

# 探寻中国人的社会生命

——以《金翼》的社会学研究为例

渠敬东

---

摘要：《金翼》是探索中国人社会生命之构造的经典之作。林耀华透过生命传记法，以及内省式的民族志手法，描述了中国地方社会中的两个家庭由亲属关系、地理分布和人际网络所构成的不同的命运轨迹。就中国乡村普通人的社会生命而论，宗族、家族及其中的个人是一而三、三而一的并合逻辑关系。宗族不同于宗法制度。有了宗族组织，才会有家庭本位的社会结构。乡村社区是以家、户、支、房、族的功能单元逐层聚合而成的社会组织。家庭是社会生命之源，土地是家庭之根。家庭与宗族的生命史，是一种传续和裂变的社会历程，需要依靠仪式和信仰来升华。祖先与神明，是乡村社会真正得以凝聚和整合的象征枢纽，亦是对社会生命的护佑。面对世间的变故、命运的流转以及国家的危机，普通人在多重关系格局及其流变中所守持的平衡，才是这个文明得以延续传承的根本。

关键词：《金翼》 家族制度 宗族社会 社会生命 生命传记法

作者渠敬东，北京大学社会学系教授（北京 100871）。

---

## 引言：重返我们的生活世界

研究中国社会，必要从人出发；人有其生命，且往往是被社会赋予的。探求人的社会生命，有许多问题值得反省。

首先，是要对行为科学模式下人的预设及制度主义范式做检讨。众所周知，理性选择理论在现代西方有着很深的文明根源，尤其在美国，基于基督新教之信仰而确立的政治原则及其公民宗教体系，后经由实用主义学说的改造，与其市场化资本主义体制相契合。<sup>①</sup> 新教个人主义的理念及生活方式扎根于美国的总体政治文化结

---

<sup>①</sup> 托克维尔指出，在美国，“宗教认为公民自由是人的权利的高尚行使，而政治世界则是创世主为人智开辟的活动园地……自由视宗教为民情的保卫者，而民情则是法律的保障和使自由持久的保证”（参见托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，北京：商务印书馆，1988年，第49页）；另见亨廷顿：《谁是美国人？》，程克雄译，北京：新华出版社，2010年。

构中，与其行为科学的研究策略相适应；无论是实验法、统计学，还是制度主义的分析框架，都集中反映着这种实用主义之实证主义的自由个体精神。<sup>①</sup>如今，虽然伴随改革开放我们也融入到世界经济体系中，但对这样的人性设定仍会感到隔阂，单纯用“方法论的个人主义”原则来测量、解释和评估中国人的社会行为，大有问题。

其实，从20世纪60年代起，美国社会科学界就展开过自我批判，来检讨行为科学范式的局限。<sup>②</sup>此后，从欧陆来的现象学和后结构主义的语言、权力和叙事等分析策略，开始与各类社会运动结合起来，形成云涌之势，就像是“知识/权力的毛细血管作用”所刻画的那样，权力与反抗的研究视角也渗透在每个领域；我们的学者也仿效之，拿来便成了上手的时尚工具。事实上，知识/权力的分析策略有其历史和现实中的根由，既与笛卡尔及启蒙运动以降西方对于人的效能预设，即 power 或 faculty 有关，也与理性化的极度扩张所带来的强制支配和精神压抑有关，人性中的能力与社会政治中的权力交错并行。这种由西方文明所独有的特质转化而来的权力关系模式，如何能直接拿来判别我们中国人社会生活的全部？

于是，社会科学的本土化策略应运而生。本土化的分析概念，首先要从日常生活中来找，人情、面子和关系这些常用的说法，自然会蕴藏很多社会运行的机理。从生活感受来说，中国社会确实很讲人情，“脸”的观念对人格评断有着重要意义，“面子”则可以使个人的社会地位超出群伦。<sup>③</sup>按照滋贺秀三的说法，所谓“情理”，就是“常识性的正义衡平感觉”，<sup>④</sup>这意味着，客观的尺度很大程度上要靠主观上拿捏分寸，由此便会造就一个关系性的社会世界，即是“社会个体运用行动策略同现存的社会结构相权宜的产物”；<sup>⑤</sup>人们习以为常的现象，如权度、变通、摆平等随之而来，终言之，这一本土化论说还是落实在了权力再生产的逻辑上。<sup>⑥</sup>

人情、面子和关系的说法，只是“表”，不是“里”。人情出于人伦的秩序，关系有分殊差等，各种面子的原理也大有不同，单靠外部分析，社会的内在本体及机

① 参见叶启政：《实证的迷思：重估社会科学经验研究》，北京：三联书店，2018年，第41—52页。

② 参见 Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books, 1970.

③ 胡先缙：《中国人的面子观》，应星等主编：《中国社会学文选》（上），北京：中国人民大学出版社，2011年，第49页。

④ 滋贺秀三：《中国法文化的考察——以诉讼的形态为素材》，王亚新、梁治平编：《明清时期的民事审判与民间契约》，北京：法律出版社，1998年，第13页。

⑤ 翟学伟：《个人地位：一个概念及其分析框架——中国日常社会的真实建构》，《中国社会科学》1999年第4期。

⑥ 参见翟学伟：《人情、面子与权力的再生产：情理社会中的社会交换方式》，北京：北京大学出版社，2015年。

理很难呈现出来。潘光旦讲“中和位育”，费孝通讲“差序格局”，都有很本质的逻辑在里面。近年来，一些学者把眼光放在了更原本、更深层的经史传统中，尝试去挖掘中国社会构造的基源。周飞舟等认为，中国社会中的差序格局，与以丧服制度为基础的五服结构是同构的。周代礼制所遵循的“亲亲”、“尊尊”之道，不仅反映在宗族范围内，亦据此扩展至亲属关系之外的社会政治领域，如爵位、分封和祭祀体系等。丧服制度的基本原则是一种基于自然关系的情感原则；缘情制礼，“既是基于对人在各种关系、情境下所具有的普遍性情感的认识，又是人们将自己个别的、具体的情感表达为这种普遍的、一般性情感的制度性安排”。<sup>①</sup>

概括说来，从行为科学的理性选择论到配置性的权力关系分析，从中国人的脸面观和关系说到以宗法制度为基础的社会文明探源，目前有关中国社会生活的社会学分析，体现出四种研究范式。从理论移植的研究形态向内生性社会研究的视角转化，是理解中国社会不可或缺的自主意识。但中国历史持久绵长，其间往往经历大的曲折变异，况且在当代社会纳入现代世界秩序的过程中，社会的构造亦错综复杂，因而上述诸多讨论还需经验研究来印证。

费孝通晚年就曾对以往的研究做过反思，说自己“还是没有摆脱‘只见社会不见人’的缺点”。<sup>②</sup>任何社会生活的逻辑和规则都不会自行空转，倘若没有人用自己的言行和思想参与其中，没有发生在人与人之间的“事件化”过程将这些逻辑和规则激活，没有人为自身和他人的生命历程加以“叙述转化”和“解释重置”，文化也便无法得到传承和延续。<sup>③</sup>只有进入到具体的人的世界中，社会才会敞开、才会获得真正的生命。

## 一、生命史的白描法

通过返回我们的生活世界来重新发现中国社会，近些年来，社会学家再次表露了这样的心声。有学者认为，社会学家应该借鉴现象学的方法，悬置过度的理论预设，保持“社会”进行自我呈现的自然过程。<sup>④</sup>也有学者指出，需要从“国家与社会”的权力关系范畴转向“制度与生活”的视角，对于社会生活本身所蕴涵的各种日常诉求、生活技术以及民情和习惯法给予充分重视。<sup>⑤</sup>更有学者提出，若重返社

① 周飞舟：《差序格局与伦理本位》，《社会》2015年第1期。

② 费孝通：《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》，《费孝通文集》第14卷，北京：群言出版社，1999年，第487页。

③ 渠敬东：《迈向社会全体的个案研究》，《社会》2019年第1期。

④ 杨善华、孙飞宇：《作为意义探究的深度访谈》，《社会学研究》2005年第5期。

⑤ 肖瑛：《从“国家与社会”到“制度与生活”：中国社会变迁研究的视角转换》，《中国社会科学》2014年第9期。

会世界，就必须重塑社区研究的要义，从地方权力精英、国家、市场、等级、社会流动、宗教—神话—知识等文明整体形态之于局部社会呈现的角度，对生活世界本身做完整的观照。<sup>①</sup>

上述认识，都来自于田野工作中对“社会底蕴”的感受。<sup>②</sup> 这种感受让我们不会迷失在时下流行的概念和意见里，努力回到最质朴、最亲切的生活世界。不过，人类学家首先会对此提出质疑，就像当初利奇评说费孝通的《江村经济》那样：“像中国人类学者那样以自己的社会为研究对象是否可取？”<sup>③</sup> 西方人类学与生俱来的学科偏好，是指向新大陆或殖民地的“异文化”的，或者像马利诺夫斯基在此书“序言”中所说的那样：“人类学，至少对我来说，是对我们过分标准化的文化的一种罗曼蒂克式的逃避。”但中国学者似乎不这样看。费孝通晚年坦陈：如果人类学对于西方学者来说是一个“表演才华的戏台”、一种“智力的操练或游戏”，那么他无法享受这种“悠悠自得的人生”。中国学者探寻自己所属的社会生活，自然少不了传统士大夫的那种同情与关切，“天下兴亡”之际，怎能忘掉“学以致用”的责任？<sup>④</sup>

社会学前辈们是“敢于”承认这样的情怀的。当年燕京大学的学生们追随吴文藻等从事社区研究，便是从物质、社会组织和精神等三个层面入手来构建多层次的文化整体。<sup>⑤</sup> 王铭铭将其概括为人、物、神诸“存在体”共处的“社会共同体”，<sup>⑥</sup> 即是从“社会生活应研究的各方面”及其历史的内涵出发，与多个外部世界加以完整关联的（跨）文化系统。这一思想反映在燕京学派此后的整体研究和著述之中，而今天看来，其中“既见社会又见人”的代表作，当数林耀华的叙事体著作《金翼》。学界近来对《金翼》文本给予了充分重视，庄孔韶和王建民曾深入讨论过由《金翼》开启的中国田野民族志可持续的工作范式，<sup>⑦</sup> 王铭铭则强调要从吴文藻构建的广义人文关系来理解费孝通、林耀华等所做的社会学中国化尝试，<sup>⑧</sup> 赵丙祥提出，《金翼》所采用的生命传记法，将社会学、人类学和历史学传统发展而来的各种叙事方法糅合起来，既有在西方知识社会学思路下与中国传统史学的结合，又有社会结构

① 王铭铭：《局部作为整体：从一个案例看社区研究的视野拓展》，《社会学研究》2016年第4期；王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店，1997年。

② 参见杨善华、孙飞宇：《“社会底蕴”：田野经验与思考》，《社会》2015年第1期。

③ E. R. Leach, *Social Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 126-127.

