

“宗族社区”与“村落共同体”源流辨——对林济教授的一个回应

杜靖 《中国社会科学报》第122期 2011-04-01

7月1日《中国社会科学报》“争鸣”版发表林济教授《日本汉学界没有“宗族社区”理论分析框架吗》一文，与我展开讨论。其观点非常明确，即“日本汉学界有‘宗族社区’这一概念”。他所举例子是日本中国学研究者清水盛光的观点。林说，在《中国社会研究——社会学之考察》（1939年6月）和《中国家族的结构》（1942年6月）两书中，“清水盛光均是从宗族的角度分析村落共同体的特性，又是从村落共同体角度分析宗族的亲族集团化特征”。

十分感谢林济先生给我们介绍弗里德曼之前的、而“科大卫没有注释出来”的日本汉学界关于“宗族社区”研究的理论。但是，林济教授或许没有看清楚我的原文表述，同时，他对“宗族社区”这个概念表现出相当大的模糊性。

关于日本汉学界是否存在“宗族社区”分析框架

我只是说，“日本本土的相关研究始终未发育出有关宗族和村落相叠合的理论分析架构”，并没有否认日本汉学界存在“宗族社区”理论分析框架，尽管我在原文中未列举日本汉学家在华南社会的宗族研究，但曾提道：“日本学界对中国从事民族志研究，自19世纪后期由鸟居龙藏等开始。但关于汉人家族宗族制度的调查则主要集中在1940年11月至1942年12月的满铁调查期间... 即便参照了‘宗族村落’概念，在时间上也仍然晚于林耀华，谈不上‘独创’。科大卫关于日本汉学界的说法必定有所本也，但他没有注释出来。”行文最后还有一句话：“就个人有限阅读来看，日本人的汉人‘宗族社区’研究思路当不会早于林耀华。”

由此，我并未排除日本汉学家在林耀华之后使用“宗族社区”分析框架来考察中国乡村的汉人世系群制度与实践。而且我也深知，自1970年代以来，有许多日本学者在港台、华南等地进行村落宗族研究，如赖川昌久、上田信等（事实上，他们在注重村落宗族结构与功能分析的同时，也十分重视“亲族集团”或“同族集团”意识）。当然，《谁是“宗族社区”概念的最早提出者？》一文确也存在一个疏忽，即没有回顾日本汉学界在华南有关宗族社区思路的田野和历史考察。

再探“宗族社区”的概念谱系

我认为，林济先生所举清水盛光的例子不太恰当。严格说来，从其所介绍的清水的观点和理论主张看，还不是我所说的“宗族社区”概念，尽管清水密切关注到了“宗族”与“社区”的叠合状态（即血缘村落中的血缘与地缘结合），且与“宗族社区”理论有相当的理论共享性。具体分辨如下。

林济视“社区”与“共同体”为一码事：“社区或共同体即英文community。”我并不赞同这一主张。虽然，中国人类学、社会学界所使用的“社区”一词与日本学术界所使用的“共同体”一词有着相同的英文形式，但二者应该有区别。“社区”一词是西方“community”理论在中国本土化的一个结果。吴文藻对其的界定是，社区即指一地人民的实际生活而言，至少包括三个要素：一是人民，二是人民所居处的地域，三是人民的生活方式或文化。

在这一界定和特定的民族国家现代化“图存”背景下，林耀华融合了中国本土的世系学知识和英国里弗斯、拉德克里夫-布朗等的继嗣群理论完成了“社区”与“宗族”相关联的研究，凸显出浓厚的结构—功能论旨趣。在《义序的宗族研究》里，林氏着重考察的是宗族的结构、组织、功能以及民俗的日常生活和个人礼仪。概括说来，宗族组织有对内功能，也有对外功能，既有满足整个社区服务的功能，又有满足个体生命礼仪的功能，当然也不排斥国家在地方社会治理中所希望的功能。正是由于具备这诸多功能，才使得宗族组织有理由存在于汉人社会内部，并成为汉人社会运转的一项重要文化机制。

而后，弗里德曼继承来自英国人类学系统的功能学派的“世系群”与“社区”概念，利用林耀华等人的

研究成果（弗里德曼的世系群研究同样可以追溯到拉德克里夫-布朗，且也是布朗在全球世系群制度研究中的一个布点），开展汉人宗族研究。弗里德曼将宗族定义为环绕祠产的地域化宗祧团体，即宗族需建立在一定财产基础上。中国东南地区的宗族组织是由水利灌溉系统、稻米种植、边疆社会、宗族内部社会地位分化等4项变量促成的。弗里德曼认为，种植稻米而有农业盈余，容许稠密人口生长；而水利灌溉系统的建立需更多劳力合作，因此促成土地的共作与宗族的团结；边疆社会移民为防御外来威胁，则容易促成宗族的团结；社会地位分化有利于调控宗族内部的排列，分化得越严重，运行得越好，也即异质性强化了这一体系，并以此对比非洲世系群裂变制度。

建立在拉德克里夫-布朗和马林诺斯基基础上的英国现代人类学以追求科学范式著称，强调客观性研究。尽管在一些地方他们偶尔会提到祭祖信仰，但林耀华和弗里德曼的宗族研究很少涉及“主观性”意义。所以，后来陈其南强调“房和家族的宗祧理念”观，而大陆人类学家庄孔韶也在田野考察中关注“理念”之意义，认为祭祖的文化机制是宗族凝构的重要手段，祭祖的根本原理是理念而非功利，与财产继承无关。相反，设祭产、修族谱等都是这种理念的外化。

