

家族主义的传承与发展

——纪念凤凰村研究 100 周年

周大鸣 黄 锋

家族主义是源自本土经验的核心概念,以家族主义为基础形成了乡土中国的基础“三缘”。一是以血缘为基础的宗族制度,通过血缘纽带形成个人与家族休戚与共的命运共同体;二是血缘结合姻缘形成五服九族亲属制度以维系庞大的亲属网络;三是以血缘和地缘为基础的民间信仰制度,通过协调族际关系以维持基层社会的团结和稳定。历经社会和文化转型,家族主义仍然顽强持续以应对全球化和现代化的挑战。凤凰村家族主义的传承与发展折射出乡土中国基础三缘的形式变迁和功能延续。基于本土经验的社会学、人类学研究和关键概念对于建立中国社会科学主体性具有深远意义。

关键词:家族主义 乡土中国 血缘 姻缘 地缘

作者周大鸣,中山大学人类学系教授;黄锋,中山大学旅游学院博士研究生。地址:广州市,邮编 510275。

一、问题的提出

习近平总书记提出,“不论时代发生多大变化,不论生活格局发生多大变化,我们都要重视家庭建设,注重家庭、注重家教、注重家风……使千千万万个家庭成为国家发展、民族进步、社会和谐的重要基点”。^①“家庭在人类历史上维持着种族和文化的延续”。^②与“破裂性”的西方文明不同,中国文明是“连续性”的,^③而中国文化的活力在世代之间。^④中国乡村社会研究对家的关注由来已久,以“家”为基础的村落社会文化是社会人类学关注的重要议题。

美国社会学家葛学溥(Daniel Harrison Kulp II)在 1918—1919 年对广东潮州凤凰村的研究中最早提出“家族主义”(familism)概念,他甚至认为家族主义对外部世界的社会制度“有着顽强的抵抗力”。^⑤家族主义是乡土社会的核心价值观,家族、宗族组织是家族主义的一种表

① 习近平:《在 2015 年春节团拜会上的讲话》,新华网,2015 年 2 月 17 日。

② 费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社 1998 年版,第 187 页。

③ 参见[美]张光直著、郭净译:《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社 2002 年版,第 109 页。

④ 参见费孝通:《费孝通文集》(第 14 卷),群言出版社 1999 年版,第 387 页。

⑤ 参见[美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,知识产权出版社 2012 年版,第 106 页。

现形式。家族主义群体既可以是同居共财的经济家庭,也可以是共同祭祀祖先、分享财富的宗教家庭,还能扩展至追溯共同祖先的父系宗族群体。^① 家族主义具体表现为,“无论做什么,只要能增进家族主义群体成员的福利和社会功能(经济的和崇拜的)的完成,那么都是好的”,反之则被加以限制,家族主义“所有的价值都是由家庭群体的生计、延续、功能所决定的”。^② 笔者认为,家族主义是以家为本位,以伦理为基础,以血缘为起点,结合姻缘和地缘关系逐层外推的一套价值观,其核心是家族利益至上。家族主义不仅是处理血缘群体内部关系的准则,也是协调亲属关系和地缘关系的动力。近代以来,中国历经社会形态变迁,经济体制转型,以及发展模式转型等社会转型,^③同时伴随深刻的文化转型,在婚姻家庭、社会关系和社会整合^④等方面逐渐告别乡土社会。那么,家族主义是否不再适应社会发展?

从当前的家庭研究来看,在现代化理论影响下,多数研究探讨的是“个体化”的家庭模式,认为出现了家庭结构核心化、家庭功能从经济单位转向情感满足、家庭内部关系从纵向亲子主轴转向横向夫妻主轴的普遍趋势,甚至认为“中国家庭的真正变化是从家庭主义转向个体家庭”。^⑤ 在学理上,这些研究所认为的当代家庭生活、个性自由和居住空间中个体化意识的不断增强,其实是建立在大家庭的假设之上。事实上,费孝通认为大家庭多见于市镇中。^⑥ 根据梁方仲的统计,历代中国户均人口为4.95人。^⑦ 在乡村社会,分家独立的小家庭又通过文化的方式重新整合,呈现出“分中有继,继中有养,养中有合”^⑧的特点。黄宗智基于历史的分析,认为在历史上的家庭经济单位具有相当的韧性以应对个体化雇工和规模化生产的竞争;^⑨在当前,家庭生产以及三代家庭仍然顽强持续。^⑩ 在多数研究中所谈到的“个体化”趋势,笔者认为只是家庭组织形式的现代化转型,具体包括纵向的父权制、横向的男女分工以及代际伦理,其实并没有颠覆血缘、姻缘纽带和家文化。

当前宗族研究有“复兴论”和“瓦解论”两种观点:“复兴论”从宗族组织、修谱建祠等探讨宗族重建的普遍性,并从深层结构论证宗族的“历史感、归属感、道德感和责任感”及农民的“本体性需求”,^⑪认为现代社会的宗族具有“顽强的韧性和历史穿透性”;^⑫“瓦解论”认为改革使得农民拥有现代公民权利并导致传统的血缘、地缘纽带被切断,宗族无法发挥其传统功能并走向瓦解。^⑬ 事实上,宗族有其自身的演化序列,“部分的嬗变并不影响其整体的延续性”。^⑭ 那么,以

① 参见[美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第83—86、105页。
② 参见[美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第105—106页。
③ 参见郑佳明:《中国社会转型与价值变迁》,《清华大学学报》2010年第1期。
④ 参见周大明:《都市化中的文化转型》,《中山大学学报》2013年第3期。
⑤ 参见沈奕斐:《个体家庭 iFamily:中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》,上海三联书店2013年版,第6—7、283页。
⑥ 参见费孝通:《乡土中国 生育制度》,第178页。
⑦ 参见梁方仲:《中国历代户口、田地、田赋统计》,上海人民出版社1980年版,第4—11页。
⑧ 麻国庆:《家与中国社会结构》,文物出版社1999年版,第55页。
⑨ 参见黄宗智:《中国过去和现在的基本经济单位:家庭还是个人?》,《人民论坛·学术前沿》2012年第1期。
⑩ 参见黄宗智:《中国的现代家庭:来自经济史和法律史的视角》,《开放时代》2011年第5期。
⑪ 参见钱杭:《中国当代宗族的重建与重建环境》,《中国社会科学季刊》1994年春季卷。
⑫ 参见陆绯云:《宗族、民族—国家与现代性——宗族作为政治共同体在现代社会存在的空间与张力》,《中国乡村研究》2006年第00期。
⑬ 参见王朔柏、陈意新:《从血缘群到公民化:共和国时代安徽农村宗族变迁研究》,《中国社会科学》2004年第1期。
⑭ 参见周大明:《从乡村宗族到城市宗族——当代宗族研究的新进展》,《思想战线》2016年第2期。

血缘为基础的宗族组织在当代社会如何转型,转型的宗族对于当代社会具有什么意义?

