

# 社会变迁与清代汉学家的宗族观念

罗检秋

(中国社会科学院近代史研究所,北京 100006)

[摘要]清代汉学家虽沉潜于考经证史,而改良宗族机制,治理乡村社会,一直是其重要论题。清初顾炎武等反思亡明之痛,期望强宗立国。清乾嘉学者程瑶田、钱大昕、陈寿祺等考释宗法,一些学者积极参与建祠、修谱,为强化宗族机制建言尽力。鉴于保甲制积弊重重,张惠言提出代之以绅衿为主导的乡董制。龚自珍主张将士、农纳入宗法范畴,立“农宗”以“定民生”、治天下。在晚清社会危机中,冯桂芬提出“复宗法”,以“保甲为经,宗族为纬”。他们有关宗族的具体主张因时而变,而宗族观念根深蒂固,主旨无殊,即大体基于由士绅率领乡民,以宗族聚合士庶,实现强宗固族,进而协调基层政权,因应社会危机。

[关键词]清代汉学家;宗族观念;宗法;强宗立国;乡村治理

[作者简介]罗检秋(1962—),男,湖南浏阳人,中国社会科学院近代史研究所研究员、博士生导师,主要从事清代至民国思想文化史、社会文化史研究。

[中图分类号]K203 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2017)04-0041-10 [收稿日期]2016-10-08

## 引言

宋代以来,理学家对宗族、礼制和乡约多有建言和实践,后来研究者对此不乏论述。比较而言,清代汉学家沉潜于考经证史,与现实社会较为疏远,其社会思想也不为今人注意。其实,清代有的汉学家仍关怀社会,多有建言尽力。如何治理乡村,稳定社会秩序,仍然是清代士人的持续论题。唐、宋以降,社会阶层间的流动性增强了,而四民社会的界限仍清晰可见。即使在宗族内部,绅衿与庶民间的隔阂依然存在。如何发挥士绅的主导作用,将一盘散沙式的乡民聚合起来?这一直是困扰有识之士的难题,也是清代汉学家考释、向慕宗法制的思想底蕴。

《白虎通·宗族》云:“宗者,何谓也?宗者,尊也。为先祖主者,宗人之所尊也……古者所以必有宗,何也?所以长和睦也。大宗能率小宗,小宗能率群弟,通其有无,所以纪理族人者也。”“族者,何也?族者,凑也,聚也,谓恩爱相流凑也。上凑高祖,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。”<sup>[1](P412)</sup>宗族本质上具有聚合族众、维系社会、施教人伦的功能。故隋、唐以降,政府虽不像前代那样依赖于宗族,但大抵肯定、保护宗族机制。清朝对膨胀的宗族势力心存芥

蒂,故积极将其纳入政府的轨道。由清康熙帝颁谕、雍正帝绎释,乾隆朝收入《四库全书》的《圣谕广训》共有十六条,前三条规定,“敦孝弟以重人伦”、“笃宗族以昭雍睦”、“和乡党以息争讼”<sup>[2](P593-594)</sup>,于此足见朝廷对宗族机制的关注。清代士民聚族而居,耳濡目染于宗族环境,化于无形而积淀了浓厚的宗族意识。正如王昶所云:“君子之学,为仁而已矣。仁者,人也,亲亲为大。亲亲而仁民,仁民而爱物。凡鳏寡孤独、颠连而无告者,皆宗子之职所不得辞。况一本之亲,出于祖宗同气者欤!”<sup>[3](卷48,《陆氏义庄碑记》)</sup>清代士人仍是维护宗族机制的主导者,修谱、祭祀、经管族产等活动莫不由士绅率领。他们的学术倾向各有异同,社会地位不等,然而其文稿、笔记却均有参与或支持宗族活动的记录。

## 阐发宗法的社会功能

秦汉以降,西周宗法成为儒家礼治主义的理想模式,《周礼》及《礼记》则是这种理想化的经典叙述。清代汉学家擅长考释古礼,阐述礼意,古代宗法亦成为清前、中期汉学家的学术主题,并在著述中流露出对古代宗法的美化和向往,甚者主张恢复宗法制。

清初汉学未兴,而以阳明学为代表的晚明心性

之学逐渐被士人扬弃。学者的社会关怀明显增强,治平之策进入了著述的视野。清初三大家思想家顾炎武、黄宗羲、王夫之痛定思痛,均论及古代宗族社会。为何宋、明以来国力衰微,远逊汉、唐,乃至亡于外族?他们不像一些人那样侈谈恢复封建。顾炎武认为,郡县代封建是历史的必然,“虽圣人起,亦将变而为郡县”。在他看来,“寓封建之意于郡县之中,而天下治矣”,“郡县之失,其专在上”。纠郡县之弊的办法是:“尊令长之秩序,而予之以生财、治人之权。罢监司之任,设世官之奖,行辟属之法。所谓寓封建之意于郡县之中。”<sup>[4]</sup>(卷1,《郡县论一》)他反感中央集权和专制主义,而重视培育以宗族为枢纽的地方自治机制。

清初,各地宗族遭受创伤,却不难恢复,设置“世官”、行“生财、治人之权”,自然比复封建、井田之类的空想更为现实。因之,顾炎武一方面主张君主不能独治天下,而宗族自治是减省刑罚、辅助国政之法:“古之王者不忍以刑穷天下之民也,是故一家之中,父兄治之;一族之间,宗子治之。其有不善之萌,莫不自化于闺门之内;而犹有不帅教者,然后归之士师。然则人君所治者约矣……是故宗法立而刑清。天下之宗子各治其族,以辅人君之治,罔攸兼于庶狱,而民不自犯于有司。”<sup>[5]</sup>(卷6,《爰百姓故刑中》)另一方面,他充分肯定三代宗法、礼制的治国安民作用:“先王之于民,其生也为之九族之纪,大宗、小宗之属以联之;其死也为之疏衰之服,哭泣、殡葬、虞附之节以送之;其远也为之庙食之制、禘尝之礼、鼎俎、笱豆之物以荐之。其施之朝廷,用之乡党,讲之庠序,无非此之为务也。故民德厚而礼俗成,上下安而暴戾不作。”<sup>[4]</sup>(卷5,《华阴王氏宗祠记》)他指出,三代以下,统治者只知对人民征赋、役使,而缺少厚生正德之务,因而暴乱、动荡不断。

顾炎武进而强调,强宗为立国的基础:“呜呼!自治道愈下而国无强宗,无强宗是以无立国,无立国是以内溃外畔,而卒至于亡。然则宗法之存,非所以扶人纪而张国势者乎?”自唐代士族社会解体之后,一旦天下有变,“人主无可仗之大臣,国人无可依之巨室”,国人必然相率奔窜,以求苟免。鉴于周代宗法制已不可恢复,他认为:“欲借士大夫之势以立其国者,其在重氏族哉,其在重氏族哉!”<sup>[4]</sup>(卷5,《裴村记》)实际上是将宗族视为寓封建之意于郡县的实行途径。这类关于三代社会的想象,仍基于宗族聚合族众之作用,肯定宗法和礼制的治国效果,虽未必切合历史实际,却体现了对宗法制的向往,彰显了强宗对于立国的意义。

