

乡土规则的生产:地方性知识的行动逻辑

——基于丽江“斋女”现象的研究

李容芳 李雪萍^{*1}

【摘要】：乡土规则被当作规训体系意味着为规则遵从者或行动者的行动逻辑作了前提性情景设置。传统认知将乡土规则的约制性与地方性知识的边源性视为村落社会发展进程中的同源异流，但学界对二者现象表征背后的逻辑关联未作进一步探讨。若以某一具体地方性知识的行动逻辑作研究起点，对乡土规则的生产进行历时性与共时性综合解读，个案便具有了公共日常生活意义。丽江“斋女”现象是学术处女地，被本土知识分子看作类似于“自梳女”一类有较强性别色彩的地方性文化，面对该文化持有者与传承人即将消逝的现实，探讨以地方性知识形态存续了几百年的斋女现象背后的乡土规则如何生产，具有现实意义。

【关键词】：丽江“斋女”；乡土规则；地方性知识；行动逻辑

【中图分类号】：C913.68 **【文献标识码】**：A **【文章编号】**：1000—8691(2017)06—0129—06

在人类长期历史生活中，基层社区与村落共同体在共生基础上完成了互构与规则生产^[1]。共生借用生物学多物种共存来描述人类社会公共生活中的相互依存模式^[2]。土地依赖、聚落而居、熟人社会的乡土性公共生活是理解与打开农村社会的一把钥匙^[3]，贺雪峰的“新乡土中国”论断是费孝通“乡土中国”理论体系的进一步发展，贺雪峰认为半熟人社会的村落关联与村落社会结构是新乡土社会的基础^[4]。当规则被看作一个规训体系，乡土社会内生性群己关系、社会互动的规则遵从就被看作社会秩序与权威认同的基础^[5]。乡土规则与村落内生性结构之间的互构常常涉及与乡土规则相近的概念——地方性知识。在实证科学文化范式背景下，地方性知识的科学合法性身份获得是对其“边缘化”困境的分析与反思^[6]。说到底，无论新乡土社会或乡土社会，传统认知将规则的约制性与地方性知识的边源性置于社会发展进程中的同体异支，学界对二者简单关系表征背后的逻辑关联未进行深入探讨。故本文尝试以某一具体地方性知识的行动逻辑作研究起点，对乡土规则的生产进行历时性与共时性的综合解读。本文个案中的丽江“斋女”现象是学术处女地，其被本土知识分子看作类似于“自梳女”一类具有较强性别色彩的地方性文化，面对当下“斋女”文化持有者与传承人即将消逝的现状，笔者试图探讨存续了几百年，以地方性知识形态存在的斋女现象背后的乡土规则如何生产，乡土规则与地方性知识行动逻辑之间有何关联。

一、理论探讨:从乡土规则到地方性知识

学者们对乡土规则的关注意味着乡村日常秩序和生活世界同时被关注^[7]。哈特认为与规则相关行为虽不必一成不变，但必须是普遍的(日常性)，具有群体性的行为趋同。规则遵循的习惯性使群体中多数人的可观察行为具有一定标准(秩序性)^[8]。故本文的乡土规则指能有效规制村落成员行为、调节日常纠纷，增强村落成员归属感、减少冲突摩擦、整合村落秩序的规则体系^[9]。具体包括村规民约、习俗、尊长权威等这些类似于被波兰尼(Karl Polanyi)认为的人类认知表层逻辑运转内部的隐性意会整合的“默会”的知识^[10]。由此可知，乡土规则由习俗、惯例、个人行为准则和社会道德规范等构成。其特点为：第一，日常性、非明确性。乡土规则存在、体现于日常现实交往，鲜有明确的文字记录。第二，自发性、非强制约束。乡土规则多以群体或个人自律性遵从作保障^[11]，村落乡土规则的生产是传统村落秩序与族群认同的前提和基础。第三，相对稳定的秩序性。秩序与无序相

¹**作者简介**：李容芳，女，白族，华中师范大学社会学院博士研究生，昆明理工大学津桥学院副教授，主要从事发展社会学研究。李雪萍，女，华中师范大学社会学院教授，博士生导师，主要从事公共产品供给、基层社会治理研究。

