

對布迪厄社會學知識進展的考察*

鄭祖邦

政治大學社會學研究所

摘要 社會學在知識生產上的一個明顯特色，正是在於對社會實在的揭露或再現，而對思想體系愈趨完備的研究者而言，如何對社會實在之觀察模式的客觀性、妥適性與價值性進行思索也會愈益迫切，換句話說，也就是研究者要能對本身知識的生產方式進行質疑。當代法國社會學者布迪厄提出“反思社會學”的想法，來作為一條對知識生產進行質疑與批判的路徑。在本文的討論中，我們嘗試以“場域／慣習／反思性”這一組概念作為理解的主軸，並且分別從社會學理論（如：韋伯、馬克思、曼海姆）與科學史（科學哲學）（如：卡西勒、巴歇拉、孔恩）這兩方面來探尋布迪厄思想的底層脈絡，進而指出反思社會學作為當代知識社會學的一條思考進路所可能產生的貢獻。

一 前言

本篇論文的思考重心是在於，嘗試藉由“場域 (field)／慣習 (habitus)／反思性 (reflexivity)”這一組概念，來考察布迪厄 (Pierre Bourdieu) 為當代社會學知識所提供的進展。這三個彼此相互聯繫的概念，展現了布迪厄為知識的增長，如，本體論、認識論、方法論、研究方法這些層面所提供的方向：首先，場域的概念指出了關係主義 (relationalism) 的思考方式；慣習的概念則是企圖去處理傳統上二元主義 (dualism) 的對立（特別是主觀主義 [subjectivism] 與客觀主義 [objectivism] 的對

立)；而反思性是站在知識社會學 (the sociology of knowledge) 的立場上，指出社會學知識在認識論上可以作出的貢獻。此外，在整篇文章的鋪陳上，我們也將藉由“權力”(power) 這個思考線索，來作為串連三者論述的底層軸線，它們的重點分別是：場域是一種力(量)的關係，也會是一種權力的關係；慣習則會隱匿了權力的運作，造成知識或認識能力扭曲的可能性；反思性就是要對權力的運作進行徹底的質疑。

二 場域：權力的關係

布迪厄認為：“社會科學的真正對象不是個體 (individual)場域才是首要的 (primary).”¹ 藉由強調場域在研究上的首要性，我們可以進一步地來理解布迪厄對於“社會”這個概念的指涉為何？特別是所謂的“現代社會”(modern society)：

在高度分化的社會裏，社會世界 (the social cosmos) 是由大量具有相對自主性的社會小世界 (relatively autonomous social microcosmos) 構成的，這些社會小世界就是具有自身特有的邏輯和必然性的客觀關係的空間，而這些小世界自身轉的邏輯和必然性 (a logic and a necessity that are *specific*) 也不可化約成調控 (regulate) 其它場域運作的那些邏輯和必然性。例如：藝術場域、宗教場域、或經濟場域都遵循著它們各自特有的邏輯。²

從社會學知識發展的觀點來看，無論是理論或經驗的層面，“社會分化”(social differentiation) 可說是社會學家對於現代社

會(或現代性)基礎性的觀察與討論模式,布迪厄在這個觀點上可說與韋伯(Max Weber)有著思想上的親近性。韋伯對於西方社會理性化過程的重要看法之一,就是提出“價值領域分化”(differentiation of value spheres)這個命題,³其在一九一五年所發表的〈中間考察——宗教拒世的階段與方向〉⁴這篇論文中,他就綱要式地討論了各價值領域從原初宗教價值領域的統一性中逐漸分化出來的問題,在這個理性化的過程中,現世的價值領域(經濟、政治、審美、性愛、知性)逐漸與宗教價值領域產生日益尖銳的衝突和緊張關係。韋伯也進一步透過“固有法則性”(Eigengesetzlichkeit; lawful autonomy)這樣的概念來解釋各價值領域之間緊張性形成的原因:⁵

人與各個價值領域——無論其為內在的或外在的、宗教的或俗世的——之間的關係,經過理性化與意識的昇華過程後,各個價值領域內在的固有法則性便在結果中被意識到:因此,各個領域之間的緊張性——在原先與外界的素樸關係中隱而不顯——即不容分說地顯現出來。⁶

從上面兩段引文中,我們可以發現到,韋伯與布迪厄都同時強調了現代社會的分化現象(場域的分化、價值領域的分化),並且布迪厄所提出的場域“自身特有的邏輯”,與韋伯所說的價值領域“內在的固有法則性”似乎在各自的理論佈局上有著異曲同工之妙。因此,我們嘗試藉由這樣一條思想線索的掌握,來進一步開展對於布迪厄場域理論的討論。⁷

布迪厄既然強調了場域在研究對象上的首要性,他就進一步地指出:“從場域的角度來進行思考就是要關係性地來進行思考”(To think in terms of field is to *think relationally*).⁸ 所以,

對布迪厄而言，所有的場域都是“關係的系統” (*systems of relations*)，⁹ 這樣的想法就觸及到了關於“實體主義” (*substantialism*) 與“關係主義” (*relationalism*) 思考模式的轉變。¹⁰ 從思想的發展脈絡來看，布迪厄可說是深受卡西勒 (*Ernst Cassirer*) 在科學哲學方面討論的影響，¹¹ 布迪厄在寫作中，反覆提及卡西勒早期的代表著作《實體概念與功能概念——關於認識批判的基礎研究》，¹² 其中一條的論證或對話軸線存在於，卡西勒認為在亞里斯多德 (*Aristotle*) 的形上學中，將關係範疇 (*category of relation*) 置於一個依賴與從屬的位置：“關係並未獨立於固有的本質概念 (*eigentlichen Wesensbegriff*)，它能為後者增添的僅是補充性與外部性的調整，並不會影響到固有的‘性質’ (*eigentliche ‘Natur’*)”。¹³ 然而，經由對當代科學 (數學、物理學、幾何學等) 發展的觀察，卡西勒將物概念 (*Dingbegriff*) 的邏輯與關係概念 (*Relationsbegriff*) 的邏輯，這兩種主要且對立的邏輯形式區別開來，後者挑戰了亞里斯多德以來以實體 (物) 為核心的思考模式，例如，在對“數概念” (*Zahlbegriff*; the concept of number) 的討論中，卡西勒就如此提到：

“物” (*Dinge*) 是要在進一步地推導過程中才能被提出，它們不能在任何關係呈現出來之前就將被假定為獨立的存在，並且……物就是關係辭 (*Relationsterme*)，它們從未是孤立地“被給定的” (*gegeben*)，而是在物彼此理想的相互共同連帶 (*idealer Gemeinschaft*) 中所給定的。¹⁴

例如：我們認識個別的數 (1, 2, 3,.....) 是藉由整體數的關係系統來加以理解的，並非是本身擁有一種內在、固有的本質。¹⁵

在《實踐的邏輯》¹⁶一書的前言中，我們可以清楚地發現到布迪厄延續了上述的想法，他藉由“元素／關係”這組概念來呈現上述的看法：“關係 (relationships) 就是將個別元素 (each element) 與所有其它元素連結在一個系統之中，我們藉由關係來賦予個別元素特徵，並且從關係中個別元素才會獲得它的意義與功能”。¹⁷ 進一步地來看，關係主義的論點可說是嘗試去突破“主體／客體” (“S/O”) 這樣的認識論模式，而以“關係”來作為認識社會實在 (social reality) 的起點。例如，我們必須透過“打獵” (hunting) 這樣的關係，才能分別去思考“獵人” (the hunter) 與“獵物” (the hunted) 這樣的主、客體，¹⁸ 所以，關係主義認為主體無法自足地、孤立地來確認自己，我們必須在關係運作的網絡中來認 (辯) 識主體。布迪厄也強調不要將關係性的思考化約成純粹互動論的觀點 (interactionist view)，他認為互動論的邏輯只注意到了個體之間直接的、可見的互動 (visible interaction)，如此就只會將社會關係化約成互為主體的 (inter-subjective) 關係，¹⁹ 對“結構性關係” (structural relations)²⁰ 或整體場域“客觀關係的結構” (structure of the objective relations) 就會缺乏解釋能力。所以，他認為我們無法從可見的互動來理解互動的真相，²¹ 而應該去建構一整套場域“客觀關係的結構”來認 (辯) 識直接互動的關係，這正是一種關係的關係，一種對既存關係的“再關係化” (re-relationalization)。²² 將上述的想法從較為一般化的層面來看，布迪厄的關係性思考一方面要從關係來認識主體，另一方面，則是要從諸關係 (relations) 中來認識“關係” (relation)。他認為如此我們才可以擺脫亞里斯多德式的類型學思考邏輯 (Aristotelian logic of typological thought)，而不會去忽略了諸場域不同形構的歷史獨特性 (the historical singularity of the different configurations of fields)。²³ 在此，布迪厄將關係性思考與對歷史的思索聯繫在

