

中国宗族研究：从社会人类学 到社会历史学的转向^{*}

乔素玲 黄国信

提要：一直以来，学术界对中国宗族研究有两种不同的取向。在革命话语的影响下，宗族被当作落后的意识形态和社会组织加以批判；而人类学家弗里德曼则以功能主义为方法总结出以“祀产”为核心的中国宗族运作模式。历史学家科大卫等结合历史学和社会人类学的研究取径，提出“入住权”的概念和“宗族是一种文化资源和控产机构”等论断，显示出超越功能主义的具有整体历史视野的宗族研究学术路径，是从中国历史发展演变逻辑出发的历史人类学宗族研究的一种成功实践。

关键词：学术史 中国宗族 弗里德曼 科大卫

中国宗族研究是历史学、人类学、社会学、法学等学科共同关注的话题。1930年代的中国宗族研究较多地受“革命话语”的影响，宗族被作为落后的意识形态及社会组织受到批判。1950年代以后，国内继续以“革命”观研究中国宗族，希望从根本上消除宗族对基层社会的影响。西方的中国宗族研究以英国社会人类学家弗里德曼(Maurice Freedman)为代表，更多地侧重于回应人类学界从非洲、美洲等非文字社会的研究中提出的理论与问题，影响极其深远。弗里德曼之后的西方中国宗族研究的众多成果，或同意其理论，或在其框架下进行拓展，或挑战其学说，但不管是赞同还是反对，都不得不把弗氏作为对话对象。中国学者所发表的宗族研究的代表性作品中也有不少是在同弗里德曼直接或间接的对话中展开自己的观点。笔者认为，牛津大学科大卫(David Faure)和大陆学者刘志伟对中国宗族的研究，可视为成功地继承并挑战弗里德曼的少数成果之一，他们从历史学角度出发，同时又回应了人类学的问题，堪称中国历史人类学实践的代表性成果之一。本文拟以弗里德曼、华德英(Barbara E. Ward)、陈其南等人的宗族研究为背景，评述前人学术史论著中注意不多的科大卫、刘志伟等人的中国宗族研

^{*} 本文是国家社科基金项目“地域视野中的法制转型”(项目编号09BFX007)的研究成果。

究,以期对中国宗族研究与历史人类学实践的学术史提供一些线索,祈望方家指正。^①

一、弗里德曼的宗族起源理论与 A 模式和 Z 模式

初步具有近代学术意义的中国宗族研究,开始于 20 世纪初那批忧国忧民的爱国知识分子。当时在社会进化论的影响下,宗族基本上被视为中国发展的障碍,需要消除。后来,马克思主义在中国的影响越来越大,宗族就被看作是“古代公社”制或血缘关系很浓的奴隶制的残余,是封建性的落后的社会形态,同样是需要消灭的对象(常建华, 1999)。毛泽东关于“政权、族权、神权、夫权”的经典表述(毛泽东, 1966: 31)为中国宗族研究中的革命话语定下了基调。直到对宗族的认识已趋向多元化的今天,革命话语对宗族研究仍然有一定影响。

虽然 20 世纪国内关于中国宗族研究的主流话语是革命话语,但以林耀华为代表的人类学家还是按照人类学的发展理路对中国宗族进行了考察,这是中国宗族研究史上的另一个学术流派。这一流派对后来的宗族研究影响甚为深远。1930 年代的人类学已经超越进化论,功能主义占据了主流,林耀华就是在功能主义的观念支配下,对福建的义序黄姓宗族进行了研究,成为那个时代中国宗族研究的代表。他认为宗族是血缘与地缘兼有的功能团体,并“特别注意于功能的结构,由此窥见各方面的关系”(林耀华, 1936)。其后,胡先缙、刘兴唐(Hu, 1948; 刘兴唐, 1936)等人的中国宗族研究,都具有人类学的色彩,并直接为英国社会人类学家弗里德曼所引用。

弗里德曼是讨论中国宗族研究的学术史时无法回避的一个名字。他于 1958 年出版的《中国东南的宗族组织》和 1966 年出版的《中国的宗族与社会: 广东与福建》两部关于中国宗族研究的著作及其一系列论文,建构起中国宗族研究的一个“范式”。著名人类学家华琛(James Watson)曾对弗氏的中国宗族研究评论道:

^① 关于中国宗族研究的学术史,常建华、王铭铭曾作过相当全面的回顾,钱杭、濂川昌久、林济等人亦就其中的研究作过精彩的评论,但是,中国宗族研究在弗里德曼、科大卫等人的研究中,具体进展何在?目前的中国宗族研究又发展到了怎样的阶段?仍是值得深入探讨以利今后研究进一步发展的问題。

过去的 20 年,从事田野作业的人类学者出版了一大批研究宗族组织的论文。其中,有些声称已经证明了弗里德曼的看法,有的力图修正或批评弗里德曼的范式。但大多是在他的宗族范式的架构下做一些工作而已。(转引自王铭铭,1997:66)

确实,弗里德曼的中国宗族模式影响了一代学者。1996年,台湾中央研究院民族所陈奕麟著文《华南宗族村庄的复合体:人类学亲属制度的一个注脚》(Chun, 1996)详细地讨论到弗里德曼的宗族理论以及华琛、波特(J. Potter)、裴达礼(H. Baker)等人对它的采用,王崧兴、陈其南、科大卫、萧凤霞(H. Siu)等人对它的批评。陈氏指出,这种情况反映弗里德曼建构的中国宗族模式早已成为开放体系,学者们既利用其思想,也对其进行不断的修正与补充。大陆学者对其理论同样有较多的介绍分析和批评(郑振满,1991;钱杭,1999,2000;林济,2003)。

