

幻象與共謀： 布赫迪厄論秩序的自我持存

賴曉黎

國立台灣大學社會學系

本文聚焦於布赫迪厄對秩序問題的再問題化：歷史中，專斷永恆化以及秩序自我持存的可能性條件。通過誤認與委婉，我們區別了禮物與債務，進入以禮物交換為原型的象徵交換理法，並在象徵交換理法中，確立了不同於物質利益的象徵利益。布赫迪厄進一步將這種利益的複數性運用到社會生活的所有面向，並呈現出場域（遊戲）的多樣性。遊戲通過幻象的作用，得到聖化並具有正當性，同時正當性也讓幻象得到神聖性。因此，作為聖化的構成性權力，通過強加與自然化的過程，象徵權力生產出某種專斷性的正當化；而象徵暴力則是將構成了的權力，內化為宿命性的信念式順從，亦即，象徵暴力讓社會位置的偶然性被誤認為必然性，並將象徵權力強加的專斷的正當性認作自己的限制乃至宿命。如此，在共謀關係中被支配者的展現出兩面真理：專斷的正當化與強加的自然化，以及從順從的反抗到怨恨的辯證。然而，在幻象的共謀與共謀的幻象這種無限循環裡，我們面對的是被支配者的信念式順從。這就是專斷永恆化以及秩序自我持存的可能性條件。

關鍵詞：禮物交換、象徵權力、象徵暴力、幻象、共謀

Illusio and Complicity: Bourdieu on the Self-perpetuation of Order

Shau-lee Lai

Department of Sociology, National Taiwan University

This research focuses on Bourdieu's re-problematization of the problem of order: in history, the conditions of possibility for "eternalizing the arbitrary" and "self-perpetuating order." Through misrecognition and euphemism, we can distinguish the gift from the debt; besides, we enter the economy of symbolic exchanges, which is based on the gift exchange as the archetype. Then, we establish firmly the symbolic interest that differs from the material interest in the economy of symbolic exchanges. Further, Bourdieu applied the plurality of interests to all aspects of social life and displayed the multiplicity of fields (games). By the effects of *illusio*, games are consecrated and legitimated; meanwhile, *illusio* are consecrated also. Therefore, as the power of constituting consecration, symbolic power produces the arbitrary legitimately by the processes of imposition and naturalization. Symbolic violence that internalizes power is constituted as fatalistic doxic submission. Namely, symbolic violence misrecognizes not only the contingency of social position as necessity, but also the legitimacy of the arbitrary imposed by symbolic power as self-limitation or even destiny. For that reason, the twofold truth appearing by the dominated in the complicit relation is "legitimatization of the arbitrary and imposed naturalization" and "from the submissive revolt to dialectic of resentment." In the infinite cycle of *illusio*-complicit and complicit-*illusio*, however, what we confront is the doxic submission of the dominated, and this is the condition of possibility for eternalizing the arbitrary and self-perpetuating order.

Keywords: gift exchange, symbolic power, symbolic violence, illusio, complicity

「But I tell you these walls are funny.
 First you hate them.
 Then you get used to them.
 Enough time passes...
 ...you get so you depend on them.
 That's "institutionalized."」

~ "The Shawshank Redemption"

一、引言

一般相信，現代秩序問題的提出以霍布斯為起點。在《利維坦》第十三章中，¹ 霍布斯論證：以人在身體官能與心智的平等為起點，在希望平等以及缺乏信任的狀況下，力量或計謀成為人自我保存的必要手段。在這種戰爭狀態中，每個人都處於暴力死亡的威脅下。最終，只有讓眾人敬畏的共同權力，才能終止這場每個人對抗每個人(this war of every man against every man)的戰爭。通過這種精密分析，霍布斯主張：終止自然狀態下的悲慘狀態，過渡到文明社會或政治社會的條件，就是人們通過社會契約，同意將自己的自然權力讓渡給一個擁有至高權力(sov​er​eign)的權威，即利維坦。²如此，人即他人之狼(homo homini lupus)得以抑制，秩序與安全方能維持。

* 文中多次引用布赫迪厄文獻部分，為節省篇幅予以縮略。雖說本文引用以英譯為主，然因筆者亦有參考中譯，為免掠人之美，將中英參考頁碼一併列出。引用格式為：文獻縮略，英文頁碼／中文頁碼。然而，筆者引文多處參考英譯本重譯，恕不一一詳列，請讀者特別留意。縮略對照表如下：

IOW: In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology

LP: The Logic of Practice

OTP: Outline of a Theory of Practice

PM: Pascalian Meditations

PR: Practical Reason: On the Theory of Action

RA: The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field

1 本段討論，參見：Hobbes (1996: 86ff)。

2 霍布斯的定義為："Leviathan called a Common-Wealth or State, (in latine Civitas) which is but an Artificial Man"(Hobbes 1996: 9)。

帕森斯在《社會行動的結構》（以下簡作《結構》）中，肯定霍布斯提出的秩序問題之餘，同時將他認作效益主義(utilitarianism)的典型。³ 帕森斯批評霍布斯以激情(passions)為人類行動的基礎，而理性只是激情的僕人。於是，在目的與合理性的規範性特徵上，霍布斯的秩序理論就出現了以下的問題：一方面，就激情是互不相涉的、隨機變化的諸行動目的而言，理性地從事於激情如何可能；另一方面，就不排除暴力與詐欺的手段而言，避免致力於相互毀滅或征服如何可能。前者的行動目的是獨立的，因而是任意的、隨機的，而後者否認目的的隨機性，且目的的獨立性也就消失了。「效益主義兩難」(utilitarian dilemma)⁴ 是帕森斯質疑霍布斯秩序理論的關鍵，亦即：效益主義的目的概念無法建立社會秩序。可以說，帕森斯秩序理論是從對效益主義的這個詰難開始的，既批判效益主義的弱點與困境，同時也架構起自己思想與理論的核心。

為了避免效益主義的秩序問題，帕森斯提出以單元行動(unit act)⁵ 為核心的分析模型，即：志願的行動理論(voluntaristic theory of action)。根據這個模型，每個行動者都有自由意志，並在外在於行動者的特定情境中行動。然而，除了作為條件的特定情境的限制外，一切行動都會受到規範(norms)的限制。在加入規範性取向(normative orientation)這個重要元素之後，帕森斯主張目的絕非任意的、隨機的，理性的工具化也不僅是達成目的的效率的禁嚮，它們同樣都受制於既有的價值規範，亦即：一切行動都存在著主觀與客觀、規範與條件之間的某種張力。

亞力山大在總結《結構》一書的經典性地位時，指出帕森斯本書

3 本段討論參見：Parsons (1968: 89ff)。

4 帕森斯理解的霍布斯，與《利維坦》中的理論主軸是否相同、批判能否成立，這些爭議非本文主題，本文也無意進一步討論社會契約與社會秩序之間的關聯。本文只是著重在帕森斯指出的：在效益主義行動理論的主張下，成立社會秩序的不可能性。參見：Parsons (1968: 64)。

5 單元行動是一個純理論分析模型中的核心概念。帕森斯用來描述一個假定的情境中的假定行動者，它不具有獨立存在的形式，只有從特定參照系的角度來看，可以把它設想為一個單元。參見：Parsons (1968: 43ff)。

的三個重點：⁶ (1)社會學是關於秩序問題的學科。帕森斯將霍布斯問題理解為：是什麼讓「社會」結合在一起？(2)對秩序問題的任何解決都包含行動的研究。要避免霍布斯的利維坦，必須維持行動的基本自由，即帕森斯所謂的「志願論」。(3)如果行動者為爭取意義而奮鬥，他們就會主動朝向提供評價標準的規範。這些共享的標準可以稱之為價值，而通過價值的內在化，秩序問題以一種反霍布斯的方式得到解決。

帕森斯的解決方案，帶來許多不同的理論爭議。《結構》一書中，他的觀點創造了秩序與衝突、秩序與行動的基本二分，而鉅觀與微觀社會學的二分，也是圍繞著帕森斯開展出來的基本論題。⁷ 這些二分不僅撕裂並困擾社會學理論的發展，同時也激發新理論的嘗試：連結、彌合甚至超越這些二分。布赫迪厄(Pierre Bourdieu)就是其中一位重要的理論家。

與帕森斯強調價值規範對社會秩序的決定性影響不同，布赫迪厄的起手式從反對各種虛假的二律背反(false antinomies)⁸ 開始：主體／客體、行動／結構、機械論／目的論等一長串的不當二分中，秩序與行動、秩序與衝突自然也包含在內。這些對張關係不僅不恰當地割裂社會世界，並且通過相互強化對方，這些二元對立同時也掩蓋了社會世界的真相。真相必然具有兩面性，⁹ 即既有客觀面也有主觀面，既是社會世界的產物也幫助生產社會世界。

事實上，布赫迪厄將帕森斯定位為客觀主義陣營中的一員。¹⁰ 客觀主義的秩序強調一種社會律(social law)的崇拜，雖說意圖與主觀主義對立起來，卻沒有與主觀主義完全斷裂。行動者只是從有創造力的人，換成受制於僵死定律的人。然而，要想正確地觀察社會世界，社

6 本段討論參見：Alexander (1998: 95)。

7 這些二分法的詳細討論，參見：Alexander (1998: 95-96)。

8 這些對張可以說是布赫迪厄的招牌起手式，即：現象學與結構主義、主觀主義與客觀主義，或者社會現象學與社會物理學。亦請參見：Swartz (1997: 65ff/2006: 76ff)。

9 有關真理的兩面性(the twofold truth)，參見：PM (188ff/222ff)、PR (95-96/157-158)。

10 本段討論參見：OTP (83/173)。

會學者就不能以自己建構的模型來看待所有行動者。正如布赫迪厄將帕森斯建構的志願論行動理論模型，稱之為學究謬誤(scholastic fallacy)：¹¹ 這種錯誤傾向於把邏輯的事物(things of logic)認作事物的邏輯(logic of things)。¹² 更重要的是，在無時間性的客觀定律中，實作者的策略完全無用。應該說，在客觀秩序的模式裡，無視於時間的作用，這正是布赫迪厄與帕森斯客觀主義秩序模型的分離點。¹³ 因而，對布赫迪厄而言，帕森斯強調的秩序問題就有重新思考的必要。

