

东北驻屯满族的血缘组织 ——从氏族到家族再到家户的演变

北京大学社会学人类学研究所高丙中

史禄国(以下简称史氏)的《满族的社会组织》^①是对满族血缘组织的调查研究。这是第一部,也是迄今最重要的一部关于满族的人类学研究著作。这部重要的著作由于当初是用英文出版的,在中国一直没有产生应有的影响。现在,中文版即将面世,我们开始尝试对其中的一些问题进行讨论,无疑是有学术意义的。

作者的人类学调查是在1915年至1918年期间进行的,主要调查点是瑗珲(今黑河)地区。作者访问的满族人主要是驻屯八旗官兵的后裔。笔者接触他的著作是缘于费孝通先生的建议,其中的故事,费先生在他的专门为纪念导师史禄国而撰写的《人不知而不愠》^②一文的开头已经作了介绍。我在1991年下半年接受费先生布置的探讨满族社会文化变迁的任务后,先是集中时间翻译史氏的大作,然后到东北满族聚居地区做了两次调查:1992年初春到辽宁凤城县,1994年初夏到黑龙江黑河地区。我另有关满族社会文化变迁的调查报告和研究论文发表,在此只想专门论述史氏本书所关注的对象即东北驻屯满族的血缘群体及其变化,最后特别讨论一下史氏所谓的满族氏族组织。

史氏本书的副标题是“满族氏族组织研究”。可是,按照汉语文献通常的说法,清代满族,特别是康熙、乾隆年间大规模从关内回防东北各地的满族,是以宗族(家族)作为基本的血缘组织的。我们注意到,氏族概念和宗族概念是不同的,它们却被用以指同一事实。这种矛盾的出现可能源于事实的复杂性和论者对事实的不同侧重。我们只有了解东北满族的血缘群体的实际情况,才能够理解这种概念上的矛盾。

我们首先有必要理一理有关的几个概念。我们熟悉的关于血缘群体的概念主要有氏族,家族(宗族)、家户。因为谈论的对象千差万别,人们对这些概念所下的定义也就各不相同。^③本文无意在此详尽地讨论这些定义以建立具有普遍意义的理论,只打算设置一组操作性的定义,对满族血缘组织及其变化加以说明。

典型的、充分意义上的氏族是原始社会以共同血缘关系结合而成的一种血缘群体。氏族有特定的活动地域,实行生产资料共有,集体劳动,平均分配。氏族有自己的称号和神灵作为标志,氏族的管理权属于氏族会议,并由氏族长代为行使。父系氏族一般以父系家庭公社为经济单位,氏族的作用主要在于社会和宗教方面。氏族结成部落组织,承担非常完整的社会功能。

氏族内部经过长期的分化,形成了较小的生产和生产单元,即同吃(共灶)、同住、同劳动、共财的家户。家户是经济的、日常生活的单元,它的功能比较单纯,其存在前提是:另有

社会组织承担政治的、军事的、礼仪的、社会互助的功能。

家族是聚居的、以明确的世系组织起来祭祀共同祖先的家户团体。家族的世系由族谱认定，家族事务由族长主持，家族的管理权由族长和房支代表操纵，重大问题往往在家族聚会时由大家讨论。家族是礼仪的、社会互助的单元，与之共存的还有国家的政治、军事组织。

宗教是多个相邻或不相邻的家族按谱系确认一个共同始祖的血缘组织，由祖庙、祖坟和宗谱（民间所谓总谱）维系。在中国近世，家族和宗族很难区分，很多时候也不用区分。因此，家族和宗族常常混用。实际上，宗族是不同房支分别在不同地区繁衍的家族，地域的隔离或关系的疏远使分支之间的关系更趋于礼仪的和形式的，乃至淡化到是对久远的血缘的认同，毫无其它的实际意义。

这些组织的共同点是都以血缘为纽带，但是，它们的结构、功能、社会地位是有区别的。人类的血缘群体是形形色色的，我们对它们的区分只是勉为其难的抽象。氏族是功能完全的社会组织，典型的氏族能够履行完整的政治、经济、军事、礼仪功能。氏族也可能结合成胞族、部族，有时作为其中的一个整体性的单元进行活动。这时，氏族的族众本身并不直接与胞族、部落发生组织关系。氏族对于族众来说几乎是唯一要直接参与的社会组织。血缘几乎就是人们关系的全部。

