

现代化与汉人宗族问题

钱 杭

提要：按照一般的社会学和政治学理论，宗族作为一种特殊的血缘组织，因其结构与功能的偏窄性，与社会的现代化目标很难相容。但实际上，宗族的组织形式和内在机制，可以通过自我调整，逐步与社会的现代化进程相契合。汉人宗族的本体性意义与现代生活概念，并不是格格不入的。汉人宗族真正合理的前景，应该是逐渐自愿地消除其残余的强制性，在保持自己的本体性需求的同时，将其功能目标尽可能充分地纳入与社会公共生活准则相适应的轨道中。

一、现代化过程中的宗族

宗族作为一种具有深厚历史根源的文化现象，在社会的现代化过程中，受到来自各个方面的猛烈冲击。有学者认为，如果说宗族文化以前曾具有存在的充足理由，那么现在，它的存在背景已发生了根本的变化。因为“生产水平前所未有的增长了，资源总量前所未有的扩大了，自然屏障前所未有的突破了，社会调控前所未有的强化了，文化因子前所未有的更新了，生育制度前所未有的变化了”^①。由于这六个显而易见的深刻变化，宗族正处于严重的困境中。

不但农村中的宗族面临困境，甚至连农村和农民本身也将在现代化的洪流中面临逐渐消亡、转型的前景。在技术发达的现代社会中，城市与乡村文化的鸿沟正在迅速缩小。这是一个根本的转折，影响到社会生活的全部结构和性质。研究农村问题的人类学家，给我们描绘了一幅并不令人神往的图景：

农民们被卷入世界市场经济与现代国家的政治轨道之中，正在丧失其半自主的地位。……农夫的桃花源被卡车与飞机碾得粉碎，他们的视野开阔了，教育则使他们陷于更痛苦的失望之中。由于大众传播，他们的文化也接近了全民的文化。……城市已扩展到乡村，而乡民也进入城市。在货币经济中受到付薪劳动的诱惑，不发达国家中农村的高出生率，以及农场的合并与机械化，所有这些合在一起，使农民离开不能再养育他们的土地而涌入城市。^②

^① 王沪宁：《当代中国村落家族文化：对中国社会现代化的二项探索》，上海人民出版社 1991 年版，第 214 页。

^② 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，王卓君等译，商务印书馆 1991 年版，第 259 页。

马克思和恩格斯在一百多年以前也已经指出过工业化是一股所向披靡、不可阻挡的历史潮流：

在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的现金交易，就再也没有任何别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。^①

由此完全可以推论，传统宗族生存所需要的相对封闭的外部环境，自给自足的产品经济，和一定数量的稳定的人口资源，将在工业化和商品化的强大冲击下逐步分离、瓦解。与此相应，宗族的内部机制也面临深重危机。在全国范围内，

血缘关系的社会意义已经基本消失，不再构成决定人们社会地位的正式依据，以社会关系为依据的新的地位系统已经形成，……按血缘等级划分的社会等级已不再成为正式的体制，人们的社会地位由社会体制和法律赋予，明显的不可逾越的等级制度已经打破，血缘等级成为某种潜在的因素，时而有作用，时而没有作用；社会的法律规范和政治规范坚定地渗入到村落家族共同体内，传统的礼俗在大多数场合降低到次要的地位，法理的因素在乡村生活中明显上升……。^②

据此看来，宗族文化正处于内忧外困的全面窘境中，其消亡只是一个时间问题。既然如此，我们怎样评价近年来在中国大地上如雨后春笋般涌现（或曰再生、重建）的各种类型的宗族组织？

人们的解释不外乎以下三种。

第一，由于社会资源总量的限制，使社会调控形式的有效程度只能维持在目前的水平上。换言之，社会体制目前还不可能担负起农村的所有功能，因此，宗族作为一种功能团体就“有机可乘”。

