

杜靖◎著

九族与乡土

——一个汉人世界里的喷泉社会



SEU 2630432

由于本书有着丰富而详细的民族志描述，

其学术看点或新鲜点很多，

难以在结论部分一一提及或复述。

这里只撮其梗概，

勾勒出作者十年来从事这项田野研究的理论心得。



全国百佳图书出版单位
知识产权出版社

2630432

K892.22
30

本项研究属于2011年度国家社科基金项目“16世纪以来黄淮平原”（11BZS072）的阶段性成果

九族与乡土

——一个汉人世界里的喷泉社会

杜靖 著



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

8810888

责任编辑：石红华

图书在版编目 (CIP) 数据

九族与乡土：一个汉人世界里的喷泉社会/杜靖著.
—北京：知识产权出版社，2012.4
ISBN 978-7-5130-0966-9

I. ①九… II. ①杜… III. ①乡村—亲属制度—婚
葬—生育研究—费县 IV. ①K892.23

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 029063 号

九族与乡土——一个汉人世界里的喷泉社会

JIUZU YU XIANGTU——YIGE HANRENSHIJIELI DE PENQUANSHEHUI

杜靖 著

出版发行：知识产权出版社

社址：北京市海淀区马甸南村1号

网 址：<http://www.ipph.cn>

发行电话：010-82000860 转 8101/8102

责编电话：010-82000860 转 8130

印 刷：北京富生印刷厂

开 本：787mm×1092mm 1/16

版 次：2012年5月第1版

字 数：721千字

ISBN 978-7-5130-0966-9/K·115 (3996)

邮 编：100088

邮 箱：bjb@cnipr.com

传 真：010-82000507/82000893

责编邮箱：shihonghua@sina.com

经 销：新华书店及相关销售网点

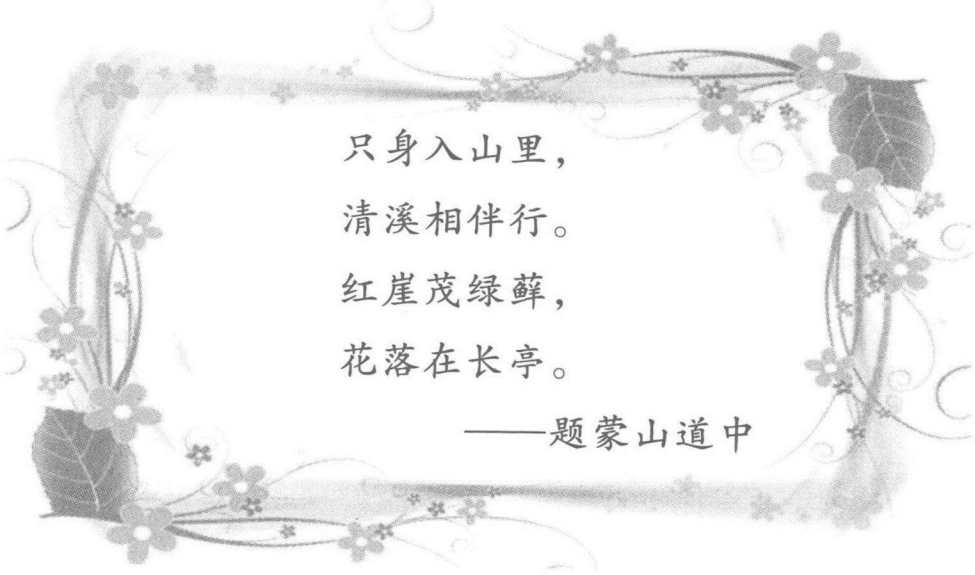
印 张：33.75

印 次：2012年5月第1次印刷

定 价：88.00元

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题，本社负责调换。



只身入山里，
清溪相伴行。
红崖茂绿藓，
花落在长亭。

——题蒙山道中

前言

汉人社会研究并非站在汉人中心主义立场上看问题，它实际上是从特定研究对象出发的一個圈定。总体上，它隶属于中国研究中的一部分。具体到人类学的汉人社会研究，则归属中国经验研究。

之所以提汉人社会研究，是想与目前国内部分学者所从事的“汉民族研究”相区分，因为汉民族研究最初是在民族学框架下启动与开展的，而且其现在主流模式也仍然未脱离民族学或民族史研究的路径。汉人社会研究对象是“汉人”，以及汉人所组成的社会与其创造的文化，而不是“汉民族”。也就是说，不是以“民族”为单位来思考问题的。“汉人”不等同于“汉族”，“汉人”的历史远远超过“汉族”，尽管汉人社会研究的“现在对象”的身份证上都标识着汉族身份。汉人社会研究的历史已经很长，比如，20世纪前半期燕京学派大部分学者的工作，但作为一个概念意识则萌生于20世纪60年代中期以后台湾人类学界。当初台湾学术界的汉人社会研究，是对照原住民研究发展起来的，但它们是在西方人类学背景下开展的，并很大程度上隶属世界人类学的一部分。“原住民”这个概念不等同于大陆所使用的“少数民族”概念，它是针对台湾移民和后来入住者而言的。我这里所说的汉人社会研究则认可这两大传统：战前大陆汉人社会研究和战后港台人类学的汉人社会研究。

