

# 中国宗族在乡村政治中的表达： 历史的检视与经验的观察

徐 炜·朱 炳祥

内容摘要：中国民间社会的宗族的建构、解构与重构，皆与“国家的在场”相关。当宋代起封建国家权力退至县一级时，国家舆论有意识地导引了民间社会宗族的建构；当民族—国家现代性建设中国家体制性权力深入乡镇乃至村一级时，国家解构了宗族；当现代国家体制性权力从村一级退出，在基层实行村民自治制度时，宗族得以重现及重构。由于封建国家以家庭为基本的政治经济单位，对宗族的建构并没有赋予其经济共同体性质，这种先天不足随着现代国家的建立以及土地制度的变化而更为彰显，使重构后的宗族仅作为一种文化共同体而存在。同时由于在市场经济的体制下，崛起的家庭直接与市场及国家相联系，宗族受到挤压和边缘化，无法如明清时期那样走向国家的正式体制之内，因而在村民自治中只能采取一种“弱表达”形式。当前一些学者过于强调宗族政治力量的研究倾向存在着偏误。

关键词：村民自治 宗族表达 国家在场

对于当前转型时期乡村社会政治权力变迁的格局以及宗族在其间所占地位的研究，学术界提出了权力角色互动理论。一些学者认为，转型期乡村权力角色呈多元化趋势，可分为传统型与现代型两类。传统型权力角色指前工业社会遗留下来的权力角色，宗族精英便是这种权力角色。宗族在人民公社时期曾受过严重打击，但在80年代以来的中国农村经济与政治改革中，国家在政治、经济、宗教领域内的有意识的退出，导致了宗族在政治权力、经济自主以及意识形态与文化领域内出现了复兴的趋势。现代型权力角色指乡村现代化进程中出现的新的权力角色类型，包括体制权力角色和非体制权力角色。体制权力角色指的是乡村干部群体，其影响权力与职能权力来源于正式授权，获得国家政权体系的认可。<sup>①</sup>非体制权力角色主要指那些在乡村生活中占有优势经济资源的经济精英。由于乡村社会中的权力和利益是紧密相关的，这些经济精英往往利用自身资源施加影响来角逐村庄权力平台。在这些研究者看来，当前在村一级政治舞台上，呈现村干部、宗族精英与经济精英三足鼎立角逐的格局，宗族在村民自治中的表达是有力量的。<sup>②</sup>

本文的主旨在于对当前一些研究过于强调宗族在村民自治中的地位的研究倾向进行反思。

<sup>①</sup> 对于村一级来说，党支部干部的权力来源于正式授权，村委会干部的权力经村民选举，但亦获得国家政权体系的认可。

<sup>②</sup> 这些研究很多，略举数文如下：吴业苗：《转型期乡村权力结构的分化与互动》，《社会》2003年第10期；谢志岩：《公社后体制下的乡村政治：变迁与重建》，《社会科学战线》1999年第1期；贺雪峰：《缺乏分层与缺失记忆村庄的权力结构》，《社会学研究》2000年第2期；仝志辉、贺雪峰：《村庄权力结构的三层分析》，《中国社会科学》2002年第1期；金太军：《村庄治理中三重权力互动的政治社会学分析》，中国农村研究网2003年5月4日，网址为www.ccrs.org.cn；吴毅：《村治中的政治人》，《战略与管理》，1998年第1期；项生华：《论宗族活动对村政的影响》，《社会科学战线》1999年第4期。

## 一、历史的检视：中国民间社会宗族的建构与解构

为正确评估宗族在村民自治中的政治力量，对中国宗族（包括上层社会的宗族与民间社会的宗族）的发展历史的回溯是十分必要的。

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”<sup>③</sup>等等都是对乡村社会严整而规范的编制。但在统治阶级的上层社会，宗族制度则表现为与政治的紧密联系。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（宗族）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。<sup>④</sup>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。”<sup>⑤</sup>此种最高王位的兄终弟及制亦表现为宗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。这种规范化编制体现了国家组织民间社会并不以宗族为原则。此时基层制度中“族”的概念，不是指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。而在上层社会，西周继夏商之后建立起一套完整的宗法制度。在这种制度下，“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。”<sup>⑥</sup>不过，即使在上层社会的宗法制度与国家制度的同构中，也能看到国家对于宗族的主导性地位。一方面，在制度层面上，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，体现了嫡庶不平等，宗族的血缘关系从属于国家所规定的等级关系；另一方面，在意识形态层面上，宗法制度中“不以亲亲害尊尊”的指导思想也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。秦朝废除了分封制，代之以郡县制，这并没有改变上层社会的宗族在国家权力机构中的地位。秦朝将全国划分为郡、县、乡三级行政区域，国家体制性权力机构设在乡一级，且贯彻到亭里。“以县统乡，以乡统亭，以亭统里。”<sup>⑦</sup>汉承秦制，政治与社会制度皆相仿佛。魏晋南北朝的门阀制度“乃是以家族（宗族）为基础的地方性组织。这种制度不仅标志着统治阶段与被统治阶级的区别，而且标志着统治阶级中部分家族与其他家族的区别；换一句话说就是封建社会中等级制在家族中的深刻表现及其制度化。”<sup>⑧</sup>此时作为宗族的门阀士族亦是上层特权阶层的社会组织，不是民间社会的组织形式。