④ 参见费孝通：《人的研究在中国：缺席的对话》，《费孝通文集》第12卷，北京：群言出版社，1999年。

⑤ 参见吴文藻：《论文化表格》，《人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社，1990年。

⑥ 王铭铭：《民族志：一种广义人文关系学的界定》，《学术月刊》2015年第3期。

⑦ 庄孔韶：《金翼家族沉浮的诠释》，《广西民族学院学报》2004年第1期；王建民：《田野民族志与中国人类学的发展》，《中南民族大学学报》2010年第6期。

⑧ 王铭铭：《局部作为整体：从一个案例看社区研究的视野拓展》，《社会学研究》2016年第4期。

论与人生史的结合，时至今日仍可谓人文与社会科学相综合的创新策略。<sup>①</sup>就社会解释而言，刘志伟将林耀华的系谱性法则与弗里德曼的功能性法则做了对比，指出汉人社会的宗族研究，既要坚持人类学的亲属制度研究传统，尤其是继嗣群的系谱性法则，同时更需要将研究领域深入到家庭、房分、家族这些亲属团体的历史构成中去，在社会具体的衍生和演变过程中给出更多的历史学解释。<sup>②</sup>

《金翼》写于1940年，是林耀华在哈佛大学获得博士学位后余暇生活中的信手之作，题材取自于家乡福建省闽江流域的古田黄村，虽然作者曾于三四年前做过两次田野考察，内容上却更多地融入了自己的生活历程。作者在四十年后的“著者序”中说：“《金翼》不是一般意义上的小说。这部书包含着我的亲身经历、我的家乡、我的家族的历史。它是真实的，是东方乡村社会与家族体系的缩影。”<sup>③</sup>此书1944年首版，<sup>④</sup>腊斯克（G. Lasker）作序，题为“隐然浮现的伟大目标”。从此标题可以看出，腊斯克始终在努力把握此书隐而未彰的意图和风格，他说道：“假如从事社会研究的西方学者希望明了究竟是何种力量在维系着中国社会并使之运转，就必须学会正确理解如权威和责任这类关键性的概念，使其脱却众多西方人习以为常的看法和实践”，作者所运用的“非正统方法具有特殊的价值，可以使我们直接了解中国家庭的日常生活”。<sup>⑤</sup>腊斯克隐约地意识到，林耀华采用的叙事策略，不仅没有照抄照搬西方人类学的规范方法，也有意躲避掉了一些学科既定的描述和分析概念，甚至平铺直叙的文风，像是在尽力避免情节上的跌宕起伏；似乎这样的风格不再是基于科学叙事的要求，而是中国人之社会生活的本质呈现。

首版《金翼》副标题为“一部家族编年史”。<sup>⑥</sup>编年史（chronicle）的方法，本就是民族志（ethnography）的要求，即是对一种社会历程之详细完整的描绘。1932

- 
- ① 赵丙祥：《将生命还给社会：传记法作为一种总体叙事方式》，《社会》2019年第1期。
  - ② 刘志伟：《宗族研究的人类学取径——从弗里德曼批评林耀华的宗族研究说开去》，《南国学术》2017年第1期。
  - ③ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，庄孔韶、林宗成译，香港：香港三联书店（香港）有限公司，1990年，第ii页。本文引用所依据的即此中文译本，文中简称《金翼》。
  - ④ Lin Yueh-Hwa, *The Golden Wing: A Family Chronicle*, New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1944.
  - ⑤ 腊斯克：《隐然浮现的伟大目标——1944年首版〈金翼〉序言》，庄孔韶主编：《汇聚学术情缘——林耀华先生纪念文集》，北京：民族出版社，2005年，第153—155页。
  - ⑥ 本书后经修订，1948年于纽约和伦敦面世，副标题改为“中国家族制度的社会学研究”（*The Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism*）。有关1944和1948两个版本的对比考证及作者的一些修订考虑，参见庄孔韶：《前言：〈金翼〉两个版本的差异》，林耀华：《金翼：一个中国家族的史记》，庄孔韶、方静文译，北京：三联书店，2015年，第i—vii页。

年秋，林耀华在燕京大学曾选修派克（Robert E. Park）教授开设的“集体行为”课程，深受影响，尝引述道：“如果个人在社会中之关系为形式的，如果社会不止各分子总和，此种关系，应以互动或历程解释之”；“盖人有社会嗣业，从交通（communication）造就而成，又从交通传递而来；社会之生命及其连续，全视乎前代之民风（folkways）、教化（mores），技术（techniques）与理想（ideals）能否传于后代”。<sup>①</sup>显然，民族志所理解社区意义上的社会，首先是一种时间性的生成、演化和流变过程，是一种动态的机制化和结构化形式。社区亦是一种空间性的关联形态，通过交往或传播的方式与其他社区乃至国家不断形成一种多向度传递的关系，进而形成弥漫或扩展性的文化网络。虽然学界对于华南地区之宗族社会素有研究，后来亦对《金翼》多有评价，<sup>②</sup>但《金翼》采用的所谓编年史手法，即在特定的时空关系中追踪全面社会关联的方法，将“社会”的自然展开作为其构造的环节和脉络，则是独具一格。

不过，编年史的呈现并非仅是一种单纯的线性时间过程。一个社会周期，常常伴随着竞争、冲突、调协和同化四个阶段而展开，其中，竞争最为根本且普遍。林耀华借用齐美尔的说法，认为人们之间的互动常因情势的变迁，伴有无意识的、难捉摸的和未预料的情况发生，短兵相触，危机难以避免；可随着时过境迁，也往往会调协成就，达以和解，由此形成的新秩序渐渐深入人们的习惯风俗，传递后代，便又形成新的均衡态势。<sup>③</sup>

《金翼》就是循着这样的节奏和过程来写的，可以说它是受了派克、库利等人的影响，但作者借由亲历的经验书写的毕竟是中国人的故事。社会之为社会，是因为以“文”化人，人在其中。社会研究失了人，便只剩下了空荡荡的躯壳，没了生命及精神。林耀华说，他是用生命传记法（life biography）来研究社会的，即通过生活中人的生命历程来承载社会生命历程。具体来说，是用黄张两家姻亲的生活流变，来呈现一个社会的生命周期。他在“英文版前言”中说：“在谈到帝国、家庭或

① 参见 R. E. Park and E. W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1969, pp. 211, 163.

② 参见葛学溥（Daniel Kulp）：《华南的乡村生活：广东凤凰村的家族主义社会学研究》，周大鸣等译，北京：知识产权出版社，2012年；莫里斯·弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，上海：上海人民出版社，2000年；施坚雅（G. William Skinner）：《中国农村的市场和社会结构》，史建云、徐秀丽译，北京：中国社会科学出版社，1998年；Steven Harrell, “Geography, Demography, and Family Composition in Three Southwestern Villages,” in Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 77-102.

③ 林耀华：《社会历程之分析》，《从书斋到田野》，北京：中央民族大学出版社，2000年，第189—190、200—201页。

个人的命运时，我们探索的是人际关系”。<sup>①</sup> 在另一处，他也曾说：“研究个人生命，同时也就是研究家族社会。个人生命的变迁，自出生至老死，恰好绕成一个圆圈，在这圆圈之内，每个人生命必需依赖他人而生活，上连下继，循环递嬗，由个人圆圈积成家族生活的大圆圈”。<sup>②</sup> 社会中的人、人与人的关系，甚或是作为国家的公民，在生命传记的意义上是一体的关系，不是概念上的逐级递进关系。人与物、人与人、人与祖先或神明的关系，也非各自分立，而是化育在每个具体的人的生活之流中，连同各种偶然和机缘，彼此交错，共存一处，呈现为社会的样貌。

从社会中见人，就要有特别的叙事方式。一方面，要完整描述个人的生命周期，“把个人生命按时代描叙，观察时代的变迁及他与众人关系的变迁”，将个人传记中的生命历程，如“出生、三旦、满月、周岁、断乳、入学、冠笋、婚嫁、寿长、死丧、葬祭等等”关键节点和重要转变逐一揭示出来；另一方面，正因为个人总是在事件化的过程里，需要用反常的形式来激活存于其身心之中的社会内容，因而“最好能够如影片般活跃地描写”，像小说家或戏剧家那样，“染着作者的性格和观点的颜色”。社会中的各个主体，都不是死寂的陈设，而是“心身功能所凑成的有机历程”，因而传记法不是解剖术，不是用死人的躯体来解析活人的生命，就像库利那样，“以其洞察行为之深，在形式上虽为非戏剧的，而实质上却是戏剧的”。<sup>③</sup>

中国人讲一个社会的生命历程，没有亲身体验，不能娓娓道来，便不会有气息和血色。“未知生，焉知死”，燕京学派所说的社会学“中国化”，乃是由西方来的新科学向自身社会生命体验的内向转化：不理解自己的此生，就不能理解自己的过往和来世。“生生之为易”，中国人的生命存于连绵不绝的世代相继之中；现世而非彼岸，天伦而非异域，才是“生生之学”的起点。因此之故，这样的学问也是从“内省”和“内观”入手的，必带入一种“投入感”：对于生活中那些命运捉弄、悲喜交加的故事，谁会不挂心动情呢？即便是一个所谓客观的观察者，也会生出“将心比心”的同情来。林耀华说：“我们日常所认识一个人的行为，莫不从视觉听觉以及在背后心理历程中的想像，拢合起来而成就的。假如没有这种想像，我们绝对不能够注意那个人，脑子里也失掉他的影迹”。<sup>④</sup>

