

DOI: 10.3969/j.issn.1674-9391.2018.04.011

联盟与多偶婚： 作为政治范畴的媵妾制与巴力婚

黄子逸 张亚辉

[摘要]基于葛兰言关于上古中国封建社会一夫多妻制的研究梳理,本文讨论了多偶婚研究在政治人类学中的价值意义。通过比较上古中国的媵妾制和古代阿拉伯的巴力婚这两种多偶婚形式所代表的两种联结社会的不同方式,可以看到群婚制的不同发展方向对于不同文明早期形态的形塑至为关键。在上古中国,“华夏”作为封建贵族联盟的“通婚圈”,其形塑了上古中国社会的一种整体性,而贵族联姻的媵妾制则是维系这种等级性的联盟关系之产物。

[关键词]多偶婚;媵妾制;巴力婚;葛兰言(M. Granet)

中图分类号:C912.4

文献标识码:A

文章编号:1674-9391(2018)04-0079-11

基金项目:国家社会科学基金项目“马克斯·韦伯的宗教理论与蒙藏佛教社会的人类学研究”(项目编号:15BSH094)、国家民族事务委员会中青年英才培养计划项目“水利制度与中国边疆的封建类型:基于藏边诸社会的比较研究”(2016)阶段性成果。

作者简介:黄子逸(1992-),男,厦门大学人文学院人类学与民族学系2018级人类学博士研究生,研究方向:人类学;张亚辉(1976-),男,厦门大学人文学院人类学与民族学系教授,研究方向:宗教人类学、历史人类学。福建 厦门 361005

《古代中国的节庆与歌谣》(1919)与《古代中国的媵妾制》(La polygynie sororale et sororat dans la Chine féodale, 1920)^[1]同为法国著名的社会人类学和汉学大师葛兰言(M. Granet)的博士论文研究成果,二者均是法国社会学年鉴派中国研究的经典著作,关注的都是秦汉之前中国社会的婚姻状态,前者基于《诗经》等经典的社会学解读还原了上古中国平民的婚姻状况^[1];后者则通过各种历史文献记述的人类学分析展现出上古封建时期贵族之间的联姻状态。^[2]基于上古中国两个等级群体的婚姻制度研究,葛兰言探讨了上古中国的社会生活的形成机制,以及“华夏联盟”(Chinese Confederation)的生成基础,特别是对媵妾制如何反映了

古代中国封建政治形态的等级性和联盟性,展开了极富启发性的深入研究和比较讨论。实际上,从汉儒开始的经史学家至后世的社会科学研究者,对作为重要制度的上古婚姻保持着持续的关注。作为经典注释者的儒家学者主要将上古的婚姻视为道德化的叙事,在其注疏中保留大量史料的同时又掩盖和曲解历史。在中国封建王朝衰落后,上古中国的社会制度重新被顾颉刚^[3]、陈东原^[4]等检视和怀疑,甲骨文的发现和西方思想的涌入,提供了研究上古婚姻的新材料和新方法。虽然借助于各种新材料和方法进行探究,但是上古中国的婚姻制度直到今天依旧未成定论。蔡锋认为春秋时期不存在真正的媵妾制,媵妾制主要是后儒的臆想,侄娣婚

是上古婚俗的稀少的遗存^[5]。高兵在结合媵器和史料的考证后认为媵妾制并不存在,尤其“诸侯一聘九女”是一种特例。^[6]受到恩格斯和摩尔根对于人类婚姻从群婚向对偶婚发展的思想所影响,陈筱芳^[7]、左洪涛^[8]都认识到上古婚姻处在演化中,但在将媵妾制界定为一夫多妻制或一夫一妻制时产生困扰。张彦修认同媵妾制的政治色彩,认为这一婚制有利于保证家族的延续和人口的增殖,有利于贵族宗族的继嗣以及联盟的建立,但他还是认为西周贵族的婚姻是一夫一妻制婚姻形态。^[9]曹兆兰从媵器上的金文史料证明媵妾制的存在,探究媵嫁女子的人数,分辨媵和妾的区别,分析殷商至周代女性地位的下降,并将其根源归于政治和父系的崛起。^[10]朱柳郁考察上古的烝报制度和媵妾制度,将二者视为氏族社会晚期的对偶婚和收继婚。^[11]李建军探讨上古的后期媵妾制度逐渐崩解的状态,这一时期规范的媵妾制被打破,以妾代媵和异姓为媵的情况被历史和媵器所记叙。^[12]当代学者对媵妾制的探讨越发细致,但是在缺乏人类学比较视野的状况下,上古中国的婚姻状态仍旧众说纷纭。本文基于葛兰言对于上古中国社会的婚姻形态与圣地的研究之梳理,并通过对比古代中国和阿拉伯地区的一妻多夫制之差异,试图进一步地去探讨婚姻制度的演变对于社会、联盟、国家、等级的形成所产生的影响。

一、人类学的多偶婚研究及其学术旨趣

通过对古代社会各种多偶婚习俗的考察来讨论社会与国家形成的机制,正是19世纪末至20世纪初人类学的一个经典研究议题,葛兰言对上古中国社会婚姻形态的研究正是在这一学术背景之下展开的,因而其研究不仅具有宽广的比较视野和对话对象,更有深厚的理论关照和学术旨趣。

在人类学史上,麦克伦南(J. F. McLennan)是第一个将多偶婚的嬗变视作社会与国家得以形成的重要机制的人类学家,其在婚姻形态进化方面的研究深刻地影响了后续所有涉足该领域的研究者。^[13]而在麦克伦南之前,多偶婚研究并不与国家形成的讨论有着交集,如著名的古典学家库朗热(Fustel de Coulanges)认为,家庭

是古代社会唯一的社会组织,之后家族发展成为胞族,胞族壮大成部落,部落联盟发展成城邦或国家^[14],而梅因(H. S. Maine)则以罗马的经验,视家庭、家族和部落像同心圆一样外扩。^[15]麦克伦南反对这种国家起源的构想,并假设群婚的发展是由女性血缘来确定亲属关系的多偶婚,再向男性血缘的演变过程,提出了由多偶制发展影响了联盟与国家生成的理论。在《原始婚姻》(1865)一书中,麦克伦南提出了从“纳亚尔式”(Nair)向“西藏式”(Tibetan)一妻多夫制发展的进化图示。麦克伦南认为,在人类社会最初的形态中,人们群居在同一个营地中生活,这个营地是一个基于共同利益或抵御风险的战斗同盟。由于缺乏对于女性的培育和存在杀女婴的习俗,这些原始群落会发动战争抢夺群体外的女性,从而形成了外婚的习俗。由于这一时期没有“父亲”的概念,被抢来的女子连同她们的孩子会被视为外族人;他们共同组成独立的血缘团体,这些血缘团体的联合则会形成氏族或家屋。最终,氏族、家屋和家庭的出现使得通过抢婚的外婚制婚姻形态被契约婚和买卖婚所取代。^[16]从亲属制度研究的角度出发,麦克伦南提出其关于政治发展与婚姻形态的发展相互利用的假设,这对后续的亲属制度研究产生了深远的影响。

