

宗族的再思考^{*}

——一种人类学的比较视野

张 宏 明

Abstract: In the studies of Chinese lineage system, the dominant viewpoint is that lineage is the natural consequence of family. However, by presenting the main theories of lineage and the studies on the process of Chinese lineage system, the author will argue that the geographic ties will never be the contrast replacement of the blood ties, and descent will be neither the natural consequence of consanguinity nor the result of filiation. As a basic principle of lineage, descent itself is entangled with both blood-relationship and geographic-relationship. Furthermore, the phenomenon is much more obvious in a state like China than the stateless society. In a word, lineage, descent, and blood-relationship are all cultural construction.

非洲的宗族理论在20世纪中期对整个西方人类学的研究曾经起到范式的作用,影响了包括中国在内的诸多非西方社会中的宗族研究。^①在这些研究中,宗族被当作一个研究框架来把握整体社会。但作为一个盛极一时的研究范式,所遭到的批评也最为沉重。宗族理论以血缘关系推导出来的亲属制度为基础,在民族志研究中建构了一个个由继嗣群体组成的非西方社会。当作为基础的血缘关系遭到地缘关系的颠覆时,宗族理论几乎到了可以放弃的地步(Kuper, 1982: 71—95)。共居一地产生的地缘关系成了新的理论思考的基础,原本以宗族理论为核心的亲属制度研究泛化成了日常生活中亲属关系网络的建构和运用。对弗里德曼(Maurice Freedman)的中国宗族研究的批判就体现了这种范式的转换。批评指出,以父系继嗣为基础的宗族,遮盖了活生生的中国亲属关系,因此要用本土词汇来展现包括父系继嗣在内的更多关系(Stafford, 2000: 37—54)。如果这些批评是针对宗族理论过于关注继嗣原则,忽略了建构人际关系的多种可能的话,对理论发展本身是积极有益的;但如果由此就抛开宗族理论,代之以地域关系内部的人际关系研究,实质上就面临两个危险:一是血缘关系与地缘关系的截然对立;二是宗族关系与亲属关系的混淆。本文将论证的就是,在地缘关系的基础上建构血缘关系的事实,表明了血缘关系的文化属性,这尤其表现在以继嗣为原则的宗族关系中。要到达此目的,下文将对宗族理论的来龙去脉作一番学理上的梳理,揭示宗族理论中强调的一些关键概念对中国宗族研究可能具有的借鉴意义。

一、宗族理论之前的相关亲属制度研究

尽管埃文斯-普理查德(Evans-Prichard)和福特斯(Meyer Fortes)这两位宗族理论的奠基人对其理论的由来有不同说法,但库珀在对宗族理论的回顾中,颇令人信服地指出宗族理论与进化论学者关注的氏族研究一脉相承,甚至是“同一个结构的转型”(Kuper, 1982: 71—72)。库珀把这个转型分为古典和现代两个替代的阶段,认为古典阶段是关于进化论观点的理论与田野资料之争,现代阶段则确立了以田野调

* 本文为武汉大学法学院社会学系朱炳祥教授主持的国家社科基金项目《村民自治与宗族关系研究》(课题编号:02BSH011)阶段性研究成果,作者为课题组成员之一。特此说明。

① 本文中的宗族含有一种宽泛的含义,指以单系继嗣为原则组成的群体。虽然这会对此一中文概念的内涵造成某种程度的减损,但宽泛定义的好处是便于跨越比较研究中包含的时空界限。在这个意义上,宗族与家族以及 Lineage(亦译作世系)同义,不做过细的区分。

查为基础的功能主义的“民族志范式”(Kuper, 1982: 72, 79)。库珀对两个阶段的截然两分,使得他的分析趋向简单化,而且由于把分析的重点聚焦在理论与资料的吻合度上,忽略了构建理论的一些基本理论前提。本文将指出,正是这些基本的理论前提使两个阶段难以截然两分,保证了宗族研究在两个时期学理上的连续性。

不可否认,在库珀划分的古典阶段时期,进化论的观点几乎占据了主流的位置。这些观点在摩尔根的《古代社会》中得到最完整的体现。在那部书中,生存技术、反映政治观念的社会组织、反映家庭观念的婚姻形态以及财产观念等都组合成一个完整的、承前启后的进化系列。但如果只是像博厄斯(F. Boas)领军的美国人类学学派那样,以北美印第安人的调查资料构建的具体历史去批评摩尔根宏大的世界史框架,实际上并未抓住最根本的问题,库珀在评述他们的研究成果时,认为那是“没有结论的结论(sterile conclusion)”(Kuper, 1982: 76)。原因在于,虽然所有的批评都反对摩尔根提出的血缘关系为地缘关系所取代的观点,但所有的批判都接受了血缘和地缘两种基本的社会组织方式。要认识这种有保留的批评,我们必须先回到摩尔根的论述:

我们可以在这里提出一个前提:即一切政治形态都可以归纳为两种基本方式,此处使用方式(plan)一词系就其科学意义而言。这两种方式的基础有根本的区别。按时间顺序说,先出现的第一种方式以人身、以纯人身关系为基础,我们可以名之为社会。这种组织的基本单位是氏族;在古代,构成民族(populus)的有氏族、胞族、部落以及部落联盟,它们是顺序相承的几个阶段……在希腊人和罗马人当中,直至文明发展以后,这种组织依然存在。第二种方式以地域和财产为基础,我们可以名之为国家。这种组织的基础或基本单位是用界碑划定范围的乡或区及其所辖之财产,政治社会即由此而产生。政治社会是按地域组织起来的,它通过地域关系来处理财产和处理个人的问题……这个方式一旦出现,古代社会与近代社会之间的界线就分明了,因而本书将要对此种区划加以识别。(摩尔根,1983:6-7。着重号为笔者所加)

从引文可以看出,虽然摩尔根的确提出两种组织方式表现出一种前后接替的关系,但他也从希腊和罗马的历史记载中,为这两种组织方式的共存留下了回旋的余地。古朗士(Fustel de Conlangue)就用祖先崇拜如何塑造希腊、罗马的历史旁证了摩尔根的这句话(古朗士,1938)。因此,批评者虽然可以对摩尔根的具体进化序列提出批评,但对人类历史发展过程中的某种本质性的变化还是有所认同的。因为摩尔根这种社会—国家/古代社会—近代社会的二分原则,并非其个人行为,而是18世纪西方社会思潮的一种回响。^①另外一些学者也以其他的表述,表达了这样的二分原则,至今仍然是某些社会科学不自觉地认同的原则。

在对社会所做的分类中,滕尼斯和涂尔干的分类最为著名。相对于摩尔根从社会制度入手,滕尼斯从人的意志出发,提出了“共同体”和“社会”的区别。在他的共同体概念中,包含着血缘、地缘和精神三种共同体,这些都体现了人的本质意志;在社会中,则是选择意志使本质意志依附于自身(滕尼斯,1999: 328-344)。滕尼斯着重的是以个人主义为核心的资本主义理性人的产生。涂尔干的分类与摩尔根一样关注社会的层面,可以说是进行了直接的对话。涂尔干以社会分工的发展为标志,区分了“机械团结”的社会和“有机团结”的社会。他认为,机械团结的社会是以相似性为基础建立的,其组织形态为裂变组织(segmentary organisation),以氏族为基础构成的社会就是裂变社会(Durkheim, 1984: 127-128, 135)。对于摩尔根提出的血缘组织,涂尔干是认同的,并用自己的裂变组织和机械团结的框架将其包容了进来。但对地缘组织的提法,涂尔干拒绝接受。他认为:“共同生活所产生的纽带,与血缘关系产生的纽带相比,难以在人们心中扎下深根。因此抵抗力相对较弱”,于是他提出了以职业组织为基础的有机团结的社会(Durkheim, 1984: 136-137)。这里,涂尔干实际上建立的是一个同质(homogeneous)/异质

^① 这种社会思潮成为现代西方社会的思想基础。与本文相关的时间问题,在18-19世纪就经历了一个世俗化和自然化的过程(Fabian, 1983: 1-36)。

(heterogeneous)的社会分类。

虽然涂尔干和摩尔根两人的观点有所不同,但两人的观点奇妙地结合起来,成为其后人类学研究的一个共识,即人类学对非西方社会的研究就是对无国家的且同质的社会进行研究。这里,摩尔根的前提,即国家是地缘组织得以产生的前提,被撇开了。这种弃置是有民族志依据的。越来越多的民族志调查发现了一夫一妻制家庭的存在,这严重质疑了摩尔根从群婚大家庭到一夫一妻制小家庭的设想(Lowie, 1920: 147, 转引自 Kuper, 1982: 76)。这些一夫一妻制家庭并不依照血缘关系,而是自由地聚居在一起形成地缘群体,地缘关系由此跨过摩尔根设置的国家界限,进入到了无国家社会之中。血缘和地缘关系在民族志上都被证明是一种基本的社会组织原则,相安无事地共存于人类学研究之中。但这种共存事实上隐含着—个争论,即家庭(family)^①与氏族何为—社会基本单位的争论。这在摩尔根的讨论中最为明晰,而且这个争论一直主导着其后整个宗族理论的研究。

摩尔根之前、摩尔根时代、以及摩尔根之后的大多数学者都把家庭视为社会组织的基本单位。这个观点一方面是建立在一夫一妻制家庭是人类永恒的社会单位这种想当然的基础上,一方面是建立在民族志调查的基础上。但摩尔根从进化论的立场出发,坚持氏族是社会组织的基本单位,坚持在家庭和氏族之间划清界限:

氏族就其起源来说,要早于专偶制家庭,早于偶婚制家庭,而与伙婚制家庭大致同时。它决不是建立在任何一种家庭基础上的。它决不以任何形态的家庭为其构成要素。与此相反,无论在原始时代或在较晚时代,每一个家庭都是一半在氏族之内、一半在氏族之外,因为丈夫和妻子必须属于不同的氏族。要解释这一点既简单,又能解释得彻底,那就是:家庭之产生与氏族无关,它从低级形态发展到高级形态完全不受氏族的影响,而氏族则是社会制度的基本单元,是长期存在的。(摩尔根, 1983: 226—227)

