

人類學漢人親屬研究：回顧與批評

Anthropological Study of Chinese Kinship: Retrospection and Critique

陳緯華 (Chen Wei-hua) *

一、前言

當非洲的世系理論 (lineage theory) 出現的時候，研究中國的人類學家馬上就發現，中國的親屬現象與非洲部落有著非常類似的外觀，所以該理論很快就被用在中國親屬的研究上，並且獲得了極大的成果。不過這些研究仍為中國的親屬現象留下許多有待解決的課題，所以當世系理論的缺點與限制被指出並代之以新的理論時，中國的親屬研究也開始試著以新的理論典範來進行，試圖彌補舊有的研究所留下來的問題。如果把舊的研究典範稱作是「從社會的角度來了解親屬現象」，那麼這個新的典範主要就是所謂「從文化的角度來了解親屬現象」。

從研究的具體現象來區分，漢人親屬研究的主題可以概分為六類：(一) 親屬團體的分類。主要討論的是家庭、宗族與氏族等的分類問題；(二) 親屬團體的組織法則。如財產與分支、家族與房、大宗與小宗、分裂與融合等問題的討論；(三) 親屬團體的延續問題。例如各種婚姻型態的討論、絕嗣問題的解決方法、祖先崇拜等；(四) 親屬團體發展的原因。如邊陲社會、水田稻作、經商致富、地方自治選舉、耕讀家風等的討論。(五) 中國親屬的統一與分歧。如因環境的不同使不同原則被突顯，與少數民族的接觸造成變異等；(六) 漢人親屬的土著觀點。如宗、家、親、厝、好命等觀念的

討論。這些研究的成果豐碩，但所留下的一些問題也亟待解決，它們有些是現有的研究中所存在的觀點的對立問題，例如親屬團體的本質是社會上的功能團體還是系譜上的分類範疇；祖先崇拜是社會關係的反映還是文化意義的表達；親屬關係是團體格局還是差序格局；親屬關係是社會真實還是象徵真實等。另外一些則是尚未被討論的問題，例如如何處理與母方親屬間的關係；如何把日常實踐納入親屬關係的討論之中；如何突顯女性在親屬關係中的重要性等。二者背後都牽涉到一些親屬關係的理論性的問題。作為一篇文獻回顧，筆者認為從現有的研究中所存在的觀點之間的對立切入，可以集中焦點地掌握住漢人親屬研究與人類學親屬理論間的對話，不但可以回顧，也能前瞻。這就是本文所採取的論述方式。

二、親屬團體的本質是一種社會上的功能團體還是一種系譜上的分類範疇

這個問題所牽涉到的其實是人類學上有關親屬關係究竟是不是一個獨立的社會事實的爭論。¹

過去四十年來，人類學家在中國的親屬研究上累積了豐碩的成果，其中 Freedman 對中國東南宗族的研究是一個典範性的代表，對中國親屬研究有著很大的影響 (1958, 1966)。Freedman 所用的理論典範是人類學家在

* 作者係清華大學人類學研究所博士候選人。

1 由於本文並非人類學親屬理論的回顧，所以僅會在必要時提及這一爭論的部分內容，而不會完整的陳述，其目的只在讓讀者了解漢人親屬研究所遭遇到之問題的理論意義。以下本文所有論述都以這樣的原則來進行。

非洲研究中所發展出的世系理論，該理論的一個核心觀點在於將親屬關係視為是一種社會結構，具有獨立的實在性，可以被用來做為社會系統運作的原則。例如 Evans-Pritchard 的 Nuer 政治體系研究就是在說明該社會如何以親屬團體做為地域團體，並利用系譜的分支關係來構成整體的政治體系(Evans-Pritchard 1940)。Freedman 就是運用了這樣的觀念來研究中國的親屬現象。若以他的研究與非洲模式相對話，筆者認為最重要的一點是：中國的親屬團體的組成以及團體之間關係的結構原則與非洲有所不同，非洲的分支結構主要依照系譜關係的原則，Nuer 社會同父異母的兄弟之間就構成不同的分支，而中國親屬團體的形成與分支則是依據產業的存在與否，共同財產的設立是一個宗族或其分支會否形成的原則(Freedman 1958: 48)；其次，Freedman 的研究亦可用來批評 Evans-Pritchard 與 Fortes 所嘗試建立的關於政治體系的比較性觀點。Evans-Pritchard 與 Fortes 試圖建立一個從小規模社會(small-scale)到無國家社會(statless)乃至原初國家社會(primitive state)這三種社會類型的政治體系之類型學，它們分別對應到雙邊的親屬關係(bilateral kinship relation)、世系結構(lineage structure)與行政組織(administrative organization)三種政治體系(Fortes and Evans-Pritchard 1940: 6-7)。非洲的 Nuer、Tallensi 等社會就是屬於第二種類型。而 Freedman 的中國親屬研究則顯示，像中國這樣具有國家形式的社會仍然存在有世系結構這樣的政治體系，並且它和國家行政組織間藉由士紳的中介而能夠串聯在一起，形成一個不同於上述三種類型的政治體系(Freedman 1958: 136-140)；第三、在非洲，由婚姻所形成的母方親屬關係並不構成政治體系的一部分，而在中國，村際的政治聯盟則經常以婚姻關係來連結(ibid: 5, 112)；第四、Evans-Pritchard 把 Nuer 的 lineage 描寫成一個內部平等的團體，而中國的宗族則是一個內部階層分化複雜的團體(ibid: 51-62)。

Freedman 的研究對中國的親屬研究造成很大的影響，首先是學者們紛紛把親屬團體視為一種地方的社會組織來加以研究，並在這些團體為什麼會出現以及如何對這些團體進行分類上對 Freedman 的理論進行修正。在 Freedman 的理論裡，中國東南大量宗族(lineage)的出現，一方面是因為水田稻作具有較高的產能，能夠累積剩餘來設立祖產，而水田稻作也需要團體合作以從事生產；另一方面則是因為東南地處邊陲，中央政府力量力

