

闽学研究

编辑委员会

顾问：陈 来

编委会主任：陈庆元

编委会副主任：方宝川 谢必震

委员（按姓氏笔划为序）：

马照南 王岗峰 王晓德 方彦寿 叶松荣

朱人求 朱杰人 朱高正 汤漳平 李豫闽

连 榕 陈 颖 陈支平 陈永森 张品端

张善文 林庆彰 郜积意 黎 昕

主 编：陈庆元

副主编：方宝川 谢必震

闽学研究

(季刊)

2018年第2期(总第14期)

目 录

· 朱子学 ·

清初福建朱子学者对于王学心性论的几种批评·····方 遥 / 1

美籍华裔学者陈荣捷、余英时与中国朱子学界交流述略·····钟继环 / 13

当代朱子书院建设与朱子文化传播的探索

——以厦门(同安)朱子书院为例·····戴美玲 / 26

· 闽学名家 ·

南宋陈宓生卒年考辨·····刘向培 / 32

元儒熊禾的理学思想

——以《勿轩集》为中心·····顾海亮 / 35

黄虞稷生平著述交游考·····宾 莹 / 47

从宗教心理学角度分析李叔同出家原因·····孙汉生 / 56

主管 主办 福建师范大学

· 闽学文献 ·

- 论《林登州集》的史料价值·····张婧雅 / 67
- 蔡献臣《清白堂稿》注释补正·····王石堆 / 74
- 《重修漳州学宫记》考论
——康有为晚年最后一次的孔教思想略述·····蔡 杰 / 80

· 闽学源流 ·

- 王阳明与平和县城隍庙·····陈支平 / 88
- 金门燕南书院从想象走向“活化”·····陈 茗 / 96
- 关于厦门学的研究与思考·····陈 耕 / 112

· 序跋 ·

- 《福州螺江阙下林氏族谱》序·····陈庆元 / 123

Journal of Fujian Studies, No.2, 2018

Contents

Several criticisms towards Wang Yangming's theory which were presented by researchers on Zhu Xi's study in Fujian in the early Qing dynasty.....Fang Yao / 1	
Summary of theories exchanged between Chinese-American scholars Chen Rongjie, Yu Yingshi and Chinese scholars on Zhu Xi's Study.....Zhong Jihuan / 13	
Exploration of the construction of the contemporary Zhu Xi Academy and the Spread of Zhu Xi Culture, using Xiamen (Tongan) Zhu Xi Academy as an example.....Dai Meiling / 26	
The research on the year of the birth and the year of death of Chen Mi who lived in the Southern Song dynasty.....Liu Xiangpei / 32	
Yuan dynasty Confucianist Xiong He's Neo-Confucian Thoughts——focused on <i>Wuxuan Collection</i>Gu Hailiang / 35	
The study of the literary works and social life of Huang Yuji.....Bin Ying / 47	
The analysis of Li Shutong's decision to become a monk from the perspective of religious psychologySun Hansheng / 56	
Discussion of the historical value of <i>Lin Dengzhou's Collection</i>Zhang Jingya / 67	
Supplementary Notes to Cai Xianchen's <i>Qing Bai Tang manuscript</i>Wang Shidui / 74	
Research and argumentation on <i>Rebuilding the Zhangzhou Confucius Temple</i> , Kang Youwei's last thoughts on Confucianism in his later Years.....Cai Jie / 80	
Wang Yangming and Chenghuang Temple in Pinghe County.....Chen Zhiping / 88	
Yannan Academy in Jinmen goes from imagination to reality.....Chen Ming / 96	
The research and analysis of Xiamen Studies.....Chen Geng / 112	
Preface of <i>Fuzhou Luojiang Quexia Lin's family Genealogy</i>Chen Qingyuan / 123	

清初福建朱子学者对于王学心性论的几种批评

方 遥

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

摘 要: 关于程朱理学与陆王心学之间的区别, 不同学者往往根据自己的思想倾向、理论意图与学派立场给出不同的理解与回答。在明代之后, 以“性即理”与“心即理”为代表的心性论领域的思想差异被一些学者提炼、归纳出来, 将其视为朱陆之辩或朱王之辩的要点之一。而清初福建朱子学者亦主要站在“性即理”的立场上, 以正统朱子理学为武器, 对王学进行批评。其中, 李光地注重从心性本体的善恶角度来辨别心性异同, 童能灵主要从理气论的角度来阐述心、性概念及其区别与联系, 而蓝鼎元则强调辨析王学与朱学之间对于心性内涵理解的细微差异, 及其导致的不同修养实践。而这既表现出清初福建朱子学者的个人思想特点, 又使我们可以总结并探讨其思想共性与理论得失。

