

当代社会学研究丛书

SERIES OF CONTEMPORARY SOCIOLOGY STUDY

雷洁琼 主编

不等价交换

围绕财富的劳动与消费

罗红光 著

浙江人民出版社

序 文

要想把自己举起来，那么就只能倒立，此时你脚下是一片蓝天。自我的分量也就蕴藏在这种本末倒置的文化批评之中。——自言自语

交换，它发生在我们中间，也发生在他们之间，甚至发生在眼下的你我双方。这个极为普遍而又普通的社会事实之所以被理解为一种文化现象，那是因为交换所实现的是一种价值。

马克思认为交换实现的是商品价值，是个人劳动向社会劳动转化的关键步骤。他说：

要生产一个商品，必须在这个商品上投入或耗费一定量的劳动。我说的不仅是劳动，而是社会劳动。一个人生产一个物品要是为自己直接使用，供自己消费的，他创造的就是产品而不是商品。

很显然，这是把交换行为框定在“有偿劳动”，即“商品生产”这一范围内而得出的价值判断。于是，在生产、交换、分配的整个过程中，由于人与人之间在占有财富上的不平等，因而导致了“阶级”分化

以及劳动“异化”等这种政治意义上的不平等。马克思认为劳动“异化”问题需要通过革命手段来解决，推翻那种剥削制度，其中包含了强烈的人文主义精神——全世界无产者联合起来，改造这个世界，这种社会不平等必须通过无产阶级的革命才能解决。中国人也无例外地为之奋斗了近一个世纪。从客观上来看，家庭经济也是一个具有劳动分工（包括性别分工）和生产的基本职能的单位，而且它与私有制、国家起源有着历史的渊源。如果我们也像经济学家或者物理学家那样，在排除任何复杂的人文因素干扰的状态（如实验室般的研究条件）下，将马克思的“任何商品生产的经营都同时成为剥削劳动力的经营”这一说法用于解释家庭经济的话，就会使我们陷入十分尴尬的地步（引自文中），而且它也同样影响着针对信奉马克思主义的“社会主义国家”乃至影响针对国家职能的一般性讨论。“剥削”、“不平等”交换的贬义特征使得它很难广泛地公正地运用于现实中诸多义务关系的领域，如家庭义务、民间公益事业、慈善机构、社会福利等公共事务。相比之下，笔者认为，只要交换一旦成立就会产生价值这一说法会产生更加广泛的讨论余地。这里所说的价值不仅包含了马克思所说的劳动力的价值和商品价值，同样作为一种抽象价值、人的非生物属性的价值，它也凝结于劳动与消费这一财富的两个运动的整个过程之中，而且它也并非仅仅停留在商品价值之中。有关这一点，韦伯明显地继承了马克思的这样一个命题：

在商品生产的社会里，一般的社会生产关系是这样的：生产者把他们的产品当作商品，从而当作价值来对待，而且通过这种物的形式，把他们的私人劳动当作等同的人类劳动来相互发生关系。对于这种社会来说，崇拜抽象人的基督教，特别是资产阶级发展阶段的基督教，如新教、自然神教等等，是最

适当的宗教形式。

对于马克思定义的纯粹经济意义的阶级区分这一概念，韦伯更侧重于社会要因的非经济性差异，写出了《新教伦理与资本主义精神》一书。他提出基于劳动组织的社会分工，并使之建立在社会依据（理性）和精神依据（伦理）的基础上，阐释了近代产业社会的阶层——表现社会身份的地位（class status），即（1）生活方式的种类；（2）形式上的教育方法；（3）基于出身或者职业的威信，社会性评价中的特权。这些被韦伯视为产业化社会所拥有的“特权”，在布迪厄（Bourdieu, P. 1984[1979]）的消费情绪与价值判断的研究中体现得淋漓尽致。

