

再论“九族”今、古文说

钱杭

五年前,笔者曾有《论“九族”今、古文说》一文,对经今文学派与经古文学派的“九族”观,及其谱系学意义和社会历史意义作了初步的梳理分析。笔者认为,九族古文说对“九族”作出的实证性解释,依据的是自然生成的父权家族,故带有经验的气息,而今文说则将立足点建立在人为组成的扩大了父权家族集团之上,目的是综合全部血缘关系以利于政治统治。这个基本观点至今看来仍然是对的。但是,有些很重要的材料当时没有提到,对一些问题的理解和结论当时考虑欠周,这都影响到了课题开掘的深度,需要有所补正,同时,国内外学术界这几年的研究也已经证明,“九族”问题对于深刻了解中国古代社会的结构特征具有不可低估的意义,值得再度关注。有此二因,即成此文,是之为“再论”。

一、族与党

“九族”今、古文解说的基本分歧是九族是否包含有本姓宗亲之外的异姓异亲属,双方的思路应该都是很清楚的。但有一点我们往往会忽视,那就是,无论是今文家还是古文家,谁都不认为自己对这个问题的理解会有什么根本的或常识性的错误,我相信这一点。汉代的经师学问渊博,在他们的本业范围内一般很少说外行话。古文经学家说,“族”是父系宗亲,因此“九族”也就三是指父系宗亲,而今文经学家却认定“九族”中除了父系宗亲之外还包括着异姓有服亲。那么,我们是不是可以据此得出一个结论说,今文经学家不懂“族”不可能不是父系宗亲这样一个起码的基本规定,他们的“九族”观因而一开始就错了?我以为不能作这样的结论。研究将表明,今文经学家关于“族”的理解是非常深刻且多层次的。对此略加总结,有助于理解许多重要的问题。

从现象上看,今文家对“族”的理解是有问题的。比如,欧阳生、大小夏侯氏的论述就非常混乱:

“九族乃异姓有属者,义族四:五属之内为一族,父女昆弟适人者与其子为一族,已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,母族三:母之父姓为一族,母之母姓为一族,母女昆弟运人者与其子为一族,妻族二:妻之父姓为一族,妾之母姓为一族。”

“父族四”、“母之父姓”、“母女昆弟……”、“妻之父姓”云云,当然都是说的父系宗亲,但是什么叫“母之母姓”、“妻之母姓”?如果孔颖达没有把他们的原话弄错,那按我的理解,“母之母姓”和“妻之母姓”,应该是指母亲和妻子的外祖父的一族,而不可能如字面所说是指母亲、妻子的“母姓”族。欧阳、夏侯的论述显然是很不严谨的,至少他们没有表明在他们的理解中,“族”到底是一个什么样的亲属团体。不过,这也情有可原,因为欧阳、夏侯毕竟是今文家中最早涉及这一问题的几位学者,到了班固、许慎、杜预、孔颖达等人那里,很多混乱就得到了澄清。如班固《白虎通》论及“母族三”:母之父母为一族也,母之昆弟为二族也,母之女昆弟为三族也”,不再说什么“母之母姓”这样语意含混的话了。虽然班固、杜预对“妻族二”还保留了妻父

妻母各为一族的传统解释,但也已经避免了使用“妻之母姓”的概念,而显然是指其外祖父之族了。班固以后的今文经学家对“九族”的具体内容还有很多程度不同的修正(其中最著名的是宋代王应麟、清代程瑶田)和俞樾),但毫无疑问,他们对“族”的理解,才则遵从着班固《白虎通·宗族》的基本定义:

族者何也?族者凑也,聚也,谓恩爱相流凑也。上凑高祖且,下至玄孙。一家有吉,百家聚之,合而为亲。生相亲爱死相哀痛,有会聚之道,故谓之族。”

可见,今文经学对“族”的理解——“族”为一父系宗亲集团——与古文经学关于“异姓不在族中”(郑玄《驳五经异义》)的论述,在原则上是完全一致的。也就是说,在“族”之所以为“族”的基本问题上,两家并没有什么分歧。今文经学以“父族四、母族三、妻族二”为“九族”,古文经学则以父族的九个世代为“九族”,但今文的“母族”、“妻族”其内涵实际上和“父族”一样,也是指母亲、妻子未嫁之前所在的那个父系宗族,而绝不会另有所指。就组成“九族”的各个宗族而言,都是“异姓不在族中”的。