关键词: 清初; 福建朱子学; 王学; 心性论

关于程朱理学与陆王心学之间的区别, 历来见仁见智, 不同学者往往根据自己的思想倾向、理论意图与学派立场给出不同的理解与回答。但在明代之后, 以“性即理”与“心即理”为代表的心性论领域的思想差异被一些学者提炼、归纳出来, 将其视为朱陆之辩或朱王之辩的要点之一, 逐渐形成了某种共识。如罗钦顺即言:“程子言‘性即理也’, 象山言‘心即理也’。至当归一, 精义无二, 此是则彼非, 彼是则此非, 安可不明辨之!”^①而清初福建朱子学者虽然同样站在“性即理”的立场上, 以正统朱子理学为武器, 对王学进行批评, 但不同学者在批评的角度与重点上亦略有不同, 从而既表现出各人的学术特点, 又可以使我们概括出清初朱子学者的某些思想共性与致思模式。

一、朱子学背景下的阳明心性思想

王阳明的心性思想虽与陆九渊思路相近, 因而不能排除受到陆氏心学影响的可能性, 但从其直接来源上看, 主要仍是受到朱子理学的刺激, 是在朱子理学的理论框架与思想基础上产生和发展起来的, 因而可以被视作朱子理学的一种延续。尽管这种延续在表面上采取了反叛的形式, 并且最终发展到了它的反面。

朱熹主张“性即理”, 认为人禀受天地之理以为本性, 即“天命之性”, 而此性又居于心中, 故心具众理。所谓“凡物有心而其中必虚, 如饮食中鸡心猪心之属, 切开可见。人心亦然。只这些虚处, 便包藏许多道理, 弥纶天地, 该括古今……理在人心, 是之谓性。性如心之田地, 充此中虚, 莫非是理而已。心是神明之舍, 为一身之主宰。性便是许多道理, 得之于天而具于心者”^②。从性与

作者简介: 方遥, 男, 福建师范大学文学院副教授, 哲学博士。

^① (明) 罗钦顺:《困知记》卷下, 北京: 中华书局, 1990年, 第37页。

^② (宋) 黎靖德编:《朱子语类》卷九十八, 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第17册, 上海: 上海古籍出版社、合肥: 安徽教育出版社, 2002年, 第3305页。

心的不同性质来看,性纯乎理,是静的、未发的、至善的,“无情意,无计度,无造作”^①,而心则是理与气合的产物,是兼活动静、善恶、已发未发的,具有知觉、思维与主宰的作用。故曰:“心有善恶,性无不善”^②,“心与性自有分别。灵底是心,实底是性。灵便是那知觉底”^③,“性有仁义礼智之善,心却千思万虑,出入无时,是性不能以该尽此心也”^④。由于人同时具有天理与气质两种因素,故人之心又可区分为“道心”与“人心”。“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”^⑤朱熹虽不以人心为绝对的恶,但认为其“生于形气之私”,“易动而难反,故危而不安”^⑥,若缺乏必要的规范、制约则极易流为不善,故主张以道心统率、克制人心,将人的情感、欲求压缩到极低的程度,以至于化人心为道心。所谓“必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,则危者安,微者著,而动静云为自无过不及之差矣”^⑦,“盖以道心为主,则人心亦化而为道心矣”^⑧。

由此可见,朱熹虽然也承认作为性的理先天地内在于人的心中,但由于其对理采取了一种实体化的诠释方式,并且突出了性的超验色彩和普遍规范意义,尤其是强调了性对心、道心对人心的规范、宰制作用,使得性与理很容易被理解为一种外在于人的、异己的纯客观原则,如戴震所批评的“以理为‘如有物焉,得于天而具于心’”^⑨,从而与人的情感、意志等主观因素发生对立。在这种情况下,如何有效地将外在的普遍必然原则转化为个体自觉的道德意识与道德行为便成为一个难题。

