

## 关于血缘婚姻和血缘家庭问题的商榷\*

蔡俊生

1984年3月

我在几篇文章中都提到，摩尔根所说的血缘婚姻和血缘家庭是不存在的。可是一直没有较全面地谈谈自己的看法。有同志写文章批评了这个观点，也有同志在讨论中同我谈过这个问题，都使我深受启发和教益。但从学术研究的角度出发，我至今仍然坚持着自己的看法。现在较全面地单独谈谈这个问题，以和学术界的同志进一步商榷。

主张血缘婚姻和血缘家庭是婚姻家庭发展史上最古老的独立形态的同志，共提出四种论据。(1) 马来式亲属制度；(2) “兄”“妹”婚的现实例证；(3) 三、四十万年前的古人类学资料。我们就按照这个顺序谈谈这些证据究竟证明的是什么，能不能证明所谓血缘婚姻和血缘家庭是最古老的标志着一个独立阶段的婚姻家庭形态。还是从摩尔根谈起。

大家知道，摩尔根根据以论定血缘婚姻和血缘家庭是婚姻家庭发展史上最古老的独立形态的唯一证据是马来式的亲属制度。摩尔根说：“作为家族制中最早和最古老的形式这种家族，即使在最低级的蒙昧部落中也已不复存在了。”“有史以来，在野蛮民族甚至在文明民族之中，也曾有过兄弟与姊妹通婚的个别事例；但是，这却截然不同于以这种婚姻为主体，以这种婚姻为社会制度基础的社会状况中那种兄弟姊妹集体相互通婚的习俗”。“血婚制家族（即血缘婚姻和血缘家庭——笔者）的存在必须由这种家族本身产物以外的证据来证明。”“证据是在一种亲属制中找到的……这种亲属制就是马来亚制（即马来式亲属制度——笔者）。”由于摩尔根认为马来式亲属制度“是类别式亲属制度中最简单的、因也就是其最古老的形式”，所以他就把由这种亲属制度所推导出来的血缘婚姻和血缘家庭看作最古老的婚姻家庭形态，认为在此之前只能没有任何限制的杂乱性交状态。在这里，有两个问题需要重新进行考察：(1) 马来式亲属制度是不是最古老的亲属制度，或者说，它与图兰—加诺万尼亚式亲属制度相比，究竟哪一个更加古老？(2) 马来式亲属制度所证明的婚姻形式和亲属关系究竟怎样，它能不能证明摩尔根所说的血缘婚姻和血缘家庭？前一个问题，涉及到所谓血缘婚姻和血缘家庭的历史时代；后一个问题涉及到它的实际内容。我们先谈第一个问题。

摩尔根之所以把马来式亲属制度看作比图兰—加诺万尼亚式亲属制度更加古老、因而是最古老的亲属制度，除了因为它“简单”以外，更重要的原因还在于，摩尔根受到当时所掌握的民族学资料的限制，对具有马来式亲属制度的民族的社会发展程度估计得过低了，他认为这些民族一般都处于氏族社会之前的历史阶段。比如，对于具有马来式亲属制度的典型形式的夏威夷人，摩尔根就说过“当时（指十九世纪初海兰·宾汉牧师在夏威夷作传教士的时候——笔者）的夏威夷人尚未到达氏族组织的阶段”。可是，摩尔根以后大量积累起来的民族学调查资料表明，那些具有马来式亲属制度的民族，无论摩尔根当时就已经了解到的还是后来新发现的，都已经经历了氏族社会的历史阶段。作为具有马来式亲属制度典型形式的夏威夷人的情况相当晚近。摩尔根以后更加详细的调查证明，在欧洲人达到以前，夏威夷群岛上的居民已经进入阶级社会的初期，并且形成了国家，早已走过了氏族社会的历史阶段。其他具有马来式亲属制度的民族，如摩尔根提到过的波利尼西亚和美拉尼西亚的一些民族也无不处于氏族社会向阶级社会过渡的历史时期。这是一个非常关键的新情况。因为，既然具有马来式亲属制度的民族都已经经历了氏族社会的历史阶段，那末自然就发生一个问题：这些民族的马来式亲属制度还可能不可能是氏族社会以前的历史时代的产物呢？或者说，如若这些马来式亲属制度是产生于氏族社会之前，它们可能通过氏族社会而一直保持到氏族社会以后吗？我认为，对这个问题的回答只能是否定的。因为马来式亲属制度与氏族社会的亲属关系是互不相容的，以氏族外婚制为基础而形成的亲属关系，决不可能通过与马来式的亲属制度实现。如若马来式的亲属制度果真产生于氏族社会之前，当氏族外婚制的婚姻形式确立以后，这种亲属制度也必然为氏族社会的亲属制度——图兰—加诺万尼亚式亲属制度所代替，而决不可能保持到氏族社会之后，让我们这些同志拿来作为氏族社会之前存在过所谓血缘婚姻和血缘家庭的证据的。这一点，连摩尔根本人都会赞同。因为他在谈到马来式亲属制度被图兰—加诺万尼亚式亲属制度所代替的时候，就是这样说明的。所以，具有马来式亲属制度的民族都已经经历过氏族社会的历史阶段这一事实，可以确凿无疑地证明，马来式亲属制度不是氏族社会之前的产物，而是氏族社会解体后的产物，因而它与氏族社会的亲属制度——图兰—加诺万尼亚式亲属制度相比，不是更加古老的亲属制度，而是更晚近一些的亲属制度。然而，怎样解释马来式亲属制度比图兰—加诺万尼亚式亲属制度更加“简单”的问题呢？所谓“简单”，是指图兰—加诺万尼亚式亲属制度中的舅舅、外甥、外甥女，表兄弟、表姊妹等，这样一些由氏族外婚制严格划定的亲属称谓，在马来式亲属制度中消失不见了。对于这个问题，我们曾提到二十世纪初英国民族学家里维斯（W·H·R·Rivers）的比较研究。里维斯得出的结论是：马来式亲属制度是图兰—加诺万尼亚式亲属制度派生出来的，是后者简化的结果；其所以发生这种简化，是由于母系父系的合流；而母系父系的合流，则是由于氏族的解体，氏族外婚制规范的被打破。这个结论是正确的。后面我们谈基诺族通婚状况时，还要说明这一点。总之，马来式亲属制度产生于氏族解体以后的历史时期是没有问题的。因此，摩尔根根据马来式亲属制度推导出的所谓血缘婚姻和血缘家庭，即使存在的话也只能是在氏族社会之后，而不可能是在氏族社会之前，就是说它不可能是最古老的婚姻家庭形式。如果说摩尔根当时由于还不知道具有马来式亲属制度的民族已经经历了氏族社会，因而得出血缘婚姻和血缘家庭是最古老的婚姻家庭形态的结论还是合乎逻辑的话；那末，在知道了这种情况以后继续坚持摩尔根这样的结论就不合乎逻辑了。而我们又至今没有见过任何一位民族学家向我们提到过任何一个具有马来式亲属制度的民族尚处在氏族社会之前