今文经学曾批评古文经学把一世作为一族观点,是“九世制”而不是“九族制”,这个批评是有道理的,然而又是没必要的。因为今文经学的“九族”说也包含着世代关系,所不同的只是数目:古文是“一族九世”,今文是“三族九世”,哪一家都避免不了世代的问题。这也说明在指认“九族”的过程中,世代问题也许并不重要,重要的是“母族气”“妻族”这两类概念是否能够成立。按古文“九族”说,母、妻显然不能单独领“族”,她们的地位隶属于各自的丈夫。对于丈夫来说,母、妻的父族只是姻亲,经学上称之为“党”,不能混同于父系宗亲的“族”。所以,古文经学把“母族”、“妻族”排除在“九族”之外是有很坚实的根据的。今文经学则不这样看,他们没有在“族”和“党”之间划一条不可逾越的鸿沟,所以就把古文经学认定是“党”的母亲、妻亲二类姻亲也涵括在“九族”之“族”中。那么,今文经学的“九族”说是否也象古文经学那样有根据呢?我认为是有根据的,根据就在《尔雅·释亲》中。

《尔雅》一书大抵是西汉儒者递相增益之作,约自毛亨至刘歆的一二百年间,由小学家根据西周末、东周初迄秦汉之际的经说旧文辑辑而成。《尔雅》不是经书,本身固然没有今古文的纠纷,但它辑录的旧文则多取材于古文经。比如训诂以《毛诗》为主;《释山》“五岳”与《周礼》合,与《尧典》《王制》异,《释地》“九州”与《禹贡》异,与《周礼》略同,《释乐》与《周礼》同,《释天》及祭名均与《王制》异,与《毛诗》、《周礼》合。《释亲》的风格基本上也是古文经,但所释的一百多个亲属称谓,足以代表周代、秦汉之际七八百年间中原地区的一般称谓习俗,这一点在古史界早有定论。因此,用《尔雅》为今文经学取证辩护,在材料的性质上应该不会有什么问题。

《尔雅·释亲》把所释的亲属称谓分为宗族、母党、妻党及婚姻四类,每类一章。然而细读全篇,则发现《释亲》县标明四章,实际的亲属关系却不止四类。“婚姻章”说:“父之党为宗族,母与妻之党为兄弟……妇之党为婚兄弟,婿之党为姻兄弟”,可知“党”分为五,父、母、妻、妇、婿五种关系的亲属都称为“党”,“党”就是亲属的意思。《礼记·坊记》“睦于父母之党,可谓孝矣”,郑注:“党,犹亲也。”而父党之亲又称为“宗族”,只不过表现为古人对父系宗亲特别的关注罢了,并不是说“族”不是“党”,或者“党”不能称为“族”。邢疏《释亲》“宗族”云:“比别同宗亲族”;又疏“母党”云:“比别母之族党也”;又疏“妻党”云:“比别妻之亲党也”。邵晋涵《尔雅正义》“宗族”下说:

“姑姊妹系于宗族者,郑《驳五经异义》:‘妇人归宗,女子虽适人,字犹系姓,

明不与父元为异族。'郑概括《尔雅》而言。《尔雅》载姑姊妹于宗族,而姑之子、姊妹之子载于妻党者,所以示族与党之别也。"

郝歆行《尔雅义疏》“宗族”下也作如是解:

“谓之宗族者:宗,尊也,主也。族,凑也,来也。然则父之党为宗族,不言父党者,母妾异姓,故别称党;父族同姓,故总言宗族也。”

邢、邵、郝三氏都特别强调“族”不同于“党”,即父系亲属为“族”,母系妻系亲属为“党”(邵民更称母亲为“族党”,妻亲为“亲党”。其实“党”也就是“族”,父族可以称“党”,上引《释亲》“婚姻”章和《礼记·坊记》中都有明证。对一个具体的亲族集团是称“党”还是称“族”,关键要看称呼人的地位和实际的需要。比如母亲未嫁时,母和外祖父为同姓之宗亲,在母来说,应称其为宗族。母亲婚后已与父同族,在父来说,便应称母之宗族为“党”。比“党”既是父之妻党,又是子之母党。这是上一辈的情形。妻未嫁时,妻与妻父为同姓之宗亲,在妻来说,同样应称其为宗族。但婚后她已为夫族也就是夫之父族的一员,故在丈夫来说,便应称妻之宗族为“党”。比“党”既是夫之妻党,又是父之妇党。同样道理,女儿未嫁时和父为同姓之宗亲,在女儿来说,当然应称之为宗族。但女儿出嫁后成为女婿宗族的一员,这时在女婿来说,便应称妻之宗族为妻党:而对于妻父来说,婿之宗族又是他的婿党。女奇、姊妹与其父族的关系,以及姑、姊妹之子与其母族的关系,遵循着同一原则。由此可见,“族”和“党”,实际上是同一个父系宗亲集团的两面。由甲方来说,甲对甲的同姓亲属称“族”或“宗族”,甲对乙的同姓亲属则称为“党”。由乙方来说,乙对乙的同姓亲属称“族”或“宗族”,乙对甲的同姓亲属则称为“党”。推而至于丙、丁、戊、己等等,也都是如此。

