

日常生活的社会学

◎ 郑 震

内容提要 本文探讨了当代西方社会学日常生活转向的思想脉络、内在冲突和基本问题。这一转向主要受到现象学传统和列斐伏尔的日常生活批判理论的启发,强调日常生活的基础性,探讨了社会秩序和主体的建构,展现了日常生活的政治维度,揭示了社会变革的日常基础,并且不乏超越主客体二元论的理论意图。总体而言,尽管存在着诸多的矛盾和缺陷,但日常生活转向依然为我们呈现了重构社会理论的一种路径。

关键词 日常生活 西方社会学 日常生活转向

[中图分类号]C913.3 [文献标识码]A [文章编号]0447-662X(2016)05-0106-10

西方社会学的主流话语曾长期被实证主义和结构功能主义所主导,而这一状况在20世纪的六七十年代发生了根本动摇,日常生活的社会学视角便是这一时期推动西方社会学主流立场转向的一股重要力量,它与诸如文化、身体、空间等其他视角相互交织,共同书写了西方社会学思想的一次断裂或革命。

一、发现日常生活世界

在社会学领域中,像齐美尔、米德这样的早期理论家并不缺少对日常生活的关注,但他们的研究没有能够推动之后的主流社会学去关注日常生活,而对于当代社会学的日常生活转向而言,他们的影响大多是间接和模糊的(戈夫曼的社会学理论也许是一个例外)。相比之下,现象学传统对于这一转向则具有截然不同的意义,它或者构成了日常生活社会学一个重要的思想来源,或者成为一个被攻击的对象,但更多的时候则是兼而有之。之所以如此,很大程度上正是来源于胡塞尔对生活世界概念的阐发,以及海德格尔和梅洛-庞蒂对这一概念的丰富和发展,而许茨则成为将这一概念引入社会学的一个重要起点。

虽然胡塞尔很晚才将生活世界(life-world)作为一个核心的概念在其先验现象学中加以提出,但是其早期在意向作用和意向对象的标题下所展开的对关于存在样式的信念特征的讨论就已经暗示了生活世界的维度,事物客观存在的意义不过是一个意向性的构造,即对其客观存在的信念构造,而这个信念所具有的不言而喻的自然态度正是生活世界的态度。胡塞尔写道:“生活世界对于我们这些清醒地生活于其中的人来说,总是已经在那里了,对于我们来说是预先就存在的,是一切实践(不论是理论的实践还是理论之外的实践)的‘基础’。”^①它为一切实践提供了作为其前提的自明的信念,是基础性的、前理论的、主观相对的、直观的、可靠的真理的领域。^②不过我们无意于此展开对胡塞尔的生活世界概念的详细阐发甚至批判,其先验现象学的局限性并不是我们此刻所关注的问题。我们所要指出的是,胡塞尔出于对笛卡尔的客观主义及其现代变样实证主义的反思,更是出于他自身的先验现象学的需要,所提出的

^{①②} [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆,2001年,第172,151~154,176,565页。



日常生活世界的理论,为重新理解人的存在及其意义开启了一条重要的道路。无论它包含着怎样的偏颇和误解,无论它在多大程度上依然受到笛卡尔主义的困扰,但是它对于颠覆实证主义的盲目的客观主义要求,对于探究人类主体的社会历史存在,以及重新定义日常生活的社会历史地位无疑具有重要的意义(尽管这些后果在某些方面偏离了胡塞尔的本意)。

必须指出的是,如果没有海德格尔和梅洛-庞蒂这两位现象学家对生活世界理论的重要发展,生活世界概念恐怕很难享有其日后的声望。无论是海德格尔的《存在与时间》还是梅洛-庞蒂的《知觉现象学》在某种意义上都可以被视为是对生活世界的广泛而深入的探讨。只不过它们远离了胡塞尔的先验现象学的还原,放弃了哲学作为严格科学的理想。如果说在《存在与时间》中,海德格尔所谈论的不过是此在在世界之中的存在及其意义,世界不过是此在之存在的先验可能性的结构,是此在存在的展开状态,因此世界不是存在者,“‘世界’在存在论上不是一种描述那些在本质上并非此在的存在者的特征的方式;它毋宁说是此在本身的一个特征。”^①那么在《知觉现象学》中,身体正是在世界这个意义的系统、这个富有意义的事物的总和中存在并发挥作用,它以身体图式(body image)的方式存在于世界之中,^②也就是在一种前理论的意义上把握了世界的意义。就像海德格尔的“此在”首要地以一种非专题的方式存在于世界之中,身体则以非专题的方式与世界保持着某种内在的联系。在梅洛-庞蒂看来,身体对物体在前逻辑层面上的意义赋予和物体的意义在知觉中的本真呈现是同一的,他试图以此种含混性来揭示“在世界之中存在”对于人类主体的超越主客体二元论的本体论意义,主体或身体不是存在于一个异己的、对象化的外部世界之中,相反“实际的主体必须首先拥有一个世界或在世界之中存在,也就是在其周围保持一个意义的系统,其互惠、关系和牵连无需被澄清就可以被利用。”^③海德格尔与梅洛-庞蒂赋予了生活世界对于人之生存的基础地位,他们超越了胡塞尔对意识哲学的依赖,拒绝了胡塞尔的无条件的先验主体,主张在一种非专题的前意识的层面来理解生活世界的基础性,这一

