

仪式性竞争与第四种权威

——政治人类学视角的民间权威与公共性支配的社会逻辑

[文章编号] 1001-5558(2017)02-0025-16

●赵旭东

摘要 :在韦伯所归纳的三种权威支配,即法理、传统与卡里斯玛之外,有必要特别提及富有仪式性竞争意味的权威支配类型,它最初是由人类学家在对“大人物”以及“夸富宴”社会形态的研究中发现的。这种韦伯权威类型概念之外的第四种权威类型,或者说这种基于竞争的民间权威类型,将会成为我们重新思考一种社会公共性秩序可能得以构建的一个新的出发点。这种权威基于一种否定的逻辑,并使社会不仅有序,而且可以持续存在。

关键词 :民间权威 ;支配 ;仪式性竞争

中图分类号 :C912.4

文献标识码 :A

社会秩序乃由一种权威所支撑,并借助这种支撑形成了一种向心性的社会聚合力。在人数众多的民间社会中,这种彼此之间的聚合力更多会依赖于某种民间权威的支配而获得,而这种民间权威也必然有其独特的生存环境以及自我延续的社会机制来保证社会的良性运行和发展。这期间最为重要的学理问题就在于,我们显然需要在一种韦伯意义的权威类型划分的基础上去找寻到一个使社会自身极富活力,又能够真正归于一种程序化秩序的民间权威,它会使得一种地方性的日常生活与非日常生活之间具有有机的联系而非相互分离,从而造成一种社会的断裂,社会因此成为一种转变中的连续与连续中的转变。而所有这些的讨论,都离不开民间权威与支配这个主题。

民权意识与民间权威

一般而言,民间权威这一概念是很晚近才出现的,应该说它是伴随着近代以来的民权意

[基金项目] 论文写作得到教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“乡村社会重建与治理创新研究”(项目编号:16JJD840015)的经费支持。

[收稿日期] 2016-12-16

[作者简介] 赵旭东,中国人民大学人类学研究所教授,所长,博士生导师,中国人民大学社会学理论与方法研究中心兼职研究员。电邮 zhaoxudong@ruc.edu.cn。北京 100872

西北民族研究

2017年第2期(总第93期)

N. W. Journal of Ethnology

2017.No.2(Total No.93)

识的成长才逐渐凸显为一个可以拿来进行实际讨论的社会科学核心概念的,因为在一个并没有真正民权意识存在的社会里,也许会有大家公举的所谓“民间权威”,却缺乏用“民间权威”这个概念加以涵盖的诸多自觉讨论。显而易见,在这种权威背后实际隐含着一种特权,它能够通过一定的作为将地方性的民众相互聚集在一起,形成可以与其他权威形态相抗衡的力量,同时它也在维护着一种既有的社会秩序。这些权威大多是指民间社会之外的各种正规的统治权威及其背后所承载的各种权力的实施。历史学家吴晗在 20 世纪中叶就曾经断言,在民权意识成长之前,根本的权威是皇权,这是一种不需要人民同意的权力,它只是依靠武力来获取,凭借独裁来统治,而在皇权之前,也就是秦始皇之前,那又是一种贵族专政,根本没有老百姓说话的份儿。在这样的传统权威社会中,做了皇帝的也就得了天下,全天下都属于皇帝家的了,普通老百姓自然也就只能听任皇权的摆布了。^①

但是,皇权从来都不是没有敌手的,在高高在上的皇权之下弥漫着各种可以与皇权抗衡的力量,过去的士大夫阶层、有功名的绅士、怀有特殊技能的术士等,他们都可能成为这种抗衡力量的领导者和策动者,而皇权的许多资源也都是用在了对这些力量的专门控制上。不过至少在辛亥革命以后,中国的民权意识已经正当化,成为人人都可以去自行追求的价值标准。而在西方,这个过程或许还要更早一些,至少是自中世纪以后的启蒙意识激发了整体性的民权意识,许多著作都在培养着人们自觉追求自己权利的公民意识。其中,最为著名者当然要属英国思想家霍布斯所撰写的《利维坦》一书了。在这本巨著中,他首先为现代人构想了一种人人相互交战的自然存在状态,而要避免这种“所有人跟所有人的战争”的可能,唯一的做法就是把每个人让渡出来的一部分权利交由每个人都给予同意和认可的外在的强制力的“利维坦”来管理,这个强制力实际就是指现代意义上的国家。这是经由一个社会里的全体人民共同同意的权力,也是现代国家出现的前提条件,恰如霍布斯所言:

互相信赖的信约当立约的任何一方有恐怕对方失约的畏惧存在时,便是无效的;所以正义的来源虽然在于信约的订立,但当这种畏惧的原因没有消除之前,实际上不可能有不义存在;而当人们处在自然的战争状态中时,畏惧的原因是无法消除的。这样说来,在正义与不义等名称出现之前,就必须先有某种强制的权力存在,以使人们所受惩罚比破坏信约所能期望的利益更大的恐惧来强制人们对等地履行其信约,并强制人们以对等的方式来维持通过相互约定、作为放弃普遍权利之补偿而获得的所有权。这种共同权力在国家成立以前是不存在的。^②

但是,这样一种每个人都让渡出自己的一部分权利给一个大家共同认可的权威的做法,绝非是现代社会的发明,即使在传统社会里,这一套逻辑也是存在的,它也恰恰是在国家管辖之外能够生长出来一种权威统治的基础,这种权威就是相对于国家而言的民间权威,往往是生长在远离国家的基层民间并由民间社会所共同认可、同意和操弄的一种权力支配形态。王铭铭特别将这样一种权威跟社会学家韦伯(Max Weber)所划分出来的科层制权威有意区分开来,因为对于民间权威而言:

他们的权威不是来自官方的任命,而是来自传统文化的规范及对能人的形象



建造。换言之,传统文化赋予他们社区的“同意权力”和“教化权力”,使他们为了社区利益施展各种政治的本领。^③

依据王铭铭的判断,“民间权威中心的起源(或复兴)是对现代国家政权向地方社会渗透的文化反应”。^④而这种文化反应一方面是在填充正规的国家权威与地方性家户之间的权威空白,另外一方面则是借助民间权威的存在,一种历史的传统与现代之间得到了勾连。对于前者而言,由于有民间权威的存在,家户私利之上的公利有了一种可以表达的空间,这是对传统中国县级以上的正规机构权威在地方社区缺失的填充和弥补。由此而有的一种推论必然是,伴随着现代公民社会的建立,国家的公利与地方性的公利这两者就会合而为一。这一点在现代国家权力逐步向县以下的乡村渗透中便可以显露出来,但是在王铭铭看来,“由于家的公利与国的公利之间的差异很难消除,因此现代正规权威与民间的隔阂仍未解除。民间权威中心在改革以来的出现,很大程度上表明这个隔阂的存在。”^⑤

