

论“后宗族形态”

钱 杭

摘 要 “前宗族形态”指有聚合无世系,其历史趋势是以源于一宗的父系世系整合族类关系。“后宗族形态”指有世系无聚居,其历史趋势是父系世系与传统的族居形式逐渐脱离,并衍化为一种文化性范畴。中国明清以来直至近现代社会中广泛发生的联宗活动以及所由形成的联宗组织,就具有进入“后宗族形态”的基本特征。而在当代社会条件下,“后宗族形态”有可能成为中国宗族发展史上的一个新阶段。

关键词 后宗族; 联宗; 上位世系群; 世系

如果我们将“前宗族形态”的基本特征,定义为未能证明已有源于一宗的父系世系观念,或虽有世系观念,但“族居”的出现还不是被这类父系世系整合的结果^[1],那么,对于与地域性聚居状态相脱离,相关人群间既不具备、更不追求建立日常联系和保持其他积极的社会互动,只希望在有限范围内,以部分认准共同的宗族世系关系为手段来实现某些功利目标的现象,就可用“后宗族形态”加以大致的概括。对宗族之前、后形态加以区别的关键,在于源于一宗的父系世系与族类聚合、人群聚居形式间的关系性质及结合程度。“前”宗族,有聚合无世系,其历史趋势是源于一宗的父系世系关系逐渐成为整合族类关系的原则。“后”宗族,有世系无聚居,其历史趋势是这一性质的父系世系关系与宗族传统的聚居形式逐渐脱离,并衍化为一种文化性范畴。

—

中国明清以来直至近现代社会中广泛发生的联宗活动以及所由形成的联宗组织,就开始了“后宗族形态”的某些特征。

联宗作为一种发生在基层社会中的活动,一方面通过联结同姓人群之间共同的姓氏符号,表现出一定程度的宗族认同关系;另一方面又通过满足共同的功能和利益诉求,反映了各同姓宗族之间相邻或相近的地缘关系。在很长的一段时间内(主要发生在明、清两代和民国前期),在相当广泛的区域内(主要集中在华东、华南和港台地区),联宗,特别是集中于一时一地的联宗活动,对传统文化的激活、转型,对地域社会的形成、运作,对民间生活的组织、活跃,发挥了重要作用。这类作用不仅一直延续至今,而且随着现代条件下新一轮联宗、联姓活动的发生,出现了进一步的加强和深化。英国社会人类学家莫里斯·弗利德曼在1966年所著《中国的宗族与社会:福建与广东》一书中有一段论述即涉及联宗:

“一个地域世系群(local lineage)往往会和其他的地域世系群联结在一起。它们以这些世系群的祖先们源自共同始祖的父系世系为基础,将全部成员联结成一个整体,其中心还拥有祠堂和其他财产。对于这类较大规模的集团,我考虑使用 higher-order lineage 的名称。”^{[2] 20-21}。

从弗利德曼对“这类较大规模的集团”产生过程的描述来看,可以判断他所说的 higher-order

收稿日期 2011-07-24

基金项目 本文受上海市普通高校人文社会科学重点研究基地上海师范大学中国近代社会研究中心(SJ0703)规划项目资助。

作者简介 钱 杭,上海师范大学中国近代社会研究中心教授,博士生导师,邮编:200234。

lineage,就是用人类学的世系群理论术语对联宗及联宗组织的近似性称呼。

对于 higher-order lineage 这个为弗利德曼首先使用的术语,中国学者的对译或为“联族”^①,或为“高层次宗族”^②;日本学者则直译加音译,或为“上位リニージ”(“上位世系群”)^{③ 271},或为“高位リニージ”(“高位世系群”)^{④ 123}。就该词的翻译而言,日译似比中译丰富,同时也较为谨慎。在日语中,“上位”、“高位”一类词,除了指居于一般等级之上的、可以观察到的高层位置,还可有高等、高级之类意义,其性质并非数量的简单相加所能达到。lineage 即“世系群”,人们常以该词与中文“宗族”对译,但正如笔者已经多次讨论过的那样,这两个词的实际含义并不完全一致^{⑤ 53}。必须承认,日译者将 higher-order lineage 译为“上位世系群”很聪明;既符合英文原意,又避免了“世系群”与中国的“宗族”在理论上和事实上可能隐含的冲突。因此,笔者在提到 higher-order lineage 时,就直接使用来源于日语的译名“上位世系群”。