不可彻底超越的世界即便是胡塞尔的先验现象学也不能例外,但胡塞尔却幻想有此种例外。

到此不难看出,现象学明确地指出了日常生活世界的基础性,它是一切理论活动和非理论活动的基础,它为人类的实践活动提供其不言而喻的前提或先入之见,人们固有地就是以一种前理论的方式在其日常生活的世界中存在着,这是我们的存在扎根于其中的信念的世界。不过无论是胡塞尔还是海德格尔和梅洛-庞蒂都只是在哲学的领域中工作(即便是海德格尔与梅洛-庞蒂的带有相对主义色彩的存在概念也还是在一种先验可能性的框架中展开的^④)。而许茨的现象学社会学却直接在社会学的领域中揭示了生活世界的意义,从而将现象学的视角直接推进到社会学领域的内部。与胡塞尔一样,许茨明确指出日常生活世界是一个基础性的世界,^⑤他进而指出,与梦的世界、幻想的世界、艺术的世界、科学的世界等等实在相比,日常生活世界是其他所有实在形式都发源于其中的那个最终实在或最高实在,^⑥因为我们正是通过我们的身体而活动于这个外部的世界之中,我们遇到来自于这个世界之中的事物的阻碍,我们可以改变这个世界,并且只有在这个世界中才能够与我们的同伴进行沟通,从而建立起一种胡塞尔意义上的“共同的理解环境”。^⑦因此,许茨也将日常生活世界称为是主体间性的世界、文化世界、常识世界。这个世界是我们所熟悉的文化的或常识的世界,一个我们所熟悉的意义的结构或者说一个最为基础的意义域,其他所有的意义域都可以看作是它的变体。日常生活世界的实在正是由我们的历史性的文化经验的意义所建构的,它是人类的日常实践活动的积淀。因此这并不是一个孤独个体的世界,与梅洛-庞蒂一样,对许茨而言主体性从来就是主体间性,我的日常生活世界从一开始就是一个主体间性的世界,^⑧是一个我与他人共

① Heidegger M., *Being and Time*, SCM Press Ltd., 1999, p. 92.

②③ Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, London, New York: Routledge, 2002, p. 115, 149.

④ 郑震:《身体图景》,中国大百科全书出版社,2009年,第103页。

⑤⑥⑦⑧ [奥]许茨:《社会实在问题》,霍桂桓译,浙江大学出版社,2011年,第350、246、367~368、334页。



享各种常识知识的共同的世界。我生活在一个被他人经验和解释过的世界之中,这是一个对我而言从历史的角度给定的世界,相对于我的创造而言,这个世界的绝大部分都是作为历史的遗产而传递给我的。因此,个体在日常生活中的生平情境就总是一种历史情境,它是一种社会历史文化的建构。^① 这类似于梅洛-庞蒂的观点,历史的主体不是个体,在个体的生命中有一种社会的气氛。^② 显而易见的是,许茨以超越了个体的社会历史文化来克服胡塞尔在主体间性问题上的唯我论的尴尬,这在本体论上消除了从一个孤独的我(对胡塞尔而言便是那个无世界的先验的我)出发来还原他人的存在乃至生活世界的存在的可能性。

不过引入一个社会性的主体虽然克服了个体主义的主观性偏见(这使得许茨的主体概念远离了胡塞尔的先验自我甚至海德格尔的本真的此在),但并不意味着彻底颠覆了现象学的主体性视角,这一视角在许茨的现象学社会学中的变样则表现为:对生活世界的意义的主观性的强调;过分乐观地估计了行动者对自身行动的了解程度;对行动者的分析集中在意识哲学的层面;过分强调了面对面关系的基础性和重要性;对日常生活世界的不言而喻性缺乏批判性的思考,等等。这种批判性的缺乏使得许茨和胡塞尔、梅洛-庞蒂一样陷入到现象学保守主义的陷阱之中。^③

在现象学的传统之外,诸如尼采哲学、后期维特根斯坦的实践理论也都为发现日常生活世界做出了贡献,只不过它们的影响并不像现象学传统那样显著和广泛。此外,西方马克思主义哲学家和社会理论家列斐伏尔为发现日常生活世界并推动社会学的日常生活转向发挥了重要的作用,^④他不仅肯定了日常生活世界的基础地位,而且将日常生活视为是一个总体性的批判视角。他不仅是日常生活世界的发现者之一(这一发现固然得益于达达主义和超现实主义的影响,^⑤且不能排除现象学尤其是海德格尔现象学影响的可能性),更是当代西方社会学日常生活转向的重要理论家之一。

二、社会秩序和主体

在20世纪的六七十年代,面对由实证主义和结

构功能论所编织起来的主流社会学话语,加芬克尔的常人方法学试图从日常生活实践的视角去颠覆其统治。在他看来主流社会学的形式分析以定量技术所获得的社会秩序的模式不过是一种一般性的再现理论,但主流社会学却错误地将此种理论所重建的秩序视为是客观的实在。^⑥ 与此相反,加芬克尔要求回到日常生活的具体情境中去,在地方性的日常生活的集体实践的背后并没有隐藏着什么神秘的东西,“常人方法学并不从事阐释符号的工作”,^⑦虽然社会秩序需要通过语言来阐明,但是社会秩序的“物”(the Things of social order)不在语言中。^⑧事实上,加芬克尔力图重新阐释涂尔干的那句格言:“社会事实的客观实在性是社会学的基本原则”。但他不是涂尔干式的社会决定论者,并反对像受到涂尔干影响的形式分析那样将社会事实转化为一种话语重建的产物。加芬克尔将涂尔干所谓的社会事实意义上的“物”理解为是日常生活实践的内在特征,它是可以被直接加以经验和见证的,是可以被看见和听见的。^⑨正是在此种思想的指导下,加芬克尔所倡导的常人方法学的纲领性任务就在于:研究社会成员在日常生活的情境中建构社会秩序的那些集体的、共同协作的、地方性的、内生的、重复的、被认可的、可理解的、可说明的、索引性的、可见证的、无中介的、一致的实践活动或工作(work),去展现这些社会成员的实践或工作的方法,从而表明秩序现象不过是共同协作的日常实践活动的成就,并以此去改革形式分析所痴迷的技术理性。由此可见,加芬

① [奥]许茨:《社会实在问题》,霍桂恒译,浙江大学出版社,2011年,第374页。

② Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, London, New York: Routledge, 2002, p. 425.

