

面去寻找可以有效发挥作用的精神资源，并且通过有效的渠道去培育这种共同的心理基础的时候，谱牒编撰也许是值得重视的一种方式。当然，我们很难评价这种方式是否具有现代意义，但至少我们要去认识它，理解它，而不是以读书人的傲慢去简单地漠视它。在这个意义上，宋明理学抱着“礼以义起”的态度去复明宗法，推动了明清以后编修谱牒逐渐成为中国社会广泛的社会现象，由此制造了中国社会以宗法血缘组织为社会共同体的理想性的基础模型的历史经验，应该在学术研究中得到更有深度的研究。这是我从谱牒去看共同体的中国经验的一点想法。

（2019年1月10日在北京“共同体的中国经验：世系学（谱牒学）”座谈会上的发言）

◎ 宗族研究的人类学取径

从弗里德曼对林耀华先生家族研究的
评说谈起

在中国社会史研究中，宗族（或家族），恐怕是研究明清乡村时最不能绕开的话题。研究一个地方乃至一个乡村，如果不讨论到宗族问题，就常常会受到质疑。很多研究论著，或者直接就以宗族作为乡村社会研究的主题，从宗族入手展开，或者视宗族为社会基层组织最常见的形式，甚至把宗族作为社会行为的主体或基本单元。研究者对宗族问题的重视和关注，很大程度上是基于一种直接的观察与感受，人们进入（无论是亲临现场的进入还是借助阅读的进入）乡村时，最吸引目光并留下深刻印象的，是种种宗族的象征和符号——在乡村中，最引人瞩目、美轮美奂的建筑往往是宗祠家庙；村中的人群常常会以姓氏或房分来分类，尤其在群体发生冲突时，姓氏常常是一个重

要的符号；各种节庆或人生礼仪的仪式安排，也处处可见家族群体的存在；乡村中的历史记忆最普遍的传续方式，是关于祖先和世系的叙述；乡村历史文献最常见的种类，也是家族的谱牒。虽然并非所有的地方、所有的乡村，都存在宗族或其符号象征，也有学者曾指出，在中国的很多地区，特别是北方的乡村，宗族的存在并不是普遍的现象，或者乡村中并非一定以宗族为基本社会组织形式，但研究者还是相信宗族是近世中国乡村最为普遍也最具本质性的社会组织形态。虽然以往有关宗族研究已经有很多非常深入的经典性成果，但近年来，不但以宗族为对象的研究热情没有冷却下来的迹象，而且宗族似乎越来越成为理解中国乡村社会研究的核心范畴或讨论对象。

不过，这个在社会史学者看来是受人类学影响或者颇能与人类学对话的研究议题，在以汉人社会为对象的人类学研究的学术史上，却是一个存在深刻分歧的领域。这种分歧的争议，也许不是那么刀光剑影，却隐含着人类学在中国研究的理论与方法上需要面对的一些潜在的深层问题，也牵涉到中国社会的理论可能对一般社会科学理论做出贡献的一些核心理念。这里我不可能就这个话题展开专门的讨论，只想从林耀华先生在汉人宗族社会上的研究对莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）建立的宗族研究范式的影响的角度，谈一点感想。

（一）

英国人类学家弗里德曼教授在1958年出版的 *Lineage Organization in Southeastern China*（《中国东南的宗族组织》）一书，是当代人类学研究汉人宗族社会的经典之一。在这部经典性的著作中，弗里德曼大量引用了林耀华先生关于汉人宗族乡村研究的两种论著，一是《从人类学的观点考察中国宗族乡村》一文（载《社会学界》第九卷，1936，以下简称“义序一文”），另一是 *The Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism*（London, 1948）（《金翼：中国家族制度的社会学研究》）。林耀华先生这两种论著，是弗里德曼的研究所根据并在书中大量引用的主要材料之一，尤其是前一篇文章，弗里德曼特别请人翻译成英文，特别说明是“非常有用”的材料，这篇只有一万字左右的文章在他的书中有多处大段引述，实际上是他讨论汉人宗族乡村社会的一个重要出发点。但是，他对林耀华先生的两种论著有如下这段评价，他说：

林耀华关于义序宗族研究的简要概述（这里指的是《从人类学的观点考察中国宗族乡村》一文，原注：“林说他关于义序的研究报告长达15万字，尚未发表。他的这篇文章只有大约一万字，一定是大大压缩了。”这个注在中译本中

