

莫里斯·弗利德曼与 《中国宗族与社会：福建和广东》

钱 杭

CHINESE LINEAGE AND SOCIETY: FUKIEN AND KWANGTUNG

by Maurice Freedman

THE ATHLONE PRESS, UNIVERSITY OF LONDON, 1966

一

莫里斯·弗利德曼(Maurice Freedman, 1920~1975),出生于伦敦的平民区,其父母均为东欧犹太移民。第二次世界大战时应征入伍,在印度有过一段军旅生涯。战后,出于对人种关系的浓厚兴趣,进入伦敦大学经济学院人类学系,指导教授是大洋洲研究权威、30年代曾当过B.马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)助手的R.弗斯(R. Firth)。1949年1月至1950年11月,对新加坡华侨社会进行了近两年的调查。1951年以后,回母校任教。此后,又到印尼(1957年)、香港、新加坡(1963年)等地作过短期的田野考查。1965年晋升教授,1967年以后连续两年担任英国皇家人类学会会长,1968年任系主任,1970年转入牛津大学。1975年7月14日,因心脏病突发不幸逝世,享年55岁。

弗利德曼一生的学术活动,主要集中在以中国社会为对象的人类学研究课题上。其

研究特点,是将田野调查与文献研究有机地结合起来,并在不同的时期和阶段强调了不同的侧重点。其研究历程,概括起来可以分为四个阶段。

第一阶段,是1949年对新加坡华人社会的调查,和1954年对印尼及香港的调查,此时以田野工作为重点。反映了这一时期研究成果的,是1957年出版的《新加坡的华人家庭与婚姻》(*Chinese Family and Marriage in Singapore*, Colonial Office, Colonial Research)。该书收集了新加坡华人社会中与家庭、婚姻有关的大量的所谓“例行活动”,认为只要能对这些资料加以系统的记录和清理,就可以大致准确地破译当地居民所属文化系统的内在含义。此书出版后受到学术界和评论界的广泛注意。人们在充分肯定弗利德曼所显现的研究功力的同时,也对他运用的方法提出了一些批评。

第二阶段,是转向通过广泛阅读英、法两种文字的文献资料,也就是通过所谓“和前人

对话”的方式,^①重建中国传统的社会组织形态,并加以模型化。这一时期的成果,主要表现在1958年出版的《东南部中国的宗族组织》(*Lineage Organization in Southeastern China*, London, Athlone)一书中(以下简称《东南》)。该书的主题,是把“宗族”这种在华南地区有着典型表现的中国式父系集团,与英国社会人类学界关于非洲研究的一个中心范畴“世系群”(Lineage)相比较,从而阐明两者的异同。该书不仅系统地考察了中国的宗族组织和宗族文化,而且还涉及到宗族的经济基础、宗族与绅士阶层、宗族与官僚系统之间的关系等广泛的领域。^②

第三阶段,主要是指1963年于香港新界开展田野调查工作的时期。他充分地利用了第二阶段研究“安乐椅上的人类学”(armchair anthropology)的机会,^③因此就取得了以本书为代表的一批杰出的研究成果。虽然其中有一些内容已经包含在《东南》一书中,但视野更加开阔,资料更加充分,论述更加完整。

第四阶段,再次转向以文献为研究的重点,他一方面试图重新评价早先一些中国学家的学术成果,另一方面则倾其全力于重建中国人类学的研究史。作为成果的一部分,他翻译了大量的法语和德语作品,着重研究了法国汉学家葛兰言(Marcel Granet)等人关于中国宗教的见解,发表了一些精彩的论文,系统地论述了“存在一个中国宗教”的看法。他认为中国是一个复杂社会,存在很大程度的社会分化,而造成中国文化一体化的力量,是人们的信仰体系或日常仪式。

除了上述著作之外,他还是几部论文集的编辑者,其中有汇集了香港、台湾田野工作研究成果的第一部中国研究论文集《中国社会的家庭和亲属关系》(*Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford University Press, California, 1970),以及纪念其恩师R. 弗斯的论文集(*Social Organization:*