这段论述明确传达的意思,乃是家庭与氏族的组织原则各不相同,二者并不互为—基础,二者之间是平行发展的关系。但对两个概念的界定,摩尔根表达得就没有这么明确了。摩尔根对氏族的定义基本上遵循了多数人的看法,即“氏族就是一个由共同祖先传下来的血亲所组成的团体,这个团体有氏族的专名以资区别,它是按血缘关系结合起来的”(摩尔根, 1983: 62)。祖先和后代之间的关系是氏族的基本特点,这种关系基本上可以视作继嗣原则。摩尔根对家庭的定义相当模糊。他在对家庭—词的词源考证中指出:“从 family 一词的本意来看,它与配偶及其子女毫无关系,而是指在 pater familias(家族之父)的权力支配下为维持家庭而从事劳动的—仆团体……这个词被引入拉丁社会,来指明—种新的组织,这个组织的首领支配妻室儿女和在父权控制之下的—仆团体”(摩尔根, 1983: 474)。不过,词源意义上的家庭是在较晚近的时期才出现的,当摩尔根用它去指代更早期的制度时,离开了词源的本意,予以了独特的运用。他明确指出:“家庭就是从这种婚姻形式(亲、从兄弟姐妹的集体相互通婚)中诞生出来的”(摩尔根, 1983: 508)。而且在提到家庭的时候,摩尔根总是把它与婚姻形态联结成—个词,甚至家庭的演变就是以婚姻形态来划分。

虽然摩尔根没有给出—个完备的家庭的定义,是否可以从他使用家庭—词的方式推断,婚姻或者说两性结合,是家庭的基础呢?从摩尔根提到存在—种比氏族更早、更古老的组织,即以性为基础的婚级来看,这—推断不会违背摩尔根的本意。当然,摩尔根讨论婚级主要是从中看到了氏族组织的萌芽,并非把这作为家庭的基础,但这二者之间还是存在切合之处的。婚级是以性别来划分的组织,其目的恰恰是为了规范两性结合的对象范围(摩尔根, 1983: 47—59)。尽管摩尔根在谈到婚姻所产生的亲属关系时,总是提供纵贯老少数代、横跨直系旁系的一—张复杂的包括血亲和姻亲的亲属称谓表,但他在谈到具体的家庭时,却只以夫妻关系来论及。如伙婚制家庭“住在钟形的住宅中,每一栋容纳—百六十人。许

① 这里把 family 译成家庭,是基于摩尔根强调 family 与婚姻制度的紧密联系,而与世系无关这—认识做出的。译成家族会带有强调世系的嫌疑,有违摩尔根的本意。具体论证在随后的正文中展开。

多丈夫和许多妻子集体同居在一栋住宅内,而且通常同居在一间房子里”。偶婚制家庭则是“几个这样的家庭常常居住在一幢房子里,构成一个共同的家室,在生活中实行共产的原则……虽然如此,这种家庭却是建立在一男一女相婚配的基础之上的”(摩尔根,1983:396,459)。因此,摩尔根强调的家庭是以婚姻关系为基础的。^①

民族志调查中氏族组织的普遍存在,是血缘关系的具体体现,但一夫一妻制家庭的存在,却包含了多种可能的关系,既有非血缘的婚姻关系,又有血缘的亲子关系,还有不同家庭聚居可能产生的地缘关系。在理论上,一夫一妻制家庭既可能按照某一方的继嗣原则,成为氏族的基础,也可能不依据任何继嗣原则,产生地缘关系。但此时对于血缘群体和地缘群体之间的关系,并没有详细的讨论。随后的宗族研究就直接用宗族组织以继嗣为原则的血缘关系,把地缘关系包容起来,但这种包容最终又被以家庭为基础的可能关系所瓦解。

二、宗族理论的确立与争论

埃文斯-普理查德对努尔人的研究,以及福特斯对泰伦西人的研究,被认为是宗族理论确立的标志,其具体观点,已有专门的讨论,兹不赘述(王铭铭,2000:73-77)。这里只想指出,埃文斯-普理查德提出的“地域化宗族”之所以最具典范意义,原因就在于,非洲“地域化宗族”完美地展现了无国家的社会如何通过继嗣群体对地域关系的包容,建立了和谐的社会秩序。可以说,上一阶段讨论的血缘和地缘关系,在宗族理论中以涂尔干归纳的机械团结的形式,共同落在了同质性的努尔人社会中。尽管有学者用埃文斯-普理查德早些年发表的文章,来批评其努尔人研究中观点的前后不一,但宗族理论凭借对基本理论的巧妙结合,仍然树立了民族志的新典范,其后被广泛运用到非洲、太平洋群岛、大洋州、乃至亚洲地区(Kuper,1982:80-84)。然而,争论也就在这样的运用中产生。

与上一阶段泛泛地讨论地缘和血缘的关系不同,此时的争论表现为血缘关系概念的分化。这种分化首先源于家庭在社会组织内核心地位的确立。民族志调查发现的大量的一夫一妻制家庭,使家庭在亲属制度研究中的理论价值凸现出来。拉德克利夫-布朗即称:“亲属关系所赖以建立的结构单位是我称之为‘基本家庭’的共同体,由一个男子和他的妻子以及他们的一个或多个孩子所组成”(拉德克利夫-布朗,1941,转引自列维-斯特劳斯,1995:56)。列维-斯特劳斯虽然与拉德克利夫-布朗观点针锋相对,但对他提出的“基本家庭”却是有保留地赞同了:“人类亲属关系的本质是要求在拉德克利夫-布朗所谓的‘基本家庭’中建立关系。这样,真正基本的就不是家庭(一些孤立的称谓),而毋宁说是在那些称谓之间的各种关系”(列维-斯特劳斯,1995:57)。于是,无论对于继嗣理论还是联姻理论,“基本家庭”中同时包含的夫妻、亲子、兄弟姐妹三种关系,以及隐含的血亲、姻亲关系就成为必须关注的重要对象。

