

家产亲属制：列维—斯特劳斯的 的 maison 概念

社会
2022 · 4
CJS
第 42 卷

陈 波

摘 要：列维—斯特劳斯关于亲属制度的研究有两大贡献，一个是早年的《亲属制度的基本结构》，一个是他在晚年从事的家产亲属制(maison)研究。后者从同源不区分系别继嗣(cognatic)社会入手，将政治—经济利益和财产作为亲属制度研究的核心，视家屋为聚合各种矛盾性要素的合众体，考察它最初出现的各种形式以及跨区域结构性关系。他的研究由此离开基本结构，从无文字社会迈向有文字社会，开启了结构人类学的历史研究。英语学界基于翻译想象，提出“家屋社会”概念，基本上终结了 maison 的理论贡献。本文旨在梳理相关的学术史，并在列维—斯特劳斯的原意基础上提出重新理解 maison 这一概念的路径。

关键词：家产亲属制 同源不区分系别继嗣 合众体 历史复杂结构

* 作者：陈 波 四川大学历史文化学院 (Author: CHEN Bo, School of History & Culture, Sichuan University) E-mail: chenboscu@163.net

** 本文的研究与写作得到国家社科基金项目“16 至 19 世纪欧洲塑造的‘中国’形象研究”(17BSS015)、教育部重点基地重大项目“新时期汉藏交流现状及特点研究(改革开放至今)”(17JJD850001)和四川大学学派培育项目的资助,特此致谢。本文也是北京大学和四川大学“铸牢中华民族共同体意识研究基地”专项研究成果。[The paper was sponsored by the project of the National Social Science Fund of China “The Image of ‘China’ Created by Europe, from the 16th to the 19th Century” (17BSS015), the MOE project of the Key Research Institute of Humanities and Social Sciences at Universities (17JJD850001), and the school fostering project of Sichuan University. The paper is also the achievement in the special-subject study of the Institute for Enhancing the Community of the Zhong-hua Nation of Peking University and Sichuan University.]

本文的研究费时甚长。2017 年秋笔者于北京大学文研院驻访期间就部分内容做过研究和报告,并与王铭铭教授就 maison 议题作过较长时间的交谈,受益匪浅;蒙汲喆兄、汪丽娟副研究员提供宝贵的法文材料,Gerald Roche 博士、冯艺同学和叶静博士提供不易寻得的英文材料,让我开阔了眼界。笔者对列维—斯特劳斯这一概念的关注,始于 2010 年意大利学者吉欧瓦尼(Giovanni da Col)提供的《夸库特人的社会组织》一文的英译本;2015 年至 2016 年在伦敦政治经济学院人类学系访学期间,除了资料方面的收获外,还在亚当·库伯(Adam Kuper)教授的课上和课下交谈中得以进一步学习相关的知识。感谢三位匿名评审人前后六次提供的宝贵意见,使本文得以最终成型。文责自负。

Lévi-Strauss' Maison as an Institution: A Reappraisal and Redirection

CHEN Bo

Abstract: This paper is divided into nine parts. After briefly reviewing the relevant academic research in Chinese writing, as well as the static stereotypes held by the Chinese and foreign academic circles on Lévi-Strauss' structuralism, the first part of the paper discusses the background of the concept of maison proposed by Lévi-Strauss in the study of kinship system, that is, the shared attention, exploration and theoretical reflection in the West over the widely existed non-matriarchal-non-patrilineal heirs/succession phenomenon in the world. The second part examines Lévi-Strauss' thoughts on the basic as well as complex structure of kinship system in his *The Elementary Structures of Kinship* (1949), revealing that his ideas about maison had already appeared amongst his writing, especially about the various "deviations" of the basic structure of kinship caused by political-economic interests. The third part introduces the formulation of the concept of maison and its Chinese translation. The fourth part discusses the misinterpretation in English language of Lévi-Strauss' phrase "société à maisons," and how from it the Chinese translation "家屋社会" was derived. It suggests that "maison" should be understood and translated as "家产亲属制" in Chinese. The fifth part presents a translation of the critical term of "personne morale" in Lévi-Strauss' definition of maison as "合众体" in Chinese, the way it should be interpreted for it is the key to the concept of maison and the starting point for further studies of the maison in stitution. In view of the widely accepted misinterpretation of maison among mainstream Chinese and Western scholars, the sixth part re-examines Lévi-Strauss' basic research on the kinship system and his breakthrough contribution to the theory. The seventh part examines the four scholarly traditions that were impacted by Lévi-Strauss' maison, namely the French school, the Austronesian school led by the Dutch structuralist van Wouden, and the Anglo-American postmodern school promoted by British and American anthropologists out of their dissatisfaction with the French school, and the American archaeologic school. The eighth part introduces author's own follow-up study on how to use the concept of maison to re-examine Chinese history and practices in various locations, with personne morale as the key analytic notion. The last part is a concluding remark that summarises the significant contribution of maison to Lévi-Strauss' structuralism and its future implications.

Keywords: maison, Cognatic system, corporation, history complex structure

列维—斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss, 1908–2009 年) 18 岁即出版了专著《论巴贝夫与共产主义》(Lévi-Strauss, 1926); 至少到 21 世纪初, 他都在写作和发表, 学术生命将近 80 年。国内的介绍, 从 1980 年杨堃先生开始, 到最近的诸多纪念文章, 皆把他和结构主义人类学等同。这本没有问题; 但所有的论述都把他漫长一生的学术思想视为静止不变, 以静态结构主义为宗, 这就成了问题。路易·杜蒙的等级结构主义和司马少林 (Marshall Sahlins) 的历史结构主义出来之后, 他更是获得了一个负面他者的形象: 他的结构主义既不讲等级, 也不讲历史。

这对列维—斯特劳斯不公。实际上, 1952 年他就说过, 不可传递的交换圈整合交流和臣属关系 (Lévi-Strauss, 1991: 348), 而《亲属制度的基本结构》(1949 年) 的重要内容即在等级交换中寻觅基本结构 (如 Lévi-Strauss, 1967: 471–477)。对亲属制度研究感兴趣的人类学者读完这部著作的已是凤毛麟角,¹ 遑论其他学者, 这就不难理解为何相当多的研究者会绕开列维—斯特劳斯去讨论等级交换。

列维—斯特劳斯曾在结构理论脉络中讨论历史, 其开始的年代是 1976 年, 其时列氏 68 岁。这是我们对列维—斯特劳斯学术思想史的最新认知。我们需要重新审视他此后的所有研究, 包括神话学 (如《历史社会的诞生》) 和亲属制度研究, 后者包括《高贵的野蛮人》(Lévi-Strauss, 1979a)、《遥远的目光》(Lévi-Strauss, 1983) 和《诺言》(*Paroles données*) (Lévi-Strauss, 1984) 中的相关部分, 它们都把“家屋”(maison) 视作使亲属制度的基本结构发生改变从而进入历史的重要概念。这也是过去 40 年间最重要的人类学概念之一。本文的基本观点是, 1982 年至 2000 年间, 英美人类学界通过翻译想象全面改造了列维—斯特劳斯的“家屋”概念, 导致它的贡献尚未全面展开, 其意义即式微。

近年来国内学界做过较大的努力去复原这一段学术史, 如赵效牛 (1997)、何翠萍 (2011) 与李锦 (2017: 1–9) 等。兰婕 (2018: 72) 做过带有几分时间错置性质的细致梳理, 认为近亲通婚的真正问题直接引导了人们对并系制家屋社会的关注。实际上, 列氏对近亲通婚有一种截然不同的解释 (Lévi-Strauss, 1969: 471–477), 可见家屋议题不是由近亲通

1. 张岩 (2006) 关于外婚制与人类社会起源的议题, 即是《亲属制度的基本结构》中讨论和批评过的观点, 但他对卡列拉和阿兰达社会组织的讨论并没有参考该书对二者的详细分析 (参见 Lévi-Strauss, 1969: 29–51、146–167)。

婚议题引起的,而是由娶妻者和嫁女者之间“时而紧张,时而不稳定,时而又二者皆有的”另类婚姻关系当中产生的“同源性”(cognatisme)(Lévi-Strauss, 1984: 134)引起的。此外,“并系制家屋社会”这个概念大概是整合了马腾嶽(2015)早前的用法和“家屋社会”这个翻译想象而来。胡艳华(2018)尝试梳理1994年至2010年间西方英语人类学家讨论该概念的若干情形,涉及的实际上是众多“误解”该概念的路径,如家屋空间研究不过是抛弃了“家屋拜物教”(Lévi-Strauss, 1984: 195)意涵的研究而已。张亚辉(2018: 101)转而在中国学术脉络中寻求“家屋”概念的起源,认为“林耀华先生是最早发现和论述家屋制度的人类学家”,“家屋制度后来因为列维—斯特劳斯在20世纪70年代之后的细致研究而享誉世界”。这些论述带给读者极大的振奋感和学术自豪感。不过,它们带来的问题更值得我们深思:且不说西方关于不区分后嗣性别继嗣概念有着漫长的学术史,单说林耀华先生等所作的论述湮没无闻70余载,直到人们读过列维—斯特劳斯的论述之后才引起关注,这一过程本身就值得我们深思。本文将更为细致地梳理maison概念的思想渊源及其总体意涵,提出新的理解路径,以期更好地理解列氏的本意。

需要说明的是,在1982年至2000年这一时段,英美人类学界对“家屋”概念的改造和转轨已经基本完成,此后学者们推进的工作属于改造之后的“家屋社会”研究,已不在本文论述范围。对21世纪以来的相关研究,本文仅有选择地述及与本文关联最紧密的部分。为便于读者理解,有必要交代一下文中使用关键概念maison的译名情况:在笔者主张的部分,译为“家产亲属制”;在一般意义的情况下,译为“家产”;在袭用他人的时候,译为“家屋”。

一、源头:cognatic 系统

若是人类各个社会的继嗣方式都是采用单系继嗣,如父系或母系,则没有必要提出家屋概念(Lévi-Strauss, 2002: 434)。列维—斯特劳斯(Lévi-Strauss, 1984: 192、221、230)非常明确地表明,他考察的是人类学界已经讨论较多的不区分系统(cognatic),考察的顺序和侧重的区域也基本与这些讨论涉及的区域重合。可以说,若是人类学界尚未识别出这个系统,他也没有理由重新考察《亲属制度的基本结构》中已经详细讨论过的区域。“家屋”概念与这个系统是共生的。要理解它,就必须回

顾 cognatic 概念诞生的过程。

在摩尔根的时代,人类学家对人类继嗣的理解只有母系和父系两个概念。² 摩尔根(Morgan, 1871)基于自己在易洛魁部落的经验,提出人类原初社会的组织基于克兰³,在继嗣上先有母系,然后才进化为父系。他把财富视作亲属制度演化的动力,甚至提到世界上许多地方都有“家屋”(house)(Morgan, 1871: 488),也详细分析过美洲土著的“家屋建筑”和“家室生活”(houses and house-life)(Morgan, 1881),但它们都跟继嗣/继承无关。⁴

2. 张岩(2006: 169、174、186-187)有关澳洲外婚制的核心辩论,依旧是基于这个时代的继嗣观念。

3. 克兰是英文 clan 的音译,或译氏族。克兰是 19 世纪英美的社会进化论人类学对所谓原始社会进行研究的基本概念。他们把克兰与 gent 等同,作为社会的基本构成单位,是母系或父系继嗣群,外婚,有氏族图腾,共产;它们的“遗存”可以在当代原始社会的语言和仪式中找到(Kuper, 2005: 5);两个或两个以上的克兰组成胞族(phratry),两个或两个以上的胞族组成部落(tribe),不同部落进而组成联盟(confederacy)(摩尔根,1971: 72-254)。但不同人类学家在建构社会进化论体系的过程中,往往各自的提法相互冲突,包括伊文斯—普理查德对努尔人克兰的建构已经接近虚构(Kuper, 2005: 165-171)。陈国强(1990: 65)主编的《简明文化人类学词典》和吴泽霖(1991: 114)的《人类学辞典》都把它译为“氏族”。但当列维—斯特劳斯在引用 Chen 和 Shryock 等人翻译的白居易《朱陈村》诗句“一村唯两姓”用“彼处只有两克兰”(Il y a seulement deux clans)一句(Lévi-Strauss, 1967: 398)时,当弗里德曼用基于非洲的克兰模式来理解中国东南的宗族时,中国乃至日本的学者就感到难以理解,特别是克兰与 lineage 难以区分。他们采取的措施之一就是翻译,直接用克兰的英文;钱杭(2001: 50-51, 67)则提出克兰就是中国的联宗。弗里德曼(2000: 48)也注意到,“宗族”一词,尽管林耀华译为 clan,但他坚持译为 lineage;他甚至这样表述:“氏族(clan)[书面语一般为‘世系群’或‘宗族’(lineage)]通常只是村落的一部分”。换句话说,clan=宗族=lineage。如果我们再把 clan 译为氏族或联宗,这一等式就更为复杂:氏族=clan=宗族=lineage=联宗。不止中国事实无法适应克兰,伊文斯—普理查德赖以成名的努尔人也不存在克兰(参见 Kuper, 2005: 170)。为了把这一值得深究的议题提出来,我们把中文学界的术语体系与英美的社会进化论人类学的概念体系区隔开,遵从《简明文化人类学词典》中的音译法“克兰”(陈国强,1990: 240),同时悬搁它与“氏族”的等同关系,以期引起讨论。

4. 这种将当地人对“家屋”的称呼跟他们的财产继承制度相分离的情况,在 20 世纪的诸多学者那里也非常明显,如英国人类学家沃卡(Hocart, 1929)在有关斐济的著作中大量使用 house 这个词。奎因(1942)也是如此。列维—斯特劳斯(2007b: 203)肯定他们用 house 来指“某个层次的群体的特点,这并非无关紧要”。但另一方面,沃卡继威廉姆斯和卡威特之后,“指出斐济王子之间的非外涉的等级关系”,这就跟继承有关了。实际上,这四位人类学家的研究分别涉及斐济人的两个不同社会维度,但并没有把它们统一起来,只有到了列维—斯特劳斯时,才把它们统一到 maison 这个制度性概念上来。即便(转下页)

此后，跟当地印第安人有更多亲密接触的调查者开始对《古代社会》中的观点表示怀疑，如司王顿(John R. Swanton)提及本为父系的夸库特尔人因受北方邻居群体的影响而改变为母系(Swanton, 1905: 671-672)，特别是两种继嗣之外的其他继嗣情形：“在社会等级和财富起到重要作用的地方，比如北太平洋海岸，另一个考虑乃是必要性：最高阶级的人考虑外婚，以便和同等的人结婚。这个因素在一些海达城镇确定在实行，比如一个镇的首长可能是另一个镇的首长的儿子，又是第三个镇的首长的外孙。同样的感情早就主导着东方和欧洲世界的婚姻” (Swanton, 1906: 175)。这是最早有关“家屋”的思想。

