

中图分类号: C958 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2014)01-0102-(08)

“口述世系”与“口述家谱”略论

钱 杭

(上海师范大学 人文与传播学院, 上海 200234)

摘 要: 世系虽然可以被记忆、口述并反复传播,但无论在理论上还是在资料的品质上,口述的世系或对世系的口述都具有不稳定和“宗支世系”不完整的特征。由于现存“口述世系”大多是对文献记载内容的分析结果,既无法获得直接的存在证明,功能上也起不到“收族”的作用,因此,将其确定为谱学史上一个独立阶段,显然并不恰当。

关键词: 口述世系;口述家谱;文字家谱

在有关中国谱牒起源的论著中,许多研究者认为存在着两种“比文字家谱更为原始、更为古老的家谱”,^①即所谓“结绳家谱”和“口传家谱”。此前,笔者已质疑了将“结绳家谱”视为早期谱牒史上一个独立阶段的合理性^②;本文则针对“口述家谱”^③问题作一些初步讨论。不当之处,敬请方家指正。

—

家(族)谱类文献的核心内容(或“首一对象”)是世系传承关系,而世系传承关系是可以被口述并反复传播的。就人脑的发达程度而言,只要有相关需要和经适当训练,无论多长、多复杂的世系传承关系,应该都可以被“说者”口述并由“听者”记忆和再次传播。据杨冬荃转引的中国少数民族调查资料显示:

怒族中的一般人都能背出三四十代的世系来。一位怒族老人甚至可以背诵

出本氏族连续六十三代的家谱来。……(云南哈尼族所在的)红河思陀地区一个李姓土司的世系谱,据其专用巫师的背诵,共有七十一代。……(云南傈僳族)口头传说中的家族世系一般的都有十几代。此外如黔东南地区的苗族老人背诵自己的家谱,最多的能上推到五十七代。云南普米族的一些巫师背出的谱系也有三十多代。阿昌族也有人能背诵出自己七八代以来的家谱。……一般的黑彝都能把自己几十代祖先的名字一口气背诵下来。^④

以不同形式、不同比重融汇在各类口头文学(如史诗类、神话类、民俗类作品)、口头传说中的氏族、宗族、部落、帝王在世系传承资料,就更为多样和常见了。不仅中国如此,“世系谱、族谱也是希腊罗马时代口头传说的重要内容。口述族谱成为一种世界性的文化现象”。^⑤

中国古代文献中也有关于用口述方式对王

收稿日期: 2013-07-20

作者简介: 钱杭,男,江苏武进人,上海师范大学人文与传播学院教授,博士生导师,主要从事中国社会史和中国宗族制度史研究。

位、君位继承世系进行认定、排列和表达的记载。如《周礼·春官》系列下有“瞽矇”、“小史”两职，其职守的核心内容是“讽诵诗，世奠系”^⑥、“掌邦国之志，奠系世”^⑦等等。东汉郑玄注：

讽诵诗，谓闇读之，不依咏也。

“闇读”指背诵，“不依咏”指无器乐伴奏。由这类职务行为产生的具体成果，据郑玄注引东汉初年学者杜子春的看法，可能就包括在“帝系”、“世本”两种类型的文献中：

杜子春云：“……世奠系，谓《帝系》、诸侯卿大夫《世本》之属是也。小史主次序先王之世，昭穆之繫，述其德行。瞽矇主诵诗，并诵世繫，以戒劝人君也。”^⑧

吕思勉的结论是：

古代事迹，率由十口相传，久之乃著竹帛。瞽矇之职，盖尚在小史之前。小史能知先世名讳忌日，则于世次之外，必能略记其生卒年月等。瞽矇所讽，可以昭明德而废幽昏，则并能略知其行事矣。此后世家谱家传之先河也。……而《五帝德》一篇，则瞽矇之所讽也。^⑨

杜子春所谓“诵世繫(系)”，是指在朝廷上背诵“闇读”出先公先王的即位世次和有关人群之间的相互关系(“先王之世，昭穆之繫”)。若按前引少数民族资料来衡量，瞽矇所“诵”，应视为对王位君位传承世系的“口述”。“瞽矇”两字本指目疾；已患目疾者欲掌握有关乐器、歌唱和世系知识，确须凭借“十口相传”而非对文献的解读，所以据吕思勉估计，“十口相传”的发生应在“著竹帛”之先。但是，到了以“瞽矇”两字命名内廷职官的《周礼》时代，情况就有了很大变化，不仅文字、文章早就成熟，史官职责早有定制，有关“邦国”世系的延续实况和传递规则也有了系统记载和权威解释，此时出任“瞽矇”、“小史”者所负之职务行为，已与无文字、无文章时代单凭记忆对氏族、家族、部落首领传承世系的“口述”性质不同，他们是以官方正式档案和成文道德训条为基础的奉命引用，虽是背诵，却既无随意改动的可能，也无自由发挥的空间。当然，此类职官名称的存在及其法定功能，说明对世系的表达曾经以口述方式进行，毕竟是一个历史事实。