不过，研究者也必要有所自律，正因为逼近真实是他的职责所在，他须得根据扎实的田野工作反复琢磨，依照民族志的严格要求行事，一方面，“如非用活泼的文笔来描叙生活，则不能使读者感到兴趣”；另一方面，则“不要希望做出光辉灿烂的文词，以致分散作者或读者的注意力于庄严的真理之外”。<sup>⑤</sup> 《金翼》所讲的编年史，

① 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第v页。

② 林耀华：《从书斋到田野》，第167页。

③ 林耀华：《柯莱论生活研究法与农村社会研究》，《从书斋到田野》，第211—212页。

④ 林耀华：《柯莱论生活研究法与农村社会研究》，《从书斋到田野》，第214页。

⑤ 林耀华：《柯莱论生活研究法与农村社会研究》，《从书斋到田野》，第211、214页。

刻画的虽是平常人的生活，却也将这种“平常”放在了编年史的传统笔法中。腊斯克的感觉是对的，林耀华对于平常人的生活世界的书写，常常不温不火，倒不是因为他们没有辗转动荡的经历，而在于社会生命的奥秘并不在跌宕起伏的情节中。“微而显”，“志而晦”，行文不见起义，故事言简意赅，不讲大道理却能够见微知著，是作者追求的境界，却也是平常人的生命活动本身使然。民族志本来要求如实的记述，可作者的叙事却藏着是非曲直，黄张两家之兴衰沉浮，既是自然的社会轮转，也有褒贬于其中，隐而不露，宛若平常人能够体会到的“命运”一般。<sup>①</sup>

“相由心生”，中国人讲“真相”，不是在模仿论意义上的。《金翼》用的“白描法”，不事雕饰，不加渲染，不重形似而求神似，仅用朴素简练的墨线来勾勒人物和场景。也像是中国传统绘画中的长卷，空间随着时间而展开，时放时收，如一幅幅连环画，每段故事的开始，都是上段故事的收尾，彼此接连呼应，时而平缓、时而舒展、时而高潮、时而辗转……观者只有在一臂之间领略其中的故事，却永远被置于无限的时间中，等待下一个场景的临现。“生生不息”，亦“逝者如斯”，人世间的兴盛与沉败，无非是前后相继的两幅图景而已；“天道有常”，所谓“四时更变化，天道有亏盈”，难道不意味着人的社会生命也如同这长卷的收与放那样，无论怎样地升降与更替，仍是世代相续、无始无终？

## 二、扩展的社会生命

林耀华的白描法，既是对中国人特有的生命历程之绵延性的时间暗示，也是有别于归纳和演绎之常规研究方法的学术探索。“科学有叙述，和戏剧一般，不能囿入浮泛而繁杂事物，用审慎的笔法描写之。”<sup>②</sup> 只是这样的科学，与以往基于观察、测量和统计的形相主义不同，而是着重于用心来体验，靠“心灵交通或精神接触”而来的学问，通过直觉、同情和内省，“才能认识社会的真相，才能抓着生命的价值”。<sup>③</sup> 借白描法来绘制编年史，就是要削去那些用来烘托和粉饰社会生活的成分，用最精练且精致的笔触，勾画出最能表现社会生命之律动的线索，虽着墨不多，却余味无穷，让人与人之间互动、互构的生活机理，都能够转化成为内心里的印迹。也正是在这样的社会生命轨迹中，让每个有心之人，都能感受和意识到自己从来都不是纯粹的个体：“思想是社会性的，社会是在心灵之中。”<sup>④</sup>

《金翼》开篇，就用这样的笔法，讲出黄东林这位故事的主人公，于时空中的关

① 如弗思所说，本书像竹叶画一样，“其朴素的形式掩映着高水平的艺术”。参见弗思：《英文版导言》，林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第 ix 页。

② 林耀华：《柯莱论生活研究法与农村社会研究》，《从书斋到田野》，第 212 页。

③ 林耀华：《社会研究方法上的形相主义与体验主义》，《从书斋到田野》，第 209 页。

④ 林耀华：《生物历程与社会历程》，《从书斋到田野》，第 204 页。



系构成。首先，是家系的历史维度：东林的祖父是个地道的农民，育有三子，东林的父亲排行老大，却在东林四岁那年早逝，母亲则从未改嫁，抚养两男两女，三代同堂过活；东林十四岁时，祖父过世。不过，这一身世非仅是人类学上的亲属表，还是家族文化的基因延续。东林父亲死得早，从小便同爷爷相依相伴；爷爷勤劳，脾气强，常领着他访亲会友，也常给他讲神话和民间故事听，有时候会领着同族人与外人争斗。血脉的传承自然带着性格的痕迹，东林从祖父那里得到了最早也是最自然的教育，既学了处世之道，也知道了不少此地的历史传说，甚至“精明、机敏又有些严厉”的品性渐渐成了他的脸相和样貌。“祖父的死使他哀伤一年有余”，而这样的哀伤却真正使他长大成人，家道的中落，则给了他寻找新世界的动力。

人的命运也与地理空间有着密切关联。“蛮村”坐落于金鸡山麓，山间林地下方有条通商大道，向西是湖口镇码头，顺流而下可达海滨城市福州；向东通往古田，再由此延至内陆。从此看出，由东林家乡延展开的地理分布，便注定了东林离乡的生命轨迹：一是由河流伸向海洋，一是由内地折返家乡。<sup>①</sup>

就像鲁滨逊出海去寻找新世界一样，从东林“开始同那些在商道上开茶馆和歇脚的人混在一起”的那一刻始，就随着河流的方向开展他的生命了。他先是与芬洲合股，在湖口镇开了店铺，做起酒馆的买卖，而后借着闽江航运的机会，在湖口与福州之间来回贩卖稻米和咸鱼，后来又添上了药材的生意……再后来的故事里，随着芬洲的落败和离世，东林的生意越做越大，不仅采用了红股制，还一度垄断了食盐的买卖，成了商会会长。

东林的生活轨迹，是随地理上的扩展而带来的交往圈子的扩大过程。农民种地，多的是与农民交道，而生意范围的扩张，却要搭建起各种不同的人际关系。最早的店铺营生，需要雇佣记账和学徒；第一次去福州结识的两位朋友，把他引荐给了鱼店老板，才有了贩卖的生意；东林在福州住了一年，不仅往来钱庄，长了见识，又结交船主和搬运夫，才有了买卖与交通互为依赖的生意保障。再后来，合股制形成的股东集体，以及联合会带来的公共事务上的社会圈子，都使得一个人的社会构造像动态的网点结构那样层层扩散开去，随着他的业务经营而不断发生串联，构成了资源、信息和机会流动的通道，以他为中心往来聚散。

然而，一个人的地理学生命不仅是经济意义上的，还脱离不开政治的影响。东林的命运起伏，除了闽江流域所提供的生计线路，也取决于从内陆而来的外部影响。起先是山里来的土匪，绑架了小哥；后来是古田的地方驻军来村里；再后则是战争，闽江上游直至古田县都处于军事战备阶段中，东林全家转入深山；最后，九一八

<sup>①</sup> 有关闽江流域的河口经济与宗族聚落的人文地理形态，参见阮云星：《宗族风土的地域与心性：近世福建义序黄氏的历史人类学考察》，《中国社会历史评论》第9卷，天津：天津古籍出版社，2008年，第1—32页。

事变东北沦陷，国共两党于此地周旋；直到 20 世纪 40 年代，日军屡占福州，金翼之家的人们再度背井离乡……

林耀华说：“一个人为了要在这个世界上生存，必须与不同圈子中的人们发生多种联系。”<sup>①</sup> 中国乡间的普通百姓，大概不是基于自我意识（self-consciousness）来理解自己的，韦伯讲的社会行动及其意义筹划，行为科学中的理性选择，也不是他们构建社会生活的出发点。他们总是在具体的时间和空间中，在逐次发生和扩展的人际关系里，才会渐渐知道自己的位置和角色、身世和遭遇，从“不同的圈子”和“多种的联系”中来把握自己。

龚自珍作《农宗》说：“农之始，仁孝弟义之极，礼之备，智之所自出，宗为之也。”<sup>②</sup> 若明确人在社会中的位置，必先要考察他的家系与宗亲，所谓“明人伦”者，首先是从“至亲”的角度生发的。<sup>③</sup> 《金翼》开篇伊始即说明东林在“一体之亲”中的结构关系，便是要明确他一生的生命历程都将会在这样的人伦秩序之基本格局里发生。他对于自身的定义，就是靠这样的至亲关系及其延展出来的社会关联来确定的，无需一种抽象个体的假定。本质而言，人的存在是一种“格局存在”，这种格局是差序的，依照父子和夫妻关系的双系两轴来规定，其中，父子兄弟之伦最为基本。在这个意义上，人的历史维度，即依照家族谱系而确立的人伦关系，便是人的本身的优先规定，是其他社会关联的先行前提。

不过，仅用五服制结构来说明人之社会定位，还显得过于抽象，不能等同于他的社会历程之分析。一个人的生命在空间上是开放的。对乡民来说，若无其他向上社会流动的途径，那么地理上的空间位置及外延的可能性，也就决定了他的生活扩展的可能性。东林的情况便如此，流向海洋的水路就是他的生存发展之道，也是他横向交往的异质性社会网络得以拓展的通道。然而，这种地理分布不仅具有资源流动的意义，也同样会带来外部历史的入侵：在东林的生命历程中，“兴”缘于此，“衰”也缘于此，一个人家族事业的奋斗与外部政治情势的摆布并行交错，几起几落，才是具体社会关联最真实的写照。

林耀华说：“我们日常交往的圈子就像是一个由用有弹性的橡皮带紧紧连在一起的竹竿构成的网，这个网精心保持着平衡。拼命拉断一根橡皮带，整个网就散了。每一根紧紧连在一起的竹竿就是我们生活中所交往的一个人，如抽出一根竹竿，我们也会痛苦地跌倒，整个网便立刻松弛”。<sup>④</sup> 就存在论来说，中国人原不是个体本位的，无论君亲师友，还是天地族群，都是人依社会连带关联而实现的自我构成。人因伦常关系由里而外、由近及远地加以扩展；“推己及人”，情感秩序与社会规范皆