省略了。——引者按)的缺陷,主要在于他把宗族视为中国社会一个相对独立的单元,并且偏重于一种类型的组织原则——亲属关系。我在此打算以林耀华的另一部著作为基础,显示这一缺陷如何在扭曲乡村一宗族体系的图像方面是关键。我刚才提到,在这篇论文中,林沿用了他以为是 Radcliffe-Brown 的分析方法。这篇论文写于 1936 年。数年后林转向对福建北部宗族的社会学研究,由此他提出了一套差别颇大的说法。1948 年用英文出版的《金翼》没有引用这篇用中文写的文章。书中叙述了福建北部两个“家庭”的命运,其中一个在故事中处在更核心位置的家庭属于黄村,我想这个黄村可能与义序是同一地点;即使不是,也肯定是在临近的地方,因为它们是在同一时间内被研究的。因此,两个村子或者是同一个,或者是同一类型的区域内的两个代表。我将尝试去做的,是要显示这两部作品旨趣的不同,说明了理论前提的转变对人类学的分析产生的影响。Radcliffe-Brown 的影响在《金翼》中消失了。在写作他的文章以后,林有一段时间在美国,在那里吸收了其他的理念。那篇论文的主题是结构和功能分析,而这部书的目的则是把个人和群体的命运沉浮,作为均衡原则运作的样本,均衡这个概念在理念上是幼稚的,却出人意料地被广为应用。诚然,《金翼》是一种以简洁明快的中文风格写成的小说,引人入胜,这种家庭命运沉浮的故事,附带地提供了大量令人着迷

的中国生活的信息,恰恰就是从这些信息中,我们发现义序一文的分析并不恰当的迹象。^①

从字面和内容上看,弗里德曼在这里对林先生论义序的文章批评是非常重的,我在 30 多年前初次读到这段话的时候,甚至觉得有点不可理解。但是,如果我们不是纠缠于这段话本身,而是把弗里德曼的书整体读下来,看看林耀华先生的研究对弗里德曼建立他的解释的影响,同时,也不要把这段评论只是理解为一种学术意见的分歧,而是从中去寻找人类学者在汉人宗族研究上走过的路径,特别是结合林耀华先生自己走过的治学之路来体会,换一个角度,我觉得这段话给我们的提示,也可以成为我们认识林先生在探索汉人宗族社会的人类学研究之路上所做贡献的一个有意义的视角。

我想先就上述引文简要地交代我的几点看法,再引出我的一点讨论。

首先,学界公认,《金翼》是林先生最重要的代表作,在林先生关于汉人家族和亲属制度的研究上,《金翼》无论是在学术的眼界,还是在研究的深度、写作的手法上,都超出了《义序的宗族研究》,在林先生的学术思想发展中,《金

^① Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London, The Athlone Press, 1958, pp.37-38. 这段文字的翻译参考了刘晓春的译文,不过中译本中这段话有多处与我的理解有出入,且有些是关键性的差别。

翼》自然更能代表林先生的学术成就的高度。弗里德曼用《金翼》的素材，以在《金翼》的影响下形成的认识，来质疑义序一文的立论，也可以是顺理成章的。这种质疑并不意味着对林先生的汉人宗族和亲属关系研究的否定，事实上，我们从弗里德曼各章的讨论中，都可以看到他其实是在很大程度上接受了林耀华先生对宗族本身的论述，包括义序一文所提供的关于福建宗族的报道。

其次，林耀华先生的学位论文《义序的宗族研究》，一直没有公开出版，学界知者寥寥，甚至没有什么人真正读过这部关于中国宗族的人类学研究的拓荒之作的全貌。弗里德曼当年据以做出上述判断的，是林先生以概要的形式发表的文章。如果我们今天比较《义序的宗族研究》一书和《从人类学的观点考察中国宗族乡村》一文，虽然后者是前者的概要，但不难看出，前者中所包含的许多重要的学术见解和细致得多的观察细节，在文章中并未能反映出来。弗里德曼在没有看过研究论文原文全貌的情况下，对林先生的义序一文会产生上述的看法，也是可以理解的。我们今天能看到论文全貌，自然可以重新做出我们自己的判断，没有必要过分在弗里德曼的评论是否恰当上纠缠（其实，弗里德曼在他的上面那段话中，特别加了一个注脚，说明他也注意到林先生的研究论文原来内容要丰富得多，可见他还是保留了一点谨慎态度的）。我们应该做的是可能更应该从弗里德曼如何以