在吸收麦克伦南关于原始婚姻的理论的基础上,著名的古典人类学家罗伯森·史密斯(W. R. Smith)将古代阿拉伯地区的一妻多夫的婚姻形式同其部落社会形式联系起来。借鉴麦克伦南所提出的通过抢婚形成的外族血缘团体是外婚制来源的理论,史密斯也以这种视角来类比阿拉伯人的婚姻制度,并试图寻找其进化序列。他最终发现了此地区经过了由群婚制向一妻多夫制;由从妻居向从夫居;由母系继承制向兄弟收继制(levirate)等一系列的转变。^[17]此外,弗雷泽(J. G. Frazer)也继承了麦克伦南的看法。在《图腾与外婚制》(Totemism and Exogamy, 1910)一书中,弗雷泽对世界上各种广泛分布的多偶制婚姻进行总结归纳后指出,妻子死后续娶其妹是姐妹婚(sororate)的残余,而兄终弟继制则是兄弟婚一妻多夫制的结果。因此,他将姐妹婚和收继婚视为古代群婚制度发展之后的两个面向。^{[2]6. [18]139-151}

葛兰言在20世纪初来到中国进行研究,他视当时中国的一夫多妻制为古代婚姻制度的一种衰变遗存,并认为可以利用中国古代文献的记述来继续探索麦克仑南、罗伯森·史密斯、弗雷泽等人关于群婚制嬗变的研究所遗留下的问题^[2]。结合弗雷泽对于群婚制的发展方向的设想上,葛兰言将上古中国一夫多妻的媵妾制婚姻形式同联盟的社会形式联系起来,并赞同弗雷泽将收继婚和兄弟婚一妻多夫制(fraternal polyandry)联系起来的尝试,且认为应将中国和阿拉伯地区的婚姻制度转型进行对比。^{[2]5-6}在吸取了麦克仑南、罗伯森·史密斯、弗雷泽等人的理论观点之后,葛兰言进一步地区分出姐妹婚和媵妾制。他认为,中国的媵妾制区别于世界范围内姐妹婚的特点在于:一个男人娶多个妻子的婚约只能缔结一次。^{[2]6-7}可以说,葛兰言关于上古中国社会媵妾制的考察其主要的比较研究对象就是古代阿拉伯的巴力婚。而上古中国媵妾制的和古代阿拉伯的巴力婚这两种多偶婚形式则代表了不同种类的联结社会的方式,它们是研究不同文明早期形态的关键问题。因为,作为一种亲属制度,多偶制在联盟或国家生成的时期曾对政治发生了重要的作用,同时政治又会影响到亲属制度形态的发展。所以,在何种情况下群婚制度会走向妻姐妹婚,在何种情况下又会走向收继婚,这些问题不单是理解婚姻家庭史的关键,同时也是理解不同文明早期历史中政治和社会基本性格的重要依据。葛兰言认为,在中国文明的初期,均质化的平民社会中应该存在一定程度的群婚。^{[2]74}此时,家庭团体之间为了相互结成或巩固联盟会互相提供自己团体所有的适婚女性。而当均质化的平民社会发展出等级化的封建社会时,贵族社会吸纳了平民社会通过婚姻建立和维系联盟的制度,并转变发展出了“媵妾制”。将上古中国的媵妾制作为一种政治范畴来加以考察,并将其与古代阿拉伯的巴力婚进行比较,葛兰言的研究无疑给我们展现了一种极具启发性的关于早期文明政治生成形态的人类学讨论路径。

二、两种联姻形态与作为通婚圈的“华夏”

正因为葛兰言看来上古中国的平民与贵族这两个阶层各自有着自己独特的社会生活形

态,所以他关于上古中国婚姻制度的考察与论述也分成了平民和贵族两个层面来进行,故而其博士论文的研究就有了两个成果《古代中国的节庆与歌谣》与《古代中国的媵妾制》。前者被认为是人类学考察古代中国平民社会及其婚姻规则的经典之作,后者则是通过对古代经典文献的社会人类学还原来讨论封建贵族的婚姻规则与政治联盟形态的开拓性作品。从中可看到,平民社会及其婚姻规则是与山川圣地的仪式相互关联的,而贵族社会及其婚姻规则是从平民社会的状态中发展而来,贵族通过垄断山川圣地形成了山岳联盟,并叠合于平民社会之上。最终,在山岳联盟中发展出天下共主的天子,而天子则占据了宇宙中的天及至阳的部分,并通过与大地的结合,形成了对于整个宇宙的占有。在这里,山川圣地在政治上是与贵族的联盟和天子的统治相联系的,而山川圣地在社会中又是与婚姻制度相关联。因此,婚姻制度、山川圣地与封建政治的生成构成了一个值得关注的研究主题。

(一) 山川:平民社会的内婚制圣地

在《古代中国的节庆与歌谣》中,葛兰言析道:平民社会由排外的父系家庭团体构成。在日常生活中,这些父系家庭团体保持着对外的封闭性;而在春秋两季的节庆中,他们则打破各自的边界在山川圣地进行总体性交换。因此,平民生活的主要特点在于其自身有着区分神圣和世俗的社会节奏,且在这种社会节奏主导下,乡村生活保持着周期性的开放和封闭。^{[1]123}

根据一些古典经典文献的描述,在上古中国的平民社会中,有着同姓祖先的家庭把房子修建在一起,生活在封闭的“里”(local groups)中,所以通常同姓的人聚居构成了一个同姓村落。姓作为共同体神秘的纽带将他们团结在一起,并使得共同体中的人表现为“同类”,且在共同的亲密感情中“同心”“同志”。由此,平民社会亲属间的这种团结并非个人间的连接,而具有一种类属性,如父及父的兄弟都用“父”指称,而母及母的姐妹则都用“母”等标识。这种亲属命名方式表明了共同体内成员的均质性和等级的缺乏。成员之间根据年龄来区分,而长老代表整个共同体。通过家庭共餐,共同体内的感

情保持着同质性,而同一代的同性亲属之间保持为一体。如此一来,共同体的状态也就一直保持着相对的稳定性和排外性。^{[2]39-42}尽管在封建政治出现且等级制发展起来之后,平民共同体受到一定的影响,但其依旧保持着内部同质的道德,以及根据亲疏关系而确定的“亲亲”原则。

在上古中国人的观念中,自然节律被社会节奏所主导,社会生活可以被分为节庆时期和世俗生活。^{[1]160}乡村的世俗生活占据了一年中的大部分时间,这一时期人们主要从事一些谋生活动,如在春夏季节耕作,秋天收获,冬天休耕期则闭门不出。在世俗时间当中,不同的家之间保持着相互之间的对立,各自耕作属于自己家族村落的田地。不同家族之间的男女青年必须克制感情,相互隔离。然而到了节庆发生在春秋两季,家族之间的隔离被打破,青年男女前往所在地区的神圣场所举行仪式,仪式的重要部分就是平民家族的相互通婚。^{[1]115}此时,青年男女在集会场所比赛渡河、登山、采花、赛马、钓鱼、伐薪等活动项目。书中描述到,“在开始农事或储藏收货物的庆典场合,在神圣传统所规定的美丽场所,平时分居的男女青年都汇集到一起,同邻村的男女青年们结交。在这些独特的场合,姑娘们可以见到和她们没有血缘关系的男子,而男子也可以见到姐妹或堂姐妹(或表姐妹)之外的姑娘,他们可以同这些邻村的姑娘结婚。”^{[1]120}当然,春秋两季的节庆各有其特点。