第二，人民公社制度解体以后，农村基层组织趋于弱化。既然原有的“集体”已经不能成为农民日常依靠或心理依靠的对象，他们自然就转向了宗族组织。

第三，由于基层秩序的某种程度的失范，违背社会规范和秩序的观象就处于放任状态，于是，原本应取缔的“封建宗族势力”就利用这一机会放肆地发展起来。

^① 马克思、恩格斯：《共产党宣言》。

^② 王沪宁：《当代中国村落家族文化：对中国社会现代化的二项探索》，上海人民出版社 1991 年版，第 212 页。

以上三种解释虽然可以说明一部分事实，但在思想方法上却存在着一些值得注意的问题。

第一种解释似是而非。无论社会资源总量增加到什么程度，无论社会调控形式有效到什么程度，都不可能成为最终否定宗族存在的理由，因为这根本上就是两个性质的问题。如果就中国大陆目前的经济发展水平而言，上述解释还有某种或然性的话，那它完全不能解释为什么在海外汉人社会中，宗族仍然会成为一种重要的组织形式。比如在经济发达的新加坡 253 万居民中，华人占 76.8%，总数达 192 万，其余为马来和印度裔居民。但只有华裔居民才在本民族之内，另行再分出宗族组织。据上世纪 80 年代的统计，新加坡汉人有 224 个姓氏，其中的 96 个姓氏，拥有经正式登记成为合法社团的宗族组织共 173 个，占汉人姓氏总数的 42%。新加坡汉人中，只有 5% 人口所属的姓氏没有宗族组织，而另外 95% 的汉人均属于某一宗族。一些著名大姓拥有的宗族组织还远远不止一个，如雄居榜首的陈、林、黄三大姓，分别拥有 22、18、16 个宗族组织^①。近年来这个数字又有大幅度增长。新加坡汉人对宗族组织如此热衷，显然是不能用社会资源总量的高低与否和社会调控形式的有效与否来解释清楚的。这种理论的不适当性，随着中国大陆经济的高速、持续的发展和社会的变化，已完全显现出来。

第三种解释是将宗族视为应该取缔而目前暂时未能（或无暇）取缔的一个非正常存在物。理由是传统的宗族组织作为一种带有强制性内控力的血缘群团，无论是价值标准，还是组织形式，都和社会主义现代化所要达到的目标不相符合，也就是说，传统宗族在本质上是与现存社会体制、社会规范相对立的。对宗族基本性质的这种判断当然不无道理，尤其是当一些宗族在其运作过程中表现出某种负面功能时，确实令人感到传统宗族中的某些机制具有严重的缺陷。不过，承认这一点并不意味着我们应该将这一批评性结论普遍化。在当代中国农村中，事实上已出现了一些与“传统”宗族很不相同的宗族类型；这些宗族与传统宗族之间，已发生了一些具有结构性意义的系统的差别。虽然我们一时还无法指出属于这种“新类型”的宗族现在确切的存在规模，但仅从目前已经获得的证据来看，就足以使我们对这个问题的前景有了新的估计。

应该认真考虑的是第二种解释，因为这一解释涉及到人们常常会忽视的一个

^① 《新加坡全国社团大观（1982~1983）》，文献出版公司 1984 年版，第 16~17 页。

重要的心理基础问题，也就是说，农民对宗族的热衷是在寻求一种心理的“依靠”。当然，这一解释包含着以下暗示，即，如果集体力量没有削弱，农民就不会热衷于宗族。这个暗示很可能导致一些不恰当的结论。汉人，特别是中国农民，对宗族有一种“本体性”的需求——历史感、归属感、道德感、责任感，集体力量是可以转移或压抑这种需求的，但却不能取代或取消这种需求。这种需求可以和某些功能相连，也可以不相连，它本质上是一种文化的和心理的满足。而且它也可以是超时代、跨地域的，只要它没有在起码的层次上得到满足，那无论是否有强大的集体力量，都不能阻止人们去寻求能够最大限度满足这些需求的组织形式。古代的汉人如此，现代的汉人也如此；大陆的汉人如此，海外的汉人也如此。若要研究“民族性”，这显然是一个很好的例证。