<sup>③</sup> 马端临：《文献通考》卷12。

<sup>④</sup> 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社，1992年版，第67页。

<sup>⑤</sup> 王国维《殷周制度论》，载《观堂集林》，中华书局，1959年版，第454-455页。

<sup>⑥</sup> 陈来：《古代思想文化的世界》，三联书店，2002版，第3页。

<sup>⑦</sup> 《汉书·百官表》。

<sup>⑧</sup> 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，三联书店，1959年版，第119页。

从隋文帝开皇十六年，乡里制度开始由乡官制向职役制转变，到宋神宗时，这一转变得以完成，标志是王安石变法。<sup>⑨</sup>自此一直至现代民族—国家建立前，国家体制性权力形式上退缩到县，乡不再是基层行政机构。宋神宗时王安石后实施保甲制，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。

与乡里政治制度的变化的同时，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。就前者而言，一方面，门阀士族在唐末农民起义中遭到毁灭性打击而全面衰落；另一方面，科举制的实行造成了统治阶级队伍成分的改变，这对原先的特权宗族阶层亦有冲击。就后者而言，民间社会的宗族由原先的自然状态转变为模仿上层社会建立起包含有祠堂、族田、族谱、家礼以及族长等要素的宗族组织。这种宗族是由代表国家意识形态的知识分子呼吁建立起来的，<sup>⑩</sup>它与原先自然状态的宗族具有质的不同。这一点需要得到强调。宋以前中国民间社会的宗族是怎样的状况，学术界研究成果不多。从少量的研究来看，那时的平民有宗族组织，但没有宗族制度；同时也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。<sup>⑪</sup>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大不相同。因此，“中国民间社会的宗族”这一概念有着两种涵义，一是指在宋代以前自然存在的宗族，另一指宋代以后民间社会模仿上层社会建构起来的宗族。<sup>⑫</sup>后者本质上说是由国家建构起来的。国家体制性权力机构从民间社会退出后，一方面通过“由儒学教义确定的纲常伦纪的卫道士，推行者和代表人”<sup>⑬</sup>绅士与乡村社会建立联系并控制乡村社会；另一方面，又通过建构民间社会的宗族来达到国家与社会在文化制度上和意识形态上的双重贯通。而且在明清的一段时期之内，在一些地区宗族成为了国家的基层赋税单位和基层政治制度的一部分。<sup>⑭</sup>这时中国民间社会的宗族，向国家正式体制之内走来。

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。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—国家对宋以后建立起来的民间社会的宗族进行了解构；其所推行或力图推行的乡村自治，<sup>⑮</sup>其实是国家自身转型进而推动农村的现代转型所实行的一种政策。宗族的解构到了上个世纪50年代以后直至文化大革命中愈趋彻底。解放以后，新中国在和平环境中加快了现代化建设步伐，由于新的国家政权的人民性质以及政权建立后对阶级关系的强调，作为基于血缘关系的文化建构的宗族的合法性遭到质疑与批判，而联系国家与社会的绅士阶层被消灭。随着农业集体化道路的实行，族田亦不复存在。此时，国家的政治经济权力直接深入社会的最底层。到了文化大革命中，宗族作为一种组织受到严重摧毁。

<sup>⑨</sup> 赵秀玲：《中国乡里制度》，社会科学文献出版社，1998年版，第25页。

<sup>⑩</sup> 参阅徐扬杰：《宋明家族制度史论》，中华书局，1995年版，第460—481页。

<sup>⑪</sup> 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社，1992年版，第121-137页。

<sup>⑫</sup> 这一点在有的研究者那里有混淆，如李文治、江太新认为宋以后的宗族是“民间自发性组织”，见李文治、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27页。

<sup>⑬</sup> 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，第1页。

<sup>⑭</sup> 相关的研究成果有：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。

<sup>⑮</sup> 参阅李德芳：《民国乡村自治问题研究》，人民出版社，2001年版；郑大华：《民国乡村建设运动》，社会科学文献出版社，2000年版。

综上所述，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》<sup>⑥</sup>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”在中国乡村社会中始终发挥着重要作用，中国民间社会的宗族的建构与解构皆因国家的权力（包括话语权与体制性权力）所致。

