

# 云南元江县白族的宗族组织与制度

刘援朝

白族有过发达的宗族组织和制度,但这种组织与制度于今却处在全面衰败过程中。笔者在云南元江白族地区曾收集到大量的文献资料。在本文中以姓氏组织为重点,对白族这种发达的宗族制度与组织进行研究。文中对云南元江白族的族谱、墓志铭及其民间传说的研究表明,白族这种发达的宗族组织及制度与汉族人口大量融入白族群体的历史过程有密切联系,在本质上与汉地宗族组织和制度并无多少差别。白族宗族制度的衰落除与政权力量的渗透有关外,宗族组织所具有的政治性功能也是导致其衰败的重要原因。

作者:刘援朝,男,1951年生,北京大学社会学人类学研究所副教授。

白族是受汉文化影响颇深的一个少数民族,许多旧有的社会制度与汉族旧有制度密不可分。宗族制度即是其中一个典型。

白族社会,除滇西怒江州的白族支系一拉马人之外,大多数仍保留以父权为特征的宗族组织。这种组织在四十多年前曾有过发达的制度保证,在云南大部分白族地区都有保存。近四十多年来,这种宗族制度基本陷于瓦解,但由其血缘关系组成的群体依然存在,只不过演变为类似首属群体那样的一种利益组织,组织功能更多地表现为经济上的互助与互动。笔者1994年夏曾在云南元江县白族聚居的因远地区做过调查,这里根据笔者收集的资料,对该地区白族的宗族组织与制度做一概述。

## 一、白族氏族组织发展的三个阶段

白族的氏族组织在历史上经过三个发展阶段:图腾氏族制、父子连名制和汉地宗族制。如今,图腾氏族制仅在滇西怒江州的白族拉马支系中有所保留,父子连名制仅见于文献资料,在现实生活中已经消失,绝大多数白族都采用了汉地宗族制度。

### (一)图腾氏族制

图腾氏族制是白族最古老的氏族制度。这种制度是以某一种特定的动物或植物做为本氏族的标志(图腾)。拉马白族的图腾有虎、鸡、木三种,因此拉马支系又分为三个民族群。这三个民族群都没有今日白族普遍盛行的姓氏制度,也不存在父子连名制度。它们的一大特点就是以辈份传递为主要形式,世系的标志主要表现在共同的辈字上,这种制度在白族亲属称谓上仍有保留。

### (二)父子连名制

父子连名制是我国藏缅语民族中普遍盛行的一种记述本家族谱系的命名制度。所谓“父子连名”,就是说,在儿子的姓名中,必有一字是从父辈继承下来的。直到大理国时代(相当于南宋时期),还有白族沿用父子连名再冠之以汉族宗族姓氏的例子。例如:在今日鹤庆县城郊

乡红旗村高榴芳家中,还保留着一本高氏宗谱,记载着三十多代祖先的姓名。这个名录显示出远古白族先民盛行过父子连名制。<sup>①</sup>

### (三)汉地宗族制

远古白族氏族组织就是以辈字制度与父子连名制度记述着自己的历史。但两汉以来,情况大变。随着汉人大批进入白区(白族先民称“白”,音 bó),并逐渐与白族融合,汉地的宗族制度取代了原有的氏族组织,同时建立了姓氏制度。

奴隶主的封建化与头人的世袭统治是汉地宗族制度得以在白族地区通行的前提条件,而汉人的大批融入以及郡县制在白族地区的推行则促使汉地宗族制度得以完全照搬进白族地区。由于宗族制度本身的性质决定,白族地区同样也出现了宗族地区豪强势力集团,这就是大姓集团。大姓集团在白族政治史上有着极重要的影响,因与本文的宗族制度关系不大,不赘论。

汉地宗族制度与前述的图腾氏族制和父子连名制一样,都是一种继嗣制度,但这种继嗣却有着如下特点:

1、汉地宗族制度是一种父系单系继嗣制度。这种继嗣制度是只有男子获有继承权,而将女子除外,因此继嗣特征是“传男不传女”。

2、汉地继嗣制度是认定某一男性为该宗族的祖先,所有后人与这位祖先都有着固定的联系,并有特别的称谓以确定该人在该宗族群中的地位。该宗族的标志是以某一独立的姓氏区别于其它宗族。因此同一宗族的人都拥有一个共同的姓氏。