马克思也认为最原始的劳动分工与家庭田间耕作的劳役有关，“它以缩影的形式包含了一切后来在社会及其国家中广泛发展起来的对立”。分工与交换互为条件，共同承担着劳动的基本功能。物化在表面上遵循完备的、严密的合理主义原则，但是其背后隐藏着人际关系的所有痕迹。列维-斯特劳斯在“基本构造”中，把“互惠（性）原理”或者“交换的原理”看作是人之所以构成社会的一个基本原理。社会是基于互惠（性）原理来进行相互沟通（communication）的体系。这一思考方式，把所有其他沟通形式都看成是一样的，在交换上，诸事实作为对话的要素而被感知。基于这一逻辑的社会、文化秩序，作为“能使矛盾统一的最直接的表现形式”，互惠性的概念也是普遍的精神结构的要素。在交换问题上，列维-斯特劳斯在研究中表明：如两个集团之间相互嫁娶女性的互换行为成为双方互为存在的条件，因而两个集团互为“半族”，构成更大意义上相互交往的群体。他从二表亲兄妹之间横向和代际之间的婚姻交换规则中推导出“一般交换”和“限定交换”的原理，即：不是从接受过自己馈赠的对方那里，而是从别人那里获得馈赠，称

为“一般交换”；从自己赠与的对方那里获得回赠，叫“限定交换”。这个交换原理在抽象意义上也分别类似于解释商品交换和财礼交换的基本原理，即基于商品生产的交换呈现为“ $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$ ”，而基于族群内部的礼品交换表现为“ $(A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow A)$ ”之间的差异。前一个原理比较适合理解马克思经典中的商品交换，后一个原理适用于解释马林诺夫斯基的“库拉圈”的交换原理。但是，我们应当注意：列维-斯特劳斯并不把互惠性看作是由更为基本的诸原理构成，而是把互惠性本身作为归属于人的精神的一种基本原理。如同在莫斯论文集序文中所说的那样，他并不是使用感情的、神秘的纽带，从赠与、接受并归还这种义务出发建构复杂的机理，而是针对象征思考本身，以及由它直接赋予的体系而言。在列维-斯特劳斯看来，更重要的是象征意义的符号关系，这一点无论是在对亲属称谓还是对图腾、神话的研究中，都反映了他强烈的反功能主义（如马林诺夫斯基和布朗）的倾向。这是由于，功能主义者一般认为：社会事实是社会资源相互关联构成的一个有机的整体，所谓社会的有机整体和文化系统论也就是建立在不同要素之间具有力学意义的因果关系上的产物。迪尔凯姆早期的研究代表了这一倾向。在中国，费孝通最近推出的“多元一体”论也属于这一理论的中国版。列维-斯特劳斯的关于人的思维的本质和心智活动的研究成果向世人证明，人并非只是一种“从手到嘴”为解决“温饱问题”的、成群的动物，而是一种具有象征性思维的动物。然而，列维-斯特劳斯的这种思维和深层结构的研究虽然对文化进化论和功能主义构成了批判，但是在忽视历史这个问题上，他又与马林诺夫斯基等功能主义者的历史观极为相似。笔者认为：既然人是具有象征性思维的动物，也应受各自的文化和习俗的制约。列维-斯特劳斯的推崇者利奇在这个问题上保留了自己的观点，他认为：因为从属于不同职业的妇女被视为极为不同，因而是否能够