《金翼》为主要的参考依据发展出他的论说出发，再回头看看《义序的宗族研究》如何体现出林先生在本土社会的诠释传统上嫁接当时人类学主流的功能分析方法所做的探索（我朦朦胧胧感觉到当时包括林先生在内的中国学者的这种探索对弗里德曼的宗族理论的形成有着潜在的影响，这里不展开讨论），然后在这种反思中，形成对人类学汉人宗族研究可能的取径的认识。

最后，弗里德曼不同意林文的，是把宗族视为中国乡村社会的基本单元，而不是质疑林先生的提供的宗族图像。前引弗里德曼对林耀华先生义序一文的批评，主要是认为文章把以亲属关系作为组织原则的宗族视为中国社会一个相对独立的构成部分，而《金翼》呈现出来的乡村社会生活的现实图景，却是个人或家庭的许多经济、社会活动和联系，并不是在宗族这种父系继嗣群体的组织下发生的，“在为非作歹、贸易、政治权术、婚姻安排等故事中，我们看到，扮演主要角色的，是朋友、姻亲和非父系亲属的亲戚”^①。用《金翼》的素材得出的这个判断，我相信也正是林耀华先生要表达的。我们今天已经可以看到《义序的宗族研究》的全貌，只要眼光扫过目录，就可以知道林先生在写这个论文的时候，已经

^① Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London, The Athlone Press, 1958, p.39.

具备了这样的视野，并且用了很多篇幅系统叙述了宗族以外的社会关系和社会组织。尤其值得指出的是，林先生书的脚注中，也举出了很多反映中国社会的组织原则并非只偏重于血缘亲属的事实，特别精彩。在这一点上，虽然我们不能指责弗里德曼对林先生义序一文的评价不太公平，但弗里德曼没有能够读到这篇论著的原貌，以致只能从《金翼》的文学描述上去搜寻出一些迹象，毕竟是学术史上的一种遗憾。

根据庄孔韶教授的总结，我们知道林耀华先生早年学术思路的轨迹是：“传统国学考证方法的传承实践——功能论为外在、国学考证为内在的方法论适应性研究——《金翼》式的小说写作。它把本土的社会观察思路和人类学知识融化在家族兴衰的描述之中，后续的理论解说（起初并没有）仅仅是对流行理论的向心性实践。”^①林先生早年的学术探索，是要“一面接受新传来的功能主义调查原理，一面思考国学古老的学问方式”^②，并努力协调起来。我今天从林先生的著作去了解他的学术贡献，需要把单篇的著作放到这一学术转变理路上去认识。在治学和写作实践时，不可能在单独一篇文章中达到这种协调，而总是会特别突出某一种取向。我

① 庄孔韶：《林耀华早期学术作品之思路转换》，见林耀华：《义序的宗族研究（附：拜祖）》附记，275页，北京，生活·读书·新知三联书店，2000。

② 同上书，266页。

相信，义序一文发表的时候，他非常刻意要呈现他新了解的功能分析方法可以如何运用，因而在一份以15万字的报告总结的研究基础上写下的概要中，特别突出了功能论色彩和表达，是没有什么奇怪的。林先生自己在本土乡村社会的生活经验，以及他早期在中国传统的学术阐释方法上的素养，足以使他实际上对中国传统社会的了解和认识，不会只局限在义序一文刻意表现的功能主义分析描画的规范模型的范围之内。

不过，今天我们重新把林耀华先生几种关于中国家族研究的作品放在一起去了解林先生关于家族研究的学术思想，主要的目的，不在于为林先生辩护，证明林先生并没有如弗里德曼从义序一文读到的那样简单化地理解中国的宗族—乡村社会。我们更需要做的，是从弗里德曼的批评以及林先生研究中国家族问题的路径，去思考研究中国宗族的人类学脉络。

（二）

现在我们可以回到弗里德曼从评说林耀华先生的家族研究出发，引申出来关于中国宗族—乡村社会的解释模式上。前面已经提到，弗里德曼对林先生义序一文的批评，很明显，他是反对把单系继嗣群体作为中国社会中相对独立的单元，