埃文斯-普理查德在提出宗族的时候,就区分了宗族组织中的血缘关系与家庭中的血缘关系,只是还没有专门的概念来表达二者关系。他认为,氏族是最大的单系外婚亲属群体,而宗族则是氏族谱系上的裂变式分支,宗族成员间有明确的谱系关系,而且还强调了宗族在时间深度上至少包含三代人,为的就是与家庭性的群体区分开来(埃文斯-普理查德,2002:221,226)。在他之前,里弗斯(Rivers)也曾经对宗族和氏族都强调的继嗣原则专门做了一番澄清。他区分了三种社会过程:获得一个群体中成员资格的过程叫继嗣(descent);传递职位或头衔的过程叫继任(succession);传递私人或个人财产的过程叫继承(inheritance)。而且还着重指出,继嗣过程只有在单系(unilateral)的前提下才有效(Rivers,1924:86-88,转引自Scheffler,1985:4)。之所以这样区分,是因为这三个社会过程,在民族志调查中并不总是表现出一致的传承方向。虽然里弗斯的区分影响颇广,但并没有被研究者完全接受,反而引起更多的争论。其

^① 他在谈到偶婚制家庭时,称“育儿生女有助于巩固这种结合并使之能维持长久”(摩尔根,1983:460)。但对偶婚制之前的其他家庭的亲子关系没有提及,仅仅指出那时的父亲不易辨认。

后,宗族理论的建立者之一,福特斯也投身于其中。

与里弗斯一样,福特斯也是强调继嗣群体只应该限于单系继嗣。但他没有像里弗斯那样区分继嗣、继任和继承的关系,他为继嗣理论增加了一个新的原则——家庭中的亲子关系(filiation),以此来概括家庭中的血缘关系。福特斯首先确认了亲子关系具有普遍的双系(bilateral)特点,然后在亲子关系和继嗣关系之间做了一个著名的区分:“亲子关系是指仅仅存在于一个人及其父母之间的关系;继嗣关系则是指以其父或其母为中介来联结其本人与祖先的关系”(Fortes, 1959: 207)。他认为,亲子关系主要在家的领域起作用,继嗣关系在政治—法律的领域起作用。因此在宗族组织中,前者只能称为一种补充性的亲子关系(complementary filiation),这种补充性的亲子关系乃是婚姻纽带所产生的姻亲关系具有的互惠性亲属关系(Fortes, 1959: 208—209)。这样,家庭中包含的无法为继嗣原则说明的婚姻关系,就被福特斯转化成两代之间的亲子关系,成为讲求更长代际关系的继嗣关系的一种补充。

至此,宗族理论通过血缘概念的分化,把家庭内部的血缘关系限定为双系的亲子关系,而宗族血缘关系限定为单系的继嗣关系,由此把二者区分开来。虽然其后有学者通过对亲子关系的修正——即以拥有专门名称和共同财产为标准,在福特斯的补充性亲子关系中区分出第二条继嗣关系——提出了双重继嗣群体(Double Descent Group)的说法,但这依然是在继嗣原则的框架下讨论问题,没有混淆继嗣关系与亲子关系(Goody, 1961: 11—12)。其后巴布亚新几内亚地区的人类学研究却以家庭中存在的多种关系,直接用地缘关系开始了对宗族理论中继嗣原则的颠覆。

对新几内亚高地社会的研究,展现了一张极其复杂的社会关系网。在这里,加入一个群体的资格要求,相对于非洲的宗族理论,非常之多样且松散,居住地、父子关系、母子关系、姻亲关系,甚至毫无关系的外来人,都可以顺利地加入一个新的群体。对于这种广泛运用亲属关系,却缺少明确继嗣原则的情况,不少研究者认为,这里的人们是依地缘关系组织在一起的,继嗣原则在这里并不重要,甚至这样的社会群体能否被称为“继嗣群体”都成问题(Scheffler, 1985: 11; Strathern, 1968: 37—41)。不过就在研究者们纷纷强调新几内亚的社会群体是地缘群体的时候,当地人却宣称,群体中的所有男子都是兄弟,都是一个祖先的后代,尽管其中明确包含一些毫无血缘关系的人。舍福勒把当地人的这种宣称作为一种价值观来对待,称之为“继嗣—建构物(descent—constructs)”(Scheffler, 1965: 42, 转引自 Strathern, 1968: 38)。这种继嗣观念与实践上的缺乏继嗣群体鲜明地对立着。但这一反差也正以一种前所未有的方式在揭示地缘与血缘之间的关系,即血缘关系可以在地缘的基础上建构。朗尼斯就明确指出:“人们并不因为是亲戚而住在一起,他们是因为住在一起而变成亲戚”(Langness, 1964: 172, 着重号为笔者所加)。因此,在对新几内亚的研究中所发现的以地缘包容血缘的方式,颠覆了宗族理论中血缘包容地缘的权威模式。地缘关系,以及由此而形成的地域之间的关系,就成为社会群体构成的决定因素。社会群体之间的关系,就不再是宗族理论所强调的有无血缘以及血缘亲疏程度的表示。