不少学者偏重于从功能性角度来看待汉人的宗族活动，以致有意无意地轻视了汉人宗族活动的象征意义，以及体现在这些活动中的种种本体性需求，因而只能不无困惑地发现，“一些纯礼仪式的（宗族）活动本身也在传播和强化着非这类礼仪所需要的观念和传统，实际上神使鬼差地强化了村落家族文化”^①。由礼仪活动“传播和强化”的“观念和传统”，是否为“这类利益所需要”本应由当事人说了算，局外人若不虚心倾听，就一定会以为村落家族文化之被“强化”，是“神使鬼差”使然。只要真正进入过农民的生活，就不难了解到，除了特有的集体参与性质和使参与者直接感受其象征意义以外，宗族礼仪主要是向农民提供了一种能使他们深层的本体性需求得到充分满足或部分满足的方式及途径。这不能靠欺骗，也不必靠欺骗。人生经验已经在全新的水平上提请人们注意下面这样一个严重的问题：当标志个人身份的许多传统尺度被无可奈何地抹去的同时，如何尽量保持每一个人的自我认同和他的历史性、归属感，具有极其重要的意义。从表面上看，个人的逐步独立、外在限制的日益松弛，一般说来似乎会有利于强化每个人积极的个性——社会的现代化目标中一定会有这样的内容。但事实却并非如此简单。盘根错节的传统的亲属网络松弛瓦解，参加各种礼仪活动的兴趣缓慢消退，小的经济体为大的联合企业所吞并，以及越来越隐姓埋名的城市生活，这一切看似个性的增强，其实是孤独的深化。随着各种传统社会关系的离解与淡化，人们

^① 王沪宁：《当代中国村落家族文化：对中国社会现代化的二项探索》，上海人民出版社 1991 年版，第 233 页。

也会逐渐地失去自身的确定性。M·韦伯曾经预见到，在工业化的浪潮中，人们会日益疏远他们自己的劳动和伙伴，他们的自身同一性会失去传统的坚实的源泉，人们将成为他们所不理解的社会里与千百万其他等同的成员没有区别无足轻重的一分子。在这种非个性化的文化中，个人如同社会中漂荡的浮萍，既没有强烈的恨，也没有强烈的爱；他们对自己正从事的活动的意义不感兴趣，也难以探究其意义。人们在个人的自恋中转向自身。工业化中的人们早就与劳动的产品相分离，现在，他又日益与他的伙伴，与他自身相分离。这就是将来的轮廓，虽尚未全面到来，但它的初潮早已漫过了地平线^①。

这一切足以使我们震惊，同时，也令人感慨万分。汉人的宗族之所以时够在波涛汹涌的现代化浪潮中生存下来，并且在一个可预见的将来还会取得相当大的发展，就因为它关注的主题，正是这个时代所失落的关于人类的本体意义之一：

我是谁？

我从哪里来？

我的根？^②

二、宗族的现代化过程

汉人的宗族经历了数千年的风风雨雨，通过一次次转型，成功地沿续了下来，但是否还能在以工商业文明为物质基础、以民主自由的人文精神为价值取向的现代化过程中沿续下去？

任何一种文化规范体系要获得持续生存和发展的机会，需要具有不断自我调整、以适应外在的自然环境和社会环境的能力。文化变迁的方式大抵有两种，即创新和传播，而两者中最主要的是创新。一种文化是否能在新的环境中生存，就要看这种文化是否具有创新的可能，是否已经在创新。创新并不是断然地否定已有的所有形式和内容，创新是一种扬弃。它通过对原有范型的审查，使认知主体在原范型的基础上获得新的体验，从而使原范型在新的环境下得以延续；而且，如果有可能的话，它还要力图寻求或创造一种新的认知系统，从而脱离旧范型的框架（此谓之“转型”），使文化形态呈现出崭新的面貌。因此，宗族有无可能实