① 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第 133 页。

② 参见龚自珍：《农宗》，《龚自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975 年。

③ 周飞舟：《差序格局与伦理本位》，《社会》2015 年第 1 期。

④ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第 2 页。

由此而来，也形成了自然、人际与天道之整全世界的关联。就此而言，每个人不是社会世界构造的原点，而是关系点，是联络点，依照相对应的亲疏远近来确定不同程度的关联，逐次外推。<sup>①</sup>正因如此，那些在最里、最近、最亲、最尊的人的离世或关系上的断绝，就会产生最强的崩解效应。对东林来说，祖父的过世，会使他的“生活模式被全盘打乱”；兄长东明之死，他的生活格局“再次被硬性改变”，他不得不挑起整个家族的重担。

一个人的生命，是一家人的生命，也是同族同宗的世代生命。上至祖先，下至后人，也都在这恒常的生命谱系中，绵延相续不绝。所以，家族的维系至关重要，上有祠堂，下有家塾，祭祀、生存和发展，是永远不变的生活主题。时间上，崇宗祀祖，香火不断，是家族兴旺的前提保证；空间上，上风上水，好的地相形势，可聚拢山川气象，预示着家族的美好未来。

此外，人的社会生命当然也要在现实中发展延续，东林在由乡入城、由农转商的历程中，不仅要层层构建同侪关系的格局，甚至以他整体社会的基本构型作为模板，来确定家中各子的行业分布结构。在故事后来的发展中，东林作为商会会长，传统上负责管理镇上的公共事务，如征税以及同政府和军事部门的联系。因而在他的庇护下，五哥在当地维持乡里的治安；小哥去北平的一所大学念书后，成为地方绅士代表之一，操持着镇上的公共事情；三哥留学国外，归国后在名牌学院教书；四哥留在身边，雇了一些雇工种家里的田地，也帮着父亲打理店铺。“东林很满意听到镇上和村里人谈论他的四个有志向的儿子在不同领域中取得的进步，一个在商业方面，一个在政治方面，一个在知识界，还有一个在军界”。<sup>②</sup>家族的兴旺和绵延，也是将一个人的社会生命通过后代向诸社会领域不断扩展的过程，如同东林自己的生命史一样，从大哥到小哥的社会身份的培育和分配，本身就是这一生命史的延续，层层累积和推进，一个家族才会成为一种构成性的有机整体，成为一个活的社会体。

《金翼》要说的事情，并非只是诸如社会历程、文化周期或均衡论这些学说从中国经验中取得的一个论证，也不是遍布于世界的民族志个案中的一个，而是从社会学之新视角出发来重新发现中国社会的一种努力，即吴文藻所倡行的社会学“中国化”之要旨。林耀华早在1931年发表的《拜祖》一文中指出：“自从欧风美雨东渐

① 正如林耀华所说，生命史的方法，虽以个人生命为主体，然同时也就是表示众人或社会的过程。“个人的关系，从亲至疏，从小团体到大团体，好比一人出生，就有父母子女的关系，父母再生子女，就有兄弟姊妹的关系；兄弟姊妹各自成婚，就有夫妇、叔嫂、妯娌等的关系，并外戚的关系；兄弟成家传代，就有叔侄的关系、祖孙的关系。各代支分派衍，就有同户同支同房的关系，最后到达同族同宗、异族异宗的关系。”参见林耀华：《从人类学的观点考察中国宗族乡村》，《从书斋到田野》，第167页；林耀华：《义序的宗族研究》，北京：三联书店，2000年，第108页。

② 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第153页。

以来，国内学者以趋新潮为荣者已大有其人。……但翻身一顾，所谓思想落后而研究国学者则寥寥无几；所以在中国算是最重要的，而影响到社会、政治、经济等组织最有力的拜祖思想竟置之一旁无人过问”。<sup>①</sup> 中国人社会生命的底色，不是靠移植来的思想和制度便可以一蹴而就地加以改变，时下时髦的各色说法，反而是一种有色的障目。同样，任何世变与情势也非转换社会生命的根本理由；恰恰在思想激荡、世事纷扰的年代，才要重返社会生命的文明内核中，来探寻未来之路。

### 三、家族本位的社会格局

1935年10月，拉德克利夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown）于燕京大学讲学三个月，林耀华任助教“日夕追随左右”，并写下了“从人类学的观点考察中国宗族乡村”一文，以示纪念。该文中，他就明确了这样的思想：无论是以宗族、家族或个人为叙述的起点，都不过是透视宗族社会各部分之互相关系的整体。<sup>②</sup> 这里的意思是说，就中国乡村普通人的社会生命而论，宗族、家族及其中的个人是一而三、三而一的并合逻辑关系，从未有单独存在的宗族、家族或个人。《金翼》虽以中国家族制度为题，当然也是对宗族及其之内的每个人的刻画，无有其外。相对而言，《义序的宗族研究》则从宗族分析起步，恰是《金翼》的前奏，<sup>③</sup> 两部作品互文相映，同出一解。

《金翼》所呈现的是社会生命的有机活态，不是从宗族到家族的结构解析路径。但故事开场不久，便有了“事件化”的过程，成为全书的情节枢纽。芬洲和东林两位姻亲兄弟是湖口店铺的合伙人，攒下了不少钱，准备起新居。风水先生在金鸡山和龙头山一带发现了宝地，称之为“龙吐珠”，芬洲瞒着东林盖起了房子。东林失望至极，只能另选别处。建房需有木材，可当帮工们来到花桥这个地方伐树时，却与欧家发生了激烈的械斗。这场争端的种子早在20世纪中叶东林祖父在世时就种下了。东林祖父的母亲是欧家的女儿，她的兄弟很喜欢东林的祖父，曾出于好意，让他到花桥边的山坡上种树。这本是欧家的地界，但当过了两代，如今木已成材之时，因木材归属问题，却与他的舅舅阿水，即欧家的族长发生了上述争执。

这场械斗相当惨烈，欧阿水率领族人“手握长柄大刀”冲进东林的家。林木争端发生时，“欧家正值人丁兴旺，财源茂盛”，东林祖父的舅舅共有四房子孙，族长阿水有钱有势，刚刚落成新宅，显赫发达，当然瞧不上东林这样的“花生小贩”。但东林虽在“财富、声誉、经验、年纪和家族的阵容都比他低一头”，却毫不示弱，将

① 林耀华：《拜祖》，《义序的宗族研究》，第231页。

② 林耀华：《拜祖》，《义序的宗族研究》，第168页。

③ 庄孔韶：《林耀华早期学术作品之思路转换》，林耀华：《义序的宗族研究》，第260页。

一纸状子呈送古田地方法院。地方官吏想要渔翁得利，判阿水入狱以敲诈欧家，可不料新官又来上任，放了阿水，又将东林和叔父拘押起来。与万众一心的欧家相比，黄家却四分五裂，不仅其他两房长辈撤了诉，还因阿水的女婿本是东林的堂兄，暗地里将黄家的所有秘密都报告给了欧家。此刻偏又祸不单行，店里的账房被土匪绑了票，张黄两家慌乱一团。在所有的重压下，这个家族就要解体了，“注定离倾家荡产不远了”。

就在此时，正在福州英华书院上学的三哥出现了，他赶回家乡，带领全家向省最高法院上诉。案子的焦点是当初欧姓族长所写的一份山地租让契约。阿水依据族谱记载，咬定这份文件是伪造的，订立契约时这位族长已经过世；就在此时，东林幸运地发现一张土地转让契约，比那份租让契约晚了两年，还有这位族长的签字画押。这样，经法院鉴定核准，证明山地租让契约有效，东林打赢了这场官司，重获自由。对于黄家来说，这场胜利是决定性的，不仅为村民、族人和过客广为传颂，而且也为店铺争取到了以往的债主和顾客信任。最后，东林率一众家人，举行了乔迁新居的盛大仪式，来纪念这场胜利，宣告家族振兴的时代来临。行文到此，作者不吝笔墨，细致生动地刻画了这一拿破仑凯旋般的场景：东林走在最前面，手里的秤象征着丰收和地租，祖母捧着的香炉象征着家族香火不绝，黄家的六个儿子分别拿着不同的物件，象征着整个家族未来向着农耕、商业、学界、政界方面的发展，女人们手里的物件，则象征着家族的富足和睦，队伍的末尾，是扛着老式长枪的长工，俨然是家族的保卫者……

之所以不厌其烦地复述书中的故事，一是要说明，普通人的社会生命全部都寄托于他的家族之中：“家庭就是这样一种生活圈子，是围绕着一个由习俗、责任、感情和欲望所精心平衡的人编织的强有力的网。”<sup>①</sup>抽掉其中的任何一员，扯断他们之间得以维系的任何纽带，家庭便会面临着解体的危机。二是要说明，理解家庭的生命和命运，必须将考察的范围拓展至宗族乃至更为广阔的关系系统之中，才能把握其中的要害和意味；东林与阿水之间的争斗，非是两家间的较量，而是两族间的比拼，这需从整体的乡村结构出发来理解。

林耀华指出，在中国乡村社会中，普遍存在着宗族与家庭的连锁体系。但搞清楚这样的问题，就必须首先在理论上明确，宗族与宗法不可混为一谈。宗法是周代以来一种极精密宏大的制度体系，“与封建相互实行固结不解”，五服制与五等制并行不悖；其中，大宗小宗制度为其主轴，大宗为始封一系，百代相传，本为“收族”。《丧服小记》先言宗法而归结于庶子不祭，由此可见宗法之成立乃托始于祭祖，因而大宗宗子祭始祖，其庙百世不迁，小宗宗子祭及父祖曾高四代，其庙五世则迁。相比来说，宗族的不同之处在于：其一，封建时代有井田之制，共耕公田，而宗族

