

中国古代的世系与谱法

- 兼与日本相关制度的比较

Descent and Genealogy in Ancient China : A Comparison with Related Systems in Japan

中国古代の出自と系譜記録法 - 日本に関連する制度との比較を兼ねて

銭 杭 (Hang QIAN)*

Key words: ancient China, descent, genealogy, lineage, comparison with Japan

キーワード：古代中国、出自、系譜、宗族、日中比較

要 旨

中国伝統文化の重要な構成要素である中国古代の出自知識は、大宗についての出自知識と小宗についての出自知識の二大類型に分けることができる。この二大類型は歴史背景や形成過程、社会的基礎、規則の内容、そして機能の現れ方を異にしている。二種の出自の類型と対応して、二種の異なる譜牒記録の形式である大宗譜法と小宗譜法が存在する。大宗の出自知識は理想的色彩を濃厚に有しているために、大宗の系譜記録法は聯姓の記録と化す傾向があり、他方、小宗の出自を知ることは自分の一族と他の一族の境界を明確にすることにあるため、小宗の系譜記録法は実際五世代以内の宗族規模の実態をかなり客観的に映し出すものであった。

日本の古代の出自知識の伝統はそれなりに古い、中国式の大宗出自や大宗譜法を生み出すことはなかった。初期の日本における口頭で伝えられた出自や文章で記された出自は言うに及ばず、その形成年代がおよそ唐代に重なる海部氏系図、和気氏系図などにも、大宗出自や大宗譜法の明確な理念が存在していたことを示す証拠はない。これらの系図中に見られるのは、局所的な系譜関係はほぼ明確なのに、全体の出自が不明確な親族集団ばかりである。この種の曖昧な出自についての曖昧な記載は、せいぜい父系出自が形成途上または完成途上にあることを表すのみであり、中国式の大宗の系譜記録法とは言えない。

日本には「同族」の観念があるが、原則の上でもまた実践上も、中国の宗族制度のように小宗の出自に対して「五世則遷」（五世代を経たら除外する）という数量的な制限は存在しない。日本の民間に広く存在する家族の出自記録の中にも、中国式の小宗譜法の基本的特徴を体現するものは見あたらない。

* 東北大学東北アジア研究センター客員教授、上海社会科学院歴史研究所研究員

中日両国の古代の出自知識と系譜記録法は、個々の細かい点においては多少の共通点や似通った点があるものの、日本古代の出自制度の中には「一大宗、四小宗」という最も核心となる理念やその規範が存在せず、それゆえに全体としてみれば日本の「宗」や「族」の制度と中国の類似する制度の間には、根本的な差異が存在する。

中日両国の出自知識と系譜記録法の間の一連の差異が存在するのは、両国の有識者や系譜職人がそうした文献の編纂技術において異なる見解を有していたことによるものではない。（実際、両国の歴史上、形式が非常に近似した系図や譜牒が存在してきた。）その真に深い原因は、異なる歴史発展様式の基礎の上に形成された両国の生活実態—それには文化伝統、家族構造、民間習俗、財産観念、法律制度等の側面が含まれる—が、異なる類型に属していることに存するのである。

1. 緒言

当我们要对中国¹⁾和日本两国古代的世系制度进行某种程度的比较时，其前提应该是全面了解中国古代世系制度的内容、原则和特征。无论从何种角度来看，中国的家族世系制度及其实践，对日本古代上层社会发生过的影响都可谓至深且巨²⁾。同时，要基于对等原则，将进行比较的对象控制在相应的范围内，也就是说它们应大致属于同一类型。根据对文献的研究和考古资料的证明，中国自古以来所尊奉的世系原则为父系单系世系，所组成的亲属集团称之为“宗族”。对于这一点，中国学术界不存在任何疑问。日本古代除天皇皇族之外，上层统治集团成员，主要属于皇亲系氏族、皇族系氏族、天神系氏族、天孙系氏族、地祇系氏族、中国系渡来氏族、朝鲜系渡来氏族等基于血缘性原理的同族集团³⁾，关于这些氏族在八世纪以前尊奉哪一种世系原则的问题，在日本史研究者中分歧较大⁴⁾；但对八世纪以后日本社会已普遍完成向父系单系世系原则的转型、所组成的集团称之为“氏”这一点上，学者们的意见则基本一致⁵⁾。因此，两种具有深厚历史渊源的制度是可以、也值得进行比较的。

日本古代的世系制度及其谱牒样式具有非常丰富的内容和独特的表现形式，日本学术界对此已取得大量的研究成果。如能在对其特点加以全面总结的基础上展开与中国古代制度的比较，自然最为理想，但这显然不是短时间内凭一己之力所能完成。本研究报告以中国传统文献为基础，分析中国古代以大、小宗世系原则及大、小宗谱法为基本内容的世系学理论及实践过程，目的是为中、日相关制度的全面比较提供一个可用的平台；与此同时，笔者也将在适当的范围内，就两种制度的主要不同点提出一些粗疏的看法，以供同行评议。

2. 大宗世系学

在世系关系的包容范围、祖先级别的认定原则和父系亲属集团成员资格的传递方式方面，中国古代世系学可以分为大宗世系学和小宗世系学两大类型。《礼记·大传》所说的“别子为祖，继别为宗”，是大宗世系学的纲领；而“继祚者为小宗”，则是小宗世系学的纲领。由这高度精炼的三句话所体现的

两层含意，构成了宗法（即宗子之法）庞大系统的基本框架。

“别子为祖，继别为宗”，是指在周代的层级分封制下，长子承袭父亲之君位（或侯位）；未能继位的次子（或称公子、庶子、支子），除留居父国担任某些要职者或未成年者外，其余将受封并世代食采于异地。在政治身份上，这些次子为世袭的诸侯或卿大夫；在父系亲属集团的世系上，他们被其后裔尊奉为始迁于该地的“始祖”；因其有“别”于继承君位的长子，故称为“别子”。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、宗两字的由来和本意。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《仪礼·丧服经传》所说“持重于大宗者”中的“大宗”。东汉学者郑玄注《礼记·丧服小记》，简明扼要地阐发了经文的奥义：

诸侯之庶子，别为后世为始祖也。谓之别子者，公子不得祢先君也。别子之世长子为其族人为宗，所谓百世不迁之宗。

晋代学者杜预著《宗谱》一文，“大宗”之所指已经很明确：

别子者，君之嫡妻之子，长子之母弟也。君命为祖，其子则为大宗⁹⁾。

文中的“君”，泛指根据分封制度获得的政治身分，包括国君、诸侯、卿大夫等。魏晋时代的著名学者贺循，曾著《宗义》一文，对《礼记》的宗旨也谈得相当清楚：

古者诸侯之别子，及起于是邦为大夫者，皆有百代祀之，谓之太祖。太祖之代则为大宗，宗之本统故也⁷⁾。

至唐代，孔颖达对《礼记》的经文和郑注作了更为明确和系统的疏证：

百世不迁之宗者，谓大宗也。……大宗是远祖之正体⁸⁾。

别子为祖者，谓诸侯適子之弟，别于正適，故称别子也。为祖者，别与后世为始祖。谓此别子子孙为卿大夫，立此别子为始祖⁹⁾。

继别为宗，谓别子世世长子恒继别子，与族人为百世不迁之大宗¹⁰⁾。

由上可知，“大宗一系是由承继别子（始封之祖）的嫡长子（大宗宗子）所组成的。全族的共同组织，全族的男系后裔，都包括在此宗体以内，为全族所共宗；可以说是最综合的，最永久的¹¹⁾。”这就是“大宗”之所以为“大”的根据和意义。

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，具有非常浓厚的理想色彩；虽然不能说是无现实依据的编造，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”，而这两项重要制度，早在春秋、战国时期就不被大多数诸侯国认可为实际的政治原则了。除了少数特例以外（如曲阜孔府衍圣公一系），一般说来，秦、汉以后，大宗身分的认定和继承，已失去了作为一种具有普遍意义的政治制度和社会制度的必要条件。有些论著将天子视为“天下的大宗”，作为比喻固然可以，但事实上则是不确切的。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，不得以父兄子弟之礼自威于君位谓齿列也，所以尊君别嫌也。”我们在追溯长子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¹²⁾，但无论在理论上还是在实践上，宗法都不能仅仅归结为长子继承法，否则宗法就宽泛到失去了它特定的历史规定性——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。

在对“宗法”的理解上可以有狭义和广义两个角度。狭义的宗法即指上述以认定大宗为基本内容的周代宗法，后世略称为“大宗之法”，或“古宗法”，它是周王朝为政治权力再分配而实行的分封制度之一种。周代宗法制度虽然利用了原本存在的家族血缘关系，但就其性质而言，该项制度反映的基本关系绝不是所谓“自然的血缘关系”，而是一种以血缘关系为纽带的特殊的政治关系。有许多论著对狭义宗法的理解过于简单化，对其政治实质未能有充分的估计，只是注意了它对血缘关系的宣传和利用，并以此来对照其他民族在家族成员资格认同过程中表现出的政治意图，得出了一些比较性的结论。殊不知，这类政治意图其实早就包含在周代“大宗之法”的基本规定之中。广义的宗法则指秦、汉以后在普通社会成员中实行的以小宗世系的认定和继承为基本内容的宗族世系规则，宋儒张载所谓：