然而，各种性质的世系可以或能够被记忆及口述是一回事，这些被记忆、被口述口传的世系是否在客观层面上反映了相关人际关系的准确性、世代传递的延续性等世系学的基本特征则是另一回事。即便是一位完全掌握(或大致掌握)构建世系之各类必备资料的口述者本人，由于记忆能力、社会地位、既得利益的变化，以及受口述时具体场景的限制，也不能保证他的每一次(必定有多次)口述都能向不同的听众传达同样的信息。因此，无论在理论上还是在资料的品质上，口述的世系或对世系的口述都具有不稳定的特征——当然，其“不稳定”的程度会受到世系性质的影响。瞽矇、小史不是民间的家长、酋长或族长，而是正式的朝廷命官，“诵”、“讽”是他们在履行公职而非接受采访，更非怡情娱乐。因此，瞽矇、小史所“诵世繫”在资料上所能达到的准确性，理应高于、也易高于他人难以清晰了解的、某家(宗)族复杂的“家世”世系。前引云南哈尼族某“专用巫师”所背诵的长达七十一代的“李姓土司的世系谱”，也因土司被认定的“准公职”身份^⑩而具有了与瞽矇、小史所“诵世繫”同样的性质。

大略而言，口述世系中凡涉及财产继承(或承继)世系和爵衔职位承袭世系的内容，由于在相关范围内具有一定的公共性质，其准确性(指可被其他资料加以证实或部分证实的可能性)就较高；凡是对亲属成员权的“家世”世系进行追溯，而该世系又恰与古代皇族、贵族有关，其可信性也可得到某种程度的保证(当然已低于前两个领域)。如果口述世系只涉及家世，而该家世的主体又是一般平民家族或宗族，其可信性就相当有限，难以被证实或证伪。前引少数民族调查资料中提到所谓“背出三四十代的世系”、“背诵出本氏族连续六十三代的家谱”、“口头传说中的家族世系一般的都有十几代”、“把自己几十代祖先的名字一口气背诵下来”等等，口述者固然因记忆力超强而类似某种特技表演者^⑪，但令人感叹之余却并不能让我们据此更清楚地了解：在这些口述世系的形成过程中是否一直未以文献为依据？所述内容是否确为家族、宗族世系？有助于记忆的姓名连缀法是否真的反映了父子关系？是否有准确的亲属称谓？是否具有明确的直旁系区别？其世次(包括所涉人名)的可证实性或拟制

性如何?能否提出必要的旁证?对此类问题,口述者当然会不置可否,记录者就更无从解答。然则若不诚实解答,研究者是否还有必要将这些对世系(姑且认可其为世系)的口述、背诵乃至有“巫师”参与的表演,一概称之为“口述族谱”?笔者对此深表怀疑。

二

口述世系的存在形式,除了在现代技术条件下有可能是录音资料外,绝大多数都只能是对某种文献记载内容的分析结果,亦即研究者对文献中某些被认为可能是口述世系资料所作的推论。日本著名系谱学家羲江明子对口承系谱(即本文所谓“口述世系”)与文章系谱的关系,有以下的认定:

口承系谱,指文字化以前口口相传而来的系谱传承,其内容难以直接得知。但是,由于将这类口承系谱完整地以文字化形式加以呈现的结果就是文章系谱,因此在本质上,也许就可以认为它已经包含在文章系谱之中。^⑫

羲江明子关于“口承系谱完整地以文字化形式加以呈现的结果就是文章系谱”的判断虽然不够准确(因为读者从现存的文章系谱中并没有可能了解口承系谱是否真正被“完整地……加以呈现”),但认为口承系谱“在本质上……已经包含在文章系谱之中”的看法却是对的。

成书并进呈于八世纪初(712年)的日本最古的文学作品《古事记》(中卷)有一段崇神天皇与意富多多泥古的故事:

此天皇之御世,疫病多起,人民死为尽,尔天皇愁叹,而坐神床之夜,大物主大神显于御梦曰:“是者我之御心,故以意富多多泥古而令祭我御前者,神气不起国安平。”是以驿使班于四方,求谓意富多多泥古人之时,于河内之美努村见得其人。贡进尔天皇,问赐之:“汝者谁子也?”答曰:“仆者,大物主大神娶陶津耳命之女活玉依毘卖,生子名栳御方命,之子饭肩巢见命,之子建甕槌命,之子仆意富多多泥古白。”于是天皇大欢以

诏之。^⑬

日本系谱学家向来认为,应将以上引文中意富多多泥古所说“仆者……白”共49字,视为一个标准的口述世系,日语称之为“才ホ夕タネコ系谱”。^⑭羲江明子也举出两条史料来说明她认定的口承系谱的存在形式。其一,舒明天皇于皇极元年(641)十二月乙未的临终遗言“奉誄日嗣”;其二,天武天皇于持统二年(686)十一月乙丑的临终遗言“奉誄皇祖等之騰極次弟。”^⑮这显然是两条与天皇皇位继承安排有关的材料,其中所提“嗣”、“皇祖”、“次弟”,字面上确与世系身份和世系传递有关。然而,若按笔者对世系表达形式——用某种形式的世系文本加以表现的亲属团体成员资格的连续性传递,亲属团体内部一定规模财产的连续性传递,被某一亲属团体所垄断的社会公共职爵的连续性传递——的基本理解,在文字早已出现并能加以系统书写的情况下,仅仅提及“嗣”、“皇祖”、“次弟”,无论从哪一角度立论,似乎都难以视其为口承系谱,况且舒明天皇只说了“嗣”,并没有指明继嗣者的身份,也没有在诸皇子中选定继承人,经过各政治集团的争夺和妥协,最后继承天皇皇位的是皇后宝皇女,即皇极天皇,此为一。第二,两位天皇的临终遗言都没有“包含在文章系谱之中”,而是见于日本现存最早的正史《日本书纪》中。朝廷正史当然可以包含宗族系谱的部分内容,但被正史包含的内容是否确为宗族系谱中有关世系的内容,则还有待仔细的辨别。羲江明子本人所认定的口承系谱与文章系谱的基本关系,以及口承系谱在文章系谱中的表现方式,显然都与此不符。

也许是出于相关实例确实太过薄弱的缘故,羲江明子在距前书问世十几年后出版的一部集中讨论古代系谱样式的专著中,就降低了口述内容在系谱学研究中的实际地位:

可以作为初期系谱形态提出来加以讨论的,有口头传承、文章系谱、竖线系谱三种类型,然而口头传承虽然已被假定为先于文章系谱而存在,但作为实际的检讨对象,它却只是以一种笔录下来的文章系谱形式为当下的我们所了解。另外,或口头传承(口头相传)、或写成文字之类系谱记录行为本身,在此后各

时代也一直没有停止。因此,作为古代的古系谱史料,可以构成实际史料分析之对象的,也许是竖线系图及其可被视之为直接先行者的文章系谱,还有明确保留了竖线系图要素的早期的横线系图。^⑩

实际上,如“才ホ夕夕ネコ系譜”模式图所示,“娶××生子××”式的记载方式已包含在文章系谱中,《古事记》的系谱记事大部分属于这一形式。^⑪

虽然义江明子认为“才ホ夕夕ネコ系譜”型的口头传承可以作为“初期系谱形态”之一“提出来加以讨论”,但在进行“实际史料分析”时,她已不用“口承系谱”一词,而称其为“口头传承”,不将其“作为实际的探讨对象”。这是因为可以反映“古系谱”发展序列的三个标志性阶段,分别是文章系谱—竖线系图—早期横线系图,口述世系已经完全被溶解于文章系谱中,不宜再专辟为一个独立的系谱阶段。除了这一发展序列还有进一步斟酌和补充的余地外(比如还应该包括表格系谱),对于义江明子的上述研究成果,笔者深表钦佩。也就是说,虽然在以口述方式追溯了源自祖先的家世世系这一点上,“口述世系”可以称为“口述谱系”,但若将这种非文字形式称之为“口述族谱”,则过于抬高了它在系谱学上的历史地位,并不符合事实,因此是不恰当的。

