

# 论“结绳家谱” ——中国谱牒史研究之一

钱 杭

(上海师范大学 人文学院,上海 200234)

**摘要:**“结绳—绳结”的主要功能是记类、记数,不可能表示严格意义上的世系关系和世系原则。被研究者视为“结绳家谱”实物证据和典型样式的某些少数民族资料,无论在文本上还是解读上都存在失误。没有必要在早期谱牒史上特意划出一个“结绳家谱”的阶段。

**关键词:** 结绳; 世系; 家谱

中图分类号: K820.9 文献标识码: A 文章编号: 1000-579(2013)03-0081-06

## On “Genealogy with the Method of Knotting”

——One of Researches on Chinese Genealogy History

QIAN Hang

(Faculty of Arts, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

**Abstract:** The main functions of knotting, which can not indicate lineage relations and principle in the strict sense, are recording categories and numbers. Speaking of certain minority data which are regarded as the physical evidence and the typical model by researchers, there are mistakes no matter in the text or understanding. There is no need to intentionally set aside a stage of “genealogy of knotting” in early genealogy history.

**Key words:** knotting; lineage; genealogy

族谱之“谱”,应指以文字写成的文章、包含了文字的图表、包含了文字的线段等形式,对宗族之所以为宗族的核心内容,如宗族世系、宗族规则、宗族事迹进行的书面描述,以及由此产生的系谱(谱系)、传谱(谱传)等等文本。然而,由于族谱记载内容的“首一对象”是宗支世系,<sup>①</sup>因此,族谱史的研究起点,就可将其设定在对祖、父、子、孙直系世系关系进行有效记录,并开始将处于发展成形阶段的世系规则传于后世这一基本上。

于是,谱学史研究者就想到了无文字无文章时代的口述和结绳两种古老的形式。如杨冬荃先生认为“同人类记录其它事物一样,我们的祖先也曾用这两种方式来记录世系,从而形成了比文字家谱更为原始、更为古老的家谱——结绳家谱和口述家谱。”<sup>[1](p67)</sup>常建华先生的观点与此一致“早在文字产生以前,古人已开始了对自己世系的记录,口头传说和结绳就是其重要的形式。”<sup>[2](p224)</sup>王鹤鸣先生在《中国家谱通论·经编》的《中国家谱的起源》中,用很大篇幅讨论了“口传家谱”、“父系口传家谱从母

<sup>①</sup> 据罗香林先生1971年所著《中国族谱研究》的看法“中国族谱,自始即以宗支为记录对象。明清以还,中国各姓,凡由其族文人学士出面修撰族谱者,大率皆以宗支谱为其族谱之主要部分。可知宗支世系为中国族谱记录之首一对象也。”《中国族谱研究》原为罗香林先生1966年任香港大学讲座教授时的英文讲稿,后发表于港大《宪报》第14卷第1期,1971年由香港学社出版中文单行本。引文见该单行本第305、306页。

收稿日期: 2013-04-08

作者简介: 钱杭(1953-),男,江苏常州人,历史学博士,上海师范大学中国近代社会研究中心教授、博士生导师,华东师范大学历史系兼职教授、博士生导师。研究方向为中国社会史和中国宗族制度史。

系口传家谱发展而来’、‘结绳家谱’等内容。<sup>[3] (p30-43)</sup>

然而,在无文字、无文章时代,真正的“谱”是不可能有的。<sup>①</sup>关于“口传家谱”形成的条件、表达的形式及其在谱学史上的地位,笔者另有专论;本文仅就“结绳”能否成“谱”及相关问题谈一些粗浅的认识,以就教于方家。

如同祖、父、子、孙直系世系可经口述流传一样,世系中的这一部分内容也可用“结绳-绳结”的形式进行表达。“世系”两字的汉字字形结构和本义,可能就和汉人先民曾在一根或多根绳上用大小不一的绳结、品相不一的短索来标志某亲属群拥有的人口数量和世代数量有关。与此相关的主要资料,笔者已在此前论著中有过介绍,<sup>②</sup>兹不赘引。本文的主旨是尝试着确定“结绳-绳结”形式、意义亦即所谓“结绳家谱”在谱学史上的地位。

