



## A Review of Social Functionalist Anthropological Approach to Chinese Clan Studies

Liu Zhiwei

**Abstract:** Studies of clan in traditional Han-Chinese society have long been an important part of conversations between social historians and anthropologists. Among anthropologists, approaches to clan studies develop two lines. One approach holds that clan as a kinship organization is founded on the principle of bloodline which in turn forms part of the structure of Chinese society. With the other approach, a functionalist perspective is adopted, which regards clan as a corporation to control and allocate resources in a local community. The difference between these two approaches is highly relevant to the theories and methodologies of Chinese studies. The latter approach is applied and elaborated on by the British social anthropologist Maurice Freedman, whose works have had a far-reaching impact on subsequent studies. Freedman's research began with his critique of an early essay of the Yixu Clan by Lin Yueh-hwa. He then further elaborated on his ideas based on the social structure he derived from his reading of Lin's most renowned work, *The Golden Wing*. Freedman suggests that clan, as a kinship organization, should never be studied per se but should be considered as a functional part of a complex society like that of China. Freedman's functionalist approach opens up a paradigm that later research follows, and yet also leads to a lot of criticism among more conventional anthropologists. Meanwhile, social historians have examined the development of kinship organization among many other forms of social transformation which took place in late imperial China. They demonstrate how different groups of clans emerged side by side with changes in socio-economic relationship and pattern of dominances in local society. Hence, research of clan which take the form of studies of local society are not intended to explain local history in accordance with the principles of bloodline. On the contrary, it works to the contrary by asking how transformation takes place in local society, which might help to explain the emergence of clan organization in one form or another in particular historical episode. It is, however, undeniable that the language applied by Han-Chinese clan organizations is an ideal expression of agnatic, matrilineal, and affinal kinships, and that many operational principles of clan are derived and modified from these ideals. Therefore, mingling the two approaches would allow us to study clan as a social organization without ignoring the fact that clan also involves sets of ideal and rhetoric centering on families, branches, and clans, which have long been embedded in the Han-Chinese society.

**Keywords:** clan; Lin Yueh-hwa; Maurice Freedman; functionalist approach; principle of bloodline

**Author:** Liu Zhiwei earned his MA in History from Sun Yat-sen University where he stayed to be a teacher after graduation in 1983. He became professor of history in 1994, dean of Department of History from 2000 and executive vice president of Asian Pacific Research Institute from 2008. Now he is professor of Department of History, Sun Yat-sen University, and director of Centre for Historical Anthropology, key research base for humanities and social sciences of Ministry of Education, Sun Yat-sen University. His interest is in the economic and social history of Ming and Qing dynasties, and historical anthropology. His main works include *Between the State and the Society: Household Registration and Taxation System in Guangdong in the Period of Ming and Qing Dynasties*; *Clan and the Identification of State with Local Society: the Ideological Foundations of Clan Development of South China in the Ming and Qing Dynasties*, etc.

## 宗族研究的人類學取徑

### ——從弗里德曼批評林耀華的宗族研究說開去

劉志偉



[摘要]傳統中國的宗族問題，是中國社會史研究中的一個與人類學有很大對話空間的領域。在以漢人社會為對象的人類學研究的學術史上，關於中國宗族社會的研究存在一個深刻的分歧：究竟是從宗族作為一種基於系譜法則的親屬組織去解釋社會的構造？還是把宗族看成是一種基於功能法則的社會組織？這個分歧隱含着人類學在中國研究理論與方法上一些潛在的深層問題。英國人類學家弗里德曼建立了一種關於中國宗族的功能分析的範式。他的研究先從質疑林耀華早期發表的關於義序宗族研究的一篇論文出發，再以林耀華後來出版的《金翼》呈現的社會圖像為依

據，認為以親屬關係作為組織原則的宗族不能被視為中國社會一個相對獨立的構成部分。他把中國的宗族解釋為一個複雜的社會中的功能團體，突破了從親屬原則去解釋社會結構的人類學傳統，由此受到出自人類學傳統立場的種種批評。事實上，在社會史研究的視角下，明清時期宗族的發展，是在各個地方形形色色的社會變遷過程中展開的，也因應着本地的社會經濟關係、政治權力關係格局的改變而呈現不同的形態和演變過程。從宗族入手的地域社會研究，不是要用血緣繼嗣的法則去演繹地方歷史，而是要用地方社會歷史去解釋宗族發展的事實。然而，從人類學的視角看，漢人宗族畢竟在構成上使用的是一套親屬關係的系譜性話語，而其構造的基礎又不可以與家庭、房、家族、婚姻、生育等系譜性因素分割開來，宗族的很多運作機制、運作原則在很多方面是這些親屬制度的衍生和變態；因此，宗族研究要發展出能夠對一般社會方法建構做出貢獻的理論，一定不可以離開親屬關係和系譜法則的研究，而是要着眼於家庭、分房、家族這些親屬團體去探求。祇有這樣，人類學與社會史研究纔能夠共同將中國宗族研究推向深入。