对而言，作为上层建筑的乡土规则是制度对特定社会秩序的有序约定和无序约束。当然，乡土规则的三个特性在村落日常秩序建构中并非一成不变，“乡土规则—社会行动—村落秩序”是变动中的理论框架。国内乡土规则理论研究经过了两个阶段，第一阶段为20世纪80—90年代，主要是从国家和制度层面探讨规则与制度之间的相关关系，但并未进行具体研究与解读；第二阶段为20世纪90年代至今，从国家、市场、文化等层面对具体领域的乡土规则进行解读^[12]。地方性知识的规则解读可借鉴哈贝马斯社会结构转型理论，即社会成员对秩序、规则、制度的意识对社会发展有重要意义，针对具体制度进行分类解读与研究，为乡土规则研究的一般化奠定基础^[13]。

若将社会规则的产生、运行与变迁视为社会制度设置的逻辑起点，就认可了诺思关于“社会制度本身就是一个博弈的社会规则，人类历史中形成的各种不同制度产生了社会变迁中的路径依赖(pathdependence)和锁入(lock-in)效应等”^[14]论断。将规则生产置于地方性背景下的乡土规则生产包含了规则本身的产生、传承与发展，这一过程是作为社会行动的社会规则不断生产出地方性知识，变迁中寻求一种规则遵从的秩序平衡，最终形成个体与社会之间互构的行动逻辑^[15]。受结构功能主义的影响，农村研究的制度变迁范式和政治动员范式都以小农经济行为作为研究重点，克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)用动态的“深描”来解读当地人的日常生活和文化，他首次将地方性知识作为社会科学特别是人类学扩散性概念使用，提出文化持有者应以内部眼光来观察地方性知识的阐释框架和方法^[16]。地方性知识不是特定的地方特征具体知识，就地域意义而言，涉及其生成与辩护中的特定情境，如某个历史条件所形成的文化与亚文化群体的价值观，或特定的利益关系所决定的立场、视域等^[17]。社会学对“地方性知识”的研究更关注其产生作用的社会设置，即乡土(或本土)制度情境的社会行动逻辑^[18]。乡土规则演进促使地方性知识与社会行动关联，对特定的规则遵从是地方性知识价值观的立场和视域^[19]。叶舒宪用文化相对主义视角对中国地方性知识进行研究的主张取得了较好反响^[20]，杨庭硕以“本土知识”指称地方性知识，其中的民族社区族群的地缘基础与群体认同感一目了然^[21]。以往研究本土知识注重其不同的表征与存在形态，如区域性的风俗习惯、生计方式等，但未能拓展到作为社会行动的地方知识其运行逻辑与运行机制^[22]。而本研究无意将“乡土性规则”与“地方性知识”两个概念厘清至泾渭分明，二者在内涵与外延都有许多重合部分，许多情况下可概念换用。本研究以地方性知识为起点，探究乡土规则生产的基础、方式，地方性知识如何关联社会行动，规则生产与地方性知识的行动机制之间是何种逻辑关系。

二、乡土背景:作为地方性知识的文化簇

乡土性社会背景的限定将地方性知识的定性模型与框架置于特定话语体系中，以解析其作为社会现象的内涵和本质。地方性知识借助本土背景(宗教、社会、经济)的相互粘连性成为研究文化持有者的前提概念，而非对地方性现象的简单观察^[23]。地方性知识产生的前提是社会规则生产过程中的复制与博弈使得乡土规则维系了地方性的“文化簇”(culturalmanifolds)。借用席文“文化簇”的研究路径，将地方性知识置于特定历史维度中，关注一个“簇”存在多个维度以达成最深的结构性和共时性解读^[24]。