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。……宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益¹³⁾。

他所说的就是这类或可称为“一般的宗法”、“广义的宗法”、“小宗之法”的宗法形态。这类宗法与周代“大宗之法”之间虽有深刻的历史渊源，但无论是理论意义还是实际效果都存在着重要差别。详见第二节。

由《礼记》等儒家经典所展示的大宗理论，对中国古代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。只要大宗一系存在，就象征着宗族直系的存在。《礼记》关于“尊祖敬宗，敬宗故收族”，以及“从宗合族属”的论述，就阐明了大宗对于宗族世系所具有的根本意义。即便在周代以后的实际生活中真正意义上的大宗已无从谈起，但从直系的延续角度来标志宗族的合理性与历史性，始终是中国古代宗族传统最基本、也是最核心的要求。

第二，大宗的基本范畴是继嗣、继承和百世不迁，这一性质就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，称为“置后”¹⁴⁾。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，是指继承祖先的血统，亦即人类学意义上的宗族世系延续；继统是继承宗子一部分具体的财产与宗务管理权¹⁵⁾。必须指出，在礼学经典中，“置后”法则本来主要是对大宗继嗣所作的一种特殊安排，但后来则演变成了宗族全部世系继嗣法则所遵循的基础。

第三，与以上二点密切相关，由于大宗世系学特别强调祖宗、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。兹录清康熙三十二年（1693）史在鑣等编《史氏谱录合编》卷6所载康熙四年（1665）《史氏谱录合编序》，以见其主导联宗的基本思路：

太极剖而仪像分，仪像分而庶类蕃，纷纭错综，不可端倪，而其初浑涵者一极也。是故乾父坤母，肇育六子；六子蕃，变区六十有四。乾坤者，大宗之本；六子者，小宗之支也。而圣人必曰：“《易》有太极。”极者，太祖也，生生之本也。物本乎天，天人本乎祖，其道一也。生人之初，茫昧情恍莫可考，已自得姓之始则为族，太祖犹之极也。……我史氏自周太史锡姓来，代有闻人，……将相王公，接踵蝉联；勋猷茂著，族姓蕃衍。而浙之东西与今之散处四方者，多为八行太史后；则甬东为诸宗之大宗，溧阳又为剡、甬、宣、饶诸宗之大宗，京兆杜陵又合南北宗统为一大宗。而我祖之以周太史锡姓始者，实为史氏太祖，千百亿世咸归本焉，以为两仪攸判之太极者也。

以《周易》之太极比喻本族得姓之太祖，以乾坤演变为六十四卦比喻子孙蕃衍，显然是走宋明理学“理一分殊”的路数；在分迁各地的史氏宗族中，居然出现三层各有统属的大宗，显然将大宗之法中的“别子”，等同于历代移民中的始迁祖。这都是一些牵强、随意的说法¹⁶。不过，从这种颇带玄学色彩的阐述中，我们却可以清楚地发现大宗世系学的“底本”。当然，他们所宣称的大宗世系学已不是历史上的“原本”，而是经过反复修正的新的“版本”。

如按严格的父系世系原则，大宗世系学的祖先、子孙一系一体观念似乎存在着明显的漏洞，因为它不仅允许，而且还将之作为文明程度的一个衡量标准，充分肯定了某些具有特殊资格的人对祖先进行超越性追认（即所谓“越认”¹⁷）的合理性。比如在《仪礼·丧服经传》中的一段话最具代表性。其文称：

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。

《丧服经传》的作者是在讨论祭祀权问题¹⁸。野人（即“乡曲之人”）、都邑之士、大夫、学士、诸侯、天子，是社会身份和逐级递升的政治等级，这些身份和等级通过他们在本宗族范围内所拥有的祭祀权表现出来。经传作者关心和瞩目的，是所祀祖先之范围随主祭人社会地位的上升而呈逐级扩大之势，亦即由祭父、祭祖，而至祭大祖、祭“始祖之所自出”。从“知”、“则知”等语可见，所祀对象范围的扩大还与祭祀者内在的精神境界和文化教养有关。因此，作为儒家祭祀理论核心理念和基本原则的“尊者尊统上，卑者尊统下，大宗者尊之统”，一方面是对祭祀者包括身分等级和文化教养在内的综合性评价；另一方面则证明，在中国古代儒家理论体系中，规定祭祀权的要素，首先不是亲子伦理（父祖与子孙的血缘关系）、宗教仪礼（关于灵魂的不灭性、继世性、不死性）以及财产的多寡，而是综合性的“尊”、“长”。血缘关系当然重要，但并不是小家庭内的亲子关系，而是宗族内的宗亲关系，这种宗亲关系还被允许在一定范围内加以拟制，比如祭大祖、祭“始祖之所自出”，就隐含了某种程度的拟制要求。

大宗世系学关于祭祀权的基本立场，对后世处理棘手的联宗世系问题也发生过关键性的影响。在一些设计完善、实践成功的联宗案例中，对大宗世系学的回忆、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。

对日本、朝鲜等深受儒教文化影响的周边国家的古代世系传统来说，中国大宗世系学关于世系追溯的理论，同样也成了它们在处理相关问题时一个重要原则。比如在日本古代的氏族系谱上，各氏族都争相把神话传说中的神，或者在大和朝廷的建国神话传说中出现过的人物追叙为本族的祖先。《新撰姓氏录》中所记录的诸如“息长真人，出自磐田天皇（謚應神）皇子稚渟毛二俣王之後也”¹⁹，“藤原朝臣，

出自津速魂命三世孫天兒屋命也”²⁰⁾一类文字，就是很典型的说明。在所谓的“归化人”中，也常常把自己的世系与故国的最高统治者联系在一起，如“大秦公宿禰，出自秦始皇帝三世孫孝武王也”²¹⁾、“高向村主，出自魏武帝太子文帝也”²²⁾等等。对于这些现象，日本史研究者基本上都持批评态度。如溝口睦子认为，像这样一种追溯至神灵的世系记录，“已远远超出了能在现实中对血缘关系加以验证的范围”，“因为他们已非真正的同祖关系。”²³⁾義江明子通过研究日本古代史上频繁出现的“改賜姓”现象，也得出了类似的结论²⁴⁾。官文娜认为，超出真实的世系关系、通过追叙而形成的氏族“始祖”是一种虚拟化的始祖，从这种方式中表现出了强烈的政治—血缘相结合的倾向；从表面上看，这与中国古代的“宗君合一”传统相似，但实质上却并不相同。中国“宗君合一”的基础是“从自然的、非人为所能改变的血缘关系出发，通过分封这一形式来确定君—臣、王—诸侯的政治关系”；日本恰恰相反，是将政治关系人为地转换成血缘关系，这就是在日本古代氏族系谱中表现出来的祖先意识²⁵⁾。

事实上，只要能对中国古代大宗世系学的基本精神有系统的了解，就可以知道，在奉行最严格的父系单系世系原则的中国古代，对虚拟祖先的追叙、对父系世系的拟制以及对本姓的改变或封賜²⁶⁾，无论在理论上还是在实践上都是被允许的；中国古代的思想家在阐述大宗世系学的基本原则时从来就没有隐瞒或脱离过明确的政治目标。要想在这些方面来寻找中、日两国的差异肯定非常困难。何况日本古代的“姓”（かばね）本来就与中国古姓的本意不完全一致²⁷⁾。由日本古代世系表现出来的问题，其实不是所谓“将政治关系人为地转换成血缘关系”，因为进行如此“改换”的前提毕竟还是表现出了对血缘关系的重视：日本古代世系原则的关键，很可能并不在乎血缘关系的父系或母系、真实或虚构，不在乎是否能被后人“加以验证”，它所满足的只是建立一个“形式”。正如中根千枝在将日本天皇继承制度与其他民族的相关制度进行比较后所指出：“（天皇）继承系列虽然大体上可按父系进行追溯，但作为一种社会组织，这里是不存在‘父系血缘原理’的。”²⁸⁾

秦、汉以后，大宗世系学的所谓“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，并一直存在着世系真伪之争²⁹⁾。宋、明以后的人们在编撰族谱时常常提到“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。如明崇禎六年（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（详下节）。“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³⁰⁾，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。按清儒秦蕙田的说法，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；其祿受之于君，传之于祖，故大宗百世不迁，而立后之法重焉³¹⁾。

“井田”是经济制度，“世祿”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。

3. 小宗世系学

与突出体现永不中断的宗子继嗣系列的大宗世系学相比较，小宗世系至少在理论上可以在“无后”的情况下宣告中断。小宗世系学的基本范畴是迁易、减杀和限制，目的是划定一个明确的实体性宗族的框架、范围。其性质和具体内容包括如下几个方面：

第一，小宗世系包容的世代范围较大宗为“小”。在理论上和谱牒的记录方式上，大宗是综合的、永久的，所有源于始祖的子孙都可以包容在大宗的范围之内，因而是无限的；而小宗的世代和范围则有明确的限制，因而是变动的、非永久的。《礼记·大传》在界定大宗“百世不迁”基本性质的同时，也界定了小宗变动的范围：

别子为祖，继别为宗，继祿者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也；宗其继别子者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁也。