春天往往是订婚的季节,涉河和采花在春季节庆起重要作用。^{[1]120-121}由于平民在父系家族中过着同质性生活时,会面的男女一时难以摆脱氏族精神。^{[1]171}因此,男女按照两性分成两组互相竞赛,来源于共同体中保守和排外的因素会在竞赛中被打破,青年男女逐渐心意相通,并通过男女结合促使圣地生命力的激发和春天的来临。而秋季则意味着农事年的结束,所以在秋季节庆中,人们为土地丰收和狩猎收获而狂欢。在此期间不只是青年男女会通过各种竞赛活动结合成婚,不同父系家族的邻里团体也会举行宴会,通过互相的“全面交换”来更新相互的联盟关系并重新整合社会。葛兰言分析了有关“八蜡节”的记载后指出,在这个节庆中“人

们进行全面性的报恩”。^{[1]151}秋季圣地仪式中的欢宴促使世界万物的和谐,这种“全面报恩”会发展成为“夸富宴”。所以在秋天的夸富宴中,邻里团体间慷慨分享自己的资源,不同的邻里团体之间发生融合,土地里长出的物产和出自自家血脉的女人都被毫无保留的分享,在这种力量之下就促成了邻里团体之间的短暂联盟。

将葛兰言考察的上古中国平民社会的山川圣地节庆与涂尔干(Durkheim, E.)研究的澳洲土著原始社会的图腾圣地仪式相比较,我们会看到,这两种圣地所呈现的社会生活面向其实代表了两种不同的婚姻制度。在涂尔干看来,澳大利亚的土著社会呈现出当时世界上能够发现的最原始的社会样式,其社会形态和宗教形态均可视为人类的基本形式。基于对澳大利亚土著社会的研究,涂尔干认为,神灵都来自于外婚制群体的圣地。因为澳洲原始人最基本的社会单位是外婚制的群体,故而互相交换女子的氏族就成最为原始的社会基础。这里,每个氏族有自己的图腾,而氏族的图腾祖先在该图腾社会所留下的遗迹则常被视为图腾圣地(mungai)。氏族的成员会到图腾圣地集体狂欢,以激发集体意识。^{[19]499}因此,对于涂尔干而言,土著人真正崇拜的对象是图腾的各种衍生物,而外婚制群体的神灵则是宗教的来源。然而在葛兰言看来,中国的圣地情况比较复杂,对于中国的平民社会来说,山川圣地其实是内婚制的神灵。尽管上古中国的平民乡村在世俗时间里其社会的基本单位形式是外婚制的家族。但在节庆时间中,地方团体会在山川圣地形成一个内婚制的地方共同体(district Community)或邻里团体(neighboring groups)。因为在节庆中,两个封闭排外的团体敞开怀抱拥抱对方,并在山川圣地融为一个内婚制群体。而当两个家族在春季节庆中于山川举行仪式来促进人的丰产和更新自然的秩序之时,山川圣地就会涵盖两个外婚制家族使其成为一个内婚制的群体,并成为这一内婚制群体的神灵。

通过考察古代中国的节庆活动和山川圣地,葛兰言指出中国社会最初仅在邻里团体之间达成且更新了短暂的婚姻联盟,且只有在山川圣地的节庆活动中才有所谓的社会生活。因为,当地方集团局限在自己家族村落中时,人们

“是没有所谓的‘社会生活’这种东西的”^{[1]197}，而且“在这些漫长时期中(日常的世俗生活中)，人们分散生活，社会生活实际上也处于停滞状态。”^{[1]195}

(二) 华夏: 封建贵族的外婚制联盟

在葛兰言看来，上古中国只有到了封建王朝得以开创并以城邑作为永久聚居地之后，人们才可能在彼此间产生日常性的社会关系。^{[1]203} 由此，真正的社会生活才会具有一种日常性。按照葛兰言的理论假设，当人口密度不断增加，足以使永久聚居地的存在成为可能时，社会结构就会发生变革。此时，基于秋季节庆所形成的共同体状态会被长久保持下来，社会生活不再被中断。恰如葛兰言所言，“由于这种耗尽所有的相互交换，这些地方群体‘里’会成功地融合成为一个‘国’(district Community)。”^{[2]42} 所以他推测，最初的“国”仅由两个家族群体(familial groups)和一个贵族家庭构成的。这里，贵族的“国”来源于中国平民家族的组织转变，每个“国”均包含了“两个成对家族共同体系统”(system of community - couples of two families)的婚姻联盟(matrimonial alliance)，且得益于曾经周期性的、耗尽所有的、常规的相互交换。^{[2]42-45}

对于上古中国的封建政治之权威特性，葛兰言在描述分析时强调，居住在封国城邑的贵族得到了君主(overlord)的分封，属于君主的封臣，他们接受君命，对君主附有义务。而君主代表神圣的血脉，天生赋予了美好的德性，具有以王权教化属地的资格。君主的合法性来自于对圣地(sacred place)的守护，君主继承了促使自然和谐、满足人的丰产所需的力量，所以土地被认为受其主宰，人民都是君主的封臣。君主的城市旁边有献祭圣地的寺庙，通过献祭君主延续了德性，而封臣因为帮助君主献祭，因此获得部分神圣性和部分的封建权力，并获得俸禄，同时分享到了贵族的威严品格。^{[2]44} 故而，贵族家庭如同贵族社会是等级制的，所以“尊尊”指的是根据内部纽带形成的对于等级的情感。贵族以家内权威为特征，家内权力由通过嫡权传递，族长、宗子是祖先祭祀的代表，献祭而来的祖先道德使他成为祖先的真正化身。通过共餐制，权威又分享给小宗的继祢别子。贵族家族是封

臣的次级群体组成的封建团体，次级封臣组的首领遵从大家族的首领。在这个家族中，权威存在并通过嫡长子来继承，进而形成许多分支。^{[2]45}

值得注意的是，贵族的婚姻是以国为单位的，相同等级的国与国之间会建立婚姻联盟，由此等级相同的贵族也类似于平民成对的联合方式来通过婚姻相互联合，只是贵族们不再耗尽所有，给予的多少是由贵族家族的地位来决定。^{[2]46} 葛兰言进一步分析到，相同等级的贵族家庭不能在自己的家庭组内部嫁娶，也不能与(已经被建立的)婚姻联盟之外的国之间嫁娶。他特别强调“从联盟之外娶妻，或者在自己家族内娶妻，无疑等于剥夺了其他同盟国的公认资格；而将一个女子嫁在她自己的家族内，或者嫁到同盟集团之外的国家去，也等于剥夺了她们作为可靠保障的价值。”^{[1]175} 这样，在天子的宗主权(suzerainty)下，各个不同等级的封建家族组成联盟，同姓之国认为自己是同一主干的不同宗支，其在联盟中的政治联系由家法而定，同姓亲属之间禁止发生战争；在异姓国之间，关系类似于平民的相互对立，婚姻交换就成为消解深层抵抗的办法。因此，在葛兰言看来，“华夏”(Chinese)即为(诸侯)国之间习惯性的持续联姻构成的联盟。^{[2]47}