弗里德曼模式主要涉及中国宗族如何产生和结构如何等问题。关于东南中国宗族产生的背景,他认为主要在于东南地区有三大特点:边陲地区、水利工程与稻作生产。处于边陲地区的中国人出于防卫、开垦荒地以及发展水利工程的需要,必然要求合作,在这一诉求之下,当地中国人选择了宗族而不是别的作为合作的组织方式,他们从中原南迁到福建和广东时,也带来了中原早已存在的父权意识形态,这是中国东南地区宗族组织产生的基础。水稻生产则可以造成足够的农业剩余,足够的农业剩余又促进了共有地产的产生,共有地产的产生有助于宗族社区的形成(王铭铭,1997:79)。

当然,除了这三个因素,弗里德曼亦相当重视地方精英在宗族活动中的角色。在边陲地区的广东和福建,社会常常不稳定,地方精英在这个过程中,借重宗族的力量来维持地方社会的稳定。弗里德曼对中国东南宗族形成的解释,显然受到他自己企图反对的人类学功能主义理论的支配。人类学功能主义虽然有马林诺斯基和布朗之别,但仍然存在明显的共性,那就是从人们自身的需要和作为整体论的观点去解释一切文化现象。弗里德曼正是从面对东南地区的生存环境,人们的独特需要的角度来解释中国宗族形成的。他进而认为,父系继嗣观念以及结合成合作性群体的需要并不会必然导致宗族产生,因宗族的最终能够形成并不是一个“系谱原则”的结果,他又引入了“祀产”这一概念来说明宗族的形成:

一旦祠堂建立,那些显示共同利益的裂变的许多单位,依次享有与祠堂有关的财产的果实,而且提供仪式的费用。这种仪式表达的裂变群体直接依赖于经济资源。没有祠堂和土地或者其他财产予以支持,裂变单位不可能产生而且使自身永恒。(弗里德曼, 2000: 63)

在这里,弗里德曼非常清晰地表明了自己的观点,即祠堂与土地或其他财产即“祀产”决定了宗族是否可以存在。这里所谓的“裂变单位”(segment),其实就是“宗族分支”,即宗支。他在《中国的宗族组织:福建与广东》一书中对此有清楚的表达。他说:

假如有公产存在,而在地理上分开的独立单位继续共同享有这个公产,那么毫无疑问这就是宗族。否则,这些繁衍了的宗支就变成了各自独立的宗族,其间仅由氏族性的关系联系起来而已。(Freedman, 1966: 21)

“公产”是弗里德曼区分“宗族”与“氏族”的惟一标志。有公产且共享者即为宗族,无公产者即便有系谱关系也只能变成氏族。他认为,宗族的公产即祀产由宗族成员捐献而来。按照弗里德曼的逻辑,东南中国的人们面对着自己的生存环境,需要合作性的团体,他们用从家乡带来的父系继嗣观念选择了宗族作为团体的组织形式,而宗族之所以能建成是因为宗族成员捐献出财产作为本族的“公产”、“祀产”。

在此论点的基础上,弗里德曼构建了他的关于中国宗族的结构模式。他认为,由于“公产”数量的多少不同,简约地构建两个截然对立的A模式和Z模式来分析中国宗族的复杂图景是比较可行的做法。A模式下的宗族人口较少,族内基本都是农民,并无社会精英,所拥有的公产只是开基祖墓地的一小块土地。祖先祭拜仪式简单、稀少,宗族成员可能属于同一个房。而Z模式下的宗族人口较多,成员中有绅士、宦、商人等,宗族拥有大量的公产,其中最重要的是土地,由于宗族富有,成员往往愿意呆在族内享受对宗族土地的耕作权和其他的族产。族内具有依系谱关系的等级分化,并产生分等级的祠堂。由于族内具有一定数量的社会精英,宗族成员常常可以享受内心的荣誉感和在处理与其他宗族以及国家的关系时带来的实际利益。这两种截然对立的

模式反映出宗族之间及宗族各支派之间的不平衡,而这种不平衡可能是由宗族生活的不同地域造成的。在建构这两个模式时,弗里德曼明确指出,这两个模式都可能在现实的地域社会中并不存在,不过,也许可以有一个居于两种模式中间的M模式,可以反映中国福建与广东地区的地域社会内部的宗族生活(弗里德曼,2000:161—171)。

弗里德曼从东南中国特定的地理与自然环境出发,依据中国传统的继嗣观念,从族产的角度建构起关于中国宗族的A模式和Z模式,对于理解中国社会具有重要的意义。显然,如果把中国宗族看成是A到Z模式的一个系列,再从此系列去反观中国社会,就可以理解中国社会千差万别的形态。令西方学术界迷惑和作为重要研究目标的“大一统中国何以一统且又千差万别”在这里得到了部分有见地的解释。

当然,尽管弗里德曼在著作中大量地引用了胡先缙、林耀华等人关于中国宗族研究的成果,但他的宗族研究既不在中国的革命话语体系内,其对话对象也不是其之前的中国宗族研究,上述研究成果只是他建构模式的资料而非其对话对象。实际上,弗里德曼开展对中国宗族的研究,其目的在于与西方人类学非洲宗族研究对话。具体而言,主要是与和他同时代在非洲从事宗族研究的埃文思·普里查德(Evans Pritchard)和福特思(Myer Fortes)的研究对话。后两者在对非洲的努尔人和泰兰西人的宗族制度进行研究时,向老一辈的人类学家马林诺斯基、布朗的功能主义展开了挑战,希望透过非洲原始部落的研究,讨论人类社会共同的生活原型问题。与这两人不同的是,弗里德曼希望通过研究早就存在国家、政府的中国社会里的宗族制度,并以此与基于没有国家没有政府没有文字的非非洲部落社会发展起来的宗族理论进行对话,从而发展出自己的理论模式。虽然他的这一努力受到了相当多的批评,但毕竟获得了回报,无论学者们同意还是不同意他的理论,大家都相信他成功地建构了一个自己的宗族研究模式,甚至是范式,而且学术界也相信,他的研究对于认识中国宗族乃至中国社会是有极大帮助的。

二、“祀产”与“入住权”