从社会关系看,费孝通使用以“己”为中心的差序格局高度概括乡土中国的社会关系。差序格局下的个人利用血缘结合姻缘的亲属伦常组合社群,“不同民族、种族、地域的人鲜少需要被纳入到自身与他者关系的建设体系中来”。^①现代社会中,以自身为圆心的关系圈子一定程度被扰乱。熟人社会的邻里互动关系被门禁社区和公寓式楼房所取代。人际关系圈子不再简单依照亲疏远近的亲属伦常来划分,人际交往更加复杂。在时空压缩的全球化时代,人口的流动同时也增强了社会关系圈子的流动。熟人社会所带来的安全感和人际交往的信任感缩减。在时空压缩的现代化背景下,原本相对固定的社会网络变得流动和不确定,熟人社会不再,差序格局的理想模式被打破。尽管如此,流动的圈子也为人们自由选择社会关系网络提供了可能。那么,以亲属关系为基础的社会关系在当代如何延续和发展?

从社会整合方式看,民间信仰制度是否如同研究者预设的那样随着现代化而消弭?其之所以存在,是否仅仅因为现代社会还存在不稳定性,^②人们需要承担更大的社会风险?人们常把民间信仰认为是传统的,强调只有打破传统才能建立现代,因而将民间信仰视作落后、封建并加以打击。乡村都市化进程中的民间信仰制度的确随着城市化而消失,或是转化为单纯的文化展演,并伴随“庙宇经营化、功利化取向”。^③但在稳定的农村社区中,乡村庙社仪式活动仍然具有“心理调节器、社会控制安全阀以及维持社会组织、增进群体凝聚力的良性功能”。^④庙社结合的民间信仰活动在促进乡村地缘认同的同时也表现出强烈的排他意识。那么,民间信仰制度在乡土社会如何维系地缘关系,在都市社会中如何发挥其传统功能?

笔者认为,相比较剧烈的社会转型,文化转型更加复杂。乡土中国的基础“三缘”,即血缘、姻缘和地缘以及基于此形成的宗族制度、亲属制度和民间信仰制度仍构成整合中国乡村社会的重要力量。^⑤本文以凤凰村为典型案例,结合其他有关案例,以及相关研究,探讨家族主义的传承、发展及其现实意义,对上述问题尝试给出一个初步回应:一是剖析家族主义的内在机理,二是探讨以家族主义为内核的乡土中国基础“三缘”的变迁路径,三是从普遍意义上分析家族主义对于当前社会文化转型的价值。以此纪念凤凰村研究 100 周年。^⑥

二、家族主义的内在机理

凤凰村研究是社会学和人类学对中国村落的一次田野调查,形成了华南汉人乡村社区研究的专著。^⑦凤凰村研究对汉学人类学具有开拓性意义,许多汉学人类学家在研究中都曾引

① ③ 周大鸣:《都市化中的文化转型》,《中山大学学报》2013年第3期。

② 参见王铭铭:《山街的记忆》,上海文艺出版社1997年版,第48页。

④ 赵世瑜:《中国传统庙会中的狂欢精神》,《中国社会科学》1996年第1期。

⑤ 参见周大鸣、廖越:《我们如何认识中国乡村社会结构的变化:以“原子化”概念为中心的讨论》,《广西师范学院学报》2018年第4期。

⑥ 在笔者看来,家族主义是乡土社会的核心价值观,是一切信仰、习俗的核心。而宗族是一种制度性组织,是家族主义的一种表现形式。家族主义研究比宗族研究要早,宗族研究是家族研究的延伸。历史学家从宗法的角度进行研究,与人类学讲的宗族制度不太一样。宗法制度对宗族制度有影响,但是宗族制度早就打破了血缘,加上了地缘关系。早期宗法制度是一种国家制度,实质是一种国家封建制度,明清以后才逐渐地方化。而人类学讨论的是基层社会的宗族制度。历史学的研究跟宗法制度关系比较大。限于主题和篇幅,本文不对二者进行专门的比较研究。

⑦ 参见周大鸣:《“凤凰村”与“江村”之比较及其对人类学村落研究的贡献》,《社会学评论》2018年第3期。

用该书的资料,弗里德曼(Maurice Freedman)甚至找到葛学溥并对他进行过访谈。^①葛学溥通过实证研究第一次提出“家族主义”概念,并讨论其衍生出的村落政治组织、宗教信仰、亲属制度等相关问题。^②

(一)家族主义的制度性背景

家族主义观念源远流长,西周分封制中便有“以藩屏周”的家国理想,但仅局限于统治阶层。对于小农家庭来说,小家庭占据主流。在文化上,《孟子》和《荀子》等古代文献暗示了“一种以主干家庭为基本生产和消费单位的小规模农作形式”。^③在制度上,《史记·商君列传》记载,“民有二男以上不分异者,倍其赋”。^④秦朝统治者继承了农本思想并将个体小农发展成为“皇朝权力的支柱”,^⑤以一家一户的分散经营建构大一统王朝“编户齐民”的统治格局。陈淳在《北溪字义》中写道,“古人宗法,子孙于祖先,亦只是嫡派方承祭祀,在旁支不敢专祭”。^⑥直至宋代,庶人仍不能为祖先立庙祭祀。