因此,民间权威的存在乃是由于民间权威的领导方式是最为贴近地方的,民间权威是地方公议的最为直接以及最为清楚的表达者和传播者。民间社会里,人们常以“会讲话”来描述这样的民间权威的此种表达能力,他们同时也被看作生活里的“明白人”。而且很多时候,作为勾连传统与现代的民间权威,他们实际上反映着地方社区老年人的意见,这些意见跟社区的传统之间会有一种更为密切的关系,他们共同维护着传统的以家族为基础的社区利益。而在此过程中,为一个地方社区的历史寻找根据,比如续修家谱和建造祠堂之类,便成为这种民间权威得以塑造的基础。而这些都是正规权威机构所乐于提倡和鼓励的做法,因为民间权威的兴起恰恰无形中填补着政治统治上的空白,也就是“变迁的社区中人们寻求历史的稳定感和命运的解说的心态”,并借由在地化的民间权威而非远离地方的正式国家权威得以表达。^⑥

这种代表民间公利的民间权威在基层社会的兴起,体现了民间社会中原本可能存在的一种“公民”的观念,^⑦这种观念使他们有可能将自己的意愿,通过一个他们共同信任并且委以权力的代表来加以表达,从而实现他们自己的共公利益。对于这一点,我自己在河北乡村的田野调查多少可以作为一种旁证。在河北赵县东部的李村,也就是我的田野调查地点,民国时期有个叫李梅先的村长或说村正,他在任的时候成为人们所公推的代表他们利益的民间权威,后来全体村民还在民国三十三年(1944)将一块木制的横匾送给他,上面写着“公正和平”四个字。所以称其“公正”,据上岁数的村民回忆,乃是由于这位李村正平日里做事极为公道,不管谁家有了难处都会找他解决。比如富人家里缺劳力,这位李村正就跑去穷人家里找劳力。反过来,穷人家里如果办大事,缺少经济上的支持,比如婚丧嫁娶等重大礼仪上的花费拮据,这位村正又会跑到富人家里说情,帮着贫困的人家筹措财物,渡过难关。另外在那时,整个华北处在多元权威的权力控制格局之下,多种外来的力量都可能会对乡村的生活造成影响,而在村民看来,那时的李梅先就有这样的本事,他能够在不同力量之间进行周旋,使他们都能够对他表示满意。比如共产党的地下组织来了要在晚上开会,李梅先就安排人家腾出房子供开会,并让人站岗放哨。要是地下组织需要挖地道,他就组织人们帮忙。而同样的,要是县城驻扎的“皇协军”来了,要粮要物,催缴税款,他也能够多少帮助打点,说服村民把这些东西都凑上交上去,从而避免“皇协军”把村子搞得鸡犬不宁,生活秩序难以维持,最终使村民少受损害。还有,若是四处游荡的土匪来了,李梅先也会想尽办法让他们满意而归,不使

村民受屈,遭受土匪的盘剥。^⑧

而这种原则在理解当下的乡村新权威塑造上或许也是一样适用的,即凡是能够在乡村社会中成就一种新权威者,他的基础就是真正能够为民众的公利去做一些事情,否则这种权威是无法树立起来的。同样在河北李村,我们可以看到,现在的村干部要想把自己的位置坐稳,都得为村民做些有实际利益的事儿,因为如果村民不满意,这样的干部会遭到非议,下次选举也就无人再投票给他了。同时,如果村民有了难处,村里的干部是一定要出面帮助他们解决的,特别是在涉及跟村外交涉的问题上。比如1991年,村里领导曾经以村委会的名义代村民向县法院递交了一份按有每位村民手印的“万民出保书”,为一位失手伤人的村民担保并获得了成功,最后这个刑事案件得到了伤人村民免于刑事处分的宽大处理,随之,这一届的干部在村民当中就自然而然地有了威望,村民都乐于服从于他们的管理。^⑨

在此意义上,随着一人一票的村民选举的逐渐落实,越来越多的民间权威走向一种务实的、讲求回报的和以利益实现为基础的权威构建上。这种多少带有功利性的民间权威构建,使得曾经基于传统或者基于亲属关系的民间权威格局在发生着重大转化,人们在寻求理想中的领导者之时,尽管无法真正做到每人都可以完全不受外部影响,独立投出自己的选票这一点,但社会性意义上的互惠原则无疑被彻底转化成了一种基于彼此“好处”或“受益”的共享,否则民间权威的构建便不大可能出现,传统的权威在此意义上似乎正在走向衰落。

民间权威的卡理斯玛特征

与权力的施展有所不同的是,权威所寻求的是一种发自内心的服从,是不会存在任何反抗的认可和接受。社会学家韦伯曾经区分出三种类型的权威:一种是由规则和行政机构所赋予的,人们服从这种权威就是从理性上认可了规则和由规则所建构的制度,它有着理性的根基,因此也称其为法理性的权威(legal authority),对于法律的服从是这种权威的最为突出的代表;一种乃是基于传统的或者继承过去合法性的一种权威,又称之为传统权威(traditional authority),指对于一种为前人所神圣化了的东西的继承与服从;而最后的一种则是卡理斯玛(Charismatic authority)的权威,它是对于某个人特别的性格魅力或者至高无上的荣耀的服从或者崇敬。^⑩

在王斯福和王铭铭应用韦伯的权威概念于中国社会的研究时,他们更加强调韦伯这三种权威中的第三种,也就是卡理斯玛的权威。因为在他们看来,只有这种权威才具有社会能动性,既能够破坏既有的权威结构,又能够创新或者恢复某一种权威结构,而韦伯所说的传统权威和法理的权威则都不具备这样的社会动力机制,很多时候所表现出来的是一种静止、常规化以及制度化的固有结构,而只有依赖富有动态性的卡理斯玛权威的营造,这种停滞和僵化的状况才能够真正得到改变。正如二位作者所写道的:

卡理斯玛可能是破坏性的或者创造性的,但这是历史的生命,而另外二者则使历史死亡。卡理斯玛人格及其追随者是在危机的情境中产生的,是在其他两种权威类型之内创生了一种新的合法性。卡理斯玛具有让人发狂的特征,有时会达至一种迷狂的状态,并且是在听到声音、看到书写这样的状态之中,新的正统得到了发布。^⑪



由于有这样的特性,卡理斯玛显然是跟民间权威的出现密切联系在一起的,因为民间权威的产生恰恰不会是一种行政任命的法理性的权威,当然也不是自古相传、世袭下来的传统权威,而是在人们对旧有的权威表示反感,或者是在社会出现危机之时而涌现出来的一种权威,它的号召力也因此极为巨大,它可以在瞬间动员作为信徒的整个民间大众追随它的召唤。这样权威的产生也就不是因为他的血统、出身和职业,当然也不是因为他的财富,根本就在于表现在他身上的效验或者说灵验,总之属于一种根基于某种奇迹之上的个人魅力。这种灵验或者奇迹可以有多种,并不单单集中在宗教圣者显灵这一方面。而民间权威多多少少都会跟这种卡理斯玛的个人魅力搭上联系,因为这样的民间权威的形成往往都是跟一段特殊经历联系在一起的,而这却不是平常人所能够经历的。从王铭铭在他依据对台湾石碇村的调查为我们所提供的地方性民间权威——吕林乌木的生活史中,我们可以看出这种民间权威奇特的生活历程以及由此而表露出来的卡理斯玛权威。