并认为偏重于亲属关系的组织原则，会导致扭曲乡村一宗族体系的图景。他的这一立场，似乎被很多研究者误解了，以为他是论证了中国社会（至少在东南地区）是一个由单系继嗣群（即宗族）构成的社会。其实在弗里德曼看来，中国社会是一个非常复杂的复合体，他所观察的福建广东乡村中普遍见到的宗族，是在特定的社会经济和政治环境下的一种组织形式，其基本的性质是一种权利和权力的控制与分享机构。因此，他不是从单系继嗣群的亲属关系法则和运作机制去解释当地的社会结构，相反，他是要从当地社会生活的结构去解释宗族这种单系祭祀群形成发展并在乡村中扮演重要角色。他这一典型的功能主义立场，背离了经典人类学从亲属制度出发解释社会组织和社会结构的传统，这一点我们从后来不少人类学家对他的批评中可以看出，这些批评一般都认为他把宗族理解为功能性的概念而摒弃了系谱性的概念。这个问题在功能学派的人类学兴起之后，曾经是人类学研究的一个重要分歧。不过，这不是在这里需要专门讨论的话题，简单澄清一下这个在中国社会史研究者中比较普遍的误解，只是为了后面把宗族研究放到人类学脉络下的思考。

如果我们接受弗里德曼的这一宗族研究的范式，那么，在中国社会研究上，我们就需要走出把作为父系单系祭祀群的宗族理解为中国乡村社会的基础性构造的观念，抛弃以系谱性法则作为理解中国社会的基本组织法则的想法。这一点，

可能是中国的历史学者过分依赖族谱文献来研究中国宗族造成的。一些人类学者也难免受历史学者的“蒙蔽”。所以，我作为一个历史学者，想先做一点检讨。

在历史学研究中，大概是受人类学的影响，时下很多从事中国乡村社会史研究的学者，越来越热衷于走进乡村，在乡间搜集各种地方文献资料，大家在乡村里最常见到，也可能是最有系统记录乡村历史的文献，大概要算乡民们手中保存的家谱族谱了。由于家谱记录的宗族历史一般都能够比较连贯地呈现乡村的历史脉络，随着家谱越来越多被学者用作构建乡村历史的主要文献资源，一些学者的研究中建立的明清以来的乡村社会历史叙述，越来越多地以宗族为基本的社会单元，宗族从一个始祖繁衍到众多子孙的继嗣、整合与分化历程，俨然成为近世中国乡村变迁的基本线索。这个趋势，我们不妨称之为中国乡村社会历史叙述的宗族化倾向。在这种宗族化叙述的历史中，对宗族的理解，往往是把宗族视为一种不言而喻的血缘群体，这种血缘群体的构成是基于生育行为形成的继嗣谱系，宗族成员之间的关系，常常是由系谱关系出发确定的。研究者到一个乡村，最惯常首先提出并努力弄清的问题，往往是，村里有几个姓，各姓有哪些房，某人属哪房；村民们对这样一套语言也非常熟悉，常常用族姓和房分来说明人群的分类和彼此关系。随着有关宗族的论述在学术研究中越来越普及，久而久之，乡村社会由宗族组成，

几乎成为人们理解中国乡村社会的一种固定的模式。在这样一种认知模式下,某姓某族,常常成为乡村历史中的一种最基本的行为和权利主体,同一祖先的子孙组成的血缘群体,常常被理解为乡村社会中毋庸置疑的天生的基本社会组织。

这样一种似乎越来越固定化的乡村历史认识的形,自然是大量传世并源源不断被学者们从乡村中搜获的家族谱的叙事方式制造的社会图景,直接印入人们的脑中,不过在深层次上,则是由近代以来关于中国社会进化的固有理解主导的认识。中国的学界自从接受用近代社会科学的眼光去认识社会,就认定中国社会为一个宗法社会。严复译英国甄克思的《社会通论》,把 patriarchal society 译为“宗法社会”,将此列为社会进化(严复所谓“民群演进”)之第二阶段,并认定中国社会“固宗法之社会,而渐入于军国者,综而核之,宗法居其七,而军国居其三”^①。虽然严复当时还有点审慎地说他只是“姑存此说于此”^②,是否得当还有待后人商榷,但后来学界深受他的译述影响,越来越认可这种说法。此后一百年来,尽管“宗法社会”的意涵在不同研究者笔下异说纷纭,但显然一直是在严复翻译《社会通论》时把人类社会中的“父权”“血统”“世系”“部族”“亲族”等意义糅

