

# 中国传统财产继承背后的文化逻辑——家系主义

高永平

**提要:** 中国传统的家庭制度是中国文化传统的核心内容,因此是理解中国传统性的关键,而财产制度则是家庭制度中最重要的内容。家庭经济体的性质是学者们长期争论不休的问题。笔者认为,学者们不能达成共识的原因,是没有首先澄清中国传统社会拥有家产和宗祧的主体是什么。通过对家庭财产的代际传递中一子和多子的区别的考察,本文提出在中国传统社会拥有财产和宗祧的主体是家系。中国传统家庭处理家庭财产和宗祧问题时所采取的原则是家系主义。运用家系的概念可以弥合学者们对中国传统家庭经济体性质的争论,家系主义则是隐藏在中国传统家庭制度背后的文化逻辑。家系主义原则对于目前农村的社会生活仍然产生着广泛而深刻的影响。对于传统家庭制度的理解将有助于对中国传统性的理解。

**关键词:** 传统性 家系 家系主义

## 一、理解传统性

社会学的一个重要任务就是理解和解读现代性。从涂尔干、马克思·韦伯到吉登斯,其理论都以此为重要出发点。吉登斯(2000: 13)认为,社会学的概念与发现,与“现代性究竟是什么”这个问题密切相关。现代性的对立面应当是传统性。我们对现代性的理解,如果缺少了对传统性的研究,就不可能得出全面的结论。由于中国社会是一个正在从传统中脱胎出来的社会,传统对社会生活仍然发挥着重大影响。因此,通过对中国社会的研究来理解现代性具有得天独厚的优势。在中国,对现代性的研究还有一个实用性的目的,那就是通过研究现代性以促进中国的现代化进程。因此,不能深刻地理解传统性,也不能对正在现代化转型中的中国社会提出切实可行的建议。

在对中国传统性的理解中,对中国传统家族制度的理解是最重要的部分。中国传统社会是围绕着“家”而组织起来的。在中国人的传统观念中,“国”仅仅是“家”的放大,而“家”则是“国”的缩影。古人云,“求

忠臣于孝悌之家”，就说明了“国”与“家”在精神上的同构性。福山（2002：43）认为，“家庭主义”是儒家思想的核心内容。而儒家思想是汉代以来中国社会的主导思想。因此，理解中国传统的家庭制度运作逻辑，就成为我们理解中国传统社会的一把钥匙。怎样才算理解了一种社会现象或社会事实（如家庭制度）呢？我认为只有揭示出了这一社会现象或社会事实背后的逻辑，或某一社会行为背后的行事原则，才能说理解了这一社会现象、社会事实或社会行为。对于中国传统家庭或家族来说，我们要问的问题有：它在面临各种问题时是如何应对的？它在应对这些问题时采取的基本原则是什么？它怎样处理家庭或家族内部的各种关系，特别是利益关系？它怎样处理和外部世界的关系？它在处理上述关系时所采取的原则又是什么？

在中国传统的家族内部（各个家庭之间）关系中，财产关系是最重要的。因为没有财产家庭是不可能存在的。但是，中国传统的家庭财产关系是笼罩在宗祧关系之下的，对于家庭财产的占有、分配、继承或剥夺，统统在宗祧关系的名义下进行。因此，对财产关系的研究离不开对中国传统的家族理念的研究。这些抽象的理念有助于我们把握家族活动背后的文化逻辑。

那么，我们对中国传统家族行为的逻辑了解多少呢？限于篇幅，本文将把研究的重点放在家庭财产领域，因此，上述问题就转化为：我们对中国传统家庭处置财产的逻辑了解有多少？本文将结合前人研究成果和本人在河北省平安村（社区简况参见高永平，2005：96）进行的田野调查资料，对这个问题进行探索。

## 二、中国传统家庭财产的性质

在中国学术界乃至世界汉学界，有一个争论不休的问题，那就是，中国家庭是不是一个法人团体（corporation）？换句话说，中国的家庭财产到底是家父的个人财产，还是家庭成员的共同财产？或者再换一种表述方式，一个家庭的家父是家庭财产的所有者，还是这个家庭的法人代表？在这个问题上，有三种不同观点。第一种观点认为，家产是父家长的个人财产。如法学家杰尼根（Jernigan, 1905：95）说，“父亲在他的一生中，拥有在家产上的支配权，能够随心所欲地浪费和荡尽家产”。持

这种观点的学者人数较少。

第二种观点认为,家产是所有家庭成员的共有财产。持这一观点的学者最多,其中有日本学者大山彦一、中田薰(还有他的追随者仁井田[?]和戴炎辉等),以及人类学家弗里德曼、杨懋春等。大山彦一认为,“在农村,父祖不能单独处分(家产)”(转自滋贺秀三,2003:127)。中田薰认为中国传统上实行的是家族共产制,家长作为尊长具有共产管理权。但中田薰区分了父家长型的家和旁系亲共居型的家,前者的家长具有处分家产的全权而后者的家长没有(转自滋贺秀三,2003:121—122)。中国台湾学者戴炎辉(1979:266)说,“我国旧制上的家产,如上文所述,系家属的公同共有财产,非父祖的专有物。”弗里德曼说,“作为托管人的家长拥有家户的财富;他掌管家产,而且不能忘记家中男人的个人权利”(弗里德曼,2000:30)。沃尔夫(Wolf,1968:196)也说:“一个儿子所继承之财产,是他自己和儿孙的‘共同信托物’(corporate trust)”。欧库(Ocko,1991:317)则说:“传统中国的财产是一个信托基金(trust),这个信托基金为祖先崇拜提供支持”。中国学者杨懋春说,“中国家庭不仅由活着的人构成,而且也由死去的前辈和未来的孩子构成,大家共享财产所有权”(杨懋春,2001:82)。黄宗智在考察了清代法律后认为,“清代法典实际上视财产,特别是土地,为父系家庭所有。一个家长个人的遗嘱只具有十分有限的法律效力。例如无论凭什么理由,父亲都不能剥夺亲生儿子的继承权”(黄宗智,2003:53)。

