

社会学

“宗族弱化”的历史原因探析

徐良梅¹, 朱炳祥²

(1. 南开大学 哲学系, 天津 300071; 2. 武汉大学 法学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 徐良梅(1972-), 女, 安徽凤台人, 南开大学哲学系博士生, 主要从事美学和人类学研究; 朱炳祥(1949-), 男, 江苏靖江人, 武汉大学法学院社会学系教授, 博士生导师, 主要从事社会人类学研究。

[摘要] 当前转型时期乡村社会政治权力变迁格局中, 宗族处于弱化地位。这种情况从历史原因来看, 是由于中国社会自从夏、商、周三代以来, 就是一个“有国家的社会”, 它区别于“无国家的社会”, “国家”在中国的传统乡村社会中始终发挥着重要作用; 而在现代国家的建设中, 宗族因缺乏整合社会的功能而无法走入国家的体制之内, 国家对于社会, 有着强烈的干预意识和巨大的驱动力量。

[关键词] 宗族; 弱化; 历史原因

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2005)06-0866-06

在一些学者看来, 当前乡村社会的政治舞台, 呈现村干部、宗族精英与经济精英鼎立角逐的格局。然而, 与这些研究者的看法有所不同, 我们在完成国家社科基金项目《村民自治与宗族关系研究》的过程中, 所看到的是: 在当前的社会条件下, 无论是内地还是“边陲”地区, 宗族在乡村社会的村民自治中的表达在政治权力层面上无法形成与体制内的精英和经济精英相抗衡的鼎立局面, 仅仅是一种“弱表达”形式。本文旨在对这一现象形成的历史原因进行探析。

一

中国社会自从夏、商、周三代以来, 就是一个“有国家的社会”, 它区别于英国人类学家普里查德在《努尔人》一书中所描述的非洲努尔人依靠“宗族裂变制”组织起来的“无国家的社会”。“国家”在中国的传统乡村社会中始终发挥着重要作用。

据典籍记载, 传说中的黄帝至夏殷之世所实行的乡里政治制度是一种建立在地缘基础之上的邻里制度, 而不是以血缘关系为基础的宗族制度。“八家为井”、“井一为邻”、“邻三为朋”、“朋三为里”^①等等都是严整而规范的编制。夏代的宗族组织表现为与夏代的国家政权合一, 夏国家政权并不是在夏家族之外另起炉灶建立的一个新的机构, 而是夏家族、夏部落的管辖和统治权力的扩大和延伸, 是改造旧的氏族、部落机构, 并赋予它们新的社会职能的结果^① (第67页)。殷商时代的继统法“以弟及为主, 而以子继辅之, 无弟然后传子。自成汤至于帝辛三十帝中, 以弟继兄者凡十四帝。其以子继父者, 亦非兄之子而多为弟之子。”^② (第454页) 商代最高王位的兄终弟及制亦为家族制度与国家政权的合一形式。

到了西周, 基层社会制度有“国”、“野”之别。国是指国都, 野是国都之外的地区。国中设六乡, 野中

设六遂。据前人记载,乡的构成为:五家为比,五比为闾,四闾为族,五族为党,五党为州,五州为乡。遂的构成为:五家为邻,五邻为里,四里为赞,五赞为鄙,五鄙为县,五县为遂。这么规整的制度体现了国家组织民间社会的原则,宗族无法受此规范。此时国都之中的基层制度中虽有“家”与“族”概念,且“家”亦为“族”的构成单位,但“族”不是具有同一血缘关系的宗族,而是指的按地缘关系建立起的制度单位。后世多仿西周之制,“族”的概念的内涵皆非血缘意义上的。

