

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 由「土著觀點」探討漢人親屬關係和組織

Chinese Kinship ” From the Native's Point of View” : An Analysis of the Concepts of Tsung, Chia and Ch'in

doi:10.7116/BIEAS.199606.0001

中央研究院民族學研究所集刊, (81), 1996

作者/Author : 陳奕麟(Allen Chun)

頁數/Page : 1-18

出版日期/Publication Date : 1996/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7116/BIEAS.199606.0001>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



由「土著觀點」探討漢人親屬關係和組織

陳奕麟

中央研究院民族學研究所

本論文的主旨，是嘗試重新思考基本的中國親屬研究觀點和親屬關係。近年來，國內人類學家也企圖釐清若干漢人的親屬觀念，同時指出西方人類學理論對中國親屬分析的缺憾。但是國內學者在進行類似結構分析的過程中，往往也不知不覺的複製並繁衍了功能派理論對社會系統的主觀看法。

中國古代以「宗」、「姓」和「氏」等觀念為主的親屬制度，原來並非獨立自主的社會現象；而是當時貴族社會的一種政治表象。簡言之，中國的親屬事實只能從其土著意義著手闡釋，然而，當我們試著從「土著觀點」著手探討中國的親屬現象時，將發現親屬關係並不一定要按照結構性規則來運作。以「宗」、「家」和「親」等概念為例，我們只能確定其意義和作用不同，甚至是各自獨立自主的。

從「土著觀點」詮釋中國親屬組織的作法，也許不能解決西方人類學理論的所有問題和疑點，但它至少能透過具體分析的演練，顯現歷來人類學理論架構所隱含與受限的西方文化主觀。總之，「土著觀點」不應是具體分析的研究成果；它反而應該是方法論上的出發點，透過上述的象徵分析，我們不僅能夠更明確的瞭解中國親屬事實的本質，而且還應該更進一步的去瞭解中國社會事實的本質。

關鍵詞：親屬理論 (kinship theory)，象徵人類學 (symbolic anthropology)

一、土著人類學家與西方人的親屬理論

近年來，人類學家開始反省過去幾十年來的親屬研究。由於父系社會和宗族組織在中國的普及性，此方面便成為漢學界的研究主流，長期繼續存續且駕馭學界；然而，也有少數人類學家企圖釐清傳統漢人親屬組織的基本觀念，並對西方人類學理論加以修正。筆者在《漢學研究》第二卷第二期（1984），〈重新思考 Lineage Theory 與中國社會〉一文中，主張並強調以功能論社會觀念為基礎的

descent theory, 不僅是一錯誤的看法, 而且還反應了西歐文化為中心的宇宙觀。無論是 Maurice Freedman 對中國宗族的特殊理論架構, 還是其影響所及的後代社會科學家對中國社會的結構性分析, 這些學說皆誤將各種社會現象完全歸根於同一親屬架構, 並在過程中誇張了宗族, 尤其是共有財產的重要性。因此筆者主張從由「土著觀點」或象徵意義本身, 來掌握漢人家族制和親屬關係的本質。

事實上, 漢人親屬關係中究竟有哪些重要而特殊的土著觀念? 如何歸納出其基本運作規則? 中國家族制如何構成一個有理性的象徵體系? 這些問題反而不易回答且難獲得令人滿意的解釋。筆者在〈重新思考 Lineage Theory 與中國社會〉一文中, 僅僅強調我們必須隨時準備揚棄一切既存的基本定義和錯誤的前提, 才有豁然開朗的遠景。簡言之, 就是因為中國家族制度其所構成的邏輯體系, 本質上受到土著定義的影響, 因此我們無法預測它的結果; 我們只能確定其所構成的系統與社會結構論中的推論有所不同而已。

首先, 「土著觀點」(native's point of view) 這一觀念值得仔細推敲闡明。近十多年來, 國內學術界流行「社會科學中國化」口號, 讓人誤以為只要國人採用中國傳統觀念和名稱, 取代來自西方的觀念和科學名稱, 就能順理成章的修正西方社會科學, 從而更加明瞭吾人的社會, 彰顯我們的文化。我認為這種想法過於單純, 象徵人類學不單只是文化翻譯而已, 象徵必須透過篩選才能成為一個有意義的架構, 根據 Clifford Geertz (1973) 的說法, thick description 是在方法論上企圖以最直接的方式客觀的「描述」社會事實, 但在認知論上是研究者對社會意義的「詮釋」; 與功能論所謂的「社會的自然科學」(natural science of society) 不同的是, 前者是以「土著觀點」為基礎的象徵人類學, 採用社會事實的本土意義作為自然的出發點; 不同於一般重視「土著論述」(native discourse) 的本土人類學, Geertz 這類象徵人類學在方法論上, 必須依賴詮釋理論或類似文化分析的概念, 去歸納出一個有理性的邏輯系統。換言之, 「土著觀點」雖然可由土著人類學家提出並發揚光大, 但並不意味土著人類學家所建構的象徵體系必能勝過非土著(包括西方人)人類學家的象徵分析。

陳其南先生對「房」一觀念的說明和石磊先生對「宗」一觀念的解釋, 應該最能代表國人對西方人類學家有關中國親屬研究學說的補充說明或批判。二氏不同於典型的功能論之處, 是試圖從房與宗等觀念的本土意義去強調中國親屬組織

