策略一詞。我們不需非難布赫迪厄，以為他無法理解「渾然不覺的策略」（*strategie inconsciente*）是自我矛盾。這種一而再、再而三地引用策略一詞的現象，可解釋成是，為了避免他亦步亦趨打造出來的結構論說，因其細密周到而將個體轉變成社會機器人。萊布尼茲般的隱喻可能是誤導的：個體可能看來像是鐘錶，

但個體畢竟不是鐘錶。我們必須牢記的是，如果策略一詞主要是為了說明實際作為的表現，以至於，策略與算計是毫無關係的，這就意味著策略未必是毫無自覺的。針對這一點，《區判》表達得很清楚：

再生產的策略，即是所有看似千奇百怪的實際作為。另一方面，毫無自覺地、或是心知肚明地，諸多個體或家庭都透過這些作為來保存或是增加資產，然後，連帶地去維持或是改善他們在階級關係之結構中的地位。因此，再生產的策略就構成一整套系統。又，由於該系統是依據同一具統合力、並促進生成之法則所衍生之產物，所以，它便以這般面貌來運行或是自我轉換。⁶²

若說策略總是一再被描述成是慣習、即某統合法則的單位，如此一來，每單一策略便由於其

59 【譯註】其原意是萬物皆有其理由，有果必有因。此為萊布尼茲之形上學、物理學與倫理學之共同法則，若無理由可言，那世界便是荒謬的。

60 P. Bourdieu, 《Le sociologue en question》, in *Questions de sociologie*, op. cit., p. 44.

61 【譯註】這是萊布尼茲在討論上帝的至善、人類的自由與罪惡的來源而提出的概念，最終用以合理化上帝的至善，即使人間是充滿了罪惡等事實與矛盾。於是，在形上學的領域，就成為以經驗和理性來處理上帝的存在與本質的問題。

62 Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, p. 145.

異質性與多元面貌而各顯春秋，於是，這又使諸意識狀態呈現出程度不一的景象。縱使在布赫迪厄選擇的詞彙中，「朝向」(*tendent à*)——他往往偏重這類表達方式，以避免提出過於果斷的說法——並不等於「力求」(*cherchent à*)，這類我們期待中的策略性語言，然而，再生產之種種策略的確能夠包納某種意圖性。猶如阿蘭·德威爾普(Alain Deweque)在某篇講稿中強調，這是因為布赫迪厄並不相信策略性用語⁶³。如果使用策略該概念，「等同是鼓勵激進的謬論，也就是提供一套模型，用以解釋真相的存在、進而補強了用以描述真相的模型，但又忽略了『事件過程就好像是』的論調，它總被用來定義理論性論述的自身地位⁶⁴」，那為何布赫迪厄持續使用該用詞呢？根據德威爾普，這是由於策略是一個「很空洞的觀念，一種懸而未決的想法，令人進退兩難」。所以，策略的要義就是雙非策略：既非理性的算計，亦非使個體銷聲匿跡、或矮化退縮，這便使之與其敵手、那些阿圖塞的學子完全不同，他們往往將個體削減成結構的支架。用策略此一說法，是為了避免將個體化約為一座可當衣架用的雕像。不過，這種說詞也是很危險的，因為我們可以重新植入一些混水摸魚般的意圖性，乃至算計伎倆。在日常生活中，最穩當的策略就是那些看似不是策略的策略。所以，鶴立雞群的追逐賽中，便由於此非強求，且看似是對鍾愛事物不由自主的表現，而變得更有效。但小資產階級隱約地感覺到哪些可能是區判策略，於是刻意去應用這些策略，以便讓自己看來像是資產階級。不過，他絕對會失敗，而且若套用布赫迪厄殘酷的语言，這類小資產階級注定制只能以「假如我是真的」(*en similitude*)來度日。無論他怎麼努力，他就是笨手笨腳、錯誤百出：他老是使出吃力不討好的伎倆。至於資產階級，他不挖空心思，卻屢

戰屢勝：這是一名不費吹灰之力的戰略家。在此對照中，戰勝者的無意識狀態是好運不斷，而失敗者的有意識狀態卻是晦氣滿天。重新檢視其品味社會學，可讓我們劃出一條一分為二的界線，但實際上，該分界未必存在。布赫迪厄拒絕在有意識與無意識中作清楚明白的劃分，不可否認的是，此一選擇可讓他自由操作慣習那種介乎於反覆灌輸又無可自主的過去、與當今生動活潑的技巧之間的切換器作用。如此一來，他便讓讀者，尤其是那些打算應用其概念系統的社會學者，處於進退不得的地步。

在慣習此一複雜概念中，第二個必須考量的要素就是，個人嬉戲／競賽（*jeu*）之性質是有所差別的。眾所皆知，布赫迪厄眼中的個體，總是隨著個體投入競賽之程度而產生定義差別。若說人生到處都是競技，這就表示，以*jeu*一詞的嬉戲意味而言，這已非兒戲。而原因就在於，真正的競賽預設了事先準備、練習與計謀，而且包括在場地上的走位路徑，都必須模擬到自然而然的的地步。布赫迪厄非常熟悉運動此一領域，因此，他必然明瞭賽事未必完全由參賽者的慣習、或資本結構來決定，否則根本就無競賽可言，裁判在開場之前就可以宣告輸贏了。基於對此事實

93 Alain Dewerpe, 《La stratégie, chez Pierre Bourdieu. Note de lecture》, *Enquête*, n° 3, 1996, p. 191-208. 【譯註】Alain Dewerpe (1952-2015) 乃法國歷史學家，主要研究領域是現代工業社會、社會運動等等。其遺作，《*Chronique, 8 février 1962: anthropologie historique d'un massacre d'Etat*》（一九六二年二月八日夏隆地鐵站事件：一件國家主導之屠殺事件的歷史人類學研究，Gallimard, 2006），幾可視為其自傳。

64 P. Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., p. 80.

之體認，布赫迪厄接受參賽人大抵都努力奮戰的可能性。然而，若這對身為橄欖球之愛好者的布赫迪厄來說，是天經地義的，對作為社會學家的他，卻未必如此。以下摘文出自《言盡於此》一書，它流露了在布赫迪厄諸多的專題著作中，未必明顯可見的妥協性：

所謂技巧精湛的玩家，多少是由於形勢造就了人，他在該出手的時候適時出擊，去做賽局要求的事情。這也假定了一套隨時回應 (*invention permanente*) 的必要作法，以便能適應千變萬化、絕不可能雷同的情況。因此，便無法總是不假思索地服從清楚明確、層次分明的規定（若規定是存在著的）……其實，遊戲規則未必是絕對的；無論是在社會、還是在某運動團隊中，對每個人而言，它未必總是公平的。偶而還根本無規則可言。⁶⁵

在這裡，值得注意的概念就是隨時回應的主張。儘管我們事先假定，不同參賽者所備資源是彼此相當的，還有，每一場賽局的形勢也是絕對不同於前的，然而，隨時回應的說法便讓無法確定輸贏的競賽，重新取得不凡的意義。參賽者失誤的可能，其實就是比賽的條件本身：布赫迪厄在霎那間體會到這一點，但是，他不認為在他的概念系統中，必須針對這一點，提出更深刻有力的結論。

第三項值得注意之處，出現在《實踐之道》一書中，則將影響到慣習概念中沒有區分清楚的力量，這就是集體行動 (*action collective*) 的問題。布赫迪厄雖然不得不論及此點，「傾向與機

會兩者間的辯證，作用在每個特定施為者身上⁶⁶」，但在其研究論著中，其實並不常見。一個人並不是由於擁有某些傾向，所以他必然會隨時表現出來。時機之波動力會使慣習失效。我們往往會錯失良機，而且，比掌握它還更頻繁。一般而言，慣習與形勢兩者間的遊戲規則是藉由遲滯而表現出來的——我將會再回到遲滯這一點。深植於過往中的慣習，往往以一種冰凍三尺的樣子表現出來，這是落差的來源，或者，以一種機械式語言而言，這是由於無法明瞭現在、以掌握現在，所以產生一種加速卻無法啟動的窘況⁶⁷。此一落差，未必是慣習減弱的徵象，卻毋寧是其衝撞力的表現：由於慣習是完全以過往的經驗打製出來的，以至於它注定以過去種種來想像當今與未來。在布赫迪厄的理論建構中，落差的定義只存在於傾向與形勢間、而無其他考量，所以，便不容許產生能捉住機會、與過往告別之策略。換言之，被專研集體行動的社會學者名之為時機結構（structures d'opportunité）之物，正可讓窺見者提早應付社會變遷、以扭轉乾坤，但布赫迪厄卻故意忽略這一點。就此而言，慣習理論是更適合用來掌握社會再生產的情況，而不是新發明或是分裂局勢。

第四、且是修正版之慣習理論的最後一點，大抵也是最重要的一點：該理論系統只有寥寥幾

65 *Ibid.*, p. 79.

66 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 100.

67 *Ibid.*, p. 102.

個彼此相關連的概念，但布赫迪厄強調應去做深度開發、或偶而也去反覆檢驗其這些概念間的相關性，因此，若在如此之理論系統中引進一個新的概念，那便是非比尋常之事。悖反的慣習便是其中之一。此一概念極可能驗證了，以慣習概念來設想非直線進行的人生軌道所遇到的困難，尤其是，當次級社會化中需穿越的社會空間已截然不同，故使初級社會化的效應備受挑戰，或甚至被質疑。

在他晚期的文章裡，尤其是在《巴斯卡沉思錄》一書中，布赫迪厄逐漸遠離其理論系統中最嚴峻僵硬的主張。慣習與場域之間那種似乎事先就已搭起的默契，依然是連結其系統中諸成份的關鍵，開始被打上問號。慣習不是「可靠無誤的本能⁸⁸」。傾向與客觀條件間那種事先便已設定好的適應關係，只不過是它們諸多關係中某一特殊案例。若說以統計而言，這些調整適應是最常見的例子，但這不能證明此乃舉世皆然。慣習既不然可適應於各個情況，也未必協調一致。針對這一點，布赫迪厄日後所做之修訂，已與《實踐之道》中那套必然如此的論調，大不相同，而且，我們似可預料，通過此一小小的修正，他可能使其理論系統改頭換面。針對此一演變，實際上，布赫迪厄援引了一個連在註解中都沒有說明的概念，但是，其忠實的長年讀者依然可一眼認出：那就是地位結晶化（*status crystallization*）。這是一九五四年時，由傑爾哈·藍斯基（Gerhard Lenski）提出，用以思索韋伯學說中地位（*status*）此一解釋力實則有限的概念⁸⁹。單只是地位，並不足以明白個體在社會空間中的實際處境，而是必須將之拆解成各種不同的屬性：其內容的異質性，可到彼此格格不入的程度，因此導致地位曖昧的可能，並產生不等壓力。

儘管引用一個使美國功能論之社會學大行其道的概念是很諷刺的，我們無法否認的是，慣習的定義則由於此一彈性的釋出而煥然一新。換言之，慣習不再是單一成型的零件；而且，它被認為可能是個混合物：如果諸多零件能隨時互相調整，那麼個體也將隨之調整其傾向，以配合場域的實務邏輯。相反地，若是在某坎坷錯落的經歷後，使得各成份間產生對立矛盾，那麼就會出現一種雙重限制（*double bind*⁶⁹）的局面，並煩惱叢生。如其一貫的作風，布赫迪厄僅偏向處理這些悖反慣習中的負面層次：社會生活之苦，以及難以在社會空間中取得立錐之地，都是這類悖反慣習導致的結果。布赫迪厄並不論及，有些個體在社會空間中的經歷不同尋常，但似乎並沒有因此使他們陷入生存危機之中，而且相反地促成自我創新茁壯：這正是海德格的人生經歷。布赫迪厄也曾提出非常精湛的海德格研究，但是他沒有說明的是，海德格將其身體力行的農家慣習視為

68 Pierre Bourdieu, *Meditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, rééd. (*Points Essais*), 2003, p. 229.

69 Gerhard Lenski, *Status crystallization. A non vertical dimension of social status*, *American Sociological Review*, vol. 19, n°4, 1954, p. 405-413. 【譯註】Gerhard Lenski (1924-2015) 是美國社會學家，以社會體制、地位身分、宗教、社會流動等研究領域著稱，其地位結晶之概念通常是與地位不一致（*status inconsistency*）一起應用，而且，一個人其多面向的地位結晶彼此之間的聯繫是不堪一擊的。

70 【譯註】一般主張該說源自 Bateson Gregory (1904-1980)——人類學家、精神病學家，後轉向知識形成等議題：當一個人接收到兩種以上彼此矛盾的訊息時，可能產生困惑，並感到痛苦；這經常發生在個體間若一方乃支配者、另一方為受支配者時。

首張哲學王牌。在《巴斯卡沉思錄》一書中，有那麼幾頁筆觸不凡，布赫迪厄似乎重新加入了他在《實踐之道》這本恍如教義說明的書中被排除的成份；學習經歷間的偏差、偏好間的衝突，以及調整適應過程中游移不定的特性。社會中的施為者從此脫胎換骨；縱使可能被違逆悖反撕裂，卻依然能靜坐反思，而在早期《實踐之道》一書中，似乎根本排除此一能力。換言之，即席的音樂演奏中也飄著幾絲當下反思。慣習所面臨的一些緊張時刻，及其失敗經驗，都將是開啟務實省思的大好良機，而且，這些省思也都將持續緊扣著人的一舉一動。

我們不需隱瞞的是，新版的慣習比舊版的還更令人滿意。雖然新版之優先性依然建立在過往之上，它卻開啟了因社會互動而激生之隨時修訂的可能。一個網球選手大可在發球失誤後，調整姿勢以修正不良的動作。慣習將隨著外在環境而不時調整。它不再是非一日之寒而砌成的牢房、甚或還幽禁著現在；它從此敞開大門、歡迎門庭若市般的互動往來。如此這般的修訂，促使布赫迪厄回頭檢視他最初的參考基準，也就是萊布尼茲，並從此走上與事先就安排妥當的諧和秩序不太相同的方向。萊布尼茲曾說道，「我們十之八九的作為都是根據經驗法則」。慣習的最初定義所能大致涵蓋的行動，正是這些可自動調整之經驗性作為的內容。然而，剩下的那十分之一、二呢？這關係到的是反思行動形式，它假定了自我修正、調整的能力，且該能力不再是長年養成之不由自主的反應，而是面對自我之餘，自我檢討的能力傾向，另外還能針對未來、先行採取預防行動。在布赫迪厄的晚年，在那現在看來像其教條遺囑中，他重新開啟了可能空間。這與潘諾夫斯基筆下的聖德尼修道院中的蘇傑神父⁷¹、與「習慣養成的力量」相去甚遠，乃至潘諾夫斯基所

述，最後看來只像是個反覆灌輸後的特例。布赫迪厄不再需要援引超自然般的隱喻，以思索慣習與場域之間的適應調整。原本當我們翻開《實踐之道》一書中〈信仰與軀幹〉(La Croyance et le corps) 那一章，我們可感受到，在透過體育運動來定義的遊戲規則中，布赫迪厄看到的是，「在慣習與場域間，還有，在穿戴於肌膚軀體上之經歷與被視為客觀存在之史實間，一種幾乎可說是奇蹟般組合又差不多精確無誤的想像」⁷²。在其晚年，他不再相信奇蹟，也不再信服慣習與場域間完美無瑕的合奏。他的理論更具彈性，但是，具統合性之慣習的解釋力則開始動搖。

我們能否討論所謂的慣習之解釋力量呢？法蘭索瓦·艾宏 (François Héran) 在一篇頗具震撼力的論文中，針對慣習之說的系譜學，提出至今依然無人可比的分析。但當時布赫迪厄則相當憤慨，因為他覺得那像是為了攻訐他一手發展出來的理論建構之獨特性⁷³。厄根·芬

71 【譯註】Suger (1081-1151) 是法國聖德尼修道院 (abbé de Saint-Denis) 的院長，一般認為他有力提高了皇家宗教力量，進而加速中世紀法國國家的統一大業，並且，推廣哥德式建築，尤其是美學之考量，因而開啟建立法國國家文獻檔案的基礎。

72 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 111.

73 François Héran, «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 3, 1987, p. 385-416. 【譯註】François Héran (1953-)，法國社會學、人類學暨人口學家，早年於埃及、西班牙與波利維亞等國家從事與農村社會學相關之研究，返法後曾服務於國家統計與經濟研究所，二〇一七年當選為法蘭西公學苑院士，主持「移民與社會」講座。

克 (Eugen Fink) 曾區分胡賽爾提出的主題概念 (*concepts thématiques*) 與操作概念 (*concepts opératoires*)⁷⁴，艾宏則以此為基礎，詳加探究布赫迪厄的理論、尤其是早期版本中慣習一詞的地位。在布赫迪厄最初的理論中，慣習之概念組成了理論的主題。而後，則不再是一般所謂的研究對象，但在理論中發揮實際作用，並在整個理論系統的連結中扮演決定性角色。正是在這個理論系統之連結的關鍵上，慣習乃其要件，另外，如我們之前已討論過的，與慣習相關連的利益或策略也都是連結系統成份的要件。在一番抽絲剝繭後，艾宏證明了「(慣習此一概念應用的) 慣有結構乃是建立在我們可稱之為中介 (*mediation*) 與切換 (*commutation*) 的基模上。慣習隸屬於眾多學者都曾試著加以抽離出來的『中間性概念』，即介於主觀與客觀之間、介於個人與體制之間：例如，『異化』、『態度』或『集體成員的共同特質』(*ethos*) 等等」⁷⁵。慣習是將過去經驗的沉澱翻轉成為當下的棋子。因此，我們由被動轉為主動：在砲轟般的反覆灌輸中，我們守株待兔；在社會生活中，我們主動出擊。由於翻轉切換的效應，慣習由產品脫胎換骨為生產者。一九七二至一九八〇年間，布赫迪厄多次根據慣習的典型意涵來澄清慣習的切換能力 (*force commutative*)。艾宏強調的就是——而他是第一個做此嘗試的人，當時布赫迪厄的讀者尚沉醉於布赫迪厄那既怪異又熟悉的詭辯中；怪異，此乃由於這是首次有人將辯術應用於社會空間的分析中，熟悉，則是由於這些修辭依然完全以學院哲學的傳統表達形式來發揮——，即使布赫迪厄再三重覆慣習的典型公式，卻也沒說明究竟被動是如何過渡到主動的。針對這一點，我們必須投入更多的努力，以說明究竟經驗的沉澱是透過何種過程而變得活絡生動。我們可假定並非所有的成

份都隨時待命，而且存在著一套篩選原則。如果布赫迪厄有更充裕的時間，就如同我們後來在《巴斯卡沉思錄》一書中所讀到的，他勢必能就修正後的慣習定義重新出發，並用以分析那些在猶如電流切換時發生差錯、一堆失手的慣習經驗；或至少，這些切換機制也會暴露在陽光下。在他層層追加的慣習定義中，慣習是個徹底底的黑盒子。若順著艾宏的思路，慣習的解釋力量似乎为零。就個體與社會間的連結而言，涂爾幹提出的原始議題，即社會乃外在於個人、並且常被視為一整套制裁體系，則似乎蘊含著更多的開發潛力，這也正是社會學的中心議題。

就哲學史觀點而言，艾宏的解析是非常傑出的，但也可依知識社會學的兩大面向來解讀：首先，這在於追究，就哲學或其他領域（特別是醫學）而言，布赫迪厄給予的定義，何以是受惠於慣習這個詞的歷史、與該詞的使用；而其慣習與現象學的關係，這一個問題更需要做深入研討。不過，另一方面，這也牽涉到去探究諸多辭彙的科學定義，它們與這些詞彙的常識性定義的使用總是密切相關；也因此，社會學原本便總是搖擺於不知是該對圈內人傳授、還是對外公開講述，所以在面臨此現象時，究竟社會學的詞彙又是如何被此雙重性格箝制著。基於此，又由於慣習乃是切換機制與純策略性之傾向兩者交錯下的混合體，故若就要就布赫迪厄的慣習概念勾勒出一個輪

74 Eugen Fink, *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, *Cahiers de Royaumont*, n° 3, 1959, p. 214-230.

【譯註】Eugen Fink (1905-1975) 曾先後為胡塞爾與海德格之助理，於德比兩國任教，他在現象學之發展過程中所扮演之突出角色最近才開始受重視。

75 F. Héran, *La second nature de l'habitus*, art. cité, p. 393.

廓，溯及起點的分析將是重要的試金石。一如二十世紀中葉高等師範學院的文科班學子都經歷過的，教條之反覆灌輸的強大力量在布赫迪厄身上所留下的深刻痕跡，都切換成以穿戴於肉身之傳統力量為基礎的典型樣貌。也正是在此一身體力行的傳統中，布赫迪厄一生的著作在在彰顯著慣有的基模，例如，急切地想解決二律背反的問題，或者，化解甚至傳統本身也為之背書的種種錯誤對立，或甚至是，立志建立一套可讓先前理論系統之限制從此煙消雲散的整體性理論。至於，讓能手之所以為能手的策略性傾向，其表現，就在於局部地整合反對其理論之雜音的能力，而且其中一部分往往是以修辭風格來發揮，一如在聖地牙哥的演講，或者，以更具體實在的方式，而《巴斯卡沉思錄》即為一例。

如果慣習可視為多少可用來管理社會機緣所需的整體資源，那我們現在就應去探討論論系統的第三要件：那就是以各種不同樣貌出現的資本。

第三章

形形色色的資本

某大眾化雜誌曾以下述手法來介紹，布赫迪厄的繼承者所發展出來的資本概念之各式應用：

這一陣子，四處可見冒出各種並非布赫迪厄本人考慮過的新類型資本。例如，有人提出「活動分子的資本」……「社會聲望資本」（就大眾階級說來，由於身逢某處、去參加了一個不對外開放的聚會而獲得的資源），或甚至是「游擊資本」（這是指在都市郊區，在一些暴動局勢中可動員的資源：體力、恐嚇他人的能力、人際資本……）¹。

1 Xavier Molénat, 《Pierre Bourdieu (1930-2002). Une pensée toujours à l'œuvre》, *Sciences humaines*, inédit Web, 2 novembre 2015, <http://www.scienceshumaines.com/pierre-bourdieu-1930-2002-une-pensee-toujours-a-l-oeuvre_fr_28372.html>.

如果我們詳讀引用這些不同類型資本的研究著作，我們立即就會發現，其實資本一詞是可用「資源」、「屬性」、「在某一體制中、或在當下學成的能力」、「繼承來的事物」來代替的。我們也很容易以為，無論哪種才能都可用相同方式來描述：我們大可說，一名女大廚擁有豐厚的廚藝資本，如果她開餐廳的話，她就可以輕易地把廚藝資本轉成經濟資本（*capital économique*），或者，如果她主持一個電視節目的話，她便又取得了象徵資本（*capital symbolique*）。形形色色之資本可無止盡地擴散，原因在於，終歸說來，對專業軍官或對郊區的年輕人而言，他們各自的游擊資本之本質是大不相同的。布赫迪厄本人並非這團雪球的始作俑者，而且，與攻訐者所言完全相反的是，他留給後世的著作，也不該被當作是真實無誤的信條。資本是一個詞彙，而不是一項方法。然後，其門生又在學院市場中哄抬其價碼，我們大可一笑置之，戲稱這猶如一筆布赫迪厄資本。與布赫迪厄他本人所強調者截然相反的是，場域、慣習與資本的概念應用往往是彼此切割，無法表現出一套系統連貫的面向（*dimension systemique*）。與經濟資本相反的是，這些資本形式都無法做尺度衡量：例如，郊區的游擊資本，無法以年輕人私藏的衝鋒槍數量來衡量，而這並非只是因為正確數字難以取得而已。這類資本是一項綜合了諸多資源的不同形態而形成的指標（人際網路、體力、占用公共空間等等），但從來就不是依此大雜燴般的樣貌打造出來。這類意涵的資本是一項模糊的概念，幾乎完全由研究調查的背景來決定。

若要加以檢視這個現象，那就必須回溯布赫迪厄一生著作的轉折裡，資本概念的應用究竟有多少面貌。資本是可拆成不同類型的說法，乃在布赫迪厄的理論中居核心地位。他也不是第一個

將該名詞拿來做類比般廣泛使用的人。例如，人力資本（capital human）的概念，遠早於布赫迪厄功成名就之前：它首見於一九六一年時迪奧多·舒爾茲（Theodore Schultz）所撰之書，隨後自一九六四年起，由蓋瑞·貝克（Gary Becker）發揚光大²。至於人際資本（capiti social），若說自二十世紀初，即有一些零星應用，布赫迪厄與詹姆斯·柯爾曼（James Coleman）在同一時期所做的研究分析，則各自點出相當不同的理論前瞻性³。

布赫迪厄早期關於阿爾及利亞的研究乃屬練習性質，當時他接觸到的經濟學，是以阿爾及利亞社會中發展極端不平等，以及，經濟資本的嚴重匱乏為主要內容。若說向被看重的《阿爾

² Theodore W. Schultz, 《Investment in human capital》, *The American Economic Review*, vol. 51, n° 1, 1961, p. 1-17; Gary Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, New York, Columbia University Press, 1964. 【譯註】Theodore Schultz (1902-1998)，美國經濟學家，以發展經濟學著稱，一九七九年諾貝爾經濟學獎得主，長期服務於聯合國等非政府組織單位；早期研究以美國農村經濟為主，並構成其基礎思想，例如，捨棄微觀經濟因素無法應用於農業發展、生產者的選擇乃非理性等偏見。Gary Becker (1930-2014)，美國經濟學暨社會學家，一九九二年諾貝爾經濟學獎得主。以經濟學家而言，他是首位將傳統諸多社會學議題導入經濟學領域者，例如，種族歧視、犯罪、家庭組織、婚姻選擇等等。又，所謂的諾貝爾經濟學獎實由瑞典中央銀行於一九六八所創，與瑞典企業家諾貝爾（Alfred Nobel, 1833-1896）本人毫無關係。

³ James Coleman, 《Social capital in the creation of human capital》, *American Journal of Sociology*, vol. 94, 1988, p. 95-120. 【譯註】James Coleman (1926-1995) 是美國社會學家，數理應用與分析之先鋒，深受Paul Lazarsfeld (1901-1976，參見本書第四章) 影響，主要研究領域是教育社會學，其研究成果對美國教育體制之改革影響深遠。

及利亞手稿》一書的索引裡，毫不見馬克思蹤跡，但信手拈來即是涂爾幹與韋伯，此一現象當然意味深遠。當布赫迪厄有意提到經濟學時，他傾向引用法蘭索瓦·佩魯（François Perroux⁴）。但若貿然提出以下結論，則是相當不智的：布赫迪厄著作中不見馬克思的蹤跡，很可能不是因為有意疏忽，而是因為文章撰寫當時處於戰爭時期，而且其讀者主要是一群行政人員。不過，這幾篇初探性文章，卻能大致勾勒出年輕的布赫迪厄之思想狀況，那時他正在與阿爾及利亞社會、這個他毫無準備的研究主題糾纏搏鬥。而且，我們也可以看出，當時布赫迪厄是沉浸在什麼樣的學說中，也就是，不太受歷史辯證主義教條感召的高等師範學院畢業生。若說我們可在《實作理論綱要》一書中，發現幾個參照馬克思之處，而且，布赫迪厄的確也在某時或某地引介生產方式（mode de production）的概念，這卻沒有對當時已套上諸社會活動之整體經濟體系之名的理論建構產生影響。與一般保守派批評相左的是，布赫迪厄不曾為馬克思主義者，他本人也從不隱瞞這一點。在他早期的著作中，涂爾幹、特別是韋伯，都於其理論系統發展中占有更積極的地位。不過，資本該概念的分析有助了解布赫迪厄與馬克思的關係，並能幫助我們思考，隨著其政治關懷越加強烈的趨勢，甚至在他離世的前十年幾乎將他吞噬，是否可能在其生平論著中觀察到某些演變呢？另外，某種非經濟類型的資本，往往名之為象徵性資本，則應重新解析。所謂的象徵（symbolique），我們可簡單地定義為就是那些非物質的，或者那些不具實體的，實際上，並非都是自然而然的。

在進入布赫迪厄與馬克思的關係以及象徵性資本這兩大主題之前，首先必須澄清資本此一概

念，它究竟可分解成那些不同的類型，還有，由某類型兌換到另一類型的能力高低程度。此非易事，原因在於布赫迪厄並沒有如場域、或慣習般為資本撰寫相等量的說明，然而，他又不斷宣稱，其分析模式只有在三大概念都聚合時，才能生效。因此，我們必須回到那些不同資本的概念是同時存在於某一相同主題的論述；這特別牽涉到處理著卡比勒人婚姻的段落：

種種婚姻策略的邏輯與效力，一方面，依賴著雙方家庭所擁有的物質性與象徵性資本（*capital matériel et symbolique*），換言之，更確切而言，就是他們的生產工具與人力多寡所代表的財富高低。這些人力是同時被視為生產與再生產的力量，卻也猶如一股策略性力量，故可因而視之為象徵性力量。另一方面，婚姻策略的邏輯與效力，也取決於這些婚姻政策的負責人，他們如何在透過此一物質性與象徵性資本的靈活安排後，而讓獲利極大化的能力。這便意味著，婚姻策略的邏輯與效力，乃取決於當事人管理經濟之公理體系（*axiomatique économique*），此乃就該名詞的最廣泛意涵而言）的實際才能高低，不過，此一能力乃無形之中受制於既定的生產模式⁵。

4 【譯註】François Perroux (1903-1987) 是法國經濟學家，自一九五五年起於法蘭西公學苑執教，對法國經濟學的基礎科學方法論影響深遠，力主對抗馬克思主義於法國之主流地位，回歸巴列圖（Vilfredo Pareto, 1848-1923）傳統等等。

5 P. Bourdieu, *Esquisses d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 163.

在此一段落中，資本乃以單數形式呈現，也似乎以一套統合方式發揮作用，並結合了以生產工具為代表的經濟屬性，以及以人力為代表的象徵性屬性。以人力乃策略性力量之化身而言，其影響範圍就不只是生產領域，也包括了卡比勒社會整體。所以，行動模式的檢視仍然是透過經濟生活的：這是為何布赫迪厄論及「靈活的安排」、「經濟的公理體系」、「生產方式」等。至於象徵性力量，似乎產生著某些效應，因此就可以假定，這些效應在具有「最廣泛意涵」的經濟範疇中，扮演著鞏固強化的角色。最後，利潤極大化此一主題，無可置否的，乃左右著這些婚姻策略的本質。

所以，在經濟性與象徵性資本之間，便存在著一些互補空間，可是，我們未必能在實際狀態下加以區分：截至此，所牽涉到的對立面，是屬於方法論等人為因素。成婚人的家庭在建立婚姻關係之前，透過受委託的中間保證人所作的身家調查都要求實在，而且最主要的是，對方擁有之資本的象徵層面：就此，布赫迪厄論及象徵性資產（*patrimoine*）、榮譽與享有聲望者此一資本、婚姻聯盟的性質，以及，成婚者家庭在團體中的地位等等。布赫迪厄不只一次地以單數形態來表達物質性與象徵性資本、或物質性與象徵性資產的概念，彷彿是說，在一個全然導向傳宗接代的社會中，資本這麼一件事實，實乃擁有兩張不同的面孔。經濟分化（*différenciations économiques*）之闕如是如此地明顯，於是，便為社會關係中的象徵性面向騰出了一個重要地位。這也是由於生產工具（*moyens de production*）往往是集體而無分化（*en indivision*）的，因此，也沒有衍生出明顯的不平等，更何況，當地農業收成不穩定，實在無法累積出剩餘物資

(surplus)。我們大可結論，卡比勒社會的特性是，物質性與象徵性事物都不具分化形式。所謂的象徵性、這一個形容詞，乃同時對立著兩個彼此鄰近、但意義全然不同的主題：物質的與經濟的。象徵性該形容詞指的是，所有不具物質形態的社會事實，或者，其物質形態並無法表達全部的意涵；這正是文化物品的例子。布赫迪厄將文化物品命名為「象徵性物品」，於是，這便使之導向一種考量著這些物品未必全然僅有經濟層面的經濟分析。這等經濟分析涵蓋了不同時間點的利潤、威望，或是安貧樂道等諸面向，也都抵觸著利潤極大化的簡單邏輯。在採取與唯經濟主義的觀點相對立的立場後，象徵點出了，在一個社會中，社會事實未必僅來自於生產領域，例如，權力與權勢均非生產領域所致。

《實作理論綱要》的結論似乎為某一研究計畫揭開序幕，但最終，布赫迪厄僅以美中不足收場。他持續使用成雙成對的形容詞（例如，「重要的投資，無論是物質的、還是象徵性的」），而且，這是由於象徵性資本的累積，假定了某些時間投資，並因此縮減了在物質生產領域的種種投資可能，所以，他也指出「象徵性資本的累積，僅在犧牲與經濟資本相關之資本時，才有可能」⁷。在此分析中，兩類型的資本很明顯地區分開來，即使，另一方面，在社會生活中，兩者之別並非如此清晰。社會施為者未必將象徵性資產本身視為象徵性資產：「因此，唯有將象徵性

6 【譯註】該處資本乃單數形式。

7 *Ibid.*, p. 368.

利潤的每一條目都寫入帳本時，我們才能掌握行為舉動中的經濟理性，不過，唯經濟主義則以愚昧之名將該理性全然拋棄；但我們也需銘記在心的是，資產的象徵性成份與物質性成份是毫無區分的。」，原初社會之經濟活動（*economies archaïques*）的特點是，就嚴格定義之經濟活動而言，象徵乃擁有優先順位；如此之優先順位假定了，人類學家操弄並區分，那些對社會施為者來說，構成了社會整體的成份。而且在另一方面，人類學家也以其研究工具，或至少以類比手段，去處理了經濟現象的象徵層次，尤其若是以定義狹窄之經濟學說為基準時。這是為何，從此之後，當我們在討論象徵性利潤時，其實是與在討論經濟獲利時，毫無二致。經濟學詞彙的類比使用，就因此成為可行之事，不過，很吊詭的是，這卻是由於經濟學，就生產系統此一定義而言，在社會生活中的份量著實有限。我們是否可因此大膽討論或有一抽象的記帳法，或是，我們應該在隱喻層面止步？我們實在難以想像，究竟一個調查研究可生產出什麼樣的會計帳本？

從第一本理論著作出版後，布赫迪厄便建立起一個強大的研究工具，而且也應用在現代社會的分析中。然而，在經濟資本於生產與再生產過程裡扮演核心角色的現代社會中，究竟象徵之存在，是否仍保有相同的性質，這樣的問題並沒有被提出討論。同樣地，象徵之經濟化過程（*économisation du symbolique*）是人類學家的某技術工具，用來打擊某些經濟學家狹窄的物質主義觀點，也就是，那種認為去追求並非來自於物質生產而得到的象徵性報酬乃是非理性的主張。《實作理論綱要》的結論引入了資本具有不同類型的概念，也制定了一個可謂嘔心瀝血、但並不只關係著卡比勒社會、且遠遠超出該離型之研究計畫。該書結尾的句子很長，又繞了點圈子，這

是由於資本類型的描寫有兩類不同方式，所以，必須細心詳讀：

社會團體所累積的資本，是一股社會機能體的活力——在這裡，或許是體能資本……「經濟的」資本（例如，土地與牲畜）、社會資本與象徵性資本，總是又偶而地與資本的其他類型占有結合在一起，不過，卻又可能由於使用方式之別，而增加或是減少——社會團體所累積的資本，是可能以不同類型而存在著，而且，雖然這些不同類型的資本服膺於嚴謹的等價法則，也就是說，乃是彼此可互相兌換的，卻製造出特定的效應。

在這裡，象徵性資本既是一種特定類型資本，也是一項可與其他類型資本共同累積出某些效應的補充物。就此，布赫迪厄揭示一套可彼此兌換（convertible）、或是價值相等的法則，而且該法則，隨後又在其理論系統中發揮擴大。因此，象徵性資本被賦予特定的地位；原因則是在於，此一資本並不只是在某一時間點上的累積資本、如此一個可加減得出之整體中的某一成份而已。它是一個累積的加速器，不過，似乎比其他類型的資本還更脆弱；這則是因為使用常規之別，可能使之縮減。這原是布赫迪厄應該針對經濟資本、或體能資本所提出之分析，而且人

8 *Ibid.*, p. 370.

9 *Ibid.*, p. 375-376. 【譯註】在此，「社會團體所累積的資本」是單數形態。

們可拿來作掂斤播兩的使用，他卻絕口不提。《實作理論綱要》的最後一句話，又讓整個局面變得更複雜：「象徵性資本是一筆類式轉變了的資本，也就是，『經濟的』與體能的資本（*capital économique et physique*）移花接木後的樣子，它的這項特徵，就如同它所有其他特徵，讓它在某範圍內、而且只有在它掩人耳目時，產生其自身效應。另外，只有在偷樑換柱之際，屬於同一筆資本的這些不同「物質化」（*matérielles*）類型，便回歸到其起源之處，而就最新分析而言，回歸到使之產生效應之所在¹⁰。」如果象徵性資本是一種類型轉變後的經濟資本，那它就是某單一獨立類型，換句話說，相對於一般資本類型，象徵性資本的地位就變得不一樣了。這是我們以為在前述定義中所讀到的內容，甚至可能讓我們產生錯覺，以為象徵事物擁有一己自主的形式。布赫迪厄將經濟資本一詞加上引號的做法，使之與勞動體力和象徵事務區分開來，則又使得整幅景象更加複雜。「經濟」資本是經濟活動的某單一部門的表現嗎？然而普通人類學卻以一概全？我們這裡所需考量的是，象徵性資本的效應受制於其變色龍特質：其效力實由於不為人知（*méconnaissance*¹¹）之故。

當他正在把關於阿爾及利亞的研究整理出理論模式時，布赫迪厄也在同一時間與巴斯宏進行著關於教育體系的研究工作，並贏得首次光榮。一九六四年出版的《繼承人》（*Les Héritiers*）廣受好評，偶而還被視為一九六八年五月學潮的傳聲筒。一九七〇年出版的《再生產》（*La Reproduction*）則是針對學校體系的支配機制，所提出的一項非常具說服力之新韋伯主義的綜合理論評述。此一分析，與法國第五共和亟欲鼓吹的那種技術官僚所持之教育觀點，大唱反調。而

且，當時的新計劃政權，為了整合法國的經濟發展，組織了諸多委員會，而布赫迪厄與巴斯宏都曾多次拜訪這些部會，故對其觀點是相當熟悉的。另外，一九六六年時布赫迪厄也於午夜出版社（Editions de Minuit）主編《常識》（*Le sens commun*）此一系列專書，當時他以達拉斯（Darras）為筆名、發表論文；至於達拉斯此一名號，則取自他主辦、名之為利益分享（*Le Partage des bénéfices*）之講座的城市名稱¹²。在該講座中，盡是與布赫迪厄交情匪淺的社會學者，以及，學科素養精湛的統計學家，其中某些是布赫迪厄在阿爾及利亞時的同袍。該講座的主旨是追問，自一九五四年起在法國社會裡，究竟整個發展迅速的國內財富是如何分配的。尚一荷內·特瑞昂形（Jean-René Tréanton）對以此為題而出版的書籍相當讚賞，但在〈法國社會學學刊〉中，他寫道：

10 *Ibid.*, p. 376.

11 【譯註】亦有忽略、認識不清的意味，這也是隨後段落中，當作者比較布赫迪厄與馬克思理論時所採取的譯法。在布赫迪厄一貫的雙關用法中，該詞往往是與 *reconnaissance*、*connaissance* 等相對立。此一配對所牽涉者，不只是針對某事實或現象，還有就是知識與科學的形構等問題，於是便如本書第二章所言，一個認知問題。本書作者在第八章論及布赫迪厄與精神分析的關係時，將重拾該議題。

12 【譯註】實際上，此一城市為 Arras，位於法國北部，接近比利時邊境。加上 D 為字首時，則有「來自 Arras」之趣味。

即使團隊精神不容許他強出頭，但很明顯的，團隊指揮人就是布赫迪厄。整本書的導論、結論、承先引後的文章等等，即使沒有掛名，卻都是他的手筆。整個講座的主題呼應著他先前研究的主要關懷，而且，他的文筆是既自然又生動¹³。

在《利益分享》一書中、他自己的文章裡，布赫迪厄主張「種種不平等似乎由物質消費領域（即使不同性質的差別並非不存在），轉移到象徵性消費領域¹⁴」。隨之，他甚至又強調，象徵性差別「意指，看起來就像是一個人的主要特質，如同存在是不能化約為物品的，總之，這就是一種天性，然而，卻是修養而成的，也就是，鍛鍊修養轉變成自然天性，亦如神寵與天賦。」這本彙整了講座論文的專書，以及，布赫迪厄與阿蘭·達爾貝勒合著的《藝術之愛好》，都是在同一時期出版的。達爾貝勒他也是高超的統計學家；在《藝術之愛好》該書中，布赫迪厄分析大眾參觀歐洲博物館的現象，然後去探討究竟鍛鍊修養是如何轉變成自然天性。至於巴斯宏，其少年時期的政治經歷比布赫迪厄還更左傾，在《利益分享》出版的同一年，他也與一名學區首長合著出版一本關於大學改革之專論。這是針對教育體系改革此一議題，表達出來的一種體制內獻身改革的作法¹⁵。因此，《繼承人》一書絕非後生晚輩所想像的那種毅然跳出、燃起戰火的作品，而是一份對於教學體系改革的諍言，其視野，其實與十九世紀末的共和主義者不無相似。《繼承人》的兩名作者都是「合理公平之教學法」(pédagogie rationnelle¹⁶)的擁護者，也都相信，如果正確無誤地實施，該教學法則可降低社會調查研究指出的文化不平等。至於，用來思索這些不平

等，以及，不平等所製造出來的再生產效應的概念，正是文化資本。當時他們兩人都反對教育體系中勢力龐大的教育解放之意識形態，亦證明，欲使學校教育成功的主要關鍵之一，就是透過家庭教育傳遞某些資源，而且，即使這些資源與校園裡的學科無直接關係，掌握這些資源就有助學習。

在文化資本此一主張提出將近二十年之後，布赫迪厄又挺身說明，當初這是為了對抗那種唯經濟論者的教育投資觀念。在他往前追溯關於文化資本之二種狀態的文章中¹⁷，值得玩味的是，

13 Jean-René Tréanton, 《Compte rendu de Darras, *Le Partage des bénéfices*》, *Revue française de sociologie*, vol. 3, n° 7, 1966, p. 394-396. 【譯註】Jean-René Tréanton (1925-2015) 早期以勞動社會學為主要研究重心，曾創立或長年主編多份學刊，尤其是〈法國社會學學刊〉。

14 Darras, *Le Partage des bénéfices*, Paris, Minuit, 1966, p. 125.

15 Gérard Antoine et Jean-Claude Passeron, *La Réforme de l'Université. Conservatisme et novation à l'Université*, Paris, Calmann-Lévy, 1966. 【譯註】Gérald Antoine (1915-2014) 法國文獻學、語言學家、教育學區之首長，亦數次出任教育部之高級委員。

16 【譯註】簡言之，這是《*Les Héritiers*》一書中，與 *transmissions culturelles* (文化繼承) 相對應的概念。該教學法則多少是概念性的、計畫性的，強調就處於學習劣勢之學生而言，應該如何在教學工具、手段、體制等做出合情合理的考量。換言之，是一整套對於社會不平等之運作機制的社會學、或教育社會學的糾正主張。至於文化繼承，既是文化社會學主題，也是教育社會學之內容，則深究到校園之外，也就是家庭文化的層面，這也是用來證明「書香世家」之繼承人與「領清貧獎學金」之優異學子始終存在著差距的研究工具。

17 Pierre Bourdieu, 《Les trois états du capital culturel》, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, n° 1, 1979, p. 3-6.

他對於人力資本理論的不滿，遠遠超過對於天生才能、你我有別此一平淡無奇的觀點。如此之態度透露出，布赫迪厄拒絕被視為有意追隨蓋瑞·貝克的步伐，尤其是，當時人力資源理論在經濟學中高居核心地位。在此公案中，經濟學者忽略了什麼？至少，就布赫迪厄撰寫該文時，經濟學者都忽略了文化投資（investissements culturels），也就是，他們僅考量到貨幣性的投資與獲利，或是，任何可直接兌換成貨幣的事物。所以，經濟學家都無法揭發「教育投資中，深藏不露之物，以及，最具社會性決定意涵者，那就是文化資本的家庭傳承」¹⁸。然而，布赫迪厄沒有明言的是，這種將指標都兌換為貨幣的選擇，實乃受限於經濟學分析本身、而且貝克也只能如此建議之學科性質。社會學者在此一領域能做得更好嗎？布赫迪厄此一短文回覆了兩大類型的難題：首先，是他深深感覺到，他提出的理論被視為等同人力資本理論的一環，因為該人力資本理論是在布赫迪厄的理論提出之前就存在了，擁有國際性權威，並被廣大的政府機構採用。另一難題則是，我們可以假設，他隱約感覺到，他的學生以一種司空見慣的態度來使用文化資本的概念。所以，在某一期〈社會科學研究學報〉中，其中幾頁特別鎖定學校體制，不啻為秩序重整之棒喝。在這些段落中，他明顯指出，在教育投資（investissement éducatif）中，文化資本具支配性格。文化資本被清清楚楚地定義成「就社會生活而言，具優先決定性」，換言之，相對地，比經濟資本、也比人際資本還更重要。

若說文化資本並沒有被定義成理論性概念，但其存在模式則使之相差不遠。這些存在模式有三：以身體力行的狀態而言，文化資本的表現是透過有機體其經常持久的舉止態度；在客觀實在

的狀態中，它就像是全系列的文化物品（美術作品、書籍、工具）；在制度化的狀態中，它則以學校文憑的樣式表達出來。猶如經濟資本，文化資本也是可以累積的，只不過，它是隨著時間、透過單一軀體、且必須躬身奮為之：這是無法購買的。針對這一點，布赫迪厄寫道，這與做日光浴是相同的道理。在某一頁尾的註釋中，只不過，頗令人疑惑的是，此一註釋乃關於文藝資助的問題；藉此他說明，實在不可能去購買一項與人身無法分離的資本、卻不買此一肉身，所以，對經濟或政治資本的持有者而言，文化資本的使用「困難重重」。文化資本的力量，其落腳之處是具肌膚之親的，故能抵抗貨幣兌換之勢。

另一項文化資本的特性是，它擁有比經濟資本還更高超的變臉能力：文化資本的繼承條件都是肉眼不可見的；繼承而來的屬性與習成而得的品性是無法截然二分的。文化資本是透過一個人的生活風格而顯露出來的，因此，無法仔細地解剖出其體質內容。此一屬性，使之貼近了象徵性資本，而且，針對這一點，布赫迪厄也提出了象徵性資本的定義，以幫助我們理解兩者的差別；那就是，象徵性資本是「不為人知、卻也舉世認同」¹⁹。然而，在其他背景中，兩者差異則是難以區分。象徵性資本是經濟性與象徵性此單一資本（*capital économique et symbolique*）的重新組合，至於其組合過程，根據布赫迪厄所言，則是經歷了一番經濟學者只能袖手旁觀的「社會煉金

18 *Ibid.*, p. 3.

19 *Ibid.*, p. 4.

術」(alchimie sociale)。我們大可反駁布赫迪厄，其實連他自己也不得不將此一突變過程交付給某一套社會魔法(magic sociale)，而且，終究說來，也實在無法提供更多的分析資源。不過，我們還是因此撈到一項新定義：象徵性資本是一筆自我否決般的資本，其基礎，是建立在其他類型資本的轉變上，而付出的代價，卻是無人知曉²⁰。因此，第一類範疇之文化資本的累積，是來自於當事人的自我努力。相信諸位讀者隨即想到一項在前一章節已分析之概念，這是毫無疑問的：「文化資本是一項轉變成存在的資產，一項具體實在的屬性、並成為『人身』的一部分，也就是，一種慣習。」如果我們也同意此一文化資本的首要存在模式，而且我們也可以設想，對布赫迪厄而言，這是最重要的要件，那麼我們也可能承認了，這與慣習是差不多的道理。總之，布赫迪厄是不會否決自己的。我們可說文化資本是慣習的變身之一。慣習養成是與個人或團體都可為之努力的時間投入相關連的，尤其是孩童時期；如此這般的時間投資便假定了必須擁有某類型的經濟資本。理由則在於，無論是提早進行的密集投資、或是後來迎頭趕上的努力，都假設了經濟資本的投入：那些無法在單一勞動力的再生產之外做更多努力的人，是無法奢望累積文化資本的。

毫無疑問地，文化資本的第二種存在模式就不是那麼複雜了：由於其中諸多屬性終歸於當事人的慣習，所以，它可說是出自第一種存在模式。實際上，若說我們可轉讓形體化之物品、或以經濟資本購買之，其象徵性效率卻端賴於與人身合一之狀態下的文化資本。至於在體制化狀態的文化資本，其具體實在的樣子就相當於文憑頭銜的形式，尤其是學歷證書。文憑頭銜是非常重要的

的，理由則是在於，與身體力行的文化資本相較之下，文憑頭銜這第三種模式可用貨幣兌換。在無法被取代的每一特定軀體之外，對立著文憑頭銜具有的可交換價值，可用來在某特定時間去比較、評等頂著文憑的人。即使布赫迪厄沒有明言，但是學校文憑是可被歸類於諸如具有不動產價值般的所有權狀：此一權狀可在市場中交換，兌換率完全依市場狀況而定。布赫迪厄又言，處於制度化狀態下的文化資本，是能夠「在文化資本與經濟資本間建立種種兌換率，並同時保證某一既定之學歷資本的金錢價值²¹」。在其論文的最後幾行，布赫迪厄導出另一新類型資本，即學校資本（*capital scolaire*），並主張在考量文化資本的第三類型時，學校資本可以完完全全地取代文化資本。換言之，布赫迪厄自行將化為肉身之資本轉譯到慣習之列，而制度化狀態者，則成為學校資本。至於處於客觀實在狀態的資本，其意涵與應用常規，則都來自於與軀體相關的資本狀態。如此一來，文化資本還剩下什麼呢？布赫迪厄提出的澄清卻使概念更加混濁，而且愈來愈難爬搔梳櫛。

隨後的分析將有助於掌握這些議題，不過，在此，我們可先指出兩點。首先，就是資本衡量（*mesure du capital*）的問題。布赫迪厄在其論文中，乃於尾聲之處才提到這個問題，而且，這是當學歷證書的參考價值，可用在某一既定市場裡、無論涉及何物、「一紙文憑的價值相當於」此

20 【譯註】或可譯為「完全被忽略」。

21 *Ibid.*, p. 6.

一形式來描述兌換成貨幣的可能時。我們可區分出三等級的價值：與軀體合一者，這是無法以尺度衡量的，但以感受來證明；具體實在者，這很容易與某一物質價值混淆，且其文化面向，唯有當某一特定軀體伸展臂時才會生效；至於制度化的，這是在市場中交換的。一般而言，布赫迪厄並不賦予衡量此一問題絕大的重要性，原因在於，經濟學家他們無不斤斤計較，卻都忽略了最重要的一環：究竟該如何捉住資本的象徵性力量。布赫迪厄承認，不得求助神妙的煉金術、某種社會魔力，一股恍如奇蹟般的力量，以用來推敲那無法輕易化解成諸多分子的力量，而且，這股力量也還抵抗著任何要加以數量化的外力。在某一頁尾的註釋中，布赫迪厄寫下他對於文化資本的度量此一問題最重要的註腳，那種與人體合一的狀態：「在所有文化資本的度量表現中，可說是最正確的，就是那些以取得時間作為衡量標準的——當然，條件是不能將此一取得時間的長度簡化成就學時間的長短，而且，還必須考慮到，家庭教育此一優勢是否存在的因素²²」。因此，我們可以總結，嚴格而言，文化資本實在沒有度量衡可言。原因在於，在社會學調查研究的標準作業中，家庭生活的預算——時間之類的分析是很難進行的，相關計畫也是所費不貲的，但終究而言，卻也只是比其他分析還少些錯誤而已。

我們可指出的第二點就是，三種不同狀態中的文化資本之間的關係是很模糊的。在第一與第二三種狀態之間，存在著一道鴻溝，但在另一方面，文化資本之概念力量在於文化資本與學校資本之間的區分。其原因則在於，第一種狀態中的文化資本，匯整了所有在學校環境之外所從事的生活動，偏偏那又是學業成功的主要關鍵，例如，深具藝術涵養、在社交場合中舉手投足間盡落落大

方、品味獨到：布赫迪厄與巴斯宏的教育社會學研究，都很清楚地證明了這些要點。另外，第一種狀態中的文化資本，是可消解於慣習之概念中，而第三種狀態中的文化資本，卻可能被人力資本的理論吸收：經濟學家都很擅長以市場交換的價值高低來處理學校文憑的價值問題。在布赫迪厄的論文結論中的說明裡，學校資本此一想法的引入，也再次證明，如何能前後一致地考量文化資本概念，實為一大難題。布赫迪厄的補充說明，絲毫沒有解決任何難題。

現在我們可以試著解釋另一類型資本，即社會資本；當年在重新檢驗文化資本後的數個月，布赫迪厄便回頭重新探討此一議題²³。的確，布赫迪厄並非一開始便將社會資本引入其整體布局中。此一概念之起點來自一項觀察，那就是，擁有差不多程度的經濟與文化資本的人，其回收率卻往往有高有低。主要的解釋在於動員團體性資本的能力高低，且無論這裡的團體是牽涉到家庭、所屬的俱樂部、某某校友會，或任何其他形式的人際網路。社會資本的最簡單定義，就是隸屬於一個集體，但這不意味著該定義能在一個交際系統（*système de relations*）內啟動（*être activée*），或受此系統的認可。啟動（*activation*）的想法，是為了清楚說明此一資本類型時，最具決定性的主張：實際上，人際網路既非天生才賦、也非後天養成，而是「萍水相逢般的因緣際會所發酵出來的結果，例如，鄰里或同事關係，或甚至是，無可選擇卻也具選擇性的親戚關

22 *Ibid.*, p. 4, note 2.

23 Pierre Bourdieu, *Le capital social. Notes provisoires*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, n° 1, 1980, p. 2-3.

係²⁴」。再一次地，資本累積也搭上煉金術快車，意即「言詞、禮物與女人等等的交換²⁵」。此一累積預設某些特定的能力，例如，熟稔祖宗家族關係、經常性的努力與時間投入，而且，與那種身體力行的文化資本相左的是，很容易就可折價為經濟資本。若說社會資本是一項集體資本，團體內每個成員所分配到的資源卻是不對等的，而且，團體與成員的關係乃因個人資金高低而有差別。社會資本是建立在既非休止、亦非虛擬之人際網路的啟動上，看起來也像是一可活絡並維持其他兩類型資本的方法，也就是，經濟與文化資本。社會資本是回收這兩項資本的必要條件之一：擁有文化資本、但若沒有結合社會資本時，就難以開花結果。

至此，我們共可區分出五類型資本：經濟的、文化的、社會的、學校文憑的、象徵性的。前面兩項與第三項之間的銜接，正關係到資本啟動的研究議題：社會人際關係的優劣，可能影響到所累積的經濟與文化資源的回收程度。學校文憑此一資本，是所有非經濟類型資本中最容易測量的。而且，因為學校文憑資本與文化資本之間存在著一些間隙：由於它們從來就無法彼此吻合，所以，它也不是文化資本的制度化形式。就此而言，象徵性資本便看似一筆超級資本（*super capital*），其起源，來自於經濟與文化這兩資本，尤其是，當這兩筆資本都因鮮為人知的手段而被改造，並以其不同的面貌重現江湖。所有的資本，無論是繼承而得、或是後天所創，都是建立在不斷的努力與時間的投資上。所有的非經濟資本也都難以度量。不同類型之資本間的兌換也可能是不對等的：布赫迪厄所謂的新生策略（*stratégies de reconversion*），總是借重於這些替換性有限的資本。

因此，布赫迪厄講述的是複數型態的資本。與馬克思的《資本論》中的單數形態之資本相對照的話，對我們有任何助益嗎？我們至今的分析，可讓我們馬上解決布赫迪厄與馬克思主義的關係此一問題：其實，這所牽涉的，是完全另外一碼子的事。然而，拉近兩者的距離卻是必要的，至少以方法而言也是應該的。生產模式、勞動累積等概念都曾出現在布赫迪厄的研究成果中。有時我們也將認識不清之類的主張與異化（alienation）、或偽階級意識（fausse conscience）結合起來。²⁶所以，我們不妨放手比較兩者之異同。

在他那篇非常著名、關於社會空間與階級來源的文章裡，布赫迪厄毫不遲疑地聲明「一項社會空間理論的建構，便假定著與馬克思學說的一連串決裂」²⁷。他甚至斷言，在使社會空間理論能更適切的努力中，馬克思學說是妨礙進步的最大阻力。此一論點激怒了全世界的馬派學者：

24 Ibid., p. 2.

25 【譯註】言詞、禮物、女人都是典型的人類學研究對象，尤其於莫斯之著作中：一九〇二—一九〇三年撰寫的《*Essai sur une théorie générale de la magie*》一書中，也正討論煉金術、偽科學、信仰與魔法的社會關係。

26 【譯註】在此的討論重心是布赫迪厄與馬克思的關係，故 alienation 譯為慣常採用的「異化」：就黑格爾與馬克思而言，異化是個體或團體深深感受到其自由與人權遭受剝奪，而原因在於自然天災或是支配團體等歷史因素。另一方面，alienation 源於心理學，意思是精神錯亂，使人失去某些心智能力；基於此，méconnaissance 一詞不再取「鮮為人知」之意，而採「認識不清」，希冀能使之更強烈地呼應其他兩詞。

27 Pierre Bourdieu, 《Espace social et genèse des classes》, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, n° 1, 1984, p. 3-14.

沙特所謂的「當代哲學」裡「無法超越」的地平線，被視為俗不可耐的認識論絆腳石²⁸。在這篇論文中，布赫迪厄並不處理資本，而是階級。然而，為了定義他暗指可取代馬克思教條的人際關係空間（*espace relationnel*），他卻從資本定義著手，並用以考量社會空間分化（*différenciation de l'espace social*）的由來。

足以產生影響力的屬性，被視為社會空間建構的動力般，都被攔截下來，它們也都是在不同場域中流通的各類權力或資本。至於資本，它可存在於具體實在狀況下——也就是，以形體化資產的形式——或者，以文化資本為例，它是處於與人身二合一的狀態，則受到法律的保證。資本代表的是，在場域中發揮的力量（在某一既定時刻），更嚴格說來，它也代表著，對過去的勞動所累積出來的事物具有某影響力（尤其是，對於所有的生產工具而言）。因此，資本就代表著，可牽制運作機制，它總是偏向維護某一特定範疇物品的生產，並因而對全部的收入與利潤產生影響。在一充滿競爭的環境中，不同類別的資本，就像是張張致勝王牌，而在一既定場域中，則是決定獲利率的力量（事實上，每個場域或次要場域都對應著某一特定的資本，而且猶如權力與籌碼，都在此場域中流動運作著）²⁹。

在此一段落中，資本是一如價例般被定義成累積的勞動成果，但也深具布赫迪厄的個人風格，被描寫成在場域中的一股力量、或是競賽中的一張王牌。在這裡，資本是一推動建設的巨

輪。至於場域的定義，則是在其王國中，存在著某一類型的資本。在閱讀完布赫迪厄全部的著作後，縱然我們假定在某一場域中，各類不同的資本都是活躍蓬勃的；而且，儘管某一類別的資本是具支配性力量的，例如，文化場域中的文化資本，但是，這都無法排除經濟資本或是社會資本的作用。布赫迪厄曾以象徵性物品的市場交換為研究主題，便證明了以上原則。

在美國、但也不只是美國，最具影響力的布赫迪厄形象之一，就是馬克思主義之代言人，並將馬克思主義延伸到市場與資本的文化、象徵等層次。「布赫迪厄使用資本此一來自於資產階級與馬派經濟學的用語，不過，他擴大意涵，並區分出不同類型（*différentes formes*）的資本³⁰。」若說布赫迪厄始終大肆抨擊著，諸多經濟學者狹隘的唯經濟論觀點，並且，總是視之為受到馬派思潮之毒害，但這並不意味著，他有意將經濟學的所有假設擴展到整個社會空間中。相反地，由我們之前的分析可看出，對他而言，經濟學應當被視為社會空間中的一個場域；又，在此社會空間中，儘管經濟資本僅被視為在一特定領域裡賺取利潤之機會的能力，卻大行其道、獨霸天下。社會空間應被視為能以各種不同的角度來檢視的對象。也因此，那種決斷性主張，區分出一個完全由剝奪的社會關係而定義出來的下層世界，以及，另一個只不過是意識形態的泡沫所堆成的上

28 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960., p. 29.

29 P. Bourdieu, «Espace social et genèse des classes», art. cité, p. 4.

30 Hans Joas et Wolfgang Knöbl, «Between structuralism and theory of practice: The cultural sociology of Pierre Bourdieu», in Simon Susen et Bryan S. Turner (dir.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, Londres, Anthem Press, 2011, p. 15.

層世界，對布赫迪厄而言，是非常怪異的。將布赫迪厄視為馬派代言人之類的混淆是來自於，在教育系統的研究調查裡，資本此一概念的類比使用所造成的。

就此，正牌的馬派學者也沒認錯人，立刻反擊《繼承人》一書的兩名作者。一九七〇年代，阿圖塞主義的同路人主導了法國的馬克思主義，例如，克里斯芎·伯德洛（Christian Baudelot³¹）與羅杰·伊斯塔勃勒特兩人，他們都曾試著說明，學校教育系統的分析研究僅能透過階級鬥爭此一路徑。而且，既然是做為國家的意識形態工具，學校教育系統的主要功能就在於將學生分成兩類，一是注定為無產階級換血，另一則是專門用以培養新世代的資產階級³²。《法國資本主義路線的學校體制》（*L'École capitaliste en France*）一書是為了還擊《再生產》，此一出擊不免過於急躁，參考來源也不一，故提出的修正極為有限，也頗有為當時的中國文化大革命搖旗吶喊之嫌。不過，這本書卻也順水推舟地讓布赫迪厄與巴斯宏重新歸入韋伯隊伍。該書尤其不滿布赫迪厄與巴斯宏兩人，與韋伯同出一轍，不以生產關係、但以個體的屬性，來思索階級現象。布赫迪厄與巴斯宏兩人亦被指責，賦予了家庭如同社會化溫床此一過於重大的角色。總之，在一九七〇年代的巴黎學術圈，其實沒有人將《再生產》一書的作者視為馬派學者。《再生產》開宗明義便聲明有意撰寫一篇關於馬克思、韋伯與涂爾幹的綜合論述，但結果是，明顯地偏重於韋伯與涂爾幹。

這類將布赫迪厄視為馬派學者的說法，大多來自於美國與德國學者，消毒卻也是從美國開始的。馬太·喜卡路·德森（Mathieu Hikaru Desan）比較了馬克思與布赫迪厄兩人針對資本一詞的使用，應該有助澄清誤會³³。德森首先便點出馬克思的觀點，在其眼中，資本是一套生產的社會

性關係，其定義，與某一特定歷史時期中的社會形成有密切關聯。因此，資本並不是一項事物，甚至，若我們再加上布赫迪厄的可能說法，資本也不是一筆資源，亦非一張王牌或是一項能力，而是一串過程：資本是生產關係釘補起來的剝奪關係，且此剝奪關係，不只貫穿著經濟活動領域而已，實乃串合著整個社會結構。如果存在著如馬克思想像中的那種普遍的資本形式（*formule générale du capital*），那我們就不能以不同類型此一想法來描述資本。在以馬派觀點來檢視布赫迪厄的論著後，德森強調，布赫迪厄關於教育系統的研究，其實並不著眼於經濟資本與文化資本間連結關係的確切程度。而且，文化資本也不過是，「套在支配階級之慣習上的說詞，特別是，若要在某種階級權力的關係背景中，去做一些抽象思索時³⁴」。換言之，《再生產》一書中充斥著文化資本，但那不過是資產階級之種種文化特權的另一說法，況且，資產階級一詞也貫穿了《再生產》一書。文化資本看似確屬於上層結構般，因此，便很容易讓人以為，布赫迪厄是站在馬克思主義的陣營，更何況，另一方面，支撐著布赫迪厄一整個研究的正當化過程的理論（*théorie*

31 【譯註】Christian Baudelot (1938-) 乃法國左派社會學家，主要研究領域是法國教育學，與羅杰·伊斯塔勃勒特自一九七〇年代起已合著十多本社會學論著。

32 Christian Baudelot et Roger Establet, *L'École capitaliste en France*, Paris, Maspéro, 1972.

33 Mathieu Hikaru Desan, 《Bourdieu, Marx and capital: A critique of the extension model》, *Sociological Theory*, vol. 31, n° 4, 2013, p. 318-342.

