

祖荫竞赛：理解中国农村宗族运行的一个中观机制

向 勇

(南开大学 马克思主义学院,天津 300350)



摘 要 基于四川宜宾、江西赣州、河南驻马店三地农村宗族实践的多案例考察,探讨当前中国农村宗族运行的实然状态。研究发现,流动与分化背景下的农村宗族运行呈现出“祖荫竞赛”的实践逻辑。随着农民理性扩张与劳动力价值显化,农民意义世界中的“祖荫想象”出现明显的市场转向;比较与竞争的意识日益嵌入血缘亲情,以“己”为单位纵向历时、横向共时的“祖荫竞争”成为中国农民意义世界竞争的主要内容。在此过程中,承载祖荫符号的“事件”成为当下农村宗族运行的基础载体,“事件团结”机制周期性激活血缘关系网络,为民间信仰公共性再生产创造契机;作为“祖荫竞赛”稳定参与主体的“中坚族人”及影响“中坚族人”规模的本地经济机会,则直接影响着本地宗族秩序与“祖荫竞赛”烈度。随着“祖荫竞赛”的日益普遍化,引导农村宗族正向发展应成为新时代健全“三治融合”乡村治理体系关注的重点。

关键词 祖荫竞赛;农村宗族;事件团结;祖荫想象;中坚族人

中图分类号:C 911 **文献标识码:**A **文章编号:**1008-3456(2022)01-0149-13

DOI 编码:10.13300/j.cnki.hnwkxb.2022.01.015

“万物本乎天,人本乎祖”(《礼记·郊特牲》)。以祖先认同和血脉亲情观念为核心特征的农村宗族,不仅是微观层面传统社区生活秩序的文化表达,更是结构层面理解中国基层社会治理转型的关键性因素。晚近以来国家政权建设的推进,农村宗族在国家政权转型和农村社会变迁的相互建构中,经历了由坚韧稳定到明显衰弱、持续衰败到彻底瓦解、复兴重建到裂变发展的三次转型。

在帝制中国,宗族力量是中国这一超大规模中央集权国家得以长治久安的密码。Vivienne 指出,以宗族为中心的“乡土秩序”维护着地方社会的安定和秩序,以皇权为中心、等级严密的“官制秩序”确保了封建国家官僚机器的正常运转^[1]。在“皇权不下县”政治结构下,依靠着坚韧稳定的宗族力量,国家以简约的治理方式确保了基层社会凝聚整合。如清雍、乾时期就曾谕令实行“族正制”,赋予宗族族长以准官方的身份,以宗族力量为中介来实现对乡村社会控制^[2]。晚清以降,以宗族为载体的宽松农村治理逐渐显得不敷时代所需,现代国家政权建设的逻辑呼应着国家面向农村建立强有力的社会控制机制和财政汲取能力^[3]。清末“新政”中县级以上区乡政权的建立标志着国家权力第一次成规模地进入乡村社会,民国初年在山西、江苏、湖北、安徽等地先后推行的区村制、闾邻制、保甲制以及在此基础上确立的课税体系,则让国家对乡村社会的控制从象征走向实质^[4]。随着宗族的政治、司法、保护、教育等功能逐渐转移至新设立的官僚机构,加之,革命活动的持续与商品经济的冲击,农村宗族功能在减弱,活动领域也在缩小,呈现出明显的衰弱景象。至此,农村宗族形态的第一次转型便应声落地。

在内忧外患的革命年代,抵御外侮的迫切诉求驱使国家政权加速汲取有限的小农剩余,摊款、征丁、征粮成为国家政权基层触角最主要的工作内容。这一时期,“赢利型经纪”迅速膨胀,横征暴敛和

收稿日期:2021-07-09

基金项目:国家社会科学基金重大研究专项“建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态研究”(18VZT004);国家社会科学基金项目“共享发展理念下的精准扶贫机制创新研究”(16BKS061)。

强行专制给乡土社会带来了结构性破坏,国家政权建设陷入内卷化困境^[5],乡土社会加速蜕变成孙中山悲观所指的“一盘散沙”状况^[6]。革命年代的农村宗族走向分化:一部分农村宗族被豪绅地主控制,或把持族田祠产成为“赢利型经纪”,或利用氏族关系与“赢利型经纪”合谋,宗族沦为攫取有限农业剩余的工具^[7]。一部分农村宗族走向对内收缩,以本宗族为单位形成“保护型经纪”体制与国家政权及其代理人进行博弈以保护本族农民维持基本生计,在一些地方形成了所谓“防卫性”的地方武装团体^[8]。还有一部分农村宗族则在频繁战争、灾荒及人口迁徙中难以维系。在风起云涌的革命浪潮中,以工农联盟为基础的中国共产党经过艰苦探索,开辟了一条农村包围城市、武装夺取政权的革命道路并最终成功取得全国政权。新中国成立后,大规模的社会主义改造运动、农业合作化运动以及政社合一的人民公社体制的确立,实现了国家对基层社会“全能主义式”的控制^[9],国家政权建设自此走出内卷化困境。强大国家政权的干预下,农村宗族制度被表述为一种封建制度的残渣余孽,农村宗族被视作是一种与国家政权对立的组织和意识形态而遭到致命的打击^[10]。这样,宗族制度的物质基础被彻底消灭,宗族组织则被完全取缔,与宗族相关的各类符号与仪式也被彻底铲除,传统的宗族权威被社会主义意识形态所取代,农村宗族由晚近以来持续衰败转向彻底的瓦解,标志着农村宗族形态的第二次转型。

进入改革年代,相对于人民公社时期的总体性治理而言,国家政权对农村经济活动和社会生活的直接控制日趋弱化。撤社建乡、乡政村治等一系列制度改革使得国家权力从农村中撤退,让集体化时代曾一度萎缩的宗族在农村地区中经历了短暂的复兴,一时间各地农村修谱、拜祖之风日盛。普遍的解释认为,基层政权组织权威的衰退及其公共服务等功能的缺失^[11],加之 20 世纪 80、90 年代严峻的社会治安形势^[12],迫使农民不得不朝向血缘关系寻求生产合作、社会互助以抵御社会风险,因而作为组织实体的农村宗族得以功能性重建。进入 21 世纪,特别是农村税费取消以后,基层政权陷入财事权不匹配的窠臼之中,呈现出“悬浮型”的治理样态^[13],大量治理性职能被转移至基层群众性自治组织。这一时期,农村宗族作为一种重要的社会力量则持续迸发生机,宗族组织和宗族文化在很长一段时间内成为影响乡村治理的主要因素^[14]。最近十年来,国家基础能力的增强使得国家公共财政完全覆盖农村成为可能^[15],国家力量对基层社会的宏观调控力度愈来愈大,行政下乡与自治下沉成为当前国家政权建设的新趋势^[16]。与此同时,工业化和城镇化成为影响农村地区发展的两个基本变量,迅速掀起了农业生产经营变革、农民私人生活和乡村道德世界变迁。在此背景下,作为差序格局对象化产物的农村宗族呈现出更为复杂多样的具体形态,迎来了从复兴重建到裂变发展的第三次转型。

那么,当下的中国农村宗族形态应是怎样?呈现出何种新变化?形塑出这种宗族形态新变化的核心变量是什么?核心变量之间的关系又是怎样?一并构成了本文最初的问题意识。本文以四川宜宾、江西赣州、河南驻马店三地的农村宗族实践为例,将独立整体的农村宗族作为研究对象,提出一个可操作化的分析框架,对当前农村宗族变迁做出解释。