但是在上层社会,西周继夏商之后建立起一套完整的宗法制度。在西周,“政治身份与宗法身份的合一,或政治身份依赖于宗法身份,发展出一种治家与治国融为一体的政治形态和传统。中国古代从西周到春秋的社会,其基本特点就是宗法性社会。这里所说的“宗法性社会”,是指以亲属关系为其结构、以亲属关系的原理和准则调节社会的一种社会类型。”^[3](第3页)司马迁说西周所封数百,而同姓五十五。分封诸侯,实质上是用周王室的家族组织代替地方政权组织,去统治新占领的地区。西周的宗法制度,就是把同姓家族组织区分为大宗和小宗,规定它们相互之间的权利和义务的制度。区分大宗小宗是为了确定宗族与宗族间的等级关系,区分嫡长子和别子就是为了确定宗族内部族众之间的等级关系。宗法制度还对家族的分裂时间及家族的大小规模进行规范,宗法制度中有百世不迁和五世则迁的规定。一般地说,一个家族最多延续五代就必须再分裂,去建立新的家族,另立新的“宗”。分裂之后,旧家族依然存在,是大宗,大宗由嫡长子、嫡长孙世代相传,永远存在下去,叫做“百世不迁”。分裂出去的新家族则是小宗。小宗传至五代以后,又要再分裂出新的小宗,原来的母体小宗则变成了大宗,这叫作“五世则迁”。同时,宗法制度对宗庙也实行百世不迁和五世则迁的原则,并对服制等级也作了规定^[2](第三章)。

但是,即使在上层社会的宗法制度与国家制度的同构中,我们也能看到国家对于宗族的主导性地位。一方面,国家制定的宗法制度所规定的政治权力与经济财产嫡长子继承制以及宗庙祭祀制度,皆从制度上体现了嫡庶不平等,宗族的血缘关系被国家所规定的等级关系所改构;另一方面,宗法制度中“不以亲亲害尊尊”的指导思想则从意识形态的层面上体现了国家制度中的等级关系对宗族性的血缘关系的超越。

自秦始皇建立郡县制以来,王朝就垄断了国家权力,并通过建立从中央到地方的权力系统和严格统一的法律制度,控制着整个社会。皇权成为了国家权力的主要体现和代名词。秦朝将全国划分为郡、县、乡三级行政区域,乡作为基层行政区域得以确定,国家体制性权力机构在乡一级,且贯彻到亭里。“以县统乡,以乡统亭,以亭统里。”^②从皇权表现形态而言,治权所代表的官治体制深入到了乡政,三老为“乡官”;法权则普及亭里。汉承秦制,其乡里制度亦如此。两汉时期,家庭结构的主要形态是个体家庭,五口之家为社会的基本单位,国家赋税义务的征收以户为单位。同居共财的大家庭(宗族)极为罕见^[4](第275页)。魏晋南北朝一方面承袭秦汉,实行乡、亭、里制;一方面则仿《周礼》实行邻、闾、党制或里党制。在魏晋时代,作为宗族组织形式的门阀士族亦是特权阶层的社会组织,不是民间社会的组织形式。

二

从隋文帝开皇十六年至宋神宗熙宁三年(1070年),乡里制度开始由乡官制向职役制转变,“到宋代,这一转变得以完成”^[5](第25页)。在这场重大的转变以后一直至现代民族—国家建立前,国家权力退缩到县,乡不再是基层行政机构。宋神宗时王安石实施保甲制,明清两朝一直承袭着这一制度,其职能主要表现在政治上维护社会治安,经济上征收赋税,这两个方面都体现了封建国家对乡村社会的主导与控制。

在乡里政治制度变化的同时,无论是上层社会的宗族还是民间社会的宗族在宋代也发生了重大变化。门阀士族在唐末农民起义中遭到毁灭性打击而全面衰落,随着科举制的实行而造成的统治阶级队伍成分的重新建构,这对原先的特权宗族亦有冲击。而在基层政权方面,国家退出基层政权建设也引起了知识分子的关注与讨论。宋代理学家的乡村治理理念,是在民间社会模仿上层社会建立起宗族组织。

