

第1卷 历史文化  
沿革  
第2卷 地域文化  
第3卷 民族文化

中华文化  
通志

第 4 卷

【制度文化】

第5卷 教化与礼仪学术  
第6卷



◎ 中华文化通志编委会编  
◎ 上海人民出版社

宗族志

第7卷 科学技术艺术  
第8卷

第9卷 宗教与民俗  
第10卷 中外文化交流

常建华 撰

中华文化  
通志

第

4

【制度文化】

宗族志

◎ 中华文化通志编委会编

◎ 上海人民出版社

中华文化通志·制度文化典 (4—031)

刘泽华 主编

---

## 宗 族 志

常建华 撰

---

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)

印 刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开 本 880×1270 毫米 32 开

字 数 386,000

印 张 15.75

插 页 1

版 次 1998 年 10 月第 1 版

印 次 1998 年 10 月第 1 次印刷

书 号 ISBN7—208—02274—7/K·493

---

# 《中华文化通志》编委会

---

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华  
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪  
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元  
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦



## 宗 族 志

### 作者简介

常建华,1957年生。1978年考入南开大学历史系,1985年获硕士学位,毕业后留校任教。现为中国社会史学会理事。主要从事清史、风俗史、宗族史及谱牒学的研究。发表论文多篇。

# 总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

### 《中华文化通志》编委会

# 内容提要

宗族作为由共同祖先界定出来的父系群体,是一个有组织的系统,以祖先崇拜结合族人,强调共同体意识和互助精神,并有相应的规范。本书兼顾宗族制度的结构形态和功能形态,探讨了宗族制度的基本内容:祖先崇拜观念下确立共同祖先及与之相联系的宗庙祭祀、墓祭及受佛道影响的祭祖制度;宗族分支和宗族组织化的过程,反映在宗族制度上的继承制、宗子族长制和宗族组织;明确父系世系的谱牒之学;保证祭祖、赡族及提供宗族经济来源的以族田为核心的族产制度;为宗族强盛及教育族人的族学系统;维护宗族制度和约束族人的规范。又以专章从总体上全面论述了自商代至1949年宗族制度的演变。本书注意以下关系的处理:对风俗习惯与宗族制度,宗族制度的规则与实际运作,宗族内部规范和外部政府有关政策法令,宗族与政治,宗族制度与思想文化的关系,用较多的篇幅进行了描述,将共时性的静态描述与历史性的动态考察相结合。

全书内容丰赡,较系统、详细、准确、客观地展示了宗族制度的面貌。

# 目 录

导 言	1
<b>第一章 宗族制度演变概述</b>	18
第一节 世族世官宗族制的盛衰	18
一、商代宗族社会	18
二、分封社会的西周宗族	20
三、春秋宗族制的变化	23
四、战国世族世官制的瓦解	24
第二节 士族宗族制的兴亡	26
一、过渡时期的秦汉宗族制	26
二、魏晋南北朝的门第宗族制	30
三、隋唐五代宗族制的转型	35
第三节 科举制下祠堂族长宗族制的成长	38
一、宋代宗族制的重建	38
二、元代宗族制的发展	41
三、明代宗族制的普及和自治化	43
四、清代族权与政权互动关系的强化	46
第四节 近现代社会巨变中的宗族制度	49

一、宗族势力的抬头与宗族制度的加强 .....	49
二、宗族制度对近代社会的适应 .....	51
三、对宗族制度的批判和打击 .....	53
<b>第二章 祖先祭祀与家庙、祠堂</b> .....	55
<b>第一节 祭祖礼制与宗祠的发展</b> .....	55
一、卜辞所见商代宗庙制度 .....	56
二、周代的宗庙制度 .....	60
三、汉魏晋南北朝宗庙制度的恢复 .....	65
四、完善的唐代家庙制度 .....	72
五、宋元庙制不立与祠堂的设置 .....	82
六、明清时期宗祠的发展及其祭祖活动 .....	95
<b>第二节 墓祭与墓祠</b> .....	108
一、族墓制度 .....	109
二、墓祭的起源 .....	112
三、墓祠的兴起 .....	114
四、墓祠的衰落与墓祭日期的固定 .....	121
五、墓祠的盛行与收族功能的强化 .....	123
六、墓祠的渐衰 .....	136
<b>第三节 功德寺、坟庵与寺观立祠</b> .....	139
一、祖先崇拜与佛教的结合 .....	139
二、宋代的功德坟寺与坟庵 .....	141
三、元代坟庵与寺观立祠 .....	145
四、明清坟庵的变化与寺观立祠的延续 .....	150
<b>第三章 宗族结构与组织</b> .....	153
<b>第一节 五服与宗族结构</b> .....	153



一、宗族范围·····	153
二、亲疏关系·····	159
第二节 房分与宗族结构·····	165
一、分房制度·····	165
二、宗支结构·····	172
第三节 族长与宗族组织·····	176
一、先秦的宗子(族长)制·····	176
二、汉唐间的宗族首领·····	182
三、宋元时期的族长·····	187
四、明清时期的宗族组织·····	191
第四节 义门宗族·····	201
一、义门宗族的演变过程·····	202
二、义门宗族的特征·····	213
三、义门宗族累世同居的原因·····	217
<b>第四章 族谱</b> ·····	<b>221</b>
第一节 谱牒的起源·····	221
一、氏族谱系·····	222
二、家族谱系·····	227
三、周代的谱牒·····	230
第二节 官修姓望合谱与私修家谱的并行·····	236
一、汉代谱牒的兴起·····	236
二、魏晋南北朝时期的合谱·····	243
三、唐代的姓望氏族谱·····	251
第三节 新型私修族谱的发展·····	260
一、宋代出现的新型族谱·····	260
二、元代族谱的内容充实·····	273

三、明代族谱体例的完善·····	289
四、清代族谱的形态·····	300
<b>第五章 族产</b> ·····	<b>314</b>
<b>第一节 族产的分类及源流</b> ·····	<b>314</b>
一、祭田与祠墓·····	314
二、义田与义庄·····	317
三、义学田产与宅舍·····	327
四、义宅、义仓和义冢·····	329
五、其他族产·····	331
<b>第二节 族产的来源与增殖</b> ·····	<b>333</b>
一、个人捐置·····	333
二、族众合置·····	335
三、遗产充公·····	336
四、定例续置·····	338
五、结余及利息续置·····	340
六、特殊置产·····	341
<b>第三节 族田的管理与经营</b> ·····	<b>342</b>
一、族田的管理·····	342
二、族田的经营·····	350
<b>第四节 族产的用途与分配</b> ·····	<b>353</b>
一、族产的用途·····	353
二、族产的分配·····	366
三、义米的支給手续·····	372
<b>第五节 政府对族产的政策</b> ·····	<b>373</b>
一、宋元明保护族产的政策·····	373
二、清代族产政策的完善·····	375

<b>第六章 族学</b> .....	380
<b>第一节 族学的历史变迁</b> .....	381
一、宋以前族学的滥觞.....	381
二、宋元明时期的族学.....	385
三、清代族学的发展与蜕变.....	394
<b>第二节 学制、师资及生源</b> .....	400
一、两级施教.....	400
二、师资.....	403
三、生源.....	408
<b>第三节 族学教育内容</b> .....	411
一、办学宗旨.....	411
二、教学计划与教材.....	412
三、课程安排.....	417
四、教学方法.....	419
<b>第四节 族学管理</b> .....	420
一、宗族对族学的管理.....	420
二、族学的教学管理.....	425
<b>第七章 族规</b> .....	430
<b>第一节 族规的源流</b> .....	430
一、宋代以前的家训.....	431
二、宋元时代的家法.....	435
三、明清时代的族规.....	440
<b>第二节 家庭规范</b> .....	443
一、家庭关系.....	443
二、分家继承.....	446

三、家长治家·····	448
<b>第三节 睦族及族外关系</b> ·····	449
一、睦族·····	449
二、邻里朋友及族际关系·····	451
三、族人与国家·····	451
<b>第四节 生活方式</b> ·····	453
一、职业选择·····	453
二、婚姻·····	455
三、丧葬·····	457
四、勤俭·····	458
五、娱乐·····	459
<b>第五节 宗族司法权力与国家对宗族私法的政策</b> ·····	460
一、宗族法规制定的依据·····	460
二、宗族法规的执行·····	463
三、国家对宗族法规的政策·····	466
<b>参考文献</b> ·····	472

# 导 言

本书所“志”的宗族,作为文化的制度,是一种社会的规范和惯例。宗族制度的形成与发展,不仅同原始世系群的组织化和政治化、世系的维系、社会动荡中的特殊生态环境等有着密切关系,而且有其特定的文化环境和文化动因。它是祖先崇拜的产物,与以孝为中心的儒家伦理文化、封建的大一统一元化思维模式相联系。宗族制度作为中国社会最基本的制度,是中国传统文化的凝结,反映了传统文化的固有特质。宗族制度对中国人的观念、意识、心理有着深远的影响,如慎终追远、尊祖敬宗、寻根意识、团体意识、互助互爱精神等等,都是由宗族制度派生的。宗族制度奠定了中国传统文化的基础,具有普遍的适应性和顽强的生命力。中国社会和文化的发展是和宗族制度的演进共存的。

对于宗族制度这样一个内涵丰富的重要问题,学术界已积累了一定的学术成果,笔者正是在借鉴这些成果的基础上,结合自己的研究来论述的。为了解本书的内容和已有的学术成果,有必要在此略作陈述。

## 一、已有研究成果述略

对中国宗族制度进行通贯的研究,早在1929年吕思勉就已着手,著有《中国宗族制度小史》一书,1944年高达观出版了专著《中国家族社会演变》。最近有徐扬杰的《中国家族制度史》(1992年)、冯尔康等的《中国宗族社会》(1994年)两分量较大的专著问世。吕著试图抓住宗族制度的主要内容来探讨其变化,其著作从宗与族的概念入手,探讨了大小宗、祭祀、姓氏、谱牒、合族而居、族长与族产、立后等问题,尚不系统。高著侧重于家庭,对宗族着墨很少。徐、冯两著皆构成自己的体系,论述比较全面,各具特色。日本对中国宗族制度的整体性研究首推清水盛光的《支那家族之构造》(1942年),作者以社会学家的眼光,从宗族构成原理入手,对宗族结构的把握,体现出逻辑与历史的统一。仁井田陞的《支那身份法史》(1942年)从法制的角度探讨了汉魏至元明宗族组织及规范,尤详于唐宋时期。滋贺秀三的《中国家族法之原理》(1967年)亦有重要参考价值。多贺秋五郎《中国宗谱之研究》(1981年,1982年)从谱牒的角度展示了宗族的历史。

对于先秦时代宗族制度的认识,最初是从经学的角度对礼书阐释开始的。随着本世纪以来历史科学的进步,逐渐从礼书的探讨扩大至结合周代的政治、经济、社会、文化而寻求其实际的历史形态。对商代宗族制的探讨,则主要利用卜辞和考古学成果。先秦宗族制度的研究大致可以说是从两个方面进行的:一是紧扣制度本身的探讨,尤其集中在宗法制度上,二是围绕宗族形态的研究。先秦宗族制度的研究在进入九十年代之际,取得了丰硕成果。有关宗法制度,在五十年代和八十年代曾有过比较集中的探讨,研究的主要问题在于宗法制的起源、商代有无宗法制、宗法制的范围和实质。关于起源,有原始氏族时代、商代末期、西周诸说;关于商代有无宗法制问题,王国维关于商

代无宗法制的说法基本上被后人的研究所推翻；关于宗法制的范围和实质问题，争论的焦点是天子、诸侯有无宗法，庶民有无宗法，大小宗的含义，君统和宗统的关系，嫡长的问题等；对宗法制的发展和经济、历史作用也有讨论<sup>①</sup>。钱宗范的《周代宗法制度研究》和钱杭的《周代宗法制度史研究》在前述基础上进一步作了研究。钱宗范围绕父权一族权这一中心，分别对宗法制度的起源和实质、宗法制家族形态、宗法分封制度、宗法与政治的结合、卿大夫世族内部的宗法制度、士庶人阶层的宗法制度，宗法制度和中國历史文化进行了论述。他关于宗法制在世界早期历史的普遍性、原始宗法制的提出，上庶人宗法制的存在等，都是有创见的。钱杭则对周代宗法发展过程中的关节点，以及由各地区、各诸侯国宗法表现出来的相异点，集中加以讨论。上编就西周立国前的宗法形态、宗法制度的确立、宗君合一、宗法思想进行探讨，下编对东周宗法继承制与宗族世系排列方式、宗法伦理结构类型、祖先崇拜观、宗族与政权、宗法与政治的关系等进行论述。他认为周代宗法发展史是对世界文明史的一大贡献。有关宗族形态的研究，谢维扬的《周代家庭形态》和朱凤瀚的《商周家族形态研究》是两部力作。谢著借鉴人类学亲属研究的理论，从世系问题入手，然后依次考察婚姻、亲属称谓、世系集团等，最后论述家庭结构和家庭关系。通过家庭的研究，揭示出血缘关系在周代社会生活中的地位和影响。该书虽以家庭为核心，同时也把宗法制度的探讨置于周代整个血缘关系格局的背景上。朱著通过对典籍、古文字、田野考古资料的综合分析，依据现代人类学、民族学的理论，对商周社会中诸类型的家族组织形式作断代的细致考察，归纳其特征，并探求商周家族形态演化的进程及规律性。该书着眼于家族亲属组织的规模与结构、居住方式、家族成员的等级结构、家族内部的政治形态与经济形态与家族

<sup>①</sup> 晁福林：《宗法制研究综述》，《中国史学研究动态》，中华书局1993年版。

的社会功能。宗法制度是通过家族形态表现出来的,所谓“家族形态”是指家族的构造与其活动形式。该书对姓氏、宗法、祭祀、墓葬等与宗族制度密切相关的制度也进行了探讨。

秦汉至唐五代的宗族研究大致可归结为宗族论、门阀士族论和豪族论三个方面。

宗族论,即从宗族的角度进行研究,从这一角度进行的研究并不多,代表作有吕思勉的《秦汉史》(1947年),其中在论社会组织部分时,设《族制》一节。瞿同祖在《汉代社会结构》<sup>①</sup>中设“家族”专章,论述了宗族与家的问题;就宗族而言,对服制、宗族规模、汉政府的宗族政策、族长的权力均有探讨。余英时比较了两汉政权建立时社会背景的主要差异,进一步探讨了两汉社会的变迁,指出东汉政权的建立是以士族大姓为其社会基础。张鹤泉也探讨了东汉宗族组织的构成特点、宗族内族人的联系、族人和国家法律的关系以及宗族对社会的影响。陈啸江则系统研究魏晋时期的宗族,论述了“族”的来源及魏晋时代重族的原因、势族和寒门、宗族内部生活状态、魏晋人重视宗族的一般情况及入族与出族问题。冯尔康论述了南北朝的宗族结构与社会结构。论述唐代宗族问题的则有瞿林东对官修姓氏谱牒的研究,陈捷先对唐代族谱体例、内容、数量的探讨,龚鹏程则从族谱的角度对唐末宗族形态的转变加以探讨。

家族个案研究方面,日本学者守屋美都雄于1951年研究了太原王氏,矢野主税从五十到六十年代先后研究了张、郑、裴、韦等族,说明政治职位对各族兴衰的作用。美国学者姜士彬(David Johnson)研究了唐末宋初的赵郡李氏。墓志是家族个案研究的重要资料,台湾学者毛汉光于1967年最先大量使用墓志探讨琅琊王氏。特别是美国学者艾伯莱(Patricia Buckley Ebrey)著有《早期中华帝国的贵族家庭

<sup>①</sup> 1972年作为《汉代中国丛书》第1卷由华盛顿大学出版。



——博陵崔氏个案研究》一书，研究了自汉代到唐末一千年间博陵崔氏家族的历史。从宗族组织的角度看，作者的一些观点是值得注意的，如指出作为门阀士族的崔氏，虽然成员彼此之间维持着宗族血缘纽带，危机时互相信赖，但并不存在作为整个家族中心的决策机构，也没有任何一支崔氏居于领导指挥地位。作者提出：博陵崔氏在汉代是具有地方血缘关系的松散型家族群，北魏时是严格意义上的门阀贵族，到唐代则成为具有共同祖先和较高社会地位的分散的家族群。<sup>①</sup>

门阀士族是两汉魏晋南北朝降及隋唐的特有历史现象。一般来说，门阀士族属于世家大族类型的宗族，长期以来受到海内学者的重视。三十年代杨筠如的《九品中正制与六朝门阀》、四十年代王伊同的《五朝门第》作了综合研究。五十年代以来，唐长孺在《魏晋南北朝史论丛》（三联书店 1955 年版）、《续编》（三联书店 1959 年版）及《魏晋南北朝史论拾遗》（中华书局 1983 年版）等著作中对门阀士族有关问题进行了深入研究。从七十年代末开始至整个八十年代，门阀士族研究进入高潮，大量专文问世，就门阀的形成、门阀制度与门阀政治、士庶门阀等概念、门阀士族的历史作用、隋唐门阀士族等发表了众多的著述<sup>②</sup>，田余庆的《东晋门阀政治》则是其中的代表作。

港台学者对门阀士族的研究成果尤为突出。何启民《中古门第论集》（1978 年）对不同时期的世家大族进行了全面论述。苏绍兴的《西晋南朝的士族》（1987 年）、毛汉光的《中国中古社会史论》（1988 年）亦均是力作。

门阀士族问题在日本史学界更受重视，内藤湖南提出上古至唐

---

① 参阅周一良：《〈博陵崔氏个案研究〉评介》，《中国史研究》1982 年第 1 期；金应熙、邹云涛：《国外对六朝世族的研究述评》，《暨南学报》1987 年第 2 期。

② 参阅安群：《十年来国内门阀士族研究综述》，《中国史研究动态》1990 年第 2 期。

代中叶是贵族政治的中世,认为这个时代的贵族是因其家世自然的作为名望家族而得到的。此后,围绕贵族制的研究积累起丰硕的学术成果,冈崎文夫的《魏晋南北朝通史》、宫川尚志的《六朝史研究·政治社会篇》(1956年)、《六朝史研究·宗教篇》(1964年)、矢野主税的《门阀社会成立史》(1976年)、川胜义雄的《六朝贵族制社会》(1982年)<sup>①</sup>、中村圭尔的《六朝贵族制研究》(1987年)等均是重要研究成果。

豪族是地方富有的大族,在汉代以降的社会中起重要作用。杨联升的《东汉的豪族》(1936年)一文,对豪族进行全面探讨。五十年代以来出现不少论述豪族地主经济的文章。值得注意的是日本学者也对豪族问题着力尤多。宇都宫清吉、特别是谷川道雄,在六朝贵族制的讨论中提出“豪族共同体论”,把以地望为中心所形成的血缘和地缘的社会集团叫做豪族。豪族指导宗族、乡党的生活,它是贵族制的基础。<sup>②</sup>

宋元明清的宗族制度有新的发展,由于宗族组织化明确,功能性特征突出,现存资料丰富,专门性研究成果众多。

对宋以降新宗族制度进行的专门探讨,严格来说发轫于六十年代对封建四权之一族权的批判。左云鹏发表《祠堂族长族权的形成及其作用试说》(1964年)一文,认为族权要素是祠堂、族产、族规和族长,指出宋元时代已有把祠堂和祭田结合的事实,族权在明中后期完备,士民不得立家庙的禁限在明中期被打破,到清代宗族组织已经极为普遍,雍正四年清政府设族正,政权和族权直接结合。太平天国兴起,族权就更普遍地和政权直接结合在一起了。该文无论

① [日]谷川道雄:《内藤湖南的六朝论及其对日本学术界的影响》,《文史哲》1993年第3期。

② 参阅[日]谷川道雄:《魏晋南北朝及隋唐的社会和国家》,《中国史研究》1986年第3期。

从问题的提出、资料的搜集，还是对宗族发展史的考察都有创造性，推动和影响了以后的研究。傅衣凌从族权的角度探讨了中国封建社会发展长期迟滞问题，值得注意的是他看到地缘关系和血缘关系的结合而使用了“乡族”的概念。六七十年代留意族权问题的一些学者在八十年代初整理发表了他们的研究成果，形成宗族制度研究的一个高潮，代表性的研究有：徐扬杰强调建祠堂、置族田加上修家谱是近代家族制度的主要特点。宋以后家族制度有两种形式，一是聚族而居的家族组织，二是累世同居的大家庭。朱瑞熙的《宋代的封建家族组织》<sup>①</sup>提出族权是从宋代开始形成的。李文治认为，宋代以后封建宗法关系具有松弛的趋势，为此，地主阶级通过建筑宗祠、修辑族谱、建置族田义庄等措施，维护宗族制，进而巩固封建统治，维护剥削关系。韩大成研究了明代专制主义王朝支持鼓励族权以及维护和加强封建专制主义等问题。冯尔康探讨了义庄和族权的关系。王思治认为以族谱、祠堂、族长三者为核心，以族田为手段，形成了宋明以来的宗族制度的族权，至清发展到极盛。叶显恩的《徽州的封建宗法制度》<sup>②</sup>主要探讨宗族组织、祠堂族长与族权、家谱和家法、族田等问题。柯昌基依据马克思农村公社及亚细亚生产方式的理论，在八十年代前期发表了自己的成果，他认为中国古代农村大约有三种形式，一是土地国有制基础上的亚细亚公社，二是土地租有制基础上的家族公社，三是作为封建大土地所有制附生物的宗法公社。亚细亚公社存在于唐以前，家族公社衰落于宋以后，宗法公社产生于宋代，因此，宋代是三种公社的交叉点。事实上，柯文的家族公社是指累世同居家族，而宗法公社则是我们通常理解的宗族。八十年代初宗族制度研究的共同特征是把宗族制度作为族权看待，就其主

<sup>①</sup> 《宋代社会研究》第七章，中州书画社1983年版。

<sup>②</sup> 《明清徽州农村社会与佃仆制》第四章，安徽人民出版社1983年版。

要内容祠堂、族长、族田、族谱研究，注重族权同政权的结合，认为族权起着维护封建统治的作用，是中国封建社会长期延续的重要原因。这时也有研究者看到政权和族权矛盾的一面，如前述王思治即是。此外徐晓望亦有专门探讨。

八十年代后期、九十年代初，宗族制度的研究进入新的时期。主要表现在：一是对已有的研究的商榷，二是各断代宗族制度的探讨，三是区域和个案的研究。关于第一方面，郑振满不同意徐扬杰等人的看法，指出在宋以后宗族组织的发展进程中，普遍存在而且始终起作用的因素，并不是祠堂、族谱及族田三大“要素”，而是各种形式的祭祖活动。祭祖习俗应视为研究宗族组织的首要依据（1987年）。笔者对左云鹏、李文治庶民不得立家庙的禁限在明中期以后被打破的问题重新解释。同时还就清代族正问题分别在三篇论文中讨论，指出族正是作为保甲制的一部分，为防止宗族势力膨胀而出现的，并不存在族权一贯得到政府支持而不断壮大，并在后期完全和政权结合在一起的过程。关于第二方面，宋代宗族制的研究，除了前述朱瑞熙外，宋三平对墓祭、墓田、坟庵的探讨，许怀林对义门陈氏、陆氏、郑氏的研究，王善军就宋代族产、谱牒、唐宋之际宗族制度变革的论述均是重要的成果。元代宗族制的专门研究则有常建华对墓祠、族谱问题的探讨。明代宗族制的专论一直不多，李文治《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用》（1988年）是又一篇重要论文。清代宗族制度的成果众多，整体研究的重要成果有冯尔康《清人的宗族社会生活》<sup>①</sup>，他对清代族谱、清代宗族制的特点的探讨均值得注意。特别需要指出的是在明清宗族制度方面有四部专著问世，深化了以往的研究，即朱勇的《清代宗族法研究》（1987年）、张研的《清代族田与基层社会结构》（1991年）、陈支平的《近500年来福建的家族社会与文化》（1991

<sup>①</sup> 冯尔康、常建华：《清人社会生活》第三章，天津人民出版社1990年版。

年)、郑振满的《明清福建家族组织与社会变迁》(1992年)。第三方面,从区域和个案入手研究宗族是近年来的新趋势。除前述陈支平、郑振满对福建的探讨外,叶显恩、谭棣华、科大卫对广东的研究,许华安对江西的探讨,都指出了宗族的地区性特点,而安徽徽州地区的研究成果更不胜枚举。个案研究中,除前述许怀林之外,刘志伟的探讨富有新意。这一时期宗族制度研究的基本特征是,把宗族制度作为社会制度看待,在其与政治关系中更多地注意二者的互动关系,从宗族制度功能的分析转向结构的探讨,把宗族制度研究的内容扩展至几大要素之外,看到了宗族制度与商品经济和谐的一面,注意到宗族制度的历史变迁及对中国社会的适应性和其多方面发展的可能性。

台湾地区对宋以后宗族制度的研究主要是在八十年代,其特点是结合族谱研究展开的。重要的成果有:陈捷先认为清代“谱禁”是一般文字上的禁例,并就清代族谱家训与儒家伦理关系进行了研究。龚鹏程把宋代族谱作为士族结构分化后的产物,论述了其转变和特色,并指出宋代族谱与理学均是宋文化创造过程中的产物,论述了族谱从起源、体例、功能、修撰活动以及隐含的价值观与政治的密切而复杂的关系。盛清沂探讨了宋元族谱学,认为宋代开始的新宗法重在因时制宜、礼以义起,目的是团结与维系宗族,安定社会。胡国台通过清代宗族规范与律令关系的研究,指出家族在赋税交纳、社会秩序的稳定、法律诉讼方面担负的重要角色。以上论文均资料翔实、论证严密,提出了很多新见解。

日本对宋以降宗族制的研究,在三四十年代已有相当的开展,主要人物是牧野巽和清水盛光。牧野对明律宗族范围的扩大,近世中国宗族的概论以及宗祠的探讨,收入《支那家族研究》(1944年)一书;而在《近世中国宗族研究》(1949年)一书中,收集了宋以后有关宗族的9篇论文,涉及到司马氏书仪和文公家礼、族制与朱子家礼、明清族谱中所见始祖的研究,以及《范氏家乘》、《苍州吴氏家

记》、《剡源乡志》等文献的分析。清水盛光的《中国族产制度考》(1949年)奠定了宋以后族产研究的基础。五十年代至七十年代前期主要讨论以族田为经济基础的宗族的历史特质。1956年仁井田陞发表了《中国的同族及村落的土地所有问题》<sup>①</sup>,提出宋以后“宗族共同体论”,认为唐末变革期抬头的地主—官僚层,为了缓和同族间发生的地主和佃户间的阶级矛盾,为保障下层农民的再生产,设置共有地,以维持和安定新兴的大地主体制。这一观点对后来的宗族研究影响很大。这一时期近藤秀树、福田立子分别对宋代的范氏义庄和楼氏义庄进行了研究。森田宪司就宋元时期特别是元代的修谱活动作了探讨。多贺秋五郎于1960年出版了《宗谱之研究》(资料篇)一书,将广泛搜集的明清族谱资料分类整理,极便利用。田仲一成则依据族谱资料对宗族祭祀与戏剧进行了别开生面的研究,发表了《论清代初期的宗族戏剧》(1966年)<sup>②</sup>,1973年至1977年,又连续发表了《论十五、十六世纪江南地方戏的变质》<sup>③</sup>。八十年代以来,随着社会史研究的重视,宗族制的研究进入新阶段,由于地域社会研究的展开,这时期宗族研究带有强烈的地区色彩。就宗族制度而言,井上彻用力尤勤,研究了范氏义庄后,指出该宗族集团内部的社会关系不是主佃关系,而是平等关系,得出宋代的宗法复活论,是在宗法之下集合族人以确立世臣的家系为主要目标(1987年)。此后,研究了以明代为主兼及元末和清代的宗族组织形成史,如明清珠江三角洲、元末明初浙江、明代苏州地区等。此外,还就明代夏言的祭礼改革和明代祭祖进行论述。其他地区则有田仲一成对江南的研究,铃木博之以及白井佐知之对徽州的研究,上田信对浙江的研究,片山

① 载《东洋文化研究所纪要》第10辑,1956年。后收入《中国法制史研究》。

② 《东方学》第32期。

③ 《东洋文化研究所纪要》第60、63、65、71、72期,第六部分1987年发表在第102期。

刚、西川喜久子对珠江三角洲的研究；西川正夫、山田贤对四川的宗族问题，菊池秀明对广西的宗族问题都发表了有关论文。区域研究之外，小林义广对宋代宗族特别是累世同居问题作了探讨。远藤隆俊就范氏义庄的历史作了充分的研究，宫本则之探讨了宋元时代的坟庵和祖先祭祀。日本学者在明清宗族的研究中，注意到明代中后期宗族在南方广为普及的事实，井上彻认为城市化是造成这种现象的关键，商品生产的致富者投资于宗族组织化的事业；上田信则揭示了在开发和移民过程中，解决水利纷争与“同族集团”形成的问题，提出行第的统合是复数的同族集团通过同宗关系结成更大“宗族”的观点（1984年）。

欧美学者对宋以后的宗族制度也有一定的研究。特威恰特（Twitchett）对1050年至1760年间苏州范氏宗族及其慈善事业进行了研究，提出了范仲淹与佛教的关系及其义庄经营所受佛教常住田的影响；戴维斯（Davis）则探讨了南宋浙东望族史氏仕宦和族运，指出史家的维持不全靠科举，而更多依赖荫补的特权。罗伯特·海默斯（Robert Hymes）对宋元时期福州的宗族有所论述。宋汉理（Zurndorfer）利用氏族志和多种族谱对800年至1600年间徽州士绅阶层作了考察，认为徽州大族的特色是以居住在某地的历史长短来决定他们在氏族榜上的名次，她又以徽州休宁范氏为例，探讨了地域宗族和地域社会发展的的问题，针对弗里德曼（Freedman）等人认为有利于家庭发展成为宗族的四个条件进行商榷。萧公权（Hsiao Kung-chuan）研究了宗族在农村的活动，指出了政权尝试任用宗族辅助地方管理的努力和实践，提到宗族的发展有很多非系谱结构所能解释的因素，提醒学人将宗族结合当地各种环境来分析。勃梯（Beattie）就明清时期安徽桐城的土地和宗族探讨，指出土地仍是文人上绅的重要投资，甚至是大家族的主要经济基础，同时强调家族联姻和家族组织对社会流动的影响。刘王惠箴（Liu Wang Hui chen）从

社会控制的角度研究族规,指出了它的作用和限制。特尔福(Telford)研究了族谱。<sup>①</sup>特别值得一提的是美国人类学家对中国宗族的探讨在理论上作出了贡献。胡先晋(Hu Hsien-chin)早在1948年就有出色的研究,她在书中通过对祖先崇拜、族谱、宗族文件、法律及道德价值等问题的探讨解释宗族,强调宗族的多元性社会功能,指出了宗族对政府治理地方有利的一面和同国家离心的一面,对加深了解宗族有很大贡献。特别是弗里德曼(Freedman),将社会人类学应用于汉族社会,对广东和福建的宗族从社会结构的角度进行研究,试图把单姓村、共有产业、分支、社会阶层及中央集权政治系统特权在同一个理论架构中分析其意义,并强调经济资源和产业功能能够直接导致宗族的组织性质。他对中国宗族研究的影响相当深远。华琛(Fried Watson)也分别对中国亲属(宗族)有出色研究。<sup>②</sup>

近现代的中国宗族经历了重要的社会变迁,在近代化过程中给宗族定位是一个具有重要理论价值和实际意义的问题。遗憾的是对近代宗族研究比起对古代宗族研究来要薄弱得多。徐扬杰在《中国家族制度史》的第十章中,探讨了鸦片战争以降宗族被冲击、打击以至摧毁的过程。冯尔康在《中国宗族社会》的第五章中对近代移民与宗族、近代宗族的特点等作了探讨,提出了新问题。在日本学术界,多贺秋五郎的《中国宗谱之研究》(上)指出了清末民初族学向近代教育转变的特点。此外,日克黑彦、山名弘史对清末义庄发表了论文,注意到太平天国运动之后,特别是光绪时代宗族兴盛的现象。

① 参阅柳立言:《族谱与社会科学研究》,《汉学研究》第6卷2期,1988年。

② 参阅陈奕麟:《重新思考宗族理论与中国社会》特别是第五部分,载《汉学研究》第2卷2期,1984年台北。



## 二、宗族释义及本书框架

关于宗族这一概念,应当首先从中国古代的解释出发作为定义的基本依据。中国古代文献中最早对“宗族”一词的解释是《尔雅·释亲》所说:“父之党为宗族。”《释亲》共分宗族、母党、妻党、婚姻四部分;宗族部分,有45种宗亲称谓,己身直系男姓亲属上至高祖,下至云孙,己身旁系亲属至从曾祖而别的三从兄弟。此外,还有一种三从兄弟之子,称为“亲同姓”。可知玄孙以下四世,即来孙、昆孙、仍孙、云孙,及“亲同姓”均出了五服,宗族既包括五服之内人,也包括出服之人,只不过出服之人的血缘关系疏远,其称谓难以尽指而已。可知,“父之党”应该理解为父系,而“党”,据《周礼·地官·大司徒》所言,五家为比,五比为闾,四闾为族,五族为党。郑玄注:“党,五百家。”可知党是由“家”聚合而成的一种较大规模的集团。“父之党”,即父系集团。该父系集团包含具有直、旁系的亲属和出服之人,即有分支存在,也就是说,宗族是父系分支结成的集团。

为了更好地把握“宗族”一词的含义,还应当对“宗”和“族”二字分别考察。东汉许慎《说文解字》说:“宗”,“尊祖庙也”。东汉班固《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。”<sup>①</sup>二者的解释是一致的,宗为尊,即尊祖庙,也就是尊祖庙中先祖之“主”——牌位。宗族制度与祖先崇拜信仰是紧密联系在一起,祖先牌位及祖庙的设立,寄托着族人宗教性的情感,所谓“宗人”,据《周礼·春官》可知,系掌祭祀之人,由他来“尊先祖主”。《白虎通·宗族》接着说:“礼曰:宗人将有事,族人皆侍,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

<sup>①</sup> 《白虎通疏证》上册卷八,中华书局1994年版。

人者也。”可知宗人有权召集族人“侍”，宗可以起到和睦的作用，即祖先崇拜是凝聚族人的纽带。宗族可划分为大宗、小宗、诸弟（诸弟，可理解为诸弟之家庭），通过大、小宗的领属关系，发挥互助功能，以治理族人。可见经济互助在宗族制度中占有重要地位。又据《仪礼》，昆弟（族人）“异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗”。强调宗族共财和互助。《白虎通·宗族》又说：“宗其为始祖后者为大宗，此百世之所宗也……宗其为高祖后者，五世而迁者也。”进一步说明宗族大、小宗的不同范围。可知宗族除了系谱性的依据外，组织化和功能化是非常重要的。至于“族”，《说文解字》说：“矢锋也，束之族族也。”段玉裁注：“族族，聚貌。毛传云：‘五十矢为束’，引申为族类之称。”即族为聚集之意。《白虎通·宗族》也云：“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。”在“族”的字义上，《白虎通》与《说文解字》同，均为聚集之意，不过引申到亲属之类时，“族”的含义是高祖至玄孙的五服亲，拥有若干“家”。这些“亲”由于“合聚之道”，才可以谓之“族”。所谓“合聚之道”，实际上是亲属关系的法则（如称谓，亲等）及基于这些法则在“生相亲爱、死相哀痛”方面的表现出的血缘共同体意识和互助精神。将“宗”与“族”联系起来，并加以比较后可知，宗是尊奉共同祖先的族人，有大、小宗、群弟若干层次，从而治理族人，“族”是上至高祖下至玄孙的五服亲。小宗以外，还有出了服的共祖之人。

上述解释可以证诸历史。《左传·襄公十二年》：“秋，吴子寿梦卒，临于周庙，礼也。凡诸侯之丧，异姓临于外，同姓于宗庙，同宗于祖庙，同族于祢庙。”杜预注云，祖庙，“始封君之庙”，祢庙，“父庙也，同族谓高祖以下”。周庙为周文王庙，鲁与周同为姬姓，吴是异姓国，故丧礼是临于同庙之外。此段资料可证鲁的亲属组织是三个层次，祭奉宗庙的同姓，祭奉祖庙的同宗，祭奉祢庙的同族。同族是高祖以下的

五服亲,与《白虎通》中的“族”相同,同宗是诸侯国始封君之后人,可以是《白虎通》中的“宗”,同姓是姬姓的同姓之人。可知,“宗”是指同姓之下有明确祖先的一级亲属组织,其下包含“族”。由于“族”是聚集的意思,所以不同层次的亲属组织聚集的规模和结构就不同,聚于高祖的族是最基层的“族”,聚于宗的族,是“宗族”,聚于姓的族是“姓族”。宗族,应当是指聚于宗之族人。由于春秋时期始封君为宗之族已不断分裂成若干分族,有其宗,所以“宗”是可以有不同层次的,宗族也就不能局限于诸侯一级或某一层次上。“宗族”的分支及层次的差异性,清末俞樾已经看出,他说:“宗族二字,本以别亲疏,似亦差乎。”<sup>①</sup>正如北宋人邢昺为《论语·子路》“宗族称孝焉”所作疏云:“宗族,同宗族属也。”可知宗族最主要的是确立“宗”,即共同祖先。同姓成员可以包括分支集团。

《尔雅》“父之党为宗族”及邢昺“宗族,同宗族属也”,是从系谱和家族角度对宗族下的定义。将两个概念合起来理解,宗族即同一父系祖先若干分支结成的同姓集团。根据上述对宗和族的考察,宗族已成为一种制度,即它是宗族活动有组织的系统,以祖先崇拜把族人结合在一起,强调共同体意识和互助精神,并有相应的规范。这一制度表现在祭祀先祖和睦族人的庙制,包含继承、分支、管理的大小宗制,五服亲属制度,最基本的组织是家庭。

以上对宗族的理解,主要出自对先秦时代宗族制度的理解,融进了汉、宋时代人们对现实宗族制度的认识。宋以后宗族同前代宗族从谱系结构上比较,其特征主要表现在同姓为族现象上,即宗族范围扩大,谱系不太严格。元朝出生苏州的徐元瑞撰有集释吏员习用术语的《吏学指南》一书,其中对宗族的解释是:“同姓曰宗,同枝曰族。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 俞樾:《茶香室四钞》卷七《宗族之别》,笔记小说大观本。

<sup>②</sup> 《吏学指南》,浙江古籍出版社1988年版,第89页。

“宗”的含义为同姓之人确立祖先，“族”则限制在“枝”的范围内，“枝”从属于“宗”。徐元瑞对宗族的解释，可以证诸历史。清代乾隆年间，江西宗族有“同姓立祠”之俗，联宗通谱扩展至府、省范围，“所建府省祠堂，大率皆推年远君王将相一人，共为始祖”。宗谱“亦复如之”<sup>①</sup>。这种宗族没有明确的继嗣关系，始祖是推举出来的，比较可靠的仅是同姓。但其组织法仍符合传统，有始祖、父系世系、同姓之人。

因此，中国的宗族，如同人类学家所说：“‘宗族’之称不过是证明以父系继嗣关系，即所谓‘宗’所界定出来的群体。这个宗族群体可以是缺乏实际社会功能的人群范畴(category)，也可以是带有各种不同功能作用，彼此互动的社会团体(group)。”<sup>②</sup> 宗族，既包括内部系谱关系较清楚的“宗族”(lineage)，也含有松懈的同姓继嗣群体“氏族”(clan)。

从宗族的定义和历史实际出发，兼顾对宗族制度的结构形态和功能形态的分析，本书探讨的宗族制度的主要内容，一是确立共同祖先及与此相联系的宗庙祭祀制度，以保证祖先崇拜的实现；二是与确立祖先相关的宗族分支及组织化，反映在宗族制上是继承制、宗子族长制和宗族组织；三是明确父系谱系的谱牒之学；四是为保证祭祖、赡族及提供宗族经济来源的以族田为主的族产制度；五是为宗族强盛及教育族人以族学为核心的宗族教育；六是维护宗族制度和约束族人的规范。基以这样的认识，本书分以上六部分论述宗族制度的基本内容。为了弥补专项分述宗族制度割裂之不足，特设宗族制度的演变一章冠于书首，以期对处于中国社会文化背景的宗族制度整体有所把握。

本书的写作原则是尽可能全面、准确、客观地反映出宗族制度的

<sup>①</sup> 《宫中档乾隆朝奏折》21册，乾隆二十九年四月庚子辅德奏折。

<sup>②</sup> 陈其南：《家族与社会》，联经出版事业公司1990年版，第217页。

基本内容,为此尽量兼顾到以下几个方面关系:

- (1) 共时性的静态描述和历时性的动态考察的关系;
- (2) 风俗习惯与宗族制度的互动关系;
- (3) 宗族制度的规则与实际运作的关系;
- (4) 宗族内部规范和外部政府有关宗族的政策法令的关系;
- (5) 宗族与政治的关系;
- (6) 宗族制度与思想文化的关系。

# 第一章 宗族制度演变概述

综合考察不同时期宗族制度的特征,本章分四个阶段概述宗族制度的演变。

---

## 第一节 世族世官宗族制的盛衰

---

先秦宗族制度的总体特征是宗族制与贵族制及政治制度的合一。

### 一、商代宗族社会

以今天豫北地区为中心建立的商王国,是一个子姓成员聚族而居比较封闭的民族共同体。商人社会最基本的社会组织是宗族。考古学的成果为我们提供了商人宗族的证据,《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》曾指出:“殷人活着时聚族而居,合族而动,死后合族葬在一起也就必然了。结合这批材料,我们推测,殷墟西区这片大墓地的各个墓区可能是属于宗氏一级组织,而每个墓区中的各种墓群可能属于分族的。”<sup>①</sup>所谓宗氏、分族,出自《左传·定公四年》记载

---

<sup>①</sup> 《考古学报》1979年第1期。

卫国祝佗追述西周初年册封鲁侯的一段话：“分鲁公以……殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其丑类，以法则周公，用即命于周。”文献考古两相印证，可知，商人宗族的宗支结构有宗氏、分族之别，实行聚族而居和族葬制度。

商人宗族的宗支结构还表现在商晚期至西周早期青铜器铭文的复合氏名中，这种铭文有两个乃至两个以上的族氏名号相结合，代表某一宗族的分支。铭文中多刻有象形文字，属于“族徽”，可知商人之“族”是普遍存在的<sup>①</sup>。另有人指出，据甲骨文记载，殷代一族由一百家组成。西周同此，称“百家为族”，族长即千夫长和百夫长，管辖十个或一个宗族，仟佰（阡陌）是千夫长、百夫长，也是十进制宗族一个或十个宗族的代称。<sup>②</sup>

殷墟商王甲骨卜辞中记载了商朝子姓商族的情况，可知“子姓”是指“子某”（即王子）之族，一般在其父王卒后王族中分化出来，王子似为其族长，不称“子某”的同姓贵族多是“子某”的后裔。卜辞中多记为“多生”，意为“多姓”，即分族的族长。“王族”以时王与其亲子为主干、包含其他同姓近亲，其结构是商王族—子族—多生族。此外，还有因通婚与子姓宗族联结的异姓宗族。

商代宗族制的主要内容是区分直旁系的继承制、嫡庶制和大小宗制，关于大、小宗的区别，前引《左传》所谓“帅其宗氏、辑其分族”，即宗族首领的大宗“帅”统领诸小宗“分族”。父权制血缘宗族组织存立的重要原则是嫡庶制，卜辞中区分“帝介”的惯例，也许就是与嫡庶很接近的一对范畴。“帝”字是“嫡”子的前身，表示直系<sup>③</sup>。商人已有

① 朱凤瀚：《商周青铜器铭文中的复合氏名》，《南开学报》1983年第3期。

② 张政烺：《古代中国的十进制氏族组织》，《历史教学》1951年第2卷；李向平：《试论周秦时代的仟佰制度》，《广西师范大学学报》1986年第3期。

③ 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》17辑，1983年。

直、旁系的明确区分,直系即父死子继制,旁系是指兄终弟及制。据《史记·殷本纪》,商朝后期特别是武丁之后,九王中有七王传子,二王传弟,后者属于非正常情况,且仅发生在前三代,后四代则没有这种现象。可见王位继承明显地是直系相传,父死子继。甲骨卜辞中记载直、旁系先王所祀祭典也明显不同,厚直系、薄旁系,直、旁系具有等级的差别。以上表明商代已有宗法制。

甲骨卜辞反映出,商人宗族有自己的宗庙制度,祭祖也有一套规则。受祭者以逐世代的男姓亲属为主,表明他们实行明确的父系继嗣制,商王以宗子的身份,主持诸宗族贵族对共同的王室祖先神的祭祀活动。同姓诸宗族在宗法关系制约下,要为商王承担各种义务。宗族内部,族长拥有祭祖权,与平民族众构成不同的等级,墓制随葬品已表现出有不同的规格。每个宗族是独立的实体,各宗族拥有自己独立的耕地与经济,平民族众要为王室农田集体耕作。较强大的宗族还拥有自己的武装<sup>①</sup>。谱系记录分氏族谱系和家族谱系。前者反映在复合氏名上,后者在甲骨文、金文中均有所记载。

## 二、分封社会的西周宗族

兴起于今陕西周原地区的以姬姓为核心包含世代通婚的姜姓以及媾姓的周人,在克商后,为了统治殷遗民生活的广大疆土,采取了分割管理、屏卫天子的分封制。周天子将全国土地分赐子弟、同姓、亲戚及元功宿将为诸侯,建立了一批诸侯国;在周天子的王畿之地及诸侯国内再向下逐级封赐土地和人民,形成诸侯、卿大夫、士的贵族等级制。由分封建立起王朝对地方的统治。进入诸侯国的周人成为新辖区的统治者,特点是武装化,宗族成员成为武士,而旧有的土著居

<sup>①</sup> 参阅朱凤翰:《商周家族形态研究》第一章;又本节以下部分多参考该书,不赘注。



民降为“庶人”。周人对纳降的商人采取了迁徙、分割、监管等办法,以震慑与怀柔相结合,改变了宗族原有的生存环境和形式,但并未从根本上改变以宗族为基本社会组织结构。因此商人宗族给予周朝社会组织结构和宗族形态以很大影响。

西周的宗族组织可分为贵族和庶民两种。贵族宗族即统治者姬姓为主的周人宗族;庶民宗族则是上著的殷遗民宗族。贵族宗族依地位从王族到士族各有差别。根据反映关中王畿地区的铭文、文献等资料可知,贵族宗族聚族而居,规模较大,具有政治、军事团体的性质。庶民宗族主要是从事农业生产的组织,采取“十千维耦”,即家族共耕的形式劳动。需要指出的是,西周贵族宗族中,允许非血缘关系的外族担任官吏,身份绝非奴隶,即“家臣制”,这是商人宗族所没有的。

周代宗族社会结构建立于商代基础之上,因此“周因于殷礼”<sup>①</sup>,宗法制有相承关系。在分封制下宗法制更加系统,产生了脱离与天子、诸侯同宗关系的以国以邑为氏的宗族,随着人口繁衍,宗族不断扩大、分支,反映其内部关系的原则亦愈加完善,即形成具有全国性的西周的宗法制。所谓宗法,依北宋张载的《经学理窟·宗法》的说法和宗族制的实际情形,可以理解为宗子(族长)之法,包括宗子的确立与继承,宗子权力的范围和行使。它注重嫡长子继承和大小宗差异,核心是维护大宗特别是宗子(族长)的绝对权力,建立起宗子(族长)与诸弟(含庶兄)及其家族(小宗)管辖与服从的等级秩序。如果以统治宗族姬姓为例,宗法制可以如下表示:天子世代相传,每世的天子都是以嫡长子的身份继承父位为下一代天子,这叫做“大宗”。嫡长子可以主祭始祖,是土地和权力的法定继承者,又称宗子。嫡长子的同母弟和庶兄弟封为诸侯,叫做小宗。每世的诸侯也是由嫡长子继承父

<sup>①</sup> 参见钱杭:《周代宗法制度史研究》第二章第一节《殷末礼制对先周礼制的强制性矫正》。

位,为下代诸侯,奉始祖为大宗,他的诸弟封为卿大夫,为小宗。每世的卿大夫也是由嫡长子继承父位,仍为卿大夫,奉始祖为大宗。他的诸弟为士,为小宗。士的长子仍为士,其余为平民。诸侯对天子为小宗,但在本国为大宗。卿大夫对诸侯为小宗,但在本族为大宗。在异姓诸侯中,也按照大小宗法制度统治。其共同点是宗统和君统合一,宗族制与政治一致。

西周实行世族世官制。世族即世代占有封土和民人的贵族宗族,世官是说世代为官。王朝的官吏由世族世袭,因此,这些官吏是代表各自的宗族参政的,西周政治带有贵族政治的特点。世族世官主要是族长世官制。诸世族的宗子几乎历世皆为王朝要臣,周原地已出土的青铜器铭文可以证明此点。贵族因世袭官职而持续保有土地属民。世官制是世族制的基础。

周代宗族制度更加完整。宗庙祭祀备受重视,“庙中者,竟(境)内之象也”(《礼记·祭统》)。宗庙祭祀表示的宗法关系是国家贵族政治的等级关系。《礼记》对庙制和祭法有详细规定,族权体现在主祭权上,宗子制以此为中心,有各项详细规定。墓祭实行族墓制度。设有官修谱牒制度,已有谱系之学。

与宗族宗法制紧密相关的还有姓氏、婚姻制度。《左传·隐公八年》载众仲曰:“天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏。”周代存在赐姓命氏的制度。所谓“姓,人所生也。古之神圣人,母感天而生子,故天子,因生以为姓,从女生,生亦声,春秋传曰天子因生以赐姓”(《说文解字》第十二)。可知姓的本义是女子所生的子女,姓得之于天,故赐姓意为皇天赐姓。而命氏,即周人要获得新氏需要国家认可,《左传·隐公八年》载,无骇之遗族因受隐公之命而得为展氏的记载便是证明。氏的来源,据《风俗通义》可知,得之于号、谥、爵、国、官、字、居、事、职等多种途径。郑樵在《通志·氏族略》对姓氏曾有精辟论述:“三代之前,姓氏分而为二,男子称氏,女子称姓。氏所以别贵贱,

贵者有氏，贱者有名无氏……姓所以别婚姻，故有同姓、异姓、庶姓之别；氏同姓不同者，婚姻可通，姓同氏不同者，婚姻不可通。三代之后，姓氏合而为一，皆所以别婚姻，而以地望明贵贱。”可见三代以前姓、氏为二，以姓别婚姻，以氏别贵贱。氏之所以别贵贱，是宗法的大小宗与分封制造成的，“胙之土而命之氏”，使宗族在分封制下不断产生小宗和新氏，与本支大宗有贵贱之分。而以姓别婚姻，“娶妻不娶同姓”（《礼记·曲礼》），实行同姓不婚，以保证宗族的繁盛。《礼记·昏义》说：“婚姻，合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世。”目的是为了获得父系后嗣。所以周代男性贵族实行妻妾制。有天子娶十二女（《公羊传·成公十年》何休注），诸侯一娶九女（《公羊传·庄公十九年》）之说。正妻一人之外，还有陪嫁的媵和随嫁的侄娣，如诸侯有左右媵二人，与夫人又各有一侄一娣。卿大夫也有侄娣随嫁制，士则除妻外，另有一名妾。

### 三、春秋宗族制的变化

春秋中晚期社会发生重大变化，宗族制度亦随之有若干变化。

贵族型宗族由公族和卿大夫宗族构成。公族是国君后裔之宗族集团；列国贵族主要指服仕于公室的卿大夫。贵族宗族内部组织的名称，文献多以“宗”、“室”称之，“宗”即宗族，“室”指基层家族。宗族可衍化为多级，但均以室为其基层单位。室有“宗室”、“侧室”之分，宗室即指宗族中宗子（大宗）所在之室，“侧室”则是指宗族中的小宗分支。《左传·文公十二年》记：“赵有侧室曰穿”。杜预注：“侧室，支子。穿，赵夙庶孙。”可知支子即嫡长子以外的庶子，在宗族中处于小宗的地位。孔颖达疏云：“正室是嫡子，知侧室是支子，言在嫡子之侧也。”后来正室、侧室之称演化引申为嫡庶、大小宗之谓。

贵族宗族的重要变化，表现在经济上，不再由宗子统一控制，即

使是聚居的宗族,小宗分支家族也已成为相对独立的经济单位。如《左传·襄公二十九年》,记季武子族人公冶因不满季氏欺骗鲁襄公而“致其邑于季氏”。公冶所致之邑都从大宗得到的采邑,不过土地公有制仍是宗族组织的经济基础<sup>①</sup>。表现在政治上,贵族宗族与中央国君政权的关系渐由相互依存转为对立。随着卿大夫家族实力膨胀,视公室为其扩张权益的障碍,于是自春秋以后,在晋、郑、鲁诸国,都出现了由少数贵族家族世代把持朝政的局面,在春秋晚期进而由卿大夫家族代表轮流执政,致使国君虚设,甚至瓜分公室。

分封制和世官制导致受封者势力膨胀,鉴于此,列国公室在春秋中晚期开始采取措施制约卿大夫家族势力的发展,如晋国发生诛杀大夫、剥夺大夫的采邑、土地,特别是自春秋中期起,集权政治萌生,列国推行郡县制,以逐步减少分封制给公室所带来的威胁。

背离传统宗法等级观念的行为增多。《左传·襄公十七年》载,宋国宗子华阅死后,其子皋比继位,华阅的弟弟华臣为削弱皋比之室,杀其宰,就是要凌驾于大宗之上。宗子的权力遭到觊觎,大宗受到小宗挑战,传统的宗法等级制受到冲击。

春秋时期庶民的家族规模在缩小,西周时期较大规模的父系家族已不在庶民中广泛存在了。如晋国人冀缺耕种于野,妻子前往送饭(《左传·僖公三十三年》),晋地一位服徭役的农民说,自己长期在外不能务农,父母即要因此而挨饿(《诗经·唐风·鸛羽》)。证明他们都是以小家庭从事生产与生活。

#### 四、战国世族世官制的瓦解

世官制为官僚制所取代,使世族失去存在的基础而瓦解,这是战

<sup>①</sup> 参见孙晓春:《春秋时期宗族组织的经济形态初探》,《史林》总第2期,1986年。

国宗族最重要的变化。由于诸侯割据和互相争夺土地和人民,各国内部先后发生了新兴卿大夫集团夺取政权的斗争和变法运动。如田氏代齐,三家分晋,李悝、吴起、商鞅的变法。变法的共同内容便是改革世官制,即改革世卿世禄制,对官爵的世袭严加限制,甚至取缔,把禄位授给有功之人。吴起变法规定,封君之子孙三世而收其爵禄;商鞅变法规定,即使是宗室,如没有军功亦不得为属籍。宗族与国家政治合一的局面被打破。

宗族首领失去了世官,原来庇护宗族的主要途径亦随之丧失。《战国策·赵策》记赵臣腹击曰:“臣羁旅也,爵高而禄轻,宫室小而帑不众……”吴师道注:帑当该如孥,即子孙之义。《说苑·政理》孔蔑言“奉禄少,饘粥不足及亲戚,亲戚益疏矣”<sup>①</sup>。说明以俸禄为生的官僚阶层难以造成大规模的家族。即使高等级官僚的家族因优厚俸禄而规模较大,也变为单纯生活团体而不再是政治和军事结合的集团,失去了对历史发展的重要作用。如顾炎武所言:“春秋时犹论宗姓氏族,而七国则无一言之矣。”(《日知录·周末风俗》)

宗子(族长)的收族作用、宗族的血缘凝聚力,随着世族制的瓦解而大为减弱。《管子·问》曰:“问宗子之收昆弟者,以贫从昆弟者几何家?”这个问题的提出,说明宗子已不能收族的历史事实。而且说明了宗族中已有宗子因贫困而被迫依附于小宗的局面,宗族内部等级关系遭到进一步破坏。宗族伦理的丧失也很突出,刘向在《战国策》所作《书录》中说:“仲尼既没之后,父子不相亲,兄弟不相安,夫妇离散,莫保其命,泯然道德绝矣。”宗族内部成员为财产而争是比较普遍的事情,以至张仪以“亲昆弟、同父母,尚有争钱财”为例,说明“合纵”难成(《战国策·魏策一》)。商品经济的发展对宗族内部成员造成的影响是深刻的。

<sup>①</sup> 向宗鲁:《说苑校证》,中华书局1987年版。

西周春秋时期尊祖敬宗、别其贵贱的姓氏制度,战国时代变成以氏为姓、以名独有、仅为家庭或个人代称的姓氏制度。<sup>①</sup>

---

## 第二节 士族宗族制的兴亡

---

从秦到五代十国,是士族宗族兴起、强盛、衰落的历史时期,士族宗族在社会结构中占据中心的地位,士族问题是这一时期宗族制度研究的关键。

### 一、过渡时期的秦汉宗族制

公元前 221 年,秦统一中国,结束了战国以来封建诸侯长期割据的局面。秦始皇采纳廷尉李斯的主张,废除分封,全面推行郡县制度。中央集权的建立,已无宗法制可言。战国时代的六国贵族宗族在统一战争中被消灭了一大批,但仍有相当数量保存下来,维持着族居的传统。秦始皇将六国富豪和强宗十二万户迁居京城咸阳附近,加以监视。

汉兴,都长安,关中人少,北有匈奴,“东有六国之族,宗强”,于是采纳娄敬“强本弱末之术”,“徙齐诸田,楚昭、屈、景,燕、赵、韩、魏后,及豪杰名家居关中”,有“十余万口”(《史记·刘敬传》)。该政策又有所继承,“后世,徙吏二千石、高货富人及豪杰并兼之家于诸陵”(《史记·地理志下》)。此举起到防止旧的贵族势力复活和新宗族把持地方的作用。汉武帝时又有强宗大姓不得族居的禁令。《后汉书·郑弘传》注引谢承《后汉书》说:“郑弘曾祖父本齐国临淄人,官至蜀郡属国尉。武帝时徙强宗大姓不得族居,将三子移居山阴,因遂家焉。”将强

---

<sup>①</sup> 李向平:《春秋战国时代的姓氏制度》,《广西师范大学学报》1984 年第 3 期。

大的宗族析居异地,破坏其原有的血缘与地缘结合的社会结构,使其弱化,不足以成为地方之患是该政策的目的。

自汉初以来,政府视地方豪强大族为眼中钉,必欲除之而后快,于是出现了酷吏打击豪强的社会现象,如济南眭氏宗族三百余家聚族而居,景帝时济南守邳都“族灭眭氏首恶”(《史记·酷吏传》)。中尉宁成效法邳都所为,使“宗室豪杰皆人人惴恐”。至武帝时,大批任用酷吏,锄灭豪强,御史大夫张汤、廷尉杜周、郡守周阳都是力行者。武帝时又设十三州刺史监察地方官,职权范围有六条,第一条便是“强宗豪右田宅逾制,以强凌弱,以众暴寡”,而第六条又禁止“阿附豪强,通行货赂”(《汉书·百官公卿表》注引《汉官典职仪》)。可见打击强宗豪族是刺史监察的主要任务。

然而,武帝以后又产生了士族问题。士族即士人之宗族,它的形成首先取决于士人的成长壮大。士族的形成和学校制度关系密切。武帝时代采纳董仲舒建议,“罢黜百家,独尊儒术”。以礼延儒生数百名,此后官吏很多出自儒生,其保证则在制度。汉初实行“任子”与“贡选”政策,官吏出自官僚和富者之家,武帝则建立了郡国岁举孝廉的察举制度,成为士大夫仕进的主要途径。举荐孝廉的标准为儒家的伦理。武帝还为博士弟子设太学,博士弟子共50人,还有受业如弟子若干人,经过一年学习后考试,能通一艺以上,依成绩高低任官,其他官吏能通一艺以上,也可补官。武帝还令天下设郡国学,加上私学,汉代的教育体系完善。学校和任官的制度的确立,为天下树立了读经成士为官的道路,在社会上起了一种导向的作用。所以邹鲁一带流行起这样的谚语:“遗子黄金满籥,不如一经。”(《汉书·韦贤传》)从此社会上读经者日趋增加。宗族随着士人数量激增,士人身份地位的提高,其宗族的社会地位亦上升,于是出现“士族化”问题,即强宗大姓的士族化和士人在政治上得势后扩大其家族的财势。至西汉后期,士族逐渐在社会上取得主导地位。与此同时,外戚在武帝以后与宗族的关系

也为之一变,发生“士族化”。如王莽,为实现其鸿图大业“外交英俊、内事诸父”,以赢得士人和宗族的拥戴,结果“宗族称孝、士友归仁”(《汉书·王莽传》),从而达到了他的目的。这就表明士人与宗族已成为强大的社会势力。<sup>①</sup>

与上族相关,还有世家。所谓世家,即“世世有禄秩家”(《史记·平准书》注引如淳曰)。因家与族义可通,世家又称世族。西汉新的世家是王朝官僚体制孕育而生的,但由于族居和世业的社会传统,有的世家兴起于前汉,如上党冯氏、金城赵氏、京兆杜陵廉氏、南阳湖阳冯氏、扶风平陵鲁氏、濮阳汲氏、鲁国孔氏、龙门司马氏、魏郡王氏、陇西李氏、僑陵尹氏、楚固始孙氏等 12 家。汉兴之后,又有新兴的官宦世家搜得 26 家,有沛萧氏、任城周氏、温石氏、张欧氏、陈郑氏、雒阳贾氏、南阳杜氏、杜陵张氏、琅邪王氏、巨鹿路氏、狄道辛氏、兰陵萧氏、邹韦氏、东海匡氏、东海于氏、魏郡冯氏、南阳卓氏、杜陵苏氏、涿郡崔氏、鲁国史氏、扶风班氏、弘农杨氏、琅邪伏氏、广川董川董氏、东海翼氏、鲁国夏侯氏。除了这些宦族之外,世世为吏的情况可能更为普遍,故汉代有“世吏”一词(《汉书·赵广汉传》)。西汉地方吏职可能是由地方若干有势力的家族垄断<sup>②</sup>。士族是有文化的宗族,则多有出仕者,世族为世代出仕之家,但出仕之道不必皆士,随着入官以士,于是出现士族化。士族社会地位的提高,士族也越来越世族化,于是世族与士族渐趋融合。

汉中叶以降,随着强宗大姓势力的壮大,已常有造反之事。至西汉之际群雄竞起于神州,各霸一方,而起兵者以宗室、士族、大姓为主要成分。在战争中,士族大姓举宗从征,随光武帝刘秀者其中著名的

<sup>①</sup> 参见余英时:《东汉政权之建立与士族大姓之关系》,《士与中国文化》,上海人民出版社 1987 年版。

<sup>②</sup> 邢义田:《从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续》,《新史学》第 6 卷 2 期,1995 年 6 月。



有寇恂、刘植、耿纯、耿弇、冯勤、阴识、王霸、邓晨、冯异、贾复、祭遵、任光、李忠、邳彤、马援。分散各地的大族大姓则往往采取武装自保的方式，或筑营壁，防御寇贼，集体避难，以保全宗族和财产。刘秀政权正是在士族大姓的拥戴下统一的。

东汉建国首先面临的问题是如何对付各地豪族占有大量依附农民的问题。建国初，光武帝首先连续六次颁布释放奴婢的诏令，又三次下令禁止虐待奴婢。把依附豪族的农民控制在国家手中，削弱地方豪族势力。接着又下诏州郡检核垦田顷亩和户口年纪，名曰度田。目的之一是控制和解散豪强武装。对于抗拒度田的大姓兵长迁徙他郡，割断其与乡土的联系。

东汉仍实行察举及西汉以来的公府征辟制度。至东汉中叶章帝时，从一些人对选举制度的评论看，已形成了所谓阀阅问题。如仲长统在《昌言》中指出：“天下士有三俗，选士而论族姓阀阅，一俗。”王符也说，“贡举则必阀阅为前”，“以族举德，论必以族”，“人之善恶，不必士族”（《潜夫论·交举》、《论棠》）。所谓阀阅，始见西汉，本意是积功与经历<sup>①</sup>，但《昌言》所举之阀阅已是门第的含义，王符说贡举控制在大族手中，门第即是士族<sup>②</sup>。所以阀阅也可称门阀。阀阅世族是和选举制度密切相关的。读经、仕宦为宗族提高政治及社会地位提供了契机，世家士族尤精于此道，累世经学的便可累世公卿，造就成士族型的世族。著名的事例如弘农杨氏世传欧阳《尚书》之学，从杨震起，四世皆为三公。汝南袁氏，从袁安起，四世中居三公之位多至五人。他们世居高位，身兼士大夫领袖和大地主的双重身份，控制地方社会，门生、故吏遍于天下。由于东汉提倡名节和选士为官的制度，东汉后

① 参见《史记·高祖功臣侯年表序》、《汉书·车千秋传》及颜师古注。

② 何启民：《鼎食之家——世家大族》，载《吾土与吾民》，三联书店1992年版，第47页。

期官僚士大夫中出现了一种品评人物的“清议”之风。影响着士大夫的仕途进退，“汝南俗有月旦评”（《后汉书·许劭传》），每月综合评论乡党人物，门阀士族及官僚提倡并逐渐控制清议，以进退人物。

东汉后期，强宗大姓经济实力大增这一现象已经十分突出。强宗大姓广占土地，吸收大量依附农民以田庄形式经营。崔寔著有《四民月令》典型地反映了田庄的结构。首先田庄是宗族共同体。祭祖已占有重要地位，每年“春秋修其祖祠”，即用祖先和世系作为维系宗族的纽带，二、八月祭祀祖先，当时墓祭及墓祠已相当普及。族内实行经济互助，三月青黄不接时“赈赡匮乏，务施九族”，九月秋凉“存问九族，孤寡老病不能自存者，分厚彻重，以救其寒”。这些活动是在族长带领下的“分施”，十月则“纠合宗人”，典举丧纪，办法是“以亲疏贫富为差，……务先自竭以率不随”。可知这是宗人各尽所能集资办理的公益事业。其次，田庄是个经济实体，《四民月令》记载它栽培多种农作物，饲养牲畜，设有各种手工业，还讲了产品的收购、出卖等。田庄的主要劳动者是族人，还有亲戚、宾客等。另外田庄设有武装。如《四民月令》所描写的豪强在东汉大量存在，他们役使众多的奴婢、徒附。东汉末期，在政治腐朽，自然灾害频仍的情况下，加上豪强势力的日益扩张，造成了大量的流民及其暴动。灵帝时发生了太平道的黄巾起义，社会处于剧烈地动荡之中，战乱使得东汉末年发生了类似西汉末年的举宗逃难结坞自保的情形，而这次由于宗族势力庞大，规模远远超过西汉末年。

## 二、魏晋南北朝的门第宗族制

曹魏时代曾经实行过旨在由政府控制仕进的九品中正制，内容是：郡置中正，州置大中正，中正由官吏兼任，其主要任务是评定人物，并以此作为政府用人的根据。中正以家世、才德并举而综合两者

定品,提供给吏部,其向吏部出示的资料是家世、状和品。家世,是中正为答复吏部“征其人居、及父祖官名”记录其家庭背景的一个簿阅。状,是中正对人的才德所进行的一二句概括性的评语。品,将被推荐者定九等,大致来说,最初三品后来变为二品以上是上品,之下为下品。政府根据中正提供的资料授予相应的职官。然而东汉时期发展起来的世家大族在三国时代已成为社会的基础,汉以来乡闾评定人物的传统,便成了世家大族代表地方评定人物。因此,世家大族以“家世”为评定标准。到了西晋,以致形成“上品无寒门,下品无势族”的局面。能够任高等显要官僚的上品,由高门势族占据。九品中正制为东晋及南北朝承袭,直至隋代才废除。士族不仅占据官职,还可以依品级占有五至十顷土地,特别是对于士族形成有决定性影响的还有晋户调制中的荫族及荫客规定。其内容是:“各以品之高卑荫其亲属,多者及九族,少者三世。宗室、国宾、先贤之后及士人子孙亦如之。而有得荫人以为衣食客及佃客,品第六已上,得衣食客三人,第七第八品二人,第九品及举犖、迹禽……一人。其应有佃客者,官员第一第二者佃客无过五十(十五)户,第三品十户,第四品七户,第五品五户,第六品三户,第七品二户,第八品第九品一户。”(《晋书·食货志》)可知各级官员有荫庇宗族、衣食客和佃客的特权,拥有免役的特权,同时受荫庇者也“皆无课役”(《通典·食货五》),而对荫庇者承担义务。豪强大族的势力是强盛的,值得注意的是除了官员之外还有“士人子孙”的补充规定,即使本人没有官职,多半也是在品官荫庇的亲属范围内。所以荫族部分对于“士人子孙”的条文只是补充,然而却从此确定了士人的荫族特权,从而确定士之为族,士族的名称也就在此时开始出现<sup>①</sup>。荫族和免役是士族两大特权,整个南北朝时代均是如此。

<sup>①</sup> 参见唐长孺,《士人荫族特权和士族部伍的扩大》,《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局1983年版。

北朝时代宗族组织进一步强化。在西晋之际的战乱的社会环境中,宗族设立坞堡十分普遍。北魏孝文帝时曾设立过宗主管护制,即是宗族强盛而普遍的反映。唐人柳芳论述门第制度时曾依地区分为过江侨姓、东南吴姓、山东郡姓、关中郡姓、代北虏姓。而郡姓是北朝控制下的中原地区大姓,具体说山东(太行山以东)地区王、崔、卢、李、郑为大姓,关中地区韦、裴、柳、薛、杨、杜首之。郡姓的形成与孝文帝定姓族有直接关系,孝文帝建立汉族“士人差第阀阅”的郡姓制度:“凡三世有三公者曰膏粱,有令仆者曰华腴,尚书、领护而上者为甲姓,大卿若方伯者为乙姓,散骑常侍、太中大夫者为丙姓,吏部正员郎为丁姓,凡得入者谓之四姓。”(《新唐书·柳冲传》)由官位高低划分四姓的高低。又参照郡姓制度,为了使鲜卑贵族“功贤之胤”,继任高官显宦,立姓族之制。据《魏书·官氏志》记载,大姓贵族穆、陆、贺、刘、楼、于、嵇八姓“勿充猥官,一同四姓”。孝文帝对于郡姓的划分,既将传统惯例具体化和制度化,又冲破了“士族旧籍”的限制,建立了新的门阀序列。又据《隋书·谱系类后序》说,孝文帝定士人门阀“有四海大姓、郡姓、世姓、县姓”。所谓“四海大姓”即前引柳芳所说的“郡四姓为四姓”,表明他们门阀之高超越世郡范围,是郡姓中之右姓,又有非四姓的郡姓,其较高者为州姓,卑者为县姓。<sup>①</sup>

北朝时代门阀士族一直很盛,柳芳说,“故江左定氏族,凡郡上姓第一则为右姓,太和以郡四姓为右姓;齐浮屠县刚类例,凡甲门为右姓;周建德氏族以四海通望为右姓,隋开皇氏族以上品、茂姓则为右姓。”(《新唐书·柳冲传》)北齐、北周(以至隋)均有划分门第的标准,而且由柳芳所论可知,北朝盛行以官修为主的谱牒之学。北朝的士族等级的划分肇自北魏,可以说北魏将政府和社会习惯性的规范进一步制度化、具体化。北朝时北方汉族士族由于北魏的分裂,而分为两

<sup>①</sup> 参见唐长孺:《论北魏孝文帝定姓族》,《魏晋南北朝史论拾遗》。

大部分,一部分是山东郡姓,经东魏到北齐,以“质”为特色;一部分是关中郡姓,经西魏至北周,再由隋而唐,以“雄武”著称,由出仕奠定社会地位。

东晋南朝社会,士族势力也很强大。首先士族表现在渡江中原士族和东南土著士族的划分上。过江的侨姓士族主要是王、谢、袁、萧,东南的吴姓则是顾、陆、朱、张。东晋建国初,吴姓以土著宗族位在侨姓之上,之后则因侨姓的显赫历史和官位而降至侨姓之下。士族中膏粱、华腴、四姓的划分标准也是存在的。如太原王氏的王国宝是“膏腴之族”(《晋书·王国宝传》),琅琊王氏的王弘对颍川荀氏荀伯子说他们二人是“天下膏粱”(《宋书·荀伯子传》)。琅琊王氏内部自认为是“膏粱”(《南齐书·王僧虔传》)。张绾出任豫章内史在郡宣讲,“四姓衣冠士子听者常数百人”(《南史·张弘策传》)。不过膏腴、膏粱之类词汇的意思是声华著闻、贵重无比,如王承出自琅琊王氏,好儒业为国子博士,“时膏腴贵游,咸以文学相尚”(《南史·王承传》)。更可证明膏腴是高门大姓之意。而“四姓”也往往有右姓的意思。但是这些词汇的使用清楚地说明,社会存在着门第划分的一些通用但不太严格的说法。

日本学者越智重明提出了“族门制”的观点。他认为西晋末社会上已形成士人上层、士人下层、庶人上层(定品第六至九品,担任下级官员者)、庶人下层四个等级,与之相对应的政治身份即甲族、次门、后门、三五门。他据《梁书·武帝纪》中“甲族二十任官,后门三十试吏”之文和《梁书·朱异传》中尚书令沈约而试朱异。当时异二十一岁,旧制二十五岁方起家之语,推定甲族起家为二十至二十四岁,朱异所属当为次门,其起家年龄为二十五至二十九岁,后门则为三十岁以上。他还认为,《宋书·宗越》的役门即三五门,亦即《宋书·索虏传》所称发南兖州三五民丁的庶人下层。所谓旧姓,通常当为次门,即士人下层,建立军功的,称为勋门。勋门的人授官之后,即可编进次

门、后门等族门。族门一般世袭,没有变化。但父亲的族门如下降,则其子须按新族门之官起家。即使有名的家族,一族之中族门也有高下,不一定完全属于甲族。属于同一族门之同一家族各支,经济状况可以有很大差别。南朝地方长官州刺史有权审定族门,而天子掌握最后决定权。他又指出,“布衣”亦可指出身次门之寒士,“寒素”亦指次门。吏部尚书掌管甲族的人事,吏部侍郎掌次门、后门的人事。南朝四品官以上为大官、五品官以下为小官,甲族也就任五、六品官<sup>①</sup>。所谓三五门,又称役门,是指承担徭役义务的平民宗族。而甲族、次门、后门则是铨选官员的依据。可知族门制的要害在于士族内部甲族、次门与后门的划分。

江南士家大族具有独特的风貌,封山占水设立大庄园是其特色,如沈庆之的娄湖庄园、孔灵符的永兴庄园、谢灵运的会稽庄园等都是著名的庄园。庄园内聚族而居,兼有大量依附农民从事劳动。士族在任官上有特殊性,即垄断升迁快速的官职。秘书郎和著作郎就是士族子弟起家之选,这些职务职闲俸重,由此很快升至令、仆。士族为了保持其崇高的社会地位,实行士家大族族际婚姻,耻于与寒素的平民宗族通婚。士族一般以吟诗作赋、谈讨玄学,手执麈尾、蝇拂,显示出特殊的教养,以“文”为出名。为了便于士族的入仕和婚姻判断门第,以保证士族的政治地位和社会地位,东晋南朝的谱牒之学发达。也正因为谱牒的重要性、伪冒之风也由此而起,产生合族和通谱的情况。但是士族子弟由于靠家世更可二十岁便入仕,升迁又很快,久之则不学无术,优越的生活和过度“文”化,造成精神丧失、身体羸弱。到萧梁侯景之乱时,束手无策,且遭受沉重打击,士族受到人们的轻视,走向衰败之路。代之而起的则是寒人,入仕平民宗族的政治地位渐次提高,

<sup>①</sup> 转引自周一良:《评介三部魏晋南北朝史著作》,《魏晋南北朝史论集续编》,北京大学出版社1991年版,第181—182页。

为国家和社会发挥越来越重要的作用。

### 三、隋唐五代宗族制的转型

士庶之间界限的缩小以至士族的崩溃是这一历史时期宗族制度演变的突出特征。其动力主要来源于选举制度的变更、士族内部代表不同政治利益地域集团之间的斗争、经济制度的变革以及唐末农民战争。

九品中正制到隋文帝开皇年间被废止,代之而起的是科举制。所谓科举制,即按照不同科目选举人才的制度,隋代的科举科目有秀才、明经、进士等科,其中进士科是科举中最重要的,到了唐代,科举常设的科目除此以外,还有明法、书、算等科,唐以后科举考试成为经常的制度。以唐代入仕主要途径的进士科而论,考试科目是试诗赋、帖经、时务策。选拔人才的标准是知识而非血统,由于科举考试归中央主持,同魏晋南北朝相比,此时已把官吏的任免权收归中央。这样的选举制度对士族集团是一个很大的打击。由于知识和官爵成为划分社会等级的标准,社会结构随之发生了变化。首先,科举出身者成为新的官僚势力群体,原来的士族集团也发生了演化。唐朝初年,士族以科举入仕者不多,然而由于科举既为取得政治地位的正规途径,旧有的士族依血统入仕办法又不能再现,士族便很快认识到只有认同科举才能避免成为衰宗小姓,于是唐中叶以后,名族参加科举便与日俱增。安史之乱后,史传人物经由进士上达者 268 人,名族及公卿子弟就占了 205 人,约为 70%,南北朝以来世家旧族如范阳崔、清河崔、弘农杨、荥阳郑、京兆王、京兆韦、太原王等氏,无不是科举显赫之家。这样世族便不再是由于血统和传家成为行政体系之外的政治力量,而是依靠国家制定的考试标准进入官僚体系者。同时很多士族也因科举不成功“世禄失之,其族绝矣”(《唐摭言》卷九)。无论能否通过

科举出仕,士族均“渐渐脱离了魏晋南北朝以来政治权力的身份,成为纯粹的血缘宗族组织”<sup>①</sup>。由于科举制,许多出身贫寒的人都可以经过科举考试取得禄位,如元和十一年“李凉公以下三十三人,皆取寒素”(《唐摭言》卷九)。总之,科举制的实行,瓦解了士族政治。同时,科举制破坏了士族原来的地域社会结构。科举制将选官的权力集中到中央吏部,失去选举权的各地士族于是向京城集结以便于入仕和发展,导致“里闾无豪族,井邑无衣冠,人不土著,萃处京畿”(《通典·选举五》)的局面。早在隋代关东地区的邺城就“衣冠士人多迁关内”(《隋书·梁彦光传》)。最大的迁徙风潮是在唐高宗、武后及玄宗时期开始的,到安史之乱前已基本完成,在十姓十三个著名士族的诸支迁徙中,迁移到河南府比迁移到京兆府几乎多了一倍,河北(山东)大士族的诸支向西京一带迁移的迹象尤为明显<sup>②</sup>。迁往两京地区的士族中,山东士族最多,宗族与地望分离,失去了原有的地缘社会根基,受到中央官僚体制的直接管辖,成为集权体制的附属品,为政治所左右。而且“上无乡里,里无衣冠,人无廉耻,士族乱而庶人僭矣”。(《新唐书·柳冲传》)造成乡里社会失去文化精英,传统伦理沦丧,士庶混同,遂使民间社会出现权力和文化真空化。唐中后期河北(山东)地区的胡化及藩镇动乱与此不无关系。

隋唐王朝均是北周以来关陇士族为统治核心的政权,由于文化程度和历史的久暂不同,在族姓的社会声望方面,关陇士族长期以来一直居于山东士族之下。唐朝建立后,统治者不满于山东士族崇高的社会地位,遂采取官修姓望氏族谱及禁止士族门第内通婚等办法,贬低山东士族,使士族衰落、士庶合流。唐朝官修氏族谱计有太宗贞观

① 龚鹏程:《唐宋族谱之变迁》,见《第一届亚洲族谱学研讨会会议记录》,第86-87页。

② 毛汉光:《中国中古社会史论》,联经出版事业公司1988年版,第334-336页。



《氏族志》、高宗显庆《姓氏录》、玄宗开元《氏族系录》三次。《氏族志》的修撰,不论数世以前,只以目前官爵高下为等级,将李氏皇族列为第一等,后族外戚列为第二等,山东士族崔干列为第三等,包括皇室及功臣的新贵进入士流,压抑了山东士族。《姓氏录》的修撰原则是仕唐官至五品者皆升士流,扩大了上族的范围,提高了科举入仕的高中级官员和因军功而爵列五品者的政治地位和社会地位。此外又规定入谱者只取本身及兄弟子孙,家族支属不入,削弱了支多人众的旧门望族的势力。《氏族系录》把国家旧籍所载五品以上官员的“图籍之家”收入,士族标准更加宽泛。宗族社会地位高低的评价由“姓本位”过渡到“官本位”。姓望高低曾是区别婚姻的重要原则。山东士族长期以来实行士族之间的通婚,以保持崇高的社会地位,新兴的统治者为了提高自己的社会地位,则主动与上族联姻,而山东士族或拒绝或索取高额陪嫁财礼。唐朝统治者为了打击山东士族的社会地位,便下令禁止“卖婚”和在七姓十一家山东上族内部通婚,将这些士族称为“禁婚家”。有关婚姻的规定对上族无疑有所压抑,不过传统观念很难一下子变革,故文宗发出民间婚姻尚阀阅,连天子都不及崔卢的感慨。

隋唐沿袭北魏以来的均田制,均田制对防止土地集中、百姓依附士族有一定的作用。士族因无政治特权,经济来源减少,面临分化的处境,所以均田制对宗族规模有所限制。唐代中期以来,土地兼并渐趋严重,安史之乱后实行两税法,以户税为重,官方为增加税收,强令大族分析,亦使宗族规模受到影响。

事实上,对士族危害最大的还有因战争造成的社会动乱。隋末农民起义使山东士族遭受打击,唐安史之乱又使两京士族流离失所,而唐末五代连年战乱,无论是农民军还是军阀都屠戮甚多,士族因文化优势、地缘优势而谋得的政治地位和社会地位,在流亡及武力面前丧失殆尽。证明姓望氏族地位的谱牒也在战乱中亡佚,士庶难以区别。

正如宋人李焘所说：“唐末五代之乱，衣冠旧族多去其乡里，或爵命中绝，而世官无所考。”（《续资治通鉴长编》卷一〇三）士族制度走到了历史的尽头。

### 第三节 科举制下祠堂族长宗族制的成长

宋元明清宗族制度的总体特征是通过祭祖及建祠堂、选族长、修族谱、设族田、建族学使之组织化，其历史发展的趋势是体现其民间社会的普及和自治化。新的宗族制度与国家政权分离，二者之间的互动关系，构成该时期引人注目的历史内容。

#### 一、宋代宗族制的重建

宗族共同体的凝聚力，决定于祖先的名望、世系的清晰、祭祖的实现、聚族而居、族人生活的维持、族长的管理、共同的利益等因素。宋代之前，士族凭借出仕权世代为官，享有优厚的俸禄，有免役权，庄园制更提供了经济基础和聚族而居的条件，加上文化传统从而保证了宗族的凝聚力。即使平民豪族，凭借强大的经济实力也能将族人团结起来。宋代以后，前代宗族形态赖以依存的九品中正制和庄园制崩溃了，依据学业的科举考试制度完全确立，代替了门阀士族世袭的选官制，而使社会流动加快。在土地进一步私有化的租佃制和财产诸子均分继承制下，地权转移加快，土地分散，单凭血缘关系难以合族。加强宗族血缘凝聚力、消弭因贫富分化产生的族内矛盾以及确保士大夫家庭长享富贵，成为重建宗族制度要解决的基本问题。

宋仁宗时期是宗族制度发展史上的一个重要阶段，这时宋朝统一全国已有七十余年，社会安定，政治上的科举制和经济上的土地私

人占有制已确立。在宋代社会中成长起来的最初几代士大夫进入权力和财富的鼎盛时期,他们不约而同地肩负起复兴宗族制度的历史使命。其中最有代表性的人物是范仲淹,宋代儒家有一种入世苦行的精神,集中表现在“以天下为己任”的社会责任感上,而范仲淹是最先标榜这种“先觉”精神的人<sup>①</sup>。具有这种改造社会理想的宋代儒家,特别重视移风易俗,以修身齐家作为其政治实践。而治理宗族则被看成是齐家的行为。皇祐二年(1050年)范仲淹以官俸所得,在苏州买良田十余顷,将每年所得租米贍养宗族,置屋以收贮和发放义米,号称义庄。还设有供族人居住的义宅和供族人学习的义学,可谓教养咸备。同时范仲淹还修有本族家谱。范仲淹又因其居高官,而有功德寺祭祖。可以说宋以后宗族形态的基本内容范氏宗族均已具备。范仲淹的义庄和义学为天下树立了榜样。对后世修谱起到深远影响的则是欧阳修和苏洵,他们在皇祐、至和年间先后编写了本族的新族谱。欧阳修视修谱为报答祖德的行为,并以此激励子孙继承家传祖德以光宗耀祖。苏洵更看到族谱对强化祖先崇拜的作用,为了防止族人相互视为“途人”而修谱。欧苏谱的创修不仅出自本族的需要,而且意在为天下提供样本,起表率作用,说明欧阳修、苏洵具有一种解决社会矛盾,维护传统的历史使命感。宋以后新出现的家谱表明了官修合谱的没落和私修单姓家谱的昌盛,族谱功能由为了选举、婚姻变为收族,家谱记载也就自然由姓氏、世系、仕宦、婚姻而扩展为宗族制度,表现出异乎前代的新姿。仁宗时代,社会上已有兴建祭祖宗祠的事例。天圣六年(1028年)官员任中师建“家祠堂”,庆历元年(1041年)文人石介建“祭堂”,这两个家祭性质的祠堂既模仿前代家庙制度,又因碍于礼制而区别于家庙。宋朝政府则于庆历元年允许官员建立家庙,重整祭祖礼制。

<sup>①</sup> 参见余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第501—504页。

除了上述士大夫重建宗族制度的实践外,还有一些学者对建立适应新的历史条件的宗族制度进行了理论探索。张载最先提出重建宗族制度的设想,认为“管摄天下人心,收宗族厚风俗,使人不忘本,须是明谱系世族与立宗子法。……宗子法不立,则朝廷无世臣,且如公卿,一日崛起于贫贱之中,以至公相,宗法不立,既死,遂族散,其家不传……如此则家且不能保,又安能保国家”(《张子全书》卷一《宗法》<sup>①</sup>)。把明谱系、立宗子法作为收族、官僚之家造就世臣形成世族的手段,从而管摄天下人心,改变风俗以保护国家。他主张宗子由有官职的族人充当,如果嫡长子微贱,而次子仕宦,则不问少长,须由士人任宗子。旨在以官僚作为宗族首领,保障其宗族昌盛,借此维护国家的统治和社会秩序。张载还提出了家庙与祭祖制度的设想,主张庶人如同古代士一样,也祭及三代,士大夫有事可以祫祭其高祖,即祭及四代祖先。与张载同时的另一位著名学者程颐也提出了家庙与祭祖制度的主张,认为士大夫都应当建家庙,庙中可以设立高祖的牌位,四时祭高祖以下四世祖先,冬至祭始祖,立春祭始祖以下高祖而上的先祖,僭越了古代礼制中诸侯甚至天子之礼。士大夫可以祭及高祖和先祖,为宗族由小宗向大宗发展及建大宗祠提供了理论依据,对后世影响深远。程颐还在宗子法方面提出“夺宗法”,主张以有官职的族人代替依嫡长血缘关系设立的旧有宗子。<sup>②</sup>

南宋的理学家朱熹为重建宗族制度设计了更为详尽的方案。旧题朱子所撰《家礼·祠堂》集中体现了他的主张,即建祠堂、墓祭始祖和先祖、置祭田,其方案兼顾大小宗法精神,祠祭的对象是高、曾、祖、祢四代祖先,未出五服,墓祭的对象则是始祖、先祖,祭祀者是出了五服的亲尽族人。朱熹的主张重点在于小宗祠堂之制,但又不局限于

<sup>①</sup> 据四库全书本,以下凡引用文集不另注明版本者,一般为四库全书本。

<sup>②</sup> 参见《二程集》第二册,中华书局1981年版,第352、240、412页。

此,亦为大宗族人祭祖和收族提供了方案。随着小宗的发展及向大宗的过渡,他的方案展示了宗族的发展前途。

两宋之际,因为战争而迁都,政治中心也由北方转移至南方。大批官员及其他人口徙居南方,新的宗族制度遂在南方发展。目前获知福建莆田黄氏建有家祠向宗祠转化的祭堂。墓祠和功德坟寺开始流行且设有祭田,江西、浙江设置义庄及义学的事例也增多,浙江、福建民间设立族长事例或诸房轮管族务的现象也不少见,修族谱者也有相当的数量。新宗族形态的各项内容已经出现。这时宗族制的实践者主要是大官僚,但民间实行者也有,如福建就比较明显。自南朝以来江苏、安徽、浙江聚族而居现象突出,宋代上述地区宗族制继续发展,而原来较为落后的江西、福建、两广、湖南也由于北人南来聚族而居,将其宗族组织移植过来。在移居地宗族的凝聚力增强,这些地区在少有战争的情况下,使宗族得到了发展,并成为直到现代中国宗族势力仍最强盛的地区,形成了新宗族形态南盛于北的格局。

## 二、元代宗族制的发展

元朝是蒙古族建立的国家,生活在元朝统治下的汉族各阶层,血缘及地缘的凝聚力明显地强化,这是自我保护的反映。元代宗族势力发展的过程中,士大夫发挥了重要的作用,由于仕途不畅,他们把精力投入乡族建设,而元朝轻徭薄赋和不抑兼并的土地赋役政策,使得士大夫的经济实力大增,为其宗族活动提供了经济条件。特别是元朝荒于文治,也为宗族的发展提供了一个契机。

自古以来祭祖权是宗法等级制的重要内容,也是政权对宗族控制的手段之一。宋代重建宗族制的理论和实践多涉及到祭祖问题,由于政府很早就介入家庙祭祖礼制的制定,无异对民间祭祖祠堂具有相当的约束力。元代与历代统一王朝不同的是礼制基本依蒙古风俗

实行,虽然祭礼稍依汉族古制,但在诸庙祭祀仪礼中,“大臣家庙不与焉”(《元史·祭礼一》)。没有大臣建立家庙的正式制度,就造成对设立家庙既不提倡也不限制的姿态。尽管政府礼制不兴,儒家礼书经典祭祖庙制的论述仍是千古不移的金科玉律,不过多数元代士大夫则用礼以义起、礼以情起解释,从礼制的起源为自己寻找理由,在宗祠建设中冲破“礼”的限制。而祠堂特别是大宗祠的发展是宗族扩大规模及组织化的重要标志,在宗族制度占有重要地位。所谓“欲敦本收族,莫急于建祠堂”<sup>①</sup>,就是这个道理。资料表明,元代受朱熹《家礼》影响兴建祭及四世祖先的宗族祠堂在增多,还出现了独立的祭及始祖的大宗祠,或由纪念性专祠转化为宗庙,或于祖先故居设立,在浙、赣、闽、皖均有发现。在这些省份以及江苏墓祠祭祖盛行,而墓祠的建置明显宗祠化,成为大宗收族的手段,而且坟墓与寺观立祠也有一定数量。在唐代家庙只允许少数高级官僚建置,且设于京师,作为显赫地位的标志,其祭祖也主要是家庭成员,与原籍族人关系不大,从宋代开始特别是元代祠堂则与居室相连或辟地另建,一般设立于故乡,还突破了祭祖代数的规定,与族人关系密切,起到收族的作用。祭祖香火的背后,是宗族凝聚力的增强。元代以祠堂为标志的宗族之兴,也为清代一些学者所重视,张履指出:“今世宗祠合族,数十百千咸在,似起于元之季世。”(《皇朝经世文续编》卷六〇)赵翼则说:“近世祠堂之称,盖起于有元之世。”(《陔余丛考》卷三二)从中可看到元代宗族祠堂兴起的事实。

与祭祖的兴盛相适应的是祭田的设立。此外,义田在浙江等地区也有一定发展。伴随义田的发展,义学的设立也在增加,为了宗族诸项事务的管理,族长作用也有所加强。

元代宗族的发展还特别表现在族谱的修纂上。元人对族谱的功

<sup>①</sup> 张考夫(履祥):《家堂》载《切问斋文钞》卷八。

能有了进一步的认识,多视之为医世治俗的收族手段,强调收族是收出了五服的亲尽族人,并指责苏洵出服族人亲尽说和族人势必途人说是“隘”和“薄”,于是从族谱的世代记载表现出力求追远的特色,追远之外还合母族、妻族为一谱,也是比较特殊的。元人修谱实践形成的族谱体例基本完整,为明清时代所延续。

元代宗族制度的发展,从时间上看,以元代中后期更为突出;从地域上看,则在江西、安徽、浙江、江苏、福建表现尤为明显。宗族制度的基本内容进一步完善。在宗族活动中,除士大夫外,出身平民的富有者有一定的比重。显示出宗族制度民间化的趋势。

元代宗族组织是在同朝廷很少发生联系的情况下,由士大夫建设的,宗族对政治几乎没有什么影响力,显示出族权和政权分离的特色。

### 三、明代宗族制的普及和自治化

宋元时代新生的宗族制度在民族矛盾尖锐和社会动荡不安的历史背景下,于江南地区发展起来。明朝建立后,如何对待元末以来强盛的江南大族,是维护专制主义中央集权新王朝统治的一件大事。明初采取了打击强宗大族的政策,方孝孺指出,朱元璋在位期间,“大家富民多以逾制失道亡其宗”(方孝孺:《逊志斋集》卷二二《故中顺大夫福建布政司左参议郑君墓表》)。郑晓说:“洪武初,大治江南豪右,逮诏狱者近百人。”<sup>①</sup>霍韬也讲到:“太祖初年,凡大族皆诛且徙,恶其吞食细民也。”(《张萱:《西园闻见录》卷四《教训·前言》)以江南濮院镇为例,濮姓于宋元时期就聚居于此,是该镇的豪族,“明初诏令散处,濮氏遂衰,而编户寔多”(乾隆《濮院锁志》卷一《地宇》)。于是元代后

<sup>①</sup> 郑晓:《端简郑公文集》卷四《虹桥郑氏谱略》,北京图书馆古籍珍本丛刊。

期发展起来的宗族势力,遇到了明政府的扼制。

明政权重建了家庙祭礼制度,其精神是限制宗族的发展。早在洪武元年(1368年)至洪武三年九月期间,明朝就制定了家庙祭礼制度,品官庙制沿朱熹《家礼》之制,允许庶人得奉祖父母、父母之祀,洪武六年五月正式确立这一制度,洪武十七年采纳行唐知县胡秉中建议,将庶民祭祀二代祖先改为三代祖先。进入明中叶,成化十一年(1475年)国子监祭酒周洪谟议行整顿祠堂之制,要点是品官止立一庙,不许违制多建,并改进祖先牌位摆放顺序<sup>①</sup>。成化令反映出,品官的家庙宗祠违礼逾制现象普遍存在。其实,这也表明明初以来遭受打击的宗族势力在恢复、发展。以苏州地区为例,明中叶士大夫在乡里社会的活动显著,表明重新开始了宗族组织化的建设。<sup>②</sup>

嘉靖、万历年间是宗族发生重大转折的时期,其变化主要体现在宗族组织的普遍化(民众化)、自治化和政治化上。造成这种变化的历史因素是多方面的。首先,明代社会风俗的变化和明政权重整乡村教化体系给予士大夫控制的宗族以自治权。明朝初期人们的生活淳朴尚俭、恪守礼法,至嘉靖以降,已演变成追逐时髦、竞相奢侈、违礼逾制的局面<sup>③</sup>,这与正统文化和身份等级社会秩序是格格不入的。为移风易俗和稳定社会秩序,必须加强基层社会控制体系,明初基层社会的控制主要通过里甲、里社、社学、老人及申明亭宣讲制度实行,这些控制系统至嘉靖时已废弛,于是明朝开始重整乡村教化体系。宋代的士大夫为改变风俗控制基层社会,曾创造了乡约制度,由北宋蓝田吕大均提出,南宋朱熹增订,内容是把乡里社会组织起来,遵守共立的

① 常建华:《明清时代祠庙祭祖问题辨析》,《第二届明清史国际学术讨论会论文集》,天津人民出版社1993年版。

② 参阅井上徹:《宗族形成的再次进行》,《名古屋大学东洋史研究报告》第18号,1994年。

③ 常建华:《论明代社会生活消费风俗的变迁》,载《南开学报》1994年第4期。



公约——“德业相劝，过失相规、礼俗相交、患难相恤”。至嘉靖八年（1529年）明朝正式建立乡约制度：“每州县村落为会，每月朔日，社首社正率一会之人，捧读圣祖教民榜文，申致警戒，有抗拒者，重则告官，轻则罚米入仓，以备赈济。”（《大明会典》卷二〇《户口二》）此后地方官推行于地方。乡约的实行过程中，在聚族而居地区同宗族制发生结合的现象，曾任江西吉安府地方官的季本说：“嘉靖丙申（1536年）余二守吉安，行乡约于永丰，时同年双江聂公方家居，聚其大族之父老皆率其子弟，以听教令，翕如也。观永丰之乡约行于大族，可以见王道之易易矣。从实之八世孙凤梧、凤浩，亦在父老中掌约事，复取旧谱而增修之。”<sup>①</sup>可见在乡约推行中，宗族加强了以规约形式对族人的控制。里甲瘫痪后明朝曾于弘治年间在全国实行保甲法，但认真推行则是嘉靖之后，职责是维护社会治安。同样也发生了宗族与保甲制结合的情形。如江南有的地方按姓氏组成保甲，“其一族有千家以上者，则立保长三四人”<sup>②</sup>。乡约、保甲实施过程中，增强了宗族组织的自治化和政治化是显而易见的。其次里甲制保障下的户籍赋役制的变化对宗族的影响尤大。明中叶以降“正是由于户籍的世袭化和赋役的定额化，促成了宗族组织的政治化和地域化”。“专制集权的维系是以基层社会的自治化为代价的。”<sup>③</sup>再次，嘉靖十五年（1536年）明代家庙祭祖礼制的改革，对宗族普遍化（民众化）提供了契机。嘉靖皇帝因大礼议在皇室宗庙制度方面改革，为“推恩”允许百姓冬至日祭祀始祖、先祖；令品官立家庙，三品以上官员许设五世祖牌位并沿为“世祀不

① 季本：《季彭山先生文集》卷二《永丰滕田李氏族谱序》，北京图书馆古籍珍本丛刊。

② 吴应箕：《楼山堂集》卷一《江南弭盗议》。转自唐文基：《明代赋役制度史》，中国社会科学出版社1991年版，第344页。

③ 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社1992年版，第257页。

迁”，允许始祖临时设纸牌祭祖。结果导致了民间大建宗祠祭祀始祖的热潮，宗族组织迅速发展<sup>①</sup>，不仅数量增加，而且呈大宗化、组织化。在以上背景下产生的宗族的普遍化（民众化）、自治化及政治化的过程中，宗族组织与政权互动作用的加强引人注目，特别反映在族规家训的制定和实行上，从嘉靖开始到万历时期宗族请政府批准族规的活动形成高潮，宗族请求政府支持他们对宗族的控制权和教化权，政府一方面假手宗族控制基层社会，使其“自治”，另一方面又可对宗族有所约束，限制其司法权，不使其放任自流。随之而来的是宗族司法权的强化和族长权威的形成，宗族加强了对乡村社会的控制<sup>②</sup>。宗族的上述发展过程，就其内在动因而言，实际上是乡绅势力的成长。

明代后期宗族制度的强化和政治性加强还表现在族谱方面。关于前者，反映联宗的会通谱、统谱出现，族谱体例扩展，借鉴史志体例，符合了宗族制度发展的现实。关于族谱的政治性加强，视修谱为“治家”活动，收入朱元璋“圣谕六言”，谱例通过褒贬以教化族人，特别对妇女的贞节、名分提出要求，提倡伦理说教，并将族规家训刊入族谱。

明代宗族制的发展在地区分布上的特点，是嘉靖以后广东地区宗族势力的急速发展。由于珠江三角洲地区宗族制度是富有的乡绅在嘉靖时以家庙祭祖礼制的变动为契机发展起来的，因此一开始就带着大小宗祠发达、占有大量祭田（蒸尝田）的特色。

#### 四、清代族权与政权互动关系的强化

以儒家文化作为正统思想统治中国的清朝，继承并发展了宋明

<sup>①</sup> 常建华：《明清时期祠庙祭祖问题辨析》。

<sup>②</sup> 参见陈柯云：《明清徽州宗族对乡村统治的加强》，《中国史研究》1995年第3期。

以来的乡约教化体系。顺治九年(1652年)推行乡约制度,宣讲经改动之后的“圣谕六言”。康熙九年(1670年)向全国颁布“上谕十六条”,要求各地宣讲以“尚德缓刑,化民成俗”,前两条是“敦孝弟以重人伦,笃宗族以昭雍睦”,以孝治天下的宗族政策十分明显。雍正二年(1724年)对“上谕十六条”解释成洋洋万言的《圣谕广训》,其中在“笃宗族以昭雍睦”中,提出了具体的措施:“立家庙以荐蒸尝,设家塾以课子弟,置义田以贍贫乏,修族谱以联疏远。”并于雍正七年严令全国遍设讲约所,使宣讲真正制度化。于是清朝“笃宗族”的诸项号召也就深入民间,明代后期发展起来的宗族势力在清代又得到新的发展<sup>①</sup>。尤可注意者,雍正帝特意把族学也作为笃宗族的措施提出,给予族学与祠堂、义田、族谱同等的地位,这是前所未有的,对于清代族学的发展起了推动作用。

清代发展了明后期在各地试行的保甲制。早在顺治年间清廷便颁发了保甲令,不过在动荡的社会环境下,很难贯彻,康熙四十七年(1710年)清朝整顿保甲制度,由于清朝在全国的统治已确立,所以这次整顿具有一定的实效性。真正励行保甲制是在雍正年间,由于清廷决定实行摊丁入亩,政府了解人丁数字已同征收钱粮没有关系,五年一次的编审户口已无意义,停止编审后为管理人民,保甲法是有效的手段,于是清廷于雍正四年(1726年)要求各省一年内推行保甲法,用它维护治安和清理户口<sup>②</sup>。特别值得注意的是,该保甲法在聚族而居地区推行时,拣选宗族中人为族正。以“报官究治”“匪类”(《清文献通考》卷二三《职役三》)。接着清廷又于雍正五年制定了恶人为尊长族人致死免抵之例。由于这些制度,清朝予宗族首领治理地方社会权力,特别是承认其对族人的控制,于是族权迅速膨胀。乾隆时期,

<sup>①</sup> 常建华:《论〈圣谕广训〉与清代的孝治》,《南开史学》1988年第1期。

<sup>②</sup> 冯尔康:《雍正传》,人民出版社1985年版,第358-360页。

宗族政策有所更张,乾隆二年(1737年)将免抵之例删除。乾隆时期族正制在福建、广东、江西等省陆续推广开来,不过其试行的目的与雍正四年族正规定有所不同,是为了抑制宗族势力,惩治宗族械斗、健讼而采取的治理宗族的措施。乾隆二十二年(1757年)清廷再次整顿保甲制,仍将雍正四年的族正制保留下来,成为清代的通制。

乾隆初年采用族正制治理宗族并未能有效控制宗族势力,宗族制度进入膨胀期。以江西为例,合族联宗建祠之风甚盛,越县跨府,进而全省同姓建祠,这种大宗祠其实并不一定有同宗关系,于是府省祠堂,多推年远君王将相为共同始祖。同时通谱也颇为流行。而在广东拥有雄厚经济实力的各宗族间,械斗不断。于是清政权在乾隆二十九年(1764年)至三十一年(1766年)开始以江西、广东为主对祠堂、祠产、族谱整顿与抑制。此后乾隆帝对族正制低调处理<sup>①</sup>。

嘉庆、道光时期,族正制在福建、江西等地仍有一定程度的实行,特别是道光帝在族正制的实行过程中,鉴于族正不得其人的情况,决定依靠原来的宗族组织和绅士,于是赋予族长、绅士以“捆送”族人的权力<sup>②</sup>。

总之,清代宗族制度的特色是鲜明的,首先在清代孝治宗族政策及教化体系下,宗族制度的政治性进一步加强,“上谕十六条”及“广训”或法律对宗族的影响很大,或依其制定的族规家训者不少,甚至将这些政治性极强的谕旨法令收入族谱;或于宗祠宣讲,要求族人遵守,使宗族法较明代更加有效。其次,宗族制度进一步完善。从祠堂祭祖制度,到族长、族田、族谱、族学制度,远较前代完整。再次,宗族普遍化(民众化)、自治化也更为发展,宗族组织成为成熟的基层社会组织。

<sup>①</sup> 常建华:《试论乾隆朝治理宗族的政策与实践》,《学术界》1990年第2期。

<sup>②</sup> 常建华:《清代族正问题的若干辨析》,《清史研究通讯》1990年第1期。

## 第四节 近现代社会巨变中的宗族制度

鸦片战争使清政权的腐败暴露无遗,战后中国社会矛盾激化,社会问题丛生,发生了太平天国运动,这次运动导致族权作为地方势力抬头。随着西方文化的传入,宗族制度与异质社会文化接触,沿海城镇的一些宗族首先接受近代文明。在东西方文化冲撞中,清末民初宗族制度遭到严厉的批判。新民主主义革命在中国兴起后,则给予宗族势力有力的打击。宗族制度在近现代社会遇到前所未有的挑战。

### 一、宗族势力的抬头与宗族制度的加强

太平天国运动作为信仰“上帝”的农民革命,把缙绅代表正统文化的宗族作为打击对象,战争对宗族的破坏是不言而喻的。但是无力镇压太平天国的清政权在社会失序的情况下,便把地方社会控制权交给缙绅以及宗族组织,于是宗族作为地方势力迅速抬头。清政权镇压太平天国的得力措施是要乡绅办团练。在聚族而居地区,团练是以族团形式出现的。曾国藩在家乡湖南办团练,曾任湖南盐法长宝道、前任长沙县知县夏廷樾认为:“乡团之法尤莫便于族团。盖族之为团也,或立族正以综理一族,或立房长分理各房,或请官法以刊于祠,或拟宗规以著于牒,则为法、为戒、为劝、为恶,……但在一族之内者,族正得而约束之,但在一房之内者,房长得而纠察之。”(民国《长沙涧塘王氏六修族谱》卷首-《王氏四修族谱序一》)可见为维持地方社会秩序,宗族被进一步制度化、组织化、自治化。在族正制、宗族制的基础上成立的团练,无疑其组织性很强,族正、族长自然也成了团练的首领。既可发挥保甲和族权的功能,又可利用原来的组织系统增强战斗

力。江南地区也有族团的事例,太平军攻下苏州后,监生严明台在吴县洞庭东山“倡议乡团,躬率子弟,守望相助,久之樵渔农牧,亦皆奋兴,屡挫贼锋,几成劲旅”(民国《六修江苏洞庭安仁里严氏族谱》卷八《梧生产公家传》)。针对近代社会情况,冯桂芬曾指出:“宗法行而保甲、社仓、团练一切事可行。宗法以人人有所来为主,是亿万户固已若网在纲,条分缕析。于是保甲为经,宗法为纬,一经一纬参稽互考。常则社仓易于聚资,变则团练易于合力。”(《皇朝经世文续编》卷五五《礼政六·复宗法议》)看到了宗族制稳定社会的作用及与保甲、社仓、团练的关系。近代“族团”是在族正制和宗族制基础上建立的。族团拥有武装,增强了宗族的力量,太平天国运动之后,“族团”作为对抗太平天国的军事组织已失去意义,但清朝对地方社会的控制已经削弱,因而宗族势力得到发展,如安徽和州“大乱初平……强族恣横”(民国《游氏六修族谱·谱弁》游智开《神道碑铭》),反映的就是此种情形。“族绅”成为近代控制地方社会举足轻重的力量,清廷也只得坐视其势力的膨胀,而难以扼制。

太平天国运动之后宗族制度的加强体现在多方面。族田义庄的发展非常迅速,远远超过了清朝前期<sup>①</sup>。其大量设置的原因本质上在于恢复对土地的所有权、支配权,确保地租的获取<sup>②</sup>,以及强化宗族制度。与族田、义庄设置同时,晚清设置族学形成高潮。据多贺秋五郎在《中国宗谱的研究》中指出,光绪和宣统时期,是族谱发展的烂熟期,辛亥革命之后新修族谱急剧减少。最值得注意的是祠堂族长及司法权的加强。如在安徽嘉山,同治时戴氏宗族针对“乱世”制定“族约”规定:“倘族众不受族房长约束,仍有妄作妄为等事,族房长查出

① 李文治:《论明清时代的宗族制》,《中国社会科学院经济研究所集刊》第4辑,中国社会科学出版社1983年版,第288--291页。

② [日]山名弘史:《关于清末江南的义庄》,《东洋学报》62卷第1、2期,1980年。

带至公所,严加惩治,以警将来,设或罪犯重条,不必送官,或捆埋土中,或捆沉河内,即用重典治之,万万不可宽待。须知此系代祖管教子孙,族房长等亦不得不破除情面也。”(宣统《戴氏宗谱·族约》)戴氏族房长管教子孙的权力已大到拥有处死权。

## 二、宗族制度对近代社会的适应

晚清时期,族规中有关罢免、惩罚不法族长、宗子的规定增多,这种事例在江苏、浙江、安徽、湖北均有发现,具有一定的普遍性。可知宗族要求族长依宗法行使管理权,而族人对族长拥有监督的权力。这一切表明,族长制在近代发生了一些变化。

在戊戌维新和预备立宪的影响下,宗族组织原则发生了某些变化。1905年,上海、苏州、松江地区绅士要求地方自治,为苏松太道袁树勋所接受。上海王、朱两氏把自治精神用于宗族组织,将祠堂族长制改为族会制,“从事家族立宪”。1918年该族增订族会章程,1924年修改,并经会员大会讨论通过。章程对族会的宗旨、职员及其产生、议案等作了规定:族人享有选举权和被选举权;宗族首领由选举产生,不再由辈分、年龄等因素决定;选出的议员以议会的方式管理,族权集中于议员大会和宗族成员(16岁以上男子)大会。曹氏宗族把近代西方国家议院制度移植到宗族管理中,管理体制近代化,族众拥有参与宗族事务的重大权力<sup>①</sup>。此外,浙江绍兴《越州阮氏宗谱》卷二二载有《阮宗祠议事、执行二部章程》,其中谈到“民国十二年增四人”为评议员,可知该族议事、执行二部设立于民国十二年(1923年)之前。“章程”规定议事、执行二部各设族正、副二人,此外议事部还有评议员八人,执行部有理事四人。实行任期制,族正、副及评议员为三年,理事

<sup>①</sup> 冯尔康等:《中国宗族社会》,浙江人民出版社1994年版,第292—293页。

为四年。均由选举产生，“凡属本族年满二十以上素有职业且粗通文义者，皆有初选举之权”，用无记名方式选举，被选举者须是25岁以上，“族正、族副由初选当選人用无名单记法分次互选，以多数为当选，余皆为评议员”。理事由族正、族副、评议员投票公举。阮氏的选举法体现出一定的民主性。由于近代资本主义民主制度的影响，我们看到宗族组织发生的社会变化。

宗族制度的近代化，还体现在宗族伦理的变化上，即工商皆本观念远较以前增强。

清末民初以设立新式学堂废除科举制度为契机，近代族学创设兴盛一时。其特点是教育对象从只有男子变为包括女子；生源从族人子弟扩大到外姓子弟；教学内容从单一读旧书变为读格物之学；从慈善性质转变为纯教育性质<sup>①</sup>。族学从宗族制度中脱离开来。

近代社会的变化对宗族制度的影响是深刻的，以族谱作为收族手段面临着很大的困难。安徽宁国太平县胡氏族人在民国十七年（1928年）指出：“昔之修族谱易，今之修族谱难。我邑昔聚族而居，力田自养，家给户足，安土重迁。自前清道光末岁，洪杨变起，战祸蔓延，皖疆为之不靖者十余载，始相率避自远方。厥后风气日辟，邑人志在四方。或以学，或以宦，或以工与商，凡沪宁浔汉以及各省之通都巨埠，遂莫不有我族人之辙迹焉。益以欧化东渐，科学大昌，文明进步，百物市价恒因求过于供，而日逐高昂，我邑虽素尚俭朴，物力稍裕，而潮流所趋，亦不免踵事增华而为之一变。故处今日而事修谱，昔群而今涣，艰于调查，一难也；昔廉而今费，艰于集资，二难也。虽然唯困难矣，而我族谱之重修，在今日尤有不容缓者。盖索居则情离，宜急谋所以合之；异地则交疏，宜急谋所以亲之。”（民国《城南胡氏家谱》卷首上）面对族人外迁、物价高昂的现实，胡氏仍力修族谱，以此医世治

<sup>①</sup> [日]多贺秋五郎：《中国宗谱之研究》上卷第5章第1节。



俗。也有很多宗族在民主平等、个人主义、世界主义、现代化关系方面,对族谱功能进行了新的反省。这是因为清朝灭亡后的现实生活中,尊卑观念已被唾弃;人们主张社会应由帝制进化到民主;封建宗法宗族伦理观念受到个人主义的挑战,族谱代表的价值观已不合时宜。对于当时流行的世界主义,族谱记者有两种观点:一是持反对态度,认为族的结合、族谱的功用,有利于团结国族,强化种族主义;一是顺应态度,说族谱有益于天下一家,世界大同。上述反省也是延续到今天的重要课题。<sup>①</sup>

### 三、对宗族制度的批判和打击

清末民初,受近代西方思想影响的学者对宗族制度从理论上进行了激烈的批判。晚清已有人倡导“祖宗革命”,视祖先崇拜为反科学的迷信,认为其本质是为了束缚、压制子孙,培养奴才,号召“平坟墓、火神牌”,废除修祠、立碑、祭祀、厚葬<sup>②</sup>。新文化运动中更多的人批判家族制度。陈独秀认为改造旧中国,必须破除“家族本位主义”<sup>③</sup>。吴虞指出家族制度阻碍了中国社会的前进,是专制主义的根据<sup>④</sup>。这些批判者的共同结论是要铲除家族制度。

中国共产党也把革命的矛头对准宗族制度。毛泽东的《湖南农民运动考察报告》提出,以祠堂族长为核心的族权是束缚农民的四条绳索之一。二十年代末的农民运动目标直指族权,镇压族绅,占据祠堂,破除族规,打破了农村宗法秩序。1927年中国共产党第五次全国代

① 龚鹏程:《族谱与政权的关系》第三部分,《第四届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,台北1989年版。

② 《祖宗革命》,《辛亥革命前十年时论选集》第2卷下册。

③ 《东西民族根本思想之差异》,《独秀文存》卷一。

④ 《家族制度为专制主义之析据论》,《吴虞集》。

表大会更提出了消灭族产公田,并将其分配给农民的纲领。此后中国共产党领导的农村根据地,进行了程度不同的土地革命,打击了宗族制度。1949年中华人民共和国成立,宗族制度被彻底摧毁。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参阅徐扬杰:《中国家族制度史》第十章,人民出版社1992年版。

## 第二章 祖先祭祀与家庙、祠堂

宗族作为血缘群体的条件之一,是要有共同的祖先,由崇拜祖先增强向心力。崇拜祖先,是以祭祀祖先来实现的,祭祀的地点、方式在不同的历史时期有一定的差别,概括起来,主要有庙(祠)祭、家祭、墓祭以及在寺观祭祖。

---

### 第一节 祭祖礼制与宗祠的发展

---

祭祀祖先既是中国传统社会的民间信仰,同时也是一种权力,它是社会身份等级的一种标志,这种等级性的权力体现在通过礼制确定不同身份的人在建筑宗庙和追祭祖先时的等级规定上。因此,研究宗族的祭祖和家庙祠堂的历史状况,必须由家庙、祭礼的礼制入手,并综合社会的实际状况加以分析,否则,便难以准确而全面地把握宗族制度。

再从历史发展的趋势看,祭祖礼制有一个从强到弱、祭祖权力由社会上层向社会下层扩大、专门祭祖的家庙由特权阶层向庶民普及的过程。

## 一、卜辞所见商代宗庙制度

中国古代有关宗庙祭祖制度一般追溯到商代,然而商代祭祖礼制的文献异常简略,而且其真实性很可怀疑,殷墟卜辞发现后,为人们的研究提供了可靠的新资料,陈梦家、金祥恒等学者,据此探讨了卜辞所见王室宗庙的名称、类型,并分析了其设置原则<sup>①</sup>。朱凤瀚则就商王室宗庙群总体构成、商先王先妣宗庙设置的原则与意义、商王室宗庙对维护商王朝统治的作用等问题作了进一步研究<sup>②</sup>。笔者根据已取得的研究成果对商代宗庙制度作一综述。

### (一) 商王朝宗庙群的构成

宗庙是宗族祭祀祖先的地方。《说文·宀部》说:“宗,尊祖庙也,从宀从示。”“宀”是屋宇,“示”是神主,本义即是宗庙。《说文·广部》又说:“庙,尊先祖貌也。”可见宗庙是先祖形貌所在的宫室。商王室宗庙是若干单独的宗庙集中在一起以宗庙群的形式存在的。诸宗庙各自有门,整个建筑群还有一个共门,卜辞中称之为“宗门”。殷墟发掘也证明商王室宗庙群的存在,已发掘的小屯东北地建筑基址被划分为甲、乙、丙三组,第二组为宗庙所在,丙组是社的遗存,丙组在西,乙组在东,与典籍所言左宗庙、右社稷相合<sup>③</sup>。整个宗庙群由以下三大部分构成:

#### 1. 宗庙。宗庙从总体上看由先王(附先妣、母)的宗庙、高祖先公

① 见陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第13章第4至第6节,中华书局1988年版;金祥恒:《卜辞所见殷商宗庙及殷祭考》(上、中、下),载《大陆杂志》20卷8—10期,1960年4—5月。

② 朱凤瀚:《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》,载《历史研究》1990年第6期。

③ 石璋如:《小屯第一本·遗址的发现与发掘·建筑遗存》,(台北)历史语言研究所1959年。

宗庙两类构成。

(1) 先王宗庙。可以分为两种,一种是只有一个庙主的单独的先王与先妣、母宗庙,这种宗庙在卜辞中有一个惯例,凡尊一个先王(或其他先人)、先妣、母的宗庙,均在“宗”前冠以该先王或先妣、母的日名,如“大乙宗”、“祖乙宗”、“父丁宗”、“妣庚宗”、“母辛宗”等。另一种是专为合祭神主所设的宗庙<sup>①</sup>,这种宗庙在卜辞中称作“大宗”、“小宗”。在大、小宗内,很可能安置有从商王上甲以来的诸直、旁系先王神主。卜辞中还有“大示”、“小示”等名称,可能是在大、小宗内对神主依其形状、位置所进行的分类。

(2) 高祖先公的宗庙。卜辞中往往言“即又(右)宗”(指神就享于右宗之意),又(右)是一种专祭高祖、先公的宗庙。既冠以“右宗”,则合祭诸先王的宗庙当在其左边。

一些卜辞还揭示了宗庙内部的构造。如卜辞有“祖丁西室”、“大甲室”,这种冠以祖先日名的室,当是祖丁、大甲宗庙内的建筑,当时先王宗庙内至少有东、西二室。此外,《小屯南地甲骨》第1050号甲骨言及“刚于祖乙寝”,刚是祭祀时用牲法,祖乙寝应是指祖乙宗内之寝,估计商代宗庙是前庙后寝。

2. 附属于各宗庙的祭所。主要有升、裸、且(坛)三种:

(1) 升。升分属先王、妣,但在每一王世多不超过二代。神主平时藏于宗中,升中可能不存神主,受祭时迁宗内神主于升中。建于诸先王宗庙附近,位于宗门内。

(2) 裸。裸是垒土而成,与坛一类祭所相近,诸裸也是专祭一位神主的。建于整个宗庙群的宗门之内。

(3) 且。且即坛,卜辞中冠以祖先日名的日,如“父甲且”、“祖丁且”是专祭祖先的。

<sup>①</sup> 胡厚宣:《殷代婚姻宗法生育制度考》收入《甲骨学商史论丛初集》。

3. 独立于诸宗庙外的祭所。主要有庭和大室(读作太室),其中庭是一种高台式的厅堂建筑,设有台阶。这两种建筑被用作祭祀王室先人的处所,祭祀所奉神主必要请自宗庙,故很可能坐落在诸宗庙附近,在宗庙群范围内。

## (二) 商先王先妣宗庙设置的特点

1. 直系先主可有单独受祭的宗庙,世代保存,未有毁庙之制。卜辞中所见的商直系先王宗庙的这一特点证明郑玄所说“殷则六庙,契及汤与二昭二穆”(《礼记·王制》)的说法是错误的。宗庙的设置,受宗族成员间亲属关系的制约,为先人设宗庙,是把祖先奉作善灵,以求得他们的庇护。因此,得以受宗庙祭祀者往往是血缘关系亲近者或对宗族成员有功德者。商先王先妣宗庙的这个设置特点,反映了对直系先王的崇敬。分辨直、旁系的意义主要是为了解决继嗣、承袭等问题,商王室在宗庙设置中突出直系先王的地位,自然也是为了强调与维护商王室的直系继嗣制。

2. 为近世直系先王增设祭所,商代自武丁出现至祖甲时完备的周祭制度,是用五种祀典轮番周而复始地祭祀先王先妣,在祖甲后除了周祭外,还为上二代近亲先王增设升、裸两种祭所之制,反映了一种重近亲、疏远亲观念的产生与发展。

3. 部分近亲的先王配偶可以有自己单独的宗庙或升、裸等祭所。卜辞中女姓先人有宗者,仅小乙配妣庚、武丁配妣辛与文丁配妣癸,皆是直系先王的法定配偶,这几位女性先人因某种原因受到子孙格外尊崇。由于女性先人之宗只限于直系母、妣,而且限于先王所谓法定配偶,可知先王配偶的宗庙等祭所是从属于先王宗庙制度的。

宗庙设置的上述特点,实际上反映了商王室祭祖的观念。这可以从周祭先王先妣祭祀次序加以证明,有学者指出:“先王无论直系、旁系,甚至虽曾立为太子,但未及继位者全都予以祭祀;先妣却是有选择进行祭祀的,即只有直系先王的配偶,并曾立为后者才能入祀,祭

祀次序的安排又都是以所配先王的祭祀次序为准的；对近世直系先王还特别进行单独祭祀，对先妣却没有这样的祭祀。”<sup>①</sup>

### （三）商王室宗庙的功能

1. 举行告庙、册命之礼。告庙，是指商代遇有国家大事，商王皆要事先奉告于祖先宗庙，同时要飨祭祖先。告于宗庙的事情有：告敌方来侵，告王巡省，告族人征伐，告农事，告收成，告疾病等。告庙的目的在于乞求祖先神灵降福消灾。商王还在宗庙进行册命典礼。《小屯南地甲骨》1059号即是卜问是于祖乙宗庙之门还是于父丁宗庙之门来册命商为侯。

2. 遇重大事情占卜。历组卜辞中有一些“在某先王(日名)宗卜”事例，内容是商王在宗庙中卜问祭典、王，亲自征伐之事、向先妣乞求保佑王配生育等重要事情。这表明当时人们相信宗庙是祖先神灵降临之地，在宗庙可与祖先沟通。

3. 同姓贵族宗族共同祭祖。商王室宗庙除了商王主持王室成员参加祭祖外，子姓贵族亦可在王主持下参加王室祭祀高祖、先公与先王先妣。这种祭祀有子姓贵族按照王的安排单独参加王室祭礼，也有众多子姓贵族参加王举行的合祭。

总而言之，商代晚期商王室有了较完备的宗庙制度。其左祖右社、前庙后寝的布局，强调直系父子相承，重近亲的设置原则，告庙、宗庙占卜、同姓贵族共祭等都影响了以后历代王朝的宗庙制度。王室宗庙的卜辞及宗庙遗址，是探讨中国宗族庙祠的起点。

商王室宗庙的功能表明，它既是商朝的国庙，由商王主持，举行告庙、册命等政治礼仪活动，又是宗族祖先之庙，王作为子族宗子主持祭礼，吸收同姓贵族共祭共同先祖，以加强同姓的血缘凝聚力，起到收族的作用。所以商王室宗庙制度既是政治制度的一部分，又是

① 常玉芝：《商代周祭制度》，中国社会科学出版社1987年版，第306—307页。

宗族制度的一部分。同样，商王室的祭祀制度也反映政治上利用神权统治和宗族信仰上祖先崇拜的两重性。“商人的祭祀是非常繁多、非常复杂的，也是非常严密的。他们对自己的祖先按照一个既定的祭祀谱，几乎是每天必祭，每月必祭，每年必祭，这样日复一日，月复一月，年复一年地祭祀下去，其祭祖的目的无非是祈求鬼神保佑自己及在王室的统治。”<sup>①</sup> 这样的统治手段没有深厚的祖先崇拜信仰为基础是不可能存在下去的。

## 二、周代的宗庙制度

周代庙制的基本情况主要见于《礼记》记载。但是《礼记》中有两篇不同说法的文字。《王制》说：

“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七；诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五；大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三；士一庙，庶人祭于寝。”

《祭法》则说：

“王立七庙，一坛一埴。曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙、曰显考庙、曰祖考庙，皆月祭之。远庙为祧，有二祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为埴。坛埴，有禘焉祭之，无禘乃止，去坛曰鬼。诸侯立五庙，一坛一埴，曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙、皆月祭之。显考庙、祖考庙，享尝乃止。去祖为坛，去坛为埴，坛埴，有禘焉祭之，无禘焉乃止，去禘为鬼。大夫立三庙，二坛，曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙，享尝乃止。皇考祖考无庙。有禘焉，为坛祭之，去坛为鬼。适士二庙一坛。曰考庙、曰王考庙，享尝乃止。皇考无庙。有禘焉，为坛祭之，去坛为鬼。官师一庙，曰考庙。王考无庙而祭之，

<sup>①</sup> 常玉芝：《商代周祭制度》，第307页。



去王考为鬼。庶士、庶人无庙，死曰鬼。”

这些史料反映了天子、诸侯、大夫、士、庶人五个等级的祭祀制度，具体体现在祭祀的场所、建庙数量、祭祖的代数等反映出的祭祖权力和宗庙中的昭穆制度等方面。

关于建庙数量，典籍又有天子五庙说，《礼记·丧服小记》：“王者禘其之所自出，以其祖配之而立四庙。”郑玄注：“高祖以下，与始祖而五。”杨宽据《吕氏春秋·谕大》篇引《商书》：“五世之庙可以观怪。”《周礼·春官·隶仆》：“掌五寝之埽除粪晒之事。”他指出天子五庙之说比较正确，并认为天子七庙说不见于《周礼》，可能是稍迟的制度<sup>①</sup>。《公羊传·成公六年》何休《解诂》认为天子的庙制同诸侯一样是五庙，但周代实行的则是七庙，他说：“礼，天子诸侯立五庙，受命始封之君立一庙；至于子孙，过高祖不得受立庙。周家祖有功，尊有德，立后稷、文、武庙，至于子孙，自高祖以下而七庙。”何休的看法可以启发我们更好地理解《礼记·祭法》中的天子庙制：天子同诸侯一样，最基本的祖庙是五庙，即考庙、王考庙、皇考庙、显考庙、祖考庙，但是天子可以建两个祭祀远祖的祧庙，算上祧庙则是七庙。至于庙的具体情况，《王制》重在说明昭穆，而《祭法》则解说宗庙中神主的称谓。大夫、士庙的数量除《王制》，《祭法》记载的不同外，《公羊传》成公六年，何休《解诂》则认为天子的卿大夫与诸侯的士大夫、天子之士与诸侯之士立庙的数量又有区别，指出：“天子卿大夫三庙，元士二庙；诸侯之卿大夫比元士，二庙；诸侯之士一庙。”《白虎通》也与何休说相同。

在天子七庙说中，对七庙组成大约又有两种意见。一种以何休、郑玄为代表，如前揭史料，何休认为七庙是后稷、文王、武王与高祖以下的四座亲庙，郑玄在《礼记·王制》的注中说得更明确：“七者：太祖及文王、武王之祧，与亲庙四。太祖，后稷。”另一种是《礼记·王制》疏

<sup>①</sup> 杨宽：《古史新探》，中华书局1965年版，第170页。

中引王肃所说,七庙指“高祖之父及高祖之祖庙为祧,并始祖,及亲庙四,为七”。祧,《说文解字》释为“迁庙”,是宗庙中高祖以上祖先之庙。两种看法均认为七庙中有祧庙,只是对祧庙所祭对象的想法不同。

与建庙数量相联系的是各等级的人祭祀祖先的代数问题。按照《王制》的说法,从天子到庶人均有祭祖权,从天子到士大夫立几庙,即祭几代祖先,而庶人则没有说明能祭几代祖先。《祭法》的记载复杂一些,除了在庙中祭的祖先外,还有在坛、埤祭的祖先,大致上天子和诸侯主要祭祀五代祖先,另外,天子还祭祀所祧之祖。大夫在庙中祭祀三代祖先外,在坛中还可祭祀再上二代祖先,合为五世,适士在宗庙中祭祀两代祖先外,在坛中还可祭祀再上一代祖先,官师在庙中祭祀一代祖先外,也祭祀上一代祖先,合为两代。庶民则不能祭祀祖先。《祭法》同《王制》的说法有不少不同之处,其最显著的区别是可在庙之外祭祖,若从在庙祭祖来说,则天子、诸侯、大夫基本相同,士以下有所差异。就庶人而言,他们是社会的主体,其祭祖对探讨宗族制度是非常重要的。就祖先崇拜是当时普遍的信仰来讲,《祭法》反映不出民间祭祖的实况,其规定也不合庶人的愿望。《王制》则没有具体说明庶人能祭几代祖先,不过,从《国语·楚语下》说祭祀“士、庶人不过其祖”的记载反映出,庶民可以在家中祭及祖、父两代最亲的近祖。

关于祭祀的场所,从皇帝到士有身份者是在宗庙中祭祀,而庶民无权建置宗庙,只能在“寝”中祭祀。东汉蔡邕《独断》说:“宗庙之制,古者以为人君之居,前有‘庙’,后有‘寝’,终则前制‘庙’以象朝,后制‘寝’以象寝。‘庙’以藏主,列昭穆;‘寝’有衣冠、几杖、象生(日常生活)之具,总谓之宫。”据此可知,宗庙的建筑是模仿宫殿,受灵魂不死观念支配,古人认为死人如同活人一样工作和生活,故设庙象征朝以处理政务,设寝以供饮食起居。狭义的庙指象“朝”之处,广义的庙则还包括寝。庶人之寝,只能是其生活之居室。士以上者祭祖的场所,除了庙之外,《礼记·祭法》说还有祧、坛、埤之制,各等级的设置情况