二、提問

驚訝於性別不平等這樣的現象可以橫亙人類社會如此之久，布赫迪厄稱之為「專斷的永恆化」(eternalizing the arbitrary)¹⁴ (Bourdieu 2001: vii)。事實上，男性支配如此深植我們的無意識和社會實作，也符合我們的集體期待，以致於不容易表示質疑、更難以提出挑戰。「信念的悖論」(paradox of doxa)¹⁵ 這個概念，是他用來描述：

世界的本來秩序，及其單行道與禁止進入符號（不論字面義或比喻義）、其義務與懲罰，大體上受到尊重；逾越、顛覆、違法和『蠢事』並不多見……；或者，更令人驚訝的是，建制秩序及支配關係、權利與獨有權力、特權與不公正，除了少數的歷史偶發事件之外，能如此輕易地終極自我持存(perpetuates itself)，而最無法忍受的生存條件常常可以被認作可接受甚至自然的現象。(Bourdieu 2001:1)

11 所謂學究謬誤就是：學者想來的概念建構，但是他把自己的觀點偷偷放進行動者的認識模式；亦即：將處理對象的方法強加給對象。例如，經濟學者創造的經濟人(*homo oeconomicus*)。參見：PR (130-131/202)、Bourdieu and Wacquant (1992: 70n)。

12 參見：OTP (30/63)、LP (49/75)。

13 這正是布赫迪厄批判的：客觀主義將他建構的「實在的模型」(model of reality)直接等同於實作的「模型的實在」(reality of model)。參見：OTP (29/62)。

14 Arbitrary，有任意、專制以及武斷等意含，本文譯作專斷，並依行文譯作任意專斷。有關暴力、法律以及秩序的任意專斷性，參見：PM (94ff/104ff)。

15 Doxa 是希臘文，有意見、輿論及信念等含意，本文譯作信念。

從長時段的歷史來看，兩性關係只是冰山的一角。國家、階級、種族、族群、貧富等問題，似乎千年不變，而政治上、經濟上、文化上的不平等，似乎永無止境。特別是處在地球村的時代，許多問題的規模越大、範圍越廣、甚至有越演越烈的趨勢。然而，在多次無效的抗議與抗爭之後，兩極化的態勢隱隱成形：或者肆無忌憚地升高衝突，或者冷漠疏離地退縮撤守。若真要來一場翻天覆地的革命，似乎又遙不可及。「凡合理的就是現實的」，這種理想主義的期待，似乎只能寄託於夢想或烏托邦。相反的，支持既有秩序、要求維持現狀，也就是主張「凡現實的就是合理的」那些力量，似乎更容易存在、更難以撼動、也更長期穩固。簡言之，維持既存的社會秩序成本低廉，而改變現狀的代價卻相對高昂。

因此，秩序問題必須重新提問：專斷的永恆化如何可能，以及，秩序的自我持存(self-perpetuating)如何可能？

一般以為，為了鞏固自身利益，支配者無所不用其極地使用武力威脅、體制迫害、血腥鎮壓等明顯暴力，讓被支配者懼於淫威、憚於權勢，不敢反抗。然而，正如休謨(Hume)指出：「由於力量總是在被統治者這邊，除了輿論或信念(opinion)之外，統治者別無支持」。顯然，統治者或支配者得到輿論或信念的支持，被統治者或被支配者的力量就難以發揮，亦即，被支配者接受或同意的正當性支配，則反抗的可能性就很低。¹⁶

那麼，這些我們信以為真、理所當然的正當性信念是如何創造出來的？我們何以接受這些信念？從被支配者的角度而言，問題可以轉換成：我們認識的世界與社會世界的關係為何？兩個世界之間的符應

16 在支配關係中，支配者本來就能自由地改變場域規則，或者任意專斷地制定規則，並讓這些對他有利的規則長期有效。可以說，支配者種種惡形惡狀、強取豪奪的行為並不少見，應該可以說是常態，甚至在思考支配關係時被認作常數。另一方面，特別在長期的支配關係中，從消極的不反抗到積極的認同，被支配者的配合又是必不可少的環節，也是維持穩定秩序的關鍵。無論多不合理、隨意亂改、甚至自相矛盾，支配者制定的規則都有人接受，也有人為之辯護。參見：*PR* (55-56/107-108)。正如 Benjamin 所言：「所有的統治者都是他們之前的征服者的後裔」(Benjamin 1968: 256)，以及「被壓迫者的傳統教導我們，我們生活其中的『緊急狀態』並非例外，而是常規(the rule)」(Benjamin 1968: 257)。

關係(correspondence)如何形成？

與一個口令一個動作的命令(command)不同，¹⁷ 社會秩序的效用有賴於服從秩序者的實行。然而，源起於神話、虛構或者專斷的秩序，不可避免地帶有暴力的遺跡，惟有通過例行化(routinization)形成的約定俗成(convention)或習慣，最終成為社會秩序不可質疑的權威，甚至是所有社會知識、分類及價值的基本預設，即集體的信念。通過各種社會機制及國家機器，反覆灌輸、銘刻，最終具體化在身體上，這個信念卻不是作用在意識層次，而是以一種身體的傾向(disposition)¹⁸ 方式存在，在特定的情境下自然而然地被引發出來。可以說，「社會秩序不過是身體秩序」(PM 168/198)。事實上，多數人輕易地為少數人支配，是因為被支配者接受或同意支配者的權威，亦即，相信秩序的正當性。然而，要維持長期的支配關係，就必須將正當性的信念自然化成為無意識層次上的身體傾向。因此，真正的問題不是支配者，而是被支配者對既定秩序的信念式順從(doxic submission)。

因此，要了解不公不義的社會秩序何以能夠以極低的代價長期維持，就必須如實呈現支配者與被支配者之間的客觀關係，以及在支配關係中被支配者被動甚至反動的種種行徑。¹⁹ 這正是布赫迪厄開創的象徵權力理論的重要貢獻：通過象徵權力的分析，讓不可見的權力關係變得可見，讓不公平的支配關係明顯，讓結構性的暴力清晰、透明。要想正確掌握支配者與被支配者之間隱微的權力、鬥爭乃至暴力關係，我們有必要對布赫迪厄象徵權力的相關論證，進行深刻且細密的研究。

17 本段討論參見：PM (168-169/198)。

18 Disposition，一般有習性、秉性、性情及傾向等含意，本文譯作傾向。請注意 position-disposition 字源上的關係。

19 就社會學的傳統立場而言，本文容易有美化支配者以及責備受害者的批評。然而，一方面，不能一味妖魔化支配者，並樂觀地相信只要打倒支配者就會迎來公平正義的社會；另一方面，賦予被支配者道德光環甚至精神上的優越性，並悲觀地以為被支配者的處境反映出社會淪喪的危機。兩造的污名化或理想化，既很難不失真又容易形成規範性論述，只會削弱分析的正確性。在「可恨之人必有可憐之處，可憐之人必有可恨之處」的辯證思考下，本文還是期待如實的分析支配形式。因而，據實以報、如實呈現，才是本文想要達成的真正目標：既不悲觀，又非樂觀，而要實觀。

然而，布赫迪厄這種秩序問題的再問題化，目前尚未得到足夠的重視。一方面，由於布赫迪厄作品的詰屈聱牙、內容又富含辯證式的矛盾衝突，在解讀上有相當的難度；另一方面，儘管有關布赫迪厄社會學理論的二手詮釋絕不少見，然而一般的研究進路過於偏重《秀異》中著名的公式，即：〔（習氣）（資本）〕+場域=實作(Bourdieu 1992: 101)。²⁰ 因此，對布赫迪厄的解讀就有一定的成見與套路，不容易看到他在象徵權力面向的精采討論。

但是從政治社會學角度的詮釋，斯沃茨(David L. Swartz)是一位值得注意的詮釋者。在早期的著作中，Swartz (1997)已經相當詳實地處理了布赫迪厄的關於象徵權力的相關議題，他的研究進路明確地聚焦於以權力為核心的解讀。直到最近，Swartz (2013)仍持續深化這個研究方向。不過，他轉而著重於強調在政治與國家中象徵權力的作用與影響，以及其中知識分子扮演的角色等問題。

然而，這種研究取徑忽略了，作為人類學者，布赫迪厄的理論觀點是由卡比爾人的田野研究工作逐漸形成。在 *OTP* 與 *LP* 這兩部重要的理論著作中，禮物交換都是布赫迪厄討論的起點，再逐步展開象徵交換理法(economy of symbolic exchanges)²¹ 的整個論證。Swartz 對禮物交換的討論付之闕如，而忽略了禮物交換作為象徵交換理法的原型，對相互糾結、相互交織的象徵權力與象徵暴力之間明確的差異，以及從象徵權力到象徵暴力的機制，相關的討論就不免有所缺憾，²² 也難以充分掌握象徵權力理論裡的相關重要概念，如誤認、委婉化及怨恨等。換言之，他較缺乏從經濟社會學的角度審視布赫迪厄理論：通過批判經濟人(*homo oeconomicus*)，在禮物交換的模型中建立起象徵

20 例如：根據研究(Sallaz and Zavisca 2007)，1980 到 2004 這四分之一世紀中，美國主流社會學對布赫迪厄的關注並未衰退，主要研究的關鍵概念為：capital, field, habitus 和 symbolic power。

21 相較於現代使用的經濟或經濟學，布赫迪厄的 economy 概念指稱的範圍要寬廣許多。不局限於理性選擇下的經濟人假說形成的理論，這個概念還運用到榮譽與誠信(honour and good faith)、象徵交換等非物質性的理路或法則。故本文中譯為理法。

22 Swartz 的區分：象徵權力是強加象徵意義的權力；象徵資本則是有權威這麼做，或強加象徵意義需要的某種被承認的權威；而象徵暴力則是扭曲個體自主與興趣的效用。參見：Swartz (2013: 83-84)。但有關象徵暴力，筆者有不同的解釋，詳下。

交換理法的一般性。²³

從批判經濟人出發，布赫迪厄認為這個經濟學者的正統概念，是人類學者眼中的怪物。²⁴ 因為經濟學者構想的經濟人是理性的、會計算的、自利的個體，在他眼中只有利益²⁵的理性計算，而他的行動由經濟利益決定。然而，布赫迪厄以為經濟利益的單一性無法完全包括社會實在的多樣性。「簡單地說，嚴格的經濟實作理論只是實作經濟學一般理論的特別例子」(OTP 177/350)。在對阿爾及利亞的研究中，布赫迪厄不僅展現了一個經濟社會學的範例，同時也發展出一套一般研究的經濟社會學。