3、为了确定宗族群体的范围,汉地宗族盛行地区多盛行土葬习俗,由清明时祭祖坟而形成的“祭祀圈”往往与同一姓氏的“宗族圈”重合。坟冢是确定祖先存在的最重要的标志。祭祖的最重要的功能是凝聚族人,团结合作。

4、为重视族人的团结和整合宗族组织,宗族内部有许多规范,比如:宗祠、族规、族产、族谱等等都是借以规范族人行为的控制手段。汉族有发达的文献制度,宗谱修订是宗族群体中最重要的工作。由于存在着这样一种制度,在受战乱较少的汉族地区,同一宗族可以延续到十几代或几十代人,从而形成盘根错节的地方势力。

从汉地宗族发展阶段看,又可分为殷周时期的宗法制度与封建时代的宗族制度。这两种制度有着很密切的联系。

宗法制度起源于殷代,盛行于周。殷周奴隶制时代宗法制度的基本特征是:别子虽非嫡长子,但仍是一宗的正支,百代之后仍得祭其始祖,是为大宗;别子诸弟(祢)是一宗的旁支,传五代之后,其与别子的关系已始出同一高祖范围,因此不再祭祀别子的祖先,而另祭本支祖先,是五小宗。在殷周实行分封制的贵族阶层中,按宗法制度的不同分成不同的宗支,每支分别嫡、别,别亦分正、旁宗支以及大小宗支,形成大宗率小宗,小宗率群弟的宗法血缘组织。在贵族阶层,宗法制度便表现为天子—诸侯—大夫—士这样一个等级系统,形成殷周社会典型的宗法统治。这种宗法统治与土地所有权以及与在土地上劳作的劳动者结合起来,便形成殷周时期的井田制和奴隶阶级。

地主阶级的兴起,奴隶大量逃亡,使井田制遭到破坏,土地所有制由奴隶主的家长下转变为地主私人所有,进而导致宗法制度的瓦解,代之而起的是以族一家共存的宗族制度。宗族制

<sup>①</sup> 见《白族社会历史调查》(四),云南人民出版社1988年版。

度与宗法制度的不同点在于：宗法制度是血缘—等级制度，而宗族制度则是血缘—地缘制度。

宗族制度在许多方面与宗法制度有着承继关系，突出的共同点是：宗族制度中有着与宗法制度中一样的宗继承制、立嗣制，也有着与宗法制度一样的世代聚族而居的制度。能上能下的升迁以及光宗耀祖的观念对宗族制度有着深刻的影响，一旦与地方政权相结合，就会衍出地方割据势力和豪强集团的实体来。这与白族大姓豪强割据势力的形成是完全一样的，只不过在汉族社会，豪强地主以租佃、雇佣方式统治着人身相对自由的农民，而在 族社会，豪强奴隶主统治着的是严重人身依附的部曲（家奴）。

当然，宗族制度也与宗法制度有重大的不同。首先是“家”的引进。宗族社会是“家”与“族”的聚合体，“族”是同生—共同祖先的人群的集合，而“家”则是居住在一起进行生产生活人群的结合。在宗族组织中，这种“族”与“家”的结合是松散的，它是以某种共同的标志（如同一姓氏）、某种仪式（如祭祀共同祖先）以及某种共同的信念与制度（如“同祖”意识与宗亲网络）体现出来。这个组织内部主要以辈份划分不同等级，外部则主要表现为有一个被族人共同推举出来的族长以及共同的祖庙。各家的生产和生活是自主的，族长一般并不干涉。

宗族组织是典型的封建制产物，是“宗族中地主阶级统治压迫同姓和外姓农民的封建堡垒”。<sup>①</sup>但不可否认，宗族组织正是由于它所具有的认祖同宗和族人互济的功能，使同姓农民在心理获得了保护，从而延续了数千年之久。这种功能是其它任何社会组织所无法取代的。

白族的大姓制度就是在汉族宗族制度基础上形成和发展起来的，在本质上，它与汉族社会中的宗族组织并没有什么两样。只不过从明清以来，白族大姓制度从一种政治制度逐渐转变为一种地方性制度——颇似汉族社会中从宗法制度向宗族制度的转换，因此白族大姓制度与汉族宗族制度一样变成了一种带有自治性的乡党组织。我们下面将以云南元江县白族农村为例，研究这种白族乡党组织的状况。

