

# “谱身”兼“谱道”：清代衍圣公宗族意识的表达和实践

孔勇

(山东大学历史文化学院, 山东 济南 250100)

**摘要:**“谱身”与“谱道”是清代衍圣公纂作族谱时经常使用的两个概念,折射出是安于“圣裔”身份抑或争入“道统”谱系的纠结状态。结合孔府档案所藏孔氏族谱、衍圣公和时人论述,可以看到:清代以前孔氏族谱重在“考世系,叙尊卑”,以此来表先德而合全族;至清代则变为“锄非种,辨窜冒”,强化内外孔之别和真伪孔之分。同时,在清代衍圣公的深层意识之中,还暗存着某种以道统自居及以传道自任的使命感,每当政治控制稍显宽松或儒学发展受困时,此一暗流就会浮于面前,故“谱身”只是表面功用,“谱道”才是终极指向。

**关键词:**衍圣公;谱身;谱道;道统;世统

**中图分类号:**810.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-022X(2020)01-0032-020

## 引言

在中国宗族社会定型、巩固和发展的过程中,传统社会深厚的宗法意识和强大的家规族法起到了重要凝聚作用。其中,定期纂修谱牒更被各宗族倚为统合族众的常用举措。在这方面,学界早已涌现出了汗牛充栋的研究成果,不待赘言。然而,对宗法、血缘、世系等宗族基本内容的强调,看似成了研究中国宗族问题的经典模式,却也在无形中渐变为限制宗族研究实现范式突破的牢固枷锁。原因在于,当我们把探求问题的视角移置于不同历史时期,或者用于不同地域的具体宗族个案时,这种略显程式化的研究“套路”却不见得能够充分解释相关宗族的特性所在。上世纪八九十年代以来,中国大陆史学界开始兴起且至今热度未减的区域社会史研究,为重新审视历史上的宗族问题提供了不同的诠释路径,尤其以华南地区作为试验场的闽、粤众学者的研究

最为引人注目。在他们看来,宗族世系之延续和维持,固然依赖于兴建宗祠、制定族规、纂修族谱等实践活动,但与其说这些活动是在宗族产生过程中或成型之后出现的连带构成部分,不如说正是它们的次第出现并有机拼合,最终缔造了宗族这一具有复杂内涵的实体。刘志伟教授通过阅读华南地区的大量族谱,注意到一个颇有意思的现象:各谱所记该地区各宗族先祖的历史,尽管在具体细节上可能千差万别,但基本内容并无不同,或可理解为宗族起源书写的“同质化”现象。例如,始迁至此的时间一般都是在宋代,路线起点则是粤北或岭北,至明代初期基本定居下来。人口的迁移和定居,只能说完成了宗族建构的第一步,距离宗族之真正建立还有其他重要环节尚待完成。

如刘志伟所说:“宗族的建立是一系列仪式性和制度性建设的结果。”<sup>[1](P151)</sup>所谓“制度性建设”,主要指“由户籍登记而获得的编户齐民社会身份的延续”;“礼仪性建设”,则是在宗族发展过程中所伴随

收稿日期:2019-04-26

基金项目:国家社会科学基金青年项目“清代衍圣公研究”(19CZS031);山东大学基本科研业务费资助项目“清代衍圣公与治道关系研究”(2018GN028)

作者简介:孔勇,男,历史学博士,山东大学历史文化学院讲师。

的士大夫化(或说儒家化)的思想和礼仪基础。这两种建设,使得制度和有机文化结合,鲜明展现了明代以后珠江三角洲地区如何形成国家认同[1](P156)。为此,很多宗族在不了解远祖或始迁祖生平事迹的情况下,更乐于用追记、推衍甚至想象的方式,来编织宗族的先代谱系[2](P40-41)。从严格历史考证来说,这些记载大多难称“信谱”,却不能否认,它们对于汇聚族众群体,培养宗族意识,延续家世谱系,无不具有重要意义。我们通常所称“敬宗收族”一词,也主要基于这个层面方得以实现。

其后,在《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》一文中,刘志伟与科大卫进一步阐发了这种思路。概言之,明清以降华南地区发展起来的宗族,并非“古已有之”,而是明代开始国家礼仪教化在地方上推广、渗透的结果。在此过程中,地方又通过编修族谱、建祠祭祖等方式,一面强化宗族意识,一面贯注国家认同。宗族的意识形态,也就不仅是祖先、血脉的观念,其间还融汇了从国家到地方,包括政治、经济、文化等多重面相在内的复杂内容。这提示我们,探讨明清时期宗族的历史,不能局限于“血缘群体”、“亲属组织”等渐趋固定化、程式化的模板,而应从动态的具体实践层面去把握宗族之形成、发展、形态、结构等诸问题[3](P3-4)。

虽然上述研究的立论基础来源于珠江三角洲地区,但不可否认其对华南以外的宗族研究同样具有参照价值。基于此,当我们称以衍圣公为核心的孔氏宗族时,显非预先框定其应该具有哪些所谓“宗族”的必备特征和要素。很大程度上,本文借鉴并接续刘志伟等人的论述,认为通常所称的孔氏宗族,并不是早自孔子身后便已出现,而是随着历代统治者加封孔氏嫡裔,尤其宋代确立“衍圣公”称号之后的

结果。也就是说,宋代以来阙里孔氏拥有了政治、经济等多方面特权,越发注意“大宗”与“小宗”之主从地位,“真孔”与“伪孔”之身份核验。正是依托于这种强烈的“宗族意识”,方促成了“孔氏宗族”之实体。这一点,正是我们要讨论清代衍圣公宗族问题的重要起点。围绕以衍圣公为宗子的阙里孔氏,学界也已有不少研究成果,重点放在探讨孔氏宗族组织、孔氏族规与国法的关系等层面,并注意到族谱乃是孔氏敬宗收族的“法门”<sup>①</sup>。但相比于华南研究学者所倡导的以族谱来建构宗族,孔氏宗族在中国宗族史研究中的特殊性仍然未被充分挖掘。这种特殊性,根本上源于孔氏乃孔子后裔,即所谓“圣裔”,绵延两千余年而不绝的漫长历史,贯穿了历代统治者的加意扶植,也使其有别于其他宗族,而带有政治、文化等多种要素综汇的复杂色彩。尤其常被忽视的面相是,身列“圣裔”的孔氏子孙,通过纂作家族谱牒,以期保持世绪不紊,在时人看来只是致敬先祖的表象层面;只有恪遵孔子学说,精研儒家典籍,在传道序列中占列一定席位,才真正称得上无辱孔氏门庭。前一层意思即为“谱身”,乃是“尊祖之器”,后一层意思则为“谱道”,乃是“尊祖之实”。这两种不同指向,在清代衍圣公的笔下表现得尤为明显,反映了孔氏阖族因系孔圣后裔而具备的独特的宗族观念。充分揭示其中或隐或显的历史讯息,不仅有助于我们去理解以衍圣公为代表的阙里孔氏的相关问题,还能丰富学界对中国宗族史研究多面性与复杂性的认识和理解。

## 一、“考世系,叙尊卑”:清代以前孔氏族谱概述

关于孔氏族谱出现的时间,有学者认为至晚可

① 既有研究,可参见何龄修等:《封建贵族大地主的典型——孔府研究》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第475—540页。张兆麟、钟遵先:《论曲阜孔氏的宗族制度——兼谈中国封建宗法家长制的特征》,《中国史研究》1981年,第1期。张显清:《封建家法是封建国法的补充——读〈孔氏族规〉》,中国谱牒学研究会编:《谱牒学研究》第1辑,北京:书目文献出版社,1989年,第137—148页。郭松义:《孔氏宗谱和孔氏家族组织——介绍曲阜孔府所藏家谱资料》,中国谱牒学研究会编:《谱牒学研究》第1辑,第195—208页。周祚绍:《修谱:收族的法门——清代孔氏修谱档案论析》、《清代孔氏祖训族规论析》,分载《民俗研究》1994年第3期、1996年第1期。袁兆春的以下四篇文章:(1)《关于我国传统社会的家族性司法——以孔府司法为例》,曾宪义主编:《法律文化研究》(第五辑),北京:中国人民大学出版社,2010年;(2)《孔氏家族宗法研究》,韩延龙主编:《法律史论集》(第二卷),北京:法律出版社,1999年;(3)《析孔氏家族宗法对中国封建国家政权的影响》,《政法论丛》1997年第4期;(4)《宗法继承对孔氏家族爵位继承的影响》,《济南大学学报》(社会科学版)1998年第1期。

推源至西汉时期,乃因司马迁作《孔子世家》,述及孔子后代十余世的名字、世系、享年等信息,“从容写来,凿然不紊,定有谱牒为依据”<sup>[4]</sup>(P224)。但这只停留在推论层面,并无实谱可寻。另说东晋有人(佚名)曾作《孔氏谱》,南北朝尚存,隋唐之后亡佚不见<sup>①</sup>。目前可考且为孔氏子孙公认的最早一部孔氏族谱,出自北宋真宗年间孔子第四十六代孙孔宗翰之手。孔宗翰,字周翰,生卒年不详,北宋曲阜人。父道辅(985—1039),字原鲁,举进士第,位至右谏议大夫、御史中丞、龙图阁直学士;皇祐三年(1051),“仁宗思其忠,特赠尚书工部侍郎”<sup>[5]</sup>(P9883—9885)。与父相似,孔宗翰亦曾“登进士第,知仙源县”。在官方史书中,孔宗翰以“治有条理”著称<sup>[5]</sup>(P9885—9886),然在孔氏家族谱系里,宗翰却因编纂了第一部史有明文的阙里孔氏族谱(即《阙里世系》,凡一卷)而得以留芳。孔宗翰自题《阙里世系》“序文”作于宋元丰八年(1085),时“知洪州军事兼管勾劝农事”。按其所述,以往孔氏家谱之法只书“世次承袭者一人”,导致“疏略之弊,识者痛之”。在此前孔氏家族历史上,涌现出了众多贤达之士,名著史册者如孔安国、孔融等。但他们之所以为人所知,主要在于国史有传,而非孔氏谱牒载录。其他众多失载于国史家乘的孔氏先辈,反而难为后世知晓。鉴于此,孔宗翰“遽以旧谱命工镂板,用广流传”<sup>[6]</sup>(孔宗翰序,P10)。透过孔宗翰序文可以看出,其纂谱初衷乃在于记录家族人物往事,以补国史之不足,而与后世孔氏族谱讲求核身份、防伪冒的思路(详下)大不相同。

孔宗翰纂谱几十年后,目录学家晁公武(1101—1174)于南宋初年完成的《郡斋读书志》一书,也对此作了介绍,内称:“《阙里世系》……孔宗翰重修孔子家谱也……其家所藏谱虽曰古本,止叙承袭者一人,故多疏略。宗翰元丰末知洪州,刊于牋。绍兴中,端朝者续之,止于四十九代”<sup>[7]</sup>(P398)。晁氏显然曾寓目孔宗翰之谱,但他的评价仍落脚到宗翰纠正了以往孔氏谱牒的“疏略”弊病。自此以后,孔氏族谱开始越出止载承袭一系一人的狭隘范围,扩及更多族众,成为联络孔氏宗族各支成员的重要纽带。

晁公武提到的“端朝”,系指与其约同时代的孔

子第四十八代孙孔端朝。孔端朝生逢两宋之交,亲历靖康国难,不但保存了孔宗翰旧谱,而且继续补充完善,得使家族世次相沿不紊。孔端朝作谱序称:唐季五代时,孔氏宗族散落四方,死亡殆尽。幸赖四十三世孔仁玉守护祖墓,力保家业。仁玉后受赐祭器、御书、田产、员役,得以复兴孔氏。然而,金兵入侵,再次打破了短暂的安定局面:“靖康丙午(1126),群盗蜂起,家所蓄藏,荡然云散。”<sup>[8]</sup>(P312)。孔端朝被迫于建炎二年(1128)去陵南奔。次年八月,“蒙恩以孔氏子孙,特差徽州黟县令”。两年后,“张琪犯徽州,黟之四境,焚杀一空”,端朝只得携上颁诰敕、祖父遗书,再次逃亡。流离过程中,孔端朝意外发现了孔宗翰所纂旧谱,“独此谱,山中入得之,转以见归”<sup>[8]</sup>(P312)。如今失而复得,实乃天佑孔氏不绝。

孔端朝该文作于宋高宗绍兴二年(1132),彼时距宋室南渡不过五年。在此之前,孔氏宗族多是依庙而居,故能在王朝加恩之下,维持世系和恩荣延续。然而,当“异族”入侵、社会动荡之时,不仅造成了山河易色,王室播迁,更直接打破了孔氏宗族原本聚居故里的安定局面。如果说“家所蓄藏,荡然云散”尚为最直接损失,那么族众散落甚或由此凋零不继,更将造成难以估量的患难。孔端朝经历了“靖康之耻”及周转南迁的惨痛过程后,庆幸孔宗翰此谱能够完存,遂在其基础上增补续纂。应该说,这也是孔氏子孙首次切身体会到,保存并延续家族谱牒,堪为应对社会变局进而确保圣脉不绝的迫切之举。