34 *Ibid.*, p. 325.

de légitimation)，似乎與構成階級關係的基礎脫節了。某些馬派學者原應可看出此一研究途徑的可能，這甚至明顯到馬太·喜卡路·德森在其分析中也不再多言，但實際上，馬派學者卻從未提出此一研究策略。布赫迪厄的社會拓樸學著實無法以馬派論題來敷衍了事。

在以資本的大小與種類為條件而產生的分化過程為主題的研究中，《區判》一書應是布赫迪厄曾做過的分析裡最深入的。即使該書的要點是品味社會學，卻是將階級關係分析到最透徹地步的著作。在其中，布滿立足點之空間布局的建構過程，從未曾以生產關係的存在與否來定義，而是以支配關係的效應。文化正當性此一概念是《區判》一書中的理論概念核心。在依然以韋伯理論中的合法性暴力為基礎思維下，布赫迪厄發展出一個非常具說服力的文化正當性之定義。該定義的應用範圍廣泛是很明顯的事情，尤其，若是就其著作而言，此一定義被應用在各不相同的社會空間中；但它又能夠在根據對等性與可移植性此一雙重原則下，以類比方式來處理這些不同的社會空間。在此鮮明的韋伯傳統下，當然就是正當的行為表現是否能夠促進權力再生的高低程度，賦予了理論整體一股解釋力。正當性的宰制地位，正是象徵性暴力的根源，但只有在利用著「構成其力量基礎的種種權力關係」、一種掩人耳目的手法時，此正當性的效力方能發揮³⁵。終究說來，一項行動或是一種象徵性建設的正當性力量之大小，乃來自於藉此力量來表達其利益的社會團體之力量大小。

就教育體系的例子而言，尤其是，我們若特別注意法國的案例，且涂爾幹已曾指出，教育主管單位的特定關係形式，行之已久；這也都更加暴露出，統治階級的價值，以及，目的在於

利用學校體制來複製正當文化的特定社會系統，這兩者之間唇齒相依的結構性關聯（*affinités structurales*）。論及教學體系，就是去思索某一種體制化組織的形式，它以協調一致的方式與經常性的壓力，去匯整出教育主管單位的不同面貌。經由履歷、教學課程、教學活動的體制化，以及教學人員均勻一致的社會與文化修養，學校系統日復一日地更新文化正當性的原則。透過《再生產》一書之研究所提出的教學系統理論，終歸說來，只是一個特定的應用案例。反覆灌輸教條之作法所具有的那種鋪天蓋地特質（透過教育主管單位之作為表現出來），使得特權階級的價值，以及，促使正當文化能在學校環境中不斷複製出來的特定社會系統，這兩者間密切的結構性關聯，得以苟日新、日日新（特別是在法國的案例中）。布赫迪厄將此一法則，移植到社會生活中其他體制化程度較低的形式。就如同他將潘諾夫斯基所定義的慣習擴展到全部的社會活動，《區判》一書所歸納出來的模式也假定了，該模式，就如同藉由教育體系之研究而推演出來的法則般，乃無所不包。這種我們大可稱之為布赫迪厄的「學校教育中心主義」（*school-centrisme*），也就變得更加清楚明白。就此而言，若《區判》的第一章題為〈文化貴族的頭銜與陣地〉（*Titres et quartiers de noblesse culturelle*），絕非空穴來風。以法國第五共和的前十年左右、當時的法國人的文化偏好為研究對象所暴露出來的那個時代的階級關係，其實是可以用作等級社會

(*sociétés d'ordre*³⁶) 的語言、也就是工業資本發展之前的社會形式，來加以闡述。

如我們之前所討論的，沿襲自宮廷社會的法國文化模式，實乃《區判》一書的主軸之一。無可置否的是，《區判》一書的理論架構，乃是受到艾里亞斯對路易十四時期的宮廷體制之分析的啟迪，布赫迪厄多次在書中引述艾里亞斯的《宮廷社會》一書即為明證³⁷。布赫迪厄提出的風格社會學，不時以艾里亞斯的研究成果為借鏡：「我們現在以純美學的觀點來加以端詳的這些文化創作，就好像是某既定風格的種種不同表現，但其實猶如艾里亞斯對偉大的十七世紀之社會研究所提示的，對當時的人們而言，他們所感受到的，卻是某些社會身份 (*qualités sociales*) 分化到異常繁瑣的表現³⁸。」因此，法國社會中的品味階層化之表現，從未被視為資本主義的文化結晶，但以正當性之術語言之，實乃社會空間的結構化效應。這類等級社會之隱喻，也每以幾乎相同的語言，出現在布赫迪厄其他針對法國社會所提出的專題研究，《國家的精英貴族》(*La Noblesse d'Etat*)³⁹ 即為另一個例子。針對此一王公貴族的興起，布赫迪厄的構想是完完全全來自於體制之儀式 (*rites d'institution*) 的人類學分析觀點：

一旦與社會決裂且排外的過程是眾所皆知、又都被視為正當合理的秩序，故被坦然接受時，精心選出的代表團便會遷就著此一斷絕與隔離過程而區分成不同的團體，並且，自然而然地孕育出比這些團體本身還更重要的象徵性資本；所以，此一過程也就愈加嚴苛、更加排斥。當獨占現象是被認可時，獨占者就會自我改組為精英貴族⁴⁰。

在這裡，布赫迪厄定義出某種資本累積的特殊形式：正是透過種種儀式而構成該資本累積，也正由於如此，產生了相關團體的勢力。在這裡，布赫迪厄非常明顯地向某一社會魔法借東風。資本之所以由少數幾人寡占，正是「神奇地加入」(participation magique) 某社會團體的結果。布赫迪厄借用傳統人類學的用語——這裡就是李維－布勒 (Lévy-Bruhl) 在《原始思維》

36 【譯註】這是相對於階級社會的社會形構觀點或理論 (某些學者主張此乃由法國歷史學家 Roland Mousnier (1907-1993) 所提出的理論)。簡言之，等級與階級是相對立的社會學與哲學概念，而現實生活並非如此絕對。前者強調社會由三大主要成分組成，首先是主導宗教的教士，其次是保衛領土的血親與刀劍貴族，最後是提供教士與貴族維生、從事勞動的一般人民。至於階級一詞，則主要出自馬克思學說，以工業社會中的經濟生產關係與過程而定義出來的：掌握生產工具的資產階級，相對於徒手的無產階級。階級社會假定每一階級均擁有統一的階級意識，彼此之間的衝突在於各自捍衛其集體利益，等級社會則假定等級關係乃以價值、道德、榮譽等為各自的集體基質，彼此融洽和諧，如同一有機體般。

37 Norbert Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 2008 [1939].

38 P. Bourdieu, *La Distinction*, op. cit., p. 251.

39 【譯註】該書副標題為 grandes écoles et esprit de corps，高等專科學院與體制精神。此一貴族，遠非法國歷史中強調血統純正與戰爭武功的血親或刀劍貴族，並自其中遴選出法國國王之王族，亦非以知識或文學藝術等維生的法袍貴族，或後來的工業資產階級，而是當代法國的國家官僚體系成員，且如該書所強調的，其成員多來自高等學院體制，而非自中古神學院系統沿襲而來的大學體制。

40 Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprits de corps*, Paris, Minuit, 1989, p. 109-110.

(*La Mentalité primitive*, 1922) 一書所提出的「神祕的參與」(*participation mystique*)——的確是令人驚訝的事情。另外，在這本書中，布赫迪厄隨即提出一項「等級分類的經院形式」(*formes scolaires de classification*) 分析，並且相當明白地以涂爾幹與莫斯的等級分類之原始形式 (*formes primitives de classification*) 為參考基準⁴²。所以，這裡便存在著連綿不斷的人類學命題，且儘管布赫迪厄主要是應用在研究案例中的象徵領域，馬克思提出的資本主義所掀起的那種徹底的歷史性斷裂，便可能因此畫上問號。

布赫迪厄眼中的資本是一項資源、或是捐贈基金：這是為何資本可以分割成不同類別，否則，世間有多少資源、資本便會有多少類別。所以，其門生在創造新類型的資本後、又擴大應用範圍，並非不合情合理。基於此，布赫迪厄的資本是不需要資本主義就能夠產生效應：不同類別的資本在不同的社會空間裡、隨著相異的過程，逐步累積。這也正是馬派學者抨擊之處，他們指責布赫迪厄在商品流通此一領域流連忘返，卻對剝奪與剩餘價值的勒索敲詐視而不見。就如同馬克思在《資本論》一書中所言，這些馬派學者也不時建議布赫迪厄放棄商品流通此一花花世界，因為那不過是座虛幻劇場。事實上，馬克思將肉眼可見之物與隱而不現的東西對立起來：

所以，我們將伴同擁有金錢的人、以及擁有勞動力的人，一起離開這個只重視表面功夫、眾目睽睽的花花世界，然後，跟隨這兩者，進入生產的祕密工廠，即使門檻上標示著：沒錢賺就別進來。在那裡，我們不只可以看到資本是如何產生的，還有就是，資本就是產品

本身。剩餘價值的製造，這項現代社會的超級祕密，終於就要公諸於世了。⁴³

布赫迪厄針對當代經濟活動所做的分析，不無弔詭之處。首先，經濟活動的架構，看似在探照燈下清楚地顯露出其脈動真相；然而，整個理論建構，卻是圍繞著無人認清事實的問題。至於新自由主義中厚顏無恥之徒、坦率直言之士，便如同於十九世紀之際，不再由於以樂觀觀氣自我辯白而感到綁手綁腳，但這正是馬克思在《資本論》書中、同一章節裡所諷刺的：「在商品流通此一領域中，而且就在此一範圍內，勞動力的買賣四處竄動著，這的確是人類天生權利的樂土。主宰這裡的只有自由、平等、財產與邊沁（*Bentham*）」⁴⁴。很可能就是因為如此而讓布赫迪厄

41 【譯註】Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) 乃是與涂爾幹同一時期的哲學與社會學家，其思想的主要貢獻在於指出，以當時法國社會之邏輯思維來詮釋沒有文字的社會是不妥且危險的。因此，他提出的原始思維，其實是對立著文明思維。此一對照，一方面凸顯了所謂的普世邏輯是難以成立的，諸多現象未必可以理性思維來研究，但另一方面，其二元對立性也很快地走上絕路。「神祕的參與」指的是，原始社會中，人們經常將某個體或事物與某生物體或非生物體畫上等號，例如，將祖先牌位視為祖先本身。後來心理學借用此一想法，發展出投射之概念。

42 Emile Durkheim et Marcel Mauss, 《De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives》, *L'Année sociologique*, n° 6, 1903, p. 1-72.

43 Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, 4e éd. allemande, traduction sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefèvre, Paris, PUF, 1993, p. 197.

44 *Ibid.*, p. 198.

以為，經濟活動的範圍是透明清澈的。不過，新自由主義的掌旗人從未承諾過天堂將降臨人間。更有甚者：無人認清事實的理論是應該擺在生產關係以外的地方。該理論的落腳之處，以至今仍定義模糊的象徵性事物為優先，而且這些象徵性事物又無疑是布赫迪厄著作的核心。《區判》與《國家的精英貴族》都是最好的例子。

所以，若德森對頗具雄心壯志的《經濟學的社會結構》(Les Structures sociales de l'économie)一書感到失望，實不為奇。該書標題實有誤導之嫌，實際上，其研究動機是一系列關於透天厝房的專題研究。就德森而言，布赫迪厄僅揭示了「在幾個仲介經理手中資本分配的結構」⁴⁵，而若是馬克思，則必然會注意到資本的祕密，也就是剝奪此一事實。德森並非沒有道理。剝奪這一個祕密，並不是布赫迪厄尋尋覓覓之物。這不只是因為馬克思已經找到了，更是因為布赫迪厄對剝奪此一議題從未感到興趣，在其所有著作的索引中，從未出現剝奪此一術語。因此，在關於國家那一系列講座的專著索引裡，「*ex officio*」一詞後，隨即就是「*famille*」，並非不無道理。其實，從沒有人指責布赫迪厄不是馬派學者，更何況，他是在韋伯傳統下，將其理論建構中的潛力發揮到淋漓盡致的地步。我們唯一能贊同德森之處，也只不過是，布赫迪厄未將馬克思模型擴展到人類活動的每一範圍，然而箇中原因是在於，布赫迪厄從未承認馬克思模型具有如此的有效性。世人混淆的來源在於，布赫迪厄以相當模糊的方式去使用所有的社會活動所組成之整體經濟體系的概念，尤其是，就資本一詞所能發揮之諸多類比應用。布赫迪厄將批判分析擴展到新的研究對象，特別是教育與文化，這正是德森認為布赫迪厄值得推崇之處。但他也積極主張將布赫迪

厄概念馬克思主義化，而且，若將之重新植入到唯物辯證的專題中，則能夠早日開花結果。

在讓布赫迪厄與馬克思搭起隔世會談後，麥可·布洛威 (Michael Burawoy) 也提出了與德森幾乎相同的結論。⁴⁶ 美國馬派學者的善意與法國馬克思主義陣營所祭出的火藥劑量，天差地別。但我們也必須承認，布赫迪厄身為「馬克思拜讀[里巴爾] (Marx lecteur de Balibar)⁴⁷」的始作俑者，教訓競爭對手時毫不留情，於是，彼此很快就變成世仇。布赫迪厄的研究計畫並非是為了改革馬克思主義，亦非為了將之延伸到社會整體，而是以另一套整體理論來代替馬克思學說。在其生涯的第二部分，即進軍法蘭西公學苑之後，他在其研究計畫中加入一系列與馬列主張毫無相關、也與沙特學說毫無瓜葛的政治策略，某些捉風捕影卻頗令人詫異，也因此引起誤會。讓馬派學者在其當家理論與布赫迪厄的場域理論間看似搭起橋梁之處，其實是一個可兌換性的問題：

45 M. H. Desan, 《Bourdieu, Marx and capital》, art., cité, p. 336.

46 Michael Burawoy, 《Conversation with Pierre Bourdieu. The Johannesburg Moment, 2. Marx meets Bourdieu》, 2008, <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/3.Marx.pdf>. 【譯註】Michael Burawoy (1947) 是英國馬派社會學家，以資本主義、勞動與社會學方法論等為主要研究領域，曾在東非、東歐與前蘇聯等地從事田野調查，亦曾任聯合國教科文組織管轄之國際社會學協會 (Association internationale de sociologie) 之副主席，二〇一一年間到訪台灣。近年提倡「公共社會學」，本書作者將於第六章再提到這一點，並於第七章做深入討論。

47 Pierre Bourdieu, 《La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de "Quelques remarques critiques à propos de Line le Capital"》, loc. cit. 【譯註】《讀資本論》一書之作者群包括了阿圖塞、艾田·巴里巴爾 (Étienne Balibar)、羅杰·伊斯塔勃勒特，以及其他兩名馬派學者 (Jacques Rancière, Pierre Macherey)。

他們主張，資本的所有來源都在於勞動累積，即使是自我反思也是一組累積成果，而所有類型的資本，無論如何也都可以訴諸於經濟資本。這些馬派專家拿布赫迪厄的某些句子大做文章，之前已分析的《實作理論綱要》的結論，便被過度詮釋。這些主張都是不顧及布赫迪厄諸多關於資本之兌換局限的說明，這也是本章再三強調之處。一個被剷除血肉的布赫迪厄、將之置於一紙馬克思主義的構圖中，實在沒有任何意義：馬派學者很早就發展出一套文化理論，其基礎，早已在《德意志意識形態》（*L'Ideologie allemande*⁴⁸）中說得清清楚楚。他們並不需要吸收布赫迪厄。他們的裝備已相當充實，甚至，用以解析此繁複的人間社會也已過之而無不及。

麥可·布洛威以哲學批評作為《巴斯卡沉思錄》與《德意志意識形態》兩書的共同基因。但其比較結果並不具說服力。當馬克思批評所謂的哲學時，他是將哲學視為身體勞動與智力勞動兩者分工後的產物，因此也讓某些思想家誤以為理念主持著世界的走向。透過諸多年輕的黑格爾派學徒的努力，其實是自開天闢地以來所有的哲學活動形式都成為批判的對象，猶如馬克思在關於費爾巴哈提綱的第十一篇短文中之聲明⁴⁹（「哲學家只不過是以多種不同手法來詮釋世界——對他們而言，重點在於改造世界」）。至於布赫迪厄，他對於哲學家的批評，焦點卻是更集中的。《巴斯卡沉思錄》開門見山、旋即以最簡單明瞭的方式點出哲學與社會學之間必然卻又永無休止的緊張關係：

如果我決心去提出幾個其實我更想留給哲學的問題，這正是因為我覺得，這些問題是如

此切要，但是哲學卻都置之不顧；另外，針對社會科學領域，哲學又不斷地拋出一些看似無關緊要的問題——不過，哲學卻也小心翼翼地去推敲自己拋出之疑問本身的存在理由、特別是其因果，即使這些往往都不具哲學意義。

如果我們逐字計較布赫迪厄的研究計畫所宣稱者，我們便不得不坦承，哲學並沒有在相約之處現身：簡言之，哲學已錯失陣腳。就這一點而言，布赫迪厄與涂爾幹顯然是有關聯的：身為《法國教育演進》之作者，涂爾幹以一套不同尋常的語言將知識界的知性詮釋能力之客觀化此一任務作為其研究計畫的核心。當時法國第三共和初期的哲學發展已縮減成一種嬉笑怒罵的學院活動，先前維克多·庫桑（Victor Cousin⁵⁰）在老舊的哲學體系基礎上所提出的哲學教育世俗化計

48 【譯註】一般研究指出此書由馬克思與恩格斯於一八四五—一八四六年間合著，但首次出版時間則是一九三二年。

49 【譯註】此即《關於費爾巴哈的提綱》，寫於一八四五年，內容是十一篇不同主題的短文。一般主張，此書實為馬克思對於黑格爾學說的整體批評，尤其是唯心主義。

50 【譯註】Victor Cousin (1792-1867) 是法國哲學家、政治人物，一般主張是他將哲學視為一門學科，並引入中等教育系統中。必須注意的是，當今法國中等教育體系中的高中由拿破崙立法創制，要點是培養新生代的國家菁英、取代神學院傳統之大學，隨後誕生之皇家高中、皇家「初中」，彼此亦互別苗頭，唯獨皆屬特權教育。又，本段落所謂之由 Victor Cousin 主導的世俗化計畫，窄義而言，是指他將哲學史引入高中課程，並且讓宗教與上帝的成份大幅縮減。

畫，並沒有發揮功能，其影響力，也因此全部歸零。如果我們嚴肅看待布赫迪厄的主張，那我們可說，社會學看似是哲學探究的一種徹底積極的作法 (radicalisation)，並且比取而代之或棄存揚昇 (Aufhebung⁵¹) 還更透徹。無論哲學是採取徹底積極的作法，或者還更上一層樓般，採取一種它在其現有範圍內毫無能力去施行的集中火力之作法 (intensification)，基於哲學在法國社會中的存在性質與時間限制，它都將陷入自我驗證 (auto-certification)、稱孤道寡 (auto-legitimation) 的處境。

不過，倘若我們跟隨著布赫迪厄的腳步，那我們便走向極端之批判論證 (raison critique) 的道路。共有三名哲學家被點名出席，並組成布赫迪厄指向的哲學空間之隊伍。首先是康德與批判理性 (rationalité critique) (「實際上，我想將學術論證的批判 (即康德所謂的批判) 推演到某種程度，也就是，提出來的問題仍能保留平庸事物的原貌」)。在此一宣言中，我們可辨識出一種理性主義傳統的極端形式，而自第三共和起，在法國的大學裡，該傳統即以查理·雷諾維葉 (Renouvier⁵²) 為代表，涂爾幹則是首位借社會學之名的健將。隨即是維根斯坦 (「我原應以那些往往被哲學家視為哲學宿敵的思想家為榜樣，例如，維根斯坦，諸多哲學家都認為他以驅逐錯覺為己任，尤其是，哲學道統被製造出來後又持續複製的錯覺，但他們卻又因此視之為敵」)。最後則是巴斯卡 (「真正的哲學家是不在乎哲學的」)。假若布赫迪厄他自己不陷入一種自我否決 (「我原應以……為榜樣」)，也就是，不將他自己的所作所為認定成是，去追隨那些曾經思考過整個體制之虛偽不實的哲學家 (例如，巴斯卡與維根斯坦)，或者，不以為自己與那些將省思推

至極端的哲學家同出一轍，自信在體制內依然能去思考知識體制化後的內容（例如，康德），那麼我們就大可將此三合一的參考基準，視為一套最高境界的哲學能力認證的作法。但就字面而言，布赫迪厄只不過是，在至少自康德以來的長青哲學（*philosophia perennis*⁵³）此一傳統中，以批判為名、增添新章。

麥可·布洛威主張，布赫迪厄的生涯之初猶如馬克思，高舉著批判理智主義（*intellectualisme*）的旗幟；但最終走向黑格爾，原因則在於，布赫迪厄最後回到「邏輯的實踐」（*pratique de la logique*）之途，並將之引領到國際知識分子、或是民族國家的普世陣營，以採取具體行動。其實，與其將之歸隊到黑格爾主義，應該論及的是法國理性主義權高位重，這包括了具共和性格的新康德主義，以及，由巴舍拉與康紀言一脈相承的純法式之歷史認識論。布赫迪厄從未停止將自己委身於該道統中，這在其自傳中清晰可見。試圖將他掛在其他莫名的陣營裡，實

51 【譯註】這是黑格爾哲學中的一個核心名詞，大意是超越辯證對立的過程。在此過程中，所牽涉的成分既被肯定、也同時被踢除，故因此維持了某種妥協狀態。

52 【譯註】Charles Renouvier (1815-1903) 是出身綜合理工學院的哲學家，在社會科學的領域裡，早期側重聖西蒙思想，其社會主義的主張深具宗教與道德意涵，然而他既是基督新教徒，也反對天主教。他主張知識的首要基礎是信仰而非科學，自由是建立在歷史與社會事實之上，最後也提出、重整近代人格主義（*personalisme*）的定義。

53 【譯註】這是一種看待哲學的觀點，而非特定理論。約文藝復興時期興起，主張哲學源自古埃及、古希臘時期，縱使有對立或決裂，卻始終為「永生不滅」的道統。而自二十世紀起，該主張又被宗教、神學、心理學等吸收改造。

無必要。

在布洛威的說明中，他又指出，馬克思對於支配現象中象徵性層面的研究不夠充分，所以，他認為那是一個可擴大的空間。至於象徵性資本，亦多次出現在馬克思的討論中，但是，他未曾嚴格定義之。我則必須在此指出，布赫迪厄兢兢業業地澄清文化資本與社會資本等概念，然而，卻沒有對扮演核心角色的象徵性資本投入相同的努力。「象徵的」是布赫迪厄經常提及的形容詞，往往與「資本」併用，但也常伴同「權力」、「支配」、「物品」、「暴力」與「表象」等。就如同賈克·杜博（Jacques Dubois）、田斯卡·杜宏（Pascal Durand）與義夫·衛康（Yves Winkin）所指出的，「此一語義模糊之術語如天羅地網般，而其詮釋力卻是貧弱疲軟的」⁵⁴。這個用詞，從卡比勒的民族誌研究起，便出現在布赫迪厄全部的著作中。有時也會發生象徵的與非物質的彼此混淆不分，猶同象徵的與文化的這兩者亦難分難解。因此，有時假若軀體暴力是不可能發生時，那麼象徵性暴力便被定義成是唯一可能的描寫；而象徵性物品也可能成為再簡單不過的文化物品。這類狀況其實並不常見，較常發生的是，「物質的，以及，象徵的」、或者「物質的，或是，象徵的」這類成雙配對的用法，終究只是物質與非物質的對立。

若說這些用法讓事情變複雜了，那我們就必須重新端詳，在《實作理論綱要》一書的結論中，象徵性資本的雛型（*princeps*）剛浮現時，那令人不解的面貌：象徵性資本不僅是經濟資本兌換來的、也是被粉飾的經濟資本。象徵性資本是一種反其道而行的產物，猶如過了一段時間才送過來的回禮（*contre-don difféié*），可讓交換行為暢行無阻，彷彿那是毫無心機的禮物贈予似

的。對布赫迪厄而言，象徵性資本在原始經濟活動中，例如，在卡比勒社會中，就像是某種集體詐欺的結果。由於象徵性資本的累積，是隨著贈禮與回禮這中間的時間差距而產生的，所以，它是直接受到時間的限制。另外，象徵性資本也是導入隨意借自精神分析之詞彙的大好機會，壓抑（refoulement）這個概念便是一個例子。象徵類型之資本累積的主要條件是疏忽遺忘、或是不為人知。在卡勒比社會裡，若說經濟資本是無任何角色可言、遑論（*a fortiori*）文化資本更是根本不存在的，因此，象徵性資本是卡勒比社會裡最佳典型的資本，然而，它並非卡勒比社會之專利品：只不過，在原初類型的社會中，這是人類學家最容易觀察到的現象而已。一般而言，我們可斷定，一旦否定或壓抑等現象都被剷除時，象徵性資本即在瞬間失去權威。象徵性資本的存在假定條件是某信仰被製造出來，另外，我們也可在藝術與文化、乃至語言的範疇裡，找到該信仰的對應形式。擁有象徵性資本，就能擁有象徵性權力，也就是那種施展於某物、而他物則隨之服膺的權力。從卡勒比的經驗出發後，象徵性資本便被布赫迪厄應用到每一社會經驗的形塑中，所以，象徵性資本是不太容易被視為資本的一種額外類型：事實上，唯有那些處於駕馭著象徵性資

54

Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, 《Aspects du symboliques dans la sociologie de Pierre Bourdieu. Formation et transformations d'un concept générateur》, *Contextes. Revue de sociologie de la littérature*, 2013, <<https://contextes.revues.org/5661>>. 【譯註】 Jacques Dubois (1933-) 是比利時哲學家、文學社會學家。 Yves Winkin (1953-) 同 Pascal Durand，也是比利時學者，曾任教比利時列日大學 (l'Université de Liège)。2014年起任巴黎的工藝美術博物館館長 (Musée des Arts et Métiers)。

本的支配與權威的人，其擁有資源的象徵效率是可發揮作用時，才有可能讓象徵性資本的支配力量與權威發生作用。

《巴斯卡沉思錄》代表著布赫迪厄學術生涯之顛峰，其結論，亦如《實作理論綱要》一書最後幾行，都是以象徵性資本為主題。整個人生迴路便因此扣合起來。該類型資本是完全建立在正當性的理論（*théorie de la légitimité*）上，並且在結合不為人知此一疑點後，正當性的理論又更加確保了整個迴路的完整性。象徵性資本與之前便已被區分出來的資本類型並不相同，意即，象徵性資本無法被視為像是一整體般的資源來分析，也就是說，它不同於一筆金錢、一項身體力行的文化活動、一紙文憑、或是一個人際關係網。象徵性資本實乃慣習與場域之夢幻組合的產物；它能夠用來讓三個基礎概念，即場域、慣習與資本彼此環環相扣。每個都能凸顯其他兩者，並可在某一程度內與任何一方二合一：一個慣習可打出一個場域，例如，在象徵性革命的界域中，波特萊爾與馬內最終都一舉打造出新天地；另一方面，由於慣習是隨著它可利用之資源中的新成份而有所變化，所以，它也會朝向與一筆資本合併。因此，正當性的理論便讓社會空間看似重新粉刷，偶而還可用煉金術或是魔法等概念來形容此一變革。象徵性資本的最後一項定義，就寫在布赫迪厄一生傑作的結論中，並照亮了由整個理論鍛造出來的魔戒。

所有類型的資本（例如，經濟的、文化的、社會的），（在不同的程度上）都傾向與象徵性資本相同的方式來運作（因此，若嚴格追究，我們或許應該討論的是，資本的象徵性效

應)，尤其是，當資本獲得明顯可見或具體實際的認可時。例如，某一項慣習的結構方式，乃是根據孕育出此慣習的空間所擁有的種種結構，然後，它又贏得明確又實際的公開認可。換言之，象徵性資本（例如，地中海沿岸社會中的男性榮耀、傳統中國社會中的鄉紳或是朝廷官吏的名聲、著名作家的威望等等），並非資本的某一類型，而是所有類型的資本最終都將變成的樣子。一旦眾人對象徵性資本視而不見、不把它當作是資本時，也就是，不以為象徵性資本乃是一股開天闢地的力量、權勢、或是能力（無論是當今、或是潛在的）時，那就意味著眾人視之正當合法且不以為意⁵⁵。

於此，尷尬之餘（「我們或許應該討論的是」），布赫迪厄宣告兩大重點：首先，象徵性資本是一股效應；它像是一道方才過濾了種種不同資本的屏障，以用來保障布赫迪厄所謂的回收成果、或是象徵性效率。象徵事物所能取得的認可範圍，乃是由於眾人對其運作方式的陌生而獲得保證。另一方面，象徵性資本能夠統合不同類型的資本，並用來思索權力的統一形式；且終究說來，權力總是會表現出象徵性權力的樣貌。即使我們再三細讀，布赫迪厄在其生涯早期即已匯整、多次修繕又一絲不苟的概念說明，我們還是會不禁以為，象徵此一概念保留了祕密的某一部分。關於這項祕密，我們或許可一笑置之，其實也不過就是其理論之象徵效力的條件。讓我們再

55 P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 347.

回到賈克·杜博、巴斯卡·杜宏與義夫·衛康這三名我們現在不能再繼續視為布赫迪厄之敵手的學者，他們當時結束關於布赫迪厄理論中象徵事物之研究後，不得不承認，一方面，布赫迪厄眼中的象徵有「浮動的意義」，另一方面，社會整體的定義，都可利用象徵此一「表面看來，任何『意識形態』與政治的手段都有意否認的力量，這也就襯托出，象徵是一股極具效力的力量」⁵⁶。

布赫迪厄很喜歡引述巴舍拉的句子，例如：「有所隱藏，才會有科學」。這正是二十世紀下半葉最強大的社會學理論建構的關鍵所在。一整套理論建構都是為了揭發這個造成強權興起、又坐大不衰的捉迷藏遊戲。理論也預設了，社會施為者是無法察覺到其自身處境，卻又未必因此成為民族學方法論者所謂的社會機器人、或「文化蠢蛋」(cultural dopes)⁵⁷。身為社會學家，布赫迪厄在洩密之餘，還大聲叫嚷著自從社會空間築成以來種種不為人知的陰謀，因此，他既是揭露隱而不現之物、剔除神祕面紗之士，卻也是社會大迷局的破壞者。解除法術之後會有什麼後果呢？又該如何告知智者與眾生，此一魔咒解除後的社會空間將可能帶來的結果呢？欲知究竟，我們現在就去檢視布赫迪厄的方法與風格吧。

56 Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, 《Aspects du symboliques dans la sociologie de Pierre Bourdieu.》, art. cité, p. 14.

57 【譯註】此乃 Harold Garfinkel 所提出的反諷概念，最終牽涉的是個體與社會兩者的關係，以及，社會人之行動所為的意象，本書將於第九章討論此社會學家。

第四章

匠心獨具的方法論

呂克·波彤斯基 (Luc Boltanski) 曾指出「在同一理論建構中，嘗試同時滿足社會學研究中綁手綁腳的限制，以及，貫徹到底的批判立場這兩大要求者，布赫迪厄的批判社會學應是史上最膽大果敢的例子。」¹雖然其社會科學建構，就是否滿足了證據確鑿、或符合政治解放藍圖這兩大標準而言，其成績好壞，總是相對的，而且評價總是隨著布赫迪厄一生而有起伏，但其立場之原創性，卻是無庸置疑的。正是他的社會學活動的本色，確保了他以社會學者的身份在城邦內遊

1 Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 39-40. 【譯註】Luc Boltanski (1940-) 的學術生涯之初亦可算是布赫迪厄的面授弟子之一，他常被視為法國之實用 (pragmatique) 思潮的健將；其一生研究對象與方法論之改變，足為二十世紀末法國社會學之典範走向的轉變。他曾於一九一四造訪台灣中研院。

走闖蕩的可能性。科學之所以是科學²，就是因為它能夠產生政治效應。

如此大刀闊斧地聯貫了科學活動與批判性研究計畫的任務要求，正說明了布赫迪厄實乃可稱之為隱而未現的傳統（*tradition latente*）中繼往開來的一員。那就是，例如，孔德在其論著中一再強調的，知識活動的干涉參與本身具有某種效力，並且應視為科學的教育方法，而即使孔德離世之後，此一主張依然有著廣大迴響。孔德在其《實證哲學講義》（*Cours de philosophie positive*）中論及，社會組織的最新法則，既不能以政治暴力要脅，也不能以透過宗教命令、或是某種上帝恩寵的威信等表達方式，那些玩弄象徵符號為基礎的權威形式來強行實施；唯有藉著科學知識的普及，方能在社會整體生活中傳達集體組織的最新指導原則。在孔德眼中，普及大眾的歷史知識，具有「自然而然地培養社會情感」的特質。在法國第三共和期間，很多人往往不假思索、便信誓旦旦知識活動可以不需要任何中介，單就其本身權威，便足以在社會中發揮道德改革的效果。諸多涂爾幹學派的社會學者、理性哲學家即是如此，他們動輒祭出「道德」此一用語，也都堅信，知識活動的標準是在於其社會效應的高低。如此的觀點代表著，一方面，這是一股公民責任的力量，洋溢著學院中人面對社會時的樂觀主張，以為就建立共和、政教分離的過程而言，他們在城邦中的角色乃是不可或缺；另一方面，這也是一種錯覺的魔力，讓他們以為，他們只需要哲學或是社會學的代言人來發表論點，便可傾倒眾生。涂爾幹的《法國教育演進》一書即是這類主張的典型：若希望未來的教師能夠走向「科學教育」（*pédagogie scientifique*）此一大道，那麼面授他們教學系統的演變史，正是最有效的方法。

因此，在法國便存在著一門可能以孔德為開山始祖的道統。它以非常繁複的方式，一方面，連繫了對圈內人的祕授，其由來，是去保證一門科學自主自律之運作的必要性。在另一方面，它也銜接了對圈外人的講述，所期待的，則是眾生萬物都能體會學者的用心。所以，針對那個活躍在公共空間中的「政治的」布赫迪厄，我們似乎便可本著該道統之兩大面向的交錯來舉一反三、理出萬變中不變之道（*mutatis mutandis*）。知識傳授這一個問題，便也因此保障了布赫迪厄以社會學家之名來坐鎮城邦的正當性。涂爾幹倡導一套強調科學中立的教學法則，而布赫迪厄則鼓吹、並捍衛男女同性戀之研究。除了這些一般背景與特定主題的差別之外，否則這兩人的情況是極為相似的。另外，這兩名學者之入世型態的共同點都是建立在，堅信著學者發言隨即可能發

2 【譯註】亦可譯為「知識之所以是知識」。

3 Jean-Louis Fabiani, 《La tradition latente: à propos des usages de la philosophie comtienne de la science sociale dans l'histoire de la sociologie française》, in *id. (dir.), Le Goût de l'enquête. Pour Jean-Claude Passeron*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 389-416.

4 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, *La Philosophie sociale et les conclusions générales*, Paris, Bachelier, 1839, p. 455.

5 【譯註】讀者可注意到，在本書第三章，作者曾寫道，「《繼承人》的兩名作者都是「理性教學法」(*pedagogie rationnelle*)的擁護者」。

6 Pierre Bourdieu, 《Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien》, in *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, rééd. 《Points Essais》, 2002.

揮不同凡響 (*sui generis*) 的效率，以為其珠璣代表著如政治家扭轉乾坤般的成效。至少，無可置否的是，集體社會生活中種種被歌功頌德的舉止風度，以及，一個從此之後可讓我們去思索知識發展原動力的共和社群，也被肯定推崇後，便構成了某種共同基礎；而且該基礎容許我們在孔德開啟的道統下，樹立起法國哲學與社會學的一家之言。就此，這並非意味著我們是沉醉於既往的蛆上肉，或將實證哲學的憧憬視為共和派學者的唯一教條，更何況，無論如何，在孔德與其後人之間，明顯存在著政治斷層。在此一法國獨有的現象中，也就是，學者策劃著科學與政治間某一不同尋常的聯繫交合，布赫迪厄應是一個最新的例子。

布赫迪厄的計畫是讓社會學成為一門專業。他進入社會科學此一領域時，當時的學科研究內容尚未豐富到可稱之為一獨立場域：整個學科仍以牛步邁向專業之途。在此一半生不熟的領域裡，沒有任何實地研究經驗的哲學家接觸的是一批高級技術人員，這些人不經思索便斷然應用美國社會學家發展出來的研究工具。另外則是寫評論性文章的作家，他們利用門檻極低之便、堂堂進駐又大興土木。在布赫迪厄與巴斯宏數本關於教育的著作中，他們經常提到，社會學就像是一門「收容所」學科 (*refuge*)，救濟了那些學校體制未能培養成至善者。總之，他們兩人的想法是，透過一套讓理論建構嚴謹有序的綜合手法，將社會學改造成一門科學。這兩名哲學家，不忘固守原先之哲學陣地，但應付此一志業卻也綽綽有餘，另外，便是發展建立一套田野調查的標準作業流程。不過，其實他們是在邊做邊學中接觸到這類實地調查，往往也只能利用手邊有限的資源。他們兩人從未上過資料處理的暑期訓練班，也從未接觸過貨真價實的統計教學。他們必須自

修自學的處境，卻未必因此導致他們去使用一些早已設計完成的分析模型，或是盲目地相信負責生產數字的統計學者。針對研究成果的解讀，究竟該使用哪個分析模型的問題，他們兩人都了於股掌之上，而且，他們諸多整合方法論（*méta-méthodologique*）的發表，亦是他們各自的研究成果中最富深意者。針對這一點，最為中肯之處在於，在一九六〇年代初期，社會學仍不免是一門四拼八湊的技藝（*bricolage*⁷）：當時並沒有資料處理軟體。絕大部分的計算仍須手工操作：學習社會學的過程之一就是，與成堆的紙張、橫豎有別的直接、一串串小方格作枯燥無味的奮戰；否則就是使用穿孔卡（*cartes perforées*），此一計算功力無比強大的工具。在當時，若偶而拜訪布赫迪厄所主持的教育與文化社會學研究所，即可明白，這套既原始粗糙卻又深具省思的研究程序。而後，電腦科技徹底改變了研究人員與研究對象之間的關係處境，使用套裝軟體（*software*）的方便，往往製造出一種駕馭工具的錯覺，但其實黑盒子效應，仍持續擴大。

7 【譯註】在社會與人文科學的專業領域裡，應是李維史陀在《憂鬱的熱帶》一書中，首先提出此概念，說明技術發展中一批業餘的、四拼八湊的玩家（*bricoleur*），然後，他又用來對比已無任何神秘色彩的科學與技能匠師（*ingénieur*）。而後該詞贏得諸多領域內不同「圈內人」的迴響，也讓此一平凡說詞從此染上正面的色彩。

8 【譯註】在台灣，要將雜亂的事物逐一分類並計算其總數時，通常會在計數的過程中，用「正」字來代表數字五，法國人則以一個正方型的格子、中間加一對角橫槓來表示。至於穿孔卡，是十七世紀初的法國發明，實為一種紙板記憶卡，最初應用在紡織機，往往被視為電子計算機的前身。最大眾化的應用，就是佇立歐洲大城街頭的 *Orgue de Barbarie*：一種手搖風琴般的音樂盒，機器裡面隨著音樂放送而滾動的樂譜，便形同星羅棋布般的穿孔紙卡。

無論是就民族學誌、還是就資料處理而言，布赫迪厄都是在現場演練中自修學成功夫。後來，他便不再提及田野調查方法論的問題，至多是讓他的學生自行參考農村社會民族學家馬歇爾·馬捷 (Marcel Maget) 所著的《文化行為的第一手研究指南》(Guide d'étude directe des *comportements culturels*)，即使，這本書在當時已經落伍了。在另一方面，關於一九九〇年代的論爭，布赫迪厄也完全置身事外。我們不得不強調的是，布赫迪厄主張的田野研究方法，乃是訴諸於一個實已凋零的過去。在北非當時那般殖民戰爭尾聲的背景之下，他的研究工作既緊急，並非一般模式可言，所以，也實在不需多加追究。不過，布赫迪厄在卡勒比的研究，總是透露出一些批判傳統民族誌研究的色彩，只是，未必為人所覺。在布赫迪厄的田野調查中，這個解構民族誌傳統定位的起點是兩項既相近、卻又距離遙遠的研究對象。第一個對象是卡勒比地區。對此，他本人其實毫無準備，那只是因為他身為法國軍事單位的下屬，該研究主題就在這種他處於殖民戰爭的邊緣地帶中誕生。在卡勒比地區，他必須在很短促的期間內同時處理研究對象與研究方法，更何況，他與當地居民的人際關係無時不因戰爭之故而愈加交惡。至於第二個田野研究對象，乃其故鄉貝爾恩 (Beaune)，則是他熟悉之地。這是一般的民族誌方法論的教科書絕不會拿來當作教材的例子，而且還不只如此，就連啟蒙了布赫迪厄的李維史陀風格的人類學，也不會欣賞如此的選擇。

因此，我們可看出，布赫迪厄研究生涯的早期乃處處不無矛盾。一方面，他違反了古典民族誌研究保持距離 (*éloignement*) 的規則：他告訴世人，我們是可以研究近距離的比鄰者；研究者

與研究對象兩者間的文化差異，並不保證研究者便以遠距離來遙測研究對象。然而，這種咫尺可及的實地調查，卻總是附帶著一整套保持距離的研究方法，而且，他也不時強調這一點。另一方面，針對卡比勒的研究，他也毫不顧忌正統方法論的要求。他不但用盡各種方法，也捉住每個機會。再來，他也不是正規的人類學者。當時他還只是個年輕小夥子，服完兵役後、執起教鞭，在一片混雜與殖民巨輪日薄西山之際，他發現世界儘是錯亂失序。若說關於貝爾恩的研究，是布赫迪厄的著作中最令人嘆賞的篇章，這並非是由於這些段落隱約藏著一些自傳筆觸，或是，不可避免地滴落著幾把同情之淚；這其實是因為這些文字賜予他將家常點滴 (*familiarité*) 此一特質客觀化的機會，並且，也讓他用來分析他與此一社會空間原始質樸的關係。古典人類學所要求的距離，並非是以海哩的里程數來測量到研究地點的距離，也不是那些可令人慰藉、或偶而讓研究人員吃盡苦頭、五味雜陳的異國情調。正是在此卡勒比—貝爾恩的關係中，布赫迪厄首次感受到那個與研究對象的關係究竟為何的問題：家常事物 (*familiers*) 只有在被視之為一種當事人身體力行的範疇時，才能被拿來研究剖析，而且，也只能是在此一熟悉事物通過了客觀化檢驗的時候，

9 Marcel Maquet, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Paris, CNRS, 1962. 【譯註】Marcel Maquet (1909/1914-1994) 是法國民族誌學者，除在大學任教之外，亦多次為傳統藝術相關領域之機構首長，是二十世紀初期少數專書討論田野調查之研究方法論的學者。

10 【譯註】Béarn 指的是當今法國瓦里牛斯山西北方的地區，十七世紀初期被法蘭西王國收編，在此之前，自第九世紀起即為一獨立王國。布赫迪厄曾針對此一地區的農民作一系列研究。

以便把我們從這個距離相親、又視之為理所當然的世界連根拔起。

就這一點，黨黛博拉·李德—達納海指出，布赫迪厄關於卡比勒與貝爾恩的研究都有著與李維史陀的自傳性傑作《憂鬱的熱帶》大唱反調的氣勢¹¹，並非不無道理。她很清楚地說明了，布赫迪厄既是局內人、也是局外人（*insider/outsider*）的雙重地位所表達出來的認知彈性。這不僅可見於布赫迪厄在貝爾恩與卡勒比這雙層關係中，也可在他與教育系統的關係中看出。他是教育體制內的成員，卻由於他並非出身學術世家¹²、而居邊緣地位。另外，就某個程度而言，他也是卡比勒社會的一員。原因在於，他相當清楚卡比勒這個陌生世界，而這多少是透過他從小對家鄉山區之農村世界的認識而建立出來的一套分析標準。針對這一點，我們也可感到遺憾的是，布赫迪厄並未就他與故鄉的關係而表達出更客觀中立的態度。有些讀者，特別是法國以外的讀者，都因此以為布赫迪厄是貧農子弟。實際上，他的父親是名郵政局長，在整個法國第三共和時期，坐居郵政局長一職的人也不在少數。他的父親對於社會與政治議題都深感興趣，本身學養豐富，也對愛子寄望深厚。

毫無疑問地，布赫迪厄因其社會出身吃了不少苦頭。我在此指出這一點，並不在於否認此一事實，更何況，即使直到學術生涯已如日中天，當我們與他交談時，他也毫不隱瞞。只不過，我們必須就事論事，其出身經歷究竟有何特殊之處，乃須小心翼翼。換言之，布赫迪厄的研究論著可說是超群絕倫的，但當我們去與當代其他學者的學成經歷比較後，便可發現，其人生旅途未必孤絕不尋常。首先便可指出巴斯宏，他自幼失怙，母親是外省的小學教師；再論到德希達，其

父親是在阿爾及利亞首都執業的會計；還有畢仰高 (Lucien Bianco)，他是出身虞境 (Ugine)、專售葡萄酒與煤炭的家庭，以及，傑哈·惹內 (Gerard Genette)，其父是巴黎的一名工人¹³。另外，布赫迪厄的家鄉拉瑟勃 (Lasseube) 此一小鎮，距波城 (Pau) 不到二十五公里遠；波城雖是規模中等的城市，但在十九世紀下半葉則已因觀光發展而改頭換面¹⁴。若要使中立客觀此一過程達到更徹底的地步，那麼布赫迪厄就應該考慮到已讓他置身農村之外的距離此一因素，雖然那不是天差地別之遙，卻也真實存在著。也正是在此一差距中，中立客觀的過程能爭取到一個可能空間。一般而言，必須是當觀察者已不再是觀察對象的成員之一時，該中立過程方有可能。另

11 D. Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, op. cit., p. 70.

12 【譯註】這句話的原文是「il n'est pas un héritier」，直譯則是：他不是某某的繼承人。自從布赫迪厄的《繼承人》一書付梓且取得好評之後，héritier 儼然成為一陳腔濫調，法國學界與政界都用來對比不靠家世、人際關係等天生地位而取得成就者。

13 【譯註】Lucien Bianco (1930-) 是著名的法國史學與漢學家，主要研究領域是二十世紀的中國農村，其成名作《中國革命的起源——1915-1949》(《Les Origines de la révolution chinoise》，一九六七年出版) 已譯為中文。Ugine 是地處阿爾卑斯山區、鄰近瑞士日內瓦的小鎮。至於 Gerard Genette，請參見第九章註解。

14 【作者註】馬克·博耶 (Marc Boyer) 在其討論法國南方觀光市鎮的興起一書中，曾以專章介紹波城的例子：*L'Invention de la Côte d'Azur. L'hiver dans le Midi. La Tour-d'Aigues*, Edition de l'Aube, 2002. 【譯註】Marc Boyer (1976-) 是法國史學家，專長領域是觀光業，尤其是以溫泉或是海水之「療效」著稱的觀光小鎮。又，波城是緊鄰西班牙的 Pyrénées-Atlantiques 該省的首城。

外，將卡比勒與貝爾恩混為一談，也是頗為勉強的：在卡比勒的農人與貝爾恩的農作者之間，遙遠距離是鐵的事實。即使我們在法國民族形成史中引進內在殖民（colonialisme interne）的想法，阿爾及利亞的法國殖民卻是完全另一回事：此一殖民是以非常強大的鎮壓機器為基礎，且自始就是建立在不可忽視又重覆不斷的暴力制裁上。貝爾恩與卡勒比這兩社群，各自的生活水準是千差萬別的，各自與政權世界的文化距離也是不可相較的。

以上這些批評與布赫迪厄在人類學領域內所做的徹底改造無太多關係：在將局內人的觀點引入異國的田野調查，以及，局外人的觀點納入日常範圍的研究等作法後，他強烈地撼動了人類學。此一學科之主題向來圍繞在與他人的關係，並以此作為學科基礎。同時，他也粉碎了社會學與人類學之間的學科分野，證明了此一界線並無任何認識論基礎，而不過是人際、事物與研究工作等等的殖民分工所造成的結果。換句話說，這意味著應該消弭此一學科界線，即使此一意識形態偏見深入人心，甚至延續到後殖民時期。一九六〇年時，布赫迪厄別出心裁，既以民族學的研究工具（例如，關於卡比勒地區的論文，尤其是家居生活，都是最典型的作品¹⁵），也以勞動社會學（例如，《阿爾及利亞的勞動與勞工》〔*Travail et travailleurs en Algérie*〕）來處理阿爾及利亞。他研究證明了人類學與社會學兩大學科在認識論與方法論上的相似性，即使是半世紀後，就此一進展緩慢的領域而言，他依然是先鋒。

若說布赫迪厄是叛逆的，這實是因為他在所到之處都點燃火花。在他眼裡，相較於在戰爭緊急時期知識建構此一要務，方法論道統的崇敬，實是次要的問題。一九六〇年時，他尚未開

始鑽研那左右著研究人員該如何拿捏其研究對象、且偶而頗具破壞力的社會基模之力量。但是他當時已經感受到，科學性質的外在跡象並不能構成科學。他只有哲學訓練的基礎，然而，很快地他將成為其他人的導師。這些人呢，首先就是一批在阿爾及利亞的統計學者。他們當時與布赫迪厄一樣的年輕，全都是這場他們百般痛斥的戰爭見證人。另外，他們也都興致勃勃、希望利用其軍役之餘，發展出社會現象的新知。所以，他們與布赫迪厄之間，既有世代之親，亦有智識之交：他們幾乎都是從綜合理工學院畢業後、投考國立統計與經濟管理學院（Ecole nationale de statistique et d'administration économique, ENSAE⁹），布赫迪厄很快便與他們建立起一套共同語言，而該語言應是其一生著作中最強而有力的特質，且直到他晚年轉向另一意識形態主張前，都持續發揮著強大的作用；至於其晚期研究中，他選擇的表達工具才變得更質樸。

阿蘭·德斯羅古爾（Alain Desrosières⁷）的研究生涯起點，正落在由布赫迪厄所促成的社會學與統計科學的交叉點上。在一篇緬懷的文章中，他指出，此一學科合作計畫的火花，都是在

15 Pierre Bourdieu, *Trois études d'ethnologie kabyle (1966-1972)*, in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit.

16 【譯註】此一高等學院創立於一九四二年，最初乃著名之Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE)的附屬訓練學校，獨立後又成為綜合理工學院之畢業學生的出路之一。換言之，截至今日，即使已多次改制，雖然進入該學院就讀必須通過入學考試，但除了專門學科為應試資格要求之外，其他高等學院的文憑亦是不成文的資格要求。

17 【譯註】Alain Desrosières (1940-2013)是法國統計史學、社會學者。

阿爾及利亞激發出來的。他提到，「一九五〇年代末期，在阿爾及利亞，以及，當地戰爭接近尾聲之際，布赫迪厄結識了一小群法國國家統計與經濟研究所（INSEE）的統計人員，例如，阿蘭·達爾貝勒、尚·保羅·李斐（Jean-Paul Rivet）與克勞代·塞伊貝勒（Claude Seibel）」¹⁸。後來《阿爾及利亞的勞動與勞工》一書付梓，都須歸功於當年這場風雲際會。在這一本書中，德斯羅吉爾看到的是，統計學家與社會學家兩者，對其前所未有的合作形式發表之宣言。哲學上的論證能力，以及奠基於數學知識之上的工程師技術，這兩項法國獨到之才智資源的結合被視為天經地義，而且大有將深受保羅·拉扎斯菲爾德（Paul Lazarsfeld）啟蒙之哥倫比亞大學的社會學團隊之研究成果重新改寫的潛力¹⁹。結束在阿爾及利亞的軍役後，布赫迪厄隨即在國立統計與經濟管理學院教授社會學。儘管在最初的合作作品中，社會學與統計學各自的角色都不是很清楚地劃分，例如，《藝術之愛好》正是他與達爾貝勒合著之作，而《利益分享》則是與一群統計學者聯手的代表作；在這兩活動之間，其實依然存在著無法跨越的鴻溝。而且，隨著布赫迪厄他發展出自己的理論系統，並指出將以該系統做為收集來的數據之唯一分析基準後，此一鴻溝便越加擴大。

布赫迪厄的學生往往無法拿捏，在測量諸社會團體之間的經濟與文化不平等、這種統計學者的家常便飯，以及，布赫迪厄所宣稱的象徵性支配之理論，這兩者間無法銜接的現象。一旦文化不平等的現象持續發生，甚至越演越烈時，往往就被視為布赫迪厄之整體性理論強大有利的證據。實際上，事情是還更錯綜複雜的。且如德斯羅吉爾所指出的，其實在合作之初，究竟該如何

看待事物，雙方便已有差距，只不過，這並沒有打擊到雙贏的合作機會：「從一開始，我們就可以觀察到，布赫迪厄與其統計夥伴之間，那遠非辭彙的個人主觀問題所能說明的現象：這些統計人衡量計算的『不平等』，正是布赫迪厄他要具體客觀化的『支配』形式，尤其是，之前從沒有人感覺到的文化與象徵性支配。²⁰」支配此一說詞便套在測量不平等的術語之上，卻也沒有因此以新韋伯學說的標準來解讀統計成果。布赫迪厄是拿著描圖用的半透明紙來套用新韋伯學說。

透過法國獨有的社會職業類別 (*nomenclature socioprofessionnelle*)²¹，統計學者與社會學家

18 Alain Desrosière, 《Bourdieu et les statisticiens: une rencontre improbable et ses deux héritages》, in Pierre Encrevé et Rose-Marie Lagrave, *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003, p. 209. 【譯註】Claude Seibel (1934-) 如本段落所言，由綜合理工學院投考國立統計與經濟管理學院，現為國家統計與經濟研究所的督察。早年其個人出版，著重於教育改革，尤其強調失學或是學業不佳並非絕路，近年則轉向失業問題。

19 【譯註】Paul Lazarsfeld (1901-1976) 原籍奧地利，與 Robert Merton (1910-2003) 均可謂美國戰後最具影響力的社會學家。其一生經歷，或許比布赫迪厄還更曲折，但其實也深受當時歐洲與美洲之間與各自內部的政治局勢、戰爭，以及，歐洲人移民美洲的可能，還有，美國大學急聘大量人員此一特殊時代背景等因素的影響；他原本在奧地利的文憑是法學、經濟與數學專科，很快又走向經濟心理學。身為社會主義的積極分子，因為戰事與政治迫害而逃往美國。隨之立即放棄社會主義與馬派之經濟學主張，投身哥倫比亞大學的媒體研究，特別是質證走向的調查研究方法與選舉研究、投票傾向預測等等，即所謂的「影響」、以及影響在團體與個體間的關係。此一整個研究風潮與發展幾乎成為當時哥倫比亞大學的招牌，也與美國政治文化的發展與實務作為密切相關。

20 *Ibid.*, p. 211.

21 【譯註】La nomenclature socio-professionnelle 發明約是一九五〇年代，幾乎可視為國家統計機構的基本測量工具。

的合作逐漸擴大，且該職業類別之使用幾成慣性。正是透過此一資源的密集使用，我們一眼便能認出《繼承人》（一九六四年）、《藝術之愛好》（一九六六年）、《再生產》（一九七〇年）專有的研究方法。就某一程度而言，《區判》（一九七九年）也是受惠於該統計工具，不過，後來就受到布赫迪厄功名就後所推出的另一強大武器的排擠，也就是幾何分析（analyse géométrique des données）。後來被德斯羅吉爾名之為「社會學家與統計學者交會後的首要遺產」，最終在國家統計與經濟研究所內攻下灘頭。在那裡，阿蘭·達爾貝勒於一九七三年出版了每三年一期、且深受布赫迪厄之觀點影響的《社會資料》²²（*Données sociales*）。在隸屬於法國教育部的統計部門內，瀰漫著同樣的數據資料之考量，而且也同樣由與布赫迪厄深交的統計學者主導，且往往就是當年的阿爾及利亞團體的成員：一九七〇年代達爾貝勒進駐後，在一九八〇與一九九〇年代，克勞代·塞伊貝勒與法蘭索絲·厄傅拉德（Françoise Guvrard²³）也都先後各領風騷。另外，眾所皆知的是，一九七三年由奧古斯丁·吉哈爾（Augustin Girard²⁴）在文化部主持的法國文化活動全國調查，乃是受教於布赫迪厄創立的方法論，最明顯的影響之處就是，以社會出身、教育程度與文化才能這三者的關係為研究主軸。

德斯羅吉爾亦指出「在這些不同的案例中，直到一九八〇年代末期為止，社會職業此一指標被大量採用（尤其是以「父親的社會類別」來衡量社會出身，此乃擁戴布赫迪厄的第一筆資產者，忠貞不二的變項）²⁵」。一九七〇年代所有受教於布赫迪厄的社會系學子，只能傾倒於父親的社會職業類別此一盲目的指標，即使是在外省最不成氣候的市政府裡開講的哲學的歷史社會學

研究 (sociologie historique de la philosophie) · 也以角逐父親的社會職業類別此一聖杯為旨趣，

其根本的分類邏輯是藍白領、或勞資兩方，然後再細類歸別；此一作法，至今尚未被徹底捨棄。大致說來，先是經濟與統計學家，後是由布赫迪厄之理論領軍的社會學說主導這半世紀以來的規劃與應用，然後在一九九〇年代，又因法國社會學說之陣營重組而有調整；例如，傳統所謂的社會階級，若要加以測量，已逐漸失去實際且具體的代性物質化基礎，無法滿足實務要求，也無法回饋社會科學。換言之，這一整套職業類別之設計並不只是技術層面的測量問題，也必須能夠回應社會科學之演變及其哲學假設，還有認識論想像；例如，家庭，已不能僅以一男一女之組成為假設單位，即使，此乃民法原先之設定內容或一般的民間想像；此一職業類別若成為有意義的統計工具，就必須讓個體與社會的關係，也能夠透過家庭此一中介表現出來，故改寫其中的家庭之定義便成必要。一般而言，Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Laurent Thévenot 的社會學說與該職業類別之設計、定義與應用的關係最密切；在一九七〇年代之前的使用通常是無過多社會科學理論之涉入，「中立、彈性」乃其基本立場。而後便可稱之為布赫迪厄之改造年代 (réforme)，讀者大致可透過本書窺見大概，至於改變之內容，例如：記者、作家、藝術家等若以收入為歸類單位，通常被列入中產階級；若加入布赫迪厄的文化、象徵資本等概念，這一批「非體力勞動者」卻可列入「智力階層」。近期該職業類別之修正則更加細緻；例如，藝術家、或醫師律師等自由業者，其實背後有國家、學院體制與職業公會等撐腰，簡單的收入、或支配／受支配模型都已見拙。本書作者以下段落之討論將有更清楚的說明。

22 【譯註】就 Alain Darbel 本人所言，此期刊無疑是對數字之意義與應用的多元思考，內容之編排有三大重心，正是當年之研究導向：一是勞動與經濟市場，二是生活方式與文化水準，三是社會衝突與犯罪等、所謂之社會和諧 (équilibre social) 的問題。

23 【譯註】法國教育部的教育研究部門旗下的社會學者，出版研究多以學校體制的檢討為主題。

24 【譯註】Augustin Girard (1926-2009) 主導了文化部將近三十年的調查研究，其研究單位後改組為歷史研究委員會。

25 Ibid.

便是一例。²⁶自一九八〇年代末期，社會職業類別的主宰地位便逐漸式微，後來居上的是，具有強大解釋力的收入與教育程度兩項目。另外，隸屬於公共部門的統計學者也逐漸放棄資料分析 (analyse des données)，而改用經濟計量學之迴歸方法 (méthode de régression économétrique)；即使，那些與布赫迪厄交往甚密、或以布赫迪厄的手法來進行統計工作之工程師，他們都曾是資料分析方法的擁戴者。

在與阿蘭·達爾貝勒攜手合作下，針對變項社會學 (sociologie des variables)，布赫迪厄也發展出一整套非常成熟的批評，他們所採用的迴歸技術就是最好的例子。一般著重於自變項之「單純效應」(effets purs)的研究取向(其論點是，「此外，所有的變項都具有相等效力」)，一開始也是布赫迪厄鑽研之處，但自一九六六年起，布赫迪厄與達爾貝勒便認為，這實不足以用來考量整個社會結構對個體之態度所產生的作用。若說我們可以假設，在《利益分享》一書中，從〈馬爾薩斯主義的盡頭〉(La fin d'un malthusianisme)該章節摘要提出的重點，強調的是擬共線性 (quasi-colinéarité) 最終無法被超越的特徵，這麼一個結論其實多是達爾貝勒的緣故；那在另一方面，我們則必須指出、且正如斐德列克·勒巴榮 (Frédéric Lebaron) 所言，這種具前瞻性的批判觀點深合著統計學的論證，卻是布赫迪厄力倡的結構性觀點所帶來的結果。根據斐德列克·勒巴榮：「更廣泛而言，他們兩人在社會科學開創出更具『結構性』因果關係的概念，而這未必是截至目前為止，人口學或是量性經濟學的那種『變項社會學』眼光的概念。那意味著，去探究錯綜複雜又彼此相關的結構所產生的整體效應，而且，此一整體效應是無法簡化成每單一個自變

項的「單純效果」加總後的結果。²⁷」具決定性的社會因素是無法單一處理的：其分析應該緊扣著，在某一既定的社會團體中，那種隱約可見眾多因素盤根交錯的結構。

在布赫迪厄問鼎統計三十年後，安德魯·艾伯特提出相同的意見，不過，理由卻是來自於芝加哥學派傳統裡互動論者與實用論者的交鋒，換言之，是與結構主義毫無關係的。²⁸艾伯特在《社會學系與社會學》(Department and Discipline)一書末尾，針對社會科學方法論的未來走向提出質疑：那種檢驗不同變項之間的依附關係、並因此建立且定義出來的因果分析，就如同線性迴歸能揭露出來的因果分析，在艾伯特眼中，實在無法刺激社會學想像，而且也為社會空間的構成方式帶來諸多錯覺。所謂的一「變項革命」，為六十多年前的社會學寫下新章，卻成為一連串誤解的主要內容，不僅導致因果分析走向冷漠無情之途，且因此產生一種「寫實」版的因果分析。而且，該「寫實」版本並無任何其他合理化形式，卻比表面看起來還更有說服力，以至於最後製造出一種社會學的「科學」特徵。一方面，在過去，一般變項往往被視為固定不變的整體，然

26 Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.

27 Frédéric Lebaron, « Statistiques et AGD dans l'œuvre de P. Bourdieu », in Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux (dir.), *La Méthodologie de Pierre Bourdieu en action. Espace culturel, espace social et analyse des données*, Paris, Dunod, 2015, p. 45.

【譯註】Frédéric Lebaron 可謂新生代學者，跨足經濟、社會、歐洲政治與統計分析。

28 Andrew Abbott, *Department and Discipline: Chicago Sociology at One Hundred*, Chicago, Chicago University Press, 1999, et *Time Matters: On Theory and Method*, Chicago, Chicago University Press, 2001.