不过，汉人社会研究并非人类学的自留地，社会史的研究也应该是汉人社会研究的一个重要智慧来源，或者说，人类学家和社会史学家共同合作来开展汉人社会研究。汉人社会研究最好定义为一个问题域，而不是一个学科藩篱。汉人社会研究在积极争取人类学学科内部发展空间的同时，更应该尝试走“问题研究中心”的道路。就大陆目前的情形来说，社会史界能够主动结合人类学开展研究，但人类学界却显得不够积极。应该改变这种局面，放弃“唯我人类学最锐”的幼稚幻想，或“原教旨主义人类学”发展策略。

因而，面对有着悠久历史文献记载的汉人社会，人类学的汉人社会研究不独是经验之学，还应该结合各种文献记录来开展田野工作。把田野记录和文献记录对照进行阅读，以看出其中的古今关联。可是，眼下却有很多人人类学学者害怕与历史学纠缠，以为那样做就失却了人类学的立场，或者担心“玩”不过历史学家而有失颜面。

汉人社会研究首先是从汉人社会出发来思考问题的。要把它“铆钉”起来，否则就无法把握它，从而失去了学术探索的立足点和意义。因而不要害怕被人说成是“从事物的内部属性来界定事物”，但又不能完全囿于从汉人社会内部来界定汉人社会，还

应该积极响应王崧兴和王明珂讲的从周边或边缘看中心、从非汉看汉的学术号召。因为一种事物在具备自我解释能力的同时，也为他者所定义。有时候，在汉与非汉的交接地带，很可能会发现一节节的故事而找不到汉。除此以外，还要看到国家如何进入地方的过程以及大传统如何跟小传统之间的互动。第三点往往和上文讲的“古今关联”纠缠在一起，重合中存出入。只有顾及到第三个方面，我们才能真正在“上下关联”的历史脉络里看地方。

华德英 (Barbara E. Ward) 在研究中国时提出了一个三层次“意识模型” (conscious model) 理论，该理论模型与上述想法非常接近。华氏的理论具体包括 immediate model、ideological model、internal observer's model 三个概念。第一个指，中国人对自身的社会及文化制度的意识；第二个指，对自己社会之上的正统社会和制度的意识；第三个指，对周边他文化或社会的意识。通俗来讲，就是自己对自己的认识，自己对大传统或正统的认识，自己对同一层次的他者的认识。^① Barbara E. Ward 的“意识模型”里的“意识”，应该跟林耀华和庄孔韶所强调的“理念”是一致的，特别是在第二层次上。不过，仍需要说明，华德英的“意识”受到列维-斯特劳斯 (Levi-Strauss) 的启发，林耀华和庄孔韶的“理念”首先是一种哲学家的观念，但被播化以后经农人的长期实践而积淀于内心深处。余外，Barbara E. Ward 在此没有凸显历史意识。

从社会人类学的研究主题来说，无非就是理解一个社会的运转和生成问题。百年汉人社会研究，甚至包括整个中国经验也不例外。人类学的汉人社会研究和社会史的汉人社会研究都突出了这两个问题，可能稍稍不同的是，人类学比较关注社会运作问题，社会史则注重探索一个社会的演变和形成。人类学的这个特点与该学科早年充当殖民工具有关联。但这仅仅是强调而已，实际上，运作和生成殊难分开。人类学在考察完一个社会运作图景后，总是试图从功能论、过程论等各种学说角度弄清楚该社会是怎么来的问题，至于社会史在考察一个社会形成过程的同时，也就是指出了该社会的运转特征。

汉人社会研究可以采用点、片、面相结合的方式。点的研究是关乎一个村落的研究，片的研究是关乎一个区域的研究，面的研究是关于整个中国汉人社会经验的研究。点的研究最好只看成一个个案，最好不要得出关乎全局或面的结论，因为整个汉人社会呈现出高度复杂性和多元性，任何由个案研究来涵盖整体研究都是危险的。否则，就会遭受像 Edmund Leach 后来质疑费孝通《中国农民的生活》那样的尴尬。但是，点的研究可以看成是一个类型的代表。再者，还可以通过点的研究来从某个角度窥探片和面的运作问题，或反过来说，在片或面中来理解点。同样，片的研究最好也只是看成片的研究，因为中国汉人社会不同的区域有不同运作的特定文化机制。如，市场层级社会、祭祀圈与信仰圈社会、水利社会等。但是仍然可以通过片的运转从某个角度

^① Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishmen of South China", in Barbara E. Ward, Through Other Eyes: An Anthropologist's View of Hong Kong, pp. 41-60, Hong Kong: The Chinese University Press, 1985.

去观察整体汉人社会运作的某些文化秘密。当点的研究、片的研究积累到足够量的时候，就可以开展面的研究了。目前港台、华南、华北的研究开展得有声有色，也有相当的积累和成就，但是西北、东北和西南的汉人社会研究却急需开展考察。当然，这并不是说，港台、华南、华北的研究就开展得足够了，事实上，在很多问题上仍是不够清晰。即使将来在面上对整个汉人社会有足够的了解，还需要在整个中国经验研究中来把握。再进一步说，还应该在全球范围内通过比较来把握。

我就是这样一份认识基础上开展汉人研究的。但限于考察对象，我并不能全面照顾或使用上述本人所秉持或赞赏的信念与策略。具体说来，本项研究是在汉的内部来观察汉，注重考察华北一个村落里的人民如何在亲属意义上理解自己和实践自己，并尝试着思考他们如何应对环境，感受、捕捉和表述大传统等问题。这是一项个案考察，属于本文所说的点的研究，但又试图去理解片的运转问题（我也的确开展了一些片状调查），最后结合已有的若干点状研究和古典文献情况去整体地理解汉人社会的面，在片和面的层次上分别提出了理论解说模式。当然，为了更好地理解这一汉人社会的个案，我并没有忘记在全球人类的亲属制度实践范围内加以把握。