## 二、元江白族大姓的历史资料

中古时期（唐宋时代），在元江地区活动有与今日白族有族源联系的 人和白蛮诸部族，这些部族在其后的历史中都逐渐融入当地汉、傣、哈尼诸民族中，只留下若干个古代遗迹与历史传说。

今日元江白族与往昔的 人和白蛮诸部族并无直接的历史联系。语言便可以证明这一点。今日元江白语与剑川白语同属一种方言，差别并不大，彼此可以互相通话。可见今日元江白族大都是较近年代由剑川等地迁来的。若是古代 人或白蛮人的直接后裔，其语言与大理州地方的白语不仅不能通话，起码差距也得有北京话与广州话或厦门话那么大。

第二个证据是大量的族谱记录否定了这种联系。据何叔涛先生考证：“现今居住在因远坝九个村寨的白族居民，大部分为明末清初以来因经商、做工或战事不断由剑川过喜州、大理、凤仪而往玉溪、石屏等地东迁而来……大部分的家谱、墓碑都明确记载其先祖由剑川迁来”。<sup>②</sup>新编《元江哈尼族彝族傣族自治县县志》亦称：“白族李、杨、陈氏及其他姓氏，自唐南诏时起（？），大部从大理、剑川等地陆续迁来，其原因或经商或战事各有不同。”<sup>③</sup>但各姓氏的具体族

① 史凤仪，《中国古代婚姻与家庭》，湖北人民出版社 1987 年版，第 228 页。

② 何叔涛，《试论元江白族传统观念及其社会机制》，云南白族学会编：《白族学研究》第 1 期。

③ 《元江哈尼族彝族傣族自治县县志》，中华书局 1993 年版，第 100 页。

源仍有进一步深入探究之必要。

1994年夏,笔者在当地调查时,收集到多份白族墓志铭的族谱,涉及到当地白族张、陈、杨、李、王五大姓氏。这五大姓氏中,只有陈姓墓志铭明确提出其祖来自剑川,张姓和杨姓俱称其祖为南京应天府人,王姓亦称其祖为江苏江宁府人,只有李姓其祖来源有些含混不清。笔者收集了四份有关李姓祖先的材料,有:安仁村李氏宗祠《功德碑》序、“宰象李”的传说、“勤波李”的传说、因远李搃得墓志铭。从以上四份材料可以看到两种情况:第一种情况是,在民间传说中,白族与其它民族的界线划得十分清楚,这当然是现代白族的观念的反映,因为现在能收集到的白族民间传说都是从当代白族民间收集来的。可是在那两份古代碑铭中李氏宗祠是清光绪甲辰年(1904年)建立的,李搃得墓志铭是清宣统三年(1911年)写成的,都反映出清末民初因远白族对自己民族的看法。它们都认为自己的祖先并非云南土著,而是江南大户望族的汉人,因受军功和经商才落籍云南。同样的情况也反映在杨氏、王氏和张氏的族谱资料中。它们同样自认为祖先并非云南土著,而是江南大户汉人。如因远杨茂芳墓碑于清朝乾隆丙子年(1756年)立,其祖出生地很鲜明地写着是南京应天府人,显然又是汉人之后,明末入滇,从大理移居因远,后代子孙分布于因远地区和墨江一带。因远《张源墓碑重建记》同样声称自己祖先来南京汉人家庭,碑文上十分明确地记载着其祖先的出生地、入仕、封爵、平南的经历,这些记载与前面几个姓氏的祖先生平的记载相似,似乎都可以确认张氏祖先是汉人血统,但碑文后面的“湮远年代,文献不足”几个字,使我们可以考虑到更多的情况。此外,安仁村《王氏宗祠序谱》也很详细地记载了王氏先祖王树猷来滇平乱,以及移居剑川、流寓元江的经过,并相当明确地指出因远白族王姓有四个始祖,因此可知,因远白族王姓有四个支系。

因远白族李氏、王氏、张氏、杨氏祖先铭文的一大特点都是否认自家祖先为云南土著,而是江南大户汉人,之落籍云南是因为从军平滇或是经商,而且都是明代以来才入籍云南的。只有陈氏的族谱写着自己为云南土著,为家计而卖艺,途遭“乱军”,只能流寓因远,以至繁衍至今。

因远《陈重德墓志铭》(节录):