的历史阶段，那末，继续坚持摩尔根结论的同志，同时又承认具有马来式亲属制度的民族都已经历过氏族社会，这二者之间怎么能协调起来呢？

再谈马来式亲属制度所反映的婚姻形式和亲属关系究竟如何，它能不能作为血缘婚姻和血缘家庭的证据的问题。摩尔根《古代社会》第三编第二章是专门论述血缘婚姻和血缘家庭的。他把这种婚姻家庭形式描述成这样：按照马来式的亲属制度，“这种婚姻关系推广到一切承认存在兄弟姊妹关系的地方；每一个兄弟有多少亲姊妹和从姊妹，就有多少妻子，每一个姊妹有多少亲兄弟和从兄弟，就有多少丈夫。婚姻和家族看来就是按这种行辈或范畴组成，并与之长久共存。”但是，“家族的实际范围不可能有因婚姻关系而结合在一起的团体那么大。为了便于谋生和相互保护，分成较小的团体是必要的；但每个较小的家族都将是这个团体的缩影。”摩尔根得出这样的结论，完全是根据马来式的亲属制度，而且是通过分析作为马来式亲属制度的典型形式的夏威夷人的亲属制度而推导出来的。夏威夷人亲属制度的全部称谓就列在这一章的末尾。可是，当我们把夏威夷人的亲属制度与摩尔根的分析对照研究时，却发现摩尔根在推理上存在一个很重要的失误。原来摩尔根得出有多少姊妹就有多少妻子、有多少兄弟就有多少丈夫的结论，不是根据同一辈份之间的亲属称谓<sup>\*</sup>，而是根据上下辈之间的亲属称谓。就是说，为什么兄弟姊妹互为夫妻呢？是因为下一代的人把他们统统称作自己的父亲（*mākūā kana*）和母亲（*mākūā wāheena*），而没有伯父、伯母，叔父、叔母，姑父、姑母，姨父、姨母，更没有舅父、舅母这样的称谓，而且摩尔根还把标明姻亲关系的一个称谓——“马库厄胡那埃（*mākūahūnāi*），指公公、婆婆、岳父、岳母”舍弃不问了；同时，还因为这些兄弟姊妹们，无论对于自己所生的孩子还是对于兄弟的孩子、姊妹的孩子，统统称作自己的儿子（*kā i kee kana*）和女儿（*kāi kee wāheena*），而不分侄儿、侄女，外甥、外甥女等等。然而，问题在于，上下辈之间的亲属称谓并不能“直接准确地”反映同辈之间的亲属关系，特别是其中的婚姻关系。换句话说，统统被人称作父亲、母亲的人就一定互为夫妻吗？把下一代子女统统称作儿子、女儿的人就一定互为夫妻吗？要知道，这是类别式的亲属称谓，并不是我们习惯意义上的个体称谓。《古代社会》中文版译者把表里的“父系”、“母亲”译作“我的亲，男”、“我的亲，女”，把“儿子”、“女儿”译作“我的孩子，男”、“我的孩子，女”是有道理的，这两种称谓不过标明了长一辈或下一辈的一部分亲属（从下面的分析我们将会看到，被下一代人称作“父亲”、“母亲”的人，并非同时又被上一辈人统统称作“儿子”、“女儿”，这两组称谓的外延是不一致的）而已。要证明兄弟姊妹之间是否“集体相互通婚”，只有在同辈之间的亲属称谓中才能得到“直接准确”的反映。如若同辈之间一律互称兄弟姊妹，此外再没有其他标明婚姻关系的称谓，那么可以把这些兄弟姊妹的称谓的内涵和外延与夫妻称谓的内涵和外延合在一起，一律看作夫妻，从而得出血缘婚姻的结论。然而，事实并非如此，就在摩尔根“据托马斯·密勒所记”而列出的夏威夷人亲属制度中，就存在着“我的妻（*wāheena*）”、“我的夫（*kāna*）”这样的称谓，而且与“我的姊妹（*kāi kūwāheena*）（男呼）”、“我的兄弟（*kāi kūnāna*）（女呼）”不相重复。我们把这个表里的这四个称谓及其与叙述式称谓的对应关系，稍作编排上的更动抄录如下：

男子呼，“我的妻”包括： 男子呼，“我的姊妹”包括：

我的妻 我的姊妹

我的大嫂、小姨（妻的姊妹） 我的父亲的兄弟之女

我的嫂、弟妇（兄弟〔指亲 我的父亲的姊妹之女

兄弟——笔者〕之妻） 我的母亲的兄弟之女

我的父亲的兄弟之子之妻 我的母亲的姊妹之女

我的父亲的姊妹之子之妻 我的父亲的父亲的兄弟之孙女

我的母亲的兄弟之子之妻 我的父亲的父亲的姊妹之孙女

我的母亲的姊妹之子之妻 我的母亲的母亲的兄弟之孙女

我的母亲的母亲的姊妹之孙女

女子呼，“我的夫”包括： 女子呼，“我的兄弟”包括：

我的夫 我的兄弟

我的大伯、小叔（夫之兄弟）

我的姐夫、妹夫（姊妹之夫）

从这两组称谓可以看到，“我的妻”包括三项——我的妻（可以理解为“主妻”，指一个女子）、我的妻之姊妹和我的所有兄弟之妻，但不包括任何一个“我的姊妹”。“我的夫”也包括三项——我的夫（可以理解为“主夫”，指一个男子）、我的夫之兄弟和我的姊妹之夫，但不包括“我的兄弟”（这里，女子的“我的兄弟”只列出了直系兄弟，可能由于氏族解体，女子出嫁等原因，使得旁系兄弟的称谓意义不大之故）。这就已经表明婚姻关系与兄弟姊妹关系不相重合。此外，还有两个称谓可以进一步证明这种不相重合的情况，一个是处于同一个婚姻集团的同性之间的称呼——“普那路亚（*pūnālū ā*）”，另一个是处于不同婚姻集团的同性之间的姻亲关系的称呼——“开考埃卡（*kāi koakā*）”也列在下面：