① [英]甄克思:《社会通论》,严复译述,19页,上海,商务印书馆,1913。

② 同上书。

合到从古代国家制度借用过来的“宗法”概念下展开的。在“宗法社会”的范畴下,“宗亲”“宗族”“家族”一类的范畴,都可以简单定义为同一祖先下的子孙组成的人群,其中的成员资格、权利分配、权力结构,均由其男系血缘关系来界定,成为组成社会的基本单位,而这种“宗法社会”的组成及其运作机制,也就俨然成为中国社会研究的永恒主题。

虽然“宗法社会”的标签如此牢固地贴在中国社会之上,但前辈学者自己置身于这个社会之中,他们对当时的社会现状有亲身的体验和理解;同时,他们对古代中国的宗法制度也有相当深入的认识,直接的生活经验让他们没有困难地明白,近世中国的社会制度与古代的“宗法制度”并不是一回事。关于这一点,林耀华先生非常明确地指出:“宗族与宗法不同,不可混为一谈”,“宗族二字含义,既与宗法不同,乃自成另外一种东西”。^①这种认识,在民国时代的学者中,似乎是一种共识。早在晚清,严复在给中国社会贴上“宗法社会”标签的同时,也清楚区分了先秦与秦以后社会的不同,讲到秦以后的社会,只是用“俨然宗法”的说法而已,并以三七分的表达方式来形容其不是真正的宗法社会。更值得注意的是,梁启超在《中国文化史》中,用了一章来叙述中国

① 林耀华:《义序的宗族研究(附:拜祖)》,71、73页,北京,生活·读书·新知三联书店,2000。

的宗法制度和家庭制度，但并没有将他在自己家乡所见的与宗族相关的建制系于其中，而是系于“乡治”一章。吕思勉在早年撰写的《中国宗族制度小史》中，开篇即明确指出世人以为“集人而成家，集家而成国，集国而成天下”是“无征不信之言”。^①他认为，在古代中国，“宗法盖仅贵族有之。以贵族食于人，可以聚族而居；平民食人，必逐田亩散处。贵族治人，其抃结不容涣散；平民治于人，无所谓抃结也。……其位愈尊，所追愈远，即可见平民于统系不甚了了。于统系不甚了了，自无所谓宗法矣”^②。吕先生在这本小书中，用了很多篇幅从多个方面讨论了宗法制度不可能在后世社会延续的缘由，指出“所谓宗与族者，遂有其名而亡其实也”^③。从吕思勉先生的讨论中，我们可以明白宗族并非中国社会的基本构造，更不是几千年来一直延续着的社会组织。宋明理学家们在大力提倡复明宗法的时候的很多讨论也清楚揭示了这个事实。

然而，宗族的观念的确在近世中国是一种普遍的存在，作为一种普遍化的社会事实，许多乡村也都修建了作为宗族象征的祠堂，尤其在东南各省，宗族祠堂几乎遍见于所有的乡村，家谱族谱更是近世中国最为普及的一种乡村文献。即

① 吕思勉：《中国宗族制度小史》，3页，北京，知识产权出版社，2018。

② 同上书，22~23页。

③ 同上书，25页。

使在一些乡村中不存在实体性的宗族组织，也不一定有家庙祠堂一类宗族的象征和建置，人们还是普遍相信宗族是一种不言而喻的群体形式。这样一种事实，使得宗族成为今天学者研究中国乡村社会时无可回避的一个主题，而宗族以血缘继嗣的系谱作为表达现实的群体关系及其秩序的话语，也令很多研究者相信宗族就是一种以血缘和继嗣为基础自然形成的实体性群体组织，从而将由生育行为衍生出来的继嗣关系作为社会组织的本质化结构，宗族被理解为一种先在的无须证明的社会存在，并由此引出了种种关于中国社会的基于血缘和亲情关系的伦理道德取向的解读。

宗法社会的幻象化和宗族语言的本体化，看似是两个相互矛盾的方向，却只不过是同一历史过程的两个面相。这一个事实可以放在宋明以后中国社会历史变迁背景下，从宋明理学家的理论建构和社会实践来解释，并在此基础上认识近世中国社会变迁的基本脉络。宋明理学家把传统中国的亲属制度和祖先崇拜转换为古代宗法制的的话语，通过声称于祖先祭祀中寓立宗之意，实际是将敬宗转换为尊祖，把宗法制度的原则置换为亲属制度下的祖先祭祀规则，从而不仅合理化了古代宗法制转换为近世宗族制的理论逻辑，更开启了将宗法制由贵族社会的制度扩大、延伸为庶民社会的制度的门径。基于这样一种转换，近世中国社会中的宗族，实际上并不是古代宗法制度的延续，而是以祖先崇拜与祭祀维系的父系亲