<sup>①</sup> 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第16页。

族内各自拥有私田，大小不一，贫富悬殊，即便是祖产祭田，也专在祭祀，轮换耕作。其二，与祀先庙制不同，宗族拜祖，乃是“祠堂合祀历代宗祖”，“以始迁者当之，与古义又相去甚远”。其三，宗法制度以大小宗为基本，宗族组织则以族房长为中心，前者“皆嫡长相继，父子相承，生来而身份定”，而对于宗族来说，族房长的产生，则以辈数和年龄为标准，“祭非长子专职，所以无宗可言”。其四，就宗族立后之制来说，“古者只大宗无子可以立后，今则无论何人，无子皆可立后。……表面上虽以宗祧继承为名义，实际上则以继承财产为目的”。因此，就今人来说，“宗指祖先，族指族属，宗族合称，是为同一祖先传衍下来，而聚居于一个地域，而以父系相承的血缘团体”。<sup>①</sup>

宗族与宗法之别，对于理解中国乡土社会的构成相当重要。首先，正因为宗族不再依照大宗的原理“收族”，不再循着等级制的封建体系施以分茅胙土制度，才会出现广泛存在的私田制度，以及形成社会分化和流动的机制；其次，宗族虽然在亲属制度上延续了五服制，却在祭祀上弱化了“五世则迁”的原理，扩大了族属的范围，万斯大有关“谱法和宗法原不相谋”的说法，便揭示了族谱相连的道理：“宗者，统族人以奉祀也，祭以往之祖，而收见在之族，祖分而祭亦分；故一族不止一宗。谱者，志族人之世次也，追以往之祖，而收见在之祖，祖分而族不分；故一族可同一谱”。<sup>②</sup>再者，基于上述原则，通过围绕着祠堂来合祭历代宗祖，宗族在更宽泛的意义上得以构成，与此同时，家庭也被解放出来，成为了社会组织的真正单位，承担起最基本的社会功能。

由此，社会构成的整体结构不再严格依照“别子为祖，继别为宗，继祧者为小宗”的规则，来确立一种宗法意义上的身份等级体系，而是依据从家庭到宗族的组织等级体系加以社会化。所谓“社区”，便是根据逐层聚合的方式来构建的，即以家、户、支、房、族的功能单元依次扩展为更大规模的社会组织。其中，家为共灶合炊的经济单位，以男子的辈数与年龄最长者为家长；户以住屋计，从诸家长中推最年长者为用户；支以支派计，支上有支，从祖父到高祖，直到房分为止；“房”通“旁”，即是后代子孙以自始祖以下分成的支派，并划地域为界，常以居地名而房分，乃为祠堂组织的中心；诸房长中再推年长者一人，便是全族的族长了。从乡村社区的总体结构来说：家是经济单位，户是社会交往单位，支是宗教祭祀单位，而族房长，亦即祠堂会，乃是上述功能的综合单位。<sup>③</sup>从这一社会秩序看，东林最多不过是个户长或一个支派的代表，能与阿水这位族长争出高下，在乡里人看来恐怕是天底下最了不起的人了。东林的胜利，是以一己之家而胜欧氏全族的胜利，自然也是

① 林耀华：《义序的宗族研究》，第71—73页。

② 参见万斯大：《学礼质疑》，《万斯大集》，杭州：浙江古籍出版社，2016年。

③ 林耀华：《义序的宗族研究》，第74页。

他自己所属的全族人的胜利，无论怎样评估它的意义都不为过。从此，东林既获得了全族的支持，也将这样的声誉扩散开去，宛若打赢了一场事关全局的战役。

有了宗族组织，才会有家庭本位的社会结构，规模较小的自然家庭便会发生更大的作用。由于宗族社会广泛实行族外婚制（exogamy），因而中表婚就成了最受族人欢迎的婚姻形式。<sup>①</sup>上文的故事中，东林祖父的舅舅和东林的舅舅都是欧姓族人，舅舅的女婿也是东林的堂兄，由此可推断，中表婚广泛存在于乡里社会，亲上加亲，才容易出现“新仇旧恩”的场景；也正是因为有了亲上加亲，方能达成和解，混了恩仇，社会均衡论才会有真正的题中之义。基于此理，正因为家庭成为了社会的基本单位，亲属关系便会按照族内的血缘次序以及族外的姻亲次序来搭建。前者依据族谱或家谱构成极为清晰的我族体系；后者中，祖母的兄弟，即“舅公”地位最高，“颇有左右议案的势力”。

林耀华认为，“亲属关系包括父系亲属和婚姻相连的戚属，父系亲属就是家族团体。家族团体是由于父子、夫妇、婆媳、兄弟以及其他近亲所形成的。”<sup>②</sup>依照亲疏远近的规则，这些不同层级的亲属关系之性质及其伦理要求也就得到了界定。比如说，父子关系中，“教育上父为子的指导者，经济上父为子的赡养者，生活上父为子的保护者，宗教上父为主祭者，子为承继者。”家族内，一个“孝”字，即可代表父子间的伦理情感原则。夫妇关系中，婚姻的目的，“一为继先人血食，二为合两家之好”，从“父母之命、媒妁之言”，当以“节”字为先。婆媳关系或妻妾关系中，“忍”字必不可少。兄弟关系中，则突出一个“弟”（悌）字，但因分家析产的平均制度存在，兄弟之间已不再像宗法制度那样严格循着“以兄统弟”的原则了。<sup>③</sup>

中国的家族制度中，“人”是第一位的，即按上述血亲和姻亲的亲疏关系而界定的人伦秩序及功能作用。但“地”的地位也尤为重要，既然家以灶计，是一个独立的经济体，生活维计所需住屋、工具、家当等一系列物质条件皆要以田地为依托。“人生不可无田”，“一抔也而千年永守”，是中国人据守的乡土观念。“稍有田土的小户以田产为衣食之源；作官为宦者，认为有田‘则仕宦出处自如，可以行志’；而行商坐贾则视田土为‘不忧水货，不忧盗贼’的财富，故而信守‘以末致富，以本守之’的信条。”<sup>④</sup>土地既是营生，也是家业，所谓恒产与恒心的关系，道理就在这里。费孝通也讲，“土”是农民的命根，是最近于人性的神。<sup>⑤</sup>“地”是家族的依托和人的归宿，因为有了自己的土地，离家的人也总要想着回家和归乡。

① 即姑舅两姨兄弟姊妹相互为婚。参见林耀华：《义序的宗族研究》，第82—83页。

② 林耀华：《义序的宗族研究》，第95页。

③ 林耀华：《义序的宗族研究》，第95—98页。

④ 周绍泉：《试论明代徽州土地买卖的发展趋势——兼论徽商与徽州土地买卖的关系》，《中国经济史研究》1990年第4期。

⑤ 费孝通：《乡土中国》，《费孝通文集》第5卷，北京：群言出版社，1999年，第317页。

《金翼》故事的开始，便刻画了这样的场景：东林虽在城里做了生意人，可无时无刻不与自家的兄弟“谈起季节性雨水与灌溉，筹划犁田锄地、播种收获和交租纳税”的事情。“离家乡几年之后，他现在开始怀着一种至爱的心情看着葱茏的田野。林鸟啾啾，涧水潺潺……在一派宁静的气氛中他漫步的田间小路，远离喧嚣繁忙的市镇生活，他感到完全摆脱了心理上的负担”。<sup>①</sup> 可东林的这种心情并不好理解，因为黄家兄弟只是佃户，不像地主那样占有田地的“底盘”，是土地的合法主人，有权征收地租。在中国特有的一田二主或一田三主的土地制度下，<sup>②</sup>“田底权”归地主所有，而“田面权”，即文中所说的“根的占有者”归土地耕作者所有，这种“自佃农”，也可以将永久租用的土地出租给其他农人暂时耕种。当地人把这种土地租佃制度称为“底—根租佃制”，“底盘”占有者，即地主通常收取产品的一半算作地租，“根的占有者”得到收益的四分之一，实际劳作的农民只能得到剩余的四分之一。

黄家兄弟虽是“自佃农”，不占有“底盘”，却对土地有着这样的依恋感，是因为有“根”，这当然应归于永佃制的延续。正因为他拥有永久的土地使用权，因而也常常对住在城里和镇上派来的收租管家“彬彬有礼”，使他们不再有颐指气使的样子。最重要的，莫过于有“地”即有“家”，因为只有回老家，才会有稳定的收成，有添丁进口的家庭生活。东林常往来于店铺与家乡之间：“生辰葬仪、年节假日、进香拜佛都成了他回家的藉口。和家人在一起为他的生意注入了新的力量。家庭与商店、乡村与城镇、田园生活与商业事务，简言之，宁静与争斗的交替是东林享受到的最好的平衡”。<sup>③</sup> 人们生于斯长于斯，土地就是他们的生命之本，这是“首要而又持久的生计”。

林耀华说，一个家族的生命史，是一种传统和裂变的社会历程。家庭是保存并传递文化的单位，父子相传是家族的实际制度，兄弟继承总是暂时的，因而必要分家。家内崇祀，只能父子相承，弟不能祀兄；“嗣父立后，目的在于继续奉祀祖先，在于宗祧并财产继承；惟为人后者，目的在于遗产，无遗产则多不为之嗣”。<sup>④</sup> 比如，在义序族内，大体上为五口之家，由分家而分营经济，是一种自然的趋势。若父母在，分家常采用平均分配财产的形式，若父不在，则根据立嘱或由近亲长者来主持。林耀华指出，分家中财产的分配大概分为四项：<sup>⑤</sup> 一是留出祭田，兄弟轮流耕作；父母在，需另划养老金或田地，赡养老人，死后则归并于祭田；二是长子可

① 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第11页。

② 参见傅衣凌：《明清农村社会经济》，北京：中华书局，2007年，第49页；仁井田陞：《明清时代的一田两主习惯及其成立》，刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第8卷，北京：中华书局，1992年，第411页。

③ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第12页。

④ 林耀华：《义序的宗族研究》，第77页。

⑤ 原书误为五项，参见林耀华：《义序的宗族研究》，第78页。



享有一定的特权，另获一份财产；三是所有动产和不动产，依具体情形由中人衡平，兄弟按长幼秩序抓阄均分；四是住屋按长幼秩序划分，依兄左弟右的次序居住。分家必择个黄道吉日，敦请族房长、支长及中人到场，待中人公亲在阄书上签字后，兄弟几人各自保存，最后在家祠的“公婆龕”前供奉“饭甑”，焚香燃烛，“祝告宗祖，自是枝分派衍，发展无穷”。

分家，如细胞分裂般，是家族的社会生命的自然过程，也是兄弟之间由竞争冲突再到协调和解的过程。分家总会产生生命的剧痛，金翼之家亦如此。起先，大哥总是敦促四哥多干农活，来填补三哥求学的亏空；五哥到了种地的年龄，却常常偷懒。后来，大哥因有长子继承的特权，强烈要求分家，由此引发一连串争执：先是大哥想将祭祀东林父母的那块土地占为己有，再就是有关为五哥、六哥将来结婚预留的费用，三是关于家中的存款是留是分的问题，后来就如何处理湖口店铺的股份问题而闹得意见不合。由此看来，分家在所难免，于是黄家便选个吉日举行分家仪式，诸位长者和中人都汇集在金翼之家的正厅里，叔父玉衡拟好分家契约，为两个新的家庭各取了名号，东明一支为“文房”，东林一支为“武房”，并在文件开头写明，分家不过如同源异流之水，自然为之，随后列出经抓阄均分的田产、山地、树木、森林、池塘及道路，以及房屋、厨房、餐厅、谷仓和仓库等，最后双方签字画押，中人公亲也例行签字。最后，在祖先的牌位前，东林和大哥作为两个分支平等世系的家长，供奉“饭甑”，再回到各自的厨房，算是各烧各的饭，立灶分家了。老祖母潘氏则轮流在两家得以奉养。不过，没隔多久，“文房”内大哥又闹着跟二哥分家，甚至大打出手，最终各起炉灶，分裂为二。此情此景，东林不禁暗自思忖：“家庭的历史恐怕就是这样周而复始的循环”。<sup>①</sup>

一个家族的生命史总是由柴米油盐、家长里短写就，但这日常世界的背后，却是经由几千年、几百年层层累积和变换的社会构造之传统底色。这种叠合着多种格局的人际关系体系，规定着社会生活中的每个人，也为每个人赋予了社会生命。许多体系之间存在着内部的相互关系，无论是像店铺与家庭这种具有共同成员而并列共存的体系，还是像家庭、世系和宗族那样具有从纵面关联的体系，皆表明体系之间具有本质上的内在相互关系。<sup>②</sup>

说林耀华是功能论者，倒也没错，不过这功能论是末，不是根本。学界总喜欢讨论弗里德曼（Maurice Freedman）的宗族研究与林耀华的关系，其实两者间的差别很简单。弗里德曼关于中国宗族的“非对称分支”（asymmetrical segmentation）的发现，针对的当然是由埃文思-普里查德《努尔人》以降的田野考察而生发的人类学经典理论：即相比于非洲“对称分支”的均衡模式而言，中国宗族由于资源配置

① 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第110页。

② 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第204页。

的不均等而导致的内部分化，使得不同支派出现差异化的形态，大宗族祠堂广布，公产丰厚，小宗族则所辖分支稀少，甚至完全萎缩。<sup>①</sup> 虽说弗里德曼的诸多发现从林耀华的研究中汲取了很多营养，但终究只是功能论的遗续，王铭铭称之为“汉学人类学的概化困境”。<sup>②</sup> 相比而言，林耀华的宗族研究是要回到中国社会的本体论中去，回到中国文明的基质里来考察宗族组织的构成问题。他尽管对于宗法与宗族做了区分，但也始终强调，在祭祖、继嗣以及家族公产等方面，宗族制度中无不有宗法制度的痕迹，而且，中国的宗族制度也从未像非洲的社会分支那样，处于一种非国家、无政府的形态中。<sup>③</sup> 林耀华要做的，不是为一般人类学的功能论提供一种中国范例，而是要从中国文明本位出发，来揭示宗族制度所内生的功能和均衡效应，以及中国人独有的社会生命的基本结构和存在方式。

#### 四、祖先与神明：生命的护佑

前文所讲的分家故事，先是黄家分了两支，后东明一支又闹着分家，两兄弟打得不可开交。不过，一个戏剧性的场面出现了：祖母潘氏病倒，她知道自己活不久了，把攒下的私房钱全数给了二哥，大哥得知此事，竟在祖母的病榻前再度与二哥争吵，在一片打砸吵闹声中，老祖母终于咽了气。金翼之家只能搁置争端，为老人筹办葬仪。所有出门的女儿陆续回来，远近的亲戚邻居都来吊唁，潘氏家族的人该来的也都来了。黄家以东林为首，披麻戴孝，为祖母举办了隆重盛大的丧礼。虽然这场仪式与家族矛盾并无关系，却产生了相当神奇的效果，之后兄弟几人就此休战。林耀华是这样描述的：“在祖母潘氏的丧礼中，金翼之家的生活与往常完全不同。这个仪式持续了许多天，举丧的人家与吊唁的客人们藉此重新加强了旧有的关系。在死亡所带来的危机打破了生活的常规之后，丧典仪式再一次成为一种团结的力量，重新建立起人们之间共同的感情”。<sup>④</sup>

在世俗世界的纷纷扰扰中，社会生命是要靠仪式和信仰来升华的。这就是老祖母的葬仪能够搁置争议、抹平争端的真正原因，两者看似无关，却是圣俗两界发生

① 莫里斯·弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，第62—65页。

② 王铭铭认为，弗里德曼没有逃脱20世纪上半叶功能主义方法的局限。“弗里德曼的困境在于：他一方面强调无政府的裂变社会不能解释中国宗族，另一方面却把中国宗族当成自在的社会现象加以分析。”参见王铭铭：《宗族、社会与国家——对弗里德曼理论的再思考》，《中国社会科学季刊》（香港）2005年总第16卷。有关讨论，亦参见陈其南：《汉人宗族制度的研究——弗里德曼宗族理论的批判》，《考古人类学刊》1991年第47期。

③ 参见科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》，《历史研究》2000年第3期。

④ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第113页。

关联的真相。林耀华说，乡村生活中的祠堂与牌位，宫庙与神龛，都是涂尔干意义上的集体表象（collective representation），祖先与神明，才是宗族或家族真正得以凝聚和整合的象征枢纽。<sup>①</sup> 写在一个人身上的社会生命史，“自出生至于老死，恰好绕转一个圆圈”，恰如阿诺德·范·杰内（A. Van Gennep）所说，人的生命总要经历从摇篮到坟墓等几个重要转变，人生过程，当以生命的转变为集中点；在转变的时期，必有隆重的宗教仪式，即“过程的仪式”（Rites de passage），没有经过这种仪式，就不能前进于人生的道途。<sup>②</sup>

在《义序的宗族研究》之“个人生命史总结”的部分里，林耀华从义序地区的田野出发，依照个人在家庭中的地位，以及与家族、宗族及亲属的关系，制成一张生命史的仪节总表，分列出人在一生中的几个重要转变期所必经的过程仪式。在出生、童年、婚嫁、寿辰、死丧、死葬、祭祀的七个时期中，所要经历的重要仪式便约有24项，而其中具体的仪轨则有100种左右。<sup>③</sup> 当然，这还不包括家族内诸如新居落成、分灶分家等各种仪式，以及在宗族层面举行的各类周期性的祀祖、拜神和节庆活动。总而言之，我们可以想见，与今天的城里人相比，乡里人的社会生命是极其发达丰富的，无论就个人的生命历程，还是族内的集体生活来说，他们在社会的意涵上是富庶的，始终伴随着家人的关照、族人的保护，以及祖先与神明的护佑。

从一个人生命传记的角度来看，他的出生期，以及婚嫁和丧祭是最重要的。拿出生期的各类仪式来说：孩子尚未出生，便有了祈子的仪式，娘家送灯，以求子息；新娘求子，也要去“奶娘庙”烧香膜拜；怀孕的妇女有很多禁忌，分娩前，要将“临水夫人”的神像请到产房内；生下孩子，也必须敦请神像“回銮”；孩子生下三日，要请稳婆给孩子洗澡，叫“洗三旦”，也要供奉陈夫人保佑孩子安康，叫“开冲”；孩子满月要办酒，洁月（满四个月）要在祖龛前布席；周岁“抓晬”，必须办喜挂灯；长到五六岁，则一定要请道士和女巫来“过关”、“收惊”，确保孩子渡过安煞，平顺成长……

《金翼》用最浓重的墨彩完整描述了红白两事的仪式过程。先有芬洲的三子茂德王家惠兰的婚事，后有芬洲妻子黄氏的丧礼，都记述得面面俱到。婚嫁是乡里人的一桩大事，从“请媒”到“合婚”，算命先生测生辰八字，到两家“交换大帖”，举办“定聘礼”，就足足花了一年多的时间。待到婚礼仪式进行时，从“筛鬼”的仪式始，直到“闹房”的仪式终，大概要履行二十多套程序，将敬亲、生子、拜祖、驱魔、祭灶、祈福等社会构成的方方面面都囊括其中。婚礼作为一种复合性的仪式，意味着“一求子嗣，永继先人血食；一合两姓之好，彼此庆相贺凶相吊”。<sup>④</sup> 照此理

① 林耀华：《义序的宗族研究》，第28页。

② 林耀华：《义序的宗族研究》，第107页。

③ “个人生命圈”的总表，参见林耀华：《义序的宗族研究》，第173—177页。

④ 林耀华：《义序的宗族研究》，第126页。

解，维系先人血脉，延续家族生命，是婚姻的本务，这不是个人的选择问题，而是集体义务的问题。同样，两家联姻，亦是两族的结合，彼此频繁换帖，赠礼与回礼，交换聘金与嫁妆，乃至婚后“回门”和“二跣”（女家备席请新郎），便有莫斯（Marcel Mauss）所说的总体性的“交换”或“呈献”之义。《中庸》说“君子之道，造端乎夫妇”，说明夫妇关系才是人伦之始，故“成男女之别而立夫妇之义”，人由此才能成为所有社会关联的肇端。