人类学不单纯是寻找“异文化”，寻找“异文化”的人类学不是人类学的全部。把人类学仅仅定位于异文化研究实在是一种迂腐与偏执，或者说带有某种程度的西方人类学意识形态。西方人远离自己，去打量自己社会之外的社会，那眼神迥不同于看待自己的方式。因而“异文化”是西方人类学所建构出来的一块空间，是一片学术的想象地带。当然，我并不完全排除本土学者以异样的目光打量自身社会的可能性和由此产生新知所带来的精神愉悦，域外学人更是不必说。但我坚信，不论外来者如何摒除自己社会的集体意识之沉积而坚持用当地人的观点考察，但终究与所考察的社会“有隔”，因而，人类学研究更需要“体认”。置身于别人文化里的观察和体认终究是肤浅的，难以匹敌对自身社会的体认和了悟。我在这项研究中充分享受到了“体认”的妙用。我想，费孝通、林耀华、杨懋春等老一辈学者当年正是得益于对自身社会与文化的熟知与体认才有了世界性的成就。我对“异文化”的观察方式有所提防，但并不排除我在对自身文化“体认”之后有所“疏离”的思考。进得去，出得来，不逾矩也。

对我而言，汉人社会是我最熟悉的社会，因为我生于斯长于斯，体认得最深。我不需要故意以“当地人的眼光”来看问题，因为我就是“当地人”。庄孔韶教授所讲的人类学“直觉”使我在这项研究中获益匪浅。

2011年9月谨识

目 录

导论	1
第一节 对九族与五服制度研究的回顾	1
第二节 理论参考与研究视角	9
第三节 田野调查过程与本书主要内容	27
第一章 田野工作地点概况	31
第一节 闵村地理概述	31
第二节 村落人口与经济结构	37
第三节 区域历史文化背景：化行之邦	43
第二章 “鞭打芦花”与闵村的历史	49
第一节 祖先的传说：“鞭打芦花”	49
第二节 社区的历史过程	58
第三章 闵氏宗族组织与五服房支	67
第一节 宗族组织与功能	67
第二节 村落中的基本亲属单位：五服房支	93
第四章 对传统九族制的现代民族志检验	105
第一节 闵人亲属认知范围	105
第二节 作为祭祀单位的本宗五服九族：小宗群体	131
第三节 从家到五服九族	157
第五章 丧葬仪式与亲属服制	175
第一节 丧葬仪式过程与亲属的权力和义务	176
第二节 丧服制度与路祭行礼	209
第六章 对费孝通生育制度理论的验证	220
第一节 生命礼仪与亲属互动	221
第二节 成长与亲属关系建构	233
第七章 婚姻仪式过程与姻亲联结	243
第一节 定亲	246
第二节 婚前	263
第三节 大典	274

第八章 五服与九族体系之维系	296
第一节 五服的维系与分立	297
第二节 舅甥关系、妇女的双系身份	306
第九章 至近亲属交往的变迁	314
第一节 夫妻、公婆、爹娘与子女	314
第二节 兄弟与姊妹	326
第三节 亲属交往变迁的原因	331
第十章 亲属互动的内在文化机制	340
第一节 方与圆的生活世界	340
第二节 孝道、人情与个体的盘算	345
第三节 九族的阶序性和包容性	356
第十一章 一个汉人世界中的喷泉社会	363
第一节 五服九族为什么不能生长成宗族	363
第二节 喷泉社会及其理解汉人社会的理论意义	374
第十二章 闽村亲属制度及其实践的国际人类学价值与意义	401
第一节 闽村案例在汉人亲属制度研究中的学术价值： 祭祀体系与姻亲体系的兼容	401
第二节 汉人九族与世界人类学亲属制度研究	429
结论：研究汉人社会的新理论构想	451
第一节 世系与功能的互动	451
第二节 汉人亲属制度的光谱分析模式	459
附录一：闽村闽姓族人目前的人口、家庭结构类型表（截至 2004 年）	466
附录二：人情世事来往图表	482
参考文献	500
后记	528

导 论

本书是一部关于亲属制度的人类学田野调查报告。以追求中国北部一个村落里的亲属制度实践的详尽描述为风格，试图寻找其根本的亲属运作框架，以此去检验传统汉文文献里的“九族”、“五服”等概念，当然也包括一些现代学者的看法。在此基础上，针对长期以来流行的“宗族模式”和“姻亲模式”，即“继嗣体系模式”与“交换体系模式”相分离的研究格局，尝试性地提出一个新的思考框架来认知汉人社会。我的理论雄心是，将九族制度置于世界人类学亲属制度研究脉络和国际汉学研究的框架里加以思考。

在进入乡村世界从事亲属制度实践考察以前，有必要简略地回顾一下迄今为止汉人亲属制度研究中关于九族制研究的现状，以便从中寻找出我所感兴趣的问题和探讨这些问题的方便路径，以此作为本书学术旅途的出发点。