《礼记·丧服小记》与此文字大同小异。郑玄注“继祿者为小宗”：

别子，庶子之长子为其昆弟为宗也。谓之小宗者，以其将迁也。

郑玄注“有五世而迁之宗，其继高祖也”：

谓小宗也。小宗有四，或继高祖，或继曾祖，或继祖，或继祿。皆至五世则迁。

根据《礼记》经文和郑注，“小宗”之“小”，是指在世系的认定上有一个明确的世代界限，即五世。若超出五代，继高祖之小宗及其一系，即与“我”失去近亲的资格，成为五服之外的同宗疏亲，此即称之为“迁”。依世代的变化而“转迁”、“递迁”³²⁾，是小宗的基本特征。孔颖达《礼记·大传》及《丧服小记》疏：

五世则迁之宗者，谓小宗也。……大宗是远祖之正体，小宗是高祖之正体。

继祿者为小宗，称谓别子之庶子，以庶子所生长子继此庶子，与兄弟为小宗。谓之小宗者，以其五世则迁，比大宗为小，故云小宗也。

所谓“远祖之正体”、“高祖之正体”，代表了大宗、小宗在象征意义上的等级之差，同时也表示在祭祀上享受着不同的级别³³⁾。

第二，小宗将宗族世系的实际包容范围作了明确划分，由此说明一个具有实际生活范围和财产约束

关系的宗族，并不是广义的同姓集团，其亲属范围不应该是无限的。根据小宗世系学的规定，一个宗族应限定在五个世代、四个小宗系列范围之内。《礼记·大传》：

五世袒免，杀同姓也；六世亲属竭矣。

郑玄注：

五世高祖昆弟，六世以外亲尽无属名。

孔颖达疏：

五世袒免杀同姓也者，谓其承高祖之父者也，言服袒免而无正服，减杀同姓也。六世亲属竭矣者，谓其承高祖之祖者也，言不服袒免，同姓而已，故云亲属竭矣。

这虽然是在讲丧服的服制范围，但这种服制的基础，显然就反映了小宗世系的基本原理。随着世代的延伸，一部分族人会溢出五服的范围；处于五服范围内、外的族人之间的关系，就不再是原来意义上的宗族关系。《丧服小记》“祖迁于上，宗易于下”，就用两个动词“迁”、“易”，概括了这一动态过程。在这个意义上，五世代、四小宗可以代表具有生活和财产共同体性质的宗族范围，因此也包括了作为社会细胞的个体家庭。杜预《宗谱》所谓“小宗，一家之长也，同族则宗之”，即为此意。而一脉相承、永无止境的大宗系列，只能以具有某类特殊身份者（指“继别为宗”者）为对象，它不过是在血统的共同性上象征了宗族整体而已。换言之，宗族成员之间真实的世系联系和生活范围将由小宗世系系列来体现，而大宗世系因一切围绕着宗子排列，故而有可能在漫长的发展过程中演变成一个虚幻性的“公分母”，也就是共同的“姓”。《礼记·大传》所说的“系之以姓而弗别，缀之以食而弗殊，虽百世而婚姻不通者”，可以概括大宗世系的实际功能。

必须指出，有些研究者对中国“姓”的复杂性了解得不全面，比如仅仅根据“姓”之一义³⁴，就将“姓”认定是一个血缘集团稳定的和固定的标识，就显然不够完整，因为在“姓”的基本规定中除了血缘关系外，还包含着根据地缘关系来划分同姓与异姓的意思³⁵，在某种程度上，正是地缘关系决定了同姓和异姓，决定了两者之间的区别。

第三，大宗世系与小宗世系在世系侧重点上的一个显著区别，是大宗世系主要体现宗子的继嗣系列，和与宗子有关的全部旁系及其子孙后裔。如苏洵所称：

大宗之法，冠以别子，由别子而列之，至于百世而至无穷；皆世自为处，别其父子，而合其兄弟³⁶。

而小宗世系则以五个世代的直系和四个并存的旁系，来表现一个范围有限的实体。中国先秦时代的学者对宗族内涵有非常深刻的揭示。被学术界公认为是从亲属等级角度涉及宗族内部结构最早、最权威的文献根据，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。“三”，指父、己、子三代；“五”，指祖、父、己、子、孙五代；“九”，指高祖、曾祖、祖、父、己、子、孙、曾孙、玄孙九代³⁷。这是指直系宗亲世系，为宗族的主干。“杀”，减杀、疏远以至逐渐终止（“亲毕”）之意。由己往“上”，直系宗亲世系关系至高祖终止；由己往“下”，直系宗亲世系关系至玄孙终止，亦即郑玄所谓“六世以外，亲尽无属名”。

应该特别注意的是“旁杀”。“旁”，本人之旁系宗亲。其范围依据直系宗亲上述世代规模，共有四个旁系，即：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（从族祖父及再从兄弟一系），同高祖的第四旁系（从族曾祖父及三从兄弟一系）。出此范围，有实际约束意义的旁系宗亲关系即告终止（“旁杀”）。所有的直系和旁系男性亲属都包含他们的配偶、子女（原则上女儿必须是未婚的）。从实际的生活状况出发，强调现实生活中宗族世代和亲属数量的有限性，无论是对直系还是对旁系，都遵循严格的“限制”原则，是小宗世系学最重要特征之一。而大宗世系学只着重于表现宗子身份的“无穷”性质，对与宗子有关的宗亲关系不存在“迁”、“杀”的问题。此即苏洵所谓“大宗之法三世，自三世而推之，无不及也；人设二子而广之，无不载也。”³⁸由此可知，在一个体现了父系单系世系原则的亲族集团比如中国宗族内部³⁹，宗亲关系既不是单线的，也不是无限的。其中有上下世代之间的直系世系关系，总世数为五，还有同一世代之间平行的旁系世系关系（同父），和不同世代之间斜行的旁系世系关系（同祖、同曾祖、同高祖），总支数为四。没有直系和旁系世系，当然不能构成宗族；不对直系和旁系世系进行必要的限制，同样说明尚未构成真正意义上的宗族。

清初学者毛奇龄对小宗世系问题作过系统的总结：

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：“一是继祚，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，继祚者必亲兄弟宗之为一世；继祖者必同堂兄弟宗之为二世，可由此而推于尽，为五世迁宗之法⁴⁰。

如果没有“五世迁宗之法”的配合或限制，直系的延伸将变得无穷无尽，事实上将使亲族团体无法运作而失去实体意义。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，曾巩将此限制称之为“节”，所谓“服尽而戚单者，所以节人之常情，而为大宗、小宗之数”⁴¹。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。一个业已形成的、或正处于形成过程中某一阶段的宗族实体，就是小宗世系学的客观基础；体现于这类宗族内部的世系原则，也就是小宗世系学。小宗世系学对于在中国宗族世系理论中所占据的重要地位即在于此：现代社会人类学著作所界定的“世系群”（lineage）一词，之不能完全涵盖中国“宗族”的根本原因，也在于此⁴²。

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。在中国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。

第四，小宗世系学与大宗世系学一起，构成了中国世系理论的整体。它们不仅同时发轫于先秦儒家

礼学经典，而且在理论逻辑上也互为补充。但是，这两种世系理论所依托的历史前提和社会基础并不相同。关于大宗世系得以形成或消亡所需要的客观条件，已见上节，此不再赘述。小宗世系学理论的基本框架在先秦时代已经大致完成，说明其发展基础在此之前就已具备，只不过在唐末以前特重同姓的时代风潮下很难成为人们关注的热点。小宗世系学的真正发达，是在唐末五代社会环境发生了重大变化以后。因此在很多人看来，重提小宗世系学，主要是为了济大宗世系学之穷。

唐、宋之间是长达 70 余年的五代十国时期（907~979）。连年的混战，导致黄河流域及长江以北地区人口流动加速，迁移频繁。原有的经济文化格局和社会结构变动加剧，魏晋以来“北土重同姓”的局面也随之发生变化。但各地的情况并不完全一致。在未受战火摧残或摧残较轻的长江以南、岭南和西南部分地区（如南唐之闽赣地区、吴越之江浙地区、南汉之粤桂地区、前后蜀之四川盆地等），许多历史悠久的大族通过避入山林荒野而躲过战乱，保存延续下来，到北宋开国、社会局势稳定以后才陆续出山，报效新朝。南宋陈傅良后来特别提到北宋建国 70 多年后人才突然涌现于东南地区的现象：

方国家肇造之初，将相大臣多西北旧族，而东南未有闻者。既而天下平，七八十载之间，而范公起吴，杜公起越，欧阳公起庐陵，孙公起富春，盖汉一大郡之地，而二三公者皆极一时之望，于是东南人物遂擅天下⁴³⁾。

起于“吴”（今江苏苏州地区）的范公，指范仲淹；起于“越”（今浙江东部地区）的杜公，指杜衍⁴⁴⁾；起于“庐陵”（今江西吉安、泰和地区）的欧阳公，指欧阳修；起于富春（今浙东绍兴地区）的孙公，指孙鹗⁴⁵⁾。其中对后世影响最大的宗族，是江西庐陵的欧阳氏。欧阳氏在五代时虽然没有遁入山林，却也默默无闻蛰居于乡间，有过一段非常委屈的经历，一直到宋初才入朝为官。