一、文献综述

农村宗族是中国农村传统的社会性共同体,它以血缘和地缘为生存的基础,以利益、权利和义务形成成员间的关系,以成文或约定俗成的制度界定行为的规范,以谱牒、祠堂或礼仪作为存在的表象,以文化或观念维系成员的认可^[17]。农村宗族活动空间通常在某一村庄、若干村庄或乡镇的地域范围内。一般认为,农村宗族重建自分田到户之后就开始出现,在 20 世纪 80、90 年代经历了短暂的复兴。进入 21 世纪以来,鉴于农村宗族在村庄治理、涉农政策执行、农村公共产品供给运维、农村土地调整等方面的显著影响,加之最近几年全国各地农村宗亲联谊、助学兴学、寻亲续谱、悬亲祭祖等宗族活动日益普遍化,农村宗族相关研究议题倍受村治研究学人关注。梳理当前学术界研究成果,主要集中在如下两方面:

一是将农村宗族视为“实体的宗族”，认为农村宗族既是客观存在的物质实体，同时也是具有功能意义的组织实体。其一，将农村宗族视作一类“物质实体”的研究，多着眼在祠堂、族谱、祖坟等具有祖业权性质的物质符号，藉由外在的功能层面或“器物”层面去观察农村宗族衰落与兴盛。如冯尔康、麻国庆等学者就凭借是否有族谱或续修族谱、是否有祠堂或修葺祠堂、是否重建或修缮祖墓等宗族行动，作为判断改革开放之后农村地区宗族是否复兴的关键依据^[18-19]。其二，将农村宗族视作“组织实体”的研究，则尤其关注农村改革以来宗族组织的网络密度与制度结构在村庄社会治理、地方经济发展等方面所具有的功能性意义。如于建嵘注意到农村宗族网络对农村基层政权权力分配及其运行的负面影响^[20]，贺雪峰关注到农村宗族作为一种内生非制度化的组织资源在提升村民自组织能力、降低村庄治理成本、救济村治危机等方面的积极作用^[21]。陈夏晗在闽南地区的田野调查则发现，由同姓宗族构成的虚拟血缘团体在带来经济发展机会、增加农民个体社会资本、规避不确定性社会风险等方面的积极作用^[22]。此外，杨华的研究关注到农村宗族网络在化解农民意义世界危机方面的重要作用^[23]。

二是将农村宗族视为“观念的宗族”，将农村宗族视为文化符号，认为农村宗族既是一种涵盖了血统、身份、仪式、伦理等诸要素的“制度文化”，同时也是一种包涵宗族意识、血脉观念、祖先认同等要素的“观念文化”。其一，将农村宗族作为一种“制度文化”的讨论多见于社会史研究，经典的研究如徐扬杰考察了中国历史上自夏朝至新民主主义革命时期宗庙祖墓、婚姻家庭、族产管理、财产继承等宗法制度的延续^[24]。其二，将农村宗族作为一种“观念文化”的讨论则多见于人类学界，认为农村宗族是停留在农民思维和意识领域的一种文化现象。庄孔韶分三个历史年份（1953年、1975年、1986年）考察了金翼山谷黄氏和义序黄氏的宗族组织形态变迁，发现尽管政治力量的干预影响着村庄血缘关系的松弛与宗族存在的具体形式，但无意识的宗族观念和家族意识一直贯穿始终，辈分、房分、祭祖、上寿等都是基于宗族认同基础上的无意识的文化行为^[25]。伴随着 20 世纪 90 年代以来打工经济的兴起，作为观念文化的农村宗族既被无意识地传承又被有意识地创造，宗族在延续中得以重建。一方面，传统的“敬祖”与“孝悌”观念仍潜移默化地发挥着对宗族成员美德教育的功能^[26]；另一方面，宗族成员个体权利意识、家庭经济能力、后代培养竞争等现代观念也融进了宗族文化^[27]。与此同时，宗族成员的宗族观念呈现出明显的代际分化特征，老一辈更加重视宗族所带来的祖先认同而青年人则倾向将宗族视为个体化的社会资源^[28]。

既有研究可谓汗牛充栋，但待完善之处有三：一是当前研究多探讨农村宗族在村庄社会变迁中的功能衍变，带有非常明显的功能主义色彩。但囿于马赛克式的经验拼凑，立足当下乡村治理实践完整经验意义上的研究较少，把农村宗族置于具体地方社会结构中加以完整考察的研究更为少见。二是既有研究颇受国家与社会相互对立、彼此依赖、此消彼长的二元论观点的影响，在具体的研究中，往往凭借国家的基础权力对乡村社会的调控力度来判断农村宗族的存在形态，宗族消亡论、宗族延续论、宗族重建论等诸多学界争论便源于此。三是既有研究多将农村宗族视为“悬浮”于农村社区之上的一个独立的研究课题，对于村庄社会结构变迁、农民家庭经济模式变动、农民理性的扩张与劳动力价值的显化等因素是如何影响农村宗族形态的认识不足，导致农村宗族研究的解释力有限。有鉴于此，本文以作为独立整体的农村宗族为研究对象，以一种经验的整体性视角，在三地农村宗族具体实践的经验基础上，力图对我国当下农村宗族运行的特征、类型与逻辑进行中观层面的机制分析。

二、“事件团结”与“祖荫想象”：理解农村宗族运行的一个解释机制

1. “事件团结”的理论内涵

日本中国学研究者上田信在浙江鄞县的田野工作中提出“电路社会关系”的概念，他认为中国农村社会以类似“原子”的状态为基础，各个村民犹如分散在电路上的“铁矿砂”，宗族网络和行政组织等

构成“电路”，当分散的个体遇上某个事件时，就如电流流入电路，“铁矿砂”间便产生了新的社会秩序^[29]。受其启示，田原史起将中国农民达成某项一致集体行动的方式概括为“事件团结”。他认为流动时代的中国农民是个体化、原子化的状态，在某些特定环境或条件之下则产生“团结”的局面，但随着环境和条件的变化，农民之间的有机联系也可能复归于原状^[30]。也就是说，接近中国社会的现实就应选定具体“事件”，需充分考虑到该事件发生的来龙去脉，以一个动态的视角来观察其中人们如何建立关系，如何团结以及如何回到原子的状态。这与孙立平提出的以动态情景切入观察，从人们的社会行动所形成的事件与过程之中去把握社会结构与社会过程的“过程—事件”分析方法具有异曲同工之处^[31]。但是，与孙立平强调“事件”的历时性动态过程不同，田原史起等更强调“事件”本身的性质是否能够激发社会联系。为进一步阐释“事件团结”的理论内涵和具体特征，本文将日本视野下“事件团结”机制与西方视野下的“集体行动”机制做出异同比较(见图 1)。

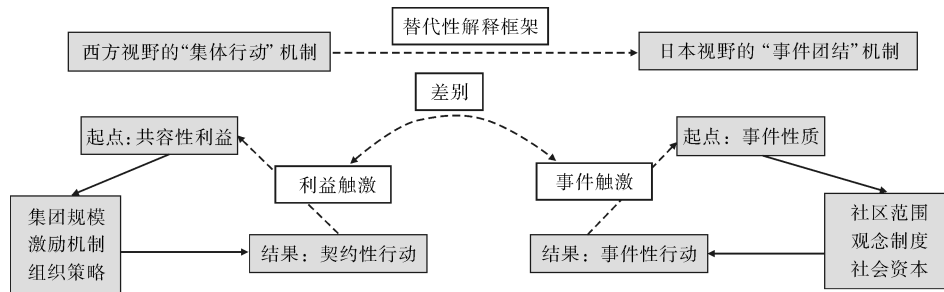


图 1 两种中国社会秩序的解释机制的对比与更替

首先，在触发行动的基础要素上两者迥异。西方集体行动的经典理论认为，相容性的利益是达成一致集体行动的起点^[32]。与之相比，“事件团结”机制更多的是依靠某一具体“事件”来触动激活一致行动的形成，形成“事件团结”的关键在于事件的性质，当然也包括“事件”背后暗含着的利益诉求、情感认同、同辈压力等多重因素。其次，在影响集体行动绩效的因素上二者存在明显区别。奥尔森认为，“小集团相较于大集团常常可以成功地进行集体行动”，“大集团”只有在针对理性个人设置有选择的激励机制(正向激励或反向惩罚)才能达成自愿的集体行动，降低“搭便车”现象发生^[33]，即集团规模和组织策略影响集体行动的绩效。而“事件团结”机制认为，一般而言，所要团结的“社区”范围越小，其内部关系网络密度越高，积累下来的团结资本也就越多，加之小范围的社区内部共享的村落“小传统”和“地方性知识”，使得更容易实现一致行动^[31]。其着眼点在于社区规模、社会观念以及社区组织内部社会资本存量的多寡。最后，从结果层面上讲，二者差异明显。“事件团结”中各方所达成的一致行动局面并非是制度化的、固定的合同关系，而是以“事件”为中心为达成特定目标而临时确立的非正式关系。伴随着事件进程的结束，“事件团结”也随之终止。相反，“集体行动”机制下“小集团”“大集团”达成的一致行动均是契约性的结果，其关键在于有效的制度供给、可信承诺与持续监督的达成^[34]。