上位世系群主要是提供了一套分析联宗现象的方法。弗利德曼认为,上位世系群所形成的宗族间关系,超越了各宗族本身在世系关系可以包含、可以有效追溯的范围,在这个意义上,同姓宗族的联宗结果,“已属于‘氏族’(clan)的领域。在那里,同姓世系群间虽有系谱的联结,但已不再是具有共同利害和行为关系的一个永续性集团的成员了”^{⑥ 21}。在弗利德曼的概念体系中,所谓“具有共同利害和行为关系的一个永续性集团”,是指“地域世系群”,相当于一个实体性的“生产—生活”共同体。如以中国本土语言来描述弗利德曼的意见,他是在说,联宗过程中产生的宗族联合体,只是一个名义上的(或拟制性的)宗族,而非真正意义上的宗族组织。由于构成联宗组织的各主体,在联宗前已是独立的世系单位、祭祀单位、财产单位和地域单位;于是就决定了联宗组织的管理和运作,必然成为与所有成员利益密切相关的一项带有公共性质的事务,因联宗而形成的联合体,也就很少可能具有管理和决定参与联宗的各宗族内部事务的权力,对联宗组织的管理和运作,就成了与所有成员利益密切相关的一项具有公共性质的事务。这一观点的早期表达形式,已见于他尚未提出“上位世系群”概念的1958年所著《中国东南的宗族组织》一书的第一章。在该书第一节中,弗利德曼转引费孝通关于中国乡村中的clan“很可能是一种地域组织而不是亲族组织”的看法,认为这一观点是意味深长的:

“在东南部中国所见的这种世系群,就其本质来说,确实是政治组织和地域组织。如果不能理解这一点,而把世系群看成是家族的扩大,那么它在复杂多样的社会中如何存续,就显然是不可思议的事了。”^{⑦ 1-2}

如果将“世系群”改换成“上位世系群”,就更接近地域性组织的性质。如弗利德曼在《中国的宗族与社会:福建与广东》第一章中所说:

“上位世系群虽然构成了一个统一体,但在组织上各小集团则是分散的;它们虽然在历史上——至少在系谱关系上——联结在一起,但与各自独立的诸世系群间的联结网络不同。这里关系到共有财产的维持,以及与此财产紧密相连的仪礼性的义务和特权。”^{⑧ 21}

根据这一原理,他充分利用美国人类学家武雅士(Arthur Wolf)在溪州附近村落的研究成果,认为由若干个同姓宗族集中起来形成的上位世系群,可以“赋予这个地区一种组织上的结构”^{⑨ 24}。由于作为成员的各宗族都拥有独立的系谱传承关系和独立的归属意识,因此,这个地区性的所谓“组织上的结构”,并没有在成员间导致支配与被支配的关系,而只是构成了一个同姓的关系网络。

二

弗利德曼关于上位世系群的研究对阐释联宗的意义具有重要价值。日本著名学者牧野巽此前

① 参见文献②,“同姓不婚在中国东南地区为同姓宗族间提供了横向联系组成一个联族(higher-order lineage)的机会,但在水头村(引者按:水头村位于浙江省嘉善县尧水乡)这种父系亲属的横向联系是不被看重的。”

