

从宗法主义角度所作的分析

中国的宗族与国家礼制

(日)井上徹 著

钱杭 译

钱圣音 校



上海書店出版社
SHANGHAI BOOKSTORE PUBLISHING HOUSE

从宗法主义角度所作的分析

中国的宗族与国家礼制

(日)井上徹 著

钱杭 译

钱圣音 校



上海書店出版社
SHANGHAI BOOKSTORE PUBLISHING HOUSE

图书在版编目 (CIP) 数据

中国的宗族与国家礼制:从宗法主义角度所作的分析/
(日)井上徹著;钱杭译. —上海:上海书店出版社,
2008.6

ISBN 978 - 7 - 80678 - 852 - 3

I. 中... II. ①井...②钱... III. ①宗族—研究—中国
②礼节—制度—研究—中国 IV. K820.9 K892.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 067871 号

责任编辑 杨英姿

封面设计 杨捷

技术编辑 丁多

中国的宗族与国家礼制

——从宗法主义角度所作的分析

(日)井上徹 著

钱杭 译

钱圣音 校

上海世纪出版股份有限公司

上海书店出版社出版

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

(200001 上海福建中路193号)

www.ewen.cc www.shsd.com.cn

常熟华通印刷有限公司印刷

开本 640×965 1/16 印张 25.75 字数 280,000

2008年6月第一版 2008年6月第一次印刷

印数 1-3,000

ISBN 978 - 7 - 80678 - 852 - 3/K · 139

定价: 40.00 元

中文版序

本书的日文版出版于2000年2月，转眼已过了7年，真令人有时光飞逝之感。当时，最引起我关注的，是一部分日本和西方学者对中国社会所持的独特见解。对于已经先期完成了现代化的日本及西方的研究者来说，“发现”中国社会在进入20世纪后，“宗族”这一父系血统集团居然仍有强大影响力，实在是一件匪夷所思之事。这是因为父系血统集团会让人联想到氏族共同体，会让人感到中国社会历经数千年，仍是一个没有多少变化的停滞的社会。第二次世界大战后，日本学术界引进了所谓的“世界史基本法则”，尝试着尽力改变中国社会等同于“停滞”的印象。按此法则，即使是中国，同样也经历了氏族制、古代奴隶制、中世农奴制、近代资本主义这样一个发展序列，直到建立社会主义国家，然而，这个“世界史基本法则”是以西方历史为模型的，虽说在研究日本历史时颇见其功效，但若简单套用于中国史研究领域，则会显得困难重重。因此，自1980年代以后，日本学术界就不大使用这个法则，而代之以对生活、意识和空间倾心关注的社会史研究方法。同时，人们的注意力也开始改变，发现比排列中国社会的所谓“发展”阶段更重要的，是解明各历史时期所特有的“结构”。在研究者进行的结构性分析中，“宗族”再次成为焦点，并且提出了一个问题：在研究者

进行的结构性分析中，“宗族”再次成为焦点，并且提出了一个问题：作为一种特殊集团，宗族究竟是从氏族制以来就一直存在延续着，还是随着中国社会的发展步伐，其形态不断发生演变？本书所贯彻的是后一种立场，并努力描述宋代的宗族重建历程，以及16世纪以后新型宗族的普及态势。虽已时隔7年，但作者的上述观点，至今未变。

只要抛开“宗族等同于氏族共同体”这一陈见，就能理解宗族极富弹性的集团形态。在前近代的帝制时期，宗族通过科举官僚制度与国家联成一体，成为在政治、经济和社会的竞争中安然生存的场所；它的另一个作用，是在战乱和社会动乱中，对同一血统的人们的生产、生活加以庇护。即使在现代，宗族也在逐步重建复兴，新编族谱、重开族会的消息，亦常见之于报端。在构成这类现象的诸多背景因素中，是否有因全球化而产生的某种不安全感？自发生“西方的冲击”以来，立志建立民族国家的亚洲各国各地区，最近几十年间都不得不设法应付日呈加速度推进的全球化步伐。在全球化的浪潮下，技术生产、生活方式等与人们生活密切相关的所有内容都在逐步趋同。虽然从总体上说，亚洲人民的生活水准获得了提高。但另一方面，由于全球化的本质就是激烈竞争，因此，它带来的后果，就是在国家、地域社会、个人等各个层面上都形成“中心”与“边缘”的等级差别。1970年代后期开始推行改革开放政策的中国，眼下正经历着全球化波涛的洗礼。在这样的大环境中，中国人民也将直接面对级差与动荡的现实；而作为克服这一状况的有效途径之一，人们似乎就想到了最值得信赖的宗族原理。宗族是以父系血统原理为主轴建构起来的组织，所能聚合起来的资金和人员受到父系原理的制约，况且它也很难提供一套普遍适用于社会全体成员的公平的伦理规范，不可能成为中国社会的共同标准；然而即便如此，宗族作为抗衡着全请求论运动的传统形态之一，毕竟非