有未怠，所以地方需要自己的防衛武力(Freedman 1958, 1966, 1970)。有些人類學家的研究支持 Freedman 的觀點，例如 Baker(1968)、Potter(1968, 1970)，然而其它人類學家的研究卻也顯示，許多地方宗族組織的出現並非因為這兩個因素，例如 Pasternak 即以屏東新埤鄉打鐵村及臺南六甲鄉中社村的資料來反駁 Freedman 的說法。首先是打鐵這個位於近山地區域的村子，並沒有為了番害與械鬥的自衛武力需要而建立宗族組織，反而是形成了超乎宗族範圍的村內團結組織與村際關係；其次是當地水田耕作的需要所造成的也不是宗族組織，而是跨村際的水利網絡(Pasternak 1972: 136-149)。又如莊英章也提出一個完全不同性質的因素來說明宗族的形成，那就是文化層面的「耕讀家風」的影響，這一觀點使對宗族的討論能夠脫離社會層面的限制而進入文化層面的探討(莊英章、陳在正 1996)。而吳燕和在一篇回顧性的文章中則對這些討論提出總結，他說「我們發現要遵循固定的因素，或尋求固定的結構，是無法圓滿解釋各地、各時代宗族之興衰條件的」。(吳燕和 1985: 135)

至於有關親屬團體的分類方面，學者們也提出了與 Freedman 不同的看法。在 Freedman 的理論架構裡，漢人親屬團體是一種功能團體，是人們基於利益需求而組成，其組成的法則就是共同財產的有無，所以他在做分類時所根據的就是功能性的指標。以公共財產的大小為主，他把漢人的親屬團體分成所謂 A 到 Z 型的宗族(lineage)，位於光譜一端的 A 型宗族幾乎沒有公共產業，除了一塊祖先的墳地，他們的人員也很少，彼此間沒有被紀錄下來的系譜關係，只憑著基本的世代關係間的記憶來確認共祖的關係，團體成員間也沒有地位的分化，在宗族與家戶間不存在中間的分支單位，除了每年一度到墳墓祭祀祖先外，沒有宗祠的祖先崇拜儀式。而光譜另一端的 Z 型宗族則有著完全相反的特徵(Freedman 1958: 131-133)。此外，他也把各種型態的家庭與宗族區分開來，對他來說，家庭主要的也是一種共有財產的單位，二者的區別標準在於祖先崇拜是在家屋內或超家屋來舉行(ibid: 81)。而宗族與氏族的區別則在於前者是以共同財產為基礎的功能團體，而後者則是沒有共同財產，它並非一種功能團體(Freedman 1966: 21-22)。因此我們可以了解，Freedman 把親屬團體視為具有經濟、政治等功能的單位，對家庭、宗族(從 A 型到 Z 型)、氏族加以分類的意義是在於要區辨出不同的功能單位。

這樣的分類方式並沒有被某些人類學家接受，例如 Morton Fried 就提出了另一種分類方法。Fried 也是把親屬團體看成是功能團體，不過他關注的是這些不同類型親屬團體內部成員間的權力關係，以區辨出不同親屬團體的屬性。他的分類標準是系譜關係的清楚與否。他認為系譜關係清楚可證明的是宗族，不清楚的是氏族。前者成員間有著複雜的階層分化的現象，而後者成員的資格主要是對共同祖先的宣稱而來，彼此間沒有階層的分化而是平等的。所以宗族容易在階層複雜的社會中產生，而氏族則容易在平等的社會中出現。莊英章與陳其南在他們合著的一篇文章裡認為族產與系譜都是了解漢人宗族所不能或缺的概念，因而提出了結合族產與系譜這兩個要素的分類方法，把有族產的稱為宗族，沒有族產的稱為氏族（氏族的系譜關係不必明確）。而前者又可根據是否按照明確系譜關係來組成團體而區分為小宗族與大宗族兩類，小宗族是照房份（明確的系譜關係）組成的，而大宗族則是以合約的方式照丁份或股份（沒有明確的系譜關係）組成（莊英章、陳其南 1982: 291-292）。這樣的分類方法主要是表現出臺灣這個移民社會的特色，因為 Freedman 對宗族的分類中並沒有注意到像臺灣這種以合約制設立族產而組成宗族的現象，莊、陳認為這不是一種分支現象，反而是一種融合的現象（ibid: 294）。

在 Freedman 理論出現後的二、三十年裡，中國的親屬研究雖然對這一理論提出若干修正，但這些修正大體上都是環繞著地方性的差異而提出，基本上都仍從屬於他的理論典範之下，直到 1984 年陳其南在其博士論文中提出了「房」與「家族」的概念²，才算是對 Freedman 展開理論層次的批評。

中國東南的資料顯示，宗族團體是隨著祀產的設立而形成，在一個大的宗族團體的內部會有大大小小不同的次級宗族團體因個別祀產的設立而產生。對 Freedman 來說，因為祀產的設立宗族團體才能形成，所以祀產的設立是宗族團體的組織原則，他並以「分支」的概念來看待宗族內部這些大小不等的團體。但陳其南則不這麼看待這些現象，他強調的是這些宗族團體之間或團體內

部成員間是以「房」的概念來認知彼此，認為像「房」這樣的系譜關係才是這些團體的組織原則。根據這樣的認知，陳其南進一步把問題提升到人類學親屬理論之間的對話層次。

人類學親屬理論裡存在著親屬關係是不是具有獨立的實在性之爭論。以 Meyer Fortes 為代表的一派主張親屬關係具有其實在性，不能化約為經濟、宗教等其他因素；以 Edmund Leach 為代表的一些學者則認為親屬關係是由經濟等因素所決定，本身不具有獨立的真實性。這個衝突可用 Fortes 與 Leach 各自的一段話清楚地表現出來。Fortes 說：「Tallensi 的親屬體系、經濟體系、宗教體系在分析上是彼此分開而不能相互化約的，但它們又緊緊地相互依賴無法分開」（Fortes 1969: 221）、「[Tallensi 人的]經濟、法律、政治與宗教組織都互連接且相互決定。它們之所以會如此運作是因為它們建立在系譜結構的共同基礎上」（Fortes 1970: 49）。而 Leach 則持相反的看法：「親屬體系除了跟土地與財產的關係之外，沒有『實在(reality)』可言，社會人類學家稱為親屬結構者，只不過是一種談論財產關係的方式而已，這種關係也可以用別的方式來談」（Leach 1961: 305）。Leach 的話可由 Worsley 的說法獲得進一步的闡明：

親屬關係的基本形式是從農耕的需要、財產的繼承等而來，一旦後者關係改變，親屬關係就改變。它遠非基本的，而是次要的。親屬關係所採取的特定形式，諸如共作的單系繼嗣群、沒有世系群的血族體系、雙重單系體系等，大抵是由經濟及歷史的力量所決定。（Worsley 1956: 62-63）

