

葛希芝(Hill Gates)，《中國「馬達」——「小資本主義」一千年（1960—1949）》，馬丹丹等譯，桂林：廣西師範大學出版社，2025年，412頁。

《中國「馬達」——小資本主義一千年（1960—1949）》是被稱為「北美最後一位馬克思主義人類學家」的葛希芝(Hill Gates)教授的代表作，也是歷史人類學的經典之作。為着反思美國關於中國研究的歐洲中心主義，並響應柯文總結的「中國中心觀」，葛希芝的「二重生產方式」理論試圖從中國社會內部尋找歷史發展的動力。她在該書「導論」中就提出了核心觀點，「中國歷史發展的動力來自一種『小資本主義』的積累傾向，這種積累一直受到貢賦制力量的無情掣肘，為的是讓它為貢賦制而不是資本主義服務」（頁12）。當然，葛希芝不是把中國當作一個相對封閉的研究單位，她在藉鑒乃師埃里克·沃爾夫「親屬關係生產方式」「貢賦制生產方式」「資本主義生產方式」的理論時，特別強調，「我們必須使沃爾夫的分類模式適用於中國社會的分析，這樣它們才能既是中國的也是世界的」（頁16）。葛希芝甚至將小資本主義生產方式當作一個透鏡，「透過這個鏡頭，可以看到其他三個歷史悠久的古老文明：南亞次大陸的印度文明、亞非大陸的伊斯蘭文明、非伊斯蘭的地中海文明」（頁332）。由此，她將「二重生產方式」理論賦予了文明人類學和全球史的方法論意義。

2006年12月26日，葛希芝在北京大學蒙養山學社做了一場題為「中國馬達誰在操作」的學術演講。據由演講錄音整理的紀要，葛希芝將貢賦制視為「一個複雜而又高效的體系，正是它，緩慢地推動了中國社會現代性的發展」。而理解貢賦制生產方式作為推動中國社會歷史發展根本動力的關鍵，則是小資本主義生產方式，這「是一種被限制的生產方式，是因為這種生產方式雖然體現出一些早期資本主義生產方式的色彩，比如家庭始終是生產單位，他們產出的商品主要是面向市場。但是，它卻需要符合貢賦體系的需求，因為市場始終由統治階層操控的貢賦體系管理着」（葛希芝著，鄭少雄、伍婷婷整理，〈中國馬達：誰在操作〉，戴王銘銘主編，《中國人類學評論》第2輯（北京：世界圖書出版公司，2007））。

「小資本主義生產方式」也許可以代之以「資本主義萌芽」論視域中的「商業資本主義」概念，列寧在〈關於共產主義運動中的左派幼稚病〉一文中談到了「小生產方式」，以此來看「小資本主義生產方式」，可能更容易

理解。但是，葛希芝是要探索中國社會的歷史動力學機制，這是歷史本體論意義上的追問，而不是像「農民戰爭史觀」那樣，主張誰或哪個階級是推動歷史前進的主動力。理解這一問題的關鍵，並不在貢賦制生產方式，而恰恰在小資本主義生產方式。按照葛希芝自己的話，「對統治者來說，小資本主義是一個不斷擴張的刺激因素，也是引起他們集中回應的原因，因而它是帝制晚期中國發展的『馬達』」（頁328）。

在由劉志偉、楊曉棠合譯的〈中國的二重生產方式〉一文中，葛希芝開篇即界定了兩種生產方式及其相互作用，「也許自宋代開始，確定地說，從明代以後，特別是在清代，後期中華帝國社會建立在兩類甚不相同的經濟關係的基礎上：一類是統治階級與廣大平民百姓之間的貢賦關係，另一類是主要在各個平民階層之間的市場關係……它們在相互作用下共同形成了中國獨特的二重生產方式」。而理解這兩種生產方式相互作用機制的關鍵是親屬關係和性別關係，葛希芝最後總結道：「貢賦生產方式和小資本主義生產方式正是通過親屬關係，通過階層之間的人際關係，通過把貢賦生產方式的準則強加在私人關係上以及在公眾關係中摻入市場的準則的意識，還通過兩種生產方式在同一生產者範圍中的共同基礎，而連結起來。」（葉顯恩主編，《清代區域社會經濟》，北京：中華書局，1993，頁422）這篇文章實際上是為1996年出版的 *China's Motor* 提出了一個研究綱領，故縱觀《中國馬達》全書，關於「二重生產方式」理論表述的清晰度，蓋無出其右。