已发现了合族祠(即联宗祠)与一般宗祠在结构上的区别:前者是对血缘关系进行“彻底的拟制”,后者的基础则是“真实的血缘关系”^[284]。这确是决定联宗活动和联宗组织性质的一项关键指标。但牧野巽使用的“血缘关系”一词内含过于宽泛,需要作大量的附加说明,更严谨的术语应该是“父系世系关系”。在这一点上,弗利德曼的研究比牧野巽更出色一些。

不过,弗利德曼也存在很多问题。比如,他在《中国的宗族与社会》中有以下的表述:

‘在这里要强调的是,clan和世系群在系谱上的区别是派生性的,并不是必然会产生。之所以如此,是因为地域世系群一类组织,缺乏族谱,也不具备经证实了的世系关系’(原注:这一层意思主要由Fried于1957年时使用。他认为中国的世系集团‘族’具有经证实了的世系关系’,因此它们是世系群。我认为,在中国,无论对于clan还是对于世系群,‘经证实了的世系关系’都不是决定性的要素。)——实际上,正如以下将要指出的,这些系谱性结构具有很大的讨论余地——但是,它们发挥着与其他拥有较完整系谱的地域世系群一样有效的功能。”^[22]

弗利德曼所“强调”的观点,足以令人认定他在世系群理论上有混乱和自相矛盾之处,虽然他采取了一种非正式的注释形式。弗利德曼之所以一向被尊为人类学功能主义研究的代表人物,而且自他的研究成果、特别是他提出的一系列著名的宗族分析模型问世以来,对于宗族问题的功能主义研究策略,就占据了社会人类学的主体地位,显然与此有关。

就如应将“世系群”理论当作中国宗族研究中的一种研究策略一样,“上位世系群”的意义也只是提供了一套供分析联宗问题的理论框架,本身并不能与现实中某种类型的宗族实体发生简单的对应关系。在许多重要的环节上,这一术语与中国社会中的联宗行为所包含的内容是有距离的。弗利德曼未能始终注意把握“上位世系群”的有效界限或适用范围。他一方面意识到了上位世系群与实体性宗族存在着一系列重要的区别;但另一方面,仍然把它看作宗族的一个具体存在形态,或发展阶段,与“地域世系群”(local lineage)、“分散性世系群”(dispersed lineage)等概念并列一组,分别定义为“由居住在一个聚落内或稳定的聚落群内的父系成员所构成的自律性集团”(they are corporate groups of agnates),是“地域世系群”;当宗族超越一个聚落体或聚落群,并在外部加以扩展时,就形成了“分散性世系群”和“上位世系群”^[20]。“分散性世系群”与“上位世系群”的差别在于,前者指一个“地域世系群”中的一部分成员分散居住到聚落之外;后者则指由若干个“地域世系群”根据已被确认的世系关系组成的联合体。事实证明,这与他为上位世系群设立的理论前提出现了矛盾。导致这一结果的根本原因,并不在于理论,而在于弗利德曼与中国历史上的联宗真相间还存在较大隔膜。

在这个问题上真正取得突破的,是日本东北大学东北亚研究中心的濑川昌久教授。他通过对清代广东东莞、新安两县邓氏宗族的三个联宗祠——都庆堂邓氏大宗祠、广州书院和吉山书院的精细研究,获得了一系列重要的结论。据他的整理分析,这些联宗祠的内部结构具有如下特征:

第一,所有参与联宗的宗族与始祖的直系世系关系都非常明确,但是各族之间已不存在具有实际意义的旁系世系联系。他们之间虽然在有必要时仍可追溯共同的历史渊源,但在实际生活中只是地缘性质的同姓乡邻关系。换言之,联宗后形成的联合组织内部所体现的,不是完整的宗族世系关系:它只在与某一共同祖先之间存在历史的、追溯的、有时甚至是随意认同的纵向性系谱关系,但在各参与宗族之间则不存在包含了权利与义务内容的横向性系谱关系。这一性质的系谱关系恰恰是与各参与宗族本身的系谱关系相分裂的。

