

古老异域的“迷思”

——读弗里德曼《中国宗族与社会：
福建和广东》及其他

师云蕊

莫里斯·弗里德曼是一位从事中国研究的英国社会人类学家，他的研究主题涉及婚姻、家庭、宗族、民间宗教等诸多领域，其中，对中国东南地区宗族组织的卓越分析使他在英国社会人类学界声名鹊起，他在贯通人类学和汉学方面所做的不懈努力更是令人肃然起敬（Firth, 1991:1-2）。^① 弗里德曼为中国学界所熟知主要是通过其宗族研究，他关于中国宗族研究的著作主要有两部：《中国东南的宗族组织》（*Lineage Organization in Southeastern China*）（Freedman, 1958）和《中国宗族与社会：福建和广东》（*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*）（Freedman, 1966）。此外，1971年为纪念露西·美尔（Lucy Mair）所撰写的《从中国宗族看古老异域的政治》（*The Politics of an Old State: A View from the Chinese Lineage*）（转引自 Freedman, 1979a），可看作他在学术生涯晚期对中国宗族研究的简要总结。鉴于中国社会及中国宗族的复杂性，弗里德曼宗族理论的解释力及研究方法一度引发了极大的讨论，随之而来的是对相关著作的不断回顾。总体而言，围绕《中国东南的宗族组织》一书所做的探讨居多，《中国宗族与社会：福建和广东》则较少受到重视。

《中国宗族与社会：福建和广东》被弗里德曼本人定位为《中国东南的宗族组织》的续篇，结合两本著作，他的宗族范畴才会显现出清晰的纹理。弗里德曼的宗族研究之所以备受关注，除了著作本身对“地方性知识”描述所引发的争议外，更在于它开启了一个“人类学中国研究的新时代”。弗里德曼从未在福建和广东进行过实地调查，他书中的民族志描述多整理、归纳自二手资料及短暂的新界之行，“摇椅上的

^① 有关弗里德曼学术生涯及成就的详细介绍，可参见 Baker & Feuchtwang, 1991; Firth, 1991; Skinner, 1979, 1991。

人类学”在弗里德曼的奥德赛之旅中不可或缺,特殊的研究经历使他意识到历史材料对文明社会研究的重要性,他发现,达不到对社会整体的把握就无法构建完整的宗族模型。为了便于理解其宗族范畴,本文先从他对宗族的界定开始说起,然后剖析他在人类学理论框架内对宗族与社会的解读,追溯由埃文思-普理查德开创的非洲宗族裂变模式(segmentary lineage system)之影响,最后过渡到弗里德曼在“历史田野”(history-in-field)中的模型建构,其间他所谓“整体论”的立场将一览无余。

一、何为宗族?

弗里德曼深知“lineage”在其所属的(20世纪50年代的)英国社会人类学学术共同体内的正统位置。一开始他便笃定,自己所考察的中国宗族具有社会学意义上的重要性,“有助于理解人类学家近年来颇为喜爱的某种社会群体”(Freedman, 1958:v)。不可避免地,其对“中国宗族”(Chinese lineage)范畴的界定很大程度上受到了非洲宗族裂变模式的影响。^①“中国宗族”作为一个从非洲宗族理论中汲取的概念,在弗里德曼涉及中国福建和广东宗族的“横聚合”作品序列里经历了一系列能指和所指的交互转换,脱胎成为新的范畴。正是以各种复杂

① 弗里德曼认为,最早开始对中国宗族考察的显然不是英国社会人类学家,在单系继嗣群体理论(unilineal descent systems)支配人类学学术发展这一重要阶段,是出现于各文献中的“clan”一词在一定程度上将人类学家的注意力引至中国(Freedman, 1979a:334),这更像是他本人对其研究历程的反思。这样一来,弗里德曼著作中充斥着“(Chinese) lineage”, “descent groups(systems)”, “agnatic groups”, “patrilineal/unilineal(kinship) groups”就不难理解,也不需深究它们之间的区别。“Lineage”又译“世系群”,为了突出弗里德曼在术语使用上的特点,我们将之译作“宗族”。埃文思-普理查德在对努尔人的考察中区分了作为抽象范畴的“氏族”(clan)与“宗族”(lineage),“努尔氏族是最大的父系亲属群体,他们把其继嗣关系溯源于一个共同的祖先,彼此间禁止通婚,性关系也被认为是乱伦的。它并不像某些非洲氏族那样,仅仅是那些承认其共同父系亲属的人们的一组无差别的群体,而是一个有着高度裂变的谱系结构。我们把氏族的这些谱系裂变分支称为宗族”(埃文思-普理查德 2002:221)。这种源于努尔人群地域性认同(政治结构)分裂与融合的裂变原则也被福蒂斯用于对泰兰西社会结构的分析中(Fortes, 1945)。我们在下文会窥见弗里德曼对“非洲宗族”能指的借用。文中双引号内英文字母皆表示对能指的讨论,文中提及“中国宗族”一般用“(Chinese) lineage”, “lineage”则用来指称“非洲宗族”。这里,索绪尔界定“语言”所涉及的两个面向——能指和所指对认清不同范畴间的关系十分有益(索绪尔 2008/1980)。

形式出现的概念联结着弗里德曼“如此细致而不失简洁的出色(宗族)理论模型”构成了其“理论的自然整合性”(Skinner,1991:257)。他的《从中国宗族看古老异域的政治》一文为“中国宗族”范畴的生成提供了很好的注解。我们先从弗里德曼如何借用非洲宗族概念的能指开始,然后分析其在谱系结构及地域性关系两方面赋予“中国宗族”的不同意义,其中,“裂变”、“谱系”、“空间分布”提供了很好的索引。

