

Society & Culture

SOCIETY AND SERIES  
CULTURE

社会与文化丛书

中国人类学田野考察系列

中国东南的

莫里斯·弗里德曼 著

宗族组织



刘晓春 译 王铭铭 校

SHANGHAI PEOPLE'S  
PUBLISHING HOUSE

上海人民出版社

## 中国东南的宗族组织

# 前 言

■ 1

本书是社会人类学作品,但不是建立在田野调查基础上的研究。它研究的是中国问题,却不是由汉学家来撰写的。为了解释为什么我要冒险写一本关于中国的书,必须追溯到我作为一个田野人类学家曾经研究过的课题。1949年和1950年,在殖民地社会研究院(Colonial Social Science Research Council)的资助下,我完成了对生活在新加坡殖民地的华人家庭与婚姻的课题研究。<sup>[1]</sup>在从事这一课题研究以及随后的岁月中,就我在新加坡调查得来的材料和阅读用欧洲语言写作的关于福建、广东两省汉人社会性质的作品,我一直在思考它们的重要性。起初激起我兴趣的是这两个省份是东南亚华人的故乡,但是,我后来发现这些材料可以说明具有一般社会意义的问题。如果政治和学术环境允许,我可能早已去了中国东南地区,对我感兴趣的问题进行第一手的研究;然而,事实证明,广东对于我来说,只是惊鸿一瞥,那只是1955年在香港和澳门所作的一次飞行旅游时所看到的。

在我的书中,我已经表达了对东南中国社会在近150年来某些方面的思考。我的研究并非是一个完整的研究,但它可以帮助解释近年来已经引起人类学家极大兴趣的社会复合体(social complex)问题。分化社会中的单系亲属组织和集权政治体系是本书的主题。

我的注意力集中在福建和广东,是因为这一地区的特殊性,即不仅具有大范围的单系亲属组织,而且向海外大量移民。尽管在本书中我研究的是本土中国,但是我希望我讨论的许多问题对于研究海外华人社会的学生有所裨益;因为这是一个本身能够引起人们极大兴趣的领域,在长期以来难以接近的中国往往会产生重要的问题。

中国的乡村社会将很可能变得令人难以认识。假如中国在这些情况发生之前允许田野调查,我们将运用第一手材料进行写作,以此反思摇椅上的人类学家所进行的研究。否则,本书的结论很显然肯定是尝试性的。然而,它们可以被超越,也可以检验现实的中国是否保存在一部封闭的书本中;因为,对于研究过去的汉人社会还有文献的材料尚未被充分地利用,我理解这种状况。与福建和广东环境有关的地名词典和其他书籍能够告诉我们许多有必要知道的事实。几年前,胡先缙(Hu Hsien-chin)博士给我带来了解汉人宗族概貌的文献线索,引起了我的兴趣。<sup>[2]</sup>我们可以希望详尽的、汉人特定区域的社会历史在未来的某个时候进入比较社会学的领域吗?那些敬重、欣赏且善加利用历史社会学成果的人类学家,确实愿意接受对汉人的过去进行重构和分析。

关于东南中国的思考还有其他方式可以检验。在香港的“新界”,进行历史研究和人类学的田野调查是可能的。就我在这一地区的简短经历以及我与非常了解这一地区的华英德(Barbara Ward)女士之间的讨论而言,我可以这样说,人类学家能够通过这一处于英殖民管制下的小区域的研究,回答东南中国的某些重要问题。

在这本书中,我仅仅在一个主要的方面试图弥补汉学的缺陷。我感到两篇中文论文可能对我有所帮助,尤其在东南中国

的材料方面,而且在伦敦经济学院地理和人类学研究部的资助下,我将它们翻译过来。现在已经证明它们非常有用。<sup>[3]</sup>除了这两篇论文之外,其他我利用过的出版物都是用欧洲语言写作的。坦白地说,其中有些材料是社会学的,而许多材料是从不同的书籍和论文中收集而来。我试图发现片段的材料,将它们集中在一起,建构一个有说服力的、关于福建和广东乡村社会的图景。无论什么材料,只要我手头拥有,我都已经利用。当我们对一个具有长时间跨度的广大地区知之甚少时,我们肯定会惊愕于为了保持系统的描述而作的时空跳跃。广东和福建两省的面积为 150000 平方英里,在最近一个世纪,居住的人口可能有 500 万左右的变化。在这样的时间和空间跨度内,关于乡村生活的材料却非常稀少。

然而,尽管资料的缺乏使我们无法深入把握东南中国的乡村社会史,但至少原则上并不能妨碍我们建构一种确定结构的模式,这一模式很明显在这一地区是共同的,而且看来已持续了相当长的一个时期。在论文的最后部分,讨论了我试图建构的东南中国地方宗族模式的效用。开始的时候,我必须表述明白,我最终建构的图景与现实形成了距离,因为总旨包含了许多变量,而我力图保持对能够举出的事实的信心。但是,即使我建构的地方宗族的图景与福建和广东曾经存在的宗族不相符合,它至少也是许许多多这类宗族特点的概述。我们可以据此就事实上存在的宗族得出某些结论,作出某些预示。

在收集本书的材料和思考材料所引出问题的过程中,我得到了不同人以不同方式的帮助。关于本书的最早的阐述是 1952 年应马克斯·格拉克曼(Max Gluckman)教授之邀,在曼彻斯特大学社会人类学系所作的讲演以及同一年在伦敦经济与政治学院所作的系列讲演。感谢对我作出有益批评的所有学者。

特别在汉学方面,我非常感激地认识到 O. B. 范·德·斯布伦科先生(O. B. van der Sprenkel)对我的帮助、劝告和鼓励,而且感谢 H. M. 赖特(H. M. Wright)夫人热情地阅读和批评本书的打印稿。假如在汉学方面出现错误,那是我的责任。我感激雷蒙德·弗思(Raymond Firth)教授,他关注这一研究的每一阶段,还要感激 E. R. 利奇(E. R. Leach)博士,他对汉人的了解和对汉人问题的洞见不止一次地为我带来帮助。梅尔·福忒斯(Meyer Fortes)教授、华英德女士[即斯蒂芬·莫里斯(Stephen Morris)夫人]和 J. B. 劳登(J. B. Loudon)博士阅读了本书的打印稿,他们在许多方面对我提出了有价值的批评,我非常感谢他们的帮助。华英德女士阅读本书时,与她对“新界”的总体背景知识作比较,她认为,我的讨论大部分是正确的,这使我倍受鼓舞。为了准备论文的出版,我的妻子在许多方面给予了帮助,我想表达对她的谢意。我也感谢伦敦政治与经济学院地理系为本书制作的地图和图表。最后,我要感谢伊萨克·沙佩拉(Issac Schapera)教授阅读了本书的校样。

伦敦政治与经济学院

莫里斯·弗里德曼

1957年10月

#### 注释:

- [1] 这一课题主要的出版物收入“Colonial Law and Chinese Society”, *Journal of the Royal Anthropological Society*, 1950年第1卷,第80页(1952年出版),以及 *Chinese Family and Marriage in Singapore* 一书, H. M. S. O., London, 1957。
- [2] *The Common Descent Group in China and its Functions*, Viking fund Publications in Anthropology Number 10, New York, 1948。在这篇论

文中可以看出我的研究极大地受惠于胡先缙的作品。

- [3] 它们是：林耀华，“从人类学的观点考察中国宗族乡村”，《社会学界》，第9卷，1936；刘兴唐(Liu Hsing-t'ang)，“福建的血族组织”，《食货》，第4卷第8期，1936。对这些论文翻译的完成，在此我要向伦敦大学东方和非洲研究学院的 S. van der Sprenkel 和 Y. C. Liu 两位女士表示感谢。

- 前言 [1]
- 1 福建和广东的村落与宗族 [1]
  - 2 村落生活的经济基础 [13]
  - 3 家庭与家户 [26]
  - 4 继嗣群体的等级制度 [44]
  - 5 服丧的等级 [54]
  - 6 裂变的系统 [61]
  - 7 宗族内部的社会分化 [67]
  - 8 宗族内部的权力分配 [82]
  - 9 政治权力和经济控制 [94]
  - 10 仪式的分化 [99]
  - 11 祖先崇拜与宗族结构 [104]
  - 12 会与众(自愿组织) [117]
  - 13 宗族之间的关系与跨宗族的关系 [122]
  - 14 宗族与国家 [145]
  - 15 讨论 [161]
- 参考文献 [180]



# 1 福建和广东的村落与宗族

几乎在中国的每一个地方,几个紧密相连的村落构成乡村社会的基本单位。氏族(clan)(书面语一般为“世系群”或“宗族”[lineage])通常只是村落的一个部分。但是,在福建和广东两省,宗族和村落明显地重叠在一起,以致许多村落只有单个宗族,继嗣(agnatic)和地方社区的重叠在这个国家的其他地区也已经发现,特别在中部的省份,但在中国的东南地区,这种情况似乎最为明显。<sup>[1]</sup>

就我的了解而言,与这一区域特殊性有关的事实尚未有令人满意的观察。按中国的说法,东南中国是汉文化人群相当晚近才开发的地区。这就是福建和广东的居民称自己为唐代人、而不说自己是汉代人的原因。<sup>[2]</sup>然而,当宗族明显地趋于解体或在其他地区总体上不再存在的时候,要精确地了解何种因素导致该地区保持大范围的宗族结构,是一件困难的事情。我在书中的措辞非常谨慎,原因是我不希望将自己与有些人连在一起,他们假定汉人在过去某个时期的许多地方存在着广泛的地方宗族,而现在只是很特殊地存在于某些地区。<sup>[3]</sup>即使我在本书对这一重要的问题予以注意,我也只能忽略不谈,这样做的原因是,对于那些可以观察一种令人感兴趣的社会分化的历史材料,我缺乏驾驭的能力。<sup>[4]</sup>

在本文中我已经提到的魏特夫(Wittfogel),他认为中国南

方的“氏族家庭主义”(Clan familism)是一个“令人费解的现象”。其他关于中国问题的作者为福建和广东地区大范围宗族的存在感到困惑,而且表现在他们的作品中。中国南方的“氏族”(clan)与费孝通关于汉人社会的规划不相适合,以致他倾向于对宗族采取怀疑的态度,注意到这一事实,是有启发意义的。在确定“氏族”是绅士的特性之后,他说道:“关于所谓宗族村落的性质,对这一问题我应该不作决定,我宁愿认为在农民中间的这种组织是一种地方组织,而不是一种亲属组织。”<sup>[5]</sup>我们在中国东南地区所看到的这种宗族当然是政治与地方组织。假如我们不能认识到这点,并且认为它是膨胀了的家庭的话,我们肯定会惊讶于它们是如何在一个复杂而又存在差别的社会中得以延续。假如中国东南地区的村落—宗族是一个谜的话,我希望这种困惑显示在它的历史中,而不是在它的运作中。

人们用不同的方式来表述宗族和村落的重叠或村落部分。我引用了一些已经使用过的通常说法。胡先缙指出,在最近的六七个世纪内,“族”(lineage)发展壮大的地区集中在华中和东南中国,之后她又说,在这些地区,“许多村落完全由单姓人群居住,或者占绝大部分”<sup>[6]</sup>。在有关本世纪20年代广东地区的作品中,陈翰笙认为,至少有五分之四的农民“与他们的宗族生活在一起”,而且通常一个村落居住的是一个宗族,他接着指出:“即使不止一个宗族,但是每一个宗族都明显地占据着村落的一个部分;几乎没有杂居的近邻。”<sup>[7]</sup>J. J. M. 德·格鲁特(J. J. M. de Groot)在关于福建的作品中指出,在19世纪末期,一个村落的人们仅仅是一个“族姓”(clan name)。<sup>[8]</sup>最近,奥尔加·兰(Olga Lang)女士报告说,在福建和广东,一些村落几乎仅仅居住一个“宗族”的成员,但是“在许多地方,两个、三个或者四个宗族紧挨着居住在一起”<sup>[9]</sup>。

详细的个案研究,有 D. H. 库尔伯(D. H. Kulp)关于本世纪 20 年代广东凤凰村的研究,这个村落的居民除了几个教师和一些零售商之外是一个“支族”(sib);<sup>[10]</sup>林耀华描述的义序<sup>[11]</sup>以及用人类学小说笔调描述的黄村,<sup>[12]</sup>都是福建北部的两个单姓村落;还有 G. E. 西门(G. E. Simon)对“安陌岐”(Oang-Mo-Khi)的描写,也在福建的北部,据说在那里至少有 10000 人“几乎全都来源于同一祖先”<sup>[13]</sup>。

“支族”(sib)、“氏族”和“单姓”在这样的背景下,意味着是一个包含男性成员、女性未婚成员以及男性的妻子在内的地方社区。正如我们看到的,宗族的外婚习俗来源于姓氏外婚制习俗。继嗣群体和村落的关系建立在两者选择的数量上,前者显然是非常一致的。

一个村落可能既由一个宗族组成,也可能由一个宗族与一些具有特殊经济角色的外来人组成。

一个村落可能包括两个或更多的宗族,在这种情况下,这些单位在村落中有区域界限。

单个继嗣群体的扩展可能不止一个村落。田汝康列举的福建南部的四个村落,正是以这种方式居住的。<sup>[14]</sup>一个为我提供材料的新加坡人来自福建北部的一个村落,这个村落是七个村落群体中的一个,这七个村落都是一个继嗣群体的分支,西曼提到的数字可能是这一类宗族村落人口的总和。

除了最后那种可能性之外,我们必须注意到,一个特定的地方宗族在一个地区不可能只有一个宗族拥有它的姓氏。这点与汉人的姓氏体系有关,虽然在理论上现时代有 500 多个姓氏,但在实际上,它的范围是有限的。我没有发现表明福建和广东两省姓氏分布的资料,但是,我们从海外华人的材料中了解到,在他们的家乡,可能不少于 500 个姓氏。<sup>[15]</sup>总之,在福建和广东发

现的姓氏——无疑在中国的其他地方也有——并不完全代表所有的姓氏，这一点是确定的。诸如陈、林、黄等姓氏非常普遍，肯定包含了不同地区的大量地方性宗族。<sup>[16]</sup>

所有同一姓氏的人们是事实上的继嗣，因为，在男性世系中，他们被认为是同一个祖先的后代。同姓不能结婚。尽管在中国的许多地方，同姓婚姻为地方性习惯所允许，但是，官方认为这类婚姻破坏了法律所要求的异姓婚配。<sup>[17]</sup>在福建和广东，官方的法律似乎严格地反映在习俗的实践中。<sup>[18]</sup>然而，有报道说福建的一个地方人们同姓但不同宗(souches)可以结婚，<sup>[19]</sup>而且，库尔伯断言，同族不婚建立在同姓不婚的基础之上，他接着指出，由于同姓不婚的范围太广而产生的难题，有时通过采取忽略姓氏变化的策略来解决，为了使同姓的两个人结婚，会说他们“已经超出了五服”。<sup>[20]</sup>在这里，库尔伯得出的可能是他对于汉人的一般知识，而不是特指凤凰村，但是，无论如何，他的资料和特里(Thery)提供的资料与一般的事实相背离。在福建和广东，男人们极少与同姓的女性结婚。

拥有相同的姓氏至少在任何两个宗族之间筑起了一道婚姻的藩篱。但是，他们之间可以追溯的谱系联系无论有多远，共同姓氏的拥有，在某些环境下可能会有形式上的合作，以致地方宗族成为广泛的继嗣单位。<sup>[21]</sup>然而，宗族之间能够形成群体，不仅因为姓氏相同，而且还以姓氏之间某些传统的联合为基础。在这种联合中，他们联系的姓氏似乎位于不同的地区，非婚姻联系的拓展超越了为一般习俗所规定的任何同姓不婚的惯例。<sup>[22]</sup>另一方面，婚姻的藩篱，既可以表明他们之间的团结，也可以表明他们之间绝然的对立。当不同姓氏的宗族之间争斗的时候，他们会在祖先面前发誓，他们之间不再互通婚姻。因此，我们可以发现这样一种情形，在特定的时候，任何地方宗族可以与某一宗

族联合,而且与其他宗族为敌。联合建立在宗亲、有联系的姓氏或者婚姻的基础上;对抗可能存在于有宗亲联系的宗族之间,也可能存在于有婚姻和母系血缘联系的不同姓氏之间。

地方宗族拥有相当的规模。广东北部的凤凰村似乎相当小。大约在1920年,人口为650人。<sup>[23]</sup>然而,库尔伯指出,这一地区的村落的规模都小,没有一个村落曾经使人口保持在2000人以上。<sup>[24]</sup>我们知道,林耀华《金翼》中的黄村在30年代只有几百号居民,<sup>[25]</sup>而义序的人口规模则未见说明。根据J. L. 巴克(J. L. Buck)的统计资料,有可能推断出这4个村落的规模。一个广东村落大约有人口1800人,而福建3个村落的的人口则分别是2000人、1400人、和1100人。<sup>[26]</sup>当然,我们不知道后3个村落的继嗣结构。兰女士对福建和广东26个与她的研究有关的宗族进行过调查,发现它们的规模从4个到546个家庭不等,大部分宗族的家庭在40个至70个之间。<sup>[27]</sup>有人对福建进行过研究,指出不存在独立的农户,村落的规模从小村庄到几千居民不等。<sup>[28]</sup>1898年为英国所占的广东部分地区,村落的人口从10人到5000人不等,每个村落的平均人口大约为240人。<sup>[29]</sup>在中国东南地区,除了那些错落在山区的村落,村落之间比邻而居,村与村之间的距离仅有数步之遥。

很显然,大规模的地方宗族与他们在相当长的时间跨度内依然存在有关。凤凰村不仅规模小,而且也相对晚近,其开基的时间为16世纪。库尔伯说,从凤凰村开基起到他写作专著的时候止,凤凰村大约已历9代。<sup>[30]</sup>《金翼》中的黄氏宗族的时间也比较晚近,林讲述的故事中的主人公东林为第8代。<sup>[31]</sup>大部分材料与这两个村落的事实相反,它们显示,到最近的时期,中国东南的宗族普遍地延续了将近25代。这个数字大致代表了我在新加坡听说的宗族平均代际数量。在沙撈越,田汝康发现一

个田氏群体已历经 20 代,另一个则 19 代,而另一个不同姓氏的群体已经有 21 代。<sup>[32]</sup>汉人宗族的代际数量不能精确地加以统计,因为没有确定的时间跨度对其产生影响。新一代都有一个确定的辈号,使男性成员的姓名联系在一起,<sup>[33]</sup>原则上,这种系统具有无限的张力。如果我们假设——汉人正是这样做的——宗族的历史是历史时间的叙述,而且假设每一代的时间为 30 年的话,我们就可以得出这样的结论,大约 700 年以前,中国东南的宗族都普遍地建立起来了。<sup>[34]</sup>实际上,我们知道,这一地区真正的汉人(Chinese)可以追溯到更远;在唐朝,东南地区无疑是帝国的一部分。<sup>[35]</sup>因此,一个需要解决的问题是,为什么我们所认识的现代宗族体系未能在观念上往后拓展这一地区汉人居民的所有代际?<sup>[36]</sup>这一问题因为涉及到历史的疑问,已经超出了本论题的范围,但是,在下文我们有必要考察族谱与他们制订契约的宗族发展和宗族结构之间的关联。

东南地区的汉人村落并非仅仅是高度核心化的;村落通常错落有致,以致形成一种防御性的聚落,当将它与理论上处于帝国官僚的平和统治这一背景作比较的时候,自然的事实便赋予了具有社会意义的诱惑。约翰·史卡斯(John Scarth)在关于上世纪中叶的潮州地区的作品中谈道:“所有邻近的村落长期处于一种无序的状态;村落、市镇和小村庄都为围墙所包围,而且似乎都准备着与它的邻居战斗。有些村落相互之间的距离不及四分之一英里,却非常醒目地筑起了 16 到 20 英尺高的围墙……。”<sup>[37]</sup>其他到过这一地区的西方观光者后来也提及广东和广西总督的绥靖运动,他们“成功地平息了这些村落宗族长期以来对官方的挑战。这些村落像一个要塞堡垒,居住着一个大的家庭和宗族,而且与其他相邻的村落和宗族之间存在世仇。”<sup>[38]</sup>上世纪末,英国人侵占了香港的“新界”,他们发现“这

一地区有几个围在围墙内的村落,它们一律仅由一个宗族的成员居住。外形为长方形和正方形,而且为 16 英尺高的砖墙所包围,侧面是方塔,还有 40 英尺宽的深沟环绕在四周,只有一个设置了铁门的入口。”<sup>[39]</sup>当我们考察村落之间的关系以及国家和村落人口之间的关系时,这些尚武建筑的重要性便更为清晰。

### 注释:

- [1] 参见前引胡先缙,第 11、14 页。
- [2] 汉代包括了西历纪元的开始,而唐代的统治则持续了 7、8、9 三个世纪。关于“唐人”一词的使用,参看 J. Dyer Ball, *The Chinese at Home or the Man of Tang and his Land*, London, 1911, 第 11 页。
- [3] 参见 K. A. Wittfogel, *New Light on Chinese Society, An Investigation of China's Socio-Economic Structure*, New York, 1938, 第 9 页, O. Lang, *Chinese Family and Society*, New Haven, 1946, 第 173 页。
- [4] 我在后文提到了这一问题,参看下文,第 129 页。
- [5] “Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and its Changes”, *American Journal of Sociology*, 第 52 卷,第 1 期, 1946, 第 5 页。
- [6] 前引,第 14 页。
- [7] 《中国南方的农民问题》,上海,1936(也以 *Landlord and Peasant in China* 为名出版, New York, 1936), 第 37 页。
- [8] *The Religious System of China* (6 卷本), Leyden, 1892 - 1910, 第 1 卷,第 191 页,法语, The Hague, 1885, 第 82 页下。他指出,不同姓的人们(例如,那些人发现妻子娘家所在村落的经济条件比他们自己的村落要好)可以在一个社区生活,但是,按惯例,中国的每一个村落显然像扩大的单个家庭。尽管德·格鲁特在这里似乎要概括中国的状况,但他实际上讨论的是海外华人的故乡:福建和广东。
- [9] 前引,第 173 页下。

- [10] *Country Life in South China, The Sociology of Familism, Volume 1, Phenix Village, Kwangtung, China*, New York, 1925(其他卷没有出版)。
- [11] 前引。
- [12] *Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism*, London, 1948, 义序与黄村可能是同一个村落, 见第 37 页下。
- [13] *La Cité chinoise*, 第 3 版, Paris, 1886。
- [14] *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*, 伦敦经济学院, 社会人类学专著, London, [1953], 第 23 页。
- [15] H. A. 基尔斯(H. A. Giles), *A Chinese-English Dictionary* (2 卷本), 第 2 版, 上海, 1912, 第 1-8 页, 列举了 2174 个姓氏, 而且这一数字并不意味着包含已知的中国历史上的所有姓氏。Li Chi, *The Formation of the Chinese People*, Cambridge [Mass.], 1928, 第 127 页, 计算了《中国大百科》14 部分统计的公元 1644 年(1644 年为清世祖顺治元年, 明思宗崇祯十七年。康熙皇帝于 1662 年登基, 此处恐为 1664 年之误。——译者注)康熙皇帝统治时期的姓氏, 共有 3736 个, 而且引用了明代的材料, 明代姓氏总计 4657 个。现代所谓的《百家姓》, 包含在中国历书的许多版本中, 而且通常以小册子单独印行, 也有将近 500 个姓氏。很显然, 今天很少有人不能在这本小册子里找到自己的姓氏。参见前引胡先缙, 第 47 页。人们发现了以马来语出版的西方化《百家姓》文本, Tan Pow Teck, *The Pe Kah Seng*, Kuala Lumpur, 1924。Tan 列举了 453 个单姓和 60 个复姓。关于海外福建和广东人中的中国姓氏, 我们在 1949 年新加坡的电话号码簿中只能发现 48 个姓氏。根据我自己的统计, 所有的新加坡华人姓氏最多有 70 个, 而且我们可以估计, 100 个姓氏包含了海外华人姓氏的大部分。关于汉语地区姓氏的不同类型, 参看 S. D. Gamble, Ting Hsien, *A North China Rural Community*, New York, 1954, 第 53 页下。
- [16] 关于新加坡华人的姓氏分布, 参看我的专著 *Chinese Family and*



*Marriage*, 第 69 页。

- [17] 晚期帝国的法律条文规定：“凡同姓为婚者，主婚与男女各杖六十，离异。”参见 Sir George Staunton, *Ta Tsing Leu Lee; Being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes of the Penal Code of China* …; London, 1810, 第 114 页。也可参见 G. Boulais, *Manuel du Code chinois, Varietes Sinoligiques*, 第 55 卷, 上海, 1924, 第 227 页, 以及 P. Hoang, *Le mariage chinois au point de vue legal*, Variétés Sinoligiques, 第 14 卷, 上海, 1898, 第 43 页。与继嗣之间的婚姻的处罚实际上分等级。假如已知同一继嗣但不是服丧等级范围内的人们(比如, 那些除了高曾祖之外没有共同继嗣祖先的人们)相互婚配, 他们将被杖击一百。在继嗣服丧等级范围内人们的婚配, 将根据关系的远近分别处于(a)流放、(b)绞刑、(c)斩首等。参见前引 Hoang, 第 46 页。
- [18] 参见 De Groot, *Het Kongsuwezen*, 第 105 页。
- [19] F. Thery, “Les Coutumes chinoises relatives au mariage”, *Bulletin de l'Universite l'Aurore*, 上海, 系列 3, 第 9 卷, 第 36 期, 1948, 第 390 页。
- [20] 前引 Kulp, 第 167 页。那些能够追溯最近的共同男性血缘的人们之间不能婚配的法律限制, 参见 Fei Hsiao-tung, *Peasant Life in China; A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, London, 1939, 第 84 页, 第 86 页。官府实际上认为同姓的农民可以结婚, 而且, 对那些配偶之间不是同宗, 比如, 不是已知的同一继嗣世系, 则显然予以默认。参看前引 Hoang, 第 43 页。
- [21] 参见前引 Hu, 第 42 页。
- [22] 同上, 第 59 页下。前引田汝康第 30 页。据说, 姓氏之间的联合以《百家姓》为标准的每一姓的封号(titles)为基础。这些封号大约只有 125 个, 而且许多姓具有相同的封号。人们认为封号是每一姓最初发源的地方。根据海外华人的行为来判断, 中国东南地区姓氏之间的联合与封号没有多大联系。

- [23] 前引 Kulp, 第 32 页。另外还有 55 位村民在海外。
- [24] 同上, 第 11 页。
- [25] 前引, 第 1 页。
- [26] 《中国的土地利用: 统计学的研究》, 南京, 1937, 第 300 页, 469 页, 471 页。这些是巴克提供了农业家庭人口总数的仅有的几个福建和广东的村落。根据每个村落农业家庭的平均规模, 我已经增加了农业家庭的数量。
- [27] 前引, 第 174 页。
- [28] F. Hurbut, *The Fukienese, A Study in Human Geography*, 出版地点不详(American), 1939, 第 53 页。
- [29] *Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong 1899*, Hong Kong, 1900, “Extracts from Papers Relating to the Extension of the Colony of Hong Kong”, 第 9/99, 附录 3, 第 19 页, 附录 5, 第 21 下。以及参看, *Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong 1900*, Hong Kong, 1901, “Report on the New Territory During the First Year of British Administration”, 第 15/1900, 第 252 页。(这些文件, 以及 *Report on the New Territory at Hong Kong*, Cmd. 403, London, H. M. S. O., 1900, 从中我得到了有关广东农村的许多有用的材料。感谢香港大学商业经济学硕士 Paul K. C. Tsue 先生提醒我注意这些材料。
- [30] 参见前引, 第 23 页, 第 68 页。但是宗族实际上将他们的起源追溯到宋代的一个奠基者, 他在潮州开始了祖业。
- [31] 前引, 第 60 页。
- [32] 前引, 第 26 页, 第 29 页。
- [33] 普通的中国姓名几乎总是包含了三个符码, 第一个是姓, 最后一个纯粹是个人的成分, 中间的符码则是共同的辈号。
- [34] Yuan-I-chin, “Life tables of a Southern Chinese Family from 1365 to 1849”, *Human Biology*, 第 3 卷, 第 2 期, 1931 年 5 月(Baltimore), 采用广东的族谱用来作为统计分析的适当材料。在这些族谱中,

1365 年为第 4 代, 至 1914 年为第 19 代, 因此, 每 30 年大约为一代。据说, 上个世纪末, 香港“新界”的“本地人”(即那些讲广东话、居住时间长、有别于讲客家话的人群)据说很容易将他们的祖先追溯为南宋时期在此开基(公元 12 - 13 世纪)。参看: *Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong* 1899, “Extracts from Papers Relating to the Extension of the Colony of Hong Kong”, 第 9/99, 第 9 页。

- [35] 参见 H. Bielenstein, “The Census of China during the Period 2 - 742 A.D”, *Bulletin no. 19 of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm, 1947。
- [36] 前引 Hu, 第 45 页, 指出: 在中国一般很少有地方宗族将谱系追溯至宋代以前。尽管在唐朝时中国东南地区就有相当多的人口居住, 但是汉人大规模流入这一地区发生在宋室南渡时期。参看, H. J. Wiens, *China's March Toward the Tropics*, Hamden, Conn, 1954, 第 144 页、180 页、182 页。汉人——有别于土著——人口规模的上升对两省的覆盖情况, 可以根据以下从 Li Chi 的著作(前引, 第 235 页)中引来的材料看出:

超过 10000 汉人的地区数量

	公元 464 年	公元 740 年	公元 1102 年	公元 1280 - 1367 年
福建	2	9	40	58
广东	8	24	?	42

因此, 将开基祖先追溯到宋朝, 既是历史事实的反映, 也是世系的习惯。当然, 汉人人口的增长既有迁徙和自然增长的原因, 也通过同化那些曾经占据了南方各地方土著而获得增长(参看前引 Weins, 第 268 页)。在当代, 就广东和福建而言, 土著完全纳入汉人的人口, 以致一般的研究都忽略保存下来的土著人口, 尽管他们表现出非汉人的社会特点。

- [37] *Twelve Years in China*, Edinburgh, 1860, 第 66 页。

- [38] J. Thomson, *The Straits of Malacca Indo-China and China*, London, 1875, 第 258 页。
- [39] *Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong 1899*, "Extracts from Papers Relating to the Extension of the Colony of Hong Kong", 第 9/99, 第 6 页。

## 2 村落生活的经济基础

在分析福建和广东的村落内社会群集(social groupings)之前,我们必须考察社会生活在其中运作的一般经济构架。这种构架是农业和商业制度的综合,它使财富不同程度地在村落社会中不同的小区域聚集起来,而且为个人和家庭提供某种机会,提高(或降低)他们的生活水平,增加(或减少)他们对可获取的社会财富和服务的需求,资源分配的不平均和流动的可能性是乡村生活异质性的一个重要方面,因为它们提供了大量的政治和仪式差异的基础。

总体而言,中国是一个农业人口占绝大多数的国家;这些生活在村落中的人们几乎都以某种方式联结着他们的土地和劳作。在福建和广东,灌溉性的稻田是最普遍的农耕土地,而且将稻米——至少在理论上——作为主食。本世纪30年代,这两个省几乎四分之三的土地种植的粮食作物为稻米,根据可得到的资料粗略统计显示,大量的稻米充积着产量。1931至1937年间,在广东和福建,重要的粮食生产是年平均产量为1500万公吨的稻米,300万公吨的甜薯,100万公吨的小麦和大麦。<sup>[1]</sup>在J.L.巴克(J.L. Buck)对中国农业地区的分类中,广东和福建的南部属于双季稻地区,而福建北部则属于稻米—茶叶地区。<sup>[2]</sup>这一地区的精耕细作能够为密集的人口提供多种生计。

然而,稻米在区域经济中的重要性并非是均质的。广州和

汕头周边的一些农村地区,是广东两个主要的移民口岸,稻米不足,而福建的厦门和福州,加上这两个广东的口岸成为从国外进口大米的主要入口。<sup>[3]</sup>有些地区生产适合市场销路的剩余稻米。糖与茶叶是这一地区重要的商品作物,而丝织品也是农民的收入来源。茶叶和糖的时运的波动极大地干扰了农村经济。<sup>[4]</sup>例如,在19世纪末,西方市场上的中国茶叶为印度和锡兰的茶叶所取代,对海外移民似乎是一个刺激。<sup>[5]</sup>这一地区的人口和经济绝非稳定。

恰好我们有关于这一地区某个村落非常完整的描述,为我们显示了特定的社区究竟在多大程度上背离“正常的”水稻耕作方式。20世纪20年代,广东北部的凤凰村有44位“果农”(gardeners),只有13位“农民”(farmers)。柑橘是这一地区主要的农作物,连同其他园艺作物,明显地比稻米重要。<sup>[6]</sup>

无论某一特定村落以何者为主要的农作物,它都要将其部分产品投放市场,一部分直接交易,一部分则为了还租,而且在经济上更广泛地依赖于许多消费品。<sup>[7]</sup>当然,福建和广东严重地受到海外贸易的影响,这种贸易对其手工艺行业的影响使农民与更大的经济世界的联系更为深远。然而,尽管现代经济在变化,但村落仍旧保留了农作物的专门耕作人员,他们与商人和地方绅士一起,使村落中并不完全居住着农民。<sup>[8]</sup>

根据J.L.巴克在福建和广东20个县收集的材料,我们可以对不同于农耕的其他经济活动有一个大致了解。在这些例子中,纯粹的非农耕资源收入从1%至43%不等,副业列举如下:在其他地方耕作的农耕者、技术性劳作者、非技术性劳作者、家庭手工业者、商人、读书人、士兵、官员、特殊职业者。<sup>[9]</sup>

福建和广东的地租形态与中国大部分地区一样;土地的少量拥有——有时只有极少量——交由小农户的主人负责。然

而,一个重要的方面是,这两个东南省份与中国的其他地方相比较表现出重要的差异:土地的共同拥有在经济生活中扮演着重要的角色。<sup>[10]</sup>主要是宗族和村落共同拥有土地(即:既是宗族的又是地域的群体),但是在一些个案中,土地的共同拥有者是其其他类型的群体。有人曾就20世纪20年代广东东江流域“公共”土地的重要性作过调查,得出以下数据,尽管它们包括一些“村田”和“学田”,但主要是“族田”。

地 区	调查村落 的数量	公共土地 的百分比	私人土地 的百分比	其他土地 的百分比
A	2	57	38	5
B	1	60	35	5
C	4	50	50	-
D	2	15	85	-
E	2	50	50	-
F	2	39	61	-
G	2	15	85	-
H	2	35	65	-
I	1	30	70	-
J	3	11	89	-
K	1	15	85	-
L	3	55	42	3
M	3	20	78	2
N	45	74	3	-
O	3	21	79	-
P	1	5	95	-
Q	1	45	55	-
R	2	45	55	-
S	2	30	70	-
T	1	10	90	-

(摘自“广东农业统计资料”,《中国经济杂志》,第2卷,第4期,1928年4月,表4,第331页)

陈翰笙的研究证实了广东许多地区公共土地的高占有率。“确实，我们可以有把握的说，全省三分之一的耕地为族田……”<sup>[11]</sup>，“族田是公共土地中唯一占优势地位的形式，对广东的集体地主所有制(collective landlordism)产生了持续的影响。”<sup>[12]</sup>陈翰笙区分了公共土地的不同形式。土地为“公共团体和慈善组织”所占有的并不多见。学田和庙田相对较少，而为了宗教和“社会”的目的，土地为商人联合占有则一度显得相对较多，到现代，它的重要性在逐渐减弱。

在凤凰村，公共所有的土地可以分成三类：村田、族田、房支田。第一类大约有60亩(合10英亩)，第二类大约20亩(耕地总面积没有说明)。村田收入用于村落的公共开支：承担村落所卷入诉讼的费用，为穷人和学生提供借贷，奖励获得功名者以及节妇；修建公共建筑、坟墓、桥梁和街道。族田由各房支轮值，房支负责供应节庆和仪式的开支。房支的成员轮值公共土地，当前的轮值者提供祭祀祖先的费用。<sup>[13]</sup>

相同事实出现在林耀华关于福建北部的作品中。在他描述的黄村中，林耀华说，以宗族开基祖先命名的“族田”由宗族的不同成员轮流耕作(“由姓氏中不同宗族的不同家庭耕作”)。任何一年耕作族田的家庭享受族田的收成，但是必须提供宗族祭祀的祭品，而且为宗族准备当年的筵席。<sup>[14]</sup>胡先缙女士在对汉人“共同血缘群体”的总体性研究中，提供了更多的有关族田的材料。在学田、祭田和具有福利功能的土地之间，她作出了区别。<sup>[15]</sup>

也许关于族田方面最令人感兴趣的描述来自于刘兴唐(Liu Hsing T'ang)的论文《福建的血族组织》，在论文中，他引用了清代福建不同地方的材料。<sup>[16]</sup>刘的材料非常清楚地说明了一个重要的观点：即公共土地的发生率有许多变量，而且它与不同地方



宗族之间地位的差异有关。贫穷的宗族不拥有公共土地。刘引用的主要资料<sup>[17]</sup>的作者说道：“予偶因公出，见道旁男女荷酒肉络索而驰，问之，曰：‘无蒸尝田，各备数豆，合伯叔以供祭，祭毕即撤馔以退也。’”<sup>[18]</sup>族田的建立和世代保持需要宗族强大并维持其长盛不衰。

刘将公共土地的财产分成两类：“书灯田”和“祭田”。“书灯田”的财富用来奖励宗族中的读书人。“祭田”在属于这一地方的宗族成员间轮值，任何时候耕作祭田的人都必须提供祭祀祖先的费用。小宗族中的成员轮值的次数更为频繁。陈盛韶写道：“建阳士民皆有轮祭租。小宗派下或五六年一次，大宗派下有五六十年始轮一次者。”假如宗族能够相对及时地扩大宗族的成员，那么每个宗族成员的轮值次数就会减少。《问俗录》诏安部分的记载：“……曰蒸尝田。厥后支分派别，有数年轮及者，有十余年始轮及，更有数十年始轮及者。”

中国东南地区的族田，有一些在土地拥有群体的成员之间轮值，有一些则是租给佃农耕种。因此，土地为特定的家户所耕种，既是“自己的财产”，也是单个或集体地主的财产。当集体地主是一个宗族或者宗族的房支，而且土地出租给佃农耕种，拥有土地的群体成员最好莫过于将土地租给非成员耕种。兰女士说，福建和广东的族田可以租给宗族成员耕种，也可以给外人耕种，但是宗族成员具有优先权。<sup>[19]</sup>

现在需要考察“自己的财产”这一分类。在有关中国土地占有情况的作品中，以下统计资料非常普遍，农民拥有其耕种的土地，农民出租其土地，或者同时两者兼具。人们对于他自己完全拥有的土地的权利非常广泛。他们可以在土地上种植自己喜爱的植物；可以将土地抵押；可以将土地出卖。另一方面，土地出卖受到两种不同权利的限制，它们属于享有这种权利的人，有别

于个人土地所有者。首先,似乎在那些宗族成为大的地方宗族的地区,土地要么只能在宗族范围内转让,要么在宗族成员选择之后才能转让给族外人。<sup>[20]</sup>其次,任何一个拥有土地的男人对他的儿子负有义务,任何土地的出卖都需要获得他们的一致同意。<sup>[21]</sup>

这两种限制不仅适用于完全的土地所有,也适用于许多租赁形式的土地所有。在福建以及至少在广东的一些地方,与中国其他地区一样,在田皮与田骨的权利之间作了区分。田骨拥有者享有向田皮所有者收租的权利,但他不得随意终止与后者的租约。田皮拥有者享有“所有者”(owner)的特权。他能够以完全所有者处理其土地的方式来运用其权利。田皮拥有者可以转而寻佃,但是后者不享受属于田皮拥有者的保证占有的特权。至少在理论上,土地完全所有者应该向国家纳粮,那么,就田皮租赁而言,由田骨所有者纳粮。

这些细节出现在人类学家和一些其他研究者的分析中,<sup>[22]</sup>但是他们没有考虑一般的农业统计资料。然而,能够获得的关于“所有权”和“租赁”的粗略数据还是有某些用处,这些数据为我们显示了对这一研究颇为重要的村落生活的两个特点。首先,关于土地占有的广泛变量。其次,土地占有和家庭组织的联系如此紧密,以至于土地占有的规模与家庭的规模发生共同的变化。

尽管中国不是一个拥有大量由佃农和劳工进行劳作的地产的国家,但人们经常指出,这一国家的土地占有相当集中。《乡土中国》(*Agrarian China*)<sup>[23]</sup>提供的1933年广东的材料显示,占家庭数量2%的地主,拥有53%的土地;占家庭数量4%的富农,拥有13%的土地;占家庭数量20%<sup>[24]</sup>的中农,拥有15%的土地;占家庭数量74%的贫农,却只拥有19%的土地。同样,陈翰笙运用广东地区的材料,得出以上四类土地拥有者的家庭平

均土地占有数量：地主，203.3 亩（大约 34 英亩）；富农，24.8 亩；中农，6.0 亩；贫农，2.0 亩（大约三分之一英亩）。每个家庭的平均土地占有量为 7.8 亩。<sup>[25]</sup>一份 19 世纪末 20 世纪初得出的报告指出，在广东有 1250 万农业人口，其中 100 万农民耕种他们自己的土地，875 万是佃农和部分土地所有者，而 275 万为“其他类型”的农民。<sup>[26]</sup>据东江流域 12 个县的调查资料显示，34.5% 的农民拥有土地，29.3% 为部分土地所有者，而 36.2% 为佃农。<sup>[27]</sup>广东中部的 5 个县土地所有者为 5%，部分土地所有者和佃农占 85%，“其他”为 10%。<sup>[28]</sup>巴克对福建农庄（farms）的抽样资料大体显示了相同的划分类型，尽管完全拥有其所耕种土地的农民数量少于广东。<sup>[29]</sup>

在福建和广东，大多数人耕种的农庄都非常小。在广东，20 世纪 20 年代，土地的私人占有很少超过 15 亩（2.5 英亩），而且通常少于 10 亩。<sup>[30]</sup>1946 年，每个农户平均耕种土地的面积，在广东为 0.79 公顷，福建为 0.86 公顷。<sup>[31]</sup>总之，由于许多土地所有者的规模都很小，土地通常被分成几个小块。巴克对福建和广东 12 个农庄的抽样调查资料显示，平均每个农庄的土地分块数量为 2.0 至 9.3，而且每块土地的面积从 0.05 公顷到 0.75 公顷不等。<sup>[32]</sup>土地的不同分块表示土地的所有、购买和租赁等不同形式。任何一个农民的一生中，其所拥有的土地面积和构成都会发生变化。对福建北部 3 个村落 161 个农户的调查中，巴克发现，当农民开始经营的时候，农户拥有的土地平均面积为 0.73 公顷（其中 0.54 公顷属于自己），由于土地的买卖和租赁，那时土地的平均面积为 1.01 公顷。<sup>[33]</sup>

从巴克的材料中，我们可以大体看出农庄规模与农户规模之间的相互关系。下列表格是对《中国的土地利用：统计学的分析》一书中一个表格的改造：<sup>[34]</sup>

福建和广东 12 县农庄规模和家户规模(家庭成员数)的抽样统计

县	特小农庄	小农庄	中等农庄	中等偏大农庄	大农庄	较大农庄	特大农庄	所有农庄
福建								
A	—	5.3	4.9	5.9	5.8	6.2	7.5	5.7
B	—	4.4	4.8	5.4	6.4	7.1	—	5.5
C	—	2.8	4.4	5.3	6.0	5.3	—	5.0
D	—	3.4	4.8	5.7	8.3	6.0	—	5.2
E	2.3	5.6	5.3	6.0	8.9	—	—	6.0
广东								
A		5.4	6.3	8.2	10.9	—	—	6.7
B	—	5.4	5.5	5.5	5.4	6.1	—	5.5
C	4.0	5.2	7.1	9.4	11.5	—	—	7.2
D	—	3.3	4.6	5.6	6.1	7.3	—	4.9
E	—	3.8	4.8	8.0	8.0	15.5	—	6.4
F	—	4.6	7.0	8.2	11.4	12.5	—	7.6
G	—	3.6	4.6	6.6	8.3	9.3	—	5.5

这种粗糙的联系方式遮蔽了一个重要的问题。正如我们知道的,在中国,当家庭的长辈去世、已婚的儿子完全接管土地的时候,农民占有的土地开始分化,这种情况非常明显。可是分化未必完全以这种方式进行。而且,即使个人土地占有率是相同的,在理论上这种联系方式也具有它的可能性,因为那些少数没有分化的家庭既有较多的土地总量,又有较多的家庭成员。但是,以此解释农庄规模与家户规模之间的关系,实际上是不可能的。最近,中国其他地方的材料证明,家户规模越大,个体成员土地占有率就越高,只有当这种情况很明显的时候,农庄规模与家户规模之间的关系才会显现出来。<sup>[35]</sup>

在一个特定的地方宗族中,可能有地主、商人、手工业者以及农民。在后文中,我们将讨论这些分类之间的流动程度。不过,现在我们必须记住的是,在不发生流动的社会里,他们不能形成确定的社会秩序,现金经济、相对自由的土地市场、村落社区中流动的财富使得人们有可能期待拥有更多财富,尽管事实上他们并没有得到财富。总之,村落中的经济运作依赖于一种假设,即家户是独立的经济单位,家户之间的经济关系事实上,或者应该在原则上受市场自由运作的调整。邻里乡亲支付着高额信贷。家族之间经济关系的结构确实经常随着亲属和邻里之间合作的理想而变化。<sup>[36]</sup>