第三种观点认为,对于中国传统家庭的财产性质问题应当一分为二,根据不同的时间或从不同的角度进行界定。这一派的代表人物包括日本学者滋贺秀三和我国学者许[?]光、谢继昌等。滋贺从两个角度论述了家长的权能。从处分家产的角度,家长具有完全的、排他的权利;但从家产分割的角度,家长的权利则受到很大的制约。一个父亲并没有将自己的家产遗赠给他人的权力,也没有在各个儿子中间不平均分配的权力,更没有剥夺某一个儿子继承权的权力(滋贺秀三,2003:123—169)。从后一个角度来讲,父亲仅仅是家产的管理人,他并没有处置家产的绝对权力。实际上,上述视角只是内外之别,当父亲以家长的身份对外处置财产时,他是家产的全权所有人;而当他在家庭内部对财产进行处分时,他就仅仅是一个财产的管理者了。滋贺最后以“父亲的全面的所有权”和儿子的“全面的继承期待权”来解释父亲和儿子之间的财产关系。也就是说,在涉及到财产的对外处置方面,父亲具有完

全的“所有权”；而在涉及到家产的内部分配（即继承和分家）方面，儿子具有完全的“期待权”。父亲在处理儿子或儿子们的继承事宜时是不能恣意妄为的，他必须按照传统和习惯行事。这包括：儿子不能被剥夺继承权，遗产不能被赠给儿子以外的人，以及每个儿子分到的遗产份额均等。谢继昌则认为，“把儿子尚小之家族（即家庭，谢继昌主张把 family 译作家族——引者注）不视为‘信托机构’和‘法人团体’；一旦儿子成年后，则家族就成为‘信托机构’和‘法人团体’”（谢继昌，1985：122）。谢继昌的观点与许霁光的非常相似，许霁光说，“一旦儿子们结婚并有了孩子，西镇上的父亲就会和他的儿子们商量并尊重他们的意见，就像儿子们尊重他的意见一样。”（Hsu, 1949：65）

关于传统的中国家庭到底是不是“法人团体”的问题，应当说正反两方面的证据都有。但总体上说，认为中国的家庭是“法人团体”的学者占多数。那么学者们出现上述分歧的原因是什么呢？最根本的原因在于没有清楚界定家庭财产权的主体。大家都默认家庭财产的主体是“家庭”，但家庭是一个性质上很复杂的群体，不同类型的家庭具有不同的权利构成。核心家庭和联合家庭的所有权构成就完全不同。例如，谢继昌之所以将家产的性质以儿子的成年与否为界进行划分，就是源于家庭财产权的主体问题。表面上看，儿子的成年与否（在传统中国社会，主要以是否娶妻生子为标志）是儿子是否有资格拥有个人财产的标志，但如果这样认为，个人便成为了家庭财产的主体，于是马上又陷入了自相矛盾，因为谢继昌仍然认为家庭在儿子成年之后是“法人团体”。因此，儿子作为财产主体仍然不能成立，无论其是否成年。本文将引入“家系”的观念，从而使这一问题豁然开朗。下面首先探讨学者们都忽略的一个问题：在家产传承的问题上，是否存在明确的、制度化的财产让渡行为？因为这一问题和家庭财产的性质密切相关。

### 三、一子和多子的区别

在人类的财产制度中，大宗财产的让渡行为一般具有如下特征：一是具有明确的让渡时间；二是以明确的仪式作为标志，以使局外人周知；三是在一些情况下，需要签订书面协议。戴炎辉（1979：266—267）已经意识到这一点，他说，“……子孙如不分析家产（分家析产即是明确

的习惯法行为——引者),家产仍然为同一家产,只是管理家产的家长交替而已。”那么,中国传统的家产代际传承具有明确的让渡行为吗?

对于上述问题的回答是:有些有,有些没有:在只有一个儿子的家庭,父子之间的家产传递并没有明确的让渡行为,而在有两个或两个以上儿子的家庭,父子之间的家产传递是有明确的让渡行为的。其实,许多学者早就认识到了这种差别,只是没有认识到这种差别的重大理论意义。以下的论述将表明,一子和多子的差别其实是一种根本性的差别。费孝通在《江村经济》中写道:

如仅有一子,只有在发生严重冲突的情况下他才会要求和父亲分家。在此种情况下,分家仅意味着一种经济独立的要求。儿子分得多少,无关紧要,因为这只是一种暂时的分配。最终全部财产将传给儿子。父母年老不能工作时,他们又将再合并到儿子的家中去。这种再合并的过程不损害儿子已经获得的权利,反而是将其余的财产权传给儿子。(费孝通,2001:72)

从上面一段话可以看出,在江村,只有极少数的独子和父亲暂时性地分开。在父母年老失去劳动能力时,父子将重新合在一起生活。而且,费先生这里说的“分家”其实并不是真正意义上的分家,而是“分灶”,因为家产并没有进行清晰地分割。这样看来,在只有一个儿子的条件下,江村的情况是,父子之间没有明确的财产让渡行为。《惯调》中有两段问答记录正反映了这种情况:

有一个儿子,父母和一个儿子的家族有分家的吗? = 没有。

……父母掌握养老地和儿子的家庭分开时那不是分家吗? = 不是分家。一个儿子的情况下全部都是父母的土地(没有例外全部都是养老地之意),如果分开住的话就是把儿子赶出去了。(转自滋贺秀三,2003:151)

本家(同族)最近有分家的例子吗? = 去年有一件父子分家的事。但是这件事分家和不分家都一样。因为是一个父亲和一个儿子的分家,父亲如果死了的话,儿子就会得到这些财产的全部。

……即使一个儿子的场合也有和父亲分家的吗? = 有,分家

的原因是父子感情不好, 所以有分居的情况。(转自滋贺秀三, 2003: 151—152)

滋贺评论说, “而且正如在一个儿子和父亲之间不可能有分割家产这一事实所表明的那样, 父子是彻头彻尾不熟悉持分这种观念的关系。”(滋贺秀三, 2003: 171) 这样看来, 在独子的情况下, 父子之间非但没有权利让渡行为, 甚至连这种观念也是不存在的。王跃生明确区分了“分爨”和“分产”两个概念, 并认为父亲和独子之间可能出现分爨行为, 但不会出现分产现象(王跃生, 2000)。许耀光(Hsu, 1949: 115)也认为, 如果只有一个儿子的话, 分家的情况是不会出现的。我在平安村的调查也证实了这一点。在平安村, 有越来越多的独子和父母分灶吃饭, 但是父子两代仍然居住在一所房子里, 他们的财产也不进行分割, 仅仅是生计的分开。而且, 当父母年老生活不能自理或父母一方去世以后, 两个分开的生活单位会重新合在一起。这和费孝通的观察是一致的。我问了許多人同样的问题: “父母和自己的独子分灶吃饭, 他们是一个家庭还是两个家庭?” 大多数人都认为他们是一个家庭, 理由是, 这些家庭的财产并没有分开, 仅仅是分开吃饭而已。我也把这个问题印在了问卷里, 共有 82 个受访者回答了这一问题, 其中 65 个受访者回答“他们是一个家庭”, 占全部受访者的 79.27%; 17 个受访者回答“他们是两个家庭”, 占全部受访者的 20.73%。这说明, 大多数受访者认为, 即使父母和独生子分灶吃饭, 他们仍然是一个家庭。

