

从人生意义的设计看家族文化的复兴

高丙中

关于汉人血缘群体的民间概念各地不尽相同,按照层次来划分,比较有代表性的是“族”、“房”和“户”。户,在学术界又称为家户,是基本的生产和生活单元,成员主要按外婚和父系继嗣组成,并具有同吃(共灶)、同住、合作劳动、共财等特征。族,即通常所说的家族或宗族,是聚居的、以明确的世系组织起来祭祀共同祖先的家户团体。房则是族和户之间的血缘分支单元。本文所谓的“家族”就是此种意义上的族^①。

在传统社会作为功能实体的家族包括一系列构成要素^②,其功能通常涉及政治、法律、经济、宗教、教育、礼仪以及社会互助等诸多方面。概括地说,家族是社会实体,具有比较全面的社会功

① 关于中国血缘群体的概念研究的综述和讨论可以参见谢继昌(1981),王崧兴(1986),郑振满(1992:12—18),冯尔康等(1994:7—11)。按照层次、规模和范围把家族和宗族视为种属概念的人也不在少数,在此意义上,宗族是多个在地域上相邻或不相邻的家族组成的血缘群体。本文家族概念的使用不涉及族的这种内部区分。

② 许烺光列出了15项:(1)名称,(2)外婚,(3)单系共同祖先,(4)作为核心的性别——男性,(5)成员之间通常使用亲族称呼,(6)某种形式的公共财产,(7)某种程度的连带责任,(8)父方居住,(9)妻子自动成为配偶宗族的成员,(10)有益于教育和公共福利的财礼,(11)共同的祖先崇拜仪式,(12)宗族的祠堂,(13)宗族的墓地,(14)行为规则的制度,(15)起仲裁作用的宗族长老会议(许烺光 1990[1963]:64—65)。

能,虽不是正式的,却是国家承认的草根社会的一种制度。有鉴于此,现代的学者们认定,中国的家庭不断放大就成为家族乃至国家(陈序经,1934:133;费孝通,1985[1947]:21,36),中国是一个大家庭套着无数小家庭而形成的一个“家庭层系”的社会(芮逸夫,1969)。许多学者甚至把中国界定为家族本位的社会、“家族(或宗族)社会”。总而言之,家族曾经对于国家是至关重要的。家族在传统社会结构上的重要性以及在功能上的全面性是我们评议今天的家族活动的历史延续性时要特别重视的。

中国的家族自“新文化”运动以来一直受到知识分子的猛烈批判和政治潮流的无情冲击,大陆的家族制度经过土地改革、人民公社化、“社教”(社会主义教育)和“文化大革命”等运动,逐渐分崩离析,直至在公开的社会生活中销声匿迹。可是,自从20世纪80年代初以来,随着人民公社的解体,家族活动又在各地涌现出来,其中在南方各省的表现尤其突出^①。当前家族活动的基本内容是:增补族谱,恢复祠堂设施,祭祀祖先,以家族名义组织民间艺术表演(如舞狮、舞龙、赛龙舟),在少数地方发生了争坟山、闹人命的恶性家族行为。

对于家族在大陆重现江湖的事实,学者们的反应是多种多样的,我们在此大致归纳为三类。第一类认为,家族(宗族)的发展是影响农村社会改革、发展与稳定的破坏性力量(陈永平、李委莎,1991;肖唐镖、幸珍宁,1997);第二类认为,家族制度、家族文化的

^① 笔者在黑龙江、辽宁、河北的调查地点见到的家族活动只有续族谱和春节祭拜(当地称为“团拜”、“发馒头”,活动内容是聚会的男子相互拜年,给每人发馒头带回梅县等地看到的家族活动内容就比较丰富:许多家族或已经或正在或准备重修族谱,各村都恢复了一些祠堂,恢复了祠堂祭祖和墓地祭祖的活动,有标明族姓的旗帜等仪仗和锣鼓队。我们听说过一些家族几十年前互相争斗的传说,但没有听说现在有家族械斗的例子。

不断衰弱乃至消亡是现代化的大势所趋,但是,它们在当前的存在(复兴)有暂时的功能合理性,当然也就存在着一定的局限性和问题(王沪宁,1991:238,288;杨雅彬,1993)。这两类观点的理论前提都是家族必将被现代化过程所扬弃。它们所针对的是家族组织的实际功能,没有看到家族的文化具有特殊的生命力。第三类认为,家族可以通过转型而在社会中找到新的生长点,因为家族的“本体性”意义(历史感、归属感、道德感、责任感)与现代生活是契合的(钱杭,1993,1995:10—11)。

笔者与第三类观点具有同样的立场,即不是从实际功能的角度,而是从文化、从内在价值的角度来看待大陆家族的重新活跃。笔者认为,家族活动大量涌现的事实与其作为制度复活来看待,不如作为文化复兴来理解。本文尝试从家族文化的人生意义设计入手,首先利用笔者 1994 年在广东梅州和潮州的客家人聚居区的调查资料看一看家族文化本来对老百姓(主要是农民)具有怎样的人生意义,然后结合其他同仁的研究讨论当前农村家族活动怎样表现了文化复兴的内涵。