借鑒於韋伯的利益概念，²⁶ 布赫迪厄將利益的概念應用到整個社會世界。他的理論環繞著利益、場域、習氣(habitus)²⁷ 以及各種不同的資本形式。社會中的諸多場域以及次場域，都有自己獨特的利益與邏輯。通過主張利益既是場域的運作條件，又是場域運作下的產物這個前提下，布赫迪厄強調象徵利益的自主性，並反對經濟決定論的主張。²⁸ 在利益的促使與驅動下，任何強調自己站在客觀的、非利益的(disinterested)高度，主張自己的優越性，都只是一種意識形態。但行動者身處場域（或遊戲）中，布赫迪厄以習氣來描述行動者的遊戲感：與場域契合且又不全是認知作用的實作傾向。習氣與場域的存有論共謀與契合(ontological complicity)，提醒我們必須超越虛假的二律背反，並看到兩者相互作用、相互糾結的關係。

質言之，要重新考慮秩序問題或者讓秩序問題再問題化的關鍵是：象徵權力的研究不能忽略作為象徵交換理法原型的禮物交換。但

23 有關布赫迪厄在經濟社會學方面的貢獻，參見：Swedberg (2003: 47-49)。

24 布赫迪厄對經濟人的批判，參見：OTP (30/63-64)、Bourdieu (2005: 209)。

25 由於欲望或激情(passion)具有偶然性、任意性及不可預測性，相對的，利益(interest)被認作具有可計算性、可預測性以及恆定性的特點，因而利益逐漸成為當代社會科學的重要概念。參見：Hirschman (1997: 31ff)。

26 有關韋伯與布赫迪厄的利益概念的討論，詳下。

27 Habitus 這個概念已有多種翻譯，本文譯作習氣，主要在表達 habitus 既是 structuring structure 又是 structured structure 的這種既流動又凝結的雙種含意。此外，這個概念引起相當多爭論也產生不少誤解，例如：Burawoy (2012)就曾嘲諷布赫迪厄的 habitus 不是科學的概念，而是民間概念的花俏版。

28 參見：IOW (88/198)。

禮物交換的討論只是起點，重點在論證出象徵權力與象徵暴力的運作原理。底下，通過釐清禮物與債務的差異，本文進入以禮物交換為原型的象徵交換理法。接著，通過象徵交換理法、象徵財貨市場、象徵煉金術、象徵資本、象徵權力、象徵鬥爭以及象徵暴力等概念的層層推進，我們要精純地掌握：場域（遊戲）參與者的幻象，既是遊戲者對遊戲的興趣與賭注，同時也是遊戲的產物，投入遊戲並從參與遊戲中獲利，這就是遊戲者與遊戲共謀的真相。通過借用尼采的理論資源，我們更細緻地處理了債務與怨恨等概念，充實並補足象徵暴力的相關討論。簡言之，遊戲者與遊戲的幻象與共謀，這就是低廉地維持既存的社會秩序、專斷永恆化，以及秩序自我持存的可能。

三、禮物與債務

作為人類學者，牟斯(Marcel Mauss)以禮物交換與西方現代社會中的商品交換對立起來。²⁹ 依他的看法，禮物交換和商品交換的本質不同，商品在交換完成後，雙方的抽象平等關係立即結束，然而禮物交換中，主客二分並不成立。禮物與送禮者並沒有異化，贈送的禮物帶有贈與者的某些特質，這份禮物代表了送禮者不可化約且不可異化的人格，收受禮物就代表了相互關係的建立。³⁰ 只有在收禮者完成他的回禮義務之後，收禮者才能全權擁有禮物。

在古代社會的經濟體系中，交易並非以原子式個體為單位，相反的，「首先，集體而非個體，相互強加交換和契約的義務」(Mauss

29 牟斯認為禮物並非一個古老而過時的經濟體系，事實上，他認為禮物交換是現代經濟體制的前驅，因為「禮物必然帶出信用概念」(Mauss 1990: 36)。另請參見：Mauss (1990: 3-4)。Gregory 在詮釋牟斯有關禮物與商品的對比時也主張：「商品交換建立起交換客體之間的關係，而禮物交換則建立起主體之間的關係。也就是說，商品交換是一個價格形成的過程，一個買賣系統。禮物交換則不然」(Gregory 1982: 19)。另請參見：Gregory (1982: 18-19, 24)。

30 牟斯特別強調禮物及其所有者之間的不可分關係：「這些東西是借貸而非出售或真的放棄所有」(Mauss 1990: 43)。因此，禮物交換中送出與回贈的只是「尊敬」。「這是因為送人東西同時也送出自己，而如果他送出自己，那是因為他自己——他個人與他的東西——『欠』別人」(Mauss 1990: 46)。

1990: 5)。禮物讓分散的群體連結起來，並產生交互性(reciprocity)³¹的關係。牟斯說：「我們打算稱之為『全面性報稱』(total presentation)的系統，³²在氏族之間進行——在體系中個體與群體間相互交換——構成了我們所能找到的以及我們所知的最古老的經濟和法律體系。這個體系形成的基礎上，產生通過禮物進行交換的道德」(Mauss 1990: 70)。通過具人格特質的、不可異化的禮物的給予與收受，群體內的個體或群體間的各方就建立起相互依賴的關係。在交互性的前提下，兩個主體各自以人格化的禮物建立起特殊的依存關係，他們同時既是債權人又是債務人。因此，人們通過禮物交換這個形式，清楚地展現出雙方的社會關係。

質言之，禮物交換不僅是集體性的，更重要的是，它是一種總體性的關係：通過禮物交換，送禮、收禮與回禮的強制性，確立、保持與維繫了社會連帶(social solidarity)以及總體的社會關係。³³

與此相反，作為現代經濟理論預設的經濟人並非如此：從虛構的以物易物開始，假定了兩個真空中的個體，處在一個沒有戰爭、沒有層級、沒有外力控制的條件下，通過理性地計算個體的利益，他們可以進行平等、互惠、互利的交換。在這個等價交換的迷思³⁴中，意圖推論出一個不帶個人色彩的、不受其他社會條件制約的「純經濟」交換；然而除了交換當下的平等，我們看不見交換之外其他社會條件的不平等，也讓這些社會不平等轉為交換個體層次的問題：通過借貸、欠債的方式暫時完成交換。然而，這是一個尚未完成的交換，在債務

31 Reciprocity，一般中譯為互惠，然其範圍包括交易、贈與以及報復等，原意是相互有來有往，因此本文譯作交互性。

32 牟斯認為：以原始部落為代表的古代社會，他們的儀式、婚姻、利益、財產繼承、甚至軍事與宗教等級，所有這一切都包含在整個交換體系中，而部落人也認為兩族合作是理所當然、天經地義的事。參見：Mauss (1990: 6)。

33 薩林斯以為：牟斯的禮物意謂著結盟、連帶與共享，即和平。因而，禮物可以被認作社會契約的原初類比：結束戰爭狀態的交互性。參見：Sahlins (2004: 169)。

34 對等價交換的迷思，早期的社會思想家多有批判。齊美爾(Simmel 2004)通過論證價值系列相對自主性形成的過程，指出在心理層次上，交換並非等價交換，而是雙方價值量的增長，等價交換的概念是社會陶成(Bildung)的結果。馬克思(2004)通過商品拜物教的分析，揭示交換價值的虛幻性。更重要的是，作為量度標準的等價物的選擇，以及交換比例的確定，事實上還是社會歷史條件的結果。

人清償欠債前，他與債權人的關係還沒有結束。根本上，在債務消失、交換完成前，債權人與債務人的平等關係並不存在，亦即：債務會將人從原有社會關係抽離出來，並一直處在無法擺脫的不平等關係中。

質言之，在既遮蔽又隱藏社會不平等的條件下，等價交換所構想的特定債務關係是純粹經濟利益的虧欠以及尚未完成的交換。它的前提是交換雙方的平等，債務是可以償還的，債務清償後雙方平等地位就可以恢復。³⁵ 但是在還沒有還清債務之前，債權人對債務人的權力是極端傾斜的：債務人的生命安全、人身自由以及財產妻小，完全失去保障。³⁶ 這裡，通過尼采對債務的討論，有助於啟發我們思考禮物與債務的關係。尼采在《道德系譜學》中指出：「罪感，個人義務感起源於最古老、最原始的人際關係，起源於買家與賣家、債權人與債務人之間的關係：在此，人與人首次面對，並且人與人首次較量」(Nietzsche 2007: 45)。在債務人無法履行他的承諾時，在還沒償還所欠債務之前，債務人因為不能為其諾言承擔責任，他證明自己是一個不值得信任、不值得尊敬的人。因而在欠債關係中債權人與債務人之間不再是平等關係：債務人是一個下等的、低於自己的、不值得尊敬的人，債權人可以通過懲罰債務人展現自己的權威並證明自己的優越性。雖然這個不平等關係在債務清償之後就結束了，然而通過債權人行使的權力不對等關係，這個純粹物質性概念的債務，卻可以作為道德性的罪的概念起源。³⁷

由於身處不同階序，債權人可以用各種方式任意地、專斷地懲罰債務人，而債務人只能被動地、默默地承受。在非自願的、外在世界

35 正如 Graeber 所說：「債是一種非常特定的東西，從非常特定的情境中產生。最重要的，債需要兩人之間存在某種關係，即：雙方基本上並不認為彼此是不同類的存在，至少雙方是潛在平等的，在真正重要的東西上雙方是平等的，但同時雙方現在並不處在平等狀態——但對他們而言，總有辦法把事情解決」(Graeber 2011: 120)。

36 事實上，監獄最早的作用就是監禁債務人，債務還清才能贖身。而在傳統父權社會裡，債務未還清的狀況下，妻兒都可能被當成抵押品，甚至直接變賣抵債。

37 尼采說：「『罪』(Schuld)這個主要的道德概念源自『債』(Schulden)這個非常物質性的概念」(Nietzsche 2007: 39)。

的暴力支配下，權力不對等的債務人轉而由內在世界得到滿足。這種逃避外在不對等關係的自我安慰，轉化為持久的內疚感或良心譴責(bad conscience)。³⁸ 這種自我否定的狀態，讓人無法回復正常的力量，讓人相信自己的無能。

質言之，通過尼采的論述，我們可以得知：債務這種純物質性的關係，讓債權人與債務人的權力關係傾斜。在不對等的關係中，債權人任意行使暴力，迫使債務人無法正常地、自然地面對外在世界。債務人在轉向內在世界的過程中，處在自我否定的狀態，處在有罪、無能的狀態中，在內疚感的侵蝕下，承認自己在道德上的低下。

