

莫里斯·弗利德曼与《中国东南部的宗族组织》

钱 杭

Lineage Organization in Southeastern China

by Maurice Freedman

THE ATHLONE PRESS, UNIVERSITY OF LONDON, 1958

—

有关莫里斯·弗利德曼的生平、履历、业绩和他的学问背景,笔者已在《莫里斯·弗利德曼与〈中国宗族与社会:福建与广东〉》^①一文中做了较全面的介绍。出版于1958年的《中国东南部的宗族组织》(以下简称《东南》)一书,是莫里斯·弗利德曼根据自己所掌握的社会人类学方法,以一种整体构想的形式来重新理解旧中国社会的初次尝试;而1966年出版的《中国的宗族与社会》(以下简称《中国宗族》),则是遵循着《东南》一书所提出的框架,在实践中对新出现的问题的进一步探索。两书在结构上密切关连,相辅相成。如果勉为区分的话,《东南》一书通过系统整理作者所定义的“中国学的人类学”(Sinological Anthropology)的学术史,率先在以中国宗族为对象的研究中推出了“世系群”(lineage)分析模型的构想,奠定了以社会人类学为理论指针的中国宗族研究的学术基础;而《中国宗族》一书则是通过分析1958年以来新收集的实例,实践并完善了这一分析模型。笔者是先读1966年的《中国宗族》,再读1958年的《东南》;读毕发现,这个阅读顺序完全应该倒过来。这不仅因为两书的写作顺序本来如此,而且因为《东南》一书中讨论的许多问题已被《中国宗族》所忽略,或曰超越。而恰恰是这些问题,可以带给研究者许多新的启发。

《东南》全书内容非常丰富,本文所及仅是其中三个“断片”,可说是对“新启发”的断想。

二

宗族与“世系群”(lineage)。

从一开始,弗利德曼就用“世系群”一词来对译中国的“宗族”;但同时,弗利德曼又从来没有认为世系群就是宗族。这似乎不符合逻辑。然而这正是弗利德曼在理论上的精确和高明之处。他知道,世系群是一个来源于非洲研究的社会人类学的分析概念,它主要是指这样一种亲族集团:以共同的祖先为中介,成员之间能够明确寻找到单系的系谱关系——父系或母系。一般情况下,它是一个实行外婚制的,拥有共同财产和独自的运营组织的团体。其内部也根据同

^① 《史林》,1999年第3期。

样的原理形成分支。现代社会人类学著作对单系集团又作了进一步的区分,即分为能具体、清晰地寻找到系谱关系的世系群(实体性组织),和在这之上的、系谱关系模糊的、互相的联结仅仅依靠关于祖先的神话性传承的clan(习惯上译为“氏族”的虚拟性组织)。总之,世系群是单系亲族组织,但这单系组织的性质却并不确定,可以是父系,也可以是母系;可以是实体,也可以是虚拟;而中国的宗族毫无疑问肯定是父系实体性组织,这就使宗族只有在特定的前提下才能被称为世系群之一种。弗利德曼在需要精确的时候,比如在第四章《男系单位的层次》(The Hierarchy of Agnatic Units)中,对“宗族”直接使用汉语拼音tsung-tsu,就反映了他在理论上的深沉。

弗利德曼对这两个术语的处理方式逐渐为人们所理解和接受。已故社会人类学家王崧兴认为,“宗族”是中国社会、文化中的一个民俗语汇,而“世系群”则是来自英语的人类学术语,将两者直接对应显然不妥,原因是:

由于民俗语汇没有如专门用语那样的严格定义,因此容易引起各种问题。以lineage为例,中文译文为“世系群”,但也常用民俗语汇译为“宗族”。然而中国社会中的“宗族”未必与人类学术语lineage的定义完全一致,把宗族作为专门用语显然会发生很多困惑。^①

王崧兴发生“困惑”感觉是对的,但“困惑”之所以发生,并非因为宗族这一“民俗语汇”没有“严格定义”;恰恰相反,宗族自古有严格定义,详见《尔雅·释亲》“宗族”章、班固《白虎通德论》卷八“宗族”章。宗族与世系群的区别,从根本上说,前者是客观实体,后者是分析原则。两者的联接必须依靠理论说明作为中介,这就是问题的关键所在。

不知是不是有意地想避开这类“困惑”,有些学者尝试着走了一步偏棋。如日本学者田中真砂子在研究“单系世系群”时,就曾经把lineage改译为“系族”。原文是:

基于与一个始祖或一组始祖(一般情况下采取“始祖—配偶”联接的形式)之间共同的系谱关系而形成的、被人们自觉认识到的亲族集团,称为继嗣集团(descendant group)。在社会人类学著作中,虽然分别将其中可以明确寻找到与特定始祖关系的集团,称为“系族”(lineage),而将无法加以确定的集团,称为“氏族”(clan),然而在实际过程中将两者清晰地区分常常难以做到。在同时存在氏族和系族的社会中,系族往往是氏族的一个分支;但是还有仅存在氏族的社会和仅存在系族的社会,甚至还有两者都不存在的社会。^②

这一译法至今尚未在国际人类学界获得认真回应。笔者以为,既然lineage是对实行单系世系原则的亲族组织的一种描述方法,那么将此术语所泛指的亲族团体称之为“系族”,也未尝不可,至少可以避免弗利德曼以来人们已经感觉到的问题,不与作为中国“民俗语汇”的“宗族”的原意相混淆。当然这并没有从根本上解决宗族与世系群在对译上出现的问题。在某种意义上,只有Chinese lineage(即“中国世系群”)一词,直译为“宗族”才较为恰当。

80年代以后,国际人类学界对世系群研究方法进行了反思和批评。有些批评相当著名,常常被人们引用。如J. Goody在其编著的《东洋的、古代的、原始的:欧亚大陆前近代社会中各种婚姻和家族制度》^③一书中警告说,lineage概念具有狭窄僵硬的普遍弊病;被它所忽略的重要

① 王崧兴:《关于人类学语汇的对译问题》,《中国文化人类学文献解題》,末成道男编,东京大学出版社,1995年。附录之五《人类学语汇英、中、日文对照表》序。

② 比较家族史学会编:《事典·家族》,弘文堂,1996年1月。又参见日文版D. 米切尔《新社会学辞典》,页68, lineage条。下田直春监译,新泉社,1987年。

③ *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*, 1990, Cambridge University Press.

问题中,有亲族、婚姻和人口学动态之间的关系,对历史学与社会学之间的关联也没有加以彻底的探索。此外,对居于世系群之下的层次,如以“家”为中心的生产和再生产集团、财产和习惯、家户、家族、农商工经营联合体、居住集团等等问题注意不够,对地域和地区的偏差也有忽略的倾向。Goody 指出,一般来说,莫里斯·弗利德曼的分析模型没有很深的文化偏见,但由于他对东南亚华侨中亲族关系的强大程度,有一些先入为主的想法,因此就偏向于从世系群的观点来解释一切。

这一批评似乎有些不着边际。“世系群”是社会人类学众多分析概念中的一个,其逻辑前提和有用性基础,建立在一个经过严格限制的学术范围之内。若要超出它的规定,研究“它所忽略的重要问题”,尽管研究就是了,与它本身的“狭窄僵硬”何干?弗利德曼对世系群理论的把握无疑是有缺陷的,但缺陷不是他涉及的研究领域不够宽,而恰恰是他没有更为集中地研究对于世系群术语来说属于最本质规定的“世系”问题,反而过多地关心世系群外在的功能问题。从类似的批评看来,弗利德曼的许多批评者本身也未必对世系群与宗族的区别有比弗利德曼更清醒的认识。

在弗利德曼之后,有学者认为应该对中国社会中实际存在的各类世系集团作出不同的区分,即?注重共有族产的广东“股份公司”(corporation)型世系群;!其族产仅限于仪礼目的的长江流域的中等规模集团;:华北地区程度较低的公司型继嗣集团,等等。弗利德曼的好友 A. Wolf 也将中国南方的世系群组织区分为三种类型,?拥有族产的 corporation 型世系群;!只具备祠堂、祖坟的世系群;:虽然编纂了族谱,但没有显示出公司类型的世系群。^①诸如此类的细致划分,当然有相应的实证资料作支持,在理论上也有一定的意义;但从根本上说来,也不过是世系群功能主义研究策略的进一步发挥,既没有最大限度地弥补弗利德曼的缺陷,也没有把宗族与世系群的关系整理得更加清楚一些。

三

族谱是宗族的“宪章”(charters)。

这是弗利德曼在第一章《福建、广东地区的村落及世系群》(Village and Lineage in Fukien and Kwangtung)中提出的一个重要观点。原文是:

族谱对世系群的发展和结构具有影响,并成为世系群的宪章。(Genealogies on the development and structure of the lineages for which they constituted the charters.)