家族主义的兴起是明清时期宗族意识形态下移的结果。面对危机四伏的帝国,明代统治者为了巩固基层政权采取种种手段,包括嘉靖年间“大礼议”后庶人建祠祭祖的兴盛。王铭铭认为,“累世聚居”的宗族社会之形成得益于宋明理学庶民化、政权结构转型,以及民间社会文化力量的共同作用。^⑦科大卫和刘志伟认为,宗族“并不是中国历史上从来就有的制度,也不是所有中国人的社会共有的制度”,而是明代国家礼仪“向地方社会扩张和渗透”,“宗族利用建家庙、修族谱来附丽官僚身份”,实际是地方社会的“士绅化”过程。^⑧清朝统治者接受了地方社会的家族主义,把宗族视作解决基层冲突的最大单位,并且“不鼓励地方官员干涉宗族事务”。^⑨庄孔韶提出的“哲学家所发明、政治家所强化、教育家和乡土文人传播,并最终由农人所实践”^⑩的文化过程恰好概括了明清以来家族主义向地方社会扩展的过程,揭示了中国古代社会大传统与小传统之间的有机融合及社会整合的文化机制。

(二)家族主义的功能与实践

家族主义社区中的一切社会组织都以“家”为中心。家族主义的功能体现在村落政治、经济、家族文化和教育上。在村落政治上,家族主义推崇以礼治为基础的长老统治。费孝通认为,“礼治是经教化过程而成为主动性的服膺于传统的习惯。人可以逃脱法网,但是如果失礼,即使在没有人的地方也会不能自己”。^⑪在1919年的凤凰村,以礼治为基础的长老统治“极大简化了事务和花费”。^⑫家族式判决既可以处罚犯罪者,也可以最大程度地维持家族成员的团

① 参见 G. William Skinner, “Introduction,” in Maurice Freedman, *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, California: Stanford University Press, 1979, pp. xi—xxiv.

② 参见[美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第3—4页。

③ 参见许倬云:《汉代农业:早期中国农业经济的形成》,江苏人民出版社2012年版,第9页。

④ (汉)司马迁:《史记》卷68《商君列传》,中华书局1959年点校本,第2230页。

⑤ 贺昌群:《秦汉间个体小农的形成和发展——并论陈涉起义的阶级关系》,《历史研究》1959年第12期。

⑥ (宋)陈淳著,熊国祯、高流水点校:《北溪字义》,中华书局1983年版,第60页。

⑦ 参见王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店1997年版,第86页。

⑧ 参见科大卫、刘志伟:《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,《历史研究》2000年第3期。

⑨ 参见 Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southwest China*, London: Athlone press, 1958, pp. 114—115.

⑩ 庄孔韶:《银翅:中国的地方社会与文化变迁》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第277页。

⑪ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第50—52页。

⑫ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第74页。

结。面对传统礼治与现代司法制度的碰撞,村落领导人在政治和法律上充当“忠实防御者、村落和平的卫士、古老习俗的实践者和保护人以及仪式的监督人”,“通过审断对无赖、过失者和罪犯实施惩罚”。^①

家族主义在经济上表现为“家族共产所有制”。村落的公共财产用于支付公共诉讼费,借贷丧葬费和读书费,奖赏优秀学子,奖励坚守贞操的寡妇,修理公共建筑、祖宗坟墓、桥梁和街道等。^②在短缺型经济中,家族主义的互助行为有力地支持了贫困家庭的生活。同时,紧密的血缘、姻缘和地缘纽带让海外华侨华人仍视自己为社区成员,他们通过返乡、汇款、修建豪宅与家乡保持着联系。

在家族文化上,家族主义社区中“舆论的形成和行动的承诺取决于他们供奉的神或是否能光宗耀祖”。^③人们通过公共仪式和家族仪式捍卫家族主义价值观。祠堂和祭祖仪式成为维持社区团结、统一的象征秩序。每年一度的祭祖仪式不仅维系着血缘纽带,也将“过去与现在的社区联结成一个真正的、和睦的统一体”。^④祖宗留下财富和荣耀,子孙崇拜祖宗的灵魂。祭祖仪式中,“参加祭祖的男子正不停地设想自己进入了未来世界”,^⑤这种祖先崇拜又刺激了人们的成就动机。

在教育上,家族主义社区力图培养成功的儒士。祖先书院是家族文人学习经典和培养学子的场所。“只要显示出读书天赋,不论贫富,保证为每个男孩提供教育机会”。^⑥受到资助的学生肩负着家族的信任和期望。

家族主义功能的履行有效维系了家族主义群体的团结。日常实践中,人们以家族主义为文化基础,充分发挥能动性以建构家的伸缩性。如费孝通所说,“家可以依需要,沿父系亲属差序向外扩大……如果事业大,超过夫妇两人所能担负时,兄弟叔伯全可以集合在一个大家庭里”。^⑦人们以家庭策略应对家庭理想和现实生活之间的矛盾,通过分家重新分配产权以实现家庭的再生产。^⑧但经济家庭的分裂却在文化的家中实现了整合。^⑨

循着“家”的扩大路线,从生物性的“自然家庭”(或称性别群体),到生物性与社会性结合、以血缘和姻缘为基础的同居共财的“经济家庭”,再到自觉的、进行祖先崇拜的“宗教家庭”(或房支),最终扩大成为血缘和地缘特征显著的父系“宗族”群体。农民一方面根据生产、生活需要做出理性选择,以自然家庭、经济家庭提供生计;另一方面,又在儒家大家庭理想的影响下将家的认同扩大到家族和宗族,以宗族巩固社区。

以家族主义为基础,通过血缘、姻缘及地缘的结合形成的宗族制度、亲属制度和民间信仰制度维系着乡土社会的有机整合。

① [美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第77页。

② 参见[美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第75页。

③ [美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第168页。

④ [美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第85页。

⑤ [美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第167页。

⑥ [美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第120页。

⑦ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第39—40页。

⑧ 参见麻国庆:《家与中国社会结构》,第37页。

⑨ 参见麻国庆:《分家:分中有继也有合——中国分家制度研究》,《中国社会科学》1999年第1期。

三、家族主义与乡土中国的基础“三缘”