相對的，禮物似乎是一個截然不同的狀況。不同於債務，禮物被認作慷慨無私的捐贈，不含任何個人利益，是送禮者自願、免費、無償的給予，收禮者不被認為有任何虧欠。送禮看似基於自願、無私、免費、無償的慷慨行動，人們可以回以不適當的禮，或拖延回禮時間，甚至乾脆不回禮；換言之，在禮物交換中，主動給予不一定得到回報，並且何時、何地、以何種方式、得到多少回報，都是不確定的。然而，社會生活中的這些不確定性又都必然得到解消：送禮與回禮形成似乎永不中斷的禮物交換鍊。那麼，這種回禮的義務性與必然性又從何而來呢？

事實上，接受禮物就是接受對方的期待，也承擔了對方對禮物價值的評估，收禮者必須適當地回禮，否則會失去人格尊嚴甚至喪失人身自由。³⁹ 因為，「僅僅是擁有某物這一事實，就會置接受者於一種擬似有罪的不確定狀態，在他與履行契約的送交者的關係中，在精神上居劣勢並且在道德上不平等」(Mauss 1990: 52)。因此，給予物有一

38 從債、罪、內疚感的系譜中，尼采看到在外在暴力的強迫下，人們相信自己是犯罪的、是無能的：被非自願扭曲的人性以及內疚感是一種斷裂的關係。此外，特別是基督教的救贖(redemption)概念也與債務的免除有關。參見：Nietzsche (2007: 58ff)。此外，Graeber 亦提到尼采有關債與救贖的關係，參見：Graeber (2011: 76ff)。

39 在幾個段落裡，牟斯提到：「給予(to give)表現出自己的優越性，擁有更多，等級更高，即magister。接受而沒有回報，或沒有返還更多，就會變成侍從和僕人，變成更卑微，地位更低下(即minister)」(Mauss 1990: 74)。或者，「未能回報的懲罰就是欠債為奴(slavery for debt)」(Mauss 1990: 42)。

種力量，讓接受者非還不可。「這是一種義務（按：結束禮、回禮）；這是一種期待，並且必須與起始禮等價……如果結束禮得不到充分回禮，人們可以通過巫術，或者最起碼侮辱和表達怨恨，予以報復」(Mauss 1990: 26)。換言之，在接受禮物後，原本平等的關係會產生傾斜，並讓收禮者淪為負債者並居於從屬的地位，唯有通過適當地回贈禮物，才能回歸原狀。如此，禮物本身作為一個必須回報的債務，通過個人回報義務的內在強制以及個人間實現禮物交換的外在強制，禮物交換得以進行，雙方得以回歸平等。⁴⁰ 因此，說到底收禮最後還是要還的、還是要回禮的。這也就是牟斯指出的：「這些全面性報稱的所謂自願性特徵（明顯是自由的和非利益的），只不過是強制的和自利的」(Mauss 1990: 3)。

因此，我們可以說：就外在客觀的觀察者而言，禮物與債務兩者並未呈現差異，甚至可說幾乎完全相同。兩者都是通過交換，讓人從原先的平等關係中，淪為不平等的狀態。只有通過適當回禮以及清償債務，雙方才能恢復平等狀態。然而，禮物與債務又明顯不同：我們不希望收到敵人的禮物，也不會將送親友的紅包當作債務。那麼，那麼接受禮物與欠下債務的真正差別是什麼呢？

四、誤認與委婉

在禮物交換中，牟斯已經指出時間的重要性。因為，只有禮物有來有往的交互性得到保證，禮物才會流通與循環。然而，任何禮物交換都需要時間。「要回報任何饋贈都需要時間」(Mauss 1990: 36)。任何回禮都必須將時限(time limit)考慮在內。正是通過分析時間在禮物交換中的作用，布赫迪厄建立一套以禮物交換為原型的象徵交換理論的理論。

40 正如薩林斯指出，牟斯只解釋了回禮的義務，卻對作為起點的送禮與收禮的義務的討論不夠充分。參見：Sahlins (2004: 150ff)。齊美爾也指出：先送禮者擁有的自由，完全不存在於因為義務強制的回禮者。參見：Simmel (1950: 391-392)。

從時間（更正確地說是時間的延遲）切入，布赫迪厄反對主觀主義（或社會現象學式⁴¹）以及客觀主義（或社會物理學）的解讀觀點；亦即：既不能將禮物交換視為一系列不連續的慷慨行動，也不能將交換行動中送禮與回禮的交互性循環認作一種無意識的規則。⁴² 他強調時間間隔(interval)的重要性(*OTP* 6/17)，這個間隔的作用可以割裂送禮與回禮之間的關係，讓我們可以孤立地、不相干地看待這兩個行動。禮物交換就無法完全化約為送禮、收禮與回禮的必然義務，而適當回禮也不同于契約規定的精確數字。這樣，送禮與回禮之間的絕對確定性，就轉而成爲最高或然率。因此，布赫迪厄說：「重新引入不確定性，就是重新引入時間及時間所包含的韻律、定向、不可逆性，用策略的辯證法(dialectic of strategies)取代模型的機械學」(*LP* 99/157)。⁴³

這個不確定性，讓我們無法作爲旁觀者或「客觀」研究者：只是根據觀察歸納出少數原則，並且以這些原則描繪出一個生成模型(generative model)的略圖，然後將這個模型應用到各種不同的交換，例如禮物交換。然而，這個生成模型絕不等同於實作邏輯，真正驅動實作的不是這幅略圖裡的箭頭，更不是歸納出來的抽象規則，而是以策略形式表現的實作感。通過榮譽的遊戲(the game of honour)，布赫迪厄說明卡比爾人的榮譽感(sense of honour)如何讓實作掌握榮譽的基本規則。⁴⁴

在區別尊嚴、地位與等級的社會中，榮譽的遊戲對一個人來說可能是攸關生死的。榮譽是一個人社會中看待自己與被看待的方式，他既是一個受人尊敬的有尊嚴的自己，更是有力量保護自己、家人及追隨者免於遭受降級。⁴⁵ 若不符合集體期待，可能從原有社會關係中

41 布赫迪厄也指出，這是在一種相當特殊意義下的「現象學」。參見：*PM* (191/226)。

42 Lévi-Strauss 指出：有關禮物交換的解釋，我們要在各種有意識的形構中，要找出無意識的心態結構，也就是交互性。他批評牟斯太著重當地人的反思，以至於誤以為“*hau*”是交換的終極解釋。參見：Lévi-Strauss (1987: 38, 48-49)。

43 在另一處，布赫迪厄寫道：「以策略取代規則，就可以重新帶入時間，連同時間的韻律，定向以及不可逆性」(*OTP* 9/23)。

44 送禮可以當作下戰書，收禮是一份榮譽，但也考驗著收禮者的回擊。一個在禮物交換過程中失敗的人，就是一個失去榮譽的人。參見：*LP* (100/158)、*OTP* (12/28-29)。

45 參見：Graeber (2011: 172)。

被剝離出來，原有的社會關係，家庭、法律、社會的種種權利都會被剝奪，你不再是一個與大家平等的人。因此，這種挑戰與回擊(challenge and riposte)的遊戲，最重要的就是選擇一個同等級的人。因此，在榮譽交換中，通常是假定榮譽平等的雙方，挑戰要求回擊。但若與不同等級進行榮譽交換，則可能自取其辱。⁴⁶

事實上，在時間間隔的中介下，挑戰與回擊、送禮與回禮看似個別的、孤立的、無關的自發性行動，被不約而同、天衣無縫地整合在一起，形成有來有往、行禮如儀並且組織完善的社會秩序。然而，這種實作並非研究者（如Lévi-Strauss）確立的無意識、結構性客觀規則的產物，而是由社會化過程形成與強化的榮譽感驅動。⁴⁷ 在回避交換本質的集體緘默中，雙方不自覺地合作、共同隱瞞真相，否認存在利益與支配等不對等關係，而時間間隔提供一個雙方可以掩飾客觀事實的結構性條件。⁴⁸

這種布赫迪厄所謂的象徵交換理法具有兩個特性：難以結合的兩面真理，以及明確表達的禁忌。⁴⁹ 前者指稱主觀真理與客觀真理的兩面性：一方面主觀上讚揚無私行動，並排斥利益算計；另一方面不排斥交換邏輯的客觀性，甚至接受慷慨無私的不可能性。⁵⁰ 時間間隔讓這種兩面性帶著自我欺騙的特質，從而讓交換中的壓迫、支配或利益變得可以忍受。然而，個人的自欺伴隨著欺人，只有在集體欺騙（所有人的自我欺騙與相互欺騙）的支持下才可能實現；亦即，只有在集體誤認(misrecognition)和社會承認的條件下，自欺、欺人才是可能的。

46 從榮譽中的平等的相互承認原則，可以推演出三個必然的結論：(1)挑戰授予榮譽；(2)挑戰一個無力接受挑戰者，即無力從事交換者，就會自取其辱；(3)唯有來自榮譽平等者的挑戰（或冒犯），才值得接受；換言之，面對挑戰，接受者必須考慮挑戰者是否夠格。參見：OTP (11-12/27-28)。

47 榮譽感是一種傾向，是一種銘刻於身體與心態中的圖示，讓行動者的實作都能符合挑戰與回擊的邏輯，並且不止於行禮如儀，這些實作還能做出許多創意。有關榮譽感的討論，參見：Bourdieu (1965)、OTP (15/33)。

48 正如布赫迪厄所言：「因為禮物交換的操作，預設了此一交換的客觀機制裡的實在存在著（個人或集體）的誤認，即刻回應就可以將之無情的拆穿；交換的模式向來容易讓觀察者、參與者覺得是可逆的，也就是既屬於不得已也有利害關係；但送禮、回禮的時間差，就可以讓人感覺到這模式是不可逆的」(OTP 5-6/16-17)。

49 參見：PR (95-96/157-158)。

50 有關禮物交換的雙面真理，參見：PM (191/226)。

此外，象徵交換理法中，表達是含蓄的、價格是隱藏的，直接揭露絕對禁止、委婉說法完全必要。好像一種默契，不讓交換之物的價格曝光：既不想知道價格，也不想讓別人知道價格。拒絕接受價格的邏輯，就是拒絕計算的可能性，曝露出等價交換的意圖：我們都知道送禮會得到回報，但這個秘密必須隱藏起來，絕對禁止公開這個秘密。有無數客觀的社會機制具現在行動者身上，洩露這些秘密是無法想像的。因此，象徵交換理法之中交換的是雙重無價之物(things without price)，亦即既沒有價格，也無法定價。⁵¹