在地缘基础上建构的血缘关系,最重要的突破在于,使社会组织脱离了对单纯生物性血缘关系的依赖,血缘关系成为了文化的建构。这促使人类学研究者进一步反思,相对于家庭内部反映血缘关系的亲子关系而言,继嗣原则反映的血缘关系自始至终都是文化的建构。萨林斯就明确指出,继嗣并不是对成员资格的规定,而是出于政治目的的安排和调整,对祖先观念的武断限制,并且提出研究继嗣群体要从外向内看(Sahlins, 1965: 106)。就外部格局对群体内部构成的影响来说,有国家的社会相对于无国家社会,要明确得多。弗里德曼在研究中国宗族的时候,本来是有机会从外向内看,以新的视角揭示国家对宗族构成的影响的,只是由于他抛出的“边陲社会”论,使他又回到了非洲的宗族模式(Friedman, 1966: 160—163)。中国的宗族研究,未能发挥充分的理论意义。

三、相关的中国宗族研究

虽然宗族是一个本土的概念,但目前学术研究赖以存在的社会科学整体上是西方的舶来品,在对西

方思想体系的接受过程中,本土概念与西方概念的对接就成了一个有意义的问题,这对中国的现代思想有直接的影响。^① 上世纪初对社会进化论的接受,使宗族作为一种落后于时代的组织终将被历史淘汰的观念扎下了根。但与本文更相关的是,与宗族相关的一个概念——宗法——在严复笔下不仅与 kinship (今译作亲属)划上了等号,而且 Patriarchal or Tribal Society (今译家长制或部落社会)也被译成了宗法社会(严复,1981:2—3)。虽然严复的这种译法并没有成为通行的译法,但宗族与亲属关系之间一种莫名的自然联系就再也没有被反思过。

中国学界对家庭与宗族之间关系的认识基本上是含混的,这表现在,即使明确二者的区别,也认为家庭是宗族的基础,二者之间似乎是顺理成章的关系。^② 这种含混会给宗族贴上一种自然的,甚至反映人类本性的标签,使之成为宗族存在的直接原因。^③ 这种认识与摩尔根血缘组织是古代社会(无国家的社会)基础的观点相一致。西方学界对中国历史的研究中甚至有一个专门的论点来解决中国的国家与宗族共存的问题,即中华帝国时期国家对基层的控制仅到县一级(韦伯,1993:23)。这个论点几成共识,由此不难理解弗里德曼把宗族的生存环境定为边陲社会的原因。但中国学界并没有接受这种国家和宗族两分的局面。从政治领袖到学者都揭示了历史上宗族与国家的紧密联系,甚至视宗族为国家的统治工具之一(毛泽东,1991:31—32;左云鹏,1964;李文治、江太新,2000:156—164)。不过把国家和宗族联系在一起分析的框架并没能坚持到底,国家与宗族顶多只是在自发形成的宗族为国家所利用的框架里结合。在分析改革开放后出现的宗族活动时,又退到了强调与国家框架无关的因素上,如普遍存在的“同姓一家”的宗族观念以及“偏远山区”等等(徐扬杰,1992:472—473)。实质上,中国宗族研究的核心问题依然是对家庭和宗族关系的混淆,国家的意义并未能充分发掘。

但检视对中国历史的研究,家庭与宗族的区别是极其明确的。宗族首先是作为一种特权阶层的组织而存在的,普通老百姓并没有建立宗族的权利。宋以前的宗法制度和门阀士族明显不是基本的社会单位,而是特权阶层的社会组织,所谓“礼不下庶人”就是这种现实的写照。^④ 老百姓是按照国家制定的行政制度来组织的。国家出现之后,政府通过乡里制度来管理基层社会。以西周的乡里制度为例,当时的国都附近分为六乡,国都之外分为六遂。所谓六乡是指:“五家为比,使之相保;五比为闾,使之相受;四闾为族,使之相葬;五族为党,使之相救;五党为州,使之相赙;五州为乡,使之相宾”。所谓六遂是指:“五家为邻,五邻为里,四邻为鄙,五鄙为县,五县为遂”(赵秀玲,1998:2—5)。虽然现实的社会组织很难这么规整地符合制度安排,但以规整的数字组合来划分人群,而不是以血缘组织为基础,却是制度规定中明确传递的信息。这种行政制度的构架一直贯穿在中国历史之中。因此,宋以后庶民化宗族的普遍出现必须越过两道障碍,即宗族作为一种特权象征的意识形态,和以地域为划分基础的乡里制度。

虽然学者们的侧重点各不相同,但对有关宗族的意识形态在宋代发生了重大变化却有共识(Chun, 1996:429—440;徐扬杰,1992:286—308)。首先是原来享有特权的门阀世族在政治、经济以及文化方面的全面衰落。原因很多样,有战争对庄园制的摧毁,科举制的逐步确立对以往按谱牒选官入仕的制度的改变,商品经济造成的地权频繁变动等等。其次是宋代理学家对重建宗族制度的呼吁和构想。祠堂、族田、族谱、家礼以及族长等等后世通行的宗族内容都在他们的设想中表现出来了。但在这些理学家的构想中,建祠立庙的人群依然只限于官员。至于国家在制度上是否允许庶民建祠立庙,目前仍然存在争论。有的学者从明代官员向皇帝的上疏中,确认国家已经准许庶民“得祭始祖”和“建立家庙”;有的学者