目前被研究者视为口述世系的,都是文字出现且书写普及后对历史传说进行追记和加工的“产品”,亦如前引吕思勉所说“率由十口相传,久之乃著竹帛”,马长寿所说“罗夷系谱之保存与持续主要由口头传诵,而后由于文字记载”,其中究竟有多少内容可以作为“前文字时代”口述世系存在的证据,则极难确定。尤其是对于一批标明为神话传说的古代作品就更是如此。比如,我们可以相信本非“文章系谱”的《山海经》中存在传说时代的某些世系传承资料,但若一一坐实,将《海内经》所谓“赤水之子听訖生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融,祝融……生共工,共工生术器……共工生后土,后土生噎鸣”等等记载,视为源自于口述的“××氏家谱”、“××的家谱”,或与少数民族调查资料中时代不明的父子(母女)连名现象、创世神话传说等随意比附,将

其称为“口述氏族世系”、“口传连名家谱”、“父子连名的家庭谱系”^⑫等等,则难免上当。如《山海经·大荒东经》中有“帝俊生黑齿”一句,与《海内经》“炎居生节并,节并生戏器”属同一类句型,晋代郭璞对此有一重要提示:

诸言“生”者,多谓其苗裔,未必是亲所产。^⑬

也就是说,我们并不能从“生”字中有把握地挖掘或复原出直系意义上的“生育”过程,因为这一动词既可象征血缘世系,也可不象征血缘世系,而仅仅代表一种宽泛的族群与族姓认同,若将其一概视作由生育关系联结起来的家世是靠不住的,将其称为“××的家谱”则更难成立。同样情况还表现在《大戴礼记·帝系》的记载中“黄帝产玄器,玄器产螭极,螭极产高辛,是为帝喾。帝喾产放勋,是为帝尧。”^⑭《帝系》作者显然希望通过以“产”为基本动词的体例,来说明承袭王位者都是由少典、黄帝一系“所自出”的“苗裔”,在族群、族姓系统上具有同一性,因而也在对王位的拥有上具备了确定无疑的资格。在这里,被真正看重的是对某一族群、族姓符号的认同,而不是对血缘世系关系的认定。如果固执于“生”、“产”者与被生、被产者之间的直系关系性质,则会遇到一系列麻烦。如北宋欧阳修在读《帝系》时就得出“人伦之理乃万世之常道……错乱颠倒之如此”的结论,^⑮这完全是因为他对“生”、“产”的本义因拘泥而致误解。袁珂在注《山海经》时,就注意到该书本来的神话性质,对某是否确为某所“生”不再计较。^⑯有关问题笔者此前已有论证,不再赘述。^⑰

比较稳妥且更符合史实的观点是,在逻辑上或原则上相信人类一定存在过一个以口述方式对记忆中的世系传承系列进行表达的阶段,但实践上则不必过于认真地从现存文字作品中去挖掘或复原其口述前身的具体形式和具体内容。处理现代民族志资料的态度亦应如此。如黎小龙所说:“现代民族学调查中,关于个人对自己的母系或父系的记忆,即便是永宁纳西族母系制下的现象,也是家族、家谱产生之后的情况,并非母系大家族产生之前,母系氏族早中期的现象。”^⑱2012年11月,王鹤鸣在云南省宁蒗县结识了“老祖母”宾玛拉姆,以及在“丽江旅游部门工作”的老祖母之女甲茨玛,并与她们合作完成了一份“云南省宁蒗

县永宁彩塔家族世系表”(五代21人),采访认真规范,资料价值很高。不过,由于这是由现代学者在现代社科理论指导下,用成熟的横线系图记录方法,对已具备现代文化知识和旅游产品意识的一对当地母女“口述资料”的“合作笔录”,²⁵因此正如王鹤鸣自己指出的那样,由这类口述所反映的事实,“早已脱离了原始母系氏族社会的‘原版’”,已经不可能证明古代摩梭人也会用同样的方式来表达“对自己的直系亲属的记忆”。

中山大学刘志伟教授曾经讨论过这个问题,主要观点如下:

在华南地区,许多家族在按照宋明理学家的规范编修文字化族谱之前,应该存在着口述的系谱传统,我们很难找到直接的证据证明这一事实。……在某种意义上,每次修谱的资料来源,都包括了记录人们口述资料的成分,即使根据祖先神主作为主要的资料依据,祖先之间的关系也需要依赖口述的记录。