属继嗣系统。祖先崇拜的观念以及在此基础上形成的祖先祭祀礼仪，如何能够在不断分化的近世社会中，构成一套社会整合的语言，制造出宗族社会这样一种现实，是摆在中国社会历史的研究者面前的一大课题。弗里德曼半个世纪前关于中国东南地区宗族的研究，已经奠定了这一研究的分析视角和理论基础，而科大卫（David Faure）在珠江三角洲的研究，更细致地呈现了宋明理学的这套语言如何在地方社会的政治经济变迁中运用，并且在地方历史的场景下被再创造的历史过程，建立了一个关于中国近世宗族社会的解释模型。

通行的看法是把中国人的社会视为一个宗族宗法社会，弗里德曼曾经根据林耀华先生等报道的资料，敏锐地指出华南地区宗族的历史并不能前溯到当地汉人社会的历史起点，由此质疑把宗族视为汉人社会的本质化制度的习见，在此前提下引出一个从社会科学出发的问题，就是宗族如何在特定的社会机制下建构并成为汉人社会的一种政治制度。他说：

“问题是我们当代所认识的宗族的体系为何不能在概念上追溯到与该地区汉人定居的同一历史深度……我们将考察的是书写的族谱对于宗族的发展和结构的意义，并构成宗族发展及其结构的宪章。”^① 黄挺教授在最近出版的《十六世纪

以来潮汕的宗族与社会》这本书中，讨论潮汕地区 16 世纪宗族文化建构的若干家族历史，很好地回应了弗里德曼提出的问题。本书开头举出的唐宋时期潮州地区开始有宗族活动的三个故事清楚显示当时的潮州社会并不是一个宗族的社会。虽然是故事主人公的后代在宗族建构时运用的一种历史资源，但在这些故事发生的唐宋时期，这些故事的主角还不是“宗族”，他们把财产施予佛教寺院，通过佛寺供养来控制财产，运用的并不是宗族的语言，恰恰显示出这个时代潮州还没有以宗族方式去组织和控制财产。南宋刘少集的《家谱引》，形式上看是一份世系，但其实只是一个远代祖先世系追源与个体家庭的亲属关系的记录，最多只是后世宗族谱牒的滥觞，与明清时期常见那种以宗族语言编撰的谱系明显不同。在这里，我们真正看到宗族的语言被运用为社会整合的方式，是明代中期以后的历史，西林孙氏就是一个可以帮助我们了解宗族语言如何在明代形成和运用的绝佳例子。从许多宗族的故事中，我们可以清楚地看到当地人在明代中期如何通过书写祖先历史（包括定居故事）的记忆，设立祖先祭祀，结合乡约建设，建立起一套宗族的语言以及实体性的宗族组织。

如果我们接受弗里德曼把族谱看成是宗族的宪章的说法，那么，在宗族社会建构的过程中，对祖先及其后嗣的历史追述和书写，就构成了宗族语言的核心结构。我们在今天

^① Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London, The Athlone Press, 1958, pp.7-8.

要通过族谱文献来解读历史，最关键的一着，就是要从族谱中读懂这种作为宗族宪章的历史书写。近年来，在乡土历史的编撰和社会史的研究中，族谱是被大家利用最多的史料，最常见的方法，是把族谱中以世系和个人传记方式书写的宗族历史叙述，改为用叙事的方式书写，基本上只是复述族谱中表达的历史。有些研究者也会质疑族谱记述的历史，但这种质疑大多都纠缠在族谱讲述的历史“真实”与否的层面上，实际上还是同样把族谱视为一种史书。其实，族谱本质上并不是一种史书，或者说，族谱编撰的真正出发点，不是记录历史，而是通过叙述历史的方式去规范并表达编撰时当下的关系。弗里德曼说过：“社会人类学家通常视谱系为表达当下的个人与群体间的关系的一种陈述，而这种陈述使用了一套只以处理旧事为目的的语言。在没有书写的社会中，现实关系的结构与（口述）系谱表达过去所引出的关系结构之间无甚差别，现在的情况变了，过去也会随之改变。然而，中国是一个运用文字书写的社会，识字和书写将过去凝固起来，使之较难受现在的影响。”^①这种用文字书写的族谱，一方面使讲述“过去”成为一种看似凝固从而具有真实性的“历史”，另一方面也让每次重新书写的编撰者有在历史中改变或加入新的内容的需要。于是，历史研究者也许比人类

^① Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London, The Athlone Press, 1958, p.69.

