

钱杭◎著



研究生·学术入门手册

复旦大学出版社

中国宗族史研究入门

目 录

引言

1 宗族的定义

一、宗族与世系群理论

二、《尔雅·释亲》论“宗族”

三、班固论宗族

2 宗族的结构

一、家：宗族的基础

二、房：宗族的分支

3 宗族的规模

一、“宗”的规模

二、“族”的规模

三、九族：两类宗族集群

4 宗法制度

一、宗法概说

二、狭义宗法：大宗小宗之法

三、广义宗法：宗子之法

5 宗族的谱牒

一、谱牒概说

二、谱牒的收藏与目录

三、关于族谱的“生产者”与“消费者”

四、关于族谱的“真假”问题

6 宗族的祠堂

一、宗庙、祠堂概说

二、宗庙、祠堂的象征意义

三、宗族祠堂的现状与展望

7 丧服制度

一、丧服概说

二、丧服的内在根据

8 宗族史研究参考书目

一、入门书目

二、基础文献

结语

中国宗族史研究入门

作者简介

钱杭，华东师范大学历史学博士，上海师范大学中国近代社会研究中心教授，从事中国社会史和中国宗族制度史研究。主要著作有《周代宗法制度史研究》（1991）、《中国宗族制度新探》（1994）、《传统与转型：江西泰和农村宗族形态》（1995）、《血缘与地缘之间——中国历史上的联宗与联宗组织》（2001）等。译著有《中国的宗族与戏剧》（1992）、《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》（1999）、《中国的宗族与国家礼制》（2008）等。主要论文有《中国古代世系学研究》（2001）、《中国历史上的排行制与实名敬避问题》（2003）、《中国古代的世系与谱法——兼与日本相关制度的比较》（2006）、《宗族建构过程中的血缘与世系问题》（2009）等。

复旦大学研究生院
复旦大学文史研究院联合推荐



中国宗族史研究入门

复旦大学出版社



研究生·学术入门手册



钱 杭◎著

图书在版编目 (CIP) 数据

中国宗族史研究入门/钱杭著.—上海：复旦大学出版社，2009.5

(研究生·学术入门手册)

ISBN 978-7-309-06398-1

I . 中... II . 钱... III . 家谱-研究-中国 IV .

K820.9

中国版本图书馆CIP数据核字 (2008) 第
188260号

中国宗族史研究入门

钱 杭 著

出版发行

复旦大学出版社

出版社

上海市国权路

579号 邮编200433

86-21-65642857 (门市零售)

86-21-65100562 (团体订购)

86-21-65109143 (外埠邮购)

fupnet@fudanpress.com

http://www.fudanpress.com

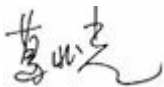
责任编辑	宋文涛
出品人	贺圣遂

印	刷	上海肖华印务有限公司
开	本	850×1168 1/32
印	张	7.5
字	数	162千
版	次	2009年5月第一版第一次印刷

书	号	ISBN 978-7-309-06398-
1/K·244		
定	价	20.00元

如有印装质量问题，请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究



“给大学生常识，给硕士生方法，给博士生视野”，这是我对大学人文学科基本教育和专业训练三个阶段的理解。如今大学越来越多，条件不一，水平参差，指导者的路数不同，不同学校培养研究生的方法和标准也不同。有些指导教师似乎对这三种教育没有区分，有时候把研究生当作大学生，塞上一堆“常识”便草草了事，使得早已掌握了基本知识的研究生要么对课程失去兴趣，要么以为“学术”不过如此，“研究”就是重复叙述；有时候又把大学生当作研究生，基本常识还不具备时，便传授种种“偏方”、“秘方”，使大学生早早学会了出偏锋、用怪招。因此，我们策划编辑这一套“入门手册”，让作者特别针对刚刚完成大学学业进入硕士生时期的人编写，意在引导他们知道初步的“研究方法”，以区别大学阶段的“常识学习”。

这套学术研究入门手册的编撰者，都是“学有所成”而且是“术有专攻”的学者，专业各有偏重，领域宽窄不一，但是，我想在他们撰写的这套入门书中，都必然包括“历史”、“方法”和“视野”这三方面。所谓“历史”，就是了解本领域的历史即学术史，知道在自己之前，前辈和同行已经做了些什么，是怎么做的，因此可以“踏在前人搭好的桥板上”，不必重起炉灶“而今迈步从头越”，也不能掩耳

盗铃装作自己是“垦荒”或“开拓”。所谓“方法”，就是选择本领域目前最通行和最有效的方法，——加以解说，并选择若干最好的典范论著，让阅读者“见贤思齐”，哪怕是“照猫画虎”，因为最初的研究不妨有一些模仿，当然模仿的应当是最高明的杰作，这才是“取法乎上”。所谓“视野”，就是开列出中国和国外在本领域最基本的和最深入的论著，使得研究生不至于“拣到篮里便是菜”，反而漏掉了必读的经典，形成引用参考文献的“随意”。这一部分可能包括了超出硕士生，甚至可以提供给博士生使用的，中外文的“进阶书目”，通过参考文献提供更广阔的学术视野，让阅读者通过简单的论著名录，知道世界上的同行在做些什么。我想，大学教授最重要的责任，不是拔苗助长地呵护几个早早脱颖而出的杰出学生，而是齐头并进地保证进入研究领域的普通学生，这套入门手册不是针对天才而是保证底线的，为了让硕士生尽快超越大学本科阶段的学习习惯，了解最一般的研究途径，开始具有个性的思考，建立学术研究的角度和立场，形成遵守规范的研究习惯，我觉得“历史”、“方法”和“视野”是每一个合格的研究生都必须具备的。

这套研究入门手册的编撰和出版，要感谢复旦大学研究生院、复旦大学出版社和复旦大学文史研究院，也要感谢参与编写的各位杰出学者热情参与。他们都是很忙碌的人，但是他们能够放下手头的工作，慷慨承诺撰写这套入门书，是因为几乎所有的参加者和支持者，都不约而同地意识到，学术方法的传递和学术薪火的延续，比什么都重要。

宗族并不是中国汉人^[1]独有的。我们在英国作家亨利·梅因的著作中就见过古代罗马社会中的宗族联合体和9、10世纪时欧洲庄园主的宗族^[2]；在法国作家古朗士的著作中也见过古代希腊城邦里的贵族与平民宗族^[3]；在苏联作家阿甫基耶夫的著作中还见过古代巴比伦、埃及、伊朗、印度等东方国家里普遍存在的贵族宗族^[4]。同时，日本、朝鲜、越南社会中的宗族，也曾为人们广泛报道^[5]。自19世纪下半叶发展起来的现代文化人类学和社会人类学，又通过研究者的亲身体验，详尽地记录并比较了遍布于世界各地的大部分民族的社会制度，进一步证明这些民族都曾在一定的历史时期中有过或至今仍存在着某种形式的宗族制度。

然而，宗族虽具世界性和普遍性，却没有哪一个地区、哪一个国家、哪一个民族存在过如同中国汉族一样完整、严密、漫长的宗族制度。这些地方的人们从来就没有把自己的生活和他们的宗族组织，像中国汉人那样牢固、长久地联系在一起。即使在深受汉文化影响的日本和朝鲜人中，宗族组织对他们的吸引力也不能与中国汉人相比。比如在西

方各国际性大都市中，凡有“唐人街”（China Town），均可见林立的“宗亲会”；而邻近常有的日本街、朝鲜街，多的却是各类“商会”。同一“文化圈”，差别之大，一望可知。时代的变迁使得世界各古老民族大都把自己历史上有过的宗族放到博物馆中去了，唯独中国的汉人对此兴趣不减。对于生活在中国农村的汉人来说，宗族不仅是一种将同姓同宗的人们按一种特定法则划分出来的人类亲属集团，而且还成了一种文化和一种生活方式。在今天的中国农村，绵延数千年的古老宗族和近年新生的年轻宗族，非常传统的宗族和经过改革、变换了某种机制和功能的新形态的宗族并存，继续对汉人的家庭、社交、娱乐、经济，甚至地方政治发挥着影响。随着人类全球化、现代化进程的步步推进，中国宗族的发展史似乎也进入了一个新的发展阶段。这种现象真是普天之下绝无仅有的。难怪人们要问：汉人与宗族之间到底是一种什么关系？汉人为什么要建立、并且会如此长久地保存着宗族？汉人通过宗族究竟得到了什么好处和满足？

宗族之所以值得研究的道理就在这里。

中国学者对宗族制度的研究可说是历史悠久。从汉代班固、郑玄、许慎、马融开始，经晋代杜预、贺循，唐代柳冲、孔颖达，宋代范仲淹、欧阳

修、苏轼、张载、朱熹，明代宋濂、方孝孺、胡翰，清代毛奇龄、万斯大、程瑶田、胡培翠，到近现代中外社会科学家，对中国的宗族以及与宗族相关的各类理论和实践问题，如宗法、族制、族谱、祭祀、服制、祠堂、族产、族学、族规等等，都进行了系统的研究，留下了许多值得后人认真总结的经验和教训。

传统学者一向以协助统治者治国安民为己任，所以他们对论证宗族存在的合理性、必要性，维护宗族性质的严肃性和功能的完整性有着特别浓厚的兴趣；对宗族制度发展史上具有重要地位的每一种文本，每一套仪式，每一类概念，都进行了周到严密、有时是非常繁琐的讨论，有了极为丰富的积累。不仅如此，他们还利用自己的政治地位和社会声望，亲自参与到宗族建设的实际进程中，主持编撰族谱，发起修建祠堂，筹措创立族产，解决宗族在具体运作中出现的各种问题。其结果，就通过宗族理论与宗族实践在现实生活中的互相印证、互相补充和互相影响，使宗族适应着人们的日常需要，成为中国传统社会中一个活着的组成部分，而不是一个仅仅存在于文献中的学术符号。

近现代社会科学家在西方民主自由思想和“五四”精神的培育影响下，除了个别过渡人物还严守

着传统的儒家立场外，大部分人都转换了学术思考的角度，对宗族制度压抑个性发展的强制性、保守性特征，尤其是对封建社会后期某些拥有大量土地、族产的古老宗族在政治上、文化上、分配上表现出来的僵化特征，进行了尖锐的批判。新民主主义革命开始以后，由于宗族制度与地主土地所有制的连带关系，宗族就自然地被定性为封建制度在农村社会中的具体实现者；宗族对族人系统的控制之权，即所谓“族权”，也被概括为中国农民几千年来所受最严重的封建压迫形态之一。

如果按现在的标准来衡量，这一研究向度在开创了一系列新领域、取得了一系列新成果的同时，也暴露出一些应予以关注的问题。第一，把宗族的一些基本规范，理解为可以突破宗族世系范围的普适性原则，把宗族关系不恰当地夸张为一种可超越宗族实体的、带有普遍性的社会关系。第二，不重视宗族本身的结构和意义，只重视宗族的阶级属性和外在功能，对宗族内部关系和宗族社会功能的批判，过于意识形态化，未给予必要的同情式理解。宗族制度的历史必然性、社会合理性与规则复杂性，宗族在基层社会中的实际意义和生存状态，宗族与中国汉人之间特殊的“供求关系”等等深层次问题，或未及认识，或不够深入。

形成宗族研究的这一侧面，当然有其客观原因，例如当时中国学术界受自由民主思潮的影响，凡思索导致中国落后的原因，除了腐朽的帝制、腐败的官僚、凶恶的外敌、落伍的生产、未开的民智之外，必涉及传统的宗族制度，这就不能不为宗族研究带来了一些非学理的关怀，确立了一些非学术的目标。因此，从学术史的发展脉络说来，由这一研究向度所代表的，显然是一个对宗族制度的本质和本题难有深入同情理解的阶段。

任何一项社会制度，都有其特定的规范对象和适用范围，与血缘、世系有关的制度，其对象与范围尤为严格。对宗族关系和宗族制度的“越界”理解，在逻辑上和实际生活中之难以成立，是显而易见的。受此限定，对宗族制度社会功能的评价、批判，更应把握清晰的、具有操作性的尺度和分寸，不能无限放大，对其历史上的合理性、阶段性，要有足够的估计。否则的话，就很难解释宗族何以能成为一项存在数千年、其根深植于传统文化土壤中的社会制度这一基本事实。

清代学者章学诚说：“学问文章，聪明才辨，不足以持世。所以持世者，存乎识也。所贵乎识者，非特能持风尚之偏而已也，知其所偏之中，亦有不得而废者焉。……不得而废者，严于去伪，而

慎于治偏。而慎于治偏，则可以无弊矣。” [6] 笔者对此学“识”深表钦佩。按照一般的社会科学理论，宗族作为一种充分显示“特殊性”的群团，与社会化的“普遍性”目标是很难相容的。尤其在近现代中国，宗族在其实践过程中表现出了一定程度的滞后性和与社会秩序改革方向的不协调性。因此，说宗族的存在表现出一种“偏”，显然并非无据之言。问题是在此“偏”中是否有“不得而废者”？我认为有的。无论是中国传统的、还是当代的宗族，都不是一场“骗局”。它的根深扎于受传统文化熏陶的人们心中。宗族的出现与持续存在，既是人们实际生活的需要，也是人们为满足其自身历史感、归属感需求的体现。若借用哲学概念，这些历史感、归属感都属于一种与人类文明程度同步的深刻的“本体性”需求，正属于“不得而废者”之列。对此，任何的忽略和藐视，都无助于透彻了解中国宗族的历史意义、理论意义，也无法引导宗族实现向现代社会规范转型、与现实生活接轨的目的。

从公元前11世纪至公元2世纪（周代、先秦至东汉）发展、完善起来的中国宗族制度，是世界文明史上的一个奇迹，对它的研究，本身就是世界文明史的一部分。

本书以中国传统文献为基础，系统评介历代具有代表性的宗族研究成果，阐明中国宗族的历史规定，从世界文明史的角度说明中国宗族与现代学术规范的连接方式，特别要指出哪些内容虽与宗族研究相关，但本质上并不属于宗族研究的范畴。

开阔视野，选准方向，划定范围，恪守底线——这就是我对宗族史研究入门的基本态度。

注 释

[1] 本书所说的“汉人”，首先是指居住在中国大陆地区的“汉族”人群，同时也包括汉化程度很深的一些其他民族。

[2] 亨利·梅因《古代法》，沈景一译，商务印书馆，1959年，第133—134页。

[3] 古朗士《希腊罗马社会研究》，李玄伯译，商务印书馆，1932年，第25—61页。

[4] 阿甫基耶夫《古代东方史》，王以铸译，三联书店，1957年。

[5] 阿部武彦《日本古代的氏族和祭祀》，吉川弘文馆，1984年，第94—124页。江守五夫、崔龙基编《韩国两班同族制研究》，第一书房，1982年。宫沢干寻《越南北部的父系继嗣·外族·同姓结合》，载吉田和男等编《血缘的再构造》，风响社，2000年，第185—211页。嶋尾稔《十九世纪~二十世纪初期北越村落中的族类结合再编》，同上引吉田氏编书，第213—254页。

[\[6\]](#) 章学诚著、仓修良编《文史通义新编》卷四《内篇四·说林》，上海古籍出版社，1993年，第155—156页。

宗族的定义

据著名历史学家冯尔康教授的综合，现当代“我国和华裔学者”对“宗族”大致有四种“规范和表述不同”的理解方式：

（1）强调“家”对宗族的作用，认为族是家庭的扩延。代表性学者有费孝通、许烺光等。

（2）认为宗族是有宗法的、共识的、首领的血缘群体。代表性学者有徐扬杰、吕思勉、王玉波、陈其南等。

（3）把宗族分为两个层次，或者说两种类型，给予相应的定义。“低层次家族”是靠婚姻与血缘关系形成的同居或聚居的、有共同经济生活的亲属组织；“高层次家族”是从同一低层次家族中分化出来的若干相对独立的低层次家族，是非聚居的。代表性学者有朱凤瀚等。

（4）强调姓氏的作用，指具有相同姓氏的人们的群体。代表性学者有吴景超等。

冯尔康教授认同前三种说法，认为“前三种说法虽强调重点不一，但颇多共同点，即构成宗族的要素是成员间有血缘关系，且以男性系统为原则，

以家庭为基础，有聚居地（分别居于各地的情形罕见），是一种社会组织”。在“调和”了三种说法的基础上，再结合“古人的认识”，他对“宗族”作出了如下定义：

宗族是由男系血缘关系的各个家庭，在宗法观念的规范下组成的社会群体。[\[1\]](#)

过了几年，冯尔康教授在另一个场合，对宗族的内涵作了一次更清楚的说明，并有所修正：

宗族，就是有男系血缘关系的人的组织，是一种社会群体。这里需要特别指出的，它不只是血缘关系的简单结合，而是人们有意识的组织，血缘关系是它形成的先决条件，人们的组织活动，才是宗族形成的决定性因素。[\[2\]](#)

冯尔康教授关于宗族的两个定义（以下分别称为“冯氏定义一”、“冯氏定义二”）思考严密、表述清晰，笔者基本赞同，但仍需要作某些调整。主要的调整方向是将“男系血缘关系”明确为“父系世系关系”；“定义一”中的“宗法观念”具有明显的阶段性特征，不宜径入宗族定义，为避免歧义，“定义二”亦已不提；但“定义二”关于宗

族“不只是血缘关系的简单结合，而是人们有意识的组织”的说明，还稍嫌晦涩，应有所订正。

“宗族”的定义中可以没有“男系血缘关系”，却不能没有“父系世系关系”。对宗族定义的讨论如能严扣“父系世系关系”这一主题，其他问题将迎刃而解。

一、宗族与世系群理论

“宗族”是标准的中国本土概念而非舶来品，中国古代作家对宗族有一系列深刻敏锐的观察，虽然具体的表述有时会过于简单，有时则不免繁复，需要研究者加以必要的解释，但在对基本事实的判断上，并不需要现代社会科学术语的帮忙就可以说清楚，类似“宗族A其实就是××学意义上的×××B”之类话语反而添乱。这是因为A是中国独有的一个事实概念，而B往往是经过理论概括的分析概念，两者的“所指”与“能指”并不一定对称。在很多情况下，倒是一些普适性的现代社科术语须借助“宗族”这个中国特例才能得到完整、准确的说明。

中国宗族理论与现代社科理论之间的复杂关系，集中表现在以英文“单系世系”（lineage）一

词来对译“宗族”的场合。

自1958年英国社会人类学家莫里斯·弗利德曼开始使用“单系世系群”（lineage group）一词来译称中文的“族”或“宗族”后^[3]，学者大多遵循为例，沿用至今。这两个关键词的对译准确与否绝非小事。它不仅涉及这门学问的核心领域，而且还是衡量中国传统学术与现代国际学术沟通程度的一项重要标尺，甚至还与世界文明史研究中更深层次的问题有关——传统如何贴近现代？现代怎样读懂传统？虽然这肯定是一个双向互动的过程，但若就事论事，宗族与世系群对译中出现的理解偏差问题，责任主要是在用lineage指称宗族的现代学者，是现代学者在面对既定传统时，所下原典解读、同情理解的工夫还不够充分。

按照社会人类学的观点，当一个亲族集团根据来自父系（男系）或母系（女系）任一方的世系关系来认准集团成员的资格及其权利义务时，就可以认为该集团遵循着世系群中的单系世系原则。中国宗族的构建原理本来就是父系单系世系，而且“世系”一词和“宗族”一样，都是中国传统文化中的固有名词，最经典的作品就是欧阳修主持编撰的《新唐书·宰相世系表》，将世系群理论作为分析工具来研究中国宗族之所以为“宗族”的基本特征，

因此不会在语义的理解上产生任何误解。

然而，正如日本社会人类学家中根干枝所说：“lineage（家族血统）是社会人类学者以非洲为对象进行各种研究后形成的分析概念”，其主要意思，是指“以一定的祖先为顶点，由之而繁衍的以父系（母系）的血缘联结的成员构成的范畴”^[4]。在逻辑上，“世系群”并不一定特指父系（男系）单系世系原则，它也可能用来指认母系（女系）单系世系原则。因此，虽然中国宗族是一种典型的体现了父系单系世系原则的集团，在单系世系这个基本原则两者完全一致，然而在世系的分类上，汉人宗族却只能是父系而不可能是母系的。这是一个基本定义上的差别，关系极为重大，将影响到对中国传统宗族基本特征的判断。同时，“血缘联结”的说法也会造成一些误解，详见下文。

对社会人类学世系群理论总结较全面、表述较严谨的中文文献，可以举《云五社会科学大辞典·人类学》^[5]“世系群”（lineage）条目为代表。该条目所总结的“世系群”主要特征可分为三大类、九小类。

（一）出自同一祖先，由单一的继嗣系统（父系或母系）延绵而下的后嗣。一般情况下，没有一

个人可同时属于一个以上的世系群，但任何一个人都有亲属在其他的世系群之中。

（二）世系群的基本特征有：

（1）在一种推定的系谱关系上，一群亲属强调他们的单系联系。

（2）该团体具有共财性，表现在共同的世俗权利与宗教仪礼的活动上，非该团体之亲属均被排除。

（3）共财团体在和其他类似团体的对比之下，自认它的同一性和统一性有别于其他团体，又对此一世系群诸成员的其他亲属而言，此世系群被其他的亲属和团体认作是一个不同的单位。

（4）此团体诸成员的权利和义务有别于其他亲属关系的权利和义务，虽然二者有时会重叠。

（5）虽然此团体的实际人员可能因出生、婚姻、死亡而改变，但它本身是被假定永远存在的。

（6）此团体兼含现有及已故的成员（常常用“世系团体”，即lineage group这一术语来代表现有的成员）。

（三）世系群与社会、世系群与世系群之间的关系：

（1）世系群见于各种类型的社会，它的出现是因不同因素的影响。其中包括可承袭的财富与地

位之存在、合理程度的定居及人口的密度。世系群与居处团体的一致与否并不一定，在正常情形之下，财富和地位都在世系群之内相承袭。

(2) 世系群可因系谱关系的深度而大小不同。因此两个或多个小型的世系群，可能形成一个较大世系群之一部分，假如前者相信其始祖与后者出自同一祖先的话。系谱上的每一个阶段，形式上都可能重复上述的办法，形成所谓“分支的世系群制度”。一个世系群分支的一部分，也就是自认为是一个较小和等级较低的世系群。

(3) 在缺少中央集权的政治权威时，人们认为地域群是环绕着世系群而存在的。因此，地域群之间的关系可以根据世系群之间的关系来考虑，亦即是创立这些世系群的诸始祖之间的亲戚关系。世系群组织反映着地方群的组织。

上述特征说明，所谓“世系群”理论，是研究者在“客位研究”过程中获得的一套包括世系研究和功能研究在内的规范，是向人们提供的一种关于某一既存社会组织结构的分析和描述手段。在笔者的阅读范围内，《云五社会科学大辞典》的表述属于相当精确的一类，比如三大类、九小类无一处提到“血缘”关系，这就很值得注意。世系群的核心规定与宗族核心规定的高度契合，在于“世系”，

而非所谓“血缘”。宗族内每一个男性成员与其配偶间无血缘关系；本人与所有旁系男性成员之配偶间无血缘关系；在这些人之间，都因或直系、或旁系的世系关系，而同属一个宗族，互相间具有确定无疑的宗亲关系；甚至无血缘关系的某男子也可经由必要的认证程序而占据某一世系位置，成为该宗族的正式成员（如大宗子的“置后”，详见第四章）。由于宗族内存在着有血缘关系的世系关系和无血缘关系的世系关系，而无世系关系者绝不能成为同一宗族的成员，因此，“血缘”关系不是宗族的核心关系^[6]。冯氏宗族定义中“男系血缘关系”之应加以修改的理由即在于此。

当然，《大辞典》条目表述的“世系群”理论若要直接运用于宗族研究，还需要解决一些重要的前提性条件。读一下台湾学者陈奕麟1984年所撰《重新思考lineage theory与中国社会》一文^[7]，可大致了解其中应注意的问题。

“宗族”一词虽然也包含着规范的意义在内，但它首先是一个实实在在的“族”，不但有明确的世系结构（直旁系）、表现形态（聚居规模）和地缘范围（与地域相关的姓氏），更有独立的发展历史和发展阶段。“世系群”理论对分析宗族的世系结构显然非常有用。

一旦在中国宗族研究中引进世系群理论架构，在帮助说明问题的同时，其本身也要成为检验、升级的对象。比如，中国汉人宗族所遵循的父系单系世系原则，与“世系群”理论所说的父系单系世系有什么区别？后者是否能在理论上包容前者？世界其他民族历史上也曾经存在过号称“宗族”的组织，但内部都没有发展出严格而系统的宗亲、姻亲范畴，更没有在父系单系世系框架内发展出一种像中国宗族制度那样完整严密的直、旁系规则，现有世系群理论的视野是否有偏窄之嫌？至于中国宗族对直、旁系进一步作出的“以三为五、以五为九”、“上杀、下杀、旁杀”的上、下、旁边界划分，更是国际民族志报道中闻所未闻、绝无仅有的奇观。中国宗族之所以能成为一个实在的祭祀和生活共同体，与“以三为五、以五为九”的直系规则和“五世迁宗”的旁系规则之间存在互为约束的机制有着极为密切的关系。中国宗族在父系单系世系的范围内达到或可以达到的规模，亦即宗族关系与非宗族关系的界限，是通过所谓“上杀”、“下杀”、“旁杀”和“迁宗”之类规定表现出来的。“杀”、“迁”，就是对自然形成的亲属系列的一种有意识的限制，曾巩将此限制称为“节”，所谓“服尽而戚单者，所以节人之常情，而为大

宗、小宗之数”[\[8\]](#)。欲理解中国宗族这一典型的父系单系世系集团的结构特征，直、旁系世系的相辅相成和对世系数量的限制，实为不容忽视之一大关键。这些问题牵涉到一系列中国古代特有的世系观念和象征观念，已大大超出文化人类学与社会人类学理论教材所涉及的领域，现有世系群理论如不及时进行充实与改善，势必出现严重的“跛脚”。

这就说明，虽然在基本的理论架构上，中国宗族研究不会越出当代社会人类学“血缘共同体—世系群—具体功能”这样一个思考范围，但在具体的研究过程中还要靠我们努力建立一条真正符合中国实情、同时也兼容并蓄现代社会科学成果的研究思路。

世系群理论虽然不能代替中国宗族的研究，但由于它对单系世系的高度重视，毕竟点明了中国宗族研究的一个重要方面，甚至是一个主要方面。然而，有些学者却不主张使用lineage，而愿意用clan来对译“宗族”一词。如中根干枝在前引书中就说：

汉语中没有与lineage相应的词，有时指家族，有时指实际居住单位比较大的财产共有体，另外，有时指汉人称为宗族的组织。宗族多指比lineage范围广泛的血缘亲族，从事

中国问题研究的学者多用clan描述中国的宗族。[\[9\]](#)

美籍华裔学者许烺光1963年所著Clan, Caste and Club一书，中译本为《宗族·种姓·俱乐部》，就用clan作为“宗族”的译名。许烺光指出：

在系谱上可向上追溯的、核心性别共同的单系祖先构造，在大多数人类学文献中更多地称之为“血系”（lineage），而不是宗族（clan）。但是“支那学者”（sinologists）对中国的“族”一般用“克兰”（clan）称之。[\[10\]](#)

虽然据许烺光估计使用lineage一词的人类学家比使用clan的多，但他认为至少在汉学领域中，clan一词比lineage更适合于宗族这样一种纯粹的“中国式集团”。许氏对中国的宗族归纳出以下十五个特征：

- （1）名称；
- （2）外婚；
- （3）单系共同祖先；
- （4）作为核心的性别——父系宗族为男性；
- （5）在所有或大多数成员之间相互交谈或指某个人时用亲族称呼；

- (6) 许多社会的宗族还有某种形式的公共财产；
- (7) 某种程度的连带责任；
- (8) 父方居住；
- (9) 因婚姻关系妻子自动成为其配偶所属宗族之成员；
- (10) 有用来教育和公共福利的财力；
- (11) 共同的祖先崇拜仪式；
- (12) 宗族的祠堂；
- (13) 宗族的墓地；
- (14) 行为规则的制度；
- (15) 有一个进行裁决、平息纷争的宗族长老会议[\[11\]](#)。

与芮逸夫主要是在讨论社会人类学的世系群理论不同，许烺光的任务显然是在“世系群”的视野下为中国宗族下定义，因此这十五个特征就明显地接近中国历史上客观存在过的宗族。但由于许烺光把clan当作宗族，所以他就在“单系世系”这个基本上显出不应有的犹豫，说“所谓宗族，是一种沿男系或女系血统直接从家庭延长了的组织”[\[12\]](#)，不知他准备怎么落实这“女系血统”四字？中根干枝也存在与他类似的问题。她明明知道“lineage”一词用于其构成成员能够互相间攀

清血缘关系的范围，clan则指虽然未必能够设定互相的关系，但却能够认同是同一祖先所繁衍的范围，因此lineage常常比clan可追溯的世代要近”[\[13\]](#)，却还要把宗族与clan连在一起。中根氏虽然没有忽略lineage和clan在世系追溯范围上——“近”——“远”的差别，但却未能发现这种差别对于中国宗族研究来说，恰恰就是（小）“宗族”与（大）“氏族”的差别[\[14\]](#)。

也许是意识到上面那十五个特征存在的问题，许烺光又从另一个角度指出了中国宗族的七个特征：

- （1）有一个明确的组织，并且该组织拥有一套适用于实体集团的明确的行为规则；
- （2）委任给一个受到承认的首领个人的、有权威的领导力量，或者，形成了一个行使这种领导力量的会议集团；
- （3）拥有一个无愧于其成员尊敬、并对其成员的行动发挥支配作用的领导力量；
- （4）拥有关于成员资格的正确而明晰的标准以及关于成员的记录；
- （5）缺乏由内部紧张和分离造成的分裂；
- （6）以具有成员资格为荣和成员间的团结心；

(7) 成员间有密切的社会、经济和礼仪上的关系^[15]。

这七个特征，对中国宗族的功能研究具有重要意义，并且它还涉及对宗族的“人文理解”。不过，由于对一些功能性因素的过分关注，使得宗族首先是一个父系世系集团这一基本原则，在一些研究者那里可能降至次要地位。这个担心绝非没有根据。许多人就是因为把宗族的世系原则当成一个不言自明的“常数”，才将宗族理解为一般的功能团体，并将宗族的功能随意扩展至宗族之外。这是一个应该防止的倾向。

宗族作为“实体集团”的所有表现和“明确的行为规则”，都以世系关系为前提。周代贵族宗族自不待言，就是在周代以后，在宗族逐步平民化、宗法逐步功能化的历史时期中，这个前提也从未发生过淡化。一淡化，宗族就不成其为宗族了。因此，脱离这个前提谈论“实体集团”、“受到承认的首领个人的、有权威的领导力量”，以及“成员间密切的社会、经济和礼仪上的关系”等，很可能在宗族的特征问题上造成新的困惑。

在我们已经涉及的上述范围内，对宗族与世系群理论的关系，应当注意以下五个方面：

(1) 宗族是一个以父系单系世系为身份认定

原则、以某一父系先祖为共同敬奉对象、其成员范围有明确限定的世系集团。

(2) 血缘、血统、血系一类以人类自然繁衍(生殖)为基础的概念,不能取代“世系”成为描述宗族原理的准确用语。

(3) 父系单系世系原理是关于中国宗族内部世系体系的核心原理,但仅以此还无法说明宗族世系体系的全部形态,比如男性成员的配偶和多支并列的旁系世系等。

(4) 虽然以lineage对译宗族不甚理想,但相比较而言,clan却更不理想。

(5) 宗族可以有、也可以没有完善的组织形态和各种功能,决定宗族存在与否的基本要素不是组织和功能,而是世系。

较早认真论及宗族与lineage关系的是日本学者末成道男、西泽治彦、小熊诚,他们在翻译弗利德曼所著《中国东南的宗族组织》一书时,为该书第一章第二行The clan(as the lineage is often called in the literature)was usually but one section of a village一句作了一个译注:

世系群是指这样一种亲族集团:以共同的祖先为中介,成员之间能够明确寻找到单系的系谱关系——父系或母系。一般情况下,它是一个实行外婚制的,拥有共同财产和独自

的运营组织的团体。其内部也根据同样的原理形成分支。现代社会人类学著作对单系集团又作了进一步的区分，即分为能具体、清晰地寻找到系谱关系的世系群，和在这之上的、系谱关系模糊的、互相的联结仅仅依靠关于祖先的神话性传承的clan。中国的宗族虽然大体上可以称为世系群，但若体会站在整体文化角度上考虑问题的弗氏的原意，用作为分析概念的世系群来置换“宗族”，也许并不确切。[\[16\]](#)

社会人类学家王崧兴也认为，“宗族”是中国社会、文化中的一个民俗语汇，而“世系群”则是来自英语的人类学术语，将两者直接对应显然不妥，原因是：

由于民俗语汇没有如专门用语那样的严格定义，因此容易引起各种问题。以lineage为例。中文译文为“世系群”，但也常用民俗语汇译为“宗族”。然而中国社会中的“宗族”未必与人类学术语lineage的定义完全一致，把宗族作为专门用语显然会发生很多困惑。[\[17\]](#)

王崧兴“发生很多困惑”是应该的，但“困惑”之所以发生，并非因为宗族这一“民俗语汇”没有“严格定义”；恰恰相反，宗族不仅自古以来就是一个“专门用语”，而且一直有“严格定义”（关于这一点详见下节）。宗族与lineage的区

别，既表现为具有不同的内涵和外延，还表现为一个基本的事实，那就是前者是社会实体，而后者仅是认定某类社会实体性质的一套原则。

不知是不是有意地想避开这类“困惑”，有些学者尝试着走了一步“偏棋”。如日本学者田中真砂子在研究“单系世系群”时，就曾经把lineage改译为“系族”。原文是：

基于与一个始祖或一组始祖（一般情况下采取“始祖—配偶”连接的形式）之间共同的系谱关系而形成的、被人们自觉认识到的亲族集团，称为世系集团（descent group）。在社会人类学著作中，虽然分别将其中可以明确寻找到与特定始祖关系的集团，称为“系族”（lineage），而将无法加以确定的集团，称为“氏族”（clan），然而在实际过程中将两者清晰区分常常难以做到。在同时存在氏族和系族的社会中，系族往往是氏族的一个分支；但是还有仅存在氏族的社会和仅存在系族的社会，甚至还有两者都不存在的社会。[\[18\]](#)

笔者赞同田中真砂子把lineage作为“认识体系”而非实体看待的研究立场。虽然这一译法至今尚未在国际人类学界获得认真回应，但既然lineage是对实行单系世系原则的亲族组织的一种描述方法，那么将此术语所泛指的亲族团体称之为“系

族”亦未尝不可，不仅明显优于“家族血统”、“血系”，也可以避免弗利德曼以来人们已经感觉到的问题，不与作为中国“民俗语汇”的“宗族”原意相混淆。当然，这并没有从根本上解决宗族与世系群在对译上出现的问题。在某种意义上，只有将Chinese lineage（直译为“中国世系群”）一词，意译为“宗族”才是较为恰当的。比如日本东北大学文化人类学家濑川昌久教授就将哈佛大学教授华琛（James L. Watson）的名著Emigration and the Chinese Lineage，译为《移民与宗族》[\[19\]](#)，既说明他对这一学术公案有清晰的了解，又显示了谨慎的学术定位。

很显然，准确理解中国传统文本中有关宗族的规定，是进行宗族研究绕不开的前提，是所有中国宗族研究者应当做的基本“功课”。

二、《尔雅·释亲》论“宗族”

由于先秦学者很少从理论层面对宗族进行系统的阐述，所以汉代学者眼中的宗族应该是我们的起点。

中国古代被收入儒家十三经系列的百科类释义专著《尔雅》十九篇，没有确定的作者和创作时

间。据历代学者考证，基本上可以肯定是由西汉时期的一批学者在某些旧稿的基础上，缀辑旧文，递相增益而成，时间跨度可能长达一二百年^[20]。其中第四篇为《释亲》，专门解释周代以来的亲属称谓关系，下分“宗族”、“母党”、“妻党”、“婚姻”四章。在《释亲》的“婚姻”章中，第一次为“宗族”作了定义：

父之党为宗族，母与妻之党为兄弟……妇之党为婚兄弟，婿之党为姻兄弟。

“宗族”一词的内涵就是“父之党”，换言之，“父之党”有一个专名叫“宗族”。这并不是同义反复（详下）。当然，《尔雅·释亲》的这个定义对于我们的要求来说，还略嫌单薄，需要再作补充和说明。比如，它没有单独解释什么叫“宗”，什么叫“族”；所谓“父之党”之“父”，应该具有“父系”和“父系祖先”两层含义，而非仅指“父亲”；“父之党”亦不仅指男子之“父之党”，同时也应包括女子之“父之党”。“党”，就是一种较大规模的亲属团体，本身并没有父系、母系之别，等等。

《释亲》的“宗族”章应该引起我们的特别关

注。“宗族”章文字不长，全文如下：

父为考，母为妣。父之考为王父，父之妣为王母。王父之考为曾祖王父，王父之妣为曾祖王母。曾祖王父之考为高祖王父，曾祖王父之妣为高祖王母。父之世父、叔父为从祖祖父，父之世母、叔母为从祖祖母。父之舅弟，先生为世父，后生为叔父。男子先生为兄，后生为弟。男子谓女子先生为姊，后生为妹。父之姊妹为姑，父之从父舅弟为从祖父，父之从祖舅弟为族父。族父之子相谓为族舅弟，族舅弟之子相谓为亲同姓。兄之子、弟之子相谓为从父舅弟。子之子为孙。孙之子为曾孙。曾孙之子为玄孙。玄孙之子为来孙。来孙之子为舅孙。舅孙之子为仍孙。仍孙之子为云孙。王父之姊妹为王姑，曾祖王父之姊妹为曾祖王姑，高祖王父之姊妹为高祖王姑。父之从父姊妹为从祖姑，父之从祖姊妹为族祖姑。父之从父舅弟之母为从祖王母，父之从祖舅弟之母为族祖王母。父之兄妻为世母，父之弟妻为叔母。父之从父舅弟之妻为从祖母，父之从祖舅弟之妻为族祖母。父之从祖祖父为族曾王父，父之从祖祖母为族曾王母。父之妾为庶母。祖，王父也。舅，兄也。

由于该书成书相隔年代长远，过程复杂，这一亲属系统在文字上可能存在一些讹脱，清代学者郑珍认为，即便是“考证纂详”的邵晋涵《尔雅正义》、郝懿行《尔雅义疏》对此也“未之疑及”，因此专作一篇《补正〈尔雅·释亲·宗族〉》，收入

郑氏《巢经巢经说》[\[21\]](#)。但即便如此，并不影响我们对《释亲》“宗族”章所具基本意义的解读[\[22\]](#)。

第一，这是对当时实际存在于生活中的宗族内部至少四十六种亲属关系的一次系统整理，虽然具体的解释可能有些问题，但每一种亲属称谓都有对关系人相对身份的说明。从中可以清楚地看出，宗族成员间最核心的关系就是父系世系关系，并具体表现为一个直系、五个旁系：

直系十八种，即父、母、庶母、祖、妣、曾祖、曾祖母、高祖、高祖母、子、女、孙、曾孙、玄孙、来孙、晁（昆）孙、仍孙、云孙。

第一旁系六种，即兄、弟、姊、妹、兄之子、弟之子。

第二旁系六种，即世父、叔父、世母、叔母、姑、从祖姑。

第三旁系三种，即从祖父、从祖母、王姑。

第四旁系八种，即从祖祖父、从祖祖母、族父、族昆弟、曾祖王姑、族祖姑、从祖王母、族祖母。

第五旁系五种，即族昆弟之子、高祖王姑、族祖王母、族曾王父、族曾王母。

第二，所有父以上的直系、旁系男性亲属都包

括其异姓配偶（女）；与己同父、同祖、同曾祖之女性亲属则不包括其异姓配偶（男）。兄、弟以下各男性并非没有配偶，而是省略。显而易见，宗族包含了一直系、五旁系的同宗男性及其配偶，将这些人联结在一起的最重要关系就是父系世系关系，血缘关系和婚姻关系在这里是完全“从属”于父系世系关系的。异姓女性通过婚姻进入夫族，以“从属”地位获得夫族的正式成员身份，生前为主内之配偶，死后为亡夫之“配享”，这是自殷商以来即形成的“常态”，亦为中国民众的常识，却在西方人类学“世系群”理论视野之外。

第三，这是当时人们所能认定的一个宗族的亲属规模。直系的来孙以下以及第五旁系，在具体实行过程中一般都加以忽略或淡化，成为比较亲密的“同姓”关系，而非具有明确权利义务规定的宗族关系，《尔雅》所谓“族晁弟之子相谓为亲同姓”，即为此意。

那么什么叫“族”？与“党”究竟有没有区别？这是人们在了解了《尔雅》的宗族定义后必定会提出的问题。比如在汉代经学界热闹一时、众说纷纭的对“九族”内涵的讨论，就是由于争论双方对“族”和“党”的含义有不同理解而引起的。

汉代最发达的官方学术是儒家的“经学”。汉

代的经师依学术传统和学术观点的不同，又分为“古文经学”和“今文经学”两大门派，在一系列有关经学学术的问题上都有各自独特的见解。何谓“九族”，就是有分歧的问题之一。

古文经学家认为，所谓“九族”，是指在同一个父系集团中从高祖到玄孙的九个世代，一代为一族，九代即为九族。

今文经学家不同意这种解释。他们认为，“九族”的范围不应该仅限于同一父系，还应该包括与自己有密切联系的一些异姓亲属，如母系亲属、妻系亲属等（“九族乃异姓有属者。父族四……母族三……妻族二”[\[23\]](#)）。

今文经学关于“九族”可以包括异姓宗族在内的观点受到了古文经学家和其他一些学者的激烈批评。他们指出，“九族”是由九个同姓同宗的“族”联合而成的群体，其间不可能包括异姓异宗的“族”。这是因为只有同姓同宗的父系亲属才可称为“族”（如许慎引《礼记》、《周礼》证明“异姓不在族中”[\[24\]](#)），母系、妻系亲属只能称作“党”，不能称作“族”，所以今文经学的“九族”观是错的。

关于“九族”的范围、规模，以及围绕这一问题所进行的研究对于现代人类学的意义，本书第三

章会列专节讨论，这里只简单介绍和评价汉代经师对“族”和“党”的区别标准问题，从中或许可以看到中国古代学者对宗族概念的逐渐深化的认识过程。

在“族”之所以为“族”的基本问题上，汉代经师们其实并没有什么分歧。今文经学以“父族四、母族三、妻族二”为“九族”，古文经学则以父族的九个世代为“九族”。按古文“九族”说，母、妻显然不能单独领“族”，她们的地位隶属于各自的丈夫。对于丈夫来说，母、妻的父族只是姻亲，只能称之为“党”，而不能混同于父系宗亲的“族”。所以，古文经学把“母族”、“妻族”排除在“九族”之外。然而今文经学所说的“母族”、“妻族”，其内涵实际上也是“父族”，只不过是母亲、妻子未嫁之前所在的那个“父族”，绝不会也不可能另有所指。就组成“九族”的各个宗族而言，都是“异姓不在族中”的。我们应该相信今文经师，他们绝不会在这个基本问题上丧失应有的判断力。今文经师不同于古文经师的地方，在于他们没有在“族”和“党”之间划一条不可逾越的鸿沟，他们把古文经学认定是“党”的母亲、妻亲二类姻亲也包括在“九族”中。

很显然，古文经学家的论证是建立在《尔雅·释亲》基础上的。正是《尔雅·释亲》把所释的亲属称谓分成了宗族、母党、妻党、婚姻四大类关系。然而，当我们细读《释亲》全篇，则会发现古文经学家的论证存在一些问题。《释亲》虽然只标明了四章，但实际涉及的亲属关系并不止四类。“婚姻”章中就提到五类：“父之党……母与妻之党……妇之党……婿之党”，父、母、妻、媳、婿五类亲属都可称为“党”，“党”就是亲属。《礼记·坊记》说：“睦于父母之党”，郑玄注：“党，犹亲也。”可见“父之党”、“母之党”之类称呼在汉代是被人们常用的。“父之党”被另加以“宗族”之称，表现了古人对父系宗亲特别的关心和重视，而不是说“族”不是“党”，或者“党”不能称为“族”。如果把“族”和“党”看作一组含意相反的称谓，以“族”专指父系，以“党”专指母系，显然是误解。这一误解的产生，与《尔雅》定义过于单薄以及《释亲》篇章顺序的安排有一定的关系。

对一个具体的亲族集团是称“党”还是称“族”，关键要看称呼人的相对地位和实际的需要。比如母亲未嫁时，她和她的父亲是同姓宗亲关系，对母亲来说，就应称她父亲的宗族为自己

的“父族”。母亲婚后已与父亲同族，对父亲来说，便应称母亲原来的“父族”为“党”。此“党”既是父亲的“妻之党”，又是儿子的“母之党”。这是上一辈的情形。妻子未嫁时，妻与妻父是同姓宗亲关系，对妻子来说，同样应称她父亲的宗族为自己的“父族”。但婚后她已成为夫族亦即丈夫的“父族”的一员，因此对丈夫来说，便应称妻子原来的“父族”为“党”。此“党”既是丈夫的“妻之党”，又是丈夫父亲的“妇之党”。同样道理，女儿未嫁时和其父是同姓宗亲关系，对女儿来说，当然应称其父的宗族为自己的“父族”。但女儿出嫁后成为女婿宗族的一员，这时对女婿来说，便应称妻子原来的“父族”为“妻之党”；而对于妻父来说，女婿的宗族又是他的“婿之党”。姑母、姊妹与其父亲宗族的关系，以及姑母、姊妹之子与其母亲原来父族的关系，所遵循的也是同一原则^[25]。