的若干特性，因此指出了一般 descent theory 的缺憾。然而，二氏對這些觀念的說明貢獻何在？他如何代表一個漢人專有的「土著觀點」？根據陳、石二氏的分析，房和宗等觀念所引發的特殊意義，如何能構成一個有理性的系統？二氏之分析與詮釋能等同於 Geertz 所謂的「土著觀點」嗎？

先以陳氏 (1985) 的著作為例，我們發現陳氏認為房和家族頗具特殊含義，而英文的 descent、lineage 等術語並無法準確的表達它的意思。因此，他認為房能分辨系譜性的宗祧概念，並可以歸納出幾個原則；它不僅能彰顯世代間的連續性，也能表徵兄弟間的分化。「房」在家族內是一個次級單位，它能隨著家族的大小而伸縮；其均分的原則也反應了系譜上的權力義務。家族與房的相對性，亦即是父與子的相對性。因為房與家族就如父子關係一般，具有從屬的依賴關係，因此中國父系親屬制度結構法則亦能依此類推。

石磊先生 (1992) 在〈房與宗：兩種不同結構類型的漢人繼嗣體系〉一文中，試圖對陳氏的親屬分析加以補充說明。他強調「宗」一觀念在漢人親屬關係中的重要性，並以華北的例子釐清其與「房」觀念的差異。石氏的論文有兩個層面的貢獻：「宗」一方面如「房」一般，能反應宗族或家族內的系譜結構，而宗祧關係即是一種直系親屬關係，它不僅包含了房的男系和世代的通則性外，「宗」在兄弟分化方面與「房」截然不同。傳統宗法中所謂大宗和小宗二觀念顯示了「宗」的不對稱原則，並在華北地區繼續存在。華北習俗中所呈現的對兄弟的不對稱關係，使得石先生強調華北的親屬組織重視「宗」的結構原則，而華南的親屬組織則重視「房」的結構原則。

筆者認為二位學者對「房」與「宗」和「家族」等觀念的釐清，對漢人社會的親屬研究文獻提出了具體的貢獻。他們明顯的指出了西方人類學家所採用的 descent 一概念很難解釋漢人以房和宗為核心的結構關係和特殊含義。然而，對西方人類學家的親屬理論而言，二氏的貢獻只能說是一種補充說明，並不能構成一種理論性的批評。因為根據功能學派的 descent theory 是一通則性的原則，而房和宗等觀念在漢人社會的存在應是理所當然；相對的反而更能驗證功能論的基本論點。¹ 換言之，也就是說 descent 是一通則性的原則，而房和宗等觀念卻提供了

¹ A.R. Radcliffe-Brown (1935) 在 "Matrilinal and Patrilineal Succession" 一文中，強調世系關係的權利義務特別具有約束力，並能使血緣組織為社會結構的穩定基礎。

該文化的特殊含義而已。

然而，從另一立場而言，筆者認為二氏對房與宗的詮釋，正巧顯示其對親屬理論的基本誤解。他們不但沒有批評親屬理論，反而和功能論者一樣，誤認親屬事實僅牽涉到一系譜性的結構。筆者認為 kinship 一現象，不僅牽涉到親屬事實的結構關係，它同時必須能夠解釋該文化在親屬關係的實質內容，包括其特殊意義（相對於其他文化），甚至其在社會上的重要性（相對於非親屬因素）。陳、石二氏的著作，也許成功地證明了房和宗代表了漢人所有的特殊親屬原則。然而，筆者卻認為漢人社會的親屬原則不侷限於此。我們不僅必須指出漢人親屬關係中的特殊原則，更重要的必須說明它如何能成爲一個獨特的邏輯系統，進而解釋它如何配合祖先崇拜及各種家禮而實際運作。²

本文試圖從「土著觀點」（native's point of view）來探討傳統漢人的親屬關係和家族組織，根據 Clifford Geertz (1974) 和其他象徵人類學家的主張，「土著觀點」（native's point of view）不一定要由土著或當地人提出，它只是採取土著概念作爲分析的出發點即可。因此，Geertz 和其他類似的人類學家所提倡的理論架構並非 formal theory。其不同於功能學派的是，它不依賴 descent、lineage 或 social structure 等客觀的概念作爲分析的工具；反而試圖透過當地文化的某些土著的概念或象徵符號，來掌握社會經驗的核心。

由於土著概念並非研究者預先經過邏輯思考而推演到事實上，相反的，它必須是透過實際觀察及詮釋，然後歸納出來的，如此得出的概念不僅是具體的，而且是象徵的，它必須能夠表徵當地文化或社會經驗的獨特性質。因此，它的目的是說明這套象徵性概念如何能成爲一個理性的邏輯系統。試圖描述「土著觀點」的人類學家，並不企圖假裝自身是當地人而思維運作，反而是「企圖透過語言、影像、機關、行爲而來詮釋——亦即行動者實際上如何將自己呈現出來」（Geertz 1974: 225）。Geertz 強調，在巴峇島 lek（怕丟臉或害羞）的概念，最能代表巴厘島人「做人」的行爲，而在摩洛哥最能代表當地人的人道觀念即是 nisba 一字。事實上 nisba 並非一完整的字，而是一字的字尾，用來表徵從名詞轉換成形容詞的變化。顯而易見的，lek 和 nisba 等「土著概念」並不是當地人親口說出來的話，