隐居固然使宗族组织得以保存，安然度过乱世，但各同姓宗族之间的联系（包括宗法性质的和其他互助性质的联系）却不可能保全。在这种客观形势的制约下，以实体性宗族为基础的小宗世系学，就取代了大宗世系学，上升为世系理论的主体。大宗世系学的消亡和小宗世系学的兴盛，都是自然发生的历史过程，并非某些学者有意为之的结果。大可不必象苏洵那样，将责任完全归之于“学者”的失职⁴⁶⁾。

作为一个实体，宗族不仅需要通过大宗世系来表示拥有一个共同的姓氏，更需要依靠小宗世系来表示一个确定的范围。只有根据小宗世系，才能确切地划分此族与他族的界线。严格说来，这是宗族世系理论中应有之意，而绝不仅仅是因为大宗世系年久失传，因而只能以小宗世系补而叙之的“不得已”手段。所谓“世次荒邈，则统序脱略，莫能纪远，故多叙小宗”⁴⁷⁾的说法，在个案的追溯上可能会有比较充分的证据，但就一个完整的宗族世系理论来说，其实并非意外，更非异常。

上文所说即为一个完整的中国古代世系传统，与日本古代上层社会所奉行之世系传统的比较，亦应在这一平台上进行。大略而言，日本古代世系传统表现出以下基本特点：

第一，日本古代虽然也有“本宗”⁴⁸⁾的概念，但主要是为了证明门第高贵及官职世袭的合历史性，而不是为了记录家族成员的世系来源。日本社会基本上不存在中国宗族制度基于“宗法若立则人人各知来处”的目的而对大宗世系所提“百世不迁”的要求。

第二，日本虽然也有“同族”的概念，但无论在原则上还是在实践中，都没有中国宗族制度对小宗世系“五世则迁”的数量限定。

第三,中国古代世系制度虽然允许在对祖先进行追溯时存在一定程度的拟制因素(非世系与非血缘),但毕竟对追溯者的身份和追溯涉及的规模有一系列限制性的规定;而日本古代世系制度对类似性质的拟制因素,则几乎不作任何限制。

无论在个别的细节上中、日两国古代世系理论有多少相通或相似之处,但由于日本古代世系制度中没有一大宗、四小宗这一组最核心的理念及其规范,因此就整体而言,我们大致可以推定,日本的“宗”“族”制度与中国的类似制度之间存在着根本的区别。

4. 中国谱法的两种基本类型

众所周知,建立在姓系学基础上的通谱——姓系谱,具有浓厚的官方色彩,其功能主要是以记录同姓者的身份和地缘分布,来满足政治性的需要。本文所讨论的世系学也产生了相应的谱牒,即世系谱。世系谱通过记录某一宗族内部的世系传递过程,来实现团结宗族全体(或宗族的某一支)成员的目标。由于记录世系的方式有大宗世系和小宗世系两种,因此,这类谱牒的编撰方法也可区分为大宗谱法和小宗谱法。

清初经学家万斯大指出:

宗者,统族人以奉祀也。祭已往之祖而收见在之族,祖分而祭亦分,故一族不止一宗。谱者,志族人之世次也。追已往之祖而收见在之族,祖分而族不分,故一族可同一谱。由是以观,宗法与谱法原不相谋。而拘拘执宗法以为谱法,虽曰师古,其如未尽⁴⁹⁾。

万斯大所说“宗法”的主要内容是分祖、分祭,包括大宗和小宗两种法则;而“祖分而族不分”的“谱法”,所体现的主要是以“合”为宗旨的大宗之法。小宗之法的原则是区分不同的祖、宗,大宗之法的原则是统合所有的子、孙,在这一点上,宗法和谱法确有“不相谋”之处。不过,万斯大在宗法与谱法之间作截然的区分,过于绝对,既不合情,也不副实。宗法中大宗之法的文本记录方式,是为大宗谱法,小宗之法的文本记录方式,即为小宗谱法;大、小宗之法都以“收见在之族”为共同的功能目标,对“族人之世次”同样关注,仅是在着眼点、截取的范围和记录的方式上有不同的表现而已。

一, 大宗谱法

大宗谱法的最主要特点,是强调宗族始祖的来源以明血统,表现宗族直系主干的延续以明继嗣,不设宗系世代的限制以明永远。在此目标下,对于世系的追溯范围因而可以是无限的。在美国人类学家拉德克利夫-布朗的世系观念中,就有一种关于亲族的“范围甚至可以是无限的”看法。布朗所谓的“无限”,主要是指“通过婚姻关系和亲子关系的连接而形成的一种世系关系网络”,相当于苏洵所说的“父子无穷者也”的意思⁵⁰⁾,并不是指中国宗族这类典型的父系单系世系组织内部直、旁系交叉的世系网络,更不是指由大宗世系的延伸所表现出的不许中断的宗子继嗣关系。两种“无限”,在理论上具有重要区别。大宗“无限”的追溯范围,是要包含共同始祖之下的所有直、旁系宗亲;它希望实现的功能,除了说明宗族存在的根据以外,主要是为了唤醒宗族成员的历史感和归属感,表达“吾宗之所由来,源清而

“谱自不紊”的自信。这段话见于元朝徽州著名学者方巨川所撰《联墅方氏源流序》⁵¹；同时，由于山东曲阜孔府衍圣公谱是在官方保护下绝无仅有的一部最典型的大宗谱，因此方巨川将大宗谱法的规则生动地比之为“曲阜谱式”。很显然，在对祖先（包括远祖、始祖、始迁祖）的追溯方式上，大宗谱法的原则与“联姓”原则具有某种类似性，即希望尽可能多地包罗所有后裔。当然，联姓涉及的范围远比大宗谱法的范围要宽泛，因为它基本上只考虑姓号相同这一个标准，以致于在许多非共同始祖的同姓者之间也有机会进行联姓。冒认、滥认之层出不穷，即因此而生。在这方面，大宗谱法毕竟对认准世系的共同性存在着一定的要求。但是，如果真的如布朗所说，在谱系的记载上出现了“无限”长的大宗世系，那么除非每一环节都持有确切无误的文献证据（这一点在中国漫长的岁月中几乎是不可能实现的奢望；尤其是对那些历史悠久、并有过若干次“统序脱略”经历的著名宗族来说，更是如此），否则并不能保证它具备应有的真实性。在这种情况下，大宗世系也就差不多成了联姓的记录。

事实上，对联姓所进行的姓系学解释，在很大程度上是借鉴了《礼记》、《仪礼》等儒家经典所阐明的大宗世系理论以后才得以成立的，虽然两者的性质并不完全相同。因此，随着姓系谱退出谱牒编撰的主流，大宗谱法也出现了严重的危机。苏洵《嘉祐集》卷14有《谱例序》，谈到过唐末、宋初的谱学状况：

盖自唐衰，谱牒废绝，士大夫不讲，而世人不载。于是乎由贱而贵者耻言其先，由贫而富者不录其祖，而谱遂大废。

因“唐衰”而“废绝”的谱牒，主要是指与大宗谱法有密切的历史渊源的姓系谱⁵²。豪右当道之时，同姓者趋炎附势，联姓的手段无所不用其极，姓系谱因而大盛；而这时斗转星移，物是人非，不仅“由贱而贵者”和“由贫而富者”不愿多提往事，就是士大夫和早先的“贵者”和“富者”，也不见得会因为“言其先”、“录其祖”而得实惠。欧阳修《欧阳氏谱图序》（集本）提到：

自唐末之乱，士族亡其家谱；今虽显族名家，多失其世次，谱学由是废绝。

士族“亡其家谱”，主要是因为战乱；显族名家“失其世次”，则与政治环境、选举制度发生变化，以及姓系学不再适合社会需要有关。必须指出，被“废绝”的“谱学”，是以姓系学为主流的官方谱学，而不是指以世系学为基础的私家谱学。私人的世系谱虽然也遭受到巨大的损失，但与官方的姓系谱相比，损失程度要轻得多，错误也较容易发现。由于世系谱适应了宋代宗族的小型化、实体化趋势和政治现实，故有可能成为欧阳修等人挖掘、恢复和重建的对象。

欧阳修在与王深甫讨论世谱问题时也提到这一现象：

惠借《颜氏谱》，得见一二，大幸。前世常多丧乱，而士大夫之世谱未尝绝也。自五代迄今，家家亡之，由士不自重礼俗，苟简之使然。虽使人人自求其家，犹不可得，况一人之力，兼考于谬乱亡之余。能如所示者，非深甫之好学深思莫能也⁵³。

文中的“前世”，也指唐代。欧阳修编纂《新唐书·宰相世系表》时，就大量利用了唐末以前各类宗族文献，特别是记录各家族世系源流的文献。“自五代迄今，家家亡之”，此说虽不无夸大，但也反映了北宋时代全国范围内谱学面临断层的客观情况。欧阳修认为，导致这一结果的主观原因，是士大夫自己“不自重礼俗，苟简之使然”。这一论断则有失偏颇。身处“公靡常产之拘，士亡旧德之传”⁵⁴的

动乱时代，士大夫能有多大作为，不问可知。事实上，虽然从外部环境看，家谱、族谱类文献无法大量编撰，已有的旧谱也不免散失损毁，甚至确实可能“家家亡之”；但有关宗族的各种知识（主要是按小宗系列排列的世系记录），却会通过种种简繁不一的形式保存和记忆下来，成为宋、元以后南方宗族文化渐次恢复、发展、发达的重要基础。如苏洵的《苏氏族谱》，在相当程度上就是根据其父苏序提供的口碑资料编纂完成的⁵⁶⁾。由此看来，为中国宗族的发展保留了基本规范的，应该是家族、宗族的私家文献，其核心内容就是先秦、两汉、魏晋以来一脉相承的小宗世系学。