質言之，在一個具有兩面真理並且無法明言的狀態下，等價交換的事實就會被忽略或否認，亦即：或是隱藏起來，或是以否認的語言委婉地表達。「通過委婉說法(euphemism)，就是用否定的語言來說，能夠講人們不講的事，為無法稱呼的東西命名」(PR 98/161)。通過集體委婉化，讓暴力的形式以及支配的實質，有了一種個人實作上否認的可能；亦即，只有在個人層次上對明顯支配關係的誤認，經過偽裝、改造的委婉化暴力才會被社會承認。⁵²

因此，布赫迪厄說：

沒有回報的禮物會變成一筆債務，一種持久的義務；惟一得到承認的權力—承認、個人忠誠或威望—只能通過給予獲得。在這樣一個宇域(universe)裡，只有兩種能取得並維持長久保有某人的方式：債務與禮物，放貸人(usurer)強加的、明顯公開的經濟債務，或者通過慷慨禮物創造和維持的道德義務和情感依附，總之，明顯公開的暴力，或者監控的、委婉化

51 正如我們送禮時會先撕去價格標籤一樣，這個舉動既讓人無法確知禮物的價錢，亦讓人誤以為禮物是免費的。參見：PM (97/161)。

52 通過產生情感與感激的誤認，禮物交換就是支配本身的一種形式。當雙方處在某種嚴重禮物交換的傾斜關係時，即收禮者與送禮者極端不平等時，支配與被支配關係尤為明顯。例如：以親屬之間互相幫助為理由，行剝削工資的實質。正如布赫迪厄說的：「要社會承認，支配就必須被誤認(to be socially recognized, it must be misrecognized)」(LP 126/201)。

的(censored, euphemized)⁵³ 象徵暴力，也就是可誤認的、被承認的暴力(misrecognizable, recognized violence)。⁵⁴ (LP 126/200-201)

質言之，禮物與債務既相同又不同。相同的是，帶來權力的傾斜關係，讓收禮者與債務人降級，並因而可以取得任意的、專斷的不對等權力，亦即禮物與債務都是讓人從預設的平等交換中，淪為不平等的狀態。只有通過適當回禮以及清償債務，雙方才能重回平等狀態。不同的是，債務通過清楚的等價交換，是一種有限的、可計算的、精確的債務數量，在契約保證與懲罰陰影下，以明顯的暴力方式呈現，公開執行處罰、監禁、扣押財產，甚至搶奪妻兒抵債。相反的，禮物通過慷慨給予，以否認(denial)的形式遮蔽了暴力，並偽裝成道德義務或情感關係（特別是親屬關係）。送禮、回禮的時間間隔，讓人們能夠否認一個還債的等價交換，而不直接承認回禮也是一種還債，這種誤認讓委婉化成爲可能。通過監控那些只是以利益爲出發點的暴力，這種委婉化的方式提供了不同的實作策略：要得到利益一定要以一種非利益性(disinterestedness)才能得到。正是在這個重要概念上，禮物與債務分道揚鑣。

布赫迪厄通過對卡比爾社會的分析，提醒我們相對於商品經濟的象徵交換理法，而禮物交換就是象徵交換理法的典範，並且與商品經濟的等價交換對立起來；亦即，作爲信仰群體(believing group)，人們形成不同於一般經濟概念的物質性、精確可計算性的利益，亦即，某

53 在場域中提供的每個表達，都是通過場域構成的明顯利益和審查之間的調和(accommodation)；這個調和是委婉化過程的產物，委婉化甚至可能導致沈默，造成審查論述的極端案例。在特定場域中，場域的資本分配結構會產生監控作用，讓行動者自我審查他想要說的話語，甚至控制他要發洩的言說，強迫他只說出適當的、合宜的、可說的內容。參見：Bourdieu (1993: 90-92)。

54 布赫迪厄在其他地方也說過：「因而，這個體系裡只有兩種能取得並維持長久保有某人（同時最終將會證明兩種只是一種）的方式：禮物或者債務，明顯公開是經濟的債的義務，或者經由交換創造與維持的『道德』、『情感』的義務，簡言之，明顯公開的（物理或經濟）暴力，或者象徵暴力——監控的、委婉化的，亦即可誤認的，社會承認的暴力」(OTF 191/374)。

種缺乏具體、物質效果的象徵利益。這種利益是無償的、無用的，也就是無（經濟）利益的，但是卻能帶來真正物質利益。通過將赤裸裸的自利以及自私的計算，轉換為對真正客觀效果的原則的誤認，也就是拒絕承認經濟實作的客觀真實性，並形成象徵交換的理法場域。因此，在經濟資本不被承認的情況下，由利益引起的感激、致謝等，被誤認為非利益並被承認為正當，這種被否認的資本(denied capital)就是象徵資本。⁵⁵

事實上，主觀上認知的非利益行為，是為否定和拒絕利益，並將這種否認關係轉化為親情或道德上的關係；然而，客觀上這些展現為交互性循環，這些客觀實在被主體誤認為非利益行為，卻得到社會承認，並且通過每個成員的認知相互強加與加強：每個成員都將其他成員加諸於自己的約束還施彼身。因而，這種非利益性的象徵資本，又可以轉化為作為誤認並且得到承認的「物質」資本。這也是布赫迪厄提醒我們的：「蘊含在誤認與承認中的認知行為是社會實在的一部分，而生產這些行為的社會構成的主觀性則屬於客觀實在」(LP 122/194)。

質言之，象徵交換理法預設了信仰群體，通過共同承認、誤認的委婉化，在否認經濟利益的同時又將直接的經濟債務轉化為禮物的道德義務。在信仰群體的支持下，這種轉化以集體偽信(make-believe)的方式存在，也就是一種象徵資本的存在。⁵⁶ 正是在這種集體偽信的象徵煉金術作用下，象徵交換理法中的象徵資本得到普遍承認，而象徵資本的生產、流通、消費、積累等才成為可能。因此，布赫迪厄說：「禮物交換是象徵煉金術藉以生產否認實在的實在(reality-denying

55 在禮物交換中，要得到回報，送禮只能以慷慨的方式操作，即不要求回禮的方式操作，但這種方式（先認定沒有回報）無法保證一定會得到回禮（對方承認他欠你），除非將它轉換為象徵資本（即因為時間間隔的作用，送禮者的行為才能被誤認為不求回報的慷慨，而收禮者將禮物的慷慨轉化為感激，即最不計利益的利益）。參見：LP (118/186)。

56 另一處，布赫迪厄談到：「象徵資本是一種信用(credit)，但更廣的意思，是一種預付款(advance)、一種憑證，只有群體的相信(belief)才能授予那些給予象徵資本者，最好的象徵和物質擔保品，我們可以看象徵資本（在物質上非常昂貴）的展現，是使（無疑普遍地）資本成為資本的機制之一」(LP 120/189)。

reality)的所有操作的典範，這種否認實在的實在是集體意識旨在集體生產、支持以及維護的『客觀』真理的誤認」(LP 110/175)。

五、幻象與正當性的爭奪

布赫迪厄通過研究卡比爾社會析離出與經濟利益相對的象徵利益，但這個成果實際上是得自韋伯的啟發。除了「物質上與觀念上的利益」(material and ideal interests)這個著名的區分外，⁵⁷ 布赫迪厄還在韋伯的宗教社會學中尋找概念工具，以便進一步運用到所有的文化與社會生活。布赫迪厄(Bourdieu 1991: 122)指出：韋伯宗教利益(religious interest)的概念強調宗教或巫術行動總是帶著現世性(this-worldly)的利益。這就彌合了信徒的現世利益以及宗教信仰與實作之間的斷裂，並且架起了日常生活與非日常性之間交通的橋樑。⁵⁸ 通過強調所有實作都指向利益，布赫迪厄證成了宗教利益甚至廣義的象徵利益具有的客觀形式，並與物質的或經濟的利益對立起來。

儘管布赫迪厄繼受韋伯的多元利益觀，以之與片面的經濟利益斷裂，然而，韋伯只是將利益認作不證自明的概念，並未確切指出利益的真正意義，在這一點上，布赫迪厄與韋伯分道揚鑣。⁵⁹ 與韋伯不同，

57 在〈世界諸宗教之經濟倫理〉一文中，韋伯指出：「直接支配人類行為的是物質上與觀念上的利益，而不是理念。但是由於『理念』所創造出來的『世界圖象』，常如鐵道上的轉轍器，決定了軌道的方向，利益的動力推動著人類的行為」（韋伯 2004: 71）。按：筆者參考英文，將 ideal 譯作觀念上的（原譯：精神上的）。

58 布赫迪厄(Bourdieu 1991: 122)認為韋伯並未充分闡述宗教利益的概念，因為宗教利益並不只決定於能動者的實存條件，宗教需求也不僅局限於可能的人的傾向(dispositions)系統；相反的，宗教利益也同樣決定於利益形式以及利益表達的條件，這要通過宗教供給以及宗教專家的行動呈現出來。

59 此段討論，參見：Swartz (1997: 41-45; 2006: 47-53)。然而，我們必須指出，在社會學理論的繼受與發展這個問題上，布赫迪厄與韋伯的關係相當複雜，但由於非本文主軸與焦點，此處無法深究，只略論秩序的信念式順從這個部分。布赫迪厄以為：「不像韋伯認為的那樣，正當性的承認是一種清明意識的自由行為：它根植於合併結構(incorporated structures)以及客觀結構的直接一致，而合併結構轉為實作圖式，好比組織時間節奏（例如完全任意專斷地區分學校課程表的鐘點）」(PM 177/208)。換言之，布赫迪厄的正當性支配不只是意識層次上的同意，相反的，信念式順從根源於無意識層次上直接、默認的一致。詳下。

布赫迪厄將利益作為他社會學理論中的重要組成，並與習氣和場域等概念緊密結合。在此，利益與場域有特別的關聯：每個場域都有屬於自己的獨特利益，而通過無意識層次的習氣，達成利益與場域的契合。

更進一步，擺脫了顯然已不足以全面掌握現代社會複雜度的那種簡單相互對立的利益觀，布赫迪厄主張利益的複數性，以及與之相對場域的複數性。然而作為社會建構的概念化，利益是具有偶然性與專斷性的歷史建制(*institution*)，而場域則是建立在與利益相關的特殊邏輯上的歷史性區域。社會世界中，存在著許多具有相對自主性的場域，而特殊的場域由特殊的利益支配著，並且場域會生產出場域參與者相互爭奪的特定利益；亦即，利益既是場域的運作條件，也是場域運作下的產物。