## 二、经验的观察：宗族的变迁及其在乡村政治中的表达

当我们将历史的目光拉回现实，以我们调查的云南大理周城白族村和云南楚雄南华县兔街乡摩哈苴彝族村为例，对村民自治中的宗族的政治力量进行经验观察时，我们看到的是宗族变迁中“国家的在场”，宗族作为一种政治组织共同体的性质异常薄弱，因而其在村民自治仅仅是一种“弱表达”形式。

第一个例证来自周城白族村。周城村是云南省大理市喜洲镇下属的一个行政村，辖16个村民小组，是苍山脚下、洱海水滨、蝴蝶泉边的一个平坝村。该村位于大理古城北23公里，为著名的旅游景点。现有人口9425人，其中白族9340人，占人口总数的99%。周城属多姓杂居村，现有13个姓，分别为：张、杨、段、董、李、苏、倪、桂、陈、赵、何、周、费。张、杨、段、董等几个大姓皆有多个宗族，其余各姓均为同一个宗族。周城各宗族户数不一，多的有上百户，少的只有几户。

周城许多宗族不是原住民，张、杨、段、董等大姓宗族，都是元明两代从外省或邻村迁来。张姓是明代洪武十四年随明兵入周城的汉族人。杨氏两个宗族其一迁自邻村草角，谓草角杨氏；另一迁自江南，谓江南杨氏。段氏有上段、下段之分。上段居西，称其为大理国君段思平之后；下段居东，称祖先为南京人。董氏，据周城公社管委会的档案记载在明洪武年前住在邻近的风阳村，因遭洪水村落被淹没而迁入周城。

宋以后中国民间社会的宗族组织一般包括族谱、祠堂、祖坟、族田、族规、族长等要素，周城在解放以前只有段陇一族有公田和祠堂。据明代段福墓碑记载，此为段氏五世祖段德贤因经商捐资于朝廷军队而被赐建的。除段氏外，其他宗族没有祠堂、没有族田，亦无明确的族规，唯有族谱和墓地还能体现宗族组织的一些特色。就族谱而言，周城各宗族大都有族谱，但族谱只记载亡者，没有报丁，可见周城族谱之功能重在祭祖，而不在世系的绵延。就墓地而言，周城各宗族亡者坟墓的安置顺序基本恪守宗族成员间的人伦次序。

在民族—国家的现代性建设中，由于“破旧立新”革命思潮的影响，宗族作为旧社会的封建势力残余受到极大冲击。由于宗族裂变分支的地域性搬迁要服从乡村建设的统一规划，同一宗族不但不能聚族而居，而且各个最小的分支之间也不能居住在一起。“公社”、“大队”、“生产队”、“家庭”是乡村社会各个层级的生产生活单位，宗族既不是政治共同体，更不是经济共同体。各宗族的墓地也由于解放后开垦农田占用了洱海边的许多老坟地，大部分已搬迁到苍山脚下，而这里的土地是属于国家的。与此同时，族谱则因扫荡宗族势力的政治运动以及国家意识形态的渗透而受到不同程度的毁

<sup>⑥</sup> [英] 埃文思-普里查德著、褚建芳等译：《努尔人》，华夏出版社，2002年版。

损。

改革开放后，周城的宗族开始“复兴”。一些宗族，比如，杨姓、张姓都有过重新修谱活动，段氏也集资整修了龙王庙，宗族祭祀以及婚丧嫁娶等日常生活中的聚族活动兴盛而隆重。但复兴了宗族没有族田、族规、祠堂<sup>⑦</sup>，族谱也保存不完整，族长的概念不明确，亦非专人。清明时节的墓祭以前采取举族公祭的形式，近年来，由于国家的森林的防火政策的实行以及森林资源管理力度加强而转变成私祭为主。即使有的支系尚保留集体祭祀，也已不上山集体举火，而是各家同时携带熟食上山祭拜，仪式大为简化。2003年，为进一步推行国家森林保护政策，大理市将周城作为建立公墓的试点，并以极大的力度组织了执法工作队。自2003年10月1日以后去世的周城公民皆需葬入公墓，且按时间顺序排列坟地位置，从而彻底地打破了宗族传统的次序。惟有七月烧包节，周城各宗族的分支采取公祭的形式，一般在老房子举行。另外，有些宗族也有全宗族在一起祭大祖的传统。这些大祖有的是此一宗族之始祖，如张氏宗族在每年正月初八纪念一世祖，相传他是在正月初八这一天来周城安家落户的；有的则为此一宗族历史上的名人，如段陇宗族二世祖段隆治水有功，族中后人为了纪念他专门修建了龙王庙供奉他的塑像，每年阴历六月十五段隆生日时举行全族公祭。尽管解放后一系列政治运动中，段氏龙王庙遭到毁损，祭祀活动曾一度中断，但在全国性的宗族活动复兴潮流中龙王庙得以重建，每年的大祭都是段氏全体族人共同参加，段隆宗族下分三支依次轮流负责当年祭祖事宜。