一起，而這樣的想法在早期的作品中可說已經相當濃厚。在一九六八年布迪厄與錢柏東 (Jean-Claude Chamboredon)、派塞隆 (Jean-Claude Passeron) 三人合著的《社會學的技藝——認識論上的預備》²⁴ 一書中，就已經運用本質主義哲學 (essentialist philosophy) 這樣的詞彙來對實體主義進行批判。他們認為：本質主義的哲學是“將一個文化現象 (cultural phenomenon) 孤立在其所處的歷史與社會的關係系統 (the system of historical and social relations) 之外，從而對此一文化現象的真相 (truth) 做出說明。”²⁵ 在此，他們還進一步地引申了馬克思 (Karl Marx) 的想法來說明：“馬克思經常表示，除非我們忘記了一個社會系統它的起源 (genesis) 和歷史作用，亦即每件事物都是一個關係的系統所構成 (everything that constitutes it as a system of relations)，否則我們就不能夠將其具備的特質或結果歸因於‘本質’ (nature, 亦可譯為‘天然’、‘本性’)。”²⁶ 他們也引用了馬克思在《哲學的貧困》(*The Poverty of Philosophy*)一書中的批判，也就是指出“翦除歷史” (eliminating history) 的本質性思考所獲致的知識將只是一種意識形態的幻覺 (ideological illusion):

經濟學家所以說現存的關係 (資產階級生產關係) 是天然的 (natural)，是想以此說明，這些關係正是使生產財富和發展生產力得以按照自然規律 (the law of nature) 進行的那些關係。因此，這些關係是不受時間影響的自然規律。這是應當永遠支配社會的永恆規律 (eternal laws)。於是，以前是有歷史的，現在再也沒有歷史了。²⁷

所以，布迪厄認為要能拒斥此種“天(自)然的”、“永恆的”本質性思考，才能擺脫意識形態對於“認識能力”(知識的客

觀性、有效性)的扭曲，並且，對於場域的考察不能僅只是一種靜態的關係研究，還要賦予一種“歷史性”(historicity)的考慮。

在此，就考察場域理論的整體性而言，我們還需要進一步地去追問，在關係的思考模式之下布迪厄所謂場域關係所指涉或研究的重點是甚麼？在《人文科學的邏輯》²⁸一書中，卡西勒討論了古老的“實體理論”(Substanztheorie)和現代的“場理論”(Feldtheorie)之間在認識論上的區別：

所謂的“場”，是再不能被理解為一單純地由部分組合而成的結集(Aggregat)或一單純為遞加總和性的全體(summatives Ganzes)。“場”並不是一事物概念(Dingbegriff)，而是一關係概念(Relationsbegriff)，它並非由件塊(Stücke)所拼組而成，而是一系統，乃是一力線之整全體(Inbegriff von Kraftlinien)。²⁹

從引文中我們可以發現到卡西勒關於“場”的理解，其中一個重要的面向是：所謂場就是“一力線之整全體”。此種對於“力”(Kraft, force)的思考可以作為我們理解布迪厄場域關係的切入點，如同他明確地提到：場域就是“力(量)的關係”(relations of force)。³⁰順此，更進一步的推論是：“無論甚麼時候，都是玩家(players)之間力量關係的狀況在決定場域的結構(the structure of the field)。”³¹所以，對於布迪厄而言，場域的結構也可以被視作是：“一個不同位置之間的客觀關係的空間(a space of objective relations between positions)。”³²不同的玩家就會在場域的社會空間(social space)中佔據著不同的位置(position)，而關係力量的經驗性展現就端視於在某一社會位置上的玩家所掌握的“資本”(capital)而定，布迪厄是從三個

面向來展開他不同於馬克思的資本分析：一、資本量 (volume of capital)，二、資本組成 (composition of capital)，三、隨著時間資本量與資本組成兩者性質的變化。³³ 就資本組成而言，布迪厄將馬克思原有的資本概念加以分化，成為“經濟資本” (economic capital)、“文化資本” (cultural capital)、“社會資本” (social capital) 三者，至於何種資本較為重要，就要由“場域／資本”之間的循環關係來決定：“要想建構場域，就必須辨別出在場域中運作的各種特定的資本形式；而要建構特有的資本形式，就必須知曉場域的特定邏輯。”³⁴ 因此，正如前面曾經提到過不同的場域各自有其獨特的邏輯，因此某種運作邏輯可能就會有利於或凸顯了特定類型的資本在某一場域中的重要性，³⁵ 如：經濟場域中的經濟資本、文學場域中的文化資本等等，所以，布迪厄在研究上就以三個資本組成的總量（一種市場化的比喻就是“總資產結構” [the structure of total assets]）來經驗性地表達所謂場域中某一位置的關係力量。

由於將場域視作是力量關係的系統，布迪厄就更進一步地提出：“場域也是一個鬥爭的場域 (the field is also a field of struggles).”³⁶ 場域內含的鬥爭性質，可以從布迪厄對“場域的界限” (the limits of the field; the boundaries of the field) 這個問題所提供的答案來加以理解，他認為：“每一個場域都構成一個潛在開放的遊戲空間，其界限是一些動態的邊界 (dynamic borders)，它們本身就是場域內鬥爭的關鍵。”³⁷ 如此，場域的界限會是變動不拘、複雜難測的，場域內／外的差異必須視實際的力量鬥爭狀況才能加以經驗性地判定。³⁸ 從上面這樣的論述推演中，我們想要企圖去指明的是，布迪厄透過鬥爭此一概念的轉轍，將場域中力量關係的研究，進一步地推演成權力關係 (狀況) 的研究，所以，力的鬥爭正是一種場域內／外、支配／被支配的鬥爭，鬥爭本身也構成場域轉型 (位置

變化或資本分佈狀態)的動力引擎,從這樣的觀點我們就可以理解到,就布迪厄關係式的思考方式來看,權力並非是來自於所謂原初推動者(prime mover)或巨型行動者(macro-actor)其力量的表現(如:國王、國家),亦即,權力並不是持有的而是關係式的,它來自於場域內的施為者(agents)為維持位置而進行的鬥爭,並且,在關係式的思考中更為重要的是:在力量關係位置上的施為者除了進行鬥爭(有意識乃至於無意識的行動或反抗[action and reaction])之外別無選擇(have no choice but to struggle).³⁹ 所以,在時空的範疇中,沒有所謂“有”或“沒有”權力,權力是無法取消的,正如布迪厄鏗鏘有力地詮釋著他的史觀:“只有當人們反抗、革命、採取行動時,才存在歷史。”⁴⁰ 在此,再一次看到布迪厄賦予關係式的場域理論一種歷史性與實踐性揉合的意涵,而此種“鬥爭”與“歷史”觀點的結合,讓我們可以回溯到馬克思在〈共產黨宣言〉(“The Communist Manifesto”)這篇演講稿中,一開頭就提出:“到目前為止的一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史。”⁴¹ 布迪厄以鬥爭史來作為社會實在本體層次上的設定,可說與馬克思對歷史認識方式有著思考上的親近性。總體而言,布迪厄透過“力(量)/權力/支配/鬥爭/資本”、“玩家/位置/資本/鬥爭/策略”這些概念的排列,一方面展示了場域理論關係式的思考方式,另一方面,也嘗試透過這些概念的聯繫來進一步取消“理論/經驗”、“理論/實踐”這些學術實踐上的人為鴻溝。

三 慣習：權力的隱匿

從西方社會(科)學發展的脈絡來看,可以說從一開始就在一系列成對的概念上進行爭論,如:觀念/物質、主觀/客

觀、個體／集體，它們建構著我們對於社會實在的認識，因此，許多學者（派）就提出了調和或克服的方式。⁴² 布迪厄也針對二元主義（dualism）這樣的問題脈絡，提出了他的努力和想法，在〈危機萬歲！期待社會科學中的異端〉⁴³ 一文中我們可以發現到，布迪厄認為在諸多二元主義概念的爭議中，最為底層且核心性的對立正是“客觀主義”與“主觀主義”。⁴⁴ 他認為我們所艱困面對的就是長久以來“主體”（subject）與“客體”（object）兩者相互對立的論辯傳統，而要能獲致“客觀性與主觀性之間的辯證”，⁴⁵ 正是要透過“慣習”這個概念來加以完成。而布迪厄也透過許多成對的、循環式的語言表達方式，來強調其辯證性的想法，例如：“建構主義的結構主義／結構主義的建構主義”（constructivist structuralism / structuralist constructivism）、“建構中的結構／已建構的結構”（structuring structure / structured structure）、“外在性的內在化／內在性的外在化”（the internalization of externality / the externalization of internality）、“現時化／去現時化”（presentification / de-presentification），⁴⁶ 我們可以從布迪厄對社會科學知識性質的思考，來理解此種辯證性動力的來源。社會科學的研究不同於自然科學，乃在於它必須要面對知識生產上的一個特殊性：