而这种知识分子所呼吁建立的民间宗族组织与原先的作为自然状态存在的宗族组织具有质的不同,这一点是本文所强调的。宋以前中国民间社会的宗族是一种什么状况?学术界研究成果不多,其原因在于一些研究者存在着如下一种根深蒂固的认识:以为祠堂、族田、族谱、家礼以及族长等等后世通行的宗族制度是自然形成的,是建立在血亲基础之上的宗族的本来面貌。这是忽视国家存在及其影响所造成的误解。从徐扬杰《中国家族制度史》对于先秦的民间宗族情况叙述看,那时,平民有宗族组织,但没有宗族制度,而这种宗族是按照什么原则组织起来的呢,则语焉不详。但他又说到,这个时期还没有全村社的人共同祭祖的习惯。相反,村社共同祭祀是社祭和腊祭,即对土地神和农神的祭祀。没有共同祭祀祖先的情况之下,这一种宗族组织与后来我们所说的宗族组织的涵义是绝不相同的,因为宗族祭祀实在是宗族作为一个共同体存在在宗教上的标志。因此,“中国民间社会的宗族”这一概念有着两种涵义:一是指那种未经过国家建构的在宋代以前自然存在的宗族;另一种是指宋代以后民间社会模仿上层社会宗族建构起来的具有祠堂、族田、族谱、家礼以及族长等要素的宗族。后者本质上说是由国家建构起来的。国家的这一建构其经济目的在于征派钱粮。明清时期直接以钱粮徭役的征派为核心的里甲或图甲制度与宗族的产生有直接的联系。国家在无法按照实际情况征派赋役的情况下,便将赋役数量固定下来,分派给仍然留在国家户籍体系中的人们,人们根据不同的行政编制来分担国家的赋役。国家不再插手具体的户籍组成,只管赋役数量的完成与否。因此,由于拥有共同的户籍或者共同的赋役,一户人家的子孙,或者同一行政单位中不同姓氏的家庭,会结合起来,由此形成的宗族就以地域化为核心。而这种地缘关系的产生是以国家的统治为前提的。因此,明清时期宗族与国家的关系,是为了完成国家的赋役,而在实际的家户之间重新组织的结果^③。

宋代至清代的封建君主统治时代,中央政权形式上只延伸到县一级单位,但是国家利用绅士这一纽带与乡村社会之间保持着联系,无论是经纪型的还是赢利型的绅士皆具有很大的政治权力与权威,他们在社会生活中扮演着重要的角色^④。由于国家的存在以及封建社会地主阶级的专制统治,决定了族民自治的实质是乡绅治乡,即农村少数上层人士的统治,一般村民不可能享有平等的权力。中国的绅士阶层既代表着“国家在社会中”,也体现了“社会在国家中”。然而,由于“绅士乃是由儒学教义确定的纲常伦纪的卫道士,推行者和代表人”^[6](第1页),代表国家利益是其主导方面。

可见,从历史来看,中国民间社会的宗族制度的兴起,并不是由血缘自发形成的自然组织,而是由于国家对于社会的驱动与渗透影响的结果,“国家的在场”贯穿于其中。

三

近代以降,中国社会发生了重大变迁,中国乡村的治理与宗族也出现了重大变化,“双轨制”开始向国家主导的“单轨制”发生转变。1912年民国建立以来,现代民族—国家的权力打破了封建时代后期“王权止于县政”的定制,而在乡镇一级建立了政府机构,大大加速了对乡村社会的控制力度。早期现代民族—国家对宗族进行了解构,其所推行或力图推行的乡村自治,是国家自身文化形态转变进而推动农村的现代转型所实行的一种政策,在国家的正式权力逐步确立的过程中,宗族原本具有的合法性遭到质疑。宗族的解构到了20世纪50年代以后直至“文化大革命”中愈趋彻底。解放以后,由于新的国家政权建立、阶级关系的变化以及农业集体化道路,绅士阶层已不复存在,国家权力直接深入社会的最底层。到了“文化大革命”中,宗族作为一种政治力量终于被摧毁。

20世纪80年代以来,部分地区出现了修祠堂、祭祖先、续家谱等现象,一些学者称之为宗族“复兴”。然而,在田野工作的经验观察中,我们发现,“复兴”了的宗族,作为一种政治组织共同体的性质是很薄弱的。在宗族“复兴”活动中,所建立的各种委员会当然也是一种权力机构,但是其权力职能的范围受到很大的局限,不能形成一种在村民自治中可以与体制内的精英以及新崛起的经济精英鼎立角逐权力的重要政治力量。在现代国家的政治制度之下,宗族存在的条件与传统社会有所不同。作为一种社