後，又因為社會空間完全符合我們選擇的組成變項所拼湊出來的切割結果，於是乎，這類由變項所構成的範例也被視為理所當然。但是，該範例自二十世紀末期便遭多方質疑：針對這類狹窄的社會學所提出的諸多批評，都先後指出該變項範例之研究過程中的多種限制，且這些限制的主要結果就是，使社會行動與環境背景脫節，也使社會互動形式背棄歷史條件。我們無法否認的是，布赫迪厄與達爾貝勒都曾察覺到他們所操作的技術實有限制，依之提出的詮釋所帶來的結果，也是有漏洞的。

布赫迪厄於國立統計與經濟管理學院任教時，不斷重複說道：「想要看得透徹，那就得摘下有色眼鏡，然後仔細端詳。」他想避免的是，往後的統計學者誤以為他們手中的分析架構乃中立客觀，或以為在用來掌握真實事物時，這些分析架構並不會產生其他效應。無可置否地，布赫迪厄在方法論上的貢獻中，最突出的意義就是，將分析範疇（*categories d'analyse*）放在一個歷史過程中，卻也不忘檢驗公立統計機構的社會生成過程。針對這一點，在布赫迪厄的生平研究中，我們看到了其反思面向；這也正是德羅吉爾所主張的，這就是布赫迪厄在方法論此一領域中留給後人的第二筆遺產。雖然，該反思取向不再吸引那些在布赫迪厄早期著作中曾攜手合作的統計學者，尤其是在阿爾及利亞所結識者，卻贏得另一世代之統計學者的青睞，也就是阿蘭·德羅吉爾與羅倫·帖斐諾（Laurent Thévenot²⁹）等人，他們都更加關切現實世界的社會建構過程所產生的問題，在政治態度上，也對國家機制更謹慎警覺。此一對於統計學的省思促成了一九七九年到一九八二年間社會職業類型分類的修訂：此一修正很清楚地表達了布赫迪厄在方法論與理論建構

上的關切重心。針對這些布赫迪厄所關切的主題，我們可在沃克雷嵩（Vauresson）舉行的那場標題為〈論統計學的一段歷史〉（*Pour une histoire de la statistique*）的演講中找到例子³⁰。這場演說時逢正開始襲捲社會史研究的危機。這是由於直到那時為止，社會史研究向來將其論點建立在一長串的數據基礎上，而此危機則使之體認到生產方式的多樣性與人類創作的特點。也是在那一段時期，布赫迪厄某些門生發出不同的聲音，暫時地、或是從此根本放棄這類量性分析的取向，並選擇其他的研究方式。

若說布赫迪厄對於統計數據的批判是相當敏感的，就如同民族方法學那種力鞭統計資料的姿態，但他從未高舉應將數據放在歷史背景中此一針貶利器、並用來反駁量性分析的基礎原則。而且，事實正好相反。他曾多次邀請艾倫·塞科萊爾（Aron Cicourel）到巴黎。塞科萊爾寫的第一本書是《社會學的方法與測量》（*Method and Measurement in Sociology*），主題正是量性資料分析，結論也是頗具攻擊力的；然而，布赫迪厄從未直接套用³¹。即使是在其後半生涯，布赫迪厄

29 【譯註】Laurent Thévenet (1949) 與波形斯基兩人經常合作，也都被視為法國實用主義之健將。該思潮不只席捲社會學、人類學，也深刻影響了經濟學與法學的走向，所以也有大小分支、流派之別，但整體並非一均質的理論。

30 *Pour une histoire de la statistique*, Paris, Economica, 1987 [1977]。【譯註】Vauresson 位於巴黎市西方近郊。

31 Aron Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, New York, The Free Press, 1964。【譯註】Aron Cicourel (1928-) 往往被視為民俗方法學之健將，後期則轉向認知科學。其研究個案包含醫療、市場行銷等決策過程，但以語言社會學為底，例如，病人與醫療人員之間的互動，特別是雙方互動在特定專業與日常生活之差異。法國某些學者也認為

也從未徹底丟棄他早期與統計學者合作之成果。就如同克勞代·塞伊貝勒在一篇緬懷致意之文中所指出的，《區判》一書，由於應用了幾何分析之故，往往被視為在方法論上另闢新途的代表作。但實際上，這本書撿了許多現成便宜，大量應用了國家統計與經濟研究所的統計數據，特別是法國家庭消費行為的主要類別。我們不得不指出的是，這本引用了豐富數據資料的著作，讓布赫迪厄的民間、國際與學術聲譽搏扶搖而直上（此書付梓之後不久，他便被遴選進入法蘭西公學苑），但其實該著作並無太多反思成分。諸多法國市場調查公司（Sofres²²）、以及法國民意調查中心（Ilop³³）的調查結果亦收錄其中，尤其是當這些數據可用來補強國家機構的不足時。克勞代·塞伊貝勒玩笑般說道：

所有這些分析項目都被綜合繪製成同一張有兩個空間向度的圖表，也就是，「社會地位」與「生活風格」。即使這張印在140-141頁之圖表的表達方式是曖昧不清的，寫在圖表前的註解卻是很清楚明白的：這兩大標題並非來自於諸多統計學者經常使用的「對應分析」（*analyse des correspondances*）裡的兩大軸線。在那一段期間，布赫迪厄常被指責使用這類統計數據處理、晦澀複雜的表達方式，然而，此一手法卻還是逐漸普及，甚至經常見於《社會科學研究學報》中³⁴！

《區判》一書促使我們針對布赫迪厄在方法論上的創意提出一個相當棘手的問題。若說他是

於一九七六年首次應用了資料的幾何分析，卻是在一九七九年《區判》此一被視為布赫迪厄的代表傑作中，幾何分析的技巧方謂成熟。對斐德列克·勒巴榮、以及諸多其他數理分析專家而言，幾何分析的使用是布赫迪厄的方法論標籤，理由則是，布赫迪厄藉此工具來表達社會空間的概念，尤其是讓場域此一概念、與用來呈現場域的工具，彼此相輔相成、完美流暢。斐德列克·勒

布赫迪厄與他是惺惺相惜之友，兩人均非出身書香世家之「繼承人」：Aaron Cicourel 幼時住在洛杉磯郊區，時遭暴力威脅；猶如布赫迪厄在阿爾及利亞的生活亦非兒戲。

32 【譯註】法文全名為 *Société française d'enquête par sondage*，創立於一九六三年，公司改組之後，二〇一六年又改名為 Kantar TNS，是法國首屈一指的市場研究與民意調查公司。

33 【譯註】法文全名為 *Institut français d'opinion publique*，創立於一九三八年，是法國第一家市場研究與民意調查公司。

34 Claude Seibel, 《Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens à partir de son expérience algérienne》, in Jacques Bouveresse et Daniel Roche (dir.), *La Liberté par la connaissance*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 118. 【譯註】關於這張圖表，橫跨原書 140-141 兩頁，就視覺而言，應是一張圖而已，但布赫迪厄冠上兩標題，以黑色加注的標題是「圖五：社會地位之空間範圍」(*graphique-5: Espace des positions sociales*)，以紅色列出的標題則是「生活風格的空間範圍」(*graphique-6: Espace des styles de vie*)。讀者可參見該書之中文版，由麥田出版，該圖乃在原書第二章〈*L'espace social et ses transformations*〉裡的〈*Un espace à trois dimensions*〉一節。本書作者將陸續提到《區判》一書諸多獨樹一格的寫作手法與編排技巧，譯者在此補充一點：其目次將三大部分、八十章、結論與索引等都以印刷粗體強調，而章別以下的「節」通常在冠上頁次後，沒有以數字來表達先後順序，但是某些被加上粗體，某些則保持「原貌」。就整體視覺而言，第一與第二部份裡，以粗體強調的「節」占少數，第三部份則是章與節全以粗體強調；是否第三部份是更重要呢？

巴榮又說道，「也是在一九六〇年代晚期，布赫迪厄義無反顧地奔向資料分析，這很可能是，他從中感受到，與他自己的結構性理論有著一股奇妙的親和力，而且他的結構論也愈來愈有一種空間布局的傾向³⁵。」實際上，這整件事情的時間順序未必如此：幾何分析之父尚·保羅·本澤克里（Jean-Paul Benzécri³⁶），同布赫迪厄、他也是畢業於高等師範學院，但本澤克里就學期間未必認識布赫迪厄。所有在一九七〇年代參加過布赫迪厄的專題討論的人都還記得，在某一討論會上，布赫迪厄對本澤克里的發表大不以為然的批評。而在那時候，本澤克里奔走於各個領域不一的研究單位介紹他的統計工具。不幸於一九七五年早逝的阿蘭·達爾貝勒，他是布赫迪厄與巴斯宏兩人的摯友，也是量性分析的顧問。也正是在一九七五年這段期間，而非一九六〇年代末期，搭起了這類型的分析與場域理論的橋梁。不過，若要繼續鑽研這整件事情的來龍去脈，也實無必要。幾何分析的密集使用是在一九七六到一九九三年之間，也就是《世界的苦難》（*La Misère du monde*³⁷）付梓為止的期間。至於《世界的苦難》這本書，則盡是質性分析工具的應用，與新聞從業人員的調查極為相近。

也是在《區判》一書出版時，數個布赫迪厄早期的合作成員離開團隊：這些人再也沒有採用幾何分析，也因此讓此一分析工具成為後來堅守布赫迪厄傳統之新世代的主要標誌。該分析工具有多變項統計的取向，是尚·保羅·本澤克里在鑽研對應分析之際、同時發展出來的工具。其主要內容是，一筆資料就是一個黑點，全部的資料合起來就像是一團團的雲霧般，並依此做各種詮釋可能。簡言之則是，點與點之間的距離若是越接近，個案之間的相似性就越高。根據斐德列

克·勒巴榮與碧姬·勒盧 (Brigitte Le Roux³⁸) 的看法，「資料幾何分析在於建立這些如雲霧般的叢密小點，從中去找主要的軸線，並去研究那些圍繞著主要軸線、與散布在次級空間內，如雲彩般散開來的點³⁹」。而後，〈社會科學研究學報〉的讀者對這類圖表的表達方式都習慣了，他們往往也視之為場域概念的變型。

拙作之格局並不容許作更深入的技術討論。然而，值得我們思索的是，以科學爭論而言，堅持這類分析的擁護者、與其眾多詆毀者間的對立，究竟為何。尚一保羅·本澤克里提出的幾何分析，除了打進醫學領域、尤其是市場調查之外，其實並沒有被大量採用。但是，與其將此一挫敗歸咎於該工具本身的特質，以及，其使用條件的限制，其促銷團隊則散播某種法國與「盎格魯-薩克遜」（嚴格說來，就是美國）科學傳統相對峙的主張，而且，還不能僅僅歸諸於語言隔閡的關係。也就是說，他們主張我們必須求助某一科學帝國主義，方能理解此一統計工具無法外銷的理由。飛利浦·勃內 (Philippe Bonnet⁴⁰) 甚至毫無理由地將尚一保羅·本澤克里的挫敗，比擬

35 F. Lebaron, 《Statistiques et AGD dans l'œuvre de P. Bourdieu》, *loc. cit.*, p. 48.

36 【譯註】Jean-Paul Benzécri (1932-)，法國統計學專家，尤擅數據分析的統計工具研究，例如，(多元)對應分析。

37 【譯註】讀者可參見中文簡體版：《世界的苦難：布爾迪厄的社會調查》，中國人民大學出版社，二〇一七年。

38 【譯註】巴黎第五大學應用數學系的研究員，主要研究領域正是幾何分析。

39 Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux (dir.), *La Méthodologie de Pierre Bourdieu en action*, *op. cit.*, p. 7.

40 【譯註】巴黎第五大學的研究員，專長是統計學、心理社會學。

成像是法國教授盧克·蒙丹尼耶 (Luc Montagnier) 和美國教授羅伯·卡羅 (Paul Gallo) 兩人之間、到底誰是愛滋病病毒的第一發現者的對立事件⁴¹。不過，若論及數據分析的例子，沒有任何一人將本澤克里方法占為己有，而這正是令人感傷之處。我們在此也很難做更深入的討論，此乃因為對於布赫迪厄在一九七〇年代中葉的方法論選擇，他自己從未多言，但總讓人以為那無寧是一種表達手法的抉擇、一套視覺化的策略，而未必是真確無疑的方法論轉捩點。我們在此也只能做簡短的引述，例如以下這段，出自於他在法蘭西公學苑最後的專題講座，其遺言般的色彩是難以抹滅的：「熟知對應分析法則的人，將可掌握到此一數理分析工具與場域理論思想兩者間的類似性格。」⁴²以此做為研究方法論的專題論述而言，這顯然是有些薄弱。大加恭維統計幾何分析之士，往往以一種視死如歸的口吻來闡述他們自己的抉擇，或用以描述其他多數處於美國社會學傳統陣營者，即選擇統計迴歸模式的另一方。所謂的社會學，乃處於一種認識論的無政府狀態中，我們實在難以指認到底哪裡是居於優勢的研究中心、或者什麼又是一統江湖的方法論。所以，若主張布赫迪厄學派乃是唯一經常採用本澤克里的研究成果者，這其實是一種很難禁得起考驗的看法，尤其是，如果我們又考慮到，雖然在美國線性迴歸模式常遭責難，但是這些爭論往往不涉及幾何分析的範圍。這也是為何艾伯特與史坦利·雷貝爾森 (Stanley Lieberson⁴³) 都曾針對此一主題提出尖銳的批評，但在另一方面，也都在布赫迪厄推崇的方法論之外，另闢他途⁴⁴。

為了其利益需求，布赫迪厄的子弟兵可在不同研究方法之間掀起決然的對立：甚至導致一種對研究工具的愚忠，以及某種方法論上的偏執。無論是哪個方法論的擁戴者，他們往往都混淆了

以軟體形式為操作基礎的工具設備，以及理論應用、建立其研究對象等面向的考量。無論是迴歸分析、還是資料分析，兩者都不是真實現象的化身，而只不過是用來處理一整個類別問題、或是解決某個科學謎題的技術工具。這些都不能視為有真實內涵之物 (*hypostasies*)。另外，對統計學者而言，前述兩大研究方法各自鎖定的對象並不相同，所以，兩者之間的對立實是莫須有。多元迴歸分析的研究技術，可用來確認，我們要以編整的諸群組，是能夠用來辨別出某一變項本身的作用；而且，就所有其他變項而言，每個群組都應該有相同的地位。不過，由於社會科學是不具實驗性質的，所以，上述之程序，在社會科學裡是不可能被操作的。迴歸技術就同是去建立能用來檢驗假設的模型。很清楚明白的是，並非所有的事物都是可被度量的，就某程度而言，某些變項是無法量化，而其他則是在模型發展之際，就完全被消解了。就絕大多數的研究人員而言，多元對應分析比較像是一個用來清理雜物的工具，可讓我們在著手分析一大堆數值時，能夠看得更清楚明白些。斐麗希特·德·涅圖米爾 (*Félicité des Nénumières*) 曾指出：「多元對應分

41 Philippe Bonnet, 《Pour une histoire sociale de l'analyse des données》, *ibid.*, p. 34.

42 P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, *op. cit.*, p. 70.

43 【譯註】Stanley Lieberson (1933-2018) · 美國社會學家、執教芝加哥、哈佛等大學、曾任美國社會學協會 (American Sociological Association) 主席。

44 A. Abbott, *Time Matters, op. cit.*, et Stanley Lieberson, *Making it Count. The Improvement of Social Research and Theory*, Berkeley, University of California Press, 1987.

析的首要目的，是為了讓研究人員，以最簡單的方式，來考量研究過程中所面臨的一大堆數據，並從中萃取出具有價值的資訊。⁴⁵」所以，這類分析是一種描述統計的方法，可因此確定的是，我們也無法從中找到任何解釋力量。

在一相當透徹的報告中，阿蘭·德斯羅吉爾以語言文法的用詞來比較這兩類研究方法：經濟計量學分析的擁護者所持有的理由，往往是建立在線性迴歸分析的計算，也都朝向一種解釋性的語言，例如，「偏向作用與控制」的說法；至於對應分析這一方，則「偏向描述與敘事」。為了能更清楚地形容對應分析此一陣營，身為統計學歷史學家的阿蘭·德斯羅吉爾提到，「其前身是德國十八世紀隸屬於官房學派的統計學方法 (*statistique camérale*)⁴⁶：它呈現了一種像是在地圖上、或是漫遊般的觀察視野，而作法則是，在社會空間打上方位點（也就是，各項因素構成之主軸）、區塊、彼此多少還協調一致的領土，還有一堆聚點，這也就像是那些獨樹一格的城市，值得讓我們流連忘返⁴⁷」。這些以對應分析整理出來的描述與分類情況，並不能讓我們用某些特徵來解釋另外其他特徵。細加研讀《區判》一書便可察覺，該著作很明顯地表現出這類敘事性格。例如，布赫迪厄便嘆道，社會學的申論免不了有一些慣有的限制：

猶如所有的論述，社會學論述的困難之一在於，它的進展是非常嚴謹的直線方式。若想避免過於簡單的主張、片面的感官與單面向直覺的錯誤，那就必須能夠，就圖表上的每一點，指出所牽涉之關係網路的整體範圍。⁴⁸

《區判》該書所牽涉的，未必是研究方法的革命，更何況，就此而言，其闡述內容也是很有限的。《區判》牽涉到的，其實是讓布赫迪厄全身投入的表達問題，這卻也不是出自美觀的考量，而是究竟該如何表現出研究對象的樣貌。自一九七五年，布赫迪厄剛出道時，他便對賈克·貝爾當 (Jacques Berthoin⁴⁶) 的地圖學研究成果、圖示符號學 (sémiologie graphique) 的表現技巧興趣盎然，也因此替〈社會科學研究學報〉配置了一項幾可使社會學研究成果的發表煥然一新的武器：雜誌般大小的版面，應用大量的插圖以說明具體的例證，眾多另外框出來的專欄、說明方法論的附件、訪談摘要等等，都足以打破一般社會學論述直線式的文字描述，並讓社會空間之多

45 F. Félicité des Néumères, 《Méthodes de regression et analyse factorielle》, *Histoire & mesure*, vol. 12, n° 3-4, 1997, p. 276.

46 【譯註】該詞源於 *cameralisme* (kalneralismus)。這是流行於歐洲內陸十六—十九世紀綜合經濟、政治、哲學與行政管理的思潮，深具福利國家與中央集權之行政官僚性格。至於其起源，則與宗教改革後深植於內陸城邦、國家之路德教派關係密切。換句話說，不只遠離中世紀之宗教經濟型態，也與當時逐漸興起的海外殖民之商業經濟類型大不相同。最典型的例子是德國薩克森 (Saxe) 地區，往往也被視為重商主義的德國變型。至於其名稱由來，「官房」一詞是指提出該主張者，是當時各諸侯國國王的私人智庫成員，以國王的私人會議室為聚會地點；所以，計臣學派則是另一常見之中文譯名。

47 Alain Desrosières, 《Classer et mesurer: les deux faces de l'argumentation statistique》, *Réseaux*, vol. 13, n° 71, 1995, p. 29.
48 P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.*, p. 139.

49 【譯註】Jacques Bertin (1918-2010) 是法國地圖學專家，被譽為圖示符號學之父。至於圖示符號學，是利用語言或是符號、圖像、圖表等等將某項資訊以視覺形式表達出來的技巧與規則。

元面向充分發揮出來。《區判》這本書雜亂無章，就是綜合了這些特徵，我們也因此可用許多不同的方式來解讀它。首先，這本書並無真正所謂的導言，讀者翻閱第一章時，也常有種突兀的感覺。封底說明中，則建議讀者「本時刻不容緩的簡潔之道」(à titre d'hygiène critique)，由最後一章開始讀起⁵⁰。以瀏覽一詞來形容此書給人的閱讀經驗，並不為過，尤其是我們可做多層次的漫遊，並讓讀者所有的認知感官都啟動飛翔。眾所皆知，布赫迪厄相當關切前衛文學，他對維吉尼亞·吳爾芙(Virginia Woolf)、或是托馬斯·伯恩哈德(Thomas Bernhard⁵¹)的作品都興趣盎然，就是很好的例子。布赫迪厄在《區判》此鉅著中採用了不少圖示與文學技巧，卻又不做任何解釋，故使這本書呈現出與一般社會學領域中的主流論著完全不同的氣象。此一離經叛道的做法，當然是來自於其三思後省。若是單一線性的做法將切除掉一部分的研究內容，也將使社會空間縮減成其諸多面向中的某單一面向。所以，為了讓一個表格能呈現出其原有的完整內涵，那就必須動用一個頁面上的所有資源。因此，部份地援用多元對應分析是諸多表達策略中的一個可能，而未必是選擇某某方法論後的結果。原本一些社會調查之結果的呈現，固然也可以挪用典型的表格技巧；更何況，早在布赫迪厄認識本澤克里的研究成果之前，這些調查就已經完成了。最後，這本論著，猶如一本偉大的小說，交織迴盪著多重的聲音。其中，那最精緻艱澀的理論性語言卻流瀉在四處散亂的食物、飲料、圖畫與殘篇的樂曲中；這本左右對開的專著最讓人眼睛一亮的，就是那篇摘自《費加洛仕女》(Madame Figaro)的文章，那是某某部長的嫂子伊莎貝爾·多爾拿諾(Isabelle d'Ornano)，正婉然述說著她那「溫馨又舒適」的閨房。

布赫迪厄的研究方法卓越之處，正是其限制，那就是去統合出一個可用來檢驗諸多文化形式之分析架構。區判理論所提出的研究議題具有普世效力。一般而言，我們往往僅以創作物品的製造、或是一般大眾的評語等觀點，來看待在同一時期出現的象徵性物品；而區判理論則將這些象徵性物品所具有的多元性質，全都收納到某一既定的社會生活中。為了能夠在五花八門的文化素材上增添幾許正當性成分，而且，象徵性支配此一中心特徵，又的確能夠將這些文化資料全都放在同一漸進調整原則都一致不變的尺規下，布赫迪厄的方法論抉擇，便是將這些文化資料混同均

50

【譯註】誠如本書作者所言，這本書的解讀途徑是多元的，但布赫迪厄本人也常施放煙幕彈。雖然原書封底清楚寫道，建議讀者大可基於「刻不容緩的簡潔之道」，先由最後一章（dernier chapitre）開始閱讀，也就是標題為〈純粹批判之大眾批評的要件〉（*Éléments pour une critique "vulgaire" des critiques "pures"*）的章節。但若就原書之目次編排而言，〈純粹批判之大眾批評的要件〉是列於結論之後的跋（*post-scriptum*），下含五節；真正冠上 *chapitre* 之名者，只有八章，且都編排在結論之前。另外，又如布赫迪厄在封底所言，此一〈純粹批判之大眾批評的要件〉的目的是，將康德之美學純粹批判中所分析的感受、鑑賞等問題，以社會學工具、如社會團體，重新審視之。若延續本段落之邏輯，我們不禁發問：總衝動地在翻閱過幾頁小說後，就先看小說結局的一「大眾讀者」，有多少人讀康德呢？

51

【譯註】Thomas Bernhard (1931-1988) 往往被譽為奧地利戰後最重要的文人之一，對德國文學與一般之歐洲文化影響重大。其作品常帶著人際間晦暗之暴力與殘酷，似乎總是步步刻意摧毀人類生存之欲望。評論家認為其作品與作家個人生平關係密切，尤其是 Thomas Bernhard 之家庭、親子等複雜又近乎離奇、無情的經歷，似乎因此決定了他深具毀滅性格的自我認同。本書作者將在第九章再次提及 Thomas Bernhard 與布赫迪厄的關係。

質化。針對《區判》一書的批評，諸多便只集中在對此方法論之誤解，以及，所導致的種種越描越黑之持續效應。儘管那些與文化正當性理論大唱反調者明確有力地指出，此一文化正當性理論從未明言、卻也同時假設了兩大現象。那就是，一方面，存在著一種無任何限制的象徵性宰制力量，其效力以正規矩的方式施展在所有社會成員上；另一方面，下層階級對於智識文化所包含的內容物，其實是一竅不通的事實。若說社會中的施為者與某些美學表達的距離是天壤之別的，那麼這些美學表達，如何能以一種使人戒慎恐懼的方式，來持續地對這些人產生教化效果，更何況，這些預期之教化效果，對這些施為者而言，根本就是無字天書？一個人怎麼可能會對他無動於衷的象徵符號迴腸盪氣？布赫迪厄的理論從不在乎此一盲點，即使，偶而這也會是他斟酌方法論時的一項因素。例如，布赫迪厄曾經注意到，一旦農人與某些文化意涵的距離是大到他們提供的意見根本無法處理時，那麼他們給的答案就很難列入考量。

編排在《區判》一書的索引中的那些方法論說明，讓讀者在一翻開書、開始暢讀卷首的評述時，有種出乎意外的明快感受：在一般的社會調查裡，工人階級總在全部的代表樣本中占一定份量，而在該書，則完全相反。此一現象在學有專長的工匠與勞動工人中特別明顯，「相當地一致，且比我們設想的比例還更低，也就是說，幾乎全體都被排除在正當文化之外」。至於農人與雇農，大抵看過這本書的讀者都不會忘記，他們反正就是被排除在調查研究之外，「基於前測調查 (*pré-enquête*) 所整理出的決定，原先設定的問卷完全不適合這些人，我們必須援用其他的方法，方能掌握這群人的傾向，他們完全與正當文化絕緣，甚至，更重要的是，他們連一般性文

化也沾不上邊」⁵²。布赫迪厄在《區判》這本書中所處理的一些資料，也讓許多人注意到，諸多學業有成者，他們可被列為主流階級中幾個不同的圈子，卻可能宣稱相當喜愛某些不是很正規的歌手，例如路易·馬利安諾（Luis Mariano）與沛圖拉·克拉克（Peula Clark）之輩⁵³。針對這一點，這依然多少是因為社會施為者與此一文藝活動的關係，而促使研究人員去考察這些品味判斷行為的效應本身，而不盡然是因為文化物件的性質所造成的關係。我們不得不承認的是，對讀者而言，布赫迪厄在書中那種介紹研究結果的方法，並非簡單明瞭。這些表達手法不免促成此書前所未有的暢銷成績、以及連帶產生出來的那些過於簡單的看法。一方面，關於該書之轟動佳績，很矛盾的是，大受布赫迪厄啟迪的社會學者都不做任何表示；另一方面，這也必然在擴大文化現象的誤解之餘，又加深了刻板簡單的看法。可是，這也不足以構成當代社會學家無法從容地檢視布赫迪厄的研究的任何理由，或者，在將布赫迪厄批評得一文不值之後，躍躍欲試的年輕社會學者，也並非不能暫時放棄這類自我標榜的短利。

我想在此指出，《新教倫理與資本主義精神》（*L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*）一書所掀起的後章伯激辯，可幫助我們理解當今《區判》一書常有的爭論所在：其中不少反對

52 *Ibid.*, p. 580.

53 【譯註】Luis Mariano (1914-1970)，本名是Mariano Eusebio González y García，西班牙裔的男高音歌手，尤其擅長演唱橫跨西法兩國的巴斯克（basque）民謠與輕歌劇。Peula Clark (1932-)，本名Sally Oliven Clark，向被視為英國國家廣播電台提拔出來的流行歌曲歌后，自一九五〇年代起即奠定在法語演藝圈的地位。

的聲音在於，徹底地拒絕將美學關係客觀化的任何形式；就如同諸多神學家，就其根本原則而言，拒絕韋伯的「不可知論者」之理論姿態。韋伯將宗教完完整整地植入一個社會與經濟空間裡的作法，就如同布赫迪厄將藝術與所有的象徵性物品都歸到一個社會空間裡；就一些藝術的虔誠信徒看來，如此的作為是褻瀆不恭。不過，尚也存在著其他屬於方法論層面的反對聲浪，然而，這卻將區判理論導向一個更廣闊無邊的天際。為了激發出可促進區判此一模型達到普世力量的理論效應，布赫迪厄往往過度開發其資料數據，而這又由於他將一大部份的統計行政機制所生產的資料都收錄到索引中，而顯得更加順理成章。究竟正當品味 (*gout légitime*) 是如何脫穎而出的，是否由於在對照著差不多的格調 (*gout moyen*)、大眾口味 (*gout populaire*) 之下，早已絲毫不差地築起別有之洞天？其實是透過分析評論諸多以偏好為題的統計表格此一手法，而讓布赫迪厄的討論重心過渡到品味的一般性理論。在這本書裡，「大眾口味」被當成是，選擇所謂「輕挑空洞」的音樂作品，或是由於流傳街頭巷尾而市價大跌的高級樂曲，例如，《藍色多瑙河》(*Le Beau Danube bleu*)、《茶花女》(*La Traviata*)、《阿萊城姑娘》(*L'Arlesienne*) 等，或者，根本就是一些毫無藝術精神、或藝術意涵的歌曲，像是路易·馬利安諾·喬治·格達利 (*Georges Guétary*) 與沛圖拉·克拉克所串唱的。如果布赫迪厄能夠肯定「大眾口味」的確在大眾階級中廣受歡迎，而且又與社會資本的大小成反比（這是為何此一品味在工商企業主中更勝一籌，或甚至在高級主管之間，遠比在小學教師、文化公關人物的圈子還更普及），這是因為在一百四十三名無學業文憑的大眾階級成員所組成的抽樣樣本中，三一%宣稱偏好沛圖拉·克拉克。然而，在

由四百三十二名擁有初中以上文憑的上層階級成員所組成的抽樣樣本中，僅有一七%有相同的偏好。其實就這類文化才能、或文化偏好呈現不均衡的分布現象時，我們並不能在無其他考量之下，就冒然總結出一套關於文化物品消費的品味區判本質之一般性理論。更何況，那些被用來歸納出結論的差別，往往比表面看來還更複雜微妙。如果我們重新檢視這些田野調查，我們便可以重新思考其效力範圍；如果我們從衡量尺度的差異原則出發，或是，去觀察布赫迪厄未曾檢視過、但更活潑有力之文化消費才能的樣本，我們便可提出另類的觀察角度。

布赫迪厄這本巨著更由於其展示內容而更有看頭：除了社會活動之外，還有就是人的身體與當事人的態度。這些內容的呈現方式，多少也挑逗著法國或外國讀者都能感受到的一些親切感。212-213這兩對頁的內容是最具代表性的：共計七張人物照片（五男兩女），合併冠上「做一行就長得像那一行」（*Le physique de l'emploi*）的標題，也全都安插在討論著法國人的飲食消費之相關章節中。照片的大小與印刷品質，未必能讓我們一眼看出究竟這些人正忙些什麼事，不過，其相貌卻是相當典型的。我們可認出法航優雅動人的空姐，這張照片直接對比著另一張留著八字鬚的肉匠，他戴著一頂巴斯克當地的軟呢帽，正忙著切肉。眼觀這兩頁照片，讀者能做什麼呢？索引裡的方法論附錄也沒提出任何建議。然而，可被稱之為「布赫迪厄的效應」（*effet Bourdieu*）者，絕大部分是來自於讀者的解讀，他們面對著多層次的語言，從一些最平淡無奇的

內容、到布赫迪厄口中可將社會空間之繁雜離奇一網打盡的社會學論述。這本書轟動書林，深深觸及一般社會學者之外的圈子。雖然沒有任何資料研究指出，但我們還是可以假定《區判》這本書激起了多層次的解讀。

這些問題並非是布赫迪厄的論著才有的現象。但由於數類敘事筆調的重疊，還有，其方法論主張又多少有意淡化之故，這些問題便在布赫迪厄的研究中，顯得格外重要。巴斯宏在《社會學論證》(Raisonnement sociologique)一書中，寫了一章令人讚嘆不已的〈表格說的，以及，我們就表格想說的〉(Ce que dit un tableau et ce qu'on en dit)，他也在其中強調，研究者往往因為受到他所謂的歷史學與社會學裡各自之「共體般的認識論」(épistémologies corporatives)的影響，而難以擺脫某些訛誤：「若要使那類依照變項需求的語言而形塑出來的陳述，轉渡到另外其意涵必須參照歷史背景而斟酌得出的陳述，其中的困難在於，該既定的歷史背景是永遠無法忠實完整地以科學變項的語言來描寫⁵⁵。」對所有的統計分析而言，巴斯宏指出的這一點是切要實在的，甚至也包括了那些處理資料幾何分析的內容。統計學者與社會學家之間的爭執，可幫助我們釐清，前者因為堅持實驗作風而產生錯覺（這讓他們信心滿滿地以為，他們是從不處理歷史空間，而只接觸受物理法則支配的世界），以及，後者由於文字解釋的堅持，而幻影幢幢（這讓他們在相信語言本身可創造出豐富意涵的高超能力時，感到坦蕩自在）。之前段落中，針對《區判》書中分析的音樂品味，所提出的那種回歸原有的討論，便是以這一統計學者與社會學者之爭執為出發點。我的目的是用一種「持平的角度」來解讀《區判》書中的統計表格，並衡量究竟統計表格所

能說的、我們想讓表格說的，這兩者間的差距有多大。

於是，巴斯宏提出了如何詮釋統計資料的原則性問題：「在歷史學科的領域裡，當我們要描述一項具統計意義的關係時，總是必須去援引那填塞著語言意涵，而且也將內容誇張擴大的操作手續。社會學家若是不願自己處理這些操作手續時，最終不免問題重重。」⁵⁶比布赫迪厄之前的著作還更明顯的是，《區判》一書的解讀，極大一部分必須靠讀者自己。在資料處理，以及就這些資料而衍生出來的討論，兩者有著很大的差距。雖然整本書的安排是極為出色的，但其基本內容，就一般的寫作大綱而言，則是建立在那原本應是可被視為導言的章節，卻被安置在第二章（〈社會空間及其轉變〉，*L'espace social et ses transformations*）。布赫迪厄以文化活動偏好的研究為開端，然後將焦點對準整個社會空間，這可讓讀者體驗到品味的階層化現象，然後，這一本書便開講了。有些似乎是來自於採訪條件均不明確的稿件摘要，例如，〈一名懂得生活藝術的主管階級〉（*un cadre qui sait vivre*）、這類另外闡出的專欄；它卻與不容易掌握的社會學理論探討，同時編排在一起，這也是這本書的特色之一。另外，最主要的社會調查所牽涉到的技術選擇與處理，其說明，則全都列於頁面下方的註釋中。

諸多對於此書的譴責並禁不起考驗，這是因為布赫迪厄事先已將它們駁倒了。至於，錯誤

55 J.-C. Passeron, *Le Raisonnement sociologique, op. cit.*, p. 207.

56 *Ibid.*, p. 209.

又誇張不實的解讀，則四處飛揚。這些誤解往往是由於某些報導敘事、菜譜的圖示（例如，威尼斯牛肝、奶汁肉排）製造出來的那種再真實不過的效果；許多人也將由於關係分析（*analyse relationnelle*）⁵⁷的需要而建立出來的類型，視為真實事件，這也使誤會剪不斷、理還亂：很多人都都在《區判》這本書中看到自己，不過，他們往往也看到了自己的左鄰右舍，像是頂著軟呢帽的小資產階級、自學不求人的爵士迷、收集卡片的人、或是每個月都要痛飲三大瓶凱歌寡婦（*Veuve Clicquot*）香檳的銀行主管。大家都在書中認出自己的鄰居，隨之哈哈大笑，好像是因為我們很少能捧著社會學書籍開懷大笑似的。無庸置疑的是，布赫迪厄有意打破這些學院撰寫形式，他絕不是惡作劇，成果卻也豐碩。然而，此一革新深受歡迎之餘，也製造了另一層面的問題：資料幾何分析中的那些密密麻麻的黑點製造了一種彷彿真實不過的錯覺，而且，方法與理論之間相依相輔的主張又讓這種幻覺更加升高。支配或是正當化的理論，從來就沒有以某某形式來作詳細陳述，也沒有被嘗試著以經驗驗證方法來加以檢驗。在布赫迪厄的社會調查展開之前，這些理論就已經存在了，隨之也被當作是整個調查研究的唯一詮釋架構。於是乎，《區判》一書中的插圖，便被當作是證據般來使用。

不過，這本書屹立不搖。若說四十多年來，這本書乃是在法國、或是在其他國家裡，所有從事文化社會學研究的人的重要指標，是一點也不為過。若要加以解釋此現象，強調因為這本書的論證落腳是法國第五共和、如此一個不尋常的背景；這樣的說法，並不足以明確指出其特性，而且，也只是故步自封地視之為某個時代背景的見證人。統計論證之不足，或是重複堆疊一些用以

吸引讀者的成份等批評，都不足以否定整本著作不凡之處。布赫迪厄他本人不尋常的社會出身（特別是，他對於小資產階級的寫照，有時幾乎是悲哀低吟般，宛如注定永無真實的自我存在，這樣的看法很可能是由於他本身際遇之故），並沒有造成反效果、也沒有妨礙持續沸騰的好評；且無論我們是依循著布赫迪厄的思緒，或者，可能更常發生的是，反對他的主張，這本書依然成為文化社會學的首要指標。《區判》剛付梓時，皮耶·恩克瑞斐（Pierre Encrevé）在《世界報》上寫了一篇評述，非常明確地指出，這本書獨樹一格，在當時的社會科學領域乃前所未見：

為了避免學院語言又故技重施、就像是將距離拉遠後以否決現實的工具，布赫迪厄甚至也革新了社會學論述的表達形式，因此創造出一項新事物，也就是，一本引領著眾人用另一種解讀方式來閱讀的奇書。布赫迪厄使用多種語言，在文字旁又堆築著照片、複製的文件、綱要性的圖表、剪接過的採訪等等，但是，卻又不使之成為簡單的視覺表演，而是讓這些配件成為文本的成份之一：這些不同的文字描述彼此遙遙相望、呼應唱和，且互相映證。無論

57

【譯註】這是一個跨足科學與一般常識的老舊用詞。以語言學而言，一個人的用詞、句子、發音等等的意義，都必須就特定的背景來檢視，這些用詞、句子、發音與背景間的中介空間，就是所謂的關係。通常每一個人都可被抽離出種種不同的特質或是條件，例如，性別、教育程度、居住地點等等，若以宗教為標準而把不同的個體區別或串連在一起時，也就是為他們建立起一層關係。這似乎是很簡單易懂的邏輯運作，讀者可細加品味此一用詞在此的弦外之音。

是形式上、或實質上都已被宣判死亡的哲學對立，便因此被迫與季斯卡總統、或健身教練的寫真為伍共歡；乘載著飲食習慣分布的統計表格，則因民族誌學者對某一民間宴席的描繪而大放異彩。這一布局，實乃整體而讓每單一成份相映升輝——原本只是文學技巧慣有的效應——，但也只能透過讀者才能發揮作用，而最終，也不過是讀者自己的趣味而已。⁵⁸

布赫迪厄以文學寫作為參照是最重要的一點：恩克瑞斐甚至在其文中提到普魯斯特⁵⁹。如此一來，社會學家的技藝（*métier de sociologue*⁶⁰）又該如何交代，究竟布赫迪厄是從哪裡開始落筆的呢？如果讀者是被力邀自行在篇章間漫遊，那誰來監控詮釋的技術呢？《區判》此一論著表達了作者與作品間最高程度的張力：那種義無反顧般的願望、要讓社會學發展成與其他科學並駕齊驅的一門科學，勢必觸犯學院生產中相沿成襲的典章。這種自然主義者的認識論，與我們一般賦予社會科學的研究對象的那種歷史性性格格格不入，也與布赫迪厄的啟蒙來源之一、即韋伯的認識論方法也截然不同。但在另一方面，此一自然論作風的認識論主張，與用盡各種表現手法以便掌握社會空間的企圖，卻是同進同出的。在透過本章節、簡述布赫迪厄的方法論後，我們便更明瞭，何以有時布赫迪厄的創意會反撲成為殺手鐮。阿蘭·德羅斯吉爾將布赫迪厄與統計工具的關係分成三大階段，也因此清楚地說明了布赫迪厄一生經歷令人難解之處。首先，從阿爾及利亞時期到一九七〇年為止，布赫迪厄以國家統計機構之力來建立自己的科學空間：正是在此階段，他與國家統計與經濟研究所的主管人員共同合作。然後在第二階段，《區判》乃其核心，他讓國

家機構成為職業分類的製造與控制中心，且堅持統計學的政治角色。最後，

由於新自由主義思潮以激烈粗狠的手段打擊國家機構，布赫迪厄便不得不將他對國家體制的分析做更細緻的處理，即他所謂應加以區分的「右手」、「左手」兩大支派。而且，他的語言更傾向積極的活動分子，而不只是科學家的口吻，也更適合用來動員公共機構裡的成員。因此，為了支撐他一己的政治抗戰，他又興起以統計學論證為綱的需要。⁶²

58 Pierre Encrevé, 《Un effet libérateur》, *Le Monde*, 12 Octobre 1979. 【譯註】Pierre Encrevé (1939-)，乃法國語言學家、藝術史學家，曾與Rose-Marie Lagrave共著《與布赫迪厄共事》(《Travailler avec Bourdieu》, Champs Flammarion, 2003)一書。見本章前註。Pierre Encrevé經常引入在法國仍不為人知的外國學派與著作，杭士基的著作即為一例。就其政治生涯而言，主要貢獻是藝術文化的教育推進、行政語言和法文拼字的簡化方案等等。

59 【譯註】Marcel Proust (1871-1922) 向被視為法國當代最重要的文學家，《追憶逝水年華》(《À la recherche du temps perdu》, 發表於一九一三—一九二七年間)則為其一生代表作，其文學技巧不僅是創新的語言，宛如無終點的句式，還有就是讓人視而不見的情節、時空與文體的混淆與背反、人物模糊不定等等。

60 【譯註】這也是布赫迪厄早期與巴斯宏合著的书名。

61 【譯註】所謂之技術，是對照原文裡的 *jeu* 之複數型態。*jeu* 也是空隙的意思，所以，這句話也可以譯成：那誰來監控詮釋的轉圜餘地？

62 Alain Destroies, 《Bourdieu et les statisticiens: une rencontre improbable et ses deux héritages》, *loc. cit.*, p. 218.

在這時候，布赫迪厄不再創新方法論。而造就科學的初衷、雖然持續地以強而有力的方式來表達，卻在公眾人物此一角色的演出中逐漸消退。在這迢迢旅程上，或許至少就某一程度而言，由於資料幾何分析滿足了場域理論當今眼前（*presentiste*⁶³）之層面需求的關係，歷史科學便在其研究中退居次要角色。而在布赫迪厄的生涯初期，歷史學曾以涂爾幹與韋伯傳人的地位陪伴著他。直到最後，歷史足跡終於消退於暮色中，並被一波波襲捲而來的緊急動員所吞噬。下一章節便該是討論布赫迪厄理論中歷史研究之地位的時候了。

63 【譯註】當今法國學界以 *presentisme* 為主要的理論標籤者，以史學家 François Hartog (1946-) 為最。在此，作者使用該詞，以修辭趣味為主。一方面，回歸該詞的另一層面，即陳列、表達的意思；另一方面，呼應政治動員之急切性，卻將研究對象的歷史化任務擠下舞台。

第五章

事件、結構與歷史

如前一章節所述，布赫迪厄相當強調方法論中社會空間的概念，而且，他並未因此捨棄歷史分析的取向。我們常以為結構主義就是無歷史的（*ahistorique*），其實未必如此。更何況，結構可被定義成一組轉變系統（*systeme de transformations*），這便意味著時間動力等因素可被整合到結構中。雖然布赫迪厄提出的社會變遷（*changement social*）概念並不令人滿意，但我們依然可肯定的是，他賦予了社會變遷一重要地位，而且，這主要是透過遲滯（*hysteresis*）此一概念的運作。另外，倘若以範疇的社會生成此一研究途徑來看待其研究成果，我們可發現，他延續了涂爾幹與莫斯的志業，並以百折不撓的毅力，將我們用來處理社會空間時的種種舉止態度也都推上歷史化的軌道。他的課程很早便吸引了知名的歷史學家，尤其是英國學者，例如，愛德華·帕爾默·湯普森（Edward P. Thompson）與霍布斯邦（Eric Hobsbawm）。他主持的期刊也刊載了不少的歷史或歷史社會學的論文。許多歷史學家都拜讀布赫迪厄，尤其是克里斯多夫·

查理 (Christophe Charle¹)，他將布赫迪厄的方法應用到他的專門學科，還有就是羅傑·夏提爾 (Roger Chartier²)，他不時與布赫迪厄交換意見，但未必採用其分析手法。

就法國社會史的諸多改變，賈克·雷維勒 (Jacques Revel) 在其省思中指出，他那一代的歷史學者都曾賦予布赫迪厄的研究成果相當大的重要性。不過，對此一正面肯定，他也特別指出，這是由於在心智史 (histoire des mentalités) 研究的第二階段「很快便察覺到，在社會團體之類別區分與文化傾向中，存在著諸多落差。所以，針對曾在一九八〇年代動員了我們之中好幾個人的那個觀點，我們現在正考慮著，是否應該顛覆它，並斟酌推敲著，是否種種文化活動也不過是各社會團體互爭高下的結果³」。在二十世紀結束前的最後幾年，大家都看到結構主義的浪潮退燒，眾多方開始展開學術生涯的年輕歷史學者都認為，布赫迪厄提出的模型已過時，而且，就那頂彷彿迎接著社會科學的統一已到來的社會學大帽子，他們也都打算毅然摘除。然而，在美國，歷史社會學 (historical sociology) 的改革者往往視布赫迪厄為啟蒙大師，例如，《布赫迪厄與歷史分析》(Bourdieu and Historical Analysis) 這本二〇一三年出版的論文集，幾乎雲集了所有的歷史大家⁴。

法國歷史學者當初捍衛的理由似乎被聽到了：布赫迪厄宣稱將所有的社會科學都收編到統一旗幟下，甚至往往以單數形態來命名生產出來的知識。還有，令人好奇的是，他也重拾斐德烈克·樂裴勒 (Frédéric Le Play⁵) 當初用來指稱「已專長的用詞。這都是布赫迪厄以統一命題來整編社會學和歷史學的作為。不過，依然被諸多歷史學家認定為在貫徹涂爾幹志業時不可抹滅的特

徵，卻未必可在該命題中找到。一九〇三年時，法蘭索瓦·西謬那篇關於方法論的知名論文，以一種毛遂自薦般的手法，來掩飾他收編歷史學的計劃。賈克·雷維勒提到，「追隨涂爾幹的學者聯手向他們的歷史學夥伴們提出一套計畫、一種合作風格，以及那個在《社會學年刊》(Année

1 【譯註】Christophe Charle (1951-) 法國歷史學家，擅長比較當代史與文化史，主要研究領域是知識分子、大學教員、作家、劇作家等等。

2 【譯註】Roger Chartier (1945-) 向被視為法國年鑑學派之當代掌門人，但在教學與學術研究之外，他也是國家圖書館之科學委員，並被推舉進入法蘭西公學苑。一般認為，他除力守年鑑史學、參與創新其研究取向，亦為之加入其他學科之養分，例如，布赫迪厄之社會學、傅科與阿圖塞之哲學等等。最突出的研究成果包括了以文化史的角度重審法國大革命，另外，則是透過作家、文本、書籍與讀者這四個成份重建歐洲現代史中的社會空間。

3 Jacques Revel, *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade, 2006, p. 23. 【譯註】Jacques Revel (1942-) 亦為年鑑學派之大家，也是著名之〈年鑑學刊〉之編審委員，主要的研究領域是歐洲之社會與文化史，尤其是文化活動與歷史敘事之撰寫，例如，社會科學與歷史學之關係，並因此促成他與巴斯宏以個案研究為題合著專書。

4 Philipp S. Gorski (dir.), *Bourgeois and Historical Analysis*, Durham, Duke University Press, 2013.

5 【譯註】Frederic Le Play (1806-1882) 應是法國社會學子之沿革史中最常被忽略的創建者之一。相繼學成於綜合理工學院、煤業學院，他除為標準的科學家外，也是出身公務員世家之高級公務員，或許也因此讓後人替他扣上一頂頑固落伍的大帽子。就社會學之方法論而言，其主要貢獻在於，直視社會事實、具體比較現況，例如，以專題方式、量化技術研究煤礦工人之家庭生活與預算，故也被視為社會經濟生活與勞工研究之先鋒。

6 François Simiand, 《Méthode historique et science sociale》, *Revue de synthèse historique*, t. VI, 1903, p. 1-22 et 129-157.

sociologique) 創刊號中登場的學術交流模式⁷」。眾人皆知，對西謬而言，歷史學的各種批判方法並不足以用來定義這門學科的科學性程度，那不過是一項特定的「知識處理程序」(*procédé de connaissance*)。即使方法嚴謹，科學是不能以某單一經驗方法論來定義的：科學依賴的是，概念的建構程序，並且，提出一整套能被公開檢視的假設。西謬的論文是一篇對於歷史事實至高無上之地位的冗長批評。尤其是在閱讀了賈克·雷維勒的文章之後，我們便可明瞭，即使西謬是那麼粗暴地糟蹋著史家汗青，但後來的〈年鑑學刊〉之創始者卻又利用著西謬提出的計畫。因此，雷維勒說道：「我們都承認，歷史——問題 (*histoire-problème*) 的優先性，模式的探索，人文科學的匯聚，還有集體研究與調查的邀約等等議題，它們在未來史學研究中的重要性。」。

與西謬相反的是，布赫迪厄是史學研究的忠實讀者：首先是藝術史與文化史，就此，他精心雕琢其《福樓拜》與《馬內》；然後就是政治史，國家之專題講座恰為正果。雖然，他並未發展出以歷史社會學為研究主旨的研究內容，如同韋伯一貫的作法，或像是涂爾幹透過《法國教育演進》一書而表達出來的關懷，但是，布赫迪厄很快便明白在社會科學中打下歷史樁木是必要的。他曾指出的好幾個關於同步失調 (*désynchronisation*¹⁰) 的問題，在教育制度中尤為明顯，但其實這多虧涂爾幹的啟發。例如，涂爾幹於一九〇四到一九〇五年間的授課內容，直到一九三八年才出版，為此，莫里斯·哈布瓦赫 (*Maurice Halbwachs*¹¹) 寫了一篇導論，對布赫迪厄影響深大。在這篇文章中，莫里斯·哈布瓦赫提出慣性 (*inertie*) 概念，用來描述繼承自過去的教學方式，與當前的社會條件是可能存在著落差。慣性此一概念匯集了好幾個重要特徵，後來都被布赫迪厄拿

來建構遲滯此一關鍵性概念。他不斷重複著涂爾幹的教訓以茲他人參考，「歷史就是不知不覺的」(*'Inconscient, c'est l'histoire*)，正是此一承前啟後關係的最好例子。表面上看來，布赫迪厄成功地將時間此一角度整合到社會空間所撐起的分析框架中，但那實非得心應手之舉，尤其，當這樣的成績是由於資料的幾何分析應用之故。若說所有看起來都像為了去推動一場社會學與歷史學令人歡欣鼓舞的風雲際會，我們是否還應該更深入地去探究些什麼？其實，事情是還更複雜的。那項存在於布赫迪厄提出的系統與歷史學間的關係，正濃縮了他整個理論的所有困難點。

7 Jacques Revel, *Les paradigmes des Annales*, in *Un parcours critique*, op. cit., p. 28-55. 【譯註】《*Année sociologique*》是涂爾幹在一八九六年創立的學刊，曾幾度停刊，先後有《*Annales sociologiques*》與現今之《*L'Année sociologique*》等刊名。

8 *Ibid.*, p. 35.

9 P. Bourdieu, *Sur l'Etat*, op. cit.

10 【譯註】這原是一個生化名詞，而在班級管理的領域裡，常見之例就是，當每個學生的學習能力不同，故吸收進度不一時，那麼教師的教學進度該如何統一的問題。

11 【譯註】Maurice Halbwachs (1871-1945) 曾在多所大學任教，在因猶太裔身分而被逮捕遇難前的幾個月被推舉進入法蘭西公學苑。一般認為他深受涂爾幹影響，但也將涂爾幹之概念做更深入具體的研究創新，例如，關於自殺與社會型態等。他早期的研究以勞工家庭之收入、支出、生活水準為題，點出社會行為與社會團體之關連：需求並非被施為者客觀中立地對待，而不過是，所屬之社會團體的表現。也因此，其研究向社會意識 (*conscience sociale*) 之概念推進，卻也更貼近涂爾幹的《宗教生活的基本形式》之基本主張，這在其名著《集體記憶》(*Mémoire collective*) 一書最為明顯：個人記憶是烙印在社會人際所搭起的架構中。讀者可參見第九章關於 Pierre Nora 的註解。

在其學科發展期間，社會學竭盡所能，以與歷史學那具壓倒性地位的敘事形式一刀兩斷。所有傾心於西謬那篇繼往開來之論文的讀者，也都認為與敘事之寫作形式揮手告別乃一己使命。若想達到將調查研究升高到鉅觀層次之必要性，或有意視資料之量性處理為優先時，都要求與歷史學科之敘事手法斷絕關係，而且，還必須捨棄編年史之強制性，以及對於傳記與歷史事件之偏好。唯有在依照著某一假設，去嚴謹地建立事實，然後，以經驗檢驗（*validation empirique*）之流程，來斷定該事實是否可成立時，歷史學科方可誇口滿足了科學性的指標要求¹²。歷史學那無法拆解的敘事手法，以及將歷史縮減成個別與戲劇性事件的堆積，正是科學與文學的主要相左之處。長久以來，尤其在法國，此一衝突景象占據了歷史之敘事方法的生產舞臺：自三十多年前起，隨著歷史學者與人類學者都再三質疑其研究與撰寫方式，雖然目的是在於撼動結構主義者的基地，但這些作為都使科學與文學間的衝突重新改裝。在法國，社會學幾乎是完全置身於度外。或許這是由於過去這三十年中，在欠缺考量¹³之下，社會學最通行的研究形式只在於處處強調，那些凸顯出藝術史中稱之為「混合技巧」（*technique mixte*）的分析手法。而且，在某種結構性的分析框架下，該分析手法又結合了更具傳統筆觸的述事方式，以及，主要目的是在於能說明問題的規格化成份。就此一角度，並且也就前一章節看來，最著名的例子，正因為也是最成功的例子，應該是《區判》這本書。

若要說明這些疑點，那就必須著手分析布赫迪厄與歷史學科交鋒後的研究成果：它們往往屬於藝術、文學、學校與精神生活的範圍，再加上阿爾及利亞與貝爾恩，便是布赫迪厄的經

驗性調查的主要內容。所以，十九世紀就顯得非常重要，但是，我們也大可將《學子》(Homo academicus¹⁵)一書視為六八年五月學潮的歷史社會學成果。我們可用兩大方式來分析布赫迪厄的研究成果：一是，選擇某些特定內容，然後，嘗試去掌握那大致可稱之為布赫迪厄的歷史方法；二是，透過其參考與引借對象的安排，緊接則去探究，他究竟是如何利用歷史此一學

12 【作者註】然而，此一範例從未取得共識。經驗檢驗的標準，尤其若是以其嚴格字義 (stricto sensu) 而言，在歷史學科中是無法成立的，若非放寬標準，否則就是另取新意。我們在此可特別提出，例如，馬克·布洛克 (Marc Bloch) 所指的「考慮要項的變化」(jeu de questions)，這類的歷史研究問題，或是卡洛·金茲伯格 (Carlo Ginzburg) 發展出來的指標性取向 (approche inductive) 的問題。【譯註】關於 Carlo Ginzburg 的指標性取向在法國的迴響，可溯自一九八〇年夏天譯成法文的《Signes, Traces, Pistes - Racines d'un paradigme de l'indice》(《徵兆、痕跡、線索——指標範例的根源》)一文，向來被視為奠定微觀史學 (microhistoire) 的基礎，並與法國年鑑學派的方法論取向大唱反調。然而，該微觀史學並不縮減在普遍、整體 (global) 層次的要求，《年鑑學刊》於二〇一八年之首卷即以自本世紀初已漸趨成熟之 *global microhistory* 為專題。

13 【譯註】「考量」一詞所對照的原文是 *reflexivité*，恰也是布赫迪厄理論之要點之一。

14 【譯註】在當代藝術創作中，混合技巧是同時採用兩種以上的原料、素材、工具或方法等，目的通常是為了營造更明顯的個人化風格與效果，並在「融合、交揉」中，開發不同材料與工具間的張力。

15 【譯註】的確，該書往往被譯為《學術人》，這不免流於字面，而忽略內容要旨：這本書不在分析知識生產一事或學究集團等迷障，而是大學院校本身的權力關係，例如，如本書所述，大學生——而非「知識分子」，如何「晉升」成為大學教師的問題。也正是以此角度，該書可視為一九六八年學潮背後深沉的歷史社會學作品，布赫迪厄自言乃「最具爭議性的著作」。

科的。如此一來，我們就可去評估那擁有布赫迪厄個人風格、且圍繞著遲滯之說的時態改變（*changement temporel*）之概念化模式。最後，我們就可試著去評估那些主要是以結構性落差而定義出來之歷史取向的種種生產條件。

布赫迪厄以下三著作皆可視為歷史社會學的研究成果：《藝術的法則》、《馬內與象徵性革命》（*Manet, une révolution symbolique*）、《學子》。我們可在這些著作中觀察到一種以結構性邏輯而發展出來、且形式精緻的革命社會學（*sociologie des révolutions*）。《藝術的法則》、《馬內與象徵性革命》都是功成名就的象徵性革命；至於《學子》，則是令人斷腕的政治革命之例。塞達·史考波勒（*Theda Skocpol*¹⁶）開啟了一個關於革命事件的歷史社會學研究領域，但她的名字卻從未出現在這三本書中，更何況，史考波勒的研究對布赫迪厄的國家專題講座卻可能是大有助益的。其實，一如往常，為了更能襯托出他自己的分析模式，布赫迪厄便與社會學傳統保持距離。針對那向來被稱之為六八年五月學潮的一系列事件，我們該如何著手進行研究呢？我們經常讚美布赫迪厄與其夥伴巴斯宏，以為他們兩人相當敏銳地透過《繼承人》一書來表達學生抗爭此一議題。事實上，學潮危機結束後，滿天鋪地的研究隨即席捲而來，但布赫迪厄卻是等了不只十五年、才發表他自己的分析。此一社會運動力量強大，卻又立即退燒，不免讓眾多出版業者摩拳擦掌、躍躍欲試。然而，社會學界的反應並非一致。而且，該學潮還使社會學界內部徹底決裂。就社會學者面對整體社會運動之態度，某些人在此一學潮中找到了一些可用來合理化其保守立場的素材，阿宏與法蘭索瓦·布里寇（*François Bourricaud*）即是如此。法蘭索瓦·布里寇曾於巴

黎十大授課，深知非命令式教學（*pedagogie non directive*）的優缺點¹⁷。另外一些學者，則就學潮勾勒出一些社會學詮釋，目地在於吻合其概念化假設：例如，艾德嘉·莫杭（Edgar Morin）便

16 【譯註】Theodor Skocpol (1947) 是美國政治與社會學家，曾先後在哈佛、芝加哥等大學任教，並主持美國政治研究所。一般而言，其研究議題，取向與貢獻，都集中在國家角色與社會政策的關係。本書作者在此所指，應是一九七九年出版的《States and Social Revolutions - A Comparative Analysis of France, Russia and China》，亦是她在中文世界最有名的著作之一。

17 François Bourricaud, *Université à la dérive*, Paris, Stock, 1971; Raymond Aron, *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de mai*, Paris, Fayard, 1968. 【譯註】François Bourricaud (1922-1991) 如本書提及之法國學術菁英，先取得哲學專科之高級教師學位，在高中任教，然後換軌到大學體系。他也曾出任聯合國科教文組織在秘魯之主管與研究工作；恰在一九六八年學潮前夕，他在巴黎十大執教，然後入閣，隨後出任教育部長一職。至於其研究貢獻，一般認為有二：一是政治與倫理哲學，二是拉丁美洲之發展議題，特別是針對權威此一典型的韋伯概念。Non-directive 一詞源自心理學名詞 non-directivité，原意是禁止、不鼓勵主動向對方提出建議，解決方式或結論，但等待讓對方主動提出協助之需要，目的在於讓對方能自己逐漸看清處境。這是一九五〇年代提出的心理治療概念，很快便陣亡，然而卻在教育學領域復活，六八學潮時重新粉墨登場，卻不免被誤用，改裝成為政治抗議之訴求口號之一。例如，「不可禁止（我們）」（Il est interdit d'interdire），或者是所謂的以創造代替格式、以自學取代傳達、以開放替換鎮壓，背後代表的其實是囊括了知識、家庭、學校、工作與政治等新的人際關係向傳統權威的挑戰。另外，六八學潮的主要爆點是巴黎十大，故本書作者在此以學潮、大學與 François Bourricaud 之教育主管身份點出社會學家與社會運動之關係並非偶然之例。

四處宣揚其「世代鬥爭」(lutte des classes d'âge¹⁸)此一盛名遠播的主張，而原本該說也是應該能夠說明諸多社會現象的。至於克勞德·勒佛(Claude Lefort¹⁹)與寇爾聶勒斯·卡斯托里亞迪斯(Cornelius Castoriadis²⁰)，在結合哲學與社會學之後，這兩人也強調，在諸多民主社會都具壓倒性的意識形態表象中，也就是，針對民主社會常被認為無法再掀起任何革命波瀾此一表象，六八學潮劈出一道「缺口」(brèche)²¹。另外，「文化革命」(révolution culturelle)的概念，則隨著《思想》(Esprit²²)該學刊的宣揚而更加普及，不過，六八學潮運動中的象徵性意義則不再具有強硬的政治色彩。六八年五月學潮是批判思想在社會空間中普及流傳的歷史性時刻。社會學與社會學家也因此備受青睞。這是由於當時某些社會學者都認為法國社會已走到孰不可忍的地步，然而，其他的社會學者卻在這個眾所矚目的時期對此危機存疑、端詳體察。

若說布赫迪厄等待多時，這是因為他對事件本身單純的進展興致不高，而且，他以頗為嚴苛的態度來批評此一被他稱之為「流產的革命」事件及其主要人物。針對愛德華·帕爾默·湯普森的研究，布赫迪厄表現出來的那種不可思議的態度，卻是令人費解的。《英國工人階級

18

【譯註】Edgar Morin (1921-)可謂當代量產豐富的社會學家，身擁眾多學銜、獎章，經常現身法國媒體，也主持參與諸多電影製作。一般認為，他眼中的社會現象是具有多層次的，另一方面，他又強調人與宇宙、人與自然、人與生命、人與社會、人與文化等等都存在著「缺口」(brèche)，所以，其研究志業便在於修補重建新的諾亞方舟。至於其「世代鬥爭」之主張，可溯及學潮發生後的論文發表，重點則是：青少年、青少年文化與批評宗教之知識分子都是不穩定、且具某種肢體暴力運用傾向的社會團體；若要研究這些團體，則應朝向一歷史現象學的作法，整合在

地、社會、國家甚至世界之尺度；這類研究必須避免任何前提，尤其是所謂的階級鬥爭（*lutte des classes*），且須深入到集體情感，以及，隱藏在社會「大腦皮質」裡的斷層、缺口、壓力與焦慮。在此，猶如諸多學者，知識分子、年輕學子、大學教育與宗教都成為當時關懷社會現象與事件的假設因素或起點。若說世代衝突不只是一陳腔濫調，也是一冠冕堂皇的學術名詞，人類學家也證明此現象並非現代社會專屬，其實在所謂的原始社會也是見怪不怪的。但在另一方面，若以「革命」或「衝突、抗爭」的角度來看，當今也有不少法國社會學家拒絕此一說法，強調至少在法國當代社會，世代之間和平相處、互相扶持是家常便飯，但眾人視而不見：例如，內外祖父母「免費、熱心」照顧學齡前之孫子孫女，或參與社區、在地之義工活動等等；近年西班牙、葡萄牙、希臘經濟蕭條或破產，不少家庭都是依賴祖父母的退休金過活。

19 【譯註】Claud Lefort (1924-2010) 是法國政治哲學家，師從梅洛龐蒂，也深受阿宏之提拔，其主要研究議題都是圍繞著政治：這並非是一個獨立自主的社會領域，或名正言順的思想任務、民主或是極權等政權形式，而無寧是權力的行使模式與社會人際之常態形式這兩者間的關連。

20 【譯註】Cornelius Castoriadis (1922-1997) 原是經濟合作暨發展組織（Organisation de coopération et de développement économiques）之經濟專家，亦為心理學家，後於法國高等社會科學院執教，向被視為 Claud Lefort 之夥伴，兩人也多次共創訴求強烈之政治學刊。

21 Edgar Morin, Claude Lefort et Jean-Marie Coudray [Cornelius Castoriadis], *Mai 68: la brèche. Premiers réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, 1968. 【譯註】讀者可注意到 *brèche* 該詞在此一段落中，這些不同社會學家之不同應用與基本態度。

22 【譯註】這是創於一九三三年的雜誌，向來強調某種左派國際視野，在所謂的放任資本主義與個人主義、馬克思主義等之外，尋求新的思想空間。故此一雜誌之走向深受二次大戰之起落、國際共黨、一九七〇年全球之學生運動、一九九〇年蘇聯與東歐共黨政權瓦解等事件影響。

的形成》(The Making of the English Working Class) 是一本建立了歷史學之歷程取向 (approche processuelle) 的著作²³。但在《社會學通論》此一講座中，這本書被矮化成是「大體而言，(具有)自發性」觀點。另外，布赫迪厄又強調：「馬派歷史學家愛德華·帕爾默·湯普森將階級描寫成是一齣事件、一場爆發、一個突然湧現的現象」²⁴。不過，在《學子》一書的最後一部分，布赫迪厄則一絲不苟地闡述其歷史分析概念。他主張歷史事件總是攬著一層幻影，且事件的情感向度又感染了此一幻夢：

對即時性 (immediat) 旋即投注的注意力，都淹沒在事件與勾起的情感中，更凸出了某一關鍵時刻，也因為如此，全部的注意力本身便封鎖了關於這些注意力的解釋，但也是在這般瞬間轉注於即時性的時候，導出了一套歷史哲學：這讓人想到在歷史上，總有些時刻是非比尋常，就某種程度而言，比其他時候還更繼往開來……至於科學關懷，相反地，則是在於將不比尋常的事件置於一連串的尋常事件中，而且，是就此一範圍來說明緣由²⁵。

於是，歷史性的解釋是可能被收編到一個結構性主張的解釋中。而這一切的起點，則是來自於大學院校的結構性危機：整個作業系統是由有機體狀態 (état organique) 過渡到危急狀態 (état critique)：這種過渡，首先便可從人數多寡造成的型態轉變取得解釋，但這是布赫迪厄與巴斯宏早已於《再生產》一書中向孔德借來的概念。大學教授此一群體的再生產方式之改變導致了繼承

危機：受聘的助理教授（*maîtres-assistants*）不再擁有與其前輩相同的社會人口特徵，兩者也沒有相同的慣習，以至於，這些助理教授無法再奢望與前輩相同的生涯，也就是過去那種學術慣習都系出同源，而且只要完成國家博士論文（*thèse d'Etat*²⁶）便可寄望之生涯規劃。這些新人很快便

23 Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. Gilles Dauvé et al., Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1988 [1963] ; rééd. *(Points Essais)*, 2012. 【譯註】所謂之歷程取向，源自 *processus* 一詞（某些法國學者則取 *process* 一詞中的語言學用法，過程的意思），最初是認知與行為心理學之概念，或被引用到考古、歷史等學科，乃至社會學領域；意指相左於量化、變數等「功能、結構」取向，強調施為者與社會團體間的互動、關係網路。N. Elias 與 A. Abbott 都是箇中大師。

24 Pierre Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 1. *Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Seuil-Raisons d'agir, 2015, p. 101.

25 *Id.*, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984; nouvelle édition augmentée, 1992, p. 210.

26 【譯註】也就是為取得國家博士學位（*doctorat d'Etat*）所需撰寫的研究論文。一般而言，在歐陸，授予博士頭銜之主管單位，一是國家，二是國家認可、授權之大學院校，法國在一九八四年前，則是這兩種方式之混合：當時之高等教育分成三階段，第三階段是維時約一兩年的博士研究階段（在第二階段時期，相當於大四、大五兩年，當事人便已開始學習科學研究），由博士候選人所屬之院校審核，此即所謂的第三階段博士（*doctorat de 3e cycle*），可視為一種「最高學歷」資格。國家博士是在此第三階段之後，維時五到十年不等的研究，目的在於取得國家研究單位之研究員資格，故過程愈加艱辛、審查嚴格。一九八四年時法國此一學制改變連同影響到大學教師與科學研究員之資格體制，使之更加簡化，讓 *maître-assistant* 之職由 *maître de conférence* 取代，這或可對比台灣之助理教授與講師兩職之地位高低順序，也因近期之改革而產生更動。

明瞭，他們所屬的世代是一文不值的。因此，布赫迪厄說道：

就差不多長期而言，所有的條件也都匯集了，讓那些最不具有資格或決定權的新進者，尤其，原本這些資格和決定權的意義在於，讓過去幾乎所有接受高等教育者都有生涯保障；換言之，無論是三十五歲時，原本擁有法文文法高級女教師學銜者成為助理，或是，在二十八歲時，社會學學士被任命為男助理，都驟然發現，維持現有的職業生涯規範 (*normes de carrière*) (擁有巴黎大學教師資格者在受訪時均如此表明)，則會使得去背叛他們曾經受惠的那套招募規範 (*normes de recrutement*)，變成是不可能的事情²⁷。

就此而言，解釋手法純粹是招募規範與生涯規範兩者之間的結構性落差。整個體制的解套是，與前人毫無相同特徵的新人被大量吸收的時候。然而，一旦涉及新人如何在體制中謀得一席之地時，大門很快便又關上了。一個可望不可及的玻璃天花板馬上就浮在每個人頭上，且讓絕大部分的注人在升遷過程中吃閉門羹。

整個體制的構成危機又因為信仰危機而擴大。昔日的招募方式符合了體制的有機體狀態，那種方式正是在位優勢者在深具潛力的同儕中先行遴選候選人：群體的同質性乃建立在系出同源的慣習上。相反的，招募方式的改變，導致引進比傳統學人 (*homines academici*) 的文憑更低、社會生活方式也較不相同的人，但也促使我們去明顯區分出兩大團體利益：一是擁有正式職位的

大學教授，另一是體制中具次要地位者。新人從此不再相信大學裡存在著整齊劃一的群體，不再以為在這個群體裡擁有不同的天賦是正常的，或是，也不再因為曾有人保證有朝一日小子也會出師，所以，若老擔任某大師的助理也沒什麼好操心的。在提出其分析內容時，布赫迪厄說明兩項重要性不盡相同的定理。一方面，唯有在歷史情境中架上一個分析模式時，我們才能夠理解這個歷史情境。他稱呼該分析模式為「危機的結構性條件分析」。而且，該危機還混雜著孔德對於有機體狀態與危急狀態的區分、涂爾幹理論中形態改變的主張，以及，布赫迪厄自己提出來的主題，也就是，對於一個象徵性權威的信仰危機等等因素。在另一方面，布赫迪厄強調，思考理論性問題時，就應該像思考歷史議題般。此一主張是完全符合徹底拒絕理論層次有任何自給自足可能的說法。布赫迪厄自《實作理論綱要》問世起，便不斷強調這一點。我們的問題在於去追問，究竟他那使所有概念都全面歷史化（*historicisation totale*）的計畫是否真的付諸實行。

似乎最具關鍵性的解釋要點是繼承自孔德、有機體狀態與危急狀態這兩者間的對立。危機向來就是整個體制的恆定狀態（*état homéostatique*）決裂後的結果。然而，在社會空間中，是否曾有某種狀態是處於恆常穩定（*homéostasie*）中，也就是，每一方都處於平衡狀態中，同時還能使整體運作四平八穩的？我們可確定的是，某些情況是遠比其他情況還更不平衡的。但是，當布赫迪厄以有機體狀態來定義過去的教學體制時，他是否有意無意間忽略了，當我們從另一角度出發

時，所謂的有機體狀態也是可以被描述成一種危急狀態。第三共和的初期往往被描述成是教育系統的黃金時代，在那時，體制理想、師生之間系出同門的慣習、就業市場中文憑價值的穩定性等彼此相符、達到完美平衡狀態。不過，更詳實精細的研究則顯示出，這一整套制度也是危機四伏，而且即使這些危機是不同於二十世紀末的形式，卻未必更風平浪靜²⁸。

對布赫迪厄而言，這些危機都必然呈現出結構落差的形式。這裡的形式這一用詞，布赫迪厄往往以斜體標示，以用來強調個體針對體制先前狀態的體認而產生的那種理當如此的憧憬，以及，由於整體平衡條件改變，他們手上的文憑可「確保之實際機會」所導致的重大差距。眾人對此一差距結果的體認，向來就不完全是整齊一致的。教學制度的形態轉變此一事實，以及社會施為者對於實際結果的感受，這兩者間的落差，我們可用降級（*déclassement*）此一概念來摘述。縱然布赫迪厄從未開發在其理論中，這類時間差距的分析所提供的各種可能性，但是，他不時強調，結構中的不同層次彼此往往是無法協調一致的。我們大可說，在落差之中還存在著落差；如果我們考量到，不同的社會團體以及他們適應當前情勢的能力是有高低的，或者，如果我們也能體認到，每一歷史事件都存在著諸多不同的時間點，那麼，其實並非每個人都會在同一時間點感受到改變。在布赫迪厄身上，從未有必然如此的決定論：即使在同一個理論中，諸多不同的差距，以及對於這些差距的體認，都以種種不同的方式串結著，是一件極為可能的事情。正是在此開放性中，他提出了教學此一場域中最確切合理的自欺欺人（*allodoxia*²⁹）之效應分析：對於文憑帶來的名聲、或是在體制中的次要地位，某些施為者仍可沾沾自喜。這是由於與他們原先之中

下社會出身相較下，眼前所有，可讓他們感到心滿意足。而對那些社會出身較高者，他們與被貶值此一事實的關係，可用一種雙重意識的方式來看待：那些學業成績不好的年輕資產階級，都被導向使其社會身份永遠都模稜兩可的升學管道、或職業出路。

要使結構性落差的現象能夠充分發揮全部的效力，那就必須讓結構相似（*affinités structurales*）的不同團體來將此現象擴大膨脹：若要理解六八年的騷動，那就是將學生與居次要地位的教師、這兩團體的形態對應關係列入考量。一九五〇到一九六八年間，高等學院的師生人口總數幾乎保持不變，但排行較低的大學之師生人口總數則大量成長。根據布赫迪厄的說法，在競爭過程中，被淘汰的施為者甚至會去抗議競爭條件本身。就這一點而言，將六八年五月學潮的分析納入一個「革命歷程」（*processus révolutionnaires*）的一般模型³⁰是可行的。至於推動整起事件的趨力，則來自客觀機會與主觀期望兩者間的落差而產生的感受。這股趨力促使受支配者中

28 【作者註】針對此一論點，更詳細的論證請參見：Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la République*, op. cit.