吕林乌木这个名字很是特殊,不像一般的中国名字。原来他本姓林,因为家境贫寒,被当地的吕家招赘到门下,改姓为吕。后到了日据时期,两家都开始衰落,甚至吕林乌木死去的弟弟和父亲都通过他的母亲周氏托梦说,他们在阴间的日子过得极为凄惨,连衣服都穿不上,恳请帮助他们一下。后来吕林乌木便受母亲之托去台北的指南宫,求能够沟通阴阳两界之人为他解析托梦的原委。这位通灵之人通过作法,使吕林乌木的亡弟能够借通灵之人的身体说话。他的亡弟自述死得极为悲惨,是吃了现代的西药而死的,为医生所害,现在没有衣穿,没有饭吃等。吕林乌木的父亲也借通灵之人说出了同样的事情,并指责吕林乌木行为不端。吕林也确实不属于有道德之人,经商、吸食鸦片这两项便使他已经不属于当地人所谓的有道德之人的行列了。他父亲接着又劝慰吕林乌木要想使他们在阴间过得安宁一些,就要想着在神的指导下改邪归正,为民众做些善事,为自己的来世积累功德云云。最后,庙里大师建议吕林乌木在自己的家乡石碇村建一座指南宫的分庙,以此来积累自己的功德。吕林乌木听从大师的意见,在石碇村为“孚游帝君”开设了分理处,传播这位神灵的神性,改造众生,帮助他们解脱苦难。后来又修缮村里原有的集顺庙,将指南宫的吕洞宾加供到这座庙中,并专门设立“名善堂”这一民间宗教组织。“多善堂”以吕林乌木家为中心,广泛吸收附近村落的村民甚至官员参加,声势也越来越大,深为地方上的各类权威人士所尊重。这项事业在吕林乌木去世后由他的儿子林清标继承下去,并在台湾光复后得到了迅猛的发展。^⑫

如果转换到另一个场景中来,王铭铭所提供的另外一个可资比较的民间权威生活史的例子就是福建安溪县美法村的C先生。这位被村民说成“有魅力、爱管事、不贪财、公正”的民间权威,正像王铭铭所说的那样,是一位传奇人物。他1935年出生,远比台湾的吕林乌木的生活时代要晚,且担任过共产党的干部,后来在1959年到1961年间,作为公安特派员暗地里支持地方上的家族械斗,结果被停了职,甚至在1966年文革开始的时候,被当作“封建把头”和“罪犯”,关进了监狱。在监狱里呆了两年后出来,靠着做些杂事来维持生活。1988年才被恢复名誉,以后他又重返村落政治舞台,组织大家从事“修庙、祠堂重建、寻根问祖、修族谱等等公益事业”,连村长和书记也都拿他没办法,形成和村里的正式权威相抗衡的另外一种

力量。C先生的这种民间威望的建构是跟他的一些特殊事迹密切联系在一起的：上世纪50年代他担任过区一级的官员；50年代末到60年代初，他为陈氏家族的公共利益组织过12人的兄弟会，一举打败了邻村家族势力导致的文革斗争；文革以后可以经常看到他为社区公共利益服务的身影。所有这些都体现了民间对于他们心目中的权威人物加以认可的标准，那就是，它是以“为民做主”为前提的。^⑬

而王铭铭所提供的最后一个民间权威的个人生活史的例子是接替吕林乌木的高笔能先生。这位高先生早年读过书，后来回到乡里担任庄政府秘书，后升任助役，1945年台湾光复后被选为第一任民选乡长，后来一直左右着乡里政治，并在1979年取代了林清标的儿子继任集顺庙管理委员会的主任委员，把原来吕林家的庙管会改造成比较规范的庙宇管理委员会，后来又重建了集顺庙，并搞了一次特别盛大的建醮仪式。不过，即使这样，高先生在村民的心目中也已经失去了吕林乌木的那种绝对权威，派系力量使得他的这种权威不是唯一可诉求的对象，同时能够帮助民众解决实际问题的渠道的增加也使这样的民间权威的权威感大打折扣。这一点观察是极为正确的，随着越来越多的化解人们生活中的风险和危机的理性渠道的出现，民间权威的卡理斯玛特性，或神异性的权威，也在逐渐地减少，人们的实际生活似乎越来越可能脱离这种权威的支配和影响，与此同时，民间权威所塑造的神圣性也就自然而然瓦解了。对此，王铭铭有这样的表述：

民间权威存在的基础在于它可以表达民间的实际问题，以象征和行动对此一类问题作出反应，以此形成“神异性权威”的形象。当民间的实际问题可以在目前渗透到整个台湾社会的大众传媒等文化形式中表达出来时，对民间权威的需求会有所下降。更重要的是，当现代政党政治发展起来以后，不同的认同、公众意见可以以党派认同表现出来，于是象征的历史认同便被取代。此外，民间信仰的权威在商业化严重的台湾，不断蜕变为职业性的“巫术”与心理治疗所，从而使权威的象征表述变成一种职业性的信任所，现在不少人谈及宗教世俗化可能是宗教成为职业性、医疗性、福利性、心理性的信任制度形成的表现。^⑭

尽管民间权威有如上的一种世俗化倾向，我们这里读到的三个民间权威的个人成长历程还是足以说明我们上面所强调的民间权威跟卡理斯玛特性之间的连接。而这种卡理斯玛出现的前提在各个时代都会有差异。吕林乌木和高笔能虽然出于同一社区，但由于生活的时代不同，展现权威所借助的形式也有所不同。但是二者仍有共同之处，那就是“为民做主”的民本价值观。而在另外一个村落中的C先生，他一样为当地的民众谋福利，而且跟高笔能一样，拥有官场经历，因此做事能够区分在官场上什么是合理的与不合理的，以此来作为为民请命的基础和资本，从而可以卓有成效地建立起国家与地方之间的联系。这些都类似于费孝通所描述过的1949年以前的士绅阶层的地位，但二者之间又并非完全地对应。

新民间权威的沟通能力

实际上，一个地方社会中的这种沟通上下、内外的能力在今天的新型民间权威中会表现



得非常明显。在我自己所走访的村落中,新民间权威的形成很多时候跟这些民间权威的此种沟通能力有着更为直接的关系。一般而言,凡是这种能力强的人,在村子里自然会有一种威信,不需要拉选票,也自然就会成为村落的领导者,当然基础还是他为村民所做的好事有多少。实际上,村民之所以看重他们的这种沟通能力,是因为很多情况下他们可以借此把村落以外的各种资源引入到村落社区中来,使村民的生活更加富裕起来,这便是今天大多数拥有民间权威的个人的魅力基础。一句话,今天的民间权威很少再像过去那样去形成一种跟国家力量争相抗衡的抵制性力量,由于发展经济的迫切需求以及村民寻求富裕的共同意识,这两者之间往往会上下沟通,逐步形成民间权威与村民福祉之间的一致性认识,借助这种认识,老百姓自己也获得了实际利益,这反过来又会进一步去强化民间权威的影响力和个人所具有的卡理斯玛品质。这些都可以看成是现代中国乡村民间权威快速成长的根本原因。在这一点上,周怡对华西村的研究可以为我们提供一个范例。

