

# 民情反思与士人的社会改造行动

## 晚清温州永嘉学派保守主义的 实践及其困境

社会  
2015·2  
CJS  
第35卷

侯俊丹

**摘要:**同光时期士人推行的地方社会重建运动,是在太平天国运动所引发的新民情经验反思的基础上展开的。在这一过程中,由士人集团所继承的学术思想传统,在塑造文人精英意识形态以及作用个人选择意志时起到了颇为关键的作用。同时,承担这些思想历史传统的组织载体为结社和宗族。社会位阶的差别以及对社会经验判断的差异,导致现实社会改造方案出现了分歧。其中,具有较高功名的上层士人选择了一条重建宗法和学统的保守方式,力求将人心气禀重新安顿到传统政治格局内,但这一努力在实施过程中所达成的民情效果却出现了与其“敦风易俗”这一初衷相背离的结果,即学阀望族成为垄断性的地方社会势力。这条保守路径最终陷入了困局,但并不意味着晚近士人经世作为的终结,相反,它孕育了中国现代社会结构转型的历史契机,即以普遍人格结构为心性基础的社会组织生活将成为现代民治政体的根本。

**关键词:**结社 宗族 精英意识形态 社会重建 民情检验

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2015.02.001

### Reflection upon Mores and Reconstruction Movement: Dilemma of the Yongjia Conservatives during the Post-Taiping Restoration

HOU Jundan

**Abstract:** The law of power in “Xia-Qi” (chivalry) destroyed the hierarchical structure of the Imperial and produced a social equalization so that the traditional governance was involved in crises. It was on the reflection upon the

---

\* 作者:侯俊丹 首都经济贸易大学劳动经济学院社会工作系 (Author: HOU Jundan, Department of Social Work, School of Labor Economics, Capital University of Economics and Business) E-mail: jundan8243@sina.com

\*\* 本文获 2014 年首都经济贸易大学劳动经济学院中青年教師科研能力提升项目支持 (This paper was supported by the Scientific Research Support to the Young Lecturer, SLE, 2014.)

crises that the reconstruction prompted by literati during Tung-chih and Kuang-hsü periods was based. Confucian classics studies played an important role in shaping the elites' ideology and individual wills. Besides, associations of literati and network of kinship contributed to the spread of these academic studies. Different judgments about the reality between people with different social statuses caused the conflicts in the practices of social transformation. Taking the higher-ranking group of literati in Wenzhou province for instance, they chose a conservative scheme of reconstructing patriarchal clan system and Confucian academic traditions in order to realize moralization in the imperial political structure. Unfortunately, this conservative reconstruction had an impact contrary to the initial contention of moralization. Scholar-tyrant and prominent clan monopolized local rural society. Estate occupied by the prominent clan indicated that the scholar-tyrant plundered finite land resources in the local mountainous society. Meanwhile, academic atmosphere was corrupted by those disciples following the higher-ranking masters so that aristocratic politics became the principles dominating the private school of the prominent clan. Furthermore, immorality among the close relatives in the prominent family also ruined the local customs. Superficially, it seemed that conservative moralization was obstructed and local affairs managed by the literati failed, but there was a new historical opportunity for the transformation of social structure in modern China. Social organizations that were based on the general individual mind structures would play a fundamental role in the modern democracy in China.

**Keywords:** association, kinship, elite ideology, social transformation, mores-test

---

## 一、社会重建：文人群体集体经验的一般表达

对近代中国社会转型过程中爆发的社会危机的反思与应对，中国的知识精英群体——士人——往往发挥了举足轻重的作用。如果我们检视那些应对转型危机的思想及其背后的社会基础和行动基础，便不难发现三个特点：首先，文人士子对近代历史各时期的社会和政治危机的反应通常以集体行动为表征，但这一集体行动的具体形态在不同时期却迥然有别。清初朝廷对复社的打压，使得中国 18 世纪的考证学者表现出

职业型学者的特点,他们的经典研究无干政治,以血缘关系为核心的宗族成为士人在王朝政治压力下保存价值传统的组织基础。而到了19世纪帝国面对外来军事危机时,清议社团的出现表明17世纪复社传统的再度复活,突破宗族界限的非血缘同行关系成为士绅凝聚力的主要象征。在此背景下,儒学内在的变革意识被激活,经学、经世学说和文学汇流起来,形成支持士人积极参与政事的新的意识形态,而对文人结社正当性的辩说甚至构成晚清康有为、梁启超以“合群立会”之说为自己政治变革主张正名的历史基础(艾尔曼,1998:221、223—224;Polachek,1991)。

其次,社会动荡之时文人的思想与作为除了体现为集体行动的取向,也呈现为士人对总体社会危机和其自身所处的群体危机的普世表达。正如孔飞力(2013:31)对魏源的评价所表明的那样,“一位有着根本性关怀的思想家,其才华之所在,应在于他既能够将自己所属社会群体的经验和抱负上升到一般性的层面,又能够赋予他自己特定的世界观以普世性的意义”。魏源基于今文经学的解释传统而对《诗经》“鹿鸣”篇的分析,不仅是对他所处的官僚体制外的幕客群体的政治处境的刻画,同时也是对18世纪以降有关如何扩大士人政治参与这一建制议题(constitutional agent)的根本性回应,而这一对现实政治经验的提炼,不仅意在扭转颓废冷漠的文人精英的自我意识,同时也希图以开放的政治讨论来形成正确的政治政策,以保障中央王权的治理效力(孔飞力,2013:33—39、43)。

此外,虽然文人群体的反思与实践呈现为集体行动的特点,但就文人集团内部更细微的行动取向来说却并非铁板一块。相反,对于社会现实经验的解释和分析,通常缘于不同的社会位阶而产生分歧,对于此前思想传统的取舍态度也因之有别,继而在社会改造路线上呈现出或偏于保守或偏于激进的不同(汤志钧,2003;茅海建,2005;孔飞力,2013)。

从近代文人结社到“合群立会”的发展,既反映了中国早期社会组织形态演变的一般轨迹,也奠定了士人群体力图实现社会结构转型下社会重建任务的组织基础。<sup>1</sup> 上述爬梳,意在搭建理解现代中国转型危

1. 对于此种集体行动的性质,杨念群(2011:94—97)并不认为其具有“一种独立的制度化、客观化的组织”特征。由于社会自由流动空间狭小,知识分子形态总是摆荡于“国—家”结构中,因此,杨念群对近代士人集体行动的考察,将其置于与王权的分合关系中,所谓“集体行动”呈现的不是组织化特征,而是“地域化”特征。

机中士人所进行的社会改造行动的视角,一种将思想和行动置于具体的社会—历史背景下来理解其现实形态的考察方式(曼海姆,2000:3):第一,近代中国的社会重建运动总是与文人群体作为一个知识共同体的行动纽结在一起,知识共同体内由继承先前的历史传统而遵守的价值原则成为现实行动的基础;第二,士人群体提出的社会改造议题,既是对处于历史危机中的普遍社会经验,也是对裹挟进这一危机中的集体经验的提炼和阐释,由此,社会重建的具体实践路径是文人群体所继承的思想传统不断接触并转化现实经验的结果;第三,接触并转化现实经验的过程涉及对具体社会条件的分析,因而也必然与现实民情和现实政治紧密关联。<sup>2</sup>由此,对具体社会经验的判断以及社会流动过程中形成的位阶差别如何导致对民情理解的异同将会成为理解不同社会重建路径的关键。

以上理解近代思想变革与社会行动之间关系的视角,构成了本文分析太平天国之后社会重建运动的起点。对于太平天国所导致的民情条件的变化以及它所引发的中国现代国家的建政议题,笔者在稍早的一篇文章中有所阐述。那篇文章基于地方社会史的分析,力图说明这场内乱标志着现代中国社会结构转型的起点,即夷平化的社会形态这一新社会条件的出现使传统政治安排逐步失效。具体来说,凝结在“侠气”之义上人与人之间“力”的竞争法则,突破了传统帝国政治结构中宗法、乡礼、师道等身份等级关系的限定。这一表现为否定性运动的激情构成现代中国人格精神的内在基础,也成为晚近中国社会建设的精神起点(侯俊丹,2014a)。可以说,太平天国运动引发的民情条件的改变,使得中国在重组社会政治秩序的实践道路上举步维艰,晚近思想家们为应对这场浩劫遗留的治理问题而开辟的思想探索,正是基于它所催生的人心之变及由此塑造的新社会民情的全面反思而展开的。只有在揭示了民情时变的本质之后,进一步廓清近世文人群体对这一社会危机的反思以及由此推动的现实社会改造行动,我们才能较为完整地呈现中国朝向现代化国家政治结构转型的曲折历史进程。正是在这一意义上,本文立足于19世纪六七十年代温州地方史,爬梳以孙氏家族为

---

2. “产生于活生生的经验的因素,对于处理问题时所遵循的方向是重要的。”参见曼海姆,2000:273。

代表的传统士人为应对社会危机而采取的保守路径,是对前文引出的问题意识的延伸讨论。

与以往有关太平天国之后社会重建运动讨论不同的是,本文并不认为这是一个由地方精英所构建的公共性“社会领域”自发生成的过程(Rankin,1986),因为这一解释遮蔽了19世纪六七十年代社会恢复秩序过程背后复杂的动态机制。相反,如果我们以上述理解“思想—行动”关系的“社会—历史”视角重新审视这一过程将会发现:一方面,“侠气”所蕴含的“力”的扩张性不仅反映了此一时期社会危机的本质,同时它也渗透进士人群体的经验世界中。作为具有较高功名的上层士人,孙氏兄弟在地方上推动的宗法和家学建设,即以对这一民情经验的反思为起点。另一方面,孙氏身受道咸以降以桐城派为主导的文人诗社以及宗族家学的双重影响,桐城派“义法”中贯彻的理学意涵以及地方永嘉学所强调的“以史经制”思想,皆作为文人团体所继承的思想遗产被贯彻到地方社会改造实践中,从而形成了一条以恢复宗法和家学为主导原则的保守道路。但这一实践反映在地方民情效果上却产生了悖论,思想与现实社会条件之间的张力构成社会结构变迁向下一个环节运动的契机,这其中充满了激进和富于革命性的色彩:以肯定“气”作为普遍人心结构为起点,由小宗族中所产生的下层士人通过合群立会,组建学社、学会等社会团体,意图在社会组织中培育新民的政治能力和政治道德,以此来奠定现代国家的公民基础。