就利益與場域相互定義而言，我們社會裡就存在著諸如：藝術場域、科學場域、文化場域等，具有自身特殊的利益並且依循著各自獨特的運作邏輯。然而，諸場域的形成是歷史性的，是社會條件下的產物，絕非某種超歷史的先驗建構。正如布赫迪厄在《藝術的規則》中指出藝術場域的形成，與企圖擺脫資產階級支配的「為藝術而藝術」(*art for art's sake*)相關，並因而在歷史中形成獨特的藝術場域的邏輯。⁶⁰

因此，布赫迪厄將場域類比為一個遊戲，玩家在參與遊戲之前就具有一種幻象(*illusio*)。⁶¹ 在玩遊戲之前，玩家必須認同遊戲的利益，會對遊戲進行投資，並認真地、嚴肅地投入遊戲（包括競爭、下賭注、甚至欺騙等），亦即「對遊戲（幻象）以及賭注神聖價值的集體信仰，同時是遊戲運作的先決條件與產物」(*RA 229/276*)。相對於那些沒有投入遊戲者而言，參與遊戲必然對立於非利益性，也不會對遊戲漠不關心(*indifference*)。通過參與者相互競爭的效果，幻象是一種已

60 參見：*RA (71/86)*。

61 *Illusio* 即 *in-play*，參與遊戲、投入遊戲、認真玩遊戲。當我們投入遊戲(*in-play*)，我們就有了利益(*interest*)，同時也進行投資(*invest*)，因而就不會是天真的(*innocent*)，亦即：不能將自己認作天真的旁觀者，而是遊戲的參與者，也是共謀者。參見：*PR (76ff/128ff)*、*Bourdieu and Wacquant (1992: 98ff)*。

經投資，並且對存在於特定遊戲的賭注進行投資的事實；然而，幻象也只存在於被捲入遊戲以及擁有承認遊戲賭注的傾向的遊戲者，他們抱著隨時準備為賭注犧牲的心情參與遊戲。「換言之，社會遊戲是被遺忘作為遊戲的遊戲，而遊戲是心智結構與社會空間的客觀結構間的存有論共謀關係的產物，幻象則是與這遊戲的入迷關係(the enchanted relation)」(PR 77/129)。

在特定場域中，玩家的所有實作都指向利益的最大化。事實上，玩家的實作策略與競爭標的，場域的形成與改變，都是玩家追逐利益並由利益驅動。然而，通過認同場域、投資場域，甚至在場域中進行鬥爭，人們學會從場域的邏輯來形成價值階序，並再生產自己的興趣或利益(interest)。儘管場域在形成過程中，會產生一個與歷史偶然相關的、獨特的利益形式，並以之作為不可動搖的公理系統，並為場域強加一個界限(boundary)，以及某種特定的階序。作為場域中的正統，就是維持建制的秩序：定義界限、維護界限以及控制進入權。⁶²然而，在場域相對自主性的形構中，隨著場域雙重結構的出現以及先鋒派(avant-garde)對既得利益的挑戰，作為歷史建制的利益也會不斷重構。⁶³換言之，通過重新劃界並重訂門檻，每個玩家都想要在場域中強加最有利於自己的利益形式。

然而，這種只為自己獲得最大利益的明顯暴力，除了維護代價高之外也不符合歷史發展的趨勢，事實上，委婉的象徵暴力亦能獲得同樣的成果。因此，象徵資本的積累是重要的，象徵資本決定那一種特定資本能在場域中起作用。這裡，我們要注意的是：象徵資本不一定

62 例如社會學三大家就是一個歷史性的造神運動的結果。參見：R4 (225/273)。

63 場域的三種狀態，即自主性的獲得、雙重結構的出現及象徵財貨的市場。首先，場域必須先取得自身的自主性條件，但這個自主性是相對的而非絕對的。因為場域形成的過程中，與其他場域的不斷區隔、持續切割，一方面必須建立自己獨特的、不受其他場域干預的邏輯，另一方面，場域必然與其他場域相互作用，場域的界限是一個互動的結果。其次，在相對自主性逐漸建立後，場域內部的雙重結構也逐漸確立：或是堅持獨立原則（消費者、評論者與批判者是同一群成員構成），或是階序化場域原則（由非場域核心成員甚至初學與外行組成）。最後，在形成一個信仰群體的狀態下，場域分裂為先鋒派與既得利益之間的鬥爭，通過提出新的提問(problematic)，新進挑戰元老，最終取代舊的觀點並成為新的正統。參見：R4 (47ff/61ff)。

是非物質的、精神的。象徵交換理法預設了利益的多樣性：有經濟利益、政治利益、文化利益等，而不只是物質利益與非物質的利益的對立。象徵資本可以是任何種類的資本，只要這種資本通過感知範疇被感知到時，它就是象徵資本，而這些範疇是銘刻在這種資本分配結構中，區分或對立（有教養／沒教養，高級／低級）的具體性產物。⁶⁴事實上，象徵資本並不局限於特定形式，而是在認知與承認的關係裡，在象徵性地掌握或表徵的資本中，預設了主觀認知（特別是習氣）的介入。象徵資本要通過對自私、自利的放棄，以不謀私利、利他或者爲了共同利益的方式獲得，而且玩家還要付出自己的努力、用心與時間，以促成集體誤認；亦即，通過否認利益關係，即否定和拒絕利益並因而是非利益的，這種誤認是通過非利益性的虛構來達成的，而非利益性(disinterestedness)的誤認就是象徵資本積累的重要方式。⁶⁵

質言之，利益的複數性呈現出場域的多樣性，每個場域都有自己獨特的利益；亦即，「作爲歷史產物的場域，產生了場域運作的先決條件的利益」(*IOW* 88/199)。要取得最大利益，玩家必須積累象徵資本，並通過象徵鬥爭強加特定利益形式；亦即：作爲歷史建制，本無高低之分的利益複數性，通過象徵鬥爭來爭奪正當性，即從不確定性到壟斷命名，從價值的矛盾衝突的複雜性(ambivalence)到單一對價性(equivalence)。因而，象徵鬥爭的目的在生產共有的意義，並決定客觀分類與價值階序，更是一場以生產和強加社會世界正當性的鬥爭。

在象徵鬥爭中，存在著象徵權力之間的衝突，而象徵權力的目的是強加正當性區分的觀點(vision of legitimate divisions)，也就是構成的權力：製造世界(worldmaking)的權力，一種建構新群體的權力。⁶⁶然

64 正如布赫迪厄所說：「象徵資本就是任何屬性（不管什麼形式的資本，生理的、經濟的、文化的或社會的）當它被社會行動者感知到，被賦予感知範疇的社會行動者，因著這些範疇認識這個屬性、承認它、給它價值」(*PR* 47/95)。

65 以認知（以及不可避免的誤認）與承認爲基礎，當我們根據場域客觀結構的具體化產物，即感知範疇、分類系統、觀點與區分(vision and division)的原則等，來感知世界時，任一種形式的資本都是象徵資本。參見：*PR* (85/139-140)。

66 本段討論，參見：*IOW* (137-138/254-257)、Bourdieu (1991: 164)。

而，這種形成新群體的構成的權力，這種強加某種正當區分的觀點，必須以象徵資本為基礎並依賴於象徵鬥爭中獲得的正當性。同時，象徵權力也是一種聖化(consecration)、揭露事物的權力，亦即說出並劃出群體之間的邊界，也就是，只有根據某種原則與其他群體區別開來，即通過認知與承認，該群體才會如其所是地存在。

象徵權力具有建構實在的正當性，通過某種聖化儀式（開會、典禮、立法、判決等），讓人們將某種觀點與區分當成聖物(the sacred)來接受。這種強加卻是由象徵資本支持，而象徵資本是由非利益性的誤認進行積累。在這些以誤認與承認為基礎的認知過程中，人們就有可能遺忘：在這些生成象徵資本、象徵權力等的循環流通過程中，生產出一種專斷性的正當化。換言之，這種社會煉金術⁶⁷就是將文化選擇轉成自然而然、理所當然，將任意、專斷的觀點與區分自然化，將任意專斷的支配關係，轉換成的基於自然的持久關係，也就是一種自然化的作用。

事實上，信仰共同體的存在是象徵權力專斷性的正當化的根源。對幻象及其規則的神聖價值的集體信仰，既是遊戲進行的條件，同時也是遊戲的產物。我們對遊戲的興趣和利益建立在習氣與場域的符應上。玩家的投資、賭注以及收益都以認真且嚴肅地玩遊戲為基礎，因而，通過聖化得到正當性，在誤認與承認的基礎上，也會成為玩家認知：聖物得到玩家的承認，而聖物也讓玩家成聖。亦即：因為認知、服從這些觀點與區分的正當性，玩家也證成自己興趣和利益的優越性與神聖性。⁶⁸換言之，在專斷性的正當化過程中，幻象既是正當性成立的條件，又是正當性的產物。正如布赫迪厄所言：「在神聖感之外不存在神聖物，但是神聖感碰到的神聖物是十足的超越者」(PM 151/177)。

67 布赫迪厄說：「凡是可以看到此類聖化循環(consecration cycles)的地方，我們就能觀察到它們的職能是實現社會煉金術的基本操作，即把任意專斷關係轉變為正當關係，把事實上的差異轉變為得到正式承認的區分」(LP 125/200)。

68 例如，通過閱讀艱難但公認為學科經典或學科聖經（這種正當性是一種專斷性），作為該學科的核心成員，會相信自己掌握了真理甚至就是真理的代言人。

六、共謀與怨恨的辯證

借用布赫迪厄反對各種虛假的二律背反的理論觀點，有關社會解放的兩種迷思：相信只要意識覺醒就能改變世界的覺醒神話，以及深陷無意識的結構制約而無法自拔的宿命神話。要想脫離這種沒有出路的爭議，筆者試著追隨布赫迪厄的腳步，從社會拓樸學(social topology)出發，亦即從分析社會位置(positions)間的客觀關係開始。