孔宗翰所纂《阙里世系》今虽难觅,孔端朝续纂《孔氏族谱》也已亡佚,但两者开创的谱牒书法,极大影响了后来孔氏族谱纂修活动。宋、金以降,有关孔子世系、孔氏后裔的家族谱牒相继出现。尽管其中一些只见于同时代人著述之中而未能流传甚久,但对继之纂谱者来说,仍具有重要参考价值,这也是孔氏家族谱系能够绵延恒久并保持基本不紊的一个缩影。周洪才先生在《孔子世家艺文志》书中单列“家谱类”一目,对其所见或所闻的孔氏族谱作了较为全面地罗列和考辨。就周著所载清代以前孔氏族谱资料来看<sup>[4]</sup>(P224—241),早期的孔氏族谱尚未有固定称

<sup>①</sup> 南朝宋裴松之(372—451)注《三国志》、南朝梁刘峻(463—521)注《世说新语》,均曾提到《孔氏谱》之名,并征引其中相关文字,参见周洪才:《孔子世家艺文志》(上),北京:国家图书馆出版社,2015年,第224页。

谓,如《阙里世系》《孔氏族谱》《孔氏宗谱》等,往往来自编纂者或后人著录时采用的叫法,其实并不见得忠于原书。在内容方面,自孔宗翰、孔端朝以降,续纂者已不限于只记载具有承袭之权的宗子嫡裔,而是尽量把更多族众纂录其中。这一重大变化,显然受到了宋金、金元、宋元、元明等动荡转折时期社会变乱所导致的族人流散局面的直接影响。族人流散,则易造成谱系不明,世次混乱,甚至他姓冒入,最终引发严重的“家族危机”。清代以前,孔氏族谱编纂者虽不尽为宗子衍圣公,但均产生了这种忧虑意识。因此,凡值社会安定之时,都会把纂修家谱视为目下要务去竭力完成。

典型的表述,在明代孔子第六十二世孙孔闻韶袭封衍圣公期间(1503—1546)也可印证。彼时距明初阙里纂谱已过一百六十年,孔氏族人生齿渐繁,倘不进行续录,势必愈发难以核寻。亲主其事的族人孔承懿(六十代)即说:“世系明白,胤绪绵远,宗族共处,而不失先王合族之法者,自吾孔氏之外,罕有偏焉。”<sup>[9](P884)</sup>有感于自四十六代孔宗翰以来诸先辈纂修族谱的努力,孔承懿同样意识到:“谱牒之修,所以考世系,叙尊卑,表先德而合族者也。顾吾门为海内文献之家,而家乘久稽缺而不修可乎?”<sup>[9](P885)</sup>除了“考世系”、“叙尊卑”等纂修谱牒时的惯常考量,孔承懿显然还有更深用意,即提醒所有孔氏子孙,勿忘己身荣遇之所自,遵礼守法,安分勤业,以此延续圣脉不绝。这两方面考量,贯穿于孔诚懿为此次修谱所作序文中。身为孔子后裔,应该认识到:“荫祖宗之遗气,乃有此身;而此身之所托,乃得为圣人之后裔”<sup>[9](P885)</sup>。追思祖源,致敬先代,乃是宗族慎终追远的常见方式,对孔氏后代来说尤其如此。因受孔子遗泽,历代蠲徭免役,至优极渥,进而保证了孔氏宗族“济济诜诜,皆一脉之流传”<sup>[9](P885)</sup>。不过,孔诚懿提醒说,宗族兴盛局面固可欢喜,却也应时怀敬慎之心,“修德以法乎祖,循理以畏乎天,修己以正于家,安分以勤其业。遵诗礼之庭训,守朝廷之法律,清白是持,忠孝自勉”,唯如此,“则盛者可保于无穷,满者可延于永久,而上天亦将永绥厥绪矣”<sup>[9](P885)</sup>。此处,孔诚懿突出强调了两点:一是通过纂修族谱来考辨孔氏世系,以期统合全族,不使遗漏,更防止伪孔窜冒;二是念祖敬宗,不负朝廷作养之恩和先祖荫泽。

不过,清代以前孔氏族谱的重点仍落脚在了“考世系”和“序尊卑”层面。曾参与“天启谱”编纂的孔子第六十一代孙孔宏颢说,以前的孔氏族谱“祇具写册,宗族未克编录”,间逢兵燹乱世,便极易导致散失难寻。为此,孔宏颢强调:“稽谱牒之设,盖以表氏族而纪世系,垂诸永久……我族谱之刊,所以有功宗门也。”<sup>[6](孔宏颢序,P10—11)</sup>。时任曲阜知县、六十二代孔闻简,也在该谱序文中开宗明义地宣称:“百家之有族谱者,谱其族以联属亲,亲于无穷也”。作为发源绵邈、阅历千年的阙里孔氏,“子姓之繁衍,不啻亿万,非有谱以志之,高曾而上,玄闻而下,将有不可别识者矣。此孔氏族谱不容以无作也。”<sup>[6](孔闻简序,P12)</sup>

孔氏后裔对谱牒之用的表述,实际也反映了在宗族蓬勃发展的宋明时期人们的普遍认知。明前期理学家薛瑄曾说:“自古宗子之法废,而世之人类不知所自来,往往亲未尽而相视如楚越者有焉……修其族谱,纪世次,序疏戚,使其为子若孙者得有所考据,而知所自来……此族谱之作,亦古宗子之遗法,而有关于家道人伦为甚重也。”<sup>[10](P777)</sup>。这一观点,在明清两代堪称“共识”,促使各地宗族纷纷将之付诸实践,编纂出了数量庞大的谱牒家乘。

以衍圣公为代表的孔氏后裔,凭借其先祖孔子的尊贵地位,获得了历代王朝绵延不绝的推恩封赐。这种独特荣典,却非外姓所得与享,自然会招致部分非孔姓人员心生艳羡,并设法混充其间。另外,类似赘婿更姓、收养螟蛉等复杂情形,同样会扰乱孔氏家族的正统谱系。所以,孔氏族谱之编纂自不会只停留在考录世系、记载家史、联属宗亲等表象层面,而兼具核伪冒、防乱宗之功效。从流传至今资料最为丰富的清代各类孔氏族谱中,可以鲜明看到这一特点。

## 二、“锄非种,辨窜冒”:清代孔氏族谱的中心意旨

有清一代,各地宗族往往会制定繁简不一的家法族规,动辄十数条乃至上百条不等,内容囊括立继、财产、婚嫁、诉讼等方面。家法族规虽然不像国家律法那样遍施于每个个体,但对本族成员仍具有极强约束力。学界普遍认为,家法族规与王朝法令相互配合,一道维持和巩固着中国传统社会的统治

秩序。这些家法族规,不仅钤刻在宗族祠堂的醒目位置,对族众日常生活产生警惕和约戒之功,而且编录于宗族谱牒。通过定期续谱,家法族规得以流传后世,成为约束本族子弟的通则。

朱勇先生研究清代宗族法时特别注意到:“孔氏宗族法非常重视小宗大宗、真孔伪孔的血缘性身份鉴别”<sup>[11]</sup>(P123)。殊不知,大、小宗与真、伪孔虽然都涉及“圣裔”血统问题,具体指向却有差异:前者限于孔氏内部,更多强调了伦理秩序;后者则主要用来区分于冒姓孔氏的他姓族人。清代孔氏宗族法令或说谱牒规范表现出了鲜明特点,其中贯穿着的一条核心线索,便是考辨真伪,进而剔除非种,保持世系之有序和血统之纯净。这种“内外——真伪”之别,比其他任何宗族都更为强调,故而显得格外醒目。

#### (一)“孔末乱孔”劫难的记忆流转

孔氏子孙的血统被后世看重,源自孔氏家族史上的一段惨痛经历,史称“孔末乱孔”。有关该故事的常见叙述是:唐季五代之交,外族纷扰,天下大乱。孔府内部洒扫户孔末,乘乱杀死了孔子第四十二代孙、文宣公孔光嗣,其他圣人子孙亦几为之绝。当时,光嗣之子仁玉被母张氏抱于外家曲阜张阳里,得免于难<sup>①</sup>。待孔仁玉长成,族人把孔末逆行上于朝廷,时在后周太祖时期。经访查,孔氏族人所述属实,周太祖遂治孔末之罪,白仁玉真实身份于天下,还其爵秩,命主孔子祀事。此后,孔氏宗族子孙渐繁,孔仁玉被尊称为孔氏“中兴祖”,在家族历史上占有重要地位。

然而,“孔末乱孔”并不见书于两宋时人的著述或孔氏家乘,反而最早出现于三百多年后的元朝天历年间。天历二年(1329),孔子第五十四代孙、衍圣公孔思晦在所作《阙里宗枝图记》中,首次叙述了“孔末乱孔”始末,奠定了后世传衍此事的基本框架。孔思晦《阙里宗枝图记》称:早在宋文帝元嘉十九年(442),诏命鲁郡土民孔景等五户职奉孔林洒扫。其后,孔景“遗胤浸致强横”。至孔末时,正逢五代乱世,便将文宣公孔光嗣等圣人子孙驱杀殆尽,光嗣之子仁玉避难外家而免遭荼害<sup>[8]</sup>(P349)。在最初的版本中,孔末祖辈孔景本是史书明载的孔林洒扫户,并

不涉及孔末原为他姓的记录,这与后世所传细节不尽相同。不过,孔末确非孔子后代,与通常所称阙里孔氏乃同姓而不同宗。所以,《阙里宗枝图记》里的“孔末乱孔”,主要指孔末夺爵冒宗,杀害“圣裔”,使后者一度濒临家族灭亡之险境。

自孔仁玉以降,孔氏后裔便以“内孔”(或“真孔”)自居,而与“外孔”(或“伪孔”)严格区分开来。“其有谱系,同居者谓之裔封院,外居者谓之外院,非吾族也”<sup>[8]</sup>(P349),即是此谓。孔思晦记述了在他之前的一些先辈为区别内外之孔所做的努力,如绍圣四年(1097)的《孔氏宗枝碑铭》载:“夫外院者原非同居”,既不属同宗,便应勒石诫于后人,以免混淆本宗枝派。金明昌三年(1192),“孔寅孙以端修不令其弟男之人入学,诉诸礼部;以寅孙等系外院而非正嫡,是因端修之议而黜”<sup>[8]</sup>(P349)。另外,内外孔的家族坟墓也各置一处,以示有别。在孔思晦看来,伪孔/外孔“每怀觊觎之心,伺隙辄发,欲侥幸以玷吾之真”,历代才会“辨正如此之严,恐以他人而祖先圣,乱吾正嫡之传”<sup>[8]</sup>(P349-350)。同理,孔思晦撰勒《阙里宗枝图记》,也正为了严辨内外之孔,以防他姓混入先圣血统,王朝加恩旁散于外。这在其后的孔氏族谱纂修过程中始终被列为核心原则,进而切实贯彻。

回到所谓“孔末乱孔”本身,有学者注意到,《阙里宗枝图记》等阙里谱牒和志书关于此事的描述,虽出自孔氏族人之手,但真实性颇为可疑。鲜明的“证据”是,早在宋太祖乾德二年(964)就已立石的孔仁玉墓碑中,并无一语涉及仁玉幼年时竟险遭迫害,也未载何人曾经窜扰孔氏宗绪。同样,金代孔元措所撰《孔氏祖庭广记》一书,记有孔光嗣、孔仁玉父子的生平事迹和职任履历,却唯独不及“孔末乱孔”等相关情形。

还可加以引证的是,元大德四年(1300),孔子第五十三代孙孔淑编的《阙里世系》谱序说:“自汉以来,唯我先圣世有袭封奉祀,历代相承,家谱最备。逮五季丧乱,宗支垂尽,亦惟天幸,四十三代袭封尚书讳仁玉独免其祸,护守林庙,以下族属皆其所出”<sup>[4]</sup>(P229)。序文中虽也述及,在孔仁玉前后孔氏家族

<sup>①</sup> 关于“孔末乱孔”的相关细节,不同史籍记载以及孔府内部说法之间也不尽一致。另见孔德懋:《孔府内宅轶事——孔子后裔的回忆》,天津:天津人民出版社,1982年,第21页。

一度面临凋零灭种危机,根本原因却是受了五代时期社会动荡的影响。倘若孔淑曾经与闻有关“孔末乱孔”的记载和传说,定不会描述地如此隐晦。这便进一步说明,“孔末乱孔”成为后世孔氏家族共同的历史记忆,实始于元朝孔思晦所作《阙里宗枝图记》。