## 二、诗社与家学:社会重建的组织基础和思想基础

1875年,时任湖北布政使的孙衣言自营新居“邵屿寓庐”于瑞安城北宋都桥西南之太平石,并于新居之西,建立支祠治善祠,“以祀庵公以下四世祖弥”,同时在祠堂西侧“筑书塾,延请经师、蒙师各一人,以课房族子弟,而兼收族外人之志愿就学者”(孙延钊,2003:129—131)。至此,距洪杨之乱及温邑地方金钱会匪乱平息已去十年。孙氏修门立户的举措不仅意味着在帝国内乱中流离失所的地方大姓氏族重建家园,<sup>3</sup>同时也表明一位深谙十年动乱所搅扰的人心困局的地方守土官僚(亦是造诣精深的经学家),意图以“县治”作为基点重塑帝国秩序的经世

3. 孙氏在潘垓的祖宅集善堂于1861年毁于金钱会之手(孙延钊,2003:43)。

作为。事实上,孙氏的这一理想在洪杨戡乱后的第二年(1866年),便清晰地阐发在他对永嘉学者叶适《长州政事录》一文的注评中:“必县治而后天下治,必能治县而后能治天下。今儒者往往鄙薄州县,而国家之用州县,又不能不尽出于儒者,则两失之矣”(孙延钊,2003:69)。

若要恰切地理解孙氏选择的这条社会重建道路,离不开对他此前所参与的文人共同体的知识生活的考察,以及在面对民情经验时,他所继承的思想传统激活个人选择意志的那种作用。<sup>4</sup>

### (一)“江亭修禊”:孙衣言与道咸文人交往史

道光十八年到二十年间(1838—1840年),孙衣言赴京参加拔贡朝考,旅京期间进入了“江亭修禊”这一京城文人圈,并与其中的桐城派走得尤为密切,一度对桐城“义法”痴迷,以至于日后将这一理论也融汇到家学学规的创建中。<sup>5</sup>

“江亭修禊”是道光九年(1829年)由徐宝善和黄爵滋共同发起的诗社,主要成员为中下层京官以及他们招集的大批朝考士子,道光九年到二十年间(1829—1840年),曾多次举行“江亭饯春”等文人雅集活动,其中尤以道光十六年(1836年)三月的“江亭展禊”最为盛大。

“修禊”是19世纪广泛存在的以语言政治为表征的文人结社形式,通过诗社活动,文人以诗赋创作、书画赏玩等文艺旨趣来表达学术见解、政治志向乃至推动政治批判和政治参与(艾尔曼,1998:219—220)。“江亭修禊”即是这样一个诗社联盟。作为嘉庆十九年(1814年)成立的宣南诗社的延续,在鸦片战争前夕,“江亭修禊”已经逐步成为主战的清议群体的阵营,最明显的例证就是林则徐本人也参加了这一诗会。道光十三年(1843年),原“江亭修禊”的部分成员开始成立“顾祠修禊”,推动了倒穆彰阿党的清议行动。参加“江亭修禊”的有桐城派文人陈用光、朱琦、梅曾亮、管同、张际亮,常州今文学派如宋翔凤、魏源、龚自珍,汉学家如陈庆镛,扬州学派汪中之子汪喜孙。特别值得一提的是,1843年成立“顾祠修禊”的时候,这批文人与穆彰阿的政敌祁雋藻

4. 这种考察即研究“社会进程影响知识进程”的过程。在曼海姆(2000:273)看来,知识社会学不同于思想史方法的新角度在于,“对一个问题的一种陈述,只有通过涉及这个问题的人类先前的实际经验才有可能”,此外,“当从众多的数据中做选择时,便涉及认知者的意志行为”。

5. 蔡克骄(2002)在对孙衣言思想的研究中将其归为永嘉学派发展的第三期,却未看到近代永嘉学复兴在思想源流上的复杂性。

走得尤为亲近,而祁本人则是山西寿阳出身的一位汉学大家,同时也是黄爵滋的好友。

可以说,“江亭修禊”的文人构成代表着清初开辟的汉宋对峙向“经世致用”意识的转变。面对汉学训诂考据的支离破碎,无论桐城派用简单明确的修辞学研究向程朱理学的回归,还是常州今文经对公羊三世的变易理论的挖掘,都意味着停留于经籍义理的论辩此时已为现实的政治诉求所替代,这尤其体现在“顾祠修禊”明确以公祭顾炎武生日的方式来调和门户分立,以回归清初诸老经世之志的姿态来应对世变之亟(魏泉,2003)。

谱载孙衣言是于道光十九年(1839年)参加“江亭饯春”的,但事实上他与“江亭修禊”文人圈的交往在前一年(1838年)入京参加拔贡朝考时便开始了,是年其弟锵鸣恰好进京会试。可以说,这一年与“江亭修禊”清议派的交往也影响了孙氏兄弟日后的政治取向,无论是孙锵鸣于道光三十年(1850年)奏劾穆彰阿,还是咸丰八年(1858年)孙衣言成为第二次鸦片战争主战派一员,都与此一背景有关。

孙衣言主要通过受教于黄爵滋而进入江亭修禊学术圈落。谱中未载其中原因,但我们可以做两方面的推测:其一是江亭修禊最初创建者之一,同时也是宣南诗社成员陈用光于道光十四年(1834年)任浙江学政按试温州时,“衣言以诗受知于学使”,孙衣言可以通过这层关系谒黄爵滋之门;其二是黄爵滋本人的个人风范。黄氏是道光一朝出了名的谏臣,为一时清议领袖,且其人特好古体诗,《清史稿》载:“爵滋以诗名,喜交友,每夜闭阁草奏,日骑出,遍视诸故人名士,饮酒赋诗,意气豪甚。及创议禁烟,始终主战,一时以为清流眉目”(赵尔巽,1998:11590)。所以不难想见,孙、黄初交即以诗教为名建立了师道关系,“黄教以读汉魏人诗及郭氏《乐府》,至唐人而止,勿涉宋、元以后,则意趣自高,气韵自古。衣言于是专治古诗”(孙延钊,2003:5)。

借由黄氏主持的酒会(这些酒会往往就是修禊活动),孙衣言不仅结交了江亭修禊的社员,如陈庆镛、叶绍本、苏廷魁、汤鹏、艾畅、姚燮、姚斌桐、戴纲孙等人,并和桐城派文人建立了紧密的关系,他们其中有些是修禊社员,有些则不是。前者如梅曾亮、朱琦、张际亮,后者如孙鼎臣、王拯、冯志沂、邵懿辰、龙启瑞、宗稷辰、张际亮、苏源生。孙衣言少时受知于姚鼐弟子陈用光,而此时获接梅曾亮以及梅氏弟子孙鼎臣、王

拯、龙启瑞,其意义不同寻常。这意味着他受桐城派正统影响甚深,<sup>6</sup>而其中的王拯更是将孙氏领上桐城文法研究的关键人物。<sup>7</sup>

清代桐城派是通过唐宋八家以及明代归有光等人上溯至古代雅言的文论学派。其创始人方苞在司马迁的基础上进一步明确了文学艺术的内容(“义”)与形式(“法”)之间的一致性,同时提出了严整的修辞方法便于为文者揣摩古义;此外,他对《周礼》真伪的质疑也一度影响了晚清今文经学的发展,由此也不难想见为何江亭修禊中会聚拢一批今文经学者(余英时,2007:237;梁堃,1940)。从文宗上讲,桐城派极重视春秋左史以及秦汉马班的风文研究,因为其中的论理散文是非常接近于上古书经雅言的形式,此外唐宋八家,特别是韩愈、欧阳修扭转晋隋之骈丽华藻,专向两汉和左史的回归,也成为清代桐城派文人描摹的典范。

桐城古文讲求散文的“语言精纯”,所以“它能很好地作为一种表达传统思想、感情以及事物的文体”,换言之,文人通过对文体的揣摩来体会上古的道德精义,文学在桐城派这里“不只是一种载道的工具,就其最高形式而言,它就是道”(余英时,2007:237)。但桐城派所理解的义理其实与程朱理学一脉相承,所以从某种程度上讲,桐城派是以文体和文法的研究向正统理学的回归——文风和语言要以严格的字词、声律为法度,而语言背后的情感及其指称对象也被节制于传统道德体系内。接下来我们还会详细阐释这一点,这里需要着重指出的是,以桐城派的文论出发,对“史”的研究其实主要着眼于其中的制文之道,即史书中的论理散文如何形成语言和义理之间的协调统一,简言之,这种研究是一种基于道德美学意义上的志趣。

咸丰三年至九年(1853—1859年),孙衣言两次研读姚鼐《惜抱轩集》并点校《归震川集》(1853、1856年),两治归、方评点本《史记》(1856—1857年),且于简放途中校对《五代欧史》(1859年)。这些典籍基本

---

6. 梁堃(1940:3—4)曾对桐城派的师承体系有过清晰的阐释。大体说来,清代桐城派之开山为方苞,次传桐城刘大櫟,至姚鼐学方、刘最为正宗,桐城派于是始大。姚氏下传梅曾亮、管同、方东树、姚莹、陈用光等,而又以梅氏一支徒众甚多,江西如马平王拯、临桂朱琦、龙启瑞等。

7. 据近人刘声木(1989:244)考:“王拯,原名锡振,字定甫,号少鹤。道光辛丑进士,官通政使参议,师事梅曾亮,受古文法,其为文粹厉精洁,雄直有气,而出以平夷纾徐,能自达其所欲言,使人得其妙于语言文字之外,兼工诗词”。