“族”、“党”的区别不是两者同一性的问题,而是称呼关系人之间的相对性问题。这一点如果能够明确,今文经学将“母族〈党〉”、“妻族〈党〉”收于“九族”之中的做法,在原则的合理性上就获得了基本的保证。

古文经学根据《礼记·丧服小记》“亲亲,以三为五,以五为九”的说法,把“九族”规定为沿上辈和下辈两个方向逐代地由父、子、孙“三族”扩展而成的包括九个世代的父系宗亲的概念,今文经学则把“九族”的范围推广为“父族四、母族三,妻族二”,其性质是由三个互为姻亲的异姓宗族联合构成的“三族九世制”群团。很明显,今、古文的“九族”都是就宗族集团而言,不同的只是规模大小和这种集团的性质。

二、“九族”的根据和规模

说到九族的根据和规模,一向有两种说法。一是认为“九”非实数,“九族”即若干族,不必细究。此说以清儒汪中《述学·释三九》和刘师培《古书疑义举例·补》最为翔实,二是认为“九”在秦以前可以是也可以不是实数,但自汉以来,特别是汉高祖“置宗正官以序九族”后,却真有其数了。我相信第二种说法。汉代经学家论到“九族”时都有实数。古文经以上至高祖下至玄孙凡九世的本宗亲属为九族,今文经以父族为主兼及异姓有亲属者为九族。对于这两类“九族”说,笔者并无意去判定孰是孰非,而是主张尽可能地体谅经学家们的苦心,以探寻隐藏在这种分歧背后的历史真象为宗旨。尽管如此,我们仍要指出,既然视“九”为实数,那就应尽可能地予以落实,并给以合理化的解释。然而,无论是今文还是古文,它们对何以为“九族”之“九”,都缺乏系统的论证,其中更以今文为甚。前文已经提到,古文经是根据《礼记·丧服小记》“亲亲,以三为五,以五为九”的观点来论证它的“九族”说的,但这并不是一个

特别严谨的论据。周代有一对重要的伦理范畴,即“尊尊”和“亲亲”。“尊”即“宗”,“尊尊”当为尊崇父系宗亲之意,古文经“九族”说体现的原则似与“尊尊”相符,但“尊尊”却没有与“九族”有关的规定。与“九族”相连的是“亲亲”范畴,可是这个范畴强调的是与“尊尊”不同的另一个侧面。“亲”,即亲属,当然以宗亲为前提,但所指范围显然不仅仅如此(否则无以与“尊”相别)。“亲”应该指以宗亲为主同时兼及姻亲的广义的亲属联系。因此,“亲亲,以三为五,以五为九”,实际、上是今文经学而不是古文经学的根据。然而,今文经学并没有利用这一点。经东汉许慎整理的今文“九族”说(即“父族四,母族三,妻族二”)的根据是丧服制度,见许著《五经异义》,程瑶田认为班固《白虎通》所说的“九族”,也与《仪礼·丧服经传》完全一致。程著《仪礼丧服文足征记七·白虎通释九族义同丧服说》云:

“案《丧服》由斩衰三年以上杀之,至于齐衰三月:自齐衰期服下杀之,至于缌麻;又旁杀之,亦至于络麻z非所谓父之姓为一族乎?《丧服》姑之子缌麻,非所谓父女昆弟适人有子为二族乎?《丧服》甥缌麻,非所谓父女昆弟运人有子为三族乎?《丧服》外孙纯麻,非所谓身女昆弟适有子为四族乎?《丧服》为外祖父母小功,非所谓母之父母为一族乎?《丧服》舅与舅之子皆缌麻,非所谓母之昆弟为二族乎?《丧服》从母小功,从母之子缌麻,非所谓母之女昆弟为三族乎?《丧服》妻之父母皆缌麻,非所谓妻之父为一族,妾之母为二族乎?然则族之言凑聚也者,实乃生相恩爱,死相哀痛,先王国别其亲疏贵贱之节,而称情立文,为之制《丧服》以饰群焉,使人观于其外而有以见其心,为隆为杀,弗可损益。”