在葛希芝的理論中，兩種生產方式的相互作用是辯證統一的，因而是一種「矛盾」的狀態。她有時這樣形容二者的關係，「兩種生產方式就像一段糟糕的婚姻關係中的配偶一樣同床異夢：極端的權威主義成了帝制時期中國官員的特徵，而被誇大的商品化則成為一般民衆的標志」（頁66）。這也許是葛希芝對中國大陸史壇「五朵金花」的某種反諷。在「古史分期」「農民戰爭史」的史觀中，所謂「封建地主階級政權」扮演着專制集權的角色，而「資本主義萌芽」論中的商人和小業主的實踐，甚至孕育着市民階級反封建的進步力量。

在由國家運作、國家受益的貢賦制生產方式下，「所謂士大夫階層通過直接納貢、收稅、強制服徭役和世襲勞役等手段，直接將各個生產者階層（包括農民、小資產者、雇傭勞動者）的剩餘財富據為己有」（頁10）。這或許是劉志偉所說的「貢賦經濟」，顯示了貢賦制生產方式的榨取性本質。《詩經》中的「碩鼠碩鼠，無食我黍」，就是來自勞動大眾對這種榨取性的控訴和反抗。但是，王朝國家和官僚體系就真的沒有一點生產性嗎？王朝初

期的「輕徭薄賦」「與民休息」，在革命史學的視野中，只能是所謂封建地主階級政權的「讓步政策」，甚至還有「清官」比「貪官」更具有階級欺騙性這樣奇葩的觀點。中國「正史」編史學中的「食貨」「養民」「經濟」等表達，不正是體現了王朝國家和官僚體系在生產資料和生活資料再生產中的主導作用嗎？這是無可辯駁的貢賦制生產方式的生產性所在。

貢賦制生產方式的實質性特點在於其榨取性，這種榨取性不僅僅通過賦役這一「貢賦經濟」的基本制度來獲得農業、手工業和商業剩餘，還有官僚體系對市場的操控，「在帝制晚期的貢賦制生產方式中游走的國家官員，還用各種辦法控制、操縱私人市場並從中獲益。」（頁31）在這樣一種官僚體系與市場機制的互動關係中，商人行賄官員可以被修飾為儒家倫理的「孝敬」，官員「尋租」，也可以打着「父母官為民做主」的旗號。葛希芝將這種給官方服務明碼標價的特權稱作「日常壓榨的權力」，很容易和榨取民脂民膏的權力融合起來，並且引證楊聯陞和黃仁宇的研究來加強其論證（頁38）。這已經很難以「清官」與「貪官」來區分古代官員們的行政行為了，而道德評價和倫理史觀無助於對歷史的理解。

禮儀教化還真有重塑生產關係的取向，這是貢賦制生產方式的意識形態使然。家族倫理本位的倫理教化，當然是高度契合貢賦制生產方式的意識形態，葛希芝如此解釋：「除了零星的一些富商，傳統中國的財富基本上都掌握在作為統治階級的官員手裡。他們用這些財富投資建設了一個足夠強大的政權來維繫徵收賦稅的權力，防禦國境內外的敵人，並創造出一套複雜而強大的意識形態機器，讓大部分人信服，從而心甘情願地（而且節省地）對它百依百順。」（頁62）儒家意識形態的「教化權力」和官僚階層正式統治的「橫暴權力」還是無法截然分開的。

為王朝國家和官僚體系所倡導的家族倫理，實際上來源於小資本主義生產方式以家戶、家族和父權制為基礎的社會結構。葛希芝如此界說：「小資本主義生產方式是一套有關農副商品的私有化生產的體系，這些商品可能包括：一個從事農業生產的家戶在市場上售賣的其生產的部分糧食或織物，一個豆腐作坊出售的豆腐乾，或者一個家庭養育的它承受能力之外的孩子——目的是將他們作為勞動力出售。」（頁44）在葛希芝看來，小資本主義生產方式的核心是「通過合約塑造的家」，「家在觀念上既是人的單位，也是財產的單位，它是從資源攫取管控者的角度來定義的實體」。（頁151）「家」的觀念和親屬關係準則得到統治者在禮法制度上的重塑，「禮失而求諸野」已反映了所謂「大傳統」與「小傳統」在「家」觀念上的契合。但