上都是王拯借阅给他的。此外,1855年,孙氏与王拯、张际亮、孙福清、陶奂香等人公祭欧阳修,其雅集与会者“宗攻耻”,“酒间极论散体文宗派”,可见此时孙氏桐城文论研究之勤。应该说,这一时期他的史学研究正特别表现了上述道德美学的兴味。如咸丰六年(1856年)抄录归、方评点本《史记》后,卷首记云:“定甫(按,王拯)尝为余言,熙甫意主论文,而方侍郎能洞见史公之意,及其为文之关键支凑处,今详玩两家评本,定甫之言诚然”;另如1859年点校《欧史》,孙氏特“于叙事笔法随加评论”,称“永叔《四夷附录》,独以峭洁见姿致,能于《史记》之外自为一家言,胜于《班史》”。他更于旅途舟车之暇圈表方苞评本《史记》中的评注,并自述感想称“行文之道,必提顿转折毕具,而后精神气脉见焉”,为此他也仿照方苞之法,圈评《欧史》(孙延钊,2003:30—31、41)。

## (二) 史论转型:对民情经验的提炼与永嘉学理基础

孙氏这一纠缠于语言精纯的史论到了1863年后出现了重要变化,他已经不止于在纪事散文文辞的声气神中获得道德感染或是风格起兴,而是特别着意对历史轨迹隐藏的政治制仪经验的取舍和借鉴。1861—1862年孙氏被简放地方后引疾归休,以在籍士绅身份平定温邑金钱匪乱,战事止息后的1862年农历七月,取道进皖,入曾国藩幕,飭署庐凤颖道,奉札会办江南大营营务。也就是同一年,孙氏开始点评汲古阁本《后汉书》,其随笔札记已经跳出了行文之法的圈点,而专注于史迹对当今政务的启迪。这一转变虽然受曾国藩以史学开辟义理之道的熏染,但更内在的思想动力则来源于孙氏立足于永嘉家学传统对现实政治的反思。

孙氏对永嘉学的接触大致有三个来源:其一缘于其外家项氏家族。项氏为瑞安本地大族,孙氏舅父项霁和项傅霖是善治永嘉典籍的学者,且项家藏书颇丰,孙氏少年时极有可能从外家的藏书楼或受舅父影响接触过永嘉文献;<sup>8</sup>其二则缘于陈用光。1834年,陈用光视学温州时会收集并刊刻乾隆本陈傅良《止斋诗文集》,并组织湖州、绍兴两地学者订

8.《民国瑞安县志稿》载:“瑞安藏书自项氏始也”,“道咸以来,瑞安藏书人家稍著者,有项雁湖(霁)之水仙亭及其弟几山(夫霖)之珠玉楼等。至是逊学堂插架之盛,乃冠于温州一郡矣”(瑞安县修志编印委员会,1938:氏族卷)。孙延钊《孙敬轩先生年谱》梳理自孙希旦以来的永嘉学谱时,特别谈到项氏兄弟搜讨孙希旦遗文之事,可见项氏家族对永嘉学派的传承。参见孙延钊,2006b:185。

补校讎(孙延钊,2003:3);其三则是1857年,充四库馆臣一职便利了孙氏搜考温州地方文献。<sup>9</sup>

1863年的《后汉书札记》主要考察的问题是“才难”。在孙衣言看来,洪杨之乱后政治体制暴露出的问题体现在两个方面:第一,从中央行政系统看,执行官员(章京)为政资质匮乏,枢机重臣(军机)以门宦养客,培植私党,却拒于拔贤,中央行政中枢机关专政的局面十分类似于后汉尚书在处理任事和任才问题上对相权的剥夺;第二,地方司法实际为体制外的刑名所操纵,但对于胥吏只有防弊而无正教,相反,后汉则注重以世家为主体的习律和讲律传统。但孙氏紧接着指出,科举正途之难封锁了道统和教化之门,在士厌于学的局面下,“军功”和“荐举”等异途在战乱时期泛滥,轻启了趣就功名的政治投机,这才是加速门宦政治和地方行政私利恶化的真正推手。

今日荐举人才,宜知此意,盖使轻视处士,则非国家之福也。举其才德兼优者于朝,而束修自好之士,则长吏各礼之于其属,斯为两得之道也。予尝谓御史不可轻言事,大臣不可轻荐人,岂不言不荐之谓哉!(孙延钊,2003:47—48)

如果我们仔细观察永嘉学的政治学说,便不难发现它对于孙氏史论的支撑。首先,永嘉学派所理解的道统侧重于在历史和现象中呈现出来的治道,体现为圣人能够与时迁移,破除僵固,洞察人心情势,变通政制以应候的政治实践(何俊,2011:660—662),而它最为推崇的治道理想则是像周制那样,以“士”为精神中枢,士辅君、君与士共治而形成普遍的政治文明体系。<sup>10</sup>由此,我们能看到孙氏在《札记》中特别留意中枢权力膨胀和科举法密之问题意识缘起。一方面,军机揽政阻塞“贤士”进入实质权力层,也妨碍相权对皇权的制约:“今日军机大臣绝正仁,而通私客……宰相循资平进,而事皆决于枢臣,亦此弊也”;另一方

9. 孙延钊(2003:33)称:“(衣言)充文渊阁直阁事,登阁观览《四库全书》,而于四库所著录之温州先哲遗著,特注意检阅。”

10. 在叶适(2010a:703—704)看来,周制的价值在于继承了三代以来王畿和诸侯国各自为治,天子能够形成上下、内外之统在于取天下贤士。因此,理想的帝国形态是君与士共治而形成普遍的政治和文明秩序:“古之治天下,必辨其内外大小之序,而后施其繁简详略之宜。三代之时,自汉、淮以南皆弃而不有,方天下为五千里,而王之自治者千里而已,其外大小国千余,皆得以自治。其正朔所颁,礼乐征伐自天子出,朝会贡赋,贤能之士入于王都,不能入秦、汉之数郡;又置贤圣而为之臣,皆久于其官而不去。”

面,科举又无法保证仕之通阶的均平,本该由“取贤”来确保中央和地方精神统一的政统性只能在这两方面的压制下,扭曲为不断以异途出身制造私权扩张,在中央是门宦政治,在地方则是酷吏政治:“今日新复州县,率以军功为令长、监司,其虐甚于豺狼”。在上层权力无法打破的局面下,适当松动下层取士之法,便于贤才向体制内流动,以此缓和太平天国期间因滥荐导致流品崩坏、门宦政治坐大的局面,在孙氏看来是稳健地确保中央与地方政教统一的权宜之策:“今日乡试,或数郡不举一人,则教化不下逮矣,岂特无以厌其心而已哉!予尝议废乡试,而令学使者每三年一拔贡,即令会试,以此意也”。<sup>11</sup>

其次,永嘉学派所注重的治道,强调士人要在内在人格与外在器物制作的实践两方面实现统一。士人践行这一治道伦理是在三个方向上展开的:第一,以气禀扩充出任事之勇,不计较先天才器之粗精,而是秉于才具,有得一分便使用一分,将“士”之仁义落实到实在行动之上(郑吉雄,1994);第二,士人要在其自身所处的政治环境中揣摩和把握治道,即在复杂的政治经验和经历中,维持权宜进退与坚守直道之间的平衡;<sup>12</sup>第三,士人要能判断民心与社会环境之间的关系,洞悉世风民隐之流变。

此外,永嘉学派强调史学是士人践行治道伦理必经的途径。对治道自然原理的体认无法通过道德感的冥观体认而获得,只能借助学修智识,不断在经验和历史中检验才能够确证。史学搭建了以“学”锻造责任人格和以“政”建立至大中正的文明秩序之间的桥梁,同时也弥合了“变通”与“义命”之间的紧张。正是在这一意义上,史学将政治人格、政治原理与政治实体这三者联系在一起。<sup>13</sup>

为此,我们不难理解为何以揣摩情势之变与制仪之理为核心的史学观在孙衣言的思想中居于如此重要的位置。不仅如此,孙衣言本人

11. 以上引文均见孙延钊,2003:47—48。

12. 叶适(2010a:698)将此种品质概括为如圣人般的“常心”,即表现为敬天、畏民、敛己的节欲以及不逆谏、不避难、不居功的责任担当:“以天威不可不敬,以民为不可不畏,以己为不可不任,以谏为不可逆,患至而不敢避,功成而不敢居,酌天下之心以处其中,如是而已矣”。

13. 这在叶适阐释孔子作为周代史官形象时昭示了此义。在叶适看来,孔子遗留下来能够接续三代之道的五经正是以“史”的方式为后人所呈现,而看似最为神秘玄奥的《易》,其中的“象”也是孔子针对当时历史条件所作的治道指南。叶适甚至提出五经即史,是载治之书,可见在永嘉学派这里,“史”是通达“道”的途径(黄宗羲,1996:1754;叶适,2010a:694)。

的政治实践也贯彻着永嘉学所强调的士具任事之勇——一种不避难、不居功的责任担当。1875年,孙氏在为新居所作的《邵屿寓庐跋》一文中袒露了他复兴宗族和家学背后的心迹。

世衰俗薄,士大夫出而仕宦,辄不敢回乡里,且侨居数百里外,其意不过坐拥厚货,防人覬觎而已。岂知果能睦宗族,恤邻里,何乡不可以居。若恃势强横,恣为刻薄,则高门鬼瞰,虽公孙瓒蒸土为城,亦有鼓角地中之日,岂重门击柝,遂可以自全哉!(孙延钊,2003:129)

在孙氏看来,太平天国之后造成的风俗浇薄,是士心与民心之间疏离的反映,“士”以利为私,迁移城居,逃避教化责任只会加剧乡村社会的涣散,从根本上制造治乱循环。正是在这个意义上,战乱后士人恢复宗族建设是在乡治精神上重立政教秩序,以“齐家”视为王政之始。如果说此时孙氏以“何乡不可以居”表现出来的是不避难,那么当因性情刚正,坚持自己的政治判断,反对洋务运动的躁进之风而遭淮系要员沈葆楨排挤,选择在江宁布政使的官位上退隐时,孙氏表现出来的则是不恋栈、不居功。