在这样一种政治形态之下，山川不仅是平民的内婚制圣地，同时又是中国封建贵族的外婚制单位。对于平民而言，山川是季节循环的控制者，其涵盖的地域均受到山川圣地的统辖控制^{[1]163}，对于贵族来说，得到圣地的授权来调控自然，这有他们利用山川的力量维护统治。因此，王侯通过控制对于山川季节性的仪式获得其权威，以此表明“有地有臣”。^{[1]166} 如此一来，曾经邻里团体在圣地的婚姻仪式最终被贵族祭祀圣地的仪式取代。在这一转变中，山川圣地的属性也开始发生变革。在封建政治产生之前，平民社会在日常时处于村落共同体的状态，通过男女两性在春秋季节性仪式促成了圣地的阴阳平衡，而邻里团体的对歌等碰撞竞争的活动则制造更新了圣地之灵力。当诸侯垄断祭祀圣地的权力且封建制度崛起之后，天子通过垄断了天作为阳性的一面，诸侯通过垄断山川并掌握山川所涵盖的地使得山川圣地变为阴

性的一面。由此,天子与诸侯的婚姻本质是天地之间的阴阳和谐,天子的婚姻也就与整个宇宙的平衡发生关联。因此在葛兰言看来,两个异姓家族之间在圣地的结合是中国平民的基本婚姻形态,而诸侯间形成的联盟婚姻,以及天子与圣地结合则构成封建婚姻的基本形态。较于涂尔干认为宗教来源于外婚制,葛兰言则认为宗教的来源是对于通婚范围的内婚制圣地的崇拜。所以在上古中国的封建时期,贵族以国为外婚制的婚姻联盟其实质也就是山岳之间的结盟,而这一以山岳联盟为象征的通婚圈也就是“华夏”。

三、媵妾制中的联姻规则与政治联盟形态

如果说上古中国平民的联姻规则只能隐约从《诗经》中的情歌中来分析还原的话,那么封建时期贵族的婚姻形态则能在众多留存于世的典章纪录中去发现。尽管封建时代贵族婚姻的许多原则都被后世的释经学家所扭曲了,但我们依旧可从《春秋》三传、《史记》等历史记载中还原出规则的原貌。正是通过古籍经典对封建贵族婚姻的记载,葛兰言力图探明媵妾制的具体内容,推测其起源与嬗变,并将这一婚姻制度的联姻规则之政治内核加以揭示。

上古中国对于封建贵族家庭在嫁娶事项上的规定是多方面的:1) 结亲的贵族家庭必须外婚,同姓(surname)之间不婚。2) 贵族获得女子的数量必须符合自身等级,给予女子的家庭也必须依靠等级限定媵嫁数量。3) 结婚双方必须在固定的年龄范围中。对于男方来说,结婚的贵族男子要受到“一娶制”的规范,即被限制只能从一个家族中娶妻,不能再婚;但在这一次婚礼中该贵族男子可以娶多个女子,不过这些女子必须是同姓的,即出于同一家族的不同氏(familial branch)或封国。4) 这次婚礼中来源于一封国或者一氏的女子,理论上不应该超过三人。对于女方家族来说,嫁出女子的同时可以送媵,媵嫁女子按规定必须是嫁出女子的姪娣;娣为左媵,是出嫁女子的妹妹;姪为右媵,是出嫁女子的侄女。左右媵与出嫁女子三人构成一组,为媵妾制的定制。5) 在理论上,根据等级上的差异,天子娶妻可以有三国送3组共9媵或四国送4组共12媵;卿大夫娶妻可娶3组共9个

女子;普通贵族娶妻也会有媵,可娶1组3人。

中国古代的学者认为,媵妾制与封建社会伴随出现并维护其发展。而葛兰言则认为,这些制度来源于古代民间习俗在贵族社会的应用与嬗变。^{[2]49}历史上,违反媵妾制的贵族婚嫁均会被记录,并以对外婚制的破坏为主题被载入史册。^{[2]50}例如鲁隐公的女儿伯姬嫁到齐国时,有三个姬姓诸侯国送媵,对于这一事件的众多注释均认为这是对于天子特权的僭越。^{[2]13}同时,《春秋》中也多有君主不满足于一个婚姻联盟,而在“一娶”之后又与联盟外群体缔结婚约;《春秋》还记载违背“一娶”之后,不同姓的妻子为自己子嗣争夺父系继承权的斗争^{[2]51}因此,中国学者认为封建制度的立法者禁止从不同家族娶妻,并允许娶多个女子,是为了预防嫉妒,且保证子嗣众多。^{[2]52}但葛兰言的看法与释经学者相反,实际上王朝的危机恰恰来源于子嗣过多。因此,更为具有合理性的解释应该从联盟关系来考虑,既从同盟的神圣关系不得违反的角度来进行思考。

从联盟关系来思考上古中国的婚姻形态,葛兰言的这种看法承袭于法国年鉴学派对于图腾社会的思考。在葛兰言看来,上古中国社会与图腾社会具有一定的可比性。涂尔干将澳洲最基本的社会设想为两个图腾氏族通过交换妇女而构成的。而葛兰言则认为在封建贵族崛起之前,中国社会中两个父系家族因联姻而构成联盟;之后随着封建力量的崛起,贵族社会中的媵妾制度成为这种联盟关系的再调整之产物,由此整个体系的重心从血缘转移到联盟之上。比较而言,平民的婚姻联盟是由互相之间的整体呈现来表现,并由夸富宴的竞争来决定彼此在联盟中家族地位的强弱;而在封建社会中,等级已经被固定,所以婚姻需要依据等级而运行。此时,给予与接受妇女都依据等级而进行,而且随着居处原则固定为跟随男性而居住于男方的领地。

宗庙的规定对于婚姻还有两条规则,首先是“夫妇之别”,即要求配偶之间在生活中必须遵守严格的分离(live strictly separate);其次为“夫妇之亲”,即要求配偶之间必须共同合作(indispensable collaboration of the spouses)。在葛兰言看来,夫妇之别的要求来源于“男女之

别”这是一种外婚制义务,即所有的社会组织都要从亲属之外娶妻。所以婚姻必须发生在陌生人之间,避免内部乱伦,而这种要求最终延伸为“夫妇之别”。^{[2]56}夫妻之亲的要求则是因为夫妻特别是君主与其妻子必须组成“一体”在宗庙中合作进行祖先崇拜。^{[2]57}所以夫妻的结合是有仪式性目的,当男子30岁、女子20岁时就会被要求结合并组成一对宗庙祭司。而这种夫妻合作祭祀的要求则来源于宗庙制度中的“昭穆制”。

昭穆制是将同一祖先的不同代的子嗣分成两组,在葛兰言看来这一制度来源于更早期的中国家庭的母系传承制(uterine affiliation)^②,因为昭穆制度使得联盟被分为两个亲属祭祀团体,一个男子只能合法的祭祀自己的祖父,并由于他与其父亲不在一个亲属世系中,所以不能单独祭祀父亲。而只有当其按照规范婚来娶其舅的女儿时,他才能获得祭祀父亲和曾祖的资格。在亲属关系图中,A之所以可以祭祀其父亲B,是因为B是其妻子C的舅父,见图1。