“结绳-绳结”的主要或最基本的功能是记(计)量、记(计)数,这一特点已得到人类学民族志报告和民俗史研究成果的充分证实。即便如历史最为悠久、结构最为复杂的秘鲁古印加文化遗物“基普”(Quipu,或译“奎普”)隐含于其中、且能被当时及后世人们准确理解的信息,仍然是数量以及显示、保存这些数量的方法。“基普”由主绳(main cord)、上绳(top cords)、端绳(dangle end cord)、垂绳(pendant cords)、辅助绳(subsidiary cords)、辅助绳的辅助绳组成。日本学者熊井茂行对“基普”的整体功能有非常细致的说明:

以结扣来表示的“数”,在表示“量”的同时也表示了“顺序”。但是,“基普”本身并没有作为计算手段的功能,如果要进行计算,可以被当做一种算盘。因此,“基普”是以绳的种类、配置和颜色来表现某一范畴,用结扣来表现数量。据来自西班牙人的史料,我们知道,“基普”被用在进行人口统计、为印加(国家)所服劳役和库存管理等领域;通过对“基普”所记数字的因数分解,也能够推测它发挥了日历的作用。如果进一步利用辅助绳对等级现象的提示,理论上有可能以此来表达亲族组织、系图和某些具有历史意义的年代,并且还可以配合和补充口头传承的内容。不过,一部分“基普”可以作为文字使用的观点已被遭到否定。目前已知遗存有大约400余件“基普”,但由于不清楚这些“基普”所用的范畴,因而除了数量意义外,极难对其逐个解读。现存的“基普”均出土于中央安第斯海岸地区的墓葬,估计是印加时期的遗物……当时,“基普”被用于国家事务,因此,制作和管理此物的“基普保管人”(quipu-camayoc)应居于特权者的地位。然而,在地域性亦即民族集团或其下层集团内部,如在一个“库斯科”内,则由受过教育的成员来制作和管理该集团的“基普”。另外,在西班牙人入侵之后“基普”仍继续存在,被用作民族集团中的租税记录。还有报告说,即便在现代,牧民中还在使用原初性的“基普”。<sup>③</sup>

由于外人和后人已经“不清楚这些‘基普’所用的范畴”,因此,表现潜力如此深广的“基普”,也仅仅是“理论上有可能”表达亲族组织及其系图,而事实上却很难做到。既然如此,比“基普”的结构、功能和表现手法简单得多的其他“结绳-绳结”种类,就更不可能表示严格意义上的世系(详下)。从其绳结、绳索和装饰辅助物上传达出、且能为外人和后人准确知悉的信息,大约也只能是世代延续的长度和规模,而非构建世系的原则。<sup>④</sup>许多谱牒研究者利用近现代中国少数民族调查资料,从世系学角度理解这些民族的结绳习俗,并称其为“结绳家谱”或“结绳谱系”,<sup>[1] (p67-69), [2] (p225-227)</sup>可能是有问题的。

第一,“结绳-绳结”固然可以记录家世传承中的世代长度和规模,但由于“绳结”本身在记事、指事

<sup>①</sup> “谱”本为动词,指以文字为主、非文字类符号(包括图表、图像、线段等)为辅,对属于某一专门领域的核心知识及基本规则进行系统记录和详细陈述,常用的动宾词组“谱写”、“谱记”、“谱曲”等即为动词之“谱”意。“谱”之为名词,是指由“谱写”“谱记”等行为直接产生的、保留在各类载体(如绢、帛、纸、金、木、石等)之上的书面作品,如所谓酒谱、食谱、花谱、芳草谱、茶谱、梅谱、文字谱、牡丹谱、芍药谱、棋谱、画谱、图谱、砚谱、乐谱、琴谱、运谱、竹谱、石谱、钱谱、衣冠谱之类。

<sup>②</sup> 参见拙文《宗族建构过程中血缘与世系》,《历史研究》2009年第4期《宗族的世界学研究》第二章,复旦大学出版社2011年。

<sup>③</sup> 参见石川荣吉等编《文化人类学事典》“结绳”条,东京:弘文堂,平成六年(1994)缩印版,第251c~252页a、b。

<sup>④</sup> 世系的基本构建原则有三:世系可以反映真实的生育关系,即具有真实性;世系可以不反映真实的生育关系,即具有拟制性;世系包含了直系和旁系。说详拙著《宗族的世界学研究》第二章。