第一节 对九族与五服制度研究的回顾

“九族”是中国古代汉人社会文化里的一个重要概念，它是指聚绕在某一生命个体周围的一定亲属群。然而，自汉代以来，就其规模与范围而言，古文经学派和今文经学派却有着不同看法，且争论直至帝国的末年。冯汉骥称之为“一个被广泛讨论过却仍很模糊的术语”^①。

古文经说的九族制最初见于《尚书·尧典》：“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓。”《尚书·孔传》解释为：“九族，上自高祖下至玄孙凡九族。”显然，这是从父系单方计算的一个本宗亲属团体，以“己”为参照点。古文家坚持异姓不在族中（俞樾：《皇清经解续编》卷一三五二“九族考”）。持有这个见解的人主要有东汉时期的马融和郑玄（下见陆德明条），唐代的陆德明（陆德明：《经典释文·尚书音义》^②）、贾公彦（贾公彦：《周礼疏》），宋代的陈祥道（陈祥道：《礼书》），清代的顾炎武（顾炎武：《日知录》卷二“九族条”）、邵晋涵（邵晋涵：《尔雅正义·宗族》）、洪亮吉（洪亮吉：《春秋左传诂·桓公六年》释“亲其九族”）、孙诒让（孙诒让：《周礼正义》“掌三族之别”）和王先谦（王先谦：《尚书·孔传参正》）等人。尽管杨椿有“自帝誉

① 冯汉骥著，徐志诚译：《中国亲属称谓指南》，63页，上海：上海文艺出版社，1989年。

② “上至高祖，下至玄孙，凡九族，马郑同。”

推至黄帝高祖之族为九族”的九族观，但其内部基本没有什么争论。从元典章、明会典、大清律例定“本宗九族五服图”以来，以本宗九世之亲为九族就成为古文家所认同的定制。^①

今文经学派的九族观从文献源头看，则出自欧阳生和大小夏侯氏：

九族乃异姓有属者。父族四：五属之内为一族，妇女昆弟适人者与其子为一族，己女昆弟适人者与其子为一族，己之女子子适人者与其子为一族。母之父族三：母之父姓为一族，母之母姓为一族，母女昆弟适人者与其子为一族。妻之父族二：妻之父姓为一族，母之母姓为一族（《左传·桓公六年》“亲其九族”，孔疏引欧阳、夏侯氏说）。

这份“父族四，母之父族三，妻之父族二”的九族观念，明显跟古文经学派有着不同的理解，它实际上是一个包含了本宗亲属及异姓亲属在一起的综合框架，并特别凸显异姓亲属结构。但实际上，也仍是从“己”开始计算的。相比较而言，今文经学派内部两千年来却对九族制存有认识上的分歧。主要有东汉时期的班固（班固：《白虎通·宗族篇》）、许慎（许慎：《五经异义》^②）、何琦（陈祥道：《礼书》）、如惇（陈祥道：《礼书》），晋代的杜预（杜预：《春秋左传注·桓公六年》“亲其九族”注），唐代的孔颖达（孔颖达：《〈春秋左传注·桓公六年〉疏》、孔颖达：《正義》引《異義》），宋代王应麟（王应麟：《小学紺珠·释九族》），清代程瑶田（程瑶田：《〈白虎通〉“释九族”义同“丧服”说》）、宋翔凤（宋翔凤：《〈尚书〉略说·一》）、俞樾（俞樾：《皇清经解续编》卷一千三百五十二，“九族考”）等人。尽管在“父族四”、“母之父族三”和“妻之父族二”概念上认识不一致，但仍大致维持了“父族四，母之父族三，妻之父族二”的基本框架（除俞樾外）。

今、古文经学派之外，《尔雅》却表述了一个独特的“九族制”亲属结构。它同样以“己”或生命个体为中心，将其周围的亲属分为“己”之宗族、“己”之母党、“己”之妻党和“己”之婚姻四类。如果把第四类再细分成妇党和婿党则成为五类。其中，宗族一类在垂直的系谱线上包含上自高祖父母下至云孙的十三个世系，在跟自己平辈的旁系上外推至族昆弟（谢维扬^③、张小军^④主张还有个“亲同姓”），属于父系的亲属；母党即母系亲属；妻党一般指妻之父族；婚姻指由婚姻关系结成的亲戚。^⑤与古文经学派的九族观比较，它多出了母党、妻党和婚姻三类，但是婚姻一类中的有些亲属又应该归到古文经学派的九族结构里面。另一方面，就本宗亲属群而言，它又比

① 芮逸夫：《九族制与尔雅释亲》，见芮逸夫《中国民族及其文化论稿》（中册），723~745页，台湾“国立大学”人类学系，1989年。

② “夏侯、欧阳等以为九族者，父族四、母之父族三、妻之父族二，皆据异姓有服。”

③ 谢维扬：《周代家庭形态》，114页，北京：中国社会科学出版社，1990年。

④ 张小军：《家与宗族结构关系的再思考》，见汉学研究中心编印：《中国家庭及其伦理》（研讨会论文集），152~175页，1992年。

⑤ 徐朝华注：《尔雅·释亲第四》，天津：南开大学出版社，155~165页，1987年。

古文经学派的九族观多出四个世系。与今文经学派“父族四，母之父族三，妻之父族二”九族观比较，其多出一个“婚姻”类，但严格地说来，多出的这部分婚姻类亲属完全又可分别归并进父族、母之父族和妻之父族三类之中。