历时性视角从市场变化、政治因素、生计模式等给定的乡土规则下形成特定的社会认同维度进行解读。传统人类学研究将地方性知识作为主流文化模式的批判工具呼应了社会转型中的秩序建构多元致因与文化二元悖论。理性对待大传统与小传统，不断反思乡土规则与地方性知识的连续性问题成为文化生态学和民俗学的新视角，地方性知识的存续取决于乡土规则形塑力强弱，最终以形式不断调整与变迁完成对乡土规则的遵从。地方性知识以“文化簇”的形态存在影响文化持有者对乡土规则的认同与遵从，当某一个地方性知识面临消逝意味着“文化簇”不再作为“普遍知识”的强势话语，相反会是个式微过程。作为文化表征性较强的丽江斋女现象，从产生、发展到即将消逝是地方性知识展演与行动逻辑建构的完整过程。丽江永胜县三川地区的斋女，以汉族女子“终生不婚、吃斋信佛”为外显特征，伴有特定仪式作文化仪式展演，下文拟从文化格局、社会结构与性别意识等角度，分析乡土规则生产背景下，斋女现象所关联的社会建构与社会行动逻辑。

斋女又称斋姑娘，是丽江永胜县三川汉族地区特有的民俗文化现象。斋女终生不嫁，辛苦劳作，留守家庭、吃斋信佛，并尽力与兄弟共同赡养老人、抚养侄辈，终老于原生家庭。直至1950年，《中华人民共和国婚姻法》以制度外生力嵌入终结了斋女现象的传承的合法性，斋女群体存量逐年递减，存世数量随离世人数增多逐年减少。社会主义制度改造时期，三川乡政府规

定“不能再有新人成为斋女，但已经是斋女的也不强迫还俗”，据查1949年的三川地区斋女人数约为1000人。2003年降为500人左右^[25]，而今斋女人数只剩3人，且年龄都在90岁以上。可以预测的是，在今后10年内斋女人群作为文化现象的载体即将消逝，但作为一种文化符号，斋女“文化簇”是否也会消逝?或是会以集体文化记忆的方式继续留存?

考证某个社会现象存在的合理性须深究其特殊环境背后的行动逻辑。乡土社会背景下，以家户为单位追求“安全第一”的生存伦理是弱者的武器^[26]，但单纯的经济理性难以解释地方性知识运行逻辑。最初的斋女大部分出自富裕家庭，为何在后来某些贫困家庭也有斋女?以“文化簇”多维度关联的研究路径才可以解释为何一群生理上无异样的年轻女性愿意成为斋女。

据村落集体记忆与历史记载，1832年至1949年的百余年间^[27]，丽江永胜三川地区的斋女并非个别现象，而是当地家户中普遍存在的现象。村落经济条件好坏与斋姑娘人数多少成正比，家庭经济富裕程度成为是否留斋女的判定标准。留斋女孩一般在童年时就被物色为斋女，并对身份进行特殊社会化。在其成年后举行盛大“收头”仪式，以拒绝各种媒妁之言。一般家户将普通女性成为斋女过程称为“留斋姑娘”。“留”这一动词体现家户对这一特殊身份角色的需要，与“出家”为尼或“出嫁”为妻相比，“留”家斋女承担了更多的家庭与社会压力。被标签化的“斋”具有两层含义:其一，乡土规则中对斋女的角色期待。主要包含饮食的禁忌、男女关系的节律，社会交往的相对封闭等角色丛;其二，斋女自身身份认同与角色扮演，对勤劳持家、潜心佛事、抚养侄辈、赡养长辈等具体社会期待的自我规训与无意识遵从。另一类斋女被称为“花斋女”，她们年纪尚轻遭遇丈夫意外去世后，换上黑色头巾，行为准则完全照斋女范本，余生不再婚嫁。因婚史和前期饮食与斋女的规训相违背，故被称作“花斋女”，“花”在三川地方语言体系中有“不专一”“三心二意”“不正经”等贬义，“花斋女”就是对该斋女群体受损身份的污名化。