窃谓人臣之义,不敢避难。本司一介寒士,渥受国恩,糜捐不足言报。第念用人理财,关系至鉅,苟才所弗任,即在壮盛之年,亦当知难思退,岂宜以老病孱躯,尸居繁要之职。……若犹瞻顾迟留,久妨贤路,则是志趣卑下,徒恋一官,并非真心为国,朝廷安所取而用之。伏祈奏明开缺调理,……以余年于乡党之间,造就经制人才,亦足以报国恩于万一。(孙延钊,2003:171)

或许我们可以这样说,宗族和永嘉学统重建在孙衣言这里,不仅体现为他作为传统文人在逆睹世变存亡后,通过向经世之义回归而寻找的内在学问路径,同时也是他作为地方守土官员,本着对太平天国之后世风民隐的审慎判断而形成的治理理念,但更为重要的是,这也是孙氏用“以学致道”匡正为士本义,以锻造政治人格的方式承担济世之难的治世理想。

### 三、社会改造方案:宗法与学统

孙氏所制定的太平天国之后整体政治的出路体现在两个方面:第一,从气本的角度出发,将“侠气”精神伦理中人心气稟中的自然之力安顿到宗法秩序内,由此确立人格的历史秩序;第二,通过一整套艺文教

育匡扶士气,树立志节,塑造史识,为良吏储材。一方面借由家礼和学风熏养知崇风节、严正刚直的人格,在地方上起到示范良俗的美意,另一方面则鼓励富于制变精神的史才重新进入科举正途,发挥政教经纶大义。可以说,这一稳健的政治主张既借鉴了永嘉经制学的传统,也大量融汇了湖湘学派和桐城文派的思想。

早在简放安庆进入曾国藩幕府期间,孙氏便十分推崇湖湘学人由知耻到起行的政治才干,并认为家礼培育的孝义是士人能够将气禀发为忠信志节、忍辱负重、砥砺万难、成就功烈的根本:“予顷见善化胡氏弟子箴言,述其曾高以来累世笃行,知胡文忠公所得于父子兄弟间……湖湘相国亦为予言今日乡里后进,往往知崇风节,重廉耻。盖湖湘人士所以能以名业相见于世者,其根底固若是”(孙延钊,2003:45)。

但有意思的是,孙氏并不像湖湘学人那样,重新在天理层面塑造人的普遍性,而是认为宗法为人提供了气禀自然起源的历史序列,人追根寻祖是在“气”的自然生成史上找到源流,以这种历史人格来生发亲义、敦睦等伦理情感:“人心之亡久矣,其私爱之所系恋,知有妻子而已矣。有父母而视若路人,而岂知自我而上溯之,虽百世以前,皆一气之所属也乎!有兄弟而视若仇雠,而岂知自我而下退之,虽百世之后,皆一体之所分也乎!现于此图,孝敬之心,敦睦之谊,可以怦怦动矣”。因此,谱牒的写作在孙氏这里具有重要意义,孙氏认为自己作族谱在体例上模仿《欧阳氏谱》纂世系表,实际上也是继承了《唐书·宰相世系表》,谱牒作为史志不仅是确立宗法亲义分别的前提,更是《尚书》所揭示的王政制作的载体:“自太史公取五帝系牒,《尚书》世纪作《三代世表》,桓谭谓其旁行斜上,并效周谱,则三代时所谓历谱牒者,法已如是”。<sup>14</sup>

具体说来,谱牒在世系和行第两个层面上确立了宗统,其功用在于明晰祭礼之中的昭穆之别。孙氏看到,社会流动性的加强使依照宗谱之法取名的规矩尽失,父子长幼之序不明不仅意味着庙行混乱,更表明人伦秩序的崩溃,这是意气滥觞而导致地方社会紊乱的根由:“近来族姓繁衍而多不读书,取名尤无义类,甚有以兄弟叔侄而名讳相犯者。孔子曰‘名不正则言不顺,言不顺则事不成,而礼乐无由兴’。然则行第不明,岂独世次之分无可辨别,其凌尊犯齿、背礼弃义以趋于禽兽之途者,

14. 以上引文均出自孙衣言,2010:241。

甚易也”(孙衣言,2010:278)。

如果说谱牒在“气”的生成史意义上确立人格秩序,而家礼则用一整套祭礼仪轨来起到敬宗收族的效果;<sup>15</sup>此外,纠察族内子弟之恶行亦被视为保障孝义尊卑,维持人伦常道及确保地方秩序的必要手段:“族中有由显为忤逆或欺凌孤寡者,不准入祠……有渎乱伦纪或触犯国法者,立斥出祠,并于谱上除名……有为土豪讼棍生事唆事者,立斥出祠”(孙衣言,2012a:14)。

除了用谱牒书写赋予“气禀”以历史伦理的内涵,孙氏家塾的规约则全面体现了艺术教育对于塑造节敛审慎的品格以及严谨史智精神的必要性。《治善祠塾课约》中系统规定了研习法帖、经史、古文辞、永嘉文献等十个方面的内容。其中,法帖是第一条守则。孙衣言不仅细致规定了习字的时间、数量和临法,且要求必以颜体入手,此后虞、欧、褚、柳皆可仿习,其目的在于习字伊始便以“平实有力”为基础,不能使心气落入“软滑”或“窘弱”,因此像赵孟頫和董其昌的行草就被严禁模仿(孙衣言,2012b:23)。

此外,古文辞训练是孙氏借鉴桐城文派最得力的部分。《课约》“看古文条”规定的阅读目次尤重桐城文派所划分的古文题材中的辩论体、传志体和杂记,包括三苏议论文,韩愈、欧阳修等人的辩论文、铭墓文及唐宋八家杂文,其中辩论体是古文研习第一要务。另外,桐城文学家的作品也被选入,如姚鼐的《古文辞类纂》等。古文辞在《课约》中占有重要比例,一方面与永嘉学重视策论的传统有关,<sup>16</sup>另一方面桐城文派提出以“义法”和“品藻”来建构的修辞学是对人的语言和情感的一种严格规约。无论表达对象,还是舒畅情绪,都必须圈定在古圣先贤的正理范围内,而为了能够精准地传达出古义,就必须在字节、音律、措辞、谋篇、笔法上符合严格繁复的规定。特别是在制文的工夫上,杜绝自由起兴,

15. 如族规规定:“族中推年辈最尊者一人为族长,年辈稍次者二人为族副。遇大祭时,请到祠中弹压子姓,纠察行礼。祭毕享馐,族长自为一席,择族中年辈最后者二三人陪坐。其尚、贤、悖、宗四斋位次,族长、副查照族正所开名单,俾各就其位,无许凌躐”,“族中择读书好学、年力富强者四人为族正,每年以二人轮值,总理一族之事。每年正月择吉日集子姓于祠中,宣讲祖训,务在详明剀切,使族人皆能感动”(孙衣言,2012a:13)。

16. 叶适的散文以政论为代表,尤重在经史的基础上阐述教化功能,同时提出“德艺兼成”的文辞特点,为文者须“以文为华,以学为质,容而不为利,谦而不为福,宫廷环堵,膏粱藜藿,晏然冲守,不可荣辱”(叶适,2010b:206)。

消遣散漫,而要就一类题材专攻不舍,慎重落笔,反复修改,使习文和作文的境界达到就像设身于古人说话,“一吞一吐,皆由彼而不由我”,“烂熟于我之神气,即古人神气,古人之音节,都在我喉吻间”(梁堃,1940:18)。因此,这是用森严的文网来使人藏才敛气,不轻发政论(吴孟复,2001:203—204)。

在经史方面,除了规定迁史、班史、范史、欧史等书目外,孙氏也吸收了汉学之长,强调训诂考证在治史方法上的重要性:“《史》《汉》各表,吾乡人往往不能寓目,然具有精意,且可为考证,不宜忽也”。对考据学的重视也特别体现在孙衣言之子孙诒让的治学路径上。孙诒让所作的《周礼正义》虽然在主体精神上反映了永嘉学特重周制,但在研究方法上则将训诂推向了极致。应该指出的是,当前史的意识也贯穿在孙氏家学精神中,如特重前朝史和乱史研究,如《明史》和《五代史》均被列入书目,《明史》“以其时代相近,有资考镜”。<sup>17</sup>此外,孙衣言胞弟孙锵鸣在讲学龙门书院时,更以力倡西学翻译而表现了这种当前史意识的开放性。宋恕《外舅孙止庵师学行略述》一文称,锵鸣“虽于专课八股试贴之书院亦必诱诸生以实学,而其创置局译西籍于龙门也,尤为他贤掌教所不敢者”(宋恕,1993:323—324)。

需要指出的是,孙氏家学教育仍然以通过科举输送人才为目标。事实上,强调桐城派古文辞的研究本身就蕴含着这一深意,因为桐城文体是由时文习古文最便利的途径,既保证了义理上尊崇理学的正统性,同时又以风格和雅醇洁提升了时文的神意气象。以功业提携后学,并为富家望族示范以学成俗,将在小氏族中弥散的意气重新固摄于宗族和政治体制内,在孙氏看来,这是以复兴南宋温州学术盛懿为志业,来改善战后地方社会习俗风尚、恢复政教一统的良法。<sup>18</sup>

孙氏家学的成就蔚然可观。从地方教育来看,孙衣言本人开明地

17. 以上引文均出孙衣言,2012b:23。

18. “思自古以来盛衰治乱之机无不因乎学术,至于一州一邑其人心之邪正,风俗之厚薄,人材之众寡,莫不于学术见之。然则学术者,乡邦之大事也”;“以师授讲学、自立门户,而其功业气节之盛,皆卓然无愧于孔孟之徒。盖学术之正,其效见于人心风俗,而蔚为人才者又如此,此圣人之经所以为有用也”(孙衣言,2005:1);“尤望各邑富家大族依仿我约,推广行之。但得一县之中有学社十余所,一社之中有好学能文者十余人,三五年后登科第,取仕宦,建业立名,联翩接踵,岂不可喜”(孙衣言,2012b:26)。