不同,郑玄注云:“天子诸侯为坛埴,所祷谓后迁在祧者,既事,则反其主于祧。”可知天子和诸侯坛埴设在宗庙附近以便祭祀时从祧庙中升神主于坛,再由坛升神主于埴,祭毕再返于祧庙中。大夫、士有坛无埴,其无庙祖先在坛祭祀,不能在坛或埴祭祀的祖先曰鬼,“凡鬼者荐而不祭”。

关于宗庙中的昭穆制度。《王制》中的“三昭三穆”,指的是自高祖之祖至父的六世祖先的宗庙中,有三世在昭组,三世在穆组。“二昭二穆”指的则是自高祖至父的四世祖先中,有二世宗庙在昭组,二世宗庙在穆组。而“一昭一穆”便是指祖父与父二世祖先的宗庙中,一为昭组,一为穆组。宗庙中将祖先分为昭辈和穆辈两组,表明了宗庙主的行辈。昭穆制度在宗庙中是非常重要的,所谓“宗庙之礼,所以序昭穆也”(《礼记·中庸》)。《周礼·春官·冢人》讲到墓葬中的昭穆是“先王之葬居中,以昭穆为左右”,郑玄注:“昭居左、穆居右,夹处东西。”可见宗庙布局是太祖居中,“左昭右穆”分列两旁。迁庙时,昭穆两组分别迁入各自的夹室。宗庙为什么要有昭穆的区别呢?关于其含义,有婚级说、氏族标志说、王室内通婚集团说等,也有认为昭穆制度的起因“应与周代嫡长子继承制的确立和宗族组织的强化有关”。<sup>①</sup>

周代祭祖制度。据前引《礼记·祭法》可知,天子和诸侯的宗庙是月祭,天子祧庙和诸侯的显考庙、祖考庙、大夫的宗庙、适士的二庙是享尝。祭与享尝的区别在于祭指用牲祀祖,享是上供,尝是献新谷,享尝就是进献。《礼记·王制》记载:“天子、诸侯宗庙之祭,春曰禴,夏曰禘,秋曰尝,冬曰蒸。”是说四季对祖先有不同的祭祀。此外还有五年举行一次的禘祭和三年举行一次的祫祭。禘,专祭远祖、始祖。祫,合祭祖先于太庙。祫祭祖先比禘祭多,高于禘祭。各种祭祀的仪节、祭品、祭器依等级有繁琐的规定。以祭品为例,“天子举以太牢,祀以会;

① 谢维扬:《周代的家庭》,中国社会科学出版社1990年版,第339页。

诸侯举以特牛，祀以太牢；卿举以少牢，祀以特牛，大夫举以特牲，祀以少牢，士食鱼炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以鱼”（《国语·楚语下》）。

周代天子和诸侯的宗庙兼有国庙和家庙的双重性质，在此举行有关宗法和政治的活动。综合礼制与宗庙实际活动的事例可以作如下归纳。宗法方面的活动主要有冠婚、丧礼，如《礼记·内则》所说：“五庙之孙，祖庙未毁，虽及庶人，冠、取妻必告，死必赴，不忘亲也。”处死族人去宗也要告庙。政治方面的活动就更多了，如天子、诸侯即位，任官、赏赐所行册命，诸侯觐见天子，出行前后告庙，出师受命、阅兵、凯旋告庙，献俘，失败、灾难或逃亡时的哭庙。<sup>①</sup>

资料表明，东周时期诸侯及各国的宗族有自己的宗庙。以诸侯为例，楚国首都郢即纪南城，就有楚先王宗庙<sup>②</sup>。《左传·宣公十二年》：楚于泌之战中大败晋军，庄王“祀于河，作先君宫，去成事而还”。即仿照首都的宗庙搭建临时性祖先宗庙进行战场祭祀和告诉祖先取得战争的胜利。《左传·襄公十三年》载楚共王临死时曾说，“从先君于祢庙”，先君即庄王，共王在世时，庄王庙称为祢庙。这些宗庙中也举行祖先崇拜的活动，共王子、康王弟公子围在往郑国聘娶丰氏之女前，曾“布几筵，告于庄、共之庙”（《左传·昭公元年》）。秦国的“先王庙或在西雍，或在咸阳”（《史记·秦始皇本纪》）。1981—1984年初考古工作者在陕西凤翔马家庄发掘了春秋秦一号建筑群，这座占地近七千平方米的建筑群的总体部署，“与史籍所载诸侯宗庙布局大体相同，是先秦时代最典型的宗庙总体布局”<sup>③</sup>。只是马家庄一号建筑比诸侯五庙二昭二穆的定制少了一昭一穆。以各国宗族为例，其始封之邑内都有本族的宗庙，齐国崔氏，《左传·襄公二十年》记载：“崔，宗邑

① 参见钱杭：《周代宗法制度史研究》，第81—84页；徐扬杰：《中国家族制度史》，第100—101页。

② 湖北省博物馆：《楚都纪南城的勘查与发掘》上、下，载《考古学报》1982年第3、4期。

③ 韩伟：《马家庄秦宗庙建筑制度研究》，《文物》1985年第2期。

也。”杜预注：“宗邑，宗庙所在。”郑国游氏有“游氏之庙”（《左传·昭公十二年》）。秦国“右庶长馯”秦惠文王四年得到宗邑。<sup>①</sup>

周代礼制对于庙制和祭祀制度有详细的规定，文献的记载也多有不同，其具体实行的情况已很难弄清楚了。但是由于中国法制的特点是以礼入法，礼法合一，周代礼制中的宗庙祭祖制度及对后代宗族的家庙、祠堂制度产生了极为深远的影响，从而使周代宗庙祭祖制度成为中国社会宗族家庙、祠堂的基本模式，尽管历朝祭祖庙制多有不同，但其制度的基础是周代礼制，探讨中国宗庙制度的内容和变化，都离不开对周代宗庙制度的认识。

### 三、汉魏晋南北朝宗庙制度的恢复

#### （一）汉代恢复宗庙制的尝试

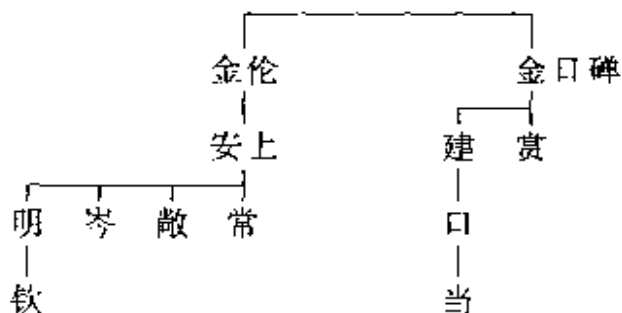
战国时代，战争使得诸侯国内大宗族的宗庙受到严重破坏，汉朝建立后，欲恢复古代的宗庙制度，但因承“亡秦绝学之后”，所以具有“祖宗之制因时施宜”的特点（《汉书·韦贤传》）。

汉代皇帝宗庙制度的内容主要有以下四方面。一是郡国庙的问题。汉代恢复了分封制，诸侯国设置了祭祀天子的郡国庙。高祖时，令诸侯国的国都皆立太上皇庙。惠帝时尊高帝庙为太祖庙，景帝又尊孝文庙为太宗庙，并令行所及曾经巡历过的郡国各立太祖、太宗庙。宣帝时又尊孝武帝庙为世宗庙，武帝巡狩过的郡国皆立世宗庙，“凡祖宗庙在郡国六十八，合百六十七所”（《汉书·韦贤传》）。地方长官包括诸侯及郡守，按一定时序祭祀这些宗庙。诸侯上祭天子，即小宗祭祀大宗，与宗法制的周代宗庙制度不符合。元帝时罢了郡国祖宗庙。二是将宗庙建于陵墓旁边。汉朝至元帝时，“京师自高祖以下至

<sup>①</sup> 参见钱杭：《周代宗法制度史研究》，第197—198页。

宣帝，与太上皇、悼皇考各自居陵旁立庙……又园中各有寝、便殿。日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿”（《汉书·韦贤传》）。三是定毁庙之制。元帝光和五年（182年）定汉高祖为汉太祖，文帝为太宗，世世承祀，其余五庙而迭毁。哀帝时又确立武帝为世宗，“是以终汉之世，尊高帝为太祖，文帝为太宗，武帝为世宗，余各以次迭迁”（朱礼：《汉唐事笺·宗庙》）。四是国庙之外，另立亲庙。东汉时，光武帝刘秀于建武二年（26年）正月壬子立高庙于洛阳，“乃合高祖以下至平帝为一庙，藏十一帝主于其中。元帝次当第八，光武第九，故立元帝为祖庙，从遵而不改”（《后汉书·光武帝纪》引《汉礼制度》）。建武三年，又立亲庙于洛阳。祀父南顿君以上至舂陵节侯四世。建武十九年，张纯与朱浮主张罢四宗庙，戴涉、窦融建议：“宜以宣、元、成、哀、平五帝四世代今亲庙，宣、元皇帝尊为祖、父，可亲奉祠，……以明尊尊之敬，亲亲之恩”，光武帝从之，“是时宗庙未备，自元帝以上，祭于洛阳高庙，成帝以下，祠于长安高庙，其南顿四世，随所在而祭焉”（《后汉书·张纯传》）。

诸侯、列侯也有自己的宗庙制度。哀帝登基后，欲立他的生父共王庙于长安，师丹反对说，“今共皇为一国太祖，万世不毁”，如果为其立庙于京师，是“空去一国太祖之不坠之祀，而就无主当毁之礼”（《汉书·定陶共王传》）。可见诸侯有一定的庙制。列侯的宗庙，见于金日磾的事例。金日磾在宣帝时受封为侯，传子赏，赏无后，金当继承金赏。金日磾侄安上，受封都成侯，传子常无后，金欽继承金安上之后。其继承关系如下图所示：



金钦曾鼓动金当为其父祖立庙,而不祭其从祖金赏,“当名为以孙继祖也,自当为父、祖立庙。赏故国君,使大夫主其祭”。金钦的做法遭到甄邯的弹劾,认为“赏见嗣日碑,后成为君,持大宗重,则礼所谓‘尊祖敬宗’,大宗不可以绝者也。……当即如其言,则钦亦欲为父明立庙而不入夷侯常庙矣”(《汉书·金日磾传》)。可见列侯有庙祀,大宗不可绝嗣,金当金钦即为他人大宗之后,不可以祭祀亲生的祖、父<sup>①</sup>。由上可知,诸侯与列侯宗庙的依据均是先秦宗庙礼制。

士大夫与豪族在家里的厅堂中祭祖。东汉人李尤的“堂铭”说:“因邑制宅,爰兴殿堂,……家以师礼,修奉蒸尝,延宾西阶,主尽东厢,宴乐宾客,吹笙鼓簧。”(《艺文类聚》卷六三)可见厅堂是家族行礼的场所,祭祖是其重要的礼仪。反映东汉豪族生活的《四民月令》也有类似的记载:“正月之朔,是谓正旦,躬率妻孥,法祀祖祢。及祀日,进酒降神毕,乃室家尊卑;无大无小,以次列于先祖之前,子妇曾孙,多上椒柏酒于家长。称觴举寿,欣欣如也。”(《全后汉文》卷四七)似乎东汉时在家中祭祖逐渐流行。

## (二) 魏晋南朝重建宗庙礼制

宗庙礼制的真正建立是在魏晋以后,其先声是曹操建立诸侯庙。东汉献帝建安十八年(213年)曹操受封为魏公,“始建宗庙于邺,自以诸侯礼立五庙”(《宋书·礼志》)。曹操以“魏公”身份,比拟诸侯礼而建五庙,在汉代史无前例。

晋朝所编的法典,一反秦汉律令的法家体系,大量采用儒家经典。武帝太康年间颁布新礼,这是国家政权第一次向天下颁示礼典,具有划时代的意义,因为它涉及社会生活的诸多方面,不同于汉代的朝仪之礼;也是“五礼”系统第一次成为成文礼典,《周礼》正式成为国

<sup>①</sup> 参见甘怀真:《唐代家庙礼制研究》,台湾商务印书馆股份有限公司1991年版,第10—11页;又本节三、四部分的写作主要参考该书。

法。南朝礼制多沿袭晋朝。梁武帝欲改定晋礼,徐勉上修五礼表说:“至乎晋初,爰定新礼,荀颀制之于前,挚虞删之于末,既而中原丧乱,因循而已。釐革之风,是则未暇。”(《梁书·徐勉传》)两晋南朝宗庙制度一脉相承,其具体情形分三方面叙述。

1. 诸侯的宗庙。晋朝的诸侯皆立有宗庙,武帝时册立司马攸为齐王,其文说:“茂哉无怠,以永保宗庙。”“备物典范,设轩悬之乐,六佾之舞。”这就是诸侯宗庙之礼。迨司马攸去世后,“诏丧礼依安平王孚故事,庙设轩悬之乐”(《晋书·齐王攸传》)。可见诸侯立有宗庙具有普遍性。武帝时,中山王司马睦与其兄司马逊并为诸侯,依先秦之礼,以其兄立庙为大宗,然而司马睦希望能立祫庙,结果在朝中引起争论。虞喜在论及此事时曾说:“今士庶始封亡君,尚得上祭四代,不拘于嫡,以贵异之。况已尊同五等,更嫌不得其均用丰礼,并祭四代,所以宠之。”(《通典》卷五一《兄弟俱封各得立祫庙议》)当时异姓诸侯不论嫡庶,皆可上祭四代。宋文帝的儿子东平冲王刘休情九岁受封,未拜而薨,因为封国是追赠,依例无庙,而且又碍于诸侯不得上祔天子之庙,所以不能入其父之庙,只能祔于其从祖长沙王之庙(《宋书》卷一七)。诸侯家庙岁祭五次,刘宋孝武帝大明七年(463年)有司奏:“晋陵国刺:孝王庙依庐陵等国例,一岁五祭。”(《宋书》卷一七)

2. 官僚的宗庙。西晋时太尉荀颀“秩尊,其统宜远,亲庙有四”(《通典》卷一八《孙为祖持重议》)。“亲庙有四”是指异姓始封者只立亲庙,如诸侯只立四庙,虚始祖之位,待始封者逝世后,方备满五庙之礼。可见荀颀因系高官,依诸侯礼立五庙。资料表明,东晋时,官员立庙的标准是用官位换算先秦等级制。《通典》载:“王氏问谢沉说:‘祖父特进、卫将军、海陵恭侯,应立五庙不?’沉答:‘亭侯虽小,然特进位高,似诸侯也。’又问:‘曾祖父侍御史,得入特进恭侯庙不?’答:‘父为士,子为诸侯,尸以士服,祭以诸侯之礼。御史虽为士,应自入恭侯庙也。’”(《通典》卷四八《诸侯大夫士宗庙》)谢沉是根据官位同先秦礼



制加以比较、换算而回答的。东晋人贺循还有一套换算的标准,请看下表:

晋代官品与爵等对照表<sup>①</sup>

官品	一品、二品	三品	四品、五品	六品	七品	八品、九品
爵等	公	上大夫(卿)	大夫	上士	中士	下士

“特进”是二品,所以谢沉说特进位高似诸侯,得依诸侯礼立五庙。御史官六品相当于上士。可见当时立庙的标准,是用九品的等级,对照分封的等级。晋以后的官员宗庙制度即是依品级而赋予不同的祭祖权力。另一方面,由谢沉的疑问可知,似乎晋朝没有订出严格的立庙品级标准。东晋时江州刺史王凝之说:“宗庙之设,各有品秩。”(《晋书·范宁传》)范宁不依品秩自置家庙,任其所属十五县仿古封地之礼,设宗庙、社稷,违反“礼典”而获罪,所谓“礼典”是指礼经,宗庙礼制是等级制度的反映,国家不允许官员违礼建庙,目的在于维护等级制度。

3. 一般士大夫的祭祖。史料证明,东晋南朝士大夫多在家内祭祖,当时一些士大夫曾就家内祭祖的礼仪制定规则,如贺循论祔庙之礼说:“今无庙,其仪于客室设亡者祖坐,东向,又为亡者坐,于北少退,……。再拜,还房,遂撤之。自祔之后,唯朔日月半,殷奠而已,其馔如来时仪,即日撤之。”(《通典》卷八七《祔祭》)可见一般士大夫多无庙,祔庙之礼,无法行于庙堂。所以祔庙之日,置神主于客室,礼毕撤之。贺循还撰有《祭仪》,规定士大夫祭祖之仪,说:“祭日,主人,群子孙、宗人、祝史,皆诣厅事,四面立,以北为上。”(《通典》卷四八《诸侯大夫士宗庙》)说明厅事是进行祭祖仪式的场所。晋人卢湛也撰有《祭法》,其中谈到:“凡祭法,有庙者置之于坐;未遑立庙,祭于厅事可也。”(《晋书·卢湛传》;《太平御览》卷一八五《厅事》)也主张一般士

<sup>①</sup> 《通典》卷四八《礼典·诸侯大夫士宗庙》条夹注引晋贺循云。贺循并未提到公爵,甘怀真先生“以意补之”。见《唐代宗庙礼制研究》第3项注②。

大夫在厅事祭祖。南朝宋崔凯论祔庙讲到：“祔祭于祖庙，祭于祖父，……其辞曰：‘……用荐祔事，适尔皇祖某甫……今代皆无庙堂，于客室设祖座。’”（《通典》卷八七《祔祭》）崔凯同贺循一样，也说祔祭在客室进行。客室，当与“厅事”相当，是祭祖场所。崔凯的主张还表明，客室中祭祀的对象是父、祖两代，可见依据均是士二庙的先秦礼制。当时在厅事祭祖的实例也有，如东晋人殷仲堪就丧期内是否可以行祭祖的吉礼，问于庾睿，从问话中可知殷氏有五等爵但未立庙，“常以厅事为烝尝之所”，殷仲堪是宗子，与弟同住，所以祭祖时，与身为“支子”的弟弟“共家”祭祀，共有的厅事是其祭祖场所。又如“晋安昌公《荀氏祠制》云，荀氏进封大国，今祭六代，暂以厅事为祭室”（《通典》卷五二《未立庙》）至于祭祀的时间，贺循说：“祭以首时及腊岁为五祭”（《通典》卷四八《诸侯大夫士宗庙》），即四季的首月一、四、七、十加上腊月的十二日祭祖。

### （三）北朝的宗庙制度

据一些学者的研究，北魏宣武帝正始年间，曾制定律令，其中含有《祀堂令》，这是北魏第一次规定庙制。似乎是由于“太用古制”而未颁行，徒有虚文而已<sup>①</sup>。反映北魏时宗庙状况的是孝明帝时胡国珍的事例。神龟元年（518年）灵太后之父司徒胡国珍薨，赠太上秦公。当时拟其庙制时产生疑问，问题在于一是胡国珍为始封君，即宗庙的太祖。立庙时胡国珍已死，庙主是其子。如果胡国珍子立五庙，以胡国珍居太祖之位，其余亲庙是胡国珍的祖到五代祖，以家族秩序而言，胡国珍有僭越之嫌。二是胡国珍本是袭父胡渊之爵，其后别封为诸侯，如今为胡国珍立庙，其父胡渊须入胡国珍之庙，且亲尽毁庙，是否可行。太学博士王延业就此发表议论，他主张应立四庙，而胡国珍此时只能置于祔位，待之“世世相推”，依次毁庙，到了胡国珍的玄孙祔

<sup>①</sup> 参见《唐代家庙礼制研究》，第27—28页。

庙时,方居太祖之位,以备五庙之礼。又胡国珍本是袭父爵,如今别封诸侯,父胡渊须入其庙受祀,随亲尽毁庙。原因是诸侯、大夫尊不相埒。最后王延业的想法在清河孝王元怱的支持下成为定案,即“定立四庙,亲止高曾,且虚太祖之位,以待子孙而备五庙焉”(《魏书》卷一〇八之二)。此后,唐《开元礼》的规定也与此相同。元怱还说:“比来诸王立庙者,自任私造,不依公式,或五或一,参差无准。……相国庙堂,已造一室,实合朝令。”(《魏书》卷一〇八之二)可见,其所论诸侯五庙,是一堂五室的同堂异室制,而非独立的五个庙,此后唐制亦复如此。当时诸王立庙十分普遍,且格式不一。

北齐武帝河清三年(564年)“大抵依魏晋故事”制定“河清令”(《晋书》卷二五)这是现存最早详载家庙制度的令文。《隋书》卷十《礼仪志》载有河清令,其内容可由下表表示:

官员品位	一品	二品	三品	四品	五品	六品	七品	八品	九品	庶人
比拟的分封等级	诸侯		卿大夫			上士、中士		下士		
祭祀世代及场所	五世、庙		三世、庙			二世庙		二世、寝		
祭品类型	太牢				少牢	特牲		特豚		

还规定庙的形制是依“宅堂之制”,即仿照令制中对为官人住家的建筑形式作了规定,“其间数各依庙多少为限”;“其牲皆子孙见官之牲”。河清令基本上依执事官为标准,还对“王及五等开国”特别优待,若对照官品,五等开国由从一品到从五品,因其身份皆居诸侯,故皆可五庙。而“五等散品”这些无封地与属官的散爵,其官品比开国爵低一级,能立庙者,职位比大夫。还规定散官只有五品以上可以照执事官立庙,以下则不许。河清令中有关家庙的规定,是隋唐立法的蓝本。

关于隋代的宗庙制度,开皇十七年(579年)诏曰:“其王公已下,祭私庙日,不得作音乐。”(《隋书》卷一五)可见官僚确实有家庙祭祀。至于隋代的宗庙制度,《隋书》卷十二《礼仪志》曰:玄冕,“诸侯服以祭其宗庙,……新制(案,指大业制)依此。服之章,通给庶姓。一品已下,

五品已上,自制于家,祭其私庙”。由此可知,不论同姓或庶姓诸侯皆有宗庙,官员只有一品至五品才有家庙,删除了河清令中六、七品的庙祀。

#### 四、完善的唐代家庙制度

家庙一词,晋朝已经出现,如范宁“自置家庙”,但其大量使用,却始自唐朝。唐代家庙也称作“先庙”、“宗庙”,意思是“私家之庙”。

##### (一) 设家庙者的身份及家庙的建筑和地点

唐朝开元以前,家庙制度与隋朝相同。开元年间,朝廷分别于开元七年(719年)、十二年(722年)对原来的家庙制度作了修改,但实行时间很短,到了开元二十年(732年)颁布“开元礼”,再次修订家庙制度,此后成为唐代立庙的根据。其内容是:“凡文武官二品以上,祠四庙;五品以上,祠三庙;(夹注曰:三品以上不须兼爵。四品外有始封者,通祠五庙。)……六品以下达于庶人,祭祖祢于寝。”(《大唐开元礼》卷三《序例下》)立庙者身份的规定与隋代相同,只是对不同品级建庙数量的规定更为细致而已。

开元礼的家庙制度,基本上是指五品以上兼爵者可立庙,三品以上无爵亦可立庙,四、五品则一定要兼爵方可立庙。“五品以上之官,是为‘通贵’。”(《唐律疏议》卷二《五品以上妾有犯》)居于官员中的特权阶层。立庙者的品级是依职事官而定的,而爵、勋、散官则不能构成立庙的必要条件。唐代后期放宽了官员立庙的标准。懿宗咸通初年有“德音”:“官阶至朝散大夫者,许追荣先世,及妻以邑封。至正议大夫者,用勋荫子。至光禄大夫者,得袞服,庙祭,设檠戟。”<sup>①</sup>这次“德音”特许官阶至光禄大夫者庙祀其祖先。光禄大夫是从二品文散官,

<sup>①</sup> 唐·高彦休:《阙史》,《知不足斋丛书》本。

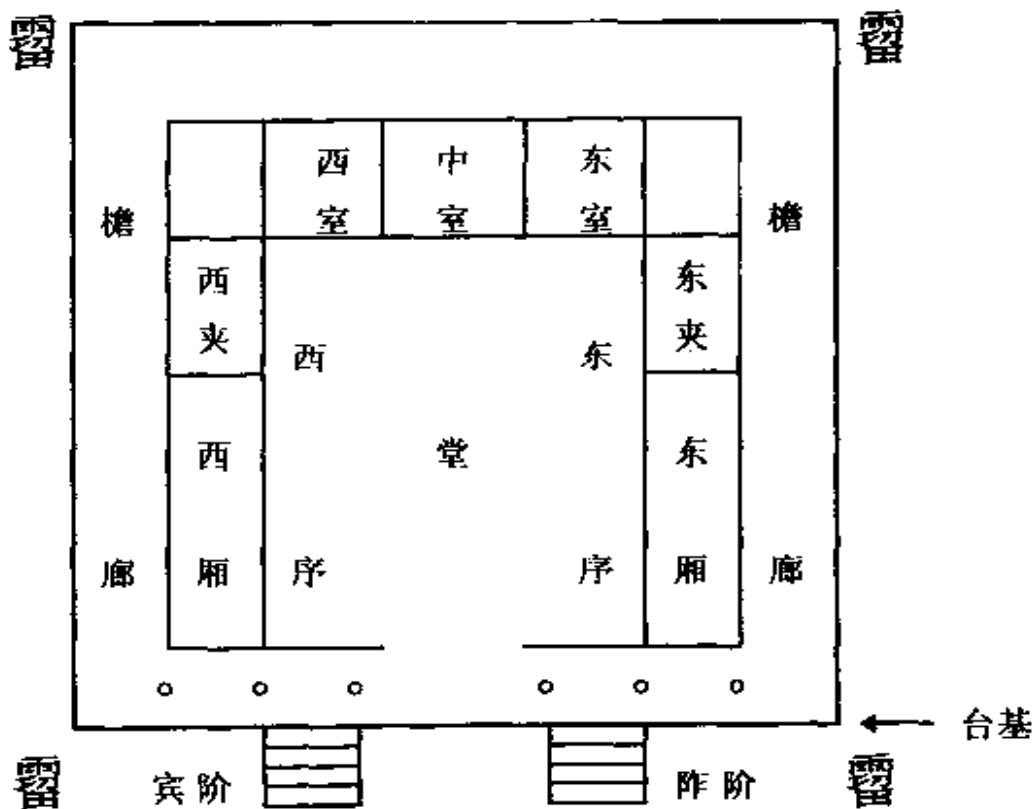
可知散官到了二品而职事官还未到达立庙标准者,也有机会立庙。官员欲立家庙时,依惯例要申请核准。如李绅立家庙,其家庙碑曰:“斋戒祗慄,拜章上言,请立先庙,以奉常祀。于是得请于天子,承式于有司”(《全唐文》卷六七八《李绅家庙碑》)。又如王涯立家庙,其家庙碑曰:“上章曰,臣官秩印绶,品俱第三,请如式以奉宗庙,制曰:可。”(《刘梦得文集》卷二八《代郡开国公王氏先庙碑》)可见,在立家庙之前,官员上章告诉自己的资格已符合礼制规定,申请立庙。皇帝批准,由礼司给立庙者有关规定,令其依式修建。

关于唐代家庙建筑样式,《新唐书》卷十三《礼乐志》载:“庙之制,三品以上九架,厦两头。三庙者五间,中为三室,左右厦一间,前后虚之,无重拱、藻井。室皆为石室一,于西塘三之一近南,距地四尺,宾二主。庙垣周之,为南门、东门,门屋三室,而上间以庙,增建神厨于庙东之少南,斋院于东门之外少北,制勿逾于庙。”现存文献中仅有此三品三庙制的详细史料。对这条资料的诠释有助于对唐代家庙建筑的认识。

先看庙堂的平面结构。三庙可以有九架、五间。架是用来表示进深,间是指横宽。根据唐代长安大明宫的遗址及佛光寺正殿的调查,各间多在五米左右,因此三品以上家庙正殿宽约 25 米。家庙采取同堂异室的方式。庙数其实是室数,三庙即三室。诸室的位置,是依尊卑由西室到东室。如田宏正家庙,其家庙碑载:“得立庙祭三代。曾祖……祭初室;祖……祭二室;兵部府君(指其父)祭东室。”<sup>①</sup>再如殷侗家庙碑说:“秦工部(指曾祖)、卫尉(指祖)、骑省(指父)三府君,李氏、周氏、刘氏(指前三人之妻)神主,克祔于其室,自西徂东,靡陋靡丰。”(《全唐文》卷六二四《太平军节度使殷公家庙碑》)二例均是曾祖在

<sup>①</sup> 《韩昌黎文集校注》卷六《魏博节度观察使沂国公先庙碑铭》,上海古籍出版社 1986 年版,第 404 页。

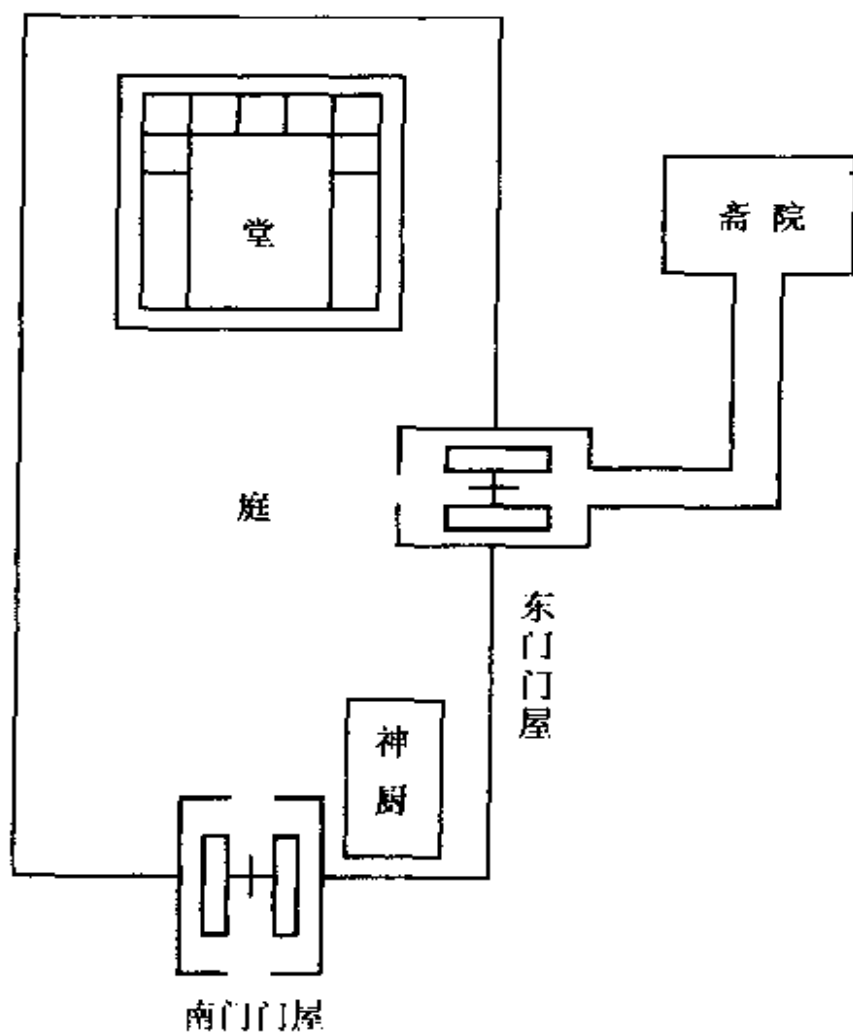
西，祖在中，父在东。所以高宗永徽年间许敬宗上奏说：“今庙制与古不同，共阶别室，西方为首。”（《通典》卷四八《诸藏神主及题板制》）若有始封祖，似乎也是置于西室。长庆元年（821年），太常博士王彦威说：“景皇帝是始封不迁之祖，其神主合藏于太庙从西第一室。”（《旧唐书》卷二五）指的虽是皇帝宗庙，一般家庙似也应该适用这样的原理，太祖之位一般是置于（最）西室，只有在祫享时，诸神主皆合食于庙堂，才在中央位置设太祖之位。关于室在堂中的位置，令狐绹指出三品家庙“庙制合造五间，其中三间隔为三室”（《册府元龟》卷五九二《掌礼部奏议条》）。也就是中央隔为三室。堂的两旁有东西两厢，堂的左右有“东序”及“西序”两面墙。《新唐书》中所说的“石室”，实际是培室，平时置神主，至享时，方请出神主，置于神座。唐家庙祭礼，只有三品以上有神主，所以只有三品以上有培室。所谓“二主”指某祖先及其配偶的神主。综上所述，家庙正殿的平面图如下图所示：



家庙正殿图(以三庙为例)

再看庙堂的立面结构。庙正殿的所谓“厦两头”、“左右厦一间”中的“厦”，是指屋顶的形式，上半部为两面坡，下半部为四面坡。这种屋顶特色在于两端向前折起，正殿的东西山墙缩入檐内，故能在正殿两旁形成檐廊。“左右厦一间”，即是所形成的檐廊，距离一间。此外，一些家庙还有“四阿”，即四雷，这一形式的房屋，四面都缩入台基，在台基的四周形成檐廊。通往庙堂通常设有东西二阶，又称阼阶和宾阶。“无重拱”，即柱头上只能施一层斗拱。

此外，“神厨”，是执事者乐牲的场所，并在其中烹调。斋院，“开元礼”中主人、亚献、终献并执事者，致斋一日于庙所，就是斋院。有关家庙诸设施，请看下图：



家庙建筑平面图

关于唐代家庙的地点。家庙的设置地点,涉及到家庙与族人的关系,家庙的作用等问题,甘怀真先生将唐代 42 例家庙地点罗列一表,从该表可以看出:其中有 35 例设在京城长安,有 3 例设在东都洛阳,有 4 例设在其他地区。也就是说唐代家庙地点有两种情形:一是设在两京,尤以长安最多;二是个别设在其他地区。

第一种情形。唐后期宪宗时薛平在长安兰陵坊设置家庙,其庙碑说:“圣朝以官品制室数,侯伯理外,而庙在京师。”(《权载之文集》卷一二《韦皋先庙碑》),他的话反映了唐代家庙地点设置的一般情形,即唐代以官品为立庙的标准,不同于分封制下在采邑设立宗庙,而是将家庙设立于京师。即使在外任官亦是如此,就以薛平来说,立庙时他正任外官润州刺史,而家庙却建在长安。分析其原因,当与士族官僚聚居两京有关<sup>①</sup>。因而在京城建家庙也就成了崇高社会地位的象征。

资料表明,山东士族中的著房著支,从唐初起,已渐渐离开其原有郡望所在的族居地,不少房支迁到政治、文化中心的长安、洛阳,其家庙则多设在所居地的两京。由于家庙是“私家之庙”,又脱离了原族居地,所以入祀者限于立庙者的家族,各属大功亲之内,与宗族的关系较疏远。长安城是官宦聚居之地,官员们视立家庙于长安为荣显的标帜,所以长安城布满家庙,而且多不与家相连,甚至建于皇城南六坊、朱雀街、沿街两旁诸坊及曲江等中心显要地区。因私庙太接近皇城,引起唐武宗不悦,会昌年间三次禁止长安城立家庙。长安家庙多不与家相连除了前述为了显示社会地位的原因之外,还有一个原因是人口太多,居家附近难以得到土地。唐代家庙同寝庙相连的古礼有所不同。当然也有少数家庙是寝庙相连的,这在洛阳较多见。

<sup>①</sup> 参见毛汉光:《从士族籍贯迁移看唐代士族之中央化》,载《中国中古社会史论》,联经出版事业公司 1988 年版。



第二种情形。高宗仪凤三年(678年)在河东文水县所立武士矐庙,中宗时于山南襄州立张柬之庙,温造于高宗时在关中建家庙,哀宗时于两浙节度使钱镠治所立庙。若具体分析一下,武士矐是文水人,所以其家庙建于故乡。张柬之家庙立于襄州,也是立于族居地。温造家庙在关中的具体地方不详,存疑。钱镠是杭州人,其家庙即在治所也是在家乡。总而言之,第二种情形的家庙是建于故乡兼及治所的。建于故乡的家庙同宗族有很重要的关系,因为宗族始祖往往是有功德的先人,家庙所祀主人必然是其所在宗族的始祖,家庙很可能起到宗祠的作用,或者向宗祠演变。事实上一些立庙者的后代在家庙附近繁衍,如杨场在长安城南立家庙,“杨氏苗裔,太和年间尚盛,人呼庙坡杨”(《游城南记》)。杨场的子孙生活在家庙附近,随着杨氏人口的繁衍,杨场家庙势必发展成杨氏宗族的祖庙,成为祖先崇拜和宗族的活动中心。

## (二) 家庙的祭仪

《大唐开元礼》继《仪礼》之后,第一次详载大夫、士祭仪,可以说是中古祖先庙祀礼仪的总结,而且影响了宋以后诸儒的对宗祠祭祖的设计。

关于唐代家庙的祭期,《新唐书》卷十三《礼乐志》说:“天子以四孟,腊享太祖,诸臣避之,祭仲而不腊。”即因为皇帝一岁五祭——用一、四、七、十、四个孟月和腊祭的十二月,所以官员为避僭礼之嫌,改用四仲月,并不祭腊,官员祭祀四次,比皇帝少一次。该书还说:“祭寝者,春、秋以分,冬夏以至日。若祭春分,则废元日。然元正,岁之始,冬至,阳之复,二节最重。祭不欲数,乃废春分,通为四。”<sup>①</sup>由于民间重视元旦和冬至日的祭祖,所以以元旦代替春分,一年共祭四次。以上是礼制的规定,也有其他的主张,唐人“周元阳《祀录》以元日、寒

<sup>①</sup> 《开元礼》卷七八《六品以下时祭》规定祭寝亦在四仲月,与此不同。

食、秋分、冬夏至，为四时之祭”<sup>①</sup>。对于士族无庙而言，仍然遵行家传的规矩。元稹说：“唐制位五品皆庙祀，庙祀亦求吉日。其余未庙祀者，各奉家传，疏数每异。昔我先府君，……是用及至暨正旦，仲夏之五日，季秋之初五，莫不修奉祠祀。”（《元氏长庆集》卷五九《告祀曾祖父》）可见元稹家祭祖，是在元旦、端午、重阳、冬至四节。

关于牺牲。《开元礼》卷三《序例下·杂制》条说：“牲皆用少牢，六品以下，达于庶人，……用特牲。”其下夹注曰：“纵祖、父官有高下，皆用子孙牲。”将此条资料对比《新唐书》卷十三《礼乐志》有关记载，可知少牢即羊和豕，特牲是特豚。大致上可以说，有庙者用少牢，无庙者用特牲。

关于神主。《仪礼》的祭祖仪式没有出现神主，汉儒据此肯定大夫以下依礼制不可有神主。如郑玄为《礼记·祭法》所作注说：“天子诸侯有主禘祫，大夫有祖考者，亦鬼其百世，不禘祫，无主尔。”然而也有人怀疑此说，如晋徐邈就主张大夫、士有主（《通典》卷四八《诸侯大夫士神主》），这种意见反映当时士大夫阶层祭祖的需求。北魏孝明帝时，清河王元怱上书：“大夫及士，既得有庙题纪祖考，何可无主。……宜通为主，以铭神位。”（《魏书》卷一〇五之二《礼志》）诏依怱议，因此北魏中后期起，大夫、士皆可有神主。唐礼则又回到汉儒经说，《开元礼》规定三品以上官员家庙有神主，四五品无神主，只设八筵，六品以下无几筵，但设神座。祖先祭祀的信仰，认为设神主是使祖先的灵魂有所归依，礼经中的葬礼，人死后，先作“重”以依神，返葬而虞，开设讣主。但此时是用“虞主”，因为还没有脱离凶礼的阶段，所以只是丧主。唐代采取这种设计（《大唐开元礼》卷一三九《三品以上丧之二·虞祭》），卒哭以后，才进入吉礼的阶段，到了小祥，才用以后吉祭所施的神主（《大唐开元礼》卷一四〇《三品以上丧之三·小祥祭》）。吉祭

<sup>①</sup> 叶梦得：《石林燕语》卷一，中华书局1984年版，第9页。

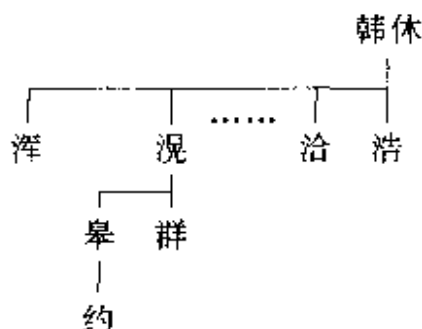
用的神主，唐制用粟主（《新唐书·礼乐志》）。唐制强调三品以上方可有神主，注重礼的等级性，忽视了祭祖者的感情，无主难成祭祀，不符合士庶的祭庙实情。

### （三）家庙祭祀的继续问题

始立家庙者，庙不毁。因官员本身的官品符合规定而立庙者，生时为“庙主”，死后祔庙，成为始祖，其庙不毁（《白居易集》卷五六《与师道诏》）。如李师道家庙，元和二年（807年）太常寺说：“今庙因师道而立，而师道便合是百世不迁之宗。”（《唐会要》卷一九《百官家庙》）又如杨于陵“为庙太祖，百世烝尝”（李翱：《李文公文集》卷一四《杨于陵墓志铭》）。《开元礼》称三品以上大员家庙始祖之室为“始祖庙”（《大唐开元礼》卷一四〇《三品以上丧之三》）。可见有始祖庙者，只限于三品以上。四、五品的官员不立始祖庙，其所祭祖先，根据规定标准，建三庙祭祀曾祖、祖及父，立四庙，则祭祀高祖、曾祖、祖及父。

始立庙的子孙，死后可入庙受祀，即昭穆相续。《新唐书》卷十三《礼乐志》说：“始庙则署主而祔，后丧阙乃祔。”是说始立庙者题其祖先的神主祔庙，其后则待丧期届满，便祔庙作主。祔庙祝文说：“练主人祔，宗庙上迁，昭穆相续。是用适于皇考封谥，以迁王考封谥，隋附孙某封谥。”（《大唐开元礼》卷一四四《四、五品丧之三祔庙》）这里的皇考、王考，是依孝子之父称的，孙某即孝子之父、新祔之主。如此一迁、一祔，则能昭穆相续。《开元礼》“祔庙”仪式中，设新祔的考座于曾祖室内，这里因为孝子之父与曾祖同昭穆。家庙籍子孙昭穆相续的事例，如敬宗时太常奏称：“（韩休）先已立祖庙三室，今子孙见继，昭穆享祭。”（《唐会要》卷一九《百官家庙》）

家庙祭祀相续，以宗法为原则。相续入庙者，只限于嫡子。以韩休家庙为例，兹据《新唐书》卷七三上《宰相世系表三上》列其谱系如下：



由敬宗宝历二年(826年)七月太常院奏文可知:韩休立家庙,主祭权及入庙受祀权皆归嫡子。韩滉即使官至二品,也不得再立家庙,因为如立家庙,祭及韩休以上,便侵犯韩休嫡亲的祭祀权。滉死后也不得入庙受祀,至韩滉之子韩群,官至国子司业时,才立祔庙,单祀韩滉,想必是变通的办法,盖祭不及韩休以上,自然不会侵犯到嫡系的祭祀权。韩滉以后的嫡系也依序入韩群所立的家庙,“自为一宗”。至韩群所立的祔庙,将来是否可备满三庙、或四庙的家庙形式,不得而知。后韩约希望其父韩皋能入韩群的祔庙受祀,但是韩皋是韩滉的众子,所以礼官认为没有祔庙的资格,并援引《礼记·丧服小记》别子为祖,继别为宗,继祔者为小宗的说法,认为韩约将来若能符合天宝十载的规定,官至五品以上,则可以比照韩群之例,别置祔庙,单祀韩皋,自为一宗,如此并不侵犯韩滉嫡系的祭祀权(《唐会要》卷一九《百官家庙》)。从礼官的决议来看,只有“宗子”才有主祭及入庙受祀的权利,只祭直系尊亲,家庙祭祀相续的原则是依宗法办理。但唐代的民间,包括一般士人,多已不是采用宗法式的祭祀法,生活于德宗到宪宗时代的吕温说:“近世祭多及旁亲,虽近爱而无义。”受祀者不是特定的某个支系,家族内的成员普遍都有受祀的权利。他又说:“祭先之礼,自天子至于庶人,节文名物,差等虽繁,然以礼事亲,其义则一。寝庙虽不崇,然修除不可不严。”(《全唐文》卷六三〇)他主张礼以义起,庶民当建祠祭祖。除宗子死后可祔庙外,宗子的伯叔之无后者、昆弟及从父昆弟之无后者、子侄之无后者,皆可祔食于家庙(《新唐书·礼乐

志》)。有庙者的宗子一系,是为大宗。立庙的官员即使是庶子,也准其大宗的地位,主持家庙祭祀,其嫡兄反而是陪位而已,丧失主祭权(《新唐书·礼乐志》)。由于唐代的嫡子并没有绝对的政治地位保障,所以可考的立家庙诸例中,多是庶子立庙。立庙后,立庙者的家内须实行宗法制,严格分别宗子与支庶,即使支庶官尊,亦无祭祀权。

子孙官位不符合建立家庙资格时怎么办呢?《开元礼》曰:“若有庙者,筮于庙门外,如五品以上仪。”六品以下有庙,必然是承袭祖先所立的家庙,可见立庙者的后代,如果官位达不到立庙时的标准,仍可以保有家庙。因为根据六品以下官员死后祔祭寝内(《大唐开元礼》卷一四八《六品以下丧之三祔祭》)的规定,是没有资格入庙受祀的。立庙者多是位至宰辅这样的政治地位,在唐代很难于一家之内承袭,更何况嫡系传承。即使在制度上,子孙官位达不到立庙规定仍可以保有家庙,继续享祀。但是家庙的维持,也需要经济能力。家庙建筑很具规模,维持并非易事;举行一次家庙祭仪,所需动用的人力、物力,需要一笔不小的开支。如果立庙者的后裔官位低下,或丧失官员身份,家庙便难以维系下去,家庙制度也无从保障。因此,德宗在贞元九年(791年)下令更改家庙祭祀相续的办法,特许有封爵废绝者,子孙可绍封;家庙废祀者政府助其恢复祭祀。且自今以后,凡有家庙者,即使子孙只袭有封爵,官员不能达到有庙的标准,也可依序祔庙。另外严禁买卖家庙,凡买卖家庙者,处以犯教义之罪<sup>①</sup>。此项规定对于家庙制度的沿袭具有重要的意义。

唐代家庙制度之所以绵延近三百年,其原因在于贵族官僚制的盛行。反映这种贵族官僚制特色的是荫任制度。唐代可以立庙的官员是五品以上者,而五品以上官员有荫子孙的权利,即其子孙可以延续官员的身份,维系家庙的存在。而且唐代的官僚制还有诸多资荫出

<sup>①</sup> 陆贽:《陆宣公翰苑集》卷三,四部丛刊正编本。

身的途径,如勋、爵的出身阶。其中嫡系比起其他众子更有优待<sup>①</sup>。这样为家庙的祭祀提供了政治保障和经济条件。但是也正因为官僚制的贵族化不彻底,使多数家族的政治地位不能世袭,因此有许多家庙废祀,致使在贞元九年,政府一方面放宽祔庙的规定,另一方面以强制的手段,迫使有庙之家不得废祀。唐代家庙相续的设计,显示唐人想要恢复以周礼为典型的宗法分封庙制,但诸多家庙的废祀,也足以证明维持家庙制的贵族政治已经一去不复返了。

唐代家庙属于私家立庙。立庙者多非嫡系,立庙之初已夺宗,宗庙中只祭其直系祖先。其后依宗法原则,入庙复祀者,只限于宗子一系,所以祭祀的对象最多只在五服亲内。由大功亲无后者可祔食祖庙来看,唐家庙的与祀者包括到大功亲。

## 五、宋元庙制不立与祠堂的设置

唐代的家庙制度经过五代时期的战乱,遭到破坏,司马光谈到这一情况时说:“五代荡析,士民求生所未遑,礼颓教侈,庙制遂绝。”(《温国文正司马公集》卷七九《文潞公家庙碑》)宋朝政府曾努力恢复家庙制度,但因时过境迁,始终未能建立起符合实际的庙制,士大夫们提出种种方案,最终经朱熹整理建立起完整的祠堂制度。元朝则更是庙制荒疏的时代。庙制不立及祠堂制度的建立与传播,遂使宗族祠堂兴起。

### (一) 家庙祭祖制度

宋代家庙制度的制定经历了仁宗和徽宗两个时期,最早的家庙令颁布于仁宗庆历元年(1041年)十一月:“郊祀赦书,应文武官并许依旧式创立家庙。”所谓“旧式”,当是指唐代的家庙制,但是“遂逾十

<sup>①</sup> 常衮:《唐制诏集》卷一四,光绪七年沁泉山馆原刊本。

载”，“诸臣未即建立”，其原因一是“封爵殊制，因疑成惮，遂格诏书”，二是“礼官既不讲求，私家何缘擅自”。仁宗皇祐二年（1050年），宰相宋庠请求皇帝“明敕有司，奉行庆历诏书，下礼官、博士及台阁儒学之臣，考察旧章，同加详定”（黄淮、杨士奇编《历代名臣奏议》卷一二六《礼乐·祭礼》）。于是两制礼官定其制度：官正一品平章事以上立四庙；东宫少保以上皆立三庙；余官祭于寝，并定出有关家庙袭爵、祔庙、祧庙、嫡庶，立庙地点等具体规定（《宋史》卷一九〇《群臣家庙》）。所谓东宫少保以上，检《宋史》卷十二《仁宗本纪》，皇祐二年，“十二月甲申，定三品以上家庙制”。可见允许建庙者是三品以上的高级官僚。为了维持宗庙，当时还“别议袭爵之制，既以有庙者之子孙或官微不可以承祭，而朝廷又难尽推袭爵之恩，事竟不行”（《宋史》卷一九〇《群臣家庙》）。当时大臣中只有平章事文彦博奏乞立庙河南洛阳，皇祐三年皇帝下诏同意。然而由于不知建筑结构，无所循依。至和初年，其在长安做官，在曲江访得唐代杜佑的旧庙，“一堂四室及旁两翼”，“嘉祐元年始仿营之”；嘉祐三年增置前两庑、门、斋坊、庖厨，嘉祐四年秋庙成。然文彦博说：“以庙制未备，不敢作主，用晋荀安昌公祠制作神板，采唐周元阳议，祀以元日、寒食、春秋分、冬夏至，致斋一日，又以或受诏之四方，不常其居，乃配古诸侯载迁主义，作车奉神板以行，此皆礼之从宜者也。”（《文献通考》卷一四〇）文氏家庙是宋代最早建立的家庙，由其建庙过程可知，宋朝无详备的家庙制度，要建立一个合乎礼制的家庙是很困难的，文彦博的家庙用四年时间才建成，尚“庙制未备”。在文彦博立家庙的过程中，至和中皇帝曾下礼官议，苏颂当时知太常礼院，上《立家庙议》，主要的建议是“参合古今之制，依约封爵之令”，同时指出：“若以封爵难以遽行”，即请考按唐贤寢室祠享议，不须牲牢、俎豆，止用燕语，祭常食而已。”<sup>①</sup>也就是说，他认

① 苏颂：《苏魏公文集》上，中华书局1988年版，第206页。

为推行家庙制的主要条件是封爵制,但封爵制在宋代很难一下子实行,不实行封爵制,也就不能实行家庙制,只好临时祭于寝而已。苏颂设计的袭爵制,也未能实行。此后,据说神宗时致仕的韩国公富弼在洛阳也有家庙<sup>①</sup>。

徽宗时期,再一次制定家庙制度。这次重定家庙制度,是作为制定礼书的一部分出现的。“大观初,置议礼局于尚书省,命详议、检讨官具礼制本末,议定请旨。”(《宋史·礼一》)大观二年(1108年)十一月十六日,议礼局建议:“伏闻礼有五经,莫重于祭者,所以追养继孝也。……唐推原周制,崇尚私庙。……五代扰攘,文物损缺,臣庶荐享,家以为俗,革而化之,实在圣时,所有臣庶祭礼,欲乞详酌古今,讨论条上,断自圣学施行。”此建议旨在通过制定新的祭礼,改革当时流行于臣庶间的祭俗,建立一套新的家庙制度。对此,徽宗颁诏指出:“今稽古制法,明伦厚俗,庙制亦当如古,然其世数之节、荐享之仪、疏数之数与迁徙之不常,贫富之有异,使不逼不僭,皆得其宜,然后为称,可依所奏,条划来上。”(《宋会要辑稿·礼一二》)此后议礼局的大臣制定了家庙祭祖制度的方案,大观四年(1110年)徽宗亲自裁决,基本上形成了新的家庙祭祖制度,就其内容来讲,主要有以下四方面。

第一是关于祭祀祖先的世代数量。议礼局建议,“请自执政官以上自高祖而下祭亲庙四,余通祭三世”。徽宗对此加以修正,他认为这时太庙增为九室,而执政官相当于古时候的诸侯,可以祭及五世;又认为侍从官以至士庶通祭三世,无等差多寡的区别,均不符合礼仪。决定“文臣执政官、武臣节度使以上祭五世,文武升朝官祭三世,余祭二世”。

第二是关于家庙的建置地点。徽宗决定:“今后僚寓居僦舍无有定止,礼令一下,士不立庙当丽于法矣,可应有私第者立庙于门内之

<sup>①</sup> 邵伯温:《邵氏闻见录》卷九,中华书局1983版,第94页。



左，如狭隘，听于私第之侧，力所不及仍许随宜。”

第三是新建家庙与原来宅堂的关系。徽宗指出：“古者寝不逾庙，礼之废失久矣。士庶堂寝，逾度僭礼，有五楹、七楹者，若以一旦使就五世、三世之数，则当撤毁居宇，以应礼制，人心骇听，岂得为易行？可今后立庙其间数视所祭世数，寝间数不得逾庙，事二世者寝用三间者听。”

第四，关于高祖以上一祖的名称。议礼局认为：“谨按《礼记·王制》，‘诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五’，所谓太祖者盖始封之祖，不必五世，又非臣下所可通称。今高祖以上一祖未有名称，欲乞称五世祖。”此建议徽宗从之（以上引文见《宋会要辑稿·礼一二》）。

此后，徽宗又下令礼臣讨论群臣家庙所用祭器问题。政和六年（1116年）礼制局建议：“正一品每室笾、豆各有十二，簠、簋各四，壶、尊、罍、铏、鼎、俎、筐各二，尊、罍加勺，鞶各一，爵一，诸室共用胙俎一，罍洗一。从一品笾、豆、簠、簋降东以两。正二品笾、豆各八，簠、簋各二，其余皆如正一品之数。”徽宗“诏礼制局制造，取旨给赐”（《宋会要辑稿·礼一二》）。据说当时太师蔡京、太宰郑居中、知枢密院事邓洵武、门下侍郎余深、中书侍郎侯蒙、尚书左丞薛昂、尚书右丞白时中、权领枢密院事童贯八人得到皇帝赏赐的家庙祭器（《宋会要辑稿·礼一二》）。

南宋时又有一些高级官员建立了家庙，他们是高宗时期的太师、左仆射、魏国公秦桧，太傅、昭庆军节度使、平乐郡王韦渊，太尉保庆军节度使吴益，少傅、宁远军节度使杨存中四人；孝宗时期的少师、四川宣抚使吴玠，少保、武安节度使、四川宣抚使虞允文，已故大臣韩世忠，少傅、保宁节度使、卫国公史浩四人；宁宗时有已故大臣韩琦、张俊、刘光世，右丞相史弥远四人；理宗时期有贾似道。<sup>①</sup> 总之，南宋时

<sup>①</sup> 据《宋会要辑稿·礼一二》、《宋史》卷一〇九《礼·群臣家庙》统计，二书所记立庙者相同。

大臣被皇帝恩准立家庙并购祭器者共计 13 人。

唐代家庙制度实行近三百年,而宋代始终难以成立,其重要原因之一是两朝的政治不同。唐代荫任制度规定五品以上的官员有庇荫子孙的权利,而且德宗贞元九年(791 年)规定,只要子孙袭有爵位,即可入庙受祀。反观宋朝,庆历定制,因“封爵殊制”没有成功。皇祐二年(1050 年)新定家庙制度,也因袭爵之制不立而失败。苏颂分析宋代家庙制度难行的原因也是封爵制所为。大观年间的家庙祭祖制度也未能解决好袭爵制度,所以终宋一代,按制所建的家庙属凤毛麟角,仅限于很少的高级大官僚,可以说是庙制不立的时代。

元代的礼制基本上依蒙古风俗实行,只是祭礼稍依汉族古制,但是在诸庙祭祀仪中,“而大臣家庙不与焉”(《元史·祭礼一》)。可见元朝政府对设立家庙并不重视,以至“大臣家庙,惟至治初右丞相拜住得立五庙,同堂异室,而牲器仪式未闻”(《元史·祭礼五·大臣家庙》)。元代没有大臣建立家庙的正式制度,也没有大臣被朝廷正式准予建立家庙,只有右丞相拜住一例。但是从元代资料看,当时仍有大臣建立家庙,如世祖至元四年翰林修撰王恽撰写过《告庙文》,祭祀三代祖先(王恽:《秋澗先生大全集》卷六三《告家庙文》)。可知至元四年其家已有家庙。“世祖朝中书左丞李恒亦建有家庙。”(姚燧:《牧斋集》卷一二《有元故资善大夫中书左丞赠银青荣禄大夫平章政事谥武愍公家庙碑》)泰定年间,曾为平章政事后被追封为王的贺仁杰,其家属为他“创庙三间,左库右厨,前为大门,缭以周垣”。(同恕:《槩庵集》卷三《奉元王贺公家庙记》)以上事例说明,一些高官显宦,并未因庙制不立而不建家庙。

## (二) 家祠及向宗祠转变

关于祠堂一词的源流、含义及其意义,清代著名学者钱大昕有一段精炼的概述,他说:“古者宗庙之祭,春禘夏禘,秋尝冬烝。周公制礼,以禘为殷祭,改夏为禘春为祠。许叔重云:‘春祭曰祠,品物少,多

文词也。’孙叔然、郭景纯解《尔雅》，云‘祠之言食也。’祠本宗庙之祭，秦汉以降，神祇群祀通称焉。故祠于坛，谓之祠坛；祠于城，谓之祠城；祠于堂谓之祠堂。典祠之官曰祠官，太常有祠曹，其仪式则曰祠令。祠者，祭之名，而非祭之所。《汉志》所称某县有某祠者，谓祠其神于此地，非指其室而言。洪氏《隶释》载《骹阬君神祠》、《殳孔君神祠》两碑，亦是此例。后人习焉不察，直以祠为祀神之所矣。古礼，大夫、适士、官师俱得立庙，而以宗子主祭，故有百世不迁之宗。三代以后，仕者不世禄，大宗不能收族而宗法废，虽贵为大夫，犹祭于寝，于是有祠堂之设，以祀其祖，俾族姓不忘其所自发，犹有宗法之遗意焉。”<sup>①</sup> 由此看来，祠本指宗庙之祭，秦汉以后为神祇群祀的通称，最初的祠堂一词指祠于堂。后来祠由祭之名变为祭之所，祠堂也就成了祭祀先祖的场所。事实上，祠祭祖先，始盛于汉代的墓祠，关于墓祠之制将在下面专节论述，此处不赘。需要指出的是，从东汉起似乎“墓旁立庙祭祖，祖先的功能，有渐渐移至家内的倾向，晋代以后此事更为明显”<sup>②</sup>。北宋时期，我们可以清楚地看到家祠堂的设置。

宋代士庶多实行家祭。北宋程颐曾指出，“庶人祭于寝，今之正厅是也。凡礼，以义起之可也。如富家及士，置一影堂亦可”，又说“白屋之家”“只用牌子可矣”<sup>③</sup>。可知北宋时期庶人多在正厅置祖先牌子祭祖，士及富家则设画工所绘祖先图像的影堂。当时影堂确有一定的普遍性，司马光讲到祭礼时说，因当时除文彦博设家庙外，他人均未尝设立，“故今但以影堂言之”。讲到冠礼时他说当时的“影堂亦褊隘难以行礼”（司马光：《书仪》卷一〇《丧仪六》，卷二《冠礼》）。可知影堂是当时家祭的重要形式，是一个独立场所，否则就不会有程颐将影堂与

① 钱大昕：《潜研堂文集》卷二一《钱氏祠堂记》，上海古籍出版社1989年版，第341—342页。

② 甘怀真：《唐代家庙礼制研究》，第15—16页。

③ 程颐、程颢：《二程集》第1册，中华书局1981年版，第285页。

正厅区别,司马光说影堂褊隘的说法了。就实例来说,北宋的影堂,就是家祭的祠堂。如大约在仁宗天圣六年(1078年)时,礼部尚书任中正的弟弟、官员任中师在家乡山东曹州“治其第之侧隅,起作新堂者敞三室”,“以是升画像而荐岁时焉”。中室供奉任中正的父亲,东室供奉任中正的母親,西室供奉任中正,该堂名为“家祠堂”,如此命名的原因是“前代私家并置京师,今本不从庙称,而复设于里”。官员穆修为任氏家祠堂作记,认为该堂“适中而允时义”,“家庙者岂可不复之则已,如未之复,则斯堂也,于奉先之道得一时之礼也”(穆修:《穆参军集》下《任氏家祠堂记》)。任氏家祠堂为我们认识北宋的影堂,提供了一个很好的典型例证。北宋时期家祭的祠堂还有山东兖州文人石介的“祭堂”。石氏于仁宗庆历元年(1041年)参考周礼和唐代家庙制度设堂家祭,他说:“介今官节度掌书记,在国家官器,今从七品。说者谓:适士,上士也。官师,中下士也。庶人则府史之属也。介为庶人,则尝命于天子,又未至于适士,其官师乎,在周制,得立庙一,唐制,则未得立庙。今祭于寝,则介之烈考尝为东宫五官,且鬼神之道,尚严于寝,实为黩神。将立庙,则介品贱,未应于试。贵贱之位不可犯,求其中而自为之制。乃于室东北隅,作堂三楹,以烈考及郭夫人、马夫人、刘夫人、杨夫人、后刘夫人居焉,荐新及于烈考五夫人而已,时祭则请皇考妣、王考妣咸坐。综古礼而出新意,推神道而本人情也。”<sup>①</sup>文中的烈考,即石介之父石丙,宋真宗时中第,仕至太子中舍<sup>②</sup>。石氏祭堂所奉祖先是影像还是牌位不详,但它是独立设建祭祀场所,与任氏家祠堂等影堂性质相同。从任氏家祠堂和石氏祭堂,我们可以对北宋时期的家祭祠堂得出下列认识:家祭祠堂既模仿前代家庙制度,又因碍于古礼而区别于有关家庙礼制,实际是一种家庙制度影响下家庭祭

① 石介:《徂徕石先生文集》卷一九《祭堂记》,中华书局1984年版,第234—235页。

② 石介:《徂徕石先生文集》附录一《石氏墓表》,第253页。

祖祠堂；其名称有影堂、家祠堂、祭堂，似乎称之家祠更明确。北宋家祠建置地点是故乡居室之侧，有别于唐代大多建于京师远离居室之处；任氏和石氏的家祠所供祖先均是父辈，即子辈为父辈立堂，不过石氏祭堂祭祀方面则上及皇考妣和王考妣，即曾祖和祖辈。事实上，就当时一般情形来说，士庶祭及曾祖，张载就说过“今为士者，而其庙设三世几筵，……便使庶人，亦须祭及三代”（张载：《张子全书》卷八《祭祀》）。大观二年（1108年）徽宗在修改议礼局的建议中说，礼官允许部分官员和士庶通祭三世是“循流俗之弊”（《宋史·礼十二》）。说明世俗人家一般是祭祀三代祖先。从子为父设祭堂及祭祀及于曾祖来看，这种祭堂属于家庭范围内家祭性质。

北宋时代一些著名士大夫对祭祖制度的设想也值得注意。这些设想不仅对当时而且对后世也有一定的影响。前面提到张载主张士庶祭及三代，他还认为“大夫士有大事，省于其君，祫及高祖”，即祭及四代祖先。关于家祭，他说：“凡人家正厅，似所谓庙也，犹天子之受正朔之殿，人不可常居，以为祭祀吉凶冠婚之事于此行之。”（张载：《张子全书》卷八《祭祀》）程颐曾主张富家及士设置影堂，司马光也是类似的主张，司马光还专门制定了影堂的礼仪，要求子孙有外出、迁官等大事到影堂告诉祖先（司马光：《书仪》卷一〇《影堂杂仪》）。特别值得注意的是程颐关于士大夫在家庙与祭祖方面的主张。他说：“士大夫必建家庙，庙必东向，其位取地洁不喧处。设席坐皆为事生，以太祖面东，左昭右穆而已。……太祖之设，其主皆刻本牌，取生前行第或衔位而已。”<sup>①</sup>即士大夫都应当建立家庙，庙中可以设高祖的牌位。至于祭祖，他又指出，四时祭高祖、曾祖、祖、考四世祖先，冬至祭始祖，立春祭始祖以下、高祖而上的先祖<sup>②</sup>。比起张载，程颐不仅要求士大夫

① 《宋公谈录拾遗》，见《二程集》第2册，第352页。

② 《河南程氏遗书》卷一八，见《二程集》第2册，第240页。

常祭高祖以下的近四代祖先,而且可以祭祀始祖和先祖,这与古制不符合,有僭越诸礼之嫌,是一种大胆的主张。程颐的祭祖主张为宗族由小宗向大宗发展及建大宗祠提供了理论依据。

南宋时期出现了宗祠。理宗时,江西丰城有王氏宗族,从五代时的始祖王威至理宗宝祐元年(1253年),“凡二百余年,子孙繁衍盛大,别派分枝,星列棋处,绵亘十四五里,皆一姓。举进士者,代不乏人,因族彬彬皆儒。公之十四孙某,惧其族之衍而岁且久,将忘其所自出也,乃于其里白马山之阴,立一庙,而取其族谱图刻于中,俾公之子孙至斯庙者,皆得因流而寻其源焉”(姚勉:《雪坡集》卷三六《丰城王氏家庙纪》)。可知王氏子孙多有士大夫,他们为其始祖建立家庙,相距已十四世,族人众多,家庙中刻有族谱世系,其家庙并未与族居相连,而是择地另建。该家庙同宋代家庙制度的规定出入很大,尽管名之为“家庙”,实际是属于宗族的祠堂即宗祠。稍晚,大约度宗时代,福建莆田人黄仲元不欲将一位族伯的旧厅分而有之,将其改造为思敬堂,祭祀族祖。黄仲元将该祠称之为“族祠”,又说“堂以祠名,即古家庙,或曰影堂,东里族黄氏春秋享祀、岁节序拜之所也”(黄仲元:《四如集》卷一《族祠思敬堂记》)。可见族祠是从家祭的家庙、影堂发展而来,相同之处在于均是祭祖,区别之处在于家庙、影堂是家人祭祀近代祖先,而族祠则是族人祭及始祖。黄氏家祠祭祀十三代先祖,设有祭田,与唐代家庙性质迥然不同,是一种新型的宗族祠堂,它的出现一定意义上说是家祭的扩大,或者说是家庙、影堂的转化。如果说丰城王氏宗祠名实不符的话,那么黄氏族祠则名副其实了。

南宋时期除了上述个别宗祠实践者外,还出现了对宗族制度产生深远影响的理学家朱熹。朱熹继承程颐的主张,在所著《家礼》中提出了宗族祠堂与祭祖的具体设想。关于建祠堂,朱熹认为设置祠堂非常重要,可满足人们的报本反始之心,尊祖敬宗之意。“然古之庙制,不见于经,且今士庶人家之贱,亦有所不得为者,故特以祠堂名之,而

其制度亦多俗礼云。”可见祠堂之制是根据当时士庶祭祀风俗并区别家庙古制而设计的。朱熹主张在正寝之东建立祠堂，为四龕以奉高、曾、祖、祢四世神主。并根据人们当时的居住条件和贫富差异为祠堂的设立提出了三种建议：一、在正寝之东建独立的祠堂三间，“外为中门，中门外为两阶，皆三级，东曰阼阶，西曰西阶。阶下随地广狭以屋覆之，令可容家众叙立；又为遗书、衣物、祭器库及神厨于其东缭；以周垣别为外门者，常加局闭”。二、“若是家贫地狭，则止为一间，不立厨库，而东西壁下置立两柜，西藏衣物，东藏祭器，亦可正寝，谓前堂也”。三、“地狭则于厅事之东亦可”。也就是说祠堂既可紧连居室独立设置三间或一间，亦可在正寝或正厅之东为龕。关于墓祭始祖和先祖，朱熹提出：“大宗之家，始祖亲尽则藏其主于墓所，而人宗犹主其墓田，以奉其墓祭，岁率宗人一祭之。……高祖亲尽则迁其主而埋之，墓田则诸位迭掌。”（《家礼》卷一《通礼·祠堂》）朱熹门人杨复曾就祭祖问题请教于朱熹：“而今上庶亦有始基之祖，只祭四代，四代以上则可不祭否？”朱熹回答说：“若是始基之祖，想亦只存得墓祭。”将墓祭始祖进一步明确。因此，杨复认为，按照“始祖亲尽则藏其主于墓所”的说法，“则墓所必有祠堂以奉墓祭”（《家礼·附录》）。朱熹把祠堂之制同墓祭联系起来，可以说起到了引发人们于墓所建置祭祀始祖和先祖的宗族祠堂的作用。

值得注意的是，朱熹重建宗族制度的方案，兼顾大小宗法的精神，祠祭的对象是高曾祖祢四代祖先，未出五服，墓祭的对象则是始祖、先祖，祭祀者是出了五服的亲尽族人。朱熹的方案重点在于小宗祠堂之制，但又不局限于此，为大宗族人祭祖和收族提供方案，随着小宗的发展及向大宗的过渡，他的方案展示了宗族的发展前途。

对于汉族社会来说，元朝是荒疏礼制的时代，政府家庙制度不立，宗族祠堂在民间得到了长足的发展。朱熹《家礼》的祠堂之制在元

代有一定的影响,一些人按照《家礼》的设计修建了本族的祠堂。如河北真定安氏于大德六年(1302年)“建祠堂以奉四世神主,冠婚丧祭,一如文公《家礼》”(安熙:《默庵集》卷四《建祠堂奉迁祖考文》)。再如浙江戴氏,“世居鄞县之桃源,族稍繁衍,……乃营祠堂正寝之东,……中设四龛,以奉宗子之四世,……四时祭飨,略如朱文公所著仪式”(戴良:《九灵山房集》卷二〇《戴氏祠堂记》)。又如福建人“吴元育于其所居之东,辟一堂以为祠舍,……祠其先,由高祖而下,至于祢,揭以永思”(吴海:《闻过斋集》卷三《永思堂记》)。这些祠堂的建置者,如真定安恕斋系有身份者,官至福建建宁令,而浙江戴氏和福建吴氏则系庶民。这种庶民兴建的祠堂在当时符合情理,江西人吴澄曾指出:“今也,下达于庶人,通享四代,又有神主,斯二者与古诸侯无异,……而流俗犹莫之行。”(《吴文正集》卷四六《豫章甘氏祠堂记》)如果说宋代社会祭祖多为三代近祖的话,那么显而易见,元代又多出一代,祭祖范围扩大。

值得注意的是,元代除了上述祭及四世祖先的小宗祠外,祭祀始祖的大宗祠更多地出现,与《家礼》的主张不同。浙江奉化戴氏《迁奉祠堂文》记载,该族于大德五年建成祠堂,北室祭祀初祖,中室祭祀高祖。该省金华张氏有张隆于南宋建炎落籍金华,生有三子,此后形成三大族,元末至正二十五年(1365年)族人建先祠,“中奉府君,原其初迁也,旁以三子侑食,三族之所宗也。而又益之以制府君,府君之流先及是始振,示不敢忘也”(宋濂:《文献集》卷二《金华张氏先祠记》)。从张隆至建祠已有十一世。江西吉安府《秀川罗氏祠堂记》载:“祠大时府君而下八世至十二世。”(欧阳玄:《圭斋文集》卷五)该府吉水刘桂隐创始祖祠,祭祀十一世始迁祖刘滔(《圭斋文集》卷一〇《元故隐士庐陵刘桂隐先生墓碑铭》)。上述张氏、罗氏、刘氏始祖已迁过十世,皆是宋朝人。而福建长乐的《林氏祠堂记》记载:林氏祭及唐德宗贞元八年始迁该地的始祖林迁,由此而下至元代“历二十一世,五百七十



余年”(贡师泰:《玩斋集》卷七《林氏祠堂记》)。更有甚者,安徽徽州汪氏《知本堂记》说该族“奉得姓之祖神主中居,及初渡江者及始来居大畷者,而昭穆序列左右者,十有(阙)世”(赵汭:《东山存稿》卷四《知堂本记》)。得姓之祖恐怕要追溯到周穆王的造父了。大宗祠的建造地点并非紧连居室,而是择地另建。罗田林氏是买宗人宅改建而成,徽州汪氏则系在始迁地创建。大宗祠的大量出现是宗族发展的表现。

元人修建宗族祠堂的原因主要有两点:一是报恩,即把出仕、宗族兴旺看成是祖先荫庇所致,为报祖德而建祠堂祭祖。江西宜春人黄元瑜认为:“某以先世之余庆,出而食上之禄,归而有家于乡,顾吾族人昆弟子孙,其初本一人之身也,乃作思本之堂于吾室之近。”(虞集:《道园学古录》卷三八《思本堂记》)湖南人欧阳玄也说:“惟大姓其祖,必有隐德,非德无以蕃,无以著,无以久,久则我后人念之宜也,念之,奉其烝尝云乎哉。”(欧阳玄:《圭斋文集》卷五《秀川罗氏祠堂记》)二是合族,祭祖虽然是表达对祖先的哀思,也是用祖先的血缘纽带连结族人,加强凝聚力。江西宜春黄氏说:“于岁时具酒饌蔬果以享乎先祖,庶乎凡吾同气,仰而望焉,各思其本之同出,而精神血气之感,焘蒿肸蚺如在于斯,庶有以尽吾之诚乎哉。”(虞集:《道园学古录》卷三八《思本堂记》)江西广信叶氏建祠的目的是:“吾族之会于斯堂,以共思夫裕吾后、亢吾宗者,何可忘。又思夫同出于吾祖之一身者,何可不相戚也,上而祀先,下而合族,精神血气之感通,有不于斯乎。”(陈旅:《安雅堂集》卷五《环溪祠堂记》)

正是由于上述修建宗族祠堂的原因,所以元代祠堂的形成,有两点值得注意。第一,由杰出祖先个人的纪念性专祠转化为宗祠。江西信州有叶真人祠堂,所祠者“以能致风雨雷电役鬼物事唐玄宗,拜鸿胪卿,封越国公”,宋神宗崇宁年间锡号真君,原有祠堂,由于“岁久祠且圯”,到元代叶行叔“偕从弟克承,改筑青山之阳,为屋若干楹,中祀

越国公，夹以两室。……自高祖而下主列于东室，高曾而上溯而至于苍梧，列诸西室”（李存：《俟庵集》卷一三《叶真人祠堂记》）。所谓“苍梧”，指该族曾为苍梧太守的祖先，是晋朝人，传至元代已历二十六世。这样叶真人的个人祠堂也就转化为叶氏宗祠。再如，元代理学家陈栎系安徽徽州休宁陈村人，族孙于故宅“建祠其中，每岁正月二日合族人等奠献礼，……以八月一日祭始祖鬲山府君，奉以配焉”（陈栎：《定宇集》卷一七《定宇先生祠堂记》）。陈栎专祠与宗祠合一。宗族为值得纪念的先人立祠纪念，这不妨碍家庙制度，实际上起着宗祠的作用，特别是时间久了，专祠便转化为宗祠。明清时期不少宗祠就是由此种前代专祠形成。第二，宗祠建于祖先故居，又可分为两种情形：一是于名人故居建纪念性祠堂宗祠，如前述陈栎的祠堂。二是于祖先故居建宗祠。元代“彰德路总管致仕盍公，既葬之四年，子承务郎襄阳等处营田副使提举可大，即其居作祠堂，颜曰追远……盖氏自隋唐居上党，五季板荡，迁临漳，……自临漳又至安阳（许有壬：《至正集》卷三九《追远堂记》）。追远堂的设立，目的在于通过祭祀隋唐以来的祖先，将分散在上党、临漳、安阳三地的族人联系起来。又如徽州汪氏建有大宗祠知本堂，“又别为专祠于大畷西村先人故居，曰永思堂，祀高祖而下四世”（赵汭：《东山存稿》卷四《知本堂记》）。祖居在子孙不析产的情况下，属于宗族公产，在此建祠可以解决建祠费用问题，既便于缅怀先人，又能起收族作用。由故居改造的宗祠具有一定的普遍性。

通过考察元代祠堂及祭祖制度，可以得出这样的结论：元代宗族已形成系统的祭祀远祖和近祖的祭祖制度，这种祭祖制度表现为家祭与祠祭、大宗和小宗的结合。如前揭徽州汪氏择地建知本堂祭祀始迁祖，又建永思堂祀高祖而下四世，实际形成大、小宗祠堂。再如福建莆田国清林氏于元末至正年间在先祖故居重建先祠、祭祀唐宋之际的始迁祖，“其小宗有事于四世，别各行于家”（宋濂：《文宪集》卷二

《国清林氏重建先祠记》)。始迁祖是祠祭,近四世祖先祭祀是家祭,属小宗。这样的祭祖制度,既是元人的实践,也有其理论基础,即在家庙祠堂祭祖问题上,程颐的祭及初祖、朱熹的祭近高曾祖的不同主张。元人的实践将两者兼而有之,如果说南宋时期出现了家祠向宗祠演化的话,那么,元代则形成系统的祭祖制度,这是宗族制度史上一个重要的时期。此外,值得注意的是元代出现大宗祠的地区主要是浙江、安徽、江西、福建四省区。前揭南宋宗祠所在地为江西、福建,元代所增加的两省中,浙江因南宋迁都大批士大夫南迁而使祠堂兴盛起来。至于徽州,根据后代宗族资料推断,南宋时期该省宗族制可能已有相当发展。

## 六、明清时期宗祠的发展及其祭祖活动

### (一) 明代祭祖权的扩大

#### 1. 明代早期的家庙令

关于明代最早的家庙制度,徐一夔等人所撰《大明集礼》卷六《宗庙·品官家庙》条载:“先儒朱子,约前代之礼,创祠堂之制。至今士大夫之家遵以为常,……国朝品官庙制未定,于是权仿朱子祠堂之制,奉高曾祖祢四世之主,亦以四仲月祭之。又加腊日、忌日之祭,岁时俗节之荐享。若庶人得奉其祖父母、父母之祀。已有著令,而其时享于寝之礼,略同于品官焉。”这条资料未载明该规定的时间,王圻《续文献通考》对此未加考订,将其附在“世宗嘉靖十五年夏言疏言”条之下。明《礼部志稿》和万历《大明会典》也只是将文中“国朝”改为“国初”,同样没有考订制定年代<sup>①</sup>。不过据《大明集礼》的《原序》说,是书

<sup>①</sup> 王圻:《续文献通考》卷一百一十五《宗庙考·大臣家庙》;林尧俞等纂修、俞汝楫等编撰《礼部志稿》卷三〇《品官家庙》;万历《大明会典》卷九五《品官家庙》。

乃朱元璋所制，嘉靖八年（1529年）由礼部“请刻布中外，俾人有所知见，乃命内阁发秘藏，令其刊布”。可知前述规定是朱元璋时制定。又据《四库全书》对《大明集礼》所作提要说，“考明典汇载：洪武二年八月诏儒臣修纂礼书，三年九月书成，名《大明集礼》”。可见这规定是在洪武元年至洪武三年（1368—1370年）九月期间制定的。该规定的内容表明，明初士大夫普遍受朱熹《家礼》中祠堂之制的影响，凡品官之家在正寝之东建立祠堂，祭祀四世之主，至于庶人则无祠堂，乃于居室的中间或它室祭祀二代神主。明朝政府鉴于家庙制度未定以及民间祭祖的实际情况，于是“权仿朱子祠堂之制”，规定品官祭祀高、曾、祖、祢四代祖先，庶人祭祀祖、父两代祖先。而且还说“若庶人得奉其祖父母、父母之祀，已有著令”。可见庶人祭祖令先于品官庙制公布，此时又作重申。

洪武六年（1373年）公布家庙制度，“诏定公侯以下家庙礼仪。礼部官议：凡公侯品官立为祠堂三间于所居之东，以祀高曾祖考，并祔位，如祠堂未备，奉主于中堂享祭。……凡祭四仲之月，择吉日，或春秋分、冬夏至亦可，……制曰可。”<sup>①</sup>新的家庙规定比起洪武三年九月以前的家庙令没有什么变化，仍是照搬朱熹《家礼》中的祠堂制度。

洪武六年令未言及庶人的祭祖规定，是否仍沿袭洪武三年九月前的规定祭祀祖、父二代祖先呢？据田艺衡《留青日札》卷一记载：“庶人祭三代，曾祖居中，祖左祢右；士大夫祭四代，高居中左，曾居中右，祖左祢右，乃国初用行唐县胡秉中言也，人多不知。”检乾隆《行唐县新志》卷九《名宦》记载：“胡秉中，松江府上海县人，洪武初举人。材知行唐，专务以礼教民，制祀先、孝顺节义、教民读书三图。祀先者，以春秋、孟冬、元旦日各祀祖先，笾豆仪制等式存焉。……入觐以此图献，

<sup>①</sup> 《明太祖实录》卷八二；又见王圻：《续文献通考》卷一一五《宗庙考·大臣家庙》。

上命颁行天下，仍温旨谕之，由是民知礼让，至今不忘云。”文中有关祀先的建议，当包括祭祀三代祖先的内容。再检同书卷二《图经》所收吴高增纂《续四礼翼图说》记载：“明初上海胡君秉中宰行唐，为三图，教民奉先，导民孝义，劝民读书，洪武十七年入觐，进呈太祖，命礼臣三图合刻，颁行郡邑，依此教民。”可知明朝采纳胡秉中的建议是在洪武十七年（1384年）。这时明朝对洪武三年前的家庙令变更，即将庶民祭祀二代祖先改为三代祖先。清朝人毛奇龄指出：“明初礼官用行唐县知县胡秉中议，许庶人祭及三代。今俗祭祝词，尚有称三代尊亲者。”（毛奇龄：《辨定祭礼通俗谱》卷一《所祭者》）可见该规定对民间有不小的影响。

尽管洪武年间建立起明代的家庙制度，但社会上仍沿袭元代建立宗祠的传统。如浙江天台陈氏宗族，元代有祠祀始迁祖，元末兵乱，祠毁于火，洪武十五年（1382年）族人仍在故址修复。而且著名文人方孝孺支持修建宗祠，他说：“夫陈氏之祠，自始迁而祭群祖，言乎古之礼，固不尽合先王制礼之意，似可为得礼之本，盖礼所以善俗而教民亲睦，虽作于古不足以感人心犹非古也，虽不合于古，于俗有益焉。安知不合于先王之意乎。”（方孝孺：《逊志斋集》卷一六《天台陈氏祠记》）他还明确指出，尊祖、睦族之法是“立祠祀始迁祖”（《逊志斋集》卷一《宗仪九首》），并在本族实行。同元代一样，明代并行着家庙和宗祠，或者说家祠继续向宗祠转化。

明成化十一年（1475年），国子监祭酒周洪谟曾建议整顿祠堂之制，他说：“今臣庶祠堂之制，悉本《家礼》，高曾祖考四代设主，俱自西向东。考之神道向右，古无其说。惟我太祖高皇帝太庙之制，允合先王左昭右穆之义。宜令一品至九品止立一庙，但高卑广狭为杀，神主则高祖居左，曾祖居右，祖居次左，考居次右，于礼为当。……事下所司议，闻礼部覆奏：洪谟所言祠堂之制，乞命翰林院参酌更易奏处置。”（《明宪宗实录》卷一三七，成化十一年正月丙子）。该建议的要点

有二：一是品官只立一庙，不许违制多建<sup>①</sup>；二是改进祖先牌位的摆放顺序。至于周洪谟所讲牌位摆放顺序与胡秉中建议相同，这是因为民间受《家礼》摆放四代祖先牌位顺序影响太深，未能完全照洪武十七年规定执行。所以成化十一年周洪谟为改变此种情形而重新向皇帝提出建议。

## 2. 明后期祭祖权的扩大

明代家庙、祭祖制度比起前代最有新意的是嘉靖十五年（1536年）的规定，左云鹏最早使用了这年礼部尚书夏言的疏言。不过他的表述是“准许官僚士大夫立庙祀先一事，是在嘉靖十五年最后确定的”。通过我们对洪武家庙令的考证，这种表述是不太准确的，事实上洪武时期已准许官僚士大夫立庙祀先了。李文治则说：该令是夏言面对“人们建置祠堂及追祭远祖的违例事例既然纷纷出现”的现实，“乃上疏建议改制”<sup>②</sup>。

我认为“人们建置祠堂及追祭远祖的违制事例”是事实，不过夏言上疏的直接原因却不是为此。下面我们对此进行具体考察。夏言的上疏叫作《献末议请明诏以推恩臣民用全典礼疏》，疏中说：“臣仰惟九庙告成，祀典明备，皇上尊祖敬宗之心，奉先孝恩之实，可谓曲尽，而上下二千年百王所不克行之典，我皇上一旦举而行之，……惟是本朝功臣配享，在太祖、太宗庙各有其人，自仁宗以下五庙皆无，似为缺典。至于臣民不得祭其始祖、先祖，而庙制亦未有定则，天下之为孝子慈孙者，尚有未尽申之情。臣忝礼官，躬逢圣人在天子之位，又属当庙成，谨上三议，渎尘圣览，倘蒙采择，伏乞播之诏

① 左云鹏：《祠堂族长族权的形成及其作用试说》，《历史研究》1964年第5—6期引周洪谟文，将“止立一庙”作“各立一庙”，语意大不相同。李文治：《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用》，《中国经济史研究》1988年第1期引周洪谟文亦同左文。

② 上引左云鹏、李文治文中，夏言上疏的时间为嘉靖十九年，当系手写之误。

书，施行天下万世，不胜幸甚。”具体三议是：“请定功臣配享议”，“乞诏天下臣民冬至日得祀始祖议”，“请诏天下臣工立家庙议”（夏言：《桂州夏文愍公奏议》卷二一）。可见夏言上疏是因为当时明朝宗庙“九庙成”，为了弥补功臣配享不完备以及推恩允许“臣民”冬至日祭祀始祖和敦促“臣工”立家庙而上疏的，疏的名称中“推恩”二字更反映了这样的事实。

嘉靖初年朝政的中心是“大礼议”问题，世宗坚持己意，尊生父兴献王为皇考，将孝宗尊为皇伯考。于是在宗庙制度方面进行改革。夏言疏中提到当时正值“九庙告成”，据许重熙《宪宗外史续编》（上）卷二载，嘉靖十五年十月“更世庙为献皇帝庙”。又据《明世宗实录》嘉靖十五年十一月中记载：“乙亥，增饰太庙，营建太宗庙，昭穆群庙，献皇帝庙成。”献皇帝即世宗生父兴献王。在这一背景下，才更容易认清疏言名称中“推恩”的含义。

夏言上疏三议中，与家庙和祭祖有关的是后两议。关于“乞诏天下臣民冬至日得祀始祖议”。明代关于祭祀祖先世代的规定是：品官之家祭高、曾、祖、祢四代，而庶民最初只能祭祀祖、父两代，后又增加了曾祖变为三代，无论官民都不许祭祀规定之外的远祖。明代的上述规定，基本是宋以来官民祭祖礼制的沿袭。不过程颐祭祀始祖、先祖的倡导对宋以后祭祖礼俗影响很大，许多人赞同他的主张，并且付诸实践，程颐的主张成了民间追祭远族的依据之一。夏言的上疏乃是面对现实提出的，主要依据也是程颐的主张。夏言在疏中说：“迺者平台召见，面奏前事，伏蒙圣谕：‘人皆有所本之祖，情无不同此礼，当通于上下，惟礼乐名物不可僭拟，是为有嫌，奈何不令人各报本追远耶’。”据此可知：夏言在上疏前，曾被世宗召见。君臣谈及民间祭祖问题，世宗本来打算“推恩”臣民，得以同皇室一样可以祭祀始祖，只是耽心有僭越礼制之嫌。夏言了解到世宗的这个想法，乃上是疏。他在疏中又说：“臣因是（按：指前引世宗言）重有感焉，而水木本源之意，惻然而

不能自己。伏惟皇上扩推因心之孝，诏令天下臣民，许如程子所议，冬至祭厥初生民之始祖，立春祭始祖以下高祖以上之先祖。皆设两位于其席，但不许立庙以逾分，庶皇上广锡类之孝，臣下无禘祫之嫌，愚夫愚妇，得以尽其报本追远之诚，溯源祖委，亦有以起其敦宗睦族之谊，其于化民成俗，未必无小补云，臣愚不胜倦倦。”夏言显然是根据皇帝的意思，一方面建议采纳程颐的主张，在节日祭祀始祖、先祖，另一方面禁止百姓建立家庙，以防“逾分”，既推了恩，又不违反礼制，可谓两全其美。

关于“请诏天下臣工立家庙议”。夏言的建议是以程颐、朱熹的理论为据的。程颐主张，既然五服皆至高祖，所以祭祀也当如此，朱熹认为礼有大夫立三庙而可以祭及高祖的先例。因此夏言提出：“莫若官自三品以上为五庙，以下皆三、四庙。为五庙者，亦如唐制五间九架，中为一室，祔高、曾；左右为二室，祔祖、祢。若当祀始祖、先祖，则如朱熹所云，临祭时作纸牌，祭讫焚之。然三品以上虽得为五庙，若上无应立庙之祖，不得为世祀不迁之祖。惟以第五世之祖，奉为五世，只名为五世祖，必待世穷数尽，则以今之得立庙者为世祀之祖，世祀而不迁焉。四品以下，无此祖也，惟四世递迁而已。……若夫庶人祭于寝，无可说矣。伏乞诏令天下，……以五室、四室为率，庶几三代之制、程朱之义，通融贯彻，并行不背矣。上是之。”（王圻：《续文献通考》卷一一五《宗庙考·大臣家庙》）夏言疏言的要点是，品官家庙制度分为两种类型，三品官以上大员祭祀五世祖先，四品官以下依旧祭祀四代祖先。并论述了祭祀五世祖的具体做法。其中说到始祖、先祖只可临时祭祀，当时立庙的三品大员，将来才可“世祀之”。文中也明确说庶人只可祭于寝。换言之，不许立家庙。“请诏天下臣工立家庙”，只是“令品官立家庙”（《桂州夏文愍公奏议》卷二一《议定王府宗庙武臣家庙疏》）。

夏言“请诏天下臣工立家庙议”，据上引王圻《续文献通考》记载，



世宗听从了该建议。同时,王书还记载夏言的前一条“乞诏天下臣民冬至日得祀始祖之议”也受到“上是之”,被世宗肯定。可见世宗采纳了夏言的建议。更有力的证明是,许重熙《宪宗外史续编》(上)<sup>①</sup>嘉靖十五年十一月条记载:“诏天下臣民祀始祖。”此书资料取材邸报,言有所据,可以确信。另外朱国祯《皇明大政记》也记载该年“十一月诏天下臣民始得祀始祖”<sup>②</sup>,是为补证。可见当时的确诏令天下臣民冬至可以祭祀始祖。不过关于品官的家庙新规定,除了王圻《续文献通考》记载“上从之”外,目前还未发现其他明人的明确的记载。可能这项规定针对品官而言,没有向天下明诏。

值得注意的是,嘉靖十五年允许臣民得祀始祖诏令在当时的社会影响。该诏令本来只允许臣民在冬至、立春节日祭祖,并不准在家庙、祠堂中设立牌位常祭,但是,允许祭祀始祖,即等于允许各支同姓宗族联宗祭祖。与此同时,政府又要求官员建家庙,并允许在家庙设临时祭祀始祖、先祖的纸牌位,再加上又允许“以今得立庙者为世祀之祖,世祀而不迁焉”(王圻:《续文献通考》卷一一五《宗庙考·大臣家庙》),则开了以后家庙祭始祖之先河。这就极易导致官员将始祖、先祖的临时性纸牌位改为常设始祖牌位。品官家庙祭祀始祖一旦成为大宗祠,民间联宗祭祖必然会竞相仿效。事实上当时社会上本来就大量存在着祠堂违制祭始祖的情况。崇拜祖先是民间信仰风俗,是合乎人情的,嘉靖十五年的规定只能导致其进一步的合法化,另外在外人不进入的家庙中设置远祖牌位政府也无必要核查,所以祭祀始祖、先祖必定成为普遍现象,家庙向联宗祭祖的大宗祠方向发展,地方政府听之任之,于是嘉靖年间形成大建宗祠祭祀始祖的普遍现象。广东南海朱氏宗族称:“我家祖祠,建于明嘉靖时,当夏言奏请士庶得通祀

① 此书又名《嘉靖以来注略》、《五陵注略》。

② 见该书卷二八“补遗”。

始祖之后。”(朱次琦:《朱九江先生集》卷八《南海九江朱氏家谱序例》)又据广东佛山《岭南冼氏宗谱》卷二之首《宗庙谱》记载:“……明大礼议成,世宗思以尊亲之义广天下,采夏言议,令天下大姓皆得联宗建庙祀其始祖,于是宗祠遍天下。其用意虽非出于至公,而所以收天下之族,使各有所统摄,而不至散漫,而藉以济宗法之穷者,实隆古所未有。……我族各祠亦多建在嘉靖年代。逮天启初,纠合二十八房,建宗祠于会垣,追祀晋曲江县侯忠义公,率为岭南始祖”。不仅是冼氏宗族,据当地方志载:“我佛山诸祠亦多建自此时(按:指嘉靖十五年)敬宗收族于是焉。”(民国《佛山忠义乡志》卷九《氏族志·祠堂》)除广东佛山、南海之外,安徽旌德的戴氏宗族也是世宗诏令后建的始祖祠堂,戴氏族谱记载:“祠初创于元之丙申,土可公奉四世之神主而妥侑之,非略也,孝思可展,限以礼而不得越。至明世宗诏令天下士庶得祀始祖,族人因于万历丁酉辟地构祠,则前乎此者,已感叹于蔓草荒烟矣。”(民国18年刊《旌阳留村戴氏族谱·留村叙伦祠记》)安徽、广东的事例可证,世宗嘉靖诏令后,导致宗族纷纷建立宗祠祭祀始祖,遂使“宗祠遍天下”。旌德戴氏、南海朱氏是以士庶得祀始祖为理由建祠的。至于佛山冼氏则把允许祭祀始祖,理解为通过“联宗建庙”来实现。朱氏、冼氏、戴氏的做法显然是不符合夏言上疏内容的,是违礼逾制的行为,但都未曾受到制裁。嘉靖十五年有关祭祖、家庙令尽管有局限性的详细规定,但是客观上却造成了嘉靖朝修建宗祠祭祀始祖的热潮,这一热潮在嘉靖以后一直沿续,从而使宗祠祭祀始祖普遍化,这是中国宗族发展史上重要的演变。明代地方志关于宗祠的记载在嘉靖后期及万历以后多起来,仅以安徽、广东为例,在安徽徽州,万历《祁门志》卷四载该县有宗祠63座;在广东,康熙《南海县志》卷二所载宗祠主要是明代的。此外在浙江,万历《新昌县志》卷四说民间有始祖祠堂,以冬至日“祀之”。万历《黄岩县志》卷一载,“族稍大,则置祭田、建宗祠,以为世守”。在江西,万历《吉安府志》卷一一说,当地

“故家世胄，族有谱，家有祠”。

## （二）清代的宗祠祭祖活动

### 1. 祭祖的礼与俗

清代对于各种身份者的祭礼规定，反映在礼制的“家祭”中，分亲王世子郡王家祭、贝勒贝子宗室公家祭、品官家祭、庶士家祭、庶人家祭五类。除贵族外的品官、庶士、庶人是清代社会的主体，他们的祭祀情形具有普遍意义。其具体规定是：品官于居室之东建家庙，一品至三品官，庙五间，中三间为堂，阶五级；四品至七品官庙三间，中为堂，阶三级；八、九品官庙三间，无堂，阶一级（原注：在籍进士、举人视七品，恩、拔、岁、副、贡生视八品）。奉高、曾、祖、祢四世，每年四季择吉祭祀。庶士（原注：贡、监生员有顶戴者；作者按：这里的“贡”指“例贡”，即由捐纳获得入监读书资格的生员）、庶人于正寝之北为龕，也祭祀高、曾、祖、祢四世祖先（《大清通礼》卷一六；光绪《大清会典事例》卷四五五《礼部·家祭》）。不论官民，皆祭祀高、曾、祖、父四世祖先，官民祭祀的主要区别是官可于居室之东“立庙”，民则在家之正寝之北“为龕”。可见清代礼制是不允许民间建家庙并祭祀远祖的。比起明代，庶人祭祖代数，多出高祖一代，同于品官。还需要注意的，家庙祭礼规定：在籍进士、举人以七品官，贡生以八品官资格建立家庙。进士一般都可以出仕，在籍者不多，未出仕而在籍的举人、贡生数量不少，允许他们建家庙，是把官员的权力给予了士人，这是祭祖下移的表现。因此清代建家庙的数量更多了。成书于乾隆二十四年（1759年）的《大清通礼》的上述规定，是继明代嘉靖十五年祭祖及家庙令之后，家庙祭祖制度又一次不小的变动。

上述规定的实行情况如何呢？道光年间，湖南巡抚吴荣光鉴于山乡僻壤对清朝礼制知者甚少、理解不一的情况，摘编清代礼制，成《吾学录初编》一书，加按语解说，并就当时民间的风俗习惯进行评论，这对理解当时的制度和实行情况很有帮助。吴氏对《大清通礼》“品官家

祭之礼，于居室之东立家庙”加以按语解说：古代左庙右寝，庙必立于居室之东，至宋代司马光《书仪》中的“影堂”，朱熹《家礼》中的“祠堂”实际上是家庙的别称。“明制虽许品官立庙，而《明会典》尚沿祠堂之称”。《大清通礼》“始复古制称庙，然必品官准依式建立，其士庶之家，合族人别立宗祠可也”。这就是说，清代品官所立之“庙”，实际就是祠堂，只不过是“复古制称庙”而已。至于士庶之家，则可“别立宗祠”。吴氏接着说《家礼》规定四时祭祀外，“别有冬至祭始祖，立春祭先祖（原注：高祖以上之祖）”等仪，今人别立宗祠，族长率族人春秋在宗祠祭祀，也是敬宗收族之道，“通礼虽无其仪，也可准家庙之礼行于宗祠，宗祠自始祖以下，高祖以上，非分尊而有功于族众者，不得以私情滥入”（吴荣光：《吾学录初编》卷一四《祭礼·品官家祭》）。可见宗祠祭祖，是祭始祖和先祖，皆是高祖以上之祖，作为巡抚的吴荣光认为符合《家礼》的精神，宗祠祭祀仪式仿照《家礼》进行即可。就清代实际情况来说，政府提倡建家庙，以推行孝治。康熙帝颁布“上谕十六条”，第一条是“敦孝弟以重人伦”，第二条便是“笃宗族以昭雍睦”。雍正帝对“上谕十六条”解释，成《圣谕广训》，第二条的释文里，提出为了笃宗族，要“立家庙以荐蒸尝”，明确号召建家庙<sup>①</sup>。而对家庙祭始祖的承认，必然导致建立祠庙祭始祖的普遍化。所以清人说：“我圣朝盖隆孝典，推恩锡类，凡属臣民立祠报本者，比比然也。”（《毗陵永宁潘氏宗谱》卷一嘉庆八年《潘氏宗祠记》）因此，清朝祠庙及祭祖礼制基本上是一种文字摆设。清代宗族制度在明代的基础上继续发展，是宗族制度更加兴旺的时期。

关于清代社会祭祀始祖的情形，清人有“今民间宗祠祭自始祖”（《清经世文续编》卷五八《礼政·答陈仲虎杂论祭礼书》）的说法。不

<sup>①</sup> 参见拙文：《论清朝推行孝治的宗族制政策》，载《明清史论文集》第2辑，天津古籍出版社1991年版。

仅民间,官员们也在家庙祭祀始祖,既然士大夫多家庙违制建立宗祠,有关家庙规定的实际意义就不大,祠堂和家庙也无必要区分,因此,史学家赵翼便说:“今世士大夫家庙皆曰祠堂。”(赵翼:《陔余丛考》卷三二《祠堂》)

清代的家庙制度乃是“复古制”,人们对于古制的理解不同,另外,毕竟政府作了有关家庙制度的规定,所以人们在家庙与宗祠的看法上并不一致。区分宗祠与家庙的宗族,在清代也有相当数量。

## 2. 宗祠所祭的祖先

宗祠祭祀始祖和先祖。始祖是专祀,各宗族所祭始祖的标准不一样。有人指出:“祠其始祖者,或受姓之始,或易姓之始,或有位于朝,或始迁其居,各以义起,而不相师,盖其所遭固殊,不可强而同也。”(《庐江钱氏年谱》卷一)也有人说:“今世俗宗祠必有始祖,或始爵,或始迁。”(《清经世文续编》卷六〇《答陈仲虎杂论祭礼书》)还有人认为:“始迁之祖,始为卿大夫之祖,礼得不祧专祀。”(《清经世文续编》卷六〇《祠堂记》)因为这种祭祀始迁祖或最早得官者符合古礼,所以是清代祭祀始祖的普遍标准,尤以祭始迁祖为多,而始迁祖往往是最早做官迁往外地者。把最早得姓者作为始祖,有冒滥之嫌,为慎重者不取。乾隆中期,江西宗族势力膨胀,在省城、府城建联宗祠堂,“大率皆推年远君王将相一人,共为始祖”,清朝予以取缔,要求各宗族在本地祠堂祭祀始祖和世系可考的始祖。由此可看出,民间的滥认始祖是普遍现象。清代后期王先谦曾指出:“近世弊俗,多为总祠,聚异方同姓之人,联为一族,而祖上世得姓最初者。”(《虚受堂文集》卷五《浏阳〈娄氏族谱〉序》)说的也是这一现象。

先祖是始祖以下、高祖以上之祖,祭先祖是从祀,享受祭祀的先祖,有一定的选择条件。如江苏宜兴任氏,自宋代迄清康熙朝传二十世,除专祀始祖外,二至十一世诸祖神位祔祀,而“十二世以下,论德、论爵、论功,孚众论者配享两列”,任氏宗祠是“始祖居尊,先祖各宗祔

食,其配享者,必三论”(民国《宜兴篠里任氏家谱》卷二之四《大宗祠述》)。浙江马氏自明初迁入居地迄清咸丰初年,已有十八世,马氏祠堂前奉一世祖,二世至五世祖从祀,后堂奉六世祖,而七、八世祖从祀,九世祖以下,仿照鄞县桓溪全氏以及马氏同乡麻溪吴氏祠例,“凡贤而有德,能而有功,贵而有爵,才而有文者从祀”(《清经世文续编》卷六〇《祠堂记》)。该族是以贤、德、贵、才四条为标准,也可表述为德、功、爵、文四论。与任氏相比,多了“才而能文”一条,其余相同。吴荣光则认为祭祀之先祖“非分尊而有功于族众者,不得以私情滥入”(《吾学录初编》卷一九《祭礼》)。强调“分尊”即强调辈份和“有功”。

### 3. 宗祠祭祖活动

祠堂的祭祖,简称祠祭。祠祭有一定的时间。清朝礼制规定家庙“岁以春夏秋冬仲月择吉致祭”(光绪《大清会典事例》卷四五五《礼部·家祭·品官家祭》)。民间各地祠祭的时间不同。江苏吴江任氏宗族“每当十月朔期早齐集,四时而一会”(任兆麟:《有竹居集》卷一三《任氏祠规六则》)。康熙时浙江永康县“祭礼,士大夫家用四时,民间多用俗节,第如家人常饌者,盖犹古之荐也,近又多会其族人,立始祖祠,因以岁首会拜祠下,谓之合族会”(康熙《永康县志》卷六《风俗》)。绍兴俞氏宗族祭祖是在“每岁正月初五,清明以至除夕”(咸丰《虞东俞氏宗谱》卷二《深四公祭簿序》)。慈溪章氏宗族“每岁元旦一祭,清明一祭,冬至一祭”(光绪《慈南干溪章氏宗谱》卷二《族规》)。安徽旌德县“族各有祠,每春、冬必合祭”(嘉庆《旌德县志》卷一《疆域·风俗》)。湖南醴陵县“四时之祭皆举行,而清明、冬至尤切”(同治《醴陵县志》卷一《舆地·风俗》)。江西上犹县祠祭“每岁三月清明、七月望日行礼,……间有八月举祭,无冬至行祭礼者”(康熙《上犹县志》卷五《风俗》)。赣州府的祠祭“或以二分,或以清明,或以冬至”(同治《赣州府志》卷二〇《风俗》)。福建永春县“大抵庙祭多用之大族,合祀之期多在中元、中秋、立冬、冬至”(民国《永春县志》卷一〇《礼俗志》)。

可见宗祠合族大祭的时间有岁首、春分、清明、中元、中秋、立冬、冬至、十月朔、除夕等，多在岁时节日进行，以岁首、清明、冬至或春秋分祭祀最为普遍。每逢时令节气，一般都对祖先有时享、荐新的活动。

祠祭是宗族最重要的活动，特别是对于大宗祠来说，祭祖是主要的事务。宜兴任氏祭祖除原有人员外，“设司赞、司祝、司爵、司筵若干人，以供执事，以肃对越礼也”（民国《宜兴篔里任氏宗谱》卷二《大宗祠述》）。镇江庄氏宗祠人员在祭祀时，宗子主祭，宗长辅祭，宗统戒失，宗正和宗直纠仪，宗理备物，宗礼鸣赞，宗书读祝（光绪《金沙庄氏宗谱》卷三《执事条规》）。宗族对祭祖格外重视。

祭祖活动要求族人必到，早早齐集祠堂，不许迟到，举行繁琐的仪式。浙江宁波卢氏宗族规定：“凡祭祀，俱先期陈设，至祭日夙兴而集，黎明行事，务致恪以交神明，毋得迟晏。”（咸丰《甬上卢氏敬睦堂谱稿》卷一《宗约》）江苏宜兴任氏宗族“祭之日，齐明，伐鼓一通，执事毕至，伐鼓二通，祭品齐备，伐鼓三通，与祭毕至，至而后者，罚银一钱，无故不到者罚银三钱，公派执事不到者罚银五钱。”（民国《宜兴篔里任氏宗谱》卷二之五《宗法》）。由此可见其重视程度了。祭祖的仪式，同治江西《会昌县志·风俗》记载该地祭祖：“每当清明，本支首事，先期以红笺大书某日祀某祖，贴祠门外，并编排主祭、陪赞、通赞、引赞、司樽、读祝各执事，前一日下午荐牲习仪。至期，黎明整肃衣冠，齐集祖祠，分班致祭。”上犹县清明、中元祭祖，“侑以俗乐，或巫祭，或推族长、族贤主祭，子孙系官系生员用公服，民则常服而已，七月望日或亦行俗礼烧衣，……祭品或羊豕或特豕”（康熙《上犹县志》卷五《风俗》）。江苏吴江任氏“主祭者先行礼，设茅行灌，出迎牲，既奠，读祝，焚明器，奏乐，子姓拜，以世及昭穆相继行礼，三献毕，彻俎”（任兆麟：《有竹居集》卷一三《任氏规条六则》）。祭祀完毕，一般都要将祭品的胙肉分给族人。《会昌县志·风俗》记：“祭毕，按丁发肉，绅耆另发胙肉、胙钱若干。”

祭祖的目的是尊祖收族。尊祖即表示对祖先的纪念，“返本追远之意，油然而生”（同治《赣州府志》卷二〇《风俗》）。收族，是在尊祖的基础上实现的，既然要祭祖，那么祖先的子孙都要参加祭祖活动，表示要团结在祖宗的亡灵之下，将族人聚拢一起，所谓“因以交祖宗之神，亦以联同气之谊也”（咸丰《弘农杨氏族谱·宗谱规条》）。收族不仅仅是通过祭祖产生共同意识，而且要建立起宗族的秩序，因祭祖是“长幼毕集、亲疏秩然”（同治《赣州府志》卷二〇《风俗》）。同治江西《安远县志·风俗》载，该地祭祖，“子孙皆集，尊卑长幼，秩叙不紊”。即按照同祖先血缘关系远近亲疏关系，决定祭祖队伍的顺序，是一次宗族尊卑贵贱等级制的演习。收族就是要把族人收到这种宗族等级制中，以加强对族人的管理，使族人束缚于“天然首长”的领导下，维护社会秩序。分胙，也有尊祖、收族的功能，把馐余看作是祖先的恩惠，只有子孙们才可有此享受，增强共同体意识。另外大家在一起吃，也是增加感情的活动。“馐余宴会族人，明神惠，笃宗盟在此举也”（嘉庆《宁远县志》卷二《风土》），即是这个道理。正因为如此，许多宗族利用祭祖时产生的特殊效果加强对族人的教育，如四川唐氏族祭祖毕，“于厅堂外高设桌案，族长分示族人两旁肃静侧听，即择读书明理者一人，将宗规家训逐一讲解”（同治《唐氏族谱》卷一《祠堂凡例》）。湖南醴陵县的族人“祭毕而馐，集子弟以国法家规重戒之，故多畏谨少败类，有则族惩之”（同治《醴陵县志》卷一《舆地·风俗》）。

---

## 第二节 墓祭与墓祠

---

氏族社会实行在公共墓地下葬的族葬制度。氏族社会瓦解后，族葬制度以不同的形式一直流传下来。族葬制度在一定程度上反映着



宗族制度。至迟从春秋战国之际开始,中国有了在祖先墓地祭祀祖先的活动,汉代又兴起了在祖墓附近建立祠堂祭祖的风俗。此后,墓祭特别是墓祠随着社会的发展,又发生了若干新的变化。墓祭与墓祠是祖先崇拜的反映,是宗族制度的重要组成部分,对于宗族形态有重要的影响。

## 一、族墓制度

一定社会对死者埋葬的处理,反映着该社会当时的社会生活。墓葬制度,是了解当时社会血缘、亲属关系的一个途径。最早的族墓是氏族墓地,产生于新石器时代,它是氏族社会血缘关系的体现。对于氏族成员来讲,“他们以为同氏族的骨与骨、肉与肉,应该是互相结合在一块的”<sup>①</sup>。因此同氏族的人埋葬在一起,正反映了这样的观念。如恩格斯在叙述美洲易洛魁人氏族时特别指出:“氏族有着共同的墓地。……其它印第安人中间,这种墓地还保存着,……在墓地上,每一氏族都独成一排,所以,总是把母亲而不是把父亲和孩子埋在一排。”<sup>②</sup>就中国而言,属于仰韶文化的半坡遗址墓地,位于村落北面,葬有 170 多座成人墓,墓地和村落之间隔着一条濠沟<sup>③</sup>。华县元君庙为一部落墓地,共发现 57 座墓,墓葬布局规整有序,其中 45 座南北成排布置,分六列安葬<sup>④</sup>。甘肃境内齐家文化遗址中仍可发现成片或成排埋葬的死者,墓地规格大小不一,大者如柳湾有 300 多座,小者如茆马台不过 43 座。墓坑排列最整齐的是秦魏齐家墓地,墓地分南

① 摩尔根:《古代社会》,三联书店 1957 年版,第 88 页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷,第 84 页。

③ 《西安半坡》,文物出版社 1963 年版。

④ 张忠培:《元君庙墓地反映的社会组织初探》,载《中国考古学会第一次年会论文集》,1980 年版。

北两片,南部墓地上层 99 座墓分成 6 排并行排列。<sup>①</sup>

氏族社会瓦解后,血缘共同体以宗族的形式存在下来,宗族共同体聚族而居,反映在墓葬上,则是合族而葬,形成族墓地。在商代,殷墟地区有许多墓葬群,这些墓葬群都是族墓地。它们被发现于大司空村、后冈、苗圃北地及殷墟西区。殷墟西区面积最大,分为八个墓区,每个墓区之间有空地分开,许多墓的随葬铜器上铸有族徽,同一区内的族徽是相同的,而与其他区有别。每个墓区内的墓葬还可分成许多小区,各小区的墓聚在一起,从十座到三四十座不等。每个墓地代表一墓区中的小区是家族墓地。在同一族墓地内,墓室大小不同,随葬品多寡而不同,当是不同身份的宗族成员同葬一块墓地。<sup>②</sup>

周代的族葬制度,据《周礼·春官》记载:“冢人掌公墓之地,辨其兆域而为之图,先王之葬居中,以昭穆为左右,凡诸侯居左右以前,卿大夫居后,各以其族。”“墓大夫掌凡邦墓之地,域为之图,令国民族葬而掌其禁令。”据此,族墓包括公墓和邦墓两种类型,公墓是周王室墓地,贵族和诸侯在其周围。邦墓主要是平民的墓地。族墓也实行始祖居中,左昭右穆的墓位排法,这是宗法及宗族制的表现。从考古资料来看,“各地发现的战国墓,有的往往排列整齐,坑位有序,有时还碰到贵族墓和平民墓交错在一起的现象,……应是《周礼》中所说的邦墓之地,如果不是由于族墓葬制度的存在,身份差别悬殊的同时代人本来是不会埋在同一墓地”。<sup>③</sup>

族墓的存在,产生了告墓制度。春秋时代,国君遇有紧急事故,便有到墓地向祖先请示和报告的。其具体情形,或者因为国都被攻破,将要亡国;或者因为国家被迫迁移;或者因为政治斗争失败将

① 《甘肃永靖秦魏齐家文化墓地》,载《考古》1975年第2期。

② 杨锡璋:《商代的墓地制度》,载《考古》1983年10期。

③ 李发林:《战国秦汉考古》,山东大学出版社1991年版,第110页。

要出走<sup>①</sup>。告墓与向祖先报告正常情况的告庙是不同的。有的学者指出,告墓不可能有什么祭祀仪式,并引《礼记·檀弓下》记载颜渊说:“吾闻之,去国则哭于墓而后行,反其国,不哭,展墓而入。”郑玄注:“展,省视之。”证明没有墓祭<sup>②</sup>。因此区分展墓与祭祀是有必要的,但同样重要的是说明了告墓是时人的一种祖先崇拜。

族墓制度在西汉时被破坏,代之以新的家族葬。西汉长安帝陵的分布,11个帝陵有9个在渭水以北的黄土高原上,2个在渭水以南,从东面灞陵到西面武帝茂陵,距离50公里以上,其间杂处许多墓地和居民点,公墓制的集中性已经破坏了;昭穆制也基本破坏,并未“各以其族”。族墓最初属国有,西汉时则可以自由买卖。于是氏族社会遗留下来的在共同墓地族葬的制度为家族墓葬制代替,如洛阳烧沟汉墓,一大片墓地中,包括若干个家族墓地<sup>③</sup>。冢地的自由买卖为大家族墓地的兴起提供了条件,东汉时期随着豪强和士族的兴起,聚族而居反映在丧葬上便是聚族而葬。家族墓地也由小变大,实际上成为宗族墓地。如河北无极县甄氏墓地,共有36个大封土堆,分布在东西、南北各长2—2.5公里的地方。又如潼关吊桥杨氏墓地,东西长约167.1米,南北长约106米,并列墓葬7座,其间相距为1.5—2.7米,墓道均南向,这是太尉杨震的家族墓地。再如安徽亳县城南曹氏家族墓地,在南北长约5公里,东西长约3—4公里的地方,墓葬很多,此墓地可能是曹操先人的家族墓地。同时,又出现了一个墓内埋葬几代人的习俗,如成都天回人M<sub>3</sub>有瓦棺11座、石棺2座、砖棺1座,此墓在宋人洪适的《隶释》中曾有记载,可知M<sub>3</sub>至少有四代人<sup>④</sup>。

① 详见杨宽:《试论西周春秋间宗法制度和贵族组织》一文的第一、二节,载《古史新探》,中华书局1965年版。

② 杨宽:《中国古代陵寝制度史研究》,上海古籍出版社1985年版,第116页。

③ 参见李发林:《战国秦汉考古》,南京大学出版社1990年版,第243—245页。

④ 见查瑞珍:《战国秦汉考古》,第304—305页。

还需要指出的是东汉时期“若干族墓的墓位排列，曾出现昭穆秩序”。<sup>①</sup>

西汉以后，大家族墓地一直保留下来，其基本特征是，族墓以始祖为中心，按昭穆制度下葬，如葬地不能再葬，或别立支派则可迁新的坟地。很多宗族依始葬地居住，甚至形成村落，族葬同宗族在结构上有一定内在联系。

## 二、墓祭的起源

祖先崇拜是人类最原始的信仰之一，它来源于鬼魂崇拜。中国古代人们对于鬼魂有其特有的看法。鬼魂崇拜作为原始社会普遍存在的迷信，认为人死后灵魂不灭，灵魂具有超人的能力，可以对活人施以福、祸，因此人们畏惧它、依赖它。按中国古代的观念，人死后“魂气归于天，形魄归于地”（《礼记·郊特牲》）。即离开肉体归于天的灵魂变成鬼，如《礼记·祭法》所说：“人死曰鬼。”因此，葬埋所以藏其形，祭祀所以事其神（《荀子·礼论》）。祭祖只能向天空招神，即招鬼、招灵魂，而不在墓地进行。据此产生了古不墓祭的理论，所谓古，是指三代以上，后世儒者多泥其说，至清代，著名学者顾炎武又详细论证，支持“古不墓祭”的陈说（《日知录·墓祭》）。

对于墓祭起源进行认真研究的还有清代史学家赵翼，他确认墓祭起于春秋战国之际，其论述如下：“按《周礼·小宗伯》虽有成葬而墓祭之文，乃葬日，孝子先归虞祭，而使有司在墓一祭地神，实非祭先祖。《冢人》所云凡祭墓为尸，《檀弓》所云有司设奠于墓左，亦然。其祭先祖于野者，特《曾子问》望墓为坛以时祭耳，然亦以宗子出奔，庶子不敢重祭于庙，故然。……《史记》：‘武王上祭于毕’，马融以毕为文

<sup>①</sup> 刘增贵：《从碑刻史料论汉末士族》，转自甘怀真：《唐代家庙礼制研究》，第13页。

王墓地名,其后武王、周公亦皆葬此,然司马贞、林有望以为祭毕星而非祭墓。又按《竹书纪年》:‘纣六纪,文王初禴于毕’,则文王已祭毕,非祭墓可知也。……《孟子》东郭墠间之祭,虽属设词,然其时必已有此俗。《史记》:孔子没,鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢,是春秋、战国已开其端。”(《陔余丛考·墓祭》)上引《曾子问》资料表明,祭墓只有在宗子出国的时候,庶子因无爵不能到宗庙祭祀,而临时采用的补救办法。由于是临时,所以是“望墓为坛而时祭”。春秋、战国之际,随着墓祭的开始推行,临时性的祭坛演变为常久祭墓用的祭坛。《史记·孔子世家》记有孔子冢前建有用甃砖铺成的祠坛,此种设坛祭墓的礼俗,到汉代还很流行<sup>①</sup>。上引《孟子》“墠间之祭”,是讲齐人到国都临淄的东郭以外的墓祭区讨酒肉的故事,可见当时人在冢墓间用酒肉致祭是经常的事情,祭墓已成风俗。

至少从秦汉之际开始,墓祭被称为“上冢”或“上墓”,且在岁时节日进行。如秦汉之际的张良曾“每上冢伏腊,祠黄石”(《史记·留侯世家》)。黄石,据说由传授张良兵书的老父所变,伏腊,是指伏日和腊日。张良是在夏、冬两季进行伏祭和腊祭。元帝时,大臣萧望之自杀,皇帝“每岁时,遣使者祠祭望之冢,终元帝世”(《汉书·萧望之传》)。“岁时”表明墓祭在一定时候进行。

汉代官员欲回乡上冢,需向皇帝上书申请。如楼护为谏大夫,“过齐,上书求上先人冢”(《汉书·游侠·楼护传》)。皇帝也常常下诏恩赐功臣“归家上冢”或“过家上冢”,此种做法尤以东汉光武帝为最<sup>②</sup>。

西汉中期以后,随着豪族的形成和发展,墓祭遂成为会集宗族、宾客、故人,强化大族的手段。如上面提到的西汉人楼护上先人冢,“因会宗族、故人,各以亲疏与束帛,一日散百金之费”(《汉书·游

<sup>①</sup> 参见杨宽:《中国古代陵寝制度史研究》,第117、118页。

<sup>②</sup> 见《后汉书》所载王常、岑彭、吴汉、韦彪、冯异诸传。

侠·楼护传》)。又如东汉光武帝诏令阳夏侯冯异“归家上冢,使太中大夫赍牛酒,令二百里内太守、都尉已下及宗族会焉”(《后汉书·冯异传》)。官员归里上冢会集宗族这一事实表明,祭祖具有团结宗族的重要功能,官员受到族人的尊敬,在族中享有很高的地位。同时地方官对归里的高官显宦必须尊重,其宗族在地方上的地位也就非同一般了。

东汉明帝时,仿照豪族、士族的上冢习俗,创设了上陵礼,“光武令诸功臣王常、冯异、吴汉等皆过家上冢,又遣使者祭窦融父冢,明帝遂有上陵之制”(《陔余丛考·墓祭》)。

### 三、墓祠的兴起

墓前祠堂的创设时间是一个有争议的问题,主要有以下三种观点:第一种意见认为商代已经有了用于墓祭的祠堂性质的建筑。杨鸿勋根据发现的安阳小屯5号妇好墓、大司空村311号、312号墓室圻上部地面建筑遗迹,河南辉县固围村魏王陵,河北平山县中山王陵封丘上建筑遗存,得出此结论<sup>①</sup>。第二种意见认为“战国末已有祠堂矣”(《陔余丛考·祠堂》)。其根据是《楚辞·天问》王逸注:“屈原放逐,彷徨山泽,忧心愁悴,见楚王先庙及公卿祠堂,图画山川神灵,琦玮孺僂,及圣贤怪物行事,因书其壁,呵而问之,以谏愤懣。”第三种意见认为“至少到西汉中期昭帝的时候,官僚墓前祠堂建筑已比较流行。”<sup>②</sup>

以上三种意见中,第三种意见是比较稳妥的看法,因为文献资料

<sup>①</sup> 杨鸿勋:《关于秦代以前墓上建筑问题》,载《考古》1982年第4期;《“关于秦汉以前墓上建筑的问题”要点重申——答杨宽先生》,载《考古》1993年第8期。

<sup>②</sup> 杨宽:《中国古代陵寝制度史研究》,第124页。

表明墓祠兴盛于西汉,说明昭帝时墓祠已比较流行,换言之,墓祠的出现则要早于昭帝时期,依据历史实际情况,当定于汉初。事实上,墓祠的兴起受到了汉朝皇室把宗庙制度搬到墓地做法的影响。先秦时期宗庙和祖茔是分开的,宗庙建于都(《左传·庄公二十八年》),汉初也是此种情形,汉高祖葬渭北长陵,而高祖庙则在长安城,“寝在桂北宫”(《汉书·叔孙通传》注引《三辅黄图》),庙与陵墓分开。按当时的制度,每月从寝中抬出高祖的衣冠,送到高祖庙中去游历一次,称作“衣冠游”,其意为让高祖在阴间按时节变换衣服。每次衣冠游,须经过未央宫和长乐宫之间的安门大街。当时惠帝住在未央宫,其母后住在长乐宫,惠帝为会见母亲方便,在两宫之间凌空安门大街修了一条复道。因此,衣冠游的队伍就必须在复道下经过。博士叔孙通认为复道在“宗庙道上行”大不敬。惠帝采纳叔孙通的建议,在渭北长陵附近重建一座高庙,称为“原庙”,从而将“衣冠游”活动移到长陵进行,即每月将高祖衣冠从陵园的寝殿中取出,送到原庙中游历一次。祖庙与祖寝遂建在一起,此后“自高祖下至宣帝,与太上皇(高祖之父)、悼皇考(宣帝之父)各自居陵亭立庙,又园中各有寝、便殿,岁四祠,又月一游衣冠”(《汉书·韦玄成传》)。遂成为汉代定制<sup>①</sup>。受朝廷的这种祭祖制度的影响,官员和庶民便也在墓所建立祠堂。

汉代官民墓祠的情形,昭帝时贤良文学对比古今葬俗时指出:“今富者积土成山,列树成林,台榭连阁,集观增楼;中者祠堂屏阁,垣阙罍鬯。”(《盐铁论·散不足》)说明中等人家墓上祠堂的设置比较普通,否则便不会举例了。由此还了解到这种墓祠前有屏风式建筑,围以墙垣,门前有阙及屏。到了西汉末年,官吏建祠已成普遍性的风俗,而有人不愿作祠堂是一种“勿随俗”的行为(《汉书·龚胜传》)。汉代

<sup>①</sup> 汉代诸侯、列侯的宗庙也采取墓祭的形式,墓庙不毁庙,无昭穆秩序与宗庙礼制的基本精神不符合。请参见甘怀真:《唐代家庙礼制研究》,第12—15页。

建祠者有不同的情形，一般为子孙或其家属所建，但也有朝廷为大臣建造的，如汉皇帝下令为张安世、霍光分别“起冢祠堂”（《汉书·张汤传附张安世传》；《汉书·霍光传》）。还有死者生前自建的，如张禹即是（《汉书·张禹传》）。还有大臣之间建祠的事例，如桓典为故国相王克“立祠堂”（《后汉书·桓荣传附桓典传》）。

汉代的祠堂还有“庙祠”、“食堂”、“斋祠”等叫法。庙祠，是说祠堂的前身即是宗庙，不过是被搬到基地的宗庙；食堂，是指祠主灵魂享用祭食的地方；斋祠，是从建于墓前的斋宫、斋室演变而来。<sup>①</sup>

汉代墓祠的形制可分为两种类型。一类是土木结构的大型祠堂。此种祠堂多为高官显宦所置，其建筑瓦当多有发现，反映其整体面貌的，是1954年山东沂南县北寨村东汉晚期画像石墓中所刻的一幅庭院建筑图（见下图）。庭院为四合封闭式，除两厢外，共有三排房屋，两



沂南画像石墓中的祠堂图

重院落。第一排和第二排房屋的中部，设有带衔环铺首的双扇大门，两排房之间的第一进院落里有一口水井，井上安有木架、辘轳和绳索。第三排房屋进深较大，中部立一大柱，上由斗拱支撑着前檐，从而将门分为两个门道，显然，这是庭院中的主要建筑。在门前，即第二进院落中心，置一陈放食品的长条形几案，案两侧放有壶、尊等饮食器

<sup>①</sup> 信立祥：《论汉代的墓上祠堂及其画像》第一部分，载《汉代画像石研究》，文物出版社1987年版。



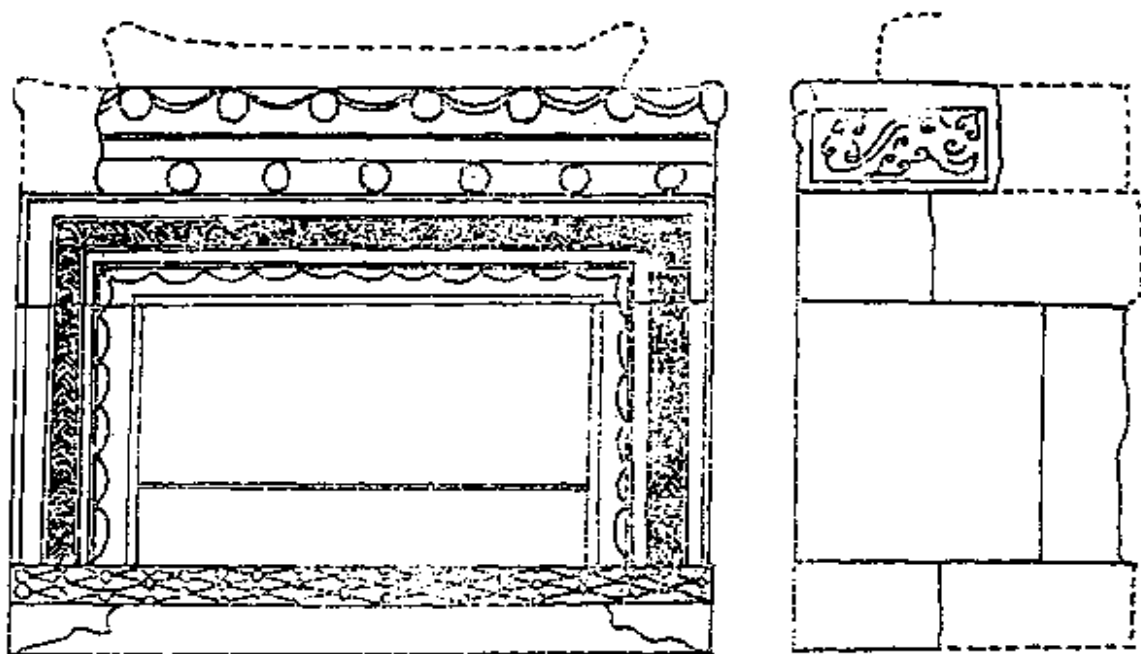
皿。在第二排房屋的左右侧,有一小型屋舍。庭院正前方,设有对峙的双阙,双阙之间有一面向阙门外的捧盾门吏。在双阙和庭院之间,一侧置一木架,上悬大鼓;另一侧立有肉架,上悬肉食,架下二厨师正在案上切割操作,其旁放有壶、尊等器皿。从这座庭院建筑的形制特点看,它是墓地祠堂。其理由有三:第一,庭院建筑的主要部分第三排房屋,其大门不设门扉而用立柱的作法与旧传为郭巨祠堂的山东长清孝堂山祠堂完全相同,说明这是祭祀鬼神之处,屋内当有祠主神座一类的设施。与这排房屋相连的左右侧小室,其位置与汉代皇帝陵寝中的便殿相似,便殿是建于寝侧以供死者灵魂休息的地方。第二,第二重院落内正对房屋门前摆有陈设食品的几案和食具,庭院外,又有庖厨操作场面,并设有献食时敲击的大鼓,这就进一步证明第三排房屋是祠堂。第三,庭院图位于画像石墓中室南壁上横额的西段,图中双阙外,在一华表上拴着两匹马,马一侧停着一辆马车,再西面,有十二人分列四排,每排三人,第一排伏跪于地,后面三排人物均拱手肃立,面向西迎接中室西、北两壁上横额绘的车骑出行队伍。车骑队伍由一辆辎车、六名骑吏、六名步卒组成,自右向左向祠堂方向驰来。墓主所乘的四维辎车正位于西后室门的上方,表明其是从墓室中出来的,要到专为祠主建造的祠堂中去。因此,这是一幅墓主灵魂赴祠堂的出行图。