我们可以从一些受士大夫家谱文化影响较少,但受道士巫师所传授的文字传统影响的民族里,看到另一种文字系谱,这种文字记录比较接近口述传统。……

要证明明清族谱中有关宋元时入粤祖与初次用文字记录祖先谱系之间的世系资料来自口述家谱的传统,似乎没有办法提供实证的依据。但是,我们只要仔细阅读这些记录,还是不难体察到它们出自口述传统的痕迹。……很显然,在记录的时候,这种依赖口头流传记忆的系谱,一般只能讲述几代祖先的谱系关系,更早的祖先谱系关系,往往是不清楚的。事实上,用这种叙述的方法记忆下来的世系,也很难记忆太多的世代,但与明清时期的族谱相比,最明显的差别是很难覆盖同一始祖下面所有房支的世系,所以一般只是对直系祖先的记述,而不是一种能起到“收族”作用的族谱。²⁶

笔者赞同刘志伟的基本观点,世系可以被口述,一些“比较接近口述传统”的文字记录也常被作为“修谱的资料来源”在编撰文字化族谱中发

挥重要作用,但这些口述资料本身却不宜称之为族谱。这不仅是因为它们已被淹没在文字化族谱之中,其存在的真实样态究竟如何,“似乎没有办法提供实证的依据”;更重要的是,“用这种叙述的方法记忆下来的世系……很难覆盖同一始祖下面所有房支的世系,所以一般只是对直系祖先的记述”。也就是说,与家世有关的口述世系具有“宗支世系”不完整的特征。

三

然而,在有些显然保留了口述世系的传世文献中,不仅可以发现有“对直系祖先的记述”,而且还有“同一始祖下面”所有或部分“房支的世系”,这似乎可以质疑上引刘志伟的看法。如因包含了大量口述资料而被谱学家经常征引的《元朝秘史》第一卷前三段:

当初元朝的人祖,是天生一个苍色的狼,与一个惨白色的鹿相配了,同渡过腾吉思名字的水来,到于斡难名字的河源头,不儿罕名字的山前住着。产了一个人名字唤作巴塔赤罕。

巴塔赤罕生的子名塔马察,塔马察生的子名豁里察儿,斡儿干,豁里察儿斡儿干生的子名阿兀站,孛罗温,阿兀站孛罗温生的子名撒里合察兀,撒里合察兀生的子名也客你敦,也客你敦生的子名搠锁赤。搠锁赤生的子名合儿出。

合儿出生的子名孛儿只吉歹,斡儿干。孛儿只吉歹斡儿干的妻名忙豁勒真豁阿。他生的子名脱罗豁勒真伯颜。脱罗豁勒真的妻名孛罗黑臣豁阿。他有一个家奴后生,名孛罗勒歹速牙勒必。又有两个好驢马,一个答铎儿马,一个孛罗马。脱罗豁勒真生二子,一个名都蛙锁豁儿,一个名朵奔斡儿干。²⁷

上引三段原文的每一段都有与蒙古王族祖先世系相关的内容,其中第二段的表述形式相当于一个八世代的直系世系,第三段除将八世代直系再接续三代外,还开始了对两个旁系世系的记录,其后裔之间即具有“同一始祖下面”所有“房支的世系”的关系。

在以《元朝秘史》(确切地说应该是《蒙古秘史》)为蓝本,由波斯著名史学家拉施特主编的《史集》第一编第一卷第一分册《概述突厥各民族兴起的传说及其分为各部落的情形,以及各民族祖先生平的详情》的序言中,首列《从的卜-牙忽亦四子后裔所出诸突厥游牧民族名称一览表》,略称:

的卜-牙忽亦是先知挪亚之子阿不勒札汗的儿子,挪亚曾派遣他和合刺汗、斡儿汗、古儿汗、阔思汗到北方、东北方和西北方。……合刺汗之子乌古思的第二支,其中包括归附于他的亲、堂兄弟。乌古思的诸嫡支,这要详细谈谈。乌古思有六个儿子,他们又各有四个儿子。……乌古思的诸兄弟及归附于他的若干堂兄弟为:畏兀儿、康里、钦察、哈刺鲁、合刺赤和阿合赤-额里。[从]未归附于乌古思的诸叔:斡儿汗、阔思汗和古儿汗,他的诸兄弟及其子孙[所出的]民族分支。^②

可见编者非常重视各民族祖先之间的直、旁系世系关系。在第一编正文开始部分,编者再出题记:

乌古思和起源于他的后裔与归附他的若干亲堂兄弟的上述二十四部落的历史和民间故事。源出于他们的部落为:畏兀儿、钦察、康里、哈刺鲁与合刺赤。[以下所述]悉依[这些民族的]贤人所告,并为他们所一致同意。^③