周怡所调查的是远近闻名的华西村,这个村子里的“不败的权威”吴仁宝书记被她看成是一种卡理斯玛型权威的典型代表。确实,作为一位村书记,他带领着大家致富,自己却仍旧住在一间破旧的老屋子里。天气热了,自己搬到院子里去过夜,第二天却给全村55岁以上的老人都安上了空调。他说自己要是单干,能成为亿万富翁,但是他都放弃了,而是想着如何让村集体富裕起来。这是他自己的表述和对自己行为的一种解释,而这些想法的产生在他看来都是由于他年轻的时候对于贫穷生活的记忆。他最乐于向其他人讲述的就是自己母亲的丧礼与自己的婚礼同时举办的那一极为凄惨的过去,这些使他基于过去的的生活形成了一种不愿再让其发生的“救世的”宏愿,并持之以恒地坚持如此地做下去,由此而赢得了村民对他个人魅力无法抗拒的服从与崇拜,村民还将许多本来是偶然联系的怪异现象统统都添加到吴仁宝个人的身上,使其权威的卡理斯玛特性更加凸显出来。有一段记述颇值得引述:

村里人都非常崇拜老书记,发生任何外面的或村里、家里的事,大家首先都听他的话,他的威信是绝对的。关于老书记村里还有许多说法,比如,老书记不在家,村里就出事。再比如,老书记召集开会,从来不下雨,好像有老天帮忙似的。华西村的集场日,原来是邻村的日子。可是那个村每年逢集的日子,就下雨,一下好几天。他们的书记就把集场改了日子。老书记说,你们不要,华西村要。所以,每年阴历三月十五,就成了华西村的集场日。去年我们搞,连搞3天都不下雨。而那个改了日子的邻村,今年他们逢集,又下了大雨。你说奇怪不奇怪……我们外出办事,我们提华西,外面人就提老书记名字,事情马上顺利多了。比方,我们华西村要上市发行股票,老书记给李鹏总理写信,就批准了。^⑮

在上述这段描述中,我们看到了一位民间权威被神圣化的过程,所有正面强化这位吴书记特异性权威的事件和联系都被人们非常清楚地记忆下来,而所有与此无关的事件和联系就被社会记忆所遗忘了,而且这些记忆也在不断地强化着吴仁宝的个人魅力,使他可以夸口说能在15分钟内召集全体村民开会,这一点由于老百姓对他的信服,无疑是不会存在任何问题的。但显然,作为乡村领导人的吴仁宝也是慷慨地为村民做好事、施与更多利益的领导者。另外,我们从上述这段话里还可以感受到,今天的民间权威绝非是与国家正式权威相疏

远而孤立地存在,而是千方百计地通过个人的魅力影响国家对其给予一种政策上的倾斜。或许一般人写信给国家总理不大会受到特别重视,但是吴仁宝因为远近闻名的社会声望,他的特殊请求就得到了总理的特别批示。因此反过来,这样的民间权威,他们在行为上是绝不会与国家政策相抵牾的,而且很多时候都会想尽办法去变通性地迎合上面的政策。这种做法用吴仁宝自己的话来说就是要“与上保持一致”,而实现这一目标的主要途径之一就是新闻媒体报道来提升自己村的知名度。无疑,这个被称为“华西”的村子在今天已经名扬天下了,但这个历史并不是太过久远。有史料可查的第一次报道华西村的新闻是在1968年的《新华日报》上,后来该村便“一直是中国农村在媒体上登报率、出镜率最高的村庄之一”。^{①6}而提升知名度的另外一条途径便是与上级领导建立起十分亲密的关系网络。各级领导人相继参观华西村,为这个村子题词,随之各方面给予关照,使这个村子在正式的权威机构里也同样得到了认可。因此在最后,凡是跟吴仁宝这个名字有关的事情,不论是办得了的还是办不了的,都因为这层层的关系网络而受到了特别的关照,“也为确立村书记的领袖地位奠定了厚实的政治资本”。这也是华西村生活水平能够不断攀升,吴仁宝书记的权威能够一直不倒的“政治靠山”。^{①7}

作为民间权威,他同时还需要与下面的拥护者保持一致,并认为这不仅是一般民间领导人物需要具备的素质,而且还是正式权威机构里的干部所需要具备的素质。这就是吴仁宝为官的“与上保持一致”和“与下属、与老百姓保持一致”的“两头保持一致”论。而有这样的一种观念,肯定是跟他自己的个人经历密切地联系在一起。他当过国家干部,1957年精简干部回乡,后来1980年还竞选过县委书记,1997年省人大代表落选,此后便回乡,继续做他的书记,干出了一番事业。他采取的应对上级的策略就是形式主义的应付,是中国人迂回策略和生活逻辑的明显体现。比如他一直没有分田到户,而是将家庭联产承包责任制曲解成为“责任到户”,足见他在和上面打交道时的变通能力之强。一方面在他身上,体现出来传统民间权威所具有的“为民做主”的政治理念,另一方面,他也能够有意识地通过把村庄资源“即时适时”让渡出来给村民,来赢得村民对其领导的心甘情愿的追随。^{①8}这一套办法显然是吴仁宝自己在多年的政治实践中摸索出来的、适合于当地情况的、依靠权威而不是权力来进行支配的做法,是其卡理斯玛权威得以巩固的基础。

在这套办法中,我们可以看出他作为魅力型领导的独特之处,那就是坚持自己的想法并获得成功。在改革之后,中国乡村的集体主义已经成为未流话语之后,吴仁宝却仍然坚持一种集体主义的精神,并且通过它让每个人都可以受益,那么即使在思想观念上与主流并非完全一致,却也能够得到范围广大的寻求自己利益满足者的支持。在周怡看来,吴仁宝可以算是韦伯所讨论的卡理斯玛型权威的中国翻版,因为他是借用时代的“中心主题”来贯彻自己的主张,从来不是逆时代而行,反倒是竭尽可能地利用这些“中心主题”来为追随者谋得福利。如在“学大寨”的年月里,他借用苦干精神改变了华西村的贫穷面貌,在推行家庭联产承包责任制时,他巧用一些口号,把社区集体意识逐步凸显出来,而在市场经济的转型中,他又开始强调“拉开差距的共同富裕”,并强化其家族政治,使之成为这个村庄后集体主义时代的特征性政治形态。^{①9}