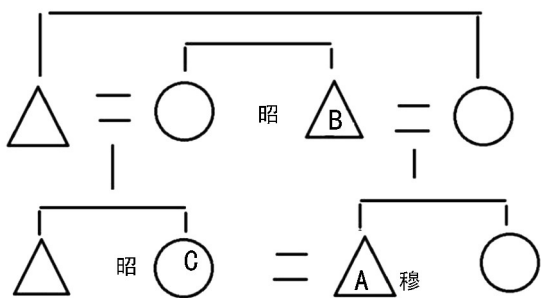


图1 昭穆制婚姻缔结的规则

由于家族间兄弟交换婚的惯例建立在男女有别的外婚制基础上,所以为保证妻子是合适的合祭者(collaborator),她必须与其丈夫同处一代,并要在固定的年龄嫁娶,因为联盟已经在各个代际间严格地建立了。^{[2]58-59}故而,这种限定一个贵族男子于一生中必须在固定的时间内只能娶一次的婚姻规则其实是与夫妇要共同进行祭祀仪式有关,而这正是古老的地方共同体为保持联盟双方平衡的旧俗在发挥着作用。葛兰言总结到,封建时代的这种固定时间的“一娶制”可以限制婚姻渠道,并给予联盟稳定性,其最终成为了形成华夏联盟的一种社会基础。

媵妾制的一个特点是当贵族缔结婚姻时,

嫁出女儿的国家不只会提供一个女子作为“嫡妻”还会以嫡妻的一个妹妹为“左媵”,以嫡妻的侄女(即叔伯的一个女儿)作为“右媵”,由此一妻二媵,三人一组来出嫁。(图2)

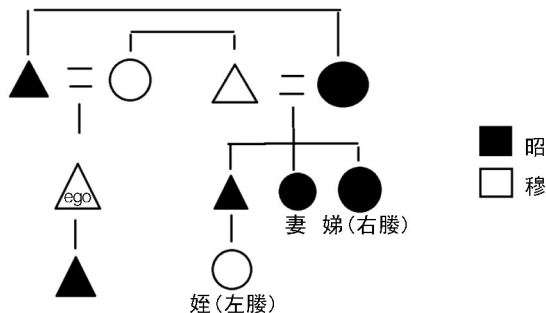


图2 媵妾制婚姻缔结的规则

根据历史典章的相关记载,天子娶妻时,除了王后所来自的国家会提供王后及其姪娣这3个女子之外,还会有三个与王后同姓的封国会分别提供三组女子,且每组女子也是由1个二等主妻(second wife)和两个媵所构成,因此天子总共要一次性地娶12个女子。类似于天子,但卿大夫娶妻时要比天子规格少一组,其会娶3组9个女人;普通贵族也会有媵,其可娶1组3个女人。^{[2]63}妻子的数量与身份等级的价值相互联系,多妻被视为旺盛命运(Good Fortune)的外显。^{[2]63}如秦王相信重耳的命运,将五个女子作为礼物嫁给重耳;管仲作为能臣娶了与君主同等数量的妻子;鲁国的公主伯姬因为是周公的后裔,得到了逾制的媵妾,这些都被历史所记载。《白虎通·婚嫁》对于天子和诸侯获取女子数量的解释是这样的“法地有九州,承天之施,无所不生也。或曰:天子娶十二女,法天有十二月,万物必生也”。三以及三的倍数都已经是全部的象征,这一方面解释媵妾制都是以3的倍数来规定嫁娶中给予女子的数量,其象征了完满的命运和权力;另一方面一族提供了此几种数量的女子,则象征性地表示自身献出了本姓所有的封地(seigniories)。九女本已经是至数,而天子娶四组共12个女子,则体现天子最高的秩序,其特殊的一组象征着“天”。

媵妾制的规定中还有一项特别之处,在于不允许从一个封国的一代人中娶走超过两个以上的女子,即便是天子也“不叁一族”。而密康公独娶一代三女,后来其封国被灭,史书视其独

占婚姻联盟另一方一代人的三个女子为骄纵不逊,是国家灭亡的因素。^{[2]67}从这一规定中可看到,一方面,联盟的双方应将自身完整地呈现给盟友;另一方面,彼此又要为建立其他的联盟留有可能,不能独占和封闭这个联盟。所以,为了建立互相的理解信任,又顾忌到不能建立完全牢固的联盟(perfectly solid alliance),一组应得的女子就由一对姐妹和一个侄女组成。这样一来,娶一对姐妹就不会娶走一个封国的整代女子,而娶这对姐妹的一个侄女又将会提前维系下一代的联系。^{[2]68}如此,提供嫡长子的女儿显示出对于永葆家族间联系的渴望,同时也显示两个家族并没有组建永久被保证的集团。

在葛兰言的假设中,最初建立的联盟依靠两个家族交换3个及以上(意味着全部)姐妹的基础之上的群婚形式,而贵族的婚姻则吸纳了平民群婚这种结成联盟的形式,并在之后发生矛盾性的革新。最初,家族间严格地送出所有姐妹,希望双方建立牢固的关系;之后,首要的考虑则从双方横向的同代连接转向为继嗣的纵向联系。故而媵嫁侄娣取代陪嫁所有的姐妹的原因在于,家庭中的感情在封建制度形成后也受到等级的影响,所以姐妹间的纽带让位给姑侄间的亲密关系^{[2]70}。在封建制度下,嫡妻在二十岁出嫁时,侄女很可能不会和自己同时处于同岁出嫁,这就使得陪嫁的侄女可以陪伴长姐(嫡妻)的孩子(即母家和盟友共同的孩子)长大,延续母家的影响力^{[2]81}。这样在封建关系中,陪嫁侄女维系联盟,又保留了同别的联盟建立关系的可能性。媵娣是由平民的多妻制发展而来,而媵侄则与中国封建社会的组织方式有关,这是一项矛盾的革新。可以合理假设,曾有一个传统的家族间集团(grouping of families)是由民间律法(folk-law)所规定的完整群婚制所引起,在那个时候家内权力(domestic authority)还没有兴起。那么,如果媵侄的情况确实存在于中国古代的婚姻制度中,我们可以认为这是在家内权力出现之后,家族关系对于家族间交换婚的突破。

需要注意的是,在昭穆制度当中(如图1),一个婚姻联盟被分为两个组,分别以“昭”和“穆”命名。同一代分别属于“昭”、“穆”的异姓男女的婚配符合伦理,而同一组之间的婚姻则

被视为对外婚制的违背。昭穆制度是一种外婚制规范形式,如果与澳洲土著的图腾社会进行比较可以看到,昭穆制度中“昭”、“穆”的成对分组相当于涂尔干在澳洲社会中所发现的胞族中成对成组出现的“姻族”。^③因此,昭穆制度与姻族的原则相似,而它们都是基本的外婚制规则之产物。所以在媵妾制中(如图2),娶妻的贵族如果和自己的妻子属于不同的婚姻组,则一定和“右媵”(即妻子的侄女)处于同一个婚姻组中。特别是当这种婚姻联盟处于一个仅有两个姓的家族交换时,娶侄女有可能会促使娶妻的贵族与同姓女子结婚。如果这种说法成立,这就形成一种矛盾的革新。侄女是各个不同氏的家的女儿,他的兄弟在理论上会是下一代的家长;家族为了保持自己同胞关系的紧密性,不惜打破外婚制规则,试图基于此超越外婚制联盟关系的强度。

