

实践感



[实践感_下载链接1](#)

著者:[法] 皮埃尔·布迪厄

出版者:译林出版社

出版时间:2003-12-1

装帧:平装

isbn:9787806576540

简介：

《实践感》是布迪厄的最重要著作。通过对卡比利亚(阿尔及利亚)柏柏尔人社会的观察和研究,作者反思自身的社会学实践,揭示并分析了实践逻辑与学术性思维的差异,指出人类学研究要成为真正的科学,就必须对科学实践和行为、工具,对研究者与其对象的关系实施客观化。该书有助于读者全面了解作者的学术思想及其在社会学理论认识和科学实践方面创立的一系列概念。

导读:

皮埃尔·布迪厄永远地改变了他的学科的样貌,使得自从涂尔干及其弟子们去世之后坠入贫困和无人过问之境的社会科学的地位重新得到提升。……皮埃尔·布迪厄对于所有的经验、所有的游戏、所有的社会领域都怀有永不知足的好奇心,他恨不能活上一千辈子,以理解这一切,掌握它们中隐藏的道理和内在原因。

——罗伊克·瓦昂特

绪论

在他看来,月亮和女人有什么特殊的相似之处呢?

她古老恒久,出现在地球世代交替之前,之后又继续存在;她是黑夜的主宰;她具有卫星的依存性;她的容貌永驻不变;她变化有恒,起落盈亏有时;她发出反射之光;她以不确定的回答应对不肯定的询问;她决定潮涨潮落;她令人生爱,让人伤心,给人以美,使人疯狂,诱人作恶和助人为虐;她神情安详,难以捉摸;她独来独往,凌驾一切,威风凛凛,熠熠生辉,令人敬而畏之;她预示着狂暴或憨厚;她的光芒、她的运行和她的出现,都让人心跳怦然;她的火山口、她的岩石海洋、她的沉默,都在发出警告;她显露时光彩夺目,隐没时令人向往。

——J.乔伊斯,《尤利西斯》

在社会科学领域,认识的进步意味着对认识条件的认识所取得的进步;因此,这一进步需要人们不懈地回到原先的研究对象(在此是《实践理论概要》的,其次是《区隔》的研究对象),这些对象实际上都是一些机会,借以能使与对象的主客观关系更加完全地客观化。之所以有必要回过头来重建这种关系的各个阶段,是因为这项工作首先作用于其实施人,而有些作者又试图将其归入正在形成的著作,即乔伊斯所说的work in progress,故它有可能抹去自身的踪迹。然而,在此我试图传递的主要内容不含任何个人成分,如果说让它脱离它来自其中、而且应该回到其中的实践,允许它作为非现时的和失效的东西存在,亦即作为理论“命题”或认识论话语存在,那它就有可能丧失其自身的意义和有效性。

展示克洛德·列维·斯特劳斯著作在法国知识界产生的社会效应,以及展示一种对智力活动的新的理解方式被整整一代人接受所借助的具体中介,这决不是一件容易的事。这种理解智力活动的新方式与让·保罗·萨特所代表的“完全的”、断然转向政治的知识分子形象形成了完全辩证的对立。这一典型对比大概会有助于激励当今许多有志于社会科学的人的抱负——调和常常是彼此脱离的理论意图和实践意图,科学志向和道德或政治志向——,使他们以一种更为谦卑和更为负责的方式完成他们的研究任务,亦即一种远离纯科学和警示性预言的战斗职业。

在为独立而斗争的阿尔及利亚对阿尔及利亚社会进行科学分析,这正是为了力求理解和阐明这场斗争的原委和实际目标,而这些目标虽具必要的战略一致性,但从社会关系角度看,它们各有所求,乃至互不相容;因此,该分析显然不是要引导斗争的进程,而是为了使可能出现的方向偏离变得可以预见,因而使偏离不那么容易。正因为如此,我不会因为有些著述显得幼稚而加以否定;在我看来,这些著述虽在当时实现了所追求的实践意图和科学意图的调和,但多半应当归因于写作时所处的感情氛围;我更不会否定我在《阿尔及利亚的劳动与劳动者》和《背井离乡》这两部研究阿尔及利亚社会的经验性著作的结论中所作的预测,更确切说是提醒,即使这些研究(尤其是《背井离乡》)后来被用来为它们力图防

范的某些可能的方向偏离辩解。

在种族主义问题无时无刻不被当作生死问题提出来的背景下,像《种族与历史》这样一部作品所表明的不是一种反进化论的知识立场。如果说这一点不言自明,那么要传达看到像分析一种有其自身法则和存在理由的语言那样分析美洲印第安人神话时产生的智力和感情震动就不那么容易了。在研究过程中读到这部或那部北非礼俗实例汇编时,情况更是如此。这些汇编充斥于有关北非研究的书架和著作目录,实难计数,但实例的收录乱无章法,势必显得毫无意义。在法兰西学院研究班讨论会上,克洛德·列维·斯特劳斯对这些初看上去没有意义的叙事序列进行了分析和重组,表现出极大的细致和耐心,堪称某种科学人道主义的典范。我之所以大胆使用“科学人道主义”这一说法,而不管它显得多么可笑,是因为它相当确切地表达了我着手研究卡比利亚仪式时所怀有的那种对科学的元科学热忱。卡比利亚仪式这个课题最初被我排除在外,因为今天有些人,特别是有些前殖民地的人,认为民族学是物种不变论本质主义的一种形式,它所关注的是仪式的某些实践方面,这些方面最适合于助长种族主义表现。事实上,在酝酿写作《阿尔及利亚社会学》一书时,我所能见到的几乎绝大多数部分或全部谈论仪式的著述,在我看来都难逃其责,至少从它们的客观意图和社会效应来看是如此,因为它们体现了一种招人非议的民族中心主义,后者仅根据一种含混的、完全适用于替殖民地秩序辩护的弗雷泽进化论,展示了一些注定被视为是无法证明的习俗。正是因为这个原因,我便改弦易辙,转向一些示范性著作。比如雅克·贝尔克的著作,其中《上阿特拉斯的社会结构》是唯物主义方法论的典范,对这一领域的研究尤为珍贵;还有他的一些非常出色的文章,比如《北非的部落是什么?》和《马格里布社会学一百二十五年》,为我提供了许多出发点和极为宝贵的参照点;另有安德烈·努斯奇的著作,其中有关土地史的研究促使我在殖民地政治史,特别是在重要的土地法中寻找农村经济和社会——包括那些表面上受殖民化影响最不直接的地区——所经历之变化的根源;最后还有埃米尔·德尔芒让和夏尔·安德烈·朱里安的著作,它们在一些不同的领域为我这个新手指出了方向。