“Clan”而非“(Chinese) lineage”普遍使用于弗里德曼最初所能见到的绝大多数著作中,为了便于在英国社会人类学正统理论范畴内讨论中国宗族,他在《中国东南的宗族组织》中用“lineage”作为“tsung tsu”的英语对应能指替代了一般情况下所使用的“clan”。在他看来,“clan”指的就是父系亲属群体,即依据追溯至共同祖先的父系继嗣谱系而组织内部成员的群体”(Freedman,1979a:334)。然而,“氏族”和“宗族”在意义上又是不同的,“在中国,一旦超出我们称之为‘宗族’的意义来谈亲属关系时,涉及的便是‘氏族’了——同姓的不同宗族间可能以共同的姓氏结成联合,他们并不构成我们所说的拥有共同利益及活动的持续性群体”(Freedman,1966:21)。那么,“tsung tsu”和“Chinese lineage”就一定是相互契合的吗?作为一个希冀用人类学想象力跨越“西方”与“他者”之间鸿沟的人类学家,弗里德曼当然不会忘却地方性知识的重量,“‘lineage’和‘clan’都被人类学家同汉语中称之为‘tsung tsu’,‘tsu’或‘tsung’的事物相联系,但是用这些汉语称谓界定他们所指称的群体或准群体时在语义上也是模棱两可的……由于欠缺必要的汉学知识,我只能满怀遗憾任凭这一术语争论悬于半空”(Freedman,1966:25)。于是,撇开语言差异,弗里德曼首先根据氏族与非洲宗族概念在意义上的相似之处,用后者的能指“lineage”代替“clan”,这样,“中国宗族”便也具有了“裂变”特点,不过,中国宗族是在社会地位及权力分化的影响下实现结构上的非均衡裂变的。这种概念的使用方式在《中国东南的宗族组织》中并不明确,随着论述的扩展在后来的著作中不断明晰。

“每一位社会人类学家都能认识到,用术语‘lineage’代替中国式的‘clan’和‘tsu’受到了非洲宗族范畴的影响。它在抹去‘clan’内在模糊性的同时,也描述了单系继嗣群体的特征,它们是基于谱系认同观念而构建的共同体,现存个体追溯至开基祖的代际距离可以解释清楚”(Freedman,1979a:335)。中国是一个有文字记载的文明社会,宗

族在延续的、明确表述的时间范围内发展,内部成员间的血缘关系及对共同祖先的仪式信仰使其在不断容纳新成员的同时得以保持自身结构的稳定性。^① 弗里德曼发现,人们总是试图与一般比开基祖往后几代的祖先保持某种联系,记载谱系关系的系谱是从结构和时间上理解中国父系继嗣群体的重要媒介,尽管可能不是最重要的(Freedman,1958:61、134)。“一方面,系谱有关宗族(分支)内部在地理上流动情况的记载有可能被另外的历史资料所证实;另一方面,我们也有充足的理由来质疑系谱中所构建的一些联系是虚构的”(Freedman,1966:27)。当某宗族分支从母体分离(fission)移居他处另立门户、缺乏共同的利益连结时,系谱只是作为它们同源关系的潜在表达,这一事实并不具有社会学的重要性;相比之下,体现“地方性宗族”内部差异的系谱相对具有合法性,这种宗族(分支)内的差异才是为人类学家所钟爱的“裂变”(segmentation),即在延续性的时间序列里,所有较小或更小的宗族群体被依次含于较大宗族群体内,在它们所构成的宗族系统里既相互区别又相互联系。“裂变”后面会提到,在此先对“地方性宗族”(local lineage)进行考察,裂变惟有限于一定的地域(空间)范围才可能发生(Freedman,1958:50)。

“地方性宗族”是对宗族内部裂变关系在地域空间上分布状况的一种抽象概括。在政治集权化、地位分化的中国社会,父系亲属群体形式较结构简单的非洲部落社会远为复杂,弗里德曼力求使用更加严密、具有精确内涵的分析术语(Freedman,1966:18)。早在《中国东南的宗族组织》中他已对宗族群体与空间聚居单位的一致性进行构想,但到《中国宗族与社会:福建和广东》时这一问题才得到很好的解决,他指出,如果一个宗族群体的不同分支各自生活在一个聚居簇内的不同聚居区,而在每个聚居区内部还有可能存在地缘上的区分标明宗族分支低层次的裂变,这样的宗族群体就构成所谓“地方性宗族”的类型。弗里德曼注意到,那种“地方性宗族”还不足以涵括“宗族”,不应忽略生

① 宗族结构的稳定性体现在时间的持续性上。努尔人的亲属关系便是以结构性术语来表达的时间内涵,在活着的人和祖先之间总有着固定的距离,内部各群体之间的位置总是相对固定(埃文思-普理查德,2002:125-126、306)。但中国宗族不是在相对稳定的时间范围内发展,既有中国宗族系谱表明,人们并不试图在开基祖与既存代际间保持恒定的距离(Freedman,1958:46)。福蒂斯所考察的泰兰西人虽然亦没有文字记载,但是因为父系亲属群体内部的裂变规模比努尔人复杂许多,各宗族内的时间间隔充满差异,不像努尔人那样具有相对稳定性(转引自 Gluckman,1963:55)。

活于不同社区之内的各地方性宗族及其分支群体之间的关系,他把与地方性宗族生活于不同地方社区的分支群体叫作“离散宗族”(dispersed lineage),至于生活在具有明显地域界限的聚居区(簇)内的不同地方性宗族的集合体则被称作“较大宗族”(higher-order lineage)^①(Freedman, 1966:20-21)。换言之,借助于地域性关系与宗族谱系认同,“中国宗族”被转化为离散宗族、地方性宗族与较大宗族的阶序系统。回想一下埃文思-普理查德在《努尔人》中对非洲宗族地域性价值认同所做的精彩分析,我们发现弗里德曼的社会-空间单位是建立在相似原则之上的不同系统,中国社会的异质性、中央集权政治的等级体系影响着宗族的裂变结构,中国宗族是政治、经济、法律、仪式等各方面联系着的社会群体。

中国宗族裂变机制被弗里德曼喻为“方盒式”(box-like)的,即“层层嵌套的方盒”较大宗族裂变为按等级划分的各个地方性宗族,地方性宗族裂变为等级不同的分支,不同层级的单位从整体上形塑着宗族的结构性裂变(Freedman, 1979a:336)。^②“经济差异导致了宗族内部的巨大分化。当宗族体系内部存在着经济及社会地位的巨大差异时,这些分化所导致的横向裂变在一定程度上必然会转化为裂变分支间的

