

# 礼物交换： “崇高主题”还是“支配策略”？\*

刘拥华

**提要：**上个世纪 80 年代，在法国学术界，围绕莫斯和布迪厄之间礼物研究的分歧展开了一场声势浩大的争论。本文试图对这一“学术公案”予以分析。礼物交换所彰显出的社会原则是莫斯和布迪厄社会理论思考的出发点。在莫斯那里，礼物主要体现出一种社会团结的意向。而在布迪厄那里，则直接指向了有关支配方式的思考，换言之，基于时间间隔，行为的“策略”和象征性支配成为可能。我们将这两种礼物研究范式称为“社会范式”和“权力范式”。

**关键词：**社会 支配 习性 荣誉 神圣性 区隔

## 一、争论缘起：莫斯学派<sup>①</sup>与布迪厄

对礼物交换的理论化，尤其是由莫斯和列维-斯特劳斯所开创的礼物交换模式，构成了社会学消解社会与个人紧张关系的切入口，亦是我们追问社会/个人何以可能的的基本线索，因而得到了社会学与人类学持久的关注。反过来，对礼物的持久关注亦建构出了社会学与人类学经久不衰的想象力。在莫斯所奠定的经典传统中，对礼物的关注是基于“社会”何以持存以及建构团结纽带的维度展开的，这种礼物范式亦是在涂尔干“深度自我”的意义上进行的（渠敬东，1999；李猛，1999），

---

\* 本文曾在上海社科院社会学所组织的读书会上交流过，多谢诸位朋友的邀请以及中肯的批评意见。可以说，没有他们的邀请，我是不会如此辛劳地回到“礼物交换”的研究的。本文亦是 2009 年上海市哲学社会科学规划课题“政治社会中的德性与自由：涂尔干再研究”（2009ESH001）的阶段成果。

<sup>①</sup> 需要说明的是，学术史中并不存在一个独立而完整的“莫斯学派”，我们一般将以涂尔干为代表的理论学派称为“社会学年鉴学派”、“社会学学派”或者“社会学派”，莫斯是其中的核心成员。我们这里的“莫斯学派”，主要是指围绕莫斯的“礼物交换模式”而在法国形成的“在社会科学中反对功利主义运动”，这一运动与布迪厄关系大焉。

“深度自我”强烈地体现出某种自由与义务的完美结合，而自由与义务的完美结合亦就是莫斯意义上“总体的人”（*homme total*）的形象（荀丽丽，2005；王铭铭，2006；汲喆，2009）。

就涂尔干和莫斯两人的理论贡献，列维-斯特劳斯曾有过中肯的评论。他对涂尔干大加批判，认为涂尔干未能分清楚“简单”、“初步”与“先在”等基本概念，并企图将复杂的社会现象还原为简单社会现象的基本原则。因此，在 20 世纪的大部分时间内，英美社会学界将涂尔干贬低为一个幼稚的群体心智理论家，是不足为奇的。而列维-斯特劳斯则十分推崇莫斯的做法，认为用社会相互关系的概念来限定涂尔干的“社会事实”概念是十分必要的，并且在社会个体与整体之间引入中间分析层次和方面，比如象征、语言、心理等等也是有助于提高社会学理论的研究水平的。与涂尔干的进化论思维方式相反，他认为未开化人的具体性思维与开化人的抽象性思维并没有先后、等级之别，而是始终存在于人类历史上的两种相互平行发展、各司其职且相互渗透的思维方式（斯特劳斯，1997：4-5）。

上个世纪 50 年代，布迪厄最重要的工作无疑是在阿尔及利亚所进行的民族志研究，尤其是关于礼物交换的研究，可以说是奠定了布迪厄社会理论的基础，在此基础上他展开了对现代社会的分析。然而，这一分析所引发的争论至今余绪未了，很大程度上因为这一争论直接涉及到伟大的人类学家马塞尔·莫斯。当然，对礼物交换的解读，并非不存在分歧。<sup>①</sup>但关键的是，对礼物交换的解读，布迪厄和莫斯是两

<sup>①</sup> 法国学者本身亦对莫斯所代表的礼物范式进行了一定程度的反思，认为存在着两方面的缺陷，一是认为礼物交换范式具有太浓厚的乌托邦色彩，而完全忽视了市场和经济要素对生活世界的影响，因而是一种不现实的理论化；二是认为礼物交换范式具有强烈的宗教色彩，易导致政治灾难（汲喆，2009）。本文的研究则要指出，对莫斯所奠定的礼物交换模式还在另外一个维度上受到了强烈的批判，那就是布迪厄所开创的礼物研究的“权力范式”（布迪厄，2003）。更具具体而言，在布迪厄之前，就曾有多位声名显赫的社会人类学家对莫斯的分析提出异议，但需要指出的是，这些异议在根本上并不构成一种新的阐释范式。雷蒙德·弗斯（Raymond Firth）就认为莫斯误解了“豪”，将“礼物之豪”和“送礼者之豪”混为一谈。而在上个世纪的 60 年代，克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）和 70 年代的马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）都继续对莫斯提出了批评。前者用充满同情的心态认为莫斯有关“豪”的讨论是人类学家被土著迷惑住的最令人惋惜的例子；后者则批评莫斯忽视了“豪”的经济意义。甚至我们也知道，马林诺夫斯基是使用互惠原则而不是莫斯的“礼物之灵”来解释礼物交换的。但马林诺夫斯基的互惠原则却被学者们后来对美拉尼西亚和波利尼西亚、南亚等地的人类学研究所推翻，比如在南亚印度，地位高的种姓与地位低的种姓之间始终存在着礼物的不平等交换，甚至于对某些礼物，地位低的种姓都可以不用回礼。而在美拉尼西亚和波利尼西亚等地的研究则在某种意义上说明送礼者可能具有优势。因此，诸多的研究又不得不回到莫斯有关“礼物之灵”的主张上来。

条完全不同的路径，我们或可称之为“权力范式”与“社会范式”的区别。

布迪厄受莫斯对“声誉货币”分析的启发，把人们所拥有的职业地位、文凭学历、家庭出生、社会关系都归结为“资本”的范畴，资本的运作是以象征资本的形式实现象征权力的过程。资本的类型和数量构成了行动者在场域中的位置，而位置则直接制约着人类的行为和习性的形成。更关键的是，布迪厄从“礼物交换模式”出发所建构的是对现代权力运作方式的人类学洞察，亦即对权力象征性运作的分析。或者说，资本只有在转换成“象征资本”后才能“正当化”，这一转换过程经由“礼物交换”而达成。而“礼物交换”是在一种基本的“行为策略”的意义上进行的，这就是“象征资本”的基本内涵。进而言之，这一象征化过程之所以能够得以实现，缘于社会内化于身体当中的“习性”（habitus）。基于此，布迪厄更深刻地指出理论理性与实践理性之间的区别，以及社会科学应基于“客观化的客观化”而展开。故此，“礼物交换”被看作一种经由时间间隔而实行的“行动策略”，与莫斯传统分道扬镳。