到后世，大宗谱法所受到的质疑和批评越来越多，越来越严厉，在操作上也越来越困难。于是，人们就迫切希望确定一种新的谱学原则，提供一种新的谱牒样式，以适应时代的需要。谱学编撰方式发生重大变化的根本原因，或许就在于此。

日本古代的谱学传统相当悠久，但却没有产生可与中国式的、广义的大宗谱及相应谱法相媲美的谱学。日本的口头传承系谱（以《古事记》“オホタタネコ系谱”为代表）和文章系谱（以稻荷山铁剑铭为代表）自不必说，即使在形成时代与唐代约略同时的竖系图——海部氏系图、円珍系图（和気氏系图）中，也没有证据表明日本当时已经有了关于大宗谱及谱法的清晰理念。因为我们从这些图中所能见到的，只是若干个虽然局部关系大致清楚、整体世系却不甚明了的家族集团⁵⁶⁾。这种对模糊世系关系的模糊记载，充其量只能说反映了正在形成或完善中的父系世系关系，而不能说就是中国式的大宗谱法。

二，小宗谱法

随着小宗世系学理论地位的上升，逐渐形成了一套比较完整的、以记录有限的宗族关系为目标的谱牒记录方法，即小宗谱法。小宗谱法的客观前提就是小宗世系学以五代为限的世系范围。

由于在变化了的历史条件下，大宗谱法已难以继续存在，因而在欧阳修和苏洵的时代，宗族文化的恢复不是恢复姓系学，而是逐渐恢复被唐末五代的战乱中断了的世系学。反映了这一恢复过程的，就是在宋仁宗皇祐年间由欧阳修和苏洵主持编纂的《欧阳氏谱图》和《苏氏族谱》，即被后世引为谱牒编撰典范的“欧谱”、“苏谱”。事实上，欧、苏二谱的真正价值和意义，并不在于对陷入消沉状态的谱学研究的唤醒，而在于利用中国传统的世系学理论，对宋以前的谱学原则进行的一系列修正。如欧阳修提出了所记录之世系，应以“断自可见之世”为原则的“谱图之法”：

谱例曰：姓氏之出，其来也远，故其上世多亡不见。谱图之法，断自可见之世，即为高祖，下至五世玄孙，而别自为世。如此，世久子孙多，则官爵功行载于谱者不胜其繁。宜以远近亲疏为别，凡远者、疏者略之，近者、亲者详之，此人情之常也。玄孙既别自为世，则各详其亲，各繁其所出。是详者不繁，而略者不遗也。凡诸房子孙，各纪其当纪者，使谱牒互见，亲疏有伦，宜视此例而审求之⁵⁷⁾。

苏洵则明确地将其坚持的谱法，称之为小宗谱法。苏洵指出：

《谱》之所记，上至于吾之高祖，下至于吾之昆弟，昆弟死而及昆弟之子。……其说曰，此古之小宗也。

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⁵⁸⁾。

欧阳修、苏洵设计的“谱例”，被后人推崇为小宗谱法的典范，世称“欧、苏谱法”。但如果仔细分析，两者还是有一些区别。从小宗世系学的角度来衡量，苏谱的表述可能更严格。清初学者万斯大《学礼质疑·宗法八》对欧、苏两种谱法的特征有过一个细致中肯的评价，他的看法是：

自宋以来，为族谱者首欧阳氏、苏氏。考欧谱采《史记·表》、郑氏《诗谱》，依其上下旁行，作为《谱图》；其五世则迁，实为古者小宗之法。故其图上自高祖，下至玄孙，而别自为世。苏谱明言从小宗之法，故其谱自高祖而下，而高祖之父遂迁。两家所本则同。而其异者，欧谱则别为世者，上承高祖为玄孙，下系玄孙为高祖，凡世再别，而九族之亲备。是其谱世增而不世变。苏法，凡族人嫡子，易世皆自为谱，同高祖者其谱同；迁高祖之父而世存先谱，子孙得合而考之，其谱世迁而世变。要而观之，欧谱合收而易考，苏谱散见而难稽。故世之为谱者多从欧阳而不从苏氏。

从万斯大的评论来看，两种谱法虽然都明言自己遵循小宗之法，但真正符合、并且始终申明自己遵循小宗之法“五世则迁”原则的，是随着世代的延续，第六世将溢出（所谓“世迁而世变”）的苏谱。苏洵对于“无服则亲尽，亲尽则情尽”⁵⁹的强调，是苏谱原则最清楚的表述。而随着世代的延续，世代数将向上顺延（所谓“世增而不世变”）的欧谱，却在一定程度上反映了大宗谱法的某些特征，即所谓“详者不繁，略者不遗”。正由于此，两种谱法在表达宗族的规模时，就出现了“欧谱合收而易考，苏谱散见而难稽”的不同效果。

当然，即使在谱牒编撰的方式和目标上欧谱有接近大宗谱法之处，欧谱的基本性质仍然与苏谱一样，是以“五世则迁”为原则的小宗谱法。因为从根本上来说，宋代以后的中国社会已经缺乏大宗存在的必要条件。小宗数量的累积，不会自然而然地导致大宗的产生。关于欧谱与苏谱同样表现了小宗谱法的问题，不仅欧阳修早有明确的说明，后世学者和民间社会一般也是这样认识的。如清乾隆年间学者纪昀作《景城纪氏家谱序例》，对欧谱与苏谱作为小宗谱法的共同点作了一个归纳：

详谱本宗，别支则略，欧阳氏、苏氏例皆然。然二家之谱，一支一谱者也。今之谱，一族一谱者也。一支一谱，各详所出，即彼此可以互明。一族一谱，例无别见，义不得而偏略也⁶⁰。

宣统二年（1910）《开沙萧氏族谱》卷1《四修开沙萧氏族谱序例》，也是同样的观点：

欧、苏谱皆支谱也，故详本宗而略别支。族谱作从同。

明中期以后，位于中国南方各省（特别是华东、华南地区）的宗族，经过宋、元几百年的恢复、发展和积累，分支数量普遍有所增加，宗族人口也出现了膨胀的趋势。于是人们在系统整理和记录宗族的世系时，就不再满足于小宗谱法对“五世则迁”原则的严格遵守，而是提出了在同一始祖的前提下扩大世系包容范围的要求。也就是说，在特定的社会需要的刺激下，大宗谱法的某些基本原则，特别是“尊祖故敬宗，敬宗故收族”的伦理原则，又重新被人们发现了其中内含的价值。之所以会发生如万斯大所说的“世之为谱者多从欧阳而不从苏氏”的现象，当与此有关。如明万历五年（1577）浙江皇甫庄《范氏家谱》“谱例”：

作谱之法，惟欧阳《谱图》为善，修谱者宗之。上自高祖，以及于身，以五世为则，远近亲疏为别。五世尽，则又自五世起，而至于九世，九世起而至于十三世，十三世起而至于十七世，以至无穷，莫不皆然。庶详者不烦，略者不遗。

与欧谱相比，许多人发现严守小宗谱法的苏谱似乎过于呆板，甚至有狭隘之嫌。元英宗至治四年（1324）郑玉撰《方氏族谱序》，愤怒声讨“世之奸人佞士，妄取前代名卿以为上世，自诩遥遥华胄，以诬其祖，以辱其身，如郭崇韬拜郭子仪之墓者”，认为用心卑劣，“其亦可诛也”。这番激动，虽不免小题大作，但冒认先贤，毕竟令人厌烦，遭人耻笑，也在情理之中。值得注意的是，在进行了上述笔伐以后，郑玉对另外一种倾向提出的婉转批评：

至若以为谱系有限，高、曾之外即不复著，而不知先王制服以情，后世著谱以考其源，二者义实不同。如苏明允之序其族谱，其亦隘矣⁶¹⁾。

郑玉对苏谱的批评是在元代进行的，当为同类意见中较早的一例。这说明，如果对小宗姓系学的原则采取刻意的和教条化的态度，强调一丝不苟，严格按经典所规定的界限行事，既不符合“先王”初衷，也不符合实际生活的要求。必须指出，苏洵本人并没有宣扬这一观点。苏谱之“隘”，主要是存在着“自吾之前，而吾莫之知焉，已矣；自吾之后，而莫之知焉”的实情⁶²⁾，他对小宗世系学的严守，多半也是不得不如此。当然，相对而言，欧谱以“断自可见之世”为准，就在世系的记录范围上包含了可以通融的余地，因而较容易为修谱者所接受。在具体的修谱实践中，人们或者对苏法作某种程度的修正，如清雍正七年（1729），山西洪洞《洪洞刘氏族谱》“谱例”：

