

布迪厄論知識場域和知識份子

• 徐 賁

布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的文化社會學極為關注知識份子問題。布迪厄的知識份子觀可以從三個方面來說明，那就是知識場域 (fields) 及其慣習 (habitus)，知識份子的階級和權力特徵，以及知識的自由和知識份子政治。布迪厄從文化社會學來研究知識份子，首先是拒絕從預設的知識份子普遍定義來討論知識份子問題。他認為，誰是知識份子，哪些可以算作是知識份子的基本特徵或素質，對這些問題的回答本身就包含着不同利益的爭奪。回答這些問題，關鍵在於要具備回答這些問題的資格、權威和權力，而這些資格、權威和權力是在不同層次的社會和文化領域中形成和再生的^①。因此，從社會學研究知識份子，實際上就是研究那些與此有關的社會文化領域，布迪厄稱這種領域為「場域」。

知識場域和場域內慣習

布迪厄用文化經濟學來說明場域。布迪厄的文化經濟學和自由主義

經濟學不同，它強調的不是自由的資本交換，而是不自由的資本交換，也就是那些在特定權力關係支配和影響下的資本生產、流通和再生情況。在布迪厄那裏，場域指的是由尊卑、高下、優劣等一系列關係構成的專業場所。場域是由不同「位置」間的客在關係所形成的「網絡」和「建構」，這些位置由權力(或資本)分配結構所決定^②。形成場域的不同位置間存在着統治和被統治的關係。在不同位置上行為者相互爭奪以獲取、積累或壟斷不同形式的資本(物質、服務、知識、身份、地位等等)。場域就是這些資本生產、流通和佔用的場所。圍繞不同類型資本的爭奪也就形成了不同的場域。知識(份子)場域就是象徵物品生產者(如藝術家、作家、學者)爭奪象徵資本的地方，知識份子場域的各種體制、組織和市場都以象徵資本的生產、流通和獲取為其主要特徵。

在布迪厄那裏，場域不僅是解釋文藝創作、學術研究和教育等具體知識場域中文化資本運作的核心概念，它也是把握其他場域的一般結構特徵

布迪厄的知識份子觀可以從三個方面來說明，那就是知識場域及其慣習，知識份子的階級和權力特徵，以及知識的自由和知識份子政治。他認為，誰是知識份子，哪些可以算作是知識份子的基本特徵或素質，對這些問題的回答本身就包含着不同利益的爭奪。

布迪厄強調，儘管現代社會中的不同場域具有相對獨立的自足性和競爭規則，但不同場域之間存在着可以相互參照的同型性，他用「慣習」來解釋這些同型關係。慣習是一種集體性的、持久的、規則行為的生成機制。布迪厄把知識份子慣習概括為「貴族禁欲主義」。

的鑰匙。布迪厄的場域分析因此超脫了一般市場分析的限制。布迪厄很重視不同場域所共有的「不變法則」或「普遍機制」。布迪厄把場域看成是人們爭奪有價值資源的場所，這種資源就是不同形式的資本。當人們相互爭奪有價值資源時，資源也就形成了「權力的社會關係」^③。知識場域中人們爭奪的是文化資源或資本，這和人們在商業場域中爭奪經濟資本，在政治場域中爭奪權力資本形成了區別。在不同的場域中，人們對甚麼是場域內最有價值的資源這個問題本身就有爭議。所以，場域的資本爭奪包括爭奪規定有價值資源的合法性。

布迪厄強調，儘管現代社會中的不同場域具有相對獨立的自足性和競爭規則，但不同的場域之間存在着可以相互參照的同型性。例如，在法國的權力場域和精英高等教育場域之間就存在着「結構同型」關係，學校越好，進入權力高層的機會就越大^④。又例如，在律師和社會階級之間同樣存在着「同型對應」關係，律師名位越高就越為上層階級服務^⑤。再例如，文化生產者和消費者之間也有類似的同型關係，從事大眾文化生產者在文化場域中的低下地位與大眾文化消費者遭受精英文化消費者的歧視是一致的^⑥。