第二,在都庆堂内,各始祖的牌位按各自在系谱上的位次等级(父子、兄弟排行)排列;但始祖以下的历代祖先,其牌位的等级、位次,不仅与他们的系谱地位无关,甚至与出生先后也无关,其位置顺序完全根据各乡、村的捐款数量决定。前一层反映的是邓氏始祖的系谱位置,那是既定的历史事实;而后一层反映的则是建祠时和入祀牌位时各系邓氏宗族的实力分布状态,这是一个取决于各种未定因素的变量。

第三,在联宗祠内,所有参与联宗的宗族之间的横向系谱联系是一个可以被忽略的因素;推动联宗的动力,主要来源于地缘性的利益诉求;各同姓宗族参加联宗与否,主要取决于是否能够通过这一地缘联盟关系获得实际的利益,基于与该联盟其他成员之间存在某种世系联系因而才参与联宗的考虑,不具有决定性的意义^{[10] 272-273}。

以上特征并不因为联宗范围缩小就会发生改变;即使是在系谱范围相当狭小、世系关系非常明确的情况下形成的联宗组织,其基本性质也不是世系性,而是地缘性和功能性的。因此,濂川昌久关于联宗问题的一段总结性议论就显得十分重要:

“根据对邓氏族谱的上述分析,我们至少可以说,在所谓上位世系群规模的联合组织中,成为其构成单位的,全是个体性的村级宗族;汇集于联合组织宗祠祭坛上的祖先牌位,以及每个参加宗祠建设和祭祀等活动的现存成员,从根本意义上来说,也都自我认同 (identifia) 于他们各自出身的村落。与此密切相关的事实是,由于村级社会单位在地域社会的政治经济网络中具有突出的重要性,也就是说,它们至少在清代是械斗的当事者,是共同享有涌现科举及第者荣誉的主体,上述特点就被高度功能化了;在成员的归属意识上,村落也是提供了主要框架的集团。”^{[10] 93-94}

这里所说的“村落”,虽然都是指、或主要是指单姓的宗族聚居村落;但实际上,即使是多姓村落,只要进行联宗,各姓建立起来的同姓网络之组成部分,也仍然是各个拥有明确“定居权”(right of settlement)^{[10] 73-74}的村级单位。这也从另一个角度证明,只体现直系原则而不体现旁系原则的宗族系谱关系不是完整的宗族系谱关系;建立在这一基础上,只认同村落归属的“宗族组织”,也不是真正意义上的宗族组织。

濂川昌久对中国联宗问题的研究是在一个相当宏观的领域中进行的,而且他所运用的资料也以香港新界地区的族谱为主,这些因素自然会在一定程度上制约他对联宗理论的思考深度。其中最重要的就是未能自始至终地把握上位世系群的方法论意义。虽然他在理论上已认识到这一问题,但在实际的研究过程中,有时还是不自觉地将研究工具与研究对象混同起来。这是自牧野巽、弗利德曼以来研究联宗问题的学者未能避免的通病。

三

濂川昌久对联宗的感觉和研究策略总体上是正确的。他根据自己的理论方法,翔实地分析了一批典型个案,总结出一系列对于中国学者来说极富启发性的重要结论,使得我们以联宗——包括同姓联宗、异姓联宗以及各种形式各种名称的联宗组织和宗亲会——研究为突破口,逐步意识到“后宗族形态”的理论前提、形成过程及其可能具备的阶段特征,并由此深化中国宗族制度的传统延续与现代转型研究的努力^①,获得了关键性证据。