土木结构的大祠堂所祭都是高官贵戚,一般置有守陵人员守护。西汉成帝外家王林卿曾“杀婢婿,埋冢舍”(《汉书·何并传》)。颜师古注:“婢婿,外人与婢奸者。冢舍,守冢之舍也。”说王林卿家族冢墓园中,建有守墓人居住的冢舍,留有奴婢守冢。《东观汉纪·邓晨传》说:“邓晨,南阳人。与上起兵,新野吏乃烧晨先祖祠堂,污池室宅,焚其冢墓。”(《太平御览》卷四八三引)邓氏祠堂被火烧掉,估计它是土木结构的。到了东汉,无论是京师贵戚,还是郡县豪家,都“造起大家,广种松柏,庐舍祠堂,崇侈上僭”(《潜夫论·浮侈》)。这里讲的庐舍,即守

豕人居住之处。

另一类是石结构的小祠堂。又可分为四型。

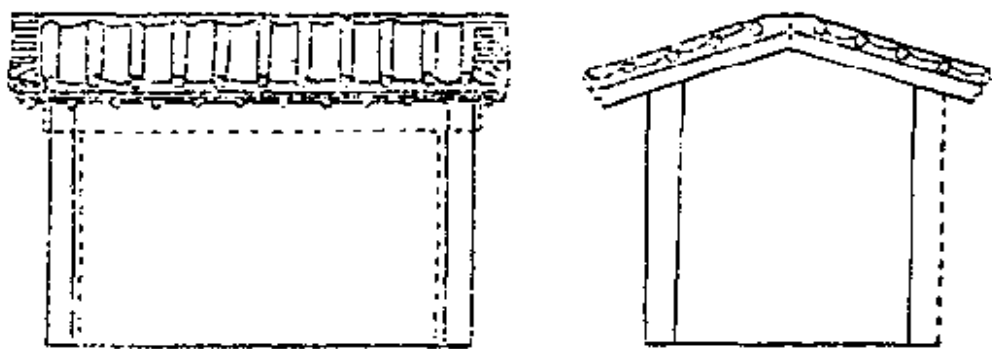
I型是由基石、后壁石、左右侧壁石、顶石和屋脊石构成的小型单开间平顶房屋式建筑,前部敞门而不设门扉,顶石前部的屋檐部分刻出瓦当和瓦垄。整个祠堂形制简单,规模较小。以山东嘉祥宋山1号小石祠堂为例,堂前宽1.89米、深0.88米、通高约1.64米左右(见下图)。这种祠堂堂内空间狭小,人无法进出。



嘉祥宋山1号小祠堂正视图(左)、侧视图(右)

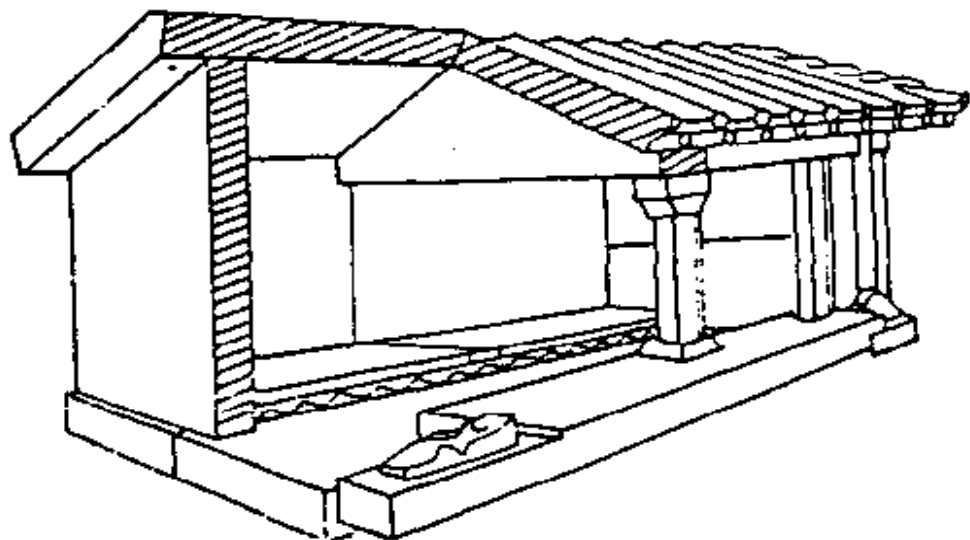
II型是单开间悬山顶房屋式建筑,与I型的主要区别在于堂顶为两面坡式。以嘉祥武梁祠为例,面阔2.41米、深1.47米,高约2.4米(见119页上图),人低头可以进出。

III型是双开间单檐悬山顶房屋式建筑。山东省长清县的孝山堂石祠(即旧传的郭巨祠,又名孝子堂)为此型祠堂的代表。祠堂下设基石,其余左右壁各一石、后壁两石、檐枋石两石、顶石四石(前后坡各两石)、脊石一石,祠堂中部前端立一粗状的八角型栌斗柱,柱上架一三角形隔梁石,将祠堂分隔成两开间。祠堂后部,顺石壁横置一长贯



嘉祥武梁祠正视图(左)、侧视图(右)

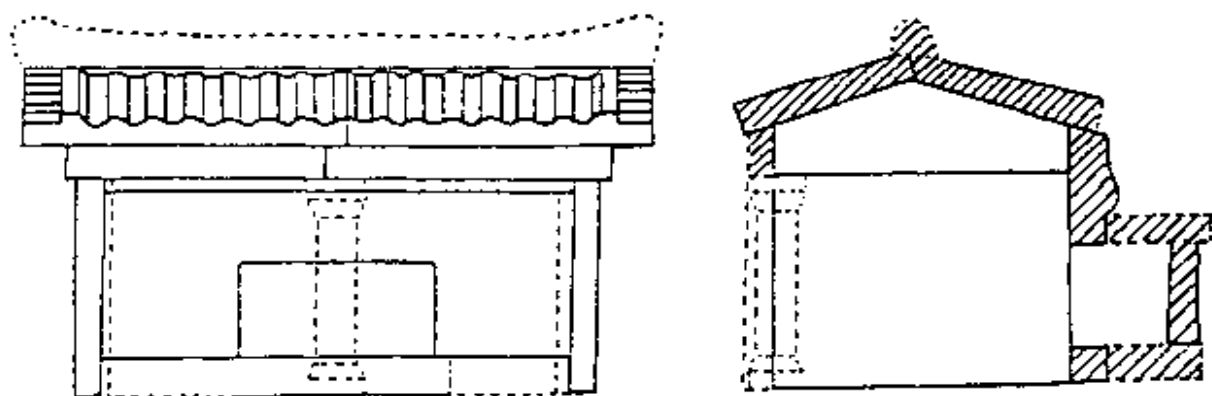
祠堂的神座石,将祠堂分为前后两部分。整个祠堂面阔 4.14 米、深 2.5 米、通高 2.64 米,人稍低头可进出祠堂(见下图)。



长清孝堂山石祠剖视图

Ⅳ型的形制特点和大小均与Ⅲ型相近,但后壁正中的下方增加了一个向外突出的小龕。这种小龕由基石、左右侧壁石和顶石组成,形制、大小与Ⅰ型小祠堂十分接近,唯一不同的是没有脊石,顶石前端也不刻出瓦当。武氏祠的前石室(见 120 页图)和左右室均属此式。西汉宗庙和陵庙太室的后壁是没有龕室的,祠堂既然来源于陵庙,其后壁设石龕的作法也应取法于宗庙或陵庙太室的形制。

上述石结构祠堂在形制和规模上的差别,反映出祠主身份的不同。Ⅰ、Ⅱ型祠堂多为低级官吏和一般平民,如武梁祠的主人武梁曾



嘉祥武氏祠前石室正视图(左)、剖侧图(右)

为豫州“从事”，死前早已离职在家闲居。Ⅱ、Ⅳ型石祠祠主的身份高于前者，孝堂山石祠祠主可能是两千石的高级官吏。武氏祠前石室的祠主，一般认为是执金吾丞武荣，执金吾丞官秩为千石，高于一般县令长。

石结构祠堂前部不设门扉和墙壁，全部敞开，但檐部、横枋较低，人不能从容进出。这就说明石祠堂只是一种象征性建筑，祭祀者在祭祀时并不进入祠内，而在祠外进行。从沂南画像石墓的祠堂图看，祭祀时是将祭品摆在祠堂外的庭院中的，规模较大的土木结构祠堂尚且如此，石结构祠堂规模较小，更当如此。武梁祠前建有石造的平台“坛埴”，即是祭祀武梁时陈放祭食举行仪式之处。1907年日本人藏田信吉在长清孝堂山下曾发掘到一座小石祠堂，在小祠堂后壁下层，画有一幅祠堂祭祠图（见121页图），建筑为四合封闭式院落，正房两侧为厢房，屋顶为两面坡瓦顶，祠堂院落大门向右开。门前，一人对院门方向跪拜在地，其面前地上，放有祭食一钵、灯一盏。其后，为一大树，树右方，一名仆役正在喂马，表示祭祀者是骑马而来的。该图进一步说明汉代的墓祭，其仪式是在祠堂前进行的，这也正是石结构祠堂较小的原因。

与土木结构祠堂的祠主相比，石祠堂由于祠主身份较低，且祠堂本身不易损坏，大多独置墓前，没有专人看守，而且任人参观。截至



藏田信吉所发现石祠后壁的祭祀图

1986 年止,所发现的有明确纪年的石祠堂共 14 座<sup>①</sup>。有的学者还指出,石室建筑“当源于东夷族团的巨石建筑——石棚”。<sup>②</sup>

#### 四、墓祠的衰落与墓祭日期的固定

东汉时期盛行的墓祠作为厚葬的内容之一,在三国时代仍在进行,当时的学者杨泉曾说:

“古不墓祭,葬于中原,而庙在大门里,不敢外其亲,平明出葬,日中反虞。不敢一日使神无依也。迨周衰礼废,立寝于墓,汉兴而不改。以先帝衣冠,四时与水进果实,而禘祫祭祀,皆于宗庙,及其末,因寝之在墓,咸往祭焉。盖由京师三辅,酋豪大姓,力强财富,妇女贍侈,东西相迫,宿止墓下,连日厌飫,遂以成俗,迄于今日。”(《全三国文》卷七五《请辞》)

不过,鉴于汉末“自丧乱以来,坟墓无不发掘,皆由厚葬”(《三国志·

① 上述关于汉代墓祠的类型的论述,主要依据信立祥:《论汉代的墓上祠堂及其画像》第二部分,载《汉代画像石研究》,文物出版社 1987 年版。

② 徐建国:《徐州汉画像石室祠建筑》,载《中原文物》1993 年第 2 期。

魏书·文郭皇后》)的现实,从三国时代开始以至两晋南北朝,兴起了薄葬之风。《宋书·礼二》记载:“汉以后,天下送死奢靡,多作石室石兽碑铭等物。建安十年,魏武帝以天下雕弊,下令不得厚葬,又禁立碑。”曹丕留下的终制也规定:“无为封树,无立寝殿,造园邑,通神道。”(《三国志·魏书·文帝纪》)晋袭曹魏之风,宣、景、文诸帝均无厚葬,东晋帝后亦大多如此。

晋朝政府还下薄葬令:“诸葬者,不得作祠堂、碑、石、兽。”<sup>①</sup>该令禁止建造墓祠,在当时倡导薄葬的社会氛围中,建墓祠之风可能有所收敛,如皇甫谧自为葬送之制,告诫家人“礼不墓葬,但月朔于家设席以祭,百日而止。临必昏明,不得以夜。制服常居,不得墓次”(《晋书·皇甫谧传》)。这种连墓祭都不要的人,墓祠自然不会设置了。

南朝薄葬之风亦甚,墓祠处于衰落过程中。不过墓祭与墓祠的风俗仍然继续。南朝利用墓祠祭祖的事例有:刘宋政权下的萧惠开“丁父艰,居丧有孝性,家素事佛,凡为佛起四寺”,其中“京口墓亭,名曰禅亭寺”(《宋书·萧惠开传》)。墓亭,即墓所祭祀之所,是一种墓祠的形式。又如郭原平“父丧既终,自起两间小屋,以为祠堂。每至节岁蒸尝,于此数日中,哀思,绝饮饗”(《宋书·孝义传》)。北朝的情形,《魏书·高阳王传》说:北朝的官吏经常告假回乡扫墓,“动辄历十旬”,离任长达百日之久。

墓祭风俗在唐代仍在继续,唐高宗在《禁止临丧嫁娶及上墓欢乐诏》中说,当时“或寒食上墓,复为欢乐”(《全唐文》卷一二)。墓祭自古以来不合礼制,至玄宗开元二十年(732年)正式编入礼制,受到国家的承认(《旧唐书·玄宗本纪》)。当时玄宗曾颁《许士庶寒食上墓诏》:“寒食上墓,礼经无文,近代相传,浸以成俗。士庶有不合庙享,何以用展孝思,宜许上墓拜扫,申礼于茔,南门外奠祭,撤饌泣辞,食饌任

<sup>①</sup> 程树德:《九朝律考》卷三《晋律考下·丧葬令》,中华书局1963年版,第304页。

于他处,不得作乐,仍编入五礼,永为常式。”(《全唐文》卷三)唐穆宗时公布《定寒食假》:“寒食省墓,著在令文,其茔城在京畿者,自今任寒食假内往来,不限日数,若在外州,任准式年限请假。”(《全唐文》卷六五)进一步完善了寒食上墓制度<sup>①</sup>。本来寒食节在清明节前一二日,至唐代寒食节与清明节几乎合二为一,因此,人们也就多在清明节扫墓祭祖了。扫墓之期在唐代的固定化,是唐代墓祭风俗兴盛的一个反映。

唐代是重建礼制的时代,也是中国古代家庙制度完备的时期,由于贵族官僚们有家庙祭祖制度作保证,似乎墓祠的设置不突出。武则天颁布的《禁丧葬逾礼制》,讲到有富族豪家丧葬“创造园宅”(《全唐文》卷九五),唐玄宗《禁厚葬制》也说,厚葬者“今乃别造田园,名为下帐”,要求“园宅下帐,并宜禁绝,坟墓茔城,务遵简俭”(《全唐文》卷二一)。显然这种建于坟墓茔城的园宅是同墓祭相关的,很可能起到墓祠的作用,政府的禁令表明了园宅的存在,在禁令下,建置者可能有所收敛。

## 五、墓祠的盛行与收族功能的强化

由于宋元时代家庙祭祖制度的不立以及士大夫们礼以情起、礼以义起之说盛行,祭祖呈现出多样化的特点,在盛行的各种祭祖形式中,墓祭又显得尤其突出。北宋京师汴梁每遇清明,士庶“自此三日,皆出城上坟”(孟元老:《东京梦华录》卷七《清明节》)。南宋临安在清明节之时,“官员士庶,俱出郭省坟,以尽思时之敬”(吴自牧:《梦粱录》卷二《清明节》)。南宋时福州地区“世人寒食春祀,必拜坟下。富家大姓有贍茔田产,祭毕合族,多至数百人,少数十人,因是燕集,序

<sup>①</sup> 按:《唐会要》卷二三亦载此规定,文字详且有异。

列款呢,尊祖睦族之道也”(《淳熙三山志》卷四〇《土俗类二》)。除了寒食、清明墓祭外,有的地区十月孟冬士庶也“祭祀坟莹”(《梦粱录》卷六《十月》)。宋元时期在重视墓祭的同时,墓祠祭祖也十分流行。以宋代为例,北宋仁宗庆历二年(1042年),前述石介将本族谱系刻碑“表于墓前”,为了防止天长日久墓表损坏,且为岁时上冢陈列祭品,乃于莹前建堂三楹,“一以覆石,一以陈祭,总谓之拜扫堂云”(石介:《徂徕石先生文集》卷一九《拜扫堂记》)。徽宗大观年间,福建邵武人李吕在其父墓旁建孝友亭,“以备岁时拜扫,陈荐于其下”(李吕:《澹轩集》卷六《孝友亭记》)。南宋时期,浙江宁波汪氏于孝宗淳熙十二年(1185年)将“岁岁易圯”的墓祠报本庵重修,“为堂二间,后出一间,并为修祀之地,前为轩,如堂之数,可以聚族列拜,两庑凡六楹,前又为门及享亭”,宗人“遇清明必合而祭者,凡数十人列于其次”(楼钥:《攻媿集》卷六〇《汪氏报本庵记》)。宁宗嘉定十四年(1221年),福建浦城人真德秀宗族建西山精舍,奉祀其先,第二年又建睦亭,以使其子孙“毕其祀而相与会焉”(真德秀:《西山文集》卷二四《睦亭记》)。南宋末年浙江归安陈氏宗族建有家祠(牟巖:《陵阳集》卷一一《简斋记》)。由上可知,墓祠(即冢祠)一般以堂、亭、庵、精舍命名;建祠为了岁时上冢祭祀及合族,更强化了墓祭追远和睦族的作用。这些墓祠建置规模也较大,尤以宁波汪氏报本庵为代表。其中石氏拜扫堂立有刻着谱系的墓表。关于墓祠的产生及其类型,宋元之际浙江人舒岳祥有一段难得的论述:“古不墓祭,故庵庐之制未之闻也,后世以庐墓为孝,于隧外作飨亭,为岁时拜扫一席地,其后有力者又为庵于飨亭之左边,使僧徒守之,以供焚修洒扫之役。”(《阆风集》卷一一《广孝庵记》)他对庐、墓、庵作了清晰的区分。庵的性质最值得注意,庵通常是僧道住持以守墓,也便于墓祭,但庵并不是专为祭祖的祠堂,墓祠当是建于墓旁的祭祖祠堂,由于庵逐渐由守墓向祭祖转化,也就成了墓祠,同时庵还有寺的性质,不过庵的性质有时很难确定。



元代的墓祠祭祖,比宋代有了很大的发展。

### 1. 墓祠祭祖的习俗

笔者从《四库全书》所收 169 种元代别集以及部分宋末、明初人的文集,收集到 21 个元代墓祠祭祖的事例,现将这些资料整理成《元代墓祠祭祖事例简表》(见 126--129 页),由此可以大致描绘出元代墓祠祭祖的风俗。

墓祠设立的时间,表中有确切记载的共 4 例,1 例是元中叶武宗至大元年(1308 年),另 3 例是元代最后一个皇帝顺帝至正时期的。有大约时间的 1 例,是元末明初。墓祠设立的时间跨度是有元一代。结合文集作者的生活时代,可知元代设立的墓祠基本上实行于各个时期,似乎中后期更多一些。

建立墓祠的地区。表中有确切省区记载的共 14 例,以今天的行政区划来说,其中山西 1 例,山东 2 例,江西 1 例,福建 1 例,安徽 4 例,江苏 3 例,浙江 2 例,北方仅占 3 例,南方竟占到 11 例。北方三例属于元代的“腹里”,南方的江苏、浙江、安徽、福建元代属于江浙行省,今江西省在元代为江西行省,可见这些事例,集中于江浙、腹里、江西等省区,其中苏、皖、浙是江南地区,竟占 9 例,相当集中。在地区记载不明确的 7 例中,从内容估计大约第 10 例是南方的,第 12 例是浙江的,第 20 例是江苏松江的,另外的 4 例中,江西人吴澄文集中有 2 例,浙江的袁桷、杨维禎二人文集中各有 1 例,从这些人所写文字的内容来看,似乎墓祠地点是在本省。如果我们的估计大致不错的话,省区记载不明确的 7 例,都是南方的,其中江西行省 1 例,江浙行省 4 例,集中的省区与前述有确切记载资料事例集中的省区一致。这并非偶合,而是反映出元代墓祠祭祖习俗南方盛于北方,南方中尤以江南地区为盛。可引起注意的是,记载墓祠的 13 位文集作者的籍贯,除苏天爵属北方外,其余都是南方人,这也是南方墓祠祭祖比北方盛行的一个证明。造成这一局面,当时战争的影响大概是原因之一,袁

元代墓祠祭祖事例简表

序号	墓祠名称	墓祠地点及建筑	建祠时间	建祠者及其身份	墓祭祖先及时 间	墓祠田产	资料出处(所据为《四 库全书》本)	备 注
1	致存亭	陂阳乡君封里, 立屋于墓		儿子, 大府监左藏库提点孙毅臣	父亲, 同知东川路总管事		吴澄:《吴文正集》卷四三《致存亭记》	吴澄(1249—1333)江西抚州崇仁人
2	思存堂	靖安里存山, 筑室墓傍		和靖书院山长吴希颜	曾祖父、祖父, 岁时展省荐享		《吴文正集》卷四四《思存堂记》	
3	灵杰祠堂	江西抚州金溪, 构堂墓侧		儿子, 王谦亨, 王谦道	父亲, 王君杰		《吴文正集》卷四六《灵杰祠堂记》	王氏“望于乡党, 礼于官府, 资甲一邑”
4		福建南剑尤溪化阳镇, 立祠墓	至大元年	仲子, 署府户计总管叶元德	父亲, 叶梦晓	先世田三十亩, 奉爨尝	程文海:《雪楼集》卷一一八《叶隐君墓表》	程文海(1249—1318)江西建昌南城人
5	孝思亭	三山, 墓侧		吴明之	父亲		袁楠:《清容居士集》卷六《孝思亭记》	袁楠(1266—1327)浙江鄞县人
6	时思堂	山东东平, 墓旁建堂		新安总管张容嵩			陈栎:《定宇集》卷三《时思堂记跋》	陈栎(1252—1334)安徽休宁人
7	孝思亭	山东茌平, 先茔之左作亭		张氏兄弟	先祖(高曾以下祖先?)		虞集:《道园学古录》卷七《孝思亭记》	虞集(1272—1348)江西抚州崇仁人

(续表)

序号	墓祠名称	墓祠地点及建筑时间	建祠者及其身份	墓祭祖先及时间	墓祠田产	资料出处(所据为《四库全书》本)	备注
8	思存堂	安徽新安存山先墓,冢舍作堂	吴氏			黄潛:《文献集》卷四《跋思存堂记》	黄潛(1277—1357)浙江金华义乌人
9		山西文水县周里先墓,作室四楹	正议大夫晋宁路总管王国器,系三品官	先世	祭田三十亩	苏天爵:《滋溪文稿》卷四《文水王氏增修莹兆记》	苏天爵(1294—1352)河北真定人
10	终慕庵	南方樵州城南寿山之下一,筑屋若干楹以祠以庐	郑彦昭,由御史出佾湖南宪	母夫人江氏		贡师泰:《玩斋集》卷七《终慕庵记》	贡师泰(1298—1362)安徽宣城人,郑氏因道阻不克归葬,遂歿于此。
11		安徽徽州婺源风亭里风岭,创屋四楹	二十一世孙,汪汇	二十世祖,十三世祖等		郑玉:《师山集》卷五《凤亭里汪氏墓亭记》	郑玉(1298—1358)安徽徽州歙县人
12	××庵	浙江(?),于先人墓下营生穴作庵	江仲和	先祖以下之亲	拨田若干亩	鲁贞:《桐山老农集》卷一《江仲和墓田记》	鲁贞浙江开化人

(续表)

序号	墓祠名称	墓祠地点及建筑	建祠时间	建祠者及其身份	墓祭祖先及时 间	墓祠田产	资料出处(所据为《四 库全书》本)	备 注
13	九曲山房	浙江慈溪九曲山,墓左辟屋四楹		儿子,夏贇	母亲,岁时省墓下,退即其祠而泣祭		戴良:《九灵山房集》卷二〇《九曲山房外纪》	戴良(1317—1383)浙江浦江人
14	泽存祠	安徽徽州婺源,构祠于大夫之墓		七世孙,汪周	七世祖,武经大夫汪介然		李祁:《云阳集》卷六《泽存祠记》	李祁(1299—?)湖南茶陵人
15	永思堂	安徽徽州婺源回岭祖茔	元末明初	官员王士章之母俞夫人(主簿奇翁孙女)	先世,忌日、清明祭祀	世有贇茔田及地亩三百余,俞氏又割田二百亩益之	《云阳集》卷七《汪氏永思堂记》卷八《汪氏节妇传》	
16	著存精舍	瑛溪漂水之原	至正二十二年	儿子,吕恒、吕恂	父亲、春秋祭祀		杨维禎:《东维子集》卷一六《著存精舍记》	杨维禎(1296—1370)浙江山阴人
17	昭明祠	江苏华亭县大兴里,立冢舍若干楹		朱明仲	祖父、祖妣、父臣、妣等,岁祀	捐田若干亩,供岁祀事	《东维子集》卷一六《朱氏德厚庵记》	除祠外,还有肃敬斋,总命其冢曰德厚庵

(续表)

序号	墓祠名称	墓祠地点及建筑	建祠时间	建祠者及其身份	墓祭祖先及时 间	墓祠田产	资料出处(所据为《四 库全书》本)	备 注
18	永思 家舍	浙江诸暨花山 乡,大小凡五间	正 六年	顾必有	六世祖宋大儿 将、曾祖、祖父 等		《东维子集》卷一七 《顾氏永思家舍记》	先有水慕亭在墓下, 思敬亭在墓南八十 步,皆为祭享之所,岁 久倾礼,新亭故名永 思
19	思亭	江苏苏州		无锡州属吏王斌 母亲			《东维子集》卷一七 《思亭记》	
20	享德 堂	松之卤(松江?), 构亭家舍前		处士邵翠岩自建			《东维子集》卷一·九 《邵氏享德堂记》	
21	敬思 堂	江苏松江华亭 乡,筑茅堂若干	正 十八 年	两浙都转运盐史 任栢		置田七十 亩,以给 时之祭	贝琼:《贝清江先生 文集》卷八《元故两浙 都转运盐运史任公墓 志铭》	贝琼(?—1378)福建 崇德人

楠《邢氏先茔碑》记载：“邢氏世居彰德安阳之交口村，金亡，大姓散走，谱牒冢墓辄塞，率高曾莫能考。”（袁楠：《清容居士集》卷二七）徽州人郑玉的《王干里洪氏始祖墓记》说：“恒见中原士大夫家遭辽金之乱。高曾之墓已有不可考者……我辈幸生江南，承平日久，祖宗坟墓无所遗逸，子孙世守。”（郑玉：《师山集》卷五）

墓祠名称与建筑。表中有确切墓祠名称的共 17 例，另有 1 例只知称庵，不知具体名称。这些墓祠以堂命名的有 7 例，以亭命名的 4 例，以庵命名的 2 例，以祠命名的 2 例，以祠堂、山房、精舍、冢舍命名的各 1 例。其中称堂的墓祠最多，这与墓祠属于祠堂的情形是一致的。堂的名称多表达生者对死者怀念，因此命名中带思字最多。其次，表达希望先泽永存的也有不少，命名中多带有存字。尽管墓祠名称不同，但一般都是以屋、堂、冢舍、亭、庵等形式建于墓左，墓祠建筑的规模，有 4 例是“四楹”，记载“若干楹”的有 3 例，有 1 例是“大小凡五间”。这些墓祠的规模不算小。

墓祠具有祭祖和守墓的双重功能，根据其功能，墓祠建筑也可分为两种类型，一种是只建墓祠，该情况占大多数。如“新安吴氏之先墓，是为存山，即其冢舍作堂，曰思存”（黄潜：《文献集》卷四《跋思存堂记》）。所谓“冢舍”，《汉书·何并传》颜师古注：“守冢之舍。”“即其冢舍作堂”，就是说在墓侧的房屋中设置祭祖场所。还有一种是在墓旁分别建立祭祖的墓祠和守坟的墓庐。如郑彦昭葬其母后，在坟旁“又筑屋若干楹以祠以庐，以致其终身之慕”（贡师泰：《玩斋集》卷七《终慕庵记》）。祠与庐合为终慕庵。又如顾必有建永思冢舍大小凡五间，杨维禎评论道：“吾闻顾君者，亲丧不忘，常庐居于冢侧，会有四方之事，又治精舍以守之，可谓永慕之至者。”（杨维禎：《东维子集》卷一七《顾氏永思冢舍记》）可知永思冢舍亦由守墓之庐和祭祖之精舍构成。此外，邵氏享德堂“筑冢舍，而构亭其前”（杨维禎：《东维子集》卷一九《邵氏享德堂记》），亦属同一类型。

建祠者及其身份。一般属于子孙为祖先所建,但也有个别是生者自建的。表中建祠者的身份有明确的记载的共 10 例,除 1 例标明是“处士”属于普通百姓外,其他 9 例皆属于士大夫,在无明确身份记载的 11 例中,第 3 例中的王氏是乡村中大族富户,其他人按照一般的写作惯例,不提身份者,通常属于平民。由此看来,建祠者中士大夫与平民之家的数量相当。这个分析大致是符合事实的,戴良指出:“今世富贵家之葬其亲也,亦莫不有墓祠。”(戴良:《九灵山房集》卷二〇《九曲山房外纪》)不过庶民建祠也不在少数,以致李祁说:“今夫中人家,有十金之产者,莫不思为祖父享祀无穷之计。”(李祁:《云阳集》卷七《汪氏永思堂记》)建祠的庶民为“中人家”,是比较富裕的,他们与士大夫是墓祠祭祀的主要实践者。

墓祭的对象与时间。表中有确切记载的共 17 例,其中为父亲立祠的 5 例,为母亲立祠的 3 例,父母两项共计 8 例,其它 9 例是为先祖立祠,为先祖立祠略多于为父母亲立祠。而所祭的先祖中,按辈份远近分析,为祖父、曾祖父、高祖父、六世祖、七世祖、二十世祖建祠者均有,不清楚辈份的 3 例。由此可见,所祭祖先世代的远近相差较大。在有所祭对象记载的 17 例中,只有 3 例明确记载为官员,其他人的身份则不明确,大约多是平民始迁祖。墓祭的时间,一般记载为岁时节日进行,有的特标出清明、春秋等,第 15 例的婺源永思堂特标出在先世的忌日也要祭祀。

墓祠祭祀还要设置一定数量的田产以供祭祀费用,有 6 例记载了墓田情况,其中第 9 例直接将墓祠田产称作“祭田”。田产数量,有 2 例是“若干亩”,2 例是 30 亩,1 例是 70 亩,有墓祠田产 200 亩的婺源永思堂,其田产除祭祀之用外,余资还“延师训族”。祭田数量达数十亩,以致上百亩,说明这些家族祭祀所费不小,其祭祀规模也是很大的。

## 2. 墓祠祭祖观念

元人的墓祭观,主要有以下几种:

第一种观点认为,墓祠祭祖不符合礼制,墓祠不应当用于祭祖。理学宗师元初人吴澄是这一观点的代表,他指出:“近世俗人之家,祠堂之外,墓所庵堂及寺观又立祠,以奉祀之多,似若加厚其亲矣”,然而与其这样多而褻渎,“不若专于一者之为严敬也。”(吴澄:《吴文正集》卷一一《答吴宗帅书》)他把在墓所、寺观立祠祭祖看作是非礼行为,只提倡祠堂祭祖。他又说:“近世人非有旨不得立庙,祠于家者,止曰祠堂,或屋于墓所,而名亦祠堂,非也,盖墓有展亲而无祭祀。”(《吴文正集》卷四三《致存亭记》)将家祠和墓祠的功能区别开来,前者是为了祭祖,后者则是用于展亲。基于这样的认识,他主张既然是展亲,建于墓所的房子宜名之为“亭”,以供“憩息”(《吴文正集》卷四三《致存亭记》)。

第二种观点认为,墓祠祭祖虽不见于古礼,但是礼以义起、礼以情起,墓祭与礼的精神不悖,应当实行。持这种观点的人,又可从论证角度的不同而分为几种。袁桷对古代的魂灵与祭祀的关系作了考察,从理论上论证墓祭的合理性,他说:“昔之言礼者,则曰魂归于所居,将致其一焉,墓有祭有亭非古矣。”他认为延陵季子说过,“魂气无不之也”(《礼记·檀弓》),所以主张不必拘泥于专在祠亭祭祀,“物精神著,其气发扬者,出于丘垄,是则必首于墓”。又认为孔子说过“祭墓为尸”,“是墓有祭矣,祭而不屋,失祭之礼矣”(《清容居士集》卷一六《孝思亭记》)。因此把墓祠祭祖看作是“合礼”的。

一些人从坟墓的性质以及生者的感情出发来论证。元代后期的鲁贞指出:“墓祭非古也,而亲之遗体在是,因其遗体之在是也,为之室屋以奉之,为之牲酒以祀之,置人以守之,给田以贍之,盖后人以义起之,而不悖于礼,所以因承之久,而不可废也。”(鲁贞:《桐山老农集》卷一《江仲和墓田记》)元末文人杨维禎针对有人认为君子不予墓祭的观点辩解说:“亲之手泽、口气在器物者,尚能动其思慕,致其哀



戚，而不忍用也，况冢墓亲之体鬣所在乎！”（《东维子集》卷一七《顾氏永思冢舍记》）由于把坟墓看作最能表达亲人哀思的所在，因而墓祭是可以的。他又指出：“自庙制废，而上冢之礼实重于汉之人，……孔子之冢孔里，鲁子孙世世祠之不废，则知汉人展墓之礼为爱之切，厚之至也。”（《东维子集》卷一九《邵氏享德堂记》）他们认为墓祭是符合人情的行为。杨氏还把展墓同祭礼合而为一。

还有的从墓祭与庙祭功能的一致性来论证。元中叶著名文士、历仕七朝的虞集说，古无墓祭，当时“庙所以祭而墓非祭也”。庙祭“为合族之大法。而近世大夫家庙主之制或莫之考，一再传之后，昧于世次者或有之矣，况于民庶者乎”？幸运的是，民间祖坟犹存，犹得知其世次，拜墓时也可知其亲族，所以墓祭“盖深有维持族姓之意焉，后之君子苟以义起礼，则墓亭之设，固在所不废也”（虞集：《道园学古录》卷七《孝思亭记》）。他是从墓祭与庙祭收族作用的一致性来论证墓祭的“合礼”性的。

元末通奉大夫廉访使苏天爵也认为：“后世庙制既亡，而族葬之礼犹在。士之有志于古者，尚可得而稽焉，故既设冢人之官，祭于墓，则有尸，是圣人制礼，出于人情之所不忍，以广其孝思之诚者，亦不得而废也，然则冢墓封树之崇，又可不致敬乎！”（《滋溪文稿》卷四《文水王氏增修莹兆记》）他强调庙祭与墓祭对祖先尽孝的一致性。

持第二种观点的人，是从社会生活中人们的感情需要和墓祭风俗的实际情况出发，而不拘泥于古礼，诚如元末人郑玉所言：“墓祭非古也，自近世以来，莫之能废也。”（《师山集》卷五《凤亭里汪氏墓亭记》）所以他们承认和提倡墓祠祭祖。这是元人对墓祭的主要看法。

第三种观点与第二种观点接近，也认为墓祠之制是礼以情起，而且进一步指出，墓祠是祠堂制度的一种。戴良强调：“先王制礼，缘人情而约之中，故自命士以上家必有庙，庶人无庙惟祭之寝，后世定为

祠堂之制，上下同之，而先王礼意行乎其中，墓之有祠，岂亦缘情以起礼者欤。虽然是礼之文也，若其本则孝而已矣。”（《九灵山房集》卷二〇《九曲山房外纪》）如果把戴氏的观点同第一种观点的吴澄看法相比较，便会发现，元代墓所建祠，同建于家的祠堂一样，皆为民间祭祖的风俗，不同的是吴澄拘泥于礼文，把墓祭看作是非礼的行为，而戴良则从实际出发，视墓祭为祠堂制度的一部分。

### 3. 墓祠祭祖与宗族制度

元人论述墓祠祭祖时，一般都要同宗庙（家庙）祭祖相联系，涉及到宗法（宗族）制度。事实上，元代的墓祠祭祖已是宗族制度的一部分。

宋以后宗族制的特点之一就是出现受朱熹《家礼》影响兴起的祠堂制度，朱熹把祠堂之制同墓祭联系起来，可以说起到了引发人们将祠堂建于墓所的作用。元初吴澄就指出：“古之大夫士家有庙而墓无祭，近代非有赐不得立庙，先儒定祭礼，遂易家庙之名为祠堂，而墓祭之礼亦从俗。”（《吴文正集》卷四六《临川饶氏先祠记》）在吴澄看来，墓祠祭祖如同朱熹变通家庙制度一样，是“从俗”的产物。陈高也认为“近代朱熹著《家礼》，乃教人取附墓田，以奉祭祀事，盖生者之于既死日忘，子孙霜露之思勿保，其久而不怠，使有田焉，则不惟可籍其资于给用，而岁时常祀，因田以存，所以竭虔致享，岂不可继于无穷哉”（《不系舟渔集》卷一二《林氏祭田记》）。所以，元代的墓祠祭祖既是自古以来墓祭风俗的延续，又打上了《家礼》提倡的祠堂制度的烙印。

元代的墓祠一般建于墓左，其中立有神主，杨维禎说，当时因宗庙制度废止，“幸有神位立于冢舍，时节不失其所祀”（《东维子集》卷一六《著存精舍记》）。又如浙江诸暨的顾氏永思冢舍，“奉其先世及妣夫人神主”，其先世包括六世祖、曾祖、祖等人（《东维子集》卷一七）。在“冢舍”中供奉和祭祀不同于一般岁时节日在墓下供祭品、烧香、烧纸钱的展省式“墓祭”，而与祠堂祭祖类似。《家礼·祠堂》讲祠堂内

“又为遗书、衣物、祭器库及神厨”，在徽州婺源的泽存祠，除祭祀七世祖外，还藏有祖先的手泽，性质与此相近。

元代墓祠祭祖还设置了一些祭田，这同朱熹的祠堂制度也相接近。《家礼》要求初立祠堂，即置祭田，由宗子主持，供祭祀之用，不得典卖。宋以后族田的设置除受《家礼》影响外，还受到范仲淹设置族田的影响，范氏在苏州置良田十多顷，将每年所得租米，自远祖以下各房宗族，计口供给衣食、婚嫁、丧葬之用，称为“义庄”，后人又多以“义田”名之。元代墓祠田产除作祭祀之用外，还有其他用途，如徽州婺源“汪氏世有贍莹田及地产合三百余亩”，族中俞夫人“更割田二百亩益之，作永思堂，择堪任使者掌守，司春秋祠祭事，经费外有余；以延师训族，皆有成法”（《云阳集》卷八《汪氏节妇传》）。这样的祭田实际上就是族田。

元代墓祭具有“为之空屋以奉之，为之牲酒以祀之，置人以守之，给田以贍之”（《桐山老农集》卷一《江仲和墓田记》）的特点，的确与祠堂的结构差不多。

此外，墓祠还与家祠的收族功能一致。如前揭虞集所指出的，墓祭是同庙祭一样的合族方法，他还具体说：“今中原之地平衍温厚，故其为莹兆也，高曾而下，凡子孙皆得以次祔葬，岁时上冢，则犹得以知其处，此为某亲，此为某亲；拜于墓下者，孰为某亲远子，孰为某亲之亲，盖深有维持族姓之意焉。”（《道园学古录》卷七《孝思亭记》）虞集所指，还仅是五服之内族人，属于古代的小宗，至于墓祭始祖、先祖，则出了五服更成了联系族人于大宗之下的措施。徽州婺源汪氏永思堂，“每岁清明节，大会族人致祭，祭讫分遣拜扫……同族人割己田附堂中，至忌日以祀其私亲者咸听”（《云阳集》卷七《汪氏永思堂记》）。这里还不清楚汪氏祠堂所祭祖先的世代，不过“大会族人致祭”应当是较远的祖先，费用是俞夫人所割的二百亩祭田，祭祀时间是清明节，“所祀私亲者”，费用是割附堂中的“己田”，祭祀时间为亲人的“忌

日”，可见族人祭祖，会按照不同世代的祖先形成各自的队伍，然而他们又都团结在始祖之下。同理，那些始祖世代远的宗族，其祭祖模式大致如此。

墓祠与《家礼》中所倡导的祠堂结构与功能的相似性，更证明了前述戴良把“墓之有祠”与“祠堂之制”相提并论的合理性。

前面曾谈到，吴澄主张把墓祠与“祠堂”区别开来，是出于恪遵礼制，然而他说，“近世俗人之家，祠堂之外，墓所庵堂及寺观又立祠”，是把这三种“祠”都作为祭祖形式来讲的，这就提示我们，就祖先崇祖的祭祖而言，即从宗族制度来说，墓祠祭祖当是其中的一部分。墓祠同家祠有共同性，都是祭祖，祠的结构相似。不过墓祠与家祠也有一些差异，如建祠地点不同；特别是祠堂一般祭祀五服以内的高曾祖祢四世祖先，而墓祠则还祭祀始祖、先祖等出了五服的祖先。所以元代墓祠是比家祠更有效的收族手段，其原因一是墓祠祭祀始祖，可将出了五服的族人凝聚在一起，这比家祠容易做到，二是祭祖将墓祭与祠祭结合起来，从而使祭祖有了保证，更容易发挥祠庙的功能。

## 六、墓祠的渐衰

明代在嘉靖十五年(1536年)以前，承袭元代传统，建墓祠祭祖有一定的普遍性，而且规模可观。明初浙江温州府平阳盖竹林氏“立祠于其始迁之祖之墓，……朔望必谒，岁时必祭，皆率一族之人以从事，祠后有斋，曰思孝，以会其族人。复立祠于左偏，祀晦庵朱子之像，以其先……配。即祠之前为学，聘乡人之贤者为师，使族人子弟就学焉”(宋濂：《文宪集》卷二《平阳林氏祠学记》)。该祠奉始迁祖的神主牌位，又有会合族人的思孝斋和族学。从始迁祖至修祠堂者大约已十二世以上，子孙数百家，散处乡间，所以林氏墓祠实际上是一个规模不小的大宗祠。弘治十四年(1501年)广东肇庆府高要县陆汝为，“率

其族人创建祠堂,以祠其始迁之祖文镇府君”,陆文镇“存时,尝籍腴田二百四十余亩,属诸墓,俾岁收其租入以供祭扫,其子孙相与世守之,……岁一修墓,祭以为常。初未有议及祠堂者,先生(指陆汝为)谓:礼严报本,有如府君功德,子孙盖百世赖之,祭之其可不以礼,家无祠而祭于墓,如礼何?私谋于族议,以克合,而祠堂乃于是乎建焉。……堂六楹间,有门有序,其制高敞宏深,既成,复相与定议,岁以清明前一日,当执祠事者夙往谒墓,剪荆棘,祠后土而归,明日乃奉牲醴就堂中行事,族有大事则亦于此而祭告焉”(罗钦顺:《整庵存稿》卷二《清塘陆氏始迁祖祠堂记》)。可知陆氏宗族有长久的墓祭传统,但无祠堂。在明代建立墓祠,祭祀始迁祖,亦属于大宗祠,该祠规模有“六楹间”之大。以上两例是在宗族制发达的南方,但北方也有墓祠的事例。嘉靖三年(1524年),《太康县志·文集》记载该县安氏族墓设置茔堂——孝思堂,祭祀高、曾、祖、父四代祖先,“四时扫茔致奠,族萃登堂”(卷八《杂志类·安氏茔堂传》)。安氏祖父两辈均为州县一级的官员。之所以只祭四代祖先,是因为“传止及高曾”,祭祖的日期是四时;并不限于清明,所以安氏孝思堂也具有宗祠性质。

嘉靖十五年以后,由于允许臣民祭祖并扩大官员建立家庙的权力,引起修建宗祠的普遍化,还导致墓祠的衰落。本来墓祠兴盛的条件之一是基于家庙礼制的限制,既然不在墓所亦可建祠祭祀始祖以合睦大宗族人,那么也就不一定非利用墓祠了。祠庙祭祖原本是正宗,墓祭乃变通之制。再者,一般祖墓远离族人居住地,祭祀不太方便,不如将宗祠建于族居地便于祭祖及家族首领处理族务。如明代江西人罗伦就说:“墓远而祠于家,亦祠于墓之类也。”(《古今图书集成·明伦汇编》卷七《桑园许氏祠堂记》)所以在宗祠普遍化的现实面前,墓祠的衰落是必然的。此种情形至清代表现得尤为明显。清人在论述到宗祠的地点时明显地透露出这一历史变化:“今士大夫家择爽垲之地构堂宇,以奉蒸尝,又未于墓所与正寝之东也。”(民国《荥阳郑

氏续修大统宗谱》卷三《蓉溪支宗祠碑记》)“今世俗立祠堂,既不与寝相连,神不依人,而又祀至数十世之远。”(陆耀:《祠堂示长子》载《清经世文编》卷六六)“神不依人”也反映祠堂不在墓所。这种概述社会现象的言论,正说明了宗祠多不在祖墓,而是择地另建的普遍性。

不过墓祭自有它不可替代之处,即它是祖先埋葬之所,加上习俗的传承,仍相当流行,如明末浙江嘉兴,“每寒食率妇子一诣坟堂,挂纸钱、洒麦饭,以寄哀思”(崇祯《嘉兴县志》卷一五《里俗·居丧葬祭》)。此坟堂即墓祠之类的场所。即使在清代也有延续墓祠传统的宗族。在福建崇安“崇俗,葬其祖祢或远在百里,或数十里,或三、五里,则各竖小宇于墓之左近,名曰冢庵”<sup>①</sup>。再以安徽汪氏为例:“其始祖口文和,相传为汉龙骧将军,又为会稽令,爱会稽山水,因家焉。孙曰澈,汉封新都侯,始迁徽。来孙曰道献,晋黟县令。”<sup>②</sup>新都侯、黟县令墓在歙县东七里的吴清山。因黟县令后,汪氏出了一个越国公,“生隋季,保障六州,奉籍归唐,躬膺上爵,天祐三年,以公勋建祠宇于墓前,追崇所自出也”(《重建吴清山墓祠征信录》卷一《清道光二十年闽浙总督程公碑文》)。吴清山汪氏祖墓葬二祖,但因越国公功劳而建祠,祠中奉祀这三位祖先图像。该墓祠在清代前期已倾圮,道光初年重建。而且该族另在埋葬越国公的云岚山也有墓祠,亦为大宗祠,在道光时期曾加以整顿。设司年为总负责,由各支族轮值,下设司议一人专门经管祠堂。该祠清明前后各支族分祭祖先,九月十五日举行秋等合祀大祭<sup>③</sup>。汪氏的这两座祖祠均为墓祠,而且这种将大宗祠设于墓所的传统一直持续到民国时期。

① 《崇安吴氏家录·祠堂考》清抄本一册,转引自郑振满:《明清福建宗族组织与社会变迁》,第78页。

② 汪慰撰:《重建吴清山墓祠征信录》卷一《清道光六年安徽巡抚邓公碑文》,南开大学图书馆藏1915年刻本。

③ 《越国公云岚山墓志·邀启》,南开大学图书馆藏刻本。

### 第三节 功德寺、坟庵与寺观立祠

佛教自东汉传入中国后,在东晋南北朝时得到发展和巩固,至唐代则完成了中国的本土化,从而呈现出昌盛的局面,佛教和士大夫的儒家思想日益结合,佛教信仰渗透到民众之中。唐宋之际,宗族制度的转型融进了佛教,突出地表现在佛寺成为宗族祭祖的场所。此种情形一直延续到清代。同时,宗族与道教也有类似情况的发生。

#### 一、祖先崇拜与佛教的结合

佛教与中国祖先崇拜的结合是以家族的葬祭活动为契机的。中国古代长期存在着在墓旁设置寺院追悼死者及祖先的习俗,北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》卷四曾记述这种坟寺的起源:“白马寺,汉明帝所立也。佛入中国之始。……明帝崩,起祇洹(精舍)于陵上。自此以后,百姓冢上或作浮屠焉。”至于民间在坟墓旁建佛寺的具体事例,南朝时已经出现,《宋书·萧惠开传》记载,萧惠开“丁父艰,居丧有孝性,家素事佛,凡为父起四寺,南岸南冈下,名曰禅冈寺,曲阿旧乡宅,名曰禅乡寺,京口墓亭,名曰禅亭寺,所封封阳县,名曰禅封寺”。寺的命名均为在禅和寺的中间夹一个地点的名称,禅亭寺是建于墓亭,可能是佛寺和墓亭的合一,也就是把墓祭祖先同佛教结合起来。或许惠开在此寺祭祖,也未可知。

隋唐时代,也有在皇陵建造佛寺的情形,如隋炀帝于秦陵、庄陵造寺,唐高宗在太宗昭陵侧也置有佛寺一所。唐代还出现了功德寺,即由皇帝将寺院敕赐达官贵人。据释志磐《佛祖统纪》记载,唐睿宗景云二年(711年)敕贵妃、公主家始建功德院;代宗大历二年(767年)

诏辅相大臣始建功德院。代宗的诏敕使功德坟寺敕赐的对象,由贵妃、公主扩充到辅相大臣。大臣建功德院的事例,如僖宗乾符六年(879年)李潜《慧玉寺家山记》称:“金陵之属郡毗陵南无锡县,有佛寺曰慧山,潜家山也。”(《全唐文》卷八一六)家山即功德院。又如官员刘汾寓居广信路弋阳县,僖宗光启二年(886年)得乐平县南山山田八百余亩,鉴于不能归里祭扫先茔,乃于文德元年(888年)施田创建禅寺,名曰南山七招寺,并有庵曰大赦。召僧“五人入寺住持,勤于开耕,守奉祖宗春秋二祭,及礼三宝慈尊,兼得利生益死”。“其山寺税粮俱沐优免”,要求子弟“遇春秋二祭止许二、三人到寺拜谒祖先,不许动骚常住”(刘汾:《大赦庵记》载《全唐文》卷七九三)。可知该寺为奉宗祖先而设,是祖先崇拜和佛祖崇拜的合一,既有春秋二祭,又有为了利生益死而礼拜三宝慈尊<sup>①</sup>。

五代十国时期功德坟寺的事例逐渐增加,黄敏枝列举了以下五例;福州怀安县香灯资福崇寿院,是后唐同光三年(925年)闽王在国夫人茔郭之西所建,后周显德四年(957年)加今额;吴县寿圣院,是后晋天福五年(940年),吴越国中吴军节度使顾文公奉创建,以祀奉其父广陵王元璩之坟墓;汴梁大清寺则是周世宗的功德院,建宁府永安教寺,是后唐长兴三年(932年)建,初为功德院;同光初(925年)赐崇安县天善寺给刘铨、刘子鞏为功德院。五例中,三例在福建,这是和当地重佛有关。此外,南唐时期福建莆田的荐福院方氏祠堂<sup>②</sup>所属方

① 关于敕赐功德院开始的时间,日人竺沙雅章认为《佛祖统记》记载不足为据,主张始于宋仁宗庆历四年(1044年)范仲淹置功德寺,见《宋代坟寺考》,载《东洋学报》六十一卷一、二期,1977年;黄敏枝又提出《全唐文》的两个事例,认为功德坟寺起源于盛唐,见《宋代的功德坟寺》,载《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年。此处从黄敏枝说。

② 按:荐福院方氏祠堂于南宋理宗景定元年(1260年)重修,据说“自创院遂三百年”,由景定元年上溯三百多年,正好是南唐时期。见刘克庄:《后村先生大全集》卷九《荐福院方氏祠堂》。



仁逸等兄弟六人为完成亡父奉先合族的志向,捐田 59 石,产钱 7 贯 265 文,创设荐福院,并在院中立方氏祠堂祭祀曾祖、祖、父三代祖先。随着祠堂所祭祖先的增加和族人的繁衍,祭祖规模盛大,据说方仁逸等六人的后代在中元节合祭祖先时,“集者几千人”。南宋理宗景定元年(1260 年)重新修建寺院和祠堂,这时该院有僧人 12 人,规模可观。

## 二、宋代的功德坟寺与坟庵

宋代的功德坟寺的制度始于仁宗嘉祐四年(1059 年),但在此前已有一些特例,如真宗天禧五年(1021 年)赐已故太尉王旦坟侧僧寺额觉林禅院,仁宗庆历四年(1044 年)范仲淹奏请以坟侧白云寺为功德坟寺。皇祐四年(1052 年)又赐已故参知政事蔡齐坟寺为宝严寺。至嘉祐四年六月,下诏具有亲王、长公主、现任中书令、枢密使、入内内侍省都知、入内内侍省押班等身份的人,可以申请坟寺(《续资治通鉴长编》卷一八九)。此为有宋一代功德坟寺的定制。关于置功德寺的目的和程序,思庸曾说:“朝廷立法,许大臣为祖父以家财造寺乞额,所以荐福为先亡也。”(《佛祖统纪》卷四八)淳祐十年(1250 年)三月大臣奏请疏称:“国家优礼元勋大臣近贵戚王,听陈乞守坟寺额,盖谓自造屋宇,自置田产,欲以资荐祖父,因与之额。”(《佛祖统纪》卷四八)功德坟寺的设置目的是用佛教仪式荐福祖父亡灵,设置者需自办田产并造寺,然后申请朝廷赐寺额。不过事实上,绝大多数是指射有额寺院为功德寺。

宋代功德坟寺发展得很快,《宋史》卷二九九载张洎至和元年(1054 年)奏文说:“又文武官、内臣得置寺拨放,近岁滋广。”可知嘉祐定制助长了功德寺的设置。司马光在英宗治平元年(1064 年)所奏的《永昭陵建寺札子》中也说:“凡臣僚之家无人守坟,乃于坟侧置寺,

啖以微利，使之守坟种植。”（《温国文正司马公文集》卷二八）坟侧置寺以守坟在臣僚中有一定普遍性。黄敏枝指出：“功德坟寺在北宋的发展趋势，首由自家买田建屋置寺向朝廷申请寺额，到指射无额寺院为坟寺，进而指射有额寺院为坟寺。”（《宋代的功德坟寺》）因坟寺的寺田经由奏请即享有免科敷（差役）的特权，故给予坟寺的发展以强烈刺激。仅据黄敏枝《北宋时代功德坟寺设置表》统计，共有61个事例。具体情况，以范仲淹为例作一说明。庆历四年（1044年），范仲淹奏请《置功德寺》时说，苏州天平山有白云泉，南有明古寺，范氏祖墓置在其侧，常令此寺照管。申请朝廷赐予白云寺额。据元朝人牟巘考证，范仲淹“尝即白云庵奉香火，洎登政府，得追封三世，置坟寺，始改庵为白云寺，祀徐国公、唐国公、周国公，盖庆历时也”（《范文正公集》附录《褒贤祠记》卷三）。此三国公系范仲淹曾祖、祖、父三世祖先，白云寺负责其祭祀等事宜。

此外，由于宋代官员居官要回避本籍，终其一生难回故里，多有寓居他乡者，其功德寺则为了岁时祭享而非守护祖墓。此种类型以王安石为例作一说明。王安石原籍江西抚州，在外为官，熙宁九年（1076年）十月，乞奏施田太平兴国寺，为其父母及子雱营办功德<sup>①</sup>。王安石于太平兴国寺所立祠，至元代仍保存完好，元人吴澄说：“予昔在金陵，同一达官游钟山寺，见荆国王丞相父子三世画像，香灯之供甚侈，达官恍然兴叹焉。盖以二百余年之久，荆国子孙衰微散处，而僧寺之祠不泯绝。”（《吴文正集》卷四六《饶氏先祠记》）此钟山寺即王安石的功德寺太平兴国寺，王安石死后，与其父母及子三世香火由佛寺办理，王氏“僧寺之祠”，是设画像以祭祀，也就是在功德寺置影堂。

宋室南渡后，功德坟寺在浙江及江南地区迅速发展。元人袁桷曾

<sup>①</sup> 《续资治通鉴长编》卷二七九，熙宁九年十一月丙戌；《临川先生文集》卷四三《乞将田割入蒋山常住札子》，四部丛刊初编本。

论述了这一情形,他说:“吴越旧俗,敬事鬼神,后千余年争尚浮屠老子学,栋薨遍郡县。宋帝南渡,公卿大臣多出两浙,而制令,入政府得建宫院崇祖祢,驱石辇木,空岩闲寂之地,高下晃眼,财日益耗而弊莫可救矣。”(《清容居士集》卷一九《陆氏舍田记》)可知浙江是官僚集中地区,凭借特权在崇尚佛老的社会氛围中,建立寺观者甚多。不仅如此,袁桷在前引资料中接着说:“故稍自足者,亦承风效施,跬步瞬日,日不胜其繁,吁可禁哉。”官僚的寺观建设风潮引起了民间比较富裕者也群起效法,寺观遍地皆是。袁桷的说法多少有些文学色彩,不过寺观之多确是事实。据黄敏枝前引论文《南宋功德寺设置表》统计,有196例,远远超过了北宋的61例。

南宋时期,一般官僚、士庶也可以自置坟寺,由于设置坟寺是子孙尽孝的表现,故朝廷并不阻止。这种坟寺因没有敕额,通常称为坟庵<sup>①</sup>。黄敏枝列举7例说明。其中可注意者福建莆田方氏,前面提到南唐时该族在荐福院建方氏祠堂,祭祀三代祖先,南宋理宗景定元年(1260年)重修寺院和祠堂。度宗咸淳五年(1269年)又建守坟庵,林希逸《莆田方氏灵隐本庵记》说:“遂于坟侧为室三门,中则祠堂俊胙之厅,西居庵僧,东住坟客,置田四十二斛以食之。田存则庵存,庵存则松楸百世无恙矣。”(《竹溪鬳斋十一稿续集》卷一)方氏于灵隐庵和荐福院分别设立祠堂,追荐祖先,灵隐庵除了庵僧外,还有坟客,可能坟客的任务是看坟和墓田的种植。再有是俞氏,咸淳间建洪庆庵守坟,“有永乡田六百束,有用安乡田二百七十秤,以奉祭享。每岁寒食率子弟各执事,自始祖而下合祀焉”(徐元杰:《樛楚集》卷一〇《洪庆庵记》)。洪庆庵乃合祀始祖而下群祖之祀,并置墓祭田以奉祭享。

就任用僧人墓祭的设施而言,莆田方氏灵隐庵是将祠堂设于坟庵之中。此外,还有于墓所分别设立坟庵和墓祠的情形,如北宋末年

① [日]竺沙雅章,《宋代坟寺考》,《东洋学报》61卷1、2期,1977年。

李纲《邓公新坟庵堂名序》记载：“有堂直墓下、以奉荐享，有庵居墓傍，以修佛事。……名其堂曰永慕堂。……名其庵曰报德庵。”又据李纲《邓氏新坟庵堂名序》中邓肃所说：“今即新阡建堂，以奉祭祝之事，结庵以修香火之缘。”（《梁溪集》卷一三五）

关于坟庵进行墓祭的具体情况，浙江琅溪余氏的事例颇具代表性。浙江淳安人方逢辰在《蛟峰文集》卷五《思堂记》中记载：“琅溪余氏，其曾大父邦程舍田于安福院者二十亩，至于孙应龙暨曾孙继先志，又两世以十亩入焉。其祖妣方氏儒人墓于院之阳也，厥后于院左辟一室曰思堂，为奉先之所，俾院僧主之，春秋设饌外，每岁孟春轮差，子孙同院僧遍诣余氏之先茔，所诵佛经以代俎豆、展省之礼品。是举也，余氏有孙曰振玉者，出家于本院，实纲维是，此报本反始之心欤。”可知，余氏宗族通过向寺院施田，得以在寺院附近置墓并建祠，祠堂的祭祖由寺院负责春秋二时祭享，寺院和余氏子孙共同墓祭，用诵经的方式行展墓之礼，余氏还有一子弟出家以维持祠墓及祭祀之事。

那么为什么要把祠堂建于佛寺呢？上述“所诵佛经以代俎豆展省之礼”说明同信仰佛教有关，此外原因是寺院建祠易于保持祠堂及祭祖的存在，对此，方逢辰继续说道：“盖祸福之说可行于乱世，庶彼之教不废，则吾之祠堂亦可托之而不坠焉。”这是有道理的。前引曾目睹王安石钟山寺祠堂的吴澄也说，立祠寺庙者深思熟虑，“谓人家之盛，终不敌僧寺之久。于是托之僧寺，以冀其永存”（吴澄：《吴文正集》卷四六《临川饶氏先祠记》）。

总之，宋代官僚、士庶为了看守坟墓以及由僧人为祖先荐福和春秋二时的祭祀，分别设置功德坟寺和坟庵，它是佛教信仰和祖先崇拜的合一。功德坟寺又称功德院、坟寺、香灯院等，坟寺的命名或为儒家的忠、孝、显亲、报恩，或为佛教的福田思想类字眼。

除建祠佛寺外，宋代还有在道观立祠的事例。

### 三、元代坟庵与寺观立祠

元代设有类似宋代敕赐功德坟寺的制度,但士庶所建坟庵仍普遍存在。元代理学家吴澄讲到宋元祭祖场所时曾说:“近世俗人之家,祠堂之外,墓所庵堂及寺观又立祠。”(《吴文正集》卷一一《答吴宗师书》)其所说墓所庵堂除了前面所讲的墓祠外,还应当包括委托僧道奉祠事的坟庵。关于这种坟庵王奕曾指出:“墓有庐尚矣,后沿曰庵,寺则释之所居也。今名庵而实寺。”(《玉斗山人集》卷三《玉窗如庵记》)可见其与专门为祭祖而设的墓祠有所不同。这样元代宗族祭祖与僧道的结合,就可分为坟庵和寺观立祠两种类型。

#### (一) 坟 庵

元代设置坟庵有一定的普遍性。为了便于了解元代坟庵的基本状况,列下表以供参考:

元代坟庵事例简表

名称	地区	建筑	田产	资料出处(皆为四库全书本)
万松庵	浙江昌化		若干亩	邓文源《巴西集》卷上《万松庵记》
玉窗如庵			百亩	王奕《玉斗山人集》卷三《玉窗如庵记》
永思庵	江苏常熟	庙中建祠堂	若干亩	黄潘《金华黄先生文集》卷一五《永思庵记》
善应庵	安徽歙县	筑室十间	四十亩	方回《桐江续集》卷三六《善应庵记》
宏山庵	江西德兴	庵有祠	三十亩	胡炳文《云峰集》卷二《宏山庵祠堂记》
常清庵			若干亩	刘将孙《养吾斋集》卷一六《盱赵氏三庵记》
常静庵 常清静庵	江西南丰 南城			
	安徽	创屋一区		陈栎《定宇集》卷一三《星洲寺记》
慈孝庵	浙江金华			宋濂《文宪集》卷三《慈孝庵记》

由表可知,坟庵的名称反映出儒家文化和佛道文化的影响。像永思庵、慈孝庵表现了儒家文化中的孝道思想;而善应庵、常清庵、常静庵则是佛教因果报应、道教清静无为思想的流露。

坟庵流行的地区,主要集中在安徽、浙江、江苏、江西等江南地区。

关于坟庵的建筑,一般是在庵堂中建祠祭祖,如永思庵,“辟地筑庵于兆域之东。屋以间计者若干,中建祠堂,为岁时馈荐之所”。又如宏山庵,“宏山有庵,庵有祠”。庵的规模如永思庵有若干间,最多的则是善应庵,有十间之多。

坟庵一般有一定的墓田,墓田数量资料多记为“若干亩”,有明确数量的分别为三十、四十和百亩。

关于庵田的用途,宏山庵“初命僧智圆居之,庵田二十亩”,胡本初、胡本中兄弟“益为三十,岁得米六十石,六之五饭僧,一赋于官”,可见主要用于为僧人提供饮食。

值得注意的是,坟庵的祭祀保留着佛教仪式。如永思庵“买田若干亩,以供粢盛,俾浮屠氏主之,仍用其法,妥置像设,崇胜因以资冥福”。又如善应庵,“绘世所谓观世音者奉之”。在坟庵中进行以诵读经忏偈颂为中心的功德仪礼。可见,设置坟庵也是在一定程度上基于对佛教的信仰。

设置坟庵的另一个目的是为了传之久远。王奕曾就玉窗如庵的设置目的说:“盖欲话坚固,为悠长计耳。”万松庵的设置者陈斗龙也说:“吾惧后有器子俭孙,将剪伐,是以堕先志,则嘱浮屠氏守其业,匪微福也,以存孝也。”可见元代建置坟庵也是委托僧看守坟墓和墓田,以保护好坟产。万松庵的事例说明了在祖先崇拜方面,佛教信仰和儒教孝道已经有机地整合在一起。

坟庵所祀者各有不同,远者如宏山庵祭祀宋代支派始迁祖,“每寒食拜墓下,子子孙孙森如也”。江西赵氏建四阡三庵于母墓侧。宏

山庵的事例表明,坟庵具有墓祭的强烈色彩,而其他事例更多地是为了保护坟墓,表示孝心。

上述事实表明,坟庵也具有墓祠的性质,或者说是墓祭中稍次于墓祠的一种形式,坟庵表现出的儒家孝道思想与佛道文化的结合则是其特色所在。

## (二) 寺观立祠祭祖

从创建方式看,寺观立祠祭祖大致可分为三种类型:一种是创建寺庙,设祖先祠堂于其中,为寺观置田以养僧道和供祭祀之用。如浙江温州路平阳州邱仁里“每伤幼丧其父,触事则怆然兴感,因即近里创寺曰报恩,立祠其中,买田度僧,以供祠事”(贡师泰:《玩斋集》卷一〇)。江苏长洲张正卿曾为平江路总管,其父亦曾为官,张正卿的祖父被元朝封赠为清河伯,张正卿父子为了“上以祝厘以报君,下则立祀以报亲”,将自己的别业建为“报恩道院”,延请道士主其事,又“割腴田若干亩,饬其徒”,后该道院更名为白鹤观,张正卿死后,该观整修过,“仍即观东为祠堂,以祀公及清河伯以下,凡几主,每遇讳日、节序,用玄教享之”(郑元佑:《侨吴集》卷九《白鹤观祠堂记》)。

另一种向已有的寺观施田,附设祠堂。江苏句容人张云翼、张云霓兄弟,“构祠于崇明寺之罗汉院。因以腴田之在通德乡黄堰东者百亩四十有畸,授寺之魁纳心月及其徒宝璋,执券主之。岁资其入,以奉祀事”(杨世沅:《句容金石记》卷六)。同省陆元俊母杨氏“割田若干,归于城北之洞虚观,以广其时思”(袁桷:《清容居士集》卷一九《陆氏舍田记》)。纪念的人物是陆元俊的祖、父。江西吉水人刘岳申说,广福寺创于唐,宋代曾氏、王氏曾舍田于寺,元代至元中,李氏、旷氏相继舍田入寺,旷氏之子“于寺西偏经阁后作室,以祠其父,又为屋以居所渡僧供洒扫,又买田以给晨夕香灯、忌日饭僧等费”(刘岳申:《申斋集》卷五《广福寺舍田记》)。戴表元说江西弋阳徐觉民在其伯父墓地不远的中山寺“东偏创飞阁三间,严像设,清龕几,缶鼓钟,割上肥田

十亩以予僧，俾晦日以其礼祀之，而听徐氏子孙会祭”（戴表元：《剡源文集》卷六《徐氏报恩阁记》），名为报恩阁。江西人饶熙的祖母曾“施田入寺，以祠居士君、石城君二世”，饶熙“又增施田，并祠高曾祖考四世”（《吴文正集》卷四六《临川饶氏先祠记》）。

第三种是僧道在所属之寺观为自己的先人立祠。安徽休宁等慈庵僧人碧庵上人本姓何，13岁出家，“铢累分积，买田十亩，以兄次子本中纯孝嗜学可托也，祝之收所入，永为蒸尝资。又买田入庵之常住，囑其徒为奉先祀，亩数亦如之。……自大德九年秋九月肇此谋，到十年春正官有旨，僧续置田土，许归并元籍中，甫克文册，谓竟其志，诘知事不然，志犹未竟，……又自建钟楼于门之东偏，妥何氏神主其下，前所云囑其徒为奉先者，始有定所”（陈栎：《定宇集》卷一〇《等慈庵记》）。徽州道士张应元“被旨授兴道观提点，……捐己资，买田若干亩，入本观供聂仙焚修，又斥其余二十五亩有奇，助玄妙道众半岁午膳，予以祠事其先人，愿与兹山为久长”（唐元：《筠轩集》卷一〇《兴道观张公舍田奉先记》）。江西吉安人曾本中“为老子徒，悯其先人无主祭者，……于是建祠于观，以祀其先，捐田于祠，以永其祀”（王礼：《麟原前集》卷六《曾氏祠堂记》）。江西临川人李叔阳，出家于临川东乡上塔寺为僧，“乃祠其父母于堂之东序，又披余亩以食众，而资其春秋荐献焉”（李存：《俟庵集》卷一三《上塔寺修造舍田附祠堂记》）。

上述寺观立祠的11个事例，反映了如下问题：（1）寺观立祠祭祖的地区分布：江西5例（含广福寺），江苏3例，安徽2例，浙江1例，主要在江南地区。（2）“牌位”及立祠的建筑问题：江西弋阳许氏于寺东偏建报恩阁以“严像设”，又据王礼《曾氏祠堂记》说，王侯将相立祠者“往往而有一再传之后，小失其忌典，大忘其像设”。可见在寺观祠堂为所祭者立像是一种风气。安徽休宁等慈庵则是于门之东偏建钟楼，其中设何氏神主。张氏在白鹤观东为祠堂，李氏于上塔寺东序建堂。可知寺观立祠多在东方，或许是受家庙建于居室之东的影响所



致。不过也有其他方向的事例,如广福寺西偏经阁后作室祠先。前述李氏在上塔寺东厢建堂是立祠寺观之中,但不少是建独立的祠堂。(3)向寺观所施田的用途与性质:一为祭祀之用,如广福寺,由旷氏“又买田以给晨夕香灯、忌日饭僧等费”,句容张氏捐田百四十多亩,“岁时致祭、晨夕香灯,朔望忌日设伊蒲,修佛事以资冥福,咸取给焉。其所赢则归之于寺,悉无所覆,循为定规”。再如弋阳徐氏“割上肥田十亩以予僧,俾诹日以其礼祠之,而听徐氏子孙会祭”。临川饶氏、平阳县邱氏施田以祠先人。此类田产近似祭田。二是主要用于寺观消费,如江西临川人李叔阳立祠于上塔寺,“又披余亩以食众,而资其春秋荐献焉”。如徽州张应元捐置的土地,或“供本观聂仙焚修”,或“助玄妙道士半岁午膳,于以祠事其先人”;长洲张氏报恩道院延请道士主持,“仍割腴田若干亩,俸其徒”。此类田产似乎为了维持寺观。当然,这两类土地并非截然分开,如文献明确记载句容张氏和江西临川李氏所施田兼有以上两种用途,其性质虽然是寺观田产,但具有祠堂祭田的功能。(4)立祠者的身份:有明确记载的6例,4例是僧道,3例是有身份者,没有身份记载的江苏无锡陆氏、句容张氏、江西饶氏以及舍田广福寺的旷氏似为平民,立祠者所代表的阶层比较广泛。前揭吴澄所说,寺观立祠者是俗人之家,陈高也说当时“或有孝之慈孙有可能致其追远之念者,则施田释老氏而立祠焉”(陈高:《不系舟渔集》卷一二《林氏祭田记》)。前揭资料中,王礼说:“予观王侯将相,施田宅于老佛之宫。”可见无论王侯将相还是俗人都有向寺观施田立祠祭祖的现象,是一种普遍流行的风俗。(5)寺观立祠所祭的对象:先看祭祖的世代,临川饶氏最初祭祀祖、父两世,后增祀至高曾四世。长洲张正卿祭祖、父两世,张正卿死后亦被列入,其子孙至少需祭三世。徽州张应元在本观“祠其先人”,据说“后人见其祠而思其贤,视公之祖、父,不啻如己出自”(唐元:《筠轩集》卷一〇《兴道观张公舍田奉先记》)。当是祭祀两世。无锡陆元俊亦祭其父、祖两代,旷氏祠其父,临川李氏

祠其母，弋阳徐觉民祭其伯父。平阳州邱氏祭其父亲。休宁等慈庵祀先。吉安曾氏祠堂也是祭祀先世，未载明世代，可能世代较远。寺观立祠，最初多祭祖、父两世近亲，故寺名常为“报恩”，与尊祖敬宗有所不同，但随着时间推移，所祭祖世数增加，其功能向合族转化。再看被祭者的身份，休宁等慈庵所祀何氏为官宦儒家，江西饶氏所祀第二代祖先曾为县学，平阳州邱仁里之父曾为漳州路判官，长洲张正卿之父曾为副总管。其他 6 例未载明身份，从资料内容分析，多为平民。

(6) 寺观为立祠者承担的义务：弋阳徐氏祠堂由中山寺“俾讳日以其礼祠之”。长洲报恩道院则“每遇讳日、节序，用玄教荐享之”。看来寺观负责祠堂忌日或节日的祭祀事务。

(7) 寺观立祠的目的：一般是为了使祭祖传之久远，吴澄曾有专门分析，说寺观立祠者深思熟虑，“谓人家之盛，终不敌僧寺之久，于是托之僧寺，以冀其永存”（《吴文正集》卷四六《临川饶氏先祠记》）。李氏舍田广福寺，也为了“托以久远”。张应元在本观祠其先人，说是“愿与兹山相为久长”。唐元评论道：“后人见其祠而思其贤，毋以世远而遂亡其初，今日舍田建祠者，非无所为然也。”（《筠轩集》卷一〇《兴道观张公舍田奉先记》）

(8) 舍田祀祖的寺观宗教问题：除第三种类型僧道本身在所属寺观立祠外，其它 6 例中，佛寺四例，道观二例，佛寺立祠较道观立祠为多。

#### 四、明清坟庵的变化与寺观立祠的延续

明清以降仍存在着寺观立祠祭祖的现象。如浙江象山县有常乐禅寺，唐代“刺史黄晟建，有黄太傅祠，先后置祠田三百三十亩”，当地人黄修灏写有重修碑记：“按象邑志载，常乐寺唐乾宁中刺史黄讳晟所建，又载法堂之左，为刺史祠，祀田一百二十亩，坐荷花桥下，则其岁祭之需也。由唐以来，寺经几更，而明之崇禎间尤衰落，住僧成本遭多故持券售曾王父少司空公，由是田不归寺。国朝顺治间遣徒，寺烬

田废,康熙间海氛告靖展复,族兄榜等以祖寺久废,延僧如思、海□、寂光垦复。建法堂立梵相,设始祖神位,焕然重兴,厥功懋矣,因劝灏捐僧前售田,为祖寺义田,俾作始祖烝尝,灏曰:此吾志也。抑犹有进先世遗兹土田,尚有二百余亩,愿并助之,检各原券,付如思等掌理,定祀期于岁之四月二十四日,盖是日为始祖诞辰,僧人具时蔬奠之,以镇遏使永阶公暨少司空至阳公主配焉,延珠溪太傅后裔之为宗长者一人主之,以近故也。”(乾隆《象山县志》卷一二《杂志·寺观》)由上可知,该寺兴建于唐末昭宗乾宁时期,因其又祭祀黄氏祖先,故为“祖寺”,不过在唐末已有的专祠是否具有宗祠的性质还难以断定,但是宋以降随着黄氏子孙的繁衍,专祠转化为宗祠则是必然的。清康熙年间重建时,宗祠的性质是很明确的,有始祖的神主和陪祭牌位,有祭田,祭期为始祖诞辰,祭祀由大宗支的族长主持。禅寺的所有权归寺,其祠田是黄氏族人所捐。属于典型的佛寺附设宗族祠堂的事例。

又如安徽嘉山县苏巷镇戴氏宗祠与佛寺同处一个庙宇,戴氏宗族在此既祭祖又祭佛。该庙宇一排12间,分东大殿,东大殿中摆始迁祖牌位,计3间,中间以屏风隔扇相间,西大殿为地藏王庙,原有造像,有“东祭祖、西祭佛”之说<sup>①</sup>。祖先崇拜同佛教信仰和谐地结合在一起。

设坟庵以僧道奉祠的习俗至明清时代衰落,演变为招佃耕墓田守墓的墓庄。清人全祖望指出:“设为寺庵院之属以守墓,宋人最盛,其登两府者甚至请于朝,以重其地,而放翁以为非古。明人稍易之为墓庄,使佃户耕墓田以司洒扫,此变而合于礼者。吾始祖侍御府君之墓,建庵于沙渚以奉香火,盖宋之旧也。”(《鮑埼亭外编》卷二一《宝积庵记》)。可知墓庄是佃户耕墓田以司洒扫,与坟旁设寺庵院由僧道守

<sup>①</sup> 此据阎爱民于1993年4月21日带领南开大学历史系毕业班学生在当地调查所获口碑资料。

之不同,但墓庄是由坟庵“易之”而成的。

不过坟庵虽在明清时代衰落,但未绝迹,墓庄未能全部取而代之,二者同时存在。比如浙江象山县清代地方志载:“按象邑风俗,祖父丘陇多建庵助田,招僧持住,藉守墓以佞佛,不知适貽子孙以无穷之累,而自弃其墓也。始则附影希光,操纵由我,继则时移势异,进退由僧人,久之沧桑代异,后裔式微,则木主为炊,断碑入砌,萋萋荒陇,僧且驱牛羊而牧之矣。讼之于官,而僧转为凭,民反无据,是博檀越之虚名,貽子孙之实祸,孰有甚于此乎。予谓墓旁宜立祠建庄,俾子孙守之,则纸钱麦饭,少长偕来,春露秋霜,烝尝有托,何至我有庭内他人入室乎!若夫易祠为庵,移祖事佛,则又名教罪人,法所不宥者也。”(乾隆《象山县志》卷一六)由此可知,象山祖先坟墓建庵助田、招僧持住是很多的,地方志的编纂者主张“墓傍宜立祠建庄”,即以墓祠及墓庄取代坟庵,可见二者都有一定程度的流行。

## 第三章 宗族结构与组织

五服和房是中国宗族制度中特有的概念,他们都基于父子世系,前者是讲亲等和范围,后者是讲父子每一世代根据诸子均分的原则形成房,并可扩展为新的父系团体。这样父系谱系形成宗族内部互有交叉的两种类型的结构。以宗子、族长为代表的组织也是以上述结构为基础形成的。与分居析产相对,宗族中还有累世同居共财的义门类型,其内部结构和组织形态又有自己的特点。

---

### 第一节 五服与宗族结构

---

#### 一、宗族范围

欲明了宗族结构,需要了解古人对宗族范围的认识。在先秦文献中,《左传·僖公二十四年》已出现“宗族”一词,但多数情况下称“宗”。殷墟卜辞中多见“宗”字,其本义是指供奉神主之庙。《说文》对宗的解释是“尊祖庙也”。可知宗族的本义是指有共同祖庙的宗族,如《尔雅·释亲》说:“父之党为宗族。”这些文献中的“宗族”,都应该是有明确父系祖先的,“党”的本义是指一种较大型的集团或社会组织。

《尔雅》讲的“父之党”是一个较大型的宗族。《左传·襄公十二年》讲到：“凡诸侯之丧，异姓临于外，同姓于宗庙，同宗于祖庙，同族于祢庙。”是一个大型的宗族。杜预对“祖庙”注释说，“祖庙”是“始封君之庙”。可知，“宗”即宗族，是指同姓（即氏族）之下有明确父子祖先的一级亲属组织，其下辖有若干“族”，即若干小的家族。所以对先秦典籍中的“宗族”，在组织规模上应该作多层次的理解<sup>①</sup>。

先秦史料中涉及宗族的还有三个重要概念，“三族”、“五族”、“九族”。“三族”、“五族”屡见于卜辞，陈梦家在《殷墟卜辞综述》第十四章《亲属》第六节《族》中列有辞例。认为此类卜辞“大率皆关乎师旅之事”，并引韦昭为《楚语》“楚师可料也，在中军王族而已”所作注文“族，部属也”。对其性质存而不论。的确，对卜辞三族、五族含义的判断尚需继续研究。金文中亦有“三族”一词，《明公簋》记载：“唯王令明公遣三族伐东国。”钱杭指出：“三族”从逻辑上讲，只能是“三”个虽同姓但已不同氏的宗族，也就是已经分化了的三个异氏宗族<sup>②</sup>。礼书中也出现过“三族”一词，如《周礼·春官·小宗伯》的“掌三族之别，以辨亲疏”；《仪礼·士昏礼》的“惟是三族之不虞”；《礼记·仲尼燕居》的“闺门三族”。郑玄均释为父、子、孙三辈人构成父系宗亲群体。也有人认为“三族”含有有服姻亲。《晏子春秋·内篇杂下》载晏子说：“赖君之赐，得以寿三族，……父之党无不乘车者，母之党无不足衣食者，妻之党无冻馁者。”可见这里的三族是父族、母族、妻族之义。“九族”一词，见于《尚书·尧典》：“克明俊德，以亲九族，九族既睦，平章百姓。”汉儒对“九族”的解释如马融、郑玄认为“九族上自高祖，下至玄孙，凡九族”（《尚书正义》，十三经注疏本）。现代学者则认为是父族四、母族三，妻族二，包括异姓服

① 参见朱凤瀚：《商周家族形态研究》，第16—17页。

② 钱杭：《周代宗法制度史的研究》，第102页。

亲<sup>①</sup>。《白虎通》释“九族”别出心裁：“族所以九者何？九之为言究也，亲疏恩爱、究竟也。”钱杭据此指出：“作为名词的‘九族’，成了研究、搜罗宗亲关系这样一个动宾结构的词组，‘九’在方法论上是‘究’，在实数上则可以是全部。从这个意义上说：‘九族’是统治阶级根据统治需要对现存宗亲关系进行重组的产物，带有浓厚的实用性质。”<sup>②</sup>

反映汉、魏、晋社会生活内容的文献中也多有“三族”、“五族”、“九族”等词，《汉书·高帝纪下》记载：“诏敢有随王，罪三族。”集解引张晏曰：“父母兄弟妻子也。”如淳曰：“父族、母族、妻族。”前者仅限于本宗，含妻子，后者兼及同族与妻族。三族、五族也作“三属”、“五属”。《后汉书·章帝纪》载元和元年（84年）诏：“往者妖言大狱，所至广远，一人犯罪，禁及三属，莫得垂纓仕宦王朝。”沈家本认为三族当以本宗为断（《历代刑法考·刑法分考一七》）。《后汉书·党锢列传》记东汉后期诛连党人“免官禁锢，爰及五属”。《后汉书·党锢列传》载东汉时“党人锢及五族”，灵帝时“党锢自从已下，皆得解释”。可知五族是服属的概念，即五服之内的族人，五属与五族同义。五属、五族又称五宗，均指五服之系而言。《后汉书·宦者传》载东汉后期刑法“叁夷五宗”，李贤注曰：“五宗，五服内之亲也。”讲的正是这种情形。魏晋时期，史书明确记载夷灭三族的事例至少有38例，此外记载族诛、灭族的事例也不少。陈啸江据干宝《晋纪》记载法律制裁用丘俭家族不及出嫁的女子，“那女子的夫家犯罪，自无反及母家之理”，又据《晋书·明帝本纪》载复三族法，惟不及妇人，“则妇人尚不坐及，何况为其母家呢”？所以他认为魏晋时代的三族只限于罪人的本宗<sup>③</sup>。晋朝时期还有人以诛灭五族威胁人的，如长沙王发兵收齐王同时，称“大司马

① 参见瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第2页注①。

② 钱杭：《周代宗族制度史研究》，第104页。

③ 陈啸江：《魏晋时代之“族”》，《史学专刊》第1卷第一期，1935年。

谋反,助者诛五族”(《晋书·齐王冏传》)。河间王矫诏讨刘舆时称:“敢有举兵距王命者,诛及五族。”(《晋书·刘舆传》)根据汉代使用五属及魏晋三族的情况,推测以上两例的五族可能是五服之意。

关于九族的问题,汉代初年的宗族被认为是五服之内的父系宗族,贾谊《新书·六术篇》说:“人之戚属以六为法,人有六亲。……六亲有次,不可相逾,相逾则宗族挠乱,不能相亲。”而六亲,是指“父、昆弟、从父昆弟、从祖昆弟、从曾祖昆弟、族兄弟”。即五世之亲,未出九族范围。

东汉班固《白虎通·宗族》对族也有过解释:“族者何也,族者凑也,聚也,谓恩爱相流凑也。上凑高祖,下凑玄孙,一家有吉,百家聚之,合而为亲,生相亲爱,疏相哀痛,有合聚之道,故谓之族。”把九族释为“族”,亦即宗族。就东汉社会宗族的实际情况来看,也往往视宗族为“九族”。《后汉书·郭伋传》说:“(郭)伋以老病上书乞骸骨。二十二年,征为太中大夫,赐宅一区,及帷帐钱谷,以充其家,伋辄散与宗亲九族,无所遗余。”将“宗亲”等同“九族”。《后汉书·循吏列传》记载,童恢“父仲玉,遭世凶荒,倾家赈恤,九族乡里赖全者以百数”。此九族似乎也是指宗族。有学者提出:“东汉宗族所能包容的族人范围,只是上到高祖,下至玄孙的宗族。如果超出这个范围,就没有宗亲关系了,也就不成其为族人。”<sup>①</sup>诚如东汉的宗族主要指九族之内的族亲,但似乎出此范围就不成为族人的结论或许有些绝对。因为东汉末年颍川人韩融“将宗亲千余家避乱密西山中”(《后汉书·荀彧传》),拥有千余家宗亲之族,是五服九族难以容纳的。再如《后汉书·耿纯传》载:“会王郎反,世祖自蓟东南驰,纯与从昆弟诜、宿、植共率宗族宾客二千余人,老病者皆载木自随,奉迎于育。”《三国志·魏书·许褚传》说许褚在“汉末,聚少年及宗族数千家,共坚壁以御寇”。《三国

<sup>①</sup> 张鹤泉:《东汉宗族组织试探》,《中国史研究》1993年第1期。



志·吴书·贺齐传》又说：“吴郡余杭民郎稚合宗起，贼复数千人。”“二千余人”、“数千家”、“数千人”，除“宾客”、“少年”外，宗族当不在少数，宗族也有可能有无族之外的族人。

魏晋南北朝时代，宗族获得了很大发展，以魏晋为例，史籍中屡见“宗族”一词，现择其主要事例，列成下表：

序号	例 文	出 处
1	阜率国士大夫及宗族子弟胜兵千余人	魏书·杨阜传
2	峻又别收宗族及宾客家兵数百人，愿从太祖	魏书·任峻传
3	典宗族部曲三千居乘氏	魏书·李典传
4	振施宗族，州里高之	魏书·温恢传
5	宗族知故，为人所略作奴隶者凡六家	魏书·杨俊传
6	上庸太守申耽举众降，遣妻子及宗族诣成都	蜀书·刘封传
7	宗族富盛，世为乡豪	晋书·刁凿齿传
8	玘宗族强，人情所归，帝疑惮之	晋书·周玘传
9	鉴复分所得以恤宗族及乡曲孤老	晋书·祖逖传
10	兄弟宗族皆以为疾	晋书·王湛传
11	充舍宗族弗授	晋书·秦秀传
12	乡人宗族凭依者以百数	晋阳秋*

\* 乔治忠校注：《众家编年体晋史》天津古籍出版社 1989 年版第 192 页。

魏晋史籍又屡见“九族”一词，在此再列一表，看其主要事例。

序号	例 文	出 处
1	及其用财，先九族	魏书·王昶传
2	与九族中外同其饥寒	蜀书·许靖传
3	荫其亲属，多者及九族，少者三世	晋书·食货志
4	禄赐散之九族	晋书·魏书传
5	皆以散给九族	晋书·羊祜传
6	敦睦九族	晋书·氾毓传

(续表)

序号	例 文	出 处
7	奕世儒素,敦睦于九族	晋书·夏侯湛传
8	后“敦睦九族,垂心万物”	晋书·文明王后传
9	且臣家若能奉皇帝之业,九族敦睦	晋阳秋*
10	奉禄颁九族	晋安帝纪**

\*《众家编年体晋史》第153页。

\*\*《众家编年体晋史》第441页。

表中十个事例,其中第6至第9例是所敦睦的对象,第1、4、5、10例是指散财的对象,第2例讲与九族共患难,第3例讲特权者免纳租税所荫及的对象。这就证明“九族”是当时很重要的社会群体,九族与宗族同时频繁地出现在史籍中,也可反映出当时九族是宗族的主要范围。

南朝时期的宗族除九族外,也包括出了九族的人。《颜氏家训·风操篇》说:“从宗亲世数,有从父,有从祖,有族祖。江南风俗,自兹以往,高秩者通呼为尊,同昭穆者,虽百世犹称兄弟,若对他人称之,皆云族人。”同昭穆的百世之人显然出了九服,名之为族人,意思是宗族之人,可见当时的宗族主要是指“九族”,但也包括出了九族的普通族人。此种认识,一直延及后世。如宋代地方官蔡久轩曾断一案:“范宽以富而凌虐其旁困之族叔,动辄以服绝为言,如此,则族之尊长皆可以服绝而毁辱之矣!后生小子,不知有宗族骨肉之义,……押下签厅,请吴兼金捶楚二十,以为恃富凌族长者之戒。”<sup>①</sup>从蔡氏所言可知,被范宽凌虐之人虽出服仍为族叔,二者同为一个宗族。

元明清士大夫的收族论,特别强调要收五服的亲尽族人。这时宗族明确的父系祖先,一般追至始迁祖,换言之,始迁祖之下的同姓成

<sup>①</sup>《名公书判清明集》下册,中华书局1987年版,第392页。

员皆可成为宗族。修谱所要收的族，一般包括这种出服之人。如元代许有壬的《题莆田黄氏族谱》说：“人一身其来尚矣，少而至于多，近而至于久，则不得不分，分而盖多，以久至亲尽而为途人，势也。使多而不紊，久而不迷，则图谱之作可少哉！”（《至正集》卷七二）希望通过图谱之作，将亲尽之人收为一族。陈高在《族谱序》中也说：“降及后世，浇漓日滋，而上失其政，富贵有骄，势利而争，甚而手足同气，犹相视如途人，而况于服之穷乎！况于十数世之远乎！为吾族之子孙者，盍亦思法古人之厚，而戒今世之薄乎！此为所作谱之意也。”（《不系舟渔集》卷一〇）陈氏族谱欲收十数世之远的子孙，自然出了五服。明中叶山西按察副使王充献说得更明确：“吾宗人家吉水者数千指，其初一本也，源流而来益分，于是乎有期功之属焉，有缌麻之属焉，有袒免无服之属焉。”<sup>①</sup>他的宗族概念既包括服内亲属，也包括“无服之属”，希望通过修谱联结“疏属”。

## 二、亲疏关系

探讨宗族的结构离不开了解亲属制度。亲属称谓作为亲属关系的记录，反映着人们的亲属观念和实际的亲属结构。特别是亲属称谓中对于宗亲的认识，可以作为研究宗族结构的一个基本着眼点。所谓宗亲，“指同一祖先所出之男系血统”<sup>②</sup>。中国的亲属称谓系统基本上形成于周代。<sup>③</sup>

西周时期的文字资料如金文以及《诗经》和《尚书》中的部分篇

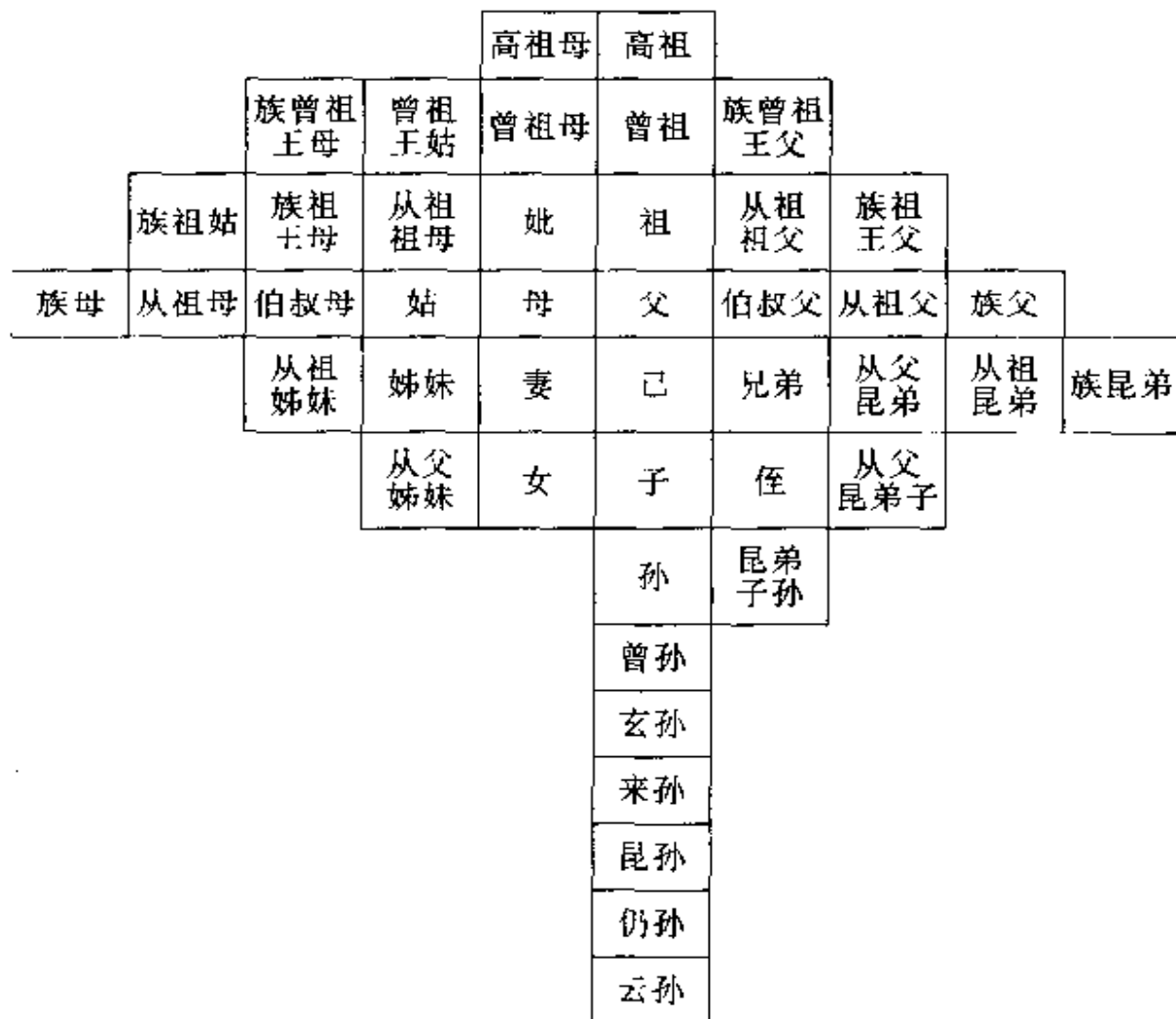
① 何景明：《何文肃公文集》卷三：《吉水王氏族谱序》，台北《明代论著丛刊》本。

② 徐朝阳：《中国亲属法溯源》，台湾商务印书馆1973年版，第3页。

③ 谢维扬在《周代家庭形态》第三章对亲属称谓制度曾进行系统的研究。钱杭的《周代宗法制度史研究》上编第四章第一节，在此基础上又有新的概括和分析。以下对周代宗族结构的讨论参考了他们的成果。

章,保留了不少宗亲关系的称谓。据统计,周文所见宗亲称谓 38 种,其《诗经》、《尚书》中宗亲称谓除与金文重合者外,有 11 种,合计 49 种,其中表示实际的宗亲关系,是父、母、祖、妣、曾祖、高祖以上、子、孙、曾孙以下、妻、兄弟、姊妹、伯叔 13 种,奠定了整个宗亲系统的主干。

存世的春秋时期的宗亲资料主要反映在《尔雅·释亲》、《左传》、《仪礼·丧服经传》等书中,特别是《仪礼》、《尔雅》二书,分别系统地记载了宗亲称谓,如《尔雅·释亲》中出现的宗亲称谓有 45 种之多,已构成完整的宗亲称谓系统。春秋文献所示的宗族范围,可用下图表示:



(除己之外,43 种亲属)

如图所示,宗亲关系是己身为中心,向上下、左右辐射的,至于宗亲关

系的亲密程度,古代是用五服制度表示的。五服即丧服制度,它是依据生者和死者的亲疏关系,在哀悼死者时所穿服饰轻重、服丧时间长短上加以区别,共分为斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五个服别,故称之为“五服”。《仪礼·丧服经传》反映出的父子宗亲丧服制度,可参考清人程瑶田《仪礼丧服文足徵记》卷三《丈夫(男子)通服表》:

				曾祖父母 三月齐衰	族曾祖父母 缌麻			
		父之姑 缌麻		祖父母 期不杖	从祖祖父母 小功报	族祖父母 缌麻		
	从祖姑 报缌麻 适人者	姑 不杖期报 * 适人者大功 * 适人无主者	继母如母 慈母如母	父在齐衰杖 父卒齐衰三年	叔世父母 期不杖	从祖父母 报小功	族父母 缌麻	
从祖姊妹 缌麻 适人者	从父姊妹 小功 适人者	姊妹 主者不杖期报 * 适人者大功 * 适人无主者	妻 杖期齐衰	己	昆弟 期不杖	从父昆弟 大功	从祖昆弟 小功	族昆弟 缌麻
		女子 子 不杖期 * 适人者大功 * 适人无主者	众妇 小功 * 适人者大功 * 适人无主者	长子 三年齐衰 众子 期不杖	昆弟之子 不杖期	***	从祖昆弟之子 缌麻	
		孙女 适人者 小功	庶孙之妇 缌麻	庶孙 大功 嫡孙 不杖期	**			
				曾孙 缌麻				

- \* 姑:姊妹、女子子未嫁时与“适人无主者”同服。
- \*\* 昆弟之孙不见小功章,以其为从祖祖父母小功,见报文。
- \*\*\* 从父昆弟之子不见小功章,以其为从祖父母小功,见报文。

五服的具体内容是：

**斩衰：**斩，即不缝边。衰是丧服的上衣。丧服用粗生麻布一块，衣旁及下际不缝，披身而成，戴用二尺二寸布而成的“斩衰冠”。服期三年；子为父、妻为夫、父为长子、父卒然后为祖父后者、未婚女子为父、因故回娘家的已婚女子为父、妾为丈夫等，服此服。

**齐衰：**齐，即缝缉之意，丧服用粗麻布，缝边。服期有三年、一年（“期”）和三月三种。一年服又分“杖”与“不杖”两种。杖，表示悲哀的程度，如《礼记·问丧》所说：“孝子丧亲，哭泣如数，服勤三年，身病体羸，以杖扶病也。”三年齐衰用于子为母、子为继母、子为父妾、母为长子等；“杖期”齐衰用于夫为妻；“不杖期”用于本人的嫡孙、庶子，本人的兄弟、兄弟之子女、祖父母、伯父母、叔父母、本人之亲姊妹、长子妻、姑母等；三月齐衰用于曾祖父母。这一服制衣饰隆重，但服期与最短的缌麻服同，表明虽是直系祖先但又疏远的特殊关系。

**大功：**丧服用粗熟布；服期九个月；用于本人的众媳、堂兄弟、侄媳、庶孙、未婚堂姊妹、已嫁姊妹、已嫁侄女等属于同宗旁系的亲属。

**小功：**丧服用稍粗熟布；服期五个月；本人为祖父的亲兄弟姊妹（伯叔祖父母）、从祖祖姑、父亲的堂兄弟姊妹（堂伯叔父母）、堂姑、弟妹、已婚堂姊妹、同曾祖父的再从姊妹、再从兄弟、堂侄、未婚堂侄女、本人之嫡孙媳、侄孙、未婚侄孙女等，服此服。

**缌麻：**丧服用细熟布；服期三个月；用于本人曾祖父的兄弟姊妹、祖父的堂兄弟姊妹及其子女，以及这些子女的子女、本人堂兄弟之侄、侄女、堂兄弟之孙、孙女、本人兄弟之曾孙、曾孙女等。

丧服制度的原则，正如孔颖达为《礼记·丧服小记》疏云：“五属之亲，若同父则期，同祖则大功，同曾祖则小功，同高祖则缌麻，高祖外出服。”亲等不同，服制则异。

宗亲关系中，值得注意的是大功之内的关系。根据《诗经》、《尚书》及金文有关资料来看，周代一般对祖父以上、孙以下的宗亲称谓，

在世代区分上并不是严格的。而对己身出发三代以内亲属的世代比较关心,故祖、父、己身、子、孙这五代的称谓绝不相混淆,超过这五代范围的亲属,则不怎么计较他们的世代了,因而使用的是一些比较笼统的称谓。“这意味着这五代范围之外的亲属,相对五代之内的亲属,是亲属关系比较疏远的。”<sup>①</sup> 社会生活中的这种宗亲亲疏关系在礼制上也有反映。五服之内的亲疏,明确的界限在大功,它是家族共财的极限。《丧服传》规定在“子无大功之亲”或“所适者亦无大功之亲”的情况下,“为继父同居者服期”,即儿子无大功以上的亲属,故无法定抚养人;改嫁的新夫也无大功之亲,他才能自专财贿,为其妻之子的生父立庙。可见大功是家族共财的最大范围,所以郑玄注说:“大功之亲,谓同财者也。”至于小功,《丧服传》记载:“传曰:何如则可谓之兄弟? 传曰:小功以下为兄弟。”小功以下同辈皆可互称兄弟,大功以上则不能,原因在于亲疏有别,所以郑玄注云:“疏者谓小功以下也,亲者谓大功以上也。”五服之内的亲戚划分是以共财为准绳的,其范围在大功之内,包括堂兄弟,即同祖父的亲人,至多三、四代,在古代社会,此种家庭可能还是同居聚处的<sup>②</sup>。重视大功之内的亲属也体现在国家的政策和法律中,隋初在“大索貌阅”检查户口时规定,“大功以下,兼令析籍,各为户头,以防容隐”(《隋书·食货志》),承认和保护大功以上著籍者。法律维护大功之内的同居共财家庭,或至少是名义上的“共籍”,唐律规定:“诸祖父母、父母在,而子孙别籍、异财者,徒三年。”疏议“别籍异财不相须”说:“或籍别财同,或户同财异者,各徒三年。”(《唐律疏议》卷一二)可知共籍而异财分爨的情况也是存在的。祖父母、父母有绝对的主婚权,唐律说:“诸嫁娶违律,祖父母、父母主婚者,独坐主婚。”(《唐律疏议》卷一四)说的正是此种情况。明清

① 谢维扬:《周代家庭形态》,第103—104页。

② 杜正胜:《传统家庭试论》(上),《大陆杂志》第65卷第2期。

时期更加明确规定：“嫁娶皆由祖父母、父母主婚，祖父母、父母俱无者，从余亲主婚。”<sup>①</sup>法律视祖父母同父母一样是家长，把祖父母放在父母之上。小功及缌麻服要比大功之内的关系疏远。前掲明中叶王充献将五服之内族人分为“期功之属”和“缌麻之属”正是这种观念的反映。

出了服的族人，实际上是一种族亲关系。这种关系包括袒免亲，即凡同五世祖，族属缌麻服之外者。他们遇丧葬要服素服、尺布缠头。国家典章制度和法律收入五服制度<sup>②</sup>，族谱中载有五服图的也不少，说明五服是区分族人亲疏的依据。尽管法律规定，同宗无服族人虽宗支疏远，但毕竟属于一本之亲，与凡人有别，其量刑标准，低于五服之内近亲而高于凡人。法律特加一条：凡绝服以外亲属世系可考，尊卑名分犹存者，除相殴致死仍以凡论处外，尊长犯卑幼得减凡一等，卑幼犯尊长则加凡一等（《明律例》卷一〇《刑律二》）。清律仍之。乾隆初年，皇帝批准了刑部议复福建按察使觉罗伦达礼更定律例的奏请，内容是：“同宗无服之犯奸者，应照凡人加等，应如所请，嗣后凡奸同宗无服亲及无服亲之妻者，奸夫奸妇照军民相奸，各枷号一月，杖一百，加为枷号四十日，杖一百。”地方政府断案时，特别注意当事人有服无服，如乾隆二十七年（1762年）福建巡抚规定：“照得审理案件，凡有同姓亲属，则应查明服制，方可按拟罪名。……嗣后凡遇有关服制及同族无服命案，俱应绘具宗图，注明至本犯代数，随招呈送，以备查考。”（《福建省例·刑例上》）这里的“同族无服”一词，说明了宗族是包括无服之人的。宗族也要求族人和睦出服族人，有的宗族规定：“同族虽服已尽，而尊卑名分百世不移，礼貌称呼自有定序，倘有舛鹜

① 《大明令·户令》及光绪《大清会典事例》卷七五六《刑部·户律婚姻》，皆有此规定。

② 《元典章》与明清律例均是。



不训之子弟于年尊派长之前肆行慢侮,轻则面斥,重则传族到祠笞责。”<sup>①</sup>

《礼记·丧服小记》论述族属亲疏关系时指出:“亲亲以三为五,以五为九,上杀、下杀、旁杀,而亲毕矣。”如此亲属关系形成一个以自己为中心的同心圆,第一圈包括父、己、子直系三代,是主干家庭;由此向上、下、旁推衍,关系递减,加上祖和孙,合为五代,含堂昆弟,是为第二圈,是直系家庭;第三圈从高祖至玄孙,合为九代,含族昆弟。为了同宗族区分,可将大功以外至缌服共曾高之祖称之为“家族”。此圈之外,宗尽无服,属于宗族,是为第四圈。《礼记·大传》说:“四世而缌服之穷也,五世祖免杀同姓也,六世而亲属竭矣。”世即亲等,四世是五服的最外圈,五世共祭高祖之父,临丧袒衣免冠,不在五服之数,六世则非亲族了。由于礼法对大功以内亲的重视,因此宗族结构中,大功和是否出服的界线就更为突出。以上述界线划分宗族结构为三圈,具有很大的合理性。

---

## 第二节 房分与宗族结构

---

### 一、分房制度

房是中国宗族制度中特有的概念,台湾人类学家陈其南认为“房”的观念是厘清汉人家族制度的关键。“房”的中心概念是儿子相对于父亲的身份,关于它所含蕴或延伸出来的相关语意范围,陈其南提出了六个原则:

- (1) 男系的原则:只有男子才称房,女子无论如何皆不构成一房。

---

<sup>①</sup> 《周氏三修族谱》卷一《族规》,载[日]多贺秋五郎:《宗谱之研究》,第751页。

(2) 世代的原则：只有儿子对父亲才构成房的关系。孙子对祖父，或其他非相邻世代者皆不得相对称为房。

(3) 兄弟分化的原则：每一个儿子只能单独构成一房，而与其他兄弟分划出来。

(4) 从属的原则：诸子所构成的“房”绝对从属于以其父亲为主的“家族”，所以房永远是宗族的次级单位。

(5) 扩展的原则：房在系谱的扩展性是连续的，“房”可以指一个儿子也可以指包含属于同一祖先之男性后代及其妻等所构成的父系团体。

(6) 分房的原则：每一父系团体在每一世代均根据诸子均分的原则于系谱上不断分裂成房。

那么，为什么要分房呢？“分房的基本道理在于：同属一父之诸子彼此之间必须分立，而在系谱意义上各自独立成一系，这就是汉人所特有的宗祧观念。所谓宗祧就是由父子联系(father—son filiation)所贯穿起来的连续，与人类学一般所谓 descent(通常译为继嗣)相当”<sup>①</sup>。陈其南关于“房”的理论对于我们认识宗族的形成和内部结构有参考价值。

由上可知，宗祧的观念可以产生分房，分房的不断进行，累积成千支谱系，形成宗族，按照扩展的原则，一个房支也可能是一个宗族，宗祧及其分房形成了观念性的继嗣群体，也就是宗族。因此宗族的意义首先应该是结构性的，即从谱系的角度分析，其次又是功能性的，即从促使合房收族的手段探讨。

宗祧观念及分房在宗族制度中的重要性表现在继承制度上，一是血缘的继承，一是财产的继承。

---

<sup>①</sup> 陈其南，《家族与社会》，联经出版事业公司1990年版，第129、131-132、136页。

首先说血缘的继承。血缘的继承是宗祧观念的直接产物,因每一房都有独立的宗祧系统,它追求宗祧的延续和纯洁。延续性是指血统不能断绝,否则为绝房,这是对祖先和对来世没有交代的憾事。纯洁是说血缘世系要由近及远,尽量避免孱入异姓血统。由此在礼制法律和民间社会有一套宗祧继承的制度。中国的嗣子制度基于宗法礼制,宗法继承的精神渗透到后世的立嗣制度中。

妻妾并存的,立嗣发生嫡庶问题。《唐律》规定:“诸立嫡违法者,徒一年。即嫡妻年五十以上无子者,得立嫡以长,不以长者亦如之。疏议曰:立嫡者,本拟承袭。嫡妻之长子为嫡子,不依此立,是名‘违法’,合徒一年。‘即嫡妻五十以上无子者’,谓妇人年五十以上,不复乳育,故许立庶子为嫡。皆先立长,不立长者,亦徒一年,故云‘亦如之’。依令:‘无嫡子及有罪疾,立嫡孙;无嫡孙,以次立嫡子同母弟;无母弟,立庶子;无庶子,立嫡孙同母弟;无母弟,立庶孙。曾、玄以下准此。无后者,为户绝。’”(《唐律疏议》卷一二)唐律规定为宋元明清法律所继承。明清律将徒一年改为杖八十。

礼制主张,立后以同宗辈分相当之人。为了宗祧的纯洁性,立嗣必取于同宗,《仪礼·丧服》说:“何如而可为之后,同宗则可为之后。”同宗立后又须择同辈人,以维护尊卑秩序。如《礼记·月令》说:“无子者,听养同宗于昭穆相当者。”后代以礼入法,礼法合一,礼制的这一主张被完全吸收到法律中来。唐代《户令》规定:“无子者,听养同宗于昭穆相当者。”唐代的这一继承法为宋元明清所继承。立嗣以养同宗昭穆相当之人,是一句很原则的话,实际上仍存在一个继承顺序的问题。清律规定:“无子者,许令同宗昭穆相当之侄承继,先尽同父周亲,次及大功,小功、缌麻,如俱无,方许择立远房及同姓为嗣。”(光绪《大清会典事例》卷七五三)《清稗类钞·风俗类·立嗣》又说:“惟其中有应继、爱继之别,昭穆之最亲者为应继;继矣,而不当嗣父母之忌,另择一较疏之人,亦使为后,曰爱继,亦有舍应继而取爱继者。”同胞兄

弟之子是第一顺序立嗣者。民间称其为“过房”。清人俞樾《茶香室丛抄》卷五《过房》记载：“今俗无子，而以兄弟之子为后，曰过房。”朱子《言行录》前集王沂公事第七条云：“曾无子，欲令弟子过房，是宋时已有过房之语。”可见此种立嗣方法由来已久。过房是一种纯系谱性的立嗣，即被立嗣者只改变其家系谱上的宗祧关系，而不改变其家庭生活之安排。

如果可继之人是独子的话，问题就比较复杂了，礼制有大宗得立后，小宗则不立的主张。《仪礼·丧服》说：“为人后者孰后？后人宗也。曷为后大宗？大宗者尊之统也。尊者尊统上，卑者尊统下，大宗者，尊之统也。大宗者收族者也，不可以绝，故族人以支子后大宗也。”大宗无后，应以支子后大宗。如小宗五世则迁，不得为尊统领族人，故不得立嗣。法律中也有这方面的体现，清代的实践有创新。乾隆三十八年（1773年），江苏按察使胡季堂说：“乾隆四年奉部议覆，如止存一子，虽系期功近亲分应得子之人，亦不得以独子过房为嗣，通饬遵照在案。又辑注云：‘应继之房，止有一子，当出继不当出继，须依大宗无子，小宗虽止一子，自应将小宗之子承继大宗，其小宗另行议继，若非大宗，则儿止有一子者，唯期功近亲分应得子之人，一概不许出继。’”就当时社会上独子立嗣的实行情况来看，清代的这些规定未能很好执行，出现了这样的情况，“有误会一子不许出继致绝大宗者；有大宗无子本有小宗可以立继，而别立远房承嗣者”。于是胡季堂建议“明立科条”<sup>①</sup>。经过刑部的讨论，乾隆四十年定为条例：“如可继之人亦系独子，而情属同父周亲两厢情愿者，取具闾族甘结，亦准其承继两房宗祧。”（《读例存疑》卷九《立嫡子违法》）这就是清代有名的一子兼祧两房。

许多无子者，也有用异姓继承宗祧的，其形式有赘婿和养子两

<sup>①</sup> 《宫中档乾隆朝奏折》第33册，第228—230页。

种。养子,即收养异姓子。自古以来认为异姓是不能继承宗祀的。《穀梁传》说:“莒人灭郟,非灭也,立异姓以莅祭祀,灭亡之道也。”为什么,如《左传》所说:“非其族类,神不歆其祀。”后代法律继承了这种观念。唐律规定:“即养异姓男者,徒一年,与者,笞五十。”原因是“异姓之男,本非族类”。但“其遗弃小儿年三岁以下,虽异姓,听收养,即从其姓”,原因是“其小儿年三岁以下,本生父母遗弃,若不听收养,即性命将绝”(《唐律疏议》卷一二)。《宋刑统》卷十二全文照录这些规定。元代也禁养异姓。明律与唐律大略相同,规定:“其乞养异姓义子以乱宗族者杖六十,若以子与异姓人为嗣者罪同。……若立嗣虽非同宗而尊卑失序者,罪亦如亡,其子亦归宗,改立应继之人。”(薛允升:《唐明律合编》卷一二《立嫡子违法》)清代则规定,“其收养三岁以下遗弃小儿,即从其姓,但不得以无子遂立为嗣”(《户部则例》卷三《民人继嗣》)。“但不得以无子遂立为嗣”是问题的关键,收养三岁以下小儿也不能继承宗祧,因为宗祀之重,是不容混乱的。就民间的实际情形而言,与法律不符合者甚多。清代学者方苞论及异姓为后时说:“汉魏以降,其流益浸,自王公及士庶,蹈此者迹相叠,盖俗之衰,人多不明天性,而骨肉之恩薄,谓后其有父母者,将各亲其父母,无父母而自知其所出,犹有外心焉,故常舍其兄弟之子与族子,而求不知谁何之人,取之襁褓之人,以自欺而欺人。”(陆耀:《切问斋文钞》卷八)可知汉魏以来收养异姓小儿久已成习。收养异姓的原因之一是为了保证养子与养父母的感情。唐以来规定已婚女养子的年龄与嫡妻立庶子的年龄相同。养子,又称螟蛉,“盖取之而肖己之义,将以终老传后也”(《元典章》卷一七《养子须立除附》)。

赘婿,是只有女儿的家庭招上门居住的女婿。此种婚姻形式早在战国时代就已出现。《史记·秦本纪》说秦国“家贫子壮则出赘”。齐国、魏国赘婿现象很普遍。秦汉两代赘婿也较普遍,且社会地位较低,秦汉以后赘婿社会地位有所提高。关于赘婿的类型,元人徐元瑞记载

较详：“一曰养老，谓终于妻家聚活者；二曰年限，谓得以年限，与妇归宗者；三曰出舍，谓与妻家析居者；四曰归宗，谓年限已满或妻亡，并离异归宗者。”<sup>①</sup>值得注意的是：二、四种说明赘婚只是一种临时性措施，最终要归宗，变赘婿为正常婚姻；第三种虽不归宗，但改变从妻居为从夫居，实际上也是把赘婚作为一种临时措施。由此看来，丈夫从妻居不是目的，女方缺少劳动力靠人帮忙也不是本意。真正的目的在于女方系谱上的宗祧安排。因异姓不能继承宗祧，女方通过赘婚的形式，仿照正统的婚姻实行女娶男，将生下的子女从母姓，使得女方的宗祧延续，这一目的达到后，便取消从妻居形式。实际上第一种类型的目的也在于此。宋代的一段记载也可证明以上的分析是正确的。蔡氏兄弟“梓、杞俱亡，各有女赘婿而无子，不曾命继”<sup>②</sup>。可见赘婚的目的在于有子命继。陈其南在台湾田野研究的典型事例也可说明此点：“有一男萧甲育有一女萧乙，但无儿子继其宗祧，乃安排其女行赘婚，招入一刘姓女婿，现生有二子，长子承萧姓，次子承刘姓。全部均居住在萧家中合为一户。但我们可以发现，类似所谓招赘婚，主要乃在于赘婿之儿子的宗祧安排，即其中一子（萧丙）必须承该赘婚之妻家的宗祧，这是赘婚最主要的目的所在。是为了提供一子给萧姓妻家来承继宗祧，该赘婿（刘乙）才居住其岳父（萧甲）家中，而非因为该赘婿居住于妻家，故得分出一子承妻家之姓。”<sup>③</sup>

其次，谈财产继承。在分房法则的基础上，家庭财产实行兄弟均分制。中国自古以来就有诸子均分家庭财产的观念，最早在礼制中已有论述，《仪礼》说：“父子一体也，夫妇一体也，昆弟一体也。故父子手足也，夫妇判合也，昆弟四体也。昆弟之义无分焉，而有分者，则避子

① 徐元瑞：《吏学指南》，浙江人民出版社1988年版，第91页。

② 《名公书判清明集》上册，中华书局1987年版，第205页。

③ 陈其南：《家族与社会》，第171页。

之私也。子不私其父，则不成为子。故有东宫，有西宫，有南宫，有北宫。异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗。”由此，汉代人许武提出“‘礼有分异之义，家有别居之道’，于是共割财产以为三分”（《后汉书·循吏·许荆传》），同两个弟弟分家。许武为使弟弟显名，故意分配不均自辱其身。乡人不知，便对刘武批评，以后刘武解释并照顾弟弟，又赢得乡人的美誉。可见乡人是认为兄弟应均分家产的。又如东汉人薛包，其“弟子求分财异居，包不能止，乃中分其财”（《后汉书》卷三九），也是均分财产。看来汉代兄弟均享有家庭财产继承权已是习俗。诸子均分家产的观念也被吸收到法律中来。《唐律》说：“即同居应分，不均平者，计所侵，坐赃论减三等。”疏议：“‘即同居应分’，谓准令分别。而财物不平均者，准《户令》：‘应分出宅及财物者，兄弟均分。妻家所得之财，不在分限。兄弟亡者，子承父分’。违此令者，是为‘不均平’。”（《唐律疏议》卷一二）可知法律准许同居分财，主张兄弟均分，而且在兄弟死亡的情况下，子承父分，也就是说代代均分家产是法律规定。宋元明清法律承袭了唐代法律的这些规定。南宋真德秀认为，遇有分家，“如卑幼诉分产不平，固当以法断，亦须先谕尊长，自行从公均分。或坚执不从，然后当官监析”<sup>①</sup>。民间分家时往往要写立阄书（或称分关），如南宋时“居茂、居洪嘉定六年置立分书，异居析产”<sup>②</sup>。再如清嘉庆九年（1804年）徽州潘姓阄书的内容：“立阄书，父潘富魁，原配王氏，生育四子，二子名曰茂旺，三子茂成，四子茂泰，五子茂生，各成婚配。今身所置田地屋宇，并广信府兴安县念七都十甲所置实租店业，又铅山县河口镇三阳店等项，今凭亲友，以作四股拈阄均分。”<sup>③</sup>古代家庭财产的大宗是土地，“实际上汉人的家族土地所

① 《明公书判清明集》上册，第10页。

② 同上书，第197页。

③ 章有义：《明清徽州地土分家书选辑》，《中国社会科学院经济研究所集刊》第9辑，中国社会科学出版社1987年版，第111页。

有关系是建立在分房的原则上。‘房’才是家族土地所有的主体。个人的所谓土地所有权是透过他在家族中的房份(status)所获得的”。<sup>①</sup>

由宗祧观念及分房带来的继承制度,对宗族产生了这样的影响:宗族的世系绵延不绝,分支众多,后世距始高祖的血缘关系愈分愈远;家族共有财产随着不断均分而益少。在这样的制度下,如果要加强宗族的凝聚力和保证宗族的共有经济,就必须采取合房收族的措施。即依靠功能性措施来维护结构的稳定,于是建祠祭祖以统族,修谱明世系以合族,选立族长及宗族组织以管理,设置族田以贍族等作为弥补分房制不足的手段出现了。分与合是一个事物辩证统一两个方面。

## 二、宗支结构

宗支结构,是指宗族内部分支形成的宗族结构。这种结构在先秦时期的资料中已经可以看到。《左传·定公四年》卫祝佗追述周初分封情况时讲到:“分鲁公以……殷氏六族:条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏,使帅其宗氏,辑其分族,将其丑类,以法则周公,用即命于周。”这是商代宗族情况的唯一文献资料,关于“宗氏”、“分族”的概念及其相互关系,目前主要有孔颖达、童书业、陈梦家、杨伯峻四家解释<sup>②</sup>。综合理解他们的说法,我们作出这样的理解:殷民六族相当于氏,即宗氏,宗氏和分族属于上下两级亲属团体,“帅其宗氏,辑其分族”,是指使六氏之长各帅其氏,以氏辑合其同氏诸分族。六氏之长,统领氏,属于大宗之族,分族则属于小宗分支。周代实行宗法分封制,

<sup>①</sup> 陈其南:《家族与社会》,第152页。

<sup>②</sup> 参见朱凤瀚:《商周家族形态研究》,第91—92页。



资料中宗族关系常以兄弟关系表示,宗子与诸弟的关系构成宗族内部的基本结构。宗子作为嫡长子对其胞弟与庶兄弟是大宗,其弟之长子对己之胞弟与庶兄弟又各为宗子,诸弟构成宗族分支的主要部分,大、小宗的宗法关系和嫡庶分支形成了宗族的结构。

宗法制和族居形态自春秋战国到秦王朝遭到彻底破坏。汉王朝统一后,部分恢复宗法制。同时由于较长时间的和平安定局面,到汉魏之际遂形成新的聚居宗族形态。由于新的宗族是在家庭人口不断繁衍以及分房制度基础上形成的,所以其宗族内部结构必是宗支系统的关系,“房”在宗族结构中处于重要位置。《魏书·广阳王传》记载,广阳王深说“丰沛旧门”、“其往世房分,留居京者得上品通官,在镇者便为清途所隔”。房分一词,表示族中不同的分支。房在当时也指一个家庭,《魏书·肃宗纪》熙平二年(517年)五日诏:“扬州、碭石、荆山、新淮、酆城兵士战没者,追给敛财,复一房五年;若无妻子,复其家一人二年。”文中的“房”指战没兵士之妻、子,可见是指家庭。东汉外戚梁氏系大族,顺帝时梁商“检御门族,未曾以权于法”(《后汉书·梁统传》)。所谓门族,当是房族之意,北魏因宗族分支之故,有“门房之诛”,门房与门族之意同。北齐沿北魏制度,也有“房诛”的规定,如《北齐书·杨愔传》载:“愔、子献,天和皆帝姑父云,于是乃以天子之命下诏罪之,罪止一身,家口不问。寻复簿录五家,王晞固谏,乃各没一房。”再如《北齐书·尔朱文畅传》载:“任胄令仲礼藏刀于裤中,因高祖临观,谋为窃发,事捷之后,共奉文畅为主。为任氏家客薛季孝告,高祖问皆具伏。以其姊宠,故止坐文畅一房。”从文意看,此二条史料中的房,大概也是指家庭<sup>①</sup>。房诛,大约是灭门的意思。由于士家大族家支庞大,房分众多,房便代表子孙的序列之称。这在唐代尤为明显。唐朝皇族和大官世系以房划分,以始祖的官名、爵名或封地

① 参见程树德:《九朝律考》,中华书局1963年版,第402页。

称其房,长次之间有大房、小房、二房、三房等区别。如《新唐书·宰相世系表》太祖李虎长子南阳伯、与伯臧、绛郡、武阳侯三房,号四公子房。《新唐书·宰相世系表》记载李氏分陇西、赵郡二支,陇西定著四房,赵郡定著六房。唐代的房分已纳入宗族组织的观念当中。《新唐书·宰相世系表二下》记载于氏有于谨,“字思敬,从西魏孝武帝入关,遂为京兆长安人,仕后周,太师,燕文公,九子:寔、翼、义、智、绍、弼、简、礼、广。”于氏宗族后世出了三位宰相,分别属于寔、翼、义三房。贞元八年(792年)于谨七世孙于邵修竣其家谱,该谱将此三房分别称之为长房、二房、三房,又将另外六祖世系并以六房(《全唐文》卷四二八《河南于氏家谱后序》)。于氏家谱所收族人出了五服,是一部记载宗族的谱牒,其内部结构是分支叙述,又因其记述方法是每房分为两卷,上卷自九祖某公至元孙上,其下卷自父考及身已降,反映出该族将宗支与五服相结合的内部结构。

自宋以降,宗族制度进入新的历史阶段,在收族论的实践中,宗族组织化,族谱等资料中涉及房支结构的资料增多。宋仁宗时山东人石介作《石氏墓表》叙述石氏家世。可知其六世祖于唐季始迁兖州,后生高祖逵,高祖又生曾祖七人,五代时豪于乡里。后周太祖广顺二年(952年)石氏分家,“曾祖第六房无嗣,与第五房合为一院,凡六院。后第四房嗣亦绝,为五院”。宋仁宗时“第一院分六院,第二院分三院,第五院分四院,第七院分二院,凡十六院。然皆出于七曾祖”<sup>①</sup>。该族北周时分六院,后减为五院,北宋仁宗时又分为十六院。从其用语可知,院即相当于房。石氏始迁该地至北宋仁宗计一百五十年,已有八代,当时十六院合祭始祖、高祖、曾祖。对于石介这一辈来说,其谱系至六世始祖,刚出五服。宋元时代发展起来的宗族到了明清时代规模越来越大,内部结构日趋复杂。如福建莆田县国清林氏宗族,以宋代

<sup>①</sup> 石介:《徂徕石先生文集·附录一》,中华书局1984年版,第252页。

人“睦庵为之宗，睦庵三子，长曰讳锡府君，名鼻头房；次曰讳旃府君，名追远房；次曰讳迂府君，名曰白沙房，至今垂十三世二百人之多者，皆三房之后”（宋濂：《文宪集》卷二《国清林氏重建先祠记》）。文中的“至今”指明朝初年，最初三个房分变成三个支派。房分本来最基本的含义是子对父而言，由房分继续产生房分，名称上容易产生混乱，所以始祖之下最初的分支，迁到外地的族人、五世之外的族人，常另立祠堂，在宗族中称为支派。如江苏武进徐受益于明洪武年间由“陈渡卜居大洪范口，生五子，以贤字列名，嗣后子孙众盛，析为五支”，成贤一公、贤二公、贤三公、贤四公、贤五公五派，“此为徐氏支派之大概”（光绪《徐氏宗谱》卷一）。这里的支即派，又合称支派。支派之下设房分，清道光年间湖南《匡氏续修族谱》载该族分金、可、玉三派，派下分房，以可派为例，有洪、社、志、忠四房。民国二年湖南胡氏宗族曾就宗族房派结构指出：“今则凡同姓同宗皆谓族，盖自前清听民间合建宗族，而族之途遂广，然则何以别亲疏与？于是族又分房，如蜂房莲房然，如列室分房然。族既广，房既多，必有以序其尊卑，别其支派，乃如治丝而不棼也。”（民国《湘乡胡氏续修族谱》卷首《旧叙》）由上可知，简单的宗族结构一般是宗族、房分，较复杂的宗族在房之上又有若干支派。

宗族往往随着族众的繁衍而迁居异地，前揭江苏徐氏宗族分布在武进、江阴、宜兴三县，此种宗族结构实际上是血缘和地缘复合的结构，“乡族”的概念，反映了这一特性。

宗族制度在许多方面是适应宗族结构的产物。在宗族管理方面，依据结构分层次管理，前据湖南匡氏宗族规定：“子孙有不孝者，房长锁拿，禀告户长，遵律惩罚，不服送上。”（道光《匡氏续修族谱》卷首）族谱的世系表按照支派、房分制作，其叙例讲求世派的记载，标明居地。有的宗族又有宗谱、族谱和支谱、房谱的区分。祭祖更反映了房族结构，清嘉庆时浙江人章元杰说“族大分祠，各族有之”（光绪《慈南

于溪章氏宗谱》卷一一《东庄分祠论》)。祠祭有总祠、宗祠、统宗祠与支祠的不同,分别祭祀始祖大宗和支祖小宗,如广州府的宗族“或一乡一姓,或一乡二、三姓,自唐宋以来,蝉连而居。……其大小宗祖祧皆有祠。代为堂构,以庄丽相高。每千人之族,祠数十所,小姓单家,亦有祠数所。其曰大宗祠者,始祖之庙也。”<sup>①</sup>。墓祭时首先祭祀始祖,各支族人轮祭或派代表参加合祭,然后分层次由远及近祭祀支派祖先。

由分房形成的宗族结构,其结合力不同,有的宗族房支统属总祠之下,内聚力较强,而有的房支距始祖的世代和与始居地距离较远,只是修谱时通谱,关系疏远,同总祠的关系已形同虚设。基于宗法制大小宗原理,宗族各房、支中,有长房与次房、嫡房与庶房之别,嫡、长房是宗族的核心。

---

### 第三节 族长与宗族组织

---

#### 一、先秦的宗子(族长)制

##### (一) 商代的族长

商代的族长称作“子”。在“非王卜辞”中,占卜主体之商人贵族皆称作“子”。商代晚期的青铜器铭文中,也多见“子”这一称谓,内容是记“子”赏赐其家族“小子”等。如属于斐氏的数器,皆记不同的小子受到“子”的赏赐。“子”应是指该氏之宗族长,“小子”是其分族长,即小宗宗族之长。

商代文字中“子”的含义,归结起来是:“非王卜辞及商金中单称

---

<sup>①</sup> 屈大均:《广东新语》下册,中华书局1985年版,第464页。

的‘子’，是对商代诸家族（不限于子姓）族长的通称；王卜辞中所见的‘某子’，当‘某’是族名时，‘子’亦是指该族之长；王卜辞中所见‘子某’一般是指王子，王卜辞中的‘多子’是指多位‘子某’，一般均是指多位王子；王卜辞中称其他贵族家族内的‘多子’与‘非王卜辞’中所见‘子某’，是指这些商人家族内族长之子。”<sup>①</sup> 典籍中也可证明先秦时代的族长通称“子”。如裘锡圭先生曾引《尚书·洛诰》所记周公之语“予旦，以多以越御事笃前人成列”，并引曾远乾《尚书正读》将“多子”释作“大小各宗”来证明族子（宗子）称“子”。又引《左传·哀公二十七年》知伯对赵孟所言“恶而无勇，何以为子”证明卿大夫基本上都是族长，即“子”。朱凤瀚又补充《左传》中的若干资料，指出“子”在春秋时期仍是诸侯与卿大夫家族的嫡嗣子的通称。嫡嗣子即是宗子继承者，故“子”也可能即是由此转化为宗子之代称。

卜辞中同一名虽可以称呼族长与其族，同时也用来指称这个族的族居地。在卜辞中较多见的 30 余名“字某”内，有 19 名“子某”同时又作地名使用，其中又有 12 名曾卜其为王服役，有的还卜其向王贡纳物产，说明他们具有族长的身份，拥有一个同名号、独立族氏与一块同名的属地。<sup>②</sup>