^① 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，王卓君等译，商务印书馆1991年版，第260页。

^② 《丑氏嗣裔录》封面题语，1992年5月油印本。此项资料由徐洪新、费成康先生收集并借阅，谨致谢意。

现现代化的关键，就是要看它是否具有内在的创新机制。

一种观点认为，汉人宗族本身不可能具有与现代化相协调的创新机制。因为宗族文化的终极意义表现为建立一套等级性的秩序，而这套秩序与社会现代化所要求的秩序在原则上是截然不同的。如果现存社会体制对宗簇秩序不能加以有效调控，就有可能成为社会秩序的破坏力量，并对社会体制本身构成挑战。在这种情况下，“在村落家族共同体无比众多的中国，数不胜数的小秩序，村落家族共同体的秩序，就会蚕食大秩序”^①。但实际上，不仅在历史上宗族秩序从来没有“蚕食”过社会的“大秩序”，就是今后也不会发生这种事。在与社会体制的宏观关系上，宗族秩序从来就只是一个具有严格身份规定的、范围清晰的“小秩序”，出此范围，“秩序”的前提即告消除，因此绝不可能成为社会“大秩序”本身。而在微观上，也就是在宗族秩序和宗族的本体性目标之间，情况也是如此。宗族最能令汉人感到充足和满意的“本体性”意义，首先是可证明的血缘性，其次是可追溯的系谱性；再次是不可知的先验性；最后，是可探求、可体验的历史性。汉人与宗族之间那不解之缘的真正纽带，就是从这些本体性意义中派生出来的历史感、归属感、道德感和责任感，这四种心理需求也就成为汉人宗族存在的根本理由。宗族成员懂得怎样才能深刻地、适时地表现本身的历史感和归属感，并且这些感情的实现又总是争取与社会的总体要求自觉地相适应。我们当然可以去批评这些感情所要去适应的“总体要求”的可能过时，但我们绝无理由因此而抹煞体现在其间的对历史性和适时性的自觉追求。宗族成员对自身历史感、归属感，道德感和责任感的自觉追求，构成了汉人宗族内在创新的动力，这是它不会与现存社会体制发生根本冲突的基本保证。

研究表明，在当代中国大陆现存社会制度下，社会主义的意识形态内容，完全可以用一种恰当的方式介入对宗族观念的更新与改造过程中。农民不仅不反对这一点，而且出于对宗族本体意义的信仰，他们一般也不会将这两者对立地看待。他们要求的，只是将对宗族传统的尊重纳入按社会主义准则要求的整个生活方式中。这可能将导致一种具有深远意义的对传统规范的创新。

以下，让我们通过中国中南部农村中的一个典型实例，考察一下当代汉人宗

^① 王沪宁：《当代中国村落家族文化：对中国社会现代化的二项探索》，上海人民出版社 1991 年版，第 262 页。

族正经历着的现代化过程。

距H县城西南29公里处有一I镇，下辖226个自然村，人口超千人的大型村落较多。居民以毛、胡、陈姓为主。其中最著名的是土口庄传村的毛氏宗族。近年来，毛氏宗族发起了一场规模浩大的修复新村毛氏总祠“太景堂”的活动。这场大规模的活动，显示了宗族组织复兴的某种趋势。现存毛氏总祠建于明代嘉靖年间，全名为“毛氏‘侍中第’大宗祠”，因年久失修，已经颓败破漏。近年来又连续遭受两次龙卷风侵袭，大有随时倒塌之虞。为此，新村组织了一个在名义上企图回避宗族色彩的“H县土口庄古代建筑危房维修筹备小组”（简称“修复太景堂筹备小组”），主持筹办祠堂维修事宜。小组成立后，于当年8月发出一份关于修复总祠的倡议书。倡议书用红纸红字铅印，内容十分重要，并显示出很多与众不同的地方。比如倡议书第五点称，新村“历代有陈、萧、刘、康等姓，世代关系亲密，公益享受，不分彼此，故恳请外姓一如既往，支援赞助，为修复这一古代文明建筑共同出力”；第六点所列举的筹备小组名单中又有陈、萧两个外姓人。这两点使得这一次宗族活动的性质多少发生了一些变化。因为请外姓资助和直接参与本宗族总祠的修复活动，至少在一定程度上使这次活动超出了单纯宗族性的范围。这同建国以来毛氏总祠太景堂在事实上已经成为新村各姓的共同财产有关，同时也反映了当地群众对于宗族关系认识上的某种有趣的新因素。