#### 注释:

- [1] 参看 T. H. Shen, *Agricultural Resources of China*, New York, 1951, 第 374 页、第 376 页。主要粮食作物包括豌豆、蚕豆、油茶、高粱、黍、玉米、大豆、花生和芝麻。
- [2] 《中国的土地利用》,南京,1937,第 27 页。
- [3] 参看前引 T. H. Shen, 第 202 页。
- [4] 关于这些作物的减少对福建东北部农民的影响,参看, *Agrarian China*, Institute of Pacific Relations, London, 1939, 第 251 - 255 页。
- [5] 参见 Chen Han-seng, "The Present Prospect of Chinese Emigration", I. Bowman 主编 *Limits of Land Settlement*, New York, 1937, 第 138 页;以及参看 C. T. Gardner (伽德纳) "Amoy Emigration to the Straits", *The China Review*, 第 22 卷,第 4 期,1897,第 623 下。伽德纳,英国皇家移民局驻厦门官员,曾经谈及大量的农民放弃原有种植茶叶的土地,转而依赖海外亲属的汇款。他也指出普通农作物的年景变化对移民潮起决定性影响。“因此,许多村民现在说到 20、30、40 种农作物,或者没有农作物——其意义是农作物的景况之差以致宗族中有 20、30、40 个成员将被迫移民,或者说农作物收成很

好,所有宗族成员只要愿意的话,可以呆在家中。

- [6] 前引 Kulp, 第 84 页下, 第 90 页。
- [7] R. H. Tawney 在谈论中国的概貌时指出,“农民家庭消费的商品超过四分之一是在市场上购买的”。参看 *Land and Labour in China*, London, 1932, 第 54 页。在他之前,我已经有了福建和广东的材料可以证明。
- [8] 在凤凰村,除了 44 位果农,13 位农民之外,还有 30 位店员,11 位商人,10 位水果商,9 位船工,9 位仆人,6 位炊事员,4 位粉刷工,3 位政府官员,3 位制豆腐者,2 位裁缝,2 位教师,2 位染匠,2 位职业赌棍,1 位木匠,1 位银匠,1 位陶艺工,1 位牧师,1 位医生,1 位祭司,1 位收税人和 1 位算命人。村落的总人口为 650 人。参看前引 Kulp, 第 89 页下。
- [9] 《中国的土地利用:统计学的研究》,第 310 页。
- [10] 参见陈翰笙,《中国当代的农民问题》,中国太平洋关系研究院,上海,1933,第 12 页下。
- [11] 《华南的农业问题》,第 35 页。Tawney 在 *Land and Labour in China* 一书中谈到广东地区公共土地(族田、村田、学田)的占有,也得出了相同的比例,第 32 页,他引用了 T. C. Chang 的著作 *The Farmer's Movement in China*, 1928。令人感兴趣的是,据说在现代香港“新界”有三分之一的土地“继续由祠堂委员会保管”。参看 *Chinese Law and Custom in Hong Kong, Report of a Committee Appointed by the Government in October, 1948*, The Government Printer, Hong Kong, 1953, 第 62 页。
- [12] 前引陈翰笙,第 27 页。着重提到与 1937 年 Olga Lang 的研究有关的 24 个广东宗族,指出它们的族田从 10% 至 90% 不等,在多数例子中,宗族声称 50% 至 70% 的耕地由族人耕作。在福建,族田没有如此广泛。参看前引 Lang, 第 174 页。
- [13] 参看前引 Kulp, 第 86 页、101 页、123 页。库尔伯对这些土地的不同类型描述不清,我只好将他的表述条理化。

- [14] 前引,第 60 页。
- [15] 前引,第 65-80 页。关于上世纪末期,香港“新界”地区的族田利用的方式和功能的描述,参看 *Report on the New Territory at Hong Kong*, 第 18 页。
- [16] 我正在翻译这篇文章,因此没有注明我所引用材料的相关页码。
- [17] 陈盛韶,《问俗录》,我无法了解这本书的写作年代。〔根据《蠡测汇钞·问俗录》(标点本),北京:书目文献出版社,1983。本书的写作时间为清道光六年,即公元 1826 年。——译者〕
- [18] 此处引文的还原,参照《蠡测汇钞·问俗录》(标点本),北京:书目文献出版社,1983。以下该书的引文还原皆根据此书。——译者
- [19] 前引,第 176 页。在香港“新界”,族田“几乎总是租给族人耕种,而且由耕种者每年还租。有时宗族的不同房支轮流耕种,耕种土地的房支负责支付土地首次转让时所预支的费用”。*Report on the New Territory at Hong Kong*, 第 18 页。
- [20] 参见 *Agrarian China*, 第 23 页下,据说宗族的“其他家庭”有权优先购买出卖的土地,但是到 1927 年,这种优先权很快就在中国南方消失了。参见 *Report on the New Territory at Hong Kong*, 第 18 页:“任何土地所有者想出卖他的土地,被认为应该向他的近亲提供优先权,而且不能将土地自由地出卖给族外人,除非近亲不想购买。作为规则,大宗族里的土地交易,往往发生在宗族的不同成员之间,任何时候都不会处理给族外人。”注意土地契约中使用的语词,见 *Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong 1900*, “Report on the New Territory During the First Year of British Administration”, 第 272 页,第 276 页:“首先,卖主邀请他的近亲购买,但是当无人有足够的资金用以购买这些财产时,他就请来中人……”,“……卖主……,首先,邀请近亲购买,但是当他们没有钱的时候,卖主要求请来中人……”。当然,这些反映了整个中国普遍的法律用语,但在福建和广东那些包含着宗族的大社区,亲属默许与中国的其他地方相比,更只是一种形式而已。

- [21] 关于这点,参见 H. McAleavy, "Certain Aspects of Chinese Customary Law in the Light of Japanese Scholarship", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 第 17 卷,第 3 期,1955,第 544 页。对于旁系亲属,拥有土地的家户主人出卖土地,确实有义务获得他们的同意,但有人认为,直系亲属的男人不享有相同的权利。然而,许多证据似乎与最后一个观点相反。McAleavy 指出,“日本战时在华北调查的结果显示,在许多地方,人们无论如何也不会从一个父亲手上购买土地,除非他儿子参与土地的转让”。也可参见 F. L. K. Hsu, *Americans and Chinese, Two Ways of Life*, New York, 1953, 第 290 页。关于中国其他地方那些通常由单个宗族组成的村落,在土地出卖过程中儿子和其他宗族成员的权利的描述,参看 R. F. Johnston, *Lion and Dragon in Northern China*, London, 1910, 第 143 页下。
- [22] 参见 Lin Yueh-hwa, *The Golden Wing*, 第 13 页下; Fei Hsiao-tung, *Peasant Life in China*, 第 177 页下; *Agrarian China*, 第 25 页。最近的材料指出,永佃权在广西、福建、浙江东部和江苏南部非常普遍。关于田皮和田骨的汉学研究,参见 P. Hoang, *Notions techniques sur la propriété en Chine avec choix d'actes et de documents officiels*, *Variétés sinologiques*, 第 11 卷,1897,第 30 页。
- [23] 第 4 页。
- [24] 资料为 12%,但这肯定是一个错误。
- [25] *The Present Agrarian Problem in China*, 第 7 页。
- [26] “广东农业统计资料”,第 328 页。
- [27] 同上,表 1,第 329 页。
- [28] 同上,表 2,第 329 页。表 3 为 7 个县的统计资料,显示佃农和部分土地所有者大约为 70%。
- [29] 《中国的土地利用:统计学的研究》,第 58 页。然而, Tawney 引用了官方的数据,在福建和广东的农业家庭中,佃农和部分土地所有者分别为 65% 和 66%。——*Land and Labour in China*, 第 64 页。其



他现代的材料(Leonard T. K. Wu, "Merchant Capital and Usury Capital in Rural China", *Far Eastern Survey*, 第5卷, 第7期, 1936年3月25日, 第66页)说福建只有9%的农民是土地所有者。

- [30] “广东农业统计资料”, 第332页。
- [31] 前引 Shen, 第142页。(一公顷等于2.471英亩, 大约15亩)
- [32] 前引 Buck, 第47页。
- [33] J. L. Buck, *Chinese Farm Economy*, Chicago, 1930, 第35页。
- [34] 第300页。
- [35] 参见前引 Gamble, 第25页。在66页, 他指出, 在定县有一种明显的趋势, 农庄的规模每增长100%, 家庭的规模就增长大约35%。换言之, 家庭规模的的增长与农庄规模的的增长之间的比率显示, 大家庭人均土地占有量多于小家庭。
- [36] 例如, 下页谈到“江西的神谕”的口头版本涉及18世纪的信贷。“(例如)碰上一个贫穷的村民。我应该帮助他, 假如我借钱给他, 不超过36%的利息:(或者)多年欠帐不归还, 只有放宽期限, 不索要复利, 或超过利息:(不要)指望以自己的富裕掠夺贫穷的其他人。”见“Pacify the Local Communities in order to put an end to Litigation”一章。参看 F. W. Baller, *The Sacred Edict, With a Translation of the Colloquial Rendering Notes and Vocabulary*, 上海, 1892, 第32页下。

### 3 家庭与家户

家户(household)之间的经济关系为劳动市场而不是信贷所控制,尽管后者容易限定。有时人们错误地认为,在任何社会,对何者构成家户的界定是一件简单的事情。在社会中,有联系紧密的居住群和家户单位之间有规律活动的共享,任何个人一开始实际上是一个既非常包容也非常封闭的家户的成员。福建和广东的材料为我们显示,在许多时候,我们能够为每个人辨识的家户归属是唯一的:通常,他吃在家中,家户构成其基本的财产拥有群体;然而,正如我们看到的,有时这种家户也是更广泛的家户联合体的成员。

在最近的十年间,在讨论汉人家庭(family)系统的时候,直言不讳地批评“大”或者“联合”家庭是汉人的典型家庭等陈旧观点,人们几乎是习以为常了。到目前为止,这种观点已经得到充分的论述,因而研究汉人社会的学者可能忽略它的内容。家户规模的统计资料自身足以表明,家庭结构的复杂性不可能规定汉人农民家庭制度的特点。一个联合家庭,有年迈的父母,两个已婚的儿子和他们的妻子,以及四个孩子,人们发现,在一般的农民家户中,下一代的个人数量几乎成倍增长。我们已经发现,福建和广东 12 个县的农耕家户平均规模为 4.9 至 7.6 人。<sup>[1]</sup>

农民家户几乎总是一个家庭单位;只有富裕的家户才有能力雇请非亲属人员作为佣人和劳工。一旦结婚,妇女来到了她

丈夫的家户,但是,通过婚姻的拓展过程很快就会终止,因为随着他们的父辈的去世,兄弟之间就会出现分家析产的趋势。分家有时甚至发生在家庭的“父亲”尚健在的时候,尽管与官方的理想的亲属行为观念相背;<sup>[2]</sup>但是,最通常的安排是儿子要等到他的父亲去世之后才能分家。在许多情况下,分家一直推迟到他们寡居的母亲也去世之后。结果在农民家户中,已婚夫妇的数量可能很少。然而,当家户规模的拓展已经发生的时候,男性世系(male line)却几乎没有变化。只有在男方入赘女方家庭的例外情况下才会发生。从一般的文献资料中我们可以知道,人们严格地遵从从夫居(patrilocal residence)的习俗,我们也不必惊讶于巴克在福建北部 161 个家户的调查材料所显示的对这一习俗的完全遵守。这些资料也描述了位于家户的基础、属于拓展亲属结构的少数角色。巴克一代一代地列出了所有 161 个家户(总人口 808 人)中,所具有的与家长有关的亲属和姻亲的特殊类型。

家长辈(活着或去世):男性家长,占家户的 99.4%;妻子,93.8%;兄弟,18%;已婚的姐妹,无;未婚的姐妹,1.9%;所有类型的堂兄妹,无。

上一辈:父亲,1.9%;妻子的父亲,无;母亲,27.3%;妻子的母亲,无;伯叔姑舅父(母),无。

上两辈:无。

下一辈:已婚的儿子,25.2%;未婚的儿子,74.8%;已婚的女儿,无;未婚的女儿,36.0%;儿媳妇,26.7%;女婿,无;兄弟的儿子,3.1%;姐妹的儿子,无;兄弟的女儿,1.2%。

下两辈:儿子的儿子,12.4%;儿子的女儿,5.6%;孙媳妇,0.6%。

下三辈：无。<sup>[3]</sup>

库尔伯在广东北部凤凰村的研究中提供了一些有关家户成员和结构的材料。他区分了“自然家庭”和“经济家庭”。前者是基本家庭(*elementary family*)，而后者则有时与我们通常所说的家户(*household*)相契合。库尔伯写道：“经济家庭的成员可能全部都生活在一个家庭中，或者与其他家庭相结合生活在几个家庭中，在住所(*house*)中多少会分成潮州人、汕头人或者南海人。既然在资金的收入和支出之间没有区别，既然所有群体为某一个首领或家长所管理，生活在这种位置下的人们属于一个经济一家庭。<sup>[4]</sup>因此，很明显，“经济家庭”不仅包括一个住所中的家庭，也包括以经济单位运作的非聚居的扩大家庭(*non-residential extended family*)。库尔伯接着指出，“通常地”，“经济家庭”包括4代，但是在凤凰村家庭规模的幅度从1人到20多人。有5个一个人的“经济家庭”。许多经济家庭由寡妇以及一个或多个小孩组成。然而，这些不是典型的例子，而是例外。<sup>[5]</sup>

兰女士将福建40个农民家庭分成配偶家庭(*conjugal*) (即基本家庭, *elementary*)、主干家庭(*stem*) (基本家庭加上丈夫的父母)以及联合家庭(*joint*)。她的分析如下：

	配偶家庭	主干家庭	联合家庭
贫 农	10	8	3
中 农	3	5	1
富 农	1	—	3
商人和地主	1	1	4

家户中简单亲属结构占多数，反映了家户在每一代中析分的趋势。当儿子们长大成人而且结婚的时候，他们开始确立作为未来家庭单位的家长的独立性。只要他们的父母至少有一个

还健在,已婚的兄弟便很可能在一起生活,但是,随着长辈的过世,家户的析分就开始了,这至少在农民的背景下,几乎是不可避免的。汉人自己有时认为,家户析分的过程是妇女之间冲突的结果。由于继嗣外婚(agnatic exogamy)和从夫居(patrilocality)的习俗,所有在家庭中的已婚妇女必定属于某种外来的陌生人。然而,因为汉人的婚姻体系强烈地将已婚妇女的利益等同于她在新家庭中的其他女性,而且赋予她与娘家之间具有正常的经济联系,这就迫使她卷入已经证明实际上是她的丈夫和兄弟之间的竞争。她的卷入可能被人们看作是竞争的基本根源。<sup>[6]</sup>圣谕口头版本的说教者谈到兄弟之间关系的难处,而且悲叹:“世间兄弟之争皆为财,有的为钱,有的为田地,有的为房屋,有的为食,凡此种种,不一而足。”<sup>[7]</sup>但是,他也谴责妇女们,而且对她们表现出过分的关注。“对于今天的男人,爱的主要对象是他们的妻子。”<sup>[8]</sup>“当然,你爱听你们的妻子说些什么,而且感觉到她们的谈话中有一些原因,在你们意识到而且相信她们之前,你一直在听。兄长的妻子对他说:‘你弟弟是懒虫!是浪荡子!你辛辛苦苦赚钱抚养他,他还老抱怨:难道我们是他的儿子和媳妇,难道我们要像对待父母一样顺从他?’弟弟的媳妇也对他说:‘尽管你的兄长知道如何赚钱,但你也在赚钱;你在家和他做的一样多:你就是按年雇一个长工,他也不会像你这么辛苦。但他的那些孩子,他们确实是孩子,买这买那,还要买其他的东西吃——这些东西难道我们的孩子就不能吃?’”<sup>[9]</sup>这些 18 世纪联合家庭中家庭争斗的图景,是我们讨论系统的范例。

尽管家户析分的过程是通过在普通家庭范围内的一对对配偶之间的冲突和农耕生活这一背景来观察的,但是它基本建立在财富权利的基础上,而每一个儿子所具有的财富权利,往往会使基本家庭从联合家庭中分离开来。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。<sup>[10]</sup>在家长健在的时候，年轻人无力行使他们的独立权利，但是这种权利是潜在的，而且在有关家庭义务和特权的分配方面容易得到表达。坚持兄弟和睦的儒家伦理的力量遭遇了迫使他们分离的压力的挑战。

分家不仅仅是家庭的析分，还是灶和土地的正式分离和划分。汉人的继承习俗一般将与维持对祖先崇拜的责任有关的额外份额分与长子，这一责任在兄弟之间只传给长子，但是，除了这额外的份额之外，所有的兄弟对财产有平等的权利。当他们坚持各自的权利的时候，家户的析分就成为必要了。

一旦各自的家庭都建立起来之后，在法定意义上，两个或更多的兄弟之间便不再成为经济上相互协作单位的一部分。一个家户的成员对其他家户的成员也不再具有经济上的当然权利。他们之间的经济互动应该是合理地按与陌生人相同的处理方式来制订契约性条款。然而，与此同时，新析分的家户至少是一个与新近去世的祖先有关的祖先崇拜单位的可能成员，而且某种特别的经济合作形式会在他们之间形成。换言之，家户和土地正常析分的时候，也就是建立仪式分立、产生法定意义的独立家户的时候，这些家户之间的关系与其说是经历一个由亲热到淡漠的激烈转变，还不如说他们之间的关系迟早会慢慢淡化。<sup>[11]</sup>

我们可以通过两个实际的个案来认识这些普遍的问题。这两个个案尽管处于不同的时期，但大体上都是福建北部地区的材料。第一个材料是西蒙(G. E. Simon)的《中国人的生活》第五部分“王明泽(Ouang-Ming-Tse)的家庭”所谈到的。<sup>[12]</sup>1865年<sup>[13]</sup>西蒙遇到了王明泽，其时，王明泽60岁，与他的40岁长子朴一(Po-Y)和90岁的寡母生活在一起。他的女儿都已出嫁，生活在别的村落。他也有一个小儿子，已婚，有6个小孩，“他们

与我们分家了,但是还居住在我们的旁边”<sup>[14]</sup>。朴一有3个儿子和3个女儿,最大的为18岁的男孩。王说:他的父亲共有14个兄弟姐妹,父亲排行第四,他的上面是两个兄长和一个姐姐。二哥求学做官,而且做了一个“地方官”。在那个时候——大约是遇到西蒙的八九十年前——王的祖父非常穷,所有的耕地大约为15亩,其中只有一半属于他自己所有。孩子多了,他便教他的儿子经商,到城里做事,增加了家庭的收入。王的父亲是兄弟中最早学艺的一个,他选择了木匠。他的3个兄弟都步他的后尘。他们用在城里做手艺赚来的钱扩大了田产,除了弟兄中的一个仍留在福州成了大商人之外,其他人又回到了家乡种地。

王的祖父去世之后,不久他的祖母也去世了,但一家人仍旧生活在一起,没有分家。还有几个年幼的弟妹需要照料。两个姐妹已经出嫁;“她们只有在春节的时候带着她们的孩子看望她们的父母,在父母家里住上三四天,”<sup>[15]</sup>做官的兄弟已在外省做官,由于太远,放弃了他的继承权,让土地继续留在“乡间”。留在家里的4个兄弟都已结婚,而且他们有9个孩子。在这个时候,家户有24个人,此外还有4个按年做工的佣人,其中3个男人干农活,一个妇女做家务。

但是,当姐妹都已出嫁,一个兄弟定居在福州之后,情况发生了变化。在福州的兄弟想用他所拥有的财产部分投资到生意上去,而且官员也想收回他的份额。7个兄弟开始将祖产平均分成8份,除了房屋之外的这些份额中的2份分配给了长兄。商人和官员的份额由另外5个兄弟联合购买,钱连本带息3年付清。与此同时,5个兄弟租了邻居的一些田地以便以后买下来。所有的财产都分成5份,每个兄弟一份。这5个新建立的家户建造了新的房屋。3年快结束的时候,土地完全买回,分家彻底完成。“不过,在主要的农事活动中,他们继续协作;在许多

事情上继续提供帮助和协助；但是，田里的收成属于土地的所有者和种植者”<sup>[16]</sup>。后来，商人和官员用他们在这一地方买的其他土地换回了他们卖给其他兄弟的祖宗田产。尽管分成5个家户之后有40口人，但只有7个男人在田里干活。王本人在十六七岁的时候，就想在官府谋份职业，于是求学。家中雇请了3个按年做工的工人。5个家户共同拥有和使用2头水牛。

因此，王的父辈的分家过程是非常清楚的。随后，他父亲的家庭析分的材料却非常粗略。王说，他两次应试都失败了，但是，依靠伯父的关系，他在县府衙门谋到一个小职，打算再考第三次。时间一天天过去，但他的求学野心仍然没有实现。“像许多其他在这一职位上的人一样，我努力地训练自己，希望紧随伯父的仕途之路，但是我发现自己并不适合这种生活”<sup>[17]</sup>。最后，他决定固守他的农耕生涯。此时他已经40岁了，父亲的去世激励他做出这个决定。在兄弟们的帮助下，他嫁出了3个大龄的女儿，因为他的困窘处境，她们的婚姻被耽误了。直到西蒙访问他的前两年，王还与他的兄弟们和谐地共同耕作他们的土地，尽管他们已经分家了。大概在王为次子完婚之后，由于新媳妇认为丈夫没有善待她而惹了很多麻烦。分家成为必要了；次子分到了共同财产中的应得份额，从此别籍异户了。

正如我们从这些例子中所看到的，家庭的冲突促成了家庭的分化，但是，分家并不需要产生一个新的包含更大范围的单位。新的家户的建立，因而也成为新的独立经济单位，并不妨碍这些家户可能继续在经济上以某种方式相互协作。从王在回答西蒙提出的有关分家对祖先崇拜的影响这一问题中，可以看出这些家户在信仰上的持续协作。王说，新的家户有独立行使祭祀的权利，但是，通常直到新的家户的奠基人（父亲或母亲）去世之后，才会独立祭祀。在此之前，假如人们愿意的话，人们都集



中在拥有继承额外份额的长子家中,支付节日的花费。<sup>[18]</sup>当然,这时候,经济和信仰的联系已被打破;随后的家户分化大概产生了合作的家户,分裂了原有的群体。王对祖先崇拜问题的回答是,非长子家户显然不希望与长子家户长期共同祭拜祖先。

王的“家庭”显然不仅仅是一个农民家庭。王的伯父是一个官僚;他本人在这方面也心存抱负。集中在省城的商业活动,有助于农业财产的拓展。王的四个女儿中,一个嫁给商人,一个嫁给教师。<sup>[19]</sup>这个家庭可能受了国家意识形态关于累世同居共财的建议之影响;然而,农耕体系固有的兄弟平等分配权利的趋势,阻碍了长时期的大的家庭的建立,这种情况,在这些个案中仍然非常明显。

我举的第二个例子是林耀华的《金翼》,它描述的是两个福建北部“家庭”的事情,时间大约在西蒙访谈之后的70年。我考察了与书中主人公黄东林(Hwang Dunglin)有关的人们的分家过程。黄东林兄弟俩,他为弟弟,尽管到了结婚的年龄,但还没结婚,与寡居的母亲、他的哥哥东明(Dungmin)和他的第二个妻子、以及3个小孩生活在一起。他的两个姐姐已经结婚。属于祖父的土地在东明为主要的家户以及祖父的另外两个儿子为主要的家户之间进行了析分。东明家里很穷。<sup>[20]</sup>

东林的时来运转,是由于他与他的姐夫合伙做生意,他终于在24岁那年结婚了。<sup>[21]</sup>尽管现在他已经有了自己的生意,而他的兄长则继续在家里耕作农田,家户的所有财产仍然作为一个整体。因为没有正式地分家,所以东林所开商店的资金和收入来源是兄弟财产的一部分。<sup>[22]</sup>不过,不久后,东明很快就决定分家,而东林现在有两个小孩,建立了一个独立的家庭。<sup>[23]</sup>但是,分家后的一年之内,东明就去世了,东明的母亲决定将这失去父亲的家庭归到东林的家庭中。<sup>[24]</sup>在这重新组合的家庭中,东林

的大侄子主要从事农活,和东林自己的儿子之间关系紧张。侄子开始坚持家户已经析分,因此,他应该拥有更大的份额,而且能够自立门户。当然,[他]是东明的第一个儿子,自然也是长子。在分家中长子在共同的财产中具有法定的额外份额……此外,[东林的两个儿子]的教育需要花费家庭收入的很大部分,这点使[大侄子]感到恐慌,他向他的姑姑一次又一次地抱怨。除此之外,大侄子越来越依恋他的妻子……和他的3个孩子。现在,他想生活在一个更小的、更平和的家庭中。<sup>[25]</sup>

关于土地、存款和商业收入的拆分,经过几次激烈而愤怒的讨价还价之后,家庭终于分开了。订立的契约描述分家是“如流之远者,派必分,根之茂者,枝自别”<sup>[26]</sup>。从此时开始,东林的家户是一个独立的经济单位,尽管占有房屋的数量与他的两个侄子一样。财产和灶都析分了。然而,分家的过程并未在这一时候结束,那位曾经试图建立独立家户的大侄子,现在希望与他的兄弟分家。经过一些争吵之后,完成了第二次分家,两个新的家户继续生活在同一个房屋中,却分成了不同的住户。<sup>[27]</sup>尽管东林的母亲还健在,但是,曾经是同一的家户,现在却分成了3个家户。东林希望依照地方舆论值得赞扬的标准保持家庭的联系。“但是兄弟之间、侄子之间和年轻一代的妻子之间的内在冲突使家庭生活东林展望的水平上出现了困难”<sup>[28]</sup>。两兄弟之间的分化带来了两者之间持续的冲突,尽管他们现在是邻居,而且不是一个家户的成员。<sup>[29]</sup>在这种冲突中,东林试图行使的仅仅是一点点限度内的权威,但是,只要他还活着,在几个家户之间就不会发生绝对的冲突。<sup>[30]</sup>

在这些例子中,两个原则之间可以得出相反的取向。一方面,像东林这样在社区中具有个人威望的男人,希望他们的家户不要析分。另一方面,对父辈财产的持续坚持,反映在男性及其

妻子之间的冲突上,使坚持家户的不析分非常困难。家户的析分事实上“如流之远者,派必分,根之茂者,枝自别”。因为兄弟之间在财产上多多少少的平均权利,以及与婆母和小姑相比,不听话的妻子对这些权利的幻想,不断地给家户整体造成压力。

为什么汉人的材料大体上表明具有较高社会地位的家户往往比较低社会地位的家户保持得更为长久?许烺光写道:在中国农业体系下,家户的破裂导致它们低于其最大经济活动的水平,而且在贫穷的农民家庭中,真正决定土地析分的,是在夫妻关系的要求针对父子关系的要求这一层面。社会等级越高,人们越密切地遵照他们的社会理想;在这些理想中,人们强调父子关系,却忽视了婚姻关系。<sup>[31]</sup>也就是说,在贫穷家庭中,夫妻关系的稳固可以没有掩饰地表露出来;而富人则努力使他们的行为最大限度地符合理想的规范,重点转向了父子之间的休戚相关,因此,无论夫妻之间的个人关系多么强烈,在统一大的联合家户的要求面前,它都必须放弃。

然而,这种讨论似乎有点拐弯抹角。绅士维持大的家户,是因为他们试图表现其作为该社会阶层成员的行为。贫穷的农民,可以不必效仿绅士理想行为,而遵从人们认为适合于贫穷家庭的生活方式。但是,为什么两种不同的行为模式在汉人的风俗实践中出现了两极化?在中国,有许多社会理想仅仅被绅士严格地遵守。我们能在汉人社会的理想模式中看到的丧俗、祖先崇拜、婚姻礼俗和寡妇的操守,仅仅反映在更高阶层的实践上。也许我们不能大概地推论出导致习俗遵守不平衡的因素,但是通过家户规模这一个案,除了模式的不同功效之外,我们还可以从几个方面解释为什么富裕的农耕家户比其贫穷的邻居更能保持大的家户。

第一个原因非常简单。富裕人家的孩子多于贫穷人家的孩

子。娶多房妻子几乎仅仅只是富人才有的事情。贫穷延误婚姻,当穷人为周边的环境所激励,以使他们特别是女孩摆脱“没人要”的处境的时候,贫穷往往会阻止婚姻的完成。有些孩子则设法过继或卖给富裕的家户。<sup>[32]</sup>除了婚姻年龄的延迟之外,也可能是穷人的生殖时段受高死亡率的限制,虽然对此我还没有发现详细的证据。<sup>[33]</sup>富人的家户可能通过其他两种方式扩大其成员。家庭佣人,而且有时受雇的农工,他们生活在主人的家中,受主人的差遣。穷人失去儿子,他们要到其他地方去谋生,而有些作为过继的义子进入富裕的家户,这些家户缺少男性后嗣,他们的孩子将取母亲的姓氏。

进一步的原因是,为什么我从西蒙和林耀华著作中选取的例子表明富人的家户规模似乎更大。仔细分析从分家而来的单位,人们看到独立的家户;特别是在东林的例子中,从内部看起来是几个不同的家户,但不经意地从外部看则似乎是一个家户。<sup>[34]</sup>在西蒙的例子中,尽管几个家户在空间上分离开来,但是在他们之间仍然有足够的共同经济活动使他们在某些外人看来是一个单位。我们完全可以猜想,这种库尔伯称之为“经济家庭”的单位占有不止一处住宅,<sup>[35]</sup>这种“经济家庭”实际上是不同家户出于某种目的连结在一起的群体,而且在部分财富的来源上具有共同的利益。在《祖荫之下——汉人的文化与人格》(*Under The Ancestor's Shadow, Chinese Cultural and Personality*)一书中,许烺光描述了云南西镇的一些情况,在那里,表面看来居住在一座房屋中未析分的家户,实际上内部已经析分成几个家户,共同的居处和仪式使他们仍然连结在一起,他将西镇的情形与中国其他地方的情形作了区别,在中国的其他地方,一旦家户析分,则是完全分化。<sup>[36]</sup>我想:在这点上,许烺光在西镇与中国其他地方之间所作的区别太过鲜明。中国其他地方的分

家,在法律事实上可能非常清晰,但是我引用的两个例子显示:在过去是同一家户的成员之间具有与我们在西镇看到的相同情形,有时在分家之后,仍然有足够的宗教和世俗的合作。<sup>[37]</sup>这些事实对我们目前研究的重要性在于,某种联系紧密的家户之间的合作使他们表面看来是一个家户,这种情况更可能发生在富有人家。因为建筑和农业设施需要大量的资金投入,在同一方式上,富裕人家可能比贫穷人家更倾向于紧密地生活在一起,更为深入地合作。

为什么较大的家户出现在富有人家?另外一个原因是,有影响的家户是经济和政治力量的中心。贫穷的农民很少由于分家而有所损失。在富裕和有影响的家庭中,疏远权力的来源对他决定家户的析分会产生影响,这一假设是合理的。生意财富可能比农业财富更具有效的向心力量,而绅士家户重要的社会联系形成了一个资本,即使在很小的程度上意味着他们将建立各自的家户,人们可能还是不愿意从中分离出来。

最后,我们回到许烺光的解释,而且从不同的角度来考虑它。假如穷人家户中夫妻之间的联系要强于富人的夫妻这种说法是真实的话,那么,这些事实可能已经成为穷人和富人之间社会联系的总体构架的差异方面,以致对于一个有较高社会地位的男人来说,有必要与婚姻家庭之外的网络保持广泛联系,使他在妻子以及她的家庭问题方面耗费很少的感情和社会利益。贫穷农民的社会范围非常有限;他的婚姻关系的总体模式已经为其狭窄的超家庭联系所塑造。从这一角度看,贫穷男人的妻子对普通家庭事务付出更多,而在穷人中,男人世界和女人世界的区别可以看作是一个体系的一部分,在这个体系中,贫穷家户比富裕家庭更为独立。<sup>[38]</sup>

在这里,讨论了亲属组织,我主要涉及的是继嗣组织,为此,

我并不想对家庭作深入的分析。为了显示构成地方宗族结构的最基本单位的实质，关于家庭和家户的讨论是必要的。从生活在一个家户中的继嗣单位到生活在联系紧密的家户中的继嗣单位，对于作为整体的宗族而言，继嗣群体的等级制度贯串了不同的裂变。然而，在我开始着手研究这种等级制度之前，我想考虑一下在社会单位中处于父系群体金字塔底层的妇女的地位。在何种意义上妇女作为家庭的成员而且进入她们已经完成婚姻的家庭？

有句中国谚语说道：“男孩生来脸朝内，女孩生来脸朝外。”<sup>[39]</sup>换言之，从女孩来到人间的时刻起，对其家庭而言是一种潜在的损失。在来自福建南部的新加坡华人中，女儿被看成是“赔钱货”。这种说法反映了一个风俗，这就是婚姻使女人离开了她的家庭，而且为她要嫁入的群体生育孩子。她的家务、生殖力以及主要参加的仪式都因从一个家庭嫁到另一个家庭而发生了转换。女性权力从一个群体向另一个群体的传送，以聘礼的完纳而生效。

尽管这些为妇女提供聘礼的人们在控制妇女的性质方面似乎存在区域性差异，但是，妇女嫁入家庭所给予的法律权力显然是微乎其微的。一旦出嫁的妇女以客人的身份拜访娘家，至少在理论上，必须征得丈夫家庭的许可。婚姻交换完成之后，出嫁妇女的娘家和新的家庭之间的权力并没有带来财产。出嫁的妇女在她的新家中确立了一个永恒的地位，也就是说，首先，孩子的出生，再就是她的死亡，两者巩固了她的地位；在她去世时，她将埋葬在她丈夫的旁边，作为祖先牌位也放置在她丈夫的旁边。

检验一个已婚妇女是否被她丈夫的群体吸纳要看她作为寡妇的命运。根据绅士的行为理想，寡妇不得再醮，但是，正如在普通人中经常看到的，当她选择招夫或再嫁给其他丈夫的时候，

她的第二次婚姻的权利大部分取决于她的第一任丈夫的家人。在法律上,通过将她转给去世丈夫的兄弟,这些人不再继续控制她,因为土地的法律包含严格的条例,禁止寡妇的继承权;<sup>[40]</sup>尽管法律的禁止,但是在这个国家的许多地方,特别在穷人中,收兄弟妻的现象确实为人们所知。<sup>[41]</sup>

特里根据 1930 年中国政府出版的与法律改革有关的风俗汇编中收集的资料得出,在一些地方,寡妇的娘家完全没有权利处理她的事情,或者将权利赋予她丈夫的家庭;而且在这些资料中,他注意到湖北一个县的报告中有一句俗语:“好女不事二夫。”福建的两个县也遵从这一习俗。但是,也有一些地方,寡妇的娘家安排她的第二次婚姻,而且收受聘礼,福建的一个县,似乎将寡妇再醮的权利赋予寡妇的娘家。另外,在一些地方,尽管寡妇的亡夫的家庭拥有寡妇再醮的权利,但还须征得寡妇娘家的同意。<sup>[42]</sup>遗憾的是,广东不具有这种风俗。福建的材料,正如我们看到的,不是一个方面的全部,但是,它似乎表明,聘礼的完纳一般对那些付出聘礼的人们是非常大的,而且他们继续控制着妇女。<sup>[43]</sup>

确实,已婚妇女并未被完全吸纳进她丈夫的群体,尽管已婚的妇女为这一群体所控制。她一辈子都保持着她自己的姓氏,而且在仪式上是她娘家的一部分,至少在哀悼她父母方面。在这点上,她显示着她的边缘性;不像男人,她需要哀悼两边的父母,她自己的和她丈夫的,她是两个男性群体之间联系的纽带。在后文中,我们将看到这种联系在男人和他的母系亲属之间关系上反映。

在结构上,作为一个整体,从家庭到宗族的所有单位是男性的,然而妇女连接着他们。但在这方面,家庭和更高的亲属单位之间有重要的区别。在家庭中,妇女的活动与功能显得与男人

一样重要。一旦我们超出家庭单位来看,妇女的正规角色则消失了,而且她们的非正规角色似乎相对不重要。只有当她去世的时候,作为一个妇女,以祖先灵牌的形式获准进入祠堂。在宗族的支配下,只有她丈夫或儿子说话的权利,而她没有。因此,当我们讨论家户和家庭的时候,我们不能不考虑妇女的重要性。当我们转而注意更广泛的亲属单位的时候,我们应该很便利地想到,这些群体主要由男性组成。

### 注释:

- [1] 参看第 20 页表格。参见 F. L. K. Hsu, "The Myth of Chinese Family Size", *American Journal of Sociology*, 第 48 期, 1943 年 5 月。
- [2] 清律规定:“子孙别立户籍,分异财产者,杖一百。须祖父母、父母亲告,乃坐。”参看前引 Staunton, 第 92 页,参见前引 Boulais, 第 197 页。[见《大清律例》卷八·八十七《别籍异财》。——译者]
- [3] Buck, *Chinese Farm Economy*, 第 318 页。家户中所显示的兄弟的儿子与兄弟的女儿之间、孙子和孙女之间、未婚的儿子和未婚的女儿之间比例的不平衡,至少部分地反映了总人口的性别比例。161 个家户中有 467 个男性,341 个女性。见同书,第 338 页。男性人口超过女性人口在中国也有报道。Chen Ta, *Population in Modern China*, Chicago, 1946, 第 18 页,他指出,人们通常认为男性数量的优势是比较小的:他的抽样调查结果显示的男女比例是 111.2 比 100。然而,有意味的是,他在福建的资料显示的男女比例则为 128.4 比 100(同书,第 81 页),仅仅比巴克在福建的抽样调查的结果少一些。
- [4] 前引,第 148 页。
- [5] 同上,第 148 页下。
- [6] 中国人口统计表明“在双亲去世的家庭,兄弟之间发生家庭的纠纷和瓦解,是因为他们的妻子之间无法认同”。参见 Chi-ming Chiao, "A Study of the Chinese Population", *The Milbank Memorial Fund Quarterly Bulletin*, 第 11 卷,第 4 期,1933 年 10 月,第 333 页。



- [7] 前引 Baller, 第 11 页。
- [8] 同上, 第 9 页。
- [9] 前引, 第 12 页。参见, 中国谚语: “妯娌和, 不分家, 兄弟和, 万事兴。” 参看 W. Scarborough, C. W. Allan 修订, *A Collection of Chinese Proverbs*, 上海, 1926, 第 216 页。
- [10] 正因为这一原因, 家长未经下一辈的同意不得处理家中的主要财产。参看上注, 第 14 页。参见 H. F. Schurmann, “Traditional Property Concepts in China”, *The Far Eastern Quarterly*, 第 15 卷, 第 4 期, 1956 年 8 月, 第 511 页: “……家庭财产不是家庭长辈的私有财产, 但是共同财产由长辈管理。”
- [11] 请看谚语: “分家三年, 兄弟成邻舍”。前引 Scarborough, 第 61 页。
- [12] 前引。感谢华英德女士, 是她提请我注意西蒙的研究材料的重要性。这一作品有英译本: *China: Its Social, Political and Religious Life*, London, 1887。这里引用的材料均为法语第 3 版。
- [13] 同上, 第 356 页。
- [14] 同上, 第 247 页。
- [15] 同上, 第 261 页。
- [16] 同上, 第 263 页。
- [17] 同上, 第 281 页。
- [18] 同上, 第 265 页。
- [19] 同上, 第 284 页。
- [20] 前引林, 第 1-3 页。
- [21] 同上, 第 11 页。
- [22] 同上, 第 13 页。
- [23] 同上, 第 14 页下。
- [24] 同上, 第 15 页。
- [25] 同上, 第 123 页。
- [26] 同上, 第 125 页。
- [27] 同上, 第 126-128 页。

- [28] 同上,第128页。
- [29] 同上,第160-164页。
- [30] 同上,第164页。
- [31] “The Myth of Chinese Family Size”,第556-559页。也参看 Hsu, F.L. K 的论文,“The Family in China”, R. N. Anshen 主编, *The Family, Its Functions and Destiny*, New York, 1949, 第77页下。
- [32] 毫无疑问,在中国,虐杀女婴有点言过其实,但是这种现象似乎发生过。很奇怪的是,对于这种风俗,福建南部似乎特别值得注意。参看 E. T. C. Werner, *Descriptive Sociology... Chinese. Compiled and Abstract Upon the Plan Organization by Herbert Spencer...*, H. R. Tedder 主编, 1910, 第38页。法律条文规定,男孩过继到直系亲属继嗣世系,要求从最密切的旁系男性亲属能够出继的孩子中寻找;但是,实际上,有些男孩从其他宗族中买来,尽管他们与过继的父亲之间没有继嗣联系。参看 *Chinese Family and Marriage in Singapore*, 第62页。
- [33] 费孝通,“Peasantry and Gentry”,第10页,惊人地断言“有闲阶层的生育率低下,因为他们的物质生活状况退化了……”。事实上,富人可能比穷人更具生育能力。参看, F. L. K. Hsu, *Under The Ancestors' Shadow, Chinese Culture and Personality*, London, 1949, 第214页。
- [34] 参看 Wittfogel, *New Light on Chinese Society*, 第38页:“通常一个大的家庭析分成为更小的单位,但是仍然是共同的结合。在我们所有的助手开始警觉那些可能是看似巨大(pseudo-largeness)的而表面看起来又是单个的家庭之前,我们一次次地注意到这种情况。”
- [35] 同上,第21页。
- [36] 同上,第114页。
- [37] 林耀华论文中福建北部的宗族,在后文中我将引用,汉语的户(hu),通常翻译成“家户”(household),林耀华在《金翼》中描述了在

同一座房屋下几个不同家户的组合，“家户”似乎是这一组合的精确术语。

- [38] 参见, Marx Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955, 第 58 页下, 第 77 页下。
- [39] 参见 C. H. Plopper, *Chinese Religion Seen Through the Proverb*, 上海, 1926, 第 99 页。
- [40] 在与寡妇结婚被普遍禁止的背景下是这样实施的。参看前引 Staunton, 第 115 页。至少从官方的观点看, 这一事实本身反映了已婚妇女为其丈夫群体吸收和认同程度的重要性。注意以下引用的清代律例: “若娶同宗缌麻亲之妻及舅甥妻, 各杖六十、徒一年; 小功以上之妻, 各以奸论。”参见前引 Boulais, 第 278 页; Hoang, 第 55 页下。[引文与原文稍有出入。原文见《大清律例》卷十·一百零九《娶亲属妻妾》。——译者]
- [41] 注意 *The China Review* 的“娶寡嫂制”, 第 10 卷, 1881 - 1882, 第 71 页; 前引 They, 第 391 页; H. M. van der Valk, *Conservation Family Law*, *Studia et Documenta Ad Iura Antiqui Orientis Pertinentia*, 第 4 卷, Leiden, 1956, 第 29 页下。
- [42] 前引 They, 第 375 页下。
- [43] 前引 van der Valk, 也从 1930 年的风俗汇编的材料中看出, 在一些地方特别是福建, 而且福建南安的报告称, “完买”(outright buying), 即丈夫为他的妻子“付出”聘礼后, 丈夫有权根据风俗将她“卖给”其他人, 女方的娘家没有权利干涉(第 61 页)。清代法律规定, 寡妇的公婆完全控制她的再嫁。然而, 假如寡妇丈夫的家庭不存在具有法定资格的人选, 那么, 她的娘家可以行使她再嫁的权利。参看前引 Boulais, 第 273 页。

## 4 继嗣群体的等级制度

库尔伯将凤凰村分成四种类型的“家庭”：自然的、经济的、宗教的、普通的。正如我们已经看到的，第一种家庭是基本的家庭，而第二种则是家户或作为强大经济实体的较大群体。宗教家庭是“祖先崇拜的实践单位”，随着在规定时间内祭祀的特定祖先而变化。<sup>[1]</sup>普通家庭在总体上是“支族”。“支族”分成包含最高秩序的宗教家庭的两个半偶族(moiety)。宗教家庭“包括所有这些通常在一起祭拜祖先的人们，或在等级和规模上仅仅低于支族的半偶族，或仅仅高于或认同于经济一群体”。<sup>[2]</sup>很显然，特定的基本家庭可以是产生等级制度的汉人箱形(box-like)“宗教家庭”系列的成员。但是，宗族裂变的图景基本上不清晰。“祖先崇拜群体由若干性别—经济群体组成。实际上，有些例子中的性别—经济—祖先崇拜群体是同一的。祖先崇拜群体在规模上会发生变化。在支族和经济群体之间，或在支族和较小的祖先崇拜群体之间，它可能处于中间。”<sup>[3]</sup>经济和宗教家庭都有其首领——家长，但是，两种家长的功能是不同的。属于经济家庭收入的管理权掌握在其家长手中，但他处在宗教家庭的家长或村落领导者的管理下。“宗教家庭的功能主要在于稳定社区，经济家庭则是维持它的稳定。”<sup>[4]</sup>

库尔伯的论述给人的印象模糊不清，是因为他对我们现在称之为宗族结构的东西不感兴趣。更奇怪的是，由于人类学家

着眼于结构分析的精确性,对汉人宗族的处理方式,我们也感到迷惑。1935年,已故的拉德克利夫—布朗教授访问了中国,据林耀华的说法,布朗教授的讲演鼓励他在此后根据功能主义人类学的观点,对福建北部村落进行研究。<sup>[5]</sup>这个村落就是义序,其居民为黄姓。

林的作品写道,“现在,让我们简单地了解有关义序的宗族情况。宗族由15个宗支(sub-lineage)组成。因为每个宗支有一个首领,所以宗族有15个宗支首领。这些宗支的首领不是选举和任命的,但他们的职位仅仅是随着时间的推移而自然继承。这就是说,在宗支的男性成员中,谁的辈分最高,而且同一辈分中年龄最长者自然成为宗支的首领……在宗支首领中,肯定有一人的辈分和年龄都高于其他人,他就成为宗族的首领……然而,在辈分上给予优先是困难的。有时,最高的辈分中的最年长者已经去世,而且没有中年的成员,因此只有青年人还活着,在这种情况下,他们甚至可能让一个十几岁的男孩或七八岁的孩子充当宗族的首领。为了弥补这一缺憾,在义序有一个特别的办法,就是选择一个村落的首领来帮助宗族的首领。村落首领的选择仅仅依靠他的年龄——辈分不是标准;也就是说,村落首领是宗族男性成员中最年长者。他也可能是宗族的首领,或者是一个宗支的首领,但也可能发生这种情况,他既不是宗族的首领,也不是宗支的首领,仅仅是宗族的普通男性成员。以这种方式,村落的首领必须是一个具有丰富阅历的老人,处理事情精明而沉着,宗族成员对他完全信任。义序的宗族首领是一个86岁的老人,头发和胡子花白,他也是村落的首领,因为他是这个村子中最年长的人……”。

