

民间意识形态的象征支配

——迈向马克思主义人类学的解释

张佩国

提要:在传统中国,尤其是明清时期,“孝道”作为象征支配,成为绅权支配的文化粘合剂,联结了“大传统”和“小传统”,即正统伦理观和民间意识形态。“孝道”为绅权支配提供了正统伦理观的支持,也在民间意识形态上为士绅领导权和民众反抗提供支撑。在家产制支配中,赋税甚至“俸禄化”,成为“州县官的银两”,而贡赋制榨取方式却通过民间意识形态得以合理化。象征支配的政治经济学表现为财产关系的“委婉化”。“地主制经济”的道义经济学也将剥削赢利和庇护效忠有机结合起来。民间意识形态的象征支配进一步表现为历史本体论意义上的二重生产方式。

关键词:“孝道” 民间意识形态 象征支配 生产方式

一、“民间意识形态”的解释意义

在中国研究中,第一次明确而又系统地提出“民间意识形态”概念的是美国马克思主义人类学家葛希芝(Hill Gates)和宗教人类学家魏乐博(Robert Weller)。两位学者主持了发表在《近代中国》(*Modern China*)1987年第1期和第3期的“汉人民间意识形态”研究专辑。在一篇介绍性的导言中,葛希芝和魏乐博指出,民间意识形态(folk ideology)这一概念灵感来源于葛兰西(Antonio Gramsci)的意识形态霸权(hegemony of ideology)理论,并借用英国马克思主义文化理论家威廉斯(Raymond Williams)对意识形态霸权概念的批评与发展及美国政治学家斯科特(James C. Scott)的“象征抵抗”(symbolic resistance)概念,论证了中国民间宗教实践是帝国意识形态和民间象征抵抗理想的综合性产物(Gates & Weller, 1987: 1)。在民间宗教研究领域,民间意识形态概念所具有的方法论意义也远超以往的“民间宗教”“民间信仰”和“大众宗教”概念(王铭铭, 1997: 149; 郑振满、陈春声, 2003: 1; 韦思谛, 2006: 序言)。王铭铭、郑振满、陈春声和美国学者

韦思谛(Stephen C. Averill)分别阐述过民间宗教、民间信仰和大众宗教的定义及其方法论,其主旨均在首先明确研究对象的经验范畴,其次才涉及相关的研究路径。限于篇幅,兹不详论。葛希芝、魏乐博等学者对“民间意识形态”概念的使用主要仍限于研究民间宗教或民间信仰所指涉的经验对象,只是在学术脉络上呈现了对葛兰西“意识形态霸权”和斯科特“弱者的日常抵抗”理论的继承与发展关系,并提出对明清中国的历史本体论解释。杨庆堃提出的“分散性宗教”(diffused religion)概念在社会结构意义上也有类似的旨趣,他指出,“宗教的元素渗透进了所有主要的社会制度,以及中国每一个社区的组织生活中……制度性的和社区生活的宗教层面以宗教的分散性结构形式表现出来”(杨庆堃,2007:270)。基于制度一功能的方法论,“分散性宗教”和“制度性宗教”的类型学划分最后并没有达成对中国社会的整体性分析。

至于本文所借鉴的“民间意识形态”概念,其外延不限于民间宗教、民间信仰的特定经验情境,也包括日常生活的道德观和价值观。其介质可以是宗教仪式、神话传说、民间故事、歌谣、戏曲、小说等文化形式,也可以是更具物质性的祠堂、庙宇、社坛、会馆等建筑组成的人文景观,甚至山川等自然景观被赋予风水想象、祖先记忆、超自然力量时,也会具有人文景观的意义,从而具有民间意识形态的意涵。日常生活的道德观和价值观,与弥散性的民间信仰纠缠在一起。祠堂、庙宇、会馆,也不是单纯表现为宗族经济、寺庙经济、商业行会等经济关系,作为文化景观,更具有社会联结的意义,这在人类学的宗族、民间宗教、物质文化、地理景观等研究中,都得到了证实。民间意识形态也体现了雷德菲尔德所说的大传统和小传统的高度融合(雷德菲尔德,2013:96-97),无论是自宋元至明清宗族实践的礼仪化(科大卫,2016:21),还是民间宗教的礼仪化,都体现了“礼仪下乡”的正统化取向和民间的高度创造性并行不悖(刘永华,2007)。从这个意义上看,作为方法论的“民间意识形态”是特定历史时期的大传统与小传统的整合机制。在地域社会史的层面,民间意识形态可能是伴随着地域开发史而形成的有关地域社会秩序的文化认同(森正夫,2017:37;程美宝,2001:390)。作为方法论运用时,“民间意识形态”还可以避免“民间宗教”概念刻意回避民间秘密教派的局限性。而根据马西沙、韩秉方和欧大年(Daniel L. Overmyer)的研究,作为民间秘密教派的中国民间宗教,在组织、教仪、戒律诸方面与正统宗教密切相关,其信仰也曾受到儒家学说和地方习俗的影响(马西沙、韩秉方,2004:6;欧大年,1993:2)。

“民间意识形态”的方法论意义,可以由马克斯·韦伯关于“儒教与道教”的

支配社会学研究拓展为对传统中国民间意识形态的历史本体论解释。在《中国的宗教：儒教与道教》一书中，韦伯将传统中国视为典型的家产制国家，赋税征收中公与私不分，赋税甚至俸禄化，成为“州县官的银两”；^①货币经济并未发展为“资本主义萌芽”，反倒借助皇权和官僚体系取得特殊的获利机会，也反过来强化了商人对官僚阶层的依附；皇帝也只有在任用合格的士人时才配统治天下，其统治才具有正当性；“孝道”成为家产制支配的首要德目，被转化到所有的从属关系里（韦伯，2010：66、104、201）。“孝道”作为首要德目，既然能被转化到中国社会的从属关系里，那么“孝道”就不是仅仅局限于家庭和家族伦理范畴，而是成为整体性的意识形态和结构性原则，这已为梁漱溟提出的“伦理本位”概念所揭示（梁漱溟，1992：855）。当韦伯在探讨“孝道”的支配社会学意义时，他应该更深入分析孝道渗透到中国社会所有从属关系的具体过程和机制，但他却因其特定的宗教社会学取向，转而去比较儒教与清教的差异，回答“中国为什么没有产生资本主义”的问题。美国学者韩格理（Garry Hamilton）曾批评韦伯支配类型学的西方中心论取向，对于中国社会的分析，并没有指向中国历史的综合特性，也无法洞见对中国行动模式的共通理解（韩格理，1998）。所谓“中国历史的综合特性”，可以理解为有关中国历史的系统性的本质规定，亦即中国的历史本体性（李泽厚，2002：13）；而“中国行动模式的共通理解”，即是“孝道”意识形态的支配社会学在历史本体论意义上的呈现。这样的问题意识和研究路径，决定了对于民间意识形态象征支配的解释必然迈向马克思主义人类学意义上的生产方式理论，因为在马克思主义人类学的学术脉络中，生产方式理论就是一种整体性的历史本体论解释。韦伯的支配社会学不是意识形态决定论，马克思的生产方式理论也不是经济决定论。韦伯的夫人玛丽安妮·韦伯（Marianne Weber）曾将韦伯的宗教社会学视为“以实证方法战胜了‘唯物’史观”，但接着申述了韦伯宗教社会学与马克思理论的相通性，并重申韦伯反对将经济与技术成因的解释上升为世界观的“价值中立”观点（韦伯，2002：381-382）。通过民间意识形态象征支配的历史本体论解释，笔者不敢奢想在知识论层面实现两位伟大古典思想家社会理论的融合，但至少可以找到二者共同具有的历史想象力。本