有多个儿子的家庭的情况就截然相反了。在有两个或两个以上儿子时, 在家庭周期的某一时刻, 总要发生明确的家产分割行为, 并且有明确的仪式行为, 如书写分家协议、举行分灶仪式等(林耀华, 2000: 110)。在此种情况下, 父子之间财产权的让渡行为和兄弟之间家产的分割行为是同时进行的。分家既是父子之间财产的传承, 又是兄弟之间对父亲遗传的财产的分割。这里就产生一个问题, 为什么代际之间的财产让渡行为和兄弟之间的财产分割行为, 或者不发生, 或者就同时发生呢? 我认为, 这是因为在一个儿子的情况下, 父子之间仍属于一个法人团体; 而当有多个儿子时, 儿子们在分家时分裂成了多个法人团体, 父亲和儿子不再属于同一个法人团体, 父亲也不属于任何一个儿子的法人团体。兄弟分家, 从现代民法的角度看是遗产继承行为, 其本质却是两个或多个新生的家庭财产权利主体诞生的过程, 而新的权利主

体的诞生,则意味着对父亲所代表的家庭财产的分割。但如果只有一个儿子,就没有新的权利主体的诞生,财产的分割就没有出现的理由。这就是财产的传承和财产的分割总是同时出现的原因。

#### 四、中国传统家庭财产的主体:家系

这样就引出了一个重要的问题:上述财产权利的主体是什么?或者说,在中国传统社会,拥有家产的主体是什么呢?独生子和父亲组成的团体,与多个儿子与父亲组成的团体,有什么不同呢?关键的区别是,独生子和父亲组成的团体永远是一个群体(或者使用法学家的语言,法人团体),他们不会分裂;而多个儿子和父亲之间必然发生一次分裂行为。因此,在有多个儿子时,父亲和儿子是不能永远地构成一个群体的,这一群体在兄弟分家时解体。那么,一个多子家庭在解体后形成的群体又是什么?我在这里引入一个概念:家系。独生子和父亲构成的群体是一个家系,在儿子们没有成年之前,父子构成的群体也是一个家系。但是,一旦兄弟们分家,父亲就不再属于任何一个儿子的家系。因为父亲的家系已经解体,解体成儿子们的几个新家系。但独子和父亲构成的群体永远是一个家系,它无法分裂。这样分家其实就成为了家系的分蘖,家系才是拥有家产的主体。家系也是(并且首先是)拥有宗祧的主体。我首先给出家系的定义:

一个不与兄弟同居的成年男人和他的所有的连续单传的祖先、以及他的所有未成年的儿子(或已成年但为独子)所构成的男系血缘群体(或拟制的男性血缘群体)。

这里需要做一些解释。所谓不间断单传的祖先是说,一个人只和他的只有一个儿子的祖先构成一个家系。比如,如果一个人是独子,那么他和自己的父亲构成一个家系;如果他的父亲也是独子,那么他和父亲、祖父构成一个家系;依此类推,在一个有多个儿子的祖先之处中断。比如一个人是独子,那么他和他的父亲构成一个家系,但如果他的祖父有多个儿子,那么这个男人和他的祖父不是一个家系,即使他的曾祖父只有一个儿子,因为其祖父的间隔,他和他的曾祖父也不再构成一个家系。因此说是连续单传的祖先(血统树上没有分叉的一段)。

家系的概念具有下列特点。首先,家系是针对某个人的,儿子的家

系和父亲的家系不一定是一个家系,虽然儿子的家系总是父亲的家系的后裔。其次,家系的构成是有时间性的。如果一个人有多个儿子,在儿子们没有成年之前,他和儿子们仍然属于一个家系,但儿子们成年以后,父子就不再属于一个家系了。即使儿子们在成年(娶妻生子)之后仍然和父亲生活在一起,新的家系也已经诞生,这些家系随时都可以分割原有家系的财产,从而独立成为完全意义上的家系。一个家庭在分家时有几个儿子,就会产生几个新的家系。但是如果仅有一个儿子,则儿子和父亲仍属一个家系。家系永远处于动态之中,随着时间的推移而新生、增殖,也因为绝嗣而消亡。我把分裂为多个家系的父亲的家系称为“母家系”,把由“母家系”分裂而成的儿子的家系称为“子家系”,从一个“母家系”分裂而来的诸“子家系”互为“兄弟家系”。如果一个家庭有两个以上儿子已经成年,亦即形成了自己的家系,但还没有分家,我把这样的群体称为“复合家系”,复合家系的家长一般由母家系的代表——父亲——出任。如果复合家系的父亲已经故去,那么复合家系的家长一般由长兄出任。

我们可以把“家系”比喻为树木的枝干。如果一棵树没有分叉,那么这棵树就只有一条枝干。如果这棵树分了两杈,则会出现两个枝干。如果其中的一个枝干进一步分杈,更新的枝干还会产生。但树干和家族的发展不同的是,树干不会在树枝分杈后死去,但老的家系会在新的家系诞生后死去。如果仍用树木来比喻,那就像树木每一次分杈后,新枝都被切割下来移植为新的树木,但如果没分杈,延长生长的枝干就永远是老树干的一部分。

家系在中国传统社会不仅仅是财产单位,更重要的,它还是宗祧的单位。因为,在中国传统的语境下,宗祧是财产的合法理由,财产权仅仅是宗祧的合理逻辑延伸。中国传统社会在无子时所采取的过继、兼祧、收养等手段,无非是为了保持一个家系的存在和延续。家系的延续甚至已经是中国人的传统价值的一部分。贝克尔(Baker, 1979: 26)认为,中国人的家就是“血统的延续”,就像是“从远古的祖先延伸到未来的一根绳索”。贝克尔的“绳索”概念就很类似于“家系”概念。人们常说“他那一支绝了”,就是指家系中断了。在平安村,说某人“绝户”是最恶毒的骂人话。从中国人的价值观念来看,家系增殖得越多越好,所谓多子多福;但不能断绝,断绝即是悲剧。因此,中国人的文化理想是,家系要永远地延续下去,如果能够分裂出更多的家系当然更好,但延续是最