另外，就父系亲属而言，《尔雅》体系比今文经学派眼中的“父族”也多出四个世系。对此，张小军认为，中古以前的宗族概念与近世宗族，特别是明代“大礼仪”^①后的宗族不是一个概念：《尔雅》中的“宗族”是“父之党”，“父亲”是一个关键参考点；后世的宗族以始祖或开基祖为计算基点。^②张小军隐含的意思是：《尔雅》释亲里的宗族是九族概念之下的一种亲属类别，后世之“宗族”并非简单视为一种亲属类别。这也就是说，必须在整个亲属制度架构内来理解这种早期的“宗族”。这是汉人宗族学研究里近些年来取得的一个非常重要的成果。在某种意义上说，不妨把本书看作是对这种早期“宗族”放置在整个亲属架构中来理解的一次实践性学术尝试。

20世纪以来，芮逸夫和钱杭使用人类学的亲属概念来分析九族制。芮逸夫的学术贡献有两点：①1950年他对古文经、今文经和《尔雅·释亲》关于九族制的争论进行了比较清晰的厘定，尤其是确立了《尔雅·释亲》体系也是一种九族观；^③②他利用现代人类学的亲属理论从血亲（consanguinities）和姻亲（affinities）两个概念来解读九族制，并认为《尔雅·释亲》的九族概念是当时“中原（即黄河中下游及淮河以北之地）”人的概念，反映的时段大致介于西周末年至汉初。^④就第一个问题而言，芮逸夫发现《尔雅·释亲》的102个亲属称谓可大致分为4类，即父方亲属、母方亲属、妻方亲属和妇方亲属。在父方亲属中又有4个小类，分别是自己的宗亲、姑母及其子女、姊妹及其子女、女儿及其子女；母方亲属包括母亲父方的亲属和母亲的姊妹及其子女两类；妻方亲属包括，妻之父方亲属和妻之姊妹与她的丈夫两类；妇方的亲属只有一类，就是她的父方亲属。芮逸夫把这4个大类亲属中的各个小类加起来就构成了9个小类，即“九族”。简言之，父族四、母族二、妻族二、妇族一，这就是“我们现在所行的以自我为中心的亲属范围”。^⑤

钱杭的贡献有两点：第一，他从“国家政治”的角度来解读九族制^⑥；第二，他把

① 嘉靖十五年（1536年），礼部尚书夏言上《献末议请明诏以推恩臣民用全典礼疏》，建议嘉靖皇帝修改礼制（其中有“乞诏天下臣民冬至日得祀始祖议”），此后庶民被允许建立宗祠家庙和祭祀远祖（夏言：《桂州夏文愍公奏议》卷二十一，光绪十七年江西书局刻本）。

② 张小军：《家与宗族结构关系的再思考》，台湾汉学研究中心编印：《中国家庭及其伦理》（研讨会论文集），152~175页，1992年。

③ 芮逸夫：《九族制与尔雅释亲》，见芮逸夫《中国民族及其文化论稿》（中册），723~745页，台湾“国立大学”人类学系，1989年；芮逸夫：《尔雅释亲补正》，见芮逸夫《中国民族及其文化论稿》（中册），847~874页，台湾国立大学人类学系，1989年。

④ 芮逸夫：《九族制与尔雅释亲》，见芮逸夫《中国民族及其文化论稿》（中册），723~745页（具体在第736页），台湾“国立大学”人类学系，1989年。

⑤ 石磊：《中国古代亲属体系研究的回顾与检讨》，《考古人类学刊》，第47期，26~35页（具体见30页），1991年。

⑥ 钱杭：《论“九族”今、古文说》，《华东师范大学学报》，1987年第2期，68~74页。

“九族”理解成了“两类宗族集群”：一种是“同姓宗族集群”，一种是“异性宗族集群”。^①在钱氏看来，它们是中国世系群的两种历史形态和实践形式。前者指古文经学所说的“九族”，后者指今文经学和《尔雅·释亲》所讲的“九族”。早年，他建议用人类学的 cognatic lineage 概念来理解“异性宗族集群”，并称之为“戚属世系群”。^②钱氏的贡献很大，因为他首个挑明了古文经学所说的“九族”是一种在世界上仅中国才有的世系群。他说：“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。”^③这表明了他完全意识到，“九族”在国际亲属制度研究领域里的重要地位。

上述争论，不论古文经学家，还是今文经学家，抑或人类学家芮逸夫、张小军和钱杭基本上都停留于对经典文献的解读层面，鲜有进入地方人民的村落内部世界来观察。

作为一种社会制度，九族制在中国历史上有着长期的亲属实践。当其落在丧葬场景中时，自然就引出一个五服（The five mourning）制度问题。不同等级的丧服实际上是特定范围内的亲等距离的一个象征体现或文化表达。从服制言，它是一种亲属关系实践。然而撇开服饰，它实际上又是一个亲属群单位。这是古代“丧服服叙”（又称“叙服”、“服记”）所包含的主要内容。《元典章》卷三十里的“五服图”所设计亲属与古文经学家的本宗九族规模相吻合。《明会要》卷一〇二《丧服》以及《明会典》明确把“九族”与“五服”两个概念相并提，遂有“本宗九族五服图”。《清律例》卷二《丧服图》沿袭明朝制度，有“本宗九族五服正服图”。瞿同祖说：“凡是同一始祖的男系后裔，都属于同一宗族团体，概为族人。其亲属范围则包括自高祖而下的男系后裔。以世代言之，包含自高祖至玄孙的九个世代，所谓九族。以五服制言之，由斩衰渐推至缌麻，包含五等服制。”他接着说道：“‘四世而缌，服之穷也，五世而袒免，杀同姓也，六世亲属竭也’。亲属范围以己身为中心，上下四世为限，缌服为段。服制的范围就是亲属的范围，同时服制的轻重亦就是测定亲属关系远近的标准。”^④