上难以具备唯一性,因此,若无“结绳”者对其行为目标的特别说明,后人或外人并无从知晓所见之连续性“绳结”或各种垂绳,究竟是在指某一实物(比如萝卜)的种类和数量,还是在指人群世代的长度和规模。清华大学陈含章先生对结绳在“信息输入和输出”上“只能记事而不能达意”的特点,总结得很好,可供谱学研究者参考:

结绳记事作为一种记事符号,它比一般实物形象要抽象得多,规范得多。因为结绳与它所表示的事物之间已经没有直接的联系。但是它储存的是意象,重现的还是意象,并不能给人提供一种明确的概念。这正是实物传播媒介的信息输入和输出的最大特点。换言之,结绳记事归根结底仍是通过客观的结绳记事形象,先来储存有关实物的意象,必要时再唤起和重现所储存实物的意象。因此,它只是起着提醒和辅助记忆的作用,而不能表达抽象的思想和概念。本身难以对事物作详尽描述,只能记事而不能达意。它所指的具体内容,必须由记事者联系具体情景才能知道,传播信息时往往还要借助于语言来解释和说明。<sup>[4]</sup>

也就是说,人们只有“联系具体情景”,“借助于语言”,才可能“知道”和“传播”连续性绳结等等是在记录世代的延续。一旦脱离或忘记了“具体情景”,“离开了将其内容记忆在脑中的人,整个结绳体系便会不知所云,变成一堆废物”,<sup>[4]①</sup>在这种情况下,对绳结等等所含意义的理解就只能基于转述者的揣摩和猜测,其准确含义在纵向间的传承与横向间的传布(亦即广义的“传播”)都无从谈起。依据某一原则记录世代的延续状况以成世系,本是为满足人们尊奉祖先、凝聚后裔的需求,相关亲属群成员亦要据此确认和彰显自己的归属资格,这就是“世系”存在的本意;而“结绳-绳结”对于世系的实用、保存和延续来说,意义如此暧昧,作用如此有限,距离构成谱学史上一个独立形式的要求显然太远。云南丽江东巴谷生态民族村展示了一个傈僳族“结绳记事”模型,其说明文字避开了所谓“结绳世系”的陷阱,比较准确地把握了“结绳-绳结”在实践中的功能和意义。虽是旅游产品简介,却反映了撰稿人具有一定的专业素养,令人赞赏:

#### 结绳记事(Notes as knots)

结绳记事是文字发明前,人类所使用的一种记事方法。即一条绳子上打结,用以记事。上古时期的中国及秘鲁印地安人皆有此习惯。即到近代,一些没有文字的少数民族仍在采用结绳记事的方式来记录生产活动。

云南的独龙族、傈僳族、怒族、佤族、瑶族、纳西族、普米族、哈尼族和西藏的珞巴族等,在新中国成立前,也仍用结绳方法记帐目,哈尼族借债,用同样长的两根绳子打同样的结,各执其一作为凭证;宁蒗的纳西族、普米族常用打结的羊毛绳传达消息,召集群众。

右边这是一个傈僳族家庭一年内的大事记和收支账目。<sup>②</sup>

第二,即便人们“知道”了连续性绳结等等是在表现延续的世代,也不等于就能“知道”这些绳结所遵循的原则,即它们记录的是一种什么性质的世系。比如,根据法国人类学家列维-斯特劳斯展示的民族志资料,我们得知了以下消息:

新几内亚西北部的……蒙都哥摩人有一个与众不同的裔传制度。一个男子跟他的母亲、外祖父、外祖父的母亲等同属一个世系(蒙都哥摩人称之为“一条绳索”);一个女人跟她的父亲、祖父、祖父的父亲等同属一个世系。<sup>[5](p562)</sup>

对于这些消息,如果不经当事人的诚实解说并阅读专业访问者的记录,无论我们怎样冥思苦想,也不会想到被蒙都哥摩人用“一条绳索”记录下来一个世系,竟然会不代表一般的“裔传制度”,而是包含了“一个男子跟他的母亲、外祖父、外祖父的母亲”、“一个女人跟她的父亲、祖父、祖父的父亲”这样一些“与众不同”、匪夷所思的信息。这就说明,一根绳索上的连续性绳结本身,大约只能记录男女性别和世代数量,而不大有可能表达出“结绳”者对被“绳结”者应具备何种世系资格这样一些复杂的观念;尤其当“结绳”者多子,何子方有资格、将以何种形式(大小、色彩、难易)表现为绳上之“结”、绳上之“索”,