我们当然相信上引《元朝秘史》、《史集》中与蒙古王族祖先世系相关的内容都只能来自于口述、传说,而不可能“有册有典”,其原因正如《史集》编者所指出的那样:“由于太古老了、分支起源不得而详的民族[有以下两支]。第一支。现今称为蒙古,但起初其名称并非如此的各民族,因为[蒙古]这个名称是在这些民族产生后很久才有的……”^④但有一点却可以肯定:支撑上述文本的资料系统极其复杂,与蒙古王族祖先有关的全部直、旁系记录虽然“只能来源于口述、传说”,却不可能是一人一次或几人几次口述的结果(一般情况下,口述者每次大约只能提供一个方面的资料),更不会仅仅代表一个人或几个人的意见。关于这一点,《史集》题记所谓“[以下所述]悉依

[这些民族的]贤人所告,并为他们所一致同意”已有所透露。

另据《史集》第一卷序言中提到在成书过程中编者对资料的艰苦搜寻和认真解读:

伊斯兰教君主马合木·合赞汗算端……颁降圣旨,[授意]……本书编者……别号“哈马丹医师拉施特”者……整理一切有关蒙古起源的史籍、与蒙古有亲属关系的突厥诸部的世系,以及有关他们的零散事迹和记述,这一切有在荣盛[国]库中者,也有托管于陛下的大臣、近侍者,直到最近,还无人敢于着手汇集到一起,无人获得整理它们的荣幸……[这就需要上述哈马丹医师拉施特]对这些记载证据的确切性加以考订,仔细酌量,将它们收集起来加以整理,以完美的词句加以叙述……至于在这些记载中,或详或略均未有记述者,他就分别请教于中国、印度、畏兀儿、钦察等民族的学者贤人及贵人,因为各民族各种等级的[人],现正侍奉于陛下左右,尤其要请教统率伊朗、土兰军旅的大异密、世界各国的领导者孛罗丞相……他[在通晓]各种技艺,熟悉突厥诸部落起源及其历史、尤其是蒙古[史]方面,是举世无双的。^⑤

也就是说,《史集》中凡涉及“太古老了、分支起源不得而详的民族”及“或详或略均未有记述者”,编者拉施特就采用口述、传说的资料,“分别请教”的对象除“畏兀儿、钦察、康里、哈刺鲁与合刺赤……[这些民族的]贤人”外,还包括“现正侍奉于陛下左右”的“中国、印度……的学者贤人及贵人……尤其要请教统率伊朗、土兰军旅的……孛罗丞相”。采访结束后,编者将所获资料汇总综合,经过对其“确切性加以考订,仔细酌量,将它们收集起来加以整理,以完美的词句加以叙述”,“并为他们所一致同意”后,方才编入《史集》的有关篇章中。这就说明,读者在《史集》一类文献中所见的口述世系资料,虽然其资料范围在某种程度上甚至可以“覆盖同一始祖下面所有房支的世系”,但由于它已经是集体创作,是脱离了口述场景的事后创作,而且是经多种资料综合比勘后的

研究结晶,因此仍不能质疑,更无法推翻刘志伟关于口述世系“不是一种能起到‘收族’作用的族谱”的一般性结论。如果有可能再“分别请教”一下那些为拉施特提供口述资料的“贤人”、“丞相”的知识背景,对他们的“口述”是否真的来自“传说”而不是某种后起的文献作一番认真的追问,对“口述世系”在谱学史上的地位可能会认识得更加清晰。

拉施特《史集》的性质已然如此,阿布尔·哈齐“节录”该书有关内容而成的《突厥世系》一书,^②就更谈不上什么“口述族谱”了。请读以下奇文:

在去世之前,亚当得以见到他的四万个后代子孙。他让其儿子舍伊思作为其继承人。

舍伊思从真主那里获得了先知先觉的天赋,他活了912年后去了天国。“舍伊思”一词的意思是“真主的赐予”。

继承舍伊思的是其儿子阿诺失。他宣扬同其祖父亚当一样的宗教,在912岁时去世。阿诺失的意思是“忠厚诚恳的人”。

阿诺失的继承人是其儿子海楠。阿诺失生前曾给予他许多忠告,谆谆教导于他。海楠踏着其父亲的足迹走完了人生之路,在840岁上死去,由其儿子米赫莱伊继承其位。……^③

以上由亚当、舍伊思、阿诺失、海楠、米赫莱伊构成的蒙古祖先系列,严格地说并不是口述的“祖先世系”,而是口述的祖先英雄传说,若就家世“世系”的真实性而言,显然还不及曾遭欧阳修强烈诟病的《帝系》。