在新村，笔者见到并采访了宗族最主要的几位召集人，参观了著名的毛氏总祠太景堂，详细了解了修复活动的种种细节，抄录和得到了一批珍贵的文件。其中最为难得的，是由修复太景堂筹备小组自编自印的油印小报《太景简讯》。从各期发表的文章、解答的疑问、摘编的来信来看，修复总祠的目的和恢复后总祠的效益（也就是捐资者有何利益）问题，一直是决定捐资成功与否的两个重要因素。为此，《简讯》第三期发表了经编辑部集体讨论后定稿的长篇文章：《浅谈修复太景堂的目的——兼论毛氏对太景堂的使用权及使用效益》，系统地回答了上述问题。编辑部为此文加了编者按，指出：“本文为讨论稿，目的起抛砖引玉的作用。看后望族人就文中涉及的问题，多提出设想的探讨意见，集思广益，使修改后对制订《有关太景堂使用管理细则》起到奠基的作用，共襄大业的完成。”一个农村的宗族组织，竟如此郑重处理自己的事务，确实使人对中国农民（以及他们中的知识分子）的相当成熟的自我管理能力产生极其深刻的印象。以下是对该文的详

细摘要：

……太景堂规模宏伟，历史悠久。目前因年久失修，特别是近十年来更遭两次龙卷风的侵袭，断垣残壁，破损不堪，有毁为平地的危险。故集资数万，予以修葺。保存古代文明建筑，这固然是修复太景堂的目的之一。然而修复后的太景堂，如何取得更大的经济效益，让族人充分享有使用权，这也是极其重要的目的。下面谈谈我们对这方面的设想。

首先，创立“农民之家”。自从农业联产承包以来，农民讲科学、学科学、用科学，蔚然成风。修复后的叙枪堂，正好结合农业生产的需要和可能，创立一所农民之家，为农业生产雪中送炭，为农业服务获得令人欢迎的效益。具体措施是：

一设“太景堂副业科技夜校”。……

二设“太景幼儿园班”或“托儿所”。……

三设“太景国乐培训班”。……

四设“太景舞台”，并作“电影或电视放映场地”。……

其次，开辟“老年之友”活动中心。……修复后的太景堂，正好开辟一个以退休干部为中心的老年之友活动中心。集中目前住家的退休干部所有的报纸杂志，并适当借用一些其他书籍，摆设一间阅览室……将来本镇离休干部活动点，也可设在这里。……

再次，新村（包括陈、刘、萧，康友族，下同）根据土改复查时，太景堂第一幢及第二幢正心堂依法确定为新村民主管理的权属，至于第三幢太景堂、第四幢敬先堂，则为原代表区（包括新村、田心、康居三个村）的民主管理的权属，但在修复之后的太景堂，其权属则为双重性。既为新村及原代表区等村所有，也是毛氏后裔各村（参加修复者）所共同享有财产的所有权，及共同行使使用权。修复后并由新村遵照共同制定的《有关太景堂的管理使用细则》（待订）的规定，具体执行其所有权和使用权的 implements。为此，今后在使用中对探索乡间世俗活动的改革，亦有必要进行考虑。旧时代太景堂的世俗活动（引者按，即宗族活动），眉目繁多，都围绕着宗族观念、宗族神权这一套封建理论进行，新时代应该废旧更新，实行一番改革。改革后的世俗活动，略写数则，以供讨论探索。