鄞县万氏为清初名门,研经考史,卓有成就。万氏兄弟曾师事黄宗羲,但亡国之痛主要是父辈的记忆,他们不像顾炎武那样直接从国家兴亡来认识古代宗法,而侧重于考释礼制本源及关乎现实社会的礼学。万斯大著《学礼质疑》二卷,考辨三代的历法、祭法和宗法。书中十余篇为考释古代宗法,讨论大、小宗之法及祭礼、氏族、立后、修谱诸问题。其中七篇后来编为《宗法论》刊行,《万氏宗谱》也将四篇收入卷一。他追溯周代宗法的本源:“宗法何昉乎?古之时,诸侯之嫡长为世子,嗣为诸侯。其支庶之后,族类繁多,惧其散而无统也,因制为大宗、小宗之法。”他向慕、肯定古代宗法,并认为:“族人宗小宗,而群诸子之小宗相率而宗于大宗。《经》云:‘尊祖敬宗,敬宗故收族。’又云:‘尊祖敬宗,敬宗所以尊祖也。’先王之宗法,所以为尽善而无遗也。”<sup>[6]</sup>(《宗法一》)周代宗法可以分别诸侯嫡、庶,也可以收聚族人,因而对统合诸侯、士、庶“尽善而无遗”。如此“完美”的制度能否再现于后世?万斯大认为:“古之时,人心淳茂,各安其分,毋或自越,故宗法之行也”。后世人各自私,强凌众暴,坏法乱纪者众,宗法渐失其初。“迨后封建亡,而其制遂不可问矣!于乎势因时异,封建之易为郡县,势也,亦时也;宗子之变为族长,势也,亦时也。然则宗法不可复乎?曰维封建”<sup>[6]</sup>(《宗法六·氏族》)。他主张只有恢复封建之后,宗法制才可能重现,然这已不可能。

周代宗法建立在“裂土分封”的基础上,强化了以周王为君统的政治秩序。那时所谓大宗、小宗之分,主要是确定大夫、士的等级秩序,而下层庶民不在其列。然而,清代学者考释宗法,主旨是师法其意,为现实宗族社会提供借鉴和学理依据。是故未在乎周代宗法侧重于大夫、士阶层的局限性,而是将庶民纳入其中;未过于注重古代宗子的嫡、庶之分,而是抽象地阐发其聚合族众之效果。万斯大青睐于大宗、小宗之法,将其引入宗族机制。他依古代大、小宗之法梳理万氏世系,作《宗子图》,认识到“古法惟宗子(兼大小宗)得祭高、曾、祖、祫,惟大宗得祭始祖,今则支子均事,无人不祭矣”。他认为,万氏依古法得立大宗,而族属鲜少,无宗法可行。“诸凡祀事岂能如古然!而其意不可不明,其名不可不存也。”<sup>[7]</sup>(《内集》,卷1)万斯大赞赏古代宗法,又基于古代宗法、祭礼不能再现的实际,期望子孙领悟其意,以小宗之法运用于万氏宗谱。他晚年徙居杭州,“别子为祖”,也为子孙重定、精简祭礼提供了依据。

万斯大之子万经关心家族事务,厘定宗族祭仪。他认为恢复宗法已不可能,但可师法其意,故云:

“虽大宗、小宗之制不可逾越，先府君尝详为辨说。但近世宗法废弛，吾家族属伶仃，势复难行。况先府君以守墓挈经来杭，实为始迁一脉。倘日后子姓蕃衍，即以宗法绳之，倒亦相符。故经自癸亥先府君逝世，甲子年即设为始祖及高、曾、祖、考五代位版奉祀。阅今四十余载，实遵先府君之训也。”<sup>[8]</sup>（《内集》，卷13）万斯大作为迁杭始祖，别立一宗，成为此处万姓子孙的大宗。于是，古代宗法在社会变迁中得以调整和体现。

“易堂九子”之一魏禧为清初遗民文士，生长于家族环境，对宗族的社会功能感受深刻。他肯定西周封建的积极意义，认为封建、宗法“皆不可以公私论”：“吾之封建，欲反周之制，而师其意，可使国家无汉、唐、宋之害，而兼收其利。”其办法是“以郡县为经，而纬之以封建”<sup>[9]</sup>（卷2，《封建策一》）。在他看来，明代分封诸王并无不可，只是积弊难返。他认为，封建“必世其土，而制其政令者”<sup>[9]</sup>（卷2，《封建策二》）。这样一旦“天下有变”，“宗国群起，而犹有一人焉得之，则吾祖宗之子若孙也”<sup>[9]</sup>（卷2，《封建策三》）。这种杂糅郡县和封建制的设想仍然不切实际，却肯定了宗法对于维系王朝生命的意义。故他重视以宗族治国安民，曾序万氏族谱云：“禧尝以为天下之治，必兴小学而重族法。所谓族法者，非徒别其昭穆尊卑，收其散，合其疏也。盖族必有师，而宗必有长，族之子姓必听命于一二人。其或有争必听断于族，族不能断，然后讼于官。大不率至败伦伤化者，则族师声众而杀之无罪……又以其族之父兄各治其子弟，用力简核实精而收功速。诚能举行此法，则小可以简郡县之讼，大可以渐次行乡举里选之政。此吾序万氏族谱，而深有望于天下世家大族，身率而力倡之也。”<sup>[10]</sup>（卷前）此说与顾炎武的见解本质相通。

生逢鼎革和乱世的顾炎武等向慕宗法制，期望强宗立国。而乾嘉“盛世”的汉学家更重视礼制秩序，侧重从学术上详考宗法源流及礼制。被人称为通儒的程瑶田精研古礼，对古代宗法多有考释，且撰“宗法表”，依据儒经，考辨郑玄的注解，阐明大宗、小宗之法。他注意到周代宗法与君统的区别和联系：

宗法载《大传》及《丧服小记》，列其节目，明其旨归。有大宗、小宗之名，有迁与不迁之别，又为之通宗道之穷，究立宗之始。此所谓宗法也。宗法者，大夫、士别于天子、诸侯者也。公子不得祧先君，公孙不得祖诸侯矣。使无宗法，则支分派衍无所统，诸侯将无以治其国，天子将无以治其天下。故宗法者，为大夫、士立

之，以承天子、诸侯而治其家者也<sup>[11]</sup>（P606）。

在程瑶田的观念中，宗法为大夫、士的礼制规范，不能等同于周代政治秩序，却是天子、诸侯治国的社会基础。故“宗之道，兄道也。大夫、士之家，以兄统弟，而弟事兄之道也”<sup>[11]</sup>（P613）。显然，宗法的重心不是确定以子继父的家庭关系，而是规定以兄统弟，由宗子统率诸庶弟及族人。唯其如此，宗法才能实现敬宗收族。程瑶田的诠释带有后世家制制度色彩，凸显宗法的社会功能。