将家塾向温郡后学诸生开放,<sup>19</sup>由此培养了大批乡学后辈,如平阳宋恕、乐清陈国镛、泰顺周焕枢、永嘉王景羲、瑞安林庆衍、黄绍第、池志激、金晦等数十人(孙延钊,2003:175)。同时,孙氏兄弟也借助在本邑书院执教而扩大传学范围,比如陈黻宸即是孙锵鸣掌教玉尺书院时培养的高徒,<sup>20</sup>历宦更是便利了孙氏兄弟在江南多地书院(如杭州紫阳、南京惜阴、上海龙门等)通过教馆传播家学。

从典籍搜集和志书编纂来看,孙氏兄弟与湘淮显宦之间的师道关系助益了他们在集书勘刻上的成就。1865年曾国藩在安庆设立官书局,后改金陵官书局,一时带动了整个战后江南修缮典籍的文教事业。1867年,湘系虽被削弱,但这股风潮依然存续,继任浙督马新贻于杭州创浙江官书局,这一时期孙氏历任曾、马两督幕府,利用掌教苏杭两地书院和地方行政职务之便,搜集并汇编《永嘉丛书》数十卷,其中大部分由这些书局刊刻。湘淮系的人脉给予了孙氏重要资助,如1872年刊行的《薛常州集》即获李鸿章捐俸。除乡贤文献校勘出版外,孙氏家学的另一成就即地方史志修纂,孙衣言不仅力建马督续修《浙江通志》,并与锵鸣采编温邑史乘,如《温州府志补正》、《平阳县志考》,其鸿篇巨制五十八卷本的《瓯海轶闻》更是以志书的形式对永嘉学术谱系做了全面清理,涉及氏族、流寓、风土、图志等有关温邑民情历史的发展情况。艺文史志的另一成就则是孙诒让的《温州经籍志》,堪称目录校雠运用之典范。

#### 四、知识共同体的发展:校雠和修志

教馆、刊刻、校雠、修志等活动进一步推动了近代浙西、浙东两地文人群体的融合,这尤其体现在孙氏家族与乾嘉学派和台州学派的往来。

1865年,孙衣言主讲杭州紫阳书院,一方面有身处浙西学术重镇之便,另一方面整理永嘉佚书的艰巨任务推进了孙氏与乾嘉学派的交流,而孙氏能与乾嘉学派形成紧密关系的最重要因素,则在于道光三十年至咸丰三年间(1850—1853年)孙氏与俞樾成为庚戌科进士同年,并

19. “郡邑各生能如我约者,均令入课”(孙衣言,2012b:26)。

20. “当时,孙学士(按:孙锵鸣)掌教府中山、玉尺诸书院,憎仰嘉道后所谓墨调,而后胎息三史及周秦诸子之文,每得先生(按:陈黻宸)课作,即叹曰:‘文坛飞将!’‘文坛飞将’不置,则必以压诸卷。当时,诒善祠塾中英少独同县林上舍庆衍文学庶几伯仲先生。”(陈謐,1995:1162)



以此为契机而形成的文字论交(孙延钊,2003:15、18)。1865年,正值俞樾掌教苏州紫阳书院,一时东南士人有“庚戌两紫阳之目”,可见孙、俞二人的年谊之情对苏南、浙北文人圈学术风尚的影响。

此时的学派汇流体现在乾嘉学派,特别是俞樾家族在永嘉文献校雠方法上对孙氏家学的助益。从1865年孙氏与俞樾、戴望往来书函看,俞氏新著《平议》二书不仅已为孙氏评阅,同时,孙氏推广永嘉学术的想法特别得到戴望的支持。戴望致孙氏函札中盛赞永嘉之学术地位,并称该派既“不淆于心性之空言”,亦“不杂以永康之功利”,可见在戴氏这位今文家眼中,永嘉学对于突破理学藩篱,转向经世用意的重要意义。孙氏同年致俞樾札中,难掩获得戴氏支持后内心的振奋,称:“子高推重永嘉学人,大可感。某欲考永嘉学派,若干俭陋,辛属子高为一搜讨,晚宋、元、明以来,有非永嘉人而私淑郑、陈、蔡、薛者,尤可责也”(孙延钊,2003:64)。

1868年获参马新贻督幕后,金陵游宦更便利了孙氏父子与苏南、浙北学人论学。此时孙诒让随父历宦,并进入金陵官书局参与勘书,与其共事者多为乾嘉学派、扬州学派之硕学鸿儒,如戴望、张文虎、仪征刘毓崧、刘寿曾。张文虎“精研惠、江、戴、钱诸家之学,尤长比堪”,寿曾“善治《春秋左氏》”,作为刘文淇之孙,受扬州刘氏家学正传(孙延钊,2003:85)。除了在小学方法上推动近代永嘉学派复兴,浙西的钱塘藏书世家也为典籍佚书的采集搜补提供了便利,如钱泰吉、丁丙等人都会为孙氏家族提供过永嘉文献善本。

如果说永嘉学派与乾嘉学派的汇流是以孙、俞二人的同年关系为带动,以汉学训诂家法为治学传承,那么,它与台州学派之间则是以师承和姻亲关系为纽带,围绕着校雠、志书研究而展开的。<sup>21</sup>1867年,王棻以孙衣言在杭州紫阳书院的弟子以及孙诒让乡试同年的身份造访孙家,并以临海宋氏辑刊《台州丛书》相诒。翌年,孙诒让为王棻所纂《九峰山志》作序(孙延钊,2003:71、79)。1870年,孙衣言提供了宋代杜范

21. 台州地区的学统建设在同光两朝亦蔚然成风气。台州地处宁绍与温州之间,南宋至明,兼受朱子理学、陆王心学和永嘉学派多重影响,清代乾嘉时期被风浙东之学。同治初年,黄岩王氏家族中的学者王棻将台州理学之真正发端归于明代海宁方孝孺,以气节之学、性理之学、经济之学、辞章之学将台州地区自晋唐以来的337位学者分为六派,而归学宗于理学,由此,台州学风出现向理学回归的转向(王棻,2002:2、6)。

《清献集》的底本,后由温、台两地学人共同校勘,参与校讎的台州学者除王棻、王咏霓外,另有杨晨,他既是孙锵鸣的长婿,也是孙氏兄弟的弟子。<sup>22</sup>而参与勘书的温州学者则是黄体立和黄体芳,瑞安黄氏为本地大氏族,不仅与孙氏有师友关系,同时两族姓间亦有联姻。

从上述浙西、浙东学术交往来看,一方面,太平天国运动中大批典籍遭遇兵燹的惨痛局面,使恢复经典文献的工作成为江浙文人战后重振文教事业中面临的首要任务,而这也势必刺激考据学和目录学作为整理典籍、梳理学术谱系必需的工具在各学派间传习;另一方面,战后宗族和学统建设又进一步推动学派之间凭借年谊、师承、联姻等传统关系纽带来强化支撑学派汇流的社会伦理基础。

### 五、民情检验:新生活样式的起点

孙衣言战后推行的宗法和家学建设,从其现实形态来讲似乎与湖湘学派无甚差别,但如果回到温州本地的社会结构就不难发现,孙氏的“气”论实际上以超越宗法血缘含义的方式再造了宗法结构,并以此为基础,为以小氏族为主体的地方族群社会形成世家望族的政教格局提供了可能。这尤其体现在他借用谱牒对宗法的改造。

如何为流动和迁移的小氏族构造宗族认同,这是孙氏问题意识的出发点。如果仅遵从大宗记谱之法,“上记高祖,下及昆弟,凡嫡子始得为谱,皆记其高祖,而迁其高祖所自出”,那么,对于五世后从大宗分离出来,又无谱可循的小宗,会逐渐淡化对宗祖的归一感,因此,孙氏认为,必须使小宗遵循大宗的谱法,使其“各自为谱,以各谱继其所宗之谱”,<sup>23</sup>才能够保持宗法情感的统一和延续。但请注意,单纯以血缘伦理定义宗法是无法保证不断分裂的小宗对大宗的崇祀和敬拜之情的,特别是在流动的移民社会条件下,这就有必要在血亲之外塑造一个能够提供想象宗法统一性的心性基础,而谱牒中所勾勒的“气”的自然历史属性恰恰为刺激这一想象提供了可能。显然,这是一个较之“血缘”抽象得多的概念。