① 另可参考北京大学考古学系葛英会先生《筹策、八卦、结绳与文字起源》一文。

② 笔者记录于云南省丽江市东巴谷生态民族村,2012年6月。

亦即一个完整世系所必有之旁系世系问题,更难以用无声的“绳语”(taking strings)来表示。

## 二

对中国少数民族调查资料的解读亦与前两点有关——如果不依靠文献,绳索本身及保存在上面的绳结符号、附加饰品,并不会主动展现结绳行为的目标或结绳者的真实意图。前引傈僳族“结绳”所记之事为“收支账目”,若无当事人或转述者所作说明,谁能知晓?又比如,在中国东北地区锡伯族供奉“喜利妈妈”(又称“子孙妈妈”)、满族供奉“佛托妈妈”习俗中所用的“丝绳”、“索绳”,曾被族谱史研究者视为“结绳家谱”存在的实物证据和典型的表现样式:

喜利妈妈也叫子孙妈妈,本是锡伯族人传说中的女祖先,后被看成保佑家宅平安和人口兴旺的神灵。直到清末民初,锡伯族人还有供奉喜利妈妈的习惯。喜利妈妈用长约两丈的丝绳,系上小弓箭、小靴鞋、箭袋、摇篮、铜钱、布条、背式骨(即猪、羊的膝骨)等物制成,用来记载一家人的辈数、人数和男女数。每生一个儿子,就在上面系一个小弓箭;生一个女儿,就在上面系一根红布条,以此来作为他们的家谱。

满族人非常重视祭祖,一般人家都在西墙上放上祖宗板,也叫净板,祖宗板旁边供着“佛托妈妈”,亦称锁头妈妈、托托妈妈或子孙妈妈。和锡伯人的喜利妈妈一样,佛托妈妈也被视为保佑子孙繁衍、人口平安的神。佛托妈妈的象征就是一个线袋,叫索子口袋,内边装有五色彩线,一般长三丈二尺,也有更长的,叫做索绳。家中的每个小儿、小女长到四、五岁的时候,就要举行挂锁仪式。挂锁一般在祭佛托妈妈的第二天举行,这时小儿或小女跪在佛托妈妈位前,由家中的老太太作祭主,用柳枝蘸净水,洒在他(她)们的头上,并给他(她)套上两三尺长的彩线。男孩颈上套红彩线,女孩颈上套蓝彩线,这就是挂锁。三天后,将彩线取下来存放在索子袋里,等到下次祭日时,再将原来套过的彩线系到索绳上。女儿在许配人家后,便要在结婚之前或生孩子前,由婆家备祭品送媳妇来娘家祭佛托妈妈。然后将原来系在索绳上的该女儿的彩线解下来,这称为改锁。解下来的彩线拿回婆家,系到婆家的索绳上……索绳最初的作用也应该是作为家谱的。挂锁仪式实际上是一种为小孩上谱的仪式;改锁仪式实际上也就是将女孩从娘家的家谱上除名,另外上到婆家的家谱上去。据称,有些人家的索绳上,彩线挂了一串串,这正好记载了这一家人丁兴旺、繁衍发展的历史。因此可以说,这一代代遗传、系有各代子孙彩线的索绳,正是满族人原始的结绳家谱。<sup>[1] [p68-69]</sup>

以上摘录的大段文字虽然很生动,但就细节和结论来说,却问题不少:既有属于文本性质的,又有属于理解性质的。

先说文本问题。满族人的“佛托妈妈”为什么被称为“锁头妈妈”?“挂锁”“改锁”是什么意思?笔者之所以要提出这些疑问,是因为在上引习俗描述中,读者并未发现“锁”头、“锁”具,或任何可被联想为“锁”类的物件,其既可“挂”又可“改”,并成为一种被赋予深意的“仪式”,究竟从何说起?