Essays Presented to Raymond Firth, Frank Cass, London, 1967)。另外,他还有许多重要的论文和讲演稿(共24篇),一直到1979年才被收入由施坚雅(G. William Skinner)整理编选的论文集中。

二

本书在某种意义上可以看作是《东南部中国的宗族组织》一书的续编。但是,《东南》一书体现的是对以宗族为中心的中国农村社会的一个均衡性的概说性结构,而本书则不同。它以前书为出发点,对该书问世以后在那一地区所进行的人类学研究中出现了新进展的问题,作了深入的挖掘。因此,它并不是前一部书简单的修订版。为了对尚未接触过前书的读者有所帮助,下面将两书在内容和章节上的对应关系作一个简单提示。(见下页)

① 此说见于弗利德曼1962年10月30日在第三届马林诺夫斯基追悼纪念会上所作题为《社会人类学的中国时代》(*A Chinese Phase in Social Anthropology*)的演讲中。全文载于《中国社会研究: M. 弗利德曼论文集》(*The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, Selected and introduced by G. William Skinner, Stanford University Press, 1979)。

② 本文所引用的“世系群”一词,来源与英文 lineage, 学术界通译为“宗族”。但事实上,由于这两个术语存在着重要区别,因此,严格说来只有 Chinese lineage, 才能直译为宗族。

③ “安乐椅上的人类学”一词,见于《东南》一书初版序言和第十五章,序言的原文是:“如果在中国农村社会以往的面貌彻底改变以前,中国能将调查研究的大门打开的话,我们就可以与‘安乐椅上的人类学’的苦思冥想相反,对自己的研究成果进行直接的检验。由于现在做不到这一点,所以本书的结论显然就超不出假说的局限。”弗利德曼并不完全以贬义使用该词,他在十五章中说:“‘安乐椅上的人类学’的有用性,不仅在于可以审查已知的知识,还在于提出疑问,为预测未来提供某种启示”。

前书范围	前书主要论题	前书章节	本书相关章节
村落与宗族			
华南的特色	单一宗族村落/村的规模/古代	第一章	第一章
经济基础	水稻耕作/市场经济/土地所有	第二章	第一章
家族与世代			
世代的规模	多层性/大家族典型论的失误	第三章	第二章
世代的分裂	儒教伦理、与阶层的关系/ 妇女的作用与身份	第三章	第二章
宗族			
各类父系组织	宗族—分支—户—家/与五服重叠的组织	第四章	无
丧服制度	五服的意义与功能/五服的范围	第五章	无
分支系统	分支形成的条件/分支的不均衡性/ 地域性分界	第六章	第二章
内部的分化	作为精英的绅士与科举	第七章	第三章
内部的权力	绅士的作用/领导者/祠堂/族谱	第八章	第三章
政治·经济力量	公共土地的管理与代行征税	第九章	第三章
宗教性分化	贫富差别与风水观念/参加祖先祭祀	第十章	第五章
祖先崇拜	家庭级别和祠堂级别/祖先与生者的关系	第十一章	第五、第六章
宗族间的关系	村外婚/交表婚/械斗	第十三章	第四章
	姻亲的服丧规定	第十三章	无
与国家的关系	反抗与忠诚/微妙的平衡/秘密结社	第十四章	第三、四章
自愿集团	行会、互助性标会、结社	第十二章	无
考察	共有财产与阶层分化/宗族的两种模型	第十五章	第一章
	汉人宗族的单系发生论的地位	第十五章	第一、第六章

为简明起见,笔者对前书的章节目录略有改动,对书中讨论问题的概括也有侧重,但这仍足以使读者清楚地了解本书的讨论是在一个什么样的框架中进行的。阙如的部分,有一些是因为没有更新的资料,比如关于丧服制度等等,大部分则是一些基础性的说明。即使有些章节名义相同,也已经修正了基本的概念规定。