^① 据曾小萍（Madeleine Zelin）的研究，在宋代，地方政府的经费很大程度上来自官员任职期间被赏赐的官廨田的收入；至明代，官廨田这一制度虽不存在但是在赋税制度上公与私依然模糊不清，清代的赋役改革正是继承了这一遗产。黄仁宇在明代财政制度的研究中也明确指出，“官员以各种例外的征收来添补其微薄的俸禄”已经成为财政制度的一部分（曾小萍，2005：6；黄仁宇，2001：419）。

文拟借用韦伯支配社会学和马克思生产方式理论的历史想象力,在汉学人类学的相关学术脉络中对此进行系统梳理,最后试图走向马克思主义的历史本体论解释。

二、民间意识形态与象征支配

葛兰西在论述意大利现代民族国家形成与发展中的政治领导权时,论及一个社会集团的霸权地位,体现在“统治”和“智识与道德”意义上的文化领导权;一个社会集团取得政权的首要条件就是之前已经在行使文化领导权,在其掌握政权之时,也必须延续以往的文化领导权(葛兰西,2000:38)。葛兰西明确地将“统治”和“意识形态霸权”(即文化领导权)作了区分,并强调了意识形态霸权对于取得政权和维系政权的重要意义,而意识形态还通过权力关系渗透到大众日常生活的现实意识,包括语言、常识与大众宗教,而这些意识形态要素和实践,都被整合到一个民俗体系中(葛兰西,2000:232)。至于统治阶级的意识形态霸权如何通过权力关系作用于大众的日常意识,葛兰西并没有系统地展开论述。英国马克思主义文化理论家威廉斯在葛兰西的基础上进一步论证了意识形态的作用机制,在这一机制中发挥决定性作用的不仅是观念和信仰的意识形态体系本身,还包括文化领导权所主导的社会生活的整体实践过程。而主导性的意识形态则可能遮蔽了“那一时期或社会中现实人们的那些相对复杂的、混合的、不完整的或未得到清晰表述的思想意识”(威廉斯,2008:116-117)。威廉斯的论述实际上肯定了葛兰西的意识形态霸权影响大众意识的观点,在此基础上又揭示了前者遮蔽后者的可能性,同时还在一定程度上避免了意识形态霸权所具有的意识形态决定论取向。至于大众意识的主体性,在意识形态霸权理论中则似乎付之阙如。

美国的中国学家姜士彬(David Johnson)在研究明清时期的信息沟通方式时指出,葛兰西“意识形态霸权”所指涉的现代西方社会存在私人组织和国家权力机关的二元化,所以意识形态是通过社会中的报章、教会和学校来传播和灌输的。而明清时期的所有国家机关和民间组织都被士绅这同一个精英阶层控制,以至于统治阶级“霸权”达到了惊人的强度和范围,甚至此时的中国已经成为一个“学者政权”(grammatocracy),他将其视为一个建立在特定意识形态基础上的文化整合的过程(姜士彬,2012:293)。由于姜士彬过度强调文化整

合,所以没有在意识形态霸权如何遮蔽大众意识这一层面进一步拓展威廉斯的理论观点。

葛希芝、魏乐博在此基础上还借用了斯科特“弱者的日常抵抗”概念,论证了明清民众意识的日常抵抗形式和自主性,从而提出“民间意识形态”概念。斯科特继对东南亚农民反叛的研究之后发现了农民反抗的“日常”形式,例如磨洋工、装傻、逃避、假奉承、盗窃、散布谣言、放火、搞破坏等等,他称之为“弱者的武器”。他在关注反抗实践的同时,也关注村庄内的意识形态斗争,其核心的问题意识是讨论反抗和阶级斗争重要主题的意识形态支配问题(斯科特,2007:2、4)。由于斯科特关注的是农民的日常反抗形式及其背后的意识形态问题,农民的这种大众意识形态主要是以日常反抗为基调的。而葛希芝、魏乐博及其合作者们所提出的民间意识形态概念除了包含斯科特所说的大众意识形态之外,还因明清时期士绅群体在民间社会的支配性影响力而将正统伦理观以小传统的形式纳入了民间意识形态(Gates & Weller,1987:1)。“民间意识形态”作为一个动态的社会进程,既呈现了姜士彬所说的文化整合机制,也凸显了民间抵抗的一面。这种民间抵抗大量地表现为一种日常反抗的形式,有时也会发展为一定规模的反叛,秘密教派可能会成为民众反叛的组织形式。当然,民众的日常抵抗和反叛也存在着意识形态与权力网络的内在一致性及特定的转化机制。韩书瑞(Susan Naquin)的研究表明,白莲教不仅在教义方面与儒家伦理相契合,而且在经卷中常常提到老子和观音;在教派活动中,还可以提供与僧道、灵媒等宗教职业人员同样的服务(韩书瑞,2006:45)。也正是这种正统化的民间宗教实践使得秘密教派具有实施广泛政治动员的意识形态基础。

本文的研究问题不在于探寻“民间意识形态”本身的思想史意义,而是追究“民间意识形态”的社会建构是如何呈现为历史本体论层面的“象征支配”的。格尔兹曾论证过,意识形态之于社会政治现实的意义就在于其高度象征性能将社会情势在其构架内进行解释并赋予其意义,还能使接受它的人产生自觉的认同感(格尔兹,1999:247-248)。格尔兹将意识形态视为一种文化体系,意识形态对社会行为的解释使其既具有高度的象征性,又是社会一体化的文化粘合剂。格尔兹作为阐释人类学大师,尤其强调意识形态象征的意义系统,而缺乏对意识形态作为文化体系实践机制的探讨。

布迪厄在实践理论中提出了“象征资本”的概念,以解释前资本主义经济的象征支配逻辑,其论证的核心就是经济资本如何转化为象征资本,但是这一转化过程奠定于物质基础之上,也由此产生了含情脉脉的道德面纱掩盖下的身份依

附关系(布迪厄,2003:194)。其象征形式多表现为感激、效忠、尊敬、道义责任或良心债之类的道德规范和价值观,“是利用一个效忠群体所进行的物质和象征性投资,是一种象征支配”(布尔迪厄,2017:305)。这种发生在前资本主义经济中的象征支配的建立、维持或恢复必须运用乔装打扮、改头换面的“委婉化”策略,这一策略的运用机制即“社会炼金术”的基本操作。“社会炼金术”呈现了既定秩序的合法化效应,亦即文化的再生产抑或物质再生产都行使着意识形态职能,使得依附和支配关系借助“委婉化”策略而处于隐蔽状态。在象征支配的运作逻辑中,经济基础与上层建筑的区分就显得过于简单和粗糙了(布迪厄,2003:201、207、213)。所以,不存在一个整齐划一的实体性意识形态,即使是葛兰西意义上的意识形态霸权,也是通过特定的媒介将权力关系渗透到民众日常意识和价值观中的,更不用说“民间意识形态”了。象征支配的运作逻辑中呈现出特定的分散性和整体性,一如“分散性宗教”在民众信仰中呈现为结构性与制度性的存在(杨庆堃,2007:270)。

斯科特在评论葛兰西“意识形态霸权”的局限性时指出,应避免经济决定论的极端形式的弊病,赋予广义上的意识形态领域一定程度上的自主性,但同时也应避免走向意识形态决定论的另一极端。他沿着布迪厄象征支配的“委婉化”,通过细致的田野工作探讨了马来西亚塞达卡村庄意识形态斗争的日常形式,主要表现即经济支配的“委婉化”,作为其后果之一的财产关系“委婉化”,总是有关象征的操纵、斗争与冲突的焦点(斯科特,2007:374、383-384)。物质性面相的经济支配本身就是象征支配的过程,而象征支配的实践逻辑则蕴涵了意识形态的价值操控和权力关系的运作。