是，小資本主義生產又通過更靈活的機制運用「家」的制度從事生產、生活實踐，因此，「家」成了代表親屬的群體進行生產的主要單位。以家戶為單位所進行的農業生產、小手工業作坊、小商業實踐，有時可能擴展為親族範圍內家戶的聯合，也可以是在水利、土地開發中形成宗族的聯合，比如清代橫跨廣東南海縣和順德縣的「桑園圍」水利工程，按照科大衛的說法，是「宗族做生意來了」。

在商業經濟相對發達的區域場境中，比如徽商、晉商、閩商和潮商，商人們以家戶、家族為單位，甚至創造出股份制的制度實踐。從事海上貿易的福建商人，派自己的親戚和僕人充任海船上的夥長、大副等管理職位，並以股份分成制，將航海風險轉化為對其的激勵，甚至將收養和入贅的親屬關係疊加到海上貿易實踐中，這是小資本主義生產方式在親屬關係上的靈活創制。

日常生活情境中，「家」的彈性也創造了諸多的小資本主義實踐形式。如前所述，小資本主義生產方式已經將家戶成員視為可以買賣的商品。賣妻鬻女是父家長在糊口經濟條件下應對困難和風險的極端做法，但似乎也見怪不怪。美國新教傳教士明恩溥在晚清時期的山東西部恩縣龐莊傳教，他引用山東諺語「多個孩子多張嘴」來表達對貧苦人家賣兒鬻女行為的理解。葛希芝引用武雅士(Arthur P. Wolf)提供的臺灣俚語「賣到市場上的豬」，來形容這種買賣婚姻的邏輯(頁205)。在明清時期商品化經濟相對發達的江南，出嫁女常被污名化為「賠錢貨」，概因其從事紡織和蠶桑業勞動給娘家帶來不菲的財富收入，而隨着女兒出嫁，一大筆家庭收入沒有了，還要賠上一筆嫁妝，故有此說。在繅絲業相對發達的華南，「不落夫家」「緩落夫家」甚至成為區域性的婚姻形態，葛希芝也引用斯托卡德和桑噶爾的相關研究進行深入的討論，她敏銳地發現這種親屬制度「發明」所蘊涵的父權制榨取性和婦女反抗的矛盾面相。

作為親屬關係和父權制世系群的宗族，是「二重生產方式」的社會連結中介，葛希芝認為，「國家和親族長輩們的共謀對商品化的勞動力實現了剝削和控制，這是理解中國親屬關係的核心。」(頁150)親情壓迫和剝削被「含情脈脈」的親屬關係面紗給遮蔽和「委婉化」了，而階級壓迫可能是一種現代性表達。當然，在葛希芝經常引用的華如璧(Rubie Watson)關於華南宗族的研究中，「兄弟並不平等」是一種常態化的宗族內的階級秩序。傳統中國的意識形態既重申、重構這種二重的貢賦關係，當然是一個合理化、正當化的過程；大眾文化層面的反抗，也涵括在這樣的官民共用的意識形態

中。葛希芝用「民間意識形態」(folk ideology)這一富有社會理論想象力的概念來解釋「二重生產方式」中價值觀的創造過程，而不是將意識形態視為政治經濟的物質世界在觀念世界的投影。

在民間意識形態中唱主角的是錢這個魔法石，葛希芝引用「十兩銀子通神，百兩銀子通天」和「土地爺開銀行——錢通神路」兩句諺語，來形容錢在超自然世界的魔力。錢之所以是塊魔法石，就在於在現實的市場交易中，錢「通過購買的行為將一種商品轉化成另一種商品，它以直白的風格代表市場上的資產交換」（頁266）。葛希芝視之為中國文化中的象徵性中介，象徵着死亡與生育之間穩固的聯繫，故葬禮及與死亡相關的祭祀儀式最為鋪張，在儀式上，親戚們通過燒紙錢來幫死者還債。葬禮和祭禮上燒紙錢，名義上是送給祖先的錢，實際上是送給陰曹地府裡上至閻王下到無常鬼的「官員們」，因為「神也喜歡錢」。以英國人類學家王斯福「帝國的隱喻」概念來呈現這種關於紙錢的想象，是再恰當不過的了。葛希芝就此解釋道：「老百姓與鬼神之間的大多數互動乃是小資本主義者的討價還價。人們不覺得這是腐敗現象。這可能是因為面對神／鬼的統治者／強盜般的要求貢品的能力，當人們的供奉得到回報時，他們會覺得這種交換似乎是道德的。」（頁264）與民間大量燒紙錢的儀式相比，國家典禮祭祀的獻祭，只採用消費品，從不用金錢，大概在朝廷和官府看來，祭祀就如同一場宴會。這也就是兩種不同的祭祀儀式所體現的生產方式的邏輯差異，而問題的關鍵，是錢作為象徵物連結了世俗世界與超自然世界，也連結了老百姓與統治者，從而將貢賦制生產方式與小資本主義生產方式連結起來。