程瑶田的论证大部分是对的,比如他所说的父族的四族及母族的外祖父母一族和从母.从母之子一族,这六族是确实的,并且正在今文的范围内。但有两处论证却错了。舅与舅之子不能单为一族,因为舅与舅之子是外祖父母的子孙,他们应和外祖父母为一族,妻之父母同服缩、麻,应为一族,而不能为二族,其道理与母之父母为一族相同。由此可见,《丧服经传》提供的证据只能证明今文经学“九族”说申的七族(即父族四,母族二,妻族一),另二族却没有着落。或许秦以前的亲属范围只有七族?《礼记·大传》有“四世而缌,服之穷也,五世袒免,杀同姓也,六世,亲属竭矣”的说法,能不能信以为真,还很值得一问。《左传》昭公十四年:“禄勋合亲”,杜注“亲,九族”,我想比说应该是有根据的。荆柯刺秦王未成而被族诛,汉代记载一为七族,一为九族。王充《论衡·语增》为九族:“荆柯为燕太子丹刺秦王,后诛柯九族”而《史记·鲁仲连邹阳列传》为七族:“荆轲之湛七族”,《汉书·邹阳传》与此同。《史记》裴氏“集解”及《汉书》颜氏注并引张晏“上至曾祖下至曾孙”一说以为“七族”之解,显然是古文经学的思路,司马贞“索隐”则用今文说:“父之族一也,姑之子二也,姊妹之子三也,女子之子四也,母之族五也,从子六也,及妻父母凡七”。这个解释与《仪礼·丧服经传》所涉及的亲属范围正相一致。由此事例也可看出,汉代的“七族”观念来源于《仪礼》。换言之,《仪礼·丧服经传》只能证明“七族”,而不能证明“九族”。对于这一个事实,无论是今文还是古文都不能有所改变。

根据还是要到《尔雅》中去找。上一节论族、党同一时已经提到,《尔雅·释亲》名为四章,实际却包含了五族,即父、母、妻、妇、婿。这是一个以婚姻关系为中介连结起来的拥有五个姓氏的宗族集团。然而《释亲》的内容还不止这些,至少还可以发现以下四族(确切地说,应为四类):

1. 姑夫之族

《释亲》“宗族”章:“父之姊妹为始。”“妾党”章:“姑之子为甥。”“姑未嫁时

为己之同宗亲属,所以《释亲》将之列入“宗族”。但出嫁以后就不同了,她进入了丈夫的宗族,所生子应该与丈夫同宗,而不能算“妻党”。这既是《尔雅》的失误,也是不得已而为之,因为在《释亲》四章中尚无一个恰当的位置安排这位“甥”。所以,在上述五族之外至少应有第六族:姑夫之族。

2. 姊妹夫之族

《释亲》“宗族”章:“男子谓女子先生为姊,后生为妹。”“妻党”章:“姊妹夫为……男子谓姊妹之子为出……谓出之子为离孙。”姊妹未嫁时与己为同宗亲属,故《释亲》将之归入“宗族”。但出嫁后即进入丈夫之宗族,所生之子、孙,应和其夫同宗。《释亲》把甥、出、离孙视作“妾党”,其失误的性质与上例相同。所以,在上述六族之外至少应有第七族:姊妹夫之族。

3. 姨夫之族

《释亲》“母党”章:“母之姊妹为从母。从母之男子为从母昆弟,其女子为从母姊妹。”从母即姨母,未嫁时与外祖父母为同宗亲属,故《释亲》将之列入“母党”。但出嫁后即进入丈夫(即姨夫)之宗族,所生子女应与其夫同宗。《释亲》从母以及从母昆弟姊妹全都列入“母党”是错误的。所以,在上述七族之外至少应有第八族:姨夫之族。