这两条不同的分析路径，构成了布迪厄和莫斯学派之间的激烈冲突，甚至于“莫斯杂志”和“莫斯通讯”就是基于对布迪厄的礼物解读的批判而产生的。以让·鲍德里亚和阿尔·卡耶为代表的莫斯的忠诚者认为，布迪厄对礼物的解读是典型的功利主义式的。他们认为，这种庸俗的经济主义不啻是对莫斯传统的严重“背叛”<sup>①</sup>，尤其是后现代社会理论家鲍德里亚，对布迪厄的反对最为激烈。鲍德里亚原本准备跟布迪厄攻读博士学位，但在如何看待莫斯的“礼物交换模式”的问题上，他无法认同布迪厄从礼物交换中所牵引出来的问题。<sup>②</sup>“后来，他发表了著名的《符号政治经济学批判论集》，提出了在使用价值（物品的使用）、交换价值（货币与商品价值）之外，还存在‘符号价值’，它不仅与一切功利主义无关，而且是人类社会的基础”（毛斯，2003）。比鲍德里亚对布迪厄的批判更有影响力的是阿尔·卡耶所组织的“在社会

<sup>①</sup> 基于此，布迪厄不得不多次站出来为自己申辩，在布迪厄的学术生涯中，很少见他会为自己的某个理论观点受到批评而进行刻意的辩护，这不得不说是个例外。1994年，他不得不站出来为自己的观点作进一步的说明，1997年5月15日，他则在法兰西公学举办的“莫斯的遗产”研讨会上，回顾了莫斯的研究对他的影响（汲喆，2009）。

<sup>②</sup> 这里并不意味着鲍德里亚和卡耶之间就不存在争执，鲍德里亚更为彻底地批判现代社会对莫斯所分析过的“崇高原始主题”的背弃。所谓“崇高原始主题”就是对社会世界的象征行为的倚重。对鲍德里亚的这一后现代取向的理论诉求，有论者称之为“理论恐怖主义”。而卡耶至少还认为，礼物的交换法则并没有完全退出现代社会，虽然这一法则受到了现代社会的非人格化和抽象性、程序性的威胁（鲍德里亚，2006）。

科学中反对功利主义的运动”，“法国巴黎第十大学经济学与社会学教授阿兰·卡耶于 1980 年联络一大批经济学、社会学、人类学、管理学、历史学与哲学界的学者发起了声势浩大的‘在社会科学中反对功利主义的运动’（Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales，简称‘MAUSS’，即‘莫斯’），先后创办了‘莫斯通报’（Bulletin de MAUSS，至今已出了 25 期）和‘莫斯杂志’（Revue de MAUSS，至今已出了 16 期），试图通过对布尔迪厄经济主义的批判，恢复莫斯‘礼物交换模式’的真意，重建‘政治经济学’与‘经济社会学’。对于这一批判狂潮，布尔迪厄不得不做出回应。在 1992-1993 年的‘法兰西学院授课’中，他再次坚持自己对莫斯礼物交换模式的理解”（毛斯，2003）。由此可见，莫斯学派与布迪厄之间的分歧何其严重。

因而可以说，在有关礼物交换的解读当中，布迪厄直接与莫斯所开创的学术传统争锋相对，这亦构成了布迪厄社会理论的起点，本文试图立足于对这一“学术公案”的回顾来重新理解“礼物交换”。

## 二、“崇高主题”：礼物交换的社会范式

莫斯深受涂尔干的影响，但种种影响并没有局限莫斯，甚至于在涂尔干对原始宗教和分类行为的研究当中都可见到莫斯的身影。而莫斯对涂尔干社会理论的重新解释与适当超越，其重点就在于莫斯对涂尔干所阐发的人性的二重性的再理解，它消解了在涂尔干那里成为问题的“神圣—凡俗”/“社会—个人”之间的二元对立。这种再理解，在莫斯的人与物的“混融”当中得到了深刻地体现。因此，莫斯对“礼物交换”的分析，实际上构成了他回答涂尔干难题的基本线索，是对涂尔干工作的接续绵延。那么，到底应该如何看待“礼物交换”呢？或者说如何对“礼物交换”进行理论化呢？

莫斯的问题是，“在后进社会与古代社会中，是什么样的权利与利益规则，导致接受了馈赠就有义务回报？礼物中究竟有什么力量使得受赠者必须回礼”（莫斯，2002：4）？同时，莫斯亦强调指出他所研究的是交换的必要形式、相关的种种原则。在莫斯的意图中，对原始社会礼物的研究还直接指向对现代社会的思考，莫斯试图将对原始社会礼物的考察扩展到现代社会，亦即试图基于道德的维度来重构现代

社会的逻辑，重构现代社会人之为人、社会之为社会的逻辑。“礼物、礼物中的自由与义务、慷慨施舍以及给予将会带来利益等等主题，作为一种久被遗忘了的支配性动机的再现，又重新回到我们当中”，“只要社会、社会中的次群体以至社会中的个体，能够使他们的关系稳定下来，知道给予、接受和回报，社会就能进步”（莫斯，2002：209）。

回到莫斯的问题，为什么有回礼的义务呢？又如何理解这种义务？关键在于，在交换流通中，礼物超越其实物本质，而具有社会生命、具有社会人格。“总之，归根到底便是混融。人们将灵魂融于事物，亦将事物融于灵魂。人们的生活彼此相融，在此期间本来已经混同的人和物又走出各自的圈子再相互混融：这就是契约与交换”（莫斯，2002：41）。在这一过程当中，事物具有了人格，而这些人格又成为氏族的某种永久性的事物。财产和财富都被神圣化了。虽然在夸富宴中，对利益的追求是不予明言的，而利益逻辑实实在在存在着，但是，追求财富本身却不是目的，最根本的目的是荣誉和声望等等。<sup>①</sup>莫斯分析道：“人们之所以要送礼、回礼，是为了相互致以和报以‘尊敬’（des respects）——正如我们如今所谓的‘礼节’（des politesses）。但是，在给予别人礼物的同时，也就是把自己给了别人；之所以把自己也给出去，是因为所欠于别人的正是他自己——他本身与他的财物”（莫斯，2002：81）。

这种荣誉原则<sup>②</sup>，也就是一种经济、社会、法律与道德的“混融”，换言之，对礼物的“所有权”经由这种“混融”而具有了特定的涵义，这在马林诺夫斯基所描述的“库拉圈”中得到了具体而详尽的体现。莫斯分析道：“因此，人们固然对所收到的礼物有一种所有权，但却是一种特殊的所有权。或许可以说，这种所有权含有我们的各种权利原则的特性，尽管我们这些现代人与之天悬地隔。它既是所有权也是所有物，既是抵押品也是租借物，既是出售物也是购得物，同时还是寄存物、

<sup>①</sup> 对财产和财富的神圣化，是否与韦伯对新教伦理与资本主义精神的分析有某种关联？如果礼物交换是为了获致声望与荣誉而非利益本身，那么就与韦伯的分析有某种契合了。