低要求。其实,分裂出更多的家系的一个目的就是减少家系断绝的可能性。不过,一个家系一旦诞生,即拥有了它独立的权利主体性和道德主体性,无论一个家系的兄弟家系有多少,它本身的消亡都是悲剧。通过多子以形成更多的家系,从而保证母家系的延续,仅仅对母家系有意义。子家系可以通过其自身的存在而保持母家系的延续,某个子家系与其他兄弟家系虽然同是母家系的延续,但子家系之间却不能互相延续。

用家系的概念来看待中国的分家就豁然开朗了。由于独子与其父属于一个家系,因此父子之间不可能有财产权的让渡,父子之间对家产控制权的交接仅仅是此一家系的家产管理者的换届。而在有多个儿子的情况下,由于儿子们分家后形成了新的家系,由父亲代表的老家系消亡了,家产的所有权必然要从老家系向新的家系转移。表面上看,这似乎是老家长的个人所有权转变成了新生的家长的个人所有权,但事实并不是这样。因为,原有的家系是一个法人团体,新生的家系也是法人团体,因此,这时的财产所有权的转移其实是在几个法人团体之间的转移,新老家长仅仅是这些家系的法人代表而已。一个男人仅仅是家族血统链上的一环,而不是血统本身;他仅仅是家系的代表,他个人并不是权利的主体,无论权利的标的是宗祧还是家产。新家系的诞生才是新的权利主体的诞生,只有当新权利主体诞生的时候,才会出现财产的分割和财产所有权的易手。在只有一个儿子的家庭,时间明确和具有明确仪式的财产让渡行为是不存在的,两代人之间对财产控制权的交接在潜移默化中进行;这时,父子之间进行的,不是财产权利的交接,而是对财产的管理控制权力的交接。只有在多个儿子的条件下,才有财产权的真正让渡。

请看《惯调》中的两段对话:

儿子可以不和你商量卖掉那块土地吗? = 只要我还活着就不能随便卖。

……分家以后会怎么样? = 写了分家单之后儿子可以随便卖。(转自滋贺秀三, 2003: 221)

分家以后儿子要卖掉分家的时候得到的土地,这时和你商量不商量? = 没有商量的必要,和我本身没有关系。(转自滋贺秀三, 2003: 221)

以上两段话清楚地表明,分家以后土地的所有权已经完全转移到了儿子为主的家系,父亲已经无权干涉。但是,在只有一个儿子的家庭,由于没有一个明确的财产控制权转移的时刻和仪式,儿子处分家产就不可能像分家后的儿子那样自主。在儿子们分家后,他们分别成立了自己的新家系,他们是新家系的头目,自然有自由处置家产的权力。家系本身是一个法人团体,分家是在不同的法人团体之间进行的财产权利的让渡,财产权的让渡并不支持家产是家长个人财产的假设。财产权的明确让渡并不是两个人之间的权利交接,而是这两个人所代表的家系之间的权利交接。当我们认识到家系是财产权的真正主体后,围绕着家庭经济体的性质的谜团就将得到澄清。

那么,我们从家系的概念来看看有关中国传统家庭性质的争论。首先看家父是家产所有者的观点。这种观点的主要论据是,家父可以不受限制地处置甚至挥霍家庭的财产。我认为,我们可以把家父无限制地处置或挥霍财产看作家父对自己的家产代理权的滥用。这种滥用和企业的法人代表对其治下的财产的滥用并没有实质的区别。但是,由于在传统社会家父是家产代理人的惟一候选人,他的财产代理权是不可剥夺的,因此出现对权力的滥用是一个不可避免的结果。但是,我们不能把家父对管理权的滥用作为他个人拥有家产所有权的证据。权力和权利不可混淆。

认为家产为全部家庭成员所有的观点无疑是正确的,但它没有合理地解释家父在儿子未成年时对家产的绝对处置权和家父对家产管理权的滥用行为。引入家系的概念则能够合理地解释这些问题。在儿子(或儿子们)未成年时,由于儿子们的家系尚未成立,家父是本家系无可置疑的代表,因此他对家产自然有不可质疑的处置权。一旦儿子(或儿子们)成年后,儿子们的家系成为了大家庭(复合家系)中潜在的权力主体,家父的家产代理权就不再是绝对的了。在儿子们成年之后,有些家父仍然享有无限的家产处置权,其行为就只能用权力滥用来解释了。中田薰将家庭分为父家长型的家和旁系亲共居型的家,并认为家长在这两种不同类型的家中对财产的处置权不同,这种分别从家系的角度来理解就顺理成章了:旁系亲共居的家其实是几个家系的联合体(复合家系),再者,它的家长又往往是长兄而非父亲,其代理行为自然要受到被代理者更大程度的制约。

第三派的学者之所以会持一分为二的主张,其原因仍然是不能对

家庭财产权的主体进行清楚的界定。滋贺秀三之所以将对外处置财产的权利和对内处置财产的权利进行区分,是因为他没有对管理家产的权力与拥有家产的权利进行有效的区分。管理家产的权力属于家父,他自然有权力代表全家与外界就家产问题做出决策。但在内部,特别是当他把财产权向下一代传递的时候,他只是即将死亡的老家系的代理人,自然没有全权对财产进行任意处置。谢继昌将儿子未成年阶段的家庭不视作法人团体,把儿子成年阶段的家庭视作法人团体。如果引入“家系”的概念,这种区别就很容易理解了。在前一个阶段,新的家系尚未形成,家父作为家庭的全权代理,对家产的处置拥有全权。在后一个阶段,新的家系已经产生,父亲自然不再有全权处理家产事务。这同样适用于独子的家庭,在儿子成年以后,儿子已经拥有管理家产的能力,亦即拥有了取代父亲成为新的家系代表人的能力,这时的父亲当然就不能再独断专行。在独子家庭,儿子是否成年并不影响家庭经济体的性质,影响的只是父亲作为家长的代理权限。

## 五、家系主义

在中国的传统中,只有家系才是宗祧继承的主体,才能成为财产的主人并参与财产的继承,也只有家系才有权参与分家。换句话说,家系是宗祧继承和财产继承的惟一主体。因此,可以说,中国的财产所有制度和财产继承制度是“家系主义”的。我们可以将中国传统的财产继承原则(即家系主义)总结为:

其一:只有儿子可以延续家系;

其二:家产在各个家系之间平均分配,分家时财产分配的份数和儿子的数目相一致;

其三:儿子们分家后父母不再构成独立的家系,因而不再独立拥有大宗财产。

第一条体现了中国文化的男性主义传统。第二条体现的是中国诸子均分的财产继承传统,这一传统在秦代以后一直是中国家庭财产制度的核心。下面重点阐述第三条内容。

第三条要处理的问题是,如果父母在兄弟们分家后仍然在世,他们的地位是什么呢?他们将受到什么样的对待?按照中国的传统,在兄

弟分家后,父母的养老可以采取几种办法。一种是给老人留出“养赡”,“养赡”可以是金钱也可以是土地。如果是土地就称作“养老地”。“养老地”这名称本身就透露出一些端倪,即这些土地仅仅是提供老人养老的需要,与为一个人提供顶门立户的基础的土地是不同的。也有些老人在分家时根本就没有要求养老地,而是完全依靠儿子们的供养。《惯调》中的一段访谈反映了这个问题:

儿子分家的场合,父母通常或者一定保留自己的财产吗? = 不一定。也有把财产全部分给儿子的情况。

……父母保留的财产是多少呢? = 不一定,既有比儿子多的时候,也有少的时候,无论多少都能保留,一般来说保留的不太多。(转引自滋贺秀三,2003:144)

根据威克菲尔德对清代台湾分家文书的研究,有65%的分家发生在至少一位父母还健在的情况下。在这些老人尚在就分家的案例中,为老人预备出“养赡”的占62%。威克菲尔德发现,父母的“养赡”可以是银两,也可以是土地。父母的“养赡”占全部家产的比例从2%到63%不等。越穷的家庭,老人的“养赡”占全部家产的比例就越高,以保证老人的基本生活为原则(Wakefield, 1998: 78)。有些父母可能因为养老的需要,在分家时留出了自己的养老地。但是,另一项重要的生活资料——住房的情况则有所不同。在通常情况下,父母在分家时并不保留对住房的所有权。在我搜集到的分单中,有些确实有“某几间房归父母永远所有”的内容,但这都是在所涉及到的房子明确了归属于某一个儿子之后的说明,它和“某几间房永远归父母使用”的意义并无不同。无论是其他村民、父母还是儿子都明白这房子的真正主人是谁。滋贺秀三(2003: 223)也认为:

……家屋通常在法律的意义分配给儿子们,一般不再保留属于父母所有的居室。说来这是因为,如果一旦留下为父母所有的房间,这些房间在以后进行分割时,无论是现物还是折价分割都有技术性的困难。所以在父母死后会产生麻烦。而且看来也有不少以下的例子:父母在法上的已由儿子们分完了的财产之中,按照自己的意愿指定一间所谓自己生活的居室,并且据说多半在从来

一直住着的房间——现在这个房间归儿子之中的某一个所有——里继续住着，也常有不少把指定的居室明确记载在分单上的例子。

综上所述，在分家时，父母不是作为权利主体出现的，他们已经不属于任何一个现存的家系，他们自己也构不成独立的家系，老家系已经随着新家系的诞生而死亡了。很多老人将会以被儿子们“轮养”（又称为“轮伙头”、“吃伙头”）的方式渡过晚年。那么他们的地位和身份是什么呢？孔迈隆在其研究台湾家庭的著作中写道：

一方面，可以说进入这种养老安排（轮养——引者注）的父母是多个家庭的成员。然而另一方面，在一定程度上，他们在任何一个家庭都不是全权的成员。这是因为，这种在分家后对父亲的集体供养意味着，他（父亲——引者注）已经不再是老家产的任何一部分的共同继承人（coparcener）……父母被分家后的儿子合作供养的事实实际上剥夺了他们的家庭成员资格，所以我把他们叫做“被集体供养者（collective dependents）”。（Cohen, 1976: 74—75）

孔迈隆认识到，有多个儿子的父母在分家后已经不属于任何一个儿子的家庭，他们仅仅是被儿子们的家庭所供养的人，充其量只能算是拥有不完全资格的家庭成员。另一方面分家后的父母又不构成一个独立的家庭，他们仅仅是依赖他人过活的人。虽然这里没有明确地说分家后的父母不构成一个独立的家庭，但孔迈隆对他们的称呼“被集体供养者”已经表明了他的观点，因为 dependent 一词在英语中就是“依赖”、“不独立”的意思。孔迈隆（Cohen, 1992）在另一篇文章中的阐述更强调分家后父母不再属于任何家系的境遇：

在四川和河北的例子中，分家时父亲尚健在，而且在这两个例子中他都不是（分单的）签署者。这并不奇怪，因为分家的结果是把父母转变为我所称的“被集体供养者”——受现已领衔几个独立家庭的儿子们的供养。这种被集体供养者的家产实际上已经被儿子们分光了（divided out from under them）；一个不再是家长的父亲，和他的妻子一道，成为了儿子们的供养的消极接受者。

“被集体供养者”的概念和李亦园的“活祖宗”概念有异曲同工之妙,只不过李亦园的概念更具本土文化色彩。李亦园的意见是这样的:

但是,不管形式如何,吃伙头的家庭都是已经分了家各自独立了,因此轮流供养父母就像前文提到的在分家时,包括分炊、分住、分预算、分财产、分房子、分牌位各种项目一样,把供养父母的责任也均分了;从进一步的立场看,轮流供养父母就像供奉祠堂里的祖先一样,也是各“房”各“祧”轮流当值,因此,吃伙头轮流供养父母,实际上是把父母早点升格为祖先,把父母当作活祖宗来供奉了,从这点来看,吃伙头的风俗仍然没有离开中国传统家族组织的基本原则。(李亦园,2002:161—162)

在儿子们分家后,父母获得了活祖宗的地位,他们不属于任何一个家系,仅仅是儿子们现有家系的共同的、活着的祖先,他们拥有赡养请求权。他们虽然被置于崇高的地位,但也失去了作为财产所有权主体的资格。他们不能成为权利主体的原因是他们不再能构成一个家系。虽然中国的文化理想是,只有在父母去世之后兄弟们才分家,甚至也有父母去世后仍然维持兄弟共居的联合家庭(复合家系),但这样的文化理想在中国历史上从来没有在很大程度上实现过。如果使用“家系”的概念,上述文化理想可以表述为:在老的家系没有因为父母的亡故而解体前,新的家系是不应当独立的。但事实是,大多数家庭在至少父母一方仍在世时,就因为兄弟们的分家而解体了,老家系成为了新家系诞生的牺牲品。