我们看到，瞿同祖在此使用了两个参照点：一个是从“某一始祖”计算，一个是从“己”计算。第二点，他在这个定义里，把九族与五服两个概念叠放在了一起。当然，这份用心也是《元典章》、《明会要》、《清律例》的心思。但是以下将要述及的学者却各有偏好，要么从一个“始祖”或“顶点”算起，要么从这个结构的中间“己”算起。比如，胡先缙（Hu Hsien Chin）就是强调“顶点”作为参照点：“一个五服亲

① 钱杭：《中国宗族制度新探》，100~105页，香港：中华书局有限公司，1994年；钱杭：《中国宗族史研究入门》，76~87页，上海：复旦大学出版社，2009年。

② 钱杭：《再论“九族”今、古文说》，《史林》1993年第1期，7~13页；钱杭：《中国宗族制度新探》，100~105页，香港：中华书局有限公司，1994年。

③ 钱杭：《中国宗族史研究入门》，14~15页，上海：复旦大学出版社，2009年。

④ 瞿同祖：《中国法律与中国文化》，1~3页，北京：中华书局，1981年；瞿同祖：《礼与服制》，瞿同祖：《瞿同祖法学论文集》，392~402页，北京：中国政法大学出版社，2004年。

属圈子，是由来自同一个高祖的所有后代构成的。”^①而井上彻和钱杭等则是从“己”为出发点来讨论问题。但我个人觉得：五服是从“死者”这个“己”为参照点计算出来的，而“九族”往往也是以“当事者”为参照确定亲属范围和规模。比如，古代若某人犯大罪而按律要“户灭九族”，那只能以犯罪当事人为参照点来确定被屠灭的人口。就计算的原理而言，两者是一样的。但在现实中，以一个活着个体为参照点计算出的其周围的五服亲属群往往看上去跟从该个体的某位“祖先”为参照点所确定的亲属群会是同一伙人或规模大致一样。

日本学者井上彻对五服有一个较为清晰的认识：第一，服制（丧服）是一套礼制，由“本宗”和“外姻”组成，体现了亲族的亲疏和范围。第二，服制所展示的亲族关系以个人为中心。在世代原理上，“如果推量到高祖以上的祖先和玄孙以下的子孙，亲族关系就会无限延伸扩大，而由于服制以与自己生活在同一时代为前提，因此最大的亲族范围就包括自己本代在内的共计九代。这个范围内的亲族一向被称为‘九族’”。^②

丧服制度（mourning system）始出现自西周时期的《仪礼·丧服》，至战国时期，《礼记》中得到进一步完善。东汉以来，历代研究丧服制度不乏名家，如马融、郑玄、王肃、杜预、葛洪、裴松之、庾蔚之、雷次宗、聂崇义、司马光、朱熹、敖继公、顾炎武、阎若璩、程瑶田、胡培翬、崔述、徐乾学、俞樾等。^③帝国时代的经史学家虽然不能排除他们以自己所处时代的服制实践来讨论五服问题，但基本上没有出离文献阅读层面。20世纪以来，冯汉骥等人莫不如此。如，他关于五服的界定是：上溯高祖的直系亲属；下溯到曾孙的直系亲属；兄弟及其下溯到第三代的男性后裔；伯叔及其子孙；伯叔族及其儿子；曾伯叔祖及其曾孙；以及这些人的姐妹。^④这基本上是对古代五服亲属范围的现代语言解释，并无新鲜别解。

瞿同祖^⑤、滋贺秀三^⑥等则从法律制度史的角度考察了五服亲属群体内部之间的权利与义务，具有浓厚人类学的结构—功能论意味。但是从全面理解亲属制度这个立意而言，他们有两个局限性。第一，只限于分析“法律生活”，忽视了亲属互动的其他方面；第二，尽管也利用了刑部档案等鲜活的“准民族志记录”，但时间跨度之大、地域波及之广已远远超出现代民族志社区研究设计的范围，其资料取舍很难完全摆脱“主观建构”的可能性。

杜正胜认为：

家庭、家族与宗族如一串同心圆，其范围因时地而异，也有重叠部分，但政治社

① Hu Hsien Chin, *The Common Decent Group in China and its Functions*, p. 9, New York: The Viking Fund, Inc., 1948.

② 井上彻著，钱杭译：《中国的宗族与国家礼制》，“绪言”（1~2页），上海：上海书店，2008年。

③ 丁凌华：《中国丧服制度史》，4~5页，上海：上海人民出版社，2000年。

④ Feng Han-chi, *The Chinese kinship system*, p. 23, Cambridge, Mass., 1948 (See, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, V0. 2 (2), 1937).