综上可见斋女文化簇的多维度本质:首先，斋女个体生命历程的多维度。从被选为斋女到生命终结，该群体社会化过程从自幼吃斋、成年收头、中年持家、晚境凄苦的外显特征可知斋女生命历程有别于普通女性。值得讨论的是，即使已经知道斋女一生多舛，为何在几百年时间里，斋女文化及现象能得以传承?其次，斋女来源的多维度。一般认为“留”斋女多为富裕家庭，而田野数据显示历史上三川地区，从土司家庭到贫困家户都有斋女。这是否与传统性别分工与生计模式相关?再次，斋女评价的多维度。斋女的社会评价多偏功能性，即斋女之于社会、家庭有何功用;斋女的家庭评价多偏伦理性，即斋女的守贞与顾家于家庭内的贤良淑德;斋女自我评价与归宿的依附性，即斋女自我实现是倾力完成社会与家庭寄予的角色期待。如此多维度的斋女现象借用文化簇与地方性知识进行分析的关键是看文化生境的及关联因素。

三、传承机制:神圣与世俗间的行动逻辑

神圣与世俗可同时存在于某文化现象或某本土性知识体系之中，当某文化现象作为神圣认知与知识体系隶属其持有者的宗教追求和精神体验时，更多讨论的是其符号和表征意义^[28]，神圣文化形式对其持有者包含更多意识和理念性要求。世俗文化更多体现为乡土规则与社会行动间的博弈与遵从。只有当地方性知识在时间与空间归属中嵌入了实践性因素，其世俗化才成为可能。换言之，神圣与世俗在地方性知识体系中投射出不同社会层面的结构变迁。分析介于神圣与世俗之间的行动逻辑是揭示斋女现象传承机制的出发点。

丽江斋女现象发端于何时无文献可考，但可从文化持有者的社会行动中引证。据其生境考察可知，三川坝居民为汉族，四周居民多为少数民族村落。据三川族谱与墓碑考证，三川汉族居民祖籍多为江西、湖南，与“云南即平，留江西、浙江、湖南、河南四都司兵守之，控制要害”^[29]的记载一致，洪武十五年(1382)至洪武二十二年(1389)之间三次“调卫”，十万以上的屯兵及家属以“寓兵于农，守屯结合”的卫所制为三川地区开拓者^[30]。承载三川村落集体记忆的方言、建筑在几百年的历史变迁中依旧保留了与祖籍相似的特点。至今，三川人的语言与湖南、江西等地的方言相通，村落建筑风格也更具有中原汉族民居风格，而非本地少数民族建筑风格。村落集体记忆以社会选择、动态重构、客体依赖三个部分构成了地方性知识的演变^[31]，也解释了斋女现象是特殊地方性知识体系中构成部分。中原佛儒文化在三川地区的社会选择、动态重构、客体依赖三个部分建构出新的地方性知识“斋女”。地方性知识的行动逻辑体现为:其一，儒家文化背景下，佛教的世俗化与本土化。有条件的家户留女儿修

佛，既可达成家业兴旺的佛教信仰目标，亦可承担家庭生计补充、孝敬父母、抚养侄辈的儒道世俗目标。其二，传统性别分工的衍生与补益。斋女被规训的过程是对性别结构关系序列的认同，当然这一序列并非一成不变，而是以家庭为中心，融合神圣信仰与世俗日常生活的“过日子”逻辑，在乡土规则的遵从与调适中形成地方性知识。正是如此，斋女的角色被乡土社会规则形塑，一旦规则以地方性知识为逻辑主体，斋女现象就成为社会惯常事实被接受。斋女群体的主体性消弭在角色扮演过程中，她们极力完成地方性知识的规则约定，无暇反思该角色的真正意义。在对在世斋女访谈中，问及为何成为斋女，她们的回答都提及“家庭需要”或“都兴这样”。由此可知，乡土规则遵从是地方性知识行动逻辑的核心，斋女现象得以传承依赖于社会群体对乡土规则的遵从。