③ 也许海德格尔是一个例外,他以常人存在的非本真性论调表明了其对现代日常生活的批判态度,但这却是基于他那荒谬的个体主义信念(陈嘉映:《海德格尔哲学概论》,三联书店,1995年,第94页)。

④ 郑震:《列斐伏尔日常生活批判理论的社会学意义——迈向一种日常生活的社会学》,《社会学研究》2011年第3期。

⑤ [英]海默尔:《日常生活与文化理论导论》,王志宏译,商务印书馆,2008年,第195页。

⑥⑦⑧⑨ Garfinkel H., *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002, p. 66, 97, 140, 148.



克尔接受了现象学和现象学社会学对日常生活世界的基础性的强调,采用了帕森斯有关社会秩序的论题,并吸收了米德有关日常互动的思路,从而试图探究社会秩序是如何在日常生活世界的互动中被建构起来的。他拒绝采用形式分析的发现和方法,主张对形式分析的观点和方法持一种冷漠的态度。^①在他看来形式分析无视具体实践的意义建构,实践的意义是无法通过观察和记录实践表象的方式来把握的,要把握这些意义就要求研究者能够以一种本土化的方式去理解实践。

虽然加芬克尔吸收了现象学的生活世界理论,并且将研究的重心放在日常生活的充满意义的互动实践上,但是这并不意味着加芬克尔赞同一种主观主义乃至个体主义的立场。事实上,他反对从个体的主观性出发去解释个体的行动,反对将社会秩序的“物”还原为人们自己的、独特的原创,^②因为不同的人们在同样的情境中会采取相似的共同实践,从而生产出相似的秩序。社会秩序的此种结构性特征意味着实践的巨大重复性,加芬克尔认为社会秩序相对于那些秩序的生产者们而言是不朽的(immortal),它既先于特定的生产者们而存在,也会在他们离开后由其他的生产者共同生产出来。在加芬克尔看来,指导行动的充分条件应当是情境中具体的秩序(即秩序物的显现,它暗示了并非由个体所决定的常识的一致性,它可以指导行动,就像找路时所使用的路标一样),而不是人们头脑中的东西,加芬克尔所关心的是情境的秩序层面,而不是情境中的个体的主观性(常识的一致性不能通过个体的主观性来解释。然而这种对立本身就暗示了一种二元论,也意味着加芬克尔无法在根本上解决二元论问题)。但这并不意味着加芬克尔支持一种结构主义的论调,在他看来结构主义观点忽视了日常行动者的能动性特征,把社会秩序简单地还原为一种结构性的运作。社会结构不是一个客观给定的实在,不是强加给个体的本质,加芬克尔明确地指出,常人方法学不寻找本质,它所寻找的是此性(haecceities),也就是去探究文化上特殊的、地方性的、行动者自身可以反思性地加以说明的日常生活的实践活动。由此可见,加芬克尔试图超越现象学的主体主义和结

构主义的客体主义之间的二元对立,他试图揭示那些不朽的社会秩序的客观实在性正是在普通行动者的日常生活的共同实践中被不断地加以再生产出来。也正是因此社会秩序不再是作为一个客观潜在的结构性的实体而支配着个体的行动,也不是一种心理人格的主观投射,而是在人们所共享的常识所指导的实践活动中可以被直接经验到的流动的现实,社会世界的不言而喻的现实不过是那些能够胜任的社会成员们在日常生活中集体协作的成就。不过日常行动者往往并没有明确地意识到这一点,他们以一种不言而喻的自然态度生活在世界之中,作为成就的秩序现象是未被注意的、乏味的、不显眼的,但却是对所有人都可见的“街头的工作”,^③尽管是所有人都可见的,却没有被注意。

然而加芬克尔的常人方法学在力求展示秩序建构的过程中并没有能够为反思和批判社会秩序及其不言而喻的特征提供多少理论性的思考,也许这恰恰是加芬克尔所试图回避的,但它的确暴露了加芬克尔常人方法学的局限性,社会学的问题远非只是社会秩序的建构,例如对广义和狭义的政治问题的忽视^④只会使加芬克尔以不同的方式重蹈现象学的保守主义覆辙。与此同时,加芬克尔的研究热衷于揭示社会秩序在不言而喻的日常实践中的建构,但却忽视了对参与建构的社会成员的社会建构的分析,就此而言他的研究在广义上依然受到现象学主体性视角并不那么显著的影响,这一影响使他很大程度上忽视了日常生活的行动者如何获得其社会成员资格这一问题,也就是如何能够掌握一整套日常生活的意义结构并能够反思性地说明其行动的问题。有趣的是,这些问题恰恰成为了另一些日常生活理论家们所关注的焦点。福柯和布希亚由于受到结构主义思潮的深刻影响,从而关注于对日常生活的结构性分析,尽管他们在相对主义思潮的影响下对传统的结构主义原则进行了所谓的后结构主义

^{①②③} Garfinkel H., *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002, pp. 170, 92, 117 ~ 118.