一、传统家族制度的人生意义设计

特定的社会通过自己的文化生产出特定的需要(法兰克福学派)^①,并且同时设计满足需要的常规途径,如此,当被社会化的人

^① 欲望(desire)可能是自然的,但需要(needs)是社会文化的产物。法兰克福学派的研究进而认为,统治阶级可以通过操纵对需要的生产来控制民众,维护一定的社会制度(霍克海默、阿多尔诺 1990[1940]:133;马尔库塞 1989[1968]:6—7)。后来,法国社会学家 Jean Baudrillard 明确地归纳为,对需要的生产与满足需要的方式的有效配置是进行稳定的社会统治的方法(Baudrillard 1975:128)。此处笔者借用他们的理论,意在强调社会的稳定有赖文化秩序的奠定,而文化秩序又有赖人生意义的设计。

把社会的需要内化为自己的需要并把它作为有待满足的目标的时候,他就产生向往、追求,于是,行为的目的和价值就使他的生活有了意义。这就是特定文化对人生意义的设计。另一方面,从社会的角度来说,一种制度如果既能生产特定的需要以满足民众,又能提供适当的满足需要的方式,它才可能维持稳定的统治。汉人家族既是一种制度,也在长期的历史中形成了自己的一套文化,这就是家族特有的内在的价值观和外在的礼仪、符号,特别是形成了一套成熟的被普遍接受的对人生意义的设计。我们下面就以中国传统的家族制度来解读这种文化设计。

人的“正当”需要是由既定的社会所界定的,是文化秩序的一部分,并且通常是通过社会途径来满足的,在不同的社会有不同的途径。在传统的中国社会,这种途径则集中于家庭和家族。1994年2月,我有机会参加北京大学客家人调查组到广东梅州和潮州的客家人聚居区进行了为期一个月的社会调查^①,深切地感受到中国式的家和家族对于个人生活的重要性。

心理学家的研究证明,人的需要可以概括为大致排列成梯级的五个方面:1)生理需要(如克服饥饿),2)安全需要(对抗危险,消除恐惧),3)爱的需要(感情慰藉,摆脱孤独),4)尊重的需要(战胜自卑感和无能感),5)自我实现的需要(发挥个性),后一种需要的产生和实施有赖于前一种需要的先行满足(马斯洛,1987:162—177)。拿这个框架来套中国传统社会,其中第五个层次不甚合适,我们把它改换为中国人普遍重视的另一种需要,即终极关怀的需要(对抗死亡,超越死亡)。

在传统社会,中国人的人生意义是通过家这一社会途径而获

^① 调查组由刘锦云老师负责,由刘锦庆和姚美良两位先生赞助,并得到梅县和饶平有关部门和诸多乡亲的支持,谨致谢意!



得的。诚如许烺光所说,“对中国人来说,家庭和家族最宽泛的直接扩大,即宗族,是他人生领域的起点和终点。在这个亲族集团中,他能够得到所有他与同伴的关系方面有价值的东西:社交、安全和地位。”(许烺光,1990:243)下面就以我们所见的客家人为例,按上述调整过的需要层次逐一展开家族对于人生的意义。

中国人的生理需要原来完全是在家内获得满足的。中国式的家既是一个生活单位,也是一个生产单位。房屋、土地以及其它财产都属于全家,个人无私产。因此,个人不可能抛开家来考虑自己的物质利益。解决衣食问题一直都是中国社会头等重要的大事,丰衣足食是中国人几千年的企盼,即使是在今天也仍然是社会的首要目标。在贫富不均、贫富不定且灾祸频繁的传统社会,饥饿是永远也驱不散的威胁。虽然皇帝也有赈灾以济苍生之时,但是,实际上老百姓一般只靠亲友之间的互助来调剂,其中制度化的做法之一是家族设立义田。家族的义田有个人捐献的,有集资购置的,有利用祖产生息购置的。我们从梅州大埔县百侯镇杨氏家族在清雍正年间设立义田的宗旨和方式中可以看到家族对族人生计的关照:“昔范文正公创置义田,以贍其族人,至今称之。吾族丁口繁衍,计二千有奇,贫穷无告者,甚可怜悯。呜呼!王政不行久矣。吾族之不恤,而谁为恤之?……乃谋于族众。议停四世祖三年秋祭,每年抽出田租一百担,付贤能子孙,于昌协优二人董其事。族众欣然曰:此美举也,盍亟行之!自雍正己酉起收,俟三年后,置有田业,酌量成规,惠我鰥寡。”(见《百侯杨氏文萃·议立义田记》卷中,第72页)

家族不仅是人们的衣食之源,而且为人们提供一系列的社会保障,以满足人们的安全感。对安全感的影响既来自可见的侵害,也来自人心深处莫可名状的陌生感、不确定性。中国人过去聚族而居,形成一个亲密群体,相互照应,为进一步规范亲族关系,在村