进一步的工作是塞利格曼(Seligman, 1927)推动的。1927年，他提出安布里姆岛(Ambrym)的继嗣是双边继嗣(bilateral descent)。次年，他又根据彭特科斯特岛(Pentecost)的情况，提出第三种继嗣方式：非对称继嗣(asymmetrical descent)，即克兰只以主导性的继嗣形式来组织，而另一种继嗣以潜在的方式起作用；其中，两性都认可主导性的继嗣形式，但只有个性别认可潜在的继嗣形式：如母系继嗣主导时，男女都认可它，但男性还认可父系继嗣，而女性不认可，反之亦然(Seligman, 1928: 536)。1937年，他把这种用不同的方法来确认双亲谱系所起不同作用的情况，称为双重单方归属(double unilateral affiliation)(Seligman, 1937: 65)。

1929年，弗斯发现波利尼西亚毛利人的哈埠(hapu)结构跟继嗣群并非外婚，所以不是clan，且继嗣群可以根据双亲来确定，属双边(ambilateral)继嗣群，只有将亲属结群的结构跟居所和土地占有关系联系起来才能理解这一现象(Firth, 1929: 98-100)。同年，吉福(E.W. Gifford)在汤加人那里发现类似的世系结构Haa：世系内的成员并不都具有血缘关系，他们可以通婚，因而世系外婚也就不存在；有的人并不归属任何世系，而有的人包括过去酋长的后嗣都不在意世系归属；世系为父系，但当追溯母系更荣耀或当事人的父亲是外来者时，便从母系来追溯世系(Gifford, 1929: 29-33)。

1936年弗斯对波利尼西亚各种继嗣群体的分支特征，用生僻的ramage一词来概括(Firth, 1936: 579-588、596-598)。21年后，他做出

(接上页)如此，1995年卡詹妮和胡弗—琼斯在梳理英文有关house的研究史时，依旧无视他们的贡献(Carsten and Hugh-Jones, 1995: 1-45)。

了更精细的划分(Firth, 1957: 6): *ambilateral* 指的是个人在确定自己的成员身份时,双亲皆可用,而 *ambilineal* 是指群体的代际延续通过男性或女性的纽带进行,没有确定的顺序,*ramage* 指的则是以双亲之一或双亲(*ambilaterally*)作为纽带来确定成员身份的群体,是非单系的、非外婚的合众体(*corporate*)继嗣群。

1937年,福德(Forde, 1937: 66)根据非洲尼日利亚一个实行父方交表婚的准班图社区的材料,提出双重继嗣(*double descent*)概念,即社区的经济生活在父系克兰内进行,权利通过父系继嗣获得;但移民和收养造成其中的大量成员转移,此时母系身份发挥作用:每个人生而为母系亲属群的成员。一个男子可以从母亲的兄弟那里继承财产,而地位则从父亲那里获取。

1942年,默多克抛弃塞利格曼的“非对称继嗣”而接受福德的“双重继嗣”,认为双重继嗣本质上是同时并用母系和父系两种继嗣方式,对同一个人两个单系原则都发挥作用,所以不是单系而是双系(*bilinear*),只是它并非同等地对待二者,因此不是双边继嗣(*bilateral descent*)。他提出:双重继嗣盛行的地区,必然至少有母系与父系两个亲属群共存与交错,个人必定同时属于母系亲属体(包括母亲及其亲属,但排除父亲)和父系亲属体(包括父亲及其父系的亲属,但排除其母及其亲属),由此产生独特的复合亲属类型,譬如澳洲的“婚姻阶级”。在西非、南非、印度(托达人)、澳洲、美拉尼西亚(如安布里姆)和波利尼西亚也都有这种情况(Murdock, 1942: 557、561)。⁵此后他又据此全面论述了这些地方的社会组织类型,并指出继嗣跟血缘关系不是同一个内容(Murdock, 1949: 42)。

古迪纳夫一直是默多克的对话者。1955年,他针对后者有关马来亚—波利尼西亚诸社会的讨论,提出 *kindred* 即是双边群体,是非单系(*nonunilinear*)继嗣群。真正的继嗣群,即所有成员都追溯到一个共同的祖先,有两种基本类型:第一种是“无限制继嗣群”,包括奠基人的所有后嗣,不管是通过男系还是女系来计算的,这些群体有重合;第二种则只包括原生祖先的某些成员,又分为:(1)单系原则;(2)土地原则;(3)婚后居住原则;(4)个人居住原则(Goodenough, 1955: 72)。这便将单系

5. 近来蔡华(2008, 2009)也论及双系制,但因语境不同,与本文所涉及的具体议题无直接关联,故不详述。

继嗣作为诸种情况之一,既非优先,也不普遍,同时两系交错继嗣的情况突出。1959年,达文波特(Davenport, 1959)亦撰文认可古迪纳夫所用的“非单系继嗣”概念。

因学界没有就非单系社会提出众所认可的术语,1960年默多克决定进行统一的工作。他首先排除了古迪纳夫和达文波特等所用的“非单系”术语,认为它没有确定的亲属方面的内涵,而弗斯所用的ambilineal和达文波特、古迪纳夫等人所用的双边性(bilateral)只适合描述非单系系统的特殊亚型,因此他建议用cognatic,意即通过出生而建立起来的同源(akin,或同族,不区分后嗣性别/系别的)关系。⁶默多克指出,世界各地的类似群体都属于爱斯基摩亚型,它有诸如:(1)其最重要的社会、经济单位是占有土地的小家室,是完全的合众体,缺乏任何形式的扩展家庭;(2)双边两可居或新居,没有单一居规则;(3)缺乏继嗣群体;(4)唯一重要的结群方式是双边亲属体(bilateral kindred)(Murdock, 1960: 1-14)等特征。

古迪纳夫盛赞默多克的工作,但同时批评默多克的cognatic概念实际与其使用的“双边性”同义,而默多克使用的ambilineal与他们使用的“非单系”也同义,所以仍然没能脱离老套,即西方人类学有关继嗣的观念早已为自己的文化所束缚,习惯于认为亲属群体的身份是排他性地通过父系、母系或双系确定的。他指出,以自我为中心的结群方式和以祖先为中心的结群方式有重大的结构差异:前者是横向或是放射状地组织起来的,而后者是单系地组织起来的。只有以祖先为核心组织起来的群体才是继嗣群,以个人为中心的群体绝不是,而是非单系的。他建议彻底抛弃根据单系之有无来区分群体组织的做法,重新发展一套分类体系,根据人们确认成员身份的原则和标准,无需考虑统计或功能差异而只用结构或形式的差异来确定(Goodenough, 1961: 1343)。这是一种创见,可惜没有得到延续。

总的来说,这些讨论侧重于三点:一,确立父系继嗣和母系继嗣之外的第三种继嗣概念,它的最大特征是不区分后嗣性别继嗣、不区分父母两系血统;二,明确财产如土地、居所和社会地位等在其间发挥的作用;三,为之厘定一个普遍接受的称呼。

6. 但cognatic的次级意义是“与母亲方面相关”,其第一位的同义词是uterine(Murdock, 1960: 2)。

后续的讨论还有很多,尤其是1967年福克斯(Fox, 1967: 146-174)在《亲属制度与婚姻》一书中对 *cognatic* 概念的分析。就本文主旨而言,我们不再追述,因为列维—斯特劳斯(Lévi-Strauss, 1969: xviii, fn. 1)在1962年初对这些讨论作过回应。

首先,他重新分类,把人类诸社会的继嗣分为三种,即单系、双系和无区分系统。所谓双系,是指非常准确地限定的系统,其特征是两个单系继嗣原则并置,每个都排他性地传输某些权利。无区分系统不同,父系和母系“都适合承担同样的职能,即传输同样的权利和责任。名字、社会地位、财产和特权可以从父亲和母亲双方获得,或者从二者之一那里获得”。“我们把两个继嗣系互相替代的、并且可以融合共同完成功能的系统,称为无系别区分继嗣(*filiation indifférenciée*)”。这一新系统远比1940年时发现的多得多,可能构成至少1/3已知的人类继嗣系统,在西非、南非、印度、澳大利亚、美拉尼西亚和波利尼西亚等地普遍存在(Lévi-Strauss, 1967: 123)。三种继嗣系统没有界限分明的藩篱:任何系统都具有由血亲家庭的普世性而产生的非区分性的系数;在一定程度上,单系系统总是确认另一系的存在,而严格的无区分继嗣较为罕见(Lévi-Strauss, 1967: 123)。言下之意,三种继嗣系统常常交杂在一起。这给列氏所说的基本结构带来挑战。

不过,他接着说:“无论如何,我们解释的原则似乎不需要作任何实质性的更改。在1947年,我们提出把这样的系统放在一边,因为跟拉克里夫—布朗一样,我们认为它们是特例。尽管情况不再如此,我们的保留态度依旧是有道理的。即便这些系统是常见的,它们也跟基本结构无关。正如古迪纳夫已经指出的,跟默多克似乎依旧相信的东西相反一样,这些系统跟我们所说的‘亲属制度的基本结构’不是同一类型。实际上,它们引入一个额外的维度,因为它们不再根据稳定的继嗣规则来界定社会凝聚的方法,使之延续并转变之,而是根据土地权系统来界定、延续和转变之”(Lévi-Strauss, 1967: 122; Lévi-Strauss, 1969: 105)。

只有单系继嗣的社会,“社会的骨骼(*squelette*)是内在的,由共时和历时的个人地位互相交织构成,每个特定的地位严格地是其他地位的参数”;而在不区分系别的社会,“社会的骨骼是外在的:它由譬如在有土地的社会中的各种领土地位(*statuts territoriaux*)交织而构成,这些真正的地位是外在于个体的,他们可以从这一点出发,在这些限制性因素

强加的范围内,在自由的某种边界界定自己的地位”。不区分系统能够在一生中经受若干形态转变。其次,不区分系统赋予每一个体以选择的自由,造成其共时维度和历时维度在某种程度上的分离,只要个体选择整体上朝向同一个方向变动,便会使该社会获得历史属性(Lévi-Strauss, 1967:122-123; Lévi-Strauss, 1969:105)。⁷这差不多就到达“家屋”概念的边上了。

1966年初列维—斯特劳斯依旧认为“双边的”或“不区分”继嗣系统的重要性是确定无疑的。它表明,原始社会和所谓的文明社会之间的区分,跟基本结构和复杂结构之间的区分不是一回事:大量所谓的原始社会(包括异质性类型)有复杂的亲属结构(Lévi-Strauss, 1969: xxviii、106;亦可参见比尔基埃等,1998, vol. 1:45)。由于意不在此,列氏并没有对此加以进一步探讨,这为他1976年以后探索“家屋”埋下了伏笔。

二、续篇:从基本结构到复杂结构,或反之

列维—斯特劳斯在《亲属制度的基本结构》第一版(1949)序言中将亲属制度研究一分为三:“在本书关于基本结构的研究之后,需要对复杂结构进行另一个研究,或许甚至还需要第三个研究,研究由诸如称谓系统所揭示的内在于逻辑结构中的传统行为、矛盾或冲突所表达或克服的那些家庭态度”(Lévi-Strauss, 1969:xxiv;亦可参见 Lévi-Strauss, 1969:465)。这是我们理解家屋研究的重要线索,它是基本结构研究的续篇。

列维—斯特劳斯认为,基本结构乃是“从其称谓可以立刻确定亲属圈和婚姻圈,也就是限定婚姻在某类亲属中进行的系统,或者换言之,它们将社会的所有成员界定为亲属的同时,又把他们分为两个范畴,也就是可能的配偶和禁止的配偶”。像交表婚那样的系统,几乎是指向自动确定偏好的配偶,这“表明婚姻规则,称谓和权利与禁忌系统是同一个现实不可分离的维度”。这就是基本结构,它的唯一标准乃是“配偶之所以为配偶乃是因为她属于己身的联盟范畴,或者跟己身处在某种亲属关系上。换句话说,紧要的或让人向往的关系乃是社会结构的功能”(Lévi-Strauss, 1969:xxiii、xxxiv)。“这些结构或许可以变成更复杂的系统的建筑材料,表现出更高层次的整合性,并且具有全新的特点”(贝多莱,2008:453-454)。列氏所说的“复杂结构”(complex structures)指的是

7. 在法文著作研读方面笔者得到了汪丽娟副研究员的指教,专此致谢,但文责自负。

“局限于界定亲属圈,而把确定配偶的任务留给经济的或心理的其他机制”那样的系统,“像非洲的若干系统和我们自己当代的社会,基于财富的转移或基于自由选择”(Lévi-Strauss, 1969: xxiii)。二者之间并没有一个清晰的界线。

1966年列维—斯特劳斯指出,把姻亲变为血亲的克劳—奥马哈系统连接着复杂结构与基本结构(Lévi-Strauss, 1969: xxxix)。1979年在考察 maison 时他进一步指出,所有基本结构都把血亲(kin)变成姻亲,而所有复杂结构(包括西方的)都把姻亲变成血亲(即婚姻带来限制的意义);普遍性交换是基本结构的上限,而克劳—奥马哈系统则是复杂结构的下限,处在从基本结构转到复杂结构的关节点上(Lévi-Strauss, 1987: 170)。

在普遍性交换轴(从东西伯利亚到西南的缅甸/阿萨姆)的西边,有中亚半游牧的 Petcheneg 人,分为八个支干,各有首领,由其外甥或外甥的儿子来继承,以避免酋长位置在一个家庭中永续,保障旁系的继承权和荣誉转移。这一规则不会危及原来克兰的政治威权。原来的克兰为有利于派生的亚克兰而采用内婚制,使权威依旧留在主要单位内,由互相是堂亲的各亚克兰来行使(Lévi-Strauss, 1969: 461)。列维—斯特劳斯从这个“奇怪的”案例中发现了普遍性交换的北方系统的结构特征,而这便是1981—1982年度他在非洲龙达人中发现的反家屋模式(Lévi-Strauss, 1984: 235),只不过此时他考察的方向反过来:在“奇怪的”案例中发现复杂结构而非基本结构的迹象。在这个轴以东,则是迁徙、入侵和征服的一个区域,极少有古老的亲属关系系统,但可以从中找出其痕迹,譬如主要采取父方交表婚的斐济就属于基本结构。20世纪40年代曾经忽略的斐济的瓦苏(vasu)制度,成为列氏考察 maison 时的重点(Lévi-Strauss, 1969: 462; Lévi-Strauss, 1987: 170—174)。