在本书中,弗利德曼杰出的学术成就,主要表现在以下几点。

第一,注意并具体分析了超出某一村落及小型社会范围的一个广域社会。在这以前,人类学虽然也对印度、日本等亚洲文明社会进行过调查研究,但其传统主流,大多只选择对调查者个人能力所及范围之内、的一个微观社会作集中的调查。在这种情况下,虽然也可以解释某一小型地域社会的详细形态,但这个形态的代表性问题却悬而未决,始终未能

得到充分的说明。即使是关于中国,社会学家和人类学家们虽然早在1935年前后就已经表达了足够的关注和热情,情况依然如此。以潘光旦、吴文藻、费孝通、陈达、刘兴唐、胡先晋等人为代表的中国学者,陆续发表了有关中国村落研究的专题论文。然而,这些论文虽然代表了当时的最高水准,却大多没有清楚地说明他们所选定进行调查的村落,何以能成为中国村落的代表,并进而成为中国社会的“缩影”?在这里,人们迫切地希望能够了解把一个局部的调查单位(社区)与社会整体联结起来的大致意图和根据。以上提到的弗利德曼的两部著作则是一种尝试。他在这些人类学家、社会学家的研究成果基础上,增加了地方志和其他一些文献。在几乎不具备到中国本土去进行实地调查的情况下,充分利用了一切能够利用的资料,从而建构出一系列模型。如将1950年代以前主要根据以非洲研

究为主体所构筑的世系群理论,与中国社会的具体现象相结合,提出了“非对称性”的宗族分支结构模型、Z型、A型、M型的宗族规模模型、将族谱视之为“宪章”(charters)的宗族谱牒性质模型等等著名的分析模型等。这就必然有别于那种对一个村落进行集中调查、然后据此写出专题论文的社会人类学的方法,而是从大量异质异态的材料出发来恢复各个区域的传统,并且努力确定它们在整体中应有的地位。弗里德曼在1958年和1966年为他的研究加上了“中国东南部”和“福建、广东”的限定,但由他所建构之模型的适用范围显然并不局限于上述两省。当然,我们不能宣称这些内容可以用来说明中国的全部情形,由于同样受到资料的限制,更不能断言他是为了准备建立一个与局限在村落上的研究立场完全相反的模式。然而,是否具有一个能把村落以外各种社会关系也收入视野的结构,则有可能给整个研究带来完全不同的结果。即使这并非他原来的意图,但却是在所用材料允许的范围内所能取得的最佳结果。

第二,弗里德曼在本书中突出地提出了究竟应该把研究对象放在怎样一个恰当的位置上,以及它们与社会整体所具有的关联的问题。众所周知,社会人类学一向把研究者所能直接观察到的一些小型社会当作自己的研究对象,然而这种研究方式以及解释的有效性,只能局限于未开化社会那种相对封闭的、体现出自给自足形态的社会单位;当以文明社会中的某些小单位(如村落)为调查对象时,不免会使人产生一个疑问,即我们是不是仍然可以说它们一直是一个自律的单位?把它们理解为可以据此洞察与社会整体结构关系的“小单位”是否妥当?费孝通在所著《三访江村》一文中很诚恳地回应了弗里德曼当年对他的批评。他说:“莫里斯·弗里德曼教授在生前曾告诫进行微型调查的人类学者,不要以局部概论全体,或是满足于历史的切

片,不求来龙去脉。所以我必须首先指出,开弦弓村只是中国几十万个农村中的一个。它是中国的农村,所以它具有和其他几十万个农村的共同性;它是几十万个中国农村中的一个,所以它同时具有和其他中国农村不同的特殊性。我认为只要把它在中国农村中所具的共性和个性实事求是地讲清楚,也就可以避免弗里德曼所指出的错误。”(1981)R. 雷德菲尔德(Robert Redfield)对把处在文明社会中的小社会,理解成类似以都市为中心的上层“大传统”(great tradition)、和散布在城市之外的乡间“小传统”(little tradition)那样两极性概念的观点提出过尖锐批评,他认为这种所谓的小传统,其实只不过是对于某一实际存在的小社会所作调查的说明而已;而所谓大传统,也只是把在小社会中获得的一些建立在片断的、常识基础上的知识组合起来,并把它当作与小传统有本质差别的一个对立性概念加以机械的对照(*Peasant Society and Its Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1956)。弗里德曼一方面对小社会的调查资料加以分析,但同时又参考其他领域的研究成果,周密地考虑它们与整个中国的关系。如在进行家族与祖先崇拜的分析时,他把清代为止的传统的官僚机构、科举制度和社会阶层的发展作为思考的背景。关于宗教信仰的多样性问题也是如此。长久以来,人们一直是以士大夫等上层社会的行为习惯为信仰典型,而把庶民、农民等下层社会的行为习惯看作是典型相背离的、堕落的、或者异端的东西,弗里德曼不同意这一类观点。他试图把以上这些不同,解释为建立在一个具有互相转换可能性的共通原理基础之上的一个系列。