子内外修祠堂,建寺庙,请祖先和神佛保佑自己,于是,生活有所凭借,心理有所慰藉。客家人的聚落设置特别重视针对人们的安全需要。客家人的民居呈现多种形式,如走马楼、穿堂屋、锁头屋、下山虎、五凤楼、四点金,而最为壮观复杂的当推楼寨和围龙屋,它们是最适应家族生活的民居形式。

粤东客家楼寨建筑集中在饶平县的上饶地区。据了解当地历史的专家研究,“自宋元以来,山区经常有盗匪野兽出没其间,明清时期,匪乱械斗时有发生,在这样特殊的环境中,为了保卫安全的需要,顺应山势,集氏族的人力物力倡建了土楼寨。”(邓开颂、余思伟,1994:132)这种土楼多数是圆柱体的,也有四方体、长方体或八角体的,外墙约一丈厚,用黄泥土夯成。后来有的用石灰夯成,用石板砌成,被称为灰楼、石楼。楼寨只设一个大门,门内有重门,如遇匪乱械斗,则禁闭楼门,平时安排一人专司守更,每夜按时关锁楼门,确保安全。楼内的居民通常是一个家族,遇事相当团结。该地现存最大的土楼是镇福楼,高四层,建筑面积1.13万平方米,分为60间。有的家族在楼寨之外修筑围屋,规模更为扩大,如庆阳楼,楼高三层,内分48间,三落两天井,楼外筑三圈围屋,居民达一千二百多人。一个楼寨就是一个同生死,共患难的共同体。

围龙屋是大家庭或家族的居住空间,也凝结着家族的悠久历史。围龙屋的方位必定讲究风水,一般处于坐北朝南、前低后高的地段,平面布局以子午线为中轴,左右对称,房屋结构包括“三堂、二横、一围龙”。“三堂”是指前、中、后三个厅堂:进了大门是门厅;然后是正堂中厅,为家族举行重大聚会和喜庆活动的场所;后厅叫上堂,一般为祖公厅,为供奉祖先神位并举行家族祭祀的场所。三堂的左右两边是厢房,厢房外侧是横屋,再由两边的横屋向后成半月形延伸,这部分房屋就是“围龙”。在祖公厅后面和围龙之间堆筑一面高于前面屋基的半球形斜坡,铺上石块或种上花草,俗称

“花台”。大门前都有一个宽敞的场地,俗称“晒禾坪”。再往前是一口半月形池塘,一说便于储水防火,一说用于维护风水。从它是半月形并与花台对称来看,它的价值决不限于实用。它对房屋和家族起着多重(如水火的、精神的)防护作用。围屋后面植造“风围林”,同样有维护风水的作用。

我们看到,客家民居从两个方面设置安全保障,一是建筑上的,以堡垒式的设计御敌于门外;一是精神上的,以门神、灶神、井神、祖灵以及“龙”神抵抗各种潜在的侵害。客家人供奉祖先牌位的厅堂中还安置福德(又称“龙”神)神位,如梅州城郊乐亭刘家祖公厅的祖座上层供“刘氏历代高曾祖考、妣之神位”和“刘氏七世祖考、妣之神位”;下层则供“本宅福德伯公、婆之神位”,并配有一联曰,“福与土并厚,德配地无疆”,据说这一对神是保佑一屋人畜平安的。

所谓爱的需要主要是指感情依托。中国人有一个广泛流传的说法:“金窝银窝不如自己的草窝”。这说明,中国人普遍感觉在家里最放松、最自在、最踏实。中国人在一生中所受到的关心和爱护主要来自家族。梁漱溟概括地说,中国是伦理本位的社会,在中国式的家中,“外则相和答,内则相体念,心理共鸣,神形相依以为慰……由是而家庭与宗族在中国人生上占极重要位置”(梁漱溟,1990[1937]:168—169)。

家对成员的重视自幼而然。客家人的孩子出生后,祖母把胞衣秘密埋藏在祖居地上,绝对保密。客家人无论客居何方,对以胞衣地为象征的家乡有一种无法割舍的精神联系。婴儿生下,家里四处报喜,张扬得地方上尽人皆知。第三天,家里杀鸡煮酒,款待来贺喜的家族近亲。满月这天,家里人把婴儿抱出产房,形拜祖礼,并拜见亲属长辈,他们则送红包作为见面礼。满月酒总是办得热闹隆重。父母担心孩子的安康,请先生推算孩子是否好养。如