会组织形式,宗族的继嗣群性质与现代国家的政治体制并不相容,不能与国家的权力体系融合,因而不能得到其支持而丧失其政治功能。这是当代中国民间社会宗族与封建社会后期民间社会的宗族的根本性区别所在。我们在所做过长期田野工作的云南省大理市喜洲镇周城村的宗族,可作为一个例证。周城的宗族在有组织的祭祖活动中表现得比较明显,清明上坟祭祀、七月十五日各宗族的烧包节、段氏宗族的六月十五日的龙王节,都有某种公祭形式。但是,墓祭的组织性因为国家的森林防火政策而不能得到落实,宗族组织的活动受制于国家的政策;而祠祭只有段氏宗族一族有祠堂和龙王庙,这个祠堂是因为历史上段氏宗族的祖先有贡献于封建朝廷而设立的,目前已经废弃。只有龙王节表现出宗族的公祭。段氏宗族在周城是有势力的,但这种势力并不是宗族所赋予的,而是因为这个宗族更能适应国家的各种方针政策而获得了在村治中的地位。段氏宗族三代宗族精英都是村里(相继为周城大队、周城办事处、周城村民委员会)的领导,并不是由于宗族的优势,而是由于这个宗族的精英都是国家培养出来的干部。周城村其他宗族的一些有权威的精英,也是从国家的正式机构与制度(如学校、军队等)培养与训练出来的,其政治倾向已不归属于、不局限于宗族。他们往往是地域性力量的代表,即视其为某一片(周城划为“南片”与“北片”)的代表,或者是某一个村(周城有16个小村)的代表。

四

当前,宗族在政治上的弱化与宗族经济基础的缺失有着很大关系,中国宗族在政治上的无力量,一个很重要的原因是它并没有经济基础作为支点。

学术界一些研究成果在对中国宗族现阶段复兴现象的分析中也有的论及宗族经济功能的,认为改革开放后宗族经济多样化,且按民主、法制原则管理、经营^[7](第23页)。由于集体机构的力量减弱,社区生产和生活的社会互动缺少组织者和资源,因而旧的房桃关系、婚缘关系作为社会资源重新回到农村。这些研究将包涵一些宗族关系的经济实体当作宗族经济共同体来看待了。因此,对于宗族共同体的经济性质,似乎存在着重新思考的必要。因为有族田与族产的存在,在有些研究者那里,宗族被看作是一个经济共同体。然而,宋代以后的民间社会的宗族组织,是对上层社会的模仿,但模仿不同于复制。一个重要的带根本性的区别在于:民间社会的宗族不同于封建统治者上层的宗族具有经济共同体的特征,而仍以家庭作为基本的经济生产单位。宋以后的宗族主要有三种形式,一是同一宗族散落在一个地域内的各个村庄中,甚至呈散点式跨地域分布;二是许多个体小家庭聚族而居;三是一个大家庭累世同居共财。在三类形式中,只有第三种形式具有经济共同体的性质。前两类宗族的族田(包括祭田、义田、学田等)与上层社会封建王侯的封地具有不同的性质。族田固然可以说成是宗族制度赖以存在的物质基础,但族田的经营方式,既不是全体族人共同耕种生产,其产品也不是用于宗族全体人员的经济生活所必需。族田的经营方式主要是采取招佃取租,其收入的用途也仅是开支于宗族祭祀祖先、赈济贫困族人、宗族办学及族中儿童士子的考试、兴建族中公益事业等费用。宗族内部的经济活动,仅仅表现在宗族赈济、宗族劳动成员间的有限的生产协作。宗族内部族众之间的临时的和零星的人力互换或人力、牛力互换,特别是农忙时的相互换工、易工相助,小型公共工程的生产协作等方面,以及有无相通的物物交换。对于累世同居共财的大家庭组织(相当于宗族),的确具有经济共同体的性质,但这种大家庭或宗族在全国家庭总数中的比例极小,据四川万县在清乾隆四十九年(1784)年的统计,当时全县五世同居的大家庭(宗族)只有32家。又据光绪初年湖南一省的统计,五世以上同居共财者平均每县亦只有10余家。而且这些大家庭或宗族多为封建官员之家。如北宋中叶大臣范仲淹得官俸独资购买平江负郭田1000余亩,以其租入来赈济范氏宗族,使贫困族人的衣食婚嫁丧葬皆有保障^[2](第329-343页)。因此,具有经济共同体性质的宗族不是民间社会宗族的普遍形态,且有上层社会宗族之嫌。从总体情况来看,由于国家的存在,民间社会的宗族从它诞生的那一天起,就普遍意义而言,就不是一个经济共同体。