在分析缅甸克钦人社会组织的基本结构时,列氏发现其基本政治单位即“家屋”。克钦人分为五个主要群体,即五个领地,由若干家屋组成,有各自的地理中心,有传说中的共同祖先,它们将若干自由村落统一在共同的权威之下。各领地内,酋长来自于各酋长家庭,他们的名字是所在群体的名字加上特定的地名。普通克兰的成员分布在不同的群体甚至领地中,他们只有家庭或克兰的名字,外加上主要群体的名字,甚至所依附的酋长的名字。据此可知,克兰组织先于五个群体的区分。

因此,克钦人的社会组织先是父系克兰,然后是基于神话谱系的五分区,最后才是领地,在神话谱系之外加上额外的纽带。

各领地由幼子继嗣,长兄们离开家屋去建立自己的家屋。世系持续分出新世系,各自再接纳外人依附者,使古老的世系不再同质,变成政治—地域单位。留在身后的是古老的原初结构,不断造就新的发展,如领地、家屋和家庭,但婚姻系统在各个阶段都发挥作用,构成一个循环圈,最基本的就是五分区之间的循环圈。作为贵族的每一个封建家庭都从两个不同群体的家庭获得妻子,同时也把女子嫁给两个不同群体的家庭,形成封建循环圈。我们从中依旧可以看到原来的交换公式,根本的和不变的特征是由普遍婚姻联盟的复杂系统联系起来的(Lévi-Strauss, 1969: 245-248),复杂结构中潜藏着基本结构。

普遍性交换是无限多个群体之间的交换,要达成这一点就需要对交换圈最终会闭合有一种自信,因此每个群体介入普遍性交换圈时都是一种集体冒险和投机。通过数量上积累交换物,质量上增加交换圈,个人便可以双倍地保护自己。而贵族担心绝嗣,加上有更大的选择自由,便娶多妻(Lévi-Strauss, 1969: 252、267)。多姻亲圈和多妻制是普遍交换的必然结果。换句话说,普遍交换似乎跟有封建倾向的社会特别和谐:“在任何情况下,普遍交换都必须……发展这些倾向,并把相关的文化推向相应的方向”。普遍交换预先假定平等,但却成为不平等的源泉;普遍性交换提供的公式可以表达各种复杂的社会需求:支付与交换,“债务”、诉求和责任等由是发展起来(Lévi-Strauss, 1969: 265-268)。

有的普遍性交换参与者在交换过程中逐渐获得地位差异,只能从其他等级的参与者那里接受配偶。最常见的是限定跟最接近的低等级的妇女通婚,这便是上嫁婚。那最高等级的女性怎么办?解决办法是:在总体的普遍性交换系统中,通过抛弃一个简单的普遍交换形式走向复杂形式,而保持普遍交换。这就是欧洲式发展:交换的参与者保留自己的女儿,嫁给自己的儿子,把上嫁婚改为内婚。在伊朗甚至希腊,让女继承人与近亲结婚;在埃及和波利尼西亚是与姐姐而非妹妹的婚姻形式。西欧也有类似情形。另一种方法是比武招亲(swayamvara):上等阶级把女儿嫁给任何一个等级的男人;在他展示壮举之后,由女子自己选择。从印度阿萨姆到欧洲,都有类似的实践。它的制度基础“只可能是系统明显的母方倾向和潜在地要颠覆这一倾向的父方乡愁之间的矛盾,或

者是在长交换圈触及危机的社会中常常出现的对短交换圈系统之安全的无意识信念”(Lévi-Strauss, 1969: 471-477)。

这些历史案例我们可理解为是“家屋”制度使然:通过各种婚姻方式,包括近亲婚和远婚,来保证家产在家系内延续(Lévi-Strauss, 1979a: 53;亦可参见富尔若,1998:209),这是获得地位差异的大人物走上历史舞台的明证。恩格斯(1972:97-98)更是明确指出,希腊克兰的特征之一便是女子克兰内婚,这是为了把她的财产保留在克兰以内,“而且非这样做不可”。难怪弗朗索瓦兹·佐纳邦德会说普遍性交换“是政治与经济的领地”(比尔基埃等,1998:52)。

换句话说,同样的案例在20世纪40年代列维—斯特劳斯只追踪其中蕴含的基本结构,而在分析“家屋”制度时,则只考虑其中异于基本结构的内容(Lévi-Strauss, 1979a: 47-53)。它们之间只隔着纤薄的界面。无论如何,复杂结构的意涵已经蕴含在《亲属制度的基本结构》之中了。

三、Maison 是指家屋吗?

列维—斯特劳斯从1976年开始,连续六个学年在法兰西学院讲授 maison,比他撰写博士论文暨成名作《亲属制度的基本结构》的时间还要长。列氏传记作者贝多莱(2008:454)说:“六年当中,他锲而不舍地深入研究家宅问题,从而为亲属关系的研究搭起了一个框架,今后不管如何演变,它们都不会再被人轻视。”第一学年结束后他写成一篇文章,1979年收入纪念查理·莫拉泽的文集,题为《高贵的野蛮人》⁸;同年修改后收入再版的《面具之道》,改名《夸库特尔人的社会组织》(Lévi-Strauss, 1979a, 1979b)。正是在此文中他提出了“家屋”概念,引起法语学界的关注,稍后特别是1982年英译本面世,引起英语学界的重视;中国台湾学界的蒋斌则早在1993年的博士论文中,即以之为核心的思考概念(Chiang, 1993)。

波亚士(F. Boas, 1858—1942年)对夸库特尔人社会组织的论述直接影响到列氏的思考。波亚士在近半个世纪的探索和思考中逐渐发现,美洲西北海岸夸库特尔人的社会组织既无法用母系,亦无法用父系来理解,反倒是土著所说的“纽玛依姆”(numaym)非常关键:它既离不开父系,也离不开母系,这两系分别传承着不同的东西。波亚士最后明确

8. 感谢汲喆兄提供宝贵的《高贵的野蛮人》版本。

提出,“最好把它看成由一定数量的社会地位构成。每个社会地位都跟一个名号相联,即一种‘座次’(siège/ seat),……也就是一种地位及其特权。地位和特权的数目都是有限的,而且形成一个贵族的级次体系。……一个人一生中可能占据各种不同的地位,肩负与之相应的名号”(转引自列维—斯特劳斯,2008: 138-139)。

列维—斯特劳斯(2008: 134-140)则认为它是父系、母系和不区分系别原则共同起作用的社会组织制度。人类学家之所以没能将之确定出来,原因在于:首先,它跟人类学中既有的继嗣概念如单系、双系、无系别区分继嗣系统都不同,非但如此,它还都包含这些继嗣原则(列维—斯特劳斯,2008: 141-142; Lévi-Strauss, 1983: 171);其次,人类学家没有考察历史。实际上,欧洲中世纪、日本平安时代、古希腊以及其他区域在历史上都有类似的社会组织制度:“家屋”(maison)。列氏认为:

家屋作为一种特殊的制度,应当在术语里占有一席之地,因为它的存在跟单独看待的继嗣关系、财产制和居所制都没有关系。它更像是某种关系的投影,这种关系可能显现为这些虚幻的形式中的一种,或集数种于一身。(列维—斯特劳斯,2007b: 183-184; Lévi-Strauss, 1987: 156; Lévi-Strauss, 1984: 195)

“家屋”是一个法人(personne morale),拥有一笔用物质的和非物质的财富构成的产业,沿着真正的或虚构的世系传承其名号、财富和头衔等而永续下去。它的延续只要能用品亲或姻亲的名义,且常常是同时用二者来表达,就是合法的。(Lévi-Strauss, 1979a: 47; Lévi-Strauss, 1982: 174; 列维—斯特劳斯, 1992: 171; 列维—斯特劳斯, 2008: 144)⁹

这个定义非常清晰简洁,成为人们了解列氏相关思想的捷径,但如何理解和运用这个概念则众说纷纭,提出该定义的理论背景及其适用范围亦遭到致命性的忽略。中国学界基本上是通过英译本理解列氏的maison概念的,译法大致有:(1)“门第”(列维—斯特劳斯,1992: 169);(2)“家宅”(列维—斯特劳斯,1992: 169-170);(3)“家屋”(蒋斌,1996: 362-366; 蒋斌,1995: 169);(4)“家”(赵效牛,1997: 65; 何翠萍,2011: 296-298);(5)“房屋”(范可,2005: 45-46)。这些都属于直

9. 列氏 1979 年的文章,其原型是两页半的课程简介,在 1991 年又以《人类学民族学词典》词条的形式出现(列维—斯特劳斯,2007b: 177-179; Lévi-Strauss, 1991: 435-437)。

译。如何理解该概念,则是另一个层面的议题。

四、“家屋社会”:一个翻译想象

列氏在最早讨论 *maison* 的《高贵的野蛮人》一文中用过“*société à maisons*”(Lévi-Strauss, 1979a: 52-54), 五年后在《诺言》中也用过“*sociétés à maisons*”(Lévi-Strauss, 1984: 216、229、240) 这个提法,但他从未作过定义,而“家屋”的本质也不是指向社会性质的识别。然而正是法语学界的这一未定义,为英语学界人类学家将自身的社会—文化观嵌入其间提供了充分的机会。他们也正是在这里通过对“*société à maisons*”的翻译想象,切入列维—斯特劳斯的 *maison* 研究,由此惊人一致地进一步对 *maison* 持否定的态度,如卡詹妮和胡弗—琼斯质疑说:“当称为‘家屋社会’的某种东西得到严格界定,以此补充另一个分析模式,这一进路的有用性就削弱了”(Carsten *et al.*, 1995: 20)。这些质疑源自英语学界的翻译想象,而非列氏的论述。华洛仙娜(Roxana Waterson)在讨论怎样才算得上“家屋社会”时一针见血地指出,恼人的问题跟翻译有一定关系:

问题部分在于翻译:*sociétés à maisons* 短语中 *à* 的精确作用是什么?是“家屋社会(*house society*)”还是“有家屋的社会”(societies with houses)?这两种英文译释显然带有不同的意涵,后者大大弱于前者。(Waterson, 1995: 49)

这两种译法是同时在 1982 年《面具之道》一书的英译本中出现的:“societies with houses”(Lévi-Strauss, 1982: 182) 是最接近列氏原意的译法,而“the house society”(Lévi-Strauss, 1982: 185、187) 则是影响最大的翻译想象。译者西尔维娅·莫德尔斯基(Sylvia Modelski)不是人类学或法式民族学的专业人士。她出生于埃及的旧塞得港(Port Said),本科在伦敦政治经济学院读经济学,1950 年毕业,获学士学位;曾在美国西雅图华盛顿大学法语文学专业读硕士,后以独立作家和翻译者的身份立身。¹⁰ 她是从学科之外、纯粹语言翻译者的身份来进行思考的。我们无法回避的事实是:对后来英美人类学的 *maison* 研究影响最大的概念是人类学专业之外的译者提供的。

其实人类学家卡詹妮提供过意涵更甚于上述两者的译法:“the

10. 参见 <http://www.oldflutes.com/Kathy&Rick/sylvia.htm>, 访问时间 2021 年 10 月 26 日 6:00。

house-based society”(基于家屋的社会)(Carsten, 1987:156; Carsten *et al.*, 1995: 8)。一位专业的学者提出这样的译法,明显是不同意西尔维娅带有业余意味的翻译,有深思熟虑的专业感。但她和西尔维娅无疑都是以英美的社会—文化为翻译背景和导向的,所以她们的译文并无本质上的差异:卡詹妮以 society 为中心词,进一步明确“社会”的性质是基于家屋的,人们由此应当探索哪些社会是不基于家屋的(Carsten *et al.*, 1995: 18),如果该社会是基于家屋的,探索的重心就是物质性的房屋,而不是其社会组织制度。

由此,研究者的工作重心便是识别特定群体属于或不属于“家屋社会”,如华洛仙娜(Watsonson, 1995:48-49)认为,一个社会要具有某些不可化约的特点才可以算“家屋社会”,并进一步提问:“可能存在无社会分层的家屋社会吗?”麦克唐纳认为菲律宾只有一小部分群体算是发育丰满的“家屋社会”,色伯纳认为婆罗洲大部分群体都不是真正的“家屋社会”(转引自 Watsonson, 1995:51),李甫耶认为圭亚那案例属于家屋社会序列的最弱的一端(Rivière, 1995:203),等等。他们带着“家屋社会”的概念去东南亚和南美亚马逊河流域,用人类学志书(ethnography)¹¹的方式验证列维—斯特劳斯的“家屋”概念,学术取向就此扭转。但显然,

11. 尽管早在1986年色摩尔—史密斯就把 ethnography 理解为实地研究和著作两部分(Seymour-Smith, 1986:98-99),但2006年《人类学百科全书》对 ethnography 的定义仍是“对一个文化或共享一个文化的一群人的深度描写”(Birx, 2006: 851),同年伯纳德的定义也是“描述一个文化或文化之一部分的一个叙事”(a narrative)(Bernard, 2006:24),他们都把 ethnography 描述的对象界定为“文化”,而不是“民族”,这一点似更为普遍。在英国人类学界,则认为它是对某个社会的描述。非专业性的通用英语字典中,ethnography 一词一般是指人类学的一个分支,是对某个文化或社会的描述,都不涉及“民族”。中文学界把它翻译为“民族志”,更像是一种本土发明(王铭铭,2015a)。如吴泽霖(1991:239)的《人类学辞典》中的定义即为:“主要是对一个特定民族、群体的社会和文化制度进行详细的调查、描述和研究”,这应当视为一个具有强烈时代背景的定义,是20世纪中文学界为了凸显“民族”意涵而实施的众多建构策略的一部分,其中“民族”一词在语义上明显与“群体”重复,去掉亦无伤大雅。早在20世纪30年代吴文藻就已经将“民族志”等同于对边疆民族进行的研究,而与内地的乡村研究区隔开。实际上在西方人类学那里,对二者的著述都算在“民族志”范畴。这再明显不过地表明,“民族志”是中国本土为建构“民族”而创造的概念,与 ethnography 不完全一致;中文学界对该词的词根 ethnos 在中文学术概念中造成的民族—族群二元张力及超越,较早有王铭铭(2015a)的论述,亦可参见张亚辉(2020)、杨清媚(2010)等的讨论。为了更接近西方人类学界定的该词的本义,避免赘论,本文采用“人类学志书”这个超脱而便捷的译法。

列维—斯特劳斯并非是说某个社会的属性是“家屋”，而是指有着 *maison* 的社会，譬如他说欧洲历史上的记载有助于理解“其他社会”（Lévi-Strauss, 1984: 240）：两造都具有“*maison*”。这些学者放弃的是列维—斯特劳斯更为根本的对“家屋”的定义，捡起来的是作为翻译产物的、无关紧要的译语“家屋社会”。这一研究重心的转移也是研究兴趣的转移，强烈地规范了此后英语人类学界的“家屋”研究。