(一) 血缘纽带与宗族制度

杨国枢认为“缘是中国人心目中的一种命定的和前定的人际关系”。^①以缘为中心,逐步外推形成血缘、地缘、姻缘、业缘等说法。血缘,是建立在生物性的血亲(或拟制血亲)基础上的既定关系。由血缘关系中纵向的父子关系和横向的兄弟关系又可以发展出君臣、朋友、长幼等关系。

以血缘为基础的家族主义观念凸显出中国文化的血缘理性。《礼记·郊特牲》记载,“万物本乎天,人本乎祖”。^②中华文明的氏族血缘纽带“历数千年,一直至近代,恒为一切关系中极具支配性的一道锁链”。^③恩格斯在讨论血缘与人类社会延续时曾专门针对中国说,“当野蛮阶段早已过去之后,它们竟一直维持到现代,这却是值得惊异的事,同时,这也是他们这个民族十分固定的又一证据”。^④在氏族社会转入国家形态的社会时,血缘关系不仅没有被打破,反而成为分封制国家形态的基础,也“完整地保存于地方行政的最小单位”。^⑤葛学溥甚至认为,“家族主义的血缘与资本主义的信任是等同的”。^⑥

家族主义以宗法制为底色,又不等同于宗法制。在此基础上发展的血缘理性集中体现在生命、财产和规则的起点同等性;年龄、性别、身份的过程差等性;位置、权力、责任的关系对等性。^⑦在1919年的凤凰村,家族主义的血缘理性体现如下:第一,男性宗族成员拥有平等的生命和财产权。先赋性的宗族成员身份伴随终身,“一个人一旦出生在一个宗族,就是离村远走他乡,也脱离不了宗族”。^⑧领导的职责就是保护每一个遵守规则的家族成员的生命安全。在财产上,“继承遗产的习惯法是平均分给男性”;分享祭祀食品时,“不论年轻的还是年长的,都一律平等”。^⑨第二,家族成员“依据性别、年龄和出生而变化”,“血缘决定了成员资格、身份、责任、权利和活动”,^⑩也构成分享祖先财富的依据。只有男性、长辈和适当亲属地位的人才能获得领导权。所有的权力和权利几乎都将女性排除在外。第三,位置、权力和责任的对等性。在村庄政治层面,凤凰村领导人既可以掌管和维护法律,行使司法权,也能够监督祖先财富和管理基金,在教育管理、公共设施、村落金融、习惯法调适、道德监督^⑪等方面行使权力。同时,领导权力与责任一体。领导人的权力受到家族责任和社会舆论的监督。只有真心为社区谋福利的领导人才能保住领导权,渎职行为和“继来的不信任会削弱领导人的权力”。^⑫

① 杨国枢:《中国人之缘的概念与功能》,杨国枢主编:《中国人的心理》,桂冠图书公司1988年版,第123页。

② (元)陈澧注、金晓东校点:《礼记》,上海古籍出版社2016年版,第297页。

③ [德]韦伯著,康乐、简惠美译:《中国的宗教 宗教与世界》,广西师范大学出版社2004年版,第9页。

④ [美]路易斯·亨利·摩尔根著,杨东莼、马雍、马巨译:《古代社会》(下册),商务印书馆1977年版,第362页。

⑤ [德]韦伯著,康乐、简惠美译:《中国的宗教 宗教与世界》,第140页。

⑥ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》第80页。

⑦ 参见徐勇:《祖赋人权:源于血缘理性的本体建构原则》,《中国社会科学》2018年第1期。

⑧ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第84页。

⑨ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第64、164页。

⑩ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第86、81页。

⑪ 参见[美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第79页。

⑫ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第69页。

历经社会变革,到2019年,凤凰村的社会制度已经从“家族主义制度”转变为家族与国家政治制度相结合的混合型制度。^①其宗族已从注重家礼、孝治、保甲政治制度和小农经济制度的“制度性宗族”转向以“父系观念系谱”为文化根基,以“宗族乡村的日常生活和文化遗产”为社会基础的“文化宗族”。^②宗族形式的变迁并不影响其整体功能的实现。第一,在起点同等上,现代法律保障了社区成员平等的生命权,但是人们观念上依然期待生育男孩。在每年的游神赛会中,只有当年“新婚及生男孩的人员”才有资格“扛老爷”。在财产权上,宗族组织已经没有族产,土地归集体所有,以家庭为单位,按分田到户的原则承包经营。但是传统的惯性使得男性成员在家庭中依然享受平等的财产权。

第二,在过程差等上,年龄、性别和身份在象征秩序中依然重要,祭祖仪式中仍然严格遵守年龄和身份差等。所不同的是,年龄和身份并不是决定领导位置的唯一标准。传统习俗所认定的由年龄、家族地位确立的领导权逐渐转向个人成就和能力为主导的“能人”领导。昔日的族长仅在仪式活动中扮演“老大”的角色。村落政治形成以党支部为核心的组织架构。非正式组织的“老人组”负责组织仪式、信仰、娱乐和宗族的活动。在2015年新修的族谱中,不只是男性宗族成员,女性也能在族谱中留名。祭祖仪式中,无论男女、成年与否,均可参与仪式。

第三,在权责关系对等上,掌握权力的领导人对村庄负有绝对责任,在公共事务中更加凸显。正式组织的村委会干部时常为了征地、公共工程修建等事务而“彻夜未眠”。非正式组织的“老人头”也时常强调其管理的“账目透明化”,以免“死后落个臭名声,害了子孙”。^③所不同的是,随着经济自主权的提高,村落领导对个人的控制力减弱,也没有制裁村民的权力,而是配合乡镇派出所处理相关案件,维持地方社会的稳定。

凤凰村百年变迁中,宗族组织具有相当韧性,变的是组织形式,不变的是文化内核。宗族生命力来自以血缘关系和祖先信仰为基础的内部凝聚力。^④宗族组织以物质和精神两个层面满足人们的需求并内化为民族精神。国家政策的变化、财富的增加、对外开放和华侨返乡为宗族复兴创造了制度环境、经济动力和社会基础。