常重要。今后，为了推动宗族研究，一个不可欠缺的课题，就是应当调查和了解当代中国人对宗族的认识程度。

本书原版问世之时，笔者正执教于日本国立弘前大学人文学部。弘前是一个位于日本东北地区的宁静小镇，自1988年前去赴任后，每天都来往于校园—自宅之间，过着专心教学和研究的的日子。1990年代后期，国立大学改革进入了实质性阶段，我也日陷喧闹之境；即使如此，整个研究尚能稳步推进，终于日积月累，有了本书这样的成果。出版后第二年，笔者转任大阪市立大学。与弘前相比，大阪自然是一个大都市，周围环境发生了巨大变化，但我每日返于校园—自宅、致力于教学和研究的的生活方式却一如既往，没有发生多大改变。本书之被译成中文的荣幸，将激励我继续脚踏实地，认真研究，努力工作。

最后，我要向上海社会科学院的钱杭先生致以衷心的感谢。钱杭先生从文献与实证两方面入手研究宗族问题，取得了巨大成就。我与钱先生是相识十多年的老朋友，由他亲自将拙著译成中文，令我实在高兴。当然，拙著是否能得到中国学术界同仁的认可我没有把握，但只要能对中国宗族研究提供一些微小的贡献，我就已感到无比欣慰。

2007年3月26日

绪 言

本书以宋代以后的宗族为考查对象。首先必须说明的是本书所使用的“宗族”一词的含义。我们现在习惯上将由血缘关系和婚姻关系联结起来的人称之为“亲族”^{【1】}，在中国，则相当于“亲属”。亲属—亲族包含“本宗”、“外姻”两个类型。

“本宗”，是指由自己和男系血缘关系联系起来的人（男系血亲）以及他们的配偶；而“外姻”则指有婚姻关系的女系血族、妻子的娘家、女儿的夫家等，也就是非本宗而有亲属关系的人^{【2】}。

其中“本宗”是宗族一词的最广泛的定义，即由同一祖先分支出来的父系亲族。服制（丧服）作为能很好地体现由“本宗”和“外姻”组成的亲族之亲疏、范围的一项规定，为人们所熟知。

它特指一套礼制，内容是某人去世时其他人应该怎样服丧，具体包括丧服的样式和服丧的时间，大体可分为五个等级——斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻，因此也被称为“五服”。这一服制的基本内容在古礼（《仪礼·丧服经传》）中已有体现，唐朝

【1】《社会学事典》“亲族”，弘文堂1998年版；《新社会学辞典》“亲族”，有斐阁1993年版。

【2】滋贺秀三著《中国家族法的原理》，创文社1967年版，第19～22页。另见滋贺秀三著《訳註・唐律疏議》付録《亲族称呼および服制について》，《国家学会雑誌》第72卷第10号，1958年。

就以古礼中的服制为基础制定了当时正式的服制，以后的朝代又以古礼和唐制为标准，根据时代的变化，修订出各自的服制。

关于服制的具体内容，笔者在本书的附录中有详细介绍，在此只作简要提示。需要注意的是，服制所展示的亲族关系是以个人为中心确立的关系。比如，男系血亲最基本的就是以自己为中心，向上追溯至四代以前的高祖、向下追溯至四代以后的玄孙的这条纵轴，各世代的兄弟（及其配偶）也包括在血亲的框架之内。在世代原理上，如果推量到高祖以上的祖先和玄孙以下的子孙，亲族关系就会无限延伸扩大，而由于服制以与自己生活在同一时代为前提，因此最大的亲族范围就包括自己本代在内共计九代。这个范围内的亲族一向被称为“九族”。服制规定了由这本宗九族及他们的外姻构成的亲族成员死亡时应该穿什么丧服、服多久的丧期，由此表现出了五服的“轻”、“重”。这一规定反映的，实际上就是自己和某一亲族成员间的亲疏程度。因此，亲族关系就是自己和其他个人的关系的集合，由每一个个体表现出的亲族范围和亲疏程度都不尽相同。