以上分析说明，今文经学家对“族”、“党”关系的理解比古文经师更接近人们在实际生活中养成的习惯，因而价值更大。“族”、“党”区分问题在宗族理论上的价值主要表现在，当人们有必要构筑大型的宗族集团时，它可以为人们打开一条新的思路。在这一点

上，今文经师的观点将会引起社会人类学家的兴趣。

若与《仪礼·丧服经传》所勾画的亲属系统相比，《释亲》“宗族”章显然还比较粗糙；但它在中国宗族制度研究史上却具有空前的地位，“世俗之亲属称谓，大都见于此篇，一；某种亲属关系，世俗往往有以不知其称为病者，亦可于此篇中求之，二也”[\[26\]](#)。它第一次明确说明，什么叫宗族，宗族内部可以包含哪些亲属，为什么要将、也应该将宗族关系主要定义为世系关系，而不是一般的血缘关系，宗族世系关系的排列方式和边界范围是什么，等等。要研究中国宗族，要摆脱中国宗族研究的意识形态性和“血缘主义”，不从系统解读《释亲》“宗族”章是难得其门而入的。

不过，对照本章第一节根据社会人类学世系群理论所作的讨论，《尔雅·释亲》所论之“宗族”概念毕竟过于单薄，它只涉及了宗族核心规定之一的“世系”，而未涉及宗族另一核心规定“聚居”，更没有涉及宗族的“功能”。这一缺憾的弥补，是在东汉大学者班固手里大致完成的。

三、班固论宗族

班固所著《白虎通》^[27]卷八《宗族》中关于“宗族”的经典定义，是值得我们高度重视的汉代宗族理论。这个定义的最大特色是涵盖了宗族的两大核心规定，并由此建构起中国宗族研究的理论基础。班固论“宗族”，不是统而论之，而是先论“宗”，后论“族”，层次非常清晰。《宗族》第一章“论五宗”说：

宗者，何谓也？宗者，尊也。为先祖主者；宗人之所尊也。……古者所以必有宗何也？所以长和睦也。大宗能率小宗，小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也。

班固认为“宗”有二义。首先，“宗”是指供奉在祖庙中的“先祖”神位（主）。这一层意思在许慎《说文解字》中也有：“宗，尊祖庙也。从宀、示。”段玉裁注：“示谓神也，宀谓屋也”，也就是安放在祖庙中的祖先神像或牌位。“宗”的这一意义具有鲜明的宗教色彩，比如对祖先神位的顶礼膜拜，就和佛教、道教之类“真”宗教的拜祖仪式基本上一样。但佛、道之拜祖是出于信仰，信徒与偶像之间没有任何真实的联系，而族人祭祖就不是如此。祖先之所以被作为“宗”，是因为他与族人之间存在着确定的、可以清晰追溯的、父子祖

孙代代相传的世系联系（以成文的谱牒或不成文的口耳相传为证）。因此，族人举行祭祖仪式，除了“慎终追远”，表达充盈于胸中的宗教性情感，最主要的是为了表示自己具备作为一个父系单系世系团体成员的资格。嫁入该族为“妇”的女性，也同样要以认定该族祖先为自己的“宗”，方才完成获得该族成员资格的正式手续，此即为妇女“三从”之二“既嫁从夫”之意。这是“宗”的一层含义。“宗人之所尊也”，是“宗”的另一层含义，即对被称为“宗”的祖先神位表示“尊敬”。尊敬对象和尊敬行为的一致性，就体现为“宗”。在古代文献中，“宗”、“尊”两字往往互释通解，段注所谓：“凡尊者谓之宗，尊之则曰宗之”，原因正在于此。

班固接着问，古人为什么一定要发明这个“宗”？它有什么功能？细分可以有二：一是“长和睦”，二是“纪理族人”。具有同一父系世系关系的人们组成一个生活团体，不能没有一个认同基础，这个基础就是敬奉同一位直系祖先。生活团体需要用一个具有强烈感召力的宗教性象征物来引导成员间的关系，让他们之间能自然萌发并始终存在一种出于同根同种的向心力，作为“先祖主”的“宗”，就是为此而设。生活团体要成为实

体，必须要有各项功能，因此团体内不能没有等级，也不能没有统率和管理者，大宗、小宗、群弟、族人，就是团体内各个等级，各等级间具有逐级实现的管辖关系。能够确定这些等级差别的理由，和说明管辖权力之合法性根据的，就是每个人与“先祖主”之间世系关系的距离。距离越近，就越有“纪理”其他人的权力，也就越能得到其他人的“尊敬”。这是从“宗人之所尊”引申出的必然结果。

班固对“宗”的论证，准确而全面地揭示了“宗族”之“宗”的核心在于世系关系这一要害。这也就是为什么在大多数情况下，先秦文献都是直接用“宗”来指称“宗族”的缘故。成书于汉代的《礼记·大传》篇，把“宗族”一词拆解为“同姓从宗合族属”，其思路是与班固所说相似的。

论证了“宗”的世系性以后，班固继续论证“族”的聚居性。这个“族”不是一般的“族”，而是特指有明确世系范围的“父族”。《宗族》第二章“论九族”说：

族者，何也？族者，凑也，聚也。谓恩爱相流凑也。上凑高祖，下至玄孙。一家有吉，百家聚之，合而为亲。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。

关于“九族”的问题后文将有专论，此不赘言。先看“族”字。首先，“族”是指拥有同一父系世系关系的人们的聚合体，其规模是“上凑高祖下至玄孙”，出此范围就不再属于同“族”。班固虽然只举直系为例，但按亲属构成逻辑，必定要包含至少四个旁系。若从字源上来说，“族”字的本义就是指“同类相聚”。许慎在《说文解字》中把“族”字右下侧的“矢”字解释为箭头，整个字形就像在“旌旗”的指引下，“所以标众，众矢之所集”地射向一个目标。段玉裁注因此认定，“族”字本意是指同类物品的聚集，“引伸为凡族类之称。……所以标众者，亦谓旌旗所以属人耳目，旌旗所在而矢咸在焉”。这个解释肯定是对的。在古代，确实没有什么理由会比出于同一个祖先更能使人们意识到自己是“同类”因而“聚集”在一起的了。同类（这里特指同一父系世系）亲属的“凑”、“聚”是“族”的基础意义，或者说是从字源上引申出的基本含义，它代表着宗族的地缘性。有了聚居，宗族才真正地成为一个根据父系单系世系原则组建起来的社会实体。班固的这一认识不仅大大超越了《尔雅》，而且也为中国宗族研究与现代社会科学相结合奠定了稳固的基础。

除此之外，班固还指出了比“族”的基础意义

更重要的另一层意义，即“族”同时还体现为同类亲属“凑”、“聚”的规则，用班固的话说就是“会聚之道”。这里的“道”，不仅指恩爱、互助、团结的愿望和义务，还包括上面提到的等级体制及具体方法。族人平时以家为单位分居，一旦需要，就能够按照公认之道“会聚”成一个整体，发挥整体功能。因此，同一父系世系的人们，根据一定的行为规范，聚集成一个互相依赖、互相救助的生活团体，这就是“宗族”的完整意义。

把班固对“宗”、“族”两字分别所作的论证结合起来，就能看出他理解这个问题的基本思路。

（1）“宗族”是一个以父系先祖为共同敬奉对象的、体现了父系单系世系原则的聚居集团，其规模大致包括了高祖至玄孙间所有的父系亲属。这是从静态的角度对“宗族”的描述。

（2）“宗族”不仅是一种父系单系世系集团，更主要的是代表着在这类集团中实行的原则。其基本内容，一是指对建立在世系远近、亲疏差别基础上的族内等级的无条件承认、尊敬、管辖和服从（此为动词意义的“宗”，即“尊”）；二是指族内成员之间的互助合作，同喜共忧，生死相依（此为动词意义的“族”，即“会聚”）。

这样的“宗族”，实际上就代表了一种特殊的

生活方式。中国汉人与“宗族”之间的关系，因此并不仅仅指汉人与“宗族”这一组织形式之间的关系，更应该指汉人与宗族深层规范的关系。

人们常说，“宗族”在中国传统文化中占据着重要地位，因为它体现了汉人特殊的行为规范和价值取向。班固对“宗族”范畴独特而精彩的论证，初步涉及了这两个方面。

有一点是可以在这里提请读者加以特别注意的。班固在解答“古者所以必有宗何也”的问题时，使用的方法与人类学的功能研究法基本一致。许烺光指出：

如果人们以一种方式而不是以别种方式将自己组成集团，并且这种特定的集团构成方式延续了许多代人和许多世纪，而没有发生任何重要的变化甚至抵制变化的发生，那么我们必须承认，与该种集团构成方式有关的人们必定在这种方式中发现了某些在其他集团构成方式中得不到的充足或满意。[\[28\]](#)

在班固看来，汉人之所以要建立宗族，宗族之所以能令汉人感到“充足和满意”，在很大程度上是因为它具有“长和睦”和“纪理族人”这两项功能（这个提法为人们所普遍接受）。而宗族之所以会有这两项功能，汉人之所以会在宗族中感到“充

足和满意”的“非功能性因素”，则是因为有了“宗”，并且为“人之所尊也”的缘故。按照上文所说，“宗”所体现的，是世系团体的成员资格和一种基于血缘纽带的宗教情感。世系团体成员的资格既可以和某种功能或功利相联系，也可以从这种实在的联系中游离出来，表现为某种较单纯的归属感；它和基于血缘纽带的宗教情感相结合，往往会升华为一种深沉的历史感。归根结底正是因为有了这种历史感，才使得汉人在宗族中感到的“充足和满意”，不是肉欲的非理性的快感，而具有了文化的意义。

无论如何，班固很清楚地说明了在汉代上层知识分子的心目中，“宗族”应该具有什么形态和特征，“宗族”可以在什么层面上满足人们的什么需要。确定这一点极其重要。为中国人（主要是中国汉人）制定意识形态和理想规范的，不是别人，正是这些上层知识分子中的代表人物。班固对于汉人宗族的理解和论证，奠定了中国宗族研究的学术基础，是我们继续前进的前提条件之一。

附带指出，许多著作习惯称宗族为“家族”，并认为两者的内涵可以互换互通^[29]。在具体的研究中，出于研究对象的特殊性或某种既定的习惯，作者对两者进行灵活处理当然是没有问题的，

只要研究者意识到这是两个词，并且认真地给出一个讲得通的运作性的定义（operational definition），而且自己遵循始终，不中途乱套就行。但在理论上，并不是简单地宣称两者具有互适性就足够了。在这里，我们要向西方学者学习，提倡一种严格的“学理”追求：宗族，或是lineage，或是Chinese lineage；家族，就是family。前者突出的是涵盖并超越血缘的世系原则，后者突出的则是由婚姻生育联结而成的生活团体。它们代表了研究者对人类社会关系中两类内容的两种概括方法[30]。在研究实践中，“家族”一词的学术性也明显低于“宗族”。濂川昌久在《中国社会的人类学》第三章《中国社会与亲族纽带》中提到过这一点：

说到“宗族”（zong-zu）这一用语，（确比“家族”）更显复杂。“宗族”虽然本为汉语概念，却属于书面文言；宗族组织的发达程度亦因地域和阶层的不同而相差甚大，因此，即便在中国，也有不少人从未听说过所谓“宗族”。不过，在历史学家、人类学家及社会学家中，若要使用一个专指父系亲族团体的术语，一般情况下都会使用“宗族”，在这一点上，中、日两国没有区别。由于所指相同，在英语文献中，通常就使用社会人类学的分析用语lineage；在汉语、日语的学术文献中，则写作lineage的汉语意译“世

系群”，和日语的音译“リニージ”。[\[31\]](#)

至于究竟是“宗族”还是“家族”更能概括和代表中国“传统文化中的高层文化”[\[32\]](#)关于“世系”理念的认识程度，其实还有一个简便有趣且真能说明问题的方法加以检测：利用电子版文渊阁《四库全书》的全文检索功能，粗略比较一下“宗族”、“家族”两词的匹配数，就可以发现前者是7529次，而后者仅为1035次。这个差距意味着什么应该很清楚了。

注 释

[\[1\]](#) 冯尔康等《中国宗族社会》绪论第二节《宗族定义和宗族史研究对象》，浙江人民出版社，1994年，第7—10页。

[\[2\]](#) 冯尔康《宗族制度、谱牒学和家谱的学术价值》，国家档案局二处、南开大学历史系、中国社会科学院历史研究所图书馆合编《中国家谱综合目录·代序》，中华书局，1997年，第2、3页。

[\[3\]](#) 莫里斯·弗利德曼（Maurice Freedman）《中国东南的宗族组织》（Lineage Organization in Southeastern China），London, Athlone, 1958. p. 1.

[\[4\]](#) 中根干枝《亚洲诸社会的人类学比较研究》，聂长林等译，黑龙江教育出版社，1989年，第37页。该书原名

《社会人类学——亚洲诸社会的考察》，东京大学出版会，1987年。

[5] 《云五社会科学大辞典》第十册《人类学》，该册主编芮逸夫，台湾商务印书馆，1971年，第111—112页。

[6] 潘光旦在1927年就指出：“宗祠之血缘意义不大。是又可分为二说。其一根据戈尔登（Francis Galton）之祖先遗传律。……祖宗愈邈远，则其与我辈之关系愈微渺，我辈从而祀之，得勿无谓？此宜否之说之也。……（据曼特尔遗传律）今一姓宗祠中所崇祀者，多至数十世，少亦十余世，其世代愈高，则其无谓之程度愈深；盖不啻执一陌路人之祖宗父母而奉祀之也。此宜否之说二也。”潘著《中国之家庭问题》，《潘光旦文集》第一卷，北京大学出版社，1993年，第139—140页。潘氏眼光极准，所缺者似“科学化”稍重，“历史感”略浅。

[7] 该文载于《汉学研究》第二卷第二期，1984年12月。全文共七章，各章标题为：一、“中国的亲属”是不是一个值得探讨的理论问题？二、社会事实与象征事实；三、象征结构与社会结构；四、社会结构与Lineage；五、Chinese Lineage Organization的社会事实；六、中国宗族生活的原型；七、中国宗族的象征事实。

[8] 曾巩《公族议》，《全宋文》卷一二五五，巴蜀书社，1992年，第29册，第394页。有关中国古代宗族世系学的问题，详见拙文《中国古代世系学研究》，《历史研究》2001年第6期。

[9] 前引中根氏著作，第38页。译者将lineage译为“家族血统”，不知是否征得原作者的同意。“家族血

统”不是世系概念，与lineage原意相距甚远。

[10] 许烺光《宗族·种姓·俱乐部》，薛刚译，华夏出版社，1990年，第64页。译者以“血系”一词逐译“lineage”所存在的问题，与前文指出的中根干枝译文一样。

[11] 许氏同上引书，第64页。

[12] 许氏同上引书，第63页。

[13] 中根氏同上引书，第37页。“攀清血缘”、“繁衍范围”之类译文语意不够清晰。

[14] 庄孔韶主编《人类学通论》（修订版）第十一章《婚姻、家庭与亲属制度》（胡鸿保、周燕执笔）也提到lineage与宗族的对译问题，观点清晰，值得参考。但亦有多处需要斟酌，如称世系群是指“一群血统上溯自共同祖先而且血缘关系明确的亲属”，并认定“汉族传统社会里最大一级的血缘组织实际就是宗族”，等等。山西教育出版社，2005年，第295页。

[15] 许氏同上引书，第77页。

[16] 莫里斯·弗利德曼《中国东南的宗族组织》（Lineage Organization in Southeastern China, London, Athlone, 1958），末成道男、西泽治彦、小熊诚译，弘文堂，平成三年（1991），第12页，译注1。附带指出，在刘晓春译的中文本（上海人民出版社，2000年）中，此句被译为：“氏族（clan）（书面语一般为‘世系群’或‘宗族’【lineage】）通常只是村落的一个部分”，引文括号内用下划线标出的三个字为原文所无。译者对原文若有意见要发表，有多种方式可供选择，比如像日本学者一样单独出注或另作解说，但不应擅改原文。“增（减）字解

经”向为经典注疏之大忌，学术文献翻译亦当引以为戒。

[17] 王崧兴《关于人类学语汇的对译问题》，末成道男编《中国文化人类学文献解题》附录五《人类学语汇英中日文对照表》序。东京大学出版会，1995年，第277页。

[18] 比较家族史学会编《事典·家族》，弘文堂，1996年。另可参见D·米切尔《新社会学辞典》（下田直春监译）“lineage”条，新泉社，1987年，第68页。

[19] 濑川昌久译《移民与宗族：香港与伦敦的文氏一族》，阿咩社，1995年。

[20] 见《四库全书总目》卷四〇《尔雅》。日本学者内藤虎次郎《〈尔雅〉新研究》认为，《总目》的某些观点“颇为极端……然其书之成立，初时先成一部分，以后次第有所附益，而其附益者之主名，或为叔孙通及梁文，则不能尽信。至其发展之顺序，大体为从来相传之说，亦未可知”。江侠庵编译《先秦经籍考》，上海文艺出版社影印版，1990年，中册，第164—165页。

[21] 《清经解续编》卷九四三，上海书店影印版，1988年，第四册，第345—346页。另可参见于鬯《香草校书》卷五五《尔雅一·释亲》，中华书局，1984年，下册，第1107—1113页；俞樾《群经平议》卷三四《尔雅一·释亲》，《清经解续编》卷一三九五，上海书店影印版，1988年，第五册，第1228页。

[22] 关于中国传统亲属称谓的研究，除邵、郝两氏的《尔雅》经疏外，笔者郑重推荐以下几种著作：清代梁章矩《称谓录》和郑珍《亲属记》，两书有合刊本，中华书局，1996年；林耀华《义序的宗族研究》第五章《亲属关系的系统与作用》，生活·读书·新知三联书店，2000年；芮逸夫

《伯叔姨舅姑考——兼论中国亲属称谓制的演变》，《中研院历史语言研究所集刊》第14册，1949年；冯汉骥（Feng Han-Chi）《中国亲族制度》（The Chinese Kinship System），Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967；林美容《汉语亲属称谓的结构分析》，台北稻香出版社，1990年。

[\[23\]](#) 《左传·桓公六年》“亲其九族”，孔颖达《正义》引西汉经师欧阳生、大小夏侯氏的论述。

[\[24\]](#) 许慎《五经异义》。陈寿祺《五经异义疏证》卷下，《续修四库全书》第171册，第103页。

[\[25\]](#) 有关论述还可以参见芮逸夫《九族制与尔雅释亲》，《中研院历史语言研究所集刊》第22册，1950年。全文共四节二表：一、异说纷纭的九族解；二、九族正解的讨论；三、《尔雅·释亲》的九族亲；四、《释亲》九族观的九族制。表一、今文主要四家九族说比较表；表二、《尔雅·释亲》九族表。

[\[26\]](#) 蒋伯潜《十三经概论·孝经尔雅述要》，上海古籍出版社，1983年，第415页。

[\[27\]](#) 《白虎通》是《白虎通义》一书的省称，又称《白虎议奏》、《白虎通德论》等。本书所用为清代陈立所著《白虎通疏证》（新编诸子集成第一辑，中华书局，1994年）。关于这几种以“白虎”为名的著作之间的关系，史学史上常有讨论，读者可参见《白虎通疏证》中华书局编辑部1991年之“出版说明”。

[\[28\]](#) 许烺光《宗族·种姓·俱乐部》，第133页。

[\[29\]](#) 比较重要的著作有朱凤瀚《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，1990年；徐扬杰《中国家族制度

史》，人民出版社，1992年；郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社，1992年；徐扬杰《宋明家族制度史论》，中华书局，1995年，等。

[\[30\]](#) 参见谢继昌《中国家族研究的检讨》，《中研院民族学研究所专刊》乙种之十，1982年，第255—280页。

[\[31\]](#) 濑川昌久《中国社会的人类学——从亲族·家族所作的展望》，世界思想社，2004年，第118页。

[\[32\]](#) 这是借用庄孔韶的用语。他在《银翅》中认定，中国的民众心理和民族性要素的特征，是由于“中国传统文化的高层文化在千年间上下疏导，其间精深的儒学理念得以通俗化”以后才形成的（第252页），因此，“人类学功能性田野观察”，应该“上升到理念层次”，而不应“缺少与高层文化的关联”（第280页）。

宗族的结构

在《尔雅·释亲》和《白虎通义》奠定的基础之上，我们可以进一步关注宗族的内部结构。

宗族的结构研究有助于说明两点：一是宗族的形成路径，二是宗族的演变过程。同时，宗族的结构也对宗族的规模、宗族与宗族间的关系类型等等具有前提性的影响。

一、家：宗族的基础

班固在《白虎通义》中的名言值得再引：

一家有吉，百家聚之，合而为亲。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。

可见宗族的细胞是家庭。家与家根据某种需要联结成“族”，此即“族”的基本形成路径。同时，“家”须达到一定的数量才能联结为族，班固所说“百家”固然为虚数，但一家或少数几家之难以成族，亦为明显不过的事实。与数量相比，家与

家之间的关系性质更具结构性意义，《尔雅·释亲》所说“父之党为宗族”，突出了一个“父”字，“父系”是“族”的构成原理。在“父系”世系框架内的各“家”所联结成的“族”，就是“宗族”。

总之，在一定的条件下，宗族与家庭在结构上可以体现为整体与组成整体的各部分之间的关系

[1]。此条件是指：

（一）组成宗族的各家庭单位必须是父家长制家庭；

（二）各父家长之间必须具有父系世系联系；

（三）这种父系世系联系必须包括若干世代的直系和旁系关系，且世代数量亦有传统的规定（即在本人上至高祖、下至玄孙的五世直系，同父兄弟、同祖兄弟、同曾祖兄弟、同高祖兄弟的旁系范围内）。

满足或大体满足了上述三个条件并以某种规模聚居在一起构成生活共同体的家庭，在适当的外在氛围内就有可能形成宗族，或宗族的分支——房。中国传统宗族内部的基本结构，约略如此。

那么，在宗族与家庭的相互关系中，哪一方处于主导地位？根据以上思路，能够对宗族基本结构的形态特征发生决定性影响的，显然是家庭。而宗

族之所谓“转型”问题，除了外在制度环境的强制约束以外，从根本上说来，则是由家庭结构的演变引起的。对于这一点，学术界的研究目前还不够充分。

首先应在上述三个条件的框架内，确定构成宗族基本单元的家庭究竟在哪些方面、在何种程度上发生了变化。

一般来说，三条件之一的“父家长制”不会出现太大的变化。即便在现代社会，由于法律规定并一再强调男女平等，男女两性在广义的人权（即政治权利、经济权利、教育权利等）上逐渐趋于平等，但这并非特指“家长”这一家内地位。由于宗族是一个父系世系组织，因此，作为三条件之首的“父家长制”的意思，主要是指根据丈夫—父亲的世系，而不是根据妻子—母亲的世系来确定家庭所有成员的世系归属。很明显，除了个别地区的个别民族以外，从古至今，中国社会习惯上都不承认世系上的双系归属；大部分中国人的世系归属，从来都是夫系—父系的。中国传统道德对于女性的“三从”约束：“未嫁从父，既婚从夫，夫死从子”，其中之“从”，不能仅释以“服从”，而应该是世系归属意义上的“依从”、“跟从”、“遵从”之谓。即便家庭中掌握实际权力的是夫人、太

太，甚或贾母、凤姐、太后之类“女强人”，她们也不是世系意义上的“家长”，更不会或不能改变家庭成员的世系归属。现代城市家庭中有将子女之姓跟随母姓的现象，虽然只不过是“女权”思潮的一种反映，谈不上有多少深刻的意义，但毕竟在某种程度上象征着世系归属有可能发生的转移。然而，这主要是因为城市家庭本无构成宗族的可能，世系问题早已发生了相当程度的淡化；而在农村，人们对类似决定就慎重、严格得多，以致这类现象除了出现在赘婿场合，一般极为少见，基本上不具备普遍意义。

关于条件之二。组成宗族的家庭之家长间自然应该具有父系世系联系，否则即缺乏形成宗族的基本前提，充其量凑成一同姓的“拟制宗族”集团，而非实体性的宗族组织。这一点在现代似乎也无太大变化。真正成问题的，或许是条件之三，即“这种父系世系联系必须包括若干世代的直系和旁系关系”。在某种意义上，宗族视直系世系关系为当然的、不言而喻的条件；宗族伦理中，父子、祖孙关系也并非主要规范对象。只要观察传统的宗族结构就会发现，宗族结构的模型图式可以表现为一个近似的菱形“◇”：直系世系只是贯穿菱形的垂直中线，而围绕着垂直中线、构成整个菱形实体的，则

是大量的旁系世系。如果没有旁系世系的拱围，单独的直系世系是不能构成宗族的。传统礼学对宗族直、旁系世系互相依存的关系有精深的理解，所谓“亲亲以三为五，以五为九；上杀，下杀，旁杀，而亲毕矣”[\[2\]](#)。在整个宗族的函数关系中，直系世系就相当于一个“常数”，而旁系世系则相当于一个“变数”。此变数的大小将影响到整个宗族的规模和结构特征。因此在这个意义上，宗族的规模和结构特征并非取决于直系，而在相当程度上是取决于旁系。其中对于宗族从传统类型转变为现代类型这一“转型”过程具有最主要、最直接意义的，可能就是兄弟及其兄弟家庭的数量。清代礼学家在讨论传统宗族伦理的要旨时，有所谓“宗道者，兄道也”的归纳[\[3\]](#)，正从一个方面指出了旁系的兄弟关系对宗族生存之道所具举足轻重的意义。

既然如此，问题就可以归结到一点：如欲观察和分析现实社会中的宗族转型，就必须先了解家庭结构，特别是那些长久以来一直存在着宗族组织的村落内的家庭结构；要了解这类家庭的生育情况，以及子女中的兄弟数量。这一数量的变化，将直接影响宗族结构中的旁系变量，并导致宗族整体行为特征的改变。

应当明确指出一点，中国传统的宗族在规模上可以达到相当大的程度。但即使在那些拥有数千人口的大型宗族中，作为其构成单位的父家长制家庭，却并不一定是内部结构复杂的“联合家庭”（joint family）、“扩展家庭”（extended family）等大型家庭。虽然在理论上，这类大型家庭非常合乎礼学家的理想，然而受到客观条件的制约，它们在现实社会中却很难长期地、普遍地生存。较常见的，是内部具有直系和旁系世系关系的若干个“主干家庭”（stem family）或核心家庭，经由一定的中间环节而联合成一定规模的宗族组织。而要做到这一点必须有一个前提，即这些家庭必须是多子女家庭。至于这种多子女家庭在社会学上究竟属于主干家庭还是属于核心家庭，在这里并不重要。对于宗族来说，普遍存在多子女特别是多男儿家庭的最直接结果，就是提供了形成和扩大宗族组织所必需的旁系世系资源。

家庭小型化，特别是家庭中男儿的减少，以及与此相应的兄弟数量的减少，将对宗族的发展趋势产生重大而深远的影响^[4]。直系无子自不必说，宗族的世系传递将告中断；即使是兄弟减少，按照传统宗族与家庭关系“三条件”之三，经过若干世代以后，也必然会导致宗族结构因旁系世系资源的

无以为继而出现自然的萎缩。其直接表现，一是使宗族内部不再出现新的分支；二是将使本人五服之内的宗亲逐渐减少。这无疑会使宗族变得有名无实，甚至开始走上消亡的道路。

家庭的小型化趋势将对宗族的结构演变产生重要影响。其基本逻辑或许是：家庭的小型化导致兄弟数量减少，兄弟数量减少的小型家庭，最终将形成在结构上缺少旁系世系的、因而向心力孱弱的宗族；而宗族文化所特有的对满足族群归属感的追求，又使得这些宗族一定会通过各种方式来弥补这一缺陷；其中重要的方式之一，就是向外寻求同姓宗族的横向联系。这时，“联宗”这种除了应对某一个或某一组祖先加以必不可少的认同以外，参与联宗的各宗族之间并不一定需要旁系世系联系的传统联结方式，就有可能成为人们普遍接受的、既合乎宗族文化的理想、又安全随意的方式^[5]。因此，联宗就成了宗族结构发生重大变化之后最有可能选择的一种行为。它一方面使得每一个单独的、结构上出现严重缺陷的实体性宗族能够继续生存；另一方面，它又使得联宗之后形成的新的联合组织，能够超越公认的世系规则，转变为适度开放的、以适合现代社会运行机制为功能目标的一种特定类型的地缘组织。

我们以往对宗族“转型”问题的考虑，由于主要着眼于宗族所面临的外在制度环境的变化对它的制约，因而只是强调了它的被动性：“中国社会中传统宗族组织的发展历程，到1949年中华人民共和国建立之后，应该说已经基本终结。在这之后存在的以及近年来重新恢复的宗族组织，无论是其结构还是功能，严格地说都已经不是旧宗族形态的简单重复和翻版，而应被看成是传统宗族转型过程中一个阶段的产物”[\[6\]](#)；但对这种“转型”之所以产生的内在基础即它的主体性所做的分析显然不够深入。现代宗族与传统宗族在功能上的一个重要区别，表现为它建立了一种与地域社会之间新型的、以互补共存为标志的关系；做到这一点是有其结构上的保证的。而如果我们在研究中忽略构成宗族的家庭所发生的形态变化，以及由这一变化导致的现代宗族内部的世系关系的变化，“转型”及其结构保证的问题将难以得到充分的说明。

二、房：宗族的分支

“房”是中国汉人宗族独有的一个内涵很特殊的范畴，近年来已为许多研究中国问题的社会人类学家所重视。在宗族结构上，“房”是处

于“家”与“族”之间的一个要件；但只有当家庭联结成的“族”发展为包括“房”在内的大型宗族时，“房”才具备中介的意义。在日常生活层面和世系的认定上，族内之人、族内之家的“族”，其实就是“房”。

庄孔韶关于“房”的性质和意义，有一段很清楚的说明：

民间的房同时也是学术意义上的房，二者是一致的。儿辈男性（一子或多子）对其父而言为房（一房或几房），这是房的最小范畴。房作为一个亲属团体的范畴，因亲属制度与族群认同原则的规定，在不同情势与条件下可以收缩或延伸，所以就谱系概念而言，无论任何世代的某男子和他的全部男性后裔及其妻的父亲系继嗣群体均可称房。然而考虑到时间与空间因素，中国大陆多见的附着于某地域上，有案可查的始迁祖（多世代之顶端）及其男性后裔及其妻的父亲系继嗣群体的房派常称为宗族，或形成宗族组织。[\[7\]](#)

既然“房的最小范畴”是家庭中的父子，那么分“家”的过程就成了“房”的成立过程。读者若要了解这一过程的具体细节，可以参考林耀华撰写于1941年的著名小说体人类学专著《金翼》的第十二章《分裂》[\[8\]](#)，吴滔的《分房原则在日常生活之呈现——以分湖柳氏大胜三墙门为中心》

[\[9\]](#)，等。

由分家而立房，最直接的作用是可以消解兄弟们因长期生活在同一个屋檐下而累积起来的大小矛盾，使得他们之间的旁系联系有可能变得单纯起来，与直系之间的紧密关系也将超过分家立房之前。最初的宗族就形成于这个由分至合的过程中。

在古代汉语中，“房”具有分支的意思。《说文解字》：“房，室在旁也”，段注：“凡堂之内，中为正室，左右为房。”屋子的正厅为室，两旁偏厢为房。“房”即“旁”。延伸至宗族理论，“房”就成了从属于宗族宗庙（“大宗祠”或总祠）的各个分支的祠堂（“小宗祠”或分祠）的代名词[\[10\]](#)。这些宗族的分支也就称为“房

分”[\[11\]](#)。中国民间有所谓“照房份”的传统，就是根据“分房”的规则来决定各房在宗族事务中所要承担的份额。凡是有关宗族财产的分割，家庭生活团体的分化，祀产利润的分配，年老父母的轮流供养，祀产的值年管理，祭祀义务的分摊及其他涉及宗族权利义务的事务，都以“房”为单位处理。这个传统至今仍可在中国各地农村中发现。

“分房”制度是宗族制度的一项重要内容，“分房”也是宗族显示其存在的一项重要活动。有了“房”的归属及其“分房”活动，族人才

与“宗族”发生具体关系。宗族的形成、分裂、扩张过程，无不与“房”及“分房”直接相关。

一般说来，“族”的旗号是在与外族发生关系时使用的，它区别的是不同的姓氏^[12]；族内使用的最频繁的分类概念则是“房”，它区分的是本族内不同的支系，以及每个族人具体的世系归属。在农民日常生活中，族与族的区别远远比不上房与房的区别那样直接和实际。尤其在当代农村，族与族的关系受到外界各种非宗族因素的影响，日益呈现社会化的色彩，因而只有在房与房的关系中才能较完整地体现出宗族关系的本来面貌。湖南省某村吴姓宗族有一坟山，为长房独有，二房也不能入葬。宣布拥有这座坟山所有权的那个宗族，本身也在为进一步分割这一所有权闹得不可开交。因为这座坟山从清代乾隆年间算起，就由该族的八个房支分片使用。随着人口比例的变化，这种历史上形成的分配格局就引起了现实中的种种矛盾。这说明，宗族的整体利益是在与外族发生冲突时体现的；而大量的、与每个族人的切身利益直接相关的利益，往往不是所谓的整体利益，而是宗族内部各房支的利益。有时这种利益的满足或平衡，会比整体利益更能唤起族人的热情，因而也就更能满足族人的归属感。

因此，对于汉人宗族的结构，应该更加重视“房”的构成。作为汉人宗族成员实际生活范围的标志，不是“族”，而是“房”。

管理一房事务的负责人为“房长”，可由一人、也可由两人担任。房长虽然在结构上比族长低一等级，但族长的产生往往先要经过各房房长的讨论、认可；族长空缺时，可由某一房长暂代；不合格的族长由各房房长的联席会议提出弹劾、撤换。房长的这种特殊权利，正说明了“房”的实际地位，其实是一个实体性宗族的核心。

《江西临川孔氏支谱家规条例》中关于族长和房长的职责及产生过程的记载，很清楚地揭示了宗族内部这两个等级之间的关系：

尊族长。

族长乃一族之纲，整率一族，必年高有德、品格端方者为之。公举择立之日，房长与纲首、斯文、学校先期议定，隆重其事。率族人迎接其家，入见启圣祖、圣祖、两房昭穆祖，参拜礼毕，扶至圣祖坛前，东向立，族人参拜，引入致斋堂，设果酒三杯，饮毕送归。家法悉听总理。团拜举饼四对，春秋祭祀有爵服主祭，无爵服致胙。若上二派乏其人，则宁阙焉，而不可以无德者居之。以房长、纲首统摄其事。

立房长。

房长以理一房之事，每房公举一位。本房子孙蕃庶，公举二位。亦必年高有德公正无私者为之。团拜举饼二对，春

秋举胙。若本房乏其人，则必阙之，以纲首摄其事。

由此可知，族长有的是名义上“威权”，而房长有的则是具体实在的“事权”。

“房”与“世”不同。“世”是从世系继承的角度来指认父子关系的概念：父子相继为一世；一父与一子为一世，一父与十子同样为一世；“世”与子的数量和子与子之间的关系无关。而“房”却是从单纯的、个别的、顺序的角度来指认父子关系的概念：每一子相对于其父为一房；一子为一房，二子为二房；长子为长房，次子为二房；儿子越多，房数越多；“房”与子的数量有关，与子的嫡庶身份无关；每一房都直接与其父发生关系。在宗族系谱上，平行的各房都单独成为一系，独自延续下来。

因此，“房”的观念也就与汉人特有的“宗祧”观念近似。宗，指近祖之庙；祧，指远祖之庙。两者联称，表示对距自己最近的祖先的祭祀和对祖宗世系的延续。一族之中，除了有一个代表宗族始祖“正体”的“宗子”，每一支系还有一人可以享受宗祧继承权。从表面上看，“宗祧”观念与宗族世系的传递，即人类学所谓“世系继承”没有什么区别。但是，正如一些学者指出的，宗族世系

继承只强调共同体男性成员间的“共祖”关系和“共属”关系，表现为包容性的整体法则；而“宗祧”观念是由父子关系贯穿起来的，它特别强调一父与诸子分别具有个别的、各成一系的父子联系，表现为整体中的独立原则。这种独立原则也就是强调父子联系的“房”的观念。从这个意义上说，“房”成了宗族属下的一个具体单位。或者说，宗族的存在是由一个一个独立的“房”具体表现出来的。“房”决定了汉人宗族内部各支系对各种事务的管理权限。

房与世代的关系是一个很有意思的问题，从中颇能见出汉人宗族历史发展的一些阶段特征。在周代大小宗制度下（详见第四章），人们强调的是世代继嗣关系，是确定宗子的地位和大宗、小宗系列的稳定性问题。换言之，周代重视的是纵向的世系关系，尤其是如何保证大宗的直系系列不受旁系干扰，达到“百世不迁”的目标。为此，周人制定出一种精密的保护性制度，即著名的“昭穆制度”。

昭穆制是一种标志世代辈分的制度，其表现形式和内容是：祖代为昭，父代为穆，孙代为昭，曾孙代为穆，也就是人们常说的“祖孙同昭穆，父子异昭穆”。在这种制度下，祖父和长孙的关系就变得非常密切，甚至超过了父子关系。比如在周代宗

族的祭祀活动中，往往以孙子作为象征被祭祀者的“尸”。《礼记·曾子问》引孔子的话说：“祭成丧者（成年后死亡者）必有尸，尸必以孙。孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也。”《礼记·曲礼上》也说：“礼曰，君子抱孙不抱子。此言孙可以为王父（祖父）尸，子不可以为父尸。”为什么会这样？原来这是为了保证嫡长子继承制能够真正贯彻到底。嫡长子继承的本质是传子，即父传子，子传孙。如果儿子死后继承者不是孙，而是兄或弟，那就意味着传子之制的结束，所以很显然，在这里只讲父传子是不够的。只有明确规定儿子死后必须由孙子继承，才能防止“兄终弟及”现象的出现。因此从某种意义上说，嫡长子继承制的本质就是“立孙之制”。昭穆制度的确立就是为了表示祖孙之间具有特殊的关系，人们可以用祖孙是否同昭穆这一标准来检查传子之制是不是真正得到贯彻。正因为它具有“试金石”的意义，所以，有时一位弟继兄者或一位兄继弟者，为了表示自己继位的合法性（合于标准的嫡长继承制），公然不顾实际行辈上的矛盾，把继位者与被继位者同昭穆的兄弟关系，变成了异昭穆的上下辈父子关系。这就说明了在当时占统治地位的伦理观念中，“宗系”的传递，也就是世代之间的继承关系，是被看得高于一

切的。

而这一切显然与前面所说的横向的“房”不同。大小宗制度难以实行以后，宗法进入了宗子族长制度的阶段。“百世不迁之大宗”既然无法维持，为保证这一制度得以实现的昭穆制也就失去了或至少是淡化了它的主要功能和目标。“房”虽然也讲世代，但它的基础观念是只认父子，而不认祖孙的。因为在这里，人们似乎不大在意宗系的传递是不是会出什么问题。瞿同祖早就指出：“后代虽好以长房当大宗，次房以下当小宗，实似是而非，后世并无百世不迁永远一系相承的支系，房断不可与宗混为一谈。”[\[14\]](#)这实际上是指出了两种宗族形态和两种宗法原则的阶段性的差别。

当然，“房”与“世”仍然有非常密切的关系。它大致有以下两种形式。

一种是“基础房”。每房只包括房主及其儿子两代。基础房是在宗族“母体”第一次分家时形成的。一般说来，同时形成的基础房总有两个以上，它们之间是同辈关系。按照中国的习惯，同一世代的各房用一个相同的名号来标志辈分；同一辈分的各房若要分大小顺序，则用序数字来排列，如长（一）、次（二）、三、四等。基础房内部和基础

房之间的关系，显然是非常亲近的。

另一种是“扩展房”。它是指包括属于同一个祖先的数十代的男性成员。“扩展房”是从“基础房”扩展而来的。在很多情况下，基础房形成后即开始了迁移。他们迁到一个新的地区定居下来，繁衍生息，成为一个新的宗族。基础房的房主就成了这个新宗族的始祖，或称开基祖。但是相对他的父族而言，他的独立宗族又可看作是一个“扩展房”。随着世代的扩大，这个“扩展房”内部必然包括了从“近房”到相隔极遥远的“远房”的一系列同姓房支。同时，也一定会一次一次地分房，出现新的“基础房”和“扩展房”。当然，这并不会影响他们在追溯自己的历史时，准确地认准本族始祖原先所属的房支，从而把本族与“始祖之所自出”联系起来。

比如台湾著名的宗族联合团体“六桂堂宗亲会”，包括翁、洪、方、龚、江、汪六姓，其远祖是西周昭王庶子翁溢，后以地为氏，成为翁氏始祖。到了十世祖“何公”时，娶夫人陈氏，生六子，以“处”为辈分字号，分为六房。长房处厚分姓洪，二房处恭分姓江，三房处易继承父姓翁，四房处朴分姓方，五房处廉分姓龚，六房处休分姓汪。同一世代的六位兄弟，形成了六个基础房。然

后，他们又分别建立了自己的宗族，成为所谓“六桂堂”的六位开基祖。后人一方面将自己视为各自宗族的成员，一方面又认定自己是属于何公某一房的后代。这是对基础房演变为扩展房的一个很好的说明。

台湾学者陈绍馨根据《登赢文澜渡台始祖族谱》，编制了自陈文澜至第九世孙的各世人数一览表[15]，能使我们对基础房与扩展房派生与包容的关系有一更明确的认识。根据这份分类表，可以看到陈氏宗族的规模，实际上是由各个房支具体体现出来的。陈文澜的三个儿子分为三个基础房；各房又有自己的分支，形成规模不同的扩展房。长房后裔363人，组成包括七个世代的扩展房，但其中三世七个分支的人数、世代也不平均；二房后裔最少，只有78人，六个世代；三房传216人，七个世代。

在浙江省的一部家谱中，基础房首领称为“房长”，扩展房首领则称为“宗长”：

宗祠之设，为供奉历代祖宗神位，所以安先灵而序昭穆。凡我族人，如有进主，应将谱稿先行阅看，然后安排行次，毋使昭穆之序有所紊乱。孟房宗长、仲季房宗长，每年于冬至日，各自督令本房房长、司事等，于本祠内挨次查明，如有错处，即行改正，指明进主之子姓，责令祭祖，以

做将来。 [\[16\]](#)

对于大部分宗族成员来说，“族”固然是重要的，尤其是在与外部世界发生关系时显得更加重要；然而，“房”的意义就不仅仅是重要，而是直接的、亲切的、与他们日常生活的关心与追求紧密相连的一个“圈子”。就地缘意义而言，“房”往往与自然村相关，一村内可以有几“房”，但一“房”之人很少有不同居于一村之内的。江西师大梁洪生教授对江西乐安流坑村房派与祠堂、街巷对应关系，有过一个非常有趣的考察，值得读者注意 [\[17\]](#)。乡村的人们因为文化水平比较低，见识有限，无法参与宗族首领们对宗族大事的决策；也无法像族内知识分子那样，引经据典，广征博引，将本宗本族的历史考证得很完整。他们只能在自己本房的范围内，力所能及地参加一些小范围的活动，对本房的历史记录更不会提出什么建设性的意见。但是，正是这样一些平淡无华的实实在在的人，用他们的实际行动延续着广博精深的汉人宗族文化，是他们为这一文化的生存繁衍提供了深厚的土壤。

我们在农村调查时经常可以看到一些房谱，虽然形式简陋，装订粗糙，但内容朴实，情感真诚，

读后令人感动。从一定的意义上说，房谱的保存与持续登录，是宗族活动具有体现普通农民历史感之特征的一个证明。在普通农民看来，历史也应该包括每个普通家庭和普通人的历史。而且他们更直接关心并决心自己来建设的，也正是这些普通家庭与普通人的历史。这是中国宗族传统中将会长久地为农村群众所保持下去的一项很重要的内容^[18]。

注 释

^[1] 本节部分内容曾以《农村家庭的结构变动与当代宗族的转型：以浙江省平阳县为例》为题，发表于台湾汉学研究中心《中国家庭及其他伦理研讨会论文集》（汉学研究中心丛刊，论著类第六种，1999年）。特此说明。

^[2] 《礼记·丧服小记》。

^[3] 详见本书第三章。

^[4] 关于中国家庭结构是否存在小型化趋势的问题，学术界存在不同意见。弗利德曼曾提出中国“穷人家庭循环”和“富人家庭循环”两种分析模式。前者是夫妇—主干—夫妇；后者是夫妇—主干—联合—夫妇。武雅士（Arthur Wolf）通过调查台湾北部山区11个里的户籍登记，发现主干家庭发展为大家庭的或然率为0.557，缩小为小家庭的或然率为0.371；大家庭分裂为小家庭的或然率为0.605，主干家庭缩小为夫妇家庭的或然率为0.272。由此他否定了弗利德曼的家庭循环两模式的真实性，而趋向认为中国农村的家庭本来就具有发展成大家庭的潜力，只要环境的