斯科特还就此提出了“双重象征操控”的概念,以进一步论证经济支配委婉化的运作逻辑也就是一种委婉化象征的互惠性的操纵。他以塞达卡的哈姆扎与其雇主哈吉·卡迪尔的关系作为案例分析了这一“双重象征操控”的机制,哈姆扎利用雇主将为其提供工作机会表述为“帮助”或“援助”,刻意以礼貌的语言“恳求”卡迪尔的“帮助”,由此将自己的行动置于最有利的位置,以实现自己找工作或寻求贷款的目标,进而有意无意地使自己的行动策略为公共合法性的构建做出了贡献(斯科特,2007:374-375)。“双重象征操控”强调了富人剥削的委婉化表述和“弱者”行动策略的“互惠”机制,富人或精英的支配需要“双重象征操控”的互惠机制才能得以实现。当然,这一“双重象征操控”的实现不是互惠原则所能概括的,斯科特关于支配与抵抗艺术的进一步研究表明,有权者极为关心如何使象征符合其支配形式,而从属者通常都具有充足的理由去帮助支配

者维持其象征,或至少不会公开与之抵触,这就表现为支配、抵抗艺术中公开剧本和潜隐剧本之间复杂的权力关系(斯科特,2021:112)。

概言之,民间意识形态的象征支配既有文化整合的意义,也有民间抵抗的存在。这既是一个社会建构的文化交流过程,又是一个与特定政治经济制度相关联的实践过程;这既是一个多元性的社会文化空间,亦是民间主体性充分展现的舞台,特别适用于传统中国这一前资本主义社会支配关系的分析。民间意识形态的象征支配作为一个整体性的社会历史过程,也打破了对儒家思想与民间文化进行二元界分的刻板印象。

三、“标准化”“正统化”与民间主体性

“民间意识形态”作为方法论,虽然超越了民间宗教、民间信仰和大众宗教,但是在经验取向上,民间宗教或民间信仰毕竟构成了民间意识形态的主体部分。民间宗教研究中影响广泛的神明的“标准化”、礼仪的“正统化”及其后续讨论应该放在民间意识形态的文化整合与民间主体性的层面加以申述。

在一本关于所谓晚中华帝国大众文化的论文集中,编者姜士彬等人提出了一个中心论题:中国官僚精英的思想和象征是以什么方式“渗透”到地方一级的?农民大众又是如何解说这些象征的(Johnson et al.,1985:3)?论文集作者之一的人类学家沃森(James Watson,又译“华琛”“屈顺天”)围绕这一论题,展开了对东南沿海天后崇拜的历史个案研究,说明了一个普通的神明如何通过士绅和地方官上报、被礼部批准以及皇帝敕封被赋予正统性,又以官方神明的面目被重新加诸地方社区,意识形态在权力的链条中来回流动的过程。王朝国家的干预方式是微妙的,以至于广大农民很少意识到王朝国家的控制,这种高度的文化统一性,是通过鼓励对神明的崇拜而达到的(沃森,2006:58)。这种地域崇拜的高度一致性就是神明的“标准化”。然而这种一致性并不等于整齐划一,而是呈现了基本标志的模糊性,这一体系很灵活,足以让社会各阶层的人都能构建他自己对国家允准神灵的看法。海盗可以接受天后为保护神,地主精英将天后视为平定海疆镇压海盗的象征,地方宗族的普通半文盲成员则将天后看作标志领地的象征。沃森最后总结道,国家鼓励的是象征而不是信仰,而基本象征的模糊性是中国创造统一文化传统的一个要素(沃森,2006:83)。神明标准化的过程既是中国文化整合的过程,又因其基本象征的模糊性而给予民间主体性以相对宽松

的文化实践空间,以使各阶层的人们将对神明象征的理解和言说纳入仪式实践中。沃森强调,神明标准化的主导因素是仪式行为,而不是信仰。从地方精英和民众的角度看,其信仰不会影响到仪式的基本行为,且仪式行为在社区层面是可观察的。朝廷和官府更为关心的是一致性的正统行为,因为这是可以控制的,而信仰本身则无法控制。

在沃森研究的基础上,杜赞奇(Prasenjit Duara)对关帝神话的研究则把神话及其文化象征看作既连续又不连续的过程,而刻划“标志”(symbol,又可译为“象征”)的过程,“意味着一个活跃的领域,在那里对立的看法为其地位相互妥协、竞争”,亦即“对一个神话的阐释领域承受着一个能使世界观相互交流并协调的文化体系”(杜赞奇,2006:95、109)。不同等级、阶层对关帝神话象征的看法可以视为信仰本身,刻划象征实际上是意识形态的文化交流过程。而沃森由于过分强调仪式行为,虽然指出了神明标准化过程中的民间主体性,但相对忽视了多元主体间就神明象征所进行的文化交流。

在之后进行的丧葬仪式的研究中,沃森进一步发展了文化“标准化”的理论,他认为,中国文化统一性的创造和维系是通过标准化的仪式实践而得以实现的。只要是中国人都会认同这样一个观点:中国社会有一整套生命礼仪规范,尤其是作为主要人生周期礼仪的婚礼和丧礼,普通民众就按照这套礼仪规范,投入到中国文化大一统的历史实践中。老百姓大都是自愿参与到生命礼仪过程中的,并未感到国家力量的存在,于百姓而言,庙堂之高可能是隔膜的。然而,当下的“中国人”,却可以说是长时段仪式“标准化”过程的历史产物(华琛,2003)。他论证了展演相对于信仰在丧葬仪式中的重要性。在中国的丧葬仪式中,作为社区成员的普通民众与仪式专家一样,共同创造着一场仪式的操演,他们既是观察者又是被观察者,既是表演者又是观众。服丧者对逝者的“孝”之中情感的部分往往被仪式表演的要求遮蔽。服丧者不得不按照丧礼的要求去进行“规定动作”的表演,“哭丧”在一定程度上是表演给观众看的。因此,参与者的内心情感和信仰观念基本上与丧礼诸环节没有关系。仪式行为是可见的,而信仰观念抓不住、摸不着。对于皇帝和各级官员来说,他们关心的是确保控制仪式行为的正统性和正当性,而不关心普通民众内心的信仰世界。丧葬仪式只要符合标准化的礼仪秩序,就不会对统治者构成威胁。除此之外,统治者不会在意人们对于仪式灵验与否的实际想法(华琛,2003)。

历史学家罗友枝(Evelyn S. Rawski)对沃森的观点提出了批评,认为信仰和仪式表演无法分离开来,祖先崇拜就是强调后人与死者之间的亲属关系的联系。

“香火”通过祭祀祖先而得以延续,人们也相信祖先可以代表后人与神明沟通,这也是丧葬仪式长期存续的一个主要原因。因此,作为信仰的祖先崇拜是无法从丧葬礼仪的操演中剥离出来的。而从官员和地方士绅的角度看,丧礼的功能在于“孝道”的社会化习得,明清时期,朝廷尤其强调“孝道”作为儒教核心价值观的意义(罗友枝,2004)。

沃森作为人类学家,既擅长田野的观察,又注重对长时段历史维度的把握。他强调动作(表演)相对于信仰的重要性,不是忽视意识形态在丧葬仪式中的意义,而是指出在仪式表演的社区场景中动作是可观察的。在明清王朝国家推行的神明正统化过程中,官绅更看重对百姓行为的管控,而信仰则相对难以把握,也无法控制。罗友枝的批评也有其历史的针对性,但她也对沃森的“神明标准化”理论作了有益的补充,丧葬文化中宇宙观的意义,以及官方通过文字传统对孝道的提倡与传播都是不容忽视的历史向度(张佩国,2010)。