第三,弗里德曼不仅重视传统人类学主要关心的那些共时性材料,而且也重视历时性材料,并在可能的范围内把目光转向能从历史的和宏观的角度反映中国社会真相的文献资料。长久以来,在社会人类学家中存在着

一个倾向,他们通过批判十九世纪盛行的单线进化论,而力图避免对过去的历史作出不正确的臆测,于是就有意地脱离对历时性材料的研究,把全部努力限定在对共时性材料即对现存现象的解释上。作为该学派主要创始人之一的拉德克利夫-布朗,虽然并没有完全拒绝历时性研究和建立在可信资料基础上的研究,但出于对风靡于上一世纪的那种对人类社会各种制度起源问题所作的过于轻率的推论和猜测的反感,仍然把一种或许可以称之为“历史过敏症”的气氛带进了这一学科领域之内。与此思潮相反,E. 普里查德(Evans Pritchard)则指出,社会人类学与历史学特别是社会史和制度史在其基本的研究方法上应该是相通相似的(*Social Anthropology: Past and Present*, London, 1950)。弗利德曼则从1958年开始,就以一种相当合理的形式实际运用了历时性材料。在以后(主要是1963年)陆续发表的一批论文中,他更对沟通人类学与历史学两大学科的可能性表示了非常积极乐观的态度。在这个基础上,他提出了一系列模型,使得人们能够对在田野工作中所收集的各项资料的见解以及种种事实,作出全面和综合的解释。这一点,是人类学家所能做出的贡献的本质部分,也是最为历史学家所看重之处。

另外,我们还可以提到弗利德曼在其研究中表现出来的清晰简明以及洞察力。他充分认识到自己所建构之理论的相对性,于是就采取了一种通俗易懂的形式,也就是采取了一种与理论的严肃性不同的形式,以展开兼顾各方的表述。正如本书第六章一开始所说的那样:“给予人类学家的自由,亦如在监狱里获得的自由……”,^①这句话充分反映了他对于理论相对性的关注程度,以及与所谓独断性理论保持的距离。这种研究方法,对于象中国这样具有多种变异的形式,因而可以进行多角度解释的对象特别有效。这一点,正是弗利德曼理论至今仍被人类学界视为中国

研究指针的一个重要原因。

概言之,弗利德曼的中国研究所达到的成就,是以早期人类学家的著作为基础,又补充了以汉学为中心的文献研究成果,并加以社会人类学的分析、整理和综合,保持和继承了实证性的传统。关于宗族和祖先崇拜、风水观念等等,是弗利德曼研究的中心课题,这些课题在很长的时期内鼓励和启发了以后的研究者,此亦为一大成功之处。弗利德曼研究所具有的上述特征,成为人类学与其他社会科学相互交流的重要基础。

在文献和田野调查的相互作用方面,弗利德曼特别重视那些对社会人类学来说很珍贵的文献研究。弗利德曼对与地域等问题有关的总体性或历时性观念具有浓厚的兴趣,他那表现出简明清晰和兼顾平衡特征的感觉,显然是通过众多个案,特别充分认识到在最初的田野调查中获得的有关华侨社会所具有的限制才会产生的。