<sup>②</sup> 我当然知道这里存在着几乎是无法消解的难题，也即是帕斯卡尔所谓的，人类最基础性的追求乃是对荣耀的追求。这也是人之优秀的最显著性的符号，因为不管你在这个世界上拥有多少物质财富、是否健康和舒适，倘若你没有被人敬仰，你不会感到满意。这个帕斯卡尔式的命题，在布迪厄那里则构成成为象征暴力的原始基础，也成为需要反思的核心对象，然而，这毕竟是一个难题（Bourdieu, 2000:166）。布迪厄自己也认为，行动的价值并不表现为它指向一个经济目标，而是行动本身，它无视它的经济功能，而仅仅关注于它的社会功能。所以，我们能够知道，自我尊重（self-respecting）的人必定会一直忙于做些事情，而不是无所事事。但是，莫斯学派的人会认为布迪厄实际上还是偏离了这一预想（Bourdieu, 1979:24）。

托管物和受托须转交给第三者的物品：因为给你的条件就是要让别人来使用它，要转交给第三者，即所谓‘murimuri’（远方的伙伴）。这就是马林诺夫斯基所发现、观察和描述的经济、法律和道德的复合（complexus），的确十分典型”（莫斯，2002：47）。是荣誉原则，是在实践活动当中的身体和心智感受导致了对礼物交换的参与。

基于荣誉原则而产生的相互义务感，将所有人都整合在一起、“混融”在一起，彼此难以分离。“通过对美拉尼西亚和波利尼西亚的部分民族的考察，我们已经勾勒出了这种赠礼制度的确凿形象。那里的物质生活、道德生活和交换，是以一种无关利害的义务的形式发生、进行的。同时，这种义务又是以神话、想象的形式，或者说是象征和集体的形式表现出来的：表面上，其焦点在于被交换的事物，这些事物从来都没有完全脱离它们的交换者，由它们确立起来的共享和联合是相当牢固的；而事实上，这些被交换的事物的持久影响作为社会生活的象征，则是直接转达了使古式环节社会中的那些次级群体凝聚起来的方式；正是通过这种交换，各个次群体不断地彼此交叠，并感觉到相互间都负有义务”（莫斯，2002：61-62）。这种感觉，便是一种集体情感的存在。

在表现极端的夸富宴中，亦能见到这种荣誉原则。莫斯认为，在古代社会，“reconnaissance”一词在法文中有认识、承认、认可、侦查、感谢等义，这是理解礼物交换的一个关键点。“夸富宴作为一种财物的散发，就是‘确认’（reconnaissance）的一种基本行径，这种认可即是军事的、法律的、经济的，也是宗教的；而且在每一方面均兼有该词的种种含义”（莫斯，2002：73）。布迪厄认为，这种形式的“确认”是一种昂贵的付出，甚至会得不偿失，所以稍后才发展出“场域”意义上的“确认”方式。但“确认”的需求是存在的，人类这一诉求并没有发生太多的变化。莫斯说道，“无论怎么看，财富在这一过程中都既是赢得声望的手段，也是实用的事物。但是，难道我们能以为我们就可以置身其外吗？对我们来说，财富不也首先是支配他人的手段吗”（莫斯，2002：170）？换言之，莫斯反对纯粹地成为某种经济理性的主体。与此同时，基于这种集体情感，我们可以将礼物交换过渡到一种基本的社会秩序，或者说，社会如何可能与个人如何可能在这里一起获得了实现。“对个体目的的一味追求有害于整体的目的与整体的平和，有害于整体的工作节奏和整体的欢乐，结果反而也不利于个体自身。”因而，一种“社会”的意义必然被提出来。“大家发觉，只有让人们确信

他们为别人也为自己所付出的忠诚劳动，将一生得到忠诚的报偿，才有可能让他们好好工作。交换的生产者感到——他们向来有这种感受，只不过这一回这种感受更加敏锐——他们所交换的不仅仅是产品或劳动时间，他们同时还给出自我的某种成分，他们给出了他们的时间和生命。因此，他们要得到补偿，要得到礼物，即使是微薄的礼物。拒绝给他们的这种补偿就会促使他们怠工，把他们的效率降到最低”（莫斯，2002：173-174）。

这种集体情感是礼物得以继续进行的缘由，它更是被莫斯称为“灵力”。这种“灵力”，一方面使物与人“混融”起来，使物不能离开其原来所归属之人，另一方面则正是因为这一“混融”，亦使得被送出之物要回到归属地。莫斯认为，在礼物交换中，存在着一种神秘而又实际的力，它使各个氏族联结在一起，又使之相互区分；它使它们有所分工，同时又进行交换。进而言之，“在这些社会中，个体、群体还有次级群体都能够感觉到他们各有拒绝契约的作主之权：这促成了他们在财物流通中慷慨大方的一面；但从另一个角度来讲，在正常情况下，他们既没有权利拒绝，也不会从拒绝中得到利益；就此而言，那些与我们相距遥远的社会与我们的社会又是十分贴近的”（莫斯，2002：168）。

这是一种完美的生活方式。礼物交换对于完美的生活而言，至关重要。“它使整个部落跨出了原有疆界的狭小范围，甚至超越了它们原有的利益和权利的圈子”。“礼物交换制度已经渗入到了特罗布里恩人经济生活、部落生活和道德生活的方方面面。诚如马林诺夫斯基所言，他们的生活已经‘浸淫’其中。生活就是不断地‘送与取’。生活贯穿着一条兼容了由于义务或利益，出自慷慨或希图，用作挑战或抵押的送礼、收礼和还礼的持续之流”（莫斯，2002：55-56）。这种情境下的个体睿智而大度、无私而真诚、崇高而简单，“这种法律——我们将要讨论的日耳曼法亦然——之所以停顿不前，其关键在于他们未能将经济与司法的观念加以抽象和划分。不过他们也不需要这么做。在这些社会中，氏族与家庭既未能相互区分，也未能区分它们的行动；无论是多么具有影响力和多么明智的个体，也不懂得要把自己和其他人对立起来，不懂得要把自己的行为和他人的行为区分开来”（莫斯，2002：60）。

通过对原始礼物交换的分析，莫斯意图指向现代社会。莫斯和涂尔干都试图使现代社会趋向于一种完全可以与古式道德媲美的同样类型的道德。其根据在于，无论何种社会类型的人类，并不存在两种不同的智慧。莫斯说，“因此，我们在生活中所采用的原则其实都是由