历史学家苏堂栋(Donald S. Sutton)后来专门组织了多位历史学家和人类学家,分别以各自的个案研究对沃森的“神明标准化”理论展开了集中批评。在其关于丧葬仪式的经验研究中,苏堂栋解释了官员和士绅应对王朝国家礼仪传播的策略,并提出“伪标准化”(pseudo-standardization)概念,即地方士绅公开地以上行下效的姿态掩饰地方文化,通过把地方文化装扮成正统的做法,使其获得正当性。苏堂栋对此做出了“情感满足说”的解释,他认为,一些仪式中的正统行为之所以会被“标准化”,与其说是源于那些儒士苦口婆心的说教,毋宁说是更多地出于老百姓满足情感的需要。不同地域礼仪实践的差异既非理学家的主张,亦非对正统行为的简单模仿,而是由人们的情感需要和根深蒂固的习惯所决定的(Sutton,2007)。

科大卫、刘志伟对苏堂栋的“伪标准化”理论提出了批评,认为最后归结到心理层面并不是一个好的解释,必须对正统性问题的知识谱系做出整体社会史的解释(科大卫、刘志伟,2008)。仅仅将苏堂栋提出的“伪正统化”“伪标准化”的解释归结为心理满足说未免失之公允,他毕竟是在认可神明标准化的前提下揭示了在应对“标准化”的实践中民间主体性所呈现的更加复杂的面相,只是民间主体性无法以情感需要进行单一维度的解释。

“标准化”“刻划标志”“伪正统化”等概念都较为强调地方精英的文化实践活动,而作为信众主体的底层民众的声音却被忽略了。正统性较弱甚至带有反正统化的某些神明的仪式和信仰实践,相对充分地呈现了普罗大众的文化抵抗,彭慕兰(Kenneth Pomeranz)研究的泰山女神碧霞元君就是这样一位神明。彭慕

兰在充分肯定“标准化”“刻划标志”等概念的基础上指出,碧霞元君的崇拜提供了介于正统与邪教之间的第三类别的存在,即淫教、淫祠的面相,“其本质在于其所祈求的是女性的力量,像产婆和媒婆这些人没有被很好地控制住让人生厌”。这些群体还包括太监、衙役及在父权制体系中受压迫的媳妇,他们在碧霞元君崇拜中“发挥了重要的作用,但在儒家等级中却没有地位,同时还作为某种在正统宗教和宇宙观中得不到承认的激情、宗教感受和魔力表现的渠道”(彭慕兰,2006:118、135)。彭慕兰意在强调碧霞元君信仰中的多元化权力面相以及女性和底层抵抗的一面,并未否定其中的标准化和正统化。或者说,没有标准化和正统化,也不会有女性和底层抵抗的张力。在正统神明标准化和秘密教派的反抗之间,有第三类别大众宗教的存在。周嘉对明清时期山东临清碧霞元君信仰的研究揭示了士绅和商人在仪式实践中的支配取向,普通信众的进香组织亦在其中发挥一定的作用,临清的碧霞元君崇拜是一种多元主体协作、竞争的文化实践(周嘉,2019)。故此,民间抵抗也未必与宗教实践中的正统化水火不容,“伪正统化”或“伪标准化”对此或许有一定的解释力。

萧凤霞在小榄菊花会的研究中反思了区域体系的发展过程中地方士绅和民众利用文化形式的意义。仪式的象征意义常常被人们用来作为达到某种政治经济目的的工具,在此,文化与政治经济实现了高度的融合(萧凤霞,1990)。如果将仪式及其象征意义纳入神明“标准化”的整体实践中,那么仪式象征就既是文化实践,又被赋予政治经济意义,而民间主体性则充分凸显了文化创造过程中人的主动性和能动性。至于民间秘密教派的抵抗姿态与其正统化教义的矛盾面相,很难用“标准化”“正统化”“伪标准化”或“去正统化”(姑且如此归纳彭慕兰的观点)加以说明,而民间主体性对此显然具有解释力。

四、象征支配的政治经济学

在非宗教和非信仰的日常生活中,仍然广泛地存在着民间意识形态的用武之地,这在布迪厄的“象征资本”和斯科特的“日常抵抗”概念中已经得到方法论的证明。在明清社会经济史研究中影响深远的“地主制经济论”和“乡族经济论”由于受到经济史学科本位观的限制,基本未涉及民间意识形态问题。作为“地主制经济论”的代表学者,李文治将地主制经济概括为包含地主所有制、农民所有制、官田和公田土地关系在内的整个地主经济体制(李文治,1996)。“地

主制经济”有着超强的弹性,不断适应着农业生产、商品经济发展、地权分配变化、宗法等级关系松懈、农民战争冲击和国家政策调整等社会政治经济力量的冲击,其主导作用始终保持不变(张佩国,2012)。由于只关注经济制度这一单一维度,“地主制经济”理论无法讨论统治秩序的正当性问题,即使有所涉及,也将其归结为所谓的“封建剥削与压迫”。景苏、罗仑在研究清代山东经营地主的社会性质时,发现“地主阶级还有权干涉地方事务,他们经常是赈灾、修城、造桥、铺路、修庙宇、盖祠堂等事务的‘领袖’人,他们是族间、村间一切纠纷的调解人。他们的发言常常带有法律的作用……因此在经营地主土地上从事直接生产的依靠出卖劳力为其一部或全部生活来源的各个农民阶层,为了谋得生活出路,不得不威慑于地主阶级的这种权力之下,地主阶级要求他们惟命是从”(景苏、罗仑,1959:162)。景苏、罗仑最后将其归结为地主经济的封建性残余。对于这样的封建性残余,傅衣凌在地主制经济的基础上发展出“乡族经济”概念。他从传统中国义田、义仓、族田、学田、公堂、义渡、义集、义井等一系列所谓的经济活动中发现了族权、神权、夫权等在“封建政权”之外的另一套统治农民的权力,即所谓的“乡族经济”。乡族经济以宗祠、庙宇或会社为中心,形成某一地方的特定社会联结(傅衣凌,2008:79)。而这种乡族经济也有其象征支配的实践过程。在族田、义庄等物质制度设置之上,通过祠堂、墓地等象征符号及祖先崇拜、房支观念等意识形态,祠祭、墓祭、家祭等仪式,编修族谱等文化制作,宗族以象征资本的形式实现其权力关系的自我再生产;还通过参与义渡、义集、庙会、善堂的经营,宗族在“权力的文化网络”中进入到地方社会的文化再生产过程中(张小军,2019:143)。由此可见,所谓“地主制经济”和“乡族经济”也不是单纯的经济关系或经济形态,而是内在地蕴涵了民间意识形态的“文化粘合剂”。

斯科特的“道义经济学”理论正可以对此作理解之同情的解释,这就是建立在生存伦理基础上的精英支配与互惠原则的结合,普通村民对富裕成员和地方精英有着一定的道德期待。这种特殊的互惠原则构成了乡村的规范秩序,富人为富不仁,就无法得到村民们的道德认同,只有富人们的财富和权力资源被用来造福乡里时,其地位的合法性才能得到普通村民们的承认(斯科特,2001:52-53)。精英支配与互惠原则的结合亦即前文引用布迪厄所说的“象征支配”,地方精英和富人们所进行的物质和象征性投资意在造就一个效忠群体。前文已述及,斯科特将这种经济支配或财产关系“委婉化”与村庄内的意识形态斗争结合起来考察。或者可以这样理解,这种支配关系本身就已经蕴涵了日常生活的道德观和意识形态。只是以往的研究太拘泥于经济基础与上层建筑的粗糙划分,