[關鍵詞]宗族 林耀華 弗里德曼 功能分析 親屬法則

[作者簡介]劉志偉，1983年在中山大學獲歷史學碩士學位，之後留校任教至今；1994年晉升為教授，2000年起任中山大學歷史學系主任，2008年起任亞太研究院常務副院長；現為中山大學歷史學系教授、教育部人文社會科學重點研究基地中山大學歷史人類學研究中心主任，主要從事明清社會經濟史、歷史人類學研究，代表性著作有《在國家與社會之間：明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》《宗族與地方社會的國家認同：明清華南地區宗族發展的意識形態基礎》等。

在中國社會史研究中，“宗族（或家族）”是研究明清鄉村時繞不開的話題。研究一個地方乃至一個鄉村，如果不討論到宗族問題，常常會受到質疑。很多研究論著，或者直接就以宗族作為鄉村社會研究的主題、從宗族入手展開，或者視宗族為社會基層組織最常見的形式，甚至把宗族作為社會行為的主體或基本單元。研究者對宗族問題的重視和關注，在很大程度上是基於一種直接的觀察與感受；人們進入（無論是親臨現場的進入還是借助閱讀的進入）鄉村時，最吸引目光並留下深刻印象的，是宗族的種種象徵和符號——在鄉村中，最引人矚目、美輪美奐的建築往往是宗祠家廟；村中的人群常常會以姓氏或房分來分類，尤其在不同群體發生衝突時，姓氏常常是一個重要的符號；各種節慶或人生禮儀的儀式安排，也處處可見家族群體的存在；鄉村中的歷史記憶最普遍的傳續方式，是關於祖先和世系的敘述；鄉村歷史文獻最常見的種類，也是家族的譜牒。雖然並非所有的地方、所有的鄉村都存在宗族或其符號象徵，也有人認為，中國很多地區，特別是北方的鄉村，宗族的存在並不是普遍的現象，鄉村中並不一定以宗族為基本社會組織形式，但很多研究者還是相信，宗族是近世中國鄉村最為普遍也最具本質性的社會組織形態。因此，儘管以往有關宗族的研究已經有非常深入的經典性成果，但近年來以宗族為對象的研究熱情不僅沒有冷卻下來，反而“宗族”越來越成為理解中國鄉村社會研究的核心範疇或討論對象。

不過，這個在社會史學者看來是受人類學影響或者頗能與人類學對話的研究議題，在以漢人社會為對象的人類學研究的學術史上，卻是一個存在深刻分歧的領域。這種分歧的爭議，也許不是那麼刀光劍影，卻隱含着人類學在中國研究的理論與方法上需要面對的一些潛在的深層問題，也牽涉到中國社會的研究可能對一般社會科學理論做出貢獻的一些核心理念。受論題所限，這裏不可能就此展開專門的討論，祇想從林耀華（1910—2000）關於漢人宗族社會的研究對莫里斯·弗里德曼（M. Freedman, 1920—1975）建立的宗族研究範式產生影響的角度，做一簡要闡發。

英國人類學家弗里德曼教授在1958年出版的《中國東南部的宗族組織》（*Lineage Organization in Southeastern China*）一書，是當代人類學研究漢人宗族社會的經典之一。在這部著作中，弗里德曼大量引用了中國人類學家、民族學家林耀華關於漢人宗族鄉村研究的兩種論著：一是發表於1936年《社會學界》第九卷的《從人類學的觀點考察中國宗族鄉村》（以下簡稱“義序”）一文，另一是1948年在倫敦出版的《金翼：中國家族制度的社會學研究》（*The Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism, London, 1948*）。林耀華這兩種論著，是弗里德曼的研究所據並在書中大量引用的主要材料之一；尤其是前一篇文章，弗里德曼請人翻譯成英文，特別說明是“非常有用”的材料。這篇祇有一萬字左右的文章在弗里德曼的書中多處被大段引述，實際上是他討論漢人宗族鄉村社會的一個重要出發點。但是，他對林耀華的兩種論著卻有以下這段評價，他說：

林耀華關於《義序的宗族研究》的簡要概述（這裏指的是《從人類學的觀點考察中國宗族鄉村》一文；原註：“林說他關於義序的研究報告長達十五萬字，尚未發表。他的這篇文章祇有大約一萬字，一定是大大壓縮了。”這個註在中譯本中省略了——引者按）的缺陷，主要在於他把宗族視為中國社會一個相對獨立的單元，並且偏重於一種類型的組織原則——親屬關係。我在此打算以林耀華的另一部著作為基礎，顯示這一缺陷如何在扭曲鄉村一宗族體系的圖像方面是關鍵的。我剛纔提到，在這篇論文中，林沿用了他以為是拉德克利夫·布朗（Radcliffe Brown）的分析方法。這篇論文寫於1936年。數年後，林轉向對福建北部宗族的社會學研究，由此他提出了一套差別頗大的說法。1948年用英文出版的《金翼》，沒有引用這篇用中文寫的文章。書中敘述了福建北部兩個“家庭”的命運，其中一個在故事中處在更核心位置的家庭屬於黃村，我想這個黃村可能與義序是同一地點；即使不是，也肯定是在