果可能有麻烦,或者象征性地过继给本族人家,或者过继给某个神明“带乖”:父母备财帛果礼在神前祈祷,将孩子的生辰八字、姓名地址书于红纸庚贴,置于神前供桌之上,叩拜后取香灰一撮放于庚贴之中,用红纸红布层层包好,带回家中妥为收藏。以后每年都要去神前“暖福”。我们在大埔百侯的观音庙看到,过继子女给观音的契纸贴满了墙壁,颇有代表性的契纸是这样写的:右边竖写“观音大士契男(或契女)呼名”,左边竖写“壬申年×月×日吉旦”,中间大书“娘旺”或“娘玉”之类的名字。过继给观音的孩子一般呼为娘×,过继给关公的则呼为关×。在正月灯节之前,家族还要为上一年新添的男孩举行庆贺灯会。族人闹灯时敲锣打鼓,老少咸集,饮酒猜拳,以示同欢。这些活动使一个新生命的诞生具有丰富而广泛的社会意义。这个群体欢迎他,接纳他,一辈子都会关心他,爱护他。

在中国式的家里,父母对子女的爱是伟大的。我听过一个耐人寻味的客家民间故事:“一个老汉蹲在厕所里,听到有人在小声说话,‘他上辈子欠我的债已经还得差不多了。过几天,我结完婚,你变成一条蛇藏在炒米缸里,我上楼舀炒米时你咬死我,他们是会打死你的。然后我们一起去转生。’恰好老汉的儿子过几天要结婚,他担心那是自己的儿子。他赶忙和老伴商量,并做了安排。办完喜事后的一天,儿子要泡炒米吃,并坚持要自己上楼去。老太婆拦住他,老汉端一盆开水上楼,到进炒米缸。果然有一条蛇在里面被烫死了。”这个故事的内涵是,儿子不愿意继续向父母索取,可是,父母千方百计维持这种没有现世回报的关系。由于代际之间的付出与所得极不平衡,人们日常就用“上辈子该他的”、“无债不成父子,无缘不结夫妻”这种话来进行心理平衡。从根本上说,父子予取关系的这种格局是由家族文化所设计的人生意义在背后起支持作用的。



在家族圈子里,大家都是自己人,过年过节一起参与,岁岁年年相互厮守,可以排遣乃至排除陌生、冷漠和孤独这些人类情感的敌人。

客家人讲究礼貌,尤其更敬重长辈。晚辈见到父母、祖父母、伯叔,必定问候致意。如果有长者在坐,晚辈在言行举止上一定注意自然诚恳,端庄稳重。凡是逢年(春节)遇节(端午),出嫁的女儿都会给娘家送礼,如果父母、祖父母健在还要送上鸡腿和其它特制食品。

在中国人的眼里,一个人受重视、受尊重的方式莫过于青史留名。当然,青史不会留意布衣黔首,帝王将相还记不过来了。可是,家族用自己的方式满足了这个要求。族谱、墓碑和牌位都能充分发挥这方面的功能,尽管它们的作用不限于此。男孩出生后,或在满月之时,或在正月初一,家长要去族祠和族长那里报告,名曰“报丁”,他就被载入丁簿,等到二三十年一次的修谱时间,他的大名将被写入族谱。只要他不因为严重的过错而被开除族籍,族谱里永远有他的位置。成年人逝世后,他们的牌位可以供奉在家屋和族祠的厅堂上。他们的坟头要立碑,虽然不是什么丰碑,但可以使人有永垂不朽的感觉。碑面照例要铭刻谥号,我们调查的地方称为“法名”。我们所见的男名有:国崇、端毅、笃厚、史焕、刚毅、谨厚、刚直、笃诚等,女名有:勤顺、慈懿、操勤、勤操、慎持、良顺、恭顺、勤朴、勤善、柔助、纯静、勤烈、勤敏、听贞、懿俭等。人们评价一个人,最低限度也会说,“没有功劳,也有苦劳”。因此,人们用这种形式肯定一个人的一生的优点和贡献,这可以说是对人生最大的尊重。

家族保证个人在族内受尊重,还要促使家族在社会上受尊重。途径大体有两个。一是鼓励族内子弟发奋读书考功名,二是把家族历史编纂得辉煌显赫。所以像样子的家族都设有学田,都有尽



力帮助子侄读书的观念。客家人在海内外人才辈出,与此大有关系。无论我们拜读哪一部族谱,我们毫无例外地会肃然起敬。一般族谱引以自豪的有两大历史因素,一谓该族是正统的炎黄子孙,历史悠久,一谓该族不乏建功立业、饱读诗书之人。我手上有三部客家族谱。梅县约亭村《刘氏族谱·序词》说,“溯我刘氏,系出炎黄,中原华胄,两汉帝王”。《梅州姚氏族谱·谱序》说,“吾姚氏始自舜帝,历载四千,繁衍百三十余世,源远流长”;“吾姚氏,辗转递迁于海内者,(家谱)世次相承,派系井井,封土官爵,载录悉备”。大埔县百侯《杨氏溯源谱》说,杨氏为周成王同母弟唐叔虞之后,名人辈出,科甲联绵……可以说,几乎每一个人都能从家族历史里找到光荣和信心。除了历代系表之外,客家人的家谱与通行的家谱一样,“还祥载着祖先在文学、艺术、军功、政界诸领域中的经历和业绩,并还有对祖先的诸如仁爱、美德之类的个人性格的称赞”(许烺光 1990[1963]:76)。