沟通则受制于文化归属意识，这一点在产业化社会中尤为突出。

与只侧重交换规则而无视行为者自身感受的列维 - 斯特劳斯相比，布迪厄主张超越以往的那种客观（对象）理论与主观（主体）理论之间二分法的局限性。他指出了商品的象征性、围绕它的欲望以及为获得它所进行的一系列身体技能方面的训练等问题，并将人们鉴别自身的文化资质的存在纳入了分析的框架之内，这样给我们分析主观欲望、消费行为的可塑性（商品化、产业化）提供了可能。马克思把消费过程中的交换限定在个人欲望的满足这一点上，所以交换对劳动以及消费过程的作用局限在劳动力价值的再生产上，而且此时的商品作为消费品也脱离了社会运动，直接变成个人需要的对象和仆役。相比之下，布迪厄的研究表明：在消费商品的过程中，我们所看到的嗜好以及围绕它的价值鉴赏和选择，是基于人们赋予商品以一定文化意义基础之上的一种判断能力。可见，布迪厄的分析既体现欲望的满足感和充实感，又有经过实践过程反映出来的内在化感受，即身体化的个性特征。这已经不同于被埋没在生产关系中的那种完全丧失了个性自由的“异化”。仅在这一点上我们可以说，马克思讲的是商品结构即生产关系中的人的劳动“异化”，布迪厄讲的是个人利害关系中的文化归属。构成布迪厄分析阶层的三种指标体系——“文化资本”、“经济资本”和“社会关系资本”中，布迪厄是以经济资本与文化资本的反比关系来证明人们社会地位的，即对个人来说，“文化资本”的增加是以“经济资本”的减少为交换代价的，反之亦然。但是，如果我们不考虑不断加大“经济资本”的劳动过程，来证明布迪厄的那种建立在个人欲望的双重性之上的永恒的实践目的——通过象征性斗争来努力创造或克服存在之间的品位差异，那么，在通过经济资本的大量投入来实现文化资本的扩大积累等一系列相关性问题上，将陷入缺乏历史维度的困境，“场域”（field）也将会成为一个“鸟笼子里的一段

动感”，当然这个“鸟笼子”要受制于养鸟人（意识形态）的控制。我们不可能否认“身价百倍”的法国模特儿通过消费广告对大众消费方式和消费产业的发展所具有的创造力，以及由此引发的她在经济资本上的同步增加；也不能无视谈不上什么产业化社会分工的尼泊尔社会中的那种“一贫如洗”的文化贵族，他们在宗教意义上是精神贵族的象征。这说明了人类通过象征来体验这个世界，也只有人类才无法摆脱属于人类自身的意义世界。因此笔者在这里指出的是那种在讨论人的品位、资质、地位等存在价值时，将人们的劳动、交换和消费割裂开来的狭义性。

上述学者分别从各自的角度强调了诸如社会化劳动的过程也是产生阶级差异的过程（马克思）、社会分工（阶层）的合理化过程（韦伯）、消费行为的文化建构过程（布迪厄），这些在抽象意义的共同之处在于社会秩序或某种社会形态的建构。无论当事人是向资本家出卖自己的劳动力也好，或是从商人那里购买适合自己口味（生活方式的商品化）的商品也罢，这种社会秩序的建构在行动层面的路径则是一般意义上的交换。所以，交换所导致的供、产、销一体化，对一个当事人来说也是一个更大范围内的一种交换过程。这里有两点值得指出并加以探讨：其一，交换所实现的价值问题，即交换所实现的价值并非局限于商品本身的价值这一点已经有所共识，因而生产商品的同时也是生产意义的过程——占有财富过程的政治与文化的批评，它在很大程度上凌驾于经济原则前提下的价值效应。商品或劳动交换行为本身的社会价值也将体现于塑造并驱使象征性资源的劳动过程——“占有”财富的政治批评、“需求”的文化建构、“消费”的非生物问题、“欲望”的可塑性。其二，也是本研究中极为关注的一点，实现交换的途径，即个人劳动与社会劳动之间的相互转换——交换机制。笔者试图通过对交换的研究，探讨它对生产与消费这两个基本领域的影响。在这里势必要问，为

什么本研究要通过“交换”，而不是布迪厄的社会归属性质的“分类”？我们知道，布迪厄采用象征性资本的分类方式，探讨了围绕该“资本”在消费情趣意义上的斗争（竞争）。但是，布迪厄的这种分类方式，是建构在贵族文化基础之上的产物，而且在“分类的主体同时又充当着分类的载体”的逻辑下，更加强了贵族永远是贵族的社会依据。所以，他的分类是建立在历史塑造人，而非人能动地创造历史并改变历史的基础上的。在这个分析框架里，结构是既定的，历史只有历史性，而不是指历史本身。诚如人类创造货币价值的过程一样，交换在这个意义上又是突破这一僵局的创造性劳动。笔者在这项研究中是想证明，交换是一个连接消费与劳动的过程，同时也是一个实现人的价值的劳动过程。