臨近的地方，因為它們是在同一時間內被研究的。因此，兩個村子或者是同一個，或者是同一類型的區域內的兩個代表。我將嘗試去做的，是要顯示這兩部作品旨趣的不同，說明了理論前提的轉變對人類學的分析產生的影響。拉德克利夫·布朗的影響在《金翼》中消失了。在寫完他的文章以後，林有一段時間在美國，在那裏吸收了其他的理念。那篇論文的主題是結構和功能分析，而這部書的目的則是把個人和群體的命運沉浮，作為均衡原則運作的樣本。“均衡”這個概念在理念上是幼稚的，卻出人意料地被廣為應用。誠然，《金翼》是一種以簡潔明快的中文風格寫成的小說，引人入勝。這種家庭命運沉浮的故事，附帶地提供了大量令人着迷的中國生活的信息，恰恰就是從這些信息，我發現“義序”一文的分析並不恰當的跡象。<sup>①</sup>

從字面和內容上看，弗里德曼在這裏對林耀華“義序”文章的批評是非常重的，我三十多年前初次讀到這段話的時候，甚至覺得有點不可理解。但如果不是糾纏這段話本身，而是把弗里德曼的書整體讀下來，看看林耀華的研究對弗里德曼建立他的解釋的影響，同時也不要將這段評論祇是理解為一種學術意見的分歧，而是從中尋找人類學者在漢人宗族研究上走過的路徑，特別是結合林耀華自己走過的治學之路來體會的話，這段話給學者們的提示，卻可以成為認識林耀華在探索漢人宗族社會的人類學研究之路上所做貢獻的一個有意義的視角。

首先，學術界公認，《金翼》是林耀華最重要的代表作。在林耀華關於漢人家族和親屬制度的研究上，《金翼》無論在學術的眼界還是在研究的深度、寫作的手法上，都超出了《義序的宗族研究》；在林耀華的學術思想發展中，《金翼》自然更能代表林耀華學術成就的高度。弗里德曼用《金翼》的素材，以在《金翼》的影響下形成的認識，來質疑“義序”一文的立論，也可以說是順理成章的。這種質疑，並不意味着對林耀華的漢人宗族和親屬關係研究的否定；事實上，讀者從弗里德曼各章的討論中可以看到，他其實是在很大程度上接受了林耀華對宗族本身的論述，包括“義序”一文所提供的關於福建宗族的報道。

其次，林耀華的學位論文《義序的宗族研究》一直沒有公開出版，在相當長的時間裏，學術界知者寥寥，甚至沒有什麼人真正窺見這部關於中國宗族的人類學研究的拓荒之作的全貌。弗里德曼當年據以作出上述判斷的，是林耀華以概要形式發表的文章。如果人們今天比較《義序的宗族研究》一書與《從人類學的觀點考察中國宗族鄉村》一文，雖然後者是前者的概要，但不難看出，前者中所包含的許多重要的學術見解和細緻得多的觀察細節，在文章中並未能反映出來。弗里德曼在沒有看過研究論文全貌的情況下，對林耀華的“義序”一文會產生上述看法，也是可以理解的。人們今天能看到論文全貌，自然可以重新作出自己的判斷，沒有必要過分在弗里德曼的評論是否恰當上糾纏（其實，弗里德曼在他的上面那段話中，特別加了一個註釋，說明他也注意到林耀華的研究論文原來內容可能要豐富得多，可見他還是保留着謹慎態度的）。今天人們要做的，可能更應該是從弗里德曼如何以《金翼》為主要的參考依據發展出他的論說出發，再回頭看看《義序的宗族研究》如何體現出林耀華在本土社會的詮釋傳統上嫁接當時人類學主流的功能分析方法所作的探索（我朦朧感覺到，當時包括林耀華在內的中國學者的這種探索對弗里德曼的宗族理論形成有着深刻的潛在影響，這裏不展開討論）；再在這種反思中，形成對人類學漢人宗族研究可能的取徑認識。

最後，弗里德曼不同意林文的，是把宗族視為中國鄉村社會的基本單元，而不是質疑林耀華提供的宗族圖像。他對林耀華“義序”一文的批評，主要是認為文章把以親屬關係作為組織原則的宗族視為中國社會一個相對獨立的構成部分，而《金翼》呈現出來的鄉村社會生活的現實圖景，卻是個人或家庭的許多經濟與社會活動和聯繫，並不是在宗族這種父系繼嗣群體的組織下

<sup>①</sup> Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, (London: The Athlone Press, 1958), 37-38. 這段文字的翻譯參考了劉曉春的譯文，不過在中文譯本中，這段話與我的譯文有較大出入，且有些是關鍵性的差別。

發生的，“在為非作歹、貿易、政治權術、婚姻安排等故事中，人們看到，扮演主要角色的，是朋友、姻親和非父系親屬的親戚”。<sup>①</sup>用《金翼》的素材得出的這個判斷，我相信也正是林耀華要表達的。人們今天已經可以看到《義序的宗族研究》論著的全貌，祇要眼光掃過目錄，就可以知道，林耀華在撰寫這一論著的時候，已經具備了這樣的視野，並且用了很多篇幅系統敘述了宗族以外的社會關係和社會組織。尤其值得指出的是，在林耀華論著的註釋中，也舉出了很多反映中國社會的組織原則並非祇偏重於血緣親屬的事實。在這一點上，雖然不能指責弗里德曼對林耀華“義序”一文的評價不太公平，但弗里德曼沒有能夠讀到這一論著的原貌，以致祇能從《金翼》的文學描述上去搜尋出一些迹象，畢竟是學術史上的一種遺憾。