(二)血缘和姻缘:五服九族亲属制度

基层社会复杂的亲属实践始于血缘关系,而不止于此。林耀华认为,“亲属关系包括父系亲属和婚姻相连的戚属,父系亲属就是家族团体”。^⑤费孝通则以生育制度模式挑战汉族社会的宗族研究倾向,认为亲属制度是以家庭中父母子基本三角为基础,依生育和婚姻关系的路线扩展出去而形成的社会关系。^⑥

五服九族便是建立在血缘、婚姻和收养关系上的一套亲属制度,又分为“族内的血缘次序”和“族外的姻缘次序”。^⑦所谓五服,《尚书》记载,五服即是以国都为中心向四面辐射,每五百里为一服,^⑧五服分别和中央形成不同的朝贡关系。由此衍生的丧葬五服制度则是由“本宗”

① 参见周大鸣:《凤凰村的变迁》,社会科学文献出版社2006年版,导论,第22页。

② 参见阮云星:《宗族风土的地域与心性:近世福建义序黄氏的历史人类学考察》,《中国社会历史评论》2008年第00期。

③ 参见周大鸣、黄锋:《宗族传承与村落认同——以广东潮州凤凰村为中心的研究》,《文化遗产》2017年第6期。

④ 参见冯尔康:《十八世纪以来中国家族的现代转向》,《天津师范大学学报》2002年第1期。

⑤ 林耀华:《义序的宗族研究》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第95页。

⑥ 参见费孝通:《乡土中国 生育制度》,第266—267页。

⑦ 参见渠敬东:《探寻中国人的社会生命——以〈金翼〉的社会学研究为例》,《中国社会科学》2019年第4期。

⑧ 参见顾迁译注:《尚书》,中华书局2016年版,第83页。

和“外姻”组成,体现亲族范围和亲疏程度的一项规定。^① 五服所表征的亲属系统便成“九族”,是“同姓宗族集群”和“异性宗族集群”的集合。^② 其制度不仅利于“分辨人际关系中亲疏厚薄、尊卑高低”,^③在丧葬仪式中也有效建立起亲属间的情感联系。

以姻缘为例。家族主义的姻缘关系体现了关系本位的特征,个体婚姻受到血缘群体利益的影响。婚姻往往基于固定关系,看重的是“关系牢固度、外在条件及他人评论”。^④ 以此缔结的婚姻是“合两家之好的外交结合”,^⑤以此扩展家族的社会联系。在1919年的凤凰村,婚姻中“举行仪式主要是通知社区新的关系的建立”,“配偶在婚姻中的意愿和态度是微不足道的”,^⑥姻缘关系特征如下:第一,姻缘的缔结严格遵守外婚制习俗,坚持同姓不婚、严格限制招赘婚,“自觉地维护着宗族血缘关系的统一性,完整地延续着世系”,^⑦防止家族财产外流。第二,婚姻讲求门当户对,“一个富裕、有儒士身份、有声望的家庭的女孩必须选择地位相等或地位更高家庭的男子”。^⑧ 婚姻不仅是女性从一个宗族到另一个宗族的转变过程,也是两个宗族建立联系的契机。因此,男子“第一个妻子的选择由管理整个经济群体的家长决定;而妾的选择男人本身就可以做主”。^⑨ 第三,姻缘关系十分稳固,离婚率极低,丧偶的寡妇还受到“再婚禁忌”的限制。1919年,全村650人中有69名寡妇,占结婚年龄人数的15%。^⑩ 凤凰村奖励坚守贞操的寡妇并保障其生活,守寡而终的老人更受全村老幼的尊敬和照顾。

在百年变迁中,凤凰村的初婚年龄提高,聘礼和聘金从经济功能转化为象征作用,通婚圈随着宏观社会背景而变。不变的地方则体现在,婚姻和亲属关系没有发生本质变化。第一,人们依然坚持外婚制与同姓不婚。除了“破四旧”中出现少量同姓通婚外,人们自觉遵守外婚制习俗。村落依然维系着限制招赘的传统,1992—1997年间的50例婚姻人口流动中,“仅有2男人赘凤凰村和1男迁出上外村入赘”。^⑪ 到2019年,全村1258人中仅有1男人赘以及1男迁出入赘。第二,婚姻依然讲求门当户对和明媒正娶。笔者1994年对50名男性的统计数据 displays,“他人介绍”的婚姻达到92.2%,“自由恋爱”尽管增多,但是必须经过父母首肯才能结婚。^⑫ 第三,婚姻极其稳定,无论葛学溥的记录还是笔者的调查,离婚率极低,绝大多数女性仍然“从一而终”。笔者1994年对凤凰村50名老年妇女的访问表明,其中35人丧偶,2人丈夫年轻时下南洋,2人离婚,39人中只有3人再嫁。^⑬ 到2019年,全村1258人中只有3人离婚。家族主义村落通过外婚制、关系本位婚姻和严格限制离婚、再嫁维持五服九族亲属制度的稳定,在血缘基础上建立更庞大的亲属网络。历经社会变迁,凤凰村的姻缘关系仍然十分重要,甚至成为村落间沟通的粘合剂。如2012年凤凰村“游神赛会”期间发生的一起事件,邻村几名

① 参见[日]井上彻著、钱杭译:《中国的宗族与国家礼制》,上海书店出版社2008年版,第1—2页。

② 参见钱杭:《中国宗族史研究入门》,复旦大学出版社2009年版,第76页。

③ 周飞舟:《差序格局与伦理本位》,《社会》2015年第1期。

④ 翟学伟:《爱情与姻缘:两种亲密关系的模式比较——关系向度上的理想型解释》,《社会学研究》2017年第2期。

⑤ 费孝通:《费孝通文集》(第3卷),群言出版社1999年版,第304页。

⑥ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第102页。

⑦ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第54页。

⑧⑨ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第97页。

⑩ 参见[美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第30页。

⑪ 周大鸣:《凤凰村的变迁》,第133—134页。

⑫ 参见周大鸣:《凤凰村的变迁》,第124页。

⑬ 参见周大鸣:《凤凰村的变迁》,第123页。

闹事青年在打了凤凰村书记一巴掌后迅速离开。最终他们只能通过其好友的妹妹、嫁到凤凰村的1名妇女找到凤凰村的长辈,约定时间赔礼道歉才将事件平息。^① 面对社会转型,以血缘和姻缘为基础的五服九族亲属制度没有式微。人们以血缘关系敬宗收族,以血缘结合姻缘关系建立亲属网络,再以血缘和地缘关系整合基层社会。