韦伯的三种纯粹支配类型

民间权威所具有的这种卡理斯玛人格,使其对于他人的支配具有了一种合法性或者正当性的基础。在韦伯看来,任何的支配都是以某种正当性为基础的,离开这一点,支配就无从谈起。但是支配和权威并不是同一的,有支配能力的人不一定有权威;反过来,有权威的人,其支配能力不一定就很强。比如我们经常谈学术权威,他可能有权威,但是他不一定能够直接对他人进行支配,特别是在学术观点上;反过来,有些支配能力很强的人,比如一个公司的老板,他近乎能支配所有员工,却不一定在员工中真正有权威,同时一旦离开他公司下属员工这个范围,他的支配能力可能几乎为零,反倒是某种学术权威的影响力甚至可以波及全球,死后也都还会有影响,比如大家熟悉的法国哲学家福柯便是一例,他差不多是死后更加有影响力的欧洲思想家之一。不过有权威又有权力的人也是有的,上面华西村的吴仁宝应该就算是一例了。

支配与权威之间这样的复杂关系影响到人们服从动机的多样性,人们可以因为习惯而服从,可以因为情感的维系而服从,可以因为物质利益的考虑而服从,还可以出于某种理想性的动机而服从,这些不同的动机也就决定了支配形式的不同。^②在这些支配与服从的形式里,以纯粹的物质利益和相互的利害关系为基础的支配是最不稳固的,而建立在情感和理想基础上的支配关系最为牢固,而后者又并非是前者所能替代的。但是,所有这些支配形式又都需要以某种的正当性为基础。

所谓正当性(*legitimacy*)就是使一种支配行为得以顺利实施的行动理性。这种正当性不是天然地建立在习惯、物质利益、情感关系以及理想追求的基础上的,而要经历一个不断培养的过程,每一个社会内部都要有使这种正当性得以培养的系统存在,而不同的正当性相应地会有不同的服从形态、不同的行政系统以及不同的支配方式。由此认识,韦伯进一步划分出了三种纯粹的支配类型:

1. 理性的基础——确信法令、规章必须合于法律,以及行使支配者在这些法律规定之下有发号施令之权利(法制型支配, *legale Herrschaft*)。
2. 传统的基础——确信渊源悠久的传统之神圣性,及根据传统行使支配者的正当性(传统型支配, *traditionale Herrschaft*)。
3. 卡理斯玛的(*charisma*)基础——对个人,及他所启示或制定的道德规范或社会秩序之超凡、神圣性、英雄气概或非平凡特质的献身和效忠(卡理斯玛支配, *charismatische Herrschaft*)。^①

上文曾述及韦伯所说的三种权威。韦伯这段话中的 *Herrschaft* 英文译作“权威”而非“支配”,^②但二者意义近乎一致,只是用语不同。第一种“法制型支配”也译为“法理型支配”。按照韦伯的解释,这是一种对于客观的、非个人性秩序的服从,由法律赋予某个人支配性的权力,其支配范围仅仅局限于由此法律所限定的该职位的管辖权。比如通过各级选举甄选出来的地方官员,其职权范围也就限于参与对他的选举的那个人群的范围之内,这个官员不会

也不可能超越于这个范围来行使职权。第二种是“传统型支配”,个人的支配能力依据传统上对其支配地位的认可。这是一种认可的权力,其基础是要有大家公认的传统。而第三种的是卡理斯玛型支配,实际上建立在个人魅力的基础之上,服从于他支配的人都会为他超凡脱俗的个人魅力所吸引,心甘情愿地服从于他。这样的人可能是英雄、有特殊禀赋的人、聪明过人的智者,还可能是我们这里所讨论的生长于民间社会的民间权威。这种权威的动力基础在于人们对于卡理斯玛人物的向心力,但这种权威的隐性危机在于,一旦卡理斯玛权威被确定下来,便有韦伯所谓的“卡理斯玛例行化”的出现,换言之,这种权威的动力基础发生固化。

卡理斯玛例行化

正如我们前文所指出的那样,中国基层社会里民间权威的兴起跟韦伯所说的卡理斯玛的支配联系在一起,并且一般都经历了韦伯所归纳的“卡理斯玛例行化”过程,也就是从一种短暂的非日常性的卡理斯玛权威过渡到日常性的持久性的支配上去。当由一位圣者、智者以及英雄等卡理斯玛型的领袖引领着一群门徒、学生以及战士之时,这种关系并不会永久保持,而卡理斯玛的神圣性一旦瓦解,这种关系也就随之崩溃了。要想使这种引领的关系持久保持下去,那么原初的卡理斯玛的支配必须加以改变,正像韦伯所强调的那样:“卡理斯玛支配只能存在于初始阶段(in statu nascendi),它无法长久维持稳定。它终究会被传统化或法制化,或两者的连结所转化。”^{②3}

在韦伯看来,有两项因素直接导致了这样的卡理斯玛型支配向其他两种支配形态的转变:一是使追随卡理斯玛的人在精神力量以及物质利益上能够得到持续,同时可以使卡理斯玛及其追随者的共同体不断壮大和发展;二是能够使追随者内部的关系更加稳定化和固定化,这样就可以使追随者不致因为追随的热情而牺牲掉世俗的利益,比如经济上的和家庭生活上的。^{②4}这样的例行化过程使得卡理斯玛的权威逐渐丧失,代之而起的则可能是传统的权威和法制的权威。在旧的卡理斯玛人物逝去之后,新的卡理斯玛权威的正当性往往会受到某种原则的限制,而当这种原则变成必须实行的规则之后,传统也就形成了。卡理斯玛权威的个人魅力丧失了,代之而起的是僵化的传统约束。韦伯以藏传佛教的新达赖喇嘛甄选为例来说明这样的过程。这是一种通过烦琐的规则来进行选择的过程,在此过程中,要求的是规则的精确实施而不是选出来的转世灵童的个人魅力本身。在许多场景中,我们都会看到这样一种依据规则和实施规则来选举领导人的做法,这种做法让人信服的根本原因就是,“新领袖的正当性来自选择技巧的正当性”。由此限定这些技巧的规则成为法律,由此一种法制化的权威得以出现。^{②5}

使卡理斯玛例行化的第三种做法就是由卡理斯玛权威来指定接班人,并得到其追随者的承认。这种例行化的根本在于卡理斯玛权威的指派,这种指派就是一种正当性。而类似“加冕”这样的制度也被韦伯说成是卡理斯玛权威例行化的另外一种形式,并可以看成是现代选举制度的起源。因为,它是通过具有卡理斯玛禀赋的管理者推举继任者,并由共同体给予承认的。这种承认不是依据票数而是依据一项正确的选择,由此来“选出真正具有卡理斯玛的人物”。^{②6}