“社會實在是雙重存在的”（social reality exists twice），⁴⁷ 相較於在自然科學研究中研究者和被觀察對象的自然世界（或姑且稱為自然實在）是徹底割裂的，但是，在社會科學研究中研究者和研究對象都處於社會實在之中。⁴⁸ 以布迪厄的話來說，社會實在既存在於事物之中也在施為者的身體中，而表現在身體中的社會實在就是慣習，⁴⁹ 所謂的“慣習”指涉的是一套“知覺、評價和行動的分類圖示構成的系統”（systems of schemata of perception, appreciation, and action）。⁵⁰ 這一套系統寄居在施為者的身體之中，它會影響到施為者本身在場域中所採取的

實踐傾向 (disposition), 幫助施為者對社會世界進行解碼 (decode), 進而賦予或理解社會意義 (social meaning)。對布迪厄而言, 這種社會實在的身體化就是主觀性的面向, 至於客觀性的面向則是表現在場域對慣習的制約關係上: “場域建構著慣習” (the field structures the habitus), ⁵¹ 因此, 我們可以以 “傾向 / 位置” (disposition / position) 這組概念, 來理解布迪厄所謂主觀性與客觀性的辯證關係。⁵² 在場域關係中的位置會形塑了施為者的傾向, 所以, 傾向可以說是一種場域力量作用的產物, 而施為者內在的傾向會影響了其在場域的實踐策略, 經由資本的動員、鬥爭而改變了諸位置在場域空間中的分佈狀況。不過, 布迪厄此種主觀性與客觀性的辯證想法, 並非意味著兩者之間會有時間順序性或是一種循環論證, 他認為重點是要放在主客體辯證性地交互滲透, 它既是主觀的也是客觀的, 在運作的時間上是一種同時性的關係。我們可以進一步在《區分: 一種對品味判斷的社會批判》⁵³ 這本書中, 看到布迪厄提出 “建構中的結構” (structuring structure) 與 “已建構的結構” (structured structure) 這兩個概念來使慣習概念的辯證性獲得進一步的說明:

慣習不僅是一種建構中的結構, 亦即對實踐和實踐的知覺做出安排, 它也是一種已建構的結構: 對於社會世界的知覺做出安排那種在邏輯上的階級劃分原則, 本身就是社會階級劃分的內在化之產物。⁵⁴

從 “-ing” 和 “-ed” 這樣的時態表達方式中, 也可以看出布迪厄企圖擺脫決定論式或機械式的論證模式, 亦即: “結構產生慣習, 慣習決定實踐, 實踐再生產結構”, 這樣的說法充其量只是一種理論上的簡單再生產, 事實上, 布迪厄是將 “正在結

構化”與“已結構化”視為兩個同時存在的狀態，如同他也提到過的：“只有當我們說社會行動者是決定自身的時候，我們才可以同時說社會行動者是被決定的” (*social agents are determined only to the extent that they determine themselves*).⁵⁵ 正是充分利用這種辯證性的論述手法，以“施為者”取代“主體”，以“場域”代替“結構”，來達成其客觀主義與主觀主義二元辯證綜合 (synthesis) 的目的。⁵⁶

然而，布迪厄認為僅僅只是從抽象概念 (慣習) 的邏輯推演來駁斥或反對二元主義的對立是不夠的，如果天真地認為可以靠抽象的言詞來消滅二元對立，會使我們落入一種具危險性的“唯智主義的 (知識分子式的) 幻覺” (*intellectualist illusion*) 之中。⁵⁷ 他認為我們必須要去了解到，二元主義的對立本身也是一種科學 (學術) 實踐的產物，而科學實踐如同任何社會實踐一般，也是在場域裏頭運作的。布迪厄強調：

學術世界與所有的世界沒有甚麼兩樣，也是鬥爭的場所；學者們彼此爭奪對學術世界和一般社會世界的真理的掌握權。⁵⁸

因此，我們必須將這些二元對立放置在科學場域的鬥爭之中，才能獲得更進一步的理解。如同在上一節中所提到的，布迪厄將場域視作是一個力量關係的系統，那麼在科學場域中僵固的二元對立論述實際上各自代表著一種力量關係上的“集結點” (*rallying points*)，⁵⁹ 表面上它似乎是一種純粹科學的對立與爭議，實際上，“這些對立 (客體 / 主體、唯物主義 / 唯心主義、身體 / 心靈)……最終都是根源於社會的對立 (*social oppositions*) (低 / 高、支配的 / 被支配的……等等)”，⁶⁰ 都是與人們擁有的利益爭執 (*Streit*) 有關。⁶¹ 所以，布迪厄認為從社會

對立的角度來切入，就可以解釋為甚麼儘管在科學發展上許多無意義的二元對立早已被消滅過，但卻可以捲土重來作出反撲的原因正是在於：“那些使它們起死回生的人們將從中得到好處(profit)”，⁶² 場域的力量關係就化身在成對出現的對偶範疇之中進行運作。因此，布迪厄的重要見解在於，二元對立既是科學知識的生產也是一種在科學場域中力量(權力)鬥爭的表現，而權力運作的僵局造就了學術的二元僵局，反過來說，學術的僵局也就會是一場權力的僵局。

由於慣習是場域邏輯社會性地體現在身體之中，因此，當施為者如果在他所身處的場域裏，能夠感到輕鬆自在、如魚得水、適得其所，布迪厄將這樣傾向和位置相合的狀態稱作是“在行動者與社會世界之間獲得了一種真正本體論上的契合(ontological complicity)”，⁶³ 這就是一種主觀面向與客觀面向在運作上同時性的契合結果。布迪厄正是在這樣的層面上瓦解了主觀與客觀之間的區分。更進一步地來說，此時人們會將世界視為是理所當然的(taken for granted)，這是因為施為者的“心智是根據認知結構(cognitive structures)構成的，而認知結構正是來自於這個世界的結構(structures of the world)”，⁶⁴ 因此，這種契合狀態也是主客辯證下對施為者的實踐所造成的效果。而在認知結構與世界(社會)結構兩者彼此吻合的狀態中，⁶⁵ 施為者的實踐並非明確地被提出、也未經仔細地盤算，這是一種不需要意識(consciousness)的狀態，一種“缺乏意向的意向性(intentionality without intention)”。⁶⁶ 布迪厄也正是在這樣的立場上，對理性選擇理論(rational choice theory)提出了批判，他認為：“社會行動與理性選擇一點都沒有關係”(social action has nothing to do with rational choice).⁶⁷ 慣習它是一套經由過去歷史所孕育、澱積出來的產物，因此，“社會行動者的行動不一定是遵循理性的(rational)，但總是合情合理的

(reasonable)”。⁶⁸ 布迪厄藉由 rational / reasonable 兩者字義上的區辨，試圖去表達慣習是一種模糊的 (fuzzy) 實踐邏輯，並非是清晰明確的理性行動，理性選擇理論在手段和目的之間的利益設定將會是一種幻覺，即使是理性選擇理論所提及的“利益”概念，在具體的歷史條件下也會有著不同的指涉和意義。慣習所導致上述這種“無意識的”(unconscious) 和“無思的”(unthought) 特性正是導致了無法解決二元對立此種棘手困境的成因，因為，在科學場域中的施為者(知識分子)不認為、也不覺得、更不會(或模糊地)意識到，彼此間的學術對立也會是一種社會對立。正如布迪厄在討論象徵暴力(symbolic violence)中的性別支配(gender domination)這個例子時，⁶⁹ 就明確地點出上述的問題癥結：

符號暴力是通過一種既是認識(cognition)，又是誤識(misrecognition)的行為完成的，這種認識和誤識的行為超出了意識和意願的控制(*the controls of consciousness and will*)，或者說是隱藏在意識和意願的深處。而慣習圖式(*the schemata of habitus*) (這種圖式既以性別差異為前提，又產生了性別差異)的模糊難辨則正好體現了這種認識加誤識的行為。⁷⁰