三

弗利德曼所取得的成就,亦如前言,无疑具有划时代的意义,但仍存在一些理论上和方法上的重大缺陷。

第一,弗利德曼构筑的中国宗族分析模型在现代文化人类学和社会人类学领域内具有里程碑的意义,然而,这些分析模型所针对的宗族事实,主要都是功能性的,而不是世系性的。这在《东南》一书中就有突出表现,本书继续保持了这一特色。兹以所谓“非对称性”的宗族分支结构模型为例。在研究中国宗族的内部结构特征时,弗利德曼发现,中国宗族并没有以非洲世系群类型所具有的诸结构要素之间的均衡分布为前提,而是“各分支的不

^① 原文是:“挑选与某一社会有关的重要事实,为进行讨论而对它加以整理,这时,给予人类学家的自由,亦如在监狱里获得的自由(the anthropologist is given the freedom of the prisoner's cell)。他虽然不能摆脱学术界当时达到的发展阶段所出现的各种理论,但却可以在这些理论的范围任意想象,信步周旋。”

均衡发展”(segments developed unevenly)。他认为,在理论上,中国宗族奉行的是平均主义。比如男子的权威地位、全部成员对于宗族共同财产的拥有权、在礼仪和一般世俗活动中的平等机会等。而实际上,由于整个社会普遍发生的阶级分化,成员间对于权力和利益的获取是不平等的。强弱不等的个人,最终导致了强弱不等的分支。于是,构成同一个宗族的各分支,即使在系谱上有平衡的表现,但在财富、影响力以及人数上,都不可能是平均的。宗族内的强支会欺压其他的弱支。弗利德曼明确指出,中国的宗族并没有以非洲类型所具有的诸如结构要素之间的均衡分布为前提,而是一方面重叠地出现以财富与人口不均衡为基础的一个个分支,而另一方面却又能保持整体的结合。也就是说,在中国,宗族内部的分支化,与宗族外部的政治、经济、仪礼组织结成了密切的关系;文明的发展并未导致宗族组织呈现弱势状态。弗利德曼的这一分析,对宗族内部显然存在的各类不均等分支的形成过程提供了一种很深刻的解释模型,是符合中国宗族发展史的基本事实的。但他所指出的所谓“非对称性”,却并未涉及各宗族内部世系认定原则,而只是就宗族内各房份之间在政治资源和经济资源的分配上体现出的“不均衡发展”而言。这就使弗利德曼的分析模型具有了浓厚的功能主义倾向,有可能使研究者的主要注意力脱离关于宗族的世系关系原理和世系认定状况的研究,而一味偏重于对宗族进行政治和经济的功能性分析。事实上,无论是统一的宗族整体,还是不均等的各宗族分支,它们在世系的认定原则上都确定无疑地遵循着男系单系原则。

第二,人类学的“世系群”理论应该被当作中国宗族研究中的一种研究策略,而不能简单地与中国传统社会中的“宗族”相对应,如果不注意,将会在理论和历史的解释上发生一系列问题。比如在本书中,弗利德曼对中国宗族史上的联宗现象提出了一个著名的术

语 higher order lineage,可译为“上位世系群”,原文是:

一个地域化世系群(localized lineage)往往会和其他的地域化世系群联结在一起,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。(1966:21)

与“世系群”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的某种类型的宗族实体发生简单的对应关系。因为在许多重要的环节上,这一术语与中国传统的联宗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,仍然把它看作是宗族的一个具体存在的形态,或发展阶段,与“地域世系群”(local lineage)、“分散性世系群”(dispersed lineage)等实体概念并列一组,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”,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”(1966:20)。“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”根据系谱关系组成的联合体。事实证明,这一论述存在重大缺陷,与他为上位世系群设立的理论前提发生了矛盾。造成这一失误的根本原因,还在于弗利德曼并不真正认识中国联宗的真相。

第三,弗利德曼的调查经验主要得自新加坡华侨社会和香港地区,所运用的参考文献也几乎都是英、法两种文字的,而对于台湾,其关心与熟悉的程度若与香港相比,差距显然过大。当然,处在英国间接统治之下的香港,因与大陆接壤而显著地保留了传统文化,而台湾则隔海远离中国本土,又经历过长期的日本殖民统治,因而将之视为研究旧中国