当氏族成为较大的地缘组织的一部分，家户又逐渐具有经济独立性的时候，氏族开始分解。此时的血缘组织已经介于氏族和家族之间。家族和宗族只是人们所从属的多种社会组织之一，准确地说只是一种民间组织，人们还从属于国家的政治、军事组织。此时，血缘远远不是人们的社会关系的全部。氏族与家族（宗族）从组织内部看颇多相似，但在社会结构上具有本质的区别。也许可以说，家族是外部（如国家的存在）和内部（如家户的经济独立）都发生了变化的氏族。

有史以来的各种人类生活都有一个基本的血缘群体，从功能最齐全的原始氏族到功能最简化的现代核心家庭，人们首先是一个血缘群体的一员。纵观满族的历史，满族基本的血缘群体在不同时期以不同形式出现，大致经历了从氏族到家户联合体的宗族（家族）再到直接面对国家行政组织的家户的发展过程。

作为满族主体的女真人在金朝建“国”过程以前处于氏族部落社会。从史书上推测，公元十世纪之初，在女真完颜部始祖函普时开始按男系计算血统关系，属于父系氏族社会，通行部落内婚制下的氏族外婚。

伴随金朝的建“国”过程，女真人的氏族部落在社会组织中的地位发生了转变。到景祖时，完颜部“有官属，纪纲渐立”，“统诸部以专征伐，岿然自为一国”（《金史》）卷一、卷五）。部落联盟形成了“国家”的雏形，氏族和部落成为更大的社会组织的一部分，氏族的原始形态已经结束。

我们从氏族和部落在通婚上的开放也可以看到其封闭状态的结束。女真人以部为姓，不同的部落不同姓。在辽朝统治初期，女真人通行部落内婚制下的氏族外婚制。辽灭渤海“国”后，女真人大量南迁，许多部落氏族组织被打乱，部落之间的通婚成为新的风尚，新风尚的一个标志是同姓不婚。金建“国”初期，残存的部落内婚制下的氏族外婚已经显得极不合乎新的文明标准，金朝统治者曾经动用法令进行干预。天辅元年（1117年）“五月丁巳，

诏自收宁江州以后同姓为婚者，杖而离之”；天会五年（1127年）四月“己丑，诏曰：‘合苏馆诸部及新附人民，其在降附之后，同姓为婚者，离之’”（《金史》卷二《太祖纪》，卷三《太宗纪》）。更有甚者，女真人又从部落外婚发展到民族之间的通婚。“及其得志中国……猛安谋克杂厕汉地，听与契丹、汉人婚姻，以相固结”（《金史》卷四四），从部落内婚到部落外婚，再到多民族之间通婚，卷入其中的女真人的血缘组织无疑发生了重大变化。当然，与汉族通婚的那些女真人可能大多融进了汉族，不属于形成满族的那部分女真人。

我们从金代女真人社会组织的这种变化可以看到，早在满族崛起以前，女真人大多脱离了原始的氏族部落形态。实际上，满族形成之前的女真人的社会组织是血缘与地缘并用的，在血缘组织内部，已经形成经济独立的家户。

后金的氏族大多不是比邻而居，结成血缘和地缘统一的部落，而是氏族与氏族分散杂居。据乾皇帝敕修的《八旗满洲氏族通谱》记载，后金前夕的女真氏族的分布呈现为一地多姓和一姓多地。努尔哈赤祖居的赫图阿拉有8姓，在先后归于努尔哈赤麾下的氏族之中杂居现象相当普遍，例如，33姓来自长白山，28姓来自哈达部，14姓来自扎库木，17姓来自讷殷，44姓来自叶赫，40姓来自乌拉，22姓来自辉发。瓜尔佳氏的分布颇能说明一姓多地的现象。瓜尔佳（关）是满族第一大姓氏。排在通谱的首位。《八旗满洲氏族通谱》卷一记曰，瓜尔佳氏“本系地名，因以为姓，其氏族甚繁，散处于苏完、叶赫、讷殷、哈达、乌喇、安褚拉库、蜚悠城、瓦尔喀、嘉木湖、尼马察、辉发、长白山及各地方”。努尔哈赤起兵后，先后归附的瓜尔佳氏来自上百个地方。腾绍箴在研究了大量的历史文献后得出这样的结论：“明代海西、建州女真，从永乐至正统间，血缘关系已经相当松弛。……一地多姓，表明地缘组织早已占统治地位。这种情况的形成，恐非朝夕而致，是明初以来，氏族制已经解体，并在多次迁徙中，加速解体过程的结果。”^④