祀产是弗里德曼关于中国宗族研究的核心概念,也是其A模式和

Z 模式建构的基础。他以祀产作为核心，从功能性以及共时性的角度，建构起中国宗族的模式，第一次有效地解释了一个具有悠久历史、文字与国家的地方的亲属制度。且值得注意的是，其研究注重中国宗族建构的环境，也注重中国宗族生存的地方社会，正如上文所指出的，从其 A 至 Z 模式的序列出发，可以理解中国社会千差万别的形态。这一点，恰恰是中国研究特别是中国社会历史以及法史研究者所关心的问题。

实际上，弗里德曼所研究的中国东南地区主要是一姓一村为单位，而在一姓一村的基础上，地方上的宗族却有不同规模与层次，这是个以往的研究比较难以解释的问题。长期以来，通过很多学者发表的有关家族运作的论著，大家都知道宗族、祠堂、族谱和族产在中国社会有很重要的作用。弗里德曼最强调的是祀产。正因为强调祀产，他才能够说明宗族的运作。因为强调祀产在宗族建构中的重要地位，地方上的宗族实际成为控产机构，按照 A 到 Z 模式及其衍化发展，地方宗族可以连起来建立地方社会以外的宗族组织。所以他把宗族分成地方宗族、中层宗族和高层宗族。宗族的层次越高，越脱离与地方社会的关系。在大城市（例如广州）建立的祠堂（例如陈家祠），变成小部分人的联系机构，而不是乡村的管理组织（科大卫，2004：9）。

由此可见“祀产”在弗里德曼中国宗族研究中的重要地位。但是，如果我们暂时离开地方宗族、中层宗族和高层宗族等一系列解释中国地方社会运作的概念，回到最根本的也就是宗族何以形成的层面，就会发现还有诸多问题弗里德曼并没有解决。这些问题中最根本的一个就是弗里德曼所研究的那些单姓村的人为什么会结成为一个宗族？宗族对其成员有何意义？虽然弗里德曼已经从边陲地区的水利工程等需要，以及水稻生产的剩余产品可以形成祀产等方面进行了分析，但日本学者濑川昌久对此还是有质疑，他说：

（弗里德曼）虽然注意到了宗族与地域社会之间的关系，但对新界地区的村落这些社会单位本身却没有加以深入的分析。他确实注意了“村代表”的作用及其支配权问题，但为了把握村落这类与单纯的聚落体不同的社会单位，绝不可少的是必须深入土地公等神祇祭祀，以及“某村的人”这一村落成员资格问题中进行分析。由于缺乏这一分析，弗里德曼所说的“村落”就显得极为抽象，因此，根据与这类村落的关系而做出的“高层宗族”、“地方宗族”等分

类概念,在运用到具体事例上时,也就发生了某些困难。(濑川昌久,1999:73)

濑川昌久所谓“村代表”,指的是弗里德曼模式中每一宗族总会有宗族代表,代表本族群体去与其他群体以及国家发生联系。由于在弗里德曼体系中的村庄是单姓村,因此,这个宗族代表也被称为“村代表”。不过,濑川认为,仅仅如此,仍然难以有效地分析宗族与地域社会的关系。濑川的质疑主要集中在弗里德曼没有注意村落内的神祇祭祀和村落成员资格两个方面。当然,一项研究集中在某些方面而忽略某些方面是非常正常的,因此,我们不能要求研究宗族组织的弗里德曼一定要在神明崇拜方面同样做出非常精深的研究,虽然那样会使其研究更加深入,但是,村落成员资格问题在宗族研究上却非常重要。

濑川对村落成员资格问题的重视可能是受到科大卫的影响。早在濑川之前,科大卫就曾质疑,按照弗氏的理论,一村一姓即是地方宗族,而地方宗族的扩大与分裂或者联宗即可以产生高层宗族,但这只是一种理念,而非乡村社会实际运作的逻辑。问题的关键在于,地方宗族为何可以形成?如果一村一姓可以代表地方宗族,那么,什么因素可以决定某一个群体是一个乡村呢?也就是说是什么因素使乡民在村落中具有定居的权力?

为了解决这一疑问,科大卫在香港新界东部进行了长时间的研究,提出了在中国宗族研究史上有重要影响的“入住权”理论,并于《中国乡村的社会结构:香港新界东部的宗族与乡村》(Faure, 1986)一书中进行了清楚的阐述。该书资料主要来自作者的田野工作,包括口述、碑记、文书和观察材料。科氏原来修读社会学,社会调查是其专长,1980年代任职于香港中文大学期间,又得以和人类学家华德英成为朋友。人类学重视参与体验式的田野工作、重视亲属关系研究、重视观察仪式,以及香港明清历史文献较少等因素的影响,使科大卫自然而然地在香港进行了大量的田野工作。科大卫说他在新界调查的“出发点是透过乡村的口述及文书资料,甚至宗教拜祭仪式,探求乡村社会的历史演变。调查的结果,最突出的地方就是有关明清之际宗族制度在新界及邻近地方普及化的过程”(科大卫,1992:478)。

在科大卫看来,入住权就是在某地定居并争夺资源的权利。他说:“入住权包括建房子的权利,也包括开垦荒地的权利,是村民最重要的

权利”，即是说，一个乡民能够在某村生存，首先他就必须具有入住权。在乡村中，不是任何一个来路不明的人都可以随便盖房定居并与原来居民和平共处的，“乡村就是有入住权的人的群体，村民是个在乡村有入住权的人”。平心而论，科氏的著作大体上仍在弗里德曼关于宗族与华南社会研究的理论框架内，但他依据对中国历史的深切把握，极大地改变了弗里德曼的话语，虽然入住权理论仍然是功能性的，他却通过这一理论将宗族研究从功能分析转移到社会生活的历史过程中去。他指出，宗族特别是族谱作为一种资源，被其成员用于声称自己拥有当地的入住权。科大卫进一步指出，族谱常被人们与移民传说结合起来，确立自己的入住权。