“宗族村落和其他类型的村落之间的区别,不但在于祠堂和祖先崇拜的存在,而且在于自然的连结结构上,家庭和宗族的联

系是共同的血缘关系,这确实更为重要。

“家庭是宗族中最小和最基本的单位,每一个家庭都有家长。几个家庭组成一个复合体(compound),每个复合体有首领。几个复合体组成一个房支(branch),每个房支有首领。几个房支组成一个宗支,每个宗支有首领。几个宗支组成一个宗族,宗族有首领。这种结构的建构,以一种非常有规律的方式从底层开始。家庭是基本的经济单位,包括父亲家系的所有同爨合食的成员。最高辈分的最年长者,就是家长。家庭以灶计算,而复合体则以住宅计算。几个家庭可能共同居住在一起,最年长的家长则是复合体的首领。举例来说,假如在一个复合体中有三兄弟,兄长自然就成为复合体的首领。房支,以血缘的系列来计算。比如,堂兄弟属于同一祖父的继嗣世系,尽管他们生活在不同的复合体中。在房支之上,还有宗支,比如源于曾祖父的继嗣世系,或者源于高祖的继嗣世系,或者源于宗支析分点上的任何一个男性祖先;因而,在一个宗支内,有许多大大小小的继嗣世系。每一个宗支有一个首领,这些首领与宗族首领一起,组成宗族委员会。因此,在家庭和宗族之间有一个中间层。

“家庭和宗族的联系大约与我们已经描述过的方式相同。自然,真正的图景不可能在每一个方面与此相吻合。根据家庭的数量,有一个家庭的复合体,那么,在这种情况下,家长也就是复合体的首领。可能有这种情况,一个复合体中的两个家庭属于不同的房支,那么,两个家长都是复合体的首领。复合体的首领,其功能在于参加祠堂举行的会议,他们在复合体的祖先崇拜仪式中是主要的祭拜者。因此,复合体的首领的影响,不仅在于经济,也在于政治、外交和宗教。祠堂的命令能够直接传达到每一个复合体,再依次传达到每一个家庭。因此,宗族成员经常称这些单位为“家庭复合”,意指家庭和复合体之间的密切关系。

一方面,每一个房支长处于宗族和宗支的中间,另一方面,在家庭和复合体之间,首领的地位既没有直系亲属的亲密,也没有代表整个宗族的重要。当房支的成员仍然属于五服范围内的时侯,婚丧嫁娶仪式的信息仍然由房支长发布。然而,较大房支的首领仅仅能够负责各自房支的崇拜和献祭。从功能的角度看,我们可以大致地说,家庭是经济单位,复合体是政治和社会单位,宗支是信仰和崇拜的单位,而宗族和不同宗支的首领,就是祠堂委员会,组成一个兼有经济、政治、社会、信仰、教育和军事等功能的单位。”

然后,林进一步指出,他概括的每一个单位在原则上都有一个祠堂。“从宗支到房支的所有祠堂,尽管它们要完成不同的功能,仍然具有作为一个明显整体的原有的信仰功能。当然,不能说其他功能不存在。例如,兄弟之间的争端应该首先由家长来解决。假如任何一方不接受裁决,问题就可能提交到复合体的家长面前。假如再不能解决,事情就可能交给房支长,或者甚至交给能够解决所有争端的族长和祠堂委员会。假如这些都不能解决这一争端,只有找地方官处理。不过,宗族成员认为将问题带到官府是不光彩的。”

林耀华在区别不同单位时没有提供数字材料,他提到一个常规,“5人组成家庭,5个家庭组成复合家庭,5个复合家庭组成房支,5个房支组成宗支,5个宗支组成宗族”,他没有考虑到这是与实际不相符的讨论宗族结构的方法。关于家庭的结构和功能,他写道:“我们把家庭视为一个经济单位,包含了父系继嗣的亲属,有不同的辈分和每一辈分中的长幼不同。它是一个公共群体,同爨合食,社会学论述中通常称之为联合家庭(joint family)。每个家庭通常有许多亩土地,形式上属于家长。有时,家长因年老而退休,但仍然掌管着家庭的财产。一旦家庭的

男性成员到了16岁,他就必须走出家门,到地里去耕种,而且所有的农业产品集中在家庭的仓库中。个人没有私人财产,所有衣食住行的花费由家长负担……。家庭并不局限于经济领域的功能。因为共同拥有财产、共同生活使家庭连结在一起,经济的因素仅仅是家庭休戚相关的基本前提。”

在林耀华关于宗族如何裂变的论述中,这些是基本的材料。我翻译了论文中的一些从汉学角度来看不合常规的技术性名词,目的是为了更容易切合人类学的话语。宗族(Tsung-tsu),我翻译为宗族(lineage),尽管当我阅读《金翼》的时候,发现他本人翻译为“氏族”(clan)。房(Fang),字面意义是“房子”(house),是普通的中国名词,指称宗族的基本分化;我翻译为房(sub-lineage)。我保留了支(chih)的字面意义,为分支(branch)。户(hu)通常翻译为“家户”(household),但是,在林耀华对义序的分析中,很明显不具有这一意义,因为他称之为一个单位,尽管占有一幢住宅,它也许可能是再分为不同灶户和财产所有的群体。因而,我将户(hu)翻译为“户”(compound),是从非洲学学者的书中学来的。(我们应该注意前面提到的魏特夫,他也几乎以同样的方式使用“compound”[复合体]。)家(Chia)总是翻译为“家”(family),我也遵从这种用法。假如我们看看林耀华论文最后用来描述宗族的连结群体和功能的图表,我们可以发现他以如下的方式建构结构的等级:个人、婚姻群体、基本家庭、联合家庭、户、小支、大支、房、宗族。

在论文的大部分,林耀华坚持的规范分析使他所描述的宗族图景多少以一种有条理的方式从日益增长的谱系范围的裂变中建构起来。结构从居住单位到支到房再到宗族,都是作为一个整体。然而,正如库尔伯所言(林耀华正确地指出了在某些方面的不合适),在义序黄姓宗族的研究中,支的地位(库尔伯的宗



教家庭)是不明显的。支应该在支的范围内建构,这是肯定的;但是,这种单位有多少类型,什么原因促使它们以不同的方式分布在宗族不是很明确的不同地区。然而,我们从林耀华的论述中得出这样的结论,除非支与继嗣群体依然在五服内相重叠,否则,它的功能地位将不是很强大。我们可以通过义序的黄姓宗族来确认我们从其他材料得出的印象,在汉人地方宗族中,结构上重要的单位,在系统的一端是作为整体的宗族和房,在系统的另一端是家庭和户。中间的单位是不同范围的支,在崇拜祖先的情况下才能够表达自己,但是它们似乎也做得很少。

林耀华对义序描述的缺点在于论文对宗族的讨论,宗族似乎是汉人社会中相对独立的裂变,而且趋向于一种组织原则的类型:支族。现在,在林耀华另外一部作品的基础上,我想指出的是,这些可能被人们视为重要的缺点是如何曲解了村落宗族系统的图景。在那篇我刚刚谈论到的论文中,林耀华追随的是拉德克利夫—布朗的分析方法。这篇论文写作的时间是1936年。几年之后,林耀华转而用社会学的方法来研究福建北部的宗族,在这一研究中,他提供了颇为不同的说明。1948年,《金翼》在英国出版,书中没有中文引文。书中追述的是两个福建北部“家庭”的命运,其中一个是故事的中心,属于黄村。在我看来,黄村和义序是同一个地方;即使它们不是,它们也肯定是近邻,因为它们是在相同的时间内调查和研究的。因而两个村落或者是同一个村落,或者是一个区域类型的两个代表。我试图做的是为了显示两篇论文在兴趣方面的差异,说明变化中的理论前提对一个人类学家分析的影响。拉德克利夫—布朗的影响在《金翼》中得到了发挥。完成这部作品之后,林耀华在美国度过了一段时间,在那里吸取了其他的理论。这部作品的主题是结构和功能的分析;作品的目的是展现个人命运的沉浮,以此作

为均衡原则运作的例子,均衡原则这一观念的构想是天真的,然而却戏剧性地广为人们所运用。当然,《金翼》以一种小说体的形式进行写作,风格鲜明、简洁,具有强烈的魅力,顺便说一句,故事中描述的家庭命运的曲折,提供了大量很有吸引力的关于汉人生活的材料。但是,正是在这些材料中,我们发现了对义序的分析并不充分的迹象。

我已经注意到,在《金翼》中,黄村的人口数量是“几百”。除了旅店老板的家庭之外,村里的所有人口都属于一个宗族,其血缘可以追溯到共同的开基祖先。东林,故事的主人公,是宗族的第八世后裔。<sup>[6]</sup>当开基祖从闽南来到现在居住着黄姓的地区时,他发现所有的土地都已经被人们占有。但是凭借勤奋劳动,他在此立足下来,而最后,他的子孙则享受着几乎对这一区域的单独占有。很显然,在村落的中心有一幢幢房子,但是一些房子似乎零散地坐落在农田附近。水稻种植是经济的基础。假如东林家庭的人们在占有土地方面具有任何普遍意义的话,那么,黄氏宗族占有的土地并不意味着他们完全拥有;他们以收成的40%向城里的地主永久性承租田皮。

宗族作为一个整体拥有一间碾米坊,一座祠堂,用来资助祖先祭祀仪式的族田,一座开基祖先的坟茔,在那里,每年都要举行仪式。<sup>[7]</sup>宗族也有一套在特殊情况下使用的乐器。<sup>[8]</sup>在重要的婚嫁仪式中,宗族的所有家庭都得参加。<sup>[9]</sup>宗族公共活动仅有的其他证据是,向每个家庭募集资金,将村里一些年老的人们从军队中赎出,<sup>[10]</sup>以及在宗族内筹措款项,资助宗族成员在外求学。<sup>[11]</sup>

宗族的裂变是模糊的。林耀华通篇使用“氏族”(clan)指称继嗣群体,而且运用“宗族”(lineage)来标示未具体说明的“氏族”分化。我们不知道究竟分化了多少,如何分化,他们在何种

程度上运作。论文也偶然提及“长者”，但他们是谁，做些什么，都不清楚。关于族长，我们曾经说过，他是辈分最高而且年龄最大的。林耀华所描述的义序没有与此相冲突的情况；这些材料确实证明了他在论文中提出的观点；但是，当我们转而了解关于宗族的运作能够收集到什么资料的时候，我们从义序的论述中得到了不同的印象。

在以后的论述中，我们只是偶尔知道与村落有社会联系的外面世界的存在。在《金翼》中特别突出的是，除了新娘的嫁与娶之外，村民在所有的时间里与其他宗族之间的人们保持密切的联系。不同宗族的男孩们在一起玩耍。外来人到黄村来工作。至少，一些地主不是宗族的成员。非亲属基础上的朋友在各个方面形成。总之，母系和姻亲亲属的重要性非常明显。书的主要论题确实是东林和他的大姐夫之间的经济伙伴关系。在所有的抢劫、贸易、政治花招以及婚姻安排的故事中，我们发现，朋友、姻亲和非继嗣亲属充当重要的角色。

关于裂变单位的等级制度是否有一个统一的方式，人们还存在着争论，《金翼》中发生的事情并不能描绘宗族组成部分的有规律的排列方式。书中描述的许多活动是在城里展开的，书中的人物来到城里谋生，但是我们发现，甚至在纯粹的乡村背景下，国家法律系统的进入刺激着村民。当东林与侄子之间就家庭财产的析分发生争执的时候，外在的调解者参与进来，几年之内事情还没有得到满意的解决。在这个例子中，没有出现已裂变宗族的机构。

书中描述的最有意思的争论，是在东林与曾祖母的兄弟的后裔——欧(Ou)氏宗族成员——之间发生的。这人已经同意他的表兄弟在他自己的田地上种植幼树。现在树已完全长大成材，东林想将它们砍伐，用来建新房。他的要求实际上遭到了这

位好心表兄的后裔的反对,接着打了几场官司。在这两个相邻宗族成员之间的系列争端中,除了那些对树木或栽种树木的土地有特别要求的人们之外,没有人直接卷入诉讼费、监禁和冲突等等。欧氏宗族中充满敌意的人,包括了那位好心表兄的后裔。事情开始的时候,有权种植幼树的那个人的后裔支持东林;但是,甚至当他们撤回其要求的时候,只有东林和他的伯父继续为这些树木而抗争。宗族一致性的原则似乎没有发生作用。卷入这场争端的两个宗族的继嗣群体,似乎只限制在那些考虑与财产权利有关的人们。<sup>[12]</sup>

自然,人们应该考虑,我从《金翼》中引用的事实,与义序的概括描述相比,它们在秩序的性质上不同。然而,林耀华很显然试图在他的书中通过特殊的事件来阐明普遍的问题,而且,从这些事件中,看到与他早期的分析有部分冲突,我认为这可能是正确的。

胡先缙女士在对汉人宗族的全面考察中仅仅在较高层次上涉及了裂变的过程。她的材料显示,宗族分化成几个房是普遍的,房可以将它们的源头追溯到开基祖的不同的儿子。<sup>[13]</sup>胡本人用“家”描述宗族结构的较低级单位,家是基本的财产拥有单位,而且是服丧的圈子。后者是限定在特定个人的亲属分类,就男性而言,以致包括男性高祖的后裔。胡女士涉及的服丧的圈子,其书面表达是“五服”,即服丧的五个等级。我们已经看到,在义序,这种分类影响了宗族较低级裂变的成员。我们必须详细地予以考察。

#### 注释:

[1] 前引 Kulp, 第 145 页下。

[2] 同上,第 146 页。

- [3] 同上,第 145 页。
- [4] 同上,第 149 页。
- [5] “从人类学的观点考察中国的宗族乡村”。因为这篇论文可用,但只有中文,我想尽可能详尽地摘译它。它是特别重要的资料,而且广为人知。
- [6] 前引,第 60 页。
- [7] 同上,第 60 页下。
- [8] 同上,第 68 页。
- [9] 同上,第 115 页。
- [10] 同上,第 154 页。
- [11] 同上,第 121 页。
- [12] 同上,第 26-32 页。
- [13] 参见前引,第 18 页下。

## 5 服丧的等级

胡女士谈到,服丧范围的亲属,作为一个单位,“大于家庭但是小于‘族’(lineage)”。<sup>[1]</sup>她指出,尽管它不拥有财产,而且在组织上相对短暂和相对非正规,但是,它的成员承认对其他人的责任。<sup>[2]</sup>他们应该参加其他家庭的庆典和葬礼,而且“在单个家庭发生的纠纷中,充当谈判者和公断人的角色。特别在分家析产的时候,服丧圈子的亲属中的长者作出决定,作为谈判的证人”<sup>[3]</sup>。

五服是从特定的自我出发而得出的一个分类原则;因而它不是宗族的实际裂变。但是,当这一说法用来将继嗣亲属的范围界定为那些应该与之紧密联系、而且在许多方面应该合作的人们的时候,在另外的意义上,五服为属于他们的类型规范和服丧的持久区分了亲属(男性和其他)的不同等级;书面意义的表达由此而来。语义的模糊产生了某些混乱。比如,有趣的是,我们发现两个人类学家对五服意义的争论。<sup>[4]</sup>在后文,当考虑书面意义上的服丧等级的时候,我们将涉及五服所覆盖的非继嗣分类。<sup>[5]</sup>

个人界定他的继嗣的五服是:上溯到高祖的直系亲属;下溯到曾孙的直系亲属;兄弟及其下溯到第三代的男性后裔;伯叔及其子孙;伯叔祖及其儿子;曾伯叔祖及其曾孙;以及所有这些人的姐妹。<sup>[6]</sup>

在这一父系的分类中,包括父系的堂侄孙和直系亲属的上下四代,可以说是汉人父系亲属关系的核心。在那里,超出了五服的同姓外婚为婚姻习俗所允许。<sup>[7]</sup>据此,我们能够判定这些限制如何构成汉人亲属系统的基本特点,在中国,不仅过去国民党的地方法律,甚至最近共产党的法律为了使中国家庭法律现代化,都在法律条款中确立了不能克服的外婚地区。<sup>[8]</sup>

在父系的五服范围内,人们与其最密切的继嗣亲属打交道。他们不能形成一个无联系的裂变单位,但是,当裂变单位的成员与五服有关,他们则特别亲密。我们再来看看法律关于五服特别重要的表述。清代法律以许多方式表达了这种假设:近亲是一个特别重要的分类。在十种罪行中选出具有叛逆性质的,<sup>[9]</sup>其中四种是与亲属有关的。“弑,指的是谋害父(母),包括谋害伯叔父(母)、祖父(母),罪大恶极;不孝,包括对生育、教育和保护我们的人们的不尊重和不礼貌;家庭的不和,是对法律的违背,或对建立在血缘和婚姻基础之上的自然关系的破坏,可以分成杀人罪、伤害罪,或者当这些人去世的时候,以及法律规定的仪式上对他们的虐待;乱伦,指的是与婚姻禁止的任何亲等同居和性乱。”<sup>[10]</sup>“弑”和“不孝”仅仅与亲属有关;另一方面,“不和”与“乱伦”,与五服有更紧密的关系,因为,当法律禁止所有继嗣之间的性关系的时候,我们可以从“不和”中引用的措辞以及对“乱伦”的解释看到,它仅仅指的是近亲之间的性关系,<sup>[11]</sup>特别是服丧等级范围内的继嗣之间的性关系,是非常严重的。<sup>[12]</sup>法律通过规定近亲之间可以合法地容隐对其他人的侵犯(严重的叛逆除外),或逃避共同惩罚,或根据近亲可以减轻处罚等,表达了与近亲之间和睦相处的可取;<sup>[13]</sup>而且,一般来说,告诉其他近亲也被认为是一种罪行。<sup>[14]</sup>当然,这些法律条文并不能为我们显示必要地制约人们行为的实际规则,但是它们揭示了一种官

方的意识形态,即认为继嗣亲属除了承担男人与男人之间以及男人和国家之间的权利和责任之外,还要建立特殊的权利和责任,尽管有时它们是对立的。

一个男人对他的父系亲属五服的服丧义务,不仅仅是只考虑继嗣亲属的分类,而与其他继嗣没有关系,而且在他们当中,在服丧的方式上也显示出比其他继嗣重要。我们已经发现,帝国的法律根据个人对其他人的服丧类型,决定某些责任和特权的性质,而且对国家来说也有必要规定服丧责任的结构。清代的法律设置了五个主要的服丧等级,将不同的亲属安排进这些等级。下表显示了一个男人对于其五服范围内的继嗣亲属的服丧义务。与每一个人相对应的数字表示他(她)所属的服丧等级。服丧时间和服饰的界定如下:

第一等级:丧期 27 个月;穿粗麻衣裳(未缝制)、戴麻绳为纓的丧冠、穿用菅草编成的草鞋,为父母服丧需持苴杖。

第二等级:(a)丧期 1 年;有时穿略细的粗麻衣裳(未缝制)、戴麻绳为纓的丧冠、穿用稻草、麻编成的鞋、持苴杖。

(b)丧期 1 年;丧服如(a),但不持苴杖。

(c)丧期 5 个月;丧服如(b)。

(d)丧期 3 个月;丧服如(b)和(c)。

第三等级:9 个月;穿麻衣裳。

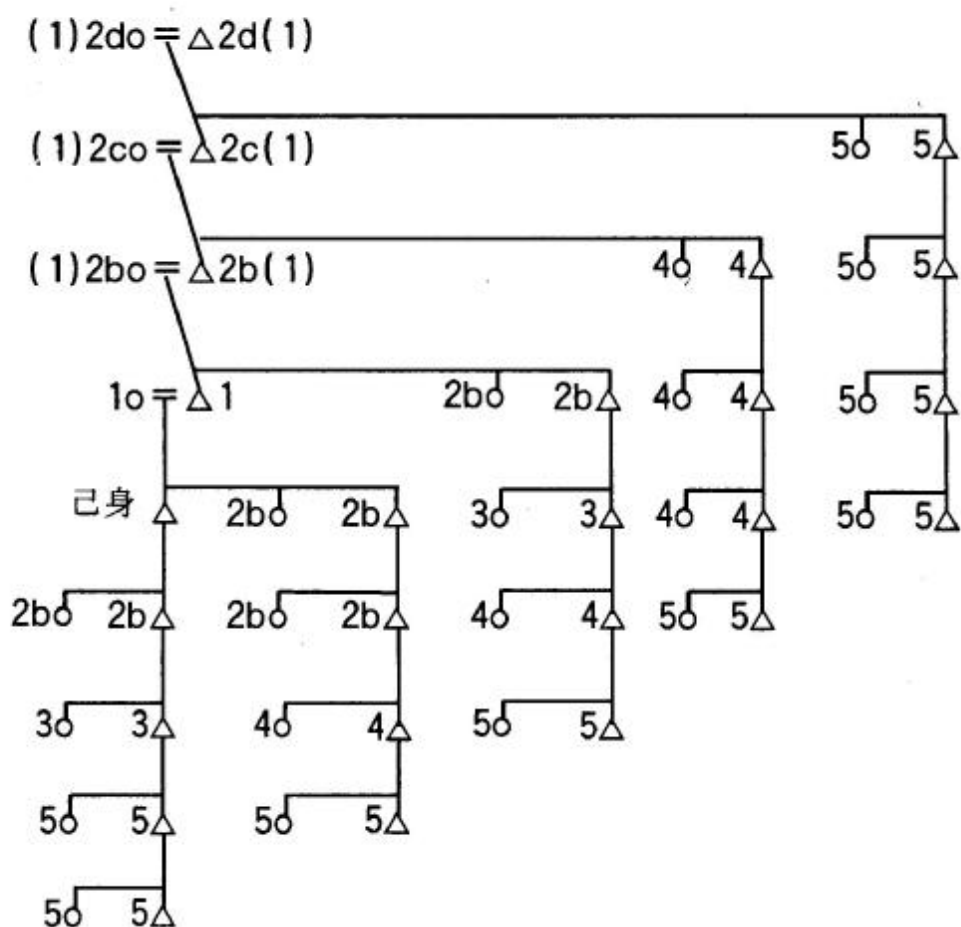
第四等级:5 个月;穿细麻衣裳。

第五等级:3 个月;穿纓麻衣裳。<sup>[15]</sup>

表中第一列括号中对应的是在他们之上的祖父和直系祖先,指的是,假如本身是活着的最年长的直系子孙,那么本身对他们的服丧是第一等级。第二等级 a 在表中没有显示;它包括



对父亲的妻子而不包括对自己的母亲、再醮的母亲和寡母的服丧。这一等级仅仅适用于未婚的女性继嗣。



图例

男性:Δ 女性:o 结婚:= 子嗣:|  
兄弟(或姐妹)关系:— 参照点:己身

服丧的这种官方模式根据最大的原则表现了继嗣之间关系的最小张力。等级上至继嗣的高祖,下至继嗣的曾孙,以及第三代堂兄弟。然而,尽管这种体系显示了表达在服丧习俗中的责任的法律等级,但是我们知道,至少在村落中的人们不可能面面俱到地服从官方的规定。官方的规定确实体现了一种原则,即为年幼者的服丧被民间的体系所拒绝。林耀华在《金翼》中对一

个男人不为他的妻子着丧服这个事实作出评论时,非常清晰地揭示了这一问题。尽管这种对规则的违背与林耀华称之为古老仪式的东西相对立,“现在的实践似乎仅仅使服丧作为一种年幼者对年长者、晚辈对长辈、或者下级对上级的义务……。”<sup>[16]</sup>我们对来自福建和广东<sup>[17]</sup>以及中国其他省份<sup>[18]</sup>的海外华人的了解表明,服丧的民间体系与儒教国家提出的官方体系并非完全一致。除了忽视年长者对年幼者的责任之外,民间的服丧也简化了等级;而且民间如此实施,可能反映了仪式范围中的继嗣体系比官方想象的体系要窄得多。在下文中,我将指出,其他家户中对继嗣的服丧——除了当这些家户将它们联合在一起形成一个扩大的家庭——可能建立在契约的基础上,而非具有固定的基础。<sup>[19]</sup>因此,近亲在服丧制度上所具有的稳定的仪式,限定了一个比法律体系所要求的更小的继嗣亲属核心。

#### 注释:

- [1] *The Common Descent Group in China*, 第 17 页。
- [2] 同上,第 9 页。
- [3] 同上,第 17 页。
- [4] 参见 F. L. K. Hsu, “The Problem of Incest Tabu in a North China Village”, *American Anthropologist*, 第 42 卷,第 1 期,1940 年 1—3 月,第 123 页,注解 6,在这里,他和费孝通对五服提出了不同的解释。五服的书面意义是“五个哀悼的等级。”
- [5] 参见下文,第 101 页下。
- [6] 前引 Hsu, 第 124 页,按传统中国形式画了一个男性及其妻子的五服表。参见 Feng Han-yi (Feng Han-chi), *The Chinese Kinship System*, Cambridge, Mass., 1948 ( *Harvard Journal of Asiatic Studies* 重印,第 2 卷,第 2 期,1937 年 7 月),第 23 页。
- [7] 参见前引第 4 页,前引 Hsu, 第 123 页。在费孝通 *Peasant Life in*

*China* 所描写的社区中,我们发现谱系的淡薄反映在人们对族和五服的认同上。对每一个个体来说,在理论上难以清晰地对五服加以界定,但在实践中则不会碰到。费孝通写道(第84页):“根据人们已确定的原则,在五服范围内,所有可以追溯到一个共同祖先的父系继嗣及其妻子,都认为他们属于称之为族的亲属群体……。但是,实际上,这种严格的亲属计算并不重要。首先,族谱的记载和继嗣的记忆是很精确的……。其次,假如人们严格地遵守,那么从理论上说,在每一代,族都有划分。但是族的划分很少出于这一目的的……。假如人口没有增加,族将不会再划分。”

- [8] 参见本人的“Colonial Law and Chinese Society”,第107页下。1931年的民法第983条规定:不能与同辈的旁系亲属结婚,但这一条款不适用于“表亲”(表即不同姓的姑表及舅表兄弟姐妹)。参见 Ching-Lin Hsia 与其他人翻译的 *The Civil Code of the Republic of China*, 上海,1931。自从亲等关系按罗马法律系统的条款计算以来,这一条款的限制延伸到和包括了男性的第三代表亲,当然也包括五服。中华人民共和国《婚姻法》第五条规定,禁止五服以内的旁系血缘亲属之间的婚姻受习俗的制约。参见“Colonial Law and Chinese Society”,第123页;有关共产党法律的其他翻译,在 *The Marriage Law of the People's Republic of China*, 外文出版社,北京,1950,以及 *Chinese Law and Custom in Hong Kong*, 附录13,第226页下。前引 Van der Valk,第26页,Ch'en Shao-yu 对新法律进行了注释:在现代经济状况下,禁止旁系亲属之间的婚姻这一古老习俗还严格地为人们所遵守,但是,“这个国家的有些经济落后地区,具有共同血缘的人们生活在一起,五服之内的旁系亲属之间的婚姻是否允许,以及交表婚是否为唯一的形式,都由习俗规定。”这是一个关于习俗在共产主义的改革中得以延伸的有趣的例子。
- [9] 前引 Staunton,第5页:“叛逆的”罪行“与其他罪大恶极的行为不同,总是处以最严厉的法律惩罚,……同样地,在每一种情况下,都是对社会维持的关系的直接侵犯。”参见前引 Boulais,第28页。

- [10] 前引 Staunton, 第 3 页下。前引 Boulais 第 29 页下, Boulais, 第 30 页。
- [11] Staunton, 第 406 页, Boulais, 第 686 页。
- [12] Staunton, 第 371 页下, Boulais, 第 644 页下。
- [13] Staunton, 第 34 页下, Boulais, 第 92 页。
- [14] Staunton, 第 371 页下, Boulais, 第 644 页下。
- [15] 参见 de Groot, *The Religious System of China*, 第 2 卷, 第 547 页, 前引 Boulais, 第 17 页, 以及 Hoang, *Le mariage chinois* 第 1 页中的 “Annotations aux tableaux du deuil d’apres les lois chinoises”。在这里我没有对所有的服装作细致的描述。并非在整个丧期都刻意地穿戴这些服装, 实际上, 完整的丧服只是在仪式中穿戴。
- [16] 前引, 第 106 页。
- [17] 参见我的 *Chinese Family and Marriage in Singapore*, 第 209 页下。
- [18] 参见费孝通, *Peasant Life*, 第 78 页; 以及许烺光, *Under the Ancestor’s Shadow*, 第 158 页下。
- [19] 参见下文, 第 93 页下。

## 6 裂变的系统

到目前为止,我所引用的材料显示,当中国东南的宗族在经历一个漫长的历史之后,可能在许多方面产生了裂变,特殊的结构性的一个重要裂变单位是房、一个家户的家庭以及这些在继嗣上紧密联系的家庭的聚集。我称最后一种单位为扩大的家庭(an extended family)。假如所有构成扩大家庭的家户一家庭(household-family)占有一幢房屋,那么,它便与我称之为“复合体”的义序的单位相符合。理论上说,在扩大的家庭和五服之间具有密切的联系,以致成年男子不超过堂兄弟范围的单个家庭构成最有效的扩大家庭。但是,很显然,宗族较低级裂变单位的实际边界不仅仅在宗族之间发生变化,而且在宗族内部也有变化。扩大的家庭是建立在家庭的祖先崇拜、某种类型的财产的共同利益、以及政治和法律的认同等基础之上,以致它的首领——家长——可以对他手下的成员发号施令,而且在群体的成员之间发生争端的时候充当调解者的角色。除了这种概述之外,我们进一步的论述是无益的,因为扩大家庭的功能之范围和功效之差异显然取决于不同的环境。

随着时间的推移,房(sub-lineage)的代际不断增加,但由于中心点是永久的,房依旧保持结构上的稳定。另一方面,家户一家庭和扩大的家庭依据代际的连续,改变了其中心点。不像人类学家在无文字社会发现的单线继嗣群体,汉人的宗族并非是

在稳定的时间范围内运作,而是从生物意义和社会意义上不断地将新成员加入到它的体系中。汉人的宗族保存家谱的方式显示,他们并不试图在开基祖和现在的代际之间保持一个永久的距离。<sup>[1]</sup>因此,家庭总是在不断地阐述他们自身与不同的最近祖先之间的关系。

尽管不同类型的分支将其自身插入到房和扩大的家庭之间这一事实似乎不具有结构上的重要性,可我们对此也不会不予考虑。中间的裂变单位——我们姑且这样称之——可能与秩序的保持具有很少的联系,但是,他们能够出现并且形成一个包含越来越少的祖先崇拜的继嗣系列。理论上,对于一个具有 25 代成员的宗族,在 12 代或者更多的代际,将显示中间裂变的等级。

祖先崇拜的家庭模式并不能导致这些裂变。在这种模式中,祖先的灵牌传递给长子,从拥有灵牌的人开始,他们不超过 4 代。当这些牌位成为遥远古旧之物时,它们就会被销毁或被埋葬。在家庭的神龛中以这种方式保存的灵牌,可以作为扩大家庭的组成单位的仪式中心;但是,因为它们最终还是要从家庭的神龛中迁移出来,没有比扩大的家庭更高级的裂变单位能够在它们当中发现一个仪式的中心。然而,当灵牌从其主要的祭祀者中传递了 4 代之后,它被从家庭的神龛取出,放置在祠堂中,为其他类型的灵牌所取代。当祖先崇拜从家庭的阶段转移到祖先崇拜的阶段,就能够产生不同类型的社会群体。与一系列的祠堂有关的祖先崇拜的裂变单位将会出现。

假如为了使祠堂和族产得以维持,人们为每一代或两代的祖先建立了祠堂和族产,永久性的仪式中心在许多裂变单位中就已经存在。很显然,它向任何有钱人敞开,他们留下的钱财用于业已存在的祠堂的维持,或者为他本人以及一些新近去世的祖先建立一个新的祠堂,与族产相连接,成为其中的一个份额。

新的裂变的产生,实际反映在祠堂的分支上。例如,德·格鲁特告诉我们,当祠堂放满了灵牌,或者因为其他原因没有另外的灵牌增加进来,“家庭”的一些成员建立了属于他们自己的新的“祠堂”,他们将新近去世的祖先的灵牌从老“祠堂”转移到了新祠堂。以这种方式,他们建立了新“祠堂”,作为老祠堂的一个分支。<sup>[2]</sup>陈翰笙曾经描述过广东的一个村落,大约有700人居住,所有成员均为一个“宗族”,有40个甚至更多的祠堂。<sup>[3]</sup>这些是我们可以用来代表相当高级的裂变的数字。

中间裂变单位的出现,不仅仅建立在此类祖先崇拜的基础上,也以对崇拜的特殊场所的捐资作为基础。一旦从祭拜者算起,他们的位置大约上升到了高祖一代,可以说,家庭的祖先崇拜使祖先黯然失色了。这种崇拜的形式也通过使灵牌和继承权的额外享受按照长子继承权的途径赋予一个继嗣的世系以仪式优先权;而且,这种家庭祭祀中的长子继承的结构与我们看到的正在运作中的更高级裂变的原则正好相反,这一原则是,利益和责任在公平的基础上以构成裂变单位的成员为中心。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。<sup>[4]</sup>

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。让我们来关注林耀华在关于义序的论文中对祠堂的陈述。“正如家庭和宗族具有不同的等级,祠堂也有不同的规模。”宗族、房、支、户有其祖堂(halls)。“每个家庭的祖堂,假如其规模较大,则称之为家庙(a family hall),假如规模较小,则称之为神龛……。这不是说,所有的房、支、户以及家庭都有这种祖堂;因为祖堂的建造与经济状况有关;因此,只有富裕的房、支、户以及家庭才有祖堂,而贫穷的甚至可能一个宗族只有一个祠堂。”

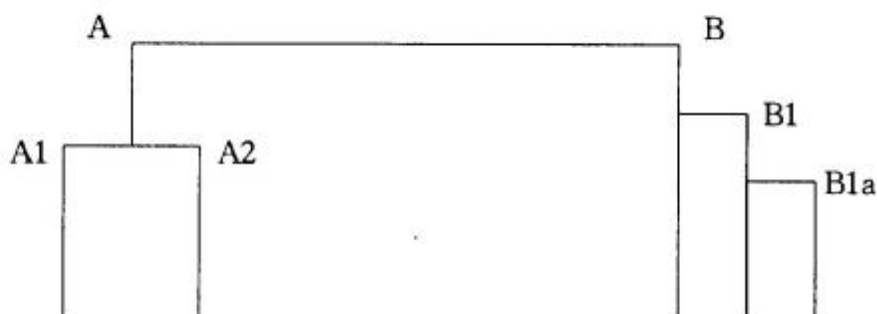
在关于地租的问题中,我已经讨论过,在福建和广东,族产的共同拥有形式多样,尽管人们将许多重要的角色归之于它。

紧接这一讨论之后的问题是,假如一个房比另一个房富裕,那么在其内部裂变的程度是否可能更大。在一个富裕的房,男人也许是几个支的成员。而在一个贫穷的房,在户的家庭和房之间,男人可能不是一个单位的成员。“实际上有一些例子”,库尔伯写道,“在那里性别和经济以及祖先群体是一体的”<sup>[5]</sup>。宗族内部的贫富不均产生了不平等的裂变。在一个系统中,富裕和社会地位产生了很大的变化,这些变化所带来的水平分化,在某种程度上肯定已经转化为裂变内部的垂直分化。小的裂变——在地位和资源上是均质的——在数量上的增长可能包含强者和弱者、地位高的人和地位低的人、富人和穷人;当它发生裂变的时候,通过倾向于将享受特权的人与被剥夺了基本权利的人隔离来显示这种分化。

在更广泛的裂变群体中,这种系统的裂变单位不可能总是与相似种类的其他裂变单位保持平衡。让我们假设 A 和 B 两个房。A 房对称地裂变成为 A1 和 A2,但是在 B,出现的裂变 B1 不与 B2 的任何裂变群体相平衡。这种情形的产生,是因为现在成为 B1 的成员,由于拥有资源,建立了他们自己的祠堂,产生了新的裂变单位,试图证明自身与 B 中的其他继嗣的区别。然而,可能存在的 B2 成员,由于缺乏地位和财富(这些不足促使了 B1 的建立),无法以正式的裂变形式表达他们的存在;像他们在 B1 中的继嗣一样,他们都是 B 房的成员,尽管他们通过裂变群体的完全存在与 B1 的成员相区别,但是,他们并不把 B1 看成是一个正式形成的单位。一个同样的不平衡的裂变可能发生在 B1 的下一个阶段,产生了 B1a,并没有产生任何与之相对称的 B1b。因此,在 B 房中的三个人,一个可能是祖先



单位 B1a、B1 和 B 的成员,一个可能是 B1 和 B 的成员,另一个则可能只是 B 的成员。假如实现了这些简单模式中的任何一种形式,那么在等级中可能不存在裂变的有秩序排列。



东南中国的宗族裂变似乎限制在那些地理空间明显的单位,或者是村落共同体,或者是相邻的村落群体。当个人和家庭迁移到其他的村落、市镇,或者到海外居住,他们或者如他们在家里一样仍然作为系统的一员,或者不再作为裂变系列的成员。这就是说,在某种意义上,他们没有建立作为家乡系统一部分的分支。在宗族间通过裂变可以追溯的以往联系是形成某种姓氏集团的基础,但是,超出地域群体限制的裂变体系的扩大没有固定的框架。只要它是地方性社区,宗族就存在。<sup>[6]</sup>

#### 注释:

- [1] 参见下文,第 70 页。
- [2] J. J. M. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)*, *Etude concernant la religion populaire des chinois*, trans. C. G. Chavannes, *Annales du Musée Guimet*, 第 11 和 12 卷, Paris, 1886, 第 11 卷, 第 552 页。也参见 de Groot, *Het Kongsuwezen*, 第 99 页,在那里,新建立的分支称之为 *kleine clan*, 与其派生出来的 *grootte clan* 有关。
- [3] *Agrarian Problems*, 第 41 页。也参见关于 17 世纪广东的一个 1000 人口的村落,拥有十几个祠堂的描述。参看前引 Hu, 第 186 页。

- [4] 至少在理论上,安南人的祖先崇拜体系中似乎有某些相同。香火,是与长子继承权无关、个人为维持祖先崇拜而拨留财产的制度。但是,第五代之后,祖先不再作为个体所崇拜,而为其设立的香火财产则转变为作为群体的继嗣的仪式财产。参见 *Le Van Dinh, Le culte des morts en droit annamite (Essai historique et critique sur le Huong-Hoa)*, Paris, 1934, 第 157 - 159 页。习俗实践吸收进入现代民法后,规定第五代之后,香火成为家庭财产:“父母决定之后,财产委托给长子,这是由于在每年必要的仪式庆典中,他的角色代表着每一个分支。”同上,第 158 页下。另参见 Bouïnais 和 A. Paulus, *Le culte des morts dans le céleste Empire et l'Annam*, Paris, 1893, 第 111 页。海外华人中建立的祠堂提出了一个值得分析的问题。关于东南亚的最令人感兴趣的材料在 J. L. Vleming, *Het Chineesche Zakenleven in Nederlandsch-Indië*, Weltevreden, 1926, 第 13 章,“Familiefondsen”,也参看本人的 *Chinese Family and Marriage in Singapore*, 第 90 页下,第 212 - 18 页,第 221 页。
- [5] 前引 Kulp, 第 145 页。
- [6] 形成分立但是相邻村落的裂变除外,因为裂变在地理空间上的区别有多大并不清楚。

## 7 宗族内部的社会分化

我已经引用的经济资料表明,宗族内部的社会地位可能存在着相当的差别。有些家户拥有比其他家户更多的土地;有些拥有土地,但其他家户向它承租。一个社区的成员中,他们的职业有重要的差异。然而,在人们获得的特权来源于国家政治体系的情况下,社会分化变得更为根本。要研究这种不平等,必须考察人们如何在政府中获得官位,以及他们如何获得社会地位的提升所必须的教育。

在对凤凰村和义序的描述中提到了有功名的人,尽管对这些社区的描述是在共和时期的事情。库尔伯写道,有功名的人形成村落头人的第二种类型,“长者”为第一类型。读书人备受尊敬,是因为他们的学识具有科层的意义。“考试面向任何人。成功的候选人是村落的自豪和骄傲。很早以来,教育的传统在凤凰村风气甚浓。”<sup>[1]</sup>此外,西方类型学校系统的新近毕业生,同样获得很高的地位。<sup>[2]</sup>

在林耀华关于义序的论文中,我们发现:“以前在清朝,官府举行考试的时候,宗族的祠堂对任何时候中举的举人开放,供他们祭祀祖先、举办盛宴,就祖先对后人的恩泽,向宗族的祖先表示敬意。甚至在今天,私塾仍然属于祠堂;宗族的年轻人在那里学习,有私塾教师进行教育……。”林耀华说,族长或房长邀请获得官衔或功名的宗族成员参加祠堂委员会;“就是清朝的官员和

获得进士、举人、或者秀才功名的读书人。直到现在宗族中还有一些旧式的读书人和长者。最近，一个新的阶级正在慢慢地崛起，取代旧式读书人和官员的地位，他们是新式学校的毕业生以及那些工商界的成功人士。”<sup>[3]</sup>

从库尔伯的论述中我们可以对帝国考试体系的一般印象及其在村落中所占的地位有一个了解：政府通过竞争性的考试——因为它面向所有的人——根据能力为普通的村民提供一个职业；在汉人社会，做官者受到人们的极大尊敬；取得帝国功名的读书人在村落社区中享有非常高的地位，具有很大的影响。中国民间认为——这种观点反映在许多西方观察者的作品中——考试体系产生了一个具有高度社会流动性的社会。<sup>[4]</sup>我自己从海外华人的讲述中听到传统农民关于考试体系提供机遇的看法。这一体系所提供的无论是怎样的社会流动的客观机会，毫无疑问的是，它经常被人们认为是推动社会前进的有效机制。勤奋的农家少年熟读诗书，通过刻苦的攻读和现实中少有的才智取得晋升之阶，但是，他作为一个民众想象的重要人物而活着。汉人社会的理想不可能如此容易地被想象成白宫发布的白皮书所符号化的跳跃，但是，它呈现出政府为农民提供一席之地的前景。

因为我不是一个汉学家，我不敢擅自武断地谈论汉人社会流动的程度，但是，为了建立自己关于地方宗族的图景，我必须尽力概括目前关于这一问题的已知情况。我应该考虑官衔提升的问题，以及官员和汉人社会阶层中的经常提到的绅士之间的关系。

魏特夫写道：“一些‘新鲜的血液’通过考试体系已经从社会的低层吸收进来；但是，总的来说，统治的官员多多少少从其自己的阶层自我生产。”<sup>[5]</sup>无疑，这个观点广为人们所接受，<sup>[6]</sup>尽

管它的精确意义依赖于话语“社会的低层”和“从其自己的阶层”所给定的意义。因为绝大部分官僚被看作是绅士的一部分。而且人们认为绅士或多或少是社会的封闭领域。

在费孝通的作品中,绅士等同于中国的土地占有阶级。“这里称之为绅士的阶级有时也称为士大夫,即‘官方学者’(scholar-official)。尽管绅士与士大夫群体确实有紧密的联系,但还是可以将两者区别开来。在传统中国,一个人出生在绅士家庭,未必就能够确定成为读书人或者官员。”<sup>[7]</sup>罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)在介绍费孝通著作的时候指出,士大夫和绅士必须放在一起讨论,因为前者大部分是从后者产生的。“士大夫是杰出人物;绅士则是社会和经济的阶级。”<sup>[8]</sup>

拥有土地,但不亲事稼穡,追求绅士风度,是成为古典的读书人的重要因素;在他们生活的任何一个社区中,形成社区首领中的一个“自然的”分类——这些是绅士的突出特点。确实,这一阶层所包含的广大社会领域在权力的控制、财富以及国家范围内的声望等方面远非同质;尽管在国家范围的权力结构中降低了它的地位,但是绅士“家庭”在家庭所在的区域处于有力量的地位。<sup>[9]</sup>绅士的地位是经济的:从土地中收取租金,向农民提供借贷,<sup>[10]</sup>绅士控制着社会地位比他们低的人们。绅士的地位是政治的:政府不仅从绅士阶层补充新成员,也从这个阶层中择出人选,就其地方社区,以平等关系与中央任命的官员进行对话。

土地占有和政治地位之间的非直接关系使中国的帝国体系摆脱了封建主义(feudalism)的领域,尽管这种说法现在为共产主义的分析所肯定。土地占有者并非贵族,后者的政治地位不依赖其经济角色的中间资格。性格朴实的陶耐(Tawney)指出:“地主和佃农是商业契约的部分,不是建立在特权和附属基础之上的不同阶级的成员。”<sup>[11]</sup>假如地主是一个绅士——用涂尔干

学派的说法——在商业契约中确实存在非契约因素,以致特权和附属条件能够进入,但是,它们的进入沿着连接绅士和政府的道路。中国的农民不是农奴。

当一个宗族包含了绅士和农民的时候,贫穷的农民接近了他所在社会的声望的主要资源,它只是一个表面上的悖论。仅仅只有农民的社区切断了绅士播及其贫穷的宗族成员的荣誉之流。当他们仅仅只能为这些与求学和官员有关的人们带来权力的时候,他们取得功名和为官所带来的荣誉却远及家乡以外的地方。很显然,在某种意义上,贫穷的农民能够将他们自己与宗族中做大事业的人们相认同。匾额将帝国的功名记录下来,悬挂在主要的祠堂,向继嗣群体宣扬他们的荣耀。因为一个不寻常的宗族可以绵延几个世纪,一个人享受的如此荣誉足以为许多人提供拥有声誉的机会。