总之，女真人的血缘组织虽然仍沿用氏族（哈拉）的名称，但是已经以改变了的形式出现。我们一方面看到，女真人在较小的范围内主要按血缘群体结寨而居。努尔哈赤初编牛录时回忆，建州女真“前此凡遇行师出猎，不论人之多寡，照依族寨而行”（《清太祖武皇帝奴儿哈奇实录》卷2）。海西女真“倚山作寨，聚其所亲居之”（《明经世文编》卷248，第2610页）。另一方面也看到，这种血缘群体是由财产私有的家庭组成的。努尔哈赤从他父亲的家分出来另立门户，分得阿哈（奴婢）和牲畜。《朝鲜李朝实录·成宗》记载，李满住之孙完者秃的第三子传达其父之意到朝鲜说：“我子包罗大、李多之介二人，受大国鞍马而来，不胜感戴”，然而“（我们）皆别居，无益于我”（卷186，第370页），这两个例子反映出当时父子分居都是正常的，并且，每个家户的财产界限很清楚，由这种家户组成的血缘群体显然已经不是真正意义上的氏族，这种族寨与其说是氏族村落，不如说是家族村落。

满族是女真人和大量蒙古人、汉族人在八旗制度内融合而成的民族。这一新的民族共同体不以民族来源为标志，不以语言为标志。满族以女真人为核心和主导，但是，源于蒙古和汉人的成分占很大比重。清朝统治者曾经提倡“国语骑射”，实际上，官方和八旗内部长期都是多语的（满，汉，蒙），最后，被提倡的“国语”反而消失了，满族转向单一的汉语，满族最根本的标志为是否“在旗”。

八旗“随龙入关”，驻防京畿，征伐全国。到康熙、乾隆年间，大量八旗官兵回防东北各地，并陆续把眷属接到驻防地。开始大多是小家小户，后来逐渐繁衍成族。到清末，东北满

族在各地呈现为聚族而居的局面。有族必有谱,各种家谱、族谱、宗谱对这段历史都有记载。

东北驻防八旗的血缘组织与汉人的“族”(家庭或宗族)极其相似,并且可以说其同质性与时俱增。汉人宗族有下列组织因素与活动:确证共同血缘的始祖(始迁祖),记录世系的族谱、围绕祖坟和祖宗牌位的祭祀、维持族内秩序的族规、负责组织工作的族长(一些大族的基本活动单位是相对独立的房支)。此外,许多宗族还有祠堂、族田。我们不妨比较一下清代满族的血缘组织和汉人的宗族,再看一看它们与女真人的氏族的距离。

我们利用族谱上的资料进行比较。东北满族基本上每族都有谱,谱的形式有谱单和谱书两大类,谱的文字分满汉对照和汉字两大类。把世系按树状图画在一幅卷轴上即为谱单,如我在辽宁凤城县白旗乡刁窝村见到的《关氏族谱》、黑龙江富裕县友谊乡三家子屯的满汉文的《计氏家谱世系表》;用语言叙述历代的世系即为谱书,如《满族家谱选编》^⑧所收录的各部汉文族谱。谱书通常还包括其它内容,如谱序、族源考、先祖事迹记、驻防考、祖茔图、族规家训,等等,可以说是家庭事物的总汇。

齐齐哈尔《吉林他塔喇氏家谱·家训》(创谱于嘉庆年间,四修于光绪末年)^⑨包含了我们的比较所需要的信息。《家训》分婚姻、嗣绪、丧葬、祭祀、和族五个部分,共40条款。我们先引用其中的部分条款:

嗣绪:

一、无子立嗣,直遵宗法。先于同父周亲内序立,无则准予从堂兄弟之子择立。若序立择立均无人,亦准兼祧。

一、异姓乱宗,例禁甚严。如有抱养异姓之子为嗣者,除将抱养之子勒令归宗,不准冒姓外,抱养之父母仍各从重惩以家法,以为乱宗者戒。

祭祀:

一、家祭。每岁富者宜按季一举,中人之家岁二三举,即贫者亦应岁一举。他村酌量前去。同村而居者必举族以往。其无故不至者,穆坤得严词以责之,以尽敦睦之谊。

一、祭田。现在所捐无多。此后凡吾族富而有力者,或量力捐助,或绝产尽数拨归,庶几集腋成裘,堪资修祠、设塾、祭礼及族中一切公益之事。

一、祠祭以冬至日为期。始迁祖之墓及同域各墓即以祠祭之次日为祭期,其余同高曾祖称各墓,以清明、七月望、十月朔、岁腊四日拜扫。

一、祠祭始迁祖,墓祭各费,均由祭田租粮项下供备,不准迟误潦草。

一、祭田如有余资,即作为族中婚嫁、丧葬、恤贫、存寡、奖善、旌贤等费,以资补助。

一、冬至祭祠之日,族众来祠时应立簿三分。一备有生子者以其所生年月日时登簿。一备有娶妻者以其配氏、旗分、里居登簿。一备有身故者以其卒葬行事登簿。按年轮记,至修谱时载入谱表,省事而益大。各穆坤亦直仿立三分,随时登注,以免歧误。

一、冬至祭祠之日,由总穆坤演说,俾族人听之,油然而生孝弟之心。

和族:

一、吾族所居,均在厂北、南,上江,拉法沟等处。仿照选举法,于厂北、厂南各举穆坤一人,拉法沟举穆坤二人。又复选总穆坤一人。凡祭祀祠、墓,判事析理,各穆坤议

之，总穆坤主之。移驻者，办法与上同。

一、族中或有事或犯禁戒，必先由左近穆坤评论是非，以期了息。若不遵(之一)赴穆坤前，公平照家法究治，或在祠堂，或在莹墓均可，以期改过自新，彼此心服，仍敦和好。若理曲者桀骜不驯，总穆坤即令左近穆坤送官惩治。

一、若子犯父母，孙犯祖父母，媳犯翁姑，孙媳犯祖翁姑，但有不顺，致被投诉，男女皆重责。若实系忤逆不孝，男则送官由伊父母、祖父母酌定，女则通知伊母家送官究办。

一、族有不肖子弟，不遵约束，胆敢凶横欺凌乡党，经人投诉，立即扭至祠、坟前，重责不贷。

由此可见，汉人宗族组织的结构、功能及其各项因素在满族血缘组织内也一应俱全：举凡父系血统的严格维护(谨防异姓乱宗)，围绕祖墓、祠堂的祭祀，宗法对族内伦理秩序和地方治安的重视，族长(穆坤)职能的设置，族田的经营，家庭存在的背景(族外有族，族外有官)，与汉人宗族并无二致。

东北驻防八旗的血缘组织在形式上极力追慕宗族模式，而在实际上大多是村落层次的家族。各族在谱系上总是上溯到追随努尔哈赤的祖先乃至更早，这种谱系是宗族谱。但是，聚居的往往只是始迁祖以下的子孙，只是同宗的一个小分支，一个家族群体而已。

东北驻防八旗的官兵在屯居之地繁衍为家族，其家族生活及价值观定位与汉人亦相仿佛。我们试以辽宁凤城白旗乡刁窝村的关氏为例。关氏族谱是谱单，首次纂修是在嘉庆元年。其谱序说，“尝闻祖训，我瓜尔佳氏之始祖原在长白山东安褚拉库地方内河城厂处居住，跟随太祖皇帝平定天下，进京居住多年。自高曾祖等于康熙二十六年盛京驻防官兵之际，拨凤城当差，迄今百有余年。祖上以来，皆以耕读为业，勤俭治家，教训子孙，在家以孝悌为本，出外以礼让为先，亲厚九族，和睦乡里，务农勉力勤劳，当差者尽心差徭。倘蒙祖上余德，幸邀一命之荣，当以忠心报国。”驻屯八旗官兵除了一般表现不了的当兵报国的一面，与汉民的生活和价值定位是一样的。