遵眉山苏氏而损益之……五世后各自立祖，叙所生于下，此苏氏小宗法也。无嗣者削去，不必再起。

或者综合采用欧、苏二法，各取所长，以适应现实生活中各种不同的需要。清同治十二年（1873），河北滦县《李氏族谱》“凡例”：

谱有所法，方可以垂久远。今谱因五世一抬，百世不易，法苏氏也；谱世宗次顺列，支派不紊，法欧氏也。至于斟酌繁简，亦皆依据近世名谱，非敢臆断。

清光绪二十年（1894），江苏晋陵《晋陵奚氏宗谱》“义例志”：

旧谱世表遵眉山苏氏，今则兼仿欧阳氏例，以五世为一图。由上而下推之，为子为孙为曾为玄；由下而上溯之，为父为祖为曾为高。服穷袒免，宜再提也。

可见对苏谱的评价应体谅其原则，力求实事求是，公正全面。

歙县程元凤在称赞其姻亲方氏所编族谱时，附带地也提到了苏谱的局限：

今方君所集族系，自羽至君，期十五六世，不过沿旧谱增新，敦本正伦，兴起后进耳。苏氏谓服尽则为途人，不亦隘乎？是不足法者。君子欲博济天下，泽被万世，而况一本之亲乎？⁶³⁾

所谓“服尽则为途人”，是截取苏洵依据小宗世系学原则对当时社会状况所作分析中的一个论点。原文见于苏洵的《苏氏族谱》：

观吾之谱者，孝弟之心可以油然而生矣。情见乎亲，亲见乎服，服始于衰，而至于纆麻，而至于无服。无服则亲尽，亲尽则情尽，情尽则喜不庆，忧不吊；喜不庆，忧不吊，则途人也。吾之所以相视如途人者，其初兄弟也。兄弟，其初一人之身也。悲夫！一人之身分而至于途人，此吾谱之所以作也。其意曰：分而至于途人者，势也。势，吾无如之何也已。幸其未至于途人也，使之无至于忽忘焉可也。呜呼！观吾之谱者，孝弟之心可以油然而生矣⁶⁴⁾。

据此文可知，苏洵并不是在提倡“服尽则为途人”，他只是在陈述一个既成的事实。而根据苏洵的历史观，这个事实又是大势所趋，是难以避免的结局；他虽然很不愿看到，却又无可奈何。苏洵作《苏氏族谱》的用意，就在于为后人留一份虽不全、但可以继承下去的家世记录。因此，对小宗世系学和小宗谱法在追溯宗族世系方面表现出的呆板僵化固然可以批评，对苏谱之“隘”，则应充分体谅其前提和整个思路，做出恰如其分的评价。

在这里，我们可以很清楚地发现一个由小宗谱法向大宗谱法的某些传统和原则回归的倾向。必须指出，在以小宗世系学和小宗谱法为主流的时代重新发现并呼唤大宗谱法的某些传统和原则，并不是倒退，而是一种超越：既超越了宗族的实体性（即小宗世系），体现了历史性；又超越了实体的宗族性（即形成同姓联盟），体现了地缘性。虽然人们并非有意为之，但就原则和逻辑而言，宗族世系的扩大必然会导致宗族关系的泛化和虚拟化，因此上述“超越”就成了历史发展的合理结果。

5. 结 语

无论是大、小宗世系原则还是大、小宗谱法形式，都是对现实生活或直接或间接的反映。

中国传统文化一向崇尚“尊祖敬宗，敬宗收族”的理想原则，因而广义的大宗世系学及大宗谱法总会显示出存在的必要性与合历史性。只要拥有足够的资料，将这类性质的世系和谱系延续下去并不十分困难，何况按惯例还允许在实际操作过程中存在一定程度的拟制因素。同时，只要有适当的机会，上述必要性与合历史性还会积极地表现在对现实生活的批判和建议中。这一点，甚至在当代中国农村的联宗活动中都可以清楚地看到。

其次，只要客观环境许可，中国民间（主要指农村居民）就会在居处形式上自觉选择并恒久坚持同族聚居方式（包括不同规模的变易形态），这就为小宗世系学及小宗谱法的延续提供了牢固的基础，并与之形成相辅相成的关系——小宗世系学及谱法既是同族聚居的条件和规则，又是同族聚居的边界和保障。

如果我们在中国古代世系学与谱法传统这一平台上来比较中、日两国的相关制度，就可以发现，中、日两国世系学与谱法所存在的一系列区别，说到底并不是由于两国学者、谱匠对这类文献的编撰有多少不同的见解（事实上两国历史上已有很多形式颇为接近的系图和谱牒⁶⁵），其真正深刻的原因，可能还是因为建立在不同历史发展方式基础上的两国的现实生活——包括文化传统、家庭结构、民俗习惯、财产观念、法律制度等方面——属于不同类型的缘故。

[注 释]

1) 本文所说的“中国”严格地说只是指“汉族”，因为在中国这样一个多民族共存的国家中，汉族只是诸“民族”之一，原则上并不能作为整个中国文化的当然代表。由于本文是站在比较研究的角度上讨论中、日两国历史上的家族制度，而对日本显然不宜再作更细的“民族”区分。因此从方便行文考虑，本文以文献为基础讨论汉族古代

家族制度时径称“中国”，而不另作说明。

- 2) 如日本最古老的系图之一、编撰于公元 815 年（嵯峨天皇弘仁六年、唐宪宗元和十年）的《新撰姓氏録》（共 31 卷）一书的书名可能就来源于唐高宗显庆四年（659）将唐太宗主持编订的《氏族志》改名为《姓氏录》这一事件。
- 3) 《新撰姓氏録》已对日本古代氏族进行了初步分类，亦即所谓“三体”分类：“皇别”（335 氏）、“神别”（404 氏）、“诸蕃”（326 氏）；另外还有“未定杂姓”117 氏。更详细的分类可参见宝贺寿男编著《古代氏族系谱集成》（上、中、下卷），古代氏族研究会 1986 年版。
- 4) 高群逸枝根据日本古氏族系谱中关于“母祖”的记录，认为孝德天皇大化元年（公元 645 年）以前的日本社会奉行母系世系，见高群氏著《母系制の研究》第 4 章第 2 节，厚生阁 1938 年版，理论社 1966 年再版。江守五夫基于 1978 年埼玉县稻荷山古坟出土铁剑上被称之为日本最古（公元 471 年）的家族系谱铭文（共 115 字），估计古代日本至少从五世纪前后就在统治阶层中形成了奉行父系世系的家族集团，见江守氏著《シンポジウム鉄剣の謎と古代日本》，新潮社 1978 年版。羲江明子认为，在七世纪中叶以前，日本并行着两种世系原则，一种是与族长身份的继承有关、可源自始祖的“一系系谱”，另一种是与每个成员的归属有关、在社会生活的同一方面自己同时归属于两个集团的“两属系谱”；从七世纪后半叶至八世纪，以上两种世系原则出现混合和整合状态；从八世纪末至九世纪上半叶，日本已完成了向父系世系原则的过渡，形成了名为“氏”（ウヂ）的父系世系集团，见羲江氏著《日本古代の氏の构造》第 1 编第 3 章补论《双系性と两属性》，吉川弘文馆 1986 年版，第 133～137 页。
- 5) 参见吉田孝著《律令国家と古代の社会》第 3 章，岩波书店 1983 年版；明石一纪著《日本古代の亲族构造》第 3 部第 1 章，吉川弘文馆 1991 年版；羲江明子《日本古代の氏の构造》总论，吉川弘文馆 1986 年版、《日本古代系谱样式论》序，吉川弘文馆 2000 年版等。当然也有学者不同意这些观点。如汤原浩三对“氏”的定义：“包括血缘性同族及非血缘性家族在内的一个集团，如藤原氏、大伴氏、源氏、平氏等”，明确指出“氏”可以具有一定程度的非血缘性质。见汤原氏编著《汤原姓氏考》序论，1973 年非卖品，第 1 页。官文娜同样认定“日本古代社会におけるウヂ集团の非出自集团的性格”，见官氏《氏族系谱における非出自系谱の性格》，大山乔平教授退官纪念会编《日本社会の史的构造（古代・中世）》，思文阁出版社 1997 年版，第 83 页。服藤早苗将八世纪末以前的“氏”定义为“首长层的政治性、同族性的血缘集团”；至平安时代，“氏”的结构原理已发生变质，演变成所谓“二次性”集团，见服藤氏《家成立史の研究——祖先祭祀・女・子ども》，校倉書房 1991 年版，第 12、13 页。日本社会的家族结构出现比较明显的地方性差异，是进入近世以后的事。比如日本的历史人口学家利用宗门人改别帐资料，将日本的家族结构区分为东北日本型、中央日本型两个主要类型，并进而依据位于天草下岛对岸的长崎县野母崎史料，总结出了一个次生形态的西南日本型（或称为东海沿岸型）。日本的民俗学家则把“西南日本型”的主要地点定在五岛列岛和南九州地区，这个地区的家族具有明显的财产分割与分散的趋向，其主要特征就是惯行自长子始依序离家的“末子继承”制。参见田中藤司《家譜・墓標の作成と再編——熊本县天草・庄屋家の事例》，《東アジア家系記録（宗譜・族譜・家譜）の総合的比較研究》，平成 13 年度～平成 15 年度科学研究费补助金基础研究（B）（1）研究成果报告书（课题番号 13571027，课题研究代表者：立教大学教授上田信），平成 16 年 3 月，第 73 页。