孙衣言清醒地意识到,在太平天国引发如此剧烈的社会流动之后,

22. 谱载,同治八年(1869),“杨蓉初孝廉来赘婚于瑞安,锵鸣授永嘉儒先经制之学”(孙延钊,2003:90)。

23. 以上引文均出自孙衣言,2010:241。

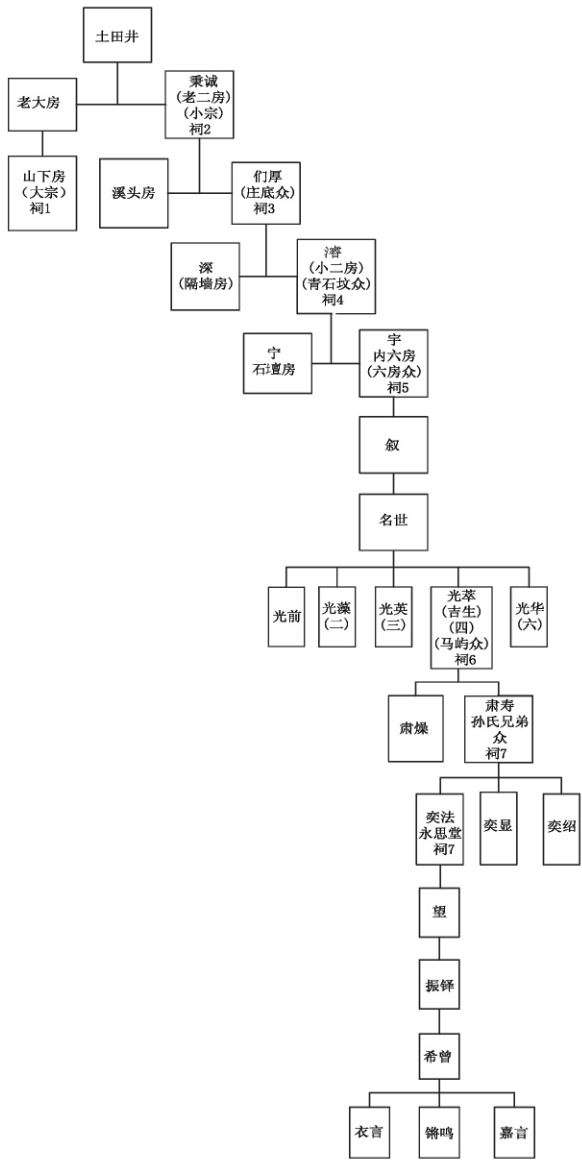
“小宗”才是人的根本处境，而“气”精准地刻画了此一时期人不断飘荡和弥散的生命状态。让人们直接进入到宗法维系的血缘情感关系中已经根本不再可能，所谓“人心之亡久矣，其私爱之所系恋，知有妻子而已矣”，正是在这一意义上生发的对现实民情的感叹。但孙氏思想的矛盾也恰在于此，洪杨之乱的警示在于，如果只有宗法的崇拜体系维持的孝义忠信才能够保证帝国政治的稳定，那么在此情况下，采取保守的进路来恢复宗法和宗族结构就是必要的。孙氏的突破即是赋予“气”以历史人格的含义，为再造宗法提供新的基础，在他看来，这是打破一己之私而生成道德伦理的前提。

但悖谬恰在于，一旦将这一构想转化成现实的宗族建设，它带来的后果却是与地方自身民情条件的背离，这尤其体现在宗族的义田建设与温州本地山海经济形态之间的张力。山海经济的主要特点就是耕田匮乏，靠近内陆山地多，临海则以涂田为主，且土地盐碱性大，所以温州地区一直无法以农耕作为主体经济形式，而多以渔、矿、盐、经济作物种植（如柑橘、番薯、鸦片）以及行商贸易作为重要收入来源（陈丽霞，2011：74—83）。但为了便于宗族祭祀并维持族内供养，耕田，尤其是平原区的土地成为建设义庄所必需的基础。孙氏对族田扩建的计划充分说明了这一点：

收族之法，莫善于义庄。然非有田一千余亩，收谷二十余万斤，则不能长赡一族。今永睦祠田将及百亩，尚须以渐增益。此时我兄弟三房皆粗敷衣食，无须仰给祠田。每年祠田所入尽行另储，每冬间置上腴田十余亩。祠产逐年增益，十年以后便可议及义庄规制矣。（孙衣言，2010：280）

但购买义田的举措势必会在实际效果上表现为对本地有限耕田的垄断和掠夺，尤其当谱牒确立小宗祭祀的合法性后，小宗祠义田就会有扩张的趋势。据孙氏宗族的祠祭分支表统计，同治元年至四年（1862—1865年）间，孙氏宗族的祠产总共为七处，除大宗众祠以及小宗众祠外，其余四处皆为各小宗祠堂（宗支谱系及各小宗祠产所属见图1）。<sup>24</sup>至光绪八年（1882年）前后，可考证的各宗祠祭田号数为：大宗众祀田号30处，坐落地24处；小宗众祀田号23处，坐落地17处；小宗们厚支

24. 孙氏所撰《祠祀分支表序》亦表：“自大宗祠祀宁四府君，附祀谦十府君，小宗祠祀云峰以下三府君，其外皆未能别立祠堂。而自宁四府君以来，至我三房之分，其祀田之留贻至今者，犹存七支”（孙衣言，2010：289—290）。



资料来源:据《世系表》、《小二房辨误》、《祠祭分支表》整理。参见孙衣言,2010:270—277、290—295。

图 1:孙氏宗支谱系及各小宗祠产所属图

众祀田号 27 处(以乾隆四十七年和道光八年收田为基准,没有扩充),坐落地 2 处;小宗小二房(濬支)众祀田号 16 处,坐落地 12 处;小宗四房(即宇支的内六房)众祀田号 69 处,坐落地 12 处;小宗马社(即光萃房)众祀田号 8 处,坐落地 8 处;小宗孙三(即孙氏之父肃寿公遗产)众祀田户号暨坐落地 6 处(孙衣言,2010:269—304)。

不仅如此,族内为维持众祀而规定各支房轮派供祀的举措,对于族内较贫困的支房是一个沉重负担。在孙氏族祠祭分表中,能看到支房无力承担供祀的情况时有发生。

大清明众者,金印为大房,原与族内各房对轮,两年一轮,传创造大宗祠时,轮供工匠。金印房无力对派,因改为五房对轮,续又因伊父显红借用众项钱三千文,无力交出,又复卖出一分,今则十年一轮矣。(孙衣言,2010:297)

如果我们对比一下小氏族众祀的情况,就很容易看出迁寓以及山地经济所造成的分化、阻隔与贫富差距,对于维持族内祭祀是十分困难的一件事。试以孙氏弟子泰顺周焕枢宗族为例,周氏拟《重修大宗祠劝捐金钱序》表:

我周氏之先,在明成化间有讳佛兴者,始由处州云和徙居泰顺之七都大安,为大安周氏。后有分迁城中溪沿者,今日学前溪沿派。后又有分迁六都条涧者,今日条涧派。后又有分迁大安者,今日大安。新处洋山、后隆两派。西城第十一世,新城训导公厥讳后耕,始建祠于城中万罗山之麓,是为大宗,又自建小宗于城南霞阳山,而居条涧者,亦自建小宗。今城居仍与大宗之祭,条涧之有小宗者,则以道远弗临,余虽僻绝,在百里外每值时祭,必□粮跋涉而至。……夫庙祐以妥先灵,举修必资众力,徒以迁徙繁衍,其势不能聚而语。(周焕枢,2011:147—148)

泰顺地处温州内陆,较之临海平原地带之平阳、瑞安山多田少,久为温邑贫困之区。<sup>25</sup>周氏所记,正刻画了一个不断分化、播越的小氏族维持大宗朝祀时常会表现出的疏离、劳顿和匮乏无力的景象。因此,宗族建设在这样的地方条件下更可能造成的结果是加剧大氏族与小氏族、族

25. 郑传笈(2006:325—326)《泰顺风土记》载:“邑中山九而田一,其田之岁可再获者又十分之一。民食以番茄为大宗,谷不过杂十之三。其全以谷为食者,衙署及殷绅家耳。而地狭人稠,终苦不给”。

内大支房与小支房之间的进一步区隔。实际上,在孙氏规约中,除了以义田供养宗族外,也有通过剥夺祀田收益对支房僭越族规行为的惩罚,这也被认为是用规约止恶的有效手段。<sup>26</sup>但可以想见,对于贫弱的支房而言,这种惩罚是灾难性的,很难说它究竟能否真正起到敬宗收族的作用,还是进一步将恶劣的支脉排除于宗族之外,仅使某少数支房坐大。

另一悖论则体现在以宗族来承担学统的正当性演变为瑞安孙、项、黄三大氏族通过联姻在本地形成了学阀政治格局。孙衣言的祖父和父亲都曾与瑞安南堤项氏联姻,特别是孙氏的父亲孙希曾的正室项氏是项烜之女,如前所述,孙衣言受永嘉学影响正来自其项氏外家,特别是项烜之子项傅霖。可以说,孙氏所立的永嘉学统从某种程度上讲是为家学正名,通过宗族,特别是望族来确立“成学”的正统性,但反过来,“成学”也可以进一步推动大氏族之间的联合。瑞安白岩黄氏宗族的一支发展至二十八世出黄体正、黄体立、黄体芳兄弟三人,与孙氏家族并为咸同时期瑞邑显宦之家,特别是体立、体芳,分别官至刑部福建司主事和左迁通政使。三黄先生与孙氏兄弟少时同学,体芳之子黄绍箕、体立之子黄绍第后来入学孙氏家塾,后二人功名有声,绍箕官至湖北提学使,绍第以翰林擢用,官至湖北盐法武昌道。咸丰七年(1857年),孙锵鸣年逾四十仍未得嗣,“乃连置侧室”,其中的黄氏即出自白岩黄氏这一族。<sup>27</sup>

由家学和学统所推动的望族联合并没有在地方上真正促成转移风

26. “族中有性情恶劣、品行卑污者,或游荡挥霍、不务正业者,或无故不来听讲祖训者,或于祖训明知故违者,均暂不准参与大祭,并停止轮值众产一次。俟悔改时,由族正会同族长查明属实,即令在祖堂前焚香叩头及各族尊前自陈过失后,于次年照常与祭,其众产则须俟下届方许轮值。”(孙衣言,2012a:14)

27. 考《孙衣言、孙治让父子年谱》和《孙锵鸣年谱》都未发现孙、黄二族联姻的痕迹,但孙锵鸣的长婿杨晨为孙嘉言之子治燕所撰铭文中透露了可以推测的线索:“忆予同治己巳就婚瑞安时,叔芑(按:治燕)年才十四,已崭然见头角。后或岁一见,或间岁一见,辄惊其进学之勇,才识之宏,时其从兄仲容以经学鸣于乡。其家欲绍科第,每望其与予及叔芑为举业,于是招其戚黄仲弢叔谿(按:黄绍箕)同学。时予与仲容已举于乡,已而叔芑及黄氏兄弟续之。其伯父宦江淮间,常以书相诏勉予。幸先入词馆,光绪己卯再至甥馆,则叔芑自江左归,亦好经史、时务、词章之学”(杨晨,2012:29)。杨晨透露的关键信息在“招其戚黄仲弢叔谿”一句,可见黄氏为孙氏外戚确定无疑。考孙氏兄弟婚配,只有锵鸣的四任侧室中有黄氏。但《瑞安五黄先生系年合谱》所考,黄体正、体立、体芳均无女族与孙氏家族结姻,因此,孙锵鸣所纳的黄氏之妾并不来自这一支。另考《瑞安县志稿》“氏族门”,白岩黄氏除城区小沙堤,也就是黄体正一支,另有下桥一支,再结合杨晨所透露出的线索,黄氏极有可能是通过族内下桥一支中的女族与孙氏联姻。孙锵鸣所纳这一侧室黄氏正是宋恕的岳母(参阅孙延钊,2006a:222—223;瑞安县修志编印委员会,1938:氏族门)。