“普那路亚”包括：“开考埃卡”包括：

我的僚婿（妻的姊妹之夫） 我的内兄弟（妻的兄弟）

我的妯娌（夫的兄弟之妻） 我的大姑、小姑（夫的姊妹）

我的嫂、弟妇（兄弟之妻，

女子呼）

这就是说，在“我的妻”这个范畴里，我的妻与我的妻之姊妹，自然互称姊妹，这些姊妹与我的兄弟之妻则互称“普那路亚”；但这种“普那路亚”的范畴决不包括我的姊妹，作为“我的妻”的“普那路亚”们对我的姊妹是称“开考埃卡”，我的姊妹对她们也称“开考埃卡”，双方决不会互称“普那路亚”的。同样，在“我的夫”这个范畴里，我的夫与我的夫之兄弟，自然互称兄弟，这些兄弟与我的姊妹之夫则互称“普那路亚”；但这种“普那路亚”的范畴决不包括我的兄弟，作为“我的夫”的“普那路亚”们对我的兄弟也另有称谓，也称“开考埃卡”。这样，就进一步把婚姻关系的范围确定下来，而与兄弟姊妹的关系严格区分开了。原来，被下一辈人称作“父亲”、“母亲”的人，并非全是兄弟姊妹——异性的“我的妻”与“我的夫”之间不是兄弟姐妹，同性的“普那路亚”、“开考埃卡”也非兄弟或姊妹，而他们都由下一辈的人称作“父亲”和“母亲”。同时，被上一辈人称作“儿子”、“女儿”的人，虽然确属兄弟姊妹，但又确实不是夫妻；上一辈人对所有儿子的“我的妻”和所有女儿的“我的夫”统称“胡瑙那（hūnōnā）”（而在直系方面还有性的区别，即称“我的媳（hūnōnu wāheena）”和“我的婿（hūnōnā kāna）”）。这些都明白无误地列在表里，决不会混淆。而如果我们再把“马库厄胡那埃”（对公公、婆婆、岳父、岳母的称谓）这样的个体称谓以及兄弟姊妹之夫的称谓——“开考意卡”（kāi koeekā，与“开考埃卡”只差一个音节）也放近去一起考虑，我们就会毫不犹豫地得出结论：夏威夷人的亲属制度所反映的根本不是摩尔根所说的血缘婚姻和血缘家庭，而是摩尔根所说的普那路亚婚姻和普那路亚家庭，也就是兄弟共妻姊妹共夫但其中存在主妻和主夫这样的婚姻形式，以及由该婚姻形式所产生的亲属关系。

得出这样的结论，并不奇怪。笔者在另一篇文章中曾经谈过，亲属制度是婚姻形式及其产生的亲属关系的权利意志形式，一定的婚姻形式及其产生的亲属关系只有通过与其相适应的一定的亲属制度才能实现。因此，亲属制度不可能与现实的婚姻形式和亲属关系完全脱节，而应当基本相符合；否则现实的婚姻形式和亲属关系就不能实现，就要采用新的与其相适合的亲属制度去代替那过时的亲属制度了。虽然亲属制度一旦形成就僵化起来，具有相对的独立性，但这种僵化和独立，毕竟是有局限和暂时的。就马来式亲属制度而言，它决不可能像摩尔根所说的那样，“这种亲属制在产生它的那种婚姻习俗消失了不知多少世纪之后依然存在”。在这一点上，摩尔根是走得过远了。如果我们把摩尔根以后进一步查明的夏威夷人的婚姻形式与上述结论对照一下，就可以清楚地看到，马来式亲属制度（这里具体指夏威夷人的亲属制度）也正是它所在的那个时代的产物：

“夏威夷群岛和波利尼西亚其他各地一样，兄弟和姊妹之间的婚姻，照例是被禁止的。不同生母的兄弟姊妹之间的婚姻也是被禁止的，但严格到怎样的程度，现在无法断定（请注意，这是氏族外婚制消失以后所造成的“无法断定”——笔者）。这与人们所知道的夏威夷群岛曾有亲兄弟姊妹之间结婚的事例并不矛盾，这些例外的事情仅见于首领等级之中，并且是出于系谱和宗教方面的理由。”

夏威夷人中的普那路亚婚姻是“群婚晚期阶段的一种变形，是贵族氏族（指贵族等级中的世系联系，并非典型意义上的“氏族”——笔者）中还保留着的一种群婚的残余形式。”“夏威夷群岛通常的婚姻形式，和波利尼西亚其他地区一样，是对偶婚；已开始向一夫一妻制的婚姻过渡。”

从这里我们可以看到，作为“例外的事情”的“亲兄弟姊妹之间结婚的事例”没有反映到亲属制度之中；“已开始向一夫一妻制的婚姻过渡”的情况，也还没有反映在亲属制度之中——因为一夫一妻制婚姻所形成的亲属关系，与夏威夷人亲属制度中反映普那路亚婚姻的婚姻关系及姻亲关系的亲属称谓是互相矛盾的；只有普那路亚婚姻和作为“通常的婚姻形式”的“对偶婚”反映到了亲属制度之中，而且是以更概括、更一般的形式完整而准确地反映出来的。这种情况清楚地表现了亲属制度的概括性、稳定性和相对独立性——这是摩尔根也看到并且坚持了的；同时，又说明亲属制度是对现实中占主导地位的婚姻形式及其产生的亲属关系的反映。它不可能与现实的婚姻形式和亲属关系完全脱节——这又是摩尔根走过头了的地方。

在这里，我们还可以比较一下夏威夷人的亲属制度与同它列在同一张表里的洛特马人的亲属制度，也可以说明一下关于简单和复杂的问题。我们看到，洛特马人的亲属制度比夏威夷人的亲属制度更加简单，凡属夏威夷人称“我的婿”、“我的媳”的地方，洛特马人都改称“我的孩子，男”、“我的孩子，女”，即儿子、女儿了；夏威夷人称公公、婆婆、岳父、岳母的称谓，也改为与父、母称谓相同了。然而，“我的妻”和“我的夫”却完全变成了个体称谓，在夏威夷人的“我的妻”中分别出了“我的大姨、小姨（homfue）”，在夏威夷人的“我的夫”中也分别出了“我的大伯、小叔（也称 homfue）”。如果按照摩尔根只看简单复杂，只看上下辈关系的眼光，那就不仅会得出洛特马人的亲属制度比夏威夷人的亲属制度更加古老的，而且会得出洛特马人的亲属制度证明着绝对的血缘婚姻和血缘家庭的结论。可是，如果从直接反映婚姻关系和非婚姻关系的证据，即同辈之间的亲属称谓上看呢？一方面，夏威夷人亲属制度中标明普那路亚群婚及其产生的亲属关系的称谓全部消失不见了（对于摩尔根来说，就是全部变为血缘婚姻的证据了），另一方面标明个体婚姻及其产生的亲属关系的称谓却明显地单独列出来了（对于摩尔根来说，则当作偶然现象舍弃不问了）。谁都知道，标明群婚——哪怕像普那路亚群婚这种群婚的残余形式——的亲属制度比仅仅标明个体婚姻而不标明群婚的亲属制度更加古老，因此，洛特马人的亲属制度肯定比夏威夷人的亲属制度要晚近些，难道因为它更简单就能否认这一点吗？如果说夏威夷人的亲属制度还没有反映“已开始向一夫一妻制的婚姻过渡”的情况，那末对于洛特马人的亲属制度就不能这样说了，因为这里并不存在与一夫一妻制婚姻及其亲属关系相抵触的称谓。文明社会里的叙述式亲属制度，大约就是从类别式亲属制度一直简化到像洛特马人这样的亲属制度时开始形成的。所以，简单并不一定意味着古老，在氏族社会向阶级社会过渡的特定历史时期，由于群婚形式的逐渐消失而造成的亲属制度的简化，倒是证明着它的晚近。