(三) 血缘和地缘:民间信仰制度

乡土社会的血缘、姻缘和地缘关系密不可分,互相交融。地域的靠近体现了血缘上的亲疏。^② 反过来,血缘群体“成员的等级和职责都与土地和经济资源相连”。^③ 梁漱溟认为中国社会“就家庭关系推广发挥,而以伦理组织社会”。^④ 费孝通以“差序格局”^⑤高度概括中国社会以“己”为中心的多维结构。“伦理本位”和“差序格局”实际都超越了单系偏重的宗族制度和双系的亲属制度,以个体和家庭为中心,综合血缘、姻缘和地缘探讨乡村社会关系。

宗族理论强于解释血缘纽带对基层组织组织的价值,但在血缘关系之上,尤其是解释虚构世系、攀附贵胄的华南宗族村落时,“入住权”的概念更直接回答了“谁有权在那一条村入住”。^⑥ 有“入住权”的村民通过修建祠堂获得“祖先的权力”及控产的合法性。多姓管理的财产则采取共同建庙的办法,通过礼仪活动展演“合同”。^⑦ 因此,凤凰村领导人不仅要组织祭祀祖先的仪式,还要负责迎神赛会,“其作用和功劳在于在祖先、神明和邻居面前保住了村落的‘面子’”。^⑧ 笔者所指的乡土中国第三“缘”,即通过血缘和地缘,部分整合姻缘而形成的民间信仰制度。

闽粤地区民间信仰组织较为发达。根据林耀华的调查,福建义序“崇奉的神,为数甚多,只庙宇大小计有二十余所”。^⑨ 1919年凤凰村共有2座村庙,其民间信仰制度也不局限于满足社区成员的超自然需求。家族主义荫蔽下个体的存在是以履行家族、宗族义务,参与祭祖敬神等活动为前提的。家族成员只有捍卫家族主义价值观、取悦神灵才能实现个人鸿运。定期举行的游神赛会“象征着个人为同除了自己祖先以外的神灵社区保持一种成功的关系而做出的努力”。^⑩ 仪式活动一方面为单调的村庄生活提供了“精神的发泄”;^⑪ 另一方面,也整合了村内地缘群体和村际姻缘群体,从另一个面向挑战了中国乡村是一盘散沙的观点。以民间信仰实现地缘整合的凤凰村既是邻里,又具备社区的特征。作为邻里的凤凰村以家族主义为行为准则并控制和规范着人们的欲望。作为社区的凤凰村以祖先崇拜、孝道和集体象征满足群体的精神需求和个体的愿望。无论作为邻里还是社区,没有“入住权”的非血缘关系人员“只能间接地

① 参见周大鸣、黄锋:《民间信仰与村庄边界——以广东潮州凤凰村为中心的研究》,《民俗研究》2016年第2期。

② 参见费孝通:《乡土中国 生育制度》,第70页。

③ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第82页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,上海人民出版社2011年版,第77页。

⑤ 参见费孝通:《乡土中国 生育制度》,第24页。

⑥ [英]科大卫:《从香港新界乡村调查所见明清乡村社会的演变》,叶显恩主编:《清代区域社会研究》,中华书局1992年版,第483页。

⑦ 参见[英]科大卫:《告别华南研究》,华南研究会编:《学步与超越:华南研究会论文集》,香港文化创造出版社2004年版,第26页。

⑧ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第78页。

⑨ 林耀华:《义序的宗族研究》,第32页。

⑩ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第159页。

⑪ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第161页。

参与社区生活”。^①

在百年变迁中,凤凰村的民间信仰及其地缘整合功能并没有随着现代化而消弭。1949年以后,“民间信仰被视为落后的封建迷信被彻底扫荡”。^② 1978年以来,乡村的祠堂、庙宇、坟墓纷纷重修,各种祭祀活动广泛开展。凤凰村陆续恢复以游神赛会为代表的民间信仰活动,以超村落的祭祀圈整合村落内部认同,协调村际关系。在村落内部,村民自发成立管理组织,筹集款项重修庙宇并恢复信仰活动。在每年农历正月十二举行的游神赛会活动中,凤凰村以戴姓为首,联合行政村的林、陈、黄姓,以及从村庙“分香”出去的龙溪村陈姓共计9座祠堂,以诸神巡视“有份”的弟子。人们通过民间信仰活动联结个人、家族和村落,表达对村落共同体命运的关注。同时,作为象征秩序的民间信仰活动也体现了宗族间、村落间在政治、经济、婚姻、娱乐、信仰方面的联系和合作。尽管林姓和戴姓在历史上曾经有过矛盾,但在当前的游神赛会中,双方都抛开恩怨,为个人、家族和村落的平安祈福。在村际关系中,邻村的王姓和凤凰村戴姓在历史上关系较好,20世纪90年代凤凰村组建老人组时,王姓村落送来了3万元资金赞助。当王姓村落没有锣鼓班时,凤凰村锣鼓班也受邀协助该村举行游神赛会活动。^③ 在现代化背景下,传统的惯性使得民间信仰活动内化为普通民众社会生命的一部分,文字和教育的普及、商业活动的推销和大众传播的普及共同推动民间信仰活动的复兴。笔者认为,民间信仰复兴的根本动力在于传统生产方式的恢复,根植于小农经济基础上的宗族和信仰重新获得生存的土壤。

四、家族主义的当代价值

凤凰村百年变迁展示了以家族主义为基础的血缘、姻缘和地缘纽带对于基层社会的整合意义。从某种程度上看,“‘传统’是流动于过去、现在、未来这整个时间性中的一种‘过程’……它永远处在制作之中”。^④ 作为文化传统的家族主义也不断向未来敞开无限的可能性。宗族可以实现现代化转型,五服九族的亲属制度可能在现代人际关系中增添信任维度,民间信仰制度更是在传统与现代的交织中成为维系乡土认同的纽带。在社会转型中,离开文化传统的创新必然招致失败。毫无保留地摧毁中国传统制度的社会转型也难以持续。家族主义的当代意义至少体现在以下三个方面:家庭和宗族组织对家族企业的价值;五服九族亲属制度在都市化进程中向“关系”演化;民间信仰制度在乡土社会、都市社会乃至跨国实践中的积极意义。