而在民族一国家的现代性建设中,宗族更不能成为一个经济生产共同体。特别是解放以后,一系列

的集体化运动,尤其是人民公社化运动中,小队作为一级核算单位取代家庭成为经济共同体。改革开放以来联产承包责任制的实行,是以家庭为单位的,家庭重新恢复了经济共同体性质,而宗族却不能作为经济共同体而存在。农民家庭与市场以及国家直接联系在一起,其间如果存在过渡的中介,那只能是通过国家的基层权力机构过渡,而不通过宗族过渡。农民家庭作为一个完整的经济单位最显著的特征是:经济功能由单纯组织生产扩展到组织生产和经营,所使用的经济资源和所获得的经济收入,由主要来自于乡村社会内部扩展到主要来自乡村社会外部,形成了以家庭经济利益最大化为主要目标的特征。这就使得现代家庭与传统社会的农民家庭鲜明地区别开来。这样,在经济上和生产方式上使乡村社会的家庭向宗族发展的基础被破坏。正因为如此,加之国家在经济制度供给、经济资源供给和经济救济供给上的巨大优势,使得家庭表现出在总体上对国家的认同和对国家制度的服从。家庭大量使用乡村社会外部经济资源和获得乡村社会外部经济收入是工业化、城市化和经济的市场化的成果,使得家庭脱离对宗族群体的需求性。这些皆使宗族在改革开放的过程中无法发展成为完整意义上的经济共同体。目前,乡村中作为局部性存在的以亲属关系为基础的企业不能作为宗族经济共同体存在的证据,这其中有几个原因:一是在这类企业中,其生产成员并不全部都是宗族成员,甚至主要不是宗族成员,一般由宗亲、姻亲加上一些朋友或利益相关的技术型人才共同构成的;其二,产品并不在所有的宗族成员之间进行分配。

总之,中国民间社会的宗族就其整体意义上说,并不作为严格意义上的经济共同体而存在,因为它并不是“无国家社会”中的宗族。在“有国家的社会”中,国家对民间社会实行乡里制度,是家庭而非宗族方为一种经济共同体,赋税单位即为这种经济共同体的证明。而在有的历史时期(如明清),宗族作为经济共同体的存在,在时间上与空间上只是作为局部现象而存在的。国家在建构民间社会宗族的时候,没有赋予宗族以经济共同体的性质,这一直贯穿在宗族以后的发展中。而在有的历史时期内,由于国家的强力干预,村亦作为一个经济共同体,如人民公社化时期。因为宗族不是一个经济共同体,这就使宗族在村民自治中处于经济“无主张”状态。从本课题所研究的周城村来看,我们没有发现宗族企业。周城的经济发展是很好的,100万元资产以上的家庭不下50家,但扎染、餐馆、宾馆这些私人企业,皆为家庭经营而非宗族经营。有些经济单位虽然可能吸取一些具有亲戚关系(更多是姻亲而不是宗亲)的人加入,但不具备宗族企业的性质。课题组对段氏宗族的5个私营企业和服务行业进行了逐个田野调查,发现都是由姻亲与朋友组成,没有宗族参加,也没有宗族办企业或服务行业。周城的村治经济强大,家庭经济又得到发展,在这两者之间,宗族在这里既没有任何用武之地,也没有任何用武之能。