综上所述,虽然在涉及财产继承(或承继)世系和爵衔职位承袭世系内容时,口述世系具有一定程度的准确性;但在家世世系领域,口述世系的可信性就相当有限。另外,由于与家世有关的口述世系具有支系不完整的特征,“不是一种能起到‘收族’作用的族谱”,因此将这种非文字的形式称之为“口述家谱”,从而确定其为谱学史上的一个独立阶段,显然是不恰当的。

注释:

- ①参见杨冬荃《中国家谱起源研究》,中国谱牒学研究会编《谱牒学研究》第一辑,书目文献出版社,1989年,第67页;常建华《中华文化通志·宗族志》第四章《族谱》,上海人民出版社,1998年,第224页;王鹤鸣《中国家谱通论》,上海古籍出版社,2011年,第30-43页。
- ②钱杭《论“结绳家谱”——中国谱牒史研究之一》,《江西师范大学学报》2013年第3期。
- ③口述世系、口述家谱,亦被称为“世代的口述心授”和“口传家谱”,语见王鹤鸣著《中国家谱通论》经编《中国家谱的起源》,上海古籍出版社,2011年,第30页。“口述”强调独立的“述说”,“口传”则包含“说”、“听”间的“传”及再次“述说”;过程虽各有侧重,但以语言而非文字来保存、表述和传播世系的基本意思完全一致,故本文统称“口述”,不另作区别。
- ④杨冬荃同上引文,第72-74页。老一辈民族学家马长寿先生在介绍美国人类学家罗维关于一位新西兰毛利军人“追溯他的世系,上推六十五世,直到天与地为止”时早就指出“我所知道的凉山罗夷堪与这位毛利军人比拟者至少在千百以上。而且黑夷的系谱,由现生者上溯,由近祖及于远祖,由远祖及于迁徙始祖,再由迁徙始祖及于洪水时代的以及创天辟地时代的最初人类祖先。”对于这类与创世有关的口述资料,马先生的态度是“他的正确性到什么程度,须多方调查,才可校正。”(马长寿《凉山罗夷的族谱》,收入氏著《马长寿民族学论集》,人民出版社,2003年,第168页)记录少数民族口述世系资料的文献有《怒族社会历史调查》(云南人民出版社,1981年)、《哈尼族社会历史调查》(民族出版社,2009年)、《傣族社会历史调查》(云南人民出版社,1981年)、《阿昌族社会历史调查》(民族出版社,2009年)、《佤族社会历史调查》(云南人民出版社,1980年)、《彝族社会历史调查研究文集》(民族出版社,1980年)、《布朗族社会历史调查》(云南人民出版社,1981年)等。
- ⑤常建华同上引书,第224-225页。应该指出的是,中国宗族世系结构的复杂性,显然远远超过希腊、罗马时代的父系世系理念,比如“德谟斯丹时代,长子独有其父传下的家火及祖先的坟墓,余子另燃新火。长子并独用其父姓。……有时余子继承另一族姓。”(参见法国古朗士著、李玄伯译《希腊罗马古代社会研究》卷二《家族》,上海文艺出版社1990年据商务印书馆1938年初版本影印,第60-61页)对这种长子一支独大的“世系谱”的“口述”,其难度之远低于中国宗族世系,可谓不言而喻。
- ⑥《周礼注疏》卷23《春官·瞽矇》,阮元《十三经注疏》,中华书局影印版,1980年,第797页。
- ⑦《周礼注疏》卷26《春官·小史》,《十三经注疏》,第818页。
- ⑧《周礼注疏》卷23,《十三经注疏》,第797页。
- ⑨吕思勉《中国制度史》第八章《宗族》,上海教育出版社,1985年,第385页。
- ⑩《明史》卷72《职官志一》:“凡土司之官九级,自从三品至从七品,皆无岁禄。其子弟、族属、妻女、若婿及甥之袭替,胥从其俗。附塞之官,自都督至镇抚,凡十四等,皆以诰敕,辨其伪冒。”中华书局,1974年,第1752页。