根據莊孔韶教授的總結，林耀華早年學術思路的軌迹是：“傳統國學考證方法的傳承實踐——功能論為外在、國學考證為內在的方法論適應性研究——《金翼》式的小說寫作。它把本土的社會觀察思路和人類學知識融化在家族興衰的描述之中，後續的理論解說（起初並沒有）僅僅是對流行理論的向心性實踐。”林耀華早年的學術探索，是要“一而接受新傳來的功能主義調查原理，一而思考國學古老的學問方式”，並努力協調起來。<sup>②</sup>人們今天從林耀華的著作去瞭解他的學術貢獻，需要把單篇的著作放到這一學術轉變理路上去認識。在治學和寫作實踐時，不可能在單獨一篇文章中達到這種協調，而總是會特別突出某一種取向。我相信，“義序”一文發表的時候，他非常刻意要呈現他新瞭解的功能分析方法可以如何運用，因而在一份以十五萬字的報告總結的研究基礎上寫下的概要，特別突出了功能論色彩和表達，是沒有什麼可奇怪的。林耀華自己在本土鄉村社會的生活經驗，以及他早期在中國傳統的學術闡釋方法的素養，足以令他實際上對中國傳統社會的瞭解和認識，不會祇局限在“義序”一文刻意表現的功能主義分析描畫的規範模型的範圍。

不過，今天重新把林耀華幾種關於中國家族研究的作品放在一起去瞭解他關於家族研究的學術思想，主要的目的不在於為他辯護，證明他並沒有如弗里德曼從“義序”一文讀到的那樣簡單化地理解中國的宗族—鄉村社會。學者們需要做的，是從弗里德曼的批評以及林耀華研究中國家族問題的路徑，去思考研究中國宗族的人類學理路。

## 二

從弗里德曼對林耀華“義序”一文的批評，可以明顯看出，他是反對把單系繼嗣群體作為中國社會中相對獨立的單元的，並認為，偏重於親屬關係的組織原則會導致扭曲鄉村—宗族體系的圖景。弗里德曼的這一立場，似乎被很多研究者誤解了，以為他是論證了中國社會（至少在東南地區）是一個由單系繼嗣群（即宗族）構成的社會。其實，在弗里德曼看來，中國社會是一個非常複雜的複合體。在他觀察的福建、廣東鄉村中普遍見到的宗族，是在特定的社會經濟和政治環境下的一種組織形式，其基本性質是一種權利和權力控制、分享的機構。因此，他不是從單系繼嗣群的親屬關係法則和運作機制去解釋當地的社會結構，相反，他是要從當地社會生活的結構去解釋宗族這種單系繼嗣群的形成發展並怎樣在鄉村中扮演重要角色。他這一典型的功能主義立場，背離了經典人類學從親屬制度出發解釋社會組織和社會結構的傳統。這一點，從後來不少人類學家對他的批評可以看出來。這些批評，大多認為他把“宗族”理解為功能性的概念而擯棄了系譜性的概念。這個問題在功能學派的人類學興起之後，曾經是人類學研究的一個重要分歧。不過，這不是需要在此專門討論的話題，簡單澄清一下這個在中國社會史研究者中比較普遍的誤解，祇是為了後面把宗族研究放到人類學脈絡下的思考。

① Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, 39

② 莊孔韶：“林耀華早期學術作品之思路轉換”，《義序的宗族研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000），第274、266頁。

如果人們接受了弗里德曼的這一宗族研究的範式，那麼，在中國社會研究上，就需要走出把作為父系單系繼嗣群的宗族理解為中國鄉村社會的基礎性構造的觀念，拋棄以系譜性法則作為理解中國社會的基本組織法則的想法。在這一點上，可能是中國的歷史學研究者過分依賴族譜文獻來研究中國宗族所造成的，一些人類學研究者也難免被這種歷史研究所“蒙蔽”。

在歷史學中，大概是受人類學的影響，時下很多從事中國鄉村社會史研究的學者，越來越熱衷於走進鄉村，在鄉間收集各種地方文獻資料；大家在鄉村裏最常見到、也可能是最有系統記錄鄉村歷史的文獻，大概要算鄉民們手中保存的家譜、族譜了。由於家譜記錄的宗族歷史大多能夠比較連貫地呈現鄉村的歷史脈絡，隨着家譜越來越多被學者們用作構建鄉村歷史的主要文獻資源，在一些學者的研究中建立的明清以來的鄉村社會歷史敘述，越來越多以宗族為基本的社會單元——宗族從一個始祖繁衍到衆多子孫的繼嗣、整合與分化歷程，儼然成為近世中國鄉村變遷的基本綫索。這個趨勢，不妨稱之為中國鄉村社會歷史敘述的宗族化傾向。在這種宗族化敘述的歷史中，往往把宗族視為一種不言而喻的血緣群體；這種血緣群體的構成是基於生育行為形成的繼嗣譜系，宗族成員之間的關係常常是由系譜關係出發確定的。研究者到一個鄉村，最慣常首先提出並努力弄清的問題往往是，村裏有幾個姓，各姓有哪些房，某人屬哪房；村民們對這樣一套語言也非常熟悉，常常用“族姓”“房分”來說明人群的分類和彼此關係。隨着有關宗族的論述在學術研究中越來越普及，久而久之，鄉村社會由宗族組成，幾乎成為人們理解中國鄉村社會的一種固定的模式。在這樣一種認知模式下，某姓某族，常常成為鄉村歷史中的一種最基本的行為和權利主體；同一祖先的子孫組成的血緣群體，常常被理解為鄉村社會中毋庸置疑的天生的基本社會組織。