最初,为了“正名”,我将仪式排除在合法研究对象之外,并对所有给仪式以一席之地的著作抱有怀疑。自1958年起,倘若不是这同一个意图驱使我尽力使仪式摆脱虚假的原始主义关切,挑战种族主义者的蔑视,我决不可能从事仪式传统的研究。这种蔑视通过它强加给受害者的自愧意识,阻止他们认识和承认固有的传统。的确,在科学领域,一个问题或一种方法的形成可以被视为高度合法,但不管此现象多半在无意中产生的合法和鼓动效应有多大,都无法让人完全忘记在灾难性的战争环境里进行的风俗习惯调查之不当乃至荒谬,因为最近我找出了几张照片,使我再次彻底明白这一点。照片拍的是一些盛放种子的石砌蛇饰瓮罐,是六十年代我在科洛地区作调查时拍摄的,虽没有用闪光灯,但质量不错,原因是接纳这些固定“家具”(因“石砌”之故)的房子的屋顶在居民被法国军队撵走时遭到了破坏。可见并不需要什么特殊的认识论洞察力或专门的道德或政治警觉性,就能对如此明显“不当”的知识里比多(libido Sciendi)的深层决定因素作一番审问。这种不可避免的担忧得到某种程度的减轻,因为提供情况的当地人总是对这类审问感兴趣——只要该审问也成为他们的审问,亦即变成一种为重新获得“本来和其他”意义而作的努力。不管怎样,无疑是在纯民族志调查的“无动机”感驱使下,在阿尔及尔统计学院范围内,我与阿兰·达贝尔、让·保罗·里韦、克洛德·塞贝尔以及一组阿尔及利亚学生一起作了两次调查。这两次调查后来成了《阿尔及利亚的劳动与劳动者》和《背井离乡》这两部分分析殖民地社会的社会结构及其演变的著作的依据;许多更具民族志特色的文章也是在这两次调查的基础上写成的,在这些文章中,我对作为前资本主义经济行为基础的对待时间的态度进行了分析。

在一个时期内围绕结构主义所作的哲学评论,忽视并遮蔽了可能是结构主义之主要创新的东西:将结构方法,说得更简单些,是将关系思维方式引入社会科学。该思维方式与实体论思维方式决裂,导致任何一个成分的特征将通过把该成分同其他成分结合为系统的各种关系来显示,是这类关系给出了该成分的意义和功能。困难而又不多见的东西,并不是拥有人称“个人见解”的东西,而是能多少有助于产生和使人接受某些非个人的思维方式,这些思维方式能使各种各样的人产生一些以前难以想像的思想。关系(或结构)思维方式在数学和物理学领域得以立足是艰难和费时的,它在社会科学领域的应用也遇到了种种特殊的障碍。如果人们对此有所了解,就不难估量把该思维方式的应用范围扩大到语

言、神话、宗教、艺术这类“自然”象征系统是何等的成就。这主要意味着——如卡西尔所言——人们实际上克服了由莱布尼茨和全部古典唯理论对理性真理和事实真理所作的区分,将历史事实当作一些可理解的关系系统来对待,而这一做法不仅体现在自黑格尔以来的话语里,而且体现在科学实践中。

的确,使神话或仪式免遭关系解释的东西,如同表面上的荒谬或无条理性,在于这样一个事实,即神话或仪式往往为一些部分的和选择性的解读提供了表层意义,而这类解读也指望从某个特殊的新发现,而不是从所有同类成分的系统性关系中,得出每个成分的意义。比较神话学就是这样做的,它关注神话或仪式的词汇甚于句法,把辨读等同于逐字翻译,结果只能是竭力生产一种浩如烟海的大字典,把所有可能存在的传统的所有象征收罗其中,并把这些象征构建成能够自我定义的、独立于系统的实体,给人的具体形象是博尔赫斯梦寐以求的那种图书馆,这种图书馆收藏的是“所有可用各种语言表达的东西”。走捷径,从每个能指直达相应的所指,省去漫长的弯道,不经过在其内部对每个所指的关系意义(它与凭直觉领悟的“意义”毫不相干)作出规定的完整的所指系统,由此得到的结果必然是一种不确切的话语;即使是在最好的情况下,凭借荣格人类学直觉,依托一种受弗雷泽影响的、从诸神话体系和世界性宗教领域抽取去背景化主题的比较文化,那也只能触及最表面的意义(比如耕地和性行为对应)。

经这样分离的主题无法抵制启示诠释者对它们实施的不可避免的重新背景化。这些诠释者主张“精神归源”,恢复诸重要传统的共同起源,通过对去精神化知识的再精神化来获得深奥的宗教笃信和具有感化作用的科学,并在宗教史或古代文明民族学中寻找它们的依据。涂尔干和莫斯提出了要与神话学中使用的神话思维方式决裂,而克洛德·列维·斯特劳斯的另一个功绩就是提供了将这一决裂贯彻到底的手段,毅然把神话思维方式当作对象,而不是像本土神话学者一贯做的那样让其发挥作用,以神话学方式解决神话学问题。当被研究的神话成为社会斗争中处于危险的势力时,特别是在涉及世界性宗教的情况下,人们看到,这一科学的决裂必然导致与“爱好神话”的神话研究者的歧义性解读实行社会决裂;这类神话研究者通过一种有意或无意的两面手法,把比较神话学改变为一种对世界重要教义之不变值的寻找,试图兼得科学的明晰和宗教的笃信两种好处。且不说另有一些人从宗教体验中借用一些描述该体验的词语,玩弄学术话语所无法避免的两可性,以产生共感参与和超现实接近这样的表面现象,并在对原始奥秘的颂扬中找到非理性主义返源崇拜的借口。

这就是说,几乎没有必要再援用殖民地情境及其促成的行为倾向,就能对六十年代前后马格里布国家的民族学,特别是仪式传统领域的问题作出解释。今天,那些喜欢充当判官,且像人们说的那样乐于对殖民地时代的社会学家和民族学家妄加褒贬的人,如果能努力理解受他们指责的人当中最清醒最怀善意者当初为何理解不了某些在最不清醒者,有时在最怀恶意者眼里变得明白无疑的事情,那就有可能完成一项更为有益的工作。在一个时代的难以设想的事物中,有的因缺少考虑和重视这类事物的道德或政治态度而难以思考,还有的因缺少提问方法、概念、方法、技术这类思考工具而无法思考(良好的意愿常常酿成糟糕的社会学研究,其原因就在于此)。

虽说如此,我们还是能看到一大堆相关的汇编。老实说,这些汇编技术质量不高,有着严重的缺陷,更何况它们的作者未曾受过专门的训练,既不讲究收录方法,又缺少能引导观察和提问的假设(尽管业余爱好者,至少是其他学科的专业人员,如语言学家,常常提供一些照录不误的材料,这些材料甚至没有删去对一个“学术性”问题集固有的预设来说毫无价值的内容)。故此,有关农事历、婚俗或民间传说的汇编既不完善又不完整,其内容也多半是按照一模糊的弗雷泽进化论逻辑来解释的。不过,在这些汇编中,也能发现一些质量上乘的原始资料。我将要引用的有《柏柏尔资料卡片集》(尤其是R.P.达雷对《卡比尔方言》和热纳瓦关于住宅、织造和其他众多内容的出色研究,还有来米纳和路易·德·樊尚关于婚姻和新年开始时的杰出研究成果),如果没有这一卡片集,就不可能有大多数战后发表的著作,或者即使有这些著作也会是极为不同的别的样子;我还将引用语言学家们发表的柏柏尔语文本(特别是E.拉乌斯特和A.皮卡尔的研究),以及一些专题论文。专题论文中有:热尔梅娜·尚特雷奥自1941年以来发表于《非洲杂志》上的关于艾特伊谢姆地区织造业的重要研究,也正是这些研究使我最终对艾特伊谢姆地区和仪式产生了兴趣;苏莱曼尼

·拉赫马尼关于阿乌卡斯角居民的论文,特别是他对打靶、五月,以及与母牛和牛奶相关的习俗研究;还有R.P德维尔代(他热情好客,为我提供了安全住所,使我的调查得以进行)专论瓦齐亚斯人壁画和魔法的文章。