俗的效果,而是塑造了地方学阀,这一方面体现在孙氏家学演变成门宦政治,另一方面则体现为孙氏外家形成的地方势力。

首先,孙氏家学并没有打破原来的依附关系体系,相反,师承、结婚、扈从、荫庇不断推动着这一依附体系在地方社会的膨胀。得益于孙氏家学的乡学子弟,其中一些人入婚孙家,后成异途;<sup>28</sup>此外一些幕僚子弟以及在镇压金钱会时追随孙氏团练的氏族子弟,也通过攀附而获功名。<sup>29</sup>孙衣言意图以科举稳固正途,以湖湘功业提振后学,<sup>30</sup>但这一对地方学风的示范往往因望族荫庇而转化为扈从者对功利更疯狂的追求。周焕枢,这位性情刚直,富于狂狷之气的诒善祠塾子弟,在回忆当年从学诸友的仕途之路时,暗示了孙氏家学最终沦为门宦政治的情景。

尝追忆从游之初,同学多高材生,若者登贤书,若者贡成均,上之增名寿世,金石千秋,其次一邑一官,操券树业。又或感于速化,鸣其不平,门户自异,至有论学则出门合辄,问心则入室操矛。然而诸公衮衮,青云在目。(周焕枢, 2011:170—171)

其次,外家加剧了礼俗的崩坏,也完全违背了孙氏以世家敦化门风的初衷。从黄氏方面来说,可于光绪十四年(1888年)栖云寺案中窥见一斑。<sup>31</sup>另一个例子是孙氏戚族林氏族人劝节妇出家为尼,此举甚至被陈

28. 如周珑。周珑之祖周仲梅少与孙氏兄弟联课,周珑、周璟兄弟能够进入孙氏家塾得益于这层关系,周珑后娶孙锵鸣三女,作为龚念莲之随吏,出使欧洲。周氏家族与黄氏也有联姻,黄体芳的正室即周仲梅的长女(参阅胡珠生,2003:721;孙延钊,2006a:223)。

29. 最有代表性的是林用霖,其父林鹗是孙锵鸣的长随,用霖自己也曾随孙家平剿金钱会。孙衣言评用霖好发政见,但“计虑论事,往往与己意合”,可见孙、林二人的私交。不仅如此,孙衣言为求寿寝,用霖因其父善治风水(“形家之学”)常随左右,“遍历潘壕山中”。林用霖没有正途出身,后能以军功得县丞,与孙家的荫庇是分不开的(孙延钊,2003:178;董朴垞,2000:321)。

30. 张桐所记孙氏言行极可说明这一功利色彩。光绪十四年(1891年)四月廿八日孙氏与张桐言:“作古文必须做官,而做官又必须做京官。京官事闲可用功,又所居是首善之区,往来皆名公巨卿,声求气应,胸襟阔大,自然笔力雄浑。曾文正所以文冠一代者,亦由际会使然,而作却不多,则以做京官少,做外官多耳。使文正做京官,则作文必多,当可与宋之欧阳文忠抗衡。震川文故佳,然名位未显,便于此道吃亏大矣。”(张桐,2003:17)

31. 黄体芳的外家李邵英之孙在栖云寺投宿,与寺中尼姑行淫,被李、吴二生员敲诈,邵英之孙向黄体芳侄黄绍第反诬李、吴二生,绍第以敲诈之风为士林之辱陷狱于李、吴(张桐 2003:5)。黄体芳学行品质之恶劣,就连同为孙氏戚族的宋恕,也不能不直言其人“素不学文,外间酬应之作,其稍妥者皆他人代笔。瑞安近年略涉书、史者颇多,少年流莫不意轻之,或口出笑侮之言腾于广坐”(胡珠生,1992:467)。

虬诟骂是以“诡秘邪淫之术诱妇女入教”，最终使其“不复得自拔，败名堕节，丧家亡身”而“为世道人心之患”。<sup>32</sup>

大氏族与小氏族间由地产扩张而引发的纠纷时有爆发，岁至荒年，因柴谷而起民乱亦如战前。<sup>33</sup> 财富向大氏族甚至强势支房的聚拢已成气候。据胡珠生考，孙衣言析产时，孙诒让“与大房分田，每人得七百余亩，额租十八万谷”，孙衣言则“自提三百亩，祠堂尚有七八万谷”，孙氏子嗣争田，甚至被后学之辈讥为子盗父产，若秦人视越人之肥瘠（陈虬，1992：172—173）。可见，以宗法立宗族，以宗族成学统，以学统成名教，这三重逻辑衍生出来的现实悖论是在宗族内部、宗族之间、主佃之间制造着有增无减的伦理紧张关系；望族及其门宦在控制地方资源和司法的同时，也在进一步腐蚀着地方风气，更可能因为掌握舆论环境的名杀大权而加剧人心桎梏。<sup>34</sup>

但近代永嘉学派仍然孕育着一条不同于湖湘学派退回传统政治结构的进路：“气”构成了一个先于既定道德天理的概念，这一概念的动态含义使其在理解人的心性内涵在不同历史条件变动下更具开放性，同时也为在变动的人心情势上塑造新的生活样式打开了弹性空间。孙衣言赋予“气”的自然历史属性并先于宗法“亲亲”的含义，其自身就是这一理论开放性的体现，这也为进一步塑造心性的抽象性提供了可能。受孙氏家学影响的近代永嘉学派的新学人，在这一探求人心结构抽象性的道路上走得更彻底。较之孙氏，他们更能体会“小宗”以及“小宗

32. 节妇何氏为陈虬之友何迪后之先祖妣，瑞安人，本姓林，年十三嫁同邑何泮，何家故贫，何泮与兄瑞荣负贩于外，何氏则在家以卖豆腐为生。后何夫死于瘟疫，何氏年十八守节，其生子复病死，以叔瑞荣三子继后，视如己出，养育成人。何氏守寡之初，何氏本家，也就是孙氏外家林氏族人遣老妇劝其出家，被何氏当场以木杵赶出家门。之所以劝节妇出家能引起如此大的反弹在于温邑本地恶俗，僧寺多有沦为淫窟之载，黄氏家族卷入的栖云寺案其实就反映了这一点。因此，陈虬此文暗示了孙氏女族特好佛巫之说（“瑞安俗诞而好巫，高明之家妇女喜与魃姬、斋尼相往还，而妖妄之婢因挟以自重”），指责这一外家不正之风实则加剧恶俗泛滥，反映了孙氏教化之伪（“夫若辈之足以乱人闺闼也，学士大夫（即孙氏兄弟）有身受其毒而尚不自知者！”）（陈虬，1992：170—171）。

33. 据张桐（2003：30）记，光绪廿二年（1896年）五月十五日，“连日大雨，河水甚涨，各处农人均以谷不出粟事，与孙宅作闹，未知作何了局”。

34. 宋恕在家难中所遭遇的苦难即是这一弊端的鲜活反映。孙锵鸣所纳侧室黄氏，也就是宋恕的岳母，其与白岩黄氏家族的关系成为助长宋恕二弟宋存法家暴以及引发地方社会偏见的重要因素（参见宋恕，2005：96—97、107—108）。



族”作为人的存在本质,其在精神上孤独、疏离而又漂泊的状态。这种伦理精神的处境最终使他们彻底放弃回归到宗族传统的一切幻想,而以“学社”作为新生活样式的起点,重新寻找安顿自己的方式。<sup>35</sup>

## 六、余论

以知识社会学的“社会—历史”视角来考察太平天国运动后的社会改造实践,意在揭示士人群体的经学思想与民情经验之间的机制关联。思想对社会经验的提炼和转化,构成社会改造行动的内在基础。脱离对行动背后的社会基础和思想传统的考察,我们很容易将士人在 19 世纪中叶面对社会危机时的经世作为定义为游离在中央王权之外的地方性对抗,这种用“地方精英”行动来概括太平天国运动后的社会重建实践,不可避免地有失偏颇。正如前文所呈现的,如同孙氏这类传统士人所构建的“地方社会”,并非与中央王权相对立的权力角逐场,相反,它仍然承担着对“家—国—天下”这一帝国总体政治格局的想象。<sup>36</sup>

同样,我们也很难用“大传统—小传统”这样简单的二元划分来解释士人对民情经验的理解和反思。从孙衣言那里我们看到,士人并未将民间社会所代表的“小传统”与礼乐政教所代表的“大传统”视为并行不悖的双行道,同时,士人也并非在简单地扮演沟通大、小传统之间管道的角色。<sup>37</sup> 不惟民心风尚的激变深刻地影响着整体政治格局的稳定,就连士人集团内部的危机也反映了士人自身便构成了地方小传统所代表的民间风俗的一部分。正如孙衣言所分析的那样,意气滥觞成为一种普遍的精神气质和社会经验,弥散到帝国政治结构中的各个层面。针对军功进阶的泛滥对士人所代表的道统的毁灭性破坏,孙氏家学的核心考

35. 在温州,19 世纪八十至九十年代,孙氏家学培养的弟子(多半是来自小氏族家庭的下层生员)开始组织学社、书社并经营现代医学堂和报业组织,这批人后来成为参与戊戌变法和新政改革的中坚力量(参见:陈謐,1995;胡珠生,1992;杨际开,2010)。

36. 正如李猛(1998:691)对地方史研究视角下的“地方精英”概念批评的那样,地方精英理论“有过于偏重地方(权力斗争的)舞台,而忽视了纵向的国际—国家—地方的制度场域的倾向”,因而“未能发展出一套有关国家和制度的系统理论”。