① 弗里德曼认为有必要对宗族进行形态学上的分析。在《中国东南的宗族组织》中,弗里德曼对既有材料呈现出的村落聚居单位与宗族的一致性进行了某种历史性猜想,并在全书各处使用“地方化宗族”(localized lineage)这一术语,但“地方化宗族”却从不是如“地方性宗族”般明确的系统(Freedman, 1958:1-3,81)。无论如何,他所提出的只是“地方性宗族”的极端情形。绝大多数地方性宗族在规模上要小得多,分布方式也不会那样具有特点。村落里可能同时居住着地方性宗族和一些外姓人,各个地方性宗族也有可能生活在一起。“地方性宗族”、“离散宗族”与“较大宗族”主要是作者依据波特在新界田野调查所得材料概括而成的理想型。弗里德曼特别提出,其“较大宗族”与施坚雅在《中国农村的市场和社会结构》中称为“复合宗族”的范围并不重合(施坚雅,1998),后者只突出了地方性宗族的联合,却不能恰当地表现出宗族的裂变过程,他对“较大宗族”这一称谓似乎也不太满意,但暂时想不到更合适的表述(Freedman, 1966:21)。

② 弗里德曼从所掌握的材料中发现,“中国东南宗族在长时段的历史过程里很可能在不同层次上发生了裂变,其中结构上尤其重要的分支单位包括‘房’(sub-lineage),家庭一家户以及血缘关系紧密的家庭共同体(扩大的家庭)”(Freedman, 1958:46)。二者之所以重要是因为它们保证了宗族在生物意义与社会意义两方面的延续性。位于这两端之间的是可以称之为“中间裂变分支”(intermediate segments)的要素。这些“中间裂变分支”或许不影响结构的稳定性,却能作为一个颇具独立性的祖先崇拜继嗣序列而从较大分支析出,它的出现与该分支群体的经济资源及前者注资建立的新祠堂直接相关。弗里德曼的这一发现主要是基于林耀华描述的“义序宗族”,但他认为林耀华对宗族结构等级性(structural hierarchy)的分析除了地缘关系与祖先崇拜外,更多地是依据自然联系即血缘上的亲疏远近,忽略了宗族与社会体系的联系(Freedman, 1958:36-37,47)。

纵向裂变”(Freedman, 1958:49)。以某一特定宗族(分支)为例,它最初在地位和资源上是同质的,但随着规模结构的发展,强弱、高低、贫富不等的群体(成员)共同生活于其中,宗族(分支)内包含着各个地位不同的较小分支单位,而那些地位优越、拥有共同财产的较小分支也可能发生裂变并表现出不对称或不均衡性。借助共同财产以及新祠堂的建立,有能力的亲属群体成员聚集认同为独立的单位,以与原分支内部无力以此方式标明身份的群体区分开来,虽然二者在谱系上是平等的,但是在结构上呈现为地位不同的两个群体(Freedman, 1958:129, 1966:74、142)。宗族内外的政治和经济力量促使某些群体内部裂变为多个分支,只要这些分支群体拥有共同财产,物质因素可以使它们在相当长的时间范围作为稳定的独立实体运作。不过,从外部来看,宗族至少表现为无分化的整体,成员间的血缘联系构成谱系原则,弱小群体(成员)依附于强大群体所能获得的经济、政治利益使二者可能共处于裂变的宗族内,加之集体性仪式活动,宗族的情感进一步得到强化和凝聚,各个层次的裂变单位在社会、经济、政治、仪式上都被联系起来。

现在,“宗族”作为呈现于我们脑中的观念,指的是一个内部发生裂变的、在时间上具有延续性的地域性(父系)继嗣群体,这样安排是为了便于理解弗里德曼所使用的分析工具。正如施坚雅所评论的那样,比起宗族范式这个说法而言,毋宁说弗里德曼在其著作中提出了宗族范畴。对弗里德曼来说,宗族裂变与中国社会内部阶层、地位和权力的分化相关,宗族的等级结构受制于更大范围的等级结构(Skinner, 1979:xxii-xxiii)。弗里德曼认为,与非洲宗族群体不同,中国宗族组织并不是地方性群体的主要形式,它只是社会制度的一个方面,必须考虑宗族组织与其他群体和制度的联系。随着研究视野的扩大,手头材料的丰富及短暂的新界之行,他不满足于“通过结合历史研究与社会学式的田野调查……在现代政治和亲属制度研究的框架内把握中国东南的宗族”(Freedman, 1958:140),而是希望“重新思考中国这一复杂社会内部继嗣组织的运作情况,意图通过地方性群体来理解中国社会”(Freedman, 1966:viii)。面对复杂的中国社会,弗里德曼暂时只能关注地方性图景,亦未理清中国宗族与社会群体网络的具体联系,然而,《中国宗族与社会:福建和广东》一书应视作其从整体上把握中国宗族乃至社会的尝试性努力。

二、宗族与社会

“20世纪50年代初期,当时虽尚在从事其他研究,我已经开始构思以亲属及婚姻制度作为切入点来重建传统中国社会,所谓‘传统’指的是19世纪至20世纪初的中国社会”(Freedman, 1979c: 415)。恰是弗里德曼对中国宗族人类学式的研究促使其体察到中国社会的复杂性。寻求对社会整体的把握,更催生了他跨越人类学与历史学、社会学之间藩篱的诉求,第三部分会对相关方法论予以介绍。无论如何,他对宗族与社会的分析依旧无法脱离英国社会人类学学术传统,如裴达礼和王斯福所言,弗里德曼的著作写于英国社会人类学的鼎盛时期,对中国社会的人类学研究带有浓厚的英式底色(Baker & Feuchtwang, 1991: v、vi)。必须追溯弗里德曼中国宗族范畴与英国社会人类学相关理论可能具有的、种种逻辑上的关联。弗里德曼确实借用了埃文思-普理查德的宗族裂变概念,我们已经明了“中国宗族”在时间和空间双向维度上的可能性,但他同时赋予这一概念相对不同的意义,从“社会分化”的角度来理解中国社会的复杂性和异质性。下面主要从弗里德曼对“宗族”与“政治”间联系^①的概括开始,逐步阐明他对中国宗族所做的结构—功能分析,通过这样的论述方式,一方面回溯埃文思-普理查德在经典民族志《努尔人》中开创的非洲宗族模型对弗里德曼的影响,另一方面从宏观上把握弗里德曼对中国宗族和社会的理解。