在中國的例子中，陳其南認為像「房」與「家族」這樣的系譜結構具有獨立的真實性，它會隨環境的不同而與不同因素相結合而產生各種親屬現象。像 Freedman 所說的宗族團體的現象不過是這系譜體系與祀產因素相結合的產物，祀產只是功能性的輔助因素，系譜才是本質。他說：

中國社會的確存在著一個獨立自主的親屬體系，這個體系所建構的原則以不同的形式展現於實際的功

2 石磊在稍後則提出了「宗」這個概念來代表華北的系譜結構（石磊 1992）。由於它和房都是屬於系譜性的概念，所以本文對房的討論同樣適用來談宗，因此就不再另外討論。

能性社會生活型態中，而成為漢人親屬團體的基本構成因素；至於諸如同居、共食、共財、經濟生活的安排、以及祖先祭祀和祖產的建立等，則為功能性的輔助因素。（陳其南 1990: 202）

陳其南對中國親屬關係的這種理解，使他不同於 Freedman 的立場而認同 Fortes 的觀點，也就是站在主張親屬關係具有獨立真實性的這一邊。筆者認為要清楚地看清這一爭論，首先要瞭解的是，所謂親屬關係有獨立的實在性是甚麼意思。從陳其南對宗族的界定中我們可以看出端倪。他把宗族區分為「宗族範疇」與「宗族團體」。前者指的是依據系譜關係所界定出來的一群人，他們雖然沒有在現實上被組織起來，但根據系譜關係他們是屬於一個宗族；後者指的是這一群人在現實上實際被組織起來成為一個功能性的團體（陳其南 1990: 218）。他的這種觀點其實就是說，宗族有「自在的(in itself)」與「自為的(for itself)」兩種，無論如何，宗族都是存在的，房也是存在的，只是它們不一定真的形成組織化的團體。換句話說，由於每個人都有他的系譜關係，所以任何人都屬於某一個宗族，某一個房，而且這些宗族或房的成員是固定的，是根據系譜關係而來的。他所謂的親屬關係的實在性意指系譜關係是一種經驗性的實在，是真實的存在於人與人之間的社會關係。因為系譜關係是真實的存在於人與人之間的社會關係，所以它可以被拿來使用，可以被用來建構政治體系，也可以被用來組織宗教團體、經濟團體……。筆者認為這正是主張親屬關係具有實在性的人所犯的最大錯誤，他們把這實在性放在錯誤的地方了。

陳其南曾提到發生在臺灣的照股份或丁份組成的宗族團體，在這種團體中，並非系譜上的每一個成員都加入，加入的會員有的以個人為單位，有的以房為單位，所以人們其實並沒有按照「真實存在於人與人之間的社會關係（系譜關係）」來組織宗族團體。在這當中，房也沒有扮演組織法則的角色。陳其南面對這個現象的方法是把它界定為一個經由「非親屬性」法則所組織起來的親屬團體。事實上把系譜關係看成是一種真實存在的社會關係是錯誤的，因為即便兩個人之間其實具有系譜關係，也不代表他們之間就有真正的親屬關係存在。David Schneider（1980）在研究美國親屬關係時，曾要求報導人列出自己的親屬名單，結果許多具有系譜關係的人並沒有被列入名單之中。這在中國其實也是一樣。

也就是說，系譜關係並不是一種經驗性的實在，它不是「真實的存在於人與人之間的社會關係」。

我們再從另一個角度來看股份或丁份制的宗族團體。它其實如 Freedman 所說，是以一位祖先作為認同而組成的團體。事實上所有的宗族團體都是這樣。而這些以該祖先為認同的成員並不見得是以陳其南所說的「房」原則來界定，像股份制、丁份制的宗族就不是，並且也不是每個房支都會加入宗族團體裡面。房的最主要作用只是作為一種概念，讓人們用來區辨、指稱彼此，至於它會不會成為一種組織法則則不一定。筆者認為在宗族團體中，最重要的是祖先這個因素。因為人們以祖先為認同組成團體後，它便被認知為一種親屬團體，成員間便以親屬關係來對待彼此。此時所謂的以親屬關係來對待彼此，指的是以房的概念來認知與區分彼此，以親屬稱謂互相稱呼並遵守伴隨而來的那些文化觀念、價值與規範等等。事實上，親屬關係的真實是，不管人們用甚麼方法界定了某人的親屬身分或組成了親屬團體，這些觀念、價值就會被使用在彼此之間的相互對待上。甚至在非親屬關係的人之間，這些觀念或價值也會被當成一種隱喻，用來處理相互之間的關係。所以親屬關係雖然具有實在性（所以否定親屬關係有獨立的實在性也是錯誤的），但並不是作為一種經驗性的社會關係，而是作為一種文化的觀念與價值。亦即，它不是一種社會結構，而是一種文化觀念。

要補足前人研究的缺陷而能夠更全面地解釋漢人的親屬現象，應該加強文化層面的親屬研究。許多研究漢人親屬的人類學家的作品中都已經意識到這一點，例如吳燕和(1985)、莊英章(1996)等，而陳奕麟(1984)與葉春榮(1985)則更明確地提出對親屬進行文化層面之研究的呼籲。這樣的一種傾向，在以下各節的討論中將會繼續顯現出來。

三、祖先崇拜的本質是社會關係的反映還是文化意義的表達

關於漢人祖先崇拜的研究，人類學家中存在著主張祖先崇拜的本質是社會關係的反映與文化意義的表達這樣的一種對立觀點，這一對立所表現的是祖先崇拜的真實是社會還是文化的爭論。前者以李亦園、Freedman、Ahern 等人為主，後者則可以許烺光、陳奕麟為代表。

筆者雖然把李亦園等人的立場歸為同一類，但不表示它們所持觀點完全相同，檢視歷來的研究，他們對漢人祖先崇拜主要採取的是以下三種觀點：（一）祖先崇拜具有凝聚團體、確認地位的功能；（二）祖先崇拜作為一種權利義務關係的表徵；（三）祖先崇拜表現了親子的互動關係。Freedman 對華南宗族祖先崇拜的研究採取的就是第一種觀點。他把祖先牌位的崇拜分為兩種，一種是家戶內的祭祀，一種是超家戶的祖祠內的祭祀。他認為家戶內的祭祀一方面具有凝聚家庭成員的作用，一方面則是對祖先的一種紀念；而祖祠內的祭祀則除了具有凝聚團體的作用外，藉著對牌位位置的安排、是否被允許進入祖祠以及對參與祭祀成員的限制或不同待遇等，表達了成員或分支間的階層分化的現象，讓這種地位的差異被合法化。所以他說這類型的祖先崇拜儀式是一種權力與地位結構的儀式性表達(Freedman 1958: 79, 91; 1967: 102)。對於 Freedman 的這一觀點，Rubie Watson 以他在對香港新界鄧氏宗族的研究提出了批評，他認為鄧氏宗族的祖先崇拜儀式不是權力與地位結構的儀式性表達，而是權力與地位的競爭場域。亦即它認為該儀式所表現的政治競爭的性質大於對既有社會結構之儀式性表達的性質。他描述了鄧氏族人如何藉由對祖先墳墓風水的保護而與政府進行政治對抗，也描述了宗族分支如何在祖先墳墓的祭拜儀式中，透過對分肉程序調整上的競爭來改變本身的合法性地位與權力(Watson 1988)。