将经济制度和意识形态二元化了。民国时期,山东省馆陶县(今属河北省邯郸市)的地主雇工习惯很好地体现了这种经济支配的“委婉化”,“雇工有戚谊者,论戚谊,无戚谊者,家长对雇工称名,雇工对家长或叔或伯或兄之,视年岁为定,衡无贫富阶级,亦无主仆名分,故相交以诚”(刘清如,1936:卷六)。拟亲属关系叠加于雇佣关系之上,使其具有“道义经济学”属性。拟亲属关系同时也具有了意识形态的功能,可以容纳精英支配、互惠原则和“弱者的日常反抗”于一个意见交流的平台中。

“分散性”的民间宗教在前现代经济中亦扮演着十分重要的角色。美国华裔人类学家杨美惠(Mayfair Yang)在研究“温州模式”时提出的“礼仪经济”概念对此有很强的解释力。“礼仪经济”涉及人们与地方神明、祖先及鬼魂之间的经济交易,比如祭祖仪式中的“烧纸钱”和神明崇拜中的“上贡”便常常把物质世界中的经济交换关系转移到鬼神世界中去,以祈求祖先和神明荫及子孙、保界安民。在礼仪经济中,物质礼仪和索取上升为一种花费或回报的义务感。与强调财富增值的市场经济不同,礼仪经济的本质在于慷慨和自我克制,或者表现为祭祀礼仪中的“耗费”。礼仪经济的组成部分,包含祭祖、拜佛和节日庆典,集资和赞助,礼仪场所修建,礼尚往来,以及算命、风水和礼仪服务业等(杨美惠,2009)。所有这些“礼仪经济”项目都涉及意识形态的文化象征。祭祖、拜佛和节庆仪式直接涉及民间信仰的实践,本身既是文化活动,又具有经济意义。集资和赞助也具有“道义经济”的性质,在象征意义上也是地方秩序和道德重塑的过程。这相当于明清时期的地方善举,除了劝善思想中的“福报”观念外,有关贫贱的分类法和道德标准也为士绅阶层重塑社会秩序提供了正当性(梁其姿,2001:310)。庙宇、祠堂等礼仪场所的修建既耗费财富,又具有地方社区认同的象征意义。婚丧嫁娶等生命礼仪中的礼尚往来,可以促成礼仪服务业的再生产,也加强了人际和社群间的社会联结。算命、风水可以成为一种职业,也渗透到诸种礼仪活动中,还涉及中国人的“命运”观。美国人类学家郝瑞(Steven Harrell)认为中国民间意识形态中的命运观“乃是霸权观念,是一种既证明当前上流社会统治合理,又为小商品生产者(也许还有许多农民)提供了现存制度下社会可变动性的希望的思想”(Harrell,1987:107)。

“礼仪经济”在经济增长上可以创造一定的GDP,但更重要的是,通过文化象征,在人生礼仪、亲属关系、社区边界等层面都提供了社会团结的象征符号。地方社会的福利实践,确实彰显了“礼仪经济”的逻辑。笔者曾经论述过明清时期福利实践(广义的地方善举)所具有的“礼仪经济”的意义。“‘福利’的供给

与需求既包括生产、生活实践中诸如水利灌溉、修桥铺路、灾荒救济等物质性产品,也包括帮工搭套、民间借贷、社区防卫等互助体系,而祖墓风水、神明绕境、驱鬼仪式、婚丧嫁娶等礼仪,对于地方民众来说,甚至是更为根本的‘福利’。如此看来,福利实践几乎囊括了衣食住行各个方面与生老病死等生命礼仪的诸多环节”(张佩国,2017:226)。传统中国福利实践的社会逻辑,彰显了“礼仪经济”的历史实践趋向。“礼仪经济”的解释能够将政治经济分析和文化象征解释有机结合起来。

五、“孝道”作为象征支配

在《中国的宗教:儒教与道教》中文版中,译者将德文“Pielät”译为“恭顺”,译者认为在中文较接近韦伯原意,并将“恭顺”与“孝”“孝道”相互置换。笔者要强调的是,尽管如此,韦伯绝对没有将“孝道”归结为家族伦理层面的“孝顺”。读者切不可望文生义,将韦伯所说的“孝道”等同于家族伦理意义上的“孝顺”。韦伯认为家产制支配以恭顺为首要的道德规范,“孝”被转化到中国社会所有的隶属关系中(韦伯,2010:219-221)。这与布迪厄所说的象征支配具有异曲同工之妙。象征支配是利用效忠群体所进行的物质和象征性投资,孝道意识形态所强调的恭顺正与此相契合。“孝道”渗透到中国社会的所有隶属关系中,可以用梁漱溟的“伦理本位”加以进一步解释。梁漱溟在民族性的层次上阐明中国伦理本位的基本社会结构,中国人将家庭伦理关系泛化到一切社会隶属关系中,从而使其他社会关系也都具有伦理化取向(梁漱溟,1992:855)。从家庭中父亲的权威,到手工业行会中的师徒关系、科举体制中的师生关系和官僚体系中的上下级关系,都是父权制的身份隶属关系的体现。中国人将家族亲属关系的“孝道”原则推广到社会关系的诸多方面,“师徒如父子”,“一辈子同学三辈子亲”,好朋友“结拜金兰之好”,乃至向官员行贿也称之为“孝敬”。这也正是韦伯所说的“孝道”渗透到中国社会所有的从属关系中。一个人只能在家族主义和泛家族主义的社会圈子中生活,“报”也因之成为中国社会的基础理念,如杨联陞所说,“施恩”和“报恩”可以视为人们经营人情关系网的“社会投资”,也就是“交互报偿”原则构成了整个社会的基础(杨联陞,2009:91)。

泛家族主义伦理的“孝道”在民间意识形态上的体现最著名的就是武雅士(Arthur P. Wolf)“神·鬼·祖先”的象征分类体系。武雅士认为,中国宗教中的

神、祖先和鬼的信仰根源于民众的社会经历。在百姓的日常生活中存在三类人：一是常来征收赋税的官员和胥吏，二是家人和宗族成员等自己人，三是外人和土匪、乞丐等危险的陌生人。这三类人分别对应着超自然世界的神、祖先和鬼。有关神、鬼、祖先的象征表达是老百姓对他们所处现实世界的阶级分类。“在更一般的水平上，祖先和神明都被当作神，代表生产性的社会关系，而他们的灵性对立面鬼则代表的是危险的和潜在毁灭性的社会力量”（武雅士，2014：179）。“孝道”可以联结其中对神和祖先的崇拜，而神明和祖先也能给予保境安民和福佑子孙的回报。鬼像土匪、乞丐、强盗一样，在驱鬼仪式中也要有食品并烧纸钱。当然，这与神明崇拜、祖先祭祀中的贡品和烧纸钱稍有不同，不是贡赋的逻辑，而是花钱消灾和买平安。李亦园曾论及神、祖先、鬼的祭祀仪式中祭品的生熟逻辑及纸钱的差序等级全然依照现世社会的差序格局进行（李亦园，1997：290）。神、鬼、祖先的象征分类是社会建构的产物，但并不是社会秩序在民间意识形态中的简单投射，与其说是民众对现实世界的阶级划分，倒不如说是大众文化对社会秩序的一种话语表述。换言之，社会秩序蕴涵了自身的自我认知，既包含了精英阶层的正统伦理观，也有着大众文化的民间意识形态想象。