^④ [英]贝尔特:《二十世纪的社会理论》,瞿铁鹏译,上海译文出版社,2002年,第111页。



式的改造,但是这并不妨碍他们与结构主义者一样信奉对主体概念的客体主义式的解构。

人们的确很少将福柯作为一个日常生活理论家来谈论,但是如果我们将福柯的现代主体——身体思想中抽去日常生活世界的维度,那么我们的确无法想象还能剩下什么真正有意义的东西。事实上,我们甚至可以断言福柯的现代身体理论不过是对胡塞尔的生活世界理论的批判性重写。这一提法的有趣之处就在于它使用了一个福柯本人并未采用的概念(即生活世界)来理解福柯的现代主体或身体理论,从某种意义上这其实是力图还原福柯在不同理论思潮的碰撞中的历史位置,并表明其思想中所隐含的历史语境。事实上,深刻影响了福柯的尼采的透视主义本身就暗示了一种相对主义化了的生活世界维度,这一思路通过尼采对海德格尔的影响在后者的解释学的循环中一定程度地加以体现,^①而尼采和海德格尔无疑都不同程度地启发了福柯。在福柯看来,被笛卡尔的理智主义乃至康德的哲学人类学的主体主义赋予先验地位和自由意志的现代主体不过是特定权力——知识的社会历史效应,是一个在实践中被建构起来的社会历史性的对象,成为主体也就是获得某种话语建构的主体性,即产生从属于特定权力战略的身体的幻觉,也就是将人文科学的话语建构转化为自身主体性的认同,并对这一建构的社会历史性保持一种无意识的状态。福柯认为人文科学的研究不能超越表象的范围,它们的存在、存在方式、方法和概念都扎根于文化的事件之中,^②其知识的有效性不能超越文化的地域,人并非人文科学的无时间的对象,人文科学的不可避免的历史性摧毁了其自身知识的普遍有效性的要求。^③然而正是这样一种关于人的科学却将其对于人的本质的幻觉深深地烙印在现代人的日常生活世界之中,其所塑造的人的形象在现实生活中实践着对现代灵魂的建构。

对福柯而言,现代性的权力——知识是在日常生活的世界中展开其建构身体的话语实践的。建构身体的纪律权力处于与制度和国家完全不同的层面,它并非固定在特定的制度或国家装置之中,尽管后者确实会求助于它。^④事实上,虽然纪律权力与统治机制之间存在着千丝万缕的联系,但是福柯始

终努力地试图表明它并不是一种自上而下的国家统治权,也不是后者所衍生的产物,相反纪律技术散布于统治力量奠基于其上的较低的社会层次即日常生活的层次,凌驾于日常生活的统治力量不过是来自于日常生活的权力技术的总体化后果,纪律权力那无所不在的关系网络为统治力量奠定了日常生活的不言而喻的基础(这同时也暗示了纪律权力和统治关系中的压迫和不平等有着内在的联系)。福柯将纪律权力这个现代社会的新型的权力关系描绘为一种日常生活的权力,这也就是为什么纪律权力总是散布于各种例行化的时空安排之中,并且迷恋于对肉体的反复操练,只有在日常生活的例行化和重复性的运转中权力所主导的知识建构才得以转化为肉体的无意识。然而纪律权力的生产性特征并不意味着人的解放,与明目张胆的暴力相比,纪律的强制性更加隐蔽且更具效能。人文科学的知识在其真理的表象中隐含着权力的战略,有关人的主体性的话语实践所带来的不过是对更为合理的可能性的压制(对自由的压制),其所塑造的灵魂不过是肉体的监狱。^⑤

我们并不打算在此探讨将纪律权力理解成现代日常生活中主导的权力形态是否恰当,也许它只是在日常生活中发挥重要作用的权力形态之一。我们试图指出的是,福柯以一种与现象学的主体主义和保守主义相对立的方式探讨了现代社会的日常生活世界,他试图表明生活世界的自然态度不过是一种社会历史性的建构,并试图揭示现代日常生活的貌似不言而喻的状态中所隐含的社会历史的暴力,而他阐发这一观点的方式完全是一种否定主体能动性的客体主义立场(至少就我们在此所讨论的范围而言是这样)。对启蒙理性所描绘的先验主体的批判和拒斥,将这一主体理解为作为权力——知识的消极对象的驯服的身体,这使我们看到了日常生活理论的另一面,它并不否认日常生活的基础地位,但是这个日常生活的基础性是由一种客体主义的力量

① 郑震:《文化社会学的基本问题》,《社会理论学报》(香港)2009年秋季卷。

②③ Foucault M., *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994, p. 371, 370.

④⑤ Foucault M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books, 1995, p. 26, 30.