本书首先介绍了我国阶级阶层划分的理论来源，即张闻天、马洪、刘英等老一辈学者在陕北杨家沟村所作的马克思主义社会学、经济学研究，以及作为划分我国社会阶级阶层的理论依据。该研究中已经包含了对目前我国仍然起作用的“经济分层”和“政治分层”的相关性。作为社会结构的一个基本成分，笔者以个人、劳动、交换、消费行为以及由此派生出来的社会地位和“文化批评”的经验研究为出发点，揭示“不等价”交换的普遍性和它的一般性原理。那么，交换实现的那种“所谓价值”是什么呢？它是通过什么途径得以实现的呢？本书从以下几个步骤进行了论述。

第一章作为本书的学术定位，着重介绍并分析了马克思主义政治经济学在杨家沟所作的早期调查中的作用：即经济上的不平等交换导致了两极分化以及利害关系中的分类。在此基础上，笔者采用复原生活者集体表象的方式，追述了杨家沟的人文景观。笔者主要通过杨家沟村民对物质财富背后所隐含的文化批评——实际生活中的感受及其生活关系的评价，揭示了他们的经验性历史资源与学者的学术性历史资源之间的差异——“生产关系中的地主”

和“生活关系中的地主”之间的差异。通过比较发现，它们之间有重叠的部分，但又有着重大差异。重叠部分表现为围绕生产财富的劳动、分配、交换、消费之间的相互关联的一般关系上；差异则表现为价值、身份、文化批评。在这个基础上分别提出了“生产关系”和“生活关系”的论点。

第二章通过考察整个生产过程的一般劳动交换问题，讨论了田野研究中生活者的“义务”、“帮工”、“还工”、“伙栈”、“伙种”、“换工”、“变工”、“雇工”、“揽工”等劳动交换的人际关系距离、意义及其它它们之间“关系”的关系，证明了个人劳动向社会劳动转化的路径，并提出了“生产关系”和“生活关系”相互制约的论点。换言之，交换贯穿于社会生活（包括生产劳动）的整个过程，交换使生产与消费之间的沟通成为可能。

第三章在上述论点的基础上，进一步讨论了狭义的家庭经济由于散见于“戴锁”、“相门户”、“还门户”的“相伙”过程之中，而导致了家庭成员向社会生活的转变——外向型的侧面。这种面对面的劳动交换，除了产生劳动利润以外，还将产生伴随交换的另一个指标，即针对双方的信誉、人情债、劳动经验、生活智慧等知识性财富的一般性共识。由此可见，交换是否成立，取决于当事人对无形财的理解程度，对个人来说，也是人格、品质、威信等诸如此类的等级特征；对各个群体来说，这种人格、品质、威信构成了他们象征性资源的基础。笔者在这个意义上称之为“文化资本”，同时也为第四章解析等级的理论空间提供来自经验研究的社会依据。

第四章主要讨论了个人参与社会生活的象征性原理——分析社会秩序以及“社会人”的理论空间。笔者具体分析了村干部、盲人唢呐吹手、“黑痞”等，结论是：并非所有干部都会成为“文化贵族”；作为唢呐吹手的盲人农民代表了勤奋致富的中间势力；当地土生土长的地痞流氓尽管有霸权，但没有威信作为支撑；当地小孩

子，尽管从居住人口的意义上属于当地人，但是在这个分析模式中却处于文化边缘；丧失劳动力的老人并非都是生活上的弱者。(21)