四、群婚制的两种发展与政治的两种形态

通过媵妾制来推测更早期的婚姻状况,葛兰言认为,中国社会在进入封建状态之前曾经存在过群婚制(collective marriage)和收继婚。基于丧葬制度中所记载的情况可以推理到,丧葬制度中所规定的仪式义务是亲属关系的重要特征,故而两个在葬礼上互相之间有仪式性哀悼的人应互为亲戚,但是又不在合法婚姻(con-nubium)中。如《礼记》中记载“嫂叔之无服也,盖推而远之。”葛兰言认为,叔嫂之间,以及兄长与守寡弟媳之间的避讳(abhorrence)毫无疑问是收继婚的痕迹。相关的文字记载上也曾经留下过有关收继的传说,如相传尧将两个女儿嫁给舜,而在舜死后,舜的兄弟象试图收继娥皇、女英。通过亲属称谓以及世界各地的民族志资料的对比,葛兰言试图证明中国古代曾经有过群婚制的存在。比如“娣”在中国既可以指媵,也可以指弟妇,如果考虑到曾经存在于仅有两个宗族之间形成的外婚制团体的话,那么中国社会的原始婚姻很有可能是集体婚配的状态。而弗雷泽在《图腾与外婚制》中的分析,群婚制往往会向姐妹婚或收继婚的方向来发展。^{[2]74}那么为什么中国的群婚制的发展走向是一夫多妻,而非一妻多夫呢?

葛兰言对此的解释是家族制度的产生。家

族制度中最重要的是家内权威(domestic authority) 的出现,由此家族终止了同代人当中均质化的认识观念,而变为顺从于祖先生出的首个儿子,以其作为家长(family head) 来代表整个家,并以其名义建立联盟。这样一来,联盟的牢固和稳定在于婚姻交换的女子要嫁给家长,而家族也要依靠家长获得仪式中的合作者,以及其子嗣的延续来确保家内权威的延续。这样一来作为家主的家长就不再将获得的女子分享给他的亲属了,如此上古中国的早期群婚制最终发展走向为封建时代的一夫多妻制。

通过民族志资料的对比,我们可以发现同为古老文明的阿拉伯地区曾经有着和中国类似的早期群婚制状况,但是阿拉伯人的早期群婚和母系继嗣却发展为一妻多夫制和男性继嗣的形式。在希伯来人征服迦南至默哈穆德创立伊斯兰教之前的这段历史当中,阿拉伯地区呈现出一定数量的部落制、酋长制的政权形态。系谱学家试图将这些团体视为由原初血缘(stock) 组成的父权制部落。部落名由祖先名逐渐分裂为更多部落,每个分支部落都继承祖先后裔的名字。如同葛兰言否定中国学者对于《诗经》的道德主义解释一样,史密斯在研究古代阿拉伯社会时也极力反对谱系学家关于父系亲属是最基本关系的看法。在他看来,母系血缘是更为天然和根本的,而父系血缘是模拟母系血缘建立起来的,因此早期阿拉伯社会群体结盟的纽带是共同的母系血缘。^{[17]120}阿拉伯的谱系记载这一时期共存着两种一妻多夫制,其中 *beena* 婚或 *mot' a* 婚类似于纳亚尔式,而 *ba' al* 婚类似于西藏式的一夫多妻制。在 *beena* 婚或 *mot' a* 婚的状态下,女性可以任意地选择或者拒接某些配偶,他们的孩子在母亲的氏族中长大,并从属于母系氏族。史密斯考据出这种婚姻形式是从更加缺乏禁忌的群婚制状态下过渡而来的。而在 *ba' al* 婚中,男子通过契约购买女人及其生殖能力,被购买的女人及其子嗣都属于这个男人的男性世系。丈夫对妻子有某些特定的权利,就妻子作为丈夫的财产而言,她可以被丈夫转移给他人或同丈夫的剩余财产一起留给继承人。“丈夫权利的本质:他购买的是拥有妻子所生孩子,并且将这些孩子归属于他的世系的权力。”^{[17]108}在论述到阿拉伯地区的 *ba' al* 婚形式

的一妻多夫制的时候,史密斯主要将这种婚姻与西藏式一妻多夫制相互比较,他认为“在西藏的实践中,一妻多夫制的丈夫们是兄弟这一状况是相当进步的类型。”^{[17]126-127}受到麦克仑南的影响,史密斯认为阿拉伯地区存在一个由抢婚向一妻多夫的过渡。他假设“部落血统的统一作为一项原则将阿拉伯人整合进永久的社会组织,这个社会组织建立在母系亲属制度(mother-kinship) 之下,并逐渐被修改为男性亲属制。”^{[17]120}在史密斯看来,实际情况支持这种假设。古阿拉伯战利品共享的法律支持战争胜利后士兵们均分作为战利品的妇女;而当分配不均的时候,部落中就会出现共享妻子的伙伴关系,如此一妻多夫制就会自然出现。在史密斯看来,群婚状态先演变成为 *beena* 婚,之后又发展成为 *ba' al* 婚与收继婚并存的状态。

葛兰言和史密斯都注意到,人类早期文明中婚姻制度在社会、国家形成过程中所起到的作用。在上古中国的状况中,政治权力的发展成熟使得家内权威成为联盟关系的重心,联盟间交换妇女集中在家族团体的权威身上,如此一夫多妻制有益于家长权威的维系;而在古代阿拉伯社会,政治权力和男性力量的发展较弱,部落是通过真实的或拟构的母系血缘形成的兄弟关系来构成,这样一妻多夫制状态适宜于其政治力量的发展。如果以华夏联盟—通婚圈的视角来解读罗布森·史密斯对阿拉伯地区部落制的分析可看到,同为从群婚制状态中发展出来的社会,但两个地区所形成的政治状态和文明形态完全相反。在史密斯的描述中,古代阿拉伯虽也是一个依靠特殊的婚姻制度而结成部落的地区,不过阿拉伯地区是以血缘(血缘可为拟构)为纽带而结成世系,由于最初女性是生活在自己的亲属当中,并为自己的亲属而非外人抚育孩子,所以这里的血缘是通过母系来追认的。^{[17]145}但是在 *ba' al* 婚中,一个妇女被男性抢掠到另一世系中,或签订买卖婚契约后其孩子就不再属于母系世系。这样一来,这个妇女和其孩子就都属于缔结婚约的这个男子的世系了,这个妇女可能成为这一世系男子共同的妻子,其孩子也没有一个具体的父亲。史密斯认为,一定存在着陌生人通过兄弟关系的血缘合约嫁接世系,而阿拉伯地区的部落正是依靠这

种一妻多夫群体来整合并扩大的。然而在中国封建时期的亲属制度已经进入了家父长型,如周礼中嫡长子继承制、宗庙制度等都与巩固家长家内权力和维护封建秩序等有关。由此,亲属制度的原则变为中国政治形态的重要部分,这样媵妾制一定程度上与封君、宗子更具相关性。而阿拉伯地区在群婚制后一度向兄长型家长的方向演变,这一发展的结果就是弟弟在兄长死去之后有权利和义务继承其财产和妻子。到了当宗教介入到阿拉伯地区的政治时,阿拉伯人更倾向通过宗教的纽带来识别子嗣的血缘问题。^{[17][146]}由此可知,只有将媵妾制与巴力婚作为一种政治范畴,我们才能更深入地理解这些古老的婚俗对于早期文明的政治形态塑造之意义。