Maison 是由物质的和非物质的财产 (*biens*) 组成的一个 *domaine* (Lévi-Strauss, 1979b: 177); *domaine* 英译作 *an estate* (Lévi-Strauss, 1982: 174), 中译本有作“动产”的(列维—斯特劳斯, 1992: 171), 但它只是列氏原意的一部分, 因为它还包括不动产即房屋、土地等; 赵效牛 (1997: 65) 非常直接地译为“财产”, 似与 *biens* 重复; 张祖建译为“产业”(列维—斯特劳斯, 2008: 144), 有古义, 较佳。综合来看, *maison* 首先作家产¹²理解较为妥当: 屋只是家产的一部分, 而“家”的古义亦包含“屋”。

可以说, *maison* 首先是各个存在作为私有财产的家产的社会都有概念; 它包含物质性和非物质性两方面; 它还指这两者的继承制度或方法; 最后, 它呈现出跨文化区域、跨时段的结构关系。我们据此把 *maison* 理解为“家产亲属制”, 换言之, *maison* 即“家产亲属制”=(物质性+非物质性)家产+亲属制度。

首先, 列氏认为 *maison* 是一种社会结构, 一种亲属制度、社会制度/建制 (*institution*) 或组织方式 (*forme institutionnelle*) (Lévi-Strauss, 1984: 216; 亦可参见 Lévi-Strauss, 1984: 200、208、238); 麦克唐纳等人甚至直接使用“*maison-institution*” (Macdonald, 1987: 5、9; Guerreiro, 1987: 45) 或“*institution de la maison*” (Haddad, 2014: 114) 等; 色伯纳 (Bernard Sellato)、范美吉 (Toon van Meijl) 和吉苏珊 (Susan D. Gillespie) 都肯定 *maison* 是人类学中的亲属制度的概念和范畴 (Sellato, 1987: 195; van Meijl, 1993: 206; Gillespie, 2000: 22-24), 既可用于大范围的比较, 又跟各地术语合拍; 其次, 它是亲属关系的基本结构遭到政治—经济领域的(家产)观念侵袭以后, 向复杂结构的过渡 (Carsten *et al.*, 1995: 12; 蒋斌, 1995: 178-179; 贝多莱, 2008: 454-455), 并包含二者, 其典型特

12. 我们建议使用“家产”这个词, 并不是源于法学家和社会学家使用的家产制概念; 对他们所使用的概念的梳理以及该概念在多大程度上与家产亲属制相关, 构成两个独立的研究, 与本文无必然的、内在的关联, 故此处舍而不论。

征是世系以不同方式隐藏在土地(家产之一)背后,并与之共存(列维—斯特劳斯,2008:192、214;亦可参见马克思,1965:38);第三,列氏在南岛大力考察的多是跟物质性“家屋”无关的家产亲属制形式,如印度尼西亚的联姻关系即夫妻关系、波利尼西亚的本质主义受孕和联姻理论等 *maison* 的对等物(列维—斯特劳斯,2007b:196-197),让人感到“家屋”“家屋社会”或“家屋制”等译法不妥。最后,欧美人类学家有关“家屋”的后续研究,大多抛弃了列氏的家屋定义,基本上围绕英译想象的“家屋社会”的概念展开,在东南亚、南岛和亚马逊等地识别各个社会的属性,划分各地的“家屋社会”。这些作法直接终结了列氏概念的贡献。而“家产亲属制”有助于厘清列氏的制度定义,修正这一回归“社会”的研究取向。

相应地,法文“*société à maisons*”应理解为“存在家产亲属制的社会”,而非“有家屋的社会”或“家屋社会”,更不是“基于家屋的社会”。这样我们便能在进一步的学术研究中免去识别“家屋社会”的累赘,而专注于家产亲属制的各种具体形式的研究。

用 *maison* 来分析具体的社会时,并非是分析该社会的性质,而是分析它的组织方式或制度,即家产如何借既有的亲属关系传递,分析的重点是政治—经济关系造就的亲属制的独特结构及其不同形式,而非社会形态。从中世纪欧洲到20世纪的美拉尼西亚,“这种出现在世界上许多相隔遥远的地区而且时代十分不同的现象提示我们,它们也许代表着某些社会类型的一种特殊的特点”,因为它们都面临着同样的家产传递问题(列维—斯特劳斯,2007b:192);这些跨越区域和时代可以互相启发的“社会生活模式和组织类型”(des modes de vie sociale et des types d'organisation),是跟复杂社会相联的在无文字社会也存在的一种社会结构(un type de structure sociale)(Lévi-Strauss, 1984: 240、189)。

在一个社会中,并非所有阶层都是以 *maison* 的方式来组织的,如戈尔斯坦(Goldstein, 1971)在旧中国西藏历史上噶厦政府治理的后藏农区的差巴阶层中发现有,而在低于他们的社会阶层中却不存在。在日本,在1400多年的时间里,不同时代、不同地区的贵族、武士、农民和商人各阶层实行的家产亲属制的形式和内容皆不同(贝勒维尔,1998:727-784);在婆罗洲,伊班人的家产亲属制与统治者苏丹贵族的继承制度非常不同,前者是不区分系的地方群体,后者则是父系长子继嗣,尽

管他们都住在形制各不相同的家屋里 (Sellato, 1987: 196-198)。要言之,列氏指的不是某个社会的全体,而是某个社会阶层的组织方式/制度。英语学界的翻译想象远离列氏的原意。

“家产亲属制”有助于我们更清晰地理解列维—斯特劳斯的学术转向和 *maison* 的贡献,避免沃尔夫曾批评的把“社会”概念国族化的危险 (沃尔夫, 2006: 13; 王铭铭, 2015b: 3-70), 有助于我们在列氏的脉络上继续推进。

五、合众体,或历史开始的地方

如何理解家屋是“*personne morale*” (Lévi-Strauss, 1979b: 177) 最关键。英译本先作 *legal person*, 意思包含 a *corporate body* (Lévi-Strauss, 1982: 174); 卡詹妮等 (Carsten and Hugh-Jones, 1995: 293-294) 编著的文集中, 普遍译作 *moral person*。中译本译作“法人团体”(列维—斯特劳斯, 1992: 171)、“法人”(列维—斯特劳斯, 2008: 144)、“有道德标准者”(奥皮茨等, 2010: 71), 都让人难以理解。¹³ 徐震宇 (2018) 认为, 将英国宪制史上的 *corporation sole* 译为“法人”与《国王的两个身体》的论题不合, 因为 *corporation* 本意是“由许多个人 (自然人) 组合成为一个主体, 即一个身体。其首要强调的意思是‘多’成为‘一’”, 而非成文法规定的法律上的行为主体; *corporation sole* “强调的是一种 *corporation* 的独特情形, 即只有一个人构成 *corporation*”, 既是多也是一。他精彩地将 *corporation* 翻译为“合众体”, 即“多而一”的意思, 将 *corporation sole* 译作“单人合众体”。尽管在英国宪制史上, *corporation* 从最初强调“多而一”越来越倾向于“法定主体”, 但在西方之外, 这种“合众”的社会组织形式更为常见。

“合众体”正是列氏家产亲属制概念的本质属性, 也是这一系列研究中最有价值的思想。1977—1978 年度列维—斯特劳斯首先澄清英语 *corporate groups* 意即法文“法人人格” (*la personnalité morale*) 或公民人格 (*la personnalité civile*) 所指的合众群体, 但是英国人类学家由于自身的法权观, 只承认群体合众体而不承认单人合众体, 非得在群体内部去寻找社会的组织原则, 而在同源不区分系的社会里, 个人可以择选自己所

13. 渠敬东 (2017) 将涂尔干的“法团”概念追溯到古罗马城邦早期的法团体系。人类学界有关的探讨可参见高怡萍, 2000: 35。

属的群体成员身份,这就让他们感到相当迷惑。列氏首先放弃的即是这个指涉单一群体的英语概念,最终发现家产亲属制即是联姻关系:夫妻二人既是两个家庭/群体的结合,也是二者的对立,家屋正是要整合两人代表着的这些关系于一体(Lévi-Strauss, 1984: 192-194; 列维—斯特劳斯, 2007b: 181-184)。¹⁴ 马克思曾说过,现代家庭在萌芽时“以缩影的形式包含了一切后来在社会及其国家中广泛发展起来的对立”(转引自恩格斯, 1972: 55; 亦可参见马克思, 1965: 38)。如在夸库特尔人和中世纪欧洲社会中的贵族社会组织系统,在某些社会结构位置的占有者之间有着潜在的冲突,如世系之间的冲突,导致母系家屋的地位相对更为重要,但娶妻方却未痛快地承认这种地位:娶妻方把儿子视为己方一系的特权成员,正如嫁女方的外祖父将外孙看作自己世系的正式成员,“家屋也许正好处于、甚至是建立在这两种对反看法的交叉点上。随之而来的便是社会生活的各个层面都反映着原初的紧张关系,好似相对的镜子那般”(Lévi-Strauss, 1979b: 191)。家产亲属制便把这些冲突性的利益关系整合了起来。

梅恩嘎社会由男性宰制,交换女子,但明显是母系和父系继嗣规则;下嫁和上嫁是适应两种继嗣的:若娶妻者的权力大于嫁女者的权力,社会就呈现出父系或男系面向;反之则是母系。如果双方势均力敌,则处在中间状态,即同源不区分系别亲属关系。因此它们是双方关系的产物。尽管父系不是世系秩序,但社会结构却惊人地以父系为导向,提供混合和协调父系与同源不区分系别的程式,以整合二者(列维—斯特劳斯, 2007b: 191)。

政治—经济利益处于入侵社会领域的边缘,但尚未超越“古老的血缘纽带”,不得不借亲属关系术语来表达和繁殖自身,并非得把它搞乱;因此家屋混合运用了别处视为彼此相关和对立的范畴:

继嗣关系可以顶替联姻关系,联姻关系也可以顶替继嗣关系。从此,交换活动就不再是唯有文化才能修补起来的裂缝的源头。它也在自然秩序中找到自身延续的原则,一旦有这方面的需要,任何东西都无法阻止它用联姻来取代血缘关系。

……拟由文化维系的各​​种联系,跟自然使然的各种联系,

14. 喀麦隆北部的基达尔氏族便是合众体的一个例子,可参见比尔基埃等主编,1998: 74-76。

对调了位置;即便这对换多少是幻象。于是,上升为第二自然的文化为历史提供了一幅与之相称的图景:它把现实利益与虚构的家谱融为一体,为大人物的宏图伟业打下完美的基础。(Lévi-Strauss, 1979b:191-192; Lévi-Strauss, 1982:187; 列维—斯特劳斯,2008:157)

此处最后落笔于历史和大人物(*des grands*),即宣明着眼点在“家产”。

依照社会生活的各个方面来看,从家庭到国家,家产亲属制是一种制度创新,能够将在别处因矛盾的取向而看来相互排斥的力量组合起来:父系继嗣制和母系继嗣制,继嗣制和居所制,高攀婚和下嫁婚,远亲婚和近亲婚,血统和选贤(*élection*);人类学家通常运用这些概念区分出各种社会类型,但在这里它们都围绕家屋而统一起来,仿佛家屋的(18世纪意义上的)精神归根到底反映的是一种超越各种理论上在群体生活各方面都难以调和的原则的努力。通过这种“二合一”的办法,家产亲属制完成了某种从内向外的拓扑学意义上的转换,用外部整体性取代了内部的二元性。(列维—斯特劳斯,2008:155-156;Lévi-Strauss, 1982:184-185;Lévi-Strauss, 1979a:53)

无文字、无差别社会中诞生的各种跟欧洲中世纪和日本历史上相似的社会组织制度¹⁵是“人类进入复杂社会以后,迄今依然保留的社会结构”。列氏的继承者弗朗索瓦芝·埃里帖¹⁶就曾运用列氏“早就期盼的信息处理手段”去分析1965年列氏“提出的关于联姻关系的半复杂结构的问题,而且着眼于可以扩大到复杂结构的前景”(贝多莱,2008:445、454-455)。

政治—经济力量占用原来的亲属关系术语,这正是历史开始的地方。

15. 现实中的情形亦类似,可参见麻国庆(1992)的实地观察。

16. 弗朗索瓦芝·埃里帖(Françoise Héritier)的亲属制度研究延续列维—斯特劳斯的学术思想,毕生以后者在《亲属制度的基本结构》中设定的基于交换女性的联姻理论和乱伦禁忌两个概念为研究题旨,研究区域为非洲;而美国人类学家施耐德(David Schneider)以英文 *kinship* 概念是美国的文化建构为由,对其进行解构,一度造成这一领域的式微,影响深远。笔者受阅读范围所限,尚未确定此二人与本文论述主题的直接关联,故舍而不论。

在斐济拉乌群岛的瓦努阿莱武岛甚至是维提岛，母系或不区分系统的特征（*des traits matrilineaires ou indifférenciés*）跟父系特征共存；经常禁忌交表婚，在交表的孩子辈或更远的亲戚上才可以结婚。一旦婚姻结束，配偶就变成名义上的表亲，并有相应的称谓，表明回归者没有被疏远。

斐济还有严格的社会分层和群体功能分工（如头人、侍僧、行政官、传令官、僧侣、战士、奴隶、渔人、木匠等），而村落的劳动力也分为专门化的群体以便于举行仪式和节庆时进行经济合作。这些分类似乎都源于古老的共同祖先的一种政治安排、同源不区分系别亲属制和同居共处的愿望等；原初从事各种行业的不同动因因随后采取单一功能结构而得以合法化。这是从简单系统到复杂系统的社会进程。家屋要实现同居共处的愿望，其成员势必要实行各种分工，最后就使家屋成为一个社会的模型，将各种社会关系和功能统合于一身：带有达罗毗荼亲属系统的社会依然眷恋初级结构。这是家屋的对等物（Lévi-Strauss, 1984: 209-213）。

1983年，列氏发表《不同时空的对照》，主要比较历史上的马达加斯加和平安时代的日本，旁涉南非和斐济。他认为，日本—斐济和梅里纳—罗福杜皆用母系继嗣来克服父系亲属之间的对立：前者是母系亲属实施权力，后者是母女相传，但罗福杜人把平衡原则推到更远：

因为他们的女王无权拥有丈夫，只能有一些情人；但令人惊奇的是，她有权娶一些女人，成为她们子女的合法“父亲”，从而导致某种意义上的倒置父系的产生。同样，通过乱伦关系再生产女王的模式，形成了可以称为倒置的母系血统。再者，这两种再生产方式可以平衡一方极端的族内亲和一方的族外亲，因为女王娶的妻子来自王族以外。（列维—斯特劳斯，2007a: 94）