这种“宪章”性质,主要表现在族谱与宗族之间的具体关系上。弗利德曼在第八章《世系群内部的权力分配》(The Differentiation of Power within the Lineage)中,分析了以下三个层次。

一,族谱明确了世系群成员的范围。每隔一至二代,就将积累的婚姻、出生和死亡的材料加入已有的内容之中。当然,这里会存在一些问题,比如有的宗族规定,在把出生情况加入新修订的族谱时,需要征收一定数量的费用,这就使得世系群成员资料的完整性,受到外在经济条件的制约而大受影响。

二,族谱记录的内容,在很大程度上反映了宗族的现实要求。弗利德曼以中国学者胡先晋研究江西谭姓宗族的成果说明,由于宗族内各分支的不均衡发展,导致出现人数和财力方面实力不等的分支;一旦发生这种结果,宗族管理者就会综合平衡各方利益,在世系群内部进行重

^① A. P. Wolf, *The Origins and Explanation of Variation in the Chinese Kinship System*. MS. 1985.

新编组。比如由于谭姓宗族在成员数量和财富方面出现了不均衡的发展,于是,就先将一个超过所有分支规模的最大分支(房)分解成五份,随后再将其余各房合并为两个部分。通过引进防止一房独大、一房垄断的新制度,使全族各分支的力量获得了新的均衡。谭姓宗族的族谱忠实地记录了这一过程,使之成为一个体现了宗族规范的范例,供谭姓后人参照。在《中国宗族》一书的第四章《世系群间的关系》(Relations between Lineages)中,弗利德曼重申了这个观点:“大规模的族谱是作为潜在的世系集团的一部宪章,因此它向我们揭示了这一集团结构上的重要关系。”

三,族谱本身也有一套独立的规则,有时表现得相当程式化,弗利德曼将这一特征称为“编纂族谱的方式缺乏可塑性”。这就使得族谱往往滞后于宗族内部发生的变化。族谱作为历史资料的可贵性和保守性,就集中地表现在这一点上。弗利德曼关于族谱是宗族“宪章”的阐述,具有深刻而“辩证”的意义。族谱不是普及读物;族谱既不是为学者生产的,也不是为现在许多试图开发族谱的“价值”、将族谱纳入某种文化产业的经营者的、策划者生产的。族谱的印刷数量受到严格控制,族谱保存者的资格和收藏条件也有严格规定。一般族人最关心的是有没有族谱和自己上没上族谱,至于族谱上具体写什么,怎么写,他们并不十分在乎。普通宗族成员对本族历史的了解,主要是基于世代相传且高度简化的口头传承,很少是通过阅读谱中广博繁琐且不无庞杂的考证、转述和世系表而获得。除非遇到特别严重的纠纷,需要援引族谱中的某些记载来加以证实,族谱在宗族日常生活中的实际功能相当有限,可以说基本上是奉为神明,束之高阁。为人津津乐道的所谓族谱教化、惩戒功能,大部分是研究者后来赋予它的。族谱中的这部分内容,大多体现了族谱编撰者们世代相传的理想,仅在很有限的程度上简略地记录了宗族的实际生活状态和所遵循的规范,而并不是相反;宗族日常生活的组织和运转,靠的是既定的世系规则和共同的经济利益,不需要依靠族谱的道德说教。对于普通族人来说,谱牒内容的重要性,远远不及谱牒编撰活动所体现的宗族一体化以及其他象征意义。

学者们现在所看到的族谱,无论就其文本形式,还是就其精神实质而言,都已经脱离了它原来的生存状态。在这一意义上,研究者手中的族谱,已不再是有生命的、与当事人的实际利益联系在一起的东西,而是成了局外人用以观察当事人生活及其环境的工具之一。我们之所以不应轻视族谱,也不应过于夸大族谱地位的基本原因,就在于“工具”和“工具所指”之间的这种距离。对于研究者来说,保持适当的“距离感”不仅非常必要,而且符合事物的本来性质。首先,不要对族谱的编撰抱过高的要求。族谱本不为我们而生产,是否适合“我们的需要”,即为“假问题”。其次,不要不切实际地夸大族谱的地位。族谱作为宗族“宪章”的性质,决定了族谱作为了解中国宗族生活状态工具之一的特殊地位和局限性。当前有一波将族谱和正史、方志一起,列为所谓中国史学“三大支柱”的热闹宣传,真不知从何说起。且不说这里遗漏了考古、文物、小学、训诂、历法、口述等构筑史学大厦的重镇,就连四部中的经部、集部、子部都未顾及。轻信和传播此类外行话的根本原因,一是没有翻过《四库全书总目提要》,二是对族谱的本来性质缺乏应有的了解。

