

宋代的宗族组织与基层社会秩序^{〔*〕}

○ 康武刚

(安徽省社会科学院 历史所,安徽 合肥 230053)

〔摘要〕宋代的基层社会由于政府控制力的不足,给地方势力的发展提供了较为广阔的空间。由此,乡里精英通过自发地有组织的行为在基层社会中公共事务领域发挥了重要的作用。宋代的宗族组织,是以世代相承的血缘谱系界定宗族成员间的权利与义务,维持宗族生存与发展秩序,以宗族和国家的力量保证其实施的规范的总称。其运作更多地体现了伦理的作用或对伦理的依靠,在这一框架下,长幼尊卑得以各司其职,默守本族道德规范和清规戒律,不敢逾越本分。本文主要从三个方面探讨了宋代基层社会中宗族组织对于基层社会秩序的调控作用。一是宗族组织通过设立族田、义庄、同庄,赡养族人;编撰族谱,设立宗祠,敬宗收族;达到对于宗族内部成员的有效控制。二是宗族组织对于宗族以外乡民所进行的控制,这种控制是基层社会内部的各个阶层之间的利益调整,是宗族组织自发的行为。三是探讨了宗族组织在宗族内部与宗族外的教俗化民。

〔关键词〕宋代;宗族组织;基层社会秩序

宋代社会是一个专制的社会,但在州县以下广大的基层社会,国家权力并不是直接接触民众的,二者之间还要隔着一个民间社会权威体系。宗族组织即是民间社会权威体系的重要组成部分。宗族组织凭借宗族规范管理基层事务,维护社会秩序的过程,在基层社会治理过程中发挥了重要作用。

据宋代文献记载,宋代的宗族组织大致可分为两类:一类是以血缘关系为纽带而形成的个体小家庭聚族而居的家族,这类家族相当普遍。各小家庭分户别

作者简介:康武刚(1981—),安徽省社会科学院助理研究员、博士,研究方向:安徽地方历史文化、中国古代史等。

立,拥有自己的生产、生活资料,家族内部有部分财产为大家所共享,这部分共享的财产主要是义田、墓田和祭田。另一类是世代同居共产的大家庭,财产属大家庭所有,合门为一户,这一类以赵鼎^[1]和陆九渊^[2]家族为代表。这两类宗族组织“既不同于殷周时期以政治与血缘关系高度统一的宗法组织,也不同于东汉以后讲究出身、门第的门阀士族以及割据一方的精英组织,它是民间自发组成的以男系血统为中心的基层组织”^[3]。

“从社会角度来说,对于宗族成员,包括在异乡,特别是城里生活的人的存在来说,宗族就是一切。正因为如此,‘城市’对于它的多数居民来说,从来不是‘故乡’,而是典型的‘异乡’……城市‘没有’现在要讲的有组织的自治,这更突出了它同基层的差异。或以毫不夸张地说,中国行政管理史上充满了朝廷力图在城区以外发挥行政功能的努力。除了在税收方面达成了妥协,这种势力只获得了短期的成功,由于皇家行政独特的粗线条管理,不可能获得永久的成功。真正的官员为数甚少,这种粗放管理是由财政决定的。正式的行政,事实上只限于市区和市辖区的行政。在基层社会,行政不会碰到外面那样强大的宗族血亲联合体,……一出城墙,行政的威力就一落千丈,无所作为了。因为除了本身就足够厉害的宗族势力外,它还得面对基层本身有组织的自治。”^[4]“基层自治说”看到了中国皇权通过官员行政管理不可能深入基层社会的现实。而宗族的首领就是控制宗族成员的实际领袖,是乡民中间的精英。其通过宗族组织控制宗族成员显而易见是一种不需要行政支出的高效率的“民间行政组织”。

一、宋代宗族组织对宗族成员的控制

宋代社会是一个宗族宗法制社会。^[5]宗法宗族制度在唐宋时期经历了重大的转折变化。唐末五代频繁的战乱使门阀士族势力遭到严重打击,其优越的社会身份和政治地位丧失殆尽。宋代以后,科举考试制度完全确立,代替了门阀士族的世袭选官制。随着商品经济的发展,土地关系发生较大变化,土地进一步私有化,地权转移速度加快,租佃制成为主要的土地经营形态。上述这些因素都使得士家大族赖以依存的九品中正制和庄园制走向崩溃,而门阀士族群体也趋于没落。阶级关系和经济关系的变化为一般官僚地主和庶民地主势力兴起创造了条件,门阀士族宗法宗族制开始向庶民类型宗法宗族制过渡。^[6]“门阀宗族制的衰落,带来了宗法人伦关系和伦理道德的弱化。面对这样的现实,宋代统治阶级痛感‘世道衰,人伦坏’给统治带来的潜在威胁。他们深深地体会到,要想稳定封建专制统治,必须重整伦理道德,要想重整伦理道德,必须重整宗族制度”,^[7]而“加强宗族血缘凝聚力、消弥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。”^[8]

