

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*

—

莫里斯·弗利德曼(Maurice Freedman, 1920~1975), 英国著名社会人类学家。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、香港、新加坡等地作过短期的田野考查。1965年晋升为教授, 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“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《东南中国》）。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亲族组织，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、家族与绅士阶层、宗族与官僚系统之间的关系等广泛的领域。

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，再次转向文献研究。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。

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村落或小型社会范围之外的广域社会。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，大多只是对调查者个人能力所及范围之内的一個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，即这一形态究竟在多大程度上可以作为整体的代表？关于中国，情况同样如此。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；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，也陆续发表了有关中国

村落研究的专题论文，但这些代表了当时的最高水准的论文，大多没有清楚地说明他们所选定的村落，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个成功的尝试。他在这些人类学家、社会学家的研究基础上，充分利用了一切能够利用的资料，建构出了一系列理论模型。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、由 Z 型经由 M 型至 A 型的宗族规模模型、将族谱视之为“宪章”(charters)的宗族谱牒分析模型等著名模型。弗利德曼在 1958 年和 1966 年为他的研究加上了“中国东南部”和“福建、广东”的地域范围限定，但由他所建构的上述模型的适用范围相当广大，对人们从宏观的视角把握中国社会的全貌有重要的指导作用。

第二，弗利德曼突出地提出了应该把研究对象放在一个恰当的位置上，以及它们与社会整体的关联的问题。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”在理论上是否妥当？费孝通在所著《三访江村》一文中很诚恳地回应了弗利德曼当年对他的批评。他说：

莫里斯·弗利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，也就可以避免弗利德曼所指出的错误。(1981)

R.雷德菲尔德(Robert Redfield)对把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)。弗利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社会的关系。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（特别是西方汉学界）一直是以士大夫等上层社会的行为习惯为典型的信仰方式，而把庶民、农民等下层社会的行为习惯看作是与典型相背离的、堕落的、或者异端的东西，弗利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，弗利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、与理论的严肃性不同的形式，生动地展开兼顾各方的表述。正如他在《中国宗族》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……”，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，又补充了以西方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虽然在中国宗族研究的学术史上具有重要意义，但

毋庸置疑，他使用的方法和建立的理论仍存在着一系列缺陷。

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开拓性的意义，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。这一点在《东南中国》一书中就有突出表现，《中国宗族》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，而是出现了“各分支的不均衡发展” (segmants developed unevenly)。他认为，在理论上，中国宗族内部奉行着一种浓厚的平均主义原则。比如全部成员对于宗族共同财产的平均拥有权，在礼仪和一般世俗活动中人们平等的参与机会等等。但实际上，由于整个社会普遍发生的等级分化，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种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个很深刻的解释模型，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，有可能引导其他研究者的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。“非

对称性”在世系关系上是不存在的。

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，就会在理论和历史的解释上发生一系列问题。比如在《中国宗族》中，弗利德曼针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”一词的意义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形式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，又仍然把它看作是中国宗族一个具体的存在形态，或发展阶段。因此，就将它与“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，弗利德曼的田野调查经验主要来自于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显然不能与香港相比。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《中国宗族》一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级阶段都可以观察到。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，虽然不象香港新界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结构的形成具有重大意义。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，他还努力推动建立一个以“中国人类学”命名的研究团体。但这一点有可能发生消极的后果，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，并始终身体力行；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变得相当困难等等。中国学者在借鉴弗利德曼的研究方法时，显然应该尽量避免出现类似的结局。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。

#### 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取得了对后人有所启发的成就。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。如果他能再活 10 年，情况或许就完全不同了。