我們社會世界的雜多並非毫無結構的實在，相反的，它高度結構化。不同於物理空間，由相互並列的、無差異的點所構成，社會空間是一個由不均質但同邏輯(homology)的社會位置構成的。不同的位置具有不同的特點，位置間的差異具有客觀性。處在近似或鄰近的社會位置，能動者(agent)會受相類的社會條件制約並擁有相似的利益與傾向，亦即：不同的位置(position)會產生不同的傾向(disposition)。在特定位置上獲得的傾向會與位置的特性配合，有如在自己家裡或自己地盤般如魚得水，否則便會格格不入。

正如布赫迪厄所言：「確實，在社會結構以及心態結構之間，在社會世界的客觀區分(divisions)（特別是在不同場域中區分界定支配者與被支配者）以及觀點與區分(vision and division)的原則（能動者用來界分世界）之間，存在著某種符應關係(correspondence)」(Bourdieu 1996:1)。也就是說，位置的客觀差異，在社會世界區分界限，形成不同的分界，然而，占據一定位置的能動者，在與其他位置的人們互動過程中，形成一定的認識世界、評價世界的圖式(schema)，⁶⁹在特定位置上形成的特定觀點與區分世界的圖式，同時也是我們用來認知世界的基本分類範疇、評價的標準。換言之，社會世界的客觀結構與我們主觀建構的認知結構相互符應。

69 布赫迪厄認為，圖式(schema)就像舞蹈裡可區辨的姿勢一般，通過舞者的串連，這些重要的舞步的組合可以表達各種複雜的意義。舞蹈不是數學式，圖示也不是客觀規律。參見：*IOW* (99/217)、*PM* (148/174)。

如前所述，場域是依利益界定的空間，是體現在事物中的客觀關係的系統，也是社會制度的產物。⁷⁰ 而作為一個傾向系統，習氣就是知覺、評價和行動的分類圖示構成的系統，它具有一定的穩定性，又可以置換，它來自社會制度，又寄居在身體中。因此，習氣就是社會化的主觀性，也是一個社會化的身體。亦即，習氣是場域的產物，但習氣會根據場域的條件進行調整。通過將場域的結構內在化，習氣建構了我們對世界的感知，並建構了我們在世界中的行動。

然而，如同場域一般，習氣也是歷史進程產物，並且依歷史產生的圖示形塑實作，再創造歷史。這兩個歷史化的過程，即場域的結構與機制形式的形成史，以及以習氣形式具體化在身體裡的形成史，在場域與習氣之間建立起一種共同範疇的客觀性，亦即一種存有論的契合、共謀的關係。⁷¹ 場域與習氣以兩種作用方式相互關聯起來，即制約與知識。一方面，場域形塑著習氣，習氣則成為某個場域固有的必然屬性體現在身體上的產物；另一方面，習氣有助於把場域建構成充滿意義的地方，一個被賦予感覺和價值，值得投入和盡力的世界。

身體處於社會世界之中，而通過內化形成的習慣與氣質(*hexis and ethos*)，社會世界也處於身體之中。⁷² 通過位置得到的特定傾向，是以身體為中介，並作用在身體中。象徵權力強加的正當性觀點與區分，不只是思想上的區分，它還以身體為支點，具體化這些區分。無論日常生活的社會化過程或是制度規範的例行化，身體作為權力運作的起點與終點，通過反覆操練、不斷灌輸，這些觀點與區分就銘刻在身體中。通過這樣的機制，原本的任意性與專斷性就變得好像是固有的身體習慣，內外的分類範疇相互符應。簡言之，社會化的作用不只是認知模式的內化，更是馴服身體，通過主觀行動再生產客觀秩序，最終

70 本段有關習氣與場域的討論，參見：Bourdieu and Wacquant (1992: 126-127/198-199)。

71 這種存有論的契合或共謀關係，目的是為了讓機械論或目的論的主張失效。相關討論，參見：PM (150-151/177)、Bourdieu and Wacquant (1992: 127-128/199-200)。

72 布赫迪厄說：「身體習慣是社會定向感的一個基本維度，是個人經驗和表達社會價值感的一種實作方式」(Bourdieu 1992: 474)。參見：PM (135/158; 151-152/177-178)、RA (172/210)。

則是這些觀點或區分的自然化：成為我們的第二自然或本性。

因而，習氣絕非只是認知層次上的思考模式，它還通過身體表現為既與場域協調、又有生成能力的實作感。⁷³ 幻象將場域變成值得玩的空間，而習氣作為遊戲感，產生了對遊戲的認同，幻象承認遊戲並嚴肅地玩，特別是承認遊戲的利益，相信建立賦予一切特定意義與價值的遊戲以及賭注的價值。可以說，習氣與場域的關係就如水中之魚，「相忘於江湖」。⁷⁴

因此，當我們在認真、嚴肅地玩遊戲時，遊戲感就表現為適時地、合宜地遵守並符合於場域邏輯。⁷⁵ 在身體上刻劃了無數姿勢、態度、傾向，意圖形成一種位置感、限制感以及實在感的自然化：在客觀機會與主觀意願之間的辯證過程中，默默地遵守自己的「本份」（做自己該做的事、不這樣做也沒辦法）。看來同語反覆的「成為有女人味的女人」、「望之不似人君」等，這些套套邏輯(tautology)式的陳述，表達的就是這種客觀區分與主觀認知的緊密貼合，更證明了源於客觀條件的主觀意願兩者有了相同的界限。這種對自己及他人所處階序的默認與契合，讓原本「君子不器」的諸多可能，轉變成不證自明、自然而然的秩序。

如果說象徵權力代表著，既形塑正當性並強加在人們身上，又將這種強加自然化，那麼作為委婉的、被社會承認的象徵暴力，就是在一個社會行動者本身共謀的基礎上，施加在他們身上的暴力。⁷⁶ 這種施加在他們身上的暴力，社會行動者認知到這種暴力，但誤認為不是一種暴力，並且社會上也都承認這種暴力的正當性。換言之，通過社

73 所謂實作感無非就是後天培養的傾向，銘刻在身體與思想的圖示裡，讓行動者在一定情境下做出符合場域邏輯的行動，並且這種實作還能表現出許多不同的創意。參見：*OTP* (15/33)、*LP* (86/133-134)。

74 對場域外的觀察者而言，幻象是一種休閒、寄託甚至無聊的幻想。或許只有那些學非所用或失去地位（例如中年失業）者，才有機會重新審視那些他習以為常、理所當然的生活，也才能了解習氣與場域水乳交融。

75 有關限制感與實在感的討論，參見：*OTP* (163ff/326ff)。

76 布赫迪厄有關象徵暴力的討論，參見：*PM* (170-172/200-202; 181/213)、Bourdieu and Wacquant (1992: 167ff)。對現代教育行動的兩面專斷性的討論，參見：Bourdieu and Passeron (1990: 5ff)。

會化過程，這些暴力成爲不證自明（是認識社會的基本分類架構）、理所當然（本應如此、只能這樣的秩序，沒有不景氣、只有不爭氣），同時也是大家共同遵守的習俗、慣例及制度。

將強加內在化成爲理所當然的自然化過程，不僅作用在認知圖式上，也形成我們的身體知識(bodily knowledge)。在面對社會世界時，習氣與場域的共謀關係讓意識與無意識層次沒有任何不舒服的違和感、有如身處家中的舒適感。如此，通過象徵暴力的自然化，專斷的正當性成爲不可質疑的對象，同時也劃定反思的邊界。簡言之，象徵暴力是一種支配者的實際力量，這個力量由支配者在社會中的位置決定，並以非暴力內容或不依賴暴力的方式存在。

與象徵權力不同，象徵暴力不僅將這種強加的專斷正當性自然化，並將這種自然化的結果認作自身的限制、本性乃至宿命，亦即將社會位置的任意性與隨機性內在化爲規定性與必然性。因而，象徵暴力的自然化具有兩面性，即存在於性別、種族、社會地位等，在可供區辨的支配者與被支配者，他們之間的自然化，在內容上有著極大的差異。

讓我們重回《道德系譜學》。尼采主張兩種道德：高貴道德與奴隸道德。「高貴道德都生長於一種凱旋式的自我『肯定』，而奴隸道德原則上『否定』一切，即『外界』、『他人』、『非自身』：這個『否定』就是它的創造性作爲」(Nietzsche 2007: 20)。奴隸道德是一種被動的自我催眠，它從反向尋求確定價值的行動，通過仇恨的經驗以及報復的再感受，就是怨恨。表現在奴隸身上的怨恨，讓奴隸成爲無能者：既無法在對張中取得主導權，又是一種自我否定下的懦弱。

被支配者的順從以一種怨恨的形式出現：通過虛構的否定他人來肯定他人，同時也承認自己的無能。正如布赫迪厄說的：

怨恨是一種順從的反抗。通過洩露出來的野心，絕望構成感激的承認。保守主義絕不會對此誤解：它看得非常清楚，這是對社會秩序，對困擾與挫折的野心的社會秩序的最高贊

頌；正如它知道如何識破青少年反抗的軌跡，這個軌跡從青少年時期的反抗的波希米亞主義，導向成年人的幻滅保守主義或者反動的狂熱。(RA 19/24)

因而，怨恨的辯證(dialectic of resentment)就是：譴責別人的同時，自己卻想變成被譴責者，亦即詛咒者也想變成被詛咒者。⁷⁷

因而，在象徵權力強加正當性以及自然化過程中，被支配者不僅接受和同意，甚至順從和配合。通過不同的象徵權力之間的鬥爭，這種不公平、不正義的專斷性存在著得到反思乃至反抗的可能性。然而，象徵暴力對被支配者起的作用就是，將這種外部懲罰的內部化。在羨慕別人的出身、能力、財產等的同時，被支配者將不僅接受自己的不幸，還自我矮化、自我降級，以至於自我折磨、自我放逐，通過自責將這種不公不義的結果，認作不可避免甚至必然命定。看起來，一切是那麼自然，只是自己命不好、沒那個命。

質言之，通過習氣與場域的共謀關係，行動者與社會世界之間的不證自明以及自我明證性(self-evidence)，也成為不再浮現在意識層次的歷史無意識：強加的專斷正當性也理所當然地自然化成為我們認知模式與身體圖示。然而，強加之所以有效，就是個體以強加的分類範疇作為參與世界的遊戲感。這種共謀關係分裂為兩種內容：一方面，作為支配者，懲罰被支配者當然是他作為主人與生俱來的權力，任意且專斷地改變規則也是他不可置疑的權力；另一方面，通過想像的反抗、事實的順從，這種怨恨讓被支配者成為無能者：在肯定甚至羨慕支配者的狀況下，成為一個本然的(authentic)被支配者，亦即心甘情願地、心安理得地自我降級與自我棄權。