其后,明代出现的《孔氏报本酬恩记》也起到了重要推动作用。《报本酬恩记》作于明宣德五年(1430),作者为阙里孔颜孟三氏学教授张敏。通览记文,其内容大多来自时任衍圣公、五十九世孔彦缙和时任曲阜尹、五十五世孔克中等人口述。对于“孔末乱孔”那段家族劫难,孔彦缙等说:“时值五代,四方弗靖,有伪孔氏孔末者,因世乱,心生奸计,意欲以伪继真,将吾孔氏子孙戕灭几尽。时(孔)光嗣祖任泗水令,生四十三代祖仁玉在襁褓中。难兴之日,光嗣被害,祖母张氏抱子仁玉逃依母氏,得免其难。”<sup>[12](P848-849)</sup>事件梗概与之前孔思晦的叙述基本一致。文中提到孔末“心生奸计”、“以伪继真”,显然是说孔末本非孔氏“圣裔”,乃是“伪孔”,却也不涉及由其他姓氏改为孔氏的问题,只不过孔末与孔子后代同系不同宗罢了。在追述了孔仁玉“中兴”前后的波折经历后,其感慨曰:“孔氏之不绝者,如一发千钧,红炉片雪,几何而不为伪孔有也。”<sup>[12](P848)</sup>。《报本酬恩记》文末尾叮嘱孔氏子孙:“吾祖仁玉母子虽脱巨害,向非外祖张温保养安全,其何以有今日乎?兹传五十九代,子孙族属之盛,绳绳蛰蛰,皆吾外祖张氏之所赐也。”<sup>[12](P849)</sup>。因此,以后应在各个方面优报张家,俾二氏永为骨肉之亲。

报本酬恩碑的主旨是感念张氏存养之功,但每当孔氏后裔叙述、载录这段历史时,自然会涉及“孔末乱孔”话题。因此,我们可把《孔氏报本酬恩记》与《阙里宗枝图记》俱视为孔氏宗族区别内外、核除伪冒的重要表达。应看到,后世所载“孔末乱孔”的细节与孔光嗣、孔仁玉的真实生平事迹多有牴牾,但在历代孔氏子孙的层累书写和反复唤醒下,“孔末乱孔”恰恰变成了凝聚孔氏家族的反面事例。赵文坦教授指出,“孔末乱孔”一说之能出现,尤其还被安置在唐末五代,与后人对当时社会动荡和政治混乱局面的认识存在密切关系。元、明以降,孔氏族人所传录的孔末杀害孔光嗣及孔仁玉中兴等事,很大程度上是书写者(如五十四代孔思晦和五十九代孔彦缙)

基于各自现实需求,而突出刻画出来的一套叙事<sup>[13]</sup>。饶是如此,“孔末乱孔”的故事还是变成了自孔仁玉以下阙里孔氏子孙的共同记忆,以此来提醒族众去辨别区分内孔(真孔)和外孔(伪孔),更防止他姓不法之徒冒名窜入。

沿至清代,孔氏宗族人口滋生繁衍,且在君主与士林推崇下,“圣裔”身份非比寻常,故对核辨真伪的需求也较往代更加强烈。康熙前期,孔子第六十四代孙、著名文学家孔尚任,曾编纂过一部流通不广的《新阙里志》,其中重提“孔末乱孔”旧案,折射出当时阙里孔氏子孙对此事的记忆和诠释。如孔尚任所记:“有洒扫户孔景者,本不姓孔,因服役圣庙,改随主姓。其裔孙蕃蔓,遍于阙里。五代时,有景裔孙孔末者,结党勾贼,歼灭真孔,冒袭封爵。幸天祐我族,死灰复燃。”<sup>[14](P266)</sup>。孔末之后,外孔便始终存有“害主”之意,并仿内孔名号、行辈,以混图冒窜为真。历史上,如金代孔寅孙、孔之仙,元代孔礼等人,“或讦告,或谋杀,罪难指数,仇不共戴天”<sup>[14](P266)</sup>。

在孔尚任看来,伪孔(外孔)的根源,要追溯到宋元嘉时期洒扫户孔景因服职圣庙而改随主姓。孔景身后,子孙枝蔓繁衍,甚至萌生出了夺爵之欲,孔末作乱便是最明显的事例。孔末虽最终被治罪(另有“诛”等说法),但外孔子孙仍在延续,时时威胁着孔氏正统谱系。孔尚任所列孔之仙、孔礼等伪孔诸人“劣迹”,便是鲜明例证。以至于连明太祖朱元璋也要特意下旨,辨除伪孔,令其与寻常百姓一体当差。不过,这些举措收效并不彻底,导致几百年后包括孔尚任在内的孔氏族人,仍会在续纂阙里志书时一再强调“杜伪姓”。

乾隆年间,孔子第六十九代孙孔继汾的认识更进一步。他先是客观地看到,先秦时期以“孔”字为族者并不仅限孔子一系,只不过其中的大部分并不著闻于后世。但也不能否认,历代史传孔姓名人“往往在我家谱系之外者”,继而说:“虽吾宗失传者固多,然安知其非出诸孔之后乎?”<sup>[15](P320)</sup>及至阅读了有关“孔末乱孔”的相关记载,孔继汾才真正生发出了关于孔氏的内外/真伪意识:“自唐季陵迟,氏族道废,遂有乘间肆凶、冒昌平之荫如孔末者,然则溯源流,慎派别,亦所以锄非种而辨窜冒也。”<sup>[15](P320)</sup>。其中,“锄非种而辨窜冒”一语,堪为“孔末乱

孔”劫难历经元、明、清三代数百年的层叠叙述后，带给阙里孔氏族人的最强烈感受，也深刻贯穿到了有清一代孔氏谱牒编纂实践之中。

## （二）严防伪孔冒入圣裔谱系

清代在继承前朝基础上，对与宗族密切相关的立继问题颇有明确法令。《大清律例》载：“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。”但对收养异姓为义子者，则有多方限制，如“不许（义子）将分得财产携回本宗”；当出现义子乱宗等情况时，养父母会受到连带处罚<sup>[16]</sup>（P195-196）。以此为准绳，清代各地宗族制定的本族族规祠约中，亦常常写入相应内容。

对清代大部分宗族群体来说，防范异姓“乱宗”，并将其隔绝于族谱之外，一方面出于维持本族血统纯净的考虑，更重要的是确保家族财产安全传继，不致落入外人手中。在这方面，以衍圣公为首的孔氏宗族，相较其他宗族更强调族员身份之真伪，甚至每一次颁布族规或纂修族谱，均会对此反复宣谕。从涵盖全体孔氏成员的《孔子世家谱》（乾隆九年），到各地孔氏所纂本族支谱，无不贯注了此般考量。究其原因，当然与前述“孔末乱孔”的惨痛家族记忆有着密切关系。清代众衍圣公已认识到，谱牒家规的基本作用乃在于“别外孔而亲一本”<sup>[8]</sup>（P18）、“别内外而正宗派”<sup>[8]</sup>（P61）。易言之，维持“圣裔”血统纯净，诚为孔氏阖族要事。依据部分清代孔氏谱牒和家规材料，我们择取如下 11 条有关“防冒入”的表述文字，并结合其他相关材料，分析孔氏宗族是如何强化、凝聚自己的身份意识，并探讨这些表述最终产生了什么样的实际效果。

1.“严锄非种。礼戒乱宗，律严冒姓，非为子孙为祖宗也。或有血抱姊妹之子，不同他人，而养父业

身故无后，其子又素循谨葬祭者，方得入谱。仍注养某家某人之子为子，非如此者不听。若本族有子出养他姓者，仍许注明于谱。”<sup>①</sup>

2.“严防乱宗。非吾族类，无容混渎。前人遗诫，昭垂简册。乱宗之防宜严也。渎姓乱宗，每出于抚养义子，而抚养义子，由不立继。以后凡无嗣者，立继大典，务宜及身举行。毋得听用妇言，抚养螟蛉。违者，押令立继，螟蛉送还本父外，罚银三两供祭。或其前代抚养，冒姓已久，速令归宗。难遽迁徙，复其本姓，而以邻人遇之有等。私祭通情，及寿诞入泮，登祠谒祖，敦请斟酌，俱听与事，殊属紊乱。嗣后虽各房私祭，容养子入胙者，罚银三两供祭，飭令止胙。请义子登祠，罚银五钱。”<sup>②</sup>

3.“异姓勿扰。语云：侄犹子也，以其为一父之孙也。人如无子，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，如其俱无，方许择立远房及同姓之侄为嗣。其乞养异姓义子，以乱宗支者，别姓尚干律例，况吾族圣裔，岂容他门冒宗。如有蹈此，断不许入祠堂。吾子孙其勿为焉。”<sup>③</sup>

4.“禁负养螟蛉，轻弃祖居基地。昔承旺公诣谒林庙，蒙宗主衍圣公戒谕此事，载在谱牒，彰彰可考。合族立有禁约，凡无子者，当以亲房亲侄为继，不得负养螟蛉，及以姑表妻倒之子为嗣，冒姓混宗。有家贫鬻祖居基地，当先问亲房承买，亲房无力，别房承买。族长从公酌价，不得卖与异姓，永以为禁。”<sup>④</sup>

5.“一、以义子承祧者不许入谱；一、以赘婿奉祀者不许入谱。”<sup>⑤</sup>

6.“严斥假冒，所以去伪而存真。分别贤愚，所以彰善而瘴恶。今当甲子之修谱，用申布告之誓词，凡我宗执事人员，毋便己私，毋徇情面，毋惮劳而就逸，毋挟怨而生嫌。各宜清白乃心，恪供厥职。共禀协恭之谊，以光久大之谟，嗣后如不遵誓词，有渝此

① 此为福建建宁县三滩孔氏续修家谱时所颁《条例》的第三条（共八条），条目名称是“严锄非种”。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第3编第1册，第19-20页。

② 此为福建建宁县巧洋孔氏《族规》的第八条（共十二条），条目即是“严防乱宗”。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第3编第1册，第27页。

③ 此岭南孔氏《家规条例》的第六条（共十条），“异姓勿扰”为其条目。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第3编第1册，第59页。

④ 此为清代临川孔氏支谱《家规条例》的第十七条（共二十条）。参自孟继新主编：《孔府档案珍藏》，第345页。

⑤ 此为乾隆九年（1744），衍圣公孔昭焕组织纂修族谱时，贴于孔府诗礼堂的《告示》，共计六条，此为第一、二条。参自《曲阜孔府档案史料选编》第3编第1册，第236页。

盟者，宗族所不齿，名教所不容，天地、祖宗其共殛之。”<sup>①</sup>

7.“族谱之修，为家门重典。其最宜慎者，一曰假冒，二曰遗漏，三曰妄添虚名。今以三者较之，假冒之弊尤重。在前孔末之事，可为殷鉴。孔氏之不绝者，幸耳。嗣后，孔末子孙又有孔寅孙者，欲冒圣裔，诉于礼部，而礼部黜之；孔之仙者，欲冒圣裔，而族长孔玘不从，遂杀玘家十余人……古人有曰：‘非我族类，其心必异’。又曰：‘非其种者，锄而去之’。又曰：‘宁失一真，勿认一假’。故不得不严其辨也。”<sup>②</sup>

8.“严核假冒。念漆桥自文显公迁居以来，昭穆相承，十有数世，子姓相衍，万有余丁。人多则宗派易混，户众则贤愚杂出，圣脉真传，岂容溷乱。近世以来，或以养子奉祀，或以赘婿承祧，或娶再醮而以前子箕裘，或居隔境而以异姓似续，各分长务宜查明斥逐，切勿因循干咎。至流入僧道者，下贱者，干犯名义者，毋得混登谱牒，然既惩其不率，亦复许以自新。若能去邪归正，悔愆改行，自当收入。毋苛毋纵，酌乎情理之至。”<sup>③</sup>

9.“义子不准入谱；赘婿奉祀者不准入谱；再醮妇带来之子不准入谱。”<sup>④</sup>

10.“一，凡养异姓者不许入谱；一，凡赘婿冒姓者不许入谱；一，凡随母带来之子不许入谱；一，凡承立外姓不归宗者不许入谱。”<sup>⑤</sup>

11.“除遵照旧谱前定条规，干犯不孝不弟，流入下贱，皂子、赘婿、僧道、义子不准入谱外，合再酌拟数条……大谱自乾隆甲子重修后百有余年，各户内支派繁多，亦有绝祀五传者，易于混淆。诚恐有伪孔夤缘贿属无知户头、户举，串通舞弊，诡名冒认，乱我

宗派。仰族长、举事、提调，细心严查。如有前项等弊，许户头、户举及本户族人据实禀揭。倘户头、户举挟同捏饰，一经查出或被人指查，定行送官治罪，决不宽贷。”<sup>⑥</sup>