宋代家族中族长并不像是一名家族的管理者,而更像是一名家族事务的操作者或执行者。而这种状况的出现当归根到商品经济的发展和家族中血缘关系的进一步瓦解。在这种背景下,政府势力直接回基层渗透也就成为一种客观要

求。政府势力直接向基层渗透最突出的表现就是家族间的矛盾纠纷往往最终要通过官府来解决。如前所述,宗族社会中的族长,其本质主要是道德权威,面对产权观念日渐明确的基层社会,他们没有权力也没有责任去处理产权纠纷的案件,因此,承担起解决产权纠纷责任的也只有政府部门了。

(一) 设立族田、义庄、同庄, 赡养族人

族长要管理族内公共财产, 赡养资助贫穷族人以及老幼病残者。如江瑞、江禧争继案的判词: “委官将江齐戴见在应千田地、屋业、浮财等物, 从公检校抄扎, 作三分均分: 将一分命江瑞以继齐戴后, 奉承祭祀, 官司再为检校, 置立簿历, 择族长主其出入, 官为稽考, 候出幼日给, 江渊不得干预; 将一分附与诸女法, 拨为义庄, 以瞻宗族之孤寡贫困者, 仍择族长主其收支, 官为考核; 余一分没官。庶几凯溉之望塞, 争竞之心息, 人情、法理两得其平, 而词诉亦可绝矣。”^[9] 从中可见, 江齐戴的遗产被分作三分, 除没官的一分外, 用于祭祀的财产和用于义庄的财产均由族长管理。立继权是族长的基本权力, 但是, 这种权力的实施也是有前提的, 那就是“在法, 立继由族长, 为其皆无亲人也。老父母在存, 当由父母之命”。^[10] 抚养族内无父无母的孤幼是族长的职权之一。如吴恕主斋所云“宗族亲戚间不幸夭丧, 妻弱子幼, 又或未有继嗣者, 此最可念也。悼死而为之主丧, 继绝而为之择后, 当以真实恻怛为心, 尽公颯力而行之, 此宗族亲戚之责之义也”。^[11] 另外的一种情况是, 当父母不能承担起抚育儿孙的责任时, 族长同样应该担负起这个任务。例如, 刘理“有男元老, 幼不抚养, 而卖与乡民郑七”, 但刘元老“不安于郑七家, 逃归本父”, 而刘理“复以元老卖与程十乙”。刘理“两将元老卖弄, 为父不父”, 完全没有尽到父亲的职责, 于是官府决定把“元老牒押往族长刘万二宣教宅, 听从收养”。^[12]

又如族田。宋仁宗皇佑二年(1050年), 范仲淹能以官俸所得, “于其里中买负郭常稔之田千亩, 号曰义田, 以养济群族。族之人, 日有食, 岁有衣, 嫁娶凶葬皆有瞻。择族之长而贤者一人主其计而时其出纳焉”,^[13] 号曰“范氏义庄”。范仲淹曾谈及其设义田的出发点: “吾吴中宗族甚众, 于吾固有亲疏, 然以吾祖视之, 则均是子孙, 固无亲疏也。吾安得不恤其饥寒哉? 且自祖宗来积德百余年, 而始发于吾, 得至大官, 若独享富贵而不恤宗族, 异日何以见祖宗于地下, 亦何以人家庙乎?”^[14]

族田在许多基层社会都有设立, 据载: “铅山(江西)刘辉, 俊美有辞学, 嘉佑中, 连冠国庠及天府进士, 四年崇政殿试, 又为天下第一, 得大理评事签书建康军判官, 丧其祖母乞解官……哀族人之不能为生者, 买田数百亩, 以养之, 四方之人, 从辉学者甚众, 乃择山溪胜处处之, 县大夫易其里曰义荣社, 名其馆曰义荣斋, 未终丧而卒, 士大夫惜之”。^[15] 宋神宗熙宁初年, 山东人吴奎官居青州知州、参知政事, “以钱二千万, 买田北海, 号曰义庄, 以周亲戚, 朋友贫乏者”。^[16] 《宋史》也载: “奎少时甚贫, 既通贵, 买田为义庄, 以周族党朋友。”^[17] 山东人韩贄: “性行淑均, 平居自奉至约, 推所得禄赐, 买田赡族党, 赖以活者殆百数。”^[18]

南宋刘宰曾说：“近世名门，鲜克永世，而范氏之后，独余二百余年，绵十余世，而泽不斩也。自公（范仲淹）作始，吴中士大夫，多仿而为之。”^[19]

族田是宗族制度建立的最主要的物质基础，而符合设置族田的条件和能力的在当时主要为宗族精英，是他们推动了宋代以来新宗族制度的建立和不断发展。设义田赡贫穷是一种在基层社会所举行的公益活动。他们收族、睦族及保族的仁义之举自然得到了族人们的认可、支持和信赖。这样士庶紧密联系起来，精英初步树立了在基层社会的权威，从而把各阶层族人团结起来，有利于对他们进行统一的管理。