其实,这段有关“挂锁”“改锁”及其仪式的文字,均来自张其卓所编《满族在岫岩》一书的第二部分《满族习俗》之十《祭祀》;<sup>[6] [p106-135]</sup>该书作者在描述满族举行家祭中的大祭仪式时涉及“挂锁、改锁”一节文字,<sup>[6] [p120]</sup>①就成了被族谱研究者直至2011年还在反复征引的依据。<sup>[3] [p41]</sup>然而,“锁”字错了,正确的应该是“索”。

成书于清道光年间的满族《祭仪大略》,记载了祭仪中用到的许多索绳以及与索绳有关的物件。如《前一日设位陈器》节“南龕一大匣内贮神索绳与鞞单布”;<sup>[7] [p11]</sup>“凡他哈绸子与新索,以及祭祀一切应用器物,皆预备齐楚,收拾洁净,而陈于神位之前”。<sup>[7] [p13]</sup>《厥明夙兴》节“次将神匣索绳取出,内拴于神龕南扬手上,外拴于神树枝上。再将鞞单架子安插妥当,放在南边神龕前,蒙上杏黄鞞单,即将所作他哈绸子与新索共搭于其上”<sup>[7] [p18]</sup>等等。对《祭仪大略》进行了专题研究的《辽滨塔满族家祭》一书的编者这样介绍和解释这些索绳、新索的意义:

西墙神板(龕)大致有两种类型,一是供“祖宗匣子”,内装索绳,谱系单、鞞单布、香碟等,多见于东

① 这段文字后来又被完整地收入政协丹东市学习文史委员会、政协岫岩满族自治县文史资料委员会所编《丹东满族——岫岩专著》一书的《岫岩满族的旧式祭祀及对关公的尊奉》(作者张其卓、张惠友)一节,沈阳:辽宁民族出版社1991年版,第57~58页。

北农村一般人家……<sup>[7] (p12)</sup>

“他哈绸子”或称“他哈布”，盖系初时用布以后用绸，是祭祀时拴于“索绳”、“线索”上的小布（绸）片。为马祭祀时也用它拴于马的鬃尾上。一般为三块，每块一色，有用白、月白、蓝三色的，但也有忌用白色的……“新索”是指准备于祭祀过程中佩带更换的“线索”。满族旧俗，某家新生子女，其家人要向同族中儿女双全并有“福气”的人家讨要彩线数条，合为一股，称为“索”，经过祭祀仪式，环系于小儿颈项，以宇求福之意，此为“带索”。此后，每遇祭祀都要更换新索，即“换索”，直至男子娶妻、女子出嫁才将索摘下，归于本家“索绳”上保留，所以每次祭祀时都要备新索以供换索之用。<sup>[7] (p13)</sup>

读到这里已经很清楚，在满族家祭的整套仪式中，原来只有“索绳”、“线索”、“新索”一类物品，而与所谓“锁”头、“锁”具等毫不相干。估计是缺乏专业背景的原采访者<sup>①</sup>“三亲”时只听其音、未知其字，因而误“索”为“锁”，误“带索”“换索”为“挂锁”“改锁”，调查报告写成后又未作必要的核对就出版问世，此后也没有对1986~1987年间发现的满族《祭仪大略》及其研究成果予以关注；七年后，在未对原文进行修订的情况下再次发表。当然，真正需要检讨的，应该是族谱史专业研究者何以竟会如此不加深思而一再以讹传讹？因此，在以下对相关内容的讨论中，笔者有理由径改为“索”，而不再继续误其为“锁”。

对满族家祭仪式中“索绳”功能的理解亦有问题。从总体上看，佛托妈妈所用的“索绳”似乎还不能称为“结绳家谱”。首先，两位“妈妈”都只是“被看成保佑家宅平安和人口兴旺”、“被视为保佑子孙繁衍、人口平安”的传说中的女神，她们之所以会受到信仰者的尊崇，是基于一种含义相当宽泛的宗教性，而不是因为她们可被追溯为亲属团体的始祖，所以“有位无像”。<sup>[2] (p226)</sup> 位居族人真实世系顶端的“祖宗”另有其人，“祖宗版”的位置就在她们的左边。其次，生儿系小弓箭或系红彩线，生女系红布条或系蓝彩线，家族的男女总人口数固然可据此而得到准确的统计，但由于每一世代所生儿、女的标志完全相同，年代一久，世代必长，“辈数”难免错综，一旦需要回溯，如何识别厘清？再次，将媳妇在娘家所系“蓝彩线”转移至婆家索绳上的所谓“改索”，究竟是要将这位女子“改”作自家女儿，还是“改”作儿子配偶？如果没有特殊标志，何以区别？最后，据研究者所言，“改索”仪式的意义相当重要，“实际是从父系谱名改移到夫系谱上”，<sup>[2] (p226)</sup> 相当典型地表现出笔者指出过的中国妇女在世系归属上的“二分”现象。<sup>②</sup> 索绳以及彩线的移动如果确实能传递出这层意思，自然可以成为“结绳家谱”的重要证据之一。关键是索绳的意义。据由此得出“结绳家谱”结论的杨冬荃先生说“索绳最初的作用也应该是作为家谱的”，但这一解释究竟在多大程度上可以得到满族人或满族史研究者的赞同？比如细心标点、校注了《祭仪大略》的几位学者就不这样看：