在以古为尚的风气中，汉学家不仅考释宗法，而且阐发其现实意义，后者往往是其学术重心。他们重视阐发宗法聚合族众的作用。陈寿祺具体言之：

其法有大宗、小宗，宗子统族人于外，宗妇统族妇于内。冠昏必以告。死虽殇，必丧以成人。居虽异邦，正祭不可举。异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗。族人只事宗子，不敢以富贵入宗子之门，不敢以富贵加于父兄。宗族子弟归器、衣服、衾裘、车马，必献其上而后敢服用。其次别之以昭穆，缀之以饮食，其贤否易辨，其好恶易齐。习焉而安于长幼尊卑之序，孝悌退让之风。故举而措之与天下，如身使臂，臂使指，如网在纲，如弓在彀。其政不怒而威，其教不劳而治也。后世宗法不立，治失其本，民散而无纪，情疏而不亲，独赖有谱以统之耳<sup>[12]</sup>（卷6，《安溪李氏续修族谱序》）。

这种理想化的宗法社会不能再现，许多学者、包括陈寿祺也对此有所认识。古代宗法是清代宗族社会的本源，汉学家对其倍加青睐、详加考释，主旨是重释、凸显其敬宗收族之义，为创设义田、纂修族谱、创修祠堂等宗族活动提供儒学依据。钱大昕云：

古者卿大夫立宗，宗子必世其禄。故有收族之谊，冠昏丧祭，必请于宗子而行之。大功以上无异财，亦无贫富之殊……自宗法不行，士大夫无以收其族。昭穆既远，视为路人，《角弓》之反频闻，《葛藟》之芑安望。即有敦本好礼，能施惠于三族者，一时虽赖以济，而不能经画可久之计，论者不无遗憾焉<sup>[13]</sup>（P319）。

所以，他赞赏陆氏那样踵行范氏举措，创设义庄，以达收族之效。洪亮吉也期望宗族发挥睦姻任恤的功能：“予惟古者宗法之行，则举宗无饥寒无告之人，而不肖者不敢轻为匪僻。自其实废也，而吏治、民风之病悉由之。”<sup>[14]</sup>他寄望于发挥宗族的社会功能，以改善下层民众的贫穷、涣散状况。

直至晚清，宗法及相关礼制仍然是士人关注的焦点。贺长龄、魏源编纂的《皇朝经世文编》卷五十

八、五十九“礼政”，辑录了清前中期顾炎武、朱轼、陆世仪、张履祥、阎若璩、蔡新、秦蕙田、惠士奇、陈宏谋、纪昀、钱大昕、纪大奎、方苞、张海珊、龚自珍、魏源等 20 多人讨论宗法、家族、立嗣等问题的文章。其具体见解不尽相同，有的囿于学理讨论，有的则流露出对宗法的赞美，体现了寓宗法于家族礼制的基本主张。

### 强化宗族机制：祠堂、族田和族谱

清代践履宗法之意的基本机制仍然是祠堂、族田和族谱。尊尊之祭有裨于维系宗族秩序，但古代家庙只是士大夫的祭祀场所，庶民不立家庙。唐、宋以后，祠堂代之而兴，祭祀者由品官贵族而扩大到一般士人，乃至庶民。清朝品官、士人和庶民的祭礼仍然等级森严。如关于家祭，品官、士、庶均可奉祀高、曾、祖、祢，但只许宗室、品官设立家庙，庶士和庶人只能“祭于寝”。“庶士家祭，设龕寝堂北”；“庶人家祭，设龕正寝北”，“一切礼如庶士而稍约”<sup>[15]</sup>（卷87，《吉礼六》）。祠堂与家庙不同。家庙必须遵守礼制，修建祠堂则毋需官方批准，有条件的宗族均可兴建。清康、雍、乾时期的社会趋于稳定，经济得到发展，建祠和祭祖习俗得到恢复。有史料云：“慨自明季兵燹，人家祠庙毁灭多矣，幸际我朝孝治维昭，民德归厚，虽山陬僻族亦兴起建祠，以此知皇泽之所及远也。”<sup>[16]</sup>于是，祠堂和祠祭成为超越社会等级、聚合族众的有效途径。

建祠和祭祖的收族功能，获得汉学家的广泛肯定。张惠言指出：“三代而下，宗法不立。民无统纪，而轻去其乡，则背祖忘宗之患作。宋之大儒忧之，乃始讲论，使士庶人之祭皆及高祖，而又以义起先祖、初祖之祭。宗祠之作，盖由此其仿也。夫聚百世之主于一堂，而合子孙之属以事之，使俱生其水原本木之思，而因进之以敬宗收族之教，于以惇化善俗，莫善于此。”<sup>[17]</sup>（《嘉善陈氏祠堂记》）程瑶田等肯定了祠堂的教化效果：“宗祠者，敬宗之地也。曷为必敬其宗也？尊祖也，尊祖故敬宗。然则宗祠者，尊祖之地也。是故，族之有祠，犹府、州、县之有学。”<sup>[11]</sup>（P569）王芑孙也认为：“家祠之设，起于近世，或因之为义庄，为书塾，以寓收族敬宗之义，而睦姻任恤行乎其中。”<sup>[18]</sup>（卷7，《洞庭王氏家祠记》）沈钦韩指出，祠堂代宗法而兴，符合儒家“礼以义起”的宗旨：“古者宗子收族，以其世世传重，历代十百皆统于宗，故亲亲笃而人伦重也。”宗法废除之后，骨肉之恩薄，族人形同陌路，而士君子“追惟收族合食之义，立私祠，或于舍旁，或于陇侧，以寓宗法而聚族人礼之，合于人情者最其

正乎”<sup>[19]</sup>（卷6，《木溪吴氏家祠记》）！

一些汉学家直接参与建祠、祭祀活动。王鸣盛指出，古有宗法，士大夫皆立家庙。唐宋以来，此制已废。“然而，亲亲、尊祖、敬宗之道，合族以食，序以昭穆之遗意，则犹有可追者，于是乎祠堂兴焉。《礼》曰：‘礼以义起。’其祠堂之谓与！”<sup>[20]</sup>他认为，祠堂是古代家庙的替代物，体现了儒家的礼学主旨，故对此活动表示支持，其妹婿钱大昕同样如此。当时钱氏并非大族，迁居当地已近 300 年。“阅八九世，成丁者垂及百人，或稽田，或读书，皆安分量力，不轻去其乡。”<sup>[13]</sup>（P817）直到钱大昕的祖父钱王炯才编纂族谱，至其父钱桂发始建祠堂，“创议立宗祠于外冈之西，每岁春秋，合族荐享，仪节略依朱子《家礼》，年已及耄，犹率子弟行礼无倦容”<sup>[13]</sup>（P823）。钱氏祠堂终于建成，规模虽不大，然“相勉以孝弟”的宗旨却得以体现。

族田是最重要的族产，也是宗族的经济支柱。族田的收入可用作于家族活动的各项经费，扶助族众，以增强宗族的凝聚力。族田不可随便典卖，不可因罪入官，故能在家族败落、遭遇不测时保住部分家产。义田是族田的主要类型，一般所占数量较大。义庄则是管理田土、房屋、祠墓等族产的机构。北宋名臣范仲淹在原籍苏州创设义庄后，《范氏义庄条规》就成为后世赡族、睦族的典范。清乾嘉至晚清，创设或重兴义庄、义田的事例非常丰富，各地族谱多有详述，著名学者（如钱大昕、王昶、俞樾等）的文集均不乏记载。例如，海宁李善兰的族谱载：“爰有郡学生绍洪等，于乾隆初年仿文正遗制，倡兴义举，令殷实者量力而助，仕宦者捐俸以输。若乏嗣者捐其产十之一，以其三代祖先设主宗祠，春秋一体祭飨，得常稔田若干亩。于是酌定规则，举族之贤能者以董其事焉。其周恤之序，先于鳏寡孤独给其养，次及建塾延师，以造就贫不能从学者，继之丧葬婚娶，赈其匮乏。”<sup>[21]</sup>（卷1，《义田》）可见，义田的周恤功能主要有三，首先是救济鳏寡孤独，其次则兴办义学，再则助族人丧葬婚嫁。