五、余论

在葛兰言看来,中国古代的经史文献不仅记录了中国婚姻形态的演变,也描述了中国政治历史的演进。在封建制度尚未生成又缺乏历史记载的时代,平民社会形成了以山川圣地为内婚制单位的家族交换婚制度。而进入封建时期后,贵族的婚姻制度则是在这种平民婚姻制度上发展变革而来的,其联姻规则又与封建政治制度相关。特别当贵族占据圣地并成为山川的祭祀者和守护者时,封君以山川作为自身外婚制的单位与各个封国之间实现外婚。由此,上古中国或者说华夏联盟在本质是就成为了一个通婚圈,而媵妾制就是维护这种封建联盟关系的一种制度手段。葛兰言对于中国古代婚姻制度的探讨既来源于法国年鉴史学对于封建制度的探究,同时又是人类学对国家社会根本理论的探索。

婚姻和继嗣作为人类社会的基本关系构架,在早期的人类群体中是社会制度的核心甚至全部。而从卢梭对人类社会合理自然状态的假想开始,巴霍芬、麦克仑南、罗伯森·史密斯、弗雷泽等人都对人类社会的早期状态进行过反推。虽然我们无法从经验上去验证人类社会和国家的源头,但是这些社会科学的经典学者们结合古典学与民族志对于多偶制和联盟的探讨,对于我们理解早期人类社会的政治状态是如何从古代婚姻制度中发展而来的极具启发

性。现代人类学则可以延续他们对于社会、道德和国家的看法来展开新的研究视野。承上启下,今日的社会科学需要在知识生产和创新中,去维护我们与原始和古典社会旧有的神圣联盟。

致谢:本文的研究得益于与张原副教授、王宏宇博士、毛雪彦博士等人的讨论,特此致谢。

注释:

①《古代中国的媵妾制》未被翻译成中文,此种翻译是为了与《古代中国的节庆与歌谣》的中译本书名翻译保持一致。

②涂尔干在《乱伦禁忌及其起源》中讲到亲子传承(filiation),即如何确定子女身份的问题时,凡是由母方决定的,均用“uterine”(同母异父)表示,凡是由父方决定的,均用“agnatique”(男系的表示)。葛兰言在属于选择上与涂尔干一致,故沿用相同的翻译。

③在涂尔干看来,澳洲部落可以分为两个胞族,各自有不同的氏族;氏族是最基本的社会单位,氏族内部不能通婚而必须外婚,同时氏族外婚还必须遵从姻族的原则。姻族是胞族之下与婚姻规则有关次级群体,每个胞族包含两个、或四个姻族。姻族组织与活动依据两个原则:首先,胞族中的每一代与他们的上一代都属于不同的姻族。如在卡米拉罗伊部落中,Kupathin胞族有Ippai和Kumbo两个姻族,Dilby胞族有另外两个称为Murri和Kubbi的姻族。由于按同母异父家系继承,子女都属于母亲的姻族。假如母亲是Kupathin胞族的成员,那她的孩子也算一个。如果母亲属于Ippai姻族,那她的子女将属于Kumbo姻族;如果这个孩子是女孩,那么这个女孩的子女又属于Ippai姻族。其次,一个姻族的成员原则上只与另一个胞族的姻族的成员通婚。Ippai姻族必须与Kubbi姻族联姻,而Murri姻族必须与Kumbo姻族联姻。参见(法)涂尔干《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海人民出版社,2006年版,第138-145页。

参考文献:

[1][法]葛兰言.古代中国的节庆与歌谣

- [M]. 赵丙祥,张宏明,译. 南宁:广西师范大学出版社,2005.
- [2] Marcel Granet. *Sororal polygyny and the sororate in Feudal China* [M]. Trans. John Reinecke. 1920.
- [3] 顾颉刚. 由媵、报等婚姻方式看社会制度的变迁[J]. 文史(14辑),中华书局,1982.
- [4] 陈东原. 中国妇女生活史[M]. 上海:上海文艺出版社,1990.
- [5] 蔡锋. 春秋时期贵族实行媵妾、侄娣婚制吗? [J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版) 2014(02).
- [6] 高兵. 春秋诸侯媵妾婚有关问题考述[J]. 海南师范学院学报(社会科学版),2004(03).
- [7] 陈筱芳. 春秋以及中国古代的一夫多妻制[J]. 西南民族学院学报(哲学社会科学版),1999(02).
- [8] 左洪涛. 论《诗经》时代的婚俗[J]. 西北工业大学学报(社会科学版) 2002(03).
- [9] 张彦修. 论西周春秋贵族的一大多妻婚姻[J]. 殷都学刊,1998(02).
- [10] 曹兆兰. 从金文看周代媵妾婚制[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版) 2001(06),
- [11] 朱柳郁. 从媵妾报制度看周代政治婚姻[J]. 天津师大学报(社会科学版), 2000(4).
- [12] 李建华. 春秋时期诸侯“庶女媵妾”的演变[J]. 孔子研究 2016(01).
- [13] 张亚辉,毛雪彦. 麦克仑南论一妻多夫制[J]. 民族学刊 2015(4).
- [14] [法]库朗热. 古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究[M]. 谭克铸,译. 上海:华东师范大学出版社,2006.
- [15] [英]梅因. 古代法[M]. 沈景一,译. 北京:商务印书馆,1984.
- [16] John F. McLennan. *Primitive Marriage, The Early Sociology of The Family* [M]. Chicago The university of Chicago, 1970.
- [17] W. Robertson Smith. *Kinship and marriage in early Arabia* [M]. Cambridge: University Printing House, 1885.
- [18] J. G. Frazer. *Totemism and Exogamy*, 1920, Vol. IV.
- [19] [法]涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东,汲喆,等,译. 上海:上海人民出版社,1999.
- [20] [法]涂尔干. 乱伦禁忌及其起源[M]. 汲喆等,译. 上海人民出版社,2006.

收稿日期:2018-02-27 责任编辑:许瑶丽

Confederation and Polygamy: Sororal Polygyny and Ba'al as a Political Category

Huang Ziyi , Zhang Yahui

(Department of Sociology and Anthropology ,Xiamen University ,Xiamen 361005 ,Fujian ,China)

JOURNAL OF ETHNOLOGY , VOL. 9 , NO. 4 , 79 - 89 , 2018 (CN51 - 1731 /C , in Chinese)

DOI: 10.3969/j.issn.1674-9391.2018.04.11

Abstract: Both *Fetes et chansons anciennes dela Chine* (1919) and *La polygynie sororale et sororat dans la Chine féodale* (1920) are doctoral dissertations of the famous French social anthropologist and sinologist Marcel Granet. These works are classics produced by French Annales School. Both of them focus on Chinese marriage customs before the Qin and Han Dynasties. The former, from the perspective of sociology, reconstructs the mode of ancient marriage among peasant society based on the interpretation of some classics such as the *Shi-jing* (*The Book of Songs*), whereas the latter, using the perspective of anthropology, analyzes marriage customs among feudal nobles using voluminous histories and annals.