所主导的。无独有偶,布希亚从日常生活消费的角度同样为我们展现了客体主义的日常生活转向,如果说福柯总是偏好撰写关于现在的历史,那么布希亚则更多地将目光投向当前。

布希亚所津津乐道的消费正是发生于日常生活之中。日常生活“不只是日常所作所为的总和,不只是平庸和重复的维度:它是一个阐释的系统,”^①或者说它是一个遵循编码规则的意义系统,主体或者说个体正是这个系统的一个效应。布希亚宣称,在模拟的阶段那个与工业化的时代相对应的理性的意识主体业已终结,取而代之的则是由编码所支配的无意识的统治。^②布希亚明确指出并不存在萨特意义上的个体化的主体,“主体”和“自我的同一”不过是生产秩序的神话而已,而在消费社会中甚至连这样的神话想象都没有了地位。布希亚分析消费的逻辑起点并不是主体的需要,因为需要既不是主体所内在固有的特征,也不是真正意义上的支配者,“使用价值和需要仅仅是交换价值的一个效应。所指(和所指的对象)仅仅是能指的一个效应。”^③尽管在诸如《消费社会》等早期著作中布希亚并未放弃生产秩序的优先性,主张在日常生活中消费依然从属于生产秩序,^④但是布希亚有关个体及其需要的客体主义解释却从来没有改变过。对于布希亚而言,现代消费个体的需要从来就是一个客体化的社会结构或系统的产物,是系统根据其内在的逻辑所引发或建构的个体的功能,其实质不过是符号秩序强加于个体的无意识的社会约束,个体并没有意识到他所欲望的不过是社会的意义。部分类似于卢卡奇有关物化意识的论调和法兰克福学派有关虚假需求的理论,布希亚认为个体并不是他的需要的真正主人,这个主人或者是其早期思想中的生产秩序所主导下的日常生活消费的符号秩序,或者就是当布希亚宣称生产终结之后的超级现实主义的编码系统(意味着消费领域的统治地位)。不过布希亚并没有提出什么真假需求的问题,对他而言在编码统治的时代,真与假之间的传统对立已被超越。虽然他一方面谈论着人的异化,但是另一方面他又似乎自相矛盾地否认存在着异化。其关键就在于,布希亚认为,消费社会完全消解了传统意义上的主体,因此

这种彻底的异化也就不再是异化了,因为根本就没有这一异化的对立面的存在,也就是说在消费社会中连有关人的本质的神话想象都没有了立足之地。一切都是符号的建构,人们再也不可能通过建构一个真实的人的形象来想象人的异化了。

三、日常生活的政治

前文对福柯和布希亚的研究显然已经涉及了日常生活的政治议题,^⑤福柯揭示了日常生活中纪律权力对个体的压迫性建构,而布希亚则明确指出了日常生活的符号统治意味着人被监禁在权力与抽象的结构之中,^⑥因为符号统治秩序的再生产排除了可逆性,从而维持了一种单向度的统治关系,而权力正是依赖于此种单向度。^⑦福柯描绘了能够导致“无法克服的非对称并排除相互作用”的纪律权力,而布希亚则谈论一种基于单向度的符号权力。虽然他们同样从日常生活的角度谈论了不可逆的权力,都意识到了权力与文化(当然福柯所关注的是学科的知识,而布希亚所关注的则是消费的符号)之间的关系,但是他们各自有关权力的理论还是存在着巨大的差异。这种差异不仅体现在他们各自所关注的权力类型的不同,以及他们感兴趣的社会领域的不同,而且还表现在他们对权力的理解和论述上。福柯主张权力对知识的逻辑优先性,而布希亚则视权力为编码系统的产物。福柯对纪律权力的探讨是相对具体的,他描绘了权力是如何生产知识并与知识一同在各种日常生活的机构安排中组建起再生产社会统治秩序的驯服的力量。而布希亚对权力的讨论则较为抽象,^⑧当他宣称当代一切传统的对立都已

^{①④} Baudrillard J., *The Consumer Society: Myths and Structures*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1998, pp. 34 ~ 35, 47.

^{②⑦} Baudrillard J., *Symbolic Exchange and Death*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1993, p. 23, 42.

^{③⑥} Baudrillard J., *For A Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 137, 211.

^⑤ 我们所使用的日常生活的政治概念显然是就广义上的力量关系而言的,但是它并不否认日常生活政治与狭义的党派或国家政治可能存在着复杂的关联。

^⑧ [美]贝斯特、[美]凯尔纳:《后现代理论》,张志斌译,中央编译出版社,1999年,第160页。



被超越的时候,他已经使得权力陷入了一种流动和不确定性之中,这使得他的权力理论在很大程度上远离了现实。不过在反抗压迫的议题上两人又同样的消极,福柯承认存在着超越纪律权力的可能性,却并没有给出任何实际的方案;而布希亚也同样没能给出任何颠覆编码统治的切实有效的规划。

无论是福柯还是布希亚都没有能够从阶级或群体之间的统治关系的角度展开对日常政治的研究。福柯拒绝围绕社会群体的统治关系来谈论权力,他把权力想象成是一种客观的关系状态,如果有什么个人或群体在这一关系中占据了优势或取得了利益,这充其量也只能是权力的一种后果。对于布希亚而言,权力所展现的也只能是符号的客体化战略。而依赖于传统力量(如有组织的大众、政治意识和政治组织)的阶级斗争不仅不能把握符号的运作不是基于力量而是基于差异这一点,^①而且本身也仅仅是以对现实的想象为基础的(布希亚认为无产阶级所争取的平等不过是一种符号的建构),其结果只能助长了编码的统治。^②无论是福柯还是布希亚都被他们自身的幻觉所困扰,从而极大地削弱了各自理论的现实意义,而列斐伏尔和德赛托的日常生活政治思想却一定程度地弥补了这一缺憾,从而深化和拓展了日常政治的研究。

列斐伏尔将20世纪50年代所兴起的新资本主义社会称为“消费被控制的官僚社会”,这个由现代技术和工具理性所主导的社会“建立在日常生活的组织之上(这也正是它的目标所在),恐怖正是日常生活组织的结果。”^③被压迫者并没有意识到这一异化的状况,就此而言日常生活是现代性的无意识。^④然而日常生活的异化并不是马尔库塞意义上的单向度的统治,日常生活并没有被统治秩序彻底组织和收编。^⑤正是在这一思路的指导下,列斐伏尔提出了战术与战略这对政治概念,在他看来既存在着资产阶级统治的战术与战略,也存在着无产阶级反抗的战术与战略。他写道:“因此日常的层次作为一种‘现实’将是战术的层次,它处于缺乏行动的、现实正在停滞和凝固的、由琐事所支配的层次与决定、戏剧、历史、战略和激变的层次之间。”^⑥被统治和被压迫的群体并没有在统治者的战术和战略所导致的日