创设义田为善行，多得汉学家作记表彰。钱大昕曾说：“我国家列圣重熙，风俗茂美，好义君子，希风先哲者，接踵而兴……范氏之意可以为后世法。又近岁立义庄，若吴县陶氏、昆山顾氏，皆经大府题奏，得邀优叙。”而长洲陆豫斋捐田产 500 亩，创设义庄，以为赡族之资，且不求上闻，务实而不竞名，尤当表彰<sup>[13]</sup>（P319—320）。清道光年间，安徽庐江章氏捐田 3000 亩作义田，并立义门、义仓、义学，得到政府旌表。魏源从此事中收获治国安民的启示：“而上

亦兢兢昭显章示之,以辅王政所穷,以联群情所不属,岂非渊渊然有意于天地生人之本始而复其朔者哉!”在他看来,如果有几百个这样的宗族散布全国各地,而“朝廷复以大宗法联之,俾自教养守卫,则鰥寡孤独废疾者皆有所养,水旱凶荒有所恃,谣俗有所稽察,余小姓附之,人心维系,磐固而不动,盗贼之患不作矣!”<sup>[22](P503)</sup>显然,他期望重建宗族社会,聚合、赈恤民众,由此化解社会矛盾及危机。

清嘉道年间,苏州潘氏迅速崛起,成为著名的科举、学者之家。潘奕隽为乾隆进士,子潘世璜为乾隆六十年(1795年)探花,侄潘世恩则中乾隆五十八年(1793年)状元,官至大学士、军机大臣。潘世恩之孙潘祖荫为咸丰二年(1852年)探花,为晚清著名金石家、藏书家。潘氏重视敬宗收族,所设松鳞义庄具有祭祀、周恤和助学功能,为清代义庄之典型。道光十二年(1832年),潘遵祁(潘世璜之子)拟定《松鳞庄条规》云:“义庄之设,奉祖父遗命,所以专祭祀而恤宗族也。”“叔父芝轩公(潘世恩——引者注)奉叔祖光禄公遗命捐田二百亩,为贫族子弟读书公产”;“义田现止一千余亩,为数不多,倘遇岁歉不敷所,则权事之缓急,随时酌减”<sup>[23](卷21)</sup>。在太平天国战争中,苏州潘氏宗族机制遭受重挫,但其后逐渐恢复,至民国初义田已达3000余亩,庄屋累计达200余间。松鳞义庄除对族中婚嫁、丧葬、贫寡、幼孤之家给予救助补贴外,自建立之始即制定了详细的助学、励学措施,发挥了宗族的教育功能。

清代汉学家钱大昕、王昶、王鸣盛、赵翼、章学诚、孙星衍、祁韵士、张惠言、陈寿祺、俞樾、黄式三等对建祠、修谱均不乏论述,且多积极参与、支持。正如赵翼所云:“凡人不可不敦本也,敦本之道,莫先于建祠;又不可不睦族也,睦族之道,莫先于叙谱。”<sup>[24]</sup>清代学者的文集中几无例外地均有族谱序文。这反映了清人修谱风气,也说明学者对纂修族谱的支持。

他们共同认为,族谱具有替代古代宗法的功能,至少有敬宗睦族之效。程瑶田理想化地认为,族谱“使散无友纪、不能立宗法以统之者,而皆笔之于书”,序其昭穆,故“族谱之作,与宗法相为表里者也”<sup>[11](P607)</sup>。面对社会变迁,李兆洛则主要阐明族谱的敬宗睦族之效:“谱之为道也,以敬宗而收族也。诚使尊尊而亲亲,长长而幼幼,则敬宗之道得矣!服术有等,隆杀有辨,数世而后,不至相视为途人,则收族之道得矣!”<sup>[25](卷1,《江阴礼百夏氏宗谱序》)</sup>与此相关,族谱的伦理教化仍然是士人论说的主题。钱大昕指出族谱的教化本质:“盖谱之作,犹有古人收

族之遗意。谱存,则长幼亲疏之属,皆将观于谱,而油然而生孝弟之心。”<sup>[13](P430)</sup>由此强调,序亲疏长幼而生亲亲之情,如此便有孝悌睦族之效。

与此同时,汉学家也重视族谱劝善惩诫的功能。赵翼说:“谱也者,正所以追本穷源而不忘其祖。即收族以统其宗,使人晓然于纲纪伦常之大,而肫然相保,翕然相亲。亦且善相劝,过相规,有事则同力相助,虽迁徙流移,不至易地而相移弃也。”<sup>[26]</sup>“故夫人之有亲也,则兄弟睦;知有祖也,则宗族睦。喜相庆,忧相吊,力相任,财相恤。循吾分而推吾亲亲之谊,必有不容己者”<sup>[27]</sup>。尽管形成相任相恤的风气并不容易,但族谱至少可以敬宗睦族,改善风俗。清道光初,朱珔序家谱之时针对族人不和指出,迁泾县黄田朱氏由始迁祖一人繁衍至有丁男1200余人,追本则源于一祖。“苏老泉谓,观于谱而孝悌之心可以油然而生。窃亦谓,观于谱而伎竞之心可以涣然释。珔不敏,承诸父老命从事哀辑,既讫功,爰推此义序而弁其简”<sup>[28](卷首,《新修张香都朱氏文谱序》)</sup>。至清末,孙诒让仍认为,“谱牒之体,原于世本。上以维宗法之穷,下以儆族谊之薄”<sup>[29](卷上,《上田戴氏族谱叙》)</sup>。

正因此,无论是官宦学者,还是布衣寒士,无不积极参与修谱,甚至不惜费钱、费力。比如,孙星衍曾任翰林院编修,外任山东按察使、山东河道等职,热心于宗族事务。清嘉庆三年(1798年),孙星衍丁母忧,侨居金陵孙氏祠屋。祠有古松五棵,名五松园,乃加修葺、添建,著述其中。其后,在他的组织下,孙氏族人在苏州虎丘山东麓重建孙子祠。孙星衍又受父命撰《孙氏谱记》:“一卷曰世表,二卷曰官伐记世袭录,三卷、四卷曰祠墓,五卷、六卷、七卷、八卷、九卷曰碑传录。”<sup>[30](卷前,《孙氏谱记序》)</sup>孙星衍是清代士大夫参与家族活动的典型。许多家族衰微之时,修祠习谱活动相对低落。然一旦族中出现显宦名人,则会自觉或不自觉地肩负起复兴宗族之使命。如祁韵士、祁寓藻父子编刊《祁氏世谱》,热心于家族事务。祁韵士且云:“欲借斯谱之成,相与序昭穆,别长幼,俾吾族之父父、子子、兄兄、弟弟,肃然兴起其尊祖敬宗之心,而求以合乎先王敦本睦族之意,斯则韵士之所厚勗也。”<sup>[31]</sup>