第二種觀點以 Ahern 的溪南研究為代表，把財產看成是權利義務關係的表徵。這樣的觀點使我們想到 Freedman 以族產做為宗族形成與分支的法則，事實上二者的確是同一種思想模式，Freedman 強調財產的重要性，Ahern 只是進一步告訴我們，祖先崇拜是財產的表徵。她從田野資料中發現，並不是每個人都會被他的後代設立牌位來祭拜，只有留下財產才能確保會被設立牌位來祭祀，凡是沒有被設立牌位的人一定是沒有留下財產(Ahern 1973: 145)，並且，只要留下財產，即便接受者不是你的後代，他也有祭祀你的義務。也就是說，祖先崇拜與系譜關係並沒有必然的關連。此外她也發現，人們經常會以是否祭祀某一祖先的牌位來爭論財產擁有的合法性(ibid: 153)。所以她認為祖先崇拜所表述的並不是系譜關係，而是財產關係。這就像 Freedman 否定系譜在親屬團體組成中的角色一樣，Ahern 也否定了系譜

關係在祖先崇拜中的重要性。事實上人類學家在非洲的祖先崇拜中也發現了類似的現象。Fortes 在“Some Reflections on Ancestor Worship in Africa”(1965)這篇文章中提到，我們應該區分「繼嗣(descent)」與「親子關係(filiation)」，因為他發現 Ashanti 人並不祭祀他們死去的父親，而是祭祀其母舅以及他們那一方的親屬，因為他的財產是從那邊繼承過來的。所以 Fortes 認為祖先崇拜表達的是因財產繼承而來的權利義務關係。Fortes 這一說法顯然地衍生出了一個問題：到底 descent 是什麼意思？是血緣的，是財產的，還是其他層面的意涵？而這也同時是在問：祖先是什麼？

漢人祖先崇拜與財產間的關係也被其他研究中國的學者所強調，例如陳祥水在〈「公媽牌」的祭祀：承繼財富與祖先地位之確定〉一文中提到異姓公媽的祭祀關係經常都是因著財產關係而來。他在該文中也提到 Johnston(1910)的威海衛研究也表明財產的繼承是祖先崇拜能夠延續的一個不可或缺的條件（陳祥水 1973）。

研究漢人祖先崇拜的第三種觀點是把祖先崇拜視為親子關係的反映，這親子關係主要為撫養／供奉、疼愛／依賴、保護／尊敬。Freedman 把祖先崇拜分為兩個面向，一是牌位的祭祀；另一是墳墓祭祀，而這一面向中包含了風水的因素在其中。他認為在祭祀活動中，祖先的地位是高於子孫的，然而藉著對祖先墳墓風水的安排，祖先變成了被操弄的對象，地位低於子孫。他說：「藉由風水，人們以他們的祖先為媒介來達致世俗的慾望，並且，當他們這樣做時，他們不再崇拜祖先而把他們當作東西來使用」(Freedman 1967: 88)。李亦園對於這樣的看法不表贊同，他認為風水所表現的是家族成員間的互惠關係以及親子關係中的疼愛／依賴關係，也就是子女對父母親予取予求的態度（李亦園 1976）。此外李亦園從後代向祖先祈求庇祐、祖先作祟懲罰子孫等日常活動中，認為中國的祖先基本上是慈愛的，只有在諸如子女怠於祭祀、沒有完成世系延續的任務等情況下，才會作祟於子孫。所以祖先崇拜表現了親子間的撫養／供奉、疼愛／依賴與保護／尊敬等關係。（李亦園 1985）

上述三種不同的研究觀點對漢人的祖先崇拜分別提出了不同的解釋，這種差異一方面是由於理論取向的不同，一方面也由於漢人分布區域幅員廣大，不同學者基於不同地區的材料，很容易就會有不同的看法。不過，基本上上述三種有關漢人祖先崇拜的觀點都是屬於社會

的研究，討論的都是社會凝結、社會關係等問題。在這樣的研究氛圍下，許烺光所認為的，祖先崇拜表現的是中國人慎終追遠這一文化意義的觀點就顯得與眾不同(Hsu 1948)。當然這一觀點在其他人類學家的作品中也不是沒有被提過，只是通常都是順帶提一下而已，例如上文所述，Freedman 也提過祖先崇拜具有紀念性(memorialism)的一面，他在討論新加坡華人家庭與婚姻的那本書中更認為，新加坡華人的祖先崇拜只具紀念性而沒有組織性，它與中國人孝的觀念有關(Freedman 1984: 249)。筆者認為，許烺光雖然注意到祖先崇拜的文化意義，但是他只提到慎終追遠這一點而忽略了祖先崇拜事實上也是一種宗教行為，它具有宗教上的意義。而宗教包含了一個民族的精神氣質(ethos)也包含了世界觀，所以關於祖先崇拜的意義還有很多值得我們去探討的地方。

接下來我們來看漢人親屬研究中有關團體格局與差序格局這一對立觀點的論述。

四、親屬關係是團體格局還是差序格局

這一對立牽涉到兩個理論上的問題：（一）法律—政治(jural-political)領域與家內(domestic)領域的劃分是否適當；（二）我們究竟應該從 society 的觀點還是從 sociality 的觀點來了解漢人的親屬關係。

多數對漢人親屬關係的研究都把焦點集中在宗族等親屬團體上，似乎對親屬關係的研究就是對親屬團體的研究，那些明明在日常生活中每個人都在實踐的與母方親屬的交往，那些雖然沒有形成宗族卻仍往來密切的父方親屬關係，都不被當成是必須處理的問題。Hallgren 就曾對此一現象提出過批評，他認為我們把以做為社會組織的親屬現象看得比沒有成為社會組織的親屬現象重要是錯誤的(Hallgren 1979)。研究中國的人類學家中，費孝通是最早注意並討論這方面親屬關係的人，不過比起 Freedman，他的追隨者少了很多，宗族之類的親屬組織還是最常被研究。而當人類學家用法人團體(corporate group)的概念來處理漢人的親屬組織時，他們同時也把“society”的概念引進了討論之中。“society”的概念假定了社會是一個獨立先存的「東西」，這個東西在 Radcliffe-Brown 那裡被構成一個外在於每一個個人的