4. 连襟之族

《释亲》“妻党”章:“妻之姊妹同出为姨。”“婚姻”章:“两婿相谓为亚”。姨即妻妹,亚即连襟。姨未嫁时与己之岳父母为同宗亲属,故《释亲》将之列入“妻党”,但出嫁后即进入其丈夫的宗族,《释亲》列亚为“婚姻”是不妥的。因为所谓“婚”是指“妇之父”,“姻”是指“婿之父”,而亚既不属妻党,也不属婿党或妇党,应为一独立宗族。所以,在上述八族之外至少应有第九族:连襟之族。

综上所述,我们就可以对“九族”的规模作出明确的指认。

所谓“九族”,首先是指九个父系宗族,二它们是:父族、母族、妻族、妇族、婿族、姑夫之族、姊妹夫之族、姨夫之族和连襟之族。

第二,如按主要关系人的性质再作一区分,则父族为四:父族、婿族、姑夫之族、

姊妹夫之族,母族为二:外祖父母之族、姨夫之族,妻族为二:岳父母之族、连襟之族,妇族为一:儿媳之父族。

第三,以上九族的规模还是系谱意义上的,实际的数量也许不止这些,因为父亲的姊妹、自己的姊妹、母亲的姊妹等,都不会仅限一人。如果有二人以上,并且不是二女共适一夫,那就不止九族了,所以“九族”的确切含意,应指九种亲属范畴。

第四,“九族”所包含的世代数量远远不止九个,仅父族中的父系直系宗亲,就包括九代(由己上推至高祖王父母为五代,下推自子至玄孙为四代),旁系宗亲有气五支,每一旁亲都至少有四代。这就说明,“九族”与世代无关。

这个“九族”制和古代经学“九族”说不同,和今文经学的“九族”规模——父族四,母族三,妻族二——也有一些差异(其中七族相合)。最大的区别一是组合不同,二是把今文的母族三改为母族二(内含也不同),妻族虽然同为二,但今文将岳母单为一族显然是错的,今文“九族”中没有妇族,现在则补上了这一个重要的“婚”族。但以上这些差异还只是表面的。更深刻的差异在于,经学家们(无论是今文经学还是古文经学)对“九族”的论证全都建立在主观理念的基础上,虽然他们不可能伪造亲属关系,但他们对一个人为的亲属系统的论证过程,却表现出了严重的、主观随意性,本质上是武断的。而以《尔雅·二释亲》为根据的上述“九族”制,从原则到细节都

获得了合理化的解释,并且在最大的程度上恢复了“九族”的本来面貌。

三、两种世系群集团

古文经学所说的“九族”,按性质说,相当于人类学研究中的父系“世系群”(Lineage),我国学术界一般将“世系群”一词意译为“宗族”在很多情况下当然是恰当的,但有时也会出现一些问题。因为Lineage和“宗族”并不能完全对应。Lineage的本意只是指一种奉行单系继嗣法则(Unilineal descent)的血缘群体,或称为“宗系”。在世系的归属上它可以是父系,也可以是母系。但中国的“宗族”就不同,虽然在单系世系这个基本原则两者完全一致,然而在归属上却只能是父系而不可能是母系的。因此,当我们判定今、古文“九族”说指认的是两种规模性质都不同的血统集团时,就绝不能说只有古文经学的“九族”是宗族,而今文经学的“九族”则不是宗族。今、古文的区别,在于两者将各个宗族连结成宗族集团时遵循着的不同法则,在于这些宗族集团内部的不同机制和不同的社会政治意义。换言之:它们的区别不是“世系群”本身的问题,而是用一种什么法则,将“世系群”连结成何种“世系集团”(Lineage group)的问题。

古文经学所说的“九族”,是一种不包含异姓男子在内的父系世系群集团。虽然人们从来没有认真地研究过这个集团内部的连结方式和运作机制,但很显然,它最接近于中西文化传统中的狭义的“宗族”。集团中的各个世系群信奉一个共同的男性祖先,亦即“宗”,并以这个“宗”的直系长子为本“宗系”的代表,即宗子,对于该“宗系”内部的人员和事务,宗子享有一系列非常实际的管理权;宗子的继承,原则上是在他所在的直系中传嫡传长(在特殊的情况下也有一些变通的处理办法),因此这个直系系列就被称为“大宗”,而非宗子所在的系列则为“小宗”。这类集团的中心原则是要有一个为各世系群认可并衷心信奉的共祖,其标志是有一个权威性的宗庙系统和一个共同的“氏”,若无比二者,集团既连结不起来,也维持不下去。同时,集团内各世系群间禁止通婚,“同姓不婚”的规则就是针对这一类型的集团而言的。