祠堂、族田和族谱并非是古代宗法的再现,却是凝聚族众的有效措施,事实上也是士人践履宗族观念的现实途径。清嘉道年间,士人参与宗族活动的热情未减,尤其是建祠、修谱。而且一般学者对宗族的关心程度毫不逊于仕宦之家,如任兆麟云:“维道光建元辛巳,余偕族子宗延(己亥举人,宁海训导)、族孙文化(邑庠生)重修宗谱成,复倡议于本仁堂立

大宗祠,以奠世系,盖推先祖之意以及始祖而为之也。”<sup>[32]</sup>(卷10,《任氏大宗祠碑记》)

其后,陈澧、黄式三、俞樾、孙诒让等汉学家均积极参与纂修家谱,或记叙他人的宗族活动。俞樾云:“昔在咸丰之季,江浙沦陷,名都大邑,化为榛莽。自圣贤祠宇,至僧庐道观以及士大夫家庙,咸烧掇而焚朽之,无遗础焉。中兴以来,百废初举,咸鸠工庀材,重立垣墉。以余旧官柱下,稍习记载之文,走使具文,求为文以识重建岁月者,盖多有之。”<sup>[33]</sup>(续编卷1,《张氏宗祠记》)又云:“自咸丰、同治以来,大乱既平,士大夫敬宗收族,以义庄求记于余者七八家。”<sup>[33]</sup>(六编卷1,《嘉兴陈氏祭田记》)晚清洋务人才黎庶昌曾筹集1000银元拟在贵州遵义建立家祠,未果。遂于光绪十年(1884年)在其家乡“居室正寝中楼,权备四龛之制,以待异时扩充。凡祭式祠规诸大端,比傅前哲成模酌拟,使后有所守”<sup>[34]</sup>(《黎氏家祠记》),还制定了家祭条规,对祭期、祭器、祭品、行礼节文、忌日祭、烧包、燃灯等均有具体规定,如“行礼节文”云:“大清通礼所载,斟酌古今,尽善尽美,今应笃而行。二仲之祭,用三献,行三跪九叩首礼。忌日祭、时节荐、新塑望献茶,行一跪三叩首礼。”<sup>[34]</sup>(《家祭条规》)这些情形与清前、中期士大夫强宗固族的举措大致相同。

宗族机制还包括家规族约、宗族学塾及族长机构等。它们从多方面维系着宗族社会,履行宗族的教化功能和凝聚力。这些机制因家族的大小、强弱而呈现较大差异,亦随社会变迁而兴衰。

### 以宗族防治社会矛盾及危机

清中叶社会趋于稳定,宗族机制得到恢复和发展,同时清廷也加强了对基层社会的治理和控制。雍正初年推行保甲制的同时,从雍正四年(1726年)至乾隆年间,清廷逐渐在宗族繁盛地区广东、江西、福建等省推行族正制,最初主要用于防范盗贼和宗族械斗。研究表明,族正由宗族选举产生,再经州、县“查验确是”,是在原有族长之外新设的机构,地位略高于族长,其职能一般包括宣讲《圣谕广训》,管理族田、族产,维护地方治安等<sup>[35]</sup>。族正介于保甲和族长之间,意在弥补保甲制的不足,遏制宗族势力的膨胀。族正制在清中期一些地区推行,有的延续至晚清,对治理乡村社会不无作用。但随着社会矛盾及危机加深,族正已不能弥补保甲与宗族之间的缝隙,有些族正不得其人,变得形同虚设,乾隆帝甚至担心充当族正的绅衿土豪包庇奸人,挟嫌妄举。道光十年(1830年),有御史上奏江西办理会匪案的积弊。翌年,清廷谕令江西巡抚“通飭各属,切实选

举公正族长、绅士,教诲族众,如有为匪不法,即行捆送究惩”。或“密禀官司严拿”<sup>[36]</sup>(P909)。这事实上赋予族长、绅士以更大的行政、司法权,族正制则趋于无形消亡。乡村社会治理仍然是困扰官绅的一大难题。

因此,如何防范社会矛盾冲突及危机,成为19世纪有识之士的重要议题。清乾嘉之际,张惠言注意到:保甲人员多为强悍好事者,而读书谨厚之士不能为,庄农殷实之户不敢为,导致保甲制糜费、扰民,却无益于地方治安。故而提出以乡绅董事代替原有保甲之策:“不若乡设一局,以绅衿一人总理,士夫数人辅之,谓之董事。牌头无常人,轮日充当,谓之值牌。”董事为民间自举,不为官役,“官府官吏虽欲扰之,不可得矣”。他设想由乡董处理乡民事务,如治安、救济、生老病死等等。如果同牌十家子弟中,“有不孝、不弟、酗酒、打降、窝藏、窝赌、淫邪、偷盗者,同牌之家告之董事、总理,总理、董事先行劝诫,果不可化诲,即令保长送县究治”<sup>[37]</sup>(卷上,《与金先生论保甲事例书》)。后来,其弟张琦阐述了相同看法,并指出保甲制有“二难”、“四不便”和“三无益”,只是“重困吾民,而为胥吏开其利孔也”<sup>[38]</sup>(卷3,《答陆劭文论保甲书》)。显然,原有保甲制非但涣散不力,而且成为官吏扰民苛派的工具。保甲成为基层政权与乡民隔阂、冲突的关键,自然也成为众矢之的。

张惠言提倡的乡董制不同于传统宗族组织,但其自行推举、处理乡民事务的功能却与宗族几乎相同。他注重发挥绅衿的社会作用,却只是从宗族外部改良基层组织。历史上的中国农村问题,不仅是官民矛盾,而且体现在士绅与庶民之间的隔阂、疏离。洪亮吉指出,士大夫的作用关系到人心风俗,“治天下之有法,必自士大夫之各修其家法始”。他赞赏丹阳荆氏那样修举谱系,家法严明,“善恶有别,贵贱有等”,并主张家法严明,则“不肖子弟无所容身”。如果推广于一州一邑及全国,则“可无莠民矣”。“吾故曰:家法之详,国法之所以简也。”<sup>[39]</sup>(P216—217)他重视家规族法治理乡村社会的作用。其后,龚自珍、冯桂芬提出改良宗族组织,从宗族内部聚合族众,消弥乱源。

鉴于古代“天子有宗,卿大夫公侯有宗,惟庶人不足与有宗”的状况,龚自珍提出设“农宗”以“定民生”、治天下。具体办法是将士、农纳入宗法范畴,区别长子与余子的责任,“余子不尊长子则不悌,长子不赡余子则不义”。如“百亩之农,有男子二,甲为大宗,乙为小宗”。“小宗有男子二,甲为小宗,乙