除了这些民族志贡献,在致力于仪式研究之后,又出现了三种需专加说明的民族学解释企图。波莱特·加朗*.佩尔纳于1958年发表了有关“老妇期”的文章,此文通过对可变因素的统计和“杜梅齐尔式”分析以确定不变特征(过渡期、丑陋、残忍、旋风、悬岩、邪恶势力,等等),力求得出一种特殊的、在古代和在一个非常广阔的文化区域内得到证实的传统的意义:值得注意的是,这种形式的系统性比较研究是在可变地理因素范围内重建相关文化特征,所获得的解释非常接近将该特征重新置于它在其中起作用的文化系统时达到的解释。许许多多出版物论述了柏柏尔语地区居民中的农事年周期,确切说是耕种和收获的对立,其中让·塞尔维埃的两部著作,即1962年出版的《年的门》和1964年面世的《人与不可见事物》,有一个独到之处:它们依据非常丰富的民族志材料,力求证明日常生活里的各种行为与每个季节的象征相符,在农事仪式的象征和过渡仪式的象征之间建立起对应关系。不过,这两部著作提出的解释有其局限性,这可能是由于该解释是在死亡和复活之轮转这一普遍象征中,而不是在按照相互关系理解的仪式程序和内容本身的逻辑中,寻找不同实践领域之间的对应原则。民间故事往往是一些在传统之基本主题上形成的相对自由的变体,它们不如仪式实践,或者按话语次序,不如谜语、谚语或成语那样直接纳入习性(habitus)深层图式;虽说如此,卡米耶·拉科斯特1970年出版的《卡比利亚民间故事》却汇集了一些很有意义的材料,特别是有关女性世界的资料;该书的另一个优点是,与比较研究的简便做法决裂,在历史话语中寻找该话语的关键。但是,仅仅注意到神话*.仪式语言决不可能在确定的语言之外被领悟,还不足以超越一种特定文化的基本特征词典,尽管这类词典不失为一种非常宝贵的贡献(《卡比利亚民间故事》的索引足可资证)。

人们非常清楚,神话符号因其感性外表和它们所能引起的心理共鸣而更富“理据”,也因此而引发各种形式的、试图直接获取诸文化特征之意义(相对于价值)的直觉主义,不管这些文化特征是被分别对待,还是被融入一个总体看法的感知统一体;而这是因为任何深入的调查和分析工作都包含了熟而能知这样一个过程,而人们所说的直觉理解乃是这一过程的必然产物。但人们不容易明白下列做法为何不在选择之列:展示可用直觉来把握的全部特征,或把散乱无序的内容不加限定地辑录下来,或对某个得到明确界定却又难以把握的、而只有将其重新纳入完整的系统关系网络才能真正予以解释的地区进行(表面上)无懈可击的分析。将素材集的内容当作一些能在孤立状态下或在子集范围内予以解释的主题来领会,那就是忘记了索绪尔“随意性和差异性是两个关联性质”这一名言;忘记了这些特征中的每一特征仅表示其他特征不表示的东西,且这个(部分地)未受限定的特征只有从它同所有其他特征的关系中,亦即作为差异系统中的差异,才能得到完整的规定。因此,举例来说,从十字路口这一特征中,具有直觉的民族学家一下子就能察知这是一个危险的场所,有鬼魂出没,且往往用石堆标示,就像是流洒过血的地方,是两个相反方向交错、混同、结合之点,这两个方向,一个是西,代表男性和干燥,另一个是东,象征女性和潮湿;之所以如此,显然是因为该直觉暗地里拿十字路口比作所有交叉的地方或行为,例如:织线接头和织机的危险装配、淬火用的水和铁的淬火、耕地和性行为。但事实上,这一特征与生殖,更确切地说是与男性生殖力的关系——为某些仪式所证实——只有通

水泼在宰杀牲口的地方”(德维尔代,1951年,第3538页)。此类仪式很像结婚前夜举行的仪式:收生婆点燃两盏灯,将一个大盆置于两盏灯之间,让姑娘站在盆里给她沐浴,然后再用散沫花替她染身。此仪式在同时念诵的魔语中被说成能驱除tucherka,亦即厄运和一切形式的生育无能。(为方便阅读和编辑,在此采用了最常见、也是最经济的标注形式,而对相关原则的详述可参阅P.布迪厄和A.赛义德,《背井离乡》,巴黎,子夜出版社,1964年,第181185页。)

紵紵緒緒

P.迪昂,《自然科学及其对象和结构》,巴黎,M.里维埃出版社,1974年,第2版,第311页。过重建对该特征逐步加以规定的全部差异才能得到真正的理解:例如与岔路口对比,据一位提供情况的当地人说,岔路口是“道路分离处”(anidha itsamfaragen ibardhan),也就是一块空地(如同thigejdith,房屋接纳asalas即主梁的中央叉形柱),对比之

下,十字路口便成了“道路汇合”处(anidha itsamyagaran ibardhan),也就是满;与房屋对比,也就是与女性的满(lamara)对比,或与田野或树林亦即与男性的空(lakhla)对比,十字路口便可确定为男性的满,等等。若要完整地解释哪怕是最不重要的仪式,使其完全摆脱一系列无理据的行为和象征,就必须像这样把该仪式所牵涉的每个行为和象征重新置于对它作出最直接限定的差异系统,并逐步确立它在整个神话*.仪式系统中的位置;与此同时,还必须将它置于能确立其特殊性的纵替换关系序列之中,该序列作为全部差异集(十字路口、黎明、淬火水,等等)的相交集,将限止其自身内容的任意性。这样,人们在描述任何结构研究的进展时,便可借用迪昂描述自然科学取得进展时说的话:“……示意图经不断修改,越来越具有广延性和统一性(……),而整体之分离集的每个细节则丧失其全部意义,不再表示任何东西”。

迪昂的话确实使人想起无数细小的修改,这些修改致使勾勒出系统之轮廓的最初略图成为临时性的最终图表,后者将多得多的事实纳入一个紧密得多的关系网络。由于无法像研究日志那样展示相继取得的所有小小的进展、许许多多必然为外行所忽视的新发现,以及无数次结构调整——每次都导致重新确定已纳入模型的诸事实的含义,故我只限于转述相关的摘要之一,该摘要是1959年提交布格·瓦尔滕斯泰因地中海地区民族学研讨会的,经略加修改,或许还可用作最终分析的“概述”,除非此种分析的基本特点就是它无法被概述:“秋、冬与春、夏对立,如同湿与干、低与高、冷与热、左与右、西与东、北与南、夜与昼对立。时间接续的组织原则也决定了男女分工、雨季流质食物与旱季干质食物之分、社会生活即节日、仪式、娱乐、劳作等的交替,以及空间的组织形式。这同一原则奠定了集团的某些结构特征,如‘联盟’(suff)之间的对立,也决定了房屋空间的内部安排、价值体系[攸关名誉之事(nif)和名誉(hurma)]的基本对立。因此,雨季同生殖和种子发芽联系在一起,旱季与被耕作的自然之死亡相联系,而与这两个季节的对立相对应的,则是与性行为联系在一起的耕地、纺织和与死亡相关联的收获之间的对立。所有这些对立均被纳入一个更大的系统,在这个系统里,生与死对立,水与火对立,彼此需要和解的各种自然力量和应该谨慎使用的耕作技术对立”。