這樣一種似乎有越來越固定化的鄉村歷史認識的形成，自然是大量傳世並源源不斷被學者們從鄉村中搜獲的家族譜的敘事方式製造的社會圖景，直接印入人們腦中的結果；不過，在深層次上，則是由基於近代以來關於中國社會進化的固有理解主導下形成的認識。中國學術界自從接受近代社會科學的眼光去認識社會開始，就認定中國社會為一個宗法社會。嚴復（1854—1921）在翻譯英國學者甄克思（E. Jenks, 1861—1939）所著的《社會通詮》（*A History of Politics*）時，把“*patriarchal society*”譯為“宗法社會”，將此列為社會進化（嚴復所謂的“民群演進”）之第二階段，並認定中國社會為“固宗法之社會，而漸入於軍國者，綜而核之，宗法居其七，而軍國居其三”。<sup>①</sup>雖然嚴復當時還有點審慎地說他祇是“姑存此說於此”，是否得當還有待後人商榷；但是，後來學術界深受他的譯述影響，越來越認可這種說法。此後一百年來，儘管“宗法社會”的意涵在不同研究者筆下異說紛紜，但顯然一直是在嚴復翻譯《社會通詮》時把人類社會中的“父權”“血統”“世系”“部族”“親族”等意義糅合到從古代國家制度借用過來的“宗法”概念下展開的。在“宗法社會”的範疇下，“宗親”“宗族”“家族”一類範疇，都可以簡單定義為同一祖先下的子孫組成的人群，其中的成員資格、權利分配、權力結構，均由其男系血緣關係來界定，成為組成社會的基本單位；而這種“宗法社會”的組成及其運作機制，也就儼然成為中國社會研究的永恆主題。

雖然“宗法社會”的標籤如此牢固地粘貼在中國社會之上，但前輩學者由於自己置身於這個社會之中，對當時的社會現狀有着親身的體驗和理解；同時，他們對古代中國的宗法制度也有相當深入的認識，直接的生活經驗讓他們沒有困難地明白，近世中國的社會制度與古代的“宗法制度”並不是一回事。關於這一點，林耀華非常明確地指出：“宗族與宗法不同，不可混為一談。”<sup>②</sup>又解釋道：

宗族二字含義，既與宗法不同，乃自成另外一種的東西。大體上說起來，宗指祖先，族指族屬，宗族合稱，是為同一祖先傳衍下來，而聚居於一個地域，而以父系相承的血緣團體。<sup>③</sup>

① 嚴復：《社會通詮》（上海：商務印書館，1913），第19頁。

②③ 林耀華：《義序的宗族研究》，第73頁。

這種認識，在民國時代的學者中，似乎是一種共識。早在晚清，嚴復在標籤中國社會為宗法社會的同時，也清楚區分了先秦與秦以後社會的不同，講到秦以後的社會，祇是用“儼然宗法”的說法而已，並以三七分的表達方式來形容其不是真正的宗法社會。更值得注意的是，梁啟超（1873—1929）在《中國文化史》中，用了一章來敘述中國的宗法制度和家庭制度，但並沒有將他在自己家鄉所見的與宗族相關的建制繫於其中，而是繫於“鄉治”一章。呂思勉（1884—1957）在早年撰寫的《中國宗法制度小史》開篇即明確指出，世人以為“集人而成家，集家而成國，集國而成天下”是“無徵不信之言”；其實，在古代中國：

宗法蓋僅貴族有之，以貴族食於人，可以聚族而居。平民食人，必逐田畝散處。貴族治人，其搏結不容渙散；平民治於人，於統系無所知……其位愈尊，所追愈遠，即可見平民於統系不甚了了。於統系不甚了了，自無所謂宗法矣。<sup>①</sup>

呂思勉在這本小書中，還用了很多篇幅從多個方面討論了宗法制度不可能在後世社會延續的緣由，指出“所謂宗與族者，遂有其名而亡其實矣焉。”<sup>②</sup>從呂思勉的討論可以明白，宗族並非中國社會的基本構造，更不是幾千年來一直延續着的社會組織。宋明理學家們在大力提倡復明宗法時的很多討論，也清楚揭示了這個事實。