学家更有兴趣探究的，是那种通过书写记录凝固化历史的过程，我们把族谱作为一种史料来运用的时候，不应只是从被族谱凝固化的历史出发，更应该把握由一系列的编撰者的“现在”所构成的历史。用这种方法去利用族谱资料研究宗族历史，才可以摆脱在族谱叙事真实与否问题上的纠缠，从族谱叙事中发现历史。

科大卫多年前已经指出，明清时期地方宗族发展是一种文化的创制，因此，研究一个地方的宗族历史，立意就不能只局限在宗族作为血缘群体的亲属法则及其伦理道德基础上，也不应该以为这种以血缘关系维系和包装起来的组织就是这个社会的核心结构。明清时期在地方社会普及的宗族，不仅不可能是古代宗法社会的延续，也不会直接就是宋明理学家设计的社会蓝图和重建的宗法伦理由上而下贯彻的结果，而是作为一种社会权利和政治权力的表达手段，在地方历史动态过程中展开的社会组织形式。因此，宗族研究不应该只是一种以家族伦理和血缘亲情维系的社会关系的宣扬和解说，而应该着眼于地方社会经济变迁和政治文化结构演变的过程。明清时期宗族的发展，是在各个地方形形色色的社会变迁过程中展开的，也因应着本地的社会经济关系和政治权力关系格局的改变而呈现不同的形态和演变过程。从宗族入手的地域社会研究，不是要由血缘继嗣的法则去演绎地方历史，而是要从地方社会历史去解释宗族发展的事实。

(三)

我有点跑题地从历史学的角度做了这样一番反省之后，还是应该回到人类学的视域去讨论。

我在第一节的讨论看似努力要针对弗里德曼对林耀华先生义序一文的批评，为林耀华先生做辩护，但我的用意，其实是要以此呈现人类学中国宗族研究的一种“困境”：面对一个文字传统深深渗入民间日常生活，各种政治经济社会关系高度复杂化，人们生活中非亲属关系往往优先于亲属或系谱关系，国家体系和市场体系在社会结构上具有更强的主导性的社会，人类学传统的理论和研究方法要处理的一个基本问题，就是如何把系谱性的血缘继嗣概念和功能性的团体组织概念调和起来。在中国学术传统熏陶下成长起来的学者，可能更容易从功能性的概念去解释社会，而人类学的传统则不会放弃以血缘婚姻关系的系谱性概念认识社会的思路。从传统中国学术研究方法出发的林耀华先生，当他进入人类学领域同时又深受功能分析方法诱惑的时候，很自然将目光聚焦在亲属关系，把他在自己的生活经验中很熟悉的宗族作为社会结构的基本分析单位，而作为继嗣群体的宗族的系谱性就成为其功能性解释的前提。因此，弗里德曼读到他的义序一文和《金翼》以及其他学者关于中国乡村宗族的报道时，从这些报道呈现的事实中，了解到中国社会构成的原理是功

能性法则凌驾于系谱性法则之上，因而对林先生的义序一文把系谱性群体视为社会结构中的独立单元的解释表达了质疑，但他在功能性解释的同时，仍然是以作为继嗣群体的宗族为研究的对象。在这里，问题出在了中国宗族的性质，究竟是一种系谱性的团体还是功能性的团体，无论是在林耀华先生和弗里德曼教授的讨论中，还是在他们之后，都一直是困扰研究汉人宗族的人类学者的核心问题。

我上一节的讨论，显示在历史学者中，一直是不需要面对这个问题，或者根本就没有意识到处理这个问题是有意义的，大多数历史学者在以族谱来解说宗族的历史时，理所当然地把族谱呈现的系谱性事实作为功能性解释的内容。但是，对于以功能分析方法研究中国宗族的人类学者，中国宗族的功能性和系谱性概念的差别是需要深究的问题。弗里德曼关于汉人宗族的解释范式是最典型的以功能性因素来定义亲属或继嗣团体的，在这一点上，实际上是走出了人类学的亲属研究传统，走近了历史学（不过主要是受人类学影响的新史学，旧史学根本不涉及这些议题）。他的研究更多受到历史学者的青睐，而在人类学者中则引来很多批评，恐怕与他远离人类学亲属研究传统的倾向不无关系。