² 參見 Chun (1990:76-8) 對 Paul Chao 所著 *Chinese Kinship* 一書的評語。

反而是經由研究者的詳細分析及深度思考後，歸納出來的一個具有代表性的概念。

基於上述的例子，陳其南和石磊二氏對中國親屬的分析方法並不代表 Geertz 所主張的「土著觀點」，反而比較接近於典型的功能論解說。二氏的目標，很明顯的在採用漢人的字彙去表達 descent theory 所推衍的系譜性結構。因為陳、石二氏終究不願意放棄功能論對 kinship 所下的基本定義，因此他們更無法理解漢人各種土著的親屬概念如何能與「血緣關係」、「世系」、「世系族」等有所不同，而能構成一個獨特的象徵體系。

二、「宗」、「家」和「親」三個核心概念的初探

如果我們想要從「土著觀點」來詮釋傳統漢人的親屬關係，那麼就不應該擔心 lineage 的中文怎麼說？family 的中文怎麼說？descent 的中文怎麼說這類問題。我們反而應該深思漢人究竟有哪些觀點，最能代表漢人親屬關係的特殊性質？歷來功能學派的人類學家塑造了一個 formal theory，並且習於用一些「客觀」（毫無文化色彩）的觀念，例如 descent、family、lineage 等概念企圖解釋人類社會的基本形態，即其社會結構。原因是功能論派學者相信親屬結構在人類社會的普遍性；因此誤認為土著親屬概念只能反應社會結構的通則而已，並沒有其他社會意義或重要性可言。這種功能論學派的「社會結構論」，不但是一種錯誤的「自然科學」（因為它不但沒有證明親屬結構在社會的普遍性），而且只反應了其對社會穩定性的主觀看法（因為根據 H.S. Maine 之說，血緣組織乃是「永遠不死」，M. Fortes 之說則是「整個社會的根源」，而社會也就依此而存續）。我認為任何「土著觀點」的探討，都必須放棄這種分析上的出發點，或分析前的認知，才有意義可言。³

中國社會一直有家族、宗族和祖先崇拜等現象的存在，但是這些事務的「表現」本身，並不足以證明「中國社會乃是以親屬組織為基礎的社會結構」這一觀點的重要性。筆者反而認為任何研究中國親屬體系的學說必須顧及到下列三個特點：(1) 家族制與祖先崇拜儀式間的依賴性，(2) 「家」本身的組織性，(3) 親屬關係

³ 參考 Dumont (1970: 1-20) 對 hierarchy 此觀念的探討。

中的相對性。基於上述要點的考量，筆者對「宗」、「家」、和「親」三個核心概念，作了下列的檢視。⁴

筆者必先申明「宗」（例如宗族）、「家」（例如家族）和「親」（例如親戚）這三個觀念，並不在暗示 lineage、family 和 kindred 這三個組織在中國社會的重要性。它反而引發了一系列重要的社會原則；並不一定要透過其組織性 (corporate character) 來驗證其重要性。事實上，筆者認為這三個概念代表了三套或三組不同的概念：「宗」這一字根，往往蘊涵了宗廟、氣和姓氏等次要概念；它表徵著族中的同質性。同宗者因為同氣而同姓；基於這種親屬間的同質性，因此其成員皆共享同一祖先崇拜儀式，它重視的是祖孫（上下）的連續性。而「家」字不僅牽涉到家族這一社會現象；「家」字很明顯的並不同於西方人所謂的 family，它的範圍就如同費孝通（1947:42）所言「是因時因地可以自由伸縮的，它可以擴大到數不清，真是所謂的天下成一家。」⁵

「家」就如「宗」一般，暗示著家中某種同質性的存在。其與宗不同的是它的伸縮性，基本上牽涉到親屬關係中的排斥性 (exclusivity) 和包容性 (inclusivity)。筆者認為「房」和「堂」兩個次要概念，最能表徵家的伸縮性的內在過程。再者，「家」是特殊的社會組織：它是基於婚姻關係而成立。每一個家的成員，其地位、權力和義務規則，基本上隨著婚姻的 rites and duties 而訂定。「親」字不僅僅意味著親戚的「親」，其不同於宗和家之處，是它依據親屬關係的同質性而區分不同地位者的相關性和其權利、義務。「五服」也許是親屬等級觀念最制度化的表現，但並非唯一的例子。家族的範圍能因時、因地而自由伸縮，往往受到主觀條件的影響而變化。一個「家庭」如何定義？一個人的「家鄉」又如何定義？事實上，這些認知都牽涉到「自己人」或「自家人」的主觀定義，它都會因為要調適當地經濟政治因素或情況而運作。

首先，我們來檢視「宗」的概念。石磊先生在〈房與宗〉一文中，強調宗本質上是一親屬稱呼。他引用《禮記》中〈祖遷於上，宗易於下〉一文，說明「祖是子孫對上輩祖先的稱呼，而宗卻是上輩祖先對下輩子孫的稱呼」，接著又提到：