确需要和许可，大家庭的形式随时可以普遍出现，而非少数富有者所专有（转引自李亦园《近代中国家庭的变迁》，《中研院民族学研究所集刊》第54期，1983年）。笔者认为，正是因为受制于“环境的确需要和许可”，大家庭才出现了减少的趋势。

[5] 这里所谓“安全性和随意性”，是指各宗族可以在他们认为适当的时候参与或退出联宗组织。在一般情况下，无论参与还是退出，都不会发生宗族伦理方面的问题。

[6] 钱杭、谢维扬《传统与转型：江西泰和农村宗族形态》，上海社会科学院出版社，1995年，第1页。

[7] 庄孔韶《银翅——中国的地方社会与文化变迁》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第268页。

[8] 林耀华《金翼——中国家族制度的社会学研究》，生活·读书·新知三联书店，1989年。

[9] 张国刚主编《家庭史研究的新视野》，生活·读书·新知三联书店，2004年，第262—283页。

[10] 《后汉书·桓帝纪》“坏郡国诸房祀”，李贤注：“房谓祠堂也。”《宋书·毛修之传》：“修之不信鬼神，所至必焚除房、庙。”房、庙，即祠堂、家庙。

[11] “房分”，较早见于《魏书·广阳王深传》：“其往世房分，留居京者……”

[12] 周代以“氏”为实体性宗族单位，秦汉以后姓、氏不分，所以“族”区别的是不同的姓氏。

[13] 《曲阜孔府档案史料选编》第三编，《清代档案史料》第一册“孔氏宗族”，齐鲁书社，1980年。“纲首”是宗族内辅佐族长、房长，担任各项具体事务的负责人，选举时不拘房分，也无数量限制。“斯文”、“学

校”，是对族内有地位的文人儒者的尊称。

[\[14\]](#) 瞿同祖《中国法律与中国社会》，中华书局，1981年，第21页。

[\[15\]](#) 陈绍馨《台湾的人口变迁与社会变迁》，联经出版事业公司，1980年，第425页。

[\[16\]](#) 1927年浙江鄞县《雷公桥吴氏家谱》卷一《祠规》。

[\[17\]](#) 梁洪生《江西传统村落房派与祠堂、街巷对应关系的考察——以乐安流坑村为例》，唐力行主编《家庭·社区·大众心态变迁——国际学术研讨会论文集》，黄山书社，1999年，第122—139页。

[\[18\]](#) 参见钱杭、谢维扬《江西泰和县罗家村宗族情况调查》，载于赵清主编《社会问题的历史考察》，成都出版社，1992年。

宗族的规模

宗族的规模问题可以分为两个层次：一是世系规模，二是聚居规模；前者即为“宗”，后者即为“族”。两者意思不同，依照各自的规定，将分别导出不同的课题；但又互为联结，相辅相成，不仅在理论上共同构成了“宗族”的完整定义，也奠定了一个个“宗族共同体”的现实基础。至于宗族与宗族之间根据需要构建某种规模的集群问题，也要在对宗、族的规模有所了解的前提下才能深入分析。

一、“宗”的规模

宗族是一个体现了父系单系世系群原则的群体，内部包含着若干世代。世代的数量，即称为“世代规模”。前两章讨论宗族定义和宗族结构时已经有所涉及，本节再作进一步详论。

宗族的世代规模，首先是指一个实体性宗族在理论上所能达到的规模，也就是同宗近亲关系的有效范围。这类世代规模的世系意义是非常直接和明

显的，不需要进行特别的追溯就能实现。实体性宗族的世代规模，也明确地指示了宗族各项功能（包括“生相亲爱，死相哀痛”和各种现实功能，如对族人的管理、处罚和各种实际利益）的涉及范围。因此，对族内每一个成员来说，宗族的世代规模具有极重要的现实意义。

被学术界认为是从丧服等级角度涉及宗族世代规模的最早最准确的文献，是《礼记·丧服小记》中关于“亲亲，以三为五，以五为九。上杀，下杀，旁杀，而亲毕矣”的记载。

这段话可以这样理解：一个人应该亲近和友好地对待自己的同宗近亲（“亲亲”）。同宗近亲有一个范围，核心是父、己、子三代；以三代为准，从上下两方扩充至祖父和孙子，这是五代；再以这五代为准，上面加上曾祖、高祖，下面加上曾孙、玄孙，共成九代（“以三为五，以五为九”）。这是指直系宗亲。由于每一代都有兄弟，因此一个人除了直系宗亲，还有旁系宗亲，其中包括了从我的父、祖、曾、高传下的四个旁系。九代的服制由己身出发，从上、下、旁三个方向由近至远逐渐减轻（“上杀，下杀，旁杀”）。上至高祖，下至玄孙，旁至三从兄弟，出此范围就不是自己的同宗近亲了（“亲毕”）。

根据这段话的意思，一个实体性宗族内部，世代规模包括直系和旁系宗亲两个系统。直系宗亲可以有九个世代，这九个世代构成了宗族的主干；旁系宗亲在这九个世代的范围内，依与己身世系关系的远近，分为同父的第一旁系（兄弟一系），同祖父的第二旁系（叔伯及堂兄弟一系），同曾祖父的第三旁系（从祖祖父一系），同高祖的第四旁系（族曾祖父一系）。所有的直系和旁系男性亲属都包含他们的配偶、子女（在原则上，女儿必须是未婚的）。

为了对这个复杂的宗族世代系统有一个直观的印象，笔者参考《礼记·丧服小记》、《仪礼·丧服经传》和清代学者朱轼《仪礼节略》卷二〇的《仪礼本宗五服之图》[\[1\]](#)，制成大致显示宗族世代规模及直系、旁系成员的《父系宗族亲属表》：

父系宗族亲属表

孙”、“云孙”的称谓，但这些称谓在战国时代就已经没有实际意义了^[2]。而旁系宗亲的范围和规模完全受制于直系宗亲。由于直系宗亲只能有九个世代，所以旁系的数量也不会超出四支。直系超出九代，原先的那位高祖就成了宗族的“先祖”，曾祖则成了高祖。这就是《礼记·丧服小记》中所说的，宗族世系有一个“祖迁于上，宗易于下”的“迁易”规则的意思。所谓“祖迁于上”，是指下一代不再尊奉上一代的高祖为高祖，而只剩下远亲关系；所谓“宗易于下”，是指被上一代尊奉为某一级别的祖宗（如曾祖），到下一代则要降低一级（曾祖变高祖）。“迁易”不会影响宗族组织的实体性。只要宗族的直系系列保持稳定，整个宗族在以上同步发生的“迁易”过程中也一定会保持稳定。就像一个装有注水和自溢管道的蓄水池一样。

在实际生活中，宗族的世代规模更不会超出九代。宗族是一个亲属同居的“共同体”，既然是同居，亲属关系就必须是具体的、真实的。因此，虽然从世代上说父系宗亲有九代，但在生活中具体落实则仅五世。从自己往上数，父、祖、曾、高；从自己往下数，子、孙、曾、玄。上下合并，直系宗亲关系为九代，在“己”则为五世。一个人绝不会

在生时就既有高祖又有玄孙，无论怎样早婚也不行。如据《礼记·曲礼》“三十曰壮有室”，自己成为高祖时已当一百二十多岁；即使每代都是二十岁结婚，成为高祖时也已八十多岁，不可能再有本人的高祖。清代学者程瑶田说：“九者虚位，以五为九，非于五之外又加之而至于九也”[\[3\]](#)，所说是符合生活常识的。

秦汉以后，社会上出现了不少累世同居、人口规模比周代贵族宗族大得多的庞大宗族，比如晋代汜稚春七世同居；博陵李氏七世同居共财，家有二十二房；宋代江州陈氏南唐时已聚族七百口，宋时至千，其后增至三千七百余[\[4\]](#)。到了明、清两代，这类大族更是常见。如江苏常州高氏“星罗郡东殆遍”，合计有五六百家，被称为“郡东望族”[\[5\]](#)。清代学者张海珊写过一篇著名的《聚民论》，文中说：“今者强宗大族所在多有。山东、西江左右及闽广之间，其俗尤重聚居，多或万余家，少亦数百家。”[\[6\]](#)

如何理解这些“七世同居”、“一宗万室”的豪门巨族中的世代规模？其实，“七世同居”并不意味着眼下正同居着的七世族人（严格地说，应为“分室”聚居。参见下文）都属于一个实体性宗族。宗族实际的世代规模，受小宗谱系“迁易”法

则和人口自然法则的调节，不会随着它的同居历史的延长而无止境增大。一般情况下，高祖以上第六、第七两个世代的祖先已属本族的“先祖”，其子孙后裔与“己”已出“五服”（五等丧服），祖先神位应入宗族总祠，族人之间亦形同路人一般了。他们之间虽然还有同姓聚居的关系，如有必要或有机会，他们也会联合起来，甚至还互称“族人”，但那完全是随机性、功利性的，不是真正意义上的宗族关系。宗族和宗族关系有它确定的世代规模，不能随意扩大。同样，所谓“一宗万室”显然也不是实指一个宗族拥有的世代规模。“一宗”很可能就是指“一姓”。比如《宋书·薛安都传》说薛氏世代为强族，“同姓三千余家”，就是一个例子。另如宋孝王《关东风俗传》所说瀛冀诸刘，清河张宋，并州王氏，濮阳侯族，都是“烟火连接，比屋而居，一宗近万室”的巨族，这里所谓的“一宗”，大致上也应该是“一姓”。而同姓聚居与同族聚居，无论就其发生、发展，或是形态、前途，都是不同的两个概念。当然，即使是“一宗万室”，其间属于同一宗族（五世之内）的人口规模也不会很小。造成这种现象的，主要是因历代多子而产生了数量庞大的宗族人口的缘故。宗族的扩大并非一定要表现为纵向的世代伸展。就周代以后

大多数汉人宗族的发展历史来看，宗族扩大主要表现为横向的“房支”延伸。比如上面提到的博陵李氏，“家有二十二房”，但总世数却只有七世。

在这里，我们看到宗族的世代规模还具备另一层意义，即宗族自形成以后累积至今的世代规模。它和九代五世的实体性宗族的世代规模，是内涵不同的概念。《仪礼·丧服经传》：“都邑之士则知尊祢矣；大夫及学士则知尊祖矣；诸侯及其大祖；天子及其始祖之所自出。尊者尊统上，卑者卑统下。”这段话既表现了贵族政治的身份限制理论，又表现了不同的社会阶层，由于不同的文化教养，而对本身和本族的历史具有的不同的追求层次和境界。根据本节所说，“尊祢”、“尊祖”的观念显然存在于实体性的宗族世代规模之内；而“太祖”、“始祖之所自出”，则超出“九代五世”，进入宗族累积的世代规模了。在先秦时代，只有贵族才有悠久的历史，因而也只有贵族宗族才有“累积的世代规模”。这种性质的垄断，到了秦汉以后，随着宗族的逐步平民化，自然而然地就消失了。

宗族累积的世代规模基本上无直接的功能意义，只象征着宗族的历史地位。宗族后人对本族的世代追溯得越远，开山祖先越有声名，就越能显示

该宗族历史的悠久和出身的高贵。因此在谱牒学理论上，对一个宗族所能拥有的世代数量，不仅没有任何限制，而且还对世代悠久的宗族世系加以特别的鼓励和表彰。这种以世系之远、以祖先之贵为最大荣耀的习俗，在中国历史上出现甚早。从《史记·五帝本纪》到《新唐书·宰相世系表》，从豪门大族的皇皇巨谱，到寒门细族的房谱草谱，追溯起世系来都是不遗余力的。其中当然有足资凭信的史料，但胡乱攀附的也不在少数。尤其是在南宋以后编成的各种家系族谱中，对本族遥远世系的追溯大多缺乏真实可信的证据。到了近现代，姓李的拉上老聃李耳，姓刘的拉上高祖刘邦，姓张的拉上留侯张良之类的做法，依然很流行。

累积的世代规模承担着与现实的世代规模不同的使命。它通过对宗族历史的构造（包括真实的构造和虚假的构造），来回答诸如“我是谁”、“我的根在哪里”、“我从哪里来”之类问题。以后我们在阅读族谱世系记录时可以清楚地感觉到，在枯燥呆板的宗族世代规模（世系图、表）的记录背后隐藏着的，却是汉人对本身和本宗族“历史感”与“归属感”深沉执著的追求。人们尽可以批评这种建立在本人血缘世系基础上的“历史感”和“归属感”的狭隘性，而希望去追求更宽

广、更深厚的民族的和国家的“历史感”与“归属感”。这种希望当然是可以理解的。不过，我们绝不应忘记，所谓民族的、国家的“历史感”和“归属感”，归根结底也只有包括了而不是排斥了每一个普通人的“历史感”和“归属感”后，才可亲可信，才值得我们去追求。

二、“族”的规模

宗族的居住方式是同宗个体家庭的聚集而居，这一点，早在班固关于宗族的著名定义中就有了明确的提示。但是，一个汉人宗族的实际居住规模到底有多大？

居住规模与世代规模的不同意义，在于后者是为宗族划定了系谱的范围，出此范围，即不再具备宗族成员的资格；而前者则代表着宗族日常的生活范围和具有实际约束意义的责任范围，它比系谱范围更直接、更现实地反映了宗族的存在。就宗族体现为一种特殊生活方式而言，它首先就表现在宗族特有的居住方式和规模上。为了更清楚、更准确地说明汉人宗族的居住方式和规模，先简略地提及与“宗族聚居”概念相近的一个人类学范畴——亲族聚居。

所谓“亲族”，指的是由各类亲属（血亲与非血亲、父方亲属与母方亲属、男系亲属与女系亲属）组成的亲属群。就所涉及的人群范围而言，它颇似西方社会中的“亲类”（Kindred）概念。不过，在西方社会的亲类中，父方与母方、男系与女系亲属的地位是相等的，而在中国社会的亲族中，父方和男系亲属的地位却显著地优于母方和女系亲属。这是中、西方亲族概念的最大不同之处。这一特点，对中国农村地区宗族活动的发生，具有重要意义。

无论在历史上或是在当代，亲族聚居都是中国农村居民居住形式的一个突出的特征。较普遍的有以下几种类型：

（1）单姓父系亲属聚居。最初可能是从一家一户在某个特定地点定居开始的，以后逐渐发展成大家族聚居，接着又分成若干户，并逐步而自然地演变为一个村落。中国农村常见的“王家屯”、“高家庄”之类，在其刚开始时，可能就是一些这种由单一姓氏构成的亲族聚居村落。这种村落的特点是只包括父系世系所涉及的亲属，因此它也可以说是一种父方和男系亲属的聚居形式。近代以来，这种纯粹的单姓村落已日趋减少。

（2）由拟制世系拟制血缘产生的单姓亲族聚

居。这种形式的聚居村落在江、浙、粤、闽沿海地区农村中都有普遍的存在。在一些世代聚居的土著单姓村落中，历史上因各种原因陆续收纳了相当数量的“客家”同姓居民。其结果，是使一些并无明确共同世系和血缘联系的同姓人们混同地组成了一些单姓村落，在这些同姓人们间的世系和血缘认同感就含有很大的拟制成分。不过，时间一长，在这些同姓人们中间通过抱养和过继（即所谓收“螟蛉子”）等方式，会使原先只是拟制的世系血缘关系逐渐具有了真实的成分。这种性质的单姓亲族聚居村落，在浙江温州、萧山、宁波、诸暨，广东东莞、新安，福建莆田、泉州等地农村，都有典型的表现。

（3）由联姻关系产生的双姓或多姓亲族聚居。这种类型的亲族聚居村落的前身往往也是单姓村落，以后在联姻关系的基础上发展成两姓以上的亲族聚居村落。在这些村落中，亲族的范围显然扩大到包含了各姓的母方和女系亲属。这一类型的村落有广泛的分布，几乎在中国各地都有典型的实例。

（4）由地缘关系形成的双姓或多姓亲族聚居。这种类型指的是由两个或多个血缘上互不相关的亲族杂居而成的多姓复合村落。村落内各亲族可

能有、也可能没有婚姻关系，而构成村落的过程则与婚姻无关。这类村落各地都有，广东、福建、湖南、江西等省尤多。这类村落在一定条件下还会重新演变成单姓聚居村落。对此，英国社会人类学家弗里德曼曾做过一些很有意思的研究。他指出中国广东地区的一些“单姓村落是从复合村落中产生的”，原因是村落中“较弱或较穷的宗族会衰落，它们的人数会由于疾病或不育（也是由于疾病或贫困）而衰竭”；在村内“较富足的村民在政治和经济方面所施加的压力”下，加之恶劣的自然条件的影响，那些“财富积累不足的宗族”便成为“第一批放弃家园者”[\[7\]](#)。他所说的“宗族”，就是杂居于多姓村落中的一个单姓亲族。由于各姓亲族间经济和社会地位的消长而导致一个多姓村落重新演变为单姓村落。

以上就是中国农村亲族聚居的几种主要类型。

亲族聚居与宗族的居住方式和规模有非常密切的关系。凡亲族聚居现象突出的农村村落，大都有宗族活动与之相对应。不仅古代如此，现代和当代亦如此。笔者在湖南、江西两省做的实地调查结果充分证实了这一点。湖南省涟源市是近年来农村宗族活动较为频繁的地区之一，而当地农村的村落类型基本上都是亲族聚居村落。一般每个村落由两姓

至三姓构成。被称为涟源“第一大姓”的刘姓，在全市十五个乡、一百多个自然村中分布最多。刘姓按现存系谱主要分为四支（所谓“四、六、八、九刘”），总人口达三至四万，而在整个涟源地区单一刘姓或以刘姓为主的村落多达五十余个。这样密集的单姓亲族聚居，为该姓居民中宗族活动的发生提供了基本的前提。湖南省双峰县亦有一较大宗族势力为陈姓。该姓以青树坪镇建全村为主要聚居点，人口近两千，同时在全县八个区、十二个乡中还有许多陈姓分支村落。这是由较大规模的亲族聚居形成跨村落宗族势力的实例。而即使是较小规模的亲族聚居，也会在一个村落内形成一种宗族势力。这类例子可说不胜枚举。反过来说，在缺乏或没有亲族聚居现象的地区，宗族活动发生的机会便大大降低。如湖南省湘乡市农村的宗族活动明显少于湖南中部其他县市，而该市农村中亲族聚居的程度就很低。江西省井冈山市和德兴县的居民均为外省移民，姓氏分散，亲族聚居程度极低，因而也极少有宗族活动发生。有趣的是，同属井冈山地区、距井冈山市仅一百公里的泰和县，则因亲族聚居程度极高，而成为整个赣中南地区宗族活动最为典型的地区。

亲族的聚居导致了宗族的产生，亲族聚居的不

同类型也决定了不同形态的宗族特征：

单姓父系亲族聚居，最容易形成比较稳固的宗族形态。亲族与宗族作为两个不同的亲属集合概念，其最大的区别在于前者不涉及世系问题，而后者却是以父系单系世系为基础形成的。如果说，在一个不特别强调父系世系的亲族内，宗族的产生还需要对现存亲属关系经过一系列“重组”过程方能实现的话，那么，在单姓父系亲族聚居的情况下，宗族的产生就是最简便、最顺理成章的。并且这类宗族内部的房支分得很细，宗族组织相当严密。当然这还是从理论上而言，实际情况要复杂得多。在许多单姓父系亲族聚居程度极高的地区，却没有形成强大的完整的宗族。这种现象说明，即使是单姓父系亲族，它与宗族的关系也不是简单直接的对应关系。

由拟制世系、拟制血缘产生的单姓亲族聚居，使其对应的宗族缺乏严格的系谱依据，当然它们还不至于像某些以纯粹虚拟、毫无真实性可言的血缘关系为基础而形成的多姓复合宗亲会那样^[8]。这类宗族在宗法规则上仍有相当的严谨性，其内部亦较稳固，而且同样强调自身的经济和安全利益。

由联姻关系形成的双姓或多姓亲族聚居，不可能在村落内形成统一的宗族，所以便可能同时存在

由各姓分别形成的宗族，并且可能向村落外发展宗族联系，导致出现跨村落的宗族实体。

由地缘关系形成的双姓或多姓亲族聚居，其对应的宗族形态与以上第三种相近。日本著名学者牧野巽曾以广东为例研究了以上两种宗族形态的实际意义，他指出：

中国的村落在经济上从来就不是自给自足的，同样，在村中居住的人们中，几乎没有人会不与外村交往和不了解外村。因此之故，同居于一村内的同族人群，虽然组建起仅由他们参加的自治组织，但在日常生活中（当然在一些非常特殊的情况下，如处理族内纠纷和进行族内惩罚时，一般会让外村人参与），与居于他村的同族之间不仅从未断绝关系，反而形成了意义更加广泛的同族结合。这类关系最具体的效果表现在，当人们在邻近地区有一个强大的同族时，即使本村内同族居于少数，它也能不受轻侮和迫害，营建出一个安稳的生活环境；与此相反，虽然在一村之内聚集了众多同族成员，但如果该族在更大范围内不是强者，那它在社会上也得不到相应的尊重。如果同族结合的最重要功能在于使族人的生活获得安全和稳定，那么仅在一村内实现同族结合是不够的，必须建成跨越若干村落的大范围的同族结合，才能实现这一目标。[\[9\]](#)

牧野巽的分析在很大程度上是可信的。
根据以上分析，我们现在要研究其居住规模的

汉人宗族，从逻辑上讲只能是以上第一种形态的宗族实体，因为它是在无干扰的独立状态下自然形成的，其居住规模，具有一种“标准规模”的意义。而其他几种形态都与它有程度不一的结构性联系：或是它的再版和回归（第二种），或是它的延伸和扩大（第三、四种）。以往许多著作在研究这个问题时，对各种形态的宗族所具有的不同形成途径不加区分，更没有注意它们和基本的宗族形态之间的关系，所以就经常困惑于汉人宗族的居住规模到底是“大”还是“小”的争论中。当然我们同时也要指出，一个单姓父系亲族聚居村与一个宗族实体亦非同义语。由于受宗族“迁易”规则的制约，在大部分实例中，聚居村的内涵要比宗族大得多，而后者只是构成这个聚居村的一个或若干个成分而已。

考古发掘和历代文献都证实，汉人宗族的实际居住规模是有时代差异的。在西周，一个贵族宗族的实际居住规模估计在二十至三十人左右，也就是包含一个至两个旁系宗亲的聚居。比如陕西长安沣水西岸的张家坡西周墓地中，就有一个属于同一贵族宗族的墓葬区。据考古学家对这个拥有二十三座墓穴的墓区的鉴定，发现它们是在近百年时间内形成的。“如以三十年为一代人计，则二十三座墓约包括三代至四代人，同代的家族成员平均人数在六

至八个人。这表明此一家族中包含几个近亲的核心家族，比如几个同父兄弟的核心家族，显然属于一种伸展家族（如直系家族）的形式”[\[10\]](#)。这种性质的“伸展家族”就是我们所说的父系宗族之一种。类似的例子又见于周原黄堆村西涝池西周贵族墓地。就已发掘整理的两处墓群（部分）来看，其宗族同样包含了若干旁系宗亲，但由墓穴数目反映出的宗族居住规模却要比张家坡墓地所显示的略大（一为三十二，一为二十三）[\[11\]](#)。春秋时代以后，宗族的居住规模出现了多样化的趋势，根据文献中的有关记载，我们可以发现有以下几种形式：

（1）不包括任何旁系的一室同居。不包括旁系，也就是已婚同父兄弟分居。在这种居住形式下，同居的人们包括夫妻及其未婚子女，有的还包括丈夫的父亲和祖父，有的则不包括。严格地说，这种居住形式并不属于真正意义上的宗族聚居，而只是一种同居同财同炊的直系家庭，相当于文献中常见的“室”、“家”，和人类学研究中常说的“家户”（household）。但由于直系家庭是宗族的细胞，所以我们仍然将这种形式列为显示汉人宗族居住方式和规模的第一种形式。

（2）包括一个旁系的一室同居和分室聚居。包括一个旁系的同居和聚居，即对已婚同父兄弟而

言。《礼记·奔丧》说：“兄弟同居”；《仪礼·丧服》“小功五月”下有经文“夫之姑姊妹娣妇报”，传文解释：“何以小功也？以为相与居室中，则生小功之亲焉。”在此形式下，同居的人们包括同胞兄弟及配偶和子女，有的还包括这些同胞兄弟的父亲和祖父，有的则不包括。必须指出，这一形式可以如上所说是指“父子兄弟同室内息”[\[12\]](#)的同财共居式，也可以是指已婚兄弟们的分室聚居式。前一种形式构成了“联合家庭”（joint family）；后一种形式即构成了拥有一个大宗、一个继祧小宗的分室聚居式宗族形态。礼学家所说“（兄弟）二人或有并居室者，有不并居室者，亦未必有常其居室者”；“《传》以同居为义，盖从夫谓之同室，以明亲近，非谓常须同居”[\[13\]](#)等等，就是针对同父兄弟的分室而言的。多种证据表明，汉人宗族正是以这种包括一个旁系在内的分室聚居方式发展起来的。这是显示汉人宗族居住方式和规模的第二种形式。

（3）包括两个旁系的一室同居和分室聚居。这是对已婚同祖兄弟而言。在此形式下，同居的人们包括同祖兄弟及其配偶和子女，有的还包括这些同祖兄弟的父亲和祖父，有的则不包括。对此形式也可以有两种理解。第一种是一个直系与两个旁系

组成一个“家户”；第二种是一个直系与两个旁系的分室聚居。由一直、两旁构成一个家户的情况在周代已不多见，而由“两旁”围绕“一直”，构成一个大宗、一个继祢小宗、一个继祖小宗的分室聚居式宗族形态，则是汉人宗族的一种主要居住方式，和一般常见的规模。

（4）包括三个以上旁系的一室同居和分室聚居。这是对同曾祖兄弟和同高祖兄弟而言。在这种居住形式下，同居的人们包括同曾祖兄弟或同高祖兄弟及其配偶和子女，有的还包括这些兄弟的父亲和祖父，有的则不包括。包括三个以上旁系的一室同居在周代已极为罕见。一般说来，由于它已经超出了人们在实际生活中可能涉及的范围，在亲属关系的认准和互相关系的协调上有相当大的难度，因此，这种形式不可能具有普遍的意义。包括三个以上旁系的分室聚居机会当然比一室同居多得多，它反映出一个拥有一大宗、三至四小宗的完整的宗族世代规模。不过，由于实际世系关系的疏远，第三、第四旁系的兄弟们及其配偶和子女与本人，除了因系谱的联系而同属一族外，其日常亲近程度，也几乎到了可以略而不计的地步。因此，虽然这种形式仍为汉人宗族所常有，但对于一个实体性宗族来说，主要也只具系谱意义了。换言之，包括三个

以上旁系的分室聚居，已达汉人宗族居住规模的极限。

如果汉人宗族的居住规模有一个发展序列的话，那么它显然应该是从上述第一种形式依次向第四种形式逐步演进。一旦超出第四种形式的范围之外，宗族基于世系纽带的居住规模就带上地缘色彩了。从这个意义上说，宗族的居住规模受制于它的系谱世代规模。当然已如前文所指出的，由于宗族的居住规模代表着宗族日常的生活范围和具有实际约束意义的责任范围，所以它的真正规模不仅不会等同于世代规模，反而必然小于世代规模。就最普遍的情况来看，一个实体性汉人宗族的居住规模只能是以上第二和第三两种形式。这一个特点，从西周时代以来就已经逐步形成了。

三、九族：两类宗族集群

汉人宗族有两种性质不同的集群方式：一种是同姓宗族集群；一种是异姓宗族集群。

两个以上实体性的同姓宗族，可以构成一个地域性的同姓宗族集群。我们在前面曾提到过的许多宗族，如涟源刘姓、双峰陈姓等，即是这种性质的一些宗族集群。同姓宗族集群间的关系比较松散，

互相间没有严格的权利和义务的约束关系；除非自愿，一般也没有财产间的联系。族人对族长的隶属关系，绝对以本宗族为界线。集群可以有一位出于政治和其他功能性目的而公推的领袖，他对集群事务的发言权，主要是为了实现这些功能性的利益，并且这种“发言人”的角色也须经组成集群的各实体性宗族的首脑认可和授权。一旦涉及各宗族内部的具体事务，他就没有什么实质性影响。组成同姓宗族集群的目的，基本上是功能性的，如前引牧野巽所说的那样，是为了“使族人的生活获得安全和稳定”，其“最具体的效果表现在，当人们在邻近地区有一个强大的同族时，即使本村内同族居于少数，它也能不受轻侮和迫害，营建出一个安稳的生活环境”。因此，同姓宗族集群的规模（指构成集群的实体性宗族的数量），可以是无限的，只要是同姓就行。被历代道德家传为美谈的所谓“大家族”（散见于宋、元、明三史和《清史稿》中的《孝义传》或《孝友传》，以及清修各省通志），其中绝大多数都是这类同姓宗族集群。

异姓宗族之间也能根据某种原则和需要组成集群。就“需要”而言，大致上亦如同姓宗族集群一样，是为了加强对本族安全和稳定的保障，颇似于“集体安全体系”；至于组成原则，则比同姓宗

族集群的随意性严格得多。这里，我们要讨论一个长期争论的很有趣味的问题，那就是“九族”问题。

关于“九族”的确切含义，中国古代经学家们曾反复讨论过。本书第一章在分析《尔雅·释亲》时已初步提到过古文经学家的“同宗九世说”，和今文经学家的“异姓有服亲说”。以下继续介绍“九族”的讨论情况以及该范畴所体现的人类学意义。

说到“九族”的“九”，一向有两种说法。

一是认为“九”非实数，《黄帝内经素问》卷六《三部九候论》：“天地之至数，始于一，终于九焉”，“九族”即可指许多族，确切数目亦不必细究。班固《白虎通义》也认为“九族”不是指一个确数：“族所以九者何？‘九’之为言‘究’也，亲疏恩爱，究竟也”[\[14\]](#)。按此说法，作为名词的“九族”，并不一定指“九个族”，而可以理解为“探究宗族关系”这样一个动宾结构的词组。

二是认为“九”在秦以前可以是也可以不是实数，但汉代以后，特别是汉高祖“置宗正官以序九族”以后，却真有其数了。汉代经学家论到“九族”时一般都要落实一个实数，古文经以“上自高祖下至玄孙凡九世”的本宗亲属为九族，今文经以

父族为主兼及异姓有亲属关系者为九族。即便是班固，在说了“九之为言究也”之后，也要详尽地列出一份有关“父族四，母族三，妻族二”的清单，就是证明。

我相信第二种说法。我们应该对“九族”的实际数目和确切内涵尽可能地予以落实，并给以合理化的解释。因为这是有关一种特殊形态的汉人宗族集群规模的概念，不可不仔细对待。

古文经学家关于九族的观念影响极大，这与郑玄在对经典文本的诠释上所居权威地位有关。郑玄认为“九族”是“上至高祖下及玄孙”，父、子、孙三代为三族，所以九族就是九代。这样的理解显然有问题，“族”与“代”不能等同，一族必含若干代，一代却不能构成一族。如果以为一个人活着的时候，他的直系亲属就可以有九代，那就离谱了。一个人绝不会在生时就既有高祖又有玄孙，无论怎样早婚也不行。“以三为五，以五为九”的意思当然是“上至高祖下及玄孙”，但这只能是世系学上的追叙，而绝非现实记录。九代直系亲属如果要在现实中落实，实则只有五世，从己往上数，父、祖、曾、高；往下数子、孙、曾、玄，上下合并，共为九类亲属关系，而世代则仅为五。

有趣的是，郑玄的理论也出现在摩尔根的巨著

《古代社会》中。在该书的第三编第二章中，他引述了“一位中国古代作家”的话简述了“中国的九族关系”：

天下人都有九族的关系。我自己一代为一族，我父亲一代为一族，我祖父一代为一族，我曾祖父一代为一族，我高祖父一代为一族，因此，在我之上共有四族；我儿子的一代为一族，我孙子的一代为一族，我曾孙的一代为一族，我玄孙的一代为一族，因此，在我之下也有四族；连我本族在一起，共为九族。这些人全都同宗，虽然每一族属于不同的支系或家族，但都是我的亲属。这就是所谓九族关系。[\[15\]](#)

这位“古代作家”是谁不得而知，但其理论却无疑是郑玄的。唐、宋以后，九族古文说在国家法律中获得正式确认[\[16\]](#)，也许是哪一位传教士到中国后，记录了这种十分流行的亲属观念，结果被摩尔根作为“中国的亲属制”而采纳了。由此可知，郑玄的九族理论影响之深远。

古文经学所阐释的“九族”最核心理念是“异姓不在族中”[\[17\]](#)，九族（含三族、五族）都是同姓宗族内部的划分，与异姓无关。

作为郑玄古文说的对立面，是经许慎整理和倡导的今文说，班固《白虎通义》也持此说：

谓父之姓为一族，父女昆弟适人有子为二族也，身女昆弟适人有子为三族也，身女子适人有子为四族也。母族三者，母之父母为一族也，母之昆弟为二族也，母之女昆弟为三族也。母昆弟者男女皆在外亲，故合言之也。妻族二者，妻之父为一族，妻之母为二族。妻之亲略，故父母各一族。

[18]

今文经学关于“九族”的核心理念是“九族不得但施于同姓”[19]，《左传·桓公六年》“亲其九族”，杜预《集解》与此略有不同，但基本原则一致，可看作以上说法的简明归纳：

九族，谓外祖父、外祖母、从母子，及妻父、妻母、姑之子、姊妹之子，女子之子，并己之同族，皆外亲，有服而异族者也。[20]

这套理论的要点有三：

1．族以姓分，非以代分。一姓为一族，九族为九姓。所谓外祖母、妻母为族，是指外祖母、妻母未嫁前之族，既嫁从夫，不得单为一族。

2．一族有五属，即包括五种服制的亲属。

3．所谓“九族”，是由与自己有直接（父、母）和间接（妻）关系的若干家族组成的亲属群，其规模大大超过了九族古文说所涉及的范围。

从原则上讲，九族今文说比古文说要合理得多。它不但充分体现了“族”为父系单系亲属集团的基本定则，没有将“代”或“辈分”作为划分“族”的依据，而且，眼光从同宗同姓移向了异宗异姓，与所释经文原意也较贴切。如《诗·序》“弃其九族”，只有将之理解为以本族为中心的各亲族均遭毁弃才好，如果是“上至高祖下及玄孙之亲”，高祖如何弃？玄孙如何弃？《左传·桓公六年》“亲其九族”与此同理，孔颖达《正义》说：“为昏必三十而娶，则人年九十始有曾孙，其高祖玄孙无相及之理……九族皆外亲有服而异族者也。”今文说把“九族”理解为异姓族之间的一种联合在历史上是可以找到证据的。社会经济状况一定程度的改观，不仅使得宗族有可能供养众多的人口，而且使得这种现象在贵族豪门中成为必然。由于两类亲属关系——由世系决定的血亲与由婚姻决定的姻亲——在辨明其不同性质的基础上（这一点在以前是无法做到的）被组构于一个庞大的世系—血缘—婚姻集团中，核心家族与其卫星家族的关系从父子、兄弟扩展为更加复杂的甥舅、翁婿、姑表、姨表、连襟等亲戚关系。所谓“父党、母党、妻党”，就形象地描绘了这样一种集群形态。

比较可信的资料仍然是《尔雅·释亲》。

第一章第二节论“族、党同一”时已经提到，《尔雅·释亲》名为四章，实际却包含了五种类型的宗族，即父族、母之父族、妻之父族、媳之父族、婿族。这是一个以婚姻关系为中介联结起来的拥有五个姓氏的宗族集群。但《释亲》的内容还不止这些，我们至少还可以发现以下四族（确切地说，应为四类）。

（1）姑夫之族。《释亲》“宗族”章：“父之姊妹为姑”；“妻党”章：“姑之子为甥”。

姑妈未嫁时与“己”为同宗亲属，所以《释亲》将之列入“宗族”。但出嫁以后就不同了，她进入了丈夫的宗族，所生子应该与丈夫同宗，而不能算“妻党”。这虽然可以算是《尔雅》的一个失误，然而也是不得已而为之，因为在《释亲》四章中尚无一个恰当的位置安排这位“甥”。所以，在上述五族之外至少应有第六族：姑夫之族。

（2）姊妹夫之族。《释亲》“宗族”章：“男子谓女子先生为姊，后生为妹”；“妻党”章：“姊妹之夫为甥……男子谓姊妹之子为出……谓出之子为离孙。”

姊妹未嫁时与己为同宗亲属，故《释亲》将之归入“宗族”。但出嫁后即进入丈夫之宗族，所生之子、孙，应和其夫同宗。《释亲》把甥、出、离

孙视作“妻党”，其失误的性质与上例相同。所以，在上述六族之外至少应有第七族：姊妹夫之族。

（3）姨夫之族。《释亲》“母党”章：“母之姊妹为从母。从母之男子为从母昆弟，其女子为从母姊妹。”

从母即姨母，未嫁时与外祖父母为同宗亲属，故《释亲》将之列入“母党”。但出嫁后即进入其丈夫（即姨夫）之宗族，所生子女应与其夫同宗。

《释亲》把从母以及从母昆弟姊妹全都列入“母党”是错误的。所以，在上述七族之外至少应有第八族：姨夫之族。

（4）连襟之族。《释亲》“妻党”章：“妻之姊妹同出为姨”；“婚姻”章：“两婿相谓为亚”。

“姨”即妻妹，“亚”即连襟。姨未嫁时与己之岳父母为同宗亲属，故《释亲》将之列入“妻党”。但出嫁后即进入其丈夫的宗族，《释亲》列亚为“婚姻”是不妥的。因为所谓“婚”是指“妇之父”，“姻”是指“婿之父”，而亚既不属妻党，也不属婿党或妇党，应为一独立宗族。所以，在上述八族之外至少应有第九族：连襟之族。

综上所述，我们就可以对“九族”的规模作出

明确的指认。

所谓“九族”，首先是指九个独立的父系宗族，它们是：父族、母之父族、妻之父族、媳之父族、婿族、姑夫之族、姊妹夫之族、姨夫之族和连襟之族。

第二，如按主要关系人的性质再作一区分，则父族为四：父族、婿族、姑夫之族、姊妹夫之族；母族为二：母之父族、姨夫之族；妻族为二：妻之父族、连襟之族；媳族为一：媳之父族。

第三，以上九族的规模还是系谱意义上的，实际的数量也许不止这些。因为父亲的姊妹、自己的姊妹、母亲的姊妹等，都不会仅限一人。如果有二人以上，并且不是二女共适一夫，那就不止九族了。所以“九族”的确切含意，应指九种亲属范畴。

第四，“九族”所包含的世代数量远远不止九个，仅父族中的父系直系宗亲，就包括九代（由己上推至高祖父母为五代，下推自子至玄孙为四代）；旁系宗亲有五支，每一旁亲都至少有四代。这就说明，“九族”之“九”确实与世代的数量无关。

这个“九族”制和古文经学的“九族”说不同，和今文经学的“九族”规模——父族四，母族

三，妻族二——也有一些差异（其中七族相合）。最大的区别，一是组合不同；二是把今文的母族三改为母族二（内涵也不同）；妻族虽然同为二，但今文将岳母单为一族显然是错的；今文“九族”中没有媳族，现在则补上了这—个重要的“婚”族。但以上这些差异还只是表面的。更深刻的差异在于，经学家们（无论是今文经学还是古文经学）对“九族”的论证全都建立在主观理念的基础上，虽然他们不可能伪造亲属关系，但他们对一个人造的亲属系统的论证过程，却表现出了严重的主观随意性，本质上是武断的。而以《尔雅·释亲》为根据的上述“九族”制，从原则到细节都获得了合理的解释，并且在最大的程度上恢复了“九族”的本来面貌。

这一“九族”系统就是本节所说的异姓宗族集群，它在中国古代历史上具有重要的意义。如果将其与古文经学的“九族”理论作—比较，则可以明了其在人类学研究上的价值。

古文经学所说的“九族”，按性质说，相当于人类学研究中一个独立的父系“世系群”（lineage），其中不包含任何异姓男子在内。很显然，它非常接近于中国传统的“宗族”概念。只不过古文经学家们并不认为它只是一个“族”，

而是一个“九族集团”。笔者曾经在一篇论文中指出，“九族”古文说的基础建立在“自然生成的父权家族”之上^[21]。这一方面是指在社会发展的
一定阶段，人类亲属集团以同宗为构成原则是一种相当普遍、因而也是相当自然的方式；另一方面则是指古文经学家完全是用了对一般宗族组织的了解，来依样画葫芦地解释“九族”的构成，在理论上没有任何超越宗族规范的创见。但是，对这个观点应该有一个补充说明。所谓“自然生成的父权家族”，并不是说它对人类的家庭血缘关系采取了一种“听其自然”的态度，恰恰相反，宗族世系关系是以裁剪基于婚姻、家庭关系之上的、自然形成的人类血缘关系为前提的。因此，当古文经学家在一个被看作包括了人类所有最重要的亲属关系的“九族”范畴中排除了一切与母亲、妻子有关的“姻亲”后，就充分表现了这一学说的非自然性和狭隘性。笔者目前虽然还不能充分解释古文经学“九族”理论的目的性，但有一点是能肯定的，这个理论的制定是为了更有效地强化父权，强化宗亲一体意识。在一定程度上，它可以和宗族祖先崇拜、宗族伦理规范一起，构成宗族的意识形态体系。

而我们根据《尔雅·释亲》再现的“九族”理论（今文经学的理论也包括在内），内涵就要比古文

经宽泛得多，因为它是建立在婚姻联系基础上的一种异姓宗族集群，相当于人类学研究中的“戚属世系群”（cognatic lineage）[\[22\]](#)。

这一类型的集群的结构原则和功能具有以下几个基本特点：

（1）构成集群的每个族都是一个独立的父系宗族，族与族之间不存在实际的约束关系，因而也没有固定的集群成员资格和界域。需要多少世系群方能构成一个“戚属世系群”，没有严格的规定。在许多情况下，它可以是九族，也可以是七族。在这里，重要的不是具体的数量，而是应当遵从组成集群的原则。

（2）联结集群的原则是已经实现了的婚姻关系，互相间没有婚姻关系的世系群不会组成这一性质的集群。当然这并不一定意味着几个世系群之间会形成固定的互婚关系，如同“胞族”（phratry）一般。即使有这种关系也是因为具备了某些特殊的历史原因。从中国古代社会婚姻发生的一般情况来推测，世系群间结成的大多数的婚姻关系都不是固定的，换言之，集群成员的组合将随着婚姻关系的变动（发生、取消、增加、减少）而变动。同样可以肯定的是，这类集群的成员大致上具备相同或至少相类似的社会地位（经济水

平、文化背景)。

(3) “戚属世系群”与实行“双边世系”(bilateral descent)的血缘集团不同。在后一种集团中，每人都属于两个世系群，一个是父系的，一个是母系的，集团成员的资格分别承自父亲和母亲。在主要发现这种制度的非洲，父系群体一般掌管土地和其他资源，而母系群体是宗教参与和知识的所在地。“戚属世系群”则不具备这种特征，也没有这种具体的功能。在这类集群中，每一个人都只属于他(她)的父(夫)族，而没有双重身份。即使出现身份的转移(如妇女未婚时属父族，婚后属夫族，夫亡无子或离异后还可再属父族)，也是以父(夫)族为范围，以放弃一种身份为前提的。母系、妻系亲属加入这个集群，并不意味着集群将具备某种母系世系的因素。这是因为集群中所有世系群都是父系宗族，所有的行为规则都遵守父权制原则；同时，集群内各世系群间也绝不是平等的，父权制原则本身已经决定了宗亲与姻亲的地位、权利具有一系列系统的差别。

(4) 这种人为组成的扩大了父系宗族集团，由于包容了当时人们所有主要的亲属关系，于是就突破了仅以宗亲范畴来规范人类家庭血缘关系的狭隘眼界，从而在父系、母系、妻系、婿(媳)

系几条主线上，最大限度地、如实地勾画出了一个男子在实际社会生活中所能拥有的亲属系统（虽然仍是不平等的）[\[23\]](#)。

注 释

[\[1\]](#) 齐鲁书社据清康熙乾隆间刻本影印，《四库全书存目丛书》经部第111册，第249页。

[\[2\]](#) 《尔雅·释亲》“来孙”，《史记·孟尝君列传》“索隐”称为“耳孙”。《孟尝君列传》记田文与田婴的对话：“子之子为何？”曰：“为孙。”“孙之孙为何？”曰：“为玄孙。”“玄孙之孙为何？”曰：“不能知也。”可见当时一般人对玄孙以下的宗亲关系已不了解，这显然是因为这些称谓缺乏实质意义的缘故。

[\[3\]](#) 程瑶田《仪礼丧服文足徵记·丧服穷杀差等生于以三为五以五为九表》，《清经解》卷五三四，上海书店影印本，第三册，第694页。

[\[4\]](#) 以上材料见《晋书·儒林传》、《魏书·节义传·李几传》、《宋史·孝义传·陈竞传》。

[\[5\]](#) 《芳田高氏宗谱·序》。

[\[6\]](#) 张海珊《聚民论》，贺长龄辑《皇朝经世文编》卷五八《礼政五·宗法上》，《近代中国史料丛刊》第一辑，第731册，第2136页。

[\[7\]](#) Maurice Freedman, Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwantung, London, 1966, pp.6-8.