綜合上述，一方面，幻象既是遊戲運作的條件，亦是遊戲的產物；玩家由利益驅動，並通過遊戲生產利益。另一方面，在共謀關係

77 例如，對大眾傳媒大幅報導的不屑，但又期待自己能獲得記者的青睞。有關怨恨的辯證，參見：RA (17/23)。

中被支配者的兩面真理：專斷的正當化與強加的自然化，以及從順從的反抗到怨恨的辯證。在此，幻象與共謀同樣是一對辯證的概念。

在幻象的作用下，遊戲的神聖化得到強調，利益的絕對化毋庸置疑。場域的相對自主性走向虛構的絕對自主性，不過這顯然是習氣與場域、支配者與被支配者共謀的結果。今天，這種共謀的幻象以一種自我吹噓、自我膨脹的方式支撐著各種虛假的、非理性的繁榮。⁷⁸ 另一方面，共謀可能墮落為串通、勾結甚至上下交相賊，通過幻象卻可以聖化這種共謀。經常，幻象的共謀以一種越反抗越成為幫凶的悖論形式出現，例如禮貌悖論或奴隸悖論。⁷⁹ 換言之，無論共謀的幻象或者幻象的共謀，在認知層次上都有可能產生悖論，也可以通過象徵權力之間的鬥爭進行某種啓蒙。

然而，由於被支配者的心態結構是社會結構的產物，因而心態結構與社會結構之間是一種沒有隔閡的、無時間差的相互契合。這種毋須通過意識的符應關係，是一種自我證成的信念。這種心態結構既是意識的也是無意識的、既是可反思的也是理所當然的、既是認知的也是誤認的。因此，象徵權力乃至象徵暴力的作用，不只在意識層次，更重要的是身體傾向，即形成身體習慣(bodily hexis)。是在漫長的社會化過程中，銘刻在我們身體上的無意識習慣。因為是無意識層次上的理所當然，在意識層次上自然也不會被質疑或出現問題。因而，這種正當性支配不只在意識層次上的同意，更是在無意識層次上的順從。單純設想以正統與異端的象徵鬥爭，對抗乃至摧毀象徵暴力加諸於我們身上的約束、義務乃至命定，這不僅低估無意識自然化的力量，更重要的是，可能會落入共謀的幻象或者幻象的共謀這種無限循環裡。因為，我們面對的不只是需要被支配者同意的正當性支配，而是被支配者對既定秩序的信念式順從。事實上，信念式順從就是專斷

78 特別在新自由主義經濟學的吹捧下，市場自由被提高到絕對自主性。然而，自由市場的悖論就是：背後都有美國武力的陰影；而不斷印鈔票欲鴆止渴，最終還是要還的。其結果與金融海嘯、歐債危機以及美國QE政策等明顯相關。

79 禮貌表示臣服既定秩序，有禮貌的抗爭就成為悖論。參見：OTP (94-95/193-194)。將禮貌悖論推到極致，就是奴隸悖論，即：先承認自己奴隸的身分，再爭取與自由人同等的地位。這同樣是一個矛盾的命題。

永恆化以及秩序自我持存的可能性條件。

七、結論

布赫迪厄將帕森斯定位為客觀主義陣營裡的一員，而帕森斯的秩序問題是虛假二律背反的一個例子。對無時間性的客觀主義模型的批判，是兩人理論的分離點。事實上，布赫迪厄關心的是，歷史中，專斷永恆化以及秩序自我持存的問題。可以說，這是秩序問題的一次新的提問，既開拓了社會學新的可能空間，也讓秩序問題得以再問題化。

本文通過批判經濟人與等價交換的迷思，指出：社會化與歷史化的論題是客觀模型無法逃避的難題。在引入牟斯的禮物交換後，通過尼采對債務概念的啟發，再考慮布赫迪厄對時間作用的討論，本文釐清了禮物與債務的同與異：相同的是，在權力的傾斜關係中，收禮者與債務人的降級；不同的是，債務展現為明顯的暴力，而通過誤認禮物以委婉化的象徵暴力呈現。如此，禮物交換就成為象徵交換理法的原型。

利益與場域相互定義，但是唯有通過象徵鬥爭取得勝利的象徵權力，才能將專斷的特定利益形式強加給場域。事實上，信仰群體的存在是象徵權力專斷性的正當化的根源。對幻象及其規則的神聖信仰，既是遊戲進行的條件，也是遊戲的產物。因而，在專斷性的正當化過程中，幻象既是正當性成立的條件，又是正當性的產物。

在象徵權力與象徵暴力的強加與自然化過程中，象徵暴力將社會位置的偶然性誤認為必然性，並將象徵權力強加的專斷的正當性作為自己的限制乃至宿命。如此，在共謀關係中被支配者的兩面真理：專斷的正當化與強加的自然化，以及從順從的反抗到怨恨的辯證。

通過被支配者的幻象與共謀，象徵權力與象徵暴力才得以順利運作。然而，在幻象的共謀與共謀的幻象這種無限循環裡，我們面對的是被支配者對既定秩序的信念式順從。事實上，這是專斷永恆化以及秩序自我持存的可能性條件。

正如布赫迪厄所言：發明術就是組合術。⁸⁰ 創新無需從零開始，組合亦能推陳出新。通過質疑理所當然的論述以及拆解與重建既有命題，本文以重新提問並提供些許淺見，期待能在布赫迪厄象徵權力理論的發展上盡一點心力：

1. 通過再思考帕森斯的秩序問題，確立布赫迪厄的基本關懷：專斷的永恆化以及秩序的自我持存如何可能。
2. 通過引入牟斯與尼采的理論資源，澄清禮物與債務的區分為誤認與委婉，並凸顯出布赫迪厄對禮物交換的重視。基本上，禮物交換是象徵交換理法的原型。
3. 通過尼采，進一步細緻區辨象徵權力與象徵暴力之間的差異，前者為聖化的構成性權力，後者為將構成了的權力，內化為宿命性的信念式順從。某種意義下，既確立了象徵暴力的意涵，也擴大了這個概念的範圍。
4. 凸顯出幻象與共謀在布赫迪厄象徵權力理論中的地位，有助於我們進一步思考專斷的永恆化以及秩序的自我持存問題。

本文聚焦於布赫迪厄秩序自我持存的細緻論證，並借用其他理論資源在一定程度上釐清並擴展了他的理論。然而礙於篇幅限制，本文無法探討更多布赫迪厄象徵權力理論在現實中的應用。可堪告慰的是，布赫迪厄曾做過相當多的經驗研究，例如：單身者舞會、區隔、再生產及國家菁英等，有助於我們進一步了解他的理論在具體案例中的應用。事實上，理論與經驗研究二分也是他批判的一種虛假的二律背反。因而，期待本文能拋磚引玉，更希望本文能讓筆者及台灣社會學界進一步推展經驗研究之議程。

誌謝：感謝編委會與兩位審查人提供的寶貴修改意見。在他們的敦促下，筆者進行相當幅度的修訂，這才讓本文的論題更集中、邏輯更嚴謹。同時，編輯謝麗玲小姐的仔細校正與潤飾，讓文字更簡潔也更具可讀性。衷心感謝她的協助。

80 參見：LP (100/157)。

參考文獻

- 馬克思(2004)資本論，第1卷。中共中央馬克思列寧恩格斯斯大林著作編譯局編譯。北京：人民出版社。
- 韋伯(Max Weber)(2004)比較宗教學導論——世界諸宗教之經濟倫理。見康樂、簡惠美譯，宗教與世界，頁53-99。台北：遠流。
- Alexander, Jeffrey C. (1998) *Neofunctionalism and After*. Malden, MA: Blackwell.
- Benjamin, Walter (1968) *Illuminations*. Trans. by Harry Zohn. New York: Schocken Books.
- Bourdieu, Pierre (1965) The Sentiment of Honour in Kabyle Society. Pp. 191-241 in *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, edited by J. G. Peristiany. London: Weidenfeld and Nicholson.
- (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice. New York: Cambridge University Press. 宋偉航譯(2009)實作理論綱要。台北：麥田。
- (1990a) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Trans. by Matthew Adamson. Stanford, CA: Stanford University Press. 陳逸淳譯(2012)所述之言：布赫迪厄反思社會學文集。台北：麥田。
- (1990b) *The Logic of Practice*. Trans. by Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press. 蔣梓驊譯(2003)實踐感。南京：譯林。
- (1991) *Language and Symbolic Power*. Trans. by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press.
- (1992) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1993) *Sociology in Question*. Trans. by Richard Nice. London: Sage.
- (1994) *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press. 譚立德譯(2007)實踐理性：關於行為理論。北京：三聯書店。
- (1995) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Trans. by Susan Emanuel. Stanford, CA: Stanford University Press. 劉暉譯(2001)藝術的法則：文學場的生成和結構。北京：中央。
- (1996) *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Trans. by Lauretta C. Clough. Cambridge: Polity Press.
- (2000) *Pascalian Meditations*. Trans. by Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.

- (2001) *Masculine Domination*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- (2005) *The Social Structures of the Economy*. Trans. by Chris Turner. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron (1990) *Reproduction in Education, Society, and Culture*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc J. D. Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burawoy, Michael (2012) The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci. *Sociology* 46(2): 187-206.
- Graeber, David (2011) *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn, NY: Melville House.
- Gregory, C. A. (1982) *Gifts and Commodities*. New York: Academic Press.
- Hirschman, Albert O. (1997) *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas (1996) *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1987) *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Trans. by Felicity Baker. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mauss, Marcel (1990) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. by W. D. Halls. New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (2007) *On the Genealogy of Morality*. Trans. by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Talcott (1968) *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory and Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: Free Press.
- Sahlins, Marshall (2004) *Stone Age Economics*. New York: Routledge.
- Sallaz, Jeffrey J., and Jane Zavisca (2007) Bourdieu in American Sociology, 1980-2004. *Annual Review of Sociology* 33: 21-41.
- Simmel, Georg (2004) *The Philosophy of Money*. Trans. by Tom Bottomore and David Frisby. New York: Routledge.
- Swedberg, Richard (2003) *Principles of Economic Sociology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Swedberg, Richard (2005) *Interest*. Maidenhead, England: Open University Press.
- Swartz, David L. (1997) *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press. 陶東風譯(2006)文化與權力：布林迪厄的社會學。上海：上海譯文出版社。

Swartz, David L. (2013) *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.