然而，宗族觀念和組織在近世中國的確是一種普遍的存在。作為一種普遍化的社會事實，許多鄉村也都修建了作為宗族象徵的祠堂；尤其在東南各省，宗族祠堂幾乎遍見於所有的鄉村，家譜、族譜更是近世中國最為普及的一種鄉村文獻。即使在一些鄉村中不存在實體性的宗族組織，也不一定有家廟、祠堂一類宗族的象徵和建置，人們還是普遍相信宗族是一種不言而喻的群體形式。這樣一種事實，令宗族成為今天學者研究中國鄉村社會時無可回避的一個主題；而宗族以血緣繼嗣的系譜作為表達現實的群體關係及其秩序的話語，也令很多研究者相信宗族就是一種以血緣和繼嗣為基礎自然形成的實體性群體組織，從而將由生育行為衍生出來的繼嗣關係作為社會組織的本質化結構，“宗族”被理解為一種先在的無須證明的社會存在，並由此引出了種種關於中國社會的基於血緣和親情關係的倫理道德取向的解讀。

宗法社會的幻象化和宗族語言的本體化，看似兩個相互矛盾的方向，卻不過是同一歷史過程的兩個面相。這一事實，可以放在宋明以後中國社會歷史變遷背景下，從宋明理學家的理論建構和社會實踐來解釋，並在此基礎上認識近世中國社會變遷的基本脈絡。宋明理學家把傳統中國的親屬制度和祖先崇拜轉換為古代宗法制的話語，通過聲稱於祖先祭祀中寓立宗之意，實際是將敬宗轉換為尊祖，把宗法制度的原則置換為親屬制度下的祖先祭祀規則，從而不僅合理化了古代宗法制轉換為近世宗族制的理論邏輯，更開啓了將宗法制由貴族社會的制度擴延為庶民社會的制度門徑。基於這樣一種轉換，近世中國社會中的宗族，實際上並不是古代宗法制度的延續，而是以祖先崇拜與祭祀維繫的父系親屬繼嗣系統。由祖先崇拜的觀念以及在此基礎上形成的祖先祭祀禮儀，如何能夠在不斷分化的近世社會中，構成一套社會整合的語言，製造出宗族社會這樣一種現實，是擺在中國社會歷史研究者面前的一大課題。弗里德曼半個世紀前關於中國東南地區宗族的研究，已經奠定了這一研究的分析視角和理論基礎；而科大衛（David Faure）對珠江三角洲的研究，更加細緻地呈現了宋明理學的這套語言如何在地方社會的政治經濟變遷中運用，並且在地方歷史的場景下被再創造的歷史過程，建立了一個關於中國近世宗族社會的解釋模型。

大概由於通行的看法是把中國人的社會視為一個宗族、宗法社會，弗里德曼曾經根據林耀華等提供的資料，敏銳地指出華南地區宗族的歷史並不能前溯到當地漢人社會的歷史起點，由此質疑把宗族視為漢人社會的本質化制度的習見，在此前提下引出一個從社會科學出發的問題，即宗族如何在特定的社會機制下建構並成為漢人社會的一種政治制度。他說：

<sup>①②</sup> 呂思勉：《中國制度史》（上海：上海教育出版社，1985），第219頁。

問題是，我們在當代所認識的宗族的體系為何不能在概念上追溯到與該地區漢人定居的同一歷史深度……我們將考察的是書寫的族譜對於宗族的發展和結構的意義，並構成宗族發展及其結構的憲章。<sup>①</sup>

黃挺教授在最近出版的《十六世紀以來潮汕的宗族與社會》一書中，討論潮汕地區16世紀宗族文化建構的若干家族歷史，很好地回應了弗里德曼提出的問題。該書開頭舉出的唐宋時期潮州地區開始有宗族活動的三個故事，清楚顯示當時的潮州社會並不是一個宗族的社會。雖然是故事主人公的後代在宗族建構時運用的一種歷史資源，但在這些故事發生的唐宋時期，這些故事的主角還不是“宗族”，他們把財產施予佛教寺院，通過佛寺供養來控制財產，運用的並不是宗族的語言，恰恰顯示出這個時代潮州還沒有以宗族方式去組織和控制財產。南宋劉少集的《家譜引》，形式上看是一份世系表，但其實祇是一個遠代祖先世系溯源與個體家庭親屬關係的記錄，最多祇是後世宗族譜牒的濫觴，與明清時期常見的那種以宗族語言編撰的譜系明顯不同。在這裏，人們看到，宗族的語言真正被運用作為社會整合的方式，是明代中期以後的歷史，西林孫氏就是一個可以瞭解宗族語言如何在明代形成和運用的絕佳例子。從許多宗族的故事可以清楚地看到，當地人在明代中期如何通過書寫祖先歷史（包括定居故事）的記憶，設立祖先祭祀，結合鄉約建設，建立起一套宗族的語言以及實體性的宗族組織。