科大卫对南雄珠玑巷移民传说的研究，说明了族谱与入住权的关系。按照他的理解，宋代珠江三角洲基本是海岛，其主要居民是水上人家，直到明初，珠江三角洲的地方社会仍然由土豪控制，后来投降明朝的大土豪何真就是控制这一地区的实权人物。明初何真投降后，许多疍民被收编为军户，军户负担沉重，为了给军人提供足够的支持，明王朝规定他们不能分家，并让他们建立家产。这些拥有大量成员的军户之家建立家产，并建立起宗族。明中叶之后，他们为了脱籍，变成士大夫家庭的后代，遂创造、利用移民传说，说明自己来源于中原士人之家，与疍民不同。正因如此，与科大卫合作的刘志伟发现，珠江三角洲的族谱基本上都声称自己是珠玑巷移民的后代，通过这一声称，当地居民划清了与没有入住权的水上居民的界限，表达了自己在当地的入住权（刘志伟，1992）。宗族与入住权合二为一，成为地方社会历史的重要资源。

在此基础上，科大卫真正将宗族置于地方社会的运作与历史过程中进行理解。他从新界近代历史中的乡村联盟“约”开始，往前追述到“约”形成之前的所谓“五大族”，细致地描述了宗族的官方表达与乡绅的本土实践之间的张力，并指出族谱的形成只是乡民整个入住过程的一个插曲、一个部分。在一个地方定居并开发、保有一块土地时必然出现竞争，它使多种多样的族内或村内的土地安排与联盟成为必需。他认为，新界地区太平天国后形成的“约”就是适应这种需要的一种形式。“约”看起来产生于为了保护移居新界的客家村民的土地，并借以反抗更大的土著宗族的威胁力量，而“约”之前，当地社会解决这类问题的基本组织则是表达不大准确的所谓“五大族”即宗族，宗族特别是族谱成为乡村入住权的一个关键。同时，作为社会历史学者，科大卫不仅注意

宗族组织自身,也明显重视乡村联盟建立一种版图内的政治秩序的其他体现。他认为,这种秩序可以在民间的“土地公”、寺院的神祇以及那些声势浩大的打醮仪式中体现出来。作为具有入住权的定居者对自己的地域的象征性表达,打醮直接地使祖先祭祀通过牧师、官员或者类似的人联系起来,从而使地方传统与雷德菲尔德所谓的“大传统”结合起来(Blake, 1988)。科大卫在《中国乡村的社会结构》中还特别讨论了弗里德曼模式所谓中国宗族与边陲社会的关系问题。他的一个主要结论是:在宗族问题上将新界东部与中国其他地方区分开来,是件很困难的事。宗族不会因为社区和经济环境的变化而减少。它基本不是一个生态环境位于边陲状态的产物,也不是贵族们制造的产物或者他们的工具。

科大卫将其“入住权”理论置于他对明清以来中国社会史的深切了解当中,终于比较清楚地说明了地方宗族与高层宗族的区别。正是“入住权”的概念使我们可以据此划分出拥有共同居住权的地方宗族和没有这一权利的广义的中层以及高层宗族之间的关系。事实上,结合弗氏的宗族形成、宗族模式与科大卫的“入住权”理论,便可大体上明白中国宗族组织由来的大体面相及其不同形态。但是,到此为止,关于中国宗族组织的研究,至少还有一个关键问题有待解决。这个问题就是中国悠久的历史 and 强大的国家力量与宗族组织之间的关系何在?显然,今天的研究者所看到的中国的宗族组织是一个历史过程的结果,它是一个“结构过程”。人类学家弗里德曼用功能性的解释分析了其结构,那么历史学者就有必要在此基础上,回到历史过程去理解与分析其结构之形成,这就不可避免地要回答宗族组织与中国悠久的历史 and 强大的国家力量之间的关系这类问题了。

三、“意识模型”和“国家力量”

科大卫的宗族研究集中于华南地区,处理的正是上述一类问题。其宗族研究的主要著作除了《中国乡村的社会结构》外,还有发表于《当代中国》(*Modern China*)的《作为文化创造的宗族》(Faure, 1989a),发表于台湾中央研究院《第二届中国经济史会议论文集》中的《以宗族作为商业公司:中国商业发展中的保护制与法律的对立》(Faure, 1989b),与刘志伟合著的《宗族与地方社会的国家认同:明清华南地区宗族发展的

意识形态基础》(2000), 以及他的《祠堂与家庙: 从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》(2003) 等系列论著。此外, 他的《是什么使佛山成为市镇: 明清城乡认同的演变》(Faure, 1990)、《国家与礼仪: 宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》(1999) 等论著, 也对宗族问题有所涉及。关于科大卫的宗族研究与功能主义以及弗里德曼研究的关系, 刘志伟曾说:

我在关注珠江三角洲地区宗族历史的研究过程中, 开始也主要是从弗里德曼的研究中学习分析性研究方法……我与萧凤霞、科大卫一起在珠江三角洲从事乡村研究过程中, 深感功能学派对于宗族问题的观点不足以解释明清宗族与地域社会发展中的许多问题。我们一直就宗族问题展开研究和讨论, 努力寻找宗族研究的新取向。(刘志伟, 2003)

他们寻找到的新方向, 是从功能、象征符号(刘志伟将其命名为“祖先权力”的文化资源)、意识形态、意识模型以及国家与地方社会的关系等诸多角度的结合, 来解释中国宗族的历史演变。在这个大的范畴之内, 科大卫、刘志伟、萧凤霞曾经的学术合作者陈其南从“房”的观念上对弗里德曼的功能性宗族解释提出了批评。他在1985年第3期《汉学研究》杂志上发表题为《房与传统中国家族制度》的长文, 着重厘清在弗里德曼功能模型中被忽略甚至混淆的中国宗族的“系谱关系”, 后来在《中国宗族制度研究: 傅立曼宗族理论检讨》(1992) 一文中, 他对自己的理论有过简要的总结, 他说:

一个男人相对于其父亲而言即成为一个“房”, 相对于其儿子而言则是一个家族的代表。这种个体性的阶序也适用于以这些个人为首所代表的男系宗祧群体……

任何一个“房”单位, 不论其规模和世代的大小, 都是从属于一个较高级的“家族”范畴之次级单位……一个男系宗祧单位可以同时是个家族”(相对于下一代的房单位而言)和“房”(相对于上一代的家族单位而言)。

陈其南在意识形态的“系谱关系”上, 确实与弗里德曼的功能性宗

族解释划清了界限,对我们理解传统中国的家族制度有相当意义。但问题是,区分“系谱关系”与“功能性的宗族群体”,并不能解释宗族形成及其功能与象征意义在历史演变过程中的由来及其与其他因素的互动,这一问题在科大卫、刘志伟等人的研究中才得到有说服力的解释。他们认为,宗族是在明清社会历史演变的大势之下的一种文化创造,商业繁荣将乡民拖入更广阔的社会空间,在这个更广阔的社会空间里,国家以及士大夫的意识形态向民间社会渗透,民间社会也在不断地拉近自己与国家意识形态的关系,并且在这一互动过程当中,中国自西周以来的宗法制度虽然存在某些变化,但仍以合乎国家法令的形式在乡民中得以推广。这是一幅复杂的历史图景,其间涉及意识形态、商业化和宗法制度三个因素与宗族的关系,而这三个因素与宗族之间的关系归根结底则是国家与地方社会之间的互动,或者说是地方社会的国家认同。正是在这样一个过程中,宗族制度得以在中国的乡村社会发展、蔓延,并且形成为地方社会的结构(刘志伟,2003)。

对宗族发展的意识形态基础的研究,集中表现在科大卫与刘志伟合作的《宗族与地方社会的国家认同》一文中。他们认为宗族不仅仅是一种血缘、亲属制度,更是一种用礼与法的语言来表达的秩序和规范。明代以前是僧、道和巫覡在珠江三角洲乡村中有着广泛和深刻影响的时代,但自北宋以来士大夫们已开始积极运用理学所规范的礼教去改造地方风俗,向佛道巫的正统挑战,虽然他们没有真正取代以神祇为中心的地方组织,但却在乡村礼仪方面取得了成功,而地方亦需要做出改变来应付明朝的赋役制度,并藉此表达有利于获取更多资源的文化与身份认同,国家与社会的这种互动与妥协形成了华南地区广为常见的所谓宗族组织。这一深刻的变迁意味着地方认同与国家象征的结合,边缘地区由此得以归入国家“礼教”秩序中。

儒家学者在乡间推行的这套礼仪教化,实际上是以西周以来不断变革的宗法制度为基础的。关于宗法制度的变化与宗族制度形成的关系,郑振满提出了“宗法伦理庶民化”的观点(郑振满,1992:159),认为宋明以后的宗族组织的形成乃至普及,实际上就是“不下庶人”之“礼”,即贵族的宗法制度、宗法伦理不断庶民化的结果。科、刘二人进一步发挥了这一观点,认为宋明以后宗族组织的兴起过程,既是宗法伦理不断庶民化的过程也是庶民不断宗法伦理化的过程。宋代理学家制定《家礼》的时代,庶民不能为祖先立庙,地方上的祠庙不是神的庙就是贵族

(或皇族)为祖先所立的庙。庶民供奉和祭祀祖先不是在坟墓就是在佛寺(所谓功德祠),或者在家中供奉。宋儒的改革实际上就是针对这些形形色色的祖先拜祭办法,把祖先和神供奉严谨地划分开来。朱熹主张“君子将营宫室,先立祠堂于正寝之东”(朱熹,2002:875),立祠堂的目的在于使祭祖的办法与宗法制度配合。朱熹设计的祠堂格式是“祠堂三间,外为中门,中门外为两阶,皆三级,东曰阼阶,西曰西阶,阶下随地广狭以屋覆之,令可容家众叙立”(朱熹,2002:875)。这一设计在明初编纂《明集礼》时被采用作为祠堂的规范。但宋代提倡的家庙式祠堂的建筑物还未有法定地位。直到明代嘉靖十五年(1536)夏言上疏“诏天下臣工建立家庙”,“品官家庙”才成定制,在同一疏中,夏言亦疏准许天下臣民于冬至日祀始祖(夏言,1997:528)。至此,天下士庶祭祖的法定地位才确立下来。科大卫和刘志伟认为,嘉靖年间关于祖先祭祀的礼仪改革似乎与“大礼议”^①有关。在大礼议中,站在前台支持嘉靖皇帝的官僚如霍韬、方献夫等人,都是广东的士大夫,他们就是在乡村中积极推行教化,支持毁灭“淫祠”的人。正是在这些“大礼议”中大力主张“孝道”的士大夫的推动下,明中叶后宗族制度在广东特别明显地普及开来(科大卫、刘志伟,2000;科大卫,2003)。

关于大礼议与明代宗族制度发展的关系,国内学术界与科大卫是几乎同时发现的。李文治的《明代宗族制的体现形式及其基层作用》(1988)一文,开始注意到嘉靖年间大礼议与明代宗族的关系,常建华在《明清时期祠庙祭祖问题辨析》(1993)、《明代宗族祠庙祭祖礼制及其演变》(2001)中对明代宗族祭祖礼制(包括大礼议的影响)进行了更加详细深入的研究,这些研究与科大卫的观点相得益彰,大礼议对明代祭祖礼制的影响几乎已成为学界的共识。

如果说明代祭祖礼制变化是许多学者的共同发现,而把祭祖礼制真正与地方社会联系起来进行研究,科大卫和刘志伟则比其他学者走得更远,他们在研究中所体现出来的历史人类学取向,尤为值得注意。