第一,宗族组织对企业的价值。从企业管理看,血缘关系和共享的文化价值有助于增强成员间的归属感,建立强大的社会网络和合作机制。在组织上,“家族式商业组织”将家族主义文化移植到企业管理中,创办企业的家长具有某种程度的“家长权威”,^⑤权责一体的血缘理性使得家长既有权力支配家族资源,也有责任保护家族利益与公共福利。在经济上,家族利益高于经济利益,家族成员具有“共财之义”,维护家族利益的完整性。企业内部福利遍及成员,成员

① [美]葛学溥著、周大明译:《华南的乡村生活》,第73页。

② 周大明:《凤凰村的变迁》,第188页。

③ 参见周大明、黄锋:《民间信仰与村庄边界——以广东潮州凤凰村为中心的研究》,《民俗研究》2016年第2期。

④ 甘阳:《传统、时间性与未来》,《读书》1986年第2期。

⑤ 参见 Stewart A., "Help One Another, Use One Another: Toward An Anthropology of Family Business," *Entrepreneurship Theory & Practice*, Vol. 27, No. 4, 2010.

对家族利益具有高度热忱并为自己的利益而生产,从而降低个体化雇工产生的监督成本。在文化上,家族主义孕育的互助合作精神有利于获取企业发展的资源和支持,以家族为个人担保以提高交易信任。^①同时,家族文化对企业经营的作用不容忽视。例如,个体理性选择的假设在现代企业的员工满意度上的解释力明显不足。管理制度完善,员工经济收入普遍较高的富士康反而出现了“N连跳”。实际上,与经济理性相对应的“非理性文化”^②同样重要。家族企业不仅依靠行政力量或经济权威,而且需要综合传统文化与现代管理手段,构建集体人格。宗族成员的文化自觉和宗族组织完善的庇护机制有助于营造“家”的氛围并建构新的文化认同。^③因此,家庭和宗族组织并不是和现代社会格格不入。相反,血缘纽带和宗族组织在现代商业活动中可能成为中国民营企业可持续发展背后的深层动力。^④

第二,亲属制度与市场经济体系中的“关系”。从结构性因素看,“关系”体现了儒家文化对个体权利、义务和责任的规范,并以人情、面子等作为运作机制;从个体的角度看,“关系”是获取利益的手段,通过运作关系可以达成某种目的。前者具有先赋性,属于“个体天然生活无法逃避的网络”,后者具有自致性,是“个体为了特定利益而建立的网络”。^⑤帕森斯认为“市场制度中的经济关系大都是非私人的关系”,并且人们“普遍不愿对这些关系承担道德义务”,^⑥似乎经济关系天然地和社会关系相分离。人类学则倾向于将经济关系视为社会关系的一个部分。乡土社会的亲属群体间具有互助性质的“通财之义”,“彼此顾恤,互相负责”。^⑦宗族制度在明清时期业已日趋完善并为商业企业提供了制度性基础。^⑧在新一轮经济全球化中,西方社会的经济关系试图从家族、宗教和社区关系中分离出来,并且“要倒过来支配和主宰其他社会关系”。^⑨但在中国特色市场体系中,以血缘和姻缘为基础的亲属制度却铸就了运转高效的“关系”网络。以亲属关系为基础的民间融资网络既是“资金流通网络”,也是“一套开放的信息交换网络”,以及“人情关系的互惠网络”。^⑩以大市场、小家族企业构建中国特色的市场经济体系。这是西方经济学理论无法解释的中国经验,充分显示了中国人的经营智慧以及传统文化的活力,也是中国非正规经济在风起云涌的市场大潮中有效可行的生存和经营策略。

第三,地缘关系的现代转型。移民社会中,人们将内化于祖先崇拜和神灵信仰的家族主义价值观念移植到迁入地,扩展社会网络,促进“实用性的互助”。^⑪地缘关系在移民社会中尤其重要,澳门以地缘社团推动实现“以原文化为基础的政治参与和动员”,^⑫并通过往返于澳门和内地间的企业家和民间社团活动加强两地的联系。地缘关系在跨国实践中意义重大。《潮州

① 参见 Clifford Geertz, *Agricultural Involvement: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, California: University of California Press, 1969.

② 参见[美]马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译:《石器时代经济学》,生活·读书·新知三联书店2009年版,新版前言,第6页。

③ 参见周大鸣、田絮崖:《宗族组织与企业管理的文化自觉》,《青海民族研究》2014年第1期。

④ 参见周大鸣、田絮崖:《中国家族企业与家族文化》,《北方民族大学学报》2015年第3期。

⑤ 翟学伟:《关系研究的多重立场与理论重构》,《社会学研究》2007年第3期。

⑥ [美]T·帕森斯著,张明德、夏遇南、彭刚译:《社会行动的结构》,译林出版社2003年版,第616页。

⑦ 梁漱溟:《中国文化要义》,上海人民出版社2011年版,第80页。

⑧ 参见[英]科大卫著,周琳、李旭佳译:《近代中国商业的发展》,浙江大学出版社2010年版,第79页。

⑨ 项飏著、王迪译:《全球“猎身”:世界信息产业和印度的技术劳工》,北京大学出版社2012年版,导言,第2页。

⑩ 田絮崖:《专业市场中的融资与“关系”——以广州中大布匹市场为中心的研究》,《广西民族大学学报》2016年第6期。

⑪ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第186页。

⑫ 周大鸣:《澳门的族群》,《中国社会科学》1997年第5期。

志》记载,民国三十四年(1945年)潮州府人口约546万。^①20世纪30年代统计资料显示,潮州人在泰国总数约为150万。^②葛学溥的研究中记录,1911年汕头及周围地区的移民达到300多万,总计汇款2100万美元,凤凰村“侨眷的收入来源主要是侨汇”。^③在凤凰村,华侨的力量不容忽视。他们捐资修建学校、祠堂、庙宇甚至是村庄的“百岁堂”。^④华侨通过侨汇、侨批,与家乡保持联系,并且“乐于经营或建设祖国的乡村与市镇”。^⑤20世纪80年代珠江三角洲的经济腾飞和华侨投资密切相关,根源在于中国文化的家族观念、宗族意识和乡土依恋。这种乡土观念对于引导华人华侨建设家乡,形成爱国爱乡的向心力和凝聚力十分重要。在跨国实践中,近年来,以血缘和地缘为纽带的“侨”也逐渐转型,从单向的对侨乡的经济资助转变为互惠互利的“跨国社会领域”并建构起海内外华人的经济互助和人文交流路径。^⑥