如果學術界接受弗里德曼把族譜看成是宗族的憲章的說法，那麼，在宗族社會建構的過程中，對祖先及其後嗣的歷史追述和書寫，就構成了宗族語言的核心結構。如果今天想通過族譜文獻來解讀歷史，最關鍵的一着，就是要從族譜中讀懂這種作為宗族憲章的歷史書寫。近年來，在鄉土歷史的編撰和社會史的研究方面，族譜是被學者們利用得最多的史料。最常見的方法，是把族譜中以世系和個人傳記方式書寫的宗族歷史敘述，改為用敘事的方式書寫，基本上祇是複述族譜中表達的歷史。有些研究者也會質疑族譜記述的歷史，但這種質疑大多糾纏在族譜講述的歷史“真實”與否的層面上，實際上還是同樣是把族譜視為一種史書。其實，族譜本質上並不是一種史書，或者說，族譜編撰的真正出發點，不是記錄歷史，而是通過敘述歷史的方式去規範並表達編撰時當下的關係。弗里德曼說過：

社會人類學家通常視譜系為表達當下的個人與群體間的關係的一種陳述，而這種陳述使用了一套祇以處理舊事為目的的語言。在沒有書寫的社會中，現實關係的結構與（口述）系譜表達過去所引出的關聯式結構之間無甚差別；現在的情況變了，過去也會隨之改變。然而，中國是一個運用文字書寫的社會，識字和書寫將過去凝固起來，使之較難受現在的影響。<sup>②</sup>

這種用文字書寫的族譜，一方面令講述“過去”成為一種看似凝固從而具有真實性的“歷史”，另一方面也讓每次重新書寫的編撰者有需要在歷史中改變或加入新的內容。於是，歷史學研究者也許比人類學研究者更有興趣探究的，是那種通過書寫記錄使歷史凝固化的過程——當把族譜作為一種史料來運用的時候，不應祇是從被族譜凝固化的歷史出發，更應該把握由一系列的編撰者的“現在”所構成的歷史。用這種方法去利用族譜資料研究宗族歷史，纔可以擺脫在族譜敘事真實與否問題上的糾纏，從族譜敘事中發現歷史。

科大衛多年前已經指出，明清時期地方宗族發展是一種文化的創制<sup>③</sup>。因此，研究一個地方的宗族歷史，立意就不能祇局限在宗族作為血緣群體的親屬法則及其倫理道德基礎上，也不應該以為這種以血緣關係維繫和包裝起來的組織就是這個社會的核心結構。明清時期在地方社會普及的宗族，不僅不可能是古代宗法社會的延續，也不會直接就是宋明理學家設計的社會藍圖和重建

①② Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, 7-8、69.

③ David Faure, "The lineage as a culture invention: the case of the Pearl River delta", *Modern China* 1 (Jan 1989).



的宗法倫理由上而下貫徹的結果，而是作為一種社會權利和政治權力的表達手段，在地方歷史動態過程中展開的社會組織形式。因此，宗族研究不應該祇是一種以家族倫理和血緣親情維繫的社會關係的宣揚和解說，而應該着眼於地方社會經濟變遷和政治文化結構演變的過程。明清時期宗族的發展，是在各個地方形形色色的社會變遷過程中展開的，也因應着本地的社會經濟關係、政治權力關係格局的改變而呈現不同的形態和演變過程。從宗族入手的地域社會研究，不是要由血緣繼嗣的法則去演繹地方歷史，而是要從地方社會歷史去解釋宗族發展的事實。

### 三

在從歷史學的角度做了一番反省之後，接下來再回到人類學的視域來討論。

本文之所以用弗里德曼對“義序”一文的批評作為引子，目的是想以此呈現人類學中國宗族研究的一種“困境”：面對一個文字傳統深深滲入民間日常生活，各種政治經濟社會關係高度複雜化，人們生活中非親屬關係往往優先於親屬或系譜關係，國家體系和市場體系在社會結構上具有更強的主導性的社會，人類學傳統的理論和研究方法要處理的一個基本問題就是，如何把系譜性的血緣繼嗣概念與功能性的團體組織概念協調起來。在中國學術傳統薰陶下成長起來的學者，可能更容易從功能性的概念去解釋社會，而人類學的傳統則不會放棄以血緣婚姻關係的系譜性概念認識社會的理路。從傳統中國學術研究方法出發的林耀華，當他進入人類學領域同時又深受功能分析方法的誘惑時，很自然將目光聚焦在親屬關係，把他在自己的生活經驗中很熟悉的宗族作為社會結構的基本分析單位，作為繼嗣群體的宗族的系譜性成為其功能性解釋的前提。因此，弗里德曼讀到他的“義序”一文和《金翼》一書以及其他學者關於中國鄉村宗族的材料時，從這些材料呈現的事實中，瞭解到中國社會構成的原理是功能性法則凌駕於系譜性法則之上，因而對林耀華“義序”一文把系譜性群體視為社會結構中的獨立單元的解釋表達了質疑；但他在功能性解釋的同時，仍然以作為繼嗣群體的宗族為研究對象。在這裏，問題出在了中國宗族的性質，究竟是一種系譜性的團體還是功能性的團體，無論在林耀華和弗里德曼的討論中，還是在他們之後，一直是困擾研究漢人宗族的人類學學者的核心問題。