东北驻防八旗的血缘组织显然属于汉人式的家族或跨家族的宗族。多种迹象显示，清代满族的家族越是时间靠后，汉化的程度越深。其一，一些族谱首创时用满文(如前述他塔喇氏族谱)，重修时改用汉文，清末的满族家谱大多是汉文的。其二，姓氏起先都是多音节的满语，清末流行的是汉式的单姓。如他塔喇氏成为唐氏，瓜尔佳氏成为关氏，富察氏成为富氏，如此等等。其三，个人命名从满语普遍转为汉语，并且沿用汉式的辈字。辽宁凤城县的另一瓜尔佳氏家族的《瓜尔佳氏宗谱·原序》所记的一段史实颇有代表性：“因而合族共议，乃于光绪九年五月戊午朔，重修宗谱，详订册书，满汉对译，期无讹误。又恐后世子孙繁衍日久，散居各地，伦次莫寻，乃拟订二十字，用冠名头，按辈顺序延用。庶不致雁行失序，尊卑分兹。”其所列辈字为“裕联荣继广，庆善培永昌；文明振盛事，保元允呈祥。”并说由第十四辈开始用“裕”字，^⑨满人的行辈和汉人一样大多是围绕吉祥和儒家伦理道德用字。名字本来是个人的，但行辈的规定使个人名字家族化。满人的姓与名的汉化是满族血缘组织进一步向汉式家族认同的重要标志。

尽管如此，东北驻防八旗的家族大都或多或少保留了女真氏族的一些因素，如氏族(哈拉)名称、莫昆(穆坤)的称呼、氏族会议、族外婚制度、氏族崇拜的神等，其中真正保持

下来实质性内容的是祭祀。

满族中女真来源的人家沿袭着氏族复杂的祭祖仪式，通常持续三天，有的达五至七天，献牲杀三至五头猪是常事。满族人家的正屋西墙设祖宗板，祭祖前把祖宗匣（匣内放有白纸和绸条等象征物）接到家里。祭祖开始，在西炕摆上桌子，安置祭品，如黄面饽饽、达子香，然后由长者把祖宗匣请下来，全家一起向它磕头。全家退出，家族的家萨满装扮齐全，在祖宗前行过礼后跳神。一般跳三个昼夜。第二天大多要祭天，也就是祭索罗杆子（影壁后尖端贯一猪骨的高杆）。要分别杀猪向祖宗和索罗杆子献牲。祭索罗杆子必定要将胆、膀胱等猪杂挂在索罗杆子上让乌鸦来吃。有的还要专门杀猪在黑夜里祭祀一位女神，称之为“背灯祭”。祭祖的最后一天还有换锁（换索）的仪式，给孩子们系上起保护作用的索线、布条，等于是受到佛托妈妈的护佑。原来所属的氏族不同，各家祭祀的对象和方式以及萨满的跳神也各有差异。我们注意到，这种祭祀与原始的氏族祭祀一脉相承，并且也是欢迎本族成员参加的，但是，它毕竟是一个家户的家祭。氏族祭祀已经转化为家户祭祀，这一方面说明氏族的一些遗产传递下来了，另一方面说明血缘组织已经发生了重大变化。