当我们对周城的宗族特征与当前村民自治实践进行关联性观察时，我们看到一种“弱表达”形式。周城2000年第一届村民委员会选举较具典型性，我们以此来说明。周城在1999年之前，一直作为喜洲镇的办事处，其行政机构设置完善，国家政权力量渗透到村落生活的方方面面。2000年9月，开始实行“村改委”，经村民选举产生了第一届村民委员会。宗族在这次选举中政治表达的愿望并不强烈，甚至只是在有个别人物在某些方面有些缺陷害怕自己在竞选中落选而采取拉票手段时，宗族才作为一种可利用的资源。但即使在这种情况下，宗族也不表现出集体策划的一致力量，而仅是表现为某种个人的选择趋向。当这种情况出现时，同一宗族的一些正直的人因看不惯而不愿接受并且持鄙弃态度。因此，在村治选举中，宗族作为一种可利用的人际资源被使用是非常有限的。事实上，选民在衡量候选人时，重点考虑的是如下两个因素：第一，能力的因素，即候选人有没有能力来领导这个超级村庄。衡量能力的指标有：此前有没有当过村干部、文化水准如何以及有没有在国家的正式的机构里受过训练，特别是有没有在军队里当过兵。第二，地域的因素。周城村近百年来皆分为南片与北片，长期以来两片形成某种在政治上、经济上、文化上等方面竞争的趋势，村干部的两个一把手一般都是南北两片各一人，以便村委会中有人能代表本地区说话。

从选举结果来看，“村改委”以后的周城村体制内的权力精英其实依然是原先喜洲镇下属机关、周城办事处和周城办事处下属的“社”<sup>⑧</sup>里的干部，他们都是国家各种机构中培养的人材，宗族背景相当微弱。当选的村委会主任为退伍军人，曾任1社社长，后在喜洲镇法律事务所周城点工作。当选的村委会领导班子其他成员几乎全都是退伍军人，并且都曾在办事处任过职。与村委会选举的同

<sup>⑦</sup> 唯一的段氏祠堂“文化革命”时被作为公用，“文化革命”后还给段家，但因破败而一直未用，故不存在着祠祭。

<sup>⑧</sup> 相当于小队，村改委后改为村民小组。

时，党总支也进行了改选，依然是原来的办事处党总支书记被选为新一届党总支书记。当选的村党总支书记也是退伍军人，1984年周城村在建镇时，任副镇长，1988年周城撤镇成为喜洲镇的一个办事处，其任办事处副主任。1996年至1999年升任主任。1999年8月任党总支书记，并在2000年村改委的时候当选为周城村第一任党总支书记。宗族在这次选举中除了影响个别人的投票意向外，几乎看不到明显的表达。

再看村委会以下的政治组织，也无法容纳宗族的力量。周城村一共有16个村民小组，这是最基础的政治组织。村民小组长为村委会和普通村民之间的重要联系人，在“村改委”之前，各社的社长都是由周城办事处指派，2000年“村改委”以后，改为由村委会和党总支推荐。但对于推荐的人选村民们一般不会有异议，因此，村民小组长从形式上看是由全体村民选举产生的，但实际上还是受到村委会指派传统的决定性影响。而村民小组长在村庄事务的决策方面的主要职责就是贯彻村委会的决定。

最后，从具有决策权的村民代表会议的村民代表产生来看，宗族也不发挥作用。周城人数近万，召开全体村民会议审议村委会的工作是不可能的，于是每个村民小组选3-4名村民代表，全村共有51名村民代表。当涉及到全村村民的重要事务的决策方面，便召开村民代表会议商议讨论。村民代表是由村民选举产生，但须符合村委会提出一定的条件，这些条件主要是政治思想方面和文化程度的要求。根据我们对51名村民代表的统计数据看，村民小组长、妇女委员、党小组长等占有较高比例，他们都不是宗族的代表。