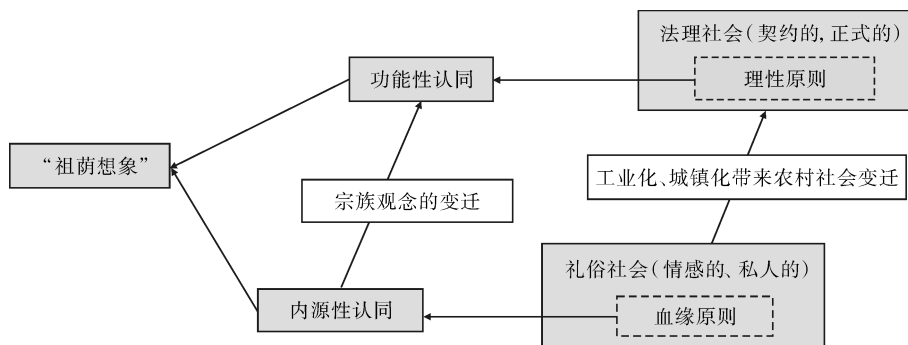
“事件团结”机制是一种不同于西方理论解释中国社会秩序的崭新视角，以“事件”切入理解中国社会更符合中国社会的具体现实。“事件团结”作为一种强调因“事件”触激而形成共同行动的社会秩序解释机制，提供了一个理解流动时代农村宗族运行的崭新思路。“事件团结”机制强化了本家人与外姓人之间的社会身份分野，唤醒了宗族成员个体的成员身份意识，回答了“我姓什么”“我的根在哪里”“谁与我同根同源”的问题，形塑出如 Giddens 所称的“本体性安全”的感觉，即一种社会身份的被认同和社会关系被承认的感觉^[35]。更重要的是，“事件团结”机制形成了以各类“宗族事件”为中心的事件性、临时性行动，使得基于血缘的宗族网络关系的互动性特征更加凸显，显著增强了宗族成员之间的相互联系，跨越了因农民流动和农村社会阶层分化带来的宗族成员日常生活的“区隔”^[36]，使得身处不同时空、不同社会阶层宗族成员之间的人情互动和再次熟识成为可能。

2. 解释机制的再拓展:“祖荫想象”

“事件团结”作为一种强调“事件”触激而形成共同行动的中国社会秩序解释机制,离不开上田信、田原史起等自 20 世纪末持续至今对中国社会状况的经验观察。同样,借用“事件团结”机制解释中国农村宗族运行的实践逻辑,也离不开对当下中国农村社会状况的把握。

进入新千年以来,在工业化和城镇化的大背景下,农村适龄劳动人口跨省份、跨区域大规模迁移和流动寻找经济机会成为常态,“农民流动”已经成为中国农村经济社会常量并且成为窥见当下中国农村宗族变迁尤其是中西部农村宗族变迁的重要窗口。既有研究多关注城乡间农民规模流动带来舆论失灵、面子贬值、社会资本流散等“变”的一面^[37],少有人关注到人伦本位、祖先认同、血脉观念、生活智慧等“不变”的一面^[38]。在本文看来,尽管流动时代的农村宗族出现离散趋势,但一个不争的事实是当下中国的基层社会仍以传统社会规范为底色,尊祖敬宗、报本反始等祖先认同和血脉亲情观念仍是当下乡村社会相对稳定的“恒常”,农村宗族网络仍是当下农民极少数可直接动用的“社会资本”之一,延续祖荫仍是中国农民最重要的人生任务。揆诸当下乡村社会不变的底色是理解农村宗族变迁的逻辑起点。

在滕尼斯看来,礼俗社会与亲属、邻里和朋友相关,是亲密且私人的,而法理社会则描述利己主义、竞争和契约安排,是高度理性且正式的^[39]。按照 Inglis 的论述,大都市是法理社会,而村庄和城镇则保留着一些熟悉的礼俗社会元素^[40]。在本文看来,工业化和城镇化背景下的中国乡村社会正处在由礼俗社会向法理社会变迁的历史进程,理性利益的逻辑逐步取代人情伦理的逻辑成为当前中国农村社会最典型特征。鉴于此,本文提出“祖荫想象”的概念用以概括流动时代下农村家庭或个人在处置个体与宗族关系时所形成的一整套共享观念、共同信念和稳定预期并将其操作化为“内源性认同”和“功能性认同”两个具体内容(见图 2)。



其中,“内源性认同”秉承的是礼俗社会的“血缘”原则,“功能性认同”奉行的是法理社会的“理性”原则。具体来看,“内源性认同”主要是指宗族成员利用与强化以先赋血缘关系为基础的宗族纽带来满足个体安全感、归属感、稳定感等情感方面的需要,侧重强调流动时代的宗族成员对于宗族这一血缘共同体情感层面的认同。“功能性认同”主要指流动时代的宗族成员希望借助宗族网络寻求形形色色的社会支持以谋取现实的或潜在的利益,将血缘、亲缘关系视为实现个体利益的辅助手段,对宗族这一血缘共同体的认可具有强烈的工具理性色彩。需要说明的是,并非是“内源性认同”就没有利益的考虑或“功能性认同”就完全没有情感的成分,在绝大多数情况下,中国农民的“祖荫想象”既是情感的又是利益的。在这里,作为分析概念的“祖荫想象”具有布迪厄所称“实践感”的特征,即实践中的易变和可变性^[41]。

三、案例深描:当下中国农村宗族运行的真实图景

本文的经验材料分别来自 2019 年 4—6 月,2020 年 7—8 月,2021 年 1—2 月在川、赣、豫三地的

驻点调研及回访^①。为增强经验的质感,本文采取多案例比较的方法,以四川宜宾 Y 镇陈姓宗族、江西赣州 L 乡杨姓宗族、河南驻马店 D 镇周姓宗族作为主要观察对象,以期望对流动时代的农村宗族组织真实运行图景做出立体、完整的经验呈现。需要对选点案例的典型性和代表性进行说明的是,尽管驻点三地在地理空间上遍及南北中西,但均为典型的农业型乡镇,以农为业的产业结构导致本地工商业发育不足。在中华大地上,这样的乡镇为数甚多。选点的一般性即代表性,对三地农村宗族运行实践加以观察与演绎,探寻其中某一类别社会现象存在的共同属性,可以更好地把握全国范围内绝大多数农村宗族运行的共性特征。

1. 农村个体化进程与“俱乐部式宗族”的形成

案例一:“俱乐部式”的四川宜宾 Y 镇陈姓宗族。陈姓宗族是 Y 镇一个宗族凝聚力较弱的农村宗族,现有宗族成员 41 户、130 余人。陈姓宗族组织(当地称:清明会)形同虚设,除几名常任理事和十几名热衷于集体活动的宗族长者之外,绝大多数宗族成员采取“搭便车”的立场,陈姓宗族内部各房各支如同松散的“邦联制”。令人意外的是,尽管个体与宗族组织之间松散关联,但宗族组织仍能够组织开展如春节祭祀、清明节扫墓、纠纷调解等宗族基础性事务。