这一暂时的建构描绘出第一幅有待补充和复杂化的对立关系网络图。为了超越此结构,1962年,我在穿孔卡片(约1500张)上转录下我所能调查核对的全部公开发表的资料以及我本人收集的新资料。这些新资料或是对农事历、婚嫁、纺织等已被详尽研究的领域进行更为系统的观察和探索的产物,或者是我按照一种不同的提问方式(也就是说——恐怕无须说明——根据一种不同的理论文化)引出的一些完整的实践领域;对于这些领域,以往的著作家对一些事情几乎没有系统的了解(尽管人们总能在哪里找到一些相关注释),比如:时间的结构和方向(年、日、人生的再分);空间,特别是屋内空间的结构和方向;儿童游戏和身体动作、幼童仪式和身体各部、价值(nif、hurma)和男女分工、颜色和对梦的传统解释,等等。除了上述新资料,还必须加上最后研究阶段对提供情况的当地人和一些文本提出疑问时发现的新情况,这些疑问不是指向“象征”,而是系统地针对一些象征性习惯行为,比如:进与出、满与空、关与开、系与解,等等。在我看来,所有这些新发现的行为都很重要,但这并不是因为它们“新颖”(只要生成习性在某处起作用,人们永远不会停止“发现”新的材料),而是由于它们作为“中间项”(维特根斯坦用语)而具有策略上的作用,使我们得以建立一些关联:例如我想到了犁铧和雷击之间的联系,这一联系不但展示了这两个词语的民间来源,而且揭示了犁铧是雷击的委婉说法这一事实,或者揭示了一种信仰,即雷击在田里留下的痕迹与犁铧留下的一样,或者告诉我们一个传说:哪家人被派往“第一块耕好的地”,这家人家的老人就会看到雷电落在他家的一块土地里,从这块地里能挖出一块金属,可拿来“嫁接”到他的犁铧上;我也想到了动词qabel(面对、正视、朝东,等等)所标记的等级标准和时空方位之间的联系;我还想到了通过织机和织机在房舍空间里的不同位置所具有的属性,把空间方位、男女分工和等级标准结合在一起的联系;最后我想到了叔伯和母舅之间的对立在正式亲属关系系统和神话*.仪式系统之间建立起来的全部联系。

建立一个卡片库,便于进行各种可能的交叉分类,有助于替每一种行为或每一个基本象征勾画出对其作出规定的对立和对等关系网络,所付的代价不过是设立一种可供手工查找诸共现和互斥现象的简单编码。与此同时,我设法解决了把全部观察到的细节纳入系统关系网络所产生的实际矛盾,办法是只限于分析住宅的内部空间,因为房宅作为宇宙的缩

影,构成了一个既完整又有限的对象。事实上,为了向克洛德·列维·斯特劳斯表示敬意,我在1963年写的,发表在让·布荣和皮埃尔·马朗达所编文集里的文章,大概是我的最后一项还算成功的结构主义研究。的确,我开始觉得,若要在不带任何组织意图的情况下,对分析所揭示的近乎神奇的、故也有些难以置信的必然性作出解释,就必须从身体化行为倾向,甚至从身体图解方面去寻找能以既无意识又系统的方式引导习惯行为的赋序原则(即如经院哲学所说的Principium importants ordinem ad actum),因为我感到惊奇的是,从住宅的内部空间过渡到外部空间的转换原则可以归结为诸如向后转这样的身体动作,而我们知道这类身体动作在某些仪式中所起的作用,这些仪式需要不断地前后上下翻转一些物件、动物、衣服,或者是转向这个或那个方向,左转或右转,等等。

但是,为获得应用结构方法的最终结果而作的努力本身不断暴露出含混和矛盾之处,这使我产生了疑问,但疑问不是针对方法本身,而是针对该方法被彻底应用于一些实践活动这件事所隐含的人类学观点。为了确定经分析得出的各种对立和对等关系,我为不同的实践领域——农事仪式、烹饪、妇女活动、生命周期诸阶段、一天的各个时辰,等等——制定了一些图表;这些图表实际上利用了示意图的特点,即如维特根斯坦所言,“能帮助我们理解,也就是说使我们‘看到各种关联’”,赋予诸对等或对立关系以一种看得见见的形式,重建时间的线性连续次序。示意图“对叙述事实的材料进行分类”,这一做法仅就其本身而言确是一种构建行为,但也是一个解释行为,因为它揭示了整个关系系统,取消了人们凭直觉摆布孤立状态下的关系时享有的那种便利,迫使其在实践中把每一个对立同所有的其他对立联系在一起。

正是示意图的这一属性,导致我发现了示意图力求展现的实践活动内在逻辑之局限性,即由示意图的同步效应所揭示的各种矛盾。因为我把有关“农事历”的全部可用信息纳入同一个循环图,但当我努力同时确定较大数量的基本对立(不管是什么对立)时,我就遇上了种种矛盾。在我将不同实践领域的相应示意图叠合时,类似的困难就层出不穷:每当我确立某组对等关系时,另一组得到确证的对等关系就变得不可能,而且依此类推。我曾与阿卜杜勒·马利克·赛义德(我与他一起就婚俗的不同变体作了一项导致同样结果的类似研究,而且他为我的仪式分析提供了巨大帮助)共同尝试解决这些矛盾,而不只是把它们记录下来了事。我们从这些矛盾中发现了从来只是大致上严密的实践逻辑所固有的局限性。我之所以要提到我与赛义德一起工作的这段时光,主要是为了表明,要避免受到公认的结构主义文本支持的、促使我探求系统的充分严密性的社会要求是多么困难。且不说理解实践逻辑的愿望本身就意味着要真正改变所有业已获得的行为倾向,尤其意味着要牺牲通常与思考、逻辑和理论这类被用来抵制“普通”思维方式的“高尚”活动相关的一切,困难之大,可见一斑,何况解释所能提出的用来证明其自身真实性的东西,仅仅是它以完全连贯的方式对全部事实作出阐释的能力。我想,正是出于这个原因,我好不容易才接受并在分析中真正考虑整整一组象征或实践活动(火炭、长柄大汤勺、某些仪式使用的玩偶,等等)的客观两可性(从分类系统的观点看),把这些象征或实践活动划为不可归类者,而把无法对一切都分类这一事实归于分类系统的逻辑本身。

我也迟迟才弄明白,若要领悟实践逻辑,就只有借助一些构建行为,但必须先思考一下诸客观化工具的性质,或者不如说是这些工具的效果,否则,构成行为会破坏实践逻辑。这类客观化工具是系谱、示意图、一览表、平面图、地图,此外,受杰克·古迪最新研究的启发,我又增加了简单的文字标注。也许是因为对客观化工具的思考从不虑及纯粹的和纯理论的认识论阐释,故我从未想到仿效现今流行的做法,在对客观化之社会和技术条件以及在这类条件下所获结果的有效性界限的定义进行批判分析后,对任何客观化,并进而对科学本身进行“彻底”批判。因为社会科学必然以客观化阶段为前提,否则它只能是各种心态的投射,且结构主义客观论需要超越,而使这种超越成为可能的仍然是它取得的成果。

这样的话虽然说过,但要理解并且让人理解下列事实并不那么容易。这一事实是:示意图及其让人一眼就看到的全部对立、对等和类比,作为模型,即作为一种并不以该模型为原理的实践的模型,只有被当作它现在的样子,亦即当作一些以最严密、最经济的方式对尽可能多的被观察的事实作出解释的逻辑模型时才有价值;而且一旦把这些模型当作实践活动的真正的原理,也就是说高估了实践活动逻辑,而放过了产生其真正原理的东西,那么

这些模型就会变得虚假和危险。对一种实践的科学分析所遇到的一个实践矛盾,在于这样一个带有悖论色彩的事实:最严密、也是最经济的模型,即以最简单而又最系统的方式对全部观察到的事实作出解释的模型,与任何其他构建行为相比,虽能更好地解释实践活动,但它不是实践活动的原理;或者——实为一码事——实践并不意味着,或者说排斥对实践逻辑的掌握。