在阳明看来,朱熹对于心性概念及其相互关系的这种理解与规定,不仅是支离、繁琐和不必要的,而且导致了心与理的分离,割裂了主体与本体之间的紧密联系。因此,阳明主张“心即理”,更加强调心、性、理、知的一致性,取消了心与理之间的各种中介因素,使理直接内化于心中,希望以此避免心与理之间的割裂与对立。

对于阳明这一明显背离正统朱子理学的思想,不少学者表示疑虑与困惑。如其弟子徐爱就曾问道:“至善只求诸心,恐于天下事理有不能尽……如事父之孝,事君之忠,交友之信,治民之仁,其间有许多理在,恐亦不可不察。”对此,阳明则强调,心不仅是知觉器官,更是天理的完整体现,是各种道德法则的内在根源。显然,道德法则不可能存在于道德行为的对象上,只能存在于道德主体的心中,由道德主体通过实践活动自然而然地实现出来。若是认为理在事事物物上,进而即物穷理,便是离心求理,南辕北辙。所以他批评朱熹“谓:‘人之所以为学者,心与理而已,心虽主乎一身,而实管乎天下之理,理虽散在万事,而实不外乎一人之心。’是其一分一合之间,而未免已启学者心、理为二之弊”^⑩。

在对心的含义的理解上,与朱熹相同的是,阳明亦将心解释为知觉。他说:“心不是一块血肉,凡知觉处便是心,如耳目之知视听,手足之知痛痒,此知觉便是心也”^⑪,“所谓汝心,亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉,如今已死的人,那一团血肉还在,缘何不能视听言动?所谓汝心,却

①(宋)黎靖德编:《朱子语类》卷一,《朱子全书》第14册,第116页。

②(宋)黎靖德编:《朱子语类》卷五,《朱子全书》第14册,第223页。

③(宋)黎靖德编:《朱子语类》卷十六,《朱子全书》第14册,第511页。

④(宋)黎靖德编:《朱子语类》卷一百,《朱子全书》第17册,第3343页。

⑤(宋)朱熹:《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》,《朱子全书》第23册,第2680页。

⑥(宋)朱熹:《朱文公文集》卷六十五《大禹谟》,《朱子全书》第23册,第3180页。

⑦(宋)朱熹:《四书章句集注·中庸章句·中庸章句序》,《朱子全书》第6册,第29页。

⑧(宋)朱熹:《朱文公文集》卷五十一《答黄子耕》,《朱子全书》第22册,第2381页。

⑨(清)戴震:《孟子字义疏证》卷上,北京:中华书局1982年版,第4页。

⑩(明)王守仁:《王阳明全集》卷二《传习录中·答顾东桥书》,第42页。

⑪(明)王守仁:《王阳明全集》卷三《传习录下》,第121页。

是那能视听言动的，这个便是性，便是天理”^①。同时，阳明亦以心为身之主宰，谓：“这性之生理，发在目便会视，发在耳便会听，发在口便会言，发在四肢便会动，都只是那天理发生，以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理，原无非礼，这个便是汝之真己。这个真己是躯壳的主宰。”^②

王阳明和朱熹虽然都认同心具有知觉与主宰的作用，但在具体论述心的过程中，朱熹往往将其置于心性关系的结构中进行讨论，明辨心性之间的异同与相互作用，并最终归结为理或性对心的规定、约束与宰制，而阳明则倾向于将心、性、理视为一物，甚至抛开性的概念，直接以心说理。因此，阳明可以说那能视听言动的便是性，便是天理，而朱熹就绝不能如此说。对此，杨国荣认为，朱熹“在心性关系上表现为以性说心，这一思路更多地将心的先验性与超验性联系起来，而对心的经验内容未予以应有的注意。与此不同……王阳明在肯定心体具有先天的普遍必然之理的同时，又将其与经验内容与感性存在联系起来”^③。所以阳明既肯定了“喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情。七者俱是人心合有的”^④，又以“恻怛”之情释“仁”，还以“乐”为心之本体，从而使心体染上了明显的感性色彩。在阳明看来，“‘乐’是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。但常人有一而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存。但一念开明，反身而诚，则即此而在矣”^⑤。也就是说，作为心之本体的乐，虽不是单纯感性的七情之乐，但亦包含了某种类似的情感形式和情感体验，而不同于抽象的道德理性。这种本体之乐作为心的本然状态，是人所共有、无时不存、无间于凡圣的，亦是心性修养所欲达到的最终目标和必然结果。因此可以说，“王阳明所说的心体既以理为本及形式结构（心之条理），又与身相联系而内含着感性之维……以理为本（以性为体）决定了心的先天性（先验性），与感性存在的联系则使心无法隔绝于经验之外。这样，心体在总体上便表现为先天形式与经验内容、理性与非理性的交融”^⑥。如此便可保证作为道德规范的理内化于道德主体心中，与心相互融合，而使外在的道德行为皆为心中之理的外化与实现，并为人的行为活动提供理性范导与内在动力。