简要叙述了中华帝国晚期官僚制度的运行情况后,弗里德曼指出,在大多数时候,宗族组织对国家和地方官员而言在政治控制方面十分有用,它很好地体现了儒家传统意识形态所重视的凝聚力,有助于在诸如征税等事务上减轻地方政府的压力,还可以运用自身解决纠纷的法律机制来维护地方秩序的稳定,但是宗族势力过度强大,如导致大规模

^① 对弗里德曼而言,与村落具有一致性的那种宗族组织本身就是一种地方性政治组织。“一旦我们开始思考中国等级结构如何渗入地方社区,便会发现裂变的宗族受到为更大范围政治制度所制约的权力、地位的显著影响”(Freedman, 1958: 139)。根据上下文语境,弗里德曼主要是从官僚等级体系的角度来分析宗族与政治亦即宗族与地方(官僚)、国家的关系,时空范围局限于19世纪(清朝)的中国东南地区,此时此地大规模的地方性宗族似乎发展得最为充分(Freedman, 1966: 115-116)。于是,地方性宗族中的“地方”相应地可以从三个不同层次的意义来理解:1)地域(空间);2)与国家相对的小传统;3)人类学对象化的他者。

的地方性宗族械斗威胁到地方及国家利益时,国家便会对宗族予以压制,而当国家权力相对式微时,则只能任其发展(Freedman,1966:29,1979a:338)。“裂变的宗族并不是独立自处的,这不仅是因为它本身即为中央集权政治形式的组成部分,还因为官僚制度实际的、潜在的代理已经渗入地方性社区之中并与之联为一体”(Freedman,1958:125)。国家权力通过其代理即地方官僚体系为宗族体系注入声望和权力,宗族有赖于此增强其内部凝聚力及外部影响力以维持自身结构的稳定,这种力量在必要时会成为对抗国家或地方的工具;除此之外,象征官方意识形态的宗族精英体现着宗族的优越性,宗族有赖于士绅阶层与官方产生联系,利用其与国家官僚体系的潜在联系保护宗族免受国家和地方的盘剥,同时,源自官僚制度的等级结构会加剧宗族内部的权力分化,进一步促进宗族的裂变(Freedman,1966:95-96)。对埃文思-普理查德而言,《努尔人》的地域价值认同占有支配地位,宗族制度在结构(原则)上被视为政治制度的一部分,二者的联系远不能归为功能上的关系;弗里德曼则似乎实现了某种关系的倒置:中央集权政治体系与地方性宗族的关系体现在功能而非结构上,尤其是借助于宗族精英的媒介作用,二者既对抗又合作,互相牵制。

“对《努尔人》而言,社会同质性及中央集权政治形式的缺失与分裂融合的政治、法律原则相联系。这一抽象的分析模型也被用于解释其他人群。近来宗族研究表明,在中央集权政治制度下,权力实践源自国家中心,宗族裂变则呈现出一种不同的形态结构”(Freedman,1966:38)。如前所述,弗里德曼提出,宗族裂变与社会分化的相关性导致了在中国宗族在裂变结构上的非对称性或非均衡性,社会分化可以视为在角色或地位的意义上来界定的。如果说中国官僚制度从属于一种等级性结构的话,相同的形态特征也体现于中国社会结构,这种结构上的分化或不平等性是异质社会的内在特性,在弗里德曼看来,裂变的宗族在异质性中国的存在毋庸置疑,并非如福蒂斯所论断的那样只出现在同质社会。泰兰西社会非竞争性的经济关系并未使系谱、地域(政治)、仪式关系产生分化,包含着这些关系的社会关系只有依据宗族裂变原则才能予以充分理解(Gluckman,1963:77)。而在中国社会,宗族内的社会地位及资源获得机会是不平等或存在差异的,于是,中国宗族群体受到谱系原则与分化原则的共同制约成为超越继嗣关系、表现出不均衡裂变结构的地方性群体。“借助于官僚制度的等级性及市场结

构的层级性之影响,宗族通过在政治、经济上具有流动性的成员同更大范围的社会联系起来”(Freedman,1979a:340)。宗族的等级结构促进了整体的发展,但却是以亲属联系的减弱为代价的,也就是说,原有谱系结构在宗族事务中的作用随之减弱(Freedman,1958:137)。即便社会分化影响下的中国宗族在裂变结构上呈现不均衡性,弗里德曼还是延续了埃文思-普理查德的“裂变”原则。

早在《非洲政治制度》(*African Political Systems*)一书中,埃文思-普理查德和福蒂斯就已将宗族裂变模式,即单系继嗣群体的裂变机制视作无国家社会各地域性群体间政治关系的组织原则,这一由埃文思-普理查德根据努尔地区田野材料抽象而来的基本模式也被福蒂斯用在对泰兰西社会结构的分析中(Fortes & Evans-Pritchard,1940:6; Gluckman,1963:58)。因为社会结构含括着相关渗透的各种社会关系分类范畴,如生态、经济、空间、宗族组织、亲属、家庭、政治、仪式等,泰兰西社会-空间单位同时具有谱系、经济、宗教、法律及道德意涵。福蒂斯认为,宗族裂变的结构原则可以用来解释泰兰西社会政治关系的冲突性,但这种冲突是借助仪式关系来加以协调或解决的,在他看来,泰兰西社会亲属网络之所以能保持均衡的原因即在于此(Gluckman,1963:52、58、77)。因此,福蒂斯的亲属关系研究实际上侧重于对社会体系的讨论,他更希望指出相互联系的各种功能性现象如何在均衡的社会结构内保持一致,这显然是受到拉德克利夫-布朗社会结构理论的影响(Radcliffe-Brown,1940:xxii);然而,社会结构的均衡性却是源于各个分支间的分裂与融合趋势,埃文思-普理查德的结构原则就这样被福蒂斯用于对功能性关系的分析。同样,弗里德曼直接将这种裂变原则用于对中国宗族的分析中,他之所以称宗族在裂变结构上表现出非均衡性是借此突出集权政治形式下社会分化与宗族等级结构的相关性,这样看来,似乎并不涉及陈其南所谓弗里德曼与埃文思-普理查德范畴的类比,后者的“宗族裂变”并非像他所说的那样建立在谱系原则基础之上,而是以地域性关系来进行评价(陈其南,1985:175;埃文思-普理查德,2002:232)。