這種潛意識的誤識(從女性的角度)對於性別支配的支持，徹底地表現在包括女性都會從男性支配的角度來思考事情。簡而言之，布迪厄在慣習的辯證性中，指出認知結構和社會世界的結構達成了一種本體論上的契合，這樣的契合狀態會正當化了既有的支配結構，並且對場域中權力的運作產生了一種隱匿的效果，如此，在科學實踐的場域中，它會妨礙並扭曲了知識的增長與科學的實踐，所以，布迪厄認為我們必須擺脫在

所處的權力關係中所必然沾染的“支配的原慾”(libido dominandi),⁷¹ 並且突破“前反思性的假定”(prereflexive assumptions)(指在本體論契合的狀態中行動者所持那些視為理所當然的假定),⁷² 從而才能夠認識權力。⁷³

四 反思性：反思權力

布迪厄在反思社會學中的主要努力是建立在，對知識生產其可能性的社會條件(the social conditions of possibility)進行反思，也就是要去認識在知識生產背後所含藏的社會運作邏輯。由於社會結構與心智結構的契合與相應，導致一種對於場域客觀權力運作的無思、無意識的狀態，對布迪厄而言，整體知識要能獲得進展正是在於利用反思性這項武器，來打破意識自明的幻覺(the illusion of the self-transparency of consciousness),⁷⁴ 要對常識經驗(common-sense experience)或視為理所當然的社會世界(或學術傳統)保持批判的距離(critical distance)，進而揭露隱匿在場域中的力量(權力)關係，布迪厄在此是與法國科學史家巴歇拉(Gaston Bachelard)的想法有所連結：

巴歇拉曾經寫道：“唯有關於隱藏事物的知識才是科學”(there is no science but of that which is hidden)。這種破除遮蔽的見解，其結果是引發某種超出本意的批判。科學越強大，越能發現各種機制……從而直達象徵暴力的基礎，這種批判也越有力。⁷⁵

在此，我們需要進一步說明的是，在布迪厄的討論中所謂的知識增長，指涉的是在“認識論”(epistemology)層面上的增

長，而知識生產者與社會世界的關係構成了其認識能力(科學實踐)的基礎，因此，認識論上的批判是與社會批判聯繫在一起的。⁷⁶ 要去認識到場域力量關係的運作，才能避免權力對於知識生產的扭曲以及它所形成的幻覺，從而認識或認清知識的客觀可能性。就布迪厄對於巴歇拉的詮釋而言，場域力量關係的隱匿構成了一種“認識論的障礙”(epistemological obstacles)，而直覺式的常識經驗或視為理所當然的社會世界都是所謂的“預先建構之物”(the preconstructed)，⁷⁷ 布迪厄正是企圖奠基在巴歇拉科學認識論的基礎上，提出一種社會學認識論(sociological epistemology)的思考方向。⁷⁸ 從社會學理論的角度來看，布迪厄的觀點沿襲了馬克思對於“意識”、“意識形態”(ideology)生產的討論，認為知識生產是在一定社會和歷史條件下的產物，知識本身沒有自主的、客觀的、真理的價值，所以要對知識本身進行反思，首先就是要考慮知識生產所處的社會歷史脈絡，如此，也使得反思性的概念與知識社會學的思考方式產生了緊密的聯繫。下面我們從知識生產者本身(知識分子、學術人、社會學家)以及研究者對研究對象(object)的建構，這兩個層面來思考上述的論點。⁷⁹

在上一節的討論中我們有提到“場域建構著慣習”這個命題，所以，施為者在場域中所佔據的社會“位置”就是代表著施為者所處的社會歷史條件，它會影響到施為者本身慣習的形塑。從這樣的論點我們就可以推論，每一個知識生產者在科學場域中所佔據的位置，也就會影響到他身體中的慣習，他的知覺、認識、分類能力以及他所生產的知識：

我們不僅必須知道，他在學術空間裏佔據著甚麼樣的位置，還要知道他是從社會空間的那個原點出發的，

又是怎麼獲得目前的位置的，因為他獲得這個位置的方式，就深深地銘刻在他的慣習之中。⁸⁰

透過行動者所處社會位置的考慮，布迪厄反對曼海姆 (Karl Mannheim) 所謂“自由漂移的知識分子” (freischwebende Intelligenz; free-floating intellectual) 這樣的概念，⁸¹ 也就是認為知識分子的思考可以超越階級和其它社會身分的限制，達到知識上的客觀、中立性，並且在思想上能自我主宰，維持本身的主體性，⁸² 然而，這種知識分子自身的自覺其實正是一種幻覺。布迪厄反覆強調：“社會學家並非處於他們所分析的社會世界之外，或是從外部來俯視社會世界；他們本身就是處於社會過程中的行動者。”⁸³ 因此，知識生產者必須將自我對象化 (self-objectification)，也就是要把自身當成對象，如此，才能理解到知識分子的知識生產過程是不可能自外於其所處的社會生產過程之外。另一方面，在研究者建構研究對象的層面上，我們可以藉由布迪厄對於俗民方法論 (ethnomethodology) 所衍生出來的談話分析 (conversational analysis) 這個研究方法的批判來加以思考。布迪厄所力圖加以論證的是：有著許多的“結構滲透在[訪談]互動之中，但又超越了互動”，⁸⁴ 例如：一個美國黑人與白種新教徒的對談，就不只是兩個孤立的個人在交談，而是藉助兩個人的喉舌，整個殖民歷史，或美國黑人在經濟、政治和文化方面的整個屈從史都參與了談話。所以，布迪厄就強調：“……在言語溝通中，如果不考慮在交流中發揮了作用，但不被肉眼察覺的權力關係結構的總體，那麼交流中一個非常重要的部分……就始終是不可理解的。”⁸⁵ 如此，一個不去思考雙方談話背後的歷史社會脈絡，並且不去留心對話雙方所處的社會位置之分析，所進行的將只是未能掌握現實的學術實踐。⁸⁶

從上面兩個層面的分析，我們可以發現到一個共通點，就是藉由社會歷史條件的分析，可以幫助我們揭露出知識生產過程背後的預先建構之物，這是權力關係得以運作的地方，也是知識受到扭曲且習焉不察的原因。由於知識分子正是處於他所研究的社會世界之中，必然受到許多預先建構之物的重重包圍，然而，爲了知識的增長，布迪厄借用巴歇拉的概念提醒我們要保持所謂“認識論的警醒(戒)”(epistemological vigilance),⁸⁷也就是要對形成我們謬誤根源的各種認識論的障礙保持警戒。我們要一邊抵抗過去的認識，一邊來進行認識，對任何單純的概念(simple ideas)進行徹底的質疑。⁸⁸我們要與慣習所灌注在我們身體之中的日常直覺劃清界限，並對自身、對知識建構的對象、對提出的問題、所使用的工具不斷地保持懷疑。當然還有更重要的就是：對權力的關係保持警醒，這也正是布迪厄反思社會學重要特點之一。而布迪厄此種對知識生產背後的社會歷史條件之考察，也正是所謂的“社會學知識的社會學”(the sociology of sociological knowledge)或者說“社會學的社會學”(the sociology of sociology)⁸⁹這些概念背後的精神所在，反思社會學也正是企圖在這樣的觀點上爲當代知識社會學的發展提出具體的貢獻。此外，布迪厄本人還進一步地認爲許多人都忽略了社會學“在認識論上的特殊地位”，⁹⁰也就是說，倘若認識論是在追求知識的增長與客觀可能性的提昇，那麼社會學可以作出不同於純粹哲學思考的貢獻：

純粹的認識論如果不伴之以對認識論有效性條件的社會學批判(a sociological critique of the conditions of validity of epistemology)，就會一次又一次地陷入束手無策的境地。你不可能光憑認識論角度的論證，就把

蘊含了人們重大的——和實際的 (real)——利益之爭執
給一舉消滅掉。⁹¹

從上面的論述中，我們可以去指出，對知識生產條件的反思也會是對於權力關係運作的反思，布迪厄的知識社會學正是要將隱匿在身體慣習之中的權力運作揭露出來，從而使我們“在社會學的實踐中，不會成為社會力量的玩偶” (you must learn to *avoid being the toy of social forces in your practice of sociology*).⁹²