- ①据马长寿先生的介绍“罗夷系谱之保存与持续主要由口头传诵,而后由于文字记载。口头传诵的基础在于记忆。凡听过罗夷背诵家谱的情态,那种滔滔不竭、娴熟无滞的能力,无人不惊叹其记忆力之坚强。然此种记忆能力是天生的吗?否否。”马长寿同上引书,第169页。
- ②羲江明子《日本古代の氏の構造》第三编《氏と系譜》第四章《系譜形式と同族關係》,吉川弘文館,1986年,第376页。
- ③引文为原文。周作人译文称“当此天皇在位的时候,疫病盛行,人民将要死尽。天皇很是愁叹,于是斋戒淋浴,求梦于神,大物主大神乃于梦中显现,说道‘这疫病乃是我的意思。去找意富多多泥古来,给我祭祀,那么神的灾祟不起,国也可以平安了。’乃遣驿使四方,访求叫作意富多多泥古的人,这在河内的美努村找到了,于是天皇问他道‘你是什么人的儿子呢?’那人回答道‘大物主大神娶陶都耳命的女儿活玉依比卖而生的儿子名为栲御方命,其儿子为饭肩巢见命,其儿子为建瓮槌命,又其儿子即是我意富多多泥古。’于是天皇大为高兴。”(安万侣著、周作人译《古事记》卷中之三“崇神天皇”,第102节,中国对外翻译出版公司,2000年,第75-76页)
- ④“オホタタネコ”是以日语平假名表示的“意富多多泥古”六汉字的音读。
- ⑤羲江明子同上引书,第376页。舒明天皇,日本第34代天皇,公元629年至641年在位;皇极,皇极天皇(第35代天皇)年号。天武天皇,日本第40代天皇,公元673年至686年在位;持统,持统天皇(第41代天皇)年号。
- ⑥羲江明子《日本古代系譜様式論》序言之三《文章系譜~豎系図の特色》,吉川弘文館,2000年,第8页。
- ⑦羲江氏同上引书序言之五《古系譜類型論の提起》。第16页。
- ⑧王鹤鸣同前引书,第31-39页。
- ⑨袁珂《山海经校注·海经新释》卷9《大荒东经》,上海古籍出版社,1980年,第348页。
- ⑩王聘珍《大戴礼记解诂·帝系》,中华书局,1983年,第126页。
- ⑪欧阳修《帝王世次图后序》,《欧阳修全集》卷41《居士集》卷41(《四部丛刊》列为卷43),中华书局,2001年,第593页。
- ⑫袁珂同前引书,第206页。
- ⑬拙文《〈帝系〉:传说时代的世系观念及其表达方式》,《天津社会科学》2010年第2期。
- ⑭黎小龙《从民族学资料看家谱的起源》,中国谱牒学研究会编《谱牒学研究》第三辑,书目文献出版社,1992年,第15-16页。
- ⑮王鹤鸣《探访摩梭女儿国》,《寻根》2013年第4期。
- ⑯刘志伟《族谱与文化认同——广东族谱中的口述传统》,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32-42页。
- ⑰叶德辉著、叶启倬辑《郎园先生全书》之66《元朝秘史》卷1,光绪戊申(1908)八月叶氏观古堂据影抄元足本刊,第1-2页,中国古书刊印社汇印本,1935年。
- ⑱拉斯特主编《史集》第一卷第一分册,余大钧、周建奇译,商务印书馆,1983年,第125-126页。《史集》第一编分为3卷,第一卷包括《部族志》、《成吉思汗及其祖先》两部分,第二卷为《成吉思汗的继承者》,第三卷为《波斯伊利诸汗》。
- ⑲同上,第131页。
- ⑳同上,第126页。
- ㉑同上,第115-116页。
- ㉒韩儒林《突厥蒙古之祖先传说》:“阿不勒哈齐·把阿秃儿所撰之《突厥世系》蒙古时代部分虽为拉施都丁书之节录,无甚可取,然于蒙古先世,增饰甚多,于出入阿儿格乃衮之故事,渲染尤力。就突厥、蒙古祖先传说之演变言,真可谓洋洋大观矣。”(《穹庐集》,上海人民出版社,1982年,第293页)
- ㉓阿布尔·哈齐·把阿秃儿译《突厥世系》第一章《从亚当至蒙兀儿汗》,罗贤佑译,中华书局,2005年,第5页。

On “Oral Lineage” and “Oral Genealogy”

QIAN Hang

(College of Humanities and Communications, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

Abstract: Lineage can be memorized, orally narrated and repeatedly disseminated, but the oral lineage is characterized by instability in terms of theory and the data quality. The existing “oral lineage” is the outcome of the analysis of the recorded literature, so its credibility and function are more limited. Therefore, the paper concludes that regarding the oral lineage as an independent stage of genealogy is not appropriate.

Key words: oral lineage, oral genealogy, written genealogy

(责任编辑:申浩)