的替代物的确存在着极大的限制。但是,弗利德曼却认为问题并不在于台湾被大海所阻隔,即使就对传统中国的研究而言,台湾也要比香港和海外华侨社会的问题少得多。之所以会如此,主要是因为他对台湾情况了解得很不充分。事实上,如果要估计中国大陆各地区之间的差别,那么,以福建人为居民主体的台湾,就比以广东人为居民主体的香港具有更高的研究价值。当然,弗利德曼也注意到了欧美人类学家关于香港以外地区的调查报告,在本书中也实际引用过武雅士(Arthur Wolf)在溪州的研究成果,但与香港相比,两者的差距仍然十分明显。对于前者,他有作为社会人类学家的实地考察经验,而对于后者则没有。另外,他把宗族的形成与水稻耕作等条件联系起来,但正如美国学者帕斯特奈克(Pasternak)所批评的那样,水利灌溉设施的建立与管理,同样可能促使形成以复数宗族村落和以非亲族纽带为基础的组织。这一点,在类似台湾那样的一些移民社会的初期阶段都可以观察到。另一方面,台湾中部地区的一些实例又显示了这种非宗族性质的结合,会导致激烈的生存竞争,结果又很可能会出现由某一强有力的宗族主导的亲族结合。总之,宗族的形成与变化过程,一定需要更多的资料和经过严密的考证,方能得出结论。

第四,在对社会结构进行考察时,弗利德曼降低了“族籍”(出身地)的重要性,认为它不过是用以表现文化差异性的次要因素。然而事实上,族籍恰恰是汉人社会中实现社会性分类的重要标准之一。在台湾和中国大部分地区,以族籍为基础的结合,虽然不象香港那样炽热到成为导致械斗的原因,但福建人与客家人、或者福建人中的漳州人与泉州人之间出现的对立,有一个时期曾经对某些区域社会具有结构性的意义。即使在今天中,我们还可以辨认出这种对立的遗风。对于这一点,身处上海的学者们当有深切的体验。

第五,弗利德曼极大地提高了人们对于

中国的关心程度,他还努力催生了一个以“中国人类学”命名的研究团体。但这不能不令人担忧会发生消极的后果,那就是出现一个沉浸在地域研究窠臼里的狭小专业。当然,弗利德曼本人对各专业学科之间的交流非常积极,并主张建立人类学的汉学研究,但即便如此,象中国这样的文明社会所具有的复杂性和魅力,确实容易把研究者的兴趣引向既深又窄的方向。比如创造一些只在研究团体内部通用的专门术语,研究课题虽有深度但过于个别化和细致化,以致在兴趣不同者之间的对话也变得相当困难等等,我们应该尽量避免出现类似结局。J. 沃森(James Watson)在1982年和1986年提出应该着重研究有益于人类学和历史学的交流的术语和概念,也表达了这一层意思。^①

四

正如与弗利德曼有过多年直接交往,并在很多问题上对其理论提出了批评的美国斯坦福大学人类学系教授武雅士所指出的,目前人们正在中国卓有成效地进行着的这一个已形成了各种分工的人类学研究,绝不能认为是与弗利德曼所取得的研究成果没有关系的。弗利德曼的兴趣是建立一个基于极为广博和丰富的知识基础上的有关中国社会的模型。他本人作为中国问题研究的先驱之一,几乎在所有问题上都对后人有所启发。至于英国未能出现弗利德曼的学术继承人的问题,武雅士认为也是由于英国独特的制度使然。在英国,研究院毕业生的去向,概由主任教授一手决定,而弗利德曼就任教授不久突然去世。如果他再活10年,情况或许就完全不同了。(作者:上海社会科学院历史研究所研究员;责任编辑:承载)

^① Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research, China Quarterly, 92: 589—622, 1982. Anthropological Overview: The Development of Chinese Descent Groups, U. C. Berkeley, 1986.