除上述四个层次的需要之外,人活着还有一个更深层的问题:如何在精神上超越死亡恐惧。人是什么?有哲学家说,人是知道人固有一死的动物。人知道自己有一死,才促使自己好好活。也可以说,人好好活,是为了迎接那一死。

按照中国家族文化的设计,人死亡以后,他与这个世界仍然保持着起码三种活生生的联系。其一,他的血脉还生生不已。族众都相信,自己身上的血源于炎黄或其他什么祖先,已经流淌了数千年,并将通过自己传给子孙,永无止境。其二,他转化成象征体留存在这个世界。族谱里有他的位置,墓地里有他的名字,祠堂里供着他的牌位。总之,他没有从家族圈子里消失。其三,他将通过祭祀仪式周期性地和子侄族众欢聚一堂。中国人事死如事生,逢年过节,要敬给先人好吃好喝;家有大事,要向先人禀报。子孙的事,先人该管的就管着,爱管的就管着。相信阴功祖德和祖坟风水的

人还是多。一个用这套观念使自己成熟起来的人,对死亡的困扰庶几能够释怀;在寿终正寝的时候,会感到坦然而安宁。除了对待横暴而死的人之外,中国人总要把丧事办成白喜事。这一文化设计化解了中国人的终极关怀,安慰过亿万生灵,确实有其高明之处。

中国的家族是外婚制的父系继嗣体系,妇女处于特殊的不平等地位。一般是妻以夫荣,母以子贵,妇女自己没有机会到社会上博取荣华富贵。可是,妇女(尤其是客家妇女)对社会的贡献比男子有过之而无不及。客家妇女的能干勤劳无与伦比。一般用“男耕女织”来指中国传统社会的男女分工,客家人则不然,流行的是“女耕女织”。客家人的分工大致是这样:妇女负责家庭的基本生活,男人追求家族的高级目标,即功名富贵。家务和田间劳动是妇女的事,男子或者读书考功名,参与国家事务(原来是当官,现在是当兵当干部),或者外出经商挣钱。妇女忙吃忙穿,没有男人也能在家里过日子。可是,对客家人来说,没有荣誉不算好日子。因此,即使从精神上说,男人也是不可少的。

客家妇女的千辛万苦是等待男子成功的代价,在几百年里,客家男子的成就是有目共睹的,她们中间的许多人的希望没有落空。男人光宗耀祖的乡土标准是能否回乡大兴土木:为自家建筑房屋,或为社区修桥铺路等等。我们在客家地区到处看见以母亲的名字命名的道路和桥梁,梅州城郊约亭村还专门修建了“母亲堂”。客家人尤其重视家族^①,尤其重视荣誉,他们无论男女都为此做出了艰苦的努力。值得庆幸的是,他们中的许多人也因此获得了回报。

^① 客家人尤其重视家族,这既为客家人自己所标榜,也为学者们的研究所证明(如庄英章 1994:107),也是我们的深切感受。



二、对当前大陆家族活动的一种理解：文化的复兴

汉人家族组织在过去的近百年里历经挫折,其中主要原因是合理性、合法性、普遍性、整体性的问题。家族组织是中华帝国的有机组成部分,因为它基本上与作为国家意识形态的儒教是一致的,所以它的存在具有充分的社会合理性。与此相应的是,它被视为帝国政权的乡土基础,因此具有存在的合法性。它对人生需要和人生意义的设计能够成为全社会的预期,所以它能够普遍行之于世。但是,随着帝国时代和儒教意识形态的终结,随着现代语境逐渐在国内形成,随着现代民族国家的建立和巩固,家族组织原来不成问题的问题都成了难以克服的问题。

“新文化”运动打倒“孔家店”,打倒“吃人的礼教”的思想潮流动摇了家族组织的合理性的思想基础。现代学校的建立、现代教育的逐渐普及使以祠堂为标志的家族文化在人们心中的分量不断减轻。在中国大陆,50年代和60年代国家建立了以集体主义、社会主义和无产阶级觉悟为口号的新意识形态,一切与家族组织有关的东西在公共场合都变得声名狼藉——这是合理性丧失的极端表现。与丧失合理性的过程大致呼应的是,家族组织在土地改革、合作化、公社化、文化大革命等运动中先后失去了所有基本的组织要素,如族田、祖坟、祠堂、族谱等,家族的组织也被社队所取代,族规也让位于国家法律和社队制度(王铭铭,1995:108—111)。当合理性和合法性都不存在的时候,家族作为制度的整体性和普遍性也就不可能存在。不过,也有研究表明,在社会主义革命时期,家族制度的一些因素、特征仍以变形的方式保留下来(王崧兴,1991:10—11)。但是,那毕竟只是一些因素。