在歷史學研究者中，這個問題一直是不需要面對的，或者根本就沒有意識到處理這個問題是有意義的，因為大多數歷史學研究者在以族譜來解說宗族的歷史時，理所當然地把族譜呈現的系譜性事實作為功能性解釋的內容。但是，對於以功能分析方法研究中國宗族的人類學研究者來說，中國宗族的功能性與系譜性概念差別是需要深究的問題。弗里德曼關於漢人宗族的解釋範式，是最典型的以功能性因素來定義親屬或繼嗣團體的。在這一點上，實際上是走出了人類學的親屬研究傳統，走近了歷史學（不過主要是受人類學影響的新史學，舊史學根本不涉及這些議題）。他的研究之所以受到歷史學研究者的青睞，而在人類學研究者中則引來批評，恐怕與他遠離人類學親屬研究傳統的傾向不無關係。

在這裏，學者們面對的前提是，漢人社會的宗族，在性質上究竟是一種基於系譜法則的親屬組織，還是一種基於功能法則的社會組織。雖然事實上，這兩者之間在多數情況下是很難分離開來的，兩種法則總是交織在一起；但研究者的分析，總是需要弄清楚（其實大多數研究者是模糊的）以何種法則來定義自己的研究對象的問題。弗里德曼用了一種很有技術性的方式來表達這種關係，就是把漢人宗族分為從A到Z兩個極端，由最具單系繼嗣群性質到最強功能團體。這樣，就為分析性的研究提供了可能掌握的假設前提。瞭解到這一點，就可以確信，關於漢人宗族的研究，首先需要堅持人類學的親屬制度研究傳統，尤其是繼嗣群的系譜性法則是不應該丟棄的，丟棄了這個傳統，就失去了人類學的本性；但在人類學研究的視野越來越擴展到非親屬制度、非繼嗣群體領域的時代，研究者必然會更廣泛地重視功能性因素和法則。從林耀華到弗里德曼都一直努力把親屬體系的系譜性因素與功能性因素結合起來分析。在他們的引導下，這也成為漢人社會

宗族研究的一個主題。如果說功能分析方法曾經推動人類學產生了巨大的變革，那麼，從漢人宗族研究的發展也看到了另一個值得重視的問題，這就是，當學者們從各個相關學科引入了各種方法去處理大量功能性因素如何影響人類生活形貌和文化邏輯轉變的時候，人類學最拿手的看家本領——親屬制度研究也必然要因應着不斷深化；隨着對親屬關係及系譜法則的多樣性、變異性有更多的瞭解，學者們自然也要將功能性法則對親屬制度下系譜法則的影響納入視野。

與很多人把宗族理解為由父系繼嗣關係形成的親屬群體不同，我認為漢人社會的宗族，其實是功能性的本質強於系譜性的本質，因此，就漢人社會宗族研究而言，我比較接受從弗里德曼的範式發展出來的分析取向，尤其是如弗里德曼已經清楚意識到的，這種功能分析取向必然通向歷史學的解釋，這對於從事社會史研究的學者是特別能夠啓發出很多新問題的。但是，漢人宗族畢竟在構成上使用的是一套親屬關係的系譜性話語，而其組織構造的基礎又不可以與家庭、房、家族、婚姻、生育等系譜性因素分割開來，宗族的運作機制、運作原則在很多方面是以漢人社會親屬制度的衍生和變態基礎而形成的；因此，宗族研究要想深入下去，特別是要從中發展出能夠對一般社會科學方法建構做出貢獻的理論，一定不可以離開親屬關係和系譜法則的研究。不過，這種研究不可以祇從本質上並不是親屬制度的宗族本身去深入，而應該更多深入到家庭、房分、家族這些親屬團體去探求。再者，如果相信漢人宗族的功能性因素的強大作用對漢人親屬制度產生了廣泛深入的影響，那就既要認識到這是一個發生了幾百年的歷史過程，也需要在漢人社會以外的不同民族與文化的親屬制度去獲得認識。

[作者註：本文屬於中華人民共和國香港特別行政區大學教育資助委員會第五輪卓越學科領域計劃“中國社會的歷史人類學研究”重要成果之一。]

### ·學術微信·

2016年12月2—4日，由深圳大學主辦，深圳大學國學研究所承辦的“儒學的當代理論與實踐——湯一介思想國際學術會議”在深圳市明華國際會議中心舉行，來自海內外的一百二十餘位學者參加了此次研討會。《南國學術》總編輯田衛平應邀出席，並向部分與會專家約稿。

2016年12月2—4日，由中華全國外國哲學史學會、中國現代外國哲學學會主辦，中山大學哲學系（珠海）、《中國高校社會科學》編輯部聯合承辦的中華全國外國哲學史學會和中國現代外國哲學學會2016年年會在中山大學珠海校區召開；此次年會的主題為“政治哲學：理論與歷史”，來自國內各高校、科研機構、期刊和出版界的近兩百位學者出席。《南國學術》總編輯田衛平應邀參會，並向部分與會專家約稿。

2016年12月9—11日，由暨南大學港澳歷史文化研究中心和“澳門學”研究中心、廣東人民出版社、廣東省市場經濟促進會、澳門大學澳門研究中心、《新經濟》雜誌社共同舉辦的“港澳研究及其未來發展”學術研討會在廣州市暨南大學召開，來自海內外的四十多位專家學者參加了此次學術研討。《南國學術》總編輯田衛平應邀出席，並向部分與會專家約稿。