乡土中国家庭日常生活秩序的逻辑是表征现象背后家中心伦理对家庭成员的形塑，丽江斋女现象的存在同时是对传统性别分工的一个印证。首先，从家庭社会分工而言，男主外、女主内的传统规则约制了斋女社会活动更多为家庭内部私有领域，不涉及公开性的社会领域。斋女多从事农活、家务、手工等家庭内部劳作。历史上因茶马古道经过三川地区，较多男性常年外出，斋女首选成为家庭劳动力的重要部分。村落交往中斋女不能参与集会、娱乐或婚丧嫁娶等集体性活动，宗教活动中的仪式需求和斋女群体聚会成为她们在村落中进行交往仅有的机会。其次，丽江三川汉族传统观念，生养男嗣后代被视作家庭正宗血脉传递和家庭生活最首要功能^[32]。三川多斋女，鲜有“斋男”，因出嫁女性后代不计入家族血统，斋女不婚未对家庭传宗接代传统造成影响。人们将斋女现象的传承看作村落围绕普通人(世俗)、斋女、信仰(圣神)三个层面的情景叙述，世俗角色与信仰角色通过斋女完成关联。再次，从转换性仪式而言，斋女的不婚等于嫁给自己的原生家庭。人类学将婚姻看作不同家庭通过交换女性而建立互惠，并通过姻亲建立联盟关系^[33]，据此推断在传统婚姻仪式里女人属于交易品，并非行动主体。斋女的不嫁看似对这一框架的突破，但于原生家庭的经济结构而言，斋女仅用“留家”和吃斋信佛仪式替换了“外嫁”仪式。三川普通女性的婚礼仪式与斋女身份宣告仪式中最重要的“收头”仪式有诸多相似性。

丽江三川地区女性常用“收头”来表明婚姻状况，婚后的女性不再扎长辫或散发，而是将发盘髻，再戴统一的首巾。普通女子婚礼前初次戴首巾须男方请一位面容姣好的女性做“绞面”，即用棉线将面部汗毛清理干净。这样的仪式在三川地区被认为是女性婚内“清清白白”“有面子”的名声开端。斋女的“收头”仪式是在年长斋女念经超度庄重严肃的仪式中开始，若家庭条件允许，则斋请亲友邻里相聚，有若村落内其他婚丧嫁娶一般热闹。若家庭条件差，斋女到一定年龄也必须斋请至亲，完成仪式，待经济条件允许再宴请乡亲。相比出嫁女的收头，斋女的收头没有“绞面”仪式，只能斋食宴请，只需盘发、不必立马戴上首巾。从仪式交换而言，斋女以“收头”仪式将自己嫁给原生家庭。与出嫁女相比，斋女的这一仪式交换同时摒弃婚姻的性与人口生产功能。为解释这一现象，笔者进一步解读了丽江三川地区的生计模式，发现这种仪式替换的婚姻更利于三川地区家户生存。因三川坝子居民多为汉族，日常生产生活主要栽种水稻、饲养家畜家禽，典型的以小农经济为主。这样的环境下家户嫁女面临的风险较多。其一，富裕家庭留斋女是社区信仰心理需求的世俗化，可为所在村落带来一定的声望，同时也充实了所在家庭的劳动力。贫困家庭经济条件较差，婚姻交换中娶入(其他家庭女子)能力的不足。其二，大部分家庭女性出嫁前担当主要的家庭劳动力，嫁女后原生家庭劳动力不足。其三，由于三川坝子周围居住多个山地少数民族，但不同民族间通婚的情况很少，女性出嫁后生活状态不乐观；最后，虽坚持传统信仰，但三川人认为家庭成员留家“吃斋信佛”优于对陌生专职宗教人员的供养或定期朝拜。或许就是因为“斋女”现象的存在，丽江三川地区没有寺庙，民众若去寺庙“烧香磕头”，也要到相邻区域的城镇。综上，特殊历史条件下产生的斋女现象并得以传承不是社会的“反常态”，而是家户生计衡量下的理性选择与文化簇的特殊因素所致。