借助例子可以更好地理解这个问题。我们知道,农事周期和织造周期对应,其原理已由巴塞特作了陈述,该对应也是常被人们注意到的织造周期和人的生命周期之间的对应;当然,这有个条件,即必须了解这三个周期有一个最起码的共同点,无论是提供情况的当地人,还是无意中表达了神话^{*}。仪式系统之实践理解逻辑的翻译,都根据相关的情境逻辑,七拼八凑提到了这三个周期的“相符点”。这就是说,在特定情况下,完整的模型可以概述如下:织机之于织物——产生于诸对立物接合这一危险操作,将通过强行切割来摆脱织机——,就是农田(或土地)之于小麦,也如同妇女(或妇女肚腹)之于孩子。这一构建或许能被其使用者接受,能用来解释几乎全部直接相关的(或按此模型进行观察或提问所获得的)事实,更确切地说是(在理论上)重新生成这类事实,而不必求助于无休止的叙述。但这样的模型不是行为人的实践活动的原理:作为生成公式,它用于再生产被视作实施结果(*opus operatum*)的实践活动的主要内容,故它不是实践活动的生成原则,即实施方法(*modus operandi*)。如果不是如此,如果实践活动的原则是人们为了解释实践活动而构建的生成公式,亦即一组独立而又严密的公设,那么按照一些完全能意识到的生成规则产生的实践活动,就会丧失其固有的全部定义特征,即不确定性和模糊性。这两个特征源自这样一个事实:实践活动的原则不是一些能意识到的、不变的规则,而是一些实践图式,这些图式是自身模糊的、并常因情境逻辑及其规定的几乎总是不够全面的视点而异,等等。因此,实践逻辑的步骤很少是完全严密的,也很少是完全不严密的。要说明这一点,就必须冒着让人生厌的风险,把收集到的事实杂然列出,甚至不加最起码的结构,即不考虑时间上的先后(如果涉及实践中诸周期之间的对应,特别是与农事周期的对应):开始织布的女人必须忌食干性食物,而在织机安装之夜,全家要吃古斯古斯和炸糕;织机在入秋后安装,主要工作于冬季完成;织物装饰术受之于齐塔姆·塔希特斯特,后者曾在肥料堆里找到一块绝妙的织物残片;织物的三角形装饰图案,无论是空心还是实心,底部相连就代表星星(大的表示月亮);如果角尖相连,就叫,顾名思义,象征“花样之源”;年轻姑娘不得从织物上跨过;织线交错处称erruh,意为“心灵”;求雨时,将梳栉放在门槛上,并洒之以水,等等。

尤其需要说明,在一种使许多事物处于不确定状态的相容性和不相容性意识的引导下,在由最明显的不相容性(当然也由技术约束)规定的界限内,仪式实践为何能以极不相同的方式感知同一个物体,或者以同一种方式感知不同的物体,比如:在实践中,有时把织机当作一个出生、长大和死亡的人,有时则视之为一块被播种的、随后被收获一空的土地,或者视之为一个妇女,把织布等同于分娩,或者按它的另一种社会用途,当作一位受到欢迎的宾客——同织机一样背靠向光的墙——,或看作一个神圣的庇护所或“正直”和“尊严”的象征。总而言之,被观察的实践活动之于特意按照分析者制订的解释原则调整(假定这在实践中真有可能或合乎意愿;其实,完全合乎逻辑在实践中并不一定有利可图)的实践活动,如同经年老屋与公寓之间的关系:老屋都有一些附属建筑,还有长年累月积存下来的各种物品,这些物品有些不协调,但基本上是协调的;而公寓则是按照室内装饰家一下子从外部强加的装饰构图通盘布置的。凡是蕴涵一种近乎自然的逻辑的文化现实,均具有不带明显意图的严密性和不含直接可见的统一原则的统一性(不正是这一点产生了马克思所说的“希腊艺术的永恒魅力”?),而这样的严密性和统一性是千年来应用同一些感知和行为图式的产物,此类图式从来就不是明晰的原则,它们只能产生这样一种必然性,这种必然性是没有意识的,故必然是不完全的,但它有点神奇,故近似于艺术作品的必然性。许多象征和仪式行为都具有两可性,它们虽在实践中相容,但因各种矛盾而在这一点或那一点上互相对立,而且不可能将它们全部纳入同一个由少量原则简单推断而来的系统。凡此种种都源于这样一个事实:行为按照实践中农事周期的某个阶段和织造周期的某个阶段(例如安装织机和开始耕地)总体对等的理解,在不需要明确建立对等关系的情况下将同样的感知和行为图式应用于两种场合,或者将同样的仪式化程序从一种场合转移到另一场合(例如挽歌,男子在收获时唱之,妇女剪割织物时也可吟唱)。此实践感,思考之下,较之赋予同一个人亦即同一种判断力在不同实践领域所作选择以统一风格的意识,或较之将一个评价图式,比如fade(无味;平淡)和savoureux(美味;有趣)、plat(平淡;味淡)和relevé(高雅;味浓

)、insipide(清淡;乏味)和piquant(辛辣;有趣)、douce(发甜;温柔)和salé(偏咸;放肆)之间的对立,应用于菜肴、颜色、人(尤指其眼睛、脸部轮廓、容貌)、言谈、玩笑、风格、剧本、画作的意识,并没有什么更神秘或更不神秘之处。实践感造成的事实既受多种条件的决定,又未被完全决定,即使人们理解了它们的原则,也很难完全地把握它们,当然,人们可以对它们进行一种抒情的解述,不过这种解述无异于用日常话语解释艺术作品,既不充分,又无结果。比如,我想到了对同一些思维图式的近似应用之叠合所揭示的异同:例如织机本身就是一个世界,它有自己的高和低、东和西、天和地、田地和庄稼、耕地和收获,它有自己的十字路口——诸对立原则的危险交错——,其部分属性和用途(比如用于宣誓)当归因于它在住宅空间内的位置,后者取决于织机的内在构造,而住宅本身则同样被纳入同整个世界的关系,即微观世界同宏观世界的关系。若要真正掌握该逻辑,就只有完全受其掌握,掌握该逻辑直至完全受其掌握,亦即完全不掌握该逻辑。之所以如此,是因为学习只能是对感知、评价和行动图式的使用,这些图式是任何思维和任何合理实践的条件,而按照这同一些图式产生的行为和话语又使这些图式不断巩固,从而使它们被排除在思维对象域之外。

我反复进行刻意的民族中心论比较时不断提到,如果不是结构主义就与对象的关系所下的定义使我感到不安,我恐怕不会对民族学的基本行为进行批判性回顾。结构主义肯定了观察者的认知特权,该肯定之大胆,令我无法理解。直觉主义虚假地否认观察者和被观察者之间的距离,故我反对直觉主义,站在注重理解实践活动逻辑的客观论一边,不惜与原初经验实行彻底的决裂;虽说如此,我一直认为也应该去理解由对经验原则的掌握所产生的这种无经验“理解”形式的特殊逻辑;我还认为不应该依靠虚假的原始主义参与,像施魔法似的消除距离,而应该使这一客观化的距离和造成该距离的诸如观察者的外在性及其拥有的客观化技术等社会条件客观化。也许因为我对山区农民的看法不及其他人抽象,所以,相比之下,我也更能意识到,该距离无法克服,不可抹去,否则就是玩弄两面手法(double jeu),或者说具有双重自我(double je)——如果可以玩弄一下文字游戏的话。因为理论,按其词源意义,乃是演出,它只能从舞台外的视点来欣赏,距离或许不在人们通常要去找寻它的地方,亦即诸文化传统之间的差别,而是在两种与世界的关系即理论关系和实践关系之间的差别当中;它在现实事物中就是这样与一种社会距离联系在一起,对于该社会距离,我们应该承认它的存在,并认识其真正的根源,也就是与必然性的差距,否则就有可能将社会条件差别产生的结果(以阶级差异的形式见于民族学家的本土经验)归因于“文化”差别或“心理状态”差别。有的人没有把世界置于一定的距离这种自由,而对这类人的实际生存方式的熟悉(不可能从书本中了解到),可能会同时产生一种更为敏锐的距离意识和一种真正的接近,亦即一种超越文化差异的连带关系。