① 明武宗朱厚照死后无子,又无亲兄弟。内阁首辅杨廷和在争取张太后同意后,立武宗弟弟兴献王长子朱厚熹为帝,即为明世宗。兴献王与武宗父亲明孝宗为兄弟。明世宗即位不久,就如何崇祀其生父兴献王和明孝宗的典礼问题,下令礼官集议,由此引发了朝臣的激烈争议,史称“大礼议”。以杨廷和为首的一派反对崇祀兴献王为皇考,主张尊孝宗为皇考;以张璁为首的一派则力主崇祀兴献王为皇考,双方为此争议前后十余年,最后以张璁等人胜利告终。大礼议期间,皇帝与朝臣、朝臣与朝臣之间的激烈对抗,对明代中后期的政治和文化产生了重大影响(详见杨国桢、陈支平,1993:194—200)。

历史人类学不应该只是体现在田野调查、参与观察等技术性层面,还应该体现在坚持历史学本位的同时回应人类学问题与理论的宽阔视野上,在这个方面,“入住权”的提出堪称典范。而在祭祖礼制与地方社会的关系上,科大卫的研究也从人类学中得到启发。人类学家华德英在《意识模型的类别:兼论华南渔民》(1985: 37—54)一文中,根据结构主义人类学大师列维—斯特劳斯的“社会结构”理论与“意识模型”(conscious model)概念,建构了有关中国人的三种意识模型,即局内观察者模型、目前模型(immediate model)和意识形态模型(ideological model),分别表示我对我周围的社群的看法、我对我自己群体的看法和我对我的社群所归属的社会的看法。在华德英的研究对象中,第三种模型代表的是乡民所属社群对文人的正宗中国社会文化秩序的构想。这三种模型存在于每个乡民头脑中。他们因为不同的生活环境而在中国社会千奇百怪,但第三种模型却使人们都有一个共同的国家认同。华德英认为,在认知发展过程中,二和三两个模型越来越接近,而一和二之间的距离越拉越远。科大卫首先将其运用到新界历史研究,他说:

自从明代以来,通过宗教和宗族的发展,乡村的制度愈来愈接近大家以为的大一统的要求,但是同时,村民愈来愈感觉到族群的分歧。宗教方面,主要是正一派道教的影响,即是喃呒先生的传统。宗族方面,是在家庙祭祀祖先的扩张,也是书写族谱传统的扩张。两方面很有共通之处。喃呒先生向往正统的合法性,但是这个合法性来自正一派的传统借助官僚制度的礼仪。换言之,喃呒先生作法事的时候,是应用其以为是合法的官僚礼仪。家庙祭祀和科举功名的演绎很有关系:从明初到清中叶,科举功名一直增加,新界的家族有向上浮动的趋势。向上移的家族以自以为代表正统的习俗为依据,与以家庙为核心的家族制度辅承。读书人就是宗族领域之内的喃呒先生。国家的传统从而可以变成乡土的传统,这才是《中国乡村社会的结构》的主题。这个主题也是我以后研究的一个导向。(科大卫 2004: 18—19)

这就是说,国家的传统与乡村的传统之间的互动,国家与社会的关系成为科大卫宗族研究的一个重要分析架构。这个架构与意识形态、商业化和宗法制度三大因素的复杂演变过程成为科大卫宗族理论的核心

心要点。

四、作为文化资源和控产机构的宗族

科大卫、刘志伟的宗族理论体系强调，意识形态、商业化与宗法制度三大因素的共同作用，促使宗族制度在中国民间社会广泛发展，并且成为文化资源和控产机构。在历史学的视野中，明清宗族一般被视为古老制度的延续和残余，但珠江三角洲的宗族却是在明清时期兴起和发展出来的新制度，这一事实成为他们重新思考珠江三角洲宗族发展与地方社会历史关系的出发点。

许多学者也认识到了这一问题，并试图通过明清珠江三角洲的沙田经营来理解宗族，由于沙田开发和经营需要大量资金和劳动力组织，学者们也就很自然地多从沙田开发、经营和防卫需要，以及沙田的丰厚收入来解释珠江三角洲地区宗族组织特别发达的原因。刘志伟透过“祖先权力”这一概念，深化了对地区宗族与沙田关系的认识，并说明了明清珠江三角洲的宗族如何可以被视作地方社会的文化资源。他认为，在沙田控制上，宗族的意义其实主要不是一种经营组织，而更多是一种文化资源，这种文化资源可称之为“祖先的权力”。所谓祖先的权力“是在特定社会结构下文化权力运用的方式。在（广东省番禺县）沙湾，宗族成员是一种社会身份的标志。在社区内有权参与社区事务的所谓‘五大姓’的资格，既不是根据人数多少，也不是根据财产状况，而是根据他们是否在社区中建有祖先祠堂”。而与这些建有祖先祠堂的居民形成鲜明对照的是，居住在沙湾边缘和远离宗族聚居社区的沙田区居民，他们既无祠堂，也没有宗族的组织，对于祖先的来历基本上一无所知。他们虽然世代在沙田区谋生，但对那些从海上浮生出来，甚至是他们亲手开发出来的沙坦，根本不可能拥有任何权利。因此，“居住在珠江三角洲的民田区与沙田区交接地带的大乡镇中的大族，就是依靠着这种文化上的优势，确立对沙田的控制权”（刘志伟，1992），使这一地区形成了一种民田区的大族统治着沙田和没有宗族组织的居民的地域性社会政治格局。