神明和祖先所具有的生产性或内聚力，鬼所具有的危险性或离心力，有时可以在一定的情境中发生再阐释。据郝瑞（C. Steven Harrell）的研究，由于鬼所具有的危险和潜在毁灭性的超自然力量，在民间宗教实践中往往还会发生鬼向神明的转化；而神在不灵验时只是其神格会被降低，并逐渐为信众所遗忘，但绝对不会变为鬼（郝瑞，2014：211）。这也表明，神、鬼、祖先的象征分类体系还有着社会团结的功能。在武雅士关于神、鬼、祖先的象征分类基础上，王斯福（Stephan Feuchtwang）更注重探讨象征体系的社会功能。他通过在台湾“山街”的田野调查，深入细致地描述了山街的公共祭祀仪式是如何呈现神、鬼、祖先象征的社会功能的。在家祭仪式中，祖先和神界定着家内和家外的界限，而在村神绕境和驱鬼仪式中，神和鬼则界定了村庄的内外边界（王斯福，2014：134）。王斯福在社会团结的意义上，将武雅士关于神、祖先的生产性力量和鬼的毁灭性力量的观点进行了更具实践性的解释，而不是停留在象征分类本身。芮马丁（Emily Martin Ahern）更将民间宗教的仪式视为意识形态交流的工具，不仅是对帝国官僚等级关系的模仿，也是人们在宗教实践中的创造（Ahern，1981：92）。因此，观念形态和仪式行为在民间宗教实践中未必是二元化的存在，正如前文所述的丧葬仪式中的信仰观念与仪式行为，二者可能无法清晰地剥离开来。在民间仪式中，在社会变迁或地方化的特定逻辑的影响下，对鬼的献祭可能超过高等级的神

与祖先,从而导致观念形态和仪式行为出现不对称性(王铭铭,1997:110)。

在民间意识形态中,王朝国家或正统礼教一直是在场的。所谓“儒家意识形态的支配地位”仅靠士人和理学家的思想活动无法得到有效传播,必须经由普罗大众的民间意识形态的实践才能形成一种支配的力量。刘广京通过对两汉时期三纲五常的“孝道”和“妇德”故事传播的研究,给出了一个令人信服的解释。“这些故事,只有当家庭成为平民社会中礼仪与经济生活的主要单位时,方才显得可信。东汉时的官宦之家,多设有家庙和祖祠;平民之家中则可能设有较简单的家庭祭坛。孝道与家庭义务,因此而成为一种广泛的世俗宗教”(刘广京,2012:333)。作为意识形态交流的一种表现,民间宗教中的仪式行为发挥了传播正统伦理观的功能。

前述姜士彬关于明清信息沟通方式的研究,也涉及书院、义塾、戏曲、话本小说等正统意识形态传播的媒介。绘画艺术通过宗教场所中的壁画、造像以及民俗文化中的年画等形式也起到了传播正统伦理观的作用,并在其中加入了民间的创造(巫鸿,2016:642)。除此之外,一种更具物质性的意识形态传播媒介是祠堂、庙宇、会馆、社坛、墓葬、牌坊等建筑被置于特定的地理空间和山水意境所形成的人文景观。这些景观在文人和士大夫的笔下往往成为地方“八景”的想象。这种景观或地景的制作,也将国家权力、正统伦理观通过这些物质性的象征符号渗透到普通民众的日常生活中(刘行玉,2019:264)。也正是“孝道”的诸多传播方式,使得皇权和官僚体系的“横暴权力”转化为一种“教化性权力”(费孝通,1998:66),从而彰显了“孝道”的象征支配力量。

士绅的“教化权力”融合了儒教正统伦理观与民间意识形态,并通过扩大的家族主义观念转化成“义行”,完成阶级文化和秩序再界定的实践。纠纷调解中家族伦理本位的教化倾向,使得“孝道”成为秩序恢复机制的核心理念。在此,“孝道”不仅为绅权提供正当性,而且提供了王朝秩序形成的可能性(张佩国,2019)。当然,绅权支配也必须以科举制度、土地制度、家族制度等政治经济制度为基础。比如,士绅享有赋税优免权,士绅经理地方善举获取收入,商人家族通过“商籍”取得科考资格,等等(张仲礼,1991:49;2001:153)。

正如刘晓春在一个客家村落的研究中所指出的,“村落仪式一象征体系并不孤立于村落的社会—文化之外而成为村落独立的文化事象,而是与村落的政治、经济、文化密切相关,可以说是相互之间的作用成为理解村落秩序的整体”(刘晓春,2003:232)。因此,“孝道”作为象征支配已经超越了家族伦理,成为传统中国社会的“文化粘合剂”。同时,渗透到中国社会所有隶属关系中的“孝

道”，其象征支配的运作机制不仅是文化“要素”发挥作用，而且与政治、经济体系密不可分，是一个整体的社会历史过程。

六、迈向整体的生产方式理论

论证“孝道”的象征支配意义，并不是要过分强调“孝道”作为意识形态的决定作用，从而滑向“意识形态决定论”。运用马克思主义生产方式理论对此加以进一步的解释，就可以避免这一误解。马克思在论述前资本主义的诸种生产方式，尤其是亚细亚生产方式时提到，“生产方式本身越是保持旧的传统——而这种传统方式在农业中保持得很久，在东方的那种农业与工业的结合中，保持得更久——，也就是说，占有的实际过程越是保持不变，那么，旧的所有制形式，从而共同体本身，也就越是稳固”（马克思，1995：487）。马克思在共同体性质上，将亚细亚生产方式理解为东方专制制度，在东方专制制度下，公社剩余劳动的贡献剥削性质与对专制君主的超自然崇拜结合在一起（马克思，1995：467）。马克思在此并没有将生产方式仅仅视为一种经济关系，而是将君主的政治权力和部落共同体的神明崇拜都纳入“亚细亚”生产方式的整体解释。有学者将马克思视为一位人类学家，其生产方式理论是“分析历史进程的利器”，甚至是“理解人类社会的历史动力学的基础”（帕特森，2013：156）。从这一意义上说，马克思的生产方式理论是一种历史本体论。

我们仍然要回到马克思在《政治经济学批判》序言中关于“生产方式”的那段经典表述，重新解读其历史本体论意义。马克思认为，“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的存在决定人们的意识”（马克思，2012a：2）。生产关系的总和构成经济基础，政治、法律、意识形态等上层建筑并不是被决定的客体，而是要与之相适应。马克思所说的物质生活的生产方式，也并不是说生产方式就等同于物质生活或经济基础。在他与恩格斯合写的《德意志意识形态》中，物质资料的生产方式还被赋予了生活方式的意义，而“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物

质交往,与现实生活的语言交织在一起的”(马克思、恩格斯,2012:151)。从生活方式和交往方式的角度理解生产关系和生产方式,那就不能将生产关系仅仅归类为一种经济关系,它也是由政治和意识形态构成的(里格比,2019:296)。马克思只是强调物质生活意义上的生产方式的社会存在意义,也就是将社会理解成一个围绕物质资料再生产所形成的社会体系,而意识形态恰恰蕴涵在这一社会再生产过程中(布洛克,1988:26)。斯大林、日丹诺夫等人在《联共(布)党史简明教程》中也引用了马克思那段关于生产方式的经典论述,但却走向了片面的经济决定论,把生产方式当作物质资料生产层面的生产力与生产关系相互作用的特定方式,而认为意识形态、政治法律制度等上层建筑则是被生产方式决定的,并由此推演出“五种社会形态”直线演化论[联共(布)中央特设委员会,1975:134]。由此可见,斯大林主义的经济决定论并未赋予生产方式以历史本体论意义。