四

宗族间的械斗。

在第十三章《世系群之间以及跨越世系群的关系》(Relations between and across Lineages)中,弗利德曼表达了对华南地区频繁发生的宗族械斗事件的浓厚兴趣。他根据福建总督

1817年向皇帝报告南部蔡王二氏械斗案、广东总督1828年的报告、刘兴唐对福建亲族组织械斗的详尽记录、陈盛韶的《问俗录》、《泉州府志》所载敕令等公私文献，全面描述了闽、广地区居民不讲法律，祠堂间发生冲突时举族闹事，动刀动枪，大打出手的热闹场面。如引证刘兴唐的记载，说漳、泉二州人士傲慢而好喧哗，为小事而聚族械斗。在有些地方，械斗又是结拜弟兄和流氓集团活动的结果。但在农村，械斗主要是在世系群之间发生的。赢家要讲和，输家不肯罢休，于是寻机再打。再引陈盛韶《问俗录》中关于福建、广东两省交界处械斗之后的惨状：

携家带口的族内善良人总是最大的受害者。有了一次械斗，富裕者丧失财富；两次械斗后，富裕者变得贫穷；三次械斗后，贫穷者变成乞丐，不久就完全败亡了。（按，此据英文转译。）

弗利德曼综合各类资料，详细介绍了械斗对农村社会秩序和原有生活格局的破坏。其中有作为械斗经费的“丁亩钱”的摊派；各类强制性的捐款；漳州人、泉州人可以抗国税，但不敢抗族内捐款。械斗还会形成超出暴力区域的同盟关系。在诏安县，有势力的世系群把许多弱小的世系群连接在自己的周围，形成更强大的地域集团。他又详细介绍了成书于18世纪的《觉书》中关于械斗发生的原因、械斗前的动员、对参加者的许诺、对死伤者以及须承担法律责任者的安排和对家属的保证等等记载。如引述1836年广州近郊的械斗报告：

两个集团集中了战斗部队，两个村庄的全体村民互相列队对峙。在人数和势力的较量中，互相追击，对立持续2~3天。但是当战斗结束后，两者又象以前一样，恢复到自己的工作。然而，有时出现死了一个人或更多人的情况，特别是有一次乱斗中死了4人，伤了20人以上；这时，尽快消除事件，就成了双方共同的利益，绝不向政府报告出现杀人事件。如果出现了法律诉讼，搜查不可避免时，虽然知道在中国对杀人者有严格的法律，但诉讼的嫌疑犯仍不是孤立无援的。当地有一种对付此类事件的奇妙的准备，即所谓“献身者集团”（A band of devoted man）。

这是关于械斗具体经过和善后处理的一个颇具典型性的案例。

有关宗族械斗破坏地方经济和社会秩序的情况，从来就受到人们的重视，至今仍是证明宗族落后性最强有力的证据之一。就弗利德曼所收集的资料本身而言，其实都是常见的东西；值得读者高度注意的，是他对械斗问题的理论思考。他在对官方报告和民间文献的械斗资料进行了分类比较后，发现“械斗绝不是一种偶发的行为”，而有其结构性原因；也就是说，宗族间频繁发生的械斗在某种意义上是解决农村各种矛盾的一个平衡器。弗利德曼有一段精彩的论述：

我们绝不能因此就得出结论说，整个东南中国经常处于武装敌对状态之中。但是，福建、广东地域化的世系群之间的相互关系体系，无疑显示了一项证据，即依靠武力来解决各世系群间的矛盾，显然超出通过国家司法机关解决的程度。另一方面，证据虽然详细并不够明确，却已足以证实，交战者双方对导致特定械斗的过程，以及所需的必要的天数和死伤者的人数，都有一个默然的了解。至少在两者实力大致相当时，在一次交锋中，如果追溯过去历代械斗的情况来看，双方伤亡人员的总数，基本保持平衡。

弗利德曼对械斗发生客观上的平衡作用设定了一个前提条件，即“在两者实力大致相当时”；并指出“在双方实力不平衡的时候，械斗的结果将导致大族对小族的欺压。”这是他的思维严密之处。但实际上，大量的历史调查已经证明，一次械斗以后，导致械斗的最尖锐的矛盾——族间血仇、宿怨等——就会得到一定的缓解；而其缓解的程度恰与械斗的烈度成正比，所谓“打得越凶，解决得越彻底”。械斗的发动，常常就是走向和解谈判和诉诸司法程序的第一步；甚至