来已久的原则，而且在未来仍会有效：这就是要走出自我，要给予——无论是自发的还是被迫的；这种原则是不会错的。毛利人有一句精辟的谚语这样说道：

**Ko Maru kai atu**

**Ko Maru kai mai**

**Ka ngohe ngohe.**

送取相宜，一切如意。”（莫斯，2002：165）

莫斯主张不可以将两种社会形态完全隔绝开来，以为各成完整的系统却没有延续和相似。现代与古代的纠结尤其体现在莫斯对“reus”的词源学意义的系谱考察中。经典的解释是将之理解为“有罪的”“负责的”（这只是引申的涵义，直接的涵义是指受约束的个体），这体现了一种先验的历史观，以为个人的公法，尤其是刑法是原始法律，而物权和契约则是现代的、精细的现象。莫斯分析道，“reus”是指接受了他人的“res”的人变成了“reus”，也就是说，成为了由于物本身，亦即物之灵而使其受“reus”之约束的个体。莫斯认为，“reus”的意思是指：1) 为物所拥有的人；2) 牵涉物的交付事务的人；3) 有罪者，承担责任者。据此可以推断，所有那些有关契约、“nexum”、“actio”（行动）的“准罪”（quasi-delit）理论也就比较容易理解了。莫斯进而言之，单单收有某物这一事实，就会使接受者处于一种不确定的准有罪状态，一种在面对送物者时精神上的卑下状态和道德上的不平等状态。而“emere”（买）一词，“‘卖’意指送走或带走，‘买’于古人有接受之意”（莫斯，2002：122-124）。买卖，在古人那里，则直接对应着“送取”之意。这亦即是说，在早期的词语当中，我们能够推断出现代涵义。质言之，现代和古代的区别，并没有我们所谓的那么明显和决断。

莫斯认为，现代社会中我们也需要回归到一种群体性道德，某种程度上也是向古代社会回归。这种群体性道德，在国家、市场、公共援助机构、退休基金、储蓄银行、互助社团、资方和被雇佣方等等群体行动中可以找到。他说得很明确，“国家及其次群体所要关切的是个体。社会想要重新发现社会的细胞。而社会是以一种奇特的心态来寻找和照顾个体的，这心态既掺杂了权利的情感，同时也包含有其他一些更为纯粹的情感：仁慈之情、社会服务之情、团结之情等等。礼物、礼物中的自由与义务、慷慨施舍以及给予将会带来利益等主题，作为

一种久被遗忘了的支配性动机的再现，又重新回到我们当中”（莫斯，2002：160）。

莫斯既提出要在某种程度上回归到古代社会的道德，也即一种群体性道德上去，同时，也意识到重构一种现实与理想巧妙结合的新道德的必要性。在这种新道德中，存在“高贵的支出”，有更多的信义、同情和慷慨，有对投机者和放高利贷的限制。同时，个体也应该劳动。必须要让个体依靠自己而不是依靠别人。另外，个体也要保护他们的个人利益或群体利益。要警惕过分的大方，也要防止自私自利和个体主义（莫斯，2002：162）。因此，莫斯说，“人们能够而且应该回归古式的、基本的道德；由此我们将重新找到一些生活与行动的动机，其实这些动机目前仍被为数众多的社会与阶层所熟稔”（莫斯，2002：162）。这种回归是涂尔干一直倡导的，莫斯称之为一种“伟大的进步”。那么，如何实现这一目标呢？他说，“人们应该重新回到法律的坚实基础，回到正常的社会生活的原则上来”。“他们的行为举止既会考虑到自己，也会考虑到社会及其次群体。这种道德是永恒不变的；无论是最进化的社会、近期的未来社会，还是我们所能想象的最落后的社会，都概莫能外。我们已经触及到了根本。我们所讲的甚至已经不再是什么法律，而是人，是人群；因为自古以来经纶天下的乃是人和人群，是社会，是深埋在我们的精神、血肉和骨髓中的人的情感”（莫斯，2002：163）。只有在这样的基础上，才能真正实现道德与经济的契合。

总括地说，我们需要一个团结的社会。团结的秘诀在于：对立却不能互相残杀、给予却不牺牲自己。“善与幸福就在于此，在于克制下的和平，在于共同劳动与个别劳动相交替的恰当节奏，在于财富集中后的再分配，在于教育所倡导的彼此的尊重和互惠的慷慨”（莫斯，2002：183）。而礼物交换所体现出来的荣誉原则与混融状态都使其最为符合莫斯团结社会的旨趣。因为，礼物交换的目的并非是工具性的，而是情感性和道德性的。礼物本身的实际价值是没有意义的，它的价值在于交换过程所体现出来的文化意义与社会意义，在于它所附有的声望、荣誉和象征力量。质言之，礼物交换研究重新定义和回答了霍布斯的“社会秩序”命题，甚至奠定了法国社会学派的根基。更进一步而言，莫斯和涂尔干所开启的这一视角，对于以社会契约论为核心主旨的理论而言，不啻是当头棒喝。在这里，我们意识到社会秩序的形成并非单凭理性就可以成就，人们是通过情感性与道德性的礼物交换建立起人、物、人之间的混融关系，进而构成有机整体。

在莫斯之后，诸多有关礼物的分析都不得不回到莫斯。鲍德里亚深受莫斯的影响，亦紧跟莫斯的步伐。鲍德里亚甚至将莫斯所描绘的古代社会礼物交换称为“崇高主题”。涂尔干和莫斯对鲍德里亚的影响主要体现在象征性交换概念的相关分析上，鲍德里亚对此的分析主要见于《象征性交换与死亡》一书，“一般说来，象征性交换包含着‘获取和回报、给予和接受……礼物与对应礼物的循环’等各种一般的和可逆的过程。”象征性交换所体现出来的原则是与资本主义社会中的经济交换原则相反的原则，“与资本主义经济中发现的那种生产性交换相反，象征性交换是非生产性的；它是以自身的解构而不是创造一种重复不断的商品交换循环为目标；互惠是一种持续和无限的过程，而不是限制在某种特定的商品交换上；因此，与（资本主义社会中那种）无限制的商品生产和交换相比，（在象征性交换的世界里）存在着一种对商品交换原则的严格限制”（瑞泽尔，2003：121）。

鲍德里亚严格地在象征性交换原则的基础上来看待原始社会，认定此两者不能分离。对于原始人而言，吃饭、饮水及各类生活都是象征性交换的实例。鲍德里亚试图在对原始社会这种非理性的方式进行颂扬的前提下展开对现代社会的批判。今天的社会却完全不是如此了，“在这里上述类型的工作——或者更一般地说，象征性交换——似乎正在走向终结”。象征不再具有任何价值。换言之，鲍德里亚坚持“象征性文化的优先性和在西方世界发现的模拟秩序的脆弱性与易受攻击性……根据布希亚，象征性秩序有一种原始的本质，它最终将被展示为一种较高的秩序”（瑞泽尔，2003：123）。因此，在鲍德里亚看来，礼物交换所体现的是一种“崇高的原始主题”，这与布迪厄大异其趣。

### 三、从“崇高主题”到“支配策略”：基于时间概念

那么，不得不问的是，为什么布迪厄对礼物的分析会遭致如此激烈的反对呢？下面我们来看看布迪厄的相关分析。礼物交换所彰显的社会原则是莫斯和布迪厄社会理论思考的出发点。然而，在莫斯那里，礼物主要体现出一种社会团结的意向，或者说，莫斯秉持着涂尔干的社会理论传统，始终在个人与社会“混融”的维度上来探讨社会何以可能/个人何以可能。而这种“混融”在最基本的涵义上是道德问题，这直接构成了涂尔干和莫斯对社会学作为一门“道德科学”的期待。在布迪