37. 余英时(2003:122)在讨论大传统与小传统之间的关系时谈到:“汉代儒家的大传统在文化史上显然有两种意义:一是由礼乐教化而移风易俗,一是根据‘天听自我民听,天视自我民视’的理论来限制大一统时代的皇权”。因此,在他看来,“由于古代中国的大、小传统是一种双行道的关系,因此大传统一方面固然超越了小传统,另一方面则又包括了小传统”。

量在于以拯救文人精神危机的方式来巩固礼乐政教秩序。因此,从这个层面上来讲,以刻画士人思想与民情经验之间关系为出发点,对晚近社会重建进程的考察,意在揭示社会变迁背后由士人“以学致道”所承载的制度精神,而不是将其简单地归结为同光时期帝制国家借助文人所掌握的知识产权重新获取了对地方社会的控制与支配(芮玛丽,2002)。

虽然从民情效果来看,孙氏的社会改造道路最终陷入困局,但我们仍然能从这条路径中窥探到中国社会结构转型的现代契机。这里有必要对由这一历史基础所奠定的晚近“合群立会”思潮略加延伸讨论。

诚如上文指出的,太平天国运动开启的个体以激情之力为表征的精神气质与传统政治社会安排之间的张力,构成中国朝向现代政治国家社会结构变迁的内在起点,显然,这一张力并未在保守派的建制设计中得到缓解,相反,这条路径悖谬地制造了地方社会势力不断扩充的后果。这一后果的积极性一方面体现在,社会力量的释放、社会流动性加强,特别反映在由士人群体构成的知识共同体自身活力不断增强,这为社会组织形态进一步发育奠定了更坚实的社会条件;另一方面,民情检验下对人的自然气禀的规约维持礼乐政教的作法失效,意味着对新历史时期的人心安置已经无法再退守到传统政治格局中,相反,必须充分尊重人心自然气禀的生发才有可能实现更符合民情经验的道德秩序安排。这里,更深层次的意味在于,以普遍个体“人格”为心性基础才能开辟出中国现代国家政治,而戊戌前后“合群立会”思潮的勃兴恰恰表明士人所代表的知识界已经充分意识到这一历史必然。

这一思潮进一步廓清了中国现代国家政治的心性基础:通过复兴佛学和诸子学(特别是墨学)以及不断融合西方现代社会科学的方式,赋予中国人之普遍人格精神以内容。在浙江,以孙氏家学弟子陈黻宸为代表的新史学说,即以“伦”和“文”两个概念来构造现代个体所具有的普遍心智结构以及它所表征的社会关系结构(侯俊丹,2014b)。此外,仔细考察岭南学派康有为、梁启超的“群学”思想,也不难发现“合群立会”所依据的心性精神,即以“仁心觉识”作为心体本质,由此超越人与人之间有差别的对待,在“群”的生活样态中,申发“仁为相人偶之义”,在人与人之间的关系中实现同体饥溺的普遍同情(康有为,1988:10—11)。因此,以“仁心觉识”为心性本质,是激发社会联结,实现社会团体组织生活的根本:“苟仁矣,则由一体可以为团体,由团体可以为大

团体,由大团体可以为更大团体”(梁启超,1989:71)。“学会”所代表的现代知识共同体即为“群”的现实形态,在此基础上,新的知识精英团体所伸张的民权和绅权成为现代民治政体的根本。<sup>38</sup>

## 参考文献(References)

- 艾尔曼.1998.经学、政治和宗族:中华帝国晚期常州今文学派研究[M].赵刚,译.南京:江苏人民出版社.
- 蔡克骄.2002.“浙东史学”再认识[J].史学理论研究(3):43—54.
- 陈丽霞.2011.历史视野下的温州人地关系研究(960—1840)[M].杭州:浙江大学出版社.
- 陈謐.1995.陈黻宸年谱[G]//陈黻宸集.陈德溥,编.北京:中华书局.
- 陈虬.1992.瑞安何氏旌节坊记[G]//陈虬集.胡珠生,编.杭州:浙江人民出版社.
- 董朴垞.2000.孙诒让学记[G]//瑞安文史资料(第19辑).瑞安市政协文史资料委员会,编.香港天马图书有限公司.
- 何俊.2011.叶适论道学与道统[G]//徐规教授九十华诞纪念文集.李裕民、张其凡,编.杭州:浙江大学出版社.
- 侯俊丹.2014a.侠气与民情:19世纪中叶地方军事化演变中的社会转型[J].社会34(3):61—91.
- 侯俊丹.2014b.新史学与中国早期社会理论的形成[J].社会学研究(4):152—176.
- 胡珠生.1992.陈虬年谱[G]//陈虬集.胡珠生,编.杭州:浙江人民出版社.
- 胡珠生.2003.孙锵鸣年谱[G]//孙锵鸣集.胡珠生,编注.上海社会科学院出版社.
- 黄宗羲.1986.宋元学案[M].陈金生,等,点校.北京:中华书局.
- 康有为.1988.长兴学记·桂学问答·万木草堂口说[M].楼宇烈,整理.北京:中华书局.
- 孔飞力.2013.中国现代国家的起源[M].陈兼,等,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 李猛.1998.从“士绅”到“地方精英”[G]//中国书评选集:1994—1996.邓正来,编.沈阳:辽宁大学出版社.
- 梁堃.1940.桐城文派论[M].上海:商务印书馆.
- 梁启超.1989.南海康先生传[G]//饮冰室文集之六(饮冰室合集第1册).北京:中华书局.
- 刘声木.1989.桐城文学渊源撰述考[M].徐天祥,点校.合肥:黄山书社.
- 曼海姆,卡尔.2000.意识形态与乌托邦[M].黎鸣,等,译.北京:商务印书馆.
- 茅海建.2005.戊戌变法史事考[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 渠敬东.2011.现代中国社会的形成[G]//中国社会学文选(上卷).应星,等,编.北京:中国人民大学出版社.
- 瑞安县修志编印委员会.1938.民国瑞安志稿[M].温州市图书馆藏.
- 芮玛丽.2002.同治中兴:中国保守主义的最后抵抗(1862—1874)[M].北京:中国社会科学出版社.
- 宋恕.1993.外舅孙止庵师学行略述[G]//宋恕集.胡珠生,编.北京:中华书局.
- 宋恕.2005.家难记摘要[G]//东瓯三先生集补编.胡珠生,编.上海社会科学院出版社.

---

38. 康有为、梁启超的“合群立会”之说,“依靠民权和绅权去专制政治之固弊”,“借‘合群立会’之策,推行政治公议和民间公学,以政党奠定政制,以学会开启民智,为确立中国现代民治政体的双重根本”(渠敬东,2011:1)。

- 孙延钊. 2003. 孙衣言、孙诒让父子年谱[M]. 徐和雍,等,整理. 上海社会科学院出版社.
- 孙延钊. 2006a. 瑞安五黄先生系年合谱[G]//孙延钊集. 周立人,等,编校. 上海社会科学院出版社.
- 孙延钊. 2006b. 孙敬轩先生年谱(序)//孙延钊集. 周立人,等,编校. 上海社会科学院出版社.
- 孙衣言. 2005. 瓯海轶闻[M]. 张如元,校笺. 上海社会科学院出版社.
- 孙衣言. 2010. 盘古孙氏族谱[G]//温州历史文献集刊(第一辑). 温州市图书馆《温州历史文献集刊》编辑部,编. 南京大学出版社.
- 孙衣言. 2012a. 盘古孙氏艺文录补编·盘古孙氏族规[G]//温州历史文献集刊(第二辑). 温州市图书馆《温州历史文献集刊》编辑部,编. 南京大学出版社.
- 孙衣言. 2012b. 盘古孙氏艺文录补编·诒善祠塾课约[G]//温州历史文献集刊(第二辑). 温州市图书馆《温州历史文献集刊》编辑部,编. 南京大学出版社.
- 汤志钧. 2003. 戊戌变法史[M]. 上海社会科学院出版社.
- 王棻. 2002. 台学统[G]//续修四库全书(史部·传记类)(0545). 上海古籍出版社.
- 魏泉. 2003. “顾祠修禊”与“道咸以降之学新”——十九世纪宣南士风与经世致用学风的兴起[J]. 清史研究(1):69—79.
- 吴孟复. 2001. 桐城文派述论[M]. 合肥:安徽教育出版社.
- 杨晨. 2012. 盘古孙氏艺文录补编·瑞安孙叔芑中书墓志铭[G]//温州历史文献集刊(第二辑). 温州市图书馆《温州历史文献集刊》编辑部,编. 南京大学出版社.
- 杨际开. 2010. 清末变法与日本——以宋恕政治思想为中心[M]. 上海古籍出版社.
- 杨念群. 2011. 儒学地域化的近代形态:三大知识群体互动的比较研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 叶适. 2010a. 水心别集卷之五·进卷[G]//叶适集. 刘公纯,等,点校. 北京:中华书局.
- 叶适. 2010b. 水心文集卷之十二·沈子寿文集序[G]//叶适集. 刘公纯,等,点校. 北京:中华书局.
- 余英时. 2003. 士与中国文化[M]. 上海人民出版社.
- 余英时. 2007. 桐城派(词条)[G]//人文与理性的中国. 程嫩生,等,译. 上海古籍出版社.
- 张桐. 2003. 张桐日记[M]. 俞雄,等,选编. 上海社会科学院出版社.
- 赵尔巽. 1998. 列传一百六十五·黄爵滋[G]//清史稿. 北京:中华书局.
- 郑传笈. 2006. 泰顺风土记[G]//梅冷生集. 潘国存,编. 上海社会科学院出版社.
- 郑吉雄. 1994. 陈亮的事功之学[J]. 台北:台大中文学报(6):257—289.
- 周焕枢. 2011. 欠泉庵文集[G]//晚清四部丛刊(第四编 096),林庆彰,编. 台北:文听阁出版社.
- Polachek, M. James. 1991. *The Inner Opium War*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Rankin, Mary Backus. 1986. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865—1911*. Stanford: Stanford University Press.

责任编辑:田青