29 【譯註】這個字是作者自創的，字面意思是挪用或是參考他人的主張並做為己見。Alo字首源自希臘文，意思是「其它的、不同的」；布赫迪厄自己對 *alloodoxia* 所下的定義往往是，「把甲當作乙、張冠李戴、似是而非」（*le fait de prendre une chose pour une autre*）。一般主張，布赫迪厄引用這個字是為了說明社會施為者全力獻身於某一場域中，卻又以為有朝一日場域外某合法正當的力量能使他獲得正面回報，或者，亦可在另一不同場域取得正果。譯者據此譯為「自欺欺人」。另外，讀者可參考本書第六章引自布赫迪厄之摘文的說明。

居較高位者（在這裡，便是教師與小資產階級）拒絕競爭條件，投入一場革命性抗爭，而抗爭目的，則在於塑造其他利害關鍵，然後又透過這些新的利害關係，去建立另一個權力場域。於此，我們可指出兩點：一方面，革命歷程將使幻覺瞬間消失。而我們之前已討論過，正是幻覺驅使個體進入場域，進而接受競賽條件本身、展開競賽。因此，革命造成的決裂，便促成競賽之進行方向的決裂。在另一方面，革命歷程中的施為者，從來就不是出身受支配者中居劣勢地位者，而是受支配者中居較高位者。此一想法與托克威爾（*Tocqueville*）在一八五六出版、關於法國的《舊制度與革命》（*Ancien Régime et la Révolution*）一書中所提出的悖論說是很類似的：從來就不是受壓迫者之底層投入革命浪潮，而是那些居相對位置者，他們認為再也無法忍受那不高不下的地位。托克威爾提出的基本模式對於美國功能主義社會學影響重大，激起如「相對剝奪」（*relative deprivation*）的說法。再一次地，布赫迪厄在某一詞彙上加上層層限制，目的卻是為了避免沿用某些社會學概念。

除了落差與相似性之外，還有就是形勢（*conjuncture*）。布赫迪厄相當清楚，結構性成分並不足以解釋何以顛覆事件突發其來。要使危機爆發，則必須讓一連串的獨立因果在整體形勢中竄起：這便牽涉到庫爾諾（*Cournot*）；論及此人時，布赫迪厄雖是指名道姓，卻又做了些改裝。實際上，數學家強調「若要說得清楚明白，那就必須只專注在偶然性的概念裡基本且不容置疑的問題，也就是，在一連串的因果中獨立性（*indépendance*）與非連帶性（*non-solidarité*）等概念³¹。」對布赫迪厄而言，這個一連串事件彼此毫無關連的問題，乃是在多場域理論中提出來。如果獨立

性可因多場域間的相對自主性而得到保障，只不過，布赫迪厄是以彼此切割的世界來表達出來，那麼，促成一連串因果交會的，就是「就最基本的結構而言，某種相對的依賴——尤其是在經濟這類基本結構中——……它使得歷史事件 (*événement historique*) 的發生成為可能」³²。布赫迪厄意不在棄絕個別事件，不過，他堅持以結構效應來思考個別事件：單一事件是不同場域互動而產生的結果，這些場域各異，但是彼此相連，且受制於相同元素。因此，布赫迪厄以「相關性中的獨立性」(*indépendance dans la dépendance*) 之說來修正庫爾諾的主張。然而，當初庫爾諾所強調的是一連串事件中的非連帶性，而且，這才是單一事件的發生條件。即使布赫迪厄承認意外事件具有某程度之重要性，例如，警察鎮壓與因此引發的回應，他仍隨即指出事件的動力本身之重要性。終究說來，事件還是被布赫迪厄完整無缺地鋪放在結構對應性的分析框架中。

唯有去考慮到，讓觸及每個場域或次場域的層層危機都同步化的過程時，我們方能明瞭，究竟一整個社會運動是如何擴張開來的：那就是，「那些截至目前為止在不同場域中，占據著彼此對應位置的施為者」³³，全都捲入同一個競賽中。於是，布赫迪厄便重拾「中立客觀的交響樂團」概念，以用來衡量讓危機擴大的那個統合諸立足點之歷程 (*processus d'unification des positions*)。

31 Antoine Gounot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, Hachette, 1843, p. 77.

32 P. Bourdieu, *Homo academicus*, op. cit., p. 227.

33 *Ibid.*, p. 228.

我們必須注意的是，思考場域之危急狀態的方式，以及，思考場域之有機體狀態的方式是相同的：慣習的對應性是集體行動的必要與充分條件。而且，施為者因幻覺之故，而在毫無意識的狀況下，便去附和那些操作著整個場域的規則。或者，相反的，施為者突然反悔，拒絕出賽，並提出其他的遊戲規則。所以，以數學術語而言，這一整個模型異常地簡潔，而這不過是因為這個模型建立在一個非常簡單的公理上：無論是有機體、還是危急狀態，這個世界的所有樣貌，只不過是結構造成的結果。同樣地，所謂的自欺欺人，倘若那是由於對局勢的錯誤判斷，便可導致兩種徹底相反的態度：有些人，尤其是受制者之底層，可能願意維持現有秩序，原因在於，他們並未考量到，他們的資本已經貶值了；其他人，我們往往可以很快在小資產階級中找到他們，他們也可能是已貶值之資本的受害者，卻都認為自己「在整個社會波動中「有理也好、沒理也好（à tort ou à raison）」³⁴。無論處理的研究對象為何，相較於長篇大道的理論，「有理也好、沒理也好」此一表達方式，還更能說明所有整體性理論的內在矛盾。為了能夠顧及所有可能的情況，整體性理論不得不同時肯定兩大因素：一是，因果相串的連續事件中，存在著獨立性與互相關連性；二是，主導著場域運作的規則，可能暫時停擺，但在危急狀態下，卻又持續不斷地運作著。另外，就好像自欺欺人是由於錯誤或是正確的體認（有理也好、沒理也好），所以，整體性理論也不得不去思考自欺欺人的效應。我們不得不承認的是，這套革命進程的整體理論代價高昂，尤其是，當我們又顧及到布赫迪厄曾坦言，六八年五月學潮並不是真正的革命。

因此，《學子》並不完全是一本歷史著作。在這本書中，單一事件只不過是躲在層層結

構中的一個結晶。如果我們參考美國研究布赫迪厄的最優秀學者之一克雷格·卡魯昂 (Craig Calhoun) 的意見，那麼，《藝術的法則》才是布赫迪厄的歷史研究中最突出的論著³⁵。然而，這本書並不是以歷史著作的姿態問世。儘管書中盡充斥著法國的個案，作者的期望是遠遠超乎一本法國十九世紀文學場域之歷史專論書籍的限制。這裡所牽涉到的問題，並不在於這本書不是以編年史方式來撰寫的：編年史敘事早已不再是歷史著作的構成條件。實際上，《藝術的法則》書中所述的文學史，只不過是一個更宏大之研究計畫中的一環，那是一個有志於將所有的文學研究都收編到社會學旗下的計畫。因此，社會學便應該斟酌其他也處理偉大作品的學科，以進而規範它自己的領土。對布赫迪厄而言，關於「偉大作品的科學」，必須自組陣營，並且徹底撕裂文學分析此一陳舊詩篇。原因則在於，文學分析往往認定，作品的一致性與獨特性都來自於計畫之創作。此一說法中，而且，似乎理當如此。

不過，在《藝術的法則》一書中，布赫迪厄卻是在沙特身上看到某一具有神話般基礎之論調的完成，但他也是透過沙特而去揭露該論調的。至於此一論調，那就是，將作品先後一連串的發

34 *Ibid.*

35 Craig Calhoun, 《For the social history of the present: Bourdieu as historical sociologist》, in P. S. Gorski (dir.), *Bourdieu and Historical Analysis*, op. cit., p. 52. 【譯註】Craig Calhoun (1952-) 除在美國知名大學任教、主持研究之外，亦曾為英國倫敦政治經濟學院的院長，他力主社會科學在公共利益之建樹，例如：民族學、歷史學等研究如何參與政治、文化與社會領域之事務。

展，解讀成是一項別出心裁的計畫，而且具有不凡的歷史意義³⁶。在反對將藝術創作者簡單化約成是自我完成的創作家此一說法，且將該主張擴大升高到極限時，沙特的例子便能夠用來挖掘，所有文學分析方法論中隱而不現的內容。也就是，那些將作者生平與作品串連起來、或是以文本特殊性為基礎的文學分析方法論，所有的形式主義（*formalismes*）都是這類例子。布赫迪厄相當成功地以社會學的方式來處理文學議題，就某程度而言，原因在於，一九七〇年代初期，法語教學面臨著重大危機：布赫迪厄提供給這門進入極端混亂時期的學科另一種極具潛力的選擇。另外，一開卷，《藝術的法則》這本書即毫不留情地把丹尼耶勒·薩樂納維（*Danièle Sallenave*）砍殺一頓；她於一九九二年出版之《亡者的禮物》（*Le Don des morts*）贏得普遍的讚美，但布赫迪厄認為這些溢詞不過是死氣沉沉的學生作業³⁷。就此，我們看到的布赫迪厄，宛如身批青甲、衝鋒陷陣的先知，但絕非是那試圖去規範一套新方法的歷史學家。

《藝術的法則》這本書是建立在數個頗有差距的時間點，而且很鬆散地串起來。第一個時間點，被當作是開場白，是一篇令人讚嘆不已的美文，以結構主義手法分析福樓拜的《情感教育》（*L'Education sentimentale*）。福樓拜這部作品的結構，被定義成是曾經發生男主角斐德列克（*Fredéric*）之種種不凡經歷的社會空間，但也是定位福樓拜之社會空間所具有的結構。斐德列克是個「猶豫不決的人」，卻決定著「權力場域的基本法則」；至於其他人物，以社會學語言來說，則幾乎都以一種「生成公式」來塑造，彷彿如假包換的身分證存根（例如，剃成落腮鬚的馬爾汀儂〔*Martinon*〕），一開始便預告讀者這些人往後的行為舉止。《藝術的法則》的其他部分，

整體說來是七拼八湊的。主要的脈絡是十九世紀的法國文學場域與藝術家追求自主獨立的奮鬥過程，時而又穿插著二十世紀下半葉象徵性物品的市場狀況，否則就是天外飛來一筆方法論的問題。令人不解的是，這些方法論問題被安排在整本書的中間。這本書最後則替創作自主辯護，其狂熱激昂的文筆宣告了壯年布赫迪厄不安的情緒。

因此，我們必須嘗試著以綜觀取向來重組布赫迪厄的研究計畫邏輯。如同於第一章所指出的，布赫迪厄在拒絕一套文學場域之線性發展模型之後，便試著在其結構分析中，重新引入某種歷史變異法則（*principe de variation historique*）。我們可用二項彼此相關的原則來詳細說明其立場：

——十九世紀下半葉被定義成是「文學場域的自主性達到最高峰，且從此就沒被超越過」³⁸。

然而，卻無任何事物可用來詳細說明，究竟此一自主性高峰是哪個歷史進程的結果（理論上，我們可以藉著衡量後輩作家所累積的作品數量此一方法）。我們也無從得知，是

36 P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 308-314.

37 【譯註】Danièle Sallenave (1940-) 擁有法國古典文學之高級教師學銜，一九六八年起在巴黎十大任教，其文學研究則師隨羅蘭·巴特，二〇一一年被推舉為法蘭西公學苑院士。《*Le Don des mots*》是一本以文學、書籍撰寫為主題的著作，主張書本是前人賜予的禮物，無書的人生則猶如「無父無君」般的剝奪。因此，作者也反對視閱讀為抬高自我身價的社會活動，尤其反對某些視閱讀為菁英主義作為的知識分子。

38 *Ibid.*, p. 358.

否此一自主程度是無法超越的，是否此一高張程度亦構成某一客觀限制，或者，是因為某類因素將一切祕密都攤在太陽下的關係，而使獨立浪潮驟然停擺。

全國性範圍的傳統與時代也明顯地影響著各個場域。以全國性特色做為參考依據，可以方便思考藝術世界之運作邏輯的多樣性，尤其是在以經濟發展、或是整體教育程度為基準時，可比較相近背景下的差異。

即使布赫迪厄並未清楚說明自主化過程逆轉的條件或環境，但是，自主化過程的確是可倒退逆轉的。凡事都可能在轉瞬間倒轉消退。不過，布赫迪厄指出，「場域的歷史確實是無法逆轉的；就此一相對而言頗為自主的歷史而言，它激發出的結果，都表現出一種可累積形式 (*forme de cumulativité*)」。就此一角度來看，二十世紀末無非是反常的：所有正當藝術的生產（即布赫迪厄所謂的「狹義的生產場域」 [*champ de production restreinte*]），都處於最高度的反思中（藝術無時無刻都自我批評著），場域自主從未遭遇過如此激烈的威脅。一方面，美學資源的累積過程漫長，這往往是利用政經權力擁有者的力量，進而施展出來的一連串支撐力量或變異。另一方面，從離經叛道過渡到受外力壓制，卻是相當快速的。而且，前者漫長的歷程與後者快速的逆轉間，某種矛盾卻是隱約可見的。只不過，布赫迪厄未必注意到此一矛盾。而且，對於二十世紀末威脅著知識分子與藝術家的危險，他從未提出任何解釋，否則，頂多是由於媒體與贊助者改變之故，而產生使之頹廢的新機制。事實上，自由空間的征服，乃是依就著經濟與政治力

量，往往是悖反不一的，而且，也總是必須再三上場鬥陣才能固守城池。更何況，唯有頂著純粹藝術家之桂冠的施為者都擁有自成一家的獨立特質時，獨立性的維持方有可能。於是，在這裡，便勾勒出「一項無累積原則（un principe de non-cumulativité）」，不過，我們卻很難繼續開拓此一文學場域的歷史化進程。歷史總是在模型前被一筆勾銷。

若說《藝術的法則》一書是以多場域邏輯為參考依據，相較之下，以馬內為題之講座內容，卻似乎不太受結構對應性的束縛。這番看似更加自由自在的印象，或許是講座形式之故，無疑地，卻也是布赫迪厄在法蘭西公學苑的講座中最生動活潑且喜氣洋洋的。從他年輕時，他便開始思索這項計畫：沐蘭鎮上的高中生都說道，布赫迪厄曾以印象派畫家為題授課，並向他們展示他們從無機會目睹的畫作，那就是，「草地上的午餐」（*Le Déjeuner sur l'herbe*）。當時布赫迪厄幾乎收集了最完整的藝術史資料。與文學研究相較，一旦論及藝術史，他便謙虛許多。這彷彿是，一方面，針對藝術評論家之理智主義作風，或者，他們無法就其端詳之作品提出切要問題等現象，他不厭其煩地一一指出；然後，另一方面，他又藉著他自己這番作為來表達出，對於藝術評論者之間因畫作圖片而展開激辯的現象，他有著某份敬仰之心。布赫迪厄經常在圖像分析中冒險犯難：與文學相較，畫作分析較不受結構效應的限制，而且，布赫迪厄既有社會學者的眼界、也

有藝術史學家的慧眼，常能切中要害。他也不時邀請畫作專家共同主持講座：這可讓他將社會學論點與事實串連起來，這也正是當初《藝術的法則》一書沒有顧及到的。整個馬內講座看似一場漫遊，隨著提出的問題，在不同焦點上流連駐足並反覆來回（*excursions et retours*）。因此激發出來的種種插曲，並不足以讓布赫迪厄以馬內提出專題研究，但無寧促使他去變化出更多的透視法與切入角度。多場域理論並未因此功力大減，反而因為與藝術史學家所強調的正面觀點過招，而更臻完善充實。若說我們曾經責備布赫迪厄，他總是將接收者（*réception*）天地當做是生產者世界的一個陳腐無力之學生兄弟，並且，為了看似方便卻實則不然的對應性，動輒做出讓步⁴⁰，他的馬內研究，則傾向打破結構分析的慣有框架。對布赫迪厄而言，此一過程未必總是有意義的，他不時便刻意地回到學科本身以彌補論證的缺失。

二〇〇〇年二月二十三日的講座，從頭到尾都無冷場，且就我們現在討論的要點而言，也是意義重大。布赫迪厄依據裘耶勒·伊薩松（Joel Isaacson）與尚－保羅·布墉（Jean-Paul Bouillon）的研究⁴¹來說明，何以藉著斷然拒絕學院派的美術主張，藝術家協會便能組織「一個有利於迎接馬內作品的天地」⁴²。這些藝術家協會有兩大特質：它們通常是營利企業，主要業務是幫助藝術家維持生計，但也是純粹以美學為宗旨而組織出來的圈子。就此，布赫迪厄論及有助象徵性革命的集體行動形式，然而，他也不斷地將該革命歸功於某人。布赫迪厄筆下的批評家場域也是以相同的手法來進行分析，換言之，彷彿那是有利革命的助力。所以，將歷史因素列入考量後，布赫迪厄便將其模型更加複雜化，然後又將接收空間（*espace de la réception*）列入考量：「就某種程

度而言，藝術作品誕生了兩次（這是一個有點過於簡單的說法）：作品是生產者製造的，但也是接收者製造出來的，不過，接收者是個非常模糊的名詞⁴³。」就布赫迪厄所指出的這一點而言，其實並沒有什麼突出的創意，尤其是，馬歇爾·杜象（Marcel Duchamp）已明白點出，「美術作品都是看畫的人描繪出來的」。杜象也曾說道，「一邊是那些畫畫的人，另一邊是那些看畫的人。我給那些看畫的人跟畫畫的人一樣的重要性⁴⁴。」漢斯－羅勃·裘斯（Hans-Robert Jauss）與沃夫岡·伊塞爾（Wolfgang Iser）提出的接收文學理論（*théorie littéraire de la réception*）⁴⁵，向來

40 Jean-Louis Fabiani, *Après la culture légitime. Objets, publics, autorités*, Paris, L'Harmattan, 2007, chap. 2, 《Sur quelques progrès récents de la sociologie des œuvres》.

41 Joel Isaacson, avec Jean-Paul Bouillon et al., *The Crisis of Impressionism 1878-1882*, Ann Arbor, The University of Michigan Museum of Art, 1980. 【譯註】若說這兩名作者都曾在法國或是美國的大學院校執教或從事當代藝術研究並非令人意外，且前者也是專業藝術家，或許值得注意的是，後者也是高等師範學院的畢業生，並取得法國文學專科之高級教師學位。

42 P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, op. cit., p. 421.

43 *Ibid.*, p. 423.

44 Marcel Duchamp, *Ingénieur du temps perdu. Entretiens avec Pierre Cabanne*, Paris, Belfond, 1988, p. 122.

45 【譯註】Hans-Robert Jauss (1921-1997) 與 Wolfgang Iser (1926-2007) 都被視為康斯坦斯（Constance）文學批評學派之創建人，其主要學說之名稱有數種說法，或被納入接收理論，或被喚為讀者反應理論（Reader-response criticism）等，但重心都是將焦點移到讀者，賞析者、聽眾等接收訊息的人身上，而不再只專注於作品形式、風格或是創作者生平而已。

強調每幅作品都擁有兩大面向。然而，布赫迪厄對於作品有兩次生產之主張相當不以為然。在後來的課程中，他說道：「若說我並不是很贊成接收這個概念，這是因為它軟弱無力、如同行屍走肉：這個概念並未進一步說明什麼，然而，一件作品之所以被接受，是來自於所有投入藝術場域的施為者、他們在抗爭與衝突中的合作。」⁴⁶馬內講座中很大一部分的內容在於，從布赫迪厄手上豐富歷史資料中，篩選出可加強多場域理論的成份。他的論點多少是建立於，對研究互動交換的物質性（*matérialité des interactions*）、藝術生活之經濟層面的藝術史學者之諸多妥協。但是，這些讓步總是重新植入一個更廣泛的架構中，並因此襯托出，某些歷史取向，由於某些缺乏結構之類的概念，故多有限制。二〇〇〇年二月二十三日之講座題綱便很明顯地呈現出此一主題走向：「理念的生產——場域概念的用途——批評家場域：兩個面向——批評家的面貌——批評家場域的功能運作——能力原則——以場域展開的分析——馬內，藝術場域的主體與客體。」

在其講座中，布赫迪厄為創作個體的革命力量打造了一個更鮮明突出的形象，我們甚至可形容成是更強硬徹底。同時他也持續地，在一個鉅觀層次上，去結合此創作個體與社會型態轉變的力量；並在微觀層次上，去塑造某一個體的竄起，而理由則在於，該個體累積的資源達到前所未有的程度，以至於，單憑其「異端」地位便足以導致一場歷史劇變。為何是馬內，而非其他的畫家呢？這個問題從未被提出。其實，有好幾名畫家都可作為象徵性革命的化身：例如，曾讓馬內唯恐不及的庫爾貝（Courbet）便是首要人選。在按照著成為他日後分析對象的辨認邏輯後，布赫迪厄緊扣著馬內生前與人的爭辯，尤其是，馬內相當清楚庫爾貝正是他的勁敵。所以，布赫

迪厄在馬內身上看到的是，一個原本可能懷著左派思想、但又因襲守舊的畫家：整體說來，就是一個披著政治進步主張的象徵性保守人物。不過，我們也都知道，事情往往不是這麼簡單的，而且，如果我們也來加入這場象徵性革命的遊戲，我們大可用另一種方式、或不妨也賜給庫爾貝一頂桂冠。這正是克里斯多夫·查理在《時態變奏曲》（*Discordance des temps*）⁴⁷書中所為，賦予庫爾貝極大的重要性，但我們還可加入塞尚、羅丹等。僅局限於馬內，便是將現代藝術簡化成某單一一個體的英雄主義，換句話說，便是在一起恢弘遠大卻又充滿矛盾的手筆下，讓社會學的雄心縮水。

《國家的精英貴族》是否可視為一本歷史論著？如果我們認為這本書的主旨是描述建立在場域、慣習與資本這三大基本概念上的權力理論，答案便是否定的。但如果我們考量到書中第二章，標題為《一部結構史》（*Une histoire structurale*），那答案則是肯定的。布赫迪厄面對的是他在《區判》一書便已遇到的問題：如何讓富有一般性理論雄心的論述，以及，足以用來發展這類斷言的經驗性、統計性或質性資料等，這兩者的關係變得正當合理？我們都知道，布赫迪厄在一九八〇年代的出版，是以一九六〇年代、涉及輝煌三十年（*Trente Glorieuses*）⁴⁸此一特殊背景

46 P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, op. cit., p. 423.

47 Christophe Charle, *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011.

48 【譯註】一般指二次戰後的三十年間，經濟重建，景氣復甦，幾乎全民就業且重拾國際地位，與隨後之眾多危機相比，可謂「輝煌燦爛」。

的社會調查為參考根據。在社會科學領域中，這類差距並不令人意外，社會調查本身的一些束縛往往帶來一些不可輕忽的時間落差。無論是《區判》或《國家的精英貴族》，這兩者都與法國個案之特殊性相繫著，卻也都有意超越理論的概論過程；因此，其概念化與出版日期之間的時間落差，便具有時代改變的意義：調查數據的收集是在一九六八年五月的種種事件之前，也是在首次石油危機、失業率劇升，以及，新自由主義思潮發展之前。於是，針對如何掌握某一特定局勢、該如何確定社會空間組織之普遍性原則，以及，這兩者總是脆弱不堪的連結，布赫迪厄便應該提出合理說明。這一問題點，往往可削弱其理論建構的確定性，卻常被布赫迪厄輕估。不過，在《國家的精英貴族》一書中，他又嚴正以待之，這便值得我們暫時停駐。他問道，資料是否都已過時了？

一九六七年時針對高等專科學院所做的場域研究，在二十年後還有什麼效力？若說今天師範學院的學生已經不太看〈新觀察家〉雜誌 (*Le Nouvel Observateur*)，而比較常去翻閱〈解放報〉 (*Liberation*)，過去這份報紙是不存在的，或是毛派分子 (*maoistes*) 已在高等商業學院 (HEC) 銷聲匿跡，但是，國立行政學院的明日之星卻 (很客氣的……) 拍桌抗議教學內容，這是否意味著，我們的研究也不過是某一逝去年代的歷史學描述，或甚至，由於那是建立在舊有數據上，所以，便毫無價值了呢⁴⁹？

很明顯地，答案是否定的，而且，這還給布赫迪厄一個機會，用來解釋他的社會學並未與歷史脫節。他也努力地說明，透過一九六七年之社會調查而揭露出來的場域結構化過程，與一九八〇年代之壓倒性調查的結果相較，是很類似的。「因此，儘管一九六八年的突發事件，主要的對立現象在一九六〇年代與一九八〇年代間仍持續著，而且，六八年五月學潮並沒有革新高等教育機構的場域結構，反倒助長了那些傾向於保存現況的個人與集體的反攻。⁵⁰」場域結構有所扭曲的現象，也是存在著的，但這主要是牽涉到，支配陣營與受支配陣營之間的差異被擴大強調。另外，在這本關於高等專科學院的專題研究出版後，諸多調查研究又進一步凸顯了以上的現象：擠

49 P. Bourdieu, *La Noblesse d'Etat*, op. cit., p. 265. 【譯註】〈*La Nouvelle Observateur*〉創於一九六四年，向被認為是左傾雜誌；〈*Liberation*〉則是一九七三年時在沙特護航下創刊。H.E.C.全名是Ecole des hautes études commerciales de Paris（巴黎高等商業學院），一八八一年成立，近年多次改組。就名稱而言，似乎與其他的商業學院雷同，但實際上，向被視為唯一的國家級商業專科高等學院。至於H.E.C與所謂的毛派主義分子的關係，這牽涉到一九七〇年代多起政治、經濟與文化抗爭事件，但大抵是當時數名就讀於高等商業學院的學生，或其外圍的「極左」組織，對中國之大躍進、文化大革命等全國性動員心生嚮往，或進而「攻占」法國之製造工廠；而當時法國之警察、法律與監獄單位的處理方式又引起知識分子之不滿與關切（例如，沙特、傅科等等）。至今，法國某些媒體仍以當時這些事件，或遠溯及八國聯軍、福州船政局、劉永福與台灣民主國等，「繪聲繪影」地詮釋何以當今法國在中國之經貿關係總拙於美國或德國等。

50 *Ibid.*, p. 271.

身這些權貴學府的競爭愈加激烈，於是又擴大了「從大門」與「從小門」⁵¹進去的差距。在整個研究調查結束後所做的檢驗，鞏固了布赫迪厄的立場，且使之更加警惕著社會事件的活力極可能誤導人。其實，社會總是比新聞記者所賦予的影像還來得更遲鈍呆板。時間的考驗更加強了布赫迪厄的結構主義信念，這甚至促使他去提出一套「結構史觀」(histoire structurale)，對於無法擺脫事件史的歷史學家而言，這彷彿是一帖解藥。布赫迪厄也批評專題研究的取向，因為這將體制與周遭你死我活的空間區隔開來，而原本在此空間內，體制既被全部事件的網眼纏繞著，卻也凌駕於事件的支點上：從《學子》到《國家的精英貴族》，換言之，在五年的光景內，一九六八年五月所代表的普遍危機鹹魚大翻身。結構從此淹沒了事件。歷史講綱的內容是斬釘截鐵的：

所謂的客觀關係，這是不同的體制，在根據社會階層與教育機構排名中的相對位置，以及，處於使之彼此相抗的競爭中，逐漸趨於穩定的關係。所以，唯有堅持去掌握這等客觀關係的「結構史觀」，才能讓我們體會到那些既無變化可言卻又必然發生的歷程邏輯。更何況，在此一邏輯中，往往我們只看到無可奈何卻又無關緊要的事件，隨著時間的進展成串飄揚而來。⁵²

布赫迪厄又繼而誇大此結構史觀的輪廓：去肯定串連著各起事件的歷程具有強大動力，並不意味從此只去關注，這些事件是如何在時間流程的不同時間點上相繼發生。大抵而言，拒絕認為

歷史有如一場歷程，可讓我們在不冒任何風險的情況下，去確定一套變數恆定之理論的優點，且不需再去衡量編年史的限制，或者是起身反對偶發事件的必然性。然而，書中隨後的內容，卻又與主要定論中嚴謹的認識論規則大唱反調。在進行社會調查與專書付梓這段非常簡短的時間內，產生了重大變化：例如，座落巴黎烏爾姆街、與位於里昂市內聖·克盧區（Saint-Cloud）⁵³這兩大高等師範學院間的距離縮短了，甚至一筆勾銷，而原本兩者之差異，正是教育制度之先前狀態所呈現出來的結構性特徵；高等師範學院與綜合理理工學院（Ecole polytechnique）⁵⁴，「也都逐漸萎縮，回到原本培訓教師與工程師、這些嚴謹正規的使命」⁵⁵；國立行政學院後來居上、傲視全

51 【譯註】所謂從小門進去，並非走後門，而是在這些高等學院的入學考試時，給「非權貴子弟」加分的措施。一般而言，只有隸屬於高等學術機構名單中的國立高等專科學院才有這類針對「弱勢族群」的加分措施，促進「社會和諧」之政治意義重大。

52 *Ibid.*, p. 279.

53 【譯註】全名乃Ecole normale supérieure de Saint-Cloud，創於一八八二年，原是為了培訓小學男教員，歷經多次改革，後於一九八一年成為科學教育之專科學院，亦為里昂之高等師範學院的一部份。以現今體制而言，法國高等師範學院共有四所，位於巴黎烏爾姆街者堪稱創始元老，也向來被視為競爭最激烈、學子素質最頂尖者。

54 【譯註】此專科學院創於一七九四年，一八〇四年被拿破崙一世改制為軍事學校，至今仍由法國國防部與大學主管單位共同管轄，在目前眾多理工專科學院中，是少數被列入高等學術機構內的高等專科學院。法國人往往以字母X代稱——已成其校徽的一部份，猶如以「烏爾姆街上的」來代稱座落巴黎的高等師範學院。

55 *Ibid.*, p. 283.

部的高等專科學院所組成的場域。所以，我們可明瞭，若說變化是很細微的，這是因為這些改變並沒有顛覆高等專科學院的優越地位。可是，它們整個的場域，或者，也可加上其次場域，則承受重大變動，且這些變更在隨後的二十一世紀又不斷地加深擴大。這正是布赫迪厄在此相關章節的結尾中所指出的，也就是，他以非常適切合理的方式說明，「滿足支配者之再生產的單純升學要求與社會需求」，以及，「發生在經濟場域中的重大改變」，這兩者並非不無關連，且彼此之對立關係又持續地擴大⁵⁶。自從這本關於高等專科學院的著作出版後，整個經濟市場的財金化趨勢又助長上述現象。晉身支配者地位此一競賽的國際化，亦強大到原本提出的那個擴及全法國範圍的結構性分析架構完全支解。在《國家的精英貴族》一書問世後的三十年間，甚至「高等專科學院」所指為何也成疑問，那可能涵蓋了招生方式、社會交際形式、與這世間其他人聯誼的策略等等。整個放眼可見的景象已完全不同：儘管為了明瞭法國的支配階級與其複製方式的歷史，布赫迪厄的分析依然是可貴的，不過，那已是往日雲煙。

如同我們之前已討論的，布赫迪厄的歷史取向之主要成份是結構落差此一概念。慣習也只不过是自然而然的的事情：昔日人們也是嚷著我們如何又如何，但是今天的我們並不知道過去是如何又如何，這是由於慣習在當下流竄著，並因此讓我們在看似自動自發的狀態中完成眾多繁亂無章的任務。結構本身是堆積著數不盡的故事的大倉庫，甚至到那種看似了無痕跡的樣子，而只不過是習慣在作祟罷了。個體（抑或團體）與結構的調整，並非結構主義賜予我們的經常有效保障。至於，《國家的精英貴族》一開卷即揭櫫之心智結構與社會結構間的調整，並不代表兩者彼

此適應相符、亦非重合相疊。在社會與心智這兩者間，落差與看不見的小毛病總是可能發生的，更何況，在這裡，心智可說是構成一完整狀態的整體。這個深陷於慣習與社會兩大泥沼的角落，名之為遲滯。這是一個取自機械學的概念，且如我們之前所討論的，在布赫迪厄的理論中，此一概念扮演著中心卻又隱晦不明的角色。在他廣泛應用的希臘與拉丁語用詞中，遲滯擁有額外不同的地位。當該名詞首現於《實作理論綱要》一書時，便已明白地表現出此一特殊性。當時布赫迪厄並沒有為這個名詞提出定義、便直接採用，與三大基本概念的應用相較，這是相當不同之處；即使是在法蘭西公學苑，名之為〈社會學的基本概念〉(les concepts élémentaires de la sociologie)此一題綱中⁵⁷，也沒有該名詞的痕跡。然而，遲滯是慣習運作的必要成分：「由於遲滯的效應必然會介入慣習養成之邏輯運作中，所以，慣習的行使便總是容易引來負面的必然後果 (sanction négative)，也就是，『反其道而行的第二次鞏固工事』(renforcement secondaire négatif)，尤其，當慣習大展身手時真正面臨的環境，以及，慣習在過去曾老老實實地調整其步伐時所面對的環境，這兩者確實相差太遠時。」⁵⁸這個希臘語用詞的字源意義將慣習列入功能不彰、或延誤耽擱的黑名單上，也就是，背負著負面意義的落差。然而，遲滯實非慣習所致的意外事件，而不過是

56 Ibid., p. 324-325.

57 P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*

58 P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 260.

其特質之一：隨著個體與社會空間之原初關係的演變，定點布局便逐漸鞏固，這可用來回應一連串千變萬化的情況。更何況，這些多元不盡的情況與慣習的形成歷程密切相關，也就是說，實際上，這就是一系列的社會化歷程所編織出來的歷史經驗。另外，若是透過歷史性的改變，那麼，如先同所述，就布赫迪厄看來，遲滯首先就是結構的改變。或者，那是生活跋涉所穿越的社會空間，那麼，遲滯便是來自於，佇立在同一時間點上的社會化歷程所表現出來的不同歷史面貌。客觀條件的改變，使得慣習與落在場域中的當下經驗形同陌路。往日雲煙在慣習此一慣性中死灰復燃。

一般而言，所有的慣習都可能是遲滯的，理由則是遲滯乃慣習固有的。但就現實而言，這個現象在受支配階級中特別明顯。他們是歷史的真正輸家，原因則是他們特別受限於其社會化歷程中個人獨有的事件。若說布赫迪厄在《實作理論綱要》該書中並未提出任何定義，但他曾就此舉例說明：那就是不同世代間的衝突，這使得由於世代生活方式差異而產生的慣習彼此相左。這本書又再次提到此一主題時，則藉著形勢概念而讓一個更加明確的歷史面向顯得更突出。就形勢此一概念，布赫迪厄提示，「在眾多機會，以及，應迎去掌握這些機會的個人傾向這兩者之間，存在著某種結構性落差，而且，這一個落差是由眾多因素構成的。其中一個因素，往往造成良機盡失的局面，還有，特別是那些我們經常可觀察到的無可奈何之場面，例如，這就是由於各種不同的體會，或者，由於不只是來自於過去經驗的想法等等，所導致出來的層層歷史危機。然而，在這一結構性落差中的這麼一個因素，是真的前所未有的嗎？」⁵⁹「慣習是歷史的守望台，使人無

法在現今放眼未來。遲滯在《區判》、《實踐之道》兩書中都具有關鍵性的解釋力，特別是用來思索結構性落差的現象。我們既可在行為舉止不符合當下情況時觀察到，特別是在小資產階級身上，他們想要壯大自己時，常有一些愚蠢笨拙的作為；結構落差也常發生在歷史局勢中，尤其是當我們又不禁去重複著過去的策略。布魯諾·卡爾森堤 (Bruno Karsenti) 相當遺憾的指出，布赫迪厄「並沒有針對此一概念做出更有系統性、或更深入的應用」，他這麼說是很有道理的。然後，卡爾森堤：又補充說道，「在整個鞏固理論內涵的過程中，理論本身卻被降級⁶⁰」。的確，遲滯此一概念在書中是若隱若現的，甚至連我之前提到、雲集諸多美國學者的《布赫迪厄與歷史分析》這本書，其作者群也都沒有指出這一點。但是，遲滯卻是唯一能讓布赫迪厄以結構主義手法來處理歷史議題的成份。

透過本章的討論過程，我們不得承認，布赫迪厄的雄心壯志與歷史學素養都是超群絕倫的，例如，他就國家講座所提出的參考書單，在在使眾人汗顏。他打算將概念與社會職業類別都做歷史化處理的意念是很明顯的，而且，也成果豐碩。然而，為何讀者往往會有布赫迪厄不時處於遲滯狀態中的印象？而且，我們可透過他在鑽研巴舍拉哲學此一歷程中養成的科學性慣習，以及，

59 *Ibid.*, p. 278.

60 Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p.

249. 【譯註】Bruno Karsenti (1966-) 是法國哲學家，以法國社會學家為主要研究領域，特別是起自涂爾幹、莫斯、孔德等等，二〇一七年起任法國高等社會科學學院副校長。

在其學術生涯中，世界的歷史洪流所激起的浪花，這兩者間的結構性落差來觀察。遲滯在他的最後一堂課，也就是《科學的科學知識與反思》一書中，是最鮮明的。在這本書中，他相當激動地駁斥了科學研究的所有貢獻，對他而言、且若以其用詞來形容的話，宛如負面的必然後果。這就好像，如果科學活動是如同其他的社會活動般的方式來處理的話，便是孰不可忍的侮辱，所以，最後就只能以退席的方式來回應。我們卻可在布赫迪厄與科學研究的負面關係中，看到一些彷彿是錯失良機的東西。他的慣習概念呆板僵硬，甚至無法拿來裁剪更新。相反的，他的夥伴巴斯宏，在排除過去奠定《社會學家的技藝》該書基礎的自然主義者之認識論後，重新回到韋伯學派的認識論，故又使其思想更見新意。在布赫迪厄的生涯中，曾有某些階段，他試著去建立一個禁得起經驗考核的理論體系，而且，該體系在我們衡量世間洪流中無法被化約的歷史性時，毫不退縮；這般企圖，無寧也可視為一套慣習的遲滯形式。

不過，讀者很可能會以為，我有意忽視眾多歷史學家與歷史社會學家對布赫迪厄的評價。其實並非如此。什麼都無法否定場域理論對後人啟示良多。即使，一九八〇至二〇一五年間，在所有的歷史研究活動中，最突出者都很少參引布赫迪厄的生成結構主義。但這並不意味，在未來的歷史科學研究中，舊有議題被後人陸續拾起或被重新發現的可能裡，不會蘊藏著驚奇。在這裡，其實我只是想去深入一道難題：這是所有的結構主義在試著思索歷程此一議題時，都會遇到的困境。若是排拒所有的偶發事件，或者，堅持一連串毫不相關的事件之間的相關性，就如布赫迪厄在《國家的精英貴族》一書中所做的，實是自我作繭、毫無必要。美國最出色的歷史社會學家

之一，威廉·瑟威爾（William Sewell Jr.），他在承認布赫迪厄的理論價值之餘，亦坦然指出，布赫迪厄的模型，打算將所有的社會變動都一網打盡，其實是不可能的任務。威廉·瑟威爾也觀察到，為了能將所有的社會變動都放進模型內，布赫迪厄先是描寫，卡比勒家庭幾乎從未有絲毫改變，從他們的工作、到所有需隨機應變的場景，全都被當作是結構的複製。然後，完全相反的是，卡比勒人在阿爾及利亞民族革命中的角色，那又正逢布赫迪厄在當地進行田野調查。就威廉·瑟威爾看來，將慣習概念過度累加（*overlaid*）並不適當：在所有的社會中，總有一大部分的行動與表象是無法吻合（*consistent*）慣習的⁵⁹。

或許，針對這一點，必須參考法國最優秀的歷史學者之一阿蘭·德威爾普的高見。他是這麼寫著，「很矛盾的是，在布赫迪厄的邏輯中，歷史性的成份是很少的⁶⁰」。三大要點可用來支持其主張：首先，多場域的設計都被當作是因素分析的實驗藍圖般，從某一藍圖跳到另一藍圖的改變規則，向來就是不清不白的。再來，制度之所以自我複製，正是由於制度乃一不為人知的對象，所以，制度的再生產又進而強化了無知。最後，歷史是不確定的，意思就是，連造就歷史的施為者（誠如布赫迪厄所言，「這些拜歷史所賜的人們」）本身也是不確定的。因此，阿蘭·德威爾

⁵⁹ William Sewell Jr., *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 138-139. 【譯註】William H. Sewell (1940-) 的主要研究領域是歷史與社會理論的交應相涉，他大部分的個案研究都來自於現代法國，例如，法國十八世紀的資本主義發展過程中的歷史與文化面。

⁶⁰ A. Dewerpe, 《La stratégie chez Pierre Bourdieu》, art. cité, p. 195.

普總結：

雖然舉目皆史，也就是，所有可能的策略都只不過是，過去的歷史重新盤整種種策略施展之場域的當下狀態後所產生的效應。但終究說來，卻無任何史跡。原因則在於，歷史干涉的動力看似退縮到「暫緩」的最低層級，這正是常言道，必須所有都變動後，才能使全部都處於不變的狀態⁶³。

四處皆史，卻了無史，我們或許可如此言之。這般斷言是相當嚴苛的。布赫迪厄從未放棄在其模型中植入歷史。原則上，場域的幾何性質並不排除時間性。在最初一開始關於阿爾及利亞的研究中，無論是卡比勒農人、還是都會裡的勞工，他都賦予時間一個相當大的空間。然而，可能的運作空間卻逐漸縮減，因素分析最終盤踞山頭、笑傲江湖。

第六章

一曲二詠

布赫迪厄自勉為科學知識的創始人，似乎涂爾幹與韋伯等功成名就的前輩，也只不過是披荆斬棘的先驅者而已。他以建立社會學的普世理論來看待自己的研究工作。他慢慢地將自己與知識傳統的緊密關聯一一切斷，發明一套新詞彙。而且，就如同涂爾幹，他也將法國變成是其社會學國度裡的理想研究對象。這並不是因為他是法國人，而是因為他在法國看到其社會空間理論的完美案例。閱讀他的著作，尤其是外語譯本時，總是一件苦差事。這往往要求兼備豐富的背景知識，橫跨哲學、藝術史與自然科學史，以及廣博深邃的社會科學涵養。這也襯托出一個法國獨有的現象。那就是，在一群受過最傳統的人文科學訓練、精通拉丁文、古希臘文與德文的社會學家，還有眾多出身社會弱勢地位、文憑資本非常拮据的大學生，這兩者間存在著重大的差距。在不少國家，許多教師都指出，他們在教學過程中講解布赫迪厄的論點時，困難重重，更何況，布赫迪厄的推證往往就是冗長又艱深的句子。

然而，布赫迪厄的著作卻廣受大眾歡迎。成為暢銷書作者一事，絲毫不減其科學正當性，彷彿他可四兩撥千金般地操作他自己那一套信仰理論。論及該理論，我們可區分兩類文化物品的生產狀態 (régime de production)：一是有限制性質的生產，又名為藝術而藝術，其對象是有選擇性的，其生產之社會面向也是與創作者惺惺相惜。至於這些創作者，物質報酬不僅有限、也常是姍姍來遲，不過，就象徵意義而言，可最終贏得強烈認可。第二類文化物品的生產狀態，則是生命力相當有限的大量生產物品，創作者旋即取得具體確實的物質報酬。但是，他們卻也因此生產制度的條件要求而被消聲匿跡，所以，他們根本無法期待取得因獻身藝術而湧現的象徵性正當地位。布赫迪厄經常強調這兩大次場域間的結構性對立，並將自己的志業鎖定在最高層次的藝術形式上。

布赫迪厄以學者 (savant) 之名闖出名號，最終也以公共知識分子 (intellectual public) 蓋世。然而，他自己曾以嚴格批判的方式來冷面淡化「全方位的知識分子」(intellectual total) 之形象，特別是透過沙特一生經歷的分析。另外，布赫迪厄號召了面孔不一的讀者：教育體制的擴大，以及具中介性質之職業數量的成長，都對打造布赫迪厄的名聲極為有利。例如，社會服務與媒體工作者，都在他的讀者群中占重要地位。這些人都在布赫迪厄身上看到一個深知其痛苦與焦慮的發言人形象，他們的煩憂都是其場域地位缺乏穩定之故，而布赫迪厄竟可以那麼細緻微妙地描寫出來。不過，布赫迪厄的著作也廣受具相當教育程度之小資產階級的歡迎，他們一眼便看出，布赫迪厄是頂著違逆之名，卻再也傳統不過的知識分子。在走出有布赫迪厄與會的辯論會場

後，女性高級公務員大可坦蕩蕩地說：「我是因為裡面的插圖才訂了〈社會科學研究學報〉，我可是愛死那些照片了。」至於羅蘭斯·巴梨索女士（Laurence Parisot），也就是前法國企業聯盟（Medef）¹ 總會長，竟然敢在二〇一五年十二月十二日的推特上寫著：「正發生著 COP 21 這麼天大的事情，新聞台還是灌滿了足球新聞：實在令人受不了。該重讀布赫迪厄了。」眾多網友都傻眼了：天知道企業主是如何被布赫迪厄批得狗血淋頭，他們的大才女居然還可能看過他的書？

把布赫迪厄包裝成不折不扣的叛逆分子實為無稽之作。阿宏很早便看出布赫迪厄不同一般的才華：縱然他的學術生涯多半是在體制外圍打轉，不可否認，這也是最愜意的，但是，其成就卻也快如迅雷。才三十多歲，他便在高等研究應用學院的第六科系執教²，並獲得巴黎人文之家基金會（Fondation de la Maison des sciences de l'homme à Paris³）的賞識，與當時的研究員相較下，

1 【譯註】原文全名為 Mouvement des entreprises de France，創立於一九九七年，前身則是 Confédération générale du patronat français，Conseil national du patronat français。無論名稱為何，這都是群聚法國企業主的組織，以爭取雇主與企業利益為旨，基本走向都是擁護「自由放任」的「創業精神」、抗拒保護勞工權益之法律條例的修訂或是工會力量等等。但在另一方面，其組織結構與作為也受政治氣候影響，例如，一九四六年的改革，是為了回應戰後經濟復甦的政治局勢，而一九九七年的改組，則是由於當時左派政府推出國營化、降低工時等措施所造成的壓力。

2 【譯註】高等研究應用學院以「科系（section）」來稱呼學院與學科類別，第六科系即經濟與社會綜合學科，後獨立成為現今的高等社會科學院。

3 【譯註】Maison des sciences de l'homme 創於一九六三年，受法國高等教育與研究部指揮，主旨是在法國國內與國際間支持並推廣社會與人文科學知識和研究，首任行政首長是著名的歷史學家布勞岱爾（Fernand Braudel, 1902-

他也因此取得非比尋常的研究資源：布勞岱爾與海樂（Clemens Heller）正領導著這些機構，都相當看好這名後進，且不吝提拔。布赫迪厄他自己也常募到比一般程度還更寬裕的研究經費：例如，關於攝影的研究調查，後來以《平庸的藝術》（*Un art moyen*）為題出版，是由柯達（Kodak）贊助的；後來集結成《世界的苦難》一書的研究，則有預備金存放銀行（*Caisse des dépôts et consignations*）史無前例的支持。他自己也很早便建立起一個「知識的跨國企業」，專注人脈經營，熱擁著大西洋岸邊的英語國家，但也進軍蘇維埃陣營。他於阿爾及利亞累積的社會資本，從他一展開在法國本土的學術生涯起，便不斷加乘。方過天命之年，他便受命於法蘭西公學苑，並成為最頂尖的社會學家。

布赫迪厄的自傳中並沒有提到這些經營之道，這彷彿是說，他認為這是自然而然的事情，或者，他自己也渾然未覺。在他主持的研究中心裡，他一手發展出來的管理風格，的確也是走在現代管理形式之前。除了他自己的立場之外，任何其他人的建言是不受保障的。研究事務的執行未曾明確過，關於自主性確定與否的問題，則由布赫迪厄自己來裁奪。新進的年輕研究員常是兩人一組，並讓他們彼此互爭鋒頭。布赫迪厄的合作夥伴往往也是他的線民，對於挑撥這些人的社會出身此一把戲，他則相當老練。以科學知識而言，這可因此擠壓出非常正面的壓力，但以人際而言，卻是難以忍受的考驗。那些挾帶著豐富的文化與教育資本的人常遭羞辱，在布赫迪厄的講座中往往被毫不留情地當眾棒喝，使得這類聚會如坐針氈。出身高等師範學院的年輕人如過江之鯽般前來求教。布赫迪厄要求他們忘掉所有之前學過的東西，這對志向遠大的年輕人而言，不免

要求過多。另外，這些年輕學子中，越是出身遙遠外省，又越是純樸憨厚者，布赫迪厄則敞開雙臂，也表達出超乎一般的寬容。若說其門人中仍有數人自認有幸榮獲指導，卻未免不是在唇槍舌劍中，許多人至今都還難以忘卻受教期間的怨氣。

布赫迪厄有時會淡淡地描述他自己的公共生活經歷，但未必關心究竟世人是如何看待他的研究成果。我在前一章節的已討論到，他對作品接收這個問題常有保留。因此，這便值得我們去追究他的讀者群，還有，〈社會科學研究學報〉的超高人氣究竟是怎麼來的等問題。針對該期刊，布赫迪厄希望打破成規，最終也的確輕易地跳出學院藩籬。布赫迪厄一生的發表中，有三種不同寫作風格。在他趨近成熟的時期，後面兩筆法是彼此重疊的。第一種寫作風格刻劃著布赫迪

1983)。儘管與高等社會科學院關係密切，人文之家既不介入也不管理任何高等教育研究單位，亦無任何直屬的研究部門或團隊。

4 【譯註】Gleams Heller (1917-2002) 是維也納人，後轉往美國研讀歷史，戰後在法國與布勞岱爾等學者共創人文之家，並在布勞岱爾離世後掌管該機構直到一九九二年止。一般認為他在冷戰時期大力促進法國與前蘇聯以及中國、印度等「陣營」的文化研究交流。

5 【譯註】創立於一八一六年，受議會管轄，服務對象是國家與地方機構，例如，資助低收入者住宅的興建、鄉鎮市政府或是大學機構的發展計畫、退休金管理機構乃至社福體制等等。

6 Nathalie Heinich, *Pourquoi Bourdieu ?*, Paris, Gallimard, 2007; Jeanine Verdes-Leroux, *Le Savant et le Politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, Grasset, 1998; Claude Grignon, *Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion*, *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXIV, n° 102, 1996, p. 81-98.

厄做為年輕學子的歲月：他以其哲學造詣為底，不吝表現出他是屬於高等師範學院文科班的人。一九五九年時他二十八歲，他呈交給阿爾及利亞社會局的報告結論便充分表達出這般姿態：

是否必須總結出，改善物質條件如此一個簡單作為便是農業體制的整體性改革中必要且充分的條件，而且，如此一來，傳統主張的經濟模式便會毫無阻礙地過渡到競爭性經濟模式？就此，我們再次面對著唯物論（*matérialisme*）與精神論（*spiritualisme*）互不讓步的古老議題。物質的進步，是否足以激發出對於進步的嚮往，或者，對於進步的嚮往，乃是進步的必要且充分條件呢？答案似乎是，物質條件的進步可讓個體達到一個最低限度，而且，從該最低限度起，個體便可琢磨著該如何去掌握未來；不過，可能性不代表著必要性。若稍微修改亞里斯多德的句子，我們便大可說出「競爭經濟的美德在於，它要求某種寬裕自如」⁷。

在這一段落中，我們可找到所有高等師範文科班學生的慣有技法：我們可看到四平八穩的言詞，不但在保留所有可能的選擇之餘，拒絕堅持任何立場（「答案似乎是」、「可能性不代表著必要性」），而且，他在套用《尼各馬科倫理學》（*Ethique à Nicomaque*）裡那句「有某種肉體與物質的寬裕自如」（*une certaine aisance physique et matérielle*）的格言時，同時也讓亞里斯多德那純文人氣息的引言鍍上一層新意。這一個訊息是漸進的：亞里斯多德式的那種某相對程度的寬裕自如，當然是阿爾及利亞人在過渡整合到新的經濟體制時的條件。這一篇文章，撰文目的是

純實務考量，無任何社會學或理論雄心，卻足以顯示出，當時年紀輕輕的布赫迪厄，是如何在其高級哲學教師學銜的文化素養中，又增添好幾筆不同學科的光彩：我們可在中發現數名人類學大師的名字，例如，羅伯·雷菲爾德（Robert Redfield）、拉爾夫·林頓（Ralph Linton）與梅爾維爾·赫斯科維茨（Melville Herskovits），還有當時之新秀的文章，如傑爾蒙·媞伊雍（Germaine Tillion）、喬治·巴隆迪爾（Georges Balandier）之輩。至於經濟學，布赫迪厄則參考了法蘭索瓦·佩魯。這名學者擁護自由派的資本主義與社會主義之外的第三條道路，也深受天主教會之社會教條的影響。另外，還必須點出的是，布赫迪厄對報告主題的相關出版物，擁有異常專精的認識。在這一篇文章中，布赫迪厄自我雕琢成一名頗具權威的人物。一方面，藉由高等師範生的訓練身段，來保證其字裡行間無可挑剔的修辭技法；另一方面，對於發展此一專題的技術性知識，

7 Pierre Bourdieu, 《Le choc des civilisations》, in *Esquisses algériennes*, op. cit., p. 73.

8 【譯註】法原文應是「une certaine aisance dans la vie physique et matérielle」。《l'Éthique à Nicomaque》是亞里斯多德的三大倫理學著作之一。

9 【譯註】Germaine Tillion (1907-2008) 不僅是少數「深入叢林」的女性人類學家，也在二次大戰期間投入敵後反抗運動：因被出賣，也曾被載往集中營。她是莫斯的女弟子，在阿爾及利亞的偏遠鄉間從事研究，二次戰後起則在高等研究應用學院執教。Georges Balandier (1920-2016) 的主要研究領域都集中在中非與西非，探究傳統社會中權力形式與政治體制的關係，以及，人類學與「殖民權力」的糾纏關係。他不只在中西非創立了社會學與人類學研究部門，也在法國本土的高等學術機構內創立非洲研究。

卻也造詣精深，充分展現其工作才幹。舉凡歷史、地理、經濟科學、人類學與社會學，皆傾囊而出，也都有相同的深度。對於學院師生間的階層風氣，當時年輕的布赫迪厄仍是處處謙恭揖讓。也因此，一九六一年發表於〈思想〉雜誌、那篇著名的《革命中的革命》（*Révolution dans la révolution*）乃在在顯示出，年紀輕輕的布赫迪厄已深諳名實之術，他三番兩次在文中向其導師阿宏致意，甚至寫道，「此一區分與這些定義，都是援自我方已提及的雷蒙·阿宏的課堂中」¹⁰。在那時，他依然是謙卑自牧、不搶鋒頭的好學生：一九六一年時，布赫迪厄仍與《阿爾及利亞的悲歌》（*La Tragédie algérienne*¹¹）的作者，也就是阿宏，站在同一陣線上。年輕的他還尋尋覓覓著，但他深曉應該感激先進的提攜，故處處表達恭敬謙讓之德，同時避免在其諸報告中提出不容置喙的結論，或是，讓這些結論抵觸了一個改革派之行政單位的自尊心。

若要再舉一個可說是布赫迪厄定型前的例子，那就是發表在〈農村研究〉（*Enquêtes rurales*）此一期刊中、那篇長達數百頁的文章：〈單身漢與農村生活條件〉（*Célibat et condition paysanne*）。這篇文章讓民族學誌與農村研究等領域的學者對他刮目相看，也同時開啟在地人類學（*anthropologie du proche*）的篇章，與當時依然獨占法國農村研究的那種充滿民俗風味的民族誌走向，大相逕庭。這已不是一篇回應形勢趨向的文章，而是一名充滿抱負的年輕人類學者的初啼之聲。整篇文章幾乎毫無任何理論架式，著實令人詫異。行文則以一種頗為艱險的方式來破題：在一九六〇年代初期，當地聲聲控訴著單身未婚的農人是經濟危機的受害者，而且，這正是鄉村地區的家常便飯；然而，次子未婚卻非當時才有的新現象。激起研究動機的問題本身，

看似一道謎：「在這些條件之下，應該如何解釋，單身漢生活從此被認為是前所未有的悲劇，而且是完全超乎尋常之事¹²？」布赫迪厄絲毫不在意有無事先說明方法論，直接了當地切入問題核心。整篇文章穿插著，以民族誌方法取得的資訊，以及，例如圖表等，簡單明瞭卻又可表達出整體研究步驟縝密嚴謹的描述統計學（statistique descriptive）素材。貝爾恩當地方言的諸多蛛絲馬跡也都出現文中，正表明了作者相當熟悉研究地區。多年後布赫迪厄才以反思技巧來思考研究者與研究對象的關係：在這篇以農村單身漢為題的文章中，即使我們都可猜測到，但研究者並未現身，與受訪者的關係，也無任何交代。雖然有時我們會感到，無論是質性或量性資料都排山倒海般滾到眼前，但是，理論與方法論之貧瘠，並不構成任何閱讀上的困難。布赫迪厄想證明自己的能耐，而他也極為成功地通過農村研究這一關。最後，文中僅有一處提到慣習，也就是在分析跳舞與身體此一拙劣的關係時，那正是那些最沒有舞蹈天賦的農家子弟的慣習，他們在婚姻市場上，幾乎沒有任何成功機會可言。這些描述都參考了莫斯的身體人類學（anthropologie du corps），而且，莫斯是極少數被提及的學者之一。不過，這些討論很快便跳開人類學傳統的典範，布赫迪厄隨即鋪陳他自己的解析。在那時他還沒讀到高夫曼，看來卻已是一名提防著人際交

10 Pierre Bourdieu, 《Révolution dans la révolution》, *Esprit*, 1, n° 291, janvier 1961, p. 27-40; rééd. in *Interventions*, 1961-2001.

11 *Sciences sociales et action politique*, Marseille, Agone, 2002, p. 21-28.

12 Raymond Aron, *La Tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957.

13 P. Bourdieu, 《Célibat et condition paysanne》, art. cité, p. 18.

換 (interaction) 的危險、並警惕著自我寫真 (présentation de soi) 的陷阱等等的社會學家。

這篇年少時期的作品乃一傑作。這是因為它正顯示出作者才華中的氣魄，能在融合民族誌與以統計學為基底的社會學後，立一家之言，而且，這也是因為這篇研究貫穿著強而有力的論證。研究調查一攤開來就是跨時代的史詩：它能讓人親近不同年齡階層的單身農人，並且明白，何以同樣的作為，在之前的農村社會裡，是維護「家族」資本之策略中的一環，也是家族自主的保證，在後來卻變成是不正常的、病態的。在農村社會，尤其是在資本來源稀少的背景中，婚姻交換邏輯的每一環節都是導向財產的維護。該婚姻邏輯也貫穿著兩雙對立模式，一是長子與次子的對立，另一是大家族與小家族的對立，而且，該大小家族的對立又支配著上對下、與下對上的婚姻配對組合。所以，次子未婚是當地婚姻邏輯造成的間接結果，但是，婚姻邏輯卻也受到經濟條件的影響。至於當代的單身漢，則是另一番光景，那是農村社會湧向大城市的後果，以及，女性在婚姻交換市場上某相對自主力量導致出來的結果。從此，在婚姻市場上，農家子弟想要尋得配偶的必要性，便遇到前所未有的困難：女性愈來愈不願意在婚後住在婆家；憲兵或郵差則都是打著燈籠也找不到的選擇¹³；對於向來生活在兩性各有天地的男性而言，跟女人獻殷勤示愛是很奇怪的事情，他們表現出來的慣習特徵就是警扭難堪。若說布赫迪厄在這篇研究中避免任何理論渲染，其結論也是毫不突出的立場，不過，這卻也是日後我們對他常有的指責。另外，往後某些他所堅持的認識論立場，則似乎已可嗅出：

社會學者往往一方面再三努力去掌握、並釐清社會事實中本能般的意識 (*conscience spontanée*)，就其重點而言，該意識是沒有反思能力的。在另一方面，社會學者以社會事實本身的性質來考察社會事實，這是他處於觀察員角色而有的方便，捨棄「讓社會表態」 (*agir le social*) 之後才來思考的作法。因此，他就應該去協調，他在分析調查中接觸到的客觀資料所呈現出來的真理，以及，生活在這些現實情況中的人，他們主觀感受到的肯定性。例如，當他描述著婚姻交換制度的內部矛盾時，對於那些受害當事人的意識而言，即使這些矛盾本身並不是以格格不入的樣子表現出來，社會學者也只不過是以一種專題方式來處理這些人的生活經驗，例如，這些根本無法娶妻生子的農人，他們確切感受到的種種衝突矛盾。如果社會學研究者拒絕採信當事人因一己境遇而有的體會，並且也去懷疑當事人提出的解釋，那麼他便是嚴謹地看待當事人的意識，並且就此出發、去探索真正的理由。¹⁴

13 【譯註】在法國鄉村地區，治安等警察權向來由憲兵執行，即使幾年前開始將憲兵併入警察體制所屬的內政部，且造成諸多合併管理與位階高低衝突等問題，至今穿梭於法國鄉間的「國家治安人員」依舊是身著天藍色制服的憲兵。所謂的警察，則是專屬於城市地區的治安人員。又，自十九世紀起，隨著法蘭西共和的興起與國家體制的強盛，過去直屬國家管轄的郵局與郵差便開始進駐法國農村，並成為農村世界裡屈指可數的公務人員。近年隨著郵局業務的民營化，郵局與郵差驟然成為新的歷史研究對象。

14 *Ibid.*, p. 127-128.

社會學的志向所在，正是為了讓農民的一舉一動返璞歸真。我們閱讀這篇具創始意義的文章時，往往可感受到一股新氣象，這多少是因為該文尚未被整體性理論的枷鎖綁住。沒有場域、也沒有資本，但帶著一點點的慣習：只有一名從事田野調查的社會學者，善盡手上所有可用的工具、以鞭策自己往前進。多年後，專家學者都說，那時布赫迪厄還沒建立一家之言。這並不因此意味著陷入一種理論前、或是無理論成份的往日情懷。

無可置否地，布赫迪厄的第二種寫作筆法是最重要、也是最值得注意的。此一撰文方式的特徵有二：首先，布赫迪厄努力創造他自己的理論世界，並且與社會學原本平淡無奇的生產方式保持距離。這一套舊有的生產方式，在布赫迪厄出道前的二十多年間，大量製造了一堆無干科學性的符號，既無風格光彩、往往也以實證主義思潮來背書。布赫迪厄重編術語，並融入哲學詞彙。哲學是他在培養其教育慣習時學成的領域，所以，也是幾乎不可能捨棄的成份。另一寫作特徵就是，在社會學此一偉大傳統的跟前，他於恭謙揖讓中又常是出言不遜。

一方面，他致力讓涂爾幹與韋伯的作品重現江湖。在布赫迪厄投入社會學志業時，去平反涂爾幹是極為困難的一件事情。涂爾幹被當成是老氣的明星，例如沙特，他就是抱著這種想法。因此，對《再生產》一書的作者而言，布赫迪厄是投入相當多的心力，才使法國社會學傳統之父重新復活。今天，無論是就哲學、還是社會學，涂爾幹都再度成為不可略而不論的大師，安妮·瑞爾斯 (Anne Rawls)、布魯諾·卡爾森堤與法蘭西斯科·卡烈加洛 (Francesco Callegaro) 等人的研究都證明了這一點。但一九六〇年左右的氣象，絕非如此。在此，就讓我們一起檢視視柯的列

子。一九六五年時在教育電視台的訪問中，他是這麼回答亞蘭·巴迪歐 (Alain Badiou)¹⁵：「至於那種涂爾幹式的唯實論，已如朽木，那是主張社會是與個體對立的具體物質，甚至個體也是一種被整合到社會深層的具體物質，這套陳腐的唯實論，現在就我看來，是無法想像的¹⁶」。在該訪談中，《知識考古學》(L'Archéologie du savoir) 的作者，三番兩次鞭屍涂爾幹，也不時嘲笑諷刺。在此我也必須指出的是，在當時的哲學教學中，這類嬉笑怒罵的行徑是常有的事情。一九七〇年十月在東京舉行的演講中，傅柯依然再三強調他與涂爾幹相左之處。尤其，他說明他自己的方法是，「在一個社會中、在一套思想體系中，在那些被拒絕、被排除者當中」挖掘出值得關注的事物。至於涂爾幹，他視每一項禁忌都如亂倫般，「便抓破頭想著，當一個社會不接受亂倫時，這個社會肯定的是哪套價值系統呢¹⁷」。實際上，涂爾幹假定，社會此一整體是均勻同質、又具有至高無上的特質，所以，相對於傅柯關心的重點而言，這種先設便顯得很突兀。涂爾幹的著作便因此失去了吸引力：在這裡，傅柯很明顯地站在法國哲學傳統的肩膀上，並將《宗教生活的基本形式》一書的作者視為該從此束之高閣的化石；倘若要讓涂爾幹重見天日的話，也只不過是因為他是思有邪的化身。涂爾幹的威信，蕩然無存。

15 【譯註】Alain Badiou (1937-) 是法國馳名的哲學家、小說家、劇作家，擁護馬派思想，深受沙特、阿圖塞與拉岡等人的影響，其學術生命力持久至今，依然可見真尊出現於各大媒體。

16 Michel Foucault, 《Philosophie et psychologie》, in *Dis et écrits*, Paris, Gallimard, 《Quarto》, 2001 [1994], t. I, p. 469.