商代宗族长的权力主要体现在以下几方面：

1. 祭祀祖先活动的主祭者和占卜活动的主持者。卜辞中当“子”作贞人时，即用“余”、“朕”为自称，而其他贞人则均代“子”行卜，这证明“子”即是这种卜辞的占卜主体，子实际上是各宗族长的通称，同时也是主祭者，有权直接向宗族祖先的神主为本家族成员祈求福佑，他们通过宗族祭祀活动，维护全宗族对祖先神主的宗教性崇拜，调整宗族内部秩序，保持族人特别是贵族阶级的团结，并以主祭者身份强化

① 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，第 63 页。

② 参见朱凤瀚：《商周家族形态研究》，第 65-66 页。

自己的宗族首脑的地位。族长拥有独立的占卜权,他可以通过占卜来为本宗族一切重大事项征求神明的意旨,成为人与神的中介。

2. 宗族武装的领导者。在调动下属宗族武装时使用“令”这一词语。前述铭文提到裴氏宗族长“予”赏分族长“小子”,小子则以一种虔诚的感恩心情来颂扬其上级族长。证明二者之间的关系已染上了政治等级的色彩。

3. 主管本宗族的经济与财产。不仅对其族属的生产有指挥权,而且对其生产收获物具有支配权。如卜辞中占卜主体贵族要为整个家族的农、牧业占卜吉凶,无疑是宗族长经济主管权的体现。

总之,“宗族长在宗族内主持对家族祖先神的祭祀,具有高于其他族人的至尊地位。他同时也是宗族武装的指挥者,宗族经济的最高支配者,在宗族内实行一种父系家长制的专制统治。宗族以下各分族的族长在本家族内具有类似的权力。各级族长的继承制,由直、旁系观念存在推知,是以实行嫡长子继承为主。”<sup>①</sup>

## (二) 周代的宗子

### 1. 礼书中所见宗子

周代的宗法原则构成大小宗结合的组织形式。《礼记·大传》说:“别子为祖,继别为宗,继祚者为小宗。”大宗一系由承继别子(始封之祖)的嫡长子(大宗宗子)组成,小宗则由承继祚(父亲)的嫡长子之弟(小宗宗子)组成。在五服亲属制度下,小宗有不同的层次,如《白虎通·宗族》所载:“宗其为曾祖后者为曾祖宗,宗其为祖后者为祖宗,宗其为父后者为父宗。父宗以上至高祖,皆为小宗。……小宗有四,大宗有一,凡有五宗,人之亲所以备矣。”<sup>②</sup> 大宗百世不迁,小宗以高祖为始,五世则迁。《礼记·大传》说:“有百世不迁之宗,有五世则迁

<sup>①</sup> 朱凤瀚:《商周家族形态研究》,第220页。

<sup>②</sup> 《白虎通疏证》卷八,中华书局1994年版,上册。

之宗，百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。”讲的就是这种情况。族人同始祖关系不可改变，故大宗百世不易，具有永久性；小宗则祖迁于上，宗易于下，如《白虎通·宗族》所说：“宗其为始祖后者为大宗，此百世之所宗也。宗其为高祖后者，五世而迁者也。故曰：祖迁于上，宗易于下。”祖迁于上影响祭礼的变动，宗易于下则影响宗体与统率关系的变动，小宗是非永久性的。《白虎通·宗族》说：在宗族组织中“大宗能率小宗，小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也”。可知宗法组织在于以兄统弟，而宗族共属大宗，所以《礼记·丧服传》说：“大宗者，尊之统也。大宗者收族者也。”

宗子在宗族中的地位和作用，体现在如下几方面：

首先，宗子拥有主祭权。大小宗子作为不同祖先的继承人，也拥有对不同祖先的祭祀权，是大小宗的主祭者，其他人没有祭祀权。《礼记·曲礼下》规定：“支子不祭，祭必先宗子。”反映了宗子独享祭祀权。宗子的祭祀权是神圣的，即使庶子等级比宗子高也要尊重宗子的祭祀权，如《礼记·曾子问》记载：“曾子问曰：‘宗子为士，庶子为大夫，其祭也如之何？’孔子曰：‘以上牲祭于宗子之家’。”宗子之外的族子想要祭祖，只能预备祭品到宗子家，由宗子主持祭祀，然后回家私祭父祖（《礼记·内则》）。即使宗子流落异国，庶子、族人祭祀也只能“望墓而为坛，以时祭”（《礼记·曾子问》）。

此外，族人占卜，也要请宗子到场主持（《仪礼·士丧礼》），由此反映出宗子拥有占卜权。

其次，宗子拥有管理权。前引《白虎通·宗族》说，宗子可以“纪理族人”，指的就是这种权力。管理权包括财产权，《仪礼·丧服》讲昆弟“异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗”。另外管理权也包括主婚权，《仪礼·士昏礼》说：“宗子无父，母命之，亲皆歿，己躬命之，支子称其宗，（宗子）之弟则称其兄（宗子）。……女子许嫁之后，祖庙未

毀，教于公宮，毀則教于宗室。”宗室即宗子之家。宗子还有合族的职责，祭祖后，要饮酒会食，联络感情，是为“合族以食”（《礼记·大传》）。

又次，宗子拥有崇高的地位。《礼记·内则》记载，宗子的嫡弟（适子）庶兄弟侍奉宗子及其妻宗妇，虽富贵，贡纳财物亦不得随意进入宗子之家；拜会宗子时，要将盛大的车骑停于门外，然后轻装简从以入，若受上级赏赐，要将好的献给宗子，自己留次等的。《仪礼·丧服·子夏传》说：族人同宗子的服制比拟祖、父为齐衰三月，即使宗子幼年早殇，族人也要服丧。《礼记·曾子问》还讲到，宗子虽年七十，若无主妇，即必须为之娶妇。

礼书中的宗子之制，出自汉代的著述，或许有想象的成分，不一定与同代宗族中实际存在的宗子情况完全吻合，但它对后世则有很大的影响。<sup>①</sup>

## 2. 宗子的实态

周代社会宗子（族长）的实际情况怎样呢？根据出土的周代青铜器铭文可知，当时居住该地的许多贵族皆为世袭封土、民人的世族。世族制度在政治上表现为族长世官制，如周原地区诸世族的宗子，几乎皆历世为王朝要臣，担任大师、师、史、膳夫等职务。世官制的核心在于世世任官。世官可以享受王赐予的土地附庸作为官禄，其数量视职位高低而不同。世族的宗子只要能守住世袭的官职，其家族便可以强盛。此种世官制及与之相联系的封赐制度直到春秋仍然存在。当时能否世为公臣，仍是卿大夫家族存立的保障，因此卿大夫极力保持宗子的官爵。世任公臣所以为卿大夫家族存立之本，是因为只有世任公臣才能保证其世世从公室得到采邑的封赐。采邑在当时亦可称为

<sup>①</sup> 参见瞿同祖：《中国法律与中国社会》，第19—22页；徐扬杰：《中国家族制度史》，第92—94页。



禄,对于卿大夫来说,实质上即是公臣之俸禄。所以世官制也称为“世卿世禄”。卿大夫对采邑只有占有权,最高所有权仍在公。宗子只有保住世官才能庇护宗族,“守其官职,保族宜家”(《左传·襄公三十一年》)，“弃官则族无所庇”(《左传·文公十六年》),反映的正是这种情形。卿大夫家族是公室军赋的来源之一。《左传·昭公十六年》记郑子产斥孔张曰:“……立于朝而祖于家,有禄于国,有赋于军,……”军赋包括装备、粮草和兵力两部分。公室实力衰弱后,公室武装化为私家武装。这也表明宗子有统率家族武装的职责。卿大夫宗子在政治上的表现与西周王畿贵族宗子在政治上的表现基本相同。由于西周以来一直保存的世族世官制,决定了王室和公室的官吏皆来源于世族,所以周代政治与贵族宗族是一种互为依存的关系。宗子既是宗族的首领,又是官员,从这个意义上说政权和族权合一。

卿大夫家族与公室相互依赖的共存关系,在春秋时随着各国卿大夫自身实力的膨胀遭到破坏,卿大夫从过去的参政、干涉到揽权,以控制和削弱公室为其政治目标。春秋中期以后,在鲁、晋、郑等重要的诸侯国,皆出现少数贵族家族世代把持朝政的局面,春秋晚期甚至出现了国君形同虚设,由卿大夫家族的代表轮流执政的局面。实为西周贵族与王室关系的翻版,封建制与世族世官制导致了受封贵族的膨大与封赐者对之失控的局面。对此,国君和公室不得不采取一些手段来扼制卿大夫家族势力的发展,以保证自己的统治权。其手段主要是以武力铲除强宗之族。卿大夫家族与公室间的矛盾斗争表明,以贵族世族作为政治单位的国家形式,在春秋时期逐渐瓦解,世族日益失去其旧有的社会政治功能,政权和族权分离,政权不允许族权威胁自己,从而导致新型君主集权制的产生。

在宗族内部,春秋时期宗子仍享有很大的权力,但这种权力也遇到挑战。首先,具有高于一般族人的政治权力与地位,特别是对族人的处置权受到挑战。《左传·成公三年》记楚共王准备释放晋俘知罃,

问其归晋后何以相报,知菑回答:“……若从君之惠而免之,以赐君之外臣首;首其请于寡君,而以戮于宗,亦死且不朽。……”首是指菑之父荀首,为知氏宗子,据知菑所言,春秋时卿大夫宗族之内宗子仍可施刑于族人,操生杀大权,但宗子的权力也受到君权的制约,需要“请于寡君”。宗法等级关系在卿大夫家族中是显而易见的。其次,背离宗法观念的现象也在滋长。《左传》中小宗伤害大宗,族人颠覆宗子的事例不一而足,如昭公二十五年(517年)“臧昭伯之从弟会为谗于臧氏”,昭伯时为臧氏大宗,臧会以小宗身份而谋取代大宗之位。昭伯从昭公出亡,后自尽,季平子乃立会为臧氏宗子。中下层贵族成员为争夺政治地位和经济利益,把斗争矛头指向宗子的世袭权力,从而使宗法等级关系趋于瓦解。<sup>①</sup>

## 二、汉唐间的宗族首领

### (一) 汉代的族长

汉代文献中,目前尚无发现明确记载族长的资料,不过资料表明一些人可以管理族人,特别是率宗族共同行动,说明他们对族人拥有一定的权力,是宗族的领导,实际上就是族长。族长对本族的权力,主要体现在以下几方面:<sup>②</sup>

1. 管理教育族人的权力。东汉开国元勋邓禹家族是有名的大族,邓禹及其继嗣都严格“教训子孙,皆遵法度,深戒妾氏,检敕宗族,盖门静居”(《后汉书·邓寇列传》)。类似者还有外戚梁氏家族,梁商也经常“检御门族,未曾以权盛于法”(《后汉书·梁统传》)。邓、梁二

<sup>①</sup> 参见朱凤翰:《商周家族形态研究》,第359-384、567-675、526-531页;徐扬杰:《中国家族制度史》,第95-96页。

<sup>②</sup> 以下参阅瞿同祖:《汉代社会结构·家族》,华盛顿大学《汉代中国丛书》第1卷,1972年版。

族中的高官显宦可以检查族人的行为进行严格管教。

2. 财产及生产的管理权。邓禹西征关中时,军粮匮乏,王丹“率宗族上麦二千斛”(《后汉书·王丹传》),王丹拥有处置宗族财产的权力。《东观汉纪·耿纯传》说:“耿纯率宗族归光武,时郡国多降邯郸,纯先归烧宗家庐舍。上以问纯,纯曰:‘恐宗人宾客,卒有不同,故焚烧庐舍,绝其反顾之望’。”(《艺文类聚》卷六四引)这也是支配族人财产的表现。东汉时大族拥有田庄,田庄主人与族长当是集于一人之身,换言之,族长要管理田庄的经济和组织生产。樊重则“管理产业,物无所弃,课役童隶,各得其宜,故能上下戮力,财利岁倍,至乃开广田土三百余顷”(《后汉书·樊宏传》)。族长也可以管理产业组织生产。

3. 战乱时期率宗族迁徙及结营自保。如反抗董卓时,颍川人韩融“将宗亲千余家避乱西山中”(《后汉书·荀彧传》)。《后汉书·耿纯传》记载:“会王郎反,世祖自蓟东南驰,纯与从昆弟诜、宿、植共率宗族宾客二千余人,老病者皆载木自随,奉迎于育。”耿纯统率宗族行动,当是族长。樊宏也在王莽末年率“与宗家亲属作营塹自守,老弱归之者千余家”(《后汉书·樊宏传》)。《三国志·魏书·田畴传》记载,汉末田畴“率举宗族他附从数百人”,入徐无山中,以后又“将其家属及宗人三百家居邺”。

4. 战乱时将宗族军事组织化。第3点所讲的迁徙及结营自保宗族,实际上也是军事组织化。这一点在长江以南地区汉末黄巾起义后的表现尤为明显,当时结聚宗族而成的队伍叫做宗部或宗伍,政府也常称之为宗贼。他们的领袖则称为宗帅,当时江西的宗部最盛,《三国志·吴书》卷四《太史慈传》注引《江表传》记载:“慈见策曰:‘华子鱼良德也,然非筹略才,无他方规,自守而已。又丹阳僮芝自擅庐陵,诈言被诏书为太守。鄱阳民帅,别立宗部,阻兵守界,不受子鱼所遣长吏,言:‘我以别立郡,须汉遣真太守来,当迎之耳’。子鱼不但不能谐庐陵、鄱阳,近自海昏有上缭壁,有五、六千家相结聚作宗伍,惟输租

布于郡耳。发召一人，遂不可得，子鱼亦睹视之而已。”可知江西鄱阳宗部在其帅领下阻兵守界，以别立郡，俨然一级地方政权。江西鄱阳宗伍则聚集坞壁。他们都是武装的宗族队伍。江苏、浙江、安徽一带亦有宗族武装，《三国志·吴书》卷一《孙破虏讨逆传》引《江表传》说：“丹阳、宣城、泾、陵阳、始安、黟、歙诸险县大帅祖郎、焦已及吴郡乌程严白虎等……。”另据《三国志·吴书》卷六孙辅传注引《江表传》称“丹阳宗帅陵阳祖郎等”，可知祖郎等都是宗帅。这些战争时期的宗帅，即一般人们所称的族长，他们把宗族武装化。前面提到的耿纯、田畴等也类似宗帅，不过北方无此名称罢了。当时江南宗族武装集团的存在有一定普遍性，唐长孺指出：“孙吴的建国乃是以孙氏为首的若干宗族对于另外各个宗族集团即宗部的胜利。”<sup>①</sup>

汉代多有九族的记载，五服制度下族人的亲疏关系是明确的，辈份高的尊长在族中一定是有权威性的，可能起着族长的作用。以上举的事例，不少是出于官宦之家的，估计高官显宦在宗族中有相当的地位和发言权，或许就是其宗族的族长。不过汉代的族长与宋以降宗族组织化之后的族长制度不可同日而语。

## （二）北魏的宗主督护制

东汉以降，各地宗族势力兴盛起来，东汉末和晋末的长期战乱，更使宗族增加了向心力，普通农民为了自身的安全投靠强宗大姓门下，大族为了对抗割据势力，修筑坞壁。坞壁必有主持者，称坞主、垒主等，实际就是族长。在战乱频仍、群雄并峙的年代，各地的实际控制者是这些屯聚自保的宗族势力。这一时期壮大起来的鲜卑族拓跋珪对中原实行了武力征服，然而其对河北、山西的实际控制，只能局限于军府、行台这些屯兵处，广大地区的真正控制者是占据坞堡的强宗

<sup>①</sup> 唐长孺：《孙吴建国及汉末江南的宗部与山越》，《魏晋南北朝史论丛》，三联书店1955年版，第26页。

大族。当时“一宗将近万室，烟火连接，比屋而居”（《通典》卷三《乡党》引宋孝王《关东风俗传》）。如李显甫：“豪侠知名，集诸李数千家于殷州西山，开李鱼川方五六十里居之，显甫为其宗主。”（《北史·李灵附李显甫传》）宗主，即族长，李鱼川的李氏宗族有数千家，是一个规模不小的宗族组织。战乱时期，此种强宗当有一定数量。拓跋嗣继位后，鉴于靠迁徙汉民和军事占领无法真正控制中原，于是改弦更张，采取联合汉族强宗大族的政策，其标志是永兴五年（413年）大赦反抗者，从而缓和了同汉族强宗大族的关系，稳定了政局。此后不久，北魏又在河北、山西等地实现“立宗主、主督护”的制度。所谓宗主，即宗族的首领，督护是方镇属官，宗主督护制就是以宗主行使督护地方。宗主主要负责本族按“九品差调”的规定完成国家的赋役（《北史·序传·李冲传》），是战乱时期国家利用宗族行使地方行政权力的一种措施。但是由于宗族势力本身就很强大，设立宗主更使其组织化而如虎添翼，所以荫附户很多，而且逃避国家的赋役，“民多隐冒，五十、三十家方为一户”反映的正是这种情形（《北史·序传·李冲传》）。宗族首领甚至“率其宗族拒战”（《魏书·李孝伯附李安世传》）。于是设立三长制取代宗主督护制<sup>①</sup>。永明三年（845年）初，北魏“令邻、里、党各置一长，五家为邻，五邻为里，五里为党。四年造户籍”（《南齐书·魏虏传》）<sup>②</sup>。三长的职责是负责户口、赋役、农桑等事项（《魏书·食货志》）。它是一种地域组织，而非血缘组织，改变了直接由宗族首领负责地方事务的做法，这样“立三长，则课有长准，赋有恒分，苞荫之户可出，侥幸之人可止”（《北史·序传·李冲传》）。三长的设立使政府从强宗大族手中夺回荫附的劳动人口，加强了对基层社会的控制。宗主督护制实行和停止的历史表明，当时宗族组织有了相当发展，使

① 参阅李凭：《论北魏宗主督护制》，载《晋阳学刊》1986年第1期。

② 按：三长制设立时间另有北魏太和九年说。

得当时的政权不能无视它的存在。

魏晋南北朝时期,宗族首领还有其他名称。如北魏河东强族薛氏,同姓有三千家,薛广曾为“宗豪”(《宋书·薛安都传》)。南朝和北朝都有“宗长”之称。南齐刘氏有“宗长”(《文选》卷四〇《奏弹刘整文》),西魏、北周时期,宇文泰下令随其入关“诸姓子孙有功者,并令为其宗长。”(《隋书·经籍二》)

### (三) 唐代的“宗子法”与夺宗

唐代是家庙制度完善的时代,家庙礼制中贯穿着宗法原则,不是照搬先秦时代的宗法制,因而对宗法礼制的改造,透露出社会变迁的信息。在本书第二章第一节中,已介绍了家庙祭祀相续以宗法为原则,并论述了祭礼中的宗子问题,这里再从宗子制向族长制变化的角度略作介绍。唐代只有宗子才有主祭及入庙受祀的权利,只祭直系尊亲;唐代的嫡系并没有绝对的政治地位保障,所以可考的立宗庙事例中,多是庶子立庙,就是说立庙之初已夺宗,本来立庙者的家内须实行宗法制,严格分别宗子与支庶,即使支庶官尊,亦无祭祀权。而唐代“宗子”的条件,主要是以官职而非以血缘为标准,世官制下的宗子法在贵族官僚制下的社会中得到了改造。说明先秦的古典宗子法已难行于后世。唐代官僚制的贵族制色彩浓厚,尚可勉强维持,到宋代官僚制度下,与现实的矛盾更大。唐代夺宗法成为宋儒主张夺宗、以族长制与宗子制并行进而代替宗子制的张本。

唐代也有族长的具体事例。唐德宗贞元八年(792年)于邵在为本族家谱所写的序中,讲到修谱的参加者:“今且从邵一房,自为数例,有若九祖长房,今太子少保淮南公颀,与邵同升于朝,股肱四圣,为国元老,邵之弟也。有若九祖第三房今襄王府录事参军载,与邵同在京列,保家履道,为宗室长,邵之兄也。各引才识子弟,参定其宜,从而审之。”(《全唐文》卷四二八《河南于氏家谱后序》)该族三房中,宗室长没有用既是长房又居位最高的于颀,而以第三房于载作为宗室

长,或许从于载的年龄最大考虑。这个宗室长当是族长。又据唐昭宗大顺元年(889年)江州德安陈氏所定家法可知,这个七世同居二百口的大家庭,立“主事一人,副二人,睦上下,辖长幼,待宾客,提局务,会财用”<sup>①</sup>。主事和副主事作为家长管理出了服的七世同居家属共同体,实际上就是族长。

### 三、宋元时期的族长

因宗法制与分封制和世官制互为表里,宗子既是嫡长子,又是官员,享有俸禄,集血缘、政治、经济三位一体,保证了祭祖的顺利进行和对族人管理的权威性,从而实现尊祖、敬宗、收族。宗法制遭破坏后,除皇室和孔府个别特殊宗族之外,其他宗族难以实行这种意义上的宗子制,宋代鼓吹重建宗族制度的士大夫看到了这一点,于是提出适应新社会条件的“宗子法”,如张载主张“管摄天下人心,收宗族厚风俗,使人不忘本,须是明谱学世族与立宗子法”。他说:“宗子法不立,则朝廷无世臣。且如公卿,一日崛起于贫贱之中,以至公相,宗法不立,既死,遂族散,其家不传,……如此则家且不能保,又安能保国家。”(《张子全书》卷一《宗法》)试图通过恢复宗子世袭制把官僚家族造就成“世族”,这样“公卿各保其家,忠义岂有不立,忠义既立,朝廷之本岂有不固”。为此,张载具体讲了设立宗子的方法,主张宗子由有官职的族人充当,如果嫡长子微贱,而次子为仕宦,则不问少长,须由士人任宗子。“大臣之家”如果以嫡长子为大宗,应根据家计厚善宗子,还专请士大夫来教授宗子,并要求朝廷立下条法,允许族人将自己应升的官爵和奏荐子弟的恩泽转与宗子。如果宗子不善,可以别择次贤者立之。我们知道,古代的宗子法是宗子必须由嫡长子继承,而

<sup>①</sup> 《永乐大典》卷三五二八《义门》引《江州图经》,中华书局1986年影印本。

张载宗子法的标准,是兼顾嫡长与仕宦两个条件,其中尤其看重仕宦一条,官员即使非嫡长,亦可充当宗子,宋代以后许多宗族选立族长的条件即与此类似,张载的宗子法实际上是在选族长。旨在以官僚作为宗族首领,保障其宗族昌盛,借此维护国家的统治和社会秩序。程颐则提出“夺宗法”,认为“立宗必有夺宗法,如卑幼为大臣,以今之法,自合立庙,不可使从宗子以祭”<sup>①</sup>。主张以有官职的族人代替依血缘关系设立的旧有宗子。他们对传统宗子法的改造,是适应官僚政治体制和以士大夫为社会中坚的社会结构变化而提出的,其实质是族长制,旨在加强对宗族的管理。

从宋元时代宗族首领的实际情形看,一般实行的是族长制。族长的产生或由族人共同推举,浙江会稽裘氏宗族“世推一人作为长,有事取决,则坐于听事”<sup>②</sup>。推举的标准,有的是根据年龄的长幼,如宋代浙江衢州常山赵氏的《家训笔录》载,族长称为“主家者”,产生的原则是:“诸位中以最长一人主管家事及收支租课等事务;愿令以次人主管者听,须众议所约乃可。”(赵鼎:《忠正德文集》卷一〇)即在诸房中以年龄最大者为族长,但是如果众议年龄次高的担任族长亦可。当时的浙江绍兴崑山金氏即遵此法,“推尊宗长一人,总治一应大小事务,如或不能任事者,次者佐之”<sup>③</sup>。或由诸房轮流主持族务,福建人陈藻指出:“今自两府而至百姓之家,物力雄者则蒸尝田多,其后子孙繁衍,而其业依律以常存,岁祀不乏,每其房族第升一人以为之长,虽不及别子为祖之意,虽不立嫡子为宗子,而宗子之道常不坠。”(陈藻:《乐轩集》卷八《大宗小宗》)可见这种诸房轮流执掌的方式,当时无论官员还是庶民都有一定程度的实行。不过就这段文字来看,这种族长

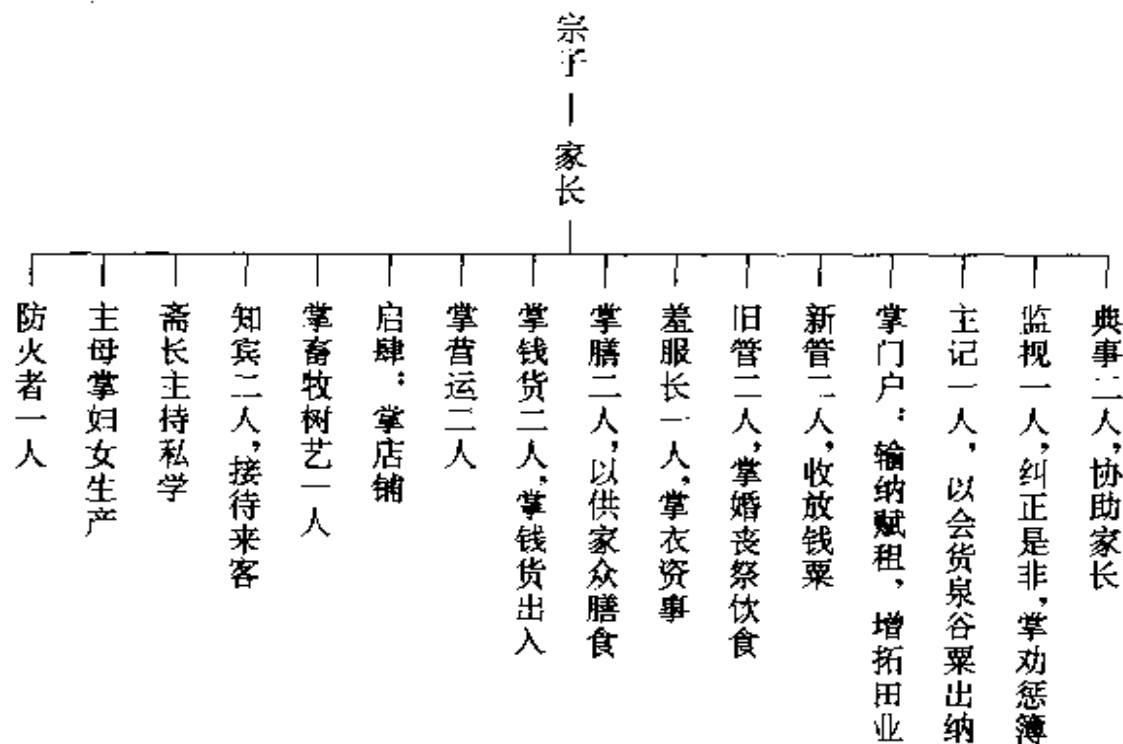
① 《时氏本拾遗》,《二程集》第2册,第412页。

② 王栻:《燕翼诒谋录》卷五,中华书局1981年版,第18页。

③ 转自盛清沂:《试论宋元族谱学与新宗法之创立》,《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,联经出版事业公司1985年,第97—159页。



同管理蒸尝田联系在一起。宋元时期族田的管理一般采取诸房轮流办法。有的宗族在族长之外设有宗子,宗子只管祭祖,由嫡长子担任,是宗族的象征,族长则负责宗族管理。如反映元代后期和明朝初年浦江义门郑氏家族历史的《郑氏规范》中规定:世袭嫡长子为宗子,“上奉祖考,下壹宗族”,公众另推选众望所归的长辈担任家长,“总治一家大小之务,凡事令子弟分掌”。郑氏义门于宋元九世同居,族人出了五服,所谓“家长”实际上就是族长。而且像郑氏这样的大家族,仅有家长管理族务是不够的,因此该族又设了其他辅助人员,形成了完整的组织结构,如下表:



上述职务中,典事、监视、掌门户与家长一样由推举产生,负责族中最重要的工作,有一定的决策权,其他辅助人员由家长指派,这套组织类似宗族的朝廷。像这样完整的组织是个别的,不具有普遍性。

族长的职掌,一般是总管宗族各项事务,在宋元时期的资料中,我们还可以看到其主要侧重的具体事务。首先,在有宗祠的宗族,族长是祠堂的领导,如元代福建长乐县罗田《林氏祠堂记》说,该宗族建

有祠堂，“族之长曰崇孙，实主祠事”（贡师泰：《玩斋集》卷七）。其次，族长主管族田等宗族经济大权。前揭福建陈藻讲宋代有的族长主要负责蒸尝田，福建闽县黄干宗族《始祖祭田关约》规定：蒸尝田收入祭祖及交纳赋税外，“公交族长掌管”（黄幹：《勉斋集》卷三四），有的义庄“择族长主其收支”<sup>①</sup>。再次，族长有一定的宗族司法权力。浙江越州裘氏族长“有事取决，则坐于听事。有竹箠亦世相授矣，族长欲挞有罪者，则用之”（王栾：《燕翼诒谋录》卷五）。第四，族长主持岁时节日的族人会拜。前揭浙江裘氏资料又载“岁时会拜，同族咸在”。《凤亭里汪氏墓亭记》说，元代婺源汪氏在元旦“族中子弟会拜族长之家”（郑玉：《师山集》卷五）。第五，族长负责族人的立嗣，宗族是依血缘凝聚的团体，重视血缘的纯洁性和延续性，立嗣是族长事务中非常重要的一项，宋代法律承认族长的这种权力，规定“立嗣合从祖父母、父母之命，若一家尽绝，则从宗族尊长之意”。换言之，即“立继由族长，为其皆无亲人也”<sup>②</sup>。第六，族长负责族人分家时的财产分配。如南宋时李子钦随母嫁于谭念华，谭有前妻所生子谭友吉等，后来李子钦继承了继父的田产，而谭友吉等却未能继承，发生讼案后，地方官审判的结果是“唤集谭氏族长，将谭念华所管田产及将李子钦姓名买置者，并照条作诸子均分”<sup>③</sup>。另一财产诉讼案中，地方官也要求“唤集族长，从公检校，作两分置籍印押”<sup>④</sup>。第七，族长主持修纂族谱。浙江东阳人胡助于元顺帝至正六年（1346年）“告老而归，为合族之长，闲居无事，……因阅族谱，再加修辑而续书之”（胡助：《纯白斋类稿》卷二〇《胡氏族谱序》）。又如徽州萧先谦编有《萧氏族谱》，起初其侄就编谱事“相率以请于族之长”，族长说“此吾之责也，遂以谱事属之光

① 《名公书判清明集》上册，第267页。

② 同上书下册，第211、260页。

③ 同上书上册，第125页。

④ 同上书，第203页。

谦”(李祁:《云阳集》卷四《萧氏族谱序》)。可见修谱为族长之责。

在探讨宋元时期族长问题时,也不应忽略房长的作用。以浙江常山赵氏为例,据柳立言的研究,该家族的财务原则是由整个宗族领导层而非主家者或次人控制,“主家者的角色首先是招集人或提案人,然后与各房长共同决策,最后是执行人”<sup>①</sup>。在宗族的管理中,诸房长代表的领导层对族长的权力有一定的制约。房长权力也体现在刑事诉讼中,并得到了地方官的承认。吴恕斋就曾指出:“凡立继之事,出于尊长本心,房长公议,不得已而为人后可也”。他在断案时也要“质之房长”<sup>②</sup>。除立继外,房长对族人有着赡养的权力和义务。如李介翁死而无子,仅有一女良子,良子之母郑氏出嫁,“良子无依,遂归房长李义达抚养”<sup>③</sup>。

尚需指出,前揭资料中的族长,有的是指宗族的最高领导者;而个别的则有族之尊长的含义,与推举的族长不同,不过宗族尊长作为宗族的权威,所体现的权力也是推举出的族长享有的,故在此作族长一起论述。

## 四、明清时期的宗族组织

### (一) 宗子、族长与宗族组织

1. 宗子的条件。宗子的设立是为了祭祖,担当宗子的条件首先从血缘关系方面考虑,认为当由长房长子担任。明洪武五年(1372年)安徽安庆地区何氏宗族规定:“主祠以长子嫡孙主之,岁支谷一百石与其食用,令主祭兼同房长稽教察过,若贪私者,举贤即替之。”

<sup>①</sup> 柳立言:《从赵鼎“家训笔录”看南宋浙东的一个士大夫家庭》,《第三届国际华学研究会议论文集》,台北1991年。

<sup>②</sup> 《名公书判清明集》上册,第204、206页。

<sup>③</sup> 同上书,第230页。

(《庐江郡何氏家记》玄览堂丛书续集)该族另设房长、主赋与主祠一起主事。主祠即宗子。何氏的宗子系由长子、嫡孙担任,而且可以替换,无世袭性。主祠有同房长管理族人的权力,实际上主祠是介于宗子与族长之间的一种职务,或者说赋予了宗子以管理权。明万历时所修《长沙檀山陈氏族谱》所载《家训》规定:“立宗子,宗子主人宗祠祀者也,立宗子本无禁,但人自不行耳,凡缺必依房分次第立之,房长尽,方及次房,庶免争端,亦无嫡立长之遗意也。为之缮舍宇,瞻朝夕,制礼服,须立有成规,除目佃田粮外,其本身丁口,并族内杂办差役,尽行优免,令合族代之。”《族约》又规定:“族正户首如招物议,必自力求退而更之亦无难者,若宗子将奈之何,必行长、年长,或德或爵酌取以代祭,俟其改过而复之可也。”陈氏宗族的宗子与何氏宗族主祠的不同之处在于,宗子可以惩罚,但不得更换,表明陈氏宗族恪遵以血缘条件任命宗子的传统,宗子有不可替代的作用。清江苏金坛庄氏也设宗子一人,“春秋主祭,以长房嫡支为之”(光绪《金沙庄氏宗谱》卷三)。以上三个宗族均是既立宗子也立族长,管理宗族主要由族长承担。从宗族世系和血缘的角度看,是代表宗族的,但长房嫡支出任宗子者,未必皆有官、有德,不一定被族人佩服,以发挥收族的作用。况且这样的主祭者往往是庶人,而其他支或有官有德的人,就要服从于他,这不符合等级制的要求,而有官职也是宗法宗子制的条件之一。因此,相当多的人认为后世宗子当论官论德。清朝的家祭礼,即“以官之大小分祭之,隆杀不问,其为宗子否也”(《吾学录初编》卷一四)。乾隆时江西人李绂是著名的理学家,他的《宗子主祭议》认为充当宗子的“长子之子孙,其世世之长子,不惟不能皆贵,亦不能皆贤,于是有降在黎庶者,甚或辱身贱行,冻饿不能自存者,安得奉为宗子,以主祭而统族人”。主祭者行礼“必视其爵”,否则无法主祭,如:“支子之子孙有士大夫,……因其名分,以行祭献,则礼法俱合。”(《穆堂别稿》卷二四)主张以有官职者主祭。李绂的主张与清代礼制相合,这一观点在

清代有广泛的影响。如浙江马树华宗族于咸丰初“采李穆堂侍郎诸议,定以有禄于朝者主祭,执爵奠献,庶几子子孙孙更迭,以其禄位主斯祭焉”(《清朝经世文续编》卷六〇《祠堂记》)。咸丰时四川人李式先认为,李绂的主张同他的意见相合,干脆把李绂的《宗子主祭议》刊入他的族谱(咸丰《李氏宗谱·宗引》)。总的看来,清人对主祭者的要求,各宗族不一样。如同治江西《金溪县志·风俗》记载该地祠祭“或用宗子,或用绅耆主之”。而该省万安县则族长主祭。一般来说,主祭者或重房分,或强调官职、品德,或将各种条件综合起来考虑。

2. 族长的立废。清代的宗子,其权限基本上限于主祭,是宗族的象征,而管理则由族长负责,众多的宗族是由族长主祭,集宗子权于一身,不另设宗子。族长总管族务,掌握祠堂,是宗族的最高领导人。所以清人说,“今俗专重族长”(《清朝经世文编》卷六〇《礼政·答陈仲虎杂论祭礼书》)。

充当族长有一定的条件,房分和年龄是最基本的。如安徽歙县“祠各有规约,族众共守之,推举行尊而年龄高者为族长,执行其规约”(民国《歙县志》卷一《风土》)。也有许多的宗族要求族长除了房分、年龄的因素外,要有德、才。明万历四十年(1612年)修的江苏海安《虎墩崔氏族谱·族约》规定:“立族长,推择宗中齿德并隆者一人为之,主祀事,统宗人,宗中事无巨细咸听命焉。”强调年龄和品德两项条件。如清代浙江余姚朱氏,《后代宗规》载,全族设宗长,各房设房长,这些人的更换“虽分齿挨及,必端方正直、持重安静方能胜任。如品行不端及疲癯残疾者,不得执分齿,听凭众议另择”(民国《余姚朱氏宗谱》卷首)。担任族长的条件,首先考虑房分和年龄,但必须品行好才可充当,否则以品行为主,舍掉房分、年龄的条件另择。与此相当的还有江苏常州张氏《宗约》规定:“族长虽序行序齿,以有德为主,若分虽尊,而德不足以信于人,即强为武断,众共摈之,弗听命焉可也。倘信义足重,品行端方,即非尊长,当推为族贤,凡事必咨禀而听命

焉。”(民国《毗陵城南张氏宗谱》卷二)

族长、宗子既然多是选立的,因此对不称职族长则有惩罚和罢免的制度<sup>①</sup>。罢免宗子的事例,光绪元年(1875年)刊安徽合肥《邢氏宗谱》卷一《家规》说,宗子又名大宗,系“始祖之嫡派”,“至大宗亦不得自恃宗正而不修德,倘宅心不正,处事不公,则另择其次之贤同族中端方者以代之”。浙江萧山管氏光绪四年(1878年)所定《祠规》记载该族设家长之外,“又立长支嫡孙一人为宗子,以主中元之祭。家长将宗子加意教养,使知道理,若有不肖,当择次贤者易之”(《金山管氏宗谱》卷四)。类似的罢免族长代之于次贤的事例也常见。如同治修《萧朱家坛朱氏宗谱》卷二载《先哲遗训十则》,规定族长“偶以长凌幼、以私废公,不但失教育之道,抑且大伤和气矣。着令众共鸣攻,另举次长一人表率可也”。再如宣统刊湖北《新州叶氏家谱》载有《省斋公家规二十条》,对于监督制裁族长有多条规定:“族长不守家规,为子弟者反覆委曲开论及终不听,然后会族告于祠堂,以彰其过,更立于次贤者主执家法。”也有宗族对不称职的族长仅规定有批评和惩罚。同治修江苏江都《孙氏族谱》卷一载《祠规》,规定“族长若悖尊行以挠法,执僻见以抗公,更且假公济私,受贿徇情,苟有此弊,族众攻之,定行倍罚”。上引罢免和惩罚族长、宗子的事例分布的地区是江苏、浙江、安徽、湖北四省,具有一定的普遍性,而时间分布则集中在晚清,这或许是族长制度近代发生的一个变化。族长拥有对宗族的管理权,以此控制族人。宗族对族长的监督机制表明,宗族已不是简单的天然血缘群体,而是自治性较强的宗族共同体组织,它随着时代的前进而变迁,进而更符合社会的要求。

### 3. 宗族组织。宗族的结构一般是始祖之下分若干房、支,族下繁

<sup>①</sup> 参见[日]仁井田陞:《中国法制史研究·家族法》第1章,东京大学出版会1981年补订版。

衍则再细分若干房、支,作为一个宗族,设有宗祠(总祠、祖祠)、各房、支、分又有支祠。分别祭祀不同的“始祖”。宗祠由族长负责,族大人众,往往另设一些人员协助管理族务。宗族事务需要商量时,或由宗族各种人员商讨决定,或由各房、支长的联席会议决定。在设立大宗祠的大族,祠堂往往有个完整的组织机构。如明代湖南长沙檀山陈氏宗族设宗子外,另有“族正主盟族约,在正心以端一家之本;户首主司户役,在秉公心以急公家之务”(万历《长沙檀山陈氏族谱·族约》)。这样的宗族组织人员有限,规模不大。到了清代,江苏等地文化发达地区的宗族组织日益完整,很像一级基层社会政权。如江苏宜兴任氏,康熙初年建成大宗祠,“合议立宗子以主裸献,宗长以定名分,宗正以秉权衡,宗相以揆礼义,宗直以资风议,宗史以掌簿版,宗课以管钱粮,宗干以充干办”(民国《宜兴篠里任氏宗谱》卷二)。这套组织类似宗族的朝廷。宗祠的组织往往与房、分长结合起来管理族人。江苏金沙庄氏宗族组织完整,除宗子外,设有宗长一人,主持一族事务;各房分长一人,主持一分事务;宗统二人,辅助宗长;宗正二人,“正人之不正者”,宗直二人,“直人之不直者”;宗理二人,经理族务;宗礼一人,讲究仪文;宗书一人,传谕时事;经历四人,料理祠事;祠差二人,传命备使(光绪《金沙庄氏宗谱》卷三《宗规记》)。金沙庄氏既有一套完整的宗族组织,又设立分长,比起宜兴任氏的宗族组织有过之而无不及。像庄氏、任氏这样完整的宗族组织毕竟不多,大多数宗族是族长和各房、分长,联合管理族务的形式。如明代安徽祁门县程昌撰《窠山公家议》,记录了明人窠山公程新春所立宗族各种规章,其中的“管理议”规定:程氏全族的管理由五大房各出一人负责,为期一年轮换。每年七月十五日中元节交接。每年设《家议手册》一本。由管理人签押领取,记当年钱粮收支,发生和处理的重大族务,遗留下一年的事情等。届期满之际,由各房家长同家众审查《手册》。明《吴兴纯孝里潘氏世谱·义田旱》有“万历二十五年族长潘唐星,会同房长潘朝

阳……”<sup>①</sup>的记载。可知该族由族房长构成领导层。清代四川铜梁周氏宗族,共计六房,每房“各立房长,六房总立族长”,该宗族不设宗子,所以“每岁清明族长躬率裔族人众,诣宗族祭扫”(光绪《安居乡周氏宗谱》卷一)。四川唐氏宗族清同治年间所定《祠堂凡例》规定:“祠堂须公举品行心术素洽人望、通族所敬服者一人为族长,以董其事,次于各房择端方正直明白晓事者一人举为户长,以襄其成。”(同治《唐氏族谱》卷一)族长、户长及值年首事构成该族的组织系统。湖南《彭氏三修族谱》卷十六载同治三年定《祠规十八条》,说该族分八大房,各择立族长一人,众者或二、三人,祠堂事务由总管二人负责,总管即族长,总管和房长皆三年选举一次。

## (二) 族正制度

清代为了在聚族而居地区推行保甲制以及治理宗族械斗、健讼。在宗族内部设立族正,作为宗族的首领,以期将宗族纳入清政权的基层组织系统,这是一项很有特色的制度。

### 1. 族正制的推行

族正制是伴随保甲制而出现的。清朝十分重视推行保甲制,雍正帝以保甲制为弥盗良法,鉴于保甲制奉行不力的情况,在雍正四年(1726年)严饬力行。他针对聚族而居地区的实际情形,规定:“凡有堡子、村庄聚族满百人以上,保甲不能遍查者,拣选族中人品刚方、素为裔族敬惮之人,立为族正。如有匪类,报官究治,徇情隐匿者与保甲一体治罪。”(《清文献通考》卷二三《职役三》)族正的作用是稽察匪类,发挥保甲的职能。雍正四年的这一规定,后作为条例收入《大清律例·刑律·贼盗下》,成为有清一代的定制。

雍正朝以后,清朝在聚族而居的福建、广东、江西等省曾大规模地推行族正制。除通过族正起到保甲的作用外,还为了惩治宗族的械

<sup>①</sup> 转引[日]仁井田陞:《中国法制史研究》第3册,第309页。



斗、健讼,治理宗族带来的社会问题,加强国家对地方社会秩序的控制。乾隆时期最先推行族正制的是福建省的漳州和泉州两府,这里械斗之风甚盛,乾隆二年(1737年)八月,福建地方官郝玉麟等建议重惩为首起意械斗之人和因小事互相格斗者,还提出:“泉、漳等处,大姓聚族而居,多至数千余丁,非乡保所不能稽查,是以族长之外,设立族正、房长,官给印照,责令约束族丁,嗣后请严行申饬,如有作奸犯科者,除将本人定罪外,其族正、房长予以连坐。”(《清高宗实录》卷四九)乾隆帝同意实行。乾隆十三年(1748年)四月,又在全省推广族正制(《清高宗实录卷》三一三)。广东推广族正制是在乾隆六年二月,按察使潘思榘对该省宗族的械斗在于祭田收入管理不善,所用非宜,建议仿照宋代范仲淹义田法,令地方官让每族公举老成公正二人,为族正、副,管理尝租,不得用于械斗讼费,否则“究处族正、副,追出讼费买谷,增贮社仓,以赈乡里”(《清高宗实录》卷三一七),被乾隆帝获准。乾隆十五年,广东又推广了族正制(《广东清代档案录户役·田宅·山坟》)。江西巡抚陈宏谋也在乾隆七年颁发《谕议每族各设约正》试行族正制(《培远堂偶存稿》卷一三),其内容是:“酌定祠规,列示祠中,予以化导约束之责,族中有口角争讼之事,传集祠正,秉公分剖,先以家法劝戒。”(《清经世文编》卷五八)结果是所有祠费但充祠中正用,永不许取具讼之资。江西的族正又称祠正,职责是掌握祠堂权力,按照国家要求约束宗族。由上可见,闽、粤、赣三省的族正制各有特点,族正具有的权力,江西最大,广东次之,福建最小。

## 2. 族正制的内容

保存至今的一些史料,可以帮助我们了解族正制的具体内容。江西的族正制在《西江政要》一书中保留了三个文件,系道光三年(1823年)九月,江西按察使魏元烺会同布政使潘恭辰,根据江西巡抚程含章将乾隆七年(1742年)陈宏谋选立族正(祠正)旧例查照办理的指示,制定的《民间选立族正劝化章程》(以下简称《章程》)、《牌式》、《民

间易犯罪名摘录律例》。广东族正制裁于乾隆十五年广东巡抚、总督批准该省布、按二司的《设立族正副约束子弟总理尝租》的文件(《广东清代档案录户役·田宅·山坟》)。类似江西的《章程》，福建族正制的资料则有乾隆十八年福建巡抚陈宏谋奏折和乾隆四十年闽浙总督钟音批准的《议设族正副》。综合考察江西、广东、福建的这些珍贵资料，便可将清代族正制度的基本情况揭诸于世了。

第一、族正的产生与地位。族正是先由宗族内部选举出来，再经州县“查验确是”，给予牌照产生的。至于选举族正的标准，雍正四年(1726年)规定“拣选族中人品刚方、素为阖族敬惮之人，立为族正”，语焉不详。江西、广东设立族正的文件有些具体要求，江西是“不论辈分之尊、房分之长，总以平日为人正直端方，才优德厚，素为通族敬服之人”，可以概括为，不论尊、长，唯才、德是举。广东在“公直老成，素有名望”的基本标准之外，规定“有生监者举选年未七十之生监当之，无生监者，选年未七十之良民充之”，提出了身份与年龄上的两个条件，这样的规定，只能由“族绅耆老”来充任。

可见，族正并不是官方给族长以牌照、假以事权产生的，而是在宗族原来的族长之外重新选立的。那么族正同族长关系怎样呢？《牌式》中写明，遇事，族正“会同族长、房长”在祠堂办理，族正同族长的地位很接近，不过我们仔细分析，便会看到，遇到族内立嗣时，族人先“过闻”族、房长，如果发生特殊情况，则要族正“处断”，可见族正的地位略高于族长。如果说江西族正制的上述资料比较含糊，广东的族正制资料则明确得多了，规定，尝租“仍令族正副管理，族长、宗子佐之”，显而易见，族正系宗族原有首脑之外另立，地位略高于族长、宗子的宗族领导，是确信无疑的。

第二、族正的职能。宣讲《圣谕广训》，推行教化。江西“将《圣谕广训》及《摘刊律例》同宪台、抚宪刊发《兴养立教劝善惩恶告示》发给族正，令其朝夕讲读。俾族众共知儆惕，勉为良民”。《牌式》的第一条，

便是“宣讲圣谕，以兴教化”，规定：“每逢祭祀聚集之时，于公祠内会同族长、房长，传集合族子弟，分别尊卑，拱立两旁。将‘上谕十六条’句解字释，高声曲喻，并将律例罪名及条教告示，随时讲读，实力劝导，俾尔族姓，务各心领神悟、父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇顺，敦族睦姻，以成仁厚之俗。”清政府要求族正向族人灌输伦理道德，宣传政府法令，处理好父子、兄弟、夫妻关系，搞好家庭、宗族团结，稳定社会秩序，这是伦理政治的表现。

具有一定的司法权。福建《议设族正副》要求：“如族内遇有雀角争论，一应细微事故，即令该族正随事戒谕处释，毋使架词谕讼；若有作奸犯科一切重大事发，应责令族正副据实具禀。”即小事处断，大事禀官。广东规定：“闾族子姓俱听族正副约束，有□事不法听族正副教训，不从禀究，遇有两姓互争田土钱债丧葬婚姻及一切口角微嫌失误，许两姓之族正副公处，处断不明，将两造情事，据实直书，粘连各原词禀官剖断，毋许两姓凶械伤弊人命。”江西的《章程》记载简单明确：“如有乖戾之徒，不知率教者，小则处以家法，重则鸣官究愆。”《牌式》的规定，可作为注脚，即“轻则会同族房长，将本人传至祠堂，令其长跪神位之前，剖别是非，直言指饬，如果认祸悔罪，许其具结自新，如怙恶不悛，暴戾不遵及所犯情罪重大，即报官惩究”。可见，清政府予以族正在祖宗牌位前论是非的审理权和处以家法的判决权（包括将族人送官惩治）。

管理宗族经济，制止械斗的发生。宗族经济是宗族制度赖以维系的经济基础，管理宗族，需掌握好族产。江西规定：“其祠内公项，止许作祭祀修祠之用，如有盈余，即将族中鳏寡孤独残疾穷苦之人，量为周恤。倘族中有与他族寻衅构讼者，亦责成该族正查禁，不许将祠内公项取作具讼之资。”广东的规定更为严格：“除每年祭祀费用外，其余酌给族正副饷廩，并周恤该族贫窶孤寡，如尚有余，建学延师，训课族中俊秀，不许丝毫妄干。再年底将该年所收租息共若干石、祭祀、师

生修金膏火若干石,周恤族人贫乏若干石,有无剩余,逐一开造清册,呈送州县核查、存案。”无论江西还是广东,族正对族产的管理,旨在将族田收入限制在祭祀、周恤、助学等正常用途方面,防止充作健讼、械斗之资。福建则明白指出设置族正的目的是以清械斗之源,陈宏谋规定:“责成族正、房长平时晓以利害,遇有纠众之事,族正、房长一面约束,一面协同练保,报知附近文武官。”

维护地方治安,起到保甲制的作用。族正本身就是伴随保甲制出现的,《牌式》规定:“纠察匪类,以靖地方。查私宰耕牛,造卖赌具,兴贩鸦片、贩私寓盗、奸拐私铸等事,总难逃族众之耳目,族人一有干犯,刻即密禀查拿,倘稍有容隐,定行一体治罪。”利用族人互相了解的便利,使之相互监督。

族正制起到地方基层政权组织的一些作用。除了前述的职能具有地方基层政权的性质之外,《牌式》还规定,族正要举报节孝、劝农务本、保证婚约、负责立嗣等等,凡地方基层政权经管的事情都涉及到了。

第三、族正的赏罚。奖赏:福建巡抚陈宏谋奏折引“乾隆十三年(1748年)督臣喀尔吉善议奏,三年之内并无闯棍械斗,将族正、约正从优奖励。”内容简明。陈宏谋在乾隆十八年则规定:“族正、房长所管之族,果能于一年安静无事,知县给匾,三年无事,详请臣等衙门给匾,以示奖励。”奖励方式分县、省两级给匾。江西规定:“各族正于给委之后,由该州县汇报查考。该族正果能实力教导,约束有方,如一年之内族人并无违反科条,州县给予匾额,二年道府给予匾额,三年两司给匾,三年之后,该州县禀请宪台、抚宪亲加奖赏。”奖励的方式前三年是州县、道府、两司逐级给匾,三年以后督抚奖赏。广东规定:“如果一年之内,尝租出入无私,族人安静无事,年底地方官给予花红,仍令充当,三年已满,毫无过犯,生员即以优生荐举,详给匾额,以示鼓励。”广东的族正有一年的“试用期”,符合政府规定,给予物质奖励,继续充任,满三年的,荐举给匾。总之,对族正的奖励,主要是使其受

到表扬获得荣誉。

惩罚：江西规定，“倘有怠惰徇私等弊，分别斥革、惩戒，另举接充”，福建巡抚陈宏谋采取的办法则是：“倘族正、房长事前既不劝阻，临事又不报官，坐视聚斗，照例一体连坐。”钟音的《议设族正副》规定：若有“族正滋事诈索，立予革究，另选举充”。福建除连坐法外，其他办法与江西基本相同。广东则要严厉得多，规定：“倘敢故违，因仍前弊，尝租不归实用，以及族人造事生端，好勇斗狠，既不规劝，又复徇隐故纵，除本犯按律究拟外，族正副、保甲一例治罪。其有首先寻衅及同恶相济并挟嫌诬禀者，事发之日，依律治罪，如系生监，情轻则传教官当堂责儆，情重则详革究拟，另举充补。尝租一并入官充公，倘五年后该族众果能悔过自新，出具不敢有犯听处甘结，地方官出具印结，通送听□酌□归返原尝租，以示鼓励。至若一二人一时触忿生殴，不及阻止者，仍照常科断，族正副俱免议处。”广东对未尽职责的族正，实行把族产作抵押以观后效的做法，可以说是经济制裁。

此外，为了保证族正权力的顺利行使，《牌式》还规定：“族内如有匪类嗔恨族正，禀官究治。冀图报复泄忿，或使妇女□人泼寻衅者，该族正禀县即拿，加倍重处，毋少宽贷。”使族正在族人中站稳脚跟。

---

## 第四节 义门宗族

---

所谓义门，是指同居共爨的大家庭。这种大家庭，有的世代较少，有的则世代较多，甚至累世同居超出五代，实际上成为宗族<sup>①</sup>。义门

---

<sup>①</sup> 杜正胜指出：“义门”一词的意义南北朝和唐宋以后有别，唐以后变成累世同居的专利。唐宋以后“义”之义更狭窄了，但宗族性也更浓厚了。见其所著《传统家族试论（下）》，《大陆杂志》第65卷第3期，1982年。

类型的宗族组织以家庭的形式出现,家长即族长,同居共爨,不同于一般普遍存在的集合众家庭、聚族分居异爨类型的宗族组织。义门宗族具有特殊的形态。

## 一、义门宗族的演变过程

### (一) 同居共财家庭的产生

探讨义门宗族历史,应当首先了解同居共财家庭的产生。通常认为,中国小家庭形成于春秋战国之交宗族、宗法制瓦解时期。这种小家庭是独立的个体生产消费单位。战国初年李悝说当时的个体小家庭一般是“一夫挟五口”(《汉书·食货志上》)。其后孟子也说到当时的家庭是“五口之家”或“八口之家”(《孟子》的《梁惠王上》和《尽心上》)。西汉时晁错说到“今农夫五口之家”(《汉书·食货志上》)。他们的话表明,从战国到西汉,五口或八口之家大约是当时普遍存在的农民家庭的基本规模,属于小家庭。及到汉末出现了一些较大规模的家庭,范曄《后汉书》记载南阳樊重三世共财,汝南缪彤兄弟四人婚后皆同财业,陈留蔡邕与叔父从弟同居,三世不分财。这些同居、共财的家庭规模变大、代数增加。据此,清代史学家赵翼在《陔余丛考·累世义居》中提出,汉末是义门兴起的时期。义门的特点是累世同居共财,这里需要对“同居”、“共财”这些概念的含义加以说明。湖北云梦出土了有关秦律的竹简,一般认为这些秦律形成于战国时代到秦始皇时期。这恰好同中国个体小家庭形成时期相一致。秦律中已出现“同居”一词,但尚未发现“共财”这个词。一般认为同居即为“户”,可以说一个户籍就是一个家庭。“同居”一词的原意是一起居住,不过法律上登记同一户籍的未必实际居住在一起。因此,日本学者堀敏一指出:“同居就是同籍。”他还说,相对于西汉末年出现的同居共财家庭,“秦律是处于从同居异财向同居共财发展的过渡

期”<sup>①</sup>。而彭年则认为,《秦律》中的“同居”,其含义是“同居业”,包括“同籍”与“同财”两项<sup>②</sup>。我们姑且抛开他们在《秦律》“同居”一词上的不同点,就汉代而言,同居共财则是一回事,将这种家庭称之为义门,而义门的关键在于其兄弟及父子不分家,形成数世一起生活的大家庭。汉代大家庭的出现同宗族的壮大是同步的,只是这种大家庭出现不久,其世代和人数都还比较少。

## (二) 魏晋到唐五代累世同居家庭的兴盛

汉代兴起的大家庭在魏晋南北朝及隋朝时期继续发展,战争动乱又增强了此种家庭的内聚力,同居代数明显高出汉代。累世同居的最早事例是晋朝济北氾稚春,“七世同财,家人无怨色”(《宋书·陶潜传》)。在南齐,“武陵邵荣兴、文献叔八世同居”(《南齐书》卷五五)。北朝世家大族的大家庭,据《魏书·杨播传》说:“魏世以来,唯有卢渊兄弟及播昆季。”范阳卢氏系北方四大姓之一,卢玄一支其子度、孙渊、曾孙道将“同居共财,自祖至孙,家内百口”(《魏书·卢玄传》)。东汉兴起的弘农杨氏到北魏末年杨播、杨椿兄弟同居,杨椿已有曾孙,“一家之内,男女百口,总服同爨,庭无闲言”(《魏书·杨播传》)。庶民最有名的义门人概要算博陵李九一家,“七世同居共财,家有二十二房,一百九十八口”(《魏书》卷八七)。隋代太原文水郭儁宗族“家门雍睦,七叶同居”(《隋书·孝义传》),这时的义门已发展到七八世的规模了。据各时期诸正史孝感、节义、孝友统计,这时数世同居数量,南朝 16 例,北朝及隋代 19 例,计 25 例。

唐代旌表的累世同居家庭增多。《新唐书·孝友传》篇端列数世同居者 36 人,并说“天子皆旌表门闾,赐粟帛,州县存问,复赋税;有

① 堀敏一著、周东平译:《论中国古代家长制的建立和家庭形态》,《中国社会经济史研究》1991 年第 4 期。

② 彭年:《秦汉“同居”考辨》,《社会科学研究》1990 年第 6 期。

授以官”。入孝友传人物中,又有数世同居者 4 例,总计 40 例。还有 1 例是三代异姓同居。其中郢州张氏北齐时曾累世同居受到政府旌表。到唐朝初年张公艺时,已同居九世。

五代后晋时累世同居家庭有 2 例。1 例是六代同居的邓州(或曰登州)王仲昭,1 例是义居七世(或同六世)的李白伦(《旧五代史·晋书四》)。

关于旌表门间的建筑,《永乐大典》卷三五二八引《会稽县志》说:“所谓旌表门间者,唐以来有厅事步栏,前列屏树乌头,正门阙阙一丈二尺。乌头二柱,端冒以瓦桶,筑双阙一丈,在乌头门之南,三丈七尺,夹植槐柳,十有五步。五代多故,不能如故事。晋天福中,乃敕度地之宜,高其外门,门施绰楔,左右筑台高一丈二尺,广狭方正称焉,圻以白而赤其四角。”五代时深州李氏和登州王氏被旌表建筑与此记载相同(《旧五代史·晋高帝纪四》)。

### (三) 宋元时期累世同居的发展

这一时期旌表的累世同居家庭数量增加,这些家庭同居代数增多,规模扩大。

宋代旌表的累世同居家庭事例比唐代又有增加。《宋史·孝义传》旌表数世同居者 52 例,并有同居世代数,为醒目和便于分析,列表如下:

《宋史·孝义传》旌表数世同居事例一览表

序号	地 区 <sup>①</sup>	家长	同居代数	人口数量	旌表年代
1	河北冀州长城	李罕澄	七世		太平兴国六年
2	江西江州德化	许祚	八世	781 口	太平兴国七年
3	江西信州	李琳	十五世		

① 表中地区一栏的省份系现在的行政区划名称,省以下的地区名称是宋代的地名。明清二表亦同此例。



(续表)

序号	地 区	家 长	同居代数	人口数量	旌表年代
4	河北贝州	田祚	十世		
5	陕西京兆	惠从顺	十世		
6	安徽庐州	赵广	八世		
7	河北顺安军	郑彦圭	八世		
8	江西信州	俞隽	八世		
9	陕西陕州	张文裕	六世		
10	湖北襄州	张臣源	五世		
11	湖北襄州	刘芳	五世		
12	湖南潭州	瞿景鸿	五世		
13	浙江温州	陈侃	五世		
14	湖北江陵	褚彦逢	五世		
15	江苏徐州	彭程	四世		
16	江西洪州奉新	胡仲尧	累世	数百口	雍熙二年
17	江西江州德安	陈昉	十三世	700口 (开宝初) 1000余口 (大中祥符)	
18	江西南康建昌	洪文抚	六世 室无异爨		至道
19	安徽池州青阳	方钢	八世同爨	700口	景德二年
20	浙江越州会稽	裘承询	十九世		咸平后
21	河北保定军	孙浦	十世		咸平后
22	湖北襄州	常元绍	十世		咸平后
23	河南蔡州	王美	十世		咸平后
24	山西解州	董孝章	十世		咸平后
25	河北莫州	高珪	八世		咸平后
26	广西永定军	朱仁贵	八世		咸平后

(续表)

序号	地 区	家长	同居代数	人口数量	旌表年代
27	山西潞州	邢濬	八世		咸平后
28	河南相州	赵祚	八世		咸平后
29	山西麟州	杨荣	七世		
30	山西隰州	赵友	七世		
31	河南开封	李居正	七世		
32	河南颍州	张可象	七世		
33	河南卫州	张珪	七世		
34	河北沧州	崔谅	七世		
35	河北邢州	王觉	六世		
36	河北赵州	曹遵	六世		
37	山东兖州	童升	五世		
38	河南陈州	樊可行	五世		
39	陕西京兆	元守定	五世		
40	山西平定里	段德	五世		
41	河南开封	张仁遇	四世		
42	安徽亳州	王子上	四世		
43	江西建昌军	瞿肃	四世	150口	
44	河南河阴	王世及			
45	河北大名	李宗祐			
46	河南陈州	刘国			
47	安徽宣州	汪政			
48	湖南潭州	李耕			
49	陕西河中永乐	姚德	十三世		仁宗(十世)
50	河南河阳	陈芳	十四世		政和初
51	江西吉州永新	颜谢	义居数十年	一门千指	
52	浙江婺州浦江	郑綺	九世		

由表可知,52例中,有确切同居世代数的45例,其中四世同居4例,五世同居9例,六世同居4例,七世同居7例,八世同居9例,九世同居1例,十世同居16例,十三世同居2例,十四世同居1例,十五世同居1例,十九世同居1例。宋代旌表的数世同居家庭,代数最低是四代,这是同宋以前旌表的不同之处。大概世代同居家庭增多是其原因之一。上述45例中,六代以上即出了服的有32例,占总数71%,而十世同居以上的就有11例,占去六代以上34%。宋代累世同居的家庭比前代增多了,同居代数也明显高于前代,也为后世所不及。数世同居家庭分布地区依次是河南10例,河北9例,江西8例,山西5例,陕西、安徽、湖北各4例,浙江3例,湖南2例,山东、江苏、广西各1例。总计北方的河南、河北、山西、陕西、山东共29例,其余南方省份共23例,北方多于南方。《元史·孝友传》援《新唐书·孝友传》之例,也在篇端列累世同居者,计17人。孝友传中又有同居事例5例,总计22例。5例中十世2例,八世2例,另有1例为三世。就元代短暂的历史而言,旌表数量也算不少,同居代数大,可以认为是承袭了宋代社会的情况。

#### (四) 明清时期累世同居家庭渐衰萎缩

明清时期在人口增加的情况下,旌表的累世同居家庭并未显著增加,而旌表的同居代数却比宋元减少。

《明史·孝义传》篇端列旌表义门39人,并载有同居世代,总计41例。列表如下:

《明史·孝义传》旌表累世同居事例一览表

序号	地 区	家 长	同居代数	旌表时间
1	浙江龙游	夏文昭	四世	洪武
2	河北霸州	秦贵	七世	成化
3	浙江建德	何永敬	七世	成化
4	湖北蒲圻	李玘	七世	成化

(续表)

序号	地 区	家 长	同居代数	旌表时间
5	江苏句容	戴睿	七世	成化
6	河北饶阳	耿宽	七世	成化
7	湖北石首	王宗义	五世同爨	成化
8	安徽宿迁	张宾	八世同爨	成化
9	江苏安东	苏勤	六世同居	成化
10	山西潞城	韩锦	六世同居	成化
11	山西潞城	李昇	六世同居	成化
12	湖南永州	唐汝贤	六世同居	成化
13	江西丰城	刘志清	六世同居	成化
14	河北密云	李琚	五世同居	弘治
15	安徽合肥	郑元	五世同居	弘治
16	山西陵川	徐梁	五世同居	弘治
17	江苏安东	朱勇	五世同居	弘治
18	河北庆都	黄钟	六世同居	弘治
19	河北定边卫	韩鹏	六世同居	弘治
20	湖北孝感	程昂	七世同居	弘治
21	江苏泰州	王玉	八世同爨	弘治
22	江苏山阳	丁震	五世同居	正德
23		石伟	十一世同居	嘉靖
24	浙江遂安	毛彦恭	六世同居	嘉靖
25		萧梅	七世同居	万历
26	安徽滁州	卢守一	六世同居	万历
27	山西长治	仇大	六世同居	万历
28	安徽太平	杨乙六	累世同居	万历
29	江西南城	吴焕	八世同居	天启
30	浙江浦江	郑濂		
31	湖北蕲水	王涛	七世同居	洪武

由表可知,明代旌表的地区分布依次是河北、江苏各 5 例,山西、安徽、浙江、湖北各 4 例,江西 2 例,湖南 1 例;北方(河北、山西)共计 9 例,南方诸省总计 20 例。明代 31 例中,有确切同居代数的 29 例,其中四世同居 1 例,五世同居 6 例,六世同居 10 例,七世同居 8 例,八世同居 3 例,十一世同居 1 例。六代同居以上家庭占 76%,但绝大多数集中在六七世同居,占总数 62%,十世以上同居仅 1 例,如果算上浦江郑氏也只有 2 例,可见被明代旌表的累世同居家庭主要是六世以上同居者。明天顺元年(1457)曾颁诏:“民间同居共爨五世以上乡党称其孝友者,有司取勘以闻,即为旌表。”(《大明会典》卷七九《礼·旌表》)证诸上述旌表的实际情况,可知明代旌表同居共爨家庭重在五世以上,九世以上同居者所占比重很小,也明显低于宋元时代。

清朝将累世同居与五世同堂分别旌表。五世同堂的旌表和旌表寿民、寿妇是相联系的。它规定:“寿民寿妇年届百岁五世同堂者,照例建坊外,请旨赏给银十两,缎一匹,未届百岁五世同堂者,令督抚分别年岁,给予缎匹银两。”(光绪《大清会典事例·礼部·风教·旌表百岁》)旌表五世同堂始于乾隆朝。《清实录》从嘉庆到同治的年终汇题中,累计旌表累世同堂 3217 家,年平均 41 家。累世同居专指六世以上同居的家庭。旌表内容一般是给银三十两,建立牌坊,还经常赐御书匾额“世笃仁风”、“敦本厚俗”,有时还赐以御制诗,加赏上用缎匹,以示优异。清代旌表累世同居的资料,主要载光绪《大清会典事例·礼部·风教》和《清实录》嘉庆至同治四朝年终汇题中,笔者将其统计,凡 47 例。此外,从《清史稿·孝义传》、《清稗类钞·孝友类》等书中,又收集到 8 例,总计 55 例。据此制成下表:

清代旌表累世同居表

序号	年代	地区	姓名	身份	同居世代	出处
1	雍正二年	湖北黄冈	邓一隆	民	八世同居,家逾百口	光绪会典事例
2	十年	湖南沅江	譙衿	生员	七世同居	同上

(续表)

序号	年代	地区	姓名	身份	同居世代	出处
3	雍正十年	陕西武功	李倬	生员	七传皆合族而居	光绪会典事例
4	十年	陕西同州	刘运惇	生员	七传皆合族而居	同上
5	乾隆二年	山西翼城	李煊	生员	七世同居	同上
6	十年	江南桐城	钱云凤	监生	共爨百口,同居七世	同上
7	十四年	湖南沅州	蒲宗瑾		六世同居,凡 123 人	《清稗类钞·孝友类》
8	十六年	陕西富平	韩文星	民	同居十二世,共爨 91 人	光绪会典事例
9	十六年	陕西华阴	李睿	举人	聚族而居,一门八代,同堂共食 52 人	同上
10	十八年	福建漳州	陈茂椿	贡生	六世同居	同上
11	二十四年	陕西乾州	宁尔强	民	八世同居	同上
12	三十五年	浙江临海	王士芳	在籍训导	七世同居,102 岁	《碑传集》卷一一二
13	四十八年	陕西长安	张洲	民	七世同居	光绪会典事例
14	四十九年	河南偃师	任天笃	民	四世祖至四世孙九世同居	同上
15	五十年	陕西大荔	李朝恩	捐职州同	七世同居,百有余载	同上
16	五十三年	福建侯官	许王臣	职员	曾祖至曾孙同居七世,丁衍百余	同上
17	五十三年	江西万载	周耀德	民	六世同居	同上
18	五十四年	山东商河	白可任	武生	八世同居	同上
19	五十四年	直隶水年	乔庚辛	生员	五世同居	同上
20	五十四年	河南鲁山	傅麟瑞	生员	子孙 150 余人,七世同居	同上

(续表)

序号	年代	地区	姓名	身份	同居世代	出处
21	乾隆五十五年	山西太平	王协	候选知府	阖家八十余人,七世同居	光绪会典事例
22	五十五年	甘肃固原	陈彝	监生	十世同居,一门大小男妇130余人	同上
23	嘉庆十年	安徽青阳	王志江	监生	七世同居,百丁合爨	同上
24	十五年	河南汝州	郭士培	从九品	七世同居	同上
25	十七年	陕西华州	张仲景	廪生	七世同居	同上
26	二十二年	陕西	张葵		九世同居	《清实录》
27	道光元年	陕西	王万春	武生	十世同居	同上
28	元年	湖南	苏如玥	民	六世同居	同上
29	二年	河南	赵珂		七世同居	同上
30	四年	福建	袁黄氏		六世同堂	同上
31	四年	湖南	唐大矩		七世同堂	同上
32	八年	福建	袁黄氏		六世同堂	同上
33	九年	湖北	胡廷瑞		六世同居	同上
34	十二年	湖北	陈履谦	贡生	七世同居	同上
35	十八年	甘肃	席世恩		九世同居	同上
36	咸丰元年	河南	杜家鼐		七世同居	同上
37	三年	四川	李张氏		六世同堂	同上
38	四年	浙江	韩煜	监生	七世同居	同上
39	四年				七世同居	同上
40	四年				七世同居	同上
41	九年	甘肃武威	王蕊臣	生员	十二世同居	光绪会典事例
42	同治二年	安徽	丁焰		六世同居	《清实录》

(续表)

序号	年代	地区	姓名	身份	同居世代	出处
43	同治三年	山东	刘应抡		七世同居	《清实录》
44	三年	河南	赵宜山		八世同居	同上
45	三年	河南	赵克之		九世同居	同上
46	七年	福建	徐胡氏		六世同堂	同上
47	九年	福建	施元寿		六世同居	同上
48	九年	河南	黄清廉		七世同居	同上
49	十二年	四川	李含茂		六世同堂	同上
50		福建连江	黄成富	农家子	六世同居	《清稗类钞》、 《清史稿·孝义》
51		河南太康	耿耀	世农	七世同居	《清史稿·孝义》
52		福建西溪	陈福		同居十二世	同上
53		陕西泾阳	张璘	诸生	七世同居	同上
54		贵州威宁	刘兆熊		十世同居	嘉庆《威宁县志》卷二二
55		四川安县	李学经		十三世同居	民国《安县志》卷五五

由表可知,旌表的地区分布,陕西 11 例,河南 9 例,福建 8 例,湖南 4 例,甘肃、安徽、湖北、四川各 3 例,山西、山东、浙江各 2 例,江西、河北、贵州各 1 例,其中北方的陕西、河南、甘肃、山西、山东、河北共计 28 例,南方省份 25 例,北方多于南方,而且九世同居以上 9 例中北方的甘肃 3 例,陕西 2 例,河南 1 例,计 6 例;南方四川、福建、贵州各 1 例,计 3 例。表中事例数同宋代旌表数字 52 例相当,对照宋清两朝,我们可以发现宋代十世以上 11 例,清代是 6 例,多



世代累世同居家庭数减少，而清代多世代累世同居的代数也比宋代减少。

被旌表者身份，在记载的32例中，“民”7例，业农者2例，即普通百姓是9例；生监类17例，举人1例，在籍官员3例，分别为捐职世同、候选知府、在籍训导；现任官员1例，为九品官；吏1例，为职员。没有提到身份的21例，这些事例当理解为无身份者，这样总计平民30例，约占总数57%，生监举人构成的士人18例，占总数34%，现任离职的官僚身份者4例；吏员1例。也就是说累世同居的家庭主要存在于平民及生员阶层。比起前代，似乎此种类型的家庭有向下普及化的特点。这同宗族制度的下移是同步的。

同宋元时代相比，明清时期累世同居大家庭规模变小和五世同居家庭增多的原因是：在宗族组织化、宗法伦理庶民化的趋势的影响下，扩大家庭结构、强化家庭功能也是当时的社会现象，导致五世同居家庭的发展。但是由于宗族制度的一些变化，由祠堂祭祀始祖向大宗祠方面的发展，族田、族谱等收族手段的强化，管理出了五服的族人的宗族制度，在明清时期进一步普及，从而使收族更卓有成效和符合现实，而通过累世同居的方法将出服族人收族困难大得多，不符合现实的需要，因而高世代累世同居家庭减少，换言之，是宗族采取了更现实的收族手段。<sup>①</sup>

## 二、义门宗族的特征

累世同居共财大家庭的存在和维持，构成了特有的形态，其特征

<sup>①</sup> 杜正胜已有说明，见其《传统家族试论（下）》，《大陆杂志》第65卷第3期，第42页。

主要有以下内容。

### （一）同居形态

累世同居是义门宗族的首要特征,它是指几十口、数百口族人聚居一起共同生活。这种同居的住宅结构一般是组合式的院落群。一组院落用围墙护沟围起来,里边分布着若干组院落,居住不同的房分。院中往往建有公共设施。隋末瀛州刘君良四世同居,唐初地方官至其居,看到刘氏“凡六院共一庖”(《新唐书·孝友传》)。唐代河东裴宽兄弟八人于洛阳“立第同居,八院相对”(《旧唐书·裴灌附裴宽传》)。八房各占一院。或是成片的院落,宋代青阳方氏七百余口,八世同居,“居室六百区”(《宋史·方纲传》)。同居既具有户籍制度中同户的意义,也表明生活在一起。院落群建筑有一定的规则,建筑结构同宗族结合在一起。

### （二）共财制度

共财或同居共爨都是说这种大家庭的成员经济属集体所有。同居家庭的维持,一般要有一定数量的土地为其经济基础。北宋末年,河中府农家姚氏举族百口,有田十顷,这是义居二十余世,历三百年而不相析的重要原因之一。南宋抚州陆象山家族亦有可供族人一岁之食的公田。至于在元代九世同居的浦江郑氏,则有“腴田二千亩”(黄潘:《文献集》卷九下《青槎居士郑君墓铭》)。为维护共财制度,要求家众无私蓄。如隋末瀛州刘氏,四世同居,“门内斗粟尺布,无私”(《新唐书·孝友传》)。元代陕西延长张氏八世不异爨,家人百余口,“日使诸女、诸妇各聚一室为女功,工毕,敛贮一库,室无私藏”(《元史·孝友传》)。同时代浙江婺州浦江郑文嗣“其家十世同居,凡二百四十余年,一钱尺帛无敢私”(《元史·孝友传》)。基于财产的共有,分配制度实行平均主义。博陵崔氏为防止分配不均,分配时“聚对分给”(《魏书·崔挺附崔孝芬传》),便于大家监督。共财与同居相辅相成,是义门存在的两个必要条件。

### （三）集体生活

基于同居共财，义门必然过着公共观念即“义”支配下的集体生活。表现在饮食上要共爨。弘农杨氏“同盘而食”（《魏书·杨椿传》），前揭瀛州刘氏六房子孙“共一庖”。宋代江州陈昉家族十三世同居，长幼七百口，每食必群坐广堂，“未成人者别为一席”（《宋史·孝义传》）。大锅饭是此类大家庭的特点。河中府姚氏“早晚于堂上聚食，男子妇人各行列以坐，小儿席地，共食于木槽”（《邵氏闻见录》卷一七）。有的宗族不共食，如江西抚州陆氏“公堂之田，仅足给一岁之食。家人计口打饭，自办疏肉，不合食。私房卑仆，各自供给，许以米附炊”<sup>①</sup>。陆氏由于公田数量少，采取了宗族提供主食，各房自为副食的办法。

史料还往往说人同爨共食还影响到家畜，连动物也产生了“义”的行为。《隋书·孝友传》最早记载此种事例，说山西文水郭儁家门雍睦，七世同居，“犬豕同乳，鸟鹊通巢，时人以为义感之应”，出现了义门神话。类似者唐代也有，开元时官员奏：“青州北海人吕元简，四代同居，至所畜牛马羊狗，皆异母共乳。”（《新唐书·孝友传》）前揭宋代江州陈昉资料也记载，该大家族“有犬百余，亦置一槽共食，一犬不至，群犬亦皆不食”。上述传说实难相信，可能是宣传和神化所造成的。

其他生活也有公共性。宋代河中姚氏累世义居，“男女衣服各一架，不分彼此”（《邵氏闻见录》卷一七）。元代陕西延长张氏，“幼稚啼泣，诸母见都即抱哺。一妇归宁，留其子，众妇共乳，不问孰为已儿，儿亦不知孰为已母也”（《元史·孝友传》）。

### （四）家族管理

家族管理首先体现在家长及管理人员的组织系统方面。特别是

<sup>①</sup> 罗大经：《鹤林玉露》内编卷五《陆氏义门》，中华书局1983年版，第323页。

著名的大家族内部的管理制度严密。如唐代江州陈氏在陈崇时于大顺元年(889年)定家法,立“主事一人,副二人,睦上下,辖长幼,待宾亲,提局务,会财用”,作为家长,负责治理家庭关系和接待客人,总理大事及支配家庭经济的使用。另设“库司二人,行赏罚,管庄宅,送税租,司契书,时出纳,立宅库”。库司权力如此重大,是协助家长办事的管家,库司之下还有若干人员具体负责酒浆、仓碓、园圃、收畜等。又“立开勘司一人,掌历卜,主男女之生死婚姻排行”。此外,“诸庄各置首一人,副一人,主田地耕种、营殖”(《水乐大典·义门》引《江州图经》)。江西抚州陆氏“一人最长者为家长,一家之事听命焉。逐年选差子弟分任家事。或主田畴,或主出纳,或主厨爨,或主宾客”(《鹤林玉露·陆氏义门》)。

其次,家族的管理,是依靠家法作保证的。如德安陈氏的《义门家法》,浦江郑氏的《郑氏规范》,家法维护了家族的秩序。江西吉州永新颜氏,为唐人颜真卿的后代,至宋代“一门千指,家法严肃,男女异序,少长辑睦,匡架无主,厨爨不异”(《宋史·孝义传》)。浦江郑氏“家庭中凛如公府,子弟小有过,颂白者犹鞭之。每遇岁时,……子弟皆盛衣冠雁行,立左序下,次进拜跪奉觞上寿毕,皆肃容拱手,自右趋出,足武相衔,无敢参差者”(黄潛:《文献集》卷九下《青槎居士郑君墓铭》)。

再次,以孝悌家庭伦理思想对家人约束。如范阳卢度世家:“亲从昆弟,常旦省谒诸父,出坐别室,至暮乃入。”(《魏书·卢玄传》)弘农杨氏杨播死后,杨椿为家长,弟杨津二人均过六十,“而津尝旦暮参问,子侄罗列阶下,椿不命坐,津不敢坐”(《魏书·杨播传》)。由此我们看到了世家大族家长的权威地位和孝悌的伦理修养在家人身上的体现。

可见大家庭的管理是在家长及管理人員的督責、家法的制裁和孝悌伦理思想的约束下维系的。

### 三、义门宗族累世同居的原因

累世同居共财的家庭是作为异居析产的对立物存在的,中国古代社会中,异居析产是普遍现象,相比之下,累世同居共财属于特殊情况,寻求累世同居的原因,在一定程度上也就是说明不采取异居析产的理由。累世同居共财家族的存在大致有以下四方面的原因。

#### (一) 生存环境

首先战争等动乱的社会环境强化了累世同居家庭的凝聚力。从客观来看,同居共财家庭兴起和发展的时期正是魏晋到宋元时期,大小战争不断,社会处于动荡之中。魏晋南北朝的历史告诉我们,为了在动乱的社会中求生存,宗族的向心力加强。有学者指出,元代族谱的增加除了族谱收族之外,也有部分是作为社会混乱的产物而出现的,是士大夫对蒙古入侵、红巾军起事以及宗族内部危机的反应<sup>①</sup>。社会的动乱可加强宗族的内聚力,如河北瀛州饶阳刘君良家四世同居,隋末“天下乱,乡人共依之,众筑为堡,因号义成堡”(《新唐书·孝友传》)。又如北宋河中府姚氏十世同居历三百年,“经唐末五代兵戈乱离,而子孙守坟墓,骨肉不相离散”(《宋史·孝义传》)。

其次,闭塞艰苦的生活环境亦适宜群体生活。累世同居共财家庭居住地一般离商业发达、交往频繁的城市较远,甚至居住在山区等自然条件较差的地区。柯昌基指出:“在生产力低下,物质生活极端困乏的条件下,不得不保持一种同舟共济的组织形式。在中国历史上,家族穷则合、富则分,可以说是一条规律。”<sup>②</sup>

再次,诸子均分继承制也是导致同居共财的重要原因。中国社会

① [日]森田充司:《宋元时代的修谱》,《东洋史研究》第37卷第4号,1979年。

② 《论中国封建社会的一种家族组织形式》,载《社会科学研究》,1980年第6期。

实行均分财产继承制,以上地为主的家产所有权不稳定,土地的不断分割,使得贫富分化问题显得突出。防止分化的重要办法是使祖业不被分割,即实行同财,而为了同财,采取同居也是必要的,或者说同财为共居提供了经济基础。如“陈斌……兄弟析居,产颇丰,后见其兄贫,乃复与合爨”(民国《金坛县志》卷九)。

## (二) 家长的治理与良好的家风

累世同居共财家庭的产生和维持,往往得力于家长的成功治家。比如江州德安陈氏,唐末陈崇制定家法,完善宗族组织,对该族的维系起了很大作用。再如浦江郑氏,第五世主持家政的郑德璋正值宋元之际的动乱年月,他通过建立乡里武装,制定治家准则,开办家庭教育,使其家族扬名于世,第六世郑文融在前辈治家实践基础上,又制定家范 58 则,是为《郑氏规范》雏形。郑文融之子郑钦又续定 73 则,形成治家的完整规范。这是古代治家经验的总结。善于治家的家长往往像陈崇、郑文融这样的士大夫,而同居共财是治家的实践活动。

家长的品德也是影响同居共财家庭形成和维系的重要原因。上述浦江郑氏家族的郑绮是以纯孝被《宋史》载入《孝义传》的。他以救父、孝母、出妻妾、善待族人、拒绝赈济、重操守、勤耕著读。人称其“行之一身则一身正,行之一家则一家顺”<sup>①</sup>。再如四川《李氏宗谱》记载,清乾隆时期李廷桂一家男女六十余口,五世同堂共爨,家长的品德孝友、为人严正、勤俭持家以及远祖同居的家风是该家五世同堂的重要原因。浙江上虞《虞东俞氏宗谱》卷三记载清嘉庆时俞开秀以孝闻名、才识练达,使“一家一百三十人,聚庐而处,食同爨、饮同井”。

家长的品德及治家实践贯穿的核心,是用孝悌感化和教化家人,形成良好的家风,成为家人同居共财的内在动力。孝悌伦理观念在家

<sup>①</sup> 《揭文安公集·孝友传三》,转自毛策,《浦江郑氏家族考述》,《潜牒学研究》第二辑,文化艺术出版社 1991 年版,第 146 -147 页。

族兴衰的历史中作用是很大的。明代四川杨兴祖先有温、良、恭、俭、让五个儿子,临终时向温等留下遗言:“吾家自祖宗来百余年,惟力农生理,……子孙繁衍,耻以分异为言,孝友之风,闻于乡里,尔兄弟宜勉效之,无玷家训,吾死无恨矣……宣德己酉(1429年),岁旱甚,众艰于食,议暂分异,以便自给,迁延至正统戊午(1438年),温追慕先德……诸弟感悔,遂复同居。”(民国《江津县志》卷七之二)显然孝友的观念在析而复聚的过程中起了很大作用。

### (三) 政府的扶持

自汉以后,儒家思想一直是官方正统思想,这种思想具有强烈的政治伦理色彩,强调孝悌之道,把它作为伦理思想的基点,由孝入手,移孝作忠,为国家培养顺民,这是一个修身、齐家、治国、平天下的过程。在这种政治伦理模式指导下,历代政府实行以孝治天下的方针。而大家庭的维持必须有良好的的人际关系,其核心是孝悌观念,因此政府把扶持同居共财大家庭作为治国的重要内容。

政府首先在法律上反对异居析产、保护同居共财。唐律规定:“诸祖父母、父母在而子孙别籍异财者,徒三年。”(《唐律疏议》卷一二)唐肃宗则进一步规定:“别籍异财,玷污风俗,亏败名教,先决六十,配隶碛西。”(《册府元龟》卷六一二)唐律为宋元明清各朝法律继承。有时政府还制定一些特殊政策,如宋代开宝二年(969年)诏:“川陕诸州察民有父母在而别籍异财者,论死。”(《宋史·太祖纪二》)上述是有关反对异居析产的,另外国家还有支持同居共财的具体规定。宋人韩元吉在《南涧甲乙稿·铅山周氏义居记》说:“国家之制,愿以财产不许子孙分割典卖者,官为给据,子孙不得追改也。”(俞樾:《茶香室丛钞》卷五《义居》)不许异居析产的规定虽然限于祖父母、父母在即二至三世同居的情况下,但作为提倡同居共财,对累世同居共财的形成无疑有一定的影响。

政府还正面直接倡导、支持累世同居共财。归纳起来就是对累世

同居共财家庭旌表,将之树为典型,使其具有荣誉感,《魏书·孝感传》已有对天水赵令安“标榜门闾”的记载;为累世同居共财者蠲免徭役,《南齐书·孝义传》载建元三年(481年)旌表时“蠲租税”,建武三年(496年)旌表时“蠲调役”;从义门中选拔官员,《新唐书·孝友传》已有记载;在正史中设置孝义之类传记(此种体裁始于《魏书》),使其青史留名;天子登门拜访或赏赐御物以为鼓励,如唐高宗封泰山,顺便亲临张公艺家,宋太宗“遣内侍裴愈赍御书百轴”赏赐六世义居的江西南康建昌人洪文抚(《宋史·孝义传》),至于清代赐予御制诗、御书就更多了,成为制度;赏赐衣食用品及为困难的义门提供经济援助,《新唐书·孝友传》已有“赐粟帛”的记载,宋代许祚八世同居,长幼七百八十一口,“春夏常乞食,诏岁贷米千斛”(《宋史·孝义传》)。凡此种种,目的在于维护社会秩序的安定。浦江郑氏是宋元明三朝树立的一个著名义门典型,地方志曾阐述了政府的目的:“表厥里之制,以为未足也;而又蠲免赋役,又以为未足也;而复录用其子孙,所以风励之,固移风易俗之微意也。非直宠一夫而尊一家也,将以一夫一家为天下亿兆人劝也。使天下亿兆之人各勉其善,如一夫一家焉,则天下治矣。”(嘉靖《浦江志略》卷七《孝友》)。可见政府扶持义门是从教化着眼的。



## 第四章 族 谱

从氏族社会起,人们出于对祖先的崇拜而追述祖先的世代,这一活动贯穿于整个宗族的发展历史。宗族谱系的追述与记载是宗族制度的重要内容,并形成了专门的学问——谱牒学。宗族在不同的历史时期,受其内部发展规律及外部政治、经济、社会与文化环境的制约而发生变化,谱牒在宗族制度中发挥的作用也就不同,从而具有了各个时代特征。

---

### 第一节 谱牒的起源

---

氏族社会,无论是母系还是父系,均有计算世系关系的方法,从载体来看,早期的世系记录有口述、结绳、文字等多种形式。就性质而言,似乎存在着两种类型,一种是用氏族名称反映氏族分衍状况的氏族谱系,另一种则是反映家族世代血缘关系的家族谱系,而前者更为原始和古老。这两种类型商代皆有,周代更形成了与宗法分封制和史官制度相配合的官修谱牒制度。

## 一、氏族谱系

### (一) 从民族学资料看氏族谱系的特征

据专家研究,西南少数民族保留至今的氏族名称谱以始祖命名的方式较为普遍,以动植物图腾命名最为原始。<sup>①</sup>

以动植物图腾作为标志和名称的氏族,随着人口的繁衍,氏族发生分衍,并由此产生了新的氏族和氏族名称。随着时间的推移,氏族分衍逐层进行,各氏族和氏族名称间的关系越趋复杂,从而呈现出世系。如四川凉山彝族自治州德昌县有自称“纳苏”的彝族,分为“柏树”和“黑竹”两支。“柏树”支下,又分衍出8个宗支,分别奉羊、獐、狼、熊、鹰、雉、谷、李八种动植物为图腾。“黑竹”支下分出12个小宗支,分别以黑鼠、白鼠、花鼠、粗毛鼠等12种鼠为相互区别的标志<sup>②</sup>。这种氏族谱系还对早期家族谱系的起源和发展具有直接的影响。

云南禄劝、武定地区彝文经典所记较早的家支谱系中,其第一代祖先的名字都冠以一动物、植物或自然现象加以表征。如埃部族谱中的一些氏族谱系,每一支第一代的祖先名字为彻克卢惹、耆乌基、模阿奇、福以库、地是彻、黑阿土。这六个名字的第一个音节在彝语中有特定的意义:彻、耆、模、福、地、黑分别代表谷、竹、马、鸡、凤凰、河川<sup>③</sup>。这六个名称,既是六个分支氏族的名称,也是该氏族第一代首领的(始祖)名称。氏族图腾名称出现在家谱中,是氏族分衍形成图腾

① 见黎小龙,《从民族学资料看家谱的起源》,载《谱牒学研究》第3辑,书目文献出版社1992年版。

② 陈宗祥,《西康栗粟·水田(彝)民的图腾》,载《边政公论》1947年第6卷第4期。

③ 何耀华,《彝族的图腾崇拜》,载宋恩常,《中国少数民族宗教初编》,云南人民出版社1985年版。

名称谱与早期家谱有着直接联系的客观反映。

较图腾命名氏族晚起的是以祖先名字作为氏族的名称,或以各氏族共同的始祖命名,或以分支第一代始祖作为氏族名称,前者如凉山彝族认为他们数百个分支氏族都是由古侯、曲涅两兄弟分衍而来,因二人又是早期氏族或部落的首领,这两个氏族也就称作古侯、曲涅。后者如纳西族的阿扣阿宝氏族是从母族“峨”中分衍出来的女儿氏族。阿扣阿宝是氏族分衍时的第一代首领,这位始祖成为氏族的名称。以祖先名字形成的氏族谱系,对家谱影响更大,甚至出现氏族谱与家谱混合的现象。如彝族阿侯氏族后裔阿侯书在背诵本家支族谱时,先背最早的氏族名称就是一个例证。

上述西南少数民族的氏族谱系以及氏族谱系和家族谱系的关系提示我们,追溯汉族家谱起源时,也应当追溯汉族的氏族谱系。

## (二) 商代的氏名族氏系谱

商代晚期与西周初期的青铜器铭文中,有许多仅铭一个或几个象形性较强的文字作为族徽。其中有一种复合氏名,即在一件器物的铭文中,作器者自署其所属族氏之名号,是由两个乃至两个以上的族氏名号复合而成的,而且在不同的器物中,有着不同的组合形式。实际上这种复合氏名表示的是从某氏族分衍而成的诸分支,以及从各分支中再分衍而成更小的分支,是一种氏名形式的族氏系谱。这种以象形性很强的文字作为族徽的氏名,当是在图腾氏名基础上发展而来的一种记载谱系的形式。

铭有复合氏名的铜器之作器者主要是商人,所以系谱性质的复合氏名存在的社会根源,乃是当时商人族氏组织结构及聚族而居状况的客观反映。带有戈氏族氏名号铭文的铜器习见于殷代,从出土地点来推断殷代的戈氏主要活动地在安阳地区。1969—1977年发掘的殷墟西区殷代商人族葬地表明,商人族氏组织内最基层的组织可能是由几个血缘最近的个体家庭组成的较小的家族,由这样的几个

小家族构成一个大家族,若干个家族又组成更高级的族组织<sup>①</sup>。《左传·定公四年》曾指出:“分鲁公以……殷民六族,……使帅其宗氏,辑其分族”,宗氏、分族是较大规模的亲属组织。文献考古资料证明殷代时商人诸族氏组织保存着从宗氏、分族一直到基层的家族一系列完整的亲属组织结构,戈氏复合氏名表示的正是这种组织结构。其他的复合氏名也都是表示各宗氏与其诸分族及分族的更小分支之间的族系关系。它们是这些分族或分族分支的名号。反过来说,复合氏名可以使宗族成员借此明辨自己的族系,保持同宗氏内所有分族的联系,为巩固这种血缘性的社会组织,起到了有形的血缘纽带的作用。

复合氏名形式的铭文盛行于殷代晚期,西周早期仍有所见,西周中期后复合氏名铭文随整个族氏铭文一起消失了,可能反映西周中期前后原持有这些族氏名号的社会组织状况发生了较大的变化。<sup>②</sup>

### (三) 口述谱系和结绳谱系

谱系的形式——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。

人类早期的历史是靠口头传说保留下来的,这种口头传说历史的主要内容是氏族名称的谱系,此后,在氏族谱系的基础上,又往往续上家族的世系。根据对少数民族社会历史的调查可知,口述氏族及家族谱系的习惯在怒族、哈尼族、傈僳族、苗族、普米族、阿昌族、彝族等西南少数民族中一直流传到近现代。现存关于许多民族早期谱系的记载,多是根据这种口述谱系记于文献。如怒族的一般人都能背出三四十代的世系来,有的怒族人甚至可以背出本氏族连续六十三代的家谱来。现代少数民族流传的各种口述家谱和以口述家谱为基础

<sup>①</sup> 《考古学报》1979年第1期。

<sup>②</sup> 参阅朱凤瀚:《商周青铜器铭文中的复合氏名》,载《南开学报》1983年第3期。

的文字谱,即便是存在明显承袭关系的所谓母女连名谱和父子连名谱在早期十多代,甚至二三十代,多是氏族名与个人名相连的氏族谱系。接续这种氏族谱系的则是家族谱系。

口头传说的谱系也出现于女真族、蒙古族早期历史中,如女真族阿离合懣“为人聪明辨证,始未有文字,祖宗族属时事,并能默记,与斜葛同修本朝谱牒”(《金史·阿离合懣传》)。再如蒙古族《元朝秘史》记录了成吉思汗二十二世的祖先世次,该书所用畏兀儿蒙文写成,此种文字创制于成吉思汗时期,可见其世系的记载当出自口头传说的世系。

世系谱、族谱也是希腊罗马时代口头传说的重要内容。口述族谱成为一种世界性的文化现象<sup>①</sup>,古代汉族亦当有此种口述谱系。《山海经》记载炎帝族:“炎帝之妻、赤水之子听沃生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融。祝融降处江水,生共工。共工生术器。……共工生后土,后土生噎鸣。”又记帝俊氏族,“帝俊生禹号,禹号生淫梁,淫梁生番禺,是始为舟;番禺生奚仲,奚仲生吉光。吉光是始以木为车”。这些当是古老的氏族社会的谱系。虽然对于这些世系延续的真实性尚需持保留态度,但其作为口述氏族世系则是无疑的。

早在文字产生以前,我国古代汉族存在过结绳记事的阶段。《易·系辞下》说:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契。”《庄子·胠篋》曾列举轩辕氏、伏羲氏和神农氏等部落“民结绳而用之”。结绳可以记事,是否也记录世系呢?少数民族的历史证明了此点。

据调查,辽宁省岫岩锡伯族女祖先子孙妈妈(也称喜利妈妈)祭祖时,在西墙置两个木匣,“靠北一匣为子孙妈妈,子孙妈妈是保佑家宅平安和人口兴旺的神灵,用长约二丈的丝绳,上系小弓箭、小靴鞋、

<sup>①</sup> 请参阅漆侠:《中国古代史记编纂形式探源》,载《中国史研究》1993年第2期。

箭袋、摇篮、铜钱、布条、背式骨(猪后腿的距骨,俗称嘎哈拉)等物制作而成。平日装入纸袋里,每到春节由袋内取出,斜拉到东南墙角,烧香磕头,二月二日再装入纸袋。制作子孙妈妈要邀请人口兴旺、子孙满堂、年岁大的人。添一辈人添一背骨,生男孩挂一弓,生女孩挂一红布条,起着谱书的作用”<sup>①</sup>。这里讲到的挂有背式骨、弓、红布条的丝绳“起着谱书的作用”,值得注意。

满族祭祖时在家庭的西墙置祖宗版,祖宗版右供佛托妈妈,也称锁头妈妈、托托妈妈、子孙妈妈,被视为保佑子孙繁衍、人口平安的神。“佛托妈妈有位无像,有一纸袋,名索子口袋,内藏五色线,长三丈二尺,或更长,名索绳。”满族儿童大约在四、五岁时有挂锁的仪式。“大祭佛托妈妈的第二天,小儿小女站在佛托妈妈位前,祭主(一般为老太太)用柳枝蘸净水,洒在小儿小女头上,男孩颈上套红彩线,女孩颈上套蓝彩线,即挂子锁。”三天后,将彩线取下来,贮存线袋中,再逢祭日,将原来套过的彩线,系在索绳上。满族还有改锁的风俗:女儿许配人后,在婚前或生小孩后,由婆家“送媳如回娘家祭佛托妈妈,将原来系在索绳上的彩线解下来,为改锁。解下的彩线拿回婆家,系在婆家的索绳上。”<sup>②</sup>满族与锡伯族同源,如果说锡伯族挂有标志子孙的弓、布条的称绳,“起着谱书的作用的话”,那么满族的祭子孙妈妈的索绳同样有此作用,其挂锁正是为小孩上谱,改锁实际是从父系谱名改移到夫系谱上<sup>③</sup>。以上说到的挂锁、改锁,显然带有原始社会结绳记事的痕迹,起着谱书的作用。因此,记载谱系是原始社会结绳记事的内容之一。满族、锡伯族如此,汉族亦有此现象,氏族社会时期已有结绳形式的谱系。若从锡伯族、

① 张其卓:《满族在岫岩》,辽宁人民出版社1984年版,第125页。

② 同上书,第110、120页。

③ 此点杨冬荃已指出,见其《中国家谱起源研究》,载《谱牒学研究》第1辑,书目文献出版社1989年版,第69页。

满族用起着谱书作用的绳系祭祀其祖先的子孙妈妈来看，结绳谱系或产生于母系氏族社会。

## 二、家族谱系

### (一) 甲骨文中的世系

甲骨文中有关世系的记载，涉及到“家谱刻辞”的问题。1903年左右美国人方法斂所收甲骨文中，有一片牛胛骨，从右到左，刻字十三短行，表示世系。陈梦家释其文为：“儿先祖曰吹，吹子曰妖，妖子曰冥，冥子曰雀，雀子曰壹，壹弟曰启，壹子曰丧，丧子曰养，养子曰洪，洪子曰御，御弟曰焯，御子曰歛，歛子曰蔣。”其中除第一行为五字外，其余十二行都是四字。略谓儿先祖曰某，某子曰某，某弟曰某。除称先且者一外，称子者十，称弟者二，凡十三人，传十一世。此骨被录于《库方二氏藏甲骨卜辞》一书中，序号1506。对于此片的真伪，有两种不同看法，认为是真品的以陈梦家等为代表，还有张政烺、李学勤、于省吾等，李学勤曾于1981年到英国不列颠图书馆接触该骨实物，持肯定的意见<sup>①</sup>。认为是伪刻的有郭沫若、董作宾、容庚、唐兰、胡厚宣等人。两派均有造诣极深的大家，孰是孰非，结论颇难。值得注意的还有近年台湾学者张秉权的观点。他指出从发现“家谱刻辞”的时间之早来判断，认为不可能作伪，从而确定儿氏家谱是我们现在所能看到的中国最早的一个家谱。<sup>②</sup>

甲骨文中还有两片所谓“家谱刻辞”。一件是容庚等编的《殷契卜辞》209片，另一件是董作宾《殷虚文字乙编》4856片。陈梦家《殷墟卜

<sup>①</sup> 李学勤：《关于英国所藏甲骨的几件事》，载《书品》1987年第2期。

<sup>②</sup> 张秉权：《中国最早的家谱——牛胛骨上的儿氏家谱》，载《第三届亚洲族谱学术研讨会会议记录》，联经出版事业公司1987年版。

辞综述》将前件释为“□子曰□,□子曰□”;将后一件释为“帚妥子曰□”。这两片中的辞例同儿氏家谱辞乙例相同,成了认为儿氏家谱刻辞是真品的例证。但也有人认为这片甲骨不足为凭。<sup>①</sup>

甲骨文中还有关于殷代王族世系的卜辞和祭祀表,卜辞如武乙或文丁时的一件连称 14 个祖先:“乙未酌兹品上甲十,□乙三,□丙三,□丁三,示壬三,示癸三,大乙大,大丁十,大甲十,大庚七,小甲三,□□□,□□□,祖乙十”。<sup>②</sup>除小甲外,其余为殷王直系,□,也作报各祖后的数字是祭祀用牲数目。祭祀表如帝乙或帝辛时的一件,连称 11 个祖先:“甲戌翌上甲,乙亥翌□乙,丙于□丙□□翌□丁,壬午翌示壬,癸未翌示癸,□□□□□,□□翌大丁,甲午翌□□,□□□□□,□□翌大庚。”<sup>③</sup>这一件是按祭日排定祖先世系。有的连称 10 个祖先,如廛辛或康丁时卜辞说:“□未卜,率自壬甲,大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示玄牲”。<sup>④</sup>所谓示,即主,其中除上甲始祖外,其余九示,均是父子相承。此外还有连称六个祖先和五个祖先的。上述卜辞和祭祀表所反映的父子相续的世系中有卜辞、祭辞、有祭祀日期和祭品数目,并非单一的家族世系,但它却又反映了家族连续的世系,或许它同王室家谱的起源有着一定的联系,甲骨文中先公先王的世系记载,说明商代史官负有专门记录的责任,《史记·殷本记》记载的殷王世系与甲骨文中记载的先公先王名号基本吻合,或许是司马迁看到了这种殷朝史官所修谱牒。

## (二) 金文中的世系

金文中关于世系的记载,以河北易州曾出土商代的三个戈为代表,戈上铭文如下:

① 胡厚宣、于省吾二文,见《古文字研究》第 4 辑,第 126 页;第 144—145 页。

② 郭沫若:《殷契粹编》第 112 号,1937 年版。

③ 同上书,第 113 号。

④ 商承祚:《殷契佚存》第 986 号,1933 年版。



大							
且	且	且	且	且	且	且	
日	日	日	日	日	日	日	六祖戈
己	丁	乙	庚	丁	己	己	

	大	大	中				
且	父	父	父	父	父	父	
日	日	日	日	日	日	日	六父戈
乙	癸	癸	癸	癸	辛	己	

大							
兄	兄	兄	兄	兄	兄		
日	日	日	日	日	日		六兄戈
己	戊	壬	癸	癸	丙		

第一件除太祖外，六祖并列，故名“六祖戈”；第二件除一位“祖”外，列有六父，故名“六父戈”；第三件共列有六兄，故名“六兄戈”。陈梦家认为“铭文顺读时，刃向上，可知此等铸铭的戈不是实用的，而是陈设用的仪仗。”他还指出：“三戈分别列祖辈、父辈、兄辈六名，六父戈的‘且日乙’高于六父一辈，则六祖戈的‘大且日己’可能也高于六祖，所以三世都以六为基数。……同名者可能属于不同的房。若此为可能，则作器者所宗之六兄从同父的亲兄直到同高祖之父的从兄，加上同始祖的从兄，共为六世。”<sup>①</sup>这种铭于戈上排列而成的世系，是一种家族谱系。与“易州三戈”形制近似的还有一件“三祖戈”<sup>②</sup>。

① 《殷墟卜辞综述》，第500页。

② 罗振玉：《三代吉金文存》19·19·3。

### 三、周代的谱牒

#### (一) 官修谱牒制度

商代的史官同宗教上的“巫”、“卜”之类无明确分工，而周代的史官则专门从事文书工作，其中明确规定其事务之一是掌管王族家谱。《周礼·春官》记载：瞽蒙除了掌管音乐讽谏天子之外，其职责还有“世奠系”。“瞽蒙”即盲人，古代以之为乐官，“世奠系”意即辨昭穆以世之序而定帝系和诸侯、卿大夫的世系。此种世系亦有瞽蒙讽诵。又记载：“小史掌邦国之志，奠系世，辨昭穆，若有事，则诏王之忌讳。”即小史掌诸侯国内的记录之事，定立周天子的世系，区分周天子世系中的血缘亲疏，遇有祈祭之事，告诉君王其先王的忌日、名字。

周王朝也有史官记录、掌管诸侯卿大夫的谱系。《国语·晋语九》记载，晋国卿智宣子欲立其子瑶为继承人，智果认为会发生“智宗必灭”的不良后果，于是“智果别族于太史，为辅氏”。可知周太史掌管着诸侯卿大夫的家族谱系资料。内史也有此职能，《左传·襄公十年》记载，晋侯灭掉妘姓的偃阳国以后，“使国内史选其族嗣，纳诸霍人”，即由周内史另造妘姓后嗣迁到霍地，奉妘姓之祀，以存其氏族，可知周内史也掌管着各诸侯卿大夫的家族谱系资料。<sup>①</sup>

周代各诸侯国也设有史官，同样具有掌管谱系的职能。在鲁国，掌管祭祀的宗有司说：“夫宗庙之有昭穆也，以次世之长幼，而等胄之亲疏也。……故工史书世，宗祝书昭穆。”注家以为：“工，瞽师官也；史，大史也；世次，先后也。工诵其德，史书其言也。”“宗，宗伯；祝，太祝也。宗掌其礼，祝掌其位。”（《国语·鲁语上》）宗有司的意思是，宗

<sup>①</sup> 参见杨冬荃：《周代家谱研究》，载《谱牒学研究》第2辑，文化艺术出版社1991年版。

庙的昭穆制度是为了分辨血缘关系中的长幼、亲疏。因此设工、史记录血缘世系,并颂扬祖先的道德、言行,设宗、祝记录祖先的昭穆并掌管祭祀。可见鲁国的宗族世系由工、史来管理,工、史类似于前述周王室的瞽蒙和小史。在楚国,申叔时告诉向他请教如何教育太子的士匄说:“教之世,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动。”注家认为:“世,谓先王之世系也。……为之陈有明德者世显,而闻乱者世废也。”(《国语·楚语上》)即太傅传授给太子先王的世系,向他说明有德行者位显,昏乱者被废的事例,教育太子向善惧废。可知楚国有先王明确的谱系,否则太傅便不能告诉太子。战国时楚国尚有专管王族谱系之官。汉代王逸《离骚注》说:“三闾之职,掌王族三姓,曰昭、屈、景。屈原叙其谱属,率其良贤,以厉国士。”可见,三闾掌管王族三姓“谱属”,屈原曾任此职。<sup>①</sup>

由上可知,周代的家谱既有周天子的也有各诸侯的。关于周天子的家谱,司马迁说:“幽厉之后,周室衰微,诸侯专政,《春秋》有所不纪,而谱牒经略。”(《史记·太史公自序》)可见周代有历代周天子世系的谱牒。关于诸侯的家谱,司马迁说:“自殷以前诸侯不可得而谱,周以后乃颇可著。”(《史记·三代世表第一》)关于周代官修谱牒的内容,前揭司马迁的说法是“谱牒经略”,他还说过:“谱牒独记世谥,其辞略。”(《史记·十二诸侯年表第二》)可见周代谱牒是一种只载世次、人名的简略记录。司马迁曾看过周代的谱牒资料。周代有专门的史官修纂周天子及诸侯的家谱,一般多认为家谱起源于周代,除了对商代的情况不了解外,也是因为周代有明确的修谱制度和谱牒。

周代官修谱牒制度是宗法制度的一部分,即为了保证血缘亲疏

<sup>①</sup> 杨殿珣早在四十年代已较全面地揭示了周代掌管谱系之官职,此部分多有参考,见其《中国家谱通论·中国谱系沿革》,载《图书季刊》新第3卷第1、2期合刊,1946年。

关系的清晰,从而更好地推行宗法制度及分封制。

## (二)《世本》及《大戴礼记·帝系》篇

《世本》是周代系统的谱牒学著作。《世本》即追溯世系源本之书。司马迁写作《史记》,曾以《世本》作为资料来源之一,因而班固说:“司马迁据《左氏》、《国语》,采《世本》、《战国策》,述《楚汉春秋》,接其后事,迄于天汉。”(《汉书·司马迁传赞》)可见《世本》是同《左传》、《国语》、《战国策》同样重要的著作。

《世本》的著录始于《汉书·艺文志春秋家》,视为编年体,其文为“《世本》十五篇,古史官记黄帝以来春秋时诸侯大夫”。也为《隋书·经籍志》著录:“《世本》王侯大夫谱二卷。《世本》二卷,刘向撰。《世本》四卷,宋衷撰。”隋志将《世本》列之于氏姓谱牒一类,更为准确。必须弄清楚的是,隋志中的“刘向撰”,乃指“撰集古书,非如后世作而不述也”(孙冯翼辑本孙星衍序)。意即《世本》经过刘向纂辑整理。宋衷为东汉人,是另一位整理《世本》的学者。又据刘向说:“《世本》,古史官明于古事者之所记也,录黄帝以来帝王诸侯及卿大夫系谥名号,凡十五篇。”(《史记》裴姻《史记集解序》索隐)由此可见,《世本》为先秦史官所作,刘向曾对其整理纂辑。所以《世本》在东汉以后,分作古《世本》及诸家注本两个系统。古《世本》在唐代已有残阙,南宋时亡佚,刘向等人的注本也在南宋以后亡佚,从南宋高似孙起,不断有学者辑录《世本》,清中叶以后,从事《世本》纂集工作的不下十余家,今传八家,即王谟辑本、冯延翼辑本、陈其荣增订孙冯翼本、秦嘉谟辑本、张澍粹集补注本、雷学淇校辑本、茆泮林撰本、王梓材辑本,其中冯、张、雷、茆四本为《丛书集成》所收,1957年商务印书馆将该四种校勘后同另外四种合为《世本八种》一书梓行。关于《世本》的成书时代,前引《汉书·艺文志》资料说该书记事始于黄帝,止于春秋,陈梦家在《六国纪年》所附《世本考略》一文中,以《世本》述及赵王迁事,并称为“今王迁”,认为是战国末赵人所作;成书约在秦始皇十三年至十九年(前

234—前 228 年)。再结合刘向《世本》为古史官所记的说法,大致可以说,《世本》成书于春秋末期或战国时代。<sup>①</sup>

《世本》的面貌,据雷学淇对该书考索后指出:“《世本》书有传、有记、有别录,有图、有谱、有注。‘传’见《史记·魏世家》索隐,‘记’见《左传·襄公二十一年》正义,‘别录’见《唐书·艺文书》,‘图’见陈振孙《直斋书目》,谓张九龄撰《姓源韵谱》,当摭《世本》图也。”(雷学淇辑《世本》上)雷氏所言与汉代《世本》十五篇是否相当已无从可知了。综合清代诸家辑本,可知《世本》的主要内容有以下部分组成:

帝系篇,记载三皇五帝及夏、商、周三代帝王世系及事迹(秦嘉谟本单列“纪”以载事迹);氏姓篇,记载各国的姓氏及其起源;居篇,记载各帝王诸侯卿大夫的居住、迁徙地点;作篇,记载各帝王诸侯卿大夫的发明创造;溢法篇,记载各帝王诸侯卿大夫的谥号。《世本》的记载并不局限于世系,亦反映了各方面的内容,这或许是当时贵族家谱具有的基本内容。《世本》集各代、各家分散的谱系于一书,全面反映了自三皇五帝至战国自天子至诸侯卿大夫的姓氏、世系、迁居、制作、名号等内容,是中国历史上第一部集贵族谱牒之大成的谱学专著,成为中国谱牒学的开山之作。

周代还有一部记载传说时代黄帝一家血缘群体世系的著作《大戴礼记·帝系》篇。司马迁曾说过:“孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。……观《春秋》、《国语》,其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣。”(《史记·五帝本纪第一》)《帝系姓》成书于《春秋》、《国语》二书之前,当是春秋末期的作品,孔颖达说它出自《世本》,也可能成书于战国。司马贞所作《史记》索隐称:“《五帝德》、《帝系姓》皆《大戴礼记》及《孔子家语》篇名。”可见《帝系

<sup>①</sup> 此段主要参考杨殿珣:《中国家谱通论》,载《图书季刊》第3卷第1、2期合刊,第11-12页;《世本八种·出版说明》,商务印书馆1957年版。

姓》就是《大戴礼记》里的《帝系》篇。《帝系》篇采取逐支叙述的方法，记录了黄帝族的世系，其中包括一些人的配偶和帝位，嫡系以外的旁系亲属。其叙述的世系与《世本》所记世系基本相同，二者或有共同的材料来源，或一书出自另一书。

还有一本谱牒学著作《春秋公子血脉谱》，宋人王应麟《玉海》卷五十所引，旧题荀卿所撰，抑或伪托，今已不可考。大致上可以说，此书为周代作品。

### （三）青铜器铭文中的贵族家族世系

周原，是商代晚期周人的发祥地，在周原遗址中，出土了大量的青铜器窖藏，多为当时世家人族所用之礼器，估计是西周晚期厉王奔彘特别是周室东迁时，周王室的近臣因祖庙中的器物携带不及而仓猝埋入窖中，而终未有回去重新开窖的机会，以至大批器物至今能重见天日。这些青铜器的铭文，反映了十多个贵族家族的历史。青铜器是子孙为其先人所作，铭文中记述先人的历史，称颂其功德，保留了家族的世系。

畿内井氏的禹鼎铭文曰：“丕显赳赳皇祖穆公，克夹召先王，奠四方。肆武公亦弗遐望（忘）朕圣祖考幽大叔、懿叔，命禹肖朕祖考政于井邦，肆禹亦弗敢春、惕恭朕辟之命。”<sup>①</sup>可知，井氏宗祖为皇祖穆公，禹之祖为幽大叔，禹之父为懿叔。

虢季氏的师丞钟<sup>②</sup>铭文反映出该家族宗祖虢季以下世系为：虢季——宄公——幽叔、德叔，德叔为师丞的父亲，这样师丞钟保留高祖以下四世祖先，加上作器者则为五代。

微史家族的《墙盘》铭文 284 字，记周文王以下七个王的功烈，作器者墙自叙五代祖先世系：青幽高祖——烈祖微史——乙祖——亚

① 李先登：《禹鼎集释》，载《中国历史博物馆馆刊》1984 年总第 6 期。

② 《陕西省扶风县强家村出土的西周铜器》，载《文物》1975 年 8 期。

祖祖辛——文祖乙公；并颂扬列祖功德。<sup>①</sup>

上述鼎、钟、盘均属陈设于宗庙之礼器，是子孙为祭祖而设，当是祖先崇拜的物化，故其内容乃是称述先祖生平功德。铭文的此种功能，可由古礼记载证明。《礼记·祭统》说：“夫鼎有铭，铭者自名也。自名以称扬其先祖之美，而明著之后世也。为先祖者，莫不有美焉，莫不有恶焉。铭之义，称美而不称恶，此孝子孝孙之心也，唯贤者能之。铭者，论撰其先祖之有德善、功烈、勋劳、庆贺、声名，列于天下，而酌之祭器，自成其名焉，以祀其先祖者也。”铭文的这种“称美而不称恶”的叙述原则，对祖先世系及事迹的概述，同后世中国家谱别无二致。所以荀子指出：“铭诔系世，敬传其名。”唐人杨倞解释说：“铭，谓书其功于器物，……系世，谓书其传承，若今之谱牒。”杨氏从铭文记述祖先功德世系，看到了它同后世谱牒的相同点。秦汉以后，故又有在碑阴铭文记述祖先世系和事迹的风俗，如东汉延熹年间《孙叔敖碑》详列武伯以后五世子孙，文末以“谱记也”结句，即将墓碑视为家谱。同样的道理，碑铭之前上述记载世系的青铜祭器铭文，也可看作周代贵族的私修家谱。

除了记述数代祖先的青铜器铭文具具有家谱的作用外，各代子孙不断为前代祖先作器陈设于祖庙，也可看作家谱，如前述出土的虢季家铜器，有师鬲鼎记“朕考虢季易父”，师望鼎记“皇考宄公”为师鬲，即簋记“文考幽叔”为师望，师丞钟的德叔应为即，恒簋记“文考公叔”为师丞。师鬲鼎、师望鼎，即簋、师丞钟、恒簋系列，构成虢季氏的世系<sup>②</sup>。又如前述微史氏除《墙盘》外，还有疾钟，疾为墙之子，疾钟记载了辛——乙公——丁公（即墙）的世系，墙盘和疾钟相连，可使微史氏的世系延续，“这样每一代大都为前一代或前几代先祖铸造铭器，每一

① 徐中舒主编：《殷周金文集录》，四川人民出版社1984年版，第195—197页。

② 参见朱凤瀚：《商周家族形态研究》，第373—375页。

代的铭器在宗庙中顺序陈列,各器铭中的人物世次相承,蝉联而下,自然形成了这个家族的完整系谱”<sup>①</sup>。还需要补充的是,后世祠堂的祖先牌位不断增加,构成一个系列,有“牌谱”之称(《重建吴清山汪氏墓祠征信录》卷三《东序附祀牌谱》、卷四《西序附祀牌谱》),那么,将祖庙中子孙为祖先作制青铜祭器形成的世系看作谱系也是同样的道理。

## 第二节 官修姓望合谱与私修家谱的并行

周代的宗法分封制在战国时期受到破坏,战争和人口流动改变了原来的族居制度。秦统一后确立郡县制,实行迁豪政策,遂使谱牒之学破坏殆尽。汉朝建立后,在长期的安定局面下,宗族得到了发展,至东汉随着世家大族的形成,谱牒及姓氏之学开始受到重视,魏晋南北朝形成门阀士族制度,至唐末五代,这一制度才退出历史舞台。在此背景之下,谱牒学呈现出族姓谱牒大量出现并受官府控制以及私修家谱大量出现的特点。

### 一、汉代谱牒的兴起

#### (一) 史传反映出的谱牒

汉代的家谱,今已无法获见,但当时确实是存在的。陈直指出:“《史记》太史公自序,《汉书》班固叙传,及《汉书》扬雄传,叙述世系独详,当系根据于家谱。”<sup>②</sup>此说具有启发性,陈直所说似乎符合司马迁

<sup>①</sup> 杨冬荃:《周代家谱研究》,载《谱牒学研究》第2辑,文化艺术出版社1991年版,第40页。

<sup>②</sup> 陈直:《南北朝谱牒形式的发现和起源》,载《西北大学学报》1980年第3期。



和班固。《史记·太史公自序》开篇即讲司马氏得姓之经过和司马氏去周适晋后分散的情况,并着重介绍了在秦一支的情况,他说:“在秦者名错,与张仪争论,于是惠王使错将伐蜀,遂拔,因而守之。错孙靳,事武安君白起。……靳与武安君阬赵长平军,还而与之俱赐死杜邮,葬于华池。靳孙昌,昌为秦主铁官,当始皇之时。……昌生无泽,无泽为汉市长。无泽生喜,喜为五大夫,卒,皆葬高门。喜生谈,谈为太史公。……太史公既掌天官,不治民,有子曰迁。”司马迁为我们提供其支派的世系情况:

错——□——靳——□——昌——无泽——喜——谈——迁

同时还提供分散到赵国一支的情况,介绍先世时,涉及到祖先的名字、时代、职务、事迹等。班固模仿司马迁,《汉书·叙传》载班氏得姓始末及世系,从秦代班一开始至班固也是八代。司马迁和班固均为史官之家,有修谱牒的可能。如果无已有的谱牒资料,是难以介绍其八世祖先世系的。他们在本人的史学著作中自然要涉及家世,所以二人均有“自序”。除陈直提到的两位史学家外,《汉书·孔光传》也记录了孔氏世系:“孔光字子夏,孔子十四世之孙也。孔子生伯鱼鲤,鲤生子思伋,伋生子上帛,帛生子家求,求生子真箕,箕生子高穿。穿生顺,顺为魏相。顺生鲋,鲋为陈涉博士,死陈下。鲋弟子襄为孝惠博士、长沙太傅。襄生忠,忠生武及安国,武生延年,延年生霸,字次儒,霸生光焉。”对于此段中名字的叙述方法,颜师古说皆“先言其字者,孔氏自为谱牒,示尊其先也”。明确指出《汉书·孔光传》是孔氏自撰的谱牒。孔氏以儒学传家遂使长达十四世的谱系准确地记录下来,当有所据。由《汉书·孔光传》可知,孔氏谱牒的形式是一贯连叙,《太史公自序》及班固《叙传》属于同一种形式。《汉书·扬雄传》开篇则是另一种类型,该传也是扬雄的家世,叙至《法言》时说:“雄之自序云尔。”颜师古注称,是为“自序谱牒”。即自己叙述的谱牒,扬雄的世系叙述有明显的史实错误,此点晋灼和颜师古为《汉书》作注时均已指出,顾炎武

《日知录·氏族相传之讹》也有批评。而扬雄的近世世系仅以“自季至雄，五世而传一子”轻轻带过，诚如颜师古注中所说：“雄之自序谱牒盖为疏谬。”出现这些情形的原因是扬雄家世寒微，无谱牒可据所致。需要说明的是汉代还有一部《扬雄家牒》，杨殿珣说，该书“曾为《七略》所征引，《文选》卷四六《王文宪集序》注引《七略》曰：‘《子云家牒》言以甘露元年生’，是同时之刘歆已及见之，其后《艺文类聚》卷四〇、《太平御览》卷五五八并引及之。按汉以前之谱，均为帝王所作，其为一家一族所作者，当以此书为始。”<sup>①</sup> 不过《扬雄家牒》是扬雄死后他人所作，与扬雄自序家谱不是一书<sup>②</sup>。汉代谱牒的存在还有一个直接的证明，《后汉书·袁绍传》讲到袁氏曾“上告祖灵，下书谱牒”，显然是有专门的家谱。

## （二）碑 谱

汉代的谱牒还有碑谱的形式。陈直指出：“汉代碑文无不叙述世系，通常是先叙得姓的起源，再叙高曾祖父的官位。最突出者，有孙叔敖碑阴及赵宽碑两种，世系最为详悉，知道当日必根据于家谱，不啻汉人石刻的家谱。”<sup>③</sup> 刻于碑阴的《孙叔敖碑》立于桓帝延熹三年（16年），碑文的前一部分叙述立碑经过，接着介绍世系：“相君有三嗣。长君食邑固始，少子在江陵，中子居三□，□袭□业，繅、材二宗，则其苗裔也。相君卒后，十有余世，有渤海太守，字武伯，武伯有二子，长子字伯尉，少子字仲尉，仕郡为椽史。伯尉有一子，字世伯，举江夏孝廉，城门侯。仲尉有二子，长子孝伯，荆州从事，弟世信，仕□□掾功曹，会平、哀之间，宗党为贼寇所杀。世伯、孝伯、世信（缺）各遗一子，才八九岁，微弱不能仕学。世伯子字子仲，治产于繅□，有六男一女，大子字

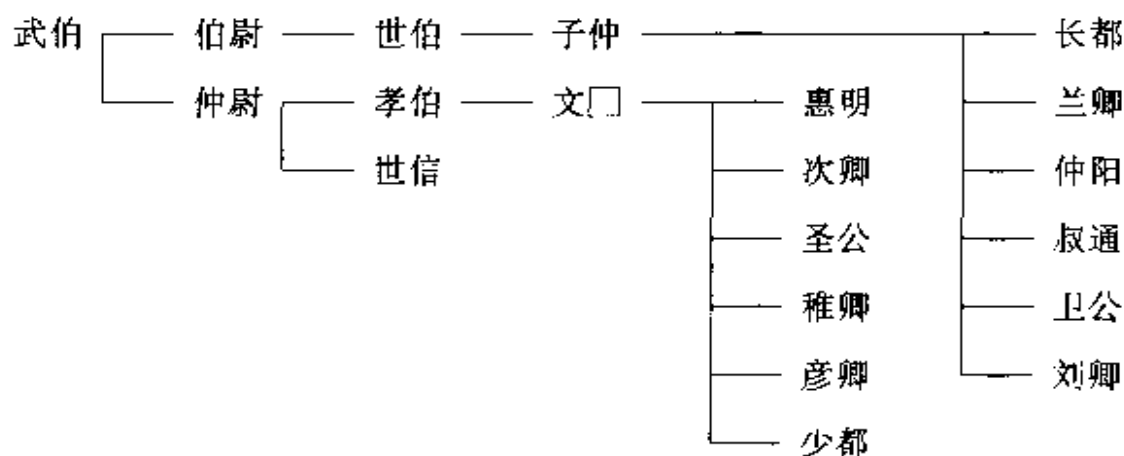
① 杨殿珣：《中国家谱通论·中国谱学之沿革》，载《图书季刊》新第3卷第1、2期合刊。

② 杨冬荃：《汉代家谱研究》，载《谱牒学研究》第3辑，书目文献出版社1989年版。

③ 陈直：《南北朝谱牒形式的发现和索隐》，载《西北大学学报》1980年第3期。

长都,次弟字兰卿,次弟字仲阳,次弟字叔通,次弟字卫公,次弟字刘卿。此繚宗六父也。孝伯子字文□,亦不仕学,治产于材□,亦有六男一女,大子字惠明,次弟字次卿,次弟字圣公,次弟字稚卿,次弟字彦卿,次弟字少都。此材宗有父也。世信一子,相承季陵文卿孝公,此(缺)□一父,别其高祖,与材高祖父亲兄弟,孙氏宗族,别(缺)谱纪也。”(洪适:《隶释》卷三)

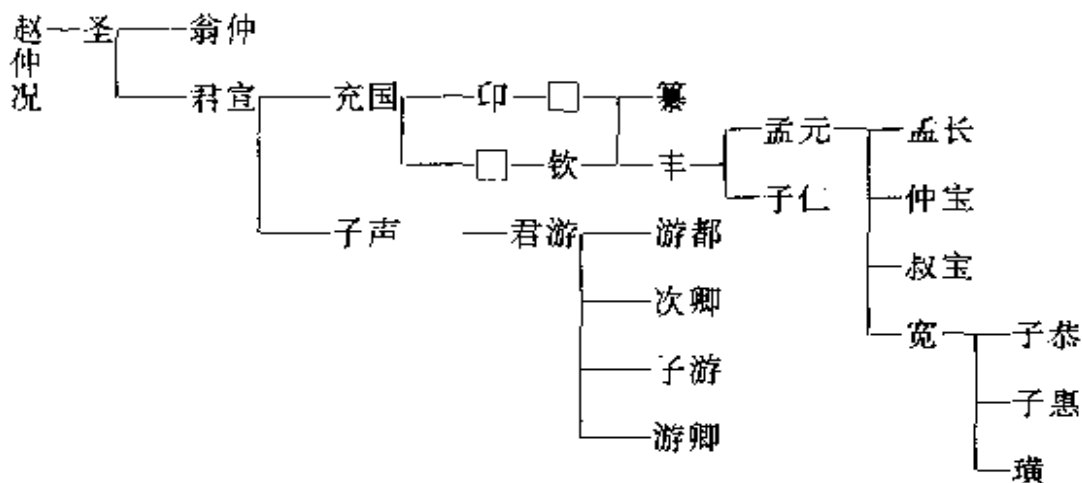
世系中武伯以上缺略不全,武伯以下五世男姓详列无遗,列其世系如下:



该碑由孙氏子孙所在县的县令段光等人撰刻,一贯连叙孙氏世系,文末“谱纪也”三字,说明其性质是刻于石碑的谱牒。

赵宽碑为东汉光和三年(180年)立,有额,篆题《三老赵椽之碑》,1943年4月发现于青海省乐都县,是汉碑中汇录世系最详的,其主要内容是:“三老讳宽,字伯然,金城浩亶人也。其先盖出自少皓,唐炎之隆,伯翳作虞。胤自夏商,造父驭周,爰及霸世,夙为晋谋。佐国十嗣,赵灵建号,因氏焉。迄汉文景,有仲况者,官至少府。厥子圣,为谏议大夫。孙字翁仲,新城长,讨暴有功,拜关内侯。弟君[宣],密请内侍,报怨禁中,徙陇西上邽,育生充国,字翁孙,该于威谋,为汉名将,外定强夷,即序西戎;内建筹策,协霍立宣,图形观□,封邑营平。元子印,为右曹中郎将,与充国并征,电震要荒,馘灭狂狡,让不受封。