- 6) 《全晋文》卷43,《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局1985年版,第2册第1705页。
- 7) 《全晋文》卷88,《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局1985年版,第2册第1973页。
- 8) 《礼记·大传》疏,《十三经注疏》,中华书局1982年影印本,下册第1508页。
- 9) 《礼记·丧服小记》疏,《十三经注疏》,中华书局1982年影印本,下册第1495页。
- 10) 同上书。
- 11) 瞿同祖《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第19页。
- 12) 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5章《宗法继承制度与宗族世系排列方式》,学林出版社1991年版,第129~144页。
- 13) 张载《张子全书》卷4《经学理窟》“宗法”。
- 14) 汪琬《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59,礼政六,宗法下,积书局清光绪乙未(1895)石印本。
- 15) 关于继嗣、继统在民法上的具体含义,可参见叶孝信主编《中国民法史》第1章第5节,上海人民出版社1993年版,第82页。
- 16) 苏洵《嘉祐集》卷14《大宗谱法》所列大宗三世,也在一定程度上表现了这种牵强。《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社1993年版,第389页。关于别子与一般意义上的始迁祖的区别,可参见纪大奎《宗法论》第5节:“凡始迁他国,即当为他国之始。彼已去其邦族,无复有宗之义,恶得更言别子也。”《皇朝经世文编》卷58,礼政六,宗法上,积书局清光绪乙未(1895)石印本。
- 17) 钱大昕在跋《追树十八代晋司空河东太守猗氏侯王公碑》一文中提到这个概念,文称:“碑称右丞维、左相缙为叔父,又讥张说越认范阳封燕国公,缙越认琅邪封齐国公之失。缙与颜相去不远,当得其实。《封氏闻见记》载孔至撰《百家类例》,品第海内族望,以燕公张说近代新门,不入百家之数。则燕公非名族,当时固有议之者。越认即当今人所谓通谱也。”《潜研堂金石文跋尾》卷8,《石刻史料新编》第25册,新文丰出版公司1982年版。多贺秋五郎认为越认“意味着超越血缘关系的确实性来认定同宗关系”,因而是“有问题的。”多贺秋五郎著《宗谱的研究·资料篇》,东洋文库论丛第45种,东洋文库1960年版,第50页。
- 18) 所谓祭祀权,是指在一个父系家族的范围內,该家族的成员有何种权利、以何种身份来主持或参与对某一级或某一类祖先的祭祀。
- 19) 佐伯有清《新撰姓氏录の研究·本文篇》,吉川弘文馆1973年第4版,第149页。
- 20) 同上引书,第211页。
- 21) 同上引书,第279页。
- 22) 同上引书,第297页。
- 23) 溝口睦子《日本古代氏族系谱の成立》,学习院学术研究叢9,学校法人学习院1982年版,第96、184页。
- 24) “その場合の‘始祖’は系谱上(《姓氏录》にせよ、それ以前にせよ)の始祖と同一視されて何らあやまられていないが、実はこの両者はしばしばしない。”義江明子《日本古代の氏の构造》,吉川弘文馆1986年版,第267页。
- 25) 官文娜《氏族系谱における非出自系谱の性格》,大山乔平教授退官纪念会编《日本社会の史的构造(古代·中

- 世)》，思文阁出版社1997年版，第87页。关于“宗君合一”的基本含义及历史演变过程，可参见拙著《周代宗法制度史研究》，学林出版社1991年版。
- 26) 郑樵《通志略·氏族略第六》“改氏第二”列宋以前由帝王主导的重要赐姓、改姓例27次。王圻《续文献通考》之五“改易姓氏”所列更为详细，分为“因恩赐而改”、“由贬斥而改”、“由避讳而改”、“因避难而改”、“因私冒而改”、“以嫌而改”、“有因而改”、“不知所因而改”、“因讹而改”、“因省文而改”、“变裔而改”等11类。
- 27) 日本的古姓插在表示家族集团的“氏”与表示个体存在的“名”之间。有些人根据天皇的敕命，同时被授予姓、氏、名，这时，他的姓、氏、名就具备了世袭某类公务的资格，如物部(氏)大连(姓)守屋(名)，等。大化改新以后，古代姓氏制度发生了一系列改变，其结果，氏、姓不再具有官制的意义，而成了氏的一种表现格式，如清原(氏)真人(姓)、源(氏)朝臣(姓)，等。
- 28) “继承ラインは大体父系をたどっているものの、社会组织として父系血缘原理が存在していなかったことを示唆する。”中根千枝《社会人类学：アジア诸社会の考察》，东京大学出版会1987年版，第116页。
- 29) 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年版；孔德懋著《孔府内宅轶事》，天津人民出版社1982年版，第12、13页。
- 30) 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》。
- 31) 秦蕙田《辨小宗不立后》，《皇朝经世文编》卷59，礼政六，宗法下，积书局清光绪乙未(1895)石印本。
- 32) “转迁”，见于班固《百虎通德论》卷8“宗族”：“宗其为曾祖后者为曾祖宗，宗其为祖后者为祖宗，宗其为父后者为父宗。父宗以上至高祖，皆为小宗，以其转迁，别于大宗也。”“递迁”，见于清儒万斯大《学礼质疑·宗法八》：“人之生无不始为孙、曾，其后渐为祢、祖，有递迁而无顿易。”《清经解》卷49，上海书店1988年影印本，第1册第323页。
- 33) 参见上节所引《仪礼·丧服经传》关于“尊者尊统上，卑者尊统下，大宗者尊之统”的论述。
- 34) 许慎《说文解字》卷24“女部”：“姓，人所生也。”
- 35) 从中国古史的传说时代至先秦的春秋时代，涌现了一批著名的古姓。从这些古姓的起源传说中，可以发现与生育观念联系在一起的基本特征，但更为常见的，却是直接与该姓形成和发展的过程关系最为密切的一些地名。据顾炎武统计，这类古姓的数目大约有22个，它们是：妫、姁、子、姬、风、嬴、己、任、姁、祁、牟、曹、妘、董、姜、偃、归、曼、熊、隗、漆、允。见《日知录》卷23“姓”(顾栋高《春秋大事表·春秋列国姓氏表》为21姓，无董姓)。在这些古姓中，有一部分直接来源于地名(包括水名、山名)，如妫(妫水)、姜(姜水)、隗(隗山)、姚(姚墟)等。即使是与生育观念有关的一些古姓，也同时可兼有地名的意义。如姬姓之“姬”显然与生育行为有关，但它同时又是黄帝“以姬水成”所得姬姓之后裔，故与地名合一。若在历史的追溯中发现某一“地”名的存在与某一族群的得“姓”过程有关，那么就可以根据这一地名所在的方位，来推测某一姓曾经拥有过的主要活动范围。由于年代相隔久远，原生姓、次生姓的分化层出不穷，情况多样、复杂，不少古姓是否与地名有关已无法获得确切资料的证实，如风姓、允姓等等。尽管如此，有相当数量的古姓在形成和分化的过程中会兼生育与地名双重意义而有之，则是能够肯定的。因此，“姓”不仅仅是一个血缘符号，它同时还可以是一个地缘符号。换言之，“姓”除了可以标志此一血缘集团与彼一血缘集团之间的血缘界限之外，还可以标志两个血

缘集团的地缘范围。如姬、姜两符号，既是指姬姓、姜姓这两个血缘性的氏族集团，又代表着这两个集团进行生活与生产的主要区域，即姬水流域和姜水流域。凡是生活在同一地区或者同名地区的族群，即便血缘关系不同，也可以成为同姓。这就是为什么在一姓之下可以有众多不同血缘关系或世系关系的同姓族群的最主要原因。

- 36) 苏洵《嘉祐集》卷14《大宗谱法》。《嘉祐集笺注》，上海古籍出版社1993年版，第388页。
- 37) 三、五，当指三世、五世，但“以五为九”则不同。这里的“九”，主要是从谱系上对世系的追叙，而非实际生活中所实有。直系亲属可以有九类，但世代数则仅有五。程瑶田《仪礼丧服文足微记·丧服穷杀差等生于以三为五以五为九表》：“九者虚位也……以五为九，非于五之外又加之而至于九也。”是为确论。详细论证参见拙文《论“九族”今古文说》，《华东师范大学学报》1987年第2期。
- 38) 苏洵《嘉祐集》卷14《大宗谱法》。曾枣庄、金成礼笺注：“‘自三世而推之’至‘无不载也’，谓老苏自列之《大宗谱法》虽仅三世，然若按此法推演，则可及于四世、五世以至百世而不迁；虽每人只设有二子，一嫡一庶，然若按此法而增广，则他庶子无不遍载。”《嘉祐集笺注》，上海古籍出版社1993年版，第390页。
- 39) 如第一节所述，所谓单系世系，是指一个亲族集团的成员根据来自父系（男系）或母系（女系）任一方的世系关系来确定与祖先的关系，因此父系（男系）世系就是根据父、祖、曾祖、高祖、高祖以上的序列来追溯本人与祖先的关系，并以此与所有具有同样关系的人（与己同父、同祖、同曾祖、同高祖者、同高祖以上者）结成父系单系的世系系列。显而易见，中国宗族虽然可以认定属于父系单系世系范畴，但其内涵远比西方人类学所了解的任何一种实例都要丰富。
- 40) 毛奇龄《大小宗通绎》，《清经解续编》卷23，上海书店1988年影印本，第1册第94页。
- 41) 曾巩《公族议》，《全宋文》卷1255，巴蜀书社1992年版，第29册第394页。
- 42) 虽然中国的宗族组织是典型的父系单系世系集团，但父系单系世系集团只是“世系群”（lineage）概念所内含的一个种类，不能简单地把中国宗族等同于“世系群”。较早意识到这一问题的，有莫里斯·弗利德曼《东南部中国的宗族组织》（*Lineage Organization in Southeastern China*，London, Athlone, 1958）日译者末成道男、西泽治彦、小熊诚于1991年为该译本所作之译序：