17 *Ibid.*, t. II, p. 489.

在布赫迪厄讓韋伯重見天日的過程中，並沒有太多平反之類的事情。在一九六〇年代，韋伯因其著作並無太多法譯本，所以在法國的名氣並不大，《經濟與社會》一書的作者至少也因此躲過了那番讓涂爾幹無法刷清的恥辱。如果再以傅柯為例，我們便可發現，比起涂爾幹，傅柯對待韋伯時是帶著更多的敬意。在與桂理歐·佩瑞堤（Giulio Preti¹⁸）辯論著文化問題時，傅柯是這麼說著《新教倫理與資本主義精神》的：

在我們今天這個時代（我依然是以歷史學者的立場來與您對話，雖然我也只能試著做為當今史學家），道德問題僅限於性與政治而已。讓我舉個例子。在十七到十八世紀、這一段非常漫長的時期，勞動這個問題，或者，沒有工作的問題，是（或應該說成，似乎是）被當作一個道德問題。當時那些不工作的人，並不是被當作找不到工作的倒楣鬼，而是想工作的懶鬼。終究說來，那時存在著一套勞動倫理；我也不需要再強調，因為比起我來，韋伯已經把這一切說得很清楚。今天我們知道，不工作的人是找不到工作的人、一個失業者。勞動從此踏出道德的桎梏，並進入政治的國度¹⁹。

布赫迪厄並不是去替韋伯洗刷罪名，而是將之從右派陣營中、也就是我們往往將之囚禁之處，解放出來。阿宏·艾力克·德·丹皮耶（Eric de Dampierre²⁰），還有就是朱里昂·馮德（Julien Freund²¹），都曾經主張韋伯與唯物辯證相左，並因此打造出一個反馬克思的人物。至於

手持《實作理論綱要》的布赫迪厄，他以結構主義的觀點重新解讀韋伯，所以，我們或許可說，這讓韋伯的著作去政治化，也讓韋伯在社會與政治兩領域的敏銳觀察，重新浮出水面。總之，過去對於涂爾幹和韋伯的解讀總帶著有色眼鏡，但從此之後，粉飾於他們兩人身上的色彩都被刮得乾乾淨淨的。另一概念風帆便重新啟航。

所以，重回古典傳統的懷抱，僅是一項為理論重新整軍的手段。如我在本書第一部分中所討論的，將全部的概念重新組織正是此一理論大軍的精華。德勒茲與斐利克斯·伽塔利（Felix Guattari²²）都曾指出，布赫迪厄往往將某些哲學概念的特質無時無刻地套在某個學者身

18 【譯註】Giulio Preti (1911-1972) 是義大利的知識哲學大師，其認識論主張綜合了後康德、現象學與維也納學派的實證思潮，為當時以歷史價值為底的知識與追求科學性的客觀真理之間的對立建立對話的可能。另外，他也特別關注當時的實用主義思潮、語義學與人類感官等範疇。

19 Michel Foucault, 《Les problemes de la culture. Un debat Foucault-Preti》, in *Dijs et écrits*, op. cit., t. I, p. 1244.

20 【譯註】Eric de Dampierre (1928-1998) 幾乎被視為二次戰後法國社會學的重建人物之一，且從未因此捨棄哲學、歷史等古典傳統，另一方面也引入美國的芝加哥社會學，並創立法國出版界新風潮，領導著名的 *non* 出版社旗下的人文科學研究專輯。當今論者也多半認為他與阿宏等是讓法國學界認識韋伯的中介。

21 【譯註】Julien Freund (1921-1993) 是法國哲學、社會與政治學者，著作等身，縱跨政經、宗教、社會科學的認識論、教育、美學等等，不只以法文發表，他也經常以德文寫作。他也是法國二次大戰時地下抵抗德國納粹等組織、戰後工會運動的健將，故常揭發政治人物虛偽不實乃至公報私仇等行徑。

22 【譯註】Felix Guattari (1930-1992) 是重整法國國精神分析研究的最重要人物之一。深受少年時期於巴黎郊區所經歷

上：「一開始，論及哲學概念時，都是、也總是與某個人綁在一起，例如，亞里斯多德的實體 (substance)、笛卡爾的我思故我在 (cogito)、萊布尼茲的單子 (monade)……不過，有些概念被冠上非比尋常的字眼，好讓這些概念變得更響叮噠，有時若不是很不純正的、否則就是驚世駭俗的用語。另外，還有一些概念，則是套上相當庸俗的俚語……有些是套用古語，另一些卻又是時髦用詞……」²³不過，在社會科學領域，卻又是另一種作法，在此一國度裡，彌爾頓曾指出借屍還魂現象 (oblivation by incorporation)，似乎是不變的真理：那些最重要的概念，一旦變得天經地義、又風行草偃後，最終將搖身變成默默無名的道統²⁴。儘管布赫迪厄一直以為已和社會學的慣有作法斷絕關係，然而他為當時還不是很茁壯的社會學帶來一股哲學慣習，且影響延續至今，卻是不可否認的事實。他相當清楚，無論是與大學生還是與社會大眾講解社會學，均非易事；雖然他是小心翼翼的，但最後還是沒有掙脫傳統學究的束縛，偏偏他自己又是對此陋習提出最尖酸刻薄的評論者之一。在法蘭西公學苑的第一堂課，他立即宣稱，即使是課程這一個概念，也是需要以「謙沖係數」善待之。可是，過不了幾分鐘，三兩拉丁語便脫口而出：「既然是第一堂課，目的在於試著先讓我的授課方式變得合情合理，那我就跟過去知名的演說家所說的一樣，以擇善固執 (captatio benevolentiae) 之名，允許我自己 (套用拉丁文)。」²⁵

之前他指出，學校課堂都曾被最優秀的學生抵制，這個例子正可用來說明，他對自己的教學所採取的立場：「所有的人都說，一堂課從來就不只是一段過程而已。我希望能消解 (neutraliser) 教學活動幾乎無法避免的抵銷作用 (effet de neutralisation)，所以，我試著讓這一堂

課能做到船過水無痕、越輕薄短小越好〔……〕²⁶。布赫迪厄相當清楚，他的立場無法讓它擺脫他當時的身份，但是，他依然認為，身為社會學者，他還是可以就地取材，並且主持甚至參與於課程本質的集體反思。不過，另一方面，他也明瞭，去法蘭西公學苑聽他講課的人參差不齊，往往與他本身的慣習毫不搭調。就如同曾被他一筆一劃地解剖的高材生，對於那種一板一眼的講課方式，他敬而遠之，卻又捨棄不了基本框架。藉著這一整套做法，與那些再了不起也只是把一堂課教好的教師相較之下，布赫迪厄出色之處，再次得到肯定。這正是高夫曼所謂的與角色保持距離（*distance au rôle*）、此一眾所皆知的主張：在人前人後扮演好角色的最好方法，並不是緊貼著角色不放，把自己完完全全地投入人物扮演中，而是相反地，與角色保持距離、但又不揚棄其職。布赫迪厄試著去揭露法蘭西公學苑的教師此一地位、也想要消解該地位帶來的權威效應。就目前已出版的課程內容看來，可以肯定的是，他多多少少是成功了。即使在授課之初，他便大肆

的諸多政治與社會運動的影響，終其一身都與法國左派運動緊密相繫，其精神分析導向亦非一般學院派作風，深扣哲學、倫理、語言與建築等學科綜合的觀點。他與德勒茲合著、共兩大冊的《資本主義與精神分裂》（*Capitalisme et schizophrénie*）是一九七〇年代精神分析風潮中的重要論著。

23 Gilles Deleuze et Félix Guattari, 《Qu'est-ce que la philosophie ?》, Paris, Minit, 1991, p. 13.

24 Robert K. Merton, *On the shoulders of Giants*, Chicago University Press, 1933, p. 312-313.

25 P. Boudieu, *Sociologie générale*, vol. I, op. cit., p. 12-13.

26 *Ibid.*, p. 13.

攻訐準備高級教師學銜資格考的補習課程²⁷，他也沒有忘記，他的同儕中從沒有人在法蘭西公學苑主持過這類課程。正由於他不因襲一般的授課方式，所以，他以最精采無比的手法完成了該機構委託給他的任務：以最清晰的方式來介紹活生生的研究活動。針對學院慣有作風之權威，他在質疑之餘，卻也從未停止為之添上一筆。

布赫迪厄對於理智主義的批評是有限的，最好的例子就是，他在講述其社會學理論時，無時無刻都用著古老陳舊的語言。這些用字的選擇，從來就不是為了賣弄學問，也只有墨水不夠的讀者才會以為那是受湯瑪斯·迪亞弗留斯（Thomas Diaforius²⁸）的影響。若說布赫迪厄決定另裁一套新的社會學術語，且絕大部分都來自於古代的哲學用語，這是因為他想避開一般語言中的陷阱。相對於一般為事物命名的方式，社會學語言的重組應該與之保持距離。在我們日復一日的生活中，為事物冠上名稱的權力總被視為天經地義。所以，學者的任務（*mission du savant*），至少是去消解無法控制的言詞常規所帶來的誤解，否則就是「賦予在社會中通行的言詞更單純簡潔的意涵²⁹」。所以，創造新的術語，便回應了兩大要求。首先，這可被視為在場域中的一項策略。年輕時的布赫迪厄面對的是一群以社會學維生的人，他們通常沒有布赫迪厄擁有的教育資本，也就是，一名哲學新兵可大鵬展翅的基本條件。他所有的天賦、慣習都與其雄心大志契合，也都讓他問鼎中原時可當之無愧：他攤在桌上的，全都是他自己握有的王牌。再來，這些王牌，都是拜其人文傳統涵養所賜：思路敏捷、瞭若指掌各西方哲學經典，又熟稔學究伎倆、操作箇中文字遊戲只不過是必要的本事，之前提到的「消解（教學活動幾乎無法避免的）抵銷作用」就是一個例

子。他遠觀這些吃飯傢伙，卻又客觀看待之，這是我們不可否認的事實。咬文嚼字又墨守成規都是學究伎倆的精華，但多少是布赫迪厄之故，我們才承認此一事實。不過，布赫迪厄未必因此捨棄這些伎倆，就如同你我也是如此。理由是，相較於喬治·古爾維奇（Georges Gurvitch）、亨利·孟德拉斯（Henri Mendras）、米歇爾·克羅吉爾（Michel Crozier）等這些榮譽滿載的守成者而言，³⁰這類伎倆提供給新進場的人一項優勢，特別是當新人展開其生涯的時候。就此，布赫迪

27

【譯註】法國高中生為了投考高等專科學院、或是大學畢業生準備中等教育之中等師資合格證書與高級教師學銜等資格競試時，儘管考生大可根據教育部頒發的應考內容、在家自修，但實際上，考生都會去受教育部指定的高中與大學上補習課程。而這些受指定的學校，以投考高等專科學院而言，都集中在巴黎與大都會；若以教師資格競試而言，往往是座落巴黎之大學，偶而也有外省大學擠上榜；換言之，相對於外省之中下階層子弟，法蘭西國家政權又賜予巴黎地區之菁英階級一把進京趕考的尚方寶劍。

28

【譯註】這是法國劇作家莫里哀（1622-1673）一六七三年劇作《奇想病夫》（*Le Malade imaginaire*）中的醫生之子一角。

29

【譯註】這句話的原文是：donner un sens plus pur aux mots de la tribu，此乃出自法國詩人Stéphane Mallarmé——本書作者在第二章中曾提及此人。該詩句出自向美國詩人愛倫坡致意的〈*Le tombeau d'Edgar Poe*〉（愛倫坡之墓）一詩，原義是，詩人的語言應該從一般通行的語言下手，但是，也應該透過開發詞彙豐富的意義，以及，讓原本單一枯燥的意涵變得繁多或模糊不清等技巧，而讓字詞變得更純正。這是馬拉美借愛倫坡之死來描寫自己的惆悵，背後牽涉的是十九世紀時詩人的語言不受世人青睞或無法被理解的問題。

30

【譯註】Georges Gurvitch（1894-1965）是俄裔的法國社會學家，原在聖彼得堡研讀法律與哲學，在史達林掌權後到法國發展。他幾乎被視為戰後法國社會學傳統、乃至於涂爾幹學派的重建英雄，力抵當時逐漸狂捲法國學壇的

厄將角色距離此一範例發揮得淋漓盡致。再來，創造新的術語所回應的第二項要求就是，若就其哲學素養論起，他都堅持力創概念此一原則：擁有遠大抱負的思想家都要求將自己的名字與概念名稱畫上等號。無庸置疑地，在思想界生存的條件就是，把一個人跟一個術語綁得緊緊的、到幾乎無法掙脫的程度：布赫迪厄從未停止反覆推敲其中心概念，以讓它們灌注到聽眾的腦海裡，甚至至是歷史的汪洋中。一個在外省授課的門人，在某一講座中斬釘截鐵地指出，我們動輒 (*à tout bout de champ*)³¹ 就可找到慣習的例子，還自以為用了個很了不起的字眼，實在是太錯特錯。登上思想大師此一寶座的要訣正是在於，不厭其煩地反覆重申某一詞彙。如果我們也站在布赫迪厄堅守的術勢哲學，我們很快便可明瞭，終其一生他都使盡此一命名策略的伎倆。

然而，我們不該因此繼而延伸這類慣習之理論打造者的解讀方式。布赫迪厄表現出來的那種建立科學知識的意願，應可幫助我們跳出慣常方便之路的桎梏，而且，讓我們深入到研究計畫中具體而微的特徵。只修訂了一半的字典並不是去發明特殊的語言。布赫迪厄繼續以一般語言來與你我對話，也以一般語言講述社會事件、分析圖表、或那些如雲朵般的小黑點。他跟我們談論的是，從我們出生後便熟悉的事情，也就是，社會空間。在他撰寫的摘述中，我們也可馬上一眼認出。因此，問題並不在於，是否利用人工語言 (*langage artificiel*)、或徹頭徹尾的格式化系統來修訂研究草案，以進而打破這份你我心知肚明的默契。在布赫迪厄的語言裡，「有學問的」詞彙是與統計圖表的功能大同小異：這是為了打斷敘事裡那自然流暢又迷惑欺人的流程，並讓讀者積極投入布赫迪厄提出的社會學論證：所以，*doxa*³² 就是努力去思考 *opinion* 此一想法之外的東西，

就如同 hysteresis，當社會施為者的觀點錯誤、以至於誤入歧途時，它能夠另闢途徑。

更何況，有學問的詞彙 (vocabulaire savant) 有一股打破慣例 (défamiliarisation) 的魔力，而布赫迪厄認為這是社會學操作的先行條件。在某一場口頭訪問中，他被直接了當地問到他總去使用讀者不熟悉的語言此一問題：「為何您總使用難以理解的特殊話語，往往讓您的論述變得對一般人而言深奧難懂？既然要揭發學院中人的獨占勢力，卻又在大聲疾呼中說者只有這些老學究才聽得懂的話，這不是很矛盾嗎？」既身為學者，布赫迪厄輕而易舉地給了解答，理由在於，

美國社會學、德國思潮 (例如，韋伯、齊美爾 (Georg Simmel, 1858-1918) 等)，戰後興起的明日之星都深受其影響。Henri Mendras (1927-2003) 著作等身，亦在如 Armand Colin 等出版社主持多項計畫。其最後論者之一 (*Le Sociologue et son terrain* [社會學者與田野]) 於二〇〇〇年付梓，專論量性研究與統計分析等實證社會學，亦被視為美國社會學家彌爾頓在法國的代言人。Michel Crozier (1922-2013) 出身高等商業學院之商業世家，以組織社會學，尤其是官僚組織的研究，以及鉅觀整體論之制度與行動理論等著稱。除在法國執教、主持政治學研究院的教學之外，也在美國哈佛大學任教。當今諸多學者都不否認他在法國政壇與商業管理學院的影響力；當今年法國學界「驟然發現」其著作與理論仍暢行於法國的政治學院時，這項事實卻宛如當頭棒喝之「打擊」。

31 【譯註】該片語源自中世紀末期，農人在田中耕作時，必須「踏遍」每一吋土地的事實；後來由空間的比喻，到處、遍及之義，轉成時間的用法，不過，通常是用來做負面形容。讀者在此可認出，champ 與 habitus 都是布赫迪厄的理論概念，前者容易使人往空間做想像與比喻，後者則往時間；但作者這個例子裡，若以文字雙關的跳躍與加乘而言，卻有好幾層。

32 【譯註】關於 doxa 的字義，讀者可參考本書第二章的註解，至於其應用，可參見第七章。

他一整個學術建設都有一層相當清楚明白的語言學意涵：

然而，比起任何其他科學，社會學可能還更有不得不訴諸某種人工語言的必要性。為了與和慣用字眼糾纏不清的社會哲學斷絕關係，也為了表達一般用語無法說明的事物（例如，所有那些被認為是天經地義的），社會學家必須訴諸一些虛構的詞彙——這些詞彙因為是捏造出來的，所以，至少可相對地抵抗一般常識幼稚的干擾。這些詞彙也更能防止語意被扭曲誤解，理由則是，它們自身的「語言性質」足可用來避免草率匆忙的閱讀方式（慣習此例正是如此，它讓人想到這是學習得來的，或甚至是一種專有屬性、一項資本），尤其，很可能也是因為這些新創的詞彙都被安置、並包裹在一套強大的關係網路中，所以，其語意邏輯都受到約束：例如，*allodoxia*³³ 這個字，指的就是很難用簡單幾個字去說明、或甚至去推敲某件事情——而這是因為我們把一件事情當作是另一件事情，或是因為我們相信某一件事情，但我們相信的內容卻與之毫無關係，如此等等——再來，*allodoxia* 這個字，又是被納入與它有相同字根的網路中，*doxa*，*doxosophe*（自認耳聰目明者），*orthodoxie*（正統主張），*hétérodoxie*（異端想法），*paradoxe*（悖論）等等³⁴。

所以，（學者）深奧難解的語言（*langage savant*）提供了一整套合乎邏輯的反制脈絡（*réseau de contraintes logiques*），可讓讀者不至於陷入一般語言的陷阱中。當我們使用 *allodoxia* 這個字，

而非人盡皆知的「風馬牛不相及」(*prendre des vessies pour des lanternes*³⁵)、或是非常簡短的「差錯」(*bévue*)³⁶等詞時，真的比較好嗎？首先，似乎用 *alloodoxia* 這個詞時，能夠幫助我們去思考一個現象的整體。若說「風馬牛不相及」會讓人想到輕信的、幼稚的或荒誕不經的；至於「差錯」，則會讓人以為是眼花造成的幻覺。用希臘文表達出來後卻可反映出，整個過程只不過是社會因素作祟，卻讓人張冠李戴。誤解的原因既非是視覺的、也不是語言的，而是徹頭徹尾的社會因素所致。*Allodoxia* 這等深奧的用語 (*mot savant*) 逼得我們不得不用布赫迪厄的邏輯來思考。另外，藉著布赫迪厄提供給我們的基本希臘文辭彙，我們就可以按部就班地去思索，何以人們會指鹿為馬；也就是說，我們可以拿來與其他現象比較、對照。這類概念脈絡扮演某種辨認、分類原則的功能。所以，透過這類打破常規的詞彙 (*vocabulaire de-familiarisant*) 所造成的跳躍，我們便可使用事物都是處於彼此交錯的關係、如此之角度，來思考種種事物。

33 【譯註】讀者可參考第五章的註解。

34 P. Bourdieu 《Le sociologue en question》, *loc. cit.*, p. 37.

35 【譯註】字面是誤把以動物的膀胱充氣所製成的氣囊當作是提燈。

36 【譯註】通常是指因為疏忽、無知而產生的錯誤，也指在不經意的言詞、或撰寫文章中所犯下的錯誤。至於，為何本書作者在下文寫道，該詞會讓人以為這是眼花造成的差錯？這個字是由 *vue* —— 動詞「看」*voir* 的過去分詞，以及 *bé / des* 組成 —— 源自拉丁文字 *bis*，意思是「兩次」；該字首所組成的法文詞彙往往有負面意涵。

在這個特殊的例子中，我們是用寬容原則（*principe de charité*³⁷）來看待布赫迪厄的見解。無庸置疑的是，他曾計畫要讓一般語言變得更理性客觀；諸多他慣用的術語都是其他學科的專有名詞；慣習是醫學與病理學中的常用字，遲滯則屬於數學、物理與經濟領域。我們也須注意的是，這些用語並沒有導致我們去建立一套描述社會空間的制式語言（*langage protocolarisé*）。這些詞彙，讓布赫迪厄在其擅長的學科中創立品牌、或甚至對整個法國社會產生影響，卻沒有構成一套語言，也沒有改變一般語言的運用方式；這些專有用語可以偶而地、或是間斷地去反制一般語言。我們卻也可假定，布赫迪厄的著作洛陽紙貴，因此，這些用語便會逐漸侵入一般語言的日常運作過程中，那麼，它們打破常規的力量（*pouvoir de dé-familiarisation*）就會逐漸消退。

當布赫迪厄論及建立社會學的人工語言此一必要性時，他表達的是一個虔誠的心願。但是，歷史科學是無法以此為目標的，這也是巴斯宏在深究韋伯的認識論後明白指出的要點。巴斯宏探究之認識論論述的起點，是建立在社會科學之研究對象的歷史性此一特徵上。研究對象的經驗性本質，左右著這些相關學科的認識論之全部特徵。去擷取生活世界之訊息的基本條件，便因此決定了歷史科學的陳述本質：若說我們希望能宣稱，究竟歷史科學的陳述是真的還是假的，然而，將這些陳述與當初它們被擷取出來的背景一刀兩斷卻是不可能的。因此，我們能加以判斷的確切程度，總是由一連串的脈絡化過程來決定。疏忽此一限制的人，便只是去製造出，性別、年齡、或所屬之社會團體等社會學變數是與物理學變數大同小異的假象。涂爾幹努力藉著先出場去繞了一個「差不多樣子的」（*quasi*）圈子，然後也去從事具有間接實驗（*experimentation*）

indirecte) 形式的共變法 (variations concomitantes) 分析，以讓其專門學科能被賦予實驗科學的地位³⁸。儘管如此，我們卻還是無法跳脫歷史現象的限制，而該限制就是，歷史現象的觀察與科學實驗的可重複性是完全相反的：每一個歷史背景的獨特性是無法化約縮減的，它也完全不允許我們將之拆解成一組組細薄短小的簡單成份³⁹。

儘管布赫迪厄熟稔韋伯的著作，他仍堅守自然主義者的認識論框架，這似乎使他無法去思索歷史研究對象的特性，也使他錯過時代風雲中的盛會。同時，非常令人感到疑惑的是，關於社會學與社會空間中的所有事物都是藕斷絲連的現實，布赫迪厄又比所有其他人還更敏感。例如，由於使用一套深奧難懂的语言而必須去採取某些預防措施，也製造了某些邏輯上不得不然的問題，儘管如此，社會學名詞還是持續地被一般社會抗爭綁架以求善價而沽，以至於這些名詞的使用總是正負兩面。他就階級此一概念所做的提示尤為確切，他指出，階級這個詞彙，

37 【譯註】除了一語雙關之外，這也是由 Willard Van Orman Quine (1908-2000) 與 Donald Davidson (1917-2003) 這兩位美國哲學與邏輯學家提出的概念，意思是，對於他人意見的理解必須賦予極大化的理性；當我們要去詮釋他人的行為時，我們就應該假設他人是理性的；若說一個人是理性的，那當他提出的見解或做出的行為是前後不一致、互相矛盾時，那我們的解釋就可能必須朝向多種不同的方式或是假定等等。

38 Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 2e éd. augmentée, Paris, Alcan, 1901 [1895].

39 J.-C. Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, op. cit.

只要階級還存在的話，階級就永遠不會是一個中立字眼：究竟社會階級是存在的、還是不存在的問題，正是階級衝突的關鍵。為了讓語言的使用能精確嚴密又不流於濫用，寫作此一任務是必要的，但它卻很少達到所謂清楚明白的境界，也就是說，讓常理中那些顯而易見的內容更充實穩固，或是讓狂熱主張裡那些被深信不疑的東西一目了然⁴⁰。

這個清楚明白的目標若沒有達成時，那又如何呢？唯有研究調查結果鎖定的讀者擁有與研究者相同之認知特質時，語言的複雜性，以及客觀地看待研究對象在一般常識理解中呈現出來的樣子等等，才可能發揮真正的效力。科學活動的動力來源是與同儕團體的對話，而我們也大可假定，此一同儕團體的成員都認可某些像是範例的事物。而且，只要沒有例如湯瑪斯·孔恩(Thomas Kuhn⁴¹)所指出的阻力(force contraignante)，範例便容許劃定一個共同天地的範圍。然而，我之前已指出，布赫迪厄對其同儕從來就不是寬容大量的：這些人，就其求學經歷而言，很少被訓練去應付那種以打破慣例的原則來描述一般生活中天經地義又平庸無奇的事物。布赫迪厄冒的風險不小，他主持的這場語言洗禮可能找錯了對象。而且，由於這些人犯下那種與迪亞弗留斯一樣、欲蓋彌彰的語言錯誤，以至於，這場糾正大典又讓他們承受更大的痛苦。布赫迪厄可能因為忙著加強控制與束縛的力道，因此，也就完全沒有意識到這些現象。若說布赫迪厄並不在意他人對其著作的想法，也冷眼看待那些經營並注意著讀者與作品間之關係的社會學者，這也許是因為他依然相信言詞具有一股魔力：說話時用 *allologia* 或 *hystérésis*，這種作法本身或許就有

一種讓聽眾醍醐灌頂的力量，而且，就人與社會空間那不自覺的關係而言，可能還有令人耳目一新的好處。

如果我們現在開始思索布赫迪厄的第三種寫作方式，也就是他生前最後十年的風格，那麼讀者這一個問題的重要性就更突出。相較於他在科學活動上的態度，極為明顯地，第三種寫作手法是一套顛覆性作法。雖然他依然宣導著他在《社會學家的技藝》一書中提出的原則，尤其是與常識一刀兩斷的必要性，以及，小心翼翼地建立研究對象的強制性，但是，他後來幾乎不顧一切地投入一連串翻天覆地的作為，則讓過去的門人驚訝不已，甚可說是目瞪口呆。這一切都發生在一九九〇年代左右，正是上下打成一片（*reaching out*），學人走出學術象牙塔、投入大眾懷抱的年代。下一章節的討論主題是一個帶著政治面具的布赫迪厄；而若要讓此成真，社會學此一學科的研究對象與處理方式就得徹底改變。《世界的苦難》此一集體著作，吸引了一群新讀者，正是此一前所未有的方法論與風格的新作法中最駭人的表現。這並不是他第一次大鬧天宮：即使是面對著最嚴謹艱深的研究成果，一旦他覺得同事沒有盡心做好社會學研究，他便怒氣相對。他也

40 P. Bourdieu, 《Le sociologue en question》, *loc. cit.*, p. 38.

41 【譯註】Thomas Kuhn (1922-1996) 是舉世聞名的美國科學史哲學家，一九六二年出版的《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*）奠定其基本理論要涵與學術地位。他探討為何科學信仰是會改變的，並發展出一個科學概念意義的通論，也橫跨分析風格與如新康德與詮釋學取向的歷史理論。其影響深遠，尤其是科學哲學領域：科學革命具有時間與歷史的轉換此一現象，也有語言學轉換的意義。

曾毫不忌諱地指出，「有很多人自稱是社會學家、也自認不愧為社會學家，但老實說，我很難認同⁴²」。在他與第一種寫作方式那種恭敬溫良的筆法揮手告別後，他便全力集中砲火正面打擊同儕，毫不理會學術界的禮數。他這火氣卻又帶著認識論上的合理解釋：他實在不是衝著敵人發火的，而是因為他們對待科學的那套惡劣手法。不過，他以第三種寫作風格而掀起的變法，卻是完全另一回事。

在《世界的苦難》的卷首中、告讀者書的字裡行間，對向來構成其研究特質的科學性要求，布赫迪厄並未暗示將做出任何讓步。可是，他卻相當清楚，該書選擇的版面安排，一些訪談紀錄鑲上花邊後、又穿插著方法論與認識論的討論，將引導那些毫無背景知識的讀者去挑選那些最簡單的篇幅，且因此感到心滿意足。例如，那些論及某些生活經歷的文章，就如同報章、廣播與電視講述的故事，尤其是那些討論著人際關係或是心理因素的節目。整本書看來無疑就像是一場宣洩：

我們在此提供的是，一些男男女女向我們傾訴的生活與心酸等真實故事。這些見證的組織與呈現方式是，為了讓讀者能夠體會到，為何這些人生活不易，但也能諒解加諸在我們身上的科學方法論要求，另外，也多加包涵這些受訪者。這是為何我們希望讀者能夠採取我們建議的閱讀方式。即使我們也明瞭，由於這些不同的「個案研究」都被視為生活插曲，因此有些讀者便偏好順手捻來的閱讀方式，並忽略方法論的闡述或是理論的說明，但是，依我們

之見，這些方法論與理論概要，卻是理解這些訪談的不二法門⁴³。

當布赫迪厄論及個案研究時，這種說法未必妥當；其實那只是經過整理、又加上簡介的訪問記錄，相當類似一般工作態度嚴正的記者寫出的文章。如果我們注意到，這支描述社會悲情的生花妙筆還是挺拐彎抹角地，那麼我們便可發現，其實，這本書依然是針對一九九〇年代初期的法國社會一份相當有價值的紀錄。此一集體研究亦動員了布赫迪厄主持之研究中心裡最優秀的成員，其中某些都已經出版、或正在籌備撰寫最嚴謹謹慎的作品。整本書的主軸是依照當時的布赫迪厄理念而編排的：國家受新自由主義之意識形態風潮的影響後，自公共部門抽身，並因此造成了法國社會的悲戚與痛苦——透過傑爾哈·巴禮－克拉威爾（Gérard Paris-Clavel）、當時法國最好的美術編排之構思，悲戚痛苦與國家這兩大主題便非常巧妙地出現在封面上⁴⁴。整本書的語調是沉淪不振的，絲毫不加掩飾，就如同書中某標題——〈沉淪〉（*Declins*）。最重要的是，這本

42 Pierre Bourdieu, 《Une science qui dérange》, in *Questions de sociologie*, op. cit., p. 19.

43 Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993; rééd. 《Point Essais》, 1998, 2015, p. 9.

44 【譯註】該書封面除了以黑色字體印上作者、編者、書名標題與出版社外，若將整本書攤開，封面、封底與書背上，還以紅色油墨打上 *silence*、*souffrance*、*parole*、*parole* 四個字。當讀者從書架上拿起這本書時，可馬上看到書背與封面上 *ice*（即 *silence* 最後兩字母）、*France*（從 *souffrance* 一字拆解出來——這個字便因此同時匯聚了國家與悲悽痛苦兩主題）、*parole* 這三個字，且共同組成一個完整的句子：這個（受苦受難的）法國開口說話了。

書的風格，在重塑二十世紀末社會學體質此一功業中扮演了中堅角色，而且，無論是在國外、還是對大學生寫出的研習報告上，都掀起驚濤駭浪。雖然這本書並非以方法論手稿般的姿態問世，但是我們卻可感覺到，它力陳一番新的社會學作為，與之前《社會學家的技藝》一書中所提出的諫言，大唱反調。

就這一點而言，我們可窺見一大矛盾之處：一九八〇年代時，巴斯宏意識到，《社會學家的技藝》該書力陳的那種嚴苛至極之方法論將是一條死路，所以，應該重新回到社會學研究本身。因此，他持續去進行著一絲不苟的調查研究，又經常煥發新意。他與艾曼紐·裴德勒（Emmanuel Pedler⁴⁵）合作，關於造訪博物館之公眾的民族誌量性調查、《讓圖表一展身手》（*Le Temps donné aux tableaux*）一書，便是一例⁴⁶。相反地，儘管驚濤駭浪，布赫迪厄則依然堅持著那令人無法消受之自然主義走向的方法論，卻也同時突破了建立研究對象之過程中諸多被視為理所當然的規則。這兩位《再生產》的作者，你來我往又各自表述的友誼，的確是令人費解的社會學謎題。在今天看來，無庸置疑的，《社會學家的技藝》是在一個非常特殊的背景下，由年輕的學術戰士打造出來的利器。當時他們左右逢敵，一邊是那些意氣風高、主張理論勝於行動、又嘲弄著「所謂的」社會科學的馬派學者；另一邊是被體制收買的社會學，以死氣沉沉的經驗論招搖過市。當時這兩名年輕學子卻想攻堅奪城，在當時的法國學術界可謂希望渺小。原因在於，當時的社會學研究調查，主要關注的是，深受巴舍拉哲學影響下的科學精神而引申出來的認識論議題。另外，在一九七〇年代，《社會學家的技藝》一書也掀起狂瀾，喚起一群有雄心大志的年輕學子

走向社會學。這門可融合嚴謹的概念與田野調查之滋味的學科深深吸引著他們，尤其是，社會學賜予他們與哲學揮手告別的可能性，同時卻又不是真的一刀兩斷。

然而，往後的數十年間，隨著相對主義與力倡無政府狀態的認識論主張（anarchisme épistémologique⁴⁷）日漸風行，而且，諸多巴舍拉的概念也深受質疑，《社會學家的技藝》一書便逐漸成為令人厭惡的丑角。在揚棄了迪爾泰風格（diltheyen⁴⁸）的二元相對論，也排除了那僅僅滿足於模仿自然科學、又令人捧腹之學究姿態的社會學實證風潮之後，就認識論的立場而言，這

45 【譯註】Emmanuel Pedler 是法國社會學家，主要研究領域是文化、藝術、音樂社會學，尤其是博物館、歌劇院等所謂文化要點的相關社會現象與分眾，亦以亞維儂音樂季為題，多次與本書作者攜手合作。他與巴斯宏、以及本書作者都可視為高等社會科學院「下鄉」馬賽（除巴黎為主要校址外，該校於馬賽與土魯斯亦有分校，唯規模有限）後的默默耕耘者。

46 Jean-Claude Passeron et Emmanuel Pedler, *Le Temps donné aux tableaux*, Marseille, Imerec, 1991. 【譯註】該書正確標題是：《La Sociologie de la réception du musée》, *Le Temps donné aux tableaux* 實為附標題。

47 【譯註】這個名詞一般可作二解：一是受政治上的無政府主義思潮影響下，升起的政治哲學旗幟，強調思想自由放任、無所管制。二是特定的認識論概念，一般認為是由奧地利哲學家 Paul Feyerabend (1924-1994) 提出，強調科學與知識的進步是在無任何框架要求的環境中，近乎無政府狀態，而不是由條理分明、步驟嚴謹的方法論導引出來的。Paul Feyerabend 與波普亦師亦友亦敵，此無政府主張的認識論也是與波普分庭抗禮的例子。

48 【譯註】Wilhelm Dilthey (1833-1911) 是德國哲學家，他將當時對於自然科學的批評應用於歷史學科上，指出人文學科的客觀性與限制所在。一般認為他豎起歷史主義的相對論旗幟，卻也是在社會科學領域開創出詮釋學走向的大將。

種同時去思索這兩大明眼可見又大不相同之知識形式的慣有做法，若要拋棄之，就變得更容易。在同一段時期，特別是在美國，另一股批判社會學的風潮，也正奮力抵抗著功能主義的經驗論作風。在讓行動者（acteur）日常使用的資源，而且也就是社會科學研究者去動員的資源，都變得模糊難辨後，以一般常識之意義來進行研究工作的能力便獲得平反。

《世界的苦難》上架兩年後，在一篇極為有力的論文中，諾娜·馬耶（Nonna Mayer）指出一項眾多學者都有的想法：「不知多少學子都在《社會學家的技藝》這本書中學到，建立社會事實時必須排除先見之明（prenotions），以及，看似順理成章的常識性現象……《世界的苦難》卻不遵循這套遊戲規則。」⁴⁹的確，這本書的讀者難以不去猜測，究竟這六十多名受訪者是如何挑選出來的。偶而學界也傳聞，那往往是與研究人員不期而遇、或原本就熟識的人際關係，理由則是，交情能夠保證訪問過程平安順利。這正是皮耶的例子，一名傾向貝當與勒朋主張（pétanisc · lepénisc⁵⁰）、又瀕臨破產邊緣的酒商；而派崔克·熊坂（Patrick Champagne⁵¹）則絞盡腦汁地要讓大家都知道皮耶的悲劇，在為他寫一篇文章後，又套上一個極為悲慘的標題：〈失足〉（La chute）。為何選上這名記憶力驚人的葡萄酒中間商呢？是因為他竟然在孟德斯·法蘭西（Mendes France⁵²）每天一杯牛奶的政策中嗅到自己的辛酸酵素嗎？「啊！這個孟德斯·法蘭西！那是一場大騙局，他自己就開始在圖爾努（Tournaus⁵³）一帶蓋起牛奶工廠。一九五六年時我就親眼看到他們蓋這家工廠。說是要在學校和軍隊裡配給牛奶，但根本沒用⁵⁴。」在這裡，這名酒商悲慘的經歷是與政府打擊酗酒的行動直接相關的：根據這名倒楣鬼的說詞，從戴高樂到季斯卡總

統都紛紛祭出甚至是喝果汁的政策，結果只是雪上加霜。所以，皮耶的悲慘故事未必是因為他畏縮不前，而無寧是政府之干涉主義政策的關係，不過，這又毫不切合該書主旨。

49 Nonna Mayer, 《L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de *La Misère du monde*》, *Revue française de sociologie*, vol. 36, n° 2, 1995, p. 358. 【譯註】Nonna Mayer (1948) 是專研政治行為、極右派、種族歧視等議題的社會學家，其最新研究則是性別政策與社會貧困等現象。

50 【譯註】這是指 Philippe Pétain (1856-1951) 與 Jean-Marie Le Pen (1928-) 兩人。前者是在第一次大戰期間帶領法國戰勝德國的陸軍將領，隨後封任元帥。第二次大戰初期，因法軍作戰失利，故被召回率領戰事，唯法軍作戰不利，故與德軍簽訂休戰條約，在維琪 (Vichy，居法國中部，1940-1944) 組靖安政府。二次大戰後，貝當本人與其重要將領、官員皆被判刑期不一的判國罪。近年戴高樂帶領法國人自海外抗敵的歷史與權威漸受挑戰，戰後無力統率文人政府，無法有效處理一九六八年五月的學潮、罷工潮、阿爾及利亞獨立戰爭等等，這與究竟貝當一生作為該做整體判斷或一分為二等議題並非無關，即使，實都不免淪於簡單二分的相對論。至於後者，Jean-Marie Le Pen 在一九七〇年代創立極右派政黨，自一九九五年起，其政見、總統競選與地方選舉候選人等開始奪得實質性勝利，自二〇一一年起其家族要員亦登上政治舞台，該政黨在擴張之餘也面臨分裂重組的考驗，甚至創黨人本身被開除黨籍。

51 【譯註】Patrick Champagne (1945) 是法國社會學家，與布赫迪厄交情深厚，一九八〇年代在調查研究方法論等領域貢獻良多，早期研究對象以農村社會為多，後轉向媒體，尤其是新聞從業人員與其他社會場域的關係。

52 【譯註】Pierre Mendès France (1907-1982) 曾數次出任法國地方議員、政府閣員。一九五四年間，為打擊幼童營養不良，祭出在校學童喝牛奶吃點心的政策。對此政策，當今另有解釋：當時的小學，尤其是鄉村地區裡，幼童與青少年「小酌」是家常便飯，不但有礙學習且有損長酗酒之嫌，牛奶不過是替代品。

53 【譯註】位於法國東部，勃根地 (La Bourgogne) 南方。

54 Patrick Champagne, 《La chute》, in P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, op. cit., p. 853.

一般說來，當我們翻閱這本書的時候，我們會有一種感覺，就好像在一些廣受歡迎的雜誌裡，似乎某些訪談之所以被挑出來，則是因為主角人物歷經煎熬，例如，某名失業女性，她在愛子早逝後，又患上重度憂鬱症。若說某些訪談是相當可取的，例如，阿柏德勒馬雷克·薩亞·楓欣·沐耶勒·德瑞佛斯 (Francine Muel-Dreyfus⁵⁵) 與史蒂芬·薄 (Stéphane Beaud⁵⁶) 所主筆者，這是因為他們繼續在團隊合作計畫此一特殊條件中從事研究工作，而其他文章，則令人感到疑惑，也讓人以為被勉強似的。整本書散發出強烈的民粹主張與悲情主義，不禁讓人以為，整個寫作小組打算大張旗鼓地為克勞德·格林農 (Claude Grignon) 與巴斯宏兩人合著的《學者與民眾》(Le Savant et le Populaire) 背書⁵⁷。這本書完全不吻合布赫迪厄之前耳提面命的方法論主張，盡是想之當然爾的對答、動輒強調正面積極的策略，處處左右受訪者、使之朝向研究人員指出的方向。所有的調查所宣洩出來的情感張力總如洪流般高漲：開卷有淚之閱讀默契正是這本書的特色。讀者都應該設身處地去體會這些不幸受難者的感受，然而，這未必是件容易的事情。前面提到的那名酒商，他瀕臨深淵的經過長達約半世紀之久；他的人生似乎就是永無休止的抱怨、所有戰後以來的政府都欠他一筆。我們是否該心有靈犀、乾乾脆脆地指出，如果他識時務者為俊傑、適時離開酒類產品買賣的話？這番閱讀默契，與調查人員與受訪者之間的關係解碼，是很類似的：研究者表現出強烈的同理心後，受訪人便不需再去顧忌所有的抽象暴力、繼而可痛快地大吐苦水。布赫迪厄思想中情感成份的改變是第八章的主題，在此，我只想簡單點出，為了滿足讓更多人了解他、這麼一個徹底轉變的要求，在方法論與調查研究之認識論上加重的戲碼，是不可輕

忽的。

就整體看來，布赫迪厄一生的研究工程仍可說是，訴諸於要讓闡述社會空間的論述變得更科學的堅決意志。因此，他的第三種寫作手法實為劇變。截至《世界的苦難》一書付梓時，那些一直被他略而不論的讀者，就在他人生的最後階段湧上心頭，而且，為了贏得愛戴與人氣，從此只要做最低程度的付出即可：只消提供附帶簡介又稍做整理的訪談紀錄，然後人的情感就會自己去將這些小故事串起來，並讓讀者腦海浮現出詮釋指標。在布赫迪厄生涯之初，他曾高舉涂爾幹的《社會學研究方法論》旗幟，《社會學家的技藝》正是一把遞傳而來的聖火：「我們認為社會學現

55 【譯註】Francine Muel-Dreyfus (1940-) 於高等社會科學院主持教育與文化社會學研究。

56 【譯註】Stéphane Beaud (1958) 其主要研究領域是當代法國社會下層階級如移民、勞工、郊區青少年等等。其最具話題性、也最具震撼力的作品之一卻是意外之筆：他統整出版某一研究，主題是關於法國高中畢業生通過高考檢定比率達到八〇%，卻沒有相對的就業出路之矛盾現象。某一在里昂郊區的圖書館當見習生的年輕人無意間讀到這本書，感動之餘，提筆寫信給作者，兩人通信達一年之久。後兩人通信內容集結出書，揭露法國年輕人力爭上游又無力可施的現實，尤其是移民後代，以及年輕人對於社會、政治等好奇又深具解析魄力的現象與事實：Younes Amrani, Stéphane Beaud, 《*Pays de malheur ! - un jeune de cité écrit à un sociologue*》(不幸的國度——一個郊區年輕人與一名社會學家的通信)。

57 Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le Populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1993; rééd. 《Points Essais》, 2015. 【譯註】Claude Grignon (1936-) 是法國社會學家，主要研究領域和主題是文化、教育、消費與飲食社會學，社會科學之認識論等等。

在應該，如果可以這麼說的話，揚棄在上流社會贏得的光彩，並建立所有科學都有的那種只對圈內人說話的特質。社會學也將因此贏得它將一朝因為人氣大盛而失去的尊嚴與權威⁵⁸。」

科學就是放棄一時的光采。科學開啟其他形式的榮耀，但往往是否極泰來般的回饋方式。布赫迪厄在他所關於藝術與文學社會學的研究中，都曾賣力地描述著在那些限量生產的領域中，進場條件究竟為何；同時，他也發展出，對利益漠不關心（*desintéressement*）這麼一個研究命題，或至少，也是將利益的追求轉向非經濟目標，並做一種長久之計的打算。我們大可主張，這個跟新聞界取鏡的第三種寫作方式，與布赫迪厄從未放棄的求知欲（*libido sciendi*）是相抵觸的。我們也必須承認，布赫迪厄絕不可能接受他有三種寫作方式的說法。相反地，他自己看到的是，他整個研究工作的連續性，他人生最後階段也不過是一種解放的表現。在《世界的苦難》一書付梓數個月後，其同事兼好友賈克·梅特（Jacques Maître⁵⁹）出版了《一名偏執狂的自傳》（*L'Autobiographie d'un paranoïaque*），在該書前言中有一段對話，其中，布赫迪厄如此怪異地告白著：

我想到的是，這般科學精神的壓抑無時無刻監視著我們，即使是在我們的研究工作中最平淡無奇的作為裡，也是如此，例如，當我們去做訪談這件事情時。想想《世界的苦難》這本書裡的訪談就知道了。大家都說訪談是場精神考驗，這讓我吃盡苦頭。我一直對此耿耿於懷，這也始終讓我放不下。不過，還是有一股實證主義般的壓抑在作祟：問卷應該是設計嚴

謹，具體客觀，公正不阿，絕不該有任何個人因素的投入。我想你也曾經歷過這種被視為職業美德的受虐狀況。我必須等到這把年紀，以現在的資歷，我才膽敢說出這番大不敬的話。⁶⁰

違逆這類的字眼的確是被套上了，然而，這其中的斷絕，與用來區分不同寫作手法之斷絕模式，卻是完全不一樣的經驗。研究調查的方式與紀錄規則的改變，都被布赫迪厄描述成原本他從一開始就想用的一套方法，只不過，身為社會學家的那種實證主義超我卻容不得他。在此，我們可和前衛藝術做對比，在該領域中，顛覆的動力往往是讓「慣有技能」(métier)變成一無是處，也就是，讓專業同儕，以及，公眾都認可、也都相繼傳承的知識技能(savoir-faire)，全棄若敝屣。

我們可用三大方式來分析這顛覆違逆的局面。第一種方式就是諾娜·馬耶所提出的。在一絲不苟地檢視書中所有的方法論錯誤後，她總結說道：

58 E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 102.

59 【譯註】Jacques Maitre (1925-2013) 是法國社會學家，著作等身，主要研究領域是宗教社會學，但不只限於一般信徙行為或是宗教人員的分析，尤偏重某些歷史人物的精神分析層面。

60 Jacques Maitre, *L'Autobiographie d'un paroissien: l'abbé Berry (1878-1947). Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu*, Paris, Economica, 1994, p. XVIII.

不知有多少學生只是學到用一種比方法論教科書裡教的還更容易的方法來做社會學研究而已。他們就去訪問自己的朋友、親人，只不過是因為這更省力。他們跟受訪者聊天搏感情，受訪者說的每句話都照單全收。然後，訪談內容也沒做任何分析，他們就整個直接公開。這些學生並沒有布赫迪厄的「淵博學問」，也沒有他的研究團隊當靠山，這般苦難社會學很可能只是社會學的苦難寫照。⁶¹

這種已無後路的觀點無法使人去設想顛覆作為的潛在優點，以至於，錯過直接了當又訴諸情感地去作人際溝通而得出的社會學觀察所帶來的可能利益。

第二種分析此顛覆逆局面的方法，來自布赫迪厄的學生，他們在這般具解放力量的攻勢中看到，挺身作為積極之活動分子的動員理由，但這是否犧牲了科學探索中早已習慣成自然的基本條件呢？我們可在該研究團隊中發現某些這類支持者，然而，他們的表達方式卻不是很清晰，他們提出緊急社會學（sociologie de l'urgence）的動議，而這正是《失根》⁶²一書的作者、布赫迪厄在阿爾及利亞時遇到的難題。

最後就是第三種分析，我也於此結束本章。布赫迪厄的一生實非特異突出。這樣的人生歷程必須鋪放在一個更廣闊的汪洋中，而其中途島，正位於美國領土。各門學科關係之間的改變，尤其，一方是經濟、法律、政治科學，而另一方則是人類學與社會學，都使帕森斯、彌爾頓、阿宏等人的夢想破滅，他們原本以為可以踩著韋伯的後塵，登堂入室為君王的左右國師。

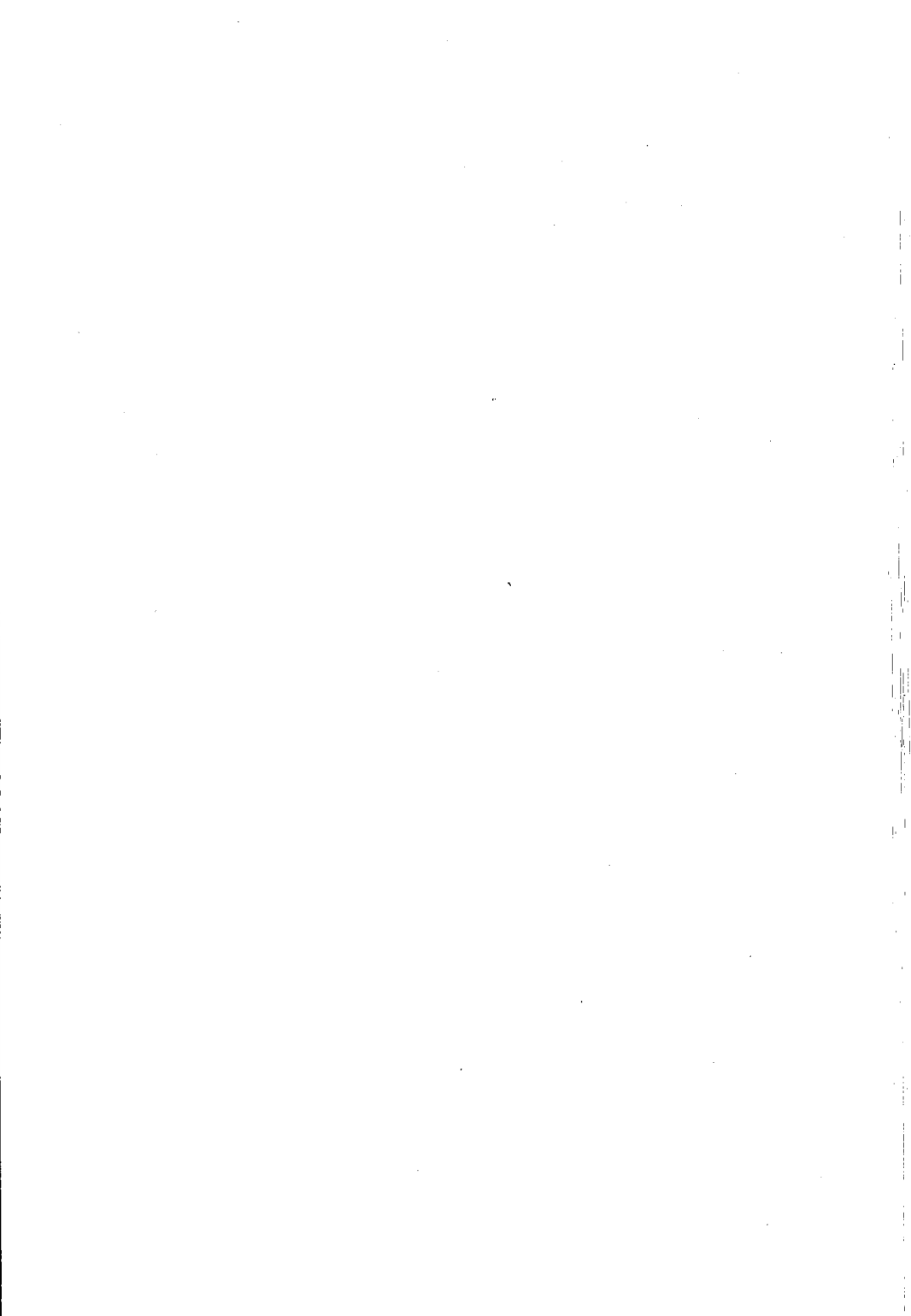
但到頭來，卻是其他的學科知識受各國政府與各大企業的青睞而成為備詢來源。因此，干涉公共事務（*intervention publique*）與動員主張（*militantisme*）便成為社會科學活動（*activité des sciences sociales*）的要點，某些大學的社會科學系所也以這些學科的「運動理念」（*conception mouvementiste*）的傳播作為專門研究領域。目前美國最負盛名的社會學家之一，麥可·布洛威甚至嘗試著將動員主張制度化，並因此提出公共社會學（*public sociology*）的概念。這是將社會學家的研究技能重新定義，以維護社會運動為己任作為出發點⁶³。

布赫迪厄對時勢所趨總有先見之明，故早已嗅到這股變天的空氣。他改變作風，也只不過是社會科學改頭換面的結果；改變是歧異多元的，總之就是與所有的科學性要求揮手訣別。所以，再來我們就不妨轉向「政治的」布赫迪厄此一面孔。

61 N. Mayer, «L'entretien selon Pierre Bourdieu», art. cité, p. 369.

62 【譯註】這本書於一九六四年出版，副標題是《阿爾及利亞的傳統農業危機》（*La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*）。

63 Michael Burawoy, «For public sociology», *American Sociological Review*, vol. 70, n° 1, 2005, p. 4-28; trad. fr. abrégée: «Pour la sociologie publique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 176-177, 2009, p. 121-144.



第七章

從獻身公職到公共利益的再考釋

皮耶·卡爾勒 (Pierre Carles) 曾就布赫迪厄的研究工作拍了一部電影，片名是〈社會學是一門競技運動〉 (*La sociologie est un sport de combat*, 2001年)。其中某片段描述布赫迪厄召集他主要的合作夥伴，整個團隊集思廣益來探討所謂的新自由主義 (néolibéralisme¹)，它究竟帶來了多少負面結果。應邀學者都被要求針對此一主題提出幾個例子，但似乎都不是很感興趣。幾個最興致勃勃者都紛紛提出建議，但尤其像是平均壽命，以及所謂的新自由主義造成了什麼樣的健康問題等都被搬上檯面時，治學最嚴謹者隨即大打回票。這段情節讓布赫迪厄最早期的專業讀者群相當詫異，特別是那些仍牢記著《社會學家的技藝》一書中某些近乎刻板的教訓的人，例如研

1 【譯註】中文的新自由主義可對應英文文的 néolibéralisme / new liberalism 或是 nouveau libéralisme / social liberalism。但內容所指截然不同。

究對象的建立是不可避免的過程、必須捨棄常識中先見為主的概念等等這類訓示。在這個腦力激盪 (*brainstorming*) 的場景中卻根本不是這麼一回事，而且討論徹底失敗。新自由主義從來就沒有被定義成是一個社會學概念。在場學者都陷入自打嘴巴的窘境，而箇中原因在於，他們並不習慣在類似情況下從事學術研究。對於上述畫面，一般人總是草率提出結論，而就布赫迪厄晚年那令人驚訝不已的政治熱忱，也往往過於急切地提出斷言，認定他是徹底改變了。他的國際名聲可能讓他以為他有某種政治魅力，並因此促使他去掌握這個機會以散播某些革命訊息。一些看似評論家的專業學者，則套用慣習的悖反此一概念，來解釋布赫迪厄的轉型，否則這個改變就實在令人費解。至於其他人，受制於追根溯源此一幻覺 (*illusion retrospective*)² 的關係，所以，反而是在布赫迪厄的早期研究中，嗅到他走向強硬政治作風的可能。

當布赫迪厄論及他這項新志業時，他總是以義務一詞來表達。雖然他承認，比起他的科學論文，他關於政治的文章是稍微薄弱，不過，他仍是將這些文章收入《以火攻火》(*Contre-feux*) 這兩冊專書中，以冀提供「武器給所有那些不得不挺身對抗新自由主義瘟疫的人」³。然後，他又補充說道，他的寫作動機是同時受到「一種正當合理的憤怒」與一股「義務感」的啟示。在此的說明，並非為了替這些短文套上亦適用於布赫迪厄之科學論文的閱讀指南。不可否認的是，這些政治議論的篇章劃下其社會學研究的轉捩點；布赫迪厄在其晚年，以非常類似「專欄」式 (*chronique*) 的作風來處理社會事物，《世界的苦難》這本書便是最憾人的例子。布赫迪厄這番投入，正好就在他不斷批判著理論與方法論等等之後。我們未嘗不可大膽懷疑，布赫迪厄在晚年

只是去撰寫一些攻擊短文。《巴斯卡沉思錄》是一九九七年出版的，這是布赫迪厄成為批判法國公共議題之主要人物後的事情。他晚年的火氣既不代表他放棄科學，也不是他推翻自己先前的認識論主張：這把火燃燒著的是他內在翻騰的心境，以及法國福利國家體制 (Etat-providence) 備受質疑後而產生的一股深沉不可耐的激憤。這是為何在《以火攻火》這本書中，找不到任何關於資本主義的批評，甚至也沒有對於新自由主義作為資本主義當今形式之意識形態的任何深入討論。他表現出來的憤慨之情，讓他言語之間往往帶著前所未有的強烈情感。那些中傷布赫迪厄的人總挑剔說道，這是因為布赫迪厄猜想著他的生活世界正走向盡頭，所以，這也不過是一名出身公務員家庭之公務人員的不滿罷了；實則不然。即使布赫迪厄從未停止、也坦蕩大方地去客觀化研究法國唯才是用 (méritocratie) 的制度，但他自己從沒有鄙視過此一制度，因為正是該體制讓他高居學院頂峰、成為舉世聞名的知識分子。

2 【譯註】該哲學概念的最簡單定義是：當人們回顧過往時，往往以為是某冥冥中注定的因緣促成個人當下的心境、生活方式與條件等等，這類「頓悟」即是 *illusion rétrospective*。一般而言，對此概念提出最多解釋者，是法國哲學家柏格森。牽涉的範圍則不只是個人的意識、心理、行為或生活經驗，亦觸及集體生活中的道德與義務，並因而引申出對於德國唯心論、馬克思主義之歷史主義的反省等等。

3 Pierre Bourdieu, *Contre-Jeu. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Raisons d'agir, 1998, p. 7; *Contre-Jeu, 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Raisons d'agir, 2001. 【譯註】《以火攻火》分上下兩冊，第一冊的中文版請參見麥田出版社。

就這一點而言，他在巴黎的里昂車站對鐵路員工的致詞便有不凡的意義。一九九五年是最後一次的公共部門大罷工，不僅是公認的社會大祭典（rituel social）、也備受支持。這場社會抗爭以當年的總理阿蘭·朱佩（Alain Juppé⁴）辭職收場，並讓溫和左派重拾政權。布赫迪厄反對後來由里翁涅·裘斯潘（Lionel Jospin⁵）領導之左派政府的堅決立場，是其中一項讓人以為他的政治態度徹底轉向的因素。尤其若是相較於十多年前，透過皮耶·恩克瑞斐（Pierre Encrevé⁶），知名的語言學家、也是當時總理內閣裡頗具份量者的撮合，因此布赫迪厄與米歇爾·羅卡（Michel Rocard⁷）有一場激烈的對話。不過，如果我們更細心傾聽布赫迪厄在里昂車站的發言，雖然引起國際間熱烈迴響，我們依然可發現，那是對於法國獨有之公共服務部門體制的捍衛與澄清，尤其是那種國家作為利益分配者（Etat redistributeur⁸）的想法。那也正是一九六〇年代、也就是我之前已經提到的、他在阿拉斯（Arras）舉辦一連串講座的時候，他與行政高層接觸時而體會到的國家角色⁷。他在里昂車站發言的開場白，便是一個斬釘截鐵的例子：「我來這裡是為了表達對於所有正在抗爭中的人的支持，三個多禮拜以來，他們反對去破壞一個與公共服務之存在緊密相連的文明，也就是那個權利平等的共和文明，教育權利、醫療權利、學術研究的權利、藝術創作的權利，以及，最崇高不可侵犯的工作權利。」⁸

就諸層面而言，比起身為社會學家、批判著教育制度的布赫迪厄，政治作為的布赫迪厄是更溫良謙恭的。即使是間接的，其實他是正面肯定法國共和的成績，特別是二次戰後的福利國家體制。他視公共服務此一組織為文明的成立條件，也就是那種郵差深入到窮鄉僻野、年輕學子搭著

票價便宜的火車到巴黎求學的文明生活。在里昂火車的發言中，布赫迪厄似乎也只是對著公共部門的人喊話：「鐵路員工、郵差、教師、受雇於公務部門的人、學生，以及其他等等」，那時他手持擴音器，而這支擴音器也成為歷史性證物。卻沒有人注意到，布赫迪厄在此一動員喊話中，從未提及勞工一詞。布赫迪厄的世界是一個公共服務的世界。他的政治涉入範圍並未脫離，他與巴斯宏在《繼承人》與《再生產》這兩本書中宣揚的那種極為合情合理，但始終停留在抽象狀態中的教育計畫。這也是為何，他替鐵路員工構思的政治計畫內容在於，「讓眾多公共服務部門的未來……回到……既開敞明亮又合情合理的內容」。他也讓科學知識變成整體抗爭的焦點。在總結時，他說道：「事實上，我認為，若要有效對抗這批國內與國際上的科技官僚，唯一的方法就是去打擊他們的專屬領域，也就是知識這一個領域，特別是經濟部門的知識。另一方面，我們

4 【譯註】Alain Juppé (1945-) 亦為數任政府閣員，向被視為右派，亦曾任波爾多市長。

5 【譯註】Lionel Jospin (1937-) 與Alain Juppé都是國立行政學院的畢業生，最讓天津樂道的政績應是制定每周最高三十五小時的工時。二〇〇二年總統大選敗選後，退出政壇；自二〇一五年起任法國憲法委員。

6 【譯註】Michel Rocard (1930-2016) 自二次戰後即為左派重要人物，是與密特朗並駕齊驅的競爭與合作夥伴。

7 【譯註】Aras 位於法國北方大城Lille南方五十多公里處。本書作者在前言與第三章都曾提及，特別是針對布赫迪厄的筆名，Darras此一軼事。

8 Intervention à la gare de Lyon le 12 décembre 1995, *Liberation*, 14 décembre 1995; repris in *Contre-feux*, op. cit., p. 30.

9 *Ibid.*, p. 32.

應該用一套更尊重人性與現實的知識、也就是每個人都會面對的現實，來反對這些科技官僚鼓吹的那些抽象難解又殘缺不全的知識內容。¹⁰」這紙針對廣大民眾的致詞是可欽可佩的，不過，布赫迪厄幾乎只鎖定公共部門的子民，這些人也是一九九五年大規模的社會運動中唯一動員者。

就我們所見，布赫迪厄在里昂車站的致詞並無任何破天荒啟示；那是一名社會學家置身於罷工人潮中感受到的情愫，而這些聚眾者，似乎至少看來像是屬於公共服務部門。他後來也繼續提出合情合理又非常理智的建議，並期待著，社會科學將在治國之術中搶得重要席次。他大聲疾呼、但非預告天下般的姿態，因為他依然相當懷疑，整個運動是否會擴及全歐洲、或是整個法國社會。就這一點而言，他實在搞錯了：一九九五年的罷工，無疑是一曲跟不上時代之動員形式的輓歌，也絕非日後抗爭的雛形。布赫迪厄是十足的歐洲主義者，就這一點，他與被他疲勞砲轟的行政「精英」幾乎是同路人，更何況，他還認為法國可被視為動員楷模。就此，他是完全疏忽了法國的公務員系統是獨一無二的體制，而且，新資本主義的意識形態力量就快打贏文化霸權此一戰役。他應該已感受的這股新勢力，所以，我們也可理解他的怒氣與道德憤慨；然而，他卻不能去想像任何其它不從捍衛公共服務部門借道的運動形式，或是去採取任何其他路徑的動員方式，例如為生活困苦的人與失業者請命的運動。

他是那麼晚才涉入政治領域，他也往往無意間表現出動員之傳統形式中的行動特質，因此，我們是否可將布赫迪厄的政治作為視為一種慣習的遲滯（*hystérésis de l'habitus*）形式？彷彿在這個高速列車（TGV）的時代、在這個使用者已經變成是顧客的世界，他依然用左拉的《人面獸

心》(La Bête humaine¹¹) 這本小說中的影像或是尚·雷諾瓦 (Jean Renoir¹²) 的同名電影來思考鐵道世界？以布赫迪厄的話來說，一九九〇年代上演著一幕幕經濟與象徵性抗爭，一個可讓鐵路員工的專業技能贏得正當特質的舞台。那時法國國家鐵路公司 (SNCF) 的行政部門暗示著，要以一套與國鐵的企業傳統完全不同、且不折不扣從國外進口來的「管理科學」模式，來取代當時以行政官僚為基礎，並就某程度而言，始終與工會共同治理的模式。雙方對峙猛烈，而改變則是漫長的：直到今天，無論是列車駕駛還是查票人員，他們依然堅持傳統作風，以至於，與當今國鐵的商業訴求幾乎不搭調。舊有的模式在逐漸消退中。公共服務部門或許正是布赫迪厄發揮其信念話術的對象 (monde doxique)，那是挑起不假思索般之擁戴情懷 (adhésion préflexive)、以某種自然而然的方方式所構成的一整套基模：所以，即使電子傳訊已獨占市場鰲頭，郵差依然是一個文明要素。在法國，此一文明世界的消失，起自一九九〇年代初期，但始終帶著前所未有的社會暴力。尤其是上述之郵政與電子交通部門這兩大例子，不免讓一個在公共服務之廟堂中茁壯成長其智識與道德的人驚慌失措，更何況，他在此一天地的經歷，甚至讓他以為公共部門就是社會空間的全部。布赫迪厄不能坐以待斃，也不希望看到那正在成型中的改變。他卻也高估了集體

10 *Ibid.*, p. 33.