总之，虽本文无法穷尽斋女产生的所有原因，但可由此推断作为地方性知识其建构普通人(世俗)、斋女、信仰(圣神)三者之间的价值架框结构的初衷，为相应日常秩序的价值工具箱提供了遵从、博弈与悖离。出于特定的社会和家庭背景，丽江斋女在做出具选择时首先要遵从由价值框所提供的价值偏好和由价值工具箱提供的可选策略，可选择的价值框主导了行动者具体社会行动。就斋女而言，在看似与普通人相同的世俗价值偏好之外，她们还对其身份背后的神圣信仰保留意识性的价值偏好。家庭与社会为其提供的看似可筛选价值框内实为绝对选项，具有社会行动的规则化和例行化特征，诱使行动者所持有的价值偏好意识趋于模糊性。价值框的新逻辑使得社会行动在一定空间范围内不停重复，而空间认同与价值认同的重复是地方性知识产生的逻辑基础。

四、变迁:内生与外嵌作用力下的地方性知识

乡土社会与新乡土社会均属社会结构性概念,从属社会学中层概念。地方性知识体现乡土社会内部秩序和社会群体内部分工、性别角色、劳作方式、代际互动等一系列内部结构间的秩序^[34]。地方性知识的源考与内容查证,一部分源自史书、地方志、乡绅文人笔记、学者研究、媒体报道等不同外领域陈述,它们共同建构了关于地方性知识的认知与想象^[35]。另一部分是靠民间村落组织口耳相传或集体记忆。若地方性知识的状态变迁不仅是内容查证方式和传承途径变迁,也是外在环境与内在要素的调适与整合,则可推断地方性知识变迁一定是该文化体系内生和外嵌双重因素所致。

地方性知识的生境折射出族群或村落的历史与价值观,其历时性变迁中反应出特定群体的心理结构、交往模式和权威认同过程。^[36]当自上而下的制度化以政策或法律条文形式终结某一种文化现象,作为本土性知识属性的文化现象是否将继续存在,并以嵌入与内生的逻辑继续建构其日常秩序?三川斋女现象是社会行动主动遵从的乡土社会规则,是“无需权力机构来维持”的文化基础。乡土规则的信息传递和惩罚框架建构了对斋女的约制,斋女遵从家庭和习俗的价值准则,完成了自身的角色扮演。斋女以行动者选择性内化和改造式组合进入行动者所建立起的个体性价值框。有三组因素决定了行动者最终价值选择,规则的约制性与行动者的个性、普遍价值与个体经验、价值的指导性与行动者理解程度。

斋女现象本生就是本土规则下社会行动对信仰组合的去圣化,是与文本知识不同的立体化地方性知识。作为一种即将消逝的文化现象,对其解读与研究不可能在实践中完整体验其生成、传承机制,只能通过解构乡土规则,理解文化生境,实现经验研究与实证研究的结合。更值得注意的是斋女现象并未在文字语境下留下记载,面对现代社会的多媒体语境,若不能对该社会现象留下记载或系统化分析,后人将失去对地方性知识中某一现象以“标本”生境认识的机会。斋女文化现象在历史上的存续是因为其地方性基础的合理性或者称为乡土性规则的惯性。中华人民共和国成立之后要求斋女自愿还俗或出嫁的情况遇到了“阵痛期”,多数斋女秉承其信仰原则,直至去世。可见,当乡土制度的生产具备了独立的发展规律,其受外嵌力影响程度就会减弱。当短时间内如果嵌入性制度力图促成地方性知识终结,只可能是表象的变化,而实质与社会秩序的改变需过渡期。

中华人民共和国成立至今,国家制度(政治规则)对农村地区的从管理到治理调整,是外嵌制度变迁的最大致因。从最初围绕土地调整展开的阶级标签分配管理,到特殊运动式的集体化、合作社过程,再到围绕农业生计及地方性知识相互关联的家庭联产承包责任制,都对家庭社会个体的命运作了制度性、世俗化的社会角色与身份的安排。可以说丽江斋女现象的现状也是制度安排与乡土规则双重作用的结果。中国政治制度在政府层面一直关注女性的婚姻家庭问题,不同历史时期以婚姻自由、性别平等政策保护妇女和子女利益等。《中国人民政治协商会议共同纲领》早就宣告了妇女“在政治的、经济的、文化教育的、社会的生活各方面,均有与男子平等的权利,实行男女婚姻自由”^[37]。但丽江斋女现象等一些以地方性民俗存在的知识在不仅是心理层面是集体意识,也是文化结构的最深层具有民族性和内生性的现象,作为传统文化凝聚积淀的产物,其变化必然要与政治制度层面带来的发展变化相比形成文化堕距^[38]。换言之,社会主义制度对地方性知识的改造是将农村社区和乡土规则置于社会主义意识普及之中和社会进步与发展的大背景下,故本文开头对乡土社会到新乡土社会的引论是指社会主义不同时期的发展呈现出来的不同结构性特征。乡土规则或地方性知识作为内生社会行动准则与社会结构呈现同向变化趋势,被看作乡土社会发展状态的晴雨表。内生性的社会行动从家户、村落(社区)、国家三个层面的互动交往中日渐表现出法制化和规范化的时代特征,但与嵌入性规则要求却总有些差距。