性別和婦女的角色是民間意識形態的另一個重要維度，甚至很多女性神明的靈力和傳播之廣，要遠超男性神明，比如媽祖。媽祖由天妃到天後神格的不斷上升，在祀典制度上當然和禮部的批准有關，在象徵意義上，更是皇權的隱喻；在信仰的「標準化」上，有賴官員、士紳、漁民、商人、僧道甚至海盜的信奉與崇拜，閩商會館即常以天后宮題額。民間意識形態中的性別關係實際上凸顯了貢賦制生產方式的主導性力量。饒是如此，民間宗教如果沒有廣大婦女的參與，則少卻大部分信眾，誠如武雅士對福建角美農民的採訪，「男人們有男人的祠堂，女人們有女人的廟宇」（頁283）。

在非信仰的儀式和日常生活中，婦女的反抗意識很難被記錄和書寫，但有一類民俗素材，卻顯示了婦女的儀式性抗爭，那就是哭嫁歌。葛希芝將哭嫁歌解釋成待字閨中的出嫁女對「新媳婦低下的身分地位、繁重的勞動負荷，她們對於分娩的焦慮，以及那些廣泛流傳的對女性性行為的隱喻性歧

視」等未來婚姻的焦慮感（頁297）。這無疑是對父權制親屬關係的一種儀式性反抗。哭嫁歌也因其太具顛覆性且太不得體，而在田野調查中很難被允許記錄下來。按照盧蕙馨「子宮家庭」的概念，孩子通過愛和債務與母親聯繫在一起，顯示了父系家庭中母親對子女的保護角色。但是在葛希芝看來，「子宮家庭」給了婦女巨大的力量，但也使其深陷親屬關係之網裡而顧自傷感。母親在女兒纏足的實踐中顯然扮演了父權制的「幫凶」，而父親卻常常對此表現出某種寬容甚至放縱。

至此，我們應該比較清楚中國自宋代以來的歷史動力學機制，也就可以理解「中國馬達如何發動」了。「二重生產方式」理論，也正是破除以往的「經濟決定論」教條，將生產方式視為物質生產、社會政治和意識形態的複合體，而不是一套技術性的生產實踐活動。也就是英國人類學家莫里斯·布洛克在一本有關馬克思主義人類學的著作中所說的，「將社會理解成一個生產組織的社會體系而不是一個在意識上實現的制度結構」。這當然符合馬克思、恩格斯在《德意志意識形態》中說過的那句經典話語：「以一定的方式進行生產活動的個人，發生一定的社會關係和政治關係。」讀過《中國「馬達」》，我們是否能改變馬克思主義人類學只注重政治經濟分析、忽視意識形態甚至沒有文化視野的刻板印象呢？

誠如葛希芝所坦陳的，《中國「馬達」》「不是一本在方法上循規蹈矩的書，它是從歷史學家所討厭和人類學家所不屑的疏離的角度來寫的」（頁6）。我理解，直接從宋代開始，且並沒有討論「唐宋轉型」和「宋代經濟革命」等中國史研究領域的重要議題，可能是「歷史學家所討厭」的；沒有展示更多的田野調查素材，可能是「人類學家所不屑」的。但不管怎樣，《中國「馬達」》所展現的社會理論的想象力，會為中國歷史研究和人類學研究帶來諸多啟發，使我們跳出「盲人摸象」的形式主義思維困境，走向對中國社會的某種「徹底解釋」。

張佩國

上海交通大學人文學院歷史系