[\[8\]](#) 如大量存在于南洋华侨社会中的所谓“刘关张

赵”（刘备、关羽、张飞、赵云）宗亲会。

[9] 牧野巽《广东的合族祠与合族谱（二）》，原刊于《近代中国研究》（1948年），第95页。后收入《牧野巽著作集》第六卷《中国社会史诸问题》，東京御茶の水書房，1985年，第278—279页。

[10] 《1967年长安张家坡西周墓葬的发掘》，《考古学报》1980年第4期。

[11] 《扶风黄堆西周墓地钻探清理简报》，《文物》1986年第8期。

[12] 《史记·商君列传》。

[13] 胡培翬《仪礼正义》卷二四引元代礼学家敖继公、庾蔚之语。《清经解续编》卷七二一，上海书店影印本，第三册，第710页。

[14] 陈立《白虎通疏证》卷八《宗族》，中华书局，1994年，第398页。《疏证》引《广雅·释詁》“九，究也”；《说文》“九”部：“九，阳之变也。象其屈曲究尽之形”；《汉书·律历志》：“九者，所以究极中和，为万物元也。”可见以“究”释“九”的普遍性。

[15] 摩尔根《古代社会》，杨东莼等译，商务印书馆，1977年，下册，第411页。

[16] 参见《元典章》卷三〇《五服图》、《明会要》卷一〇二《丧服·本宗九族五服图》、《清律例》卷二《丧服图·本宗九族五服正服图》等。其中明、清律明定，九族专指父宗，遂成定制。

[17] 郑玄《驳五经异义·九族》，文渊阁《四库全书》经部七。

[18] 陈立《白虎通疏证》卷八《宗族》，中华书局，

1994年，第398—399页。

[\[19\]](#) 同上引郑玄《驳五经异义》引。

[\[20\]](#) 王应麟《小学紺珠》释九族与杜预同，兼内外姻戚。

[\[21\]](#) 《论“九族”今、古文说》，《华东师范大学学报》1987年第2期。

[\[22\]](#) 参见谢剑主编《中译人类学词汇》，香港中文大学人类学系与社会研究中心编译，1980年。

[\[23\]](#) 关于“九族”问题的讨论及其成果，除笔者前引论文外，还可参阅芮逸夫《九族制与〈尔雅·释亲〉》（《中研院历史语言研究所集刊》第22册，1950年7月）、钱杭《再论九族今、古文说》（《史林》1993年第1期）等。

宗法制度

宗法制度虽然谈不上艰深^[1]，但也不像现在有些人拿过来就用的那么简单，它包含的历史内容非常丰富，界限非常严格，我们在讨论宗法制度的时候，应该有明确的范围，特别要注意不能把宗法制度解释得过于宽泛，不要一见到血缘关系、宗族关系，就和宗法制度联系在一起。有些属于一般宗族制度的内容，就不要受吕东莱的影响，也去使用“宗法”概念，更不宜将精力分散至诸如“世界和中国各民族宗法制度”、“世界古代各民族宗法制度”、“当代社会可资利用的宗法传统”等内涵模糊、似是而非的问题上^[2]。近来有作者在对中国家族企业的内部结构进行研究时，也提到了“宗法”，如“中国传统文化具有典型宗法制性质，它能产生出对家族的一种独特的认同感”^[3]云云。这些作者确实具有一定的知识面，也知道中国古代有一种叫“宗法制度”的东西，并且他们也很认真地在谈学术，但这种“谈法”毕竟显出太多的随意性，不能不使人感到应该有所提醒，否则不利于传统文化的研究和传承。

一、宗法概说

宗法制度是中国宗族制度研究范围内的一项重要内容，但这一判断还需要进行相应说明才能成立。

第一，按王国维的说法，宗法制度是在“本为天子诸侯继统法而设”之“嫡庶之制”基础上形成的：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制”[\[4\]](#)。宗法与殷商王位继承制度的关系学术界一直存在争论，但有一点是无疑的，即王氏所说的宗法，其基本性质，属于政治制度和权力的再分配形式。

第二，根据中国历史上第一次正式提及“宗法”二字，并为其下了明确定义的北宋张载所说，宗法是所谓“宗子法”的省称：“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系、世族与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处”[\[5\]](#)，一方面是宗族内部记录“统系来处”的世系制度；另一方面也受到国家的监督推动，成为一种具有浓厚意识形态色彩的社会管理制度。

第三，根据南宋吕祖谦所撰《宗法条目》[\[6\]](#)开列的内容，宗法又被视为宗族内部各类行事规则

的总和，相当于“宗族之法”的省称。类似句型在古文献中也可见到，如《仪礼·士昏礼》“承我宗事”，郑玄注：“宗事，宗庙之事。”

以上几方面的内容都与宗族具有密切关系，但只有张载揭示的“宗子法”与宗族世系制度直接相关，其余的或者属于宗族的具体功能，或者属于国家对社会生活的管理和干预。因此，将宗族制度与宗法制度加以必要的区别，在学术上是完全可能的[7]。虽然在相当长的一段时间里，许多学者习惯将两者统称、合称甚至混称，显得不大严格，但随着研究的进展，宗族、宗法的异同越来越清楚，应该不再成为影响研究顺利进展的问题[8]。

第一章讨论宗族定义时，笔者已经指出，宗族是一个由以父系先祖为敬奉对象的父系世系成员构成的聚居集团，这是“宗族”的名词性含义；宗族还另有一个动词性含义，即宗族内各等级之间在祭祀等事务上的承认、尊敬、支配、管辖和服从。宗族之所以会成为一个实体，就在于有了世系、聚居和服从的保证。但是同为一族之人，是什么理由使他们之间分出这种不平等的权利、义务阶梯，并且对之心甘情愿、毫无怨言呢？只有也只需要一个理由，那就是与先祖远近不同的世系距离。在一个特定的政治制度下，比如在王国维所说确立了“立子

立嫡”、“世卿世禄”的周代，这一“任天而不参以人”的世系距离，就构成了一部分权力中枢成员获得某类政治身份的前提，就导致了“宗法”的形成——有了凭借着世系关系而获得的政治身份，就有了封地、采邑，有了奴婢、隶人，有了经济保证和全部社会地位。而一旦这一性质的政治制度发生变化，“与先祖远近不同的世系距离”，就将失去形成周代式宗法的基础，就不能成为获取社会公共资源的前提，宗族的世系关系就要回归宗族本身，虽然某些既定的历史名称（如下节所说的“十四字纲领”）会有所保留或继续使用，但它们原有的历史内涵却已发生实质性的变化，其“所指”与“能指”已被重新“洗牌”。这就是宗族、宗法两者关系的大致形态。

因此，宗法研究的对象和展开路径可以有二：
一是典型地存在于周代贵族宗族中的一种特殊的世系原则，史称“大宗小宗之法”[\[9\]](#)。由于它只存在于一个特殊的政治框架之内，故可称之为“狭义宗法”研究。

二是周代以后广泛存在于社会各阶层宗族中的一种普遍的世系原则，史称“宗子之法”。由于它是在上述政治框架发生变化后形成的，故可称之为“广义宗法”研究。

二、狭义宗法：大宗小宗之法

记录“大宗小宗之法”的基本文献，主要是十三经中的《礼记·大传》、《礼记·丧服小记》、《仪礼·丧服经传》。较准确地阐发了“大宗小宗之法”基本原理的代表性作品，汉代有郑玄对经典相关论述的注释，班固的《白虎通义》卷八《宗族》；晋代有杜预的《宗谱》[\[10\]](#)，贺循的《宗义》、《宗仪》、《丧服要记》[\[11\]](#)；唐代有孔颖达的《礼记正义》[\[12\]](#)；宋代有聂崇义的《新定三礼图》卷四《宫室图》[\[13\]](#)，苏轼的《策别安万民二》[\[14\]](#)；清代有毛奇龄的《大小宗通绎》[\[15\]](#)，万斯大的《学礼质疑》卷二《宗法一》至《宗法八》[\[16\]](#)，胡培翬的《仪礼正义》[\[17\]](#)，程瑶田的《宗法小记》[\[18\]](#)；现当代有王国维的《殷周制度论》，丁山的《宗法考源》[\[19\]](#)，金景芳的《论宗法制度》[\[20\]](#)等。日本学者对大宗小宗之法的研究也有重要成就，如加藤常贤的《支那古代家族制度研究》[\[21\]](#)，清水盛光的《支那家族的构造》[\[22\]](#)，山田统的《宗法》[\[23\]](#)，铃木隆一的《宗法的形成原由》[\[24\]](#)等。对本书读者会起直接指导作用的，当然要推王国

维、丁山、金景芳三氏。

《礼记·大传》中有一段话，一向被看作是对周代大宗小宗之法的经典性解释，是观察研究周代宗法的最重要依据，笔者因而将其称为宗法的“十四字纲领”。这段话是：

别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗。

因为有了后六字“继祢者为小宗”，所以可以知道前八字“别子为祖，继别为宗”中的“宗”，就是指大宗。

先看专讲大宗之法的前八字。

“别子为祖，继别为宗”，是指在周代的层级分封制下，有机会继承王位与诸侯爵位的，只能是众多王子、公子中的一个人，未继承王位或爵位的王子、公子、庶子、支子，或是留在王族、公族内，或是受封并世代食采于另地。所谓“别子”，就是指这后一类人。“别”，有“自卑别于尊”的意思，也有“离别”父族的意思。他们虽然离开了父族，但仍依靠着父族的政治经济特权，创建了新族，这个宗族的后代们将永远尊奉他，尊奉其为始迁于该地的“始祖”。到别子的第二代，其位亦由长子继承，遂成“继别”者，“继别”者为其后裔

尊奉为“宗”。此即祖、宗二字的由来和本意。因“继别”而形成之“宗”代代相传，永不中断，即《大传》“百世不迁之宗”之谓，也就是班固《白虎通》所说“宗其为始祖后者为大宗，此百世之所宗也”[\[25\]](#)中的“大宗”。

清代学者万斯大说：“其谓之大宗者何？五世内外，凡族人之同吾太祖者尽宗之，所宗者大也。”[\[26\]](#)宗族所有成员中，他与始祖具有最明确的直系世系关系，所以全族上下就尊奉他为本宗族的“大宗”。一方面把他当作本族始祖的化身，另一方面也成为始祖与活着的族人之间发生宗教和感情联系的桥梁。人们因为尊奉始祖，所以就敬奉大宗；又通过敬奉大宗来尊奉始祖，如此循环，就达到了维系整个宗族的目的。《礼记·大传》所说“尊祖故敬宗，敬宗，尊祖之义”，阐明的就是这个道理。

对中国历史实际进程的研究表明，以上所说的以别子认定和继承为核心内容的大宗制度，具有浓厚的理想色彩；虽然不能说毫无现实的依据，但很可能只在很小的范围内，或很短的时期内曾经付诸实施。这是因为“别子”只能产生及存在于特定的政治结构和社会制度中。一旦取消了层级分封制和世卿世禄制，就无所谓“别子”，因而也就不存

在“远祖正体”意义上的“大宗”。一般来说，秦、汉以后出现的王室分封，无论在政治上还是在经济上性质都与先秦不同，大致上属于一种特殊的（仅限于王室成员）、有限的（仅限于第一代或第二代）奖励制度，而不是治理国家的基本政治制度，根本不可能形成“百世不迁之宗”所需的外部条件。除了少数特例以外（如曲阜孔府衍圣公一系），某一宗族大宗身份的认定和继承，已与具有普遍意义的政治制度和社会制度无关。另外，有些论著将天子视为“天下的大宗”，也很不确切。天子不是“别子”，他的“宗（尊）”位无须依靠宗族意义上的“世长子”的认定才能获得。《礼记·大传》：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也”，郑玄注：“君恩可以下施，而族人皆臣也，不得以父兄子弟之亲自戚于君。位，谓齿列也，所以尊君别嫌也。”我们在追溯嫡长继承法的形成轨迹时，固然可以将天子君位传承方式的演变作为观察的一个侧面^[27]，但无论在理论上还是在实践上，宗法都不能仅仅归结为嫡长继承法，否则宗法就宽泛到失去了它特定的历史内涵，即宗法是关于别子认定、宗子继承的法则，宗法或宗子法不可能包括天子。

由《礼记·大传》等经典所阐发的大宗理论，对

中国古代的世系学传统造成了巨大而深远的影响。大宗虽不再如周代曾经发生过的那样，成为政治制度和社会制度的一个特殊表现形态，但大宗的认定和继承原则却逐渐浓缩成一种重要的宗族世系学类型，即大宗世系学。它主要表现在以下几个方面：

第一，大宗是宗族世系的主干。宗族不能一刻没有“大宗”，因为他代表的并不仅仅是他个人与先祖之间的世系关系，而是象征着这个宗族存在的全部理由。《礼记·大传》说：“有百世不迁之宗……百世不迁者，别子之后也。宗其继别子者，百世不迁者也”，这里反复说明的，就是这件有关宗族命运的百年大计。只要大宗一系存在，就象征着宗族直系的存在。《礼记》关于“尊祖故敬宗，敬宗故收族”，以及“从宗合族属”的论述，阐明了大宗对于宗族世系所具有的根本意义。即便在周代以后真正意义上的大宗已无从谈起，但从直系世系的延续角度来标志宗族的合理性与历史性，始终是宗族传统最基本、也是最核心的要求。

第二，大宗的“百世不迁”性质决定了大宗不能无后；如别子或继别者无嫡子，则须从旁系或近支宗亲中选择条件适当者充当。这种对于大宗一系继承者的特殊安排，在宗法上称为“置后”[\[28\]](#)。秦汉以后，大宗的“置后”规则被广

泛地运用于普通的宗族继承实践中，并逐渐发展成为具有中国特色的继嗣和继统制度。这里所说的继嗣，是指在世系的“统系来处”上继承祖先，亦即人类学意义上的宗族世系延续，可以包括非直系者的“拟制”；继统是继承宗子一部分具体的财产与宗务管理权^[29]。必须强调指出，在礼学经典中，“置后”本来主要是对大宗世系所作的一种特殊安排，但后来则演变为宗族全部世系继嗣法则所遵循的基础。世系“拟制”一旦成了被普遍认可的通例，本来已经不大严格的宗族世系关系将更难守底线，“养子”制度的广泛推行势所必然。有关这一问题，可参阅笔者《中国古代的宗族世系与谱法——兼与日本相关制度的比较》^[30]一文，及旅日中国学者官文娜所著《日中亲族构造的比较研究》^[31]、《日本平安时代的养子及其历史意义和文化特征——兼与中国养子制度的比较研究》^[32]等。

第三，与以上两点密切相关，由于大宗世系特别强调祖宗、子孙的一系和一体观念，因此在伦理上具有一种居高临下的力量，被认为是实现尊祖、敬宗、收族三阶段目标的必经之路，对构成联宗的伦理基础影响甚巨。

另外，大宗世系对联宗发起者处理世系问题的

基本立场，也发生过关键性的影响。在一些相当完善而且成功的联宗案例中，对大宗世系的回忆、憧憬、向往和复归，一直是联宗发起者最重要的理论根据和心理支柱，其分量至少不会轻于联姓传统。当然，他们所宣称的大宗世系已不是历史上的“原本”，而是经过反复修正的新的“写本”。

秦、汉以后，大宗世系的所谓“原本”，基本上已脱离了原型，只以一种理想的状态保留在儒家经典中，而不再是社会真实生活的一部分。即便是孔府的衍圣公世系，也只能说大致地接近先秦时代的大宗之法，因为在孔府的后裔中，也有内孔、外孔、真孔、伪孔之分，也一直存在着世系真伪之争[\[33\]](#)。宋、明以后的人们在编撰族谱时也常常提到“本族大宗”云云，这类“大宗”的意义与“原本”相比明显地经过了修正和转换。如明崇祯六年（1633）陈祖苞《陈氏家乘·原序》所讨论的，就是这个问题：

大宗之法肇自别子。古别子者有三，而他国来仕者居一焉；然有身徙他郡，长子孙为世望族者，其视此何异哉？不宁惟是，或世系屡绝屡续，至其人而世次可纪，亦与始为大夫者等，是故大宗之法天下举得而用之。

陈祖苞所认可的“大宗”，其实是小宗（详下）。“大宗之法天下举得而用之”，并不说明大宗之法可以恢复，只说明大宗之法可以被参照、借用，其历史原意已被抽空，只剩下了形式和外壳。在这个意义上，许多宗族理论家关于“三代以降，宗法不明”的感叹^[34]，其实是受了儒家所设计的理想状态的误导。大宗之法之所以“不明”，其根本问题，是其存在前提与客观现实之间已出现了不可跨越的距离。按秦蕙田的说法，大宗之法“诚三代以上之言，不可行于后世”，最基本的原因有二：

古者有井田有世禄。井田法行，则人无兼并；世禄不绝，则宗无削夺。有世禄者皆卿大夫也。《礼》别子为祖，别子者本国公子、他国公子，庶人崛起，皆卿大夫也。卿大夫则有圭田以奉祭，有采地以贍族；其禄受之于君，传之于祖，故大宗百世不迁，而立后之法重焉。^[35]

“井田”是经济制度，“世禄”是政治制度。西周的这两大制度的历史真相究竟如何，后人已不得其详。但有一点可以肯定，即它们曾经存在于一个有限的时间和空间内，既象征着周天子的最高法权，又表现为封建性质的财产与权力再分配形态。

大宗之法以这两大制度为立足点，是符合历史逻辑的。随着这两大制度的改变和消亡，真正意义上
的大宗之法就失去了存在的现实条件，而只能保留在
历史文献和学者们的心目之中。但已如上述，大宗
之法并未成为历史的陈迹。它在成为人们进行社会
批评的一个理论范本的同时，还深刻地影响到了联
宗理论的构筑。

再看专讲小宗之法的后六字：“继祢者为小
宗”。

祢，是在宗庙中为亡父所立牌位。父亲去世
后，众子中可以有一人（一般都是嫡长子）继承空
缺的爵位，成为该家族新的代表。这位继承者就
是“继祢者”，他的兄弟们尊奉他为“小
宗”。“小”，也是就他受尊敬的范围和级别
比“大宗”为小、为低而言。如万斯大所说：“谓
之小宗者何？唯五世之内，族人同高祖者宗之，
所宗者小也。” [\[36\]](#)

由于宗族的世系范围是“上至高祖下至玄
孙”，因此一个宗族所拥有的“小宗”数目就不止
一个，最多可以达到四个。它们是：

（1）同父兄弟中得以继承父亲的，兄弟们尊
其为继父之小宗；

（2）同祖兄弟中通过父亲而继承祖父的，堂

兄弟们尊其为继祖之小宗；

（3）同曾祖兄弟中通过父、祖而继承曾祖父的，再从兄弟们尊其为继曾祖之小宗；

（4）同高祖兄弟中通过父、祖、曾而继承高祖父的，三从兄弟们尊其为继高祖之小宗。

对于一个普通的族人来说，除了尊奉一个“继别”的“大宗”以外，还要尊奉继父的兄弟、继祖的堂兄弟、继曾祖的再从兄弟和继高祖的三从兄弟为他的四个“小宗”。当然，这是当他本人只是一个普通的族人，而非上述任一“小宗”时，他才会有四个“小宗”。如果他自己是继高祖之小宗，那他除了尊奉一个大宗外，就不再尊奉其他人为小宗了。同样道理，如果他是继曾祖之小宗，他就有一个小宗；如果是继祖之小宗，他就有两个小宗；如果是继父之小宗，他就三个小宗。随着世系地位的增高，自己所要尊奉的“小宗”数目就随之减少。一个人所尊奉的“小宗”的数目可以不到四个，但绝不会超过四个。这是因为，根据宗族的“迁易”规则，高祖与自己相隔已有五世，已是直系宗亲中与己距离最远的一位祖宗，每个人都没有必要把上一代人的高祖再尊奉为自己的高祖。也就是说，“继高祖之小宗”，之所以是一个人应该尊奉的最后一位“小宗”，根本原因是因为高祖已

是一个人在父系世系关系上所能达到的极限，超出这个范围的亲戚，就是一般同姓族人，已没有实质性的权利义务关系。《礼记·丧服小记》所说“有五世则迁之宗，其继高祖者也”；《大传》所说“六世亲属竭矣”，就是指的“继高祖之小宗”与宗族有效亲属范围（即互相间有约束力的亲属）的对应关系。

如果说，大宗的意义在于代表、象征和统辖整个宗族“共同体”，那么，很明显，小宗的意义就在于代表、象征和统辖宗族的一个个分支。

一个以家族为单位分散居住、各家族成员间的世系关系近则同父、远则同高祖的宗族，之所以能形成一个世系“共同体”，首先当然是因为有大宗提供了基本的世系认同的基础；其次，但却更加实际的发生过程，却是由逐级出现的小宗来推动的。核心家庭内部，以及没有亲属联系的核心家庭之间不会有小宗，必须是在包含着直系和一个旁系的家族内，也就是在由互为兄弟的父家长们所组成的一个家族内，才会尊奉一人为继父之小宗；在有两个旁系的、家长们互为堂兄弟的家族群内，才会尊奉一人为继祖之小宗。同样道理，只有在随后组成的包含三个和四个旁系的更大规模的大家族群内，才会尊奉某人为继曾祖之小宗、继高祖之小宗等等。

可见，小宗的出现，标志着宗族世系关系的逐渐丰满，而宗族的“共同体”，就是在这种与一个个分支相对应的各级小宗的建立过程中，才逐步形成的。因此，在宗族内部，很可能是先有小宗，后有大宗，与周代和汉代的宗法理论家们根据系谱关系的先后次序来描绘的大小宗等级的形成过程恰恰相反。这也说明宗族复杂的世系关系，实际上是通过四小宗层层递进的关系具体体现出来的。周代宗法制度中小宗所居于的对父系近亲系统的实际控制地位，值得我们给以特别的注意。后世之所以能用“宗子—族长”制度取代大宗、小宗制度，除了历史的原因以外，还与小宗在系谱关系上的重要性和对宗族的实际控制能力有很大的关系。

以上简要勾勒的大宗、小宗制度，就是所谓狭义的宗法制度。这一制度的起点是“别子”（始祖），形成别子的核心环节是周代的层级分封制；大宗、小宗的起点是“继别”和“继祢”，核心环节则是继承者对别、祢世系的祭祀。由于这一环节具体表现为在宗庙中对已故者的尊奉，因此，丁山指出：“考宗法起源者，不当求之后世子孙之嫡庶长幼，当反求诸宗庙之昭穆亲疏。故曰，宗法者，宗庙之法也”[\[37\]](#)，总结得非常深刻，完全有理。

为了对它们之间的互相关系有一个形象的了解，我们可以看以下这张示意图：

君王-诸侯→继任者→继任者→继任者→继任者→继任者……

└“别子为祖” (始祖)

└“继别为宗” (大宗)→ 大宗 → 大宗 → 大宗 ……(不迁)

└“继祢者为小宗” → 小宗 → 小宗……(五世则迁)

└“继祖” 之小宗 → 小宗 → 小宗……(五世则迁)

└“继曾祖” 之小宗 → 小宗……(五世则迁)

└“继高祖” 之 → 小宗 → 小宗……(五世则迁)

这张图之所以没有像大多数宗法表那样，把四小宗之间的关系看作为代代相传的父子关系，是因为四个旁系的小宗很可能是同时产生的，因而四小宗之间就是从兄弟、再从兄弟和三从兄弟的关系。由于大宗和小宗是兄弟关系，四小宗之间也可能是兄弟关系，于是，整个宗法制度就成为以嫡长子传承为原则、以规定和调节兄弟间权利与义务关系为核心内容的一种制度了。正是在这个意义上，张载说：“夫所谓宗者，以己之旁系兄弟来宗

己。” [\[38\]](#)

在整个宗族的“函数”对应关系中，直系世系相当于一个“常数”，而旁系世系则相当于一个“变数”。此变数的大小不仅将影响到整个宗族的规模和结构特征，而且还是常数之所以为常数的先决条件。因此在这个意义上，宗族的规模、结构特征、在现实生活中该宗族所能达到的实际规模，以及由此规模体现出来的分支、分房、分家特征，则在相当程度上取决于旁系世系的状况。其中对于宗族类型具有直接意义的，可能就是兄弟的数量，及其由兄弟婚后分别组成的独立家庭的数量。在传统宗族伦理的要旨中，旁系世系中第一或第二旁系的兄弟关系对宗族生存之道实居于至关重要的地位。

对小宗世系问题总结得非常完整的是清初的毛奇龄，他说：

宗为兄弟设，人皆知之。故郑注亦曰：“小宗者别子之长子，与其兄弟为宗。”而孔疏于“五世迁宗”之下，亦云小宗有四：“一是继祢，与亲兄弟为宗；二是继祖，与同堂兄弟为宗；三是继曾祖，与再从兄弟为宗；四是继高祖，与三从兄弟为宗。”夫惟各族各立宗，各从立族者起世。则一父之子，继祢者必亲兄弟宗之为一世；继祖者必同堂兄弟宗之为二世，可由是而推于尽，为五世迁宗之法。 [\[39\]](#)

程瑶田也指出，宗法就是兄弟间的法则：“宗之道，兄道也”，是“以兄统弟而以弟事兄之道也”[\[40\]](#)。

上述学者关于这一问题的总结，对理解宗法特征和宗族的历史演变具有非常重要的价值，我们在讨论宗族与家庭结构关系时还会提到。

另外，我们也要注意，君王—诸侯和他们的继任者，是周代贵族宗法产生的必要条件，但这个系列本身并不属于宗法制度的范围，他们代表和传承的是社会公共职务和爵位。程瑶田指出：“天子、诸侯之称宗，非宗法之谓也。……若夫太戊之称中宗……武丁之称高宗……皆与宗法无与”[\[41\]](#)。与他们有世系关系的人们可以尊敬他们，服从他们，但是绝不能把他们当作自己的族人，他们之间的国王、诸侯与官僚、臣民的统治关系，从根本上说不是因世系关系而形成的，因此必然远强于凭藉世理由的同族成员之间的相互约束关系。在这些社会等级间出现的“尊敬”和“服从”，完全取决于政治、经济、法律关系，而不是世系关系。

范文澜在《中国通史简编》第一编中说：

西周封建制度与宗法有密切的关系。周天子自称是上天的元子（长子），上天付给他土地和臣民，因此得行使所有

权。天子算是天下的大宗，同姓众诸侯都尊奉他做大宗子。天子分土地臣民给诸侯或卿大夫。大侯国如鲁卫晋等国附近，封许多同姓小国，小国君尊奉大国君做宗子……一国里国君是大宗，分给同姓卿大夫采邑，采邑主尊奉国君为宗子。采邑里采邑主分小块土地给同姓庶民耕种，同姓庶民尊奉采邑主为宗子。 [\[42\]](#)

杨宽在《古史新探》中的《试论西周春秋间的宗法制度和贵族组织》一章中认为：

按照宗法制度，周王自称天子，王位由嫡长子继承，称为天下的大宗，是同姓贵族的最高族长，又是天下政治上的共主，掌有统治天下的权力。天子的众子或者分封为诸侯，君位也由嫡长子继承，对天子为小宗，在本国为大宗，是国内同宗贵族的大族长，又是本国政治上的共主，掌有统治封国的权力。诸侯的众子或者分封为卿大夫，也由嫡长子继承，对诸侯为小宗，在本家为大宗，世袭官职，并掌有统治封邑的权力。卿大夫也还分出有“侧室”或“贰宗”。在各级贵族组织中，这些世袭的嫡长子，称为“宗子”或“宗主”，以贵族的族长身份，代表本族，掌握政权，成为各级政权的首长。 [\[43\]](#)

郭沫若在《中国史稿》第二编中指出：

所谓宗法制度，就是用“大宗”和“小宗”的层层区别

把奴隶主贵族联系起来。周王自称为“天子”，即上天的儿子，既是政治上的共主，又是天下的大宗。其王位由嫡长子继承，世代保持大宗的地位；嫡长子的兄弟们则受封为诸侯或卿大夫，对周王而言处于小宗的地位。诸侯在其封国内又为大宗，其君位也由嫡长子继承；嫡长子的兄弟们再分封为卿大夫，又为各封国的小宗，而卿大夫在其本宗族的各个分支中则又处于大宗的地位。……宗法制度和等级制度是互为表里的。由宗法制度规定的各个奴隶制大家族族长的地位，同时构成了王、公、卿、大夫的等级阶梯。[\[44\]](#)

吕振羽在《简明中国通史》中，李亚农在《中国的奴隶制与封建制》中也都认为，宗法制度是天子代代相传，每代天子都以嫡长子的身份继承父位，奉始祖为大宗，嫡长子的诸弟封为诸侯为小宗，每代诸侯也以嫡长子的身份继承父位，奉始祖为大宗，兄弟们成了卿大夫为小宗。所以诸侯对天子是小宗，在本国是大宗；卿大夫对诸侯为小宗，在本族为大宗。卿大夫以下，由士人到庶人，大宗、小宗的关系与此相同，等等。加上与异姓贵族间的婚姻关系，宗法制度就把整个社会关系串联了起来。

由于以上各位“元老级”学者在学界享有的崇隆地位，使得上引各家观点对中国古代通史及断代史教育造成极大的影响，至今仍在很大程度上被人

们视为无须质疑的“常识”。然而，这些观点的母本，一为王国维的《殷周制度论》，一为吕思勉先生1920年代所著《中国宗族制度小史》。王氏见解已见前引，此不赘述；吕先生认为，“天子为天下之大宗，诸侯为天下之小宗”；“周公在鲁为大宗，在周为小宗。三桓在其族为大宗，在鲁为小宗”；“正姓所以表大宗，庶姓所以表小宗”[\[45\]](#)。根据前文的论述，这些说法无论在宗法理论上还是在实际生活中，显然都缺乏切实的根据。天子、诸侯、卿大夫是政治身份而非世系等级，大宗、小宗身份依据是否“继别”、“继祧”而定，与其他非世系因素一概无关。

以周代贵族宗法为代表的大宗、小宗制度，随着周代政治形态的演化而逐渐衰落了[\[46\]](#)。这里的关键因素是贵族宗族的没落，使得大宗失去了“百世不迁”所需的宗族背景和客观基础，因而越来越难以维持。《礼记·大传》中就提到过周代宗法制度所要调整的一项内容，是“有小宗而无大宗，有大宗而无小宗，有无宗亦莫之宗”。虽然《礼记》的作者为这些问题设计了很多解决的方案，但问题之所以会出现，本身已绝非偶然。它说明周代大小宗制度的危机，就发生在大宗、小宗的“有”“无”上，并且主要就表现在大宗系列可

能发生的中断上。历史的发展已经证明，周代宗法制度形态转换的契机，正在于这一点。

三、广义宗法：宗子之法

“宗法”，从一个更为基本的层面上说就是“宗子法”。

这个解释首见于前引张载《经学理窟》中的《宗法》篇，后来许多学者在理论研究中，以及民间大量的宗族谱牒里，都肯定并沿用了这个说法。

周代的大宗小宗之法也是“宗子之法”。任一位继承先祖“正体”而成为新一代宗主者，都是上一代宗主的宗子。这一点，无论是周代还是周代以后的宗法，都没有两样。正是在这个意义上，我们可将“宗子之法”称之为“广义宗法”。但是，它又与大宗小宗之法有很大的不同。这主要是因为，“宗子之法”的主题已不再关心传统意义上的宗子的大、小区分，而是在充分肯定宗法原则的基本前提下，重新界定、补充了“宗子”的内涵，从而促使宗法形态发生了一系列重要的转变。了解这个广义的宗法，将有助于我们把握宗法的历史意义。

1. 宗子

“宗子”也有狭、广两义。

狭义的宗子或指大宗本人，或指大宗嫡长子。

《仪礼·丧服经传》规定族人为未成年而去世的“宗子”所服的服制：“宗子孤为殇，大功衰，小功衰，皆三月”，贾公彦疏：“宗子谓继别为大宗，百世不迁，收族者也。云孤为殇者，谓无父未冠而死者也”[\[47\]](#)，此“宗子”当为大宗本人。《礼记·曾子问》称，“宗子”虽已七十岁，但家中不可无主妇；《内则》称“适子庶子祇事宗子宗妇”。孔颖达指出，这里的“宗子谓大宗子，宗妇谓大宗子之妇”[\[48\]](#)。《仪礼·丧服经传》“丈夫妇人为宗子”，郑注：“宗子继别之后，百世不迁，所谓大宗也。”清代梁章矩据此在《称谓录》中明确指出：“宗子，为大宗长嫡，非通言小宗也。与寻常长嫡不同。”[\[49\]](#)由于在周代，大宗被看作是宗族的“宗主”，因此“宗子”一词也常常在“宗主”的意义上被先秦时代的人们频繁使用。

然而，狭义的“宗子”所能解释的范围太窄。它只适宜于典型的、拥有“百世不迁之宗”的周代贵族宗族。而对非贵族宗族，或者当贵族宗族的大宗系列发生断裂，不仅“百世不迁”不可能，就是三世五世不迁已属不易，因而只能维持在一个较小的规模时，上述解释就很不准确了。许多学者之所

以会认为周代以后没有宗法，与对“宗子”的这种狭义理解是有关系的。

事实上，宗子的原意，应该就是“承宗之子”，或“群宗之子”，所有已经继承或将要继承上一代宗主宗位的人都可以、也应当称为“宗子”。继承大宗的长嫡称为“宗子”，继承小宗的长嫡也应该称为“宗子”。《礼记·曲礼下》：“支子不祭，祭必告于宗子”，意思很明显，继承父位的是宗子，未继承父位的是支子。这里的宗子既可能是大宗，也可能是小宗。是不是宗子，并不是看他所承之宗的“大”或“小”，而是看他所承是否为“宗”。既然“小宗”——继祢之宗、继祖之宗、继曾祖之宗、继高祖之宗——和“大宗”一样都是“宗”，继之而任者当然同样应称之为“宗子”。只有这种对“宗子”的广义理解，才体现了“宗子”的本质特征，并体现了广义“宗法”作为宗子法的一般意义。社会学家李安宅也正是在这一意义上将“宗法”定义为“纪认宗亲法”[\[50\]](#)的。

周代以后，宗族基本上不再作为一个政治实体直接参与对国家的治理，拥有宗族的社会层次，也从周代的上层贵族，逐渐向社会中下层移动。许多官僚、军官、商人和农村富户，都逐次建立了各自

的宗族。经过几百年的发展，这些宗族中出现了一大批规模可观的强宗大族，其中一些宗族的实力甚至早已超过先秦时代的所谓“侯族”或“卿族”。然而，由于这些大族都不是贵族，从来就没有过爵位的继承问题，没有产生过什么“别子”，因而也就没有周代贵族宗族中所谓的“百世不迁之宗”。这些宗族内部的宗法制度，已经从周代贵族宗族的大宗小宗制度，简化成宗族内部确立、行使和维护宗子权力的各种制度。北宋苏洵明确地将其坚持的谱法，称之为“小宗谱法”，原因是：

凡今天下之人，惟天子之子与始为大夫者，而后可以为大宗，其余则否。独小宗之法，犹可施于天下。故为族谱，其法皆从小宗。[\[51\]](#)

南宋赵鼎《家训笔录》第二十六项说：“他日吾百年之后，除田产房廊不许分割外，应吾所有资财，依诸子法分给”[\[52\]](#)；明代胡翰也指出：“后世宗法不行，宋儒往往欲立小宗之法。”[\[53\]](#)赵鼎、胡翰所谓的“诸子法”和“小宗之法”，意思完全一样，都是指一种没有大宗小宗结构的、只认准一般宗子权的宗法形态。尽管“小宗之法”一词不够严谨，因为它似乎暗示仍

然有“大宗之法”（当然我们确实知道胡翰想说明的并不是什么“大宗之法”），但胡翰使用这一名词仍然是非常有意思的。他证实了前文已经提到过的一点，即，广义的宗子法确实与周代宗法形态中小宗的特殊地位有着割不断的历史联系。换言之，正是周代小宗的特殊性孕育了后世的“小宗之法”。这是一种新形态的宗法制度，其特征代表了周代以后绝大多数中国汉人宗族内部实行的宗法的基本性质。这也就是我们所说的广义的“宗子”和广义的宗法。

之所以说是“绝大多数”，是因为确实有极个别的汉人宗族内部仍然保存有大宗、小宗制度，比如山东曲阜孔氏宗族就是如此。先引一段孔氏宗谱的记载：

圣裔《大宗世系考》叙之详矣，若小宗支庶，则具载于《孔子世家谱》焉……子姓蕃衍，枝远益分，始而纪以五位，继复别以二十派，继又分为五十七户，再增而为六十户。今在谱者，已不下二万人，而流寓他处，及干犯名义流入异端厮役者，不与焉……吾宗族姓，肇自孔父……自唐季陵迟，氏族道废，遂有乘间肆凶冒昌平之荫如孔末者，然则溯源流，慎派别，亦所以锄非种而辨窜冒也。至孔氏子孙流寓他处者，各以小宗立谱。凡谱成，必诣阙里请钤宗主之印。

众所周知，随着孔子成为“帝王之师”和“至圣先师”，孔氏宗族的地位受到历代王朝的精心保护，自汉代以来逐步跃居“中国第一族”，其大致的规模从上引宗谱中可见一斑。孔氏宗族有“百世不迁之大宗”，又称为“衍圣公”，是孔氏宗族的“宗主”，或“大宗主”[\[55\]](#)。衍圣公所在的“衍圣公府”（亦即衍圣公的直系家族），是阙里孔氏六十宗户中的“大宗户”，其余为“小宗户”[\[56\]](#)。孔氏小宗还分散在全国不少地方。每当有重要事件，孔氏大宗主都会行文各地，布置相关事宜。孔氏小宗们也会发出诸如“屡奉宗主明示”之类文件表示听取号令[\[57\]](#)。

孔府依凭着特殊的身份，占据着绝非一般宗族所能比拟的地位。因此，像孔氏宗族这样依然保持严密完整的大宗、小宗系列的例子，在整个中国史上都是不多见的，在某种意义上，孔氏宗族的大宗、小宗制度，是被中国历代政府有意保存下来专给人参观的一个展览橱窗和模型，并无普遍性。但也正因为它是一个特例，所以就可以说明，为什么绝大部分宗族内部没有以大宗、小宗制度为特征的宗法形态；同时这个特例的重要性，也在于使我们能够通过活生生的实例来观察传统的大宗、小宗宗法形态的各种细节，其中有许多内容，甚至在历史

文献中也都缺乏系统和全面的记载。

如果失去了将“宗子”按严格的世系次序排列成一个等级分明的大宗、小宗系列的条件，那么就意味着宗法制度很快要发展到一个新的阶段。在这个阶段中，宗族将完成非贵族化的平民化过程，宗法也将淡化它的一些刻板的程式，而突出某种实际功能性的意义。它的规则会变得非常简单、非常通俗易懂，和一般宗族成员的日常生活也联系得更加紧密。而以前的宗族和宗法规则因为过于繁琐，族人和宗子的关系受各种规定的阻隔而显得异常的僵硬，这种现象归根结底是不利于宗族成员把宗族当作“自己的生活方式”的。宗族的平民化和宗法的功能化趋势，虽然使得“宗子”的神圣性有所降低，但却会大大提高“宗子”对宗族事务的参与程度，因而也就抬高了他的可亲性，这一点显然是对宗族的稳定和发展有利的。从这个意义上说，宗族的平民化和宗法的功能化趋势，更符合宗族的基本原则。

2. 族长

由于小宗在系谱关系上的特殊性和对一个实体性宗族的实际控制能力，“小宗子”不仅在理论上、而且在事实上演变为宋代以后人们所说的“族长”，就是一件顺理成章之事。杜预所谓“小宗，

一家之长也，同族则宗之”^[58]，毛奇龄说：“所谓同族于祢庙，盖正指大夫、士之宗。所谓继祢者，祢庙也，每族之长也。”^[59]我们在许多族谱类文献上都看到过类似规定，如安徽桐城《刘氏宗谱》卷一《家规·立宗子》称：“族代传世远，子姓益繁，繁则难为整齐。故必择宗子以主家政，使千万人有所宗法，举家大事，咸属主理”^[60]；元代郑文融《郑氏规范》第七条规定：“宗子上奉祖考，下壹宗族”^[61]，等等。由于族长在世系上居于受尊敬位置的同时，还能在一个具有实际生活范围和财产约束关系的宗族内妥善处理具体事务，因此他自然而然地就为全族人所尊奉，被称之为“族尊”、“尊长”、“家长”、“宗长”。特别在当代中国农村宗族中，出于各种原因，一般不再专称“宗子”。

第一节已提到南宋吕祖谦写过一部《宗法条目》，将他那个时代（1181年）的一位宗族族长（也就是宗子）所担负的职责，分门别类，条分缕析，开列了一张清单，让现代的读者了解到他具体在管些什么。以下就是这些“条目”和它们所包含的内容：

（1）祭祀：掌管日、晨、朔望、时祭（春分夏至秋分冬至四节气）；

(2) 忌日：按血缘之远近安排宗祠内的祖先忌辰祭典；

(3) 省坟：管理坟山墓地，负责维修事宜；

(4) 婚嫁：主持婚嫁仪式；

(5) 生子：主持族内男子出生、成人典礼；

(6) 租赋：催缴租赋；

(7) 家塾：管理家塾房屋、礼聘和招待老师、安排家塾饮食衣物、收取学费；

(8) 合族：主持时祭后、内外姻亲至和族内有大事时举行的全族聚会；

(9) 宾客：接待；

(10) 庆吊：迎送；

(11) 送终：根据各家具体情况，决定丧葬礼节的繁简；

(12) 会计：内外收支、年终结算、簿册管理；

(13) 规矩：协调族内纠纷、掌管对族内各类违犯规章行为的处罚。

根据这份清单，宋代的族长（宗子），颇似一位事必躬亲的宗族大管家。大凡宗庙祭祀、红白喜事、添丁送终、催租征粮，甚至教室桌椅的维修等等，事无巨细，样样都要过问，都要经手。

宗子与族长合一的趋势一直保持到近现代。虽

然也有不少宗族始终在宗谱中保存着宗子的名目，但那主要是为了表示今日之宗族与传统宗族具有某种意义上的同一性，而在实际上两者很少不重合。

族长（宗子）的职责固然十分繁重，但他们也有自己的“工作班子”。这个“班子”包括族正、族副、宗相、宗翼、家相、房长、纲首、分长、户首、户长、总理、管年、管祭等人，各地称呼略有不同，但性质都一样，也就是配合族长对宗族实施管理的一个族内等级系统。必须指出，与周代贵族宗族的大宗、小宗制度相比，决定宋代以后宗法等级的，除了必定要具备的世系前提以外，还增加了大量的功能性条件。这显然是因为，以族长为首的宗族首领，一般都要担负极其繁重的具体事务，因此非要有一定的办事能力不可。仅凭以前确定“大宗”的“以尊以贵”和“序行序齿”（即行辈年龄）的条件，已不足以担当重任。因此，许多宗族出现了一种根据候选人的能力择优选举的倾向。

比如，有的宗族规定：

族中立族长一人，族正二人，管理全族事务。由合族择廉能公正、人望素孚者，公举充任；[\[62\]](#)

族长族正，上奉祖灵下敦族谊，一族老幼皆遵其命，非方正自矢老成练达者不足以任。此庶好恶，不由一己之私，而使是非不明；赏罚不拘一己之偏，而使亲疏异议。一遇本

宗有事，必依理处分，毋阿富毋徇情，总须品行端正，方可为我辈之表率者，合族公平。[\[63\]](#)

元代以后，在长江流域的一些宗族中，甚至还出现了由尊长、户长、各房房长组成的“宗族长老会”，不仅进一步割裂了族长（宗子）传统权威的完整性，而且还提出对不合格的族长（宗子）可以随时罢免的建议[\[64\]](#)。清光绪元年，浙江一个宗族对族内家长和宗子的关系作了以下规定：

族中必以德分最尊者一人为家长，凡事须禀明而后行，清明墓祭家长主之。又立长支嫡孙一人为宗子，以主中元之祭。家长将宗子加意教养，使知道理。若有不孝，当择次贤易之。[\[65\]](#)

这一切都说明了宋代以后宗法形态发生的重要变化，已不局限于强调宗子权的世系前提，而是在肯定这个前提的基础上，又突出地强调了维持其权力所需的功能性条件。某种程度的功能化要求和监督机制的建立，并不会使族长对宗族的实际控制力受到损害。恰恰相反，这种机制对提高宗子族长的素质显然具有正面的作用，而这也是与强化宗族控制这一时代需要相符合的。

有趣的是，这种现象在世界民族志中也有先例可循。比如在由摩尔根发现的美洲印第安人的一些血缘性团体中，首领总是在一个候选人群（包括子、弟、侄）内挑选一个具有“个人的勇敢、处理事务的机智，或在会议上的雄辩口才……才能出众的人物”担任。通过这种方式产生的首领兼有血缘性团体之长和酋帅（团体军事领袖）的职能，可以完成团体赋予他的责任^[66]。类似的例子证明了，在挑选血缘性以及世系性团体首领的过程中，突出某些功能性条件，具有相当的普遍性与合理性。

这一切当然绝不意味着，我们仅从功能的角度来定义宋代以后的族长权力就足够了。族长的功能性权力之所以能存在，归根结底有赖于维系宗族成员的宗族世界观和价值观。如果我们把族长的权力等同于一种世俗的权力，或者把这种权力简单地看成为某种政治制度的派生物，那就是取消了宗族作为一种世系集团的特殊性。