Discussing the formation of society and states by means of different forms of polygamy in ancient society was a classic topic in anthropology at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. In the history of anthropology, it is J. F. McLennan who first considered that the shift from polygamy was a key to state formation. His research on the transformation of forms of marriage influenced all scholars involved in this field in later times. Granet came to China for his research in the early 20th century. He regarded Chinese polygyny practiced at that time as a remnant from ancient marriage institutions, and asserted that ancient Chinese literature could be used to explore issues related to the evolution of polygamy discussed by J. F. McLennan, W. R. Smith, J. G. Frazer and others.

Granet's research of ancient Chinese sororal polygyny took the Ba'al marriage found in ancient Arabia as a comparative focus. In ancient times, both sororal polygyny and Ba'al marriage represented different ways to unite societies, which was one of the most important issues related to the analysis of civilizations in ancient times.

From Granet's view, in ancient China, the shape of noble and peasant society were different. Peasant society and its marriage rules were connected with the rites of holy mountains and sacred places, whilst those found among nobles were developed from the forms formed in peasant society. The nobles monopolized the "holy places", and, as a result, then formed "Mountain Confederations", which were superimposed upon peasant society. Finally the concept of the Son of Heaven evolved, which monopolized the entire heaven and sun in the cosmos. In addition, the Son of Heaven dominated the entire universe by linking itself with earth.

If we compare Granet's investigations of the festivals linked with sacred spaces of ancient Chinese peasant society with Emile Durkheim's research of Totemic holy places in Australian primitive society, we can see that these two paradigms represent two different kinds of marriage institutions. Durkheim believed that religion originated from exogamy, while Granet believes that religion originally derived from the worship of the sacred space found in endogamous circles. Therefore, the exogamous confederation of nobles in Chinese feu-

dal times was actually a “Mountain Confederation”, and this endogamous circle of intermarriage which symbolized itself as a “Mountain Confederation” is “Huaxia”.

In Granet’s opinion, it is worth comparing ancient Chinese society with Totemic Society. Durkheim takes elementary society as a two totemic clans exchanging women. Granet, on the other hand, believed that even before the emergence of nobles in feudal society, two patrilineal lineages would marry in order to form an alliance. However, afterwards, with the rise of feudal power, the system of sororal polygyny served to readjust coalition relationships. From then on, the center in the whole system shifted from relationships based on consanguinity to ones based upon alliances.

We can find that a similar phenomenon exists in the ancient Arabia. However, there, the Arabian early form of group marriage linked matrilineal descent developed into polyandrous form of marriage with agnatic descent. From Smith’s point, group marriage evolved to the *beena* marriage first, and then developed into the *ba’al* form and the levirate. Both Granet and Smith noted the significance of marriage institutions in early civilizations. In ancient China, as political power developed and matured, domestic authority was transferred to coalition and alliance relationships. Within the alliance, the exchange of woman was concentrated within the authority of lineage groups. As such, patriarchal power benefited from polygyny. However, in the ancient Arabia, the regime and the agnatic kinship structure was so undeveloped that tribes formed themselves into fraternal relationships based upon physical or virtual blood relationships. As such, polygamy was well suited for the evolution of political power.

The ancient Chinese, or the Huaxia Confederation, is essentially an endogamous circle, and sororal polygyny is a means to maintain the relationships within this feudal confederation. Granet’s ideas regarding Chinese ancient marriage institutions originates from both the exploration of the

French Annales School’ of the institutions of feudalism, and an anthropological investigation of the basic theories of state and society.

Key Words: polygamy; sororal polygamy; Ba’al; M. Granet

References:

Cai Feng. *chunqiu shiqi guizu shixing “yingqie”, “zhidi” hunzhi ma? (Was there “yingqian” and “zhidi” marriage system among the nobles during the Spring and Autumn period?)*. In *Journal of Yunnan Minzu University*, 2014 (2).

Cao Zaolan. *cong jinwen kan zhoudai yingqie zhi (Seeing the Yingqie System in the Zhou Dynasty from the Inscriptions on Ancient Bronze Object)*. In *Journal of Shenzhen University* 2001(6).

Chen Dongyuan. *zhongguo funv shenghuoshi (Life History of Chinese Women)*. shanghai: shanghai wenyi chubanshe, 1990.

Chen Xiaofang. *chunqiu yiji zhongguo gudai de yifu duoqi zhi (Polygyny in Ancient China)*. In *Journal of Southwest Institute for Ethnic Groups*, 1999(2).

Emile Durkheim. *zongjiao shenghuo de jiben xingshi (The Elementary Forms of the Religious Life)*. Qu Dong; Ji Zhe transl. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1999.

Emile Durkheim. *lunlun jinji jiqi qiyan (The Prohibition of Incest and its Origins)*. Ji Zhe transl. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2006.

Fustel de Coulanges. *gudai Chengbang—gu xila luoma jsi ,quanli he zhengzhi yanjiu (La Cite Antique)*. Tan kezhu transl. Shanghai: Huadong shifan University Press, 2006.

Gao Bin. *chunqiu zhuhou yingqiehun youguan wenti kaosu (On Several Issues Related to the “Yingqie” Marriage System during the Spring and Autumn Period)*. In *Journal of Hainan Normal Institute*, 2004(3).

Gu Jiegang. *you zhengbao deng hunyin fangshi kan shehui shenghuo de bianqian (Seeing the*

Change of Social System from the Marriage Modes of "Yan" and "Bao". In *Literature and History* (Vol. 14) ,1982.

H. S. Maine. *Gudaiifa*(*Ancient Law*). Shen-jingyi transl. Beijing: Shangwu yinshuguan ,1984.

John F. McLennan. *Primitive Marriage , The Early Sociology of The Family*. The University of Chicago , Chicago , 1970.

J. G. Frazer. *Totemism and Exogamy*. Vol. IV. 1920.

Li Jianhua. *chunqiu shiqi zhuhou "shunv yingqie" de yanbian* (*The Evolution of "Shunv Yingqie" in the Spring and Autumn Period*). In *Confucius Studies* ,2016(1) .

Mao Xueyan , Zhang Yahui. *Mr. J. F. McLennan's Study of Polyandry*. In *Journal of Ethnology* ,2015(4) .

Marcel Granet. *gudai zhongguo de jieqing yu geyao*(*Fetes et chansons anciennes dela Chine*).

Zhao Bingxiang; Zhang Hongming transl. Guan-gxi: guangxi shifan daxue chubanshe ,2005.

Marcel Granet. *Sororal polygyny and the Sororate in Feudal China*. John Reinecke transl. 1920.

W. Robertson Smith. *Kinship and marriage in varly Arabia*. Cambridge: University Printing House ,1885.

Zhang Yanxiu. *lun xizhou chunqiu guizu de yifu duoqi hunyin*(*On Polygyny in the Spring and Autumn Period*). In *Yindu Journal* ,1998(2) .

Zuo Hongtao. *lun "shijing" shidai de hunsu* (*On the Marriage Custom in the Time of "the Book of Songs"*). In *Journal of Northwestern Politechnical University* ,2002(2) .

Zhu Liuyu. *cong yingqie zhengbao zhidu kan zhoudai zhengzhi hunyin* (*Seeing the Political Marriage in Zhou Dynasty from the Yingqie System*). In *Journal of Tianjin Normal University* 2000(4) .