(1)举行团拜活动：族间父老兄弟，每逢春节，互相恭贺新禧，交流生产经验，探索致富门路，畅谈改革开放，共商四化建设，而不搞封建迷信，不挥霍钱财，自然有利于增强敬老尊长、安定团结、发展生产、繁荣经济的局面。

(2)开展敬老活动：太景堂允许族中德高望重、年老耄耋的老人进入大宗祠庆功作寿，去世后召开追悼会等活动，以表声望，并发扬敬老尊长的传统美德。

(3)欢迎毛氏后裔中获得高学位、高职称、立大功、受大奖的人士，不分年纪长幼，不论

男女性别，都可前来大宗祠开展报喜、悬挂功名牌匾等特大喜庆活动。以资鼓励族人贤者，艰苦攀登，努力上进。

(4)只要符合我国国情，只要不违反四项基本原则，只要不伤害中华民族感情，欢迎远居海外的毛姓后代回国探亲。在探亲中，为了怀念祖先，也可前来大宗祠做寿、祭祖、献礼、悬匾、立碑等纪念活动。这是顺应海外游子不同观点、不同信仰而定的。

(5)允许毛氏后代在外工作的国家干部和职工、人民解放军和武警部队的官兵，以及居住方面的群众，如有大功、获大奖，或为国捐躯、光荣牺牲而成为烈士或英雄模范称号的，则进入大宗祠，开展庆功、悼念活动，以表彰民族气节及蔚然兴起的新风尚。

群材成广厦，智慧拓基业。殷切期望我们毛氏后裔，求大同，存小异；捐资者务必慷慨，献力者宜须踊跃。同心同德，群策群力，把毛氏大宗祠修葺一新，让大宗祠太景堂为我们发挥它的特殊作用和使用的经济效益。

总起来看，文章的主张是力图使修复后的太景堂兼具社会公益性与宗族性两方面的功能。在社会公益性方面，创立农民之家（包括夜校、幼托班、国乐培训班、舞蹈及电影电视放映场）和老年之友活动中心等等的设想，会很有感召力，几乎相当于一份关于农村社会文化发展的规划。但是，这样大规模的公益计划的设计者和宣布者，不是新村村民委员会，或中共新村支部，而是准宗族性的“修复太景堂筹备小组”，这仍然是宗族势力在农村社会生活中的影响力的反映。这篇文章的作者们显然并没有认识到这一点。至于文章后半部分关于“世俗活动”也就是宗族活动的设想，则强烈地表现了修复计划主持者们的宗族性动机。其中有些是多年来已在实行的，如团拜及婚丧典礼等；也有新设想的，如给族中高寿老人庆功做寿，毛氏后裔获高学位高职称、立大功受大奖者，可以进祠悬挂功名牌匾等。文章之所以如此突出修复太景堂的宗族性目的，显然是因为修复大宗祠，主要捐款者仍然必须依靠“我们毛氏后裔”。因此就必须强调新修毛氏大宗祠将“为我们毛氏发挥它的特殊作用和经济效益”。

看来，本篇文章对统一族人思想起了积极的作用。在笔者访问新村期间，毛氏族人凡谈及《简讯》无不津津乐道，且为其中的几篇力作而甚感自豪。有趣的是，就是在异姓群众中，这些文章也没引起任何异议。这一方面是因为文章本身已照顾到了异姓村民的公益利益，同时也反映了在当地群众的观念中，无论是哪一姓所从事的宗族性活动，只要不具侵犯性和破坏性，就是合理的。毛氏宗族所