第二个例证来自摩哈苴彝族村的观察。摩哈苴彝族村位于哀牢山上段，为云南省楚雄彝族自治州南华县兔街乡的一个藏在高山深处的村庄，共有265户，1135人，其中彝族236户，汉族（马姓）29户。摩哈苴彝族各宗族皆以不同植物作为图腾祖先，是一种图腾氏族制宗族。摩哈苴彝族的图腾植物共有六种，即竹根、松树、粗糠木、葫芦、山白草、大白花。该村彝族主要姓氏有李、鲁、杞、何、张，这五个姓氏中有8个宗族，它们是竹根鲁、松树鲁、松树李、粗糠李、葫芦李、山白草杞、大白花张、大白花何。在姓氏前冠以植物名称表示该宗族以此植物作为图腾物，同时制作祖先灵牌的质料也就用此图腾物。与捞车土家族村的宗族相似，构成汉族民间社会宗族的诸要素（祠堂、族谱、族田、族产、族规族训、族长）在摩哈苴的图腾制宗族中全部不具备。

摩哈苴图腾制宗族有着特殊的宗族观念。首先，图腾制宗族在人与图腾物之间建立起了祖先与后代之间的图腾血缘关系。相信某一人群与某一种动植物之间存在着血缘联系，将这种动植物当作自己的亲属进而作为祖先来崇拜这就是图腾观念。这里，人与动植物具有血缘关系是构成这种亲属观念和祖先观念的最核心的因素。“如果一个民族未曾宣称与神圣动物有血缘关系，图腾制最主要的特征就不具备。”<sup>98</sup> 汉族的宗族观念强调人与祖先之间的血缘关系，这里的“祖先”是以“人”的形态出现的；摩哈苴彝族的图腾制也强调人与图腾祖先之间的血缘关系，但这里的“祖先”是以“物”的形态出现的。在摩哈苴的分类系统中，人与物（一群体与其图腾）之间“观念上”的血缘关系形成了对人与人（后代与祖先）之间的“实际上”的血缘关系的超越。于此，差异便显示出来：汉族的宗族

<sup>98</sup> 安德鲁·兰：《现代神话学》第86页，转引自《民间文学论坛》1986年第1期，第16页。

成员之间以及成员与祖先之间的亲密关系与亲和关系是人与人的关系；而摩哈苴彝族宗族成员之间以及成员与其祖先之间的亲密关系与亲和关系除了人与人的关系之外，还有人与自然物的关系。这种亲密关系与亲和关系由人及物的扩大，使摩哈苴各图腾宗族倾向于如下一种世界观：不仅人类群体内部应该和谐相处，人类与自然物之间亦应和谐相处。

其次，不同图腾制宗族之间建立了和谐的协作关系。摩哈苴的图腾制宗族实行的是外婚制，不同图腾宗族之间建立起了姻亲关系。这些具有姻亲关系的集团之间存在着协作，也存在着竞争。这种既竞争又协作的关系到底何者占主导地位？田野观察到的事实是：图腾宗族间的姻亲关系与同一图腾宗族间的血亲关系如果不是更重要些、那么至少也可以说是同等重要。在摩哈苴不同图腾群体或居住在同一村落，或居住在不同村落，彼此之间在历史发展过程中既存在着由于宗族裂变分支在社区的各村落之内的自由搬迁的现象，又存在着各个图腾集团之间的纵横交错的“散点通婚”。各个图腾集团之间的亲密与亲和关系与同一图腾集团内部的亲密与亲和关系是平衡的。当两者之间遇到利害冲突时，他们往往采取谦让的方式而不是采取在竞争中胜出的方式来处理。这一点对于笔者的印象异常深刻。竹根鲁与山白草杞是两个不同的图腾宗族，当他们在大约300年前搬进摩哈苴老虎山定居的时候，两个群体结成了姻亲关系且互相帮助、合作发展。当宗支发展起来而因山地狭窄生产活动受限时，当时已有三个支系的较为强大的竹根鲁宗族并没有利用这个优势地位使自己在与只有两个支系的山白草杞宗族的竞争中获胜，反而选择了将自己宗族的大支、二支搬出老虎山到背阴地艰苦创业的道路。而当竹根鲁在背阴地居住几代宗支发展起来以后又进行第二次搬迁时，较小较弱的一支（二支）留居原地，较大较强的大支搬迁至迤头村。这两种事实显示了竹根鲁宗族发展过程中的两个重要原则：一是在外部关系处理上重视姻亲关系，重要到宁可在宗族势力上削弱自己也要保持在姻亲关系上的稳固与和谐；二是在内部关系处理上扶持弱小宗支，以保持宗族内部的和谐与稳定。可见，在摩哈苴各图腾宗族的“和谐-竞争”的对立统一关系中，再重视的是和谐与统一的一面，而竞争与对立则远居次要地位。各宗族之间并不是弱肉强食从而使强者愈强、弱者愈弱，而是走着一条削强扶弱、和谐发展的道路。