第五章通过针对“集团性消费”的分析，讨论了人们参与社会生活的范围和程度，解析消费行为的意义系统——象征性(22)，从而进一步阐释劳动、分配、交换和消费之间的一般性关系，在这种一般性关系的前提下反证文化差异的问题。通过上述交换活动的分析，在进行陕北黑龙潭和福建省晋江市下灶村的比较研究中验证并修正交换理论的一般性问题。作为向结论方面的一个过渡，笔者主要从两个方面讨论了以下三个问题：首先系统地概括了本实证研究在学术中讨论和面临的问题。其次，作为方法论意义上的反思，笔者认为：从一个地方性的翔实的经验研究中提炼出来的分析模式并非直接能够作为指导下一个经验研究的理论前提，它只不过构成了跨地域开展文化批评的前提。

本项研究在理论与应用方面的讨论主要反映在以下几个方面。

(1) 市场交换所实现的商品价值以及由此制约的消费生活的质量变化构成了目前我国划分阶层的指标体系，这就意味着“有酬劳动”才是构成我国阶层划分的基本前提。然而，陕北杨家沟村的田野工作成果表明，一个人的社会地位以及威信指标来源于生活智慧、历史经验以及对地方性知识的理解（堪称文化资本）程度，市场的所谓等价交换所体现的社会价值对当事者来说，仅仅占据人们社会生活的一小部分。

(2) 个人劳动转化为社会劳动并非仅以市场交换为媒介。人们社会生活中的不等价交换和由此引发的文化资本的增减可以控制一个人的消费行为，而且它将对包括经济行为在内的当事者的整个社会生活产生正负两面的影响。因此，仅以经济指标体系确认阶层的定位远远说明不了现实生活中阶层成员的含义。本研究力

图克服那种只用对财富的生产和占有量来衡量人或社会的指标体系的狭义性和随意性，探讨了将“有酬劳动”者和“无酬劳动”者放在同一个社会生活层面上进行分析的可行性。

（3）与宏观意识形态前提条件下的阶层分析不同，本研究认为“生产关系”中的人与“生活关系”中的人在一个具体的社会“脉络”（context）中不可分割（亦非“双重性”）。本研究以文化为分析单位，分析了在人们社会生活层面的生活逻辑中所反映的阶层意识和表达机制的问题，从而提供了适合现实生活者的阶层分析的可行性研究。

（4）马克思的占有资本量的不同，韦伯的基于社会分工的制度性安排，布迪厄的消费品味的文化差异等理论，从不同的角度证明了社会结构的影响和可塑性。本文则通过对不等量、不等时、不等价交换——“交换的意义系统”的具体分析，提出了广义上的交换在生产财富和个人或集团性消费过程中对“占有”财富的文化批评、“需求”的建构、“消费”的非生物特征、“欲望”的可再生产性等象征意义的建构，发现了针对财富的二次分配的文化基础——下层建筑的存在。

（5）在针对一个具体社会的“个案研究”是否能够成为跨文化意义的比较研究，并使之成为具有一般性意义的理论问题上，笔者的回答是肯定的。通过陕北黑龙潭和福建下灶村的集团性消费活动的研究发现：消费所实现的交换价值，即它的质量不在于数量，因为数量只反映了变化的历史线索，而在于人们对它的知识性建构。无论这个知识是政治的抑或是文化的，使之能够成为一种具有意义价值并纳入交换过程的象征性资源的，并不在于资源本身的质量（如技巧、经验、关系等）的差异，而在于不同群体在处理财富并使之成为象征性资源的行为逻辑上的相似性。进一步讲，从日常财富到象征性财富的转变是以不等价交换为媒介才成为可能。其