清水盛光强调的是“血缘意识”

“共同体”一词却在一开始就被赋予“主观意义”。1845—1846年马克思恩格斯在《德意志意识形态》第一章、德国社会学家滕尼斯在《共同体与社会》（1957）一书中皆不把它视为一个“实体”，强调其“虚幻性的”或“想象性的”的意义。在此基础上，中国学者钱杭侧重挖掘共同体之“归属认同”的一面。德国哲学系统偏重对“意志”的研究，这种对主体能动性的兴趣，很可能与他们要借助它而赶上先期发达的英帝国等欧洲国家的想法有密切关联。美国人类学继承了德国民族学、社会学的理念，特别是在战后比较强调“主体的感受”，如意义、尊严、荣誉、价值等。日本学术界的“共同体”概念，相信也是西方学术理念于日本“在地化”的一个结果，其在地化过程大约离不开日本战前的东亚格局构想和战略。

据林济的介绍，清水所理解的汉人“宗族”是一个“血缘意识”性共同体：“清水盛光认为，村落结合纽带并不需要从土地所有关系的特殊性中寻找，人类是在群居本能的作用下，按照所谓相似的路径实现各种结合，而血缘意识就是血缘的同类意识，血缘是实现社会群居结合的最适当路径，村落聚居表现了血缘关系的同一性或共同性。而按照滕尼斯所说的村落共同生活关系和韦伯所说的村落近邻关系，以土地为依存的农业村落生活产生共属意识和相属意识，促进了共同性的成长，共同性强的村落也表现为血缘凝聚力强。同时，在巩固的血缘意识之下又确立了血缘聚落的集团性。”

林济又指出：“清水盛光认为，亲族关系经历了氏族、共产小家族和亲族集团的发展，亲族关系的本质就是共同祖先关系意识，亲族关系的此种本质属性是伴随着亲族关系而恒定存在的，此种共同性是亲族集团化的内在契机，大小亲族集团在同一血缘意识下相连接，形成大小亲族相统属的亲族集团。而专制主义的国家公权力未浸透农村社会，村落的共同防卫和共同约束也强化了宗族的结合，这又是亲族集团化的外在契机。弗里德曼的分支容纳分化的模式较好地解释了宗族中的旁支现象，而清水盛光亲族集团化的分析模式则较好地解释了宗族村落共同体的共同性和集团性。”

清水强调的是“血缘意识”强化了宗族的存在和凝聚，而不是客观的生物学意义上的“血缘”和土地等因素。清水盛光对“意识”的强调同样可见之于李国庆等学者对其思想的介绍中：“（清水认为），专制主义的客观基础则存在于被统治阶层的社会构成之中，它从村落共同体自律性连带的性质中体现出来。他指出，自律的连带不是依靠有实体的组织建立和维持的，而是一种由社会意识支配的协同关系，是以自然形成的村民的亲感和感情为基础产生的，伴随着义务感的行为、思维以及感受等方式。”

“村落共同体”理论异于“宗族社区”概念

通过比较可看出，清水盛光具有宗族内涵的“村落共同体”理论与林耀华、弗里德曼等所思考的“宗族社区”还不是一码事（与1932年林耀华《严复研究》中的“宗族社会”也不是一回事），至少有相当一段距离。林济说：“科大卫教授所说‘日本的汉学研究，从功能主义的角度出发，就认为自然村落产生社区，而社区产生宗族’的评语，即使针对清水盛光的村落共同体理论来说，虽未涉及文化本质，但也基本上是一个恰当的评语。”

而我却认为，这种比附并不恰当，我仍然如前文所坚持“科大卫关于日本汉学界的说法必定有所本也”。但这个“所本”是谁？科大卫是想把弗里德曼的观点加以历史化理解，因此强调村落的“入住权”或“居住权”问题，以此理解宗族成员获得宗族财产（包括土地经营）或“股份”的资格，推进弗里德曼的学术研究。可是，诚如上文所引，清水盛光认为，“村落结合纽带并不需要从土地所有关系的特殊性中寻找”，这也似乎与科大卫的持论相背。在此种情形下，深受华南社会经济史资料影响的科大卫是否会由弗里德曼至清水盛光来追溯自己的兴趣来源，就要加个问号。所以上文对此存疑。

假定清水盛光具有宗族内涵的“村落共同体”理论与弗里德曼所理解的“宗族社区”概念一致，那么，

为什么弗氏在1958年《中国东南的宗族组织》这部最初提出“宗族社区”概念的书稿中只字未提清水盛光呢？究竟弗里德曼为什么在第一部关于汉人宗族研究的著作中回避了在自己之前的清水盛光的相关研究？我觉得林济先生不妨帮助我们进行考证，以嘉惠士林。

但不管怎样，在此仍然感谢林济教授友好而纯粹的学术讨论。

（作者单位：青岛大学社会学系）

[设为首页](#)

[加入收藏](#)

[征文投稿](#)

[联系我们](#)

[服务条款](#)

[版权声明](#)

[网站地图](#)

版权所有：中国社会科学院社会学研究所

E-mail: ios@cass.org.cn

欢迎转载，敬请注明：转载自 中国社会学网