摩哈苴这两条内外关系原则使该村宗族并不能发展出一宗族内部的某一强大支系以及一地区内部的某一强大宗族，民族文化所陶铸出来的那种世界观、人生观使各宗族成员在对待权力、利益与地位上持一种“不争”态度。各宗族根本无意在村庄的权力平台上扮演角色，简直就是无所作为。一个在大街上卖菜都希望别人看着给钱的人，不能设想他在村治选举中能策划和利用宗族的力量去为他自己或宗族谋取职位。退一步说，即使各宗族具有权力竞争意识，那么在一个所有人都是亲戚、姻亲与宗亲关系同等重要的社区中，为宗族谋取权力根本没有任何意义。笔者在田野中无法看到宗族在村庄权力中角逐的任何迹象。

我们简略陈述一下2003年摩哈苴的干龙潭村第二届村民委员会的选举情况。2003年干龙潭第二届村民委员会的选举是按照兔街乡政府的统一部署进行的，其选举结果也符合乡政府的意愿。当时，兔街乡政府对每一个村都派出了工作组，到干龙潭的是一个三人指导小组。工作组进村后，通过调

查摸底，对初步人选进一步调整确定。在选民登记以及推举候选人的过程中，摩哈苴人大多没有文化，故多由乡村干部代为填写。在此过程中，工作组和村选举委员会确实要村民们自己提出一些人选来，但村民们多半感到不知道该选谁。在这种选举过程中，摩哈苴8个主要的图腾宗族都没有要将自己的宗族的代表选入村民委员会的意向，更无任何实际行动。在接受采访中他们总是说：“你们不说我们还想起；你们说了，我们也不觉得要选宗族的人进村委会，我们宗族里的人不会做这个事。”在摩哈苴的公众心目中，选举村委会干部有三个重要指标高悬着：第一，以前有没有当过村干部；第二，是不是初中毕业生；第三，有没有当过兵。因此可以说，摩哈苴村民对于宗族在村民自治中的地位，处于集体无意识状态。摩哈苴图腾制宗族在村民自治中无任何表达形式。

以上是我们在田野工作中观察到的宗族情况。当代宗族与宋以后的宗族是不同的建构。宋代由于国家权力退至县一级，导引了民间社会宗族的建构；而当代国家将体制性权力退至乡镇一级，导致一些地区的宗族重现或“复兴”。然而，宋以后的宗族在一定的时间和空间的范围内，走向了国家的正式层级体系的纵向结构之内，而当代复兴了的宗族并没有走入国家的正式层级体系之中，这是由于民族—国家的现代性建设的总体目标不同于封建社会的建设目标使然。

### 三、宗族经济基础的缺失及家庭对宗族的挤压

一个社会组织政治上要有力量，需要经济基础作为支撑。一般将宗族作为一个“共同体”来看待。德国学者斐迪南·滕尼斯所著《共同体与社会》一书提出，他认为共同体的类型主要是建立在自然的基础之上的群体里实现的，共同体是持久的和真正共同生活，共同体是有机体。<sup>90</sup>但是，宗族共同体在“有国家的社会”中和“无国家的社会”中是大不相同的。学术界一些研究成果在宗族是否经济共同体的问题上的认识存在着两个误区，需要得到矫正与澄清。

误区之一：一些学者将族田、族产等经济要素，作为宗族得以存在的经济基础。而实际上，族田的供养主要为祭祀、赈济之用，不能满足全族人的“持久的和真正共同生活”。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散布；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。<sup>91</sup>在这三类形式中，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绝然不同的性质。有研究者已经指出：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着宗族祭祀祖先、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，以及有无相通的事物交换。<sup>92</sup>这就是说，族田的经营方式，既不是举族共同耕种生产，其产品也不是用于宗族全部人员的经济生活所必需。族田仅是宗族祭祀、教育等文化制度的物质基础。显而易见，第一类宗族与第

<sup>90</sup> [德] 斐迪南·滕尼斯著，林荣远译：《共同体与社会》，商务印书馆1999年版，第54页。

<sup>91</sup> 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社，1992年版。

<sup>92</sup> 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社，1992年版，第329-343页。



二类宗族不具有经济共同体性质。对于第三类累世同居共财的大家庭组织（相当于宗族）来说，的确具有经济共同体的性质；然而，这种大家庭或宗族在全国家庭总数中的比例微不足道。据徐扬杰在《中国家族制度史》中所列资料，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，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。<sup>②</sup>又据李文治、江太新《中国宗法宗族制和族田义庄》中所列古籍资料记载“古今同居者”，“樊重、晋郎、方贵，俱三四世；博陵李几，七世；河中姚氏，十三世。”至宋代子孙不异财分居者，“会稽裘承询，十九世；陆象山等，累世义居，又不知几代也。”又河内陈芳，官大理丞，一门十四世，同居三百年。河东姚孝子，同居二十余世，不曾分爨。<sup>③</sup>如此等等。这些都是极为个别的特例列举，不具普遍性。至于一些人创建的族田义庄，其目的仅是贫富之间“通过经济上的协作实现宗族间的联合和联系”<sup>④</sup>，并不用于全族的经济生产及生活之需。而且置族田义庄者多为封建官员之家，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缘有保障。<sup>⑤</sup>因此，从总体情况看，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。而在一百年来民族—国家的现代性建设中，宗族更不成为一个经济生产共同体。特别是解放以后，在一系列的集体化运动中尤其是人民公社化运动中，小队作为一个核算单位成为经济共同体。80年代以来联产承包责任制的实行，宗族并不是一个承包的经济单位，根本不能作为经济共同体而存在。