⁴ 筆者曾在他的博士論文（1985）中提到此三個核心觀念，但未詳細闡明。

⁵ 參見王崧興（1991）對「家」一字的討論。

宗與房不同的是，它主要在區分排序。華北祖先崇拜風俗習慣中，兄弟間的不平等的權利、義務，則是傳統時代「大宗」和「小宗」的歷史遺產。⁶ 筆者認為石氏以古代宗法為例，詮釋「宗」祧的親屬原理，頗令人質疑。古人所謂的「宗」，本質上是「廟」的意思。⁷ 丁山(1934:403) 很清楚的說明，「宗者，宗廟也，宗法者，所以辨宗廟之昭穆也」。《禮記·王制篇》亦說「天子有七廟。三昭三穆一大祖，則七。諸侯有五廟，二昭二穆一大祖，則五。大夫有三廟，一昭一穆一大祖，則三。士有一廟。庶人祭於寢。」我們很難確定古代的宗法是一親屬制度。當時的宗廟崇拜不可能是全民普遍舉行的儀式，反而應該與封建會的貴族制度有更密切的關係才是。因此，「宗易於下」一句，應指宗廟每次隔代後更將遠離了皇帝之本宗。基於周朝「一姓得王」之原則，宗廟的排序或祭拜，很明顯的反應了當時封建制度的社會階序，與現代人所謂的親屬關係應是無關的。

從古代至周朝為止，「姓」也不是大眾普遍擁有的，而是因功德而被賜予的。《左傳》(7:18) 曰「天子建德。因生以賜姓」，證實了姓原是皇帝所賜予的。⁹ 《國語》(10:8a) 也強調德和姓的密切關係如下：「異姓者異德也。異德者異類也。同德者同類也。同類者同心也。同心者同志也。」所謂「姓」應該分為「百姓」和「庶姓」。《詩經毛傳》云：「百姓百官族姓也」。換言之，「百姓」是指「百官」。其所組成的世系群稱為「世族」或「官族」(《國語》18:5a)。總之，古代的「宗」是宗子所繼承的，隔離宗子之旁系則分為大小宗。古代的「姓」原本用來區分貴賤。它後來變成大家都有的親屬(嗣系傳下來的) 身分是漢朝以後之事。¹⁰

關於石氏所指兄弟間的排序，這並非是古代宗法或「宗」一字的特色。周朝的宗法是長子繼承制，而也事實上有「三宗」，即宗子、大宗和小宗。大小宗並沒有像石氏所指那樣有年齡階序的作用，只有宗子把大小宗排外。至宋朝，新儒家又企圖恢復古代宗法所採用之大小宗來強調長子的特殊地位，並使它成為當時親

6 Cohen (1990:510) 將華北地區的世系模式稱為“fixed genealogical mode of agnatic kinship”，然後將華南地區的世系模式稱為“associational mode of patrilineal kinship.”

7 宗、祧和嗣都是「廟」的意思。

8 參考黃彰健(1957)的分析。

9 參見楊希枚(1954)對此章節的神話分析。

10 關於氣、姓、氏與宗族在古代社會中的綜合分析，參考Chun (1989)。

屬制度的基本架構 (Ebrey 1991)。¹¹ 「宗」本身也沒有排序的含義，它所主張的同質性是神和人（上下代）之間的連續性。再者，此連續性是透過祖先崇拜而來運作。「祭祀」一詞能明顯表達「傳宗接代」的意義，並證實其與「宗廟」的相關性。據《說文解字》之說法，「祭，祀也」，而「祀，無際也」。段注：「統言祭祀不別也」。宗法的「三宗」也許表徵兄弟間的不平等地位，但我們更應該強調神與人的溝通，或人與其神聖根源的連續性。這才是祖先崇拜的社會作用，及其與宗廟的相關性之所在。¹² 「宗族」的基本原則也依此類推了。

在強調了「宗」的宗教或儀式性質之後，就很容易理解漢人為何不像西方人那樣強調「血緣關係」。於是，我們接著要問，「傳宗接代」到底在傳什麼？宗的男系原則來自何處？答案是同宗則同氣，而氣才是父子間的同質性。滋賀秀三 (1968:55) 很清楚的掌握了此要點，他引用了《南史傳》中「父子至親，分形同氣」一文，接著闡明「兄弟同受一個父之『氣』而生，故活在兩者之間的生命亦屬同一。依此類推，『族』即為同一的『氣』所展開而成的。同姓不娶，異姓不養的傳統規範，在根底上也存在著同族乃為同一生命之擴大的思想。就此點而言，女性的生殖機能亦即『胞』，對於子孫生命的本性，並不具任何意義。生命為由男性之『氣』而後乃能延長、擴大，此殆為中國人的世界觀之最大特色。」

質言之，「氣」是一種無形的生命。中國的家族制度乃以祖先的氣脈為中心而自然形成。依此類推，同氣表示同感或同心，才有共享之含義。換言之，宗的連續性使人與神相連接，同時使同氣的人經過共同的祭拜行為儀式而增強相互間的情感和同質性。宋朝儒家陳淳在《北溪字義》一書中 (2:29a-b) 清楚的指明了宗、氣、族、祭等概念的連續性：「(《左傳》曰)神不歆非類民。不祀非族。大宗無子。則以族人之子續之。取其一氣脈相為感通可以嗣續無間。」¹⁴