笔者曾经指出,“九族”古文说的基础建立在“自然生成的父权家族”之上。这一方面是指在社会发展的一定阶段,人类血缘集团以同宗为构成原则是一种相当普遍、因而也是相当自然的方式,另一方面则是指古文经学家完全是用了对一般宗族组织的了解,来依样画葫芦地解释“九族”的构成,在理论上没有任何超越宗族规范的创见。但是,对这个观点应该有一个补充说明,所谓“自然生成的父权家族”,并不是说它对人类的家庭血缘关系采取了一种“听其自然”的态度,恰恰相反,宗族血缘关系是以裁剪基于婚姻、家庭关系之上的、自然形成的人类血缘关系为前提的。因此,当古文经学家在一个被看作包括了人类所有最重要的亲属关系的“九族”范畴中排除了一切与母亲、妻子有关的“姻亲”后,就充分表现了这一学说的非自然性和狭隘性。笔者目前虽然还不能充分地解释古文经学“九族”理论的目的性,但有一点是能肯定的,这个理论的制定是为了更有效地强化父权,强化宗亲一体意识,在一定程度上,它可以和宗族祖先崇拜、宗族伦理规范一起,构成宗族的意识形态体系。

今文经学的“九族”理论内涵比古文经宽泛得多,它是建立在婚姻联系基础上的一种世系群集团,相当于人类学研究中的“戚属世系群”(Cognatic lineage)。这一类型的世系群集团的结构原则和功能具有以下几个基本特点:

1. 构成集团的每个世系群都是一个独立的父系宗族,族与族之间不存在实际的

约束美系,因而也没有固定的集团成员资格和界域。需要多少世系群方能构成一个“戚属世系群”集团,没有严格的规定。在许多情况下,它可以是九族,也可以是七族。在这里,重要的不是具体的数量,而是应当遵从组成集团的原则,

2. 连结集团的原则是已经实现了的婚姻关系,互相间没有婚姻关系的世系群不会组成这一性质的集团。当然这并不一定意味着几个世系群之间会形成固定的互婚关系,即使有这种关系也是因为具备了某些特殊的历史原因。从中国古代社会婚姻发生的一般情况来推测,世系群间结成的大多数的婚姻关系都不是固定的,换言之,集团成员的组合随着婚姻关系的变动(发生、取消、增加、减少)而变动。同样可以肯定的是二这类.集团的成员大致上具备相同或至少相类似的社会地位(经济水平、文化背景),

3. “戚属世系群”集团与实行“双边继嗣”(Bilateral descent)的血缘集团不同。在后一种集团中,每人都属于两个血统群,一个是父系的,一个是母系的,集团成员的资格分别承自父亲和母亲。在主要发现这种制度的非洲,父系群体掌管土地和其他资源。而母系群体是宗教参与和知识的所在地。“戚属世系群”集团则不具备这种特征,也没有这种具体的功能。在这类集团中,一个人只属于他(她)的父(夫)族,而没有双重身份。即使出现身份的转移(如妇女未婚时属父族,婚后属夫族,夫亡无子或离异后还可再属父族),也是以父(夫)族为范围,以放弃一种身份为前提的。母系、妻系亲属加入这个集团,并不意味着集团将具备某种母系世系的因素。这是因为集团中所有世系群都是父系宗族,所有的行为规则都遵守父权制原则。同时,集团内各世系群间也绝不是平等的,父权制原则本身已经决定了宗亲与姻亲的地位、权利具有一系列系统的差别,

4. 这种“人为组成的扩大的父权家族集团”,由于包容了当时人们所有主要的亲属关系,于是就突破了仅以宗亲范畴来规范人类家庭血缘关系的狭隘眼界,从而在父系、母系、妻系、婿(媳)系几条主线上,最大限度地、如实地勾划出了一个男子在实际社会生活中所能拥有的亲属系统(虽然仍是不平等的)。当然,经学家们论证“九族”的根本目的绝不是为了学术,而是为了封建政治统治,这也是不言而喻的。

笔者认为,充分利用当代文化人类学和社会人类学已经取得的成果来研究“九族”今、古文两种解说,对于我们全面了解独具特色的中国古代血缘关系理论的实质和达到的水准,具有重大的意义。同时,国际人类学的理论也将随着这一研究的开展获得扩充和深化。