11 【譯註】中文又譯《衣冠禽獸》，這是法國作家左拉 (Emile Zola, 1840-1902) 於一九九〇年出版的一系列小說中的第十七冊，故事往往以火車、鐵道、旅行、交叉口等等為背景。

12 【譯註】Jean Renoir (1894-1979) 享譽國際的法國電影導演，曾改編左拉的《人面獸心》為電影，一九三八年上映。

抗爭的力量。無疑地，他身為大學教授的個人生活方式使他無法掌握到，下層階級正愈來愈熱切地擁抱著那讓他看不順眼、以消費為至上的生活模式。猶如布赫迪厄的擁護者，他們與布赫迪厄全都是公共服務部門的人，從福利國家上軌道以來，他們全都過著小康生活。布赫迪厄無法體會到這一個備受威脅、但還挺立著的公共部門世界的外圍地帶，正展開諸多不同、但以困苦無依、與文化隔絕為本的生活形式。

布赫迪厄因公共服務而流露出來的敏銳情感，足可用來解釋他與國家的關係：就此一關連而言，他與馬克思主義者截然不同，對後者來說，國家只不過是資本的幫兇罷了。一九九六年時在希臘勞工總聯盟（*Confédération générale des travailleurs grecs*）的大會現場上，布赫迪厄強調國家是個「曖昧不清的事實」¹³。我們向來就不能僅僅視國家為支配者手上的利器，尤其是，當所涉及的研究個案中，國家的歷史是相當古老的時候。若說權力可被定義成像是一個場域，那是因為就如同所有其它的場域，權力也擁有某相對範圍內的自主權。就此一事實而言，這就不是那種可描述成像是一部機器般、同步均衡的真實故事，而是牽涉到一個抗爭空間，況且在其內部，左右兩隻手是永無休止地彼此對打。國家是在其檔案中述說著過往反抗鬥爭的記憶：舉例而言，勞工部長就是「社會抗爭成為事實的標記，即使在某些情況中，他也可能是鎮壓工具」¹⁴。花大錢的政府部會與斤斤計較預算的政府部會是彼此水火不容的，但後者的主要任務，又似乎是為了配合前者的需要而成為有自知之明的裁縫師。因此，布赫迪厄便逐漸地勾勒出一份真正用來保衛國家的計劃書，其中的筆劃色調與法國國家獨有的歷史息息相關。

普遍而言，布赫迪厄的政治建言仍是抽象概念，往往也以「應該如何又如何」為開端，不過，還是有兩大主題交錯著。第一項主題並非很清晰：那就是在新自由主義如瘟疫蔓延開來時，於所有力挽狂瀾的作為中，法國所扮演的示範性角色。從一開始，無論是教育還是文化制度模式，法國國家模式就在布赫迪厄的理論建構中占有中心地位。即使是法國的政治模式也居其理論中堅，但實際上，此一制度堆積著福利國家的歷史塵埃與牢不可破的基石，並且以公共服務在人民生活中的沉重份量來補強：

例如，法國與英國之間的一大差異就是，英國人被柴契爾洗劫後才發現，他們並沒有發揮應有的力量來對抗這場浩劫，而其中很重要的原因之一是，英國人的工作契約是一份遵循前例的普通法（*common law*）契約，而非像是在法國，一份受國家保障的協議（*convention*）。不過，現在非常矛盾的是，在歐洲大陸，我們正鼓吹著英國模式，而在同一時期，英國勞工則瞪著歐洲大陸，然後發現歐洲大陸送給他們英國勞工傳統裡沒有的東西，也就是，工作權利這麼一個想法¹⁵。

13 Pierre Bourdieu, 《Le Mythe de la «mondialisation» et l'Etat social européen》, *Ibid.*, p. 39.

14 *Ibid.*, p. 38.

15 *Ibid.*

法國表現出來的特徵就是國家確實有一隻左手，也正是以此名義，法國可誇口成為未來政治與文化抗爭的發動機。

第二項主題則是十足的國際主義者（internationaliste）的主張，這在布赫迪厄的政治干涉行動中極具創意；而且，即使是在他過世後，極左派打出的歐洲懷疑主義甚囂塵上，依然不減新意。他對一個社會運動蓬勃的歐洲充滿信心，他認為那足以用來反擊新自由主義帶來的諸多沉淪不振的現象。而且，也是在一個放眼全球的運動視野中，讓他看到了嶄新的動員遠景。布赫迪厄向來就對歐洲聯盟興致高昂。他曾提出諸多深具創意的文化提案，其中之一就是名為〈釋放——國際出版學刊〉（*Liber: Revue internationale des livres*）此一歐洲學刊計劃。這是一九八九至一九九四年間他曾大力投入、也得到法蘭西公學苑支持的一項集體建設，他嘗試藉此會集西歐與東歐的藝術家與知識分子。在這項計畫中，並無任何歐洲中心主義的成份；主要意旨是，在面對著北美文化工業及其挾帶而來之意識形態霸權的打擊下，保障歐洲文化場域的自主性。在二十世紀末，其語調愈加激昂、也常見憂憤之情，但整個論述的大致方向並沒有實質改變。

前所未見的溝通形式、嶄新的出版策略，都是布赫迪厄政治轉型時的利器；但就一更廣泛的層面而言，也延續著他不時疾呼的身體力行邏輯。目的則是在於，去對抗那些巴斯卡所謂的「一知半解的人」（*demi-habiles*）在智識與政治生活帶來禁錮，如此一個絕對必要性。

巴斯卡提出的概念是很繁雜的，往往引起相互抵觸的詮釋。《沉思錄》（*Pensées*）一書中，《理智的後果》（*Raison des effets*）此一段落，或可讓我們看清楚這些一知半解的學者：

凡人對世間都有很好的見解，這是因為他們自然無知 (*ignorance naturelle*)，而這正是人之所以為人之處。科學有兩項極端是彼此相接的，第一是人自出生之後就沉浸其中的那種純粹自然無知，另一則是偉大的靈魂所面對的那種純粹自然無知，他們在踏遍所有人類的求知之路後，才發現自己一無所知，故又回到啟程前那種純粹無知中，然而，這卻是學而無知 (*ignorance savante*) 後的自知之明。那些介乎兩極端之間者，他們已走出自然無知，但尚未到達另一彼岸，不知道自己胸無點墨卻又自命行家。這些人語不驚人誓不休，凡事都妄下斷語。俗人與學者 (*habiles*) 共組凡界；惟獨一知半解者看輕凡界，也被世人看輕。他們凡事信口雌黃，但世人言必有據¹⁷。

就這一個一知半解者的概念，究竟巴斯卡所指為何？很可能是那些不信教的人 (*iberins*)，但尤其應該是那些都懂得某些道理，但涵養又未深入到足以提出理性批判的人。也因此，某些科學觀察雖是奠定在真實法則上，卻在探索途上天折了，僅造就出一知半解的論證。我們也可想到蒙田與其「駑駿不分」(*mesis*) 的說法，這些一知半解的學究 (*savants incomplets*) 又添造出另

16 【譯註】名詞 *iber* 原出拉丁文，指的是樹木的外皮，即韌皮部。*iber* 的同音字有 *libere* (源出動詞 *liber*)，釋放、解除、擺脫之意。當然，讀者也可聯想到字形相似的形容詞 *libre* (自由的、不受拘束的、不拘形式的)，名詞 *librairie* (書店、出版社) 等等。

17 Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, «Raisons des effets», 83-327.

一種無知：

或許也可這麼說，表面看來，在登入知識殿堂前，有一種目不識丁的無知 (*ignorance* *abécédinaire*)：但在登堂入室後，則有目空一切的無知 (*ignorance doctorale*)：這是知識造成並坐大的無知，就像知識也能根絕並消弭那目不識丁的無知般……樸實的農人都是正派人物 (*honnêtes gens*)，而正派人物就是哲學家：或者，按照當今的說法，他們個性堅強又俐落，而且接受過諸多有用的知識教育。至於那些駑駘不分者，他們既不屑騎上那第一匹大字不識的駑駘 (*ignorance des lettres*)，也擠不上另一匹駿馬（所以屁股就懸在兩坐騎間：我自己和許多其他人也名列其中），這些人都是害群之馬，乖張又惹人厭：唯恐天下不亂¹⁸。

究竟是讓人駑駘不分、還是一知半解的人，無疑全都是引起爭議的概念。布赫迪厄經常使用這些字眼，希望讓他的勁敵啞口無言，尤其是一些社會學者，對布赫迪厄而言，他們就是蒙田筆下「知識造成並坐大的無知」的化身。蒙田將他自己也列入駑駘駁雜的等級中，這應是求知後不可避免的結果，而未必是隸屬於某社會團體之故。

布赫迪厄應該可以體會到，社會學特別容易滋生出自空一切的無知，也就是在熟讀典籍、又晉身知識殿堂等體制後所培養出來的無知。在他先前的文章中，社會學被比喻成是「收容所」，此一特徵原應可讓他整理出，介於建構完整的概念操作與流行趨勢這兩者間、一門有著一招半

式般的科學（*demi-science*）的生存之道。就讀者的接受過程而言，這是項不折不扣的認識論難題，他往往表現出厭惡之情。所以，他再三武裝文法與詞彙的防備工程，避免其論述變成陳腔濫調、一知半解者的利器。只有身為智者的他自己可將其論述攤在令人啞口無言的輿論空間中，並由他自己來做了斷。由於擔心自己不過是立於象牙塔中，以至於他登上舞台公開亮相，而且是站在越前面越好；他因此成為公眾人物，但在其生涯之初，他卻拒絕扮演公共知識分子的角色。總之，如此一來，他便無法避免目空一切的無知所造成的後果：原本他總不時期待著，能有讀者可複製他那艱澀崎嶇的邏輯思路，到頭來，卻只有那種指鹿為馬又信誓旦旦的粉絲，這便不再是個良機，而是沉苛重擔。

此一負擔之沉重，可在他於法蘭西公學苑執教後的出版著作中一窺究竟，他不斷提到在素質如此不一的聽眾之前、讓他難以倡言。這是因為在這座古老學術殿堂的板凳上，不僅坐著與他交情最深久的夥伴，一群研習布赫迪厄的理論概念已長達三十多年的人，還有就是才剛抵達巴黎的年輕人。所以，他是在一種煎熬中體會到，在一個他只能握住半邊天的世界裡，凡人接受一套學術論述（*discours savant*）後將導致的可能後果。通常是因為聽眾寫下問題、布赫迪厄隔週解答，

18 Montagne, *Essais*, I, LIV, *Des vaines subtilités*, éd. Balsamo, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1962, p. 331-

332. 【譯註】同一家伽利瑪出版社二〇〇九年版本（collection, folio classique）的拼法是 *méris*。Mésis / méris 的字義是混合、同時兼具上下文中已提及的兩項特質。

所以，他便可接觸到一知半解者領教後的可能後果。正是這些提問反應出其主張與聽眾所理解者間的鴻溝。在關於國家此一課程中，他也提及：

……我想說一下這次教學其中的問題之一，而且，這讓教學者很難為，那就是來聽課的人往往參差不齊……法蘭西公學苑授課的主要問題之一，其實，既是優點、也是缺點，那就是它廣集擁有不同專長、學科訓練、年齡層等等、彼此差異相當大的聽眾，此一差異所帶來負荷也是相當沉重的，尤其是當教學者體會到這一點的時候……¹⁹。

因此，法蘭西公學苑遠非解放天堂，但毋寧是禁錮之地。他試著去執行一項雙重任務，但心力交瘁：作為一名偉大的學者，在專長領域內享有舉世盛譽，同時又身為民眾的導師。可嘆的是，他眼前的民眾並無蒙田所謂的目的不識丁之無知，煥發著那種在接受科學教育的社會化之前的純樸狀態，而是大學教育普及後、大量生產出來的一知半解之俗人（*peuple demi-savant*）。布赫迪厄手握蒙田的概念架構與他自己建構出來的理論，所以，他非常明瞭社會學的教學將導致嚴重、又無法事先預期的後果（*unintended consequences*）。讓一整個年紀相同的班級幾乎全都通過高中會考的事實，並沒有帶來期待中的結果。高等教育的普及，既沒有帶來正當高尚文化活動的大爆炸，也沒有促進社會的整體批判能力。大學生成為美國文化工業的忠實消費群，而陰謀論說（*théorie du complot*²⁰）在高中生間如瘟疫般蔓延開來。這些現象，都不是保守的文化或政治

評價，而是完全相反的：這裡指出的批評，只是針對讓民智大開之政策所帶來的非預期後果，尤其其是，如果我們認為這些不同的知識都將助長蒙田所謂的驚駭搏雜、或巴斯卡筆下一知半解的學究。當一名學者也將自己列入他痛斥的驚駭不分之輩時，那他本人就可促使我們去思考，學而無知極可能是求知的非預期效應，但事實上，這卻也是由於樸實無知的農人從來就沒被當作是評分對象。

布赫迪厄的社會學也沒有跳出如此之悖反後果，更何況，他的社會學既是圈外人難以理解之物，卻又向圈外公開傳授：布赫迪厄總想讓社會學成為無所不往的科學，就此而言，他與涂爾幹是站在同一邊的；換言之，社會學就是一門不對外公開的學科。另外，布赫迪厄也確實是涂爾幹的子弟，例如，他表明要用社會學來改造世界，賦予社會學社會實用性（身為《社會分工論》

19 P. Bourdieu, *Sur l'Etat*, op. cit., p. 182-183.

20 【譯註】該詞的原文雖然冠著「理論」，但遠非科學論說或假設，而是一項不折不扣、由來已久的社會現象。即使牽涉範圍廣泛，但往往都有著「統治世界的人與規則、發生在我左右的事情都不是學校教的、媒體說的那一套」的隱喻和不满，現今個人化與視覺化的電子傳輸，乃至保守或激進之宗教信條，只不過是取代傳統的口耳相聞，並讓現象加倍渲染擴大；最典型的例子是，猶太人才是統治世界之王，美國九一一事件並非蓋達組織所為，而是美國情報人員的傑作，美國人並沒有登陸月球等等，某某政治人物不是車禍身亡、而是被暗殺。當今各大傳統媒體以「闢謠」手法來製作新聞話題，也不過是最新反例，但也常是越描越黑。近年法國教育部對此深感憂心，除卻政治與道德層面外，多次民意調查與學者研究均顯示出年輕人更相信陰謀論說，猶如徹底撼動科學教育的危機（陰謀論者相信，地球不是圓的、恐龍的歷史只有八千年等等）。

(*De la division du travail social*) 的作者，涂爾幹曾強調「如果社會學只有拿來高談闊論的價值，那就不用浪費時間了」。然而，當布赫迪厄在法蘭西公學苑的講壇上表明要為人民喉舌時，卻開始與涂爾幹漸行漸遠了。他總是將自己的概念建構打製成最不容易被壓縮簡化的樣子，雖然，事實上，他也從不以為應該再多花心力去做更清楚的說明；然而，最後攤在公眾眼前的結果卻是，一個再簡單不過、但即使再三解說也無濟於事的理論。布赫迪厄的形象，一直都是嚴肅又近乎悲愴的，那種社會科學始終就是自我矛盾的寫照：用一些沒人懂的字眼來闡述世人自認已透徹的常理，然後在一對立過程中，那彼此抗拮的勢力已無人可辨，縱有一股不假思索之衝動，世人欲言又止，只不過，最後到頭來，又爭長論短的：世間確如我思者，吾身苦難足可印證。

此一困境並非布赫迪厄的專利。安東尼·紀登斯 (Anthony Giddens) 曾針對社會學專有名詞的雙重地位提出非常有力的分析：學術建設最後總是被社會施為者挪作他用。社會學家的概念總是在公眾生活中贏得新生。例如，高夫曼的污名，這原是在《污名》(*Stigma*) 一書中提出的概念²¹，在當今用來形容社會團體區隔化 (*categorisation sociale*) 現象的用詞中，則是最被廣泛使用者。這個詞彙已是社會抗爭的武器，可用來讓世人體會到「被污名化的人」乃是受害者。標籤理論 (*Labeling theory*) 原是由互動論社會學者提出的，尤其是透過霍華德·貝克 (Howard S. Becker) 的努力，標籤一詞也成為廣泛應用的字眼，而且，很可能遠遠超乎原先宣傳該詞者想指出的內容。媒體的擴張、宛如救助單位般之社會工作的竄起，都在某一範圍內說明，為何這類用法引起廣大迴響，以及，為何「被污名化的人」、「被貼上標籤的人」動輒便訴諸此工具。這是

為何當政治人物與治安單位認為，社會學提供給犯罪者種種脫罪藉口（excuses），而社會學家則反駁，他們的專長只是印證了支配者總想一再掩飾的一些現象時，這其實是秀才遇到兵、有理說不清。²²

由紀登斯發展出來的「雙重詮釋學」（double herméneutique）理論可用來分析這類社會學概念被社會大眾引用的現象。該理論也提供理解另一方向的可能，即世俗主張轉向社會科學此一路徑：世俗概念（lay concepts）持續又頑強地抵抗著學者想要使之變得一清二楚的努力。²³ 社會科

21 Erving Goffman, *Stigmata. Les usages sociaux des handicaps*, trad. Alain Kim, Paris, Minit, 1975 (1963).

22 【譯註】法國輿論乃至學界，長期以來視社會學為一門替社會「病態」提出診斷或「醫治手段」的技術，否則就是民意調查中心、市場調查公司的謀生工具；於是乎，每有重大「社會事件」發生時，社會學者便成炙手可熱的媒體明星。例如，二〇一五年法國發生數起駭人的恐怖爆炸、殺害事件，所以，在該年間「旗幟不等、程度不一」的社會學家也出面解說，或是受邀從事專題研究。自二〇一五年十一月底起，當時的總理（Manuel Valls）多次公開發言表示「不須尋找任何藉口，無論是社會的、社會學的、文化的理由」，「我已經受夠了那些一再尋找藉口，以及，文化的或社會學解釋的人」，「提出解釋，就已經有點是為（那些人）找藉口」，當時報章甚至掀起「藉口文化」（culture d'excuse）一詞。一方面，諸多政客同媒體人著書鞭撻社會學家（例如，身兼二〇一五年遭恐怖攻擊的查理周刊（*Charlie Hebdo*）與法國廣播電台（France Inter）的前任總監 Philippe Val，於同年出版《*Malaise dans l'inculture*》）未受教化的煩惱（）。另一方面，學者除發言駁斥外，亦專書分析此「唯社會學主義」，「反社會學」現象，例如，本書作者多次提及的 Bernard Lahire，他專文《*Pour la sociologie - Et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*》（支持社會學——告別所謂的「藉口文化」）（La Découverte, 2016）。

23 Anthony Giddens, *The New Rules of Sociological Method*, Stanford University Press, 1993 (1976).

學概念的產生，從來就沒有脫離過社會施為者，更何況，社會施為者也被認為是社會科學概念的化身，因此，社會科學的研究成果，最後便成為這些調查研究想要描述之社會空間中的一部分。前述的紀登斯研究專論首版乃於一九七六年付梓；當時他指出，繼現象社會學與民族學方法論的啟示後，他將重新檢討應與先入為主之概念斷絕的涂爾幹認識論。能夠顧及到「雙重詮釋學」，也就是，去考量這類存在於社會學與一般社會空間中雙重詮釋循環的經常性現象，其實並無法解決在處理一個會自我表達的研究對象時，將面臨的所有內在問題，然而，這卻可幫助我們走出，由於義無反顧地要與常識一刀兩斷的作法而導致的困境。

布赫迪厄他自己就是將圈內人才懂的言語公諸世人的最好例子，更何況，這些用詞也只通過他這麼單獨一名學者的認定。並非布赫迪厄的所有概念都有相同的命運，不過，卻都由於新聞從業人員的使用而變成一般用詞。場域與慣習都成為慣常使用的術語，而 *doxa* 這個字，已被收編到一般詞彙，在布赫迪厄用這個字之前，誰也料想不到竟會如此。二〇一四年十一月三日政治學教授阿蘭·伽利古 (Alain Garrigou)²⁴ 在《世界外交月刊》(Le Monde diplomatique)²⁵ 的部落格上表明其個人想法：

「*doxa*」這個希臘字，先是巴門尼德 (Parménide)²⁶，然後就是柏拉圖，兩人都用來指意見 (*opinion*)，也就是，理性的思想應該去對抗的成見，再來又變成布赫迪厄的一個社會學概念，用來描述輿論 (*opinion publique*) 的特徵，輿論的不同詮釋面 (*doxosophes*)，以

及，由於種種事物之顯著性而產生的某類型世界觀（*rapport doxique*）；否則，這個字之前是沒人知曉的。至少，直到政界對這個字產生興趣之前，都還是如此。²⁷

政治評論家伽利古跳過了一個重要關鍵，那就是，這個概念其實是布赫迪厄跟哲學家胡塞爾借來的，只不過，他又加以補強，而當初胡塞爾是用來說明人與世界的某種原初關係。若說此一與世界的原初關係是不同於那種與世界的智識關係，胡塞爾的 *doxa* 針對的是，特別鎖定一般性事物的基本結構，也因此，從來就不是殘缺衰敗、也不是任何偽意識之物。這與在一般言語中，草草瀏覽過布赫迪厄的著作後，便四處去宣揚 *doxa* 之負面意涵的作法，是毫無瓜葛的。所以，就如伽利古指出的，尚一馬利·勒朋（Jean-Marie Le Pen²⁸）、還有最近他的女兒瑪莉·勒朋（Marie Le Pen）竟然都去用這個字，實在讓人驚訝。例如，瑪莉·勒朋說道：「艾力克·澤穆爾

24 【譯註】Alain Garrigou (1949-) 是身兼歷史學與政治學教授，一般認為除了追隨布赫迪厄的批判治學的作為之外，他也深研德國社會學大師艾里亞斯的社會歷史學。

25 【譯註】這份月刊創立於一九五四年，當時是世界報（*Le Monde*）的別頁，後則獨立於世界報集團之外。

26 【譯註】西元前五世紀左右，生卒年不詳的哲學家，柏拉圖曾以此人之名為專題著書，並將蘇格拉底列為巴門尼德的嫡傳弟子。

27 <http://blog.monde-diplo.net/2014-11-03-Doxa>

28 【譯註】法國一極右派政黨創黨人，請參見前章註解。

(Eric Zemmour) 提出的觀察是擺明的事實²⁹，但毫不符合從一九四五年戰爭結束之後便已匯整出來的 *doxa*，也就是 *doxa* 推諉取得公信力的某些真相。³⁰「這裡很明顯的是，政治人物將 *doxa* 當作那些他主張應視為歷史真相、卻遭有意操作的事實，但實際上，這只不過是他自己的說法。另外，瑪莉·勒朋在多次發言中都不吝去用這個字。例如，身為國民陣線 (Front National³¹) 的黨主席，她在某次發言稿中評論，「法國總統又重新拾起人民運動聯盟與社會黨 (UMP³²) 這一整個種姓團體、極端自由主義的 *doxa* 來作為他自己的主張³³」。在布赫迪厄一些以人類學研究為議題的論文中，他建構了一個 *doxa* 的定義，也保留了某些與胡塞爾的定義，尤其是關於身體力行這一個問題，言下之意就是，「這個腳踏實地般 (*quasiconcorporelle*) 的企圖，它不假定任何組織形態、抑或宇宙天地的表象，更遑論以上兩者間的關係，且縱使兩者的關係是屬於這個世界所有的 (*immanente au monde*)，或世界因此自行決定其步伐 (*imminence*)，也是如此³⁴」。所以，*doxa* 是實踐之道的成份之一，遊戲經驗也是如此的：

……對參賽者而言，遊戲規則就是讓遊戲帶有主觀意義的東西，換言之，便因此產生意義、存在理由，還有就是正確意旨、定位方針，以及可展望的未來，以至於，參賽者也可在此一遊戲規則中看出種種利害關係（換言之，這就是幻覺，在下注時泛起的，至於利害關係，則是由於遊戲而產生的利益，或者在認定遊戲的先決條件——*doxa*——之後，而興起的利益³⁵）。

於此，*doxa* 這個術語並不故步自封於負面意涵中。相反的，*doxa* 之程度高低正是實踐之道的必要元素之一。不過，在往後的應用裡，該詞有了不同的意涵。這是與當初胡塞爾所給予的定義漸行漸遠之後的結果，因此最後便回到幾個柏拉圖思想中彼此對立的主題，也就是，大致在《曼諾與高爾吉亞》（*Ménon et Gorgias*³⁶）等書裡討論的議題。例如，*doxa* 就是一般人、或詭辯智

29 【譯註】Eric Zemmour (1958-) 法國電視名嘴、作家、記者，往往語出驚人也常吃官司，通常都是涉及種族歧視等議題。

30 RMC, BFMTV, 20 octobre 2014.

31 【譯註】此即其父於一九七二年所創之政黨的名稱，但已於二〇一八年六月改名為Rassemblement National (國民聯盟)。

32 【譯註】這是集合UMP與PS兩縮寫名詞，前者是當時的前任法國總統所屬的右派政黨 (Union pour un mouvement populaire)，但已於二〇一五年重組改名，後者則是二〇一二年底左派政府所屬的社會黨 (Parti socialiste)。

33 AFP, 13 novembre 2012.

34 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, p. 111.

35 *Ibid.* 【譯註】針對這兩段引言，原書脈絡是討論在現象學的活生生經歷之意義，結構主義的客觀意義這兩者以外的出路，所謂的遊戲規則，只是一個個案研究的例子。

36 【譯註】曼諾（生卒不詳）出身貴族，是詭辯學者高爾吉亞（生卒約為西元前四八三—三七四年間，最古老之詭辯學派之一的元老）的學生、朋友；在這裡，實為柏拉圖的兩本不同論著。《曼諾》是模擬蘇格拉底與曼諾兩人的對話，主要是討論美德的定義、本質，是否可透過學習而修成等等。《高爾吉亞》之要旨是關於辯論藝術，但並不針對技巧或方法，而是在政治與道德等的意義、價值，故也襯托對比出，詭辯學派主張辯術是人類藝術的高峰，但在蘇格拉底眼中則近乎謊言——關於Gorgias等人之認識通常是透過古希臘之哲學著作，都已帶著輕蔑不屑的態度。

者的意見，它對比著邏各斯 (*logos, raison*) 與知識 (*épistème, connaissance*)。依此對比關係，*doxa* 與錯誤、捏造是差不多的，不過，當我們去檢視每單一個情況時，事情卻是更複雜的。布赫迪厄在關於國家此一講座的尾聲，提到宗教與個體重新成為熱門議題的現象，然後，他自問著，「是否所有（牽涉到這些現象）的意見論述 (*discours doxiques*)，雖然未必是錯的，但難道不是因為它們草率地在一些有幾分真實的事情上亂扣罪名，所以才有議論紛紛的結果？」。如前所述，與其門生不同的是，布赫迪厄向來就不讓事情變得簡單些。藉著他名之為模糊的概念 (*fuzzy concepts*)，布赫迪厄維持了某相對範圍內的不決定性 (*indetermination relative*)，也讓他的研究員任務變得更冗雜。

很清楚的一件事情是，一般政治學教授往往藉其學術聲譽來試著掌握布赫迪厄之學說的詮釋方向，而且，我們也不妨大膽指出，他們也都盡量去利用 *doxa* 這一個概念裡既有柏拉圖色彩、卻又平庸無奇的一面。因此，即使這是掌握布赫迪厄之《實踐之道》的必要途徑，伽利古卻絲毫不考慮此一概念中胡塞爾所指為何，他也直接把 *doxa* 當作一個類別，也就是，布赫迪厄幾乎再三耳提面命、那種希臘人意味的「告訴」(*accusation*)：*doxa* 成為一套錯誤輿論，與歷史科學完全相左。關於勒朋他挑戰歐洲猶太人慘遭種族屠殺的歷史事實這件事，若說伽利古挺身反對是絕對站得住腳的，但他實在不應該驚訝勒朋會不擇手段、並且反過來利用 *doxa* 這個字來打擊過去把 *doxa* 視為區分科學與意見之工具的那些人。

針對科學與意見的區別這一點，我們可透過布赫迪厄與紀登斯的研究來理出綜合的可能：雙

重的詮釋學此一名詞就意味著，社會學術語會流入一般的社會空間，並成為一項抗爭籌碼。應該如何保護社會科學，使之不至於在不妥當的應用中受害，更何況，這些不適切的應用還是來自於社會科學本身的概念呢？勒朋他那罕見的狂妄自大，讓他變成像是給世人上了一堂錯誤連篇的認識論課程，但我們不應該讓這個極端的例子掩飾更多看似更無關痛癢、所以就更容易掩人耳目的案例。只要社會學者的主張一闖入公眾領域，他們的想法就會被肆意蹂躪，並成為有心人重加塑造的對象。去揭發這些喧賓奪主的作為，並不足以構成重新打造一組認識論字型的理由。若要妥善利用布赫迪厄的學說，那就得像他再三強調的，絕不要忘記、為何他是如此這般的去建立一整個理論系統。但阿蘭·伽利古的例子則表明了這是不可能的事情，而且，這也不是政治學的教授才會遇到的問題。我們應該接受社會科學如此特殊的社會條件。

與媒體的關係是布赫迪厄之政治計畫最不平凡之處的特色之一。他不僅揭發新聞業壟斷法國的智識與政治生活的現象，但其實遠在他投入政治動員之前，他就已經開始這麼做了。這些關於新聞業的想法，正匯集了 *doxa* 一詞之負面意義的大成：這正代表了學究一知半解時的精神狀態，胸中既有澎湃思緒，卻又無法走到理性推論的盡頭。布赫迪厄譴責新聞業時，也針對媒體炒作出來的輿論、知識分子與新聞業攜手合作後、使知識界的自主性大減等現象，提出廣泛批判。布赫迪厄筆下的飛利浦·索萊爾斯 (Philippe Sollers) 與貝爾納·亨利 (Bernard-Henri

Lévy)³⁸，都只剩面目全非的殘骸，這無疑是一場罕見的暴風疾雨。這都是只是因為布赫迪厄視他們兩人為謀權竄位者，那種裝作像是知識分子、實乃服膺於支配階級利益的傳聲筒。布赫迪厄寫道：

所有那些裝模作樣的專家，無時不就是跟像他們那種人一起打混：當這個人是一文不名、一竅不通時，便裝作是作家、哲學家、語言學家，否則就是什麼都懂的大師；不然呢，就像在那些逗趣的小故事裡，那種好像有點墨水卻一個字也吐不出來的人，還有就是，當這些人只知道就著偉大作家的風範依樣畫葫蘆時，卻也很可能在一時之間讓人們唯恐不及³⁹。

這篇一九九五年時在解放報上刊出的文章，最令人感到驚訝的是，布赫迪厄一舉便將文學場域理論改裝成武打戰具，特別是用來對付那些長年間遊走於資產階級的前衛派與新保守主義思潮間之投機知識分子。在這篇文章中，布赫迪厄說明的是場域的規範，但就一個特定社會空間的內部抗爭而言，也讓世人見識到，他的才能學問賦予他廣博的知識，並進而精煉出一連串的值判斷。整篇文章不僅有讓人一目瞭然的場域理論分析，也有批評鑑賞的形式：《女人》(Femmes)⁴⁰這本關鍵小說於是便慘遭「文學殺戮⁴¹」。提出場域理論的科學家，以及，場域內戰戰兢兢的守衛員，這雙重角色便二合一於同一人身上。同樣的架構也用來對付貝爾納·亨利·李維，只不過，戰場不是某某日報上隱晦不明的角落，而是在布赫迪厄最具雄心的著作之一，即《藝術的法

則》一書。當時，該書讀者其實根本不解，為何在全書架構中會有這麼一篇題為《四海皆兄弟》(Pour un corporatisme de l'universel) 的後記。這是他出版《世界的苦難》的前一年，布赫迪厄在《藝術的法則》這本書中畫下他一生論著中的轉捩點，並且明顯表現出轉向規範性的過渡特色：「與之前的章節不同的是，在這裡，該章節的目的是、且希望能夠是一種規範性立場的選擇，至於該立場之基礎，則是由於堅信，在關於文化生產場域之運作邏輯的知識中，我們有可能整理出一份知識分子集體行動之具體計畫。⁴²」這裡是揭竿大將般的布赫迪厄挺身發言：讓人以為他是一舉殺出十九世紀的文學圍城。雖未指名道姓，但他矛頭指向的勁敵卻是全巴黎都認得的。於是乎，貝爾納·亨利·李維便被描述成：

38 【譯註】Philippe Sollers (1936-) 是著名的法國作家，得獎無數，但寫作主題與公開發言內容等經常引起爭議，曾直到中國文化大革命結束，四人幫被捕後，仍繼續公開支持江青、反對鄧小平的經濟開放政策。Bernard-Henri Lévy (1948-) 身份多重，作家、哲學家、電影製作人、戲劇創作家、專欄評論家等等，其發言、寫作、創作主題經常涉及當代戰爭(例如，前南斯拉夫內戰、法國空戰利比亞等等)、種族身分認同、歧視(例如，反猶太主張)等範圍，除活躍於法國之外，也於美國社交界穿梭，近年亦曾官司纏身。

39 Pierre Bourdieu, 《Sollers tel quel》, *Liberation*, 27 janvier 1995; repris in *Contre-Jeu*, op. cit., p. 18.

40 【譯註】這是索萊爾斯於一九八三年出版的小說，內容是作者本人與一名美國駐法記者針對數名國籍不同、理念各異的前衛女性(主張無政府主義的革命分子、女性主義者、音樂家、媒體工作者等等)而展開的對話。

41 *Ibid.*, p. 20.

42 P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 545.

這儼然是維根斯坦筆下的「跑新聞的哲學家」中最典型的一個，在電視上演一齣知識分子的故事前，趕忙先將自己化妝成像是波特萊爾（Baudelaire）的樣子。然而，就像華特·德拉梅爾（*Walter de la Mare*⁴³）筆下的人物一樣，他只能看到腳跟高的世界，像是地板裝潢用的底板、雙腳Y、鞋子碰得到的地方。所以，他能告訴我們的歷險故事，也就是這些他能接觸到的可恥之事、背叛之為、下流勾當與卑劣算計等等⁴⁴。

初閱《藝術的法則》這本以文學為主題的讀者，深感困惑之餘，可能還是會以為這番言語攻訐是出自於某些用意，但最終還是不了了之、無所適從。其實，那只不過是汙辱謾罵，目的在於以往後成為場域科學之藝術科學的名義來汗巖對手。雖然，一般而言，眾人都同布赫迪厄般，對於媒體捧出來的知識分子頗不以為然，然而，將科學與媒體炒作混為一談的作法，未必博得同情。如果場域理論只不過是場域內秋後算帳的工具，就此而言，可說是有用之物嗎，更何況，集體公開動員的號召也沒引起多少迴響？總之，人們互相辱罵時，並不需要任何理論依據。

貝爾納·亨利·李維早已在一九八四年時出現在布赫迪厄的《學子》一書中的附錄三，標題則是〈論法國知識分子的熱門排行榜〉，又，到底誰來判斷這些裁判的正當性？（*Le hi-parade des intellectuels français, ou qui sera juge de la légitimité des juges?*⁴⁵）。這篇短文的論證是非常具有說服力的：排行榜名次完全由在各大媒體的曝光率來決定。若說此一論點看似合情合理，卻也是經過嚴格調查的結果。新聞記者習慣先將這些候選人歸到產量稀少的類別中，換言之，都是屬於

場域中自主獨立的一端，至於歸類指標，則都與用來研究大量生產的施為者相同。這樣的做法便產生了張冠李戴的效應，「具有螢幕才華的散文家」驟然成為鎂光燈焦點；讀者毫不費力便可將這滿頭散髮又襯衫低胸大敞的人列入沙特繼承人的清單中⁴⁶，於是，如同我們之前已討論過的，錯把臭皮囊當做是光亮的燈籠。這樣的分析讓人無話可說。不過，讀者還是會在接近文章結尾時，由於該熱門排行榜內容的揭露而感到有些茫然⁴⁷。排行冠軍是李維史陀，且遙遙領先阿宏、傅柯、拉岡與西蒙波娃。布勞岱爾保住了第七名的寶座，而另一名不為人知的大學教員喬治·杜梅吉爾（Georges Dumézil⁴⁸）則名列第三十四。所以，位居場域中獨立自主一端的施為者，依然

43 【譯註】Walter de la Mare (1873-1956) 是英國詩人、作家，尤以撰寫童書著稱，但其想像力與魔幻般的人物，並非一般之「童稚」。例如他曾塑造一個由於隱疾而無法張開雙眼的小孩子，所以，他看到的神奇世界就是一切都不太齊全，並有殘缺的人性。法國詩人波特萊爾的傳世照片中往往蓄微卷之中長髮，貝爾納·亨利·李維之髮型類似。

44 *Ibid.*, p. 545-546.

45 P. Bourdieu, *Home academicians*, op. cit., p. 275-286.

46 【譯註】這是貝爾納·亨利·李維的一貫造型，蓄中短髮，黑色西裝配白色襯衫，但往往不扣上胸前鈕扣。

47 【譯註】這篇文章是根據好幾本法國文學雜誌、知名周刊等所做的「閱讀知名度與影響力」的問卷調查與排行榜。在文中，布赫迪厄不僅分析問卷結果、形式等等，也明文列出這些評審的名稱，並依其工作性質與職位等加以分類。另外，他還明列榜上有名的作品名稱、名次，同時摘錄相關雜誌的報導內容（例如，身為準裁判的某些知名記者認為最重要的十本書等等）。

48 【譯註】Georges Dumézil (1898-1986) 出身書香世家，主要成就不限於教學、研究，亦投入典籍翻譯，牽涉學科網

榜上赫赫有名。但如果我們單僅考慮到在布赫迪厄的分析中居關鍵地位、那所謂的張冠李戴此一因素，這樣的結果，仍然不免令人感到好奇。讓知識分子高居排行榜的前面名次，是不是這些不學無術的媒體工作者向科學之真善美致意的表現？這一整篇文章的痛癢之處，其實應就整個排行名單來看：社會學家布赫迪厄以第三十六名敬陪末座，與皮耶·布列茲（Pierre Boulez）、寇恩·阿勒貝爾（Albert Cohen）、李歐波德·塞達爾·桑戈爾（Léopold Sédar Senghor）等長輩齊名⁴⁹。所以，我們大可假設，布赫迪厄在得知他在此一榜單上並沒有獲得預期的名次時，胸中怒火可能便一把燃起了他的求知欲（*libido scienti*）。此一知識分子排行榜的事件可做多種解讀，讀者可自行選擇：布赫迪厄的分析證明了他追求知識的意願是無懈可擊的，而且深入到每個細枝末節（就這一行排行榜而言，未必只有單一類型的讀者群）。布赫迪厄有超人的敏感性，所以，我們實應在其高度熱情中去細細回味其研究著作的論理推衍。以上的例子也說明了，即使是場域中獨來獨往的施為者，還是需要某程度的曝光度來證明其存在，而且，只有新聞媒體的認可才可能帶來此曝光度。

若說布赫迪厄與某些新聞媒體建立起真正的友誼，他卻從未停止抨擊媒體對法國智識與科學生活的壟斷。一九九六年時，他出版那本關於電視媒體的小書，這是當今他在全球最有名的著作。在這本書中，他的批判精神發揮得淋漓盡致，卻也很弔詭地呈現出某些極限。在這本書中，布赫迪厄繼續其顛覆路徑，將實地研究與媒體炒作遊戲的分野一筆勾銷。大致而言，這本小書還廣受新聞工作者的好評。憑著布赫迪厄尖銳的文筆與這本書低廉的價格，布赫迪厄的目的是提供

給社會大眾「關於電視媒體的社會科學研究成果」⁵⁰。但仔細閱讀後便會發現，所謂的社會科學研究成果是不存在的：這本書裡並非任何針對某某特殊背景下電視節目製作與收視結果的社會學分析。這也無妨：所有知識場域內的施為者都知道，這本書的寫作動機是情有可原的。那是來自於作者的一把怒火，他受邀某電視節目，發言時卻無法暢所欲言。在這本小書付梓前，他也已經在《世界外交月刊》上發表了一篇功力深厚的社會學分析文章⁵¹。他要表達的意思是很清楚的：市場邏輯為「新聞媒體場域」帶來持續的壓力，然後，「新聞媒體場域」則在其他的文化生產部門裡，針對「純粹絕對事物」施加持續增高的商業壓力。這就如同任何其他方式，其實都是為了揭發收視率的獨斷勢力。如果我們將上述整個推論延伸到極限，那就等同波普所言，就現有常規看來，電視已是民主的敵人⁵²。針對這一點，布赫迪厄是站上講壇、聲援一些實不需要科學證

羅文獻學、心智精神研究、宗教史等等。

49 【譯註】Pierre Boulez (1925-2016) 是作曲家、指揮家；Albert Cohen (1895-1981) 是經常以愛與死亡為寫作主題的小說家；Leopold Sédar Senghor (1906-2001) 是詩作大師，曾任塞內加爾總統，也是二十世紀最具影響力的非洲知識分子。

50 Pierre Bourdieu, *Sur la télévision, suivi de L'Empire du Journalisme*, Paris, Raisons d'agir, 1996, 4e de couverture.

51 Id. *«Analyse d'un passage à l'antenne»*, *Le Monde diplomatique*, avril 1996, p. 25.

52 Karl Popper, *La Télévision: un danger pour la démocratie*, trad. Claude Orsoni, Paris, Anatolia, 1995 [1993] ; rééd. 10/18, 1996.

據、但已世人皆知的抗議風潮。在關於電視媒體這本書中，我們可立即發現一項布赫迪厄晚期研究中常見的主題：知識場域之自主性所承受的威脅從沒有如二十世紀末般的重大。所以，真正的問題並非新聞媒體的持續壟斷，而是社會科學知識超乎想像的脆弱單薄，即使有著「知識論的決裂」(coupure épistémologique) 這類強大的辯護理由，社會科學卻可能在轉瞬間便失去好不容易才贏得的自主性。科學扁舟嘻皮笑臉說著，有一道老遠就看得到的水流擋住了它的去路！

布赫迪厄這本書有兩類論點。第一類牽涉到的是，電視媒體經常處理的新聞訊息(無時無刻不以煽情為訴求、嚴格的時間控制、偏重社會新聞與體育活動)，以及，社會施為者在面對著電視媒體的要求時，各自握有的資源是不平等的；例如，在攝影機前，貝爾納·亨利·李維就遠比罷工的鐵路員工還更坦然自在。第二類論點則是關於炒作新聞事件的想法，這是更值得存疑的，尤其是事過境遷後：因此，披戴伊斯蘭頭巾的問題若是存在的話，則只是因為新聞記者冠上了這類詞語，所以就產生了某種真實般的效應；如果我們不去追究這類效應，似乎很可能只不過是一段綁上頭巾的插曲而已。至於「新聞記者」窮追直打的批評，我們可簡單視為，將社會科學也列入自然科學之大本營後、這一整個認識論的努力所產生出來的特殊結果，更何況，當今通行的知識社會學往往認為，它若要與任何其他關於社會空間的論述做出人為區分的話，其實宛如痴人夢話。在社會學的發展史上，社會科學與新聞業勢不兩立的局面並非向來如此：韋伯、芝加哥學派、阿宏·班奈特·柏格(Bennett Berger)⁵³都曾強調，新聞工作經驗對社會學者的研究工作而言，其實是助益非淺。讀者未必需要贊同這些觀點，然而，讀者仍有權質疑的是，當一門從未停

止表現出嚴守認識論之層層規定的社會科學，以及，一場實與攻訐或辱罵無任何異同的論述活動，這兩者之間的界線逐漸消失時，社會學又贏得了什麼？更何況，這場批鬥大會，與任何其他我們都已見識過的一些關於電視媒體的批評，也不過是大同小異。或許讀者會偏好的是，以場域為切入角度來分析電視媒體：若是訴諸一個鋪滿立足點之空間建構這類假設，我們就可以不再將新聞業視為一個與其他場域都無任何關係的整體，相反地，可視之為被過程經歷、事件歷史與矛盾對立不斷地沖刷劈決的世界。

諸多布赫迪厄的同事都對這本關於電視媒體的小書感到失望，就如《世界的苦難》一書問世時，他們都緊張地張望著，深恐布赫迪厄會放棄他曾付出不知多少努力、又堅忍把守其信念才建立出來的方法論規則，以及，他是否會從此走向一種過去從沒見過的火爆作風。他在科學權威領域的論理一絲不苟又猛烈有力，但在另一方面，他訴諸敘事或詮釋風格之策略的做法，卻與日常生活世界中的敘事與詮釋策略難分高下；布赫迪厄在這兩者間的天淵之別，又讓整個社會學研究活動的正當性變得更加艱難。《社會學家的技藝》一書中確實堅守科學陣營的艱辛刻苦便莫名地煙消雲散了。無論誰都了解他在有關電視一書中所言為何，即使是資質最遲鈍的記者也不例外。此一縮水簡化的努力所贏得的代價，正是布赫迪厄晚年引起廣大社會迴響的原因所在。可是，這

53 【譯註】Bennett Berger (1950-2005) 是任教於聖地牙哥的社會學家，主要研究領域是社會變遷如郊區化、青少年文化、美國反文化、社區生活等等，指出所謂的郊區工人文化、青少年文化等迷思。

番盛名與似乎在轉眼間就贏得大眾認可的印象，也同時顯示出，這種對外公開傳授的極限，只不過，宣傳單上從來就不敢真的這麼寫著。總之，政治上的緊急狀況從此成為唯一的考量因素。

雖然布赫迪厄改變作風是他晚年之事，但我們依然可將他列入獻身公職的法國知識分子此一系譜中，而且，他還是鞠躬盡瘁的典型，即使是將他最後顛覆違逆的練達也納入其形象寫真中，亦不改此一結語。

獻身公職的知識分子是在第三共和的初期匯聚成群的。當時由專業教師獨占專業知識能力的主張逐漸升起，尤其是大學院校中的哲學教授。而且，這些呼籲也呼應了共和主義者的教學制度改革運動。另外，這些改革也由於哲學教學的質量快速成長，教師專業素質顯著提高，以及，出版市場上琳瑯滿目的新式書籍，特別是廣受數量持續增加之大學生歡迎的學習指南，於是便很明顯地改善了哲學教學的工作條件。將原先大學職務的理念轉舵改向去堅持一個擁有技術與專業的知識體，便徹底違背了上知天文、下知地理之知識分子的固有形象，也不符合那種文人都是滿腹經綸、只在學術圈子裡琢磨胸中點墨的一貫作法。知識分子的活動之正當性定義，正是一場熱烈激昂之意識形態鬥爭的主題所在，圍繞著新索邦大學（*Nouvelle Sorbonne*⁵⁴）的論戰、尤其是德雷福事件（*affaire Dreyfus*⁵⁵），就是最好的例子。另外，對大學教師而言，掀起論戰，也正是將他們蓋有正字標記的專業能力，轉變成眾人焦點的最好方法。這樣一個過程的目的，在於打擊屬於另一意識形態陣營之傳統文人的活動，而這些人，也在這些逐漸興起的改革風潮中，深切感受到生存危機。

沙特的形象，尤其是布赫迪厄描繪的那種全方位知識分子的模樣，正是就此一觀點而言，哲學思想活動在後共和時期的新面貌。結合哲學、新聞寫作與文學之餘，在步出大學校園後、便回到咖啡廳，將研究室與圖書館皆拋之腦後，每逢緊要關頭便提筆疾書等等，這些行為都構成一套完全不需再向共和體制報備的思維態度。自一九五〇年代起，其實沙特的作品都是在大學院校以外生產出來的，卻在高中哲學課程中取得不可漠視的地位，這可從他在教科書中的份量看出：阿爾蒙·古維列爾（Armand Cuvillier）的《哲學概要》（*Précis de philosophie*）一書在一九五三年版本中共有二十七處提到《存在與虛無》（*L'Être et le Néant*）的作者，然而，向來最具代表性的古典哲學家，全數加起來也不過五十多處。雖說一九六〇年代最著名的哲學大師都表明，與沙特那種動輒以知識分子姿態插手過問的作風，敬而遠之，但是他們也全都一一走出專業象牙塔，並擁抱前衛文學、改造哲學思辨的傳統鋪陳形式，或者，更激進者，改寫其學科的思考對象。所以，一邊是傳統的哲學教學者，他們服膺於一整套可賦予自身權威性的典籍，另一邊則是前衛之哲學創作者，他們拒絕承認其學科演變過程中曾存在著任何啟蒙教師。雙方的對立，逐漸腐蝕一

54 【譯註】簡單而言，La Sorbonne 原本是十三世紀時創立的神學院，但該詞也泛指法國大革命之前的巴黎大學，以及十九世紀末的自然科學與文學院。一般若言新索邦，通常是指十九世紀末時整個院校的改建與擴大、分立，也就是，學生與教師群雙方質量與數量的增加與改變。

55 【譯註】這是發生在十九世紀末、第三共和時期的政治與社會衝突事件，德雷斯上尉（Alfred Dreyfus, 1859-1935）先被控告判國、然後判無罪。讀者可參閱麥可·本恩斯，《法國與德雷斯事件》，麥田出版，二〇〇三年。

個牢不可破、又協調統一的專業領域，以及對該領域的信仰，但在另一方面，哲學專業領域的一致性，卻又是來自於它在法國共和政治空間內的地位。反體制的情懷風起雲湧：哲學家傾向在剃刀邊緣安身立命、而非奧林匹克山頂上。以既定秩序為敵的顛覆性思想逐漸形成新的專業規範。

若說前衛作風吸引了不少布赫迪厄的同事，特別是在一九六八年一波波的社會事件之後，布赫迪厄自己則總是與之保持距離。不過另一方面，他也逐漸地將違逆此一作風收編到他作為公眾人物的靈魂中，並以此交織出一種與政治的新關係。單只是擺出幾個引人側目的姿態，並不足以徹底改變他的立場。無論是他關於國家體制的講座，或是收錄在《以火攻火》這兩本書中、一些在公眾場合之簡短發言，其實都賦予他一種大致吻合了知識活動之「共和主義者」的形象：無時不刻都捍衛著科學自主性與教師的教學自由、與知識名流作對到底、每每為公眾利益憂心感傷。這每一項作為都可讓我們將布赫迪厄歸列於在第三共和初期形成的某一系譜中，且其典範來源，正是兩名生活在國家體制之邊緣地帶的哲學家，那就是，孔德與查理·雷諾維葉。布赫迪厄雖是題為《實踐之道》一書的作者，卻從來就不是某某黨派之御用知識分子。雖說他猛烈攻擊出身國家行政學院的政治人物與社會黨人，他卻從未對共和體制失去信心。

皮耶·維大樂－納杰曾將反殖民之知識分子的信念加以分類，他自己便很明顯地處於法國共和傳統中，也讓自身作為毫不退卻地結合了專業知識：「我試著以歷史學者的立場來對抗阿爾及利亞戰爭。」⁵⁶我們都不會忘記，《黑色獵人》（*Chasseur noir*⁵⁷）一書的作者的分析知識分子是如何反對殖民戰爭時，提出了三大陣營之說：他自己棲身的「德雷斯派」，還有，「布爾什維克

派」、「第三世界主張」。德雷斯派往往都是大學院校裡的人，也都是因就著某項智識傳統、以及某種正義主張的要求而表現出堅決的立場。不過，他們通常與任何政治作為都無關。維大樂、納杰也指出，這些人往往將注意力放在劊子手身上、而非受害者。相反地，布爾什維克派則很清楚地坐居職業革命家的邏輯上，而持第三世界主張的人，是無法以專業模式為指標來加以分類。雖說他們通常是新聞記者出身，往往也都是憂國憂民的人文主義者。皮耶·維大樂、納杰提出的例子說明了，交融著動機原則、知識才能與行動框架等因素的共和模式，縱然是在與第三共和初創時的歷史局勢相當不同的情況下，也很可能重新啟動。

與表面上看來完全不同的，布赫迪厄與維大樂、納杰他對自己的立場所下的定義相差不遠。關於國家的講座，正是布赫迪厄他自己與涂爾幹、他們兩人與國家之關係的不同展望、反覆對照。所以，布赫迪厄在開講之際，便提到涂爾幹、《宗教生活的基本形式》的始作俑者，實是其來有自。然後，他又提到在這本書中「合情合理的整合」(intégration logique)、「道德整合」(intégration morale)這兩者的差異。「國家，就我們平時所理解者而言，就是社會空間合情合理

56 Pierre Vidal-Naquet, *Face à la raison d'Etat. Un historien dans la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1989.

57 【譯註】這是Pierre Vidal-Naquet於一九八一年出版的巨著，副標題是《希臘世界中的思想與社會交際形式》(*Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*)，內容是描述希臘神話中一名年輕人離家流浪、不再歸返的故事。整個背景呈現的是邊緣生活邏輯，反襯著傳統寫作與論證中的希臘思辨哲學、民主殿堂理想、偉人英雄。

的邏輯整合與道德整合的基石。⁵⁸」雖說布赫迪厄的講課並沒有在宣告該定義之後就結束了，但這個定義，其實就是他一整個研究分析的起點。之所以在社會空間蔓延著諸多衝突，其條件正是因為存在著某一基礎共識，但該基礎共識的根基，就是這一個國家的定義乃來自於國家的整合力量。在整個講座進行中，布赫迪厄努力去撐開、橫跨在他、一名效命公職的社會學者與國家之間的落差。他甚至在此間距中看到，建立國家如此特殊的研究對象時，必然會產生的難題。然而，他又向涂爾幹這名效忠國家體制的社會學家致敬，並不時表達一己的追隨意願，例如，重新啟動涂爾幹的宗教社會學、還有涂爾幹就分類後之宗教基本形式提出的概念，其實都是為了搭起他自己關於國家體制的生成等研究。

涂爾幹有一篇寫得非常好的文章，其中將社會學者升高到國家的層次。這篇文章指出，追根究底而言，社會學者做的，就是史賓諾莎筆下的第二種知識 (*connaissance du second genre*⁶⁰) 之所作所為：他製造出一項不再與某一特殊屬性 (*particularité*) 暗中交涉的真理。……猶如涂爾幹所言，在某一焦點上，種種特殊真理看來都是獨一無二的，而社會學者就是那個能坐視此焦點之外的人；因此，社會學者能夠揭示世人從所有的特殊真理鍛鍊而出的那一項真理，也就是真理本身。一路走來後，社會學者便與國家相生相息；在涂爾幹眼中，社會學者在不知不覺中便成為國家的公僕，絕非偶然：社會學者就是那個將不再偏頗的知識 (*connaissance départmentarisée*) 獻給國家的人，至於國家，它的功能就是去製造官方

真理，換言之，又染上了某一偏頗色調⁶⁰。

透過這番幾乎與涂爾幹同感傷懷的情懷，我們隨即可看出，布赫迪厄與馬派學者的國家理論是天差地別的。以批判社會學的立場而言，忠貞不二地去複製涂爾幹的一舉一動是很危險的，也因此是一件不可能的事情，但是，即使是那些無關乎國家的內容，涂爾幹之整體研究的效用正是關鍵所在：國家就是集體的化身；國家可被定義成是一個涵蓋了所有場域的大場域（*méta-champ*）。

如此之類推無疑是與法國國家體制的悠久歷史與中心集權性質（*centralité*）密切相連。一個美國社會學家想必有截然不同的觀點。但對布赫迪厄而言，社會科學是福利國家（*Welfare State*）的孿生兄弟。雖說，布赫迪厄在二十世紀末時已不再認為，國家公務員若如他者是唯一能夠完整表達出個人觀點的人，而且此個人觀點就是他常常提到的，那種依據萊布尼茲的幾何觀點所構成的模式，一個足以聚合所有觀點的觀點⁶¹。然而，社會學家如布赫迪厄者，正是種種抗爭之嫡傳

58 P. Bourdieu, *Sur l'Etat*, op. cit., p. 15.

59 【譯註】簡言之，史賓諾莎眼中的第二種知識是透過理性演繹而得到的，往往具有組成、繼又將種種因素拆解、重新組合的想像性關係，例如，數學；相對的，第一種知識是透過感官與經驗而得到的。

60 *Ibid.*, p. 70-71. Bourdieu fait illusion aux *Leçon de sociologie de Durkheim*, op. cit.

61 【譯註】所謂的幾何觀點原是幾何測量或是繪圖名詞，意思是依照尺度與比例而表現出長短寬厚，但是並不將投射角度納入考量，換言之，無所謂的「觀點」差異。

繼承人，而國家的「左手」也在一波波抗爭中壯大強實。社會學挺身參與國家體制的建設，而在日後成為福利國家的那個儲備著各種可能性的空間內，整體的社會科學也都扮演著相當重要的角色。這些社會科學與各項風險的社會化過程，以及議題的形成，都是緊密相連的，例如，公共議題是需要公權力出面解答的，便是一個議題雛形。而社會學也在公共議題的形成中居關鍵地位，因此，男男女女都不再被認為他們應該為自身遭遇到的不幸、老弱殘病或貧窮飢苦負全部責任。換言之，社會學此一學科是與某一公共部門的誕生與發展密切相關的。

在三大社會學鼻祖中，涂爾幹是最常在國家講座中被提及的。針對該議題，我們原可能期待聽到的是韋伯。雖然韋伯也的確出現在支配統治與正當性等概念中，但實際上，則是涂爾幹、《社會學講義》(Leçon de sociologie²) 該書的作者，壓倒群英。在布赫迪厄所有的發表成果中，國家講座應該是最具反對馬克思主義色彩的作品。我們可在這波重回涂爾幹的風潮中感受到，布赫迪厄對於公共利益的無盡關切，但其定義卻是以公共參與的不同類別為標準。讓布赫迪厄在深入探討國家生成後感到憂心的是，搭建起共和體制的基石竟快速瓦解。而此共和體制正是那個讓他能夠登上當代高峰的體制，也就是讓他晉身法蘭西學院國家之核心，一套在漫長歷史中代表著公權力、破繭而出的精深思想。但在另一方面，由於他總以為自己是這一整個共和制度中罕見的例外，所以，該共和體制也是布赫迪厄不願點名戳破的對象。

身為批判社會學家的布赫迪厄之筆下世界是一個瀕臨瓦解的世界：在法國歷史演變中，我們很難一眼認出，到底哪些東西是為了爭取公共利益的漫長抗爭而留下的遺蹟。首先備受衝擊者，

就是集體道德，一套由於集體責任的哲學思想而培育出來的公共道德。布赫迪厄對於涂爾幹的一言一詞所表現出來的忠誠，的確令人驚訝。社會學，至少就傳統定義而言，它與公眾利益的結合就像是再自然不過的事情。因此，國家講座未了那哀傷的結語並非是捏造出來的。課程最後提到眾多社會學家自己製造出來的矛盾，一方面他們心知肚明地讓公權力消退腐蝕，然而，就另一方面而言，他們的研究學科以其定義來說卻是站在集體這一邊的。當然，這都是就定義而言的，不過，也只是當我們自居於涂爾幹之傳統範例時才會發生的事情。一個主張個人方法論者、或一名以理性選擇為基礎的理論家，絕不會事先就假定他們的研究成果是與集體現實之定義緊密相連。

但對布赫迪厄，這倒無所謂。某些社會學家聯手去拆解歷經兩世紀之久而搭起的一個集體思維空間，在他眼中猶如背叛之舉。在法蘭西公學苑，他很痛心地指出，「但是，有些人卻使盡力氣去發展那種違背此一學科之基本公設的社會學，也就是一套與拆除業為伍的社會學，至於社會學的基本公設，那就是所有與公眾相關的，以服務公眾為使命的，以公眾為考量點的普世標準。」⁶⁵

老成後的布赫迪厄是憂憤感傷之士，未必是因為世界解除魔咒的歷程，但毋寧是因為社會學而生的挫折絕望。此一學科之所以如此，原因則在於，社會學沒有在泉源之處灌入社會集體的力量

62 【譯註】這是涂爾幹於一八九〇—一九〇〇年間在波爾多大學講授的社會學課程，集結出版後的副標題是《道德與法律的自然法則》(Physique des mœurs et du droit)，內容共計十八章，關鍵議題有職業道德、公民道德、國家與個體、財產、契約等。

量，以至於無法鍛鍊出具體行動，而且，社會學還似乎興高采烈地去參與它自己的毀滅大業。我們可就此轉向另一主題，即痛苦憂傷此一議題，這在布赫迪厄晚年時期占有中心地位。

第八章

世人皆苦，凡人有愛

布赫迪厄的門人很少提到，在《自我解析手稿》某些片段裡，布赫迪厄脫下戰袍，語帶感性、細細訴說著與他人之間的交往。所謂自我解析的原則，原本應可定義成反自傳似的，實際上，並無多愁善感之意（*sentimentalite*）¹。那不過是「捕捉所有以社會學的觀點而言適切中肯

1 【譯註】在本章中，作者大量應用三組詞彙：一是名詞 *affect*、形容詞 *affectif/affective*；二是名詞 *emotion*；三是 *sentiment*、*sentimentalite*。對譯成中文時，往往大同小異，但簡單說來，*emotion* 的字源最古老，指的是激動的道德與情緒反應，每每引起某些生理反應或失措行為，一般若言集體性的情感研究時，經常也是用這個字。*Affect* 雖有廣泛的應用層面，但也是一個專門的心理學名詞，意指可透過行為觀察、但很難具體分析的基本情緒，例如，所謂的焦慮、失躁難安等。至於 *sentiment*，則猶如其動詞 *sentir*，指的是透過感覺器官而感受到的印象、感覺，是人之所以為人的本能之一。這個字衍生出來的詞彙最豐富，往往相對著知識、意識，也大量應用於心理分析、現代文學等。必要時，譯者斟酌標出原文；另外，*sensibilité*、*subjectivité* 等之相關詞彙則在本章全付闕如。

的特徵，換言之，就是所有那些給予社會學解釋、促進社會學理解時不可或缺的特徵，而且，也不過如此而已²」。該段落足以說明，無論是他與雙親的關係、或是他個人的內心生活，布赫迪厄是很保留的。但還是有些例外。當他提到阿宏時，即使只是蜻蜓點水，卻還是相當憾人。為了打破一般人都以為沙特與阿宏是形同陌路的印象，他寫道：

事實上，為何在這兩大人物之間，我們總是看不到，他們的相似點遠勝於相異之處（阿宏他自己卻是很清楚的）？首先，我想強調，他們兩人都讓我深深感到異常親切，儘管如此：我想說的是，他們那種我名之為天真的特質，或甚至是他們那種出身資產階級、一切平步青雲、始終如青少年般的幼稚之情（若說我並沒有親眼目睹沙特是如何功成名就的，我倒

是相當清楚、也相當敬仰——難道還必須強調嗎？——雷蒙·阿宏，因此，我有資格說，這名將當代世界描述成是冷酷無情又令人幻想破滅的科學家，其實隱藏了他自己敏銳的心靈，他甚至更溫柔又多情的，另外，他還是一名對智慧的權力〔*pouvoirs de l'intelligence*〕相信到五體投地程度的知識分子³。

這番告白是置於括弧內，並以「難道還必須強調嗎？」這句話點出，當布赫迪厄要訴衷情時，那是頗讓他難堪的一件事情。阿宏是《自我解析手稿》該書中的靈魂人物之一，這讓「團隊」成員、也就是布赫迪厄口中的研究生，感到非常驚訝。這是因為在這個屬於布赫迪厄的小

圈子裡，嘲諷《知識分子的鴉片》（*L'Opium des intellectuels*）該書作者，也就是阿宏那高傲的姿態，未必是侮慢之舉；那些還不算是不不得體的字眼是為了說明，雖身為《費加洛報》專聘的社會學家、法蘭西公學苑的特派記者，阿宏卻是平易近人的。我必須在此強調，布赫迪厄的確是在取代阿宏於歐洲社會學研究所的所長位子後，方組成他自己的班底，理由是利用該機構的聯絡住址、來動員反對一九六八年五月時的社會運動。我們也可以在布赫迪厄描寫阿宏時看出，他在描繪自我形象時有哪些大忌：不僅兩人對於韋伯的評價是一致的，而且，因攸關名節，所以也不容他們在公眾前流露出任何多愁善感或善解人意的方面。至於天真地崇拜著人類智慧的權力，無疑地，那是自第三共和以來，哲學家與社會學家的最大共同點：我們在前一章節已討論過，布赫迪厄在晚年表現出來的政治態度明顯地延續著該傳統：從《再生產》一書中合理公平的教學法，到《以火攻火》中號召知識分子挺身而出，布赫迪厄表現在政治領域中那份對於人類理性之權力（*pouvoirs de la raison*）的虔誠之心是堅定不移的。

《自我解析手稿》書中提及的另一樁往事，也是一曲款款深情。讀者卻可能不以為奇，原因在於此乃牽涉到喬治·康紀言，而我們都知道，這位長者在布赫迪厄身為哲學新兵與成為社會學者的生涯中，扮演著舉足輕重的角色。「康老」——他的同事與學生都是這麼稱呼他的。雖然

2 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 11-12.

3 *Ibid.*, p. 38.

學生都對他敬畏三分，但他則讓布赫迪厄「感動萬分，這是由於康老本身那欲言又止的善意，深深地植入層層氣味相投的慣習 (*affinité des habitus*) 中，並激起千頭萬緒⁴」。康老當年曾建議年輕的布赫迪厄不妨分發到土魯斯 (Toulouse)，這多少是因為他猜想著，既然這個年輕人來自外省，那他應該會很高興回鄉服務。然而，布赫迪厄的眼光遠大、自然而然地他便盤算著如何留在首都一展抱負。因此，雖然他們兩人「氣味相投」，卻不足以讓兩人在評估雄心壯志時，也建立共識。康紀言對哲學教師一職忠心耿耿、鞠躬盡瘁，更何況，他身為哲學督學，又曾身兼該學科之高級教師學銜的評審委員；只不過，布赫迪厄希望走得更遠、飛得更高。身繫著他們兩人的感情關係，其實是有著堅實的社會學基底：正是層層慣習的對應關係 (*homologie des habitus*) 讓我們去思索這一份禁得起風吹雨打的友誼。相反地，與阿宏的情誼並無階層親和 (*proximité sociale*) 的基礎：雖然布赫迪厄什麼也沒說，但我們卻可根據《政治反思五十年》(*Cinquante ans de réflexion politique*) 一書，也就是阿宏的自傳來猜測，他們彼此仰慕著對方的學養，在毫無交集的禮尚往來中，又糾纏著如沐春風般的情誼。

我絕無譏諷之意，但我認為，我們大可假設，鑑於這三人的觀點各不相同，故對一九六八年五月的風風雨雨，也各有評價。應該是康紀言對此最感痛心疾首，布赫迪厄寫著：「我們夜以繼日討論著一九六八年五月的事件，對他而言，這是極大的考驗；他屬於那群將一生全獻給學校教育的人，因其學生（我這一代）而喜而怒，至於這波學生運動，在他眼中，則猶如混水摸魚、否則就是膽大妄為的背叛之舉。」布赫迪厄在其自我解析的衝動中穿插著感情告白。這番

告解點出了他對大學體制與學校教育中某些靈魂人物的崇敬，這些人正是為教育大業而一輩子兢兢業業、死而後已的化身。就這一點，我們可說，因相知相敬綿延而出的那份知者不惑的情誼（*amitiés rationalistes*），從未迸發出直瀉而下的激情。在《自我解析手稿》書中，布赫迪厄的感情世界是一個雄性世界，這毋寧是因為他對晚年生活緘默再三。

至於圍繞著布赫迪厄的班底，在《自我解析手稿》書中，則沒有太多情感交流的描述：但是諸多成員往後的陳述，則可讓我們猜想，他們之間的交往是相當濃郁深厚的。《自我解析手稿》書中對這一個問題的描述，都是為了駁斥歐洲社會學研究中心內部存在著宗派主義作風的說法，或是為了強調集體研究的優點等等，也往往以涂爾幹為例。最後這一點，卻是值得商榷的。原因在於，涂爾幹及其班底並不在同一屋簷下工作，而且，他們主要是一群通信好友⁷。更何況，必須坦白指出的是，這還是一個全由男性組成的小圈子。不過，我們仍是在自傳中某一角落嗅到，他是如何看待整個工作團隊的堅貞情誼。他以涂爾幹式的語言來鋪陳：

4 *Ibid.*, p. 42.