上引 11 条文字，有的直接来于孔氏大宗即衍圣公之手，有的则是流寓外地孔氏根据阙里本庭的祖训箴规改写而来。按其内容，首要任务不外乎严锄非种，防止伪冒。对衍圣公等孔氏族人来说，“伪”的第一层含义是孔景、孔末留下的子孙后代，需要时刻防范和警惕。如咸丰二年（1852），孔子第七十四代孙、衍圣公孔繁灏咨呈礼部的一道文书，就鲜明诠释了这一点，内称：“孔氏自五代时，遭家人孔末之难，其子孙名为外孔，与六十户族人世为仇敌。虽经编曲阜民籍，而外孔多有代远年湮，难于稽考，冒入流寓，以为鱼目之混。”<sup>[8](P351)</sup>。此时距离所谓“孔末之乱”发生的年代已过近千年，但这段文字仍透露出了浓烈的仇恨气息。正是孔氏家族自身，尤其宗子衍圣公，通过不间断地书写和传衍，延续了这一家族记忆，进而召唤起每个族员、子弟的族属（内孔/真孔）意识。

另外，诸凡“赘婿”、“义子”、“随母带来之子”（也称“再醮妇带来之子”）等身份，向例亦不准入谱，则统可看作“伪”的第二层含义。清代临川孔氏支谱中的家规条例，有一条即称：“禁负养螟蛉，轻弃祖居基地”，并进一步规定：“凡无子者，当以亲房亲侄为继，不得负养螟蛉，及以姑表妻倒之子为嗣，冒姓混宗；有家贫鬻祖居基地，当先问亲房承买，亲房无力，别房承买；族长从公酌价，不得卖与异姓，永以为禁。”<sup>[15](P345)</sup>。在衍圣公统领下，孔氏家族每次纂修族

① 此为乾隆九年，衍圣公府为修谱事宜而申告执事人员的誓词。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第 3 编第 1 册，第 265 页。

② 此为乾隆十年《孔子世家谱》修成后，孔子第六十七代孙孔毓诰为该谱所作“跋”文。参引自周洪才：《孔子世家艺文志》上册，第 248—249 页。

③ 此为嘉庆十年（1805），七十三世衍圣公孔庆镛，对高淳县房长孔毓申呈请批准条规所作的批示，兼具家规族法的意义。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第 3 编第 1 册，第 291 页。

④ 此为嘉庆十一年（1806），孔氏族长、林庙举事会同制定并申送衍圣公府的“修谱格册”上的文字。共计六条，此为第二、三、四条。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第 3 编第 1 册，第 251 页。

⑤ 此约为嘉庆、道光时，河南光山县孔氏支谱前的“遵谱条规”，即孔氏入谱条规。共计八条，此为前四条。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第 3 编第 1 册，第 289 页。

⑥ 此为道光三十年（1850），衍圣公府为开馆修谱通知各户族人呈送草谱的告示。共涉及七个方面，此为第一条。参自曲阜师范学院历史系编：《曲阜孔府档案史料选编》第 3 编第 1 册，第 261—262 页。



谱即相当于完成了一次去伪存真的过程,这也是孔氏宗族缘何能够长期保持较强凝聚力的重要原因之一。

在过去相当长时间里,学界对孔府和孔氏宗族编纂族谱活动的认识,受到了特定政治环境和意识形态的影响,将阶级斗争看作贯穿孔氏修谱(含大宗谱、支谱)的一条主线。背后的逻辑是,历代农民起义往往对“封建贵族”宗法制度造成极大破坏,孔氏宗族衍圣公深惧战乱导致“族众避乱遐方”,或再发生历史上“孔末乱孔”那样的惨痛劫难。这便要求,通过及时、稳定地修谱活动,强化孔氏宗族秩序,维持封建统治,“成为宗族以封建伦理道德为准绳审查族人的极重要一环”<sup>[17]</sup>(P493-494)。这种观点的缺陷在于,过分突出了衍圣公与其他孔氏族众之间的对立关系,故把家规谱牒径直看作封建宗法体制下束缚人身自由的“文字枷锁”。殊不知,衍圣公纂修族谱的重要目的,乃是强化孔氏宗族的凝聚意识,防止伪冒窜入,维持孔氏家族世次完整和胄裔昌盛。

我们还可例举清代衍圣公如何处置孔氏族人同姓为婚案件,加深对此中意旨的了解。一般认为,“同姓不婚”原则始于周代,源自人们认识到了近亲婚配对后代造成的危害。众所周知的“娶妻不娶同姓,以厚别也,故买妾不知其姓则卜之”<sup>[18]</sup>(P1294),以及“男女同姓,其生不蕃”<sup>[19]</sup>(P73)等叙述,很早便形塑了人们对此事的看法。无论家规族法,还是国家律令,往往都有相应条文,禁止同姓之人为婚。究其背后原因,既考虑到潜在的不良遗传基因风险,也包含了对伦理秩序和礼法准则的考量<sup>[20]</sup>(P23-25)。但具体到孔氏宗族,各时宗主衍圣公无不强力禁止族人“同姓为婚”,很大程度上是为了防范那些“伪孔”成员借机窜入,扰乱先圣后裔的正常统绪。

嘉庆十二年(1807)春,亲主孔府事务不久的七十三世衍圣公孔庆镕,接到了一份署名孔继英的族人所上禀文。文内揭发说:“今有西林户孔继英之女,匹配西隅社孔承伦家为婚。律以周公之礼,有犯王章;执以至圣之前,有忝圣祖。况孔继英又系岁贡,何理不晓,何律不明……孔氏不读诗书者,尤而效之,复成何景象?恐族众不法种种。”<sup>[8]</sup>(P82)。表面看来,此一案件并无特别之处,即孔氏同姓为婚,既干犯律令,也有玷“圣裔”身份,所以孔继英禀呈衍圣公加以处置。但孔继英的另一句话无疑更为关

键:“失谱之孔,溯其水源木本,固不可结亲;孔末之后,孔氏世代仇人,更不可结亲。”也就是说,“被禀”对象、孔继英女所匹配者——西隅社孔承伦家竟然是“伪孔”,而非真正“圣裔”!这一信息,才是此案的要害所在。衍圣公孔庆镕也围绕孔继英结婚“伪孔”而作出批复:“同姓为婚,有干律禁,况孔末之后,为我宗世仇……如果实情,孔继英实属有玷斯文,有忝祖德。”<sup>[8]</sup>(P83)。

与此案发生大约同时,另有一名来自仁义社坊岭村名叫孔邱氏的族人,向衍圣公府“自首”,披露其子孔昭钦于是年四月赴省报捐监生时,与同姓孔承经家聘定了婚约。所以,孔邱氏赶紧会同媒人,通知孔承经,“两家情愿退亲,聘礼交还”,并主动呈告县主袁太爷存案。饶是如此,当衍圣公府听说此事后,还是派员前来传押孔昭钦。据其家人称,昭钦“买卖出外”,并不在籍。所以,孔昭钦之父特呈此文,恳请“免传销案”。但从后来结果看,这些努力显然都无济于事,衍圣公府的批示是:“同姓为婚,已干禁例。况孔末之后,为我家世仇,岂可忘仇联姻?迨经本爵府查知,尔子惧罪而逃,虽经该氏退回聘礼,呈明县案,但孔昭钦究属有忝祖德,有玷家风。仰族长永订注册,不准入户。并饬知谱馆人员及该户户头,遵照办理可也。”<sup>[8]</sup>(P85) 处置思路与上述“孔继英案”如出一辙,且严厉到把孔昭钦革除出户、不准入谱的程度。归根结底,最重要的原因还是在于“孔氏嗣孙非常人也”<sup>[8]</sup>(P48),故应时时对自己的“圣裔”身份有着清醒体认,尤其注意辨别、区分与孔末之后即“伪孔”的不同。

### (三) 详慎考核流寓孔氏支派

孔氏宗族在漫长的发展过程中,受战乱、灾荒、人口迁徙等影响,大量族人流散至外地,被称为“流寓户”或“流寓支派”。孔氏流寓外地的过程,早自四十三代“中兴祖”孔仁玉之前便已开始,并在其后进一步加快和扩大。据统计,唐代末年孔氏计有10个流寓宗派和4个支派;宋代以降,另增加4个流寓宗派和30个支派;下逮明清,阙里孔氏“六十户”族人之下又有54支流寓外地。清季民初,孔氏族人流寓之迹,已遍布今山东、山西、黑龙江、吉林、辽宁、河北、河南、两湖、两广、江苏、浙江、江西、福建、云南、贵州、四川、陕西、甘肃等众多省份<sup>[21]</sup>(P409-418)。

无论孔氏族人迁至何处,或已在当地寓居多少年,他们仍会通过各种方式保持与阙里祖庭之间的联系,且奉孔子嫡裔衍圣公为大宗<sup>①</sup>,其中,各支派定期编纂孔氏支谱,无疑是密切与阙里联系,进而强化族属意识和身份认同的重要举措。据郭松义先生统计,度藏于孔府的孔氏族谱共有 358 种,清代部分比重最大,达 287 部。族谱类型,既有以衍圣公为核心的大宗谱,也有记载各地流寓孔氏的小宗谱和支谱。从族谱分布看,作为孔氏发祥地的山东最多(119 部),继而为直隶(64 部)、河南(50 部)等邻近省份,宗族势力普遍发达的广东、江苏、安徽等省又次之。其他所涉省份,亦与前列孔氏族人流寓之地相符,甚至远迁朝鲜的孔氏族人也有谱牒传世<sup>②</sup>。这种流出同源且日益昌荣的局面,恐怕在整个中国宗族发展史上也是很罕见的个案。

孔府之所以收藏着数量如此庞大的孔氏族谱,尤其还包括流寓远近各地的支谱,乃因每当各流寓支派纂修族谱后,均会送呈一份至衍圣公府,以供备案和核验,藉此获得宗主衍圣公对本支成员“圣裔”身份合法性的认证。再深究之,只有被确认为“真孔”无疑,各孔氏支派才能“均沾”来自封建王朝的格外加恩,如优免差徭等。为此,清代衍圣公府曾颁令:“孔氏子孙流寓各府、州、县,朝廷追念先圣,优免差役,毋得因而占隐他姓,以蠹有司之所。”<sup>[8](P55-56)</sup>。乾隆时期,孔继汾也说:“至孔氏子孙流寓他处者,各以小宗立谱。凡谱成,必诣阙里,请钤宗主之印。曲阜旧谱有流寓一卷,载其初迁之祖,所以纪始分;略其以下之系叶,所以阙疑而存信,立法亦纂周密矣。乾隆甲子修谱,同事者为宁遗毋滥之说,请于宗主,削此一卷。汾争之不得,然于心窃有所未安也。故于兹考,仍表而出之,并叙其支派所自分,以补谱之所阙。”<sup>[12](P666)</sup>。可以看出,在乾隆甲子(九年,1744)修谱之前,很多“曲阜旧谱”往往专辟一卷,记载流寓诸支派“初迁祖”的世次、居地等信息。后来因流寓支派渐繁,一度将该卷取消,只收录居住在曲阜的孔氏族人进入大谱。为此,孔继汾才会“心窃

有所未安”,对“支派所自分”的相关情况加以考辨和补充。结合上文所论,各地流寓孔氏在纂谱前后均需经过衍圣公府批示和认证,故孔继汾所担心的“谱之所阙”以及族人遗漏等问题,其实并不难解决。清代衍圣公府另有明文规定:“流寓户散处四方,历年已久,无从稽查。本爵府垂念同宗,不忍摈弃,乃修流寓支谱,均有底案可查。该流寓户居住之州县,亦行文存册,不得纂入大谱。”<sup>[8](P263)</sup>。反而倒是如何防范异姓混入或冒称正派等行为,才是面对流寓支派时的重点和难点,所谓:“诚恐无知户头、户举,捏名冒认,意存搀越。仰族长、举事、各户监临,随时严查,不准丝毫含混,以杜诡名舞弊。”<sup>[8](P263)</sup>这方面的例子,如乾隆五十五年(1790),七十二世衍圣公孔宪培传令,彻查郓城县城东孔家庄的孔氏支派,以辨明其“果属正派,抑系伪孔”。其文称:“照得孔氏族姓繁多,寓居外州者,每有本系伪孔,假冒正派,希图邀免地方差徭。若不严加察查,致令借滋事端,深为未便。”<sup>[15](P405)</sup>这种顾虑和防范,显然是随着“孔末乱孔”家族记忆之流转及其造成的孔氏“内外—真伪”之分,而逐渐强化起来的结果。在前文,我们列取了数份孔氏族规谱牒内关于“防冒入”的相应规定,足可看到,所有孔氏宗派无不竭力耕锄非种,进而区别于“伪孔”。同时又能发现,以衍圣公为首的孔氏大宗,不仅严格区分那些确为孔末后代的“伪孔”成员,而且对实为先圣后裔却流寓他方的族众,同样要仔细审慎地加以考核。