① 如中国近代思想家用“格致”、“格物”等本土词汇来翻译 science(汪晖,1997:208—269)。

② 如关于“家庭是个体,是基础,家族则是群体,是家庭的上一级的组织形式”的论述(徐扬杰,1992:5)。

③ 一种看法就把心理需求视为宗族存在的根本原因(钱杭,1994)。

④ 徐扬杰在讨论“西周春秋时期平民的宗族村社”(徐扬杰,1992:118—137)时,认为当时的平民有宗族组织,只是没有严格意义上的宗法制度而已。但他也承认“似乎还没有全村社的人共同祭祖的习惯”,相反,村社共同祭祀的是社祭和腊祭,即对土地神和农神的祭祀。因此,当时的村社更确切地或许应该被定性为地域组织。首先,存在对地域神的祭祀;其次,西周已经开始建立以地域为基础的“六乡、六遂”行政制度;其三,即使是有血缘关系的人共居一村,也不能等同于宗族组织,尤其在缺乏共同祭祖的情况下,原因正是家庭与宗族的区别。

却认为, 官员的建议并未成为国家的规制, 因此庶民化宗族的出现实际上是对官方限制的突破(李文治, 江太新, 2000: 21; 郑振满, 1992: 229)。即使国家并未在制度上给予庶民建立家庙的特权, 但从部分官员的支持态度, 以及民间的宗族实践中总把家庙的建立与一位做官的祖先(无论真伪)联系在一起来看, 意识形态的限制在明代可以被视为解除了。

明清时期的里甲制度和保甲制度也继承了西周乡里制度的规整性, 以十家为一甲, 十甲为一里的模式推行全国。对这些国家制度的实效性, 研究者多持否定的观点。原因即在于过于规整的国家制度与基层社会的实际不符, 因此难以发挥效用。但也正如一些学者指出的, 国家制度与基层社会的实际不符, 恰恰就是国家制度的目的。如果吻合的话, 反而是国家的失败。在杜敦看来, 清代保甲制度的最重要的意图就是通过基层组织不吻合的“乡约”进行道德的控制和矫正, 以及相互的监视(Dutton, 1988: 2)。进行道德控制和矫正的还有中国历史上惯用的“神道设教”, 它以地域性神灵的祭祀为特征。此外, 明清时期直接以钱粮徭役的征派为核心的里甲或图甲制度也具有极其重要的意义, 明清宗族的产生就与此有直接的联系。

一个朝代在建立之初, 国家通常以编户齐民的方式把所能控制的老百姓都纳入国家的户籍体系, 同时把户籍作为国家征收钱粮和派发徭役的依据。随着时间的推移, 由于国家赋役的繁重以及百姓的逃亡, 许多户籍之下已经空无一人, 但国家的赋役依然需要征派, 所依据的仍然是国家掌握的人口土地资料。这时按照户籍中的人口登记与赋役的征派就与实际情况脱节了。户、丁以及土地的亩数都不再指实际的家户、人口和土地面积, 其中的丁和亩变成了赋税单位(何炳棣, 2000: 12—17, 41, 117—118)。这种分离固然可以视为国家在控制实际人口上的失败, 但却是保证税收的一种强化措施。对福建明清宗族的研究表明, 这种分离导致明中叶里甲户籍的世袭化以及赋役负担的定额化, 正是在此基础之上, 共有户籍和共担赋役的两大特点就使宗族的形式具有地域化和政治化的特征(郑振满, 1992: 246、257)。对广东清代图甲制的研究表明, 一甲之内的户口具有由同一血缘群体独占的趋势。户口无论“总户”还是“子户”, 都是赋役单位, 由数目不等的家庭组成, 各自分担赋役(刘志伟, 1991)。这就是说, 国家在无法按照实际情况征派赋役的情况下, 只好退而求其次, 把赋役数量固定下来, 分派给仍然留在国家户籍体系中的人们, 人们根据不同的行政编制来分担国家的赋役。国家不再插手具体的户籍组成, 只管赋役数量的完成与否。因此, 由于拥有共同的户籍或者共同的赋役, 一户人家的子孙, 或者同一行政单位中不同姓氏的家庭会结合起来, 由此形成的宗族就以地域化为核心。^①而这种地缘关系的产生是以国家的统治为前提的。因此, 明清时期宗族与国家的关系, 并不是通常所认为的, 由血缘而自发形成的宗族组织承担了部分国家职能, 而是为了完成国家的赋役在实际的家户之间重新组织的结果。