事实上，在近现代中国革命运动中被深刻地批判为无人性、非道德的封建“族权”及其意识形态，也正产生在这个以宗族的平民化和宗法的功能化为特征的阶段中。然而必须指出，道德的批判只是对族权中非道德因素的一种强力反弹和抗争，它

没有也不可能涉及汉人宗族族权存在的全部基础。无论我们如何来定义汉人与汉人宗族之间的那个“结”，但至少可以肯定，它绝不应简单地归结为一种非道德的力量。

注 释

[1] 李玄伯说得可能过于轻松了：“我国古代礼制有若干种颇为后儒聚讼，大宗与小宗亦就是其中之一。其实这是一件极容易明白的制度。”《中国古代社会新研》，上海文艺出版社，1988年，据1949年开明书店版影印，第41页。

[2] 钱宗范、梁颖等《广西各民族宗法制度研究》，广西师范大学出版社，1997年。

[3] 陈炎、许晓晖《家族力量》，浙江人民出版社，2003年，第12页。

[4] 王国维《殷周制度论》，《观堂集林》卷一〇，中华书局，1959年，第453、458页。

[5] 《张载集》卷八《经学理窟·宗法》，中华书局，1978年，第258页。

[6] 吕祖谦《吕东莱文集》卷一〇，《丛书集成初编本》。

[7] 林耀华就说：“宗族与宗法不同，不可混为一谈。”（《义序的宗族研究》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第71页）相比之下，庄孔韶的观点“中国的宗族制，实际是中国古代宗法制的实施”（《银翅——中国的地方社会与文化变迁》，生活·读书·新知三联书店，2000年，

第268页)，则不免模糊。“宗族制”怎么会是“宗法制的实施”？许倬云很清楚这两者间的关系：“传统上以周代的宗族组织，有大宗统御小宗的宗法制度。”（《西周史》，生活·读书·新知三联书店，1994年，第155页）

[8] 即便仍有将“宗法宗族”合称之例，也是在大致了解两者区别的前提下，为求“论述方便”的权宜之举。如李文治、江太新著《中国宗法宗族制和族田义庄》，开宗明义：“在封建社会，宗族制和宗法制是两个不同概念。……（宗族制）同宗法制并不密切吻合，但又紧密联系在一起。……本文为论述方便，仍沿用‘宗法宗族制’这个辞条。”社会科学文献出版社，2000年，第1页。

[9] 胡翰《与许门诸友论宗法》：“夫大宗小宗之法，其废也久矣。”《全明文》卷七九，上海古籍出版社，1992年，第745页。

[10] 《全晋文》卷四三，《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1985年。

[11] 《全晋文》卷八八，同上引书，第二册。

[12] 阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年影印本，下册。

[13] 聂崇义纂辑《新定三礼图》，丁鼎点校，清华大学出版社，2006年，第109—136页。

[14] 《苏轼文集》卷八。

[15] 《清经解续编》卷二三，上海书店，1988年影印版，第一册，第92—96页。

[16] 《清经解》卷四九，上海书店，1988年影印版，第一册，第319—323页。

[17] 《清经解续编》卷六九八一七三七，上海书店，

1988年影印版，第三册。

[\[18\]](#) 《清经解》卷五二四，上海书店，1988年影印版，第三册，第641—647页。

[\[19\]](#) 丁山《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年，第126—147页。

[\[20\]](#) 金景芳《古史论集》，齐鲁书社，1981年，第111—141页。

[\[21\]](#) 岩波書店，1940年。

[\[22\]](#) 岩波書店，1942年。

[\[23\]](#) 《アジア歴史事典》，平凡社，1960年。

[\[24\]](#) 京都大学人文科学研究所《東方学报》（京都），第三十一册，昭和三十六年（1961）。

[\[25\]](#) 陈立《白虎通疏证》，中华书局，1994年，第394页。

[\[26\]](#) 《清经解》卷四九，上海书店，1988年影印版，第一册，第320页。

[\[27\]](#) 或父死子继，或一生一及，或兄终弟及等，详见拙著《周代宗法制度史研究》第五章《宗法继承制度与宗族世系排列方式》，学林出版社，1991年，第129—144页。

[\[28\]](#) 清代汪琬有《置后解》，称“古者大宗而无后也，则为之置后”。详见贺长龄辑《皇朝经世文编》卷五九《礼政六·宗法下》，清光绪乙未（1895）积山书局石印本。

[\[29\]](#) 关于继统在民法上的具体含义，可参见叶孝信主编《中国民法史》，上海人民出版社，1993年，第82页。

[\[30\]](#) 《暨南史学》第四辑，2005年12月。

[\[31\]](#) 思文阁出版，2005年。

[\[32\]](#) 收入张国刚主编《家庭史研究的新视野》，生活·

读书·新知三联书店，2004年，第473—505页。

[\[33\]](#) 详见何龄修等《封建贵族大地主的典型——孔府研究》，中国社会科学出版社，1981年；孔德懋《孔府内宅轶事》，天津人民出版社，1982年，第12、13页。

[\[34\]](#) 明隆庆四年（1570）《武口王氏统宗世谱》，载元成宗元贞元年（1295）王应龙撰《丰洛王氏族谱序》。

[\[35\]](#) 秦蕙田《辨小宗不立后》，《皇朝经世文编》卷五九《礼政六·宗法下》，清光绪乙未（1895）积山书局石印本。

[\[36\]](#) 《清经解》卷四九，上海书店，1988年影印版，第一册，第320页。

[\[37\]](#) 丁山《宗法考源》，《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年，第133页。

[\[38\]](#) 《张载集》卷八《经学理窟·宗法》，中华书局，1978年，第258页。

[\[39\]](#) 毛奇龄《大小宗通绎》，《清经解续编》卷二三，上海书店，1988年影印本，第一册，第94页。

[\[40\]](#) 程瑶田《宗法小记·宗法表》，《清经解》卷五二四，上海书店，1988年影印版，第三册，第641页。

[\[41\]](#) 同上书，第646页。

[\[42\]](#) 范文澜《中国通史简编》第一编，人民出版社，1964年，第135页。

[\[43\]](#) 杨宽《古史新探》，中华书局，1965年，第166页。后编为《西周史》第六章《西周春秋的宗法制度和贵族组织》，上海人民出版社，1999年，第426页。

[\[44\]](#) 郭沫若《中国史稿》第一册，人民出版社，1976年，第262、263页。

[\[45\]](#) 后收入《中国制度史》第八章，上海教育出版社，1985年。

[\[46\]](#) 参见拙著《周代宗法制度史研究》第十章，学林出版社，1991年。

[\[47\]](#) 《仪礼注疏》卷三四，《十三经注疏》，中华书局，1980年影印本，上册，第1124页。

[\[48\]](#) 《礼记正义》卷二七，《十三经注疏》，中华书局，1980年影印本，下册，第1463页。

[\[49\]](#) 梁章钜《称谓录》卷六《长子》，中华书局，1996年，第82页。点校者以“长嫡”属下读，误。

[\[50\]](#) 《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》，商务印书馆，1930年，第55页。

[\[51\]](#) 苏洵《嘉祐集》卷一四《族谱后录上篇》，《嘉祐集笺注》，上海古籍出版社，1993年，第380页。

[\[52\]](#) 赵鼎《家训笔录》，《丛书集成初编本》。

[\[53\]](#) 胡翰《胡仲子集》卷三《与许门诸友论宗法》，《全明文》卷七九，上海古籍出版社，1992年，第746页。

[\[54\]](#) 《续修湖北枝江县孔氏宗谱》卷四、五之一《孔氏六十户考》，《曲阜孔府档案资料选编》第三编第一册，齐鲁书社，1980年。文中所说的“六十户”，又称“内孔”，即有真实谱系依据的孔子后裔，孔氏家谱也称“内院孔”。另有“外孔”，指唐代伪造冒充孔姓嫡系的孔末后裔，也称“外院孔”或“伪孔”，因“孔末之后为我宗世仇”，故不得续孔氏家谱。

[\[55\]](#) 何龄修等《封建贵族大地主的典型——孔府研究》，中国社会科学出版社，1981年，第27页。

[\[56\]](#) 孔德懋《孔府内宅轶事》，天津人民出版社，

1982年，第12页。

[\[57\]](#) 何龄修等《封建贵族大地主的典型——孔府研究》，中国社会科学出版社，1981年，第494页。

[\[58\]](#) 杜预《宗谱》，《全晋文》卷四三，《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1985年，第1705页。

[\[59\]](#) 毛奇龄《大小宗通绎》，《清经解续编》卷二三，上海书店，1988年影印本，第一册，第95页。

[\[60\]](#) 刘敦本等编《刘氏宗谱》，同治八年刊。

[\[61\]](#) 《郑氏规范》，《丛书集成初编本》。

[\[62\]](#) 《云阳涂氏族谱》卷——《族范》。

[\[63\]](#) 《龙霓戴氏宗谱》第二册《家规》。

[\[64\]](#) 参见日本学者仁井田陞的论文《中国社会的同族与族长权威——明代以后的族长罢免制度》，《東洋文化研究所紀要》第25册，1961年。

[\[65\]](#) 光绪元年浙江《萧山管氏宗谱》卷四《祠规》。

[\[66\]](#) 摩尔根《古代社会》，商务印书馆，1977年，第70页。

宗族的谱牒

宗族谱牒是以记录宗族世系源流为主、收集登载其他宗族文件为辅的一种文献。

谱牒性文献可以有多种名称，如宗谱、族谱、家谱、世谱等，也可单独称作“谱”。就现存大约数万种汉文宗族谱牒而言，主要称为族谱、宗谱、家谱三类，其中更以“族谱”为常见。朝鲜古代也有许多谱牒，多称“族谱”而罕称“宗谱”；越南、日本亦深受汉文化的影响，谱牒数量浩大，但名称多为“家谱”，也很少使用“族谱”一词。因此，“族谱”不仅可以作为宗族谱牒的总称，而且还是一个非常“中国本土化”，并主要为汉人宗族使用的名称。

一、谱牒概说

宗族是父系单系世系组织，最看重本族的世系源流。在文字发明以前，宗族没有谱牒，世系关系靠一代一代的口耳传授，保存在族人的记忆中。当人们能以文字和图表的形式记载本族的世系关系

后，谱牒就开始出现了。

中国已知最早的谱牒性文件产生于商代。殷墟卜辞中王室成员对先公先王的“周祭”、“选祭”卜辞，罗列商代先王，有条不紊，如武丁时期的周祭卜辞：

〔大乙、大丁〕、大甲、大庚、〔大戊、中〕丁、且乙、且〔辛〕、且丁、〔父乙〕、一羊一壳。（《后·上》5.1）

周祭卜辞不分直旁系，而选祭是分直旁系的。如帝乙时期的旁系选祭卜辞：

己丑卜大贞于五示告：丁、且乙、且丁、羌甲、且辛。（《粹》250）

虽然上述卜辞的目的是为进行不同等级的祭祀服务，而不是对先公先王世系的传承记录，但就其基本形式而言，已可将其视为汉人谱牒的最初形态。

自周代开始，正式的谱牒出现了，不过受到当时等级制度的限制，只有帝王、诸侯、卿大夫才有资格和需要编制谱牒。西周朝廷里有一种官职

叫“瞽矇”，其职守是“讽诵诗，世奠系，鼓琴瑟”。“奠”读为“定”；“系”，是指记载历代皇帝世系的《帝系》和主要是记载诸侯、卿大夫世系的《世本》两种文献。意思是，每当举行典礼需要提到帝王或其他官僚的世系时，就由“瞽矇”在朝廷上口头朗诵出来，郑注所谓“讽诵王治功之诗以为谥，世之而定其系，谓书于世本也，虽不歌，犹鼓琴瑟以播其音美之”，其中既有远古时代口头保存宗族世系的习惯遗存，又有了使用文字的时代发展。还有一种官职叫“小史”，其职守是“掌邦国之志，奠系世，辨昭穆。若有事则诏王之忌讳”[\[1\]](#)。这里所谓“系世”，也是指《帝系》和《世本》。“小史”能够知道祖先的名讳忌日，就说明他们不但掌握了世系的顺序，而且必定已经知道了这些人的生卒年月。更主要的是，以上两种官职都有“昭明德，废幽暗”的任务，那就一定要大致了解这些先人的所作所为。这些内容想必是应该记录在上述两类文献中的。我们现在已经看不到《帝系》和《世本》的原貌和全貌，只有一些经后人收集编辑的残本，这是非常令人可惜的一件事[\[2\]](#)。

春秋战国时代，各种各样的谱牒开始多起来。如《国语·鲁语上》有所谓“工史书世，宗祝书昭

穆”[\[3\]](#)的记载，就是说在诸侯国的朝廷里有“工史”一职，专门记录有关人员的家世；还有“宗祝”一职，专门记录宗庙祠堂内祖先排位的昭穆顺序。屈原在楚国担任三闾大夫，这个职位就是专门记录楚国王族屈、景、昭三姓世系谱属的。据此可以推断，当时像目前仅见于著录的《春秋公子血脉谱》之类的谱牒类著作一定不少[\[4\]](#)。

秦汉两代是汉人宗族谱牒发展史上的一个重要时期。朝廷上设置“宗正”一职，管理皇室的亲属，每年要对王室成员的谱系关系进行一次整理[\[5\]](#)。这个官职后来逐渐演变成一项制度，如唐宋时代的宗正寺，金代的大睦亲府，元代的宗正院，明清两代的宗人府，都是仿照这一制度建立的。

前代谱牒类文献的一些残章断简也在这一时期获得了发掘和利用，比如司马迁《史记》中有关周代纪年、周代帝王诸侯的世系传承情况等历史资料，就大量地取材于周代各种谱牒。虽然那只是一些公共职位的传承表，与严格意义上的宗族谱牒还有一定的差别，但我们仍然能够通过这些珍贵的记录，窥知当时各类宗族（王族、卿族、侯族、士族等）内部的世系传承原则和世系排列方式。所以唐代学者柳芳高度评价说：“汉兴，司马迁父子乃约《世本》，修《史记》，因《周谱》，明世家，乃

知姓氏之所由出。”[\[6\]](#) 我们看《史记》司马迁的自序，《汉书》班固的叙传，以及《汉书》中的《扬雄传》，也都能发现他们所根据的材料中有很一部分是已有的各类宗谱和家谱。不过，汉代私家的谱录，今可知的只有《扬雄家牒》、《邓氏官谱》和《万姓谱》等为数甚少的几种[\[7\]](#)。

汉代在中国谱牒发展史上的重要地位，还在于出现并发展了几种独特的谱牒形式，这些形式为后世汉人宗谱所普遍遵循。

1. 横格制表，一代一格。

司马迁据周代的帝王系谱和诸侯世本等早期谱牒，编成《三代世表》；根据汉代以来各种王室谱牒，编成《建元以来王子侯者年表》等，这说明“谱”的原意可能就是图表。东汉学者桓谭说《三代世表》的格式是“旁行邪上，并效周谱”[\[8\]](#)，也指出了谱与图表的一致性。这一形式成为后世宗谱中世系图表的基本形式。宋代欧阳修主编《新唐书》，其中的《宗室世系表》和《宰相世系表》，分代分格，表文结合，是集诸家谱牒，特别是参照了《史记》并加以发展后形成的比较完善的一种形式。除了修官书，他又撰写了《欧阳氏谱图》[\[9\]](#)，将谱表、谱文更紧密地联结成一个互相参照、互有发明的整体。欧阳修的谱式因而被称

为“欧式”或“欧公式”。明清宗谱大多采用这种形式。

由此可知，完整意义上的谱牒不仅有图表，还必须要有文字说明。所以，“谱”的另一个含义就是“籍录”，相当于宗族成员资格的登记簿，由宗族负责人按照一定规则，将本族成员的有关事迹，一项一项有条不紊地登录到一份预先编成的图谱上。这也就如一些字书所解释的那样：“谱，布也，布列见其事也；亦曰绪也，主绪人事类，相继如统绪也。”[\[10\]](#)

2．以姓为单位，先叙得姓起源，再叙世系和官位。

王符《潜夫论》中的《氏族篇》，应劭《风俗通义》中的《姓氏篇》，是这一形式的代表作。唐代林宝的《元和姓纂》，大致效仿王、应所作。后世宗谱中的“世系述”、“源流集略”、“先世事略”等，也是从这一形式中发展而来的。

3．综合叙述。

除了上面提到的司马迁《史记》自序和班固《汉书》叙传外，综合叙述宗族发展源流的谱牒性文献还有大量的汉代碑文，可惜大多已不存。幸存者中最著名的有《孙叔敖碑阴》和《赵宽碑》两种。下面摘录的是《赵宽碑》的部分内容[\[11\]](#)。

该碑文撰于东汉灵帝光和三年（181），1940年出土于青海乐都县：

其先盖出自少皓，迄汉文景，有仲况者，官至少府。厥子圣为谏议大夫，孙字翁仲新城长，弟君育生陇西上□，育生充国字翁孙为汉名将，封邑营平。元子昂为右曹中郎将，昂弟袭爵，至孙钦尚敬武主，无子国除，元始二年复封曾孙纂为侯。充国弟字子声，为侍中，子君游为云中太守。子字游都，朔农都尉。弟次卿高平令，次子游护一菀使者，子游卿幽州刺史。昂陪葬杜陵，孙丰字叔奇，监渡辽营谒者，子孟元，次子仁为敦煌太守。孟元子名宽字伯然，即充国之孙也。

这段碑文，可说是汉代最可靠的谱牒文献，是史学家们视之为无价之宝的第一手资料。

汉代谱牒奠定了汉人谱牒编纂形式的基础。魏晋隋唐直至明清，就汉人宗族谱牒的形式而言，都没有实质的变化，只有手段的逐步完善。

汉代以后，在一部比较完整的宗族谱牒中，除了记载这个宗族的世系源流外，还包括了有助于说明该族发展历史的各种文献和资料，成为一部宗族的历史档案。对于后世阅读者来说，要特别关注各谱的“序文”、“凡例”、“世系”、“世表”、“别传”、“墓志”、“家法”、“族

规”等。

序文有新序和旧序两种。新序是编辑和刊行新谱时撰写的序文，载于谱首；旧序则是已有旧谱的序文，可以称为“原序”、“前序”、“二修序”、“三修序”等，一般载于新序之后。序文一般包括以下几个方面的内容：（1）宗谱的意义；（2）本宗族的沿革；（3）修谱者的意图；（4）作序者与本族的关系；（5）简述对本族子孙的期望。

序文的作者可以不论姓氏族别，本族名人、首脑、社会贤达、地方官吏、著名政治家、著名文人等，都能为本族和他族撰写序文，由此也使得一些爱好虚荣的人，以延请名人为本族作序增光为乐事。古人如范仲淹、朱熹、文天祥、方孝孺等，近人如曾国藩、李鸿章、孙中山、徐世昌、蔡元培、黄炎培、吴佩孚、段祺瑞、冯玉祥、蒋介石、章太炎、张謇等，都曾为一些世家豪族的族谱撰写过序文。

1959年8月，台湾黄氏宗族出版了一部《黄氏族谱》。黄氏是台湾望族，人口众多（据1978年台湾省人口统计，在拥有1694个姓氏的1700万人中，仅次于陈、林，排名台湾第三），声名显赫，再加上有朝中大佬如黄杰、黄少谷、黄镇球坐镇，

所以该谱编纂得格外考究。封面由黄仁俊题签，内页有陈诚、于右任作序；跟进的还有“考试院”院长莫德惠、“立法院”院长张道藩、“司法院”院长谢冠生、“中央”银行总裁俞鸿钧、前“考试院”院长贾景德、前“行政院”院长阎锡山等。袞袞诸公，济济一堂；场面之大，规格之高，是台湾谱界少有的盛事。最难得一见的是阎锡山的题词：“同人于野是大同，同人于宗并不是小康，但必须同人于宗而后才能同人于野。人事均是由低而高，由近而远，族谱为同人于宗应有的基础。”当然，追求虚荣也必定会带来冒名顶替、伪造假托的流弊，因此有人慨叹世风日下，人心不古。其实，古人中操此勾当的也大有人在。冒名伪造的结果只能是不齿于士林，汉人宗谱之能蔚为大观，自有其深厚的历史原因和文化心理原因，不会受这些流弊的影响。

凡例是族谱的重要组成部分，它阐明了本谱的编辑方针和一系列基本原则。若要评价不同时代、不同阶层的宗谱，凡例的水准是一个重要的指标。凡例又可称为“谱例”、“例义”、“书法”、“义法”、“条例”、“例文”、“例言”等。由于它是一份关系到上谱资格和宗族特点的重要文件，往往须经宗族全体会议讨论后才能正

式决定。

各个时代、地区、阶层的宗谱凡例在大部分内容上是一致的，这是因为汉人宗族始终有一个基本的形态的缘故。但是，时代的变迁毕竟至深且巨，它一定会在处于两个差别甚大的制度环境中的宗族身上刻下绝然不同的烙印。

世系、世表是族谱的主体部分，其篇幅约占一般族谱的二分之一或三分之二左右。在理论上，世系、世表代表着一个宗族在历史和现实中的延续，是论证宗族和其他社会组织相比具有一定合理性的基本根据；在实际生活中，世系、世表中的具体位置，又是每个宗族成员认准宗族资格、履行宗族义务、享受宗族权利、接受宗族控制的具有“私法”性质的最高准则。能够进入本族的世系、世表，成了一般宗族成员参与宗族活动的基本动力。

世系和世表是两种内容各有侧重的不同形式。

世系（世系图）有世派、瓜藤图、宗派图、宗支图、线图、系纲等名称。根据“上自高祖下至玄孙”的通例，每五个世代制定一图，形成始祖至五世祖、五世至九世祖、九世至十三世祖（以下类推）这样一个个相对独立的系列，使同一世代的族人一目了然本人在世系图上的位置。五世一图的基本形式后来也有变成三世一图、四世一图、六世一

图、九世一图、十世一图的。在直版印刷的世系图上，用纵线表示父子、祖孙直系，用横线表示兄弟以下旁系（横版相反）。世系图上一般不标明各个人物的具体资料。

世表有世纪、小传、齿录、详注年谱、总房表等别称。一般不用纵、横线标明世系关系，但排列的顺序显然以世系的先后为根据。表式也是父子为纵，旁系为横。

世表与世系图最大的区别：一是世表在每一人名下另行注明字和号；二是用小字在其人名旁低一格详注此人的父名、出生顺序、本人学历、官历、生卒年月日、葬地、配偶和子嗣等资料。可见世表是吸取世系图的成果并加以扩充后形成的。

族谱采用世系还是世表形式，完全看编谱者的需要。有时是省略世系图只存世表，有时则省略世表，将其部分内容另行补入世系图^[12]。不过，由于两者在大多数内容上是互相补充的，所以各宗谱往往是有重点地兼顾两种。著名人物和特殊人物的资料，除了在世系、世表上作通常都有的记录外，另有专门的传记。

所谓别传，是区别于记载一般宗族成员简略事迹的“世表”的、专记本族著名人物生平事迹的单独成篇的小型传记，名称有“传”、“传

记”、“列传”、“家传”、“行实”、“传略”、“行状”、“言行录”、“祭文”等。有资格列入别传名单的，是那些给宗族带来荣誉的族人。其中有些是全国性和全省性的人物，已经在朝廷官修“正史”或地方志中有本传记载，宗谱可以直接全文转载，也可以修改后转载；无官书记载的族人，则由编谱者根据各种家族资料请人（包括聘请名家）另行编写。由于这部分文献往往能补正史和方志之不足，特别是能够为区域文化和社区文化的研究提供详尽的私人性质的记载，所以对于历史研究和社会人类学的研究来说，是极有价值的宝贵材料。属于别传类文献的，有所谓“乡贤传”、“忠臣传”、“义士传”、“孝士传”、“节孝传”、“恩封传”、“贡士传”、“文学传”等。前引江西梅冈王氏宗谱中有“宗族名人录”，性质与此相同。

墓志是关于宗族墓地各项资料的记录，其中包括宗族墓地的历史沿革、详细的族墓图形、坟山墓地的方位边界、山林的种类面积，以及祭扫的规则、守墓人的职守等等。墓志文献中有一种是专为死者歌功颂德的，即“墓志铭”，也有称为“墓表”、“神道碑”的。世家大族的墓志铭往往出于名家之手，时有传世名作。墓志铭是宗谱中需要专

门收集编录的重要文献，其资料价值与别传大致一样。但要注意，中国人对死者向来是不吝惜溢美之词的，尤其这是被收录在宗谱中的墓志铭，更需要谨慎地使用。

家规、宗约的名称很多，如“家约”、“族约”、“宗规”、“族规”、“宗式”、“宗型”、“同宗公约”、“家规条约”、“家规禁约”、“通族议立家范”、“计开条规”、“宗训家规”、“规则要览”等等。

由于宗族的价值目标一方面具有和国家法律相衔接的特点（这一点在周代以后的各类宗族中逐渐成为定制，在某种意义上也是宗族得以生存的重要条件之一），另一方面显然又是为了满足宗族特有的利益，因此，由宗族领袖凭藉世系等级对族人施行的制裁和惩罚，就带有了一种脱离国家法律机构、以一个世系组织的身份来独立执行国家“公法”和家族“私法”的双重性质。宗族不仅没有意识到它们在法理上已经大大地“越权”，反而还以为它们在“秉公办案”。宗族和国家、传统宗族和现代社会发生实际矛盾以及观念冲突的基本原因，就在于这一点。当然，各个时代的宗族在处理这类问题时的程度是有很大差别的。明、清时代的宗族“私法”相当严厉，一旦违反家规宗约，轻者罚

跪、罚钱、答责、不准入祠、终生不齿，重者开除族籍、赶出族门，直至被宗族“法庭”处以死刑：或勒令自杀，或以各种方法打杀、溺杀、砍杀。民国以后，随着国民法制观念的提高，这种“私刑”式的制裁和惩罚逐渐减少了，但仍然有一些残余的强制性功能，这是汉人宗族与现代社会机制相协调时，值得注意的一个非常重要的问题。

另有家训、家范，它们与家规、宗约并没有一定的界说，两者往往一致。但若细分，家规和宗约偏向于对族人的过失进行制裁与惩罚，而家训和家范则侧重于对族人进行劝喻和教化。家规宗约必须经由宗族长老会议或宗族全体会议才能决定和施行，它是具体的、现实的，并且具有强制性色彩；而家训家范常常以私家著作身份出现，称为“某公遗训”或“某公遗书”，因而不带有强制性，其内容的特点也是抽象的和理想主义的。

家训、家范类文献，又称为“宗训”、“宗范”、“家箴”、“族训”、“家言”、“谕族”、“家教”、“垂训”、“祖训”等。

二、谱牒的收藏与目录

研究宗族谱牒的重要基础之一，是要尽可能准

确地了解现有谱牒收藏状况，掌握已出版的文献目录。

1. 收藏状况

欲大致了解中国宗族谱牒目前的收藏状况，可阅读以下文献：

(1) 中国谱牒学研究会编《谱牒学研究》第一辑[\[13\]](#)所收下列论文：

常建华《中国族谱收藏与研究概况简说》，沙其敏《犹他家谱学会的中国收藏品》，杨宝华《北京图书馆藏家谱简介》。

(2) 中国谱牒学研究会编《谱牒学研究》第二辑[\[14\]](#)所收下列论文：

刘伯伦《山西阳城县家谱调查之收获》。

(3) 中国谱牒学研究会编《谱牒学研究》第三辑[\[15\]](#)所收下列论文：

姚恩荣《关于大丰县已发现的34种民间家谱和76处宗祠遗址的情况介绍》，张志清《北京图书馆藏中国家谱综述》。

(4) 上海图书馆编《中华谱牒研究》[\[16\]](#)所收下列论文：

王鹤鸣《中国家谱知多少——关于中国家谱的收藏与统计》，托马斯·甘普《美国图书馆及家谱收藏——书本式、胶卷、网上家谱述评》，林瑶棋

《台湾编修族谱之现状》。

(5) 犹他家谱学会编《中国族谱地方志研究》[\[17\]](#)所收论文：

张奇《上海图书馆家谱上网的设想》。

(6) 朱炳国主编《家谱与地方文化》[\[18\]](#)所收下列论文：

杨晏平《国家图书馆藏普通古籍家谱综述》，
孟明锋《略谈长三角地区图书馆的协作发展——以苏南地区图书馆谱牒资源共享与服务为例》，苏永祁《备受关注的家谱收藏》。

(7) 梁洪生《江西公藏谱牒目录提要》[\[19\]](#)。

(8) 朱炳国编《常州家谱提要》[\[20\]](#)。

(9) 励双杰《中国家谱藏谈》[\[21\]](#)。

(10) 骆伟《岭南族谱撷录》[\[22\]](#)。

讨论中国宗族族谱收藏情况的文献还有很多，如励双杰《慈溪余姚家谱提要》[\[23\]](#)，著录100个姓氏、528种家谱，其中编者所藏的有55种。邹华享《湖南家谱解读》[\[24\]](#)，著录湖南图书馆及部分市、县档案馆、图书馆和个人所藏家谱，收录在湖南境内使用的姓氏268个，其中单姓262个，复姓6个。每一姓氏分别著录源流、语派、郡望、堂

号、堂联、历代名人四项内容。李彩标编著《兰溪家谱探秘》[\[25\]](#)，重点介绍了兰溪现存的102个姓氏548种计4800余卷家谱，另有242种家谱存目。尹郁山等编著《吉林满族家谱资料选编》[\[26\]](#)，收录清代满族的世谱或支谱与民国以后的汉文谱“谱书”、“谱单”等。庄为玠、郑山玉主编《泉州谱牒华侨史料与研究》[\[27\]](#)上下二册。

通过以上几种文献，已可初步了解目前中文宗谱的收藏情况。比如中国宗族族谱保存数量最多、质量较高的为上海图书馆，现藏1949年以前刊印的族谱11700种，近10万册；其次为中国国家图书馆，收藏族谱3006种。大陆地区收藏族谱数量最多的高校图书馆，是吉林大学图书馆，共收藏族谱861种；科研系统收藏族谱数量最多的，是中国社会科学院历史研究所图书馆，共收藏980种。大陆以外地区及国外收藏者，主要有香港大学图书馆，共收藏族谱374种；台湾故宫博物院图书文献馆收藏台湾本地族谱3200种，台湾以外的中国族谱6000多种；日本国会图书馆收藏中国族谱403种，东洋文库收藏中国族谱800种，500万张族谱缩微资料，东京大学东洋文化研究所收藏中国族谱344种；美国哥伦比亚大学东亚图书馆收藏中国族谱约1000种，美国犹他州家谱图书馆收藏中国族谱缩

微胶卷达17099种。除此之外，上述文献中还介绍了散见于各地中小收藏单位的族谱现状，以及近年兴起的网络图书馆、家谱网站、寻根网站、各级政府门户网站上的当地家谱链接情况，等等，内容非常丰富。

当然，所有对现存族谱的统计数字都只是一个概数，其中存在大量的重复、包括同名同文的重复、异名同文的重复、文本与缩微胶卷的重复，等等。使用时要明确时代、版本、堂号信息，避免误引讹传。

2. 目录

对于族谱研究者来说，以下几种已正式出版的族谱目录应该必备，至少应能随时查阅。

(1) 日本多贺秋五郎《宗谱的研究·资料篇》
[\[28\]](#) 第二部《目录》，共四种：

(一) 日本现存宗谱目录

①姓氏别目录；②地域别目录；③年代别目录；④藏所别目录；⑤书名索引。

(二) 中国美国图书馆藏宗谱目录

①北京图书馆藏；②中国科学院图书馆藏；③南京图书馆藏；④广州中山大学图书馆藏；⑤上海图书馆藏；⑥“国立中央”图书馆藏；⑦哥伦比亚大学东亚图书馆藏；⑧哈佛大学哈佛燕京学社汉和图书馆藏。

(三) 附录一

山西公立图书馆书目。

(四) 附录二

①朝鲜谱目录；②越南谱目录；③琉球谱目录。

(2) 罗香林《中国族谱研究》[\[29\]](#)下篇，共三种：

①广东省立图书馆所藏广东族谱简目。

②哈佛燕京学社汉和图书馆所藏中国族谱目录。

③香港大学冯平山图书馆所藏中国族谱叙目。

(3) 多贺秋五郎《中国宗谱的研究》下卷
[\[30\]](#)“现存宗谱目录”，共三种：

①日本公机关现存宗谱目录。

②美国公机关现存宗谱目录。

③中国公机关现存宗谱目录。

(4) 美国犹他家谱协会所编《中国族谱目录》[\[31\]](#)。

(5) 国家档案局二处、南开大学历史系、中国社会科学院历史研究所图书馆合编《中国家谱综合目录》[\[32\]](#)。

(6) 上海图书馆编《上海图书馆藏家谱目录》[\[33\]](#)。

(7) 日本东洋文库编《东洋文库所藏汉籍分类目录》史部第十传记类之五《家乘之属》。

(8) 日本东京大学东洋文化研究所编《东京大学东洋文化研究所汉籍分类目录》史部第九传记类之五《家乘之属》。

(9) 陈龙贵主编《“国立”故宫博物院所藏族谱简目》[\[34\]](#)。该目以联合报系文化基金会捐赠缩影微卷中之族谱资料为主，包含中国族谱与域外族谱（韩国族谱、琉球家谱）两大部分，首列通谱，次为汉族为主体之各姓氏族谱，再次为满族及其他少数民族之族谱。共收3156盒、10300部微卷族谱，该书著录书名、编者、年代、册数、微卷号、原藏者、地域等信息。

(10) 程小澜主编《浙江家谱总目提要》[\[35\]](#)。该书收录浙江省内公藏与私藏的家谱和存于外省市及海外的浙江家谱，著录浙江家谱12000余种，其中省内收藏的家谱6600余种。著录浙江家谱姓氏299个，其中单姓291个，复姓8个。

(11) 《北京图书馆藏家谱丛刊·闽粤侨乡卷》50册[\[36\]](#)，汇集闽粤两省著名侨乡家谱，共25姓40种。另有“民族卷”100册[\[37\]](#)，以国图

馆藏为基础，兼收部分外藏，共收蒙、满、回、达斡尔、朝鲜、锡伯、彝、纳西等民族家谱150余部，涉及姓氏近百个。

(12) 国家图书馆编，谢冬荣、鲍国强主编《中国国家图书馆藏早期稀见家谱丛刊》[\[38\]](#)，收录65种家谱，线装365册，108函，省籍大多为安徽，其中有5部珍贵的明代族谱。

(13) 国家图书馆“地方志家谱中心”编《清代民国名人家谱选刊》[\[39\]](#)47卷。从数千种家谱中精心挑选版本与数据价值俱佳的42种家谱，以木活字本、刻本为主，同时也有抄本和稿本。

(14) 全国图书馆文献缩微中心影印出版《湖南名人家谱丛刊》[\[40\]](#)，收录曾国藩、胡林翼、毛泽东母亲、刘少奇、彭德怀、陶澍、李续宾、黎培敬、何键等人的家谱共10种。

(15) 高志彬主编《台湾关系族谱丛书》[\[41\]](#)，收录11种族谱。

目前其他省份如《海南族谱总目提要》等正在编纂中。

族谱研究涉及非常广泛的领域，大致可以包括：

(一) 族谱本身的问题，如族谱的编纂方法、族谱的分类、族谱的内容等。

（二）族谱的社会史研究，如族谱的编纂目标、族谱中的世系理念、族谱中的地域特征、族谱中的国家认同、族谱中的家法族规、族谱中的移民过程、族谱中的风水观念、族谱中的人口婚姻状况、族谱中的社会生活，等等。

上述内容在族谱研究中占据了非常大的比重，也取得了许多重要成果。通过阅读一些具有代表性的著作，如前引多贺秋五郎两部著作、前引罗香林著作、前引《谱牒学研究》、前引《中华谱牒研究》、上海图书馆编《中国谱牒研究》[\[42\]](#)、常建华《宗族志》第四章《族谱》[\[43\]](#)、费成康主编《中国的家法族规》[\[44\]](#)、濂川昌久《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》[\[45\]](#)、王铁《中国东南的宗族与宗谱》[\[46\]](#)，以及历届“亚洲族谱学术研讨会”的会议记录[\[47\]](#)，读者即可对其基本情况有所掌握。

三、关于族谱的“生产者”与“消费者”

本节所谈内容[\[48\]](#)，就狭义而言属于族谱本身的问题，就广义而言则属于社会史、文化史范畴。

族谱资料在历史与文化研究中所具作用之重要性，已逐渐为社会各界公认。然而，凡事不宜夸大，更应避免夸张。对族谱重要性的认识同样如此。脱离历史和实际的夸大、夸张，与脱离历史和实际的贬低、丑化是一样的，都会造成对事物本身性质的误会和误解，不利于学术研究的健康发展。

1995年，江西师大历史系梁洪生教授写过一篇很有意思的文章《谁在修谱》[\[49\]](#)，问出了一个看似简单、实含深意的问题。笔者在此接着问：“谱为谁编？”“谁在看谱？”梁教授的问题是问族谱编撰的发起者、执笔者，笔者的问题是问族谱文本的读者、需要者。欲明族谱的性质，这两个互相联系的问题不能不问。

如果我们将族谱视为一种特殊的文化产品的话，或许就可以借用生产过程、生产目的、产品消费等概念来对它加以形象的分析。所谓“生产过程”，基本上是指族谱的编撰、收藏、修订、再编撰这样一个每隔几十年（通常是三十年）重复一次的过程。梁先生所问，就是要明确族谱的“生产者”是谁。答案应该很清楚。只要看一看任何一部族谱的谱序、谱局成员的经历、身份，以及编谱的资金来源、筹措方式等等，就可以清楚地发现，族谱的“生产者”，当以各类读书人、地主、在职的

或退休的官僚、有钱的商人等等（所谓缙绅阶层）为主。在很多方面和很大程度上，他们是中国农村传统文化的承担者和传播者。在现代农村，还需要加上所谓的“三胞”，即台湾同胞、港澳同胞和海外侨胞。

众所周知，任何产品的价值都必须经由消费过程来加以实现。那么，族谱这一文化产品是为谁“生产”的？谁是这一产品的主要“消费者”？回答这一问题可不像前一个问题那样简单。

正如章学诚所言：“谱乃一家之史……家谱之类，人自为书，家自为说。”^[50]族谱本不为学者们“生产”，也不是为现在许多试图开发族谱，将族谱纳入某种文化产业的经营者的、策划者“生产”的。因为早在出现族谱研究者和族谱利用者之前很久就已经有了族谱；族谱进入公共图书馆，成为研究者阅读对象和利用者关注对象的途径、方式，也说明了这一点。学者们现在所看到的族谱，无论就其文本形式，还是就其精神实质而言，都已经脱离了它原来的生存状态（包括编撰过程、收藏地点、使用条件等）。在这一意义上，研究者手中的族谱，已不再是有生命的、与当事人的实际利益联系在一起的东西，而是成了局外人用以观察当事人生活及其环境的工具之一。我们之所以不应轻视

族谱，也不应过于夸大族谱地位的基本原因，就在与“工具”和“工具所指”之间的这种距离。强调这一点，会有助于进一步清晰地认识族谱本来的性质。对于研究者来说，与族谱保持适当的“距离感”不仅非常必要，而且符合事物的本来性质。不要对族谱的编撰抱过高过苛的要求，更不要试图去干预和“指导”族人如何编谱，因为那肯定是无效的。族谱本不为我们编撰，是否符合我们制定的标准，即为一并不存在的“假问题”。同时，不要不切实际地夸大和人为抬高族谱在历史研究上的地位。族谱是宗族的“宪章”[\[51\]](#)。这一性质从根本上决定了族谱作为了解中国宗族生活状态工具之一的特殊地位和局限性。

这里附带谈一个小问题。当前社会上有一种将族谱和正史、方志一起，列为所谓中国史学“三大支柱”的说法。此说一出，应者云集，且流传极广，甚至连电视台、广播电台的新闻报道节目都按此口径在做宣传。倡言者和传播者欲提高族谱在中国史学研究上的地位的用意固然可以理解，但它在理论上和实际上能否成立，恐要打一个大大的问号。按传统历史史料学的格局，谱牒类著作大致上只是史部的一个分支。比如在《隋书·经籍志》中归入史部“氏姓之书”；在《旧唐书·经籍志》中归入

乙部史录“杂谱牒类”；在《新唐书·艺文志》中归入乙部史录“谱牒类”；在《宋史·艺文志》中归入史类“谱牒类”；在郑樵《通志略·艺文略》中归入史类“传记”和“谱系”；在马端临《文献通考·经籍考》中归入史部“谱系”；在《四库全书》中，与氏族、姓氏之学有关的著作，散见于子部“类书类”。在日本《东洋文库所藏汉籍分类目录》和《东京大学东洋文化研究所汉籍分类目录》中，谱牒类著作均归入史部传记类“家乘之属”。即便按照现在的统计规模，中国族谱类著作存世总数已达两三种，也不能改变一个基本事实，即谱牒类著作仅仅只是全部史料文献的细小分支之一。由此可见，谱牒类著作不可能独立构成中国史学的一根“支柱”；真正的支柱，应该由文献资料系统中的经、史、子、集四部所属各类别，会同地下实物资料、口述传说资料等等共同构成。实事求是地认定谱牒类著作的史料地位，是进行族谱研究的基本要求之一。

那么，族谱是为广大族人“生产”的吗？似乎也不是。族谱不是普及读物；族谱的印刷数量受到严格控制；族谱保存者的资格和收藏条件也有严格规定。一般族人比较关心的，是本族有没有族谱和自己上没上族谱；至于族谱上具体写什么，怎么

写，他们并不十分在乎。事实上，一般乡民的文化程度也抑制了他们对这一类产品的“消费”热情。普通宗族成员对本族历史的了解，主要是基于世代相传且高度简化的口头传承，很少是通过阅读谱中广博繁琐且不无庞杂的考证、转述和世系表而获得。凡有过田野工作经历的研究者都知道，普通族人在面对本族族谱时表现出来的陌生程度，和外来研究者并没有太大的差别。这当中固然有价值取向、客观环境的变化造成了与传统之间的隔阂，但“需要”与否也是重要的因素。所谓族谱“秘不示人”的说法，不仅是因为对外姓、外族人严加防范，对本姓、本族人的使用有一系列规定，也是因为当族谱编撰完成以后，确实就可以经常脱离族人的视野。除非遇到特别严重的族内或族际纠纷，需要援引族谱中的某些记载来加以证实，族谱在日常生活中的实际功能其实相当有限，基本上是奉为神明，束之高阁。为人津津乐道的所谓教化、惩戒功能，大部分是族谱研究者后来赋予它的。族谱中的这部分内容，大多体现了族谱编撰者们世代相传的理想，仅在很有限的程度上简略地记录了宗族的实际生活状态和所遵循的规范，而并不是相反；宗族日常生活的组织和运转，靠的是既定的世系规则和共同的经济利益，不需要依靠族谱的道德说教。对

于普通族人来说，族谱内容的重要性，远不及族谱编撰活动所体现的宗族一体化以及其他象征意义。

然则族谱到底是为谁编撰的？到底是谁在“消费”这一产品？其实就是前面提到的族谱“生产者”自己，包括处在族谱“生产过程”每个阶段中的发起者、投资者、编撰者和修订者；正是这些族谱“生产者”，出于种种目的为自己“生产”，也由他们自己来“消费”的。族谱最集中的阅读阶段，是在新一轮编撰过程开始之时。系统继承和掌握原有族谱的成果，发现种种遗留的和新出现的问题；根据旧谱修成以来族内发生的变化，组织新一届修谱委员会讨论、制定新的修谱凡例，修改原有的族规族训，使之达到更加完美理想的状态……凡此种种，就是一代一代族谱“生产者”们在原有基础上进行活动的主要内容。其间当然也会有一些热心的、非委员会成员的族人参与进来，但他们显然不是活动的主体。应该看到，主导着族谱“生产者”行为的动机是相当复杂的，有对历史感和归属感的诚恳追求，有报效桑梓的感恩之情，有投资身后之名的精心设计，有平衡余财的财产再分配；当然也会有更为直接的其他功利目的。对于这一切，研究者都不可随意忽略。

既然如此，一般族人为什么仍会高度热衷并踊

跃参加这类活动？其中的重要的原因，一是因为族谱每隔几十年一修，实乃人生难得的机遇；是一场须花费巨大人力、物力方能完成的集体活动；二是因为族谱的颁布仪式（民间称为“散谱”），是农村最盛大的节日之一。以前，林耀华先生写《金翼》一书时，曾经描写过墓祭、春节等“村里的节日”，已经非常隆重、过瘾：

太阳照进大厅，给红毯、修花衣、新对联和新纸做的装饰物增添了明亮的光彩。每个人的眼睛都充满喜悦，幸福的气氛充满了整个家宅。今天不做买卖、不上学、不劳动、不做家务，这是享受、休息、谈天说地、欢娱的一天。[\[52\]](#)

现在，我们看到的散谱仪式，无论就规模、内容，还是热烈程度来说，都超过了一般的“村里的节日”，算得上是一次真正的狂欢。

笔者曾参加过几次散谱仪式，亲身感受到所有参与者都体验过的那种激动和兴奋，知道族谱与普通族人之间的感情纽带究竟靠什么来维系。其中印象最深的一次，发生在中国中部某地。花山乌氏是当地的望族，有文献记录的聚居历史，可追溯至南宋初年。现分三房，四十个支堂，总人口超过一万人。总祠本仁堂，位于花山小岗村。为编撰这部族