埃文思-普理查德所谓“裂变”指的是政治结构的相对性。努尔人对地理分布赋予了价值认同,将之划分为在结构距离上相对的社会

会—空间单位,群体间的政治距离决定群体之间关系的分裂与融合^①,这种分裂与融合的裂变原则是努尔人社会结构的基本原则,社会性的亲属关系正是依据它被组织到政治关系中(埃文思—普理查德 2002:173、219)。“当我们谈到结构的相对性时,我们的意思并不是说群体决不是那些可见、可数、并可用时间和空间来进行划分的实际中的一群人,在结构关系的层面上,它在一个系统中的位置是与该系统在不断变化着的情境中所起的作用相关联的”(埃文思—普理查德 2002:308)。埃文思—普理查德所认为的社会结构并非拉德克里夫—布朗所言的人与人之间的社会关系,而是群体之间的关系,这是一种共时性的结构分析,是化约民族志材料进行模型概括的大胆尝试(库珀,1988:138)。这种抽象化约所得的结构相对性原则十分好用,在很大程度上被弗里德曼借用,他指出,整体而言,冲突与竞争内在于社会体系,这种对抗广泛存在于兄弟之间,宗族分支之间,各不同宗族之间以及宗族与国家之间,然而,冲突与协调并非彼此对立,反而互相包含,也许宗族内部各个分支(成员)之间存在着资源及地位上的分化,面对与之不同的宗族时,这些单位则会联合起来与之对抗(Freedman,1966:158-159)。埃文思—普理查德将努尔人的亲属关系与地域性关系看做结构距离的函数,其裂变原则在分析社会结构时具有卓然的解释力,而弗里德曼对中国宗族的分析仍未能摆脱功能主义的局限。

“弗里德曼在批判人类学理论的时候,力图强调中国国家与社会的不可分割特点;但是当他进入具体分析时,并没有逃脱 20 世纪上半叶功能主义方法的局限,没能摆脱把他的研究对象从大社会中分化出来做功能的考察。”对宗族组织自在功能的过分强调使得他的理论徒有“社会分析”视角而缺乏对“国家与社会”互动的深入思考(王铭铭,2005:72、77)。针对非洲宗族在解释中国社会时适用性的批判本应成为弗里德曼之于人类学史的贡献,但就中国宗族组织与中央集权政治系统功能上的相辅相成这点而言,“他的理论可说是个大失败,他没有证明在结构上二者是如何相辅相成形成一个社会……弗里德曼为了批判非洲研究的模式而创造了一个中国宗族模式来证明像中国这样复杂

^① 部落这一最大政治单位体现出分裂为不同层级分支的趋势,事实上,任何地域性群体都有分裂为相互对立面分支的趋势,可是当较小层级的裂变分支面对比自身大的裂变分支时,它们往往与自己同级的群体融为一体,这一过程从下至上直到维持整个政治结构的均衡(埃文思—普理查德 2002:157)。

的社会有一个具体的结构性基础”(陈奕麟,1984:424-425)。弗里德曼的“中国宗族”总能在一定程度上与人类学宗族模式一致,但其意识结构中的西方功利观念浓郁,欠缺对本土思维方式或象征结构的文化分析,宗族逻辑上的功能性惟有与历史文化观念作比较才能予以理解(陈奕麟,1984:436-437;Chun,1996:431-432)。相比之下,陈其南理论诉求上的不同难免使他集中于弗里德曼宗族范畴与其原则的矛盾之处,忽略后者概念分析上整体性的结构—功能特点。陈其南倾向于认为宗族制度可以视为中国社会的一个独立体系,亲属关系并非从属于社会关系,相反,亲属制度本身即是规约亲属活动的原则,经济、政治、法律、宗教等因素不过是亲属关系的表现而已。他指出,只能透过内在系谱结构来解释裂变,影响着宗族裂变的是“房”的分裂性而非“宗族”观念的包容性,从而在根本原则上与弗里德曼分道扬镳(陈其南:1985:177-180)。^①

弗里德曼较之于以往中国宗族研究的特点正是体现在他“引入未曾出现过的宗族范畴,将父系亲属—村落组织、共同财产、谱系结构的裂变、社会分化和中央集权政治体系等相互影响的因素共同置于功能性的系统之中”(Chun,1996:430)。弗里德曼本人一再强调地方性宗族应该放置于社会情境下来考量,其论述围绕着宗族在中国社会的产生与发展如何成为可能,社会分化影响下的宗族组织呈现出怎样的结构特点,正是在这个意义上,他在著作中大篇幅地对婚姻、家庭、中国民间宗教以及祖先崇拜、宗族之间的关系、中国宗族组织与其他地方性群体的关系、宗族与国家间的关系进行详细的叙述,并对宗族结构与社会分化间的相关性予以概括。无法规避的一个问题是,对弗里德曼而言,