一些西方的研究者由于没有看到社会分化如何与一个普遍的荣誉系统的联系,进而错误地对他们所看到的加以解释。宗族内的荣誉不仅能够转化为声望,追溯与其他宗族的谱系联系,也是确定荣誉遍及不同的继嗣渠道的方式。英国人吟喇(Lindley)为太平天国起义的领导人进行辩护,反对人们说他是贫穷的农民出身,坚信其血缘的高贵。“在中国,洪秀全的家庭是最古老的谱系之一。在10个世纪以来,直到这个世纪的早期,他们追溯其家族的成员,在帝国中具有最高贵的地位。远至公元1000年的宋代,洪氏的许多人是杰出的读书人;从那时起至满族进入,他们中的很多人是翰林院——中国的最高学位——的成员。”<sup>[12]</sup>当然,根据这种说法,在中国,很少有农民不能宣称他们之间的共同联系。在少量姓氏的继嗣体系中,族谱充斥着个人获得荣誉的利益;因此,用德·格鲁特的话来说,“在族谱中,许多汉人都来源于一个身份高贵的家族”<sup>[13]</sup>。

因为官吏是绅士阶层的特殊部分,在中国,或者从官府之外的绅士阶层直接进入官府,或者通过其他的方式吸纳绅士阶层的成员,这两种方式都能够获得向上的流动。最近,有人对19世纪中国的读书人和官僚系统做了非常详尽的研究,试图回答以下问题:新入仕者(newcomers)通往官府之路究竟有多远?吸收取得功名的杰出人物进入官府的范围有多大?<sup>[14]</sup>遗憾的是,这本书对“绅士”一词的使用,采取一种不同于通常运用的方式。

这一研究声称:汉人的“绅士”和“绅衿”等名词,一般都译作“绅士”(gentry),在中华帝国的最近一个世纪,仅仅指的是汉人社会的一个阶层,只包括取得功名,提供给官府作为官员的那些人。介绍这一研究的弗朗兹·迈克尔博士(Dr. Franz Michael)告诉我们:我们不必为“共和国时期对这词语的使用方式所误导,为了描述何者构成地主群体的主要部分,他们使用的语义并不精确,因为,在此时帝国时期的绅士不再存在。”<sup>[15]</sup>他不考虑费孝通关于绅士的研究成果,认为根据现在的情况来研究过去,是一种错误的解释。<sup>[16]</sup>我想:在清朝时期,中国的术语并不像迈克尔和张仲礼所声称的那样精确,当然,我没有资格对这一问题做出判断。<sup>[17]</sup>即便这两位学者的如下说法正确的话:19世纪的使用法正是如此,我们今天通常翻译成为“绅士”的词语仅仅指的是读书阶层,然而,从社会学的观点出发,它能表明,在狭隘的意义上使用“绅士”这一词语,肯定遮蔽了汉人社会研究中某些重要问题。<sup>[18]</sup>然而,为了研究通过学问和通过学问取得官位的途径实现社会流动的问题,张仲礼称之为绅士(即取得功名的读书人)的人口分类,的确是我们必须考虑的。

要进入官府,要么必须取得国家考试的资格,这是获得文人地位的“正规”模式,要么必须捐一个学衔,这是“非正规”模式。政府并不保证文人自身的地位,但是地位的获取是做官的必要

前提。<sup>[19]</sup>在任何时候,做官的数量都要少于文人的数量。19世纪的早期,文人——包括正规的和非正规的——的数量已经超过100万,至19世纪的下半叶,几乎达到了150万,在19世纪中叶,只有大约2.7万名中央政府官员、地方官员和军人。<sup>[20]</sup>因此,在政府之外有如此多的文人,他们大部分生活在家中,或者,假如选择的话,他们至少可以生活在家里。

必须通过国家的考试,或者必须通过捐买获得文人地位,给社会流动强加了一种约束。从技术而言,考试面向所有的人,除了那些属于少数受歧视阶层的人们(比如奴隶、仆人、娼妓和伶人的家庭)。<sup>[21]</sup>在历史上的某些时期,百工、商人以及他们的直系后代不能参加这一考试,<sup>[22]</sup>但是这一限制在张仲礼的研究所涉及的时段似乎没有实行。然而,对一个农民的儿子来说,以平等的方式与那些已经奠定了地位的官宦家族的一员进行竞争,显然是非常困难的。候选人必须得到文人的保证;社会影响、偏袒以及其他形式的优势使这一体系不利于贫穷的候选人。更为重要的是,穷人无法支付为他的儿子提供正规教育的费用,而这正是他考试所必需的基础。<sup>[23]</sup>候选人或者延请私人教师,或者在私塾中准备应付考试。学校可能以一个宗族或者村落为基础,农民的儿子,如果有机会接近它们,可能成功地将自己提升到考试的水平。在义序,林耀华写道,“甚至在今天,私塾仍然属于祠堂;宗族的年轻人在那里学习,有私塾教师进行教育……”。对于凤凰村,库尔伯将之与现代的情形作了一番对比,在那里,官员任命与教育之间的关系切断之后,与旧的情况相比,人们降低了对教育的兴趣。很显然,在帝国时期,凤凰村出读书人,在地方上是出类拔萃的,在那时候,村落的首领保证每一个有能力的人,无论贫富都有机会学习。“来自任何一个家庭的穷苦孩子可以找到成功的道路,获得官位,因而使他的家庭摆脱了贫穷的



深渊。”<sup>[24]</sup>至少到1911年,取得功名的读书人聚集在所谓的学堂中指导村里的孩子。<sup>[25]</sup>库尔伯以一种明显的乐观看法叙述他自己未曾观察过的以往的情况,但是,即使这种情形接近于凤凰村的现实,就为贫穷家庭的儿子提供求学便利而言,凤凰村并不能成为一个非常典型的社区。<sup>[26]</sup>仅仅根据教育的费用,我们无法估计教育一个孩子的实际花费;在他求学的岁月中所牺牲的劳动力,对他父亲来说是一个主要的抑制因素。<sup>[27]</sup>我们确实没有理由得出以下结论:许多农民的儿子通过帝国的考试提高了自己的生活水平。<sup>[28]</sup>当然,通过花钱进入文人阶层显然不可能给予穷人很多的机会。

在分析了最近一个世纪的2146个文人传记之后,张仲礼得出的结论是,这些人当中,35%是新入仕者。<sup>[29]</sup>张仲礼所说的新入仕者,是指在他之前,他的父亲或者(可能是父系)祖父不是读书人。在这基础上反映的问题是,35%作为张仲礼所说的社会流动的标志并没有给人产生深刻印象。根据张仲礼的定义,一个文人——除了父亲和祖父之外,他的近亲也是文人——也应归之为新入仕者。然而,即便我们接受了这一数字的表面价值,它能告诉我们的与其是总体意义上的社会流动,毋宁是教育体系的承继。由于称之为文人“绅士”,张仲礼模糊了文人与他们立足的更广阔的社会阶层之间的关系这一问题。

无论如何,很明显,从绅士阶层之外进入文人阶层的人们有相当大部分是以钱为途径的。一般而言,农民不仅无法支付儿子考试的费用;农民家庭向上的道路也不可能沿着坚韧的土地积累和随之而来的富裕之线路。在人口多和劳动强度大的农业环境下,对于贫苦的农民而言,通过他们脸上的汗水和农业技艺,使他们的儿子走上官宦之路几乎是不可能的。用费孝通笔下的农民的话来说,即土地产生不了土地。<sup>[30]</sup>相反,促进社会地

位提升的财富的建立,来源于其他类型的经济活动:贸易(不必合法)以及可能运用某些欠体面的非农业技能,比如军事活动和抢劫(这总是不容易明显地与当兵相区别)。<sup>[31]</sup>财富并非是升入绅士阶层的唯一方式;建立有影响的军事力量或者通过其他方式,也能够最终凭借保护体系使个人和他们的支持者得以提升。

因此,我们面对的是一个悖论:汉人社会中两个相当数量的阶层——绅士和农民——之间的鸿沟,大体上仅仅存在一个可能的桥梁,即理论上并不体面的阶层——商人。在官方的理论中,经商是非常不光彩的,但是,实际上,可鄙的商人能够通过他的儿子爬上更为体面的阶层,即使他自己不选择买一个文人的地位。尽管作为商人他们可以发展势力,但是,他们所处社会的理想和经济诱使商人从资本类型转为其他类型:钱财用来购买土地,儿子参加官方的考试。通过这一过程,财富能够购买社会地位和政治权力;但是一旦获得权力,也依次带来了财富——一种更为体面的财富,因为是在履行官方义务的过程中获得的。<sup>[32]</sup>在某种程度上,依靠经商发财的人们与根据绅士资格确定社会地位的人们之间的鸿沟,可以通过他们之间的婚姻架设一道桥梁,事实应该提醒我们:汉人社会的官方偏见并没有在他们预先假定的阶层之间造成坚实的壁垒。陈达(Chen Ta)讨论了20世纪30年代福建和广东的富裕归侨的地位问题,表明他们成了富有魅力的丈夫,说明在某种程度上绅士也愿意将自己的女儿嫁给归侨,特别是当村落中缺少有出息的富家女婿的时候。“这里的动机是在乡村地主和富裕商人阶层之间建立联系的老习惯……。”<sup>[33]</sup>

接着讨论的是,任何时候,任何特定地方社区的商人和绅士在政治地位和声望方面都能够清晰地予以区别,个体的商人迟早都要进入更为体面的阶层。这个与文人相结合的阶层,其经

济基础是土地占有和资金信贷,其政治基础是土地占有和绅士风度。<sup>[34]</sup>现在我们要考察的是,在中国东南的地方宗族的生活,绅士在何种程度上体现出来。

首先,我们能够确定的是文人主要来自乡村和城镇。这一事实来自对文献的粗略考察,但是,根据现代的参考书的资料,我们能够将它建立在某种数字的基础上。在《中国绅士》一书中,费孝通就他自己的分析以及潘光旦(Quentin Pan)对 915 位通过高等级帝国考试(高于省试)的读书人的来源之研究,概括了一些结论。<sup>[35]</sup>在这 915 位中,52.5%来自“传统中国的城镇”,41.46%来自乡村,6.34%来自“市镇”。费孝通考虑了这些读书人的父亲已经取得学衔的程度问题。市镇的抽样显示,父亲已经取得学衔的读书人与父亲没有取得学衔的读书人两者的比例是 68 比 33;而乡村的抽样则为 64 比 36。<sup>[36]</sup>因此,在清代似乎持续地从乡村吸纳文人。总之,因为城镇的文人尽管居住在城镇,但他们必须与乡村相联系,所以乡村读书人的重要性显而易见。

其次,我们可以发现,东南中国拥有全国文人数量应得的份额。张仲礼估计,前太平天国时期,文人和直系家庭占福建人口的 1.1%,广东则为 1.8%。全国的比例是 1.3%。各省的幅度从 0.7%(安徽)至 3.5%(云南)不等。后太平天国时期,相应的比例是 1.7、1.8、1.9、0.6(四川)和 5.0(甘肃和陕西)。<sup>[37]</sup>我们应该注意,在省试和殿试中,福建和广东分配了相当大的份额,<sup>[38]</sup>在那里,构成地方政府全部的功名获得者几乎是通过“正规”渠道吸纳进来的。此外,从纪(Zi)对 1646 至 1894 年间举行考试的前三名进士(殿试)的分析中,我们能够看到,来自东南两省的人们有充分的表现。<sup>[39]</sup>我不能肯定的是,根据福建和广东两省的人们在清代人物传记的美国概要中出现的程度,人们在多大程度上可以得出结论。但是,我注意到,大约 800 篇个人传

记中有 55 篇与出生在东南两省的人有关。<sup>[40]</sup> 55 篇传记中, 27 篇所涉及的人物生活在 19 世纪。<sup>[41]</sup> 27 位著名人物中, 三分之二似乎是合乎常规的文人官员, 其余的主要是商人或者是由于太平天国起义而声名显赫者。

现在剩下的问题是, 东南两省与我们有关的文人的分布。他们确实来自许多不同的地方, 但是, 难道他们如此均匀地分布, 以致在汉人社会充满威望的领域给每一个地方社区都分配一个代表? 这一问题没有数字的答案, 确实也不可能在对这一地区广大村落进行调查的基础上作出回答。我们已经看到, 广东的凤凰村和福建的义序为他们村落中取得帝国功名者而自豪, 很显然, 前者有相当的数量, 而且一般的文人确实给人一种印象, 在地方社区的许多领域, 他们享受拥有功名者的特权。但是, 所有这些材料存在偏差; 我们可以肯定地料想这些确实出了读书人的社区为了吸引外来观察者的注意, 或者鼓励自己的成员为他们树碑立传, 设法使之让我们了解。因此, 我们必须面对这种可能性: 关于东南地区地方宗族的分析, 预先假定地方宗族所包含的取得功名的读书人是不完整的。当我们考虑地方宗族在多大程度上产生重要商人的时候, 一个同样甚至更为棘手的问题出现了。至少从继嗣的角度而言, 一些社区的商人是外来者。我们不能确定是否每个宗族都从绅士和商人阶层中产生领导群体, 因此, 研究福建和广东的宗族必须谨慎地对这一问题的可能变量加以考虑。<sup>[42]</sup>

然而, 关于绅士和商人的不平均分布的问题, 我们应该作进一步的研究。当一个宗族为其权势人物与其他地方社区之间的重要联系而自豪的时候, 我们不应该以为这种力量平均地分布在整个宗族。我们已经考虑了中间宗族依赖于经济资源的裂变方式;<sup>[43]</sup> 我们必须认识到, 在裂变单位之间的关系中, 绅士、商

人和农民的分层可能得到一种垂直的表达。较高社会地位的人所具有的共同荣誉感也能为宗族的普通成员所享受；但是，从内部来看，宗族是小群体的集合，每一个小群体基于其文化和经济上的成就而享受不同的地位。

#### 注释：

- [1] 前引，第 110 页下。
- [2] 同上，第 111 页下。
- [3] 在 *Golden Wing* 中，林耀华没有谈及村里的旧式读书人。对于古田镇那些将人们从监牢中解救出来的有影响的群体，他用了“绅士”这个说法。这些绅士包括退休的县官、现在的地方团总、地方参事以及古田商会首领、地方上最富裕的人等等。前引，第 172 页。
- [4] 中国的考试体系长期以来吸引着西方人的注意，正如玛森(Mason)女士指出的，19 世纪中期，当西方人为文职部门考试申请人的方式进行争论的时候，他们对这一考试体系表示出了特别的兴趣，参见 M. G. Mason, *Western Concepts of China and the Chinese*, 1840 - 1876, New York, 1939, p. 169。我不禁要引用美国政府服务委员会 1873 - 1874 年度的一份报告，该报告宣称：“如果其目的不在于张扬中国的宗教，也不在于张扬其帝国体系，那么我们就不能明白这样一个事实：为什么东方世界上最开明和最持久的政府在考察政府官员的政绩方面早已采取考试的方式；该事实与其说告诉我们儒家向人们宣扬政治道德，以及中国人早已通读典籍，使用指南针、火药和乘法表，倒不如说是告诉我们此时的北美正处于蛮荒时代，该大陆的人民因而未曾享受到这些优势所带来的便利。”同上，第 171 页下。
- [5] *New Light on Chinese Society*, 第 11 页。
- [6] Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*, 第 5 页下，接受了 Wittfogel 的系统论述之后，仍然坚持一个论点——他试图形成论文——即：在一般的稳定的更高秩序内“家庭”的沉浮。他的论题很有意思，但我在这里仅仅谈论阶级或阶层之间的变动。

- [7] Fei Hsiao-Tung, *China's Gentry, Essays in Rural-Urban Relations*, M. P. Redfield 主编, Chicago, 1953, 第 17 页。
- [8] 同上, 第 6 页。
- [9] 关于绅士在等级上的差别, 参见 W. Eberhard, *Conquerors and Rulers; Social Force in Medieval China*, Leiden, 1952, 第 9 页下, 13 页下和 122 页下。
- [10] 关于地主在现代信贷资源中的重要性, 参见前引 Wu, 第 63 页。
- [11] *Land and Labour in China*, 第 63 页。
- [12] Lin-le [A. F. Lindley], *Ti-Ping Tien-Kwoh; The History of the Ti-Ping Revolution*, London, 1886, 共 2 卷, 第 1 卷, 第 32 页。
- [13] *Les fêtes* ..., 第 552 页下。
- [14] Chung-li Chang(张仲礼), *The Chinese Gentry, Studies on their Role in Nineteenth Century Chinese Society*, Seattle, Washington, 1955。
- [15] 同上, 第 18 页。
- [16] 同上, 第 18 页, 脚注⑤。
- [17] 绅的意义是一种地位高贵的人佩带的腰带, 特别是官员。正如英语的“显贵”(notables)一词, 绅士与绅衿两者可能存在相同的词语多义性。Couvreur 将绅士翻译为“les notables et les lettrés”。感谢 O. B. van der Sprenkel 先生建议我考虑这一问题。从张仲礼著作中引用的关于语言方面的观点, 参见第 18 页注解⑥。
- [18] 我对张仲礼著作的评论, 参见 *Pacific Affairs*, 第 24 卷, 第 1 期, 1956 年 3 月, 第 78 页下。
- [19] 张仲礼在他的著作第 3 - 32 页中, 令人佩服地对这一复杂的系统作了清晰的研究。
- [20] 同上, 第 116 页, 138 页。
- [21] 同上, 第 182 页。
- [22] 参见 K. A. Wittfogel 和 Feng Chia-Sheng, *History of Chinese Society, Liao(907 - 1125)*, Transaction of the American Philosophical Society, New Series, 第 36 卷, 1946 年, Philadelphia, 1949 年, 第 457 页,

- 460 页。
- [23] 前引 Chang, 第 182 页下。
- [24] 前引 Kulp, 第 217 页。
- [25] 同上, 第 218 页。关于凤凰村的教育, 参见同上, 第 216 页下。
- [26] “新界”被接管的时候, 大约有 100000 人口, 314 个表格都是教师填写。学校的规模从 3 人到 56 人不等, 平均为 15 到 20 人。教师一般是小区的本地人, 很少有人取得学衔。“有些情况下, 富裕人家延请教师……。”参见 *Report on the New Territory at Hong Kong*, 第 11 页。前引 Chang, 第 186 页指出, 没有公共教育体系, 考试的候选人接受私塾教师和私人学校的教育。私塾——“地方绅士维持的慈善学校”——在有些地方非常多, 但是, 没有证据表明, 它们培养了许多参加了国家考试的读书人。
- [27] 参见 Chang, 第 186 页下。
- [28] 注意谚语: “穷家不出秀才, 富家不出和尚。”前引 Scarborough, 第 75 页。谚语表达了关于社会流动的乐观看法, 从以下的谚语中能够发现。“茅舍也能出高官”。同上, 第 337 页。“绅士人家养子成负担, 普通人家养子成高官”。同上, 第 340 页。前引 Liu Hsing-t'ang, 关于福建的宗族, 他写道, 尽管“书灯田”、学田有助于产生那些能够保护宗族总体利益的族人, 但是“很遗憾, 在某些地方, 在宗族内部某些权势家庭手中成了一个剥削的锐利武器, 因为为数很少的贫穷家庭能出读书人。他们将奖励仅仅限制在秀才或者秀才以上功名的那些人。这等于是将穷人排除在外。宗族内所有年轻人免费接受教育的实践相对公平; 尽管穷人热切希望他们的儿子拥有权力, 但他们又如何让子女进入学校?”
- [29] 抽样的全部传记为 5473 位, 但是对新近入仕者和官宦家庭进行分类的可用的材料, 仅仅在更少的抽样中。同上, 第 214 页。
- [30] “Peasantry and Gentry”, 第 6 页。
- [31] 参见 M. J. Levy 和 Shih Kuo-heng, *The Rise of the Modern Chinese Business Class* (油印本), New York, 第 5 页。

- [32] 同上,第5页,第12页。
- [33] *Emigrant Communities in South China, A Study of Overseas Migration and its Influence on Standards of Living and Social Change*, London 和 New York, 1939, 第134页。
- [34] 例如张仲礼关于“绅士”的研究,据说文人并不必要拥有土地。特别参见第17页。确实,我们必须认识到,土地占有本身并非建立在绅士的权力和地位基础之上,但是,似乎同样可以确定的是,占有土地既为绅士提供了绅士生活的共同的经济基础,也是绅士声望的一般基础。
- [35] 前引第132页。本书并不是直接从费孝通手上得到的,有关人物生活的时期并没有说清楚。然而,前引 T. H. Shen, 第128页,引用了费孝通1947年在《大公报》上写的文章,指出,这些材料涉及的时间是清代。
- [36] 前引 Fei, 第133页。
- [37] 前引 Chang, 第164页,表32。令人感兴趣的是,在 Ellsworth Huntington 对人类事务所进行的广泛调查中,发现同一问题的有关材料。在讨论南方汉人优于北方汉人这一问题的时候,他研究了1911年辛亥革命以前324位居高官的汉人的省籍。除了满族人、蒙古人和旗人之外,324人都是“取得功名者”,他们的名字出现在“1910年10月中央级和省级政府……”的名单中。在福建和广东,政府官员的比例高于国家的总体比例。参见 *The Character of Races*, New York, 第161页下。
- [38] 前引 Chang, 第123页下。
- [39] Etienne Zi(Siu), *Pratique des examens littéraires en Chine, Variétés Sinologiques*, 第5期,上海,1894年,第221页。前三位分别如下:

	第一名	第二名	第三名	总 数
全 国	108	108	108	324
福 建	3	6	1	10
广 东	3	3	4	10



总人数中,汉人为 321 人,其中江苏 116 人,浙江 74 人,安徽 21 人。福建和广东各 10 人,不是最少,其中有 10 个省份少于 10 人。每省平均 17 人。注意福建和广东取得功名者并不集中在特定的府县,每个省的 10 人都分布在 6 个不同的府县,这是很重要的。同上,第 222 页下。

- [40] 参见 A. W. Hummel 主编, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644 - 1912)*, Washington, 1943。
- [41] 个人传记中涉及的 1912 年以后去世者,统计时未曾包含。
- [42] 最后一段涉及的 27 位著名人物中,至少有三分之一来自城镇,而广东几乎占了全部。
- [43] 参见上文,第 47 页下。

## 8 宗族内部的权力分配

中国官僚体系指派的官员只下达到县府一级。县官是乡民与文人统治系统之间的连接点。<sup>[1]</sup> 根据规定,县官不能是本地人,因为不允许为他自己所在的省份服务,而且他被频繁地调动。他也不期望将他的女儿嫁给其管辖范围内的任何人,或者在他管理的地区购置土地。至少在理论上,在位期间不可能建立亲属关系,因为他不应该雇用与他的衙门有关的亲戚。<sup>[2]</sup> 假如这些规则被严格地遵守,县官就占有了一个鼓励官僚公正的职位。然而,假设规则没有被完全遵守,县官与其管辖范围内的人们因而建立了密切的社会关系,但对于他所管辖县的绝大多数居民来说,他必然是一个遥远的人物。不管怎样,管辖一个区域,应该有几百个村落,而且他的衙门也应该远离其中的大多数村落,县官确实太遥远了。在东南中国,因为语言的障碍,官府和民众之间的鸿沟更深;福建和广东的居民操外来人难以理解的汉语方言;<sup>[3]</sup> 因此,在某些方面,这些地方的县官肯定与殖民当局的地方官员有相同的处境,不了解当地的风俗,需要解释者和提供信息的人,使他能够正常工作。

县官通过衙门征集国家规定的税收,监督公共秩序的维持。这是他的主要职责。<sup>[4]</sup> 假如税收足以征集上来,没有他必须引起注意的对和平的破坏,他就没有理由干预地方社区的管理。在人们的请求下,他可以作为审判人员,干预地方社区之间和社

区内部的纠纷,但是,他为之工作的那套系统所提供的管理理论鼓励他尽可能少地干预地方事务。由于官僚政府和地方社区之间的关系,官方的“无为主义”<sup>[5]</sup>承受着巨大的压力。

在县官与他必须关注的人之间存在三种关系:衙门的职员,居住在市镇和村落的小官吏,以及地方绅士。第一类处理起来肯定比较简单。幕僚、书记员以及其他职员都由县官雇用——名义上不需他的确切允许——经常从地方中吸纳进来,而且能够提供地方的情况,因此,与地方管理多多少少有直接的联系。实际上,有些时候,职员或者职员的一部分,被继替的县官们继承了下来。无疑地,这些在衙门里做事的人为人口的某些部分和县衙之间提供了有益的联系,毫无疑问,有些宗族通过这种方式非常策略地安排了它的成员。

小官吏的问题是一个更为复杂的事情,因为在文献中,理论和实际的地方管理系统之间存在冲突。人们会发现这样的说法,县官以下,整个县由建立在从家户到十家联结的保这一系统组织起来。因此,谢葆兆(Hsieh Pao Chao)指出,十家联结为一牌,十牌为一甲,十甲为一保(假设每个家户五口人,一保则有五千人)。保由保长统领,保长“由那些与政府帮助和影响无关的人们选举”。他有责任向县官报告所有与“偷盗、邪教、赌博、逃逸、绑架、伪造、贩卖走私物品、诈骗、秘密社会组织、陌生的和可疑的人物”等有关的事件,他也负责集中户籍资料,检查过往人等。他组织民团,保护粮食和财产,一般用以对抗土匪。他还帮助征集税收。“保长位于官府和民众之间,他的义务是半官方的,他是中国地方管理的基石。”<sup>[6]</sup>保长——人们更通常地称之为地保——确实存在,但是,他是否是一种管辖着十进制简单等级单位的民主人士,则很难确定。在公元8世纪,帝国的法令颁布了金字塔般的保甲体系,但是,即使如此,关于保甲体系如何

运作的情况远非清晰。费孝通说,由于革命运动影响的扩大,福建于1933年采用保甲体系,取代1929年的地方自我管理方式。<sup>[7]</sup>林耀华在描述1936年的义序的时候,提及保甲体系,但他所说的只有:“为了共同保卫的目的,宗族成员结合在一起,形成保甲组织,负责招募地方武装,设置岗哨。所有这些事情都与祠堂有关,因此,必要的时候,祠堂成为军事指挥部和武装力量的集结地点。”在现代时期,保甲体系的翻版至少在名称上有所复兴。然而,它所复兴的可能在19世纪的福建和广东并没有得到实施。1840年,梅多斯(Meadows)曾经提及保甲体系,认为保甲体系在刑法典中得以确定,因此作出评述,认为保甲体系似乎并不存在,至少我们涉及的广东不包含在法典之内。<sup>[8]</sup>

地保也许没有管辖任何实际的保甲等级,但他在管理中是一个重要的人物。梅多斯对广东地区的地保给予足够现实的解释。他的“权力和义务类似于我们乡村的警官”。在乡村,他的权力和责任涵盖“一部分市镇和全部乡村”。<sup>[9]</sup>“简言之,他是其权力覆盖地区主要的情报官,负责报告所有犯罪人员和可疑人物……。”他的收入来自“窃贼的礼物、家户的捐赠、在状子上盖章所得的酬金”。<sup>[10]</sup>岗位由地方家户派人充任,当家户众多的时候,有影响的家户实际决定谁出任地保,县官一般批准这一选择。<sup>[11]</sup>“地保在社会上的地位比体面的商人和有名的工匠还要低微,尽管人们更能够感觉到他的影响。”<sup>[12]</sup>

乡村的地保和村落的管理群体<sup>[13]</sup>是微不足道的小官,他们颇有权力,但是,恰恰是他们从事的工作确定了他们地位的低微。作为官府的跑腿人员,他们处在可能招致统治者和被统治者不悦的位置上。他们的收入颇丰,因为这些或者其他的原因,他们觊觎这一职位;但是在不同的社区,他们不在领导者之列。这些领导者并不总是与行政体系合作。地方绅士的成员占据着

领导者的位置。他们拥有的声望、地位和知识,使他们制定和实施村落政策,由于他们在国家地位系统中所拥有的位置,他们会从利益的角度出发,在官僚体系的代表人物面前为村落说话。在遇到困难的时候,他们——地位低微的官员除外——将与县官协商。文人具有传唤的权利,当官府的要求非常繁重的时候,作为绅士的地方读书人能够拜见县官,清除解决问题道路上的障碍。居住在市镇的地方绅士与京畿的广泛联系,使他们能够从上峰获得作用于县衙的压力。<sup>[14]</sup> 库尔伯写道,读书人说着官方语言,能够来往于官府之间,成为“村落和普通村民很少接触的外在世界之间的起作用的纽带”<sup>[15]</sup>。

与许多活动有关的村落内部管理,绅士起了重要的作用,其中重要的事务有防卫、内部秩序的维持、交通和水利设施的维护、对公共财产的控制。绅士的声望和经验促使他们在村落事务的运作中充当领导角色。因此,我们不得不考察源于宗族谱系结构的领导者和源于绅士的领导者之间的关系。阶层结构和宗族系统产生了领导者。那么,这两种政治人物的类型如何调适?

在裂变系统中,除了家户和扩大家庭强调长子的继承权之外,年长的原则在继嗣世系中并不明显。房通常按照长幼次序排列(大房、二房、三房,如此等等),但是长幼次序并不影响他们的政治地位。在谱系基础上提供领导者,所有的裂变单位通常是平等的。<sup>[16]</sup>

我们已经看到,在义序,根据辈分高和年龄大,裂变单位的首领获得他们的地位,而且建立在年龄基础上的村落首领的任命能够避免宗族首领被证明是幼稚而产生的麻烦。<sup>[17]</sup> 在辈分与年龄的地位基础之上的宗族领导原则似乎是共同的,这一原则遵照的是:假如房在人口上不相上下,那么宗族首领可能在他们

中间轮流。然而,相同次序的主要裂变单位通常在数量上是不平衡的;正如胡女士指出的,<sup>[18]</sup>宗族中较富裕的裂变单位可能比贫穷的裂变单位人口要增殖得快一些,而且富人可能要比穷人活得时间长。结果是,宗族内部的社会分化,甚至在谱系的基础上给予有影响的成员更多的机会获得领导职位。

然而,领导的归属根据亲属组织标准,如果这样的话,至少在有些时候会提升一个缺乏影响力的文人。这一事实使我们对那些从宗族较低裂变等级产生的谱系首领所行使的权力持怀疑态度。胡女士的研究表明,社会分化的宗族首领,可能会从属于根据其他原则产生的首领。<sup>[19]</sup>库尔伯对凤凰村的读书人的重要性直言不讳,林耀华也确定他们是义序中心管理机构的成员。绅士不可能让亲属规则干预他们行使权力。

林耀华讨论了义序祠堂委员会的演变。“因为在开始的时候,都是宗族不同的房各自祭祀祖先,宗族的首领和不同房的首领没有形成一个实际的组织。后来,随着宗族和管理之间以及宗族和邻近宗族之间关系的发展而产生了接触,相互之间的协商总是通过宗族首领或者房的首领来完成。在这种情况下,宗族成为一个外交中心。再往后,随着宗族成员的增加,事情不断发生——比如所有成员间关于继承权的纠纷、暴力倾轧、强占财产、通奸、赌博、家庭不和以及冲突——这些使宗族长老有必要站出来进行规劝、褒奖、谴责和惩罚。因此,祠堂也必然成为宗族内部控制的法庭和机构。总之,诸如分配应交纳税收的份额、集体公益事业的捐献、族产的管理以及社仓赈济粮食的分发等事情都与祠堂有关。结果是祠堂最终另外又成为处理财政和经济事务的机构。”而且出于防卫的目的,保甲组织在祠堂的控制之下。“总之,宗族事务增长越多和祠堂功能增加越多,宗族和房的领导者的位置就越来越重要,他们的权力也越来越大。”

“祠堂功能增长的结果是，它的组织变得更为复杂和严格。开始的时候，宗族和房的首领是各自的个人，他们联合起来完成祭祀仪式。为了使自己适应环境和实现其功能，他们逐渐地提高了他们之间的合作程度，就此产生了祠堂委员会，宗族、村落和房的首领自动成为祠堂委员会的成员，宗族和房的首领邀请宗族中做官和取得功名者加入祠堂委员会……。祠堂委员会从来不受管理法规的制约，尽管过去的政府由于考虑到税收的便利而鼓励这一建立在祠堂基础之上的组织……。”

“委员会成为一个有影响的实体的原因是所有成员都是从宗族有力量的成员中选拔出来的。至于宗族和房的首领，他们的权力、经验和声望足以对宗族成员的大部分产生影响；而告老还乡的官员以及受过教育者，人们知道他们的学识和财富，也能够胜任领导的责任。”<sup>[20]</sup>

无论何者是宗族有效管理制度的确切实质，汉人的宗族如此组织严密以致管理群体的手中具有很大的权力。从宗族平等主义的角度来理解：理论上，人们能够根据亲属组织的规则而提升职位，而且所有成员对宗族共同拥有的财产具有平等的要求，在仪式及其提供的世俗的设施也同样如此。事实上，利益和权力获得的归属是不平等的。宗族中的精英行使更多的权力，而且控制着经济和仪式特权的分配，当我们考察公共土地的管理、土地税的缴纳和仪式分化的过程时便可以看到这一点。

对宗族内部的社会分化的评述，我想指出的是，权力和地位的不平等分配是划分不同裂变单位的界限。宗族的构成单位——尽管它们在谱系上是平衡的——有时在富裕程度、社会影响和成员的增殖等方面呈现不平等的倾斜。我在新加坡的华人当中听说过强势裂变群体对于弱势裂变群体的压迫，而且我们可以在文献材料中发现线索。陈翰笙指出“所谓宗族的强势房

支”提供有力的“宗族”官员。<sup>[21]</sup>凤凰村和《金翼》中的黄村都分成两个主要的群体。前者的两个群体与构成社区的两个房支相一致,没有迹象表明,在黄村的例子中,“两个主要的家庭群体”之间如何存在与宗族裂变单位相一致的“潜在冲突”。<sup>[22]</sup>

在多大程度上宗族的正式裂变单位与相同等级的裂变单位之间在成员、权力和地位方面的差异相一致?这一问题引导我们接下来询问的是,当裂变单位的发展不平衡的时候,谱系正当的理由提供了宗族内部裂变单位组合的框架,谱系正当理由的命运如何?人类学家通常把族谱视为个人与群体之间当前关系的叙述,其表述风格声称只与过去有关。<sup>[23]</sup>在没有文字记载的社会中,当前关系的结构和谱系引证的过去关系的结构之间没有必要存在差异。随着当前关系的变化,过去的关系也随之变化。然而,在中国社会,文字记载登场了,因此我们应该考虑到,识字和记载将刻板的印象引入了历史,使它对于当前的影响很难作出回应。

很显然,族谱是宗族机构中一个重要的工具。它确定了宗族成员的界限。大约一代或者两代,它便续修,至少认为应该续修,经过一个精心策划和耗费钱财的过程,婚姻的嫁娶、家族成员的生死等累积起来增加到已经记录下来的资料中。我设想,总体而言,声称以继嗣世系确定宗族奠基人及其所有继嗣的族谱,可能是对历史事件的完全可靠的叙述。族谱所记载的所有或几乎所有的材料可能是确实的,尽管它可能省略了完整记录已经包含的资料。有可能有些记录的事实是想象的;族谱给予凤凰村的开基祖的高贵地位完全可能是推测,比如,当宗族地位上升的时候,而且第一次修谱,则有可能以一种理想的方式使族谱能够记载宗族的早期历史;但是,一般来说,族谱中出现的人们可能记载了他们在世间的亲属组织和社会地位中所占有的位



置。那些违反社区道德的人们(比如乱伦)可能被排除在族谱之外,已经记载的也要除名,螟蛉义子不登录。<sup>[24]</sup>早夭者也可能被忽略。<sup>[25]</sup>然而,在很大程度上,为了满足当前的需要而对族谱所作的任何重要的再造,似乎为一种学者式地注意族谱完整的谨慎态度所排除。

同样地,这种谨慎的接受不能扩展到试图与其他宗族连接的人们,而不是宗族内的继嗣。在这里,有一个领域的更改似乎已经接受,其原则是探究宗族祖先的历史,使这些关于遥远过去的记载可以修订。当同姓的宗族决定联修族谱的时候,他们将他们的联修在其谱系的真空提供一个人物。<sup>[26]</sup>胡先缙女士报告了一个令人吃惊的个案,在粤东,118个同姓的地方群体实行了联修,通过一个48人的编辑集体的劳动终于完成了族谱的修撰。族谱的一部分记载了118个群体自宋朝以来各自的迁徙路线、当前居住地点的开基时间以及他们所来自的地点。<sup>[27]</sup>族谱的叙述可能也会开始在连接姓氏的群体之间建立联合,<sup>[28]</sup>甚至当地方继嗣群体的协同无法找到特别的宗族的时候,也可能设法证明与地位显赫的宗族之间的关系。确实,在超宗族联合所提供的谱系信息中,我们可能发现大量的材料,说明历史被操纵的方式,用以证明联合以及当前利益的合理性。

然而,假如涉及宗族内部继嗣的材料相对而言是不可更改的话,那么可能会出现这种情况,即任何通过族谱确定为一个裂变的群体,其规模和影响与相同等级的其他裂变群体的规模和影响不相一致。假如不须详细地予以证明的话,对于这一突然想到的问题胡女士提供了一个有说服力的答案。她说,对于宗族的仪式和共同财产,宗族的许多主要裂变群体“具有某种责任”,他们必须相当一致地平衡。裂变单位不平衡发展所导致的“在成员和经济能力方面力量不对称的分支”的出现,经过考虑

之后,有时会产生新的安排。江西的谭氏(T'an)宗族就是一个例子。在这里,成员和财富的不一致发展过程已经完成,其中发展超过了其他房的这个房分成了五份,而其他房则联合成为两份。<sup>[29]</sup>在这种情况下,由于附加了新的分支系统,族谱中确定的事实就应该为当前的需要作出调整。

在文章中我已经提到过的博安南(Bohannan)夫人指出,宗族组织也许只有在无文字社会比如尼日利亚的蒂芙人(Tiv)那里还存在着,她讨论道,“或者可能存在于那些避免将它的制度以文字表述的地方”<sup>[30]</sup>。汉人的宗族体系不同于博安南女士所表达意义上的宗族。<sup>[31]</sup>在汉人的个案中,裂变群体聚集的原则并不遍及整个社会。然而,当汉人的父系继嗣用来控制地方社区的时候,正如我们已经看到的,将产生谱系的合理性,而且谱系的合理性也发生变化。这种合理性来自于考证,通常采取一种给人深刻印象的、做学问的方式,因此,通过文人对事实的操纵,纯粹口传系统的可变性有时似乎在文字系统中也实现了。汉人没有必要比博安南女士笔下的蒂芙人更意识到“欺骗”和“虚假”。

另一方面,在中国,对族谱进行调整以实现宗族内部等级的变更似乎更为困难;在这里,族谱显然是相对不可变的。我在上文提及的这种不平衡裂变单位,<sup>[32]</sup>在口传系统中通过提供一个新的具有谱系合理性的裂变单位,认为自己从这裂变单位出现的时候就与之同等,使自己与之对称。然而,假如我们可以从胡女士报告的谭氏宗族的个案中概括出什么的话,那就是群体运用可替代的方法规避了族谱的不可变更性。因此,尽管我倾向于同意博安南的概括性论述,但我应该想到,汉人的材料显示文字记载的不可变程度可能要轻一些。<sup>[33]</sup>

## 注释：

- [1] 由于行政结构没有规律,在有些情况下,行政等级的最低单位不是县而是州或者厅。总之,一些岗位由候补官员填补。
- [2] 例如参见 R. K. Douglas, *Society in China*, London, 1901 年,第 36 页下,70 页。实际上,有时也雇用亲属。参见上文,第 25 页。
- [3] 中国的书面语言是统一的;就书面文字而言,福建和广东具有其特殊的发音,而且拥有自己的方言词汇和习惯用语。关于中国方言数量及其分布地区的研究,参见 R. A. D. Forrest, *The Chinese Language*, London, 1948 年,和他在 V. Purcell 所著 *The Chinese in South-east Asia* 一书中的附录“*The Southern Dialects of Chinese*”, London, 1951 年;以及 Yuen Ren Chao, “Language and Dialects in China”, *The Geographical Journal*, 第 CII 卷,第 2 期,1943 年 8 月。在东南地区,只有游历甚广的读书人和其他一些人知道官话,使他们能够没有困难地与官员交流。例子参见 W. H. Medhurst, *A Dictionary of the Hok-Keèn Dialect of the Chinese Language*..., Macao, 1832, 第 5 页。厦门及其腹地讲闽南话。
- [4] 人口和土地登记保留在衙门,有些情况下比如教育和洪灾救济属于官府考虑的范围。Sybille van der Sprenkel 的专著 *A Sociological Analysis of Chinese Legal Institutions with Special Reference to the Ch'ing Period, 1644 - 1911*, 未出版的科学硕士(经济)论文, London University, 1956 年,引导我了解关于这些以及一些其他与行政系统有关的事情和法律。我非常感谢 van der Sprenkel 女士同意我引用她的论文,这是我看到的有关官府与现代中国社区制度之间互动的最好的论述。
- [5] 参见费孝通, *China's Gentry*, 第 2、3、4 章。
- [6] *The Government of China (1644 - 1911)*, Baltimore, 1925 年,第 309 页下。
- [7] *Peasant Life*, 第 112 页。
- [8] T. T. Meadows, *Desultory Notes on the Government and People of*

*China and on the Chinese Language; Illustrated with a Sketch of the Province of Kwangtung*……。London, 1847年,第120页。

- [9] 同上,第117页。
- [10] 同上,第119页。
- [11] 同上,119页下。
- [12] 同上,第120页。香港“新界”的第一个行政长官发现,其新的辖区作为一个区域,县官手下大约有60位“跑腿的人”,与大多数人保持联系,因此,每个村落至少有两个“警官”。大的村落有5至6位这种警官,主要的称之为地保。这些人由村落推选,根据村民的土地拥有情况缴纳税收。“他们的责任是守望,特别是白天。他们具有拘捕的权力,这是村落的绅士和长老授权的。”参见 *Paper Laid Before the Legislative Council of Hong Kong 1899*, “Extracts from Papers Relating to the Extension of the Colony of Hong Kong”第9/99卷,第10页。也可参见 Y. K. Loeng 和 L. K. Tao 关于地保的低层社会地位的论述, *Village and Town Life in China*, London, 1915年,第64页。
- [13] 林耀华在论述义序时谈及作为政治单位的乡包含几个村落。作为行政单位,在乡与社会联系的地方网络之间缺乏一致,这一问题参见费孝通, *Peasant Life*, 第144页下。
- [14] 参见费孝通, *Peasant Life*, 第82页下。
- [15] 前引,第112页。
- [16] 参见前引 Hu, 第27页下。
- [17] 参见上文第34页。当库尔伯卖弄亲属地位的概念作为领导者身份的传统基础的时候,他混淆了确切的亲属资格。参见前引 Kulp, 第106页下。
- [18] 前引,第26页下。
- [19] 同上,第28页下。
- [20] 何种程度上的历史事实构成村落事件的逐渐集中化论述,是很难说清楚的。我们完全可以怀疑,林耀华描述的是宗族关于自身发

展的说法,而且这种说法是一种理想形态。目前描写的义序宗族,与胡先缙描写的不同时期的其他宗族相类似。

- [21] *Agrarian Problems*, 第 37 页。
- [22] Lin, *The Golden Wing*, 第 153 页。假如这个村落与义序是同一村落,那么,这两个部分之间肯定分为 15 个房。
- [23] 关于这一观点的明确阐述,参见 L. Bohannan, "A Genealogical Charter", *Africa*, 第 22 卷,第 4 期,1952 年 10 月。
- [24] 参见前引 Hu, 第 135 页。
- [25] 同上,第 44 页,在胡先缙女士提到的一些例子中,出生登记要支付很大一笔费用(前提是不久后族谱将续修)。这种实践肯定在很大的程度上减少了族谱的历史真实性。然而,我更怀疑这种做法的普遍性。
- [26] 同上,第 45 页下。
- [27] 同上,第 42 页。
- [28] 参见,上文,第 5 页。
- [29] 前引 Hu, 第 19 页。
- [30] 前引,第 314 页。
- [31] 参见, M. Fortes 和 E. E. EveansPritchard 主编, *African Political Systems*, London, 1940 年,第 6 页。
- [32] 参见上文,第 49 页。
- [33] 中国的族谱体系还有一个方面应该注意。为了重新安排过去,有必要连接相邻的代际,不包括安排个人名号的明显的辈分。辈分系统通过一个确定的系列得以维持和固定下来。更有甚者,中国族谱系统写作中的表意,实际上明显地允许姓氏的认同,甚至以不同的方言发音来认同。确实,在海外华人中间,族谱记载的姓氏认同允许继嗣组织超越方言的界限。

## 9 政治权力和经济控制

我们已经看到,中国东南大部分地区的可耕作土地由宗族和宗族的裂变群体共同耕种。<sup>[1]</sup>对于土地,存在两种运作体系。一种体系是拥有土地的群体作为共同的地主,向佃农出租土地,既将地租用于群体的利益,在有些情况下,地租也在成员家庭中进行分配。第二种体系是土地在组成亚群体的成员中轮值,当值的土地拥有者负责提供集体祭祀祖先仪式所需的钱财。在凤凰村,根据公共土地的不同类型,两种体系都有所运用,<sup>[2]</sup>而黄村的族田则是采取轮值制度。<sup>[3]</sup>

当土地轮值的时候,弱势“家庭”的权利相对而言似乎是安全的,但是,当它被集中地控制,而且在生意的基础上被利用的时候,对这一权利的滥用,似乎已经使那些远离宗族权力中心的人们失去了固有的权利。在20年代的广东,农民受到其控制土地的亲属的卑劣对待,即使我们发现很难完全接受陈翰笙所描述的这一图景,然而我们应该能够同意胡先缙女士的说法:尽管宗族的贫穷家庭通过公共财产获得了好处,但是,它也是“产生很多张力的原因,公共财产越多,就更能够进一步带来私人利益”<sup>[4]</sup>。

陈翰笙开始论述宗族利益的腐败的时候,指出在年龄和辈分的基础上选举宗族的首领、领导者以及托管人,他们的职位“仅仅只是荣誉”。他坚持认为,管理者、财务人员和主要的管帐