厄那里，则直接指向了有关支配方式的思考，换言之，他认为在礼物交换温情脉脉的表象之下，其实是象征权力运作的过程。在原始社会，礼物交换构成了最为基础的资本积累方式，它以象征的形式实行占有和支配。与此同时，这一象征过程之所以能够得到实现，关键在于一种身体化和心智化的“习性”的形成。在莫斯意义上的“声望和荣誉感”，在布迪厄的意义上则是身体化的“习性”。这样一来，“习性”概念构成了布迪厄分析礼物交换的重要方面。而更重要的是在礼物交换当中的“时间间隔”，布迪厄对莫斯礼物范式的突破首先便是从“时间”概念入手的。因此，莫斯和布迪厄的研究构成了礼物研究的两种经典范式，前者我们称之为社会范式，后者我们可以称之为权力范式。

社会范式在涂尔干和莫斯那里是最为基本的立场，也是现代社会何以可能的基本方案。涂尔干与莫斯一致，对社会抱有莫大的期待，这种期待不是乌托邦主义的，而是一种实际的趋向对社会集体意识的期待。这种意识是一个社会存在的必不可少的根基，社会在本质上就呈现为一种道德实在。作为道德实在的社会是对个人性的规定。“因此，我们必须从某种他们所尊敬和自发地服从的权威那里接受这种规定。只有社会才能直接地和整体地，或者通过它的某一个机构起到这种节制作用，因为社会是唯一胜过个人的精神力量，而且个人承认它的优势”（涂尔干，2007：264-265）。道德实在并非以一种确定的制度性事物的方式存在，但确实实在起着核心作用。在社会中，我们看到，人们会指责过穷日子的富人，但如果他过分追求奢侈，也会受到指责。节俭的人提出任何的抗议都是徒劳的，但一个人完全不必要地消费太多的财富总是会引起公愤。“因此，有一种真正的规章制度，尽管并不总是具备法律的形式，但相当精确地规定每一个社会阶级可以合法地力求达到的最大限度富裕”（涂尔干，2007：265）。道德实在，对人产生制约和压力，同时每个人都模模糊糊地感受得到。“在这种压力下，每一个人在他的范围内模糊地意识到他的奢望所能达到的极限，而且丝毫不想超出这个极限。至少，如果他遵守惯例并服从集体的权威，也就是说，如果他具有良好的道德素质，他就会感到提出更多的要求是不应该的。这就为情欲规定了目标和极限”。“他的幸福处于稳定的平衡状态，因为这种平衡状态是确定的，某些失望不足以打破这种平衡”（涂尔干，2007：266）。什么是社会？在涂尔干和莫斯的意义上，社会是一个道德实在，这种道德实在能够保证个人处于某种稳定的平衡状态，稳定的平衡状态就是一个有序和温情的社会。

然而，涂尔干和莫斯意义上的稳定的平衡状态，在布迪厄看来，是一种象征权力支配下的秩序，其形成关键在于象征权力的作用。因此，象征权力取代了涂尔干和莫斯的道德实在的概念，成为布迪厄对稳定的平衡状态的解释。权力概念替代了道德概念和社会概念，成为布迪厄的核心概念。在莫斯学派看来，这是无法容忍的转变，甚至是“背叛”。

布迪厄如何具体展开对莫斯的批判呢？1994年，布迪厄再次针对莫斯与列维-斯特劳斯的礼物交换原则进行了分析，以强调自己对象征权力运作的主张（布尔迪厄，2007：155-162）。而之前的更为全面而深入的分析见于1980年的《实践感》一书。“莫斯从这一分析开始，就把馈赠交换描绘成一连串不连贯的慷慨行为；列维-斯特劳斯把它定义为超越交换行为的互惠结构，馈赠要有回赠。至于我，我曾提出，这两种分析中缺乏的东西就是馈赠和回赠之间时间间隔的决定性作用，事实是，在所有社会里，实际上，人们并不立刻归还所接受的东西——这也许会被退回去——这已是大家心照不宣认可的事”（布尔迪厄，2007：155）。在这里，时间概念被引入进来，成为了关键概念。

或者说，这里的关键是时间，实践的时间。与科学实践的元时间性不同，实践完全内在于时间，与时间紧密联结在一起，它在时间中展开，也在策略上利用时间。所以布迪厄说，“实践的时间结构，亦即节奏、速度，尤其是方向，构成了它的意义”（布迪厄，2003：126）。参与游戏者，也就被卷入到游戏当中，专注于将来之可能性，使自己与世界的将来同一。他必须在紧迫性中作出即时的决定，这些决定是依据客观可能性之将来的现实性。“游戏的意义乃是游戏之将来的意义，是将其定义赋予游戏的游戏历史的方向之意义。”并且，“参与游戏且专注于游戏的人，并不是使自己适应于他人之所是，而是使自己符合他之所预见，符合在被直接感知的现实中预见到的事物”（布迪厄，2003：126-127）。实践逻辑，或者说一种实践感，一种习性，是一种身体逻辑，深深地铭刻于身体之中，既无有意识的反思又无逻辑的控制。

很自然地，布迪厄“便思考这个间隔的功能：为什么回赠必须往后推，而且有所不同呢？因而，我指出间隔的功能是切断馈赠和回赠之间的关系，使得这两个完全对称的行为显得像是单独的、毫无关联的两个行为”，“一切发生得好像区别馈赠与礼尚往来的时间间隔就是使那给予的人认为自己的馈赠是一种没有回报的赠与，使报答的人认为

自己的回赠是无动机的,而且不是因为初始的馈赠决定的”。礼物交换,基于时间间隔,从而将行为的“策略性”发挥到了极致,这一“策略性”强调结构主义框架中行动者能动性的重要性,从而区别于僵化的结构主义决定论。布迪厄认为,这种结构本质并非不为人所知,在卡比尔地区,布迪厄就收集到了许多叙说礼物是一种烦恼的谚语。“不管怎样,初始行为是对接受的人的自由的侵犯。它蕴含着一种威胁,它强迫人回报,要回报得更多;此外,它形成了义务,在造就了欠人情债的人的同时,它成为一种履行方式。”但是,布迪厄亦深刻认识到,这种结构本质被集体压抑住了。“因此,在馈赠交换中,重要的是,两位交换者通过中介的时间间隔,无意识地、不约而同地竭力隐瞒或掩饰他们造成的客观事实”(布尔迪厄,2007:156-157)。

接着,布迪厄指出了象征交换经济的两个重要特征,<sup>①</sup>其一是这是一种具有双重真实,难以同时掌握的实践,这双重真实指的是行动者意识到这种结构本质,但在集体舆论下竭力掩饰这一结构本质,其二是说明禁忌,即对礼物价格的言明是一种禁忌,比如人们送礼物时,要把价格标签撕掉。“在馈赠中,价格应该是暗含的:我不愿意知道真实的价格,而且,我不愿意别人知道这个价格。一切都好像商量好了,避免对被交换东西的相对价值表示明确同意”<sup>②</sup>(布尔迪厄,2007:159)。