印弟传爵，至孙钦，尚敬武主，无子，国除。元始二年，复封曾孙纂为侯。宗族条分，裔布诸华。充国弟，字子声，为侍中。子君游，为云中太守。子字游都，朔农都尉。弟次卿，高平令。次子游，护苑使者；次游卿，幽州刺史。印陪葬杜陵。孙丰，字叔奇，监度辽营谒者。子字孟元，次子仁，子仁为敦煌太守。孟元子名宽，字伯然，即充国之孙也，自上邽别徙破羌，为护羌校尉假司马，战斗第五，大军败绩。于时，四子孟长、仲宝、叔宝皆并震没，唯宽存焉。冒突锋刃，收藏尸死，郡县残破，吏民流散，乃徙家冯翊，修习典艺，既敦《诗》、《书》，说志《礼》、《乐》，由复研机篇籍，博贯史略，雕篆六体，稽呈前〔人〕，吟咏成章，弹翰为法，虽杨、贾、班、杜，弗为过也。是以休声播于远近。永建六年，西归乡里，太守阴嵩，贪嘉功懿，召署督邮，辞疾逊退，徙占浩亶，时长兰芳。以宽宿德，谒请端首，优号三老，师而不臣。于是乃听讼理怨，教诲后生，百有余人，皆成俊艾。仕入州府，当膺福报。克述前绪，遭时凝滞，不永爵寿，年六十五。以元嘉二年，徂疾，二月己酉卒。长子字子恭，为郡行事；次字子惠，护羌假司马，含器早亡。叔子讳璜，字文博，纘修乃祖，多才多艺，能恢家衿业，兴微继绝，仁信明敏，壮勇果毅，匡陪州郡，流化二城。今长陵令”。赵氏以西汉文景之际的赵仲况为始祖，到立碑者赵璜时已有十代，列其世系表如下：



以上两碑“所叙人物，大部分皆称字不称名，自是汉人为尊者讳的一

种风气,在史、传里看不出此类情形来。<sup>①</sup>

此外,大约东汉建武二十八年(52年)刻石的《三老讳宗忌日记》<sup>②</sup>也值得注意。碑于清咸丰二年(1852年)出土于浙江余姚县,该碑断缺,已失碑名,碑文首二字为“三老”,故有人称之为《三老碑》,碑文依原式如下:

三老讳通,字小父, 庚午忌日。 祖母失讳,字宗君, 癸未忌日。	椽讳忽,字子仪,建 武十七年岁在辛丑, 四月五日辛卯忌日。 母讳捐,字渴君,建 武廿八年岁在壬子五 月十日甲戌忌日。	伯子玄曰大孙, 次子但曰仲城, 次子行曰子渊, 次子提余曰伯老,	次子富曰少元, 次子士曰元士, 次子邯曰子南, 次子女反曰君明。
三老德业赫烈,克命先已,计稽履化,难名兮而石九孙,日月亏代,犹元风力射。 邯及所识祖讳,钦显后嗣,盖「春秋」义,言不及尊,翼上也。念高祖至九子未远,所 讳不列,言事触忌,贵所出严及□,敬晓来孙,□副祖德焉。			

① 陈直,《南北朝谱牒形式的发现和索隐》,载《西北大学学报》1980年第3期。

② 《汉碑集释》,第1页。

该碑以一竖线分为两部分,右为家谱,上下用横线分为四格,第一格记载祖父、祖母名讳和忌日;第二格记父亲、母亲的名讳忌日;三、四两格记兄弟姐妹的名字。各格依辈份排列,上下为父子关系,左右为夫妻或兄弟姐妹关系。“这不仅同后世家谱中竖父子、横列兄弟的世系表为同一格式,而且与稍晚的《汉书》、《王子侯表》、《功臣表》等的格式也基本相同,因此,它不仅同后世家谱具有渊源关系,而且也是当时一种比较通行的表列式家谱<sup>①</sup>。该碑的左半部为文字部分,说明三老的功德和立碑的目的,可知为符合《春秋》“言不及尊”之大义,而将祖父母、父母名讳忌日刻之于石,以便后代子孙知所避忌。

### (三) 官谱的出现和氏姓学之兴

东汉时期,随着世家大族的形成,谱系氏姓之学开始受到重视。如应邵《风俗通义·氏姓篇》、王符《潜夫论·志氏姓》都是这方面的著述。王符说他研究氏姓是“赞圣贤之后,班族内之祖,言氏姓之出”(《潜夫论》卷九)。讲氏姓是赞扬祖先,光耀宗族,这就使氏姓学与谱牒的修纂结合起来。

东汉还出现了专门记载世家大族任官情况的“官谱”。《隋书·经籍志》记载东汉有《邓氏官谱》,据《后汉书·邓禹传》说,“邓氏中兴以后,累世宠贵,凡侯者二十九人,公二人,大将军以下十三人,中二千石十四人,列校二十二人,州牧、郡守四十八人。其余侍中、将、大夫、郎、谒者不可胜数,东京莫与为比”。清人姚振宗增补的《后汉书·艺文志》估计这是根据《邓氏官谱》写成的。《晋书·挚虞传》说:“汉末丧乱,谱传多亡失,虽其子孙不能言其先祖。”看来汉代士族有谱传者不在少数。

此外,汉代世表的创立也是谱牒学的重要方面。司马迁在《史记》中首创《三代世表》,南朝梁人刘杳说:“三代世表旁行邪上,并效

<sup>①</sup> 杨冬荃:《汉代家谱研究》,载《谱牒学研究》第3辑。

周谱。”(《梁书·刘杳传》)可知周谱对司马迁的参考作用。《汉书》又在《史记》基础上运用以世代标目划栏、几世以后另提等形式,从而更适合于记载世系。

总之,汉代是谱牒兴起的时期,形式多样化,陈直曾将它分为三种:一为横格制表,分代分格按顺序写。《史记》中的《三代世表》等是其例;二为以姓为单位,先叙得姓的起源,再叙世系及官位,王符《潜夫论》中的《氏族篇》、应邵《风俗通义》中的《氏姓篇》是其例;三为一贯连叙,《史记》中的《自序》、《汉书》中的《叙传》、孙叔敖碑阴等是其例。<sup>①</sup>

## 二、魏晋南北朝时期的合谱

魏晋南北朝时期是门阀士族制下谱牒昌盛的时期。南宋人郑樵在《通志》卷六六《艺文》中,将宋以前的谱系之学分为帝系、皇族、总谱、韵谱、郡谱、家谱六种类型,帝系是《世本》之类的著作,皇族类为玉牒等皇室系谱,韵谱则为按韵编排的姓氏书。帝系、皇族是旧传统,韵谱是有工具书性质的姓书,这三种类型不是宗族制度中最重要的部分,而总谱、郡谱、家谱则反映宗族的范围和等级,且总谱和郡谱是新时代的产物,值得注意。唐初成书的《隋书·经籍志·谱系篇》收录了自汉迄隋的谱牒书目,其具体内容是:

《世本王侯大夫谱》二卷,《世本》二卷(刘向撰),《世本》四卷(宋衷撰),《汉氏帝王谱》(梁有《宋谱》四卷,刘湛《百家谱》二卷,亡),《齐帝谱属》十卷,《百家集谱》十卷(王俭撰),《梁有王逸之《续俭百家谱》四卷,《南族谱》二卷,《百家谱拾遗》一卷,又有《齐、梁帝谱》四卷,《梁帝谱》十三卷,亡),《百家谱》三十卷(王僧孺撰),《百家谱集抄》十五

<sup>①</sup> 陈直:《南北朝谱牒形式的发现和索隐》,载《西北大学学报》1980年第3期。

卷(王僧孺撰),《百家谱》二十卷(贾执撰),《百家谱》十五卷(傅昭撰),《百家谱世统》十卷,《百家谱钞》五卷,《姓氏英贤谱》一百卷(贾执撰,案:梁有《王司空新集诸州谱》十一卷,又别有《诸姓谱》一百十六卷,《益州谱》四十卷,《关东、关北谱》三十三卷,《梁武帝总集境内十八州谱》六百九十卷,亡),《后魏辨宗录》二卷(元晖业撰),《后魏皇帝宗族谱》四卷,《魏孝文列姓族牒》一卷,《后齐宗谱》一卷,《益州谱》三十卷,《冀州姓族谱》二卷,《洪州诸姓谱》九卷,《吉州诸姓谱》八卷,《江州诸姓谱》十一卷,《诸州杂谱》八卷,《袁州诸姓谱》八卷,《扬州谱抄》五卷,《京兆韦氏谱》二卷,《谢氏谱》十卷,《杨氏血脉谱》二卷,《杨氏家谱状并墓记》一卷,《杨氏枝分谱》一卷,《杨氏谱》一卷,《北地傅氏谱》一卷,《苏氏谱》一卷,《述系传》(姚最撰),《氏族要状》十五卷,《姓苑》一卷(何氏撰),《复姓苑》一卷,《齐永元中表簿》五卷,《竹谱》一卷,《钱谱》一卷,《钱图》一卷。

隋书所录 41 部,其中的《竹谱》、《钱谱》性质不同,属于附录,通计亡书合 53 部,几乎全部是魏晋南北朝时的著作。谱学家罗香林据《隋书·经籍志·谱系录》指出;“是知唐初所存自汉至隋之中国族谱,实以汇合同时代各姓族谱,而编为一书之《百家谱》为种类较夥。次之则为汇集某州郡各著姓家谱、而合编为该州郡族谱者,如《益州谱》、《江州诸姓谱》之类是也。又次则为帝王族谱,如《江氏帝王谱》、《后魏皇帝宗族录》之类是也。再次则为特显氏族之家谱,如《谢氏谱》、《杨氏血脉谱》之类是也。而总述各姓来源之专书,亦附列其内;如《姓苑》、《复姓苑》之类是也,但其篇幅则较小耳。”<sup>①</sup>把当时的谱牒分为百家谱、州郡谱、帝王族谱、家谱、姓书,与郑樵的分类略同。如罗氏所说,魏晋南北朝时代谱牒中数量较多的是百家谱、州郡谱和氏族

<sup>①</sup> 罗香林:《中国族谱研究·中国谱牒之留传与保存》,香港中国学社 1971 年版,第 51 页。



家谱。这三类谱牒之所以多并不是偶然的,正符合我们前面对郑樵谱牒分类的分析,反映了那个时代的谱学特点,因此我们对魏晋南北朝以及唐代的谱牒学探讨,将从这三类入手。

### (一) 总谱和郡谱

自魏以迄隋唐,由于九品中正制的实行以及士族势力的壮大,谱牒便成为士族身份的证明、国家任官的依据,西晋初年,就已出现为九品中正制服务的谱牒书。武帝时挚虞“撰《姓族昭穆》十卷,上疏进之,……以定品违法,为司徒所劾,诏原之”(《晋书·挚虞传》)。东晋时更出现了著名的谱学家贾弼之,据说“先是谱学未有名家”,东晋太武帝太元年间,贾弼之因“有司选举,必稽谱籍,而考其真伪”,“广集百氏谱记”,在朝廷所派令史书吏帮助下,撰写《姓氏簿状》,计十八州百十六郡,合七百一十二篇,“凡诸人品,略无遗阙,藏在秘阁,副在左户”(《南齐书》卷五二;《南史》卷五九;《新唐书》卷一九九)。贾弼之因此一举成名,其子贾匪之、孙贾渊、贾执传其学问,成为谱学世家。梁萧子显《南齐书·贾渊传》指出贾氏“世传谱学”,这是“谱学”出现最早的文献。<sup>①</sup>

在南朝,宋王弘、刘湛喜欢贾弼之的《姓氏簿状》,他们也都是有名的谱学家,王弘日对千客,不犯一人之讳,刘湛“撰《百家谱》以助铨序”(《新唐书·柳冲传》),齐永明中另一位谱学家王检领吏部,以刘氏《百家谱》简略而加以扩充,从此,凡任吏部官,都必须精通谱学。据隋志梁有王竣之《续俭百家谱》四卷,贾渊撰《姓氏要状》十五篇。梁武帝时因尚书令沈约以“宋、齐两代,士庶不分”,建议重修谱牒,因此梁武帝令王僧孺改定《百家谱》。此外“其东南诸族别为一部,不在百家之数焉。……集《十八州谱》七百一十卷;《百家谱集抄》十五卷;《东南

<sup>①</sup> 何启民指出,见其《魏晋南北朝时代之谱牒与谱学》,《第五届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,联经出版事业公司1991年版。

谱集抄》十卷”(《南史·王僧孺传》)。王氏亦成了与贾氏齐名的谱学家。王僧孺为东南侨族作谱的事实表明,《百家谱》专记侨姓士族。颜之推的《观我生赋》自注说:“中原冠带随晋渡江者百家,故江东有百家谱。”可证百家之称主要指南渡的侨姓大族,百家谱是他们的家谱,也不一定限于百家。东南诸族不在百家之列。王僧孺亦集《十八州谱》。晋太元时有实州侨州各九,合十八之数,时贾弼之撰《姓氏簿状》计十八州,十八州之称或起于此时。又周一良指出:“疑此十八州谱乃合北来侨姓与南土高门,兼包士族与庶族在内,故而卷帙如此庞大。”<sup>①</sup> 隋志记载梁贾执、傅昭等都编有《百家谱》。梁人徐勉还著有《百官谱》二十卷,所以他居选官,便能做到“彝伦有序”(《梁书·徐勉传》)。

在北朝,北魏孝文帝仿照中原汉族社会进行改革,太和十九年(495年)下诏:“代人诸胄,先无姓族,事务未就,令司空穆亮等,详定北人姓,务令平均,随所了者,三月一列簿帐,送门下以闻。”(《魏书·官氏志》)所谓“簿帐”,类似汉族的“簿状”。《新唐书·柳冲传》说:“魏太和时,诏诸郡中正,各列本土姓族次第,为举选格,名曰‘方司格’。”这种为选举用的方司格即是前述“簿帐”,估计是把天下各郡士族按门第高下排列成为表格。《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》均载有《后魏方司格》一书,就是此种谱牒。《隋书·经籍志》叙称:“后魏迁洛,其中国土人,则第其门阀,有四海大姓、郡姓、州姓、县姓。”可知《冀州姓族谱》等书,或许是当时各州中正选举之用的谱牒著作,为一州郡著族的集合谱牒,《隋书·经籍志》著录此书十部。南朝梁的《益州谱》四十卷,《关东关北谱》三十三卷,可能也与此类同。

谱牒即为九品中正选举制度所需,所以总谱多是在朝廷控制下修成的,政府派专门人员修谱,谱成之后藏于官府。此种情形尤以东

<sup>①</sup> 周一良:《魏晋南北朝史论集续编》,北京大学出版社1991年版,第78—79页。

晋贾弼之修《姓氏簿状》最为明显。因此掌管铨选的吏部,也就要求谱学之人担任。如谱学家齐王检即领吏部,而萧鸾因为“不谙百氏”,王晏不同意让他担任尚书。此外,谱牒也是区分士庶,确定服役与否的依据。《通典·食货》载天监初尚书沈约用保存的晋宋旧户籍来纠正后来伪造的家谱。在沈约奏文之下,《通典》指出:“(梁武)帝是以留意谱籍,诏御史中丞王僧儒改定百家谱。由是有令史书吏之职,谱局因此而置。”可见梁时政府开始设机构掌管氏族谱牒,谱学由私家世代传授而变为国家过问了。<sup>①</sup>

对于簿状有不同的看法。唐长孺《九品中正制度试释》认为,中正制为政府用人提供家世、状、品三种资料,其中簿阀、簿世是一种家世的记录;状,汉晋是举主、府主对于所举人道德才能的具体叙述,中正之状却是一种总的评语,是对其才德一二句概括性的话<sup>②</sup>。盛清沂《试就〈世说新语〉管窥魏晋南北朝之谱学》则指出:簿状或曰家状,是当时的官谱,“婚姻、职状”是当时簿状(家状)的固定格式<sup>③</sup>。

## (二) 家 谱

这一时期见于记载的大姓家谱多起来了,如《隋书·经籍志》即载有《京兆韦氏谱》、《谢氏谱》、《杨氏血脉谱》、《杨氏枝分谱》、《杨氏谱》、《北地傅氏谱》、《杨氏家谱状并墓记》、《苏氏谱》八种。但实际数目要远远大于此,裴松之注《三国志》、梁刘孝标注《世说新语》,共引家谱数十种。此外其他史籍也载有这一时期的谱牒,如《水经·鲍丘水注》引《阳氏谱·叙》曰:“翁伯是周景王之孙食采阳樊,春秋之末爰宅无终而易氏焉,爰仁博施,天祚玉田。”《阳氏谱》即北朝的私修之谱。

① 参见周一良:《魏晋南北朝史论集续编》,第82页。

② 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,三联书店1955年版,第106—108页。

③ 《第四届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,联经出版事业公司1989年版,第257—259页。

私修家谱之盛,北朝有实物为证。1959年至1975年间,新疆吐鲁番阿斯塔那隋唐墓中出土了两件家谱残片,经考证,一件属于北魏家谱,一件属于北魏至北周间家谱<sup>①</sup>。《吐鲁番出土文书》中收“高昌某氏残谱”,作于北魏后期,谱主是河西大族,所列12人中有4人任五品和六品的郡太守、将军之职。此谱用图表表示,人名字号标在方框内,旁写官衔、简历,有时将最后官职列在方框内。以男人为主体,夫人并列于左,书其姓氏,旁书其父官衔。现存左右两列,各五代人。两列人名之上,各有平行的五六条线,表明他们之上还有更远的始祖和很多同宗之人。同书还收录“某氏族谱”八片,谱主亦为河西大族,世代绵远,至少可溯至汉,此谱女儿均入谱,且都有字,并注明适某氏,似可证明在该族中女子有一定地位。谱中除列名氏、官职外,有一例书“薄幸命”,当指短命而死,颇为特殊。北朝家谱体例,目前所知,含叙和谱系两种,以谱系为主,谱系列人名、官爵及简历。叙则介绍其姓氏来历、作谱缘起。吐鲁番残谱体例的基本特征是叠列方框与线条表示世系的图表法,北朝家谱是否另有人物传,还很难说。不过南朝家谱记载人物有引证较详者,如《文选》卷四六《王文宪集序》李善注引《王氏家谱》、《世说新语·排调》篇注引《王氏家谱》、《谗险》篇注引《袁氏谱》均是,估计非系谱人名旁注的简历所能容纳。《王氏家谱》与《袁氏谱》均有专门的人物传。北朝家谱中当也有部分类似的人物传。

北朝还有石刻谱牒存世,这就是北魏《薛孝通贻后券》,为河东大族薛氏之刻,其父曰:“大魏太昌元年□月十日,代郡刺史薛孝通,历叙世代贻后券。河东薛氏,为世大家,汉晋以来,名才秀出,国史家乘,著显光华者历数百年。厥后竟仕北朝,繁兴未艾,今远官代北,恐后之子孙不谙祖德,为叙其世代以志,亦当知清门显德有所自也。五世祖名强字威明,汾阳侯,与王景略同志。桓温署军谋祭酒不就,苻秦召亦

<sup>①</sup> 李裕民:《北朝家谱研究》,《谱牒学研究》第3辑,书目文献出版社1992年版。

却仕。姚兴为光禄大夫,左户尚书。四世名辨,字允白,仕姚氏河北太守,归魏为平西将军。三世名湖字破胡,为本州中从事,别驾,河东太守。二世名聪字延知,由侍书郎迁侍书御史,都督徐州刺史。”可知贻后券体裁乃“历叙世代”之作。薛孝通叙其五世祖强至祖父聪的世次,目的在于“叙其世代以志,亦当知清门显德有所自也”。此外,宋太始六年(470年)临澧侯刘袭墓志及正光五年(524年)北魏彭城王元纡妃李媛华墓志,“所记直系亲属、外祖家名位以及兄弟姊妹名位,叙述详细,不啻是婚姻集团的综合家谱”。<sup>①</sup>

此外,魏收《魏书》每一列传,所系子孙名字官爵,多者至百余人,世系源源本本,其依据可能是家谱。魏收曾说:“往因中原丧乱,人士谱牒,遗失略尽,是以具书其支派。”(《北齐书·魏收传》)可知北魏时谱牒不少,到北齐时受到很大破坏。

前揭盛清沂《试就〈世说新语〉管窥魏晋南北朝之谱学》一文,实际上主要反映了南朝的谱学,该文在杨殿珣、罗香林等人的研究基础上又作了更深入而全面的探讨,从中可知,《世说新语》之刘孝标注引族谱类书 52 目。谱牒名称有以下几类:以某氏谱为名的最多,有 35 例;以某谱序为名者 2 例;以某女谱为名的 1 例;以某氏家谱为名的 1 例;以某人或某氏家传为名的 7 例;以世家为名者 2 例;以世本、世纪、叙、录为名者各 1 例。私家谱牒体例以纪传体为主流,除婚、宦、爵之外,还有其他记事,详于官谱,可见其可以自由发挥。内容方面,妇女在族谱中地位有所提高,如书有外家及母妻二族,书母之适,妇女亦有行辈,书娶妻行次;有关姓源及世系,姓源仅一见,世系多上推汉代,既说明记载征实,又说明世族承袭于汉代;亦书恶善,如伏诛、遇害、离婚直书之。

这一时期,或许已有“家谱”的名称。《世说新语·排调》中刘孝标

① 陈直:《南北朝谱牒形式的发现和索隐》,《西北大学学报》1980年第3期。

已引《王氏家谱》，前引盛清沂文为之“按：清纪昀（景城纪氏家谱序），疑‘家’字为羨文，未可信据。魏晋至隋唐之谱学，既有‘簿状’及‘谱系’之分，二者体例即有所不同。今勘阅王氏各谱，共二十五见。而王氏家谱记及杂事；其他王氏谱则多记婚宦；用途取材不同，标名自亦有异。故有王氏谱又有王氏家谱。既有袁氏谱，又有袁氏家传、袁氏世纪也。杨殿珣以之入谱牒类，今仍之。未必即羨文也”。刘孝标卒于梁，若此说成立则梁之前已有“家谱”一词，而《王氏家谱》有可能是宋、齐时所作。此外郭锋指出，西晋已有“正式命名为家谱”的事实。根据《旧唐书·经籍志》载：“《韦氏家谱》三卷，皇甫谧撰。”皇甫谧系西晋人，故《韦氏家谱》为西晋时作品。此说成立，或如郭锋所说《韦氏家谱》是“目前所知最早一部”<sup>①</sup>。成书于唐初的《隋书·经籍志》著录《京兆韦氏谱》一部，又有《韦氏家传》一卷与此《韦氏家谱》或有渊源关系。又因《旧唐书》作于后晋，距西晋时代久远，《韦氏家谱》的书名和作者均系晚出，是否产生于西晋尚需进一步证明。

反映家族内人物事迹的还有家传，或专记某人，或为众人之列传。列传者亦有依世次撰作的，故家传既是谱牒文献的一部分，又可视为记传体谱书。《隋书·经籍志·杂传》列有家传类 29 种，载某氏“家传”20 种，某人“家传”3 种，某氏“家纪”2 种，某氏“家训”1 种，某氏“世录”1 部，还有《路史》1 种，《新旧传》1 种，某人“家传”中有《何颙使君家传》1 卷，何颙是东汉后期人，又《晋书·挚虞传》说：“虞以汉末丧乱，谱传多亡失。”可知汉末有“谱”，有“传”，此传为家传，故“家传”可能产生于东汉后期。不过大量的某氏“家传”是在六朝时代，说明家传盛于此时。盛清沂前引文统计，《世说新语》引“家传”7 种，又有“世家”2 种、“世纪”1 种，亦属于“家传之流”。六朝时代的家传，今仅存 1 种，系斯坦因所藏敦煌文书编号 1989 的写本《敦煌范氏家

<sup>①</sup> 郭锋：《晋唐时期的谱牒修撰》，《中国社会经济史研究》1995 年第 1 期。

传》<sup>①</sup>，其格式为：先叙姓氏源流，先世考辨，并加赞语，然后分别为 11 人之传记，主要记其出仕和有才学节行者。

### 三、唐代的姓望氏族谱

#### （一）《氏族志》及官修谱牒

魏晋南北朝时期，士族依靠九品中正制取得了政治地位，同时士族也有崇高的社会地位，姓望成为人们衡量氏族的政治标准和社会标准。唐朝建立后，废止了九品中正制，新起的关陇贵族成了国家的统治者，权力格局和身份地位的变化要求人们改变以往衡量族姓的标准，因此，贞观年间唐朝纂修了大型的官书《氏族志》。

《氏族志》的纂修情况，据吴兢撰《贞观政要》卷七记载：“贞观六年，太宗谓尚书左仆射房玄龄曰：比有山东崔、卢、李、郑四姓，虽累叶凌迟，犹持其旧地，好自矜大，称为士大夫。每嫁女他族，必广索聘财，以多为贵，论数定约，同于市买，甚伤风俗，有紊礼经，既轻重失宜，理须改革。乃诏吏部尚书高士廉……等刊正姓氏。”由此可知，《氏族志》纂修始于贞观六年（632 年）<sup>②</sup>，纂修的主要任务是“刊正姓氏”，原因在于唐太宗看不惯社会上崇尚山东大姓的风气。关于“刊正姓氏”，《新唐书·高俭传》说，太宗诏高士廉等“责天下谱牒，参考史传，检正真伪，进忠贤，退悖恶，先宗室，后外戚，退新门，进旧望，右膏粱，左寒峻，合二百九十三姓，千六百五十一家，为九等，号氏族志。”但高士廉等仍遵从社会风尚，把崔干列为第一等。太宗看了很气愤，他说，“我平定四海，天下一家，凡在朝士，皆功效显著，或忠孝可称，或学艺通

① 录文见《敦煌社会经济文献真迹释录》第 1 辑，第 104 - 108 页。

② 按：瞿林东：《唐代谱学和唐代社会》作贞观五年，见《唐代史学论稿》，北京师范大学出版社 1989 年版，第 100 页。

博,所以擢用。见居三品以上,欲共衰代旧门为亲,纵多输钱帛,犹被偃抑。我今特定族姓者,欲崇重今朝冠冕,何因崔幹为第一等”,命令“不须论数世以前,止取今日官爵高下作等级”(《旧唐书·高士廉传》)。太宗要以政治地位为标准来决定氏族的社会地位,以打破血统标准。高士廉等遭到批评后,“于是以皇族为首,外戚次之,降崔民幹为第三(原注:九等之次,皇族为上之上,外戚为上之中,崔民幹为上之下)。凡二百九十三姓,千六百五十一家,颁于天下”(《资治通鉴》卷一九五“太宗贞观十二年”条)。修改后的《氏族志》在九等顺序上加以调整,颁布于贞观十二年(638年),《旧唐书·太宗纪》载该书一百三十卷<sup>①</sup>。由上引《资治通鉴》的记载可知,《氏族志》将族姓分成上、中、下三等,每等又分上、中、下三个层次,共九个档次,也可混言之为九等,旨在确定与提高皇族、外戚的社会地位。崔幹列为第二,表明唐朝在确定自己最高地位的同时,也承认魏晋南北朝以来的山东大姓仍享有很高的社会地位。《氏族志》是一种确定不同氏族社会地位的谱牒。

《氏族志》成书后的二十年间,越来越多的庶族通过科举入仕成为新贵,他们的社会地位却没有得到相应的承认。出身商人之家的武则天立为皇后之后,为了培植自己的势力,巩固政治上的地位,采取打击关陇贵族,广泛争取庶族支持的政策,于是支持许敬宗、李义府修改《氏族志》。其修改原则是:“以仕唐官至五品者皆入士流。”(《新唐书·李义府传》)具体情形,《新唐书·高俭传》记之较详:“高宗时,许敬宗以不叙武后世,又李义府耻其家无名,更以孔志约、杨仁卿、史玄道、吕才等十二人刊定之。裁广类例,合二百三十五姓,二千二百八

<sup>①</sup> 多贺秋五郎指出,是为《氏族志》改订本,后世不传;《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》均作一百卷,则是前修本。见《中国宗谱之研究》上卷,第109—110页。



十七家。帝自序所以然：以四后姓、鄴公、介公及三公、太子三师、开府仪同三司、尚书仆射为第一姓，文武二品及知政事三品为第二姓，各以品位高下叙之，凡九等，取身及昆弟子孙，余属不入，改为《姓氏录》。当时军功入五品者，皆升谱限，搢绅耻焉，目为勋格。”《姓氏录》，《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》均作《姓氏谱》，于高宗显庆四年（659年）颁行，该书计二百卷。高宗时通过改定《氏族志》把官品作为排定族姓的等级的标准，进一步扩大了士族的范围，提高了科举入仕的高中级官员的社会地位和政治地位。

唐中宗神龙至玄宗开元年间，唐朝又一次修改《氏族志》，这一次修改是由著名谱学家柳冲向皇帝建议的<sup>①</sup>。柳冲指出：魏晋至今，“冠冕之家，兴衰不一”。“岂可以曩时之褒贬，为当今之轨模。”他表示：“臣愿得叙大唐之隆，修氏族之谱。”中宗听从了他的建议，命尚书左仆射魏元忠及史官张锡等八人与柳冲“依据《氏族志》重加修撰”。其修撰标准，“仍令取其高名盛德，素业门风，国籍相传，士林标准；次复勋庸克懋，荣绝当朝，中外相辉，誉兼时望者，各为等列。其诸蕃酋长晓袭冠带者，亦别为一品。目为《唐姓族系录》二百卷”（《册府元龟·国史部·谱牒门》）。书成时间为先天二年（713年）三月，开元初年皇帝复诏柳冲与薛南金等修改至开元二年（714年）七月完成。<sup>②</sup>

唐代后期，士庶的界限已不明显，于是官修谱牒不再受到重视，就连皇家宗室的图谱也“率多紊乱”。此种状况起自唐中叶，欧阳修说，当时“风教又薄，谱录都废，公廩常产之拘，士无旧德之传，言李悉出陇西，言刘悉出彭城，悠悠世胄，讫无考按，冠冕皇家，混为一区，可太息哉”（《新唐书·高俭传》）。值得一提的是唐代后期的两部谱学著

① 柳冲上书的时间，《唐会要》卷三六《氏族》作：“神龙元年五月十八日”，而《册府元龟》卷五六〇《国史部·谱牒门》则为神龙三年五月。

② 据《新唐书·柳冲传》和《唐会要》卷三六《氏族》。

作，一是唐肃宗乾元元年(758年)贾至所撰的《百家类例》，“其序志曰：以其婚姻承家，冠冕备尽，则存谱。大谱所记者，唯尊官清职，能记本原，分为十卷”(《唐会要·氏族》)。另一部是唐宪宗时王涯领衔修成的《元和姓纂》，因甘露事变，王涯全家为宦官所害，并被以恶名，于是《元和姓纂》改称林宝修撰<sup>①</sup>。据说编写该书的起因是，宪宗对把一个天水人封邑于太原非常生气，为使官员不再重蹈此类错误而令修撰，以备“每加爵邑，则令阅视”之需(陈振孙：《直斋书录解题》卷八)。《元和姓纂》中引用了一些官员上报家族仕宦以及世次的《家状》，说明了《元和姓纂》的资料来源及该书性质。此二书为政治需要，符合政府的意图，带有官修的性质。

郑樵曾说隋唐以上“官之选举，必有簿状；家之婚姻，必由于谱系”，但是在唐代由于废除九品中正制实行科举制，郑氏所说的前一条在唐代日益失去作为仕官依据的作用。而且官僚谱牒成了限制士族提高庶族的工具。不过由于士族的社会势力和人们的传统观念，郑氏所说的后一条还起着不小的作用。士族仍然以自己高贵的血统而自豪，并为维持这种地位而实行士族内婚制，出身庶族的高官显宦甚至皇室也极力设法与山东士族联姻，以提高身价。士庶区别，在唐代仍是社会分层的重要标准，唐代仍是一个“人尚谱系之学，家藏谱系之书”的时代，只不过官修谱牒逐渐衰落而已。

## (二) 私修氏族谱

唐代私修姓望(郡望)氏族谱也很流行，此种类型的谱牒今天已知有四种。

南宋时邓名世及子椿年相继完成的《古今姓氏书辩证》，多处引贞观时郡姓，卷五有“唐魏郑公定天下诸州姓谱，以崔张房何傅靳为贝州清河郡六姓”。卷四〇有“唐魏征定天下姓氏，平昌郡三姓，山阳

<sup>①</sup> 王仲萃：《元和姓纂四校记》书后，《崞华山馆丛稿》，中华书局1987年。

郡五姓,皆有盖氏”。日本学者池田温认为辩证所引贞观郡姓不是《贞观氏族志》佚文,断定来源于魏征所定天下郡姓<sup>①</sup>。唐耕耦将其拟名为《天下诸州姓氏谱》,认为该书成于《氏族志》正式公布之前,系辑自前代著作。<sup>②</sup>

北京图书馆藏位字 79 号敦煌唐写本,题为姓氏录残卷。内容分两部分,前一部分记载各郡郡姓,共载郡 66,姓 266,如首句“□阳郡三姓,并州,仪景鱼”;后一部分,为贞观八年五月十日壬辰高士廉奏疏和诏敕。残卷末有一抄书人题识,具年为大蕃岁次丙辰(当为唐文宗开成元年)后三月庚午朔十六日乙酉。学者对于该书的成书年代及性质,尚有争论。

唐后期天宝年间,李林甫等撰有《天下郡望姓氏族谱》。《玉海》卷五〇《唐新定诸家谱录》条引《中兴书目》说:“《天下郡望姓氏族谱》一卷,李林甫等撰,记郡望出处,凡三百九十八姓,天宝中颁下,非谱裔相承者,不许昏姻。”可知该书是为婚姻区别门第而编。又据《直斋书录解题》卷八载,该书为天宝八年所纂,“并附五音于后”,推测该书带有工具书性质。毛汉光指出,李谱可能抄袭当时民间流行谱,即今日所见北京图书馆所藏残卷,冠以李林甫之名。<sup>③</sup>

值得注意的是,大英博物馆藏斯坦因 5801 号敦煌文书残卷亦系同类氏族谱,但破损严重,残卷分为四断,总计三十行。王永兴《隋唐五代经济史料汇编校注》第一编上册按原顺序逐录此残卷,不过原顺序似有错误,当从多贺秋五郎、仁井田陞调整的顺序,即第二片为第一,第四片为第二,第一片属最后。并且依池田温所说,在第二片和第

① [日]池田温:《唐代的郡望表——以九、十世纪的敦煌写本为中心》,《东洋学报》42卷3、4号。

② 唐耕耦:《敦煌唐写本天下姓望氏族谱残卷的几个问题》,《魏晋隋唐史论集》第2集,中国社会科学出版社1983年版。

③ 毛汉光:《中国中古社会史论》,第437页。

四片之间,加另一残简为第五片。这样残卷可分为三部分:第一部分是姓望表(第二片),第二部分是州(郡)望表(第五、四、三片),第三部分是书的最后部分(第三、一片)<sup>①</sup>。残卷最后部分的文字与北图位79号氏族谱卷末多有相同,而二谱所记郡望并不吻合。又因断简有“上柱图……甫等奏敕令”<sup>②</sup>,断简卷末有398姓数目与《玉海》所引李林甫等撰《天下郡望姓氏族谱》相同,所以此简有可能即李林甫所撰谱之残件。

英国伦敦大英博物馆藏斯坦因敦煌文书第2052号氏族谱残卷《新集天下姓望氏族谱》一卷。该谱分十卷记载了801郡姓,前有序,称:“夫人立身在世,姓望为先,若不知之,岂为人子?虽即博学,姓望殊乖,晚长后生,切须披览,但看注脚,姓望分明,谨录之出州郡,分为十道如左。”<sup>③</sup>可知当时姓望乃人人须知之常识,该谱是供人们查阅的常识性工具书。关于该谱成书年代,仁井田陞依据文书中所载“处州”原称“括州”,因避唐德宗讳改名,故成书当晚于德宗即位的大历十四年(779年)<sup>④</sup>。王仲荦进一步指出唐宪宗名淳,即位于元和元年(806年)改淳于复姓为单姓于,《新集天下姓望氏族谱》中淳于复姓尚沿旧称,可见该谱是大历十四年以后、元和元年以前的产物<sup>⑤</sup>。毛汉光则指出,该谱“撰成于元和十五年至咸通十三年(820—872年),似乎亦是士大夫私修,其承袭关系已难考证”。<sup>⑥</sup>

以上所述唐代私修姓望氏族谱类谱牒表明,姓望在唐代仍有相

① 仁井田陞:《中国法制史研究》增补本第3册,第634—639页。对残卷内容三部分组成的论述与多贺不同。

② 按:前引王永兴书缺“甫”字,据仁井田升引文补之。

③ 该谱及其他敦煌氏族谱残卷,收入王永兴编《隋唐五代经济史料汇编校注》第1编上册,中华书局1987年版。

④ 仁井田陞:《中国法制史研究》增补本第3册,第627页。

⑤ 王仲荦:《新集天下姓望氏族谱考释》,《蜡华山馆丛稿》,中华书局1987年版。

⑥ 毛汉光:《中国中古社会史论》,第437页。

当的社会地位,诚如《新集天下姓望氏族谱》小序所言,是当时“立身在世”必须掌握的知识,人们的社会交往、入仕、婚姻等都离不开有关姓望的知识,正是为了便于人们查阅、记忆,才有以地系姓,以姓系地的此类简明著作。

### (三) 家 谱

有唐一代,士大夫流行私撰家谱,朱熹在《胡氏族谱序》中说:“唐人重世族,故谱牒家有之。”(《古今图书集成·明伦汇编·氏族典》卷八六)反映的就是这种情况。贞观六年(632年)太宗诏修《氏族志》,曾广泛地征求家谱。据《欧阳氏六宗通谱》和《山阴安昌徐氏宗谱》记载,欧阳氏和徐氏二宗族分别将家谱呈交<sup>①</sup>。有百卷之巨的《氏族志》正是在“检正”大量家谱基础上修成的,可知士大夫私修家谱是普遍现象。

《新唐书·艺文志·谱牒类》著录唐人家谱,依据谱名和排列次序,估计约31种,其书目为:王方庆《王氏家牒》一五卷,《家谱》二〇卷,《王氏著录》一〇卷,《家谱》一卷,黄恭之《孔子系叶传》二卷,《谢氏家谱》一卷,《东莱吕氏家谱》一卷,《薛氏家谱》一卷,《颜氏家谱》一卷,《虞氏家谱》一卷,《孙氏家谱》一卷,《吴郡陆氏宗系谱》一卷(陆景献),《刘氏谱考》三卷,《刘氏家史》一五卷(并刘子玄),《纪王慎家谱》一卷,《蒋王恽家谱》一卷,《李用休家谱》二卷(纪王慎之后),《徐氏谱》一卷(徐商),《徐义伦家谱》一卷,《刘晏家谱》一卷,《刘舆家谱》一卷,《周长球家谱》一卷,《施氏家谱》一卷,《万氏谱》一卷,《荥阳郑氏家谱》一卷,《窦氏家谱》一卷(懿宗时国子博士窦澄之),《鲜于氏家谱》一卷,《赵郡东祖李氏家谱》二卷,《李氏房从谱》一卷,《韦氏诸房略》一卷(韦绚),《讳行录》一卷。以上诸谱中,名为“某某家谱”者最

<sup>①</sup> 见王永兴:《隋唐五代经济史料汇编校注》上册,第394-395页,转载竹田龙儿,《关于贞观氏族志编纂之考察》引文。

多,有 20 例,反映出家谱是这一时期私人记载家族世系所用的流行名称;此外,还有某某谱、家牒、宗系谱、谱考等名称。称谱的卷数一般是一卷,反映出这时家谱都比较简单,但也有个别大部头的,如《家谱》二〇卷,《王氏家牒》一五卷,《刘氏家史》一五卷,《王氏著录》一〇卷;家谱中有总谱和支谱之分,支谱如《赵郡东祖李氏家谱》、《李氏房从谱》、《韦氏诸房略》等即是。

关于唐代各家谱的具体情况,也可借助一些文献资料考索。《新唐书·艺文志》著录者刘子玄(知幾)撰有《刘氏谱考》三卷、《刘氏家史》一五卷,据说他的著述“推汉氏为陆终苗裔,非尧之后。彭城丛城里诸刘,出自宣帝子楚孝王嚣曾孙司徒居巢侯刘恺之后,不承楚元王交。皆案据明白,正前代所误。虽为流俗所讥,学者服其该博”(《册府元龟·国史部·谱牒门》)。可能刘氏著作系学术考证著作,受到学者的好评,但未能被社会接受。唐人颜真卿家亦有家谱,颜真卿曾于德宗建中元年(780 年)撰写《世系谱序》,该谱北宋时欧阳修曾经看到过,欧阳修在《与王深甫论世谱帖》中说:“修启:惠借颜氏谱,得见一二,大幸。前世常多丧乱,而士大夫之世谱未尝绝也。”(《古今图书集成·明伦汇编·氏族典》卷一七〇)此颜氏谱,可能就是《新唐书·艺文志》中的《颜氏家谱》一卷。《新唐书·艺文志》有《荥阳郑氏家谱》一卷。南宋绍兴八年(1138 年)郑樵曾见到过该谱,他指出:“《唐书》郑氏《宰相世系》皆出于此,实嘉祐中编修吕夏卿因撰《唐书》得之也。”该谱的内容,据郑樵说:“观此谱,派别宗系,疏著婚姻,纤悉备矣。”并进一步推测“且以《新唐书·宰相世系表》本,皆是摭此等谱牒而为之,但略其婚姻耳。”<sup>①</sup>《荥阳郑氏家谱》主要记载世系和婚姻,这或许也是唐代家谱的基本内容。

此外,《全唐文》卷四一八载有唐后期于邵所作《河南于氏家谱后

<sup>①</sup> 郑樵:《荥阳谱序》,吴怀祺校补《郑樵文集》,书目文献出版社 1992 年版。

序》，藉此也可对唐代家谱有所了解。

由该谱可知，于氏家谱最早修集者为于邵的高叔祖于志宁，于志宁曾祖曾为北周的太师，燕国公，志宁之父也“仕隋至内史舍人”（《新唐书·于志宁传》），属于高门世宦之家。该家谱大约成书于贞观年间，详于“受姓封邑，衣冠婚嫁”，看来其作谱目的是为了出仕和婚媾。反映出唐朝初年承袭南北朝以来的传统，仍是以血缘为社会阶层标准的现实。于邵所修谱约成书于唐德宗贞元八年（792年），时值安史之乱影响，从前家藏的家谱“散落无遗”，因此于邵“变前规”编了新的家谱。谱中“每房分为两卷，其上卷自九祖某公至玄孙止，其下卷自父考及身以降，迭相补注，即令邵以皇考工部尚书为下卷之首，此其例也”。该谱分卷以五世为断，存古小宗法之意，与宋代欧、苏族谱有相似之处，这或许是单姓私修家谱在唐代后期的变化。

唐后期家谱的另一发展趋势是收录家传。传世的唐末罗隐《钱氏大宗谱列传》（《全唐文》卷八九七）收录汉晋至唐末人物17人，后世族谱中收录传记当是此种体例的延续。两唐书载有家传不到10种，或许是家谱与家传合流单刻“家传”渐衰的反映。

陈捷先曾撰《唐代族谱略述》一文，这里我们录下其结论，作为认识唐代族谱的参考：“唐代的族谱大致说来可以分为簿状与谱系两大类，前者为官谱，后者为私谱。簿状主要记姓源、门第、婚姻、官宦等事，是炫耀家世、进入仕途的一种实用证明文件，就体例上看，这种文件是与魏晋南北朝一脉相承的。谱系虽然也具有辨姓氏、联婚姻、明官爵等的内容；但记事不必依循政府的规定，内涵显然比较扩大自由，家族中大小事务都可入谱。唐代族谱除尚门第之外，对妇女外家的重视也颇有魏晋南朝的遗风。另外唐代族谱也有尊祖敬宗的思想，且具维系宗族的力量，惟不如宋代以后那样的强合宗法于谱法，更不见睦宗族、化风俗的大理想。至于唐代制作的族谱数量，尽管目前不能确知，为数实多应该是意料中事。总之，以上的这些事实是由于唐

代仍有世族存在,且有新旧世族之争,因此族谱的体例与内容也就不失魏晋以来的旧规了。”<sup>①</sup>

### 第三节 新型私修族谱的发展

随着门阀士族制度在唐末五代的衰落,官修姓望氏族谱已失去意义,连年的战乱及人口迁徙,也使私修家谱遭到极大的破坏,宋以后社会等级划分的标准已由科举取代了血缘,政治和经济制度也发生了很大的变化,于是产生了适应新的历史环境的族谱。新型族谱的功能是收族,而非前代主要以选举和婚姻为目的。为了实现收族的功能,族谱记载由姓氏、世系、仕宦、婚姻扩展为整个宗族制度。这种族谱产生于北宋,南宋时得到了发展,至元代在内容和体例方面基本完备,明代进一步完善,清代流行于各地。

#### 一、宋代出现的新型族谱

##### (一) 欧苏族谱的创立

欧阳修于仁宗皇祐年间修成本族族谱,其修谱目的是弘扬祖先的优良品德。《欧阳氏谱图序》说:欧阳氏宗族世为庐陵大族,该族的繁衍以及欧阳修和族人科举、仕宦的成功,有赖于家传的祖先遗德,即“以忠事君、以孝事亲、以廉为吏、以学立身”的儒家伦理道德规范。欧阳修在序中还指出:“传曰:‘积善之家,必有余庆’。今八祖之子孙甚众,苟吾先君诸父之行于其躬、教于其子孙者,守而不失,必有当之者”(欧阳修:《欧阳文忠公集》卷七一《集本》)。希望子孙继承祖先家

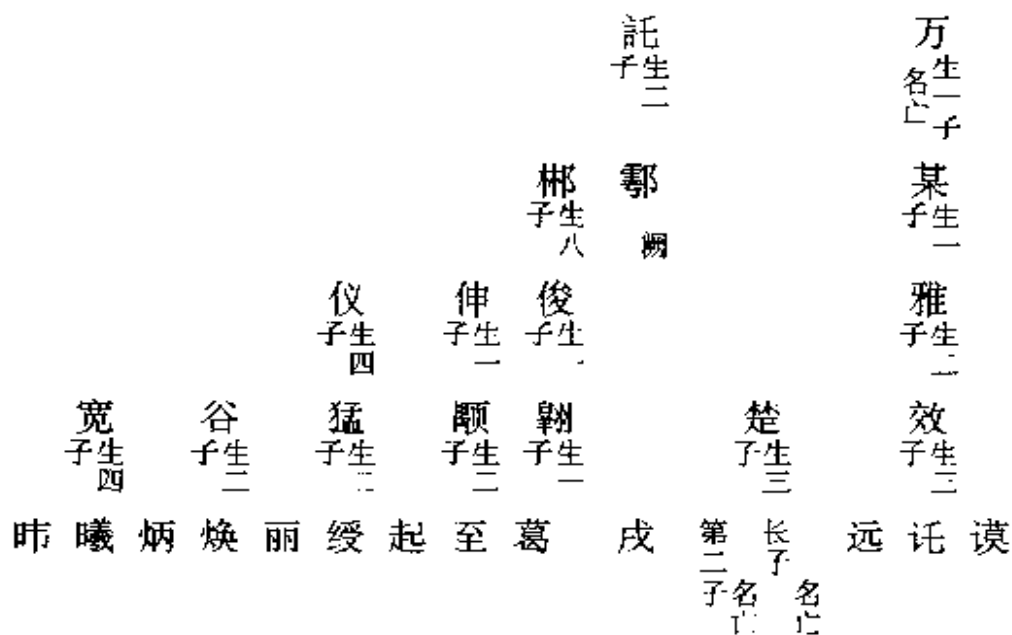
<sup>①</sup> 《第一届国际唐代学术会议论文集》,1988年台北。



传遗德，以光宗耀祖。

族谱的内容有以下几项。首先是载有《欧阳氏谱图序》，叙述欧阳氏宗族的简史。其次是《谱图》和依次具列本支历代族人的字、仕宦、配偶、享年、葬地等文字，相当于后世的“世系录”。最后为《谱例》，阐述该谱的编纂原则。需要注意的是古代谱传各自为书，如《世说新语》刘孝标注有李氏家传，又有李氏谱；有袁氏家传又有袁氏谱。《隋书》家传入传记类，家谱入谱系类。自欧阳修于谱图之后以小传的形式记载族人履历，开了合谱牒于一书之先例，因古代传记亦称之为牒，“而谓名副其实的谱牒矣”<sup>①</sup>。

族谱叙例的特点主要是采用小宗谱法和详近亲略远疏。关于小宗谱法，欧阳氏谱图仿司马迁《史记》“三代系表旁行邪上”，以及《汉书·王子侯表》等表五世另提，设计了本族的谱图（集本）：



欧阳修在《谱例》中说：“姓氏之出，其来也远。故其上世，多亡不见。谱

<sup>①</sup> 盛清沂：《试论宋元族谱与新宗法之创立》，《第一届亚洲族谱学术研讨会会议记录》，第113页。

图之法,断自可见之世,即为高祖,下至五世玄孙,而别自为世。如此,世久子孙多,则官爵功行载于谱者,不胜其繁,宜以远近亲疏为别。凡远者疏者略之,近者亲者详之,此人情之常也。玄孙既别自为世,则各详其亲,各系其所出,是详者不繁,而略者不遗也。凡诸房子孙,各纪其当纪者,使谱牒互见,亲疏有伦,宜视此例而审求之。”(《欧阳文忠公集》卷七一《石本》)欧阳氏谱图每图仅谱五世,即上至高祖,下止玄孙,此图玄孙则为下图高祖,以此类推。此法是欧阳修以周代五世则迁之小宗之法以合于谱法,五世亲尽,亲尽则迁,故另为一图。“谱图之法断自可见之世”,则反映了欧阳修的征实存真的精神。故其世系,缺琮以下七世,缺者以缺,断自“可见之世”。

关于详近亲略远疏,欧阳修之父观至高祖诒皆有小传,从六世祖效至十世祖琮止,唯诒之父、祖有传,他皆无之。这是远者疏者略之,近者亲者详之的表现之一。欧阳修主张的“玄孙既别自为世,则各亲其亲、各亲其所出,是详者不繁,略者不遗”,是指“诸房子孙各纪其所当纪者,使谱牒互见”,即诸房各修支谱,各亲其亲,疏其疏。这样谱牒互见,亲疏有伦无失,也可避免随着人口增多,导致谱牒记不胜记。

苏洵于仁宗至和年间也修成本族族谱。

苏洵通过对宗族发展史的考察,认为“自秦汉以来,仕者不世,然其贤人君子犹能识其先人,或百世而不绝,无庙无宗而祖宗不忘,宗族不散,其势宜亡而独存,则由谱之力也”(《嘉祐集》卷一四《谱例》)。肯定了谱牒对强化祖先崇拜及团聚族人的作用。基于此,他把修族谱作为收族的手段,他阐述自己作谱原因时说:“情见乎亲,亲见于服”,“无服则亲尽,亲尽则情尽,情尽则喜不庆,忧不吊,喜不庆,忧不吊则涂人也。吾人所以相视如途人者,其初如兄弟也,兄弟其初一人之身也,悲夫一人之身分而至于途人,此吾谱之所以作也。其意曰:分而至于途人者势也,势吾无如之何也。己幸未至于途人也,使之无至于忽忘焉可也。呜呼,观吾之谱者,孝弟之心可以油然而生矣。”(《嘉祐

集》卷一四《苏氏族谱》)他试图通过族谱,使五服之内的族人增强孝悌之心,从而尊敬祖先以收族,避免族人间视如途人。苏洵不仅以修谱而收族,还希望通过收族成为乡里的表率,起一种导向作用,反映出士大夫修齐治平的政治思想。《苏氏族谱亭记》说:“今吾族人犹有服者不过百人,而岁时蜡社不能相与,盖其欢欣爱洽,稍远者至不相往来,是无以是吾乡党邻里也。乃作苏氏族谱,立亭于高祖墓茔之西南而刻石焉。既而告之曰:凡在此者,死必赴,冠娶妻必告,少而孤则老者字之。贫而无归则富者收之,而不然者族人之所共诮让也。”

苏洵所修的族谱有六项内容,一是谱例,阐述修谱的意义;二是“苏氏族谱”,先阐述了修谱的目的和叙述法则,接着是世系图;三是“族谱后录上篇”,内容为苏氏的先世考辨和叙述法则;四是“族谱后录下篇”,记录了苏洵“所闻先人之行”,主要是苏洵曾祖祐,和杲及父序的言行,类似人物传记;五是“大宗谱法”,苏洵介绍此种记载宗族谱系的方法,以备修大宗族谱者采用,亦可属于“谱例”的范围;六是《苏氏族谱亭记》,类似后世反映祠堂建立过程的记叙文。苏洵吸收了欧阳修的编纂方式,在其族谱内“并载欧阳氏之谱,以为谱例”(《嘉祐集》卷一四《谱例》)。苏谱亦是小宗谱法,且较欧阳氏谱更为严格。苏洵针对当时的历史条件指出:“凡今天下之人,惟天子与始为大夫者,而后可以为大宗,其余则否,独小宗之法,犹可施于天下,故为族谱,其法皆从小宗。”并具体指出小宗谱法:“凡嫡子而后得为谱,为谱者,皆存其高祖,而迁其高祖之父。”(见第264页图)苏氏族谱五世为图,五世以外,则亲尽服穷,图表不载。因此,即使对于眉山苏氏始祖也因其“亲尽”而“谱不及焉”。按照苏洵的设计只有嫡长子始可纂修族谱,仅可记其高祖至玄孙,是为将周代庙祧之法而用之于谱法,但如此易世亦必易其谱,导致旧谱不可胜存,新谱不可胜作,难以实行。就连苏洵行为第三,谱图上及六世,未遵自纂之例。苏洵在《族谱后录下篇》中寄以厚望:“百世之后,凡吾高祖之子孙,得其家谱而观之,则为小



谱后录下篇》记载曾伯、叔伯父数人：“宗善、宗晏、宗昇循循无所毁誉，少子宗晁，轻侠难制。”善恶俱书，为传信之笔。

欧苏族谱的内容较前代丰富，主要有谱序、谱例、世系图、世系录、先世考辨，还有类似传记、祠堂记文的记载。他们创立的小宗谱法为后世修谱提供了范例，其断自可见之世，详亲略远和征实存真的叙法也对后世的修谱影响颇深。欧阳修、苏洵二人创修族谱，除了本族需要外，也意在为天下提供样本，起倡导作用。苏氏“谱例”载，欧阳修曾对苏洵说：纂修族谱“不可使吾二人为之，将天下举，不可无也。”苏氏族谱“并载欧阳氏之谱，以为族例，……以告当世之君子，盖将有从焉”。还表示“苏氏族谱，小宗之法也，凡天下之人，皆得而用之”，并创大宗谱法“以俟后世君子有采焉”（《嘉祐集》卷一四《大宗谱法》）。欧阳修、苏洵是列为“唐宋八大家”的著名学者，二人的文集流传甚广，欧、苏谱的成功，实为宋以后中国族谱之张本。

宋代往往将族谱刻石，并建亭保护。北宋中，石介说其宗族：“祀远，惟介之烈考能谈其谱，讨源及流，实为详尽。小子尝受之烈考，终不有识，大惧坠落。又为石高五尺，广二尺三寸，厚一尺，列辞二千三百六十八字，表于墓前，以传千万世。”<sup>①</sup>可见石氏祖坟前的墓表，实际上是石谱，并如前述设堂加以保护。设置石谱是为了长久保存宗族谱系以及为墓祭祖先之便。据欧阳修的后代回忆，“熙宁间六一公（按：欧阳修号六一居士）作世次碑”（欧阳守道：《巽斋文集》卷一一《黄师董族谱序》）。而苏洵更“立亭于高祖墓茔之西南而刻石焉，既而告之曰：凡在此者，死必赴，冠娶妻必告，少而孤而老者字之，贫而无归，则富者收之，而不然者，族人之共诮让也，岁正月，相与拜奠于墓下”（《嘉祐集》卷一四《苏氏族谱亭记》）。上述石谱还表明，战乱之后，人们忆及的祖先世代较近，族谱多为简单的世系录，故适于石刻。而

<sup>①</sup> 石介：《徂徕石先生文集》卷一九《拜扫堂记》，中华书局1984年版，第235页。

族谱亭更为重要,它设于墓旁,便于同墓祭结合起来,石谱则增强了收族的作用。

北宋南丰曾氏谱图影响也很大,元人时而将之与欧苏并称。如元人曾迪说:“若南丰之曾,眉山之苏,庐陵之欧阳,咸自为谱。其法虽殊,莫非尊祖睦族之义。”<sup>①</sup>元人戴表元也以此三家举例说明(戴表元:《剡源集·秣陵翁氏谱序》)。《宋史·艺文志·谱牒类》著录曾肇《曾氏谱图》一卷,原载曾肇所著《曲阜集》,据四库提要考证,谱图亡于明初。不过今存元人文集尚有曾氏的谱牒资料,略可窥知一二。与南丰曾氏兄弟居住同里的刘埙所撰《读曾丹谭梦吉家谱》记载:曾氏族人“出世谱视余曰:‘此吾祖父昭开先生元丰所手编,而从祖父肃所参订者也。……公其为序而存之,俾我子孙世有考焉。’予再三薰沐读之,则见编辑犁然、整比有纪,至存献一录,悉当代名公巨卿之作”(刘埙:《水云村稿》卷七)。由此可知,该谱存曾肇所作序言,有“存献”一类,收录当时名公巨卿的文章。虞集的《跋曾氏世谱后》也记载了南丰曾氏族图的内容,虞集在读毕《南丰金溪曾氏世谱》曾感叹道:

“善夫文昭公元丰七年所为族谱叙也。文昭之言曰:家传旧世系,以为温彦博、高士廉所撰而不敢信者,经唐五代之乱,又有不可考者。自其身追寻先集之遗,至其乡石记、钟铭之属,得其六世之名讳,犹有不能尽知者,盖盛之至也。曾氏一门若文定、文肃、文昭,一时文献之懿,度越今古,文肃贵为丞相,自可以见其源本之深固,而足以知其流裔长久盛大矣。世之人曾不知古人之意,妄引名族贤者而自附焉,觊以自表而不知诬祖之罪,其为不孝甚大,而其官爵年代,参错舛误,徒貽识者之笑叹。是故若文昭志其族谱,所以为君子之道,而后世之所当师法者也。且夫子孙

<sup>①</sup> 《岭南伍氏合族总谱·序》转自盛清沂:《试论宋元族谱系与新宗法之创立》,《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,第123页。

既多，支分派别，而服尽而亲尽，而谱有不能及者，遂至如途之人，士大夫家著谱者，尝病之。而文肃公之言又曰：后之续此书者，世绪既远，并载则不胜书，彼此各书则可以互见。此良法也，此小宗附于大宗之微意也。士大夫家作谱者之所当知之者也。”（虞集：《道园学古录》卷四〇）

由此又可得出三点结论：一是曾肇的谱叙作于元丰七年（1084年），估计族谱亦成书于此时；二是该谱本着征实传信的态度，只追溯到六世以来，且有依据可考；三是曾氏族谱可能也是小宗谱法，且主张诸房各修支谱，彼此参照。

王安石曾作《许氏世谱叙》，是一篇传记短文，杂采古代许氏名人，累积成篇，下接许元宗族先世可考者。许元《许氏世次图序》说该谱：“乃列本宗自魏郡守公据以下祖宗世次图，贻诸子侄。使传历千世之久，居隔千里之远，皆知所本，而不忘尔。既而又荷友人王安石为撰谱传，推究上代封国之所始，颇为详悉。”（《古今图书集成·明伦汇编·氏族典·许氏》）可知王安石所纂谱传乃上引《许氏世谱叙》，是许氏谱中的一部分。元人虞集曾作《题临川西原许氏族谱》，可知他看到过许氏族谱，他说：“许氏之谱因荆公之文而数百年间天下诵而知之。”（虞集：《道园学古录》卷四〇）可知王安石之文和许氏之谱是两部分文字。后世有人以谱叙即许氏族谱者，是一种误解。其原因可能是因为王安石文收在文集中作《许氏世谱》，遂导致人们以为此即许氏全谱。

除以上所说欧阳修、苏洵、曾肇、许元所修之族谱外，北宋还有不少人修了族谱，如大约与欧阳修同时，范仲淹于皇祐二年（1050年）续修了本族家谱（范仲淹：《范文正集补编》卷一《续家谱序》）。其他还有朱长文（《乐圃余稿》卷九《朱氏世谱》）、游酢（《游荐山集》卷四《家谱后序》）、黄庭坚（黄潜：《文献集》卷六《族谱图序》）等等。欧阳修在《衡阳渔溪王氏谱序》中说：“世立谱其族者，往往有之。”（《古今图

书集成·氏族典》)北宋时修谱有一定数量,可惜的是流传甚少,文献不足征。

## (二) 南宋的族谱学

南宋族谱的修纂逐渐多起来,保存在南宋士大夫文集中的谱序、谱跋约有数十篇。这时的修谱,有不少是受欧、苏的影响,文天祥就指出:“族谱昉于欧阳,继之者不一而足。”还说李氏族谱是“取苏公族谱引而损益之”(文天祥:《文山集》卷一四《跋李氏族谱》)。徽州汪溪金氏族谱的修纂,也“参世行欧苏谱例,法汉史班马表记”(《古今图书集成·氏族典·金氏》)。欧苏谱例受到推崇,张浚即说:“谱牒虽伙,本于欧阳氏之律为正,则有法矣。”(《古今图书集成·氏族典·陈氏》)而苏洵勿视族人为途人的思想,则强化了人们的宗法意识,促进了修谱。

为了不使族人成为途人,人们从各种角度论述了修谱的意义,归结起来有两大方面:一是从宗族人口增加、世系结构膨胀、族内亲属关系被突破的角度论证。家氏宗族从人口繁衍的角度指出:“生齿日繁,昭穆失纪,耆年宿德问之茫然,后生晚出,将为途人,谱其不可修乎。”(李石:《方舟集》卷一〇《代家德麟作重修族谱序》)福建莆田人方大琮更从族人的关系方面说:“由一人之身分而至于如途之人,曰途人者,利害不相及之谓也,不相及犹可也,推其簿将有不得为途之人者,吾用是惧。此族谱所为作也。”(方大琮:《铁庵集》卷三一《方氏族谱序》)二是从宗族贫富贵贱分化的社会矛盾出发来论证。福建建阳人游九言指出:“某之为谱也,独深有意焉,自宗族之恩缺,而民不知亲其亲,自贫富贵贱之势相轧,而亲亲之思愈薄,异姓之人卒然遇诸途,利害气势莫能相及,而欢愉忧戚或相与共,而为同宗则反不然,贱而卑者或陵之,富而贵者或嫉之,因其陵与嫉之心生也,而宗族以睽至其极,则兄弟不相能者多矣。……曾谓匹夫而居一乡,独不念乎如前所谓贫富贵贱之际固可勿论矣。岂至反不若途之人而已,此某述



谱有往于吾宗之意也。”(游九言:《默斋遗稿》卷下《原谱》)宁波人陈著说:“宗法废,人心漓,贫富忌,则贫者不得为族;官民分,则民者不得为族;甚而服未尽而以途人视,等而上益远益可知已,于是乎族不可无籍。”(陈著:《本堂集》卷三七《王氏族谱序》)此外,还有人为保证血缘的纯洁性而修谱,江西燕氏“恐后世久远,真伪不辨”,才“修诸谱系”(文天祥:《文山先生大全集》卷九《燕氏族谱序》)。总之,南宋时族谱的修撰,是以收族为目的的。正如恭宗德祐元年(1725年)大学士郑德源为河间俞氏宗谱所作序言所说:“谱牒之作,所以原始考宗,别亲疏,征行实,正彝伦,厚风俗,使万殊而归一本者也。”(咸丰《虞东俞氏宗谱》卷一)

两宋之际,战争频仍,给修谱带来困难。欧阳守道指出:“世遇乱离,人不自保,遂使子孙不得尽知先世之所以来。”(欧阳守道:《巽斋文集》卷一一《黄师董族谱序》)修谱需要广为采访、征集旧有谱牒。家氏重修族谱是由族人“辄因旧谱,访问诸族”而成(李石:《方舟集》卷一〇《代家德麟作重修家谱序》)。游九言为修其族谱,“询之遗老,稽之残牒,自十世而上,凡官称、名字、配偶、卒葬,幸有得,则皆录之而不忍遗之”(游九言:《默斋遗稿》卷下《原谱》)。这时的一些族谱是在旧有基础上多次续修的,有的是北宋以来修谱的继续。与欧阳修、苏洵修族谱同时,婺源王氏于仁宗嘉祐三年作“九族图”,到了南宋宁宗嘉定四年,又修“世系录”(戴表元:《剡源文集》卷一八《题婺源武口王氏世系》)。浙江婺州东阳胡氏宗族在宋哲宗绍圣年间就“始续世家”,南宋理宗淳祐年间“更修家牒,名曰世谱”(胡助:《纯白斋类稿》卷二〇《胡氏族谱序》)。有的宗族在南宋修谱,江西丰城孙氏宗族在孝宗乾道九年、宁宗庆元五年、度宗咸淳元年三次修谱。江西乐安黄氏也于孝宗淳熙末年“谱其族系”,不幸在理宗绍定三年“寇毁谱亡”,宝祐年间重修,景定中又“增修之”(吴澄:《吴文正集》卷三二《丰城孙氏世谱序》;《巴塘黄氏族谱序》)。在旧谱基础上续修的家谱,记载世代

较远,游九言所修《游氏世谱》记载“十世以上”,湖南醴陵《李氏族谱》则记载十九世,都超过了五世。

南宋族谱的体例,在两个族谱的序言中记载较多。大约南宋孝宗时,江西弋阳人吏部尚书左仆射福国公陈康伯修族谱、张浚作《陈氏族谱序》说:“先之以旧谱序文者,明作谱之权舆也。次之以史传记载者,姓氏之源流也。又次之以郡县及世表者,见门第之有在也。于是为图以详世系焉。其为图也,准欧阳氏五宗九世之法。推而上之,则见其本之所自出,迺而下之,则见支之所由分。愈推则愈高,而尊尊之义昭;愈迺则愈卑,而亲亲之仁溥,谱法莫备于兹矣。复以行实见于翰墨间者系之,则又推谱之余义也。”(《古今图书集成·氏族典·陈氏》)可知陈氏族谱的内容有旧谱序文、姓氏源流、郡望、世系图、行实(传记)五项构成。该谱有旧谱序文,估计早在南宋以前已修谱,陈康伯的续修谱体例更加完备。

安徽徽州休宁《汪溪金氏族谱》的内容,在《古今图书集成·氏族典·金氏》的三篇谱序中留下了资料。据程若甫序说,金若洙“考史汉纪例,参欧苏谱法,辑源家乘,谨世次之传,列迁徙之派,详生没之节,编为内外二纪。以得姓祖汉日磾公而至于唐为外纪;以始迁祖唐博道公而至于今为内纪。前乎数十世可以上接其传,后乎数千年可以下衍其派,列图分卷,装潢成帙”。可知该谱分内外二纪,内纪是得姓祖以下世系,外纪是始迁祖以下世系,其记载详于世次、迁徙、生没,列图分卷。又据金朋说序记载,汪溪金氏“自始祖而下各枝未得统宗”,乃修辑族谱,估计该谱详于外纪,是统各支一谱的宗谱。另外金若洙亦自序修谱经过,其中谈了他对族谱作用的想法,亦可从中窥见族谱的内容。他说:“昔者圣人别族类义,君子继世,因之以谱一家。谱其氏族所自出,则本源得,其宗莫之惑矣。谱其祖考所自出,则流派得,莫之淆矣。谱其迁徙所自出,则始未得,其详莫之夺矣。由是以仁率之,而联族属,缀亲疏谱焉。以义行之,而尚行检,重名教谱焉。以礼齐之,

而崇明祀，敦嘉会谱焉。以智成之，而比经训，寓劝戒谱焉。”金若洙把记载宗族的本源、流派、迁徙作为族谱的核心。并认为把握了宗族世系的这些关键，以仁、义、礼、智为指导，通过族谱联族属、尚行检、崇明祀、比经训，从而赋予族谱以缀亲疏、重名教、敦嘉会、寓劝戒的功能。金若洙曾从理学家程若甫、朱熹游学，他的谱序充满了说教味，这或许可视为理学思想对族谱的渗透吧。所谓“而比经训，寓劝戒焉”，可能此时的族谱中也有家训、族规之类的内容，表明族谱开始关注伦理规范的教化作用。

此外，从谱序中也可了解一些族谱的特点。有的族谱重视传记资料，如李石《家谱后序》说：“我宗谱系，先御史府君始修之，一行之善，一艺之长，必为之传，而登官籍致饶给者，则载其志铭焉。”（《方舟集》卷一〇）有的宗族对于宦绩和科第专门记载，如福建莆田方氏修有《方氏仕谱志》，“以进士标其首，特奏次之，世赏又次之，封赠又次之”（方大琮：《铁崖集》卷三二。）一些族谱能够比较详细地记载十世以上先世的情况，福建建阳游氏族谱“自十世以上，凡官称、名字、配偶、卒葬幸有得皆录之”（游九言：《默斋遗稿》卷下《原谱》）。湖南醴陵李氏族谱载有十六世祖先的名字、第行、卒葬（欧阳守道：《巽斋文集》卷二一《题醴陵李氏族谱》）。南宋时的族谱世系还有一些其他的名称，江西《泰和胡氏族谱序》载，该族胡叔俊修有“垂丝图”，族子胡文儒续为“流庆图”（刘辰翁：《须溪集》卷六）。安徽婺源人胡次焱宗族有“庆源图”（《梅岩文集》卷五《论始祖》）。

### （三）宋朝政府与私修族谱的关系

清代著名学者钱大昕指出：“五季之乱，谱牒散失，至宋私谱盛行，朝廷不复过问焉。”（《十驾斋养新录》卷一二《郡望》）不过宋朝政府与私修家谱是否毫无关系，似可存疑。最近发现今存族谱中载有北宋真宗和南宋宁宗号召修谱的诏谕，就说明了此点。

江西宜春《袁邑刘氏族谱》卷一载《宋真宗皇帝敕文武群臣修家

谱诏》：

“朕闻古者因生赐姓，故有著姓氏之书，别类分门，爰命司姓氏之职，其有关世教之大者，莫若谱也。黄帝二世，而颡顼三世，而高辛四世，而尧、舜、禹之先出于昌意，汤之先出于契，文武之先出于稷，帝王世系固已甚明。汉起沛中，出帝尧之苗裔，唐发陇西，实皋陶之派系。迨至我朝，原于伯益，振于涿郡，太祖皇帝肇造区宇，应天生圣人之祝，太宗皇帝继登大宝，符太平天子之祥。源积庆天，派攸分膺前代授禅之宜，接上世统历之正。尔在朝文武百官，亦必各有原委，其各述祖宗本末，以进朕省览，以知我朝人物之盛。于戏！源之深者，流必长；叶之沃者，光必华。秩秩昭穆，则知祖宗之有自；绳绳世系，实衍谱牒于无穷。故兹招示，咸便闻知。天禧五年（1022年）辛酉□月□日谱诏”<sup>①</sup>。

由此可知，真宗的谱诏旨在要求官员“各述祖宗本末”，进呈御览，使皇帝了解本朝“人物之盛”。文武百官遵行此诏，则必有修家谱者。人们一般认为宋代私修族谱主要受欧阳修、苏洵的影响，真宗此诏早在欧苏修谱之前，如果此诏真实可信的话，则宋代士大夫私修族谱显然受到政府倡导的影响。

湖南《长沙涧塘王氏六修族谱》卷二载《大宋宁宗修谱圣谕》：“朕闻唐人重氏族，故谱牒具，其后世非文儒贵戚之家，寝以沦湮而难考。然起自黎锄之卿相，降为隶卒之世家，所为子孙自立何如耳。诚能自立虽微浸著，不能自立虽著浸微，盛衰兴废何常之有，人家子孙百世之下者，宜自立而无忝厥祖也，此朕所以致望天下者与，时

<sup>①</sup> 录自欧阳宗书：《中国家谱》，新华出版社1992年版，第81-82页；又《袁邑刘氏族谱》二七卷，清刘士魁等纂修，道光二十三年彭城堂木活字本，现藏江西省图书馆。

大宋宁宗十年（1170年）颁行。”<sup>①</sup>南宋中叶的这个谕旨，内容中并没有修谱的明确号召，然而从题目和文意看，似乎是宁宗鉴于宋代贵贱盛衰兴废的现实，要求人们修谱以“自立而无忝厥祖”。据笔者所知，此宁宗谕旨和真宗诏谱，仅见于上述两部家谱，这既说明这两条史料的珍贵，又提示我们还需考察其真实性并进行相关问题的研究。

## 二、元代族谱的内容充实

### （一）族谱的修纂

修纂族谱有何意义？亦即族谱功能是什么？元人论述较多，李存大概是元代论述族谱功能最为详尽者，顺帝至正七年他综合旧说指出：“谱之修，尊祖宗、序亲疏、辨隆杀、右贤德、述贵显、详婚嫁、严死生、尚敦睦，此古今天下所同说也。”（李存：《俟庵集》卷二〇《舒氏族谱序》）。此语代表了元人对族谱功能的基本认识，不过它并没有将元人的观点囊括无遗。如王礼认为：“族谱者，谱其族属崇卑疏戚，使子孙笃尊尊亲亲之谊，而或以之述门望、显畜聚、表交游者也。”（王礼：《麟原后集》卷二《夏阳汤氏族谱序》）。其中包含了李存所没有的认识。王礼、李存的论述，除了尊祖宗、序亲疏、辨隆杀这些明崇卑疏戚以尊尊亲亲尚敦睦的老生常谈外，其右贤德、述贵显、详婚嫁、严死生、述门望、显畜聚、表交游的修谱要义，是其他元人很少论及的，值得注意。此外，曾参与修史的贡师泰，还认为族谱有补史的作用，他说：“至正中，尝诏天下，上诸功臣遗事，令下逾年。卒不可得，师泰时在史馆，谬当执笔，每窃病之。……非假牒图籍，则一代之文献将何所

<sup>①</sup> 该谱由王万藻等纂修，一卷首三卷末一卷，1949年王氏德槐堂排印本，现藏南开大学图书馆。

征哉。”(贡师泰:《玩斋集》卷六《中山世家序》)。事实上,元人对族谱功能的认识,最多的是把修谱作为医世治俗的收族手段。徐明善明确指出:“今宗法弛,犹赖谱可以收族人也。”(徐明善:《芳谷集》卷上《太原族谱序》)他们把修谱,作为“防范人心之一物”(柳贯:《待制集》卷一〇《题谷平李氏家谱》)。面对宗族贵贱贫富的差异,通过族谱的收族,弥合等级的矛盾。

元人认为,收族特别要收出五服的亲尽族人。陈高谈到:如果不修谱的话,“五服之外,视同路人”(陈高:《不系舟渔集》卷一四《蔡氏族谱跋》)。徽州人郑玉目睹“世之宗族,服属即尽,尊卑遂紊,贫富不等,利害相凌,不知初为一人之身也”(郑玉:《师山集·师山遗文》卷一《郑氏石谱序》)。于是编辑了族谱。

宋元之际,战争频繁,人民迁徙不定,族谱不无损失。元人谓:“自离乱荐更,故家大族能保而存之盖鲜。”(吴海:《闻过斋集》卷二《魏氏支派图叙》)反映的正是这种情形。有的人还对存谱情况作了估算。河南人许有壬说:“士大夫家贵知其族,及荡于兵,宰相世系之隆,子孙有不知其自出者,况齐民乎?士大夫家能有其谱者,百不一二。”(许有壬:《至正集》卷七二《题刘氏族谱》)浙江人胡助也说:“近世故家大族,兵燹之后,谱牒悉多散逸,而又子孙卑微不学,其能存先世之谱者,百无一二焉。”(胡助:《纯白斋类稿》卷二〇《吴氏谱牒序》)许、胡都说士大夫宗族在遭到兵燹之后,保存其族谱的最多也仅是百分之一二。真可谓丧失殆尽了。福建人吴海的估计较为乐观,他说是“更数大乱,故家谱牒存者,十不能一二”(吴海:《闻过斋集》卷一《潘氏世谱序》)。他的看法比许、胡的说法增加了十倍。这是就总的情形分析,从各地区来看,战争对宗族及谱牒的破坏是不平衡的。北方破坏最严重,南方则要好得多,江南又是文化兴盛之地,修族谱在这里仍有一定的普遍性。湖南人欧阳玄说:“江南内附,多不烦干戈,承平既久,冠盖之族幸遭明时涵濡深

仁，往往治其家谱。”<sup>①</sup>这里的江南泛指长江以南的江苏、浙江、安徽、江西等地区。前述元以前幸存族谱的地区例子主要是指江西、浙江省，可证明欧阳玄的说法是可信的。

元代新修族谱需要广为采访、征集各种文献，工作十分繁难。有的宗族是元代始修族谱的，如浙江余姚的孙氏，族人国子监进士孙奭鉴于“谱牒不立，则传久而失宗”，“慨然以为病，家询户问，旬纂月辑，凡寝庙之所藏，碑碣之所知，心思耳目精力之所可得而及者，搜讨略备，亦既可谱数世，盖已无遗憾矣。其心思耳目精力之所不得而及。虽孝子顺孙夫知之何哉。一日偶得先世尝为浮屠氏之教者数纸于尘煤鼠蠹中，自其谱以上，于是又得讳、第居、娶男女、生卒、葬之岁月者数世，而谱遂完”（戴表元：《剡源文集》卷一〇《富春孙氏族谱序》）。有的宗族旧谱在战争年代散失，重新编写。如吴兴丁氏宗族，因元朝“用兵江南时，其家文籍尽散佚，世绪无所于考”。族人“乃惕然以为隐忧，搜遗讨残，积以岁月，作《丁氏世谱》一卷。……而凡祖考告身、举制、遗文、墓志咸载”（陈旅：《安雅堂集》卷四《丁氏世谱序》）。有的宗族因他故而损失族谱，重新修谱同样是困难的。浙江平阳陈氏宗族旧时有谱，亡失于元成宗大德元年风潮之变，该族陈高“志在修辑而无所考见，乃广询族之故老，及检寻先世遗简残编，略得其宗派流传之一二，因次序之，以为陈氏之族谱焉”（陈高：《不系舟渔集》卷一〇《族谱序》）。由上可知，元代修辑族谱的依据，首先是修谱者家询户问、访问故老，了解宗族的基本情况；其次是广为搜集文献资料，主要有“先世遗简残编”，“寝庙之所载”的先人所获诰敕、科举资料，祖辈遗文，从前的修谱资料，以及祠堂的文献。还有碑碣、墓志等传记、墓葬资料，

<sup>①</sup> 欧阳玄：《圭斋文集》卷七《庐陵中州刘氏族谱序》；又按：引文中的“多”字似不符合“内附”之文意，另据王礼《麟原前集》卷一〇《跋中州刘氏族谱后》所转述欧阳玄“深幸胜国时江南未遭兵燹”之句，可见《四库全书》本有误。“多”当作“不”或“少”。

甚至像孙氏的宗教资料于修谱也大有帮助。

元代修好族谱后,有相当多的人要钺梓成为刻本。如江西乐安黄氏宗族于元武宗至大元年,“润色旧谱、钺之以传”(吴澄:《吴文正集》卷三二《巴塘黄氏族谱序》)。此外洛阳杨氏、湖南周氏、夏阳汤氏的族谱均有刻本(虞集:《道园学古录》卷三二《洛阳杨氏族谱序》;欧阳玄:《圭斋文集》卷七《白石周氏族谱序》;王礼:《麟原后集》卷二《夏阳汤氏族谱序》)。

也有相当多的元人,要将族谱刻于石碑,成为石谱。如四川资阳史氏宗族,就有“《资阳故谱》石刻”(虞集:《道园学古录》卷五《题史秉文资阳故谱序》)。元人的石谱,往往是刻在墓碑的阴面。如徽州歙县的郑玉将始祖以下十五世世次辑为族谱图,“刻之先大父墓碑之阴”(郑玉:《师山集·师山遗文》卷一《郑氏石谱序》)。又如河北宁晋王氏宗族“细列世系,刻之碑阴,使为子孙者有所考焉。岁时伏腊,聚宗族于其下,封坟拜垆,尊卑长幼,各知其序”(胡祗适:《紫山大全集》卷一一《宁晋王氏本支图记》)。显然,王氏族谱所刻之碑,也是墓碑。元代的石刻族谱,还往往置于宗族祠堂。浙江东阳人胡助为当地宋氏宗族著《宋氏世谱记》,“俾之刻石先祠”(胡助:《纯白斋类稿》卷二〇《宋氏世谱记》),吴兴丁氏有《丁氏世谱》,“买佳石以重刻之,作时思庵墓侧”(陈旅:《安雅堂集》卷四《丁氏世谱序》)。丁氏作于墓侧的时思庵即是墓祠,石谱是时思庵中的主要设置。元代这种将族谱刻于墓碑放置祠堂的作法,是有其原因的。第一,石谱不易损坏,可长期保存。无疑,对于饱经离乱尝受失去族谱之苦的人来说,更加注重族谱的保管。第二,兵火之后所修族谱,人们忆及的先世较近,这种族谱只是一种简单的世系图,适于刻在墓碑之阴,即可将之表现出来。第三,元代的先茔碑记载祖先的世系,有的记载形式类似族谱图,至少起到了族谱的作用,山东莘县杨氏宗族,始迁祖是曾祖,为了“考训于后,按家牒访遗老,得曾大父之概,附以系次之略”(程文海:《雪楼集》卷一九



《莘县杨氏先茔碑》),成先茔碑。蒲道源针对有人作先茔碑指出:“古之士大夫家,严宗子,详谱系,而世次不紊。俗降法废,为人后者懵不知其祖先之所自,同宗兄弟甚至不相识,间有超流俗,登仕版,卓卓自树,溯流求源,以昭示来世,其贤于人亦远矣。此巩氏墓作之所由作也。”(蒲道源:《闲居丛稿》卷二五《巩氏先茔之表》)有人径把先茔碑作为族谱。如洛阳杨氏有先茔碑,以后又书为谱,名为《洛阳杨氏族谱》(虞集:《道园学古录》卷三二《洛阳杨氏族谱序》)。也有人把墓铭作为族谱,如“集贤院修撰番禺吴公作江陵府君墓铭,叙述世次,于质肃公八世矣”(袁桷:《清容居士集》卷四九)。袁桷为之作《书江陵唐氏族谱后》。刻于墓碑之阴的族谱同上述先茔碑墓铭作用相同,形式有雷同之处。

## (二) 对欧阳修、苏洵谱的评价与元代族谱世系记载

元代许多士大夫与宗族把欧、苏谱例作为修谱的依据。就欧阳修而言,他的人要知祖宗的思想,强化了人们尊祖敬宗的宗法观念。徐明善说:“欧阳公云:士生于世,莫知其所自出,其异于禽兽者,仅能识其父祖矣。诵此语,孰不凛然。”(徐明善:《芳谷集》卷下《项氏族谱》)当然,欧阳修对元人影响最大的要算其谱例了。许有壬指出:“宋欧阳公因采太史公史记表、郑玄诗谱略,依其上下旁行,作为谱图,百世不易之法也。”(许有壬:《至正集》卷七二《题莆田黄氏族谱》)肯定了欧氏谱例。和欧阳修同省的吴澄说:“文忠公撰欧阳氏世谱,载在文集。行于天下,如揭日月,人所共见。”(吴澄:《吴文正集》卷五五《题欧阳世谱后》)指出欧谱流传甚广及其原因。欧谱在故乡江西的影响尤大,如孙氏、詹氏族谱皆是仿欧阳谱(《吴文正集》卷三二《詹氏族谱序》、《丰城孙氏世谱序》)。其他地区也有仿效者,浙江处州龙泉章氏家乘即是。同省浦江戴良为该谱所作序指出:“昔欧阳文忠公依汉年表为世谱,而谓子孙不知姓氏之所从出以昧昭穆之叙者,禽兽不若也。今君仿史表为是书,既无愧于文忠矣。”(戴良:《九灵山房集》卷六《章氏

家乘序》)浙江婺州东阳人胡助曾效法欧谱重修本族之谱,他说:“旧谱第一楮具四世。次楮则桃其上而续其下,殊觉烦赘难见。今辄效欧阳公族谱之法,断自可见之世,即为高祖,至五世玄孙而别自为世次,远近亲疏为别,而书有详略焉。”(胡助:《纯白斋类稿》卷二〇《胡氏族谱序》)不过元人也有对欧阳修加以批评的,许有壬说:“虽其(按:指欧阳修)言稍过于激,议者取其大可也。而乃指撻诋訾,犹法家括索,其可恕哉?”(许有壬:《至正集》卷七二《题莆田黄氏族谱》)许氏的言论中,透露出元代有批评欧阳修的人,许氏指斥这些人过于挑剔。遗憾的是我们不知道批评欧阳修的具体内容是什么。

就苏洵来说,苏氏观谱生孝、勿视族人为途人的思想,也强化了人们的宗法意识,促进了元人修谱。刘仁本为浙江黄岩童氏族谱所作跋语说:“自宗法废,世系不明,人有家乘可考者,其族谱之谓乎!苏子曰:一人之身分而至于途人势也,使无忽忘可也。又曰:观吾之谱,孝弟之心油然而生矣。今童师容氏所次族谱……。礼弛乐坏,士大夫能存宗法者几家,能具族谱者又几家?观诸此,因见童氏能明其系其族也。”(刘仁本:《羽庭集》卷六《跋童氏族谱》)元代也有按苏谱修本族谱的。徽州汪士章修本族族系,将苏洵“详吾所自出之说”为“作则”,李祁评论道:“士章之谱,非无所仿而作者也。”(李祁:《云阳集》卷四《汪氏族谱序》)苏洵在元代也受到批评,郑玉说:“如苏明允序其族谱者,其亦隘矣。”(郑玉:《师山集·师山遗集》卷一《方氏族谱序》)这种“狭隘”的指责,主要是指《苏氏族谱》的出服族人亲尽说和族人势必途人说。关于前说,苏洵原话为:“无服则亲尽,亲尽则情尽,情尽则喜不庆、忧不吊,喜不庆、忧不吊,则途人也。”(苏洵:《嘉祐集》卷一四)李祁以此话“若微有过”,认为:“夫庆喜而吊忧,近自乡党州闾,远而至于四海九州之内,苟有一日之情者,莫不皆然,而况于同祖共宗者乎!”(李祁:《云阳集》卷三《俞氏族谱序》)徐明善也批评道:“岂推而远之也,是薄为道也。”(徐明善:《芳谷集》卷下《项氏族谱》)这里“薄”

同“隘”的意思相同,是指收族无出服之人,对出服族人太“薄”了。关于后说,实际上是前说的引申,苏洵说:一人之身“分而至于途人者,势也。势,吾如之何也”(《嘉祐集》卷一四)。即认为出服必为途人难以改变。吴海不同意此说,指出:“夫世久而疏远虽势,惟情爱之不可忘乃理也。如使数世之后服绝已久,属疏已甚,其相视遽可若途人乎。诗云:虽有他人,不如我同姓,此情性之正也。夫图之设,正所以使人不忘祖宗也。”(吴海:《闻过斋集》卷二《魏氏支派图叙》)苏洵的前两种说法在元代有一定影响,徐明善说,当时“儿童熟诸其口,往往视族人无服者若途人为当然也”,“此大不可也”。徐氏还批评了苏氏族谱以亲尽不收眉州苏氏始祖味道,说:“曾不思此所谓别子为祖,子孙百世承之,今不特祭不行,而谱且不及,可乎!民吾同胞,情可尽于族人乎!情可尽于始祖乎!”(《芳谷集》卷上《太原族谱序》)对苏氏的这些批评,既是元人修谱追远的舆论基础,又是其修谱以收族的现实需要。

元人主要是把修族谱作为收族手段的,强调将出了服的族人收在一起,他们批评欧、苏特别是苏洵族谱主要记载五服之内族人的收族是“隘”和“薄”,因此,元代族谱必然会有力求追远的世代记载。为了解元代族谱的世系记载,兹据《四库全书》所收元人别集的谱序中提到的世代数制表如下:

元代族谱所记世代表

序号	世 代	资 料 出 处
1	楚国左臣至高祖五十世	《剡源文集》卷一〇《秣陵翁氏谱序》
2	唐尚书郎元晁以下十五世	同上,卷一八《题婺源武口王氏世系》
3	十四、十五世	《桂隐文集》卷二《龙溪曾氏族谱》
4	十五世	《吴文正集》卷三二《宜黄潭氏族谱序》
5	十五世	同上,《宜黄曹氏族谱序》
6	十五世	同上,《吕城刘氏族谱序》

(续表)

序号	世 代	资 料 出 处
7	由唐至元十五世	《清容居士集》卷二二《庐陵罗氏世谱序》
8	曾祖至父三世	《申斋集》卷三《洛阳杨友直家谱序》
9	唐温县令贻孙而下十三世	同上,《赵氏族谱序》
10	十三世	刘敏中《中庵集》卷一〇《题赵氏族谱后》
11	八、九世	《道园学古录》卷一〇《题晋阳罗氏族谱图》
12	十八世	《文献集》卷四《书曾氏家谱后》
13	唐德宗至元二十五世	《待制集》一八《题谷平李氏家谱》
14	七世	苏天爵《滋溪文稿》卷五《赵氏族谱序》
15	六十二世	《玩斋集·拾遗·陆氏世系表序》
16	唐僖宗至元十三世	《羽庭集》卷六《跋童氏族谱》
17	十五世	《师山遗文》卷一《郑氏石谱序》
18	五代以后十六世	《闻过斋集》卷二《林氏宗谱题辞》
19	十二世	同上,《新安吴氏家谱序》
20	十五世	同上,《潘氏族谱叙》
21	十二世	同上,《魏氏支派图叙》
22	东晋渡江以来二十二世	舒頔《贞素斋集》卷二《胡氏族谱叙》
23	二十余世	甘复《山窗余稿·书周氏族谱后》
24	鲁成公以来七十四世	《云阳集》卷四《汪氏族谱序》
25	二十世	《麟原后集》卷一《章氏家谱序》

由上可知,十世以下 3 例,十至二十世 16 例,二十一至三十世 3 例,五十世、六十二世、七十四世各 1 例。十世以下,大致是宋以后的世系,当是可信的,十至二十世,始祖约在唐代,其世代的准确性有的就可疑了;二十多世的 3 例中,1 例二十五世起于德宗,也还合于时间跨度,而二十二世 1 例始祖为东晋时,其世次显然不够。至于五十世以上的 3 例,追溯到春秋战国时期,更令人难以置信。需要指出的

是,谱序中提到的上述世代,多是作为能够将世代追远的例子举出的,它不仅是当时世系记载的普遍情况的反映,更主要的是具有典型性。

以元代族谱世系有数十代之远的情形而论,显然不实之处不在少数,元人已对修谱中这一弊端多有揭示。早在元初,著名理学家吴澄喜欢为人作谱序,他说:“予所见诸族之谱不一,或志在追远,或志在合异,不免涉于传疑。”(吴澄:《吴文正集》卷三二《跋龙云李氏族谱序》)把追远和合异作为元代族谱不足征信的两个缺陷。我们就元代族谱这两方面的问题作一具体分析。先说追远。追远容易导致编造祖先,或冒认祖先,元人论述这一弊端甚多。如刘岳中指出:“宗法废而族谱乱,以伪乱真,以贱冒贵,以凡陋袭穹华,概不能以其身自树立,以求显扬,徒以其先为他人昆,以取讥笑。”(刘岳申:《申斋集》卷三《洛阳杨友直家谱序》)因修谱中的伪、冒,使先祖成为他人的后嗣,受到别人的讥笑。陈高也曾批评这种冒祖行为是诬祖。他说:“近世家乘族谱之作,往往夤缘攀附。忘其先而冒其祖,吾其敢尽信乎!”(陈高:《不系舟渔集》卷一〇《太史氏家谱序》)他斥责这种行为是诬祖:“有谱而泛及乎远,则指他人之先以为吾之先,诬其祖也。”(《不系舟渔集》卷一〇《族谱序》)郑玉也批评这种诬祖行为,他说:“予每怪世之奸人侠士,妄取前代名公卿以为上世,自诩遥遥华胄,以诬其祖,以辱其身。”(郑玉:《师山集·师山遗文》卷一《方氏族谱序》)

再谈合异。元代族谱有合母亲、妻族异姓为一谱的事例,陈栎的《族谱赞》披露出这种情形:“九族之云,昉于尧典,释者谓:父族四、母族三、妻族二。欧阳文忠取斯说,朱子黜之,昔齐晏子不隐君之赐,固犹是也。世之谱尚矣,未闻兼谱异姓之亲,今伯奂为高曾世谱,而解、吴、王三氏皆有记焉。其悼九族、厚彝伦之义,尤笃敬。”(陈栎:《定宇集》卷一一)陈栎与吴澄不同,赞赏这种“合异”。不过,元代的合异,主要是指合同姓不同宗的“异”,即通谱。通谱往往追远冒祖,将名人引

为祖先,抬高自己的身价,被冒之族为利益所吸引而甘心与他族通谱。王礼对此有所论述,他说:“近时勃兴者,多畔本生而援世族,以夸于人曰:是吾宗也。尊者叔之、兄之,卑者弟之、侄之,而世族之后,艳其势利而甘于自鬻者,亦以为然,于是谱牒阙阅有不足信者矣。”(《麟原后集》卷一《夏派刘氏族谱序》)刘诜对合异问题也有论述,他希望各个宗族皆修族谱,以杜绝合异现象。他说:“今夫父子兄弟之间,宁有不义亲情密也哉,自再世而降,至三世四世五世而后,浸有不知彼为吾兄、为吾叔父、为吾伯父者矣。又自是而愈远,而后鬻吾之族于他人,市他人之族以为己族矣。嗟夫,使吾族谱明,又安得有是病哉!明吾族谱者,使吾之子孙不以吾谱鬻于他人,而不市他人族以为吾族也。”(《桂隐文集》卷二《龙溪曾氏族谱》)

直至元末,上述元谱的追远、合异弊端依然如故。明朝初年宋濂评论元末族谱说:“族之有谱,所以纪所自出,实则为尊祖,伪则为诬其先而乱其类,不孝莫甚焉。近世之士不察乎此,多务华而炫博,或妄为字名,加于千载之上不可知之人,或援它郡异族之贵显者,以为观美,其心非不以为智,卒陷于至愚而弗悟也。”(宋濂:《文宪集》卷一二《题寿昌胡氏谱后》)可见伪、冒问题是有元一代族谱普遍存在的弊端。

### (三) 元代族谱体例和书法

本文将元代宗族谱系书籍以“族谱”统称,这是因为“族谱”的名称在元代最为通用。关于元代的族谱的名称,在笔者考订出的现存元人文集 233 篇族谱序言和题跋中,原谱名称为族谱 115 例,家谱 35 例,世谱 27 例,谱 12 例,家乘 6 例,世系 3 例,谱系、世家谱、宗谱、家谱图、族谱图、谱图各 2 例,族系、支派图、家世、本支图各 1 例。可见“族谱”名称出现次数最多,可以用来指称元代的宗族谱牒。此外,族谱反映的地区分布,前六名依次为江西 80 例、浙江 37 例、江苏 13 例、安徽 12 例、河北 10 例。元代“族谱”一词的流行和江西地区修谱

盛行,表明了特定的社会历史特征。<sup>①</sup>

关于元代族谱的体例,最引人注目的是保留至今的大量谱序。元代的谱序除了本族人所写以外,请族外名人作序是一种时尚。由于元代有些族谱是续修,所以这些族谱还有旧序。值得注意的是,元人谱序中还含有凡例。这就是福建闽县人吴海所作的《吴氏世谱序》,该序中的“凡例”,是目前发现的唯一元人修谱“凡例”,对于认识元代族谱的体例弥足珍贵,在此将其全文录出:

一、谱首为图,具世次而派别之,以名系世,盖略以考派别则不紊。无后者直疏其下曰绝(原注:谓无子而不置后者),官者疏曰某官(原注:从后授)。迁居者曰迁某所。

一、首既为图。以系世次,次为谱。亦以派别,乃详记名字、行次、娶某氏、历官某、生子几人、某甲子生年若干,卒葬某处、某人为志,若迁居者,备述其由。

一、谱后述先世家训文字略者及墓志,若先世著述文字多者,别为集,不录于此(原注:先世家训及述,子孙保藏之,以传后人)。

一、子孙名次,从水木火土金,行为一世,五行相生,循环无穷。

一、子孙行次五行,从名次五行,男阳女阴,世次易考(原注:如名从水,则行次男壬一、女癸一;名从木,则行次男甲一、女乙一之类)。每世从一起数,则不相紊。

一、后世子孙有弃父母出家为僧为道者不录(原注:谓不系世次也)。

一、后世有无子不立宗人而以婿与外孙为继者不录,直疏其

---

<sup>①</sup> 常建华:《元人文集族谱序跋数量及反映的谱名与地区分布》,提交“海峡两岸族谱学术研讨会”论文,1996年8月扬州。

下曰绝(原注:谓其自绝于祖宗也)。

一、丧事不得用浮屠道士,营修科典,不惟于死者无益,而生者重有损。

一、葬事随力厚薄,不得用俗礼,焚化大不孝,后虽有悔,终不能及。

一、语州府君尝谓海曰:吾行四方,乐邹鲁土风之厚,甚欲徙居其地,万一不能,汝能承吾志乎?<sup>①</sup>

由此可知,《吴氏世谱》除谱序外,有图、谱、家训(除谱后所录外,“凡例”的倒数第二、三条实际上是吴海制定的家规,倒数第一条是存录先辈遗训)、先世著述(即短篇遗文,长篇文章别为集)、墓志、子孙名次和行次等内容。

元代一些谱序谈到所序族谱的内容。元成宗大德八年(1304年),牟巖为因避靖康之难而举族过江的东平赵氏族谱作序,由序可知赵氏族谱的体例:“谱有图,仿年表为旁通,继之以谱,纲举目张,绳联珠贯,不尽用苏谱例。族无疏戚,随长幼皆以次第。书其散居某所,则见附注;外继某氏,则见姻亲;录姓之始,则见纪原;至于志状本末、姻戚闾閻、见闻坠轶,则见右集与摭拾焉。”“首摯淳熙旧序,具述遗训,刊于谱之前后。”(牟巖:《陵阳集》卷一三《赵氏族谱序》)该谱有旧序、世系图、世系谱、附注、姻亲、纪原、右集、摭拾、遗训等内容。如吴兴《丁氏世谱》“凡祖考告身、举制、遗文、墓志咸载”(陈旅:《安雅堂集》卷四《丁氏世谱序》)。浙江慈溪《罗氏家乘》“于谱牒后悉录其先世之行状、墓志及夫垂歿之训、哀勉之辞”(陈高:《不系舟渔集》卷一四《罗氏家乘跋》)。浙江黄岩《童氏族谱》“附载其先世嘉言善行及积功

<sup>①</sup> 吴海:《闻过斋集》卷一,按:吴海,元末明初人,入《明史·隐逸传》,该序无写作年代,序中载吴海之父语:“吾前后询吾谱殆三十余年,而竟莫能得,其诸族分已久,而吾所记特近,宜其不能合也。”又说吴海“追承先志,嗣而录之。”可知吴海在其父修谱基础上续修,故把《吴氏世谱》作为元谱处理。



累德,所以淑惠后人者居多”(刘仁本:《羽庭集》卷六《跋童氏族谱》)。浙江金华《章氏家乘》设有“景行篇”,表彰该族可师仰者(王礼:《麟原后集》卷一《章氏家谱序》)。江西乐安《黄氏族谱》“刻初三代所葬地图九”(吴澄:《吴文正集》卷三二《巴塘黄氏族谱序》)。江西人王礼之父“尝修族谱图,系以名贤所为诸祖墓志铭”(王礼:《麟原前集》卷一〇《跋栋头王氏谱后》)。浙江浦江杨氏族谱:“经纬错综,画以成图,而疏其字、配、卒、葬于名下,……咨采既博,凡有系于谱事者,亦不欲弃去,合为一编,而分上、中、下三卷。其上卷则推原姓之异同,祖之远近,旁支正谱粲然毕纪。其中卷则科第及遗事、遗文之属,而碑碣姻戚识疑并隶焉。其下卷则名人之纪述与杂著祭规之当存者。若夫祭田、墓林亦附见乡落步亩。而终之以所合齿行之序,其用意也周,其立创也严。”<sup>①</sup> 杨氏谱的内容包括姓源、正谱、支谱、科第、遗事、遗文、碑碣、外家识疑、传记杂著、祭规祭田、墓林乡落、步亩等十六项。综合以上九种族谱,其体例有序言、谱图、姓源、告身、科举(举制、科第)、著述(右集、遗文、杂著)、传记(行状、墓志、墓志铭、景行篇、遗事、摭拾、嘉言善行及积功累德)、家训(遗训、垂歿之训)、哀辞、坟墓(墓图、墓林)、祭规、祭田、附注、姻亲、识疑、乡落、步亩等。后世完整族谱的主要内容元代基本上都出现了。当然,这是指元代族谱所具有的整个内容而言。就单部的族谱来说,元代族谱一般都比较简单,主要是世系的记载,其他内容不完整,且无严格的内容分类。元代族谱的这种情形说明,它比前代已有所发展,但没有形成完善的体例,处于过渡发展的阶段。

除了依据谱序窥测元代族谱内容外,值得注意的还有安徽休宁人理学家陈栎在其文集《定宇集》卷十五中收录本族的《陈氏谱略》。

<sup>①</sup> 宋濂:《杨氏宗乘序》,转自盛清沂:《试论宋元族谱学与新宗法之创立》,载《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,第133页。

《陈氏谱略》是由七部分组成的,即陈氏本始、前代姓陈人、始祖鬲山府君、本房先世事略、福州通判、杂识、云萍小录。《陈氏谱略》没有世系图,当是被省略了,现有内容是陈氏族谱的一部分,尽管不完整,而且其内容未出以上九种族谱的范围,但仍是我目前所见到的内容最多的元代族谱。为加强对元代族谱的认识,在此逐项介绍其具体内容:

《陈氏本始》讲陈氏来源,是一篇得姓始末的文字。

《前代姓陈人》罗列宋以前正史中所载陈姓名人,陈栎说:“世之拘谱其族,往往强附于前代闻人,以侈大之,世代悠远,实不可详,今不取。所以略述诸史陈姓人者,欲儿辈知前代吾姓有如许人耳。”

《始祖鬲山府君》讲始迁祖的事迹,是始祖传记。

《本房先世事略》前半部介绍了本房高祖之祖、高祖之父、高祖、曾祖、祖、父等人生平事迹,相当于世系录,其主旨是陈栎“略述祖考事,以示儿辈,使知余家数世儒学相继,庶几其能善继”。后半部说:“吾家数世以来,得古意者又有一节。”内容是曾祖告诫祖父勿作佛事的教导,告诫“儿辈听之,不守家法,非吾子孙,吾岂望之不敢变哉,将世世望子孙无变也”。本篇是传记与家训的合一。

《福州通判》是本宗族先世以儒学出名者的传记。

《杂识》解释为何儒学名人仅列福州通判一人的原因,是陈栎“生也晚,未及搜访而备录焉,谨开其端,存一条于此”。又辨居地“腾溪”名称之误和“陈树”的来历。

《云萍小录》是陈栎赠与他人介绍家世与生平的文字,表明愿为朋友而交往下去。因其内容有关宗族,故收于谱中。

元代族谱最主要的部分是关于宗族世系的记录,前引吴海的《吴氏世谱》对其有所揭示。此外吴海另有专门论述:“图谱之设,所以辨氏族、定世次也,古人甚重焉。……夫图以著名,必简而易见,谱以记实,则备而致详,此图、谱之所以异也。然古人多称谱而不及图,近世

多为图而不及谱,固其图之所载,杂乱繁碎,遽览之而不能识。”(吴海:《闻过斋集》卷二《魏氏支派图叙》)吴海主张图、谱并用,元代族谱世系记载以图为主。吴海的论述继承了宋代的传统,欧阳修的《欧阳氏谱图》即先列图,然后叙述始迁祖欧阳琮以后族人的履历。苏洵的《苏氏族谱》除了世系图之外,在《族谱后录下篇》也有族人世系的说明,不过没有欧阳修谱明确罢了。这些反映族人生平的文字,与后代的世系录作用相同,只是没有如此命名。

元代族谱图的编纂虽在相当大的程度上借鉴了欧、苏族谱,但并不拘泥,有自己的撰写方法。欧、苏谱图皆为五世一提的小宗法,浙江黄岩童氏“所作五世图者十有六,各自为小宗,则首作合族大图”(刘仁本:《羽庭集》卷六《跋童氏族谱》)。是小宗法和大宗法的综合。浙江东阳人黄潜在本族谱序中转引欧谱《谱例》的思想:“凡为图谱之法,亲者宜详,疏者宜略,为子孙者,各详其亲,则其可略者自可互见。”但是黄潜反其道而行之:“今不以亲疏为间而有所或遗者,恐诸房子孙不必人人能有其图谱,而于所亲各致其详也。来者当思补其所未备,而无厌其伤于繁哉。”(黄潜:《文献集》卷六《族谱图序》)。

元代族谱的修纂,有其一定的叙述法则,当时称之为书法。如曾氏族谱“其派分源别,凡其徙、其复、其蕃、其绝,罔不存且明者”(刘诜:《桂隐文集》卷二《龙溪曾氏族谱》)。下面我们就目前已知的一些元代族谱书法分别加以论述:

(1) 派别:即代表血统关系的世派,它是血缘关系分化的产物。前揭吴海撰《吴氏世谱》规定:“谱首为图,具世次而派别之,以名系世,盖略以考派别则不紊。……次为谱,亦以派别。”

(2) 生平介绍:《吴氏世谱》在“谱”的部分规定:“乃详记名字、行次、娶某氏、历官某、生子几人、某甲子年生年若干、卒葬某处、某人为志。”《高氏族谱》记载方法则是:“达而仕则曰讳某,他遂名之;高祖曰讳某,祖之也;大父曰讳某,逮事之也;娶某氏皆不书,不以名治际会

间天叙也；生某岁、卒某岁不书，主在室也；自别驾（按：高氏始迁祖）葬有莘（按：始迁也）八世异兆相望，昭穆之有序位、树壤之有丰杀，不书，墓有表也；别驾而上，葬不知域，因不书也。”（任士林：《松乡集》卷五）比较吴、高两族谱，在名字、生卒、娶妻、葬地的书法上，明显地不同。

（3）命名：前揭《吴氏世谱》有子孙名次、行次的记载规定，此处不赘。

（4）继承：可分几种不同的情形。关于无后，《吴氏世谱》规定：“无后者直疏其下曰绝（原注：谓无子而不置后者）。”福建闽县潘氏“宗族绝续可征者，据实而书之”（吴海：《闻过斋集》卷一《潘氏世谱序》）。关于异姓为后，《吴氏世谱》说：“后世有无子不立宗人而以婿与外孙为继者不录，直疏其下曰绝。”（原注：谓其自绝于祖宗也）江苏扬州泰兴薛氏与吴氏亦同：“他姓为后者，皆削而不录。”（《闻过斋集》卷二《薛氏家谱序》）福建闽县潘氏则有所不同：“以异姓来继者，著其所从，而其后不录。”（《闻过斋集》卷一《潘氏世谱序》）关于族人为别姓后者，徽州吴氏族谱仍加以记载，该族吴天麟出继于舅舅郑氏宗族已五世，“而吴诸不绝书，既著其继郑之由，又纪其子孙之名，以系世次，至于今未尝废，故权也，得有以考而复之”。有人认为这是仁，因为“仁者不遗其亲，亦不间人之亲，权之，复其故也”（《闻过斋集》卷二《新安吴氏家谱叙》）。

（5）族人迁居：《吴氏世谱》关于迁居的书法分在图和在谱两部分。在图的部分，规定“迁居者曰迁某所”；在谱的部分要求“若迁居者，备述其由”。闽县潘氏记载方法是“同族别居他所者，备书之；有名字徒存而支属不可寻者，亦散而录之”（《闻过斋集》卷一《潘氏世谱序》）。潘、吴两姓对族人迁居的具体方法有别，共同点都是尽可能详细地反映迁徙情形。

（6）劝戒：族谱记载族人事迹，寓褒贬于其中，劝善戒恶，使族人

知荣辱,做良善之人。浙江余姚孙氏族谱的记载方法是:“某男子长而能为人子弟若父兄某,某女子嫁而能为人妇若母,与其有失也,皆备书之,读其谱者,劝戒生焉。”(戴表元:《剡源文集》卷一〇《富春孙氏族谱序》)

(7) 出为僧道:《吴氏世谱》规定:“后世子孙有弃父母出家为僧为道者不录(原注:谓不系世次也)。”福建闽县潘氏书法:“其有弃家为僧为道者不录。”(《闻过斋集》卷一《潘氏世谱序》)潘、吴族谱均摒弃为僧道的族人。

族谱的书法,元代比欧、苏谱又增加了新内容。

元代的修谱受到士大夫的极力提倡,族谱书法虽在生卒、继承、劝戒方面表现出一定的伦理和宗法要求,但远没有后世一些族谱那样严格讲求宗法和伦理,有说教味,理学思想对族谱的渗透似乎不太严重。这种情形的原因也与元代族谱和政治的关系不密切有关,元代谱序中不像一些后代谱序那样谈论修谱收族以佐治,培养族人为顺民,视修谱为忠君报国的表现,将修谱纳入政治以孝治天下的范畴。可以说,元代族谱是元朝政权荒于文治、士大夫在异族统治下强化血缘和地缘关系的反应。<sup>①</sup>

### 三、明代族谱体例的完善

明代族谱的修纂更加频繁,渐渐形成了数十年一修的传统。崇祯时江苏《赵氏宗谱》的作者号召族人修谱系:“愿我子孙豫蓄公需,或三十年一修,或五十年一修,庶不至视一族为途人也。”<sup>②</sup>同时期陈龙正家族规定,“族谱十年一修”(《古今图书集成·明伦汇编·家范

<sup>①</sup> 参阅森田宪司:《宋元时代的修谱》,《东洋史研究》第37卷第1号,1979年。

<sup>②</sup> 见《宗谱之研究》,第692页。

典·宗族部》)。不断的修谱活动使得族谱体例更加完善。

### (一) 族谱体例的扩展

主要活动在弘治后期至正德时期的何景明,曾为多部族谱作序,他在序文中喜欢对原谱的内容加以概述,藉此我们可以对这些族谱体例有所了解。江苏金坛段敏为江西新城知县,他重修族谱“先以系图,次以家传,又次以先世遗文与凡儒硕诗文为段氏作者”,加上谱序,有四项内容。江西丰城游某为福建副按察使,其族谱也是“先之图,以表其系;次之谱,以纪其行实;而历朝之诰敕暨名卿峻儒之词章附焉”。可见,游氏族谱有世系图、世系语、诰敕、著述及谱序五项内容。同是江西的南丰曾氏,其族谱内容:“首谱序,得姓之由著矣;次家训,正家之道严矣;又次之宗图,世系昭矣;又次之家传,世德之详矣;附以前代当世名贤之文,所以光昭世美者备矣。”全谱为谱序、家训、宗图、家传、著述五项。浙江瑞安钟氏族谱则是:“首之谱例,明作谱之法也;次之宗图,著承传之序也,又次之世谱,纪行实之详也;亢宗鸠族,必有规范,故家规次之;禔身正家,必有仪槩,故家仪次之;附以列之诰敕,昭天宠也;继以名贤之碑志,表卓行也。其立例严、其考据精,真得古人作谱之良法矣。”(何景明:《何文肃公文集》卷一二)该族谱主要内容则有谱例、系图、世谱、家规、家仪、诰敕、传记及谱序八项。由上可知,当时族谱的体例有谱序、谱例、世系图、世系谱(含世谱)、规训(含家训、家规、家仪)、家传、诰敕、著述(含先世遗文、时人为本族所写诗文和碑志等)八项。

万历以降,族谱内容更加丰富,体例进一步完善。以成书于万历时的浙江平湖《孙氏家乘》为例,该谱除谱序、世系表之外,“为志八”,即祠墓、居徙、仕宦、恩纶、神像、文献、家传、家训。该族谱修撰者孙植在谱例中规定,“今自吾子以下,六房所生子,世代依次传序”,并列入族谱。“世系图二十字:廉勤恭谨、忠信纯明、节孝温良、宣慈惠和、论贞端亮”,实为派语。该谱并设有领谱字号,规定:谱成,编立字号,分

给子孙收执,谱后记曰:“大明某年某月某日某字号,谱给某房几代第几代孙某,世世宝藏勿失。”(天启《平湖县志》卷一〇《风俗·氏族》引《孙氏族谱序》,《谱例》)《孙氏家乘》的“志”很详备,诸项内容合计 12 项。以地区论,族谱体例最完善者,当首推徽州了。以歙县殷氏为例,隆庆、万历年间“始为谱,其大凡有姓氏、本原、世系三考”,后又增加“世德、闺范、训典、文献、宅第、丘墓、遗文、遗迹、里社九考”(王世贞:《弇州四部稿》卷七〇《殷氏族谱序》)。这些考应该属于志书体裁。同属歙县的程弘宾,于万历十八年刊有《歙西岩镇百忍程氏本宗信谱》十二卷,该谱除谱序、谱例外,分纪源、传疑、传信、世系、世传、内传、保茔、遗翰、族约、续后 10 篇。再如休宁《曹氏统宗世谱》十五卷,万历末年修成,该谱内容有序,题辞,谱引,谱歌,谱诗,恩荣录,曹氏先达,迁徙源流,坟墓,后序,跋,谱约,支谱图,统宗谱系小叙,凡例,各房目录,家传,小传,始祖事略,各支谱谱叙、系图、事略、重修族谱叙略、家乘序、诗集序、遗嘱、跋等,名目繁多,加以归类,主要有序跋、谱例、恩荣录、谱图、曹氏先达、迁徙、源流、坟墓、家传、事略、著述等。将以上万历时所修 4 种族谱内容合并,其体例有谱序(含题辞、跋等)、谱例、世系图、世系传、祠墓、居徙、仕宦、恩纶、神像、文献、家传(含事略)、家训(含世德、闺范、训典、族约、谱约、遗嘱)姓氏(即得姓始末)、本原(即先世考辨、纪源、传信、传疑等)、文献、宅第、丘墓、遗文(遗翰)、遗迹、里社、续后(为空白纸,以备后续子孙)、派语、领谱字号等,同前举明代中叶族谱内容相比,内容有所增加。

下面我们吧明代族谱同元代和清代的族谱作一比较,看它在族谱发展史上的地位。元代族谱所记内容虽然已远远超出世系的记载,但这是就总体而言,以单部族谱来说,一般都比较简单,而明代单部族谱内容则是丰富的,可见明代中后期特别是后期的族谱体例已经成熟。若同清代比较,冯尔康先生曾将清代族谱体例归结为 17 项,即谱序(含序、例、跋、修谱职名、捐资人)、恩纶录(含敕、诰命、御制碑

文、上谕、皇帝和地方政府所题匾额)、像赞(画像、赞词、遗墨等)、宗规家训(含规约、训语)、世系(图、表)、世系录(世序、世系考)、派语、宦绩考、传记、祠堂(含祠堂图、祠堂记、建祠及捐钱人名单、祠堂规制等)、坟墓(含图和文)、祠产、先世考辨(含得姓始末、支派分流、迁移地、同姓考订)、著述(含原文、目录)、余庆录(空白纸)、五服图、领谱字号。“这些项类不是每一部宗谱所必备的”,“但是序例、规约、世系(或世系录)、传记、祠堂、祠产、祠墓几项是大多数家谱所具有的”<sup>①</sup>。在我们揭示的明代谱例中,除未及五服图外(明代《武峰吴氏家谱》中则有五服篇<sup>②</sup>),其他内容均有,而且前揭明代单部族谱具备多项内容,同清代单部族谱所有的基本内容一致。因此,明后期中国族谱在体例上已经完善,清代族谱体例变化不大,基本上是明代族谱体例的沿续。

## (二) 谱例借鉴史、志体例

把族谱比拟正史,元代已经出现,金履祥曾说:“尝谓国者家之推,以国则存志,以家则存谱。”(金履祥:《仁山集·玉华叶氏氏族谱序》)至明代此种议论明显多起来。早在明初洪武八年,宋濂在《凤山金氏宗谱序》中指出:“夫国有史则统明,家有谱则宗正。古之家谱必掌于史官者,以其事有同而所关非细故耳。”<sup>③</sup>明中叶广乐新会人陈献章在《汤氏族谱序》里说:“家之谱,国之史也。”并就国史与族谱的叙事作了比较,指出:“国史略与家谱同,史主劝惩,谱劝而不惩。”(康熙《新会县志》卷一七)嘉靖十九年(1540年)陈雍作《眉山陈山宗谱序》,指出:“国之有史,家之有谱一也。”(《梅州陈氏家谱》卷首)明后期王世贞在《荣泉李公族谱序》中明确说:“夫谱,家史也。”(《古今图

① 冯尔康:《清史史料学》,台湾商务印书馆1993年版,第285—288页。

② 转自牧野巽:《北平图书馆藏明代善本族谱》,见《牧野巽著作集》第2卷,第109页。

③ 龚钊铎等:《宋濂诗文拾遗(一)》,《文献》1993年第1期,第6页。



书集成·氏族典》)明末冯从吾也在《冯氏族谱序》中指出:“夫国有史,夫家有谱。”(《古今图书集成·氏族典·冯姓》)

既然把族谱比拟正史,因而也有付诸实践者,有的直接模仿正史纂修家谱。其典型事例是徽州汪氏,据汪道昆《十六族谱小序》(《古今图书集成·氏族典·汪姓》)载,该族谱内容分十项:第一周本纪略,即《史记·周本纪》的节略之文,汪道昆说“吾宗系出于姬,至颍川侯始受氏,盖分封于鲁,肇迹于周。语功德而至文王、周公,斯其至矣。……故略周本纪而举文王之概,始后稷而迄周公。”第二鲁世家略,即《史记·鲁世家》的节略之文。因“分封于鲁,肇迹于周”,所以“略鲁世家而举周公之概,始鲁公而迄成公”。第三越国世家,越国公为汪氏家族显祖,因其“生为义祖,歿为明神,唐宋元明,世爵世祀,足具世家,视异姓诸侯王侈矣”,故作是篇。第四龙骧以下世表。自颍川受氏,历三十世,“迄龙骧将军,令始新,而启新都,为江南始祖”。龙骧之前,文献足征,具载“世家”部分,龙骧以下入是编。第五本支世表,自越国公以下十世,思立公复迁歙县唐模,是为歙县别祖,历五世而分,本支世表记录这一世系。第六分支世表,德昌、德暹二公以下,分为十六族,作分支世表。表凡五世一图,复以第五世标其上,准前法,自六世至十世为一图,以后仿此。第七小传,依世各为小传,著字爵、生歿、婚嫁、丘墓之概,不涉及誉言。第八列传,对于有德善、功烈勋劳、文章质行较著的族人,各列传而突出之。第九丘墓志,记载分支之前的祖先坟墓,各分支之墓则附于小传。第十典籍志,收录历代封诰圭印、庙禁榜文、会典祠制等“国家之典籍”,以及“内之以表疏论著,外之赞述传志”。选录标准是:“择其雅驯者录之,……非核实者不预,溢美不预,芜不预,将以传信而示之法也。”该谱的十项内容依体例可合并为五类,即纪一、世家二、世表三、传二、志二,纪、世家、表、传、志俱全,与《史记》体例相同。

也有把族谱比拟地方志的,石简在《董氏宗谱序》中指出:“夫家

必有谱,犹郡邑志。”(《古今图书集成·氏族典·董姓》)前面提到的安徽徽州歙县殷氏族谱分列宅第、丘墓、遗迹、里社诸考,显然是受到方志体例的影响,徽州休宁瑯溪金氏族谱也有方志体例的痕迹。该谱分著居、溯迁、序族、明宗、征贤、录仕、见节、存述、哀翰、陈俗十类(《古今图书集成·氏族典·金姓》载汪道昆《瑯溪金氏族谱序》)。汪道昆《湖茫李氏三宗谱序》所载江西丰城李氏族谱也是受史、志体例影响的,其内容有八项:第一世原,唐朝宗藩曹王出镇洪都,是该族鼻祖。唐宗裔豫章刺史自河南来徙,该族视为迁祖。世原以新唐书为系,记载从受氏以迄曹王,并附以刺史旧传。第二世图,由始祖至珪、琮、珣三宗为合图,二宗为分图、为续图。第三世谱,世图仅写名,图左则书字、行、婚、宦、生、歿、葬,是为世谱。第四世传,记贤者功行。第五内传,记载有内德者,即为妇女列传。第六王言,以“对扬天子之显命,则世作忠。”第七艺文,记先世之文献。第八族约,即宗族规约(《古今图书集成·氏族典·李姓》)。

正史体例主要内容是纪、传、表、志,纪的体裁一般族谱没有,所以族谱依史例而作,有表、志、传。表(图)用表记载世系很适宜,一般族谱均有,实际上明代族谱借鉴史例,也就主要体现在传和志,我们从明代续修族谱所增加的内容就可看出此点。郑先民《汪氏家谱序》谈到,明代汪氏续修家谱,“叙次世系及大传、内传与夫谱例、族约诸条目,又皆备前人所未备”(《古今图书集成·氏族典·汪姓》)。其实最主要的当是传记和族约两项内容。明中叶江西庐陵萧氏续修族谱,“凡谱之旧,不敢毫发加损,惟于谱后别为仕迹志,具载族之显者,本末及所得累朝诰敕,至于祠产、祭田有关于萧氏世德者,皆附焉”(罗钦顺:《整庵存稿》卷九《曲山萧氏族谱序》)。新增的内容有二,一是仕迹志,仿照志书体例;二是有祠产、祭田等宗族制度。传的内容在前代已有,但不甚明确,且多是收录碑铭成文,明代则作专门的传记,如前述徽州汪氏的“世传”,而江西李氏的传又分为内传和世传,则是族谱

传记文的发展。明代族谱中,世传多见,又有外传。如冯从吾《冯氏宗族序》说该谱有世传,同时又有外传。又如明代宋述祖作《王氏家谱序》,记载王氏族谱有世传,也有外传,以“劝谨内则也”(嘉庆《汉州志》卷三七《艺文·序》)。志在明代族谱中的地位明显提高,如前面提到的浙江平湖《孙氏家乘》,世表之外,列志八,即是明证。明代族谱志的主要内容有两类,一类是有关宗族制度的,一类是有关文献的。前一类如江西茫湖李氏的族约;后一类则是徽州汪氏的典籍志和茫湖李氏的艺文志。辑录先人遗文,前代族谱已有,但明代将之明确为艺文、典籍等正史名称,且对遗文分类纪录。

有关宗族制度如祠产、祭田、族规家训的内容,前代很少,明代则大量出现。特别是族规家训的内容出现的更多。《明代族谱所载规范简表》与《清代、民国族谱所载明代宗族规范简表》(见本书第七章第一节“三、明清时代的族规”)共收录明代规训的族谱计18部,以地区论,浙江5例,安徽4例,江苏3例,福建2例,江西2例,广东1例,河北1例,共计分布7省,有6省是在南方,主要是江南和闽粤地区。以时间论,主要集中在明中后期嘉、万以降。归结起来,似乎可以说,族谱载族规家训主要出现于明代中后期的南方地区,具有一定的普遍性。明代族规家训较多出现于族谱中,这是宗族制度获得发展的一个表现。

### (三) 会通谱、统宗谱的出现

会通谱、统宗谱的出现既是宗族组织发展的结果,也是族谱体例完善的表现。会通谱、统宗谱,是统贯分布于各地各宗支于一的族谱。统谱一词的含义与此相同,如弘治十四年刊《新安黄氏统谱》,万历十七年刊《古今万姓统谱》等,不过直接用统谱一词并不普遍,但该词言简意赅,可以作为此类族谱的代称。会通谱出现得较早,如景泰年间刊的《新安程氏诸谱会通》,弘治四年原刊、弘治十三年增刊的《黄氏会通谱》,嘉靖十二年刊《岭南张氏会通谱》等。所谓会通,据《新安黄

氏统谱》谱例说,“会通之要,所以审迁派、究源流、归万殊于一本也”。即会合各迁派、贯通源流成为一体的意思。稍后明代又出现了统宗谱的名称,且在使用的广泛性上超过了会通谱一词。早期使用统宗谱名称的代表是弘治时的程敏政,他编纂了《新安程氏统宗世谱》,据说该谱在会贯宗支世系方面具有创造性,明人指出:“古今修谱之例有三变:始如道统图体者;中如欧、苏谱体者;至程篁墩(即程敏政)谓欧、苏体一图一传,不见统宗之义,乃变为汉书年表、唐书相表体然。”<sup>①</sup>程敏政之后,继之者不一而足,如嘉靖十四年刊《张氏会修统宗世谱》、《张氏通宗会谱》,嘉靖十六年刊《张氏统宗世谱》,隆庆四年刊《汪氏统宗正脉》、《武口王氏统宗世谱》,嘉靖年间还刊有《许氏统宗世谱》,万历时则有《俞氏统会大宗谱》等。统宗之意,《汪氏统宗正脉》谱序说:“统宗名盖取礼制大组合祖之义,而与谱其宗者不侔也。”意即统小宗于大宗始祖。

统宗谱规模庞大,如程敏政《新安程氏统宗世谱》合 44 支、通 53 代,入谱者逾万人。而嘉靖时张宪、张阳辉等主修的《张氏统宗谱》则记载了全国 15 省的 117 个支派,更是皇皇巨著。统谱的特色在于世系纷繁,反映在体例上也这就要求世系的记载有章法,程敏政较好地解决了这个问题,对统宗体例作出了贡献,在当时有较大影响。

统宗谱的出现有社会历史的背景和原因。随着宗族人口的不断增加,族谱势必越编越大,会通各支的大宗谱自然会出现,宋以后的新式族谱发展到明代,已有一二百年的历史,各宗族修谱积累了经验,族谱体例逐渐完善。统宗谱在明代较多地出现,符合这样的发展态势,加上明代长期的和平环境和明朝政府放任民间修谱的态度,从而使统谱在明代得以发展。明代的统谱不仅是跨府县,而且是跨省

<sup>①</sup> 许象先:《新安许氏世谱·凡例》,转自叶显恩:《明清徽州农村社会与佃仆制》,安徽人民出版社 1983 年版,第 172 页。

区,甚至是全国规模的。在统谱中还有一点是比较特殊的,即除了河南洛阳的《汪氏统宗正脉》等族谱外,统宗谱主要流行于徽州地区,这是由于徽州地区文化发达而地理环境闭塞,长期以来徽州经历战争破坏少,遂使自南朝至唐宋移入此地的宗族长期保存下来,明赵汭在《汪溪金氏族谱序》中说:“今之士大夫论天下氏族,必以新安为首称。”(《古今图书集成·氏族典·金姓》)反映了徽州宗族势力之盛。汪道昆在《长原程氏本支谱序》中进一步提出:“新安间右世家莫不有谱。”(《古今图书集成·氏族典·程姓》)他们的修谱传统,使清晰的世系连续不断,加上积累了丰富的修谱经验,便于统谱的修撰。其他地区难以与徽州的上述条件相比,所以统宗谱较少。

#### (四) 族谱的政治化倾向

由于明朝政府奉理学为官方正统思想,推行伦理政治,士大夫编纂的族谱明显带有政治化的倾向。

族谱收入劝民谕旨是政治化的突出表现。明朝开国皇帝朱元璋为稳定基层社会秩序曾颁布谕旨:“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。”并在各地宣传,要求人民遵守,这就是有名的“圣谕六言”。明代的一些族谱将其载入族规家训,以约束族人。万历修江苏海安《虎墩崔氏族谱·族约》有“宣圣谕”条,首载六言,然后说:“此六事乃太祖高皇帝曲尽做人的道理,件件当遵守,能遵守的便是好人,有一件不曾遵守,便是恶人。愿我一族长幼会集祠中,敬听宣读,悉心向善,皆做好人。有过即改,共为盛世良民,贻子孙无穷福泽。”并在“立宗会”条规定:“族人每月于朔望齐集祠中,宣读圣谕。”王世晋在《宗规》中也列有“圣谕当遵”条,认为“这六句包尽做人的道理,凡为忠臣、烈士、孝子、顺孙皆由此出,皆为圣世良民”(王世晋:《训俗遗规》卷三)。

士人把族谱作为改造社会的工具,是族谱政治化的另一种表现。士大夫以儒家倡导的“修身齐家治国平天下”为己任,明代的一些士

大夫则视修谱、宣传族谱为完成这种使命的措施。明初大儒宋濂作《陈氏家乘序》，认为：“宗法废后，惟有谱牒之兴为可以维持世教也。”<sup>①</sup>他在《俞氏宗谱序》中又说：“为士者布海内而无教于俗，由是知为士者多无志也。”他作为有志救俗之士，身体力行，为了“化同姓”而“损益周制”：“凡月之吉，少长咸会先祠。拜谒毕，齿坐，命一人庭诵古训及拜法。诵已，长且贤者释其义而讽导之。书会者于名册。再会，使互陈其所为。”（《宋文宪集》卷七）对于孝悌忠信者给以鼓励，而对有悖戾之行者进行惩处。

宋濂最出色的弟子明初大儒方孝儒承继了其师的思想，并同族谱紧密联系起来，在为老师的宗族作《宋氏世谱序》中指出：“士有无位而可以化天下者，睦族是也。天下至大也，睦吾族何由而化之？人皆欲睦其族，而患不得其道，吾为之先，孰忍弃而不效乎？有族者皆睦，则天下谁与为不善。”他还提出了睦族的三个办法，具体是：“谱之法，正月之吉，会族以修谱也；四时孟月，会族以读谱也；十二月之吉，会族而书其行以为劝戒也。”（《逊志斋集》卷一三）修谱、读谱、记录族人善恶之行是其“谱之法”的三部曲。通过“谱牒叙长幼亲疏之分以睦其族”（《逊志斋集》卷一三《童氏族谱序》），即建立尊卑长幼的血缘等级社会结构，以确定自己在血缘关系网中的位置，从而增强宗族的一体化。可贵的是方孝儒强调族谱之睦族作用还体现在可减轻富、贵、强的族人对贫、贱、弱的族人之欺凌。他在《楼氏家谱序》中说：“一乡之中，一姓之人少者数十家，多者数百家，其贫富贵贱强弱之不同，至相悬也。苟无谱以列之几何，富者之不侵贫，贵者之不凌贱，强者之不暴弱也乎！得其人，谨书之于谱，取而阅之曰：是虽贱与吾同宗也，是虽贫与吾同祖也，是虽弱亦吾祖之子孙也。”（《逊志斋集》卷一三）他多次强调和宣传自己的主张，如在《葛氏族谱序》中说：予“每谓非谱

<sup>①</sup> 龚剑铎等：《宋濂诗文拾遗（一）》，《文献》1993年第1期，第5页。

无以收族人之心，而睦族之法不出乎谱”（《逊志斋集》卷一三）。宋濂、方孝儒的上述思想在明清时期有一定的影响，许多宗族有在祠堂读谱、书善恶簿的活动。

族谱叙例加强教化，同样是族谱政治化的重要表现。与宋元族谱相比，明代族谱开始重视对族人的劝戒，通过褒贬以教化族人。万历时福建建阳《考亭朱氏文献全谱·谱例》说：“尊祖莫先重谱，重谱莫先表贤，然必居官有实迹，处世有实行，没乃传其事，以为世劝。女德有经旌表可征志行者乃录。”