倡议的祠堂修缮活动目前还没有最后结束，其前途究竟如何，一时还难以预料。但从现有的材料看，筹备小组及其所属机构，已可以说是某种宗族组织的雏形。这种宗族组织拥有必要的权威，它可以指挥族人的行动，同时它也具有相当好的操作性，《简讯》对于修复计划开展情况的不断报导也显示了这一点。而从另一方面看，它毕竟还有某种不稳定的性质。它可能会随着时间的推移而逐步向一种常设性的组织演化，也可能会随工程的完成而告结束。但不管其前途如何，它的产生已经空前地促进了当地毛姓居民中宗族组织程度与组织意识的提高。而且有一点也是可以预料的，那就是由于这个筹备组已经表现出某种自愿地抑制其宗族色彩的倾向，那么，今后当地的宗族组织和宗族活动即使会有较明显的发展，它们也应该会继续注意抑制宗族活动中不利于其建设性与公益性目标的因素，以尽可能为公共社会所接受。

以上这则材料，生动地体现了当代农村宗族活动在一定条件下是可以不具破坏性、并被引导到适应整个社会公共生活准则的轨道上来的。由于这同样也有助于汉人宗族本体意义的实现，因此，这个过程完全有可能与宗族的内在机制相协调。当然，即使是颇具建设性的宗族，也不能说已经解决了与现代化的关系问题。它们的现代化程度虽然已相当深刻，但距离创造出一个新的“认知系统”还非常遥远。就已有的情况给人们的启示而言，农村宗族作为一种农村同姓同宗者之间俱乐部式的结社的合理性，是日前存在的最可接受的理山之一。当其企图超越这个限度而变成一种私人权力组织时，其合理性就将大大受到怀疑。在经济活动中，同姓同宗人们的联合也显然不具有长期的合理性。甚至那些建设性因素本身，也可能只是一种阶段性的事物，需要随着整个现代化的进程而不断进行调整。目前这种自我调整的趋势已在一些宗族结社中部分地显示出来，对此是应该加以积极评价和鼓励的。

在这里，我要再提一下新加坡华人社会中的宗族组织。虽然我并不认为中国大陆汉人宗族今后的发展会以新加坡为模式，因为两者处于完全不同的制度环境中。但是，由于在现代化进程中人们遇到的一系列问题具有相当大的共性，因此，新加坡汉人的选择会给我们一些珍贵的启示。经过几十年的摸索和调整，汉人宗族在新加坡社会中的位置已经大致稳定，在未来可以预见到的时期内，不会发生太大的变化。

上一节已经提到，新加坡汉人共有 173 个宗族组织，其中大部分属同姓宗族集群的联宗性质。如著名的“新加坡林氏大宗祠九龙堂家族自治会”，就是由广东林氏公会、潮州西河公会、客属林氏公会、琼崖林氏公会，福建九龙堂等 20 个独立宗族联合而成的^①。也有少量的异姓复合宗亲会，如“新加坡六桂堂”、“宋戴氏公所”、“南舜同宗会”、“刘关张赵古城会馆”、“新加坡庄严宗亲会”、“新加坡曾邱公会”、“新加坡雷方邗溯源堂”等。联宗组织本身不是宗族，而是同姓实体宗族的联合体，其职能，一是举行同姓宗族祖先的联合祭祀，一般是每年春秋两季各举行一次；二是举行婚丧典礼、喜庆宴会和戏剧演出。异姓复合宗亲会除了本会成立纪念日举行庆祝活动以外，更偏重于在某一著名祖先的生日举行大规模的戏剧演出活动。如“刘关张赵古城会馆”，这是一个以《三国演义》中刘备、关羽、张飞、赵云四人为认定远祖的广东系四姓联合组织。会馆也根据著名的四人“古城相会”故事而命名。每年农历六月廿四是传说中“关帝宝诞日”，该宗亲会一般租借新加坡豪华的新世界游艺场，演出据《三国演义》改编的传统戏剧，如《华容道》、《过江招亲》、《单刀赴会》等，其名目是“恭迎四姓先祖临场观剧，使人神共乐”^②。