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。

用 lineage 一词直接移译“宗族”固然已为学术界广泛接受，然而在理论上却会产生相当多疑问。正如已故社会人类学家王崧兴所说，“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。（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。东京大学出版社 1995 年版。)

王崧兴发生“困惑”的感觉是对的，但“困惑”之发生并非因为宗族这一“民俗语汇”没有“严格定义”；恰恰相反，宗族自古有严格定义，详见《尔雅·释亲》“宗族”章、班固《白虎通德论》卷八“宗族”章。宗族与世系群的区别，从根本上说，前者是实体组织，后者是分析手段，两者的联接必须依靠理论说明作为中介，这可能就是问题的关键所在。

- 43) 陈傅良《止斋先生文集》卷 41《跋孙氏志述》，《四部丛刊》初编集部第 183 册。
- 44) 杜衍字世昌，山阴人，宋真宗大中祥符进士，仁宗时任御史中丞、枢密使，后拜同平章事，以太子少师致仕，封祁国公。《宋史》卷 310 有传。按浙东杜氏是当地名族，存世《杜氏族谱》达数十种，详见《中国家谱综合目录》，中华书局 1997 年版，第 101 页。
- 45) 孙鹗字齐贤，以奇文远策见用于吴越武肃王钱镠，署越州大都督府文学，以太府少卿致仕。死后葬会稽南山，子孙遂以山阴名谱，范仲淹曾撰《太府少卿知处州事孙公墓表》，收入《范文正公集》卷 14，《丛书集成初编》第 2359 册。
- 46) 苏洵《嘉祐集》卷 14《大宗谱法》：“由谱知其先，以及其旁子弟，以传于后世，是古君子之所重，而士大夫之所当知也。以学者之事不立，而古君子之所重，与士大夫之当知者随废，是学者之罪也。”《嘉祐集笺注》，上海古籍出版社 1993 年版，第 389 页。
- 47) 清康熙三十二年《史氏谱录合编》卷 6，康熙二十八年史许序。
- 48) 如《新撰姓氏录》即按平安左右京（一京）、山城、大和、摄津、河内、和泉（五畿内）的顺序，详细记录京畿地区 1182 个古代氏族的“本宗”人名、迁移始祖（别祖）人名、分自别祖的分支祖人名、后裔氏族名和该族发源地等重要资料。
- 49) 万斯大《学礼质疑·宗法八》，《清经解》卷 49，上海书店 1988 年影印本，第 1 册第 323 页。
- 50) 苏洵《嘉祐集》卷 14《大宗谱法》。《嘉祐集笺注》，上海古籍出版社 1993 年版，第 388 页。苏洵直接以父子关系比拟大宗宗子及其继承者的关系，是不严格的，这显然与苏氏谱法严守小宗世系的特征有关。详下文。
- 51) 清乾隆十八年（1753）《歙淳方氏柳山真应庙会宗统谱》卷 2 载元武宗至大元年（1308）方巨川撰《联墅方氏族源流序》。
- 52) 唐代谱学继承了魏晋南北朝以来谱学主流的特征，重姓系、轻世系的基本原则没有改变；唐代学者通过包容性更大且极富唐代特色的姓系学研究，来反映和确定符合唐代政治现实及统治者新的需要的姓氏等级。如《旧唐书·李守素传》所称李守素精通的“谱学”，在《新唐书》本传中就被直接称为“氏姓学”，特别突出地反映了各重要姓氏的地域分布和互相之间的关系，这说明唐代谱学与魏晋南北朝谱学所具有的继承性。唐代谱学又称“姓谱学”，《新唐书·路敬淳传》称路敬淳：“唐初，姓谱学唯敬淳名家”，比“氏姓学”更准确地反映了唐代谱学的特征。根据南宋郑樵《通志略》所著录的唐代以前谱系作品，其中大多为与柳冲《大唐氏族系录》相类似的“姓谱学”。其中有吕才等撰《姓氏谱》200 卷、张九龄撰《姓源韵谱》3 卷、路敬淳撰《衣冠谱》60 卷、《考姓略记》20 卷、王玄感撰《姓氏实论》10 卷、崔日用撰《姓苑略》1 卷、韦述撰《开元谱》20 卷、《百家类例》3 卷、李利涉撰《唐官姓氏记》5 卷、柳芳撰《永泰新谱》20 卷、林宝撰《元和姓纂》10 卷等等，规模相当庞大。当然，唐代已经存在一定数量的家谱、家传类文献，如《旧唐书·经籍志》杂谱牒类著录 27 种 174 卷，《新唐书·艺文志》

谱牒类著录了 26 种 45 卷,《新唐志》杂传记类著录家传类文献 28 种,不见于《旧唐志》者,有颜师古《安兴贵家传》(卷亡),《郭公家传》8 卷,李繁《桐国郢侯家传》10 卷,张茂枢《河东张氏家传》3 卷,等。由于《新唐志》的家谱名与《隋志》、《旧唐志》所著录者有较大差别,难以判定是否重出,姑总计为 80 种。这些是著录于正史之中的唐末以前历代家族资料。此外还有不少散失在其他文献中,如南宋郑樵编撰《通志略》时收集当时的书目,综合排列唐末以前家谱共 68 种 250 卷,同于《隋志》、《旧唐志》、《新唐志》者共 32 种。去同存异,总计为 116 种。即便如此,存在大量家谱并不能说明唐末以前就已经如重视姓氏那样重视世系问题。因为《旧唐书》、《新唐书》对家族资料的重视和使用,不过是《旧唐书》编纂者后晋人张昭远、贾纬,《新唐书》编纂者北宋人欧阳修、宋祁等人根据当时已开始发生变化的谱学观念,对未归于唐代谱学主流范畴的士大夫家族资料的收集、整理和分类结果。特别是《新唐志》著录的家谱类目录(《旧唐志》尚统一称为“家传”),和由《宰相世系表》等文献表现出来的对家族世系记录的认可,更清楚地应该属于宋代,而非唐代。

- 53) 欧阳修《欧阳文忠公集》卷 69《与王深甫论世谱帖》,《四部丛刊》初编集部第 150 册。
- 54) 《新唐书》卷 95《高俭传》宋祁赞。
- 55) 苏洵《嘉祐集》卷 14《族谱后录下篇》:“洵既为族谱,又从而记其所闻先人之行。……昔吾先子尝有言曰……此洵尝得之先子云尔。”《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社 1993 年版,第 384 页。
- 56) 关于日本古代系图及其研究成果,可参见羲江明子《日本古代の氏の构造》所附《和気系图》,吉川弘文馆 1986 年版;《日本古代系谱样式论》序,吉川弘文馆 2000 年版,第 8~11 页;溝口睦子《日本古代氏族系谱の成立》第 4 章“氏族系谱に共通する形式と构造及び问题点”,学习院学术研究叢 9,学校法人学习院 1982 年版。宝贺寿男对《和気系图》的评价很有意思:“三井寺所藏之表示円珍关系的系图虽然具有相当高的可信性,但因为系线多不完备,解读起来问题太多。”宝贺氏《古代氏族系谱集成》上卷第 2 编“私の系图论”第 1 章“系图の历史的事实”,古代氏族研究会 1986 年版,第 13 页。
- 57) 欧阳修《欧阳文忠公集》卷 21《欧阳氏谱图序》,《四部丛刊》初编集部第 150 册。
- 58) 苏洵《嘉祐集》卷 14《族谱后录上篇》。《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社 1993 年版,第 380 页。
- 59) 苏洵《嘉祐集》卷 14《苏氏族谱》。《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社 1993 年版,第 373 页。
- 60) 纪昀《景城纪氏家谱序例》,《皇朝经世文编》卷 58,礼政六,宗法上,积书局清光绪乙未(1895)石印本。
- 61) 清乾隆十八年(1753)《歙淳方氏柳山真应庙会宗统谱》卷 2。按,元英宗至治只及三年,第四年应为元泰定帝泰定元年。身处东南山区之人,无法及时了解北方政局变更,在纪年上往往滞后,不必过责。
- 62) 苏洵《嘉祐集》卷 14《族谱后录上篇》。《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社 1993 年版,第 380 页。
- 63) 清乾隆十八年(1753)《歙淳方氏柳山真应庙会宗统谱》卷 2,程元凤撰《方君家谱跋》。
- 64) 苏洵《嘉祐集》卷 14《苏氏族谱》。《嘉祐集笺注》,上海古籍出版社 1993 年版,第 373、374 页。
- 65) 如所谓“文章系谱”,日本有稻荷山铁剑铭,中国有以《张迁碑》为代表的汉代碑谱;至于“竖系图”则更为常见。必须指出,由宝贺寿男编著的《古代氏族系谱集成》一类著作,并不能说明日本古代氏族谱的原状,正如编者所说:“本书记载的系谱并非原典本身”(上卷第 2 部《系谱部》,第 1 节《编纂的一般方针》,第 35 页),而是参考了历代多种谱系学文献后,将其中可证明有亲属关系者用竖线、横线表现出来。