误区之二：一些研究者混同了亲属关系与宗族关系，将当前乡村出现的少量以家庭或以亲属关系为基础的经济实体当作了宗族经济共同体的依据。亲属关系既包括宗亲关系，也包括姻亲关系。改革开放以后，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，一些研究者认为，旧的房桃关系、婚缘关系作为社会资源重新回到农村。<sup>⑥</sup>有的研究者列举了广东的某宗族例证，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。<sup>⑦</sup>但据我们的田野调查以及其他资料来看，这些经济单位的人员构成，实际上是姻亲、宗亲、朋友以及一些利益相关的技术型人才或雇佣工共同构成的。真正的宗族企业极少。周城经济发展很好，100万元资产以上的家庭不下50家，然而，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）加入，却不具备宗族企业的性质。

总之，无论从历史来看，还是从现状来看，中国民间社会中的宗族不是一个经济共同体。国家在建构民间社会的宗族的时候，没有赋予宗族以经济共同体的性质。虽然在后来的某一时期（如明清）、某些地区（主要是长江以南的一些地区）、为了某一目的（征收赋税），国家方赋予了宗族共同体这一性质；但这仅作为一个局部现象而存在。正是因为宗族不是一个经济共同体，这就使宗族无论在传统社会、还是在当前的村民自治中由于经济基础的缺失而使政治地位受到根本性的影响，这

<sup>②</sup> 徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社，1992年版，第329-343页；李文治、江太新：《中国宗法宗族制和族田义庄》，社会科学文献出版社，2000年版，第39-40页。

<sup>③</sup> 李文治、江太新：《中国宗族制度和族田义庄》，社会科学文献出版社，2000年版，第35-36页。

<sup>④</sup> 李文治、江太新：《中国宗族制度和族田义庄》，社会科学文献出版社，2000年版，第38页。

<sup>⑤</sup> 参阅徐扬杰：《中国家族制度史》，人民出版社，1992年版，第329页。

<sup>⑥</sup> 王铭铭：《社区的历程》，天津人民出版社，1997年版。

<sup>⑦</sup> 龚佩华：《广东台山浮石赵氏宗族家族制度试析》，载《中山大学学报》1997年第4期。

是造成宗族在当前村民自治中只能是一种“弱表达”形式的重要原因之一。

宗族在乡村社会中的地位还与家庭在中国基层社会地位相关，家庭的挤压使宗族政治地位边缘化，这是造成村民自治中宗族政治弱表达的另一个重要的原因。

一般的研究认为，宗族是位于家庭这个社会初级群体之上且被组织于国家的纵向社会层级体系之内的一个社会次级群体。一些研究者将中国社会的纵向链条概括为：家庭—宗族—村落—乡镇—县—省—国家。于是，“家庭是个体，是基础，家族则是群体，是家庭的上一级的组织形式。”<sup>98</sup> 这种看法已经受到了批评：“中国学界对家庭与宗族之间关系的认识基本上是含混的，这表现在，即使明确二者的区别，也认为家庭是宗族的基础，二者之间似乎是顺理成章的关系。这种含混会给宗族贴一种自然的，甚至反映人类本性的标签，使之成为宗族存在的直接原因。”<sup>99</sup> 在传统的乡村社会，家庭“既是社会单位，又是经济单位”<sup>100</sup>，宗族则不是。“家庭”与“宗族”异构。