「社會結構」，法人團體就是一個這種概念下的產物。因此研究宗族的學者們致力於尋找那個抽象的宗族的組織結構。Freedman 提出財產原則用以說明分支結構，陳其南則提出系譜概念並指出收養、過繼、抽豬母稅等行為都是為了維持系譜結構的延續。費孝通所提出的差序格局概念則明顯地有所不同。他認為親屬關係是由生育與婚姻所結成的差序格局的網絡，它包括了父方與母方親屬，形成一張以個人為中心的關係網：

親屬關係像是一塊石頭丟在水面所發生的一圈圈推出去的波紋，每個人都是它社會影響所推出去的圈子的中心，被圈子的波紋所推及的就發生聯繫。每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的。（費孝通 1991: 27）

差序格局與團體格局的概念是非常不同的，關於團體格局社會的特點，梁漱溟與費孝通都強調它是以團體做為社會單位，而團體是有邊界的（梁漱溟 1982: 55；費孝通 1991: 26）。至於差序格局，依據費孝通的說法，它是沒有邊界的。不過筆者認為除了邊界問題外，更重要的是，團體的概念是隨著 society 的概念而來，它假定了一個外在於個人的抽象關係結構的存在；而差序格局則是沒有這個結構存在的，它是由人與人間的各種關連性(relatedness)所構成。對於某些學者來說，團體格局和差序格局顯示的是漢人親屬關係所表現的地方性差異，例如顏學誠就比較了長江三角洲與珠江三角洲親屬關係的差異，認為由於兩地地方權力結構的不同，使得長江三角洲表現出差序格局的親屬關係，而珠江三角洲則呈現宗族組織這種團體格局的親屬關係（顏學誠 1998: 105-106）。但如大多數研究漢人親屬關係的學者所認為的，即便廣大的中國領土上存在著許多地方性的差異，這些現象之間是存在著統一性的。那麼團體格局的親屬關係與差序格局的親屬關係的統一性在哪裡？或者，哪一種才是漢人親屬關係的本質？

研究漢人親屬關係的學者把重點擺在親屬團體的研究上，筆者認為這是受到世系理論的影響，而其中的關鍵就在於「法政領域」與「家內領域」的概念。這兩個領域的劃分雖是由 Fortes 與 Evans-Pritchard 在研究非洲親屬關係時所提出，然而其實是來源於 Radcliffe-Brown。因為他認為社會的存在必須滿足兩個所謂社會學的法則，一是各制度間必須相互配合一致，始能順利運作；二是社會結構必須具有穩定的延續性。就因為這第二個

社會學法則，人類學家在建構一社會的結構時便捨棄那些不穩定的、暫時性的社會關係，表現在親屬關係的研究上，便是那些與財產傳承有關的社會關係因為它的穩定性而被視為社會結構，而在父系社會中，這些關係就是父方的親屬關係。相對的，與母方親屬間的互動因為缺乏固定的權利義務模式，所以就被排除在結構之外。存在於父方親屬或父方親屬團體間的這些關係因為具有強迫性，所以被 Fortes 稱做是「法律——政治的」，而其他的關係因為所憑藉的是道德的、情感的，所以比較不具有強迫性，就被稱做是「家內的」(Fortes 1953)。就是因為這樣，當親屬關係被當作社會組織來研究時，很自然地人們就會去關注那些構成社會結構的部分，親屬團體就成為了大家關注的焦點。而所謂的差序格局的現象因為包含了母方親屬關係在內，就變成缺乏可以分析的架構，所以費孝通雖然指出差序格局的關係網是生育與婚姻結成的，但卻無法對這個關係網建立分析架構。但是這樣的劃分與排除是適當的嗎？首先是，與母方親屬的關係是否真的那麼不「法政」，例如漢人親屬現象中的母舅關係難道不具有強制性的特質嗎？其次是，我們要了解一個地方的社會結構可以只關注所謂「法政領域」嗎？做為政治體系的研究，Nuer 的親屬團體是一個地域團體，地域間所組成的政治關係與親屬團體分支結構是相重疊的。然而中國東南的單姓村並非如此，村際聯盟這種「政治」的關係常常是依賴婚姻而來之「家內」的親屬關係而形成(Freedman 1958: 5, 112)。最後，漢人的母方親屬關係中很大的部分是缺乏固定行為模式的，因此由父方與母方親屬關係結合而成的差序格局關係網，是沒有固定結構的，每個人都可以做不同的安排。同時差序格局的關係網也是缺乏團體的，因為每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的，個人在不同的脈絡下可能被納入不同的行動圈之中，所以我們找不到固定的、有界線的團體。王崧興曾經用「有關係無組織」來表達這一漢人親屬關係的特徵(王崧興 1991)。這樣一個沒有固定結構、團體，結合「法政」與「家內」領域的社會關係要如何用世系理論來分析呢？

在談差序格局時費孝通也提到了漢人的父系家族，他說家族是沒有固定範圍的。但我們可以設想，當我們要以團體的方式來行動時，必定需要確認我們的成員範圍。筆者認為 Freedman 的理論就在這裡具有了重要的

意義，祖先在此時便成了一個劃定界線、確認成員的東西。這讓我想到了 Roy Wagner 在“Are there social groups in the New Guinea Highland?”一文中所說的一段話：

即使一個人不是從團體出發——既然它們從未被刻意組織而只是藉由名字的使用而被引出來——他最終總會有特別一撮叫 be'bidi 和 pagebidi 的人。那是個「自動社會」，只要做了合適的區分，就突然以具體的形式出現。我們可能想要稱之為「永恆的」社會性(sociality)，是做為連結的脈絡，從一個特殊的場合流到另一個去。(Wagner 1974: 111)

在 Daribi 社會，一個看似指涉團體的名稱其實並不指涉一個實存的團體，它只是人們用來區別、包括和排除的媒介，因此只是一個設立邊界的裝置。對他們來說，如何做區分是他們社會生活中非常重要的事，團體對他們來說並不是理所當然就在那兒的，他們的社會不是 society 而是 sociality，society 是固定在那兒的，而 sociality 則是「正在生成的(becoming)」。筆者認為要能吸收 Freedman、費孝通與陳其南理論中某些成分而又能夠彌補他們各自的缺點，sociality 的概念比 society 的概念會來的更適合。