而卡理斯玛例行化的主要驱动力在于能够将初始的卡理斯玛支配正当性一代一代地传



递下去,在此过程中,血缘是另外一条传递此支配并使其例行化的重要途径。在韦伯看来,这属于“世袭性卡理斯玛”,也就是卡理斯玛“可由拥有卡理斯玛者的族人——通常是其最亲近的亲人——共同拥有”。^{②7}这种亲族共有,最终都是要由亲族共同选举出来一位卡理斯玛的继承人来行使这种支配。长子继承制是一种常用的亲族选举规则,但常用于欧洲和日本,传统中国大体也坚持这样的原则,其他地区并不常见,这种方式有助于消解因候选人之争而引起的相互之间的仇杀。在此继承中,被选出来的人不是因为有了个人魅力而赢得追随者,而是由上一代世袭下来的职位的正当性。结果,随之而来的就是由这种世袭的正当性而产生的权威支配的传统化与法制化。^{②8}

在传递卡理斯玛支配使其例行化中,有一种方式极为重要,那就是借助仪式。在禅宗中通过仪式或者说道场来传授衣钵实际便是传递了一种卡理斯玛的权威,此种权威不在人而在于传授衣钵的仪式本身。在众目睽睽之下,通过仪式的过程,一种支配的正当性得到了延续。在这里,正像韦伯所敏锐地观察到的,卡理斯玛跟人分离出去,“成为一客体、可传送的实体”,由此可能转变成为一种“职位性卡理斯玛”。^{②9}此时,仪式超越于个人的素质,成为第一重要的,仪式的完美和精致决定着支配的正当性程度。我们在后面会提到格尔兹所描述的巴厘岛人辉煌的庆典仪式,这种辉煌在呈现着一种国王统治权的合法性。在这里,最为核心的便是随着卡理斯玛例行化观念的发展,卡理斯玛不再是别无选择地跟某一个人联系在一起,而是可以独立地分离出去,去跟与此原初具有卡理斯玛的人有某种联系的人或物相结合,使其具有跟原初的卡理斯玛同样的正当性,而仪式的过程使这一正当性的传递成为可能。

仪式与竞争性权威

不过,韦伯并没有真正提及竞争性的仪式对于卡理斯玛支配例行化的影响,而这种竞争性的仪式展示成为民间权威最具活力的、获得其支配正当性的基础。美国的人类学家斯特拉森(Andrew Strathern)在1971年出版的专著《莫卡的绳索》(The Rope of Moka)一书中,为我们展现了一种获得权威和支配的比较奇特的途径。这是通过竞争性的仪式性交换来获得一种“大人物”(the big-man)称号的公共仪式,这种交换经常发生的地点就是斯特拉森从事田野调查的新几内亚的哈根山区域(Mount Hagan)。^{③0}

跟其他地方通过自己寻找支持者来获得“大人物”称号的做法有所不同,莫卡仪式所体现出来的是一个个体与群体之间相互竞争的过程,一个人若要是从某一个群体中脱颖而出,成为众望所归的“大人物”,他就必须有能力在地方社会的仪式性交换中提供更多的猪来分给这个地方社会里的人共同分享。这些平时在他自己家里所养的猪,在此时会即刻转化成为一种公共性礼品一样的东西被公开送还给这个社会,他通过自己家里所贡献出来的猪,赢得了社会对于他的回报,即属于他的声望。能够获得这种声望的最大者便是提供猪最多者,而反过来,提供这种猪最多者,在当地人看来,当然也就是赋有某种卡理斯玛魅力的“大人物”了,而这样一种权威的文化的表达就会使更多的人追随于这个大人物。^{③1}

这种竞争性的仪式交换同样可以在美国西北海岸的灵伊特、撒利诗以及夸克特等印第安人的社会观察到。他们都乐于举办一种名为“夸富宴”(potlatch)的仪式,这种仪式的实际含义跟我们平时所说的“千金散尽还复来”的诗句的意境或内涵多少有些相似。他们把尽自

己所能搜集上来的值钱之物,比如鱼、动物毛皮以及毡子,统统在这个仪式上作为礼物送出去。他们借此挥霍的财物越多,由此在地方社区中所获得的声望也就越高,换言之,财物的耗费量和耗费财物的人所获得的荣誉是成正比的。^{③2}

并且,这种竞争性的仪式本身成为了建构权威的一种途径,它并不依赖于韦伯所归纳出来的三种权威支配类型中的任何一种:它显然不是以法制型或法理型的支配为其正当性的基础,因为财物的耗费并没有什么明确的规则与方向可言,更不用说有什么我们所说的法理性的理性逻辑存在了;它不是以传统型的支配为其正当性的基础,因为财物的耗费并没有什么人与人之间的等级分殊,只要你有财物,只要你愿意耗费你私人的财物给你生活于其中的社区,你就可以获得一份独有的声望与尊敬,而不受什么传统的专门限制,或者干脆可以说,那种僵化的传统概念,也许根本就没有在这些印第安人的头脑中存在过;当然,最后也不能说它是卡理斯玛型的权威支配为基础的,因为卡理斯玛是跟某一个人联系在一起的,是一种个人魅力的展现,但夸富宴的实施并非要强调这一点,它只是看重你是否愿意把你所辛苦积攒起来的财物在这一瞬间被公开性地消耗掉,它强调的是公开、平等和尽其所能。总之,这些仪式性的展示与一个人的纯粹个人魅力没有更为直接的关系,而是跟你的财物在社区共同体当中被当众耗费了多少有更为直接的关系,一方面是耗费,另一方面是声望,二者在此成为了一种正相关。这成为社会秩序构造的基础,也成为社会活力的来源,更成为社会创造力的根本。

不过,我们更加愿意将此种支配并置在韦伯所说的“卡理斯玛例行化”的主题下面进行讨论是因为,这样一种由竞争而获得的权威也属于一种卡理斯玛的转化形式,只是韦伯没有给予过多的注意。当一个人在众人面前耗费尽自己经年累月积累起来的财富,并且这种耗费的数字或者价值远远超过其他人的时候,他就当然地成为一位人们心目中有着卡理斯玛特质的有社会影响力的人物,他可以由此对社会中其他人的行为造成支配性影响。这样一种通过仪式性竞争而获得的权威可谓是一种反卡理斯玛过程的卡理斯玛的例行化。原来先有极为特殊的个人卡理斯玛,然后才有卡理斯玛的例行化,但这里转变成为先要有一种公开的行为上的表现,然后由此行为的特殊意义,比如财富的彻底转让或者耗费,而造就出来一种有着独特个人魅力的卡理斯玛权威。这可以是一种卡理斯玛的例行化的形式,因为它的出现是仪式性的、周期性的以及形式固定的,但是它在内涵上又是属于俗世性的、不确定性的以及不可预知性的。一句话,它表面上看起来有些类似韦伯所说的卡理斯玛例行化,但骨子里借助一种领导人的脱颖而出从根本上否定了这种卡理斯玛例行化的存在,这是一种真正社会学意义上的“否定的逻辑”。^{③3}