《礼记·昏义》中讲：“夫礼始于冠，本于昏，重于丧祭”。《金翼》对于丧礼的记述尤为详尽，在另一处也曾谈到过墓祭仪式。林耀华说：“丧葬祭祀乃子女对父母应尽的责任，孝道所系，稍有疏忽，不但被人窃笑愠吝，而且被讥为大逆不孝。”单就丧礼而言，便相当复杂：“初丧到终丧，历时三年，经过礼仪，大小三十余节，葬毕乃止。”<sup>①</sup>为何如此？周飞舟这样解释：“丧服制度虽然只是人们在面对亲友死亡时的服制，但由于其高度符号化和结构化的特点，因此成为人们分辨人际关系中的亲疏厚薄、尊卑高低的基本制度”。<sup>②</sup>丧葬仪式首先是生者在对死者的服丧和祭奠中辨识人伦、调节情感、习得规范等一系列伦理教化的过程。《拜祖》一文中说：“亡何，迁尸于袭床，越日小殓，三日大殓。是日成服，五服各以亲疏为等。……子弟设盥水帨巾于灵床侧殓枕衾，奉魂帛出就灵座设奠；焚香点酒，朝夕如是，以至于虞，谓之朝夕奠。”<sup>③</sup>丧礼中的此类繁琐仪轨，都是本于日常人伦的原理来设定并通过具体仪式加以升华的。

丧葬仪节，前后相连，丧葬之后，又有祭祀。个中的原因还在于：“此时已由生人而入鬼域，居灵龕以享祭祀；初死为鬼，久而成神；祖宗充为家神，子孙日夜祀奉；数世之后，其神主迁往支祠，或宗祠，得享全族的祭祀”。<sup>④</sup>因此，葬祭的核心，是处理生冥两界、人鬼两造的关系问题，死者的亡灵由“鬼”演化为“神”，需要度过重重关卡，是落入地狱，还是破出地狱、重回人间，对于家族来说乃是至关重要的事情。因此，从“头七”到“七七”，丧家逢“七”就要延请僧人打斋设醮，做佛事超度亡人，拯救灵魂。据《金翼》的描述，张家在人死后的第六天便举行“报亡”仪式，向阴间报告死者的情况，此后每“七”道士和尚都要到场，通过诵经超度亡魂，“六七”当晚要举行“鸭母渡江”礼，由道士作法，推鸭母护送亡灵过渡。直到第四十九天“断七”之日，还要举行一系列仪式，通过“破地狱”礼让亡魂脱罪升天，通过“过桥”礼打败妖魔鬼怪，通过“收箱”礼供给亡者钱财……入葬后，每逢除夕、元宵、孝九、端阳、中元和冬至，以及死者的忌辰，都要进行家祭或庙祭，每逢清明和重九，则要进行春秋墓祭。

① 林耀华：《义序的宗族研究》，第151、189页。

② 周飞舟：《差序格局与伦理本位》，《社会》2015年第1期。

③ 林耀华：《拜祖》，《义序的宗族研究》，第238页。

④ 林耀华：《义序的宗族研究》，第167页。

可以说,丧礼、葬礼与祭礼,既代表着生命循环的周期性完成,也是家族凝集和规制情感关系、整饬人伦秩序的契机,藉此连同生者与死者的社会生命得以敞开,人际关系的差异性和普遍性原则得以展开。同样重要的是,上述仪式也突破了“人间”的界限,将人世与神鬼两界连通起来,通过生者操持亡灵的升降,来确立圣俗二分的纵向格局,从而融合了儒释道三教的因子,在最具体的仪式实践中确立了长辈和先祖的神圣地位,为社会生命赋予了真正的超越性的精神意涵。<sup>①</sup> 个人的生命有限,但可以通过缔结婚姻来继续家族的生生血脉,并扩展家族的社会联系,而通过丧葬祭祀,超度亡灵,却可以使一家一户一宗一族拥有不死的祖先,不朽的灵魂,而代代得以护佑。<sup>②</sup> 唯有如此,个人的生命不仅可以成为家族的生命来延续,也可以成为宗族的生命而永生;他可以超越日常的世俗域,借由各种信仰和仪式与祖先进行精神上的沟通,得以安慰、保护和心灵的提升,将自身的生命扩展至最广阔的世界里。

父母之灵,先是奉于支祠或神龛,待数世之后,神主迁往宗祠,便会得到全族的祭祀了。《金翼》虽以家族制度的研究为主题,但社会生命并非仅限于这一范围。家族于社会中的位置由宗族来确定,而家族的生命也必会延伸到宗族的范围里。林耀华说,祠堂为宗族团体生活的中心,就“义山黄氏宗祠”来说,“尊祖敬宗、光前裕后、孝悌忠信、睦里收族”是其社会文化的体现。明清以来的祠堂合祀历代宗祖,神龛供奉祖宗神主牌位,昭穆排列;宗祠后进,左为厨房,右为议厅。有了祠堂,族规家训便起了作用。族房长和乡长,以及地方上的绅衿遗老组成的祠堂会,则担负起统管宗族的公共责任。“祠堂之于宗族,差不多变成一个万能的团体,一切功能都可行使”:诸如宗祠祭祀、迎神赛会、族政设施以及族外交涉,皆于祠堂中施行。<sup>③</sup> 此外,在祠堂中,“公众意见由此产生,村规族训由此滋长,全族子孙皆以宗祠的教义信条奉为圭臬”。<sup>④</sup>

林耀华认为,宗族举办的节期、迎会、社戏、祭祖、上坟等庆祝或娱乐活动,往往在一年之中会使日常规定的家族生活“有好几十度的突变”,平常单纯而机械的生活,会突然“改换方式,重振精神”,大家“聚会欢乐,彼此联络,重温感情,加

① 德格鲁特很早发现,闽南地区的丧礼,具有中国古代丧服制度和佛教信仰的超度仪式相互杂糅的特征。参见 J. J. M. De Groot, *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*, Leyde: Brill, 1884.

② 参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报》2003年第3期。

③ 林耀华:《义序的宗族研究》,第48页。除祖宗祭祀和迎神赛会外,祠堂对于本族的日常生活而言,常设有乡塾、书田、义庄等公共制度,同时也作为宗族的最高司法机关,具有公议公判的职能。此外,祠堂也有协助官府征收粮税、管理契事、认宗联婚甚至拼乡械斗的功能。

④ 林耀华:《宗法与家族》,《从书斋到田野》,第242页。

重团结”。<sup>①</sup> 这颇类似于涂尔干所刻画的西方中世纪时期围绕法团建立的公共生活，集体意识形成于此，社会团结也凝结于此。<sup>②</sup> 只是这种公共生活之基础，中国人是基于宗祠而展开的。宗祠的公共性，既体现为祠堂公所、桥梁河道、族谱文件等为全族人所有，也体现为诸如祭田、园林、屋宇、祠堂、蚺埕等可以带来持续收益的公产。但所有这些，根本目的就是祭祀祖先。林耀华指出，拜祖的意义对于死者和生人的意义是双向的：“在死人方面说，灵魂和生人一样的需要衣食住行，所以生人务必尽力供给；在生人方面说，死灵仍旧继续保护荫子孙，治理教导后代，以是拜奉祖宗乃求获福利。”<sup>③</sup> 不过，“中国人尝信人死后有三个灵魂：一个住于神主牌上，一个在坟墓里，一个到另一世界——所谓阴间——去”。<sup>④</sup> 由于鬼神无所不在，又随便来去，民间常有这样的信仰，认为祖灵是天帝与其子孙的中人，有降福和降祸之权，所以若子孙不祭，必遭遣罚。因此，祠堂中的祭祖仪式常在四时举行。正月初五为“乐觴开堂”，族长与各房长，以及绅衿合祀；元宵点灯，族人“伴夜”合祭；另在清明、中元和冬至各节，都会有隆重热闹的合祭合宴的仪式。

对族人来说，祖先是他们的超验世界的构成，但神明也是这个世界的一部分。祖先被供奉在祠堂里，神明则居住在庙宇里；祖先是族内的象征性权威，神明则是族外的英雄偶像；祖灵附于神主牌位，神灵则化身于神像之中。<sup>⑤</sup> 在这个意义上，祠堂会或是族房长的责任便不止于尊祖敬宗了，敬神迎会也是他们分内的职责。<sup>⑥</sup> 广义来说，民间信仰和宗教在闽粤地区是非常发达的，根据林耀华 1936 年完成的田野报告《闽村通讯》<sup>⑦</sup> 的记载，义序及周边地区所崇奉的神为数甚多，庙宇大小计有二十余所。<sup>⑧</sup> 其中，义序人合族供奉的主要为大王宫和将军庙二神。大王宫的主人是法师大王、水陆大王及夫人，相传为本地社稷之神，管理土地、山水、出产、五谷和农事等；而将军庙所奉的，是宋末三位荅臣，曾先后殉难，尽忠报国，族人

① 林耀华：《从人类学的观点考察中国宗族乡村》，《从书斋到田野》，第 166 页。

② 参见涂尔干：《职业伦理与公民道德》，渠敬东译，北京：商务印书馆，2017 年，第 1—3 章。

③ 林耀华：《义序的宗族研究》，第 50 页。

④ 林耀华：《拜祖》，《义序的宗族研究》，第 232—233 页。

⑤ Daniel H. Kulp, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*, New York: Columbia University, 1925.