实地考察发现,其运行实践有如下特征:其一,非强制性或志愿性,即宗族组织对于宗族成员的约束只有基于血缘伦理的软约束而非结构性约束,宗族成员自身享有完整的“退出权”^[42]。具体体现为以血缘关系为中介,宗族成员“易入易出”的状况,核心家庭对于是否参加宗族组织具有相当大的自主选择权。如陈姓宗族中少数几户长期在外务工、常年缺席宗族活动的家庭,除了道义上的谴责之外,陈姓“清明会”对此也是无能为力。其二,临时性,即宗族组织与宗族成员之间围绕某一宗族活动或特殊事件(如红白喜事)而发生的速成性、短期性联系,一旦宗族活动或事件结束,宗族组织与宗族成员之间便复归到松散关联的状态。以陈姓宗族清明节日集体“挂青”为例,除外出务工难以回乡的房辈,本县本乡的房辈均在清明节日上午汇聚轮值清明节宴请的家庭,随着当天“挂青”、祭祖等仪式的结束,各房各辈便相继离开,复归忙于各自生计。其三,市场化或货币化,即货币关系深度嵌入到宗族关系之中,各类宗族活动由此被铸上了商品化的烙印。在陈姓宗族,修建陈氏祖祠需要按家庭男丁数集资,清明节“挂青”需要全体宗亲捐款,宗亲联谊会需要付费请“一条龙服务”做酒席,编修族谱需要“香烟钱”,祖坟修葺立碑也需要按工程量大小支付相应的劳务费。随着人们劳动报酬观念的兴起与货币关系的泛化,宗族关系也变得可计算和可变现。

2. 农民社会流动与“能人治族”的兴起

案例二:“能人治族”的江西赣州 L 乡杨姓宗族。杨姓宗族为 L 乡一个历史悠久且社会影响力较大的农村宗族,据悉其历史可以追溯到西汉望族弘农杨氏,现有宗族成员 52 户、200 余人。最近几年,出于对农村宗族的“内源性认同”,早年在外出务工经商获得经济成功的杨姓“经济能人”纷纷返乡并逐步成为宗族治理的中坚力量,宗族长老、族内长辈则渐次退出宗族日常治理,“能人治族”取代了“老人治族”成为当前杨姓宗族运行最典型的特征。近些年,因其在 L 乡当地尊老敬老、兴学助学、吸纳宗亲回乡投资建设等方面的积极社会影响,杨姓宗族不仅成为当地其他农村宗族争相模仿与学习的对象,也成为当地基层政府“行政吸纳”的重点对象。

驻点调研发现,其运行特征如下:第一,经济精英主导,即以经济精英为首的宗族精英主导着宗族内部的日常运行秩序。据悉,当前主导杨姓宗族日常治理的“杨姓宗亲理事会”6 位成员无一例外均是拥有着雄厚的经济实力的返乡创业企业家,宗族长老、族内长辈等传统文化精英则被排除出宗族治理机构,转向从事如编纂族谱等辅助性事务。第二,宗族事务参与权的不均衡分配。在当地发家致富的观念作用下,经济资本存量逐步取代血缘和年龄成为决定宗族秩序的主要依据,返乡经济精英主导宗族内部事务,经济地位相对弱勢的普通杨姓族人完全沦为被动的他者。第三,社会地位补偿现象的普遍化。在杨姓宗族成员心目中,返乡参与家乡经济文化事务,不仅是在一种漂泊他乡的自我心理慰藉,更被视为衣锦还乡、泽被故里的展演舞台。在这场“返乡潮”中,杨姓宗亲积极返乡参加地方社会经济文化事务,地方社会和基层政府则为返乡杨姓宗亲提供持续的社会地位补偿机会,尤其是社会声

^① 遵循学术惯例,本文对相关的地名和人名都做了技术化处理。

誉、人际情感、地缘身份等象征性维度的本地补偿。在乡村振兴的背景下,宗族网络被基层政府视作重要的招商引资渠道,杨姓返乡经济精英因而被当地政府奉为座上宾。

3.功能性宗族关系的兴起与“同姓团体”的出现

案例三:“同姓团体”的河南驻马店D镇周姓宗族。周姓宗族为D镇历史久远的农村宗族,现有宗族成员90余户、300余人。周姓宗族的一大特征便是宗族成员众多。调研发现,周姓宗族较大的成员规模源自2017年进行的“合宗”行动。据了解,“合宗”行动的直接目的是为推动周氏宗祠的重建和周氏族谱的编修。在宗族组织运行主要依靠宗族成员集资捐款的资源获取机制下,“合宗”行动人为地将血缘和世系弹性扩展,将更大地域范围内的周姓农民纳入进同一宗族,从而最大限度地降低了重建宗祠、编修族谱的人均筹资负担,这体现出人们对于宗族“功能性认同”的典型特征。当前的周姓宗族已经不再是传统意义上以父系血缘为主线的农村宗族,而是血缘关系网络和世系关系范围均扩大化的“同姓团体”。

实地研究发现,其运行特征有三:第一,联合性,即宗族与下位宗族支脉之间尽管在名义上存在着管辖和从属的关系结构,但实际运行过程中各个支脉之间的血缘界限仍相当清晰,宗族的运作依赖于各宗族支脉之间的平等联合。在周姓宗族,尽管周氏宗亲会现任会长由支脉人口最多的永和周氏族族长ZXG担任,但ZXG却很难在永和周氏之外发挥影响力。最终,周姓宗族运行实践中形成了“归口管理”默契:会长ZXG负责永和周氏的工作开展,而分别来自永兴周氏和永庆周氏的两位副会长则负责在本支脉落实宗亲会事务。第二,成员资格扩大化,即宗族成员范围相较以往具有明显的扩展。通常情况下,父系继嗣制度和“从夫居”传统让男女两性在农村宗族中处于不同的结构位置,出嫁女性往往不被允许参加娘家宗族活动^[43]。但在周姓宗族中,宗族成员已经不再局限于男性子嗣与未婚女性,已婚周姓女士甚至是没有明确血缘关系的本地同姓人士也被允许和欢迎参加“周氏宗亲会”各项活动。第三,再部落化,即宗族内部交往成为人们社会交往的主要范围。宗族成员优先在本姓宗族内部而非是更大社会范围内寻求安全、生活和公共服务等方面的需求。如周姓族人乐于借助本姓宗族网络开展各类商业活动。

四、祖荫竞赛:当前中国农村宗族运行的实践逻辑

1.实践起点:“祖荫想象”及其市场转向

在流动时代,中国农民不变的是对于宗族这一血缘共同体的“祖荫想象”。按照徐勇的观点,同宗同族构成了中国农民人际“差序格局”的核心环节,以祖先认同、血缘观念为核心的宗族意识形态支撑着绝大多数中国农民的意义世界^[44]。随着一系列现代性因素的摄入和农村市场经济的发展,经济理性逐步取代生存理性成为中国农民社会关系的主流,人们对于农村宗族的“祖荫想象”呈现出“情感减少、利益增多”的状况,要素价格和理性逻辑逐渐渗透改变着非货币化的、互惠性的、人情的宗族关系。

其一,劳动力市场价值观念、货币观念深度嵌入到了农村宗族的运行实践之中。作为市场经济发展的直接后果,“钱”愈来愈多地出现在农村宗族运行的各个场景之中。这在“俱乐部式”的Y镇陈姓宗族体现得尤为明显。如清明节“挂青”需要全体宗亲按家庭人数均摊费用,宗亲联谊会需要付费请“一条龙服务”做酒席,祖坟修葺立碑也需要按工程量大小支付相应的劳务费。从历史的维度上看,其根本原因在于市场经济的发展进一步解构了均质化的小农经济,农民家庭实际上被迫卷进一个开放、流动、分工的社会化体系,成为“社会化小农”。