五

综上所述,本文的结论是:在国家“在场”的情况下,民间社会的宗族在政治上从来就是从属于国家的。当前宗族弱化现象从历史原因来看,是由于中国民间社会的宗族是“有国家的社会”中的宗族,它从根本上区别于如非洲努尔人的“无国家社会”中的宗族。而在现代民族—国家的建设中,宗族因缺乏整合社会的功能而无法从根本上走入国家的体制之内。改革开放以来,从根本上说,国家并没有从乡村社会退出,只是更换了一种治理方式。因为对于乡村社会的改造是现代国家的基本目标,新政策的实施并没有改变这个目标。国家在乡村实现村民自治是为了加强乡村社会的民主化进程,建立一个国家对于社会统治的新基础,以便更好地适应国家的现代性政权建设。国家对于社会的民主化进程,有着强烈的干预意识和巨大的驱动力量。宗族在这个弥漫着国家权力意识和受基层政府所操纵和控制的空间内无法施展,也无力施展。当然,宗族作为一种历史上长期存在的社会组织形式,有着自己的独特生存策略,依然在当前的现实生活中发挥着作用。我们所强调的仅在于:中国民间社会的宗族,从其产生的角度说,是国家利用宗亲血缘关系所进行的一种文化构建;从其生存与发展的角度说,则需视其能否在各个历史时期取得与国家发展的适应性变迁而决定。而自从上个世纪以来,在民族—国家的现代性建设中,

国家与社会的互动性关系中,国家始终占据着主导地位。中国农村中的村民自治与宗族弱化的现状正是建立在这个基点之上的。

注 释:

- ① 参阅马端临著:《文献通考》(卷12)。
- ② 参阅班固:《汉书·百官表》。
- ③ 有关的研究成果有:李文治、江文新:《中国宗族制度和族田义庄》,社会科学文献出版社,2000年版,第21页;郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社,1992年版,第229页;张宏明:《宗族再思考》,《社会学研究》2004年第6期。
- ④ 参阅张仲礼著、李荣昌译:《中国绅士——关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》,上海社会科学出版社,1991年版;[美]杜赞奇著、王福明译:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社,1996年版。

[参 考 文 献]

- [1] 徐扬杰. 中国家族制度史[M]. 北京:人民出版社,1992.
- [2] 王国维. 殷周制度论[A]. 观堂集林[C]. 北京:中华书局,1959.
- [3] 陈 来. 古代思想文化的世界[M]. 北京:三联书店,2002.
- [4] 赵 沛. 两汉宗族研究[M]. 济南:山东大学出版社,2002.
- [5] 赵秀玲. 中国乡里制度[M]. 北京:社会科学文献出版社,1998.
- [6] 张仲礼. 中国绅士——关于其在十九世纪中国社会中作用的研究[M]. 李荣昌译. 上海:上海社会科学出版社,1991.
- [7] 龚佩华. 广东台山浮石赵氏宗族家族制度试析[J]. 中山大学学报,1997,(4).
- [8] [英]埃文思·普里查德. 努尔人[M]. 褚建芳,等译. 北京:华夏出版社,2002.

(责任编辑 于华东)

“Clan Weakening”: History Reasons

XU Liang-mei¹, ZHU Bing-xiang

(1. Department of Philosophy, Nanhai University, Tianjin 300071, China;

2. Wuhan University Law School, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biographies: XU Liang-mei (1972-), female, Doctoral candidate, Department of Philosophy, majoring in aesthetics & anthropology; ZHU Bing-xiang (1949-), male, Professor & Doctoral supervisor, Wuhan University Law School, majoring in social anthropology.

Abstract: At present, in the transformation the period of country social political power change structure and form, the clan is placed into aweakening position. According to history reason, the Chinese society is a “have a nation of society” differing from “have no nation fo society ” ever since Xia、Shang and Zhou Dynasties. The nation has been brought into play important function in the traditional country society in China. At the same time, in the construction fo modern nation-state, because of lacking the function of the conformity society, the clan can’ t walk into the system of the nations inside. The nation still has strong intervention consciousness to the society with driving strength hugely.

Key words: clan; weakening; history reason