五服范围内的亲族，对个人来说都是比较亲近的亲属，文献上屡屡表记为“宗”、“族”、“族人”、“宗族”这类血亲中的近亲，大多即为这一范围里的亲族。但是，对个人而言的“族人”、“宗族”并不仅限于五服之内。亦如滋贺秀三所说，“宗的范围，取决于从何处确定共同祖先。就像同心圆一样，无论有多少层次，在理论上可以是无限的，没有绝对的界限”，越是把祖先追溯下去，父系世系的亲族，亦即宗族的范围就越是扩大^[1]。

【1】前引滋贺秀三著《中国家族法の原理》，第20页。

这一意义上的亲族，作为中国人自古以来最基本、最亲近的社会关系，一直延续了下来。另一方面，与以个人为中心的综合性人际关系——宗族关系不同，在中国，还形成了具有鲜明集团性质的宗族组织。我们可以参考清水盛光关于中国宗族的一些见解。1. 殷周时代，称为“宗法”的宗族统制原理，适用于为统合封建诸侯旁系亲族这一目标。其特征表现在，始祖的嫡系子孙（宗子），通过祖先祭祀来汇聚源自共同祖先的各支族人。2. 随着春秋时代以后封建制度的崩溃，宗法制度也渐趋消亡。秦、汉至唐，族人为了依附于权贵、豪强所拥有的权、财之下而获取救济，或因社会动荡需要进行共同防卫，就出现了宗族性统合的倾向，由此推动了宗族集团的形成。但是这些宗族都是自然产生的，若与宗法组织相比较，具有“无组织”、“无秩序”的性质。3. 到了宋代，重新启用周代的宗法，根据宗法理念进行族谱编修、族长选立、义田设置、始祖奉祀等，其目的是为了维持和强化宗族性的结合^[1]。

清水盛光的见解，有助于我们理解中国宗族变迁的阶段特征。引起本书特别关注的，正是其中关于宋代以后新动向的提示。在本书中，笔者对这一时期的活动特征有以下几点看法：第一，希望恢复宗法的，是通过这个时代所确立的科举官僚制度而产生的知识人群体（士大夫）。本书把他们所坚持的通过宗法观念统合族人的见解，称为“宗法主义”或者“宗法复活论”。第二，众所周知，作为通过宗法实践来组织、维系理想化父系亲族集团的物质性要素，主要指共有地（义田、祭田等族田）、作为祖先祭祀场所的祠堂（宗祠），以及记载了共同祖先以下系谱关系的族谱（家谱）。在至清代为止的中国社会中，

【1】 清水盛光著《支那家族の构造》，岩波書店 1942 年版，前篇第二章《家族集团の容積と発展》。

尤其是华中、华南地区，一直存在着一个以恢复宗法原理为理想，希望通过设置共有地等要素，而将同祖的父亲系亲族组织起来的运动，本书将其称为“宗族形成运动”。特别在16世纪以后，宗族形成运动在江苏、浙江、福建、广东各地大规模展开，各地区的宗族组织日趋稳定。因此，本书所谓的“宗族”，就其广义而言，概指一般的父亲系世系亲族；而在狭义上，则特指以宗法复活为理想形成的父亲系亲族集团。