再如义田、同庄。北宋后期，官员何执中^[20]、吴奎^[21]等出钱买田或割己田宅为“义庄宅”，以供祭祀，赡养族党子弟，“永为家规”。周尧卿“以学行知名”，周尧卿“于昆弟尤笃友爱”，^[22]“家贫不事生产，喜聚书，居官禄虽薄，常分体以赐宗族朋友”。^[23]王南美，“置义庄以养族属之孤贫者”，“博通子史，尤长于易，远近学者裹粮景从”。^[24]此义庄不仅仅赡给族人，还供养“远近学者”。官员楼钥在明州买田五百亩，立名义庄，订出规约，由四个儿子轮流主持；^[25]官员赵鼎规定“本家田产等子子孙孙并不割”，“世世为一户同处居住”，子孙凡“仕宦稍达，俸入优厚，就须‘置田产’”，以供给“疏族之贫者”。^[26]家铉翁与本族地主相约，按照范氏义庄的标准，由“族大而子孙多者”为“约主”，以十年为期，买田为义庄，使“仕而有禄食者，居而有余财，各分其有余以逮其不足者”。^[27]沈涣在鄞县本族中倡导兴办义田，“乐助者甚”，“得田几百亩”；^[28]官员汪大猷也在庆元府鄞县率先捐田二十亩，作为本族的义庄，族众“皆欣劝，竟劝至三百亩，又得郡中益以绝产二顷，置地立庄于城西门之阿亲”。^[29]规模较大的李氏同庄，侯延庆《李氏同庄均给记》曰：“泽师金部李公杰，邵阳人也，元丰中守永，以圭田之入买田为义庄以赡宗族，吴永州潜为记其事。公寻守绛及按刑东蜀，俸给益厚，增旧四倍，易其名曰同庄，意以为义之名重，不敢居，与吾祖之所自出者同之云耳，永州又为后记，词义详甚。其法，以族之贤者司之，视岁丰歉，量入为出，父行倍兄弟，兄弟倍姊妹，月计而季给之，吉凶二礼，赴举之官，则视服制为等差以给，又戒子孙，凡同庄所有，一毫勿私取，一力勿私役，严于有司之守。公没二十有六年，余承乏邵阳秩满，且代去，而公之侄楷携二记以余，曰：先叔父所以遗后者如此，前记常刻于永之黄堂矣，而后记未刻，楷将刻之，顾事有未尽者，初，先叔父与其兄天庆大师侨议季给之约，先叔父弃世，大师谓族子曰，吾尝思季给之利均而未得其要也，与其助于余羨之际，孰若济于匮乏之时乎？众杂称善，自是春秋之交，旧谷既没，新谷未升，则总四季之数而顿给之，岁以为常，会楷新于同庄，完洁墙屋，祀先祖父堂上，使岁给，族子列拜堂下，知先世所以致此者，不可无文以纪之也，愿公纪之。余自儿时即闻金部公之贤……他日造公之第，瞻拜绘像，见其仪貌……同庄之举，施于其家者耳，其和协辑睦之道……附公家法，为士大夫睦族之槩云。”^[30]

李氏同庄制度相当完备。同庄的目的在于睦族，使李氏家族得到和谐稳定

的发展。同庄有固定的田产,而且规模很大,“增旧四倍另,可能有近万亩之巨”。同庄的涉及对象有明确规定,“吾祖之所自出者”,有专门的管理者,“以族之贤者司之”,有完善的分配制度,分配制度体现出宗法和礼法的秩序以及对入仕的关怀,不是所有族人都享有平等的权利,“父行倍兄弟,兄弟倍姊妹”,吉凶二礼以及入仕都可得到特别资助,但这种特别资助也讲究宗法秩序,即“视服制为等差”,亲疏有别。为使子孙能够世代遵守同庄规约,李氏专门请名士写记,并刻之于石。随着家族自治组织的“累世”发展,涌现了一些著名的大家族。现略举各地方志及宋人笔记记载如下:“李罕澄……七世同居”,^[31]“大中祥符四年,会稽县民裘承询同居十九世,家无异爨”,^[32]“陈敏政……五世同居”,^[33]“惠从顺……十世同居”,^[34]“李士明……累世同居”,^[35]“张巨源……五世同居”,^[36]“赵宁……十世同居”,^[37]“钟俊……十一世同居”。^[38]这些家族聚居人口众多,往往聚族数百甚至千余人。

(二) 编撰族谱,设立宗祠,敬宗收族

欧阳修曾经于仁宗皇祐年间修成本族族谱,在《欧阳氏谱图序》中说: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。他接着在序中指出:“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。”^[39]可见其修谱的目的是为了弘扬祖先的优良品德,希望子孙继承祖先家传遗德——儒家伦理道德规范,以光宗耀祖,团结族人。