这就是说,我不得不严格地反复究问我与对象的一般关系和特殊关系。借助一系列越来越趋于变成实验的“验证”,我力求使观察者和被观察者的一般关系客观化;此客观化工作可能是我的全部研究的主要成果,但该成果并非客观化工作本身,即作为对一种实践理论的理论论证,而是作为与对象的正确关系的定义原则。借助该客观化工作,我们对与对象的关系的定义将更加严密,更少受个人倾向的任意摆布,而与对象的正确关系是社会科学固有科学实践的最具决定性的条件之一。

在我看来,与对象的关系客观化工作的科学效果,在我的婚俗研究中尤为明显。我与A.赛义德合作,根据相继在卡比利亚的许多村子、科洛地区、谢利夫山谷和瓦塞尼斯山区确立的系谱,以可能的婚姻形式为限,计算被民族学传统视为婚姻形式“规范”的与堂姐妹成婚的比率。但我们发现,算出的比率毫无意义,因为该比率取决于社会单位的广延性,而计算所依据的社会单位远不能得到完全客观的规定,成了社会现实中的策略方面的一个赌注。之后,我不得不放弃只带来负面影响的研究,把全部力量移至结婚仪式分析上,结果发现,仪式过程中观察到的差异根本不能简化为有助于结构解释的简单变型,它们与夫妻双方系谱、经济和社会关系中的差异相一致,因而也就与由仪式认可的婚姻之社会意义及功能的差异一致:为此只要观察一下不同部落的大家族联姻时举行的盛大仪式,在与堂姐妹结婚情况下则被压缩到最简单的形式,就能发现有什么样的婚姻,就有什么样的仪式;该仪式并不源自于符号学游戏的简单变型,而是某种策略的一个方面,而该策略的含义来自各种可能的策略所组成的空间。该策略不是遵守一个被明确设定或服从的规范所致

,或者说不是由一个不能意识到的“模型”调控的结果,而是对所涉集体的相对地位所作评价的结果,因此,若要对仪式差异作出解释,除了要考虑配偶之间纯粹的系谱关系(其本身也受策略支配),显然还必须考虑其他一系列情况,这些情况涉及联姻家庭,例如它们在集体中的相对地位、它们之间的交易史和联姻时这类交易的结算情况,另外还涉及夫妻双方(他们的年龄、婚史、相貌,等等)、导致联姻的协商过程及其达成的交易,等等。

“只要观察一下……就能发现……”,这种修辞学上的省略表达几乎使人忘记,这种为神奇的智力行为所必需的连贯,决非科学实践的形式。当然,方法论课本和学术认识论上讲的又当别论。如何才能既不夸张又无须以事后重建的方式谈及自己长期从事的工作,而这项工作又逐步改变了对行为和社会世界的全部看法,从而有可能“观察”用以前的看法完全看不出来的全新的事实?例如:结婚仪式不只是被理解为一组象征行为,其意义来自于它们在一个差异系统(结婚仪式也是一个差异系统)中的差异,而且被理解为一种社会策略,其定义取决于它在一个旨在获取最大物质和象征利益的策略系统中的位置;或者,“优先”婚姻不再被认为是遵守规范或符合一个无意识模型的产物,而是一种再生产策略,其含义来自一个由习性生成的、趋于实现相同社会功能的策略系统;再如,注重名誉的行为不再被理解为遵循某些准则或服从某些价值标准(该行为本身也因而成为一种价值标准),而是有意无意追求象征资本积累的产物。

从我不得不放弃卡比利亚婚俗问题研究到七十年代前后继续这一研究,其间——我想决非偶然——我对1960年所作的一次调查进行了修正,而那次调查是在法国贝亚恩地区一个村子里进行的。当时,我有意把调查设想为我在熟悉一个陌生世界方面取得的民族学经验的反证。在真实场合下说的一句简单的话(“自从某某人家出了一个综合工科学学校学生,某某一家就发现自己是他们的亲戚”)引起了我的警觉,并使我发现,从所有的社会和所有的亲属关系理论的做法看,亲属之间的实际关系仿佛可由系谱模型规定的亲属关系推断而出,而这实际是在竭力压制一个事实:村里的人或多或少有“亲戚”关系,在系谱上处于相同的位置,就看从这一关系中获取的“利益”是多是少,有关亲戚所带来的“好处”是多是少。亲戚之间的关系也是利害关系,而且,受到社会推崇的兄弟关系,在卡比利亚情况下,掩盖了利益的结构冲突,或者在贝亚恩地区,则被用来掩饰经济剥削并为之辩护,根据所有人的证词,弟弟往往是哥哥的“无薪仆人”,且常常独身不娶;家庭单位,这个夺取由它独占的经济和象征资本(土地、姓氏,等等)的竞争场所,在为占有该资本而展开的斗争中分裂,而在这场斗争中,各人的力量取决于各人因其不可分割的系谱和经济地位而拥有的经济和象征资本,还取决于各人在符合正式亲属关系法则的情况下赢得集体支持的程度;按结构主义传统解释的婚姻交换不过是两性和代间交换经济的一个阶段,这种经济始终遵循成本和利润逻辑,即便是由于违反正式规则而必须支付的成本和因为遵守规则而得到的利润;所有这一切并不是在民族学家通常知道的、其效用被大大降低的社会关系中(假定有这种可能,因为到处都有人们不愿在一个陌生人面前说或做的事情),而是在调查所涉及的关系即某种亲属关系中发现的,这意味着与对象和自身的全部关系要有一个真正的转变,也意味着在实践中与幼稚的人道主义决裂,而此种人道主义也许只是一种对自我宽容的宽容,它与正名的愿望——这在那些充满轻蔑的年代里是可以理解的——结合在一起,致使我有时使用一种近乎于评述高乃依笔下的英雄人物的语言,来谈论卡比利亚人的名誉观。(应该说,在这一关键问题上,韦伯的著作对我帮助很大。韦伯远不像人们通常认为的那样用一种唯灵论历史观来反对马克思,而是把唯物论思维方式应用于实际上被马克思主义唯物论弃让给唯灵论的领域,他的著作有助于我理解这种广义唯物论:这只在有些人看来是一种悖论,这些人把韦伯的思想想像得过于简单,之所以如此,是因为韦伯著作的译本寥寥无几,法国和美国对其著作的最早解释又失之偏颇,而“马克思主义”正统派的责难又过于简略。)

民族学家在其本人和研究对象之间保持距离——该距离由于民族学和社会学分离而制度化——,也能使民族学家及其借以真正理解其对象之逻辑的一切置身局外。这一分裂阻碍社会科学家将其对实践逻辑的实践理解纳入其科学实践,这方面的最好例子莫过于沃洛希诺夫所说的语文学主义,亦即一种研究语词和文本的倾向,按照这种倾向,词语和文本似乎除了让学者辨释之外别无其他存在理由:最具悖论色彩的是有些与文字打了一辈子交道的人,竟会不惜任何代价确定象征、词语、文本或事件的一个真实的意义,而这些象征、词语、文本或事件在客观上是两可的、受多种因素决定的或不确定的,它们之所以幸