为群宗”。群宗之外为“闲民”。于是，乡民分为大宗、小宗、群宗，各有田亩数不等，闲民无田，可为佃家。全族均以大宗为中心，“宗能收族，族能敬宗，农宗与是州长久，泰厉空虚，野无天札，鬼知恋公上，亦百幅之主也”。龚氏“农宗”设想是受西周宗法制的启发，“专隆大宗，以士庶而为强干弱枝之谋”，实现“正天下之大分，分定而心安”。这种治平之策带有鲜明的空想性，却体现了统合士庶族众，安定天下的期望，得到陈奂等的肯定，甚至被认为符合柳宗元《封建论》“先有下而渐有上之义”<sup>[40]</sup>(P49-51)。

清嘉道时，士人治理乡村的设想，在改良思想家冯桂芬那里产生了回响。冯氏治汉学，而关注晚清变局，所著《校邠庐抗议》等书广涉社会、政治改革。他主张裁撤冗官，认为“治天下者宜合治，亦宜分治”。自隋文帝废三老、嗇夫、亭长之职，于是有甲长、保长之设，然皆视为具文。咸丰军兴以来，各省团练设团董、总董，反比保甲有效。故他提出“折衷周、汉之法”，乡民“满百家公举一副董，满千家公举一正董”。任职者“皆以诸生以下为限，不为官，不立署，不设仪仗，以本地土神祠为公所。民有争讼，副董会里中耆老，于神前环而听其辞，副董折中公论而断焉。理曲者责之罚之。不服，则送正董，会同两造族正公听如前。又不服，送巡检，罪至五刑送县”<sup>[41]</sup>(卷上，《复乡职议》)。此乡董制带有一定自治色彩，较之张惠言更借重于宗族，与顾炎武由“宗子”来解决族众纠纷、治安的设想相似。

冯桂芬研究过古代宗法，对万斯大、钱大昕有关大、小宗的考释持有异议，却同样重视宗族治乡的作用。他推崇“三代圣人之法”，赞赏“圣人宗以族得民之法之善”<sup>[41]</sup>(卷前，《校邠庐抗议自序》)。与万斯大不同，冯桂芬恢复宗法的设想不是基于理想化的“封建制”，而是针对晚清咸同大变局，他认为：

三代之法，井田、封建，一废不可复，后人颇有议复之者。窃以为复井田、封建，不如复宗法。宗法者，佐国家养民、教民之原本也。天下之乱民，非生而为乱民也，不养不教有以致之。牧令有养教之责，所谓养，不能解依推食；所谓教，不能家至户到。尊而不亲，广而不切。父兄亲矣，切矣，或无父无兄，或父兄不才，民于是乎失所依。惟立为宗子以养之、教之，则牧令所不能治者，宗子能治之，牧令远而宗子近也；父兄所不能教者，宗子能教之，父兄多从宽，而宗子可从严也。宗法实能弥乎牧令、父兄之隙者也<sup>[41]</sup>(卷下，《复宗法议》)。

可见，冯氏所谓“复宗法”，并非是要恢复西周

宗法制，毋须以井田、封建为基础，而是主张立宗子以教养族众，弥补政府和士庶间的空隙，以此发挥宗族的社会整合功能。在他看来，能得三代宗法遗意的重要举措是义田、义庄。《仪礼·传》所谓“异宫（居）而同财，有余则归之宗，不足则资之宗”。“此古宗法也”<sup>[42]</sup>(卷4，《汪氏耕畴义庄记》)。故他认为，西汉迁徙大姓、魏晋立图谱、唐朝重门第均不是复宗法。唯独宋代范仲淹创设义庄、又令长子没而必立孙承重二事，颇得宗法遗意，自可因势利导，加以推广。其具体设想是，各地每姓均设义庄，“为荐飧合食治事之地”，其中分设养老室、恤嫠室、育婴室、读书室、养痾室，以解决族人的困难，并设“严教室”，以教“不肖子弟”。后者的责任由宗子承担。为此，他主张树立宗子的威信：“宗子死，族人为之服齐衰三月，其母妻死亦然，以重其事。”<sup>[41]</sup>(卷下，《复宗法议》)

宗族救贫之法依靠民间力量，与近代西方政府的社会救济相比，虽然目标基本一致，却体现了社会公共性发展程度之差异。为了推广救济措施，冯桂芬认为，西方国家设立的“养贫、教贫二局”符合中国古代救贫之法，为“所谓礼失而求诸野者”。“以三代圣人之法言之，宗族有不足资之之法，州党有相赙相救之谊，国家有赈穷恤贫之令”，故无“乞人”一词。他指出，今江、浙等省宗族颇有善堂、义学、义庄之设，而他省未见推行。因此，各省郡县官府也应兴办善堂，以帮助无力兴办善堂、义庄的宗族。这些官办善堂一如宗族义庄，择绅士负责管理，由族正总管教养之事<sup>[41]</sup>(卷下，《收贫议》)。显然是寄望于政府力量和绅士作用可取长补短，广济贫民。

在古代中国农村社会，体现王权的保甲和统合乡民的宗族长期存在，两者虽经权力博弈，却始终无法互相取代。历史的经验说明，在专制体制下，一味地强化基层政权，实有弊无益。故龚自珍、冯桂芬等都侧重从改良、强化宗族机制方面运思。然而，冯桂芬的根本目标并不完全是以宗法取代保甲，而是既聚合士庶族众，又协调宗族和官府。他指出：“保甲为经，宗族为纬。一经一纬，参稽互考。常则社仓易于醮资，变则团练易于合力。论者谓三代以上之民聚，三代以下之民散。散者聚之，必先聚之于家，然后可聚之于国。宗法为先者，聚之于家也；保甲为后者，聚之于国也。”在他看来，如果进行这些改良，则盗贼、邪教、械斗均可消除，而保甲、社仓、团练诸事，均可推行<sup>[41]</sup>(卷下，《复宗法议》)。他甚至认为，纂修族谱以敬宗收族，也会使宗法得到有效恢复：“诚得欧、苏之意而通之，人人有宗，即人人有大小宗。”<sup>[42]</sup>(卷2，《无锡吴氏族谱序》)显然，他试图借用古代宗法

的外壳,以改良宗族组织,从而消弥乱源,避免出现太平天国那样的社会震荡及乱相。

清中叶以降,社会危机已经是“山雨欲来风满楼”,而作为基层政权的保甲制涣散无力,甚至为虎作伥,加剧社会矛盾。因之,龚自珍、冯桂芬等都试图改良宗族机制,以发挥宗族的作用。晚清团练制度具有明显的宗族色彩,而恰恰是团练而非绿营兵成为平息农民起义的主力。这也说明,《复宗法议》虽带有一定空想性,却有其现实合理性,不失为晚清社会关注、熟悉社会底层者的思想探索。冯桂芬的见解在维新志士谭嗣同那里得到了印证。谭氏认为:“封建可废,宗法不可废……变而通之,无封建之世,宗法曷尝不可治天下哉?”在他看来,“天下祸乱相寻,不知所届,由亲亲之谊薄,散无友纪,而宗法不行于今也”。但他没有像冯氏那样构想“保甲为经,宗族为纬”的制度,只是强调宗法“一寄于谱牒”<sup>[43](P44-52)</sup>。他于光绪二十年(1894年)主持修纂谭氏族谱时,阐明寓宗法于谱牒之意。