⑥ 有关里社制度与地方神庙系统的关系，可参见郑振满在莆田平原的相关研究。（郑振满：《莆田平原的宗族与宗教——福建兴化府历代碑铭解析》，《历史人类学学刊》2006 年第 4 卷第 1 期，第 1—28 页）

⑦ 林耀华：《闽村通讯》，《从书斋到田野》，第 267—295 页。

⑧ 亦可参见林宗成对于闽江流域地区民间神话传说的详细考察。（林宗成：《樟湖人的“精神社区”：福建闽江流域的民间信仰解析》，庄孔韶主编：《汇聚学术情缘——林耀华先生纪念文集》，第 316—332 页）

称之为“地头神”。<sup>①</sup>

在每年的固定时间里，族人都要举行“祭神迎会”，由祠堂会依据房分户数划分出来的“福首”或祠堂会成员轮流担任的“会首”，来分别主持这两种仪式。每种仪式的具体过程都相当繁复，常伴有接神、巡游等人山人海的热闹场面，大王可降福，将军能祛祸，迎会期间，社戏日夜不绝，祠堂大开筵宴，仿若涂尔干所说的那种集体欢腾的场面。可以说，民间宗教的信仰和仪式，使得人们的神圣交往领域扩展到了宗族之外，与外族、与国家、与历史以及物质与自然之间构成了多重交错的崇拜体系，进而将社会生命扩展到更为广阔和纵深的时空之中，成为极为混杂的多元的宇宙论系统。<sup>②</sup>

从组织社会学的角度看，所有这些超大规模的仪式活动，都需要有超出祠堂制度之外的公共参与性组织来筹划实施。事实上，这一地区诸如“加会”或“把社”之类的自愿性团体，往往采取会员制，通过集款、竞标、配股等方式来盘活乡间资源，具有相当强大的集体动员和运行能力。或者说，从祭祖到敬神，从祠堂到庙宇，神圣仪式的扩展，不仅构建了从族内到族外来营造更为广布的神灵交通的世界，社会生命由此得到了更多的护佑，同时也刺激了宗族及其之外的社会参与和组织的范围。文化精神的领域总是与社会经济的领域互构和互为补充，宗教活动的外延，往往是宗族内生社会组织不断制度化和机制化的动力。

## 结语：作为社会的命运

人类学家雷蒙德·弗思（Raymond Firth）在为《金翼》撰写的“导言”中，曾重点引用了林耀华的一句话：“我们今天可以将‘上苍’理解为人类本身，把‘命运’理解为人类社会”。<sup>③</sup>这里，所谓“上苍”，即是中国人先天被赋予的东西，是人类本身先天注定拥有的属性。对于一个最典型的普通人来说，他的父母和兄弟姐妹、他的家人和亲戚，他的同宗同族，他的祖先，以及各种各样的神灵，都是既存

① 林耀华：《义序的宗族研究》，第32—33页。

② 近来一些研究对此问题有很大推进。郑振满从聚落关系与仪式联盟的角度，将宗族秩序与神明信仰之关系，拓展到更广的地理空间和社会生态中，从而发现庙宇和仪式系统构建了一种地区性甚至可以扩展到海外世界的更为庞大的社会网络。（郑振满：《莆田平原的聚落形态与仪式联盟》，《地理学评论》第2辑，北京：商务印书馆，2010年，第25—37页）而王铭铭通过对安溪溪村的研究认为，如果说神诞仪式的“社祭”可以由内而外地联系着社区和超社区世界，那么另一种“会盟”仪式，则可以自外而内地产生联结作用。年度周期中这两种看似相反的仪式，共同构成将社区与外界、主人与客人、近土和远山联结起来的世界观，包含着一种内外互利的观念。（王铭铭：《局部作为整体：从一个案例看社区研究的视野拓展》，《社会学研究》2016年第4期）

③ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第ix—x、28页。

既有的，连生他养他的地方，他的土地及土地之上风俗人情，也皆是养育。他个人的生命，自然有这社会生命的结构，这既是他的生长点，也是他的归宿地。不过，《金翼》所讲的故事却还有一层：黄张两家的不同命运，看似早就注定了的，却与一个人怎样活出自己的社会生命有关。

弗思曾拿《金翼》的故事与欧里庇得斯的戏剧和陀思妥耶夫斯基的小说做比附，他说：本书“以偶然事件的形式所表现出的机遇：如突然死亡，与旧时学友的重逢，幸运地发现一份文件从而赢得了一场官司等，虽说发挥了一定的作用，但真正的命运存在于各个人的心中……一个人选择善或恶、聪明或愚蠢，确实不取决于兴之所至或偶然的机遇，而是由他本人或他人那些本来具备的爱好和习惯所决定”。<sup>①</sup>的确，一个人的社会生命是既有的结构孕育的，但他并不是黑格尔所说的那种“静止的历史”，这生命虽然像是一个轮回的圆圈，却不是不运动的，正像熊十力对《礼记·天道》做的解释：“天道之运，新新而不守其故。才起便灭，方始即成终。才灭便起，方终即成始。始无端而终无尽。”<sup>②</sup>起灭终始虽在一点上，却也可以无限。

一个人在他最基本的人伦关系中有着非常明确的位置，因而在日常性的家庭生活与仪式性的祭祀活动中都有明确的规范。他必须首先成为一种同亲同族的共在，去履行在家族和宗族中的义务，才会成为自己。他也必须通过祭祖和敬神的崇拜活动，才会懂得自己的生命是一种神圣的社会生命。任何社会生命的成长都无法靠人生设计和努力来保证，特别是在大的时代背景下，强大的政治经济力量影响着中国人本有的社会生命的塑造。东林的一生几起几落，便是写照。不过，中国人在自己的生命圆圈里，本就有这样的体会，如林耀华所说：“人类生活螺旋式发展，诸如我们在黄家简要了解到的出生、教育、成婚、死亡等等，是一些总是会生活脱离常规的阶段。每一个阶段引起一场危机，每场危机都激起变化，并伴随着一个把生活从偏离拉回到常规的仪式”。<sup>③</sup>在另一处，他也说起：“人类的生活有如起伏的海潮，时而平静，时而峥嵘。没有人能平顺、单调地度过一生。生活时时有变化，即使最平顺的日子也会在新的刺激和新的环境下发生变迁。危机来去无常，有时简单，有时复杂，但每次都必然被人们征服以便从新建立起一个相对稳定的局面。东林的一生交织着平静与困扰的不同过程，有如一幅浪涛起伏的画卷”。<sup>④</sup>

人生犹如一幅画卷，平顺而危机四伏，紧张而坦坦荡荡。只有在多重的社会世界的构造中，在一生的每个关口，无论是自然的历程，还是外界的纷扰，都有亲人在旁，有各种仪式活动给人的升华和超拔，有祖先和神明的护佑，就不会孤单害怕。《金翼》讲的只是福建某地农村的故事，但故事所展开的画卷，却是中国文明由古至

① 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第 ix 页。

② 参见熊十力：《读经示要》，长沙：岳麓书社，2013 年。

③ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第 20 页。

④ 林耀华：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，第 148 页。



今所塑造的普通人的社会生命历程。本文无意美化这样的生命方式，只是提醒今人，我们对此遗忘得过久了。

林耀华曾说：“中国人最言实际，而尝把实际忽略。”<sup>①</sup> 在他的年代，所有人都追赶着新潮新风，他却在吴文藻等的教诲下，同费孝通等同辈学人一起扎根田野，深入普通人的实际。当所有人迷恋于技术方法，以为靠明证的科学就可探究到社会的真相时，他却主张用同情的、内省的、直觉的办法切入人性的深处，去把握社会生命的气息和脉动。“假若没有同情的自省的洞察，人性真理就不可得而知”。<sup>②</sup>

中国人所要的社会科学，一定是基于体验的、反躬自省的、将心比心的科学，而不是所谓功能论、协调论或是均衡论这样的概念空壳。燕京学派从西方学到的，是返于自身、归于自身的自觉反省的认识。因为中国社会之生命本源，就来自于“人和人的心灵交通或精神接触”，就像东林依赖于他的土地、依恋于他的家族那样，任何世间的变故、命运的流转以及国破家亡的危险，都无法割掉他的生命之根。

故事的结尾，年迈的东林依然奋力锄地，一架敌机从头顶掠过，孙儿们仇恨地仰视天空，而老人却平静地对他们说：

“别忘了把种子埋入土里”。

〔责任编辑：李凌静〕

---

① 林耀华：《拜祖》，《义序的宗族研究》，第231页。

② 林耀华：《社会研究方法上的形相主义与体验主义》，《从书斋到田野》，第209页。

institutional change and innovation. These include the grafting of legal reforms, paths to the production of rules for trials of mass innovation, strategies for claiming technological legitimacy, and a two-way construction program structure. In accordance with the strategic requirements of the new era, this requires the establishment of the governance concept of “collaboration, participation, and common interests,” embracing the basic principle of inclusiveness and adopting a strategy of institutional reform involving synchronized sharing and incremental empowerment. At the same time, it is also necessary for the government to adopt the standpoint of the public interest and effectively regulate various new “internet plus” business forms and the new model of the intelligent economy in such a way as to suppress capital monopolies and restrict private preference, encourage diverse equilibria, guarantee the rights and interests of the people’s livelihood, and maintain social justice.

**(5) Exploring Life in Chinese Society—As Exemplified by the Sociological Research in the *Golden Wings***

Qu Jingdong • 98 •

The *Golden Wings* is a classic work from the 1930s that explores the structure of Chinese social life. Using biographies and reflective ethnography, Lin Yaohua describes the kinship ties, geographical distribution and interpersonal relationships that make up the different trajectories of two local families. The social life of ordinary rural Chinese involves a three-in-one, one-in-three relationship between the patriarchal clan, the family and the individual situated between them. The clan is not the same as the patriarchal system. The social organization that revolves around the family is dependent on the clan. Rural communities are social organizations that are formed through the level-by-level aggregation of such functional units as *jia* (nuclear family), *hu* (household, made up of smaller *jia*), *zhi* (a small clan consisting of several *hu*), *fang* (a branch clan consisting of several *zhi*) and *zu* (a clan led by a single patriarch and consisting of several *zhi* with the same family name). The family is the source of life in society, and land is at its heart. The history of family and clan life is a process of social continuity and fission that depends on sublimation through rituals and beliefs. Ancestors and divinities are a symbolic axis for the true aggregation and integration of rural societies, and they are also the guardians of social life. In the face of social transformation, changing destinies and national crisis, only the balance that ordinary people preserve within changing patterns of relationships affords a foundation for the continuance of this civilization.

**(6) Exploring Ego: From the Consciousness of Self to the Emergence of Personality**

Ni Liangkang • 123 •

Thinking and debating the question of “being” and “non-being” is a constant