许多同志还提到我国西双版纳景洪县基诺族的亲属制度，我们也谈一点看法。多年研究基诺族的学者杜玉亭同志认为，基诺族的亲属制度比夏威夷人的亲属制度更加古老。我同意这样的结论。但我觉得，基诺族亲属制度其所以古老并不是因为它简单，而是因为它还保留着一个单独的称谓——“阿居（at tpyt）”，即母亲的兄弟——舅舅。虽然父母辈既有男女两性共用的称谓（“阿俄”、“阿科”），也有两性分别相称的称谓（“阿布”、“阿嫫”、“阿赤”、“阿美”），但是把舅

舅单独列出来与任何别的称谓都不相称的情况，却表明舅舅这个称谓既不属于马来式亲属称谓（马来式亲属制没有这样的称谓）也不属于叙述式亲属称谓（因为没有把舅母也单独列出来），而是图兰—加诺万尼亚武亲属制度的残余，是氏族组织还没有消失的反映。这就是它比夏威夷人的亲属制度更加古老的证据。再看直接反映婚姻和非婚姻关系的同辈之间的亲属称谓，共有五个，排列如下：

我们的妻——实际只指自己一个人的一个妻子。

我们的夫——实际只指自己一个人的一个丈夫。

车饶——“这是兄弟姊妹及远近从表兄弟姊妹的通性共称”，而且“包括姊妹的丈夫，丈夫称妻的兄弟姊妹等”。

阿朔——“只包括哥哥、嫂子、姐姐、姐夫及父母双方的一切远近从表的哥哥、嫂子、姐姐、姐夫、妻的兄嫂等”。

涅饶——“弟弟、妹妹及父母双方的一切远近从表之弟弟、妹妹，夫妻双方的弟弟、妹妹、妹夫、弟媳等”。

从这里可以看到，标明婚姻关系的称谓与标明兄弟姊妹（包括兄弟的妻子、姊妹的丈夫）关系的称谓并不相重复，说明基诺族的亲属制度也不是所谓血缘婚姻和血缘家庭的证据。关于“我们的妻”、“我们的夫”之中“我们”这样一种说法，杜玉亭同志曾向基诺族同志提出“为什么名不符实”的问题，得到的回答是：“害羞，我的妻这话不好意思出口。”杜玉亭同志认为，这是“因为他们的婚姻制度还没有达到丈夫对妻子独占的同居的程度，还保存着对偶婚的许多特点”。而且我还觉得，基诺族这种“我们”的说法与夏威夷人的“普那路亚”称谓颇为相似；至于何者在先，可能由于具体历史条件的不同，就难以判定了。但不论怎样，基诺族亲属制度也像夏威夷人、洛特马人的亲属制度一样，不是血缘婚姻和血缘家庭的证据这一点，是可以肯定的。关于不能用上下辈之间的称谓证明同辈之间的婚姻关系的例子，还可以举出摩尔根也列为马来式亲属制度的“中国的九族关系”。中国的九族亲属关系和亲属制度，已经是封建社会的叙述式的亲属关系和亲属制度，而且与我们现行的亲属关系和亲属制度基本一致。我想，我们任何一位民族学家都不会因为汉族人称自己的亲祖父和亲祖母的兄弟用同样的称谓，称自己的亲祖母和亲祖母的兄弟的妻子也用同样的称谓，就说他们在实行或者曾实行血缘婚姻吧。而把他们把第三代人都称作孙儿、孙女，就证明这些兄弟姊妹都是夫妻吗？再如，像永宁纳西族的“阿斯”（母祖、舅祖及其以上各辈男女）、“入咪”（孙女及其以下各辈）、“入乌”（孙儿及其以下各辈），难道是标志着三代以上或三代以下各辈都曾实行杂乱性交状态吗？可见，这个原则一旦推广开去，其不能成立是显而易见的。

总之，马来式亲属制度不能证明摩尔根所说的血缘婚姻和血缘家庭，既不能证明这种婚姻家庭形式发生在氏族社会之前，也不能证明这种婚姻家庭形式在氏族社会之后的现实存在。如果借用上述夏威夷人婚姻状况的一点说法，那么可以这样说，马来式亲属制度证明血缘婚姻和血缘家庭的合理程度，仅仅在于氏族外婚制被打破以后，使得原属于同一氏族（或同一外婚制胞族）的“不同生母的兄弟姊妹之间的婚姻”被禁止到什么程度“无法断定”；至于摩尔根所说的“这种婚姻开始于嫡亲兄弟姊妹之间的通婚，随着婚姻制度的扩大，才逐渐发展到从兄弟姊妹”，是完全不能证明的。我们说的这种合理程度，在夏威夷人、洛特马人亲属制度中，就表现为“我的妻”与我的远方姊妹（从、再从、三从、四从……姊妹）重复到什么宽度“无法断定”，以及“我的夫”与我的远方兄弟（从、再从、三从、四从……兄弟）重复到什么程度“无法断定”。而在基诺族亲属制度中，无非就是“我们的妻”与我的远方姊妹、“我们的夫”与我的远方兄弟重复到什么程度“无法断定”。不过，基诺族的现实婚姻状况倒是可以对这个“无法断定”的问题，做出一定的回答，这一点下面再谈。