列氏认为，这是国家雏形（*formes rudimentaires de l'état*）出现时“亲属结构组织或重新组织的方式”，因为人们依旧对亲属关系有浓厚的兴趣并加以操纵（列维—斯特劳斯，2007a: 94；Lévi-Strauss, 1983: 121）。

在追溯继嗣和荣耀等方面，欧洲中世纪和夸库特尔特人都采取男女双系追溯原则，但“父系原则取得支配地位以后扼杀了以往的倾向，即考量两系各自优势，在两者之间维持平衡的倾向。可是，民间的一些做

法依然保留着这方面的痕迹”(列维—斯特劳斯,2008:146-149; Lévi-Strauss, 1983:179)。

六、家产亲属制最初的诸种形式

1976年之后的六年时间里,列氏围绕 maison 这个概念广泛考察,涉及的地域包括印度尼西亚、美拉尼西亚、波利尼西亚、新西兰、密克罗尼西亚、马达加斯加、非洲大陆等。他对近30年来的所有成果逐一“过目”,“分析和整理全部文献,尝试从中得出一些诠释,这是一项需要投入全部精力的工作”(贝多莱,2008:445)。

1979年的论文和逐年的课程报告构成列氏有关家产亲属制的主要论述,二者相互映衬,互为补充,后者是对前者的扩展,而非如英美学者基于翻译想象认为二者不一致。

总体来说,列氏考察的是这一制度最初出现的各种形式,并且多跟“房屋”无关。譬如印度尼西亚的联姻关系即夫妻关系成为亲属关系的核心,并且成为社会组织中的一条对抗性原则,是家屋的对等物:每个联姻关系都会引起家庭之间的紧张状态,核心议题是新婚者是从夫居还是从妻居。它造成“超世系”(utrolatéral)(Lévi-Strauss, 1984:194)方式,即小孩出生时父母选定居住的家庭即小孩所属的家庭。这种方式是各方压力造成的,目的在于维系这种不稳定的联姻关系。

新几内亚大多数社会的本质主义受孕和联姻理论亦是家屋的惊人对应物:雄性原则和雌性原则合并而形成个体,但也在此互相争夺个体;交叉亲属制(cross-kinship)有两个对立的维度:一方面确认母方亲属的血缘纽带,另一方面又要求克兰之间建立交换关系。这样就出现介入区,如允许个人选择自己属于哪个克兰。家产亲属制的关键是要超越两个诉求者之间的冲突,让互相对立的东西模糊,可能的话,在家产的边缘割断他们此前认同的领域而把它们结合起来(列维—斯特劳斯,2007b:196-197)。

类似的对应物在波利尼西亚西部的斐济、汤加和萨摩亚区域跟怀孕理论中两性的角色有关。有的说血来自母亲,骨头来自父亲;有的说,一切都来自母亲,父亲那里什么都没有,所以血缘在儿子那里终结,只有女儿可传递。但通过交换,家庭中的权威是父系亲属,他们掌握政治权力和社会控制。“因此,自然的因素全部在一方,而文化的因素在另一

方”。斐济的神性外来征服者跟土著女结婚,但汤加并不存在这种情况:所有人都来自同一个起源。斐济的贵族移民跟农民对立,在汤加则是文化和自然属性对立。从斐济到汤加,就有一个从外到内的转型,它跟弟兄一姐妹的自由地位倒置有关。

从新几内亚到波利尼西亚,两性之间的功能和角色两分的原则是主导,一直不变,但有一种将起初异质性的风俗合并为一个系统的可能。如若干新几内亚部落中,父方亲属自愿付给母方亲属报酬,以清除儿子身上由母亲传递的不洁;在瓦苏或发胡那里,则是颠倒的:母方亲属支付报酬,让姐妹的儿子跟其母亲的克兰保持有机连接,即便他生而属于父方。在波利尼西亚,这一母方物质是在怀孕时就传递的,被赋予贵族特权,而不是需要强迫消除的污染(Lévi-Strauss, 1987: 176-177)。

毛利人的“哈埠”是一份“家产”,由死去的祖先以及活着的人组成,包括不区分别亲属、父系亲属甚至是非亲属。它同时是世系链和祖先土地,是集合起来的一大堆异质元素,因移民和战争而不断聚合和消散。“哈埠”有自身的谱系,所以是动态的构造,可以自我界定。马达加斯加的弗考或哈扎与之相似,呈现出家产亲属制的典型特征,即世系和土地二元制。类似的是帕劳:社会成员陷入激烈的经济和政治竞争中,其社会组织制度既不是母系也不是父系,而是根据敌对家屋之间的权力关系任采其一。因此,密克罗尼西亚有丰富而复杂的历史,有的岛屿对邻居有政治和文化上的影响,它们的制度相似,带着从共同基础上生发出来的因素,只不过排列不同而已(列维-斯特劳斯,2007b: 210-213、217)。

西非几内亚湾、班图中部和尼罗河流域的人群中,当酋长们因军事和经济上的成功而变成国王时,单系继嗣群有没有演化为家产亲属制形式?从尼日尔三角洲西部直至苏丹的广阔区域,职位在并行的世系之间循环:母系群体具有本质的巫术和宗教功能,是社会身份和传统价值的捍卫者;地方父系群体的政治功能多元化通过新的婚姻联盟或征召外来者而扩大。家屋有时是偏离的社会形式,因历史场合和特定的环境而生,有时则是传统制度的正常结果。家屋要整合各种矛盾关系,但没有完成。因此,除了尼日利亚南部的一些群体,非洲提供的只是家产亲属制的雏形(列维-斯特劳斯,2007b: 219-230)。

赞比亚和扎伊尔边界的龙达人确认父系纽带,但在社会上规则却是母系继嗣,除了贵族世系和王系。他们的职位是轮流来的,伴随的制

度是:克兰要提供妻子给王室,那就意味着提供后嗣给王位。在这些系统和永续延嗣之间有功能相似性。这些系统都根据参与轮流统治的克兰数或提供妻子给王室的克兰数,经常回归到 $n \leq 1$ 或 $n \geq 2$ 时期,尽力消除历史的偶然性。他们徒然地造就大致的平衡,以调解历史的突发事件,徒然地确保游戏中没有输家。根据那些理论上调和敌对关系、保证每个人都有份的原则去界定的话,龙达人的制度是反家产亲属制的(anti-maisons)(Lévi-Strauss, 1984: 234-235)。

最后要提及的是,家产的延续成为一切社会活动的核心,是社会组织的首要原则,家屋的荣耀也是家屋中人关注的核心,导致“家屋拜物教”(Lévi-Strauss, 1984: 195):在所谓的“前资本主义”社会中,给妻方和娶妻方之间形成一种再生产者的关系,“在一些特殊的社会形态中,这种关系变得十分紧张,会被视为物,并在家屋内部客体化”(列维—斯特劳斯,2007b: 183-184; Lévi-Strauss, 1987:156; Lévi-Strauss, 1984: 194)。

苏门答腊岛卡罗巴塔克人的聚落居住格局就体现了“家屋拜物教”:富丽堂皇的装饰、复杂的建筑格局,整个建筑中每一个元素所具有的象征意义和家具的摆设以及谁住哪里的安排等,都使家屋成为一个微观宇宙,映射出整个宇宙和社会关系系统。与此相似的是新几内亚和附近海岛上的“家产”,如简陋但宽敞的住所(包括克兰舟)、“大鱼网”,或者隐喻型的家产如盾等,它们是社会纽带的物质形式的表象,有复杂的结构,折射并象征着社会和政治组织的所有方面。这些群体是围绕某个物质体而组织起来或者以其名字来命名的,是超越家庭和世系的群体,即便其核心本质上仍是单系的,但通过联姻、同源不区分系别亲属关系、经济庇护或政治指导关系而纳入额外成员也毫无困难。这就造成幅度变化较大的制度形式(列维—斯特劳斯,2007b: 184、188-189)。

七、家屋研究的四个脉络

列氏的概念在法国学界的影响分为从事实地研究的人类学家和从事历史文献研究的历史学家两脉。在人类学家方面,最先把列氏 maison 作为工作概念进行实地研究的是法国人类学家塞西尔·巴罗(Cécile Barraud)。她深受杜蒙等级结构主义的影响,又吸收了1977—1978年度列维—斯特劳斯有关印尼诸社会家产亲属制比较研究的观点,于1979年探讨印尼东南坦宁巴尔—伊瓦(Tanebar-Evav)岛民时提出,当地整个

社会的核心即家屋，基于年龄等级原则和非对称联姻形成固定的家屋等级，通过交换而整合 (Barraud, 1979: ix)。她在论述过程中显得得心应手，但整个分析依旧只涉及基本结构，与家产亲属制还有距离。

1985年，法国国家科学研究中心 (CNRS) 打破个人独立研究的模式，组织团队合作研究东南亚，以法语人类学家为主导，根据人类学志书个案材料检验 maison 概念的适用性，并于 1987 年在巴黎召开“从小屋到王宫：东南亚岛屿上的家屋社会”讨论会。会后出版的论文集《从小屋到王宫》，在列维—斯特劳斯的道路上继续推进家屋研究，涉及家屋的合众性 (特别是贵族家屋的代表性议题)、家屋拜物教、历史维度和等级维度 (Macdonald, 1987: 7、10、202) 等，但基于“société à maisons”对“家屋社会”的想象已经露头并在英语学界扎根，一些文章开始区分不同的家屋社会类型。

在历史学家方面，1986年安·比尔基埃 (A. Burguière) 等人编纂出版的《家庭史》对列维—斯特劳斯的亲属制度研究有总体的把握，深受列氏革新性的家产亲属制概念的影响，将“家庭”置于长时段历史中考察政治、经济对它的影响 (比尔基埃, 1998, vol.1: 59)，正好补充说明了这一制度在世界各地具体历史中展演的不同情形。尤其是他们将经典的历史研究方法与民族学的视角结合起来，对诸如埃及法老的“大房子”、蛮族统治时期欧洲的不区分系统、东罗马帝国的皇位在女婿之间传递、9-12世纪的拜占庭家屋、中国皇帝—贵族的多样继嗣制度以及日本的家屋 (ie) 继承制度等所做的细致分析 (比尔基埃, 1998, vol.1: 2、193、426-429、474-483、652-658、710、751-768)，正是对列氏根据欧洲、马达加斯加和南非等区域历史文献记录对家产亲属制所做分析的拓展和丰富。阅读该著作会给我们很多的启示，远胜于人类学家的无历史的实地研究。也正是他们的研究更清晰地凸显了列氏“家产亲属制”概念最富有潜力的是它的比较、历史与制度维度，而不是英语人类学家所醉心的单一社会、“建筑”与“身体”等。

法国学界有一段值得关注的学术史。20世纪70年代，研究法国乡村和比利牛斯山区的史学家和人类学家本来有自己的“家屋” (各种类型与称呼) 研究脉络和概念，如最接近列氏 maison 的“根基家庭” (famille-souche)。在列氏提出 maison 概念之后，他们从80年代开始逐渐调整自己使用的概念，最终在90年代与列氏的定义达成完全一致。21

世纪以来,他们进一步区分“根基家庭”与 maison,并把这些基于法国经验的概念用于跨社会—文化的比较研究,如跟亚洲的案例进行比较;而研究中世纪的历史人类家则对列维—斯特劳斯的定义与支撑该定义的案例进行推敲,发现其中的张力,由此在对十六、十七世纪法国地方史的进一步研究中探查出贵族与农民的家产亲属制之不同,而列维—斯特劳斯则根本没有提到过农民的社会组织也实行家产亲属制,他只提到法国历史上的王系和贵族。他们也试图总结学界对列维—斯特劳斯的 maison 概念的诸多超越方向,包括下文要提及的英美后现代转向,如克劳斯·韩博阁(Klaus Hamberger)所说的家屋具有的转型能力,而戈德利埃则反对 maison 概念指向的从基于亲属关系的社会向复杂社会的过渡,因为在他看来根本就不存在基于亲属关系的社会(kin-based society),等等;但更多人则强调列氏定义中家产传递的维度,比如处于亲属制度与权力系统交汇点的家产约束着权力的传递(Huddad, 2014)。由此看来,法国乡村史学家和乡村人类学家最关注的议题是家产传递过程中的二元原则的对立,即亲子关系与居所关系。可以说,这些结合人类学理论与历史材料的研究脉络大大推进了列氏的工作。

1980年4月,美国语言学家布拉斯特在讨论重建无文字社会亲属关系术语时,建议采用“house”,因为它表示的是延续性和地方性这些与双边亲属关系性质不符的东西,其思路思路和列维—斯特劳斯惊人一致地回到了欧洲—西方历史背景,即“哈布斯堡家屋”(Blust, 1980: 210-211),尽管他们的结论相反。

布拉斯特的宏论并没有引起西方学者的重视,我们反倒是在西方英语人类学的家屋研究史上注意到三个突出的脉络。在上述列氏引导的法兰西学派之外,尚有荷兰结构主义者范·沃登(F.A.E. van Wouden, 1908—1987年)引领的荷兰莱顿脉络、英美人类学者因不满法兰西脉络而推动的英美后现代脉络以及考古学脉络。

范·沃登以研究东印尼而著称,他一生只写过三篇相关的文章,1955年回到荷兰后便因时运不济找不到教职而失去对人类学的兴趣,就此退休搁笔。1935年他在博士论文中就已经注意到东印尼地区的父系和母系社会组织方式呈现不规则分布和混合,他认为这是双重继嗣(double descent)社会结构的特别型(van Wouden, 1977: 184)。1951—1952年,他改变观点,认为双重继嗣乃是非对称交换(参见前文的有关

回顾)的根基和原初形式,其中父系和母系克兰在部落的组织中共同发挥作用。总的来说,他的观点与前述列氏家产亲属制概念的社会背景要素极为相似。不过,他并没有把“家屋”视为一种社会制度。关于东印尼的家屋,范·沃登是这样说的:“一座家屋就是一个结构,而不仅仅是物质建筑”(转引自 Fox, 1980: 11)。这一观点因 1980 年福克斯等人的阐述和发挥而引人注目。

在追随范·沃登的福克斯等人看来,东印尼的家屋根据严格的原则建造,力图反映的是社会和宇宙秩序,是一个重要的象征性结构,也是当地人用来指涉特殊社会单位的一个根本的文化范畴。¹⁷ 福克斯编辑出版的《生命之流》拓展了家屋跟婚姻、继嗣和性别等的关联:婚姻是家屋之间的纽带,流动其间的是妇女的血液,它跟精液结合,实现人口的再生产(Fox, 1980: 10-13)。