考核的方式和标准,主要是借助孔氏宗谱来辨析其“初迁祖”的称谓、世次及因何流寓等多方面信息。验核无疑后,方准各该支派成员自称孔氏后裔,并在将来条件具备时编入孔氏家族全谱。乾隆年间,七十一世衍圣公孔昭焕曾为定陶县《孔氏支谱》作序,即可视为孔氏宗主对流寓族众所作“考核”与“认证”。该序文称:“定陶之有孔氏者,盖自和夫公始也。明初,思古公为曹州景山书院山长,和夫公以侄随任,乐陶邑风土淳朴,遂家焉。数传来,道里辽

① 景军注意到,甘肃大川孔氏支派虽然早自明朝前期便已迁移至此,但仍流传和延续着对曲阜祖庭的记忆。参见景军:《神堂记忆:一个中国乡村的历史、权力与道德》,福州:福建教育出版社,2013年。

② 参见郭松义:《孔姓宗谱和孔氏家族组织——介绍曲阜孔府所藏家谱资料》,中国谱牒学研究会编:《谱牒学研究》第1辑,第195—208页。

远,且遭河患,遂失大谱而自为一谱,则以和夫公为定陶祖也。前明万历暨本朝康熙间,俱有礼委学录、奉祀,以理祀事,并属有司,蠲其徭役同于曲阜,匪自今矣。遂以修谱来告于大宗,不忘本也。余惟我孔氏之族,支分派衍,散处四方者几遍天下。其有谱牒修明,本支不紊,郁为巨族者固多,而间有单寒落寞,流寓他省,不自知其源远流长,亦岂乏人?今陶邑吾族衍珠等,上念本根,下贻燕翼,亦仿大宗之例,以甲子为修谱之期,不远数百里征序于余,可不谓贤欤?”<sup>[8](P293)</sup>在序文中,孔昭焕追记了定陶孔氏始入和定居外地的过程,尤其受到河患等自然灾害影响,导致“大谱”丢失,遂自为“小谱”。时过数百年,仍不忘回到阙里,拜谒祖庙,其思源归宗之心诚可嘉叹,所以特作序予以阐扬。其实不难想见,孔昭焕所撰文字,尤其关于定陶孔氏迁移的具体内容,很大程度上是该支谱成员提供的信息,只不过要借助宗主孔昭焕之名,为其“圣裔”身份真实性增加可信砝码。

此一思路,在后来衍圣公处理类似问题时也得到了延续。乾隆五十年(1785),七十二世衍圣公孔宪培收到了沂郡孔毓尧、孔传荣等人携来的《莒州孔氏支谱》,希望他能作序钤印,以志流传。从孔宪培序文的撰写时间(1788)看,他显然仔细阅读和考核了这部支谱。孔宪培认为,沂郡孔氏支派“确有可考”,所以“爰许其请”。在序文中,孔宪培根据《礼记》载“收族故宗庙严”一句,为其增补了后句“修谱而子孙肃”。综观序文全篇,无不围绕此十二字铺叙展开:“我圣祖自春秋以来,苗裔蕃衍,虽散处他方,而心无向背,世俗攀华附显之习不得而渐染焉,则其源为至清也。源清者,流自不淆。然或递衍递传,支分派远,保无泾渭之合流乎?可不慎与?慎则辨,辨则晰矣,盖又端赖支谱之修明也。”<sup>[8](P294)</sup>隐藏其后的逻辑线索,仍是核除伪窜,防止冒入。

接续父祖之遗绪,七十三世衍圣公孔庆镛亦曾说,他自主豕以来时刻不忘“礼莫大于尊祖敬宗,典莫大于续支修谱”的家范,故凡有族人携谱来请,必为之正本清源,此即“条分缕析之余,信者始录之,疑者即锄之,未敢冒昧以从”<sup>[8](P302)</sup>。嘉庆六年

(1801),由孔庆镛署名的一篇《兰山孔氏支谱序》,向我们详细展示出孔氏大宗如何与流寓孔氏完成了彼此接洽和认同,序文称:

兹有兰山县族人昭雅,于谒庙拜坟之下,忽动木本水源之思,爰例修葺支谱,呈恳钤印,以昭信守。余按其世系,实始自三十八代讳惟一者,留守宁陵祖墓。至六十五代,于明季迁居兰山,此族人昭雅寄籍兰山县之所从来也。世系井井不紊,事实班班可考,其为我宗真派无疑。用是删繁就简,录绪详明。兹剖劂既竣,钤以印章,爰付携归敬藏,以昭世守。<sup>[8](P302)</sup>

三年之后,孔庆镛在为郯城孔氏支谱作序时,也是按照这种“支派请序—孔府核验—宗主钤印”的常规流程予以办理,背后考量亦如出一辙。

与之相应,各流寓孔氏支派编纂族谱的过程中,也会特意强调自身之源清流洁。郯城《孔氏支谱》“自序”即云:“沂州郯城实系防西户一支,乃至圣六十三代孙讳贞瑜,因家贫游学于沂郡,后世子孙茝葬沂地,遂为家焉。自乾隆己酉年嘉平月,六十五代祖讳衍易,抱谱来曲,续修清楚。迄今六十余年,支分派别,使不重为修辑,保无支派之不淆乎?”<sup>[8](P305)</sup>所以,亟纂此谱,以求“我孔氏信以为信,不至疑以传疑者,则子子孙孙勿替引之,庶于宗派有所考云”<sup>[8](P305)</sup>。道光年间,南海罗格房孔氏家谱提到,该房析自孔氏岭南支派,落籍当地已逾数百年,惟有通过定期续接前谱,才能让后人知道己身之源:“上治旁治,若纲在纲,庶几德水九派,可溯源于昆仑,歧途万里,咸正景于斗杓。”<sup>①</sup>同治八年(1869),蒙阴县《孔氏续修支谱》“序文”开篇即谓:“族等分派道沟户,自六十代祖讳承善,游学沂郡,设馆于蒙邑许村,见其风俗淳朴,遂家焉。”该支派自嘉庆十年(1805)修谱,至当时已过一甲子之久,“若不亟为续修,支派未免紊乱,而后恐其流失散佚,后续难稽矣”。于是专程前往阙里,恳请宗主衍圣公钤印颁牒,以此“知祖宗渊源之自,启子孙仁孝之心,后之睹斯谱者,庶于宗派有所考焉耳”<sup>[8](P307)</sup>。类似文字,几乎遍见

<sup>①</sup> 参见广东南雄珠玑巷后裔联谊会、南雄市政协文史资料委员会合编:《南雄珠玑巷南迁氏族谱·志选集》,内部刊印,2003年,第30—31页。

于每部流寓孔氏支派族谱之中,曾目睹过某孔氏支谱的乾隆朝学者纪昀也深得其意。纪昀在为“姻家”——河间孔氏所撰族谱序文中,称该支“系出唐太常冲远,以太常陪葬昭陵,子孙遂家西安。越十四代,以戍守迁居凉州。又十三代,以劳绩隶锦衣卫籍,又迁于河间,前明所谓忠顺屯也。国朝顺治初,有以军功授世职者。故有一支隶旗籍,而族属则仍为河间籍。雍正癸丑(十一年,1733),尝辑族谱,同里戈勉斋前辈序之。迄今六十余年,虑子姓日繁,迁徙不一,将来或残阙失次,乃重加厘订,定为斯编”<sup>[22](P171-172)</sup>。纪昀不厌其烦地叙述河间孔氏支派之源流和播迁过程,意在强调该流寓孔氏的身份属实无疑。同时,借此序文,“告天下士大夫,勿视此为不急之务也”<sup>[22](P172)</sup>。结合前引几种孔氏支谱的“自序”文字,贯穿其间的意思便也不言自明:一方面,利用族谱来记叙本支之发源、蕃衍和迁徙等相关史实,以免后世子孙对家族先辈历史泯然无知;另一方面,通过呈请衍圣公钤印认可,标示本支作为“圣裔”身份的真实性。

从孔氏宗主衍圣公到各孔氏支派,无不孜孜强调流寓族人的身份真伪问题。此中思路,与前文所论清代衍圣公“严防伪孔冒入圣裔谱系”的诸种叙述和努力是一致的。其实,早自宋代起,受张载等大儒主张“正本明支”影响,各地宗族已经注意考辨流寓族人的迁徙、世次等信息。但这些考辨多是为了明晰本源而不致遗忘,“记史”色彩更重。反观各类孔氏族谱,很大程度上还承担了辨伪存真的功能。

对此,孔氏族人的体认和叙述已不消多说,各时期儒士大夫也多能表达出这一关键意旨。元代学者吴会曾为《(江西)盱江孔氏族谱》赋过一首长诗,开篇便赞叹盱江孔支出自阙里,可谓源正根深:“小草有本柢,固殊松柏根。大江导岷山,孰若昆仑源。源高流润长,根深枝叶蕃。是宜尼山裔,弗可常人论。”<sup>[23](P291)</sup>。然而不得不说,此类事例却不能证明所有流寓孔氏均系源出曲阜,反而仍存在着大量冒称混入、购谱换牒之“伪孔”。

明人吴国伦注意到:“今海内孔姓,而谱阙里裔者,什九乃其所传率贗也”,心底不免“窃病之”。在吴氏看来:“夫缝掖之士,一日志于道,即循循孔子徒,奈何冒非?其自而衣冠俎豆祀所,不知为谁?岂

其以神明之胄,足藉为世重,则所谓野合而生者,又奚藉而重也无谓哉?”<sup>[24](P1801-1802)</sup>易言之,冒非作假之举殊不合于孔子之教,自然遭人不耻。陆容也观察说:“今世富家有起自微贱者,往往依附名族,诬人以及其子孙,而不知逆理忘亲,其犯不韪甚矣。”<sup>[25](P85)</sup>。他在《菽园杂记》中记载了一则典故:江苏太仓人孔渊,字世升,系孔子第五十三世孙,六世祖随宋室南渡至此。逮孔渊孙辈孔士学时,家贫无资,适有某县富家欲向其求购孔氏通谱,仍被士学力拒。但士学身后无子,家人为了生计,乃以一船米之价将族谱卖与富家。对此,陆容颇为感慨地说:“圣贤之后,为小人妄冒以欺世者多矣。”<sup>[25](P86)</sup>。

“圣裔”统绪紊乱现象,遭到越来越多人的批评。持极端态度者认为,乱称孔圣后裔,进而行止不端,甚至会给冒入者自身带来严重灾难。明清之际张潮编辑的《虞初新志》就收录了这样一则故事:“仪真(今江苏仪征)孔姓者,于荒年购得《孔氏家谱》,遂诣县冒陈圣裔。时值变乱之余,圣胄散落,县为申请,得补奉祀生,遂于家安设圣位。然其人无行,淫人之妻。夫死,遂娶为妾。而已妻亦有淫行,乡里薄之。邻有塾师,夜梦一儒者乘车,上竖一旗,题曰‘司马牛’,弟子从者甚众,皆头带包角巾(原注:罩于髻上,方项有带者)。语塾师曰:‘来日此处有事,汝当避之’。觉而骇甚,如言避去。至午后,火发,孔姓者从外奔归,见火势尚缓,亟入,欲攫其谱。甫进门内,火忽四合,夫妻遂焚死。”故事记录者还引用了另一位不知名者“张氏”的话,说他曾亲睹此事,可证其实,并认为“亦此人不肖,故遭此报耳”<sup>[26](P382-383)</sup>。按此处所述内容,不无夸张演绎成分,但仍能反映出撰作者脑际对孔氏身份真伪之别的敏感认识。这种敏感认识,既是以清代衍圣公为代表的孔氏宗族详慎考核流寓孔氏支派而奠基的风气使然,也将进一步引发人们对“圣裔”身份的关注和敬畏。换个角度来看,清代衍圣公详慎考核流寓孔氏支派,总体上起到了慎肃宗族、明谱其身的积极作用。

### 三、“道法即家法”:清代孔氏族谱中的“谱道”意识

笔者曾撰文梳理清代皇帝与衍圣公的关系,可以发现:清帝将衍圣公看作孔子在当下的血缘延续,

赋予了其强烈的文化象征含义。为此,清代诸帝在各种场合,如亲祭阙里、宫廷召见、颁发谕旨时,无不谕诫衍圣公恪遵祖训,笃学祖书,以期表率儒林。对于其中意蕴,清代历任衍圣公也有着深刻体认,并积极呼应皇帝的反复教嘱<sup>①</sup>。但不得不说,这些只是官方史籍向我们呈现出的一些侧面,远不能全面揭示清代衍圣公的真实面相。若进一步探究,清代衍圣公连同孔氏族人,认为自己所承载的不只是“先祖”孔子的血脉遗传,还不时透露出阐扬“儒宗”孔子之道的重要担当。这一点,虽相对隐晦,不易捕捉,但在较具私密性的家族谱牒和阙里志书中仍有迹可循。概言之,清代衍圣公所主持的纂修谱牒之举,除了借以编录族众子弟,即实现“谱身”之用,还暗含着阐扬孔子学说、传续儒家思想的深层诉求,此即“谱道”的含义所在。