苏洵认为“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”。^[40]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。他阐述自己作谱的原因时说:“苏氏族谱,谱苏氏之族也……谱吾作也,呜呼观吾之谱者,孝弟之心,可以油然而生矣,情见于亲,亲见于服,服始于衰,而至于缌麻,而至于无服,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,则途人也。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。”^[41]主张利用族谱,使族人增强孝悌之心同族之情,尊敬祖先以收族睦族,避免族人间视如途人。《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,立亭于高祖墓莹之西南而刻石焉。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。”^[42]在祖墓之侧立亭、刻石、记族事,是进一步把族谱神化和权威化,使族谱具有管理族人的功能,表明了苏洵强化族谱社会作用的思想主张。此后,于墓碑刻谱成了一种社会风俗文化。宋代

社会,一般只有精英阶层才有足够的文化素养和社会权威修谱以收族。通过修谱可以加强族人联系,修谱亦是精英向基层社会传播儒家文化的一种方式。修谱成了收族睦族的又一重要手段。“谱书因此由促进族人之共属与相属之自觉而达成族之结合。然族人相属之自觉,乃族人共属之意识的函数。如不以祖先一本之意识为前提,则相属关系之自觉亦无由产生。”^[43]修族谱是人们宗族认同观念的体现,是基于祖宗血统观念而又强化了人们血统观念。这充分体现现在修谱的初始动机和目的及越来越完善的谱例和内容,而士人有意渗透在其中的儒家伦理道德观念,无疑也一步步统一和束缚了人们言行自由,实现着儒家制度文化的治世理念。正如,南宋大学士郑德源为河间俞氏宗谱作序言说:“谱牒之作,所以原始考宗,别亲疏,行正实,正彝伦,厚风俗,使万殊而归一本者也。”^[44]修族谱起到了加强社会管理秩序的作用。

由于“不复过论族与族之间的高下等问题”,精英修族谱是为收族联宗、光宗耀祖及垂范后世,这不但在传播儒家伦理文化,体现儒家文化的社会教化功能,更在强化他们在基层社会的影响力。修族谱作为一种民间文化活动,精英是其提倡者和推动者。从族谱的数量上说,此时的精英阶层渐成一种重要的社会势力。

从宋代开始,精英可以立庙祭及高祖和先祖,为其扩大收族范围增强族人团结,为宗族由小宗向大宗发展及建大宗祠,提供了理论依据。祠堂是一个最基本的儒教单位,它在祭祖的权利以外,还要负责对族人进行教化。作为教化的辅助手段,它有自己的族规;为了执行族规,它有自己的刑具和刑罚,有自己的执法者,严重的可以对犯规者处死。为了保证祭礼和家族其他活动的开展,祠堂还有自己的财产,其中主要是公地。儒教本来就是政教一体的组织,而祠堂也就俨然一个小的王国了,但这不只寻一个世俗的王国,而且是一个宗教的王国。^[45]

祠堂的出现旨在进一步强化人们的宗法观念和祠堂的社会功能。湖南人欧阳玄说:“惟精英其祖,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,奉其盛尝云乎哉。”^[46]利用祭祖来加强族人的凝聚力。

祠堂越来越成了宗族扩大规模及组织化的重要象征,完善和系统的祭祖制度也表明了宗族制度的成熟。“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,还突破祭祖代数的规定,与族人关系密切,起到收族的作用”^[47]在外地任职的精英与本籍基层的族人因宗祠祭祖而紧密联系起来。具有儒家文化背景的精英,因其特殊的社会地位和对宗族或多或少的贡献,成了本宗族乃至整个基层事务和文化的领导者。

宋代以来的宗族制度是在精英推动下逐渐形成的,精英阶层的形成与宗族制度发展成熟的历史阶段基本相符。宗族是联结皇权与基层社会的渠道,而在这一渠道中能够通行的则是宗族的代表——族长,他在上是国家意志和儒家文

化的代表,在下又是基层社会宗族组织的管理者和领导者。这样,官民、皇权与基层社会紧密联系起来。

随着宗族制度在明清的成熟,族长权利也得到了进一步强化。^[48]选择族长和宗族管理者打破传统宗法原则,较多选择德、才、财兼备者。具备这类族长和管理者的条件无疑大多为有特殊身份和地位的士人。因此,族长是宗族的统治者,他们对内控制族人,对外则代表本宗族与政府、其他宗族发生关系。

宋代基层社会中的宗族组织通过置族田、修族谱、设祠堂等社会实践活动,逐渐渗入基层社会,使儒家思想深入人心。然而相对于朝廷来说,宗族制度是一种乡民的社会活动,是宗族内部的调整。通过宗族组织,他们与乡里社会的关系密切起来,可以协调宗族内部成员之间的关系,调解不同宗族之间的利益纠纷,并接受国家权威的相关管辖。