1989 年 5 月福克斯在堪培拉召集有关家屋和家户(household)的研讨会,会议论文以《在南岛家屋内部》为名出版,研究的目的是考察不同类型的南岛家屋如何在空间上组织起来,将其内部格局跟各个群体的社会和仪式实践联系起来理解(Fox, 1993: 1)。这是范·沃登观点的延续和拓展。总的来说,沃登家屋研究脉络所说的家屋是东印尼地方的一个社会范畴,一种社会单位,而不是一种可以在别处也观察得到的社会制度。

英美后现代家屋研究者于 1990 年春在剑桥大学召开工作坊,最后出版了论文集《关于家屋》。该书主编之一卡詹妮参加过“从小屋到王宫”的研讨会,曾提出列氏的“家屋拜物教”在兰卡威体现为“影子家屋”(shadow house),进而讨论继嗣和联姻二元整合议题(Carsten, 1987: 166)。她的许多想法也是衍生自工作坊的多次讨论。但《关于家屋》对列氏的 *maison* 概念也有了颠覆性的后现代理解。他们认为,“列氏思想的真正价值并不那么是为已经难以为继的传统亲属制度范畴创造一个新的、笨拙的社会类型。相反,它的价值在于提供一个跳跃的支点,去超越它们,走向更整体性的建筑人类学,可以在理论上和身体人类学并行”,去呈现房屋的建筑的、社会的和象征的意义之间的联系(Carsten *et al.*, 1995: 2)。

这一后现代导向旨在去历史化,放弃列维—斯特劳斯家产亲属制的本质性历史维度和比较维度。她们的经典口号是把“家屋”当作“富有启发性(heuristic)的工具”,重新建立有关家屋的“另类语言”(Carsten *et al.* 17. 这与石泰安对东亚区域房屋建筑的研究极其相似(参见 Stein, 1990)。

al., 1995: 2、251), 即以家屋的建筑维度为中心, 从个体和身体的角度出发, 审视身体与家屋的亲密关系, 考察与家屋建筑不可分的人观。由此衍生出一系列与物质性房屋相关的议题, 如李甫耶认为南美圭亚那没有物质或非物质的财产, 其家屋是一个建筑、群体或范畴, 是条件性的实体, 依赖于其不可见的对应家屋 (Rivière, 1995: 189–205); 而胡弗—琼斯更是用 *maison* 来理解图卡诺昂人的父系群体 (Hugh-Jones, 1995: 226–252)。这类翻译想象充塞人类学界。¹⁸

福克斯 (Fox, 1981: 484) 早就针对巴罗家屋研究做出了批评, 他认为这些推进有一个潜在的学术后果, 即将“家屋”封锁在一个类似于民族—国家那样的学术单位之中, 把所研究的群体视为封闭体, 各有其“建筑的、社会的和象征的意义” (Carsten, *et al.*, 1995: 1–2)。列维—斯特劳斯寻求的跨文化、跨区域和长时段的制度视野由此消失, 社区研究的身影再次显现出来, 彰显出法国学术和英美学术的差异。

考古学脉络晚出, 在一定程度上是对前述诸脉络的综合。美国考古人类学家乔玛丽 (Rosemary Joyce) 和吉苏珊 (Susan Gillespie) 曾把“家屋社会”的概念运用于理解古代中美洲的祖先崇拜、权力关系和等级交换等, 认为这个概念是考古学家和人类学志书家之间重要的再连接点。为此 1996 年在加州旧金山市美国人类学协会第 95 次年会上她们组织了“开放家屋: 跨学科对话”讨论会, 试图找到人类学不同分支之间的共同兴趣点, 并拓展家屋概念所运用的区域。讨论会的论文后结集出版了《超越亲属关系》(*Beyond Kinship*) 一书。

吉苏珊对列维—斯特劳斯的 *maison* 概念有较好的把握, 对既有的学术史梳理相当清晰, 充分注意到了麦克唐纳和卡詹妮等推动的“家屋”研究的贡献与不足。作为考古学家, 她意识到考古学在亲属制度研究方面的局限, 为此特别点出该概念的历史维度, 尤其注重家屋的物化及其与过往的关联, 进而强调考古学与人类学志书之间的衔接: “家屋可以作为人类学志书和考古学 (和相关的社会历史学科) 之间有意义聚合的节点。人类学志书者勾画出非物质维度生活的丰富图局细节, 这是考古学家当下不能触及的; 他们还提供诸种文化形式多样性的案例, 而考古学家则用早已不存在的社会型构的知识, 补充出历史晚近的部分, 扩大房屋的生命史, 并记录世界各地家屋社会的转型和前后相接进程的细

18. 更多的情形参见胡艳华, 2018。

节。两个领域都需要书写“建筑形式的生命史”(Gillespie, 2000: 15-16)。家屋模式对理解遥远过去的世俗实践大有启发,譬如在同一地点持续重建房屋就可视为复杂意识形态的一部分,用以把社会群体地方化,在重建过程中组织亲属一般的关系。

因此,乔玛丽和吉苏珊侧重家屋中人的实践性的尤其是长期性的关系,关注人与房屋、家屋与家屋的关系,但她们所据以研究的并不是真正列氏意义上的“家屋”。着眼于历史文献记载的列维—斯特劳斯当然不认为考古学对研究家产亲属制有多大的助益;当他关注家屋拜物教和克兰舟、渔网、盾等具体物品中包含的家产亲属制时(Lévi-Strauss 1987: 160),她们则关注其象征意义(Gillespie, 2000: 48)。列维—斯特劳斯注重大人物建构丰功伟绩的机制,而她们则考虑“家屋社会”形成的条件、“家屋社会的进化”等(Gillespie, 2000: 50-51)。

总体来说,乔洛丝玛丽和吉苏珊试图从方法论和研究取向两方面,在麦克唐纳和卡詹妮等人之后重新走近列维—斯特劳斯,并且她们的确也是最接近的,但囿于英美人类学家的知识背景、学科背景和学术兴趣与法式历史学家和人类学家的重大差别,尤其是有无对历史的兴趣,比如卡詹妮具有强烈的反历史的个人口味,因此她们无力涉足所研究区域的本土文献,尤其是当该区域有自己异于英文的文字时更是如此。最后,也是囿于英文学界对法文“société à maisons”的翻译想象,又跟列氏永远地区隔开了。在吉苏珊等人最后一波努力之后,列氏意义上的“家产亲属制”概念在英美人类学界已经大幅消失。

必须提及的是,上述脉络是交错的,并非截然区隔。比如莱顿脉络的福克斯参加过“从小屋到王宫”的工作坊,而后现代脉络的卡詹妮和色伯纳亦是该工作坊的成员;后现代脉络的麦苏珊(Susan McKinnon)参加过考古学家们召集的讨论会,该脉络的另一位学者华洛仙娜则莱顿脉络和考古学家们的讨论会都参加过,是涉足脉络最多的。除了横向的联系,西方学术一个优良的传统是充分地关注既有的研究,这使得有关 maison 的既有研究成果得到了相当好的分析和辩论,它们或多或少都延续了 1982 年后的非“家产亲属制”的许多因素。

八、家产亲属制与中国研究

海峡两岸的学者受 1995 年出版的《关于家屋》中的后现代路径的

影响最为广泛持久。近 20 余年来,不少学者试图从 maison 概念中获取研究的动力,却转从卡詹妮和胡弗—琼斯等所写的引言中去获取启示,提出了栽种家屋(刘子恺,2003)、房屋建筑(范可,2005:45-46;许瑞娟,2015;郑向春,2017)、家屋人观(何翠萍,2011;董敬畏,2011)、家屋等同于身体(赵丙祥、童周炳,2011)、家屋观念体系(张原,2013)等题旨和进路,用以研究中国(如浙江、台湾、藏彝走廊等)及其周边,如缅甸的克钦和太平洋上的南岛等。这些以人观、家屋建构及其延续、房名为主题的研究涉及 maison 的制度属性、历史维度和跨区域比较的较少。

大陆学者早期接受列维—斯特劳斯的“家屋”概念有两个途径:一是受中国台湾学者尤其是何翠萍倡导的家屋研究的影响(赵效牛,1997;农辉锋,2004;郭立新,2004;董敬畏,2011),一是直接阅读卡詹妮等人的著作(如贺喜,2010;何海狮,2013,2015)。范可曾用不少篇幅来简述和评论列维—斯特劳斯的 maison 概念,带有卡詹妮等后现代转向的痕迹,同时也超越了列维—斯特劳斯论述中的价值取向和批判取向,譬如他说:列维—斯特劳斯揭示在所谓的“原始社会”里,“亲属制度的面纱遮盖了实际上存在着的无情的权力和利益关系”(范可,2005:45-46)。在这两个途径之外,不乏有同时受其影响的,如李锦(2017)亦关注到蒋斌(1995)的研究。不过,其他中国台湾学者如林玮嫔(2001)追随卡詹妮路径展开对台湾地区汉人家屋和身体素质关系的研究,就无人关注。

受到“后现代”路径的影响,中文学界理解 maison 概念的第一步便是从翻译英文人类学界提供的“the house society”一词开始,提出多种歧义性的理解:(1)“家族制度”(列维—斯特劳斯,1992:180);(2)“家族社会”(列维—斯特劳斯,1992:182、184);(3)“屋社会”(蒋斌,1995:169、178);(4)“家社会”(赵效牛,1997:65;何翠萍,2011:296-298、301、304);(5)“家(屋)社会”/“家屋社会”(高怡萍,2000:37;黄丽珍,2001:15-20;何撒娜,2008:18;江芝华,2008)。中文还有根据法文“sociétés à maisons”译过来的表述,如:(6)“‘家宅’式社会”或“‘家宅’社会”(列维—斯特劳斯,2007b:218、229;列维—斯特劳斯,2008:155、157);(7)“讲究‘家宅’的社会”(列维—斯特劳斯,2008:153)。

第六种译法与上述英译法差别不大,但最后一种译法很有意思,那个 à,译者理解为“讲究”,与诸种英译都不同,这表明以法文为专业而

不是以人类学或民族学为专业的中文译者已经注意到列维—斯特劳斯用法的深意,不能简单地根据语法结构来对译。尽管这种译法没有根本上的改观,但仍然给我们理解该概念提供了一种新的可能性,进而去反思翻译对学术研究的深刻影响。

从这些译本中我们看到国内学人不断地从中文的角度调整对该词的译法,但主流上跟随的仍是英语人类学界的翻译想象。总的来说,这些译法都是以“社会”为中心词,涉及整个社会的性质。这是英美人类学界的主流理解,他们视 *maison* 概念为对一个具体社会的定性研究。中文学界也不例外,如何翠萍(2013)把山居载瓦人确定为一个 *house society*; 更早,蒋斌(1996:362-364)亦把中国台湾的排湾族视为“一个典型的 *house society*”:

列维—斯特劳斯在 1975 年第一次提出“家屋”(house)的概念。这个家屋的概念实际上解决了人类学的一个难题。可以说,由“家屋”概念形成的“*house society*”是从“新几内亚模式”的思想中形成并进一步发展的东西。

在提出“*house society*”时,在象征层次上是有一定意义的。“*house society*”的特征到底是什么?下面我把自己民族志研究的例子——排湾族介绍给大家,因为排湾族基本上是一个很典型的“*house society*”。在排湾族人的观念中,“家屋”就是一个具有延续性的法人单位。这也就是列维—斯特劳斯所说的“*house society*”。

这种观念带给学界的普遍印象是:有的社会是 *house society*,有的社会不是。因此,列维—斯特劳斯的“家屋”概念可以用来研究某些社会,不能用来研究另一些社会;可以用来研究少数民族,不能用来研究汉族。这是一个学术盲点。

如何将家产亲属制概念用于推进中国研究,如何用中国研究来丰富它,够得上一个独立而深入的工程。基于逻辑上的需要,我们在这里略微提出一些建议,以期继续挖掘这个概念的潜力,同时也推进对中国事实的理解。中国研究离不开历史。若是分析历史,正好是列维—斯特劳斯所主张的。他在《亲属制度的基本结构》一书中对涉及中国部分有深入而广泛的分析(Lévi-Strauss, 1969: 358-451),到晚年时他已无力在家产亲属制的视角下触及中国,但这并不表明中国不存在家产亲属制。

中国历史漫长,族群众多,相互交往、交流与交融的情形相当复杂。第二次世界大战以来,西方人类学发展出反历史或非历史的特征(Seymour-Smith, 1986: 99),在研究中国时所触及的基本上只是现代部分,稍微具有历史纵深的议题都让渡给历史学者,而后者能涉及的人类学议题则相当局限。不幸的是,我国学界基本上因袭西方学术格局,兼具历史和人类学素养与兴趣的学者有限,这给我们研究历史上的家产亲属制提供了契机。

正如哈艾利所说,列维—斯特劳斯的“家产亲属制”概念“为超越基于亲属结构的研究开出了道路”(Haddad, 2014: 115)。对我们来说,首先,合众体概念及构成合众体的诸种对立性原则是家产亲属制的核心。在扎坝的家屋亲属体案例(陈波, 2020)中可以看到,在土司制度下,组成家屋合众体的可以是来自各方的成员,在各种社会性关联的基础上组成,甚至可以达到每一代都是如此。这个合众体拥有一份家产,包括住屋及其名字、土地和牲畜等;在象征意义上,他们忠诚于家屋,有着家屋荣誉感,会为了家屋的荣誉而努力奋斗,会相互攀比房屋,甚至“斗房”。这就是列维—斯特劳斯所说的凝聚了各种对立性社会关系的家屋拜物教(*maison-fétiche*)(Macdonald, 1987: 9)。这是学界到目前为止最为忽视的概念。合众体成员生活在家屋中,相互间有着深厚的情感、责任与义务。家产的传递是通过亲属关系进行的:只要以任何社会性手段建立跟家屋合众体成员的亲属关系即可,包括学界所说的“拟亲属”关系。类似的,我们可以由此拓展来理解中国各地皆有的收养—过继制度,南方包括瑶族、哈尼族、壮族、黎族、汉族、布依族、侗族、苗族、水族、仡佬族、毛南族等在内实行的“不落夫家”制度,白族的“不招不嫁”制度和上门婚制度(马腾嶽, 2015)等,它们皆要放在具体的地方语境和历史语境中去理解。显然,这样我们就免去了识别某个族群是否属于“家屋社会”的累赘。而近来在新的经济条件—法律背景下,一些地方出现的“两头婚”“两头扯”“两家并一家”等实践,也值得我们进行细致的分析并进行概念上的提炼。

