

中国古代世系学研究

钱 杭

提 要：中国古代世系学有两大类型：大宗世系学和小宗世系学。在以小宗世系学和小宗谱法为主流的宋代，曾经出现由小宗谱法向大宗谱法的某些传统和原则回归的倾向，这是一种意义重大的超越：既超越了宗族的实体性，体现了历史性；又超越了实体的宗族性，体现了地缘性。就原则和逻辑而言，宗族关系的泛化和虚拟化，是历史发展的合理结果。

关键词：世系学 大宗世系学 小宗世系学 大宗谱法 小宗谱法

在中国传统的经学领域中，宗族的世系问题一直是一个讨论热点，其研究成果蔚为大观；不仅直接服务于国家的意识形态教化，而且还在制定身份和财产的继承制度方面，提供了周密的理论说明。中国古代学者在世系学理论上取得的成就，是中国传统文化的重要组成部分。但是，以往对中国古代世系学的成就和存在的问题较少进行系统的梳理。

一 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“继祢者为小宗”，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另地。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^①。

此文中的“君”，泛指分封制度下形成的政治身份，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。”^②

及至唐代，孔颖达对《礼记》的研究更显深入、成熟。他对经文和郑注，作了系统明确的疏证：

百世不迁之宗者，谓大宗也。……大宗是远祖之正体。^③

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。^④

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。^⑤

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”^⑥。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”。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，大宗身份的认定和继承，已基本上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”，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戚于君位谓齿列也，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^⑦，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，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。

然而，由《礼记》等经典所阐发的大宗理论，却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。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

① 《全晋文》卷43，《全上古三代秦汉三国六朝文》2册，中华书局，1985年，1705页。

② 《全晋文》卷88，《全上古三代秦汉三国六朝文》2册，1973页。

③ 《礼记·大传》疏，《十三经注疏》下册，中华书局影印本，1982年，1508页。

④ 《礼记·丧服小记》疏，《十三经注疏》下册，1495页。

⑤ 《礼记·丧服小记》疏，《十三经注疏》下册，1495页。

⑥ 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局，1981年，19页。

⑦ 或父死子继，或一继一及，或兄终弟及等，详见拙著《周代宗法制度史研究》5章《宗法继承制度与宗族世系排列方式》，学林出版社，1991年，129—144页。

有的根本意义。即便在周代以后的实际生活中真正含义上的大宗已无从谈起，但从直系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，大宗的基本范畴是继嗣、继续和百世不迁，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”^①。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续制度。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；继续是继承宗子一部分具体的财产与宗务管理权^②。必须强调指出，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年）史在矿等编《史氏谱录合编》卷6所载康熙四年（1665年）《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，茫昧恫恍莫可考，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、随意而不严谨的说法^③。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。

另外，大宗世系学对联宗形成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。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”。

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，也一直存

① 清儒汪琬有《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59，礼政6，宗法下，清光绪乙未（1895年），积书局石印本。

② 关于继嗣、继续在民法上的具体含义，可参见叶孝信主编《中国民法史》1章5节，上海人民出版社，1993年，82页。

③ 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，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》之五：“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6，宗法上。

在着世系真伪之争^①。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年）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^②，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；其禄受之于君，传之于祖，故大宗百世不迁，而立后之法重焉^③。

“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。但如上所述，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。

二 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，继祢者为小宗。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“继祢者为小宗”：“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

① 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），12、13页。

② 明隆庆四年（1570年）《武口王氏统宗世谱》载元成宗元贞元年（1295年）王应龙撰《丰洛王氏族谱序》。

③ 秦蕙田：《辨小宗不立后》，《皇朝经世文编》卷59，礼政六，宗法下。

高祖也”：“谓小宗也。小宗有四，或继高祖，或继曾祖，或继祖，或继祢。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”，是小宗的基本特征^①。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。

继祢者为小宗，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^②。上一节引贺循《宗义》一文中，也有对小宗的说明：

太祖之代则为大宗，宗之本统故也。其支子旁亲，非太祖之统，谓之小宗。小宗之道，五代则迁；当其为宗，宗中奉之，加于常礼。平居则每事谘告，死亡则服之齐衰，以义加也^③。

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。

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：

① 按“转迁”，见于班固《白虎通德论》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》1册卷49，上海书店影印本，1988年，323页。

② 《仪礼·丧服经传》：“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。”《十三经注疏》上册，1106页。

③ 《全晋文》卷88，《全上古三代秦汉三国六朝文》2册，1973页。

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。^①

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。被学术界公认是从亲属关系等级的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。文中“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^②。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”。

应该注意的是“旁杀”。“旁”，本人之旁系宗亲之谓。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”^③。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^④，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，同样不能构成真正意义上的宗族。

清代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，

① 苏洵：《嘉祐集》卷14《大宗谱法》，《嘉祐集笺注》，388页。

② 按：三、五之数，无疑指三世、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《仪礼丧服文足徵记·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2期。

③ 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》，390页。

④ 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。

可由是而推于尽，为五世迁宗之法。^①

如果没有“五世迁宗之法”的配合或限制，直系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”^②。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；现代社会人类学界定的“世系群”一词之不能完全涵盖中国“宗族”的根本原因，也在于此。

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。

第四，就发生学而言，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。

唐宋之间是长达七十余年的五代十国时期（907—979年），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七八十年以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