从顾炎武到龚自珍,重建宗法的见解均未引起官方的关注,但冯桂芬的《复宗法议》迥然不同。戊戌前夕,清廷曾令京官评议《校邠庐抗议》,其签注意见大体如黄绍箕所云,该书有可行者,有不可行者,而《复宗法议》则“恐少实效,似可缓行”<sup>[44](第3册,P1307)</sup>。宝应刘氏后人、时任户部候补主事的刘岳云也认为:“宗法一节,诚为至论,前人已屡言之。然一县之中,一族有数百人者即已不多,若一族有数千以上者尤少。宗法当行,不能处处可行也。若保甲一法则处处能行。奉旨飭各省切实举行,自可有效。”<sup>[44](第10册,P4157)</sup>黄、刘二人的意见代表了晚清士人的主流思想。时移世异,“复宗法”的可行性确实不大,然而宗族仍是清代士人无处逃避的现实环境。清廷将宗族势力限制在执行王权、教化乡民的范畴,而许多学者则较多地思考国与族的关联及整合。

### 以族救国之期望

在清末救亡图存的背景下,近代社会的国家主义勃兴,似有取代家族主义之势。但终民国之世,士大夫并未从根本上完全否定宗法或家族的正面意义。较为典型的说法是,家族主义与国家主义二者并行不悖,并从文明社会进步的角度提出,“家族主义所以合一族之小群,国家主义所以合一国之大群”;“是故文明诸国,虽国家主义异常发达,而亲族一法必特著于民法之中”<sup>[45]</sup>。不仅如此,清末民初的一些学者、包括汉学家仍对宗族的社会功能深信

不疑。如礼学家曹元弼云:

一家如一身,一宗如一家,一国如一宗,天下如一国,相爱相敬,相生相养,相保相救,故寇贼奸宄无自起,而蛮夷猾夏有与御。降及衰季,犹有七姓从王,九宗迎翼,《周礼》“九两”“宗,以族得民”,其效如此……康熙以来,至于道光之初,其世家大族,述修祖德,培植子弟之效,至于今未变,岂非保世滋大,与国同体者乎<sup>[46](卷8,《丁世重修族谱序》)</sup>!

在他看来,清中叶的社会稳定与士大夫强宗固族的努力不无关系。清末民初,西方列强侵逼,国势衰微,不少人都注意到合族群与强国保种的重要性。与曹氏思想相似的陈宝琛有感于清末“民德日薄”而提出:“不爱其家而能爱其国者,亦未之有也。爱其家则有收族之义焉,爱其国则有合群之道焉……合群必本于收族,不易之理也。”<sup>[47]</sup>冯煦云:“今之世竞言合群矣,予谓合群必自收族始。”<sup>[48]</sup>清末士人从不同方面阐述了宗族对于合群救亡的深层意义。有论者指出:“我黄人欲图自强,舍群其何以哉!群之道如何?群形质为下,群心智为上……其在于乡,士与士为群,农与农为群,工商与工商为群,善行相劝,过失相规,出入相友,守望相助,痛痒相关,此群之显者也。”故期望族众“居一乡则以一乡为群,处一家则以一家为群,勿有彼此之分,勿有厚薄之别”。而族谱则为合群的重要途径之一,正所谓“谱以萃族,即群民之嚆矢也;族以统宗,即辨种之权舆也”<sup>[49](《光绪戊戌重修族谱序》)</sup>。他们公认,敬宗收族、聚合族众是合全国之群以救亡图存的基石。

晚清孙诒让不只是经师,而且一直在践履其经世理想,白云:“余少耽雅诂,矻矻治经生之业。中年以后,猷念时艰,始稍涉论治之书。”<sup>[50](卷5,《沈邨昆富强台议叙》)</sup>实际上,他一直注重以绅士统率族众,以达合群之目的。光绪十年(1884年)爆发中法战争,沿海各省戒严,孙诒让即与同县绅士筹办城乡团防。此时,他读过魏源的《海国图志》、徐继畲的《瀛寰志略》。光绪十二年(1886年),他读冯桂芬的《校邠庐抗议》,“随笔批注意见,凡二十六条”<sup>[51](P221)</sup>。中日甲午战争发生时,孙诒让任瑞安筹防局总办,撰《办防条议》,上陈于浙江巡抚,为巩固海防、抵御外侮建言献策。《马关条约》签订之际,孙诒让又发起“兴儒会”,欲与孙中山的兴中会、康有为的强学会遥相呼应。日俄战争爆发之际,孙诒让深感民族危亡急迫,遂致书朋友,希望发挥宗族的救亡作用,而其首要之务是开学堂以启民智:“中国贫弱,只得中立,然日胜尚可迁延数年,万一俄胜,

则瓜分之议立行,神州种族,自此为奴隶矣! 贵里聚族而居,民志尚团结,得吾兄割切劝谕,必能感悟。大约以开学堂为第一要务……弊邑学堂尚多,如贵族有志之士,亦大可来学。”<sup>[52]</sup> 族学、族塾是传统教育的主体,对于新式教育的作用不一。清末“新政”期间,朝廷令地方官绅兴办新式学堂。浙南的新式教育在孙诒让等士绅的推动下办得有声有色,不失为教育救国的有益尝试。

清末民初,士大夫还未发觉到宗族社会渐趋衰落。近代教育家蔡元培针对宗法无用的观点,认为“齐家为治国之事,未有家族不健全而能富强其国者”<sup>[53]</sup>。近代民主革命家孙中山序詹大悲家谱时说:“积民族之亲,则一人类之非敌也;积家族之亲,则一国一民族之非敌也。”他认为,亲亲之事可“树天下一家之基”,为“民族主义”的基础<sup>[54]</sup>。在20世纪上半叶,这类言论仍然是中国政界和绅商群体的主流。此时家族主义与国家主义非但没有冲突,而且相辅相成。但至1937年抗日战争爆发时,有的学者如王焕镛已深感宗法、宗族不再牢固:“盖家之兴替与国之隆污息息相通,君子不出家而成教于国,家尤先于国也。世之论者,谓宗法坏而后时可理,孝弟衰而后国可强,务破家族之观念,不父其父,不子其子……厥功未睹分毫,而生民荡析,逃死无日,虽五季之祸不烈于此,有识之士为之嗟痛。”<sup>[55]</sup> 这是对清末以来激进思潮否定家族制度的反思,也反映了20世纪三四十年代的社会困局和学者忧思。

## 结 语

清代学者擅长考释古礼,其礼学思想颇为后来研究者所瞩目。但清代礼学并非完全囿于书斋的考释、校注,而是与论者的社会关怀密切相关,其中多属礼制、礼学范畴的宗法、宗族制度更是如此。汉学家在清前、中期热衷于考释、阐发宗法,积极参与建祠、修谱,至19世纪试图以宗族稳定社会,清末期望以族救国,其言行均体现了新时代语境下对宗族机制的重视和依赖。他们的主张不无理想化色彩,却反映了士人的人文社会关怀和期望。

自秦朝废封建、立郡县之后,王权大抵已经深入州、县基层,中国乡村社会的主要问题不在于是否接受政府治理,强化基层政权,而在于如何改善积弊重重的保甲制,缓解官民矛盾,并且整合士、庶阶层,实现以士率民。明清时期,宗族不能像以前那样凝聚族众,但仍可发挥一定作用。清代汉学家有关宗族的具体主张因时而变,而宗族观念根深蒂固,主旨无殊,即大体基于由士绅率领乡民,以宗族聚合士庶,