氏族的这么多因素保留在满族的血缘组织之中，史氏把这种血缘组织仍然称为氏族，也是有他的原因的。

史氏在本书之中对满族氏族的定义有三种表述。他说，“满族氏族是这样一种群体，把它的成员联合在一起的既是那种大家源于一个男性祖先及其若干子孙的共同意识，也是对他们的血缘关系的承认；他们有共同的氏族神灵，并遵守一系列禁忌，其中最重要的禁忌是同一氏族的成员之间禁止婚媾，即必须实行族外婚制”（《满族的社会组织》英文版第16页，下同），他所谓的满族氏族的判别因素是共同的父系血缘、共同的神灵崇拜、外婚制。他又说，满族“氏族是这样一种群体，它的成员由大家都源出于一个共同的男性祖先这一意识所维系。这个亲属群体有时包括几百位成员，其亲属关系在确定每一个氏族成员所处的辈次和每个等级相对于其他的氏族成员的权利时具有关键作用。氏族谱牒记录了亲属关系，并据此准确地界定了每一个人所处的位置”（第34页）。他在此增加的判别因素是严格的世系和谱牒。他最后在“结论”部分归纳说，“满族氏族组织是这样一群亲属，他们靠父系血统组成一个联合体，承认大家有一个共同的祖先和一组为这群亲属所特有的神灵”，以及父系血统。

史氏的第一种表述和第三种表述所选择的判别因素显然是满族先祖（女真人）的氏族也具有的因素，因此，史氏用“氏族”这一概念指满族当时的血缘组织。但是，此时的血缘组织毕竟不同于女真时代。史氏的第二种表述说明他注意了满族血缘组织内新生的因素。他在文中还有多处相关的论述。例如，他分析，满族的氏族在某个较早的时期是以母系关系为基础的。后来，氏族内有了辈份和性别的区分，当依长幼对“辈”进行分辨的必要性变得突出的时候，满族人就借用汉语的分类，或者就用描述性的术语（第48页）。他从满族亲属称谓推论：“（1）氏族被划分成‘辈’，而亲属关系以此为基础；（2）对辈的划分较好地体现在氏族的父系关系中；（3）缘于婚姻的亲属称谓，即用于我妻子的氏族的称谓，以及用于这一辈男子所娶女子的氏族的称谓，通常源于汉语；（4）对‘辈’进行再划分，用的或者是源于汉语的称谓，或者是描述性的术语”（第47～48页）。

史氏在整体上也是承认满族社会组织的变化的。他论定，满族人不断地促使他们古老

的社会组织顺应新的形势，“在满族人统治中国期间，满族的氏族组织得到调整，以适应满族人的经济的和军事的条件”（第 153 页）。

具体地说，满族的氏族组织被“调整”成什么样子呢？他有这样一段概述，“在一个较早的时候，族外婚单位——哈拉——都有一个专门名称，并占据着一块土地。当这些族外婚单位在广阔的地域里扩散开的时候，满族人形成了新的族外婚单位，但是，这些单位没有专门名称，而被呼以哈拉的名称和他们定居的地区的军团旗帜的颜色”（第 19 页）。他又具体地说，“现在，每一个‘哈拉’都有它专门的名称，但是，它是如此庞大的一个单位，以致它并不能控制族外婚的和宗教的活动，以及一般意义上的社会功能。实际上，在中国内地，在满洲，在中国西部，人们可以看到同一个‘哈拉’，即拥有同一个氏族名称的群体，因为不可能举行氏族全体大会等活动，这一社会单元的成员之间当然不可能都保持联系，那么，这一单元的正常功能就受到影响。因此，生活状况迫使满族人去调整这一系统。……在亚洲，广袤的土地上，当满族氏族从满洲一直扩展到中国西部边疆时，它们逐渐丢失了它们内在的组织性，但是，为了保持氏族体系，他们创造了氏族的一种新形式，准确地说，是创造了氏族的一种新型的分支，‘莫昆’，它发挥了氏族（哈拉）的全部功能，包括对土地的依赖。”（第 17 页）

满族的女真祖先的血缘组织实体是“哈拉”（氏族），现在，“哈拉”通常只是标志血缘之源的符号，血缘组织实体不再是“哈拉”，而是“莫昆”。一个“哈拉”演化为散处各地的多个“莫昆”，“哈拉”的符号被多个“莫昆”共享。用我们的术语来辨析，“哈拉”现在变成了形式化的宗族，“莫昆”是具有实际功能的家族。