布迪厄的反思性工作，並不僅止於對個別知識分子的角色進行分析，他還使用了“科學之城” (scientific city) 這樣的詞彙，來進一步探討科學社群 (scientific community) 與認識論警醒之間的問題。⁹³ 在這一點上，布迪厄的論點與孔恩 (Thomas Kuhn) 的想法存在著思考上的聯繫。⁹⁴ 孔恩在對“典範轉移”和“科學社群”這些概念的討論中，其中一個重點正是在於指明：在對知識生產的反省上，研究者所處的科學社群本身就是應該被觀察的對象，只不過孔恩是以常態／革命來描述科學的進展過程，而布迪厄則是以共識／衝突的方式來加以說明，兩者內含的想法其實是有著相近性。如同孔恩強調新、舊典範之間的關係是非累積性的、不可共量的 (incommensurable),⁹⁵ 這樣的知識運作關係表現在科學社群的實踐上就是“包括／排除” (inclusion / exclusion) 的架構。孔恩以非常戲謔的語句寫道：“最多史家只會說，整個社群都已改宗後，那些抵死不從的人事實上 (*ipso facto*) 不再是科學家了。”⁹⁶ 如果從布迪厄的理論語言來加以詮釋，這種包括／排除的架構正是一種象徵鬥爭的分類架構，所以，布迪厄也注意到了孔恩所提及典範會對於科學社群的知識生產產生一種規範性效果這樣的問題。他引用了孔恩在一九六九年為《科學革命

的結構》所寫の後記 (postscript) 中的一段話：孔恩提及的“學科鑄模 (disciplinary matrix)，這是一種為社群所共享的信念、價值、技巧等等的聚合體 (constellations)。”⁹⁷ 所以，孔恩認為典範正是一種學科鑄模，它是科學社群價值、信念的聚合體，會對社群成員的知識生產產生一種約束力、規範性乃至於規訓的效果 (我們可以注意到 “disciplinary” 一詞產生的雙重意義)。基本上，布迪厄反對有著嚴格科學控制的社群，也就是那種有著權力性、規範性秩序的社群，我們可以從“理論／經驗研究”和“(專業化) 學科之間的對立”這兩個具體科學實踐的實例來對他的想法進行理解。首先，以美國當代社會學的發展脈絡為例，基本上，布迪厄強烈地抨擊著在戰後的三十年裏由帕森思 (Talcott Parsons) 和拉薩斯費爾德 (Paul F. Lazarsfeld) 所主導的學術勢力，因為這樣的強勢力量所形成的秩序會強化了科學社群對內的控制 (例如：要在成為／不成為帕森思學派的成員這組差異之間作出抉擇)，⁹⁸ 並且，其後所衍生出的“理論／經驗研究”之間的日益脫節也被布迪厄視為是當前學術發展的主要威脅，⁹⁹ 理論和經驗研究之間的劃分，充其量只能視為是一種科學勞動的分工 (例如：教授和應用研究機構的職員之間)。¹⁰⁰ 然而，卻由於在科學場域中的權力運作架構出現這種僵化的二元對立，如此，此種權力性的秩序只會造成科學社群發展上的窒息。其次，布迪厄認為學科之間的任意分割 (社會學、政治學、歷史學……或韋伯學派、馬克思學派……) 都只是學院體制再生產的結果、一種權力性秩序的產物，施為者只是想藉此累積自身的象徵資本 (symbolic capital) 來進行場域內的鬥爭，¹⁰¹ 所以，布迪厄認為他自己的學術實踐就是在與這些由權力關係所劃分的學術界線進行鬥爭。例如他以社會學和歷史學作為實例：

我們只須說，將社會學和歷史學分離開來，是一種災難性的分工，在認識論上完全缺乏工具。所有的社會學都應當是歷史的，而任何歷史學也都應當是社會學的。¹⁰²

在經由上述兩個實例的討論我們可以了解到，布迪厄將知識視為一個整體，它的切割 (division) (理論／經驗的劃分、學科的劃分) 都是一種場域力量運作的結果，我們必須要去認識其含藏的運作邏輯，才不會將力量關係切割所形成的知識生產視為理所當然且自明的 (self-evident)。我們以下面的引文來表明布迪厄對於理想科學場域的期許：

知識史告訴我們，一門充滿爭議、飽含真正的 (也就是科學的) 衝突活力的科學，比起充斥著不溫不火的共識的科學，要發達、完善得多，在後一種科學場域裏，佔支配地位的是些左右逢源的概念，含糊不清的綱領，息事寧人的論辯立場和曲意刪改的著作編輯。¹⁰³

所以，對於布迪厄而言，他反對著由權力性的社群秩序所帶來的知識共識，知識的進步必然要由一種在知識上的鬥爭和混亂來引領，或許我們也可以利用孔恩的角度來加以詮釋，亦即，知識的進展、典範的轉移，是在於科學的“革命”而不是“常態的”科學。

五 結語：對反思社會學的若干思索

從“場域／慣習／反思性”這一組概念的討論中，我們可以發現到三者各自都指明了一個知識增長的方向，然而，配合

著權力這條軸線的串連，我們可以看到它們帶給反思社會學在論述上的總體力量，亦即，反思社會學不僅作為知識社會學的一個思考方向，也是對權力社會學的一種考察，知識社會學／權力社會學的並列，告訴我們知識要能增長就要認識權力、反思權力，“權力／知識”(power / knowledge)的命題在布迪厄的反思社會學中被併置連結起來，這樣的想法可以說延續了當代法國的學術思潮，最重要的代表人物正是傅柯 (Michel Foucault)，其對權力／知識的思考可以說是不遺餘力，德勒茲 (Gilles Deleuze) 在《傅柯》(Foucault) 一書中，即對傅柯和布迪厄兩者進行思想上的串連，¹⁰⁴ 他也指出了傅柯關係式的權力思考方式：“何謂大寫權力？傅柯的定義似乎極為簡單，權力是一種力量關係，或者確切地說，所有力量關係都是一種‘權力關係’。”¹⁰⁵ 所以，從關係式的思考觀點來看，布迪厄和傅柯可說都共同處在權力／知識此一知識型底下來取得知識的增長與批判。

此外，從當代知識社會學的發展脈絡來看，我們可以發現到一個顯著的發展方向，亦即，從傳統人文科學和自然科學在知識性質上的爭議，轉而對既存知識本身進行（“再”或“一再”）對象化的工作，例如：舒茲 (Alfred Schutz) 利用“常識建構／科學建構”這樣的區分，指出科學知識的建構是奠基在常識建構 (common-sense construct) (一度建構) 之上的一種二度建構 (constructs of the second degree)，¹⁰⁶ 也就是一種“建構的建構” (constructs of constructs)；其次，在系統理論中，魯曼 (Niklas Luhmann) 是以差異對對象進行的觀察作為其理論鋪陳的起始點，而進一步在觀察層次上對差異本身進行的觀察則是一種“二度觀察”，也就是“對觀察進行觀察” (die Beobachtung der Beobachtung)；至於布迪厄反思性的想法也是透過“再”、“一再”對象化的作法 (社會學的社會學)，來揭

露出不可見的、含藏在既予知識背後力量關係運作的邏輯，正如其所強調的：“最有效的反省就是將對象化的主體對象化(objectifying the subject of objectification)”。¹⁰⁷當然，在此我們並無意簡化三人理論之間的差異與各自的複雜性，只是嘗試由(再)對象化(系統理論則是運用“論題化”[thematization]這個概念)這樣的想法來彰顯當代社會學知識發展上的若干特色。

最後，我們要對布迪厄反思性的概念所進行的提問是：作為一種科學實踐的方式，反思性的動力何在？因為，在反思性的概念中本身含藏了一個弔詭(paradox)，亦即，在關係式的思考方式下強調由關係來認識主體，並且場域關係的力量運作是不可見的、隱匿的，那麼在這樣的條件下，處於客觀關係位置之上的施為者為何還“能”或“會”進行反思？反思又是如何可能呢？法國社會學者莫翰(Edgar Morin)在討論到布迪厄知識社會學的觀點時，則是以“決定論／自主性”這組概念來表達上述的弔詭，他認為將知識視為是由歷史、社會和文化條件所確定，這是一種決定論的觀點，而這會造成一個難題：“把認識論的問題簡化成了社會學的問題，也就破壞了社會學的認識價值。針對其產生或出現的條件，社會學必須有最起碼的自主性，別人才能承認它有起碼的客觀性，甚至起碼的真理。”¹⁰⁸布迪厄基本上並不試圖落入全然沒有真理的狀態，在理論上，他認為場域必然的鬥爭關係含藏了“支配(者)／被支配(者)”這樣的參照框架，佔據支配位置的利益是在企圖維持既存的、具正當性的認知、分類狀態，佔據被支配位置的利益則是企圖顛覆或調整既存的、具正當性的認知、分類狀態，¹⁰⁹更進一步的理論延伸就是布迪厄對於階級(class)和分類鬥爭(the struggle of classifications)的討論，階級之間都企圖將自身對於社會世界的觀點乃至於建構方式強加在對方身上，反過來，階級的建構又是根據社會世界的建構方式來加以