五、中國親屬現象的統一與分歧

關於中國的研究，不論是宗教或親屬或其他，人類學家總會問到統一與分歧性的問題，因為人們希望能夠找到所謂的「中國性(Chineseness)」。關於中國文化的統一與分歧，Freedman 與 Wolf 有一段對話非常有趣。Freedman 說：

像中國這樣一個有如此幅員與政治凝聚的國家，假定他的人民之間會表現出相當大程度的共同宗教認知是合理的。更重要的是我們可以從第一個原則中預期，一個地位與權力如此分歧的社會將會發展出一個宗教系統，它可以容許信念與儀式上的差異去補充彼此或者讓它看起來比較多元，使得宗教上的類似性可以被表達得好像那是宗教上的差異性。(Freedman 1974: 38)

相反地，Wolf 則說：

一個觀念能夠被人們以如此不同的觀點來分享，這個事實對我來說意味著，它要不是相對地是沒有意

義的，不然就是它很容易被賦予非常不同的意義。

(Wolf 1974: 9)

這兩個人一個強調中國宗教的統一性，一個則強調它的分歧。而研究中國親屬的人類學家基本上都認為中國這個以孝治國的國家，在親屬現象上是有它的統一性的，儘管地方性的差異明顯地存在。問題在於，中國親屬的統一與分歧在哪裡，為什麼，該如何解釋？

Barbara Ward 曾經提出過所謂中國人腦中的三種中國社會安排的意識模型，分別是該社區人實際的生活意識模型“immediate model”，以及他們腦中理想的中國社會生活模型“ideological model”，還有他們觀察到的其他中國社區中人的實際生活模型“internal observer's models”。關於中國文化的統一與分歧，Ward 認為可以用這種存在人們腦中的意識模型來解釋，來源於文人階級之意識型態的 ideological model 是所有中國人的理想生活典範，他們總是朝這個目標在前進，所以儘管地方會有差異，但總是圍繞著這個典範的。在諸多的現象中，Ward 認為中國人的家庭結構所表現出的一致性是最高的(Ward 1965)。Ward 的這個想法來源於 Levi-Strauss，後者所謂的結構是存在於人們腦中的，與 Radcliffe-Brown 把社會結構視為人們實際的社會互動關係因而是經驗性的存在有所不同。Myron Cohen 對中國親屬的統一與分歧的看法就來源於 Radcliffe-Brown 這一路的想法，更精確地說，是借用了 Raymond Firth(1951)的理論。Cohen 以所謂「終極想望(ultimate aspiration)」與「生活安排(life management)」來說明中國家庭的適應與變遷問題，前者是傳統的理想家庭型態，後者則是人們為了適應地方性差異與社會變遷而進行的實際家庭生活安排(Cohen 1991)。表面上看來他這個想法與 Ward 類似，不過實際上就理論層次而言是不同的。筆者認為 Cohen 是借用了 Firth 的「結構(structure)」與「組織(organization)」概念，而 Firth 與 Levi-Strauss 是不一樣的。Firth 的概念是針對社會變遷現象而提出，「結構」是該社會規範的社會關係，但人們的實際行為安排並不完全如此，它們被稱為「組織」，「組織」若形成了規律獲致普遍性就會變成結構，然後又會有新的組織產生。這樣的觀點也被陳祥水引用，以之來談論漢人祖先崇拜的統一與變異的問題。相對於 Cohen 的「終極想望」與「生活安排」，陳祥水則以大傳統與小傳統來與結構和組織對應(陳祥水 1978)。

關於漢人親屬的統一與變異的問題，上述學者們大多從概念上來談，對於統一性的內涵或者變異的具體因素並沒有多加著墨，李亦園與 Wolf 則分別對前者與後者有所討論。前面曾提過李亦園認為漢人的親屬關係有三個面向，分別各有其原則，因著地方的差異或社會變遷的適應，人們會選擇突顯其中的一些原則而忽略另外一些，所以基本上這些表面各異的親屬現象其實背後是有其統一性的。更進一步的，他把這些原則都整理出來，它們分別是親子關係中的撫養／供奉、疼愛／依賴、保護／尊敬原則，以及世系關係中的家系傳承與財產繼承原則，和權力關係中的分枝、競爭、對抗、併合原則(李亦園 1985)。而 Wolf 在“The origins and explanation of variation in the Chinese kinship system”這篇文章中試圖對中國親屬系統的變異性提出具體的解釋，他認為我們應該試著從漢民族與非漢民族間之接觸的歷史觀點來理解這些變異的發生與具體的內容，他指出中國親屬體系的區域變異性與中國的語言學地圖有密切的相關性(Wolf 1989)。

正如筆者所說，多數的中國親屬研究都是從社會結構的層面來進行，因此在討論統一與變異時也多從婚姻型態、家庭組織模式等來談。面對多變異的宗族制度，吳燕和認為我們要用結構的原則來找出完整統一的宗族組織是很困難的，並建議應該要關注文化的層面(吳燕和 1985)。Schneider 是大力鼓吹從文化來研究親屬關係的人，他用規範與文化來區分我們對社會行為的兩種類型的抽象化，它們是同一行為的兩個不同面。規範是各種行為發生的規則，而文化則是一個象徵與意義的系統，二者的關係是：一個規範是應用在某個由文化所定義的單位的行為模式。他舉了一個例子，在美國社會中母親被定義為「撫育者」，這是一個由美國人共享的文化意義，但是「撫育者」該如何撫育小孩，亦即行為模式，在中產階級與勞工階級、天主教徒與猶太教徒間可能都各不相同(Schneider 1976)。以這樣的觀點來看，美國親屬中母親現象的統一性是在文化的層次上。那麼中國的呢？中國親屬的統一性是在社會的層面還是文化的層面呢？它的內涵是什麼？既然我們已經有了很多社會層面的研究，筆者認為我們也該試著從文化的層面來加以了解。