在此过程中,中国农民个体权利意识逐步兴起,劳动力市场价值观念也愈加显化,生发于血缘关系网络的施报平衡观念和社会互助机制日渐式微。因而,个人理性扩张的中国农民,自然而然地用货币数量的方式权衡着参与宗族事务的成本与收益,市场相关行为进入农村宗族实践成为常态。此外,另一个不可忽视的结构原因则是建国之后相继推行的土地改革、社会主义改造运动结埋了族田祠产等传统宗族运行的公共经济基础,致使农村宗族组织不得不依靠本姓族人的志愿捐款捐物或是按家庭男丁数摊款来筹集运行资金。这样,人们的货币观念被进一步强化,要素价格亦愈加显化。

其二,人们普遍将“愿不愿意出钱、愿意出多少钱”作为判断能否从祖先那里获得庇佑以及获得祖

先庇佑程度的主要依据。在 D 镇周姓宗族的调研发现,周姓族人对于周氏宗祠重建“事件”显示了极大的热情,踊跃的捐资行动确保了周氏宗祠的顺利落成。周氏祖祠重建落成后,“周氏宗亲会”在祠堂院内专门设置了一座装饰美丽的大理石制照墙用以记录“孝金”名单,并按照集资捐款额度由高到低的逻辑将捐款人姓名及其对应的捐资数额刻印其上。在周姓族人眼中,与其说照墙上记录的是宗族成员的“孝金”,毋宁说是周姓族人争相在一座“功德碑”上留名,出价高者的名字被镌刻到最显眼的地方,自然而然地获得祖先更多的庇佑,捐资低者的名字则被淹没在照墙之中需要仔细寻找方能见其名。类似的现象还出现在了驻点调研的陈姓宗族和杨姓宗族。

这种现象背后表征着“祖荫想象”的深刻市场转向。按照翟学伟的解释,人们之所以踊跃参与宗族事务,一个重要的原因便是在中国社会乃至整个华人社会中流行“报”的文化观念,在后代与祖先之间这对“报”的封闭关系结构中,存在着朴素的“敬奉—庇佑”逻辑——后人表达报德感恩,祖先为后人避祸降福^[45]。许烺光也持有类似的观点并认为后代与其祖先之间是一种双向、互惠的关系^[46]。在本文看来,“价值交换的理性逻辑”^①已经深深地嵌入传统祖先崇拜的伦理结构之中。随着个体权利意识的觉醒与劳动力价值的显化,个人或单个家庭付出的祭品与捐款等财物、耗费的时间和精力等社会劳动以及投入的“关系”与“人情”等社会资源,通常被还原成货币或价格的方式,被用来衡量个人或单个家庭对祖先的致敬程度以及可能获得的对应“祖荫”。

2. 核心逻辑:以“己”为单位的意义世界竞争

随着中国农民祖荫与神佑观念的市场转向,比较与竞争的意识逐步嵌入血缘亲情之中,一个意外的后果便是当下中国农民形成了以“己”为单位的纵向历时、横向共时的意义世界竞争秩序。关于农民的“意义世界”,贺雪峰曾概括性地指出中国农民的基础性价值是以家庭本位为基础的“过日子”,本体性价值的核心是“传宗接代”与“生儿育女”,社会性价值则是“面子竞争”与“人情有价”^[47]。本文所称的“意义世界”,指中国农民所具有的独特生命超越观,即道德生命的不朽与自然生命的接续。通俗讲,就是“光宗耀祖”与“传宗接代”。在本文看来,如何更好地荣耀祖先以及如何更好地获得祖先对后人的荫蔽与泽佑构成了中国农民意义世界的核心要件,这与近代西方资本主义社会中清教徒拼命赚钱是为更好地荣耀上帝与救赎灵魂的逻辑具有相似之处^[48]。

费孝通所提出的“差序格局”,对于理解当下中国农民以“己”为单位的意义世界竞争仍具有启发意义。在他看来,传统中国社会中表现为以“己”为中心、“公”与“私”之间富有伸缩性的“自我主义”盛行,“自己总是中心,像四季不移动的北斗星,所有其他人,随着他转动”^[49]。这种“自我主义”特征,在当前中国农民的日常生活中,则突出表现为家庭中心主义的崛起与家族集体主义的旁落。需要说明的是,以“己”为单位的农民意义世界竞争中的“己”是既可以收缩亦可以扩张的,可以指单个个体、核心家庭、主干家庭、所在宗族支脉甚至整个宗族,但主要是指核心家庭和作为整体的宗族。本文所指的“祖荫竞赛”,便是中国农民观念世界中所形成的以“祖荫”之名、以“己”为单位的意义竞争机制。驻点调研发现,“祖荫竞赛”又可以按照其纵向的历时性特征和横向的共时性特征而划分为两个类型。

其一,以“己”为单位的纵向历时性“祖荫竞赛”。这种纵向历时性“祖荫竞赛”的核心逻辑在于以承载祖荫符号的“事件”为契机,将“己”的当下状况同可知的历史上某一时刻的状况加以对比。这种“古”与“今”之对比,通常是一种主观的心理体验而难以进行有效测度。在 Y 镇陈姓宗族,尽管宗族组织结构松散但并不能遮蔽陈姓宗族成员参与意义世界的竞争,一个典型的例子便是陈姓族人对祖坟修葺的格外重视。无论是在外忙于务工经商的陈姓离乡族人,还是在本地就近就业的陈姓留守族人,均会利用春节或清明节的时间在本地雇佣若干劳力将本家祖坟圈修一番。在陈姓族人眼里,祖坟是神圣不可侵犯的,祖坟样式的好坏被认为会直接影响到祖先对后人的庇佑,更重要的是祖坟是否“周吴郑王”^②暗示着其后人是否有出息、是否“一代比一代强”。究其逻辑,其核心之处在于凭借祖坟

① 随着农民理性的扩张与劳动力价值的显化,传统中国社会“报”的文化观念被赋予了新的意涵,货币或货币化的商品与劳动成为后人对先祖表达报德感恩的“中介”。在本文中,“价值交换的理性逻辑”特指农民理性地认为个人和家庭所付出的货币、货币化的商品或劳动数量将获得来自先祖“等价交换式”的恩惠和庇佑。

② 四川方言,即整洁美观、庄严肃穆。

这一祖荫符号的今昔比较,去判断祖坟所属核心家庭、祖坟所属宗族或宗族支脉当前的发展状况。

“己”在今昔对比之间所察觉的差异性,便构成了农民意义世界竞争的主要内容。换句话说,以“己”为单位的纵向历时性“祖荫竞赛”是“世系”之间的竞争,用受访农民朴素的话语来说,就是“要一代比一代好才行,要一代比一代强才行,不能够一代不如一代”。在L乡杨姓宗族,近些年兴起的“能人治族”便同样是这种历时性祖荫竞赛的逻辑结果。打工经济兴起后青壮年族人大量外流让杨姓宗族陷入“老人治族”的维持型境地,但悠久绵延的宗族历史赋予了绝大多数杨姓族人对于曾经宗族兴旺的历史记忆。这种历史记忆与现实状况之间的断裂,极大地激发了杨姓族人尤其是本地致富和在外闯荡获得经济成功的杨姓族人返乡参与宗族事务的动力。