常生活的停滞和凝固的异化状态中彻底沉沦,它们在其战术中展示着各种微观的力量和计谋,这是行动的层面。不过战术无法仅仅依据其自身而彻底变革日常生活,因为战术必须与战略相结合并接受战略的指导,正是战略为战术提供了超越的方向和目标。

列斐伏尔认为,任何群体都有其必须面对的相对不确定的未来,这打破了有关革命的历史宿命论,但也并不意味着纯粹的偶然性,“……日常也是非悲剧因素,是悲剧因素的来源及其赤裸裸的剩余物,是命运的空洞场所,充满了必然性、偶然性、自由、危险、确信、风险和安全的一种不确定的混合。”^⑦在非悲剧因素和悲剧因素之间的辩证关系暗示了日常生活的历史辩证法,异化的日常生活既是变革的产物也孕育着自身颠覆的命运,而命运则意指这一颠覆所具有的并非绝对的必然性,总是存在着颠覆的可能性(即时刻),但这个列斐伏尔赋予其总体性变革的乌托邦信心的历史“时刻(moment)”仅仅是众多可能性中的一个,它的不可避免的到来是无法以过去为基础而进行统计预测的。^⑧列斐伏尔肯定了历史变革的可能性来自于并存在于日常之中,^⑨这与其有关现代日常生活作为奠基性层次的判断是一致的,这在客观上也与现象学关于日常生活世界的基础地位的判断产生了遥远的共鸣,毕竟它们之间还存在着巨大的分歧。^⑩不过,列斐伏尔并没有主张“时刻”对异化的一劳永逸的消除,对异化的超越完全可能成为新的异化,失败必须被视为目标而非起点,^⑪他拒绝放弃历史的辩证法。

尽管列斐伏尔以一种乌托邦的激情和想象描绘了一种日常生活的政治理想,但是他并没有能够令人信服地论证其革命的构想,也没有能够摆脱异化理论缺乏合法性基础的困扰,^⑫他的革命理想更多地还是停留在一种浪漫主义的想象之中,并且缺乏

①② Baudrillard J., *Symbolic Exchange and Death*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1993, p. 80, 129.

③④⑤ Lefebvre H., *Everyday Life in the Modern World*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1984, p. 148, 117, 75.

⑥⑦⑧⑨⑩ Lefebvre H., *Critique of Everyday Life (vol. 2): Foundations for a Sociology of the Everyday*, London, New York: Verso, 2002, pp. 135, 137 ~ 138, 111, 351, 351.

⑪⑫ 郑震:《列斐伏尔日常生活批判理论的社会学意义——迈向一种日常生活的社会学》,《社会学研究》2011年第3期。



实质性的具体内涵。而德赛托这位列斐伏尔的学生则以其对战术与战略的截然不同的阐释向我们显示了另一种日常生活的政治立场,我们可以将其视为是对列斐伏尔的革命乌托邦理想的一种背离。不同于列斐伏尔,德赛托笔下的战略是统治者或强者的战略,而战术则是被统治者或弱者的战术,此种战术是德赛托日常生活政治理论的焦点。德赛托认为,战略是统治关系中的强者对权力关系的计算或操纵,它意味着一个具有意志和权力的主体(一种行业、一个军队、一个城市、一种科学机构)的存在,这个主体能够在它自己的场所中控制与其对手的关系。^① 被统治的弱者无法组织起属于自己的战略,他们只能生活在强者所控制的场所之中。但这并不意味着被彻底地征服或强者的绝对控制,因为弱者拥有战术即弱者的艺术。^② 不过弱者只能在强者的空间中面对强加于他们的统治秩序,他们不可能外在于这一秩序去组建一种反抗的战略,只能在一个统治的空间中勉强应对,以他们的智慧和计谋来为自己的生存赢得某种尊严。与列斐伏尔相比,德赛托放弃了有关反抗战略的乐观情绪,放弃了有关革命的宏大构想,转而在弱者的消极应对中寻找抵抗的线索。可以说德赛托将列斐伏尔所描绘的日常生活的消极方面加以放大,其充斥着统治战略的空间理论便打上了列斐伏尔的鲜明烙印,在此空间沦为了统治战略的工具,弥漫着一种类似于列斐伏尔的抽象空间式的总体化暴力。不过战术的存在打破了总体化的图谋,虽然它依赖于环境所提供的可能性,但是它所实践的却是一种不同于强者秩序的空间性(赋予现实以不同的意义),它并不是在遵循强者的法则,例如工作时的开小差显然不是工作场所的纪律所界定和认同的。^③

德赛托显然没有否定主体的能动性,但他并不反对抛弃启蒙的主体观念,在他看来日常实践的方法对实践者而言是无意识的,它不属于任何人。^④ 他有条件地保留了一种无意识的主体性,后者以其能动性组建了日常生活的反抗。然而,尽管德赛托反对把战略和战术的对立加以绝对化,战略总是试图征服、转化和瓦解战术,而战术则只能使用、操作和转移战略的空间,^⑤ 两者之间相互斗争甚至彼此改