人员等行使真正的权力。假如这些真正拥有权力的人们从“宗族、房或者年长者”当中选举出来,那么他们实际上是来自最大的“宗族分支”。“而且他们自认为‘富裕、守信’,‘知书识礼’。”<sup>[5]</sup>宗族的全部收入——主要包括鱼塘、房屋、土地的租金以及借贷的利息——都为宗族的财务人员和管帐人员所控制,完成对税收、宗教和世俗的费用以及各种教育津贴的支付之后所剩余的资金都由他们掌管。实际上,他可以自由支配所控制的宗族钱财。“公共财产可以如此操纵以致成为一种变形的私人财产。大量的宗族收入,代表许多人劳动的果实,正在慢慢地成为少数几个人的财产。”<sup>[6]</sup>

陈翰笙的论点是,对其所拥有财产真正具有控制权的农民,变成了一个复杂剥削机器中没有发言权的工具。他把宗族的衰落看作是现代社会分裂的主要征兆。<sup>[7]</sup>

他将宗族财产流入私人腰包和公共财产变成私人财产的原因归结为该书写作时期的总体经济变化。为了渲染当时的黑暗,无疑地,陈翰笙对过去作了理想化的处理,而且我们完全可以感觉到,无论他对20世纪的灾难作如何的评价,他都可能忽略了这个事实:非平等地获得公共财产的利益,是汉人的大规模宗族组织的永久特点。

控制宗族财产,是这些处于宗族权力中心的人们从总体上对社区产生影响的一种手段。其他的手段是征集税收,这种方式使宗族的管理精英成为国家和土地拥有者之间的财政中间人。理论上,税收是每一个土地拥有者通过县官及其征集者应该向国家缴纳的,但是,实际上单个的土地拥有者并不总是直接向官员交纳税收。胡先缙女士认为,宗族通过鼓励它的成员交纳当时应该支付的税款来“促进税收”,她进一步指出,这一体系“并不是没有回报”。<sup>[8]</sup>然后,她简单地引用了刘兴唐关于福

建的材料。

刘兴唐写道，<sup>[9]</sup>有些地方官府没办法直接从每一个家庭中征集税收。“《问俗录》谈到诏安的税收情况：‘国家维正之供，全重鱼鳞实征册一书。诏邑不然。（许多宗族）田不知其有几千亩也，丁不知其几万户也。族传止一二总户名入官……。户长总催，轮流充当者外，有草簿名花户册，按年催输，惟渠是问。无户总则承差沿流而下，亦有此册不难逐户征收。然则曷即以为实征册乎？曰：否。其间田多粮少，田少粮多，无田有粮，有田无粮。且田丁俱无而粮空悬，合族匀赔，不起争端，彼此买卖，私相过割。盖其粮一取诸公田，以公济公，一取诸花户，照旧征收，直如不识不知顺帝之则也。’所有的国家税收由宗族管理。在这里，他们恰恰运用了他们从宗族械斗中学来的方法；<sup>[10]</sup>他们将许多小的宗族联合成一个群体，使他们免除官员及其下属的骚扰……。尽管这种情况是诏安所特有的，但是，宗族敢于蔑视地方政府及其官吏却是普遍的事实。”

当情况使宗族有必要抗税的时候，刘兴唐认为，这并不意味着贫穷的宗族成员受富裕成员的剥削。他似乎从被迫征收钱财用以资助宗族械斗中，更多地看到了强势宗族成员对弱势宗族成员的压迫。<sup>[11]</sup>但是，我们自己可以得出的结论是，征集税收，看起来是合适的，代表宗族的首领可能会将赋税的负担分配给贫穷的宗族成员，损害他们的利益。根据陈翰笙的说法，在广东，宗族的官员出于自身利益的考虑，经常作为政府的代理人，从不同的家庭中征集土地税。<sup>[12]</sup>

然而，宗族的成员通过逃税可能产生的好处，不能耗尽上层的利益。这个问题有纯粹政治的一面。当我们考察香港“新界”第一个英国官员所提供的材料时，可以看到土地税收和租金的“混乱”，使宗族内部强势成员对宗族地盘和成员的控制超出了



简单的经济剥削的界限。《1900年香港“新界”的报告》(*Report on New Territory at Hong Kong, 1900*)揭示了村落层面上的政治和经济权力的交织状况。

报告指出,“强宗大族”的力量不仅仅依赖于宗族的成员,也依赖于拥有官衔的宗族成员,他们保持与县衙和更高级官府之间的联系,经常将小的村落和聚落置于他们的保护之下。这些小的宗族有时通过这个保护村落向国家缴纳税收。但是,宗族声称所拥有的大多数土地实际上从来都没有被官府登记造册,因此也不用缴纳这笔税收。<sup>[13]</sup>“然而,最为严重的问题是,农民采取反对宗族——他们以前的地主——的立场。宗族和农民达成了协议,同意农民永久地绝对拥有田皮,但是,必须世代代向宗族缴纳租金,宗族要求他们有能力支付租金。农民的问题是,对于土地,他们总是可以自由租种,而且他们向宗族支付的租金是官府的税收,他们(现在)要求直接向港府缴纳税收。”<sup>[14]</sup>叙述不很明确的是,在声称是他们的地主或者他们的税收征集者当中,有多少农民是他们自己宗族的成员,但是,这里显示的图景表明了一个土地所有制体系,强势单位充当保护者的角色,它的回报是“税收”;而且我们可以猜测,贫穷的宗族成员以这一方式得以保护自己。中国官府无法征集的税收通常作为贡物进献给乡村社会中的实际控制者。

#### 注释:

[1] 参见上文,第12页。

[2] 同上。

[3] 前引,第90页。

[4] 同上。

[5] *Agrarian Problem in Southernmost China*, 第37页。

- [6] 同上,第 38 页。
- [7] 同上,第 39 页。
- [8] 前引,第 57 页。
- [9] “The Structure of Kinship Groups in Fukien.”
- [10] 参见下文,第 107 页下。
- [11] 同上。
- [12] 前引,第 40 页。
- [13] 前引,第 20 页。
- [14] 同上,第 23 页。报告清楚地叙述了在农民和单个地主之间产生的同一个问题。地主认为农民缴纳的是租金,而农民则看成是税收,因此当英国官员直接向农民征集税收的时候,他们认为自己是土地的绝对拥有者,对地主不再有义务。同上,第 8 页。

## 10 仪式的分化

关于宗族内部地位和权力的不同,我已经概括性地描绘了一个系统,在这一系统中,这些享受更大特权的人们努力保护它们,而且这些被剥夺特权的人们渴求——至少在很长的时期——通过他们当中更有成就的亲属达到这一高度。原则上,只要他们的辈分与年龄是平等的,那么所有的男人都是平等的。在实际生活中,平等在于能够合法地希望人们可以赶超其成功的邻居。特权的保护和的特权的渴望,反映在宗教生活中。这些拥有权力和地位的人们,通过根据风水规则建造房子和选定坟墓地址,试图保持权力和地位。通过在盛大的祖先崇拜的表演仪式上安排自己的特殊位置和角色,努力强调他们的社会地位。而在穷人一边,则祈求财富,希望他们的善良不仅在他们去世后得到回报,也希望他们的后代能够发达。通过研究风水葬术的社会意义,以及在宗族和房的祠堂中强调的社会分层,我们可以看出仪式生活怎样使宗族社区中的分化更为突出。

中国没有法律限制死者葬在特定的地点。在东南地区,坟墓散落在山岗和山坡上,这一小块土地大部分属于个人所有。死者有时葬在宗族和房支建立的坟墓。我可能愚蠢地肯定了这些证据是清楚和一致的,但是,我对福建和广东具有的共同的葬俗作出的解释,言下之意是,为穷人建造的公共墓地非常普遍,而富人则将死者葬在单个的或者“家庭”的地方。这些意义在

于：根据风水的说法，富人将他们的坟墓无论选定在什么地方，在一定的时期，坟墓所在风水的形势由于其有利的葬式，保证赋予死者的后代以恩惠。坟墓位置在风水上的合适与否能够变化，或者是风景变化的结果，或者是不同的风水师的不同解释的结果。总之，假如旧的坟墓没有带来希望有的和以前的风水师所预言的成功，那么就有必要进行新的选址。德·格鲁特告诉我们，在厦门附近的一些地方，每天都可以看到一群人由一个风水师领着，在广阔的乡村到处寻觅坟墓的好位置。<sup>[1]</sup>

富裕的和有影响的死者不会葬在集中安排的坟墓。穷人的棺材可能放在为他们提供的巨大的墓地中，但是，随着命运的好转，他们的直系后代希望将他们转移到更为有利的环境。<sup>[2]</sup>一代一代命运的变化，以及对可能带来富裕的风水的不断寻找，鼓励人们分散地安葬他们的死者。一则中国谚语描述了追求风水命运而产生的坟墓过分分散的现象：“爷葬南山，娘葬北山。”<sup>[3]</sup>

坟墓的好位置带来富裕，或者坟墓的好位置能够确定富裕，对于命运不好的人们来说，通常是一个诱惑；通过将他们的死者葬在或者靠近被证明是好风水的地方，试图将好风水的影响与他们的命运连接起来。但是靠近其他人的好风水是一种侵犯，而且以这种方式侵占的企图和抗争的企图，卷入了不同地位的群体之间强烈对抗的耗战之中。<sup>[4]</sup>文献材料清楚地记载了基于风水实践的争执与斗争。<sup>[5]</sup>这些冲突的社会意义在于，在对富裕和地位的不断追求中，一旦他们设法将一只脚踏进这一阶梯，贫穷和潦倒的人们就开始追赶和超越他们更为成功的邻居；而那些已经富裕和获得社会地位的人们，试图通过风水的保证使他们的发达处于牢固的地位。风水是分散埋葬的“原因”。按汉人的理论，坟墓的位置决定着生者的兴旺发达。当然，实际上生

者的发达与抱负决定了坟墓的位置,与其他人的社会地位相比,也维护了生者的社会地位。

好风水之争,主要是这些地方并不处于宗族中心制度的直接控制之下,仅仅披露了社会分化的概貌。祖先崇拜在大的祠堂举行,另一方面,宗族领导的组织影响能够以系统的方式显示自身。为了研究在后者的背景下社会地位如何接受仪式表达,我们必须考察两个问题。首先是祠堂中祖先灵牌的接纳与安排,其次是祠堂祭祖行为中的不平等参与之程度。

当家庭的祖先灵牌从其主要的祭祀者中转移了四代之后,它将被不同类型的灵牌取代而放置在祠堂中。<sup>[6]</sup>假如所有的遥远祖先的灵牌被放置在一个祠堂的灵位上,而且根据他们的辈分和年龄的长幼安排,那么灵位应该代表着一个谱系,除了亲属原则之外,它不考虑任何的等级。一个高度分化的宗族能够容忍对祖先符号的平均主义安排是不可能的。

死者和后人的社会地位改变了谱系原则的安排,这方面的材料并不丰富;许多研究者没有想到这一问题;但是,当人们给出材料的时候,它是有说服力的。胡先缙女士在对汉人宗族的概括描述基础上指出,在许多情况下,祖先平等地接受仪式的祭拜,但是,她也提供了一些证据说明,在许多情况下,祠堂中祖先灵牌的安排更多地是根据他们的社会地位,而不是根据亲属等级中的地位。她举了无锡一个宗族的例子,这个宗族将灵牌分成三个群体:宗族的始祖和五个房的奠基者;那些取得功名和做官的家族成员或者“有突出的德行”;“品行无缺点的”宗族普通成员。胡先缙女士解释说,“有德行”指的是那些孝敬父母、友爱兄弟的人们,但也包括那些乐于捐助公共事业的人。<sup>[7]</sup>关于这一问题,在胡女士著作的附录中我们发现一个令人惊讶的例子,江西的一个宗族,接受一个灵牌要捐 50 盎司的银子,只有做官

和取得功名者无需花钱就可以进入祠堂。<sup>[8]</sup>

我引用德·格鲁特的材料进一步证实花钱才能接受灵牌这一习俗的普遍意义。在讨论东南中国对死者的崇拜仪式时,他说,族规规定谁的灵牌可以接受以及树立灵牌需花费多少钱,以此控制灵牌的进入。灵牌不可能免费接受,否则祠堂将牌满为患。不用说,祠堂的建造者安排了他们自己家庭的灵牌,而且放置在最好的位置。<sup>[9]</sup>杜利特尔(Doolittle)对福州的描写,也有相同的叙述。<sup>[10]</sup>

将无“德行”者的灵牌排除在外,或者至少将它们安排在神位的低级位置上,只是仪式歧视的一个方面。在有些情况下,不允许经济和政治贫弱者参加在祠堂举行的年度仪礼,<sup>[11]</sup>而且他们一旦参加,也是作为从属的角色。歧视的形式很容易地被证实是有理由的:绅士和读书人谙熟礼仪,知道如何完成整个仪式。于是,这种情况发生了,尽管宗族的谱系首领社会知识缺乏,但他们仍然在仪式中发现他们的位置,而仪式的控制则依赖于宗族的精英。<sup>[12]</sup>在胡先缙女士描述的一个江西个案中,受过教育和年满65岁的男丁才能参加祠堂的祭祖仪式。族长和房支长积极参与仪式的程度仅仅只是将始祖的灵牌从神位放置在会议大厅的桌子上。当他们退休的时候,就让训练有素的男人表演这一仪式。<sup>[13]</sup>在其他的江西宗族,钱——代表胙——则分配给参加祖先祭祀仪式的男人。但是,当普通的份额以斤来表示的时候,老人将多分配一些,绅士则根据他们取得的功名而得到2到8斤不等的额外份额。<sup>[14]</sup>刘兴唐关于福建宗族的论文中,有好几段为我们展示了官员和老人在祠堂举行的祭祀仪式。陈盛韶是这样描述诏安的宗族:“维缙绅及六十以上抱孙者,得与于祭而分胙,以爵贵贱为差等。”

## 注释：

- [1] *The Religious Systems of China*, 第3卷, 1897年, 第1017页。
- [2] 同上, 第1376页。
- [3] 前引 Plopper, 第123页。关于这一问题的一般描述, 参见前引 De Groot, 第831页下, 939页, 1374页下; J. H. Gray, *China, A History of the Laws, Manners and Customs of the People*, W. G. Gregor 主编, 第2卷, London, 1878年, 第1卷, 第324页; H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine, Iere partie: Les pratiques superstitieuses*, 第2卷, 第3期, 上海, 1912年, 第282页下。
- [4] 参见前引 Hu, 第38页。她描述道, 贫穷家庭试图将他们的死者葬在更为幸运的亲属的坟墓旁边, 由此引起宗族内部长期的纠纷。也可以参见前引 Gray, 第325页下。
- [5] 参见前引 Doré, 第288页; 前引 De Groot, 第1035页。前引 Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*, 第48页, 叙述了不同地方的人们如何侵占别人的坟墓位置以及为了一个坟墓里的位置而竞争。
- [6] 论文的下一部分, 我将对这一问题做深入的分析。
- [7] 前引, 第36页。
- [8] 关于必须花钱树灵牌的讨论, 参见同上, 第126页。也可参见同上, 第166页下, 186页和169-180页。
- [9] *Les fêtes*... 第550页, 参见 de Groot, *Het Kongsiwezen*, 第97页。
- [10] J. Doolittle, *Social Life of the Chinese, A Daguerrotype of Daily Life in China*, P. Hood 主编, London, 1868年, 第174页。
- [11] 参见前引 Hu, 第36页下。
- [12] 参见同上, 第37页。
- [13] 同上, 第117页。
- [14] 同上, 第126页。

## 11 祖先崇拜与宗族结构

由地方宗族组成的社区一开始是地域群体和亲属群体。作为一个村落,通过维持一个土地庙而表达自身的认同。作为一个男性及其妻子组成的群体,属于一系列与共同祖先有关、界定自身的宗教单位。有关福建和广东宗族的详细材料,为我们提供了研究祖先崇拜的社会背景的机会。<sup>[1]</sup>

考察东南地区汉人宗族的结构,根据祖先崇拜的仪式来界定,就规模而言,我们已经看到,一端是家户一家庭和扩大的家庭,另一端是宗族和房支。总之,假如经济资源充足,就有可能在以祠堂为中心的房支及其扩大的家庭之间产生中间的裂变。家户和扩大的家庭之成员以家庭建筑物的一部分作为神龛,祭祀他们的祖先。宗族较高等级的裂变群体需要特殊的祠堂祭祀祖先。这些祠堂的存在,至少在有些情况下,将成员之间的仪式差别引进了仪式单位,以致他们采取不公平的方式,将祖先的灵牌放置在神位上并且参与有关的仪式。我们认为,在家户层次上举行的祖先崇拜与较高裂变群体实践的祖先崇拜在所有的领域都存在差异,这些事实为我们提供了一个出发点。

在家庭和祠堂两个不同的语境下使用的符号存在区别。即使我们目前假定在农民家庭的神龛上可以普遍地发现木质的祖先灵牌,<sup>[2]</sup>但是,我们肯定意识到他们的形制不同于放置在祠堂的灵牌。德·格鲁特描述的厦门及其附近地区祠堂的灵牌比



家里的灵牌要大,灵牌的持有者尽己所能将灵牌加以装饰。<sup>[3]</sup>杜利特尔描述了福州的习俗,他写道,祠堂的灵牌要大于家里的灵牌,但是,与德·格鲁特所描述不同的是,他似乎暗示,它们在结构上普遍要小得多。<sup>[4]</sup>

关于家庭的灵牌,杜利特尔说:“经过三代或者四代之后,有时将灵牌取走,埋葬在灵牌所代表的死者的坟墓或附近,为代表较近死者的灵牌腾出空间,每一代提供两个灵牌。”<sup>[5]</sup>J. T. 艾迪生(J. T. Addison)对一般问题作出了非常有用的概括,他指出,家里的灵牌代表“已故的父亲、祖父和曾祖父”。在中国的有些地方,将埋葬超过三代(有时是四代)的祖先灵牌,在其他地方则转移到祠堂,它代表着比家庭更大的群体。<sup>[6]</sup>

除了有些时候一个灵牌代表着一对已婚夫妇外,灵牌只象征单个人。总之,没有另外的灵牌能够代表同一个人。丧葬仪式中为灵牌“点灵”的仪式赋予灵牌独一无二的象征。一个刻上死者姓名而没有点灵的灵牌是被遗弃的;点灵是在坟墓旁边举行的仪式,用红墨水,最好由地位高的人点化,这一仪式行为使灵牌神圣化,而且在灵牌和与之相联系的灵魂之间建立了独特的关系。<sup>[7]</sup>

分家之后,按道理灵牌由长子保存,所以,家庭的神龛成为一些在继嗣上相连的家庭的仪式中心。而且,家庭神龛中代表的代际数量有限,这些家庭的家长都属于五服范围。<sup>[8]</sup>在理论上,建立在家庭祖先崇拜基础上的裂变群体不可能超出五服的范围。从这一观点出发,我们可以看到祖先灵牌象征的独一无二作为一种策略,激励着在不同家庭中联系紧密的继嗣之间形成仪式单位。然而,当非长子家庭不允许拥有复制的灵牌的时候,这种策略并不总是起作用,因为它可能设立被认可的替代物。德·格鲁特以这种方式表述了这一问题。年幼的兄弟想祭

祀他们的祖先，必须到他们的长兄家里，但是，通常的情况是，年幼的兄弟迁移到其他地方，他带着一个大的牌子，上面写着所有留在长兄家中神龛上的灵牌的名字。<sup>[9]</sup>杜利特尔提供了一个相同的论述，认为分家之后，年幼的兄弟可以竖立一种在许多方面不同于原初灵牌的灵牌。新的灵牌传递了某种主张，表明它代表或者纪念“某姓某家庭所有的祖先。树立灵牌的人——假如他愿意的话——也记录了他的男性祖先的名字，从他的父亲开始，上溯到三至四代……。以同样的方式，他可能已经记载了他的女性祖先的姓氏（比如，男性祖先的妻子）……。在他去世之后，这些[灵牌]将传给他的长子，为了纪念他们的父母，长子拥有特别的权利树立其他类型的灵牌，而年幼的儿子则可能每一个都树立一般的灵牌纪念他们的父母，以及更远的家庭祖先。”<sup>[10]</sup>

我早就试图表明，几个家户的家庭之间维持的仪式单位，在长兄家户的神龛举行的祖先崇拜仪式，其变化的范围可能很大，但是大体上也受限制。正如我们称德·格鲁特和杜利特尔所描述的为辅助手段一样，分家导致了灵牌数量的增长，而且在此之前，家庭的祖先崇拜仪式普遍地为人们所表演。然而，仍然需要进一步探求家庭仪式的对象和祠堂的仪式对象之间的差异。人们似乎经常忽略穷人可能并不习惯于保持标准形制的灵牌。胡先缙女士指出，由于缺少灵牌，每一次仪式他们可能将祖先的名字写在纸条上，然后将其焚烧。<sup>[11]</sup>引证东南地区海外华人的实践材料来显示家庭神龛上木质灵牌的稀少，可能有点不太公平，但是，至少在我到过的香港“新界”，纸牌要比灵牌明显多得多。

但是，祭祀祖先的仪式无论是在纸牌还是灵牌前举行，每一个家户都要表演。没有地位和影响的家庭在他们家里有他们自己的祖先需要祭祀，即便他们被排除在祠堂举行的仪式之外。

把汉人的祖先崇拜看成似乎是一个统一的和非分化的宗教体系,它的信仰和实践与相同等级的所有部分都有关系,以上事实意味着这是一种错误。祠堂和家庭实际上代表了群体生活的不同方面以及总体祭祀仪式的不同组成部分。我现在打算考察这一问题的三个方面:在家祭和祠祭两个语境中,祭祀者和被祭祀者的关系;在这两个背景下表演的仪式;与这两个不同语境下有关的祖先角色的理念。

家户祭祀的祖先总是包括那些去世不久的人,他们有亲生的或者过继的儿子。他们不包括——至少作为个人——那些距离家长超过四代以上的死者。成为普遍格式的家庭神龛上的纸牌——按照杜利特尔的说法——有时也包括“某姓的所有祖先”。鼓励属于男性五服的家庭联合举行祖先崇拜仪式,它们也可以作为独立的单位举行他们自己的家户仪式,这两个原则之间存在一种张力。当第二种原则作为祖先崇拜的主要形式的时候,似乎应该逃避严格限制何者构成这种宗教形式的要求。家庭的成员在几代祖先面前单个地表演仪式,这一行为不可能将他们与拥有同一祖先的其他家庭继嗣连接在一起。在这种情况下,祖先不再是宗族各裂变群体的中心,而是作为一种存在,连接着继嗣单位等级之外的生者。很显然,一个被他的子孙所形成的几个家户分别祭祀的人,是一个奉献的对象,他与超越一个家户所在家庭之外的亲属单位的维持没有直接关系。因此,在家庭层次上,祖先崇拜的仪式似乎既包括巩固亲属组织的仪式,祖先作为确定的继嗣单位的限定中心,也包括我们称之为纪念的仪式,祖先仅仅被看作是祖先,而且与他们作为崇拜者的继嗣的祖先地位没有关系。通常我们根据固定亲属组织的仪式定义祖先崇拜,但是,在汉人的例子中,仪式由家户转移到祠堂的时候,这些仪式似乎并不伴随着纪念仪式。一旦祖先的灵牌放置

在祠堂,他就终止了作为个人奉献的对象,而成为宗族裂变群体仪式中心的一部分。

祠堂内的祖先被认为是远祖或非个人化的祖先。祠堂中特定的祖先确实可以通过特殊的符号标识出来。那些在国家的考试中获得很高功名的人或者官居高位者,他们的灵牌不仅纪念他们,而且表示尊敬的牌匾也炫示着他们的荣耀。但这不是一种依赖于崇拜者的个人感情和个人知识的个人主义。另一方面,家庭的神龛只供奉去世时间并不久远的死者,在这些被崇拜者之中,最近的死者与供奉者之间在生活中曾经有过密切的关系。汉人对新去世的亲属表示出强烈的兴趣。亲属的死亡并没有中断他们之间的亲情。死者继续关注生者的事情,生者关心死者在阴间的安宁。生者为死者提供物质安慰——房子、金钱、衣服和食品——这些是死者在另一个世界中还需要的东西,而且通过神媒的实践,现实生活的关系在阴间能够得到实际的表达。<sup>[12]</sup>接下来的是祖先分享家户的节庆仪式;他们接受后人的重要变化的信息(生老病死、婚丧嫁娶和社会地位的上升),为后人请求帮助的重要事情提供建议,而且利用他们在阴间可能具有的力量为阳世间的后人带来福祉。当个人对于死者的了解和感情开始淡化的时候,祖先也就开始超出了家庭神龛祭祀的范围。一旦超出这一范围,他们的灵牌就会被焚烧和埋葬。然后可能将为他们制作新的灵牌,以便他们能在祠堂中找到一个位置;但是,他们的后人如果没有足够的财力和社会影响使他们以这种方式确定一个新的地位,他们实际上就不存在了,除非他们的坟墓还为人们所记住。

祠堂祭祀采取家庭祭祀所没有的职业的 and 正统的方式。许多祠堂有专人看管。他们可能是贫穷的家族成员,可以免费居住在祠堂的几间房屋中,以此作为服务的回报。作为职责的一

部分,在每个月的初一和十五都要打开祠堂的寝室,为祖先燃香。在春秋两季举行盛大祭祀仪式的时候,按照仪式的程序,需要家族中读书人和绅士的服务。

祠堂举行的仪式由男人主持,由男人参加;他们的女儿和妻子不直接参与仪式的过程。相反的是,在祖先崇拜方面,无论在理论上女性的地位如何低下,她们在家里表演的仪式中则占中心的地位。她们照料家里的神龛,而且可能完成每天的燃香仪式。假如海外华人的习俗确实是某种导引的话,那么,正是女性主要负责家庭的祖先祭祀仪式,纪念祖先的忌日,在必要的时候向祖先祈祷。汉人的祖先崇拜并不仅仅通过人作为媒介来实现;家庭的任何成员都可以以祈祷者的身份向他们说话。但是,家庭的女性长者可能是死者和家庭成员之间联系的主要渠道。当然,女性向其丈夫的、而不是自己的祖先祈祷;但是,她们表演仪式的神龛,在适当的时候将建立她们自己的牌位,由她们的儿子和媳妇来供奉。

祖先仅仅是——或者至少主要是——进入祠堂的超自然物阶层。神集中在别的地方。<sup>[13]</sup>另一方面,在家户中,祖先仅仅是神龛的一类居住者。总之,他们与共享神龛的、设置在右边的其他神相比,地位要低得多。家户无论在快乐还是痛苦的时候,祖先都与家户神共享放置在神龛前面的供奉,但是,祖先是超自然群体中等级较低的成员。在富裕的家户中,祖先的神龛可能实际上与神的神龛分别开来,但并不意味着祖先的地位要高得多。

遥远的祖先在祠堂中接受周期性的仪式,以及在坟墓举行的一年一次或者两次的仪式。最近的去世者不仅仅在时间和利益上与后人有密切的关系,而且他们在阴间的生活显示出更多引起生者注意的方面。他们不仅仅在神龛和坟墓中享受供奉,而且他们在冥界的命运,将他们的要求强加给生者。除了死者

自身的丧葬仪式,生者必须在丧葬后的仪式中表演使死者得到安慰以及使死者在阴间成功地完成早期冒险经历等诸如此类的仪式。祖先崇拜方面的事实离开汉人的死亡观念是不可理解的,因此我们有必要简单地了解生命死亡后的观念。

死者的命运观念在逻辑上有三个方面,因为个体在通往死亡的道路上要经过三个不同的地方,而且在这三个不同的地方要接受不同的仪式。埋葬;通过点灵仪式树立灵牌;经历判决、惩罚、通常还有再生进入冥界。灵魂的三种切分实际上精确地反映在汉人表达的观念上,<sup>[14]</sup>无疑地,尽管人们超越了明显的理由,包括所有汉人的意识当中表现出将灵魂分成三个不同实体的系统观念。

在一年一次或两次的仪式中,人们祭祀依托在坟墓中的灵魂。届时将供奉食品和酒水,生者与之共享,于是在死者及其活着的亲属之间建立了一种圣餐。只要坟墓还存在,或者亲属会祭祀它,这种仪式都将持久下去。安置在灵牌上的灵魂将一直保持在家神龛中,直到它为家户祭祀所废弃;然后,它或者转换成一个新的灵牌,放置在祠堂中,或者从人们的兴趣范围内消失。我们应该注意到,祠堂中的灵牌代表着生者尊敬的祖先灵魂,他们在祠堂保留的时间比那些不太为人们喜欢的死者更长,显示了他们社会地位的高级。由死亡转移到冥界的灵魂需要经过许多法庭的判决,惩罚他在阳间所犯的罪过,而且通常根据他的德行以一种形式在阳间再生(那些在阳间犯下十恶不赦罪行的灵魂将无限期地被打入令人恐惧的地狱,而一些幸运的灵魂则进入西方的极乐世界,逃脱了再生的轮回)。灵魂在地府逗留期间,需要生者以物质安慰和祈祷者求情的方式,为死者提供帮助。在丧葬仪式和丧葬后的仪式中,人们提供了这些帮助。<sup>[15]</sup>

我们发现,灵牌上的灵魂和穿过地府的灵魂反映了——尽

管以不同的方式——两种很不相同的汉人社会的基础：继嗣亲属体系和官僚国家，这是令人感兴趣的。灵牌为宗族裂变等级提供仪式的中心，当以这种方式分布在宗族的时候，祖先们形成了一种实际上就是继嗣体系结构之模式的金字塔。地府中的灵魂为官府和衙门所判决和惩罚。生者送给死者的钱财被用来作为金钱压力，是官僚过程中一个公认的部分。在他们的苦旅中，祖先在集中的政治体系中幸存下来。牌位上的灵魂和冥界的灵魂不仅在空间上相距遥远，而且他们的功能和经历如此不同，以致他们不可能统一在一个未分化的整体之中。<sup>[16]</sup>

直系后代照料冥界的灵魂，在祖先和后人的关系方面，我们看到他们之间个人关系的集中发展。属于妻子、孩子和媳妇的责任转换成为死者提供安慰和解救的宗教义务。人们可能为处于宗族体系上层的祖先感到荣耀，但是，他们不可能接受到人们在新近去世者身上施与的过分关心。

很显然，在汉人社会，表达生者及其祖先之间关系的观念并非是一致的。在系统阐述死者与生者之间如何相互影响方面，至少文献中某种程度上大量存在的相反表述肯定反映了区域的、阶层的差异。关于这一问题，也许在他们的头脑中，并不是每一个汉人都十分清楚。就《中国的农民生活》一书所描写的村落，费孝通说：“关于连接生者及其祖先之间关系的信条，在民众当中没有清楚而系统的阐述。”<sup>[17]</sup>然而，为了了解祖先的角色与大规模宗族的祖先崇拜之间的关系，关于这一棘手问题的某些方面，我试图得出一些概括性的论述。

首先，能够非常容易地看出，在所有地方的所有汉人都知道照料长者和孝顺之间的密切联系。<sup>[18]</sup>在生活礼物和维持生计方面，汉人认为亏欠他们的长者。他们向长者表达他们的敬意，在长者的有生之年供养他们。如果没有尽到这些责任，他们就削

弱了构成社会基础的一个原则。当长者离开了人世之后,他们在这方面的责任并未就此结束。通过向祖先的坟墓和灵牌表达敬意,以及为祖先在阴间的生活提供他们所必需的东西,他们继续尊敬和解救他们的祖先。即便在这一理论的更为复杂和不可知的说法中,关于死者的真实存在和需要也没有教条主义的表述,仍然强调孩子在父母死后必须继续尊敬和解救他们的父母。通过从传统的材料中获得祖先崇拜的许可,汉人的一些基督教徒能够证明其实践的正当理由,通过追溯学者关于汉人仪式功能的阐述,在宗教的角色确定汉人对祖先崇拜的态度方面,一个理性的人类学家能够发现他自己的观点。<sup>[19]</sup>

然而,毫无疑问的是,在汉人的民间观念中,某种程度上死者依赖于生者的维持与支持。其结果是,男人和女人留下来的后人,无论是亲生还是过继,都要为父母的丧葬仪式尽自己的责任。如果没有满足他们的需要,他们就会变成孤魂野鬼,游荡在世间觅食,对其他魂灵和生者造成威胁。在每月固定的时间以及七月在公共的场地举行的仪式,汉人都会为孤魂野鬼提供特别的供品。

生者依赖于死者也有道理。但是,一旦我们作出这种陈述时,用艾迪生的话来说,我们就进入了“争论的领域”。艾迪生指出,如果我们依赖的几乎是所有传教士和欧美国家在中国的管理者所提供的材料,那么我们会得出这一结论:“汉人相信他们的祖先会保佑他的子孙。他们的灵魂会根据他们所接受的待遇,对后人产生好或者坏的有力影响。因此,贡献的主要动机是获得祖先的保护和财富,保护世俗的财产,以及避免由于疏忽而发生的灾难。”<sup>[20]</sup>

在其他地方我已经提到,在新加坡华人的祖先中,假如他们在超自然世界中具有必要的影响,也许可能干预他们后人的利



益,但是他们不会危害后人——除非他们可能为后人所忽略。祖先不是道德控制的代理人。总之,与神相比较,在带来恩惠和幸运方面,祖先显得更不重要。<sup>[21]</sup>我在新加坡的经历所得出的概括性结论,与只有中国的人类学家才能详尽描述的关于祖先崇拜的系统观念相契合。在云南西镇的个案研究及其对汉人整体的概貌研究中,许烺光表明了确立祖先基本善行的看法。他说,他们根本不会惩罚。他们的后人不会冒犯他们,“因此他们从来不会将灾难降临到他们的子孙身上”<sup>[22]</sup>。在他的概括性研究中,许烺光阐述了关于汉人祖先崇拜的三点假设。首先,祖先带来幸运与不幸,其含义是,祖先在人世间的积德影响后人的命运。另外,由于后人的成功是祖先德行的证明,也反映了祖先的荣耀。其次,后人应满足祖先在阴间的要求,否则他们将成为“孤魂野鬼”。第三,逝去的祖先对后人的帮助,正如后人对祖先的帮助一样。<sup>[23]</sup>

现在,我们可以从几个方面考虑生者与逝去的祖先之间的互动。首先,一方的荣耀决定另一方的荣耀。祖先遗留给后人以德行,反过来,生者将光宗耀祖。其次,通过照料他们的祖先,人们激励死者的原因在于,祖先不仅仅继续他们事业的利益,而且也中断他们的利益,假如他们能够这样做的话。人们对祖先的关照是一种延迟的互惠,采取与祖先关照他们的相同形式。祖先如何对待人们,人们也会如何对待祖先。

第二和第三者相互间的责任和特权的平衡,其特点在于生者和去世不久的祖先之间的关系。也就是说,它属于在家庭层次上举行的祖先崇拜实践。另一方面,生者荣耀和死者荣耀之间的互动,其特点是得到宗族层次上的祖先崇拜的认可。为德高名昭的祖先在祠堂设立了灵牌,他们的灵牌和功德牌使他们的后人更为显赫。相反地,成功的人们在祠堂为其祖先设立灵

牌,提高了祖先的地位。在生者和遥远祖先之间没有个人的关系;这些祖先并不参与家庭的事务;但他们在声望的互惠体系中与生者相联系。<sup>[24]</sup>

在关于祖先的学术旅行中,我试图说明的是,正如宗族不是扩大了的家庭,宗族较高裂变单位举行的祖先崇拜与家庭内举行的祖先崇拜也有点区别。在家祭中,人们与他们在生活中熟知的逝者联系在一起,而且能够向他们贡献,使其在另一个世界中快乐。另一方面,祠堂中举行的祖先崇拜仪式基本上是集体行为的方式,社区的权力和地位之结构以仪式的方式表达出来。在宗族的所有层面,亲属体系所要求的裂变单位——正如拉德克利夫—布朗所指出的——在仪式过程中得以表达和强化。这是一致的仪式。但是在祠堂表演的仪式中,人们是不平等的;这种一致是和不平等连在一起产生的。

#### 注释:

- [1] 祖先崇拜的概念是拉德克利夫—布朗界定的,参见 *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952年,第163页。“这种宗教中的祭祀群体,只包括那些人们,他们与其他人的亲缘关系,根据从一个共同的祖先和女祖先而来的继嗣世系。”
- [2] De Groot, *Het Kongsuwezen*, 第90页断言,在中国,没有一个死者不享受以灵牌的可见形式的尊敬。
- [3] Les fêtes...第550页下。参见 *Het Kongsuwezen*, 第97页。
- [4] 前引,第167页。
- [5] 同上,第170页下。
- [6] *Chinese Ancestor Worship, A Study of its Meaning and its Relations with Christianity*, [上海], 1925年,第35页。
- [7] 参见同上,第32页的例子以及 De Groot, *The Religious System of China*, 第1卷,第213页下。

- [8] 参见上文,第 41 页。
- [9] *Les fêtes...*,第 19 页。
- [10] 前引 Doolittle,第 169 页。
- [11] 前引,第 32 页下。
- [12] 东南中国的神媒有不同的表现形式。与死者的联系主要通过神婆私人家庭的鸾坛进行。参见 De Groot, *Les fêtes...*,第 285 页下,以及 *The Religious System of China*,第 6 卷,第 1332 页下。关于这一体系在海外华人中的传承情况,参见 A. J. A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, Monographs on Social Anthropology, London School of Economics and Political Science,第 14 卷, London, 1955 年,第 134 页下。
- [13] 前引 Doolittle,第 179 页,提及他在福州的一个祠堂里,在一个特别的房间中见过“财神”和“文曲星”。
- [14] 例子参见前引 Addison,第 34 页,和前引 *Bouinai and Paulus*,第 9 页下。
- [15] 例子参见 J. J. M. de Groot, *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*, Leiden, 1885 年。地府的结构是复杂的,佛教和其他因素的相互交织使人更难理解。参见 H. Maspero, *Mélanges posthume sur les religions et l'histoire de la Chine, I, Les religions chinoises*, Paris, 1950 年,第 123 页,130 页。
- [16] 在一个广阔背景下考虑这一问题,参见 R. Firth, *The Fate of the Soul, An Interpretation of Some Primitive Concepts*, The Frazer Lecture 1955, Cambridge, 1955 年,第 45 页。
- [17] 前引,第 30 页。
- [18] 参见前引 Addison,第 50 页下。
- [19] 参见前引 Radcliffe-Brown,第 159 页。
- [20] 前引,第 50 页下。
- [21] *Chinese Family and Marriage in Singapore*,第 221 页下。
- [22] *Under the Ancestor's Shadow*,第 241 页,以及参见同上第 229 页。

- [23] *Americans and Chinese*, 第 241 页。我怀疑,许烺光排除一个被忽略的祖先可以危害活着的亲属这一可能性是错误的。然而,我认为他的错误在于反对祖先是报复性的存在这一看法。我注意到 Wieger 的中国历史资料集 (*L. Wieger, Folk-lore chinois moderne, Sienhsien, 1909*) 中有三则材料表明死者的干预帮助他们的活着的亲属(第 99 条:逝去的丈夫帮助他的妻子;第 100 条:逝去的父亲帮助他的儿子;第 209 条:逝去的男人帮助他的堂亲),而只有一例发生了报复;在最后一例(208)中,一个逝去的妾报复他自己丈夫的儿子,因为他剥夺了她的继承权。Wieger 还提供了其他 15 个例子,死者对活人实施或寻求报复,但是没有一例与后人有关。一个例子表明,通过在家庭祭祀中引用固定的祝祷作为导引,使祖先的帮助和保护这一期望形式化。参见“The Worship of Ancestors among the Chinese ; a Notice of the Kiá-li Tieh-shih Tsihching...or Collection of Forms and Cards used in Family Ceremonies”, *The Chinese Repository*, 第 18 卷,第 7 期,1849 年,第 370 页,第 377 页,第 378 页下。请注意明清时期民间在祭墓时的祭文:伏以,佑汝子孙,世代荣昌,合家清吉,光宗耀祖。酌上保佑神酒,稽首奉送。
- [24] 当然,我并不是否认遥远的祖先有时也能够给后人带来恩惠。谈到宗族在坟墓举行的仪式,我们发现——据说是从“本土的作品”中选取出来的——一篇祷文:“乞求祖先荫庇后人,享受牺牲;保护子孙,佑其发达,世世代代升官发财,享受荣华富贵,永世隆昌。”参见“Tomb of Ancestors”, *The Chinese Repository*, 第 1 卷,第 12 期,1833 年, Canton, 第 499 页下。

## 12 会与众(自愿组织)

根据他们的继嗣位置及其在政治和经济体系中灵活而非流动性的地位聚集起来的地方宗族,限定了个体成员之间建构的关系的范围与实质。家户间的合作是丰富的。至少从理论上来说,五服中的继嗣愿意为了宗教和经济的利益以及和平与秩序的维持而相互合作。具有相同经济利益和共同生活方式的人们希望相互之间联合,这可能特别适合于商人和读书人。不同社会地位和权力的人们之间的关系,部分地由宗教和其他表现宗族更高级裂变单位——至少与它有联系——的制度来调适。

但是,在这一构架内,很显然存在着群集的空间。这些群集或者可能行使与正规的宗族体系无关的特别任务,或者在这些入当中进行调适,他们的伙伴具有相对自由的选择。换言之,这样或那样的自愿组织可能出现在村落的生活之中。我们知道,在汉人居住的大的市镇和海外地区,城镇的职业和社会联合的背景并不根据传统的规则,社团——相对而言具有更多的自愿性质——的建立是为了经济活动的合作,在社会生活大致可以调适的范围内规定群集。关于中国城镇行会的多种功能,我们已经有了材料,<sup>[1]</sup>而海外华人的研究则表明自愿组织达到了更高的等级,根据许多不同的规则吸收新的成员,决定了居住者的地域或者更广的联系。<sup>[2]</sup>很显然,自愿组织可能被认为有如此重要的结构性地位,中国东南地区地方宗族的状况并非如此,但

是,我们必须谨慎地认识到,因为宗族社区为亲属和地位行为的规则所限定,从而显得稳定,自愿组织不可能以相当的规模出现。

当我们转向乡村生活中秘密社会的地位时,则应该关注作为一个大的阶层的自愿组织。因此我们应该看到,秘密的群集超越了宗族的界限,而且形成大规模对抗国家的组织。据说上一个世纪的末期,“新界”的乡村发现还有其他类型的自愿组织;人们聚集在一起商讨某项计划,集中他们投资在土地上的基金,将聚集起来的租金用于多种用途——也许是群体成员的埋葬,或者资助成员向加利福尼亚或澳洲移民。<sup>[3]</sup>

库尔伯的著作作为研究中国东南地区这一问题提供了丰富的资料,他举出了凤凰村六种不同的自愿组织:互助会、老人会(即办理父母丧事的协会, the parent burial association)、糖业会、水利会、拳会、八音会(music club)。<sup>[4]</sup>

第一种是属于金钱借贷类型的自愿组织,中国的许多地区都有描述;<sup>[5]</sup>简而言之,每隔一定时间,群体的人们付出一定数量的金钱,集中起来的金钱轮流由个体成员支配。糖业会和水利会是建立在经济利益的结合基础之上的直接组织。拳会和八音会——正如它们的名称所蕴涵的——是娱乐性的群集。库尔伯没有清楚地论述这些自愿组织的结构性意义,但他表明了互助会基本上由宗族的贫穷成员组成。“没有足够的抵押”,“富裕家庭”拒绝贷款。<sup>[6]</sup>自愿组织在不同程度上给予个人充当领导、获得优惠的机会。<sup>[7]</sup>海外的自愿组织作为图谋获取社会地位的工具<sup>[8]</sup>,显然不适合于阶层体系和权力结构已经得到充分表达的村落社区,即使个人在某种限度内能够调动他们的位置。

凤凰村最令人感兴趣的自愿组织是老人会,因为它使亲属

体系某些不明确的规则与近亲家庭的行为期待之间的差异清晰地显现出来。理论上而言,五服范围内的继嗣在丧葬仪式方面具有相互帮助的义务,但是,库尔伯的材料表明,尸体的处理和哀悼者的雇请实际上都依赖于集中在自愿组织中的人们的契约性义务。正如德·格鲁特所指出的,宗族村落确实与市镇不同,死亡聚合了共同的继嗣,<sup>[9]</sup>但是,这样做仅仅是因为这一事实:社区内部的所有成员都是亲属关系;在丧葬仪式中的帮助者聚集在一起所根据的原则,实际上不是自动地来自于继嗣关系的亲密。

凤凰村有两个老人会,而且,尽管据说以前它们在贫穷的农民中曾经兴旺过,但甚至在库尔伯访谈的时期,富裕的村民也发现加入这一类会社组织是值得的。<sup>[10]</sup>

穷人需要经济援助,是老人会的最重要部分,但是,穷人和富人同样都要面对召集必要的悼亡者这一问题。原因在于村民很不情愿与尸体打交道和参与丧礼。一个真正的丧葬具有足够的哀悼仪式来维持社会地位,因而是在自愿组织内以相互服务为基础组织起来的。<sup>[11]</sup>此外,葬礼的铺张与哀悼者数量的增加标志着失去亲人的家庭的地位,我们不仅仅从库尔伯的材料,也从中国实际的一般性材料中知道这些,这使我们坚信丧葬并不仅仅是一套近亲行为控制的规则所设定的、与动机一致的制度。<sup>[12]</sup>

人们不可能指望他们的亲属做义务的悼亡表演,库尔伯的材料不可能使我们的分析超越这一限度,但是,至少我们可以推测,当几个家户组成的家庭构成我所说的扩大式家庭<sup>[13]</sup>的时候,他们能够相互依靠。假如一个家户的家庭与其他类似的<sub>家庭</sub>之间没有联系,是一个至少有祠堂崇拜的裂变单位的一部分,那么,遇到丧事的时候,能够依靠的可能只是自己的成员,表演

着像亲属一样应该表演的行为。换言之,五服仅仅为那些在无合同基础上能够发展葬礼互助义务的群体设定了一个理论上的外在界限;在实际中,通常达到这一外在界限是不大可能的。<sup>[14]</sup>

### 注释:

- [1] 例子参见 H. B. Morse, *The Gilds of China*, 上海, 1932 年。Lin, *The Golden Wing*, 第 100 页下, 就古田的商业行会的多种功能提供了令人感兴趣的资料。
- [2] 前引 T'ien, 对海外华人的自愿组织作了最详尽的研究。
- [3] *Report on the New Territory at Hong Kong*, 第 18 页。
- [4] 前引, 第 188 页。
- [5] 例子参见 Fei, *Peasant Life*, 第 267 页。以及 A. H. Smith, *Village Life in China, A Study in Sociology*, New York, 1899 年, 第 152 页。
- [6] 前引 Kulp, 第 190 页。
- [7] 同上, 第 193 页, 第 209 页, 第 213 页。
- [8] 参见 *Chinese Family and Marriage in Singapore*, 第 94 页。
- [9] 德·格鲁特说, 在福建乡村, 死者由与他同村的人们抬到坟墓, 而在市镇, 抬棺人则是由丧事承办者雇请的苦力。市镇中的穷人由十几个成员组成老人会, 组织他们的丧事。参见 *The Religious System of China*, 第 1 卷, 第 192 页, 和“De Lijkbezorging der Emoy-Chineezzen”, *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 第 16 卷, 1892 年, 第 86 页。
- [10] 前引 Kulp, 第 196 页。
- [11] 同上, 第 197 页。
- [12] 在中国的市镇和海外的居民中, 通过大规模的丧事自愿组织延请和充实悼亡者, 很明显, 这是显示丧事与家庭地位之间关系的一种策略。
- [13] 同上, 第 46 页。
- [14] 在这里, 我只涉及与继嗣有关的家庭的悼亡者的问题; 当然, 悼亡



者也来自于其他社区的母系、同父异母以及姻亲亲属,无疑地,他们联合的程度依赖于丧失亲人家庭的社会地位。在第 101 页我将涉及非继嗣的悼亡仪式。

## 13 宗族之间的关系与跨宗族的关系

至此,在这篇论文中我已经考察地方宗族的结构,顺便还提及宗族之间的关系和宗族与国家的关系。在本章和下一章我试图涉及的是连接宗族与社会之间的关系。

在中国,作为整体的村落很明显地往往会在婚嫁上交换他们的妇女,但是,当村落和宗族认同于外婚制习俗的时候,这种交换就成为强制性的。从妇女的娘家居住在其他地方这一意义来理解,在任何时候,地方社区的大多数妇女都是外来人。在所有的社会中,除了一些社会没有应用称之为辅助亲嗣关系(complementary filiation)的原则之外,<sup>[1]</sup>重要的社会联系在通婚的群体之间建立。来自于婚姻的联系编织了众多的关系,跨越了宗族之间的界限,有时以一种恒常的关系连接着宗族。关于中国的东南地区,我们首先要追问的问题的是,地方宗族之间的通婚是否存在多种模式?