二、宗族组织与基层社会公共事务

宋代的宗族组织义庄周济对象已经超出了宗族的范围,对于增强宗族组织在基层社会的影响有着很大的作用。鄞县地区家族之间交游频繁,通过联姻、结社、教育、社会公益等多种纽带,形成了一个较为紧密的精英交游网络。^[49]义庄的周济对象需要救济者“投牒于郡,参稽得实”,义庄“以次而授”谷米。家族义庄受救济者通常都持有“券历”,如《袁氏世范》指摘义庄制度的弊病时说:“不肖子弟得之不以济饥寒,或为一醉之适,或为一掷之娱……致有以其合得券历预质于人,而所得不其半者”。^[50]义庄周济贫寒族人,是中国古代族田的基本范式。随着义庄制度的发展,开始出现了周济对象延及族姻以外的现象。如吴奎曾立义庄“以周亲戚朋友之贫乏者”。^[51]南宋以后,出现了同一宗族以外的宗族联合组织、旨在周济乡里的义庄。如鄞县义庄,其最初的目的是“给助乡里贤士大夫之后贫无以丧葬嫁遣者”。^[52]里居的沈焕提出“用会稽近比为义田之举”。^[53]遂与汪大猷在乡里社会提出建立义庄的建议,汪大猷“首割二十亩以倡”。^[54]“诸好事者于是或捐己产,或输财以买,各书于籍”。^[55]此义庄组织已经完全是脱离了宗族内部的敬宗收族的目的,其成立的初衷即是为了救济乡民。

义庄章程规定“推爵齿之高而有才力者提其纲”。汪大猷外甥、后掌义庄之事的楼钥言:“舅氏既荒,诸侯以钥闲居,狠以见命”,汪死后,楼钥因庆元党禁故家居,被“诸侯”推选继任主盟之事。楼钥于乡居十三年后以翰林学士被召,义庄又“令邵武使君高裕而文善、乐平垂袁木叔”接掌庄务。二人名高文善、袁檐,皆属鄞县望族,素享乡誉。义庄初立时规定“择仕而家食者一人司其出纳”。^[56]

宋代的宗族组织注重在乡里社会的公共活动,热衷于参与乡里社会建设,维系宗族与乡里社会、国家的联系。“许多宗族有公共经济,如祭田、义庄、义塾田、堂舍等,其大项产业,多系族子个人捐献建置,他们有侍郎、布政使、地方官、生监、商人、地主。”再加上自身的特权地位,祠堂祭祖配享打破昭穆之序,论德、爵、功原则,“论爵,是尊族内做官的成员;论德,是推崇有功名的读书人和行为

高尚者；论功，是嘉尚对祠有贡献者。这些人以其修祠宇，设族产，团结宗族，以其为官作宦，科举进学，提高宗族的社会地位。为此表彰他们，而不借破坏宗族伦理常情。这就是它出现的必然性。”宗族组织不仅维持了精英的特权地位，而且还保证了精英家庭宗族的长久的团结和富贵。如范氏宗族，自范仲淹以后直到清代，不仅保持了宗族的团结，而且各朝代几乎都有在朝为宦者。^[57]

纳税应役是宗族对国家应尽的责任和义务，也是衡量人们是否奉公守法的标准，国家通过宗族组织、族长，加强对乡民粮赋的征收。各宗族在制定家法族规时，一般都把反映国家意志的完粮、纳税等写进族规。“凡有家产，必有税赋，须是先截留输纳之资，却将赢余分给口用，不可侵支输纳之资。”^[58]“公赋乃朝廷军国所急需，义当乐输。不惟省吏胥追呼之扰，而室家亦有盈宁之庆矣。”^[59]“凡正供之需，当及时上输，免官府催科之烦，且省家门骚扰之费。”^[60]对于国家应征的徭役，家法亦要求家族成员积极响应，“户役当加勤谨，争先趋之，不可互推以辱家门”。^[61]另外，宗规族约与国家法律之间有一定的联系，如：“家乘原同国法，家法章足国宪。况国法远，家法近，家法森严，自有以助国法所不及”，^[62]“家法必遵国宪，方为大公”，^[63]“土遵祖训、家法，以辅国法之行”。^[64]由此可见，一方面，宗族组织“在维护社会稳定、调整社会底层的人际关系、提高民族传统生产技术、弘扬民族传统品德方面起了积极作用”，^[65]另一方面，宗规族约与国家的法律是互为依存的，国家法律对家法族规的实施起着保障作用，宗规族约是国家法律的一种补充形式，是维护统治的重要辅助手段。

宗族组织一方面利用自己的组织形式，联络各自独立的家庭，一定程度上缓解了个体小农由于自我封闭而在提高生产力与发展经济上所造成的阻碍，尤其是碰到水涝干旱、飞蝗病虫等自然灾害时。如陈氏族约中“一、助农工：春耕、夏锄、收获之际，人力不足者众助之；二、扶老弱：鳏寡孤独、废疾无依靠者，讲扶养之道；三、恤忧患：贫乏不测、灾害等予以救恤；四、实义仓：宗会堂处设义仓，满藏谷物融通族人”。^[66]宗规族约的订立、义庄等的设置，使宗族自治组织得以发挥经济上自力救济的社会功能。另一方面，“当战乱四起时，宗族保护下的田庄生产照常进行，没有受到多大冲击，维持甚至在某种程度上说发展了生产”。^[67]