#### (一)何谓“尊祖之实”?

衍圣公身为孔氏宗族大宗,纂修族谱本为其分内之事,这也是核除伪孔冒入、保持“圣裔”不紊的重要方式,藉此取得敬宗收族的效果。欲为“敬宗”,必先当“尊祖”,追根其底则是不忘孔子庭训学说,并在日常接人应事时身体力行。这一点,不独被清代衍圣公奉作圭臬,即使是同时期乃至较早的儒林士大夫也已有洞察。元朝学者揭傒斯(1274—1344)曾描述拜览到孔克己编订的《孔氏世家》时的感受是“悚然敬,肃然惧”。在他看来,“凡天下之受性命氏,未有非圣贤之后者也;凡有尊祖敬宗之心,未有不知重其谱牒者也”。然而,若徒有谱牒而无尊祖敬宗之实,却也犹无谱牒,犹非其子孙。对孔氏子孙来说,尊祖敬宗的最佳方式无疑是恪遵先祖之教,达到“谱其谱”与“道其道”相为表里的效果。揭傒斯进而说:“庸众寻常之人,一有不合于孔子之教者,犹得指而议之,而况其子孙乎?其为孔子之子孙亦难矣。故笼天下之陆海,不足以为其富;极天下之爵禄,不足以为其贵;穷天下之奇珍异器,不足以为其宝。其可富、可贵、可宝者,在闻乃祖之道。而凡学孔子者,犹必以是为务,而况其子孙乎?夫谱其谱者,尊祖之器也;道其道者,尊祖之实也。敬之,勉之。勿徒抱其

虚,而号于众曰:‘吾先圣之子孙也’。吾惧其有议其后者矣。”<sup>[27]</sup>(P138—139)贯穿其间的用意,既有对孔子及其学说的崇敬之情,也有对孔氏后裔延续世次和传衍孔子学说的深切期待。

揭傒斯把“道其道”视为孔氏子孙尊祖敬宗的根本要义,即其所谓“尊祖之实”。唯如此,方不愧为先圣后裔。相较而言,“谱其谱”即编纂家族谱牒,固然能起到聚拢族众这一最易为人所见的表层功用,但只能算是尊祖的具体寄托和载体。细品揭氏之论,实际上对孔氏子孙提出了较高期许和要求,希冀后者能在“道统”传承谱系中占有一席之地。

之所以产生这种认识,无疑和士林眼中的“圣裔”形象有着密切关系。明初国子祭酒胡俨(1361—1443)在为五十五代衍圣公孔克坚第三子孔希范撰作的墓志文中,叙述希范为政直谅,惠及乡里,并特意提到,希范的这些优秀品行均承自先祖孔子之遗教:“信乎神明之裔,卓然不可及矣,而遗爱之在人者,讵可泯耶?”<sup>[28]</sup>(P495)盖殿大学士陈循(1385—1464)更极言之曰:“巍巍孔宗,儒道所寄。”<sup>[28]</sup>(P496)。相似叙述,还可见于将爱女适与六十二世衍圣公孔闻韶的李东阳。李东阳在明弘治十七年(1504)奉命告祭阙里孔庙,事后追记此行见闻感受时,加深了对孔子及其后裔的认知,所谓:“人性之善,亲不信哉!夫自情荡性凿之后,虽积岁累月严刑峻法以驱之,使入于圣贤之域,而不可得也。及乎入圣人之乡,观圣人之所为,居接其子孙族姓,见其礼,闻其乐,而以想象其形容。卒然之间,怠心与躁心释而不自觉。盖凡卑且贱者皆然,而大夫士之贵而贤者不待论也。”<sup>[29]</sup>(P490—491)李东阳位重内阁首辅,故其论述既有彰扬明廷崇儒重道之盛举的考量,却也包含着对孔子嫡裔承继家学之职分的默认。所以,李东阳郑重告嘱贤婿孔闻韶,应时刻“慎守祇奉”,以此“无负于吾君,无忝于尔所生也”<sup>[29]</sup>(P492—493)。

儒林士大夫群体的观感,映衬出孔氏子孙身份非同一般。至清康熙年间,孔尚任不无自豪地说:“今之森森盈万者,皆一人之所出,本支显承,乃为天下古今第一世家。”<sup>[30]</sup>(P2191),直观反映了孔氏家族

<sup>①</sup> 参见孔勇:《乾隆朝〈孔氏家仪〉禁毁案新探——基于礼仪冲突与官绅矛盾双重视角的研究》(载《文史》2017年第4辑)第四部分的探讨。

入清以后的尊贵地位和子孙繁茂盛况。当然,这尚只限于居住在阙里的“六十户”孔氏族人概况。若加上流寓在外者,其规模无疑更为庞大。更值一说的是,有清一代阙里孔氏还涌现出了众多在经、史、诗、文等方面颇有造诣的专家学者,突出代表如孔广森、孔继涵、孔继涑、孔宪彝等人。这种欣荣景象,不单是对先祖孔子的最好致敬,而且愈发让人坚信,孔氏后裔确能不坠家学,以自身勤奋努力传续孔子之道。

清代较早注意并揭橥此中意旨者,是与衍圣公过从较密的文人儒士和朝中权贵。他们的看法,固然有阐颂“圣公”之嫌,但结合其内容,也确能深入底里,准确把握衍圣公等孔氏后人承载的传道意涵。康熙十二年(1673),孔府“两宋君”——“乐丞”宋际和“典籍”宋庆长,在阙里旧志基础上括编修成了《阙里广志》一书。按该书内容,主要记载历代崇奉孔子的相关林庙制度、孔府诸项沿革、孔氏闻达后裔等。曾受请为《阙里广志》一书作序的龚鼎孳,开篇即引用司马迁《史记·孔子世家》所载“余适鲁,观仲尼庙堂车服礼器,诸生以时习礼其家,余低回留之不能去云”一语,进而有感于目下孔氏后裔仍能守礼不废,由衷慨叹说:

当列国战争之余,暴秦虐焰之后,而所阙里者,风流可观。则圣人教泽之深,孔氏子孙之贤,即当时已足征矣。自汉以来,圣人之道益著,尊圣人者,其礼益隆,尊祀封锡之典,有增勿减。阙里之称,遂与天地并垂不朽,殆泰山不足拟其高,大河不足喻其远也。阙里故无志,盖以圣人之道,如天无不父,地无不母,其精神无处不流通,其礼乐文章无在不散见,亦安能独指曲阜之山川林庙,以为是圣人之居?谱孔氏之族姓官阙,以为是圣人之子孙哉?[31](P272-273)

龚氏之论,既肯定了“两宋君”续纂阙里志书的非凡意义,也特意从古今贯通的角度,表彰孔氏子孙代有贤人涌现,归根结底正是先祖恩泽遗荫。同样为该书作序的山东巡抚刘芳躅,叙述思路与龚鼎孳几近一致:“天下有一家之书,而薄四海内外、上下数千百年者,其惟《阙里志》乎?夫帝王之姓有时而易,定鼎之区有时而改,独孔子之阙里,则与天地而长存。”

[31](P277)翰林院侍读沈荃说:“夫以一家之充继,规

天下之治忽者,其惟孔氏乎?……自汉以来,代有加礼,爵崇于唐,礼乐备于宋,子孙之尊崇、土田之便蕃极于明,而我国家因之,踵事增华”[31](P279)。其实,《阙里广志》修成之时,曲阜孔氏家学尚未呈现出后来那般喷涌蓬勃局面,故上引志序撰作者更多基于对历史上孔氏子孙著闻者的考察。“圣人教泽之深”与“孔氏子孙之贤”之间存在不言自明的密切关系,似已成为时人的普遍认识。隐含的意思是,在清廷崇儒重道进而加恩“圣裔”的政策驱使下,孔氏子孙必也能更主动、更出色地接续孔子之道,并将其阐扬光大。

乾隆时期,纪昀亲眼目睹了同时代的六十八世衍圣公孔传铎诸子、侄、孙等人逐渐名重儒林,加之其本族子弟与河间孔氏缔结了姻亲关系,所以尤能深刻体会孔子遗泽为后人带来的滋养。在为《河间孔氏族谱》所撰序文中,纪昀历数过往各朝对孔子的封谥,以及孔氏子孙凭藉家族谱牒得以世次不紊,此即如同孔子之道每随世转却能常获新生一样。下引文字便透露出这一意旨:“圣人德配天地,其教垂于千万世,其泽亦逮于千万世……其谱牒系述曲阜世袭之绪,宋金间南渡之宗,炳炳然无论矣。其分支别出,散在四方者,数千年来不知凡几。中间世远年湮,佚其房眷者,又不知凡几。幸而支派可考,是即先师之灵爽式凭,一本之爱,虽千万里视若一堂,千万人视如一身者矣。”[22](P169-170)与阙里孔氏深交数十年的姚鼐,所持观点与纪昀稍有不同。姚氏认为:“自周衰至今,垂二千年,古帝王之后,覆坠泯绝者不可胜数。独孔子后嗣,历代有封爵,进而益崇,若圣人常在世者然。士大夫过曲阜孔氏,无论新故,必加敬爱,如恐弗及。岂孔子子孙人人贤哉?尊慕者深,则推及其遗体也远。”[32](P373)在姚鼐看来,孔氏子孙虽然未必人人皆贤,但从君主到士大夫,无不对其予以特别关注,自是因为仰尊孔子之故,才连带对“圣裔”示以敬重。

围绕衍圣公等孔氏子孙只是孔子的血缘遗传,还是肩负传续孔子之道这一神圣使命,尽管时人表述不尽一致,但莫不意识到“圣裔”身份非同寻常。对此,清代衍圣公及各有出众学识的孔氏闻达,无不有着清醒自觉。所以我们会发现,当孔氏子孙撰著阙里志书或家族谱牒时,往往把历史上那些著名的

孔氏儒者、贤臣等人，优先放置在家族史脉络之中。例如，孔继汾所撰《阙里文献考》一书，总计百卷宏制，而关于孔氏“子孙著闻者”的内容占据了四分之一强（卷七十三至卷九十九）。这样的篇幅安排，显然为了囊括尽可能多的家族优秀人物，也似乎是在向世人表明，孔氏子孙没有废坠先祖孔子的思想启迪和学说教诲，并在实际生活中努力践行。孔继汾便说：“吾宗自二世祖以下，历世单承，至八世而始有三子，曰鲋，曰腾，曰树。自是派别支分，伟人辈出。上自汉世，迄于国朝，二千余年之间，或守其家学，独抱遗经；或策名登朝，洪猷懋著；或秉高素之操，或厉忠义之节；或以独行见称，或以文章名世。莫不炳炳麟麟，昭在前册”。由此进一步认识到：“使其略而弗纪，甚非所以光显前修，垂训后哲。”<sup>[12]</sup>(P1575)为此，孔继汾特作家传，以期继先辈志、启后人思。

此处，还可用晚清的一个例子加以对照和说明。19世纪末，美国传教士兼汉学家丁韪良观察到，在儒学发展史上占有重要地位的子思，本是嫡传的孔家子孙，但是，“中国人却不愿意把他的名字和名声跟他的祖先混为一谈，而是采取了有效的措施来向后人昭示他们对于这位《中庸》的作者所怀有的崇敬”<sup>[33]</sup>(P130)。倘若丁氏有机会触碰到孔氏后人编纂的谱牒或家传，他定会惊异地发现，孔氏家族谱系中的子思，连同后来享名学界的孔安国（汉代）、孔颖达（唐代）、孔广森（清代）等人，却呈现出了有别于儒学传承的那套系统，而更多带有家族先辈贤达的身份特征。隐藏其后的逻辑是，正是孔氏子孙中的这些杰出人物，在很大程度上继承并延续了先祖孔子学说，使得“道统”不因时势变化而遭致泯灭。

通过上述征引和梳理，可以看到：孔氏子孙的“圣裔”身份，使其受到了常人莫及的特殊关注，甚至被认为应担负起延续至圣之道的重任。以衍圣公为代表的阙里孔氏子弟，也不时暗露出这种倾向，并能自觉恪读祖书，笃行祖训，终在清代呈现出人才喷涌局面。我们便也更易于理解，元人揭傒斯所说“尊祖之器”与“尊祖之实”之间，只是进阶和指向不同，而无高下与先后之分，关键在于人们站在什么角度上去理解。诸凡纂修族谱、依时祭祀、洒扫林庙等举动，无疑是尊祖敬宗的重要途径，而且是极具仪式感的必要之举；但对阙里孔氏在内的文化世家而言，显