存下来和受到关注,往往是因为它们一直是某种斗争的赌注,而这种斗争的目的恰恰是要确定惟一的“真”义。这种情况见于所有被赋予一种集体权威的神圣文本,就像无文字社会里的格言、警句或箴言诗,故它们的职能如同一种支配社会世界的公认权力之工具,而人们可通过解释来占有此工具,从而占有该权力。

“把只叙事实的材料集中起来”,使人“看到关联性”,这种办法是否足以解释实践活动?解释者的话语把实践活动变成符号学书写游戏,而心照不宣地把实践活动简化为这类游戏,这不就是换一种方式弃实践活动于荒谬境地?一个民族学家,若能在其理论中引入他与学科奠基人的关系或者他在学术生活中迎合社交礼仪的本领所体现的“理解”,即维特根斯坦所说的“正确使用能力”,或许就能对仪式或亲属关系作出更合情理的解釋,而我这样说并非要挑起论战。在对某个仪式的分析中,为了真正摆脱观察者的集团中心主义,又不再重复回归宗法起源这类虚假的直觉参与或对遗风古俗的新弗雷泽崇拜,就必须理解且实际上也只须理解实践理解,后者使我们在面对一种其原因为我们所不知的仪式时至少能知道这是一种仪式,而正是这一点把实践理解同只有处在实践之外才能提出的解释区分开来。换言之,必须把对我们的全部——不只是教堂或墓地的——仪式行为和话语的实践理解理论重新纳入仪式理论。我们的全部仪式行为和话语的特点恰恰在于任何人都不会无所顾忌地认为它们是荒谬,随意的或无理据的,尽管它们的存在理由仅仅是它们存在着,或是社会承认它们应该存在。仪式是以自身为目的的实践活动,在自身的实现中得以实现;它们是人们因为“应该做”或“需要做”而做的行为,但有时也是人们因为非做不可而做的行为,就像葬礼上的虔敬行为,并不需要知道为何而做和为谁而做,也不需要知道它们有何意义。这正是旨在重建其意义和重新把握其逻辑的解释工作使人忽视的地方:严格地说,仪式可以既无意义又不具功能,如果有的话,也只是它们之存在本身所包含的功能,以及被客观地纳入人们(别无他事要做时)“为了说或做某事”而说或做的言语行为逻辑的意义,确切说是被客观地纳入产生这些言行的生成结构的意义,或者在极端情况下,是被客观地纳入这些言行实现时所处定向空间的意义。

只有理解到仪式本质上是一种既可感知又无感觉意向的行为,理解到科学的意向本质上是发现感觉的计划,人们才能正确谈论仪式;同样,若要真正阐明亲属和亲属关系的社会用途,就只有使对象性关系对象化并发现该关系所掩盖的东西:行为(以及一旦不再是观察者的观察者)与其亲属或亲属关系,保持的关系并非在观察中确立的、表明人们对实际利用亲属或亲属关系毫无企求的关系。简言之,只需在科学研究及其力求产生的实践活动理论中,引入一种能阐明何为土著的理论(仅靠理论经验不可能发现该理论),也就是说必须把该理论引入“习得的无知”,也就是直接的但自身又是盲目的理解这样的关系,而正是这种关系将对与世界的实践关系作出定义。(不用说,这一方法截然不同于下列方法,即把历史或社会学理解建立在像狄尔泰所说的“心理参与”或“心理再现”之上,或者建立在像胡塞尔说的“意向改变”或“向他人的意向转移”之上,而这一切都是“替代式”理解自发论之故作深奥的翻版。)

人们普遍接受的“原始”和“开化”这一对立的表象源自于这样一个事实:人们不知道在此场合还是在其他场合,观察者和观察对象之间建立起来的关系,是知与做、解释与使用、象征掌握与实践掌握、逻辑的即由全部积累起来的客观化工具支持的逻辑与实践的普遍性前逻辑的逻辑之间的关系的一种特殊情况。此差异是智力活动和智力条件的一部分,其真谛或许是智力话语最无法表达的。因为这里涉及的,是从事客观化工作的人愿意深入其客观化工作的程度。与对象的客观主义关系是保持距离的一种方式,是拒绝把自己当作对象和被纳入对象的一种方法。举例来说,如果当初我仅限于调动社会压抑者的回忆直到我回想起,如同卡比尔人在qabel这个词中缩合了“面对”、“朝东”“面向将来”以及他们的整个价值体系,贝亚恩的老农用capbat(直译:头朝下)表示“朝下”、“下去”,但也用它表示“北上”,而用capsus或catsus表示“朝上”、“上去”,但也用它表示“南下”(还用capaban即“头朝前”表示“东”,用caparre即“头朝后”表示“西”);而且,像capbacha或capbach即“低头”这些词,还与羞愧、屈辱、不名誉或耻辱这类概念联系在一起;甚至仅限于发现我之最合法的文化的合法的保证人有时也不敌这一被称作前逻辑的逻辑,且柏拉图在《理想国》第十章中把正派人与右边、与向上运动、与天空、与前方联系在一起,而把坏人与左边、与下落、与大地和后方联系在一起,或者还发现孟德斯鸠气候环境说的依据是一些神话对立,其根源不过是我们对“冷血

”与“热血”的对立及其衍生的“北方”与“南方”的对立所作的全部解释,也就是说,如果当初我的客观化努力仅限于此,我是否还能逼近目标,即今天我所认为的仪式体验的意义和该体验产生的生成图式的作用,这我无法肯定。必须探究更直接的、更经常的用途,同时对趣味偏好这个生成及分类图式体系进行分析。这类图式(见于一些成双的对立形容词,如“独特”与“普通”、“明亮”与“暗淡”、“重”与“轻”,等等)在那些彼此差异殊大的实践领域起作用,产生了一些终极的、毋庸争论的和不言而喻的价值标准,且所有的社会仪式,尤其是艺术品崇拜,又使这些价值标准得到显扬。

但是,如果我不是意外地接触到这个就存在于熟悉的世界里的“原始”逻辑,我恐怕不可能消除阻止我确认实践逻辑中最具前逻辑特征的思维形式的最后障碍。1975年,一些受到某民意测验机构调查的法国人对他们的政治家作了评价,我从他们的评价中看到了该“原始”逻辑。作为土生土长的法国人,我充分掌握了倾向于把冷杉、黑色或乌鸦的属性赋予乔治·马歇,而把橡树、白色或铃兰的属性赋予瓦莱里·吉斯卡尔·德斯坦的图式体系,所以我具有在缓慢熟悉一个既不完全合乎逻辑又不完全不合乎逻辑、既不完全受到控制又不完全是无意识的象征体系这一方面的本土经验,同时能从学术上认识从所赋予的全部属性中得出的、就本土经验而言令人感到意外的逻辑,而且能近乎实验地观察到对偶式思维的运作方法,即不具有确定的区分或同化原则,而只是使事物对置或类聚,但从不明确这种对立或相似体现在哪一方面。惯常的思维,在它的许多活动中,如同所有被称作“前逻辑”即实践的思维,受“对立意识”的引导,通过各种对立来展开,而对立则是对事物特征作出规定的基本形式,例如它引导思维赋予同一个项以一些对立项,这同一个项与其他项的实践关系有多少种,这些对立项就有多少。发现这一思维活动,就是具体地看到,科学对象在一种“心理状态”的基本相异性中物质化,不可避免地需要附着于一个非经客观化的主体。而要消除距离,关键并不是像人们通常做的那样,虚拟地使一个外地人接近想像中的本地人,而是通过客观化来远离任何外来观察者身上的本地人,由此使本地人接近外来人。