时间概念的引入同时意味着对礼物交换的分析必然要超越礼物的赠予与还礼是受互惠性原则支配的观念,而要意识到在这一过程当中,还礼受到“策略性”时间间隔的控制,时间概念在这里发挥着关键性作用。还礼的礼物不但是不同的,而且是推延的(deferred)。“这样,行动者不是作为互惠原则的有意识的甚或无意的遵奉者,而是作为通

<sup>①</sup> 布迪厄曾分析道,经济交换行为只有当它本身成为目的的时候,它才能为资本主义体系的发展提供支持,而在传统社会当中,经济交换行为履行着比现代社会更多的职能。而它本身成为目的,则是政治势力作用的结果,这一人类学的考察与波兰尼对市场经济的分析如出一辙(Robbins,1991:176)。

<sup>②</sup> 涂尔干将“神圣”与禁忌紧密地联系在一起,神圣事物被定义为被禁忌隔离的、受到禁忌保护的對象(涂尔干,1999:47)。如果意识到涂尔干社会理论当中的社会与个人之间的内在紧张,我们甚至可以认为,这种对神圣事物的定义实在是出于无奈之举。因为在很大程度上,神圣事物的作用发挥不得不归结到“集体狂欢”,而这是对社会世界的一种“断裂”,本身就存在着潜在的危险(涂尔干,2006)。莫斯亦重视禁忌,但他并不特别强调禁忌所体现出来的区分和神圣化功效,而是刻意要表明一种“混融状态”:人与物、人与社会、人与人、集体与集体、精神与物质、当下与未来的混融。布迪厄对禁忌的强调则是在两个方面展开的,一是在“无意识”的层面分析这种神圣化效果,另一个则是侧重分析禁忌所产生区隔功效,所发挥的“合法化”功效。而这一切是在“象征”的意义上进行的,是行动者与社会世界的“合谋”。

过时间作出回应的策略者，参与礼物交换的社会互动”（斯沃茨，2006：114）。这一“策略者”形象类似于游戏参与者，他们在日常实践当中始终尝试沿着制约与机会的曲径运动，这一曲径是在其过去的经验中未被完全把握的。但这种“策略性”并非精密的理性计算，而是基于一种“实践感”。“卡比尔人使用策略不是基于有意识的理性计算，而是基于一种‘荣誉感’，这种荣誉感指导着复杂的挑战、回应、拖延、侵略、报复、藐视等策略。荣誉感来源于通过实用的方式把特定情境中适当的或可能的东西加以内在化的一系列倾向”（斯沃茨，2006：115）。

忽视时间就无法把握实践的逻辑，甚至是在破坏实践逻辑，这正是客观主义者们的错误。实践活动是在时间中被建构的，并因此而具有了意义和方向，同时也使得实践策略成为可能。布迪厄批评客观主义将互惠循环的“机械法则”理解为赠品交换的无意识原则，这无异于“把多元设定归约为单一设定，把分解和不可逆转的序列归约为完全可逆的总体”（布迪厄，2003：154），从而完全破坏了实践的逻辑。正是因为时间，因为对时间的掌握和控制，成就了礼物交换的魅力。礼物交换不仅仅只是物与物之间的流通，在任何社会里面，它都具有象征作用，也就是说，礼物交换本身就是一种象征交换，具有隐秘的社会特质。在礼物的交换中，回赠应该是延期的和有差别的。在布迪厄看来，之所以要将这双重差别引入到分析的理论模型中来，“因为赠品交换的运作必须有一个前提，即个体和集体不识交换之客观‘机制’的真实，也就是即时回赠所无情揭示的真实，也不识交换所必需的个体和集体作用：是馈赠和回赠得以充分的时间间隔有助于我们把交换关系感知为不可逆关系，而交换关系始终有可能呈现为可逆的、也就是说既是负有义务的又是功利的”（布迪厄，2003：166）。时间和礼物的差别在这里的重要意义就在于，使作为交换的运作条件、受到集体支持和认可的自我欺骗成为可能。“赠品交换是一种社会游戏，这种社会游戏若要得以进行，游戏者必须拒绝了解，尤其是拒绝承认游戏的客观真实，也就是客观主义模型所揭示的真实，而且他们还必须倾向于付出自己的努力、关切、细心、时间，以促成集体的不了解”（布迪厄，2003：167）。也就是说，礼物交换具有功利性，而只有对此不识，方能使礼物交换持续下去。“馈赠和回赠之间的间隔，作为否认工具，能使完全矛盾的主观真实和客观真实共存于个体经验以及共同判断之中”（布迪厄，2003：169）。而这正是客观主义所无法克服的悖论，它能揭示客观真实，但客观真实在实践中是被否认的，因此，在需要考

虑集体信念的场合，它只能确立一些不是为人不知而是被抑制的事实，从而显得非常机械。而集体的努力之不识，就是一种集体信念。“这种抑制被铭刻于实践的结构本身，并因此而成为实践之全部真实性的组成部分”（布迪厄，2003：170）。

进一步而言，此类行为类似于游戏，“性情倾向最好的例子无疑就是游戏感：做游戏的人深入地吸收了某种游戏规则性后，做必须做这件事情时所应该做的事，而不需要把必须做的事情明确提出来作为目的”（布尔迪厄，2007：161）。这一游戏感亦就是布迪厄所强调的“实践感”或者“荣誉感”。在研究卡比亚地区农民时，他深刻地意识到，农民的社会团结与联系建立在情感与荣誉上而非在编成法典的规则上。社会规范内化于每个人，而不是彼岸的理想或者强制性的条文（斯沃茨，2006：114）。社会纷争并非通过法庭得以解决，而是通过“荣誉感或正义感加以解决，这种荣誉感或正义感依据每个具体的案例而不是一种理性的和形式化的司法作出判决与惩罚”（Bourdieu,1965:22）。

布迪厄从“荣誉感”或“正义感”出发，对实践的游戏性质以及内在于时间的特性大加阐发，并最终引申出“习性”概念（habitus）。换言之，习性概念与支配关系紧密关联。布迪厄认为，在支配关系的再生产没有得到客观机制保证的社会组织当中，被个人或集体确认而不断强化的习性的恒定性对支配关系的维系具有十分重要的作用。质言之，这类社会组织秩序的基础就主要体现在对头脑和习性的支配秩序上，它极力使集体记忆现实化，使集体的历史、知识、经验在后来者身上得以再生产（布迪厄，2003：83）。换言之，布迪厄对礼物的分析侧重于礼物交换所体现出来的权力行使以及社会关系的再生产问题，也即通过礼物的形式来维系统治与权力的行使。礼物交换所形成的资本形式不是某种经济资本，因为礼物交换的逻辑否定经济利益；也不是文化资本和社会资本，而是一种象征资本形式，也就是说，通过礼物交换的形式，某种信任关系或者说认同关系得以产生。也可以说，这就是礼物交换的直接目的。布迪厄称这种关系为象征资本。