“公讳重德行工,古隽州属剑州人也。先君幼年儒尝,历童试,因家计遂转习技艺。咸丰末年,发贼拒西迤,令世兴公历艰至困,道阻不能还,遂家焉。朝夕教,勤俭置产业,因是家道颇裕。思回籍省春,阻千势,世兴公思亲之心未尝忘也,为之碑记,使千里亲魂有凭依,而春秋拜扫得有瞻拜之处,亦孝思不忘之义焉。”

这是一篇真正的白族迁移因远、开发因远的记录。文中详细记载了陈氏祖先从剑川东迁的历史,剑川古为剑川州,属古隽州。文中的“剑州”和“隽州”均为异文。“发贼”无疑指太平军,可太平军从未进入云南的史实。在咸丰末年,大理地区的民众起义只有杜文秀的回民起义军。杜文秀起义地区波及大多数滇西地区,并在大理城设立政权。墓志铭所言“发贼拒(踞)西迤”,大约是指杜文秀在大理建立政权(1856年)。因此可知,陈氏祖先东迁时间大约在杜文秀起义之时。

说到这里,我们有必要再回到前面研究白族历史文献(碑文、墓志铭等)中多有将其祖先与江南汉族联系在一起的情况。其实,不仅是因远白族,大理州白族家谱中也多有声称自己祖先(包括远祖)是内地汉人的例子。如大理国主段思平,其家谱(剑川段氏家谱)亦称:“段氏乃公叔之后,自周迄汉有文献可征。唐德宗兴元元年,武威郡人段俭魏仕于豫章,从南康入滇佐云南王蒙氏,有功,赐名忠国,擢清平官。亦传至思平,讨除篡贼,众推为云南王。”又如剑川赵氏土司,据《赵土司宗谱》云:“若我剑邑之赵氏,脉络,原系南京应天府凤阳县大花村人氏。”又如

祥云县土知县杨氏的《祥云杨氏家谱》云：“今将我杨姓起祖原籍江南句容县人……及君祖杨般若，于江南句容县原籍之祖。至天晟，为十世之祖。杨天晟于江南至云南，于唐开元间蒙诏东川，后封万侯职”等。可见，在白族宗谱、谱牒中，很习惯将自己的祖先与内地同姓汉人大户望族名人联系在一起，以为光宗耀祖。这只能说明白族血统中融有大量的汉族血统，因此在文化上和感情上与汉族有密切的联系。及至明军入滇，这种趋汉心态更得以加强。师范在《滇系·典故系六》中说：“自傅、蓝、沐三将军临之以武，胥元之遗黎而荡涤之，不以为光复旧物，而以手被天荒，在官之典籍，在野之简编，全付之一炬。既秦迁富民以实滇，于是滇之士著皆曰：我来自江南、我来自南京。”师范在这里说得很清楚，白族为何皆愿称其祖来自江南诸地，其原因在于有“实滇之富民”之样板。但这也只是条件之一，如果没有大量汉族血统融入白族中，从而导致白族大量接受汉文化这个条件，即使有“富民”之样板，也不会产生白族这种普遍趋汉的心态。在同一个时代，同一个地区，云南仍广泛分布着彝族，而彝族就绝没有白族的这种趋汉的心态。正因为如此，我不能同意有些人认为许多白族将祖先认为是汉族是所谓官方“强迫同化”的结果。事实上，在《白族社会历史调查》第四册收集的125个白族墓志铭中，只有10个墓志铭中声称其祖来自内地汉族，其余115个墓志铭全都声称自己是本地土著，“强迫同化”之说不能成立于此可见一斑。因此白族历史文献中声称自己祖先为内地汉人者，只能表明白族中有浓厚的汉族血统，以及汉白民族之间互动频繁，不分彼此的心态。我还想进一步指出，古人只有先进与落后、有利还是有害的区别，而没有什么民族的概念。“民族”这个概念是我们现代人的发明，不能拿我们现代人的观念去套在古代民族关系上，尤其是套用在白族这个融有大量汉族血统、高度发达的民族身上。

### 三、安仁村的白族姓氏组织

元江是滇中地区最主要的白族分布区，而元江白族又集中分布于因远镇（乡级行政单位）所属的9个白族村寨（因远、红安、安仁、补垵、马鹿、沙埔、安定、北泽、奔杠）中，其它地区很少。白族是从明末以来陆续迁到因远地区的，一直繁衍至今，所以今日因远白族大理人家，代数往往高达十几代人或二十几代人。比如，“十八子李”的代数据说已有二十四代人，而陈姓也已有二十七、八代人，成了真正的世袭大户。