当国家消灭家族制度的时候,国家通过新的社队集体组织,不断生产社会需要和人生意义的新内容。我们仍然按照五个层次的需要来叙述。第一,生产队给每个人分配“口粮”,在最低限度都不能满足的情况下,则由国家提供“返销粮”,加上国家限量供应的布匹(通过票证),基本上能够保证最低的生存需要(只有少数年份例外)。国家调动一切媒介对这个层次的需要进行大量的持久的文化生产,其原则是“艰苦朴素,勤俭节约”,并有一些很实际的口号,如(穿衣)“新三年,旧三年,缝缝补补又三年”。任何“炫耀性”的消费都有可能被贴上“小资产阶级作风”或“修正主义苗头”的危险标签。即使是非常简单的衣食需要,社会也赋予了丰富的思想意义。

第二,由于“全能性”的国家推行严格的社会管制并通过社队提供医疗和其他福利的保障,大多数人能够满足安全需要(当然这是以许多人因为历史和政治原因生活在危险和恐惧之中为代价的)。

第三,从制度设计来说,社员都是集体中的一员,大家在生产队中集体劳动,拥有共同的利益,互相关心,这些都有利于满足爱的需要。当然,无论当时还是现在,人们对实际效果的评价是有很大差别的。

第四,社队的成员具有高度的同质性,差异很小,国家在此基础上建立了荣辱、高低的序列,即地主、富农、中农、贫农的阶级序列;设置了一系列获得尊重的可能性,如入党、入团、成为军属和烈属、成为劳动模范、先进人物和各种积极分子。烫金的奖状和写在红纸上的表扬是队部和许多农民家中的一道景观,一个普通的人因此而获得荣誉。那个时代充满了精神鼓励的方式和符号。

第五,社会主义的集体主义不谈自我实现,马克思主义的唯物主义不讲终极关怀,因此,我们难以在人民公社的设计里找到这个层次的需要(也许真诚地为共产主义而奋斗的理想可以属于这个

层次)。在那个时代,国家在文化领域不生产自我实现的需要,不产生终极关怀的需要,那些因为历史原因或偶然原因而怀有这类需要的人,只能或者压抑或者用秘密的方式满足它们。

国家就这样依靠人民公社生产了一系列新的社会需要,并界定了相应的实现需要的途径,由此完成了对个人而言的人生意义设计。可是,到70年代末、80年代初,公社体制的弊端积重难返,终致解体(凌志军,1996,张乐天,1998)。农民又开始以家庭为单位对自己的生产和生活各负其责,社会开始贫富分化,合作医疗也解体了。作为公社体制产物的那一套价值观、需要及其实现方式的体现也就逐渐被人们淡忘乃至放弃。家族活动在这种情况下又冒出来,并在许多地方流行起来。

大陆的例子只是极端一点而已,其实,汉人家族组织无论在海内外都经历着现代化的影响,并因此产生各方面的变化(李亦园1992(1985):241—272)。在讨论家族组织及其因素对环境的调适和生命力的时候,吴燕和特别提出把原因归于文化价值的传承和慎终追远、纪念祖先的观念以及族群认同对许多人的社会化(吴燕和1986:140)。钱杭的研究也特别侧重从精神价值、文化价值、心理功能来理解近些年的大陆家族活动(钱杭1993)。这类观点和思路对我们从文化价值和人生意义的设计来看待大陆家族文化的复兴是很有启发的。

除了对大陆家族活动的重新涌现的实际功能进行考察之外,我们更有必要从价值和意义的层面进行分析。Alvin Toffler认为,社会急速变迁造成的最大社会危机是使人们心中失去了“共识”、“秩序”与“意义”,李亦园曾经以此为出发点讨论现代处境中的伦理建设的传统资源问题(李亦园,1992(1986):273)。大陆当前的家族活动同样具有社会剧变的背景,这一巨变无疑造成了人们的心理震荡,引起了文化失序和意义危机。这种现象从另外一

个方面来说则是农村精神文明建设的滑坡(余红等,1995:136)。因此,家族文化的复兴也就有了一个历史机遇。

随着公社时代的结束,农民群众的需要及其满足方式的整体结构出现了严重的问题。第一,在生理需要方面,由于自主经营提高了效益,农户普遍地逐渐解决了温饱问题。国家与社会在需要的这个层次(也仅限于这个层次)是一致的。第二,由于小农经济对自然的、市场的和政策的波动只具有脆弱的承受力,也没有国家的福利保障,所以农民的安全需要是最强烈的,但满足感是最低的。第三,生产集体解散了,集体活动就难以开展了,农民必须寻找另外的制度安排解决情感慰藉的问题。第四,国家设立的各种精神鼓励此时或者停止了(如劳动竞赛),或者难以引起农民的重视了(如“五好家庭”、“双文明户”)。更糟的是,电视的普及以及农民的季节性流动使农民强烈地感觉到“农民”身份就是低人一等的标志。第五,是否培育农民对自我实现的需要,即使是在公社时期,国家也是不甚明确,不予重视的,现在更是无所作为。另一方面,随着国家对民间传统的终极关怀的需要由否定和压制改为放任,终极关怀又成为农民重视的问题。概括地说,由于当前的社会改革把目标定为解决温饱问题,没有按照需要的多层次性进行有效的文化设计,所以除了第一层次以外,其他四个层次的人生需要都留下了巨大的空白和突出的问题。这四个层次的严重缺憾归结在一起就构成人生意义的危机。