我们在分析历史上的社会事项时,首先也要分析是否存在合众体,家产的传递是否借用亲属关系的语言。王朝的建立与维系、土司的维系、世家大族的传承等,都与合众体密不可分。在嘉绒地区的历史上,土司对属民颁布文告时,往往不只是用自己的名义,还同时用合众体中其

他成员的名义,比如土司及诸王子,或统领夫妇与王子,或土司、其子、主母、公主与公子,或土司夫妇,或土司、主妇、公子及其妻儿,甚至若干土司及其子、上师、头人及寨首等(阿坝州藏族历史文化古籍研究协会,2017:231-251)。这与四川巴县和浙江临海等地历史上的合众体情形高度一致,尽管在具体的构成方面甚至有本质的差别。这些地方的有产人家,若父亡,在处置如典卖家产而需签订契约时,往往使用“某某氏同子某某情愿典卖”字样(前南京国民政府司法行政部,2000:905;四川省档案馆、四川大学历史系,1989:33);此外,还有钱杭(2001)所说的“联宗”现象。历史上的大理国是父子—君臣合众体,“出现政教关系与父子关系相结合的现象,父出家、子掌朝,分派以两代国王政治和宗教的不同功能”,所谓“帝王出家,随臣一帮”,“清平官、大将军、节度使及其他老臣官员皆可随国王出家,整个宫廷如蜂分巢,少壮者扶新帝掌朝”(李菲菲,2021:167)。而在元代的乌斯藏萨迦地方,萨迦派每代以兄弟作为合众体,分别统领政教两道(དུང་དཀར་སློབ་མཁའ་ལམ་ལུགས།,1981:70-75),与大理国的制度颇有相通之处。这两者对我们理解历史上云贵—青藏高原的家产亲属制来说相当重要。这些材料表明,合众体应是历史的主体,应该成为我们分析历史的一个有力的概念,“父系”“父系继嗣”“谱牒”这些概念的有效性其实是很可疑的。

列维—斯特劳斯在《亲属制度的基本结构》第二版中曾经揶揄过利奇,因为利奇曾在1961年发现有些作者认为僧伽罗人社会出现了父系世系(patrilinal lineage),“在我看来这不过是幻象,但非常真实的是僧伽罗人在某些方面确实有父系意识形态。那么,僧伽罗人的这种父系性(patrilinity)是其文化中的持续性特征,还是组织经济生活的方式的反映呢?它具有法律原则那样的持续性,还是只不过是暂时事件的简单描述呢?”(Leach,1961:10)列维—斯特劳斯揶揄的是利奇相信父系是一种幻象,但他自己在论述家产亲属制时却说过类似意旨的话:“父系原则取得支配地位以后扼杀了以往的倾向”(列维—斯特劳斯,2008:146-149;Lévi-Strauss,1983:179)。那么,父系是先存在的,如他在《亲属制度的基本结构》一书中假定的那样,抑或是如他在论述家产亲属制时说的那样,是人们为了延续家产而建构起来的呢?而弗斯在1957年就发现,南岛社会的父系意识跟等级和地位的重要性成正比,地位和等级越低,人们越不在乎父系或母系,反之则强调父系甚于母系(Firth,

1957:6)。篇幅所限,本文只能把问题提出来,但这已经足以启发我们去反思,特别是那些“民间”的作法;并且父系继嗣作为理想,与不得不依赖于甚至占有/盗用姻亲的生育力之间的紧张关系,以及通过女方与男方“相斗”的方式表达对婚姻的抗拒(赵丙祥,2021),这种由嫁娶关系造就的二者的紧张关系作为家产亲属制的一种形式,以及扎坝案例提供的因女系理想而拒绝男性姻亲造成的社会性地否定父亲的处境(陈波,2020)与华北父系继嗣占有女方生殖/生育能力的处境之间的对比关系,如印尼的伊班人那般(Lévi-Strauss, 1984: 194),非常值得我们在具体的案例中深入探讨。

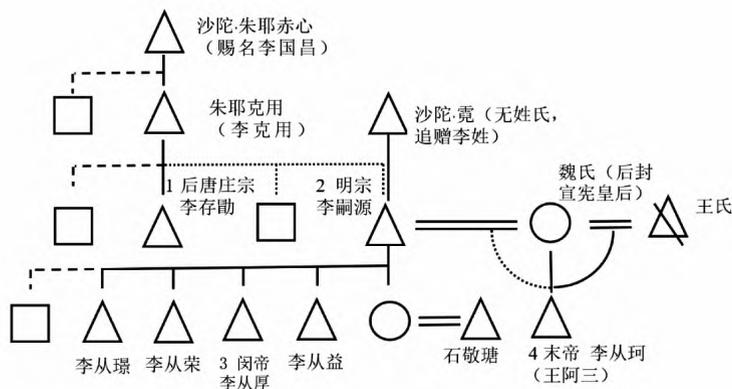
梁启超(1989:3)曾说,“二十四史非史也,二十四姓之家谱而已”,但实际的谱系远比梁氏所说的复杂。我们可以把这些朝代的朝廷视为合众体,合众体成员的构成原则恰是各种对立性原则的聚合,尤其如亲属关系与选贤任能,其变体如门阀制度与唯才是举/科举制等,以及远婚与近婚、高攀与下嫁等。

比如,乾宁三年(公元896年)唐昭宗封河东节度使、沙陀族出身的李克用为晋王,908年李克用死,子李存勖即晋王位,923年称帝,是为后唐庄宗。926年,庄宗中流矢而死,群臣拥戴李克用养子李嗣源即位,是为明宗;933年,明宗病亡;子李从厚即位,是为闵帝;四月后,养子李从珂被立为帝,是为末帝,936年自焚而死,后唐亡。

后唐二世四帝,李存勖与李嗣源算是兄弟,但前者是李克用亲生,后者生父本是沙陀族中无姓氏之人,李嗣源因军功而被李克用收为养子,也是因功高望众而被群臣拥立为帝。李嗣源一向宠爱亲生儿子李从厚,后者继位也是出于他的旨意,但闵帝的同辈人李从珂功高,为闵帝所忌,终于逼反,并成功即帝位。李从珂并非李嗣源亲生,而是平民出身,本名王阿三,自幼丧父;后李嗣源纳其母为妾,王阿三遂为李嗣源养子,取名李从珂,长大后因屡立军功而为李嗣源喜爱。尽管如此,他即位后,李嗣源女婿石敬瑭仍然指责他即位不合法,最后在石敬瑭兵临城下时自焚而死。

军功有时与德行合一,有时分离,从而构成军功—德行与亲属关系的三元关系。在上面这个帝位继承案例中(参见图1),军功(能力)与亲属关系的二元合一至关重要。即位者如果是嫡嗣但能力不强,即便即位也会被推翻;如果起来造反的人能力出众,但跟先帝没有亲属关系,则

缺乏合法性,即便成功,也会遭到各方的挑战。三国时代刘备以皇叔的身份,以“匡扶汉室”为口号,在合法性上可谓如鱼得水;曹操才能出众,招贤纳士,手下可谓人才济济,但天下人始终目之为“挟天子以令诸侯”。扎坝普通家屋的坐家人,一定是家中能胜任的人;而土百户的继任者,也是要能力出众的子嗣(陈波,2020)。这让我们看到,历史和现实并不隔绝,彼地和此方即便相距数千里,也近在咫尺。



注:数字表示前后关系,方框表示后嗣的数量及其性别皆不确定。长虚线表示亲生关系,点虚线表示收养关系。圆圈表示女性,三角形表示男性。

图 1:后唐帝系表

军功显赫、深孚众望的养子继位,已经突破了单靠父系继嗣来确立即位合法性的做法,也突破了后世学者如梁启超等对“家谱”的标签和想象。

如果依旧以父系继嗣为资格,则如宋代那样,将父系后嗣有资格者的范围尽量扩大,直至突破父系直系后裔继位的原则,从而实现弱化目的。宋朝在皇位的延续方面采取了两个重要举措:一是选任君主,在所有具有皇室资格的成员中选合适的人继位,包括开国皇帝及其兄弟的所有后代子孙,大范围拓宽有资格的成员。最典型的例子是宋理宗赵昀(1205—1264年)。他是赵匡胤之子赵德昭的十世孙,实际已与平民无异;7岁丧父后,与母亲全氏寄居在舅舅家,直至16岁,才因机缘巧合从民间被选为沂王的继承人,宋宁宗(1194—1224年在位)驾崩后被权臣史弥远和杨皇后立为帝(1224—1264年在位)。可见,利用这一亲属关系语言的不止是帝系的传承,还有权臣和被选者本人。二是越来越

弱化贵族,强化凭科举中榜和行政业绩进入精英阶层。对应试者家庭而言,自家子弟参与考试的人越多,中榜机会越大,因此开放资格给养子、侄子、外甥,还有妾所生的子女。在宋代 819 名官吏中,有 46%来自“贫寒”人家,28%是“中等”家庭,只有 23.4%来自贵族或望族(参见卡尔济埃,1998:710-712)。

赵氏江山这份“家产”利用了亲属关系的语言来进行代际传递,但通过科举制度尽可能吸纳天下“能人”参与其间,已经不那么是赵氏一族之“私有家业”。顾炎武在《日知录》卷十三《正始》中说:“易姓改号,谓之亡国;……保国者,其君其臣肉食者谋之”。他所说的这些君臣“肉食者”就构成合众体,臣子属于忠于朝廷,与朝廷生死与共、荣辱与共的合众体成员,如文天祥。亲属关系的语言和选贤任能这一对对立性原则并存,共同发挥作用,是宋朝廷有效传递的关键。每个朝廷的稳固性和延续性,大抵跟构成合众体的对立性原则之多样性有密切关系。

更进一步,我们可以看到帝系、掌权权贵、一般官宦和普通百姓有产者的“家产亲属制”因等级不同而呈现出差异,并且它们各自形成一套运作机制和变异系统,各自承载不同的象征意义,因时、因人、因相互关系而异。这些都需要我们在历史研究中进行具体的考察,并提出各自不同的概念来理解。

九、结束语

本文梳理了一个多世纪以来欧洲—西方人类学家有关人类社会非父系、非母系继嗣的学术脉络,并在列维—斯特劳斯结构主义的路径下去理解他基于这个脉络此前的讨论而提出的具有历史维度的 maison 概念。本文的要点是质疑英语学术界将之(误)理解为“家屋社会”,提议用“家产亲属制”来替代,故没有比较列维—斯特劳斯倡导的家产亲属制路径与背离这一路径的诸种“家屋社会”研究路径之间的优劣,而是力图恢复被后者遮蔽的前者,并探查它在后续研究中的有效性。事实上这两种路径的关系应当视为学术范式的并连结构:它们都是基于 maison 概念而发生关联的,但各自有独立的逻辑体系和学术范式史,其中一个强调制度—历史—比较内涵,另一个则强调物质—非/无历史—个体维度,由此异趣殊途。

列维—斯特劳斯为考察 maison 这一制度而进行的探索有一个显著

的特点,即他是结合无文字社会的人类学志书(ethnography)和有文字社会的历史文献进行的。在他看来,“所谓‘复杂的社会’和被误称为‘原始的’或‘远古的’社会之间的距离比人们能够想见的要近得多。为了跨越这个距离,我们有理由从彼地攀升至此地,也需要从此地下降到彼地”(列维—斯特劳斯,2007b:230)。这既是方法论,也是他对历史的认知。英、美、法、中诸国人类学家在涉足列维—斯特劳斯这一概念时大多无视甚至抛弃他在衔接这两方面所做的杰出努力,而用人类学志书的方式在实地验证“家屋”概念,这跟他们非历史/无历史的取向密切相关。极少数例外者如亚当·库伯(Adam Kuper)值得一提。他较早也较为坚定地推进列维—斯特劳斯意义上的家产亲属制研究。他在南非祖鲁王国的历史中发现,在王国建立的过程中,家产亲属制起着衔接部落的过往和后续的作用,王国的建立基于王室家屋的结构,并没有出现与历史传统的所谓“革命”性断裂;即便在20世纪,家产亲属制依旧是著名政治领导人开展联姻的逻辑(Kuper, 1993, 2016)。

我们应该谈一谈家产亲属制的终结这个议题。列维—斯特劳斯(2008:192)在论述美拉尼西亚时说,“在那些权力的维度与亲属关系和联姻的维度刚好巧合的社会里,权力可以完全地或主要地通过后者得到表达。与此相反,一旦发生分离,亲属关系的语言便不再适用了。此时,我们便自然地进入(拥有一个或多个首领的)居所以及政治斗争的维度了”。吉苏珊(Gillespi, 2000:20-21)则表示,家产亲属制的终结是由于殖民主义、资本主义、西方传教等将祖先们置换到异地,政治边缘化阻止当地人积累财富或造就等级,重组经济和社会结构,特别是现代阶级社会基于工资报酬、货币经济中的合同关系,颠覆了“亲属和姻亲语言”的合法性。但它依旧坚韧,如兄弟会(fraternity)/姐妹会(sorority)家屋等,仍用亲属关系的语言来链接成员。或许只有当基于个体主义而割裂四大部类(亲属关系、经济、政治和宗教)的社会意识形态占据主导,单一民族—国家意识形态与制度盛行,“亲属关系和姻亲的语言”才不再适用,家产亲属制才可能最终消亡。

最后,让我们回到本文开头提出的议题。列维—斯特劳斯人生的最后一门课在1982年以探索“家产亲属制”而结束。对结构人类学来说,这一终结意味深长:它不止是一门课程和静态结构主义的终结,也是一种宏大理论,指向历史、国家和文明的诞生。

列维—斯特劳斯的结构主义不再只有一个形象。

参考文献 (References)