这样一种看待卡理斯玛例行化过程的颠倒的否定的逻辑,可以使我们更多地摆脱韦伯以个人为中心的对于卡理斯玛的例行化的解释模式,而去更多关注一种社会制度如何造就有着某种卡理斯玛特质的人物,同时又否定卡理斯玛例行化的存在以进行对于民间权威存在的分析,也就是一方面强调社会中有一些约束的存在,并有某种机制使得个人会依附于这些约束,并赋予这种行为以社会的意义,以此平衡私人的占有与公共的分享之间的两极化,但同时它的生成又带有极大的变动性和非固定性。这些也是真正能够理解造就出一种有活力的民间权威的过程的一套逻辑,也就是社会有着一些潜在约束,迫使某一些人让渡出自己的一些利益,来赢得大家对他们的尊敬与服从,他们被附着上一种卡理斯玛权威的正当性,



并依靠连续让渡利益给整个社区,来使得这种尊敬与服从不断持续下去。否则,其链条一旦中断,他们就会为其他的权威人物所替代,因为后者所回馈给社区的利益要多于前者,这无形中使社会自身充满了延续性的活力。

作为仪式性竞争的第四种权威

显然,韦伯最初讨论权威类型的问题时,重在彰显有着其自身活力的卡里斯玛权威的正当性,它意味着对于固化和僵化的传统和法理权威的一种否定和超越。因为借卡里斯玛权威的存在,他强调了此种权威的个人属性及其在诸多不同层次的富有个人魅力的领袖人物身上得到的更为具体的体现,它们的存在带来了社会秩序的创新,并使之可以得到一种自我延续。但这种秩序及其延续,又都必然是与此独具魅力的个人紧密地联系在一起的,一旦这个有着卡里斯玛权威特质的人物失去了这种特质的光环,或者根本就不存在了,那么此种权威的支配力也就自然大为衰减,甚至会消失殆尽。

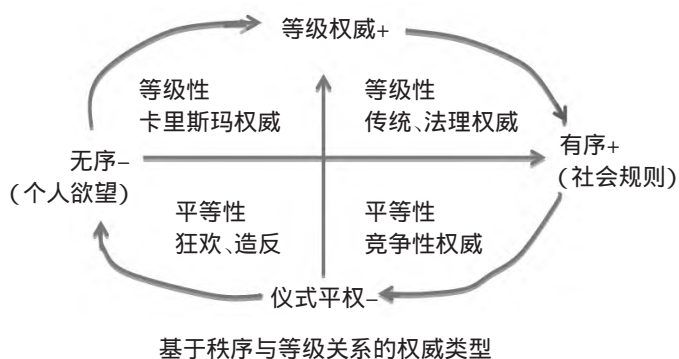
换言之,此种有着吸引力的卡里斯玛权威,特别是在民间权威的意义上,会造成一种社会秩序的中断或者不连续,一个在此权威笼罩之下的社会将会遭遇到宿命的社会秩序的震荡和重整。在当今世界伴随着一种人们权利意识的成长,韦伯意义上的传统权威日渐衰落的大背景之下,更多取而代之的则是一种法理权威的成长,但是它的问题也正像韦伯所清晰意识到的那样,它会缺少一种社会动力学的基础而渐渐步入科层化或者例行化,由此可能带来社会演进动力的缺失,甚至在一定意义上,一种过度刻板化的声称由法律所保证的秩序,最终可能会成为一种僵化的社会秩序。

但上文所述新几内亚莫卡人的“大人物”的社会竞争逻辑以及美国西北海岸的印第安人中的夸富宴仪式的彻底性的财富耗费与仪式性的转让,无疑在韦伯的三种权威类型之外另外提供了一种权威类型构建的模式,它通过仪式展演的自我呈现而在一种基于个人无限欲望的魅力型的支配力与一种社会规则性的制度安排之间寻找到了某种新的平衡,它可谓是另类权威成长的新途径。此种权威类型的存在无疑为社会自身的存在提供了一种持续性的活力,并为此提供了制度性的保障,同时使得个人存在的能量得到了富有社会意义的释放,并使社会中的每一个人从理论上而言都有机会平等地参与到其中。此种民间权威可谓既是世俗性的,又是神圣性的,或者说是世俗性与神圣性二者的有机结合,它会基于人们最为日常性的生活实践,诸如莫卡妇女日复一日的辛勤养猪劳作,但它同时又是极富仪式性意义的,它让平日里世俗性的财富积累瞬间转化为即刻性的仪式的神圣性表达,由此一种富含公共声望的民间权威得以树立起来。但这树立起来的地位又并非是稳固不变的,可能来年养猪新能手公开贡献的竞争性仪式在决定着一种未来共同体中新的“大人物”,即社会共同体新的领导者的涌现。可以说这种竞争性权威的社会逻辑实际避免了一种基于制度性的法理规则的严苛约束而出现的一种寻求无所作为的惰性,也避免了集中在某一个社会特殊人物身上、靠着独具特色的个人魅力而持续不断出现、对于社会中所有其他人的支配力,以及伴随着这个富有魅力之人的生命终结、失去魅力或者为后继者所取代而出现的卡里斯玛权威的支配力的丧失,另外还有随之而来的一种社会秩序的崩解以及文化价值的衰落。

甚至我们将此看成是一种超越于韦伯所说的传统、法理以及卡里斯玛权威的第四种权

威,我们不妨称之为是一种竞争性权威。这种权威存在的意义就在于,面对其他的三种权威类型,这种权威本身在一个地方性社会中的可持续性毋庸置疑的,它同时也会使社会的凝聚力得到一种年度性的加强。因此,面对着今天世界世俗化倾向的传统权威失去支柱,法理权威不可自拔地走向一种无所作为的懒惰和例行公事,卡里斯玛权威不可持久以及或早或迟的一种不可持续的社会断裂的会发生的情形,唯独此种带有特定竞争性意味的权威类型充满了一种内在活力且可保证社会秩序的持久存在。为此我们需要去重新思考韦伯所归纳出来的三种权威类型的完善性以及民间权威的多种存在形态,或者多元权威类型的可能性。

或许此图可以为我们清楚地描绘出一种基于秩序与等级关系的权威类型及其相互转化的诸种可能性的存在。这显然是在两种要素交互发挥作用下所产生的一种差异性的权威空间,这两个要素构成了两种不同的维度,一种维度便是在有序与无序之间作一种水平式的延展,而另一种则是在等级与平权之间