布迪厄用「慣習」來解釋存在於不同場域間的同型關係。在布迪厄那裏，慣習指的是「不同領域間活動的統一原則」^⑦，慣習使得不同場域中的行為者表現出相似的「稟性」(disposition)傾向。場域分析的要旨並不在於確定不同場域間全然客觀的區別，因為這種貌似客觀的場域分析定然會將場域和場域成員的行為割裂開來。「慣習」這一概念強調的正是行為者與行為環境的密切聯繫，所以它特別能說明那

些不受客在場域限制的跨場域的「結構同型性」和「轉化關係」^⑧。在布迪厄的行為理論中，慣習和場域具有同等的重要性，因為行為就是這二者相互作用的結果。

在布迪厄那裏，慣習所指的不是個體性的、技能性的熟練習慣，而是一種集體性的、持久的、規則行為的生成機制。布迪厄強調「慣習」一詞的關鍵是「稟性」。「稟性」特別能表述「慣習」這一概念所包含的意義。它首先是指「起結構作用的行為結果」，近似於「結構」這一概念。它還指一種「存在的方式，一種習慣狀態(尤指身體)，特別是指一種趨向、傾向、素質、偏好」。因此，在布迪厄那裏，「慣習」有兩層意思，一是結構，二是傾向^⑨。慣習是外部條件結構轉變為自我期待的結果，這一由外轉內的過程也就是社會化的過程。在等級化的社會中，不同的社會群體將實際生存可能性內化而形成種種不同的行為傾向(自我期待、應對方略、行事標準等等)，這些不同的行為傾向也就是不同的慣習。慣習一方面在制約行為，另一方面又在產生行為。慣習是行為的結構性限制，但又是行為(包括觀察、自我期許)的生成模式。

布迪厄把知識份子慣習概括為「貴族禁欲主義」，與它相區別的是「及時行樂主義」的有產階級(資產階級)慣習。知識份子的貴族禁欲主義「趨向於最廉價、最嚴格的閑逸活動和嚴肅甚至苛刻的文化行為」，換言之，也就是窮高貴。這種慣習在教師這樣的知識份子那裏尤其顯著，這一慣習使得他們可以「從他們自己的文化資本和空閒時間取得最大的利益，同時盡量減少花費開銷」。像教師這樣的知識份子，他們的「經濟能力很少能與其趣味要求

相配，這種文化資本和經濟資本的懸殊使得他們不得不成為貴族禁欲主義者（一種頗為寒酸的盡量不浪費的『藝術』生活方式）」^⑩。布迪厄所說的知識份子慣習不是本質的，而是相對而言的，不是意志主導的，而是由客觀生存條件形成的。對於知識份子的客觀生存條件，布迪厄尤其重視他們文化資本和經濟資本間的矛盾，而這兩種資本又都與現代社會中的權力爭奪有着極為密切的關係。

知識份子的階級和權力特徵

布迪厄區別統治階級與被統治階級的標準是前者佔有寶貴資源的優勢。但是布迪厄所說的統治階級的內部還有區別，原因是內部的經濟資本和文化資本分配不均。例如，文藝人士、科學研究者和教授等擁有豐富的文化資本，而工商企業家則擁有雄厚的經濟資本，這兩種人之間存在着優劣、上下位置之爭。布迪厄認為，經濟資本和文化資本間存在着強弱優劣之別，而佔有文化資本的知識份子所代表的實際上是統治階級中「被統治部分」，或者「權力場域中的被統治一端」^⑪。就其階級地位而言，知識份子處在既統治又被統治的矛盾地位中。他們隸屬於統治階級是因為享有文化資本的權力和優惠。他們有力量是因為他們有能力提供或顛覆社會秩序的合法性。但是，他們卻不得受支配政治權力和經濟權力者的統治。從根本上說，文化資本對於經濟資本的獨立自足性只是相對的，遠不如精神生活崇尚者所誇大的那麼完美超然。