谱，乌氏成立了一个由十多人组成的谱局。经过一年多的精心筹备和编写，方才定稿。又经权衡比较，聘定了一班技术高超的谱匠，从农历四月初八开始印刷，至同年九月底结束，历时半年，终于完成了一部八开七册，厚达一千八百余页的《花山乌氏宗谱》。农历十一月初八，花山乌氏宗族举行了隆重的重修宗谱告成典礼暨散谱仪式，典礼及仪式由花山乌氏重修宗谱谱局召集和主持。其时，花山乌氏各支堂都派出代表前来领谱。整个活动的参加者原定为三百人，实际参加的竟达一千二百人，其中包括花山乌氏许多重要亲戚的代表，如花山乌氏开基祖的外婆家来了二十六人；早年迁至江苏的花山乌氏开基祖之兄的后裔也来了六十五人。住在花山附近、关系一向很好的外姓宗族则送来花篮祝贺，并参与盛典。一时间，小岗村彩旗飘扬，锣鼓喧天，鞭炮齐放，花山乌氏欢天喜地，迎来了自己盛大的节日。本村的族人和来宾，都制作了色彩缤纷的糕点，陈列在祠堂边的大棚里，作为祭祖时奉献的祭品。村内各家负责接待远地来客，谱局则出钱去旅店和饭店租来卧具、餐具。

第一天的告成典礼于初八上午九时开始。此时，在总祠本仁堂正中壁上，贴着用红纸书写的祖宗牌位，写有花山乌氏的“太祖”、“先

祖”、“高祖”及“左昭右穆”的字样。各堂送来的礼品陈列在祠堂厢房两侧。祭祀时，参加者按支堂排列。在司仪的口令下，各支堂先由堂内元老行跪拜礼，然后众人再跪拜，如此各堂依次进行。对牌位上每一位祖先神位都要拜一次。祭祀以酒、肉、鱼、鸡、花、糖、茶、香烛等物为贡品，上贡品时全体再拜一次，整个祭祀祖先的仪式共需时半天。按惯例，妇女不参加祭祖。承蒙祭祀仪式司仪的厚意，笔者保存了当时的一份程序单，共有以下二十六项：

升炮、擂鼓三通、鸣金三点、发号三声、奏乐、主祭孙就位、陪祭孙偕就位、莅香案前、上香进爵、读降神文、读祭祖文、献牲献帛、献饌（鸡、肉、鱼各进献一次）、奏笙簧（小乐）、接献（酒、肉、饭、汤、茶一齐上）、莅盥洗所盥洗、祝嘏辞、饮福酒、受禄祚、众子孙齐拜（收集茅扎、烧纸，送出大门走廊）、合门、众子孙齐集走廊瞻拜（三揖）、启门、复位、读安神文、各堂香头、古稀老人齐拜、礼成。

晚上，由谱局约请的两个电影队同时在祠堂和村边广场放映电影，招待来宾和全体族人。此举吸引了远近几十里内的各姓乡民，纷纷扶老携幼，满怀兴趣前来观看。其中最高兴的，当然就是孩子们

和妇女们。他（她）们从傍晚开始就前呼后拥地来到放映场占据有利位置，嬉笑叫嚷，满怀希望，准备大饱眼福。

第二天，拜谒祖坟。上午九时，参加散谱仪式的全体乌氏族人，到乌氏宗族祖坟所在地扫墓祭祖。祭祖队伍以族内元老打头，族人则按堂排列；各堂内大致以年龄为序，以辈高年老者为首，辈低年轻者为后，结队从花山出发。一路上浩浩荡荡，热闹非凡；震耳欲聋的鞭炮声中，不时还插上一两响铳，以壮行色。由谱局雇请的一中一军两支乐队，穿着制服，随队前进；所奏的乐曲颇为多样，有军乐，有民乐，还有世界名曲和台湾校园歌曲，虽然与当天的主题不甚相谐，但听起来却非常有趣，体现了整个活动的娱乐性质。族中年轻人舞起十五条纸龙，其中最小的纸龙有十五节，最大的有五十节，每节一人，其长度可想而知。队前以四块木牌开道，上写乌氏族人历史上最大的官职，如“法曹”之类。队列蜿蜒，首尾长达五华里。开道的人已到了邻村，收尾的还没有出本村。据一些参加过四十四年前散谱仪式的老人称，此次祭祖规模超过上届：“像这样的场面，不要说我们，就是上一代也没有经过！”

祭祖以后，全体族人于下午二时回到花山。晚

上由谱局所聘县采茶剧团来演出采茶戏。一共演出两场，第一场是演小戏，类似彩排；隔天的第二场才是正式演出。身穿彩色戏装的演员们在锣鼓声中上场走台，年轻貌美的还主动和大家合影留念。乡间的大姑娘、小媳妇难得见此场面，能和演员合影，简直如入梦境，一个个兴奋得脸通红，声发颤；有几位甚至还激动得热泪盈眶。

第三天，散谱，也就是分发新印成的宗谱。散谱仪式在总祠本仁堂隆重举行。祠堂内外到处披红挂彩，挂满了上百副精心制作的庆祝乌氏宗谱告成的对联。各支堂代表来到总祠领谱时，鞭炮齐鸣，锣鼓喧天，洋溢着一派节日气氛。领谱时，各支堂均推派本堂族人中“命好”的上前领取。如熙春堂推派的是一位“四世同堂”的七十多岁老人。各堂领回谱后，将由热心宗族事务、且有保管经验的老人妥善收存。领谱仪式结束后，各地嘉宾和全族男女老少分三批进入本仁堂内，举行盛大的合族会餐，八人一桌，大碗喝酒，大块吃肉，杯觥交错，热闹异常。晚上由县剧团演出采茶戏。剧目有古装传统旧戏，如《全家福》、《状元与乞丐》、《望子成龙》、《彩燕飞》等，也有新编的现代戏。夜十时许，当演员再三谢幕后，整个告成散谱仪式宣告正式结束。人们意犹未尽，依依不舍地互道珍

重，分别散去。

显而易见，如果没有这些仪式，族谱对于一般族人的意义，或许就很轻微。而如果没有一般族人的支持和参与，族谱就失去了最广泛的基础。族谱对于族人的意义，主要是由直接参与这类仪式体现出来的。人们满怀兴趣翘首盼望颁布谱牒的那一天到来，颁谱仪式——祭祖、告成、领谱、演剧、游行、聚餐，成了乡民们一次真正的狂欢，充分显示了仪式在宗族凝聚力方面的特殊功能。

在生活方式和利益目标日益多元化的今天，像编谱、散谱这样具有强烈凝聚功能的的活动日趋减少，因而也更加受人珍视。就目前的情况看来，只要同姓聚居的居处格局没有太大的变化，这项传统就不会在短时间内消亡，因为普通民众需要它；农村经济条件的不断改善和海内外交流的日益频繁，也将继续为这类活动提供比较充裕的经费保证。

还有一点想敬请热衷于利用现代高科技手段对族谱的价值和资源进行开发的提倡者和设计者们注意：此举若想获得一个切实的结果，似应先深刻地了解什么是族谱的价值，其资源之根系扎在什么样的土壤之上；待弄清这些问题之后，再去考虑如何恰如其分地加以“开发”。所有对中国传统文化抱有深厚感情的人，都要未计利先计害，对商业炒作

会给文化产品本身造成伤害的可能性，应保持足够的警惕。

四、关于族谱的“真假”问题

在对中国宗族制度进行研究时，族谱虽然不是唯一的资料，但应该属于第一手资料中最主要的一种。就对族谱资料的分类鉴别和系统整理而言，日本学者多贺秋五郎的《宗谱的研究·资料篇》、《中国宗谱的研究》（上、下卷）和中国学者罗香林的《中国族谱研究》，就进行得非常充分。按照他们制定的原则和实际使用的方法，今后无论发现多少种旧谱，或无论涌现多少种新谱，都可以像他们那样清晰地分解出某一宗族的族群源流、系谱关系，以及各种具体的行为规则。这一研究的基础，是要认定族谱所记载的内容具有较高的可信性；即便它们不完全是实录，有时甚至还会出现某种程度的虚构，但在大多数情况下和一个特定的范围内，族谱是站在本族的立场上，对该族所经历、所认定的历史过程的一种反映。任何一部族谱在编纂前都要进行大量的准备，收集资料，鉴别资料；根据经过商定的“谱例”，确定何种内容应该写入族谱，何种内容不该写入族谱；就是在编纂完成以后，也还要

依照一定的程序，由专人负责经常进行修改和补充，以便若干年后形成新的版本。在这个过程中，作为一种私人性质的“历史教科书”和“宪章”（charters），当然不可能（也做不到）在所有细节上都是真实的；但反过来也可以说，任何一部族谱都不可能建立在完全虚构的基础上。真实中有虚构，虚构中有真实，这是谱学编纂过程的常态；既不必苛求，也不能苛求，因为这也是所有历史记述（无论是公共的还是私人的）具有的共同特征。

如上一节所说，族谱并不是为历史学家、人口学家和其他学科的学者编撰的；它表达的是农民自己的历史观和自己所熟悉的历史文本编撰方式。正如日本学者濑川昌久所说：

族谱在成为职业历史学家进行历史研究的材料之前，本身已经是一部包含着对本族过去经历的解释与主张的“历史叙述”。……毫无疑问，族谱并不是由第三者作出的“纯客观”事实的记录，而显然是由作为当事人的某一家族、宗族的某个成员亲手编纂并保存下来的文献。希望阐明自己的祖先和本家族的历史这一动机，虽然导致出现这样一种对整个家族、宗族成员的事迹以及他们之间的系谱关系进行精确描述的“历史”记录；但另一方面，也不能不看到，正是因为有了这一动机，才使得一种有意无意的选择行为，介入了何种内容应该写入族谱，何种内容不该写入族谱这一判断过程

之中。其结果，就有可能在相当大的程度上赋予族谱中所记录的内容以某种虚拟的（fictitious）性质。之所以如此，是因为对于编纂者自身来说，族谱的内容也是一种与自我认同（identity）和自我夸耀直接相连的东西。

这个时候的“历史学家”，实际上就是作为族谱编撰者的宗族中的知识分子、长老人物，或者是一家的家长。因而在某种意义上，试图把族谱当作解读“过去”的资料的职业历史学家和人类学家，只不过继承了他们的事业。[\[53\]](#)

因此，很明显，无论是真实的还是虚构的记载，实质上都是编撰者的族群历史意识的“忠实”反映。宗族要在社会上立足，就需要有明确的世系，足够的声望，和一个能被文化传统所认同的宗族的历史，这是宗族给予本族成员的用以证明其社会身份和社会权利的特殊资源。而当这一切由于时间或战火的湮埋变得模糊不清时，人们就依靠本群体的力量来回忆、确认、昭示、澄清、补足，甚至重建这些资源。这种努力当然并不都是有结果的，它可能使原先已经模糊不清的历史更加混乱和漏洞百出。然而，重要的不是这种虚构可能会有多少真实性，而在于对宗族历史的虚构行为本身就是有意义的。它表现了宗族对于自身“合历史性”的高度重视；任何宗族都不愿意被人看作是这个社会中的不速之客。确立自己的历史地位，不仅是为了

证明自己的现实地位，而且还是为了建立整个宗族的文化价值基础。族谱记载内容的真实与虚构，产生于族谱的编纂过程中；真实的或虚构的记载的根源，从根本上来说，存在于人们对自身以及自身所属群体的历史思考，而并不能简单地归结为对某种虚荣的满足。

族谱的虚构部分可能不具备人们常说的那种史料价值，但实际上，对于了解某一具体宗族来说它仍具有重大的历史价值。只要我们仔细研读一种族谱连续若干届的续修记录，大都可清楚地发现该谱在何种程度上、从何时开始、对哪些部分的记载出现了虚构，并可大致了解导致虚构记载的直接的功利因素。对此，研究者似不能仅仅视之为文本记载内容发生的变化，而更应该看作是该宗族历史出现重大变化的阶段性标志。根据历史学的标准，文本记载出现变化之前的那个宗族，与变化发生之后的那个宗族，严格说来已不是“同一个”宗族；虽然在某种程度上我们可以认为这前后两个宗族在“本质上”还是相同的，但宗族的意识形态结构和自我认同方式，毫无疑问已经出现了重大变化。后者显然是前者的一个改变形式。“虚构的”文本记载一旦进入历史，就成了历史过程一个不可分割的组成部分；特别是当这一记载得到该文本主要阅读者们

的普遍认可，并成为他们对于本族群传统（来历、变迁等）的共识以后，无论在宗族的归属感还是在宗族的实际功能方面，都会出现一种新的历史性变化。如果我们要对某一宗族的历史进行“真实的”描述，当然就应该把握这类明确的阶段特征。

笔者赞同一个观点，就是不对族谱记载内容的真实与虚构一味纠缠。当然，不“纠缠”，并不是不理睬真实与虚构的区别，而是指在参透“真实”、“虚构”的历史内涵的前提下，超越对族谱的记载辨明“真”“伪”、去“伪”存“真”（或者“信以传信，疑以传疑”）的传统读法。在对历史资料，即作为一种服务于重建过去状况之线索的族谱的可信性加以验证的同时，应该特别关注赋予了这类族谱以超越单纯“事实”记录的“真实性”问题，以及持续地进行族谱再生产的人们的意识结构问题。这里的“真实性”，也就是上面所说的历史性。

这就涉及转换传统的族谱解读方法的问题。族谱解读方法的转换具有重要的意义，它可以使我们更加真切地理解现代宗族的“内源性”基础，即一种决定了人们行为和动机的坚定而完整的信仰及原则。由于现代社会整体环境的改变，特别是由于人口数量、居住方式、家庭结构、生产关系、法律制

度等等宗族外在的生存条件明显区别于古代和近代社会，一般来说，现代转型中的宗族组织已不大可能再发育成传统类型的宗族组织了。如以多贺秋五郎和罗香林的研究成果来衡量，转型中的宗族除了坚持父系世系原则以外，已没有或很少有严格的宗族等级、强制的宗族法规、独立的宗族教育、共同的宗族财产、系统的宗族祭祀，有的甚至连祠堂和族谱都没有。无论从形式还是从内涵来看，它们都已经不是曾经明确见之于各类文献记载的宗族，或已不是功能性的宗族生活“共同体”了。但人们毕竟还是把这些组织看作、称作宗族，并且事实上它们也确实就是一个父系世系群组织。这就不免令人感到困惑：其维系着同姓同宗居民的力量究竟源于何处？沿着功能学派的思路，答案不外乎同姓同宗者有着统一的安全需要、统一的经济利益，等等。然而这一论证的力度是相当薄弱的。因为正如众多研究者在港澳及东南亚各国那些安全得到公共法律保障、经济活动呈现高度多元化的现代村镇社区所观察到的，只要有同姓者一定规模的聚居，宗族组织就会兴旺地存在（笔者近年来在中国内地农村的调查结果也充分证明了这一点）。这就说明宗族维系族人力量之根源，不能归结于外在的功能性要素。汉人与宗族之间似乎存在着一种“不解之

缘”；而欲解开此“缘”，即须充分了解汉人文化的一个根本特征，那就是汉人对自身以及自身所属群体之历史合理性和归属性的执著需求。世界上很少有像中国的汉族（包括居住于世界各地的华人）那样由衷地、强烈地迷恋着自己的历史的民族。而宗族这一世系组织形式、宗族的种种活动，特别是由宗族成员所编撰的族谱，就在这一特定条件下满足了人们这种深层的特殊需求。换言之，正是对个人及群体历史合理性与历史归属性的这种执著需求，才是宗族的内源性根据之所在。

作为宗族历史文本的族谱本身，是由某些编撰者在一个特定的时间内编成的；其内容不仅仅是过去曾经发生过的一系列事件的连缀；实际上，在家族和宗族中，族谱经常作为行动的根据被人们提及、称引和解释。也就是说，族谱持续地存在于把历史作为必需品、因而不断地回味历史并将历史进行再生产的当前人们的意识中。并且这不仅仅是宗族文化的特征，事实上还是整个中华汉族文化的一个基本特征。只要这一特征存在，宗族和族谱就会在一定条件下出现，并且维持下去。作为研究者，我们需要的是耐心的观察、思考和善意的提醒，而不是尖刻的讥讽、贬低和粗暴的干涉；那不仅于事无补，徒增农民的反感，而且会错失研究社会变迁

转型的良机。建国五十多年来的历史已经反复地证明了这一点。只有在这一广阔的视野内，我们才能准确地理解宗族文化的历史合理性及生命力，以及现代转型中的宗族与传统宗族在文化上的深刻渊源。

注 释

[1] 瞽矇、小史二职均见于《周礼·春官·宗伯》。《十三经注疏》，上册，第797、818页。

[2] 《大戴礼记·帝系姓》是现存最早的帝王世系谱；另有晋代皇甫谧《帝王世纪》，宋翔凤集校本（《续修四库全书》第301册）；《世本》目前有汉宋衷注，清秦嘉谟、雷学淇、茆泮林等辑本（《世本八种》，上海商务印书馆，1957年）。

[3] 《国语·鲁语上》，上海古籍出版社，1978年，上册，第174页。

[4] 王应麟《玉海》卷五〇：“《春秋公子血脉谱》，其传本曰荀卿撰……枝分派别，如指诸掌，非殫见洽闻不能为，其间不无讹谬。”

[5] 《汉书·百官公卿表》：“宗正，秦官，掌亲属，有丞。”胡广曰：“又岁一治诸王世谱，差序秩第。”《汉书·艺文志》著录有《帝王诸侯世谱》二十卷。

[6] 《新唐书·柳冲传》引。

[7] 《扬雄家牒》，见《艺文类聚》卷四〇；《邓氏官谱》，见《隋书·经籍志》；《万姓谱》，见郑樵《通志·氏

族略序》。

[8] 《梁书·刘杳传》：“桓谭《新论》云：‘太史公《三代世表》，旁行邪上，并效周谱’。”

[9] 欧阳修《欧阳文忠公外集》卷二一，《四部丛刊》本。

[10] 《说文解字诂林·言部》。

[11] 文字隶定和标点参见陈直《南北朝谱牒形式的发现和索隐》一文，《文史考古论丛》，天津古籍出版社，1988年，第218页。

[12] 将世表的部分内容增入世系图的实例，可参见柳诒徵《族谱研究举例》（1931年）所举《长洲文氏谱》、《长洲彭氏宗谱》、《无锡秦氏宗谱》、《武进庄氏族谱》等江南名谱。柳文载于《柳诒徵史学论文续集》，上海古籍出版社，1991年。

[13] 书目文献出版社，1989年。

[14] 文化艺术出版社，1991年。

[15] 书目文献出版社，1992年。

[16] 上海科学技术文献出版社，2000年。

[17] 上海科学技术文献出版社，2003年。

[18] 中国文联出版社，2008年。

[19] 江西教育出版社，2002年。

[20] 中国文联出版社，2005年。

[21] 山西古籍出版社，2008年。

[22] 广东人民出版社，2002年。

[23] 漓江出版社，2003年。

[24] 湖南人民出版社，2004年。

[25] 大众文艺出版社，2005年。

- [\[26\]](#) 吉林文史出版社，2006年。
- [\[27\]](#) 中国华侨出版社，1998年。
- [\[28\]](#) 《东洋文库论丛》第四十五，东洋文库，1960年。
- [\[29\]](#) 香港中国学社，1971年。
- [\[30\]](#) 日本学术振兴会，1982年。
- [\[31\]](#) Chinese Genealogies at the Genealogical Society of Utah An Annotated Bibliography, 1988.
- [\[32\]](#) 中华书局，1997年。
- [\[33\]](#) 上海古籍出版社，2000年。
- [\[34\]](#) 台北：故宫博物院，2001年。
- [\[35\]](#) 浙江人民出版社，2005年。
- [\[36\]](#) 北京图书馆出版社，2000年。
- [\[37\]](#) 北京图书馆出版社，2003年。
- [\[38\]](#) 线装书局，2002年。
- [\[39\]](#) 北京燕山出版社，2006年。
- [\[40\]](#) 2002年出齐，共44册。
- [\[41\]](#) 台湾龙文出版社，2003年。
- [\[42\]](#) 王鹤鸣、马远良等主编《中国谱牒研究》，上海古籍出版社，1999年。
- [\[43\]](#) 常建华《中华文化通志·宗族志》，上海人民出版社，1998年。
- [\[44\]](#) 费成康等《中国的家法族规》，上海社会科学院出版社，1998年。
- [\[45\]](#) 濂川昌久著、钱杭译，上海书店出版社，1999年。
- [\[46\]](#) 汉语大词典出版社，2002年。

[47] 该研讨会由台北联合报文化基金会国学文献馆主持，每次会议的成果均编成《亚洲族谱学术研讨会会议记录》，由联经出版公司出版。

[48] 本节部分内容曾以《谁在看谱？——与族谱性质有关的一个问题》为题，发表于上海图书馆编《中华谱牒研究》（上海科学技术文献出版社，2000年），第346—353页。收入本书时已有重要改动。

[49] 《东方》1995年第3期。

[50] 章学诚著、仓修良编《文史通义新编》外篇三《与冯秋山论修谱书》，上海古籍出版社，1993年，第620页。

[51] 将族谱称作宗族的“宪章”，据笔者所知最早见之于莫利斯·弗利德曼1958年所著《中国东南的宗族组织》第一章《福建广东地区的村落与宗族》，原文是：

Genealogies on the development and structure of the lineages for which they constituted the charters（族谱对宗族的发展和结构具有影响，并成为宗族的宪章）。

[52] 林耀华《金翼》，三联书店，1989年，第62页。

[53] 濂川昌久著、钱杭译《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》，上海书店出版社，1999年，第1、2、3、23页。

宗族的祠堂

中国人将举行宗族祖先祭祀活动的建筑物称之为“宗庙”，“宗”，就是表现这一意义的一个象形字（据《说文》，“宀”为屋宇，“示”为祭祀）。“庙”（廓），指祖先的形貌，《说文》：“廓，尊先祖貌也”，段注：“尊其先祖而以是仪貌之，故曰宗廓。诸书皆曰廓，貌也。《祭法》注云‘廓之言貌也’。宗廓者，先祖之尊貌也。古者廓以祀先祖，凡神不为廓也，为神立廓者，始三代以后。”可见“宗”、“庙”两字是专就祭祀祖先而言的专用字。祠堂的主要功能也是祭祀祖先，但却是后起的名称。

关于中国宗族宗庙、祠堂（含家庙）制度的演变概况，读者可参考朱熹《家礼》卷一《通礼·祠堂》[\[1\]](#)、《二程遗书》卷一五至卷一八《伊川先生语》[\[2\]](#)，以及前引马端临《文献通考·宗庙考》和《宋史·礼志》。明代对庙制的官方规定，主要见于《明集礼》卷四至卷七《吉礼·宗庙》[\[3\]](#)、《明会典》卷八八《礼部四十七·祭祀九》中的“品官家庙”、“祠堂制度”、“品官享家庙仪”[\[4\]](#)，王

圻《续文献通考》卷一一五《宗庙考》[\[5\]](#)等。清承明制，总体上庙制改动不大，但有关细节仍存在一些差异，具体可参见万斯同《庙制图考》[\[6\]](#)，常建华《宗族志》第二章《祖先祭祀与家庙、祠堂》[\[7\]](#)、前引《明代宗族研究》上编《明代宗族祠庙祭祖》，井上徹《中国的宗族与国家礼制》第三章《明代的祖先祭祀与家庙》、第四章《夏言提案——明朝嘉靖年间的家庙制度改革》、第六章《清朝与宗法主义》[\[8\]](#)，等等。

一、宗庙、祠堂概说

宗庙的起源甚早。商代甲骨卜辞中大量的祭祀祷文，就是占卜之后由主持者在当时国王的宗庙中举行的仪式上宣读的。据《诗经·大雅·緜》所咏唱[\[9\]](#)，周人的祖先太王一到周原，立刻就命令官民，建立宫室、宗庙、大社；周原出土的先周甲骨刻辞中也有“祠，自蒿于周”[\[10\]](#)的记载，这是对周王从镐京往岐山周原的先王宗庙进行春祭活动的一条记录。这说明宗庙的历史与汉人宗族的历史一样悠久。祖先祭祀活动是宗族存在的基本方式和重要标志，也是它的人文价值所在。因此，古人把

宗庙看得非常神圣，所谓“君子将营宫室，宗庙为先”^[11]的说法，不仅象征着迁居、立朝的合法性，甚至还带有生存合法性证明的意义。

由于周代实行的是贵族政治，社会上各个等级拥有的宗庙数量，就受到非常严格的等级规定。如在《礼记·祭法》中有以下一套复杂的制度：

(1) 天子七庙：考庙（父）、王考庙（祖父）、皇考庙（曾祖）、显考庙（高祖）、祖考庙（始祖），此五庙一月一祭；另有二祧庙（一昭一穆），高祖以上远祖入祧庙。祧庙不受月祭，只在冬至时接受一次祭祀，称为“尝”。

(2) 诸侯五庙：考庙、王考庙、皇考庙，此三庙受月祭；另有显考庙、祖考庙，受“尝”祭。

(3) 大夫三庙：考庙、王考庙、皇考庙，都只受“尝”祭。显考和祖考不另设庙。

(4) 上士二庙：考庙、王考庙，只受“尝”祭。皇考以上都不另设庙。

(5) 中士一庙：考庙，王考无庙。

(6) 庶人无庙。

如此等级分明的规定，一方面是为了适应贵族政治的身份要求，另一方面也可能是除了贵族以外，当时其他阶层中的宗族组织还没有很长的发展历史，对祖先的追溯，也远未达到王族、贵族的水

准，因此，在先秦文献中，完善和典型的宗庙系统只与天子宗族，即所谓的王族相连。而在其他阶层中，由于宗庙数受到非常严格的限制，宗庙的意义显然不够完备。但在文献中，无论存在多少等级差别，凡是为祭祀祖先而建造的建筑物，“宗庙”仍是最基本的通称。在元朝马端临《文献通考》卷九一《宗庙考》中，所谓的宗庙就涵盖了全部，其中包括天子宗庙、后妃庙、私亲庙、功臣配享庙、诸侯宗庙、大夫士庶宗庙等等。

战国以后，随着政治等级制度的进一步深化，人们开始将“宗庙”专归于祭祀历代帝王，相当于国庙系统，而对帝王以下各阶层宗族祭祀本族祖先的场所，则出现了“祠堂”的称呼。如楚国屈原流放到汉北，“彷徨山泽，见楚有先王之庙及公卿祠堂”[\[12\]](#)。

“祠”，或特指春祭。《说文》：“春祭曰祠，品物少，多文辞也”，其时青黄不接，可祭物品缺乏，故以宣读文辞为主。或泛指祭祀。《公羊传·桓公八年》：“春日祠”，东汉何休注：“祠犹食也，犹继嗣也。春物始生，孝子思亲，继嗣而食之，故曰祠，因以别死生。”“祠堂”之意主要指后者。由于秦代“非笑圣人，荡灭典礼，务尊君卑臣，于是天子之外，无敢营宗庙者”[\[13\]](#)，祠堂

这一名称就进一步从帝王宗庙系统中分离出来（例如在著名的西汉宫廷“庙议”中，就没有“祠堂”的地位^[14]），成为一个独立的系统。不过，那时的祠堂与后世不同。首先，它大多建立在墓地边上，而不是像后世那样，总把祠堂建于宗族居住地的中心。《汉书·霍光传》：“复土起冢为祠堂”；司马光也说：“汉世公卿贵人，多建祠堂于墓所，在都邑则鲜。”^[15]其次，它也不一定都属宗族所有。许多官吏在职期间颇有政绩，当其调转升迁，当地人民为抒感怀纪念之意，集资为其建造“生祠”，此风兴起于汉代^[16]，对后代的影响也很大，为保佑一方平安的“地方神”祠堂（名目甚多），亦来源于此。如香港新界石湖墟的“周王二公书院”^[17]，就属于这一性质。

唐、宋年间，上层官僚、士大夫宗族所立“祠堂”大多改名为“家庙”。比如，唐代流传下来许多“家庙碑”、“先庙碑”之类，而很少见有称“祠堂碑”的。唐末社会大乱，各级家庙大多毁于战火。宋朝建立以后，为防止重新出现豪强割据，朝廷曾严令禁止各类宗族设置家庙。庆历元年（1041），仁宗颁布“赦书，许文武官立家庙”^[18]，但人们仍心有余悸，“因循顾望”，不敢奉行。一直到十几年以后的仁宗皇祐年间，由

朝廷正式下令，允许大臣建立家庙，才逐渐“复唐旧制”。从此，“官宦之家可设家庙，祭高祖以下五代”，就成为定制了。详情可参阅《宋史》卷一〇九《礼志·吉礼·群臣家庙》的记载。

如果要指出宗庙与祠堂的区别，那显然是因为前者有“百世不迁之宗”，而后者由于宗法制度的演变，已不再有条件维持这种严格的系统与级别。明末清初广东学者屈大均说：“今天下宗子之制不可复，大率有族而无宗。宗废故宜重族，族乱故宜重祠。有祠而子姓以为归，一家以为根本，仁孝之道，由之而生”[\[19\]](#)，这个判断基本上是正确的。不过，我们不能将宗庙和祠堂这两个本质上基本一致的概念绝然对立起来，虽然它们确实有过不同的发展历史和适用范围。

一套堪称完善的汉人宗族祠堂系统，是明中期以后才开始出现的，到清初得以固定下来。除了帝王仍袭用宗庙之称外，其他各阶层宗族的祭祖场所都称为祠堂，如赵翼所说：“今世士大夫家庙皆曰祠堂”[\[20\]](#)；科大卫则称之为“家庙式的祠堂”[\[21\]](#)。由于贵族特权的衰落，一般地主和庶民势力的增长，普通民众也逐渐获得了自建祠堂的权利，因而其分布面就非常广泛。

清代祠堂广泛兴建，“居家变祖祠”得到普遍

的提倡，常常是“每一村落，聚族而居，不杂他姓其间。社则有屋，宗则有祠”[\[22\]](#)。这是徽州一些单姓宗族聚居村内的情况。诸姓杂居村内亦复如此，除非某姓尚未成族，否则没有例外。就连位于川渝山区的江津县，也是“族必有祠，族必有长，以祠统家”[\[23\]](#)。

在宗族的总祠之下，各房支都建有分祠、支祠，如曾国藩所说：“分建支祠，亦犹古小宗亲庙之遗意。”[\[24\]](#)在世系的归属上，分祠很明显地要受控于总祠，但在实际功能上，除了举行全族性活动（修谱、散谱、修祠、宗族庆典等），分祠有义务作为宗族的一个部分参与其中外，分祠日常活动的组织，财产的筹集、使用、分配，对本房族人、族务的管理等等，都是独立进行。

与祠堂性质相同、但规模有异的祭祖场所，还有上面已经提到的“家庙”。“家庙”的形成可远溯至先秦，惹得孔子大怒，宣布“是不忍孰不可忍”的“八佾舞于庭”，据说就发生在季氏的家庙之中[\[25\]](#)。秦蕙田《五礼通考》卷一〇九《吉礼·祭始祖先祖》：“或建为宗祠，或合为家庙”[\[26\]](#)，宗祠对外，所祭祖先的规则很严，“规定了继高祖以下的小宗如何在龕中祭奠他们各自的祖先，并借此更加明确各小宗通过祖先祭

祀实现亲族统合的宗法理念”[\[27\]](#)。家庙不对外开放，可根据建庙者愿望，突出一个“合”字，所祭对象上至始祖，下至祖考，组合比较随意。比如，在明朝夏言关于家庙的著名建议中，就提出“允许三品以上高级官僚的家系中存在大宗集团，允许四品以下官僚的家系中存在小宗集团”[\[28\]](#)。常建华的分析应该可以成立：“虽然家庙与祠堂、宗祠同是祭祖所在，均与《家礼》有直接关系，但是二者仍有一些重要差别。建立家庙者多为高级官僚，等级观念严重，家庙名称背后蕴含着特有的社会文化意义。”[\[29\]](#)

宗族宗庙、祠堂系统的主体已如上述。除此之外，有一种性质特殊且规模甚大的“合族祠”也值得一提。合族祠，也就是联宗祠，在大多数情况下是联宗的产物。笔者曾在《血缘与地缘之间——中国历史上的联宗与联宗组织》[\[30\]](#)一书中详细研究过广州的“苏氏武功书院”、广东的“庐江何氏书院”、东莞等地的“陈氏试馆”、东莞的“都庆堂邓氏大宗祠”、“广州大宗祠”、广州“吉山书院”、温州平阳的“陈氏纪念堂”等著名合族祠，指出了它们的基本性质，其实已不是宗族组织，而是宗族间的一种同姓地域组织。关于这一问题，读者可阅读日本学者牧野巽的《广东的合族祠与合族

谱》之一、之二^[31]，以及笔者对此所作的详细评论^[32]。最近黄海妍著《在城市与乡村之间——清代以来广州合族祠研究》^[33]，对这个问题又有了更加深入细致的讨论，极具参考价值。

祠堂的经济基础是祠田、祭田，有关研究成果很多，此不赘言。读者可集中阅读前引常建华《宗族志》第五章《族产》，前引井上徹《中国的宗族与国家礼制》第七章《清代的苏州社会与宗族》。

二、宗庙、祠堂的象征意义

大凡研究汉人宗族宗庙、祠堂（以下简称祠堂）问题的著作，都要肯定祠堂作为宗族“象征物”这一深层次意义，甚至还不无夸张地称之为“血脉的圣殿”^[34]。所谓“象征”，是“反映”、“影像”出“本质”、“底蕴”的意思，但宗族的本质和底蕴并非“血脉”所能准确概括，无血缘或血缘不明的“拟制关系”大量存在于祠堂之中。那么，祠堂究竟象征了什么？怎么象征？这两个问题在中国宗族祠堂史的研究中占有非常重要的地位，可惜研究者大多语焉不详。

祠堂的功能大致可以归纳为以下五个方面：

（1）按一定规则供设祖先神主（牌位）的场

所；

(2) 举行各类祖先祭祀活动的场所；

(3) 宗族尊长向族众宣讲礼法戒律和道德规范的场所；

(4) 宗族成员讨论族中事务的场所；

(5) 处理宗族内部纠纷的场所。

这五个方面中的每一个，都是在说“祠堂是一个什么场所”，或者宗族成员在祠堂里干什么，并没有涉及祠堂的象征问题。

林耀华对义序宗族祠堂的学术思考出自于他的亲身体验，所以读来非常亲切：

宗族一个最大的特征，就是全族人所供奉的祠堂。祠堂的建立，原是为祭祀，崇拜宗祖，感恩报本，然时过境迁，祠堂的功能，不复仅限于宗教方面，其他功能也渐渐附着产生。祠堂化作族人交际的场合，变为族老政治的舞台；公众意见由此产生，乡规族训由此养成，族人无不以祠内的教义信条奉为圭臬。简言之，祠堂是宗族中宗教的、社会的、政治的和经济的中心，也就是整族整乡的“集合表象”（collective representation）。[\[35\]](#)

祠堂本身只是一个建筑物，祠堂内可以进行各种性质不同的活动，可以发挥各种不同的功能（这些活动和功能当然必须与宗族有关）。但是无论何

种活动和功能，对于宗族设立祠堂的初衷或目的来说，都只是外在的和派生的，也就是说，它们并不直接反映宗庙祠堂的“本体”意义。祠堂在宗族成员心目中的地位，实际上远远高于在祠堂中完成的各种纷繁的具体功能。在某种意义上甚至可以说，祠堂所具有的特殊的象征意义，完全可以脱离那些具体功能而存在。而若无那些特殊的象征意义，祠堂中也许就不会再举行任何活动了。象征意义是所有功能表现的真正基础。

建立祠堂，供奉祖先牌位，举行祖先祭祀，对于宗族来说有着特别重要的意义。清人说：“祠堂之设，所以尽报本反始之心，尊祖敬宗之意；实有家名分之首，开业传世之本也。” [\[36\]](#) 这里指出了很重要的一点，即：设立祠堂的目的，是为了满足宗族成员的“报本反始之心”和“尊祖敬宗之意”，换言之，祠堂所象征的，就是这一个“心”和这一个“意”，两者是相通的。通过对祖先世系的追溯来探求自身肉体、精神和文化的“根”，这是“报本反始”；不仅在肃穆的仪式中“祭神如神在”，而且在日常生活中，将祖先的遗训和祖先的恩德当作无声的至高命令，时刻感觉到祖先神灵的呼唤，诚心诚意地尊崇着祖先正体的延续者（宗子），这是“尊祖敬宗”。前者体现的

是宗族的历史感和归属感；后者体现的是宗族的道德感和责任感。这四种心理追求构成了宗族整个意识形态的支柱。祠堂的建成，之所以能够成为宗族实现整合的标志，就是因为它以浓缩的、象征的形式，把原先不无虚幻的心理感受显现了出来，使之成为一种现实的力量。对于研究者来说，宗族的祠堂不是一个物质性的空壳，不是一种“建筑的模式”，也不是仅仅表现具体功能的场所。透过宗族祠堂的外墙，我们应感受到这一建筑所蕴含的文化信息：它培养了宗族成员的荣誉感和认同感，显示了宗族的价值源泉。

祠堂通过两类形式不同的“符号”来体现其特殊的象征意义。

一类是正面表达上述四种心理感受的符号，如见于各类祠堂中的楹联、匾额。由于这是在祠堂中进行的一种典型的正面宣传，因而就充分象征了宗族“报本反始之心”和“尊祖敬宗之意”。当然，这些楹联具有显而易见的理想性夸张成分，即便如此，仍应对之高度重视。因为这是汉人宗族成员关于祠堂象征意义的最直接的自我评价。这些评价基本上是脱离具体的功能表现的。

另一类则是反面体现祠堂象征意义的符号，就是把违反宗族规范的族人赶出祠堂，让不守规则

者“出局”的“禁令”。剥夺某一族人的宗族成员资格，是宗族在国法所允许的“自治”范围内，对一个违反本族规则者所能进行的最不动声色、但又是严厉的惩罚。如道光五年（1825）江苏润城《全城章氏宗谱》，对犯有下列过错而不思悔改的族人，不但当时就要“革出祠门，以示惩罚”，而且还要在家谱上“书大恶某人，使之遗臭万年”。这些过错共十四条：

- （1）倚仗护符而出入衙门；
- （2）不尊卧碑而兴灭词讼；
- （3）逞酗酒而凌辱父母；
- （4）倚强力而殴辱弟兄；
- （5）不务正业酷好赌博，先破家而复诱同宗子弟；
- （6）游手好闲专事挑唆，图口腹而致一脉参商；
- （7）纸上栽赃设阱而贻害同族；
- （8）平地生波下火而暗伤宗人；
- （9）不分尊卑而戏谑无度；
- （10）不论叔伯而殴置交加；
- （11）娱情嬉游而使营生之失业；
- （12）溺爱婢妾而致阍范之不清；
- （13）捕风捉影借端而戕贼宗支；
- （14）拨草寻蛇无故而诈害子侄。

不许违反规约者入祠的警告具有非常强烈的威

慑作用。它不像一般的体罚只触及皮肉，也不像一般的罚款只涉及身外之物，打了、罚了之后，人还是“自己人”。“不许入祠”这一震撼人心的“符号”的特殊功能，是触动了族人最敏感的神经，并且将宗族价值规范的源泉和基础，提到了生死攸关的高度：如果不被允许进入祠堂，一个人与宗族祖先之间的联系纽带就将断绝，从此也就会失去了族人之所以为族人的全部理由。其后果的严重性，甚至还会导致那些失去入祠资格的族人死后成为无所依归的“孤魂野鬼”。对于习惯将个体价值融入群体价值的中国汉人来说，被自己仍深刻认同、只不过因忘乎所以而一时有所悖逆的群体抛弃、勒令“出局”，无疑是不堪设想的最悲惨的结局。日本学者田仲一成在研究了中国南方农村盛行的“孤魂祭祀”（比如农历七月中旬的盂兰盆会）后，指出了这类仪式的象征性含义：

孤魂者，或多或少是被宗族抛弃的，……宗族对这些孤魂，或是恐惧，或是负疚。罪犯和浪荡子之所以在孤魂之列，也是因为他们作为脱离了宗族秩序束缚的人，引起了族人的恐慌。

由于宗族是一个单靠相同血缘的人们联结起来的封闭社会，因此不属于该血缘集团的人，就被作为“外人”排除出去。虽然有可能象同族合并和宗亲会那样扩大成拟制性血缘

关系，但即使这样，“血缘范围之内”与“血缘范围之外”的区别仍然非常严格，宗族作为封闭社会这一点并未改变。如果一个人越出宗族范围，得不到宗族的保护，其命运必定是悲惨的，他们大多要被死亡吞噬。如果这些族外者增多，就会导致封闭社会的不安定，族外者的敌意也很可能导致宗族的动荡。因此，宗族社会有理由对这些在外无祀的孤魂、幽鬼表现出异乎寻常的关注。孤魂祭祀对于维持宗族社会来说，是不可缺少的安全措施。……安居在宗族内的人们，害怕流落于野外的孤魂野鬼……他们感到孤魂的怨声是最可怕的。[\[37\]](#)

反面的威胁，尤其是对一旦不能入祠而沦落为“孤魂野鬼”的恐惧，显然比正面的评价更深刻地揭示了祠堂的象征意义。同时它也说明，宗族成员对祠堂意义的反复强调，并不是出于某种功能的、社会意识形态的需要，更不是欺骗。历史感、归属感，道德感、责任感，关系到宗族存在的根本理由，在某种意义上，这也就是汉人与宗族之间那不解之缘的真正纽带。族谱当然也具有这种象征性，尤其是在修谱、散谱的过程中尤为突出地表现出来；但族谱毕竟不能像祠堂那样，可以直接地、老少咸宜地、极为通俗而不论文化高低地、形象化和日常化地，将宗族成员与祖先紧密地联系起来，从而最迅速地满足汉人对以上四种心理感受的需

求。

有些批判以轻蔑调侃的口吻对宗族祠堂作了漫画式的描述，似乎这一切只是一场可笑的闹剧，而宗族首领都是一群自欺欺人的大骗子，族人都是蒙在鼓里的大傻瓜。有些人又反其道而行之，竭力渲染祠堂内的恐怖气氛，把祠堂看成一所私刑充斥、滥杀无辜的残酷的牢狱，而宗族首领近似刽子手，族人则是一群听凭宰割的可怜虫。这两种观点都是严重的误解。宗族祠堂既不是天堂，也不是地狱，更不是戏台。它是一个庄严肃穆的场所，寄托了汉人宗族成员深沉执著的感情。我们当然可以去批评这些感情所包含的不合时宜的历史内容，但我们不要去嘲弄这些感情。汉人对自身历史感、归属感、道德感和责任感的自觉追求，是中国数千年文明的精髓，应该得到现代人的尊重，尤其应该得到汉人子孙们的尊重。请读下引两段文字，体验一下沉浸于其中的那略显悲怆的感慨：

祠宇为祖先栖神之地，已故者自当进位于祠，但该支后裔，当思创造何等艰辛，不独资材为难也。今附主于祠，俾先灵享无功之奉，亦何以相安？[\[38\]](#)

临祭不许跛倚。每见近来好游荡者，于演戏赛会之场，终日争趋，不厌不倦；又或好祈福者，朝南海，走东岱，不惜劳苦，虔心虔意；乃一年三百六十日，只二日祭祀。今所

行仪节一概从简，即礼仪大备，亦不须半日时辰。凡我族人，反不若游荡祈福者聚精会神，而行立跪拜，漫不恭肃，殊失礼意！[\[39\]](#)

这些话，就像是一个老人正在对祠堂的象征意义作一番心情沉重的回顾。其实，他真正感到痛心的，并不仅仅是一些族人没有遵守祠堂的有关规则，而是他们对宗族价值源泉的漠视。这当中的道理，也同样值得我们深思。

宗族传统在现代社会中的延续和重建，说明汉人与宗族的联结是极其牢固的，说明上面所提到的那种“漠视”，毕竟没有能占领汉人的心灵。这肯定是一件幸事。

三、宗族祠堂的现状与展望

当代中国农村社会的宗族形态，已进入了一个新的时代，其主要标志，就是各地农村都在通过重修宗谱和祠堂，使沉寂已达四十余年的宗族组织，重新回到现实社会生活中来。不过，由于这两项活动都需要一定的组织过程和相应的经费，因此只是在有条件的地方，才取得了某些成效。而大部分地区，或者只在筹备中，或者还无力进行。相比之

下，由于祠堂建筑通过转移他用本身较易保存[\[40\]](#)，维修比族谱的重修难度小得多，所以各地恢复得较多也较快。

从总体上来说，政府及社会舆论对宗族祠堂的重建，显然持批评态度，但考虑到各种现实条件，在实际工作中又只能采取不过分干预的态度。一般是当其不触犯法律法规时，便任其自行发展。这种不甚明朗的态度，使得农村宗族修建宗祠的活动，在法律上没有获得明确的地位。与此相适应，各地重建宗祠的手段也是五花八门的。有集体出资统一建造。如山西省浑源县大磁窑镇大磁窑村，就是由集体出钱，为村内两个宗族各修建一座祠堂