是呼唤外界可以进行干预的一个信号。作为交战双方，一旦在各自一方出现一定数量的死伤以后，可以预料战斗就会中止。国家并不是与冲突有关的唯一的第三者，还有他们的近邻，因此械斗绝不会升级为全面的战争。正如弗利德曼在《中国宗族》一书第四章《世系群间的关系》(Relations between Lineages)中所补充的那样：

中国东南连续的争斗最好应该被看做是“宿仇”(vendetta)间战斗的一种方式。由于具有代代相传的敌意，一个集团与别的集团形成对立的局面，发展到现在也有可能拿起武器相互进行杀戮。但是，他们也都有准备，一旦骚乱过后就接受仲裁。……世系群在关于女性的问题上尤其是相互依存的。一旦面对共同的危机，它们会协力合作。但是它们的利害又是多样性的，在政治上以及经济上都会发生冲突。这时，集团就互相拿起了武器。或者被杀，或者被抓住当作苦力被卖掉。但是，械斗并不是以灭绝为目的、以公然的服从为目的的“战争”。……世系群拿起武器，是一个制度的一部分。

当然，这并不是说宗族间或村落间的械斗所带来的社会性破坏不值得批评，而是指出这样一个事实：社会矛盾是客观存在，矛盾的解决依靠自我调节和司法管理；如果械斗频繁而普遍地发生，则说明社会矛盾的调控机制麻木了，迟钝了。在这种情况下，械斗不仅属于社会矛盾自我调节的范畴，而且还是促使调控机制重返正常化的推进力量。

弗利德曼关于宗族械斗问题的研究成果，具有深刻的理论意义和现实意义。如能引起学者的广泛注意，将有利于推动社会史研究的进展。

(作者：上海社会科学院历史研究所研究员；责任编辑：张 剑)

〔史林拾叶〕

天京有计划的突围

盛巽昌

一八六四年六月一日，天王洪秀全患病十天后逝世。六月六日，幼主洪天贵福继位，称幼天王。直至天京失陷，幼天王在天京登基仅四十四天。在这期间，天京依旧固守，以区区三千战兵，抗拒湘军水陆五万精锐日夜围攻。当时政务由洪仁达、朱兆英和沈桂主持，军事由李秀成指挥，他们就防务和突围曾制定有效的措施。新设六主帅，以李秀成、黄金爱为正、副大主帅，并设四方主帅，把守东、西、南、北各门城墙。

守卫是为了突围。他们仍奉行原先李秀成倡议的“让城别走”。此说为高级官员和亲贵认同。

突围是做好准备的，鉴于天京城破，并未全部到位，但仍可以突围时的安排可窥大概。

七月十九日，天京城陷，湘军由城东和城南首先进城，李秀成败回入天王府，携幼天王出走。仓卒之间，竟能很快聚集一千余人众（其中有能战将士一千，占全部的三分之一）。若非事先早有成约，是很难成群结队归附前来的。

这支突围队伍行动敏捷，是因为全军都是男性、轻装。据洪天贵福称：“我的两个兄弟天光、天明及母妻均在南京城内，并未携带一个妇女出来。一切各物亦未随带。”还说：“我的姊子天姣许与广东人金王钟义（万）信为妻，尚未成婚，亦在城内未出。”（洪天贵福在南昌府供词，见王庆成《稀见清世史料并考释》，武汉出版社一九九八年七月版）。因而李秀成也说“我骑不力之坐骑，直到我家，辞我母亲，我胞弟与侄，合室流涕辞别”（李秀成供词）。看来为了轻装出城，太平天国上下是做出必要的重大牺牲的。

鉴于幼天王是太平天国不灭和重生的象征，突围前夕也有所安排，诸如护卫人员选择，甚至以同貌者混杂，扑朔迷离，掩护真人。时人有记幼天王突围成功出城，行行至句容郭庄时情景：“日暮途穷，遂暂匿于此。有多人亲见之者云：福瑱（洪天贵福）年约十五、六，极瘦弱，有与其年貌、服色相同者，凡十一人环坐饮食，悍贼数人持刀紧跟，不离寸步。”（李圭：《金陵兵事纪略》）他们走的是南下湖州、广德，原是为李世贤等军由江西回援天京所设的过道和枢纽，然而现在却是天京突围的最佳、唯一路线。

幼天王和他的一行人众终于到了安徽广德州，此亦为太平天国一方干净之地。

而其余不少未能跟上的人们，却也殊途同归，按照此路方向，走上这条道路，来到广德州会合的。如“顺王李春发是自己一人在南京逃出来，一路做暗哑到广德州的”（洪天贵福亲笔供词），金王钟万信、誉王李瑞生，也都是分别从天京突围单身来到广德州的。