结果，这种不等价交换所构成的广义上的交往关系营造并制约了社会秩序。

（6）作为本书的结尾，笔者提出了管理体系内部的“管理成本”的问题。本书中所讨论的交换，在很大程度上涉及的是有关财富的二次分配的领域。在陕北的黑龙潭和福建的下灶村，我们看到的是一方土地的平安，而它对国家来说则是长治久安的问题。就目前我国实施的二次分配来看，一部分是有计划的国家级大项目工程的投入，另一部分则是一个长期的关系到管理体系再生产的投入。这两个部分实际上是使用一个财富的两种途径。当然我们不能简单地使用“两分法”来看待这一问题。在全球资源普遍稀少的情況下，这两种使用是否能够形成良性的循环？在我们小范围的经验研究以及在此基础上的比较研究中发现，这个问题就当下社会来说，它涉及到我们目前体制改革的经济基础的问题，从长计议，它是我们长治久安的国策问题。我们仅从国家行为的角度来看，诸如普及人口政策的宣传和实施、送法下乡、农村医疗体制的建设、国民义务教育、农业科技推广、最近大力推广的村民选举以及诸如此类的意识形态运动等等，每搞一次社会运动就会同时伴随着系统内一个新管理机构的诞生。虽说它的预期目标在广大的农村社会，但准确地讲，它是投向国家管理体系末端的管理成本，也是一个长时期而又巨大的管理成本，同时它也为管理体系密集化提供了来自意识形态的依据和保障。相比之下，生活者层面的那种“等意交换”恰恰充实了国家二次分配的经济基础，它在客观上承担了行政体系的管理成本，然而现实又不容我们乐观。在改革的过程中，国家部门、国有企业、城市中的单位可“解体”或“转轨”，甚至城镇可以荒废或者兴建，但是，它同时伴随着社会失业。显而易见，这是一种结构性产物。我们这项研究表明：农村，它无所谓解体，也不是昙花一现的存在，几千年来纵然国家意识形态“千变万化”，农村

所拥有的是创造并承载社会历史的能力。所以，如果我们忽视民间社会本身所拥有的造血功能，而用行政的手段进行微乎其微的管理，那么政府的投入是可想而知的。

在学术范围内，马克思、韦伯和布迪厄之间在学理层面上虽然有不可分割的内在联系，但在社会事实面前又有不可调和的根本区别。马克思认为社会劳动所导致的阶级矛盾只有通过革命手段才能得到解决，但是，微观层面也好，宏观层面也罢，交换的不平等特征始终伴随着劳动的整个过程。韦伯强调在由工具理性化导致的社会分工的制度化问题上，把劳动交换的不平等性限定在“契约”社会的行为逻辑之中，强调一些人总要比另一些人更为理性。事实上韦伯所说的理性在其他地方就不成其为理性(23)，理性无论是法律程序的还是宗教意义的，它被文化所定义。布迪厄指出消费品味中的象征性资本对等级秩序的建构有着积极的意义，同时也曾经声称他的研究只是针对法国当代民族志而言，从一开始就拒绝了对它的教条化。要之，所谓“非西方”理论的发展与壮大，在很大程度上寄生于“西方理念”（请允许我暂时采用这种粗糙的词汇）的产物，无论它是批评的或是建构的。我们要正视这样的事实。也正是这样的事实存在，我们才有可能与不同文化的群体之间产生交流，彼此理解。但是与此同时，在方法论上，笔者不主张将韦伯的“理解社会”之理性思考付诸马克思的“改造社会”之行动，因为用韦伯言下的理性主义来改造我们当下的社会，自然会出现韦伯分析西方社会时的情景，这样一些观念恰恰误导了韦伯的所谓“理解”的意旨。我们没有理由采用人家的社会依据来证明我们的社会事实，因为它将遮挡我们观察自己当下的社会事实的视线。从他们的眼里得出的有关中国社会发展及其结构特征的结论是：我们没有“社团法人”，缺乏真正西方意义的“阶层”，抵制“市民社会”的产生，所以，要“赶上”和“超过”西方社会的文明，就必须建立使上述