五、结论与讨论

综上,本文看似论证了一个被经济理性与文化簇编织的社会群体(个体)命运变迁过程,实则建构了一个“乡土规则—地方知识—斋女现象”的实践逻辑,可一般化为“规则—秩序—行动”理论逻辑。无论是实践逻辑“乡土规则—地方知识—斋女现象”的三个方面还是理论逻辑“规则—秩序—行动”的三个部分,三者间不是简单的因果关系,而是互构共生关系。乡土规则的生产为地方性知识的建构提供指向和约制;地方性知识对乡土规则的遵从是多元乡土规则与地方性知识文化簇的互构过程;斋女现象作为具体本土知识的社会行动化,其传承与存续一方面体现出乡土规则的有限理性,另一方面是对本土知识行动逻辑中

价值偏好性和实践差异性的印证。故本文认为乡土规则历时性与共时性解读不仅是对某个地方性知识的变迁进行历史素描，更是对背后社会规则如何生产与运行的深描与解读，既是理论预设，又是结果验证。通过对个案的历时性视角考察斋女现象的行动逻辑是基于规则变迁下地方性知识的遵从与调适，共时性考察则从文化簇的多维度分析“规则—秩序—行动”的互构共生与互构偕变。本文也回答了本土性知识因何变迁(内生与外嵌)，其变迁与何种社会因素关联(行动逻辑)。

假定乡土规则的生产与再生产是在稳定制度环境之下进行，地方性知识将在内生性重复生产与外嵌性多方博弈中完成相对稳定的文化结构模式、文化的选择和自我保护功能，即维模(Latency)。实践中的乡土规则生产是在变动的制度设置和文化变迁背景下完成。值得注意的是本文个案斋女现象传承载体的斋女群体不久的将来定会全部逝世，斋女现象作为地方性知识是否也随之消逝成为争论。笔者认为斋女群体(个人)只是斋女现象地方性知识的组成部分，作为集体记忆的斋女现象，已成为相对稳定的“文化簇”，在其原载体斋女群体本身消逝后将继续存在一段时间，并以一种本土性知识的形式影响社会行动者及文化圈的社会行动逻辑，“斋女”文化簇到底还能在多长时间作为村落“集体想象”的是必须进一步研究的。但可以推断，社会个体作为文化簇的构成要件大部分时候不能独立发生作用，只有被社会规则与文化簇编织，形成特定情境下的行动逻辑，并能普遍被接受才有可成为新的地方性知识或文化簇，反之则会消逝。社会转型背景下，地方性知识的涵化成为趋势，乡土性规则生产是否该提供一套与时代背景相应的解释与行动逻辑，是规则生产与地方性知识行动逻辑互构留给人们的思考，也提醒人们正确对待现代科学与地方性知识之间存在的规训与对抗矛盾。