由上述的历史资料可见，因远白族的宗族组织是以祖先崇拜为特征的一种同姓血缘群体的集合，因此这种组织“对个人的主要影响是凝聚性的，即同伴间的向心倾向。由于个人的初始集团是家庭，所以向心的世界观理所当然地会引导人们停留在家庭中，在家庭之外，则停留在家庭的直接延长物——宗族之内”。<sup>①</sup>作为这种血缘家庭延长物的宗族组织，也需要有一定的制度作为保证。这种制度主要有：作为祭祀祖先的场所——宗祠；作为记录族人谱系的族谱；作为宗族产业的族田；作为宗族内部的首领的族长和规范宗族内部秩序的族规。宗祠、族谱、族田、族长和族规在因远白族社会中一直延续到解放前，成为封建势力盘剥白族劳动者的枷锁。解放以来，随着人民政权的建立，旧有的封建宗族势力被打倒，随之而来的是废除旧有的宗族制度：族长制被取缔、族田被没收、宗祠改做它用，旧有的族规再也没有约束族人的作用。政权的力量伸展到社会各个角落，成为管理社会的唯一力量。延续千年之久的白族宗族制度已烟消云散。现在宗族组织的各种有形的物质与相关的制度基本不复存在。唯一保留下来的是人

<sup>①</sup> 许光：《宗族、种姓、俱乐部》，华夏出版社1990年版，第63页。

脑中的宗族观念以及在实际生活中的族人之间的互助与互动。这种观念与行动虽然有可能引发宗族组织与制度的死灰复燃,但在目前元江白族地区尚无复兴宗族组织与活动的苗头。这里仅以安仁村为例,对这种非正式的宗族群体及其世系构成进行分析。

安仁村是因远九个白族村寨中一个较大的村寨,全村共有 228 户,260 人,仅次于因远镇和安定镇的人口数,为第三大白族村寨。村中除居住有白族之外,还有少量的汉族、哈尼族、瑶族、彝族人口,总数仅占全村总人口的 15%。

元江白族的宗族组织的标志和汉族一样是以姓氏划分的,因此姓氏的不同往往标志着不同的宗族。在姓名制度上,元江白族已经彻底汉化,连乳名都不例外,因此元江白族姓氏与汉族完全相同。

白族与汉族一样是严格的父系社会。从亲属称谓制度上,白族在称谓中亦严格区别父族与母族的不同。因此在群体内部,便以继嗣为中心划出两类人:一类是同姓同宗的,另一类则是外姓,而这一切全是以男子的继承权为转移。这就是说,只有继承权操之于男子(儿子)之手,才能保证该宗族群体永远存在下去。这就是宗族的最根本的属性。因此在同一宗族群体中,便以性别不同形成两种亲属关系:父族血亲(男子和未嫁人之女子)以及父族外血亲(已嫁人的女子)。由于女子不能继承本家香火,所以在重视继嗣关系的传统白族社会中,女子的社会地位很低。

安仁村是个杂姓村,共有姓氏 15 个,其中没有一个姓氏占据总户数的绝对多数。除马、董、罗为汉族姓外,其余姓氏皆为白或汉、哈尼及其它民族所共有。其中只有李、王、周、白、胥、陈、张算是大姓,其余姓氏均在 1—6 户之间。下文选择王、张两个姓氏,研究安仁村姓氏群体的世系组织。

### 1. 王姓宗族组织

从目前情况看,安仁村白族王姓共有 37 户人家,分属互有远亲关系的两支,这两支祖先都可以追溯到《安仁村王氏宗祠序谱》一文中的王小用和王小才两人。关于王小用祖先情况,王辉先生家中藏有两卷祖先香位图。一卷称《王氏门中历代宗祖考妣之香位》,另一卷称《王氏门中香位图》——该图上方画有一手持宝瓶坐于莲花宝座之上的地藏菩萨,并列有如《王氏门中历代宗祖考妣之香位》的全部列祖列宗姓名,并略有增加。从亲属关系上看,这两图似乎是两个不同家庭供奉的祖先香位,但关系很近。