基层社会中各个宗族在维持基层社会秩序产生了一定共识，互相依托支持，使宗族组织普及、完善。这样“宗法家族成为‘国’与‘民’之间的中介，‘国’与‘家’因而彼此沟通，君权与父权也就互为表里，社会等级、地缘政治始终被笼罩在宗法关系的血亲面纱之下”。^[68]在宗族组织中，由于宗祖血缘关系，不管贵贱贫富都可以团结在一起。正是宗法血缘观念，使得士庶首先密切联系起来，在文化心理上融为一体，命运相息。

三、宗族组织与教俗化民

宗族组织兴办教育事业功能有二：一是为家族或乡里培养科举人才，二是淳民风，联络乡里，对民众进行社会教化。宋代的许多家庭就出现了兄弟析产的例

子,袁采就说过:“父祖有虑子孙争讼者,常欲预为遗嘱之文。”^[69]再如《名公书判清明集》中记载的诸多父子之间、兄弟之间的矛盾,这显然影响到家庭内部的和睦,家庭与乡里又是紧密联系在一起的,这对基层社会的稳定是不利的。

基层社会行为规范的推行,取决于受教育乡民的多寡,接受教育有利于社会风俗的改进,于是对乡民进行教育也就成了宋代精英倡导的事情。随着宋代商品经济的发展,生产的规模不断扩大,经济的交换更为频繁,原来和睦的家族聚居在一起,会出现各种各样的矛盾。由于小农社会相对闭塞狭隘的思维方法与由此而产生的妒嫉心理,以及各种利益矛盾的纠葛,相对和睦的家族关系便会恶化,甚至会演变成“狠然相冤如寇仇”的激烈冲突。“人之为善,莫善于读书为学,学然后知礼仪孝悌之教,故一子为学,则父母有养,一弟为学,则兄姊有爱,一家为学,则宗族和睦,一乡为学,则闾里康宁,一邑为学,则风俗美厚”。^[70]家族不和、邻里关系恶化,或为锥尖小利而争讼不止等社会现象的出现,就是因为“邑民不识为学,父子兄弟不相孝友,乡党邻里不相存恤,其心汲汲,惟争财竞利为事,以致身冒刑宪,鞭笞流血而不知止”。^[71]

宗族办学,可以敦睦亲族,是教俗化民、解决上述问题的有效手段。各地宗族多凭借自己的经济实力,兴办各种教育机构,如有的举办“义学”^[72]、“义田塾”^[73],邓咸,“邑之南郭邓氏之富,至纨绔僮奴,谷量牛马,然奉身甚约,礼士甚恭,邑人皆化其德”,“天禧间,县未有学,咸创义学于县南,置书招师训族子弟及游学之士,冯京、郑獬尝肄业焉。侄琪,为丰城主簿。”^[74]邓氏办学主要是为了教育本家族子弟,但由于该地尚未有县学,所以也接纳本县中其他的渴望读书的乡民前来就学。邓氏义学又名笙竹书院,庆历四年(1044年)县学兴,书院遂寿终正寝。^[75]邓氏义学不仅培养了邓氏子弟,而且使邓氏得以结交各地士人,其中不乏后来成为名士者。这样的教育模式对于弘扬该家族的威望,提升该富民的声望,加强该富民在基层社会中的话语权大有裨益。对于邓氏义学的教俗化民作用,当时的县令曾撰文为记:……宣和四年夏,循道以书抵余,曰:“天降罪罚,不自陨来,上延先考,启手足时,则有遗训,吾承祖宗余庆,坐享温煖,族大口众,贫富错居,欲瞻给其贫者,未遇皇暇,汝其承吾之志,言卒而弃诸孤。”^[76]《袁氏世范》要求子弟习儒业,“能习进士业者,上可以取科第致富贵,次可以开门教授以受束修之奉。其不能习进士者,上可以事笔札,代笺筒之役,次可以习点读,为童蒙之师”。^[77]尽管这种教育方式存在着保守的缺陷,“但在一定程度上也起到了普及文化知识、提高族人文化素质的作用”。^[78]《朱文公家训》曰:“《诗》《书》不可不学,礼义不可不知,子孙不可不教。”^[79]河南府汪氏“世家新安……以力田课僮仆,以诗书训子弟,以孝谨保坟墓,以信义服乡闾”。^[80]曹州富民于令仪办起私塾以造福后代:“择子侄之秀者,起学室,延名儒以掖之。”^[81]河东路潞州首富张仲宾,善于治生,后资产为全路之冠,后他“尽买国子监书,筑学馆,延四方名士,与子孙讲学”。^[82]