那些条件成立的法律、制度和市场，等等。韦伯的“理解社会学”在这个“工具主义”式的运用层面上，与马克思的改造世界的“实践社会学”勾连了起来。韦伯的“理性”或“理解社会学”的哲学命题被忽视了，剩下的只是将韦伯制度学说庸俗化了的“工具主义”，对中国经验的研究化为乌有，甚至麻木到听而不闻、视而不见、感而不觉的地步。在围绕知识的理解与运用问题上，这将意味着韦伯的命运与马克思在中国的命运大同小异。虽然不能否认先哲们的劳动，但其中确实存在着误导。这种误导的基本特征在于，将“社会事实”与“所谓社会事实”混为一谈。

这个问题的研究实际上涉及的是一个不同学科所共同面临且争论不休的问题：存在与秩序之间关系的讨论。在这个秩序中人们呈现出不同的社会存在，而存在的社会依据则是人们朝夕相处的社会脉络。诚如陕北的黑龙潭和福建的下灶村两地的集团性消费活动所展示的那样，在他们的社会生活中，国家资源、国外资源或者传统资源，对他们来说只要能够纳入他们可思维的范围，都将会变成具有交换价值的社会资源——象征性资本。这些象征性资本有些是既定的，如国家资源或传统资源，有些则是按照他们的行为逻辑发明创造的，他们利用这些象征性资本解决的是他们当下的诸问题，而并非解决国家问题，更不是西方意义的问题。在这个意义上，杨家沟人、黑龙潭人、晋江人之间的差异不在于他们可动用的象征性资源本身在质量上的等级，也不在于契约社会的交换原则与默契的交换原则之间的差异。作为一个生活者，杨家沟人和晋江人一样，他们都试图努力使自己的生活在达到尽善尽美，他们一样可以对工作精益求精。而造成地区间认知层面的歧视，往往是由于学者笔下的“所谓社会事实”和跨文化读者之间的又一个层面的知识性劳动所致。这是因为，研究者与被研究者之间的“对话”并不一定能够代表学者与读者之间的“对话”。诚如一句玩笑所说，像马来

西亚人看香港人是“北方人”一样，在中国本土范围内，所有外地人在广东人的眼里都是“北方佬”，在上海人的眼里都是“乡巴佬”，而在北京人的眼里都是自己的“老部下”……其中的寓意在于：我们的一些学者只是将评判的价值尺度（解释权）强行地占为己有，戴着“官学”的帽子，一厢情愿地为所欲为，用研究之前就已有的答案框架去套别人，他们学会了凌驾于别人之上的本领，却不作反思。培根的“知识就是力量”这句名言在人类征服自然的能力这一点上固然有其道理，然而，在人与人之间关系的社会科学中，正因为知识的这种潜在力量，它同样会被误导而导致巨大的破坏力（这也是福柯擅长讲的话语霸权）。

鉴于上述原因，在分析田野素材的过程中，有关涉及构成当事人的社会地位的人品、品质、品位等伦理问题，本文中并没有使用孔子曰、老子云等经院学派的解释逻辑。在具体的分析层面上，笔者倾向于如下考虑：其一，这些先哲们的思想在田野工作中并没有构成象征性资源的迹象，没有人明确地承认他的行为逻辑来自于孔子、老子或其他什么大学者；其二，先哲们与当今生活脉络中的知识之间虽然有解释意义上的相关性，但缺乏直接的因果联系，因而解释经验研究的逻辑应该是田野中的行为逻辑本身，而不是先哲的思想脉络；其三，历史上名人的所云所为作为一种知识资源，它只是在不断被解释的过程中得以延续——一种类似于尽善尽美的接近先哲思想的复制品。在这个意义上，历史资源的延续性不在于历史根源本身，而在于当下解释者的解释逻辑。

注释

马克思：《工资、价格和利润》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1995年版，第67—68页。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版

社，1995年版，第18—179页。

马克思：《资本论》第二卷，人民出版社，1975年版（1998年第10次印刷。以下出处相同，故不另注），第44页。

马克思：《资本论》第一卷，人民出版社，1975年版，第96页。

韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，北京：三联书店，1987年版。

Weber M."Class,Status and Party",Essays in Sociology 1911——1913.H. Gerth and C.W.Mills(ed.),PP.180—195,Oxford University Press.