社会所缺乏的对需要及其满足方式的文化设计正是家族组织原来提供的,所以人们在政治气候允许的情况下努力把它们恢复起来,试图填补这个空白,使生活再度焕发出意义。在生理需要以“温饱”标准基本得到满足之后,农民重新结成家族,所要达到的目标是多样的,并且在不同的年份、不同的乡村有不同的表现(钱杭、谢维扬,1995:267—302;肖唐镖、幸珍宁,1997)。但是,其中一些

目标已经证明是失败的。从目前来看,唯有在对人生意义设计的恢复上取得了较大的正面效益。农民自愿组织家族团体,对于一些人来说,总算有了自己的组织,所以能够获得一定的安全感,并产生自觉的群体认同,获得一定的感情慰藉。这就在一定程度上满足了第二和第三层次的需要。重修族谱、以家族的名义在社区举行民间艺术表演(有时甚至称得上是示威),确实有赢得他人重视和尊重的效果。祠堂的恢复,祭祖仪式的重演以及丧葬仪式的隆重安排,都能够服务于参与者对终极关怀的需要。

农村社会的意义危机是家族文化的一次历史机遇,家族活动由此创设了一种新的公共空间。当公社解体的时候,村又变成自治的单位,国家原来的一些制度安排随之撤出,它们所界定的公共空间也就消失了。农村里都是分散的、单干的农户,在阶级成分被取消的情况下,相互之间没有制度上和文化上的差别,就像由一个“私人领域”构成的平面社会。当家族的名义再次被抬出来的时候,农民又有了一种群体意识,又有了一些公共活动,一种公共空间就产生了。人与人之间的关系被建构为有序的结构(系谱关系),个人有了被群体承认的表现场所,荣誉有了被源源生产出来的机制。家族活动由此开始推动农村的社会文化秩序的重新建立。有了这个空间,预设个人的人生意义的文化就有了社会依托。在城里人看来,农村是扁平的,清一色的。但是,农民自己在内部的感受是,它已经是立体的空间。这是一个文化的空间,一个由家族符号和仪式建构的空间,农民在其中再次发现了自己的人生意义。

家族活动复出的条件,除了挽救意义危机的内在逻辑,还有外在的整个国家文化环境的相对宽松。从70年代末以来,国家的文化格局逐渐从单一整合型向多元并存型转变(高丙中,1997:258)。党政部门一直在宣传社会主义文化,一些知识分子不遗余力地在

弘扬传统文化,一些地方政府在保护、扶持地方文化(如地方文物、民间文艺),外来文化一波一波地流行,宗教文化也已经合法化。在这样一个环境里,虽然家族文化不具备公认的合理性,但是,它的复兴在宏观上没有太大的政治障碍。更何况家族文化的一些要素毕竟与传统文化(如历史内容、伦理道德)、地方文化(如地方人文传统、花会表演)、宗教文化(如信仰及其仪式)联系得上,尽管知识分子、地方政府、宗教人士并不一定公开为它辩护。如前所述,尽管家族制度早已经失去了合理性,但是,家族制度的一些方面,尤其是文化方面,由于其中包含着农民认可的人生意义设计,由于这样一种相对宽松的文化形势,现在在民间具有相当大的合理性^①。当前一个较普遍的规律是,一种文化活动只要具有一定的民间合理性,就能够开展起来。大陆各地的民间文化已经具有浓厚的市民社会色彩,基本上成为了群体自治的领域。国家从地方上的、民间的文化事务中脱手了,但控制正式组织的法律手段加强了^②。因此,家族活动在现阶段难以超出仪式性的文化范围而成为正式组织和功能实体^③。从目前的情况来看,各地家族活动对实际功能的追求只处于次要的地位,而少数家族建立功能实体的

① 钱杭等人的调查发现,少数家族活动的组织者看得比较远,充分认识到家族的时代局限性和国家的权威,不甘心家族活动的民间合理性,正在探索让家族活动从政府那里赢得合理性和合法性的方式。他们已经采取的方式有:把家族活动包装为社区公益活动,向国家正统意识形态靠拢。研究者把这些表现称为传统宗族的现代转型(钱杭、谢维扬 1995)。

② 换句话说,民众可以持有与国家意识形态不同乃至相反的价值观,但是不可以向国家法律挑战。农民在恢复家族活动的时候,可以进行续族谱、修祠堂、祭祖先、舞族龙等文化活动,但一旦组织族众争坟山、闹命案,为首者通常难免进监狱(例子见钱杭、谢维扬 1995:282,294)。