检视几千年的中国历史，除了公有制的一段时期外，家庭始终是生产与消费单位，是一个经济共同体。<sup>101</sup> 从传说中的黄帝时期的“八方为井”，到孟子所说的先秦的“五口之家”，再经历朝历代到现代家庭，几乎没有发生过变化。即使宗族作为国家赋税单位的明清时期某些地区，仍然是按照家庭来组织生产以及以家庭为单位来交纳赋税的，只不过国家按户口将家庭承包给了宗族。而80年代以来，家庭在中国乡村社会中的重要性得到强调。正是家庭作为一个承包实体，即作为一种经济生产共同体的存在。农民家庭通过市场与村庄、乡镇以及国家直接联系在一起，其间不通过宗族进行过渡。在改革开放的社会中，农民家庭的经济功能已经由传统社会自给自足的自然经济条件下的单纯组织生产扩展到在市场经济条件下既组织生产又进行经营活动，所使用的经济资源以及所获得的经济收入也已经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。这样，在经济生产上，乡村社会的家庭就不可能向宗族发展，其原因并不是外部的阻挠，而是内部的不需要。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依赖。宗族则无法提供这些供给，这又使得家庭脱离对宗族群体的需求。家庭的崛起，宗族政治地位被边缘化了。

#### 四、结论与讨论

中国是宗族发达的国家，但研究中国宗族问题既需要区分“有国家的社会”中的宗族与“无国家的社会”中的宗族的不同，又需要区分上层社会的宗族与民间社会的宗族的不同。中国民间社会的宗族决不是自然状态下的宗族，而是国家状态下的宗族。中国民间社会宗族包括“建构”、“解构”与“重构”这几个主要环节的全部“生命史”，皆与“国家的在场”相关。当宋代起封建国家权力退至县一级时，国家舆论有意识地导引了民间社会宗族的建构；当民族—国家现代性建设中国国家体制性权力深入乡镇乃至村一级时，国家解构了宗族；当现代国家体制性权力从村一级退出，在基层实行村

<sup>98</sup> 徐扬杰：《中国国家制度史》，人民出版社，1992年版，第5页。

<sup>99</sup> 张宏民：《宗族再思考》，《社会学研究》2004年第6期。

<sup>100</sup> [美] 费正清：《美国与中国》，商务印书馆，1987年版，第17页。

<sup>101</sup> 即使在集体化时期，虽然组织生产不是家庭而是小队，但劳动计工及分配仍然以家庭为单位。

民自治制度时，宗族得以重现乃至“复兴”。由于封建国家以家庭为基本的政治经济单位，对民间社会宗族的建构并没有赋予其政治共同体特别是经济共同体性质。只是在明清时期，因国家的特殊需要，部分地区的宗族方具有某种政治与经济共同体性质，但这并不是中国民间社会宗族的常态。宗族的这种先天不足随着现代国家的建立而更为彰显，使当前社会中重现的宗族仅仅作为一种文化共同体而存在。

当前一些研究者对于宗族政治力量过度强调，与他们认为改革开放以后国家从基层退出或部分退出有关。而我们在调查村民自治与宗族关系时，发现亦可将所谓国家的部分退出理解为国家更换了一种治理方式和治理策略。现代民族—国家的建设中所推行的乡村自治和村民自治，应该将其看作是现代化理念之下对于乡村治理模式的变化，国家试图通过自治制度来整合乡村社会，促成其由传统社会向现代社会转型。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的基础，以便更好地适应国家的现代性政权建设。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。因此，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。国家的村民自治的主导性意识在于在乡村社会的治理上发挥民间社会的自治的积极性，对于村治中宗族的作用的发挥也只是限定在一定的范围之内。但是，现代民族—国家对乡村社会的自上个世纪初特别是新中国建立以后的巨大改造已经使宗族丧失了作为一个政治共同体地位而根本无法在国家重新需要之时再来发挥出所谓的“积极性”。更为重要的是，现代国家的政治制度与明清时代的政治制度已经有了根本性的区别，宗族的继嗣群性质从本质上说与现代国家的政治形式并不相容，故而不能与国家的权力体系相融合，因而不能得到其支持而丧失其政治功能。这是中国当代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。国家的现代化需要地方社会的稳定，而如果宗族全面复兴为一个强有力的政治组织，则有可能铸成双刃剑，对国家亦有不利的一面。国家不可能允许宗族无限制的扩展自己，重新发展为一个政治共同体组织。同时由于在市场经济的体制下，崛起的家庭直接与市场及国家相联系，宗族受到挤压和边缘化。而且目前的村民自治是国家自上而下推动的一种乡村自治运动，并不是民间社会自发进行的乡村改革运动。在国家与社会的互动性关系中，国家始终占据着主导地位。宗族是在这个总背景之下，在国家的谋略之下，只能在一个有限的界限之内出现有限的“复兴”。从根本上说，它形不成与新崛起的经济精英以及体制内权力角色的鼎立之势。即使是在目前“复兴”了的宗族，其在村民自治的实践中不能成为一个政治共同体的积极参与，只能对村民发生某种观念上的影响（如影响个人投票的趋向），这就造成村民自治中宗族政治的“弱表达”的形式。

（徐炜，男，1961年生，武汉大学社会学系副教授）

（朱炳祥，男，1949年生，武汉大学社会学系教授）