⑤ 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，1981年。

⑥ 滋贺秀三著，张建国、李力译：《中国家族法原理》，北京：法律出版社，2003年。

会功能则一脉相通，是可以互补的，根本的结构和精神则在于五服服制。有了服制，传统社会的人伦相与、财产分析、法律规章才有规矩和法度。元人龚端礼曰：夫有国者莫不以刑法为治统，有家者莫不以服纪别亲疏。是故礼有五礼，服有五服，刑有五刑。圣人以礼制而定服纪，以服纪而立刑章；然则服有加降，刑分重轻。欲正刑名先明服纪，服纪正则刑罚正，服纪不正则刑罚不中矣。此乃万古不易，“治国、齐家、平天下”之道。因此五服服制不明，不但庶民无所措手足，国家政令也无所施，离开五服服制便掌握不了传统中国社会的纲领和特质。^①

由此可见，杜氏格外强调五服制度在中国社会文化中的地位。这就是说，他把“五服”看做一个理解中国社会与文化的重要架构。

那么，杜正胜如何界定家庭、家族与宗族这三个概念呢？他根据《丧服传》说，家庭的成员主要是父己子三代，最广可以推到同出于祖父的人口，即人类学上的主干家庭、共祖家庭（lineal family），也包括父子两代的核心家庭。大功以外至缌服共曾高之祖而不共财，算作家族；至于五服以外的同姓虽共远祖，疏远无服，只能称为宗族。^② 柳立言在研究宋代家族制度时接受了杜正胜的见解，但具体表述为：“宗族”的范围最大，包括五服之内和之外的共祖亲属；“家族”是五服之内的共祖旁系亲属；“家庭”是五服之内关系最密切的共祖直系共财亲属。在柳立言看来，宗族包含家族，家族包含家庭，三者共同之处就是“共祖”。^③

杜氏与柳氏的界分对于本书有很大的启发。在家庭—五服（家族）—宗族结构中，五服处于中间的地位。也就是说，他们把五服视作区别家族和宗族的重要手段。由此我想：三者之间在亲属实践层面存在着怎样的关系呢？这为本书添加了一个田野观察与讨论的空间。

赵保罗（Paul Chao）同样借助于文献，对于丧服制度也有较为详细的研究，并认识到丧葬仪式具有加深亲属感情和巩固亲属团体的作用。^④ 钱杭认为，由五服体现的“上自高祖下至曾孙（以后又扩大至高祖、玄孙）、旁至族兄弟姊妹的同姓同宗亲属系统，就是每一个人根据父系血缘由亲而疏、步步推行所能达到的最大限度的亲属范围。出此范围，血缘关系就不再被认为有实际意义，而此范围内，每个人与他的各类亲属，都存在种种权利与义务的关系，其关系深浅的标志，就是丧服服制的级别”。^⑤ 2000年出版的丁凌华的《中国丧服制度史》，对中国古代丧服制度进行了较为精深的考订和梳理。它从礼制与法制两个角度研究了传统经典文献中的丧服服饰制度和服序制度，可

① 杜正胜：《传统家族试论》，黄宽重、刘增贵：《家族与社会》，1~87页（此处所引具体在第86页），北京：中国大百科全书出版社，2005年。

② 杜正胜：《传统家族试论》，黄宽重、刘增贵：《家族与社会》，1~87页（此处所引具体在第5页），北京：中国大百科全书出版社，2005年。

③ 柳立言：《宋代明州士人的家族形态》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，2010年，总第81期，1~48页。

④ Paul Chao, Chinese kinship, pp. 158-174, London: Kegan Paul International, 1983.

⑤ 钱杭：《周代宗法制度史研究》，269页，上海：学林出版社，1991年。

谓一部集古今丧服制度研究之大成的著作。^① 2003年丁鼎专就《仪礼·丧服》进行了详细而系统的考析。其中,对《仪礼》时代的服制、服制原则、上古时期的婚姻制度,以及周代的社会关系和伦理观念等进行了富有深度的研究。^② 此外,还有些专门的关于中国古代服制的研究专著。比如,日人谷田孝之的《中国古代丧服の基础的研究》^③、章景明的《先秦丧服制度考》^④,等等。至于有些著作部分涉及中国古代丧服制度,由于没有特别的新鲜见解,在此从略。因为,这里并不是专做这方面的学术史回顾。此外,法国学者如葛兰言和列维-斯特劳斯也讨论过五服制度。以上这些关于五服制度的研究,尽管个别人也参考了一些人类学的成就,但均不属于田野研究。

不过,关于五服制度的思考并非绝对没有田野经验的实证性研究,只不过是没有什么专门的研究罢了。胡先缙注意到,丧服亲属圈比家庭(family)大,比宗族小(tsu lineages);五服是宗族的下属单位。^⑤ 林耀华认为,五服可以向上扩展而生长成为房支(甚至它就是房支的一种^⑥),房支再扩展而后形成宗族^⑦。弗里德曼(Maurice Freedman)对此却有不同意见。他谈到宗族跟五服九族的关系时指出,宗族是系在某一个顶点上的(focal ancestor),五服群体是从特定的自我出发而得出的一个分类原则,因而它不是宗族的实际裂变。^⑧ 这实际上是说,宗族与五服是两码事情。另外,弗里德曼把五服理解成一个父系亲属单位:以某个男性继嗣者为计算点,上至高祖,下至玄孙,扩及第三代堂兄弟。应该说,这个范围与古文经所理解的本宗九族是一致的。弗里德曼的另一个贡献是,他意识到“五服”是汉人父系亲属关系的核心。这是难能可贵的。不过,事实上,也完全可以把五服群体看作是一个来自高祖的后代所构成的小规模世系群,高祖是这个世系群的顶点。这样,五服群也是一种宗族类型了。另外,孔迈隆(Myron L. Cohen)在讨论一篇宗族发育的文章时触及到了宗亲与五服和姻亲的关系,他指出“宗族抑制五服与姻亲”。^⑨