变对方的存在,^⑥ 但战略并不能够将战术彻底地改变和吸收,这就在战略和战术之间进行了一种二元的划分,也就是在体现了统治秩序的社会结构和被统治者日常反抗的实践方法之间进行了一种二元的划分。德赛托并没有就这一过于简单的划分给出一种令人满意的解释,他一方面低估了统治秩序孕育一种反抗力量的可能性,另一方面则没有充分地阐明弱者是如何能够在强者的空间中形成其自身的战术的。导致后者的重要原因之一就是德赛托无法谈论弱者的日常生活空间,他将战略的内涵赋予了空间,而战术则将赌注下在了时间上。^⑦ 不过正如我们已经指出的,德赛托放弃了列斐伏尔的革命乌托邦理想,其所描绘的反抗的时间策略不能真正地突破秩序的底线。他用战争游戏来描绘战术与战略的关系实在是一种讽刺,因为他所描绘的战术的游戏距离即便是战争的比喻也还是太遥远了,德赛托的日常生活实践理论充其量只是证明不存在绝对的统治,不存在绝对的一同性,不存在完全消极的身体,如果他的理论仅仅满足于此,那么他的确达到了目的,但是他对于日常生活潜能的理解的确过于消极。

我们并没有穷尽日常生活转向的政治维度,例如埃利亚斯从人群的组织程度或者说凝聚力和整合程度的不同来探讨权力的差异,^⑧ 并以此来解释局内人(the established)与局外人(the outsiders)在日常生活中的支配关系。从而揭示了除对非人的物质(如武器或生产手段)的占有之外,人们在日常生活中所形成的群体的凝聚力和整合程度也是获得权力优势的重要途径。不过我们的研究已经足以揭示日常生活的政治问题是日常生活转向的核心议题之一,日常生活的政治以其复杂性和多样性向我们显

^{①②③④⑤⑥} Michelde Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984, pp. 35 ~ 36, 36 ~ 37, 29, 71, 30, 161.

^⑦ 德赛托显然受到列斐伏尔有关现代空间霸权和时间的解放意义的观点影响,从而无法洞见社会时空的多样性和时间与空间的非二元性(郑震:《空间:一个社会学的概念》,《社会学研究》2010年第5期)。

^⑧ Elias N. and Scotson J. L., *The Established and the Outsiders (The Collected Works of Norbert Elias, Volume 4)*, C. Wouters, eds., Dublin: University College Dublin Press, 2008, p. 4, 5, 7, 79, 187.



示了日常生活作为社会生活的基础所具有的无可替代的政治意义,它不仅是广泛意义上的各种利益群体相互博弈的社会时空,而且是阶级或国家统治的基础——从中建立起支撑广泛的社会统治秩序的权力网络,甚至也可以成为反抗乃至颠覆压迫的希望所在。

四、主客体二元论

到此我们不难发现,主客体二元论以各种不同的方式贯穿了整个日常生活转向的思考,它或者被有意或无意地加以倡导,或者成为批判和超越的对象。但正如我们所见,它往往在以某种方式被驳倒之后又以更加隐蔽的方式重新回到批判者的批判之中。尽管如此,日常生活的社会学家们还是为我们展现了克服主客体二元论的各种尝试,从而显示了日常生活这一基础世界在这一问题上的不可替代的重要性。

埃利亚斯认为所谓的纯粹自我与社会之间的对立的论调不过是人的网络与相应的人的自我意识形式的特定历史阶段的表达,^①在历史发展的过程中“部分由无意识所控制的个人的欲望和由其超我所代表的社会需要之间的紧张和矛盾不断地滋养了在由社会或环境(milieu)所调节的外壳中的自然的个体内核的观念,”^②个体正是因此才不言而喻地将他自己视为是内在的主体,而将社会视为是外在的客体。换句话说,自我与社会的二元对立是在现代资本主义社会的形成和发展过程中所产生的一种社会历史性的观念形态,它并不具有人们所主张的那种客观实在的特征(这种特征不过是自然态度的幻觉)。埃利亚斯进一步指出,与早期的简单社会相比,现代工业社会中人格结构和社会结构之间的和谐程度明显降低了。^③但这一立场却可能是引人误解的,因为真正不一致的并不是那个抽象的个人与抽象的社会,而是社会中高度分化的各种存在、利益和价值。因此用一种分析性(也就是一种人为性)的口吻来说,实际存在的是不同个体之间、不同群体之间、不同社会立场之间的不和谐,而不是将一个群体中的个体抽象出来,使之与另一个群体或社会立场相对立,以至于将后者也抽象地表述为社会整体,这就人为地造成了一种主客体对立的假象。

不过我们指出埃利亚斯陈述上的引人误解之

处,并不意味着否定埃利亚斯的日常生活社会学对于批判主客体二元论所具有的意义,相反他从日常生活的历史变革入手为我们展现了二元论偏见的历史来源,并且给出了一种独特的解释。埃利亚斯指出,行为方式文明化的原动力主要来自于日常生活的社会结构,也就是来自于人们在日常生活中相互关联或整合在一起的方式。^④这一立场明确地以一种关系主义驳斥了社会结构的实在论,社会不是外在于个体们并与个体相对立的客体,^⑤它是人与人之间、群体与群体之间的一种关系状态,日常生活世界的社会结构是关系结构,而人们所津津乐道的个体的独特性(个体性)和社会的相似性(社会的调节)不过是人与人之间的关系的两种不可分割的功能。^⑥由此,埃利亚斯以关系和功能取代了实在的客体,从而既否定了涂尔干意义上的社会实体,也否定了笛卡尔的心灵实体。埃利亚斯指出,要克服主客体相互外在和对立的观念,就必须在与整个运动的人类网络的关系中来看待个体自身(主体的欲望)与他的社会外壳(或者说超我)。^⑦事实上,无论是个体的独特性还是社会相似性都是个体所处的社会关系的建构。而社会关系网络对个体的建构并不只是消极的复制,个人既是硬币(社会建构的复制性和消极性的一面),也是骰子(个体的积极性和独特性)。^⑧埃利亚斯既反对主体主义和客体主义,也拒绝那种原本就相互分离的内在与外在之间相互作用的观点,在他看来个体及其行动只能从他参与建构的社会关系结构的角度来加以理解,一种关系是不能被还原至处于关系之中的任何一方的。^⑨换句话说,埃利亚斯试图以人们之间的关系网络或关系链条的本体论思路来取代传统的主客体二元论的本体论语境。此种关系主义的世界观并不否认个体在其行动中具有某种决策的余地,只不过后者是由社会历史性的关系结构所支配的,^⑩而且无论个体拥有怎样的强大的意志和智慧,他都无法打破关系网络的自主规律。^⑪