在这里，我们面对的前提是，汉人社会的宗族，在性质上究竟是一种基于系谱法则的亲属组织，还是一种基于功能法则的社会组织。虽然事实上，这两者在大多数情况下是很

难分离开来的，两种法则总是交织在一起，但研究者的分析，总是需要自己弄清楚（其实大多数研究者是模糊的）以何种法则来定义自己的研究对象的问题。弗里德曼用了一种很技术性的方式来表达这种关系，就是把汉人宗族分为 A 到 Z 两个极端，由最具单系继嗣群性质到最强功能团体，这样就为分析性的研究提供了可能掌握的假设前提。了解到这一点，我们就可以很确信，关于汉人宗族的研究，既需要坚持人类学亲属研究的传统，尤其是继嗣群的系谱性法则是不应该放弃的，丢弃了这个传统，就失去了人类学的本质；但在人类学研究的视野越来越扩展到非亲属制度、非继嗣群体领域的时代，研究者更广泛地重视功能性因素和法则，如何把亲属体系的系谱性因素同功能性因素结合起来分析，从林耀华先生到弗里德曼以及很多学者，都一直是这样努力的，这也是汉人社会宗族研究的一个主题。如果说功能分析方法曾经推动人类学产生了巨大的变革，那么我们从汉人宗族研究的发展中，也看到了另一个值得重视的问题，这就是，当我们从各个相关学科引入了各种方法去处理大量的功能性因素如何影响着人类生活形貌和文化逻辑的转变的时候，人类学的看家本领亲属制度研究也必然要因应着不断深化，随着对亲属关系及系谱法则的多样性和变异性有更多的了解，我们自然也要将功能性法则对亲属制度下系谱法则的影响纳入视野。

在我个人的研究经验中，汉人社会的宗族，的确是功能

性的本质强于系谱性的本质，因此，如果就宗族研究本身来说，我比较接受从弗里德曼的范式发展出来的分析，尤其是如弗里德曼已经清楚意识到的，这种分析取向必然通向历史的解释，这对于我们从事社会史的学者是特别能够启发出很多新问题的。但是，汉人宗族毕竟在构成上使用的是一套亲属关系的系谱性话语，而其构造的基础，又一定不可以同家庭、房、家族、婚姻、生育等系谱性因素分割开来，宗族的很多运作机制和原则，在很多方面都是这些亲属制度的衍生和变态。因此，宗族研究要能够深入下去，特别是要从中发展出能够对一般社会方法建构做出贡献的理论，一定不可以离开亲属关系和系谱法则的研究。不过，这种研究不可以只从本身的性质其实不是亲属团体的宗族本身去深入，更应该深入家庭、房、家族这些亲属团体去探求。再者，如果我们相信汉人宗族的功能性因素的强大作用，其实对汉人亲属制度产生了广泛深入的影响，那么我们要认识这个发生了几百年的历史过程，也需要从不同民族与文化的亲属制度中去获得认识。

（2016年8月16日在西昌“林耀华学术思想及凉山彝族社会发展研讨会”上的发言）

图书在版编目 (CIP) 数据

溪畔灯微：社会经济史研究杂谈 / 刘志伟著.

—北京：北京师范大学出版社，2020.5

(行者系列)

ISBN 978-7-303-25788-1

I. ①溪… II. ①刘… III. ①中国经济史—研究

IV. ①F129

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2020) 第 063312 号

营 销 中 心 电 话 010-58805385

北 京 师 范 大 学 出 版 社 <http://xueda.bnup.com>
主题出版与重大项目策划部

XIPAN DENGWEI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市西城区新街口外大街 12-3 号

邮政编码：100088

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：889 mm×1194 mm 1/32

印 张：10.75

字 数：206 千字

版 次：2020 年 5 月第 1 版

印 次：2020 年 5 月第 1 次印刷

定 价：49.00 元

策划编辑：宋旭景

责任编辑：岳 蕾

美术编辑：王齐云

装帧设计：王齐云

责任校对：张亚丽

责任印制：陈 涛

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-57654750

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-57654738

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58808284