陈奕麟借助于施奈德(David M. Schneider)的思考,对弗里德曼以来的汉人亲属制度进行了批判:①从拉德克利夫-布朗(Alfred Reginald Radcliffe-Brown)到弗里德曼以来的 Lineage theory 反应出来的是一套西方社会的宇宙观,是西方经验的一种投射;②自弗里德曼以后都是在修正拉德克利夫-布朗和弗里德曼所建立的理论解说模型,

① 丁凌华:《中国丧服制度史》,4~5页,上海:上海人民出版社,2000年。

② 丁鼎:《〈仪礼·丧服〉考论》,108~287页,北京:社会科学文献出版社,2003年。

③ 谷田孝之:《中国古代丧服の基础的研究》,东京:风间书房,1970年。

④ 章景明:《先秦丧服制度考》,见《〈仪礼〉复原研究丛刊》,台北:中华书局,1971年。

⑤ Hu Hsienchin, The common descent group in China and its functions, Viking fund publications in Anthropology Number 10, pp. 17-18, New York, 1948.

⑥ 林耀华:《从人类学的观点考察中国宗族乡村》,见林耀华著,张海洋、王晔整理:《社会人类学讲义》(原载《社会学界》,1936年第9卷),346~360页,厦门:鹭江出版社,2003年。

⑦ 林耀华:《义序的宗族研究》,73~74页,北京:读书·生活·新知三联书店,2000年。

⑧ M. Freedman, Lineage Organization in Southern China, p. 41-42, London: Athlone, 1958.

⑨ Myron L. Cohen, Lineage Development and the Family in China, in Hsieh Jin-chang and Chuang Ying-chang Ed., The Chinese Family and Its Ritual Behavior, pp. 210-218, Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1992(1985).

没有人真正提出一套与结构功能论不同的、划清界限的、由土著立场和观点出发的见解。自1984年以来，他尝试用宗、姓、氏、气、房、堂、家、祖先崇拜等本土观念来理解汉人社会的亲属制度，其中五服也作为一个重要的经验分析工具被他提炼出来。^①他认为，五服并非一个社会组织，无法构成一个合作共财团体（Corporation），且处于一个不断演变的状态中。^②

旅日学者韩敏在皖北李家楼的研究中也注意到五服亲属群问题。她发现，“在农村社会里，五服不仅是葬礼时服丧的界线，也为其他仪式提供了礼物交换的界线和准则”。^③

这些人类学家对于五服的研究并没有像瞿同祖和滋贺秀三那样将其处理为一个专门而独立的观察单位（除了陈奕麟外），而是萎缩在宗族或 Lineage 之下，且这个单位究竟在现实里如何运作也并没有详细的民族志描述。

我们可以看出，文献的“五服”研究主要侧重于丧葬文化的分析，而人类学对于“五服”的零碎田野考察，主要侧重从组织结构上来理解。因而，对第一个倾向来说，以五服作为一个研究中国亲属制度的单位并不能含括汉人亲属制度实践的其他领域，比如婚姻、生育、生计互助，等等；对第二种倾向而言，五服这个单位也没有穷尽个体的所有亲属，而且迄今为止也没有专门一部民族志作品给予充分的描述与分析，他们大多将五服委身于宗族架构下来想象。

面对上述文献的研究，人们不免会问：在当下中国的村落世界内部是否还存在九族制？假定存在九族制，那么它是合乎古文经学派的设计，还是符合今文经学派的构思，抑或遵循《尔雅·释亲》的体系，甚至根本上统一于地方人民的实践中而不存在学派纷争？经典文献与现实实践是否存在出入？又，它在不同生活或仪式场景里，比如生育、婚姻、丧葬、生计等，如何鲜活地运作？九族与五服之间存在怎样的联系？等等。在面对上述颇具纷争的诸人类学家的五服与宗族关系的研究时，我也不免产生了这样一个疑问：五服、九族与宗族究竟存在怎样的关联？

因而，这次学术的田野地点选择了山东南部的一个宗族村落（这个地点似应该在芮逸夫所说的“中原”范围内或其边缘地带），试图对长期以来大传统所规定的九族制进行一次现代民族志检验。在此基础上，赋予“九族”以民族志的田野意义，并尝试性地将其提炼为人类学中观察汉人社会的一个分析单位或架构，并以其为核心构筑起一个有关九族、宗族与姻亲的理论分析模式。

① 陈奕麟：《重新思考 Lineage theory 与中国社会》，《汉学研究》，1984年第2卷第2期，403~446页；Chun Allen, La terra trema: The crisis of kinship and community in the New Territories of Hong Kong before and after “The great transformation”, *Dialectical Anthropology*, 1991, 16(3/4):309~329; 陈奕麟：《由“土著观点”探讨传统汉人亲属关系》，《中央研究院民族学研究所集刊》，1996年，总第81期，1~18页；Chun Allen, *The Lineage - Village Complex in Southeastern China* (Unpublished ms.), 1994。

② 陈奕麟：《由“土著观点”探讨传统汉人亲属关系》，《中央研究院民族学研究所集刊》，1996年，总第81期，1~18页。

③ 韩敏著，陆益龙、徐新玉译：《回应革命与改革——皖北李村的社会变迁与延续》，227页，南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2007年。