11 筆者 (1993) 認為，宋以來儒學家對「宗法」和「家禮」的重新思考，對明清時代大規模宗族組織的興起影響很大。

12 Ebrey (1986) 也強調了祭拜儀式活動的重要角色，並暗示在歷史上，宗族逐漸將宗教性的團拜制度化，才形成組織性的 lineage。

13 筆者認為宗族主要是為確保香火的連續性而生存。產業的經濟利益是次要因素。大多數的人類學家和歷史學家，卻注意到明清時代大規模宗族組織，而試圖解釋其歷史起源。這令學者強調此現象是一政治文化的發明 (Faure 1989)，或反省土地財產的重要性 (Brook 1988)。

14 「無間」與上述「無際」意義相同。

表面上看來，「宗」和「家」有許多相似之處，如果「宗」是強調嗣系和祖先崇拜的密切關係，那麼「家」或「家族」則可視為祭拜的基本單位。就其組織性而言，家族和宗族的範圍難以界定，有時可以互相取代。家和宗也都以男系的原則而成立，一家人自然是同宗的，甚至是同氣的。但從另一角度而言，我們可以感覺「家」一字的用法和含義與宗不同。在「家族」、「家庭」、「家鄉」等名詞中，家的意義往往因其連接字的牽連而界定不同。譬如說，家族因為受到「族」字的影響，乃指同宗者所組成的一群人；而家庭，原則上是指家族成員所共同組成的團體，然卻同時受制於某種居住條件的限定。家鄉與家庭類似，是指由族中成員所共同居住的地方，即鄉村。

如上所述，在這些名詞中，「家」字暗示著一種主觀的認同或共同生活狀況的存在，因此家族中的兄弟都是「同類」人的集合，住在同一家庭裡的人都接受共同生活為其基本條件，同一家鄉的人皆認同某一地方為其根源；依此類推，一個國家的國民也都認同相同的文化意識而集結。於是「家」中所謂嚴謹的親屬關係反而不是必要條件，親屬關係遂變成一種比喻，僅僅用來強調一種同質性而已。

滋賀秀三（1968:54）也許是最能清楚的描寫此一同質性的學者，他引用〈唐律疏議〉一文說：基本上，「家」是以「同居共財」的原理為結合的生活條件。因此，家族有其共有財產，而家庭是最基本的生活單位，家鄉則是一群人產業的本土，國家乃是一般人民所依賴的基本政治經濟架構。

由於家是因為「同居共財」而存在，所以「家」的大小往往以「同居」的主觀定義作為伸縮的指標。「居」非指嚴謹的居住條件，而是指對某種共同生活狀況的認同。對家族而言，故鄉的田土不僅是一家人的共有財產或資源，也是指其共同生產方式的基礎。產業的組織性，表徵了家族在社會情感上和經濟需求上的包容性；然而更重要的是，「家族」通常指的是一個實際生存的共同體。家長原則上代表家族組織的整體，他的存亡也直接決定了家族的統合與分散。家族與產業之間的關係，以及家長對家族組織的權威性，顯示了「家族」與「宗族」的基本意義和社會作用的差異性。

從親屬結構的立場而言，家族往往能取代宗族。例如，同堂兄弟即是同宗兄弟，家族平常是祖先崇拜的基本運作單位，家族與宗族都和土地的共有財產有密切的相關性。但是，明顯可見的是，家族是為了家屬的現存以及產業的未來而運

作；宗族則是因爲與過去的連續性而運作。沒有祖先崇拜的團體能稱作宗族嗎？對宗族而言，財產、祠堂和系譜性關係，都是重要工具，而不是宗族的必要條件。沒有財產者仍然可以祭拜祖先，沒有祠堂者也可以在家裡行禮，沒有親生子孫者，也可以透過收養或其他婚姻方式來傳宗接代。重要的是財產、宗廟和族譜規則，皆是前輩留給後代用以確保「宗」（祖先崇拜）的連續性。根據此一傳承的道理，共有財產（祭田）不可隨便分割，祠堂不可隨便搬動，祖先也不可隨便讓外姓人士祭拜。但是家族卻不受制於此種「宗教性」法則的限制。家長幾乎對其家族有絕對的所有權。家族企業是一自然的共同體，同時也是「同居共財」的一個理想表現。另外，不同於「宗」的是，「家族」原則上是婚姻關係所產生的一種社會現象。換言之，結了婚才能成家興業。產業和姓氏的傳承當然適合於家族（或房）的男系原則，以及傳統中國從父居制度，但是家族的成員則明顯的包括了夫妻二人及其子女，即「同居共財」的一個核心單位。

再者，「家庭」的構造原則有與家族不同，家庭明顯的是一現實的居住單位，其成員因爲共同認同某些日常生活條件，而以此作爲「同居共財」的原則。「家庭」原則上是親屬成員所構成的居住單位；但實際不一定是按照父系家族的嚴格規則而構成。譬如說，在都市中，尤其是祖父母已不存在的情況下，外祖父母或妻方親戚（如未婚姊妹）被家庭接受當作家人，是正常而普遍的現象。又如招贅婚所形成的家庭也是如此。若按照嚴格的定義，我們很難將此視爲「家族」，但同時也很難否認它可以構成一個「家庭」。基於家族和家庭的不同構造原則，我們能很容易的明瞭「家」此一概念的複雜性，以及其因爲根據不同的「同居」原則所形成的彈性。