這個想法被陳奕麟與葉春榮以專文的方式提出，並引出了親屬是社會真實還是文化真實的問題。

六、漢人親屬的真實(reality)： 社會與文化

陳、葉兩人都是從對 lineage theory 的批評開始，再談到漢人親屬研究受該理論之影響所造成的錯誤。陳奕麟先區別了解社會現象的兩種思想典範，一種是社會學的典範，一種是象徵學的典範。簡單地說，前者以掌握社會結構為重點，象徵（或稱文化）層面的東西被以社會結構的觀點來理解；後者則以象徵結構為核心，對社會層面的東西以象徵結構來加以了解。對他來說，世系理論就屬於社會學典範思想的產物，它最大的問題就在於它是在研究社會結構，所以一方面除非親屬做為一種社會組織，否則它不會是研究的對象；另一方面，即便親屬表現為社會組織，但這個組織所牽涉到的不一定是親屬因素，所以它仍然只是一種社會結構的研究而不是親屬本身的研究。他主張以象徵學的典範來了解親屬，並建議從親屬的身分認定著手，仿效 Fustel De Coulanges (1864)，從祖先崇拜來切入問題（陳奕麟 1984）。葉春榮在面對這個問題時首先是指出世系理論在各地使用時所遭遇到的困難，然後進一步說明親屬是一套象徵系統，所以各地的親屬都不一樣，把非洲的親屬理論拿到別的地方當然會不適合，所以他主張從土著觀點著手，找出屬於漢人的親屬象徵體系（葉春榮 1995）。除了陳、葉兩人外，吳燕和在〈中國宗族之發展與其儀式興衰的條件〉這篇文章裡也認為，表面多異的親屬現象只是某種社會學真實的短暫現象，這些親屬現象之所以能夠存在，與中國的文化傳承密切相關（1985）。而莊英章、陳在正在〈「耕讀」家風與閩南龜洋莊氏宗族的發展〉也提到與親屬相關的一套文化價值在宗族發展中所扮演的重要角色，並引用錢杭(1994)的觀點，認為宗族不僅是一種將同姓同宗的人按某種法則連接起來的人類親屬集團，而且還是一種文化，一種生活方式（莊英章、陳在正 1996: 23）。

自從親屬文化層面的重要性被強調後，陸續有一些相關的研究出爐。陳奕麟從經典的記載與語言的使用著手，描述了宗、家、親等概念的意義（陳奕麟 1996）；而葉春榮則從臺灣一個鄉村的田野資料中提出了「厝」的概念，認為唯有安置有祖先牌位的家屋才稱為「厝」（葉春榮 1998）。此外，林瑋嬪也以臺灣的田野對漢人

親屬進行了文化的研究，她的論點有二，首先是漢人親屬關係並不能完全用父系繼嗣的意義體系來加以了解，親子權利義務關係的實踐之中存在著「好命」這麼一個根本價值，它也是親屬關係的一部分；其次，她認為對漢人父系概念的理解必須透過漢人觀念中有關骨／肉的流動關係來進行（林瑋嬪 1998）。做為一種對漢人親屬的文化研究，筆者認為陳奕麟抓住宗、家、親這幾個概念是非常正確的，它們的確具有核心的重要性。不過他對這幾個概念的解釋筆者並不同意，他僅從經典記載與語言的使用中來進行理解是不甚恰當的，更應該做的是從人們的實際行為中來理解，例如人們如何組織家庭、宗族與宗親會，如何運用自己的親屬關係網等。葉春榮所提「厝」的觀念在 Freedman 對新加坡華人的研究裡也被提及過，當地華人並不把祖先牌位放在住屋裡，因為他們認為那不是他們真正的家，他們寧願把它供奉在寺廟裡（Freedman 1985: 52）。筆者認為這個概念對於了解漢人親屬極具價值。至於林瑋嬪的研究，筆者認為她試圖從人觀與日常實踐來理解漢人親屬關係是一個很好的途徑，不過她認為骨與肉分別代表了男性與女性的身體物質，並以家屋的空間隱喻來說明女性如何能成為父系團體的成員，這二者筆者都認為有待商榷。

對親屬的文化研究的確有其重要性，但親屬的真實並不能完全地歸之於社會或文化，這是在結語中筆者所要表達的。

七、結語

陳其南說漢人有一個獨立於財產等因素的系譜概念，這當然是事實，問題在於我們如何看待它。在前面的討論中我們已經主張不能把系譜關係視為是一種社會結構的概念，而應該是一種對文化觀念，是對親屬關係的意義的表達。Wagner 有一句話可以用來思考這個問題，他說：「親屬的本質是系譜的詮釋，而不是系譜本身」（1972: 611）。Freedman 從現實的社會功能來討論親屬關係固然是一個正確的途徑，但若跳開漢人的親屬觀念而直接歸納現象的規律，所得到的只會是一個特定案例的結果，對於漢人親屬關係在社會關係之扮演上所使用的運作邏輯則無法瞭解。從這個角度來看，陳奕麟、葉春榮主張將親屬關係看成是一套象徵的意義系統正是當前漢人親屬研究所需要加強的部分。Geertz 有一段話

可以表達這樣的觀念：

人類學家的宗教研究應分為兩個階段：首先對構成宗教本身的象徵符號所體現的意義體系進行分析；其次，將這些體系與社會結構過程和心理過程相聯繫。我對當代人類學家的大多數宗教研究不滿意，不是因為它關注第二階段，而是因為它忽略了第一階段，結果是將最應闡明的東西視為理所當然。……只有當我們對象徵行動的理論分析能夠像對社會及心理理論的分析那樣精緻時，我們才能有效地處理宗教（或藝術、或科學、或意識型態）在其中扮演決定性角色的生活中之社會與心理的層面。

(Geertz 1973b: 125)

筆者認為，對親屬現象做社會與文化層面的區分，是基於分析上的需要，而不是要在真實的層面上把它們分離。在進行了個別的分析之後，我們需要做的是把它們關連起來，然後才能對現象獲得真正的理解。因為就像Bourdieu所說的，真實是存在於二者的關係之中，在本體論上二者是共謀的(ontological complicity)(Bourdieu and Wacquant 1998: 22)。沒有文化來賦予意義，社會結構無法被構造成功；缺乏社會結構面的支持，那些文化觀念也無法深植在人們的腦中。