^{①②③⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪} Elias N., *The Society of Individuals*, New York, London: Basil Blackwell, 1991, pp. 31, 55 ~ 56, 147, 61, 55, 56, 55, 32 ~ 33, 51, 50.

^④ Elias N., *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000, p. 99.



日常生活世界的关系网络具有其自主的法则,生活在其不言而喻的自然态度中的个体正是在他参与建构的那种关系的支配下产生了主客体二元论的幻觉(尽管他自己并没有意识到这一点),这一幻觉不过是特定的关系结构所生成的一种特定的偏见。

然而当埃利亚斯确立了社会关系形态的本体论地位之后,他赋予这一关系形态的自主性和支配性却暗示了某种新的二元论风险。我们并不否认特定的社会关系相对于特定的个体甚至个体们可以具有某种先在性和支配性,不否认人们所共同建构的社会关系可能带来每一个个体所意料之外的后果乃至约束性。但是这并不能够证明社会的关系链条具有某种相对于社会行动者的逻辑上的优先性。埃利亚斯依然还是在个体与关系(或社会)的二分法中进行讨论,甚至理所当然地将关系凌驾于个体之上,用一种关系的决定论取代了实体的决定论。^①究其根本就在于,埃利亚斯并没有彻底根除还原论的逻辑,他没有能够真正地处理好社会关系与人的行动之间的本体论上的整体性,他依然沿用了二元论者的个体与社会的两分法,并简单地宣称要从社会的关系结构来理解个体。^②尽管将埃利亚斯解说为一个极端的客体主义者显然是不恰当的,但他的确忽视了问题的关键并不是回答个人与社会谁先谁后这个老问题,而是要超越这种提问的方式,超越这种提问的方式中所隐含着的笛卡尔主义的二元论暴力,正是这个暴力以埃利亚斯所描述的日常生活中的不言而喻的方式在其思想中发挥着某种隐蔽的作用。

深受埃利亚斯影响的日常生活理论家布迪厄也同样将克服主客体二元论作为自己的核心诉求之一。由于受到现象学传统的影响,布迪厄的实践理论实际就是一种有关日常生活世界中的不言而喻的实践活动的理论,但是布迪厄试图将现象学的主体视角与结构主义加以综合,从而建构一种非二元论的实践理论。布迪厄所理解的社会结构也是关系性的,它是个体和机构所占据的各种社会位置之间的客观关系。他采用了埃利亚斯的习性(habitus)概念,并主张客观关系结构与习性之间的双向的逻辑关系,并试图以此来克服二元论的错觉。然而,尽管布迪厄并没有将习性视为一个消极的产物,^③但是

他显然更加热衷于揭示行动者在其实践中对生活世界秩序的再生产,以及在这一再生产中所隐含着的未被意识到的暴力。如果我们可以将此种对习性的创造性的实际忽视看作学术的旨趣和批判的需要的话,那么布迪厄赋予客观结构以逻辑上的优先性的做法就不能不说是一种二元论的残余。他写道:“只有当遗产已经接管了继承人,继承人才可以接管遗产。”^④客观的建构总是先于个体的能动性发挥,此种将特定的关系结构相对于特定个体的优先性转化为一种逻辑优先性的做法显然犯了与埃利亚斯同样的错误,也就是说,布迪厄并没有真正地根除在客观结构和主观结构这一对分析性概念之间的还原论关系,他并没有能够与他所批判的客体主义划清界限。

五、结束语

到此,日常生活的琐碎、无聊、平淡、乏味被证明是最具欺骗性的表象,将日常生活贴上无足轻重的标签被证明不过是一个自我欺骗的幻觉,西方社会学的主流曾经长期地被这一幻觉所迷惑,从而遗忘了日常生活这个既熟悉又陌生的世界。它之所以长时间地轻视日常生活,其原因之一就是它无法理解和批判它自己的日常生活世界,它任由日常生活的暴力在它自身的话语中增殖,这一暴力的首要特征就是向它的受害者掩盖其自身的日常存在,这个存在越是看似透明和浅薄也就越是显得无足轻重,从此暴力高枕无忧,思想自我欺骗。然而日常生活的转向正是要突破那常识性的熟悉,从而面临那陌生的深渊。社会学不仅要面对它自身的前提甚至暴力,更要将更为广泛的日常生活纳入自身核心的视野,这不只是重新思考一个曾经被遗忘的角落,而是一场社会理论的重建。

作者单位:南京大学社会学院

责任编辑:秦开凤

^{①②} Elias N., *The Society of Individuals*, New York, London: Basil Blackwell, 1991, pp. 22 ~ 23, 61.

^③ Bourdieu P., *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 81.

^④ Bourdieu P., *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press, 2000, p. 152.