根据图表各先祖的名录,我们大致可以理出地藏菩萨持有者家庭的直系祖先的关系,它们显然是王小用一支的后代。

据《安仁村王氏宗祠序谱》称:王小用、王小才远祖王辅仁的子孙于明万历年间到达因远,在因远生出王小用、王小才、王隆、王受四兄弟。从明万历年至今已有四百余年,绵延至今的代数达 20 多代,这并不奇怪。如果我们同意王小才、王小用两个年龄并不会相差太大的话,我们也得承认,王小用这一支繁衍至今,其后人也得有十七八代人之多。

王小才这一支,由于有王怀蔚老师收集,家庭史资料更清晰些。在王怀蔚老师收集的材料中,有一则记叙他祖父王家训(号献廷)事迹的墓志铭。这篇墓志铭记叙了近代因远地区的一些情况,并将其祖父的功德加以宣扬,使我们借此可以了解王氏家族在近代社会中所扮演的角色。

该碑文记述了王家训(献廷)一家的情况,是难得的宝贵资料。从碑文中我们可以得知,晚清以来,因远白族仍盛行大家庭制。以王家训家情况为例,这个家庭具有这样一些人员:父亲

(王万春?)、母亲、王家训及其妻李孺人和5个孩子,全家总人口共有9人,是一个典型的主干家庭。其次,我们还可以看到,晚清以来,因远白族与汉族地区一样,社会流动仍主要表现为“读书入仕”这种方式。以至在碑文中对具有贡生功名而未获官职的王家训深认为憾(“惟没于仕进,于国家无补。”)再次,在碑文中我们还可以看到,“行善举、乐助人、忠孝节义、急公好义”等儒家思想在因远白族地区也广泛传播,成为评价一个人道德学问的标准,这与传统的汉族地区毫无二致。

鉴于白族地区中这种强烈的儒学色彩,可以想见,在宗族制度上,因远白族仍遵循儒家的“尊卑有别、长幼有序”的学说。和汉族社会一样,在亲属关系中,辈份的重要性远远超过了年龄上的差异。这种对辈份的强调便形成了辈份命名制度的产生。

## 2 张姓宗族世系组织

安仁村的白族张姓与白族白姓是两个具有极特殊关系的宗族,这两个宗族彼此之间不能通婚,因此具有同一氏族的性质。造成这种情况的原因据说是,张姓祖先曾被白姓祖先收养为子,因此白张两族视同一族。实际上,从谱系上看,白张两族仍各承各姓的血统,并没有完全混为一起。且笔者收集的白姓宗族资料不全,这里仅分析安仁村张姓世系组织。

关于张氏族谱,在白绍贤老师家中藏有一份张崇兴家的祖先香位图,记载了张(白)氏一族的情况。这张香位图是张氏的香位图,故记载的多是张家祖先,白姓祖先很少。香位图的全称是《祀奉之中白张氏门中后代宗祖内外姻寨考妣香位》,其格式与前述的王氏门中香位图完全一样,每个先祖后面都有配偶名称,并配有相应的“讳”和“妣”等名号。

这个图有两个特点:第一,从亲属称谓上看,它是记录一个宗族的谱系的,因此在称谓中既有考辈(父辈)也有祖辈,既有血伯(本家)也有堂伯。第二,图中若干姓名中含有辈字。按汉族传统的辈字使名规则,拥有同一辈份的人应有一共同辈字,不同家族的辈字往往并不一致,因此我们可以通过辈来理清这张图上的谱系。图中有六个辈字:才、守、仲、秉、庆、必。

如果我们加以直旁系区分,那么,上述张家祖先的辈字向我们提供了一个相当清晰的辈份划分,这种辈份划分大致表现为:

曾祖辈 本支:守字辈 旁支:才字辈

祖辈 (无辈字记录)

父辈 本支:秉字辈 旁支:仲字辈

平辈 本支:庆字辈 旁支:必字辈

从这个辈份表中我们可以清楚地看到,这里记录的是张氏宗族两支祖先的辈份情况。一支是本支,其辈字从曾祖辈的守字辈到平辈的庆字辈(据白绍贤老师介绍,本支的堂弟张庆华已于解放前夕去世,可见本香位图祖先辈份截止到50年代初);另一支是旁支的堂房亲戚,其辈份从曾祖的才字辈到平辈的必字辈。奇怪的是祖辈(祖父)两支都缺乏辈字记录,但从香位图中我们可以看出,本支的祖辈已成为白氏(白世芳、白 ),而旁支的祖辈大约是香位图的高祖张德成始祖张乐拔。这个辈份图表明,白张氏合宗的源头是从本支祖父辈开始的。