与赋役联系在一起的户籍所在的行政区域, 也对宗族的运作产生影响。这种行政地域的界线, 是宗族和国家共同关注的。如浙江萧山的来氏宗族就规定, 以本宗的祠堂为中心, 对居住五十里之外的族人作放弃族籍论; 江苏苏州的彭氏宗族以居住在苏州府境内为限, 境外居住的就否认其族籍(转引自朱勇, 1987: 18)。宗族给自己划定地域范围, 正是对国家框架下共同的权利和义务的认同。对于那些以联宗或联谱的方式跨地域建立的宗族祠堂, 国家的态度也颇为明确。清代一位官吏在奏折中曾对联宗作这样的评述: “……其外府州县附奉之支祖, 舍其本籍湮祀, 寄立府省, 竟作馁而之鬼, 为其子孙者当亦难安, 应将牌位撤回……嗣后永远不许添建府省祠堂公宇。其有实系敦本支而睦宗族者, 只许建于本乡本村, 以时飨祀, 庶几礼教可明, 讼源可涤, 而民生日厚矣。”^②这种批评除了有离开本乡的祖先可能成为无依之鬼的观念依据外, 更重要的是对联宗超越了国家的行政建制, 有可能威胁国家权威的担心。国家

① 这并不是说, 整个地域为一个宗族所占据, 而是宗族的构成具有地域特点。整个地域可以由多个宗族占据, 而协调宗族之间关系的一种常见方法就是神灵的公共仪式。这是中国传统社会中的另一个重要方面。

② (清)辅德: “奏为查禁祠宇流弊涂讼源以维风教折”, 《宫中档乾隆朝奏折》第21辑, 台湾故宫博物院, 1984年。转引自钱杭, 2001: 36—39。着重号为笔者所加。从钱文来看, 此奏折为乾隆所激赏, 对江西宗族活动产生了一定的震慑力。虽然钱杭明确了联宗已经“超越本籍地域范围”, 但仍然认为是一个“共同利益基础之上的同姓或异姓的功能性地缘联盟”(钱杭, 2001: 2)。对于联宗而成的宗族, 笔者倾向于郑振满所称的合同式宗族, 即“突破了血缘关系和地缘关系”的互利性组织(郑振满, 1992: 118)。

提倡的宗族必须是在国家划定的框架内活动的。即使如似乎是打乱了国家行政格局的“粮户归宗”，其目的也只是在为国家征收钱粮。因此，以国家的赋役和户籍为核心建立的地域化宗族，可以视为中国宗族的标准型，也正是在这样的宗族组织中，共同的族产成为一个显著的特征。虽然在具体的宗族实践活动中，仍然存在联宗等活动以及宗族与国家对抗的情况，但大体上在承担赋役、思想教化、维护地方秩序等方面，地域化宗族是与国家保持一致的。国家划定的框架，是以继嗣为原则的血缘关系甚至拟制的血缘关系建构的依据，也正因为如此，绅士以及绅士之外的各种地方精英，才会在宗族活动中起到决定性的领导作用。也正因为如此，聚族而居的庶民化宗族在中国才会如此广泛地存在。

但在对中国当代宗族的研究中，由于当代宗族缺乏 1949 年之前的宗族特点，如严密的组织形式、宗法制度的严格约束、有实质性的宗族活动及一定数量的宗族财产等等，宗族与亲属关系的含混又进一步加强了。由此，有些学者从农村新的社会事实出发，认为宗族要包括姻亲，或者要包括女儿、女婿及媳妇等（杨善华、刘小京，2000）。对双系亲属关系的强调，带来对“日常生活”领域的关注。但这样的研究很难区分日常生活中的宗族和亲属关系，反而会使宗族泛化成亲属关系。而且已有的研究表明，当代宗族组织对政治、经济等领域的影响大不如前。如对村民选举的一项研究表明，相对于政府和村干部的影响，宗族对选举的影响是微乎其微的，只表现为选民个人的心理倾向，并非有组织的宗族策划（肖唐镖，2002：26—34）。这种重大变化，一方面是国家建立了新的基层管理制度，另一方面是宗族在国家意识形态中成为落后的象征所导致的。因此，如果当前农村的现实是双系亲属关系的普遍运用的话，问题或许就不是宗族扩展为双系继嗣群体，而是以国家框架（作为赋税单位的户籍和赋役）为依托的地域化宗族的消失，代之以实际的家庭，双系亲属关系成为家庭可资利用的资源。当代宗族更多关注在仪式性的事务上，如修族谱、建祠堂、祭祖、举行公共仪式等，这表明了当代宗族是传统宗族不完整的恢复？还是新形势下自成一体新的宗族形式？对这个问题的解答，还有待于更多实地研究的深入。但可以确定的是，中国宗族的形式并不局限于明清宗族的模式，同时也不可泛化为亲属关系。

四、结 论

在人类学的宗族研究中，家庭与宗族、血缘和地缘关系，是两个最核心的问题。这两个问题，实际上都源于摩尔根对家庭与氏族、社会与国家关系的论述。而摩尔根的论述，也不过是 18 世纪西方建立世界史框架的努力之一。随着大量民族志调查的展开，血缘和地缘的关系得到重新审视。原本认为血缘关系包容地缘关系的宗族模式，遭到了严重的挑战。但在地缘关系作为社会群体构成的最重要基础取代宗族理论的血缘关系时，地缘关系所具有的更广泛的包容性，而不是排他性，也被凸现出来。在地缘关系的基础之上可以建构各种各样的人际关系，其中包括血缘关系。从而在对血缘关系所具有的建构可能中，更加明确了摩尔根对家庭和氏族进行的区分所具有的理论意义。相对于家庭中由婚姻关系带来的亲子关系，宗族中强调祖先与后代之间存在的继嗣关系具有更大的建构空间。在地缘的基础上，也恰恰证明了，宗族中的继嗣关系，并不是家庭中亲子关系的自然衍生。对中国宗族的研究，展示了宋以后的庶民化宗族恰恰是当时的观念形态以及国家户籍、赋役制度的直接产物。宗族就是在国家行政划分的框架下，由一群无论有无血缘关系的人建构的一个父系继嗣群体。虽然血缘的价值观仍然是宗族宣称的凝聚核心，但如果撇开国家的户籍、赋役制度，宗族就将是另外的形式。