关于将《中国的宗族与国家礼制》确定为本书书名的原因亦需稍作说明。一般来说，以实现宗法为目的，设置共有地、祠堂、族谱，组织父亲系亲族的运动是在宋代才真正兴起的，我们可以通过几种角度，对这一运动在宋至清这段漫长的时间里如何逐步展开，并且在地域社会中扎下根来的情况作出估计。比如族谱。多贺秋五郎曾调查过现存的族谱，发现其中绝大多数都编撰于清代后期和民国时期。据此，我们即推测宗族形成运动在这一时期非常兴盛。另外，从族谱的地域分布来看，大多集中在江苏、浙江、安徽地区^[1]。正如山根幸夫所指出的，我们也可以根据这种分布状况，认为在经济、文化发达的地区该类运动比较活跃^[2]。如果想进一步确定各时期、各地区运动的倾向，比较有效的方法，或许是把注意力放在近来颇为流行的地区性宗族研究上。另外，要想了解宗族形成运动在全国的状态，仅作地区性研究显然还不够。如果这一运动不仅是在一部分地区而是在全国普遍开展的话，那么毫无疑问，国家政权就不应被忽视。这样一来，探索国家是如何应对宗族形成运动，就成为推知全国倾

【1】多贺秋五郎著《宗谱の研究・資料篇》，东洋文库1960年版；同氏著《中国宗谱の研究》上、下卷，日本學術振興会1982年版。

【2】山根幸夫著《批评と介绍：山西省社会科学院家譜資料研究中心編・中国家譜目錄》，《東洋學報》第75卷第3、4号，1994年。

向的重要线索。因此，我就把国家对待这一运动的态度作为研究的一个支点。此时，我必定要着眼于国家的礼制，因为向宗族形成运动提供理论依据的“宗法”，正属于“礼”这个儒教化社会规范的范畴。其中尤为重要的，是对与祖先祭祀相关规范作出规定的祠堂制度。从以上观点出发，本书把宗法主义对国家礼制（祠堂制度）的反映作为问题并加以分析，认定16世纪是宗族形成运动的顶峰期，同时清代是宗族形成运动的稳定期。也就是说，由于采用了一种通过验证宗法主义对国家礼制的影响来判断宗族形成运动普及状况的方法，笔者才把书名定为《中国的宗族与国家礼制》。

本书由三部构成。第一部，通过整理、归纳宗族研究的学术史，阐述宗法主义的主要内容，并以此构成全书核心理论的出发点；同时，对产生于宋代的宗法主义理念被后代继承的情况加以验证。对于我们深入讨论继承宗法主义这一问题具有重要意义的，是元末明初的江南儒者（比如宋濂、方孝孺等）留下的文字记录。在他们的文集中，深刻反映了与宋代以后士大夫家族命运息息相关的宗法主义理论及其实践。第二部，明代宗法主义的普及。通过考察明朝对宋以后的宗法主义采取的应对政策，研究16世纪以后宗法主义的普及状况，使用的资料主要来自江南苏州。第三部，清代宗族的稳定状况。第一，宗法主义和清政府之间的关系；第二，以与清政府保持密切关系的江南为例，考察按宗法主义理念建构起来的宗族的稳定状况；第三，边陲地区宗族的普及状况，目光对准广东的珠江三角洲地区。

构成本书之基本骨架的，是1998年笔者向名古屋大学提出的博士学位申请论文，以及平成八年～平成十年度文部省科学研究费补助金基础研究（C）（2）研究成果报告书《关于宗族普及化的研究》（课题编号：08610363，1999年3月）。在这两项研究中，笔者重新审视了过去已经发表的论文，并归纳了宗

族研究的成果，在本书中，还将继续有所体现。

以下对作为本书基础的已发表论文和本书各与其相对应的章节作一提示。

1. 《黄佐〈泰泉乡礼〉的世界——与乡约保甲制有关的一些问题》，《东洋学报》第67卷第3、4号，1986年。（本书第九章）

2. 《宋代以后宗族特质的再探讨——以仁井田陞的同族“共同体”论为中心》，《名古屋大学东洋史研究报告》12，1987年。（本书序章、第一章）

3. 《宗族的形成及其构造——以明清时代珠江三角洲为对象》，《史林》第72卷第5号，1989年^{【1】}。（本书第九章）

4. 《元末明初宗族形成的风潮》，《文经论丛》（弘前大学人文学部）第27卷第3号，1992年。（本书第二章）

5. 《关于宗族形成的动因——以元末明初浙东、浙西为对象》，《和田博德教授古稀纪念·明清时代的法和社会》，汲古书院1993年版。（本书第二章）

6. 《宗法形成的再度开启——以明中期以后苏州地方为对象》，《名古屋大学东洋史研究报告》18，1994年。（本书第五章）

7. 《夏言的提案——明代嘉靖年间家庙制度的改革》，平成4、5年度文部省科学研究费补助金综合研究（A）研究成果报告书《关于中国的历史认识和关于历史认识的展开的综合性研究》，东北大学文学部，1994年。该文在经过修改之后发表于《文经论丛》第32卷第3号，1997年。（本书第四章）