① 尽管陈奕麟和陈其南评述的侧重点不同,但他们都认为弗里德曼所架构的宗族理论在诸如财产关系、共同居住、祖先祭祀等因素,尤其是共同财产因素的影响下被功利化或功能化了。陈奕麟指出,弗里德曼过度强调土地经济价值在宗族存在与延续上的作用,由此基于私人利益的理性行动造就了宗族在地域和结构上的差异(陈奕麟,1984:426)。这种强调个体理性行动的观念在弗思对“社会组织”与“社会群体”所做的区分中是十分重要的,但弗里德曼本人并未在其著作中详细叙述这一论题。二人都意识到弗里德曼的宗族范畴应该置于上世纪中叶英国社会人类学学术背景下来考量,他们并不是在全然否定弗里德曼的研究本身,主要在于说明人类学对中国宗族制度的研究并不完善(Chun,1996;陈其南,1985)。这种不同取向的交融对理解中国宗族研究学术史十分有益,乔素玲与黄国信近来对人类学和历史学视野下中国宗族研究主要取向,尤其对科大卫和刘志伟的“入住权”概念和“作为文化资源和控产机构的宗族”进行了详细介绍(乔素玲、黄国信,2009)。

宗族究竟为一“社会组织”抑或是一“社会群体”？事实上，它们交替出现在他的论述之中，在意义上似乎并没有什么不同。弗思却认为，虽然二者都是只涉及“社会实相”某一方面的、不甚精确的理论概念，对“社会组织”而言，被拉德克利夫-布朗等用来界定“社会群体”的个体交互作用关系网络，即社会地位和角色的固定体系也很重要，但它更强调个体理性选择对社会结构的能动作用，以变迁、动态而非以机械、静态的观点理解社会生活（Firth, 1954:4、9、12）。^①于此，我们可以窥见英国人类学界对涂尔干“社会实体”的经验化与去道德化（刘雪婷 2007:167）。尽管弗里德曼没有对他所使用的社会情境或社会体系加以明确的界定，亦没有对明显借取自社会学的“社会分化”概念做出说明，却丝毫无损于他在研究方法上的整体立场，从而与中国社区研究区别开来。

三、民族志与模型体系

弗里德曼远没有他的前辈拉德克利夫-布朗幸运，后者曾于1935年应吴文藻之邀来华讲学，并在黄河流域做了一次实地调查。时隔20年，弗里德曼只在飞往香港和澳门途中透过层层迷雾对备受其青睐的田野点——广东惊鸿一瞥，转机滞留在港使他得以在新界见到围屋（村落）及地方性宗族，仅此一次。弗里德曼毫不避讳地在《中国东南的宗族组织》多处坦承，对中国宗族的考查不能算作一项完整的人类学研究，而是在历史材料堆里进行的一种“摇椅上的人类学”，但对这些支离破碎材料的重新拼接可能构建出某种揭示中国东南地区宗族运作机制的结构模型（Freedman, 1963:12, 1958:v-vii）。就此，弗里德曼指出，人类学家似乎一般不太愿意冒着化约经验材料的危险来建构模型，而材料上的欠缺使他有可能“义正辞严”地尝试与惯常研究路径相

^① 像许多拉德克利夫-布朗的批评者一样，弗思认为拉德克利夫-布朗的“社会关系”或“社会结构”是一个抽象的概念，而非具有操作性的描述工具。而拉氏本人则认为可以对社会结构予以观察，尽管可能在特定时间内不能窥得全貌，他又提出，田野工作者所观察到的与其所欲描述的“结构形式”是不相同的，也就是说，人类学家需要从对变动不居的现实的观察中进行某种关系模式的抽象概括。在弗思看来，拉德克利夫-布朗的观点表明，他利用结构分析一方面想揭示其所研究的是社会实相，而非幻象，另一方面为了方便比较以找到全人类不同社会形式共有的特征（Firth, 1954:5-6；库珀，1988:79、286）。

反的方法,他认为人类学家应该越来越习惯于模型构建,在掌握了丰富的历史与经验材料后,这种模型构建的方法会被证明是合理且有用的(Freedman, 1958:133)。“抽象(概括)并不意味着对材料的简化,而是将一系列相关事实归纳为便于分析的体系。社会科学家在一定程度上就是模型建构者……此种模型的目的在于探讨假设及加以修正后的假设中所涉及的因果关系”(Freedman, 1979b:403 - 404)。

显然,中国东南宗族在规模结构及形态学方面是复杂的、特征各异的,弗里德曼十分清楚“从相关资料中借鉴的这些材料只是对极少数地方化宗族的描述,在‘中国东南’一词所蕴含的大范围区域里,这些地方化宗族很可能是特殊的。只有通过更加详细的调查才能表明我所构建的总体图景在多大程度上与典型的、具有代表性的事例相一致”(Freedman, 1958:126)。他对所构建的宗族模型在广东和福建是否有相对应的现实存在并不抱持希望,只是为了能在总体上了解宗族的一些特性。前面我们说过,在弗里德曼看来,地方性宗族的等级结构与社会分化呈现出相关性,这一假设并不是说规模大的宗族易于受到分化的影响发生裂变,可能的情况是二者间持续性地相互影响——地位上的不断分化在整体上使宗族受益,将宗族成员凝聚在一起,而规模结构的扩大会促进宗族内部共同财产的发展,导致进一步的分化。“如果材料殷实的话,我们便可能将地方性宗族按照社会地位分化程度的高低排出序列,而现在只能借助位于序列两端的地方性宗族模型来呈现这种差异……A和Z模型……对宗族A而言,小规模及谱系裂变结构的简单化同发展不充分的共同财产及社会分化相联系,Z则呈现出完全不同的特性”(Freedman, 1958:131 - 132)。与更接近一般宗族特征的M型相比,它们更能突出解释宗族裂变与社会分化因素的关联性,涵盖各种具体的、特征各异的宗族类型。无法对现实生活中所有实存的宗族平均特性进行概括与分析,弗里德曼的所谓模型被当作理想型也许更为适合,它只是尝试对相关假设中某种因果关系做出说明,与当时盛行的“结构模型”有所不同。

一般而言,“结构模型”的抽象是与“社会体系”或“社会结构”的概念息息相关的,马林诺夫斯基的功能主义民族志虽为人类学所必需,在英国人类学界树立起社会结构概念的却是拉德克利夫-布朗。福蒂斯超越拉德克利夫-布朗程式化的经验主义,在结构分析上趋向贝特森,认为我们之所以能在具体事实中发现结构是因为首先在其中抽象