[\[41\]](#)。也有按户集资筹款，各族独立修建。如浑源县荆庄乡穆姓宗族，由族长出面，号召各户摊款集资，重建祖庙。全族三百多户，三个月集资达一万五千元，盖起一个六十多平方米的穆氏祖庙

[\[42\]](#)。湖南省湘乡县坪花乡、毛田乡、谷水乡，双峰县增桥乡、南塘乡，则采取“纳丁税”的办法，每人少则二元，多则上百元，修起了各宗族自己的祖庙[\[43\]](#)。中国当代新出现的宗祠，大多数是通过族人自愿集资的办法完成的。

引起笔者长久兴趣的，其实还不是这种以恢复传统为目标的一般意义上的“重建”，而是使传统

出现了某种“转型”特征、因而具有深刻个性的新的“重建”。以下分析一个位于中国西南某地的典型个案，从中可以清楚地看到宗祠的重建问题在当代中国社会中具有的特殊意义。

距县城西南二十九公里处有一市镇，共辖二十个村，人口超过千人的大型村落较多。居民以郭、胡、陈姓为主。其中最著名的是位于沔庄新田村的博孔郭氏宗族。近年来，郭氏宗族发起了一场规模浩大的修复位于新田村的郭氏总祠“清德堂”的活动。这场大规模的活动，显示了宗族组织复兴的某种趋势。现存郭氏总祠建于明代嘉靖年间，全名为“博孔郭氏‘侍中第’大宗祠”，因年久失修，已经颓败破漏。近年来又连续遭受两次龙卷风侵袭，大有随时倒塌之虞。1989年春，新田村组织了一个在名义上企图回避宗族色彩的“博孔古代建筑危房维修筹备小组”（简称“修复清德堂筹备小组”），主持筹办祠堂维修事宜。小组成立后，于1989年8月发出一份题为《为修复清德堂致郭氏博孔后裔的倡议书》。倡议书用红纸红字铅印，内容十分有趣而颇有研究价值，因而全文照录如下：

自基祖季用在南宋理宗年间（公元1225～1245年）由梅溪移徙博孔后，“博孔开基竹孔公”至今已历七百余年，子孙繁衍，人才辈出；地处新田村的郭氏总祠——清德堂，也

成为县治西门出城典型的古代文明建筑，驰名方圆百里。清德堂前后连接四幢，开头喜鹊牌坊，台阶石狮，正门上悬挂巨匾“侍中第”，庄严肃穆，庭院光辉；前幢为“正心堂”，中幢为“清德堂”，后幢为“敬先堂”，上建有“古代皇帝颁发的敕序”阁，飞檐耸立，雕龙画栋，整个建筑面积长五十米，宽十米，占地一千五百平方米。巍巍大厦，成为祖先留下的宏伟业绩，标志郭氏历史悠久，繁荣昌盛，足以引为郭氏后裔的一大自豪。

但是由于总祠经历数百载的风风雨雨，年久失修，加以近十年内两次遭龙卷风破坏，前一次中幢牌头被刮落，后一次前幢墙壁连脚翻。至今已处于断垣残壁、椽木蛀蚀、瓦破地漏的处境，若不着力维修，只是检检盖盖，不消三五几载便有毁为平地的危险。虽然总祠所在的新田村也有五十多户，但力单财薄，无力承担修复总祠的全部责任，深感汗颜，故只有敬告郭氏博孔后裔，恳求众位父老兄弟，倡议集资共同修复清德堂，让血肉同胞友谊之花，盛开故里，光宗耀祖。若总祠湮没，沦为平地，实为郭氏后裔的一大罪过和耻辱。

今年春节，新田村父老兄弟举行了一次座谈会，中心议题是发扬祖先光德，维护祖先业绩，一致认为：修复总祠，刻不容缓，发出倡议，积极集资，为期两年，将事办成。我们座谈决议的要点是：

一、集资目标预定人民币五万元左右，将清德堂前后四幢按原貌进行修复，保持原状。前有喜鹊牌坊，后有敕序楼阁，尽力恢复原有风貌。重修围墙，保留大坪地，使祖先留下的这一古代文明建筑重放光彩，让这一座驰名全县，扬名百里的历史文物世代相传。

二、发出倡议书，筹款集资，敬请父老兄弟，寻宗念祖，解囊捐助，五元十元不嫌少，百元千元留芳名。决议修成之日在中幢走廊的墙壁上嵌石碑若干块，题词刻名，刊刻捐助百元以上的人名数目，次序按金额多少排列，留芳后世；百元以下者造册记载，保存留念。

三、计划今年下半年开始集资，明年上半年着手修建，预计后年（1991年）春节前修复竣工，在修复期间为交流信息，创办《修复清德堂简报》，每月两期报道修建情况，公开捐款信息，刊载郭氏历史文章。油印小报寄往捐赠人员，报以关怀之恩。

四、《致郭氏博孔后裔的倡议书》送往郭姓二十多个村庄，并发往在台湾、香港的郭姓同宗共祖的同胞，和在祖国各地工作的郭氏博孔后裔。我们期望，发出倡议召唤信函，定能唤起骨肉同胞的真诚资助。

五、地处郭氏祖居新田村的人家，历代有陈、刘、萧、康等姓，世代关系亲密，公益享受，不分彼此，故恳请外姓一如既往，支援赞助，为修复这一古代文明建筑共同出力。

六、万事开头难，为使这一千秋事业有头绪进行，我们一致认为应成立“修复清德堂委员会”，主持计划、修建、管理等一切日常工作。现先由新田村九人组成筹备小组（名单略），由他们着手开始工作。为首人员，廉洁奉公，不计报酬，一心为宗。日后按情况发展，恳请万村郭氏后裔推选代表，充实人员，正式成立“修复清德堂委员会”。

七、清德堂修复成功之后，选出管理人员，制订管理计划，严格管理制度，保持总祠庄严肃穆、完整无缺。

八、清德堂若能按计划修成之日，预计1991年春节期间，召集郭氏后裔代表，在总祠团聚一堂，以志庆贺。

九、各位父老兄弟接到这份倡议书后，来函寄款统一请寄“新田村郭××收”。凡捐献钱物者，或亲自交来现金的，一并开寄收据，加盖印章，以为凭证，同时在油印“简报”上给予报道。

以上九点是我们春节座谈会决议的计划要点，以此为倡议，敬请父老兄弟批评指正。事有艰难奔波，人言有长有短。我们本着怀念祖宗，保存遗产，珍惜古代文明建筑的一颗心愿，不知天高地厚，不畏诈骗之嫌，发出这一倡议号召，但愿郭氏博孔后裔万众一心，伸出赞助之手，共同完成维修祖先遗业，在家族历史上留下光荣的一页。

修复清德堂筹备小组敬启
某年某月

读完这份文件，可以清楚地看到，尽管筹备组用了“维修古代建筑危房”的名义，并且倡议书中也多次提到“珍惜古代文明建筑”的宗旨，但倡议和筹划维修清德堂的主要动机仍然是宗族性的。如称清德堂为郭氏总祠，“标志郭氏历史悠久，繁荣昌盛，足以引为郭氏后裔的一大自豪”；“若总祠湮没，沦为平地，实为郭氏后裔的一大罪过和耻辱”。而修复清德堂则是为了“光宗耀祖”，“共同完成维修祖先遗业，在家族历史上留下光荣的一页”。倡议书中提到“新田村父老兄弟”为此事召开的一次座谈会的中心议题，便是“发扬祖先光

德，维护祖先业绩”。这些毫无疑问都是宗族情感的表现。

但在具体做法上，博孔郭氏祠堂的修复计划确也有些与众不同的地方。倡议书转录上述座谈会决议的第五点称，新田村“历代有陈、萧、刘、康等姓，世代关系亲密，公益享受，不分彼此，故恳请外姓一如既往，支援赞助，为修复这一古代文明建筑共同出力”；第六点所列举的筹备小组名单中又有陈、萧两个外姓人。这两点使得这一次宗族活动的性质多少发生了一些变化。因为请外姓资助和直接参与本宗族总祠的修复活动，至少在一定程度上使这次活动超出了单纯宗族性的范围。这同建国以来郭氏总祠清德堂在事实上已经成为新田村各姓的共同财产有关，同时也反映了当地群众对于宗族关系认识上的某种有趣的新因素。

据当地人介绍，清德堂郭氏总祠早在20世纪30年代就具有社会和公益性设施的性质。1936年在这祠堂里建立了乡政府办公处，并且一直是乡村农民学校的所在地。1949年以后，清德堂又成为新田代表区（包括三个自然村）、新田大队、两江乡政府共同的办公地点和群众大会场。根据土改法规定，清德堂的所有权属新田代表区。祠堂内设立过文化中心，办过识字夜校，办过农民业余剧团，

常年接待远近前来演出的各类剧团、文工团，同时还是电影队的放映场所。倡议书所说新田诸姓“公益享受，不分彼此”，主要就是针对这些而言。更值得注意的是，清德堂内基本上不举行宗族活动。虽然婚丧嫁娶仍按惯例进祠堂举行仪式，但是并不局限于郭氏，新田村郭姓以外的陈、刘、萧诸姓的婚丧嫁娶仪式也在清德堂内举行。这更充分说明，清德堂在一定意义上已不是单纯的宗族活动的场所。正是由于这样的历史性变化，新田村才能开展这样一场以郭姓为主、异姓为辅的修复清德堂的活动，并在一定程度上确实带有某种社会公益的性质。

当然，无可否认，博孔郭氏既是这场修复活动的发起者和主要捐款者，也是活动的主要受益人。他们借助这场活动，沟通了同宗同祖人们之间中断多年的联系，并将凭借新落成的辉煌的大宗祠，重现博孔郭氏宗族雄居乡里的地位。但尽管如此，清德堂的修复计划却在异姓村民中同样获得了由衷的支持。这显然说明在这个地区，经过四十年来农村社会关系的巨大变革，各姓居民之间已形成了一种和谐的相互信任的关系；同时也说明，即使是带有宗族性的活动，也较多地具有建设性，而不具侵犯性和破坏性。因此在异姓居民看来，郭氏族人的行

动并不可怕。应该指出，这同郭氏宗族的代表或发言人多是一批具有较高文化素养、懂政策、懂法律的老干部、老教师，从而能够较妥当地把握宗族活动的方向有很大的关系。

在新田村，笔者见到并采访了博孔郭氏宗族最主要的几位召集人，并在诸位先生的热情支持下，参观了著名的郭氏总祠清德堂，详细了解了修复活动的种种细节，尤为可贵的，是抄录和得到了一批珍贵的文件。其中包括上面提到的《为修复清德堂致郭氏博孔后裔的倡议书》（铅印件，1989年8月）、筹备组负责人与族人就捐款问题的通信与复信两封（原件，1989年9月）、《修复清德堂倡议书发送名册》两份（油印件，表二为寄送名册）、筹备小组签发的《博孔郭氏后裔各村代表会议通知》（油印件，1989年12月）、该次会议的会议文件《博孔古代建筑危房维修筹备工作小结及今后工作建议》共三页，以及《一批退休老人和残退军人要求领导机关支持博孔古代建筑危房维修工作的请示报告》（誉印件，1990年1月）等。其中最为难得的，是由修复清德堂筹备小组编印的一份油印自办小报《清德简讯》。

《简讯》迄今共编印了四期，分别于1989年10月6日、11月6日、12月6日和1990年2月1日出

版。每期有十六开两页至六页不等。《清德简讯》四字以红色印章加盖于刊头。《简讯》辟有社论性的“小言论”、“集资信息”、“博孔历史”、表彰集资模范的“贤嗣录”和综述性的“热情的来信”等栏目。其他还有会议报道、工作进展、答父老兄弟问、略谈等内容。

一个农村宗族组织，为推动某一项具体活动的开展，自编自印、自寄自选一种油印小报，并在编辑和文字上都有相当的水准，这确是令人为之感叹的。以下，我们从中摘录几篇对于研究有较大价值的文章。

第一期只有两页，刊载有“发刊词”、“集资信息”、《清德简讯》编辑名单、博孔历史、略谈等内容。现将“发刊词”转录如下：

自从发出《为修复清德堂致郭氏后裔的倡议书》后，象阵阵春风吹遍了二十余村及省内外、海内外各地，吹暖了千千万万博孔子孙的怀祖之心。老者赞许，少者欢欣，连村串户，商议资助之事。骨肉同胞都愿为保留祖先业绩，珍惜古代建筑，捧出一颗宏扬祖先业绩的赤子之心。为了报道修复情况，交流集资信息，刊载博孔历史，沟通骨肉情谊，现开始编辑油印简报，正式命名为《清德简讯》，每月刊出1~2期，发送各地积极集资捐助的父老兄弟，报以热情关怀之盛意。敬请父老兄弟，集思广益，来稿撰文，鼎力相助，使简讯发出浓郁的乡土气息；来信来函，指教批评，使修复工作

顺风如意，尽一份博孔后裔的责任，那就功德无量，世代传名。

这份“发刊词”文笔流畅，言简意赅，勾画出了修复清德堂活动的盛况。但“发刊词”及第一期其他文章的内容都没有直接涉及异姓也参与其间的事实，这是不是有意为之，还不很清楚，不过至少可以看出在第一期出版时，宗族领导们还没有充分注意使这项活动尽可能具有社会公益的性质这样一个问题。比如在“集资信息”专栏内，报道了这样一条消息：“修复清德堂筹备小组成员九人带头领先，捐助金额计壹仟壹百叁拾元，盛情可嘉，众人赞扬。其他八人都在百元以上，争取在碑上刻名，留芳百世。”我们已知九人筹备小组中有陈、萧二名外姓代表，虽然只占九分之二，但正因有此二人的参与，才使得整个活动的性质发生了重要的变化。然而在《清德简讯》编辑组名单中不见此二人，而全是郭姓成员。这表明修复清德堂的初衷确是宗族性的。据笔者了解，当九人筹备小组成立后，始终合作默契，各司其职，没有发生过矛盾和内讧。这又说明了新田村郭氏族联络异姓群众的做法的成功。

《清德简讯》第二期发表了一篇重要文章《论

清德堂的主权》。文章从财产所有权的角度，论述了权利与义务相统一的原则，由此证明现在由博孔郭氏后裔共同集资修复总祠，完全合情合法。该文的写法十分有趣，兹全文照录如下：

正当博孔郭氏后裔热烈响应新田村为修复郭氏大宗祠清德堂所发出的倡议，以表大力支持，争相慷慨解囊的时刻，却有人提出，清德堂是新田村的祠堂，为什么向我们博孔郭氏所有村子和在外地工作的族人发出倡议，集资数万，修复大宗祠呢？

问题的提出，是一种思想的反映，反映清德堂的主权究竟属谁？这个问题不解决，势必影响筹建工作的顺利进行，在这里我们且作一番粗论。

清德堂的权属，也就是主权，可分为三个阶段。

第一阶段：解放前。清德堂创建于明朝嘉靖年间，距今已433~443年之间。当时，我们的祖先耗巨金，费大力，既建清德堂四幢、一阁、一仓；又买生息，建立基金。以济于贫，以奖于功，以利于宗。清德堂的主权，自然属博孔各村，这是无可非议的。

第二阶段：解放后。中国人民在中国共产党的领导下，数十年艰苦奋斗，流血牺牲，终于推翻了压在人民头上的三座大山。土地改革便是推翻封建主义的一场革命。那时，根据土改法规定，清德堂就成为原新田代表区（新田、康居、田心）和新田村民主管理的权属。这是新田等村得天独厚，获得了这份公产。

第三阶段：清德堂修复后。清德堂修复后的主权问题，

是当今郭氏父老兄弟最关心的一件事。

我们的看法是这样的：一方面，要继续确认土改时按土改法规定清德堂为原新田代表区和新田村民主管理的权属；另一方面，由于清德堂经历了数百年的风风雨雨，加以近十年来，两次龙卷风的侵袭，已经处于断垣残壁破损不堪的处境。而新田村却自嫌人单财薄，无能为力，眼前正提出倡议，集博孔郭氏后裔的智慧和资金于一体，把将要沦为平地的清德堂重新修复。不久，大宗祠必以崭新的面目，重现于博孔基祖竹庄公开拓的这块沃土上。这就是郭氏后裔对祖业承担的义务。根据《民法通则》第五章第一节第七十八条的规定：“共同共有人对共有财产享有权利，承担义务”，按照权利和义务统一的原则，修复后的清德堂，也是博孔郭氏后裔的共有财产，这就是权利。所以第三阶段清德堂的权属，既是原新田代表村民主管理的所有权，又是博孔郭氏后裔共有财产的所有权。一句话，就是双重主权。

以上论述，不一定正确，希族人提出意见，再作论断。本文不作任何政策依据。

很显然，该文提出的“双重主权”的观点，在理论上是缺乏依据的。因为“博孔郭氏宗族”目前并不具有法律地位，郭氏族人作为公民对清德堂所拥有的所有权，已经包括在“原新田代表区和新田村民主管理的所有权”之中了。他们的捐资，事实上是为实现这一所有权而尽的义务，并不会因此而出现另一种宗族所有权。新田代表区以外的郭氏族人的捐资就更谈不上什么权利和义务了。他们捐资

的性质与社会公益赞助无异，虽然心理基础大不相同。“双重主权论”是为打消族人的捐资顾虑而提出的一种自拟的法律概念，它似是而非，可以说不会有真正的法律意义。不过，它仍反映出一种积极的因素。农民在处理宗族事务上，往往感情冲动，不顾后果，不问法律，待酿成大祸后才悔恨莫及，这方面的例子不计其数。而郭氏宗族为了修复本族大宗祠，已开始意识到需要从法律的角度为自己的行为找到依据。当他们在为自己的行为寻找法律依据的同时，便已自觉地接受了法律的约束，并试图用社会的整体利益来观照和说明宗族活动的合理性。这就是进步，而且是一个很大的进步。

从各期发表的文章、解答的疑问、摘编的来信来看，修复总祠的目的和修复后总祠的效益（也就是捐资者有何利益）问题，一直是决定捐资成功与否的两个重要因素。对此，外姓群众和上级领导，都表现出极大的关注。这一切当然会使郭氏宗族的召集人们感到不安。为此，《简讯》第三期发表了经编辑部集体讨论后定稿的、具有纲领性意义的长篇文章：《浅谈修复清德堂的目的——兼论博孔郭氏对清德堂的使用权及使用效益》，系统地回答了上述问题。编辑部为该文加了一个编者按，指出：

本文为讨论稿，目的起抛砖引玉的作用。看后望族人就文中涉及的问题，多提出设想的探讨意见，集思广益，使修改后对制订《有关清德堂使用管理细则》起到奠基的作用，共襄大业的完成。

一个农村的宗族组织，竟如此郑重其事地处理自己的事务，确实使人对中国农民（以及他们中的知识分子）的相当成熟的自我管理能力产生极其深刻的印象。

以下是这篇文章的详细摘要：

.....清德堂规模宏伟，历史悠久。目前因年久失修，特别是近十年来更遭两次龙卷风的侵袭，断垣残壁，破损不堪，有毁为平地的危险。故集资数万，予以修葺。保存古代文明建筑，这固然是修复清德堂的目的之一。然而修复后的清德堂，如何取得更大的经济效益，让族人充分享有使用权，这也是极其重要的目的。下面谈谈我们对这方面的设想。

首先，创立“农民之家”。自从农业联产承包以来，农民讲科学、学科学、用科学，蔚然成风。修复后的清德堂，正好结合农业生产的需要和可能，创立一所农民之家，为农业生产雪中送炭，为农业服务获得令人欢迎的效益。具体措施是：

一设“清德堂副业科技夜校”。谁学习，谁出钱。每周一上课，聘请县、镇农业科技人员及族内具有丰富农业科技知识的人士和有生产实践经验的老农民、副业能手，任讲课

教师.....

二设“清德幼儿园班”或托儿所。学童缴费报名，聘请幼儿教师及保姆，向儿童进行学前教育。.....托儿所在农忙中实行接送幼儿，解决农忙中农妇的后顾之忧，分担家庭托儿困难的问题。

三设“清德国乐培训班”。以村为单位，成立若干个国乐队。以乐队为单位缴纳培训费，聘请乐师统一传授乐理，分村培训器乐，为农村开展文娱活动，解决请乐师难的问题或婚丧喜庆事务，训练一批像样的国乐队。

四设“清德舞台”，并作电影或电视放映场地。采取不定期放映.....电影或电视连续剧，卖票开映，凭票入场，宣传党的方针政策，丰富农村文化生活。另外若有机会与可能，还可接纳县采茶剧团或其他专业剧团，在“清德舞台”卖票演出，让方圆数十村群众，享受到家乡剧的艺术乐趣。

其次，开辟老年之友活动中心。.....修复后的清德堂，正好开辟一个以退休干部为中心的老年之友活动中心。集中目前住家的退休干部所有的报纸杂志，并适当借用一些其他书籍，摆设一间阅览室.....将来镇离休干部活动点，也可设在这里.....

再次，新田村（包括陈、刘、萧、康友族，下同）根据土改复查时，清德堂第一幢及第二幢正心堂依法确定为新田村民主管理的权属，至于第三幢清德堂、第四幢敬先堂，则为原新田代表区（包括新田、田心、康居三个村）的民主管理的权属，但在修复之后的清德堂，其权属则为双重性。既为新田村及新田代表区等村所有，也是博孔郭氏后裔各村（参加修复者）所共同享有财产的所有权，及共同行使使用

权。修复后并由新田村遵照共同制定的《有关清德堂的管理使用细则》（待订）的规定，具体执行其所有权和使用权的实施措施。为此，今后在使用中对探索乡间世俗活动的改革，亦有必要进行考虑。旧时代清德堂的世俗活动（引者按，即宗族活动），眉目繁多，都围绕着宗族观念、宗族神权这一套封建理论进行，新时代应该废旧更新，实行一番改革。改革后的世俗活动，略写数则，以供讨论探索。

（1）举行团拜活动：族间父老兄弟，每逢春节，互相恭贺新禧，交流生产经验，探索致富门路，畅谈改革开放，共商四化建设，而不搞封建迷信，不挥霍钱财，自然有利于增强敬老尊长、安定团结、发展生产、繁荣经济的局面。

（2）开展敬老活动：清德堂允许族中德高望重、年老耄耋的老人进入大宗祠庆功做寿，去世后召开追悼会等活动，以表声望，并发扬敬老尊长的传统美德。

（3）欢迎郭氏后裔中获得高学位、高职称、立大功、受大奖的人士，不分年纪长幼，不论男女性别，都可前来大宗祠开展报喜、悬挂功名牌匾等特大喜庆活动，以资鼓励族人贤者，艰苦攀登，努力上进。

（4）只要符合我国国情，只要不违反四项基本原则，只要不伤害中华民族感情，欢迎远居海外的郭姓后代回国探亲。在探亲中，为了怀念祖先，也可前来大宗祠做寿祭祖、献礼、悬匾、立碑等纪念活动。这是顺应海外游子不同观点、不同信仰而定的。

（5）允许博孔郭氏后代在外工作的国家干部和职工、人民解放军和武警部队的官兵，以及居住方面的群众，如有大功、获大奖，或为国捐躯、光荣牺牲而成为烈士或英雄模范称号的，则进入大宗祠，开展庆功、悼念活动，以表彰民

族气节及蔚然兴起的新风尚。

群材成广厦，智慧拓基业。殷切期望我们博孔郭氏后裔求大同，存小异；捐资者务必慷慨，献力者宜须踊跃。同心同德，群策群力，把郭氏大宗祠修葺一新，让大宗祠清德堂为我们博孔发挥它的特殊作用和使用的经济效益。

总起来看，文章的主张是力图使修复后的清德堂兼具社会公益性与宗族性两方面的功能。在社会公益性方面，创立农民之家（包括夜校、幼托班、国乐培训班、舞蹈及电影电视放映场）和老年之友活动中心等等的设想，会很有感召力，几乎相当于一份关于农村社会文化发展的规划。但是，这样大规模的公益计划的设计者和宣布者，不是新田村村民委员会，或中共新田村支部，而是准宗族性的“修复清德堂筹备小组”，这仍然是宗族势力在农村社会生活中的影响力的反映。这篇文章的作者们显然并没有认识到这一点，因此还在不断地扩大他们的承诺范围。

至于文章后半部分关于“世俗活动”也就是宗族活动的设想，则强烈地表现了修复计划主持者们的宗族性动机。其中有些是多年来已在实行的，如团拜及婚丧典礼等；也有新设想的，如给族中高寿老人庆功做寿，郭氏后裔获高学位高职称、立大功受大奖者，可以进祠悬挂功名牌匾等。文章之所以

如此突出修复清德堂的宗族性目的，显然是因为修复大宗祠，主要捐款者仍然必须依靠“我们博孔郭氏后裔”。因此必须强调新修郭氏大宗祠将“为我们博孔郭氏发挥它的特殊作用和经济效益”。

看来，该篇及前几篇文章对统一族人思想起了积极的作用。在笔者访问新田村期间，郭氏族人凡谈及《简讯》，无不津津乐道，且为其中的几篇力作而甚感自豪。有趣的是，就是在异姓群众中，这些文章也没引起任何异议。这一方面是因为文章本身已照顾到了异姓村民的公益利益，同时也反映了在当地群众的观念中，无论是哪一姓所从事的宗族性活动，只要不具侵犯性和破坏性，就是合理的。

从第四期起，《简讯》的主编者由“修复清德堂筹备小组”改为“博孔古代建筑危房维修委员会”。这很可能是为了尽量淡化整个活动的宗族性质。该期《简讯》发表了《祝贺博孔古建危房维修委员会成立》的社论，激动兴奋之情溢于言表：

伴随着1990年第一记钟声，二十世纪九十年代来到的时刻，博孔郭氏23个村的子孙代表55名，聚集在总祠清德堂，进行了为期一天的会议。在会上，郭××致词；郭××作了修复清德堂筹备小组十个月来工作小结及今后工作建议；还有郭××鼓舞人心的讲话；郭××介绍了博孔郭氏历史，进行了家族历史的初步考证。随后在热烈融洽的气氛中，通过选

举，正式成立了“博孔古代建筑危房维修委员会”，选出委员31人，常务委员13人，下设工程组、财会组、宣传组。同时，委员会聘请了来自各村的顾问组，与委员会携手并肩，共商族是。维修委员会的正式成立，标志着筹备小组光荣地完成了应有的历史使命。自此，修复大业有了主心骨，领路人，增添了无穷力量，团结了族人志士。众人拾柴火焰高，使集资、宣传、施工等项工作更有了依靠。随着马年到来，祝愿修复大业，群策群力，更上一层楼，马到成功！

委员会的成立，标志着郭氏族人已经在修复总祠的名义下组织了起来。这实际上显示了在当代条件下一个农村宗族组织的重建过程，很值得研究。据族中老人说，解放四十年以来，郭氏族人从没有如此团结过。实际上他还可以补充说，四十年来郭氏宗族还从来没有具有如此成形的组织。这一点可以反映在《简讯》第四期发表的《博孔古建危房维修委员会及各常务小组的负责人及人选名单》中。该委员会有委员三十一人，来自本镇二十三个村落。其中外姓二人（萧、陈），其余皆为郭姓，包括主任与副主任。另有顾问小组二十四人，成员及召集人也都是郭姓，来自十三个村落。又有常务委员会十三人，显然是委员会中的骨干成员，来自八个村落。其中新田村有五人，包括萧、陈两位异性成员。委员会下设工程、财会、宣传三个工作小

组，组长皆为郭姓，而萧、陈二位分别是工程和财会组的成员。

从这个委员会及其所属工作小组和顾问小组的组成来看，其绝大多数的成员都是郭姓居民，而且郭姓成员从其产生地看，很明显地具有成系统的代表性。至于异姓成员，不仅数量很少（只有二人），而且都出自新田村，很显然，他们的参与不具有代表各自宗族的意义，而只是显示出委员会希望树立其不完全是一个宗族组织的形象。因此，从实质上看，委员会及其所属机构可以说正是某种宗族组织的雏形。这种宗族组织拥有必要的权威，它可以指挥族人的行动。同时它也具有相当好的操作性，这体现在它的成员的代表性和合理的分工上。

《清德简讯》对于修复计划开展情况的不断报道也显示了这一点。而从另一方面看，它毕竟还有某种不稳定的性质。它可能会随着时间的推移而逐步向一种常设性的组织演化，也可能会随工程的完成而告结束。但不管其前途如何，它的产生已经空前地促进了当地郭姓居民中宗族组织程度与组织意识的提高；而且有一点也是可以预料的，那就是由于这个委员会已经表现出某种自愿地抑制其宗族色彩的倾向，那么，今后当地的宗族组织和宗族活动即使会有较明显的发展，它们也应该会继续注意抑制宗

族活动中不利于其建设性与公益性目标的因素，以尽可能为公共社会所接受。关于这方面的跟踪考察与研究，也许将会是一个令研究者感到更大兴趣的课题。

这一个实例^[44]，充分说明了农民对宗族象征物的真挚感情；也说明了宗族祠堂的重建活动受到了农民普遍的欢迎和热情的投入，特别是当这些活动较少破坏性，并且能和社区公益事业较好结合时，更是如此。这一现象之所以会产生，根本上是由于汉人对表现自身历史感的持久而深刻的需求。尽管这里涉及的只是相对狭小的世系群体的历史感。农民的热衷证明了这种历史感的强大。对此，任何忽视和蔑视都是脱离实际的，其后果可能并无益于社会。

注 释

[1] 文渊阁《四库全书》经部四。

[2] 文渊阁《四库全书》子部一。

[3] 文渊阁《四库全书》史部十三。

[4] 文渊阁《四库全书》史部十三。

[5] 《续修四库全书》史部第761、767册。

[6] 文渊阁《四库全书》史部十三。

[7] 上海人民出版社，1998年。

[8] 井上徹《中国的宗族与国家礼制——从宗法主义

角度所作的分析》，钱杭译，上海书店出版社，2008年。

[9] 诗句为：“乃召司空，乃召司徒，俾立家室，其绳则直，缩版以载，作庙翼翼。”

[10] 周原甲骨刻辞编号为H11:117。考释见徐中舒《周原甲骨初论》，《四川大学学报丛刊》十，《古文字研究论文集》，1982年。

[11] 《诗经·大雅·緜》“作庙翼翼”郑笺。《十三经注疏》上册，第510页。

[12] 《楚辞集注》卷三《天问》王逸注序，上海古籍出版社，1979年，第49页。

[13] 司马光《文潞公家庙碑》，吕祖谦编《宋文鉴》卷七六，文渊阁《四库全书》集部总集类二。

[14] 参见拙著《西汉礼制建设之一——“庙议”》，汤志钧等《西汉经学与政治》第六章，上海古籍出版社，1994年。

[15] 同上引司马光文。

[16] 顾炎武《日知录》卷二二《生祠》：“（《汉书》）《于定国传》：‘父于公为县狱吏，郡中为之立生祠，号曰于公祠。’《汉纪》：‘栾布为燕相，有治迹，民为之立生祠。’此后世生祠之始。”黄汝成《日知录集释》，上海古籍出版社，2006年，中册，第1268页。

[17] 为纪念将当地居民从清初“迁海令”的浩劫中拯救出来的广东巡抚王来任、两广总督周有德二人，由当地各界人士集资，于康熙中期建立“报德祠”一座，后来改称“书院”，并成立了相应的神诞祭祀组织。参见田仲一成著、钱杭等译《中国的宗族与戏剧》第一篇第一章，上海古籍出版社，1992年。另可参见拙文《祭祀圈与民间社会——

以平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙（大夫殿）为例》，郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2003年，第399—414页。韩国学者朴元镐《方仙翁庙考——以淳安县方储庙的宗祠转化为中心》，《“家庭·社会·大众心态变迁”国际学术研讨会论文集》，黄山书社，1999年，第459—462页。

[\[18\]](#) 《宋史·宋庠传》。王曙也奏请三品以上立家庙，复唐旧制；文彦博请定群臣家庙之制。

[\[19\]](#) 屈大均《广东新语》卷一七《宫语·祖祠》，《续修四库全书》史部734册，第695页。

[\[20\]](#) 赵翼《陔余丛考》卷三二《祠堂》，中华书局，1963年，下册，第691页。

[\[21\]](#) 科大卫《祠堂与家庙——从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》，《历史人类学学刊》第1卷第2期，2003年。

[\[22\]](#) 程庭《若菴集》卷五《春帆纪程·入新安界》，《四库存目丛书》子部补编第8册，第114页。

[\[23\]](#) 聂述文等修、刘泽嘉等纂《江津县志》卷一一之一《风俗一》，民国十三年（1924）。

[\[24\]](#) 曾国藩《先大夫置祭费记》，《曾国藩全集》第五册《诗文·杂著》，岳麓书社，1986年，第353页。

[\[25\]](#) 《论语·八佾》郑玄注：“鲁以周公故受王者礼乐，有八佾之舞，季桓子僭于其家庙舞之，故孔子讥之。”刘宝楠《正义》：“此注所云家庙，当即指桓庙，以公庙设于私家，故亦称家庙也。”《清经解续编》卷一〇五三，上海书店，1988年影印本，第四册，第787页。

[\[26\]](#) 文渊阁《四库全书》经部四。

[\[27\]](#) 井上徹《中国的宗族与国家礼制》，钱杭译，上

海书店出版社，2008年，第96页。

[\[28\]](#) 同井上徹上引书，第122页。

[\[29\]](#) 常建华《明代家庙述论》，《明代宗族研究》附录一，上海人民出版社，2005年，第427页。

[\[30\]](#) 上海社会科学院出版社，2001年。

[\[31\]](#) 后收入東京御茶の水書房1985年《牧野巽著作集》第六卷《中国社会史诸问题》。

[\[32\]](#) 拙著《血缘与地缘之间——中国历史上的联宗与联宗组织》，上海社会科学院，2001年，第46—47页。

[\[33\]](#) 三联书店，2008年。

[\[34\]](#) 刘黎明《祠堂·灵牌·家谱——中国传统血缘亲族习俗》，四川人民出版社，1993年，第5页。

[\[35\]](#) 林耀华《义序的宗族研究》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第28页。

[\[36\]](#) 康熙四十四年（1705）浙江会稽《顾氏族谱》卷二《祠堂例禁》。

[\[37\]](#) 田仲一成《中国的宗族与戏剧》，钱杭等译，上海古籍出版社，1992年，第435—436页。

[\[38\]](#) 光绪五年（1879）江苏武进《承氏宗谱》卷首《祠墓规》。

[\[39\]](#) 道光十年（1830）江苏江都《卞氏族谱》卷一《基沙祠堂禁约》。

[\[40\]](#) 在20世纪20年代由《学灯》编辑部主持进行的一次社会学问卷调查中，当问及“答案人之宗族现有宗祠否”，317人中答“有”者213人，占67.2%；答“否”者104人，占32.8%，可见“宗祠……在今日中国社会中，尚颇有相当之势力”。参见潘光旦《中国之家庭问题》，《潘光

旦文集》第一卷，北京大学出版社，1993年，第102页。

[〔41〕](#) 1986年7月8日《农民日报》。

[〔42〕](#) 同上引报道。

[〔43〕](#) 1986年4月26日《人民日报》。

[〔44〕](#) 以上有关当代农村宗族的资料，是我与谢维扬教授在做人类学田野调查时共同收集的，已发表在我们共同署名的作品中。编入此书时笔者又作了大量修改和补充。在此特向谢维扬教授致以谢意。

丧服制度

丧服制度一向是经学史上的难题之一，尤其是生活在现代社会中的人们，既无这方面的实际经验，又难以见到客观的生活样本，因此更不容易对经典中的艰涩描述达致所谓“亲切的理解”。但是作为研究者和学习者又不能知难而退、绕道而走，事实上也绕不过去。研究宗族制度若缺了介绍“丧服”规则和讨论个案性变迁的专章，肯定将造成遗憾——宗族的结构、宗族结构的原理、宗族功能的根源、宗族关系的改变等等，将依赖对丧服的深入分析方能大致说明^[1]。

丧服制度包括亲属间的丧服、政治等级间的丧服、一般无亲、政关系者之间的丧服三大类，对于宗族制度研究有直接意义的，是前两类。亲属间的丧服，又分宗亲丧服和姻亲丧服。宗亲丧服直接显现宗族世系关系的亲疏远近，是宗族制度的具体表现形态之一，宗族世系的直、旁系规模恰恰就是靠了宗亲丧服等级才得以清晰化的；姻亲丧服以宗亲丧服为参照系，是宗亲丧服的派生物，不具备独立的意义，但可以帮助说明中国宗族制度视野下的婚

姻性质。

一、丧服概说

丧服，指人们为送别和悼念死者而穿戴的衣裳、经带、冠履、发式、丧杖、装饰。生者依据与死者关系的不同性质和亲疏远近，选用特定的丧服（包括衣帽装饰的形制、质地的粗细），以符合关系人身份的哀痛程度，在规定的时间内，参加送别、葬礼、守制等一系列活动。丧服大致可分为五个正式等级。最高等级为“斩衰”，丧期三年；第二等级为“齐衰”，丧期有三年、一年（“期”）与三个月三种，一年“齐衰”又分“杖”与“不杖”两种；第三等级为“大功”，丧期九个月；第四等级为“小功”，丧期五个月；第五等级为“缌麻”，丧期三个月。这五个正式的服制等级，亦即五种“正服”，就是人们常说的“五服”。此外，还有参照宗亲丧服制定的所谓“降服”（由于当事人身份改变而减杀原定“正服”级别）、“义服”（在政治丧服与宗亲丧服发生转换时出现的、并非取决于世系与血缘身份的服制）[\[2\]](#)。这样，为了适应各种变化，五种基本服制又转化为二十三种：斩衰正、义服，齐衰三年服，齐衰杖期降、

正、义服，齐衰不杖期降、正、义服，齐衰三月正、义服，殇大功正、义服，大功降、正、义服，总衰七月服^[3]，殇小功降服，小功降、正、义服，总麻降、正、义服，实行于一百三十八种场合^[4]。

研究丧服制度的基本资料，是《仪礼·丧服经传》、《礼记》中的《曾子问》、《丧服小记》、《丧大记》、《问丧》、《丧服四制》等。相关的研究成果极为丰富，且多有交叉。若按主要的研究方向和策略，大致可分为以下几类。

1. 文献研究，包括训诂校勘、大意诠释、历代演变、服制图示等。代表作有胡培翬《仪礼正义·丧服经传》^[5]，张惠言《仪礼图·丧服》^[6]，程瑶田《仪礼丧服文足徵记》^[7]，姚际恒《仪礼通论》^[8]，孙希旦《礼记集解》中的相关篇章^[9]等。其中胡培翬、程瑶田的著作尤为重中之重，应当认真研读、精读。

日本学者对丧服文献有一些很有分量的研究成果，如松浦嘉三郎撰《丧服源流考》^[10]，就《仪礼·丧服经传》的记述体裁、汉代的传授、文本的定本问题，提出了许多疑问。旅日华裔学者郭明昆著《仪礼丧服考》^[11]，从丧装、丧期、服丧

者三个层次全面评介了《仪礼·丧服经传》的内容，断定该文本是战国末年由（荀子以后的）儒家编制而成。郭明昆《丧服经传考》[\[12\]](#)，共五章：一、绪言：《丧服篇》的经、记与传；二、经传的孝杖以及向亲等制的进展；三、传对经文规定的解释；四、经传的丧服制与宗法制；五、概括：传的思想与著作年代。

近年来中国学者对丧服文献、图示方面的整理和研究取得了很多重要成果，如北宋聂崇义纂辑、丁鼎点校解说《新定三礼图》[\[13\]](#)，费成康《中国家族传统礼仪》（图文本）[\[14\]](#)，邓声国《清代五服文献概论》[\[15\]](#)等。邓君此著确实如提要所言，“是迄今为止第一部系统研究清人‘五服’文献的学术论著”，他从制度研究、制服原则、义例观、诠释观与诠释方法、文献整理概况、文献训诂实践类型几个方面，对清代前、中、后期学者的“五服”研究成果，做了非常细致的研究。尤为可贵的是正文之后的五个附录：清人文集“五服”篇目索引、《读礼通考》“丧期丧服”目录、《礼书纲目》“丧服”卷要目、《礼经本义》辑“丧服”条目、《仪礼经传外编·丧服补》补辑“丧服”条目，具有很高的学术价值，为愿意进一步涉足这一课题的研究者提供了非常便利的工

具。

当然，邓君用“五服”替换“丧服”的合理性与必要性还可以再作斟酌。传统“丧服”固然以“五服”为核心，前文所说二十三种服制也以“五服”为转化的基础，但“丧服”毕竟是一个沿用至今的固定名称，只需看一下邓君精心编制的上述附录，就可发现，“丧服”一词，其实并未到非改为“五服”不足以明其所以的地步，此为一；第二，“丧服”的内涵比“五服”确定，它专指生者为死者所服之服制，而“五服”则可脱离“丧服”的规定，作为一般亲等关系的标尺；“丧服”的外延又比“五服”宽广，它不仅包容传统的“五服”，还可以涵盖经过改革、服制种类亦少于“五服”的各类“丧服”；第三，“丧服”为世界各国民族社会生活中所习见、亦为国际学术界所习用之术语，“五服”则为中国特例，使用时须作“丧服类型之一”的专门说明。因此，在传统礼学范围内，“丧服”与“五服”相比，仍是一个既能说明问题、又较少歧义的专称，似不必特意或刻意另改。

2. 社会史研究。此一方向在上述文献研究中已普遍有所体现，即便在古代作家那里，也是将丧服制度作为了解中国社会特质的一个窗口，只是与

文献研究相比，篇幅较小而已。明确地将“丧服”作为一个案例、并努力从社会史角度来理解丧服所内含的问题，显然属于另一种研究方向。其中表现突出的有李安宅《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》[\[16\]](#)、杨树达《汉代婚丧礼俗考》[\[17\]](#)、日本学者谷田孝之《关于古代服丧者的头发处理》[\[18\]](#)、谷田孝之《中国古代丧服的基础性研究》[\[19\]](#)、木岛史雄《六朝前期的孝与丧服——礼学的目的·功能·手法》[\[20\]](#)、丁凌华《中国丧服制度史》[\[21\]](#)、丁鼎《〈仪礼·丧服〉考论》[\[22\]](#)等。

谷田孝之所著《中国古代丧服的基础性研究》，通过研究保存于礼学文献中的中国古代丧服，尽可能追索其原初形态及其意义，故谓之“基础性研究”。全书分上下两部及附录。第一部总论，题为“由丧葬过程之相关内容，看服制变除之概要及其整体性意义”。第二部分论，第一章《首服》，第二章《经带》，第三章《衣裳》，第四章《丧履》，第五章《丧杖》。附录题为《礼经的仪礼主义——宗教学的考察》，共四章，第一章《家庭仪礼——冠礼》，第二章《家庭仪礼——婚礼》，第三章《丧葬仪礼》，第四章《祖先的祭祀

仪礼》，全书附图、附表共七十八种。

该书的最大特点，是从宗教、服饰、家族制度三个方面对中国古代丧服制度展开深入研究。

(1) 宗教方面的重要内容，在说明丧葬生活中服装变化状况、丧服与日常服装或礼服在形制上所具差异意义的基础上，探索丧服的动机及目的。丧服研究最重要的课题即在于此。作者认为，人之死亡是个人及社会的顶尖大事，研究者向来将死者崇拜视为宗教发生的根源，而且世界上几乎所有民族都有丧葬礼仪，都有某种形式的丧服。这类丧服的起源、动机也因不同的民族而有巨大差异，即使在同一个民族中，各种动机也交叉混合在一起——或者是出于对人格性死者或死灵的恐惧，把丧服当作“防护服”使用（或威吓、或欺骗、或宥和）；或者是对死者悲哀爱慕之情的自然流露；或者是袂襕因参与丧礼而沾染的污秽，等等，这些动机都是与宗教起源相关的重要问题。在广阔的民族学视野内考察死亡以及对于死灵的态度、行为和相关制度，探索古代中国丧服的宗教意义，是作者在这方面关注的要点。

(2) 中国古代丧服在中国服装史上的意义。通过丧服的形制与材质，不仅可以了解丧服的意义，而且可以更深入地了解中国古代服装的发展状

况。丧服既有对日常服装的简略化，又有复古的色彩，可以看作是“日常吉服的古形”。作者认为，诚如王国维《胡服考》所说，“胡服”的导入，使中国服装受到了一些影响，但从整体上看，中国服装与以往相比变化不是很大，由于丧服具有特别保守的性质，因此虽然免不了会因时代变迁而发生一些变化，但与日常服装相比，变化的轨迹几乎难以寻觅，其古形可说是保留至今。为此，作者从古代坟墓、建筑遗址、刻像壁画及其他考古发掘上收集到大量珍贵资料，对文献记载的各项细节进行了重要补充和订正^[23]。

(3) 作者认为，丧服与家族制度的直接关系，除了形象地勾画出五等服制外，丧服的变除、丧服的制度、丧服的起源、关于丧服的本质性问题等，都与家族制度具有密切关系。

在笔者的阅读范围内，该书可称为丧服社会史研究方面的代表性著作。

关于中国学者的作品，笔者愿意推荐丁凌华所著《中国丧服制度史》。这部著作是《社会转型与法律学术丛书》之一种，比较有特色。虽然作者在“后记”中说该书是“首次运用现代语言、现代方法系统研究中国传统丧服制度史的专门著作”略显夸张，但以下几点却值得肯定。第一，“尝试将