關於家在組織規模上的彈性，筆者認爲「房」和「堂」最能表徵家在伸縮過程中的排斥性和包容性。就「房」而言，它代表「家」在不斷分歧的生命過程。一個家族因爲每一代生子而不斷的分房和分支。「房」因此很明顯的不是一個獨立自主的現象，而在家族內扮演了一個從屬的角色。於是，由系譜結構的立場而言，房代表家族成員在家族共同體內的從屬性。由於房的男系原則及均分的道理，「房」的概念能夠清楚的表達男丁對產業的權利及義務。房也能配合漢人隨夫居住的習慣，促使所謂的宗族鄉村儼然成爲一個自然的聚落模式。「房」在家族內的分歧性原則和「宗」所產生的上下輩之間的連續性代表了兩種不同的邏輯關係（因此我

們不用「同房」或「分宗」等語)。因此，祖先崇拜、產業的繼承規則和隨夫居制之間所發生的密切相關性，它同時強調了分房過程和同宗關係之間的包容性。

與房對立的是「堂」的概念。筆者認為「堂」最能代表家的包容性，我們可舉房屋一例，來區分房和堂的意涵和用法。《說文解字》云：「房，室也」。段注：「室在旁也曰房」。換言之，房是房屋中的隔間，亦即「房間」。《說文解字》又云：「堂，殿也」。它可以指房屋中的正廳，也可以指該建築的整體，譬如「五代同堂」。換言之，「堂」表徵了房屋的中心點或共同處，因此，「祠堂」乃是為同宗家人所提供的公祭場所。根據「土著意義」而言，祠堂不應該代表 lineage segmentation (分支) 的現象，反而應該說是某一位祖先為其子孫後代所建立的一個祭拜中心。以此類推，「堂兄弟」應是同堂（同家族內的）兄弟之意。由於堂的包容性，我們不用「分堂」一詞，其作用乃在把家族內的兄弟結合為一體。總而言之，同堂和分房代表了一個家伸縮過程中的對立現象。¹⁵ 其規模的大小，恰巧反應了它對享受「同居共財」家族成員的包容與排斥的相關性。

最後，與宗和家相關的乃是「親」的概念。表面上，「親屬」和「親戚」的定義和用法並不相同；但實際上，這與親的基本意義並不相關。親乃是一種相對性的概念，它都是以自我為基點出發。一般人類學家把「親戚」所組成的 kindred 視為「非親屬」(non-kin) 團體。它無法成為一個永久性的「社會組織」(corporation)，因此不具任何理論上的意義。然而，筆者認為這是一種錯誤的看法，親屬關係基本上是一種自我認同，它企圖區分「我們」與「他們」的差異。「兄弟」一詞可指核心家庭內的兄弟，也可以包含一個村落、一個國家，甚至整個世界（四海皆兄弟）裡的兄弟。相對的，西方的親屬關係根基於血緣關係，因此無法推衍到非血親關係上去。

漢人「親屬」關係則並不一定要透過組織性來呈現其重要性，「五服」即是一典型例子。「五服」在漢人親屬關係中的重要性是不容易否認的，「五服」很明顯的不能形成一個社會群體，但從個人的立場而言，它顯現出親屬關係的遠近距離。五服是一歷史悠久的禮制，在各朝代都受到嚴格的管制而演變。漢學家曾云：「殷

¹⁵ 戴炎輝 (1963:3) 說「房」是指兄弟間的稱呼，而「堂」是下輩對上輩的稱呼。這種用法亦可歸根於其對立的意思。

道親親，周道尊尊」。在周朝之前，親屬關係的遠近輕重用「世」來衡量親等。陶希聖(1971:472)指出商朝之「族」，包括父族和母族之親，而五世之親不可通婚。¹⁶ 周朝的五服制一方面吸收了商朝的親等觀念，同時將父子關係視為「至尊」，並稱之為「五屬之親」。周朝「五屬之親」雖然無法構成一個共同體 (corporation)，但其所顯示的相對性及父系制，卻與宗法相配合。五服制在歷史上一直受到重視而不斷的演變，然其基本的相對性原理卻持續不變。

「親」的相對性邏輯當然不限於「五服」的現象，一般人在日常生活中最常接觸到的「家庭」和「親戚關係」，也能顯示「親」的概念的相關性質。因此，所謂的親人基本上是指「自己人」，而且「自己人」的界定通常又是從自己的核心家庭出發延伸。家庭乃是「家」和「親」兩個觀念所構成的共同體。理論上，其成員乃按家族原則凝聚，但實際上也不排斥非家族成員的同居。根據家族的父系原則，有長兄負擔未婚兄弟姊妹而與家人共同居住的家庭，也是常見的現象。然而，在華人家庭裡，尤其是非鄉村地區，也常見與外祖父母或與母親的未婚姊妹同住的現象。從這些「外家人」的立場而言，這個家庭代表了他們最「親近」的家，而家庭同居共財的實際生計需求，反而與家族同居共財的財產權利，彼此間並不發生任何衝突。¹⁷ 因此，家庭是一個臨時的社會現象，它會因為當時當地的生活條件而自由伸縮。而「親」則相對的必是一個主觀的認同，它也能隨時改變。