【1】 该文曾在1989年南京大学主办的清史国际学术讨论会上宣读，题目为《宗族的形成和构造》。后承西南民族学院刘德仁教授的厚意，将宣读稿（中文）发表于《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）第11卷第3期，1990年。

8.《祖先祭祀与家庙——明朝的对应》，《文经论丛》第30卷第3号，1995年。（本书第三章）

9.《清朝与宗法主义》，《史学杂志》第106编第8号，1997年。（本书第六章）

10.《苏州社会与宗族》，《历史》第89辑，1997年。（本书第七章）

11.《宗族普及的一个侧面——以江苏洞庭东山为例》，《中国——社会和文化》第13号，1998年。（本书第八章）

12.《关于传统中国宗族若干研究的介绍》，《文经论丛》第33卷第3号，1998年。（本书序章）

13.《明朝对服制的改定——关于〈孝慈录〉的编撰》，《东洋学报》第81卷第1号，1999年。（本书附篇）

在把以上内容收入本书时，为了内容上的统一，已对之作了必要的加工，但主旨基调保持不变。其中，对第6至第11等6篇以及第13篇的体裁、误记作了一些微小的订正。变动程度较大的是以下几篇：第2篇的内容分为研究史和论证两部分，前者与第12篇一起构成本书序章的基础；后者则辟为本书的第一章。第4、第5篇及第1、第3篇分别归纳了这两组论文的内容，构成本书的第二章和第九章。

本书的序章整理了有关宗族研究的成果，反映了截止于笔者1987年发表有关宗族专题论文时的研究状况。在那之后学术界又发表了大量有关宗族关系的论文。这些研究成果在前面提到的已刊论文中已作过相关介绍，本书也引用了写作已刊论文时公开发表的部分研究成果，但被遗漏的仍有不少，因此本书作了一定程度的补充，但前提是不损害已刊论文所阐述的观点。作为全书的补记，则添加了已刊论文发表后出版发行的、与这些论文有密切关系的研究成果。此外，笔者的另两篇论文《日本学界关于明清时代宗族问题的研究》（《地域社会与传统社会》，西

北大学出版社 1995 年版)^{【1】}、《宋元以后的宗族意义》（《历史评论》580 号，1998 年），也介绍了各时期宗族研究的动向，可供读者参考。

【1】 该文曾在 1994 年西北大学主办的第五届中国社会史学会《地域社会与传统中国国际学术会议》上宣读。

序 章

宋代以后，中国社会中出现了拥有共有地（比如义田、祭田等）、祠堂、族谱等一系列要素，以恢复宗法为理想而形成的宗族集团。本书的目的就在于考察这类宗族集团的历史特质和普及状况。首先分三期概要介绍日本学界关于这个问题的研究动向。

宗族研究的第一期是围绕着近代化观点提出问题。众所周知，在清朝末期，亦即 19 世纪中叶，西欧资本主义开始了与中国社会的直接接触，其影响直至中国社会的深层内核，人们用所谓“西洋的冲击”来描绘这种深刻性。在日本的中国史研究中，把 1949 年社会主义政权成立之前的 100 年左右划为近代^{【1】}。在这个时代中，欧美和日本研究者最关注的对象就是宗族集团。之所以会如此，就在于宗族集团原本就与西欧人的中国观密切相关。对于 18 世纪的西欧而言，慈悲仁厚的中国专制君主，在具备儒教修养的文官辅佐下，遵循道德政治规范进行统治，这在世