儘管知識份子在權力爭奪中扮演着重要的角色，但布迪厄並不認為他

們構成一個特別的社會階級。某些文化資源確實使知識份子形成了與政治、經濟權力爭奪獨立自足的能力，但這尚不足以形成一種階級基礎。在知識份子行為最活躍的場域中（文藝、科學、教育、司法、企業管理等等），文化和經濟資本互動關係多有不同。即使在同一場域中，知識份子也有上下、尊卑、優劣的佔位之別。這些都使得普遍知識份子階級無法形成。布迪厄反對僅僅以階級地位來衡量知識份子的立場和行為。他認為，「一切知識份子之所以為知識份子，首先是因為他們在知識份子場域內佔據着要位」^⑫。這種要位不一定是顯要，而是有分量。知識份子乃是在知識場域內有爭奪能力者。

知識份子場域成員間的爭奪，首先集中在場域內發言的權威性，有了這種權威，就能規定甚麼是場域內具有合法性的文化產品。在種種知識份子場域中，上下、優劣、尊卑的位置區分特別重要。這種佔位的差別和對立是由文化和象徵資本的不平等關係所造成的^⑬。布迪厄把上下佔位的區分看作是享有尊位的知識份子和他們的挑戰者之間的對立。這兩種知識份子的策略間有保守和顛覆的區別。布迪厄稱前者為「正統」，後者為「異說」。這兩種知識份子分別以韋伯（Max Weber）所說的「先知」和「教士」為象徵原型^⑭。布迪厄在這二者間看到的是「文化創造者」和「文化守護者」的區分和對立，前者創造新形式的知識，後者則再生和傳承具有正當性的知識。就職業區別而言，這種對立往往存在於教師和研究者之間，也存在於教授和獨立知識份子之間。一者力求維護現有的象徵資本，另一者則謀求能取代它的新型象徵資本。

在種種知識份子場域中，由於文化和象徵資本的不平等關係，造成了上下、尊卑的位置區分。布迪厄把上下佔位的區分看作是享有尊位的知識份子和他們的挑戰者之間的對立。這兩種知識份子的策略間有保守和顛覆的區別。布迪厄稱前者為「正統」，後者為「異說」。

在藝術家和作家中，教士和先知之別則經常呈現為先行者和新進者之間的對立。前者佔據着文化權威的位置，在文化場域中享有相當的位置優勢，後者則正在尋求立足點，以圖崛起。布迪厄看到，這種衝突往往具有隔代性，輩份代溝往往也成為既定秩序代表和求變者之間的分野^⑮。

布迪厄認為，知識份子並不構成一個統一的整體，在爭奪象徵合法性的鬥爭中，知識份子之間存在着嚴重的等級分歧。知識份子的場域內爭奪和場域外爭奪是不同的，這兩種爭奪是在知識份子生產的兩個不同範圍內進行的。前者是在同行內部的有限範圍內，而後者則是在大眾文化市場的大範圍中。這兩個範圍的區別也是精英市場和大眾市場的區別。對於知識份子來說，有限範圍內文化生產和爭奪具有特別的重要性，因為它的關鍵是專業合法性。藝術和科學都是非常專門的文化市場，這些文化市場參與者所爭奪的不僅是同僚的認可，而且還是設置標準及合法性的權威^⑯。知識份子場域之所以能獨立於政治、經濟權力場域，能把自己與它們相區別，全在於其掌握了自設標準和合法性的能力。

在布迪厄那裏，「區分」是一個重要的概念。區分不僅是知識份子場域與政治、經濟場域保持距離、確定獨立性的手段，而且更是知識份子場域內變動的根本動力。知識份子爭求個別特性的要求尤為強烈，對於知識生命來說，沒有特色就意味着不存在，「要存在就得有區別，也就是說，佔據特定的、與眾不同的位置」^⑰。求特色，也就是佔位。這是知識事業的根本利益所在。因此，布迪厄指出，在知識份子的世界裏，一個人所佔的