然并不能满足于此，还必得在传承家学或科第仕宦方面有所成绩，方能维系本家族的隆遇荣典不致中辍。具体到衍圣公，历代加诸其身的爵位堪称崇高，恩典亦不可谓不优厚，但所有这些很大程度上均是与生俱来，即“君恩”和“祖泽”双向作用的结果。倘若衍圣公能够凭借自身的努力奋进，去传统和发扬家学，无疑是在更高层面上致敬孔子，从而有别于只以祭祀、纂谱等举措达到敬宗收族的目的。

## （二）道统“不得而诱”

在中国思想史研究中，“道统”向来是备受瞩目的重要概念，其内涵也堪称复杂。一般认为，道统是儒家内部传道的谱系和脉络，但这一脉络却是后世儒者逐渐构建的结果。最先肇端此问题的韩愈，站在排佛抑道立场上，勾勒出了一套自先圣先王到儒宗孔孟的传道路径。在《原道》一文中，昌黎宣称：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”<sup>[34]</sup>(P20)这条上起“二帝三王”的传道路径，中经周公制礼作乐之制度实践，成为下启孔子、孟子等儒家创始人的思想源头，也被后世儒家士大夫继承。韩愈以后，宋代二程、朱熹等人继踵其说，通过阐释经典，发微圣道，终在道统的长程谱系中各占要席。上揭圣贤诸儒，乃是道统脉络中的核心人物。其他诸凡身列“士”阶层的儒家士大夫，无不以“道”之继承者自居。余英时先生有一个对比，他形容中国的“士”往往以“道”自任，这一点颇类似于西方教士能够代表上帝。无论“上帝”，还是“道”，均悬空而不得见。这便促使，西方以教会制度来凸显上帝的权威，或可证明上帝在现世的“存在”，以发挥其约束力；反观中国，则是通过知识人即“士”阶层坚守道统阵地来抗礼王侯<sup>[35]</sup>(P91)。知识人之所以要坚守道统阵地，乃因“道”的统有权并非仅为士人阶层所得私享，反而存在很大变动性。最主要挑战，即是来自掌握政治权力的君主对“道”的觊觎。这便引出了与“道/道统”相对的另外一组概念，即“治/治统”。

只有把“治一道”关系当作一个整体看，才能更好地理解“治统”和“道统”的丰富内涵。放置在具体历史语境中，“治一道”关系折射出了君主与士人、政治与文化之间的互动和博弈。先秦时期，出于列国

征战的需要,各国君主均会问计于士,故“道”在“治”面前保持了一种相对独立和尊贵的样态。然而,当秦并六国、始皇一统之后,“治”渐次显现出了凌驾于“道”的趋势。自此,“治一道”关系不复从前那样和谐有序,“治”与“道”或说“势”与“理”孰重孰轻的问题,成为君臣上下关注的焦点。在相当长时间内,由士人承载的“道”尚能足够独立,不致为君权攫取。典型例子,如宋代出现的“士与皇帝共治天下”治理局面,以及明代士大夫群体不惜以遭受廷杖的代价来对抗君权,都说明“道”与“治”是并存不悖的两套运行体制。明儒吕坤的一段论述就鲜明昭示了这一点:

公卿争议于朝,曰“天子有命”,则屏然不敢屈直矣;师儒相辩于学,曰“孔子有言”,则寂然不敢异同矣。故天地间,惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天子不得以势相夺。即相夺焉,而理则常伸于天下万世。故势者,帝王之权也;理者,圣人之权也。帝王无圣人之理,则其权有时而屈。然则理也者,又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权,无僭窃之禁,此儒者之所不辞,而敢于任斯道之南面也。[36](P53)

儒者“任道南面”的景象,说明“道统”在“治统”面前以一种“超越”姿态存在。“治统”对应的君主,固然掌握着现实中无上的政治权力,但在“道统”承载者士人阶层面前,仍被看作需要启蒙、教化和规诫的对象。无论君主,抑或士人,似乎习惯了这种久已成型的“治道出于二”的局面,故能各守己分,至少在清朝以前保持了相对安定和谐的状态。此即是王船山所说:“天下所极重而不可窃者二,天子之位也,是谓治统;圣人之教也,是谓道统。”[37](P408)。

进入清代,“道统”的命运及“治一道”关系发生了急遽转化。满洲统治者携强大政治、军事威权,辅

以有效的文治举措,不但奠定了疆域辽阔的“大一统”版图,而且有效克服了历代“华夷之辨”观念带给自身的统治合法性危机。以“空间”优势来消解“民族”之别,并建立起新的正统观,成为清王朝尤其清前期统治的最大特色之一。清朝建立和稳固统治的过程,也是君臣之间调整“治一道”关系的过程。但这种关系改变到什么程度呢?或者说形成了什么新格局呢?一种观点认为,尽管士人受到政治环境的深刻影响,但其内部仍有一股独立于君主权威等外部因素的超越力量,这便是余英时所提“内在理路”<sup>①</sup>。还有一些学者看到,政治因素的干涉和渗透无处不在,使得传统士人本来具有的操守气节、批判意识等品德,在遭遇清代君主的高压控制时纷纷不堪一击,进而出现“万民隐退”、“自我压抑”以及“士林精神世界的变异”等惨状<sup>②</sup>。

无论在何种意义上强调士人的“内在超越”,都无法否认,清代君主确已成功改变了以往“治道出于二”这种不利于君主集权的局面。在新的“治一道”关系格局中,君主不仅是政治统治的中心,还将权力伸向了本由士人守护的道统传承领域,且从原来儒家知识的被动接受者变为知识创造者。黄进兴先生称:“清初君主在政治意识形态方面所努力的是,将‘政治势力’延伸到‘文化领域’。确切地说,是因统治者主动介入文化与思想的传统,致使‘皇权’变成‘政治’与‘文化’运作的核心,而统治者遂成为两项传统最终的权威。”[38](P93)历经清前期尤其康熙、雍正、乾隆三帝的努力,治道统归君主成为朝野上下的普遍认识,连向以道统拥有者自居的士人也罕有异议。对比历代士人抗拒王侯的勇气,清代儒家士大夫的表现无疑要黯淡许多。但在清代君主实现治道合一的表象下,儒林群体果然放弃了对传统道统的追求了吗?还是只因现实政治压力,而暂时表现出了蛰伏状态?清代衍圣公的诉求,或可为思考这些问题提供一定启发。既有研究大多立足于衍圣公系

① 余英时先生后来对“内在理路”概念的使用又做了补充界定,参见余英时:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,“增订本自序”,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年。

② 分别参见王汎森:《权力的毛细管作用:清代的思想、学术与心态》(修订版),北京:北京大学出版社,2015年;杨念群:《何处是“江南”:清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》(增订版),北京:生活·读书·新知三联书店,2017年。



孔子嫡裔这一前提,将其看作历代统治者树立起来的文化符号。因此,无论衍圣公贤愚如何,均能仰赖君恩祖泽而享荣不废。这也导致,尽管阙里孔氏涌现了众多凭借科考中第而入仕为宦的人物,但人们仍然不会把衍圣公及其子弟看作标准意义上的儒家士大夫。职是之故,在儒学传承谱系中占据重要地位的“道统”命题,也就向来不曾与孔子嫡裔衍圣公发生关联。纵然前文曾引众多士人对衍圣公倍加赞誉,寄予厚望,但这些叙述很大程度上还是基于后者乃是孔氏后裔,身份尊贵,而没有真正将其置于儒学发展的脉络之中,与其他儒士作等量齐观。

最为衍圣公关心的话题,自然是孔氏子孙尤其是本支繁衍传继,即通常所说的“世统”。“世统”,也称“世系”<sup>①</sup>,指的是家族世代相传的系统,由男性子孙排列而成<sup>[39](P605)</sup>。无论是某个家族,还是某个王朝,莫不注意辨析、载录本族或本朝乃至历朝的世系,且尽可能周详全面。刘勰《文心雕龙》称:“故谓谱者,普也,注序世统,事资周谱。”<sup>[40](P127)</sup>,即是此谓。具体到阙里孔氏,世统便是由历代孔子嫡裔衍圣公(连同此前其他封号)所构成的一条纵跨两千余年的家族传承谱系。有清一代,阙里孔氏族谱序文中(按:多以衍圣公之名而作)先后多次出现“世统”一词,而且往往与“道统”并列提起。因此,将这些相关论述合诸而观,或可帮助我们理解:孔子嫡裔衍圣公如何看待儒家的道统传承问题?对自身在传道序列中的角色又是如何定位的?下面通过几个例子尝试作一分析。

顺治十年(1653),六十六世衍圣公孔兴燮与时任曲阜知县、六十五代孔胤淳等人,合力纂录了入清以后第一部阙里孔氏族谱。在此之前,顺治九年九月,世祖临雍视学,行释奠礼,孔兴燮率四氏博士等人入都观礼陪祀。次年春,孔兴燮返回阙里。彼时,有族人向兴燮进言续纂族谱,以此“详世系、联疏亲、厚伦谊、严冒紊”。另有谏者说:“修谱,所以志勿忘也。”<sup>[6](P13)</sup>。这两种说法,正是以往孔氏家族编纂

谱牒时的基本考量,孔兴燮听后却只“唯唯”而已。直至有人从承继家学、传续儒道的角度劝勉,才真正震撼了孔兴燮。“谏者”曰:“圣祖为儒道宗师,盖教泽之所由来者远矣。及考孟氏书暨《原道》《明道》诸篇,具称尧、舜、禹、汤、文、周、孔子……乃世固有统,而道自有统耶?”<sup>[6](P13)</sup>在阙里孔氏族谱中,此处乃是首次将“世统”与“道统”并提,暗示了孔氏家族世系与儒家道统谱系之间存在着密切关系。孔兴燮听闻此言,“不觉敛衽正容”,坚定了续谱之志。同时,孔兴燮还着重阐释了“世统”与“道统”、“道法”与“家法”等之间的关系:

世统,一道统也。是谱而不可不修也哉!虽然,余闻之,道非吾所得私也,亦非吾所得公。天以斯职覆,地以斯职载,人物以斯繁息。君相得之,以为天下极,或疑升沉废兴,道亦与为晦明。然运也,非道也。运当流极,则必有人以维之。是故尧、舜、禹、汤、文王、周公,以迨我圣祖,应历而兴,乘时而济,为斯道衍宗派,为万世开太平,其源流一也。况吾家一贯时中之旨,与咨授合,而世派本于成汤,德隆者祚永,本?者枝茂,我后人乌可以无念昔圣祖尝讽“其父析薪,子弗克负”而有叹也。岂不曰大道为公,姑惟后人之惓惓,而三世祖惕然省用,作《中庸》,阐性道,亦安见道法之非家法哉?夫使其道昧昧于天下,后学之责也。使其发皇于濂、洛之英,关、闽之后,晋、越、豫、浙之君子,而不振于吾门,子孙之愧也。读其书,历其庭,其将有人焉?绍前休而倡大道,庶无负余修谱之意也已。<sup>[6](P13-14)</sup>

孔兴燮这番自白,已突破了编纂谱牒的基本初衷,“谱身”的意义被“谱道”所取代。叙述过程中,孔兴燮始终将家族世系即“世统”投射到“道统”传承脉络之中,认为“道法即家法”。因此,阐扬圣道,传续儒

<sup>①</sup> 韦昭所注《国语·楚语上》“教之世,而为之昭明德尔废幽昏焉”一句,指出“世”即“世系”意。参见左丘明著、韦昭注:《国语》卷一七《楚语上》,上海:商务印书馆,1935年,第191页。

学,自然成了孔氏子孙义不容辞的责任。尤其在文末,孔兴燮历数自孔子以下众多儒学传承者,如濂(周敦颐)、洛(二程)、关(张载)、闽(朱熹)诸子,却颇感惭愧没有阙里孔氏子孙跻身其中。潜在含义是,孔子后裔应该读书励行,以载道者和传道者自居,非徒具“圣裔”之名而已。

不过,孔兴燮的诉求在当时似乎没有得到全体孔氏族众的呼应,同为该谱作序的时任曲阜知县孔胤淳就表达了相反的观点。孔胤淳立足于“传道者谱道”、“传身者谱身”这两个前提,阐发“谱道”的内涵是:“上溯祖述,下明授受,历历不爽,凡百家之杂说,二氏之异端,举莫敢参”;“谱身”的意思则为:“上溯宗祧,下明世系,历历不爽,凡他姓之影似,非种之嫌疑,举莫敢附”。虽然两者均讲求严秩有序,但孔胤淳主张:“彼道谱,人任之矣;身谱,非后贤子孙责乎?”<sup>[6](P14)</sup>也就是说,孔氏子孙的职责只是“谱身”,延续孔子血脉不断,“谱道”的任务则另由他人完成。对比上引孔兴燮的论述,不难读出两者间的明显差异。