马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社，1965年版，第38页。

G.ル力一チ：《歴史と階級意識》，平井俊彦（Toshihiko Hirai）译，东京：未来社，1962年版，第9页（by Georg Ludacs,Geschichte und Klassenbewusstsein,Studien Über Marxistische Dialektik Der Malik-Verlag,Berlin.1923）。

列维 - 斯特劳斯（1963年）：《结构人类学》，谢维扬等译，上海译文出版社，1995年版，第81—82、128—131页。原译文是“莱维 - 斯特劳斯”，以下不另注。

B.K.Malinowski 1922,Argonauts of the Western Pacific:An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of the Melanesian New Guinea. London : George Routledge & Sons,Ltd.

Radcliffe-Brown,R.1952,Structure and Function in Primitive Society.London : Cohen and Weast.

费孝通（1988年）：香港中文大学讲演稿（Turner Lecture）。之后，又发表题为《中华民族的多元一体格局》一文，参见费孝通：《社会学在成长》，天津人民出版社，1990年版。

马克思（1902—1903年）：《（政治经济学批判 导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1995年版，第7页。

Bourdieu,P.1984(1979),Distinction:A Social Critique of the Judgment of Taste.Translated by Richard Nice 1984 Cambridge(Massachusetts): Havard University Press , PP.260—267.

即：人既无法忍受与别人相同，同样也不能忍受与别人不同。

Bourdieu,P.1984(1979), Distinction:A Social Critique of the Judgment of Taste.Translated by Richard Nice 1984 Cambridge(Massachusetts): Havard University Press,Pp.479—481,and PP.244——256.

Bourdieu , P.1984(1979), Distinction:A Social Critique ofthe Judgment of Taste.Translated by Richard Nice 1984 Cambridge(Massachusetts):Havard

University Press , p.468 , and p.482.

参见 George E. Marcus & Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: The University of Chicago, 1986. “文化批评”这一概念与本文中的概念在批评与反思这一意义上基本一致，但所指对象及内容有所不同。原著《作为文化批评的人类学》一书中的“文化批评”主要针对“后现代主义”出现之后整个知识体系所面临的挑战而言。在这种状况下，人类学民族志方法的一系列尝试将成为摆脱传统西方知识体系的“试验性”科学。我将它称为“知识的临床学”，即：当学者研究他文化之后针对本文化的一种批评性反思，或称“批评中自我成长”的理解过程。它的主要作用在于“科学地验证”之后所进行的“验证科学”。本文中的“文化批评”意指生活者运用所处社会的知识与经验来批评和评价人的行为过程。正如本文中所涉及的那样，在“文化批评”中，“自我”已经不是纯粹意义上的个人，而是被认知的客体，而且它同样具备“文化批评”的反思能力。围绕财富的交换过程也是实现其批评价值的过程，人的社会价值也就是在这个过程中被文化所定义。所以在社会脉络中的知识这一意义上，它有别于上述学术型的“文化批评”。

罗红光（1995年）：《陕北米脂县杨家沟村阶层形成的报告》，载李培林主编：《中国新时期阶级阶层报告》，辽宁人民出版社，第445—460页。

当地的地痞流氓。

(21) 罗红光（1995年）：《陕北米脂县杨家沟村阶层形成的报告》，载李培林主编：《中国新时期阶级阶层报告》，辽宁人民出版社，第484页。

(22) 罗红光（1996年）：《道德灵魂的交换：中国北方农村围绕财富的仪礼化分析》，载马戎、周星主编：《社会文化人类学讲演集》（下），天津人民出版社，第689—705页。

(23) 不过这里应当特别声明一点：韦伯的初衷并不是要证明脱离西方社会脉络的理性。另参见李强（北京大学）（1998年）：《传统中国社会政治与现代资本主义——韦伯的制度主义解释》，《社会学研究》第3期，第12页。