出了社会结构(转引自库珀,1988:142),他的具体做法是以一个特殊的分析作为模式或典范(paradigm)来分析形式相同的系统,埃文思-普利查德的非洲宗族裂变模式便以这样的方式运用于其对亲属群体的分析中(库珀,1988:284)。这种模型仍是静态的,对利奇而言,真实的社会是不断处于动态的变迁中的,因而模型体系在结构上是动态的或不均衡的。“在比较抽象的层次,所谓社会结构,也就是足以结合一体系的各组成部分之若干组织原则……人类学家描述的结构只是模型,是只存在于他心里的逻辑性建构。比较困难的是将此种抽象产物连系于实际田野调查所获的资料”(李区,1999:5)。民族志与史籍中的事实在我们以思想加诸其上时便会具有秩序井然的印象,但必须牢记的是,模型是与事实保持一致的,最终是为了理解特定社会中的人类行为,对人类实际行动的观察与研究才是人类学家在心智或思维上跨越简单社会与复杂社会的原因所在,隐藏于行动之后的观念的重要性在于对社会生活实践的潜在影响(Firth,1954:7;李区,1999:6-15;Freedman,1979c:421)。照此看来,弗里德曼认识的模型构建与当时人类学界社会学式的“结构模型”有所不同,而弗里德曼的“宗族范畴”在一定程度上可以视作福蒂斯意义上的“范例”。

弗里德曼并没有言明他的模型构建在何种程度上受到社会学的影响,但基于对象是如此复杂的中国社会,他主张借鉴社会学家研究复杂社会(现象)的理论和经验(Freedman,1963:8)。复杂的中国社会令弗里德曼意识到,短期内只能致力于广泛积累中国宗族材料,扩展研究视野,“建构中国宗族一般模型的意图固然十分合理,一旦开始接触中国的民族志文献却发现许多重要的差异问题我们无法处理——地区间的差异,年代间的差异,不同方言区间的差异”(Freedman,1966:168)。①换言之,如果意图对中国宗族进行全面的概括与分析,必须以对中国社会整体特性的把握为前提,这也许可以部分解释弗里德曼在其学术生

① 弗里德曼似乎用语言上的差异来指代不同文化区间的差异,他在《中国东南的宗族组织》中并未提到东南地区多样性文化对宗族组织的影响,在《中国宗族与社会:福建和广东》中他试图表明文化与宗族、社会的关系,但由于材料不足也只能对此问题一带而过。另外,弗里德曼在《中国宗族与社会:福建和广东》一书中并未对此前著作所构建的宗族模型进行修正,亦未做出任何评论,只是依据掌握的某些材料对宗族的具体特性做了进一步补充说明。

涯晚期回归到经典汉学研究著作的举动。^① 在没有机会亲赴“遥远异域”并置身“他者社会”的情况下,19、20世纪中国文献材料对他重构中国社会显得尤为重要,不熟悉宗族制度相关特性很可能做出狭隘的论断,不了解中国宗族制度历史变迁就容易陷入年代误植的尴尬境地。“摇椅上的人类学”的部分功用就在于对既存知识的收集和整理,在弗里德曼看来,在传统中国社会研究方面不乏事实材料,田野工作者在把人类学的实地调查方法用于中国社会研究时,不应只局限于通过经验调查所形成某种理论假设,不应只迷恋于共时性的田野调查而忽略历时性,人类学经验研究应与历史材料结合起来,历史为现实的发展提供了背景,历史与现实不可分割。总之,知晓如何组织和分析分散的材料是研究中国社会的关键,民族志和历史材料最终要通过系统性的重组成为表述清晰的理论观点(Freedman,1963:7,1979c:417-419)。

“我不确定自己知不知道何为复杂社会,或者更确切地说,我不确定它的复杂程度具体如何;但是我知道自己面对的正是文明社会。在文明社会中,民族志学者不能如其在别处那般作为;社会整体远不是个体所能把握的。但如果他想在此社会中获得自己的见地,就必须了解涉及社会整体的材料并将他的发现与以前的材料联系起来。惟有这样,研究中国的人类学家才能做到从整体上把握社会。诚然,传统田野民族志学者的工作在中国研究中也十分有用,但人类学家们在社会学和历史学方面的储备越充足,研究涵盖的范围就可能越大”(Freedman,1963:10-11)。

我们知道,马林诺夫斯基在《江村经济》序言中对中国功能学派社区研究方法论加以褒扬,并称“通过熟悉一个小村落的生活,我们犹如在显微镜下看到了整个中国的缩影”(费孝通,2005/2001:16)。弗思进而说,微型社会学是人类学家研究中国社会的特殊贡献,方法论上的微观社会学即对小单位(社区)的观察研究可以求得一般性理论的探

^① 弗里德曼自始至终都对汉学人类学研究充满热情,他认为要想在人类学中国研究上取得重要的理论突破,必须回过头来重读19世纪70年代至20世纪20年代汉学家(如葛兰言、德·格鲁特)的经典著作,施坚雅将弗里德曼对书斋的回归视为其中国研究的第四阶段。第一阶段指的是弗里德曼对新加坡、马来亚海外华人社区婚姻、家庭、社会变迁的实地研究;第二阶段即他对中国东南宗族制度的“摇椅上的人类学”研究,把既有文献中的相关材料和理论运用在实际的分析中;第三阶段始于他的新界之行,主要工作是将文献材料与对香港、台湾等地的实际研究成果结合,从而写就了《中国宗族与社会:福建与广东》(Skinner,1991:253-255)。