其二,以“己”为单位的横向共时性“祖荫竞赛”。其基本逻辑为立足于承载祖荫符号的“事件”,将“己”置于所在的宗族范围内,进行横向的切片比较。横向共时性的“祖荫竞赛”大多是宗族成员之间的竞争,不仅仅是一种主观性的心理体验,同时往往可以进行客观的评判或测量。在Y镇陈姓宗族,尽管近半数的陈姓族人都身在江浙等地务工,但地理空间的距离却没有能割裂他们参与“祖荫竞赛”。譬如,每年清明节扫墓,尽管在外务工的陈姓族人因条件所限不能返乡墓祭,但通常会委托留守的家人或在乡的族人去祖坟边墓祭和“挂青”,并且要求“贡果不能比别家少,刀头肉和敬酒不能比别家差,还要买最大的火炮、最大根的香蜡、最好的纸钱”。在陈姓族人眼中,香蜡纸钱等墓祭用品具有极大的象征意义,墓祭用品是连接后人与先祖之间不可或缺的纽带,祖先凭借祭祀用品的好坏多寡施以后人相应的福泽。这种朴素的想法背后的逻辑便是以“己”为单位的横向共时性“祖荫竞赛”。在D镇周姓宗族,正因为“门子”之间激烈的横向“祖荫竞赛”,才使得周姓宗族虽成功“合宗”但却被迫采取“归口管理”的权宜之计。

通常情况下,以“己”为单位横向的共时性竞争的实质是同姓氏宗族内“自己人”与“自己人”之间的竞争,更多地体现为宗族内成员家庭之间隐性的私下较劲,而非是显性的公开较量。当然,以“己”为单位的横向共时性“祖荫竞赛”有时也会进入一定地域社会范围之内,以各类“事件”为契机同其他姓氏的宗族展开意义世界的横向竞争。以2020年L乡杨姓宗族举办的“杨氏宗亲奖学助学表彰大会”为例,杨姓宗族不仅集资5万元对考入清华大学、南开大学等高校的若干名杨姓学子进行物质奖励,同时邀请L乡分管教育的副乡长、L镇初级中学副校长出席并致辞——代表国家形象的地方官员出现使得这场助学活动得到了“国家认证”^[50]。当然,这场助学活动也取得了预期的效果,国家承认的加持赋予了杨姓宗族在与当地其他宗族意义世界竞争的优势地位——当地人提及杨姓宗族,纷纷满怀对杨姓宗族后人考取名校、杨姓族人团结互助的欣羡之情,杨姓宗族则在此过程中收获了“光宗耀祖”“后人争气”的正面社会评价。

3. 基础载体:承载祖荫符号的“事件”

按照Geertz的观点,文化是一种符号系统,具体体现为物件、案件、关系、活动、仪式、空间单位等公共符号,有限的符号同它们所表达的意义的无限组合便构成了符号系统结构^[51]。从这个意义上讲,祖坟、族谱、祠堂等祖业资产,谒祖、墓祭、族会等宗族仪式性活动,丧葬、圈坟、修谱、建祠等宗族事件性活动,春节、清明节、中元节等传统节日,一并构成了中国农民对于“祖荫符号”的基本认知。而众多的“祖荫符号”背后,则表征着中国农民朴素的祖先崇拜观念。

按照上田信、田原史起等日本学者提出的“事件团结”思路^[29-30],各类“宗族事件”是农村宗族得以运行的基础性“容器”。这些承载着祖荫符号的“事件”作为一种身份的自我确证和身份同一性界定的工具,通过对“内群体”和“外群体”的分类来确定自身身份的属性,以实现对所群体的社会认同^[52],这极大地满足了流动与分化背景下中国农民对于自我身份进行重新认知和确证的需要。随着“祖荫竞赛”的日益兴起,承载祖荫符号的各类“事件”成为农村宗族得以运行的基础性容器,“事件”所触发的团结机制则周期性地激活血缘关系网络,持续激发人们对于宗族的认同与归属,为宗族成员之间的开放交流与民间信仰公共性的再生产创造契机。

其一,承载祖荫符号的各类“事件”作为祖先认同和血脉观念的对象化产物,周期性地激活血缘关系网络,使得宗族内部成员之间的社会交往和情感互动得以持续。在Y镇陈姓宗族,尽管族内各房支如同松散的“邦联”,但宗族成员间的血缘纽带仍不至于解体。分析来看,其原因在于农历清明节

“挂青”、宗族成员家庭婚丧嫁娶等“事件”仍能够吸引绝大多数宗族成员直接或间接参与其中,这使得陈姓族人的人情机制、血脉亲情、社区记忆和乡土情感被这些承载祖荫符号的“事件”一次次地串联起来,持续激发人们对宗族的情感体验、内心认同与灵魂归属。更重要的是,得益于“事件”的契机,“本家人”因而不至于沦为“熟悉的陌生人”,宗族成员之间的社会交往和情感互动得以持续,确保了农民社会资本存量的增加。可以说,“事件”既能增强传统熟人社会中宗族成员之间既有基于血缘的先赋性关系的“强连接”,又为流动时代持本地之外生活面向而少有社会联系的宗族成员之间创造了“弱连接”机会。

其二,承载祖荫符号的各类“事件”实际上造就了一个抽象的农村宗族公共空间,创造一个宗族成员之间可以开放交流意见的“公共领域”^[53]。这为推动个体习得社会规范与地方性知识,以及孝悌文化传承和传统美德教化提供了契机。典型的例子便是杨姓宗族自 2015 年起至今每年连续开展的“九九重阳节尊老孝亲活动”。以杨姓宗族的名义邀请杨姓宗族内高龄族人集体聚餐、向高龄族人发放慰问金、看望卧病在床的高龄族人,不仅使得族内高龄弱势群体感受到尊重和关怀,更在潜移默化之中实现了对全体宗族成员的美德教育,推动了宗族内部孝悌文化的自我传承和宗族公共性的再生产。

需要注意的是,承载祖荫符号的“事件”并不必然能带来对血缘关系网络的激活与宗族公共空间的再造。譬如,2019 年 4 月 L 乡文旅部门联合多位杨姓返乡企业家主办的“L 乡杨氏根脉文化节”,杨姓族人就多抱着避之不及或不愿意牵涉其中的态度。究其逻辑,根本之处在于这一“事件”的性质与宗族成员之间缺乏实质性关联,难以唤醒宗族成员内心共同情感、共享记忆以及对“事件”的认同。正如受访的一名 50 多岁的留居本地杨姓族人所述:“杨氏根脉文化节是镇政府为了搞乡村旅游开发打的旗号,压根就不能算是族内的事,谁还愿意耗费时间和精力去参加与家族无关的事?参加了也只能被人笑话。”可以看到,人们对承载祖荫符号的“事件”性质的判断,即“族内”与“族外”的划分,直接关乎以“事件”为单位切入理解中国农村宗族运行的合理性。

4. 关键要素:本地经济机会与“中坚族人”

本文所指的“中坚族人”即农村宗族内部留居本地、就近就业的宗族成员,其生活面向本地且主要经济利益与社会关系都在当地,是当前各类宗族事务最主要参与群体,也是“祖荫竞赛”最稳定的参与群体。“中坚族人”是就地城镇化背景下农业人口转移和农民职业分途所导致的直接后果,其生计模式与本地经济发展机会息息相关,其职业类型与本地产业结构之间具有高度的同构性。在东中西部城乡产业分工的基本规律以及广大传统农区县域“去工业化”的基本经济社会事实面前^[54],在地就业机会存量的多寡直接决定着“中坚族人”群体规模的大小,进而间接影响着农村宗族的实际运行。