劃分 (divided), 所以, 布迪厄強調社會世界未曾是同質化的 (homogenized), “差異是無所不在的” (difference is everywhere).¹¹⁰ 我們認為此種以差異為核心而進行的恆久的支配 / 被支配的鬥爭狀態造就了反思性的動力來源, 因為, 反思性的實踐結果正是在於企圖去顛覆既存的支配 / 被支配的框架, 並且布迪厄也認為在場域的鬥爭中支配者是較具有自我意識的 (self-consciousness),¹¹¹ 在這樣的層面上, 使得布迪厄將被支配 (者) 其反思的能動性賦予了知識分子。正如前面的討論中已經提到, 教育系統與學術界是兩個最基本的知識生產管道, 學術界與教育系統彼此也有著密切的聯繫, 它們都是思想中的無思範疇被引入認知主體的主要管道, 而處於學術界的知識分子必須在傳遞無思的管道中來進行反思性的實踐。所以, 反過來說, 對布迪厄而言並非每一位學術界的工作者都會是知識分子。推論至此, 我們可以發現到反思性將會是布迪厄對“成為” (to become) 或“是” (to be) 知識分子的一種規範性要求。對於每一個企圖成為知識分子的人而言, 反思性將成為一個無止盡的實踐, 因為, 一個反思性實踐必然要連接到下一個反思性的實踐, 也就是反思的反思、一再地反思, 而此種持續反思的可能性就會成為一個必須在日常學術實踐中才能加以追問的問題, 正如是否有所謂“徹底的反思”? 這已經無法從純粹理論的層次來加以回答, 那麼, 或許最終我們只能追問自己, 或去追問: “布迪厄先生, 您實踐了些甚麼?”

注釋

- * 筆者首先感謝本刊評審所給予的修正意見。本文根據〈對布迪厄社會學知識進展的初步考察〉一文修改而成, 該文曾於二〇〇一年十一月二十

日政大社會系小型研討會上宣讀，評論人吳宗昇先生提出許多精辟的意見與指正，特此致謝，此外，也要特別感謝顧忠華老師、關秉寅老師、魯貴顯老師、黃厚銘老師在相關課程中的討論與建議。

- 1 Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992), 107; 布迪厄,《實踐與反思——反思社會學導引》,李猛、李康譯(北京:中央編譯,1998),146.
- 2 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 97; 布迪厄,《實踐與反思》,134.
- 3 “價值領域”一詞在德文的用法是“Weltordnungen”,因此,亦可中譯為“價值秩序”,與英譯“value spheres”有所不同,可加以注意.
- 4 Max Weber, “Zwischenbetrachtung — Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung,” *Gesamtausgabe Band 19* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1989); 韋伯,〈中間考察——宗教拒世的階段與方向〉,載於《宗教與世界:韋伯選集(II)》,康樂、簡惠美譯(台北:遠流,1989).
- 5 以“宗教/經濟”這兩個價值領域為例,它們內在的固有法則性分別是“人格性”(Persönlichkeit)和“即物性”(Sachlichkeit),兩者的緊張性存在於經濟的市場關係是一種反(非)倫理的、即物的考慮,相反地,宗教強調的是兄弟愛的社會關係,一種人格化的倫理要求,因此,兩者處於不同的理性化方向。在資本主義的發展上,“人”轉變為“物”是一個重大的歷史課題,馬克思學派正是以“物化”(sachlichung)、“商品化”這樣的概念來加以討論.
- 6 Weber, *Gesamtausgabe Band 19*, 485; 韋伯,《宗教與世界》,109.
- 7 在對於“分化”概念的討論上,布迪厄與韋伯所共享的論點在於強調各領(場)域法則(邏輯)之相對自主性,一方面嘗試擺脫純粹經濟決定論(經濟決定政治、經濟決定文化)式的思考方式,來避免對已具有複雜分化的社會實在作出過度簡化的因果推論,另一方面也彰顯了現代(西方)社會脫離宗教單一的價值軸線,展現出多元化的發展方向。在此,稍微附帶說明的是,目前社會學對於分化概念的討論是有著歧異的,例如系統論就不主張在功能系統之間作出因果性的推論(經濟系統影響政治系統、政治系統影響經濟系統).
- 8 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 96; 布迪厄,《實踐與反思》,131.
- 9 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 106; 布迪厄,《實踐與反思》,145.

- 10 對於當代關係主義的詳盡發展脈絡以及布迪厄在整體關係主義的學術關係與位置，請參閱張宏輝，〈從實體主義到關係主義——編序〉，《思與言》32:2 (1994)，1-44。
- 11 在二十世紀早期法國科學哲學的發展也有對實體主義作出了檢討，特別是對布迪厄具有相當影響力的巴歇拉 (Gaston Bachelard)，他就指出愛因斯坦的量子物理學對非實體主義哲學發展的貢獻；請參閱 Gaston Bachelard, *The Philosophy of No* (New York: The Orion Press, 1968), 76-77。此外，巴歇拉也提出一些關係式思考的概念和想法，例如：“關係的科學” (science of relations)、“沒有單純的現象；每種現象都是一種關係的構造 (a fabric of relations)。沒有所謂單純的本性 (simple nature)、單純的實體；實體就是一個歸因 (屬性) 的網 (a web of attributes)”；請參閱 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit* (Boston: Beacon Press, 1984), 147-148, 165。另可參見 Pierre Bourdieu, “Structuralism and Theory of Sociological Knowledge,” *Social Research* 35, no. 4 (1968), 682-683, 對巴歇拉和卡西勒的討論。
- 12 Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (Berlin: Bruno Cassirer, 1923)。
- 13 Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 10; Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity* (Dover Publications, 1953), 8。
- 14 Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 47; Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, 36。
- 15 卡西勒在晚年最後一本著作《人論》(*An Essay on Man*) 一書中，延續了早期的論點：“我們不能說單個的或孤立的數。數的本質總是相對的，不是絕對的。一個單個的數只是一個一般的系統序列中的一個單個的位置而已。它不具有它自己的存在，沒有自足的實在。它的意義是由它在整個數列中所佔的位置來決定的”(請參閱恩斯特·卡西勒，《人論》，甘陽譯 [台北：桂冠，1990]，308)。
- 16 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press, 1990)。
- 17 Bourdieu, *The Logic of Practice*, 4。
- 18 在〈關係社會學的宣言〉(“Manifesto for a Relational Sociology”) 一文中，作者以打獵這件事來說明關係式的思考方式，原句是：“沒有人可以孤立於打獵這件事情，而可以成功地去談論獵人與獵物。” (No one would be able successfully to speak of the hunter and the hunted as isolated with respect to hunting) (Mustafa Emirbayer, “Manifesto for a Relational Sociology,” *American Journal of Sociology* 103, no. 2 [1997], 289)。

- 19 布迪厄在〈韋伯宗教社會學中的正當性與結構化利益〉(“Legitimation and structured interests in Weber’s sociology of religion”)這篇文章中，藉由對韋伯宗教社會學這一部分的討論，特別是先知、教士、俗眾三者之間在宗教(場域)上的鬥爭，來說明韋伯對他的影響，特別是影響到其對於場域鬥爭的想法，並且他也針對韋伯互動論式的觀點(布迪厄的詮釋)進行了批判。請參閱 Pierre Bourdieu, “Legitimation and structured interests in Weber’s sociology of religion,” in *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. Scott Lash and Sam Whimster (London: Allen & Unwin, 1987), 119–136.
- 20 布迪厄對“結構性關係”這個概念的解釋如下：“結構性關係就是在社會位置 (social positions) 之間的關係——它們是不可見的 (invisible)，或者只有經其所顯現出的效應 (effects) 才會成為可見的 (visible)”；請參閱 Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (Cambridge: Polity Press, 1993), 29.
- 21 Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power,” in *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1990), 127.
- 22 已有學者對“再關係化”這樣的觀點作出討論與質疑，請參閱裴元領，〈關係論〉，《思與言》32:2 (1994)，45–83。
- 23 Bourdieu, “Legitimation and structured interests in Weber’s sociology of religion,” 121–122.
- 24 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron, *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, trans. Richard Nice (New York: Walter de Gruyter, 1991).
- 25 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, 19.
- 26 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, 119.
- 27 轉引自 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, 119；本段中譯是根據中文版《馬克思恩格斯選集》第一卷《哲學的貧困》(北京：人民，1972)，118，相關段落的翻譯。
- 28 Ernst Cassirer, 《人文科學的邏輯》(*Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*)，關子尹譯 (台北：聯經，1986)。
- 29 Cassirer, 《人文科學的邏輯》，156。
- 30 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 103；布迪厄，《實踐與反思》，142。
- 31 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 99；布迪厄，《實踐與反思》，136。布迪厄使用“玩家”這個詞彙，一方面是一種修辭、比喻，在理論上則是為了凸顯對二元主義的調解，行動者具備提出“策略”(strategy)的能動性以及場域“規則”(rule)對玩家的客觀限