位置與他的事業利益是息息相關的。誰佔到好位置，誰就容易發表著作，得到好評，被人引用，贏得獎項，在學術機構中得以升遷、身據要津、享有領導地位等等。這種場域內利益之爭就是場域內政治。方法、理論往往是知識份子場域內政治角力最得力的武器。運用新方法和新理論，這並不是甚麼超然於實際利益爭奪的純學術行為，「理論、方法和觀念看上去是對科學發展的貢獻，但也是『政治』手段，目的是為了建構、恢復、加強、保護或者改變象徵統治關係的現有結構」^⑱。

知識的自由和知識份子政治

儘管布迪厄對知識份子的社會文化分析明顯地側重於結構體制限制、資本轉換和利益爭奪，但他並沒有忘懷自由這個與知識份子不可分割的問題。布迪厄堅持知識的自由，但他並不認為這種自由表現為完全的超脫或全方位的介入。他認為，自由是一種人類在歷史實踐中形成的價值，而這一價值的最高表現便是科學（特別是「社會學」）。在布迪厄那裏，科學的自由有兩個表現，一是科學本身可以成為一種不受政治、經濟限制的獨立思想活動，二是科學實踐可以成為一種不受政治干擾的、具有獨立政治作用的社會行為。從理論上說，這種類似科學主義的自由觀並不具充分說服力，因為布迪厄自己就在不斷提醒人們，科學行為有自身的利益，並不中立，科學場域也不可能完全獨立於政治權力場域。在這種情況下，又怎麼可能出現完全自由的社會科學或知識份子？

布迪厄指出，在知識份子的世界裏，一個人所佔的位置與他的事業利益是息息相關的。誰佔到好位置，誰就容易發表著作、在學術機構中升遷、享有領導地位等。這種場域內利益之爭就是場域內政治。方法、理論往往是知識份子場域內政治角力最得力的武器。

然而從實踐上說，布迪厄強調科學和科學實踐的自由卻仍然具有實際意義。在題為〈不安分的科學〉的訪談中，布迪厄特別指出，人們是否可以從事具有自由批判性的社會科學，這並不完全取決於社會科學本身，而是「取決於它和社會世界的關係，取決於它在這個世界中的地位」。他指出，像在前蘇聯這樣的極權專制社會中，社會學就根本無法起到自由批判的科學作用，「那些自稱是社會學家或經濟學家的人只不過是社會工程師」，他們所起的作用充其量不過是為政府部門提供一些政策配方。布迪厄所說的具有自由精神的社會科學與這種奉旨社會學恰恰相反，它是一種拒絕為政治權力服務的科學，一種旨在揭露社會權力不平等結構和再生機制的批判性知識，一種讓知識份子自己認清與當權者可能的互利關係的冷靜思考¹⁹。

要了解布迪厄在知識的自由和知識份子的政治作用這兩個關鍵問題上的立場，最好的途徑也許並不是通過他對社會學的科學主義解釋，而是通過他在知識份子政治角色問題上與另一些觀點的實際區別。在這一點上，布迪厄所極為重視的區分原則也適用於他自己。在布迪厄那裏，科學知識份子就是知識份子政治的核心，知識份子應當以科學的名義，為維護知識場域共同利益而介入政治。

布迪厄的科學知識份子主要和五種知識份子政治角色有所區分。第一種是與精英文化保衛者的區分。布迪厄對傳統精英文化衛士和象牙之塔的大學不以為然。與那些以尊奉和傳承精英文化為己任的僧侶型的教授相比，布迪厄自己就是先知型的學者。第二種是與為統治者利益服務者的區分。布迪厄批評技術官僚用科學為官