现在谈第二种证据——“兄”、“妹”通婚的现实例证。首先，这些例证都处于氏族社会之后，因而像马来式亲属制度一样不可能穿过氏族外婚制的历史阶段而一直上推到氏族社会之前，就是说，它不是氏族社会之前存在过的所谓血缘婚姻和血缘家庭的残留物，而是氏族解体以后、至少也是氏族解体过程中新发生的现象。所以，这些例证都不能作为氏族社会之前存在过血缘婚姻和血缘家庭的证据。其次，这些事例又可分为两种。一种是同胞兄弟姊妹通婚的个别事例，像夏威夷人“出于系谱和宗教方面的理由”、“仅见于首领等级之中”的“亲兄弟姊妹之间结婚的事例”，以及人们常常提到的我国永宁纳西族同胞兄弟姊妹通婚的个别事例，当然还可以举出古希腊、古埃及的事例。但这些都“都没有构成独立的婚姻形态，即使在氏族社会之后一般也只能算作个别的社会现象，或者是出于特殊的社会原因，或者纯粹是私人事件，不为社会所承认，因此分析它也就没有多大意义。对于这种情况，摩尔根曾当作“个别事例”而排除于他的血缘婚姻和血缘家庭概念之外，我认为这样做是合理的。另一种，是像直到本世纪五十年代还存在的我国基诺族氏族内婚的通婚状况。根据杜玉亭同志的研究，基诺族的社会发展是处于原始社会末期的农村公社阶段，但氏族（父系氏族）还没有消失，正处于氏族解体的过程中。基诺族的氏族内婚情况恰恰可以表明，假如我们把血缘婚姻和血缘家庭的真实历史地位放在氏族解体的过程中（而不是氏族社会之前），那末它在一定程度上可以回答马来式亲属制度所“无法断定”的那种“不同生母的兄弟姊妹之间的婚姻”当时被禁止到了什么程度，这也正是唯一可以承认血缘婚姻和血缘家庭的历史真实性的合理限度。基诺族的情况是一个难得的非常宝贵的例证。现在我们从杜玉亭同志的文章中转录几段有关氏族内婚的事实：

“经过成年礼后年龄相近的青年们形成一个互相通婚的集团，这在基诺话中叫‘巴少体则’，即亲爱的通婚的班辈。事实上，基诺族的夫妻过去基本上都属于成年礼中结成的同班辈的伴侣”。“成年礼后的‘巴少体则’中的亲密伙伴中，除了同胞兄妹外，习惯法中仍允许血缘氏族内的男女恋爱甚至结婚。”“据在札果寨六十岁以上老人中调查，这里发生的血缘氏族内的恋爱同居和结婚的事例约占同班辈伙伴总数的三分之一。值得注意的是，基诺山腹地还有一个不禁止血缘氏族内婚的村寨——巴朵，直到本世纪五十年代中这个村寨仍只有一个氏族，除了同胞兄妹间禁止通婚外，这里仍在实行着血缘氏族内婚，不仅同年班辈的同亲属辈份间可以结婚，不同的亲属辈份如侄女与叔父间习惯上也可以通婚，因为其婚姻特征在于同年龄班辈——‘巴少体则’（‘巴少体则’的成年礼班辈伙伴，年龄相差岁左右）——笔者引原文的一个注，而不在于是否符合马来式亲属制中的同等辈份。”

可见，血缘婚姻和血缘家庭的历史真实性恰恰在于，氏族解体过程中“除了同胞兄妹外”，“允许血缘氏族内的男女恋爱甚至结婚”。巴朵寨孤居深山腹地，情况确有特殊性；但札果寨“血缘氏族内的恋爱同居和结婚的事例约占同班辈伙伴总数的三分之一”的情况，则应当承认是有一定的代表性或典型性的。这样理解的血缘婚姻和血缘家庭与摩尔根所说的血缘婚姻和血缘家庭当然就不能同日而语了，但唯其如此，才是所谓血缘婚姻和血缘家庭的合理限度。

这样理解的血缘婚姻和血缘家庭有三个特点：(1) 它不包括同胞兄弟姊妹之间的婚姻，在基诺族那里还不存在这样的婚配，所以才一再申明“除了同胞兄妹外”，甚至巴朵寨也“除了同胞兄妹间禁止通婚外”。这与马来式亲属制度完全不反映同胞兄弟姊妹间的婚配的情况，是一致的。(2) 作为氏族解体过程中发生的氏族内婚的血缘婚姻和血缘家庭，它不仅不是最古老

的婚姻家庭形态，而且也不是独立的婚姻家庭形态，它只占通婚“班辈”人数的大约三分之一。然而我们却不能不重视这个“大约三分之一”，因为它从质的方面标志着氏族外婚制被打破这样一个重大的历史变化。(3)正是这种氏族外婚制被打破，出现氏族内婚的情况，造成了图兰—加诺万尼亚式的亲属制度向马来式亲属制度的转变的。如果说，从前只有表兄弟和表姊妹之间才允许通婚的话，那末现在移向兄弟姊妹（除同胞兄弟姊妹外）之间的通婚约占全部兄弟姊妹人数的三分之一了；而到了下一代呢？又一个三分之一；传过几代之后，表兄弟与非同胞兄弟，表姊妹与非同胞姊妹之间这些称谓的内涵就没有多大区别了——因为在不分亲疏远近的类别式亲属称谓中，这些亲属称谓之间的区别也就在于是否可以通婚。而对于下一代人来讲，姑母与姨母，叔父、伯父与舅父之间的界限也开始消失，原先与姨母的女儿是不能通婚的，与姑母的女儿是可以通婚的；与叔父、伯父的女儿是不能通婚的，与舅父的女儿是可以通婚的，现在，都可以通婚了。于是原先称姨母为“母系”但不称姑母为“母亲”，现在都称“母亲”了；原先称伯父、叔父为“父亲”但不称舅父为“父亲”，现在也都称作“父亲”了（请注意，以上这些我们是用叙述式的称谓来描述类别式称谓的变化的，这样说容易理解一些）。这就是图兰—加诺万尼亚式亲属制度发生简化，转变为马来式亲属制度的具体情形。它的现实根源显然是氏族内婚的发生。在基诺族的亲属制度中，我们看到“舅舅”这个称谓依然存在；但是也应当看到这个称谓的外延在缩小，其他父母辈的称谓，除“阿布”、“阿嫫”是反映个体婚姻的个体称谓以外，都包括父母之“远近从表”同辈，唯独“阿居”（舅舅）仅包括“母之兄、弟”，这不是比原先的外延已经缩小了的表现吗？至于“阿居”这个称谓以后在基诺族亲属制度中会不会消失，还是直接转变为叙述式的亲属称谓，那当然要看基诺族婚姻形式的具体发展变化。因为基诺族毕竟已进入社会主义时代的新中国了。

总之，“兄”、“妹”通婚的现实例证，由于全部都是氏族解体过程中、或者氏族社会之后新出现的婚姻现象，不能证明氏族社会之前的所在血缘婚姻和血缘家庭，其中，同胞兄弟姊妹通婚的个别事例，或者出于特殊的社会理由，或者仅仅是个别的私人事件，都只能看作偶然的的社会现象，没有普遍意义；只有在氏族解体过程中发生的除同胞兄弟姊妹外的氏族内婚情况，像基诺族的通婚状况那样，可以算作血缘婚姻和血缘家庭的历史真实性，但这与原来意义上的摩尔根所说的血缘婚姻和血缘家庭就完全不同了，而且随着氏族界限的完全消失，这样的历史真实性也即结束。