进而言之，在布迪厄的理论脉络中，对习性与支配关系的阐释是基于对前资本主义的“象征资本”的分析，或者说，习性所发挥的象征性支配功效是在象征资本的基础上进行的。在前资本主义社会当中，由于否认“赤裸裸的利益关系”，所以在此情形之下，“经济资本”本身倘若要发挥作用，就不可能经由直接的利益关系体现出来，而只能通过一种隐蔽的方式运作，这种隐蔽的方式也就是指在这种“经济资本”

得到承认、信任、认同的时候的运作。那么，经济资本、社会资本、文化资本在得到承认的情形之下，就被称之为象征资本形式。象征资本是其余三种资本形式的观念化。“我们通过感知范畴（categories of perception）把握这几种资本时，这几种资本呈现的就是象征资本的形式”（Bourdieu,1992:119）。布迪厄接着说，“象征资本就是这一被否认的资本，它被承认是合法的（善行引起的感激可以是该承认的依据之一），也就是说人们不知道，象征资本在经济资本不被承认的情况下，可能与宗教资本一起组成唯一可能的积累形式”（布迪厄，2003：186）。在生产落后时代，有些实践活动，比如因经济危机、政治冲突或农活紧迫所造成的非常需求，是家庭本身所无法解决的，此时则需要依靠集体提供的无偿援助才能满足。布迪厄认为，这种情况下的劳动交换，是变相出卖劳动力，或者是在暗中强征劳役，但是这种占有在实践活动中是不识的。这里所进行的是从礼物交换到社会再生产或者权力运作的逻辑分析，充分体现了布迪厄与莫斯学派之间的区分。

#### 四、宗教神圣性与区隔：布迪厄社会理论的原点

之所以花费这么大的篇幅来讲述这件历史公案，实在是因为布迪厄与莫斯学派的争论构成了布迪厄理论的原点。离开对这一公案的理解，就无法真正理解布迪厄，这绝非夸大其辞。换言之，涂尔干和莫斯笔下的礼物交换所体现出来的是某种基于社会的神圣性，这种神圣性具有宗教的内涵，甚至就是前现代社会的生活宗教。这是因为，在这样的社会形态当中，宗教与其他社会领域并没有得到充分的分化，生活就是宗教性的、道德性的，或者说，礼物交换就是典型的宗教和宗教仪式。我们认为，礼物交换更多的是仪式性意义上的。而更为关键的是，宗教的神圣在布迪厄那里转换成了一种经由实践感所体现出来的“信念”、一种“理所当然、毋庸置疑”的状态、一种在任何社会、任何机构、任何群体都需要的“实践理性”。所有这一切，又都是经过象征化的过程而实现的，而这一过程最终所实现的是对社会的区隔。也就是说，涂尔干、莫斯礼物交换的宗教神圣，变成了布迪厄这里的社会区隔的神圣。“符号权力是一种‘神圣化’的权力，是使对象变得神圣的权力。布尔迪厄就这样把神圣的概念与合法性——特别是在高雅文化与艺术中的合法性——联系起来”（斯沃茨，2006：55）。而布迪

厄的社会学，亦就是一种“关于神圣的社会学”。

在行动的意涵上，对神圣概念的理解还不得不回到一个中介性的概念，即习性上来。习性概念能够更为充分地体现出这种神圣是如何在“内在性”、“自发性”和“无意识”的意义上实现的。上述的分析已经揭示出，此类“实践知识”、“实践感”直接引发着适合特定情境的适当行动，它们是一种内在化的行动倾向系统。这便是布迪厄的“习性”概念。这一概念在布迪厄那里最初是用来反对行为的唯智主义、尤其是理性选择和实证主义的唯物主义模式的。而基于习性概念，我们会知道人们为什么会竭力回避这一结构本质，什么原因导致这一回避成为可能。首先要意识到，象征交换经济是以某个既无意图又不计算，并且很容易进入交换游戏的社会行动者作为前提的，这与经济学的经济人相互区别。其次，这一切都是基于行动者的性情倾向，或者说习性概念。<sup>①</sup>“但是，在每个行动者身上，有许多客观的和内在的社会机制，使得透露这一秘密的想法，从社会学观点来看，是难以想象的”（布尔迪厄，2007：160）。原因在于，“是因为他们从童年起就处于这样一个世界，在那里，馈赠交换被社会建立在性情倾向和信仰里，因此而摆脱人为地使之出现的悖论”（布尔迪厄，2007：158）。这意味着行为完全是以意图以外的东西为原则的，换言之，后天所获得的性情倾向使行为可能而且被理解为合情合理。正是在这里，我们才会提出，“习性”或者“荣誉感”导致了对社会世界的神圣区隔，这种区隔行为是无意识的，是一种基本的对社会世界的“信念”（doxa）。这样一来，神圣区隔便与象征权力关联起来。因而布迪厄笔下的行动者或说行动，表征出来的是对社会世界的一种信念态、一种实践感、一种心神投入、一种对游戏赌注的倾注和向往。这就完全区别于理性行动者形象，而是一种类似于游戏者的形象。所以，布迪厄的场域概念在此游戏的意义上，才能得到明晰的阐发。

进一步而言，布迪厄经由礼物试图说明的是，礼物交换所体现出来的原则是一种最为基本的区隔原则，它使得你知道该做什么不该做

---

<sup>①</sup> 习性是历史化的产物，是一套特定的潜在的行为倾向系统，是实践活动的组织与生成原则。由于其本身就是特定条件的产物，因而在特定条件下其能适应客观的实践意图，从而使行为活动协调一致。习性排除了一切意图和计算，“它取决于直接铭刻于现时的客观可能性——要做或不要做某事、要说或不要说某事——，取决于排除了慎重考虑而迫切要求变成现实的可能的将到来”（布迪厄，2003：81）。换言之，习性是一套转换和调节机制，类似于仪式活动所发挥的作用。

什么<sup>①</sup>。而这种“成为你之所是”，便是“道德”，否则，便会受到集体舆论的谴责。布迪厄通过“习性”、“荣誉感”以及“实践感”所要阐释的亦就是这种社会区隔。毫无疑问，这种基于“信念”关系的社会区隔，是一种身体和心智行为，它超出了意识的范围，在无意识的层面发挥作用。<sup>②</sup>与此同时，它亦发挥着正当化社会的功效，以无意识的形式产生对社会的认知，这便是一种“合谋”意义上的“象征权力”，亦或是“象征暴力”。这样一来，在莫斯与涂尔干意义上的宗教神圣性，转换成了布迪厄意义上的经由习性与象征所实现的社会区隔的神圣性。这意味着，前现代社会与现代社会一样，区隔的神圣性都是在象征的维度上施行的，得到了习性和象征化过程的保障。象征化过程在现代社会便是一种“正式化”或者“制度化”的过程，基于此，布迪厄才会对国家有深刻的分析，这种深刻的分析建立在国家所发挥的象征作用之上。