明代族谱教化的加强，突出体现在对妇女贞节的要求和对族人充当贱业等行为的削名两方面。关于削名之例，元代一般对族人充当僧道者不录，而明代范围扩大了，对充当贱役者也加以削名。万历时浙江《范氏家谱·谱例》说：“男子为乐艺优伶、为隶卒、为义男、并为巫祝者，俱削其名。”平湖《孙氏家乘·谱例》也说：“族人有为僧道及隶卒、巫祝之类，他如淫盗刁恶自干刑宪及为隶卒自鬻为仆者，削其名以示惩。”（天启《平湖县志》卷一〇《风俗志·氏族》）

对妇女的贞节、名分要求，体现在诸多方面。如妾若生子可以入谱，反则否；不论族人所娶妇女改嫁还是本族女子再婚抑或族人娶再醮女，凡再嫁者一般都不书；休掉的妻子也不书。如明万历修安徽休宁《茗洲吴氏家记·议例》说：“书配氏、书女……配之改适者不书，女之改适者不书，……妾之无生者不书，有生出而细书，不与主母并者，不得而并也。”又如《考亭朱氏文献全谱·谱例》也规定：“妾有生子者书，以有继也；无者不书，微之也。母既出者不书，示正家也；妇嫁者不录，绝之也；孀妇来嫁不录，丑之也。来而有子者不得不书之也。……再嫁者不录，励女节也。”

伦理法制化是族谱政治化的又一表现。明清时代族谱大量提倡伦理说教，并对能否实行者采取奖惩措施。明初方孝儒在本族族谱中对族人的行为有如下要求：“君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五者，天伦

也。教天伦者,天之所诛,人之所弃,生不齿,死不服,葬不送,主不入祠,谱不书其名。行和于家,称于乡,德可为师者,终则无服者为服缌麻。如是而不能为君子,则非方氏之子孙也。告于祠,而更其姓,不列于谱。”(《逊志斋集》卷一《宗仪九首·谨行》)明代修谱在体例方面与宋元时代的不同点之一是大量把族规家训刊入族谱,这是政治社会化的结果,也是士大夫的佐治行为。族规家训赋予祠堂族长以宗族司法权力,他们依据家法对族人管理,更加直接地干预族人的日常生活。甚至将皇帝劝民谕旨列入族规家训,为国家培养顺民而努力。个别宗族还视家谱为家法,如《六修江苏洞庭安仁里严氏族谱》卷首所载序言说:“高皇帝以律治天下,名为大诰,诏家藏一本,得寡其过,以赎减等,严氏之谱,即严氏之律也,令子若孙手各一帙,使之盘盂几席之近,馈享吉凶之故,有所瞻仰焉,有所寅顾焉,又有所联属焉,三纲以明,五典以正,即公此谱式万姓,鼓吹休明,用弼维皇之大诰。”看来该谱是为政治的教化目的而编的。

## 四、清代族谱的形态

### (一) 政治影响下的族谱

#### 1. 孝治与族谱

清朝之初,为稳定社会秩序,沿袭了中国传统的政治文化,特别借鉴了明朝的治国经验,采取了以孝治天下的伦理政治。顺治九年(1652年)清廷将朱元璋的“圣谕六言”调整二字<sup>①</sup>颁行八旗及各省。康熙九年(1670年)向全国颁布“上谕十六条”,内容是:“敦孝弟以重人伦,一 笃宗族以昭雍睦,和乡党以息争讼,——重农桑以足衣食,

<sup>①</sup> 朱元璋“六谕”为:“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。”顺治帝上谕中,将第二句的“尊”改作“恭”,第六句的“毋”改作“无”。



尚节俭以惜财用，——隆学校以端士习，黜异端以崇正学，——讲法律以儆愚顽，明礼让以厚风俗，——务本业以定民志，训子弟以禁非为，——息诬告以全善良，减潜逃以免株连，——完钱粮以省催科，联保甲以弭盗贼，——解仇忿以重身命。”“上谕十六条”的颁布，表明清朝将教化作为治国的重点之一。雍正帝很重视“上谕十六条”，对其逐条解释，成为洋洋万言的“圣谕广训”，并于雍正二年（1724年）向天下颁布。在雍正帝对“笃宗族以昭雍睦”条的解释中，他提出“修族谱以联疏远”的号召。清政府通过各种渠道宣传上谕十六条及广训，使之家喻户晓，要求人民将此作为思想和行动的圭臬。清朝的上述做法带有浓重的孝治伦理政治色彩，正如清人所说：“今夫人道必自亲亲始，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。则凡系之以姓，序以昭穆，而上治祖祧，下治子孙，旁治昆弟者，夫岂有他哉。方今以孝治天下，颁圣谕广训十六条，首曰：‘敦孝弟，以重人伦’，其次即曰：‘笃宗族以昭雍睦’，诚以由人伦而推之，其雍睦未昭，即孝弟有未尽。”（《余氏族谱》嘉庆二十五年余兴邦序）由此可知宗族政策是清廷以孝治天下的政治策略的组成部分。

在政治的影响下，清代的一些士大夫，把修族谱视为贯彻孝治思想的具体行动。雍正五年（1727年）《重刊吴氏源流序》的作者说：“幸圣天子以仁孝治天下，谕民辑谱尊亲，一以稽本末，一以联疏远，雍正三年，余等即为纠集，相率宗人，设修房谱。”（同治《吴氏家谱》）该族是响应皇帝号召而修谱的。湖南湘潭《石莲曾氏六修族谱》载乾隆三年（1738年）《曾氏族谱叙》所述：“方今圣朝以孝治天下，纂修玉牒固已布告中外矣，下至士大夫家，莫不纪其家乘，以昭示子孙。”同谱乾隆二十六年（1761年）县官邹建谱序又指出：“今圣朝以仁孝治天下，自公卿至士庶靡不以谱牒为首务。”可见清朝的孝治政策具有很大的影响力，社会各阶层修谱具有普遍性。咸丰年间所修四川《李氏宗谱》的《原序》作者不无感慨地说：“士生今日，体圣天子以孝治天下之

意,近在一家本末源流,顾反罔略置之也哉。”把修谱看作士人报效皇恩的实际行动。

既然修谱是为了孝治,所以清代的不少族谱收录“上谕十六条”,或刊于谱首,以示重视,或载于宗规家训,把上谕作为家法,更有甚者,不惜工本,将方言圣谕广训收入族谱。清代族谱收录皇帝劝民谕旨的程度超过明代,具体可见下表:

族谱收录“上谕十六条”或“圣谕广训”例表

序号	纂修时间	所在地	族谱名称	收录情况
1	乾隆五十九年	湖南益、宁、湘、善	吴氏重修族谱	收有广训
2	道光十年	湖南江水	义氏族谱	首列广训
3	道光十二年	四川仪陇	胡氏宗谱	收有广训
4	道光十八年	四川仪陇	林氏家谱	收有十六条
5	道光二十年	湖南零陵	何氏宗谱	首列十六条
6	道光二十九年	四川仪陇	饶氏宗谱	收有广训
7	咸丰五年	四川仪陇	张氏宗谱	收有十六条
8	咸丰七年	四川仪陇	潘氏宗谱	收有十六条
9	咸丰十年	湖南湘阴汨罗	万氏族谱	刊列十六条
10	同治五年	安徽潜山	太原王杨氏支谱	收有十六条
11	同治七年	安徽桐城	陈氏宗谱	首列十六条
12	光绪十二年	湖南	中湘衡沅赵氏族谱	首列广训
13	光绪十七年	广西平乐	邓氏宗谱	内载广训的节本
14	光绪二十六年	湖南邵阳	萧氏三修族谱	首列十六条
15	光绪二十三年	四川简阳	罗氏族谱	首列十六条
16	宣统三年	江西湖北	锹溪王氏宗谱	收有十六条
17	宣统三年	湖南武冈绥宁	廖氏家乘	刊列十六条
18	宣统三年	湖南茶陵永兴	南郑氏六修族谱	首列十六条

(续表)

序号	纂修时间	所在地	族谱名称	收录情况
19	民国 16 年	四川仪陇	郑氏宗谱	收有十六条
20	民国 20 年	安徽石埭	南洪沈氏宗谱	首列十六条
21	民国 30 年	四川永州	钟氏族谱	收有十六条
22	民国 22 年	四川简阳	万氏族谱	刊列十六条
23	民国 34 年	湖北黄冈	义门陈氏宗谱	收有十六条
24	民国 35 年	湖北黄冈	万氏宗谱	收有十六条

由上表看出,收录“上谕十六条”及“圣谕广训”的族谱多是清代中后期所修,其原因一方面是清代后期留存的族谱较多,似乎也可以说,清代中后期汉族士大夫在更广泛的程度上认同了清朝的统治,特别是在社会动荡不安的状况下,宗族首领更求助于政治以维持族内的秩序。

## 2. 谱禁及其影响

清政府不仅号召民间修族谱推行孝治,而且直接干涉族谱的修撰,把族谱纳入文化专制主义的政策之中,以控制宗族。清朝政府对族谱的直接干预集中在乾隆时代,主要有两次大的行动。

乾隆二十年代末是清朝第一次干预族谱。清中叶江西宗族势力发展很快,乾隆二十八年(1763年)辅德出任江西巡抚,为整顿江西宗族健讼、械斗之风,奏请查禁合族建祠的流弊。他说江西宗族“所建府省祠堂,大率皆推年远君王将相一人,共为始祖,如周姓则祖后稷,吴姓则主泰伯,姜姓则祖姜尚,袁姓则祖袁绍,有祠必有谱,共纂辑宗谱,荒唐悖谬,亦复如之”<sup>①</sup>。于是通飭各属,将荒诞不经之始祖牌位查毁,谱并削正,撤回在外府州县奉附的支祖,废掉宗祠。乾隆帝批准

① 《宫中档乾隆朝奏折》第21册,第73—75页。

实行。不仅如此,乾隆帝又专门发布上谕,指出辅德所讲的情况:“恐不独江西一省为然”,下令全国“各督抚等飭属留心稽察,实力整顿所辖之地,……如江西恶俗者,一体严行禁治,以维风化,以正人心,毋得仅以文告奉行故事”(《清高宗实录》卷七〇九,乾隆二十九年四月庚子)。辅德的建议被乾隆帝向全国推广,成为普遍性的政策,辅德也深受鼓励,他在江西境内逐个宗族飭查本主,吊验族谱,了解到“其祖及唐宋者已为近代,而两汉以上,唐虞三代、颛顼轩辕称为始祖者,比比皆是,甚有祖及盘古地皇者。又有古之奸逆所不齿,如董卓、朱溢之类,尚为祖之者。更有正史不载,仅见于稗官野史,实无其人,如雷震子之类者,亦皆奉之为始祖,其僭越荒唐、鄙俚悖谬实为已极”。据统计,“谱载荒远不经之始祖者一千一十六姓”,于是他下令“所有谱首谱序荒远不经之始祖及字样名目一概铲削,并毁其版,断以始迁该地及世系分明者为始祖,均令另行改正,送官铃印发还,遇有争讼,飭以即该为凭”<sup>①</sup>。乾隆帝称赞辅德办得好。辅德改正江西族谱始祖的做法,表面上看是为了杜绝族谱“荒唐、鄙俚、悖谬”的行为,实质是防止宗族通过远引祖先而通谱联宗。

乾隆四十年代中叶清朝第二次干预族谱。此次干预同清修“四库全书”和文化专制主义有关。乾隆三十八年(1773年),清开四库全书馆,两次下诏求书,借机查禁违碍书籍。乾隆三十九年(1774年)谕旨:“明季造野史者甚多,其间毁誉任意,传闻异词,必有诋触本朝之语。正当及此一番查办,尽行销毁,杜遏邦言,以正人心,而厚风俗,断不宜置之不办。此等笔墨妄议之事,大率江浙两者居多,其江西闽粤湖广亦或不免,岂可不细加查核。”(王先谦:《东华续录》乾隆朝卷八〇,三十九年八月初二)乾隆四十三年(1778年)十一月,四库全书拟定的查办违禁书籍条款九则正式颁布,将查缴禁书的时限由晚明

<sup>①</sup> 《宫中档乾隆朝奏折》第23册,第323—325页。

提前到宋元。正是在这种背景下,又出现删去家谱僭妄字句的查禁行动。江慰祖在为乾隆四十五年(1880年)江南金等修《洛阳江氏分修族谱》跋谱中说:“岁己亥,奉上宪檄谕,凡一切家谱,恐有僭妄字句,悉加删改。”江南金序还说:“今我皇上厘正文体,而于世族一书,尤加详慎,迨者大方伯檄下,凡播绅士庶族系,必由长吏考定,具有叙法舛错,字句僭妄者,飭令亟加改正,而一时大家巨族,以及单姓寒门,莫不家喻户晓,举行恐后。”<sup>①</sup>可见此次查谱活动主要是改正僭妄字句,最后由地方官加以考定,是“皇上厘正文体”的一部分。这在当时是推行全国的行动,所以彭元瑞《揭溪李氏重修族谱序》说:“我皇上握三重之要道,集四库之大成,文教广被,亘古未有。复命封疆大吏,飭民间谱牒不得夸张扬诩。”<sup>②</sup>可见查稽活动是随着《四库全书》的纂修而实行的。

乾隆四十四年还有一个与族谱有关的重要案件:生员韦振玉家谱用“世表”字样,属于违禁行为,为什么呢?同治修《鞞川里姚氏宗谱》卷三《谱例》说:“谱学之废久矣,自明以来,士大夫略不讨论体例,率尔操觚,徒为通人佻冷,此犹法所不禁者耳。若夫世表名目,家谱中往往有之,殊不知太史公三代世表乃史例非谱例也。”可知世表是属于史例,这是朝廷正史所用,民间不能僭用。也就是说族谱不得仿国史。这样明代以来族谱比拟正史的作法,在乾隆时代受到了禁止。这一禁令对民间族谱的修撰有一定的影响,如前揭同治修《鞞川里姚氏宗谱》时,“禀欧苏体例,不敢冒越纰缪,以兹罪戾,谨避表字,以世系谱别之”。类似的记载还有一些,族谱多把“世表”改为“世谱”。此外,庶民族谱亦不得用“传赞”。《皖桐璩氏族谱·凡例》:“新例,庶民之家

<sup>①</sup> 转自杨殿珣,《中国家谱通论》(续),《图书季刊》第7卷第1期,1946年,第94页。

<sup>②</sup> 转自陈捷先,《清代“谱禁”探微》,载《故宫学术季刊》第1卷第1期,1983年,第15页。

不得滥用传赞,如果节孝实行确实可据,即于本名后略表可也。其旧谱原载者节删之,更名行略。”<sup>①</sup>此举同易表为谱一样,旨在反对族谱使用史例,意在维护皇权的尊严,实为文化专制主义的表现。

在此次朝廷要求检查族谱的影响下,乾隆四十五年九月国泰奏:沂水县刘鄰等所修宗谱凡例中有“卓尔源本·衍汉维新”等字样,国泰认为刘谱“殊属狂悖”。乾隆对此指出:“刘德麟等修葺宗谱,于凡例内远引汉裔,妄自夸耀,甚属不合。凡汉人积习相沿,每有此等陋见,其实可鄙。如搜查该犯家中,果实有别项不法形迹,自应从重处理,以昭炯戒。若止于支谱内妄相援引,以为宗族荣宠,亦不过照例拟以不应重律,将所有板片及印存家谱尽行销毁,已足示惩。”(《高宗圣训》卷二六四《厚风俗》)

## (二) 族谱的修纂

清人在说明族谱时,经常要讲修谱意义,概括起来,主要集中在四个方面,藉此可以了解到清人修谱的目的:一是祖先崇拜。清人的说法是本祖德、述祖德、尊祖等,就是要追述始祖以来诸位祖先的事迹,缅怀其功德,教育子孙尊祖、法祖,使自己的行为至少不辱祖先之名,进而光宗耀祖,提高本族的社会声望。为此,族谱中收有涉及祖先荣誉、功业、品德、言行、学问的诰敕、像赞、传记、科举、仕宦、艺文等资料,收有祭祀祖先的坟墓、祠堂、祭仪祭法等文献。二是团结族人。清人的说法是收族、亲同姓等。族谱把同一始祖或同支祖下的子孙合于同一族谱,使族人通过确立自己同一祖先承传的纵向关系及同族人之间的横向关系,在尊祖意识下加深彼此的联系,增加血缘的向心力和凝聚力。族谱中的世系、派别、迁居、字辈等内容反映的就是这种意图。如同清人所说:“宗者总也,族者聚也,宗族而有谱,正在总聚其原本也。虽宗有大小,属有亲疏,时有远近,居有迁徙,总以一体所分,

<sup>①</sup> 转自陈捷先:《清代“谱禁”探微》,载《故宫学术季刊》第1卷第1期。

使无谱以聚之，几同陌路矣。”（同治《彭氏宗谱》乾隆七年《增修族谱序》）族人认同感的加强，可以增进联系和感情，进而有无相通，以恤贫穷，救患难。族谱记载义田、族学、义冢等内容，反映了宗族的这个愿望。三是控制族人。清人的说法是训子孙。族谱多载有族规家训，通过强制和劝导的手段约束族人。族谱的书法含有褒贬的原则，也是教育族人的手段。控制了族人也就确立宗族组织的权威，二者是相辅相成的。四是忠君报国。清人的说法是记国恩、报国恩，族谱多把得到功名和出仕作为皇恩、国恩的结果。族谱记载士大夫沐浴皇恩的情况，更把修谱收族作为忠君报国的行为。清人说：“谱之修也，内以纲维人伦之大本，外以辅翼朝廷之政治，此岂小补云尔哉！”（民国《邓氏宗谱》同治三年《邓氏族谱序》）这种明确指出修谱为现实政治服务的现象在清代以前是很少的。以上四点互动关系，尊祖为了收族，收族可以更好地尊祖，尊祖收族便可控制族人，教育好子孙则能更好地尊祖收族。尊祖、收族、教训子孙也就是报国恩了。四者之中主要是尊祖收族，尤以收族为核心。

清代族谱更加注重不断的续修，以保证宗族世系及其历史的连续性和完整性。清人修谱的时间不尽一致，一般来说，“修谱通例以三十年为断，迟之至六十年而止”（道光《匡氏续修族谱》卷首《自叙》）。把三十年一修作为通例的原因，据《余姚朱氏宗谱》卷首《一本堂旧立规条》载：“父子相继为一世，前后相告大约不过三十年，故谱必三十年一修。”“前者已故，来者日新，莫为之前，虽美弗彰，莫为之后，虽盛弗传。”因为有这样的通例，所以“三十年不修谱，即为不孝”（同治《古皖刘氏重修宗谱·序》）。六十年一修，算是“迟之”。清代由于政府倡导修谱，对民间影响很大，三十年一修的传统说法更加定型，甚至有人认为三十年一修谱是清朝的政策，《匡氏续修族谱》卷首《匡氏续谱叙》说：“今圣天子孝治日隆，……仍令海内得姓受氏者三十年一修谱帙。”《安居乡周氏宗谱》卷七《谱跋》也讲：“国家定制，志书三十年一

修,族谱亦然。”也有的宗族修谱甚勤,所谓“世之重谱者,每五年一小修葺,十年一大修”(民国《马氏分支宗谱》,乾隆四十四年《重修马氏分支谱序》)。族谱的不断续修,使新增族人入谱,保证族史的连续性,同时,每一次续修也是一次收族活动。

修谱特别是续修,最基本的工作是记载新增族人的世系和履历。这方面的资料主要通过两种方式获得,第一,由宗族组织日常统计,以便修谱时利用。《武城曾氏重修族谱·凡例》记载,该族祠堂设有纪年簿,族人生子三天命名后,报告族长,登名于簿,注明出生时日;死亡者家属在半月内将死者享年、葬地告知祠堂,娶妇也要把生日、娘家情况登记在纪年簿上,迁到外地的族人,要一年向宗祠汇报一次,说明他的居地,族长加以记载。第二,由族人日常记录,修谱时提供给有关人员。江苏常州庄氏乾隆二十六年(1761年)修谱,要求族人“自今以往,每分之人,各具素纸,岁记其亲分之名字、履历、男女、嫁娶、生卒年月,三年合成一稿,三十年后梓而颁之”(民国《昆陵庄氏族谱》卷首)。有的宗族在族谱后边空出几页作为族人平时记录的地方。《荥阳郑氏续修大统宗谱》卷三《宗约》规定:凡我族人,各藏家乘一帙,后添素纸数叶,凡有生子婚娶及死丧葬诸事,先自详记家乘之后,然后问祠主“而载于总谱,则偶有遗忘,可按谱而稽修,永无遗误”。此外,族谱中先世的历史,族人的传记还往往辑自正史、方志、碑铭、文集等,有关宗族祠堂族田等规定和契据的文献,则多来源于宗族本身保存的资料。

族谱修好以后有一个保管的问题。前述《荥阳郑氏续修大统宗谱》规定,“凡我族人,各藏家乘一帙”。即每个家庭可存有一部家谱,这种情形是少见的,更多的情况是祠堂、家塾专门保存之外,族长、房支长及与修谱有关系者各藏一部,或按房支颁发。族谱有按照千字文、干支、数字或诗歌等编的号码,并在族谱上注明藏谱者,要求领谱者妥善保管好,族谱不得被鼠咬、油浸等损坏,更不能出借买卖,每年



大祭时带到祠堂检查,违反者受到宗族的罚处。以浙江章氏宗族为例,宗谱按“本支分号领给,切忌慢藏秽污,听其鼠啮虫伤,甚至得钱售卖别支”(光绪《慈南干溪章氏宗谱》卷二《族规》)。

关于清人修谱的地区分布。将由中华书局出版的《中国家谱综合目录》,收录中国族谱约一万五千种,共 162 姓族谱目录,其中张姓 698 种,徐姓 402 种,周姓 388 种,黄姓 362 种,这四姓族谱最多,而张姓又是全书占比重最大的一姓,这里就张姓和四姓族谱地区分布情况作一统计表,基本上可以反映中国族谱的地区分布:

张姓族谱省别分布

省 别	种数	数量顺序	省 别	种数	数量顺序	省 别	种数	数量顺序
北 京	1		安 徽	49	4	云 南	3	
天 津	1		福 建	12	11	陕 西	5	
河 北	13	10	江 西	32	8	甘 肃	1	
山 西	5		山 东	31	9	台 湾	5	
内 蒙 古	1		河 南	7		香 港	1	
辽 宁	7		湖 北	35	6	数 省	4	
吉 林	1		湖 南	91	3	不 详	42	
上 海	12	11	广 东	34	7	共 计	698	
江 苏	121	2	广 西	4				
浙 江	160	1	四 川	39	5			

张、徐、周、黄四姓省别分布

省 别	种数	数量顺序	占总数百分比	省 别	种数	数量顺序	占总数百分比
北 京	1			吉 林	3		
天 津	6			上 海	28	11	1.51
河 北	16			江 苏	279	2	15.08
山 西	12			浙 江	565	1	30.54
内 蒙 古	1			安 徽	116	4	7.89
辽 宁	8			福 建	50	9	2.7

(续表)

省 别	种数	数量顺序	占总数百分比	省 别	种数	数量顺序	占总数百分比
江 西	77	7	4.16	陕 西	6		
山 东	44	10	2.37	甘 肃	2		
河 南	19			贵 州	3		
湖 北	78	6	4.21	香 港	4		
湖 南	231	3	12.48	台 湾	8		
广 东	76	8	4.1	数 省	6		
广 西	9			不 详	145		
四 川	80	5	4.32	共 计	1850		100
云 南	5						

现存族谱中相当数量是清代所修,民国族谱多是清代族谱的续修,所以上述族谱的地区分布也可以反映出清代所修族谱的地区分布。由表可知,中国族谱主要分布在南方,集中在华东(浙、苏、皖、鲁)、华中(湘、鄂、赣)、华南(闽、粤)地区,西南的四川省也不少。江浙两省的族谱占总数的45.62%,可以说江南是中国族谱最多的地区。

### (三) 族谱的体例

清代族谱的主要内容,前人已有很好的研究,如牧野巽将明清族谱内容分为18项,多贺秋五郎将中国族谱内容分为13项,冯尔康将清代族谱内容分为17项<sup>①</sup>,笔者根据自己的研究以及参考他们的成果,把清代族谱内容分为十八项,具体情形如下:

1. 序跋。谱序主要记述修谱的意义、宗族沿革、修谱的过程、修谱者的目的、对子孙的希望等内容。序的分类,依修谱时间分有新序、

<sup>①</sup> 牧野巽:《明清族谱研究序说》,《东方学报》第6册,(东京)1936年;[日]多贺秋五郎:《宗谱之研究》第一部《解说·宗谱的内容》,1960年;冯尔康:《清史史科学》第七章《谱牒史料》,台湾商务印书馆1993年版。

旧序,续修的族谱往往将序文按照数字顺序排列;依修谱者的身份,有本族人写的序和外人写的序,本族人的序往往是族长、主修和族内文化人所作,客序多是请地方官吏和绅上或者是著名学者、政治家撰写。跋文比序要少,它主要是补充说明修谱的一些具体情况。

2. 凡例。或称谱例、例言等。清末又有修谱章程、修谱条约等名称,它是说明该谱体例、编辑方针和记叙方法的文字。凡例中往往有辩论修谱的谱说、谱论等内容。有的族谱载有“序例”,含有序言和凡例的内容。事实上,序中有例,例中含序的情况往往是存在的。

3. 目录。反映该谱的内容,有总目和分卷目录。

4. 修谱名目。开列本届和历届兴修族谱的名单、职务,捐资和修谱刻印者的名单、捐资数目。实有表彰的意思。

5. 像赞。记载先人的画像,还往往配有押韵的赞词。

6. 诰敕。记载国家对族人表彰而颁发的敕书、诰命,御制碑文、纶音等。

7. 源流。反映宗族的历史,可包括三方面的内容。一是得姓始末,考其得姓之祖,以明本源,有姓辨等名称;二是先世考辨,考证远祖世系,有先世略、族望考、地望考等名称;三是分衍迁居,论述宗族支派分流迁徙的情形,有宗支分迁表、分衍录、迁徙源流等名称。

8. 世系(图、录)。世系,或称世表、世系表、世系图、垂丝图等,以图表的形式记载族人的世系;世系录,或称世录、齿录、世纪等,记载族人及或家庭的状况,包括父名、行次、字号、生卒、享年、功名、官职、葬地、妻室、子女。世系的记载一般采取欧苏族谱以五世为一图,按辈分先后排列下去,族大了繁的宗族为清晰起见,还要依祖先的房支立表,或者依居住的村庄立表,或分别远世、近世立表。有的族谱世系的图录分别记载,图中只有谱名,履历另记;有的族谱则合二而一,在世系图的人名旁或下记载其履历。简单的族谱也有只有图而无录的。

9. 排行。或称班行、班次、班派、宗派、派语、字辈等,记载族人的

辈行、世次。一般是同一辈分的族人中,名或字用统一的某个字起头,再和其他字结合而成,以示区别。多用表示宗族繁荣昌盛或正统伦理道德的联句。

10. 仕宦录。或称宦绩考、缙绅录等,记载先人做官及功名情况,有的族谱还列有科第表,载其有功名的族人。

11. 传记。或称谱传、家传、世传、内传、外传等,形式多样,有辑录正史、方志、文集的列传和记载族人言行的一般传记文,如墓志铭、祭文、行状、寿序,有的族谱还把族人的事迹按性质分类,如宗德、闾仪、德行、宣淑、忠义、节孝等。《仁村马氏东房宗谱》规定:“妇人素嫗,内则无忝妇道者,著贤妇传;其母仪茂著、课子成立者,著贤母传;及青年矢志,白首完贞者,不论已旌未旌,均著节妇传,详列以示劝励。”

12. 族规家训。是宗族的规章制度和对族人的要求、希望。可分为两类:族规多是具体的强制性法规,一般以规、约、法的形式出现;家训多是抽象的说教,常有训、范、箴等名称。两者均出现族谱中的情况下,这种区别比较突出,但两者有时区别并不明显。

13. 祠堂。记述祠堂的历史、规章及有关情况,有祠堂图,反映祠堂建筑样式;祠堂记,或称家庙记、宗祠记,反映祠堂建立的过程;祠规,反映祠堂的各种制度,如神位、配享、祭仪等,也有对族人的要求,此点与族规有时内容相同,难以区分;祠产,记载宗族的共有经济财产,如祭田、义庄、义田、义塾、房屋等,有时辑录有关的文书和契约。

14. 坟墓。常以图、记、志的形式出现,坟图、墓图、坟山图反映墓地四至、形胜、墓位等形状;坟墓记,是记载墓地和墓祭情况的记叙文;墓地志、坟茔志,含以上图和记的内容,往往记载墓田、墓地树木、坟山的买卖契据。记录坟墓在族谱占有重要位置,甚至有的宗族将其单独编册。

15. 著述。或称艺文等,辑录和说明族人的著作,有的辑列原文,有的开列目录。有时也收有族人为本族所写或有关本族的文字。如

果宗族的文献很多,也可能单独出版,其名称有清芬录、传芳集等。

16. 五服图。便于族人了解和查阅亲疏关系及丧服。

17. 余庆录。多在谱末留几页空白纸,表示子孙吉庆有余,绵延不绝,也便于增补新增人口。

18. 领谱字号。族谱一般印数有限,按一定顺序编号,并书写某人领某号谱书。

此外,有的族谱还有“杂载”、“古迹”、“坊表”等内容,类似方志。

族谱中最主要的内容是序、例、规训、世系(图、录)、传记、祠堂、坟墓,而世系是其核心,最简单的族谱也必须具有此项。

# 第五章 族 产

宗族共同体出于自身所需,拥有一定的集体财产,特别是宋以降,伴随宗族组织化,为了收族,便以设置族田的方式,作为宗族的经济基础,用族田收入祭祀祖先、建祠、修谱、赡养和教育族人。以族田为主的宗族经济是宗族制度重要的组成部分。

---

## 第一节 族产的分类及源流

---

族产,即宗族集体所有的财产,包括土地、山场、祠堂、仓廩、宅居、桥渡、水利设施、工商经营等,其中最基本的则是族田。下面将以族田为主分五个方面论述。

### 一、祭田与祠墓

祠墓,是指宗族的基地和祠堂,均是祭祖的地方。祖先基地对族人来说,是最重要的族产了。祭祖无论是办供品还是分胙都需要一定的费用,而且宗族往往建有祠堂、家庙,设立和维护祠庙,则需要花费更多的资金。祠墓作为族产,往往记载在族谱中。有关祠堂和祭祖的

问题,请参考第二章的有关内容。

祭田,其收入主要用于祭祖。祭祖因地点的不同,有墓祭与祠祭之别,故祭田可细分为祠田和墓田。祭田又有广义和狭义之分:广义的祭田包括祠祭田和墓祭田;狭义的祭田则仅指祠祭田。祭田,别称为祀田、烝尝田、公田等。墓祭田也称贍坟田。祭田收入一般主要用于祭祀的费用、修葺祠墓、祭后的分胙或演戏等。祭田是由子孙为祭祀祖先设立的,随着子孙的繁衍,被后世子孙所继承,因此具有集体所有的性质。

祭田随着祭祖制度的发展而发展。作为宗族祭祖的专用土地,墓祭田的出现当早于祠祭田,但由于后世祠祭的普及,祠祭田在数量上可能超过了墓祭田。

墓祭是在墓地进行,墓地作为埋葬祖先之地,也可称为墓田,后世作为墓祭田的墓田,主要是作为提供墓祭费用设立的。它应当有两种类型,一是指祖先坟墓所在地周围的土地,在这部分土地上种植农作物,收入用于墓祭;二是不在坟墓周围,但收入用于墓祭。这样文献中出现的“墓田”,既可以指墓地,也可以指墓祭田。晋朝有官员死后赐予一百亩墓田的制度,如滕脩、嵇绍死后均得到过(《晋书》卷五七、卷八九)。当时墓田,也称为葬地(《晋书·王沈传》)、茔田(《晋书·鲁芝传》)。由此可推断:该地主要是为埋葬非墓祭所用。不过所赐土地百亩,数量较大,是否将部分作为墓祭田,也未可知。唐代墓田具有相当的普遍性,以至当时法律中已载有“盗耕人墓田”(《唐律疏议》卷一三)的规定。南唐还出现了专门用于祭祖的祀田。是时福建莆田方氏在荐福院设祠堂以奉先合族,并捐有田产,“计种五十九石,产钱七贯二百六十五文”(刘克庄:《后村先生大全集》卷九三《荐福院方氏祠堂》)。

祭田的设置宋代具有一定的普遍性。宋人陈藻说:“今自两府而至百姓之家,物力雄厚者则烝尝田多。”(《乐轩集》卷八《大宗小

宗》)看来只要经济力量雄厚,不管是官员还是庶民,均设置一定数量的祭田。福建设立祭田尤多,从而使“千金之产、百亩之田或传数十世而不失一”(《后村先生大全集》卷九三《林寒斋烝尝田》)。如南宋福建闽县人黄幹说,本族有烝尝田四百多亩(《勉斋集》卷三四《始祖关约》)。

特别需要指出的是,南宋人朱熹曾指出:“初立祠堂,则计现田,每龕取其二十之一,以为祭田,亲尽则以为墓田。后凡正位祔者皆仿此。宗子主之,以给祭用,上世初未置田,则合墓下子孙之田,计数而割之,皆立约闻官,不得典卖。”(《家礼》卷一《通礼·祠堂》)朱熹提出的祭田可以分为祠祭田和墓祭田两种类型,祠祭田来源于族人的现有土地,每位设龕祖先的子孙将自己上地的二十分之一捐赠,作为该龕的祭田。设置墓祭田的方法同祠祭田,也是“合墓下子孙之田,计数而割之”。宋代的祭田本来有一定的普遍性,朱熹的方案更将祭田设置制度化,随着《家礼》在宋以后的普及,朱熹置祭田的方案给社会以重大影响。

元代设置祭田的事例进一步增多,这些记载涉及祭田数量时,一般记载为有田若干亩。也有一些事例则有明确的数量,如福建长乐罗田林氏在宋代“尝置祭田若干亩”。元代“至正甲申复益田十五亩”(贡师泰:《玩斋集》卷七《林氏祠堂记》),同省南剑龙溪镇叶氏祠墓,有先世田三十亩奉烝尝(程文海:《雪楼集》卷一八《叶隐君墓表》)。山西文水县云周里王国器系三品官,“买地五十亩,以二十亩为葬地,余为祭田”(苏天爵:《滋溪文稿》卷四《文水王氏增修墓记》),也有祭田三十亩。浙江金华东阳傅氏“有田三十亩”(黄潘:《文献集》卷七下《青溪祠堂记》),江苏松江华亭任氏敬思堂“置田七十亩,以给岁时之祭”(贝琼:《贝清江先生文集》卷八《元故两浙都转运盐运史任公墓志铭》)。上述五例中的祭田均是几十亩,其中三例是30亩。也有100亩的事例,如婺源汪氏永思堂世有贍莹田及地产生合300余亩,俞夫人又“割



田二百亩益之”(李祁:《云阳集》卷八《汪氏节妇传》),这或许是比较富有的宗族。元代除了祭及四世祖先的小宗祠外,还出现了一些祭祀始祖的大宗祠,这样祭祖子孙增多,祭田规模也随之扩大。如前引福建长乐罗田林氏祭及唐代始迁该地的祖先林迁,即是一例。

祭田普及的时代在明清,特别是明中叶以降,这同嘉靖十五年(1536年)明廷采纳礼部尚书夏言奏言,允许臣民得祀始祖的诏令有密切关系。随着祭祀始祖习俗的普及,设置祭田也得到了长足的发展。以福建为例,明中叶以后代代设祭成为闽北地主阶级中的一种风尚。在闽北的族谱中,一般都详细载明历代祖先所提留的祭产。郑振满曾将年代确切的16例祭产列为一表,以期反映其发展的过程和规模,陈支平据此表指出:“于唐宋之际迁居闽北的宗族,一般自二十世前后开始提取祭产,于南宋至明初迁居闽北的宗族,一般自十世左右开始提留祭产,由此可见,闽北各族开始提留祭产的年代,大都在明中叶至清代前中期这三四百年间。”<sup>①</sup>

## 二、义田与义庄

义田,即为赡养宗族或救恤宗族设立的田产。与义田相联的还有义庄。义庄有广义、狭义之分。广义者,指包含义田以及赡养宗族的组织及设施,甚至包括祖墓、义冢、祠堂、庄屋、义塾等。狭义者,称收藏义田田租,并以之分给族人的建筑物。义田又别称赡族田、润族田等。

义田及义庄为北宋仁宗时的范仲淹所创设,范仲淹曾谈及其设立义田的出发点,说道:“吾吴中宗族甚众,于吾固有亲疏,然以吾祖

<sup>①</sup> 陈支平:《近500年来福建的家族社会与文化》,上海三联书店1991年版,第58页。

宗视之,则均是子孙,固无亲疏也。吾安得不恤其饥寒哉?”(《范文正公集·范文正年谱》)即在薪火相传血脉相连的动机下救恤宗族,使族人免于饥寒,是范氏设立义田的主要目的,也是他不“独享富贵”的表现。范仲淹的做法符合中国古代礼制的思想。《仪礼·丧服传》指出:“异居而同财,有余则归之宗,不足则资之宗。”提倡宗族间可以通财。实际上,中国古代一直存在着富贵者救恤宗族的事例,作为义举而载诸史书。在西汉时期,庐江人朱邑“身为列卿,居处俭节,禄赐以共九族乡党,家无余财”(《汉书·朱邑传》)。此种事例至东汉时大量出现,兹据《后汉书》列表举例说明:

#### 《后汉书》所见散财贍族事例

姓名	主要事迹	出处
任隗	所得奉秩,常以賑恤宗族,收养孤寡。	卷二一
韦彪	清俭好施,禄赐分与宗族,家无余财。	卷二六
宣秉	所得禄奉,辄以收养亲族。其孤弱者,分与田地。	卷二七
郭伋	(将帷帐、钱谷)散与宗亲九族,无所遗余。	卷三一
廉范	广田地,积财粟,悉以賑宗族朋友。	卷三七
樊垂	资至巨万,而賑贍宗族,恩加乡间。	卷三一
梁疏	(将受赐物)悉分与宗族,自无所服。	卷三四
刘般	其收恤九族,行义尤著,时人称之。	卷三九
荀恁	资财千万,父越卒,悉散与九族	卷五三
种嵩	有财三千万,父卒,嵩悉以賑恤宗族及邑里之贫者。	卷五六
荀淑	产业每增,辄以贍宗族知友。	卷五七
杨惲	受父财五百万,及身封族产,皆以分宗族。	卷五八
童仲玉	遭世凶荒。倾家賑恤,九族乡里赖全者以百数。	卷五九
刘翊	(周施)乡族贫者,死亡则为其殡葬,嫠独则助营妻娶。	卷八一
折象	散金帛资产,周施亲疏。	卷八二

由上表可知,散财者的身份多为高官显宦和富豪。捐献物为俸禄、财富、遗产。特别值得注意的是廉范和荀淑,与多数人散赐禄不同,系“依自己之资产以救助族人”。此法“如属可能,义田之设置亦有于乡里之中以乡绅或富豪之货殖为本而行之者”<sup>①</sup>。捐施的对象,一般写作宗族、亲族、九族,也有具体说明对象和事迹者,如收养孤寡、孤弱、贫者,为死者殡葬,助嫠独者妻妾。以上事例描述了富贵者赈恤的主要活动。《四民月令》所记宗族首领赈恤宗族的活动与此是一致的。如在青黄不接的三月,“赈恤遗乞,多施九族,自亲者始”。而在秋凉已至的九月,“存问九族,孤寡老病不能自存者,分厚彻重,以救其寒”。至十月秋收之后,“乃顺时令,救丧纪,同宗有贫窶久丧不堪葬者,则纠合宗人,共兴举之。以亲疏贫富为差,正心平敛,无相逾越,务先自竭以率不随”。赈恤匮乏、孤寡老病者及救寒助葬是宗族内部主要养赡活动,这些活动的资财主要由宗族首领提供,有些则是首领“纠合宗人,共兴举之”,所需资财“以亲疏贫富为差”,带有族内集财互助的性质。

东汉之后,散财赈族的事例仍不绝于书,兹按时代举例如下:《三国志》卷一〇载,荀彧“禄赐散之宗族知旧,家无余财”。《晋书》卷一〇载,魏舒“禄赐散之九族,家无余财”。《南史》卷四八载,陆琼“四时禄俸,皆散之宗族”。《北史》卷三九载,房景远“频岁凶险,分赡宗养”。《隋书》卷四七载,柳奢之将所得财物“皆散之宗族”。《旧唐书》卷六二载,李大亮“罄其家资,收葬五叶宗族无后者三十余丧”。《宋史》卷二五八载,曹彬“奉入给宗族,无余积”。值得注意的是,此种事例在南宋以后减少,这可能同义庄的出现有关,即设置族田赡养族人的办法宜于长久。范氏义庄为人们提供了经验,于是前代那种散财赡族、施主人死政亡的权宜之计,也就为设置族田建立公产的制度所代替。

<sup>①</sup> 清水盛光:《中国族产制度考》,中华文化出版事业委员会1956年版,第98页。

皇祐二年(1050年),身为资政殿学士、尚书、礼部侍郎、知杭州事的范仲淹,以官俸所得,在苏州长洲、吴县买良田十多顷,将每年所得租米贍养宗族,置屋以贮藏、发放租米,号称义庄,令族中子弟为掌管人,手定“规矩”13条,要求诸房共同遵守。其内容有三:一是向族人发放义米、冬衣的范围和数额。规定各房5岁以上男女,计口每天给米一升;冬衣每口一匹,5岁到10岁给半匹;还对女使、奴婢的给米作了规定。二是族人嫁娶丧葬的资助规定,如嫁娶大约可得钱20至30贯,尊长丧葬可得钱15至25贯,10岁以上至19岁卑幼丧葬可得钱2贯至7贯。三是领取义米的办法,规定诸房各置米历子,每月末向义庄掌管人支请,掌管人亦置簿,以诸房口数为额发放。此外,还有家居官员领米、资助乡里外姻亲戚以及义米、冬衣的积累和发放次序等内容。后来范仲淹的二子纯仁、三子纯礼、四子纯粹,从神宗熙宁六年(1073年)至徽宗政和七年(1117年)又“续定规矩”,主要内容是:教育方面,奖赏参加科举考试的子弟,义学教授的月钱;义庄管理方面,掌管人、掌管子弟、勾当人职责的规定,只有掌管人依规定处置义庄事,虽是尊长不得侵扰干预;义田的经营,不许族人租佃义田,不得典买族人田地;同居兄弟之奴婢、未娶者之奴婢的给米规定;宗族财产保护方面,不得占居会聚义仓,义庄人力船车器用之类不得借用,不得以义宅屋舍私相兑货质当。南宋宁宗嘉定六年(1213年),范仲淹六世孙范良又“续定规矩”12条,要点是重申和完善“规矩”及保护族产。值得注意的是,还把惩恶扬善同支米联系起来,加强了对族人道德规范的要求。其规定是:“诸房闻有不肖子弟因犯私罪听赎者,罚本名月米一年;再犯者除籍,永不支米(奸盗、赌博、斗殴、陪涉及欺骗善良之类,若门户不测者非),除籍之后,长恶不悛为宗族乡党善良之害者,诸房具申文正位,当斟酌情理,控告官府,乞与移乡,以为子弟玷辱门户者之戒。”(《范氏义庄规矩》,见《青照堂丛书·次编》)范氏义庄条规完善,为后世设置义田、义庄提供了典范。

继范氏义庄之后,义庄在宋元时期逐渐普及。

北宋仁宗时,江西人刘辉置义庄田数百亩(王闿之:《湘水燕谈录》卷四《忠孝》)。神宗时曾巩在临川和金溪“悉其资力置义田”,“立为规约,从惠利其族”(虞集:《道园学古录》卷三五《南丰曾氏新建文定公祠堂记》)。山东人吴奎和韩贻、浙江人何执中等官员均置有义庄。南宋时范氏义庄在社会上的影响日渐扩大,一些人宣传并推广范氏义庄的做法,其动机出于两种考虑:一是为了贍族,如刘清之“尝序范仲淹《义庄规矩》,劝大家族众者随力行之”(《宋史·刘清之传》)。二是为了保持家族旺盛,刘宰认为有无义庄,是“近世名门鲜克永世,而范公之后独二百年绵十余世而泽不斩”(刘宰:《希墟张氏义庄记》,载《漫塘集》卷二一)的原因。官府也主张设立义庄,“以贍宗族之孤寡贫困者”(《名公书判清明集》卷八)。应当说,官府和士大夫的鼓吹,对义庄的设置起到了促进作用。关于南宋时义田设置情况,列表如下:

南宋义田、义庄建置表<sup>①</sup>

地 区	创建人	身 份	名称及数量	资料来源
江西临江	向子谨	官员	义庄	《宋史》卷三七七
浙江鄞县	汪大猷	权尚书	义庄 20 亩	《宋史》卷四〇〇
江苏平江	毕书兹		义庄 400 亩	陈造:《江湖长翁集》卷二
江苏金坛	陈稽古	以儒起家		刘宰:《漫塘集》卷二
江苏丹阳	钟颖	官员	义庄	《漫塘集》卷三一
江苏常熟	钱佃			《琴川志》卷八
江苏常熟	季奉昌			嘉靖《常熟县志》卷九
江苏昆山	郑准			《玉峰续志·名宦篇》

① 本表参考了梁庚尧:《南村义庄分布及规模》一表,见梁庚尧:《南宋的农村经济》,联经出版事业公司 1985 年修订版,第 314-319 页。

(续表)

地 区	创建人	身 份	名称及数量	资料来源
四川成都	施扬休	官员	义田二顷	胡寅:《斐然集》卷二一
浙江东阳	胡助之父		义庄	胡助:《纯白斋类稿》卷二〇
江苏太仓	徐朴		义田 1000 亩	李文治:《论明清时代的宗族制》附表
江西靖安	舒通支	著族	义庄 2000 亩	《吴文正集》卷七七
浙江信安	赵德椽		1000 斛	景定《严州续志》卷五
福建建阳	熊如圭	为农	义庄义斋	同治《福建通志》卷五六
福建尤溪	王必正	漳州通判	义庄五百多亩、义塾	同上
福建莆田	林国钧	家业富庶	义田	同上
福建同安	施么扬		义田	同上
福建莆田	方大琮		350 石	林希逸:《竹溪庵斋十一稿续集》卷一二
浙江台州	谢子长	官员	义田	《赤城集》卷一二
	祝可久			徐元杰:《栞埜集》卷一一
浙江太平	赵处温		义庄田二百亩	《太平县志》卷一四
	叶茵			陈起:《江湖小集》卷四一
浙江永康	吕皓		义庄	万历《金华府志》卷一六
	江氏			《名公书判清明集》上册
浙江	陈祖		义田	光绪《浙江通志》卷八八
浙江常兴	刘			张守:《毗陵集》卷一四
山东须城	李	右司郎中	义庄数千亩	刘摯:《忠肃集》卷一二
福建建阳	刘渊		义庄	游九言:《默斋遗稿》卷下
浙江	郑兴裔	皇后外系、 官员	义庄	《宋史》卷四六五

(续表)

地 区	创建人	身 份	名称及数量	资料来源
浙江仙居	吴明可	龙图阁直学 上	义庄、义学、义 冢	朱熹:《朱文公集》卷八八
浙江新昌	石子重	知军		《朱文公集》卷九二
江西新淦	郭份	岳州史	义庄二顷	同上
四川绵竹	张浚	公·节制使	义庄	《朱文公集》卷九二
浙江东阳	陈德高	布衣	义庄,初期千 亩减至 700 亩	陆游:《渭南文集》卷二一
浙江会稽	石允德		义庄	同上,卷三七
浙江余姚	孙椿年		义庄	同上,卷三九
福建莆田	陈居仁	华文阁直学 上	义庄二顷	楼钥:《攻媿集》卷八九
湖北荆州	孙仲卿		义庄	魏了翁:《鹤山先生大全文 集》卷七九
福建崇安	江坝		义庄、义塾	同上,卷八一
湖南衡山	赵葵		义学庄五千亩	刘克庄:《后村先生大全集》 卷九二
浙江衢州	赵希漭	安抚殿撰	义庄	同上,卷一五五
福建福清	林瑒	直秘阁	义田百斛	同上,卷一六六
广西富川	文仪		义田	文天祥:《文山先生全集》卷 一
江西建康	阎骥			刘一止:《苕溪集》卷五〇
江西德兴	张涛			周必大:《文忠集》卷六四
浙江龙泉	孙逢辰			《文忠集》卷七四
江苏金坛	张持甫		义庄四百亩	乾隆《金坛县志》卷一〇
江西庐陵	萧知常		1000 石	乾隆《庐陵县志》卷二八

(续表)

地 区	创建人	身 份	名称及数量	资料来源
江西龙泉	陈合			乾隆《龙泉县志》卷一〇
浙江鄞县	楼琫	扬州安抚使	义庄五百亩	乾隆《鄞县志》卷二三
浙江鄞县	余晦		义田	全祖望:《鮚埼亭集外编》卷二二
浙江鄞县	全汝梅	外戚之家	义田百亩	同上

通过以上 52 例可知,南宋设置族田的事例大大超过北宋,已有一定的普及性。义庄的建置者多为大官僚,由于资财雄厚,设置义庄的规模较大,多是数百亩,甚至上千亩。义庄分布地区:浙江 18 例,福建 9 例,江苏 8 例,江西 8 例,四川 2 例,湖北、湖南、广西、山东各 1 例。浙江位居第一是有特殊原因的,因宋室南渡,大批官员移家浙江,故建义田者多。江苏自范仲淹建义庄,“吴中士大夫多仿而为之”(《漫塘集》卷二一《希墟张氏义庄记》),也名列前茅。闽、赣则是与江苏比肩的地区,故亦不少。

进入元代,宋以来设置的义田有所减少,元末浙江东阳人胡助说:“予观近代富家巨室,往往置义庄以贍族,遭世变鲜不废者,莫若吾里路西陈氏义庄,陆放翁所记者,内附后辄先坏,时使然也。”(胡助:《纯白斋类稿》卷二〇《胡氏族谱序》)可知世变废掉不少义庄。所谓世变,自然当有历经战火、宗族盛衰变化的原因。

此外,元代的役法可能也是重要因素,因为胡氏在宋末建立的义庄,在元代就“会因县道理亩造册,别立贍族庄一户,由是岁当役之费,而租入不能以贍矣”。后族人认为“岁有役以有户也,无户斯无役矣。……若计口分田以與之,均惠族人而去其籍可也”(同上)。于是分掉义田。胡氏同里的陈氏义庄“内附后先坏,时势然也”(同上)。所谓时势,可能与胡氏义庄是同样的原因。然而,尽管元代的历史短暂,且久经战火,但笔者还是收集到设置义田的 19 个事例,将之



列表如下:

《元代义田、义庄建置表》

地 区	创建人	身 份	名称及数量	资料来源
江苏暨阳	陆涣			陆人圭《墙东类稿》卷一四 《陆庄简公家传》
江西德兴		官户、儒户		徐明善《芳谷集》卷下《冷东 斋义役规约》
江西分户 县	冷正叔			刘岳申《申斋集》卷九《有元 隐君子冷正叔相乡阡碣》
浙江平湖	陆氏		祭田、义田数千亩	天启《平湖县志》卷一〇
浙江	付氏		400 亩	黄潘《文献集》卷七上《付氏 义田记》
浙江湖州	沈氏		义塾田 500 亩、义 庄田 500 亩	同上,《沈氏义庄记》
浙江龙泉	汤镛	处士	200 亩	同上,卷七下《汤氏义田记》
江西铅山	黄氏			李存《俟庵集》卷二六《书黄 氏义田记后》
江苏丹阳	蒋铤*	儒学教授	1000 亩义庄	陈旅《安雅堂集》卷九《义庄 记》
浙江宁波	黄景振 等	平民	600 亩	贡师泰《玩斋集》卷七《黄氏 义田记》
安徽徽州	程致和		500 亩	《玩斋集》卷八《跋程氏遗安 义学本末》
湖南桃源	陈思礼	教谕	若干顷	陈高《不系舟渔集》卷一一 《义田记》
江苏华亭	姚玉用		岁收租千余石	崇祯《松江府志》卷四一《人 物六·笃行》

\* 按:光绪《重修丹阳县志》卷二五《义举》作蒋铤,将其列为宋人。从陈旅《义庄记》看,蒋氏义庄似乎设于元代。

(续表)

地区	创建人	身份	名称及数量	资料来源
江苏松江	章梦贤		义庄、义塾1100亩	同上
河南太康	韩元善	中书左丞	义庄100亩、义塾田600亩	《元史》卷一八四《韩元善》
河北元城	盖苗	御史中丞	义田	《元史》卷一八五《盖苗》
浙江诸暨	陈嵩		割田若山六千亩建义庄、义塾	黄潘《金华黄先生集》卷三九
浙江鄞县	应氏			《鮑崎亭外编》卷二一
浙江鄞县	董氏			同上

这些事例表明,除福建外,分布地区与南宋相同,浙江8例,江苏4例,江西3例。此外河北、河南、安徽、湖南各1例。义田的设置者既有官员也有庶民,从文献记载的内容看,似乎官员仍占多数。在有义田数量的记载中,最多的是6000亩,最少者100亩,一般是数百亩,元代义庄事例少于南宋,然而设立义庄并未停滞,仍有相当数量和规模。元末顺帝至元六年(1340年)崔敬疏中说:“臣请以世俗喻之,常人有百金之产,尚置义田,宗族困厄者,为之教养,不使失所。”(《元史·崔敬传》)可见社会上比较富裕的人置义田已成为风尚,具有一定普遍性。但是,也不可把元代设置义田的普及程度估计过高。元人陈高指出:“昔先哲范文正公置义田于姑苏,迨今数百年,遗业犹在,而鲜闻有继而行之者。”(陈高:《不系舟渔集》卷一二《义田记》)可见在人口总数中设置义田者毕竟是少数。

明代的义庄继续普及,张研曾制《明代江苏族田建置表》<sup>①</sup>,统计出明代设置族田计34例,其中明确表明义田义庄的为15例,另据资

① 张研:《清代族田与基层社会结构》,中国人民大学出版社1991年版,第19—20页。

料,陈仁锡、申时行、姜宝、徐溥、华云、钱氏、吴情 6 例也是义田或义庄。这样表中至少有 20 例是义田、义庄。一个省有如此众多义田,则全国可想而知了,所以说,明代义田的设置超过了宋元时代。

不过,义田的大发展,是在清代。以设置义田最多的省份浙江、江苏作不同时期的比较,便可清楚地看到此点。在浙江,南宋设置义庄者 18 例,元代是 8 例,明代不详,而清代,张研根据浙江各地方志所制《清代浙江族田建置表》计有 83 例<sup>①</sup>,其中明确记载为义田、义庄者为 36 例,而实际义田设置数量当超过此数。在江苏,南宋设置义庄为 8 例,元代是 4 例,明代是 20 例,而清代,民国《吴县志》卷三一《公署》载苏州府义庄事例 54 个;光绪《无锡金匱县志》卷三十《善举》载常州府的义庄 47 个,仅此二府部分县的义庄就有 101 个,比宋元明三朝江苏义田总和 32 个多出 69 个。此外,清代以来,广东、福建、江西等地的义田也有很大发展。清代义庄的普遍化,尤以清中后期苏南地区为甚,太平天国运动前后,俞樾曾说:“余自侨寓姑苏,见搢绅之家,义庄林立,其官大者,或自言于朝,不者则介疆吏以闻,玺书褒美,传示家乘,何其盛也。”(《春在堂全集》杂文三编之一《镇海养正义庄记》)同时期的冯桂芬也指出:“今义庄之说遍天下,吾吴为公(范仲淹)故乡,闻风兴起者宜益众,乃素封有力之家,奚啻百数十家。”(《显志堂稿》卷四《汪氏耕荫义庄记》)

### 三、义学田产与宅舍

宗族为了使族人接受教育,进入或保持上流社会地位,从而光宗耀祖和扩大势力,往往设置族学。族学通常称为义学或义塾。族学有学舍作为教育场所,更主要的是有一定的土地维持族学。有关族学,

<sup>①</sup> 《清代族田与基层社会结构》,第 46—50 页。

比较详细的资料是唐昭宗大顺年间江州陈氏义门,建有书屋、书堂两级学校,书楼“堂庑数十间,有田二千亩,以为游学之资”。可知唐代已有学田,该土地比苏州范氏义田早一百三十四年<sup>①</sup>。不过现存族学资料主要是宋以后的,因此,有理由相信,族学是伴随科举制的确立发展起来的。有的宗族把义田或祭田的收入用于建立族学,如前引《南宋义田、义庄建置表》所示,浙江仙居吴明可建义庄义学、福建崇安江顷创义庄并开塾延师,湖南衡山赵葵同时建义庄和义学。赵氏义学建筑“中祠忠肃,旁辟四斋”,规模不小。还有一些宗族专门设置义学田,为义学提供经费。此种义学田,宋代业已出现。南宋人袁采在训俗之书《世范·睦宗》主张以义学或僧度田代替义庄,可见义庄与义学在当时是众所周知的事情。关于义学田的具体事例,侍郎李仲永自立义学,“招延师儒,召聚宗众……捐良田二百亩以贍其用”(洪迈:《夷坚三志乙》卷一〇《置田义学》)。朱熹曾为玉山刘氏义学作“记”,说刘氏:“间尝割田立屋,聘知名之人以教族子弟。”(《晦庵先生朱文公文集》卷八〇)

元代义学田的设置情形。前引《元代义田义庄建置表》中有浙江湖州归安沈氏、浙江诸暨陈氏、河南太康韩氏分别建有义庄和义塾。义学田的规模是很大的,诸暨陈氏义庄与义塾田山合计六千亩,其他2例的义塾田分别是500亩和600亩。可知义学的规模不小。义塾的具体情形如归安沈氏义塾,“构殿宇,妥先圣先师像其中,以春秋修释奠之仪,辟讲舍斋庐,延宿儒为之师,聚族子弟,俾随材以受业,乡人来学者弗拒也”。义塾拥有放置孔子像的“殿宇”和授业之地“讲舍斋庐”。

义学至清代有了很大发展,资料表明大姓设置族学有一定的普遍性,特别是风俗志多有描述族学一般情形的记载。如浙江嘉庆《潜

<sup>①</sup> 见欧阳宗书:《中国古代宗族教育管窥》,载《江西大学学报》1992年第1期。

县志》卷九载：“祭产外，又设读书贍学田，向来殷实之家多有之，劝励子孙读书入学，收其租息，为膏火之费（谓之灯油田）。”同省乾隆《浦江志》卷二载：“贤田之立，历世而遂增，所以教育子孙，读书上达也。每庄多者百余亩，少亦不下十余亩。”光绪《诸暨县志》卷十七说，当地“大姓多置学产”。再如江西同治《新城县志》卷一载当地世家大族“俱设有学田，随其土之多寡而分之，至已仕而止，励读书而养廉隅”。福建建阳则有“书灯田，祖父分产之始，留田若干亩，为子孙读书之需，后有入学者收其租”（陈盛韶：《问俗录》卷二《建阳县》）。又如广东，同治《番禺县志》卷六记：“置祭田书田，岁祀外，余给支嗣膏火试卷金。”上述资料表明，族学田又称为灯油田、贤田、学田、书灯田、书田。此外清代还有膏火庄田名称。

#### 四、义宅、义仓和义冢

义宅，即宗族为族人提供的房屋。据楼钥《范氏复义宅记》说，范仲淹设义庄时也设立义宅：“宅有二松，名堂以岁寒，阁曰松风。因广其居以为义宅，聚族其中，义庄之收，亦在焉。中更兵毁。”至五世孙范良器于庆元二年（1166年）收复，“创建一堂，仍扁岁寒，以祠文正，结屋十楹，以处贫族，就立升仓，寝复旧规”（《攻媿集》卷六〇）。可见范氏义宅除“聚族其中”外，尚有储存义庄收入的义仓和文正祠。义宅的规模较大，有大约十所房子。又如明代徽州黄氏遗产、禄赐丰厚，“于是大出其橐装，首创屋为堂为楼为室为仓庾七十七所，灶井之溷厕称是，聚其族而居”（王世贞：《弇州四部稿》卷一五《疏塘黄氏义田记》）。黄氏义居、义仓等房产达 77 所，规模相当大。

义仓，是存留贍族谷米的仓储。隋代的长孙平曾创立义仓制度，设于府州县以备饥馑荒歉。此法后为宗族采纳，设仓贷粮以救济族人。在宋代，陶宣义遗言要求其子“为义廩，几以调族姻”（周南：《山房

集》卷五《陶宣义墓铭》)。元代则有徽州程致和“割田五百亩为义廩，以资嫁娶丧葬”(贡师泰：《玩斋集》卷八《跋程氏遗安义学本末》)。不过程氏义廩是以义仓的形式，实现义田的效用。明代的义仓事例如：“先池州府君，……成嘉靖癸丑进士，……仿义仓法、令各族于秋成时，有余者出粟贮之公，遇歉乞，即散给族之贫者。”(尹元炜：《溪上遗闻集录》卷五)于慎中认为，义仓是代替义田的又一良法，指出：“彼此皆寡，无田可助，则设义廩数楹，俟夏秋之际，劝出稻麦，收贮廩中，择族中之质朴者主之，令众以矜同族之不能自存者。其廩之左立祠，以祀入谷多而及人博者，其祠中之左右揭二板，左曰嘉善，书其人之绩，右曰愧顽，书其吝者，岁终集众，谒祠而读诵之，以为劝戒，此家众不能无饥寒，而善之有法。”(《古今图书集成·家范典·宗族部总论》)

南宋时朱熹曾创立社仓法将义仓之法用于乡党，是一种民间自救制度，也有人将之行于宗族之中。清代随着宗族制和仓储制的发展，不少地方官主张将此二者结合起来。乾隆时，王植的社仓法指出：“有巨族蕃盛，可一姓、二姓及素相亲爱愿自为一仓者听之。”(《牧令书辑要》卷四)陈宏谋在江西推行社仓制，也规定：“宗祠可另储社仓也。”建议将贍族之资“捐为社本，储于祠内，另为本族之社仓，报官存案，另选社长，听族内之人年年借还，……将来生息日多，则可以免息，可以贍族，有义仓之实惠，无义仓之流弊”(《牧令书辑要》卷四)。道光时，陶澍的义仓法也有“或每族各为一仓，或一族中每房各为一仓”(《牧令书辑要》卷四)的设想。同治《江山县志》卷三记载了倡行宗族义仓的文件：“迳启者，上年各祠捐米平糶，甚属美举，但荒歉时有，捐输无定，恐非经久之策，愚见，不如于丰稔之年各族向殷户中，照田产多寡酌量劝捐，每田一亩，则捐谷数升，公贮宗祠，或即附在祭祖，俾族长董事秉公经理，凡遇青荒不接，则减价平糶，或大荒之岁，则以借给贫户，此即社仓遗法，而各贮于祠，各济其族，为数不多，当易于料理，至有田之家，每亩出分数升，力所易办，而受惠者众，愿诸君子

共勉,为此义举也。谨希。”在地方官的推行之下,宗族义仓有所普及。

义冢,为埋葬无葬地族人设立之坟地、墓山。设义冢埋葬无葬地亡人的做法起源甚早,宋代以前的事例,如《旧唐书·唐休璟传》记载:“休璟初得封时,以绢数千匹分散亲族,又以家财数十万大开茔域,备礼葬其再服之亲,时人称之。”唐氏茔域葬出服之亲,该茔域是宗族之产。宋以后用宗族的义冢明显增多。《南宋义田义庄建置表》中显示出,浙江仙居吴明可在设立义庄、义学的同时,也设置了义冢。元末明初浙江龙泉人章三益设立墓祠、义塾的同时,“其于宗族乡党,……患其死者无所葬,则以玉峰西岗为义阡,听其理瘞焉”(张萱:《西园闻见录》卷五)。清代设置义冢的宗族更为普及。具体事例如浙江《海宁查氏族谱》卷一六《义冢》所载:“中宪公,于乾隆二十五年,捐许家跳墙地拾亩一分,为合族义冢,嗣因隙地减少,比都公复捐田拾亩,有贫乏愿葬者,具奉告知族长及裕公,司事查明属实,距葬期五日内,每棺给费一千六百文,如有葬地无庸附入义冢者,俟查明后,亦准照数支领。”又如江苏《太原王氏家乘》卷一八《王氏怀义堂义庄规条》规定:“捐设族墓、义冢地一处,田一十亩,以三亩五分为族墓,听无力族人就葬,以六亩五分为义冢,听无力里人就葬。”王氏同时设立族墓和义冢,埋葬族人之所为有别于埋葬乡人之义冢,而名为族墓。这种族葬坟地在江浙较为普及,以致有人以有妨耕种向皇帝建议限制族葬坟地(《清高宗实录》卷一二六四,乾隆五十一年九月癸酉)。

## 五、其他族产

张研指出,族田中有一种会田,隶属于会,在两湖、安徽、江西的宗族中十分流行,在北方各省也有存在。会的名目有香会、文会、学田会、推广会、惇本会、祀先会、某某祖会等。其中隶属于香会、祀先会、某某祖会等的族田,相当于祭墓田;隶属于惇本会、推广会等的族田,

相当于贍族田；隶属于文会、学田会等等的族田，相当于义学田。会田一般是与会族人捐置、或集会资购头的。会规约束十分严格，与会族人必须按时出资。会往往是宗族内部分族人的组织。与此同时，与外姓共会的情况也很普遍。这些会主要是借礼佛敬神、崇文祀孔，或共同抵抗某大姓欺压为名设立的，这些会的田产也已不是属于一族所有的族田，而是属于地方或属于数姓共有的土地了<sup>①</sup>。有一件清代广东番禺凌氏祭会的档案有助于我们进一步认识会田问题。据凌氏宗子凌斌汉的供状说：“因小的族内故祖凌东圃设有祭产，乾隆二十六年间，族众商议，令族内子孙，做银会一个，议定一年两会，每会每分供银一两六钱，至期集祠拈阄，拈得会银的把自己田亩写与族众作按，遇有拖欠，将田批佃收租供会。”<sup>②</sup>可知银会是在没有祭产——祭田的情况下搞的集资办祭方式。凌氏银会为了保证会银收入，有把收会银者土地作抵押的规定，这个土地，档案中作“会银田”，它最初并不是办银会的主要内容，也不是族产，而由于拈收会银者凌洽宠欠会银十一分，该族宗子将其土地视为族产。将此项土地写作“会田”，可能是一种比较特殊的会田。

宗族还有工商业类型的族产，此类族产在明清时期得到发展。以福建地区为例，陈支平指出：“福建民间族产包括土地、山场、房屋、桥渡、沿海滩涂以及水利工程、水碓碾房等生产生活设施。随着明中叶以后社会经济特别是商品经济的发展，福建各个家族也纷纷涉足于工商业活动。于是，族产中增添了诸如店屋、生息银两、墟集等方面的内容。许多家族通过出租经商店屋和管理墟集来筹集家族经费和增殖家族财产。……明清两代福建民间家族涉及于工商业领域，这一方面说明其自身的机能随着社会经济的变迁而自我调节，显示出较强

<sup>①</sup> 参见张研：《清代族田与基层社会结构》，第36、37页。

<sup>②</sup> 中国第一历史档案馆等编：《清代地租形态》上册，中华书局1982年版，第317页。



的生命力；而另一方面，族产内容多样化，从另一个角度反映了明中叶以后福建民间家族制度的发展和变化。”<sup>①</sup>

---

## 第二节 族产的来源与增殖

---

族产形成的具体形式多种多样，大致上有个人捐置、族众合置、遗产充公、定例续置、结余及利息续置五种基本形式。此外，还有一些其他特殊形式。

### 一、个人捐置

个人捐置族产，通常有捐资或捐产两种形式，捐置者既有官僚、商人，也有普通族人。

捐资或直接出钱，或以钱购物。官绅是宗法文化的载体，他们把设置族产作为医世治俗的社会贡献，因有俸禄收入，具有相当的物质条件可以设置族田，有的直接用俸禄购置族田。除已知的范仲淹外，据《宋史》有关传记所载，吴奎“既通贵，买田为义庄”；韩贄“推所得禄赐买田贍族党”；何执中“虽居富贵，未尝忘贫贱时。斥缗钱万置义庄，以贍宗族”，元代江苏丹阳人蒋铨身为儒学教授，“置田千亩以为义田”，还立祠堂设庄屋（陈旅：《安雅堂集》卷九）。这种出资购田尤其表现在创置族田时，且多为购置义田。平民捐置族产的事例如元代湖南桃源陈恩礼“买田其乡，为义田若干顷”（陈高：《不系舟渔集》卷一三《义田记》）。平民族人靠劳动积累资金捐置族田，如安徽旌德县人任铨叶“家贫力田自给，雅爱读书”，“积勤苦得二百金”，建书塾，置膏火

---

<sup>①</sup> 陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，第53、54页。

庄田(嘉庆《旌德县志》卷八《懿行》)。有的族产是商人捐置。如明代“余文义,歙岩镇人。少艰窘,服贾,折节纤俭。好义如饥渴。构义屋数十楹买田百二十亩,择族一人领其储,人日哺粟一升,矜寡废疾者倍之”(嘉靖《徽州府志·质行》)。明代祁门人胡天禄,“操奇赢,家益丰,……输田三百亩为义田”(康熙《祁门县志》卷四《孝义》)。清代婺源人俞铨“经商资裕,为支祖立祀田祭扫,修葺本支谱牒,凡先茔未妥者卜吉安葬,费不下千金”(光绪《婺源县志》卷三五)。商捐族产在徽州商人较多的地区尤为明显。

捐产,即把自己的土地全部或割出部分为族田。如宋代官僚施扬休“割二顷为义田”(胡寅:《斐然集》卷二一)。官僚之外,庶民捐田为义庄的也有,如宋人陈稽古“拨良田以为义庄”(刘宰:《漫塘集》卷二三《洮湖陈氏义庄记》)。元代捐田的事例,浙江有湖州归安沈氏,“至顺辛未捐田五百亩建义塾,……至正乙酉捐田五百亩,即义塾之亩立义庄”(黄潜:《文献集》卷七上《沈氏义庄记》)。安徽人程致和,“割田五百亩为义廩”(贡师泰:《玩斋集》卷八《跋程氏遗安义学本末》)。江苏则有华亭人姚玉用“至治间割田立义庄”(崇祯《松江府志》卷四一《人物六·祭行》)。清代广东捐田事例,广东中山县高翀有田四百亩,从中“割四十亩公之兄弟,以为祭田”(康熙《香山县志》卷七《高士列传》)。以上是部分割田的事例,还有将全部财产捐置的,清广东《番禺续志》卷二载何会祥于乾隆时代“割所有田为始祖尝业”。以上所举事例,多为捐置义庄、义田,番禺何氏为祭田。捐献祭田的事例还有,如元代腹里涿州房山贾彝“建祠堂以奉神主,割美田以供祭祀”(苏天爵:《滋溪文稿》卷一九《处士贾君墓志》)。《鹅湖华氏族谱》卷首载:“明宏治甲子,听竹君割常稔田五百亩,以供祭享修葺之费,余以贍族。”

## 二、族众合置

子孙集资设置的形式见于祭田。宋代嵩溪大族陈氏子孙“称家有无”出钱(陈著:《本堂集》卷五二《劝修祖墓目子》)修整保护墓田。江西吉安府秀川罗氏始祖为大时府君,四传之后,到了北宋嘉祐二年,“府君之子若孙,始割乌石陂腴田若干亩为祀田”(欧阳玄:《圭斋文集》卷五)。元代福建福宁林宗壁其父死亡,“乃谋于兄之子某,合出田若干亩,藉其入以为祖祢春秋之享荐、忌日之献”(陈高:《不系舟渔集》卷一二《林氏祭田记》)。清代朱轼与族人书载:“先人倡捐祭田,族中踊跃佐助者甚多。”(《皇朝经世文编》卷五八)

义田、义庄也多是由宗族首领倡导集合众人之资形成的。宋朝浙江宁波人沈涣倡办义田,“乐助者甚众,于是得到了数百亩土地”(袁燮:《絮斋集》卷一四《通判沈公行状》)。值得注意的是设置及增广义田合作者的范围,清乾隆时江苏长洲人兵部尚书彭启丰捐田10亩,为彭氏润族田,“族众兄弟继捐金百五十两,买田十五亩”(彭绍升:《二林居集》卷一〇《彭氏润族田记》)。江苏吴江任氏义田系“同族所捐”,特将捐田情况编有《任祠义田》册,“续捐者以次收入”(任兆麟:《有竹居集》卷一三)。主要有四个层次的人置办族田,一是弟兄之间,二是从父兄弟,三是族兄弟,四是族人各层之间,四者有一个亲缘关系由近及远的推移过程。宗族对捐田者或其子孙多予以特典及褒奖,或勒石表扬,或合祀宗祠,或捐田者的子孙衰微时归其所捐之田。<sup>①</sup>

明人于鑑中曾主张义田的设置要依族人土地占有数量而捐献,他说:“族中有田十顷者劝出义田五十亩,有三顷者助田十亩,中间递为增减,而二顷之下免之。”(《古今图书集成·明伦汇编·家范典·

<sup>①</sup> 清水盛光:《中国族产制度考》,第106--108页。

宗族部》)族众捐钱的形式是多样的,有的是摊派银两。广东番禺潘氏《集敬堂碑记》说,该族“田产轻微”,“遂均三大房,每房计办银千陆百两”,“然我二世三叟公尝业微薄,变银无几,子孙不能忘本,爰集众酌认,按丁履亩,每丁出银三钱六分,每亩出银一钱八分”(光绪《荜阳潘氏家乘》卷七)。可知潘姓的摊派是按房,按族属的丁、田摊派银两。有的宗族以房为单位认股份出银购买<sup>①</sup>。认股贖金的具体情况,或者先由分支会议,定以一股若干两,然后各房自愿认股,不加限制;或者由一人首倡,捐资集股增置尝产<sup>②</sup>。从上述形式看,族众捐钱合置族田既有自愿的,也有强迫的。

祠堂也有宗族首领倡捐族众合捐建置的情形。明中叶江西泰和胡学固为镇江通判,鉴于旧有祠堂敝隘,计划改建,倡捐俸银五十两,族人胡端威负责改建事宜,“遂简阅族人,均其力之厚薄,自胜冠以上各以率出金,合之又百五十”(罗钦顺:《整庵存稿》卷二《胡氏重建祠堂记》)。胡氏共积银二百两,建成祀先堂。

### 三、遗产充公

遗产充公为族产有两种类型。

一是子孙自愿将应承继之祖宗遗产拨充族产。宋代福建人林寒斋去世,他的两个儿子“言寒斋所受先世产钱一贯九百二十一文二分五厘,苗米二十三石三斗三升三勺,某兄弟以分产异居为耻,愿以薄产尽拨充寒斋烝尝,永不分析”(刘克庄:《后村先生大全集》卷九三《林寒斋烝尝田》)。另有黄仲元宗族的祠堂原是伯父的遗产,他与弟、

<sup>①</sup> 摊派和认股的形式,见叶显恩、谭捷华:《论珠江三角洲的族田》,载《明清广东社会经济形态研究》,广东人民出版社1985年版,第31-32页。

<sup>②</sup> 张研:《清代族田与基层社会结构》,第139页。

侄“不欲分而有之，愿移为堂而祠吾族祖所自出”（《四如集》卷一《族祠思祠堂记》）。以上二族不愿将遗产分析是因为要拨充族产。还有一些人有志于捐创族田而赍志以歿，其后人遵嘱完成未竟之业，如江苏长洲陆豫斋“割遗产五百亩，为贍族之资，设义庄于陆巷”（钱大昕：《潜研堂文集》卷二〇《陆氏义庄记》）。

二是没有子孙的绝户遗产拨充族产。宋代的《名公书判清明集》所载民事案件涉及遗产继承问题。一例是江齐戴无子而亡，其宗族因为其立继而争执，地方官最后为之裁决：“将江齐戴见在应干田地、屋业、浮财等物，从公检校抄札，作三分均分。”其一“附与诸女法，拨为义庄，以贍宗族之孤寡贫困者”。一例是范熙甫夫妻与子俱亡，其父母“以熙甫私置之田为烝尝田，使三房轮收，以奉其祭祀”<sup>①</sup>。由此可知，无论是民间习惯，还是官府判词均有将户绝遗产充为族田的事例。据推测，此种做法在宋代已有一定的普遍性。

除判词外，族谱也保留了宗族本身关于遗产充公的规定。明清时期，闽北的族规都不准族人“血养螟蛉”及“妇亡纳赘”，若族人身后无嗣，选择继承人必须经族内批准，其遗产一般要捐献一部分入祠。如咸丰十年（1860年）浦城杨明珠所立的《拨祠田字》中称：“兹锡环公嫡孙成茂身故立嗣，除经族立继外，议捐入祠苗田一百担，以为修谱修祠之需。自拨之后，议定公族房董理，不得侵权，亦不得另生觊觎。”（《闽浦金章杨氏宗谱》卷一一）有的族人死后由族内公举继嗣者，其遗产则直接提留一部分为祠产。浦城吕氏《祀产序》说，有一族人死后无嗣，“族众合议：择其支派稍近者承厥宗祧，将其遗产内拨出苗租一百八十三担为祠内公项”（《吕氏族谱》卷二一）。江苏武进庄氏康熙末有的40亩祭田，系族人庄彦生无后，“嗣孙继庠不应继而继，公议令其捐出”（《毗陵庄氏族谱》卷一四上《建大宗祠记》）。

① 《名公书判清明集》卷八，第267、269页。

#### 四、定例续置

宗族为保证有稳定的经济来源,产生了成文或不成文的俗例,主要有以下几种。

分家时提留祭产。关于置祭田,朱子《家礼》卷一曾建议酌留父祖遗产以现有田二十之一为祭田,亲尽合墓下子孙捐助之田作墓田。朱熹设置祭田的办法,影响了后代。陈盛韶讲到福建的蒸尝田时说:“原于乃祖分产之始,留田若干为子孙轮流取租供祀,曰蒸尝田。厥后支分派别,有数年轮及者,有十余年始轮及,更有数十年始轮及者。”(《问俗录》卷四《蒸尝田》)十余年以至数十年才能轮到办祭,说明“支分派别”之多,如此,族田的数目也是相当可观的。此种风气形成于明中叶之后。就具体事例来说,浦城县房氏,于康熙初年迁居此地,自三世祖起之始设祭产,共提取租谷 67 担、租米 172 牙、店房 5 所、池塘 5 口、地基 1 片。第四世派分朝相、朝卿、朝宝三房,分家时再提留祭产。朝相提取租谷 148 担、池塘 3 口、房屋 1 所、地基 1 片;朝卿提取租谷 130 余担、租米 125 牙、店房 9 所、山林 5 处、园地 4 片、池塘 5 口;朝宝提取租谷一百余担。第五世以下,也“各房均有各祭,因房分多,不及悉识”(《闽浦水南房氏族谱》卷四《祭产》)。泰宁县杉易镇欧阳氏,于清乾隆时迁来,嘉庆时分家,分别提取高祖醮田及主分人三兄弟醮田,共计租米 150 余石。此外,又提留山场 10 所、店屋 4 处、园地及寮屋若干,以及“学田”、“排年管理田”等租米 50 余石<sup>①</sup>。提留祭产的数量是很大的,据统计,一般都达总租额的 30—40%左右<sup>②</sup>。分

① 郑振满:《明清闽北乡族地主经济的发展》,见傅衣凌、杨国楨主编:《明清福建社会与乡村经济》,厦门大学出版社 1987 年版,第 80—81 页。

② 郑振满:《清至民国闽北六件“分关”的分析》,《中国社会经济史研究》1984 年第 3 期。

家提留祭产是福建族田增殖最重要的方式。

入主输银。即族人新增男丁及送祖先牌位入祠都要交钱,称为“报丁钱”及“神主钱”。瓯宁县《屯山祖氏宗谱》规定:“派下子孙送主入庙配享者,每位必充白金十两;子孙充名与祭者,每人必捐青蚨四百文。”祖先世德祠、继善祠共收配祖 1303 名,所得蒸尝银分别归各祠“首事主之,或放息、或置产”<sup>①</sup>。徽州歙县《歙新馆鲍氏著存堂宗谱·祠规》要求:族人进主入祠,出银三钱;配飨设席,出银十两,“支下有立配飨席者,出银三十两,永著为例”。庶母、无嗣者等不够入祠资格的人,若欲入祠,则收费更高。例如无嗣者只要捐银 56 两,即可入主于祠<sup>②</sup>。族人在奉主入祠无银的情况下,往往将土地折银充纳。

捐纳、登第、出仕的捐资。先看捐纳的规定,福建《福瓯上洋陈氏宗谱》卷一《凡规》载:“援例捐监,应充喜钱二千文,捐贡者,应充喜钱五千文,捐职自七品以上者,应充喜钱十千文,承以为例,不得异议。”捐监、捐贡、捐职有不同的交纳喜钱规定。再看登第的规定,江苏武进庄氏明末右仆寺少卿庄起元首捐祠田三十亩,到清康熙末得祭田约四十亩,为了扩充族田,要求族人按庄起元的垂训:“凡登甲榜者例捐田三十亩,乙榜及明经出仕者半之。”(《毗陵庄氏族谱》卷一四上《建大宗祠记》)进士、举人及秀才出仕者有不同标准。最后是出仕的规定,江苏《彭氏宗谱》卷十二《庄规》载:“凡仕宦,享官学差捐银一百两、试差五十两,一品一百两,二品五十两、三品三十两,四品以下量为捐助;外官督抚藩运司各二百两、臬司五十两、道府州县三十两、优缺加倍。”京官、外官以及不同品级、不同职别有详细区别。类似彭氏的规定,还有光绪时定的《安阳西蒋村马氏义庄条规》。

① 郑振满:《明清闽北乡族地上经济的发展》,《明清福建社会与乡村经济》,第 87 页。

② 刘森:《清代徽州祠产土地关系》,见叶显恩主编:《清代区域社会经济研究》上册,中华书局 1992 年版,第 448 页。

置产抽银。某些宗族惯例：凡族人置办田产，按规定抽取银两作尝银，以购买族田。宣统《香山翠微韦氏族谱》卷一《族例》中写道：“一、置田每百亩抽银三两正；一、典田每百亩抽银一两正，倘佃后转与买，数仍照头例抽足；一、新筑双造田每亩抽银四钱；一、承筑官荒经纳税者，每亩银数照抽；一、买田交易，无论亲疏，但立契券，便是交易，虽属同胞，仍照例纳。”这实际上是一种向祠堂交纳的置产费。<sup>①</sup>

## 五、结余及利息续置

宗族还将族产收入的剩余部分续置族田。明嘉靖年间，广东新会区越曾说：“若积至远岁，羨余稍多，则买置田地，以增入庙。”（卢子骏：《潮连乡志》卷六《追远堂祀事凡例》）是将祀产节余购买族田。王氏《怀义堂义庄规条》记载，该义庄所蓄租钱“数满六千以上，即会同本堂当面注册封贮以待增置绝产”（《太原王氏家乘》卷七），把义庄部分收入用于购买族田。安徽桐城方苞要求弟弟，将收入的余粮“春巢而积余之，累其资以广祭田”（《甲辰示道希兄弟》，载《切问斋文钞》卷九）。

将捐金等放债生息也是续置族产的手段。浙江平湖人陆杲有志复兴族田，“于是以银三之一敬父兄之弟，留其二生息，数年仅买田百三十二亩，岁收其入，以周族”（天启《平湖县志》卷一〇）。方苞还在其教忠祠祭田条目中曾说：“余身后，除祠规所列经用，计每岁当余二三十金，子孙锱铢不能私用，积至百金，即付相信典铺，取薄息，至六七百金，则以买上等冲田。”（《方望溪先生集外文》卷八）方氏除用买卖余粮生息办法外，还将岁入节余部分放债生息，用于购买族田。江苏

<sup>①</sup> 叶显恩、谭棟华：《论珠江三角洲的族田》，《明清广东社会经济形态研究》，第32页。



长洲彭氏有“千金之会，收其岁息，还诸族人，而以其余置田，十余年间积至二百亩”（彭绍升：《二林居集》卷一〇《彭氏润族田记》），则是把族众捐金所得利息置办义田。

购置族田的资金还来源于商业利润。浙江宁波阮鲁庵“辛勤筹划，日积其馥息之赢余，买良田三百数十亩，号口公田。”（《越州阮氏宗谱》卷二〇《阮公鲁庵公田创始记》）

## 六、特殊置产

宗族还往往由于一些特殊原因而置办族产。

闽北有的宗族因其他财产纠纷争执不下时，其财产往往归祠堂所有。清嘉庆时浦城杨氏有二人“互控争山”，族内呈报县官，官府令将所买墙内后门山之场，充入绅等祠内管业（《闽浦金章杨氏族谱》卷一—《奉宪严禁祠山告示》）。

有的宗族因惩罚族人捐田置产。《山阴安昌徐氏宗谱·家训》对违背祖训，不守族规者，“即酌量家资丰啬，罚令捐田入祠，以昭炯戒”。

承垦土地成为族田。珠江三角洲承垦新生浮起之沙坦、扩大族田是大量的。<sup>①</sup>

有的宗族是先朝遗族、先贤后裔、外戚及累世同居的义门，其族产部分来源于官府赐给。如宋仁宗曾赏给柴氏公田 10 顷，周敦颐的后裔也得到了官府赐予的“世业田”，计 448 亩。周必大曾上书要求宋孝宗对杜太后的宗族赐官屋。<sup>②</sup>

①：叶显恩、谭棟华，《论珠江三角洲的族田》，《明清广东经济形态研究》，第 33 页。

②：王善军，《宋代族产初探》，《中国经济史研究》1992 年第 3 期。

### 第三节 族田的管理与经营

#### 一、族田的管理

##### (一) 义田的管理

###### 1. 专管

普遍流行的义田的管理方法是择专人管理或专设义庄管理。

北宋范氏义庄的管理方法是义庄管理的滥觞,并给后世以极大影响。范氏义庄有专人掌管庄务,最初称之为掌管人,南宋时更名为主奉,并增设提管、主计,明代又增设典籍,清代各增设若干辅助人员。主奉是宗子为一族之长,提管、主计、典籍是执事,辅佐主奉,形成各司其职、相互制衡的管理体制。主奉的任务是主祀统族,提管为综理粮折,查勘田祠,督核催佃,酌请公用;主计司钱谷;典籍掌簿籍户口,稽注出纳。掌管人即主奉的管理权最大,其负责庄务主要有以下几项:第一,分发义米;第二,保管义米;第三,出租义田;第四,征收租米;第五,保管义庄所属器物;第六,义宅使用;第七,土地买卖;第八,保护坟墓。<sup>①</sup>

范氏义庄问世之后,仿行者不断。早在宋代,四川成都施氏义田就“遵文正公旧规”(胡寅:《斐然集》卷二一),浙江东阳陈氏义庄也“略用范文正公之矩度”(陆游:《渭南文集》卷二一)。元代宗族择人专管义庄的事例,如浙江龙泉汤氏义庄,“择族人廉谨而有干局者,俾任其出纳”(黄潜:《文献集》卷七下)。浙江归安沈氏义庄是“择族中之长且贤者同主其出纳”(黄潜:《文献集》卷七上)。江苏丹阳蒋铤所建义

<sup>①</sup> 参见清水盛光:《中国族产制度考》第四章第二节。

田以贍养蒋、洪二族(铨本是洪氏之子,后过继给蒋氏),也“择二族之贤者各一人掌其出纳”。明代的事例,如唐顺之《华氏义田记》所载:“其管钥以付禄事君宗子,而惟择族人之贤者二人,专其事,不称则易其人。”(光绪《无锡金匱县志》卷三七)江苏徐显卿义田,“其出入推族长之贤,一人主之,二人副之”(张萱:《西园闻见录》卷五)。

义庄至清代远较前代普及,管理也日趋完善、稳定。清代义庄的管理主要有两部分人组成,一是管理人员,清代义庄的管理者多称为庄正,副手为庄副。义庄的管理者还有其他名称,如叫董事,江苏金匱安氏嘉庆八年(1803年)定《义田规条》规定:“举才德兼优者为董事。”(咸丰《胶山安氏家乘贍族录》)道光时代,浙江会稽张氏的《义田收放章程》中规定“族中遴选居心公正、才识优长者一二人作为董事”(道光《重修登荣张氏族谱》卷一九)。或称掌庄、稽庄,或称司正、司副。庄正作为一庄之主,一般来说,其充当者是建庄者的嫡长子孙,庄副也是本支诚实公正者。如苏州陆氏宗族庄正、副称掌庄、稽庄,规定:“掌庄由建庄本支后裔轮当,掌庄一人,稽庄两人,主奉一人,主掌庄、稽庄永远归建庄后裔,三房后各长房,每当三年,递相轮换承当,主奉则归建庄后裔之最长者,均世守勿替。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)也有的宗族不分本族或异姓均可担当庄正,如江苏常熟《王氏怀义堂义庄规条》规定:“经管义庄,择诚实有才者一正二副,或本族或异姓,听怀义堂庄裔请定,司正总理诸务,司副分任协理,职有攸归,权难独擅。”(民国《太原王氏家乘》卷七)还有的宗族专门延请外人。江苏华亭顾氏《义庄规条》说:“是举首要在经理得人,最患者或擅自夺管,为肥己计,或换次轮值,为沾润计,甚至分割各收,此皆以公济私,有碍于义举者也。故拟不用族人,延请外人,既有宾东之分,又有众东稽察,俾免侵蚀,并可杜族众覬觐,且不限于同族,必择公正勤能者,由族公议,以此人可否多寡为定,由族长出为订延,如经理得力,不可挟嫌辞去。倘不得力亦勿徇情回护,总以循规则留,违规则

去。”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七)以上三例代表三种类型,第一种是传统的,指导思想是谁建庄谁管理,庄裔最为放心,但内部掌握容易徇私;第二种是新型的,用异姓人管理,办事公正,将所有者和管理者分离,便于族人监督;第三种为中间型,要在以得人为重,不计本族或异姓。庄正的职责主要是:义田购入及所有权,收存义田契据、户口册,族人受恤资格的审核,租米的出入,保管义庄屋、仓厂及庄内器物,负责纳税。为了保证义庄分配的合理性、公正性,庄正的工作具有一定的独立性,规定族中尊长不得干预、侵扰庄正的管理。二是辅助人员,多以司事、司帐、司庄等命名,主要负责租米的收藏及银米的支放,及会议事务。此外还有专人负责催租、收租的事。辅助人员,往往选用外姓人充当,为的是防止结纳、徇情等弊端。义庄的管理及辅助人员通常均有报酬。<sup>①</sup>

## 2. 轮管

义田的管理主要采取择人专管的办法,但也有一些宗族的义田采用诸房轮流管理的办法。南宋官员楼琫在浙江鄞县买田五百亩设义庄,立规约,由四个儿子“岁更任其出纳”(《至正四明续志》卷二一《昼锦楼氏义田庄》)。明代苏州吴氏创立继志义田,先让“长子正谊司其出纳。行之三年,而令仲子存古司之。又行之三年,而次及正始、正邦、正纲,凡三年一轮管”(光绪《吴氏支谱》卷一二《义田记》)。明代浙江平湖陆基忠回忆其父陆光祖的经营族田时说:“臣父在日,择族之贤能者一人司其出入,而让派稽核,则访宗法遗意,以臣兄弟三人轮掌”(天启《平湖县志》卷一〇《家庙》)。

## (二) 祭田的管理

### 1. 轮管

<sup>①</sup> 参见清·水盛光:《中国族产制度考》第四章第二节(二);张研:《清代族田与基层社会结构》第三章第一节。

祭田的管理,一般由子孙各房轮流掌管。南宋时代地方官刘克庄在处理张氏一桩贍莹田产的案件时曾指出:“今贍莹田上,乃祖先创置,弟兄皆有分者,若恐诸弟不能保守,则经官立约,花利轮收,祭宗之余,以助伏腊,通天下之成法也。”(《后村先生大全集》卷一九二)祭产若“保守”下去,“花利轮收”是一种好的办法,也正因为轮管形式的好处,所以地方官在处理族产纠纷时也采取这一形式,并以“经官立约”来保证其顺利进行。此乃“通天下之成法”,可见其普遍性。刘克庄依成法对该条件的处理意见是:“租课长房先收,以后轮流掌管,周而复始,庶息争讼。”(《后村先生大全集》卷一九二)张氏贍莹田此后采取了诸房轮管的形式。

元代有关子孙各房轮流掌管祭田的事例,浙江宁波戴氏设立祠堂后,“议买田若干亩,岁入其租,而命子弟轮掌之”(戴良:《九灵山房集》卷二〇《戴氏先祠记》)。同省金华东阳傅氏“有田三十亩,子孙更掌之”(黄潜:《文献集》卷七下《杏溪祠堂记》)。金华人王蕙也有“墓祭田,族人迭主之”(同上书,卷九下《故处士金华王君墓志铭》)。

关于轮管祭产的普遍性,清代档案中保留了珍贵的记录。中国第一历史档案馆和中国社会科学院历史研究所编有《清代地租剥削形态》一书。据统计,其中收录了 29 件有关族田的案件,特制下表<sup>①</sup>:

档案所见清代族田形态简表

所在地区	族田管理形式	承租者关系	租税形式及数量	名称数量
贵州修文		平民异姓		公土 6 股
广东揭阳		平民异姓	每年租谷 8 石	祭田 4 亩
广东归善	五房轮收办祭	平民异姓	每年输租谷 15 石、租银 4 两 8 钱	尝田 3 石

① 张研亦据上书制有《清代族田租佃关系例示》一表,收录 26 个事例,请参看其《清代族田与基层社会结构》,第 118—120 页。

(续表)

所在地区	族田管理形式	承租者关系	租税形式及数量	名称数量
广东东莞		无服族弟	四六分租,佃人得六,主人得四	尝田 2 丘,计 3 亩零
广西博白		异姓	应租 6 石,要 7 石	公田 4 石
江西新喻		同族	每年租谷 6 石	4 亩 5 分
广东琼山		同姓不同宗	每年租米 1 石 3 斗可折钱交纳	尝田 6 丘、鱼塘一口、园地一片
湖南酃县	族长们轮流收租,办祭公用	异姓	每年租银 1 两,租谷 8 石	4 亩
广东保昌		异姓	每年租谷五石,按照收成丰歉折算交收	尝田 2 亩 2 分
福建同安	轮流的祭田	隔八代的无服族叔祖	每年纳芝麻六升折钱收取	
江西会昌		异姓	租谷 21 石	公堂祭田 80 石
福建连城		异姓	租谷 66 桶	尝田
云南阿迷州	八支轮管收租	异姓	每年完租谷二石四斗	祖遗公地
广东河源		异姓	每年租谷分早晚两季,照时价折钱交收	尝田种 3 石零
广西腾县		异姓	每年到田分割	公共祭田
广东新宁		异姓	每年租谷 22 石,以五年为满	尝田 8 亩 6 分
广东东莞		异姓	租银 70 两	尝田 75 亩,后冲陷 5 亩
福建安溪		异姓	每年租银 8 钱	山场种茶杉
广东番禺	祭产	同姓	租银预收	会田 2 亩 6 分
江西上饶	三房轮流收租供祭	同族	每年谷租 13 石	祀田 18 石

(续表)

所在地区	族田管理形式	承佃者关系	租税形式及数量	名称数量
湖南长沙	轮流管祭	异姓		祀田 7 斗
浙江仙居		异姓	每年积谷 20 石、麦租 1 石	三房公众坐田 十亩、公山一片
浙江常山		族人	每年收租 27 石为祭费	祀田 27 亩
安徽英山	由两人专管	族侄		公共庄地
福建仙游	三房轮收办祭	异姓	每年租谷 2 石 2 斗	公共祭田一份
广东潮阳		异姓	每年租谷 12 石 4 斗 2 升	族内公共祭田 五亩
浙江浦江		同族		公田
福建浦城		异姓	额租 3 担 2 桶	祭田
福建诏安	轮流收租办祭	同族		祖遗公共尝田 四斗种

由表可知,29 件族田事例中,广东 10 例,福建 6 例,江西 3 例,浙江 3 例,广西 2 例,湖南 2 例,安徽、云南各 1 例。表中明确管理方式的 9 件,9 件中只有一例是由二人专管,另外 8 例均是轮管,轮管在数量上占压倒多数。具体情形如下:广东归善张姓尝田“五房轮收办祭”;湖南酃县段氏祖遗山场原是户族共管,后改为“族长段仲之们轮流收租,办祭公用”;福建同安林姓公地一址“原是轮流的祭产”;云南阿迷州孔姓公地“历来是八支轮管收租”;江西广信府上饶县王姓祀田“原是雅昌户三房轮流收租供祭”;湖南长沙杨氏公田轮流管祭;福建仙游陈姓祭田“各房轮收办祭”;福建诏安沈姓尝田轮流“收租办祭”。以上事例中福建 3 例,湖南 2 例,广东、云南、江西各 1 例,遍布闽、湘、粤、云、赣五省,分布具有广泛性。

轮管也呈多样性,除了最普通的分房轮管外,还有诸房分职,轮

流替换的形式。明清徽州祁门善和里程氏仁山门东房派的族产管理就很有代表性。东房派族产有较严密的轮管体系。该派计五大分,各有家长一人,其中选择一人为主,为了管理族产,在家长下,选派数人协助,其办法是每年五房各一人轮值,称为“管理”,入清后称“董事”。五位管理各任其职,每中元节祭毕办理交接事宜。其程序是:当年事完,“先期邀下年接管人算明,将所领家议手册填注明白,复别具一册,填下年接管人名。至中元会祭日,三献后,当年管理者捧手册齐至窦山公神前,置棹上,跪宣告文。祭毕,仍设神坛于月台,管理五人跪读誓状讫,接管五人剪牲歃血,以一其心,庶怀私者皆有所警矣。誓毕,每房家长一人同家众,将当年手册查果无弊,家长酌众议于功最款下书其多寡有无收匣,复将接管手册应值人名,令其亲书押号付领承管。或查出有弊,及接管非时,交代不明者,家长同家众即时举罚”。管理的分工,“中元祭毕,各房家长同家众于接管中举一人领银匣,一人领匙钥,一人领手册,一人领印秤,一人领什物,填于接管手册各名下”<sup>①</sup>。可知五位管理分别负责银匣、钥匙、手册、印秤、什物。管理有关族产方面的职掌主要有以下八项:一是应办里役粮差;二是确定当年租额;三是收糶一年银谷;四是置办祭物,保护祠堂墓茔;五是修治田塘圳塌;六是带管军装田租;七是保管递年管理开注手册、誊录买产契簿;八是稽查族人盗卖族产。管理之下,设有治山者五人,每房一人,负责宗族的族山管理,其职责有五项:第一,选择山佃;第二,防护林场;第三,斩拔苗木;第四,拼卖成木杂柴;第五,填注山场草册<sup>②</sup>。东房派的管理体制严密而完整。此外,广东新会县李氏公堂的族产管理也值得注意,该族设有贮银(经理族产收入及一切租项)、贮契(保

<sup>①</sup> 周绍泉、赵亚光整理:《窦山公家议校注》,黄山书社1993年版,第13页。

<sup>②</sup> 据周绍泉:《明清徽州祁门善和程氏仁山门族产研究》,《谱牒学研究》第2辑,文化艺术出版社1991年版。



管族产的契据证件及一切文物)和支数(经管祭祀及一切支应事宜)三项,由公堂属下的三房各推出,值理一人分别担任,任期三年,轮流循环,周而复始<sup>①</sup>。广东的轮房收管的形式,当地称为“落轮”。

## 2. 专管

比起轮管的形式来,祭产的专管要少一些。专管的形式在宋元时代已经出现。如南宋福建闽县黄氏有蒸尝田“仅四亩一角六十七步,每岁贡纳十六石,充祭祀之用,缘收入甚微,未足以供诸房轮收……每年于田拨六石充祭享及输租外,公交族长掌管”(黄幹:《勉斋集》卷三四《始祖祭田关约》)。黄氏之所以采取族长掌管祭田的专管形式,是因为祭田规模小,换言之即事务少,由族人兼管即可。元代还有宗族择人专管的事例,如婺源江氏永思堂“择堪任使者掌人”(李祁:《云阳集》卷八《汪氏节妇传》)。

祭产的专管形式在清代有一定的普遍性。我们可以通过不同地区的考察,进一步加深对其了解。清水盛光在《中国族产制度考》中列举了四个事例:河北定兴鹿氏择族中之诚谨而能事者为董事及副董事,凡有关祀田问题一任正副董事处理;湖南浏阳俞氏自五大房每年轮举值年二人,使之共同负责管理庄田,同时并使一人司租谷及银钱之出纳,另一人则司契据权限之事;浙江余姚朱氏则置值年及知事,值年为轮掌,而对知事则采取公选的方法;江苏上海郁氏在族长、宗子之外,设族正管理族产。此外,还可补充数省资料。广东的专管形式,称为归籍制。即打破房派,“择贤”推选值理,分工负责管理族产的契据和收支帐目。广东霍氏康熙时所定《霍氏尝例小引》规定:“凡轮值行年,族内推举三人为正,收支出入数目,三人为副,协理稽查,收贮银两。凡支既要六人齐集,立时登簿,存剩若干,仍写浮标封锁,交

<sup>①</sup> 转自叶显恩、谭康华:《论珠江三角洲的族田》,《明清广东社会经济形态研究》,第37—38页。

回协理之人收贮,不得私自开拆。违者罚胙一年。至交替行年之日,将收支过一切数目,当众交出磨对,以杜浮冒之弊。违者亦罚胙一年。”<sup>①</sup>顺德敦厚蒸尝堂管理章程规定,每年冬祭日推举下年值理,于十二月十五日在祠交接,并且规定另设贮箱一人,帮办五人,任期一年。另设存贮一人,三年轮换一次<sup>②</sup>。福建浦城叶氏设经理司钥及司帐者,武平李氏择诚实者经收<sup>③</sup>。以上六省祭田的专管事例表明,专管择人标准是诚实能干之人,一般是两名以上,各有分工,互相监督。专管的形式,又可分为三种类型:一是由族中公推,二是诸房轮选,三是将公推和轮选结合起来。管理的名称有董事、值年、族正、值理、贮箱、存贮、司钥、司帐等。

## 二、族田的经营

族田的经营方式,普遍采取租佃制。范氏义庄在北宋元丰六年(1038年)的《续定义庄规矩》中曾规定:“族人不得租佃义田,诈立名字者同”。即义田必须租与外姓。关于这种规定和理由,明代陈龙正在《家矩·宗族》中有过解释:“义田本贍亲友,然亲友不得承种,恐他日有擅行侵扣者,纵则非义,惩则伤恩,谨之于初,可以无弊。”(《古今图书集成·明论汇编·家范典·宗族部总论三》)由此可知,族人不得租义田的直接原因是为了防止“侵扣”,并在发生侵扣义田的情况下,纵、惩两难,不好管理。所谓“侵扣”,是害怕族人拖欠交租。不仅是义田,祭田一般也租给外姓。如清代湖南彭氏《祠规十八条》记载:

① 《太原霍氏崇本堂族谱》卷三,载广东社会科学院历史所中国古代史研究室等编:《明清佛山碑刻文献经济资料》,广东人民出版社1987年版,第459页。

② 见叶显恩、谭棟华:《论珠江三角洲族田》,《明清广东社会经济形态研究》,第38页。

③ 转自陈支平:《近500年来福建的家族社会与文化》,第72页。

“即各处祀田，亦必佃招他姓”（《彭氏三修族谱》卷一六）。

宋以后族田的经营基本继承了招佃外姓的方式，但也出现了族人承种族田的情况，此种情形在清代逐渐增加。前引“族田形态简表”的 29 件有关乾隆时代族田案例中，异姓租种族田为 19 例，约占三分之二，同姓租种者为 10 例，约占三分之一。表明异姓租种族田仍是基本经营方式，但同姓租种族田也占有相当高的比例。同姓租种族田广东 3 例，江西、福建、浙江各 2 例，安徽 1 例。除浙江 1 例只注明“公田”，不知其性质外，安徽 1 例为公共庄地，因系“坟堂收割”当为祭产，广东 1 例为银会田，亦为祭产，其他 7 例均为尝田，而全国义田最为集中的江苏，上述 29 件事例中一件也未发现。这似可说明同姓租种族田的事例主要发生在粤、闽、赣、浙，而在江苏则保留了宋以来异姓租种义田的传统。在同族耕种的场合下，有 4 例载明佃种者与土地所有者的亲属关系：即广东东莞刘氏尝田佃耕者是所有者的无服族弟，广东琼州张氏尝田承佃者与所有者同姓不同宗；福建同安林氏承佃者是所有者相隔八代的无服族叔祖；安徽英山萧氏族田所有者是承佃者的族叔。安徽英山萧氏事例中未说明主佃双方是否出服，其他三例均载明是出了服的族人，表明这些族田佃与同族耕种，其范围是出服族人，而不是服内的族人。由此可以进一步作出两种推断：至清代乾隆时期，祭田由只许异姓佃种而发展到较多地允许出服族人耕种了。或者说，如果祭田的使用范围局限在服内族人的话，可以将其出租给不享受该族田的无服族人。所谓“较多地”，是因为族谱中也有宗族允许同族佃种祭田的事例，且发生在乾隆以前，如《安阳杨氏家谱》卷二十二《祠规》载：“祠田不许族人耕种，恐拖欠租米，此旧例也。今（康熙三十年）年久禁弛，管祠多容情。”（《陈氏族谱·各处祭田田丘丈尺四至》）湖南郴阳陈氏有不少祭田也由本族农民耕种，如杨柳乡田，“给铨房振兴，振言承批，额租三石”。风德乡东湾庙前田，“铨房振谱耕作，额租八石正”。据此，有学者认为“禁祠田不许族人耕

种”，“这种规定在康熙初年即已废弛”<sup>①</sup>。浙江《萧山米氏家谱》卷九收录了康熙时的《续增出入执掌条例》，其中有“族人佃田如有拖欠者，开户抵粮”一条，可知，此时该宗族有同族耕种族田的情形。乾隆以后的事例，有江苏常熟席氏《义庄规条》，该族规定：“族中如有耕种庄田者，应照额清还实款，照边方减成，不得拖欠，即有应给口粮，亦不得扣划，如不遵照，庄上出资开追。”（光绪《席氏世谱载记》卷一二）族人佃种族内土地，往往是族人将田卖与族祠然后佃回耕种。如乾隆时江西新喻县傅别八将田卖与族祠后佃回耕种。

族人佃耕本族之田，其经营情况与当时普遍存在于异姓之间的租佃制形态是一致的。比如租地要交押租，乾隆时期浙江常山县江树祥想种族内祀田，族长江加增“怕他欠租，不肯给他佃种”，要江树祥“先拿出顶钱二十七千文存祠，方许佃种”。江树祥不给，彼此口角相殴<sup>②</sup>。可见，并未因他们同是族人而有所优惠。设置族田的目的是保证族田的收入。

宗族禁止典卖族产。族产作为宗族集体财产，原则上不许典卖和分割。范氏义庄明文规定保护义宅，曾于元符元年（1098年）规定：“即拆移舍屋者禁之。”又政和五年（1115年）规定“族人不得以义宅舍屋，私相兑赁质当”。朱子《家礼》卷一《通礼》有关置祭田的方案中，也有“不许典卖”的说法。前面提到的南宋林寒斋置尝田，也有“永不分析”的记载（刘克庄：《后村先生大全集》卷九三）。可知宋代不论祭产还是义产也有不准分割、典买的规定。此后如明清安徽祁门善和程氏规定：“各房如有不肖子孙妄将众共田地山祠、祠墓等件盗卖家外人等，管理者访实，告各房家长会众即行理治追复，或告官自治罪。”（《窠山公家议·管理议》）

① 王思治：《宗族制度浅论》载《清史论丛》第4辑，中华书局1982年版，第171页。

② 《清代地租形态》，第230号。

族人出卖自己土地,宗族有不同看法,按照乡俗传统,亲邻有购买优先权,以保证族产不出宗族。但也有宗族规定不买族人田、房。如江苏长洲潘氏在光绪时所定《续增规约》规定:“庄中不得典买族人田房,亦不得将余款放债,族人无论尊卑,远近不准通挪,以杜侵蚀。”(光绪《东江潘氏族谱》第十二册)这种将义庄同族人私产划分开来的做法是值得注意的。事实上,宗族在购买族田时,往往只购买本支土田。江苏元和潘氏道光时定《松麟庄规条》:“主政公支下子姓,有愿捐田入庄者,不论多寡,均足以征好义,若以中下之田托名捐设义产,实则冀免赔累者,难逃众论断,断不可至。所捐田亩一体归掌庄子弟经管,捐田之子姓不得藉此干预庄务,如捐田在百亩之外者,得祔于庄,以昭敦本之意。”(光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇)松麟庄贍族范围是六世祖主政公支下子姓,允许该支下子姓不论多寡以充实义庄。《陆氏葑门支谱》咸丰时定《义庄规条》亦有类似规定,允许只限于葑门支。而光绪时定《安阳西蒋村马氏义庄条规》则明确将“庄裔”和族人区别,规定:“庄裔有自愿出捐田入庄者,不论多寡,日后概行照捐勒石”。对于后者,规定:“不许买族人田业。”上述大阜潘氏、陆氏葑门支及安阳马氏资料中,均规定义庄只能买上等腴田,不许购买中下次田,以保证义庄收入。

---

## 第四节 族产的用途与分配

---

### 一、族产的用途

族产收入主要用途有五项,即完纳赋役、祭祖修祠、贍养族人、奖学助教、储粮备荒。由于族产设立的目的不同,因此其主要用途也有区别,如祭田以祭祖为主,义田以贍族为主,义学田则为了族人的读

书和科举,然而族田的各项用途往往是兼容的,有时虽然族田的名称不同,但其主要用途却是一致的,故将各项族产合在一起论述。

### (一) 完纳赋役

族田虽是宗族公产,但仍需要和普通民田一样,向国家交纳赋税。族田往往另立一户名,作为国家的课税对象,如清嘉庆时江苏金匱安氏宗族置义田,其《义田规条》载:“此田另立户名安永义,办粮呈明本县,详司存案,造册二本,开明田号佃数,一本存官,一本家藏,一体用印,待活产买定,然后咨部。”(咸丰《胶山安氏家乘贍族录》)又如苏州程氏,“义田与祭田,立资敬义庄户,汇造清册,送官钤印”(《程氏支谱·资敬义庄规条》)。官府凭借义田册收缴赋税,同时予义田以保护。具体交纳赋税事例,如浙江会稽《重修登荣张氏族谱·义田条规》载有“输徵”一条,内容是:“每岁钱五十千文,完纳义田户银米。”

宗族为了使族田传诸久远,需要政府的保护;宗族为获得政府支持,积极主张按时交纳赋税。宗族安排族田收入的分配,第一位考虑的是交赋税。苏州陆氏《义庄条规》说:“义庄田产,宜首先国课,再许支销。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)苏州程氏《成训义庄规条》也说:“田房租息,首先上输国课,余作义庄经费。”还要求将租米“拣取干洁好米完赋”(光绪《程氏支谱》卷一)。有的宗族从不找麻烦的角度提出完成国课的重要性。苏州程氏《资敬义庄规条》提出:“惟正之供,不可怠缓,庄中义田、祭田,二千四百余亩,收到租息,首先完纳国课,以免拖累。”(光绪《程氏支谱》第一册)义庄集中的苏南,是清代交纳漕粮的地区。一些宗族在要求交纳地丁正赋之外,还讲到漕粮问题。江苏长洲潘氏《荃阳义庄规条》载:“惟正之供,首宜慎重,自建义庄后,地丁银两,务于二月完半、九月全完。依限输纳,冬季漕粮,拣选干圆洁净好米,上充国课,司庄人等,毋得懈怠。”(光绪《东江潘氏族谱》第十二册)浙江《徐氏义仓规条》载:“输课义田正赋,上忙定于四月内完纳,下忙并南米定于十月内一并全完,不得稽迟。”(光绪《山阴安昌

## 徐氏宗谱》卷二)

为了保证交纳赋税，有的宗族还专门将部分族田或部分租入拨出来，以完国课。苏州吴氏顺治时创立继志义田，为完纳赋役设奉公田二百亩（光绪《吴氏支谱》卷一二）。江苏常熟屈氏“义田籽租有三，曰米、曰麦、曰棉，麦抵纳条赋”（民国《临海屈氏世谱·义庄条规》）。

有的义田，是专门用于族人服役。如南宋宝祐年间浙江太平人赵处温“出义庄田二百亩，供役并给乡之贫不能葬及婚嫁无力者”（《太平县志》卷一四《坟墓》）。明代设置族有役产的事例很多，如徽州祁门善和程氏仁山门，系明初军户，程弥寿“深急军役聚重，原系众家户门，遗文囑令佐、仪二房子孙永役轮役，不许推故争论。将存未分母租若干存积以备军装，并所积续置田产，日后二房子孙俱不许分析变卖”（《窠山公家议附录·东西军业议》）。这就是程氏仁山门的族产。还有无锡人吴情，鉴于其族数千指，为防止因役重“与閭井俱敝”，买田一千八百余亩，岁收八千石，“以什七归乡之长赋者，命之曰助役”（《西园闻见录》卷五），以供族人和乡里供役之用。又如明人徐显卿在江苏长洲“以三百亩作役田，助本图粮役，求免徐氏子孙差役之累”。再如江苏吴县人大学士申时行割腴田二顷为公役田，“贍及一里亲族”<sup>①</sup>。此种免役田，在江浙地区较多。

## （二）祭祖与修祠

祭祖在宗族中是十分重要的事情。一年中在不同的时节、地点多次祭祖，而且还往往多层次地分别祭祀不同辈分和支系的祖先。祭田专门为祭祖而设，其费用主要用于祭祖，有的宗族将祭祖费用归于义庄管理。如宋代福建闽县黄氏有祭田四亩多，“每岁供纳谷十六石，充祭祀之用”（黄幹：《勉斋集》卷三四《始祖祭田关约》）。再如清代河南

<sup>①</sup> 洪焕椿编：《明清苏州农村经济资料》，第86页。

安阳马氏义庄,统管祠堂家庙、庄祠的祭祀费用,其规模是不小的。光绪年间规定:“祠堂祭期,定于元旦、中元两节举行,祭费由义庄开支”;“家庙祭期,定于清明、端午、中秋、冬至四节举行,一切供品以及朔望香烛炭火等费,均于义庄开支”;“义庄向有庄祠,明报本之义,今瑶仰遵先父遗嘱,捐田贍族,即以庄北楼作为享堂,设龛祀先。考均亭府君、妣张太夫人神位,每年春分、秋分日致祭。”(《安阳马氏义庄条规》)

祭祖的费用,主要用于祭品。以江苏南部为例,光绪《武进阳湖县志·风俗志》记道:“春秋分祀宗祠,羊一豕一,酒盞菹肴具。”吴江任氏每年十月朔举行合祭,有关祭品的规定是:“备物所以致敬也。羊一豕一,大宗祠祭席一;羊一豕一,宗祠席三,义祠二。嘉荐均十有二品,爵席以三,羹食从之,物惟其时。”(任兆麟:《有竹居集》卷一三《任氏祠规六则》)任氏的猪羊席根据祭祖地点而多寡不同,果品菜蔬依时节而定。武进的《即墨家乘·祭法》有关祭品的规定详细,该族除夕祭三世以上祖先,祭品有大馒头、蒸卷各五个,糯米、黍米糕各二大方,牛羊猪三牲各一份,另有菜、酒,祭时烧纸钱。祭四至八祖的祭品除与前者相同外,每位祖先另加米饭、粉汤五碗,猪、鸡、鱼做的荤腥菜五碗,时下素菜五碗,油果、山果各五个,茶二遍,酒三巡。上元祭祖,蒸食五尖碟,荤素茶十种,二十蔬,油果、山果各五个。清明扫墓,祭品除同于前述的,又有韭饼、米糕、米蒸饼。初伏日祭祖的供物有新麦馒头十碟。中秋节祭祀堂,用月饼西瓜。办祭是宗族所需费用中的一大项开支。

很多宗族为祭祖而修建了祠堂,维护祠堂也是一笔经常性大项开支。元代江西吉安府秀川罗氏建祠后,“复买田为洒扫、修治、熏燎之费”(欧阳玄:《圭斋文集》卷八《秀川罗氏祠堂》),修祠费用较大,往往需宗族对修祠费用统筹安排,萧山来氏康熙时所定《续增出入执掌条例》规定:“每岁存留银除粮差外,量置田数亩,余为修理宗祠所



用。”(民国《萧山来氏家谱》卷九)范氏义庄乾隆时《增定广义庄规矩》专门有“修祠”一项,提出:“今应每岁酌留义米十分之,以备山城祠墓修葺之用,遇不须整理之时,存贮勿动,积之以备大修暨建祠宇之费。”(乾隆《范氏家乘》卷一五)清代浙江山阴朱氏规定:“宗祠为本源之地,吾族祠田无多,修葺祠宇,向归义仓,每岁除合义材、请塾师,纳正赋及添配器具外,随时修理,遇大修,董事先度义仓余资之盈虚及罔族捐资之多寡,酌归何人经理,详记收付用帐,以便年终核算。”(光绪《山阴白洋朱氏宗谱》卷五《义仓条规》)朱氏宗祠平常随时修理,由义仓承担费用;久之则有大修之举,除义仓的收入外,尚需族人临时捐资。有的宗族定出修祠时间,江苏吴江《任氏宗祠六则》规定:“修葺所以计久也。堂户阶庑逐时整顿,庶不至以风雨之漂,致褻神爽,可三年一修,七年大修。”(任兆麟:《有竹居集》卷一三)而宜兴任氏宗族“祠堂每岁整顿一次”(《宜兴篠里任氏家族》卷二之五《例》)。以上定期修理之举,所需费用是不小的。

### (三) 赡养族人

族田的赡族功能,主要体现在义庄。范仲淹手定义庄《规矩》,开创了义庄赡养族人的先例,规定逐房计口向族人发放义米冬衣;资助族人嫁娶丧葬。后世宗族在范氏赡族规条的基础上,斟酌损益,制定了各种赡族规定。宗族的赡族规定具体来说,主要有以下十项内容。

#### 1. 衣食

范仲淹《文正公初定规矩》中的给米规定是男女5岁以上计口给米每日一升;冬衣每口一匹,10岁以下5岁以上各半匹。此种计口给米的事例后代不多,一般分两种情况给予衣食之助,一是给予51岁以上者,见以下第5项“养老”中所引《松麟庄赡族规条》史料。另一种是给予50岁以下的贫困者,如光绪《程氏支谱·资敬庄赡族规条》所载:“男丁自十七岁至五十岁,理宜勤俭谋生,不在应给之例,间有素安分,一时失业贫乏,不得不暂行酌给,至年终给

三两。”给米数量，范氏义庄每日一升则每月约三斗，清代义庄一般是大口月支米一斗五升，为范氏的一半，月支一斗五升，约是月均粮食消费的一半。

## 2. 嫁娶

《文正公初定规矩》规定，嫁女支钱 30 贯，再嫁 20 贯；娶妇支钱 20 贯，再娶不支。清代江苏常熟道光时所定《王氏怀义堂义庄规条》，将娶妻分定婚和成婚两次给银：“族中力不能嫁娶者，文定给银四两，娶妇给银十两”，“嫁女给银五两。”（民国《太原王氏家乘》卷七）浙江海宁查氏《酌定规条》有助婚规定：“年过二十五岁业已订婚贫不能娶者，亦于清明十月朝祭扫后，本支近房三人具禀，开列女家姓名及身家清白字样，告知族尊、裕公、司事，查明年岁属实，助婚费拾千文，距娶期五日方准支付。”（光绪《海宁查氏族谱》卷一六）对于被助婚者的年龄，浙江绍兴张氏定在 30 岁以上无力完婚者，并规定：“年少让年长，双丁让单丁，单丁让两房共一丁，董事札知殷户支钱十八千文帮娶费，娶再醮妇不给，续娶不给。又帮新娘养费一年，每月五百文，两月一支，不准出门傭工，共计钱六千文。”（道光《重修登荣张氏族谱》卷一九）苏州《程氏支谱》光绪时定《资敬义庄贍族规条》有资助续娶和纳妾的规定：“无力娶妇者助八两，无子续娶者助八两，有子续娶者助四两，无力娶妾者助四两。”

## 3. 生育

元代浙江龙泉汤氏宗族的《汤氏义田记》规定：“产子者一石，再有子则倍之。”（黄潘：《文献集》卷七下）前面提到的浙江会稽张氏助婚资料又载，助婚资金内含乳哺费：“又生长子帮乳费一年，每月五百文，两月一支，不准出门哺乳，共计钱六千文，生女及生次子不给，如出门傭工及哺乳者，即行停给。”

## 4. 丧葬

《文正公初定规矩》规定：“逐房丧葬，尊长有丧，先支一十贯，至

葬事,又支一十五贯,次丧五贯,葬事支十贯,卑幼十九岁以下丧葬,通支七贯,十五岁以下支三贯,十岁以下支二贯,七岁以下及奴仆皆不支。”清代江苏常熟《王氏怀义堂规条》将丧葬分为丧费和葬费两项,并根据年龄分别给银,规定:“族中力不能丧葬者,无论男女,二十以上,丧费给银二两,葬费给银四两,二十以下,丧费二两,葬费给银二两,十岁以下,丧葬共给银二两,四岁以下不给。”(民国《太原王氏家乘》卷七)

### 5. 养老

江苏元和潘氏宗族道光时所定《松麟庄贍族规条》规定:“凡贫老无依者,无论男女,自五十一岁为始,每月给米一斗五升,六十以上给二斗,七十以上给二斗四升,八十以上给二斗六升,九十以上给三斗。”(光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇)该宗族以五十一岁为始,每十岁为一个贍养的档次。浙江《海宁查氏族谱》除对年逾六十孤身无嗣之老叟、老太月给贍食费百文外,还值岁时佳节有敬老之举,规定:“族中高年,清明十月朝,各馈果敬,自六十以上圆丝银伍钱,七十者捌钱,八十者一两贰钱,九十者倍之,百岁者拾两,但敬老之礼由敬祖而推本人。”(卷一六《酌定规条》)

### 6. 幼孤

明代江苏金匱《胶山安氏家乘贍族录》万历时所定《贍族条件》规定:“族人年幼,父母俱亡,无兄长抚育者,许近属收养,月给米三斗,岁给布银三钱,男十六岁以后住给,女嫁住给。”前面提到的《松麟庄贍族规条》规定:“凡幼孤男女贫乏者,十岁以内每月给米八升,十岁以外每月给米一斗二升,男至十七岁成丁,女至出嫁日俱停给。”(光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇)

### 7. 寡妇

浙江《海宁查氏族谱》将寡妇以年龄为界限,分为三段,三十岁以内为少年励节;三十岁至四十岁为中年励节,其中又分为无子和有子

两种情况；四十以外也分为无子和有子两种情况。以上各种嫠妇，均分别按一定名额给予养赡费用。苏州《陆氏葑门支谱·赡族规条》规定：“凡寡妇贫乏者，每月给米一斗二升，至六十岁以上，照年老例递加，其守节在三十岁以内者，每月给米一斗五升，至六十岁以上，仍照年老例递加。”

#### 8. 废疾

江苏元和潘氏《松麟庄赡族规条》规定：“凡废疾无人养恤者，十六岁以内照幼孤例给，十七岁至六十岁每月给米一斗五升，六十以上照前规增加。”（光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇）浙江《海宁查氏族谱·酌定规条》对废疾的程度有具体说明：“如瘫痪双瞽、瘖哑诸废疾，男无父母兄弟妻子、女无翁姑无夫无子，缺陷不能自食其力，以及年逾五十赤贫如洗者，均在可矜。但族既众多，此项人数亦夥，势难额计，定议捐钱贰拾肆千文，于清明十月节祭扫后，每次分给拾贰千文，听族尊及裕公司事酌给，不得纷争，设只重听龙钟眇一目、跛一足，凡疾不至废，并次贫者，尚可谋生，概不准给。”

#### 9. 习艺

苏州《陆氏葑门支谱》咸丰五年（1855年）所定《赡族规条》规定：“司业谋生，足以自立，与读书应试无异，亦应推广成就，嗣后子姓无力者，始习业，由支长报明，给七十串制钱肆两，备置铺陈，进店后至写立关书，仍由支长查明，本店人作保，再报给七十串制钱拾陆两，仍将关书送验发还，或所习之业无需关书费，则于三年后由支长查明，本店人作保，再保，习业已成给七十串制钱肆两，以示鼓励。倘一习未成，改就他业，本不应重给，如在三年内原店停歇，咎非自取，准由家长覆查再报给七十串制钱贰两，俟其习成有无关书，亦准如前查明报给。”常熟王氏《咸丰九年续立义庄规条》、苏州彭氏光绪时所定《庄规》将此条略作文字改动而收入。浙江绍兴徐氏光绪年间定《徐氏义仓规条》规定：“学艺，凡年十三以上，二十以下，愿学艺者，先助拜师

费一千,衣被费二千,艺成后另助谢师费三千,董事确查支领。”(光绪《山阴安昌徐氏宗谱》卷二)

#### 10. 灾病

明代江苏金匱《胶山安氏家乘》万历时所定《贍族条件》规定:“族人卧病、危迫贫不能自医药者,其近属为之延医诊视、助医药之费,或遇火遇盗不测之祸,量行周恤,大率银不得过一两,米不得过二石。”类似者还有清代浙江绍兴徐氏,规定:“暂恤,倘有不时疾病,及遇实不测等情,本人无力自愿者,董事随时酌议帮助。”(光绪《山阴安昌徐氏宗谱》卷二《徐氏义仓规条》)

#### (四) 奖学助教

范仲淹设立义庄时,并无奖学助教方面的内容。熙宁六年(1073年)范纯仁《续定规矩》增设了两条有关的规定,一是奖赏参加科举考试的子弟,“诸位子弟得贡赴大比试者,每人支钱一十贯文(原注:七十七陌下皆准此),再贡者减半”;二是给义学教授的月钱,“诸位子弟内,选曾得解或预贡有士行者二人,充诸位教授,月给糙米五石(原注:若遇米价每石及一贯以上,即每石只支钱一贯文),虽不曾得解预贡而文行为众所知者,亦听选,仍诸位共议(本位无子弟入学者,不得与议),若生徒不及六人,止给三石,及八人给四石,及十人全给”(原注:诸房量力出钱,以助来修者听)。范氏义庄义学的制度在清代有所变革,康熙十七年(1678年)《续申义庄规矩》有“体赙贫劝学以示教养”一条,其中说:“至于祖规设义学,教族子弟,今族繁散处,不能在在设学延师,嗣后会文书院举业成篇者,谅给纸笔五斗,文理略通者给一石,文理清通与游庠贡监,并给三石,得与大比试者,每次给科举米五石,稍示劝励,以存教族遗意。”(乾隆《范氏家乘》卷一五)

清代是义庄大发展的时期,义庄中奖学助教的内容明显增加,此种事例众多,内容相差无几,其中全面而详细者,有江苏元和潘氏同

治年间制定的《松麟庄增定规条》，其内容如下：

子弟读书，最为训族第一事，族人无力读书者，历年虽有贴费，未见实效，亟应分别鼓励，以广裁成。嗣后初识字，读四子书，每节贴修金一千文；能诵经书，每节一千五百文；开笔作文，至二十四岁为限，每节二千文。均由各支总查明，令择师附学，据实具报，给与领据，按六节支付，全送塾师，不得留存别用，以致有名无实。每仲月朔日，各支总带领本支学徒，到庄分别试以背诵写字作文，优者加奖，如实系可造者，再酌加修金，期得日新之益；其远乡塾者，支总以时督查何月朔望，每年两次到庄查课，候奖其学业荒落及规避不到者，分别停减贴费。

.....