① 毛奇龄：《大小宗通绎》，《清经解续编》1册卷23，上海书店影印本，1988年，94页。

② 曾巩：《公族议》，《全宋文》29册卷1255，巴蜀书社，1992年，394页。

皆极一时之望，于是东南人物遂擅天下^①。

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^②；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（今浙江西部地区）的孙公，指孙鹗^③。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，却也默默无闻蜚居于乡间，有过一段非常委屈的经历，一直到宋初才入朝出仕。

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，都是自然的历史过程，并非某些学者有意为之的结果。大可不必像苏洵那样，将责任完全归之于学者的失职^④。

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”^⑤的说法，在个案的追溯上固然有充分的证据，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。

三 两种谱法类型

众所周知，建立在姓系学基础上的通谱——一姓系谱，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^⑥。

① 陈傅良：《止斋先生文集》卷41《跋孙氏志述》，四部丛刊初编集部183册。

② 杜衍字世昌，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》数十种，详见《中国家谱综合目录》，中华书局，1997年，101页。

③ 孙鹗字齐贤，以奇文远策见用于吴越武肃王钱鏐，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2359册。

④ 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》，389页。

⑤ 清康熙三十二年《史氏谱录合编》卷6，康熙二十八年史许序。

⑥ 万斯大：《学礼质疑·宗法八》，《清经解》1册卷49，上海书店影印本，1988年，323页。

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“父子者无穷者也”的意思^①，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，源清而流自不紊”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》^②；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。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”

- ① 苏洵：《嘉祐集》卷14《大宗谱法》，《嘉祐集笺注》，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。
- ② 清乾隆十八年（1753年）《歙淳方氏柳山真应庙会宗统谱》卷2载元武宗至大元年（1308年）方巨川撰《联墅方氏源流序》。

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“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，兼考于谬乱亡失之余。能如所示者，非深甫之好学深思莫能也^①。

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”^②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^③。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。

（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

① 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150册。

② 宋祁：《新唐书》卷95《高俭传》赞。

③ 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》，384页。

“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^①。

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^②。

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”^③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，不可能导致大宗的产生。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

① 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150册。

② 苏洵：《嘉祐集》卷14《族谱后录上篇》，《嘉祐集笺注》，380页。

③ 苏洵：《嘉祐集》卷14《苏氏族谱》，《嘉祐集笺注》，373页。

偏略也^①。

宣统二年(1910年)《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年)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，第以五世为则，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年)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^②。

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^③，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年)，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年)，河北滦邑《李氏族谱》“凡例”：

谱有所法，方可以垂久远。今谱图五世一抬，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年)，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

① 纪昀：《景城纪氏家谱序例》，《皇朝经世文编》卷58，礼政六，宗法上。

② 清乾隆十八年(1753年)《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。

③ 苏洵：《嘉祐集》卷14《族谱后录上篇》，《嘉祐集笺注》，380页。

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^①？

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，而至于缙麻，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^②。

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。

〔作者钱杭，1953年生，研究员。上海社会科学院历史研究所 200235〕

（责任编辑：王 和）

① 清乾隆十八年（1753年）《歙淳方氏柳山真应庙会宗统谱》卷2，程元凤撰《方君家谱跋》。

② 苏洵：《嘉祐集》卷14《苏氏族谱》，《嘉祐集笺注》，373、374页。

CONTENTS

Monographic Studies

Studies on Genealogy of Ancient China

Qian Hang (3)

Genealogy in ancient China took two forms: one focused on the earliest ancestor and the first wife's first son and another focused on relatives within the most recent five generations. During the Song dynasty when the predominant form traced relatives within the recent five generations, there was a trend to return to traditions and principles of the form which traced the earliest ancestor all the way down to the newest generation. This was of great significance for it transcended individual clans and revealed historical continuity and geographical changes. The generalization and virtualization of clan relations were a rational outcome of historical development.

The *Xiangli* System during the Northern Dynasty and the World the Villagers Lived in —An Investigation Based on Stone Inscriptions

Hou Xudong (16)

It is generally believed in academic circles that during the Northern dynasty the *Xiangli* administrative system in which a *xiang* (county) was divided into several *li* (locality) ceased to exist with the establishment of *sanzhang* (literally “three heads,” that is, of *lin*, *li*, and *dang*, all local administrative units) system. But this was not so. Despite establishment of the *sanzhang* system, the *xiangli* system survived in rural areas during the Northern dynasty. With the exception of areas around the capital of Northern Qi, in the period from about the Taihe reign of Northern Wei to the end of Northern dynasty the *xiangli* system prevailed throughout the countryside. During the Northern dynasty, in contrast to previous dynasties, *xiangli* had fixed geographical boundaries, perhaps reflecting the system of equal allotment of land. Despite its ubiquitousness, however, ordinary villagers did not identify with the *xiangli* system in their everyday lives; rather, they showed a strong sense of belonging to the villages where they had lived for generations. Basing their activities on the village, the *xiangli* system existed for them only in form.

An Investigation of the Evolution of the Title of the Liao Dynasty

Liu Pujiang (30)

The evolution of the title of the Liao dynasty was more complicated than is generally thought. In the early days after its founding the dynasty title was “Grand Khitan.” During the reign of Emperor Taizong a dual title was in use; in the areas inhabited by the ethnic Han people in Yan and Yun prefectures the title became “Grand Liao” while in the grasslands it remained Grand Khitan. The title changed twice again during the reign