许多宗族兴办教育,既对于教化民众起到了很好的作用,又提高了本家族在

基层社会中的声望。如谭氏学校，“乃作堂楼侧，日义方，买田蓄书，聘硕师，使族后进愿学者有所归，束修饮食，一不以烦之，蛟峰方尚书书其扁，贵志弗集”^[83]。谭氏家族兴办学校历经三代人终得完备，有藏书、良师，有校舍、学田。这样的办学行为可以大幅度提高谭氏在基层社会的地位，加上又有请名士题辞，义方堂由状元方逢辰题扁，堂有窗户，名曰“勤窗”，由刘将孙写记。对于弘扬谭氏的声望，加强其在基层社会的地位，很有好处。

宗族所办教育设施，与民众关系密切，乡土气息浓厚，可以很好地起到教化百姓的作用。宗族的兴学行为给基层社会树立了一个典范，对其他民众具有极大的道德感召力。科举及第的子弟提升了该富民家族的声望，融洽了宗族成员内部关系，使宗族中的人伦道德得到了进一步巩固和加强。因此，宗族踊跃办学，是进行社会教化的一种良好的手段和途径。

宗族办学除了通过邀请学者前来授业、祭祀等教育方式，对民众进行道德教育外，主要是通过富民所办教育机构的教育培养学生，再通过这些培养出来的人才的言行，间接地对基层社会产生教化。对于办学来讲，这是教化的另外一个方式。第二种方式所发挥的社会教化的作用是滞后性的，要在一段很长的时间之后才能表现出来。宗族通过在基层社会中兴办教育，培养人才，表率社会。这些人才是一个具有特殊意义的群体，在宗族兴学的教化活动中，发挥着主体与中介作用。

在宗族所办教育机构受教精英良好道德品格的养成，是社会教化功能发挥的基础。“化导乡愚，责在士子。惟通经术明礼义者足以劝化之。”^[84]“士习端，则民风相率而驯”。^[85]具体说来，这些精英在教化中的作用，主要是以自身的言行全体社会成员作出表率：“吾愿诸生肆业于兹者……必使处而德行见重于里闾，出则经济见称于当世。”^[86]“群居书院，相与切磨……在家庭则孝友，处乡党则信睦，莅官则坚公廉之操，立朝则崇正直之风”。^[87]其具体的方式，即以这些精英为核心，价值观念呈波状辐射到其他社会成员，最终导致社会风俗的改善。“一人之行修，移之一家；一家之行修，移之于国、于天下，则一时之风俗成，人才出”。^[88]这正是这些精英“各以其所闻闻其乡人”的结果。^[89]精英的社会地位具有流动性与不确定性。这是因为一部分精英在经过多年苦读，进入仕途，参与决策或国家政治运作的具体过程。一部分精英沉潜于基层社会，有的归耕田园，彻底融入基层社会之中，以传播知识文化为业，成为民间礼仪、乡规民约的制订、推行者，及社会舆论与道德评判的主导者，在基层社会担当着精神领袖的角色，其自身的言行、处事接物的方式，也在基层社会发挥着教化作用。

四、结 语

宋代的宗族势力对基层社会公共事务的调控说明宋代的家族组织既是有权威的仲裁者，也是有权力对诉讼进行裁判的组织系统。无论宗族与宗族之间，还是宗族内部，宗族组织都可以进行有秩序的控制。因此，宋代宗族组织较好地弥

补国家调控力不足,对基层社会秩序起到了一定的调控作用。

注释:

- [1][26]赵鼎:《忠正德集》卷8《家训笔录》,四部丛刊本。
- [2]罗大经:《鹤林玉露》卷5《陆氏义门》,四库本。
- [3][68][78]冯天瑜:《中华文化史》,上海人民出版社,1990年,第207、207、207页。
- [4]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,商务印书馆,1995年,第144-145页。
- [5][6]李文治、江太新:《中国宗法宗族制和族川义庄》,社会科学文献出版社,2001年,第2-3页。
- [7]王善军:《宋代宗族和宗族制度研究》,河北教育出版社,2000年,第180页。
- [8][47]常建华:《宗族志》,刘泽华主编:《中华文化通志·制度文化典》第4典,上海人民出版社,1998年,第38、42页。
- [9][10][11][12]《名公书判清明集》卷8,中华书局,1987年,第265-268页。
- [13]王昶:《金石萃编》卷156《义田记》,清嘉庆十年刻本。
- [14]范仲淹:《范文正公集·范文正年谱》,四库本。
- [15]王闿之:《澠水燕谈录》卷4《忠孝》,四库本。
- [16]刘攽:《彭城集》卷37《吴公墓志铭》,四库本。
- [17]《宋史》卷316《列传》第75,四库本。
- [18]《宋史》卷331《列传》第90,四库本。
- [19]乾隆《金坛县志》卷10《艺文》,江苏人民出版社,1993年。
- [20]《宋史》卷351《何执中传》,中华书局,1977年。
- [21]《宋史》卷316《吴奎传》,中华书局,1977年。
- [22][23]欧阳修:《欧阳修全集》卷24,四库本。
- [24]雍正《湖广通志》卷58《人物志·长沙府·王南美》,四库本。
- [25]王元恭:《至正四明续志》卷8《学校》,四库本。
- [27]家铨翁:《则堂集》卷2《积庆堂记》,四部丛刊本。
- [28]袁燮:《絮斋集》卷14《通判沈公行状》,四部丛刊本。
- [29]《宋史》卷400《汪大猷传》,四库本。
- [30]《湖广图经志书》卷16《宝庆府·文类·本府·李氏同庄均给记》,书目文献出版社,1991年。
- [31]《续通典》卷524,四库本。
- [32]王稼:《燕翼诒谋录》卷5,中华书局,1981年,第47页。
- [33]天启《成都府志》卷24,江苏古籍出版社,上海书店,巴蜀书社,1993年。
- [34]雍正《陕西通志》卷62,江苏古籍出版社,上海书店,巴蜀书社,1993年。
- [35]嘉庆《安阳县志》卷21,江苏古籍出版社,上海书店,巴蜀书社,1996年。
- [36]同治《长沙县志》卷36,江苏古籍出版社,上海书店,巴蜀书社,1996年。
- [37]光绪《山西通志》卷138,江苏古籍出版社,上海书店,巴蜀书社,1993年。
- [38]光绪《安徽通志》卷241,江苏古籍出版社,上海书店,巴蜀书社,1993年。
- [39]欧阳修:《欧阳文忠公集》卷71,四库本。
- [40][41][42]苏洵:《嘉祐集》卷14,四库本。
- [43]清水盛光:《中国族产制度考》,中国文化大学出版社,1987年,第61页。
- [44]咸丰《虞东俞氏宗谱》卷1,永锡堂活字本。
- [45]李申:《中国孺教史》,上海人民出版社,2000年,第590-600页。
- [46]欧阳玄:《圭斋文集》卷5《秀川罗氏祠堂记》,四库本。
- [48]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;王思治:《宗族制