以上几类活动的目标，是为了直接满足本族人员各项“本体性”的需求，但其他性质的功能需求，就不是由正式的宗族组织承担，而是由宗族组织推选的各种纯功能性附属机构来承担。新加坡汉人宗族为满足其本体性需求与满足其功能性需求，采取了两套不同的组织机制。每一个宗族团体，都有属于本族范围的互助组织、福利委员会、奖（助）学金委员会、慈善基金会；有些宗族还为了一些特殊的功能，设立有“老人乐龄金会”（龙氏公会），“敬老恤贫渡岁金”（南洋傅氏公会）；“瑜珈术健身班”（南洋赵氏总会）；“戏剧联合研究组”（黄氏炽昌联谊会）和中西乐队等等附属性机构。其中的互助组织，名称有太原王氏互助会、朱氏公会互助部、星州延陵联合会互助股、琼崖陈氏互助社、溯源堂互助组等，已依据新加坡政府的《互助组织法》（1978 年）成为正式的法人机构。在全国 300 多个依法立案的互助团体中，“华族同宗互助会”达 99 个，与“华族同乡互助会”、“华族同业互助会”、“华族普通互助会”、“巫族团体互助会”、“印族团体互助会”、

^① 《新加坡全国社团大观（1982~1983）》文献出版公司 1984 年版，第 30 页。

^② 田仲一成：《中国的宗族与戏剧》，钱杭等译，上海古籍出版社 1992 年版，第 430 页。

“宗教慈善互助会”一起，在新加坡的社会公共生活中发挥了重要的作用^①。公共社会也已完全承认并容纳了这些功能性的宗族团体。

三、结 论

清代大学者章学诚说过：“学问文章，聪明才辨，不足以持世。所以持世者，存乎识也。所贵乎识者，非特能持风尚之偏而已也，知其所偏之中，亦有不得而废者焉。……不得而废者，严于去伪，而慎于治偏”^②，对此我是深以为然的。按照一般的社会学和政治学理论，宗族作为一种特殊的血缘组织，因其结构与功能的偏窄性，与社会的现代化目标是很难相容的。尤其在当代中国，宗族乘着农村社会结构发生深刻变动的机会，开始了它大规模的重建进程。即使有象H县农村宗族那样颇具建设性的典型实例，但仍有不少地方，农村宗族在其重建过程中表现出了一定程度的破坏性和与现存社会秩序的不协调性。因此，说宗族在当代的出现是一种“偏”，显然并非无据之言。问题是在此“偏”中是否有“不得而废者”？我认为有的。无论是中国传统的宗族，还是中国当代的宗族，都不是一场骗局。它的根扎在汉人的心中。宗族的出现与持续存在，从根本上来说，是汉人为满足其对自身历史感、归属感需求的体现。这些“本体性”需求就属于“不得而废者”之列。对此，任何的忽略和藐视，都不能解开汉人与宗族之间那一“不解之缘”的“结”，也无法引导宗族实现向现代社会规范转型、与现实生活接轨的目的。

中国农村宗族和新加坡汉人宗族的实例说明，宗族的组织形式、宗族的祠堂、宗族的谱牒和宗族的内在机制，都可以通过自我调整，逐步地与社会的现代化进程契合。汉人宗族的本体性意义与现代生活概念，显然并不是格格不入的。据我看，汉人宗族真正合理的前景，也许应该是逐渐自愿地消除其残余的强制性，在保持自己的本体性需求的同时，将其功能目标尽可能充分地纳入与社会公共生活准则相适应的轨道中。

（原载《上海社会科学院学术季刊》1993年第3期）

^① 《新加坡全国社团大观（1982~1983）》，文献出版公司1984年版，第19~74页，第3~71页。

^② 章学诚：《文史通义》卷4《内篇四·说林》。