人类学家埃里克·沃尔夫(Eric Wolf)在阐述贡赋制生产方式的基本特征时指出,在这种生产方式中,政治权力的统治成为社会劳动配置的基础手段,贡赋征收者与生产者之间的阶级矛盾由宗教和意识形态予以合理化、正当化,神话传说、宗教仪式与政治权力都被构建成一个相对整合的宇宙观,进而维系现实的统治和超自然的和谐(沃尔夫,2006:455)。如果从贡赋制生产方式看“孝道”的象征支配,孝道意识形态成了贯通宇宙等级秩序的基本范畴,为通过政治权力进行贡赋榨取的统治或支配方式提供了一种正当性,使得恭顺和效忠成为经济支配的基本道德观,从而完成经济支配的“委婉化”。同时,“孝道”作为民间意识形态,也将父权制原则和弱者的反抗整合在一个混杂的思想体系中。亦可借由韦伯的“家产制”支配类型,将“贡赋制生产方式”拓展为“家产贡赋制”。其对传统中国的解释意义在于,从政治经济的视角来看,土地和商业经营的“货殖”是王朝国家政治权力所主导的,而不存在“市场理性”。从意识形态来看,“孝道”融合了正统的儒教伦理观和异端的暴力反抗、大众的日常抵抗等民间文化,并由此渗透到中国社会的所有从属关系中(张佩国,2019)。

葛希芝作为埃里克·沃尔夫的学生,提出了以贡赋制生产方式与小资本主义生产方式叠加重合的“二重生产方式”概念对此进行解释。她将生产方式视为经济体系、政治权力和意识形态的整体,而不是单纯体现为技术性的生产实践活动。“二重生产方式”在亲属关系、不同阶层间的社会关系等方面都有强有力的体现,贡赋制原则还叠加在私人领域,而公共性的社会关系则反而渗透进市场准则的竞争意识;这两种生产方式都通过同一生产者的实践活动得以呈现,并且

常常处于对立统一的矛盾状态(葛希芝,1993:414、422)。亲属关系、阶层间的人际关系如何将两种生产方式联结成一个既有内在一致性又相互冲突的矛盾统一体呢?葛希芝将其归纳为一种连接官绅与百姓、男人与女人间的民间意识形态,通过一套象征体系,既维护了贡赋制的父权孝道,又在阶级文化上部分地呈现了底层大众的反抗意识;阴与阳的性别隐喻又使妇女的服从、牺牲凸显父权制的贡赋取向,从而使亲属关系、性别关系具有阶级属性,同时在大众反抗中又往往赋予诸如天后、碧霞元君等女性神明更大的灵力(Gates,1996:175、199)。葛希芝尽管也在官民、社会性别等方面阐述了民间意识形态的象征逻辑,但是对于“孝道”作为民间意识形态如何呈现其“象征支配”的实践逻辑,而不是仅仅为政治经济做文化注解,还缺乏更充分的解释(张佩国,2019)。

桑高仁(Steven P. Sangren)用“意识形态异化”来解释儒学正统伦理观与民间意识形态中反抗意识这一矛盾现象。桑高仁所说的“意识形态的异化”是这样一种社会再生产过程:大众宗教和民间意识形态作为一种价值观和宇宙观,是对社会生产过程的“生产者”与“被生产物”的颠倒性的认知,也将生产过程倒果为因。这样一种颠倒性的社会认知却可能在社会再生产过程中被赋予生产性的力量(桑高仁,2012:52、55)。比如,民间宗教中地域神明对地方民众的保佑实际是一种颠倒的世界观,就像马克思所说的“颠倒的世界意识”(马克思,2012b:2),但就是这样一种“精神鸦片”,却在国家、地域社会、家庭以及个人之间建立了一种基本的社会联结,从而促成了地方社会秩序的延续(王斯福,2008:276)。所以,“意识形态异化”不仅是意识形态本身的正当化过程,还构成对地域社会秩序延续的自我认知,并由此形成社会的基本联结。

在家产贡赋制生产方式的实践过程中,贡赋榨取本身就是农业和商品生产剩余分配的原则。这种榨取性生产方式在意识形态上,反倒通过颠倒的宇宙观和世界观得以正当化与合理化。皇权、官僚体系、绅权、族权等权力是剥削性的实体存在,但在孝道意识形态中,却被装扮成好皇帝、父母官、庄主、族老等父爱主义形象,从而被赋予生产属性,仿佛是天子从上面赐予阳光雨露,施舍给农民赖以生存的土地。王朝初期往往采取“轻徭薄赋”“劝民农桑”“与民休息”等政策,似乎贡赋体制的榨取性反倒具有某种生产性(张佩国,2017)。

马克思在分析法国小农的阶级特性时,曾将“一麻袋马铃薯”似的法国小农的政治影响归结为“行政权支配社会”(马克思,2012c:763)。异化的“孝道”意识形态作为象征支配为皇权和绅权的统治提供正当性,正是马克思所说的“小农的政治影响表现为行政权支配社会”(马克思,2012c:763)。这种影响不像柏

拉图的“洞穴之光”是物质世界在观念世界的机械投射,而是政治、经济、意识形态整体综合决定的结果(阿尔都塞,2010:208)。在此,生产方式作为一种生产组织的社会体系,就是历史本体论意义上的社会形态。

迈向整体的生产方式理论,就是要突破把“生产方式”等同于“经济基础”、对“经济基础”与“上层建筑”进行二元分割、将“意识形态”仅仅作为统治阶级意志的“经济决定论”教条,真正实现对历史本质的整体的、系统的、彻底的解释。当然,这种历史本体论绝不是某些学者望文生义的“本质主义”。因为整体的生产方式理论既包涵了社会自身的解释,又突破了政治、经济、意识形态的粗糙分类;既不是经济决定论,又不是意识形态决定论,更不是象征主义和本质主义,故此,可以称之为“实践的建构论”。

相对于当下,历史就像一个遥远的“异邦”,也能给我们带来诸多反思。笔者提倡对前现代中国的民间意识形态进行马克思主义历史本体论的解释,但是,马克思主义本身作为意识形态在当下的实践意义,同样需要我们运用马克思主义人类学的理论进行反思。而对这一当下的实践课题,也必须在长时段的视野中做出历史本体论的解释。像“非遗”文化工程的建设 and 杨美惠所研究的温州的“礼仪经济”,甚至某些“文化产业”,当我们把“当下”放在一个历史长河中进行审视时,就会发现其“民间意识形态的象征支配”仍然具有历史的连续性。而历史的链条往往是在历史的“断裂”中得以展开和“修复”的。这就是历史的辩证法。

参考文献:

- 阿尔都塞,路易,2010,《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆。
- 布迪厄,皮埃尔,2003,《实践感》,蒋梓骅译,南京:译林出版社。
- 布尔迪厄,皮埃尔,2017,《实践理论大纲》,高振华、李思宇译,北京:中国人民大学出版社。
- 布洛克,莫里斯,1988,《马克思主义与人类学》,冯利、覃光广、陈为、蒙宪译,北京:华夏出版社。
- 程美宝,2001,《地域文化与国家认同——晚清以来“广东文化”观的形成》,杨念群主编《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》,上海:上海人民出版社。
- 杜赞奇,2006,《刻划标志:中国战神关帝的神话》,韦思谛编《中国大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社。
- 费孝通,1998,《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社。
- 傅衣凌,2008,《明清社会经济史论文集》,北京:中华书局。
- 格尔兹,克利福德,1999,《作为文化体系的意识形态》,《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社。
- 葛兰西,安东尼奥,2000,《狱中札记》,曹雷雨、姜丽、张跳译,北京:中国社会科学出版社。