在理论上存在的姑表(或姨表)兄妹婚(matrilateral cross-cousins marriage)已经为近年来的汉人材料所引证,因此,假如我们满足于这一看法,认为这种优先婚的形式实际上在中国东南地区非常盛行,那么我们应该能够就宗族之间关系的规律得出某些结论。列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss)<sup>[2]</sup>与利奇(Leach)<sup>[3]</sup>将他们对现代中国的理解主要建立在许烺光的论文基础上,<sup>[4]</sup>似乎把汉人列入舅表妹婚(marriage with the mother'

s brother's daughter)具有相当规模的社会之中。许烺光全面考察了这一领域,他指出,除了少数例外,就他所知的中国所有地方,婚姻的优先形式——而不是强迫的形式——是舅表妹婚,不赞成的婚姻形式是姑表妹婚(with the father's sister's daughter)。<sup>[5]</sup>

自从许烺光写作他的论文以来,学者已经提交了两个汉人“社区”的研究成果,一个使他的概括性研究得到加强,另一个则可能正好使之弱化。M. H. 弗里德(M. H. Fried)说,华中、华东地区的汉人研究成果表明,这些地区具有舅表妹婚的传统,这种观点为人们所赞同,相反,姑表妹婚则遭到人们反对。<sup>[6]</sup>杨懋春(M. C. Yang)的报告指出,男人可以与姑表妹结婚,也可以与姨表妹结婚,但是人们认为这些婚姻都是不恰当的。他没有特别地研究舅表妹婚,但是,以下的论述可能包括了这一问题:“人们普遍地注意到,舅(姑、姨)妈与外甥女之间的关系非常糟糕。因为这一原因,具有远见的人们都不同意表亲婚配。”<sup>[7]</sup>

关于汉人的姑表(或姨表)兄妹婚发生率的材料,还有特里和范·德·瓦尔克(van der Valk)所利用的1930年官方汇编的习惯法。这两位作者提到,在湖北,表婚存在不同形式。湖北的许多地方可能非常明显地存在非继嗣的表兄弟姐妹婚配。在其他地方,限制与舅表妹和姨表妹之间的表亲婚。据报告,有两三个县在实行姑表(或姨表)兄妹婚的同时,禁止与姑表妹的婚配。<sup>[8]</sup>换言之,许烺光、列维—斯特劳斯和利奇谈到的姑表(或姨表)兄妹婚在湖北已为人们所承认,但远非一种普遍的形式。

福建和广东的材料主要依赖于林耀华和库尔伯的论述。库尔伯说,凤凰村存在“一种有限制的交表婚”,男人不能与他的父系交表婚配(patrilateral cross-cousin)。他没有给出明确的交表婚发生的概率,但是,他仍然指出——一个似乎经常为人们所忽

略的事实——交表婚是一种退而求其次的婚配方式。“可能与没有一点继嗣关系的人婚配,在理论上而言是优先的。”<sup>[9]</sup>

奇怪的是,我们对义序的姑表(或姨表)兄妹婚情况的了解,不是来自林耀华的论文,而是来自于费孝通对林耀华一篇未出版的关于乡村研究论文的粗略引证;<sup>[10]</sup>而在其他的论文中,林耀华自己论述道,他在福建发现了这种优先婚姻的形式。<sup>[11]</sup>在《金翼》一书中,他没有提及优先婚,但是,在他的叙述中我们可以学到一些求婚和完婚的知识。对不同的婚姻和求婚方式,我重新温习了一遍,没有发现丝毫迹象显示与舅表妹婚配有任何重要性。<sup>[12]</sup>当然,从一个采取小说体的作品中选取的材料肯定是不能令人信服的,但是,尽管我不可能仅仅依靠从这本书上抽取出来的族谱材料,但我至少能够求助于这一缺失,从中得到任何有关于黄村实施的婚姻优先形式的启发。通过使它们当中某些事例戏剧化,林耀华描述了村落生活中的许多重要的关系和实践;假如舅表妹婚是相当重要的话,我们应该看到它以某种方式表明出来。

我从库尔伯和林耀华的论著中整理出来的否定性材料,并不能彻底反驳在东南中国姑表(或姨表)兄妹婚是一种普遍的优先婚姻形式这一论点。但是,至少在我自己的头脑中有两个问题是确定的:这种优先形式在中国东南地区并不普遍,更不用说整个中国了;而且,在诸如凤凰村以及林耀华描写的村落等社区中,优先形式可能存在,它不可能如此大规模地实施以致形成新娘的单一流向。在黄村和欧姓的个案中,没有出现妇女双向流动的婚姻交换体系。当然,问题出现了:为什么与舅表妹婚配被说成是优先?仅仅可能讨论的是,假定新娘给予者的地位低于新娘获取者,汉人认为“兄弟的女儿跟随着父亲的姐妹”<sup>[13]</sup>是一种手段,在两个继嗣群体之间建立固定的联系,尽管事实上很少

运用这一原则。再则,继嗣群体之间很少量的单向婚姻可能已经被充分地认为在他们之间建立了渴望建立的关系。

但是,假如接受了这种婚姻形式的观点,那么我们要考察的是以这种交换新娘的方式来调适他们之间关系的继嗣群体的性质。对那些分享婚姻的群体,利奇用“地方继嗣群体”(local descent group)来表述。<sup>[14]</sup>尽管它具有地方性质,但是东南中国的所有宗族没有这种群体,因为很明显,男人控制与特定妇女婚配的圈子至多不会超过扩大家庭(extended family)的限定。在根据姑表(或姨表)兄妹婚模式进行妇女交换这一罕见的情形下,扩大家庭以及单个家户形成的家庭是有效的单位吗?或者,不理睬控制与妇女婚姻的标准,我们可以说地方宗族的一些大的裂变群体为了稳定地交换新娘而形成—一个单位吗?这些证据都不是有帮助的,但是,假如为了得到一些启示,我们再一次深入阅读《金翼》,那么这些事实是存在的:新娘清一色地由欧姓流向黄姓,关于树林的争端,使黄姓与欧姓两个大的群体发生冲突,<sup>[15]</sup>可以表明卷入争执双方的人们形成的群体,在某种意义上来说,其相互之间的关系是由他们之间的婚姻关系来支配的。<sup>[16]</sup>根据目前可供使用的资料,我不敢说我能够解决与舅表妹婚配——据说是优先形式——这一问题,但是,假如在将来能够提供更多的材料,至少列维—斯特劳斯和利奇提出的结构问题在我们必须注意的地方将得到阐明。<sup>[17]</sup>

无论还有其他什么可值得怀疑的,福建和广东地区舅表妹婚的低发生率似乎是非常可信的。我们知道的所有特点都切中了一种情形,即特定的地方宗族的婚姻关系有许多不同的流向。宗族的不同裂变体专门与其他宗族的特定裂变体的成员婚配,这是有可能的,而且当裂变群体具有分层规模的不同程度的时候,地方社区的阶级分层肯定促进了这些等级的偏好。通过它

与其他宗族之间多方面的婚姻联系,作为整体的宗族和宗族内部的家庭都与位于地方社区之外的单位具有相当的联系。<sup>[18]</sup>

从家庭的角度出发,通过考察妇女从娘家到丈夫家庭的法律和仪式的联系,可以揭示外婚制的含意。我已经讨论了在家庭 and 家户的背景下,已婚的妇女与丈夫家庭的合作程度以及与生养她的家庭的疏离程度。<sup>[19]</sup>从法律角度而言,已婚妇女高度地闭锁在丈夫家庭内部。一旦她的婚姻结束了,正如我已经阐述过的,娘家不拥有明确规定的权利来干涉她的事情,尽管有些地方在妇女守寡之后可能赋予娘家某些特权。夫妻双方父母之间的关系通过仪式明显地表示出来,这些仪式帮助保护地位较低的妻子的父母;不干涉他人事务的惯例避免了地位相对低下的妻子一方的人们可能暴露在无法忍受的窘迫之中。阅读中国的文献材料,人们可以得到一个大致的印象,当不幸的妻子逃回娘家的时候,她们的父母通常在不愉快产生之前赶忙将女儿送回她们的丈夫家中。我们不能很肯定地得出汉人的妻子完全为娘家所抛弃这一结论,但是,这些家庭对已婚的女儿行使的制度性控制显然是非常少的。

我已经指出,已婚妇女的服丧义务从仪式上表达了她们并不完全与娘家疏离。一旦结婚,妇女则不再为她的父母服丧,尽管她是他们家的女儿,但是,对于父母她们仍然具有服丧的义务。这些义务在官方的理论中是如何规定的,我们可以看看清代法律的阐述。下图 A 描述的是已婚妇女对于她的继嗣的服丧义务,假如我们与第五章的图(对未婚的女儿与未婚或已婚的儿子一样有效)进行比较,我们可以发现,与她自己的家人相比,婚姻在相当程度上降低了妇女的社会地位。<sup>[20]</sup>

另一方面,对于她丈夫继嗣的服丧等级,正如图 B 所示,已婚妇女与未婚的女儿的服丧等级在许多方面很接近。<sup>[21]</sup>

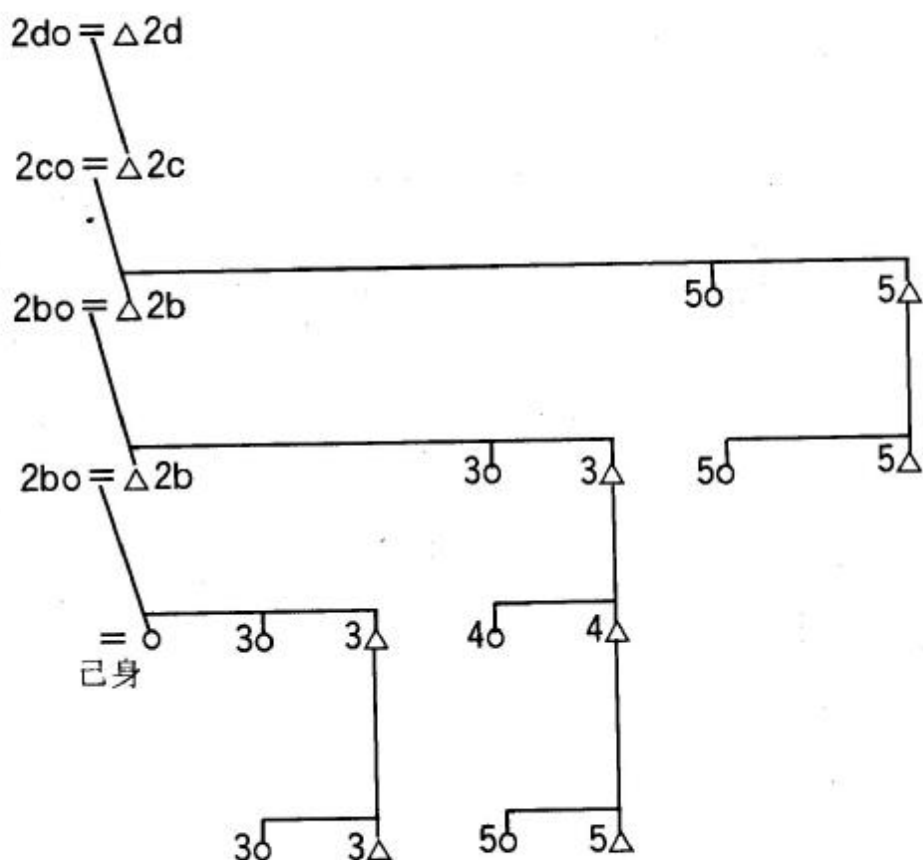


图 A

当已婚的妇女为她的继嗣服丧的时候,反过来他们对于她也有服丧的责任。图 C 描述的是一个男人如何为他的已婚的女性继嗣和他们的某些孩子服丧。<sup>[22]</sup>假如他的女儿、姐妹、姑姑、姑妈、堂姐妹、堂伯(叔)父的女儿、远房堂姐妹等都嫁给了不同的宗族,至少在理论上是可能的,因此,由于服丧的习俗,己身则与许多社区的成员保持仪式的联系。总之,他与他的女儿、姐妹、姑姑嫁入的社区保持的仪式联系,要比其他社区的联系牢固得多,比如强加在他身上的、为这些妇女的孩子的服丧责任。

官方的服丧等级以这种方式向我们展示,即关系的仪式化

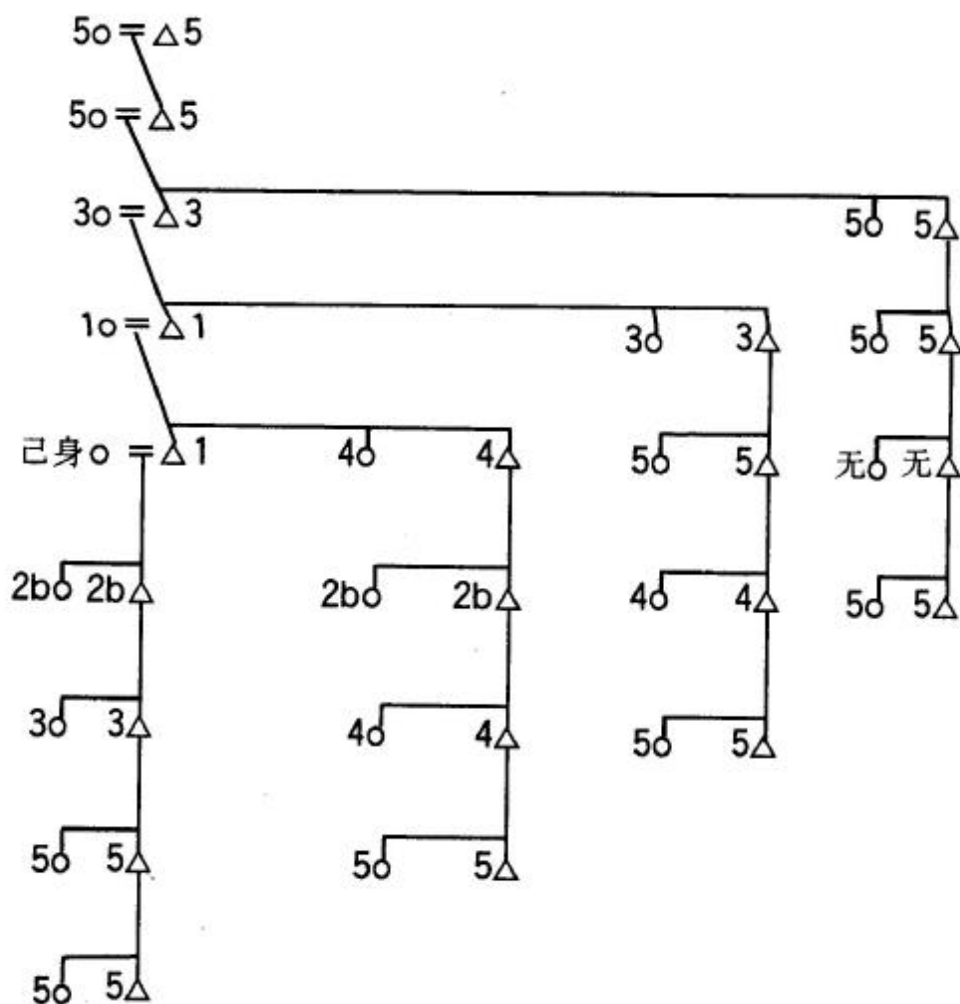


图 B

结构基于通过婚姻建立的联系。这种结构的另外一个方面需要说明。正如图 D 所示,男人和女人具有为他们母亲的某些继嗣、姨妈的孩子等服丧的责任。<sup>[23]</sup> 应该注意的是,五服的范围包括了姑姑的女儿、舅舅的女儿以及姨妈的女儿,在理论上将这三类表亲限制在禁止婚配的范围。<sup>[24]</sup>

我已经描述的民间服丧系统并没有全面仿效官方系统的复杂性,<sup>[25]</sup> 尽管我们对于东南中国的乡村实行服丧义务的实际习



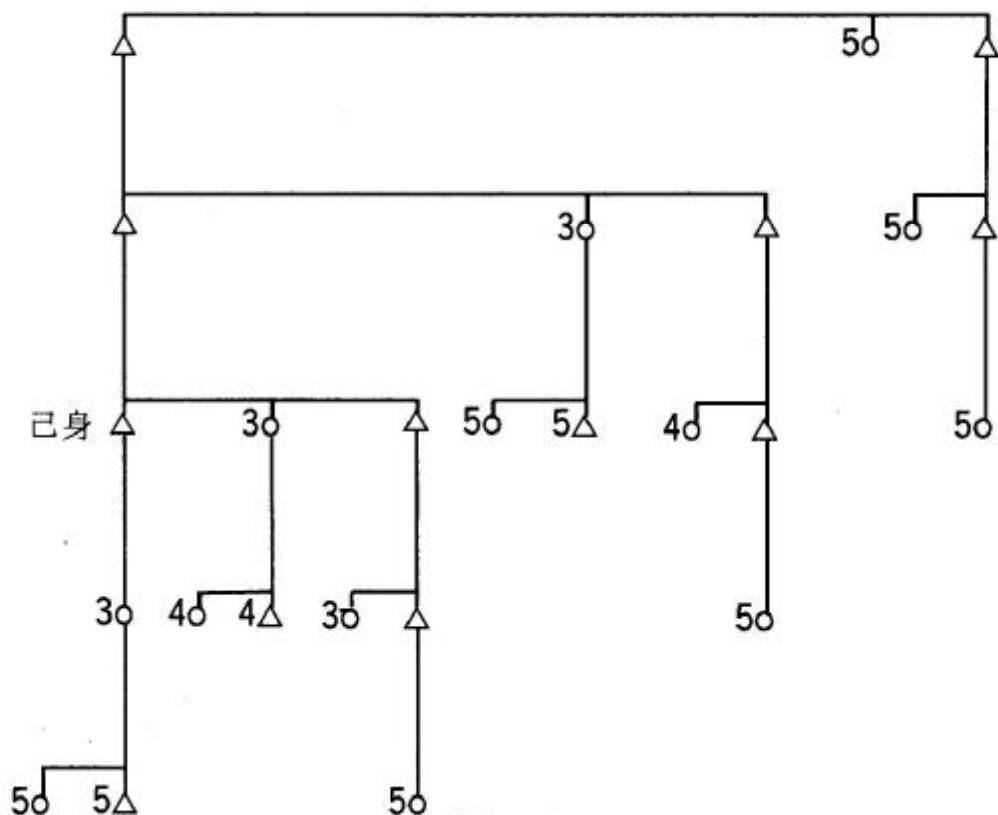


图 C

俗知之甚少,但是,我们能够确定,某些表亲、母系亲属、姻亲的关系至少会在丧葬仪式中表述出来。林耀华的《金翼》描述了一个丧葬的例子,其中所有的五服成员都参加了。亡妇的儿子和儿媳妇属于第一等级,她的过继儿子也一样,因为他代替去世不久的、作为长子的父亲。林耀华说,一般而言,孙子属于第二等级。林耀华称其他三个等级(分别要求9个月、5个月和3个月的丧期)为“旁系男性亲属、旁系女性亲属和属于其他宗族的亲属”。<sup>[26]</sup>在本书的其他地方,林耀华提及参加东林母亲丧葬仪式的潘姓人家。正如“所有从这家庭嫁出去的女儿一样……”<sup>[27]</sup>,东林母亲唯一幸存的女儿来参加母亲的丧葬仪式。这位老太婆娘家的宗族派出7位女性、4位男性,都是她父亲的后代,“分别

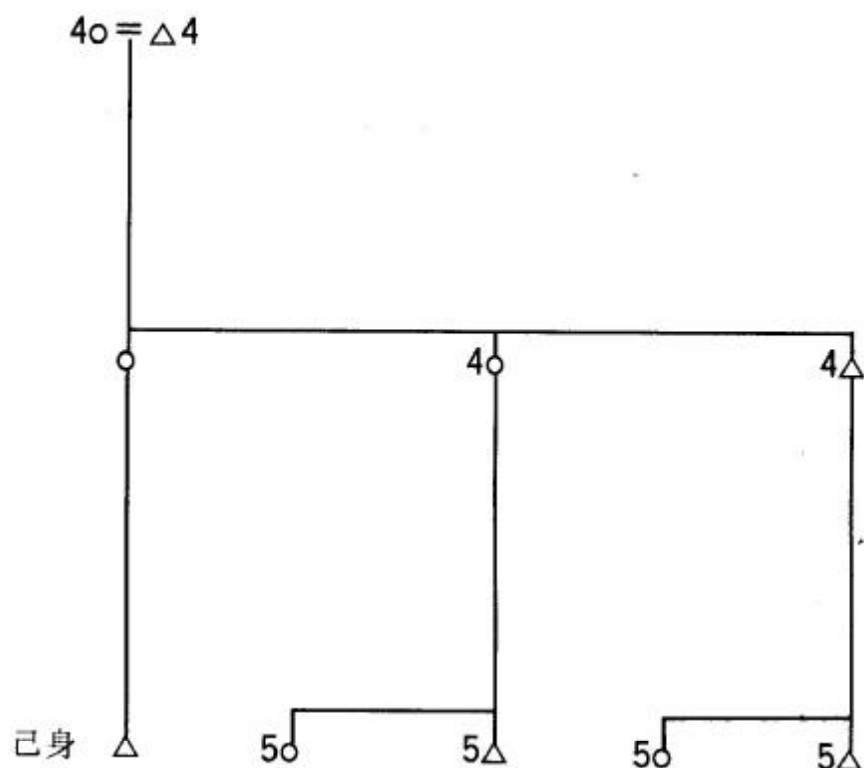


图 D

代表潘氏亲属的每一个现存的家庭”。林耀华注意到,这 11 位来自潘氏家族的人当中有 6 位从来没有见过这位去世的老太婆,“而且迄今为止与黄氏家庭没有亲属关系”<sup>[28]</sup>。

当他们还不曾依赖早先的婚姻所带来的一系列原有社会联系的时候,婚姻为任何一个家庭提供了一种与其他社区的人们发生社会联系的可能性。从宗族内部的单个男性的角度出发,他与母亲亲属之间的关系的中枢是舅父。我们应该预想到人类学的首要原则,比如在中国发现的父系体系可能给母亲的兄弟及其姐妹的儿子之间带来一种特殊的关系,而且我们拥有的材料大致上确认了这种预想。尽管已婚的妇女没有从养育她们的群体中为属于另外一个群体的儿子带来财产权,但是,母亲的兄

弟由于他对外甥所具有的亲情,会为外甥馈赠礼物。舅父的这种感情溺爱成为黄姓与欧姓争夺树林的基础。<sup>[29]</sup>在男人的婚礼中,舅父坐在代表着荣誉的位置上,可能象征一种为妇女继嗣的亲属所维持的持续利益。在兄弟之间关于财产的争执中,舅父至少是一个可能的中间人。<sup>[30]</sup>就我能够理解的中国东南地区的材料,舅父和外甥之间的关系可能赋予了感情的特点,尽管在稳定地维持代际之间的尊敬之障碍的社会中,这两个阶层的男人之间不可能产生特许的亲情。<sup>[31]</sup>

不同宗族之间人们的联系在很大程度上通过将他们连接在一起的婚姻来传送。无论在已婚妇女和娘家之间的契约存在何种习俗的限制,她一次次地、而且带着她的孩子拜访娘家的人们。男人与母方的亲属和姻亲保持联系,建立在这些基础之上的关系显然作为政治和经济活动的重要基础。例如,在政府事务中,舅父能够代表外甥发挥他们的影响,而通过婚姻联系起来的男人可以在经济上相互合作。《金翼》中黄东林和他姐夫之间的伙伴关系,就是姻亲关系的潜在重要性的一个戏剧性例子。

一系列婚姻交叉的宗族连接了不同宗族的家庭和个人。正如我已经讨论过的,有可能宗族的某些裂变单位或多或少地与另一裂变单位保持永久的联系。也有一种在总体上表示两个宗族之间关系的意义。两个宗族之间的婚姻依靠的是两者没有发生过较大冲突事件的状态,无论他们之间有什么分歧和争端。假如这种冲突导致了新的极端敌意的关系,将表现为通婚关系的破裂。他们会在祖先面前发誓,不再与那些已经成为公开敌人的宗族通婚。当然,发誓归发誓,不久之后通婚关系又将修复,但是,在某些特定的时候,极端的敌意与通婚关系并非是一致的。正是在这一点上,我们将转向考察地方中似乎已经形成系统的不同宗族之间的敌对与支配关系。

福建和广东的汉人以其骚乱著称。这一名声部分地是由于他们与国家之间的对抗；国家为了征集税收、弹压骚乱组织，发现他们经常面对那些号称野蛮人的好战的人们。但是，官方之所以经常将东南地区的乡村视为畏途，也是因为地方群体之间频繁发生激烈的械斗。

冲突通常以群体之间的关系为特征，但是，它并不必然地规定了宗族之间的关系。有时宗族内部的联合发展成为激烈的对抗，导致了公开的冲突。<sup>[32]</sup>很显然，另一方面，宗族内部对立群体之间产生的紧张只是冲突领域的一部分。宗族似乎通常形成试图支配和削弱对手的不同部分；例如，在黄村，分成两个存在摩擦的对立群体；<sup>[33]</sup>但是在这种群体中，公开的、有组织的摩擦很少发生。在政治和仪式上，宗族是一个中心单位，因此宗族内部通常能够保持和平的局面。

当宗族之间通过继嗣、婚姻、表亲和母系亲属建立联系，他们之间可能存在公开的冲突。1899年，“新界”的英国人注意到有两个村落存在着世仇，而他们的居民是同一个父系祖先的后代；许多人在械斗过程中被杀，而且在一个村落中还建有一座庙以纪念这些遇难的人们。<sup>[34]</sup>今天，在同一地区，我已经发现在那些由共同祖先连接在一起的地方宗族之间存在着相同的敌意。当然，有组织的敌意关系可能操纵着不是由继嗣和婚姻连接的宗族之间的关系；两个宗族之间通婚关系的破裂维持了很长一段时间可能与这种状况有关；但是，在婚姻网络可能非常广阔、宗族之间的关系甚至独立于父系继嗣和婚姻关系之外的情况下，这种状况似乎是不可能的。换言之，对抗通常是亲属和姻亲关系的一个方面。

我已经提到在东南中国的村落中发现的军事建筑，还引证了广东一个地区的村落间械斗的观察材料。<sup>[35]</sup>有证据表明，广

东和福建是地方社区间经常械斗的地方。“在福建省的南部，1817年的春天，两个家庭——或者，正如这词（在汉语中）的广义表述，两个家族——因为口角导致失和。”蔡姓与王姓发生了械斗，直到8个人被杀，蔡姓的40户人家被烧毁。“官府抓了其中的一部分人；但是，他们之间的仇恨如此强烈，以致王姓再一次攻击蔡姓，而且将蔡姓的几个人杀害，迫使官府要求军队的增援。”<sup>[36]</sup>在同一时期，福建总督在向皇帝呈上的一份奏折中描写该省“处于混乱和失控的状态；盖因人们残忍、好斗、好争执的性格，他们形成拥有武装的宗族；一起战斗，通过武力与地方政府对抗……”。<sup>[37]</sup>在广东，官方的观点也是一样。“1828年，广州的地方官发表公告反对宗族，他说，地方习俗使强宗大族占有最好的土地和最有用的灌溉系统，弱小宗族以他们的妇女受侮辱作为代价。而后，官府颁布了相同意义的法令，‘广州人’，他说，‘无视法律的控制。在处理事端的时候蔑视诉讼，不考虑保全性命。为了追随他们祖先沿袭下来的世仇，他们开始将一部分族众召集在一起，手拿梭镖、剑器，以及其他武器，共同战斗。’”<sup>[38]</sup>

19世纪的中后期也能够发现有关东南地区宗族和村落之间械斗的材料。<sup>[39]</sup>胡先缙女士引用了福建和广东地区有组织械斗的材料，<sup>[40]</sup>而且从她提供的材料和其他手头的材料来看，我们能够从材料中了解到，对抗发生的事件模式不是偶然进行的、漫无目的的冲突行为。当然，械斗不可能升级为战争，因为参与械斗的单位几乎不是独立的政治单位；国家总是可能或者实际上准备制止械斗的进行。但是械斗在队伍的组织与议和以及胜利者强制执行的和平方式都与战争类似。相互之间械斗的宗族处于世仇的状态；但是，世仇的行为与少数人之间的打斗、以及更容易被认为是冲突的小股武装之间的激战等攻击行为没有关系。

刘兴唐关于福建亲属群体的许多论文专注于械斗问题,从他的历史叙述中,对于械斗的组织问题我们可以有一个充分的了解。令人感兴趣的是,我们看到漳州和泉州地区也许是以好斗而著称,因为从这一地区向海外移民的福建人最多;但是,材料显示,有组织的械斗行为在福建非常普遍。刘兴唐的材料大量引自陈盛韶的《问俗录》,从这部作品中我们能够——至少从官方的观点——获得这种情形的生动图景。

陈盛韶是这样描述诏安的:“械斗之动,动于利也。齐其心,齐其力,必齐其财,丁亩钱是也。丁亩奈何?计丁出钱若干,计亩出钱若干。核数者、总催者、散催者、簿入者、簿出者,各司其职,有条不紊。然则极公正乎?曰:否。按亩出钱,富者多,穷者少,尚为不颇。八口之家,或无立锥之地,典售不足,继以称贷,称贷不足,至于鬻子,妇儿牵裙泣下,索钱豪恶,疾目切齿,须臾难缓。漳、泉百姓敢于抗粮,不敢于抗此钱者,不畏官法,畏强梁也。火药凶器出于斯,兵糈差费出于斯,和,尸亲递息呈,亦出于斯。城乡无耻之徒,逐臭蚁附,而不肖家房长,藉敛钱渔利。族中恶少无田产妻子,喜于滋事,转脱身事,外致忠厚驯谨。有室家之民受其重累,一斗而富者失富,再斗而富者转贫,三斗而贫者流离死亡。”刘兴唐注意到泉州地方志记载的帝国法令:“近闻漳、泉一带,百姓嘯傲好斗。强宗大族,依仗人多势众,欺压弱宗小族。常因睚眦小事,聚众与他族械斗……。”

在许多地方,歃盟弟兄和匪帮的活动导致了冲突,但是刘兴唐说道,在乡村经常发生宗族之间的械斗。械斗通常是大规模的,在每一次冲突中有几十人被杀。“有些械斗产生的仇恨延续了许多代。一次冲突之后,一方被打败的时候,在官府的公正官员和中间宗族的绅士的调解下,他们可能同意休战。但是,被打败的一方不会安宁得太久。小的争执又将再一次导致全面的冲

突。”

刘兴唐研究了不同的交战理由。他发现,在大多数材料中,弱宗小族为强宗大族所剥削是麻烦产生的根源。有时冲突发生在宗教节日期间。陈盛韶提及田地、墓地界址的冲突以及族田使用的纠纷。械斗不仅发生在整个宗族的利益处于危急关头的时候,也发生在宗族的一个成员受到攻击的时候,因为他得到同伴的支持。

械斗可能导致遍及整个冲突区域的联盟。陈盛韶说,在诏安,强宗大族联合许多弱小宗族,从而形成强大的单位。在福建和广东两省交界的地方经常发生冲突,以致产生省份之间的对抗。当“冲突惨烈,很多人被抓走”的消息传开之后,“大批人聚集在一起,阻挡了许多通道。人们用竹子将篱笆加固,路上挤满了奔走的人们,他们都带着自己的家当。恶人乘乱烧毁房屋,抢夺别人的家产。乡村处处可以听见人们的哀号,火光冲天。他们在相互厮杀,尸横遍野。”

胡先缙女士从其他的材料出发,进一步说明了刘兴唐关于福建的材料。她说,有一个地方,当械斗的每一方失去相同数量男人的时候,每一方减去它的死者和被囚者。为了讲清楚真相,宗族更愿意考虑以自己的方式解决他们的争端,而不愿意通过官府的干预,她引用的个案是一个宗族与杂姓社区关于水利设施的纠纷。他们同意不将案子上诉到县官面前,以免县官给他们带来比械斗还要大的危害。因此,胡先缙女士说道,也许具有讽刺意味的是,这场械斗仅仅只有几个人被杀。<sup>[41]</sup>

在广东,械斗的组织似乎也循着相同的方式。18世纪的历史记录,在相当程度上足以将大规模的冲突归结为强宗大族通过族田利润的投资聚集财富。财富使强宗大族欺压弱宗小族。假如一个宗族与另一个势均力敌的宗族相比,械斗的结果就有

些疑问了,因此,宗族的成员将被召集在祠堂,使他们放心,伤者有足够的回报,将为死者敬制灵牌,安放在祠堂,宗族将给予土地维持寡妻幼子的生活。抽取族田的收入以资奖励。假如敌对宗族的任何人被杀,而自己宗族的某些成员准备在官府面前将杀人者的罪名揽在自己身上,那么,这些顶替罪犯的人及其受抚养的家属将受到善待,尽管他们的死是械斗的直接结果。<sup>[42]</sup>

许多其他的作者提及迫使敌方为死者赔偿这一最后的诡计。1836年1月份的《中华宝典》(*The Chinese Repository*)一书中“汉人的氏族……”(“Clanship among the Chinese……”)的作者阐述了广州邻近地区宗族冲突的普遍问题之后,他接着说,在那里,村落紧连着村落,相互间没有自然的边界加以保护,“世仇的操纵简化成一个体系,相互仇视的家庭时刻准备携带剑器和棍棒参加这些并不总是不流血的争吵。在这些地方,敌对的双方相距甚近,从事着他们的劳作和收获,每一方都生活在对方的眼皮底下,不时地出现唤起心中仇恨的机会。假如一方在仇家的小块田地扒开缺口,将水放入自家的田地,而且强横霸道,不想赔偿和作出公开评判,这样,双方就会集结他们的满怀仇恨的队伍,通常是一声令下,两个村落的所有村民都卷入冲突之中。当伤亡的人数和胜负的机会均等的时候,争斗延续两三天,要么追杀对方,要么被对方追杀。但是,争斗结束的时候,各方一如从前继续自己的营生。不过有时会发生这种情况,械斗导致一个或更多的人死亡,结果在一次肇事中,实际上有4人被杀、20多人受伤。假如这是一个案子的话,将这件事情遮掩起来是共同的利益,因此,杀人案并不报官。但是,假如有人告官,调查又不可避免,可以预料的是,在法律对杀人者的惩罚非常严厉的中国,对罪犯来说,无论如何都是没有希望的。

在广州和涵埔[音译(Whampoa)]近郊的每一个村落,世仇



非常普遍,为了应付这种紧急情况,一项奇怪的措施为习俗所接受。“在这里发现‘顶凶’(一帮自愿献身的人),并且保持着一连串的名单,他们自愿承担这种罪责,而且拿自己的生命冒险。因此,当案子被告发的时候,位于名单前列的许多人需要自告奋勇地站出来,承认自己犯有谋杀罪,向官府伏罪。”这些人有时设法使自己逃脱罪责,有时将被处死,但通常是被流放和处以罚款。“就遭受官府惩罚者而言,吸引自愿献身者形成的赔偿是维持他们家庭生计的保障,而且还有土地和金钱的奖励,有时金钱总数可达300两银子。金钱都由村落居民征集的税款提供;据向我提供材料的人说,这些税款对穷人而言不是一笔小的负担,穷人有谁能够避免,又有谁能够轻易地缴纳。”<sup>[43]</sup>

当然,迄今为止,我们关于流血械斗的大部分材料都来自持反对意见的官员,而他们有时试图掩盖管辖区域的骚乱,无疑,在另一些时候,为了开释自己的无能,他们则夸大其管辖区域的难以控制。我们不能确切地得出结论,认为中国东南地区在任何时候都处于武装械斗的状态之中。不过,毫无疑问,材料表明,福建和广东的地方宗族关系的体系依赖于一种准备诉诸武力冲突来解决他们之间争端的方式,正如他们诉诸于国家的法律机器一样。总之,尽管细节远非清晰,但是,似乎械斗的双方都期望一场特殊的战斗可能发生,而且认为时机和伤亡人数要求能够公正。至少在械斗双方或多或少势均力敌的时候,个别的械斗试图保持利益的平衡,以延续一系列长久的械斗。

然而,许多械斗发生在并非势均力敌的双方,在这些冲突中,我们看到强大社区对弱小社区行使的压力。刘兴唐发现,同一宗族内部富人对穷人的压迫与强宗大族对弱宗小族的欺压相比,前者比后者要少得多。很显然,他对问题的看法,揭示了一些本质。<sup>[44]</sup>在福建和广东的一些地方,即使不是普遍现象,贫穷

的家庭、家庭群体、或者成为宗族的群体处于强大邻居的政治和经济控制之中。究竟是宗族压迫宗族，还是一个社区的单个家庭压迫另一个社区的单个家庭，对此很难作出判断。陈翰笙考察了广东一些地方的世袭佃农，按他的话来说，他们是奴隶家庭。这些“家庭”把雇用他们的“宗族”看作主人，除了耕作他们租佃的土地，还要提供诸如短工、仆人和看守等无偿的服务。

刘兴唐引用的陈盛韶关于诏安的材料，其中谈到，在诏安，位于大族附近的小族，田园种植，须得大族人为之看管，方保无虞。其利或十而取一，或十三而取一。刘兴唐接着指出：“首先，弱小宗族的成员不得不小心翼翼，迁就他人。稍有疏忽，即遭毁损。他们无力自保，个人安全没有保证。其次，财产没有保障，可能为人侵占和掠夺。除了向他们提供所得的十三分之一或十分之一之外，没有其他的方法可以满足强宗大族的要求。否则他们无法生存。这些使雇佣的宗族存在，而且还要向他们进贡。”不过，刘兴唐在后文中指出，这种方式的进贡不是由一个宗族向另一个宗族进行的，而是由一个宗族的贫弱家庭向另一个强大宗族的某些支配成员进行的。

另外，《1900年香港“新界”的报告》提到“宗族”与出于攻防目的之村落联合群体的共同实践之间历时几个世纪之久的争斗；<sup>[45]</sup>还提到小的村落或者聚落通常将自己置于“强宗大族”的保护之下，向他们倾诉自己的怨言，假如受到攻击、抢劫、或者惹上官司的话，则向他们寻求援助。有时弱小村落通过有影响的村落缴纳他们的土地税。<sup>[46]</sup>

有些宗族为其他宗族所控制，也许最令人感兴趣的是他们之间的亲属关系；但是，关于这一问题，我所看到的文献材料没有记载。是强大宗族通过娶妻维护他们的地位，还是他们试图维持对“妾”所在群体的控制？假如在控制和被控制的群体之间

通常不存在继嗣关系,那么,也许确实是这样一种情形,即极可能发现新娘以一个方向实行有规律的传送。当一个强宗大族与另一个地位平等的宗族实行婚姻交流的时候,人们肯定会想象一个系统,其中强宗大族与被支配的群体订立一系列的舅表妹婚,在某种程度上使被支配的群体双重地处于低级的地位。但这纯属猜测。

然而,胡先缙女士认为,有一种情况是,弱小宗族的贫困者没有必要通过婚姻来寻求保护,因为她已经表明了建立在姓氏基础上的某些联合可能发生在强大宗族和弱小宗族之间。至少,她所举的一个例子可能表示了这种联合,在广东,作为弱小宗族的胡姓和袁姓与陈氏大族的联合是基于他们都属于舜帝的后代。<sup>[47]</sup>另一方面,除了通过婚姻和继嗣与强大社区联合之外,弱小宗族可能在联姓的基础上联合在一起面对他们的敌人。胡先缙女士以广东的张、关、刘、赵姓宗族为例指出,以他们都是三国时代四位英雄的后代为由,建立共同的祖先祠堂,以此对抗更强大的邻居。<sup>[48]</sup>

通过一个或多个相联系的姓氏,试图追溯继嗣的古老渊源,以及广阔的婚姻网络是中国东南地区地方体系的面貌,显然提出了另外一系列我们目前不能回答的问题。一个特定的宗族与多少其他的地方社区存在联系?以及个人的社会联系扩展到何种地理空间?婚姻和非婚姻的广泛联系,有时显然受制于覆盖广阔区域的复杂的继嗣系统,实际上,除非宗族之间的关系正是如此,以及不同宗族的个体成员事实上坐落在一个广阔的构架之中,这种情况才可能出现。但是这一构架的广度是模糊的。关于这一问题,我可以再次引证事实,似乎有一两个地方,习俗并不禁止所有同姓后代之间的婚配;<sup>[49]</sup>在这些独特的情况下,地方宗族有可能设定外婚界限,当人们认为继嗣的事实本身不

能胜任这一目的的时候,婚姻被用来控制这些有继嗣关系的宗族之间的联合。但是,由于还是缺乏更多的材料,我们无法深入讨论这一问题。

### 注释:

- [1] 参见 M. Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, 第 55 卷, 第 1 期(1-3 月), 1953 年, 第 33 页。
- [2] 参见 C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949 年, 第 434 页下。
- [3] E. R. Leach, "The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 第 81 卷, 1952 年, 第 36 页。
- [4] F. L. K. Hsu, "Observations on Cross-cousin Marriage in China", *American Anthropologist*, 第 47 卷, 第 1 期(1-3 月), 1945 年。
- [5] 同上, 第 84 页。
- [6] *Fabric of Chinese Society, A Study of Social Life in a Chinese County Seat*, New York, 1953 年, 第 64 页。
- [7] *A Chinese Village, Taitou, Shantung Province*, London, 1948 年, 第 119 页。
- [8] 参见前引 Théry, 第 390 页, 和前引 van der Valk, 第 28 页。注意:尽管根据帝国的法律,在服丧等级范围内,表亲一般禁止婚配,但是一条特许写进了 1729 年的清代法律,准许表亲之间的婚配。明代法律也有相同的许可。参见前引 van der Valk, 第 2 页, 以及前引 Hoang, 第 52 页。
- [9] 前引, 第 167 页。库尔伯书中第 157 页提供的族谱,出现了四个女性继嗣的丈夫的姓氏,这一问题似乎通常为人们所忽略。这些妇女形成两对姐妹。每一个妇女与不同姓氏的男人结婚。因为继嗣必须拥有同样的姓氏,而且所有相连的姑表(或姨表)兄妹婚必须进入继

嗣的同一群体,所以这些材料并不能说明与舅表妹婚配的习俗得到一致性运用。

- [10] Fei, *Peasant Life*, 第 51 页。
- [11] Lin Yueh-Hwa, "The Kinship System of the Lolo", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 第 9 卷, 第 2 期, 1946 年 6 月, 第 94 页。
- [12] 在这里, 我将故事主人公黄东林的继嗣范围内的婚姻情况陈述出来。我们不清楚在他们的婚姻之前的配偶之间的亲属联系, 但是, 正如从库尔伯作品中引用的族谱材料的个案一样, 出现不同姓氏的事实意味着婚姻的优先形式并非经常发生。东林自己娶的是程氏。东林的曾祖父娶的欧氏; 他自己的母亲是潘氏; 他的兄弟娶的是林氏; 而他的儿媳妇则姓陈。其他的儿子打算与常姓联姻, 东林的一个姐夫也姓常。东林的其他姐姐嫁给了王姓, 而他的一个侄女许配给了许姓。最后, 东林的两个继嗣, 他的远房堂兄弟和另一个远房堂兄弟的女儿都与欧姓结婚, 东林的曾祖母也为欧氏。因此, 在黄姓和欧姓的三对婚姻当中, 两对是新娘从欧姓到黄姓, 一对则是从黄姓到欧姓。
- [13] 前引 Théry, 第 390 页, 和前引 Hsu, 第 84 页。
- [14] 前引 Leach, 第 24 页。
- [15] 参见上文, 第 39 页。
- [16] 我已经指出, 争端只涉及黄姓中对树林提出直接要求的人们, 以及将权利赋予黄姓外甥的那位欧姓祖先的后代。人们也许会认为, 争端所导致的人们的联合, 不仅仅因为这两个对立的群体基于对土地和树林的继承权利, 而更是因为他们形成的群体是建立在根据他们之间的婚姻关系所限定的这些权利基础之上的。
- [17] 在他们的著作 *Marriage, Authority and Final Cause, A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage* (伊利诺斯, 1955 年) 一书中, G. G. Hontans 和 D. M. Schneider 从不同的角度抨击了姑表(或姨表)兄妹婚的问题。他们将这种婚姻的优先形式与一种事务的状况联系起来, 即父亲对一个男人行使权威, 而他的舅舅则溺爱他。中国