## 六、现实生活中的家系主义

中国社会已经经历了百多年的现代化过程,但现代化的进程在不同区域和社会生活的不同领域是不同的。区域的差别主要体现为城乡差别,这种差别是社会结构的差别、社会关系的差别和社会控制方式的差别。在城市里,血缘关系和宗族关系在社会生活中的影响已经不像在乡村中那样巨大。但在中国农村,血缘关系和宗族关系仍然是组织社会生活的重要纽带。在家庭财产领域,城乡之间的一个巨大差别是,

现代成文法在规范社会生活中的效力是不同的。在城市,家庭财产的继承基本上遵循了《继承法》的规定;而在农村,财产继承的实践仍然是遵照习惯法进行的。两者之间的主要区别有两点。一是继承人资格的不同。现代继承法采取男女平等原则,儿子和女儿享有平等的继承权。而根据中国传统的家族制度,女儿是没有继承权的。这就是本文所揭示的家系主义原则中的第一条,即“男性主义”原则的内容。在当代中国农村,这一习惯基本上得到了延续。二是继承时间的不同。现代继承法采取的是“死后继承”原则。这一原则其实是西方法律的个人主义原则在民法中的具体体现。个人主义原则把个人视作财产权的主体,并且将个人及其财产看作是一个不可分割的整体。只有在自愿放弃(赠与)和死亡两种条件下才可以把一个人和他的财产相分离。但中国传统的家庭财产制度将家系看作是财产权的主体,新家系的诞生就可能导致家庭财产的分割和让渡。中国家庭财产的继承并非财产权在个人之间的让渡,而是财产的代际传承,或者下一代分立的诸家系对于老家系的财产权的分割。在中国传统社会,分家可以在父母死后进行,也可以在父母生前进行。对于那些只有一个儿子的家庭来说,明确的财产让渡事件是不会发生的。前文已经提到,在中国历史上,“父母在,不分家”的社会理想并没有得到很好的实现(参见刑铁,2000)。在当代中国农村,这一理想就更难实现,绝大多数的多子家庭都是在儿子们结婚后就分家了(参见费孝通,1983)。分家的一个特点是,分家后父母不再构成一个独立的家庭单位,家产(特别是房地产等大宗财产)要全部分给儿子们。表面上看,这类似于现代法律意义上的继承。因此,有些法律学者把这种在父母生前就进行的家庭财产传递称之为“生前继承”,以区别于法律规定的“死后继承”(郭建等,2002:216)。但是,两种“继承”背后的文化逻辑是全然不同的。其实,“男女平等”和“死后继承”的法律原则早在1931年颁布的《中华民国民法·继承编》中就已确定,但70多年后,这两个法律原则仍不能在中国农村得到贯彻。

如果把“家系主义”原则和中国的社会经济现实结合起来考虑,“生前继承”就是一种无法避免的选择。在中国传统文化背景中,承担宗祧和财产的主体是家系而非个人,因此,新家系的诞生就标志着老家系的历史使命已经完成,新家系已经具备了承担宗祧和财产资格。在这种情况下有两种安排可供选择,一是维持复合家系的完整,直到父母去世以后,兄弟们再分割家产;二是在父母在世时兄弟们就分家,从而使

新诞生的家系获得完全的独立,父母提前升格为受供养的祖先。前者是中国文化的理想,甚至被规定在历代的法律中。《唐律》规定:“诸祖父母、父母在而子孙别籍异财者,徒三年。”以后历代基本上沿用了这一规定。但是这条法律是无法严格执行的,因此如明代的《户令》又规定:“其父母许令分析者听。”这就给“父母在世即分家”大开方便之门。对于大家庭分家的原因和动力,许多学者都进行了分析(如 Hsu, 1936; Wakefield, 1998; 弗里德曼, 2000 等),得出的结论不尽相同,但有一点是大家都认可的,那就是,即使是在中国传统社会,维持一个联合家庭也是非常困难的。在目前的经济文化条件下,维持兄弟同居的大家庭则几乎不可能。因此在当代中国农村,就剩下了一种选择,即新家系甫一诞生,就取代老家系所承担的经济文化角色,老家系退出社会舞台。分家后父母作为“活着的祖宗”,不再拥有大宗财产。这就是“生前继承”的文化逻辑。

在今天的中国农村,家系主义仍然是具有广泛影响的行事原则。这一原则的影响不仅仅体现在村民的自主行为中,而且与中国的土地制度和基层社会治理结构紧密联系在一起。任何一种社会事实都不能孤立存在,没有经济政治制度的支持,家系主义的原则是无法贯彻的。中国目前实行的土地集体所有制和基层自治制度,就提供了这样的支持。这是因为,真正执行农村经济社会政策的是村委会干部,他们生于斯、长于斯,是传统文化的承载者。文化的威力在于,它使所有浸淫于其中的人都不知不觉地被它所俘获。村委会干部对乡村事务的管理原则,很大程度上是依据传统文化理念进行的。再者,我国实行的农村土地集体所有制,使传统的村籍制度得以延续,又给传统的施行提供了现实的基础。那么,家系主义诸原则在农村社会是怎样发挥作用的呢?

家系主义中的第一条原则是男性主义,这一原则在居制上表现为从夫居制度。在目前的中国农村,从夫居仍是普遍施行的规则。有学者报导,在全国闻名的河南省南街村,施行的仍然是严格的从夫居,女儿出嫁后,其在娘家的户口要被强制迁出(刘倩, 2004: 278—279)。在平安村和它周围的村庄,有兄弟的女儿也是不能在娘家落户的,没有兄弟的女儿,也只能有一个女儿招婿并落户(这已经是一个巨大的历史进步)。控制女儿落户的手段,一是户口,二是宅基地使用权的发放。平安村没有强制迁移户口的做法,但即使一个女儿不迁走户口,她也因为不能获得宅基地而无法在本村居住。上述做法和现行法律是相抵触



的,但得到了大多数村民的认可,只有少数村民知道这种做法是违法的。现行《婚姻法》第九条规定:

登记结婚后,根据男女双方约定,女方可以成为男方家庭的成员,男方也可以成为女方家庭的成员。

《中华人民共和国妇女权益保障法》第三十条规定:

农村划分责任田、口粮田等,以及批准宅基地,妇女与男子享有平等权利,不得侵害妇女的合法权益。

河北省的地方法规《河北省实施〈中华人民共和国妇女权益保障法〉办法》的相关规定更为具体:

农村妇女享有与男子平等的宅基地使用权。妇女招婿到女家落户、妇女离婚后未再婚要求在当地建房并符合申请条件的,按照规定的审批权限报经批准。

其实平安村的村干部都知道这种做法与法律不符,但他们都以村规民约为借口,认为这种做法是合理的。与女儿不能在娘家落户并获得宅基地使用权形成鲜明对照的是,那些在城里工作、户口不在本村的儿子们,仍然在村中拥有宅基地和房产。在平安村,拥有宅基地使用权的规则是,一个家庭有几个儿子,这个家庭最终就会获得几块宅基地的使用权。如果一个家庭有一个以上的儿子,这个家庭除了已有的一块宅基地外,还会得到村集体无偿划拨的新的宅基地。新划拨的宅基地块数等于儿子数减一。我们可以看到,这完全是家系主义原则的翻版,只不过,资源的分配者由传统时代的家长变成了村委会的干部。这样的做法,也和现行的法律法规相抵牾,《中华人民共和国土地管理法》第六十二条规定:

农村村民一户只能拥有一处宅基地,其宅基地的面积不得超过省、自治区、直辖市规定的标准。

在平安村,有一些老年夫妇在儿子们分家后是单独立户的,这样的老夫妻无疑属于独立的居民户。但这样的“一户”在平安村却不能得到独立的宅基地使用权。而且也从来没有儿子们分家后的老人提出独立的宅基地使用申请(可以想见,即使申请也是枉然)。我们看到,和法律相抵触,却与习俗相一致的规则,获得了村民的主动遵从。是传统保障了这种遵从,因为传统背后的相关逻辑是家系主义,而家系主义的第三条规则是:老年人在儿子们分家后不再拥有大宗家产。看来,村干部将这一传统规则运用在了宅基地使用权的发放上,而老人们则潜意识地认同这一规则。

老年人不能独立拥有宅基地,进而不能拥有独立的房产,对农村社会生活的影响非常大。首先,老年人在儿子们分家时被迫将自己的全部财产(或大部财产,因为在现阶段房产仍占农村家庭财产的绝大部分)权提前让渡给儿子。如果老人有独立的宅基地使用权,他至少有保留自己的一份房产的可能性,宅基地使用权的被剥夺,使这种可能性不复存在。在以后的日子里,老人在经济上要完全仰仗儿子的供养,特别是在他们完全失去劳动能力的时候。老年人过早地失去经济自主权,导致了一些老人受到儿子的遗弃和虐待。其次,老年人没有自己独立的住房使中国传统的“轮养”传统得以延续,有多个儿子的老人,就不得不在各个儿子的居所之间“定期地流浪”。从“轮养”这一习俗的源远流长我们也可以判断出,家系主义的第三个原则是由来已久的。上述两点,都是使当前的农村老年人赡养问题越来越严峻的前提性因素。

当然,在平安村,没有兄弟的女儿可以招一个上门女婿顶门立户;甚至,丧偶的寡妇还可以招一个“续夫”代替亡夫的角色(高永平,2005)。这一切虽然都是在传统的框架内进行,但现代观念的进入也是无可置疑的。没有男女平等观念的广泛传播,女儿继承家产和宗祧的社会实践是不可能出现的。但是我们看到,现代观念被接受的地方,都是传统文化不敷应对的地方,如无子、丧子(在这里,男性主义和血统主义发生了矛盾)等情况,而传统(特别是婚姻家庭领域)的常态部分,仍是现代性所难以撼动的。血缘和地缘相结合的村庄和现行的土地集体所有制还将存在下去。土地的集体所有制已经转化为土地的村庄所有制,中国目前的村庄较之土地私有制时代的村庄,封闭性更强。在血缘的原则下,村籍的标准基本上就是族籍的标准。只要上述状况不发生根本改变,家系主义的原则就依然有效。

## 七、结 语

与家系主义相联系的有两个概念，一是男性主义，二是血统主义。男性主义的体现是，只有男性才能构成家系，女性后代是不能构成家系的。仅有女性后代被认为是绝后，也就是说，家系断绝了（如果不过继一个儿子的话）。另外，妻子虽然被认为是家庭的一员，但也不构成家系。她不能成为家庭的法人代表，不能代表家庭处置家产。因此中国的家庭是男性主义的，妇女在这个制度中仅处于附属地位。

血统主义是家系主义的另一个构成因素。家系主义的一个理想就是家系的永远延续，即血统的永存。在中国文化中，血统的永存是一种文化价值，血统的中断被认为是悲剧，是一种要尽力避免的现象。血统主义的价值观甚至和“孝”的观念联系起来，如孟子说，“不孝有三，无后为大”。没有后代，即血统中断，就是没有尽到对父亲的孝道。这里的潜台词是，血统的延续是人生价值的最大体现，如果父亲（以及更远的祖先）延续给自己的血统在自己这一辈中断了，不仅是自己的道德义务没有尽到，也伤害了祖先的人生价值，因此是一种不孝行为。

血统主义和家系主义之间也存在区别与张力，这种张力体现在，在没有亲生儿子的条件下，中国文化中存在一种机制使家系仍然延续下去。这就是拟制：将非直系的卑亲属拟制为直系的卑亲属，如将侄子拟制为儿子等。这种拟制从血统主义的角度来看显然是不完美的，不完全符合中国的文化理想，是一种退而求其次的选择。但是，拟制的机制生动地体现了维持家系延续的文化努力。为了维持家系的延续，即使做出某种变通也在所不惜。家系主义的力量由此可见。

家系也是宗祧的主体，事实上对家庭财产的继承是在宗祧的名义下进行的。宗祧就是宗法意义上的血统，也就是说，只有在宗法上合法的血统才是宗祧。不合法的血统，如非婚生子、庶生子等，就不是完整意义上的宗祧，或者是地位较为低下的宗祧。合法的血统，即使并非直系血亲，如过继的侄子，仍然具有较高的宗法价值。家系的概念，其实就是中国传统文化中宗祧概念的现代版转化（当然内涵外延均不完全重合），但这种转化是有学术意义的，其意义就在于：运用现代学术概念把握传统的逻辑，更有助于我们对传统的理解。