- 葛希芝,1993,《中国的二重生产方式》,刘志伟、杨晓棠译,叶显恩主编《清代区域社会经济研究》,北京:中华书局。
- 韩格理,1998,《传统中国与西欧的父权制:韦伯支配社会学的重估》,瞿本瑞译,《国外社会学》第4期。
- 韩书瑞,2006,《中华帝国后期白莲教的传播》,韦思谛编《中国大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社。
- 郝瑞,2014,《当鬼成神》,武雅士主编《中国社会中的宗教与仪式》,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,南京:江苏人民出版社。
- 华琛,2003,《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》,湛蔚晔译,《历史人类学学刊》第2期。
- 黄仁宇,2001,《十六世纪明代中国之财政与税收》,阿风、许文继、倪玉平、徐卫东译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 姜士彬,2012,《明清社会的信息沟通方式、阶级与意识》,徐彤译,张聪、姚平主编《当代西方汉学研究集萃(思想文化史卷)》,上海:上海古籍出版社。
- 景苏、罗仑,1959,《清代山东经营地主底社会性质》,济南:山东人民出版社。
- 科大卫,2016,《明清社会和礼仪》,曾宪冠译,李子归、陈博翼校,北京:北京师范大学出版社。
- 科大卫、刘志伟,2008,《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰仪礼看中国文化的大一统》,《历史人类学学刊》,第1、2期合刊。
- 雷德菲尔,2013,《农民社会与文化——人类学对文明的一种诠释》,王莹译,北京:中国社会科学出版社。
- 里格比, S. H., 2019,《马克思主义与历史学——一种批判性的研究》,吴英译,南京:译林出版社。
- 李文治,1996,《把地主制经济的发展变化作为考察某些历史问题的中心线索》,《中国经济史研究》第2期。
- 李亦园,1997,《人类的视野》,上海:上海文艺出版社。
- 李泽厚,2002,《历史本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 联共(布)中央特设委员会,1975,《联共(布)党史简明教程》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- 梁其姿,2001,《施善与教化——明清的慈善组织》,石家庄:河北教育出版社。
- 梁漱溟,1992,《中国社会构造问题》,《梁漱溟全集》第5卷,济南:山东人民出版社。
- 刘广京,2012,《作为正统的社会伦理观:一种观点》,廖彦博译,张聪、姚平主编《当代西方汉学研究集萃(思想文化史卷)》,上海:上海古籍出版社。
- 刘清如,1936,《馆陶县志》,铅印本,出版地不详。
- 刘晓春,2003,《仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆》,北京:商务印书馆。
- 刘行玉,2019,《地景制作、空间支配与国家转型——一座北方小城的地志学》,北京:中国社会科学出版社。
- 刘永华,2007,《道教传统、士大夫文化与地方社会:宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》,《历史研究》第3期。
- 罗友枝,2004,《一个历史学者对中国人丧葬仪式的研究方法》,《历史人类学学刊》第1期。
- 马克思,1995,《政治经济学批判(1857—1858年手稿)》,《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出

出版社。

马克思,2012a,《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社。

——,2012b,《黑格尔法哲学批判》导言,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社。

——,2012c,《路易·波拿巴的雾月十八日》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社。

马克思、恩格斯,2012,《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社。

马西沙、韩秉方,2004,《中国民间宗教史(上)》,北京:中国社会科学出版社。

欧大年,1993,《中国民间宗教教派研究》,刘心勇、严耀中、邢丙彦、陆惟信、田金星、蒋小雯译,周育民、刘昶校,上海:上海古籍出版社。

帕特森,托马斯·C.,2013,《卡尔·马克思,人类学家》,何国强译,昆明:云南大学出版社。

彭慕兰,2006,《泰山女神信仰中的权力、性别与多元文化》,韦思谛编《中国大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社。

桑高仁,2012,《汉人的社会逻辑——对于社会再生产过程中“异化”角色的人类学解释》,丁仁杰译,台北:“中央研究院”民族学研究所。

森正夫,2017,《“地域社会”视野下的明清史研究——以江南和福建为中心》,南京:江苏人民出版社。

斯科特,詹姆斯·C.,2001,《农民的道义经济学:东南亚的反叛与生存》,程立显、刘建等译,成力校,南京:译林出版社。

——,2007,《弱者的武器》,郑广怀、张敏、何江穗译,南京:译林出版社。

——,2021,《支配与抵抗艺术:潜隐剧本》,王佳鹏译,南京:南京大学出版社。

王铭铭,1997,《神灵、象征与仪式,民间宗教的文化理解》,王铭铭、潘忠党主编《象征与社会——中国民间文化的探讨》,天津:天津人民出版社。

王斯福,2008,《帝国的隐喻:中国民间宗教》,赵旭东译,南京:江苏人民出版社。

——,2014,《台湾的家庭和公共祭拜》,武雅士主编《中国社会中的宗教与仪式》,彭泽安、邵铁峰译,郭满威校,南京:江苏人民出版社。

韦伯,马克斯,2010,《中国的宗教:儒教与道教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。

韦伯,玛丽安妮,2002,《马克思·韦伯传》,阎克文、王利平、姚中秋译,南京:江苏人民出版社。

威廉斯,雷蒙德,2008,《马克思主义与文学》,王尔勃、周莉译,开封:河南大学出版社。

韦思谛,2006,《中国的大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社。

沃尔夫,埃里克,2006,《欧洲与没有历史的人民》,赵丙祥、刘传珠、杨玉静译,上海:上海人民出版社。

沃森,詹姆斯,2006,《神的标准:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(960—1960)》,韦思谛编《中国大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社。

巫鸿,2016,《礼仪中的美术——巫鸿中国古代美术史文编》,北京:生活·读书·新知三联书店。

武雅士,2014,《神、鬼和祖先》,武雅士主编《中国社会中的宗教与仪式》,彭泽安、邵铁峰译,郭满威校,南京:江苏人民出版社。

萧凤霞,1990,《文化活动与区域社会经济的发展——关于中山小榄菊花会的考察》,刘志伟译,《中国社会经济史研究》第6期。

杨联陞,2009,《报——中国社会关系的一个基础》,《中国文化中“报”、“保”、“包”之意义》,段昌国译,贵阳:贵州人民出版社。

杨美惠,2009,《“温州模式”中的礼仪经济》,何宏光译,《学海》第3期。

- 杨庆堃,2007,《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社。
- 曾小萍,2005,《州县官的银两——18世纪中国的合理化财政改革》,董建中译,北京:中国人民大学出版社。
- 张佩国,2002,《近代江南乡村地权的历史人类学研究》,上海:上海人民出版社。
- ,2010,《汉人的丧葬仪式——基于民族志文本的评述》,《民俗研究》第2期。
- ,2012,《走向产权的在地化解释——近代中国乡村地权研究再评述》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》第3期。
- ,2017,《传统中国福利实践的社会逻辑——基于明清社会研究的解释》,《社会学研究》第2期。
- ,2019,《清代绅权的二重支配》,《开放时代》,第4期。
- 张小军,2019,《让历史有“实践”:历史人类学思想之旅》,北京:清华大学出版社。
- 张仲礼,1991,《中国绅士——论其在19世纪中国社会中的作用》,李荣昌译,上海:上海社会科学院出版社。
- ,2001,《中国绅士的收入》,费成康、王寅通译,上海:上海社会科学院出版社。
- 郑振满、陈春声主编,2003,《民间信仰与社会空间》,福州:福建人民出版社。
- 周嘉,2019,《地方神庙、信仰空间与社会文化变迁——以临清碧霞元君庙宇碑刻为中心》,《民俗研究》第6期。
- Ahern, Emily Martin 1981, *Chinese Ritual and Politics*. London: Cambridge University Press.
- Gates, Hill 1996, *China's Motor: a Thousand Years of Petty Capitalism*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Gates, Hill & Robert P. Weller 1987, "Hegemony and Chinese Folk Ideology: An Introduction." *Modern China* 13(1).
- Harrell, Steven 1987, "The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology." *Modern China* 13(1).
- Johnson, David, Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski 1985, *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.
- Sutton, Donald S. 2007, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times." *Modern China* 33(1).

作者单位:上海交通大学人文学院历史系
责任编辑:徐宗阳