其一,“中坚族人”作为“祖荫竞赛”的稳定参与主体,他们对于宗族事务的观念、态度和行动,直接决定着农村宗族运行的基本秩序。“中坚族人”是当前维系以血缘辈分和年龄序列为基础的传统农村宗族秩序的主要力量,这也就能够解释为何 Y 镇陈姓宗族各房支松散如“邦联”,但却仍能照常组织开展诸如春节共同祭祀、清明节集体扫墓等宗族事务。究其原因,在于陈姓宗族内部存在着一个稳定的“中坚族人”群体——有约三分之一(11 户)陈姓族人在 Y 镇上从事农药种子农机销售、货物运输、服装贸易、钢筋建材制作销售等买卖,另有约五分之一(6 户)的陈姓族人在村内从事水稻种植、油樟管理等事业。在陈姓宗族,“中坚族人”这一群体更多地出于对本姓宗族内源性认同的“祖荫想象”,加之一系列本地熟人社会的血亲情谊、人情面子等机制的规训,不仅是在地的、稳定的农村“宗族事件”参与群体,同时是继承和维系传统血缘关系纽带和宗族情谊的主要群体。

需要指出的是,作为“祖荫竞赛”稳定参与的“中坚族人”也不一定总是带来对农村宗族秩序的维护,有时则是导致农村宗族秩序紊乱甚至畸形异化的主要推手。在江西赣州 L 乡杨姓宗族,近些年返乡投资兴业的杨姓“经济能人”(12 户)连同在当地扶贫产业基地就近务工以及在村从事生猪养殖、药材种植等事业的“中农”(10 户)构成了杨姓宗族内部的“中坚族人”。其中,在外闯荡获得经济成功的返乡杨姓“经济能人”被族人视作是“成功人士”,优势的经济能力和可观的社会资本赋予了这些“成功人士”领导本姓宗族的巨大绩效合法性。他们在以各类宗族“事件”为载体的“祖荫竞赛”中占据了绝对优势的地位。这样,资本要素开始部分或完全替代血缘辈分和年龄序列支配着农村宗族秩序。一个直接的后果便是返乡经济精英便逐渐取代留守宗族长老主导着杨姓宗族日常治理,长老群体、普

通族人被迫退出宗族治理。典型的例子便是2018年以杨姓宗族的名义捐建L乡小学图书馆。从发起倡议、捐赠经费再到组织实施,均是由拥有雄厚经济实力的若干杨姓返乡创业企业家所主导,宗族长老、族内长辈等传统文化精英以及经济地位相对弱势的普通杨姓族人则完全沦为陪衬——尽管名义上他们仍被邀请到现场去见证图书馆的竣工仪式。

其二,本地经济机会存量的多寡直接决定着“中坚族人”群体规模的大小,进而隐蔽影响着“祖荫竞赛”的发生。所谓本地经济机会,主要是指以镇域范围为主、不超过县域范围的本地正规经济部门及非正规经济部门所创造的就业机会。陈姓宗族与周姓宗族因本地经济机会存量的差异呈现出迥异的宗族形态,“祖荫竞赛”的烈度也呈现出较大的差异。Y镇作为川南地区的纯农业乡镇,本地经济机会的相对稀疏让打工经济成为当地一般常量,使得陈姓族人的主流家计模式仍是离土离乡前往大中城市务工经商,在地就业的“中坚族人”比重仍相对较低。并且,大部分陈姓族人都着眼于如何改善个体境遇和私人家庭生活,其日常生活的一般逻辑普遍呈现出个体化、私人化特征,而并没有将太多的个人精力放在宗族公共事务上。这样,陈姓宗族呈现出类似于“俱乐部式”的典型特征,各房各辈之间呈现为一种松散关联的形态,“祖荫竞赛”也以一种较低烈度的形式存在。

与此相反的是,尽管D镇同样为普通的农业型乡镇,但因其邻近当地县城的区位优势,本地经济机会相对丰富,这使得周姓族人的主流家计模式多是前往县城务工经商或在本地发展特色农业,这使得周姓宗族拥有着一个规模庞大的“中坚族人”群体,为周姓宗族近几年的复兴提供了契机,也使得周姓宗族的形态呈现出一种类似于“再部落化”的典型特征:宗族内部交往成为人们社会交往的主要范围,宗族成员优先在本姓宗族内部而非是更大社会范围内寻求生活、安全和公共服务等方面的功能性需求,宗族内各房各辈之间呈现出紧密关联的形态。伴随而至的是较高烈度“祖荫竞赛”的出现,“门子”之间的以“己”为单位的横向共时性祖荫竞争显得尤为激烈。

五、结论与讨论

本文基于川、赣、豫三地农村宗族实践的完整经验考察,力图勾勒出理解中国农村宗族运行的一个中观机制,以揭示流动与分化背景下中国农村宗族形态的实然状态。研究表明,打工经济的勃兴、农民理性的扩张与劳动力市场价值显化,淡化了宗族的地缘和血缘关系纽带,削弱了农村宗族赖以维系的组织基础。但是,一个不争的事实是当前中国的基层社会仍以传统社会规范为底色,认祖归宗、报本反始、光宗耀祖、传宗接代、血浓于水等祖先认同和血脉亲情观念依旧是当下乡村社会相对稳定的“恒常”。

需要注意到,一系列市场化改革和制度变迁带来社会流动机会倍增,农民家庭实际上被迫卷进一个开放、流动、分工的社会化体系。货币关系逐渐渗透,改变着非货币化的、互惠性的、人情式的宗族关系,中国农民意义世界中的“祖荫”与“神佑”观念呈现明显的市场转向特征。随着比较与竞争的社会心理逐步嵌入血缘亲情之中,一个意外的后果便是当下中国农民形成了以“己”为单位的纵向历时、横向共时的意义世界竞争秩序。承载祖荫符号的“事件”成为当下农村宗族运行的基础载体,其所触发的团结机制为宗族成员之间的开放交流与民间信仰公共性的再生产创造契机。宗族内部的“中坚族人”群体以及影响“中坚族人”群体规模变化的本地经济机会,则构成了影响本地宗族秩序稳定的关键要素。

以祖先认同、血脉亲情、孝道观念为核心内容的传统宗族文化,俨然是流动与分化背景下少有的能够将农村社会中各个社会阶层串联起来的公共文化价值之一,这也是“祖荫竞赛”日益兴起的文化基因。从传统文化与乡村治理的关系来说,传统文化要素是乡村治理最可借用的本土资源,而以祖先崇拜为内核的农村宗族可以被视作乡村社会秩序变迁中的天然性内生力量。如果忽视农村宗族当下的存在样态,将其视为虚妄的上层建筑和空中楼阁甚至是可弃的封建糟粕,那么促进乡村治理能力提升和治理体系现代化建设恐难获有效的社会支持。有鉴于此,本文认为,应对提倡祖先崇拜和孝道伦理的农村宗族进行审视性反思,在挖掘其在规范地方社会秩序、凝聚乡村社区共识、培育农民公共精神等现代价值的基础上推动其现代化转型,不仅对于丰富乡村社区文化的建设具有重要作用,更能够