学者们之所以在家庭经济体的性质方面出现很大的分歧，根本原

因就是没有找到在中国传统社会里拥有财产和宗祧的主体。因为,将财产和宗祧的主体定位于个人和家庭都无法自圆其说。财产和宗祧的主体自然不是个人,但将其定位于家庭又不能清晰地说明传统的逻辑,因为家庭的形态随着家庭周期的不同而不同,可以是主干的,也可以是联合的。在不同的家庭形态下,家庭经济体的性质(特别是其代表人的权力等级和范围)是不同的。当我们将拥有财产和宗祧的主体定位为家系时,上述矛盾就迎刃而解了。

在中国社会,现代和传统的互动已经进行了一个多世纪。现代性的步伐在不同地域,不同的社会领域是不同的。在农村,在婚姻家庭领域,传统的力量仍然强大。而且,农村现行的政治经济制度,也给传统的延续提供了现实的基础。家系主义的各项原则,不仅仅存在于民俗的层面上,也渗透到了基层权力的运作中。家系主义原则下的家庭财产安排,是农村老年人赡养问题出现的条件性因素。

家庭经济体的性质以及家庭对其财产的处置原则是中国家庭制度的核心内容。理解这一原则,对于理解中国的家族制度非常重要。而中国的家庭制度又是中国传统的核心部分,故对家庭制度的理解是理解中国传统性的必要前提。家系主义揭示出了隐藏在家庭财产行为背后的处事原则,而对行为原则的把握才是理解社会事实的真正标志。当然,家庭制度仅仅是中国传统的一部分而非全部,但以家庭制度作为理解中国传统的开端,则不失为一个较好的选择。希望本文对中国家庭财产制度的论述能对理解和解读中国的传统性有所裨益。

#### 参考文献:

- 戴炎辉, 1979,《中国法制史》,台湾:三民书局股份有限公司。
- 费孝通, 1983,《家庭结构变动中的老年赡养问题》,《北京大学学报(哲社版)》第3期。
- , 2001,《江村经济》,北京:商务印书馆。
- 弗朗西斯·福山, 2002《大分裂——人类本性与社会秩序的重建》,北京:中国社会科学出版社。
- 高永平, 2005,《河北平安村的“续夫”婚姻》,《社会》第4期。
- 郭建、姚荣涛、王志强, 2002《中国法制史》,上海:上海人民出版社。
- 黄宗智, 2003,《法典、习惯与司法实践:清代与民国的比较》,上海:上海人民出版社。
- 吉登斯, 2000,《现代性的后果》,南京:译林出版社。
- 李亦园, 2002,《李亦园自选集》,上海:上海教育出版社。
- 林耀华, 2000,《金翼——中国家族制度的社会学研究》,北京:三联书店。
- 刘倩, 2004,《南街社会》,北京:学林出版社。

- 莫里斯·弗里德曼, 2000,《中国东南的宗族组织》, 上海: 上海人民出版社。
- 王跃生, 2000,《清中期分爨分产与立嗣继产的方式与冲突》,《清史论丛》。
- 谢继昌, 1985,《仰之村的家族组织》, (台湾)中央研究院民族学研究所。
- 刑铁, 2000,《家产继承史论》, 昆明: 云南大学出版社。
- 杨懋春, 2001,《一个中国村庄——山东台头》, 南京: 江苏人民出版社。
- 滋贺秀三, 2003,《中国家族法原理》, 北京: 法律出版社。
- Baker, Hugh 1979, *Chinese Family and Kinship*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Cohen, Myron 1976, *House United, House Divided*. New York and London: Columbia University Press.
- 1992, “Family Management and Family Division in Contemporary Rural China.” *The China Quarterly* 130.
- Hsu, Francis 1936, “The Myth of Chinese Family Size.” *The American Journal of Sociology* 48.
- 1949, *Under the Ancestors’ Shadow: Chinese Culture and Personality*. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Jernigan, T. R. 1905, *China in Law and Commerce*. New York: The Macmillan Company.
- Ocko, Jonathan K. 1991, “Women, Property, and Law in the People’s Republic of China.” in Rubie S. Watson & Patrica Buckley Ebrey (eds.) *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley, California: University of California Press.
- Wakefield David 1998, *Fenjiu: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wolf Margery 1968, *The House of Lin: A Study of a Chinese Fam Family*. New York: Appleton-Century-Crafts.

作者单位: 首都师范大学历史系

责任编辑: 罗琳

Chinese Urbanites' Social Network Capital and Individual Capital .....	.....	<i>Wang Weidong</i>	151
--	-------	---------------------	-----

**Abstract:** Based on the data of 2003 Chinese General Social Survey, utilizing the SEM as analyzing instrument, this paper discusses the measurement of individual capital and social capital embedded in social networks, and the relationship between those two kinds of capitals. Specializing for Chinese urbanites' Discussion Network and Chinese New Year greeters' Network, the author constructs a measurement model of social network capital with six indicators: network scale, network density, network zenith, network interval, diversity of occupation and work unit type. Further more, the author analyses the relationship between social capitals embedded in those two kinds of networks and individual capital measured with power, wealth and prestige, and brings up an argument that the social capital in emotional network has no effect on individual capital, whereas the social capital in instrumental network has significant positive effect on individual capital.

Stipism: The cultural principle behind the traditional Chinese family inheritance system .....	.....	<i>Gao Yongping</i>	167
--	-------	---------------------	-----

**Abstract:** Family system has been the central institution of the Chinese tradition with property system being its most important component. Thus property system is the key to understand the Chinese tradition. Scholars have been arguing with each other for a long time on the nature of the Chinese family as an economic entity. The author argues that all these disputes origin from the scholars' not being able to clarify the bearer of the family property rights. By observing the different inheritance practices between families with one son and those with more sons, the author proposes that the bearer of the family property rights be stip and the principle behind traditional Chinese inheritance practice be stipism. The principles of stipism are still playing an important role in the contemporary social life in the rural areas. This new concept would provide a deeper understanding of the Chinese tradition.

## **REVIEW**

Labor Movement under Economic Globalization: Issues, Questions and Theories .....	.....	<i>Yu Xiaomin</i>	188
---	-------	-------------------	-----

**Abstract:** Economic globalization since the 1970s has wide-ranging impacts on labor process, labor regime, labor rights and labor movement. The recurrence of sweatshops looms large the plights and challenges encountered by global labor. As a form of "new social movement" focusing on global labor practices issue, anti-sweatshop or corporate codes of