社会的状况或多或少与他们的论点相契合,但是,这一假设无法解释为什么这种优先权在中国并不均质,也不可能解释理想的优先形式与统计资料的贫弱之间的背离。

- [18] 这一问题我在下文的第 112 页还将论述。
- [19] 参见上文,第 30 页下。
- [20] 见 De Groot, *The Religious System of China*, vol. II, 第 566 页,和前引 Hoang, *Tableaux du deuil*, 表 3。
- [21] 前引 De Groot, 第 565 页,和前引 Hoang, 表 2。
- [22] 前引 De Groot, 第 564 页,
- [23] 同上,和前引 Hoang, 表 5。
- [24] 参见上文,第 97 页注。
- [25] 参见上文,第 44 页下。
- [26] 前引,第 106 页。
- [27] 同上,第 130 页。
- [28] 同上,第 131 页。
- [29] 参见上文,第 39 页。
- [30] 参见 Lin, *The Golden Wing*, 第 123 页。
- [31] Fei, *Peasant Life*, 第 86 页,出色地概括了中国不同地区的舅父的角色。在孩子满月仪式上,舅父是贵宾而且为孩子取名。他带孩子第一次上学堂。在孩子完婚的时候,他送孩子颇具价值的礼物。需要的时候外甥可以向舅父求助。当父亲很严厉的时候,舅父充当外甥保护者的角色。在家庭财产的析分过程中,舅父是“正式的法官”。然而,我注意到前引 Fried 第 95 页举例说明与舅父之间的关系是一种非制度化的联系。无疑,在中国,舅父的角色随着继嗣群体之间维持关系的强度而发生变化,而且我们应该期望,中国东南的材料能够就善良的舅父监视严厉的父亲这一问题有一个清晰的了解。
- [32] 参见,前引 Hu, 第 92 页。
- [33] Lin, *The Golden Wing*, 第 153 页。

- [34] *Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong 1899*, “Extracts…”, 第 9/99 期, 第 6 页。
- [35] 参见上文, 第 8 页。
- [36] *The Indo-Chinese Gleaner*, Malacca, 第 1 卷, 第 3 期, 1818 年 2 月, 第 45 页。
- [37] *The Indo-Chinese Gleaner*, 第 2 卷, 第 18 期, 1821 年 10 月, 第 229 页。
- [38] “Notices of Modern China…”, *The Chinese Repository*, 第 4 卷, 第 12 期, 1836 年 4 月, 第 566 页, 关于这一时期的“宗族世仇”情况, 参见同上, 第 564 页, 以及“Clanship among the Chinese…”, *The Chinese Repository*, 第 4 卷, 第 9 期, 1836 年 1 月, 第 411 页。
- [39] 例子参见, T. T. Meadows, *The Chinese and Their Rebellions*, London, 1856 年, 第 47 页; R. H. Cowell, *Why and How: Why the Chinese Emigrate…*, Boston, 1871 年, 第 86 页。在上引的同一处, Cowell 也如其他作者所说的那样, 提到宗族械斗是被迫移民的原因之一; 有时犯人被卖到海外。也可参见 W. H. Medhurst, *China: It's State and Prospects…*, London, 1840 年, 第 523 页。
- [40] 前引, 第 92 页下。
- [41] 前引, Hu, 第 93 页。
- [42] 同上, 第 186 页。
- [43] 同上, 第 412 页。
- [44] 刘兴唐显然运用了马克思主义的观点。中国的马克思主义观点认为, 宗族是继嗣内部富人压迫穷人的手段。至少在 20 年代末期, 毛泽东考察湖南农民运动的论述中就出现了这种观点。他说, “中国的男子, 普通要受三种有系统的权力的支配”: 政权, “由宗祠、支祠以至家长的家族系统(族权)”, 以及鬼神系统。至于女子, 除受上述三种权力的支配以外, 还受男子的支配(夫权), 这四种权力, “是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”。农会势盛的地方, “族长及祠款经管人不敢再压迫族下子孙, 不敢再侵蚀祠款”。

“坏的族长、经管”已经被打倒，“祠堂”不敢实施“打屁股、沉潭、活埋等残酷的肉刑和死刑。”将农民和妇女排除在祠堂之外不再可能，而且有一个地方，“因禁止贫农进祠堂吃酒，一批贫农拥进去，大喝大嚼，土豪劣绅长褂先生吓得都跑了”。Mao Tse-tung, *Selected Works of Mao Tse-tung, volume One*, London, 1954 年，第 45 页。——译者翻译时参照了《毛泽东选集》第一卷，人民出版社 1991 年版，第 31 - 32 页。

- [45] 前引，第 4 页。
- [46] 同上，第 20 页。
- [47] 前引，第 51 页。
- [48] 同上，第 94 页。
- [49] 参见上文，第 4 页。



## 14 宗族与国家

正如我们看到的,许多宗族将那些实际上已经成为或者可能成为官府官员的男人归为家族的成员。当宗族跨越了宗族和国家之间的桥梁,通过一系列的影响,与官府打交道时,就会有利于宗族的地位,而且在宗族内部的贫穷继嗣面前,他们获得了宗族内部的绅士地位。但是,无论如何,宗族都存在绅士,假如可以缴纳足够的税收,冲突和骚乱并不明显,地方社区期望照管自己的事情,在这种意义上,中国的官府结构和观念鼓励地方自治。官僚与民众之间的低比例使国家在广阔的范围内有效地干预地方事务实际上是不可能的,即便在理论上官府已经促使了这种干预。实际上,官府官员对于干预管辖范围内的社区生活感到没有信心。

法律体系的解释非常清楚地向我们表明,在国家的支持下,地方宗族通常是解决宗族成员纠纷的最大单位。理论上,地保负责报告所在社区某些严重的犯法行为,但无论是地保还是县官,都不可能专注于这些事情,正是这些事情的存在,表明了对独特政治人物负责的社区和谐的破坏。在县官的司法范围,县衙设立了官府法律系统的最低级法庭,但是,材料显示,只有某些发生在地方社区的案子实际上走上了审讯的道路。<sup>[1]</sup>

首先,官府法庭的程序是烦人而危险的,在审讯犯人时故意恐吓无辜者同恐吓罪犯一样。确实,令人不愉快的法庭程序正

好与官方的观点合拍,官方认为,打官司不是一件好事,而且应该让人灰心丧气。S. 范德斯布伦科夫人引用了康熙皇帝对于别人批评法庭的回应,他说,顺民将他们的争端诉诸地方的长老,但是,让那些令人讨厌、固执、好争执的人们在法庭毁灭——这就是属于他们的公正。<sup>[2]</sup>

其次,宗族不希望他们内部的争端引起外界的注意,而且在法律系统的支持下,他们以自己的方式维持内部的和平,这种方式在理论上能够根据是非曲直对个人作出法律的判决,实际上,他们通常乐意接受宗族中有影响的人物对案子的看法。在这种情况下,或者通过在一个极端的案子中实施可怕的判决,或者通过拒绝支持宗族成员违背宗族的意愿而将案子诉诸法律,宗族将县衙的法庭看作是约束其桀骜不驯成员的机构。

当然,在这种意义上,“宗族”的政治力量由一批年长和有影响的男人组成。无疑,这种机构的构成不同于从社区到社区,但是,每当宗族的分化达到了包括富裕商人和绅士这一程度的时候,这些人物提供了一个适合宗族和房支长老的权威中心——假如它没有被取代的话。由于集中的管理机构被塑造成宗族内部的政治和法律行为的构架,因此,内部发生了争端和纠纷不可能依裂变单位的等级秩序而有条理地展开,<sup>[3]</sup>个人的调解也不可能总是成功地阻止重大分歧发展到冲突的极点。<sup>[4]</sup>总之,宗族中心机构的政治功能迫使它承担对违法行为的审理权,比如暴力以及被认为是违背公共道德的不孝。宗族法庭的约束使违法者能够承受的程度从经济和肉体的惩罚到剥夺个人在宗族中的权利和特权;这种约束能够对违法者的地位产生严重的后果。

正如我们看到的,林耀华的《金翼》描述了在现代时期,纠纷可能诉诸官方的法庭。<sup>[5]</sup>但是,我们可以想象,与不同宗族的个人和群体之间的纠纷相比,同一宗族不同部分之间的纠纷更不

可能以这种方式诉诸公堂。不过,对于纠纷的双方而言,国家法庭处理的所有类型的案子都可能是令人不愉快的,我们可以推测,不同宗族之间权利和责任的平衡,是武装冲突或者一致联盟的一个方面,同样也是正规法律系统的一个方面。

县官当然既是行政长官也是法官,在实施法律的过程中拥有军事组织;但是,这些官方武装很少支持个人或群体的司法要求,更多的是控制直接威胁国家的暴力冲突的发生。正是从17世纪清代初期开始,福建和广东的民众显示出他们与新的中央集权的对抗,清廷的控制自始至终提防显露在东南地区的有系统的抵抗。这一地区闻名于世的骚乱不仅仅是源于反复出现的宗族之间的械斗,也源于福建和广东的人们一次次地试图推翻占据皇位的朝廷。<sup>[6]</sup>

长期以来,汉人的反抗历史实际上——或者官方认为——与宗教实践和组织的某些形式有关。当然,在中国没有教堂和教条能够与异教徒的叛逆进行较量;不过,儒家的观念作为一套宗教信条被看作是表达了关于社会中的人们和自然中的社会的理想观点。这些信条实际上包含了一种官方的宗教,在仪式上得到帝国崇拜行为的支持,而且保持了一个孔庙系统,官府的行政官员负责看管。体现了对社会及其需要的国家和官方的观点,官方宗教在汉人宗教中是出类拔萃的;但是,它的信条和实践都免除了其他宗教因素的影响。道教和佛教——无论官方可能一次次地对它们采取何种看法——在汉人社会有助于人们的思想高尚,而且被自由地用于为他们的神职人员服务。这两种宗教的制度遭到国家的某种限制,而且它们的思想、实践、神职人员通常被纯粹的儒家作为非难的靶子。然而,尽管在某种意义上道教和佛教是非正统的,但它们却是汉人宗教舞台上一个正常的和人们期望的部分。<sup>[7]</sup>

相对于那些受到政府容许的宗教派别如佛教和道教,其他宗教派别得到的却是不同的遭遇。尽管在事实上它的宗教观念通常是佛教和道教的宗教观念,但是,教派的宗教没有享受到政治不予关心所带来的利益。异端通常被看作是对国家权威的政治威胁,因此遭到迫害。无论如何,官府总是有理由认为,教派的活动目的是颠覆它的统治,有迹象表明,正在进行的异端实践可能引起官府的压制行为。我们知道,在镇压激起民众对国家产生敌意的宗教群体的过程中,发生了许多流血冲突。

在福建和广东,官府的斗争主要是镇压秘密会社,秘密会社公开声称其目的是推翻清朝,但是,官府也忙于根除宗教派别,它们的表面目的至少并不直接与政治反抗有关。我们确实可以说,中国东南的秘密活动从一方面的主张无为和冥想的教派到另一方面的激烈反官府会社,其自身形成了一个系列;但是,所有这些组织都发现官方对自己的不满。

秘密会社——既由于它们引人注目的政治重要性,也是它们向欧洲控制区域输出的结果——在它们的身后有相当多的文献材料。不过,记录更严格的宗教组织的材料很少。19世纪末期,德·格鲁特在福建的那段时间里,致力于收集有关汉人宗教所有方面的材料,仅仅由于偶然的缘故才能够与异端教派有所接触;他听说在福建的东南部存在三个秘密教派,但是,直到1887年他才得到材料,正是这一年,泉州地方长官颁布了清除秘密会社的法令。为了保护的目的,一个教派向他透露了某些文件。<sup>[8]</sup>

三个教派分成两个群体,两者都将它们的渊源追溯到一个共同的奠基者,两者都追求拯救;但它们的实践却不相同。创始者创造了显示拯救人类之路的世界(在山东)。他发现自己开始为官府所迫害,但由于在其他事情中击败了一位西藏神学家的

辩难,最后赢得了皇帝授予的荣誉。他死于1647年。<sup>[9]</sup>先天教基本上是非仪式主义者,无家室。一种性别的小群体仅仅聚集在家中,实践着一种宗教,将个人引向涅槃(Nirvana)。其成员似乎主要来自富人和绅士。<sup>[10]</sup>龙华会,第三个教派中的一支,在私人家中建有“斋堂”(vegetarian halls),举行复杂的仪式。它包含了显要的等级,每一个更高的级别表示“通往拯救道路上的更高阶段”。通过指引,男子和妇女都成为佛(Devas)。<sup>[11]</sup>

至于这种教派与反朝廷活动没有关系,德·格鲁特对此表示异议,也许他的异议是正确的。<sup>[12]</sup>然而这可能适合于福建的教派,正如适合普遍同源和相同的大多数中国教派一样,它们的救世成分含蓄地拒绝了社会组织的正统因素,还能够作为号召那些对社会表示不满的人们力量。<sup>[13]</sup>很难清晰地了解这种不满的确切性质,我们也不能了解到福建的教派是否与城镇生活和特殊的社会阶层有特别的联系。德·格鲁特所提供的少量材料不足以使我们更进一步地分析这一问题。另一方面,我们知道的有关现代东南汉人的宗教和反抗行为之间的互动表明,它是秘密会社类型的组织,控制着一大批追随者,使城镇和乡村产生最严重和最广泛的动荡。

在西方,当我们要了解19世纪中国最大的社会动荡,立刻就会想起太平天国起义。尽管后来的许多追随者来自于外省,起义的领导者是广东的客家人,他的社会和思想背景确实是我们研究东南中国时所关心的。然而,尽管太平天国起义是该时代最成功的起义,几乎推翻了清朝,但实际上它被错误地列为主要的秘密会社活动。尽管人们认为它实际上是革命运动,试图根据新的原则再造中国社会。<sup>[14]</sup>相比之下,秘密会社没有在独特的暴乱中显露自己,他们宣称他们的目的是恢复明朝的统治,在这种意义上,秘密会社是属于意识形态上的反叛,而且从来没

有在广大的区域成功地建立一个彻底取而代之的政府。

在东南中国,秘密会社的领域主要由通常为人们熟悉的、具有代表性的组织天地会和三合会所占领。这些群体可以根据各自的典型仪式来界定,这些仪式我们有许多记录。与三合会一起的可能还有其他在仪式上相区分的秘密会社,但是,文献材料集中地记载了三合会的情况,明显地反映三合会在这些组织群体中所享受的高级地位。<sup>[15]</sup>关于三合会的起源,我们知之甚少,而它可能在清代以前就已产生,仅仅在三合会以其“反清复明”的宗旨闻名之后,它的活动才有所记载。在三合会的历史神话中——它在入会仪式中扮演重要的角色——会社的建立可以追溯到发生在清代早期的历史事件,那时,福建北部一个寺院和尚在一次战斗中向当朝的皇帝提供帮助之后,人们发现了他们的背叛行为。在寺院毁灭过程中幸存下来的5个和尚建立了反清组织,在福建、广东、云南、湖广(湖南和湖北)、浙江等地成立了5个分会。福建和广东似乎确实成为三合会活动的中心。1841年,湖广巡抚向皇帝上书时报告说,三合会的总会在福建,其次在广东。<sup>[16]</sup>

也许分布在五省的三合会分会纯粹是理念性和仪式性组织。就我们所知可以肯定的是,从18世纪末期开始,三合会群体给人的印象是他们对国家的反抗。最早的三合会起义似乎发生在1787年的台湾。从那时起至1856年,在台湾、江西、广东、广西和福建等地都发生过与三合会有关的起义。太平天国运动期间三合会群体大为成功,此后,公开的秘密会社活动似乎已经减少了,假如不同的三合会群体协同起来,这一时期,它们的中心已经从中国本土迁移到了新加坡,似乎仅仅是一种可能,在新加坡,包括从福建和广东移民而来的汉人,他们不依靠英国殖民当局而是通过三合会处理自己的事务。<sup>[17]</sup>然而,19世纪后半叶

三合会反叛活动的式微,绝不意味着其成员与影响的减少。在上个世纪末期,英国人发现,他们接管了广东一些地方的三合会群体,<sup>[18]</sup>而且,毫无疑问,直到现代,福建和广东的居民仍然继续保持着秘密会社组织。<sup>[19]</sup>

三合会组织肯定遍及东南中国,至少在其力量的鼎盛时期能够召集大量的追随者。在上一个世纪中期的太平天国运动期间,三合会的力量控制上海和厦门等城市达数月之久,而且攻占了广州附近的几个小城镇。

现在,我们想问的是,秘密会社群体和存在于三合会盛行区域的宗族组织之间是一种什么样的关系。在一本著名的著作中——尽管存在着汉学缺点,仍然继续给研究汉人社会的学生留下深刻印象——马克斯·韦伯断言:“直到今天,所有政治危害性的‘秘密会社’相当一部分由宗族组成。”韦伯的概括所依据的材料基础非常薄弱,混淆了太平天国起义与它和秘密会社领导人所在村落的关系。<sup>[20]</sup>实际上,材料表明,秘密会社不仅无视宗族组织,而且往往会在分化的宗族中划分界限,将富人和有地位者与穷人和贫弱者区分开来。

邓嗣禹(Teng Ssu-yu)认为秘密会社“代表着乡村为贫穷所困的农民、城市失业者和流氓”<sup>[21]</sup>。他对秘密会社特性的描述可能有点夸张,但是,它的价值至少在于为我们显示了三合会活动中表达的某种休戚相关与宗族建立在对抗他人基础上的休戚相关是不一致的。有的时候,西方的观察者认为秘密会社与非常广阔的社会结构有关,这种观点是正确的。例如,19世纪40年代,两位观察者强调了三合会成员的无所不包。一位作者说道:“众所周知,会社组织的成员中几乎包括了政府每一个官阶的官员,渗透到整个省份的私人生活之中……。”<sup>[22]</sup>另一位则断言:“所有的阶层都被允许加入;在三合会中,有目前的政府小官

吏、捕快、士兵、商人、老鸨、盗匪、各色贫困人等……。”<sup>[23]</sup>总之，很显然，时值乱世，通常在观念和利益上采取敌视态度的叛乱，绅士无法对此漠不关心。<sup>[24]</sup>所以，我不是说材料是确切的，但我认为，秘密会社基本上是具有贫穷者和农民特点的表达与国家对抗的团体，从总体而言这种看法是正确的，尽管三合会的成员可以发现他们的领导人当中有政府的官员和绅士。

在有关所谓 1853 年小刀会起义 (Small Knife Rebels) 攻击厦门的记载中，我们确实能够看到与社会阶层的因素有关。这一秘密会社是三合会的一个分支或者与之有关，在实施攻击行动的前 5 年，由一个新加坡华侨——Jardine Matheson 公司服务机构的买办——在厦门创建。惊恐于秘密会社的迅猛增长，福建官府试图加以镇压。该会的创立者谭被官方捕获，处以死刑。新的领导职务传给了一个出身低微的男人，他设法使自己的血统与一个商人有关，“曾经拥有大量的财产”，为官府所压榨。在新领导的带领下，在他自己的村落拥有大约 2000 名秘密会社成员，而且向厦门发展。在厦门，成立由 6 人组成的委员会，其中 3 人是新加坡华侨，领导着 8000 名追随者。他们成功地占领和控制了厦门，与官府对抗达数月之久。除了在起义的高层领导当中占据显赫地位者之外，我们也能在下级领导者当中发现新加坡华侨，而且我们了解的这一时期海外华人的材料表明，这些新加坡的领导者很少属于绅士。<sup>[25]</sup>此外，厦门起义似乎得到了普通民众的普遍支持。<sup>[26]</sup>

这些结盟所禀承的对抗国家和跨亲属群体的性质，非常清楚地由三合会入会仪式中的一部分宣誓材料所证明。通过入会仪式，没有亲缘关系的人们通过仪式宣誓成为江湖兄弟，因此，以这种方式成为的兄弟，承担着与他人有关的继嗣亲属的许多责任。也许这种成员关系中最引人注目的后果是成员之间不得



婚配,不得与同伴的寡妻发生性关系;<sup>[27]</sup>仪式兄弟的寡妻,正如真正继嗣的寡妻,上述关系在传统上是被禁止的。<sup>[28]</sup>继嗣间的乱伦禁忌似乎普遍地被援引,用以控制成员与其同伴的女儿之间的关系,<sup>[29]</sup>这种障碍明显地成为以仪式兄弟相连接的人们之间休戚相关原则的一个方面。

三合会的入会仪式——我们拥有几个版本——肯定是一种高度戏剧化的表演,通过它的仪式行为,期望使新成员记住他们所走步伐的性质。<sup>[30]</sup>关于仪式符号和不同部分的意义值得思考,<sup>[31]</sup>但是,也许孙逸仙——他与三合会的联系是高度职业性的——的理解恰如其分地抓住了入会仪式的基本特点,他说,“洪门的入会仪式以演戏的方式进行……。通过戏剧的表演,非正义的行为将表现出来,而且唤起人们的复仇感。”<sup>[32]</sup>这种异端的和煽动性的宗教表演,完全与他们的个人感情无关,能够使绅士们将他们的观念和政治利益吸引到维持官僚的信仰和权威体系中来。秘密会社不仅对清朝的统治构成挑战,而且凭借被禁止宗教的普遍资助,对官方的宗教意识形态产生威胁,要不就是使之体现在绅士阶层的成员之中。

宗教因素尽管在秘密会社中显得重要,但他们似乎很少为之提供一种推动力,更多的是提供一种使起义神圣化的宗教工具。很可能是这样,我们已经记载的入会仪式的事实,仅仅表明在秘密会社活动中宗教表演是次等重要的。另一方面,教派近似于异端宗教运动的社会模式,尽管他们所背离的远少于具有明确教义的高度组织化的宗教团体。他们是自由联合那些关心救赎问题的参与者的群体,一般的宗教实践不足以解决他们的追求。秘密会社和秘密教派的领导者不仅必须无视常规的社会结构所规范的群体界限,而且个人必须放弃凌驾于继嗣和阶级体系中神圣化的权威规则的精神和政治权利。假如在高度分化

的宗族中发现了教派和秘密会社的分会,我们应该想到,它们表达了普通民众对社区内部实施集中控制的政府代表的潜在对抗。

因此,在东南中国,似乎可能存在两种冲突的结盟,相互之间不发生关系。在有些背景下,宗族与宗族之间发生冲突;在另一些背景下,却是宗族或者宗族的阶层部分联合起来共同对抗国家。在19世纪,福建和广东的动乱,与其说是普遍骚乱的结果,不如说它们可能确实是因为这种冲突的双重联合在每一个方面防止了战争的发生。约翰·史卡斯——在本书的前面,我曾经参考过他关于19世纪50年代广东北部“政治无政府状态”的研究<sup>[33]</sup>——指出:“似乎奇怪的是,与叛乱者造成的更严重混乱相比,宗族严重无法无天的状态证明是中国这些地区的仅有的安全。人们如此容易失和,以致他们不可能同意发生战斗。”<sup>[34]</sup>

在中国,福建和广东由于三件事情而引人注目:大规模的宗族组织,宗族之间的械斗,以及三合会之类的秘密会社。我们完全应该想象得到,这些现象的联系不是任意的,实际上他们具有功能的联系。秘密会社形成的对抗国家的联合,与继嗣组织发展到一定高度时宗族社区之间产生的对抗保持平衡。为了验证这一假设,我们有必要细致考察大规模宗族和三合会分会在两省的分布状态。假如我们可以证实这两种类型的组织共同繁荣,那么我们应该更接近于理解东南地区三合会的重要性。

与其他宗族和国家之间的暴力冲突只是特定宗族及其所在社会相联系的系统的一个方面。通过敌对行为,宗族能够一次次地确定其在世界的独立性,其实它不可能拥有永久的独立。宗族需要其他宗族的妇女,而且无论它多么好战,最终还是要与国家发生联系。确实,我们看到这些处于关键地位的宗族成员,有些甚至是绅士,他们对于国家的态度是矛盾的。他们能够缓

和与抑制公开的冲突；他们能够调解以及使国家对他们社区所征收的税务和要求的赔偿变得温和；他们能够把官僚体系的荣誉带到社区，也能够使他们增强反对这一体系的力量。分化的宗族不是独立存在的，不仅仅因为它是一个集中性政治组织的一部分，也因为官僚控制的实际的、潜在的力量被吸收进了社区。宗族绅士所代表的理念和权威会遭到抵制，但绅士又是普遍利益的来源。宗族直接指向国家的挑衅行为在某种意义上削弱了宗族绅士；然而从另一种意义而言，这种行为增长了他们的力量，因为长期以来他们都在运用他们能够胜任的保护。

#### 注释：

- [1] 正如我已经指出过的，非常感谢 S. van der Sprenkel 夫人指导我了解中国的法律系统。
- [2] 材料来源，T. R. Jernigan, *China in Law and Commerce*, New York, 1905 年，第 191 页。
- [3] 参见上文，第 39 页。
- [4] 胡先缙女士的概论中指出，族长的“官方”判决很少发生，主要是由于“非官方仲裁”的干预。前引 Hu，第 59 页。我以为，“仲裁人”是作为宗族全体的代言人，他们的成功主要依赖于支持他们的宗族权威。
- [5] 参见上文，第 39 页。
- [6] 在广东，骚乱的另外一个原因是本地人与客家人之间的冲突。所谓的土一客之争发生在 19 世纪 60 年代。
- [7] 任何人阅读了这一问题的文献都将知道，要写出中国宗教制度的信条，表述是非常困难的。为了解“官方宗教”的特点以及它与其他体系之间的关系，我主要参考了 M. Granet 的 *La religion des Chinois* 一书，1951 年，Paris，第 2 版，特别是第 3 章和第 4 章。也可参看在他的 *Etudes sociologiques sur la Chine* 一书中的“L'Esprit de la

religion chinoise”部分, Paris, 1953 年。

- [8] *Sectarianism and Religious Persecution in China, A Page in the History of Religions*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, New Series, 第 4 部分, 第 1-2 条, Amsterdam, 1903 年, 第 2 卷, 1904 年(页码连续), 第 170 页。
- [9] 同上, 第 180 页下。
- [10] 同上, 第 185 页下。
- [11] 同上, 第 197 页下。
- [12] 同上, 第 252 页。
- [13] 例如, 关于中国的白莲教和其他秘密教派的概观, 前引 de Groot 书中随处可见; Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York, 1953 年, 第 156 页下; K. W. Reichelt, trans. J. Tetlie, *Religion in Chinese Garment*, London, 1951 年, 第 165 页下; B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine, Origine-rôle historique-situation actuelle*, 1933 年, 第 78 页下。
- [14] 特别参见 G. E. Taylor, “The Taiping Rebellion: Its Economic Background and Social Theory”, *The Chinese Social and Political Science Review*, 第 16 卷, 第 6 期, 1933 年 1 月; Teng Ssu-yu, *New Light on the History of the Taiping Rebellion*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950 年(誉印); 以及 Vincent Yu-chung Shih, “Interpretations of the Taiping Tien-Kuo by Non-communist Chinese Writers”, *The Far Eastern Quarterly*, 第 10 卷, 第 3 期, 1951。
- [15] 同盟(league)、兄弟(brothhood)等英语词汇出现在三合会的不同名称中, 用以翻译汉语词汇“会”, 具有一个社团(association)的普遍意义。关于福建和广东的秘密会社, 我主要依据的资料如下: T. J. Newbold 和 General Wilson, “The Chinese Triad Society of the Tien-ti-huih”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 第 6 卷, 1941 年; G. Schlegel, *Thian Ti Hwui, The Hung*

*League or Heaven-Earth-League*, 巴达维亚, 1886; W. A. Pickering, "Chinese Secret Societies", *Journal of the Royal Asiatic Society, Straits Branch*, 第1部分, 第1卷, 1878年, 和第2部分, 第3卷, 1879年; C. Gutzlaff, "On the Secret Triad Society of China, chiefly from Papers belonging to the Society found at Hong Kong", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 第13卷, 1846年; "Oath Taken by Members of the Triad Society and Notices of its Origin", *The Chinese Repository*, 第18卷, 第6期, 1849年; [A. Wylie] "Secret Societies in China", *Shanghai Almanac for 1854 and Miscellany*, Shanghai, 1853年; W. Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, Hong Kong, 1900年, (*China Review*, 第21卷和第22卷重刊); G. Hughes, "The Small Knife Rebels (An Unpublished Chapter of Amoy History)", *The China Review*, 第1卷, 第4期, 1872/3年; S. Couling, *The Encyclopaedia Sinica*, 上海, 1917年; H. M. Cordier, *Les sociétés secrètes chinoise*, Paris, 1888年; J. S. M. Ward 和 W. G. Stirling, *The Hung Society or the Society of Heaven and Earth*, 第1卷, London, 1925年; J. S. M. Ward, *The Hung Society*..., 第2卷和第3卷, 1926年; P. Pelliot, "The Hung Society" (对 Ward 和 Stirling 著作 *The Hung Society* 的评论); T'oung Pao. 第25卷, Leiden, 1928年; 前引 de Groot; 前引, Favre; J. Huston, "Chinese Secret Societies", *The China Journal*, 第9卷, 第4、5、6条, 上海, 1928年。

- [16] 前引, Wylie。应注意前引 Staunton 第546页下, 在论述有关叛逆和拒绝效忠方面的附录中的清代法典语言。“任何人——不是通婚而建立的联系——通过歃血、燃香等仪式, 在他们当中成立兄弟会或者其他会社组织, 应该处以图谋反叛罪……。在福建省, 通过歃血入会仪式成立兄弟会, 对此的惩罚符合上述条文……。已知这些游民和违法者聚集在一起, 进行抢劫和其他暴乱行为, 特别是打着‘天地会’的旗号, 这些人在捉拿归案和定罪之后, 立即斩首……。”参照前引 Wylie, 他说, 1810年, 法典增加的一个条款指出:

“福建和广东的不法土匪正在密谋,而且恢复了……天地会……。”

- [17] 参见, H. A. Giles, *Freemasonry in China*, 厦门, 1880年, 第27页。中国的三合会的不同起义的情况, 参见前引第340页; 前引 Couling, 第572页; 以及前引 Wylie。前引 Stanton, 第10页下, 具有相同的材料, 另外, 列举了1886至1892年间有关广东地区三合会的事件。
- [18] 参见, *Report on the New Territory at Hong Kong, 1900*, 第13页。
- [19] 洪门, 三合会的另一种名称, 世界上只要有中国东南地区移民而来的华人居住区域, 都有洪门。据说, 1946年7月该会在上海举行了世界性的会议, 在会上决定成立洪门民主党。参见, C. Glick 和 Hong Sheng-hwa, *Swords of Silence, Chinese Secret Societies-Past and Present*, New York, 1947年, 第261页。
- [20] *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, 由 H. H. Gerth Glencoe 翻译、编辑, Illinois, 1951年, 第86页。以往的许多研究者受这样一种看法的影响, 认为太平天国运动与三合会之间有密切的联系, 尽管许多秘密会社可能参加了太平天国起义, 有一些三合会组织与太平天国的武装有关, 但是, 他们的活动不存在正式的合作。无论在仪式还是意识形态上, 太平天国运动与三合会都是有区别, 甚至是相反的。关于这一观点的材料摘要, 参见前引, Teng Ssu-yu, 第26页下。
- [21] 同上, 第28页。
- [22] “Oath Taken by Members of the Triad Society…”, 第36页。
- [23] 前引 Gutzlaff, 第364页。参见前引 Stanton 第62页记载的三合会入会宣誓仪式: “进入洪门, 无论是勤劳的工人、聪明的读书人、教书先生、农民、手艺人、商人、医生、仙师、术士、风水先生、相面师、戏子、卖唱者、刽子手、随从、儒家、佛家, 还是道家, 务必戒酒、戒斗殴、戒淫行。”
- [24] 前引 Wylie 指出, 人们发现, 参与1831年镇压瑶民起义的军队和官员与三合会有关, 而且在三合会攻占上海的过程中, 官府官员的大

部分似乎同样与之有关。自从太平天国运动以来,在帝国事务的危机关头,许多文人学士时而效忠官府,时而效忠造反者。参见前引 Chang Chung-li,第 70 页。秘密会社对官府高层的影响之描述似乎太过夸张,其中的目的参见 P. d'Enjoy, "Association, congrégations et sociétés secrètes chinoise", *Bulletins et Mémoires de la Société d' Anthropologie de Paris*, 系列 5, 第 5 卷, 1904 年。

- [25] 关于 1853 年厦门起义的概述参考了前引 Hughes 的著作。请注意,同一年攻击和占领上海的似乎与相同类型的秘密会社有关[小刀会(Hsiao Tao Hui)],一位来自东南沿海省份的人占据了该会显赫的领导位置。参见前引 Hummel, 第 1 卷, 第 118 页。(领导小刀会上海起义的是一位广东人,有段时期曾经做过西方商人的翻译。这一时期秘密会社起义中买办性质的角色,以及城市社会阶级变化的意义,对于理解抵抗官府的所有问题是很重要的事实,不过,这不是我目前考察的问题。)前引 Stanton, 第 16 页指出,来自福建和广东的人们把上海作为首善之区。
- [26] 前引 Lin-le(Lindley), 第 1 卷, 第 166 页说,起义主要得到附近乡村普通民众的支持,但是,“富裕阶层对争夺双方采取漠然置之的态度”。
- [27] 参见前引 Ward 和 Stirling, 第 67 页,前引 Stanton, 第 64 页。
- [28] 参见同上,第 31 页。
- [29] 参见前引 Stanton, 第 61 页:“进了洪门,兄弟之父母即汝之父母,兄弟之妻女即汝之妯娌和侄女。”参见同上,第 67 页:“与兄弟妻女私通者,格杀勿论”。没有提及兄弟的姐妹,很显然并不试图扩大继嗣的限制。在 Stanton 的 36 个誓言的最后一个写道:“进了洪门,不得婚配,不得私通、劫持以及贩卖去世兄弟之妻,不日之后,按照礼节,汝之子孙将与兄弟之子孙结婚,幸运吉祥,荣华富贵,世代荣昌。”同上,第 64 页。
- [30] 这些版本展示了仪式,但是没有描述究竟发生过什么。不过,我们有 19 世纪海峡殖民地[英国过去在马六甲海峡沿岸的殖民地,包

括新加坡、槟榔屿、马六甲及附近小岛——译者]的海外华人之入会仪式的目击记录。参见 Abdullah Munshi (Raffles 的马来语教师) 提供他所见到的 19 世纪 20 年代入会仪式的描述: A. H. Hill, "The Hikayat Abdullah, A Annotated Translation", *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, 第 28 卷, 第 3 部分, 第 184 页, Pickering 在 19 世纪 70 年代在海峡殖民地曾目击过入会仪式, 前引第 2 部分。

- [31] 特别参见前引 Ward 和 Stirling。
- [32] 引自前引 Glick 和 Hong, 第 55 页。
- [33] 参见上文, 第 8 页。
- [34] 前引第 52 页。



## 15 讨 论

至此,本书已经展示了福建和广东地区宗族组织的一系列事实,假如我重复在本书前言中的警告,这是完全有理由的。这些事实当中许多是来自对极少数几个地方宗族的描述资料;在“东南中国”所覆盖的广大地区,它们可能是独特的。我把与我们称之为具有代表性和典型性相符合的某些东西组合起来构成复合图景,只有比我所从事的研究更有雄心的作品,才能够显示这一图景的范围。另一方面,因为我的目的不仅仅是详述一批令人感兴趣的事实,更在于得出一些关于福建和广东形成社会性质的普遍性结论,我不打算考虑以上的警告,试图提出某些建议,这些建议一部分可以解释目前为止我看到的,一部分提供进一步研究的路径。摇椅上的人类学家的效用不仅在于校勘现存的知识,而且也在于它的质询及其前瞻性建议。

尽管材料薄弱,它们首先还是提供了一个关于社会分化和地方宗族规模之间相互联系的假设。总体而言,根据社会地位,大规模宗族内部更为高度分化。迄今为止,这只是说,随着宗族成员数量的增加,其自身可能会逐渐分化;实际上,可能发生的是社会分化和成员数量的增长持续地相互促进。社会地位的不断分化给宗族整体带来了利益,刺激人们留在宗族内部。成员的增长产生了增加合作资源的可能性,为进一步的社会地位提升提供基础。

有人曾经指出,中国水稻种植地区的高租赁率可能部分地归功于高的生产率。<sup>[1]</sup>那里的人们把生产剩余投资于更多的土地上,因为不仅在安全保障上,而且在声望上土地是具有吸引力的商品。东南地区的农业状况似乎有利于这一过程的形成。当19世纪通商口岸增加的时候,缘于普遍肥沃的土地集中在相对少数的土地占有者手中的投资剩余,通过将城市文明引入农村往往突出了这一过程。现代的福建和广东,仅仅大约三分之一的农户拥有其耕作的全部土地;珠江三角洲一带据说有85%的农民是佃农。<sup>[2]</sup>费孝通和张仲礼正确地讨论了他们在云南的研究,<sup>[3]</sup>土地生产率和土地的集中占有之间不存在简单和直接的联系,但是,至少东南地区的水稻经济充分地实现了增长的可能和对土地投资的剩余。

然而,东南地区的高租赁率不是目前讨论的关键事实。地主土地所有制本身并不能解释大规模宗族形成联合的原因。在福建和广东地区,土地占有的基本特点是宗族及其裂变群体共同拥有土地扮演了重要角色。当地主通常是继嗣群体、佃户是其中成员的时候,而且当地主是对土地租赁具有优先权的此类群体的成员时,贫穷的人们与其远走他乡,碰碰他们的运气,不如寻找一切理由而留在社区。换言之,这些地区的剩余经济经过集中占有的制度得到了解决,产生的财富储备往往使宗族成员呆在家中。当共同体的成员租赁了共同的土地、或者在他们当中轮流使用的时候,证明了特权是一种向心力。

正如我们所看到的,来源于共同财产的利益并非平均分配。宗族的精英运用手中的权力,可能会将应得份额之外的财产中饱私囊。不过,拥有大量共同财富的宗族,其贫穷成员与贫穷宗族的同类相比,他们的景况还是要好得多,因为面对外部世界,他们更为安全,拥有更高的声望,至少存在这种希望,也就是说,

他以及他的后代更能够及时地接近控制利益的中心位置。所以,经济方面的悖论导致的高等和低等地位之间的悬殊差别强化了宗族的完整。通常所说富人剥削穷人,这可能是真实的;但是,尽管他们被剥削,但他们享受的大量优惠足以使他们继续生活在值得生活的社区。

不是所有的宗族都拥有共同财产,而且有些宗族拥有很少一部分。也许从农业的角度而言,他们的居住环境并不适宜,不能生产大量的剩余粮食。也许即使生产了剩余粮食,由于某些不为我们所知的原因,剩余粮食没有进入交换系统的第一个阶段,以致在一系列相互促进的事件中,人口的增长和共同财产的增长没有起作用。相对而言,规模小而未分化宗族的特点不仅仅是缺少富裕的宗族成员,也缺少宗族财产。

在我们考察这一地区的时候,除了那些在任何情况下都没有大的耕作价值的山地之外,人们可能很少占有新的土地。假如贫穷宗族的人们到其他地方寻找生计,他们肯定向城镇和海外移民,有失尊严地与其他村落的富裕家户通婚,到其他社区为别人做工,或者也许在某些情况下设法租种其他地方的土地。除了可能来自海外的侨汇之外,不可能有大量的资金流入贫穷的宗族。当然,拥有共同财产的宗族,其规模之大足以使村落中宗族成员人口的增长达到其增长速度超过共同财产的积聚这一程度;大概存在某种最佳规模,超越了这一规模,利益的减少达到了促使宗族成员向外移民的程度。不过,富裕的宗族当然不仅仅依靠农业作为其可供投资的收入,而且土地的人口压力不必要限制它提供有吸引力利益的能力。经商、高利贷和官府是金钱的来源,它能够巩固宗族从外部体系带来资金的地位。区分这种宗族中的穷人通向财富聚集之路的不可能与宗族作为一个整体通过它的精英活动而变得富裕的可能,是重要的。土地

——就现在涉及的贫穷农民而言——不可能再生土地，但是，土地的共同占有及其宗族的其他财产使他优于没有共同财产的宗族成员。我们确实应该说，出于讨论的目的而区分宗族的真正重要性不在于以单个家户控制的财产衡量财富的平均水平，而在于这些家户实际或潜在地从中得到利益的共同财产的总量。

为了解释为什么有些宗族比其他宗族更致力于将他们的成员聚集在一起，我引证了共同财产的因素。我们完全可以想象为什么富裕的家户应该让宗族支配他们的财富，或者也可以想象为什么裂变群体中的一支不让他们的财产仅仅为他们的直系后代所享受。陈翰笙的研究使我们确信，在中国特别是在广东存在这种“家庭责任感”，当“单个家庭希望享受占有大量土地者的声望的时候，单个家庭认为，大量的土地强化了家庭主要血统的经济地位，其重要性正如巩固了直系后代的安全感一样”。<sup>[4]</sup>无疑，可以发现在诸如此类的论述中部分地回答了我们的问题。这一体系的第一个假设是，宗族作为一个整体必须被保护和被提供，而且宗族的富裕成员在道德上有权利从他们的儿子当中转移一部分为社区服务的财产。但是，我不认为这一解释本身能够为我们带来更多东西。在讨论祖先崇拜问题的时候，我指出了祖先祠堂的资助与宗族裂变之间的关系：当人们拨出共同财产用以资助建设祠堂的时候，一个新的裂变出现了。同时，我认为这种方式的宗族裂变也是社会分化的一个方面，在这种意义上，与裂变的其他部分相比，无论裂变的哪个部分希望在更高级地位的基础上表明自己的新的认同，通过建立一个祠堂能够使自已成为一个亚裂变单位(sub-segment)。因此，属于新的谱系单位和为连续的代际增加资金的财产，并没有如此多地用于作为宗族的支撑，以至于首先维持的是宗族中的小单位。当然，随着时间的推移，从共同财产中获得利益的人们的数量可能增

加,于是后来的观察者可能得出结论,认为共同财产趋于支持宗族的一个非常大的裂变单位;实际上,从这些建立共同财产以及向共同财产捐献资金的人们的角度来看,利益是面向他们的直系继嗣,而不是社区的较大部分。假如人们增加宗族或者宗族房支掌握的财产,无疑,陈翰笙已经考虑到了他们所从事的事情;他们在其社区中正在强化一个主要的群体。假如他们资助在等级中地位更低的裂变群体,他们更考虑自己的地位,以及那些与他们自己亲密认同的有限的继嗣范围的地位。

东南中国存在大规模地方宗族的论点在一定程度上取决于共同财产的维持,以及在社区的早期阶段,由于土地的相对高的生产率,这些财产成为可能,这一论点与汉人大规模地方宗族的不平衡分配这一更为普遍的问题有关。特别是福建和广东以及华中地区在相当大的程度上表现出村落往往由单个宗族的成员组成。这个国家的其他地方没有明显的证据表明存在大规模的单个宗族社区。自然有一系列复杂的因素在起作用,从而产生了这种分布态势,但是,我们也许应该想到,在有利的环境下建立在农耕经济基础之上的共同财产的积累,在他们中间是重要的。大规模的地方宗族并没有出现在中国整个的水稻种植地区,但是,水稻的种植是使继嗣的地方社区易于将自己建立成为一个大的社区的条件之一。当然,在一个成功的地方宗族的历史中,与从其他渠道获取的财富相比,农业的剩余似乎是不起眼的;所有我想表明的是,首先,高生产率的稻作经济的剩余积累有助于共同财产体系的运行,反过来,共同财产又推动了大的继嗣社区的发展。

在东南中国,从一个分化宗族的成员资格中引申出来的利益当然不仅仅是经济利益。在社区内部产生和保持着地位的完全分化,使拥有社会地位的读书人和官员们为他们的宗族整体

带来了声望和权力。因此,宗族不仅仅积累了可为贫穷成员在某种程度上也可享用的有形资产,而且为学识和高贵身份建立了集中的声誉,实际上,这种声誉虽是基于少数成员的活动,但可为宗族所有的其他成员带来荣光。从外部来看,宗族是一个共同的群体,至少在某些条件下被看作是非分化的群体。面对他的值得荣耀的继嗣,贫穷的佃农言听计从、卑躬屈膝,面对外在世界,他可能作为拥有普遍声望和影响的群体之成员。在一个只有贫穷的农民和小商贩的宗族中,个人的谦卑不仅仅体现在他的权利上,也由于整个宗族地位的贫弱。

强宗大族中地位低下的成员拥有法律和政治的利益。在理论上,国家与宗族的个体成员和他们的直系亲属有关,但是,实际上却把他们看作是有组织的地方社区的成员。假如遇到诉讼以及行政和税收问题的时候,由绅士代表宗族说话,于是农民享受到一种他不可能放弃的保护和好处。如果行政体系由一些跑腿者而非村落代表者组成,如果官府从完全为村落所承认的阶层中吸纳新的成员,那么,对强大宗族的成员而言,官府和村落领导者之间的关系要比贫弱宗族的成员更为有利。

当然,高度分化的宗族中的贫穷和无影响的成员有得也有失。因为他处于权力中心的外围,他的利益往往会被保留,而且他对财产的名誉上的有效控制是微不足道的。他有权利拥有的那部分财产,可能被这些已经处于权力中心的人们用来增加他们的财富和提高他们的地位;例如,划拨出来资助教育的土地实际上只用来培养宗族精英的儿子,而共同财产的收入,通过耍花招和仪式优先体系,很可能在很大程度上流入了宗族中有影响成员的腰包。然而,宗族整体面对外界确实是依靠集中权力所促进的力量。大池中的小鱼其处境肯定比小池中的小鱼的处境要好得多。