主张血缘婚姻和血缘家庭是婚姻家庭发展史上最古老的独立形态的同志所提到的第三种论据，是几乎世界上所有民族都存在的洪水故事中“兄”“妹”通婚的历史传说。其实，这类传说所升华出来的时代也不可能是氏族社会之前，而恰恰是氏族解体过程中出现氏族内婚的情况；而且这类传说的普遍性，还反过来证明着几乎世界上所有民族都曾经经历过氏族外婚制被打破、出现氏族内婚的这样一种重大的历史变动。为什么这样说呢？这些历史传说一般都包括三个情节：(1)按照原来的习俗“兄”与“妹”是不准通婚的；(2)后来，由于洪水泛滥、淹没人类，只剩下兄妹二人；(3)为了繁衍人类，于是有神的启示或其他机缘的撮合，终使兄妹成为夫妻。在这里“兄”“妹”不准通婚是一个不可缺少的历史前提，一切其他情节的安排都是针对这个前提的，都是为了打破“兄”“妹”不准通婚的陈规而存在的。如若去掉“兄”“妹”不准通婚的历史前提，这类传说就没有存在的意义了。然而，“兄”、“妹”不准通婚的说法是从何而来的呢？那显然是氏族外婚制的婚姻形式的反映，而不可能是氏族社会之前的什么婚姻形式的反映，因为氏族社会之前还没有过什么“兄”、“妹”不准通婚的婚姻形式。即使按照主张氏族社会之前有过作为最古老的独立形态的血缘婚姻和血缘家庭的同志的理解，从杂乱性交状态到禁止上下辈之间的血亲婚配、到同辈之间的所谓血缘婚姻和血缘家庭，在这段时期内“兄”与“妹”之间的两性关系也一直是被允许的，不可能出现“兄”、“妹”不准通婚的说法。因此，这类传说，无论看起来怎样古老，也只能是氏族解体过程中出现氏族内婚的情况的反映。而且基诺族的实例还活生生地证明了这一点。就在上述基诺族通婚情况的历史条件下，还存在着基诺族的“巴什”情歌和“巴什”故事。我们再从杜玉亭同志的文章中引录几段事实：

在过新年或上新房的重大庆典上，有一个节目：“由知名歌手或长老领唱众人合唱‘巴什’——血缘氏族内婚的情歌。这种情歌内容丰富，情节细腻，有的‘巴什’描绘氏族内恋人自幼友爱共处，成年后更钟情互爱，最后经过曲折的斗争，终于达到结婚的目的。而在禁止氏族内婚的村寨，‘巴什’的结局就有些不幸，尽管情歌详细描述了他们爱情的忠诚纯洁，但经过种种斗争仍不能结婚，结果双方约定死殉，即死后到祖先居住的‘鬼寨’去结婚。”

“人们讴歌‘巴什’时神情专注异常，随着情节的深入时而充满了欢悦，时而忧怨肃穆，唱到悲切处竟至热泪盈眶，即使年过六旬的领唱的知名歌手——多是长老，也往往声音哽咽，不得不在多次停顿后才继续领唱下去。亲临其境后不禁令人感到，人们所唱的绝非‘兄妹成婚’一类的人类来源传说，而颇似自身经历的非凡际遇。”

“过年的歌舞仪式上人们兴高采烈，齐集长老家（或上新房 \* 处）歌舞，尤其是唱反映氏族内婚的‘巴什’情歌时，舞者手拉手、肩并肩；围坐在火塘边对歌的男女常互相偎依，妇女则带着爱慕的目光将传情的槟榔送到男子口中或手中，即使头发斑白的老人这时也似乎返老回春了。但是，这双双携手而舞或相依而坐者却并非真正的夫妻，而是婚前相爱或同居过但因禁止血缘氏族内婚而终于不能成家的伴侣。歌唱‘巴什’时眼含热泪的重要原因，正在于此。”

“基诺族中不仅有感人的‘巴什’情歌，而且还有许多‘巴什’故事……有的故事已演化成风俗。”如在巴卡寨（旧称曼卡），就有这样一个氏族内婚的故事：巴卡寨曾有一对氏族内的恋人誓志成婚，但在禁止氏族内婚时遭到村寨长老的阻止，他们到基诺山知名的长老处去求告亦遭否决，可是他们并不灰心，又到傣族的车里土司处去求告，遭否决后再到汉族所在的昆明官府去求告，均告失败。待他们返回到巴卡寨时，齐人高的手杖已磨得手臂一样长。但他们仍不死心，一再到巴别（旧称曼别）寨的长老处去央求，结果感动了巴别寨长老，并在给以种种考验，命其敬献猪头祭祖后，同意了他们结婚。这个故事的结局，已成为习惯法，止到本世纪五十年代前，巴卡寨的氏族内婚者如誓死成婚，仍按这一古俗手捧猪头到巴别寨长老处去请求，只有待巴别寨长老给以考验并用猪头祭祖后，他们才能成婚。”

请看，这里的“兄”“妹”通婚故事该是多么亲切、生动、具体、现实啊！在这里，我们不仅看到了“兄”“妹”通婚的历史传说的原生形态，而且联系基诺族现实的通婚状况我们还为传说中“兄”与“妹”这两个概念的内涵和外延找到了确定的答案。原来，传说中所说的“兄”与“妹”是指同一氏族但非同胞兄妹的那些兄弟姊妹们，换句话说这种“兄”与“妹”原来是类别式的亲属称谓，更确切地说是图兰—加诺万尼亚式亲属制度中的“兄弟”与“姊妹”——虽然基诺族的现行亲属制度中这种称谓已经消失，已经发生简化（与“表兄弟”、“表姊妹”合起来了），但从基诺族的“巴什”情歌和“巴什”故事可以看出，这样的称谓在基诺族过去的历史上一定是存在过的。这样的“兄”“妹”通婚故事，与其说是对“兄”“妹”通婚的赞颂，倒不如说是对过时的氏族外婚制陈规的抗议。难道其他“兄”“妹”通婚的历史传说就不如此吗？可见，不能把“兄”“妹”通婚的历史传说放到氏族社会之前。

在基诺族的“巴什”情歌、“巴什”故事中，没有看到“洪水泛滥、淹没人类”的情节。关于“洪水”问题，有的学者把它与战争联系起来考察，有的学者把它与农业上的水利建设联系起来考察，但就“兄”“妹”通婚的历史传说而言，“洪水泛滥”不过是打破氏族外婚制、实现氏族内婚的一种托辞，一个缘由，那总归是当时——氏族解体时期——发生社会变动的