基于传统又超越传统的“后宗族形态”,其出现具有历史的必然性。然而,在传统宗族仍然是宗族主体形态的阶段,作为对中国宗族传统结构、传统功能的超越,“后宗族形态”并不等同于宗族传统的现代转型,因为宗亲系统的人为限制与实际生活之间的冲突和矛盾,本来就不可能被长久维持。随着社会生活的日益多样,人们交往范围的日益扩展,“超越”限制、突破界限是早晚必会发生之事。但是,当中国农村居民开始大规模进入城市,城乡家庭结构已经不可逆转地呈现少子化、独子化倾向,宗族将失守继续稳定其结构再生产的人口底线,也就是说,除了源于一宗的父系世系为

① 自拙著《血缘与地缘之间:中国历史上的联宗与联宗组织》(上海:上海社会科学院出版社,2001年)问世后,以联宗及其相关现象为题的研究论著已出版多种,其中优秀的年轻研究者有黄海妍等,所著《在城市与乡村之间:清代以来广州合族祠研究》(北京:生活·读书·新知三联书店,2008年)一书,无论在理论还是在资料上,都达到了很高的水准。

不可取代外,传统宗族的所有需求都可在现代社会中找到替代品。在这种情况下,“后宗族形态”就真有可能成为中国宗族发展史上的一个新阶段——它可以在现代条件下激活历史记忆、延续文化传统,可以通过联结“亲戚的亲戚”,形成跨宗族、跨姓氏的族源认同和人群网络,也可以使虽有历史联系却无法在现代环境下实行聚居的近亲属们,满足于在虚拟网络上的“族居”和团圆,还可以任由一批不懂且不守规范者,随心所欲地设计新样式,利用新媒介,以编撰各种新族谱,建造各类新祠堂。所有这一切,令人闻所未闻,眼花缭乱,无论牧野巽、弗利德曼,还是濑川昌久,都没有碰到过,更没有想到过。原因很简单,因为在中国它也只是刚刚出现。

笔者估计,随着“后宗族形态”各项特征的逐渐展开和逐渐清晰,这个命题很快就要成为中国宗族史和社会史研究者密切关注的对象了。

参考文献

- [1] 钱杭. “族”与“前宗族时代”——兼论“宗族”概念的二元结构. 上海师范大学学报: 哲学社会科学版, 2009(5): 119-124
- [2] Freedman M. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press, 1966
- [3] 颜学诚. 长江三角洲农村父系亲属关系中的“差序格局”: 以二十世纪初的水头村为例//庄英章. 华南农村社会文化研究论文集. 台湾中研院民族学研究所, 1998: 98
- [4] 徐正光. 台湾客家的人类学研究: 回顾与前瞻//台湾中研院民族学研究所. 人类学在台湾的发展研讨会论文, 1997
- [5] Freedman M. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, 田村克己, 译. 末成道男“解说”. 东京: 弘文堂, 1987: 271
- [6] 上田信. 传统中国——由盆地与宗族所见之明清时代, 东京: 讲谈社, 1995: 123
- [7] 钱杭. 宗族建构过程中的血缘与世系, 历史研究, 2009(4): 50-67
- [8] Freedman M. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press, 1958
- [9] 牧野巽. 广东的合族祠与合族谱(之二)——以苏氏武功书院世谱为例//牧野巽著作集: 第六卷. 中国社会史诸问题. 东京: 御茶水书房, 1985: 284
- [10] 濑川昌久. 族谱: 华南汉族的宗族·风水·移居. 钱杭, 译. 译者“解说”. 上海: 上海书店出版社, 1999

Study on Post-lineage Group

Qian Hang

Abstract Pre-lineage group is considered as a group of people who lived in a compact community without descent. It was bound to be integrated by paternal descent. Post-lineage group means that people no longer live in a compact community, but the descent still exists. In such circumstances, the Post-lineage group will be evolved into a kind of cultural category. Lian-zong activities and organizations, which had been widely existed in China since Ming-Qing period, have the basic characteristic of Post-lineage group. In modern society, the Post-lineage group will probably become a new stage in the history of Chinese lineage.

Key words Post-lineage group; Lian-zong; Higher-order lineage; Lineage

(责任编辑: 常 英)