索绳亦称“子孙绳”。旧时满族各家族一般都有，系以一根粗绳（以各色彩绳拧成），上拴以各色绸、布条和带（戴）后摘下的线索。据说依上面绸条、线索的多少可知其家族过去的人口情况，似应为结绳记事之意。它与谱书、神箭等都被视为家里的圣物，平时珍藏于祖宗匣中，逢祭祀时才取出张挂。其张挂方法各处大致相同。<sup>[7] (p18)</sup>

显而易见，称“索绳”为“子孙绳”，“依上面绸条、线索的多少可知其家族过去的人口情况”，比将“索绳”看“作为家谱”更接近事实。满族人另有“谱书”和“索绳”与“神箭等都被视为家里的圣物”，说明“索绳”不是“谱书”。只要看一下现存撰于清初的满族家谱和族谱，就可了解其规模、内含，全然不是一根或几根“索绳”所能表达。

另外，凡有儿、女的家庭都要娶媳、嫁女，因而都有“改索”的必要，但是否行此仪式却要受物质条件的制约：

（岫岩满族）女儿许配人后，有的在婚前，有的在结婚生小孩后，婆家准备两头猪、两坛酒，二斗黄米，送媳妇回娘家祭佛托妈妈，将原系在索绳上的彩线解下来，为改锁（索）。解下的彩线拿回婆家，系

<sup>①</sup> 朱川《满族在岫岩·序》称：（某）同志是做基层文化工作的，她并不是研究历史的，更不是研究满族史的。”（张其卓《满族在岫岩》沈阳：辽宁人民出版社1984年版，第2页。）口述资料之需据文献加以细致甄别方能使用的必要性，于此更得一证。

<sup>②</sup> 所谓“二分”指妇女的世系归属，从“自然性”的父家，经由婚姻，向“社会性”夫家的有条件转移和维持。详见拙文《宗族建构过程中的血缘与世系》，《历史研究》2009年第4期，第61页。

在婆家的索绳上。据说这样,孩子好养活。有的婆家穷,拿不起猪、酒、黄米,只好不改锁(索)。<sup>[6] p58)</sup>

很清楚,如果“婆家穷……只好不改索”,也就是说,因娶媳、嫁女而必然发生的妇女世系转移事实,可以与两个家庭索绳上彩线数量的增、减行为相脱离。在这里,索绳表现相关家庭人口数量的基本功能并没有发生变化,但受到经济条件的制约,却可以维持现状,不去刻意反映妇女“从父系谱名改移到夫系谱上”的世系转移现象。

既然如此,就有理由提出一个疑问:将满族用于家祭仪式中的索绳称为“结绳家谱”或“结绳谱系”,究竟还有没有必要?

### 三

笔者的结论是,中国先民的世系观念固然起源甚早,但以结绳—绳结形式,对某一亲属团体中的人口状况(世代传递、数量规模、性别结构等)进行的记录,却没有必要被特意或刻意地论证成早期谱牒史上的一个特别阶段。理由很简单:这种形式不能对该亲属团体的世系进行有效的记录,也无法将其核心内容(尤其是构成世系的规则)准确而稳定地传诸后世。离开文字,谱学之“谱”是无法生存的。

#### 参考文献:

- [1] 杨冬荃. 中国家谱起源研究[A]. 中国谱牒学研究会. 谱牒学研究(第一辑) [M]. 北京: 书目文献出版社, 1989.
- [2] 常建华. 中华文化通志·宗族志[M]. 上海: 上海人民出版社, 1998.
- [3] 王鹤鸣. 中国家谱通论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [4] 陈含章. 结绳记事的终结[J]. 河南图书馆学刊, 2003 (6).
- [5] [法] 列维-斯特劳. 结构人类学(2) [M]. 张祖建译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- [6] 张其卓. 满族在岫岩[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1984.
- [7] 姜相顺. 辽滨塔满族家祭[M]. 沈阳: 辽宁民族出版社, 1991.

(责任编辑: 吴 贲)