强宗大族中的成员之优势不仅体现在与国家的关系上,也体现在与其他宗族的关系上。我们发现,宗族之间有组织的冲突似乎非常普遍。处于在武器与屏障方面具有人力和经济资源优势的宗族内部显然要更好一些。弱小宗族只有自己连接在一起或者花费一定的代价使自己处于强大邻居的保护之下才能得以自保。

我曾经说过要描绘福建和广东宗族的复杂图景,但是,实际上目前讨论的趋势表明,要把握这两个省份的乡村社会的全部,我们需要的不是一个图景,而是许多图景。假如我们拥有更多更好的材料,我们应该能够给出许多例子,表明地方宗族的社会地位的排列,其范围呈现出从最小的到最大的分化。实际上,我们只有通过截然对立的范围的模式才能够表达这种变化的规模。我们试图阐述中国东南地区宗族的两个极端的类型——A和Z——的特点。将他们加以比较,我们可以发现变化的规模究竟有多大,通过了解某个实际宗族的一些事实,我们能够推测如何将宗族置于A至Z系列中。

宗族类型A的宗族成员较少,大约只有二三百号人。除了一两位小店主和一些手艺人之外,宗族成员都是耕种小块土地的农民,其中有些自己完全占有土地,有些则是向外面的地主承租土地。他们的收入水平普遍低下。除了开基祖先墓地所在的一小块土地之外,他们没有公共财产。人口增长产生的资源压力使他们或者无法婚配、没有后代,或者为了做工、做小生意不得不向外移民、入赘到一个陌生的村落,或者当兵和为匪。为了使自已免受其他宗族的攻击和侮辱,调解与国家之间的关系,他们将自已置于强大宗族的控制之下;因为这种保护,他们必须以服务和“纳税”为代价。除了家庭的祖先崇拜——在最简单的设备面前举行——以及在宗族开基祖先坟墓前举行的年度仪式之

外,没有其他的祖先崇拜仪式。没有族谱的记载,个人仅仅根据他们的代际(通过个人的名号表示)置于系统之中,而且他们属于一个或者其他房,他们的源头从开基祖的儿子开始算起。房与家户之间没有谱系的单位,不存在联系亲密的家户形成经济和仪式合作之群体的趋势。这些单位中辈分最高、年龄最长者担任房长和族长的职务,并没有公认的其他正式领导者。纠纷由房长和族长处理,但当他们不能解决的时候,对自己进行保护的社区中的绅士便试图就此达成一个解决办法。在类型 A 的模式中,仅仅最后一个陈述是纯粹的假设;其他的则建立在——至多有一点差距——本书主体所展现的事实基础之上。

宗族类型 Z 大约有两三千人口,在他们当中有退休的官员、宦宦家庭、待职的绅士。也有一些富商、一定比例的小商人和手艺人,以及大量的农民,他们当中的大部分耕种以宗族或者宗族的许多裂变单位为名义掌管的土地。宗族成员的大部分是贫穷的,但是作为一个整体,宗族在土地、祠堂以及其他诸如碾米厂之类的财产等方面是共同的富有。人们往往呆在社区内部,因此,即使他们为了求官或者经商而背井离乡、抛妻别子,他们会寄钱回家,当他们年迈的时候则返回家乡。祠堂具有等级,但没有系统化;也即是说,有些房在祠堂方面其裂变现象比其他房更为严重,而一个房的其他支以同样的方式比其他支裂变得更为严重。这种非系统化与宗族中具有高级地位和财富的成员的不平等分配相契合。在这一系统中,族谱是重要的部分,连接着宗族与其他宗族之间的关系,这种关系能带来荣誉和有用的联合,而且显示了拥有财产的裂变单位成员。在祠堂定期举行的祖先崇拜仪式表达了某一裂变群体的存在,与此同时,通过祖先灵牌的分离和祭祀者的区分,强调了社区中的地位差异。与类型 A 一样,族长是推举出来的,但是他们的位置处于绅士的



阴影之下(假如他们自己不是绅士的话),这些绅士得到富商的资助,对宗族事务进行集中管理。尽管存在裂变的等级,但是纠纷往往会提交给宗族精英中推举出来的中人,在极端的事例中,宗族精英和族长会像在法庭一样作出公正的判决。类型 Z 的陈述显然由与本书大部分相关的事实组织起来。

我已经讨论了宗族的 A 和 Z 模式。两者都不是对一种我已经能够考察的类型中所有宗族的平均的陈述。假如我们能够研究极端的个案,我们应该发现它们更多的是我想象的特点之概括。在它们含蓄地显示了因素之间的相互关系这一意义上来说,它们是解释性的模式;模式 A 规模较小,有基本的谱系裂变以及低层次的共同财产,但缺乏社会分化,而模式 Z 却显示了互为补充的相互关系。这两种相反的模式在现实中可能从来没有与之相对应的宗族,但是,假如某种情况已经达到了极致,它们表明我们假设的模式可能已经发生。假如我构建一种折中的模式 M,它是模式 A 和模式 Z 的过渡模式,我们实际上可能更接近于普遍的历史事实;但是,以 A 和 Z 模式作为研究的开端,勾画出两者的强烈对比,而不是某种更为“现实的”模式——M,我想我们能够更为清晰地建立内心的构架,在这一构架中,当我们从实际事例的完整系列中了解到这一情形的时候,我们可以与现实的延伸相一致。

A 和 Z 建构在对现实的某种粗略估价上——确切地说,假如我们对现实更为了解的话应该如此。因为本书的写作建立在微薄的材料基础上,所以客观地讲,我主张的这种建构与其说是实际生活的抽象,毋宁说是一种想象的作品。但是,我想即便我们运用了相当多的东南中国的历史和田野材料,我在此处运用的方法在某些阶段上仍然是合理的和有用的。在我们能够把握它的意义之前,基于福建和广东地区 50 个地方宗族的文献的大

量概要有必要节略为简单的陈述。对材料建构一个普通的图景,可能会模糊与关键材料有关的相互关系。确实,一个种类并非是中国东南地区宗族的全部,它们根据某种系列按照规模和形态排列着。诸如 A 和 Z 的模式有助于我们把握这种系列的实质和含义。我承认这种可能,即我们了解的事实越多,我们越勉为其难地建构和运用诸如我在此建构的简单模式,而且作为结果,本书可能通过一个纯粹颠倒的程序证明自身的合理性:因为我们了解的如此之少,所以我们可以解释更多。但是,最终人类学家将越来越习惯于建构和操纵模式,从一个角度来看,这种模式与他们收集的丰富材料形成极端的冲突。<sup>[5]</sup>

现在我转向问题更为普遍的方面,研究东南中国的宗族与人类学的单系亲属组织理论相适合。尽管对非单系亲属体系的研究似乎终于在人类学的写作上崭露头角,但是,认为关于亲属组织最好的描述和分析作品是沿着摩尔根(Morgan)对部落的先入之见完成的看法,仍然是真实的。目前,我们无论如何都有一些关于单系亲属组织的观点,对于某一单系系统的研究者来说,将他的发现与关于这一问题的观点的一般储备联系起来相对而言要容易得多。<sup>[6]</sup>

彻底的单系亲属体系的最明显的特点是它赋予过去和现在连续性。结构通过在一个世系中人口自然增加,可以说使每一个新成员重复他的前辈的角色,让所有活着的人们认为他们是一个包括他们的开基祖先在内的独立群体的一部分和一群。宗族作为社会的合作单位,可能——正如实际上经常这样发生一样——以一种观念上规定的时间规模发生作用,或者可能像汉人的宗族在一个持续展现的谱系代际中包含了生命过程的代际一样。在这两种事实的每一种事实中,过去和现在都共同参与分离和延续的单位。汉人在祠堂崇拜的祖先更多的只是一个历

史人物；他们是通过时间达成的、永恒的社会结构之宗教联系。假如人们继续作为宗族的一员，他们继续与这神圣而世俗的对象保持联系——尽管随着时间的推移它们实际上已经被改造——这一对象仍然提供一种似乎与宗族沿袭下来的源流的不间断联系。他们自己的血肉之躯进入了代代相传的永恒组合。

通过严格规定父系继嗣和从夫居婚姻来维持自身——入赘体系不是破坏而是调整——福建和广东的宗族以这种习俗与其他宗族交换妇女，以致他们为了达到对妻子和儿媳的完全控制，而几乎完全失去了对姐妹和女儿的控制。因此，接受利奇最近讨论的一个问题，<sup>[7]</sup>汉人宗族的父系继嗣的范围以失去它的女性继嗣和它的妇女婚配的联合而得以调整。已婚的妇女与她自己的继嗣只有很少的仪式联系，完全不存在经济联系，<sup>[8]</sup>她们被迫将自己的利益完全投入到通过婚姻而成为其中一员的群体之中。正如我以前曾经论述过的，这种认同的后果之一，是男人之间对财产权利分配的固有的紧张反映在妇女是家庭和平的破坏者这一标准的辱骂上。实际上，家庭的和平基本上有赖于男人及其父兄之间的潜在冲突的抑制，但是，他的妻子——作为群体的新成员——能够最容易地遭受搬弄是非的骂名，无疑，与其他家庭成员的利益相比，由于她试图捍卫丈夫及其儿子的利益，她可能经常承受某种罪责。汉人的个案可以作为父系群体中的总体压力结构和由于妇女而产生的负担这一问题的典范。<sup>[9]</sup>

已婚妇女与丈夫群体的整合通过妇女作为寡妇的命运可以表现出来。正如我所显示的，尽管材料并非完全均质，假如寡妇选择再嫁而被嫁到另外一个宗族，普遍而言，她似乎甚至被看作是群体的一员，她自己的继嗣在这种事情上相对更少发言权。在群体中妇女具有继承权，官方对此是毫无疑问的，因为法律条文制约着家属之间的性行为，制定了严格的条款禁止与嫁入这

一群体的妇女发生性关系,甚至当她们成为寡妇的时候。无论如何,嫁入某一群体的妇女,在理论上与该群体的其他女性成员的地位相同;作为性对象,她们只适合于她们的丈夫,因此,尽管她们的生育能力是对她嫁入群体的一种贡献,但在她们的配偶去世之后却得不到继续。确实,贞洁的寡妇是一种典范,以致人们建造纪念性牌坊来彰显遵守寡妇德行的妇女之荣誉。另外,秘密会社的规则向我们显示,禁止与继嗣的寡妇发生性关系的禁令已经扩大到强调江湖兄弟之间的联系。我们习惯于把娶寡嫂习俗和寡妇继承看作是继嗣体系的伴随物,但是汉人的材料表明,人们对吸纳已婚的妇女极其紧张,可能导致她的性活动如此专一地限制在群体之中的一个人,以致在他去世之后,在她的性生活可以延续之前,她迟早必须嫁入另一个群体。人们可能会认为,禁止寡妇的继承权是在广阔的亲属群体内简单家庭的个性特点的一个方面,但是,这种观点遭到了事实的还击,也就是说,这种现象确实存在于最贫穷的人们之中,他们形成一个社会领域,在这里,人们以为这种个性特点已经被张扬到了极致,以致禁规往往为人们所忽略。

由于兄弟之间平等继承的体系使有关财产的冲突具有特殊的形式,平等继承只有被一种似乎已经成为非强制性的习俗所改造,即为了承认长兄维持家庭祖先祭祀的义务,他应该获得额外的份额。继承和继替体系都是平均主义的,谱系的首领根据年龄和辈分,而不是根据继嗣世系中的最年高者来传递。由于没有有效的长嗣继承(*primogeniture*),正如其他远东继嗣系统一样,<sup>[10]</sup>在非亲属基础上将很高的地位和权威归属到男人,与赋予某一特殊裂变群体的任何特权并不冲突。在这种意义上,汉人的宗族完全能够适应阶级结构而超越谱系体系。但是有时候问题会提升到这种程度,即宗族能够忍受社会分化而保持一

个有效的群体；所以，我们应该更彻底地研究福建和广东宗族的亲属同居共处以及社会分化的阶级原则。

在对单系继嗣群的特点和相互关系的陈述中，福忒斯指出，“共同继嗣群似乎仅仅能够存在于或多或少的同质社会中”。在批评了我们对模糊概念“同质社会”的理解这一不能令人满意的状况之后，他继续暗示道，我们说的意思是，它是这样一种社会，任何人能够为同一类别的其他人所取代，而替代不会导致社会结构的变化，<sup>[11]</sup>当然，作为一个人，意味着仅仅考虑其社会位置和角色的个体，因此，在一个同质的社会中，可相互交换的人是比如父亲、兄弟、首领、神职人员等等诸如此类的人。福忒斯推测性地指出：“同一类别中的任何两人具有相同的习俗和信仰实体”，而且“有关他们的可实现的生活史，在同质社会中所有的男人是兄弟，所有的女人是姐妹”。<sup>[12]</sup>

对我来说，当我们把这一定义运用到社会中去的时候，它似乎只把握了同质概念的一个方面。当我们谈论异质社会的时候，通常我们想到的不仅仅是相同的人们心存不同的思想以及具有不同的行为方式，而且有足够广阔的人员分布使许多个人无从成为这些人员之中的成员。福忒斯似乎意指同质由角色表演的变化程度来衡量，这种程度对于一种性别中的所有成员而言是普遍的或者非普遍的。但是，异质社会是这样一种社会，具有仅仅向一些个人敞开的重要角色（诸如商人、官僚、水手、艺人等）。换言之，我们必须根据社会分化来考虑异质问题。

虽然我们界定了“同质社会”的分类，我们尚不能说中国属于它的范围。因为人们可以表明汉人社会的异质性已经在许多地方宗族起作用，而且因为在一个漫长的时期内这些宗族作为共同的群体继续存在，我们必须知道是什么环境使这种幸存成为可能。

一个起作用的因素可能是在前面涉及的继嗣世系中已经缺乏年高者。正如我们所看到的,当规模较小的继嗣群体在财富和地位上获得了一个位置的时候,与他们的远房继嗣相比他们希望维持这一位置,他们通过捐助财产基金,建立新的祖先崇拜单位,使他们在仪式上得以分立。因此,体系允许具有高级地位的规模较小的裂变单位分散在整个宗族。处于牢固地位的裂变单位,其优势不可能遭到同一低级裂变单位中高地位的仪式表达的挑战。因此,谱系裂变的体系至少在仪式上伴随着阶级的差异。知道韩国社会中事情如何发生是很有趣的,比如,在韩国,继嗣的主要世系在宗族内部被区别开来;阶级的分化不可能很容易地找到谱系的表述。

从某种意义上说,正如类型 Z 所表明的,中国东南地区宗族内部的社会地位分化得越严重,它便运行得越好。这就是说,就削弱这一体系而言,异质性实际上强化了这一体系。当权力集中在精英和谱系权威的手中以及背景稳定地维持着地位的时候,宗族能够更有效地将成员连接在一起,增强他们对抗邻居和国家的勇气。福忒斯指出,在具有共同宗族的集权社会,比如阿散提(Ashanti)和约鲁巴(Yoruba)地区,集中的政治结构并不稳定,他接着概括道:“政治体系越集中,继嗣群体的共同力量被削弱的趋势越大,或者这种共同体不存在的趋势也越大。”<sup>[13]</sup>中国的政治体系是集权制度,然而在很大程度上却允许地方社区的自治。当然,即便是维持集权政治的谎言的时候,假如国家放弃对作为公民(citizens)的个人的控制,以及在政治和法律上将他们视为共同宗族的成员,那么,福忒斯的论点便得到了支持。此时,宗族强大而国家贫弱。也许,国家通常给人的深刻印象是在东南省份的乡村中不具有价值,而且宗族的强大与国家的贫弱十分和谐。但是,即便如此,宗族和国家之间决非不存在联

系。国家足够强烈地设法引起民众对它的注意,民众则走上与之对抗的道路,在分化的社区产生的科举官员中,有些宗族和官府却拥有共同的成员。他们部分地独立于集权之外,与此同时通过精英又密切地连接在一起,仅仅因为这一点,我们可以说,分化的宗族向一个高度发展了他们的共同功能。

宗族增加它的共同特点的时候,相应地减少了它作为继嗣体系的特点,这一问题可以讨论。为了与国家对抗,宗族需要强有力的男人;为了推举这些男人达到宗族的权力地位,补充新成员的谱系的原则不得被抛弃。我们可以说,其结果是宗族的内部事务——至少部分地——不能根据社区的谱系结构来管理。尽管宗族的高度发展回应于宗族的繁荣,但是,宗族的裂变越来越与宗族内部秩序的维持无关。

无疑,中国东南宗族能够独立存在的关键之一在于宗族精英与国家官僚之间的连接。因为分化的宗族中的有效领导者既非官府委派,也不听命于官府,并且因为,假如他们自己是读书人的话,他们可以以平等的地位面对地方官员,无须侵害官府的责任便可抵抗国家的意志。除非准备动用军队,县官才可能应付和处理难驾驭的宗族;他还不能控制宗族。不允许官员在本省做官,官僚系统试图避免裙带关系和政治腐败;但是,国家无须花费任何官员的薪俸而允许宗族领导者呈现强烈的官僚色彩,国家减轻了它对宗族的控制,不管充满了多少具有正确意识形态的宗族领导者。绅士作为缓冲,分化的宗族能够对抗国家,而且在官府眼皮底下保持其地位。我们完全可以想象,一旦官府停止以传统的方式更新自我将会发生什么,结果是县官与宗族首领之间的关系得以改变。

在整体上,在一个裂变系统的社会中将发现单系继嗣群体的最纯粹的形式,因为,在那里没有特殊的管理制度,政治生活

的全部能够根据不同范围的裂变之间的关系来表述。政治集权主义一旦出现,宗族卷入为外在的价值和约束所支持的关系中。当宗族中的个人被要求成为外在政治制度的代理和官员的时候,他们开始遭受不止一个体系的限制。<sup>[14]</sup>在中国的例子中,男人不是他自己社区的国家官员,但是,假如他们退休在家,或者在其他方面与官僚职业和意识形态相认同,他们则享受到一种地位,其所依靠的是不同于这些人在宗族组织中获得地位的原则。韦伯似乎已经料想到宗族[“绝对的父权氏族”(the strictly patriarchal sib)]在不承认受教育官员的地位之力量的情况下面对官府。“对付受过正规教育的政府官员的最有力的砝码是自身是无文化的长者。无论政府官员通过了多少考试,在传统宗族的确定事务中他都必须无条件地服从完全未受教育的长者。”<sup>[15]</sup>当然,实际上,假如官员遵从宗族的领导者,这些代表他们习俗权利的人可能是绅士而不是乡村的土老冒。绅士和“完全未受教育的宗族长老”可能是一个宗族的成员,而且关于自身是无文化的长者能够优于绅士阶层的任何看法似乎是太离谱了。<sup>[16]</sup>一旦我们开始考察中国的阶级结构能够渗透到地方社区的方式,我们看到的是,分化的宗族为了考虑建立在广阔的政治体系基础之上的权力和地位的位置,他们如何明显地调整内部的排列。

法勒斯(Fallers)讨论了在非洲的背景下,人们同时既是宗族的成员又是国家机器的成员所经历的困难。他提出一般的假设:“在一个社会中,共同宗族和国家类型的政治制度的共存造成了紧张和不稳定。”<sup>[17]</sup>在他看来,紧张意味着个人内部和个人之间的冲突,而不稳定则是制度运作的失败。<sup>[18]</sup>现在,当成为中国东南地方宗族中一员的时候,在某种程度上肯定存在法勒斯所说的紧张,以及男人之间的关系——他们要求以绅士身份支



持官府的价值和行动。忠诚的冲突肯定间或存在,比如,当绅士与他们的宗族同仇敌忾、对抗与之有世仇的宗族的时候,以及甚至发现支持暴力是一件困难的事情的时候。但是,他们承受的紧张与自己社区中强加给男人的紧张不同,后者是明显规定的政治责任的表演。在他们自己的社区中,读书人从不任职,在这单方面,我们能够看到了它的效果,中国的政治体系鼓励人们谋求官方的雇佣,甚至让他们在家中享受他们的高地位的丰厚果实。作为宗族的代言人,文人能够毫无障碍地行使他的影响;如此,他能够契合继嗣对他的期望,能够巩固他在宗族中的地位。

当国家不能向叛乱和宗族之间的械斗宣战的时候,法勒斯所谓的不稳定在汉人的例子中也能够看到。大规模的宗族组织、反国家的行动以及宗族之间的世仇,似乎已经成为与东南中国有关的三种现象,而在中国的其他地方并不存在。当宗族地方化和高度合作的时候,对于外界而言,他们似乎成为好战的一群,这是对集权管理所追求的和平政府的一种否定。在这一意义上,宗族组织和国家体系是冲突的。叛乱和世仇是对官府的一个持续挑战,而官府——根据更新官员的方式至少可以对某些宗族产生影响——似乎只是成功地强化了其喧哗内涵中的合作和抵抗的品质。

尽管中国不是“一个或多或少的同质社会”,但是它产生了大规模的共同宗族。它们能够存在究竟适合了增长中的社会分化的哪一点?我们可以设想,在人民共和国中,政府的根本改造以及土地租赁方面的法律变化,将终结使社会的不平等服务于抵抗集权的体系。另一方面,在香港的“新界”,我们仍然有机会考察在多大程度上宗族组织能够抵抗工业经济和管理体系的侵害,这种管理体系更为集中、更不适合于按传统的方式支持社会

的分化。求助于将来某个时候不得不要从事的考察,我以此来结束本书是合适的。因为在写作本书的时候,我让自己高比率地猜测事实,而且我应该让读者深信,假如在我所说的当中有任何重要的观点,它应该通过研究的检验。通过历史学研究和社会学田野作业,在现代政治和亲属研究的框架内,汉学家和人类学家应该能够全面地研究中国东南的宗族组织。

### 注释:

- [1] 参见 Buck, *Land Utilization in China*, 第 196 页。
- [2] Tawney, *Land and Labour in China*, 第 37 页。
- [3] Fei Hsiao-tung 和 Chang Chih-i, *Earthbound China, A Study of Rural Economy in Yunnan*, London, 1949 年, 第 6 页, 305 页。
- [4] *Agrarian Problem*, 第 30 页。
- [5] 我应该请非人类学的读者参考近来人类学家关于模式的讨论: S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, London, 1957 年, 第 147 - 152 页; R. Firth, "Social Organization and Social Change", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 第 84 卷, 1954 年, 第 6 页; E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954 年, 第 4 页, 第 283 页下; C. Lévi-Strauss, "Social Structure", A. L. Kroeber 主编, *Anthropology Today*, Chicago, 1953 年, 第 525 页下。
- [6] 对这一问题作最广泛和透彻理解的是 Fortes 所著 "The Structure of Unilineal Descent Groups"。
- [7] E. R. Leach, "Aspects of Bridewealth and Marriage Stability Among the Kachin and Lakher", *Man*, 第 57 卷, 1957 年 4 月, 论文 59。
- [8] Lin, *The Golden Wing*, 第 130 页, 提及两个例子, 已婚的妇女向她的娘家提出继承家产的要求。事情发生在民国时期, 理论上妇女可能具有法律的权利。据我所知, 按照习俗, 没有材料表明已婚妇女有权要求继承父母的财产。
- [9] 参见, 前引 Gluckman 第 56 - 60 页, 以及前引 Fortes, 第 37 页。

- [10] 例子参见 Eisuke Zensho, "The Family System in Korea", 和 Kizaemon Ariga, "Introduction to the Family System in Japan, China and Korea", *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, 第4卷, London, 1956年。
- [11] 前引 Fortes, 第36页。
- [12] 同上。
- [13] 前引 Fortes, 第26页。
- [14] 参见, L. A. Fallers, *Bantu Bureaucracy, A Study of Integration and Conflict in the Political Institutions of an East African People*, Cambridge, 无出版年月, 第16页, 第227页。
- [15] 前引 Weber, 第95页。因为我第二次引用韦伯的观点仅仅是为了对韦伯所言表示异议, 我应该参考最近关于韦伯的中国研究的汉学界评价: O. B. van der Sprenkel, "Chinese Religion", *British Journal of Sociology*, 第5卷第3期, 1954年9月。
- [16] 前引 Weber, 第135页: "不过, 在氏族内部", 对付文人的影响, "长老的权威是一个强有力的砝码……"。
- [17] 前引 Fallers, 第17页。
- [18] 同上, 第227页。

## 参考文献

- ADDISON, J. T., 1925. *Chinese Ancestor Worship, A Study of its Meaning and Relations with Christianity*, Shanghai.
- Agrarian China*, 1939. Institute of Pacific Relations, London.
- ARIGA, KIZAEMON, 1956. "Introduction to the Family System in Japan, China and Korea", *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, vol. iv, London.
- BALL, J. DYER, 1911, *The Chinese at Home or the Man of Tong and His Land*, London.
- BALLER, F. W., 1892. *The Sacred Edict, With a Translation of the Colloquial Rendering Notes and Vocabulary*, Shanghai.
- BIELENSTEIN, H., 1947. "The Census of China During the Period 2 - 742 A. D.", *Bulletin No. 19 of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm.
- BOHANNAN, L., 1952, "A Genealogical Charter", *Africa*, vol. xxii, no. 4, October.
- BOÛINAIIS and PAULUS, A., 1893. *Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam*, Paris.
- BOULAIS, G., 1924. *Manuel du code chinois, Variétés Sinologiques*, no. 55, Shanghai.

- BUCK, J. L., 1930. *Chinese Farm Economy*, Chicago.
1937. *Land Utilization in China*, Nanking.
1937. *Land Utilization in China: Statistics*, Nanking.
- CHAN WING-TSIT, 1953, *Religious Trends in Modern China*, New York.
- CHANG CHUNG-LI, 1955, *The Chinese Gentry, Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, Seattle.
- CHAO YUEN REN, 1943, "Languages and Dialects in China", *The Geographical Journal*, vol cii, no. 2 August.
- CHEN HAN-SENG, 1933, *The Present Agrarian Problem in China*, China Institute of Pacific Relations, Shanghai.
1936. *Agrarian Problems in Southernmost China*, Shanghai. (Also published as *Landlord and Peasant in China*, New York, 1936.)
1937. "The Present Prospect of Chinese Emigration", in *Limits of Land Settlement*, I. Bowman(ed.), New York.
- CHEN TA, 1939. *Emigrant Communities in South China, A Study of Overseas Migration and Its Influence on Standards of Living and Social Change*, London and New York.
1946. *Population in Modern China*, Chicago.
- CHIAO CHI-MING, 1933. "A Study of the Chinese Population", *The Milbank Memorial Fund Quarterly Bulletin*, vol. xi, No. 4, October.
- Chinese Law and Custom in Hong Kong, Report of a Committee Appointed by the Governor in October 1948*, 1953, Hong Kong.

- “Clanship Among the Chinese”, 1836, *The Chinese Repository*, vol. iv, no. 9, January.
- CONWELL, R. H., 1871, *Why and How, Why the Chinese Emigrate...*, Boston.
- CORDIER H. M., 1888. *Les Sociétés secrètes chinoises*, Paris.
- COULING, S., 1917. *The Encyclopaedia Sinica*, Shanghai.
- DOOLITTLE, J., edited and revised by HOOD, P., 1868, *Social Life of the Chinese, A Daguerreotype of Daily Life in China*, London.
- DORÉ, H., 1912, *Recherches sur les superstitions en Chine. Ière partie: Les pratiques superstitieuses*, vol. ii, Shanghai.
- DOUGLAS, R. K., 1901. *Society in China*, London.
- EBERHARD, W., 1952. *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, Leiden.
- ELLIOTT, A. J. A., 1955. *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London.
- D' ENJOY, P., 1904. “Associations, congrégations et sociétés secrètes chinoises”, *Bulletins et Mémoires de la Société d' Anthropologie de Paris*, Series V, vol. v, Paris.
- FALLERS, L. A., n. d. *Bantu Bureaucracy, A Study of Integration and Conflict in the Political Institutions of an East African People*, Cambridge.
- FAVRE, B., 1933. *Les sociétés secrètes en Chine, Origine—rôle historique—situation actuelle*, Paris.
- FEI HSIAO-TUNG, 1939. *Peasant Life in China, A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, London.
1946. “Peasantry and Gentry : An Interpretation of Chinese

Social Structure and its Changes", *American Journal of Sociology*, vol. 52, no. 1.

■ 183

revised and edited by REDFIELD, M. P., 1953. *China's Gentry, Essays in Rural-Urban Relations*, Chicago.

and CHANG CHIH-I, 1949. *Earthbound China, A Study of Rural Economy in Yunnan*, London.

FÊNG HAN-YI(FÊNG HAN-CHI), 1948. *The Chinese Kinship System*, Cambridge, Mass. (reprinted from *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. ii, no. 2, July 1937).

FIRTH, R., 1954. "Social Organization and Social Change", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84, Pt. 1.

1955. *The Fate of the Soul, An Interpretation of Some Primitive Concepts*, The Frazer Lecture, 1955, Cambridge.

FORREST, R. A. D., 1948. *The Chinese Language*, London.

FORTES, M., 1953. "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, vol. 55, no. I, January - March.

and EVANS-PRITCHARD, E. E., eds., 1940. *African Political Systems*, London.

FREEDMAN, M., 1950. "Colonial Law and Chinese Society", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. lxxx, pts. 1 and 2 (published 1952).

1956. Review of Chang Chung-li, *The Chinese Gentry*, in *Pacific Affairs*, vol. xxix no. 1, March.

1957. *Chinese Family and Marriage in Singapore*, London.

FRIED, M. H., 1953. *Fabric of Chinese Society, A Study of*

- Social Life in a Chinese County Seat*, New York.
- GAMBLE, S. D., 1954. *Ting Hsien, A North China Rural Community*, New York.
- GARDNER, C. T., 1897. "Amoy Emigration to the Straits", *The China Review*, vol. xxii, no. 4.
- GILES, H. A., 1880. *Freemasonry in China*, Amoy.
1912. *A Chinese-English Dictionary*, 2 vols., 2nd edition, Shanghai, &c.
- GLICK C and HONG SHENG-HWA, 1947. *Swords of Silence, Chinese Secret Societies-Past and Present*, New York.
- GLUCKMAN, M., 1955. *Custom and Conflict in Africa*, Oxford.
- GRANET, M., 1951. *La religion des Chinois*, 2nd edition, Paris.
1953. *Études sociologiques sur la Chine*, Paris.
- GRAY, J. H., edited by GREGOR, W. G., 1878. *China, A History of the Laws, Manners and Customs of the People*, 2 vols., London.
- GROOT, J. J. M. de, 1885. *Het Kongsuwezen van Borneo, eene Verhandeling over den Grondslag en den Aard der Chineesche Politieke Vereeniging en in de Koloniën, Met eene Chineesche Geschiedenis van de Kongsj Lanfong*, The Hague.
1885. *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*, Leiden.
- trans. CHAVANNES, C. G., 1886. *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy), Étude concernant la religion populaire des Chinois*, Annales du Musée Guimet, vols. II



- and 12, Paris.
1892. "De Lijkbezorging der Emoy-Chineezen", *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, vol. xvi.
- 1892 - 1910. *The Religious System of China*, 6 vols., Leyden.
- 1903 - 04. *Sectarianism and Religious Persecution in China, A Page in the History of Religions*. Verhandeling der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, New Series, Part IV, nos. 1 and 2, vol. i, vol. ii, Amsterdam.
- GUTZLAFF, C., 1846. "On the Secret Triad Society of China, Chiefly from Papers belonging to the Society found at Hong Kong", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. viii.
- HILL, A. H., 1955. "The Hikayat Abdullah, An Annotated Translation", *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, vol. xxviii, part 3.
- HOANG, P., 1897. *Notions techniques sur la propriété en Chine avec un choix d'actes et de documents officiels*, Variétés Sinologiques, no. II, Shanghai.
1898. *Le mariage chinois au point de vue légal*, Variétés Sinologiques, no. 14, Shanghai.
- HOMANS, G. C., and SCHNEIDER, D. M., 1955. *Marriage, Authority and Final Causes, A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois.
- HSIA CHING-LIN et al., trans., 1931. *The Civil code of the*

*Republic of China*, Shanghai.

- HSIEH PAO CHAO, 1925. *The Government of China (1644 – 1911)*, Baltimore.
- HSU, F. L. K., 1940. "The Problem of Incest Tabu in a North China Village", *American Anthropologist*. Vol. 42. no. I, January-March.
1943. "The Myth of Chinese Family Size", *American Journal of Sociology*, vol. xlviii, May.
1945. "Observations on Cross-Cousin Marriage in China", *American Anthropologist*, vol. 47, no. I, January-March.
1949. *Under the Ancestors' Shadow, Chinese Culture and Personality*, London.
1949. "The Family in China", in *The Family, Its Functions and Destiny*, R. N. Anshen(ed.), New York.
1953. *Americans and Chinese, Two Ways of Life*, New York.
- HU HSIEN-CHIN, 1948. *The Common Descent Group in China and its Functions*, New York.
- HUGHES, G., 1872 – 3. "The Small Knife Rebels (An Unpublished Chapter of Amoy History)", *The China Review*, vol. i, no. 4.
- HUMMEL, A. W., ed., 1943. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644 – 1912)*, 2 vols., Washington.
- HUNTINGTON, E., 1924. *The Character of Races*, New York.
- HURLBUT, F., 1939. *The Fukienese, A Study in Human Geography*, n. p. [U. S. A].
- HUTSON, J., 1928. "Chinese Secret Societies", *The China*

- Journal*, vol. ix, nos. 4, 5 and 6, Shanghai.
- The Indo-Chinese Gleaner*, vol. i, no. 3, February 1818, and vol. ii, no. 18, October 1821, Malacca.
- JERNIGAN, T. R., 1905. *China in Law and Commerce*, New York.
- JOHNSTON, R. F., 1910. *Lion and Dragon in Northern China*, London.
- KULP, D. H., 1925., *Country Life in South China, The Sociology of Familism Volume I, Phenix Village, Kwangtung, China*, New York.
- "Kwangtung Agricultural Statistics", 1928. *Chinese Economic Journal*, vol. ii, no. 4, April.
- LANG, O., 1946. *Chinese Family and Society*, New Haven.
- LE VAN DINH, 1934. *Le culte des morts en droit annamite (Essai historique et critique sur le Huong-Hoa)*, Paris.
- LEACH, E. R., 1952. "The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. lxxxi.
1954. *Political Systems of Highland Burma*, London.
1957. "Aspects of Bridewealth and Marriage Stability Among the kachin and Lakher", *Man*, vol. lvii, article 59, April.
- LEONG, Y. K. and TAO, L. K., 1915. *Village and Town Life in China*, London.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris.
1953. "Social Structure" in *Anthropology Today*, A. L. Kroe-

ber(ed. ). Chicago.

- LEVY, M. J. and SHIH KUO-HENG, 1949. *The Rise of the Modern Chinese Business Class*(mimeographed), New York.
- LI CHI, 1928. *The Formation of the Chinese People, An Anthropological Inquiry*, Cambridge, Mass.
- LIN-LE [ LINDLEY, A. F. ], 1866. *Ti-Ping Tien-Kwoh, The History of the Ti-Ping Revolution* , 2 vols., London.
- LIN YUEH-HWA, 1936. "An Enquiry into the Chinese Village-Lineage from the Viewpoint of Anthropology"(in Chinese), *She Hui Hsüeh Chieh*, no. 9.
1946. "The Kinship System of the Lolo", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 9, no. 2, June.
1948. *The Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism*, London.
- LIU HSING-T'ANG, 1936. "The Structure of Kinship Groups in Fukien"(in Chinese), *Shih Huo*, vol. 4, No. 8.
- MCALEAVY, H., 1955. "Certain Aspects of Chinese Law in the Light of Japanese Scholarship", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. xvii, no. 3.
- MAO TSE-TUNG, 1954. *Selected Works of Mao Tse-tung, Volume One*, London.
- The Marriage Law of the People's Republic of China*, 1950, Peking.
- MASON, M. G., 1939. *Western Concepts of China and the Chinese, 1840 - 76*, New York.
- MASPERO, H., 1950. *Mélanges posthumes sur les religions et*

*l'histoire de la chine, I, Les religions chinoises*, Paris.

MEADOWS, T. T., 1847. *Desultory Notes on the Government and People of China and on the Chinese Language ; Illustrated with a Sketch of the Province of Kwangtung*..., London.

1856. *The Chinese and their Rebellions*, London.

MEDHURST, W. H., 1832. *A Dictionary of the Hok-kèèn Dialect of the Chinese Language*..., Macao.

1840. *China : Its State and Prospects*..., London.

MORSE, H. B., 1932. *The Gilds of China*, Shanghai.

NADEL, S. F., 1957. *The Theory of Social Structure*, London.

NEWBOLD, T. J. and MAJOR-GENERAL WILSON, 1841.

“The Chinese Triad Society of the Tien-ti-huih”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. vi.

“Notices of Modern China...”, 1836, *The Chinese Repository*, vol. iv, no. 12, April.

“Oath Taken by Members of the Triad Society and Notices of its Origin”, 1849. *The Chinese Repository*, vol. xviii, no. 6.

*Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong*, 1899, 1900, Hong Kong.

*Papers Laid Before the Legislative Council of Hong Kong*, 1900, 1901, Hong Kong.

PELLIOT, P., 1928. “The Hung Society” (compte-rendu of Ward and Stirling, *The Hung Society*). *T'oung Pao*, vol. xxv, Leiden.

PICKERING, W. A., 1878 - 79. “Chinese Secret Societies”,

- Journal of the Royal Asiatic Society, Straits Branch*, no. 1 and no. 3.
- PLOPPER, C. H., 1926. *Chinese Religion Seen Through the Proverb*, Shanghai.
- PURCELL, V., 1951. *The Chinese in Southeast Asia*, London.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952. *Structure and Function in Primitive Society*, London.
- REICHELT, K. W., trans. TETLIE, J., 1951. *Religion in Chinese Garment*, London.
- Report on the New Territory at Hong Kong, 1900*, Cmd. 403, H. M. S. O., London.
- SCARBOROUGH, W., revised by ALLAN, C. W., 1926. *A Collection of Chinese Proverbs*, Shanghai.
- SCARTH, J., 1860. *Twelve Years in China*, Edinburgh.
- SCHLEGEL, G., 1866. *Thian Ti Hwui, The Hung League or Heaven-Earth-League*, Batavia.
- SCHURMANN, H. F., 1956. "Traditional Property Concepts in China", *The Far Eastern Quarterly*, vol. xv, no. 4, August.
- SHEN, T. H., 1951. *Agricultural Resources of China*, Ithaca, New York.
- SHIH, VINCENT YU-CHUNG, 1951. "Interpretations of the Taiping Tien-Kuo by Noncommunist Chinese writers", *The Far Eastern Quarterly*, vol. x, no. 3, May.
- SIMON, G.-E., 1886. *La cité chinoise*, 3rd ed., Paris.
1887. *China: Its Social, Political, and Religious Life*, London.
- SMITH, A. H., 1899. *Village Life in China, A Study in*

*Sociology*, New York.

■ 191

SPRENKEL, O. B. VAN DER, 1954. "Chinese Religion", *British Journal of Sociology*, vol. v, no. 3, September.

SPRENKEL, S. VAN DER, 1956, *A Sociological Analysis of Chinese Legal Institutions with Special Reference to the Ch'ing Period, 1644 - 1911*, unpublished M. Sc. (Econ.) thesis, University of London.

STANTON, W., 1900. *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, Hong kong.

STAUNTON, G. T., 1810. *Ta Tsing Leu Lee; Being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes of the Penal Code of China; ...*, London.

TAN POW TECK, 1924. *The Pek Kah Seng*, Kuala Lumpur.

TAWNEY, R. H., 1932. *Land and Labour in China*, London.

TAYLOR, G. E., 1933. "The Taiping Rebellion: Its Economic Background and Social Theory", *The Chinese Social and Political Science Review*, vol. xvi, no. 6, January.

TENG Ssu-Yü, 1950. *New Light on the History of the Taiping Rebellion* (mimeographed), Cambridge, Mass.

THÉRY, F., 1948. "Les coutumes chinoises relatives au mariage", *Bulletin de l'Université l'Aurore*, Series III, vol. 9, no. 36, Shanghai.

THOMSON, J., 1875. *The Straits of Malacca, Indo-China and China*, London.

T' IEN JU-K' ANG, [1953]. *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*, London.

- "Tomb of Ancestors", 1833. *The Chinese Repository*, vol. i, no. 12, April.
- VALK, M. H. VAN DER, 1956. *Conservatism in Modern Chinese Law*, *Studia et Documenta Ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia*, vol. iv, Leiden.
- VLEMING, J. L., 1926. *Het Chineesche Zakenleven in Nederlandsch-Indië*, Weltevreden.
- WARD, J. S. M., 1926. *The Hung Society or The Society of Heaven and Earth*, vols. ii and iii, London.
- and STIRLING, W. G., 1925. *The Hung Society or The Society of Heaven and Earth*, vol. i, London.
- WEBER, M., trans. and ed. GERTH, H. H., 1951. *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, Glencoe, Illinois.
- WERNER, E. T. C., edited by TEDDER, H. R., 1910. *Descriptive Sociology... Chinese. Compiled and Abstracted Upon the Plan Organized by Herbert Spencer...*, London.
- WIEGER, L., 1909. *Folk-lore chinois moderne*, Sienhsien.
- WIENS, H. J., 1954. *China's March Toward the Tropics*, Hamden, conn.
- WILLIAMS, S. W., 1883. *The Middle Kingdom*, 2 vols., London.
- WITTFOGEL, K. A., 1938. *New Light on Chinese Society, An Investigation of China's Socio-Economic Structure*, New York.
- and FÊNG CHIA-S HÊNG, 1949. *History of Chinese Society, Liao (907 - 1125)*, Transactions of the American Philo-



sophical Society, New Series, vol. 36, Philadelphia.

■ 193

“The Worship of Ancestors among the Chinese: A Notice of the Kiá-li Tieh-shih Tsih-ching ... or Collection of Forms and Cards used in Family Ceremonies”, 1849. *The Chinese Repository*, vol. xviii, No. 7.

WU, LEONARD T. K., 1936. “Merchant Capital and Usury Capital in Rural China”, *Far Eastern Survey*, vol. v, no. 7, March 25.

[WYLIE, A. ], 1853. “Secret Societies in China”, *Shanghai Almanac for 1854 and Miscellany*, Shanghai.

YANG, M. C., 1948. *A Chinese Village, Taitou, Shantung Province*, London.

YUAN I-CHIN, 1931. “Life Tables of a Southern Chinese Family from 1365 to 1849”, *Human Biology*, vol. iii, no. 2, May, Baltimore.

ZENSHO, EISUKE, 1956. “The Family System in Korea”, *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, vol. iv, London.

ZI(SIU), ETIENNE, 1894. *Pratique des examens littéraires en Chine*, Variétés Sinologiques, no. 5, Shanghai.

## 图书在版编目(CIP)数据

中国东南的宗族组织/(英)弗里德曼(Freedman, M.)著;刘晓春译.

-上海:上海人民出版社,2000

(社会与文化丛书·中国人类学田野考察系列)

ISBN 7-208-03298-X

I.中… II.①弗… ②刘… III.家族-研究-中国-东南地区 IV.K810.2

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第48686号

---

## LINEAGE ORGANIZATION IN SOUTHEASTERN CHINA

Copyright © Maurice Freedman, 1958, 1965

All rights reserved. Authorized translation from English  
language edition published by The Athlone Press.

---

特约编辑 李远涛

责任编辑 范蔚文

封面装帧 王晓阳

·社会与文化丛书·中国人类学田野考察系列·

### 中国东南的宗族组织

莫里斯·弗里德曼 著

刘晓春 译

王铭铭 校

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码200020)

新华书店上海发行所经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本850×1168 1/32 印张6.5 插页5 字数144,000

2000年3月第1版 2000年3月第1次印刷

印数1-5,000

ISBN7-208-03298-X/C·75

定价14.00元

## 社会与文化丛书

《想象的异邦——社会与文化人类学散论》

王铭铭 著

《缺席与断裂——有关失范的社会学研究》

渠敬东 著

《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》(即出)

杨念群 主编

### · 格尔兹文化论丛 ·

《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》

克利福德·格尔兹 著 赵丙祥 译

《地方性知识——解释人类学续论》(即出)

克利福德·格尔兹 著 邓正来等译

### · 萨林斯历史论丛 ·

《历史之岛》(即出)

《土著如何思考》(即出)

《文化与实践理性》(即出)

### · 中国人类学田野考察系列 ·

《礼物的流动——一个中国村庄的互惠与社会网络》

阎云翔 著 李放春 译

《中国东南的宗族组织》

莫里斯·弗里德曼 著 刘晓春 译

《林圯埔——一个台湾市镇的社会经济发展史》

庄英章 著

《礼物、人情与宴席——中国人社会关系的艺术》(即出)

杨美惠 著 赵旭东 译

《帝国的隐喻——汉人“民间信仰”的人类学研究》(即出)

王斯福 著 赵旭东 译

《文化与交流》(即出)

埃德蒙·利奇 著 郭凡 译

《社会如何记忆》(即出)

保尔·柯纳顿 著 纳日碧力戈 译

《论集体记忆》(即出)

莫里斯·阿尔布瓦 著

《立法者与解释者——论现代性、后现代性与知识分子》(即出)

齐格蒙·鲍曼 著 洪涛 译

《全球文化》(即出)

麦克·费瑟斯通 著

《现代性与后现代性理论》(即出)

布赖恩·特纳 著

《符号理论》(即出)

伊莱亚斯 著

《欧洲与没有历史的人民》(即出)

沃尔夫·埃里克 著



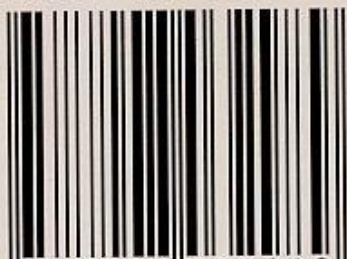
世纪集团

SOCIETY AND  
CULTURE SERIES

社会与文化丛书

中国人类学田野考察系列

ISBN 7-208-03298-X



9 787208 032989 >

定价 14.00 元