僚國家政治服務，也反對科學工作服從於統治者的特權利益。第三種是與下層和弱勢群體代言人的區分。左翼知識份子習慣於把自己看成是群眾的關護者，說是關心和了解他們的疾苦，實際上是以他們的代言人自居。布迪厄拒絕這種恩主式的左翼積極份子政治角色。在他看來，知識份子和下層群體並不共有相同的利益。第四種是與進步政黨同路人的區別，這也是左翼知識份子經常自誇的政治作用。在法國，尤其是在冷戰時期，左翼知識份子以同路人的身份一方面支持左派政黨，一方面又與其組織和基層運動保持某種距離。第五種是與葛蘭西 (Antonio Gramsci) 式的「有機知識份子」的區分。「有機知識份子」主要是指那些與工人階級結為一體，表達工人階級集體認同和利益的知識份子。在布迪厄那裏，知識份子是統治階級中的被統治部分，知識份子和工人階級的結盟只是因某種被統治的同型性，並不是因為這二者有相同的利益或慣習而可以有機地合為一體²⁰。

布迪厄心目中的真正的知識份子是「社會學家」為基型的知識份子。他認為，「社會學的特殊處在於它的研究對象是各種爭奪的場域——不只是階級爭奪，而且是各種科學爭奪本身。同時，社會學家本身就處在這些爭奪之中。在階級場域中，他是某種經濟和文化資本的佔有者，在文化生產場域中，更確切地說，在社會學這個小場域中，他還擁有某種特別的（專業）資本」。作為知識份子的社會學家應當對自己的社會位置保持高度的清醒，他的知識政治永遠與這些複雜而多重的社會位置息息相關²¹。因此，布迪厄不認為社會學家可以成為全方

布迪厄堅持知識的自由，但他並不認為這種自由表現為完全的超脫或全方位的介入。他所說的具有自由精神的社會科學是一種拒絕為政治權力服務的科學，一種旨在揭露社會權力不平等結構和再生機制的批判性知識，一種讓知識份子自己認清與當權者可能的互利關係的冷靜思考。

布迪厄心目中的真正的知識份子是以「社會學家」為基型的知識份子。在法國傳統中，像薩特這樣的全方位知識份子已成為一種極具影響的模式。但布迪厄對這種事事通曉的知識份子甚不以為然。在他看來，事事表態其實不過是一種在知識場域內的表現手段和佔位方略。

位知識份子。在法國傳統中，像薩特 (Jean-Paul Sartre) 這樣的全方位知識份子已成為一種極具影響或者甚至具有規範意義的模式。全方位知識份子對社會中發生的大小事件都會義正詞嚴地表明態度，布迪厄對這種事事通曉的知識份子甚不以為然。在他看來，這不是作為科學工作者的社會學家應當或能夠扮演的角色。社會學家的專業知識畢竟有限，不可能涉及一切領域，而高談闊論的聖賢作風只會造成某些智者可以超脫社會權力現實的假象。而且，事事表態看上去是關心公眾事務，其實也不過是一種在知識場域內的表現手段和佔位方略。在布迪厄看來，知識份子表述政治立場，最要不得的就是運用學術之外的手段，如媒體轟動效應，借助政治正確性，或利用大眾情緒等等^②。

布迪厄所說的科學知識份子與他自己的政治行為甚為一致。布迪厄關心公共事務，但不熱衷於拋頭露面。他很少參加簽名表態或遊行集會這類活動，也不公開為左派政黨或工會聯盟站台打氣。儘管布迪厄聲名卓著，並任法蘭西學院社會學教席教授，但他在媒體的曝光率卻遠不及他的一些同行，如杜蘭 (Alain Touraine) 和莫林 (Edgar Morin)。他也不特別投入像環保、婦女、少數族裔或和平這一類社會運動，這使得他和關心精神病患者、罪犯和同性戀者的福柯 (Michel Foucault) 很不相同。法國有不少知識份子在50年代參加共產黨，如拉杜利 (Emmanuel Le Roy Ladurie)，或在1960年代參加極左組織，如格魯克斯曼 (André Glucksmann)，而在1970年代和1980年代又變成激進的反共人士。布迪厄和這些知識份子不同，他一直是一個左翼知識份子，直到1981年法