旧规考费，县府试各一千文，院试二千文，今试院移建郡城，无舟楫桌凳之费，自应核减。惟县府试招覆者，向无区别，未足以示鼓励，今定县府正场各给五百文，每覆一次及考性理三百文，院试正场三百文，考经古性理三百文，岁科试正场覆试与小试同。以上均由支总于正案已发后，汇报每人每场名次，并以逐次浮票为凭，按规给发，无票不给。其入泮补廪及乡会试，仍如旧规赴北闱者倍给，留京应试者，乡会试俱减半，五贡视乡举十之六，抡元大魁倍给，此项仍不论有力无力，一概支給，不愿领者听。

凡大小试年分，庄中每月举会文课，先期由司事邀订，辰集酉散。掌庄出题，集惜阴书屋，庄中备中饭四簋，过八人则设两席，早晚点，每人各一次。穷日之力，课以一文一诗，临场则加课一文，均不准给烛及夹带书本，次日将课卷送耆宿评定甲乙，优者酌与花红。（光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇）

由上可知，潘氏宗族对于族中子弟读书、科举考试及日常本族义庄内的考试均有资助的规定。

### （五）储粮备荒

族产收入除用以平日的各项用途外，还要考虑到灾年赈济族人，一些宗族采取了不同的措施。

设置备荒田产。明代万历年间，苏州吴氏有继志义田计六百亩，除奉公田、报本田、敦睦田、劝学田之外，还有备荒田。据《创立继志义田记》载：“夫以五顷之入，供我五服贫者之需，似亦足矣，而又益之以百亩者，则以水旱可虞也。户下业田虽非尽出卑下，而卑下者十之三，畏旱者十之三，倘值灾伤，将以何者行吾义乎？故又有备荒田百亩，五岁之中，幸而皆登，则积之以备一岁之歉，即遭二歉，亦或可支其半，则此田之入，尤不可目为羨余之物而轻用之者也。”（光绪《吴氏支谱》卷一二）

调剂义庄支出。江苏常熟屈氏光绪时《义庄规条》指出：“议调剂以济灾变，义庄本计具详积贮之条，惟是岁绌岁盈，即储蓄岂能全恃，凡遇灾年，宜筹调剂，先将各项经费权其缓急先后，以次节省，抵补义米亏额，酌为本折兼支，如再不敷，购办杂粮搭放，抑或被火较重，实无别项挪移，不得不通计全年义米总数，分别议减，董事同值年告自族中，共晓济变权，宜并非藉荒对扣，若积贮有三年之蓄，虽遭岁稔，仍照常支給，其调剂之法，应毋庸议。”（民国《临海屈氏世谱》卷一）

预留专项资金或余米。前者有江苏长洲潘氏，该族光绪时《续增规约》规定，义庄余款，存备荒银二千两（光绪《东江潘氏族谱》第十二册）。而浙江嘉兴姚氏则把预留资金和余米结合起来。该族《贍族规条》说：“荒歉不可不防，议定给发贍米之余，逐年积储若干石，除粿米储钱外，尚有余米，每于发贍时，先将陈米给发，以陈更新，须储二年之备，万一连遭岁稔，储积不继，不得已暂权酌减，一俟丰收，即复旧规。”（光绪《姚氏家乘》第五本）

备荒是在正常维持族人所需之外而考虑的，必须以宗族经济实

力充足为基础,故一般宗族是不易做到的。范氏义庄也仅仅是采取减给的消极办法,清光绪时苏州人彭慰高、彭祖贤指出:“范庄规条并无备荒之款,以上年之田租,供次年之支发,如上年歉收,即照所歉收之分数,下次年发款内匀摊减发,自宋以来,相沿已久。”二彭在建义庄时,提出了新设想:“俟本庄拓地建仓,即以发商银钱余谷存仓,以足备三年之蓄为度,较之发商则无歇业亏折之虞,较之存米,则无热蒸霉变之患,若仓廩高敞,收储合法;酌定三年,推陈易新,必更妥协,是在司庄者处置得宜,即永禁发商,本折兼收、兼放,尤为尽善,万一连遭岁祲,储蓄不继,暂权事之缓急,先凶后吉,酌量停减,一俟丰收,即复旧规。”(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》)尽管有如此设想,然而该族民国时《续纂庄规》称:“吾族自建以来,以度支浩繁,备荒之款,尚付厥如。”为应付荒歉,也采取了预留资金的办法:“今公议每年就田租项下,提存银元一千元,作为备荒经费,无故不得动支,以备荒年缓急之需,俟储蓄充足,即行建仓储谷,足备三年之蓄。”(同上书)前面提到的明代苏州吴氏备荒田也是经过三代人的努力才设立的,可知其难。

除以上五项以外,族产还有一些其他用途。另外,族产收益支出的分配状况也是应该了解的。明崇祯时浙江嘉善人陈龙正置义田五顷,有“义租五百余石,除每岁办粮约用米二百三十石,纳免役银约用三十石,祭扫燕乡约用二十石,饶免租户限米约十余石,给管庄人户饭米五石,净余约二百石”(《古今图书集成·明伦汇编·家范典·宗族部总论三》),当为贍族之用。可知义田收入中52%用于办粮免役,40%用于贍族,4%用于祭扫等,以上是主要支出的分配。再以徽州祁门善和里程氏仁山门为例,请看下表<sup>①</sup>:

<sup>①</sup> 此表据周绍泉:《明清徽州祁门善和里程氏仁山门族产研究》,载《谱牒学研究》第2辑,第30页。



顺治十三年东房派族产收益的支出一览表

类 别	项 目	谷 数	折银或 用银(两)	类 计	占总支出 百分比	备 注
万家众	五房均分租谷	1200 秤	84		21.88	每秤谷合银 7分。下同。
讼费	同敬宗门讼费	125 秤	8.75		2.28	
建造寝 室庄屋	造书院寝室庄屋	175 秤	12.25	32.25	8.4	
	湊造寝室		20.			
买庄屋	买青真坞庄屋		78.		20.32	
斯文书 院用费	斯文灯油	66 秤	4.62	8.88	2.31	
	书院杂费		4.26			
赋 役	兑本年票并旧票		56.	99.4	25.89	
	钱粮火耗及丁银		43.4			
祭 祀	祭祀用谷	242秤12斤	16.9894	63.0194	16.42	
	祭祀用银		46.03			
佃务收 租费用	庄佃年订	18 秤 7 斤	1.2888	5.3029	1.38	
	挑谷酒等用谷	31 秤 1 斤	2.1741			
	挑谷酒银等费		1.84			
恤 孤	众出度孤		0.8		0.21	
付 息	付利息		0.59		0.15	
管理费	纸笔及算帐酒等		2.91		0.76	
总 计			383.9023		100.	

由表可知,东房派族产收益达 11 类之多,该家族的支出中,赋役为第一位,约占总支出的四分之一,家众均分的部分占第二位,占总支出的五分之一以上,这部分收入平时是惠给子孙,有事则众贖出納,可知主要用于贖族。原在“五房均分计谷”项下填注:“支一千二百(秤),

五房均分。”因该年收成不好及买庄屋暂时增收之故，均分一项为一千二百秤，常年分给家众的部分是一千五百秤。也正因为这个原因，所以“买青真坞庄屋”成了该年第三位的支出。第四位的支出是祭祀。以上是大宗支出，比较大的还有修建书院寝室房屋，占第五位。此外，书院用费、讼费、收租也占一定比例，讼费有特殊性，东房派族产收益日常主要用于赋税、赡族、祭祀以及书院、收租等庄务，该族建造房屋较多，是因为清初之乱后恢复族产之用。

## 二、族产的分配

族产收入之分配对象，各族有所不同，然而有一些基本原则通行于宗族，以下分别介绍。

### （一）计口授粮

范仲淹创立义庄，在《文正公初定规矩》中规定“逐房计口给米”，赡养全体族人。继范氏义庄之后，仿行者亦有之。南宋时代赵氏义学庄，族人“皆食于庄，……庄有籍，五世以下入籍，计口衣食”（刘克庄：《后村先生大全集》卷九二《赵氏义学庄》）。元代江苏暨阳陆氏“仿范文正公立义庄法，计口而散之”（陆人圭：《墙东类稿》卷一四《陆庄简公家传》）。同时代浙江龙泉汤氏义庄，“月给人五斗”（黄潜：《文献集》卷七下《汤氏义田记》），也是计口散给。明清之际广东有“祭田之人，有羨则以均分”（屈大均：《广东新语》卷一七《宫语·祖祠》）。晚清吴县盛康建立留园义庄，收入“不论贫富皆与焉”（俞樾：《盛氏留园义庄记》载民国《吴县志》卷三一）。不过计口授粮的形式适用于财力雄厚而所赡族人范围较小的宗族。在宗族人口膨胀的情况下采取计口授粮是很困难的，就拿范氏义庄来说，据清康熙三十二年（1693年）范能溶的《增定规矩》说：“按祖规，子姓给米惟均，本无加给之例，独丧葬嫁娶读书与试，则优给十千至五十千不等，后世田减赋加，子孙

且数倍于昔,合而计之,昔之一口当今之三十口,固宜其赍给之数,相去悬殊,而优给诸项,亦难为继也。近代以来,各捐嫁娶奴婢米,已不支放,子孙至成丁始给,而增给寡妇、优老二项,盖体国家尚齿励节之意,亦维风化之善经。”(乾隆《范氏家乘》卷一四)范氏如此,其他义庄可知。范氏义庄给贍的年龄是五岁以上者,清代不少义庄将年龄限制在五十岁以上,缩小给米范围,实际上近似养老。有人认为计口授粮还易滋长族人懒惰毛病,如清人方苞说:“吴郡范氏义田,计口授粮,俾愚者怠于作业。”(《方望溪先生文集》卷一七《甲辰示道希兄弟》)由于以上原因,计口授粮的形式不具有普遍性。

## (二) 救济贫穷

由富者设置族产,专为救济贫穷族人,贯穿于从未到清的漫长历史中。早在北宋时代,刘辉哀族人不能为生者,有购田数百亩之举(《澠水燕谈录》卷四《忠孝》)。韩贄、向子諲均为贍养宗族贫者而置田。南宋时,浙江会稽石允德等“作义庄,以给族之贫者”(陆游:《渭南文集》卷三七《石君墓志铭》)。楼琫的昼锦衣庄“自同曾祖下至總麻,而贫于无服而行业有闻者,人廩给有差”(《至正四明续志》卷二〇)。

元代此类事例也有。如归安沈氏义庄“贫无以给婚丧诸费者,量厚薄之宜,制隆杀之等而周给焉”(黄潛:《文献集》卷一七《沈氏义庄记》)。桃源陈氏义田“岁藉其入,以赍恤宗族邻里之贫者,予有常数,货有常经,丧葬嫁娶各有常给”(陈高:《不系舟渔集》卷一二《义田记》)。

明代江苏金匱安氏万历时所定义田《贍族条件》颇有代表性。该族贍养对象是“族人年力已衰家无恒产不能经营生理者”、“族有孀居无子或子幼贫不能养者”、“族人年幼父母俱亡无兄长抚育者”、“族有孤贫不能自婚者”、“族人有丧贫不能斂葬者”、“族人有卧病危迫贫不能自医药者”、“族中子弟有读书向进而家贫者”等七种,涉及老、寡、孤、婚、丧、病、学等情况。在各种情况下,又根据族人的经济能力分等

赡给,如第一种情况,“极贫月给米六斗,冬夏布银五钱;次贫月给米三斗,冬夏布银三钱;其能自给者奖麦五斗,夏布银二钱,冬送糕米一石,布银三钱”(咸丰《胶山安氏家乘赡族录》)。我们并不知道极贫、次贫的标准是什么,不过明代有的宗族有一些比较具体的财产标准,如广东增城庞弼唐,对族人冠婚丧葬及读书人发给谷米时,规定“以七十亩为上,五十亩为中,一二十亩为下,上者勿给,中者量给,下者全给”(《增城县志》卷二一《杂记》)。又如徐显卿之义田,衣食之费不及有田百亩或中人之产的族人,婚丧赞助不及有田千亩及千金之产者,惟对一贫如洗之族人散给(张萱:《西园闻见录》卷五)。

清代族产赡贫的事例更是不胜枚举。江苏长洲《东江潘氏族谱》嘉庆时所定的《茱阳义庄规条》明确指出:“义庄原为族之贫乏无依而设,凡鳏寡孤独废疾皆所宜矜。”清代赡族也有资产方面的限制。如江苏常熟席氏宗族对鳏寡孤独“业田二十亩以上者不给”(光绪《席氏世谱载记》卷一二《义庄规条》)。

### (三) 分辨亲疏

族产赡族也依族人亲疏关系而定,这既符合儒家亲亲之义由近及远的原则,也与族产所能承受的经济能力相适应。赡族范围往往限制在五服关系以内,前面提到的明代万历时苏州吴氏《赡给条件》,就规定该族义田“以公诸五服之亲,传子及孙,而吾以五服为率……吾五服咸得焉”(光绪《吴氏支谱》卷一二《创立继志义田记》)。有的宗族甚至服内还有区别,如清代河南安阳马氏“向来庄裔,五世以内按服制为差等”(光绪《安阳马氏义庄条规·安阳西蒋村马氏义庄条规》)。有的宗族设置族产先赡服内,再及服外。清代浙江绍兴阮氏“渐置田以赡其五服之亲,又渐大置田以赡其疏远之族人”(民国《越州阮氏宗谱》卷二〇《阮公鲁庵公田创始记》)。有的宗族由小到大,给赡范围区别服属,停给出服之人米赡。江苏常熟屈氏《义庄规条》提出:“辨服制以笃本支。赡族义田业为公产,原非所以私子孙,然远族共沾而本支

坐困，亲亲之谓何矣。景州公本支子孙曾元（按：元，当为玄，因避康熙帝讳故改字）其中贫苦者，除照近属月支义米外，量给薪水之资，由董事同庄裔议加定夺，族众不得责有烦言。至其五世孙以下，亲尽五服，停给薪水，但支义米，世世不减。若景州公近属子姓，降至五服者，自与本支后裔有间，应同远遗族一体支給，庶示区别。”（民国《临海屈氏世谱》卷一一）

上述江苏常熟屈氏将出服之人与本支后裔区别，故其本支是指五服以内的族人。有的宗族贍族给特定支派。如苏州陆氏《义门规条》规定：“吾陆氏子姓繁衍，今定贍族规条，断自曾祖绳武公始，绳武公支下子姓贫乏者，量加赙赠，其非绳武公支下者，不在此例，俟后有盈余，或族中续捐田房，再为以次推广。”（光绪《陆氏葑门支谱》卷一二）江苏元和潘氏“道光十七年规条，主政公支下现居吴郡者，得照规请给。”（光绪《人阜潘氏支谱》卷二〇《松麟庄续定规条》）有的宗族贍族分为本支和旁支。浙江嘉兴《姚氏家乘》所载光绪时《义庄贍族规条》开宗明义：“我姚氏于宋南渡时，自关中扈跽来浙，有保一、保二、保三三支，或居湖州，或分松江，家于嘉兴者，传至前明，子姓繁衍，簪纓鼎盛，有姚半城之称，因分东西南北四支。今定贍族规条，自南姚成一公以下，子姓贫乏者量加赙恤，其余旁支统减为七成，所有婚嫁丧葬孤寡老病抚育读书考试优奖各规条，开列于后”，该族南姚成一公以下族人，当是出了服的同族之人。有的宗族贍给对象的亲疏划分得很细，广西连氏贍族分本支和外族两种，本支计口，外族计户，外族又区别为近族和远族。本支“十五岁以上为大口，每季九斗，五岁以上为小口，每季五斗四升。近族一户每季二石，远族一户每季一石八斗。”（《陆川县志》卷一一《孝友》）所谓本支的概念是随着宗族结构的不同而有别的，既可指五服之内，也可指始祖之下某支派子孙，或又可限制在某支迁某地的派别。

血缘关系的亲疏，同是否聚居一起相联系。范氏义庄绍圣二年

(1095年)续定规矩中规定：“身不在平江府者，其米绢钱并勿给。”把居住在平江府即吴县之外的族人摒弃在贍族之外。上面提到的元和潘氏只给主政公支下现居吴郡者，也是相同的事例。浙江《海宁查氏族谱·酌定条规》有较详细的说明：“以上资助各款，原为聚族而居，免至贫苦为累，流离失所。若迁徙至百里外，必力能自给，或别有营运，且距裕公公所迢隔，族众亦多疏远，无从查核具结，概不准支給。”远徙者给贍不便并多为疏族，是不给贍的原因。

#### (四) 外姻疏族

范仲淹《初定规矩》还设专条讲给乡邻姻亲的贍养问题，规定：“乡里外姻亲戚，如贫窘中非次，急难或遇年饥，不能度日，诸房同共相度诣实，即于义田米内，量行济助。”南宋朱熹在少师少保信军节度使魏国公致仕赠太保张公行状中，也写有“贍宗族之贫者，以至母族”（《晦庵先生朱文公集》卷九五）。元代江西分宁冷正叔所建义田贍给族人，“然后次及亲党邻里，又次及故人远客，无不随事多方，各用其情”（刘岳申：《申斋集》卷九《有元隐君子冷正叔相乡阡碣》）。冷氏义田贍及故旧朋友。

还有个别人设族田专贍疏族。北宋时曾巩“初置义田，令本房子弟不得食”，后来曾巩的弟弟“因增置田，乃令食之”（吴师道：《礼部集》卷一八《虞子士书南丰拟岘公记荆公诗》及《文定公祠堂记》）。南宋官员汤东野的义庄也供给“疏族之贫者”（《建炎以来系年要录》）。或许像曾、汤是因本房、近亲生活有保证而设义田给贍外房及疏族的吧。

#### (五) 不贍原则

一些宗族还制定了不给养贍的原则。范氏义庄曾于北宋政和三年(1113年)修定规矩，规定：“诸位辄取外姓以为己者冒请月米者勿给。”“诸位子弟在外不检生子冒请月米，掌管人及诸位觉察勿给。”南宋嘉定三年(1210年)又进一步补充：“今乃有将己子与人，破荡他人

家业,却欲归宗请米,如有似此之人,仰掌庄申文正位不得支行。”以上是从继承制度方面规定的,嘉定三年还补充了对玷辱门户行为的惩米规定,加强了对族人道德规范的要求,其内容是:“诸房闻有不肖子弟因犯私罪听赎者,罚本名米一年;再犯者除籍,永不支米(原注:奸盗、赌博、斗殴、赔涉及欺骗善良之类,若门户不测者非),除籍之后,长恶不悛,为宗族乡党善良之害者,诸房中具申文正位,当斟酌情理,控告官府,乞移产,以为子弟玷辱门户者之戒。”

范氏之后仿行者众多,江苏常熟王氏道光时所定《王氏怀义堂义庄规条》,从能否自食其力、是否辱及先人及继承和婚姻三方面予以限制。第一方面规定:“族姓中有出产者不给,有本经营者不给,出外者本人不给,或可以训蒙为生,力能耕作,及曾习生意手艺、因恃月米可资糊口反致游惰自安者不给,有不守本分辱及祖先自取贫困者,全家不给,朔望日司正会同本堂,检举屏黜,实贴庄祠,后或改悔自新,或子孙干蛊,族人公同具保,司正查明酌给。”第二方面规定:“其或稍有微业,及训蒙耕作生理,每岁所入不能养赡全家,诉请酌给者,司正会同本堂查实,酌给几人月米,其余各项费银,概不给与,至前无力而后稍裕者,应将月米酌除,司正失察,照数赔出。”第三方面规定:“族姓收养异姓子女及亲生子女出继外姓者不给,已嫁之女,非因守寡无依归母家者不给。”(《太原王氏家乘》卷七)江苏长洲潘氏清嘉庆时所定《茱阳义庄规条》对玷辱祖先行为有具体说明:“族中如有不孝子弟,甚至流入匪类,及身为仆役,卖女作妾,玷辱祖先者,义当摈斥俱不给,其妻子亦不准给,本房司事不得隐匿不报。”不过对于螟蛉异姓问题,潘氏仍有给米之举,只是酌量减少而已,规定:“异姓为后,例所宜斥,第旧谱中有恩抚支承祀已久者,如果符庄规给米之条,本房司事报庄给票,照本宗例八折给米,如日后有立本宗支为嗣者,照本宗例全给,或立近房恩抚支者,仍给八折,若无力殓葬婚嫁及节孝请旌子弟考试等项,银数俱凭司事报庄,照本宗例全给,倘更收养异姓,非

但银米不给,并不准入谱。”(光绪《东江潘氏族谱》)

### 三、义米的支給手续

义米的支出有一定的手续,范氏义庄首创了“米历子”的制度。范仲淹《文正公初定规矩》规定:“逐房各置请米历子一道,每月末于掌管人处批请,不得预先隔跨月分支请,掌管人亦置簿拘辖,簿头录诸房口数为额,掌管人自行破用,或探支与人,许诸房觉察,勒赔填。”可知,各房自备请米历子,每月终呈请领米,掌管人亦置簿帐,录诸房口数以核实。族人不得跨月领米,掌管人不能自行支米。元符元年(1098年)范纯仁《续定规矩》中又有三条补充规定:第一条是“诸位请米历子,各令诸位签字圆备,方许给,给讫请人亲书交领即去。失历子者住给,勒令根寻,候及一年,许诸位及掌管人保明,申文正位,候得报,别给历头起支”;第二条是“积留月米并请者勿给”;第三条是“诸位不得于规矩之外妄乞特支,虽得文正公指挥,与支亦抑诸位及掌管人执守勿给”(乾隆《范氏家乘》卷一五)。其要点是领米之人要在米历子上签名后方许支米,丢失历子者停止给米,一年内补办手续;不许将不同月份贍米合并请求;不许超过定额支給。

范氏义庄的支米手续为后代义庄仿行,具有普遍性。清代的“米历子”,亦称“领据”、“支米票”、“票据”、“经折”、“米票”等,我们以浙江海宁查氏为例,了解一下义米的支給过程。该族每年于清明祭祀统宗祠时办理需恤人员事情。届时族人于本支近房选代表汇报,然后族长、庄正会同义庄设置者一道复查,历时半年,情况属实,在十月给还。给折之日,房长司直再次审核,然后签字画押,监验发还。发米后,要将发米名单贴于祠堂公阅,不实者删除。给米还结合惩恶扬善,善者虽不在助例可给花红,恶者“声罪于祠,停助,终身不复”(光绪《海宁查氏族谱》卷一六《义庄清册》)。查氏义米支給手续十分严密。



## 第五节 政府对族产的政策

### 一、宋元明保护族产的政策

宗族拥有族产,族产中最普遍的形式当是墓田。唐律曾有保护墓田的内容,规定:“诸盗耕人墓田,杖一百;伤坟者,徒一年。即盗墓他人田者,笞五十;墓田,加一等。”(《唐律疏议》卷一三)宗族墓田义产是不容侵犯的。

宋以后随着宗族经济的发展,保护义田族产的政策也更加完善。对义田的保护政策早在范氏义庄产生不久便已出现。范仲淹创立义庄之初,曾制定《义庄规矩》,但“诸房子弟有不遵规矩之人”,由于“州县既无敕条,本家难为伸理”,以至五、七年间,义庄便“渐至废坏”。为了使义庄存在下去,范纯仁于宋英宗治平元年(1064年)四月奏请朝廷“特降指挥下苏州,应示诸房子弟有违犯规矩之人,许令官司受理”(乾隆《范文正公集》卷一五《义庄规矩》),得到了批准。有了朝廷指示为法律依据,范氏义庄才维持下去,所以宋以后置义庄者多向政府请求支持。

南宋哲宗时期对族产制定了比较系统的政策。元祐六年(1091年)规定:“墓田及田内林木、土石不许典卖及非理毁伐,违者杖一百,不以荫论,仍改正。”元祐七年,“诏诸大中大夫、观察使以上,每员许占永业田十五顷,余官及民庶,愿以田宅充奉祖宗飨祀之费者亦听,官给公据,改正税籍,不许子孙分割典卖,止供祭祀,有余,均贍本族”(《宋会要辑稿·食货六一》)。宋代土地买卖自由,财产继承实行诸子均分制,土地所有权和土地数量便极易变动,而族田不许分割、典卖,使族田具有稳定性。元祐六年诏讲的是墓田,元祐七年诏中所说官民

的土地“上供祭祀，有余均贍本族”，看来是一种祭田。因义田具有贍族的功能，所以该条规定也适用于义田。

元祐年间有关墓田和祭田的法令是付诸实践的，福建人林寒斋去世，他的两个儿子，以分产异居为耻，将遗产作为蒸尝田，永不分析，并向地方政府申办手续，地方政府“札县改宝章林国博户为寒斋文隐林先生蒸尝户”（刘克庄：《后村先生大全集》卷九三）。就此，刘克庄说：“夫人情孰不欲永其先人之祀，然子若孙有贤愚、贫富之异，于是有国者为之禁防焉，曰贍茔、曰蒸尝，其虑甚周，其法甚密，天下通行。”（同上书）刘克庄又说：“前辈尚有为义庄者，今贍茔田土，乃祖先创置，弟兄皆有分者，若恐诸弟不能保守，则经官立约，花利轮收，祭享之余，以助伏腊，通天下之成法也。”（《后村先生大全集》卷一九二）可见贍茔田比照义庄可“经官立约”以受保护，为“通天下之成法”。

元代地方政府也继承了宋代应义田设置者之请给予批示以资保护的政策。如浙江鄞县全氏宗族在南宋时代由全菽和“草创义田条约，仿诸家之例，其贫者计口计日而给之，婚嫁丧葬各有助，仅仅经始而卒，遗意诸子当成吾志。府君四子，长云可府君讳鼎孙，次真府君讳谦孙，次本心府君讳晋孙，而正养府君讳顾孙，出为后，谦孙、晋孙治慈湖之学，府君所置之田一顷有奇，鼎孙与晋孙稍稍益之，顾孙、谦孙又以一顷益之，而鼎孙长子耆，受学于谦孙，自署味道子，义襟尤笃，为踵益焉，共四顷，历三世而大备。迨元至正二十五年，顾孙为家督，祭于府君之灵，以告成，申县给牒，以杜他故，于族中会报贤者一人司之，曰义田局承奉，于是八宅之人感府君之敦睦，而无以溢之也，乃呼为义田宗老”（全祖望：《鮑埼亭外编》卷二一《桓溪全氏义田记》）。由上可知，全氏义田草创于南宋全菽和，有田一百余亩，菽和歿于南宋末年。此后，其四子及孙又增益，至元末至正年间，达四百亩义田，于是“申县给牒，以杜他故”，即请求政府保护。后全氏修谱，“搜得至正中达鲁花赤下承奉局故牒一纸”（同上书）。此承奉局当是前述义田

局,达鲁花赤为元代路、府、州县官员,可知全氏申请的确得到元代地方政府的批文。

明代是义田明显多于前代的时期,政府为义田册籍铃印、立案存照、优免杂泛差徭。早在明洪武初年,大学士解缙上《旌复世臣义族之议》。弘治八年(1495年)大学士徐溥置义田请籍于官,户部建议将徐氏义庄“立户纳税,其有他人侵占,本族沮坏,本官有司以官法从事,仍令府县正官亲诣庄所,奉宣德忌,严加戒谕,永远遵守”。义庄之户仿解缙议,“除办纳正粮外,其余差徭悉与优免”,获孝宗皇帝同意。隆庆四年(1570年)应天府儒学训导华复初以故父南京刑部郎中华方义田上奏,万历十七年(1589年)南京礼部尚书姜宝所置义田,均被户部比照徐氏义庄施行。万历三十二年(1604年)刑部员外郎陆基忠有祖、父在家乡浙江嘉兴府平湖县所置义田一千余亩,认为族田“非册籍在官,则久后不无湮没,贍族虽有家规,而非仰赖国法,则人众易至纷更,他日或本支子孙不肖,则起垂涎,或族内子孙不肖,则生侵滥,或豪强谋占,或佃户把持,或乡里以田无专主而横报差徭,或掌管者以赋役藉口而浪支使人”,请求皇帝依徐、华、姜三氏先例下户部将陆氏义田立户,号数册籍二本用印铃记,一留该县附卷,一付本族存照,享受优免和请官府禁治的事例,不许子孙变卖。得到户部及皇帝的同意。户部批文中还说:“仍行本管议立家规,列款刊垂永久。”(天启《平湖县志》卷一〇《风俗·家庙》)可见地方官也为义田设置者定立条规,以约束其族人。

## 二、清代族产政策的完善

清朝为宗族设置族田给帖立案、载入志书,准宗族勒石为证。承袭前代惯习,康熙时期已有地方政府给予族田设置者以保护的事例。如江苏吴县申时行于明代设置祭田、义田,定立规条,清初被人破

坏，康熙五十四年（1715年）该族绅士请地方官干预，仍遵旧制，“以便勒石家庙，永奉仪型”。吴县令同意并得到了江宁巡抚的批准<sup>①</sup>。

江苏地方政府的做法，大约是明代政策的延续。作为清代保护族产的正式制度，是在雍正时期制定的，雍正十年（1732年），内阁学士兼礼部侍郎江苏娄县人张照奏：“昔年臣祖张淇曾以己田一千亩作为义田，贍给族人，伏查义田贍族，始于宋臣范仲淹，后虽有仿而行之者，未有如范氏之经久，盖以未经奏明立案，既为公共之产，转成争竞之门，往往自置自废，旋有旋无，惟范仲淹所置义田一千亩，在今苏州地方，宋时奏明立案，历代相沿，虽系嫡派子孙，不得私卖，无论族人外人，不得私买，载在志书，故能自宋以至于今。伏读《圣谕广训》，有曰‘置义田以贍贫乏’，臣窃私幸臣祖张淇此举，仰符圣王化民成俗之至意，冒昧陈请，恳将臣家义田，官为查核，立册存案，载入县志，不得擅买，违者虽系臣之子孙，亦以盗卖官田论，则臣祖张淇义田仰荷圣王之恩，可以永存，臣族子子孙孙，均被高天厚地之恩于无既矣。”<sup>②</sup>

张照此举在于仿照范氏义庄的做法，请官府保护。张照的奏折受到雍正皇帝的首肯，要求部议并“应加恩旌奖”。大学士吏部尚书张廷玉以雍正八年候选知州范瑶置义田，部议以应升之职授为员外郎为例，提议“应将张淇照伊子吏部侍郎加四级职衔给予封典”，并将张淇所置义田一千亩，“转饬该县立册存案，载入县志，张氏子孙不得擅卖，族人外人不得擅买，违者照律治罪”<sup>③</sup>。部议获准。此后，张氏事例的处理办法作为“定例”成为一项制度保存下来，援引者甚多（《定例汇编》卷九《户例田宅·盗卖盗买祀产义田》）。将族产载入志书，宋代

<sup>①</sup> 洪焕椿：《明清苏州经济资料》，江苏古籍出版社1988年版，第78—79页。

<sup>②③</sup> 《张氏捐义田折奏·附义庄条例》，南开大学图书馆藏抄本。

范氏义庄及明代平湖陆氏均为先例,但作为政府的制度似乎系清代所定。民国《吴县志》卷三十一存有乾隆四十年江苏布政使发给周姓义庄的执帖。道光二年(1768年)元和县王氏族产亦受到江苏布政使给帖保护,王氏立碑为证,此碑今存<sup>①</sup>。江苏布政使所给帖为固定格式,均载有“为此帖,仰该裔遵照帖开缘由,勒石永遵,循例编立图后,秋成输赋,优免差徭。余籽以供俎豆赐给。倘有奸徒捏冒诡寄,及不肖子孙私行盗卖,富室强宗谋吞受买,许即执帖首告,按律惩治。如非帖内田产,亦不得藉端控争,毋得故违。须至帖者”。官员设置义田受到皇帝嘉奖的事例还有咸丰朝吏部侍郎江苏人张祥河,咸丰帝指出:“江苏巡抚飭令地方官立册存案,载入志书,不得私相买卖。”(王先谦:《东华续录》卷七七、卷七八)并赏赐御书匾额。江苏是义庄最为集中的地区,同治七年(1868年)江苏布政使进一步强调执行已有的上述制度:“嗣后如有士民呈捐祭、义田产,应一律查明,请给司帖,勒石执手,以免参差,而归划一。”(《江苏省例》)

清律禁止盗卖盗买义田祠产。义田的设置者请求官府给帖立案的主要目的,是防止族人侵吞盗卖盗买族田,张照明确要求政府明令族人“不得擅买”,违者“以盗买官田论”。说明盗卖盗买族产是比较带有普遍性的问题。为此,江苏巡抚庄有恭因族人盗卖盗买族田案迭兴,于乾隆二十一年(1756年)上“请定盗买祀产义田之例以厚风俗疏”(《皇清奏议》卷五〇)。刑部援引成案,议定盗卖盗买祖宗祀产,“各至五十亩以上者,悉依投献捏卖祖坟山地原则,问发充军,田产收回,卖价入官,不及前数者,照盗卖官田律治罪;其盗卖历久宗祠者,亦应计间数一体办理,若盗卖义田,自应与祀产量为区别,应仍照内阁学士张照陈奏之词,依盗卖官田论”(《定例汇编》卷九《户例田宅》)。大清律加入了该条。祀产照祖坟山田、义田照官田判案,可见

<sup>①</sup> 洪焕椿:《明清苏州农村经济资料》,第79-81页。

清朝重视保护祀产、义田的程度了。此后，清朝颁给设置族田者的执帖中，便增加了上述法律规定，如前面提到的吴县周氏、元和王氏的执帖中均有。

清朝旌表乐善好施设立族产者。雍正帝特别提倡“乐善好施，扶危济困”，内容之一是“置敦宗贍族之田”（《清世宗圣训》卷二《圣治》）。乾隆帝初政，对先父政治颇多调整，如禁止地方官陈奏乐善好施、道不拾遗等，但“如倡立义田、义仓、义学、义冢，许具呈本州县，详报上司立案，仍听本人身自经营，胥吏上豪，不得干涉，希图渔利，该督抚体公核实，大者题请，小者著量行旌奖”（《清高宗实录》卷五）。进一步肯定了旌表设置族田及为其立册存案的制度。清代旌表“捐资贍族”规定：“其捐银至千两以上，或用粟准值银千两以上者，均请旨建坊；所捐不及千两者，请旨交地方官给匾旌赏，仍给予‘乐善好施’字样，如有应行旌表而情愿议叙者，由吏部给予顶戴，礼部无庸题请。”（光绪《大清会典事例》卷四一三《礼部·风敦》）前面提到的张淇、范瑶捐田的事例，皆交部议叙，以风示天下（《皇清奏议》卷三二，蒋炳：《笃宗族以厚风俗疏》）。咸丰朝侍郎张祥河捐田受到皇帝御书匾额的奖赏，设置宗族公有财产的事例是不少的。陈康祺说，清朝“崇尚风义，凡以义田义产敬宗收族上闻者，岁不下十百家”（《郎潜纪闻二笔》卷六《新城陈氏义田》）。

清朝祠产例不入官。乾隆时于敏中获罪，在家乡江苏金匱查其资产，对其中“置买义田一千一百余亩，用价八千两，养贍贫族报官有案，此系义举，不宜动”（《东华续录》卷九二），未作没收。再如嘉庆四年，永保被查出的祠堂、祭田，“俱者偿还”（《东华续录》卷八）。

清朝优免义田赋役。前面提到的吴县周氏、元和王氏义庄执帖中，均载明照例“优免差徭”。另外清朝有遇到灾荒义田停捐的规定，《度支省例》卷六载：“义田如逢歉收，一概停捐”，“义田应完钱粮，州

县官垫捐。”<sup>①</sup>

宋以降历朝政府对义田族产的保护政策,是把族田作为弥补国家社会救济事业的不足而加以利用的。由于族田有益于抚育儿童,赡养老人,照顾鳏寡孤独残破家庭无以为生者,使贫穷的人生活下去,在持续增长的人口压力面前,对缓和社会矛盾、维护社会秩序就显得更重要了。

---

<sup>①</sup> 转引自《中国社会科学院经济研究所集刊》第4辑,第295页。

## 第六章 族 学

宗族除了设置义田为族人提供一定的生活费用外,往往还自行设学办教育<sup>①</sup>,一则进行文化教育,二则为了出仕宗族强盛。宗族办学是收族活动组成部分,是宗族制度的重要内容。

自宋以来,宗族办学,一般命名为义学、义塾或家塾,学或塾以义名,表明公有的性质,但是古代乡里之学亦命名为义学,故义学的概念反映不出宗族专门所有的性质。“家”一词可宽可狭,狭者仅指家庭,宽者也可指宗族,而家塾也有这两种含义,用家塾代表宗族之学不甚理想。而用“书塾”一词代表宗族之学,也不确切。另外,袁希涛曾用族塾代表宗族之学<sup>②</sup>,以区别于个人或公家经营的学校,比较准确,多贺秋五郎亦沿用此名称。不过宗族之学有两级制的形式,塾更容易使人联想到初级的蒙学,因此笔者以族学一词表示宗族之学。

---

① 按:“先富后教”的主张在儒家政治思想中占有非常重要的地位,参见萧公权:《中国政治思想史》第三章《孟子与荀子》论“养”各节,联经出版事业公司1982年增订本。

② 《最近之五十年》所载《五十年来之中国初等教育》一文,转自多贺秋五郎:《中国宗谱之研究》上卷,日本学术振兴会1981年版,第568页。



## 第一节 族学的历史变迁

与中国社会特别是宗族制度的演变相一致,族学也经历了相应的历史变迁,大致可分为宋以前、宋元明、清代三个时期。

### 一、宋以前族学的滥觞

族学,即宗族教育子弟所办的学校,它在宋以前还只是个别的现象。关于最早的族学,毛礼锐、沈灌群主编的《中国教育通史》指出,汉代启蒙教育的场所主要是“书馆”,教师称为“书师”。汉代的“书馆”又可分为两种类型:一种是书师以家室或公共场所坐馆施教,学童入馆就学;一种是贵门富户聘书师来家施教,本家或本族学童在家受教,也叫“家馆”。第二种类型应当是包括族学的。可惜作者除了指出东汉明帝永平九年(66年)专设“官邸学”外,并未指出其他的史料学证据。

明确见于文献记载的族学事例,是在北魏时期。史书说义阳王子孝“性又宽慈,敦睦亲族。乃置学馆于私第,集群从子弟,昼夜讲读,并给衣食,与诸子同”(《北史·景穆十二王上》)。为了敦睦宗族在自己家设学教授子弟,且有“学馆”之称,可以说是一种宗族学校。此例说明这是一所贵族的宗族学校。

北魏义阳王办学馆教育子弟这种明确的事例,在三国两晋南北朝时期仅此一例,然而相关事例却是众多的,它有助于了解这一历史时期的族学。在北魏义阳事例前,三国时期魏国河东人乐详,讲学太学,名擅一时,“至正始中,以年老罢归于舍,本国宗族归之,门徒数千人”(《三国志·魏书·杜畿传》注引《魏略》)。晋朝的事例最多。西晋

人庾袞，史书说他：“袞学通诗书，非法不言，非道不行，尊事耆老，惠训蒙幼，临人之丧必尽哀，会人之葬必躬筑，劳则先之，逸则后之，言必行之，行必安之。是以宗族乡党莫不崇仰，门人感慕，为之树碑焉。”（《晋书·孝友传》）庾袞受宗族尊敬的原因之一是他“惠训蒙幼”。可知他重视族人的蒙养教育，或许为之办学。西晋人王元“随刘元海迁于平阳，农蚕之暇，训诱宗族，侃侃不倦”（《晋书·孝友传》），训诱宗族，也是值得注意的。晋人蔡谟，官至东晋司徒，“谟既被废，杜门不出，终日讲诵，教授子弟”（《晋书·蔡谟传》），受教范围可能是宗族之内。以上晋朝的三个事例均是教育本族子弟。北魏义阳王办学馆事例之后，在北齐，有渤海人鲍季祥的“从弟长暄，兼通礼、传。为任城王请丞相掾。恒在都教授贵游子弟”（《北史·鲍季祥传》）。所谓“贵游子弟”，即没有官职的王公贵族子弟<sup>①</sup>，鲍长暄经常在都城教授这些人，鲍氏是在外设馆，还是去王公贵族家教学，史料未明确说明，但到贵族家中讲授是极有可能的。《北齐书·杨愔传》记载：“杨愔，一门四世同居，家甚隆盛，昆季就学者三十余人。学庭前有柰树，实落地，群儿咸争之，愔颓然独坐。其季父玮适入学馆，见之大用嗟异。”似乎杨氏子弟是在本家族的学馆读书。学馆是一种蒙学。前述北魏义阳王置学馆，与此性质当相同。

宗族自东汉以降迅速成长壮大，至三国两晋南北朝成为世家大族，宗族的发展也表现在文化上的优势地位。汉以来私学昌盛，士族往往以家传儒家经典而出名。当时的社会是士族等级制社会，除血统外，文化在社会评价中占有相当的地位，在这种社会环境中，宗族为提高和保持自己的社会地位，以提高文化品位为己任，因此家庭教育很盛。晋朝华廙得罪权贵，留居家中，“栖迟家巷垂十载，教诲子孙讲诵经典”（《晋书·华表传》）。晋朝人刘殷博通经史，“有七子，五子各

<sup>①</sup> 张万起编：《世说新语词典》，商务印书馆1993年版，第699页。

授一经，一子授《太史公》，一子授《汉书》，一门之内，七业俱兴，北州之学，殷门为盛”（《晋书·孝友传》）。这是有学问者自以为师，教授子孙。也有延请名学者进行家庭教育的。如北魏人乐逊曾师从硕儒徐遵明，至西魏大统九年（543年）“太尉李弼请逊教授诸子”（《周书·儒林传》）。三国两晋南北朝士族社会里，产生了宗族办学的文化现象。

隋唐五代十国时期私学也是比较发达的，既有名学者的开馆设学，也有家庭教育。然而关于宗族设学的资料却是极为贫乏的，目前仅知江州德安义门陈氏一例，有关陈氏宗族学校的具体情形，史料记载得比较详细。清道光二十七年（1847年）修《义门陈氏大成宗谱》，卷首收录了《陈氏家法三十三条》。据该族谱卷首所载宋人胡旦所作《义门记》记载：“家法之兴，始于唐僖宗大顺元年（890年）庚戌也。”<sup>①</sup>家法的第八、九条是有关宗族学校的，内容如下：

“立书堂一所于东佳庄。弟侄子姓有赋性聪敏者令修学。稽有学成者应举。除现置书籍外须令添置。于书生中立一人掌书籍，出入须令照管，不得遗失。

立书屋一所于住宅之西，训教童蒙。每年正月择吉日赴馆，至冬月解散。童子年七岁令入学，至十五岁出学。有能者令入东佳。逐年于书堂内次第抽二人归训，一人为先生，一人为副。其纸墨砚并出宅库，管事收买应付。”<sup>②</sup>

由此可知，江州陈氏义门在唐代设有私立的宗族两级学校：书屋是蒙学，每年正月开学，冬月放假，7至15岁的孩童在此学习，书屋的教师二人。文具由陈氏宗族仓库提供。书屋之上是书堂，系高级学

① 转自许怀林：《“江州义门”与陈氏家法》，载邓广铭、漆侠等主编：《宋史研究论文集》，河北教育出版社1989年版。

② 转自欧阳宗书：《中国古代宗族教育管窥》，载《江西大学学报》1992年第1期。

校,15岁以上读完书屋的聪敏者入此学深造,择其优者参加科举考试,以便出仕。学堂置有一定数量的图书,由学生中择一人负责保管、阅览。关于陈氏两级学校,还有一些其他资料,颍川堂《义门陈氏族谱》记载,陈氏有“学院一所九百间,在西园坂,训导童蒙,至十五岁而择其才者往东佳书院肄业”<sup>①</sup>。可知书屋的规模是相当大的,校舍竟达九百间之多<sup>②</sup>。另外五代北宋之际的徐锴,于宋太祖开宝二年(969年)曾写了《陈氏书堂记》,说陈氏“以为族既庶矣,居即睦矣,当礼乐以固之,诗书以久之。遂于居之左三十里,曰东佳,因胜居奇,是卜是筑,为书楼,堂庑数十间,聚书数千卷,田二十顷,以为游学之资,子弟之秀者,弱冠以上皆就学焉”(同治《德安县志》卷三《古迹》)。陈氏设有学田二千亩,为书堂提供经费,以利子弟读书及游学者,所谓“游学者”,当指外地来此读书、研究、讲学之人。成书于宋神宗熙宁年间、由僧文莹所作《湘山野录》卷上,也记载陈氏学堂“游学”的情况。该书说陈氏“别墅建家塾,聚书延四方学者,伏腊皆资焉,江南名士皆肄业于其家”。它不仅是宗族学校,还是江南的著名学府。陈氏东佳书堂,由私人创办,积聚大量图书,是教学与研究相结合的教育机构,有些像书院。所以清同治《九江府志》将东佳书堂称为义门书院。据文莹的记载可知,东佳书堂属于“家塾”。

宋代以前已产生宗族学校,典型事例是北魏义阳王的学馆和唐代陈氏的书堂和书屋。上述宗族学校属于贵族和著名义门,带有一定的特殊性。

<sup>①</sup> 转自欧阳宗书:《中国古代宗族教育管窥》。

<sup>②</sup> “学院一所九百间”规模太大,疑有误,下文引文中陈氏书堂“堂庑数十间”,与学院规模相差甚大,可为旁证。

## 二、宋元明时期的族学

宋代私学甚为发展，设馆讲学很普遍，书院兴起，同时宗族办学也较前代有所发展，它既是作为私学的一种形式，在科举制下培养应试出仕人才，又作为宗族组织化的一种手段发挥收族的作用。北宋时期，宗族学校最有名的是江西南康军建昌县洪氏的雷塘书院和江苏苏州的范氏义学。雷塘书院曾在宋太宗至道年间得到“御书”百轴的表扬，其具体情况杨仁在真宗年间所作《南康军建昌县义居洪氏雷塘书院记》中说，洪氏“以耕凿之勤，厚致资产，以孝悌之德，大庇族人，奕世聚居，期功逾于百口，……且于所居之侧，崇饰学舍，一日必葺，宾至如归，厨廩亦丰，……子弟之秀者，咸肄业于兹，……学馆之南有雷塘焉，因以为名，且志其地。先是寻阳陈氏有东佳学者，豫章胡氏有华林书院，皆聚坟索，以延俊髦”（《武夷新集》卷六）。可知宋朝初年江西的宗族学校较盛。书院在宋代是一种比较时兴的学校名称。

范仲淹在创设义庄的同时，也设置了义学，人们一般注意到了范氏义庄、义宅和义仓，对创建范氏义学的重要性有所忽视。事实上范仲淹创办范氏义学也给予后世相当大的影响，如欲研究宋以后的族学，必须首先弄清楚范氏族学的情形。

范氏在宋代设置了义学，宋元之际牟巘作《范文正义学记》，他说：“范文正公尝建义宅，置义田、义庄，以收其宗族。又设以义学，教养咸备，意最近古。”其具体情况是：“暨公登第立朝，为守为帅，以至大用，名位日盛，禄赐日厚，遂成义庄、义学，为其宗族宅于斯，学于斯。”（牟巘：《陵阳集》卷九）当时范氏在苏州城内西北隅雍熙寺的后面设立了义仓和义宅，义宅之中有义学，可见义学是义庄的一部分。范氏义学的管理虽不见于范仲淹制定的《规矩》，但其

予于熙宁六年(1073年)修定的《忠宣公右丞相侍郎公续定规矩》中,则有义学选聘教师及教师报酬的专门规条,内容是:“诸位子弟内,选得解或预贡有士行者二人,充诸位教授,月给糙米五石(原注:若遇米价每石及一贯以上,即每石另支钱一贯文),虽不曾得解预贡而文行为众所知者,亦听选,仍诸位共议(原注:本位无子弟入学者,不得与议),若生徒不及六人,止给三石,及八人给四石,及十人全给(原注:诸房量力出钱,以助束脩者听)。”(乾隆《范氏家乘》卷一五)可知范氏义学的教师来自本族,教师的报酬随着学生人数而增减,义学的学生约有6至10名,教师报酬来源除义庄收入外,还鼓励各房捐款。该条的设立本身说明,范氏义学是作为义庄的一部分加以管理的。范氏义学在元代有些变化。牟巘在前引资料中继续说到:“粤乙亥兵戈,俶挠未遑滋事,至元丁丑,提管士贵、主祭邦瑞共议兴学,卜地于吴县三让里,距祖塋二里所,涓日庀工,为屋三十楹,祀文正公于其中,会讲之堂扁曰:清白,东斋曰:知本,西斋曰:敬身,外辟室为教授偃息之处,庖湍廩庖蔬茹之圃咸在,外约为周垣,扁其大门曰:义学。清溪松竹之间,昉闻弦诵声。是役也,义庄掌计之劳为多,提管又撙节助济,浮用增田山仅百亩,备师资束脩之礼、子弟笔札之费,一有以劝。大德戊戌,朝旨以义庄、义学有补世教,申饬攸司,禁治烦挠,尝加优恤,无复干吾藩者,可肆意于义矣。”范氏义学在南宋末年的战乱中被火烧毁,元初由范仲淹七世孙士贵和八世孙邦瑞迁至天平山麓的三让里,义学有校舍30间,设有会讲之堂,中祀范仲淹,分设知本、敬身二斋,还附有教师休息之地及饭堂菜园,建有围墙,是名副其实的学校。元朝政府曾保护范氏义学。

范氏在元代还建有文正书院。南宋咸淳十年(1274年),范氏曾在义宅东设立文正公祠,元朝至正六年(1346年)廉访佥事赵承德和总管吴秉彝重修专祠的时候,合并义宅和祠堂,成立文正书院,范

氏主奉兼山长职务<sup>①</sup>。此书院中经明初的废兴，一直延续到清代，范氏定有《文正书院会课规条六则》讲有关课期、出题、阅文、奖励、杜弊、供应诸事（乾隆《范氏家乘》卷一五）。范氏有义学、书院两级学校，构成了完整的宗族学校体系。

南宋时期，宗族设置学校继续增加。据耐得翁描写，南宋都城内外的各类学校，除宗学、京学、县学外，“其余学校、家塾、舍馆、书会，每一里巷须一二所，弦诵之声，往往相闻”（《都城纪胜·三教外地》）。私学十分兴盛，家塾中可能也包括宗族学校。南宋的族学，很多是受范仲淹的影响而设立，据江苏金坛人刘宰所述，自范仲淹作义庄始，“吴中士大夫多仿而为之”，其中金坛张氏有义简公曾在外为宦，“有以范公事为言者，率以从宦未暇”答复，后回乡捐田四百亩设义庄，其叔父曾为太守寺丞的张镐，“病其居之僻，闻见之隘，建学立师，以训其族之子弟，名曰申义书院”（刘宰：《漫塘集》卷二《希墟张氏义庄记》）。从刘宰的记述看，张镐办书院，很可能是受范仲淹的影响，张氏书院的创办宗旨，在于“申义”。以书院为名的族学，还有江西贵溪高氏的宗族之学：高氏“作书院于所居之旁，乃收召宗族及乡人之子弟教之，因名曰：桐源书院”（汪应辰：《文定集》卷七《桐源书院记》）。南宋时更多的宗族学校，是以义学、义塾命名。浙江东阳人布衣陈德高“慕范文正公之义，割腴田千亩立义庄，以贍宗族，设义学延师，以教子弟，族人婚宦死丧皆有助焉”（万历《金华府志》卷一六《人物》），可知陈氏义学受到范仲淹的影响。浙江仙居人吴明可“方为义庄、义学、义冢，以俟宗族之贫者”（朱熹：《晦庵先生朱文公集》卷八八《龙图阁直学士吴公神道碑》），亦是以范氏义庄为样板。湖南衡山人赵方曾欲仿范文正公置义田，以厚其宗而未果，其子赵葵继承父志，在设立义

<sup>①</sup> [日]井上徽：《宗族形成的再次进行——以明代中期以降的苏州地方为对象》，载《名古屋大学东洋史研究报告》第18号，1994年。

田后，“又曰有养而无教未也，乃立义学，中祠忠肃，旁辟四斋，岁延二师，厚其饩廩，子弟六岁以上入小学，十二岁以上入大学，课试中前列者有旌，发荐擢第铨集补入者，有廩。学规如岳麓、石鼓，而所以禁切其佻阔，纯纠其逾礼败度者尤严”（刘克庄：《后村先生大全集》卷九二《赵氏义学庄》）。赵葵主要活动于南宋理宗时代，赵氏义学也设于此，赵氏宗族学校亦名义学，设置义田和义学受到范氏义庄的影响。义学有专门的校舍，中祀忠肃公赵方。宗族学校为两级，初级为小学，收6到12岁的儿童；高一级为大学，收12岁以上者，特别鼓励学习成绩优异和出仕者，并仿岳麓书院和石鼓书院制定了学规。理宗绍定年间福建尤溪人漳州通判王必正，“仿范文正公例，以郭外田五百余亩创义庄，以资族人冠婚丧葬之费，又设义田塾，延师以训族里子弟”（嘉靖《尤溪县志》卷六《人物》）。福建崇安人江坝，“尝以余财创义庄，辟塾延师，聚族教养”（魏了翁：《鹤山先生大全集》卷八三《知南平军朝请江君坝墓志铭》）。江西“李仲永侍郎居浮梁之界田，晚年退闲，于所居之东三里间，自立义学，……招延师儒，召聚宗党，凡预受业者逾三十人，捐良田二百亩以贍其用”（《晦庵集》卷八〇《玉山刘氏义学记》）。江西玉山刘氏也“间尝割田立屋，聘知名之士以教族子弟，而乡人之愿者亦许”。朱熹于光宗淳熙年间为该族作记（洪迈：《夷坚三志》己卷第一〇《界田义学》）。安徽徽州大畈汪氏有大宗祠知本堂，“延师其中，聚族人子弟而教之”<sup>①</sup>。

上述南宋时期设立宗族学校的10个事例中，所涉地区为江西3例，浙江2例，福建2例，江苏1例，湖南1例，安徽1例。宗族学校往往冠以“义”字，有5例是义学，1例是义塾，这是继承了北宋范氏义学的传统，诸例中有6例明确记载，设置义学是伴随设置义庄、义田

<sup>①</sup> 赵汴：《东山存稿》卷四《知本堂记》；此外，[日]多贺秋五郎：《中国宗谱之研究》上册，第136—137页尚有数例，因记载不很明确，此处未采用。



进行的,且多是受范仲淹的影响,可见基本形态一致,是义庄宗族制度的一部分。这种族学是新宗族制度的一项内容,是宋代族学的主流。

蒙古统治者建立的元朝,在政策上是主张建立学校的,元世祖至元二十八年(1291年)“令江南诸路学及各县学内,设立小学,选老成之士教之,或自愿招师,或自受家学于父兄者,亦从其便。其他先儒过化之地,名贤经行之所,与好事之家出钱粟贍学者,并立为书院”(《元史·选举志一》)。元代私学中的蒙学及书院的发展同政府的这种政策是有关的。元代的宗族学校尤盛,浙江是宗族学校集中的地区,元初有浦江义门郑氏的东明精舍,由郑氏家族第五代祖郑德璋创办,他曾任青田县尉,重视子弟的培养,因厌家居丛纷,病子孙失学,于是在离家一里许的东明山上创建宗族学校——东明精舍。规定年满16岁的郑氏子弟,前往读书受业。至元中叶,郑德璋之子郑文融鉴于精舍狭隘,不敷所用,所招学生也仅限本族子弟,于是在原来的基础上扩建,成为初具规模的一所乡里小学。关于精舍的布局,宋濂在《东明山精舍壁记》中叙述甚详:“前为荣,而后为寝,寝之东西分为四斋,斋之名,其西曰成性,曰四勿;其东曰继善,曰九思。东与西户皆相向,其问难之所曰敬轩,其鼓琴之处曰登轩,其退休之室曰游泳轩。……凡为屋二十楹间。”郑文融还聘请元代著名浦江学者吴莱、柳贯为讲师,元末金华宋濂接替吴莱担任主讲。在元代后期,东明精舍师资甚强,闻名一时<sup>①</sup>。另据《郑氏规范》记载:“子孙自八岁入小学,十二岁出就外傅,十六岁入大学,聘致明师训饬,必以孝弟忠信为主,期底于成。”可知东明精舍系两级教育的高级阶段——大学,可能族内另设小学起蒙。东明精舍聘有名师主讲,规模较大,实际上相当于书院,故至清代乾隆年间,郑氏宗族学校重建,并更名为东明书院。金华永康吕氏“立

<sup>①</sup> 见汪根年、毛策:《东明书院考述》,载《浙江师范大学学报》1986年第1期。

义田以食族人,置学以教子侄”(宋濂:《宋学士文集》卷六二《故嘉兴知府吕府君墓碑》)。同府东阳蒋氏“创义塾,以延师儒,教其子姓”(《宋学士文集》卷七五《东阳贞节处士蒋君墓铭》)。浙江湖州归安有沈氏义塾,系沈氏于“至顺辛未捐田五百亩,建义塾,构殿宇,妥先圣先师像其中,以春秋修释奠之仪,辟讲舍斋庐,延宿儒为之师,而聚族之子弟,俾随材以受业,乡人来学者弗拒也”(黄潜:《文献集》卷七上《沈氏义庄记》)。从资料来看,沈氏可能系平民。绍兴诸暨陈嵩“割田若山六千余亩,建义庄义塾,聚族人之不能自食者养之,其未知学及里中子弟来学者教之”(《金华黄先生文集》卷三九《诸暨陈君墓志铭》,四部丛刊本)。浙江处州青田还有季氏湖山义塾,刘基所作《季氏湖山义塾记》记载了季谦设立义学经过:“今余幸藉先人余业,以自免于冻馁,未尝不惴惴于吾身,况能保于其子孙,故愿制产以建读书之所,延名儒为师,以训子弟以及族姻之人,咸知所学大则修身齐家,以用于时,小亦不失为乡里之善士,不亦可乎。乃筑于其居之前,侧以为堂,中设孔子像,旁列斋舍,翼以廊庑,缭以周垣,买田若干亩,以给师、弟子之食,萃其族之子弟悉入学。”(《诚意伯文集》卷六,四部丛刊本)元末处州龙泉汤京与兄将其父设置的义田 200 亩增至 300 亩,整修睦顺堂及立本、义原二斋,设义塾“合群族俊彦、聘硕师诱迪之”(宋濂:《宋学士文集》卷二七《元故婺州路儒学教授季公墓铭》)。龙泉人章溢于至正十三年(1353 年)建龙渊义塾,以教乡间子弟,又于“石华、象溪二所复设别塾,以教陈氏族之幼者,俟其长乃赴龙渊受业”(宋濂:《文宪集》卷四《龙渊义塾记》)。该学也是两级制,初级为宗族子弟单独所设,高级则兼收乡里子弟。

安徽的徽州是宗族强盛的地区,文化也比较发达,元代有义学与书院结合的婺源明经书院。该书院系当地著名学者胡炳文任山长,胡炳文在给著名学者吴澄的信中讲到了书院的情况:“其规制田三之二为春秋丁祭、山长俸给,三之一开义学。盖恐山长未必皆能兼训导,姑

徇其名以期永久,而义学则度其实也,淀之弟澄所捐田五十亩,专开小学,以训乡族子弟,大学则生徒不拘远近,行供不拘员数。”(胡炳文:《云峰集》卷一《与草庐吴先生书》)明经书院分小学、大学两级,小学为义学,收乡族子弟,有专项义塾田 50 亩为其经费来源;大学则与其他书院一样,向外地开放,很有特色。婺源还有一所程氏遗安义学。贡师泰《跋程氏遗安义学本末》说:“新安程致和既定义学,以教其宗族子弟与凡乡里之愿学者。”(《玩斋集》卷八)

除浙江、安徽之外,福建长乐县罗田林氏于至元十七年(1280年)建宗祠,“中堂四楹,东西两庑”,至正四年(1344年)“复益田十五亩,聘名师即两庑,教其子孙来学者,然后尊祖敬宗之道稍备,而子弟彬彬然亦知所向矣”(贡师泰:《玩斋集》卷七《林氏祠堂记》)。江西宜春黄元瑜建宗祠思本堂,“聚族人之为学者,饮食而教之。……取私田五百亩之租入别储之,以备堂祭与教之用”(虞集:《道园学古录》卷三八《思本堂记》)。河南太康人官员韩元善“买田六百亩为义塾”(《元史·韩元善传》)。

宗族学校的 13 个事例中其分布地区是:浙江 8 例,安徽 2 例,福建、江西、河南各 1 例。其中元代除东明精舍、明经书院外,有 7 例名为义塾,1 例为义学,而且也是伴随建义庄修祠堂出现的,说明它继承了宋以来的传统。

明代族学事例最多的省份是浙江。温州府平阳林氏建有墓祠,“复立祠于左偏,祀晦庵朱子之像,以其先……配,即祠之前为学,聘乡人之贤者为师,使族人子弟就学焉”(宋濂:《文宪集》卷二《平阳林氏祠学记》)。金华府永康人应孝友,设家塾,招聘台州名儒教育子弟,在明有六人中举<sup>①</sup>。嘉兴平湖县陆氏也“置塾讲业,族里子弟群焉,买

<sup>①</sup> 《应氏先型录》卷二《敦行类·聘师》,转自目黑克彦:《关于浙江永康县的应氏义庄》,载《集刊东洋学》26 卷,1971 年。

田二百以给饩廩,谓之学田”(张萱:《西园闻见录》卷八《敦睦·往行》)。同府嘉善人陈龙正明末所建义学的情况,资料记载较多,为我们提供了比较详细的情况。据陈龙正《义庄条约序》载,该族子弟凡七岁以上,稍微俊慧并愿意入学,其父母“率谒义祠,以名闻”。若学校离家近,就给米四石,听其自饮,住地稍远,便“于义学中供养,逐月火实报数”。到14岁以上,“通举业堪面试,就每年给米十石”。至20岁以上,“或有颖卓可期人就者,又当超格优遇”。<sup>①</sup>

安徽徽州的宗族学校,仍然很盛,王世贞《疏塘黄氏义田记》说黄氏建义仓、义居后,“又创傍余屋为塾,延里社师,教其稚子,取子之息,租谷之赢以供”(《弇州四部稿》卷七五)。婺源潘氏置义田五百亩,“开办太白精舍,供族内子弟入学”(康熙《徽州府志》卷一〇《学校·附书院》)。祁门胡天禄经商致富,置义田,“塾教有赖,学成有资”(康熙《祁门县志》卷四《孝友》)。歙县余文义置“义塾以教族之知学者”(余华瑞:《岩镇志草》)。

明代广东族学兴起,惠州有何真,于洪武年间“以惠州城西之私第为义祠,并所有私田百余顷为义田,世禘宗子主祀事,恐族人不知学也,有塾以教之”(宋濂:《文宪集》卷一六《惠州何氏先祠碑》)。佛山是一所新兴的工商业市镇,致富的大族兴办宗族事业,也往往办有族学。冼氏宗族至冼静时号称“右族”,“始筑家塾,延名士以训子孙”(冼宝千《鹤园冼氏家谱》卷六之二《七世兰渚公传》)。霍氏在嘉靖时代建宗祠立族田后,建有本族所有的社学,要求“凡子侄七岁以上入社学”(《霍渭涯家训》卷一《子侄》)。此外,尚有石头书院。嘉靖年间佛山复兴四所社学,其中的厚俗社学转化为特定宗族的教育场所(民国《佛山忠义乡志》卷五《重修厚俗社学记》)。佛山的书院中有以个人命名

<sup>①</sup> 《几亭外书》卷一,转引自陈宝良:《明代的义学与乡学》,载《史学月刊》1993年第3期。

设立,可能也属于个别宗族所有<sup>①</sup>。佛山的族学,往往冠以非族学名称,这是需要注意的。

此外,江苏吴江县人史鉴扩大祭田,并“严宗族设义塾以淑子弟”(《西村集》卷首《乡贤申父》)。武进白氏“尝置义田立义学,凡族人之贫而幼稚者,以养以教,皆得其所,其厚于宗族又如此”(吴宽:《匏翁家藏集》卷五九《白康敏公家传》,四部丛刊本)。

明代比较特殊的族学是江西吉安府永丰县的何氏聚和祠,思想家何心隐在其《聚和率教谕族俚语》中说:“本族乡学之教,虽世有之,但各聚于私馆,栋宇卑隘,五六相聚则寥寥,数十相聚则挠挠,为师者不得舒畅精神以施教,为徒者不得舒畅精神以乐学。故今总聚于祠者,正欲师徒之舒畅也。……私馆之聚,私念之所由起,故总聚于祠者,正以除子弟之私念也。”<sup>②</sup>何心隐为了去除族人私念,密切师生关系,将宗族学校办于祠堂,采取集体生活,这是他改造社会的实践。

以上明代宗族学校的14个事例中,浙江4例,安徽4例,广东3例,江苏2例,江西1例,分布地区基本与宋、元一致。族学名称,祠学1例,精舍1例,义塾3例,义学2例,家塾2例,4例为某某塾,名称也与宋元无大变化。可注意者,于缙中将族学作为“合族”手段专门论述,他在阐明设义田、义廩以赡养宗族的方案后指出:“养既有备,教不可缓,劝族中之富者,开设义塾,延有行而文者为之师,以教子弟及同宗之无师无费者。”这样“贤才由此出,家世由此兴,此族应不能无愚不肖,而教之有政,使有一人教,则心有外而仁义有亏可乎?学而至此,国家之本自家立矣,家齐而后国可以治,其序岂容紊乎?”(《古今图书集成·明伦汇编·家范典·宗族部总论三》)这种议论表明,族学作为宗族制度的一部分更强化了。

<sup>①</sup> 此段参考[日]井上徽:《宗族的形成及其构造》,载《史林》72卷5号,1989年。

<sup>②</sup> 《何心隐集》,中华书局1960年版,第70页。

综上所述,宋元明时期的宗族学校以宋代范氏义学为始,主要作为新宗族制度形态的一部分存在的。其分布地区主要集中在浙江、安徽、江西、福建等地区,在元明时代有了一定的发展。

### 三、清代族学的发展与蜕变

清代奉行以宗族制度推行孝治的政策,《圣谕广训》指出,人民“笃宗族”的具体措施为“立家庙以荐蒸尝,设家塾以课子弟,置义田以贍贫乏,修族谱以联疏远”。把设家塾作为与建祠堂、置义田、修族谱并列的笃宗族手段。如此重视“家塾”是前所未有的。清政府将宗族学校作为义产予以倡导并加以保护,旌表乐善好施的政策中,设家塾同系义行,也会受到旌表,如乾隆四十年(1775年),安徽寿州人孙士谦捐钱五千余串,置买义田,增设义学,得到旌表(光绪《大清会典事例》卷四〇三)。清朝保护宗族学校的事例,如浙江会稽知县根据该县孙氏宗族“将旧屋一所归入宗祠,作为义塾,又捐田亩以充经费,而成善举”,准予立案,要孙氏族人“嗣后务须妥善经理,勿久而废弛,亦不得妄生覬覦,以全善举”,于咸丰九年(1859年)给发孙氏宗族勒石(同治《会稽孙氏族谱》卷一《宗祠在产号亩条规》)。族学的经济来源主要是族田,清朝维护族田的存在,在一定程度上就是维护宗族学校的存在。在清政府孝治宗族政策下,宋以来的族学在清代得到迅速发展。有关清代宗族学校的事例,现根据多贺秋五郎所示宗谱资料中的族学事例及笔者收集的其他族学资料计得61例,制成《清代宗族学校事例简表》以期对清代族学有一个概观。

清代宗族学校事例简表

序号	居地	族姓	名称	设置时间	资料出处
1	江苏宜兴	任	义塾	顺治	民国《宜兴篠里任氏家谱》卷二《义塾议》

(续表)

序号	居地	族姓	名称	设置时间	资料出处
2	苏州	范	师塾、书院	乾隆	乾隆《范氏家乘》卷一五《广义庄劝学规矩》
3	吴江	任	家塾	乾隆	任兆麟《有居竹集》卷一三《任氏家塾规条十则》
4	嘉定	王		乾隆	《中国社会科学院经济研究所集刊》第4辑第318页
5	青浦	王	祠塾	乾隆	光绪《青浦县志》卷九《学校·义塾》
6	苏州	曹	义塾	嘉道时	李兆洛《养一斋文集》卷九《曹氏祠田碑记》
7	元和	归	义塾	嘉道时	李兆洛《养一斋文集》卷九《归氏祠田碑记》
8	常熟	王	庄塾	道光四年	民国《太原王氏家乘》卷七《王氏怀义堂义庄规条》
9	常熟	杨	义学	道光二十年以前	邓琳《虞乡志略》卷二《义局》
10	武进	屠	恤孤家塾	咸丰十年	光绪《屠氏毗陵支谱》卷一《恤孤家塾规条》
11	苏州	彭	庄塾	光绪二年	民国《彭氏族谱》卷一二《庄规》
12	常熟	席	义塾	光绪七年	光绪《席氏世谱载纪》卷一二《义庄规条》
13	华亭	顾	家塾	光绪十四年	光绪《华亭顾氏宗谱》卷七《义庄规条》
14	苏州	陆	庄塾	光绪十四年	光绪《陆氏葑门支谱》卷一三《庄塾规条》
15	元和	潘	学堂	光绪三四年	光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇《松麟庄续定条规》
16	无锡	钱	书塾		光绪《无锡金匮县志》卷三《善举》

(续表)

序号	居地	族姓	名称	设置时间	资料出处
17	常熟	归			《京兆归氏世谱》第四《义庄志》
18	昭文	俞	义塾		光绪《常昭合志稿》卷一七《善举》
19	浙江萧山	汤	家塾	乾隆	民国《萧山夏孝汤氏家谱》孙景文记
20	绍兴	徐	文海家塾	嘉庆	光绪《山阴安昌徐氏宗谱》道光《文海家塾记》
21	绍兴	高	义学		嘉庆《越州山阴高氏家谱》
22	嘉善	程	家塾	嘉庆十五年	赵遵路《榆巢杂识》卷下
23	绍兴	张	义塾	道光	道光《重修登荣张氏族谱》卷一九《义庄条规》
24	绍兴	孙	春山家塾		道光《阳川孙氏宗谱》卷三八《家塾录·春山家塾》
25	萧山	朱	义学		道光《萧山朱家坛朱氏宗谱》《休上村朱君义学记》
26	绍兴	孙	义塾	咸丰	《会稽孙氏族谱》卷一《宗祠在产号亩条规》
27	衢州	郑	义学		同治《厚街郑氏宗谱》
28	嘉兴	姚	义塾		光绪《姚氏家乘》第五本《义庄贍族规条》
29	绍兴	朱	义塾		光绪《山阴白洋朱氏宗谱》卷五《义仓条规》
30	瑞安	孙	祠塾	光绪	《瑞安孙氏规约数种·治善祠塾规约》载《近代史资料》总52号
31	菱湖	王	家塾	光绪	光绪《菱湖王氏支谱》第三本《家塾章程》
32	福建龙岩	胡	书室	康熙	李明欢、周莉《闽西中川胡氏族田研究》载《中国社会经济史研究》1993年第3期



(续表)

序号	居地	族姓	名称	设置时间	资料出处
33	晋江	蔡	家塾	康雍	蔡世远《二希堂文集》
34	邵武	朱	义学	道光二十年	孙永生《闽北朱氏宗族的族学资料》载《中国社会经济史研究》1991年第3期
35	厦门	许	家塾		道光《厦门志》卷一三《人物·义行》
36	闽县	叶			光绪《闽县乡土志》《人物·义行》
37	莆田	曾	义塾		清《福建孝义传》
38	连城	张	义学		《连城新泉张氏族谱》卷首《族规条款》
39	南靖	张	家塾	乾隆	嘉庆《汉州志》卷三七《张氏南溪祠序》
40	安徽歙县	黄	蒙学	雍正以前	黄云豹《潭渡孝里黄氏族谱》卷六《祖祀》
41	黟县	舒		乾隆	嘉庆《黟县志》卷七《人物·尚义》
42	寿州	孙	义学	乾隆	光绪《大清会典事例》卷四〇三《礼部·风教·旌表乐善好施》
43	旌德	叶	肯堂书塾	乾隆	嘉庆《旌德县志》卷八《懿行》
44		汪	义学	嘉道	朱琦《小万卷斋文稿》卷一五《曹溪汪氏义学碑记》
45	桐城	戴	义学		同治《皖桐青山戴氏宗谱》
46	桐城	赵	义学		光绪《桐陵赵氏宗谱》
47	泾县	朱			光绪《张香都朱氏续修支谱》
48	江西高安	朱	义学	康熙	朱轼《朱文端公集》卷一《义学记》
49	都昌	刘		乾隆	《都昌刘氏族谱》卷四《祖述》
50		陈	义塾	乾隆	鲁九皋《鲁山木先生文集》卷七《陈氏义庄记》

(续表)

序号	居地	族姓	名称	设置时间	资料出处
51	南昌	黄	义塾	乾隆	任兆麟《有竹居集》卷一〇《南昌黄村翁墓表》
52	万载	郭	家学		《万载田下郭氏族谱》卷八《家学记》
53	山东峰阳	孙	义学	道光三十年	同治《孙氏族谱》
54	威海	毕		道光	民国《毕氏宗谱及毕公裔宗谱》
55	诸邑	李	家塾		《李氏族谱》
56	河北文安	纪	义学	乾隆	民国《文安县志》卷九
57	河南安阳	马	塾		光绪《安阳马氏义庄条规》
58	湖南郴阳	陈	义学		《陈氏族谱·创立义学记》
59	四川绵竹	马	家塾		光绪《绵竹乡土志·耆旧》
60	广东南海	朱	家塾	咸丰	朱次琦《朱九江先生集》卷八《朱氏捐产贍族斟酌范氏义庄章程损益变通规条》
61	广西桂林	岑	家塾		光绪《西林岑氏族谱》

由上表可知,江苏 18 例,浙江 13 例,安徽 8 例,福建 8 例,江西 5 例,山东 3 例,河北 1 例,河南 1 例,湖南 1 例,四川 1 例,广东 1 例,广西 1 例,江苏的事例在宋、元、明三代发现较少,而在清代跃居首位,江浙两省宗族学校最为集中,几乎占到总数的一半,福建、安徽也为数可观,江西也有一定的数量,清代族学的主要分布地区基本上与宋元明相同。清代族学设置的年代,主要是乾隆以降,晚清的光绪时期有一个高潮,它与清代宗族制度发展的趋势一致,特别是族学的设置,同义田的设置同步,可见族学是义庄的一部分,族学是以族田为经济基础的。关于宗族学校的名称,已知名称的 54 例,其中称庄塾的有 5 例,该名称反映了宗族学校是义庄的一部分;家塾 15 例,家学 1 例,反映出这种学校属“家”所有。中国的“家”是一个既可指家也可指族

的名称,这里的学校虽名之以家,但多是族人子弟读书,实为族塾;义学 14 例,义塾 12 例,这些名称反映出宗族学校的集体公有性质;书塾 2 例,书室 1 例,意为读书之所;祠塾 2 例,说明族学隶属于宗祠;师塾 1 例,意为老师教书之所。尚有蒙学书院的事例,这是宗族学校两级制的反映;学堂 1 例,是为晚清实行新教育制度所用的名词。此外,安阳马氏族学分为祠堂塾和家庙塾。总之,义学、家塾、义塾的名称最为普遍,以标明此类学校系集体公有特别是家有即族有的性质。

值得注意的是,清末民初宗族学校的变化。宗族学校发生变化的契机是清朝于光绪二十八年(1902年)《钦定学堂章程》及翌年《奏定学堂章程》的公布。随着光绪三十一年(1905年)科举制度的废除,旧有的教育体制崩溃,有必要把旧体制下的宗族学校改造为近代族学。在光绪三十二年(1906年)沈善启等组织的“私塾改良运动”和宣统二年(1910年)《私塾改良章程》的促进下,近代族学的创设兴盛一时。关于近代族学的特点,多贺秋五郎总结了四点看法,可以参考。其一,从来的族塾把男孩作为教育对象,近代族塾的教育对象也包括女子;其二,从来的族塾多只许族人的子弟入学,近代族塾承认外姓子弟入塾,宗族为了教育的广泛性开放宗祠;其三,从来的族塾教育以读书为中心,近代的族塾教育开始广泛采用的各种新的教育内容和外国教育方针,逐渐地使其设施近代化;其四,族塾以慈善为其视点,近代族塾则以培养后继者为其视点<sup>①</sup>。如此,传统的宗族学校逐渐退出历史舞台。

综上所述,清代族学无论是在数量上还是在分布地区上均比宋元明有了很大发展,这种发展既是宋以来族学发展的继承,又是清代社会的特殊产物。清末由于西学东渐,族学在政治改革的背景下也发

<sup>①</sup> 参见《中国宗谱之研究》上卷,第五章第一节“二”。

生了转变。清代既是族学最兴盛的时期,也是它的蜕变时期。以下各节的论述将以清代为主。

---

## 第二节 学制、师资及生源

---

### 一、两级施教

族学多为蒙学,但也有一些族学采取两级施教。两级制族学很早就出现,如唐代义门陈氏分书屋、书堂两级,前者收7至15岁的孩童,后者收15岁以上优秀的书屋毕业生,继续深造以备科考。再如南宋时湖南衡山赵氏义学,亦分两级,6岁以上入小学,12岁以上入大学。大学特别鼓励成绩优异和出仕者。元代安徽明经书院之义学也有小学和大学之分。浦江义门郑氏8岁入小学,12岁出就外傅,16岁入大学。苏州范氏宋代建义学又于元代设书院,至清代范氏义学分师塾、书院两级。该族规定:“凡族姓子弟年八岁以上,资禀聪明,观读四子书,父兄愿其读书而无力者,听本家送就近师塾肄业。”“凡族姓子弟有年十三岁以上,诵完经书、古文有志上进者,许本生亲属呈明文章,率领到书院,候验试果堪造就者,候主奉批准,到庄肄业,一年之后,有不堪作养者发回,毋徇毋滥。”(乾隆《范氏家乘》卷一五《广义庄劝学规矩》)范氏师塾是8岁以上者,须已读四子书,这一阶段学习的主要内容是经书、古文,13岁以上学习成绩优良者可以入书院深造。清代两级义学事例还有杨氏义学,分为句读义学和举业义学,从名称上即可看出两级之学的教学内容(邓琳:《虞乡志略》卷二《义局》)。浙江瑞安孙氏祠塾“在庠人应从经师学,幼童从蒙师学”<sup>①</sup>。福建连城张

---

<sup>①</sup> 《瑞安孙氏规约数种·治善祠塾规约》,见《近代史资料》总52号,第14页。

氏设义学二所,经师一所,蒙馆一所,经师与蒙馆(蒙师)为两级族学<sup>①</sup>。安阳马氏族学分祠堂塾和家庙塾两种。祠堂塾收8岁至15岁子弟,家庙塾收15岁以上颇能通晓经史者,以冀大成(光绪《安阳马氏祠堂条规》)。由上可知,初级入学年龄为6至8岁,高一级分别为12、13岁或15、16岁。即初级教育在五至八年之间,高一级学校从下面修业年限可知一般是从15、16岁到22岁。

族学的两级制,是中国古代两级设学的继承,《礼记·明堂位》说:“殷人设右学为大学,左学为小学。”如此,则商代已有大学、小学之分。《大戴礼记·保傅》:“及太子少长,知妃色,则入于小学。”注曰:“古者太子八岁入小学,十五岁入太学也。”古代官学中八岁入小学,十五岁入大学成为传统的教育制度。传统教育的两级设学,其入学年龄与分级施教符合学习规律。所以晚清向新学制变革时,因族学学制完善,比较容易实行。以江苏元和潘氏为例,该族《松麟庄续订规条》说:“自奉朝旨罢黜科举,振兴学堂,大概义庄多有义学之举,因就庄屋西络,添茸斋舍,设立高等、初等小学堂,专课本族子弟,凡年七岁以上,十六岁以下概许来学请业。”(光绪《大阜潘氏支谱》卷二〇)。学制的改变顺理成章,而且“大概义庄多有义学之举”,宗族办学有一定的普遍性。

族学有修业年限的规定。元代义门《郑氏规范》要求:“若年至二十一岁其业无所成就者,令习治家理财,向学有进者不拘。”至清代类似者不少,如江苏青浦王氏祠塾“八岁入塾,二十二岁出塾”(光绪《青浦县志》卷九《学校·义塾》)。常熟王氏庄塾“从师自七岁至十六岁止,如仍有志功名,每年给修脯银六两,至二十二岁止”(民国《太原王氏家乘》卷七《王氏怀义堂义庄规条》)。浙江嘉兴姚氏义塾规定:“至

<sup>①</sup> 连城《新泉张氏族谱》卷首《族规条款》,转引自陈支平:《近500年来福建的家族社会与文化》,第203页。

十五、六岁而不能造就读书者,宜乎早习商业。”(光绪《姚氏家乘》第五本)。苏州陆氏《庄塾规定》:“自九岁至十五岁均可入塾,若十六岁以后,有可造之材,务竭力成全,如难造就,则听另习他业,其费照庄规给发。”(光绪《陆氏封门支谱》卷一三)可知,一般来说,宗族助学范围在6岁至16岁,成绩平平者,改习他业。如可造就,继续给予五六年支持,大约到22岁止。族学基础教育和科考并重。

族学与书院的关系,在以往的研究中尚未注意到,此处加以专门探讨。已有研究表明,书院的名称最早见于唐代前期,作为学校一种的书院,最早的是唐德宗时期的庐山国学,南唐时称为学馆,至北宋成为著名的白鹿洞书院。书院的讲学制度兴于北宋。本章第一节已讲到,唐僖宗时期,义门陈氏建立书堂,该书堂拥有书楼,藏书甚丰,延四方学者,后世有“东佳书院”和“义门书院”之称。此外,据《续文献通考·学校考·郡国乡党之学》记载:“宋自白鹿、石鼓、应天、岳麓四书院后,日增月益。书院之建,所在有之。……至理宗中时尤夥,其得于朝,或赐额,或赐御书及间有设官者,……建阳有考亭书院。”考亭曾为朱熹讲学之所,此考亭书院亦有朱熹宗族的属性,据该族《朱氏宗谱》说:“自宋理宗敕建考亭书院,阅数百年,历蒙当道有司以迄族中殷户捐田充祭,载在邑乘者四百余箩,而于读书膏火之资缺登未备。迄乾隆三十一年,十六世孙殿至,请得于巡道宪杨太公祖,准以邵邑砾头充公羨田九十余亩拨入考亭书院,而后吾族读书之士,膏火始有赖焉。”<sup>①</sup>由此可知,考亭书院是朱氏子弟在此读书之地,该书院具有一定的宗族所有的性质。又据《续文献通考·学校考·郡国乡党之学》记载,元朝“自太宗八年行中书省学杨维中从皇子库春伐宋,收集伊洛诸书送燕京,立宋儒周敦颐祠,建太极书院,延儒士赵复、王粹等讲授其间,此元建书院之始。其后,……苏州有甫里书院、文正书院。”

<sup>①</sup> 孙永生,《闽北朱氏宗族的族学资料》,载《中国社会经济史研究》1991年第3期。

此文正书院系范氏族学,“不设教官而以其子孙之居嫡者世主之”(《范文正集》附录《褒贤祠记》卷二,四部丛刊本),订有《文正书院会课规条六则》讲述课期出题、阅文、奖励、杜弊、供应诸事。还有元初义门郑氏办东明精舍,至元中叶实际已发展成为书院,在清乾隆时期更名为东明书院。元代徽州明经书院实为义学,其中的小学专收乡族子弟,大学则不限于此。上述不同时代的书院历史告诉我们,宗族兴办的书院是书院中的一种类型,它的数量虽然不多,但历史却很漫长,如果说书院是中国历史上出现的重要教育制度,那么,这一教育制度也打上了宗族文化的烙印。

## 二、师 资

族学具有宗族所有的性质,在聘任教师方面,首先对于是否任用族人有不同的规定。有的聘任外姓。苏州范氏《广义庄劝学规矩》规定:“凡庄师聘请外姓端方硕学之彦,酌徒之多寡,……族中师范颇多,概不敢延与师席,以表至公。”(乾隆《范氏家乘》卷一五)范氏宗族虽然族中堪为师表者颇多,因为害怕族中选择不均,引出意见,为表示至公,专聘外姓。浙江瑞安孙氏祠塾与范氏类似,“每岁于前一岁之冬月,房长会同族人预备一切,并悉心察访堪为师资者,各礼聘请,不得自荐私亲,亦不许本族人自行任教,图取束脩”<sup>①</sup>。孙氏为了公平和保证师资水平而聘外族人为师。与范氏义学类似者,还有浙江绍兴张氏,该族蒙塾“宜请本籍品行端谨文理优通之士,其衰老及年轻者不请,殷户董事至亲不请,同宗不请”(道光《重修登荣张氏族谱》卷一九)。张氏不请至亲、同宗之人,专请本籍堪任者,或许包含同姓之人。不过此种同姓,已无实际意义,因为择师重在德才方面。如此,张氏比

① 《瑞安孙氏规约数种·诒善祠塾规约》,载《近代史资料》总52号,第14页。

范氏标准稍宽。有的则聘请族人,如湖南郴阳陈氏族、房长公同择族中“品学兼优”者为蒙师(《陈氏族谱·创立义学记》)。有的先聘本族,再择外姓,浙江菱湖王氏《家塾章程》规定:“家学原为培养子弟而设,须延品学兼优、行止端方之师,方足为楷模,先尽本族已入学校兼明于教法者,或其人别有事业,他未相宜,则另延请别姓之师,总求其教导有方,于子弟有益,勿为情面所拘,致成虚设,误人子弟尚且不可,况本族乎?是全在督课者善经理焉。”(光绪《菱湖王氏支谱》第三本)王氏家学择师首选本族,在族人有事情况下,再考虑外姓,似乎其本意是便于了解为师的情况,本族人教本族子弟,也便于了解掌握学生的情况。

其次,族学择师的重要标准是教师的品学。几乎所有族学择师时都会注重这个问题。前述苏州范氏要求的师资是“端方硕学之彦”,绍兴张氏请“品行端谨处理优通之士”,湖南郴阳陈氏择“品学兼优”之人,菱湖王氏“延品学兼优、行止端方之师”,苏州彭氏请“品学俱优”之人,武进屠氏“必请醇谨老成能实心训海之士”,广东南海朱氏家塾“每年敦迎甲乙科中学行兼备者为师,其有素孚士论、畜道德而能文章,则不以科第论”(朱次琦:《朱九江先生集》卷八《朱氏捐产贍族斟酌范氏义庄章程损益变通规条》)。此外,江苏华亭顾氏《义庄规条》也规定:“家塾择师为要,必延端方勤谨敦伦而笃行者,可资表率。”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七)江苏宜兴任氏义塾“延先生之有德行者”(《宜兴篠里任氏家谱》卷二)。江苏吴江任氏家塾规定“重师范,师所以模范人伦者也,延请有学有品之儒以主讲席”(任兆麟:《有竹居集》卷一三)。苏州陆氏认为:“夫子弟一生成败,悉系于训蒙之师,蒙者物之释也,物释不可不善,养正之功,所系甚大,今特设立庄塾,礼延名师。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三《庄塾规条》)总之,族学的上述标准,概括起来就是聘品德高尚、举止端方、学问优秀者为师,师者当为人楷模,起表率作用,其中尤重教师的品行。



再次,有的族学择师看重学历。除前举南海朱氏家塾参考科举成绩外,前述浙江瑞安孙氏祠塾,每岁春首延请经师及蒙师各一位,经师须举、贡以上文学素优者,蒙师须廪、增、附生之每考前列略有文名者。

族学也有关于教师任期与考核的规定。青浦王氏祠塾规定:“塾师必择刚强严密、沈静精勤、文学优长、善于讲解之人,要以每日督令诸生全完功课为主,其造懦疏懒及学问浅鄙者,不宜迁就人情,苟且延请,塾师不宜频出外,亦不宜频会客,有事出外即请塾长代为管束。师严则道尊,子弟有过,及读书读文不及课程撻之,虽年长不贷,年终责验诸生功课,照依定格毫无亏缺,另谢塾师,如有亏缺辞出。”(光绪《青浦县志》卷九《学校·义塾》)王氏祠塾要求教师专心教学,严格管理学生,并完成教学安排,以此考核、奖励和辞退教师。江苏华亭顾氏《义庄规条》规定:“此塾教法,敬遵朱子《小学》,专重伦常德行,如能循照课程实事求是者,务当敦留蝉联,不准轻易。倘不循照课程,以及务名鲜实者,即当辞易,不可因循迁就。每年于秋祭时,一议亦照公论可否多寡,以定去留,由族长出送关聘,……师既择延,品行高超又欲其悉依课程而善教,族众经帐,皆当格外尊敬,毋稍褻慢,开解馆日,族长须到塾迎送,不可怠忽。”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七)顾氏要求塾师按照族学要求授课,每年秋祭考核,即聘期为一年。对于已聘教师,族众及族长要十分尊敬。浙江菱湖王氏规定:“总求其教导有方,于子弟有益,勿为情向所拘,致成虚误,误人子弟尚且不可,况本族乎?是全在督课者善经理焉。”(光绪《菱湖王氏支谱》第三本)宗族有权力对教师的教学进行监督。

族学要求教师认真负责。江苏武进《恤孤家塾规条》要求对于教师“平日尊敬,尤不可忽,为师者俯念孤儿不能常读,年十二三岁即要出塾学习生理,多课一日,即多受一日教益,时节教学,不可多日,尤在平时实心训诲,更非徒虚名”(光绪《屠氏毗陵支谱》卷一)。浙江菱

湖王氏《家塾章程》也规定：“子弟家况贫窘，自七八岁入塾后，不过五六年，伊父母即欲送伊习业，读书日短，塾师当将为人之道，随时教训，师道立则善人多，更当以嗜酒吸烟赌钱诸害提斯警觉，养蒙之道，莫重于此（光绪《菱湖王氏支谱》第三本）。

关于塾师的报酬，各族在发给方式和金额上有所不同，请看下表：

塾师报酬举例

地 区	时 间	塾 师 报 酬	资 料 出 处
江苏宜兴	康熙	岁给脩金 16 两	民国《宜兴篠里任氏家谱》卷二
江苏常熟	道光	六节按节送银 5 两	民国《太原王氏家乘》卷七
浙江绍兴	道光	请蒙师脩费 20 千文	道光《重修登荣张氏族谱》卷一九
江苏武进	咸丰五年	杂费 40 千文，每年脩金 30 千文，按季致送，开塾，赞仪 400 文，折席 1000 文，端午、中秋、腊月三节做各 700 文，年底解馆折席 1000 文。	光绪《屠氏毗陵支谱》卷一
浙江会稽	咸丰九年	以 120 千文延经席	同治《会稽孙氏宗谱》卷一
广东南海	咸同(?)	脩金银 200 两，膳金银 40 两，赞仪、节仪迎送夫马银 20 两	朱次琦《朱九江先生集》卷八
浙江瑞安	光绪元年	经师脩膳约 50 千，蒙师脩膳约 30 千	《瑞安孙氏规约数种》
江苏苏州	光绪二年	月脩 6000 文，节敬饭食皆在内	民国《彭氏宗谱》卷一二
江苏常熟	光绪七年	岁给脩饩金 36 千	光绪《席氏世谱载记》卷一二

(续表)

地 区	时 间	塾 师 报 酬	资 料 出 处
浙江绍兴	光绪	每岁脩金 50 千文,米油茶仓中供给	光绪《山阴安昌徐氏宗谱》卷二
江苏华亭	光绪十八年	每年钱 40 千文,伙食钱 24 千文,开馆解馆各送代席钱 2000 文	光绪《华亭顾氏宗谱》卷七
浙江绍兴	光绪	每岁送脩金 30 千文	光绪《山阴白洋朱氏宗谱》卷五
浙江嘉兴	光绪	东塾脩金每年 80 千文 西塾脩金每年 60 千文	光绪《姚氏家乘》第五本
河南 安阳	光绪十二年	年脩金 50 千文,节敬饭食俱在内	光绪《安阳马氏祠堂条规》

由表可知,江浙地区塾师报酬,除康熙时代报酬较低及会稽孙氏系聘经师报酬较高外,一般年脩金 50 或 60 千文,多者或至 80 千文,少者为 30 千文,经师高于蒙师。脩金一般将节敬、饭食费包括在内,也有如武进屠氏分别计算的。但武进屠氏合计诸项报酬亦不高,屠氏说“稍纾寒士内顾之忧。”总的看来,塾师的工资水平不高。

宗族对族学所聘教师非常尊重。苏州范氏宗族将教师的脩金“分四季,执事、房长、支长等到塾面送”(乾隆《范氏家乘》卷一五《广义庄劝学规矩》)。安阳马氏《祠堂小学塾规》还有关于老师的专门规定,“一、先生功课之外,琐屑事概不敢烦,至司庄人等非有塾中公事,不得久坐,致令旷功;二、先生若有要事,如在十日以外,即当请人庖代”(光绪《安阳马氏祠堂条规》)。马氏的规定以不影响教师的教学为重,为教师创造条件,使其安心教学。

### 三、生源

族学对学生的来源有一定要求。基本上可以分为两种类型：一是面向一般族人的。以上所引宋元明时代的族学资料，记载较为简单，涉及生源时，写法大同小异，均是“训族之子弟”之类，估计族学是面向全体族人的。清代此类记载亦多，福建厦门许氏“立家塾，置书田，俾族中子弟诵读其中”（道光《厦门志》卷一三《人物·义行》）。浙江衢州郑氏义学“以备本姓子孙勤读”（同治《厚街郑氏宗谱》）。江苏昭文俞氏“设义塾以课本族子弟”（光绪《常昭合志稿》卷一七《善举》）。同省嘉定王氏“合族子弟而教之”<sup>①</sup>。大的宗族，族学分房支设立，如福建永定县中川胡氏在清朝前期置义学田办义学招收族中子弟，随着该族人口的增加，清朝后期“中川胡氏家族逐渐形成由各房亲自办私塾之风，每个私塾延聘一名教师，学生均为本房系子弟，多则10余人，少则7、8人不等。由于办学经费由各房分别承担，原为中川胡氏共享的义学田即按原贡献者所分属的房系，分归各房系管理”<sup>②</sup>。有的族学属于义庄，族学的生源如同义庄贍族一样，有特定对象，如苏州陆氏《庄塾规条》说：“吾宗子孙繁衍，而本庄限于地步，势难遍收，今循庄规，凡绳武公支以下，其愿入塾者，自备铺盖衣服，住在庄内”。江苏元和当氏义塾田“饬同祖以下子孙读书者。”（李兆洛：《养一斋文集》卷九《当氏祠田碑记》）族学由于是某宗族所建，所以其生源带有排除他姓的特点，有的宗族还特别指出此点，如湖南郴阳陈氏义学族中子弟皆可入学，但明确指出：“外姓不得与入。”（《陈氏族谱·创立

① 《嘉定王鸣盛王氏宗祠碑记》，转引自《中国社会科学院经济研究所集刊》第4辑，第318页。

② 李明欢、周莉：《闽西中川胡氏族田研究》，载《中国社会经济史研究》1993年第3期。

义学记》)如此规定,或可证明该族曾有或曾想有外姓入学的事情发生。又如,浙江嘉兴姚氏义塾规定:“此塾为培植宗族子弟而设,外姓不得附入,惟外甥有实系贫而无靠者,须推姊妹同胞之谊,准其入塾,此外无论内侄表亲,不能援以为例。”(光绪《姚氏家乘》第五本《义庄贍族规条》)姚氏除对贫困无靠的外甥网开一面外,其他外姓是拒绝接收入学的。江苏青浦王氏《塾规略》规定:“应入塾读书者,宗子、高祖以下子孙及母党、妻党之亲者各一人,宗子之子六岁入塾,余子八岁入塾,早晚使奴隶服事之,而时其寒燠饥渴焉。”又称:“族人家道充裕力能延师,不必来塾。”(光绪《青浦县志》卷九《学校·义塾》)其学生分两类,也收姻亲子弟,但有人数限制。对宗子之子特别关照,成才之望殷切。也有一些宗族之学,兼收乡里子弟,浙江瑞安孙氏祠塾除“各房子弟均听入学”外,还规定“塾中得许外人附读,亦可由先生携带生徒,但人数宜斟酌限制,且须先经甄别,合选方许入学”(《瑞安孙氏规约数种·诒善祠塾规约》)。

二是面向本族内因贫困无力上学者。早在南宋时代前引浙江仙居人吴明可所办义学,即“以俟宗族之贫者”。此种事例至清代大增,徽州谭渡孝里黄氏“开设蒙学,教育各堂无力读书子弟”(黄云豹:《谭渡孝里黄氏族谱》卷六《祠祀》)。浙江会稽张氏“设蒙塾一所,训无力延师者”(道光《重修登荣张氏族谱》卷一九《义田条规》)。江苏苏州彭氏庄塾“课本族子弟之无力读书者”(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》)。苏州陆氏《庄塾规条》也是“教族中子弟之无力读书者”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)。江苏常熟席氏“贫族无力延师者,悉听入塾教读”(光绪《席氏世谱载记》卷一二《义庄规条》)。浙江嘉兴姚氏也规定:“子姓入塾,先由本房报明庄正副,查明家计果贫,子弟尚可教导,塾中额数未足,方能进塾。”(光绪《姚氏家乘》第五本)此外,还有一种专门性的族学,如江苏武进屠氏有“恤孤家塾”,“是塾专为族中苦节妇之子无力读书而设”(光绪《屠氏毗陵支谱》卷一《恤孤家塾规条》)。

这种族学既有照顾贫困的性质,更重要的可能在于帮助守节妇女,以维护伦理风化。第二种类型族学培养的是贫困无力上学者,更具有“义”的性质,起收族的作用。族学规模不大,要求学生素质较高,如江苏吴江《任氏家塾规条》要求:“选才峻。家塾所以选成人才也,族繁人众,恐浮泛慕名滥收多取,殊非经久切实之道,必才质颖异及沈思好学者,同族周知,愿入家塾,于每岁开课日报名入塾。”因此,“家塾不徒为贫学设也”(任兆麟:《有竹居集》卷一三)。这种少而精以人才为重 的择生原则,使学生更有成才的可能性。

族学对学生的数量有一定的限制。苏州彭氏庄塾“学徒不及五人 不设塾”(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》),即学额在五人以上。浙江绍兴徐氏义塾“塾内生徒以六人为限,多则添设两馆”(光绪《山阴安 昌徐氏宗谱》卷二《徐氏义仓规条》)。前引江苏青浦王氏《塾规略》也 规定:“生徒六人以上塾师不能兼教,则请一人分任之。”江苏华亭顾 氏家塾“每师以八生为率,多则酌议添请师”(《华亭顾氏宗谱》卷七 《义庄规条》)。徐氏和顾氏族学的学额是固定的,如果学生多,则可增 加教师。浙江嘉兴姚氏分东西两塾,“子姓十岁以外,资质聪颖可能造 就者,从东师学,以六人为式,……子姓十岁以内及十岁外愚钝者,从 西师学,以八人为式,至多限以十人”(光绪《姚氏家乘》第五本《义庄 贍族规条》)。江苏武进屠氏《恤孤家塾规条》规定:“生徒以十人为率, 多则塾师不及兼顾,恐致有名无实。”(光绪《屠氏毗陵支谱》卷一)苏 州陆氏光绪时所立《庄塾规条》规定:“现在止请一师,弟子不能太多, 定以十人为率。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)河南安阳马氏《祠堂 小学塾规》要求“授徒以二十人为率”(光绪《安阳马氏祠堂条规》)。由 上可知,安阳马氏义塾学额最多,为 20 人,而其他族学学额一般在 5、6 人到 10 人之间。族学学生规模不大,其目的在于保证较好的教 学效果。

### 第三节 族学教育内容

#### 一、办学宗旨

宗族办学,首先是为了多出人才,使得宗族强盛。在士族社会,族学可以使宗族保持文化优势,从而确保宗族的社会地位。随着科举制的确立和发展,人材的上升流动主要通过科举实现,宗族要强盛,必须多出科举人才,进入政界,使宗族有较高的社会地位。很多宗族从不同的角度来论述其办学目的。浙江嘉兴姚氏言简意赅:“义塾之设,所以培植子弟,得能人材成就,即为宗族之光。”(光绪《姚氏家乘》第五本)人才关系宗族的荣誉,即是社会声望的表现。江苏嘉定王氏说:“今合族子弟而教之,他日有发名成业起为乡大夫者,俾族有所庇庥。”<sup>①</sup>宗族需要缙绅的保护。类似的想法,嘉道时李兆洛也有:“夫子孙虽愚,经书不可不读,古训也。人知务本则守身保家,保其宗庙,皆在是矣。”(《养一斋文集》卷九《昭文归氏书田记》)保持宗族的社会地位与读书出人才是分不开的。

其次,宋以后族学是收族手段之一。族学经费来自义庄,招收贫苦子弟入学都说明此点,教与养并举是宗族的新特征。所谓教,就是进行文化教育和伦理道德教育。因此,族学对于学生道德品行要求严格,甚至成为办学的宗旨。江苏华亭顾氏家塾表现得十分明显,光绪十八年(1892年)该族所定《义庄规条》指出:“盖支此塾,以‘孝弟忠信礼义廉耻’培植本根实行为重,非欲其专攻举业,求取功名,务外之

<sup>①</sup> 《嘉定王鸣盛王氏宗祠碑记》,转引自《中国社会科学院经济研究所集刊》第4辑,第318页。

学,最堪痛恨,惟愿鉴亮设立苦心,毋坏成规,是所厚望。”翌年在《家塾课程》中增订为:“此塾以‘孝弟忠信礼义廉耻勤俭’十字为要务,反背则为‘逆傲欺诈怠欲贪骄奢惰’,此十字最须湔除,爰刻木戳二十个,存诸师案,迄师随时加察。”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七)修改后的宗旨,增加了“勤俭”二字。可知顾氏家塾重伦常,反对一意专攻举业,求取功名。江苏常州屠氏《恤孤家塾规条·立教》也说该学“必以教孝为主”(咸丰《屠氏毗陵支谱》卷一),将伦理教化置于首位。屠氏、顾氏族学注重伦理道德教育与文化教育并举。

兼顾以上两者而论述者,又有江苏青浦王氏祠塾。《王昶祠塾规条自序》:“窃念给米之制贍其身已尔,若尽族人子弟设塾而加以教焉,设有一、二异材者出,继续而昌大之,将族人复得所庇荫。即或仅为博士弟子,或并博士弟子不能,而八岁入塾,二十二岁出塾,道德孝弟忠信之旨,必稍有所解,且习以规言矩步,即有器凌元暴放恣佻达之徒,磨砢渐革,变气质移性情,上之可几君子,而下亦不至为小人之归,则有益于人才者甚大。”(光绪《青浦县志》卷九《学校·义塾》)所以族学的设置既是为了出人才光大宗族,又是普及教育以收族。

## 二、教学计划与教材

族学的教学计划依两级施教的学制,基本上分小学和大学两大阶段。以范氏义学为例,小学阶段即义学,根据《广义庄劝学规矩》义学入学和进入书院的规定,可知义学主要学习四子书、经书、古文;大学即文正书院,主要针对科举考试。《文正书院会课规条》的考核内容是四书、五经、论策、诗赋,其教学内容也大约在此范围内。

清代江苏青浦王氏祠塾乾隆时所定《塾规略》计 22 条,有关教学安排的内容是第 5 至第 12 条,共计 8 条,诸条依年龄、教学内容而设,参照两级施教的目的,将其教学安排分为前期和后期。每期各分



二大段和四小段,详见下表:

青浦王氏祠塾教学计划简表

时 段		教 学 内 容	
前 期	第一 阶段	8 岁	上半年识字,读《祠塾规条》、《性理字训》、《家礼》;下半年习字。
		9- 11 岁	读《小学》及《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书。
	第二 阶段	12- 15 岁	读《周易》、《诗经》、《尚书》、《春秋左传》、《礼记》、《仪礼》、《周礼》。
		16 岁	读古文 200 篇,晚讲“四书”。
后 期	第一 阶段	17- 18 岁	读时文 300 篇,明文房书,考卷各 90 篇,策略 30 篇。
		19 岁	始应县试,上半日温习经书,时文,下半日学习《公羊传》、《穀梁传》60 篇,《国语》80 篇。
	第二 阶段	20 岁	上半日照旧温习,下半日学习《史记》60 篇及《纲鉴》。
		21- 22 岁	温习外,读白汉魏至清各体诗 1000 首,赋 100 卷。

王氏祠塾前期,即 8 岁至 16 岁,计 9 年,相当于二级设教的小学阶段,教学重点在文化知识,主要任务是识字,学习四书、经书和古文。其中又可分为两个阶段,第一阶段 8 岁至 11 岁,计 4 年,主要是识字和学习《小学》、“四书”,重在启蒙。进而再分两小段,第一小段规定:“子弟入塾,上半年识字,讲声音文字须用《说文》、《广韵》,则俗体字无由而入,写字与子弟认识,即当知此;下半年读《祠塾规条》、《性理字训》、《家礼》。习字必端楷,初塾师写朱字,令其摹写,继格纸印写,最后摹帖。先学小楷,临摹四、五年,粗得体势,再学大字,每日印摹一百字,临一百字。须专写一帖,稍久笔意自近,切不宜泛爱。”可知入学的第一年重在识字,读校规、蒙学教材及礼仪书,习字相当受重视。第

二小段规定：“九、十、十一岁读《小学》、“四书”，三年而毕，幼童督令日间完课，或稍不完，姑令夜课，完课即止。”用三年时间学习《小学》、“四书”，表明它是前期第一阶段的主要教学内容。第二阶段 12 至 16 岁，计 5 年，学习经书、古文。又可分两小段，第一小段规定：“十二至十五岁读《易》、《诗》、《书》、《春秋左传》、《礼记》、《仪礼》、《周礼》，四年而毕，不读注，七经四十九万六千九百余字，每日读三百余字，计四年。”用四年时间读完七经，可见经书是第二阶段主要的教学内容。第二小段规定：“十六岁读古文二百篇，一年而毕。勿用俗选，须分体授读，庶子弟知文章体制。塾中已有选本。晚讲“四书”每日二页，须出是章是节是句吃紧在何处，讲毕令学生覆讲，俾其举一反三，方为有益。读经书与文皆须极熟，背诵时如瓶泻水，总以是提起第一句直背到末句，不得有丝毫隔碍。”用一年的时间学习各体、各代文章，并对“四书”进行章句练习，提高分析文章的能力。无论是经书还是古文，要求教学中进行背诵练习。

后期即 17 岁到 22 岁，相当于二级设教的大学阶段。教学重点在科举练习，主要教学任务是学习时文和历史、诗歌。后期第一阶段，17 至 19 岁，计 3 年，学习时文，并补充前期所学九经之外的小经和一些史书。第一小段规定：“十七、八岁，读时文三百篇，明文房书、考卷各九十篇，又策略三十篇，每两日读一篇，二年而毕。……子弟读时文者，须用夜课，以尽初更戌刻为率，若五、六、七、八月，日长天热，不必继以夜，三、六、九日课作文，先作破承开讲完篇，后逢三、六课四书文二篇，逢九课经文一篇、诗一篇、策一道，经题五经轮出，策以旧策题为题，每策必满千字，读得经书、文字熟，讲得道理透，水到渠成，笔下必不至于蹇涩，虽或秋至日短，毋庸继烛。”用两年的时间针对科举考试进行作文和考试练习。第二小段规定：“十九岁始应县试，是年上半日温习诸书，时文外，课诵公羊、穀梁六十篇，国语八十篇，一年而毕。”该年一半的时间温习四书、诸经、时文外，还读《公羊传》、《穀梁

传》、《国语》，帮助理解诸经。后期第二阶段 20 岁至 22 岁，计 3 年，温习功课外，学习历史和诗赋，拓宽文史基础。第一小段规定：“二十岁上半日照旧温习外，接读《史记》，选择最佳者六十篇，计一年可毕，嗣后晚讲《纲鉴》三页，凡讲至古今成败所关、人才消长所系、及士大夫砥砺名节之处，尤当反覆开导，使其悚动。”《史记》的学习是选择名篇，可见偏重文章，当然也学习历史，《纲鉴》则是学习历史的入门之书。第二小段规定：“二十一、二十二岁，照旧温习外，接读诗，自汉魏至国朝，通古今体，共选一千首，赋一百首，计两年可毕，是年出塾。”诗赋的学习不单是纯文学学习，也是科举考试的内容。出塾后，并不意味着学习的结束，而是自学的开始，王氏塾规还说：“是后文理粗通，温习外，每年将所读七经，看注疏本五页，用朱笔点句读，凡六年可阅遍，至于史、子、诗文诸书，皆儒生所当研究，在勤学务大成者，各自分年披览，不能为之程限也。”实际出塾再用 6 年，即 28 岁的时候，才算奠定了较扎实的“文理”基础。

通观王氏祠塾塾规，可知其整个教学计划是围绕科举考试实行的，清代科举考试的范围在四书、诸经、诗赋、策问，王氏祠塾前期是科举考试所需知识的基础学习，后期则是科举考试的专门训练。

族学的小学阶段，并非专为科举而设，教学内容各学略有差别，明代于慎中主张的义塾，“先授以《小学》，莫要于习礼，后授以四子，次读一经，次习文艺。循序渐进，有志行道者，送入儒学”（《古今图书集成·明伦汇编·家范典·宗族部三》）。反映了族学教学的一般情形，具体情形以南方的江苏常州屠氏和北方的河南安阳马氏为例探讨。屠氏《恤孤家塾规条》规定：学生 8 岁入学，首教孝顺，配合识字，每位学生发给《二十四孝》一本，将其中的字做成字块，分成二十四包，认字与教孝相结合。然后再教《神童诗》、《千家诗》，采用清人余治新编版本，选诗重在劝善惩恶。此后，再读《孝经》、朱子《小学》以及四书诸经。马氏《祠堂小学塾规》要求先认号帖千余字，即令将《三字

经》、《弟子规》、朱柏庐《治家格言》、《四字鉴略》、《小学集解》依次熟读,然后再读四子书。

综合以上家塾所用教材,大约有这样几类:一是综合各种常识的识字课本,如《三字经》、《二十四孝》;二是诗歌教学的,如《神童诗》、《千家诗》;三是伦理书,如《性理字训》、《家礼》、《弟子规》、《治家格言》、《小学》;四是科举取士的标准书,如《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书及儒家诸经。在对科举寄予较大希望的族学中,实际上最重视的是四书、五经,如瑞安孙氏祠塾:“小儿六岁上学开蒙,宜授四书,切不可如俗间之读《千字文》、《千家诗》、《神童诗》等村塾俚书,虚费岁月。……四书读毕,接读《朱子章句集注》,然后再读五经。……四书、五经既诵,天资高者可令读遍十三经及史学诸书,则造就宏远,庶可期为通才有用之子弟矣。”<sup>①</sup>

值得注意的是朱熹编的两本书:一是《小学》。它作为蒙学教育的集成,在宋以后影响甚大;二是“四书”。宋以后成为蒙学基本教材,科举考试的初级标准书。《小学》与“四书”是族学在识字教育后最重要的基本教材。江苏华亭顾氏《家塾课程》不仅要求读四书,连读书次序也遵照朱熹。规定:“读四书次序,敬遵朱子,先《大学》,次《论语》,次《孟子》,终《中庸》。”对于《小学》尤为重视,规定:“《小学》一书为做人底样子,此塾即重在伦常实行,应先于此书讲诵体玩,故改带读为正读,此书注解多家,惟张清恪集解为最善,敬抄录存塾,俾时时讲习之。”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七)

族学中比较艰深的教材主要是儒家经书,这是深造和参加科举考试必须学习的。苏州范氏族学分经书、文艺两馆讲授,其教学内容也由此分为两类,经书是主要课程之一。广东南海朱氏家塾规定:“端蒙养。每年四仲月举行背经之会于祠堂,许族内学童年十五以下端重

<sup>①</sup> 《瑞安孙氏规约数种·盘古孙氏族规》,载《近代史资料》,第7—8页。

朴醇者执经求试。仿《唐书·选举志》，以《礼记》、《左传》为大经、《诗》、《周礼》、《仪礼》、《尔雅》为中经，《易》、《书》、《公羊传》、《穀梁传》为小经。各长老认真面试，以背诵如流、默写不误者为合式。大经赏银七钱、中经三钱五分、小经一钱八分。以此经领赏者，本年之内不许复执此经求试，能通背五经，每经给赏外，另加奖银一两四钱，通背七经二两一钱，通背十三经，三两五钱，其桃达顽劣者，经虽熟，记过不赏。”（朱次琦：《朱九江先生集》卷八《朱氏捐产贍族斟酌范氏义庄章程损益变通规条》）

### 三、课程安排

族学每天课程，华亭顾氏记载详细，大致每天分为四节。第一节背书读书：“每日清晨读背带书后读生书，至午正放饭止，须记数遍。”第二节塾师讲说善书及学生朗诵诗歌：“饭后师先讲《感应篇》、《阴骘文》、《觉世经图说》数页，兼讲性天真境劝孝诸说，其中诗歌并令讽咏，循环分讲，务使分晓。”第三节写字：“次写字，字数多少由师酌定”。第四节复习和预习：“次温书本数页，亦由师定，背则不提，务须背得一字不差，背毕再读生书，仍记数遍。背生书教后带读（按：后改为正读）朱子《小学》数行，随教随讲。”（光绪《华亭顾氏宗谱》卷七《家塾课程》）

族学设有针对科举的练习，一般称为会课、文会、文社等。苏州陆氏族学在这方面表现突出，该族于光绪十三年（1887年）改定的《会课规条》称：“弟子之教，行有余力，则以学文诗书六艺之文尚已，生今之世，时文岂可忽哉。士既身列胶庠，尤当志存上达，今义庄内于每月朔望订集宗支长幼，举行文社。”（光绪《陆氏葑门支谱》卷一三）考核的具体内容是：“每月课两期，一期作赋一首，试帖一首，其余杂题亦备数题，不能者听；一期作经文一篇，经解一篇，其余策问题目亦备，

不作者听,如不作经解者,加作经文一篇。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)此外还有考试纪律、命题、午饭、奖励等具体规定。陆氏文社的会课密度大,近似课程。苏州彭氏规定:“凡大小试年分,庄中每月举文会,……一文一诗,不准给烛夹带,耆宿出题阅课,定甲乙,首列酌赠花红。”(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》)月考一次,密度也较大,只是定在科举考试年分才有是举。苏州范氏《文正书院会课规条》则规定每个季度约课一次、面课一次,并详定课期、出题、阅文、奖励、杜弊、供应等。(乾隆《范氏家乘》卷一五)课期按季。宗族重视科举,有的宗族还设立用于科举考试试馆。如安阳马氏试馆坐落在彰德府城内,“族中生童应科岁两试,俱寓其内”(光绪《安阳马氏义庄条规》)。

族学很重视道德方面教育。安阳马氏《祠堂小学塾规》说:“课子随笔钞、日记故事等书所言,皆孝弟忠信,最易感动,每日讲说一二条,使之覆讲,终身佩服。”该族对于学生的礼仪培养也很重视,规定:“塾中子弟先令习洒扫应时进退之节,一切衣服冠履饮食言语,悉遵朱子《童蒙须知》,不率教者咸饬,至在家问安侍寝坐立行动,一切仪节,时加训迪,俾知恪守。”(光绪《安阳马氏祠堂条规》)苏州陆氏《庄塾规条》规定:“先儒格言、如刘念台先生《人谱》,陈榕门先生《五种遗规》之类,择要点一、二部,存于塾中,请先生择其明白晓畅切于人伦日用者,每日宣讲一条,令诸弟子各录一纸,取其字之最工者,粘于壁间,俾可时时警省。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)

此外,有的宗族为了保证入学子弟将来的谋生,还在教学中加入了实用性的知识,规定:“生徒如质地平常,粗能识字记帐,即须学习生理,借以养母成家,拟于长夏后,请熟于算法者一人,赴塾教孤子算法,……在十一岁以上者方令学习。”(《屠氏毗陵支谱》卷一《恤孤家塾规条》)

## 四、教学方法

族学的教学方法主要反映在读书上,强调学生背诵和教师讲解相结合。族学中要求学生背书是普遍遵循的原则,所谓读书千遍,其义自现,许多宗族为了防止只要求学生死背硬记,提出教师讲授的重要性。屠氏《恤孤家塾规条》说:“启蒙最重讲说,讲说之道,切忌囫圇念过,含糊了事,务要恺切详明,方为有益。”华亭顾氏《家塾课程》要求学生少而精地背诵,以熟为上,规定:“教生书,随生资质敏钝,以定多少,但宜少不宜多,能读十行只教七八行,庶免贪多生叠之患,该书以熟为第一义,读背均要高声朗诵,句读分明,字字着口,不准一字含糊,最忌以快为熟。快读快背,师每不能详听,必致舛误失落,此学生之通病,最为恶习,务绝此弊,犯必严戒重责。”顾氏对学生背诵的要求,可谓切中要害。顾氏还强调讲解的重要性,认为读书贵用,要身体力行,为此“必以讲解详明为要,不讲则蒙童何由知书之义理”。苏州陆氏《庄塾规条》也有类似规定:“该书务令精熟,贯通义理,每晨将大义讲明,令其还讲,隔三日再令还讲,以观能记忆否。”学生复述是该族学生掌握已学知识的主要方法。菱湖王氏《家塾章程》则说:“读书心到、眼到、口到,须令字字清澈,不可强记。”强调理解、阅读、背诵相结合。总之,以上族学提出的学习方法,将老师讲解和学生背诵相结合,背诵方面,要求理解、出声朗诵、放慢速度、复述等,是符合教学规律的经验之谈。

族学也重视写字教学,前引江苏青浦王氏祠塾习字要求,先摹写,继印写,后摹帖;先学小楷,再写大字;专临一帖,反对泛爱。此外,苏州陆氏《庄塾规条》要求:“习字须笔划端正。并记某日某人书,朔望由掌庄察课。”菱湖王氏《家塾章程》也规定:“学字须端楷,戒草率。”华亭顾氏《家塾课程》还讲了具体写字的方法:“字数多少由师酌定,

印脱格均预备纸,须放得平正,笔不可歪,而尤不可执近笔尖,描红须字划稀少,而师为之把笔。”这种练字的方法是行之有效的。

作文在族学教学中也占有重要地位。作文主要配合科举考试进行,练习八股文,前述苏州陆氏每月朔望两次会课,主要是作文练习,经过多写、多批,提高作文的能力。江苏青浦王氏《塾规略》规定学生十七八岁读时文三百篇,并说:“有时文三百篇,则题之大小、虚实、偏全、理致、典故、长题割截、式样皆备,不必贪多务博,以后只当逐字逐句将音调作法悉心讲论体会,如此两三年,已可日无难题,加以研穷用经,使事之法,作文必益有波澜光彩。”(光绪《青浦县志》卷九《学校·义塾》)

---

## 第四节 族学管理

---

### 一、宗族对族学的管理

族学一般设置在宗祠或义庄内。设于宗祠的族学,如浙江菱湖王氏家塾,“设于宗祠之存朴堂”(光绪《菱湖王氏支谱》第三本《家塾章程》)。瑞安孙氏诒善祠凡三进,其前、中二进为诒善祠塾<sup>①</sup>。设于义庄的族学,如江苏常熟席氏光绪七年(1881年)“于庄上建立义塾,延师教读”(光绪《席氏世谱载记》卷一二《义庄规条》)。当然,有时宗祠与义庄是合为一体的,江苏常熟归氏有义庄屋七厦三十楹,“设宗祠于中,又塾附之”(《京兆归氏世谱》第四《义庄志》)。江西陈氏义庄也是综合性建筑,该义庄有义仓十四个,外面是围墙,前为治事之堂,堂前有庭,庭前为门,门东西皆有塾,仓右是宗祠(鲁九皋:《鲁山木先生

---

<sup>①</sup> 《瑞安孙氏规约数种》,载《近代史资料》总52号,第8页注②。



文集》卷七《陈氏义庄记》)。族学中,有的学生不住校,如常州王氏“近庄子弟自膳至塾,塾读不宿”(民国《太原王氏家乘》卷七《王氏怀义堂义庄规条》)。有的族学学生住校,陆氏庄塾“其愿入塾者,自备铺盖衣服,住在庄内,无事不准出塾”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三《庄塾规条》)。

宗族对族学管理的形式是不同的。有的是宗祠的专门人员管理,如江苏宜兴任氏,康熙时于“祠内设义塾,……宗课、宗直时稽其勤惰”(民国《宜兴篠里任氏家谱》卷二《义塾记》)。有的宗族首领直接管理,如苏州彭氏庄塾由宗族的总支负责(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》)。有的是宗族委派办事人员管理,如苏州范氏《广义庄劝学规矩》规定:“凡庄学各项事宜,主奉委执事一人专管,事有应禀商者,不得擅专,应急办者不得迟误,待师须存忠敬,御众必主公平,功有所奖,过有所惩,务宜遵守,毋致僨事。”(乾隆《范氏家乘》卷一五)范氏族学由义庄委派执事管理日常事务,重要的事情仍有宗族首领决定。范氏还规定:“凡庄学事宜,每月朔望主奉亲自到馆稽察,既联宾主之情,复考诸生之业,毋因风雨,有阻振兴。”(乾隆《范氏家乘》卷一五)有的由义庄负责,如常熟王氏庄塾由义庄负责人司正管理(《王氏怀义堂义庄规条》)。会稽孙氏义塾的管理与该族的义田管理一样,“董事立正副二人,三年一调,期满以副作正,另择一人作副。正董事收家塾户田亩,专管延师等务,按节选修,副董事收义庄、岁修、勤课三户田亩,专管国课、岁修、安葬等事”(同治《会稽孙氏宗谱》卷一)。总之,族学控制在宗祠义庄手中。

族学有叩拜文化名人和祖先的制度。既是出于对著名教育家的崇拜,感谢祖先恩德,也是族学管理的一环。苏州有陆氏供奉孔子及本族同姓名人:“塾中几上,设至圣先师孔子神位”,两旁设先儒陆贽、陆九渊、陆秀夫、陆世仪、陆陇其以及乡贤陆绩六位,认为“此虽葑门枝之上祖,而追溯本原,遗型足式”。他们把陆姓名人作为学生学习的

楷模,要求学生“每晨须焚香致敬,弟子中年最长者习其事,朔望备香烛,师率诸弟子拜跪行礼毕,就坐读书”(光绪《陆氏封门支谱》卷一三《庄塾规条》)。朱熹是宋以后新儒学的代表,蒙学教育的集大成者,华亭顾氏规定:“塾中供朱子神位,每逢朔望,师率诸生于朱子神位前行两跪六叩礼,师独在前一行为主,诸生中行辈不一,论子辈于师后,各为一行,以前后分尊卑,其一行中,以中为长,兄左弟右,位皆并列,其平时点香,于诸生中每日轮派一人承值,周而复始。”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七《家塾课程》)这样的叩拜是一次尊师重道演习。南宋衡山赵氏义学,中祠忠肃公赵方。苏州范氏义学在元代祀文正公范仲淹,其文正书院中设文正公祠。范仲淹既是苏州范氏的始祖,又是著名学者,清代将其配享文庙,是范氏宗族的精神象征。范氏族学祀范仲淹与陆氏祀六位陆姓名人有些特殊性。常见的是供奉祖先,如湖南郴阳陈氏义学,“学堂设在家庙偏房,以便蒙师奉祀祖先香灯”(《陈氏族谱·创立义学记》)。又如江苏常熟王氏怀义堂义庄道光四年(1824年)“捐设义庄祠堂一所,庄塾即设于旁屋,俱自己建造,共三厦二十余楹,计基地六亩三分,后堂供始祖忠壮公迁虞、二世祖安义公以下本支神位,凡子侄赴庄者,各宜叩谒,志所始也”(民国《太原王氏家乘》卷七《王氏怀义堂义庄规条》)。庄塾设于义庄内,赴学者自然也要叩谒始祖。又如浙江菱湖王氏“塾设祠堂东隅,敬奉勿庵公曰紫峰公神位,每晨生徒到塾,先向神位前揖就坐,日夕师命回家,亦向神位前揖,次向师揖乃归”(光绪《菱湖王氏支谱》第三本《家塾章程》)。对于祖先顶礼膜拜是祖先崇拜的行为,对于学生来讲,现有的学习条件是祖先赐予的,学习是对祖先负责,参加科举考试也是为了光宗耀祖,在一定程度上,宗族子弟的学习动力来源于祖先崇拜。有的是将孔子和祖先一起奉祀,如河南安阳马氏《祠堂小学塾规》要求:“每逢朔望预备香烛,先生率诸生童向先师位行三跪九叩礼毕,复令诸生按长幼辈数次序同诣享堂,行一跪三叩礼,俾知敬祖同根之义。”(光绪《安阳

马氏祠堂条规》)这是兼顾族学既是学校又是宗族制度的一部分之特点。

宗族向族学提供经费,一般由专门的学田或族田中拨出提供。这些经费用于教师的工资和学生的文具和奖励等。各族学一般都有这方面的规定。苏州陆氏庄塾“书本笔墨修脯饮食,俱由庄内开销,凡入塾者,概不派出分文”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三《庄塾规条》),学习费用由义庄全包。浙江嘉兴姚氏《义庄贍族规条》规定:“塾中子弟所有伙食以及纸墨笔砚书籍等项,均由庄置办外,东塾该经费,每月给钱二百文,作文者三百文;西塾子弟每月给钱一百六十文。”(光绪《姚氏家乘》第五本)常州屠氏《恤孤家塾规条》有“矜恤”条,规定宗族给学生提供服装,开学前由学生代置帽一顶、布袍一件、布带一条,学校发给学生的服饰,夏天是短褂一件、蕉扇一柄、手巾一条,冬天是毡帽一顶、长絮袄一件、厚棉裤一条。还要分给食物,具体是茶夏、麦冬、姜春秋,三伏日送三次西瓜,冬天备粥以御寒,并给酱姜小菜。文具方面,开学每个学生发给绿布书包一个,凡字块、书本、纸墨笔砚皆按名发给。塾中的桌椅均有宗族提供。华亭顾氏《义庄规条》记载,到家塾“走读送饭,或嫌路远,准其榻宿塾中,饭食茶水由庄供备,每日一粥两饭,五日一荤,每生每日定伙食,钱三十五文,其本存米支者,停发床榻,由庄置被褥席帐,各自带来,朝夕与师聚处,必较得力,倘愿自备伙食,仍朝来暮去者听之”(光绪《华亭顾氏宗谱》卷七《义庄规条》)。

对于远离族学不便来读书者,宗族也给予一定的助学费用,如江苏常熟《王氏怀义堂义庄规条》规定:“远居子弟不便来塾,每名定以六季,按节治修脯银五钱听便,从师自七岁至十六岁止,如仍有志功名,每年给修脯银六两,至二十二岁止。”(民国《太原王氏家乘》卷七)苏州彭氏也规定:“凡距庄较远之无力读书子弟,初识字读四书,每节助钱一千文,能诵经书,每节助钱一千五百文,开笔作文至二十四岁

止,每节助钱二千文,均由司事支总查明,令择师附学。”(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》)

宗族对学生参加科举考试以及取得好成绩者提供赴考费用和奖金。苏州彭氏《庄规》规定:“县府试正场助五百文,每覆一次及考性理三百文;生童岁试科试正场及经古覆试与县府试同。均于正案已发后支总汇报各人每场名次,并以逐次浮票为凭,按规支发,无票不发。入泮贺四千文;乡试助十千文,中式贺十千文;解元倍贺;会试助三十千文,中式贺二十千文,会元倍贺;状头两倍贺,榜眼、探花、传胪倍贺。赴试北闱者倍送,留京应试者,乡会俱减半,五贡视乡举十之六,此条不论有力无力,一概致送,不愿领者听。”(民国《彭氏宗谱》卷一二)各宗族均有赞助参加科举考试费用的规定,只是数额和范围有所不同。有关宗族奖学助教的情形请参看第五章第四节中“族产的用途”。

宗族对族学的管理还反映在察课制上。常州屠氏《恤孤家塾规条》立有“察课”条,规定:“察课之法,塾主邀族中同志数人,不拘时日,入塾问师起居,后随手取生徒所识字块,命生识认,或令背出数行,指已讲者,或一段或数行,令其讲说,能识者、能背者、能讲者,酌给费钱,以示鼓励,则不能者亦愧而思奋矣。非察课之日,不可入塾闲谈,恐妨孤儿功课,族亲朋友均宜体谅。”(光绪《屠氏毗陵支谱》卷一)屠氏的察课,是一种临时抽查法,并有奖励制度,以调动学习积极性。族学附近亲属众多,屠氏特规定平时族亲朋友不得擅自入学,以保证良好的教学环境。苏州陆氏《庄塾规条》规定:“朔望由掌庄察课,令各人默书一节,章句、注释二者兼之,分上中下三等,酌给纸墨以示鼓励,其余课程,请师裁定。”(光绪《陆氏葑门支谱》卷一三)该族察课为一月两次。浙江菱湖王氏《家塾章程》也有检查制度。规定:“每月自初一日起至初五日止,此五日內由督课者前往馆中,塾师召诸生至前,排次向督课者揖而退,由督课者挨名唤二人来前,先背带书三日,再抽温书,即令背诵,生熟注于簿,开讲者,令日讲书一章一节,十五

岁以内者写大字一张,或临帖、或仿本,均照其逐日所写,十六岁以外者加临小楷字一百,开笔者亦令做诗文一次,已开讲未开笔者,即令对课,亦可优劣均记于簿,以此月之书文字较之前月能有进益者为第一,平庸者次之,退后者居其末,进有奖,退亦罚,学生有年纪大小之不齐,聪明鲁钝之或异,只能求其比前月之有进无退,即得之矣。”(光绪《菱湖王氏支谱》第三本)王氏每月初利用五日检查学习情况,分背书、讲书、写字、做诗文四项,并将成绩记录,逐月比较,奖进罚退。定时检查的还有苏州彭氏,每个季度的第二个月的第一天,“支总带领学徒赴庄,分别查课给饭,书能熟背、文理清顺、字划端正,加奖纸笔钱,雨雪严寒酷暑免,其实堪造就者,加助修金,授以儒门法语,弟子箴规,熟读深思,务期文行交修。其学业荒废及无故不到者,停减贴费”(民国《彭氏宗谱》卷一二《庄规》)。族学的察课制表明族学要对宗族负责,是保证教学质量的重要手段。

## 二、族学的教学管理

族学往往就其教学管理诸方面制定规条、章程<sup>①</sup>,其中全面而细致的有华亭顾氏光绪十三年(1887年)所定《家塾课程》20条。顾氏《家塾课程》就其内容而言,可以将诸条归并为十四项。

第1项是供奉朱熹牌位与上课,即《家塾课程》第1条。朱子崇拜,在本节第一个问题中已经讲过,此外规定每日上课前的礼节:“每日诸生入塾,先向师一揖,退向先到同学却步一站,同学生皆起立答之,然后就坐。”

第2项是值日与卫生,即第2、第10条。值日规定:“塾中洒扫,

<sup>①</sup> 梁其姿指出:“通常人们可将明清蒙学规纪分成三类,身体、社会和智力的。”见其所著《十七、十八世纪长江下游的蒙学》。

于诸生中年长者,每日轮派一人承值,周而复始。凡轮值之日,到塾格外须早,先以水洒地,继用帚遍扫积尘,用箕纳之往外倾弃。桌椅皆须揩抹干净。”环境卫生要求:“字纸最要珍惜,无论在塾内外,遇有遗弃字纸,须拾取投入字簏,桌上、碗上、书上、壁上不准涂写,亦不准用零纸乱涂。凡粒米以及无论何物,均宜爱惜,不准抛弃废坏。凡飞潜虫蚁等物,不准取戏故杀,花草树木亦不得无故折践,违则分别饬记责跪。”

第3项是出勤,即第3、第7两条。要求上学要早,不得迟到,规定:“诸生由家到塾,势必参差,总须以早为要。”对于迟到者“初犯训饬,再犯罚以格外迟放。对于早到持之以恒的予以奖励,“格外早到满一月无怠者奖赠,历久不懈者加奖”。对于逃学者重惩,规定:“诸生中有逃学者,经父兄押送到塾,及有说话不实借端捏词者,均立即重责手心不贷,再犯加责。”

第4项是课堂纪律,即第4条。从坐姿、书包摆放到上厕所均有所要求:“坐必端正,手足不准乱动乱摇,并不准跑来跑去,交头接耳。书包摊正毋斜,书角不准磨折。出恭馆外有便桶,不准过延,大小便均须洗手,不准以汗秽手动书籍。”

第5项是师生礼节,即第5条。要求:“师凡与诸生有言,诸生皆起立垂手听训。如师与一生言,则此生起立垂手应答。凡师有客来,则诸生,皆起站立,俟客坐定方坐;客去时亦须站立如前,师送客曰,诸生亦均站立。”

第6项下课放学纪律,即第6条。中午因吃饭而下课时,“诸生同时出塾,叔先侄后,兄先弟后,依次而行,不准搀越乱走,并缓步不并跑跳,限以半个时辰,逾时迟来,罚以迟放一刻”。下午放学时间参差不齐,规定:“至放学,以功课完毕迟早为先后,临去向师一揖,同学生前仍却步一站,同学生起立答之,出塾亦须缓步,不准跑跳,如或两生同时放出,仍须长先幼后。”