这最后一个例子,如同所有其他的例子,并不是在显示和强调社会学的(非常实在的)特殊困难或社会学家的特殊功劳,而是力图让人们感觉到,确切说是让人们从实践上,即从一种意味着实践的理解出发,明白任何一项真正的社会学研究都是社会分析,并力求促使该研究的成果反过来成为社会分析的工具。这不仅仅是使关于社会世界的话语——首先是追求科学性的话语——据以生成的社会地位分析,成为对科学和政治话语,特别是对“科学”合法性的政治用途进行科学和政治批判的最有效武器之一。与拒绝科学客观化而只能构建一个想像或幻觉人物的人格主义否定相反,社会学分析,尤其当它属于旨在探索分类形式的真正的民族学传统时,使我们有可能真正地重新占有自我,其途径是对烦扰所谓主观性处所的客观性进行对象化。此类主观性处所,例如思维、感知、评价等社会范畴,是任何客观世界表象的未予思考的起源。社会学力求在内在性中发现外在性,在对非凡的幻想中发现平凡,在对独特的追求中发现普遍,其目的不只是揭露自恋唯我主义的种种骗术;它提供了或许惟一有助于——哪怕只是通过对诸决定因素的领悟——构建某种类似于主体的东西,尽管这一构建更受世界力量的支配。

作者介绍:

作者简介:

皮埃尔·布迪厄(1930—2002)

当代法国著名社会学家。1954年毕业于巴黎高等师范学院,之后在阿尔及尔大学执教。1968年至1988年,任法国国家科研中心社会部主任,创办《社会科学的研究行为》杂志。1982年当选法兰西学院社会学教授。布迪厄一生著述达340余种,涉及人类学、社会学、教育、历史、政治、哲学、美学、文学、语言学等众多领域。2000年,英国皇家人类学会授予他国际人类学最高荣誉赫胥黎奖章。

目录: 绪

论.....

卷一

理论理性批判.....

前言.....

第一章 客观化的客观化.....

第二章 主观主义的想象人类学.....

第三章 结构、习性、实践活动.....

第四章 信念与身体.....

第五章 实践逻辑.....

第六章 时间的作用.....

第七章 象征资本.....

第八章 支配方式.....

第九章 主观的客观性.....

卷二

实践逻辑.....

前言.....

第一章 土地与婚姻策略.....

第二章 亲属关系的社会用途.....

新近的理论.....

关系的功能与集团的基础.....

平常与非常.....

婚姻策略与社会再生产.....

第三章 类比的化身.....

生成公式.....

基本划分.....

门槛与过渡.....

被否认的违犯.....

图式转换与相同性.....

不确定性的用法.....

附录

住宅或颠倒的世界.....

参考文献.....

.....

索引.....

• • • • • (收起)

[实践感 下载链接1](#)

标签

社会学

布尔迪厄

布迪厄

人类学

哲学

实践

社会理论

社会学/人类学

评论

80华彩之作，必读，但最好先看《文化与权力》或《实践与反思》，否则难度太大。首编深析主客二分、关系论、惯习、身体、时间结构、实践逻辑等核心学说，与萨特、列维—斯特劳斯、维特根斯坦等对话语境令人脑晕。次编人类学研究各种对位置换令人眼晕。中译除个别硬伤，其实蛮好

布尔迪厄是恶魔般的天才。如果没有他，社会学最多是在个人的外围转圈，做着徒劳的还原尝试；但他带着现象学传统对于实践的优先性的强调，突入了个体的内部：他消解了个体的自由意志，同时也消解了粗陋的物质，留下的是惯习（habitus），这个虽然不是物质，但也不具有任何内在性的东西。人和世界之间的具有发生性的互动关系被惯习所具有的厚重的社会性填满，以至于布尔迪厄那本质上是牛顿式的头脑欣喜于人的行为可以用一个有关各种资本的三轴坐标的解释。而解释即是征服，当布尔迪厄说到个人被社会以独特的方式决定时，他对此没有一丝一毫的惋惜，他沉醉在科学的狂喜里，沉醉在将自己的哲学之父海德格尔还原为德国山区老农民的俄狄浦斯式行为里。现象学和科学的汇合造就了对内在性的最猛烈的入侵，这也正是“作为严格科学”的现象学令人担心之处。

那些说翻译不好所以读不懂的人，估计即使好了也读不懂。

能把田野研究反思到这程度，也真是登峰造极了

发现我没一本布迪厄的书可以看进去的

我总觉得布迪厄就是一个日常生活社会科学化大师。

我看到数代法国思想家要把意指活动和生存活动统一起来，这本书就是在这个方面进行了具体探索。

布迪厄竟然学会了斯特劳斯、德里达、萨特这些装逼犯的文风，唉

翻譯得超爛！！對著英文勉強讀，話說英文版也沒好到哪去，罪魁禍首：Bourdieu應該重修法文文法！

具有理論自省意識的學者

象征资本，经济支配方式，习得的规则。。。还是满有意思的啊～～

讲了一个很简单的道理

很理论，很抽象

虽然中文版翻译的不怎么样，但是如果不对照着看，英文版更难懂了！

布迪厄的想法简直是列维斯特劳斯、维特根斯坦、莱布尼兹、帕斯卡甚至罗素等等人的拼凑。

所谓的实践感很大程度上是对习性的感悟吧，读这本书之前最好先看一看单身者舞会，要不然根本不知道布迪厄说的实践感是什么

形塑与惯习

TMD!

难读

恩 都不是很好懂的

[实践感_下载链接1](#)

书评

读布迪厄的《实践感》时倒是找到了一点久违的对理论进展的期待。布迪厄对habitus和champ的叙述一直让我想起分析哲学在intentionality和和生活世界方面的争议。我当然会更倾向于维特根斯坦式的立场：不存在intention（不存在habitus）。intend to do是个伪命题，因为根本不存在...

社会是一座广大的剧场，对本不存在的东西的言谈就足以使之进入存在：人们被卷入不计其数的“游戏”之中，原本虚无缥缈的目标或规范在彼此强化之下愈发成为不可抗拒的真实。你看着他们为一个容身之所劳碌半生，你看着他们喊着同样的口号来来回回地操练，你看着他们道貌岸然地围...

基于实践逻辑的考察研究 p50

从批评索绪尔和乔姆斯基的语言学体系，进入民族研究。 p266

布尔迪厄深化了马恩对于家庭的研究。 p386 收割意味着一种杀害。 核心在于绪论

睡觉前花一个小时多时间翻了下，明天不再花哪怕一秒时间看它。

人文与社会译丛出了将近一百本书，如果每一本花一个小时看，要花掉至少一周时间，每天十个小时计；若每天看一本，要花掉将近半年时间。鉴于其中大部分是翻译创作作品，花一个小时扫完一本，做一个翻书党就可以了。...

Bourdieu是我非常喜欢的理论/思想家。他对于主客观二元对立的超越，他的几个关键概念，都成为我思考问题很有启发性的出发点。非常喜欢。

这绝对是自己看得最为痛苦的一本书，拿下又放下、放下又拿起。不敢贸然去评价中译，不懂法语，但看着着实费力。(这是Amazon上的一个评论： It's terrible... I have to read this book for a sociology exam and it's a disaster. Often one sentence goes over more than...

看完《时间与反思》，兴冲冲的看看原著，据说是布迪厄最好最重要的一部著作。看了几十页，云里雾里，想来看看评论，原来大家都云里雾里。不管了，先翻完再说了。

habitus译为：习性 field译为：场。

李康和李猛地翻译是：惯习、场域。在更早的《文化资本与社会炼金术》中，也是...

[实践感_下载链接1](#)