去作一种垂直性的延展。水平轴这里正向的有序意味着一种社会规则的存在,而负向的无序则代表着一种基于个人欲望的无限度的追求和表达。可以肯定地说,竞争性权威是建立在一种有序的维度之上的,但它不同于具有静态特质的传统或者法理权威的那种人为制造出的一种等级性权威的存在形态。甚至可以说,恰恰是基于平权或平等主张的程序化的仪式,却无形之中强化了一种带有竞争性的权威模式,即这里隐含着自我否定的逻辑。而韦伯意义上的卡里斯玛权威则同样属于基于社会等级的对于个人无限度欲望表达的社会性的认可和接受,使其具有了一种社会认可的合法性的存在。当然,在近乎无政府主义的政治氛围中,权威丧失殆尽,它只体现在基于彻底平权的仪式性狂欢之中,借此而对于日常等级的生活秩序构成了颠覆。它是一种造反文化的根源或基础,却难于构造出一种真正的社会秩序来,也并非属于权威存在的合理化形态,它的最为接近于它的秩序建构的转化形式便是仪式性竞争的权威类型。显然,这种结构化的权威与秩序的关系相互之间并非是固定化的,彼此之间的相互转化成为一种常态,它不仅在社会样貌上体现出来一种权威存在的多元化形态,同时这种基于不同权威类型的相互转化也真正保证了社会资源的重新分配以及社会秩序内涵的重新调整,更为重要的便是一种社会秩序形式的自我延续和更新创造。

换言之,如果等级是社会的一种常态,那平权就成了一种对于这种等级的否定或者制约;同样,如果秩序变得僵化,仪式性狂欢所造就出来的无序便是对于这种僵化秩序的最大冲破。社会就是在这样一种正负两向的推拉作用之下而保持平衡的,即一种时间延展意义上的平衡,但它并不排斥短时间内不平衡状态的存在,而这种不平衡恰恰可能是从一种权威的支配向另外一种权威的支配转化的中间期。因此,在我们试图努力去寻找一种法理型权威时,一种缺乏动力基础的社会运行的模式化、常规化以及例行化的生活便成为一种现实,但它自身无疑内置了自我否定的种子,借助仪式性竞争的权威构建,一种有序的日常生活会暂



时性地转变成为仪式生活期间的一种无序的非常生活,这里可能会隐含着诸多的不确定性,从意识形态到实践表达,情形都是一样的。这就使得社会之中的全部权威支配彼此之间带有某种竞争性关系,因此也很难再有一种等级性的或者差序性的结构关系,它转而变成一种无序状态。而在此种无序状态达至顶点之时,人们对于秩序的渴望也同样达至顶点,此时的权威往往不可能由一种法理型的规则所能真正赋予,人们所需要的,或者易于去追溯的,乃是有着独特魅力的甚至瞬间呈现出来的卡里斯玛的权威类型,它会使社会的混乱归于平静,由此而创生出某种新秩序。此时的法理型权威借助于卡里斯玛例行化的必然倾向而成就了其自身,使社会有了真正稳固的秩序,但它自身的动力基础的薄弱又终究需要通过某种仪式性契机的竞争性力量去加以重新激发和引导,这些便构成了一种多种权威存在于一个民间社会之中并且可以相互转换形态的循环圈。而在此意义上,社会与文化的观念从来都是辩证性发展着的,难于真正被固化下来。

(2017年3月17日改订于南书房)

注释:

- ① 吴晗.论皇权[C]/载吴晗 费孝通.皇权与绅权.上海:上海观察社发行,1948.39.
- ② 霍布斯.利维坦[M].黎思复 黎廷弼译.杨昌裕校.北京:商务印书馆,1985.109.
- ③④⑤⑥ 王铭铭.溪村家族 ——社区史、仪式与地方政治[M].贵阳:贵州人民出版社,2004.155.157.
- ⑦ 王斯福.农民抑或公民? [C]/王铭铭,王斯福主编.乡土社会的秩序、公正与权威.北京:中国政法大学出版社,1997:1-19.
- ⑧⑨ 赵旭东.权力与公正 ——乡土社会的纠纷解决与权威多元[M].天津:天津古籍出版社,2003.220-221.269-271.
- ⑩ Max Weber,1978 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (Volume One) Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. p.215.
- ⑪ Stephan Feuchtwang & Wang Mingming, 2001 *Grassroots Charisma: Four Leaders in China*. London: Routledge. p.11.
- ⑫⑬⑭ 王铭铭.石碇村 ——民间权威、生活史与社会动力[C]/王铭铭.村落视野中的文化与权力:润台三村五论.北京:三联书店,1997:267-330.278.282-284.287-288.
- ⑮⑯⑰⑱⑲ 引自:周怡.中国第一村 ——华西村转型经济中的后集体主义[M].香港:牛津大学出版社,2006.253.264.266.269.273.
- ⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙ 韦伯.支配的类型[C]/韦伯.韦伯作品集(II),康乐等编译.桂林:广西师范大学出版社,2006.293-470.
- ㉚ 英文译本表述如下: There are three types of legitimate domination. The validity of the claims to legitimacy may be based on: 1. Rational grounds—resting on a belief in the legality of enacted rules and the rights of those elevated to authority under such rules to issue commands (*legal authority*). 2. Traditional grounds—resting on an established belief in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of those exercising authority under them (*traditional authority*); or finally. 3. Charismatic grounds—resting on devotion to the exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative patterns or order revealed or ordained by him (*Charismatic authority*). Max Weber, 1978 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. (Volume One) Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley and Los Angeles: University of

California Press. p.215.

⑩⑪ Andrew Strathern ,1971 *The Rope of Moka :Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*. Cambridge :Cambridge University Press pp.2-3.

⑫ 关于这一方面的内容可参阅 赵旭东.互惠与秩序 ——人类学有关礼物交换与夸富宴的研究[C]/张一兵,周晓虹,周宪主编.社会理论论丛[第三辑].南京:南京大学出版社,2006:209-237.

⑬ 赵旭东.否定的逻辑 ——华北村落庙会中平权与等级的社会认知基础 [J]. 开放时代,2006 (4): 126-146.

(责任编辑 茫 戈)

Ritual Competition and the Fourth Authority: Popular Authority and the Social Logic of Public Domination in the Perspective of Political Anthropology

Zhao Xudong

Abstract:Max Weber defines three kinds of dominant authority: *rational traditional and Charismatic*. In addition to Weber's classification it is necessary to mention another authority that of the ritual competing domination, which was initially discovered by anthropologists from researches on the social forms of the *Big Man* and *Potlatch*. This form of authority which is called based on the ritual competition can provide a new starting point for us to rethink about how a public order is possible. Resting on the logic of negation, this authority not only results in social order but also ensure its continuing effectiveness.

Key words:popular authority ;domination ;ritual competition

Criticism and Development Of Classical Folkloristics

Dong Xiaoping

Abstract:During the 20th century, the classical folkloristics, based mainly on the studies of native folk texts and focused on the scientific research attitudes and methods, has achieved great progress, which has been confirmed as well as criticized and developed in the twenty-first century. The rising of retrospective methodology, still focused on the native folkloristics, is requested to respect the cultural diversity, to develop the cultural studies, the ideological dialogue studies and the holistic social studies of the interaction between the self and the others. This opens up a new approach in the field of folkloristic narratology, folkloristic theories of genre and the axiology of folklore culture. All these, including the form and content of retrospective methodology, need to be concerned because it can provide the references for the development of Chinese folkloristics.

Key words:classical folkloristics ;retrospective methodology ;social research ;cultural study ;ideological dialogue study (see P.140)