尽管如此,家族主义也存在诸多弊端。家族主义中的个体既不崇尚集体主义,亦非个人主义,而是一种以“己”为中心的行为和价值取向。在这种自我中心取向的差序格局中,公和私是相对的,私即是“为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲族”,但是,“站在任何一圈里,向内看也可以说是公的”。^⑦强调家族主义的宗族成员在“家”内如同“泥”一般团结,但是在面对团体关系时却如同“沙”一般松散。这也为近代革命先驱和社会活动家所诟病。如孙中山所说,“一般人民只有家族主义和宗族主义,没有国族主义”。^⑧个体深深地嵌入在血缘、姻缘和地缘关系中。例如,血缘纽带在“敬宗收族”的同时,也具有相当的排他性。成长于“祖荫之下”的个体在受到家族制度的庇护的同时,也“从这个制度取得了力量和惯性”。^⑨这对于新时期的个体解放,独立人格的形成产生一定负面影响。同时,过分强调家族主义容易诱发公共权力的滥用,利用公共权力为家族群体谋取利益,造成“公共权力家族化”。^⑩在当代社会,对待传统文化应该持理解和扬弃的态度,既认同其积极功能,也规避其负面影响。

五、结 论

凤凰村研究对于村落研究范式的建构,尤其对于理解乡土中国基础的血缘、姻缘和地缘及其现代转型具有重要意义。凤凰村百年变迁表明,家族主义具有自身发展的逻辑。参见图1。家族主义强调个体,家族和国家是共生共荣的连续体,而不是西方意义上的个体和社会的对立紧张关系。第一,先赋性的血缘纽带紧密联系个体、家族与宗族,形成个人与家族休戚与共的命运共同体。个体既享受到家族福利和行使家族权力,也要依据年龄、身份和能力履行相应职责,这种权责一体的“对等性”可以有效避免个人权力的无限扩张,强化掌握公共权力者的责任

① 参见饶宗颐总纂:《潮州志》(第四册),潮州市地方志办公室2005年版,第1604页。

② 参见杨建成编:《三十年代南洋华侨侨汇投资调查报告书》,中华学术院南洋研究所1983年版,第12页。

③ [美]葛学溥著、周大鸣译:《华南的乡村生活》,第56页。

④ 老人去世后村庄为其举行葬礼的场所。

⑤ 陈达:《南洋华侨与闽粤社会》,商务印书馆2011年版,第164页。

⑥ 参见陈岱娜:《转型中的“侨”与跨国社会领域——以潮汕与马来西亚善堂的互动为例》,《广西民族大学学报》2016年第5期。

⑦ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第30页。

⑧ 孙中山:《孙中山选集》,人民出版社1981年版,第617页。

⑨ [美]费正清著,孙瑞琴、陈泽宪译:《美国与中国》,商务印书馆1971年版,第29页。

⑩ 徐勇:《祖赋人权:源于血缘理性的本体建构原则》,《中国社会科学》2018年第1期。

感。第二,家族主义规范下的婚姻关系有效维持了家庭的稳定。更进一步,以血缘和姻缘为基础构建五服九族亲属制度以维系庞大的亲属网络。第三,以血缘和地缘为基础的民间信仰制度通过协调族际关系、塑造共同体意识,维系基层社会的团结和稳定,从另一个面向否定了中国乡村的“原子化”和一盘散沙的观点。

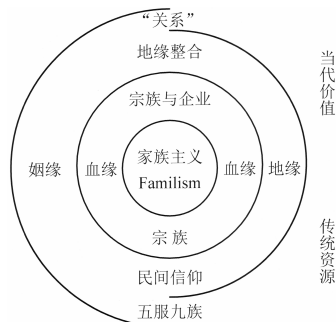


图1 家族主义的逻辑示意图

在全球化和现代化进程中,家族主义依然没有式微。从根本上看,家仍然夹在国家、社会与个体之间,成为家一国同构连续体的依托。凤凰村百年变迁中,村落的基本制度,如宗族、婚姻、信仰和习俗,并没有发生质的变化,其形式的变迁并不影响整体功能的实现。在现代社会中,宗族组织和宗族文化在现代商业活动中不仅没有成为羁绊,反而成为家族企业管理、家族利益共同体的文化底色。亲属制度不仅没有增加现代社会人际交往的社会成本,反过来,个体通过亲属关系,在市场关系中建立信任机制,以小家族企业汇聚成大市场并构建中国特色的市场经济体系。民间信仰制度不仅强化地方社会的共同体意识,也在跨地方、跨社会和跨国领域构建经济互助和文化交流的路径。从某种意义上看,中国当前仍然没有进入个体化社会,传统文化调适的结果是形成一个实践性的血缘、姻缘和地缘关系活跃的伦理社会。

在转型中国,家仍是认识中国社会问题的关键词。从实证研究的价值上看,基于本土经验的社会人类学研究和关键概念对于建构中国社会科学主体性具有深远意义。在西方现代化理论的影响下,许多研究过分强调现代化对传统文化的瓦解和重组,却选择性地忽略了传统文化的现代化调适。事实上,传统文化具有相当的韧性以应对全球化和现代化的挑战。建设有中国特色的社会科学理论体系不是简单地回归传统,而是在传统与现代交融的前提下探讨文化调适的路径。

〔责任编辑 刘海涛〕