白张氏宗族有非血亲关系的族系,其关系非常密切,但后代的姓氏依然各守其姓,决不相混,而亲戚关系依旧,白张两姓之间依然是叔伯兄弟。

安仁村各大姓之间由于在代数、支系之间有着多种划分,因此并没有出现一姓(宗)占据全村绝大多数人口、小姓与大姓之间存在着社会势力不平等的情况,这种情况在其余白族村落中一样存在,因此表明,杂姓集团的进入,在一定程度上阻止了白族村落演变为汉族南方宗族发

达地区的种种单姓宗族村落的形成,从而也保证了白族村落各种不同姓氏集团之间的和睦相处。

宗族制度是一种典型的汉族父权氏族制度。这种制度起源于祖先崇拜,并在其后的发展中揉进了大量汉族伦理文化,成为汉族社会中最重要的一种文化—社会制度。它影响到每一个人,并扩大渗透到国家政治生活、文化和经济活动中。可以说,要了解中国社会、中国文化,宗族制度的研究是不可缺少的;同样,要研究所谓的“汉化”民族,也应该从此入手,白族在这方面正是一个典型。

中国的宗族组织——不管是汉族还是白族,都具有两种性质:其一是基于血统关系上的血缘组织,其二是一种乡村自治性组织。这种自治性组织是从宗族组织的前身—宗法制度演化过来的,在一定程度上还带有政治化色彩:宗族内部形成社会分层,并有特殊权势集团的运作。美国汉学家弗里德曼就此写道:

“处于社会分化状态中的宗族,其领袖具有有效性。他们既不被官府任命,又不听命于衙门。由于他们本身是土人,他们与衙门的地位实际上是间一的,他们可以抵制国家的意愿而不因此受行政处分。除非官员早已准备用武,否则他只能对不顺从的宗族加以理论,而不能强求其听命。中国政治制度力图通过避免任用本地官员处理本地事务,防止裙带关系和腐败。但是由于它允许宗族头人具备官员的特色的同时对之不加行政监察。因此国家实际上已经对宗族失去控制。虽然国家努力给予自己以正确的意识形态,但这种状况很难改变。因为绅士这种缓冲器存在,所以宗族可以一方面与国家形成对立,另一方面使自己的立场富有官方色彩。”<sup>①</sup>

就这样,宗族组织的政治因素一点点地膨胀,一步步地排挤国家政权对乡村社会的统治并取而代之,从而成为乡村统治势力的代表。宗族组织从一个互济互助的慈善性组织变成一种集血缘组织和政权组织于一身的乡村基层组织。在这种组织中,不仅可以进行族人之间的互助,也可以在“保卫宗族利益”的族号下建立地方武装和私人武装,并可以公然设立公堂和监狱,关押、审讯、拷打、处决不听话的农民。宗族组织发展到这一步,真可谓是“盛极一时”了,宗族组织演变为国家的对立物。这反倒使其走向它的反面。从明清以来,国家政权开始通过“保甲”制一步步渗透进农村,到民国后期,又试图在农村建立行政权力,宗族对乡村的统治一步步被削弱,到中华人民共和国成立,乡村政权的建立和土地改革的实施,使宗族组织在制度层面和物质利益方面一步步丧失其统治地位,从而为政权的全面渗透和实施对社会的全面统治让出地盘。这种情况不仅在汉族地区是如此,在白族地区亦是如此。我们在本文中引用的地方文献资料绝大多数都是本世纪50年代以前的例子,在急风暴雨似的土地改革运动之后,宗族组织全面瓦解,族长、族产、族规、宗祠全部取缔,族谱被毁,宗族衰败已成定局。但是有必要指出:虽然宗族组织一方面有政治化倾向,另一方面也具有互助和公益事业的功能,而这种功能是其它社会团体所不能取代的,因此还具有强大的生命力,并将在新的时代以新的面目出现,从而在新的环境下产生出新的适应方式,这一点是不能否认的。

责任编辑:谭 深

<sup>①</sup> 转引自王铭铭:《宗族、社会与国家——弗里德曼理论的再思考》,香港《中国社会科学季刊》1996年秋季号。