5 Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983.

6 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse, op. cit.*, p. 43-44.

7 Jean-Louis Fabiani, 《Faire école en sciences sociales》, *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 36, 2005, <<http://cerh.revues.org/3060>>.

若無主持人分分秒秒鼓勵著群體團結一致，那就難以否認，這股讓團隊工作和樂融融卻又效率高張的智識與情操二合一的力量，其實根本無法發揮。該主持人，他就像樂團指揮，或是電影導演，抑或是，說得更謙虛些，體育界中所謂的教練。團隊成員深切體會到他的「魅力」(pouvoirs charismatiques)，故熱情洋溢之餘，也不吝回饋給他這一個頭銜？。

總之，該團隊是既和樂融洽也感恩動懷；此一高度整合之程度，與那種首領支配著其他成員的樣子，是完全不同的。這是由贈與 (don) 和回饋 (contre-don) 形成的制度製造出來的結果，這樣的制度也讓主持人魅力煥發、並揉合著群體幸福洋溢的氛圍。如此美好的註解，毫無疑問的，正符合布赫迪厄對於他自己在該體制中之作為的觀感。外人也以為這一個團隊，非常神奇地，不再處於抗爭場域中，而且是一舉置換成一個合作通暢的空間。歷史學家日後將為我們說明，是否此一描述符合該研究中心內部真實的人際關係。先姑且不論：在此我們可強調的是，根據布赫迪厄，在一些社會小宇宙空間中，感情連繫往往壓制著層層的支配關係。

因此，就前所敘，身為樂團指揮的布赫迪厄，他與其班底所簽訂的契約是帶著感情成份的。大家都知道，他很早就計畫著以現象學的觀點來探究諸多人類感性 (emotions) 之議題。他甚至曾在索邦大學向康紀言提出一份國家博士論文的研究計畫，主題正是關於感情生活 (vie emotionnelle) 的時間結構。他也在《言盡於此》的導論中提及此事：「我曾投入『感情生活的現象學』相關研究，或者，更嚴格說來，是關於內心感情經驗 (experience affective) 的時間結構。」

我想做的是生物學般的工作，目的是為了同時回應規則嚴密的要求與哲學研究的企圖等等。」這一段小故事是很有名的，儘管不只是布赫迪厄他本人、或者是諸多以他為題的專家，都未曾質疑，布赫迪厄對該研究主題的興趣是否曾在往後的研究工作中發酵；即使，那不是以專題形式，而且，也只不過是由於他與社會空間的初期接觸，以及他深受現象學影響的哲學素養之故，兩者揉合後的一股衝動。他從未隱藏他多次引用胡塞爾與梅洛－龐蒂的理論研究。另外，諸多布赫迪厄的術語實乃出自現象學，而對於時間此一問題的關注，極為可能是他在讀過海格德的《存在與時間》（*Être et temps*）一書後，被挑起的迴響。我們也大可以為，一九五〇年代的法國當家哲學家、沙特，他曾在一九三九年出版了《感性理論手稿》（*Esquisse d'une théorie des émotions*），所以，布赫迪厄便興起挑戰之意。就如布赫迪厄在自傳中所描述的，他是肩背著一大袋科學工具進入科學場域的，所以，他大可利用現象學中更專業的新知，以及，拜康紀言之賜而習得的生命科學知識等，來主演挑戰者的角色。試圖將布赫迪厄在成為社會學者前，對於感性此一主題的研究旨趣，以及，他在人類學領域的研究工程都串連起來的學者，就只有黛博拉·李德－達納海一人而已。¹⁰

⁸ P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 33.

⁹ P. Bourdieu, *Fieldwork in philosophy*, loc. cit., p. 16.

¹⁰ D. Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, op. cit., p. 99-128.

在布赫迪厄早期學術生涯中關於卡比勒與貝爾恩的研究裡，我們都可看出，他很快便對身體此一議題產生濃厚興趣，所以，上面提到的問題應該與這個現象連結起來。這些研究旨趣應是受到現象學著作的影響，但就當時的社會學領域而言，卻是非比尋常的。我們可在某些論文中看到身體、慣習與感性互相交錯的蛛絲馬跡，在此連結中，布赫迪厄試著合併一個由現象學改編而來、並與社會空間相繫的身體關係理論 (*théorie du rapport corporel*)，以及，襲自法國人類學、特別是莫斯的人類學傳統。身體就像是一座「實踐裝置」(*opérateur pratique*)¹¹ 般運作著，可讓我們明瞭所有生活中的應用邏輯。他針對李維史陀之結構人類學所提出的批評，要點在於李維史陀忽略了一項事實，那就是，人與世界的關係是透過個人對自己身體的感受 (*schéma corporel*) 此一中介，而且，正是該中介組織著人與世界具體實際的關係。在這裡，存在著人類學之邏輯至上的幻覺，以至於，對於李維史陀的批評，最終形成一套正規矩的理論，並用來代替身體的一舉一動：於是，體操便可被描述成像是幾何學般，只不過，這是在不把體操教練當作幾何學家、此一再清楚不過的條件下。在與世界的現實關係中，身體的優先順位是布赫迪厄的理論中最基礎的成份之一：此一優先順位也正是其所有人類學研究的焦點。因此，以句法分析的觀點來解讀神話，或是以數學手法來處理親子關係，如果我們都只是視之為一套標記制度，那就還是可取的，但如果我們都視之為描述社會空間的唯一語言，那就可能成為認識論上的難題：原因在於，如此一來，全部的社會施為者都將變成邏輯學家。布赫迪厄將此一觀察當作是他反對李維史陀、他所謂的客觀主義者的主要利器。換言之，與周遭世界開展出來的身體關係能讓站在挑戰擂台上的布

赫迪厄，同時去打擊居支配優位的哲學家沙特，以及二次戰後的社會科學英雄李維史陀。所以，布赫迪厄去補強實踐意涵中身體力行此一首要特徵，便是值得注意的事情，我們也可明白，何以最初之雛形、即《實作理論綱要》，後來又重新改寫成《實踐之道》這本書。

布赫迪厄這一整個作法是以退而進的：在一種純然維根斯坦式的思維演繹中，布赫迪厄將人類學裡以數學推理為原型的邏輯主義與理論至上的觀念，全拋諸腦後。儘管諸多這類詮釋都只不過是由於忽略了，搖曳生姿又感情豐富的軀體是真的存在的。原始思維的例子是最典型的：「如果我們能夠想像，魔力與『參與』的邏輯都是，多多少少與感動、或強烈的感情（例如，動怒、嫉妒、憤恨等等）這類最稀鬆平常的經驗有著某種關係，那麼，對於李維——布勒的時代千奇百怪的『原始思維』，我們就不致於感到驚訝。」¹²「身體此一個媒介將祭典等活動重新歸位到現實應用的必要性此一空間脈絡中。若要去掌握那甚至偶而被布赫迪厄名之為體現（*praxis*¹³）之物，那就必須考量到與社會空間之原始關係的真正本質，更何況，正是與社會空間的關係一步一腳印

11 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 157.

12 *Ibid.*, p. 156. 【譯註】關於原始思維，李維——布勒、神秘的參與，請參見第三章註解。

13 【譯註】該古希臘文詞彙的意思是行動（action）、做出反應（agir）。在一般哲學與心理學定義裡，意思是相對於理論、知識等而言，為了某一結果或目的而表現出來的身體或是心理行為，而且往往是具體明顯、三思而後行的。史上眾多哲學家都曾應用該詞，現代最知名的應用是馬克思思想中，人類為改造自然與周遭世界而產生的具體行動與作為，例如，經濟行為。

地構成一套吸收體現的裝置 (dispositif d'incorporation)。唯物主義等這類理論起點便是一套以身體為基礎的邏輯。一旦牽涉到事先去考量種種可能時，人的感情便與慣習密切相關。就如我們所知，慣習是建立在一個可能的未來、如此這麼一個表象上，「慣習有助提高偶發性，這是因為慣習是，在那個被假定成應是如何又如何的世界的現況 (présent du monde présumé) 中，去直接辨讀偶發事件，慣習也是唯一有此本事的辨認者¹⁴。」為了讓眾人明瞭這類絕非自然而然的預期行為中自相矛盾的本質，在某一頁面下方的註解裡，原本是要用來說明那個被假定成應是如何又如何的世界的現況，布赫迪厄趁機讓感性一詞登上檯面：

關於這類預期行為的例子是極為有限的，例如，感情，那是人類對於即將到來的事物 (à venir) 感到慌張失措時的一種現在進行式 (présentification) 表現。這些即將到來的事物，就如身體反應透露出來的訊息，是與受真實情況而刺激出來的反應完全一致，並且，使人活在一種似乎已到來、或甚至是早已遠去的情況中。因此，——「我死了」(je suis mort)、「我完了」(je suis foutu) 等等——這類其實處於暫緩休止中、還懸而未決的未來，便使得似乎某某事物即將到來的感覺變成是必然的、不可避免的¹⁵。

在這段描述裡，人類那種衡量各種可能之發生機率、冷靜客觀地提早做準備的行為，被發揮得淋漓盡致。感情是一種有程度限制的應用調整，人在付諸行動時、感情總仰賴著軀體的一舉一

動。人類去消化吸收實踐基模 (schemes pratiques) 的過程，正是慣習的動力來源，然而，基模與肉身合一的結果，卻往往以內心感觸的樣子表現出來。我們其實大可說，這是透過感性而完成的社會化 (socialisation par l'émotion)。

《自我解析手稿》一書勾勒出來的布赫迪厄是為情所困的，且無論是當他寄宿在鄞城時，他深惡痛絕著宿舍冷酷嚴苛的紀律，或是在阿爾及利亞戰爭時「慷慨激昂的背景」(contexte émotionnel) 中，那時他最常與阿柏德勒馬雷克·薩亞共進出，總必須努力克服烽火連綿下滿腔畏懼。若說這本書並無一些我們可名之為內心情感的一般性理論 (théorie générale des affects) 之類的東西，然而，我們依然可看出，熱烈的情感與豐富的情懷總是流洩於與周遭世界建立關係的過程中，或是當我們付度著下一步棋的勝算高低，抑或是，面對著社會階級間的交際關係時，皆是如此：《區判》一書是灌滿心思情意的，這是因為，品味或厭惡等評價，只要這是牽涉到現實運作的邏輯，那就會有情緒反應。那種不在其位的感傷，或是無法在適切時機有所作為的感覺，

14 *Ibid.*, p. 108.

15 *Ibid.*, note 1. 【譯註】「我死了」、「我完了」這兩句話中的 *mort* 與 *couvu* 都是將過去分詞當形容詞用，但動詞本身 (*être*) 則是單數第一人稱的現在式。以法文而言，其曖昧之處，一是句法與文法上的：若是死了或是完了，應是已完成事件，但說話當時一切尚未成定數 (在中文裡，則以「了」該語助詞表達完成意味)；但事實上，這類句子往往也不會以未來式表達。二是死亡與完蛋在此是比喻用法，既可以是生理上的、或是心理上的，乃至兩者兼之，但多少都是誇張的說法。

都是建立在這類人際交往的情緒性成份上：布赫迪厄鉅細靡遺解剖出來的那種人際上的為難不安 (gêne sociale)，與高夫曼研究中的難為情 (embarras) 概念，實相差不遠。社會空間中盡是充斥著層層感情風險 (risques émotionnels)，而且，這正是日常生活的基本脈絡。人的內心情感是位於社會階級之交際網 (relations de classe) 的心臟地帶。

布赫迪厄生前的最後十年間，便持續地鑽研這些問題，並且成為他的主要關懷。其中兩大議題尤受重視：痛苦 (souffrance) 與愛 (amour)。痛苦並非是令人感到驚訝的主題：布赫迪厄總是能夠嗅到時下的空氣，而無論是在社會科學領域、抑或是一九八〇年代的法國社會，痛苦此一議題備受關注；當時勞工階級因去工業化 (desindustrialisation) 的結果而跌入士氣大落的悲情中，另外，中產階級則背離了在前一時期培養出來的樂觀精神，轉而代之的是，淹沒在憂鬱焦躁的情緒中。我們可觀察到一種社會問題的心理化 (psychologisation) 過程：中下階層的社會化與動員機構（主要是工會與政黨）勢力消退，有時還是在相當快速的時間內發生。同時，新一代的心理機構竄起，前所未見的主題也紛紛上架，例如，工作上的折磨與道德騷擾。一個解決痛苦的市集就此開張：心理支援小組從此成為災難與危機管理中的必要成份。在此背景下，社會學與其分析成果卻如無用武之地的英雄：不過，布赫迪厄很早便察覺到現實運作邏輯中的感情層面，於是，便將其研究工作重新導向這些新竄起的議題。《世界的苦難》比精神分析家克里斯多福·德朱 (Christophe Dejours) 的《法國之苦——社會不公不義的尋常化》(Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale) 的以及，瑪莉·法蘭絲·伊利枸楊 (Marie-France Hirigoyen) 的《道德騷擾——日常生活中令人倒胃的

暴力》(Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien) 還早出版五年。隨著經濟危機越加嚴重，為此而成立的機構也四處林立，社會關係的研究勢必是站在一個千愁萬緒的轉捩點上。

布赫迪厄與其同事的研究工作主要是關於「存在之難題」(difficulté d'exister)。就該議題本身，這類現象未必因外在環境而有異。生存這門技藝本非易事，而且向來便是如此。社會學調查研究顯示出苦難越加盛行普及的狀態，布赫迪厄提出的主要解釋是，新自由主義的意識形態風潮、福利國家的危機，以及執政的社會黨人無能為力；痛苦不再是一無所有者的專利，痛苦也逐漸成為人與社會空間之關係中的一項特徵。每個人都有所苦，無論是牽涉到生存條件的卑微，這往往是低落的物質條件所致，或是牽涉到立足處境中的艱辛，而這通常觸及施為者在某一特定的社會空間中所占據的位子（相對剝奪這一個來自於托克威爾的直覺，如此一個相當典型的社會學主題，在此重新復活）。路有凍死骨的大災難是相對地減少了，但這也喚醒了無數的瑣碎愁苦。若說一整個看板讓人覺得苦海無涯，這是因為所有的調查訪問全部累積起來後，便顯示出「彼此無法相容的觀點使得對立變得既無讓步、也無協調的餘地，原因在於，這些不同的觀點其實也都是合乎常理的。」¹⁶

為了建立一個我們可名之為法國的感情狀態 (état émotionnel) 的大表格，布赫迪厄將情字也放進社會學者的工具箱內。在先前的段落中，我們已經討論過布赫迪厄在方法論上膽大妄為的

16 P. Bourdieu, *La Misère du monde*, op. cit., p. 13.

作風，那就是，他將數個社會訪談全湊在一起、然後配上一篇簡單摘述，這樣的方式竟被認為是社會調查研究的發表形式中最具效率的。但還不僅如此：調查訪談被視為「精神鍛鍊（*exercice spirituel*）」，目的在於，藉著自我的遺忘（*oubli de soi*），以將生活中諸多不經意的時刻裡，我們看待他人的目光真正地重新調整（*conversion du regard*）」¹⁷。在這裡，我們與一般要求中、強調以嚴格的認識論方法來控制訪談情況的典型作法相當地不同：這裡牽涉到的問題，不偏不倚，就是去製造心靈交流（*communication spirituelle*）的經驗中觸動人心的條件（*conditions émotionnelles*），而且，布赫迪厄將之與史賓諾莎的智性愛慕（*amour intellectuel*）相比擬。他並沒有提及，是否此一精神鍛鍊的必要前提是受過某精神訓練，或者，若受過半誘導式的訪談、數據資料的分析等訓練，則會是更好的安排。不過，我們都明瞭，這裡的中心議題是感性管理（*gestion des émotions*）。其實，《世界的苦難》這本書是被假定，應該勾起比閱讀一篇慣常的社會調查報告還更強烈的「反應」。我們從此走出冷漠果斷的科學世界，進入溫馨動人的文學天地：

藉著這些改寫過的訪談所表達出來的代表性、具體化與象徵性等優點，還有，這三項特質偶而可給予讀者相當接近文學篇章中的戲劇化張力受與感情力量，所以，這類改寫過的訪談都能夠產生一種神啟（*révelation*）效果，特別是那些能夠敞開心房與受訪者同感身受的人¹⁸。

非常明顯地，這些「訪談的功能是為了「觸及並感動人心」，並使人重新調整目光後而有新的

理解。相較於當初布赫迪厄跟巴斯宏一起從事研究時高呼之合理公平教學法，差異是不小的。儘管如此，布赫迪厄並沒有失去理智，或因此疏忽了感性力量內涵的曖昧性；更何況，感性力量也未必會自然而然地導向公正合理的理解。例如，先前章節中提到的那個受反酗酒政策而受苦受難的酒商，長久以來他的選票就是倒向國民陣線，我們是否應該為他的命運傷感落淚？他的痛苦與任何其他人的憂傷都是一樣地真切誠懇。布赫迪厄寫道，「我們如何能在不同意他的說詞，也不認同他的理由時，仍逕自去解釋他的言行？」¹⁹他不建議眾人克制自己的情感，也不在於為那冷靜的目光作事後之明 (*post factum*) 的重建：社會學者提筆撰寫訪談的導言時，應該就能夠防止內含於調查人員與受訪人間、還有文本與讀者間的感情負載而產生的層層誤解。我之此前已多次強調過，布赫迪厄從不擔心讀者會如何接受的問題，這些將讓讀者與此一嶄新的科學——文學 (*scientífico-littéraire*) 研究對象建立起關係的諸多閱讀形式，也從沒有讓他發愁過。《世界的苦難》這本書中的社會學框架與方法論脈絡是如此地脆弱，因此，我們大可假設，其實絕大部分的讀者是把這本書當作尋常的報導，而不是某某精神鍛鍊出來的正果。

在當今社會中，這類生產類型與某種感情流向 (*flux émotionnels*) 的管理狀況，不無關

17 *Ibid.*, p. 1406.

18 *Ibid.*, p. 1418-1419.

19 *Ibid.*, p. 1419.

係，但兩者間的糾結，竟從沒有成為社會學的研究對象，也的確頗令人驚訝。在這些訪談的感
情負載上投注這麼多的注意力，合情合理嗎？身為社會學家，布赫迪厄是否必須向世界的流行
脈動折腰，並在這場被夏娃·伊露茲（Eva Illouz）完美命名為「感性的資本主義」（capitalisme
émotionnel）的熱情演奏會中，也湊上一腳？文化工業號召我們在每一時刻都需心懷感動。這一
新興資本主義已不再是建立於社會關係的理性化過程上，分分秒秒也都撥弄著感情烈火。感性的
資本主義收買了人的內心情懷，並將每一份感動都變成商品，就如同我們都知道的，社交網站中
的施為者就是這麼讓情字流竄往來²⁰。我們是否應該為了傳播社會學福音，於是便讓自己淹沒在
此一洪流中？整個論戰並未告結，因為，我們尚未衡量諸如《世界的苦難》這類顛覆慣有作法者
的效應，究竟為何。當今人們心中深藏的苦惱與憂傷，就其特徵而言，其數量是無窮無盡的，不
過，對於社會學研究該如何賦予這些憂愁當今最新的意義，《世界的苦難》這本厚重的著作是至
少有絕大的幫助。社會分化使苦楚更加擴散蔓延到所有的活動領域中，並使之成為人與世界之關
係結構中的一個中心成份；而且，即使苦楚並未從社會施為者的意識皮層中浮現出來，也不改此
情。於是，一名醫治者的形象便儼然成型：若說布赫迪厄並不真的行醫，但他的確是提供「給那
些煩憂者一些可能妙方，將一己苦痛全推卸給所有的社會問題，並以為因此獲得告解²¹」。藉著
苦難的分析研究，社會學療傷解憂的面向呼之欲出，布赫迪厄也因此提供給社會學一個新的市
場。《世界的苦難》之賣座證明了他的直覺是正確的：苦惱也成為一般常理的類別之一；它能統
整所有的心理與社會的不滿形式，因此也讓心理的與社會的這兩者間的分野，變得模糊不清。

這本書除了難以不讓人議論紛紛的方法論問題之外，其實，我們在其中看到一個難以否認的法國現況，該書出版後的二十多年的法國社會也證明了這一點。再一次地，猶如《區判》一書，布赫迪厄的確能為法國社會草描浮世繪。猶如克雷格·卡魯昂指出的，法國社會的第一張浮世繪，是以法國輝煌三十年為焦點，那正是一個新興的小資產階級竄起擴張的年代²²。第二張浮世繪，則是去工業化的法國，終日惶恐不安的勞工階級、深感強烈挫折的移民第二代，以及，一大部份的下層階級面對著那容顏日漸多元的國家，驟然間不知該如何自處。苦楚是唯一的統一因素，足以將諸多不同形式的存在難題全整合為單一個問題。《世界的苦難》一書最值得稱譽的一點就是，承認每個人都有理由感到不滿意，不僅一無所有的人生生活在痛苦深淵，苦痛實乃擴散到社會中的每一角落。雖然這一個議題並沒有以單一研究主題的方式提出，但這本書卻能徹底告別激進左派祭出的眾生圖像，也就是，去指定特定的社會團體，讓他們先後成為社會變遷過程中的唯一受害者，換言之，先是勞工，然後是受殖民者，再來就是移民後代。這是再一次說明了，布赫迪厄是堅守著一種改革作風的世界觀，在其不同著作中，其實存在著一個真正串連延續的主軸。這類研究疑旨揮之不去的危險，則很明顯的是一種普遍性的悲情主義。整個研究立場都堅持貫徹著

20 Eva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil, 2006. 【譯註】Eva Illouz (1961-) 是執教於高等社會科學院的社會學家，亦曾在美國與以色列從事研究，其研究領域以文化與感性等為主。

21 P. Bourdieu, *La Misère du monde*, op. cit., p. 1453.

22 C. Calhoun, *For the social history of the present*, loc. cit., p. 43-44.

社會關係的心理化，這卻可能讓社會學知識技能的獨到之處全溶解成為一缸陳腔濫調，而且，在其中，我們也只能看到感性資本主義的各門伎倆（例如，個人生涯發展、或是融合各類不痛不癢之心靈療程的新界）。《世界的苦難》一書與夏娃·伊露茲的研究成果是非常貼近的，兩相比較後也說明了，若只是以詛咒般的方式來闡述新自由主義，實不足以用來分析資本主義的多種變身：另外，無論《世界的苦難》中諸作者的貢獻為何，其矛盾之處在於，再三借用了感性資本主義的術語，卻又渾然不知。不知不覺中，社會學變得多愁善感，就像所有社會施為者般，專業學者也開始雕琢著科學以外的才能（*forces extrascientifiques*），並讓社會學重返舊途。

然而，感性的布赫迪厄並非是在《世界的苦難》中表達得最深刻動人：《男性宰制》一書中的後言（*post-scriptum*）讓讀者驚訝不已²³，他們習慣的是，布赫迪厄以社會學手法處理尼采的認命說（*amor fati*²⁴）。一個對世界的魔力已不再抱持任何夢想的社會學大師怎麼會想到跟世人談情說愛呢？我們也許必須在這個離題的感情問題上，抑或在這曲知識分子的徒然草（*sentimental journey*²⁵）中，去領會到繼《世界的苦難》後又一觸犯天條的間奏。但無論如何，為何社會學家就不能以社會對應關係、階級利益、財產繼承等角度來討論情愛呢？《男性宰制》這本小書並無任何新意：二十世紀末時性別研究（*gender studies*）已臻完善，布赫迪厄的確是姍姍來遲了。在這本書中，布赫迪厄重新彙整他之前的研究，尤其是關於卡比勒地區的性別分化（*division des sexes*）。《再論宰制與情愛》（*Post-scriptum sur la domination et l'amour*）此一章節最見創意：短短五頁中，我們可看到《單身漢的舞會》（*Bal des célibataires*）的作者重新復活。這篇文章一開始討論的是，已被默認的社

會學視野、猶如解除魔咒的技術，這門學科告知眾人，我們都經歷過的那種對某某人一見鍾情的感覺，是可用幾個變數組合而成的規則來解釋的，而且，那也只不過是一串社會性決定因素組成的結果。就某程度而言，布赫迪厄似乎對此戲法感到有些厭倦，所以，他便以文學設帳、尤其是透過一名女子，來包裝自己的聲音：「維吉尼亞·吳爾芙曾說過，若在這一點上行足不前，那就好像是在「打破錯覺的快感」上止步（而這很可能就是，社會學偶而有意追逐之而得到的滿足），而且也是讓自己遠離了去追求並歌頌男歡女愛的天地。²⁶」神奇魔法即將重返人間的遠景，似乎就此落腳。然而，同時之間，揭露再生產機制的社會學研究計畫卻陷入泥沼，因為即使「極為可能」、「偶而」都可使其語調變得更細膩精緻，看來卻像是機智遊戲的改裝貨。

23 【譯註】再一次地，布赫迪厄挑戰常規。Post-scriptum 的字義是，文章完成後，另外再加寫的短文，也就是跋；通常編排在結論之後，但於這本書中，卻是在結論之前。

24 【譯註】本書作者已在第二章討論慣習概念時，提及該片語，它是由愛與命運兩詞組成。在第二章作者強調的是命運此一成份，在此則以愛戀為重心，故翻譯略作調整。另外，就該片語，尼采並非主張悲觀、被動地認命，而是在逆來順受中仍然熱擁生命。不過，一般應用時，往往導向宿命論，甚至天欲亡我的毀滅觀。

25 【譯註】在此作者一改慣例，同時以法文與英文表達，但法文的 *excursion sentimentale* 未必是斜體英文的 *sentimental journey* 的直譯，因為 *excursion* 一字尚有「離題」之意。另外，〈*sentimental journey*〉是一九四五年的流行歌曲，時逢二次大戰結束，故成為戰後官兵歷劫歸來之「集體記憶」表徵。走紅全球的披頭四樂團拆夥前，也恰巧翻唱該曲，後人也常以宿命論詮釋之。

26 P. Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit., p. 148.

就同電視一書，在《男性宰制》這本書中，布赫迪厄並沒有提出任何研究計畫，而是開宗明義便導向文學的陣營。這樣的賭注是很龐大的：男女陷入情網後所激起的感性狀態是否能夠，暫時地、或是永久地一筆勾銷搭起社會關係之象徵性支配的效應呢？布赫迪厄相當清楚這個議題的嚴重程度，但他不免也有些困窘。這是因為，一個六十八歲的男人還談情說愛的，難免有些荒唐，讓他有些不安。因此，他的前進腳步戒慎恐懼，但也昂首放懷，或許，這也是因為他也可以仗著讀者終將一無所知的個人經驗。《再論宰制與情愛》這篇短文言簡意賅，引證比擬其他兩名學者，即薩沙·懷特曼 (Sasha Weisman) 與大衛·史奈德 (David Schneider) 的研究成果。不過，由於書中無任何註解補充，因此讀者未必會察覺此一伏筆²⁷。書中兩大陣營的對比是歷歷分明的：一是宿命般的愛戀，也就是命中注定的姻緣，在此一狀況下，由於她們的男人、以及這個男人的肉身，都是別人替她們做的決定，因此，女人便被注定熱擁自己的宿命。二是純粹無瑕的愛慕 (amour pur)，被想像成是一連串無間斷的神蹟。在論到宿命愛戀時，布赫迪厄以他年輕時的民族學田野研究為例，即卡比勒與貝爾恩的個案，但也強調在當代社會風行草偃的內婚制 (homogamic²⁸)，愛從此被認為是「可接受的支配」(domination acceptée)。針對這一點，則似乎過於省略。原因在於，不能自己選擇終身伴侶並不意味著受支配命運將會是長長久久的，或者兩人便日久生情、歷久彌新。我們若要让紅線兩端各自的情理都站得住腳，這一個問題是應該被提出來討論的。這是因為當我們試著去建立雙方平等，抑或是兩情相悅的愛情時，其實都只是拒絕承認，科學對宿命般的愛戀這件事是無能為力的事實。至於為何如此，那是由於我們對於鴛鴦枕上的私密，其實一無所知。至於在純粹無

瑕的愛慕中，布赫迪厄以歷史與神話為例證，而且，非常奇怪地，他選擇一連串擁有致命吸引力的女人（*femmes fatales*）²⁹，往往讓男人神魂顛倒、意亂情迷。所以，其對比就是，一邊是受支配的女人，另一邊則是支配他人的女人。埃及豔后與瑟西（Circe）³⁰是兩大例外，卻是在於說明，女性支配恐將破壞萬物秩序：男人若對女人唯命是從時，不僅失去理智，也讓一身榮耀全付諸流水。另外，布赫迪厄也指出，正是這些形象強化了男性至上的神話故事。

所以，整個背景布置是相當地完美。之後的論證則有些令人費解，這很可能是因為布赫迪厄對於這個新的研究對象有點不知所措。有兩大段落都以「但是」作為開頭，這是當他看過學

- 27 以下資訊應該都在布赫迪厄的腦海中：Sasha Weiman, 《Intimacies: Notes towards a theory of social inclusion and exclusion》, in Arnold Birenbaum et Edward Sagarin (dir.), *People in Places: The Sociology of the Familiar*, New York, Praeger, 1973, p. 217-238, et 《On the elementary forms of the socioerotic life》, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, n° 3-4, 1998, p. 71-110; David Schneider, *A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [1968]. 【譯註】Sasha Weiman 是執教於以色列特拉維夫大學的社會學與人類學教授，諸多發表論文都以法國歷史、文化與社會生活為題。David Schneider (1918-1995) 是美國文化人類學家，以親屬與象徵性之研究等主題著稱。
- 28 【譯註】原是生物學名詞，應用在社會科學時，又譯相稱婚姻、同質婚、同類婚，意思是婚姻對象的選擇要求一門當戶對，例如，雙方都有相同或類似的學歷、社會地位、收入，或是價值判斷、文化素養、宗教信仰等等。
- 29 【譯註】*femme fatale* 是指魅力十足、令異性難以抗拒的女人。但若深究 *fatale* 一詞，意即宿命的，難以避免的，這便使整個片語變成像是美女難逃命運般。

30 【譯註】她是希臘神話中的女神，善用魔藥、巫術，常被視為妖女化身。

生的研究成果後，要提出教訓時常用的字眼。第一個「但是」是在無任何實證基礎的支持下引出來的，要點則是，以上那兩個對立的愛戀形象，讓我們無法想像，抗爭終止、宰制關係暫停等等的可能，然而，「讓力量或是權力關係暫時中止……似乎有助於讓愛情或是友誼滋長³¹」。再一次地，平和又對等之關係的建立被想像成是「奇蹟般的停頓」。在這篇文章中，布赫迪厄動輒訴諸奇蹟、魔力與玄妙的煉金術戲法：這些技巧可讓社會學類型的解釋休兵，並轉入感性層次的領域。就這一個社會學休兵，讀者其實一籌莫展，既不知道這是怎麼來的，如何轉變的，還有，又是怎麼煙消雲散的。布赫迪厄只是影射著女性的文明教養力量（「一旦擺脫了她們在社會關係中粗野無禮又馬虎草率的作為後，女人，這個我們一而再、再而三斟酌者，便變得優雅嫻淑」）。作為社會學家，我們是否可滿足於這等刻板印象，而且，隨即又在上堆砌一大部分的論證呢？即使讀者依然秉持著寬大為懷的原則，但這還是很難讓人接受。

第二個「但是」則引出另一個問題，我們可命名為日常生活中奇蹟臨幸萬世不絕：若要讓神蹟綿延不斷，單只是彼此深愛是不夠的，更何況，真正的愛情是永續的奇蹟。我們大可說，場域勢力一旦陷入情網，便停止作用。我們不僅可看到支配作用大喊暫停，即使社會學也銷聲匿跡：愛情猶如一座小島，與世隔絕。布赫迪厄寫道，「愛情這一座『歡頌小島』是個自我封閉的世界，又完全自給自足，實是一連串奇蹟降臨之處³²」。愛情這一個圈套的連結是靠著雙方彼此的認同、在你來我往中建立真正的互惠關係，還有就是任性該特質的絕對化，蒙田深知此物，並用以形容他與拉伯埃西（La Boétie³³）的友誼。愛情並不因社會學推論而迷惘。我們可因此提出一

項說法，那就是，愛情雖是社會空間與場域法則之外的一道空隙，它卻能讓社會學大業、也就是把社會事實解釋成像是客觀事物般的作法，因此關上大門。所以，對社會學理論而言，愛神之箭瞄準的那個魔力重罩的世界，其實有相當大的殺傷力。在這篇簡短的文章中，布赫迪厄似乎不是我們熟悉的那個樣子，好像是他有意暫時放下決定論，彷彿他受夠了那個他揣摩了大半輩子的社會空間。布赫迪厄描繪出來的模型，是建立在不求回報與無私的奉獻上，而夏娃·伊露茲在《為何愛情使人心碎》(Pourquoi l'amour fait mal)一書展現的，是考察當代愛情市場後而彙整出來的分析，這兩者之間的差距確實駭人³⁴。

針對這個差異，其實存在著解釋：就布赫迪厄而言，愛情並非人人垂手可得，愛甚至是一道特例。布赫迪厄主張其誕生日期是在不久之前，大約是十九世紀中葉。事實上，純粹的愛戀與為藝術而藝術是差不多相同的事情，而且，純純的愛也是在文學領域才覓得最佳的實現條件：「『純粹的愛』，為愛情的藝術而藝術的藝術，其實是最近不久才有的發明，宛如為藝術而藝術、

31 P. Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit., p. 149.

32 *Ibid.*

33 【譯註】Étienne de La Boétie (1530-1563) 是法國詩人，蒙田的摯友，兩人關係是法國版的伯牙與鍾子期，孟良與焦贊。近期研究指出，兩人相識不過是La Boétie生前最後四年的事情，且兩人對彼此、或對所謂友誼的看法未必相同相親；兩人關係成為典故之說，不免是後人之作。

34 Eva Illouz, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Seuil, 2012; rééd. «Points Essais», 2014.

那種對於藝術的純純愛戀，『純粹的愛』與為藝術而藝術，就時間、且就結構而言，都是彼此相關連的³⁵。」在這裡，我們又看到了作為社會學家的布赫迪厄：雖然在書中他並未言明，但我們可知，純粹之愛的誕生未必是項奇蹟，但更可能是十九世紀時文學場域自主化的結果。反而是在接受《電視周刊》(Télérama)之記者群的訪問時，他就此作了更清楚的解釋。針對一個關於純粹之愛的問題，他強調：

純粹，這意味著完全無關乎市場需求或是利益計算。純純的愛，就是為愛而愛，是只有愛、而沒有任何其他期待的愛。對藝術的鍾情、以及純粹的愛情，都是十九世紀時一齊誕生的社會建構體。我們總是說愛情可追溯至十二、十三世紀時行吟詩人的時代，這沒有錯。然而，就我們所認識的那種羅曼蒂克的愛情，的確是放浪形骸的生活調子才有的發明，那也是正
是福樓拜《情感教育》一書的全部主題：純粹的愛情與「正常」的愛情兩者水火不容³⁶。

正常的愛情，就是專屬於其他正常人的愛。愛與文學在結構上的對等性便推演出一個社會學研究主題，但在《男性宰制》一書的後言中似乎被迫撤退。對於該書的讀者而言，在文學之愛與一般的情愛之間，存在著一股持續蔓延的搖擺關係。針對這一點，布赫迪厄也維持某種含糊不清的關係：當他提及當代戀愛婚姻脆弱不堪、隨時有離婚之虞，或者，當他肯定女性在這類情愛關係的蔓延與維繫中，扮演著關鍵性角色時，他便指出，其實是存在著某種社會趨勢。純粹的愛

情，「無論如何，大抵還是存在的，尤其是對女性而言，因此也可架構成一套規範，或是理想的做法，就其本身意義、並就它帶來的稀有經驗值，便值得去追求³⁷」。在這裡，我們跳出愛是可遇不可求之說，甚至純粹之愛乃高貴聖潔的主張，並因此進入一個純然神祕狂熱的特質並沒有被抹煞的世界。你儂我儂、聲息相通、大方無私都是主要的特徵。就如布赫迪厄寫道，「彼此糾纏環抱著，卻不因此以為自己迷失了」，這也是與社會空間畫下界線。這不僅宣告男性宰制的終結，而且也與『雙人佳偶』(dyade amoureuse) 之外的所有社交形式斷絕往來。至於雙人佳偶，其特性則是，『基本又不可分割的社交單位，賦有抽象卻又充分的自給自足能力。另外，我們平時總向『人間社會』中的不同體制單位、以及大小儀式乞求各類祝福，雙人佳偶則有理直氣壯、可與之分庭抗爭的力量，儼然是上帝的在世替身³⁸』。於是，在冠上數不盡的大寫字母與引號之後，社會整體 (totalité sociale)，這個曾被涂爾幹改裝成科學的研究對象的東西，便不知去向了。

布赫迪厄之後便不再多言：這篇短文特殊的角色與其神祕不可測的意涵，與布赫迪厄全部的作品相較下，都極不搭調。否則，我們也就只能總結出，這篇文章能夠用來驗證戀愛中的情感擁有廣大無邊的力量，或許也因此是脆弱的，僅為少數人的專利。無庸置疑地，在布赫迪厄腦海中的是異

35 P. Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit., p. 150.

36 《Les aventuriers de l'île enchantée》, entretien avec Catherine Portevin et Jean-Philippe Pisanias, *Télérama*, n° 2536, 19 août 1998.

37 P. Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit., p. 151.

38 *Ibid.*, p. 152.

性戀關係，也正是在此一關係中，他看到了女性扮演著主動的角色，也是優秀的教化者，男性性欲中那單只有殺戮戰場上的層面便煙飛灰滅了。他也提到「二元體」(dyade)，就原則而言，便也排除了眾人互惠、自給自足，並且可能涉及兩個人以上的交際關係。他述及的情況，毋寧是固有的愛情關係，接近十九世紀時的虛構小說，與當今年輕世代中可能存在的愛戀模式，其實頗有差距。為了解釋為何他跨足到感情此一研究領域，布赫迪厄曾在某場合中說道，這是因為他對男性氣質感到厭倦，尤其是他自己的陽剛味。所以，他這篇文章便是為了辯護兩性間的新興交際關係。該文過於簡短，不足以用來衡量其社會學成份的確實含量。純粹的愛戀是否為政治行動的替換品？尤其是，至少在成雙配對這種不假外力的封閉關係中，純粹的愛戀能夠神奇地讓支配關係的效應暫時停止作用，製造出解放自我的施為者？我們無從得知，究竟純粹愛戀的形式是如何被移植到社會空間中，甚至在人際關係的塑造中，繼而取得某程度的重要性。在這裡，我們必須離開文學境界，並轉進感情關係的社會史研究，這也正是夏娃·露伊茲採取的途徑。當我們與那個追逐著橄欖球的布赫迪厄交手時，我們見識到的是煥發著陽剛氣質的布赫迪厄，猶如他自己在《自我解析手稿》中的描述，然而，除了這些深藏不露的魅力之外，(前述中)藉著感性研究，轉入文學天地後，到底還留下了些什麼東西呢？那無異就是將社會生活中內心感情的重要性列入研究清單。

探究痛苦與愛情這兩大主題的好處就是，直接了當地點出了社會與心理現象交錯相連的問題。可以確定的是，慣習理論也就這一個問題提出一個解答：涂爾幹學派的社會學事先假定了社會因素的優先性，也排除了外在約束可內化到軀體的一舉一動後，卻也因此導致了一些問題，慣

習理論正可提出解決方式。也正是在精神分析領域內，布赫迪厄引借了某些資源，用以思索象徵性支配關係的過程與效應。另外，精神分析與人類學間亦存在著一個交會點：男性特質的優先地位可被當作是一項區分成兩大層次的研究對象。第一個層次是，去更新讓男孩自母親懷中解脫、並建立起以性別為生活分化（*division sexuelle*）原則的心理學研究。第二個層次則是，去觀察那些讓此一性別分化呈現出某些象徵樣貌的儀式性活動。針對這一點，我們可去探究一成串的研究對象；至於掌握這些研究對象的路徑，則是或去重建隱密不現的心理過程，抑或去解釋公共儀式的意義。在《男性宰制》一書中，雖然社會學與精神分析兩者間關係究竟為何的問題，並未成為被正視的主題，然而，正是「對於性別渾然未覺的生成社會學」³⁹可讓我們了解到，個體的心理狀態與社會結構之間的關連。單只是如此之生成社會學便能說明，在多重尺度的介面內，支配關係是如何水到渠成的：渾然未覺的狀態必須能夠紮根深入到多重社會空間內，方能自行複製。我們大可說，這是社會分化原則物我合一後的成績。

如同所有與布赫迪厄同一個時代的哲學家，布赫迪厄深受精神分析的洗禮：他也從精神分析借來好幾個術語（原欲（*libido*）、否認（*dénégation*）、審查（*censure*）、踰越（*transgression*）、現實原則（*principe de réalité*）、壓抑（*refoulement*）），並且使其研究成果套上了社會分析的外衣，宛如帶著「社會學味道」的自我分析。因此，布赫迪厄一生的論著，總飄散著一股精神分

析的氣息。若我將之比擬為氣息，而非借用或是類比，這是為了襯托出，精神分析的參考雖信手拈來，卻往往是繪聲繪影的。換言之，布赫迪厄與精神分析的關係，既是清楚明白、卻也是隱晦不明的。社會學是不是某種精神分析呢？這兩大知識形式，彼此競爭、以角逐社會生活之合法詮釋的唯一發言權，尤其是當我們考量到，佛洛伊德那幾篇人類學主題之論文背後的企圖時，究竟什麼是社會學與精神分析的共同特徵呢？針對布赫迪厄的作法，我們是否可論之為社會學式的療法，或期待該療法將可能帶來解脫、或解放效應，或就政治行動而言，將是另一種可能、抑或是不可或缺的補充成份呢？即使鉅細靡遺地去分析布赫迪厄一生的研究發表，也無法得到這些問題的最終解答。不過，我們卻還是可以嘗試其他途徑。

《區判》一開卷便讓社會學棲身於精神分析的旗幟下：「當社會學與品味這麼一個研究對象交鋒時，它與社會精神分析 (*psychanalyse sociale*) 竟是那麼類似，這樣的例子是很稀少的。」⁴⁰這裡指出的一個現象就是，矢口否認社會因素的存在 (*dénégation du social*)，我們對於品味的批評，就是這種否定社會因素、卻又自己渾然未覺的表現。社會施為者對於自己的社會生活處境，總是隱晦不言的，表達出來的，就是這類品味鑑賞的行為，而未必是在藝術與文化上「單純無瑕」的觀點。因此，布赫迪厄的研究重心便是，在研究調查允許的客觀化過程此一條件下，一是去揭露被排除在外的社會機制、如此一個可讓藝術作品以藝術之名站上舞台的原則；二則是去攤開層層區判邏輯，而我們平時往往僅意會到一些個人意見、或者是被抽離背景的主張。就其象徵性的猛烈力量而言，如此之作法，其實是屬於精神分析的範圍：這裡牽涉到的問題是，將品味的

判斷從藝術天地裡純粹無暇又高貴優雅等屬性連根拔起，並藉此舉向世人展示，在品味判斷這件事情，自一開始便被排除在外的社會本質。所以，《區判》猶如《夢的解析》，都是新的研究對象。布赫迪厄讓品味擺脫向來將之幽禁在內的美學領域。而且，他以一種簡約嚴謹的手法來完成此舉，結果似乎是將美學經驗的哲學徹底打倒在地。將藝術定義成是對社會體制的否認，甚至讓那些始終相信文化精神之崇高、其實是隨著社會階級而有差別的人，也感到難堪。這樣的定義，嚴重打擊那些將一生都投資在文化物品的製造與經營的人，更加深其自憐自戀的創傷：例如，藝術家，還有就是博物館員、圖書館員工，以及媒體工作人員。

若說在布赫迪厄一些重要的人類學論文中，例如，《實踐之道》，佛洛伊德的引言是相當少見的，那麼在其理論建構中，其實也找不到佛洛伊德的影子。然而，我們依然可以指出，《實作理論綱要》一書中參考歇斯底里(hystérie)此一概念之處。另外，此一參照也以更簡約的樣子出現在其他地方，也就是在《實踐之道》一書中，只不過，相當矛盾的是，卻顯得更含糊不清。人的感性情懷，以及，相對應的舉止表現，非常吸引在卡比勒從事民族學研究的布赫迪厄，都是以佛洛伊德的歇斯底里模式來思考。只不過，在布赫迪厄眼中，「佛洛伊德他『以字面意思來解釋該術語，故當說話對方以比喻的方式說到心痛之處、或被刮耳光時，就真的以為是這麼一回事』⁴¹」。

40 P. Bourdieu, *La Distinction*, op. cit., p. 9.

41 P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 290.

另外，其實是在《海德格的政治本體論》（*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*）一書中，布赫迪厄才更清楚地說明他在應用精神分析時的常規。他建議一種結合社會空間與心智空間的解讀方式；這樣的方式可讓我們用當今的眼光來看待概念的演變過程，而且，各種概念從來就不曾只存在於唯一一個特定空間內。他指出，在阿多諾的《原創性的術語》（*Jargon de l'authenticité*, 1964）一書中，阿多諾「直接了當地闡述著，海德格哲學中的某些特徵確實反映了某些階級特有的面貌，尤其是海德格他自己所屬的階級」；布赫迪厄指出的這點批評，是最敏銳關鍵的：他指責的是，阿多諾跳過了另一層中介。我們是否可以這麼說，那就是，在這裡，布赫迪厄有意點出的是一種詮釋上的「短路」，也就是，刻意不去計較哲學論述中，專有之意識形態的效應究竟是以哪種特定方式來運作的。布赫迪厄口中的哲學論述，就非常清楚地以精神分析的術語來做解釋：海德格的哲學便可能是「受到哲學生產場域專有的審查壓制後、破繭而出的哲學昇華」⁴²。那些不能以政治語言來抒發的，皆以形上學的用詞來闡述。

布赫迪厄此一分析並沒有說明，為何他以精神分析概念的類比使用來提出解釋。無可爭論的是，這些精神分析概念可讓社會學變得像是一門社會精神分析，更容易吸引一批新讀者，故向來以嚴苛著名之社會學，就比較不會難以接近。所以，精神分析概念的使用，便可讓布赫迪厄的主張，更容易被社會學圈子以外的人接受。但是，這樣的解讀方式使文本效應的問題（或者是，哲學寫作本身的效率問題），成為其關懷焦點。若說海德格所有的論述都有著二元論，且上述的文本效應也深深刻劃在海德格所有的論述中，那我們便必須以雙管齊下的解讀方式來面對其

二元論。至於這雙管齊下的解讀方式，它既可作為海德格著作的一般性解讀（海德格著作中特有的意識形態效應，只有在讀者也能自然而然地從某一空間跳躍到另一空間時，才會發生作用），但也能用來更深入解讀布赫迪厄的思想著作。針對後面這一點，這是由於為了讓自己在意識清楚的狀況下重覆往返於二元空間的閱讀，布赫迪厄為他自己配置一套方法；雖說一般讀者雖然也是如此，但他們卻是毫不自覺的。在此，布赫迪厄以反求諸己的省思手法複製了社會施為者的思路（在這裡，也就是海德格）。他同時也點出，所有最後造成哲學論述僅僅存在於一個隔離空間中的否定與查禁手法，至於使該隔離空間變得正當合理的解釋，則必須去探究哲學論述的昇華過程。綜合這兩大考量，我們可總結出，無庸置疑地，他的整個作為與精神分析是非常接近的。

喬治·史坦梅茲（Georges Steinmetz）曾建議，在布赫迪厄離世後，再次釐清曾存在於布赫迪厄的社會學與佛洛伊德的精神分析這兩者間的關係。這就相當於，我們必須嚴格看待，過去所有布赫迪厄曾推演出來、可類比精神分析的研究成果，還有，在布赫迪厄的論著中，僅以斷簡殘篇的形式而存在著的可能關係，都必須加以處理、使之變得流暢一致。⁴³ 如此一來，布赫迪厄他動輒諷

42 P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, op. cit., p. 11.

43 Georges Steinmetz, *Toward socioanalysis. The traumatic kernel of psychoanalysis and neo-bourdieuian theory*, in P. S. Gorski (dir.), *Bourdieu and Historical Analysis*, op. cit., p. 108-130. 【譯註】Georges Steinmetz可謂阿宏首創，布赫迪厄繼之的歐洲社會學研究中心的海外友人，任教於密西根大學，主要研究領域是殖民與帝國主義、社會學與精神分析、德國社會學理論、人文與社會科學史等等。

刺賣克·拉岡，這些言詞也常被當作兒戲，但現在，我們卻可將這些戲言解釋成是布赫迪厄自己都不自覺的某種否定心態。另外，布赫迪厄晚年之論述，與精神分析的關係更直率坦白，也更接近一般社會大眾的期待，《世界的苦難》、《男性宰制》等著作都是這類成績，其實也是這類否定心態的某種反映。不過，若只是布赫迪厄的告解，那是不夠的。原因在於，喬治·史坦梅茲也指出，布赫迪厄的理論中，所關於支配的社會關係實乃深入到舉手投足程度的檢討，其實也都可以用最嚴苛的佛洛伊德式術語來解讀。然後，史坦梅茲又補充，否定男性特徵中的陰性成份，是布赫迪厄的論證所推演出來的結論之一，這也正是將佛洛伊德的概念視為理所當然（*taken for granted*）之後，又加以整合後的結果。史坦梅茲的論證是相當具有說服力的，不過，這只有在《男性宰制》這本小書才有效力。因為我們可以假定，佛洛伊德此一切入點已是眾所皆知的常識，所以，應用時，也不需再多費唇舌。總之，我們可以贊同史坦梅茲的立場，因為不可否認的，布赫迪厄總是拒絕明確點出他與佛洛伊德的關係。就這一點，他與相當親近的友人、楓欣·沐耶勒·德瑞佛斯，極不相同。沐耶勒·德瑞佛斯她很明白地主張，社會學就是一門「社會空間的精神分析學」⁴⁴。

若說布赫迪厄與精神分析的交情從未深入到這種程度，這很可能是因為他對佛洛伊德、及其繼承者持有非常保留的態度。前一段落中，針對《男性宰制》所提出的解讀內容，很明顯地，是將個體心理純然視為社會空間結構深入到行為舉止後的結果。拉岡與布赫迪厄間的互補性是史坦梅茲提出的主張中，非常獨到的一點，尤其是因為，這樣的想法與一般法文讀者的直覺，相差甚遠。史坦梅茲竭誠指出的那些布赫迪厄理論中的「微心理基礎」（*micro-fondations psychiques*）。

只有在我們認為布赫迪厄理論是有所欠缺時，才可能成立。在這裡，我要堅持的觀點，卻是另外一回事：我們必須試著澄清的是，慣習此一黑盒子中所有平庸無奇的東西；而針對這一點，精神分析其實毫無貢獻可言。史坦梅茲重新提出的是，若要掌握社會過程，則務必從某一心理機制下手的老問題。針對這一點，無須多言，布赫迪厄的立場完全是涂爾幹式的：社會力量的運行絲毫不需倚賴心理層次的個體。實際上，涂爾幹曾寫道，「心理學……是注定，多少在受到（社會學研究）影響後，去更新它的內容。若說社會現象是從外在深入到個體內部，那麼就會有一整個個體意識領域是多多少少倚賴著社會性的因果關係，若心理學不願及這些社會性因素，其內涵就無法變得更清楚明瞭⁴⁵」。堅持貫徹此一立場將會引起什麼樣的困境，針對這個問題，貝爾納·拉希爾曾提出分析，但不了了之。這也意味著，這般涂爾幹與布赫迪厄都曾努力開創的社會學遠景，實為徒勞無功之舉。

在這場論爭中，一個居關鍵地位的主題卻被遺漏了：那就是無意識（inconscient），而且，布

44 Francine Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur: Les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968*, Paris, Minuit, 1983. 【譯註】Francine Muel-Dreyfus 也是歐洲社會學研究中心的研究員，主要研究領域是歷史、精神、教育、人類等專題社會學，個案主題則囊括身分認同、政治與身體等等。

45 Emile Durkheim, 《La sociologie et son domaine scientifique》(1900), in *Textes, I. Elements d'un théorie sociale*, Paris, Minuit, 1975, p. 35, note 5.

46 Bernard Lahire, 《Sociologie, psychologie et sociologie psychologique》, *Hermès*, n° 41, 2005, p. 151-157.

赫迪厄往往是以涂爾幹為參考對象，而非佛洛伊德。例如，他曾將《法國教育演進》中某一句話，重新改編：「歷史，就是無意識的。」針對這一點，我們可質疑的是，在《實作理論綱要》與其他理論論述中，無意識究竟有什麼樣的本質。在重新鑽研布赫迪厄理論概念中的現象學基礎後，布魯諾·卡爾森提出一項觀點、對於討論這個問題頗有用處。那就是，慣習訴諸的，毋寧是一種無關乎任何論點的意識（*conscience non théique*⁴⁷），而未必是佛洛伊德理論中的無意識。「與一般論文中所寫、所宣稱者完全相反的是，慣習並非嚴格定義下的無意識。慣習是在意識之外的（*infra-conscient*），它是從有知——不知（*connaissance-méconnaissance*）來的，不知是某一類型之有知的條件，而慣習正是游走於如此之不知的自我矛盾中。」⁴⁸在這裡，再一次地，藉著深含現實意味之知識技能的描述，梅洛—龐蒂比馬克思與佛洛伊德都更勝一籌。因此，若想整合佛洛伊德與布赫迪厄，就等同是去創造一隻哲學巨獸，他們兩人筆下的無意識並沒有相同意義，而佛洛伊德的主要關懷議題（自我（*ça*）、我（*moi*）、超我（*surmoi*）），實在無法在布赫迪厄的應用理論中取得新意。

那我們該如何處理社會分析此一棘手的問題，以及，似乎因此而激盪出來的那些與佛洛伊德學派的研究取向藕斷絲連之處？我必須在此指出的是，所謂的社會分析毋寧是一些意念打算，而未必是研究程序。若說《世界的苦難》一書是置於此一分析旗幟之下，我們很難看出，何以這本書可說是具有療傷效果，或者是說，可藉著與某些社會施為者更長時間的互動後，而產生一些作用。書中與一些「受苦受難者」的訪談，是絕對無法與佛洛伊德的案例研究相比擬的。另外，我們也無法清楚得知，究竟這本書的解放效應，是關係著那些身為受訪者的施為者，或者也可將讀

者涵蓋在內。唯一可讓我們更深入此一主題的因素、而且是清楚明白的，就是布赫迪厄的自我分析。但《自我解析手稿》一書，並沒有任何他自身之心理狀態的成份，甚至也沒有任何他與社會空間的第一次接觸時的插曲：他選擇讓這紙自我告白故事起點落在一九五〇年代——那時他大概二十多歲——，原因則是在於，正是那時候他進入哲學此一場域，那也是他人生第一次面臨種種可能的選擇。該書的第二階段，則是他十二歲時的寄宿生活，以及當時因此受到的創傷。他並沒有回溯到更早期的人生階段，讀者僅能藉著他與雙親的關係、或是他父親的工作，來拼湊出他童年生活的片段。布赫迪厄只提出一些適合作為社會學描述的要點，所以，我們的立足點就始終無法與心理研究掛勾。精神分析的術語使用也是非常有限的。最關鍵的詞彙，便是歷史化此一字眼，這也使得涂爾幹式的無意識論點更堅強茁壯：《自我解析手稿》不過就是，「歷史條件的回溯，並在這些條件下，究竟其研究工作是如何進行的」⁴⁹。在這本書中，儘管其社會分析概念可與精神分析配套、也帶來種種曖昧，但布赫迪厄依然是社會學者，並以自身做為點到即止的對象。

47 【譯註】*théorique* 的一般哲學定義是，用來形容與某某論點相關的事物，透過某論點主張而得到肯定的東西；就某事物之本身來看待該事物，不需再求助外力。應用在現象學時，則專指不假思索的意識，與反思意識、自我反省相左，意識的存在與否端賴它本身、不需外求；因此，所謂沒有三思而行的舉止，並不是一項無意識的行為，相反的，完全體認到自身存在似乎少了根筋般，自身舉動也是確確實實存在著的。

48 B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit.

49 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 141.

他整個的研究志業，其實與精神分析毫無關連，而且，自始自終都可用社會學術語來一一剖析。

對於這些貫穿整本《自我解析手稿》一書的隻字片語，以及，這些甚至也稱不上是取自精神分析的概念性用語，我們能拿來做些什麼呢？上述提出的假設包括了：首先，一整個世代都已將精神分析視為理所當然，這也是屬於這一世代的常識性、不需再多費唇舌的知識技能。再來就是，精神分析中眾所皆知的層面（原欲、超我、壓抑、否定都只是些陳腔濫調的應用，而且，與佛洛伊德的理論基礎不再有任何直接相關）；最後，不是就理論本身，而是基於種種不同之必要性的全盤考量後而推出的解放主張，卻很難讓人正眼相待。其實，後世學者不需去補強布赫迪厄的理論，他們只需要去澄清其理論中的邏輯與可能矛盾之處。與精神分析的關係究竟為何，這是生成結構主義中最深奧的疑點之一，布赫迪厄他本身也沒有為讀者做清楚說明。但這一點未必就是其理論的致命要害，也因此，我們可將精神分析中的形上架構重新放到它該有的位子。

論到自我分析這一點，便導出一個問題：身為社會學者的布赫迪厄，他的所作所為對知識界的影響，乃至於在其他社會空間領域的影響，究竟為何？何以智者的一生能讓我們更清楚明白其研究計畫，並且讓我們更深入了解到其專門學科的層層疑點？這正是以下的討論要點，我並以此結束本書。

第九章

以英雄之名蓋世？

若說一個人經常嘮叨著他對自傳唯恐不及，這便顯示出某程度的抗拒。隨著社會大眾的認可，逐漸讓布赫迪厄成為一名公眾人物的同時，他從未停止去講述他自己的故事。他一生的研究發表中所蘊含的自傳成分是不可否認的。他的人類學研究，也是與他的個人經歷緊密相連。卡比勒與貝爾恩都不是他自己選擇的研究對象，然而，卻深深影響著他。至於其社會學研究團隊的核心的，則是在阿爾及爾與堅持進步思潮的年輕統計學者交往期間逐漸組成的：在阿爾及利亞戰爭結束後的二十多年間，這支團隊深深影響著法國的國家統計機構的組成。若說所有人的作品都帶著一些自傳色彩，這實不為奇。但在布赫迪厄的例子裡，這些自傳成份卻是重如泰山。這是因為社會學者之審視觀點的敏銳程度，總是受制於社會經歷之波折強度，布赫迪厄以貝爾恩鄉間的小資產階級之姿問鼎中原，狀元及第後最終成為蓋世學者。布赫迪厄小心翼翼、一字一行地堆爬梳出他的一生，然而，其轉折處不無弔詭離奇：布赫迪厄是主張、又詳細說明究竟社會因素是如何決

定一切的代表人物，甚至大唱反調的人也看得出來，他的研究成果中深埋著哲學決定論的精華。偏偏布赫迪厄他自己卻成功地逃脫了原本註定的命運：如同他常提到的，從小被選為祭品、此一社會因素決定小我的例子。原本該祭品的一生是完全託付給教育機構，更何況，這一個機構從布赫迪厄進小學起就寵愛著他，但他隨後一言不發即讓教育機構成為他的甕中物。

喬治·康紀言原先打算分配他到土魯斯，冀望他走上哲學教師之傳統道路，可是，布赫迪厄抗拒此途。此一背棄，以高夫曼的語言來說，正是某「角色距離」的先兆，而在往後的人生軌道上，此一距離也不斷地拉大。布赫迪厄拒絕向那一套外省精英將一生都奉獻給體制的模式低頭。他屬於的是，在二次戰後初期捨我其誰的世代。阿爾及利亞戰爭牽連了誕生於一九三〇年左右、絕大部分得以緩召的大學生，該戰事的確是極為艱難的時期，卻又是非比尋常的，也因此讓這些年輕人更成熟、更有自信。維大樂·納杰、德希達、皮耶·諾哈（Pierre Nora）等等，都是典型的例子。第五共和初期的蓬勃發展提供給當時的年輕人才無窮契機。布赫迪厄採取同時踏好幾艘船的作法，並沒有給自己找麻煩，反而是一張王牌：那時的學術空間還相當地寬敞，每個人都可無拘地開築自己的道路，尚未完全制度化的社會學，也提供每個過路學人設帳立館的可能性，所以，布赫迪厄將不斷累積優勢、趁勢出擊。

他在《自我解析手稿》中寫著，「他的一生經歷將現實中彼此抵觸的諸多社會空間都串連起來」²。在一個仍持續搞賞擁有文憑專才、而非講究人際交往之本領的世界裡，這種站在剃刀邊緣上的處境，實非社會汙名之說法。他之所以廣結善緣、四處受邀發表，正是個活生生的例子。

支持他的人際網絡裡的那些人，都是與他同道者：往上晉升的外省小資產階級，對於學校制度的解放價值深信不疑。若說，特別是在他的自我分析一書中，他也坦承幸運女神對他愛護有加，尤其是結群飛來的高等師範學院精靈更賜予他不凡的自知之明，他對自己的人生歷程寫真，卻有烏雲滿天之嘆：此一過程並非神蹟之揮灑，卻也不是真的史無前例；這樣的人生只有少數人才有，但如我之所述，卻也不是與他的同儕完全不一樣的。這是為何他的摯友、或是忠誠弟子會對布赫迪厄自謔的正式傳記感到驚訝不已，這些字裡行間欲言又止外，又處處提防、步步為營。何以他的人生是如此的晦暗，或者是，如此的深邃，以至於，如此難以蓋棺論定？

在其自傳卷首，他如此寫道：「我實在不相信自己可以利用社會學工具來完成這一個目標，我是打不贏這場戰爭的——讀者可各自以其觀點來看待我將婉婉道來的旅程經驗。」³他的同

1 【譯註】Pierre Nora (1931-) 是法國當代首屈一指的歷史學家。如本書作者所言，這一代學者一生連逢國際與法國境內的大小戰事與政治衝突，因此他相當重視歷史事件，提倡史學家不妨將一己過往與國家發展串連成「自我歷史」(ego-histoire, 1987)。一九六一年他出版處女作，《阿爾及利亞的法國人》(Les Français d'Algérie)，即為現身說法。他在台灣最著名的代表作是由他領導、編輯的集體著作《記憶所繫之處》(Les Lieux de mémoire)，三大冊，近五千頁，既是對莫里斯·哈布瓦赫(Maurice Halbwachs, 1977, 1945, 請參見第五章註解)所提出的集體記憶此一概念的繼承與發揮，讓抽象的記憶落腳於具體的時間、空間與象徵事物上，同時也開啟記憶與歷史撰述之間的論戰。

2 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, p. 11.