那么，如何才能获得祖先的权力呢？在科大卫和刘志伟看来，在地域社会中各种势力争夺沙田开发权和地方控制权的明争暗斗日趋激烈

时,尽可能“培养”出祖先与士大夫文化传统的联系,无疑可占据更有利的位置。根据正统的礼仪规范组成宗族也就成了一种最有效的手段和途径。据此,他们重新解释了沙湾那些大族关于祖先来历和定居沙湾的传说的基本意义:要组成一个宗族,需要一个能被正统的文化传统所认同的历史,这是一个社会成员具有某种社会身份和社会权利的证明和价值来源。因此,沙湾大族的历史传说,不管真实与否,都可以看成是一个确认传统、昭示今日的“神话”。同沙湾何氏一样,大多数珠江三角洲宗族声称他们的血统来自中原,这种“历史记忆”是将自己转化为王朝秩序中具有“合法”身份的成员的文化手段。“通过认同国家文化的方式,强调自己行为合乎礼法,炫耀功名以及宗族门第。编写族谱、建立祠堂,是他们加强这种形象的有效方式。通过确认‘汉人’身份,他们划清了自己同当地原居民之间的界线。在明清时期这样一个自我区分的过程中,单姓的社区在珠江三角洲出现了。他们获取了广袤的沙田,控制墟市和庙宇,炫耀自己与士大夫的联系,这些向上提升自己社会地位的人演示一些被认为是中国文化认同的正统命题以及身份标志,创造了一套最后为官方和地方权势共同使用的排他的语言”(刘志伟,2003)。所以,虚构世系和攀附贵胄的现象,就是一种在本地特定政治、经济和文化演变背景下,获取“祖先权力”的文化机制,而不仅是地方势力炫耀社会身份和权力的手法。

科大卫发挥了弗里德曼的观点,认为宗族不仅是一种文化创造与文化资源,同时也是一种控产机构。不过,他是在更深远和更广阔的层面来讨论这一问题的,他的这一分析,基本上是他长期研究中国商业史并且建构自己的商业史体系的一个重要结论。他说:

表面来看,商业史跟宗族研究没有什么大的关系。但是,完全不能这样说。中国商业制度史,绝对是宗族制度史的延续。现时中国商业史,太注重商品的流动而忽视了令商品可以流动的制度。我们知道田产可以买卖,但是我们不问需要什么制度存在田产才可以买卖。我们知道田产买卖应用契约,但是我们对应用契约的环境毫不敏感。商业史上的关注问题,不只是那种商品运到那里出售。商业之可以能够产生,有赖集资、信贷、会计、管理、汇兑等多方面运作……大规模商业需要集资,风险大的商业也需要集资。明清社会没有保障商业经营的法律,所以商业经营需要依靠

法律以外的途径。西方历史也曾经过这个过程：中古时代，最重要的集资机构是修道院。这些机构管理来往欧洲与中东的主要道路，为旅客提供旅馆服务。明清最大的集资机构是庙宇和家族。在公司法还未出现的年代，在珠江三角洲，这些机构控制田产和墟市。多姓管理的财产，采取共同建庙的办法。不用另写合同，共同建庙和拜祭就是合同。换句话说，合同不是用文字写出来，而是在礼仪活动中演出来。同姓的社团，可以利用宗族的礼仪来共同控产。（科大卫2004：26）

在《以宗族作为商业公司：中国商业发展中的保护制与法律的对立》(Faure, 1989b)一文和《中国与资本主义》(Faure, 1994)一书中，科大卫就宗族作为控产机构的理论进行了较为详尽的论述。限于篇幅，本文不再展开讨论。

需要特别指出的是，在科大卫、刘志伟等人的宗族研究超越功能主义与结构主义，站在学术前沿与西方学者对话的时候，国内的宗族研究尽管仍然备受革命话语的影响，但也开始有一批学者从其影响下走出来，更多地关心中国宗族的历史过程以及透过这一过程所展现的中国传统社会的特质，从而为我们认识今天的中国社会提供帮助，这个方面，钱杭和常建华等学者的研究特别富有深度与启发性，但本文的目的并不在于全面梳理宗族研究的学术史，因此略而不论。

五、结 语

如果我们也用类型化的分析方法，那么，我们可以认为，目前学术界的中国宗族研究至少有三种类型。一是社会人类学亲属制度研究视野下的研究，二是从历史角度出发的研究，三是社会人类学亲属制度和历史学双重视野下的研究。英国人类学家莫里斯·弗里德曼关于中国东南宗族的研究，以功能主义为思想方法，在全面描述福建与广东宗族组织结构的各个细节之后，对宗族与国家的关系、宗族之间的关系等问题进行了分析，总结出以“族产”为核心解释中国宗族运作的弗里德曼宗族模式。陈其南等人则认为弗氏过于功能化，忽视系谱关系在中国宗族的重要性，从系谱原则的角度对中国宗族特别是汉人的“房”进行

了深入的研究。在第二种类型的研究之中,历史学家科大卫、刘志伟等人则提出入住权的概念,并真正把国家的祭祖礼制落实到地方社会发展变迁的脉络中,认为明清以来,宗法原则伴随着商业化过程以及整个社会意识形态的变化,宗族成为一种语言、一种文化或者经济资源,成为华南社会变迁过程中的重要环节,显示出超越功能主义视野的具有深刻历史把握的诠释性学术路径,堪称从历史学本位出发的历史人类学的一种成功实践,这也许是当前宗族研究的一个方向。

参考文献:

- 常建华, 1993,《明清时期祠庙祭祖问题辨析》,载《第二届明清史国际学术讨论会论文集》,天津:天津人民出版社。
- , 1999,《二十世纪的中国宗族研究》,《历史研究》第5期。
- , 2001,《明代宗族祠庙祭祖礼制及其演变》,《南开学报》第3期。
- 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3期。
- , 1992,《中国宗族制度研究:傅立曼宗族理论检讨》,《台湾大学人类学学刊》第47期。
- 冯承聪等编译, 1985《从人类学看香港社会——华德英教授论文集》,香港:大学出版社印务公司。
- 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。
- 华德英, 1985,《意识模型的类别:兼论华南渔民》,载冯承聪等编译《从人类学看香港社会——华德英教授论文集》,香港:大学出版社印务公司。
- 华南研究会, 2004,《学步与超越》,香港:文化创造出版社。
- 科大卫, 1992,《从香港新界乡村调查所见明清乡村社会的演变》,载叶显恩主编《清代区域社会研究》,北京:中华书局。
- , 1999,《国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》,《中山大学学报(社会科学版)》第5期。
- , 2003,《祠堂与家庙:从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》,《历史人类学学刊》第1卷第2期。
- , 2004,《告别华南研究》,载华南研究会《学步与超越》,香港:文化创造出版社。
- 科大卫、刘志伟, 2000,《宗族与地方社会的国家认同:明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,《历史研究》第3期。
- 瀨川昌久, 1999,《族谱:华南汉族的宗族·风水·移居》,钱杭译,上海:上海书店。
- 李文治, 1988,《明代宗族制的体现形式及其基层作用》,载《中国经济史研究》第1期。
- 林耀华, 1936,《从人类学的观点考察中国宗族乡村》,《社会学界》第9卷。
- 林济, 2003,《弗里德曼模式与中国宗族社会史研究》,《史学理论研究》第2期。
- 刘兴唐, 1936,《福建的血族组织》,《食货》4卷8期。
- 刘志伟, 1992,《祖先谱系的重构及其意义:珠江三角洲一个宗族的分析》,《中国社会经济史研究》第4期。