度论》，《清史论丛》第4辑，中华书局，1982年。

[49]黄宽重：《宋代四明士族人际网络与社会文化活动——以楼氏家族为中心的观察》，《台湾中央研究院历史语言研究所集刊》，1999年，第657-658页。

[50][58][69][77]袁采：《袁氏世范》卷上《睦亲》，四库本。

[51]刘攽：《彭城集》卷37《吴公墓志铭》，四库本。

[52]施宿：《嘉泰会稽志》卷13，中华书局，1990年。

[53][54][55][56]楼钥：《义庄记》，《延佑四明志》卷一四，四库本。

[57]冯尔康：《清代宗族制的特点》，《社会科学战线》1990年第3期。

[59]民国《义门陈氏大同宗谱》卷4《义门家训》，民国十二年本。

[60]道光《西朱裘氏宗谱》卷1《裘氏家规》，道光九年本。

[61]民国《余姚兰凤胡氏续谱·胡氏莫太夫人家训》，民国七年本。

[62]同治《武陵熊氏四修族谱》卷首《宗规十年》，同治十年本。

[63]光绪《宜荆朱氏宗谱》卷首《拟续祠规九条》，光绪三十四年本。

[64]《湘阴狄氏家谱》卷5《家规》，民国二十七年本。

[65][67]李泉、傅永聚：《中国通史教程》（古代卷），山东大学出版社，2001年，第525、525页。

[66]《长沙檀山陈氏族约》，《族约定义》第16页，明万历年木刻活字印本，东京大学：东洋文化研究所图书。

[70][71]陈耆卿：《嘉定赤城志》卷37《仙居令陈密学襄助学文》，中华书局，1990年，第7572页。

[72]田頔：《龙溪县志》卷6《人物志》，四库本。

[73]曾丰：《缘督集》卷3《寄题项圣予卢溪书院》，四库本。

[74]李贤、彭时等纂修：《大明一统志》卷63《长沙府·人物·邓咸》，四库本。

[75]陈梦雷：《古今图书集成》卷207《长沙府部》，北京图书馆出版社，2001年。

[76]惠洪：《石门文字禅》卷22《先志碑记》，四库本。

[79]《旌阳凤山朱氏宗谱》，民国八年本。

[80]汪藻：《浮溪集》卷19《为德兴汪氏仲德作堂记》，四库本。

[81]王辟之：《渑水燕谈录》卷3《奇节》，中华书局，1981年。

[82]洪迈：《夷坚志》卷16，四库本。

[83]刘将孙：《养吾斋集》卷19，四库本。

[84]桂起万：《国朝重修龙冈书院碑》，河北《栾城县志》卷14，清同治十一年刊本。

[85]吴锐：《梅花书院碑记》，江苏《增修甘泉县志》卷6，清道光十七年刊本。

[86]费炳章：《重建琼台书院碑记》，海南《琼山县志》卷26，清咸丰七年刊本。

[87]袁甫：《蒙斋集》卷14，丛书集成本。

[88]张振义：《重建东山书院碑记》，安徽《祁门县志》卷18，清同治十二年刊本。

[89]王巡泰：《石南书院记》，广西《续修兴业县志》卷9，乾隆四十三年抄本。

[责任编辑：陶然]