反映，即便真有洪水，也是促成社会变动的一个“契机”。由于基诺族的这种社会变动一直拖延到本世纪的第五十年代，所以情况就很不相同，“兄”“妹”通婚的“理由”也现实得多。表现在“巴什”情歌、“巴什”故事中，原先的“洪水泛滥”等情节就改成了向长老、向土司、向官府“求告”，最后向巴别寨长老“央求”，“巴别寨长老”给以种种考验，命其敬献猪头祭祖后，同意了他们结婚”。这种“结婚”也是历尽磨难阻隔的。还有，我们说产生“兄”“妹”通婚的历史传说的时代，不是在氏族社会之前，而是在氏族解体的过程中，并不是说氏族社会之前或氏族社会时期就没有任何别的传说流传下来。完全不是这样。大家知这，氏族社会的显著特征之一是图腾崇拜。生活在氏族社会的人们，往往把自己与自己所崇拜的图腾视作同类。在他们的心目中，人类的起源与图腾有关，多半是图腾与图腾、或者图腾与自己的同族先人（一般为女祖）通婚而繁衍下来的。这类传说所反映的时代比“兄”“妹”通婚传说所反映的时代要古老。“兄”“妹”通婚繁衍人类，是以从前有过人类（后来被洪水淹没）为前提的，是“再造”人类。然而，有些传说经过流传却把这两种传说的内容揉在一起，使情况发生了一些变化。比如伏羲、女娲的传说。在“女娲补天”时，还不见有伏羲出现；到伏羲与女娲婚配时（西汉初），两者还是人首蛇身交尾像，即氏族的图腾之间的婚配象征；后来，到了苗族的洪水故事中，他们竟成了兄、妹二人，而且出到了“兄”、“妹”不准通婚的历史前提。像这种情况，当然需要进行详细的比较研究，按照客观历史发展的脉络对情节分别进行处理。我们这里所说的仅仅在于，凡提到原先的“兄”“妹”后来成为夫妻的历史传说，都存在一个不可回避的历史前提——按照原来的习俗“兄”与“妹”是不能通婚的，因而这类传说所升华出来的时代不可能是在氏族社会之前，而是在氏族解体的过程中，所以，它不是氏族社会之前存在过所谓血缘婚姻和血缘家庭的证据。

主张血缘婚姻和血缘家庭是婚姻家庭发展史上最古老的独立形态的同志，虽然提到的前三种证据都处于氏族社会之后，或者氏族解体的过程中，可是所作的结论，却比摩尔根还要古远。摩尔根当时对人类历史的估计不过“十万年或二十万年之久”，我们这些同志却把血缘婚姻和血缘家庭的出现放在三、四百万年前的旧石器时代中期，也就是中国的北京猿人所处的时代，或者欧洲出现尼安德特人的时代。因此，还把这个时代的人类学资料作为第四种论据。应当指出，前三种论据与三、四百万年前的古人类学资料是不能放在一起考虑的，因为所证明的时代不同，然而，如果拿掉前三种论据，单就三、四百万年前的人类学和考古学资料而言，又无法证明所谓血缘婚姻和血缘家庭的存在。我们至今没有看到过任何一位同志提出过任何一条直接证明三、四百万年前存在血缘婚姻和血缘家庭的人类学资料或考古学资料。因为还不存在这样的资料。三、四百万年前的资料所证明的仅仅在于，当时的人们（即“正在形成中”的人和人类社会）过着群体生活，从事狩猎和采集。于是就按照习惯的观念进行推测：从杂乱性交状态开始；接着有了年龄分工，加之父母与子女之间的性关系引起“憎恶”，产生不良后果（如生出畸形儿），于是经常在一起劳动的青壮年男女形成发生性关系的等级，这就是血缘婚姻和血缘家庭；后来，同胞兄弟姊妹之间的性关系也产生不良后果，也引起“憎恶”，就出现了亚血缘婚姻和亚血缘家庭；再后来，出现了男、女两性之间的劳动分工，逐渐把同一生产集团内部的两性关系，全部排斥到不同生产集团之间，这就是普那路亚婚姻和普那路亚家庭，直到氏族出现。这种推测并非完全没有可取之处，但有几个问题不好解决：第一，血亲之间的性关系产生不良后果的问题，当时就已经意识到了吗？即使上个世纪的澳大利亚人也还不知道性交关系与生育子女之间的联系，何况三、四百万年前的原始人群呢？而这一点似乎成了从杂乱性交状态一直到氏族产生的一条基本原则。可是一直到氏族产生以后，如果不分婚姻等级的话（最初的氏族外婚制就不分婚姻等级）父亲与亲生女儿之间的性关系也难以避免，因为在“知其母不知其父”的情况下当事人并不知道，因此也谈不到“憎恶”。至于母亲与儿子、同胞兄弟姊妹之间避免发生性关系，这种情况在动物界已经存在（如黑猩猩），这能说明什么问题呢？难道原始人群中的杂乱性交状态就必须包括这样的两性关系才称得上“杂乱”吗？第二，有什么证据证明按年龄的劳动分工是出现在三、四百万年前？如果我把这种分工上推到一百万年前不是很“便当”吗？更重要的还在于，青壮年男女之间的两性关系就是血缘婚姻和血缘家庭吗？把性成熟以前的少年除外，把性机能开始衰竭的老一代人除外（要知道，当时也是可以存在性选择的），剩下来的不就是这些青壮年男女吗？再按照生物学原则把母与子、同胞兄弟姊妹之间的性关系也除外，剩下来的不正是没有任何社会规范也照样进行着的两性关系吗？这与杂乱性交状态又有什么区别。这些同志一再申明，不能按马来式亲属制度的辈份划分婚姻级别，因为同一辈分的人年龄可能相差很大，不同辈分的人年龄又可能十分接近，只能按年龄。既然如此，为什么又要拿马来式亲属制度作证据，为什么又要遵守摩尔根的血缘婚姻和血缘家庭的概念。总不能给人一个不确定的论题，要人家承认吧。第三，男女两性之间的劳动分工产生在何时？我倒以为是随着狩猎生产成为重要的生产部门就已经发生了这样的分工，因此比这些同志估计得还要早。但这种分工为什么竟然把同一生产集体内部的一切性关系都排除干净，直至产生了氏族，这些同志所谈到的“理由”是不足以说明问题的。这个问题已经离开了本题，就不在这里讨论了。第四，最重要的问题在于，不能把人类社会所独具的婚姻和家庭与生物学意义上的两性关系和血缘关系（或者说亲子关系）混同起来。婚姻是两性关系的社会组织形式。只有出现了社会对两性关系的正面调节的规范时，才会有婚姻；婚姻产生后，婚外的性关系仍然不属于婚姻是人所共知的；杂乱性交状态并不是婚姻，原因也在于此。至于家庭的产生，比婚姻更晚，那必须把婚姻关系和供养关系（双亲对子女的供养和一般说成年子女对年老体衰的双亲的供养）结合在同一个社会单位之内才组成家庭。这里说的“血缘家庭”，实际是指亲属关系，而亲属关系也不能等同于生物学意义上的血亲关系；仅就狭义亲属关系（不包括婚姻关系和姻亲关系的亲属关系）而言，那也不过是血亲关系的社会组织形式。所以“血缘婚姻”“血缘家庭”之中“血缘”这样的说法，本身就是不科学的。可是，我们这些同志在进行推测的时候，恰恰是把社会意义上的婚姻和家庭（亲属关系）与生物学意义上的两性关系和血亲关系混同起来了，因而也就不再去管婚姻和家庭的产生问题。然而，如果把生物学意义上的两性关系和血亲关系也视作婚姻和家庭，那末动物界形形色色的婚姻家庭形式就不乏其例了。所以这些同志的推测即使有某些合理之处，也只能看作对原始群中两性关系的看法，还不能算作婚姻家庭，那是要归入杂乱性交状态之中去的。“杂乱”并不意味着任何异性之间都要发生性交关系，也是人们所通晓的。也有的同志说，“人类最初的集体既然属于人的集体，那么两种生产就都应该用人的原则进行”。问题在于，有了物质资料的生产，并不等于人和人类社会就已经形成，而恰恰是人和人类社会形成过程的开始；如果存在着生产集体，又不存在正面调节两性关系的社会规范，那又怎么办？这并不是可以用“应该”解决问题的。三、四百万年前原始人群的情况正是处于人和人类社会的形成过程中，难道就不能允许任何动物联合体中的生物学现象存在、生物学规律起作用了吗？总之，面对三、四百万年前的古人类学资料尽管可以进行各式各样的推测，但推测要遵守已经掌握的各种知识的准则，再说推测不能算是结论。在我看来，三、四百万年前的情况正处于婚姻这种社会组织形式的形成过程中，还没有完整意义上的婚姻，因而也谈不到什么血缘婚姻和血缘家庭。