由此可以认为，宗族赖以建立的继嗣原则是一种文化的产物，它不是血缘关系的必然反映形式。因此，并不能由于家庭的存在或亲属关系的存在，就必然推导出宗族的存在。宗族的存在与否，与继嗣的观念、具体的历史环境，以及更大社会环境中社会群体之间的相互关系相关。

参考文献：

埃文斯—普理查德，2002，《努尔人》，褚建芳、阎书昌、赵旭东译，华夏出版社。

- 古朗士, 1938《希腊罗马古代社会研究》, 李玄伯译, 商务印书馆。
- 何炳棣, 2000《明初以降人口及其相关问题 1368—1953》, 葛剑雄译, 三联书店。
- 拉德克利夫—布朗, 1941,《亲属制度研究》,《皇家人类学院杂志》, 第 71 卷。
- 李文治、江太新, 2000《中国宗法宗族制和族田义庄》, 社会科学文献出版社。
- 列维—斯特劳斯, 1995,《结构人类学》, 谢维扬、余宣孟译, 上海译文出版社。
- 刘志伟, 1991,《清代广东地区图甲制中的“总户”与“子户”》,《中国社会经济史研究》第 2 期。
- 毛泽东, 1991,《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》第 1 卷, 人民出版社。
- 摩尔根, 1983《古代社会》, 杨东莼、马雍、马巨译, 商务印书馆。
- 钱杭, 1994《中国宗族制度新探》, 中华书局。
- 2001,《血缘与地缘之间》, 上海社会科学院出版社。
- 滕尼斯, 1999《共同体与社会》, 林荣远译, 商务印书馆。
- 汪晖, 1997,《科学的观念与中国的现代认同》,《汪晖自选集》, 广西师范大学出版社。
- 王铭铭, 2000《宗族、社会与国家》,《王铭铭自选集》, 广西师范大学出版社。
- 韦伯, 1993《儒教与道教》, 洪天富译, 江苏人民出版社。
- 肖唐镖, 2002《宗族、乡村权力与选举》, 西北大学出版社。
- 徐扬杰, 1992《中国家族制度史》, 人民出版社。
- 严复, 1981,《社会通论》, 商务印书馆。
- 杨善华、刘小京, 2000《近期中国农村家族研究的若干理论问题》,《中国社会科学》第 5 期。
- 赵秀玲, 1998《中国乡里制度》, 社会科学文献出版社。
- 郑振满, 1992《明清福建家族组织与社会变迁》, 湖南教育出版社。
- 朱勇, 1987,《清代宗族法研究》, 湖南教育出版社。
- 左云鹏, 1964《祠堂族长族权的形成及其作用试说》,《历史研究》, 第 5、6 期。
- Chun, Allen 1996, “The Lineage-Village Complex in Southeastern China: A Long Footnote in the Anthropology of Kinship.” *Current Anthropology* 37. 3.
- Durkheim, E. 1984 *The Division of Labour in Society*, Trans. by W. D. Halls Macmillan Publishers LTD.
- Dutton, M. 1988, “Policing the Chinese Household.” *Economy and Society* 17.
- Fabian, Johannes 1983 *Time and the Other*, New York; Columbia University Press.
- Feuchtwang, Stephan 1992 *The Imperial Metaphor*, London and New York; Routledge.
- Fortes, M. 1959, “Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach; Part II.” *Man* 59.
- Freedman, Maurice 1966, *Chinese Lineage and Society*, London; Athlone.
- Goody, Jack 1961, “The Classification of Double Descent Systems.” *Current Anthropology* 2. 1.
- Kuper, Adam 1982, “Lineage Theory: A Critical Retrospect.” *Annual Review of Anthropology* 11.
- Langness, L. L. 1964, “Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structure.” *American Anthropologist* 66.
- Lowie, R. 1920, *Primitive Society*, New York; Boni and Liveright.
- Rivers, W. H. R. 1924 *Social Organization*, London; Kegan Paul.
- Sahlins Marshall 1965, “On the Ideology and Composition of Descent Groups.” *Man* 65.
- Scheffler, H. W. 1965, *Choiseul Island Social Structure*, Berkeley; University of California Press.
- 1985, “Filiation and Affiliation.” *Man, New Series* 20. 1.
- Stafford, Charles 2000 “Chinese Patriline and the Cycles of Yang and Laiwang.” In *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (ed.) by Janet Carsten, Cambridge; Cambridge University Press.
- Strathern, Andrew 1968, “Descent and Alliance in New Guinea Highlands: Some Problems of Comparison.” *Proceedings of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*.

作者系中央党校文史部讲师, 博士
责任编辑: 罗琳