3 *Ibid.*

儕、其中某些之社會出身是極為相近、或甚至更低下，他們對於過往表現出來的是簡明清爽的態度，而布赫迪厄的自我評價則完全不同。例如，保羅·費因（Paul Veyne）的自傳中，盡是悲慘的人生插曲⁴，或者是傑哈·惹內的自傳，順手拾來即是發人省思的瑣事⁵。這兩個個人最後都能自我解嘲人生歷程中的無端際遇。晚年的布赫迪厄則似乎與嘻笑怒罵完全絕緣。《自我解析手稿》一書的寫作環境相當艱難，正是他與世訣別的前三個月，可是，這並不足以用來解釋，何以他自我封鎖於沉重嚴肅的精神狀態中。君特·格拉斯（Günter Grass）曾因《世界的苦難》一書與他有場非常著名的對話，同時說道「這類書籍是沒有幽默可言的」。布赫迪厄隨即回應，「寫作規則則是儘可能猛烈地爆發出正面力量，以重現這些故事超乎尋常、幾乎令人無法承擔的衝擊力」。然後，他總結：「每個人都跟我們說：你們實在很無趣。但是，時機是真的很有趣！老實說，沒有什麼好開玩笑的。」儘管作家格拉斯再三聳動，布赫迪厄依然一派正經、拒絕讓幽默成為抵抗權勢的武器，彷彿新自由主義的攻擊已讓玩笑變得更不可信，抑或是，當時保守意識形態的革命風潮，在擊敗所有的比較分析後，也讓世紀交會之際遽變成人類史上最黑暗的時代。布赫迪厄從不以為，同理心社會學（sociologie empathique）灑下的無數悲情（pathos）很可能會帶來更多的麻煩，而非他衷心期待以用來對抗勁敵的解藥。格拉斯建議他的那種襲自惡漢文學（littérature picaresque⁷）與啟蒙時期的嬉皮笑臉，又未嘗不是悲情主義的另一出路。他已忘了，他之前與合作夥伴同進出時，總不時帶著惡作劇似的眼神、笑臉說道：「兩個算命仙對看時，哪能不開開玩笑。」布赫迪厄領導的研究中心裡年資最長者常說著，當年編寫《繼承人》

- 4 Paul Veyne, *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*, Paris, Albin Michel, 2014. 【譯註】Paul Veyne (1930-) 是法國知名的歷史學家，尤其擅長古代羅馬史，曾任法蘭西公學苑的榮譽教職；二〇一五年底，曾專文評論敘利亞的帕邁拉古城 (Palmyre) 遭伊斯蘭國摧毀一事。至於其社會出身：祖父務農，父親曾任職銀行，後轉營酒類產品買賣；他出生即身殘，但他不僅是家族中第一個通過高中會考的人，而且闖過層層關卡、擠身高等師範學院。在自傳中，他提到愛子自殺，繼室先他而去的感傷，以及，曾經仇讎兩人與繼室密友的三人家庭生活等等。
- 5 Gérard Genette, *Baroladrac*, Paris, Seuil, 2006. 【譯註】Gérard Genette (1930-) 是法國文學理論家、文學評論家，以互文性 (transsexualité)、敘事學 (narratologie) 等主張自成一家，亦是玩弄同音字、多義字的文字遊戲高手。本書作者曾在第四章提及 Gérard Genette 之父是在巴黎地區工作的紡織工人。另外，除了也畢業於高等師範學院、取得高級教師學銜等之外，他與 Paul Veyne 及其他不少學者相同的是，年輕時都曾效命法國共產黨，也都曾在出版業或新聞業取得一片天。
- 6 《Günter Grass s'entretient avec Pierre Bourdieu》, Arté, 60 min, novembre 1999. 【譯註】Günter Grass (1927-2015) 是德裔作家，一九九九年諾貝爾文學得獎主，最著名的代表作是曾被改編為電影的小說，《鐵皮鼓》(Le Tambour, Die Blechtrommel)。身受德國納粹諸事件的影響，其作品深具荒誕不經、誇張怪異之風，情節遊走於歷史、記憶與罪惡深淵之間，被喻為魔幻現實主義大師。
- 7 【譯註】原本這是指十五—十六世紀時的某類西班牙文學作品，往往以自傳體為基本敘事形式，描述出身低下的無賴、騙子、服侍多主無法從一不二的僕役、乞丐或小偷等等的流浪與冒險故事。後來此一文體廣傳西班牙之外，也被後世引申用來形容人類的道德生活與際遇。
- 8 【譯註】原文是「*deux augures ne peuvent se regarder sans rire*」。Augure 是古羅馬時期以鳥禽占卜的技術，也用以形容從事該活動的占卜人。後來此一占卜技術淪為荒誕不經的作為，老加圖 (Caton, 西元前三三四—一四九年) 笑之，因此發出此語，後來被西賽羅 (Cicéron, 西元前一〇六—四三年) 引述之，故而流傳後世。

的那兩個人常躲在研究室內一邊爬格子、一邊發出大笑的聲音，外人卻從未能得知何以他們不時捧腹大笑。在他人生最高峰之際，他說道：「玩笑結束了」，然而他那憂傷無語的態度，著實也無法替他憧憬中的全歐洲社會運動撩起些什麼風波。就在那時候，原本讓他偏離學者路徑的角色距離作用，全被抵銷一空：在長年攻訐知識分子預言家似的身段後，他卻披起同樣的外衣，但無能從此採取自我反思的姿態。若我們要嚴肅思考布赫迪厄這般晦暗無光的幽默與禁止嬉笑怒罵的作為，那我們就得更去探究，究竟是什麼樣的英雄模式讓作為科學創建之父的社會學家，搖身成為以反對自由主義思潮（*antiliberalisme*）為己任的先知。

若要論英雄，那就得參考藍道·柯林斯針對社會學傳統之發展而提出的類型說¹⁰。就柯林斯看來，社會學家的思想網絡都是根據「傳統」彙整出來的：不同的思想世界都因其各自的社會組織而煥發出獨有特徵。「即使是最離經叛道的社會運動也都有自身的集體組織模式，在所到之處也都發展出一己傳統。」智識思想之傳統並非以內容主張、亦非以經典聖籍來定義，而是以在一知識群體內部建立出來的人際關係類型來規範。一共可分成四大傳統：忠誠型傳統（*traditions loyalistes*，由英雄領軍）；非人際的、或是無名的傳統（*traditions impersonnelles ou anonymes*）；流產的傳統（*traditions avortées*）；逆反的傳統（*antitraditions*，例如，後現代主義）。

由英雄領軍的傳統都是以一名創建者為焦點，在世代傳承中，他不時監督門人虔誠不二。該傳統之主要特徵則有：

——以異端為主題的論戰是非常重要的，因此使之與宗教不相上下；

——隨著時代變遷，這些傳統的張力是有變化的（例如，當今可說有一股新韋伯主義，但嚴格說來，卻無新涂爾幹思想風潮）；

——虔誠忠貞未必與發明創新相抵觸——歌頌創建英雄之餘，也是可以同時去篩選汲取傳統中矛盾不一致的成份。在發展一項研究傳統的過程中，吸收傳統裡的雜質甚至可能是孕育出創新發明的泉源。

相反地，無名傳統則是圍繞著一連串的主張與技術，以至於，英雄或是典籍則無太多用武之地。當代社會學之例計有：理性選擇的各類模式、民族學方法論、對話分析、網絡分析等等。以理性選擇而言，我們可點名詹姆斯·柯爾曼（James Coleman）、蓋瑞·貝克（Gary Becker）與瓊·艾爾斯特（Jon Elster）等人，他們都有「出色卓越的個人成績」（*individualités remarquables*），但無論如何，都稱不上是英雄豪傑¹¹。我們從未見過「柯爾曼學派」，卻可見大

9 【譯註】儘管可提出不少代表人物，但這並不是一股思潮或是完整的主張，但無非是自現代時期種種反對自由主義的態度或立場。在當今，則多是以新自由主義下的經濟自由主義為敵。

10 Randall Collins, 《Les traditions sociologiques》, trad. Jean-Louis Fabiani, *Enquête*, n° 2, 1995, p. 11-38.

11 【譯註】Jon Elster (1922-) 是學成於法國的挪威籍社會、政治理論與哲學家，任教於哥倫比亞大學，除力陳理性選擇模型之外，亦以馬克思主義分析、新古典經濟主義、公共政策理論等為研究專題領域。本書作者曾於第三章中提到及柯爾曼與貝克兩人。

批研究者宣稱深深受到布赫迪厄研究著作的啟蒙。多元的基礎與無數的個人經歷都使得我們的焦點無法僅集中在一名嫡傳的掌門人身上。之所以讓一整個「傳統」都得以維持者，實乃歸功於諸多爭議的存在，猶如整個團體的組織動力。

藍道·柯林斯提出的問題是，就社會學的未來展望而言，這些不同傳統各自的存活機率是少？答案卻不是很明確的。如果我們考量到，這些學術團體的組成更容易以研究技術、而非道統主張為中心聚點，那麼我們就可推測，未來是屬於無名傳統的天下。不過，事情並非如柯林斯所暗示般地簡單。在二次戰後美國功能主義社會學的陣營中，標準化之研究技術的優勢地位最終陷入窮途末路，使得新世代另闢途徑、走向以英雄為指標的傳統。在這裡，我們重新面對著，以另一面孔表現出來的那些對個人創造力的敵視態度，以及對於官僚組織之非人性化作為的厭惡痛絕。這類無名傳統陷入流水帳作業的現象，與該傳統認定感情投入需多加限制的特徵，是密不可分。在當今，據柯林斯之見，我們可觀察到更多元的研究技術（諸多研究流程都被去標準化、或是並列比較以見長短、或是使之更具體客觀，乃至於使之具反思性等等，都讓社會學研究對象「失去原先本質」〔*dénaturaliser*〕）。儘管走向很可能是諸匿名象徵遠比指標性創建人物更占上風，這些不同作法在未來依然同時並存並非是不可能的。

如此這般的觀察不免讓我們去質疑，在當今這個深受科學研究體制支配的世界，究竟是哪些條件讓具圖騰力量的創建人物得以繼續維持其魅力（或是，得以讓魅力再現）？在當今世界，知識英雄又是如何呢？他是否只是其他領域、尤其是宗教領域的殘餘？若是如此，知識英雄是否擁

有知識組織殘留的屬性之一？知識英雄是否有分身？何以在當今科學研究的世界裡，依然有人相信這些英雄是真的存在著的？在一個宣稱民主作風的科學社群中，何以英雄人物仍可收買廣大人心？社會學者很少質疑這類問題，但去處理這些問題則可讓我們明白，何以布赫迪厄成為布赫迪厄。若要獲得更多的澄清，那我們就必須動手研究魅力（charisme）與仰慕（admiration）的運作模式，而且這也包括了彼此仰慕（admiration mutuelle）的現象。在現代社會科學領域中，彼此仰慕此一現象在科學團體的組成上扮演相當重大的角色。

社會學不具累積性的特質，其傳統範例又往往缺乏穩定性，這都使這門學科自一個世紀多以來，每隔一段時間便重新洗牌。以作為專業學科而言，社會學最突出的特徵之一就是，其多元基礎——往往是不穩定的——從未停止重新鍛造。儘管很可能潰不成軍、打道回府淪為流產傳統的敗寇，但任何一個膽大藝高的新人都可試著挑戰創業始祖。就認識論之層面而言，那種惶恐害怕一門專業知識淪為社會交際之其它不同形式（Vergesellschaftung¹²）的心態，刺激了一個經常性的討論空間。基於如此之焦慮不安，社會學者努力去鑽研以辨識出社會交際之諸多類型的規則性、何以社會交際是再自然不過的事情，但也時時關注著新興社會交際類型的產生與消長。另一

12 【譯註】簡言之，若以韋伯理論為基，社會學家往往將個體行動分成 Vergesellschaftung 與 Vergemeinschaftung 兩大關係或是交際類型。Vergesellschaftung 指的是較大範圍、即一般所謂的社會此一尺度的人際交往關係，包括了以工具性考量為目的、或是指標性考量的價值標準為主軸這兩類不同的理性行動。Vergemeinschaftung 指的則是較小範圍內的交際關係、即一般所謂的團體或是社群之內，其行動性質則往往被稱之為傳統的、感情的。

方面，激盪出來之經常性討論空間的主題，則圍繞著重量級的創建人物，研究對象的規範定義，以及，觀察與分析之流程規定，甚至包括了多多少少是明顯可見的行動模式，尤其是那些可讓我們去考察施為者與體制機構之動機的行動模式，或者是那些打破動機考量、但以某社會機制為優先的行動模式。在這諸多游移不定的選擇中，我們可輕易辨識出究竟哪裡才是社會科學的大本營。不時便掀起關於結構與能動性（*agencité*¹³）各自之解釋能力高低的爭論，尤其是在英語世界的社會學領域中，便是此一現象的代表。另外，如巴斯宏不厭其煩指出的，我們都可觀察到社會學理論是五花八門的，而這正是該學科之內在本質。

社會學此一學科不時就有新的開山祖師竄起，不免是令人萬分驚訝。只要一名社會學者帶著些野心，而且表現出讀破萬卷書的樣子，那麼向世人展示一己獨有的範例似乎是社會學家「狀元及第」（*cursus honorum*）前不可迴避的功課。要成為社會學家，首先就是推出一套為了顯示個人創意高低的詞彙。沒有一個偉大的社會學家是沒有推出以專有名詞組合而成的術語：彌爾頓的中距理論（*middle range theory*）與借屍還魂現象、布赫迪厄的慣習——場域——資本、呂克·波形斯基與羅倫·帖斐諾口中的正當化——群體——終極價值（*justification-cité-grandeur*¹⁴），還有，布魯諾·拉圖，像是祭出一大冊辭典似的，並在一整座令人結舌的形上架構中，他提出了叢生物與非叢生物（*objets chevelus et non chevelus*¹⁵），以及，行動者——網絡（*acteur-réseau*）等名詞。值得我們注意的是，這些術語同時並存，卻沒有因此產生混濁不清的聲音：即使每個主角表面上都兇狠地隔岸喊話，卻都對彼此心知肚明。這也是為何，韋伯用語中關於正當

合法性 (légitimité) 的用詞經歷了諸多徹底的改變，例如，布赫迪厄不僅大量使用，也使之更

13

【譯註】簡單說來，法文中 *agencité* 與 *agenivité* 這兩個字是常彼此混用、或當同義詞般，最簡單的英文翻譯就是 *agency*。這兩個字都是用來表達去定義出目標、並理性回應以達成目標的能力，且無論是個體或集體尺度的行動，都與其他個體或其他團體存在著某種交際往來。因此，兩者都是目標性作為，也都指向潛在的或未來的行動可能——正是從這一點開始，這兩個詞彙可有不同：*Agencité* 多半是在人文與社會科學的領域內，重點在於個體行動的目標性，且與他人密切關連。*Agenivité* 則常應用於認知科學內，重點在於動機、鎖定的目標內容、行動過程等等足以用來規範行動作為的成份與機制。

14

【譯註】若是以他們兩人合著的《*De la justification - Les économies de la grandeur*》(台灣學界通常只譯出標題《論正當化》，但忽略了副標題)一書為根據的話，*justification* 一詞指的是，該書以法庭訴訟事件為個案研究內容：法庭上的言詞行為等等似乎未必都是理性的動機與行動所致，而是有不欲人知的目的或理由，但卻以高聲疾呼的原則、參考價值、具相等意義與價值的社會制度或作為，即所謂的 *grandeurs* (複數名詞，但書名以單數之整體意義來代表多元之複數可能——又，此一名詞以複數表達時，也有榮耀、榮譽的意思) 來據理力爭。至於 *civité* 一詞，則是來自 *civité de justification*：在這本書中，作者細分出六種不同的團體，其衝突形式、關懷的價值、捨棄的原則、參考團體等等都大不相同。

15

【譯註】*chevala* 是個與人的頭髮相關之形容詞，即毛茸茸或如雜草叢生般。這似乎是拉圖取自 Gilles Deleuze (1925-1995) 發明的詞彙(本書作者亦多次提及此人)，但拉圖在相關之文指出，該詞是為了點出，某某研究對象出現在不同的專門學科中，但實為同一物的現象；這並非舊瓶裝新酒之意，而是同一研究對象往往也需要不同的學科、或是同一學科的不同「變型」(例如，以形態、功能和等級分類為重點的傳統生物學，以及，以基因或是分子等為觀察與操作對象的微生物學) 攜手合作，方能取得更完整的認識。

加普及，若就此展開研究調查將具特別深意：布赫迪厄關於正當化（*justification*⁹）與藝術化（*artification*⁷）的諸多詞彙，都是相當忠於原著的改寫，然而，這些應用例子的認識論參考架構卻都是相當歧異。

布赫迪厄一開始便透過超大手筆的方法論來建立其王國。他投入的專門學科是異常地艱難，但其投入方式卻又是更加艱辛。對《社會學家的技藝》一書的作者群而言，社會科學的世界裡舉步即是埋伏礁石，故要求在趨步認識的過程中加緊防備；可是，即使如此，依然危機四伏。例如，民族中心主義總不時浮上檯面，加以揭發者，實也不過是一丘之貉中青出於藍者，便是個最好的例子。其實應該是在布赫迪厄之人生經歷的深層之處去挖掘、探究，何以他投入的學科若要成為一門與其他科學都具相等地位的科學，是如此地艱難。所以，社會學的科學性此一問題，便被置於社會學的社會學（*sociologie de la sociologie*）此一牌坊下，規範知識分子此一國度的最佳運作條件，以及，認識方法的控制中隱含的社會因素，也都因此與社會學之科學性此一議題相連繫。若說這本具方法論宣言意義的《社會學家的技藝》的其他兩名作者，即巴斯宏與尚·克勞德·熊伯爾東，很快便封口不提此一浩大工程之宣傳口號，布赫迪厄自己則從未停止搖旗吶喊。我們總是在現已出版的法蘭西公學苑之講綱中聽到這些聲音，其調子則類似於：「以下我要向各位說明的是，從沒有人嘗試過的事情」，或者是：「現在我要做的是一些非常困難的事情」。這並不只是一場表演前的聲明，也不是誇口之論。布赫迪厄是真的相信他著手進行的是異常艱辛的工程，若其發表著作總是錯綜複雜，那是為了避免讀者會錯意，因而一而再、再而三堆砌出來

的措施所造成的結果。例如，在第三章已提及《巴斯卡沉思錄》這本不朽的著作，這本書一開卷便瀰漫著這種箭在弦上、不得不發的危機感。若說布赫迪厄決定多多少少以哲學家的角色自許，這是因為他別無選擇（「若說我決定提出幾個實在應該留給哲學家去傷腦筋的問題¹⁸……」）。

然而，正好相反的是，社會學並沒有放棄其理論建構之抱負。布赫迪厄為社會學之理論建構打下的新立足點，使社會學之導向成爲一種深刻強烈的哲學探究類型，猶如以其他方法撰寫出來的哲學續篇。我們大可說布赫迪厄以哲學挽救了哲學，或至少，以其自身看似毫無相關的內容來補修哲學。這整個工程是非常浩大的，足可讓布赫迪厄與史上最偉大的哲學家相提並論，特別是康德。「實際上，我想將學術論證的批判（即康德所謂的批判）推演到某種程度，也就是，提出來的問題仍能保留平庸事物的原貌……¹⁹。」我們可將《巴斯卡沉思錄》一書視爲愈來愈強烈壯闊

16 【譯註】名詞 *justification*、動詞 (*se*) *justifier*、與名詞 *légitimité*、動詞 *légitimer* 等的中文往往都譯爲正當(化)、合理(化)，主要差別在於前者有說明理由、自我辯護之意，後者則是以某正統、權威爲由。以當代法國社會學而言，該詞牽涉到的是，由布赫迪厄開啟之批判社會學 (*sociologie critique*) 該典範下的支配與支配效應研究，後由呂克·波形斯基與羅倫·帖斐諾接手（爲了與布赫迪厄分道揚鑣，繼而又創造批判社會學研究 [*sociologie de la critique*] 一詞），再由拉圖接棒的社會學體系 (*système de sociologie*) 之手。

17 【譯註】這個字原是指相對於自然天造之物，人類製造出來的物品，在當代社會科學領域中，則用來指一件作品成爲藝術品的過程。但在布赫迪厄揭示的研究典範中，此乃諸社會施爲者彼此角逐聖杯的鬥爭場域。

18 P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, op. cit., p. 9.

19 *Ibid.* 【譯註】本書作者亦曾在第三章引述這一段話。

的樂章，作者由最卑微寡歡的姿態躍升到唯我獨尊的境地，並鞭策他將整個西方哲學都扛在自己肩上²⁰。於是一如過往，氣蓋山河之舉成為他僅有的選擇。而且，正是破損不堪的體制逼使他採取行動，以一人之軀抵萬軍之敵。就此一角度看來，《巴斯卡沉思錄》所掀起的哲學風暴，正是該政治動員旋流下的漣漪；此一哲學動員是來自於應被歌功頌德、卻已一敗塗地的社會民主主義，這是否是布赫迪厄對其志業的最低投入程度呢；而且既然險惡重重，那麼此一揭竿也未必是成功的。在此一與哲學攜手共進的大業裡，雙方實力是不等的：布赫迪厄必須對抗的是，已塵封為黃土厚牆、並對數百年歷史渾然不覺的「巨大社會力量」²¹。故出師未捷身先死的說法，以各種不同的調子翻唱著，且無論是在哲學空間、或是政治空間都是如此。布赫迪厄似乎孤零零地站在整個體制前，甚至最終我們也不禁問道，在這一場戰鬥中，他領導的團隊扮演了什麼角色，還有，那個據他所言、支持他發展出其研究計畫的知識團體，究竟包含了哪些真切可靠的組合成份？

老年布赫迪厄是個悲劇布赫迪厄：若說他初期的作品，都透露出氣勢如虹的認識論外貌，那晚期的著作，則都一面倒向某一反面哲學（*philosophie négative*）的陣營。雖然此一反面哲學主張足以威脅體制的運作，卻也對那些奮起倡導以中立客觀之姿來看待體制的人，帶來危險：「我從未對自己的研究計畫有過如此強烈的怪異感，就像某種可能自我毀滅的反面哲學²²。」布赫迪厄的英雄壯舉取決於，其批判社會學的研究計畫中所存在的矛盾。該計畫內容鎖定了，一方面，應該揭發體制不為人知之物，以及，隱藏在公平正義或是客觀追求等主張背後的支配效應。另一方面，應告知世人，研究人員命中注定的那些在認識論上、或有時在交際往來上的危險不安。這並非矯

情造作、也非杞人憂天，而是相反的，對於那些鼓吹著批判鬥爭者，我們其實也該評估其批判力量，而這是因為客觀中立的過程實在無法使揭竿起義者也全身而退。對於學術榮譽的急切追求，往往被一笑置之，但如果我們以布赫迪厄一生的角度來看待此一問題時，這卻是相當清楚明白的事實。但在另一方面，或許這番熱切的學術榮耀之追求，正是減低不安、或避免滑鐵盧的方法之一。更何況，布赫迪厄總覺得在社會出身與文化涵養之層面少了些安全感，也因此讓他更加焦慮。

布赫迪厄長期以來便對科學滿懷憧憬，並以巴舍拉哲學為律典、進而架構他自己的研究計畫。那就是，讓他手上那個「如收容所般」、「恰如賤民」的學科成為一門與其他學科都有同等地位的科學，不需更高尚、但也不必受人欺的科學。而且，這門學科也配置了穩當無誤的研究流程，以一套專有語言來描述這個世界，並擁有一個管理驗證的體制機關。有時候，布赫迪厄手上操作的社會學，甚至會讓人以為比其他的科學還更科學，宛如後設科學（*méta-science*）般。而且此一後設科學的反思能力還可讓社會學網羅所有其他科學，更何況，其實布赫迪厄眼中的社會學是懷抱著成為科學的王中之王的企圖心。若說此一抱負從未束之高閣，在布赫迪厄晚年，則被另一企圖取而代之，那就是，成為一名作家。隨著時光流逝，以文學來做社會分析逐漸成為可行之事，不過，在所有的的方法論教科書中都徹底反對這種作法。所以，此一文學之心最終還是

20 Jean-Louis Fabiani, *La sociologie comme elle s'écrit. De Bourdieu à Latour*, Paris, Edition de l'EHESS, 2015, chap. 1.

21 P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 17.

22 *Ibid.*

查如黃鶴。即使布赫迪厄他自己也告誡著《世界的苦難》的合作夥伴，切勿咬著浮誇不實的筆桿子，以免失卻了文學感性的憾人之力。不過，自一九九二年起，布赫迪厄便在《藝術的法則》一書中，將作家與藝術家等人物推到舞台前方。

在關於馬內研究一書的後記裡，芭斯卡樂·卡薩諾瓦（Pascal Casanova）曾明快指出：

布赫迪厄與馬內有許多相同之處，布赫迪厄他一點唱，漸進加成又若有似無地。布赫迪厄以馬內為偶像，偷天換日般又靜靜不語。他們有諸多我們第一眼看不出來的共同點。所有假借著研究馬內的課程與著作，都是對讀者而言，以一種難以捉摸、置若罔聞且出其不意的手法，來描繪一幅獨闢蹊徑的自我寫真……²³

這是很讓人驚訝的觀點：布赫迪厄總是一再否認自傳是否有任何價值，並譏之不過為轉眼成空或自我誇耀的表現。芭斯卡樂·卡薩諾瓦主張布赫迪厄與馬內有相同點：馬內「優雅高貴」又「能言善道」；（較之布赫迪厄）他的「學業成績優異」（這也是相當令人好奇之處，原因在於，預備課程與高等學院間是否有任何類似之處，關於這一點，其實很難找到可相比擬的原則來加以衡量）；馬內是「流派龍頭」，魅力首領、一羣人都唯他是瞻；他總是被「倒喝采」。馬內與布赫迪厄的相同點何在？他們各自都完成了一項「象徵性革命」，也就是說，與政治革命相較之下，一項孤軍奮戰的革命，這是因為那些虔誠的追隨者，也不過是一小撮毫無任何資本的傭兵。

但又因為革命的實踐要求當事人掌握所有場域內的法則規定，所以這也是一項必須擁有相當多的資本才能進行的大業。因此，那個有幸能扳下場域常勝軍的唯一挑戰者，也是擁有與過往衛冕者相等資本的人，只不過是，他能利用這些資本、另起爐灶。

卡薩諾瓦以像是毫無收斂的過度詮釋手法來描寫兩人之間的類似點，而且，是帶著欣慕神往的語氣。對於長年聽著布赫迪厄講述有意進行有關馬內研究的人而言，這類觀點是相當合理的。只不過，其實存在著一項重大歧異，而且她也忘了提出說明：那就是階級出身與地理差異。事實上，馬內出身巴黎的上層資產階級；與布赫迪厄完全相反的是，他的人生歷程無任何坎坷：馬內從未在農村度過童年，沒當過令人垂頭喪氣的住宿生，也沒踏進過那動輒就因社會出身而受氣的預備班。布赫迪厄總是告誡著他的學生，「千萬別忘了父親的社會職業類別！」正是因為馬內擁有各類不同的資本，所以，作為社會學家的布赫迪厄所完成之功業，實在比成為畫家的馬內還更卓越：他一舉讓原先的社會預言全部破功。他沒有成為那些帶著外省口音的哲學教師。例如，薄利爾老師（M. Beulier），這是普魯斯特未完成的小說、《尚·桑德伊》（*Jean Santeuil*）裡的哲學老師，他在巴黎教書時依然保留了強烈的西南口音，總是將 *naiiserie* 唸成 *nai-zeu-rie*，不過，他還是很受學生敬仰，而且儘管他從沒寫過任何書。

23 Pascale Casanova, *Autoportrait en artiste libre, ou «Je ne sais pas pourquoi je me suis mêlé à ça»*, in P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, op. cit., p. 737. 【譯註】Pascale Casanova (1959-2018) 是師從布赫迪厄的法國文化社會學家、文學評論家，以世界文學、普世文學研究為主要研究領域，曾在法國文化電台主持將近十五年相關議題的節目。

卡薩諾瓦的論點並不因疏忽了社會出身此因素而失去說服力，而不過是稍作調整。對布赫迪厄而言，再三強調其社會晉升的過程是一種自我加分的手段：就如同克里斯多夫·查理在關於馬內一書的介紹裡所言²⁴，馬內、福樓拜與波特萊爾這幾個人物是極為類似的，相對於這等藝術家模式，布赫迪厄有著很嚴重的先天限制，那就是他的社會出身。我們大可說，他是首位出身平庸的象徵性革命家。以此論斷的話，我們就可明白，何以他總再三強調其先天限制，目的在於告知世人，他是法國高等教育史上的一朵奇葩。如果布赫迪厄的命運是成為康紀言第二，他的雄心壯志則導致他去把，他自己曾就各社會處境之不同而分析出來的「機率因果」，全都斬草除根。謝絕土魯斯的教職，正是安排象徵性革命的可能性，縱使在那時候，他根本不可能想像到有朝一日竟夢想成真：二十五歲時，他還在阿列省（Alier）沐蘭鎮給高中生上課，他為他們講解〈草地上的午餐〉與〈女神遊樂廳的吧台〉（*Bar aux Folies-Bergère*）兩幅畫作，而且提出讓學生目瞪口呆的論點。要成為革命家，那就必須掌握場域內的遊戲規則，並且是到那種可擺脫命運擺布的程度。革命只屬於裝備齊全的人，他曾在法蘭西西學苑說道：「沒有革命家是自學出身的，他們往往也不過是一群不知天高地厚的小子。」²⁵

在《學子》一書裡，他已備妥主題，但並不因此就高嚷著革命。那時他提出的是體制再生產極圈（*pôle reproducteur institutionnel*）與「備受恩寵的異端分子」極圈（*pôle des hérétiques consacrés*）這兩者的對立；尤其是「備受恩寵的異端分子」極圈此一反襯說法，可用來思索他自身的處境。另外，康紀言曾被布赫迪厄尊為「啟蒙先知」、抑或貨真價實的「權威人物」，但在

前述的對立中，如果我們考量到體制再生產類別的客觀特徵的話，那他便很自然地被歸為教育部門的再生產者：

現世的支配者——以及，暫時之支配者——這些掌握權力關鍵所在處的人，尤其若是其立足點，僅是建立在體制基礎上、又完全受限於體制的人，例如，高等競試或是諮詢委員會的評審人；若僅就在學術領域內登峰造極此一觀點而言，尤其若以學術聲望論之，他們都是被支配者（這些人的著作幾乎都沒被翻譯成其他語言）。他們都是教育體制的桂冠主（例如，他們往往是一般競試的狀況，高等師範學院或是高級教師學銜的榜首等等），也都是搖擺於、並最後完成登上體制峰頂與贏得世人認可這兩大目標後的產物。正是這兩大誘因間的妥協，吸引了那些邁向巔峰之途中、最願意去配合、又最適合去複製此一標的的人，而且，他們還不會竄改扭曲此標的。一般而言，他們都是忠心不二地擁護著體制，其才能，也因此是嚴格受制於體制運作的制度性條件……以作為出身低下的俗人或是受惠於學校機制的供品而言（例如，教師的小孩），他們都是應該努力報答體制的。²⁶

24 Christophe Charle, *Opus infinitum. Genèse et structure d'une œuvre sans fin*, in P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, *op. cit.*, p. 538.

25 P. Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique*, *op. cit.*, p. 377-378.

26 P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*, p. 112.

康紀言曾是高級教師學術競試的評審委員會主席；他熱切擁護著體制；他並非出身高貴。然而，他未必就是桌上的供品，即使，直到他辭世為止，他的論著還是沒被翻譯成任何其他語言。他的著作之一，《正常與病理學》（*Le Normal et la Pathologie*）深受一九六〇年代反抗體制之大將的激賞，例如，傅柯、阿圖塞與其追隨者，且不斷再版²⁷，但康紀言本人卻是傾右的。又若以結構的角度來看的話，他依然只是一名擁護體制與學科再生產的哲學教師。所以，康紀言此一人物讓場域邏輯的遊戲規則變得更複雜，但是也襯托出，布赫迪厄在踏出教室講台後想規避的人生，即使很可能他也不是真的有所準備的。

在卡薩諾瓦的評論中，她強調布赫迪厄與馬內兩人的相似之處，對於「象徵性革命」則一概不語。我們是否可宣稱，他們都先後完成了真正的革命？我們之前已討論過，現代藝術革命是集體革命，需要多項條件配合。因此，針對馬內的選擇，亦如布赫迪厄的選擇，都應該提出更精確的論證。「備受恩寵的異端分子」究竟所指為何？既然這些人倒向旁門左道，所以，「異端分子」就被描述成是反對廟堂祭司的人。但同時之間，被教會掃出門後，這些異端也沒有走向另一世界的深淵，而這是在體制本身存在著其他成仙入聖的管道：這包括了大學院校內無數的小編制單位、轉向追求舉世性的榮耀、投入出版業，以及，選擇處於邊緣、然而光輝耀人的學術機構，例如，法國的高等社會科學學院、法蘭西公學苑。布赫迪厄正是在這兩大機構中完成了主要的學術功業，而這兩大機構也提供了相當安穩舒適的邊緣人生活環境，因為在那裡既不需批改作業，也不會受到官僚機關的騷擾。換言之，「異端分子」一詞是很曖昧的，因為並非所有的旁門

左道都擁有馬內或是布赫迪厄的優點。例如，在《學子》一書的英文版序言中，頗受布赫迪厄輕視的羅蘭·巴特便是這類資格不夠等的知識分子之典型代表。這篇英文序言是掌握異端分子此一概念不可或缺的文章，皮耶·羅桑瓦隆（Pierre Rosanvallon）曾用以形容己身的研究，卻飽受某些死忠於布赫迪厄表面立場之學人的抹黑汗皸²⁸。為了將異端分子之概念介紹給英語界讀者，布赫迪厄寫道：「他們就像是宗教界裡的異端分子，或者，以其他的言詞來說，毋寧像是寄身於大學系統中的獨立知識分子（*intellectuels freelance*），否則，若我冒昧套用一個像是德希達常用的雙關語，那就是，躲避於正飽受自四面八方而來之蠻橫攻擊的學術殿堂的邊緣地帶或是角落前哨（*marginalia*）。²⁹」綜合宗教異端與獨立知識分子這兩者的例子，說明了以宗教為比較對象的限

27 【譯註】這原是康紀言在一九四〇年代的論文，二十多年後增添補述，主旨是取醫學中的正常或是不正常的病理現象作為哲學爭辯的對象，最後一版本於二〇一三年付梓。

28 Pierre Rosanvallon, « Bref retour sur mon travail », in Sarah Al-Matary et Florent Guénard (dir.), *La Démocratie à l'épreuve. Autour de Pierre Rosanvallon*, Paris, Seuil, 2015, p. 232. 【譯註】Pierre Rosanvallon (1948-) 的學術生涯或可視為「奇詭中的異端」：畢業於法國高等商業學院，從事商業活動，投入工會後，又繼而轉戰左派政治陣營，一九八〇年代起才進入巴黎七大等學界，主持勞動與社會等議題的研究。自二十一世紀起，執教於法蘭西公學苑。

29 « (...) like religious heretics, or, in other words, rather like freelance intellectuals installed within the university system itself, or at least, to venture a Derridean pun, encamped on the margins or in the marginalia of an academic empire threatened on all sides by barbarian invasions » (Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Londres, Polity, 1998 [Preface], p. XIX). Voir aussi Lucy O'Meara, « Barthes: hérétique consacré ? », in Claude Coste et Mathieu Messager (dir.), *Revue Roland Barthe*, n° 2,

制；倘若布赫迪厄是相當堅持韋伯之理論要髓，在應用時，卻是相當寬鬆。

因此，異端分子變成是非常模糊的範疇，聚集了一些擁有諸多不同類型且資本基礎雄厚的人，他們挺身反對既成權威，或甚至不惜掀起象徵性革命。另外，此一範疇也包括了其他一些毫無資本的人，由於其社會結構特性是身處於體制的邊緣地帶，因此他們沉浮不定、漂流四處。不過，這兩類型的人都因為在大學機構外也有青雲之路而謀得一席之地，所以，事情便因此變得模稜兩可。若說就其定義而言，所有的異端邪說都可規避同儕之批評，那他們就應該以其他方式贏得社會認可：針對這一點上，被布赫迪厄點名的體制，只是這些相關機構的一部份。所謂大學機構以外的知名度，其實是很含糊的說法（在法國以外的國家，或是在其他職業領域，乃至透過報刊與媒體等），也混雜著超重量級之正當評價類型（例如，法蘭西公學苑），否則就是幾乎毫無正當基礎的形式（例如，〈新觀察家〉雜誌、電視媒體）。

所以，異端分子此一範疇的應用是很棘手的，道理也很簡單。這是因為成仙入聖之邏輯，這個又再一次被布赫迪厄拿來作宗教類比的概念，並沒有成為任何歷程分析的對象，並且也只是建立在一些相當有限的統計資料上。因此，知識分子之聲望資本的種種成份便構成一個相當含糊的指標，綜合了無論是出版口袋書、應邀參加電視節目、編寫文章或在《世界報》的專欄發言，乃至於專心投入學術期刊等等殊異的情況。這些不同作為的共同獨特之處就是，稀釋淡化了場域的效應。這種結構背景使整體數據的說服力降低，也無法使人相信，這些不同的升遷管道都能產生同一榮耀，更何況，我們也可假定，這些升遷管道都因在場域內的立足點差異而有所不同。總

之，異端分子此一概念並不易操作。

芭絲卡樂·卡薩諾瓦暗指卻又不明言布赫迪厄乃「受詛咒的社會學家」³⁰，但我們該如何評估這種想法呢？事實上，她並未顧及到，布赫迪厄很早就自認才華過人，她也忘了，自從布赫迪厄入主高等研究應用學院後，便有源源不斷的體制支持，還有，他贏得社會好評、此一可謂絕無僅有之現象，因為一般說來，只有哲學家才受法國輿論之青睞。這類不加思索的社會學論說（sociologie spontanée）在該分析國度內所帶來的危險是不可輕忽的：這類論述將導致，最善解人意的分析人員生產出幾乎是違背事實的錯誤表象。然而，出其不意的是，隨著時光流逝，我們可體會到，布赫迪厄自一開始便很清楚是要開天闢地的策略，方便其子弟兵在學術再生產的世界裡攻下諸多崢嶸山峰。我們總是說著，所有繼往開來的著作都注定被學術機構收編，並以一種毋寧是僵硬呆板的形式，進入官方教學綱要與慣常的學校教育流程中。今天，若要論受詛咒的社會學家，那無疑是雷蒙·布東。他曾是布赫迪厄誓不兩立的敵手，但在社會學課堂上早已不見蹤跡。

至於布赫迪厄是否真的完成了一項卡薩諾瓦暗示之象徵性革命，去研究布赫迪厄一生著作的生產、或是學界與輿論的反應，都不足以提供明確的解答：就本書至今的分析看來，布赫迪厄手

octobre 2015, 《Barthes à l'étranger》, <www.roland-barthes.org/articles_omerea.html>. 【譯註】Marginalia 的字面意義是頁面邊緣上可撰寫註解或是其他補充資訊的地方，其微妙之處在於，自中世紀起，寫作人紛紛在此發揮，或故意從此處著手、假戲真作，因此取得雙關語義。

30 P. Casanova, 《Autoportrait en artiste libre》, loc. cit., p. 739.

上玩弄的是一張告別王牌，將原本各置於一角的觀察活動與數據處理這兩項技術結合起來，然後，他又推出一系列直到今天國內外的社會學都仍採用著的創新作法。嚴格論之，一項貨真價實的象徵性革命導致出來的結果應該是，打亂舊有作法的等級次序，並使之一一消失殆盡；例如，從此每個研究人員都應該去撰寫自我分析論，使用數據的幾何分析技術，並將他們的研究工作導向攻訐新自由主義。很清楚的是，事實並非如此。就如同所有偉大的社會學家，布赫迪厄之所以偉大，在於他翻新鍛練出另一度活動空間，而且該空間也同時為一殺戮戰場。猶如《自殺論》與《新教倫理與資本主義精神》，《區判》成為在全世界之文化社會學的試金石。這本書卻也是一套複雜的機關，但其最可貴之處就是，挑戰者也都是頂著科學論理，並因此激發出比較性研究與後續之方法論工程³¹。一旦高估革命貢獻，我們可能因此削減生成結構主義的地位，並使之無法與其他分析類型結合，尤其是那些可能就某些生成結構主義之限制而提出解答的分析方法。

卡薩諾瓦指出的象徵性革命是否會讓歷史逆行倒退，使之成為只不過是掛滿偉大人物肖像的藝廊？若說社會學也僅是如此，那實在也不需再浪費時間了。對於英雄豪傑的溢美之詞，應是點到為止。門人的熱忱有時或為一把殺手鐮。與其論之為自我分析，應該是將關於馬內一書視為一項嘗試，惟該嘗試內容之諸多面向並非一致和諧，且其目標在於使殊異的構想與多元的尺度都列入考量。何以組成型態的轉變能夠，與原先在藝術世界中不為人知之違逆空間的形成，環環相扣呢？關於馬內的講座中最精彩之處就是，布赫迪厄提出的那種偶而像是截長補短的模式與藝術史學者的分析，彼此針鋒相對的地方：布赫迪厄或者肯定了藝術史學家的觀點，或者怒言相對，他

也就某些專題研究評長論短，以試著說服世人相信象徵性革命之史實是存在著的。馬內一書仍深藏著許多社會學研究議題，不能都只是縮減為偽裝的自我寫真。

儘管如此，老年布赫迪厄沉重地以藝術家容顏來掩飾他自己時，總有些地方令人感到疑惑。首先，此一藝術走向有時會導致某種自我詆毀的結果。某天在法國文化電台受訪時，他說道，「如果我有托馬斯·伯恩哈德的才華的話，我就不必寫《海德格的政治本體論》了³²。」其實，無論伯恩哈德是否寫了一些極盡挖苦海德格的文章，以社會學方法來分析海德格的才華，他竟能同時遊走於形上學與政治意識形態兩大領域，布赫迪厄此一罕有貢獻絕不會因此相形見拙。同樣地，當布赫迪厄在《論電視》一書中寫道，相對於尚盧·高達進行的「以畫面來批判畫面」，他做的，只不過是「濫竽充數」³³。就這一點，相當令人不解地，他是向社會科學的經驗研究此一要求告假了。若完全照字面意義來判斷的話，那社會學系所早就可關上大門、從此讓學生都去電影院就好了，但事實絕非如此。再來，科學研究與藝術創造總有共同之處，尤其是就認知層面而論的話，所以，學術中人與藝術家的社會策略往往是大同小異的。即使如此，我們還是必須承認，他們各自著手的是不一樣的事情，且無論就社會空間的分析、或是就社會批評等，都是不同的。

31 這正是Philippe Coulangeon與Julien Duval兩人所編的著作明確指出的要點：*Trente ans après La Distinction*, Paris, La Découverte, 2013.

32 《Le bon plaisir de Pierre Bourdieu》，France Culture, 1er janvier 1990.

33 P. Bourdieu, *Sur la Télévision*, op. cit., p. 7.

兩套社會學定義同時存在於布赫迪厄一生的論著中，這是確定的事實：他在六十多歲時走向藝術家、與之共舞時，並沒有先脫下身上的學術道袍。而且直到他嚙下最後一口氣為止，他都是如此，他在法蘭西公學苑的最後一講座《科學的科學知識與反思》便是一大例證。在這本書中，由於科學世界正面臨著前所未有的消退，打擊相對主義又是就他而言非常重要的一件事，所以，他便誓守一種巴舍拉風格的認識論立場。也正因為此一作為，所以，他都沒有警覺到，他所從事的、或是他相信他正著手中的那種科學堅持與表達，以及他某些寫作中流露出來的藝術氣息，這兩者間存在著矛盾。在諸多訪談中，他經常提到，社會學者此一活動可讓人同時過著多種不同的生活：倘若此一於科學與藝術兩者間的漫步，乃是這種社會學變型論（transformisme sociologique）的效應，並非是不可能的事情。

布赫迪厄意下的社會學英雄之所以格外突出，正是該英雄的反思能力，這也在法蘭西公學苑的最後講座中嶄露無遺。但究竟什麼是反思呢？

反思被認為像是一種勞動，社會科學透過此一勞動而視自身為研究對象，更透過這番勞動進而利用一己之工具來理解並掌握自己的所作所為。在加強審查各類因素間的關係，以及，可提出技術批評的法則之後，反思是為了提高邁向真理之路的機會時，一項特別有效率的方法，尤其是能更警惕小心地控制那些盡是誤導著研究工作的因素³⁴。

在此，涉及到的是一項嚴格的認識論定義，這牽制著所有的科學，而不僅是社會科學。《社會學家的技藝》一書清楚地說明了社會學先天不良，故無法完成這類作為。原因則是在於，社會學深陷於社會空間中，因此，社會學便比自然科學還更不容易擺脫這些誤導因素。若說社會學此一體質，在《科學的科學知識與反思》一書中並毫無改善，但新興氣象向則躍上枝頭，並讓社會科學中的社會處境所造成的負面效應消退無遺。所以，反思並非事先、或事後（*ex post*）設定的控制系統，也不是以一張滿載名目的清單、或一套流程規則的樣子而出現的伎倆。反思應該成為「讓科學慣習紮根的態度」。嚴格而言，是與那種毫無科學性、而僅是滿腔自戀情懷的反省完全不同。布赫迪厄提出的某些建議，是來自於探討誤導因素的典型研究。就社會學而言，這都不是實驗條件控制不良的後果，更何況，社會學也無實驗可言，而是在建立與詮釋調查研究的方法中，既定存在的一些毫無自覺的作為。這裡要掌握的是，「與研究對象的那種主觀關係」，它左右著方法與分析的選擇。在從事研究工作時，總是有個不知不覺的人類學影子，反思的目的就是把它揪出來。

若要知曉布赫迪厄是如何應用反思此一概念，我們就應該去討論此一概念的演變過程，以及，在社會學中的應用，而本章也將在此告結。此一概念是深繫於現象學哲學傳統中，並可遠溯至黑格爾哲學。它經歷了許多不痛不癢的應用，最常見的就是在現象學大放光芒之後，尤其是

在胡塞爾理論與其追隨者不計其數卻往往彼此矛盾的開發應用中。美國社會學者比歐洲社會學者還更早援用此一工具，或乃直接繼承自胡塞爾之傳統，例如，這便是哈羅德·葛芬柯（Harold Garfinkel³⁵）的民俗方法論；或者是在一批批判馬克思的傳統中，這也就是阿爾文·顧德納（Alvin Gouldner³⁶）的例子。遠在布赫迪厄將反思完全改造之前，顧德納便已再三強調「反思社會學」（sociologie réflexive）的概念。我們大可說，反思的社會學概念是義無反顧地（non réflexive）回收胡塞爾之後的現象學：於是，便興起了反思的窘境（dilemme de la réflexivité）之說：反思不是藉著抑制作用（rétenon）而構成的一種「回到過往經歷」的心境，可讓我們翻新記憶洪流，並從中過濾出此許成份（以至於，最後提煉出某知識型態）。或者，相反地，反思只不過是另一感性樣式，那種在不假思索的我（moi irréfléchi）與「反射自省的我」（moi réflexif）之間似乎毫無輾轉的自我感傷³⁷？

胡塞爾曾自交互主體性（intersubjectivité）此一概念設想出一套社會現象學（phénoménologie sociale）。不過，卻是由葛芬柯及其學生繼續此研究工程，而且，非常突出的是，將之重新導向《現象學研究》該書中，葛芬柯所謂的誤解（misreading）此一現象，也就是，那種雖是錯誤卻主動積極的解讀能力³⁸。不過，此一追隨胡塞爾的系譜並非是唯一的反思概念之研究，例如，梅洛-龐蒂也曾致力於此。葛芬柯意中的「反思性」究竟為何？約翰·赫里蒂奇（John Heritage）曾提出一項頗適切的定義：「就如同所有其他的行動，反思之所以為反思是在於能夠保留或是改變活動意涵，並揭露出行動發生的當下背景。」³⁹「人與人間的互動很可能因為人們的考量

(*account*) 而發生變化；同樣地，一旦旁觀者把自己也視為互動過程中的一分子時，對於所見所聞，他也會提出不同的詮釋。每個人藉著語言表達而作出的所有決定，都很可能因此再三翻案。所以，反思性的第一項定義是建立在互動彈性上，其特質就是，能夠因為考量的理由而不斷地

35 【譯註】Harold Garfinkel (1917-2011) 被視為民俗方法論的肇始人，一舉連貫一九六〇與一九七〇年代的社會學，現象學與心理學三大領域精華。他自始最關心的便是社會施為者在具體而微的日常生活中，為了能有所作為、或是為了解釋自己的作為而表現出來，或彼此對應而產生的方法技巧，以及，施為者又如何能視之為正常合理，故曰復一日地重複此系列性作為的過程。當時也正掀起帕森斯著名的行動結構理論，Harold Garfinkel 自言深受影響。

36 【譯註】Alvin Gouldner (1920-) 任教歐美數所大學，自生涯初期便身列批判社會學之林，主張反思社會學，強調社會學應走向知識的主觀面，捨棄虛有其名的客觀知識，或具體真理的作法。他認為社會學知識與理論的生產往往依當下背景與情況而異，經常也是為了替在權者背書，基於此一西方社會學傳統的危機，他的研究對象也逐漸由官僚體制、工業組織結構轉向知識分子、意識型態等等。

37 Edmund Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

38 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New York, Prentice-Hall, 1967; trad. fr.: *Recherches en ethnologie*, trad. Michel Barthélémy et al., Paris, PUF, 2007 (1967).

39 John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Londres, Polity Press, 1984, p. 140 (*«Like other actions, descriptions are "reflexive" in maintaining or altering the sense of activities and unfolding circumstances in which they occur»*). 【譯註】John Heritage (1946-) 是英裔的美國社會學家，綜合葛芬柯的民俗方法學與高夫曼的互動論之大成。其絕大部分的研究對象都集中於個體間、個體與體制間的對話分析(日常生活、政治演講、醫院內的對話等等)，對於最近興起的論述心理學(*discursive psychology*)貢獻良多。

改寫。在此，反思性之概念表達的是，（社會）客體回饋自身此一過程之迴路。例如，一排正在等公車或是電車的人們：這時我們看到，其他人也正在做相同的事情。這些排隊的人都應該會明白以下的問題：「您在排隊嗎？」、「排隊是要做什麼？」。葛芬柯結合了反思性，以及，明瞭一項活動內容、以言語來表達此一活動的可能性（去體會到這項活動）；於是，社會生活便是一連串的「顧及到已顧及者」。所以，互動是反思的，因為它假定了言語與非言語表達，以及，社會行為為自然而表現出來的意義，這兩者間永無休止的調整。

至於阿爾文·顧德納，他則是在《西方社會學的眼前危機》（*The Coming Crisis of Western Sociology*）此一鉅著中，將反思社會學（*reflexive sociology*）的首要定義發揚光大⁴⁰：關於社會空間的知識，不能再被視為與社會學者的知識毫無瓜葛，原因在於，社會學者的知識生產乃是基於他自己在社會空間中的立足點（觀察者與被觀察者是相附依存的，兩者都因為回饋作用而有所調整）。猶如社會學者處理其觀察對象慣有的作為，社會學者對於他自己慣有的作為，也應嚴謹看待、並有所作為。就如葛芬柯所言，社會學家是在金魚缸中看著其它金魚的一條金魚。問題在於，他是否有所警覺、或是完全忽略了這項事實，或者，他自以為是與金魚完全不同的一條魚（例如，白斑狗魚⁴¹），否則就是，他根本忘了他也是一條魚。

社會學之反思性的第三階段，如我在前面章節已提出，是由紀登斯提出的「雙重詮釋學」概念開場，後來此一概念又由烏爾里奇·貝克（Ulrich Beck）與史考特·拉許（Scott Lash）在一九九〇年代透過「反思的現代性」（*modernité réflexive*）之反省而更上一層樓⁴²。反思性被認為是

以不同程度而存在於各不同類型的社會中，然而當代社會的特徵則是呈現出某種更強烈的自我意識，以及，更真切的自我感懷與自我檢驗的能力：我們的生活世界盡充斥著各種接受器；我們的肉體存在也愈來愈常被掃描、檢驗；我們可用日新月異的尖端科技來端詳自己的身體，對於我們自己的行為，我們也製造出愈來愈精緻複雜的預期作為。反思的現代化是場自我矛盾的歷程，原因在於，它將過去啟蒙時期所假定的未來一竿打翻：當我們創造出更多的知識時，未來世界也就更容易被事先預測出來、更容易掌握；知識是自我理解的泉源；當我們知道越多時，我們就更了解自己，也製造出更多的確定性。然而相反地，在反思的現代性中，我們每一個接受器的能力都被提高了，但是未來的不確定性並沒有相對減少。而且，無論如何，我們總是相信未來是不確定的。紀登斯甚至題之為「不確定性的製造工廠（*manufacture de l'incertitude*）」⁴³。無庸置疑地，偶然性總是一再浮上水面。在當今充斥著仿冒與黏貼作品的世界裡，反思的現代性讓我們眼睜睜看著傳統的復甦伴同著傳統的解體。貝克在《風險社會》（*La Société du risque*）一書中分析的

40 Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970.

41 【譯註】此魚雖有數種，但在一般法國人的認知中，是可長達一公尺、重達十公斤的肉食魚。

42 Ulrich Beck, Anthony Giddens et Scott Lash, *Reflexive Modernization, Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, Stanford University Press, 1994. 【譯註】Scott Lash (1945-) 是相當活躍的社會與文化研究學者，多次訪問香港、台灣與中國，諸多著作都有中文譯本。

43 *Ibid.*, p. 184.

態危機，正是這類弔詭之反思現代性的最好說明⁴⁴。

為何我離題、扯得這麼遠？布赫迪厄與社會科學中反思概念的演變過程有任何關係嗎？答案是肯定的。在《科學的科學知識與反思》一書中，葛芬柯的大名昭然若揭；頂著其光環，布赫迪厄嚴厲批判諸民俗方法論者都忘了社會學本身作為研究對象之過程中的第二階段：「若他們仍記得社會空間是被建造出來的，一則，他們忘了，建築者本身也是在社會關係中被建造出來的，再則，他們疏忽了，他們的建樹依賴著他們在客觀中立之社會空間內的立足點，且此客觀中立的社會空間，也必然是科學架構出來的成品。」⁴⁵所以，布赫迪厄對於所有這一切研究成果是瞭若指掌，只不過，他將自己定位成比去研究社會施為者、乃至因此衍生出來的社會學知識都還更高一等。這是由於，原則上，他視反思為知識分子的專利、一般社會施為者則全然闕如。這樣的主張也在日後造成嚴重結果。道理則是因為慣習是無法突破前反思性。顯然這是毫不考量到現代藝術的創意。但是布赫迪厄卻也曾在《藝術的法則》一書中指出，現代藝術將反思性引入到創作，還有，作品如何被接受這兩面向。

實際上，我們也可肯定的是，相較於在現代藝術領域的應用，反思性是可發揮出更廣泛的應用。就如傳統的人類學者所揭示的，所有的文化都有一個反思層面。儘管西方現代藝術的確是將某種具普遍意義的、以生產的自我觀照為主要特徵的反思性作為其關注核心，不可否認的是，反思空間仍是滿貫著象徵性體制的空氣。在亞維儂藝術節（Festival d'Avignon）的參與觀眾中，筆者捕捉到的那股創造性的在場力量散發出來的那種有意保持距離的、或抱持懷疑態度的情況，

都可以在所謂的傳統社會中找到痕跡⁴⁶。這也是為何傑爾哈·朗克魯（Gérard Lencuud）重新探究愛德華·伊凡·普里查（Edward Evans-Pritchard）筆下的亞桑地社會（société Azande）此一典型案例，並且證明了，即使亞桑地社會的世界是無法擺脫驅魔者的存在，但是對於這些驅魔者的懷疑，卻是常情之一⁴⁷。若說當代人的生存條件，特別是其文化衝突是特別明顯，但再三強調此一特徵也無法結論出，這是專屬於當代人的問題。也正是在此長遠考量下，我們應該重新將經驗研究導向文化與文化活動，就此，布赫迪厄的社會學僅僅只著重於其複製面向；若將研究重心轉向文化吸收過程中的社會認知層面，這不僅是正面有利的，也可更有效澄清，人類與文化物品的關係中確實存在著某些反思形式。正是就這一點而言，文化的意涵是狹義的，也就是「藝術的文

44 Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001 [1986] ; rééd. Flammarion, 《Champs》, 2008.

45 P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité, op., cit.*, p. 182.

46 Emmanuel Ehtis, Jean-Louis Fabiani et Damien Malinas, *Aynon ou le pulic participant*, Montpellier, L'Entetemps, 2008.

47 Gérard Lencuud, 《Croyances, culture, langage et réflexivité》, in *L'Universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, EHSS-Gallimard-Seuil, 2013, chap. 5, p. 196-197. 【譯註】Edward Evans-Pritchard (1902-1972) 是英國社會人類學家，以東非傳統社會的田野研究與寫作聞名一九四〇年代的人類學界，主要的研究對象是親屬關係、宗教與巫術、政治制度，以及，人類學歷史。後期的學術生涯重心在於教學，英國成為全球人類學研究重鎮，殖民人類學研究的主要經費來源等等，其貢獻卓越。Gérard Lencuud 已退休，曾長年任教於高等社會科學院，講課妙語如珠，經常受邀本書作者主持的講座，主要研究領域是人類學認識論、人類學與歷史學的關係等等。

化」，但這正可作為進入所有象徵主張中之反思性的不二法門。

布赫迪厄為反思概念提出極為狹窄的定義，這便確實保障其自然主義傾向的認識論主張。這可讓他以科學性的理由、順理成章地駁斥民俗方法論者與反思現代性的研究成果，只不過，該科學性往往流於某種保安作業而已。布赫迪厄的反思性，不過是完美地控制著知識場域此一妄想的另一說法，猶如某一絕對知識的允諾般。也正是就此一觀點而言，我們大可推論，布赫迪厄以知識社會學為核心的那本論著，其主要目的，正是去拆除具有與性別研究相等重要性、使社會科學研究改頭換面的科學研究此一領域，但結果卻是不盡理想；也因此，這本知識社會學專論，最後只能以自我分析收場，而且這在後來的《自我解析手稿》就可找到蛛絲馬跡。似乎到頭來，布赫迪厄僅將反思性縮減成是純個人經驗，如此之作法當然有不可抹滅的價值，但是，反思若僅是縮水成多少帶著沮喪的自我控制，這實不符合當今我們對於反思性之反省所抱持的期望。

布赫迪厄在法蘭西公學苑的告別講座留下無盡遺憾：那股把一己名聲套在一封閉系統上的焦慮，以及獨自成為某一象徵性革命化身的夢想，都使布赫迪厄錯失了社會學研究活動其他不同組織類型的可能。他最後的研究工作使其悲愴的呼聲至臻至美，但也只有他自己才聽得到回音。象徵革命的大師從此孤零零地佇立於舞台上。

結論

再來便是由讀者決定，本書之賭注是否成功。我的賭注有二：跳脫那種與布赫迪厄或敵或友、毫無意義的立場；把對於布赫迪厄的評價寫入知識生活的社會學研究篇章中，並且期待，相對於任何其他可能，此一作法能更具創意。布赫迪厄著作等身，我絲毫無面面俱到的野心。本書用意也不是理論性的。就這一點而言，拙作也決不同於所有以哲學觀點來解讀布赫迪厄研究的作品，我當然樂見這類觀點，然而，它們往往疏漏了些什麼：那就是，一項以經驗研究來釐清社會事實的計畫。《實踐之道》該書所提出的教誨之一應該就是，讓為理論而理論的作法從此葬身魚腹，並在社會調查的整體作法中浮現出概念化的力量。若說隨著時間的流逝，布赫迪厄與當初訂下的目標漸行漸遠，但對所有認為社會學是值得花時間投入的人而言，布赫迪厄仍是偉大的巨人。

該如何平心靜氣地描繪一名驍戰英雄，而且這名戰將曾小心翼翼、一筆一刀地刻劃自己的戰績？他的自我分析寫作具雙面性格，其目的在於控制後世之解讀，因為那必然是參差不齊的，但

偉大著作總不免掀起驚濤駭浪。布赫迪厄總是引領我們走向贊成他、或者反對他的道路：不知多少布赫迪厄的學生都曾想像保持君子之交，最後卻都以絕交收場，彷彿是布赫迪厄不願給他們任何其他選擇餘地。他們的憤怒宛如雞毛蒜皮般化為寂靜的聲音，追求科學知識的熱忱也灰飛煙滅。除了被犧牲或變節之外，別無他途！即使涂爾幹也曾強調科學的某些成份來自宗教，但科學畢竟並非宗教。我們也不應該被布赫迪厄所謂的「類比精靈」(démon de l'analogie) 打败。他曾將他首項研究計畫置於巴舍拉認識論的範圍內，而我們總還是可以去討論此認識論的層層限制：布赫迪厄的首項研究計畫旨在將社會學劃入理性的國度，這便至少也是一筆貢獻。在法國存在著一項悠久的理性傳統，這也被稱之為法蘭西式的科學史，這並非純粹是科學知識的歷史，也比我們所能描繪出來的史實還更不一致，但其鍛造的內容是最完善的，而布赫迪厄正是此一理性傳統的繼承人。若說知識分子的社會學具有某一使命，那就是堅持將仍可繼續被稱之為智識場域之內的權力關係視為客觀中立的研究對象，因為，若多場域的整體理論已是英雄氣短，布滿立足點之空間此一概念，則仍大有遠景。

布赫迪厄經常就雷蒙·阿宏，以及阿宏在冷戰熱打的高潮時所撰的《知識分子的鴉片》說道，知識分子的社會學往往就是瞄準社會學的敵人而提出的社會學。所以，為了能讓社會學更上一層樓，布赫迪厄至少也以一種方法論神話的方式讓社會學暫時走出戰場。此外，也應該知道不要總是說著我，而我這麼說絕非戲言。自我是很可憎的：巴斯卡的教誨，布赫迪厄只領教了一半，這是由於他以為自己是那反對著庫爾貝的馬內，然後，他也反對全世界，以至於他最終相

信，他是象徵性革命裡的唯一主角。自我分析是可能的嗎？我相當懷疑。認識這個世界所需投入的注意力，必然是一項集體歷程：當布赫迪厄宣稱客觀中立地看待自身存在條件，並且在建立其研究對象之際，也將此條件列為先決因素的時候，其實不知多少事情仍繼續在眾多社會學者的指縫間流逝。布赫迪厄自以為找到了絕對自主的金鎖，於是，便同場域內任一如春蠶般的施為者，奔向作繭自縛之途，而這是洞若觀火的：他將理性主義化解成某股「悲情主義」，這相當符合他那萬箭俱發卻不知為何而戰的蒼涼，但與他最初的抱負極不貼切。對於這位始終誠摯滿懷者，我絕無懷疑之心。那些心懷惡意的觀點，總把布赫迪厄當作是一名脫下道袍、且正與名流權貴握別還鄉的老書生，而我相信，反對這類看法是間接地向其理論建構致意，況且他大部分的作為都是具自知之明的，如此的體會，終究說來，可令人感到欣慰：若說憑著社會方法論之助，個體便能達到自我完全清澈明晰的境界，這是頗讓人感到不寒而慄的事情。

就如其他與我同一世代的社會學研究人員，我曾經非常心儀布赫迪厄。他的早逝帶給我比想像中還更深刻的悲絕，命運多蹇讓我很早便奔向他方。那是在蘭地維岫 (Landivisiau) 的火車站，當時我結束了在桂干 (Guingamp) 軍營¹、那時候被稱為「三天天」的兵役前訓，我買了一份一九七〇年九月某一天的《世界報》，裡面刊載著斐德烈克·高森 (Frédéric Gausson²) 非常

1 【譯註】Landivisiau 與 Guingamp 都是位於法國西部不列塔尼半島的城鎮。

2 【譯註】Frédéric Gausson (1937-) 是一名法國記者。

有名的評論，那天正是針對《再生產》而寫的。這本書的兩名作者油然之間便帶給我無限的親切感，宛如兩名大哥，雖不高大卻很壯碩，看來就是那副南方人的樣子，他們受過嚴格的哲學訓練，然後決定勇闖天涯，但絕不違背學院教誨的最高原則。後來尚·克勞德·熊伯爾東把我介紹給布赫迪厄：如我所期待的，他如燦爛的太陽，又如手足般親切。此一相識原是可利用社會學描述手法大書特書的。只不過，瞬間燃起的情誼畢竟只是與慣習對應物的結果罷了。我們曾經多次戲謔著哲學、宗教，以及科西嘉島。

有天，他放下笑顏，那正是他在君特·格拉斯位於呂貝克城(Lübeck)的工作坊錄下那極有名的對話的時候，他很正經地解釋他那新作風的嚴重性，理由則是新自由主義的瘟疫已四處捲起，眾人實在不能不因此感到悲哀。在那段時期，他花了很多時間自我糾正，或者，試著相信他正在擺脫那些學校制度灌輸給他的智識主義：將近上百頁的《巴斯卡沉思錄》討論的就是這個問題。這本書掀起的激烈論戰，以及，他在之後撰寫的文章，箇中矛盾都讓我覺得難以承受，尤其是一些「反對空暇」(skhole)此一深遠傳統的撰文，因為正是該傳統促使某類型的休閒活動最後甚至成為學識活動的條件。我們是否可在城邦內要求最高程度的科學自主與認同，但同時又就科學基礎此一層面，去抗議思想自主的可能性，更何況，此一思想自主的活動，是多多少少在擺脫了社會生活的層層現實束縛後才有的可能？布赫迪厄他願意去鍛鍊出一門「莊嚴慎重」的科學，並且從此可讓社會學家坦言社會生活的真相，但另一方面，他那份焦躁不安，就道德與政治而言都可想而知的是，如何做個平凡人的願望。他終究讓這不可避免的對立升高到前所未有的緊張狀

態。對一個學院中人而言，這兩種地位都似乎是不可能的。一名頭戴著國王皇冠的社會學家卻不停嚷著國王沒穿衣服，可是在他內心深處，他並不真的相信自己說的是那麼地悲慘，而這便是布赫迪厄晚年給人的印象。我由衷希望，能夠再一次與他一起哈哈大笑。

3

【譯註】本書作者是出生於阿爾及利亞的科西嘉島人。

Pierre Bourdieu. *Un structuralisme héroïque*

Copyright © Éditions du Seuil, 2016, by Jean-Louis Fabiani.
Complex Chinese language edition published in argement
with

Éditions du Seuil, through The Grayhawk Agency.

Traditional Chinese edition copyright © 2019

by Rye Field Publications, a division of Cité Publishing Ltd.
All rights reserved.

布赫迪厄：從場域、慣習到文化資本，「結構主義英雄」親傳弟子對大師經典概念的再考證／尚-路易·法汴尼 (Jean-Louis Fabiani) 著；陳秀萍譯。-- 初版。-- 臺北市：麥田城邦文化出版：家庭傳媒城邦分公司發行，民 108.11

面；公分。-- (People ; 20)

譯自：Pierre Bourdieu : un structuralisme héroïque
ISBN 978-986-344-706-1 (平裝)

1. 布赫迪厄 (Bourdieu, Pierre, 1930-2002)

2. 學術思想 3. 結構主義

143.89

108017451

People 20

布赫迪厄

從場域、慣習到文化資本，「結構主義英雄」親傳弟子對大師經典概念的再考證

Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque

作者／尚-路易·法汴尼 (Jean-Louis Fabiani)

譯者／陳秀萍

責任編輯／江灝

主編／林怡君

國際版權／吳玲緯

行銷／巫維珍 蘇莞婷 黃俊傑

業務／李再星 陳紫晴 陳美燕 馮逸華

編輯總監／劉麗真

總經理／陳逸瑛

發行人／涂玉雲

出版／麥田出版

10483 臺北市民生東路二段 141 號 5 樓

電話：(886)2-2500-7696 傳真：(886)2-2500-1967

發行／英屬蓋曼群島家庭傳媒股份有限公司城邦分公司

10483 臺北市民生東路二段 141 號 11 樓

客服服務專線：(886) 2-2500-7718、2500-7719

24 小時傳真服務：(886) 2-2500-1990、2500-1991

服務時間：週一至週五 09:30-12:00、13:30-17:00

郵撥帳號：19863813 戶名：書虫股份有限公司

讀者服務信箱 E-mail：service@readingclub.com.tw

麥田網址／<https://www.facebook.com/RyeField.Cite/>

香港發行所／城邦 (香港) 出版集團有限公司

香港灣仔駱克道 193 號東超商業中心 1/F

電話：(852)2508-6231 傳真：(852)2578-9337

馬新發行所／城邦 (馬新) 出版集團 Cite (M) Sdn Bhd.

41-3, Jalan Radin Anum, Bandar Baru Sri Petaling, 57000 Kuala Lumpur, Malaysia.

電話：(603)9056-3833 傳真：(603)9057-6622

讀者服務信箱：services@cite.my

封面設計／日央設計

印刷／前進彩藝有限公司

■ 2019 年 (民 108) 11 月 初版一刷

Printed in Taiwan.

定價：500 元

著作權所有，翻印必究

ISBN 978-986-344-706-1

城邦讀書花園

www.cite.com.tw

書店網址：www.cite.com.tw