參考書目

- Ahern, Emily M.
The Cult of the Dead in a Chinese Village. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Baker, Hugh D. R.
A Chinese Lineage Village: Shung Shui. London: Frank Cass, 1968.
- Evans-Pritchard, E. E.
The Nuer. New York and Oxford: Oxford University Press, 1940.
- Firth, Raymond
Elements of Social Organization. Boston: Beacon Press, 1951.
- Fortes, Meyer
“The Structure of Unilineal Descent Groups.” *American Anthropologist* 55(1): 17-41, 1953.
“Some Reflections on Ancestor Worship in Africa”, in *African Systems of Thought*. ed., by M. Fortes and G. Dieterlen. London: Oxford University Press, 1965.
- _____.
Kinship and the Social Order. Chicago: Aldine, 1969.
- _____.
Time and Social Structure and Other Essays. London: The Athlone Press, 1970. Fortes, Meyer and E. E. Evans-Pritchard eds.
- _____.
African Political Systems. London: Oxford University Press, 1940.
- Freedman, Maurice
Lineage Organization in Southeastern China. London: The Athlone Press, 1958.
- _____.
Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung. London: The Athlone Press, 1966.
- _____.
“Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case.” in *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*, ed. by M. Freedman. London: Frank Cass, 1967.
- _____.
“Introduction.” in *Family and Kinship in Chinese Society*. Maurice Freedman ed. pp. 1-19 Stanford: Stanford University Press, 1970.
- _____.
“On the Sociological Study of Chinese Religion.” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed., by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- Johnston, R. F.
Lion and Dragon in Northern China. New York: E. P. Dutton and Co, 1910.
- Geertz, Clifford
“Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture.” in *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973a.
- _____.
“Religion As a Cultural System.” in *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973b.
- Hallgren, C. Stevan
“The ancestors at home: domestic worship in a land-poor Taiwanese village.” in *Ancestors*, ed. by W. H. Newell, The Hague: Mouton Publishers 1976.
- Hsu, Francis L. K.
Under the Ancestors' Shadow. London: Routledge

- and Kegan Paul, 1948.
- Li Yih-yuan
 “Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discussion.” in *Ancestors*. ed. by W. H. Newell. The Hague: Mouton Publishers, 1976.
- Kuper, Adam
 “Lineage Theory: A Critical Retrospect.” *Annual Reviews in Anthropology* 11: 71-95, 1982.
- Leach, E. R.
Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. London: The Athlone Press, 1977[1954].
Pul Eliya. London: Cambridge University Press, 1961.
- Pasternak, Burton
Kinship and Community in Two Chinese Villages. Stanford: Stanford University Press, 1972.
- Potter, Jack
Capitalism and the Chinese Peasant. Berkeley: University of California Press, 1968.
Land and Lineage in Traditional Chinese Society. Stanford: Stanford University Press, 1970.
- Radcliffe-Brown, A. R.
 “Patrilineal and Matrilineal Succession,” in *Structure and Function in Primitive Society*, by A. R. Radcliffe-Brown, London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
- Schneider, David M.
 “Notes Toward a Theory of Culture.” in *Meaning in Anthropology*, ed. by Keith H. Basso and Henry A. Selby. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.
American Kinship: A Cultural Account. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- Wagner, Roy
 “Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition,” *Man* 7: 601-13, 1972.
 “Are there social groups in the New Guinea Highlands?” in Murray J. Leaf ed., *Frontiers of Anthropology*. New York: D. Van Nostrand Company, 1974.
- Watson, Rubie S.
 “Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China.” in J. Watson and E. S. Rowski ed., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Wolf, Arthur P.
 “Introduction.” in *Religion and Ritual in Chinese Society*. ed. by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Worsley, Peter M.
 “The Kinship System of the Tallensi: A Reevaluation.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86: 37-75, 1956.
- Bourdieu, P. and L. D. Wacquant
 《實踐與反思：反思社會學導引》(*An Invitation to Reflexive Sociology*)，李猛、李康譯，北京：中央編譯社，1998。
- Cohen, Myron L.
 中國家庭與現代化：傳統與適應的結合，刊於《中國家庭及其變遷》，喬健編，香港：香港中文大學，1991，頁 15-21。
- Fustel De Coulanges, N. D.
 《希臘羅馬古代社會史》(*Ancient City*[1864])，李宗侗譯，臺北：中國文化大學出版部，1955。
- Freedman, Maurice
 《新加坡華人的家庭與婚姻》，郭振羽、羅伊菲譯，臺北：中正書局，1984。
- 王崧興
 中國人的「家」制度與現代化，刊於《中國家庭及其變遷》，喬健編，香港：香港中文大學，1991，頁 9-14。
- 石磊
 房與宗：兩種不同結構類型的漢人繼嗣體系，刊於《陳其祿院士七秩榮慶論文集》，臺北：陳其祿院士七秩榮慶委員會，1992。
- 李亦園
 中國家族與其儀式：若干觀念的檢討，《中央研究院民族學研究所集刊》59：47-61，1985。

林瑋嬪

從生命禮儀談漢人親屬中幾個共存的問題：父系繼嗣、「好命」與兩性象徵，中央研究院民族學研究所「親屬研究小型學術研討會」論文，1998年6月12日。

吳燕和

中國宗族之發展與其儀式興衰之條件，《中央研究院民族學研究所集刊》59：131-42，臺北：中央研究院民族學研究所，1985。

莊英章、陳在正

「耕讀」家風與閩南龜洋莊氏宗族的發展，刊於《臺灣與福建社會文化研究論文集（三）》，莊英章、潘英海編，臺北：中央研究院民族學研究所，1996。

莊英章、陳其南

現階段中國社會結構研究的檢討：臺灣研究的一些啟示，刊於《社會及行為科學研究的中國化》，楊國樞、文崇一編。臺北：中央研究院民族學研究所，1982。

陳其南

《家族與社會》，臺北：聯經，1990。

漢人宗族制度的研究——弗里曼宗族理論的批判，《考古人類學刊》，1993。

陳奕麟

重新思考 Lineage Theory 與中國社會，《漢學研

究》2(2)：403-45，1984。

由「土著觀點」探討傳統漢人親屬關係，《中央研究院民族學研究所集刊》81：1-18，1996。

陳祥水

「公媽牌」的祭祀：承繼財富與祖先地位之確定，《中央研究院民族學研究所集刊》36：141-61，1973。

中國社會結構與祖先崇拜，《中華文化復興月刊》11(6)：32-9，1978。

梁漱溟

《中國文化要義》，臺北：里仁，1982。

葉春榮

再思考 Lineage Theory：一個土著論述的批評，《考古人類學刊》50：13-37，1995。

家與祖先崇拜，中央研究院民族學研究所「親屬研究小型學術研討會」論文，1998年6月12日。

費孝通

《鄉土中國》，香港：三聯書店，1991。

錢 杭

《中國宗族制度新探》，香港：中華書局，1994。

顏學誠

長江三角洲農村父系親屬關係中的「差序格局」，刊於《華南農村社會文化研究論文集》，臺北：中央研究院民族學研究所，1998，頁89-108。