从绵延的传统文化根基上重建村民的精神支点,或为探索基于文化建设的乡村治理现代化提供一条可行的路径,这将有助于推进新时代建立健全“三治融合”乡村治理体系。

参 考 文 献

- [1] VIVIENNE S. The reach of the state: sketches of the Chinese body politic[M]. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- [2] 王先明. 近代绅士——一个封建阶层的命运[M]. 天津: 天津人民出版社, 1997: 89-90.
- [3] TILLY C. Coercion, capital and European states, AD 990—1992[M]. Oxford: Blackwell Press, 1992.
- [4] 胡恒. 皇权不下县? 清代县辖区与基层社会治理[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2015: 350-366.
- [5] PRASENJIT D. Culture, power and the state: rural north China 1900—1942[M]. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- [6] 孙中山. 三民主义[M]//中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室. 孙中山全集(第九卷). 北京: 中华书局, 1986: 185.
- [7] 陈翰笙. 解放前的地主与农民[M]. 冯峰, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1984: 27-30.
- [8] PERRY E. Rebels and revolutionaries in north China, 1845—1945[M]. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- [9] 邹说. 二十世纪中国政治: 从宏观历史与微观行动角度看[M]. 香港: 牛津大学出版社, 1994.
- [10] 王沪宁. 当代中国村落家族文化: 对中国社会现代化的一项探索[M]. 上海: 上海人民出版社, 1991: 58-60.
- [11] 李远行. 朱士群. 农村宗族组织的制度性空间与法理性基础[J]. 经济社会体制比较, 2006(2): 113-117.
- [12] 王明亮. “严打”的理性评价[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [13] 周飞舟. 从汲取型政权到“悬浮型”政权——税费改革对国家与农民关系之影响[J]. 社会学研究, 2006(3): 1-38.
- [14] 肖唐镖. 乡村治理中农村宗族研究纲要——在实践中认识农村宗族[J]. 甘肃行政学院学报, 2010(1): 33-40.
- [15] 向勇, 孙迎联. 项目进村与微治理: 村民小组治理何以有效? ——基于涉农项目落地的多案例考察[J]. 农村经济, 2020(1): 71-80.
- [16] 景跃进. 中国农村基层治理的逻辑转换——国家与乡村社会关系的再思考[J]. 治理研究, 2018, 34(1): 48-57.
- [17] 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[J]. 中国社会科学, 2004(1): 180-193.
- [18] 冯尔康. 中国宗族社会[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1994.
- [19] 麻国庆. 宗族的复兴与人群结合——以闽北漳湖镇的田野调查为中心[J]. 社会学研究, 2000(6): 76-84.
- [20] 于建嵘. 要警惕宗族势力对农村基层政权的影响[J]. 江苏社会科学, 2004(4): 7-8.
- [21] 贺雪峰. 新乡土中国[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2003: 50-53.
- [22] 陈夏哈. 地域、宗族、商人与同姓团体——以闽南地区的田野调查为例[J]. 开放时代, 2015(3): 125-138.
- [23] 杨华. 隐藏的世界: 农村妇女的人生归属和生命意义[M]. 北京: 中国政法大学出版社, 2012: 315-327.
- [24] 徐扬杰. 中国家族制度史[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2012.
- [25] 庄孔韶. 银翅: 中国的地方社会与文化变迁(增订本)[M]. 北京: 生活书店出版有限公司, 2016.
- [26] 夏当英. 祖先崇拜: 支撑乡村生活秩序的传统宗教内核[J]. 安徽大学学报(哲学社会科学版), 2017(3): 119-128.
- [27] 岳成浩, 吴培豪. 重构抑或消亡: 乡村振兴背景下宗族功能再定位研究[J]. 西北大学学报(哲学社会科学版), 2019(3): 52-57.
- [28] 朱妍, 林盼. 宗族修谱活动中的代际分化与青年人的利益诉求[J]. 青年研究, 2016(6): 60-68.
- [29] 上田信. 村に作用する磁力について——浙江省鄞县秦永村(鳳西村)の履歴書[M]//橋本満・深尾葉子. 現代中国の底流——痛みの中の近代化. 東京: 行路社, 1990.
- [30] 田原史起. 日本视野中的中国农村精英: 关系、团结、三农政治[M]. 济南: 山东人民出版社, 2012.
- [31] 孙立平. “过程事件分析”与对当代中国农村社会生活的洞察[C]//王汉生, 杨善华. 农村基层政权运行与村民自治. 北京: 中国社会科学出版社, 2001: 6-8.
- [32] 曼瑟奥尔森. 集体行动的逻辑[M]. 陈郁, 郭宇峰, 李崇新, 译. 上海: 格致出版社, 2014: 10-12.
- [33] 曼瑟奥尔森. 权力与繁荣[M]. 苏长和, 嵇飞, 译. 上海: 上海人民出版社, 2017: 77-87.
- [34] 埃莉诺·奥斯特罗姆. 公共事务的治理之道: 集体行动制度的演进[M]. 余逊达, 陈旭东, 译. 上海: 上海译文出版社, 2012.
- [35] GIDDENS A. Modernity and self-identity: self and society in the late modern age[M]. Cambridge: Polity Press, 1991.
- [36] BOURDIEU P. Distinction: a social critique of the judgement of taste[M]. Harvard: Harvard University Press, 2005.
- [37] 吴重庆. 无主体熟人社会及社会重建[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2014.
- [38] 杨善华, 孙飞宇. “社会底蕴”: 田野经验与思考[J]. 社会, 2015(1): 74-91.
- [39] 斐迪南滕尼斯. 共同体与社会: 纯粹社会学的基本概念[M]. 张巍卓, 译. 北京: 商务印书馆, 2019.
- [40] INGLIS D. Cosmopolitan sociology and the classical canon: Ferdinand Tönnies and the emergence of global Gesellschaft[J]. British journal of sociology, 2010(4): 813-832.
- [41] 皮埃尔布迪厄. 实践感[M]. 蒋梓骅, 译. 南京: 译林出版社, 2012.
- [42] ALBERT O. Exit, voice and loyalty: responses to decline in firms, organizations and states[M]. Harvard: Harvard University Press, 1970.
- [43] 李银河. 后村的女人们: 农村性别权力关系[M]. 呼和浩特: 内蒙古大学出版社, 2009: 134-136.

- [44] 徐勇.祖赋人权:源于血缘理性的本体建构原则[J].中国社会科学,2018(1):114-135.
- [45] 翟学伟.报的运作方位[J].社会学研究,2007(1):83-98.
- [46] 许烺光.祖荫下:中国乡村的亲属·人格与社会流动[M].王芑,徐隆德,译.台北:南天书局有限公司,2001.
- [47] 贺雪峰.农民价值观的类型及相互关系——对当前中国农村严重伦理危机的讨论[J].开放时代,2008(3):51-58.
- [48] 马克斯韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].苏国勋,译.北京:社会科学文献出版社,2010.
- [49] FEI X. From the soil:the foundations of Chinese society[M].Berkeley:University of California Press,1992:62-64.
- [50] 欧树军.国家基础能力的基础:认证与国家基本制度建设[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [51] GEERTZ C. Local knowledge:further essays in interpretive anthropology[M].New York:Basic Books,1985.
- [52] TAJFEL H,TURNER J. The social identity theory of intergroup behavior[J]. Political psychology,1986(3):7-24.
- [53] 尤尔根哈贝马斯.公共领域的结构转型[M].曹卫东,译.上海:学林出版社,1999.
- [54] 安永军.中西部县域的“去工业化”及其社会影响[J].文化纵横,2019(5):79-87.

Zuyin Competition: A Meso-mechanism to Understand the Operation of Rural Clans in China

XIANG Yong

Abstract Based on the multi-case study of rural clan practice in Sichuan, Jiangxi and Henan province, this paper discusses the current situation of rural clans in China. This study found that under the background of rural social mobility and stratum differentiation in China's modernization, the operation of rural clans presents the practical logic of Zuyin competition. With the expansion of individual economic rationality, the Zuyin imagination in the peasants' world of meaning has an obvious marketing trend. The awareness of comparison and competition is gradually embedded in kinship, and with "self" as the unit the vertical diachronic and horizontal synchronic Zuyin competition has become the main content of competition in the peasants' world of meaning in China. In this process, the clan event carrying the Zuyin symbol has become the basic carrier of the current rural clan operation, and the mechanism of "event solidarity" periodically activates the network of blood relations, creating opportunities for the communal reproduction of folk beliefs. The mainstay clansman, which is the main stable participant in the Zuyin competition, and the local economic opportunities that affect the size of the clansman, directly affect the local clan order and the intensity of Zuyin competition. With the increasing prevalence of Zuyin competition, guiding the positive development of rural clans should become the focus to improve the rural governance system of three governance integration in the new era.

Key words Zuyin competition; rural clans; event solidarity; Zuyin imagination; mainstay clansman

(责任编辑:金会平;助理编辑:余婷婷)