注释：

[1]武中哲、韩清怀：《农村社会的公共性变迁与治理模式建构》，《华中农业大学学报(社会科学版)》2016年第1期。

[2]马广选、刘强：《民族关系的“互嵌——共生模式”探讨——对云南民族关系处理经验的提炼与总结》《云南行政学院学报》2016年第6期。

[3]饶旭鹏：《中国农村社会结构演变历程——从“乡土社会”到“新乡土社会”》，《开发研究》2015年第5期。

[4]贺雪峰：《新乡土中国》，北京：北京大学出版社，2013年，第3—11页。

[5]董磊明：《村庄公共空间的萎缩与拓展》，《江苏行政学院学报》2010年第5期。

[6]蔡仲：《地方性知识之困境——“范式”的规训与惩罚》，《哲学动态》2013年第1期。

[7]狄金华、钟宝华：《变迁中的基层治理资源及其治理绩效：基于鄂西南河村黑地的分析》，《社会》2014年第1期。

[8] [英] H. L. A. 哈特：《法律的概念》，许家馨、李冠宜译，北京：法律出版社，2006年，第23—46页。

[9]张良：《乡村公共规则的解体与重建》，《浙江社会科学》2016年第6期。

[10]波兰尼：《个人知识——迈向批判哲学》，许浙名译，贵阳：贵州人民出版社，2000年，第325—336页。

[11]陈忠：《“规则何以可能”的存在论反思》，《东南学术》2004年第3期。

[12]鲁鹏：《制度与发展关系论纲》，《中国社会科学》2002年第3期。

-
- [13] [德] 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社,1999年,第171—173页,第45—63页。
- [14] [美] 道格拉斯·C. 诺思:《制度、制度变迁与经济绩效》,杭行译,上海:格致出版社,三联书社,上海人民出版社,2014年,第4—6页。
- [15] 李容芳:《规则与秩序:庭院空间生产的小农行动逻辑》,《江汉学术》2017年第2期。
- [16] [美] 格尔茨:《地方性知识——阐释人类学论文集》,王海龙译,北京:中央编译出版社,2004年,第15—16页。
- [17] 盛晓明:《地方性知识的构建》,《哲学研究》2000年,第36—44页。
- [18] 次仁多吉、翟源静:《论地方性知识的生成运行及其权力关联》,《思想战线》2011年第6期。
- [19] 吴彤:《两种“地方性知识”——兼评吉尔兹和劳斯的观点》,《自然辩证法》2007年第11期。
- [20] 叶舒宪:《地方性知识》,《读书》2001年第5期。
- [21] 杨庭舒:《本土生态知识引论》,北京:民族出版社,2010年,第139页。
- [22] 蒋培:《国内外地方性知识研究的比较与启示》,《青海民族研究》2015年第10期。
- [23] [美] 利福德德·格尔茨(Clifford Geertz):《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵丙祥译,王铭铭校,上海:上海人民出版社,1999年,第6—7页。
- [24] [美] 席文:《论文化簇》,《复旦学报(社会科学版)》2011年第6期。
- [25] 木详:《丽江斋女》,昆明:云南美术出版社,2003年,第12页。
- [26] 于芹:《农民的生存伦理和行动逻辑》,《四川教育学院学报》2011年第4期。
- [27] 木详:《丽江斋女》,第10页。
- [28] 王铭铭:《经验与心态:历史、世界想象与社会》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第61—80页。
- [29] 明官修:《明太祖实录》卷154。
- [30] 苍铭:《云南边地移民史》,北京:民族出版社,2004年,第15—29页。
- [31] 汪芳、孙瑞敏:《传统村落的集体记忆研究》,《地理研究》2015年第12期。
- [32] 郭星华、汪永寿:《农民行动逻辑的演变》,《黑龙江社会科学》2012年第4期。
- [33] 佩吉·麦克拉肯:《女权主义理论读本》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第47页。

[34]李容芳：《变迁语境下的少数民族村落仪式民俗》，《民族论坛》2016年第12期。

[35]柯倩婷：《自梳女话语流变——兼与邵一飞的“自梳是陋俗”论商榷》，《文化遗产》2013年第2期。

[35]陈雪英：《论地方性知识的当代传承路径——以苗族古歌为例》，《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2012年第6期。

[37]中央文献编辑室：《建国以来重要文献选编》（第1册），北京：中央文献出版社，1992年，第3页。

[38]乔志强：《近代华北农村社会变迁》，北京：人民出版社，1998年，第573页。