以上这些，就是我对血缘婚姻和血缘家庭的看法，不揣浅陋谈出来，恳切地希望同志们批评指正。

\* 这是 1984 年在第三届全国民族学学术讨论会上提交的学术论文。此文属于学术争论文章，故这个电子文本未改动一字——作者 2007 年 3 月 24 日。

摩尔根：《古代社会》，商务印书馆 1981 年版，第 398-399 页。

同上书，第 400 页。

摩尔根：《古代社会》，第 410 页。

参见，C· A· 托卡列夫和 C· П· 托尔斯托夫主编《澳大利亚和大洋洲各族人民》，三联书店 1980 年版，第 854-858 页。

关于亲属制度是婚姻形式及其产生的亲属关系的权利意志形式，亲属关系只有通过亲属制度才能实现的问题，请参见拙作《摩尔根唯物主义历史观的两个特征》，《哲学研究》1983 年第 2 期。

摩尔根说，马来式亲属制度改变为图兰—加诺万尼亚式亲属制度“还需要组成氏族，氏族通过一项有条有理的规则，把向来包括在婚姻关系之中的亲兄弟姊妹永远排除出这种关系之外。当完成这种排除的时候，建立在这种婚姻之上的一切亲属关系势必发生变化；而当亲属制与这种新的亲属关系达到一致时，土兰尼亚式（即图兰—加诺万尼亚式——笔者）亲属制就会取代了马来亚式亲属制。”（《古代社会》，第 426 页）

里维斯：《亲属集团和社会组织》（Kinship and Social organization），伦敦 1914 年版。

摩尔根：《古代社会》，第 407 页。

同上书，第 410-411 页。摩尔根这里讲的“家族”是指夏威夷人的普那路亚家庭。但由于摩尔根说，这种“伙婚制家族（普那路亚家庭——笔者）当时还是一个脱胎于血婚制（血缘婚姻——笔者）的、不完善的产物”（同上书），我们考虑加上这样一个关于家庭范围的说明对于摩尔根来说也许更显得合理。

摩尔根：《古代社会》，第 414 — 422 页，《夏威夷式和洛特马式亲属制分》。这是一个亲属称谓对照表，以下提到夏威夷人和洛特马人的亲属称谓，均出自这个表，不再另注。

\* 摩尔根在下一章论述普那路亚婚姻和普那路亚家庭时，曾提到这种反映同辈之间婚姻关系的亲属称谓的含义（《古代社会》，第 427-428 页），但他却从未循着这个线索去分析过马来式亲属制度。

摩尔根：《古代社会》，第 391 页。

参见拙作《摩尔根唯物主义历史观的两个特征》，《哲学研究》1983 年第 2 期。

摩尔根：《古代社会》，第 398-399 页。

C· A· 托卡列夫和 C· П· 托尔斯托夫主编《澳大利亚和大洋洲各族人民》，第 859、858-859 页。

这些基诺族亲属称谓均引自杜玉亭同志的文章《基诺族亲属制勘正摩尔根图式论》（铅印本），此文已发表在《民族研究》1982 年第 2 期。现将父母辈的几个称谓排列如下（说明上略有更动）：

阿布：父亲，冠以夫之名就成了夫之父、冠以“她”就成了妻之父。

阿嫫：母亲，冠以夫之名就成了夫之母、冠以“她”就成了妻之母。

阿俄：父之远近从表兄、嫂、姊、姊夫、母之远近从表姊姊夫。

阿赤：父之远近从弟，母之妹夫。

阿美：父之远近从弟之妻，母之弟之妻。

阿科：父之远近从表妹、妹夫，母之妹。

阿居：母之兄、弟。

（上述称谓均有标音，因无法输入此电子文本，请参见原文——蔡俊生 2007 年 3 月 26 日。）

杜玉亭：《基诺族亲属制勘正摩尔根图式论》，第 8、4 页。（这里的称谓也均有标音，因无法输入此电子文本，请参见原文——蔡俊生 2007 年 3 月 26 日。）

杜玉亭：《基诺族亲属制勘正摩尔根图式论》，第 8 页。

同上。

摩尔根：《古代社会》，第 411 页。

严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第 4-5 页。

摩尔根：《古代社会》，第 404 页。

摩尔根：《古代社会》，第 398 页。

杜玉亭：《血缘家庭史迹新探》（中国民族学研究会第二届年会论文，油印本），第 12-14 页。

\* 基诺族的住宅是一种居住一个父系家庭公社的人口的“大房子”，往往容纳几十人，所以“上新房”是全村寨的大事情。——笔者注。

杜玉亭：《血缘家庭史迹新探》（中国民族学研究会第二届年会论文，油印本），第 3、6-7、3-4 页。

闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》第 1 卷，第 46 页。

徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社 1960 年版。

《淮南子》。

闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》第 1 卷，第 14 页。

摩尔根：《古代社会》，《序言》第 1 页。

参见拙作《公社、氏族、家庭——三个相继出现的历史范畴》，《学术月利》1984 年第 1 期。

参见拙作《摩尔根唯物主义历史观的两个特征》，《哲学研究》1983 年第 2 期。

龚佩华：《也谈血缘婚姻和血缘家庭》，《民族学研究》第五辑，第 268 页。

[回主页](#)