讨(转引自 Freedman, 1963:9)。实际上,弗里德曼难以理解地正是“我们如何实现从微观至宏观的飞跃”,无论所选取的样本多么具有典型性,其本质不过是类似小单位(群)的代表,远不是整体社会的微缩。弗里德曼也是在这个意义上提出,人类学家在研究中国社会时需要采取一种更宽广的视角,将视线(或想象力)转向村落之外的广大区域,即聚焦整个社会,这也是他在《中国宗族与社会:福建和广东》一书中花费大篇幅讨论地方性群体的原因。于是,就像以吴文藻为代表的社会学中国学派并没有讨论中国是否存在作为观念的“社会”一样(刘雪婷 2007:169),弗里德曼整体论的提出也将“社会”概念束之高阁,不同的是,前者关注如何在中国进行实用的社会研究,而后者则主张寻求人类学、社会学与历史学的融合,为人类学的中国研究付出了毕生心力。在当时的学术与政治环境下,这种诉求无奈只得沦为一种乌托邦式的理想,与穿梭于田野社区的民族志学者和从事社会学式结构分析的社会人类学者相较而言,弗里德曼更像是一个孜孜不倦的求知者。

参考文献:

- 埃文思-普里查德,2002,《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》,褚建芳、阎书昌、赵旭东译,北京:华夏出版社。
- 陈其南,1985,《房与传统中国家族制度——兼论西方人类学的中国家族研究》,《汉学研究》第1期。
- 陈奕麟,1984,《重新思考 Lineage Theory 与中国社会》,《汉学研究》第2期。
- 费尔迪南·德·索绪尔,2008/1980,《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆。
- 费孝通,2005/2001,《江村经济——中国农民的生活》,北京:商务印书馆。
- 李区,1999,《上缅甸诸政治体制——克钦社会结构之研究》,张恭启、黄道琳译,台北:唐山出版社。
- 林耀华,2008,《金翼——中国家族制度的社会学研究》,庄孔韶、林宗锦译,北京:三联书店。
- ,2000,《义序的宗族组织》,北京:三联书店。
- 刘雪婷,2007,《拉德克利夫-布朗在中国:1935-1936》,《社会学研究》第1期。
- 莫里斯·弗里德曼,2000,《中国东南的宗族组织》,刘晓春译,上海:上海人民出版社。
- 乔素玲、黄国信,2009,《中国宗族研究:从社会人类学到社会历史学的转向》,《社会学研究》第4期。
- 施坚雅,1998,《中国农村的市场和社会结构》,史建云、徐秀丽译,北京:中国社会科学出版社。
- 王铭铭,2005,《社会人类学与中国研究》,桂林:广西师范大学出版社。
- 亚当·库珀,1988,《英国社会人类学——从马林诺斯基到今天》,贾士蘅译,台北:联经出版事业公司。
- Baker, Hugu & Stephan Feuchtwang 1991, “Preface.” In Hugu D. R. Baker & Stephan Feuchtwang (eds.), *An old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of*

- Maurice Freedman. Oxford: JASO.
- Chun, Allen 1996, "The Lineage-Village Complex in Southeastern China: A Long Footnote in the Anthropology of Kinship." *Current Anthropology* 37(3).
- Firth, Raymond 1954, "Social Organization and Social Change." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 84(1).
- 1991, "Professor Maurice Freedman: In Memoriam." In Huge D. R. Baker & Stephan Feuchtwang (eds.), *An old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*. Oxford: JASO.
- Fortes, M. 1940, "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast." In M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of the Social Structure of a Trans-volta Tribe*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortes, M. & E. E. Evans-Pritchard 1940, "Introduction." In M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Freedman, Maurice 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press.
- 1963, "A Chinese Phase in Social Anthropology." *The British Journal of Sociology* 14(1).
- 1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.
- 1979a, "The Politics of an Old State: A View from the Chinese Lineage." In G. W. Skinner (ed.), *The Study of Chinese Study: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press.
- 1979b, "What Social Science Can Do for Chinese Studies?" In G. W. Skinner (ed.), *The Study of Chinese Study: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press.
- 1979c, "Why China?" In G. W. Skinner (ed.), *The Study of Chinese Study: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press.
- Gluckman, Max 1963, "An Advance in African Sociology." In *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Kuper, Adam 1983, *Anthropology and Anthropologists*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1940, "Preface." In M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, G. W. 1979, "Introduction." In G. W. Skinner (ed.), *The Study of Chinese Study: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press.
- 1991, "Maurice Freedman: 1920 - 1975." In Huge D. R. Baker & Stephan Feuchtwang (eds.), *An old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*. Oxford: JASO.

作者单位:中央民族大学民族学与社会学学院
责任编辑:杨 可

the ruling elites resort more to legal channels than to party/government authorities. On the contrary, citizens of middle and lower classes trust and rely more on party/government authorities than to laws for dispute resolution. Furthermore, there is little evidence suggesting that, compared to other classes, the rising "middle class" prefer the legal resolution to civil disputes. Hence, the authors argue that we shall be cautious of optimistically linking a rising middle class to the rule of law in contemporary China under dramatic social and economic transitions.

COMMENTARY AND DEBATE

The Structure of Empirical Social Research *Peng Yusheng* 180

Abstract: With the rapid advances of social sciences in China, reaching international standards of excellence and publishing on top international journals have become a priority for many young scholars. The purpose of this paper is to outline the methodological paradigm of mainstream western social sciences. Analyzing exemplary work from top international journals, the author has generalized an eight-component structure, consisting of question, literature (theory), hypothesis, data, measurement, methods, findings, and conclusion. This eight-component structure reflects the post-positivist philosophy and can be called "the American paradigm." This paper dissects and explicates each of the eight components, their individual functions and logical relationships. As the primary focus, the author discusses in detail the first three components (question, theory and hypothesis), proposing tentative criteria for good questions and good literature review, emphasizing hypothesis as the bridge linking theory with empirical data, and outlining the different strategies for constructing hypothesis. The paper ends with a brief discussion of the integration of the American methodological paradigm with Chinese home-grown substantive theories.

BOOK REVIEW

Toward an Integrative Paradigm of Market Sociology:

A Review of N. Fligstein's *The Architecture of Markets* and Discussion on Revising His Paradigm *Fu Ping* 211

Myths in an Old State:

Reading Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* and Other Writings *Shi Yunrui* 226