第7项同学关系,即第8、第9两条。称谓方面规定:“同学称呼,照行辈,叔称某叔,侄称某侄,兄称某哥,弟称某弟,不准尔我相称,违则严责惩戒。”交往方面规定:“同学相交,凡事交接,定要彼此相让,别人书籍、笔砚等物,不准翻动、汗坏,违则分别斥责。”即同学之间是平等的,要求互让,未涉及亲属关系,可见族学并非一味要求以亲属关系行事。

第8项是学生的服饰。规定:“诸生既入此塾,必须俭朴,衣服等类不得华丽趋时,涉邪不正。”

第9项是学习情况的记录,即第12条。规定:“每生设一功课册,每月一本,每日填注,识字几个,教某书几行,温书某几页,写楷几字,讲解某书几页,能否还讲,其册印备由师填注,凡师解馆,及生请假,亦均注明,庶可凭册查验诸生勤惰,分别赏罚。”课功册的设置,在清代族学中十分普遍,每位学生立册,对于掌握学生学习情况很有效。

第10项是学期与请假。顾氏家塾规定“每年开馆定于正月二十日,解馆定于十二月二十日。”假期只有“寒假”,即十二月二十日至正月二十日二十天。此外节假日休息,规定“清明、夏至、端午、七月望、中秋、十月朔、冬至七节,每节解馆三日”。至于请假制度:“除七节外,师如有事请人权代,生如有事向师禀明何事,请假几天。如因病请假,假满未痊,准请续假,非病不准屡续,并不准不请假,而无故不到,如竟来去自由者,即时出塾。”

第11项是一天的课程安排,即第14条,前面已经论述,此处不赘。

第12项教学方法,即第15、16、19、20诸条。第15、16、20条为读书以熟为第一义,读书费用,读四书次序,前面均已提到。第19条是讲教书的段落问题,指出:“教生书不必拘泥行数,致语气未断者硬截,须于语气可断处截住,作为一首,倘遇行数过多者,即作两日熟读即可也。”

第13项是惩罚,即第17条。规定:“诸生犯规误课应责惩者,初则申饬,再则记责,三则责手。责时令学生停读环观,四五犯则加倍重责,或加以跪礼,凡责不可骤,骤则再犯无可加重,并不可屡,屡则习以为常而不惧,恐致不可救药。先宜虚声恫喝,继则令出必行,以启其敬畏羞耻之心,最怕全不知耳,虽日事敲扑,有何益哉。”体罚是该族学的重要手段,但已注意到体罚的局限性,总结出体罚的方法。

第14项是奖励,即第18条。规定:“诸生中如有遵规蹈矩、功课勤奋、历久不懈、为诸生倡者,并或能将已讲诸书还讲明彻,均随时奖送书墨笔砚并果品等类,以资鼓励,而昭激劝。”

顾氏《家塾章程》涉及对违反族学规定者较少,仅见第3项对逃学的处理和第13项惩罚。实际上族学对违反学校规定的学生惩罚较严,我们看一下其他族学的规定。记载惩处学生制度详细者,还有菱湖王氏《家塾章程》,该家塾这方面的规定有三条,一是关于塾中行为的要求:“生徒入塾,自当行步安详,语言谨慎,同塾中尤宜相爱相敬,若戏谑骂詈、奔走跳跃、欺侮争斗者,重责”;二是有关族学和学生家长关系的规定:“生徒受责后,伊父母护其短向师晓晓者,即令出塾”;三是考勤方面的规定:“倘有未来塾中告假旷课不到,查无正事,罚令跪香一炷,以为不进塾规者戒。私自逃学,自当由师责饬,若无故作辍,一暴十寒,重责屡戒不悛者,即属不知自爱,亦难责令,读书子弟效之,尤为受累不浅,惟有令家长领回,庶恶习不至相染,塾师常常作辍,亦不相宜也。”(光绪《菱湖王氏支谱》第三本)苏州陆氏《庄塾规条》也规定:“如有不帅教之徒,一经察出,饬令在香案前罚跪一炷香,严申训诫,倘屡戒不悛,顽不可教者,由本支父兄领回管束。”族学也往往代替家长管束学生,前引苏州陆氏《庄塾规条》规定:“入塾生徒,倘有违逆父母、兄弟相争,及出口骂詈与人殴斗者,必从重扑责,罚跪以儆将来。又或坐立不正、嬉笑无常,恣越规矩者,谴责毋赦。”族学的惩处方法,一般是扑责和罚跪。



族学的教学管理是严格的,旨在保证族学的教学有一个良好的环境,使学生全力以赴地学习。体罚对学生的自尊是一种伤害,不过这在传统时代是普遍现象,非族学独有。<sup>①</sup>

---

① 有关族学与宗族制度关系的结论性论述,可参阅拙文《试论宋代以降的宗族之学》第三部分“余论:族学与宗族制度”,提交“海峡两岸传统社会与当代中国社会史学术研讨会”论文,1995年8月北戴河。

# 第七章 族 规

族规即宗族组织制定的要求族人遵守的行为规范和各项规章制度。族规可大致分为几类，一是义庄规条；二是族学的章程；三是祠堂权力的祠规；四是对族人行为的禁戒；五是对族人行为劝说的训语。五类之间往往兼而有之。尤其是第二类往往包含在第一类之内，三、四、五类之间常常混合。由于族学和义庄已分别专章探讨，其中多涉及有关规条、章程，这里重点探讨三、四、五类的内容。训语，多称家训，祠规又称族规、宗规、宗约等，禁戒类的名称一般称家戒、宗戒等，由于祠规、禁戒、训语等内容的交叉性，可以统称为族规家训，或简言之族规。此外，一些谱序、凡例也载有族规家训的内容，值得注意。

---

## 第一节 族规的源流

---

族规家训的形成和完善伴随着宗族制度的发展，大致来说，训、诫(戒)源远流长，在宋代以前已相当发展，族规则是宋代以后特别是明清时代形成的。族规家训的演变大致经历了宋代以前，宋元时代，明清时代三个阶段。

## 一、宋代以前的家训

说起家训,中国历史上最负盛名的恐怕是北齐颜之推所著《颜氏家训》了。陈振孙《书录解题》甚至说:“古今家训,以此为祖。”虽然此语有点言过其实,如《颜氏家训》之前已有类似文字,但是《颜氏家训》的确是第一部有重大价值的家训专著,对家训的制作影响深远。《颜氏家训》分序致、教子、兄弟、后娶、治家、风操、慕贤、勉学、文章、名实、涉务、省事、止足、诫兵、养生、归心、书证、音辞、杂艺、终制二十篇,论述了立身处世、治家教子,以及考据词章义理等治学心得。据研究,家训体裁有着多方面的来源,一是来源于古人的诫子书、家戒一类作品。梁刘勰《文心雕龙·诏策》篇说:“戒者,慎也。禹称戒之用休。君父至尊,在之罔极。汉高祖之敕太子,东方朔之戒子,亦顾命之作也。及马援已下,各贻家诫,班姬《女戒》,足称母师也。”文中将汉代著名家诫文字举例说明。此外三国两晋时期还有不少家诫类文字。此种文字多和家信有密切关系。二是来源于古人的遗令或遗戒。遗令或遗戒是临死时的言词,故遗令多提到埋葬的事,一般都提倡薄葬。此种遗令或遗戒,往往以“终制”为名。三是古人自叙生平的“自叙”。魏文帝自叙和葛洪的自叙对《颜氏家训》就很有影响。<sup>①</sup>

《颜氏家训》之后,称为“家训”的著作出现了不少。宋人刘清之辑有《戒子通录》,其中讲到的唐代“家训”有唐宰相房玄龄集古今圣贤家诫,书于屏风,以戒诸子。穆宁撰《家令》训子。姚崇也遗命戒子孙,柳玘则有《序训》。值得注意的是唐代“家训”向“家法”的演变。柳玘《序训》就说:“先祖河东节度使公绰,在公卿间,最名有家法。”玘幼时

<sup>①</sup> 周法高:《家训文学的源流》(上、中、下),载《大陆杂志》第22卷第2、3、4期,1961年。

“每闻先公仆射与太保房叔祖，讲论家法。”而穆宁《家令》尤为严厉，《唐语林·补遗》说：“时穆宁家法最峻，宁命诸子直饌，稍不如意则杖之。”“家训”成为家法，就更带有强制性。

家训及其诫子书（还有“诫子诗”的形式）、家戒、遗令、遗戒、白叙等，虽然重在家庭教育，但随着时间的流逝，家族的扩大而传诸后代，成为针对宗族的规约，如唐代穆宁《家令》说：“汝等身没之后亦教子孙，依吾此法。”因此“家法”也就成了族法。后世制定族规也往往以此为参考，所以欲认识宗族规范，不可不了解家训类的基本情形。

宋代以前除了家训外，也有个别族规，如三国时魏人田畴率族聚居，“为约束相杀伤、犯盗、争讼立法，法重者至死，其次抵罪，二十余条”（《三国志·魏书·田畴传》）。田畴是在战争年代定立规范的，其内容旨在保证安全和族人的和平相处，带有动荡时期的特点。

唐代真正完备的族规是《陈氏家法》。南唐陈崇时代，陈氏已七世同居，内外二百口，被朝廷旌表为义门，唐僖宗大顺元年（937年）陈崇制定《陈氏家法》33条。该家法至今保存在道光二十七年（1847年）刊《义门陈氏大成宗谱》卷首，至为珍贵。《陈氏家法》的主要内容是：

### 1. 组织化管理

这是《陈氏家法》的最主要内容，反映了义门陈氏的组织结构和功能。义门陈氏的最高负责人是主事一人和副主事二人，掌内外诸事。“内则敦睦九族，协和上下，束辖弟侄。日出从事，必令各其局，毋相夺伦。照管老少应用之资，男女婚嫁之务。三时茶饭，节朔聚饮，费用多少，一依下项规则施行。外则迎接亲姻，支待宾客，吉凶筵席迎送之仪，一依下项施行。”主事、副主事的任用“不以长少，但择廉谨才能之人任之，不限年月。倘有辞状乞替，请众详之，若年老衰弱，相应择人替之。若健壮仍不许退。若才能不称，仍须择人代之”。是以德才兼备和身体健康为标准的选举制。

设库司二人,其职责是:“惩劝上下,勾当庄宅。掌一户税粮及诸庄书契。每年送纳王租,给应男女衣妆,考校诸庄租课,备办差使应用。”赏惩与庄宅是库司的主要工作,可见其地位是十分重要的。“此二人亦不以长幼,但择公干刚毅之流。”仍以才能为任用标准。

陈氏义门的农业生产单位是庄,“诸庄各立一人为首,一人为副。量其田地广狭,以次安排弟侄,各令首副管辖,同共经营。仍不得父子同处,远嫌疑也。凡出入归省,须候庄首给限。自年十四以下归家限一日外,须赴同例执作农役”。此种田庄实为农村公社制,15岁以上者集体耕作,不能随意出外和回家。

设宅库十一位,由弟侄充当。其中一人主酒酢,造糲蘖;二人知仓碓,“管押庄客逐日舂米”;二人知园圃牛马猪羊等事,抽顾庄客锄佃蔬菜;一人知晨昏,关锁门户;“勾当四人,管束近家四原田土,监收禾谷、桑柘、柴薪”。

立开勘司一人,“掌卜勘、男女婚姻之事,并排定男女第行等事”。并规定男子“皆只一室,不得置畜仆隶”。婚嫁所用礼物也有统一项目和数量的规定。

义门陈氏还设立院学和书堂两级施教的族学,其详细情况请参见本书第六章有关内容。

置都蚕院一所,设院首。每年春首,各庄抽一名“后生丈夫”修理养蚕用具,摊派妇女养蚕。每间蚕房有45岁至58岁的蚕婆一人和45岁以下的蚕妇二人同看蚕柘。每房分配蚕种二两,“成茧后同共抽取,却令蚕院首将丝棉等均平给付,以见成功。其有得蚕多者,除给外别赏之”。未出嫁者也“各令于蚕母房内同桑柘”。每年夏税丝绉绢,由“库司纽配诸庄丝棉归与蚕妇女织造”。

此外设一人学医,以备疾病;设祈祷巫室所,一人学巫卜,以备冢宅占祷。陈氏还有道院,择好道者奉焚修,供奉祖先。

义门陈氏通过上述组织化管理,将族人置于主事、库司的领导之

下,农庄和都蚕院提供衣食,院学和书堂进行教育,教养咸备,开勘司负责婚姻,又有医生治病,一个农村共同体便可以维持下去。

## 2. 集体生活

饮食统一安排。由8人在厨房炊饭、做菜、烧水。“迎娶新妇以次替之。”每天三顿饭,男女分坐,分两次进食,14至40岁的男子先吃,以便及时劳动,40岁以上的和家长同坐后吃,“费用物资,惟冬至、岁节、清明,主事纽配诸庄应付,余节出自宅库”。平日的盐、酱、蔬菜、腥鲜,由副主事安排。

衣服平均分配。男15岁裹头,给巾带一副;女14岁合髻,给钗子一双。男子衣妆,二月给春衣,每人丝十两,夏天绉葛衫一领。寒衣,40岁以上至尊长,绢一匹,绵五两;40岁以下,丝十两,绵五两。每人给头巾一顶。“每年给麻鞋。冬至、岁节、清明三时,不以男女,三岁以上,各给一两。”妇女巾幌针管等物,每年冬至、岁节、清明三次由库司派人采买给付。“妇人染皂(帛?),每年各与染一段,任意染一段,任意染色。”草席,每房一副,冬天发给。草履,“丈夫每月各给三两(?)”。

饮食的统一安排和衣服的平均分配贯彻了均等原则,是义门陈氏聚族和谐生活的保证。

## 3. 家族私法

赋予《陈氏家法》及家长以法律权威。规定“凡不遵家法,不从家长命”,决杖五十下。为维护家族秩序和义门的运作,还有几方面的重要规定。生产方面,一是对庄首的监督,庄首要对家长和库司负责,“其出入市廛,买卖使钱,须具帐目回,赴库司处算明,稍不遵命,责以常刑”。“每年收到谷斛,至岁晚须具各庄帐目归家,以凭考课,并由库司检点。”田产添修、库廩充实者“次第加赏”,怠惰败阙的“重加惩治”。二是对普通家人的要求,“逐日随主事差使,执作农役。稍有不凛遵者,具名申上,取家长处分科断”。礼仪方面,“凡入门及晨昏定省事,须具巾衫裳带,稍有乖仪,当行科断”。对

不良行为更是重惩不贷，酗酒杖笞五下，如恃酒侵犯了别人，则杖十下。赌博、斗殴的杖十五下，并“剥落衣妆，归役一年”。而“妄使庄司钱谷，入于市廛淫于酒色，行止耽滥，勾当败缺”者，要“杖二十下，剥落衣妆归役三年”。

义门陈氏主要通过不同程度的杖罚实行私法。义门陈氏自制定家法起，至北宋真宗咸平三年（1000年），历63年，人口增至2478口，仍维持同居生活，可见其“家法”是行之有效的，因而也受到朝廷的格外重视，将《陈氏家法》送至史馆缮写，分赐各王公之家。<sup>①</sup>

## 二、宋元时代的家法

宋代制定家族规训者更多。就北宋来讲，有范仲淹《义庄规矩》、包拯《家训》、司马光《家范》、苏颂《魏公谭训》、杨亿《家训》、宋景文《庭戒》、黄庭坚《家戒》、柳开《皇考戒》、贾昌朝《戒子孙》等。其中司马光《家范》一书是《颜氏家训》以来最著名的作品，分十卷，分别以治理家庭为中心采集史传事例和司马光的论说为主，提出了治家、祖、父、母、子、女、孙、伯叔父、侄、兄弟、姑姊妹、夫、妻、舅甥、舅姑、妇、妾以至乳母的伦理规范，重点在家庭关系方面。可注意者《戒子通录》载宋代嘉祐年间丞相韩琦的《戒子侄诗》是面对宗族的，其中说：“有一废吾言，汝行则臣虏，宗族正其罪，声伐可鸣鼓。宗族不绳之，鬼得而诛汝”。可知，“家训”实为族训。

南宋时代的家训制定更为广泛，仅传世之作就有叶梦得《石林家训》、吕本中《童蒙训》、赵鼎《家训笔录》、陆游《放翁家训》、陆九韶《居家正本》、《居家制用》、吕祖谦《家范》、袁采《世范》、倪思《经钜堂杂

<sup>①</sup> 参见许怀林：《“江州义门”与陈氏家法》，载邓广铭、漆侠等主编：《宋史研究集》，河北教育出版社1989年版。

志》、真德秀《教子斋规》等。

其中《家训笔录》有 30 项,篇幅较长,借此可对宋代家训有所了解。《家训笔录》序言说:“吾历观京、洛士大夫之家,聚族既众,必立规式为私门久远之法,今参取诸家简而可行者,付之汝曹。世之守之,最有违者,非吾之后也。”<sup>①</sup>可知在东京开封和西京洛阳,士大夫宗族设立家法是相当普遍的。《家训笔录》参考了当时士大夫的家法,赵鼎个人的经验和他对家族前途的构想也是家训的重要内容,此外还有祖先的习惯法。《家训笔录》第 1、2 和第 29 项是道德方面的要求,特别提倡孝友、廉勤、和顺及节俭,规定子孙日常学习司马光的《家范》及《训俗文》。赵鼎制定家训时,赵氏是一个至少三代同居共财的共祖直系家庭,赵鼎构想中未来的家族形态是由同居共财过渡到聚族而居,所以家训其余的 27 条都是有关家族经营内容的。具体而言,《家训笔录》有关内容约分以下几项。

一是有关家族领导层的构成与功能。第 3 项说:“诸位中以最长一人主管家事及收支租课等事务;愿令以次人主管者听,须众议所同乃可。”主家者实际上是正副族长,根据年龄产生,而诸位房长构成的“诸位”也属于可以“众议”的领导层。“众议”的内容有收支预算、临时开销、增入家规问题(第 10、24、30 诸项)。主家者必须大公无私,第 28 项说:“同族义居,唯是主家者持心公平无一毫欺隐,乃可率下,亦可以久远,不至败坏家法。”主家者的任务分两大项,即第三项所说“主管家事”和“收支租课”。主管家事主要有三种:一、维持家风(第 4 项),二、主持祭祀(详祭祖与坟墓);三、主持婚礼(第 23 项)。收支租课,主要是收入方面会同各房房长核对帐目,监督管理者;支出方面,

<sup>①</sup> 赵鼎:《忠正德文集》卷一〇《家训笔录》。以下论述参考柳立言:《从赵鼎(家训笔录)看南宋浙东的一个士大夫家庭》,载《第二届国际华学研究会议论文集》,台北,1991 年。



各项规定以内的执行和规定以外的决策。

二是祭祀与坟墓。赵氏家族的祭祀活动有三种,岁享(第5项);朔望祭(第6项);远忌(第7项),并有关于祭仪的规定(如第25项)。祭祀场所一是影堂,二是坟墓。

三是共产与私产。赵鼎为了长期聚族而居,采用经济手段规定别立族产一体均沾与各房不动产不许分割两个原则(见跋语)。使族人为了长享经济利益而留在族中。第一个原则族产的收入主要是租课,九份发放给族人,一份储藏,前者有租课历,后者有桩留历作帐簿(第11、12项)。有关族产的具体情况主要有三方面,一是族产的管理。赵鼎身为宰相,政府分配有使臣和宣借等侍从,赵氏从中选择主管宅库和租课等事(第15项)。交收手续不得私相授予(第18、19项)。二是给付的对象。第9项规定:“岁收租课,诸位计口分给,不论长幼,俱为一等。五岁以上给三之一,十岁以上给半,十五岁以上全给,止给骨肉。女虽嫁,未离家,并婿甥并同。其婢奴婢仆并不理口数,不在分给之限”。对于一旦迁徙脱离原籍,即停止给付(第17项);官员上任停付,罢官回家仍支付(第11、20项)。三是用途。从租课内支出的,最大宗是日常生活费用。即第9项所说,岁收租课,诸位计口分给。此外,就是聘礼和嫁妆(第21项),再就是主管宅库和租课者的薪水(第15项)。从桩留内支出的,主要是非泛费用。大的如兴建房屋(第22项),又如婚宴(第23项)、岁享、忌日、旦朔等(24项),第二个原则在第8、26项、跋语中反复强调。

陆九韶家族的家法很有名。陆氏自陆德迁由江苏吴县迁至江西抚州金溪县已十世二百年,合门三千余指,共居同炊。德迁的祖父陆希声是唐昭宗时代的宰相,德迁的六世孙陆九渊时代成为著名义门。淳祐二年(1242年)曾被朝廷旌表。陆氏家法分大纲和小纪两部分,“大纲则有正本制用,上下凡四条,其小纪则有家规,凡十八条。本末具举,大小无遗,虽下至鼓馨聚会之声,莫不各有品节,且为歌以警戒

之机焉”(罗大经:《鹤林玉露》卷五《陆氏义门》)。陆氏家规今已无存,不过南宋罗大经留下一些记载。主要内容一是家族组织,规定:“一人最长者为家长,一家之事听命焉。逐年选差子弟分任家事,或主田畴,或主租税,或主出纳,或主厨爨,或主宾事。”核心是“最长者为家长”和“子弟分任”诸事。二是吃饭问题,可知,“公堂之田,仅足够一岁之食。家人计口打饭,自办蔬肉,不合食。私房婢仆,各自供给,许以米附炊,每清晓,附炊之米交至厨爨者,置历交收,饭熟,按历给散”。方法是主食由公田收入提供,计口打饭,蔬菜肉类等副食由各家庭(或房支?)自办,私房婢仆各自供给。三是接待宾客,规定:“宾至,则掌宾者先见之,然后自家长出见,款以五酌,但随堂饭食,夜则卮酒杯羹,虽久留不厌。”四是早晨的礼仪,规定:“每晨兴,家长率众子弟致恭于祖祢祠堂,聚揖于厅,妇女道万福于堂。暮,安置亦如之。”五是子弟犯错误的惩罚:“子弟有过,家长会众子弟责而训之;不改,则挞之;终不改,度不可容,则告于官,屏之远方。”六是每天早晨朗诵陆九韶的训戒韵语,内容是:“晨揖,击鼓三叠,子弟一人唱云:‘听听听听听听听,劳我以生无理定。若还惰懒必饥寒,莫到饥寒方怨命。虚空自有神明听’。又唱云:‘听听听听听听听,衣食生身天付定。酒肉贪多折人寿,经营太甚违天命。定定定定定定定’。又唱云:‘听听听听听听听,好将孝悌酬身命。更将勤俭答天心,莫把妄思损真性。定定定定定定定,早猛省’。食后会茶,击磬三声,子弟一人唱云:‘凡闻声,须有省,照自心,察前境,若方驰骛速回光,悟得昨非由一顷,昔人五观一时领。’”四段唱词的核心是强调天理主宰一切,人欲不少膨胀<sup>①</sup>。上述记载的事实可能是依据家法形成的。

宋代还有七世同居的浙江绍兴崑山金氏,所立家规 16 章,大体

<sup>①</sup> 参见许怀林:《陆九渊家族及其家规述评》,载《江西师范大学学报》1989 年第 2 期。

遵朱子家礼,有祠堂、祭田和家长。<sup>①</sup>

需要说明的还有南京袁采的《袁氏世范》一书,是以乡村社会子弟为对象的训俗作品,书分三卷,分别论述睦亲、处己、治家,成于淳熙五年(1178年)。“睦亲”的内容以父子、兄弟、夫妇为中心,兼及伯叔子侄,与家训的性质接近。

元代是义门类宗族规范最为完备的时期,这就是有名的浙江浦江郑氏义门的《郑氏规范》。据明初宋濂《郑氏规范序》可知,郑氏宗族自南宋建炎初至明初已同居十世,历260余年,六世孙郑文融于元代立族规58则,是为前录。元末七世孙郑钦、郑铉又补充后录70则,续录92则。明初八世孙郑涛等“同加损益,而合于一,闻诸父之训曾而未登载者,因增入之,总为168则”。这就是现存于《学海类编》的《郑氏规范》。可知,该规范形成于元代,又受到明初社会的一些影响。

现存《郑氏规范》依其主要内容和前后顺序,大致可以分为十类。第一类,祠堂及祭祀制度,计11条。第二类,宗子、家长制度,计13条。第三类,子孙分管族务的组织化管理制度,计43条。第四类,人生仪礼,计21条。第五类,出仕规定,计3条。第六类,兴义举,分族内和乡邻里党两部分计7条。第七类,男人做人行事,计34条。第八类,宗族事务,计7条。第九类,对女子的要求,计22条。第十类,不可纵庄奴来往(第168条)。

元代个别族谱也收录了家训内容,如元末福建人吴海所撰《吴氏世谱》,“谱后述先世家训文字略者及墓志,若先世著述文字多者,别为集,不录于此。”(原注:先世家训及述,子孙保藏之,以传后人)。(吴海:《闻过斋集》卷一)浙江慈溪罗氏“于谱牒后悉录其先世之行状、墓志及夫垂歿之训、哀勉之辞”(陈高:《不系舟渔集》卷一四《罗氏家乘

<sup>①</sup> 盛清沂:《试论宋元族谱与新宗法之创立》,载《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,第156页。

跋》)。

总而言之,宋元时代除了个别义门宗族如陆氏、郑氏外,一般宗族制定族规者很少。

### 三、明清时代的族规

明清时代族谱体例与宋元时代的不同点之一是把族规家训大量刊入族谱,表明宗族法得到了加强,这是宗族进一步组织化、从而进一步控制族人的表现。

多贺秋五郎《中国之宗谱研究》中“现存明代谱”部分,对日本藏14部、美国藏13部明代宗谱作了解题,从中可知有9部族谱有宗族规范的内容,现据上述资料制成下表:

明代族谱所载规范简表

序号	所在地	制定时间	名称	资料出处
1	安徽休宁	正统九年、正德八年(存)	祠规、家训	嘉靖《休宁西门汪氏族谱》卷一
2	安徽徽州	嘉靖十四年(至迟)	祖训、墓规	嘉靖《新安汪氏重修八公谱》卷五
3	浙江皇甫庄	万历五年(至迟)	祠规	万历《范氏家乘》第二本
4	安徽泾县	万历七年(至迟)	家训	万历《泾川吴氏重修统宗族谱》卷一
5	安徽休宁	万历十九年(至迟)	条约	万历《茗州吴氏家记》卷七
6	浙江吴兴	万历四十二年(至迟)	祠堂约	万历《吴兴纯孝里潘氏世谱》第三、四册
7	福建建阳	万历四十八年(至迟)	家训、家政	万历《考亭朱氏文献全谱》第三本
8	江西婺源	万历(至迟)	祠规	万历《溪南江氏家谱》第六本
9	江苏润州	崇祯十七年(至迟)	宗约	崇祯《赵氏家谱》第四本

由表可知,这些明代族谱修成于嘉靖以后,特别是万历时期最多。在这些族谱中,已载有族规家训。宗族规范的名称除了是宋元时代已有的家训之外,出现了祠规、宗约、祠堂约等直接反映宗族名称和制度的称谓,更明确地说明这些规约是针对宗族的,构成了名副其实的宗族规范。

明代的宗族规范已有相当发展,多贺秋五郎的《宗谱之研究》还收集了族谱中有关族人教化、族人统制、祭祀祠堂的明代宗族规范。据此制成下表:

清代、民国族谱所载明代宗族规范简表

序号	所在地	制定时间	名称	资 料 出 处
1	浙江上虞	弘治九年	家训	光绪《古虞金罍范氏宗谱》卷二
2	江苏江都	正德十二年	条约	道光《江都卞氏族谱》卷三
3	福建福清	嘉靖十三年	家矩	光绪《福州郭氏支谱》卷七
4	浙江归安	嘉靖三十一年	条规	道光《嵇氏宗谱》第一本
5	浙江杭州	嘉靖三十二年	课子录	嘉庆《闻氏族谱》卷八
6	浙江上虞	嘉靖	家训	光绪《古虞金罍范氏宗谱》
7	浙江杭州	万历二十八年(至迟)	宗约	嘉庆《闻氏族谱》卷八
8	广东五华	万历三十八年(至迟)	家训	民国《缪氏宗谱》
9	江西南昌	天启元年	家规	光绪《深洞李氏大宗谱》卷一
10	河北任邱	天启四年	家训	乾隆《任邱边氏族谱》卷一九
11	江苏晋陵	明代	家训	民国《晋陵高氏世谱》卷五

可知,这些明代宗族规范主要制定于嘉靖朝以后,其影响深远,直到清代及民国还起着一定的作用,也可以说清代宗族制定规训是承继了明代的传统。

由以上两表可知,嘉靖以后宗族修谱并制定宗族规范盛行,这与当时宗族组织特别是修建祠堂的兴盛是一致的。至清代随着宗族组

织的自身发展以及政府推行以孝治天下的宗族制政策,宗族制定规范成了普及现象。

明代族规家训名称中“约”的增加也需要注意。在以上两表中带有“约”字的有6例。这种家约、宗约、族约的较多出现,与宋以后的“乡约”普及实有很大关系。北宋神宗熙宁九年(1076年)陕西蓝田人吕大均定有《吕氏乡约》,又称《蓝田乡约》,提倡乡党互助,其内容是“德业相劝,过失相规,礼俗相交,患难相恤”。南宋时朱熹又加修订,此后由于朱子学为上大夫信奉,加上地方官推动,《吕氏乡约》在民间社会普遍化,于是乡约以民间社会议定条约共同遵守的形式,对族规家训从形式到内容都产生了影响。今存宋代谱序中已有吸收宗族规范与乡里道德相混的事例,至明代更为普及。明初解缙曾建议:“臣欲求古人治家之礼,睦邻之法,若蓝田吕氏之乡约、今义门郑氏之家范,布之天下,世臣大族,率先以劝,旌之复之,为民表帅。”(《明史·解缙传》)反映了士大夫对乡约的看法及乡约渗透于族规的趋势。明代宗族制定族规家训时参照《吕氏乡约》,于是家训、家法、家规等宗族规范以“约”的形式越来越多,于是出现了“族约”、“宗约”、“家约”等名称。<sup>①</sup>

明清时代,尤其是清代,族规家规已相当完善,也可以说定型。试举二例,以期对族规家训有一个整体印象。江苏常州同治重修《辋川里姚氏宗谱》卷三载有宗规、家训。《宗规》的内容是圣谕当遵、宗族当睦、闺门当肃、蒙养当豫、职业当勤、姻里当厚、祠墓当展、谱牒当重八条。《家训》分五篇,律己篇讲修身,内容有孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻诸训;政家篇讲齐家,内容有端阃、敦伦、睦族、洽邻、婚嫁、丧纪、勤本、节用;谷治篇是对青少年、成人的要求,内容有读书、严师、勤学、好尚、交游、择妇、务农、治生;阅世篇讲处世,内容有崇老、上贤、恤

<sup>①</sup> 参见[日]多贺秋五郎:《中国宗谱之研究》上卷,第287—288页。

孤、慎交；机戒篇讲行为儆戒，内容有游惰、奢华、淫邪、赌博、贪饕、偷盗、撒泼、奴隶八条。姚氏宗规家训纲目分明、言简意赅，比较全面地反映出族规的面貌和特点。又如同治时四川《唐氏族谱》卷一载有多项规章制度，主要有三项构成：一是《祠堂凡例》，即祠规，有族、户长的选举、值年综理钱粮、祭祀等规定；二是《宗规十条》，内容是培祖德、正族纲、谨婚配、存宗祧、肃家规、恤节孝、定家法、警非为、息讼端、弭外衅；三是《家训十条》，要求孝父母、友兄弟、和夫妇、训子孙、睦宗族、端士习、重农桑、尚节俭、勤职业、明礼让。族规家训的主要内容有祠堂组织、祭祀方法、族籍与修谱藏谱、族产、族学、家庭关系与治家、睦族与族外关系、生活方式与为人处世、宗族与国家关系九大方面。祠堂组织、祭祀方法已在第二章和第三章有关部分论述；族籍与修谱藏谱、族产、族学分别在第四、五、六章论述了相关内容，故本章重点论述家庭关系与治家、睦族与族外关系、生活方式与为人处世、宗族与国家关系四方面。

---

## 第二节 家庭规范

---

从宗族组织的内在结构来讲，宗族的基础单位是家庭，在此之上形成房支结构。宗族组织为维持宗族秩序，重视族内家庭关系的秩序和治理家庭。

### 一、家庭关系

宗族要求族人按照儒家伦理观念处理家庭关系，做到父慈子孝，兄友弟恭，夫妻相敬如宾。

在宗法社会中，强调父系血缘关系，父子关系成为父系宗亲关系

的出发点,孝的规范也就成为宗族伦理规范的基础。明代江西南昌李氏家规有“孝父母”一条,从父母与子女感情的角度指出:“寸草有心难尽春晖之报”,“故尤愿吾族人孝父母。”(光绪《深洞李氏大宗谱》卷一《李氏家规》)清代江苏常州的张姓宗族也要求族人“孝父母”:“为人子者,父母在而离居客食,顺妻子之言,失天性之真,虽成立产业,孝道何存?惟修身谨行,不辱其先,不私其财,并不敢有其身,方能报父母之恩于万一焉。夫五刑之属三千,罪莫大于不孝,世固未有不孝之人,而可以免刑罚也。且为人父母者,心本慈爱,即子孙悖逆,必多含容忍隐,不欲鸣官,显其秽行,致貽门户之羞,然父母吞声忍气,其积怨已达于天矣,是以世以悖逆者虽有贪贱富贵,而或毙于雷,或死于疫,受极痛之惨而莫悟焉。呜呼,官刑可免而天遣难逃也,凡我族人可弗戒哉!”(民国《毗陵城南张氏宗谱》卷二《家规》)张姓还指出,父母是“心本慈爱”的,也就是说,在父慈子孝的基本伦理规范中,父慈是天成的,子孝则需要培养。浙江宁波阮氏家族还指出:“天下无不是的父母,即有偏私,尤宜体贴周到。”(民国《越州阮氏宗谱》卷一九《家训》)更可看到孝道对父母权威的维护。

由于传统伦理维护父系宗亲关系,所以兄弟关系仅次于父子关系,悌成为以孝联属的伦理观念。宗族规范中要求族人处理好兄弟关系。明代河北任丘边氏宗族指出:“要和兄弟,非特为兄弟,为自家添羽翼也,纵有人离间,只付之一笑,非有识者不足以语此。”(乾隆《任丘边氏族谱》卷一九《一经堂家训》)清代常州张氏说:“门内兄弟为同气,即族内兄弟亦属异体同支,总属以和为贵,况幼相扶携,长同友爱,何不和之有?夫人家不和,多因妇人煽祸,于是宗族兄弟虽隔墙连屋,致使不相往来,是有无子而不肯以犹子为嗣者,有多子而不肯为兄弟后者,有兄弟贫苦而不肯怜恤者,此大失友于宜谊,非所以为兄弟,亦何以为父母也。凡为兄弟者,当思财货可散而复聚,兄弟难失而复得,尚能共相和睦,则父母顺而休祥易集,将获福无穷矣。”(民国



《毗陵城南张氏宗谱》卷二《家规》)张氏的兄弟包括族兄弟和亲兄弟,族兄弟关系是由亲兄弟关系衍生出来的,亲兄弟因是“同气”,因而应该和睦。不和则“多因妇人煽祸”,而妇人“煽祸”是因为妯娌关系难处,张氏《宗约》又说:“妯娌最易不和,最易离间兄弟,要在丈夫不听妇人言,且告以孝弟大义,则妇道既明,家道亦明矣。如有悍妻而为之禁,甚至信谗言而乘骨肉,宗党共责治之。”(民国《毗陵城南张氏宗谱》卷二《宗约》)要求丈夫不听妇人言而维护好兄弟关系。

鉴于孝悌的伦理规范十分重要,宗族把有悖孝、悌之道者列为重惩之列。清代浙江慈溪章氏嘉庆时代规定:“孝悌为万化之原,……盖父母为生身之本,兄弟乃手足之情,不孝固天理不容,不悌亦人情所不近,倘或灭绝天良,渐染敝俗,甚至双亲冻馁、同室操戈,如此之人,不待天诛神殛,在族人必须声罪共击,到祠杖竹,或鸣官治罪,以肃规约。”(光绪《慈南干溪章氏宗谱》卷二《族规》)余姚沈氏光绪时所立《宗规》也说:“人以伦常为重,凡我子姓,各宜立爱、立敬,以明人伦。如有忤逆父兄叔伯,邀请族房绅董诣祠笞责,至于殴辱尊长,亦必视其亲疏名分,分别治罪。”(民国《兰风沈氏宗谱·宗规》)

宗族往往订立“别内外”、“肃闺正”、“救妇德”等规条管理妇女。主要从两方面入手:一是限制其出入。明代江西南昌江氏万历时所定《祠规》有“正闺门”条,规定:“壶闼之间,必严分内外,慎其出入,限其进止,务使家庭严肃,毋致渎伦,倘有奸秽不道,玷玷宗风,祠正副即会同门尊令自行决,仍削本枝,不许入祠。”(万历《溪南江氏宗谱》第六本《祠规》)天启时南昌李氏所定家规也有“肃闺门”条,要求:“嗣是各房女妇非不得已,而自操井臼,辄行游道路,窥伺门户,非妇道也,许众人呵斥并罚其家长。至于不孝翁姑、不敬夫子、不畏尊长、而恶迹彰闻见,大可痛恨,其本支房长,宗子宜时救戒,勿令陷于不义,玷我家风,如长恶俊,法当削黜。”(光绪《深洞李氏大宗谱》卷一《李氏家规》)限制妇女出入,则旨在防微杜渐,害怕妇女不守妇德,希望妇女

成为闭门不出、生儿育女、相夫教子、孝敬公婆、埋头家务的人。二是告戒丈夫不听妇人言。明代天启时河北任丘边氏家训说：“禁听妇人言，凡事之思，揆之于理，独断独行，不惟不谋于妇人，并不闻于妇人，非负性刚毅者，不足以语此。”（乾隆《任丘边氏族谱》卷一九《一经堂家训》）前引江苏常州张氏《宗约》也要求不听妇人言。不听妇人言，为的是维护子与父母、兄弟之间的团结，把妇人言看作是父系宗亲关系不和的祸首。也有一些宗族对妇女的要求缓和些，清代浙江宁波阮氏家训说：“夫妇人伦之始，果能相敬如宾，何患家道之不兴，病在过用其爱，受者不以为爱，而以为狎，狎则傲，傲则争，此时虽欲禁之，而已无及矣，故教妇未来，防其渐焉。”（民国《越州阮氏宗谱》卷一九《家训》）提倡夫妻相敬如宾，但反对过用其爱，担心丈夫日后驾驭不了妻子，实际上是让丈夫对妻子保持一定的尊严，讲求礼仪。

此外，还有其他家庭关系的规定，江苏无锡郑氏提出：“姑侄姊妹，亦我同气之人，平日固为存厚，祖父歿后，尤宜加恤，倘有孤寡贫困，竭力周旋，是亦推广孝友之谊。”（民国《荜阳郑氏续修大统宗谱》卷二《宗约》）

## 二、分家继承

兄弟分家析产以及家庭的财产、宗祧继承，事关宗族系谱及财产，是宗族的大事，宗族组织要求在自己的监督下按照一定程序和原则进行。

宗族对分家、继承的监督权。清光绪湖南善化周氏宗族规定：“族中析箸、承继两事，虽隔居穹远，必经鸣族立约，始足为凭。”（光绪《周氏三续族谱》卷二《族规》）只有经宗族设立的文约，才有效。无锡郑氏要求族人兄弟分家时，“俱静俟族人及近支长辈从公均拨”（民国《荜阳郑氏续修大统宗谱》卷二《宗约》）。族人立继嗣，浙江萧山沈氏于乾

隆时规定：“子孙立继，非应继者务请族长并各支房长、宗正齐集家庙，公议承立昭穆相当者，不得私相授受，违者议罚、改正。”（光绪《萧山长巷沈氏续修宗谱》卷三四《宗约》）

宗祧的继承。明代嘉靖时浙江湖州嵇氏规定：“子孙有无嗣者择应继者嗣之，否则听其立爱，不许螟蛉为子。”（道光《嵇氏宗谱》第一本《条规》）明朝天启年间江西南昌李氏也要求族人“择承继”：“凡无子当继者，或应立爱立，或亲支疏支，必先通约族人，酌其情理两顺，明书继立，以杜争端，万一其子本支无嗣，合归奉祀，而原继者亦须参情准理，百年之后，成服而返，当以子道处之，如其承继之子多嗣，合宜而立。至如饵其业而祔其祖，瓜其产而斩其嗣，此尤情理不堪，宜通族处以宗法，若立后以他姓，纳婿以奉祀，覆辙在前，可惧可鉴。”（光绪《深洞李氏大宗谱》卷一《李氏家规》）反对异姓继承宗祧是宗族规范的最根本原则。在族内继承的情况下，应立（应继）、爱立（爱继）以及亲支疏支是其继承顺序。南昌李氏对承继者本支无嗣时也作了规定。

清代宗祧继承的宗族规范也与明代基本相同，其原则与国家法律一致。如浙江宁波卢氏规定：“族内无后，务择昭穆相应者为之继嗣，否则听其立爱，如律文所云，不许异姓人继及螟蛉他子以乱宗派，违者众共绝之。”（咸丰《甬上卢氏敬睦堂谱稿》卷一《宗约》）立嗣一般要告庙登谱，安徽合肥杨氏规定：“立子承嗣，必由近及远，……倘亲房无可立者，另立远分，至于同姓既立之后，告庙登谱，永为嗣续，不得复回。”（咸丰《弘农杨氏宗谱·宗谱规条》）江苏无锡郑氏规定：“族中无后者，倘无嫡嗣，必查近支遍次嗣立，仍于本名下注明本生父母，使不忘所自出。”（民国《荜阳郑氏续修大统宗谱》卷三《宗约》）这是为了提倡孝道，兼顾继承者有双方父母而在族谱加以注释。对于不遵族规者，湖南匡氏定有惩罚的规定：“族内子孙有无嗣者，必令同宗昭穆相当子侄承继，先尽同父，次及本派。如俱无力，方许择立远房，不许

乞养异姓,以乱宗族。如违杖六十,罚银十两修祠,其子仍归本宗。”(道光《匡氏续修族谱》卷首《家规》)

### 三、家长治家

宗族要求家长善于治家,有的宗族注重从小培养子女,使其成为社会上合格的人才。湖南彭氏规定:“子弟之宜教也。少成若天性,习惯成自然,当幼小时,动静语言便当使之归于正。姑息之爱不可也,浮薄之习宜去也,毋以轻佻为文明,毋以愚鲁为浑朴,随子弟之材质,士农工商各与本业,庶不致成为游民。若夫女儿,生长闺房,更当道以礼节,敬以孝顺,酿以和平,操以中馈,勤俭朴素,于归后,宜室宜家,斯亦父母之光也。”(咸丰《彭氏三修族谱》卷一六《宗规十条》)要家长把儿子培养成“四民”正人,把女儿培养成讲究礼节、勤俭朴素、善于持家的未来的贤妻良母。

有的宗族倡导族人保持清白家风。四川唐氏规定:“凡为家长者,留心审察,三姑六婆,拒绝往来,少仆俊奴,严分内外,长年雇工,务用老成,稍有形迹可疑,须当着意防杜,此所以绝淫盗之媒也。他若妇当随夫,女不离娘,勿观灯看戏,勿入庙烧香,勿干预外事,勿好走人家,内言不出于闾,外言不入于闾,凡此皆所以别嫌也,一切严禁,庶免他患,由此家法肃而家声振,乃不失清白之家规也。”(同治《唐氏族谱》卷一《宗规十条》)强调内外有别、男女有别、上下有别,这是对大家庭的要求。

对于教育子女不负责任的家长,有的宗族规定了惩罚的内容。无锡郑氏规定:“族中教子不严、习于败类者,宗祠戒谕,使严督其子改过自新,有自父兄检束而游荡无赖者,宗祠责治,公议其执一业,而专托近支长辈督率之。”(民国《荥阳郑氏续修大统宗谱》卷三《宗约》)

宗族要求家长治家,是要家长按照儒家伦理道德规范使子女在

家庭中完成社会化过程。在古代社会教育不发达的情况下,家长治家对于培养子女的道德意识和做人、维护正常的社会秩序,起到了良好的作用。但是家教对子女的要求多从培养孝道入手,容易抹煞子女的个性,不利其全面发展。

---

### 第三节 睦族及族外关系

---

宗族组织重视其群体内部关系及群体与外部的关系,宗族规范中作了相应的规定。

#### 一、睦 族

宗族重视族内人际关系的和睦,宗规家训多设有“睦族”之类的规定。首先,采取族会的形式睦族。族会的形式多种多样,明代福建福清郭氏原有元旦族人之间沿门拜贺、吃岁膳以睦族的方式,嘉靖时该族“子孙繁衍、人多莫继”,又议行团拜礼(光绪《福州郭氏支谱》卷七《家矩》)。浙江湖州嵇氏嘉靖时所定《条规》有“合族”一项内容,指出,“四时祭祀散餼宴会”、“婚嫁遣聘纳采宴会”、“宗族有吉事众举醮宴以贺之,有凶事众出奠分以慰之”、“冠以告成人、婚以谨继世、宗族毕集,燕享在所不废矣”(道光《嵇氏宗谱》第一本)。清代咸丰时四川李氏提出:“谱以合族叙少长、辨亲疏固也。然岁时祀事,萃子姓于一堂,族长宣示所睦宗者,俾智愚咸知钦承亢宗之道,其在斯乎。”(咸丰《李氏宗谱·宗范》)可知宗族岁时节日、祭祀之时或冠婚喜事,特别是元旦、清明、冬至等大型节日及主要祭祖日是进行睦族活动的重要时刻,相见、祭仪和分胙是最重要的睦族形式。其次要求同宗之人互相帮助,特别是富者帮助贫人。明正德时江苏江都卞氏宗族认为:“本

宗子孙有贫不能嫁娶殡葬者,同宗之人,自当念及。……小宗一支之中,殷实诸人,各笃本支,为之周助。”并认为族人既应当处理好尊长和卑幼的辈份关系,又要调适富贵与贫贱的关系:“睦族以和,毋论卑幼不可以犯上,即尊长亦不得以尊凌卑,如以富贵而藐视贫贱,恃强众而凌虐寡弱者,宗长责之,祖宗厌之。”(道光《江都卞氏族谱》卷三《卞氏宗祠初定条约》)清代论述尊卑贫富关系的宗族规范更多。宗族既强调按照亲等关系的尊卑“定序”,更重视和睦。如四川李氏强调“同族伯叔昆仲自有定序”。还提出:“族中贫富不齐,富者不可骄,骄则招尤,亦易起侈荡之心,贫者不可惰,惰则不惟益困,而且无所不至。”(咸丰《李氏宗谱·宗范》)主张富者不可骄,贫者不可惰。合肥杨氏宗族也重视族中的贫富关系,认为:“族间贫富自有不齐,然分则各门,各原一家,毋异视也,务要休戚相关,有无相恤,勿令无赖以致辱身,贱行陨节败名,有玷先祖也。”(咸丰《弘农杨氏宗谱》卷首《宗谱规条》)提倡互相帮助,勿做有辱先祖之事。《越州阮氏宗谱·家训》认为:“宗族皆一本所系,虽至服尽,非陌路也,故贫乏当矜,患难当扶,疾病当恤,孤寡当矜,有无当通,善当劝,过当规,庆吊当往来,酒食当常会,薄其所厚者固非,以一慢二者亦失。”更强调无服族人加强交往,互相帮助。又次,如族人之间发生争端,要求大家以和为贵,在内部解决。清代常州唐氏宗族规定:“族姓虽繁,以祖宗规之,总属一体,即有小气,各应忍气息争。若大事难容,亦须禀明公局,候管年人出单集议。”(民国《毗陵唐氏族谱·宗规》)江苏无锡《荃阳郑氏续修大统宗谱》乾隆时所定《宗约》也说:“族中贵相和好,切不可以小嫌而成仇隙。”同治时所定《宗禁》规定:“禁冒犯尊长,诬陷卑幼。凡卑幼有无礼于伯叔,尊长有加遣于子姓,俱告宗祠公断,其是非曲直,以定责罚之轻重。”提倡尊长与卑幼互相尊重。

## 二、邻里朋友及族际关系

宁波《越州阮氏宗谱·家训》认为：“邻里不论新旧，宜相见以礼，相处以和，通有无，泯嫌怨，其人较也，稍有崖岸，难免乡评。”强调邻里以礼、以和处好关系，重视舆论的看法。无锡郑氏提出：“要择交朋友，过则相规，善则相劝，相与端人、君子，则自为正人。”（民国《荜阳郑氏续修大统宗谱》卷三，《四璉子格言》）四川唐氏规定：“凡人处邻里、交朋友，皆当以忍让为先，我能忍让，人自感化，畔不求弭而自弭矣。”

在本族同外族发生纠纷的情况下，如果是无关紧要的小事，宗族要求族人以忍让为先，如涉及到祖先尊严和伦理纲常的“大事”，则要求族人同仇敌忾，把宗族的荣誉和利益放在首位。明万历时安徽休宁吴氏宗族规定：“外侮之来，皆由自我招之，由小隙成巨衅。由微不谨，以至大不可救，比比皆然，不可不慎也。倘事系众族，有关祖宗纲纪义不容己者，须协力御之，毋得推托不理；其或悻悻斗狠以取尤衅，虽关于众，亦不可助长以济暴也。”（《茗洲吴氏家纪》卷七《条约》）清代唐氏也指出，如果“与外人构衅”，“族人须当留心稽查，如我族理直，被人欺凌，族中无妨协力辩白，善为排解，如屈在我族，不遵道理，即当与外人调停和解，将该子孙从严惩戒，以为惹事者戒。至若别生事端，不关祠堂公干，即不得动用公项，俾族人咸知忍让，不致狼戾自用，斯外衅不作，家门齐安，亦和气致祥之事也”（同治《唐氏族谱》卷一《宗规》）。该族特别告诫族人要忍让为先，极力避免族人依仗宗族惹事生非。但理在己方，宗族可出面辩白调解。

## 三、族人与国家

宗族强调族人按时交纳赋税，做国家的顺民，避免给宗族带来麻

烦。明代徽州婺源江氏祠规要求：“时供赋，凡宗祠一应粮差，祠正要行依期解纳。其各户毋论贫富，各宜体悉。”（万历《溪南江氏族谱》第六本《祠规》）河北任丘边氏也规定“遇钱粮当极早办纳”（乾隆《任丘边氏族谱》卷一九《一经堂家训》）。江西南昌李氏家规有“输国课”一条，提出“愿我宗人一切差征粮额，务俾如限输纳，庶几于朝廷为孝顺，于祖宗为克尚也”（光绪《深洞李氏大宗谱》卷一《李氏家规》）。明朝末年，政府不断加派赋役，人民不堪忍受，即使如此，有的宗族还要求族人以最大可能克服困难，急国家所急，江苏润州赵氏定有“急公务”的条款，指出：“近日条粮、杂役，总出上之不得已，民号不堪”，仍要“剜肉补疮，亦勉办于不能办者。”（崇祯《赵氏宗谱》第四本《赵氏宗约》）清代类似宗族也不少。江苏常州张氏家规有“完国课”一条，其内容是：“朝廷之取钱粮也，非以入私囊也，文武之俸出于是，士卒之养出于是，驱除寇兵之用出于是，取之百姓者还为百姓用之，故百姓得以从容安乐，以成其耕耨，以享其安饱也。此何必劳官府之催征、衙役之追促哉。世有拖欠以希宥赦、侵欺以饱私腹者，必不容于天地鬼神，凡我宗族夏熟秋成及期完纳，毋累官私焉，是亦忠之一端而实保家之道也。”（民国《毗陵城南张氏宗谱》卷二《家规》）无锡郑氏指出：“要早完国课，官银粮米，倘有拖欠，差人临户，惊鸡闹犬，好不烦恼，依时早完，亦一快事。”（民国《茱阳郑氏续修宗谱》卷三《四珪子格言》）这是以少找麻烦规劝族人。绍兴阮氏认为：“身际承平，无苛徭杂派之苦，衣租食税，悉出君恩，故国课最宜早完，必待胥吏追呼，是负恩也。吾愿族中急公亲上，毋稍迟滞。”（民国《越州阮氏宗谱》卷一九《家训》）把纳税视为忠君报恩的表现。镇江金坛庄氏规定：“早完国课：赋税上关国计，下系考成，草莽君臣之义，惟此为重，须率先急公，依限完纳，毋得拖欠，貽累乡里。……况且功令森严，绅衿欠粮，即行奏销，凡属平民，岂容少恕。”（光绪《金沙庄氏族谱》卷三，道光时定《家规》）把能否按时交纳赋税，看作是否忠君爱族的行为，并以清初奏销案告戒族



人不要惹事。

宗族还要求出仕的族人,为官清廉,忠君报国。明代浙江平湖《陆氏家训》提出:“凡我子姓有官职者,以正直忠厚为本,以公廉仁恕为心,谦恭勤慎,节用爱民,忠贞体国,翼翼小心。”(天启《平湖县志》卷一〇《家庙·世德祠》)清代浙江会稽顾氏家范有“处富贵”一条,要求“子孙有出仕者,当以报国为心,仁民爱物,保守身家,毋事贪暴,且如非理得财,吾未见其受用长久者,徒增子孙骄奢傲慢之习,易于覆败,子孙切记之,倘有俸禄余资,当施于族人故旧之贫乏者,以足吾之志可也”(康熙《顾氏族谱》卷二《家范》)。清代江苏常州庄氏规定:“臣子当国家无事时,固当尽言尽职,为国为民,不为肥身富家之计,至于临利害、遇事变,死生存亡,间不容发,盟金石而不渝,炳日星而有耀,方得为之忠贞,若依阿取容,无独立不惧之节,持禄养安,无公尔忘私之心,则平日读书何为?朝廷亦安用此臣子哉。”(民国《毗陵庄氏族谱》卷一一《宗约》)这是庄氏对族人出仕者的要求。

---

## 第四节 生活方式

---

宗族对族人的衣食住行、闲暇娱乐、嫁娶丧葬、职业选择、为人处世等也都有所规范。

### 一、职业选择

各宗族对族人选择职业的要求不尽相同。有的宗族承袭正统的传统观念,认为士为四民之首,农次之,工商又次之。明代万历时广东五华缪氏宗族的家训指出:“士农工商,各居一义。艺,士为贵,农次之,工商又次之。量力勉图,各审所尚者,存乎人耳。”(民国《缪氏宗

谱·兰陵家训》)清代顺治时苏州彭氏要求:“宗人生业以读书习礼为上,次则训徒、学医、务农,次则商贾贸迁,若违礼背训入于匪类者,斥而不书。”(同治《彭氏族谱》卷一《修谱条例》)也把职业分为三个档次。清嘉庆时浙江慈溪章氏族规认为:“士农工商四者,为人生之本业,士居四民之首,非徒雕虫小技窃取功名富贵而已。务宜整躬率物,凡忠孝节廉诸大端,挽狂澜于既倒,作砥柱中流,庶不为名教之罪人。若天下大利必归农,王者重农事耕耘收获,宜知稼穡之艰难。下而为工商贾,俱为器用所必资,各专其业,小可仰事俯畜,大可履丰席厚,亦切务也。”(光绪《慈南干溪章氏宗谱》卷二《族规》)认为士贵、农重而工商下,但并不过分强调其间的差别,而把四民皆作为本业。还有个别宗族把务农视为最上等的,如安徽嘉山戴氏认为:“农者为上等,读书者为中等,贸易者为下等,若在三等以外,则为游民。”(宣统《戴氏宗谱·族范》)将传统的士农顺序颠倒过来,理由是居家首重谋生,农是最基本的谋生手段。

众多的宗族要求族人从事“士农工商”本业,成为“四民”之一,禁做无业游民。明代中后期宗族规范出现“工商皆本”的观念,嘉靖万历之际,浙江平湖人陆杲进士出身,官至刑部主事,其所立“家训”提出:“四民之业,士农工商,孝弟忠信,人道之纲。业非四民即为游惰,人去四端,即为非类。”(天启《平湖县志》卷一〇《家庙·世德祠》附《陆氏家训》)要族人选择士农工商之业。明代后期《何氏家规》要求:“男子要以治生为急,农工商贾之间,各执一业。”(张文渠辑、徐相节钞:《课子随笔节钞》卷二)清代此种论述更多,浙江宁波阮氏乾隆时家训说:“培养子弟,务令执有一业,或读书、或力穡、或贸易、或操作,此之谓四民,盖有一事以束其身,心自不暇思及外务。其有不务正业者,是为游民,当稟请家、族长随时训导,以禁止之。”(民国《越州阮氏宗谱》卷一九《翼青公家训》)湖南匡氏道光时家规也要求:“族内子孙,或士、或农、或工、或商,皆有定业,慎勿游手好闲,虚延岁月。”(道光《匡氏

续修族谱》卷首《家规》)宗族把选择士农工商为业作为区别良民与游民的界限,要求族人成为四民之一即可。以上四民皆本的职业观与十六世纪以来“四民不分”、商人社会地位上升、职业结构变动是一致的,具有新的文化含义。<sup>①</sup>

宗族反对族人有“贱”的行为、从事“贱业”。清同治时四川唐氏认为:“子孙皆先祖之血脉所流遗,辱身即所以辱先也。”规定族人:“男不许鬻身为奴,女不许嫁人为妾,并不许充当贱役,他若诬盗、诬娼、暧昧之举,阖族力为止之。其族纲正而子女不流于卑污,则祖宗亦有荣施焉。”(同治《唐氏族谱》卷一《宗规十条》)江苏高氏除了不许子孙为倡优、隶卒外,还规定:“入异端而为僧道者……不许入祠入谱。”(民国《毗陵高氏宗谱》卷一《凡例》)

## 二、婚 姻

在讲求宗法的社会,婚姻的本质是为了传宗接代,是宗族的行为。所以清乾隆时《弘农杨氏族谱》规定,“终身未娶者,以不孝论”,不能进谱。把未娶视为对祖先不负责任的行为。婚姻又是家庭的基础,事关重大,宗族对婚姻的规定既多且详。

婚姻的条件。有的宗族维护尊长的主婚权,清代有的宗族规定:“男子定婚,女子许字,必谋于尊长,既决则告庙。”(民国《即墨杨氏家乘·家法》)有的宗族对婚龄作出规定,广东五华缪氏宗族要求:“男女议婚,必待十三岁以上方许行聘礼,恐时变更终有后悔。”(民国《缪氏宗谱·兰陵家训》)浙江湖州归安嵇氏嘉靖时规定:“男子二十以上皆可婚,女子十六以上皆可嫁。”(道光《嵇氏宗谱·条规》)有的宗族对婚时提出看法,江苏常州庄氏认为:“择婚须早,择妇不妨稍迟,头

<sup>①</sup> 参见余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第525—540页。

角稍殊,读书明理,自然得妇。”妇女早嫁,使其有所归,而男子稍稍晚娶,是为了功名。至于“襁褓联姻者,多至不偶,可以为戒”。然而晚婚也是相对的,“男人不娶,女大不嫁,不仁孰甚,且壅闭其性,此为逆天之民”(民国《毗陵庄氏族谱》卷一一《训诫》),从根本上反对晚婚。

择配标准。宗族规范多重视门当户对,强调良贱不婚,反对婚姻论财及卖女为妾。徽州婺源江氏宗族于明万历时所定祠规要求“慎嫁娶”,认为“凡嫁娶须择门第相当并父母情性醇笃者,方许结婚,毋贪厚奩重费,毋为鬻骨重家。惟求婿妇得人,自可相安,克昌家道,其有卖女为妾,貶辱家门,竟削本枝,不许入祠。”(道光《嵇氏宗谱》第一本《条规》)湖南匡氏也强调门当户对和良贱不婚,道光时所修家规说:“族内子女婚配,必择门户相当之家,如以女利而嫁苍头之子为妻,既玷祖宗,且辱同宗,照律杖一百,将子女逐出外境,田产编入宗祠。本房房长知而不究者,杖三十,并除顶役。”(道光《匡氏续修家谱》卷首《家规》)对良贱同婚的惩罚极为严重。不少宗族重视婚姻对方的“家风”,即家庭的文化背景。江苏无锡郑氏规定:“娶妇、嫁女,毋论大家小家,必细访其门户清白,祖、父皆正直诚谨之人,其子孙必多贤良,宜切可卜,切勿但贪财物,不问家风,异日妇或悍妒、婿多侈奢,其害非小。”(民国《荥阳郑氏续修大统宗谱》卷三《宗约》)浙江慈溪章氏要求:“择婿不论贫富,必其先世积德有素而子弟纯粹者,乃可立宗。求媳不论艳美,必其闺门防闲既正而女德夙优者,方可宜家。”(光绪《慈南千溪章氏宗谱》卷二《族规》)把家风和当事者个人的品行道德放在首先位置。

离婚与再婚。关于离婚,湖南匡氏规定:“凡族内子孙妻妾若于妇无七出之犯,与夫无义绝之状而擅自出亡者,杖八十;虽犯有七出有三不去而出之者,追究原妇,仍配本夫。”限制男女随意休妻。关于再婚,浙江宁波阮氏宗族认为,男子“中年丧偶,续娶亦所不免,但须时

时警惕,勿令前妻子女暗地泣饮”(民国《越州阮氏宗谱》卷一八《家训》),表明该宗族要求男子不要随意续娶,要考虑子女未来的生活。女方,一般要求守节。江苏金坛庄氏规定:“矜孤霜,以全名节”(光绪《金沙庄氏宗谱》卷三《宗约》),要求族人周济寡妇,使寡妇不致于再嫁。有的宗族还禁止转房。湖南陈氏家规有“婚姻无转房”(同治《中湘下砂陈氏族谱》卷四《家规》)的规定,四川铜梁周氏要求:“戒嫂媳转房子女为妾”(光绪《安居乡周氏宗谱》卷一《训规》)。

### 三、丧 葬

宗族一般提倡丧葬遵守礼制,提倡节葬,反对停丧不葬,丧葬作佛事等有违儒家学说的风俗。明嘉靖时浙江湖州归安嵇氏要求:“制丧仪制务循礼,视吾力之所及与吾分之所当,得力可为而不为与不当为而为者,皆非礼,亦不可久殡在家。”(道光《嵇氏宗谱》第一本《条规》)清代有关规定更为普遍。湖南匡氏规定:“父母丧,必须依礼定限安葬,若惑于风水,或托故久停不葬者,俱属不孝,杖八十。”(道光《匡氏续修族谱》卷首《原家规》)反对因迷信风水而停丧不葬。四川唐氏认为:“佛事道场,荒诞不经,演戏吹唱,以忧为乐,一切繁文缛节,时俗之所尚,大非丧礼之所宜,徒耗资财,实无益耳。……至于葬亲,固宜卜吉壤,然惟求其不为道路、不傍沟洫、不近城市,择厚土而安厝,切不可执福荫之说,停柩不葬,日久迁延,设遇变故莫测,以致亲骸暴露,不能归窆,不孝之罪,孰大于是乎?”(同治《唐氏族谱》卷一《家训》)反对丧葬佛道,闹丧以及停柩不葬。浙江宁波卢氏也有类似规定:“治丧须依家礼,富厚者毋得过制,贫乏者毋得停殡在家,丧中不得建醮用乐。”(咸丰《甬上卢氏敬睦堂谱稿》卷一《宗约》)

#### 四、勤 俭

宗族主张日常生活要勤俭,反对奢靡。明代广东佛山霍氏有“饮食之戒”:“事虽小节,为害亦大,除冠婚、丧祭、会亲,随家有无,随时所为。凡待亲戚,不可奢美”。又有“衣服之禁”:“子女嫁娶,罗绮许用一新;常日穿著,不可华美。……吾子孙有桑麻以供丝蚕,买棉花务亲纺织。妇工勤,衣服足,若滥用,岂能长久。”<sup>①</sup>浙江归安嵇氏要求:“勤俭为起家之本,子孙自壮至老,当一遵之,凡一切游观无益之费,皆勿为,庶身安而家可保也。”(道光《嵇氏宗谱》第一本《条规》)把勤俭作为起家和保家的根本。广东五华缪氏强调禁奢靡,规定:“子孙各要布衣蔬食,惟祭祀、宾客之会,方许饮酒食肉,暂守新衣,幸免饥寒足矣。”(民国《缪氏宗谱·兰陵家训》)布衣蔬食是其生活常态。江苏无锡郑氏认为:“士农工商,莫不各有其事,明而动,晦而休守,寸阴是惜,勤也,饮食淡泊,衣服不尚纷华,俭也。”(民国《荃阳郑氏续修大统宗谱》卷三《四班子格言》)倡导族人勤俭,特别是勤,郑氏要求“寸阴是惜”,各务本业。这种敬业、惜时的原则,实与宋以后儒家精神相一致。明清时代勤俭思想深入日常人生之中。<sup>②</sup>

事关勤俭,宗族对乡居还是城居有不同主张。前引广东五华缪氏为保证勤俭淳朴的家风,坚持乡居,反对城居,规定:“累世乡居,惠有定业,子孙不许移家住城,骄奢游惰,习俗移人,鲜有能自拔者。”(民国《缪氏宗谱·兰陵家训》)坚持过一种田园生活。而江苏无锡郑氏,则看法截然不同,要求:“戒乡居,谚曰‘乡间柴米贱,只怕子孙愚’。居

① 《太原霍氏崇本堂族谱》卷三《太原霍氏仲房世祖晚节公家箴》,转自《明清佛山碑刻文献经济资料》,第470页。

② 参见余英时:《士与中国文化》,第495—499、553—556页。

住乡村,所见所闻无非种田事业,袒裼裸裎,习惯自然,城中街坊大道,衣冠束带,不失斯文之体,法所当法,戒所当戒,余之后人懋之勉之。”(民国《荥阳郑氏续修大统宗谱》卷三《四链子格言》)把城居看作是比乡居文明的生活,具有这种思想者明清时代越来越多。

## 五、娱 乐

宗族对娱乐也有所要求。明代广东佛山霍氏认为:“一年之景,元宵之灯酒,三月初三之扮饰,五月五之龙舟,七月七之演戏,世俗相尚,难于禁革,缘此等事,虽是后生好胜,实是有损无益。”反对从事文体活动,其理由是:“吾见元宵灯友烂醉者多,或戏笑,或争,或相打成讼。三月三扮饰,好事者,大众赁人衣服,借人首饰,或雨汗湿,或遗失损破,用价赔偿,此事何益。至于端午竞渡,决不可为。吾见前后溺死者多少,虽死生由命,若是福人,必不为此。七月之演戏,良家子弟,不宜学习其事,虽学会唱曲,与人观看,便是小辈之流,失于大体,一入散诞,必淫荡其性。后之子孙,遵吾墨囑。”(《太原霍氏崇本堂族谱》卷三《太原霍氏仲房世祖晚节公家箴》)其说虽有些道理,但实为因噎废食之举。清代无锡郑氏也规定:“戒游手好闲之人,人之思,劳则日生,怠则日靡。即看戏一事,亦属无益,博弈好饮酒,终非善类。”(民国《荥阳郑氏续修大统宗谱》卷三《四链子格言》)常州杨氏也有“不许习丝竹唱词曲”(民国《即墨杨氏家乘》第一册《家法》)的规定,把音乐戏曲视为坏人品性的东西。还要求“妇人不得入庙焚香,不许游山玩景”(民国《即墨杨氏家乘》第一册《家法》)。或许是出于防微杜渐,减少妇女与外界接触的机会。

宗族特别反对赌博。明天启时河北任丘边氏所定家训说:“禁赌钱,凡人初赌时,只云解闷,又云小赌有何大害,不知小者之大基,赌钱初则失钱,钱尽则失物,物尽则破产,及至破产,上不能容妻子,名

为匪类,甚而卖子质妻,身居下品,此时悔之晚矣。”(乾隆《任丘边氏族谱》卷一九《一经堂家训》)痛陈了赌博的危害性。清代族谱中有关“戒赌博”的规条很多,宗族对犯有赌博者严励惩戒。如无锡郑氏认为赌博“消耗先人储业,所谓作无益、害有益,诚宜切戒者也。如有子孙犯者,急为禁止,能改则已,不改则宗祠重惩,仍责成其父兄伯叔督之,必改而后已,其诱人为非者同”(民国《荜阳郑氏续修大统宗谱》卷三《宗禁》)。绍兴阮氏提出:“吾愿族中共相戒勉,思患预防,家、族长不时稽查,劝谕惩治之。”(民国《越州阮氏宗谱》卷一九《翼青公家训》)

吸食鸦片、嫖娼也是宗族反对的。清代四川唐氏明确反对“迷恋娼赌、酷嗜鸦片、打牌掷骰”这些“非为”,要求“各房长确知,先以理戒,以情谕,情理不能感服,房长告知族长,族长会同族众,以其所犯过恶,告明祖先,爰请家法,以重惩戒”(同治《唐氏族谱》卷一《宗规十条》)。晚清社会上吸食鸦片盛行,众多的宗族有禁止族人吸食鸦片的規定。

---

## 第五节 宗族司法权力与国家宗族私法的政策

---

宗族法规是针对本族所定,属于私法,与国家法律即公法不同,但二者的关系值得注意。

### 一、宗族法规制定的依据

儒家文化在中国文化中居于正统地位,具有强烈的伦理色彩,体现在政治上是一种伦理政治。宋以降新儒学理学被奉为官方哲学,重视修身、齐家、治国、平天下,强调“存天理灭人欲”,这种思想成为士



大夫领导的宗族组织制定宗族规范总的指导思想,它要求族人按照正统儒家文化做人,处理好家庭、宗族及各种人际关系,以孝治人、治家、治族,做一名正人君子,树立安分守己、乐天知命、与世无争的生活态度。

儒家文化的重要体现是礼制,宋以后《家礼》是其代表,反映了朱熹的理学思想,对宗族规范影响甚大,以《郑氏规范》来讲,其第1条祠堂仪制,第8条坟墓之制,第69条冠礼,第72条婚姻仪式,第83条丧礼仪式都标明“遵文公家礼”。清代山西灵石何氏“采文公《家礼》兼随时俗,设立仪节,合族遵行,令子孙可世守勿失”(道光《何氏族谱》卷七《家训》)。《家礼》对宗族规范的影响主要在于冠婚丧祭的礼制方面。

中国古代法律的特点是以礼入法,礼法合一,法律中浸透了儒家文化。宗族教育族人是为了培养合乎社会道德规范的良民,制定宗族规范也参照国家法规。明代嘉靖时湖州稽氏《条规》称:“士大夫家有训词以示法子孙,犹国之有训诰也。”(道光《稽氏宗谱》第一本)清代湖南陈氏宗族指出:“家之有规,犹国之有律,律不作,无以戢小人之心思,规不立,无以谨子弟之率履,惟是耽述家规。”(同治《中湘下砂陈氏族谱》卷四)把家规看作是国法的补充。自然,宗族规范的制定也参照国家的法律,浙江绍兴阮氏在清乾隆时代曾“就国法所严人情易犯者,订为二十条,编入家规”(民国《越州阮氏宗谱》卷一九《家训》),这是参考国法制定的家法。湖南彭氏为执行国家的法律,“于大清律例中择其有关伦常或无知易犯者谨录之,以俾警觉,以著炯戒”(咸丰《彭氏三修族谱》卷一《三修凡例》),这是直接选择国法内容作为家法。

明清时代,为加强对基层社会的控制,政府向民众宣讲圣谕。在明代,宣讲朱元璋颁布的圣谕六言;在清代,则宣讲康熙帝的“上谕十六条”及雍正为之解释的“圣谕广训”。一些族谱刊登其内容以教育族

人<sup>①</sup>。明清族规还有依据圣谕制定的,多贺秋五郎举出,明代《秀川族约序》所见家训借鉴“高皇帝之六言”制定;《茗州吴氏家记》卷七最初举出“圣谕六条”;《深洞李氏大宗谱》卷一《李氏家规》采择六谕中之四谕。清代族谱中也有采择六谕的事例。清代康熙以后的家训、家规类受“上谕十六条”影响显著,多贺列举了数省 20 个宗族族谱中的家训、家规,可知包括“六谕”及“上谕十六条”的相关内容是很多的<sup>②</sup>。这种情形有两个原因,一是“上谕十六条”的内容切合民众社会生活,二是表明谕旨是宗族规范的依据之一。

宗约和以前的家训、乡约有密切关系。就《吕氏乡约》而言,如明正德年间西门汪氏《祠规》就是依据朱子《家礼》和《吕氏乡约》制作的<sup>③</sup>。就《郑氏规范》而言,明初曹端著《家辑略》25 条内容中,有 17 条是辑自《郑氏规范》(曹端:《曹月川先生集·杂著》)。明嘉万之间,姜宝曾仿浦江郑氏著《家矩》二十条(《古今图书集成·明伦汇编家范典·宗族部·请建立义庄疏》)。前代制定的规约,如《吕氏乡约》、《郑氏规范》,对明清族规家训的制定有重要的借鉴作用。

宗族规范毕竟是私法,往往来源于生活经验,依据习惯法,服从于社会舆论。《即墨杨氏家乘·家法》开头讲其家法是“先人以来及于今所行者”,结尾处又说:“礼之用大矣,《曲礼》、《内则》、《祭义》、《婚义》、《丧服》,四制(按当指冠婚丧祭四礼)言之最悉,岂有所择焉,然委曲烦重,后生多视为愚阔,且古今异宜,风尚不同,执经而例之,恐其畏而思去也。右家法数十则,乃吾家素行者,大要取敦睦之义,以持家政,非必于礼有合也。而内外大小,率此行之,久而不失,亦足谨身寡过,致家庭和乐之象矣,且令中材以下明白,简易易守也。”可知杨

① 请参阅本书第四章第三节《政治对族谱的影响》。

② 《中国宗谱之研究》上卷,第 553—561 页。

③ 同上书,第 287、288 页。

氏认为古典礼制不合时宜,所定家法乃其“素行者”,即习惯法。此外,不少宗族规范系祖先的遗训形成,多以某某人遗训、格言、家训等命名。

宗族规范的制定多出自族长等负责人之手。如安徽桐城姚氏,“顺治十四年二月初一日,户长姚孙枢率合族姚孙辈等立约”,此后又于雍正五年立《家规》,乃“孔龢、炳承诸尊长命同定”(民间《麻溪姚氏宗谱》第一〇本《计开》、《家规》)。又如浙江萧山沈氏乾隆时《宗约》,由宗族领导人负责订立。

不少宗族规范的制定要经过全体族人。明代河北任邱边氏《一经堂家训》为“十世同著”(乾隆《任邱边氏族谱》卷一九《一经堂家训》),湖南新市李氏道光时所定《宗约》是“资仁堂支下嗣孙公订”(同治《李氏宗谱》卷二《宗约》),安徽桐城李氏《家规》示“族中合议”(道光《龙河李氏宗谱》卷一《家规》),河北景定张氏《家规》最后说:“以上各条系参酌族中情形而定,经全族议决,即当视为家族公法,不可违犯。”(宣统《张氏族谱》第一本《家规》)对宗族规范的公议,族长的作用仍然很重要。浙江山阴胡氏康熙时所定《大宗祠祭祀规例》是“宗长升俊、协理祠事升雍暨通族人等公议”(道光《续修山阴张川胡氏宗谱》卷二〇《大宗祠祭祀规例》),即反映了这种情形。

族规内容有的要在祠堂公开陈列,或张挂,或“立牌宣示”或勒石刻碑,最普通的是载于族谱之中,以作为执行的依据。对宗族法的增补或修改,只能在重修编纂、刊刻宗谱时进行。<sup>①</sup>

## 二、宗族法规的执行

祠堂族长拥有司法权。从民间信仰的角度看,宗族在一定程度上

<sup>①</sup> 参见朱勇:《清代宗族法研究》,湖南教育出版社1987年版,第83页。

也是祖先崇拜的产物。族人的行为要对祖先负责,祠堂族长对族内诉讼的审理是代祖先行事。明代万历广东五华缪氏宗族规定:“子孙故违家训,会众拘至祠堂,告于祖宗,重加责治,谕其省改。”(民国《缪氏宗谱·兰陵家训》)责治子孙是对祖宗负责。清代四川唐氏宗族对犯有过失的族人处理时,“族人会同族众,以其所犯过恶告明祖先,爰请家法,以重惩罚”(同治《唐氏族谱》卷一《宗规十条》)。宗族惩治族人,要将族人“所犯过恶告明祖先”,向祖先“爰请家法”,可见宗族审判权力来源于祖先,是替祖先执行。《即墨杨氏家乘》所收康熙时所定《家法》规定:族人相讼,族中“尊长传其本支年老正直者,焚香誓于家庙,示无所徇,吐其实,定其曲直,小事开罪,……大事告于祖宗朴责之,……强悍不遵约束者,则公日于官,以法处之”。“焚香誓于家庙,示无所徇。”正因为宗族的司法权是由祖先崇拜产生的,所以有的宗族调解完是非曲直,“即拜祖宗、谢族众而退”(民国《荜阳郑氏续修大统宗谱》卷三《宗约》)。

江苏常州庄氏祠堂乾隆时所定宗约,对于祠堂的审判权叙述较详:“族人相争,大干法纪,自难解免,倘属田土口争、一切家庭细故,族人可为调处者,不得遽行兴讼,先以情词具禀宗祠,听族长、分长暨族之秉公持正者传集两造,在祖宗神位前论曲直、剖是非,其理屈与不肖者,当即随事惩罚,甚则绳以祖宗家法,令其改过自新,若顽梗不灵,轻则鸣鼓共攻,解官求治,重则祠中斥革,谱内削名,断勿徇纵。”(民国《毗陵庄氏族谱》卷一一)可见祠堂族长的审判权,是由在祖宗牌位前论是非的审理权和依据祖宗家法进行处理的判决权构成的。

宗族组织有权对族人的行为监督,多数宗族由宗族行政机构兼掌监督权,而大姓宗族则设立专职人员,一般称为监视、通纠、宗纠、司正、司直等。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见朱勇:《清代宗族法研究》,第91—92页。

从宗族组织来说,祠堂族长的审判权是由宗族规约赋予的,既然宗族组织有权处理族内诉讼,因此,宗族禁止族人诉讼不经过祠堂族内便交由政府处理。明万历时婺源江氏宗族要求族人“横逆之来,当虚怀忍让。或产业相争,口角相仇,祠正、副会同门首,公道处分,或毕情劝释,不许竟烦官府,力逞刁奸”(万历《溪南江氏家谱·祠规》)。清同治时四川唐氏宗族也规定:“设有睚眦小忿,须凭族、户长祠堂理论,不得擅兴祠讼、致伤和气。”(同治《唐氏族谱》卷一〇《宗规十条》)对于擅自兴讼的族人,宗族有对其惩罚的规定,明代浙江绍兴府刘氏宗族规定:“举宗之事,质成宗长,未听而牒于官者罪之。”(《思复堂文集》卷一〇)清代湖南匡氏宗族甚至对不先鸣族而擅入公庭者,“罚银五两,入祠充公”(道光《匡氏族谱》卷首《原家规》)。

宗族对于族内诉讼案件的处理,有的是分层次逐级解决,房、支调解和宗族审理是最重要的两个程序。江苏常州庄氏宗族如有族人行为“有干例禁,其亲父兄处治不下,及无亲父兄者”,房分宗长对其进行教育,“如或不从,先于小宗祠内传集合分子姓,公同议责,倘再不遵,申请族长,传至大宗祠,严行戒饬”,如“怙恶不悛,或抗拒不到,……族分长即会同各分长定,革除宗祠”。又特别强调,“各分子姓有事欲诉,俱应先于本分祠内向分长陈白,如经分长会同合分理处公允,即应祇遵,不得复至大宗祠内更行递禀”(民国《毗陵庄氏族谱》卷一一《新增宗约》)。宗族内部遇有重大事件或虽是小事但祠堂族长不能平息者,则请求官府处理。如明代浙江萧山的宗族“非大故,终不致于官”(《戴山先生集》卷一七)。休宁县吴氏宗族遇有内部矛盾,“如族长不能平决,然后听闻之官可也”(万历《茗州吴氏家纪》卷七《条约》)。这样对于宗族诉讼案件的处理,根据轻重一般分为各房裁定、宗族裁定、送官受国法裁定三段。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见[日]多贺秋五郎:《中国宗谱之研究》上卷,第551页。

宗族对族人的处罚方式,大致可以分为四种类型。一是警告,包括训斥和记过。训斥是由宗族负责人对族人当众批评,责其改过。记过是在“功过簿”上记录,或书写于祠堂照壁、特制木牌。屡记不改,给予更重的处罚。二是解除或部分解除族人与宗族有关的权利和义务,包括停米、革胙、革祭、出族等。停米是停止分发有过失族人的义米;革胙是不许其参加祭祀后的分领祭品活动;革祭是不许参加祭祖;出族是谱上除名,不许入祠甚至不许在当地居住。三是刑罚,即以强制手段惩罚,包括罚银、罚跪、锁禁、笞杖、处死等。罚银是犯者交纳银两充公,或出资设酒席赔罪,演戏敬祖以及办理其他宗族公益事业。罚跪是令犯者长跪于祠堂祖先牌位前请罪,常以燃香数量计算惩罚的时间。锁禁是拘役,限制行动使其闭门思过。笞杖是以竹条或木板等抽打,视严重程度决定抽打次数。处死是对违犯名教伦理等重罪者活埋、沉潭等。四是鸣官,即宗族出证并将犯者交官府依国法惩治。各宗族视犯者行为程度给予不同的惩罚,如浙江慈溪章氏的处罚轻者“责令设酒服罪”,重则“罚令演戏敬祖,屡教不改者”或革祭、黜族,或“鸣官究治”(光绪《慈南干溪章氏宗谱》卷二《族规》)。

### 三、国家对宗族法规的政策

国家承认并保护宗族制定的规约,其原始可能有二。一是缘于官府对义门的表彰。唐代江州陈氏曾定《陈氏家法》33条。其内容已有对不遵家法者决杖和罚款的规定,然而陈氏从唐到宋均蒙国家旌表为义门,也就是说其以家法管理族人是被认可的。北宋朝廷甚至让史馆缮写《陈氏家法》分赐王公之家,有推广之意。此后宋代的江西义门陆氏、元代浙江义门郑氏均是如此,宗族向义门学习,自然也包括学习以私法治家,这符合官方维护基层社会秩序的需要,便给予宗族私法以支持。二是源于对义庄规条的保护。它始于北宋的范氏《义庄规

矩》。经朝廷批准,苏州府给予范氏《义庄规矩》以保护。范氏事例开创宗族请求地方政府保护宗族规条之先例。此后宋元明清历代多有仿行者<sup>①</sup>。或许是受政府保护义庄规条及表彰义门的影响,以后出现了宗族将族规向地方官申请并得到保护的事例。

宗族申请地方政府批准族规在明嘉靖时已经出现,至万历时形成一个高潮。广东佛山冼桂奇为在籍养病之南京刑部主事,与子生员冼梦松、冼梦竹于嘉靖二十九年(1550年)动工兴建大宗祠冼氏家庙,立冼宗信为宗子,拨地十五亩为祭田,定家训。认为“若不给照由,安能免后日之争”,为此向广州知府申请:“伏乞俯念风化,批行本府给帖付冼宗信执照。前项祠宇田地,俱付宗子掌管,永为公同奉祀之物。其税亩粮役,俱于祭祀余租办纳,毋至独累。若族人贤者能自量其力,增修田祠,及有躬行孝弟忠信,为宗族乡党称重者,许具呈奖劝;若故违圣谕,阻宗法,坏家训者,除记过外,不改,亦许具呈究问如律。”广州知府照依所请,“给帖付宗子宗信执照,以祀其祖,以统其宗。故违者,许宗子及梦松、梦竹秀才,具呈于官,以凭重治其罪。梦松、梦竹学成行立即许为族正,以辅宗子,庶无负主政创始之初心,本道激扬之意也。仍备大书告示,悬其祠壁,使冼氏其世守之,毋得视为泛常,取咎不便,此缴拟合就行,为帖。”<sup>②</sup>此处理意见由广东布政司分守岭南道左参政批准执行。在嘉靖三十一年(1552年),冼氏家训得到了官府承认。此事例除了保护宗祠、祭田祠产的内容外,特别值得注意的是官府为冼氏立族正、准族正依宗法家训管理族人,对故违者可具呈于官。不过冼氏的事例表明,不是专为家法而申请官府给帖的。

<sup>①</sup> 参见本书第五章第五节。

<sup>②</sup> 《岭南冼氏宗谱》卷三之二〇《家庙照帖》,转引自《明清佛山碑刻文献经济资料》,第456—458页。

至万历时,单纯申请批准祠规的事例增多。如万历十六年(1588年)湖南“长沙县知县骆批,详观族约,宜家化俗之心,再阅奏疏,崇本重源之念,此乡先生之贤者也。仰户首照依条款,一一举行,如有户丁抗违,许指名具呈,以凭惩究,付照”(万历《陈氏族谱·家训》)。江苏镇江人官员姜宝曾奏请朝廷为义田立案存照并批准家规,他说:“臣初入仕时,念臣族生齿日繁,人多散处,责望其谨饬为难,曾建祠一所,置田四百亩,供办祭祀,于祠前厅事内,设圣谕牌位,上书太祖高皇帝《教民榜文》,及仿浦江郑氏著有《家矩》二十条,先正《吕氏乡约》六条,每月朔召集有众,会讲其中,今已二十余年矣。”(《古今图书集成》卷一〇二《请建立义田疏》)据天启《平阳府志》卷十《风俗·家庙》载,姜宝上书时间为万历十七年(1589年),由此上溯二十余年,为嘉靖末隆庆初,可知姜宝建祠置田著《家矩》等收族活动事在此时。万历初姜宝等又置义田千亩,请求国家立案给帖,奏疏称:“谨将田地顷亩数目册子一样三本,并以所立家规告送户部,优望圣慈矜悯臣愚,敕下该部查议,印给二本,发去镇江、常州二府,转发所属该县当官存照,一本并家规给与臣家守执,……倘有内外人侵占争夺,及子孙关支义米等项,而故有违犯者,照祠规谕处责罚,倘有不从,许告所在官司,断理禁治,庶家法之行,永赖国法。”(《古今图书集成》卷一〇二《请建立义田疏》)文中家规即祠规,用以管理义田等。万历十九年,河北宁晋王氏宗族的族约,也经过了本县官府的批行,声称族人违犯族规不服处决的,“族人同族辅执本县批行族约手本,送本县以法治之”<sup>①</sup>。万历二十六年(1598年)安徽歙县朱氏宗族也曾申请批准祠规,县给告示如下:<sup>②</sup>

① 咸丰《河北宁晋王氏族谱》卷一《族约》,转自韩大成:《明代社会经济初探》,第102页。

② 《朱氏祠志》,转自张海鹏、王廷元主编:《明清徽商资料选编》,黄山书社1985年版,第32—33页。



直隶徽州府歙县,为恳申祠规,赐示遵守事。据二十一都五图约正朱文谟同族长朱明景等连名具呈前事,呈称:本家子侄丁多不一,恐有不务生理、横暴乡曲、不孝不悌、忤尊长、违禁、赌博、酗酒、嫖荡、斗打、争讼等情,祠立家规,犯者必戒。恐有刁顽违约,不服家规诫罚,仍肆强暴,不行改正,虑恐成风,后同族长粘连祠规呈叩天台,伏乞垂恩准申祠规赐印、赐示、刻扁张挂,以警效尤,概族遵守等情,据此,拟合给示严禁。为此示仰朱姓通族人知悉。务宜遵守家规,敢有违约不遵者,许约正族长等指名呈来,以凭究处,以不孝罪论,决不轻恕,特谕。

右仰知悉

(全印)

万历二十六年八月十八日

告示县押

上述资料表明,万历时期是宗族强化对族人管理的年代,宗族首领为了更有力地控制族人,请求政府的支持,政府则把族法视为政权的补充,政权与族权联手。

清代宗族向政府申请批准祠规的事例也不少。据《即墨杨氏家乘》康熙时记载,该族家法“数十年来,多求官批照”。再如合肥杨氏,于乾隆十九年建好祠堂,旋修宗谱,立有规条,并置祭产,然而“习俗移人”,该族“间有不孝子弟,将谱所列之规条,竟弃髦视之”,甚至以少犯长,以卑犯尊,未能合族睦宗。嘉庆十五年(1810年),该族生员数人赴县呈请祠规,知县于同年批复,要求“杨氏户、族人等知悉:嗣后务遵祠规,父训其子,兄戒其弟,如敢不遵,许该族户、祠长人等指名禀县,以凭究治,决不宽贷,各宜凛遵毋违,特示”(咸丰《弘农杨氏宗谱》卷首《杨氏宗谱碑序》、《宗谱碑记》)。嘉庆十六年该族将知县条示祠规刻石勒碑,以约束族人。

但清朝并未予以宗族法规全部支持,在祠堂族长依据家法处死

族人问题上,政策发生过变化。顺治、康熙时期,国家不承认宗族对族人的处死权,到了雍正时期则给予公开承认。雍正五年根据皇帝的旨意,定出恶人为尊长族人致死免抵之例(《清世宗实录》卷五七,雍正五年五月乙丑)。表明雍正皇帝完全依靠宗族维护地方社会秩序的态度。清朝对族权处死族人的公开承认,使得族权膨胀。乾隆上台伊始,就对此进行调整。他说江西一些地方私立禁约、规条、碑记,贫人有犯,并不鸣官,或用竹篓沉置水中,或掘土坑活埋致死。还勒逼亲属写立服状,不许声张,种种残恶,骇人听闻。为此他指出,如有不法之徒,应当呈送政府官员,治以应得之罪,不能草菅人命,要求江西省“严加禁止”(《清高宗实录》卷一八)。显而易见,乾隆对雍正五年条例持否定态度。接着,乾隆二年(1737年)两广总督鄂必达奏称:宗族贤愚不一,如果恃有减等免抵之例,相习成风,族人难免有冤屈者,请求删改。刑部同意,并指出:“况生杀乃朝廷大权,如有不法,自应明正刑章,不宜假手族人,以开其隙。”(《清文献通考》卷一九八《刑四》)于是将旧例删除。乾隆的上述政策,基本上为以后各朝所执行。如前述合肥杨氏宗族乾隆十九年所定规条提出:“族长既立,则家法攸司,其于不肖子弟,轻则合其宗祠拜伏自悔,重则族长执法笞惩,至若大逆不孝,则族长会合族众,鸣公处死,虽独子不恕,另立贤嗣。”(咸丰《弘农杨氏宗谱》卷首《宗谱规条》)在嘉庆十五年(1810年),鉴于族人不听约束,请县政权批准祠规,本来这是为了加强对族人的管理,但呈请的祠规中,只规定“有匪类不安分者,该祠长率众牵祠内责罚”,没有涉及到处死权问题。政府不承认宗族有处死族人的权力,所以在呈请的祠规中便没有了宗族处死权的内容。总之,清政府希望宗族法规按照国家法律办事,在政府的支持和监督下,有限度地管理族人。

时至近代,随着中央集权削弱、地方势力的增强,宗族自治性强化,行使处死权的情形增多。同治四年(1865年),安徽嘉山戴氏针对族人“处此乱世,不知畏惧,反招摇讹诈,武断乡曲,甚至背理背义、昧

厥天良，所在多有”的状况，订立《族约》，规定：“倘族众不受族房长约束，仍有妄作妄为等事，族房长查出带至公所，严加惩治，以警将来，设或罪犯重条，不必送官，或捆埋土中，或捆沉河内，即用重典治之，万万不可宽待。须知此系代祖管教子孙，族房长等亦不得不破除情面也。”（宣统《戴氏宗谱·族约》）在社会失控的情况下，政府无暇顾及此等违反法律的情况，甚至从维护地方社会秩序的角度考虑问题，默认宗族的这种处死权。

## 参 考 文 献

### 一、中 文

#### (一) 专 著

- 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,中华书局 1988 年新版。
- 王伊同:《五朝门第》,成都金陵大学 1943 年。
- 毛汉光:《两晋南北朝士族政治之研究》,中国学术著作奖助委员会,1966 年。
- 毛汉光:《中国中古社会史论》,联经出版事业公司 1988 年版。
- 甘怀真:《唐代家庙礼制研究》,台湾商务印书馆 1991 年版。
- 田余庆:《东晋门阀政治》,北京大学出版社 1989 年版。
- 田仲一成(钱杭、任余白译):《中国的宗族与戏剧》,上海古籍出版社 1992 年版。
- 叶显恩:《明清徽州农村社会与佃仆制》,安徽人民出版社 1983 年版。
- 刘节:《中国古代宗族移植史论》,正中书局 1948 年版。
- 刘翠溶:《明清时期家族人口与社会经济变迁》,台北经济研究所,1992 年。
- 冯尔康、常建华等:《清人社会生活》,天津人民出版社 1990 年版。
- 冯尔康、常建华等:《中国宗族社会》,浙江人民出版社 1994 年版。
- 吕思勉:《中国制度史》,上海教育出版社 1985 年版。
- 孙曜:《春秋时代之世族》,中华书局 1931 年版。
- 朱勇:《清代宗族法研究》,湖南教育出版社 1987 年版。
- 朱凤瀚:《商周家族形态研究》,天津古籍出版社 1990 年版。
- 朱瑞熙:《宋代社会研究》,中州书画社 1983 年版。
- 苏绍兴:《两晋南北朝的士族》,联经出版事业公司 1987 年版。
- 杨筠如:《九品中正制与六朝门阀》,商务印书馆 1930 年版。
- 张研:《清代族田与基层社会结构》,中国人民大学出版社 1991 年版。
- 何启民:《中古门第论集》,学生书局 1978 年版。
- 吴其昌:《金文世族谱》,商务印书馆 1936 年版。
- 陈支平:《近 500 年来福建的家族社会与文化》,上海三联书店 1991 年版。

- 陈进传:《宜兰传统汉人家族之研究》,宜兰县立文化中心,1995年。
- 陈其南:《家族与社会》,联经出版事业公司1990年版。
- 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社1956年版。
- 罗香林:《中国族谱研究》,中国学社,1971年。
- 金发根:《永嘉乱后北方的豪族》,中国学术著作奖助委员会,1964年。
- 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年版。
- 柯昌基:《中国古代公村公社史》,中州古籍出版社1988年版。
- 高达观:《中国家族社会之演变》,正中书局1944年版。
- 陶希圣:《婚姻与家族》,商务印书馆1936年版。
- 钱杭:《周代宗法制度史研究》,学林出版社1991年版。
- 钱杭:《中国宗族制度新探》,香港中华书局1994年版。
- 钱宗范:《周代宗法制度研究》,广西师范大学出版社1989年版。
- 徐扬杰:《中国家族制度史》,人民出版社1992年版。
- 萧国健:《族谱学与香港地方史研究》,显朝书室,1982年。
- 萧国健:《香港新界家族发展》,显朝书室,1991年。
- 清水盛光(宋念慈译):《中国族产制度考》,中华文化出版事业委员会,1956年。
- 谢维扬:《周代家庭形态》,中国社会科学出版社1990年版。
- 潘光旦:《明清两代嘉兴的望族》,商务印书馆1947年版。

## (二) 论 文

- 王日根:《论明清时期福建家族内义田的发展及其社会背景》,《中国社会经济史研究》1990年2期。
- 王日根:《清代福建义田与乡治》,《中国社会经济史研究》1991年2期。
- 王志明:《明清宗族社会认同准则》,《华东师大学报》1992年6期。
- 王思治:《宗族制度浅论》,《清史论丛》第四辑,中华书局1982年版。
- 王钧林:《先秦山东地区宗法研究》,《历史研究》1992年6期。
- 王培真:《金文中所见西周世族的产生和世袭》,《西周史研究》(《人文杂志》丛刊第二辑),1984年。
- 王善军:《宋代族产初探》,《中国经济史研究》1992年3期。
- 王善军:《宋代的谱牒兴盛及其时代特征》,《中州学刊》1992年3期。
- 王善军:《唐宋之际宗族制度变革概论》,见邓广铭、王云海等主编:《宋史研究论文集》,河南大学出版社1993年版。

- 牛克成:《室——父系大家族组织在春秋晚期的解体及小农的产生》,《中国社会科学院研究生院学报》1989年4期。
- 毛策:《浙江浦江郑氏家族考述》,《谱牒学研究》第二辑,文化艺术出版社1991年版。
- 乌廷玉:《论唐代士族与南北朝士族的差别》,《历史教学》1987年4期。
- 田仲一成:《浙东宗祠的祠产形成与宗祠演剧——萧山县长河镇来姓祠产簿剖析》,叶显恩主编:《清代区域社会经济研究》(上),中华书局1992年版。
- 左云鹏:《祠堂族长族权的形成及其作用试说》,《历史研究》1964年5、6期。
- 冯尔康:《论清朝苏南义庄的性质与族权的关系》,《中华文史论丛》1980年3辑。
- 冯尔康:《清史谱牒资料及其利用》,《南开史学》1984年1期。
- 冯尔康:《宗族制度对中国历史的影响——兼论宗族制与谱牒学之关系》,《谱牒学研究》第一辑,书目文献出版社1989年版。
- 冯尔康:《清代宗族制的特点》,《社会科学战线》1990年3期。
- 冯尔康:《南北朝的宗族结构与上族社会特质论纲》,见赵清主编:《社会问题的历史考察》,成都出版社1992年版。
- 冯尔康:《南北朝的宗族结构与社会结构》,见冯尔康主编:《中国社会结构的演变》上编第四章,河南人民出版社1994年版。
- 冯尔康:《族规所反映的清人祠堂和祭祀生活》,见南开大学明清史研究室编:《清王朝的建立、阶层及其他》,天津人民出版社1994年版。
- 叶显恩、谭棣华:《关于清中叶珠江三角洲宗族的赋役征收问题》,《清史研究通讯》1985年2期。
- 叶显恩、谭棣华:《论珠江三角洲的族田》,《明清广东社会经济形态研究》,广东人民出版社1985年版。
- 片山刚:《清末珠江三角洲地区图甲表与宗族组织的改组》,《清代区域社会经济研究》(上),中华书局1992年版。
- 邢义田:《从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续》,《新史学》六卷二期,1995年。
- 朱勇:《清代江南宗族法的经济职能》,《中国经济史研究》1987年4期。
- 朱勇:《论清代江南宗族法的社会作用》,《学术界》1988年4期。
- 朱勇:《清代族规研究》,《清史论丛》八辑,中华书局1991年版。
- 朱凤瀚:《商周青铜器铭文中的复合氏名》,《南开学报》1983年2期。

- 朱凤瀚:《商人族氏组织形态初探》,《民族论丛》二辑,1984年。
- 朱凤瀚:《论商人诸宗族与商王朝的关系》,《全国商史学术讨论会论文集》(《殷都学刊》增刊),1985年。
- 朱凤瀚:《从周原出土青铜器看西周贵族家族》,《南开学报》1988年4期。
- 朱凤瀚:《卜辞所见子姓商族的结构》,《殷墟博物苑苑刊》1989年创刊号。
- 朱凤瀚:《论殷墟卜辞中的“大示”及其相关问题》,《古文字研究》16辑,中华书局1989年版。
- 朱凤瀚:《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》,《历史研究》1990年6期。
- 朱凤瀚:《商代晚期社会内的商人宗族》,见田昌五主编:《华夏文明》三辑,北京大学出版社1992年版。
- 华琛:《中国家族再研究:历史研究中的人类学观点》,《广东社会科学》1987年2期。
- 刘兴唐:《宋代中国之血族公有财产制》,《文化批判》3卷1期,1935年。
- 刘兴唐:《福建的血族组织》,《食货》4卷8期,1936年。
- 刘和惠:《明代徽州祁门洪氏谱契簿研究》,《中国社会经济史研究》1986年3期。
- 刘铮云:《义庄与城隍——清代苏州府义庄之设立及分布》,《历史语言研究所集刊》58-3,1987年。
- 刘森:《清代徽州歙县棠樾鲍氏祠产土地关系》,《学术界》1989年2期。
- 刘弛:《山东士族入关房支与关陇集团的合流及其复归》,《北朝研究》总第5期,1991年。
- 刘雨、张亚初:《商周族氏铭文考释举例》,《古文字研究》七辑,1982年。
- 刘志伟:《明清珠江三角洲地区里甲制中“户”的衍变》,《中山大学学报》1988年3期。
- 刘志伟:《清代广东地区图甲制中的“总户”与“子户”》,见叶显恩主编:《清代区域社会经济研究》(上),中华书局1992年版。
- 刘志伟:《祖先谱系的重构及其意义——珠江三角洲一个宗族的个案分析》,《中国社会经济史研究》1992年4期。
- 刘志伟:《宗族与沙田开发——番禺沙湾何族的个案研究》,《中国农史》1992年4期。
- 刘家和:《宗法辨疑》,《北京师范大学学报》1987年1期。
- 许水涛:《从桐城望族的兴盛看明清时期的宗族制度》,《谱牒学研究》一辑,书目

文献出版社 1989 年版。

许华安：《清代宗族势力的膨胀及其原因探析》，《清史研究》1992 年 4 期。

许华安：《试析清代江西宗族的结构与功能特点》，《中国社会经济史研究》1993 年 1 期。

许华安：《清代江西宗族族产初探》，《中国社会经济史研究》1994 年 1 期。

许怀林：《“江州义门”与陈氏家法》，见邓广铭、漆侠等主编：《宋史研究论文集》，河北教育出版社 1989 年版。

许怀林：《陆九渊家族及其家规述评》，《江西师范大学学报》1989 年 2 期。

许怀林：《〈郑氏规范〉剖析——兼论“义门”聚居的凝聚力》，见邓广铭、漆侠主编：《中日宋史研讨会中文论文选编》，河北大学出版社 1991 年版。

许怀林：《陈氏家族的瓦解与“义门”的影响》，《中国史研究》1994 年 2 期。

孙国栋：《唐宋之际社会门第之消融》，《新亚学报》四卷一期，1959 年。

孙晓春：《春秋时期宗族组织的经济形态初探》，《史林》总第 2 期，1986 年。

孙晓春：《试论商代的父系家族公社》，《史学集刊》1991 年 3 期。

杨升南：《从殷墟卜辞中的“示”、“宗”说到商代的宗法制度》，《中国史研究》1985 年 3 期。

杨升南：《殷墟甲骨文中的邑和族》，《人文杂志》1992 年 1 期。

杨冬荃：《中国家谱起源研究》，《谱牒学研究》1 辑，书目文献出版社 1989 年版。

杨冬荃：《周代家谱研究》，《谱牒学研究》2 辑，文化艺术出版社 1991 年版。

杨冬荃：《汉代家谱研究》，《谱牒学研究》3 辑，书目文献出版社 1992 年版。

杨冬荃：《六朝家谱研究》，《谱牒学研究》4 辑，书目文献出版社 1995 年版。

杨师群：《西周春秋时期平民血族组织初探》，《上海师范大学学报》1988 年 1 期。

杨希枚：《姓字古义析证》，《历史语言研究所集刊》二十三本下册，1952 年。

杨希枚：《论先秦所谓姓及其相关问题》，《中国史研究》1984 年 3 期。

杨希枚：《再论先秦氏族和氏族》，《中国史研究》1993 年 1 期。

杨英杰：《周代宗法制度辨说》，《辽宁师范学院学报》1982 年 6 期。

杨宽：《试论西周春秋间的宗法制度和贵族组织》，《古史新探》，中华书局 1965 年版。

杨国桢、陈支平：《明清时代福建的土堡》，《中国社会经济史研究》1985 年 2 期。

杨国桢、陈支平：《明清福建土堡补论》，见傅衣凌、杨国桢主编：《明清福建社会与乡村经济》，厦门大学出版社 1987 年版。



- 杨联升:《东汉的豪族》,《清华学报》11卷4期,1936年。
- 杨殿珣:《中国家谱通论》,《图书季刊》新3卷1、2期;新6卷3、4期;新7卷1、2期;1945年。
- 杜正胜:《传统家族试论》,《大陆杂志》65卷2、3期。
- 李文治:《论明清时代的宗族制》,《中国社会科学院经济研究所集刊》4辑,1983年。
- 李文治:《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用——论封建所有制是宗法宗族制发展变化的最终根源》,《中国经济史研究》1988年1期。
- 李文治:《西周宗法制释义》,《谱牒学研究》1辑,1989年。
- 李文治:《中国封建社会土地关系与宗法宗族制》,《历史研究》1989年5期。
- 李向平:《春秋战国时代的姓氏制度》,《广西师范大学学报》1984年3期。
- 李向平:《试论周秦时代的什伍制度》,《广西师范大学学报》1986年3期。
- 李向平:《西周春秋时期士阶层宗法制度研究》,《历史研究》1986年5期。
- 李向平:《西周春秋时期庶人宗法组织研究》,《历史研究》1989年2期。
- 李向平:《周代的祖先崇拜与王权的历史特征》,《社会科学战线》1991年3期。
- 李启谦:《鲁君的家族组织及其与宗法制度的关系》,《东岳论丛》1988年2期。
- 李学勤:《论殷代亲族制度》,《文史哲》1957年11期。
- 李凭:《论北魏宗主督护制》,《晋阳学刊》1986年1期。
- 李家骥:《宗法今解》,《学术月刊》1982年5期。
- 李曦:《周代伯仲排行称谓的宗法意义》,《陕西师大学报》1986年1期。
- 吴仁安:《上海地区明清时期的望族》,《历史研究》1992年1期。
- 吴仁安:《明清时期上海地区的望族及其盛衰消长探微》,《谱牒学研究》3辑,书目文献出版社1992年版。
- 吴浩坤:《西周和春秋时代宗法制度的几个问题》,《复旦学报》1984年1期。
- 邱汉生:《宋明理学和宗法思想》,《历史研究》1979年1期。
- 何启民:《魏晋南北朝时代之谱牒与谱学》,国学文献馆编《第五届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,联经出版事业公司1991年版。
- 何启民:《鼎食之家——世家大族》,《中国文化新论·社会篇·吾十与吾民》,三联出版社1992年版。
- 何灿浩:《关于唐代士族问题的管见》,《宁波师范学院学报》1987年1期。
- 余英时:《东汉政权之建立与士族大姓之关系》,见余英时:《士与中国文化》,上

海人民出版社 1987 年版。

余逊：《读魏书“李冲传”论宗主制》，《历史语言研究所集刊》20 本下，1949 年。

宋三平：《试论宋代墓祭》，《江西社会科学》1989 年 6 期。

宋三平：《宋代封建家族的物质基础是墓田》，《江西大学学报》1991 年 6 期。

宋三平：《宋代的坟庵与封建家族》，《中国社会经济史研究》1995 年 1 期。

张史：《宗法制在晋国的衰落》，《晋阳学刊》1993 年 1 期。

张君：《试论楚国的宗族制及其特点》，《江汉论坛》1984 年 4 期。

张忠培：《中国父系氏族制度发展阶段的考古学考察》，《吉林大学社会科学学报》1987 年 1、2 期。

张泽咸：《谱牒与门阀上族》，见南开大学历史系编：《中国史论集》，天津古籍出版社 1994 年版。

张政烺：《古代中国的十进制氏族组织》，《历史教学》2 卷 2、3、4 期，1951 年。

张研：《清代族田的“米历子”》，《清史研究通讯》1983 年 4 期。

张研：《试论清代建置族田的地主在宗族义庄中的地位》，《清史研究通讯》1985 年 3 期。

张研：《试论清代江苏的族田》，《历史论丛》五辑，1985 年。

张研：《清代族田的性质及作用》，《清史研究集》6 辑，1988 年。

张研：《清代族田经营初探》，《中国经济史研究》1989 年 3 期。

张研：《关于清代族田分布的初步考察》，《中国经济史研究》1991 年 1 期。

张海瀛：《明代谱学概说》，《谱牒学研究》第 3 辑。

张鹤泉：《东汉宗族组织试探》，《中国史研究》1993 年 1 期。

汪征鲁：《魏晋南朝“门第”述论》，《福建论坛》1986 年 2 期。

谷霁光：《六朝门阀》，见谷霁光：《史林漫拾》，福建人民出版社 1982 年版。

陈支平、郑振满：《清代闽西四堡族商研究》，《中国经济史研究》1988 年 2 期。

陈支平：《明清福建家族与人口变迁》，《中国社会经济史研究》1989 年 3 期。

陈支平：《明清福建的民间宗教信仰与乡族组织》，《厦门大学学报》1991 年 1 期。

陈直：《南北朝谱牒形式的发现和索引》，《西北大学学报》1980 年 3 期。

陈柯云：《明清徽州的修谱建祠活动》，《徽州社会科学》1993 年 4 期。

陈柯云：《明清徽州宗族对乡村统治的加强》，《中国史研究》1995 年 3 期。

陈啸江：《魏晋时代之族》，《史学专刊》（中山大学）1 卷 1 期，1935 年。

陈琳国：《庶族、素族和寒门》，《中国史研究》1984 年 1 期。

- 陈捷先:《清代“谱禁”探微》,《故宫学术季刊》1卷1期,1983年。
- 陈捷先:《唐代族谱略述》,《第一届国际唐代学术会议论文集》,台北1984年。
- 陈捷先:《清代族谱家训与儒家伦理》,《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,台北1985年。
- 林立平:《唐代士族地主的衰亡过程(几件敦煌谱书的启示)》,《北京师范大学学报》1987年1期。
- 林沄:《从武丁时代的几种“子卜辞”试论商代的家族形态》,《古文字研究》一辑,中华书局1979年版。
- 林耀华:《从人类学的观点考察中国宗族乡村》,《社会学界》九卷,1936年。
- 范金民:《清代苏州宗族义田的发展》,《中国史研究》1995年3期。
- 武仙卿:《南朝大族的鼎盛与衰落》,《食货》1卷10期,1935年。
- 武仙卿:《汉魏大族的概况》,《北平华华日报·史学周刊》21期,1935年。
- 金祥恒:《卜辞所见殷商宗庙及祭考》,《大陆杂志》20卷5—10期,1960年。
- 金景芳:《论宗法制度》,《东北人民大学文科学学报》1956年2期。
- 周绍泉:《明清徽州祁门善和里程氏仁山门族产研究》,《谱牒学研究》2辑,文化艺术出版社1991年版。
- 郑振满:《清至民国闽北六件“分关”的分析》,《中国社会经济史研究》1984年4期。
- 郑振满:《试论闽北乡族地主经济的形态与结构》,《中国社会经济史研究》1985年4期。
- 郑振满:《宋以后福建的祭祖习俗与宗族组织》,《厦门大学学报》1987年增刊。
- 郑振满:《明清沿海农田水利制度与乡族组织》,《中国社会经济史研究》1987年4期。
- 郑振满:《明清闽北乡族地主经济的发展》,《明清福建社会与乡村经济》,厦门大学出版社1987年版。
- 郑振满:《莹山、墓田与徽商宗族组织》,《安徽史学》1988年1期。
- 郑振满:《清代台湾乡族组织的共有经济》,《台湾研究集刊》1988年2期。
- 郑振满:《明以后闽北乡族土地的所有权形态》,《平准学刊》5辑,光明日报出版社1989年版。
- 郑振满:《明清福建里甲户籍与家族组织》,《中国社会经济史研究》1989年2期。
- 郑德华:《清代广东宗族问题研究》,《中国社会经济史研究》1991年4期。

- 居璜:《明清时期徽州的宗法制度与土地占有制》,《江淮论坛》1984年6期,1985年1期。
- 柳立言:《从赵鼎〈家训笔录〉看南宋浙东的一个士大夫家族》,《第二届国际华学研究会议论文》,中国文化大学1991年。
- 柯昌基:《论中国封建社会的一种家族组织形式》,《社会科学研究》1980年6期。
- 柯昌基:《宋代家族公社》,《南充师院学报》1982年3期。
- 柯昌基:《宗法公社管窥》,《中国社会经济史研究》1985年2期。
- 胡国台:《家谱所载家族规范与清代律令——以钱粮、刑名与社会秩序为例》,《第六届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,台北1993年。
- 胡厚宣:《殷代婚姻家族宗法生育制度考》,《甲骨文商史论丛》(初集),1944年。
- 赵克尧:《论魏晋南北朝的坞壁》,《历史研究》1980年6期。
- 赵华富:《论徽州宗族繁荣的原因》,《民俗研究》1993年1期。
- 赵华富:《从徽州宗族资料看宗族的基本特征》,《谱牒学研究》第3辑,书目文献出版社1995年版。
- 科大卫:《科大卫博士谈明清珠江三角洲家族、宗法制度的发展》,《清史研究通讯》1988年1期。
- 祝总斌:《素族·庶族解》,《北京大学学报》1984年3期。
- 贺昌群:《关于宗族、宗部的商榷——评〈魏晋南北朝史论丛〉》,《历史研究》1956年11期。
- 徐扬杰:《宋明以来的封建家族制度述论》,《中国社会科学》1980年4期。
- 徐扬杰:《明清以来家族制度对社会生产的阻涉》,《江汉论坛》1984年7期。
- 徐扬杰:《马家庄秦宗庙遗址的文献学意义》,《文博》1990年5期。
- 徐晓望:《试论明清时期官府和宗族的相互关系》,《厦门大学学报》1985年3期。
- 徐晓望:《试论清代闽粤乡族械斗》,《学术研究》1989年5期。
- 钱宗范:《朋友考》,《中华文史论丛》八辑,1978年。
- 钱宗范:《西周春秋时代卿大夫世族内部的宗法制度》,《历史论丛》二辑,齐鲁书社1981年版。
- 钱宗范:《中国古代原始宗法制的起源和特点——兼论宗族奴隶制和宗法封建制》,《北京社会科学》1987年2期。
- 钱杭:《论九族今、古文说》,《华东师大学报》1987年2期。
- 钱杭:《宗法制度史研究中的几个问题》,《史林》1987年2期。

- 钱杭:《关于宗法制度形成的条件问题》,《上海社会科学院社会科学学术季刊》1990年1期。
- 钱杭:《宗族与宗法的历史特征——读吕思勉〈中国制度史〉第八章〈宗族〉》,《史林》1991年2期。
- 钱杭:《再论“九族”今、古文说》,《史林》1993年1期。
- 钱杭:《论汉人宗族的内源性根据》,《史林》1995年3期。
- 郭正敏:《中国古代宗族的伸缩性》,《史学集刊》1993年3期。
- 郭旭东:《商代征战时的祭祖与迁庙制度》,《殷都学刊》1988年2期。
- 唐力行:《论徽商与封建宗族势力》,《历史研究》1986年2期。
- 唐力行:《明清徽州的家庭与宗族结构》,《历史研究》1991年1期。
- 唐长孺:《孙吴建国及汉末江南的宗部与山越》,《魏晋南北朝史论丛》,三联书店1955年版。
- 唐长孺:《九品中正制度试释》,同上。
- 唐长孺:《南朝寒人的兴起》,《魏晋南北朝史论丛续编》,三联书店1959年版。
- 唐长孺:《士族的形成和升降》,《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局1983年版。
- 唐长孺:《士人荫族特权和士族队伍的扩大》,同上。
- 唐长孺:《论北魏孝文帝定姓族》,同上。
- 高寿仙:《明初徽州族长的经济地位:以休宁县朱姓为例》,《江淮论坛》1994年4期。
- 黄子通:《宗法制与等级制是不是封建制度的特征?》,《北京大学学报》1957年1期。
- 黄敏枝:《宋代的功德坟寺》,《食货》新15卷9、10期合刊,1986年。
- 常建华:《清代族正制度考论》,《社会科学辑刊》1989年5期。
- 常建华:《试论乾隆朝治理宗族的政策与实践》,《学术界》1990年2期。
- 常建华:《清代族正问题的若干辨析》,《清史研究通讯》1990年1期。
- 常建华:《试论清朝推行孝治的宗族制政策》,《明清史论集》2集,天津古籍出版社1991年版。
- 常建华:《元代墓祠祭祖问题初探》,赵清主编《社会问题的历史考察》,成都出版社1992年版。
- 常建华:《元代族谱研究》,《谱牒学研究》3辑,书目文献出版社1992年版。
- 常建华:《明清时期祠庙祭祖问题辨析》,《第二届明清史国际学术讨论会论文

- 集》，天津人民出版社 1993 年版。
- 盛清沂：《试就〈世说新语〉管窥魏晋南北朝之谱学》，《第四届亚洲族谱学术研讨会会议记录》，1989 年。
- 盛清沂：《试论宋元族谱学与新宗法之创立》，《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》，1985 年。
- 龚鹏程：《宋代的族谱与理学》，《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》，1985 年。
- 龚鹏程：《族谱与政权的关系》，《第四届亚洲族谱学术研讨会会议记录》，1989 年。
- 基恩·海泽顿：《明清徽州社会的大家族与社会流动性》，《安徽师范大学学报》1986 年 1 期。
- 斯维至：《释宗族》，《思想战线》1978 年 1 期。
- 程德祺：《我国古代的宗族》，《苏州历史学会论文选》，1983 年。
- 程有为：《西周宗法制度的几个问题》，《河南师范大学学报》1981 年 1 期。
- 傅衣凌：《论乡族势力对于中国封建经济的干涉——中国封建社会长期停滞的一个探讨》，《厦门大学学报》1961 年 3 期。
- 童书业：《论宗法制与封建制的关系》，《历史研究》1957 年 8 期。
- 曾簪：《周金文中的宗法记录》，《食货》2 卷 3 期，1935 年。
- 韩大成：《明代的族权与封建专制主义》，《历史论丛》2 辑，齐鲁书社 1981 年版。
- 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族平民两个阶级的初步研究》，《文史》17 辑，1983 年。
- 彭邦本：《从曲沃代翼后的宗法组织看晋国社会的宗法分封性质》，《中国史研究》1989 年 4 期。
- 蒙思明：《六朝世族形成的经过》，《文史杂志》1 卷 9 期，1941 年。
- 谭棣华：《略论清代广东宗族械斗》，《清史研究通讯》1985 年 3 期。
- 谭棣华、叶显思：《封建宗法势力对佛山经济的控制及其产生的影响》，《学术研究》1982 年 6 期。
- 潘光旦：《中国家谱学略史》，《东方杂志》26 卷 1 期，1929 年。
- 潘光旦：《家谱与宗法》，《东方杂志》27 卷 21 号，1930 年。
- 魏承思：《唐代宗族制度考述》，《史林》1987 年 3 期。
- 瞿林东：《唐代谱学简论》，《中国史研究》1981 年 4 期。

## 二、日 文

### (一) 著 作

- 牧野巽：《中国家族研究》，《牧野巽著作集》第一、二卷，御茶の水书房 1979 年。
- 牧野巽：《近世中国宗族研究》，《牧野巽著作集》第三卷。
- 牧野巽：《中国の移住伝説——特にその祖先同郷伝説を中心として》，《牧野巽著作集》第五卷。
- 牧野巽：《中国社会史の诸问题》，《牧野巽著作集》第六卷。
- 清水盛光：《支那家族の構造》，岩波书店 1942 年。
- 仁井田陞：《中国の农村家族》，东京大学出版会 1952 年。
- 仁井田陞：《中国法制史研究・家族村落法》（补订版），东京大学出版会 1981 年。
- 仁井田陞：《中国身分法史》（重刊本），东京大学出版会 1983 年。
- 多贺秋五郎：《宗谱の研究》（资料篇），东洋文库 1960 年。
- 多贺秋五郎：《中国宗谱の研究》，学术振兴会 1981、1982 年。
- 滋贺秀三：《中国家族法の原理》，创文社 1976 年。
- 诸桥辙次：《支那の家族制》，大修馆 1940 年。
- 江头广：《姓考——周代の家族制度》，风间书店 1970 年。
- 加藤常贤：《支那古代家族制度研究》，岩波书店 1940 年。
- 守屋美都雄：《中国古代の家族と国家》，京都大学文学部东洋史研究会 1968 年。
- 岡崎文夫：《魏晋南北朝通史》，弘文堂书房 1952 年。
- 官川尚志：《六朝史研究——政治社会篇》，学术振兴会 1956 年。
- 矢野主税：《门閥社会成立史》，国书刊行会 1976 年。
- 谷川道雄：《中国中世社会と共同体》，国书刊行会 1976 年。
- 越智重明：《魏晋南朝の贵族制》，研文出版 1982 年。
- 川勝義雄：《六朝贵族制社会の研究》，岩波书店 1983 年。
- 中村圭尔：《六朝贵族制研究》，风间书房。
- 田仲一成：《中国乡村祭祀研究》，东京大学东洋文化研究所。
- ### (二) 论 文
- 服部宇之吉：《宗法考》，《东洋学报》3。
- 山田统：《左傳所見の通婚关系を中心として見たる宗周姓制度》，《汉学会杂

志》5 1、2、3、1937。

宇都宮清吉：《汉代における家と豪族》，《史林》24 2，1939。

守屋美都雄：《汉代祖先祭祀小考》，《加藤博士还历纪念东洋史集说》，1940。

守屋美都雄：《汉代における宗族结合の一考察》，《东亚论叢》5，1940。

守屋美都雄：《四民月令に見えたる宗族结合样式》，《史学杂志》52—7，1940。

守屋美都雄：《累世同居起源考》，《东亚经济研究》26 -3、4，1942。

宇都宮清之：《汉代豪族研究》，《中国古代中世史研究》，创文社，1977。

竹田龙儿：《唐代士族の家法について》，《史学》20 -1，1955。

竹田龙儿：《门閥としての弘农杨氏についての一考察》，《史学》31—1～4，1958。

中田熏：《唐宋時代の家族共产制》，《中田熏法制史论集》，岩波书店，1943。

佐竹靖彦：《唐宋变革期における江南西路の土地所有と土地政策——义門の成立を手がかりについて》，《东洋史研究》21—4，1973。

田中萃一郎：《义庄の研究》，《田中萃一郎史学论文集》，1932。

竺沙雅章：《宋代墳寺考》，《东洋学报》61—1、2，1979。

竺沙雅章：《宋元仏教における庵堂》，《东洋史研究》46—1，1987。

近藤秀樹：《范氏义庄の变迁》，《东洋史研究》21—4，1963。

福田立子：《宋代义庄小考——明州楼氏を中心として》，《史学》13，1972。

小林义广：《欧阳脩に於ける族谱编纂の意义》，《名古屋大学东洋史研究报告》6，1980。

小林义广：《宋代史研究における宗族と乡村社会の视角》，《名古屋大学东洋史研究报告》8，1982。

小林义广：《宋代における宗族と乡村社会の秩序》，《东海大学纪要(文学部)》52，1990。

森田意司：《宋元時代における修谱》，《东洋史研究》37—4，1979。

宮本則之：《宋元時代における墳庵と祖光祭祀》，《仏教史学研究》35—2，1992。

檀上寛：《义門郑氏と元末社会》，《东洋学报》63—3、4，1982。

远藤隆俊：《范氏义庄の变迁》，《集刊东洋学》59，1988。

远藤隆俊：《范氏义庄の诸位・掌管人・文正位について》，《历史》74，1990。

远藤隆俊：《宋末元初の范氏について》，《宋代の知識人》(宋代史研究会報告第4集)，汲古书院，1993a。



- 远藤隆俊:《清代苏州の歳寒堂》,《集刊东洋学》69,1993b。
- 井上徹:《宋代以降における宗族の特質の再検討——仁井田陞の同族(共同体)论そめぐって》,《名古屋大学东洋史研究报告》12,1987。
- 井上徹:《宗族の形成とその构造——明清時代の珠江デルタを対象として》,《史林》72-5,1989。
- 井上徹:《元末明初における宗族形成の風潮》,弘前大学人文学部《文経论丛》27-3,1992。
- 井上徹:《宗族形成の動因について》,《和田博徳教授古稀記念・明清時代の法と社会》,汲古书院,1993。
- 井上徹:《宗族形成の再开——明代中期の苏州地方を対象として》,《名古屋大学东洋史研究报告》18,1994a。
- 井上徹:《夏言の提案》,《中国における歴史認識と歴史意識の展開についての総合的研究》(科研費報告書、東北大学文学部),1994b。
- 井上徹:《祖先祭祀と家廟——明朝の対応》,弘前大学人文学部《文経论丛》30-3,1995。
- 鈴木博之:《明代徽州府の族産と戸名》,《东洋学报》71-1,2,1989。
- 鈴木博之:《清代における族産の展開》,《山形大学史学论集》10,1990。
- 鈴木博之:《清代徽州府の宗族と村落》,《史学杂志》101-4,1992。
- 鈴木博之:《明代における宗祠の形成》,《集刊东洋学》71,1994。
- 田仲一成:《萧山县长河鎮来姓祀産簿剖析》,《东京大学东洋文化研究所纪要》108,1989。
- 田仲一成:《明代江南における宗族の演劇統制について》,《山根教授退休記念明代史论丛》,汲古书院,1990。
- 田仲一成:《华南同族村落における祭祀儀礼の展開》,《中国研究集刊》,1991。
- 上田信:《地域の履歴——浙江省奉化县忠義郷》,《社会经济史学》49-2,1983。
- 上田信:《地域と宗族——浙江省山間部》,《东洋文化研究所纪要》94,1984。
- 上田信:《中国の地域社会と宗族——14~19世紀の中国東南部の事例》,《シーズ世界史への問い4・社会的結合》,岩波书店,1989。
- 片山剛:《清末広東省珠江デルタの凶甲表とそれをめぐる諸問題》,《史学杂志》91-4,1982。
- 片山剛:《清代広東省珠江デルタの凶甲制について》,《东洋学报》63-3,4,

1982。

西川喜久子：《〈顺德北门羅氏族谱〉考》，《北陸史学》32、33，1983、1984。

西川喜久子：《顺德团练总局の成立》，《东洋文化研究所纪要》105，1988。

西川喜久子：《珠江三角洲の地域社会と宗族・郷紳》，《北陸大学纪要》14，1990。

西川喜久子：《珠江デルタの地域社会》，《东洋文化研究所纪要》124，1994。

西川正夫：《四川省云阳县杂记》，《金沢大学文学部论集》（史学科篇）7，1987。

西川正夫：《四川省瀘州覚之书》，《金沢大学文学部论集》（史学科篇）10，1990。

西川正夫：《四川省隆昌县郭氏割札》，《金沢大学文学部论集》（史学科篇）12，1992。

滋贺秀三：《刑案に現われた宗族の私的制裁としての杀害——国法のとそれへの対処》，氏著《清代中国の法と裁判》，创文社，1984。

山田贤：《移住民社会と地域变动》，《名古屋大学东洋史研究报告》12，1987。

山田贤：《清代の地域社会と移住宗族》，《社会经济史学》55 4，1989a。

山田贤：《清代の移住民社会》，《史林》69—6，1989b。

山田贤：《中国移住民社会における地域秩序の形成》，《アジア史からの問い》，山川出版社，1991。

白井佐知子：《徽州商人とそのネットワーク》，《中国—社会と文化》6，1991。

白井佐知子：《徽州汪氏の移動と商业活动》，《中国—社会と文化》8，1993。

菊池秀明：《清代広西の新兴宗族と彼うをめぐる社会关系》，《社会经济史学》59—6，1994。

目黒克彦：《浙江永康县応氏义庄について》，《集刊东洋学》26，1971。

目黒克彦：《清末における义庄設置の盛行について》，《集刊东洋学》27，1972。

福田节生：《清代の义庄について》，《历史教育》13—9，1965。

伊原弘介：《范氏义庄租册の研究》，《史学研究》94，1965。

伊原弘介：《范氏义庄における清末の小作制度》，《広島大学文学部纪要》26—1，1966。

山名弘史：《清末江南の义庄について》，《东洋学报》62—1、2，1980。

### 三、英文

Ahern, Emily: "Segmentation in Chinese lineages: A view through written genealogies." *American Ethnologist*, 3 • 1, 1976.

- Angela Ki Che Leung (梁其姿): "Elementary Education in the Lower Yangtze Region in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Late Imperial China, 1600-1900*. Berkeley: University of California Press, 1994(reprint).
- Beattie, Hilary: *Land and Lineage in China: A study of Tung-ch'eng County, Anrwei in the Ming and Ch'ing Dynasties*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Davis, R. L. : *Court and family in Sung China, 960-1279*, Durham: Duke University Press, 1986.
- Eberhard, W: *Social mobility in traditional China*, Leiden: E. J. Brill, 1962.
- Eberhard, W: "Chinese genealogies as a source for the study of Chinese society", in Palmer, J., ed. *Studies in Asian genealogy*, Utah: Brigham Young University Press, 1972.
- Freedman, Maurice: "Lineage organization in Southeastern China", L. S. E. monographs on *Social Anthropology* 18, London, 1958.
- Freedman, Maurice: "Chinese lineage and Society; Fukien and Kwangtung", L. S. E. monographs on *Social Anthropology* 33, London, 1966.
- Freedman, Maurice: "Ancestor worship: two facets of the Chinese case", in *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*, Chicago: Aldine, 1967.
- Freedman, Maurice: "The politics of an old state: a view from the Chinese lineage", in M. Freedman ed, *The study of Chinese, society*, Stanford University Press, 1979.
- Fried, Morton H. : "The classification of corporate unilineal descent groups", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 87, 1957.
- Fried, Morton H. : "Clans and lineages: how to tell them apart and why—with special reference to Chinese society", *Bulletin of the Institute of Ethnology*, no. 29, Academia Sinica, Nankang, Taipei, 1970.
- Hu, Hsien-chin(胡先晋): "The common descent group in China and its functions", New York: *Viking Fund Publications in Anthropology*, no. 10, 1948.
- Hsiao, Kung Chuan(萧公权): *Rural China*, Seattle: University of Washington

- Press, 1960.
- Kulp, Daniel Harrison II; *Country Life in South China*, New York: Columbia University Press, 1925.
- Kuper, Adam; "Lineage theory: a critical retrospect", *Annual Review of Anthropology* 1982, 1982.
- Liu Wang Hui-chen (刘王惠箴); "The traditional Chinese clan rules, Locust Valley", N. Y. : *Association for Asian Studies*, monograph no. 7, 1959.
- Robert Hymes; *Marriage, Descent Groups and the Localist Strategy in Sung and Yüan Fu-chou: Kinship Organization in Late Imperial China 1000—1940*, University of California Press, 1986.
- Twitchett, D. C.; "The Fan clan's charitable estate, 1050—1760" in Nivison, D. S. & A. F. Wright, eds. *Confucianism in action*, Stanford; Stanford University Press, 1959.
- Watson, James L. (华琛); "Chinese kinship reconsidered: Antnropological Perspective on historical vesearch", *The China Quarterly*, 92, 1982.
- Zurndorfer, H. (宋汉理); "The Hsin-an ta-tsu-chih and the development of Chinese gehtry society, 800—1600", *T'oung Pao*, 68, 1981.
- Zurndorfer, H. : "Local lineages and local development: A case study of the Fan lineage, Hsia-ning hsien, Hui-chou, 800—1500", *T'oung Pao*, 70, 1984.