【1】 滨下武志著《近代中国の国际的契机》（东京大学出版社会 1990 年）对所谓“西洋的冲击”和亚洲的近代化进行了缜密的整理。参见该书第 1～第 24 页。

界上是独一无二的。进入19世纪后,在以西欧为中心的“一元进步史观”日趋兴盛的背景下,对于这个与先进欧洲相比发展滞后的中国的态度,就逐渐被极度轻蔑的印象所取代^[1]。宗族就起到了支撑这种落后印象的作用。例如马克斯·韦伯就是这样认为的。他说:“几千年来始终未被打破、持续至今的氏族的团结和氏族长老的卓越地位”,使得官吏及其家族获得了积聚资产的最佳时机,这样一种“营利共同体”“与合理化的经济性经营共同体的发展完全背道而驰”,从而“接受了最严格的氏族规范的拘束”;接着,“来自上层的家产制政府,与自己的对抗势力——来自下层的牢固的氏族组织发生了碰撞”^[2]。从这些描述中,我们能够读到一个结论:正是长期不变的、持续存在着的宗族,造成了没有发展成资本主义的中国社会落后的根基。

即便是亚洲最早实现近代化并与中国来往密切的日本,也还是深受西欧式中国观的影响。村松裕次讨论过当时流行的“停滞”观所存在的问题。他指出,在战前的日本,人们通常认为维系着中国人社会生活的,与其说是法制,还不如说是宗族、村落、行会这类“习惯性和自律性的秩序”,导致中国社会落后的根本原因就隐藏在这里。不过,由于这一观点并没有实质性地阐明“自律性秩序”的内涵和本质,因而不过是一种就事论事、先入为主的认识。村松认为,与中国属于“未达至近代欧洲形态的‘前资本主义’(或‘非资本主义’)性质的经济社会秩序这一判断相结合,又把存在于欧洲前近代的体制通过不恰当的图式化概括为一种范式,然后轻率地套用于中国社会,称其为‘封建’或‘半封建’。在这种情况下,就使得许多人对连具体内容都尚未充分了解的固有中国固有社会秩序,看成无须论证、不解自

【1】 東田雅博著《大英帝国のアジア・イメージ》,ミネルヴァ書房1996年版。

【2】 M. 韦伯著,木全德雄译《儒教と道教》,創文社1971年版,第121页、第151~154页。

明的东西。若就结果而言，人们一向认为，通过扭转来自强力上层的压力，进而遏制个体合理经济计划的、带有封闭性外壳的‘协团体’，就相当于中国的宗族、村落和行会；中国经济的整体态势，也就呈现出封闭状态，它是单元化的宗族经济、村落经济和行会经济的整合。传统的、封闭的秩序遏制了追求合理经营的个体经济理性，成为导致经济体制整体僵化、停滞的根本原因”。把作为停滞主要原因的宗族、村落、行会三者连接起来的中间环节，是所谓“血缘性的”的宗教因素，也就是“祖先祭祀”。“同姓村落”在中国的普遍存在，“行会成员中同乡团体的强大实力，血缘性地联通着行会、村落和宗族，使得人们认定祖先祭祀形成的纽带具有一贯性”。“由血缘一体感支撑着的强烈的同乡意识成为一个重要机制，它把村落（通常是有着同姓关系的一个宗族）内的农民，把已迁往他乡的同乡者，甚至还把各种同行业者，都集结于村落、宗族和行会之中”^{【1】}。如果要追究中国社会长期停滞的原因，就得着眼于诸多中间性团体——宗族、村落、行会，尤其是因为支撑着宗族的“血缘”及“祖先祭祀”纽带，同时也成为村落、行会的联系纽带，因而亦被认为是导致中国社会停滞落后的根源所在。

作为进行上述讨论的前提，停滞论观点之所以会产生，与近代日本所处状态有关。有一个观点可供我们参考，那就是黑住真在研究日本思想史时提出的所谓西欧、中国、日本思想的“磁场配置论”。对于近世以前的日本来说，中国无疑是一个具有压倒性实力的国家。但从大航海时代的16世纪前后开始，西洋的信息逐渐传播，日本与海外的交往领域开始扩大。至17世纪中叶，随着明、清发生更替，儒家学者间关于清朝由蛮夷坐镇中

【1】 村松裕次著《中国经济の社会態制》，東洋経済新報社1949年版，第223～第225页。