史氏有关满族血缘群体的谱牒的叙述也包含了这些群体从氏族转化为家族、宗族的依据。他在调查中得知，“因为满族的文字直到十七世纪才创制出来，他们的氏族谱牒并不包括更早的众多祖先”，氏族谱牒的序言记述氏族创立者在满族崛起时期的事迹，说明他们相信所有满族氏族都产生于这个时期（第 56 页）。这一事实恰恰说明，满族先祖追随努尔哈赤组成八旗，建立“国家”，正是他们结束氏族时代，开创家族（宗族）时代的水分岭。史氏的说法在我们看来可以转换为：满族宗族都产生于这个时期，他的调查还发现，“如果一个新的莫昆从氏族主干上分出来，那么，旧的氏族谱牒必须复制一套由这一新氏族保存。……每一个莫昆都有自己独立的从原来的氏族分离出来之日开始的氏族谱系，同时，在它的谱册中又包括历史的和传说的氏族渊源”（第 57 页）。在我们看来，这种分族、分谱的现象是家族向宗族的发展。从组织因素来看，人们把满族的血缘组织称为氏族或家族（宗族）似乎两可。然而，这一血缘组织在社会体系中的位置最终决定了它不是政治实体性的氏族，而是民间团体性的家族。史氏曾经谈到八旗与满族血缘组织的关系。他说，八旗“把全部满族联合成了一个民族单位。这一组织并不直接与氏族组织联在一起”；八旗“对满族固有的社会组织并没有造成大的影响”（第 14~15 页）。八旗是满族人的政治、军事、行政组织，虽然与他们的血缘组织没有隶属关系，各自处于不同的序列，但是，两种组织的关系是密切的。血缘组织是八旗组织的社会基础，族谱常常作为八旗官职继承或继替的依据。八旗组织的出现决定了血缘组织新的社会定位，使其完全下降为民间的非正式的组织；八旗官兵的驻防又使同姓氏的满族人分处各地繁衍自己的家族。

家户联合体的血缘组织受到家庭和国家从内外两个方面的分解。史氏早就为我们指

明了这一点。他说,“氏族组织将一方面由家庭,另一方面由国家代替”(第50页)。辛亥革命后,中国逐渐向现代国家转型。国家制度强有力地向社会基层延伸,并不断得以加强。家户直接面对国家行政组织的条件越来越充分。史氏的这一预言早已是现实。

东北满族驻屯地的家族组织进入民国后就难以维持了。大五家子处于史氏调查过的瑗珲地区,在黑龙江边,除了富姓的“莫昆达”(族长)的权势保留时间较长以外,吴、关、臧、何等姓的族长在民国初就只有祭天、祭祖的职能了。辽宁凤城白旗乡刁窝村的关家是大姓,其家族组织在这一时期已经不健全了。民国十二年立于家族墓地的一块石碑残存下来,碑文上有这样一段:“斯茔地也,长材数万,迺售异人,不顾名家体统,毁灭茔墓尊严,荼毒已甚,满目荒丘。”两个例子,一北一南,可见一斑。后来经过集体化的制度改造和文化大革命,家族组织的各种因素都销声匿迹了。甚至刁窝关家的墓地都被开垦成庄稼地。我在调查中见到的家族遗物只是一块残碑和一幅被偷偷保存下来的谱单。

七十年代末以来,有一些满族人也像汉族人一样开始部分恢复家族组织,但他们的活动也只限于续谱和祭祀祖先。大五家子的富姓在1982年恢复抬谱(续谱,祭祖),1994年再次抬谱。前一次同姓聚会抬谱还给残存下来的家谱磕头,后一次聚会改为向家谱鞠躬。这种聚会并不是本地所有原来同族的男子都热心参加。何姓也有热心人在努力恢复家族组织,但是一直未能把谱系理清,续谱也很困难。1992年我在刁窝调查时没有发现任何重建家族的苗头。现在看来,被恢复的家族只是一种礼仪组织,更像是一种自愿团体,与家户的权利和义务关系很淡,因而在家户与国家之间不构成有分量的媒介。

表一:大五家子家户规模的变化(1919~1958)^①

	总 计			满 族		
	户数	人口	户均	户数	人口	户均
1919	136	824	6.06	97	588+	6.06+
1944	170	754	4.44	107	586	5.48
1950	170	771	4.55	103	604	5.86
1956	217	831	3.83	139	576	4.14
1958	195	714	3.66	98	394	4.02