- དུང་དཀར་སྐོར་བཟང་ལཱིན་ལས། ༡༩༩༡. བོད་ཀྱི་ཚོས་མིང་བུང་ལཱིལ་ སྐར་བཤད་པ།[M]. བེ་ཅིན། མི་རིགས་དཔེ་མཁན་ཁྲུང་གཞི་དུང་དཀར་སྐོར་བཟང་ལཱིན་ལས།.
- 阿坝州藏族历史文化古籍研究协会. 2017. 嘉绒地区杰布和文书档案[M]. 成都:四川民族出版社。
- 奥皮茨,米歇尔、伊丽莎白·许. 2010. 纳西、摩梭民族志:亲属制、仪式、象形文学[M]. 刘永青、骆洪,译. 昆明:云南大学出版社.
- 贝多莱, 德尼. 2008. 列维—斯特劳斯传[M]. 于秀英, 译. 北京:中国人民大学出版社.
- 贝勒维尔, 帕特里克. 1998. 日本: 一个家庭社会 [G]// 家庭史. 安德烈·比尔基埃, 等, 主编. 袁树仁, 等, 译. 北京:生活·读书·新知三联书店: 727-784.
- 比尔基埃, 安德烈等. 1998. 家庭史[M]. 袁树仁, 等, 译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 蔡华. 2008. 人思之人[M]. 昆明:云南人民出版社。
- 蔡华. 2009. 双系亲属法与亲属制度的多样性[J]. 中南民族大学学报(3): 12-18.
- 陈波. 2020. 房屋的谱系[J]. 社会学研究(3): 193-218.
- 陈国强. 1990. 简明文化人类学词典[M]. 杭州:浙江人民出版社。
- 董敬畏. 2011. 空间、家屋与人观——以关中邓村为例 [J]. 北方民族大学学报(2): 119-124.
- 恩格斯. 1972. 家庭、私有制和国家的起源[M]. 北京:人民出版社。
- 范可. 2005.“再地方化”与象征资本——一个闽南回族社区近年来的若干建筑表现[J]. 开放时代(2): 43-61.
- 弗里德曼, 莫里斯. 2000. 中国东南的宗族组织[M]. 刘晓春, 译. 上海人民出版社.
- 富尔若, 阿妮. 1998. 姓氏永存与法老秩序[G]//家庭史. 安德烈·比尔基埃, 等, 主编. 北京:生活·读书·新知三联书店: 193-234.
- 高怡萍. 2000. 亲属与社会群体的建构[J]. 广西民族学院学报(1): 33-40.
- 郭立新. 2004. 打造生命:龙脊壮族竖房活动分析[J]. 广西民族研究(1): 36-42.
- 何翠萍. 2011. 人与家屋:从中国西南几个族群的例子谈起[G]//区域文化与地方社会: 区域社会与文化类型国际学术研讨会论文集. 张江华、张佩国, 主编. 上海:学林出版社.
- 何翠萍. 2013. 变动中的亲属伦理:二十世纪晚期中国山居瓦家屋人观的案例[J]. 台湾人类学刊 11(2): 89-145.
- 何海狮. 2013. 家先单与过山瑶的家屋社会——基于粤北乳源瑶山的考察 [J]. 文化遗产(4): 131-137.
- 何海狮. 2015. 家屋与家先——粤北瑶族的家观念与实践[M]. 北京:社会科学文献出版社.
- 何撒娜. 2008. 20世纪80年代后中国西南少数民族的人类学研究述评[J]. 西南民族大学学报(7): 21-28.
- 贺喜. 2010. 从家屋到宗族? ——广东西南地区上岸水上人的社会 [J]. 民俗研究(2): 224-246.
- 胡艳华. 2018. 家屋社会的语境、限度及其演变[J]. 江汉论坛(5): 141-144.
- 黄丽珍. 2001. 初鹿卑南人家[D]. 台湾大学人类学研究所硕士论文.
- 江芝华. 2008. 考古学的家屋社会研究[J]. 考古人类学学刊 68: 109-136.
- 蒋斌, 李静宜. 1995. 北部排湾族家屋的空间结构与意义[G]//空间、力与社会. 黄应贵, 编. 台北:“中央”研究院民族学研究所: 167-212.
- 蒋斌. 1996. 亲属与社会组织[G]//社会文化人类学讲演集. 周星、王铭铭, 主编. 天津人民出版社: 356-358.

- 卡尔济埃,米歇尔.1998.中国:家庭——权力的中继站[G]//家庭史.安德烈·比尔基埃,等,主编.袁树仁,等,译.北京:生活·读书·新知三联书店:684-725.
- 兰婕.2018.并系继嗣与婚姻联盟:列维-斯特劳斯的家务研究及其政治学思想[J].西北民族研究(3):69-79.
- 李菲菲.2021.大理白族斋油祭祀制度的民族学研究[J].宗教学研究(1):159-167.
- 李锦.2017.家屋与嘉绒藏族社会结构[M].北京:社会科学文献出版社.
- 梁启超.1989.新史学(饮冰室合集之文集9)[M].北京:中华书局.
- 列维-斯特劳斯,克洛德.1992.面具的奥秘[M].知寒,等,译.上海文艺出版社.
- 列维-斯特劳斯,克洛德.1998.序[G]//家庭史.安德烈·比尔基埃,等,主编.袁树仁,等,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 列维-斯特劳斯,克洛德.2007a.遥远的目光[M].邢克超,译.北京:中国人民大学出版社.
- 列维-斯特劳斯,克洛德.2007b.人类学讲演集[M].张毅声、张祖建、杨珊,译.北京:中国人民大学出版社.
- 列维-斯特劳斯,克洛德.2008.面具之道[M].张祖建,译.北京:中国人民大学出版社.
- 林玮嫔.2001.汉人“亲属”概念重探:以一个台湾西南农村为例[J].“中央”研究院民族学研究所集刊90:1-37.
- 麻国庆.1992.日本的家与社会[J].世界民族(2):10-20.
- 马克思.1965.摩尔根《古代社会》一书摘要[M].北京:人民出版社.
- 马腾嶽.2015.入赘婚还是收养婚?——云南鹤庆地区白族“上门婚”的人类学再解读[J].民族研究(6):59-67.
- 摩尔根.1971.古代社会[M].杨东莼、张栗原、冯汉骥,译.北京:商务印书馆.
- 农辉锋.2004.家屋的建构与人观的叠合——宜州“百姓人”家屋文化研究[J].广西民族学院学报(6):71-77.
- 前南京国民政府司法行政部.2000.民事习惯调查报告录[M].胡旭晟、夏新华、李交发,点校.北京:中国政法大学出版社.
- 钱杭.2001.血缘与地缘之间[M].上海社会科学院出版社.
- 渠敬东.2017.追寻神圣社会:纪念爱弥尔·涂尔干逝世一百周年[J].社会37(6):1-32.
- 四川省档案馆、四川大学历史系.1989.清代乾嘉道巴县档案选编[M].成都:四川大学出版社.
- 王铭铭.2015a.民族志:一种广义人文关系学的界定[J].学术月刊(3):129-140.
- 王铭铭.2015b.超社会体系:文明与中国[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 沃尔夫,埃里克.2006.欧洲与没有历史的人民[M].赵丙祥、刘玉珠、杨玉静,等,译.上海人民出版社.
- 吴泽霖.1991.人类学辞典[M].上海辞书出版社.
- 徐震宇.2018.译后记[G]//国王的两个身体.恩内斯特·康托洛维茨,著.上海:华东师范大学出版社.
- 许瑞娟.2015.摩梭家屋空间建构的隐喻象征意义解析[J].云南民族大学学报(3):49-54.
- 杨清媚.2010.知识分子的心史——从ethnos看费孝通的社区研究与民族研究[J].社会学研究(4):20-49.
- 张亚辉.2018.封建、等级与家屋:论林耀华的藏区研究与边政思想[J].西北民族研究(2):98-108.
- 张亚辉.2020.费孝通的两种共同体理论:对比较研究的反思与重构[J].中央民族大学学报(5):54-65.
- 张岩.2006.外婚制与人类社会起源[J].社会学研究(6):165-194.
- 张原.2013.神山与家屋——嘉绒藏人的神圣历史和社会结构[J].宗教人类学(4):27-59.
- 赵丙祥、童周炳.2011.房子与骰子:财富交换之链的个案研究[J].社会学研究(3):

- 106-135.
- 赵丙祥. 2021. 山人、山妻与屋山——对于华北家宅宇宙观的另一种理解[J]. 世界宗教研究(1): 37-57.
- 赵效牛. 1997. 家社会与分形人[J]. 云南民族学院学报(2): 45-50.
- 郑向春. 2017. 从家屋到客房:一个景颇村寨的房屋生命史研究[J]. 贵州大学学报(6): 73-80.
- Barraud, Cécile. 1979. *Tanebar-Evav: Une Société de Maisons Tournée vers le Large*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham, MD: Alta Mira Press.
- Birx, H. James. 2006. *Encyclopedia of Anthropology*. London: Sage Publications, Inc.
- Blust, Robert. 1980. "Early Austronesian Social Organization: The Evidence of Language." *Current Anthropology* 21 (2): 205-247.
- Cai, Hua. 2001. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*. New York: Zone Books.
- Carsten, Janet. 1987. "Analogues or Opposites: Household and Community in Pulau Langkawi, Malaysia." In *De la hutte au palais: sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, edited by Charles Macdonald, et al. Paris: Presses du CNRS: 153-168.
- Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones. 1995. *About the House, Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiang, Bien Daniel. 1993. *House and Social Hierarchy of the Paiwan*. Dissertation of University of Pennsylvania.
- Davenport, William. 1959. "Nonunilinear Descent and Descent Groups." *American Anthropologist* 61(4): 557-572.
- Firth, Raymond. 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. London: George Routledge & Sons Ltd.
- Firth, Raymond. 1957. "A Note on Descent Groups in Polynesia." *Man* 57 (Jan.): 4-8.
- Forde, C. Daryll. 1937. "Double Descent in a Nigerian Semi-Bantu Community." *Man* 37 (Apr.): 65-66.
- Fox, James J. 1980. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fox, James J. 1981. "Book Review of Tanebar-Evav: Une societe de maisons tournee vers le large." *Man* 16 (Sep.): 483-484.
- Fox, James J. 1993. *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*. Canberra: Australian National University E-Press.
- Fox, Robin. 1967. *Kinship and Marriage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, Thomas. 1995. "Having Your House and Eating It." In *About the House, Levi-Strauss and Beyond*, edited by Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones. Cambridge: Cambridge University Press: 129-148.
- Gifford, Edward Winslow. 1929. *Tongan Society*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Bulletin.
- Gillespie, Susan D. 2000. "Levi-Strauss: Maison and Société à Maisons." In *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, edited by Rosemary A. Joyce and Susan D. Gillespie. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goldstein, Melvyn C. 1971. "Stratification, Polyandry, and Family Structure in Central Tibet." *Southwestern Journal of Anthropology* 27(1): 64-74.
- Goodenough, Ward H. 1955. "A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization." *American Anthropologist* 57 (1): 71-83.

- Goodenough, Ward H. 1961. "Social Structure in Southeast Asia by George Peter Murdock." *American Anthropologist* 63 (6) : 1341-1347.
- Guerreiro, Antonio. 1987. "'Longue maison' et 'grande maison', considerations sur l'ordre social dans le centre de Borne." In *De la hutte au palais : sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, edited by Charles Macdonald, et al. Paris: Presses du CNRS: 45-66.
- Haddad, Élie. 2014. "Qu'est-ce qu'une 'maison' ? 'L'Homme 212.
- Hocart, Arthur M. 1929. *Lau Islands, Fiji*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Bulletin 62.
- Hugh-Jones, Stephen. 1995. "Inside-out and Back-to-front: The Androgynous House in Northwest Amazonia." In *About the House, Levi-Strauss and Beyond*, edited by Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones. Cambridge: Cambridge University Press: 226-252.
- Kuper, Adam. 1993. "The 'House' and Zulu Political Structure in the Nineteenth Century." *The Journal of African History* 34 (3) : 469-487.
- Kuper, Adam. 2005. *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*. London and New York: Routledge.
- Kuper, Adam. 2016. "Traditions of Kinship, Marriage and Bridewealth In Southern Africa." *Anthropology Southern Africa* 39(4) : 267-280.
- Lamaison, P. 1987. "La notion de maison: Entretien avec Claude Lévi-Strauss." *Terrain* (9) : 34-39.
- Leach, Edmund. 1961. *Pul Eliya, A Village in Ceylon*. London and New York: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude, and Robert Parkin. 1991. "Cyclical Orders and the Problem of Hierarchy." *Man* 26 (2) : 348-349.
- Lévi-Strauss, Claude. 1926. *Gracchus Babeuf et le Communisme*. L'églantine.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Paris, La Haye: Mouton.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979a. "Nobles Sauvages." In *Culture, science et développement: contribution à une histoire de l'homme*. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé, edited by Aron Raymond. Toulouse: Privat: 41-55.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979b. *La Voie des Masques*. Paris.
- Lévi-Strauss, Claude. 1982. *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985. *The View from Afar*, translated by Joachim Neugroschel and Phoebe Hoss. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Anthropology and Myth, Lectures 1951-1982*, translated by Roy Willis. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude. 2002. "Maison," in *Pierre Bonte, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Quadrige/Puf.
- Macdonald, Charles. 1987. *De la hutte au palais : sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Presses du CNRS.
- Morgan, Lewis Henry. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington DC: the Smithsonian Institution.
- Morgan, Lewis Henry. 1881. "Houses and House-life of the American Aborigines." *Contributions to North American Ethnology* IV.
- Murdock, George Peter. 1940. "Double Descent." *American Anthropologist* 42(4) : 555-561.
- Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: MacMillan.

- Murdock, George Peter. 1960. "Cognatic Forms of Social Organization." In *Social Structures in Southeast Asia*, edited by George Peter Murdock. London: Tavistock Publications.
- Rivière, Peter. 1995. "Houses, Places and Peoples: Community and Continuity in Guiana." In *About the House, Lévi-Strauss and Beyond*, edited by Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones. Cambridge: Cambridge University Press: 189-205.
- Seligman, Brenda Z. 1927. "Bilateral Descent and the Formation of Marriage Classes." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 57 (Jul. - Dec.): 349-375.
- Seligman, Brenda Z. 1928. "Asymmetry in Descent, with Special Reference to Pentecost." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 58 (Jul.-Dec.): 533-558.
- Seligman, Brenda Z. 1937. "Asymmetrical Descent and Double Unilateral Affiliation." *Man* 37 (Apr.): 65.
- Sellato, Bernard. 1987. "'Maisons' et organisation sociale en Asie du Sud-Est." In *De la hutte au palais : sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, edited by Charles Macdonald, et al. Paris: Presses du CNRS: 195-208.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London and Basingstoke: The Macmillan Press.
- Stein, Rolf Alfred. 1990. *The World in the Miniature, Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought*, translated by Phyllis Brooks. Stanford, California: Stanford University Press.
- Swanton, John R. 1905. "The Social Organization of American Tribes." *American Anthropologist* 7(4): 663-673.
- Van Meijl, Toon. 1993. "Maori Meeting-Houses in and over Time." In *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*, edited by James J. Fox. Canberra: Australian National University E-Press.
- Van Wouden, F. A. E. 1977. "Local Groups and Double Descent in Kodi, West Sumba." In *Structural Anthropology in the Netherlands, a Reader*, edited by P.E.de Josselin de Jong. The Hague: Martinus Nijhoff: 184-222.
- Waterson, Roxana. 1995. "Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia." In *About the House, Lévi-Strauss and Beyond*, edited by Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones. Cambridge: Cambridge University Press: 47-68.

责任编辑:田青