文獻上所謂的「大家庭」的理想，事實上是「大家族」理想所造成的一種結果。它必須要有一個長輩作為家長而構成。就連同宗兄弟也不能構成一個大家庭，如果鄉村宗族共同居住在一個人民公社裡，也不能稱做「大家庭」。大家庭能否維持其大家族組織的理想，很明顯的要依賴一個家長一男系父權主義的統合而形成。大家庭再分化為小家庭的趨勢，是因為其他結構性因素（例如婆媳關係、兄弟間的衝突等）所致。因此，親戚關係是指從夫妻雙系親屬關係所導致的結構性關係，它有時能使「親人」合為一體，有時也能使家人再分化為小規模的親屬單位來運作。

筆者在香港新界的一個單姓村從事研究時，發現夫妻雙方的親屬關係是同樣

16 關於商代的「宗族」問題，參考胡厚宣（1944）。

17 華德英（1985）指出「大家族」的財產觀念及「小家庭」的居住模式是普遍現象。

密切的。親戚關係是靠著彼此長期的實際接觸與感情的相互聯絡來維持的。宗族鄉村很容易讓研究者誤以為是一個排斥性很高的父系專權組織，乃是因為財產所有制的理論模式所誤導。親戚關係並不區分父系或母系，其所培養的長期依賴關係，起源於家庭生活的日常互動關係。在一個宗族鄉村裡，房子、財產經常會被委託給來自外地的親戚保管，原因是只要他是該家最親近的人即可，這種現象應是普遍而常見的。

鄉村裡的居住模式也經常受到「親」原則的影響，任何一個宗族鄉村看來都好像是按房而散居。其實，鄉村裡的空間是可以隨時隨地建家興屋的，誰喜歡和誰居住並沒有受到限制。然而，事實上我們會發現村內的居住模式，常是宗族內親人喜歡的共同居住方式，而此現象容易令觀察者誤以為宗族土地是受宗族（或房的）原則所支配。¹⁸

家人對家庭的認同，一方面是對人的感情，另一方面是對地的親切感所致，這種「認同」實際上是不可區分的，它同時與「宗」所導致的「同宗」義務，和「房」所導致的「產業」權利，並沒有直接的關連。親戚去拜訪某一家人，事實上與他（無親戚關係的）家庭無關。同理，返鄉的家人，目的也是在拜訪老家的親友，與該村究竟是單姓村或雜姓村都無關緊要。再者，老華僑返回故鄉拜訪，主要目的也在看看老家，其與故鄉之認同感和感情的聯繫，皆是根源於家庭；而家鄉所引起的「親切感」，事實上與宗族或產業並沒有直接的相關性。

總之，一個宗族鄉村，它同時是一個宗族（以宗廟為基礎的祭祀團體）、一個家族（享受共有產業的社會組織）和一個鄉村（在家鄉共同居住的聚落）。因為其各自不同的社會關係、組織原則和權利義務，事實上都可以追溯到不同的「親屬」概念，亦即「宗」、「家」和「親」的差異性。

三、從親屬關係到親屬組織

本文嘗試從「土著觀點」來探討傳統漢人的親屬關係。近年來，國內人類學

¹⁸ 筆者（1989）指出 Faure（1986）所謂的「宗族社會」的結構模式，誤認為宗族鄉村的地理組織（宗族的）世系法則所構成的。

家也企圖釐清若干漢人的親屬觀念，同時指出西方人類學理論對中國親屬分析的缺憾。筆者認為這些土著觀點的釐清的確有其必要，然而筆者同時也想強調這種表面功夫，卻更容易誤導大家對功能派理論所推衍出的「親屬結構」現象普遍存在之深信不疑，以及它對中國社會研究實用價值之執迷不悟。筆者認為上述這種錯誤的推理，可以歸因於他們（隨著功能論）所採用的錯誤的理論架構。國內學者在進行類似結構分析的過程中，往往也不知不覺的複製並繁衍了功能派理論對社會系統的主觀看法，認為由於親屬關係的永遠不變，因此親屬組織也最能確保整個社會制度的穩定性。自古以來，中國人一直有明確的「親屬」觀念，其所造成的親屬結構或親屬組織在社會上的重要性，卻是完全不相干的事情。

中國古代以「宗」、「姓」和「氏」等觀念為主的親屬制度，原來並非獨立自主的社會現象；而是當時貴族社會的一種政治表象。姓氏和宗廟並不是所有人都能享有的特權。所謂「宗法」也只能反映王制的繼承法則，並無法表徵一般人民的親屬關係。古代的封建制度演變為帝王制之後，才使得「宗」、「姓」和「氏」平民化，成為社會上普遍存在的親屬表象。親屬關係和親屬組織在歷代的社會意義或重要性，也隨著當時（變遷中的）社會價值觀而不可同日而語。¹⁹ 我們更不能妄自斷定親屬關係和親屬組織是親屬事實理所當然的理論意義或本質。