- 的說明可參見劉維公,〈布迪厄與生活風格社會學研究:兼論現代社會中的社會學危機〉,《社會理論學報》第二卷第二期(1999),352-353.
- 47 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 127; 布迪厄,《實踐與反思》,171. 黑體為筆者所加.
- 48 從思想脈絡來看,布迪厄指出其超越主觀主義與客觀主義的思考起點來自於 Blaise Pascal 的想法,他引用了《沈思錄》(*Les Pensées*)中的一句話:“憑藉空間宇宙理解並吞噬如原子般的我;憑藉思考我理解了世界”(By space the universe comprehends and swallows me up like an atom; by thought I comprehends the world). 布迪厄認為正是在此種“弔詭的觀察”(paradoxical observation)中克服了主客的兩難:“世界圍繞著我,理解著作為諸多事物之一的我,然而,作為諸多事物之一的我也理解著世界”(Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations* [Stanford: Stanford University Press, 2000], 130, 189).
- 49 布迪厄使用“身體化的知識”(bodily knowledge)、“肉體的知識”(corporeal knowledge)這些概念來延伸慣習的想法,其用意都是在避免落入二元主義的困境,使用“社會化的身體”而不用“先驗的主體”,慣習正是一種身體化的知識,其擁有建構社會實在的能力但也是社會性地被建構的,布迪厄簡潔地寫著:“我們身體化地學著”(We learn bodily). 此外,他也指出傅柯(Michel Foucault)對於“身體”和“知識”這方面討論所作出的貢獻,特別是制度規訓的運作與常態化(normalization)的問題.請參閱 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 135-136, 141.
- 50 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 126-127; 布迪厄,《實踐與反思》,171.
- 51 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 127; 布迪厄,《實踐與反思》,171-172.
- 52 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 155-159.
- 53 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).
- 54 Bourdieu, *Distinction*, 170.
- 55 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 136; 布迪厄,《實踐與反思》,181.
- 56 有學者提出批評,認為布迪厄並沒有真正的跳脫出二元主義對立的傳統困境:“其[布迪厄]與客觀主義者所不同的,只是.....巧妙地運用了諸如‘已建構的’(structured)與‘建構中’(structuring),或者‘內在性的外在化’與‘外在性的內在化’等等概念,以相互辯證的方式把它們搓

揉在一起……表面上看起來，這樣的論述似乎明顯而具體地把主體性擡舉了出來，但是，事實上，骨子裏還是逃脫不了客觀主義的慣性思考模式，只是巧妙地把機械式客觀主義的極端特質予以掩飾或緩和而已”（葉啓政，《進出「結構-行動」的困境》[台北：三民，2000]，491）。筆者認為，若我們是從“結構／行動”這組問題癥結 (problematic) 來思考，“行動”這一面是要去彰顯行動者的能動與主觀能力，那麼上述的批評就有了理據，其實布迪厄本人也承認場域建構慣習這種制約關係相較於慣習對於場域的建構有著優先性；請參閱 Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Space,” in *Practical Reason: On the Theory of Action* (Cambridge: Polity Press, 1998), 172; Bourdieu and Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*, 127。不過，筆者認為無論布迪厄的“跳脫”與否，他還是在結構／行動這組知識型 (epistème) 中進行思辯。

- 57 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 181; 布迪厄, 《實踐與反思》, 239.
- 58 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 103; 布迪厄, 《實踐與反思》, 70.
- 59 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 181; 布迪厄, 《實踐與反思》, 239.
- 60 Bourdieu, “Vive la crise,” 777.
- 61 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 181; 布迪厄, 《實踐與反思》, 239.
- 62 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 179; 布迪厄, 《實踐與反思》, 235.
- 63 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 128; 布迪厄, 《實踐與反思》, 172.
- 64 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 168; 布迪厄, 《實踐與反思》, 222.
- 65 布迪厄在《國家菁英》一書中，就是利用“社會結構／心智結構” (social structures/mental structures) 的相應性 (correspondence) 來進行討論；請參閱 Pierre Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Cambridge: Polity Press, 1996), 1-5。基本上，布迪厄是以 habitus、disposition、mental (cognitive) structures 這些概念來表達社會實在建構的主觀性面向，而以 field、position、social structures 這些概念來表達社會實在建構的客觀性面向。
- 66 Bourdieu, “Vive la crise,” 783.

- 67 Bourdieu, "Vive la crise," 783; 另參見 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 139–140, 對 Bentham 和 Coleman 的討論。
- 68 Bourdieu and Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*, 128; 布迪厄, 《實踐與反思》, 175。
- 69 布迪厄本人相當重視性別(男/女)支配的問題, 認為這是最為基本的社會對立, 而這樣的支配構成了所有支配的範例, 並且還可能是最頑固的一種支配形式 (Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 134; 布迪厄, 《實踐與反思》, 310), 因此, 像是在《區分》這本書中, 布迪厄就相當重視性別這個變項在討論與分析上的重要性, 另外, 在《男性支配》(*Masculine Domination*)一書的開頭, 也明確地提出: “我們已經使男性秩序的歷史結構具體表現在知覺與評價這個無意識的基模形式 (the form of unconscious schemes) 中。所以, 當我們試著去了解男性支配時, 我們可能訴諸的思考模式已經是支配下的產物” (Pierre Bourdieu, *Masculine Domination* [Cambridge: Polity Press, 2001], 5)。
- 70 Bourdieu and Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*, 171–172; 布迪厄, 《實踐與反思》, 227。
- 71 布迪厄是在佛洛伊德 (Sigmund Freud) 的意義下來使用 “libido” 一詞, 他認為一個人原初的原慾 (original libido) 是與初始慣習 (primary habitus) 的形成有關, 由於慣習的形成是緩慢而長期的, 最先是孩童在家庭場域 (domestic field) 的影響下, 使原慾或驅力 (drive) 社會性地轉型 (或社會化) 為初始的慣習。請參閱 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 164–167。
- 72 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 168; 布迪厄, 《實踐與反思》, 222。
- 73 這裏所要作的說明是, 反思性地認識權力並不是就等同於去消滅權力, 已有學者從反思性與象徵性的連結指明了這樣的論點: “布迪厄的反思社會學……在進一步分析 [社會事實] 背後的意義結構過程中, 反思出更深地隱藏著的社會結構及其運作動力。實際上, 層層掩蓋社會真面目的紗幕, 是只能被反思地逐步看透, 而不能徹底掀開, 因為這些紗幕本來就是構成現實社會的本質的一部分, 這也就是為甚麼社會的結構是象徵性的” (高宣揚, 〈論布迪厄社會理論的象徵性和反思性〉, 載於《歐洲社會理論》, 黃瑞祺編 [台北: 中央研究院歐美研究所, 1996], 57)。
- 74 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 9。
- 75 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 194–195; 布迪厄, 《實踐與反思》, 255–256。我們可以注意到巴歇拉對於布迪厄在

認識論的思考上有著深刻地影響，在〈危機萬歲〉一文中討論到科學無意識的問題時，布迪厄就表明：“我認為科學的社會史 (social history of science)——在法國代表此一傳統的是巴歇拉、康吉萊姆 (Georges Canguilhem) 以及傅柯應該成為所有社會科學家的知識工具箱中的必要部分” (Bourdieu, “Vive la crise,” 779).

76 Pierre Bourdieu, “A Lecture on the Lecture,” in *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1990), 178.

77 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 235; 布迪厄, 《實踐與反思》, 359.