传统五礼、凶礼、丧礼、丧服制度的关系作一明确的界分与阐述”；第二，“将丧服制度内容明确划分为丧服服饰制度、丧服服叙制度、守丧制度三大系统并分类叙述”；第三，“着重从法律文化的角度阐述了丧服制度在等级制社会中的支柱作用，详细论证了丧服制度与法律制度的相互影响”。研究丧服规定与法律实践之间的关系，叶孝信主编之《中国民法史》[\[24\]](#)虽然居于较前列的位置，但分量还嫌稍轻，丁君在这方面的努力显然取得了更大的成绩。特别是书中所附四十九图、十六表，虽然大多为转引，但资料出处交代清晰，既便于使用，也有助于读者加深对丧服制度各类细节的理解。

笔者认为，在中国宗族制度史的研究框架内，丧服制度研究应以以下两点为关键，一是对亲属（特别是宗亲）范围及相互关系性质的认定，二是通过对服制含义的阐发所涉及的宗族内在（即笔者借用哲学术语所谓的“本体性”）根据。关于第一点，本书在讨论宗族定义、宗族结构、宗族规模、宗法制度时已多次使用相关资料；而对第二点，由于以往研究者多有忽略，故应加以适当强调。

二、丧服的内在根据

虽然政治家和理论家们从功能角度对宗族的内在根据作过一系列阐述，但很显然，人们对“宗”何以能得到族人无条件尊崇这一事实，仍然是有疑问的。孔子从“子生三年然后免于父母之怀”[\[25\]](#)这一浅显的、充满温情的角度，来解释儿子为父亲服三年重孝的原因；并且暗示，尊“宗”的情感同样具有一种近乎于“利益回报”的性质。不过，这并不足以延伸解释清楚宗族之所以为宗族的理由。因为宗族的系谱传递绝非一家一户的事，其合理性必定植根于更为深层的土壤中。

汉代学者是认真考虑过这个问题的。我们在成书于汉代、但反映的内容大多属于先秦时代宗族丧服制度的《仪礼·丧服经传》中，经常可以看到人们在问：儿子为父“何以斩衰也”，父亲为长子“何为三年也”，族人为大宗“曷为后大宗也”。这也就是在问：我们凭什么要去尊崇父亲、尊崇长子、尊崇宗族的象征“大宗”，为什么父、宗给了我生命我就必须尊崇他们，为什么我给了长子生命却反而要我必须尊崇他。这是有关汉人宗族“本体性”根据的几个根本问题，实在是不能不问。

笔者曾经系统地整理过《仪礼·丧服经传》中包含的这方面的内容，读者可以参看[\[26\]](#)。在本书

的主题下再作一些补充。

宗族丧服制度有三个系列或三条主线，即父子、夫妻和宗族。父亲、丈夫和作为宗族象征的大宗，是这三个系列或主线的中心。用《仪礼》的话说，就是“父至尊也”、“夫至尊也”、“大宗者尊之统也”。这“二尊一统”可以被认为是整个宗族亲属结构的核心，以及使整个结构得以运转的根本依据。由于宗族结构的特点并不是每一个宗族成员都能主动意识到的，而多半是由他们在无意识中盲目体现着，因此，只有当人们在实际生活中出了问题，或者是对某些具体规则发生疑问时，结构的核心或根本依据才会显现。当然这一定要靠理论家的阐释才能做到。《仪礼·丧服经传》正是这样一部以解答人们对宗族运行规则所发疑问为主要内容的文献。

台湾学者石磊发表过一篇很重要的论文《〈仪礼·丧服篇〉所表现的亲属结构》[\[27\]](#)，阐述了以下四个方面的内容：

（1）《丧服篇》的亲属体系是一个从父居、男性传递、男性联系、自我定向与祖先定向同时运作的父系体系。

（2）由于多偶婚以及正妻具有优越的社会地位，同时由于长男继承以及长子具有优越的社会地

位，使得《丧服篇》的亲属体系具有浓厚的宗法色彩。

（3）由于母亲的地位以及母方亲属依靠父母的婚姻状况而定，而且父方的男性亲属（从父兄弟）、母方的女性亲属及其所出（从母、从母兄弟）各依父母的性别而有所类分，使得《丧服篇》的亲属结构具有明显的联姻性质。

（4）虽然政治角色已以拟亲属的性质打入亲属范围，但在权衡亲属地位（父）与政治地位（君）时，亲属地位仍为优先（在《斩衰章》的顺序中仍以父为优先），与以后“移孝作忠”、“大义灭亲”的政治伦理是不相同的。

我们先看《丧服经传》关于父亲和丈夫服制的讨论。

《丧服经》（以下简称《经》）：“子为父服斩衰三年”。《丧服传》（以下简称《传》）：“为父何以斩衰也？父至尊也。” [\[28\]](#)

《经》：“妻为夫服斩衰三年”。《传》：“夫至尊也”。

《经》：“妾为君服斩衰三年”。《传》：“君至尊也”。郑玄注：“妾谓夫为君”。

问者向《丧服经传》的作者请教，为什么儿子

为父、妻子为夫、姬妾为君要服等级最高、时间最长的重孝？其中有没有什么深刻的道理？对此，作者极有把握地直以三个“至尊”对之，显然表明这已是终极性的答案了。

在另一个地方，我们看到作者对何为“至尊”又作了更加明确的解释，那就是“父者，子之天也，夫者，妻之天也”。由于父、夫（君）是子、妻的“天”，所以才享有“至尊”之敬。然而，父、夫、君何以会是“天”呢？没有任何证据说明作者曾经准备进一步解答这个更为根本的问题。

可能是因为这个答案过于“终极性”以至于没有人会再问，也可能是因为虽然有人问、但作者实在也无法作出什么回答。为什么父、夫、君为“至尊”？因为父、夫、君为“天”；为什么父、夫、君为“天”，因为父、夫、君为“至尊”，对这个问题除了作出这种循环论证之外，确实很难再进行什么认真的和深入的讨论，因为它是一个与中国整个文化传统结合在一起的先验性“公理”，除非你敢从根本上怀疑这个“公理”，否则是没什么东西可问，也没什么东西可答的。由此可见，汉人宗族的“合理”根据中有相当程度的先验性和“终极性”因素。

既然是“公理”，就可以放心地拿来解释与此有关的一切。请看以下的讨论。

《经》：“父在为母服齐衰杖期”。《传》：“何以期也？屈也，至尊在，不敢伸其私尊也”。

《经》：“出妻之子为母服齐衰杖期”。《传》：“与尊者为一体，不敢服其私亲也”。

《经》：“庶子为父后者为其母服缌麻”。

《传》：“何以缌也？与尊者为一体，不敢服其私亲也”。

这是在讨论自己亲生母亲的服制在不同场合下受到不同待遇的理由何在的问题。为什么“父在为母服齐衰杖期”，而不能像对待父亲那样对待母亲呢？因为父是“至尊”，母是“私尊”，“私尊”既从属又低于“至尊”，所以“至尊在不敢伸其私尊”。所谓“出妻”，是指犯了“七出”之过而被丈夫逐出夫家的妻子，当其去世时，即使丈夫业已去世，其亲子因为母亲得罪过父亲的缘故，也只能为亲母服齐衰杖期，而不能像一般情况下“父没，子为母齐衰三年”。胡培翬《仪礼正义》引高愈的解释：

出妻之子为母期，盖指父没言之。父没本应为母齐衰三年，因其出也，故降为期，不敢欺其死父也。若父在而出母

没也，其惟心丧乎！

庶子，指姬妾之子，一旦继承父亲而为一族之长或一家之长，就只能为亲生母亲服级别最低的“缌麻”。胡培翬指出：

何以缌也？怪其不服母之本服而问也……尊者为父，私亲为其母。庶子为父后，传父之重，即与父为一体，而妾母不得体君，是己之私亲，故不敢服也。

可以看出，所有答案的合理性根据都来自上面说的那个“父为至尊”的“公理”。

类似的论证还有很多。孙子为祖父母服齐衰不杖期，《传》解释说：“何以期也？至尊也”；曾孙为曾祖父母服齐衰三月，《传》解释说：“何以齐衰三月也？小功者兄弟之服也，不敢以兄弟之服服至尊也”。胡氏《正义》：

凡子孙于一本之亲，虽有远近之不同，而其奉为至尊则一，以统绪所自来也。故《传》于父言至尊，于祖言至尊；而于曾祖父母，《传》云“不敢以兄弟之服服至尊也”，则自曾、高以上皆为至尊可知。

祖、曾祖的至尊地位显然都是据“父为至

尊”而类推的。

这个先验的“公理”虽然肯定不是汉人头脑中幻想的产物，但我们确实不能否认它是个独断的、因而是无法靠科学理论来证明的信念。不过，这个信念很有价值也很有用，它给汉人的宗族理论奠定了稳定的基础。有许多例子可以说明，人类往往需要一些会给自己的生活以意义、同时能令他们在宇宙间找到一席之地的独断性观念和不可深究的确信。那不是为了思辨，而是为了在发生困惑时给自己一个信心上的支柱。荣格说过，人类的灵魂需要有象征物和真诚的信仰来抚慰，因为“这种信仰令他们的生活有个超过他们有限存在的远景（和目标）。它给予他们有个充实的人生。他们的情况比我们文明人——知道自己只不过是没有什么内在生活意义的牺牲者——更令人满意”。他还说：“对人类的生存来说，一种较广泛意义的感觉，是提升他浑浑噩噩地生活的东西。如果缺少这种感觉，他会不知所措和遭遇不幸……真实而有意义的生活潜存在内在的确信中。” [\[29\]](#)

既然如此，我们是否应该断定汉人宗族的本体性根据就是先验性的和终极性的呢？如果真的如此，那就说明汉人与宗族的紧密联结，仅仅建立在一种虚幻的基础之上。研究表明，这些因素只是汉

人宗族本体意义的一部分。汉人通过宗族体验到的，不仅是宗教的、信仰的满足，更重要的是世俗的、体现了历史感的满足。这一特征在《丧服传》作者对长子为“正体”、为“受重者”的讨论中，已有所体现。

《经》：“父为长子服斩衰三年”。《传》：“何以三年也？正体于上，又乃将所传重也。庶子不得为长子三年，不继祖也”。

《经》：“为为人后者服斩衰三年”。《传》：“何以三年也？受重者必以尊服服之”。

“正体于上”，是说长子将继承父位，成为本宗族新一代宗庙主。“传重”之“重”，亦即这一宗庙主的地位。长子在成为新的宗庙主之前不幸去世，做父亲的就要为长子服等级最高的丧服。这绝不是“父为至尊”原则的偏离，而是表明父子关系要服从更高的宗族关系。胡氏《正义》说：“古者重宗法。父为长子服斩衰三年，亦敬宗之义”，所说就是这一意思。庶子因为没有机会成为“为人后者”和“受重者”，他就不能像他父亲一样，为去世的长子服三年斩衰，这同样是为了保证“正体”的尊严性。这两条说的是父亲、庶子与长子的关系，从中已经可以看出，宗主尊严所赖以建立的

根据并非单纯的出生先后次序，而是有所超越的。以下两段对答就集中而典型地表现出了这一超越。

《经》：“为人后者为其父母报”。

按，“为人后者”，指继承宗庙的宗子；“报”，感恩之意。这里的服制是“齐衰不杖期”。

《传》：“何以期也？不贰斩也。何以不贰斩？持重于大宗者，降其小宗也。为人后者孰后？后大宗也。曷为后大宗？大宗者尊之统也”。

作者自问自答了这一大串问题，阐释了“为父母报”的原因，是由于“为人后者”是宗族大宗的缘故。然而，照丧制规定，对父母本该服三年斩衰重丧，现在不但不服三年，服不杖一年似乎也已经很勉强，属于额外施恩性质、一般只适用于旁系亲属的“报服”[\[30\]](#)，这岂非大大地冷落“至尊”之父和“私尊”之母了么？但这是误解。《丧服传》立刻就从根本上澄清了这一误解：

禽兽知母而不知父；野人曰“父母何算焉”？都邑之士

则知尊祢矣；大夫及学士则知尊祖矣；诸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出。尊者尊统上，卑者尊统下，大宗者尊之统也。大宗者，收族者也，不可以绝。

我们可以根据以下这条思路来理解作者的意思。“禽兽”只有生物性的本能，只知道在生理上生育了它的母体，而不知道婚姻和父体，因此禽兽是不值得一提的。“野人”，即乡下农民，他们已脱离了禽兽态，知道谁是自己父母，然而却不知道“父母”这一称呼究竟意味着什么。这说明他们虽然已是人，但还是无文化的不完整的人。真正的人的状态，表现在“都邑之士”、大夫、学士、诸侯和天子身上，他们对父、祖、远祖、始祖的逐渐尊崇，就是人类精神境界的逐渐形成和升华的过程。

这里，毫无疑问包含着古代贵族政治的身份限定，整个过程不是一个单纯的自然的发生过程，而是一个逐级的有身份前提的被规定的系列。也就是说，都邑之士之“尊祢”，并非说明他不知或不想尊祖、尊远祖，而是等级制度不允许他去尊。然而，这显然不是作者写这段文字的主要目的所在。他的苦心是要引出一个只有在宗族思想体系内才能被人们理解的结论，那就是，最高的思想境界必须是超越自然的出生顺序和生物学意义上的生养范畴

的，此所谓“尊者尊统上，卑者尊统下”。社会身份代表的是自己在社会上所居的地位，这一地位与思想境界成正比：社会地位越高（尊），对祖先的追溯就越远（上）；而对祖先追溯得越远，就越能证明自己的社会地位所具有的历史性。禽兽只有关于生物血缘性的本能；“野人”开始有了模糊的人性，但那还不是历史性；只有在肯定出生顺序同时又超越了自然性的高境界上，才有了历史性。人们组成了宗族，产生了宗族的代表“大宗”，他是祖先的化身，是宗族全部历史的人格化象征，所以就是高于任何“至尊”和“私尊”的“尊之统”。大宗“收族”之“收”，不仅意味着他会具有一系列可以转化为物质力量的实实在在的收拢和集中族人的权力，更重要的是意味着他能给予族人以归属感和历史感。“大宗”是连接普通族人与祖先的桥梁。保护和维持“大宗”的宗主地位，就是保护和维持了族人证实其存在合理性与历史性的象征物。族人正是靠着对于“大宗”（亦即祖先的化身）道德性的承诺——“尊”，才导致宗族成员的团体认同。既然如此，对于宗族来说，他当然就处于“不可以绝”的地位；他怎么不应该比他的父母享受更高等级的待遇？

《丧服传》的作者虽然规定了做一个具有崇高

境界的人必须要有特定的资格，但他提出的对于历史性的要求，以及实现历史性的途径，无疑具有普遍的规范的意义，充分反映了宗族思想家们对宗族本体意义的深入思考。据他们看来，一个完整的、拥有崇高精神境界的人的本质特征，就在于他是否能有关于自身的历史感，在于他是否会去主动地追求这种历史性，而保证一个人有可能做到这一切的最好氛围，就存在于宗族中。

通过丧服制度，可以从几个层次对宗族的内涵加以论证：首先是可证明的身份依据；其次是可追溯的世系关系；再次是不可知的先验规定；最后也是最重要的，是可探求、可体验的历史追求。这就是“宗族”文化最令汉人感到充足和满意的“本体性”意义。在一部编纂于1992年5月的宗谱的封面上[\[31\]](#)，赫然写着这样三行字：

我是谁？
我从哪里来？
我的根？

这三个问题如何回答、答案有无准确性，其实并不重要，重要的是充溢于其间的历史感和归属感。我们绝不能也没有理由忽略这种历史感和轻视这种归属感。汉人之所以是汉人，就因为他们的

心中无时不在这样问自己。除了宗族，没有任何一个别的功能团体会对这些“本体性”问题感兴趣。也正因为如此，就没有任何一个功能团体可以满足汉人的这些需要。

注 释

[1] 林耀华《义序的宗族研究》第八、第九两章就从“个人生命史”的角度讨论“死丧”、“葬祭”，涉及了丧服，但是过于简单；而常建华《宗族志》篇幅、结构那么宏大，却未能为“丧服”列出专章，实在可惜。其实，他在一次会议上讨论“中国古代宗族和家族的经典定义”时认为：“五服以内叫家族，五服以外叫宗族”，虽然观点还有商榷余地，但丧服在宗族研究上的重要意义，他显然十分清楚。见肖唐镖、史天健主编《当代中国农村宗族与乡村治理——跨学科的研究与对话》“会议综述”，西北大学出版社，2002年，第2页。

[2] 正、降、义服为丧服制度的三大规则。后人又在这个基础上细分为从服、报服、名服、加服、生服等。详见拙著《周代宗法制度史研究》第九章《丧服制度》，上海学林出版社，1991年。

[3] 縗衰，细疏布之称，属于小功服的一种，丧期七个月（一说五个月）。《仪礼·丧服经》：“诸侯之大夫为天子，縗衰七月服。”

[4] 参见胡培翬《仪礼正义》卷二五附《降、正、义服图说》。《清经解续编》卷七二二，上海书店，1988年影

印本，第三册，第721—723页。

[5] 《仪礼正义》卷二——二五，《清经解续编》卷七一八一七二二，上海书店，1988年影印版，第三册，第684—723页。

[6] 《仪礼图》五，《清经解续编》卷三一七，上海书店，1988年影印版，第二册，第289—293页。

[7] 《清经解》卷五二五一五三四，上海书店，1988年影印版，第三册，第647—697页。

[8] 《仪礼通论》卷——上下，中国社会科学出版社，1998年，第348—426页。

[9] 《礼记集解》卷一九、卷三二、卷四四、卷五四、卷六一，中华书局，1989年。

[10] 《東方學報》（京都）第三冊，東方文化學院京都研究所，昭和八年（1933）。

[11] 《東洋學報》第21卷第2号，昭和九年（1934）。

[12] 《早稻田大学哲学年誌》第三卷，昭和八年（1933）。以上两文后收入李献璋编辑、郭明昆遗著《中国的家族制度及语言研究》，東方學會會，1962年，第1—80页。

[13] 《新定三礼图》卷一五——一六，清华大学出版社，2006年，第471—524页。

[14] 上海社会科学院出版社，2003年。

[15] 北京大学出版社，2005年。

[16] 《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》第七章《宗教与仪式》，商务印书馆，1930年，第45页。

[17] 《汉代婚丧礼俗考》第14—16节，商务印书馆，

1933年，上海文艺出版社，1988年影印本，第234—273页。

[\[18\]](#) 日本中國學會编《日本中國學會報》第九集，1957年，第10—23页。

[\[19\]](#) 風間書房，1970年。

[\[20\]](#) 小南一郎编《中国古代礼制研究》，京都大学人文科学研究所，1995年，第359—486页。

[\[21\]](#) 上海人民出版社，2000年。

[\[22\]](#) 社会科学文献出版社，2003年。

[\[23\]](#) 就此而论，沈从文编著《中国古代服饰研究》（上海书店出版社，2002年）时未专列“丧服”，亦为美中不足。

[\[24\]](#) 《中国民法史》，上海人民出版社，1993年，第212—216页。

[\[25\]](#) 《论语·阳货》。

[\[26\]](#) 拙著《周代宗法制度史研究》第九章，上海学林出版社，1991年。

[\[27\]](#) 《中研院民族学研究所集刊》第53期，1982年。

[\[28\]](#) 因《丧服经传》原文格式不便阅读，本书引用时改为连贯的文体式。

[\[29\]](#) 荣格《人类及其象征》，黎惟东译，香港好时年出版社，1983年，第109页。

[\[30\]](#) 程瑶田《仪礼丧服文足徵记·报服举例述》释“报服”：“至亲一脉，无所谓报也。盖服之言报者，谓旁亲也。”

[\[31\]](#) 《丑氏嗣裔录》，1992年5月油印本。此项资料由徐洪新、费成康先生收集并借阅，谨志谢意。

宗族史研究参考书目

对宗族史研究来说，应该仔细阅读的文献、论著成千上万，许多学者在自己的著作中都对此进行了侧重不一的分类汇编，如常建华的《宗族志》列出17页“参考文献”，李卿的《秦汉魏晋南北朝时期家族、宗族关系研究》（上海人民出版社，2005年）列出七页“参考文献”，阎爱民的《汉晋家族研究》（上海人民出版社，2005年）列出7页“参考书目”，常建华的《明代宗族研究》列出24页“参考文献”，官文娜的《日中亲族构造的比较研究》列出20页“中国宗族（含家庭史、中国谱牒学史）研究一览”等等。另外，中国社会史学会、南开大学中国社会史研究中心、中国社科院历史所社会史室编辑的《社会史研究通讯》（内部发行）在中国社会史论文年度索引中也辟有“宗族与家族”一栏，详细统计当年以宗族为题的学术论文。因此，在以“入门”为写作宗旨的本书中，将这些书目再照样罗列一遍显然不大妥当。

本章所提到的书目有些已见于本书，有些则受制于论题暂时没有涉及，我从中挑选出一批较重要

者统一并入以下“入门书目”、“基础文献”两节，供学生选读。必须指出，“入门”的意思并非浅显，它是傅斯年的“门径书”[\[1\]](#)之谓，也就是直接帮助学习者了解宗族史的现有框架，使他迅速对宗族史产生兴趣。而“基础”的意义更非浅显，相反，它们读起来可能相当吃力，因为那是一个使用专业话语系统的“原文”世界，是想要成为宗族史专业研究者所应该具备和夯实的基本功。

一、入门书目

有几本概论性的著作可以作为入门的指南。它们是：吕思勉1920年代所著《中国宗族制度小史》（收入《中国制度史》，上海教育出版社，1985年），吕先生此书是中国老一辈学者自王国维《殷周制度论》以后，研究中国传统宗族和宗法制度的早期代表作，极具开创之功。笔者曾撰《宗族与宗法的历史特征》一文，对此书的学术价值有一全面的评述和商榷（见上海社会科学院历史研究所《史林》1991年第2期）。还有瞿同祖的《中国法律与中国社会》（中华书局，1981年），徐扬杰的《中国家族制度史》（人民出版社，1992年）和《宋明家族制度史论》（中华书局，1995

年），冯尔康等著《中国宗族社会》（浙江人民出版社，1994年）和《宗族制度、谱牒学和家谱的学术价值》（国家档案局二处、南开大学历史系、中国社会科学院历史研究所图书馆合编《中国家谱综合目录·代序》，中华书局，1997年），常建华的《中华文化通志·宗族志》（上海人民出版社，1998年）等。笔者的《中国宗族制度新探》（香港中华书局，1994年）一书如能找到，也非常适合作为引起初学者兴趣的入门书，因为在那本书里笔者的目标是要解开中国汉人与宗族之间历经千年的“不解之缘”，虽然谈何容易！

下面是有关宗族史研究入门的一些专业性更强的著作，其中有些是外语著作，收入它们的原因，一是为对中国大陆以外地区宗族现象感兴趣的学生提供必要的资料；二是使学生们记住宗族资料和宗族史研究的国际性特点。

莫里斯·弗利德曼（Maurice Freedman）的《中国东南的宗族组织》（Lineage Organization in Southeastern China, Athlone, London, 1958）。有刘晓春译中文本（上海人民出版社，2000年），末成道男、西泽治彦、小熊诚译日文本（弘文堂，平成三年），著名学者、曾著《宋代江南经济史研究》的斯波义

信的《解说》相当精彩。笔者的书评发表于《史林》2000年第3期。

莫里斯·弗利德曼的《中国宗族与社会：福建和广东》（Chinese Lineage and Society:Fukien and Kwangtung,Athlone,London,1966）。目前尚无中文本，只有田村克己、濑川昌久所译日文本（弘文堂，1987年），该书《解说》的作者是原东京大学东洋文化研究所教授末成道男。笔者的书评发表于《史林》1999年第3期。

顺便指出，末成道男还是越南宗族问题的研究专家。据笔者所知，目前在对越南华裔宗族制度的研究方面，除了越南本国学者之外，末成道男所撰《越南的家谱》一文可称为最系统的成果。该文是在河内汉喃研究所所藏十四种、日本东洋文库所藏十五种和作者在红河农村地区收集的二十一种越南家谱的基础上写成的。全文发表于《東京大学東洋文化研究所紀要》第127册（1995年3月）。相关研究成果还可参见宫沢千尋《越南北部的父系继嗣·外族·同姓结合》，载吉田和男等编《血缘的再构造》（風響社，2000年，第185—211页）。嶋尾稔《十九世纪～二十世纪初北越村落中的族类结合再编》，同上引吉田氏编书（第213—254页）。以上日语文献目前都无中文本。

关于同属东亚文化圈的日本宗族（同族）的研究状况，可以参见有賀喜左衛門《同族与村落》一书，该书收入《有賀喜左衛門著作集》第十卷（未来社，1971年），長谷川善計《同族团的初始形态与两种家系——有賀喜左衛門同族团理论的再检讨》上、下（《神户大学文学部紀要》1981年第9期、1983年第10期），阿部武彦《日本古代的氏族和祭祀》（吉川弘文馆，1984年），中根干枝《社会人类学——亚洲诸社会的考察》（東京大学出版会，1987年），该书中文译本改名为《亚洲诸社会的人类学比较研究》（聂长林等译，黑龙江教育出版社，1989年），李卓《中日家族制度比较研究》第二章（人民出版社，2004年）等。

关于朝鲜的门中问题以及相关现象的比较研究，可参见江島修作《韩国农村宗族结构分析中的一个问题》（広島修道大学人文学会《広島修大論集》第16卷第2号，1976年），島陆奥彦《试论韩国门中与地缘性问题》（日本民族学会《民族学研究》43卷1号，1978年），伊藤亚人、島陆奥彦译、崔在锡著《韩国农村社会研究》（学生社，1979年），江守五夫、崔龙基编《韩国两班同族制研究》（第一書房，1982年），常建华著《朝鲜族谱研究》（天津古籍出版社，2005年）等。

关于中国宗族各发展阶段的研究成果非常丰富，除了本书已经提及的郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》（湖南教育出版社，1992年）、常建华《明代宗族研究》（上海人民出版社，2005年）、华琛著、濑川昌久译《移民与宗族：香港与伦敦的文氏一族》（阿咩社，1995年）、朱凤瀚《商周家族形态研究》（天津古籍出版社，1990年）、钱杭、谢维扬《传统与转型：江西泰和农村宗族形态》（上海社会科学院出版社，1995年）以外，还有很多值得一读的重要作品。如王铁《中国东南的宗族与宗谱》（上海人民出版社，2002年），在仔细阅读上海图书馆所藏大量族谱的基础上，叙述了中国东南（苏、浙、皖、赣、闽等省）王、张、陈、黄、周、吴、徐、朱、沈、顾、陆等十一个姓氏的近百个大家族的历史，其迁徙、世系传承及分布，同时又依据正史、方志、碑刻等文献对所涉宗谱内容的真伪作了考辨。王力平对唐代宗族的系列研究是近年值得注意的成就，她有《唐士族家谱的政治文化功用》（《光明日报》1999年6月11日“史林”栏）、《唐杜氏家谱与杜氏家族》（《中国谱牒研究》，上海古籍出版社，1999年）、《〈元和姓纂〉杜氏郡望史料刍议》（《文献》2001年第4期）。在对杜氏以及

杜氏谱牒研究的基础上，王力平形成《中古杜氏家族的变迁》（商务印书馆，2006年）一书，对中古时期杜氏家族各个郡望及其房支历史变迁加以全面考察。夏炎《中古世家大族清河崔氏研究》（天津古籍出版社，2004年），论述了官修氏族谱的修撰对清河崔氏的影响等问题。王善军《宋代宗族和宗族制度研究》（河北教育出版社，2000年）是一部系统深入的宋代宗族研究专著，日本学者小林義廣《欧阳修的生涯与宗族》（創文社，2000年），井上徹、遠藤隆俊合编《宋——明宗族研究》（汲古書院，2005年），井上徹著、钱杭译《中国的宗族与国家礼制——从宗法主义角度所作的分析》（上海书店出版社，2008年），都是有关宋代宗族极富创见的研究成果。

想要更多了解宗族研究状况及各种宗族类型，可以进一步阅读冯尔康《18世纪以来中国家族的现代转向》（上海人民出版社，2005年），该书主要论述了自18世纪至20世纪末三百年以来，中国家族从古老衰败的封建末世向现代社会转型期间的演化过程中，其观念文化方面所发生的潜移默化的变化，其家族形态和组织形式演变的轨迹。常建华《试论宋代以降的宗族之学》（《中国社会历史评论》第1卷，天津古籍出版社，1999年），重点探

讨了明清特别是清代的族学，主要论述办学宗旨，生源及择师，学制与教学，族学管理等问题。韩凝春《清代江浙族学研究》（《中国社会历史评论》第1卷，天津古籍出版社，1999年），全面考察了清初至民初江浙族学的发展、演变情况和社会文化功能，作为宗族制度的有机组成部分的族学，为宗族的强、盛、善、稳起了积极作用。林济对湖北等长江中游地区宗族的研究具有一定的开拓性，著有《长江中游宗族社会及其变迁：黄州个案研究（明清—1949年）》（中国社会科学出版社，1999年）、《长江流域的宗族与宗族生活》（湖北教育出版社，2004年）两部著作。徐斌《由涣散到整合：国家、地方及宗族之内——以黄冈县郭氏宗族的形成与发展为例》（《中国社会历史评论》第7卷，天津古籍出版社，2006年）以宗谱为线索，从国家政策、地方经济的变化与宗族间的关系，宗族内部的权威，宗族边界的调整三方面探讨了明清时期黄冈郭氏宗族的组织化过程。赵华富对徽州宗族的研究集中在两部著作里，第一部是论文集《两驿集》（黄山书社，1999年）上、下两卷，上卷为宋元史论文，下卷是明清史论文。其中有关徽州宗族方面的论文共十一篇，涉及范围甚广，如宋元时期徽州族谱研究、从徽州宗族数据看宗族的基本

特征、徽州宗族族规家法、徽州宗族祠堂的几个问题、《新安名族志》编纂的背景宗旨、徽州族谱数量大和善本多的原因等。第二部是《徽州宗族研究》（安徽大学出版社，2004年），该书是在专题研究基础上的综合研究专著，集中论述了徽州宗族的谱牒。唐力行《徽州宗族社会》（安徽人民出版社，2005年）也充分利用了徽州的族谱，提出了一系列重要问题。韩国学者朴元煊著《明清徽州宗族史研究》（韩国知识产业社，2002年）一书包括论文、资料、调查记三部分，是外国学者研究徽州宗族的力作。黄挺《16世纪潮州士大夫的家族建构与家史重写——以翁万达的举丁翁氏家族为例》（《汕头大学学报》2005年第2期）指出，在利用族谱资料做历史研究的时候，应该追问这些材料是否经过重写，重写是在什么样的历史情景下进行的，是怎样进行的，我们不能不加判断地搬用。邓庆平《山西寿阳祁氏宗族考略》（《廊坊师范学院学报》2006年第1期）认为，山西寿阳的祁氏宗族在明清时期得到极大的发展，尤其是清代以来族内名人辈出，宗族建设迅速展开。通过细致描述祁氏的源流及其宗族建设活动，包括创修族谱、建立祁氏家庙和支祠、祭祖仪式等等方面，展现华北宗族维持宗族凝聚力的各种方式，可以为明清时期华

北宗族在基层社会的生存和发展状态提供具体的个案。秦燕《明清时期陕北社会宗族的形成与发展》（《中国历史地理论丛》第17卷第3辑，2002年9月）一文，是一篇论述陕西宗族的论文。该文论述了移民与村庄、宗族的建立和发展、宗族与村庄三个问题，指出明清时期大量移民迁入陕北，组成了不同类型的村庄，逐渐确立和规范了一系列仪式、制度。秦燕、胡红安还著有《清代以来的陕北宗族与社会变迁》（西北工业大学出版社，2004年）一书，该书有两个附录：《陕北地区部分族谱、村史目录》与《陕北族谱选录》，对读者了解相关情况很有帮助。台湾学者陈进传所著《宜兰传统汉人家族之研究》（宜兰县立文化中心，1995年）从迁徙移动、发展类型、子嗣继承、财产阉分、家庙祠堂、家法族规、地方事务的角度，探讨了台湾宜兰传统汉人家族的诸面相，指出当地传统汉人家族之内涵，除承袭既有传统外，亦深富新移垦社会的色彩。对照大陆宗族的一般形态，陈进传提供的个案令人耳目一新，读来极具启发。

当然，有一些著作不具有普遍的性质，而是专论宗族的某一个侧面。例如关于宗族的定义以及与人类学世系群理论的关系问题，学生可以看许烺光的重要著作《宗族·种姓·俱乐部》（薛刚译，华夏

出版社，1990年），《云五社会科学大辞典》第十册《人类学》（该册主编芮逸夫，台湾商务印书馆，1971年，第111—112页），王崧兴《关于人类学语汇的对译问题》（末成道男编《中国文化人类学文献解题》附录五《人类学语汇英中日文对照表》序，东京大学出版会，1995年，第277页），比较家族史学会编《事典·家族》（弘文堂，1996年）。D·米切尔《新社会学辞典》“lineage”条（下田直春监译，新泉社，1987年，第68页）等。后两种现无中文本。庄孔韶主编《人类学通论》（修订版）第十一章《婚姻、家庭与亲属制度》（山西教育出版社，2005年）等。

对世系问题和宗族理论有兴趣的学生，则应该阅读芮逸夫《九族制与尔雅释亲》（《中研院历史语言研究所集刊》第22册，1950年7月），李献璋编辑、郭明昆遗著《中国的家族制度及语言研究》（东方学会，1962年，日文本），庄英章、陈其南《现阶段中国社会结构研究的检讨》（《社会及行为科学研究的中国化》，《中研院民族学研究所专刊》乙种第10号，1982年），陈奕麟《重新思考lineage theory与中国社会》（《汉学研究》第二卷第二期，1984年12月），陈其南《家族与社会——台湾与中国社会研究的基础理念》（台北，

联经出版事业公司，1991年）。该书除“序言”《本土社会研究理念的探索》外，共七章：《台湾原住民族的社会人类学研究》，《台湾汉人移民社会的建立及其转型》，《现阶段中国社会研究的检讨：台湾研究的一些启示》，《“房”与传统中国家族制度：兼论西方人类学的中国家族研究》，《方志资料与中国宗族发展的研究》，《明清徽州商人的职业观与家族主义：兼论韦伯理论与儒家伦理》，《中国古代亲属制度与婚姻形态：称谓、庙号与婚制》。吴燕和《中国宗族之发展与其仪式兴衰的条件》（《中研院民族学研究所集刊》第59期，1986年），李亦园《中国家族与其仪式——若干观念的检讨》（《中研院民族学研究所集刊》第59期，1986年），庄英章《台湾移垦社会的宗族组织》（宋文薰、李亦园、许倬云、张光直合编《考古与历史文化：庆祝高去寻先生八十大寿论文集》上下册，台北正中书局，1991年），濂川昌久著、钱杭译《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》（上海书店出版社，1999年），庄孔韶《银翅——中国的地方社会与文化变迁》第十章《宗族与房的理念与行为》、第十一章《家族主题变奏（一）》、第十二章《家族主题变奏（二）》（生活·读书·新知三联书店，2000年），钱杭的《中国

古代世系学研究》（《历史研究》2001年第6期）以及《血缘与地缘之间：中国历史上的联宗与联宗组织》（上海社会科学院出版社，2001年）等，也都应该认真阅读。

若对宗法制度感兴趣，以下几部著作则属必读之列：

王国维《殷周制度论》（《观堂集林》卷一〇，中华书局，1959年），丁山《宗法考源》（作于1934年，收入《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年），李玄伯《希腊罗马古代社会研究序·大宗与小宗》（作于1935年，收入《中国古代社会新研》，上海文艺出版社据1949年开明书店版影印），林耀华《义序的宗族研究》第四章《宗族与家庭的连锁体系》之“宗族与宗法的分别”（作于1935年，生活·读书·新知三联书店，2000年），金景芳《论宗法制度》（作于1956年，收入《古史论集》，齐鲁书社，1981年），杨宽《试论西周春秋间的宗法制度和贵族组织》（《古史新探》，中华书局，1965年），钱宗范《周代宗法制度研究》（广西师范大学出版社，1989年），谢维扬《周代家庭形态》（中国社会科学出版社，1990年），钱杭《周代宗法制度史研究》（学林出版社，1991年）等。

辑录自各类方志和家谱的移民史料，因包含了有关宗族生存和迁徙状况的丰富信息，近年来已成为社会史研究者用力甚勤的一个重镇。比较重要的作品除前面已提到的濂川昌久著、钱杭译《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》外，还有郑守来、黄泽龄主编《山西·洪洞·大槐树迁民姓氏寻源》（石油工业出版社，1999年），柳蓉、柴汝桢编辑《增广山西洪洞谷大槐树志》（香港天马图书有限公司，2000年），张青主编《洪洞大槐树移民志》（山西古籍出版社，2000年），井上徹主编《族谱：家系与传说》（《アジア遊学》特集，勉誠出版，2004年），沙其敏、钱正民《中国族谱与地方志研究》（上海科学技术文献出版社，2003年），唐力行等《苏州与徽州——16~20世纪两地互动与社会变迁的比较研究》（商务印书馆，2007年），湖南图书馆编《湖南氏族源流》（岳麓书社，2006年），傅辉《华北移民后裔异姓同宗现象探微》（《寻根》2006年第5期）等。

二、基础文献

关于宗族制度的基础文献及版本说明，本书以上各章节都已涉及，给读者印象最深的应该是以下

几种：

《尔雅》第四《释亲》，下分“宗族”、“母党”、“妻党”、“婚姻”四章。

班固《白虎通》卷八《宗族》，下分“论五宗”、“论九族”二章。

《礼记》中的《郊特牲》、《曾子问》、《丧服小记》、《大传》、《丧大记》、《祭法》、《祭统》、《乡饮酒义》、《丧服四制》等。

《仪礼》中的《丧服经传》。

以上文献除班固《白虎通》属子部外，其他都在经部的“十三经”中，因此相关的经部注释注疏、经学专著，以及与经学论题直接相关的各类研究性著作，无论子部、史部和集部，都可归于基础文献之列。其中的代表性作品有：许慎《五经异义》，郑玄《驳五经异义》，张载《经学理窟·宗法》，《新唐书·宰相世系表》（赵超集校，中华书局，1998年），曾巩《公族议》，聂崇义纂辑《新定三礼图》，胡翰《与许门诸友论宗法》，毛奇龄《大小宗通绎》，万斯大《宗法论》，程瑶田《仪礼丧服文足徵记》，胡培翬《仪礼正义》，程瑶田《宗法小记》，江侠庵编译《先秦经籍考》，蒋伯潜《十三经概论》，等等。

族谱、祠堂、丧服自然属于宗族史研究的基础

领域，其文献种类繁多，不胜枚举。相关书目及阅读要领已见于本书第五、第六、第七章，此不赘述。

地方志与宗族史研究的关系非常密切，特别是当某地存在大量宗族的时候，当地的地方志就成了区域性宗族研究的基础文献。其中最著名者有：

明代戴廷明、程尚宽等撰《新安名族志》（朱万曙、王平等点校，黄山书社，2004年），该书至少参考了近八百种徽州族谱或宗谱，充分反映了徽州地区各宗族迁入和繁衍的历史，汇集了明中叶以前徽州的人文信息，具有重要的学术价值。

清代章学诚著《湖北通志检存稿》（郭康松点校，湖北教育出版社，2002年）卷三所收《武昌刘氏传》、《黄冈朱氏传》、《天门程氏传》、《黄安王秦氏传》、《黄安卢氏传》、《天门谭氏传》，集中记录了湖北省几个地方望族的发展过程。

《龙游县志》，近人余绍宋纂，民国十四年（1925）北京京城印书局刊印，共十六册。全志分正志二十三卷，丛载一卷，掌故八卷，文征八卷。该志为民国时期旧派方志代表作之一，颇负盛名，梁启超亲为之作序，称其“选辞尔雅而不诡涩，述事绵密而不枝蔓”，并誉为我国方志学

中“独传之作”。其中最出色者当推“五考六卷”中的《氏族考》，在清修谱牒百余部的基础上，所收资料上自唐、宋，下至1920年代。日本学者牧野巽曾撰《民国龙游县志中的宗族与族谱（上）》（《民族学研究》第六卷第三号，1940年）详加研究，可惜只发表了上篇，全文似未完成。胡礼舟、劳乃强等新编《龙游县志》（中华书局，1991年）继承了民国县志的传统，在《社会志》下分《氏族》一类，再立“氏族表”、“主要氏族”、“谱牒”三目，极其详尽地记录了全县四百余族中三百六十族的祖居地、始迁地、迁入年代、繁衍代数、1982年人口普查资料、分迁事实、谱牒存亡状况等。编撰中使用的族谱为一百三十五种一百四十部，而且对每一种族谱都详细记载了谱名、纂修时间、册数、版本、现存情况、收藏者等，实为当代新修方志所罕见者。

乡志，以及与乡志相类似的镇志、场志、里志、社志等，是始于宋代、全盛于明清的一种方志类别，比县志、府志、省志更准确地反映了中国宗族生存的实际状况，有心宗族个案史的研究者当悉心访求，不要轻易放过。日本学者牧野巽曾利用赵霈涛执笔、编撰于光绪二十二年（1896）、刊印于光绪二十八年（1902）前后的浙江省奉化县

《剡源乡志》，撰成《关于中国宗族村落分布的一项统计性资料——论剡源乡志》一文（原作发表于《家族与村落》第二辑，1942年，后收入《牧野巽著作集》第三卷，御茶の水書房，1980年），受到汉学界的高度评价。

家典、家训、家范、家礼、墓志等资料，是对宗族内部的实际运作过程进行研究时必须仔细阅读的基础文献。其中属于经典的有司马光《家范》（《四库全书》本）、朱熹《家礼》（《四库全书》本），本书提到过的赵鼎《家训笔录》，由学者标点整理的《唐代墓志汇编》（周绍良主编，上海古籍出版社，1992年），《唐代墓志汇编续集》（周绍良主编，上海古籍出版社，2001年），《窦山公家议》（周绍泉、赵亚光校注，黄山书社，1993年），《茗州吴氏家典》（清吴翟编、刘梦芙点校，黄山书社，2006年）等。

注 释

[1] 傅斯年《清代学问的门径书几种》，《新潮》第一卷第四号，1919年。

自跟随先师吴泽教授读史以来，笔者选定的课题就是中国宗族制度史。对于宗族制度的研究方法，我是完全遵从先师的指导，上至周代、下至当代，不限定时段，“跟着问题走”，时间跨度很大；学科范围也是如此，在坚守本行、以文献记载为前提下，广泛借鉴民族学、人类学、社会学、政治学等各个领域的成果，还从日文翻译了中国戏剧史、文化人类学和传统历史学视野下的几种具有代表性的宗族史专著。1987年春，我在向吴泽师汇报博士学位论文《周代宗法制度史研究》的写作情况时，谈到宗族制度研究方法上一些令人困惑的问题。吴泽师指出，对于宗族、宗法这种一直延续至今的社会现象，必须溯其“源”、寻其“流”；不溯其“源”，固然无以明其“流”，不寻其“流”，同样难以明其“源”之何以为“源”。如欲对周代宗法展开进一步的研究，就不能将眼光局限于周代，而应超越周代，通过寻其“流”来溯其“源”。更为重要的是，不能老泡在图书馆里，沉陷于故纸堆中，要出去走一走，看看现实中的宗族和宗法究竟是一种什么东西。经过一段时间以后再回过头来重新审视存在的问题，相信会找到新的

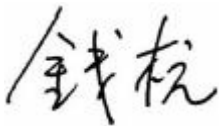
感觉。这次谈话对我的触动极其深刻。我后来逐渐被学术界认可的“历史研究与田野考察相结合”^[1]的学术特征，就是在先师的教诲下形成的。师训在耳，终生难忘。它不仅一直引领着我走到现在，而且只要继续以此为业，一定还是会这么走下去。作为学生，若能以此回报师恩，也不枉为师生一场了。

最近几年，虽然“客串”水利社会史，但宗族制度始终是我关注的领域，对不断涌现的新问题和新成果一直深感兴趣。在为本科生和硕士、博士研究生所开课程中，宗族制度史也总是我的最基本选项。学生的入门第一课，就是和我一起回到二十年前的课堂，了解先师，分享经历，清点工具，准备上路。

因此，当葛兆光兄代表复旦大学文史研究院，邀请我为他所设计的《研究生·学术入门手册》写一本关于宗族制度史的小册子时，自然就一拍即合，欣然同意。我非常愿意把自己在宗族制度史研究方面的心得告诉年轻学子，也有责任告诉他们进入这一领域时应该注意些什么，哪些信息是应该掌握的，哪些问题还需要深入思考。当然，做到这一点并不容易。写着写着，“入门”引言差不多就成了单人独白，充满求知解惑渴望的听众淡去了，眼前

剩下的似乎只是问题本身。这当然不大理想，可能有违兆光兄初衷，但我已经将“存货”毫无保留地倾囊而出，态度看得出非常认真，凡是真正愿意进入宗族史研究领域的学生，读后一定会有启发。

由于有了这份自信，所以就果断交稿。

A handwritten signature in black ink, consisting of the characters '钱杭' (Qian Hang) in a cursive, flowing style.

2008年9月

注 释

[\[1\]](#) 钱杭、谢宝耿《历史研究与田野考察相结合——钱杭研究员访谈》。《学术月刊》1999年第10期，中青年专家网页。