③ 王铭铭研究的福建个案说明,家族活动主要是仪式的操演,但也有家庭之间互助的背景,并带来一些实际的功能,如维持通婚的区域网络(王铭铭 1995:173)。

努力则遭受了国家机器的打击。

经历社会改革后的个体家庭在现代经济、政治、文化上的局限性使家庭本身就有向外延伸、扩大的动力,家族是农民熟悉的组织方式,在形势出现弹性的时候,就又一次被农民推出来了。家族活动当前在大陆各地的涌现或活跃,从其普遍性来说不是功能实体的恢复,不是制度的恢复,因此,以实际的社会功能论其利弊得失具有极大的局限性^①。所以我们说,除了少数例外情况,家族活动的恢复基本上是文化性的,而非制度性的,也就是说,活动所恢复的主要是家族符号和仪式的体系,而非功能实体。

参 考 文 献

陈序经,1934,《中国文化的出路》,商务印书馆。

陈永平、李伟莎,1991,《宗族势力:当前农村社区生活中一股潜在的破坏力量》,《社会学研究》1991年5期,第31—36页。

邓开颂、余思伟,1994,《客家人在饶平》,广东饶平客属海外联谊会。

费孝通,1985[1947],《乡土中国》,上海观察社1947年,三联书店1985年重印。

冯尔康等,1994,《中国宗族社会》,浙江人民出版社。

高丙中,1997,《变革中的冲突与交融:中国文化发展的问题与路向》,刘世定、丁元竹主编《走向21世纪的中国社会问题》,四川人民出版社,第211—

^① 各种功能评价因作者的立场和所凭借的资料的不同而不同甚至相互矛盾。例如:关于治安,有的说,家族活动维护了地方秩序,缓解了社会问题;有的说,家族活动破坏了地方秩序,制造着社会问题。关于地方行政,有的说,在有家族组织的地方,家族配合行政,工作变得好做了;有的说法恰恰相反。关于乡镇企业,有的说,家族是乡镇企业的社会资源;有的说,家族干扰了乡镇企业的发展。这说明这些实际功能都不是当前的家族活动所固有的,这些情况的发生另有别的主要原因,家族的影响只是偶然的、情境性的。

264 页。

霍克海默、阿多尔诺,1990[1940],《启蒙辩证法》,重庆出版社。

李亦园,1992[1985],《台湾汉人家族的传统与现代化适应》,1985 年第二届现代化与中国文化研讨会论文,《文化的图像》(上),台北:允晨文化,1992 年,第 241—272 页。

李亦园,1992[1986],《现代伦理的传统基础》,原载《中华文化复兴月刊》1986 年 1 期,载《文化的图像》(上),台北:允晨文化,1992 年,第 273—290 页。

梁漱溟,1990[1937],《乡村建设理论》(一名《中国民族之前途》),山东邹平乡村书店 1937 年出版,收入《梁漱溟全集》第三卷,山东人民出版社 1990 年。

凌志军,1996,《历史不再徘徊:人民公社在中国的兴起和失败》,人民出版社。

马尔库塞,1989[1968],《单向度的人》,上海译文出版社。

马斯洛,1987,《人的潜能和价值》,华夏出版社。

钱杭,1993,《现代化与汉人宗族问题》,《上海社会科学院学术季刊》1993 年 3 期,第 148—156 页。

钱杭、谢维扬,1995,《传统与转型:江西泰和农村宗族形态》,上海社会科学院出版社。

芮逸夫,1969,《中国家制的演变》,《中华民族及其文化论稿》,台湾艺文印书馆。

唐军,1996,《当代中国农村家族复兴的背景》,《社会学研究》1996 年 2 期,第 24—28 页。

王铭铭,1995,《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》,天津人民出版社。

王崧兴,1986,《论汉人社会的家户与家族》,台北:《中央研究院民族学研究所集刊》第 59 期,第 123—130 页。

王崧兴,1991,《中国人的“家”制度与现代化》,乔健主编《中国家庭及其变迁》,香港中文大学社会科学院暨香港亚太研究所 1991 年出版,第 9—14 页。

吴燕和,1986,《中国宗族之发展与其仪式兴衰的条件》,台北:《中央研究院民族学研究所集刊》第 59 期,第 131—142 页。

肖唐镖、幸珍宁,1997,《江西农村宗族情况考察》,《社会学研究》第 4 期,第

81—89 页。

谢继昌,1981,《中国家族的定义》,李亦园、乔健合编《中国的民族、社会与文化》,食货出版社,第 57—66 页。

许烺光,1990[1963 英文版],《宗族·种姓·俱乐部》,华夏出版社。

杨雅彬,1993,《中国家族制度的演变》,《社会科学战线》1993 年 4 期,第 142—146 页。

余红、何玉长、周良沱、陈翠玲,1995,《当代农村五大社会问题》,江西人民出版社。

张乐天,1998,《告别理想:人民公社制度研究》,上海:东方出版中心。

郑振满,1992,《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社。

庄英章,1994,《家族与婚姻:台湾北部两个闽客村落之研究》,台北:中央研究院民族学研究所。

Baudrillard, Jean, 1975, *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos.