六十七世衍圣公孔毓圻继承了乃父兴燮的观点,他曾说:“孔子之道一日不息,则孔子之后一日不绝。今存一人不为少,合生万人不为多。家乘也,实道统也。此余小子所以夙夜祗承,缙述先少保之遗编,进族人于庭,而告以家谱之义如此。”<sup>[6](P16)</sup>。孔毓圻把家乘等同于道统,无异于宣称,孔氏家族的优秀子弟同样在道统传承脉络中扮演着重要角色。这种任道壮语,被七十一世衍圣公孔昭焕沿用,以此劝勉和激励族人。孔昭焕说:“收族于庙,而宗庙严;收族于谱,而子姓秩。有不油然而动其仁孝之思,而肃其继承之志者乎?有不笃其亲爱,而痛痒相关者乎?有不逊敏时术,以励勉于道统之垂,而惟恐有玷于金声玉振者乎?”<sup>[6](P17-18)</sup>彼时孔昭焕年甫十岁,序文当非出自其手,“励勉于道统之垂”一语实为衍圣公府的集体发声。

但当孔昭焕长成后,屡因逾越己分而受到乾隆帝斥责,孔府亦常处在清廷施恩与压制交加的情境下,导致衍圣公不再自贵为“谱道”序列中的重要一员,只能安退到“谱身”者的本职范围。孔昭焕后来

在《孔子世家谱河北南宫县支谱》的序言中说:“维我圣祖,律天袭地,传其道于天下万世,盖亦传身于本支百世。传道者谱道,虽大小显微之道皆其道;传身者谱身,虽元仍云耳之身皆其身。本末源流,道脉日昌,则苗裔亦日盛也。”<sup>[41]</sup>。按其内容,几乎与顺治十年曲阜知县孔胤淳的思路如出一辙。但对孔昭焕而言,其前后表述发生变化甚至矛盾,折射出外部政治环境等因素带给衍圣公的深刻影响。

总的来看,清代衍圣公编纂族谱的初衷乃是记录世系,辨析源流,防止遗漏和伪冒;然而,衍圣公的意识里始终存有某种以道统自居及以传道自任的使命感,每当政治控制稍显宽松或儒学发展受困时,此一使命感就会愈发强烈。易言之,“谱身”只是表面功用,“谱道”才是终极指向。末代衍圣公孔德成(1920—2008)有一段论述,精到地分析了与此相关的“世统”、“道统”等诸问题,文曰:

有世统焉,有道统焉。世统,吾所私也。道统,吾虽不得而私,然亦不得而诿也。自我圣祖作师垂教,三世祖阐而述之,道之行如日月经天矣。厥后代有闻人,或以学显,或以行著,悉附传于谱,后之人履其庭,读其书,可不懍懍弗荷弗构之戒,而思善其继述乎?矧道之隆污,天下兴亡系焉。自世运陵夷,邪说纷起,宗法失而伦常斲,社会风俗江河日下,君子忧之,则缙绪翼教,导民正轨,非他族人任也。虽运有通塞,道或晦于一时,而抱坚守白,不磷不缁,终必克昌于天下。此尤览斯谱,思训所当验于心,而体于躬者。然则斯谱也,又岂徒昭世统而已耶?昔归震川记其家谱,谓求其所以为谱者,归氏学圣人之道者也,言深且旨,而况圣人之后哉?吾族人其宜有以知所勉矣。<sup>[6](P4-6)</sup>

至此,孔德成实际上把先辈衍圣公们欲言而没有畅言的诉求和盘托出,声称孔氏子孙身负承继家学、延续道统之职任担当,所谓“道统,吾虽不得而私,然亦不得而诿也”,即是贯穿其间的中心意旨。基于这一

认识,孔氏宗族编纂谱牒的目的自然不再囿于“昭世统而已”,而是包含了对传统道统的考量和诉求。把握住这条暗线,不但有助于我们加深对清代衍圣公的认识,而且可从侧面关照清代君主与士人的关系,尽可能捕捉“治一道”关系新格局下儒家士大夫群体的思想意旨。

## 结语

以孔子嫡裔衍圣公为大宗的孔氏宗族,是中国传统社会极具代表性的宗族个案。历代统治者不断褒崇孔子,贯彻崇儒重道的治国理念,使得身列“圣裔”的孔氏子孙获得了诸般格外加恩。至清代,衍圣公及孔氏阖族进入历史发展的“黄金时期”,享有政治、经济、文化等一系列特权,由此被后世冠以“封建贵族大地主的典型”或“文化世家”等不同指称。

本文所探讨“清代衍圣公的宗族意识”,系指随着孔氏宗族的发展壮大,孔氏内部产生出了区别内孔—外孔、核验真孔—伪孔的观念。这一观念,主要通过纂作家族谱牒的方式而得以践行。清代以前,孔氏族谱的首要功用在于“考世系,叙尊卑”,即改变早期族谱止载承袭者一人之疏漏,而更多收录在家族发展史上占有重要地位的闻达先辈。但随着“孔未乱孔”惨痛家族记忆的层累书写和反复唤醒,孔氏宗族的内—外/真—伪意识变得愈发强烈,鲜明体现在了清代衍圣公纂作族谱的活动之中,“锄非种,辨窜冒”一语堪为清代孔氏族谱的中心意旨。

尽管清代前后孔氏纂谱宗旨发生变化,但归根结底都是为了将孔子血脉传统落实到文本上面,进而保障孔氏宗族的既得权益。“谱身”之意,即是此谓。然而,对于“以身显荣”的衍圣公及孔氏宗族而言,当然不能仅仅凭恃先祖恩泽而望重士林,还要通过恪读祖书、阐扬儒术,方能在道统的传承序列中争得相应位置。这种诉求,便是“谱道”。从“传身者谱身,传道者谱道”,到“道统者,一世统也”,再至“道统,吾虽不得而私,然亦不得而诿也”,清代衍圣公对自身任职表述的变化和进递,揭示出孔氏子孙潜意识中以道统自居及以传道自任的使命感,每当政治

控制稍显宽松或儒学发展受困时,此一暗流就会浮于面前,故“谱身”只是表面功用,“谱道”才是终极指向。

探讨清代衍圣公对“谱身”与“谱道”关系的理解,也有助于我们重新反思清代君主与士人、治统与道统之间的复杂关系。既有研究或是指出传统士人具有道统传承的“内在理路”,或是证明清代士林发生了“精神世界的变异”,却没有将目光投向身为孔子后裔的衍圣公是如何感知和适应时代的变化。本文的讨论意在表明,衍圣公等孔氏子弟也一直为跻身传道序列而孜孜努力,并通过纂修族谱的方式而将此使命逐代延续。至于这种努力在儒林士大夫群体中获得多大程度的认可,有没有产生预期中的影响,则需要挖掘出更多的材料来做进一步的分析研究。

### 参考文献:

- [1] 刘志伟.附会、传说与历史真实——珠江三角洲族谱中宗族历史的叙事结构及其意义[A].王鹤鸣,等主编.中国谱牒研究——全国谱牒开发与利用学术研讨会论文集[C].上海:上海古籍出版社,1999.
- [2] 刘志伟.族谱与文化认同——广东族谱中的口述传统[A].王鹤鸣,等主编.中华谱牒研究——迈入新世纪中国族谱国际学术研讨会论文集[C].上海:上海科学技术文献出版社,2000.
- [3] [英]科大卫,刘志伟.宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础[J].历史研究,2000,(3).
- [4] 周洪才.孔子世家艺文志(上)[M].北京:国家图书馆出版社,2015.
- [5] 脱脱,等撰.宋史:卷297,北京:中华书局标点本,1977.
- [6] 孔德成纂.孔子世家谱·旧序[A].山东文献集成:第一辑第11册[C].济南:山东大学出版社,2006.
- [7] 晁公武编.郡斋读书志校正:卷9[M].孙猛点校,上海:上海古籍出版社,1990.
- [8] 曲阜师范学院历史系编.曲阜孔府档案史料选编:第3编第1册[M].济南:齐鲁书社,1980.
- [9] 孔承懿.阙里孔氏新谱序[A].陈镐撰.阙里志:《北京图书馆古籍珍本丛刊》第23册[C].北京:书目文献出版社,1998.
- [10] 薛瑄.廖氏族谱序[A].孙玄常,等点校.薛瑄全集·文集:卷17[C].太原:山西人民出版社,1990.
- [11] 朱勇.清代宗族法研究[M].长沙:湖南教育出版社,1987.
- [12] 孔继汾.阙里文献考[M].济南:山东友谊书社影印本,1989.

- [13] 赵文坦.文宣公孔仁玉中兴本事考[J].孔子研究, 2015,(3).
- [14] 徐振贵,孔祥林编注.孔尚任新阙里志校注:卷11 [M].长春:吉林人民出版社,2004.
- [15] 孟继新主编.孔府档案珍藏[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [16] 张荣铮,等点校.大清律例:卷8[Z].天津:天津古籍出版社,1993.
- [17] 何龄修,等.封建贵族大地主的典型——孔府研究 [M].北京:中国社会科学出版社,1981.
- [18] 孙希旦.礼记集解:卷50[M].北京:中华书局,1989.
- [19] 蒋冀聘标点.左传[M].长沙:岳麓书社,1988.
- [20] [日]滋贺秀三.中国家法原理[M].张建国,李力译.北京:法律出版社,2002.
- [21] 《东方圣城曲阜》编写组编.东方圣城曲阜[M].北京:中华书局,2001.
- [22] 纪昀.河间孔氏族谱序[A].孙致中,等校点.纪晓岚文集:第一册[M].石家庄:河北教育出版社,1995.
- [23] 吴会.吴书山先生遗集[A].续修四库全书·集部:第1325册[C].上海:上海古籍出版社,2003.
- [24] 吴国伦.兴国孔氏族谱序[A].甌甌洞稿:卷38[C].台北:伟文图书出版社,1976.
- [25] 陆容撰.佚之点校.菽园杂记:卷7[M].北京:中华书局,1985.
- [26] 佚名.切庵偶笔[A].张潮辑.虞初新志:卷19[C].石家庄:河北人民出版社,1985.
- [27] 揭傒斯.文安集:卷8[A].摘藻堂四库全书荟要·集部:第57册(总第404册)[C].台北:世界书局影印本,1985.
- [28] 陈镐撰.孔胤植等增修.阙里志:卷24[A].四库全书存目丛书·史部:第76册[C].济南:齐鲁书社,1996.
- [29] 李东阳撰.周寅宾点校.李东阳集:第二卷[M].长沙:岳麓书社,1985.
- [30] 孔尚任.《孔氏家谱》序言[A].徐振贵主编.孔尚任全集辑校注评:第四册[C].济南:齐鲁书社,2004.
- [31] 国家图书馆编.中华历史人物别传集:第3册[M].北京:线装书局,2003.
- [32] 姚鼐.惜抱轩诗文集[A].清代诗文集汇编:第377册[C].上海:上海古籍出版社,2010.
- [33] 丁黠良.衍圣公——孔子的继承人[A].汉学菁华:中国人的精神世界及其影响力[C].沈弘,等译.北京:世界图书出版公司北京公司,2009.
- [34] 马其昶.韩昌黎文集校注[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [35] 余英时.士与中国文化[M].上海:上海人民出版社,2003.
- [36] 吕坤撰.欧阳灼校注.呻吟语[M].长沙:岳麓书社,2002.
- [37] 王夫之.读通鉴论[M].北京:中华书局,1975.
- [38] 黄进兴.优入圣域:权力、信仰与正当性(修订版) [M].北京:中华书局,2010.
- [39] 钱玉林,黄丽丽主编.中华传统文化辞典[Z].上海:上海大学出版社,2009.
- [40] 刘勰著.王运熙,周锋译注.文心雕龙译注[M].上海:上海古籍出版社,2010.
- [41] 孔兴教,孔毓均纂.孔子世家谱河北南宫县支谱 [Z].乾隆二十三年刻本,北京大学图书馆藏.

责任编辑:杨春梅

## Pu shen and Pu dao: Clan Ideology and Its Practice by the Duke of Extended Holiness(YanShenggong) in Qing Dynasty

KONG Yong

(School of History and Culture, Shandong University, Ji'nan 250100, China)

**Abstract:** Pu shen and Pu dao were two key words through Kong families' tree wrote by the Duke of Extended Holiness (YanShenggong) in Qing dynasty, which reflected a kind of entangled state between its identity of sage and its will for Confucian orthodoxy. Before Qing dynasty, the Kong families' tree emphasised lineage and status. While in Qing dynasty, its key point turned to distinguish non-Kong family members. In the depth mind of YanShenggong, there was a sense of mission for continuing Confucian orthodoxy. Whenever the political control was loosen or Confucianism was in difficulty, this sense of mission would emerge. Therefore, Pu shen was just the surface function, and Pu dao would be the ultimate goal.

**Key words:** Duke of Extended Holiness(YanShenggong); Pu shen ; Pu dao; Confucian orthodoxy; Lineage orthodoxy