- , 2003, 《地域社会与文化的结构过程: 珠江三角洲研究的历史学与人类学的对话》, 《历史研究》第1期。
- 毛泽东, 1966, 《毛泽东选集》第1卷, 北京: 人民出版社。
- 钱杭, 1999, 《莫里斯·弗利德曼与〈中国宗族与社会: 福建和广东〉》, 《史林》第3期。
- , 2000, 《莫里斯·弗利德曼与〈中国东南部的宗族组织〉》, 《史林》第3期。
- 王铭铭, 1997, 《社会人类学与中国研究》, 北京: 三联书店。
- 夏言, 1997, 《夏桂洲先生文集》卷十一, 四库存目丛书, 集部第74册, 济南: 齐鲁书社。
- 杨国桢、陈支平, 1993, 《明史新编》, 北京: 人民出版社。
- 叶显恩主编, 1992, 《清代区域社会研究》, 北京: 中华书局。
- 郑振满, 1991, 《中国家族史研究: 历史学与人类学的不同视野》, 《厦门大学学报》(哲社版)第4期。
- , 1992, 《明清福建的家族组织与社会变迁》, 长沙: 湖南教育出版社。
- 朱熹, 2002, 《朱子全书》第7册, 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社。
- Blake, C. Fred 1988 “Review of The Structure of Chinese Rural Society.” *The Journal of Asia Studies* 47(1).
- Chun, Allen 1996, “The Lineage-village Complex in Southeastern China: A Long Footnote in the Anthropology of Kinship.” *Current Anthropology* 36(3).
- Fauve David 1986 *The Structure of Chinese Rural Society, Lineage and Village in the Eastern New Territories of Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press
- 1989a, “The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta.” *Modern China* 15 (1)(January).
- 1989b, “The Lineage as Business Company: Patronage versus Law in the Development of Chinese Business.” Reprinted from *The Second Conference on Modern Chinese Economic History*, Jan. . The Institute of Economics, Academia Sinica, Taipei.
- 1990, “What Made Foshan A Town: The Evolution of Rural-Urban Identities in Ming-Qing China.” *Late Imperial China* 11(2).
- 1994 *China and Capitalism: Business Enterprise in Modern China*. Hong Kong: HKUST Press.
- Freedman, Maurice 1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.
- Hu, Hsien-Chin 1948, “The Common Descent Group in China and Its Functions.” Viking Fund Publications in Anthropology Number 10. New York.

作者单位: 暨南大学法学院(乔素玲)

中山大学历史人类学研究中心(黄国信)

责任编辑: 罗琳

How to Put into Effect of the New Institutions? “Tongbian” as the new mechanism of institutions changing *Liu Yuzhao & Tian Qing* 133

Abstract: After 30 years of reform and opening to the outside, Chinese institutions have changed greatly. During this process, we often find that a new institution, which was created by Tongbian mechanism from bottom to top, or created by central or local governments directly, should be pushed by some series of large-scale reform movements from up to down, and then put into effect from policy text. In this article, we will analyze those institution changing mechanisms and processes by three cases during past ten years in China. This mechanism is called Tongbian, and the process is separated into two steps: carrying out formal performance and achieving actual performance.

Change of Inter-generational Relations and The Elderly Suicide: An empirical study in Jingshan county, Hubei province *Chen Baifeng* 157

Abstract: Based on an empirical study in Jingshan county, Hubei province in September 2008, the paper launched a study of the elderly suicide. There were 206 suicide cases occurred in the past 30 years in six villages. The suicide rate and suicide proportion of rural elderly are alarmingly high, and they are also rising. In the light of change of inter-generational relations in current rural China, the paper summarizes the types of the elderly suicide, analyses the causes of high suicide rate and high suicide proportion of rural elderly, and shows their changing trends.

Age Structure Distorted Problem of Applying Kish Table for the Household Interview *Zhang Liping* 177

Abstract: Based on the survey data and probability theory, the paper studied the age structure of household during sampling survey. By comparing the age structure characters of the registered population, Kish table population and the respondent population, the author calculated the theoretical probability distribution of Kish table and found the reason of low proportion of the younger age group in the household sample table and the distorted age structure. For dealing with the problem of Kish table application, using the computer simulation methods, the author suggested the refine methods of the Kish table by reorder the distribution of Kish table population.

REVIEW

The Turning from Social Anthropology to Social History : A Study on Chinese

Abstract The academia have been holding two different perspectives in the studies of Chinese clans. Under the influence of revolutionary words, clans have been criticized as backward ideology and social organizations. While by the way of functionalism, Maurice Freedman, an anthropologist, summarized the operation model of Chinese clans with the sacrificial property as its core. Historians such as David Faure, by combining the ways of history with social anthropology, present the concept of habitation and argue that clans are culture resources and organizations of corporation. This is not only a way of studies of clans that surpasses functionalism and views history as a whole, but also a successful practice of historical anthropology which does researches on clans from the logic of Chinese history.

BOOK REVIEW

An Age without Passions:

Reading Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* *Cheng Boqing* 214

The Origin and Development of Social Representations Theory:

Reading Serge Moscovici, *Social Representations: Explorations in Social Psychology* *Guan Jian* 228