簡言之，中國的親屬事實只能從其土著意義著手闡釋，然而，當我們試著從「土著觀點」著手探討中國的親屬現象時，將發現親屬關係並不一定要按照結構性規則來運作。以「宗」、「家」和「親」等概念為例，我們只能確定其意義和作用不同，甚至是各自獨立自主的。「宗族」、「家族」和「家庭」等親屬組織，可以受到不同原則的支配影響，而絕不代表這些現象乃是唯一的組織性的表現。近年，學界流行「家族企業」研究，更容易證明親屬觀念並不限於親屬現象。筆者認為中國社會的親屬研究，能夠實證說明親屬觀念和親屬關係在社會上的重要性。它不僅能解釋家族、家庭和家鄉等親屬現象的本質，而且也能夠解釋親屬原則在一般經濟、政治和社會生活中的重要性，此是截然不同於西方社會。不過更重要的是中國人和西方人的親屬邏輯也應是截然不同的。²⁰

19 於是，我們應該問歷史上所形成的宗族組織，如何能與功能論所構思的 lineage 相同或相反。

20 這才是 Schneider (1984) 對親屬研究所批評的重點。

從「土著觀點」詮釋中國親屬組織的做法，也許不能解決西方人類學理論的所有問題和疑點，但它至少能透過具體分析的演練，顯現歷來人類學理論架構所隱含與受限的西方文化主觀。總之，「土著觀點」不應是具體分析的研究成果；它反而應該是方法論上的出發點，透過上述的象徵分析，我們不僅能夠更明確的瞭解中國親屬事實的本質，而且還應該更進一步的去瞭解中國社會事實的本質。

參考書目

丁 山

1934 宗法考源，中央研究院歷史語言研究所集刊 4(4):399-415。南京。

王崧興

1991 中國人的「家」(jia) 制度與現代化，刊於中國家庭及其變遷，喬健編。香港：香港中文大學亞太研究所。

《左傳》

1926 [周朝] 十三經注疏附校勘記。再版。上海：今章書局。

石 磊

1992 房與宗：兩種不同結構類型的漢人繼嗣體系，刊於陳奇祿院士七秩榮慶論文集。臺北：陳奇祿院士七秩榮慶委員會。

作者不詳

周 國語。天聖明道版本。臺北：世界書局再版。

1977 [漢] 說文解字詁林。再版。臺北：亭文書局。

1976 [漢] 禮記注疏。見十三經注疏。再版。臺北：藝文印書館。

胡厚宣

1944 殷代婚姻家族宗族生育制度考。甲骨學商史論叢。成都：山東大學出版社。

陳 淳

宋 北溪字義。惜陰軒叢書第二冊。

陳奕麟

1984 重新思考 lineage theory 與中國社會，漢學研究 2(2):403-446。

陶希聖

1971 服制之構成，食貨月刊 1(9):468-82。

滋賀秀三

1968 中國固有家庭制度與傳統社會結構，東西文化第七期。

華德英 (Ward, Barbara)

1985 關於香港華人家庭一文之評論，刊於從人類學看香港社會——華德英教授論文集。九龍：大學出版社。

費孝通

1947 鄉土中國。上海：上海觀察社。

黃彰健

1957 論秦以前的賜姓制度, 大陸雜誌 14(1):7-12, 14(12):17-22。

楊希枚

1954 左傳因生以賜姓解語無駭卒故事的分析。中央研究院集刊第一號。

戴炎輝

1963 清代臺灣之家制與家產, 臺灣文獻 34(3):1-19。

Brook, Timothy

1988 Review Essay: Must Lineages Own Land? *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 24.

Chun, Allen

1985 *Land is to Live: The Concept of Tsu in a Hakka Chinese Village, New Territories, Hong Kong*. Ph.D. thesis, Anthropology Department, University of Chicago.

1988 Is There A Structure of Chinese Rural Society? *Journal of the the Royal Asiatic Society* 28:240-61.

1989 Conceptions of Kingship and Kinship in Classical Chou China, *T'oung Pao* 76(1-3): 16-48.

1990 Being and Nothingness in Chinese Kinship: Three Meta-Studies, *Reviews in Anthropology* 15(2):69-80.

1993 The Practice of Tradition in the Writing of Custom, or Chinese Marriage from Li to Su, *Late Imperial China* 13(2):82-122.

Cohen, Myron L.

1990 Lineage Organization in North China, *Journal of Asian Studies* 49(2):509-34。

Dumont, Louis

1970 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

Ebrey, Patricia Buckley

1986 The Early Stages in the Development of Descent Group Organization, in *Kinship Organization in Late Imperial China*, P.B. Ebrey and J.L. Watson, eds. University of California Press.

1991 *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University.

Faure, David

1986 *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*. Hong Kong: Oxford University Press.

1989 The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta, *Modern China* 15(1):4-36.

Geertz, Clifford

1973 Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

1974 "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. Reprinted in K. Basso, ed., *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

Radcliffe-Brown, A. R.

1935 Matrilineal and Patrilineal Succession. Reprinted in *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Free Press, 1952.

Schneider, David M.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Chinese Kinship “From the Native’s Point of View”: An Analysis of the Concepts of Tsung, Chia and Ch’in

Allen Chun

Institute of Ethnology, Academia Sinica

ABSTRACT

This paper attempts to rethink our understanding of fundamental Chinese kinship concepts and relationships insofar as they impinge upon the nature and operation of various kinds of kin groups, notably family, household and lineage. The “native’s point of view” is taken in a Geertzian sense; it is not necessarily a model constructed by natives but one based on a cultural-symbolic understanding of native concepts. In concrete terms, I focus on tsung, chia and ch’in as distinct symbolic locuses of meaning.