实现强宗固族,进而协调基层政权,因应从传统向近代变迁引发的社会矛盾及危机。对中国宗族制度的正负面作用,仍有待作进一步深化研究。汉学家强宗固族、聚合士庶的努力虽然未必是对中央集权或者封建王权的挑战,但显然不能视其为“落后”而一概轻易否定。剖析其宗族观念对认识当时的精英思想、学术传衍和士庶生活均具有特定价值及意义。

## [参 考 文 献]

- [1]班固. 白虎通[M]. 丛书集成新编:第9册[Z]. 台北:新文丰出版公司,1985.
- [2]圣谕广训[M]. 景印文渊阁四库全书:第717册[Z]. 台北:商务印书馆,1986.
- [3]王昶. 春融堂集[M]. 续修四库全书影印嘉庆十二年刊本.
- [4]顾炎武. 亭林文集[M]. 续修四库全书影印清刻本.
- [5]黄汝成. 日知录集释[M]. 续修四库全书影印道光刊本.
- [6]万斯大. 宗法论[M]. 续修四库全书影印道光刊本.
- [7]万斯大. 宗子图[A]. 濠梁万氏宗谱[M]. 清乾隆三十七年辨志堂刻本.
- [8]万经. 钱塘万氏辨志堂祀规·祠堂[A]. 濠梁万氏宗谱[M]. 清乾隆三十七年辨志堂刻本.
- [9]魏禧. 魏叔子文钞[M]. 中国社会科学院近代史研究所藏本.
- [10]魏禧. 万氏宗谱序[A]. 濠梁万氏宗谱[M]. 清乾隆三十七年辨志堂刻本.
- [11]程瑶田. 通艺录[M]. 丛书集成续编:第10册[Z]. 台北:新文丰出版公司,1989.
- [12]陈寿祺. 左海文集[M]. 续修四库全书影印清刊本.
- [13]钱大昕. 嘉定钱大昕全集:第9册[M]. 南京:江苏古籍出版社,1997.
- [14]洪亮吉. 重修戈氏族谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [15]赵尔巽. 清史稿:第10册[M]. 北京:中华书局,1977.
- [16]王大枢. 王氏宗祠记[A]. 中国家谱资料选编·诗文集(上)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [17]张惠言. 茗柯文四编[M]. 上海商务印书馆《四部丛刊》影印同治八年刊本.
- [18]王芑孙. 惕甫未定稿[M]. 续修四库全书影印《渊雅堂全集》嘉庆刊本.
- [19]沈钦韩. 幼学堂文稿[M]. 续修四库全书影印清刊本.
- [20]陈鸿森. 王鸣盛西庄遗文辑存剩稿[J]. 古籍整理研究学刊,2014(1).
- [21]李诒. 苞溪李氏家乘[M]. 清光绪十六年刻本.
- [22]魏源集:下册[M]. 北京:中华书局,1976.
- [23]潘遵祁,等. 大阜潘氏支谱[M]. 清代民国名人家谱选刊续编:第13册[Z]. 北京:北京燕山出版社,2006.

- [24] 赵翼. 新修杨氏谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [25] 李兆洛. 养一斋文集续编[M]. 清道光年间刊本.
- [26] 赵翼. 新修杨氏谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [27] 赵翼. 苏氏族谱原序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [28] 朱琿. 张香都朱氏支谱[M]. 清道光五年刻本.
- [29] 孙诒让. 籀廑遗文[M]. 1926年刊本.
- [30] 孙星衍. 孙氏谱记[M]. 清嘉庆十五年金陵五松祠刻本.
- [31] 祁韵士,等. 祁氏世谱[M]. 清代民国名人人家谱选刊续编:第35册[Z]. 北京:北京燕山出版社,2006.
- [32] 任兆麟. 有竹居集[M]. 清道光六年刊本.
- [33] 俞樾. 春在堂杂文[M]. 清光绪二十五年刊本.
- [34] 黎庶昌,等. 遵义沙滩黎氏家谱(不分卷)[M]. 清光绪十五年刊本.
- [35] 常建华. 宋以后宗族的形成及地域比较[M]. 北京:人民出版社,2013.
- [36] 宣宗成皇帝实录[M]. 清实录:第35册[Z]. 北京:中华书局,1986.
- [37] 张惠言. 茗柯文补编[M]. 上海商务印书馆《四部丛刊》影印道光刊本.
- [38] 张琦. 宛邻集[M]. 清光绪年间盛氏刻常州先哲遗书本.
- [39] 洪亮吉集:第1册[M]. 北京:中华书局,2001.
- [40] 龚自珍全集[M]. 上海:上海古籍出版社,1999.
- [41] 冯桂芬. 校邠庐抗议[M]. 清光绪十年刊本.
- [42] 冯桂芬. 显志堂稿[M]. 清光绪二年校邠庐刊本.
- [43] 谭嗣同全集:上册[M]. 北京:中华书局,1981.
- [44] 中国第一历史档案馆. 清廷签议《校邠庐抗议》档案汇编[Z]. 北京:线装书局,2008.
- [45] 王隆奇,等. 续修宗谱跋[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [46] 曹元弼. 复礼堂文集[M]. 民国六年(1917年)刊本.
- [47] 陈宝琛. 会城杜氏增修族谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [48] 冯煦. 合肥张氏族谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [49] 陈可廷,等. 白坭陈氏宗谱[M]. 1927年铅印本.
- [50] 孙诒让. 籀廑述林[M]. 1916年刊本.
- [51] 孙延钊. 孙衣言孙诒让父子年谱[M]. 上海:上海社会科学院出版社,2003.
- [52] 孙诒让. 孙诒让致鲍铭书[A]. 陈烈. 小莽苍斋藏清代学者书札(修订本)(下)[Z]. 北京:人民文学出版社,2014.
- [53] 蔡元培. 黄冈林家大湾林氏宗谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [54] 孙中山. 五修詹氏族谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [55] 王焕镛. 澄江青阳谢氏宝树堂续修大统宗谱序[A]. 中国家谱资料选编·序跋卷(下)[Z]. 上海:上海古籍出版社,2013.

## Social Transformation and Clan Ideas of Thinkers in the Qing Dynasty

LUO Jian - qiu

(Institute of Modern History, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100006, China)

**Abstract:** Thinkers in the Qing Dynasty were absorbed in the researches of classics, reform of clan mechanism, governance of rural areas and so on. The early Qing thinker Gu Yan - wu emphasized clan and nation. Cheng Yao - tian, Qian Da - xin and Chen Shou - qi from Qianjia School strengthened the clan mechanism. Zhang Hui - yan put forward the governance of gentlemen instead of household registration system. In the late Qing crisis, Gong Zi - zhen put scholars and peasants into patriarchal category to govern. Feng Gui - fen put clan and household registration system as an equal position. The thinkers had some changes in the clan, but they had the same essence, namely, strengthening clan, to face the social crisis.

**Key Words:** thinkers in the Qing Dynasty; clan ideas; patriarchal clan system; strengthening clan for the strength of nation; rural governance

[责任编辑、校对:把增强]