78 按照日本學者金森修的看法，在法國學術的系譜上，巴歇拉承繼了以孔德為代表的理性哲學 (或概念哲學) 流派 (對照於主體哲學或意識哲學)，此派強調以科學與理性為中心，從哲學角度來探索科學知識的性質，其後，一方面與康吉萊姆的科學哲學相互補充 (巴歇拉在物理和化學、康吉萊姆則是在生命科學)，形成了有別於英美、德國的認識論傳統，而將此種包含科學史知識的法國科學哲學稱為認識論 (épistémologie) 或科學認識論；另一方面，二十世紀六十年代廣泛流行的結構主義，也從科學哲學中汲取了重要的養分 (如：Louis Althusser)。至於“預先建構之物”這個概念，可以從巴歇拉科學史的角度來加以理解，金森修指出巴歇拉模仿孔德將科學史劃分為三個階段，而所謂預先建構之物或認識論的障礙，就是指前科學精神會秘密地繼續潛藏在我們的精神觀念之中，所以，我們必須對前科學階段進行精神分析，他引用巴歇拉的話說：“科學認識不是一次性給予物，而是通過克服各種各樣的抵抗才最終獲得的” (金森修, 《巴什拉：科學與詩》，武育艷、包國光譯 [石家莊：河北教育, 2002], 20–26, 113, 115–116, 255, 259)。對於戰後法國學術發展的社會學式介紹可參閱 Pierre Bourdieu, “Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject,” *Social Research* 34, no. 1 (1968), 162–212.

79 布迪厄在其法蘭西學院就職演講中提到：“教育系統” (the system of education) 與“學術界” (intellectual world) 是兩個最基本的知識生產管道，經由這樣的管道“思想中的無思範疇” (the unthought categories of thought) 就被引入認知主體 (the subject of cognition) 的知識之中。就本文的安排，筆者主要將重點擺在對學術界 (學者場域 [scholastic field]) 的討論上 (Bourdieu, “Lecture on the Lecture,” 178)。

80 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 136; 布迪厄, 《實踐與反思》, 181.

- 81 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 44; 布迪厄,《實踐與反思》, 47.
- 82 當然, 我們必須要注意到, 對曼海姆進行這樣的詮釋仍是過度簡化的, 曼海姆對知識分子的討論可以說是相當迂迴曲折、具辯證性的, 他並不是一開始就假定知識分子就是獨立的中間階級, 如同他強調知識分子本身就是異質的, “它當然不是懸在沒有滲入社會利益的真空之中, 相反, 它包含了社會生活中的所有利益”, 只是他認為可以透過“教育”作為知識分子共同的社會紐帶, 來消除他們在身分、財產上的差異。請參閱卡爾·曼海姆,《意識形態與烏托邦》, 黎鳴、李書崇譯(北京: 商務, 2000), 158-167。在正文的結論中我們會發現到, 儘管布迪厄有意藉由對曼海姆的批評, 進一步提出他認為真正具有反思能動性的知識分子, 不過, 這樣的嘗試是否是有所突破的, 或許有待更進一步深度的討論。
- 83 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, IV.
- 84 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 144; 布迪厄,《實踐與反思》, 192.
- 85 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 143; 布迪厄,《實踐與反思》, 189-190.
- 86 儘管布迪厄在此的論述是對俗民方法論的批評, 不過, 美國社會學傳統對於布迪厄的影響仍是需要加以注意的, 包括了俗民方法論的 Garfinkel、現象社會學的 Schutz、Berger、Luckmann, 還有 Goffman 以及提出“社會學的社會學”此一概念的 Gouldner, 本文未能對這些思想線索一一進行處理, 有興趣的讀者可以參閱黃厚銘,〈知識分子、社會學家、與反身性〉,《台大社會學刊》第廿七期(1999), 49-59。文中從反身性(reflexivity)這個概念對於 Garfinkel 和 Gouldner 等人的看法有著綜攝性的討論。
- 87 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, IV, 69-74, 87-89.
- 88 Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power,” 139。此處布迪厄是引用了巴歇拉對於“單純/已單純化”(the simple / the simplified)的討論, 巴歇拉認為這是在進行一種“認識論的翻轉”(epistemological reversal):
 “.....對象並未先於(prior to)探索對象的方法而存在。定義是依賴於方法論: 要告訴我們如何發現你, 我們才能告訴你你是甚麼。單純總是意味著已單純化的(Simple always means simplified)。除非我們理解了單純化(simplification)的過程, 否則我們無法使用單純的概念。”“單純的概念並非知識最終的基礎; 在提供一個具完整性的理論之後, 單純的概念實際上就是更為複雜真相(complex truths)的單純化。”在此所透露出的

一個重點是，知識的進展在於對認識本身就要進行質疑。請參閱 Bachelard, *The New Scientific Spirit*, 139–140, 142, 148.

- 89 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, 69, 74. 布迪厄認為所謂“社會學的社會學”是社會學方法中不可或缺的工具：
“一個人進行科學的實踐——尤其是社會學——就是要以本身科學的訓練來對抗本身科學的訓練”(one practices a science—and especially sociology—against one's scientific training as much as with one's scientific training) (Bourdieu, "Lecture on the Lecture," 178).
- 90 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, 69.
- 91 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 181; 布迪厄, 《實踐與反思》, 239.
- 92 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 183; 布迪厄, 《實踐與反思》, 240.
- 93 Bourdieu, Chamboredon and Passeron, *The Craft of Sociology*, 74–75.
- 94 Vandenberghe 在對布迪厄的討論中，提出了一個有趣的思想史線索，他認為孔恩的《科學革命的結構》一書有直接受到了巴歇拉的影響，如此，透過科學哲學或科學史這條軸線，就將巴歇拉、布迪厄和孔恩三人串連了起來，不過，文中並未對此作更進一步地闡釋，或許這是一條仍待持續努力的思想考據。請參閱 Frédéric Vandenberghe, "‘The Real is Relational’: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism," *Sociological Theory* 17, no. 1 (1999), 33. 值得一提的是，傅柯在《知識的考掘》(*The Archaeology of Knowledge*)一書的緒論中就指出巴歇拉對於知識認識活動的貢獻，特別是“認識論的活動及門檻”(epistemological acts and thresholds)這個概念，他作出如下的詮釋：“它們終止知識持續的積累，打斷知識緩慢的發展，而迫使它進入一個新的紀元，切斷它經驗的源頭以及其原本的動機，清理它想像的契合(imaginary complicities)”。在此，我們可以發現到巴歇拉“認識論的門檻”和孔恩在討論“典範轉移”其不可共量性的思考可說有著若干的親近性(Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* [New York: Random House, 1972], 4; 米歇·傅柯, 《知識的考掘》, 王德威譯[台北: 麥田, 1993], 70). 布迪厄對於孔恩的討論亦可參見 Pierre Bourdieu, "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason," *Social Science Information* 14, no. 6 (1975), 22, 32, 38.
- 95 孔恩, 《科學革命的結構》, 程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯(台北: 遠流, 1989), 137, 157–158.

- 96 孔恩,《科學革命的結構》,215.
- 97 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 100; 原段落可參閱 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 182.
- 98 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 225; 布迪厄,《實踐與反思》,346.
- 99 布迪厄另外還特別提到:“在美國以及所有其它受到美國學術典範所支配的國家中,所謂的理論和經驗研究之間的鴻溝未曾有像現在這般如此巨大過”(Bourdieu,“Vive la crise,”783)。“理論/經驗研究”此種認知架構的區分是典型在美國社會條件下的知識產物,不過,在台灣的社會學發展由於與美國的知識生產有著緊密的聯繫,因此,也相應地產生了相關的爭議;詳見葉啟政,〈台灣地區社會學理論的發展及其潛在的問題〉,載於《兩岸三地社會學的發展與交流》,蕭新煌、章英華編(台北:台灣社會學會,1996),17-38;蔡錦昌,〈關於台灣地區社會學發展之性格的補充說明〉,《思與言》31:4(1993),95-122。或許布迪厄這樣的看法可以為我們提供一些反思的空間。
- 100 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 174-175; 布迪厄,《實踐與反思》,230.
- 101 Bourdieu,“Vive la crise,”779.
- 102 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 90; 布迪厄,《實踐與反思》,126.
- 103 Bourdieu and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 177; 布迪厄,《實踐與反思》,234.
- 104 德勒茲,《德勒茲論傅柯》,楊凱麟譯(台北:麥田,2000),143-144.
- 105 德勒茲,《德勒茲論傅柯》,139.
- 106 Alfred Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), 58-59; 舒茲,《舒茲論文集(I):社會現實的問題》,盧嵐蘭譯(台北:桂冠,1992),80.
- 107 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 10.
- 108 艾德加·莫蘭,《社會學思考》,閻素偉譯(上海:上海人民,2001),28.
- 109 Bourdieu, *The Logic of Practice*, 140-141.
- 110 Bourdieu,“Social Space and Symbolic Space,”11-12.
- 111 Bourdieu, *The Logic of Practice*, 138.