國社會黨執政，他從來沒有在批評統治法國的保守政黨的問題上有所動搖。儘管他多年來一直與法國社會黨和法國社會主義工會保持聯繫，但他對社會黨壓制反對者權利的做法還是照樣持批評態度。無論是對左派還是右派政治勢力，他同樣反對它們在法國政治生活中建立和依賴的技術官僚組織結構。1981年，布迪厄與福柯一起發起公開抗議，反對社會黨密特朗政府在波蘭軍方鎮壓波蘭團結工會事件上採取的不干涉政策。1993年，他主編了《世界的重負》^③一書，批評社會黨忽視法國社會福利。

然而布迪厄卻並非一個純反對型的知識份子，他並不完全拒絕參與社會改革的實際事務。儘管他反對知識份子為政治權力服務，但他本人也曾為社會黨的密特朗政府提供幫助。1985年，他應密特朗 (François Mitterrand) 的邀請，起草了一系列教育改革大綱。1988年，羅卡 (Michel Rocard) 出任法國總理，布迪厄接受了教育課程研究委員會主席的職位，並對法國教育課程提出了不少建議。從1980年代到1990年代，他越來越多地在電視、報刊上接受採訪或發表文章，也更加頻繁地到歐洲國家、美國和日本出訪和講學。這些都在相當程度上建立了他的公眾知識份子的形象。費希特 (J. G. Fichte) 說過，甚麼樣的哲學家做甚麼樣的哲學^④，我們也可以說，甚麼樣的知識份子提甚麼樣的知識份子理論。這對布迪厄可以說是很合適的。我們大可不必把他關於科學知識份子的理論當作一種人人應當遵行的模式，因為並不是人人都有可能成為具有布迪厄那樣的經歷、成就和影響的知識份子。即使是在法國傳統中，可以成為知識份子表率

的也遠不止布迪厄一人，薩特、加繆（Albert Camus）、福柯都是這樣的知識份子。儘管他們的遭遇、經歷和社會實踐與布迪厄不同，但就言行一致、我行我知而論，他們其實又何嘗不能說是屬於同一群體的知識份子。

註釋

① Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 269.

② 布迪厄將「場域」這個概念運用到許多不同的社會生活領域中去，如科學（“The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason”，*Social Science Information* 14, no. 6 [1975]，社會階級生活方式（見註⑩），高等教育（註見註⑪⑫），宗教（Pierre Bourdieu and Monique de Saint Martin, “La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir”，*Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45, 1982），文學（見註⑬）等等。

③④ Pierre Bourdieu, “La noblesse d'Etat”，*Grands corps et grandes écoles* (Paris: Editions de Minuit, 1989), 375; 373.

⑤ Pierre Bourdieu, “The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field”，*Hastings Journal of Law* 38 (1987): 822, 850.

⑥ Pierre Bourdieu, “Le champ littéraire: Préalables critiques et principes de méthode”，*Lendemains* 36 (1984).

⑦⑧⑨ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 83; 83-84; 214.

⑩⑪ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 286, 287; 176.

⑫ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une*

théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle (Geneva: Droz, 1972), 33.

⑬⑭ Pierre Bourdieu, “The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed”，*Poetics* 12 (November 1983): 313; 338.

⑮ Pierre Bourdieu, “Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion”，in *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. S. Whimster and S. Lash (London: George Allen & Unwin, 1987), 119-36.

⑯⑰ Pierre Bourdieu, “Intellectual Field and Creative Project”，in *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology*, ed. M. F. D. Young (London: Collier-Macmillan, 1971), 178; 121.

⑱ Pierre Bourdieu, “Le marché des biens symboliques”，*L'Année Sociologique* 22 (1971): 62.

⑲⑳ Pierre Bourdieu, *Sociology in Question* (London: Sage Publishers, 1993), 13, 38-39; 10.

㉑ 關於這些區別的詳細討論參見 David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 262-64.

㉒ Pierre Bourdieu, Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 185-86.

㉓ Pierre Bourdieu and Alain Accardo, *The Weight of the World* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

㉔ 轉引自 John Cohen, “Individuality of Thought”，in *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, ed. Maurice R. Stein, et al. (Glencoe: Free Press, 1960), 542.