就这场学术公案而言，莫斯学派与布迪厄之间的分歧主要集中在以下三个方面：

其一，在莫斯学派看来，符号（象征）经济有其独立的运作规则，区别于经济主义的利益原则，且正因为其区别于经济主义，是一种优越而崇高的社会事实。布迪厄则与之相反，他试图在符号现象中引入经济主义的原则，来说明经由符号交换所掩饰而实现的象征支配与权力关系，尤其是对“策略”行为的说明就最为充分地说明了布迪厄的理论意图。这同时也意味着在布迪厄那里，符号交换经济不但不是崇高的，也没有自身的自主性原则，而是从属于社会客观存在的物质性结构。而这一点，是莫斯学派所无法容忍的。

其二，莫斯学派认为，这一崇高的原始主题与现代社会相去甚远，而现代社会的悖论与困境亦正是源于对这一崇高原始主题的背弃与偏离，就此而言，现代社会是堕落与卑贱的象征，对现代社会的救赎亦要回归到这一崇高的原始主题。布迪厄则不这么认为，他从礼物交

<sup>①</sup> 象征权力就是一种神圣化的权力，而习性所发挥的社会区隔以及对社会区隔的正当化，在布迪厄的《区隔》一书中得到了最为充分的阐释。“品味是对分配的实际控制，它使人们有可能感觉或直觉一个在社会空间中占据某一特定位置的个体，可能(或不可能)遭遇什么，因而适合什么。它发挥一种社会导向作用，引导社会空间中特定位置的占有者走向适合其特性的社会地位，走向适合位置占有者的实践或商品。在给定了被选定的实践或事物在社会空间中的分布，以及其他行动者就商品和群体之间的对应所具有的实际知识的情况下，它意味着一种实际的预期，即预期了这种实践或事物所具有的社会意义和价值是什么”（Bourdieu,1984:466-467）。

<sup>②</sup> 在布迪厄看来，我们生活在一个已经命定的、分类化的客观性之中，而所谓的“信念”，也就是对这些命定的、分类的客观性的不言自明的、“前反思性”的接纳，在这个意义上，布迪厄说，这是一种“命运”，一种有决定性影响的道德“命运”。

换的符号经济中直接推演出了现代社会的运作逻辑，当然，他是基于场域的正式化与制度化原则来分析现代社会的支配形式的，但这一支配形式的最初来源无疑是礼物交换的符号经济所体现出来的“实践原则”，只是在形式上有所突破，而并无原则上的分殊。这亦正是亚历山大对布迪厄的批判的核心所在，亚历山大认为这样一种推理逻辑无疑是粗疏的、简单化的。“贯穿布迪厄经验研究之始终的粗略的、现成的以及庸俗的元历史，假设了三个主要历史阶段。在传统的封建时期，经济的不发达允许甚至要求宗教把各种支配关系伪装起来，因而产生了各种被从符号角度神秘化的跨阶级的团结形式。随着工业资本主义的出现，这种伪装变得既没有必要存在、也不可能存在了，因为阶级的支配第一次采取了一种有效的非个人的形式”。而在晚期资本主义时期，“这种祛除巫魅在面对经济方面和政治方面的迫切需要时，被世界的复魅状况取代了——用布迪厄的话来说，被人们重新开始的对符号神秘化的强调取代了”（亚历山大，2003：225）。

其三，莫斯学派认为现代社会的道德建构理应回溯到这一崇高的原始主题，而后结构主义者对现代社会的诸多批判亦基于这一原始主题/现代主题的二元对比之上，布迪厄一方面忽略了社会的道德维度，在一个权力无处不在的社会当中，谈论道德无疑是一种奢侈。如果说布迪厄那里还有道德维度的话，那就是“成其为所是”便是道德。另一方面，布迪厄则转向认为现代社会与原始社会具有本质上的同质性，体现在支配方式的相似性之上。

从宗教神圣到社会区隔，或者说象征支配的这一转变，意味着涂尔干和莫斯意义上的“崇高的原始主题”渐趋消失，取而代之的是一个为特定“赌注”而展开象征斗争的世界。这同时也意味着，涂尔干和莫斯社会理论的主题被改变了。“这样，布尔迪厄关心的是分化的功能以及整合的功能。对布尔迪厄而言，最紧迫的问题不是——对于涂尔干来说则是——团结是如何得到强化的，而是在一个以等级、冲突、斗争为特征的社会秩序中，团结是如何被建构出来并得到维持的”（斯沃茨，2006：56）。这无疑是“对于涂尔干秩序问题的修正主义的研究”（DiMaggio，1979）。因此，我们亦能知晓，在涂尔干社会理论中占据核心位置的“失范”问题为何在布迪厄理论体系中无影无踪了。

#### 参考文献：

布尔迪厄，2007，《实践理性—关于行为理论》，谭立德译，北京：三联书店。

- 鲍德里亚, 2006, 《象征交换与死亡》, 车槿山译, 南京: 译林出版社。
- 李猛, 1999, 《论抽象社会》, 《社会学研究》第 1 期。
- 马塞尔·毛斯, 2003, 《社会学与人类学》, 余碧平译, 上海: 上海译文出版社。
- 马塞尔·莫斯, 2002, 《礼物》, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- 汲喆, 2009, 《礼物交换作为宗教生活的基本形式》, 《社会学研究》第 3 期。
- 皮埃尔·布迪厄, 2003, 《实践感》, 蒋梓骅译, 南京: 译林出版社。
- 渠敬东, 1999, 《涂尔干的遗产: 现代社会及其可能性》, 《社会学研究》第 1 期。
- 瑞泽尔, 2003, 《后现代社会理论》, 谢立中等译, 北京: 华夏出版社。
- 斯沃茨, 2006, 《文化与权力: 布尔迪厄的社会学》, 陶东风译, 上海: 上海译文出版社。
- 列维-斯特劳斯, 1997, 《野性的思维》, 李幼蒸译, 北京: 商务印书馆。
- 涂尔干, 1999, 《宗教生活的基本形式》, 渠东、汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- , 2007, 《自杀论》, 冯韵文译, 北京: 商务印书馆。
- 王铭铭, 2006, 《物的社会生命》, 《社会学研究》第 3 期。
- 荀丽丽, 2005, 《“礼物”作为“总体性社会事实”》, 《社会学研究》第 6 期。
- 亚历山大, 2003, 《世纪末社会理论》, 张旅平等译, 上海: 上海人民出版社。
- Bourdieu, Pierre 1965, “The Sentiment of Honour in Kabyle Society.” In J. G. Peristina (ed.), *Honour and Shame: The Value of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- 1979, *Algeria 1960*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 2000, *Pascalian Mediations*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, Polity Press.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago press.
- DiMaggio, Paul 1979, “Review essay on Pierre Bourdieu.” *American Journal of Sociology* 84.
- Robbins, Derek 1991, *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*. Boulder & San Francisco: Westview Press.

作者单位: 华东师范大学社会学系  
责任编辑: 杨 可

文章来源: 《社会学研究》2010 年第 1 期

中国社会学网 [www.sociology.cass.cn](http://www.sociology.cass.cn)