东北八旗驻屯地的满族家户发生的外部变化是独立地直接与国家、与外界其他组织打交道,而它们的内部变化是人口越来越少,核心家庭越来越普遍。从史氏所描述的家庭成员在房屋中的铺位分配来看,当时的满族家户通常包括几对夫妻,其人口规模也应该比较大。大五家子的一份数据(表一)显示,与家族的衰落同步,家户的规模也在逐渐变小。从1919年到1958年,满族的户均人数呈现为下降趋势。

我们于1994年5月在大五家子和坤河(两地相邻)做了一次问卷调查(回收问卷584份),其中,户主是满族的有效问卷198份。满族户主的家户规模见表二。多数家户的人口在3人以下(占53%),三口之家和四口之家占大多数(占总户数的四分之三),也就是说,核心家庭(由夫妻和未婚子女组成)占大多数。这些满族家庭户均3.6人,比这一地方

1958年的户均人数又低了许多。唯一的八口之家是一个主干家庭,其成员是夫妻、儿子和媳妇、三个女儿、孙子,没有分家的原因是只有一个儿子,家庭规模偏大是因为有三个女儿尚未出嫁。总的来说,满族的家户结构趋向核心家庭,家户规模也相应地在缩小。

表二:大五家子和坤河的满族家户规模

人口	频数	频率	累计频率
2	15	7.6	7.6
3	90	45.5	53.0
4	61	30.8	83.8
5	24	12.1	96.0
6	7	3.5	99.5
8	1	0.5	100.0

总而言之,满族的血缘组织经历了两次转型,首先是从氏族向家族(宗族)变化,最后又是家户从家族里脱离出来,独立处世,直接面对国家机构等外部力量。家户本身的变化则是朝小规模的核心家庭发展。从中文文献和我们的调查资料来看,史氏本书的副标题“满族氏族组织研究”应该被理解为“满族血缘组织(或群体)研究”。我们说史氏所谓的“满族氏族”其实是满族家族(宗族),如果史氏还活着,他是有理由和我们争论的。我在本文的开头把他的著作界定为“对满族血缘群体的调查研究”,一方面是为避开“氏族”和“家族”的歧义,另一方面是因为考虑到史氏本书的大量篇幅是关于家庭的调查研究。这样也便于我们把话题引到氏族、家族都不存在的当代,引到当代的血缘群体——家户。我相信,用血缘组织(或群体)能够更好地涵盖史氏的研究对象。

注:

- ① Social Organization of the Manchus. A study of the Manchu Clan Organization, by S. M. shirokogoroff, The Commercial Press, Limited, Shanghai China, 1924. 中文版由笔者翻译,即将由北京商务印书馆出版。
- ② 载《读书》1994年第4期。
- ③ 中文文献里有关的综述和讨论可以参见谢继昌《中国家族的定义》,载李亦园、乔健合编《中国的民族社会与文化》,食货出版社1981年;郑振满《明清福建家庭组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年,第12~18页;冯尔康等著《中国宗族社会》,浙江人民出版社1994年,第7~11页;章英华《家户组成与家庭价值的变迁》,载乔健、潘乃谷主编《中国人的观念与行为》,天津人民出版社1995年。
- ④ 见滕绍箴《满族发展史初编》,天津人民出版社1990年,第184~185页。
- ⑤ 李林主编《满族家谱选编》,辽宁民族出版社1988年。
- ⑥ 该谱见金启琮先生《满族的历史与生活》“资料”部分,黑龙江人民出版社1981年。经过重新标点。
- ⑦ 收入李林主编《满族家谱选编》,辽宁民族出版社1988年,第279页。
- ⑧ 原始数据见《民族问题五种丛书》辽宁省编辑委员会编的《满族社会历史调查》,辽宁人民出版社1985年,第212页。1919年的满族人口及其户均人口是推测数,我们的根据是,总计数包含的其它民族是汉族和达斡尔族,它们在1944年的户均人数低于3人,远远低于满族户均人数。因此,我们有理由相信,满族1919年的户均人数高于总计的户均人数。

【责任编辑:李 德】