关于性，阳明虽然亦在一般的意义上承认天理“赋于人也谓之性”^⑦，与朱子学者的理解相近，但在具体讨论时，他又往往倾向于以气质论性，不提倡天命之性与气质之性的区分。他说：

“生之谓性”，“生”字即是“气”字，犹言气即是性也。气即是性，人生而静以上不容说，才说气即是性，即已落在一边，不是性之本原矣。孟子性善，是从本原上说。然性善之端须在气上始见得，若无气亦无可见矣。恻隐、羞恶、辞让、是非即是气，程子谓“论性不论气不备，论气不论性不明”，亦是为学者各认一边，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也。”^⑧

王门高弟邹守益亦谓：

天性与气质，更无二件。人此身都是气质用事，目之能视，耳之能听，口之能言，手足之能持行，皆是气质，天性从此处流行。先师有曰：“恻隐之心，气质之性也。”正与孟子形色天

①（明）王守仁：《王阳明全集》卷一《传习录上》，第36页。

②（明）王守仁：《王阳明全集》卷一《传习录上》，第36页。

③ 杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第73页。

④（明）王守仁：《王阳明全集》卷三《传习录下》，第111页。

⑤（明）王守仁：《王阳明全集》卷二《传习录中·答陆原静书（又）》，第70页。

⑥ 杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，第76页。

⑦（明）王守仁：《王阳明全集》卷一《传习录上》，第15页。

⑧（明）王守仁：《王阳明全集》卷二《传习录中·启问道通书》，第61页。

性同旨。其谓“浩然之气，塞天地，配道义”，气质与天性，一滚出来，如何说得“论性不论气”。后儒说两件，反更不明。除却气质，何处求天地之性？^①

由此可见，阳明虽不否认有“性之本原”，但他所关注的显然不是不容说的“性之本原”，而是现实的性，即气质之性。因为性体本身是不直接显现的，性与性之善只有通过气质才能表现出来。人的一切行动思虑皆是气质用事，人之天性亦从此处流行，四端即是性善的表现。若无气质，亦无性善可见。孟子认为，恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心是人心的本然状态，构成了人之为人的一般规定。朱熹将四端称之为情，阳明则将其视为气、气质之性、性之表德。在阳明看来，气质不仅与性相伴而生，而且是性的完整体现，故曰：“若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也。”由此可以推知，阳明所说的性既是先天的普遍之理，也与人的情感、意识等经验内容和感性因素相互联系，同样体现了普遍性与个体性的统一。他之所以不提倡天命之性与气质之性的区分，恐怕亦是为了避免二者之间的冲突与对立。

二、李光地对于王学心性论的批评

李光地^②作为清初福建朱子学者的主要代表，其对于王学心性论的批评具有一定的普遍性。在他看来，朱子理学与陆王心学在表面上既有不少相似的内容，又有一些明显的表达与方法差异，但二者之间的根本分歧在于心性之辨，其实质则是心性本体的善恶问题。所谓“夫告、孟之差也，朱、陆之异也，在乎心性之源不合，仁义之实不著，非夫功之偏而不举，说之略而不全云尔”^③，“象山之学，亦言志，亦言敬，亦言讲明，亦言践履，所谓与朱子异者，心性之辩耳”^④。

对于心性之辨，李光地说道：

知心性之说，则知天命、气质之说。何以故？曰：知人则知天。夫性无不善，而及夫心焉，则过也，不及也，杂糅不齐，于是乎善恶生焉。天命无不善，而及夫气焉，则过也，不及也，杂糅不齐，于是乎善恶生焉。^⑤

主于天，曰理也，气也；主于人，曰性也，心也。一也。之二者之在天人，又一也。一则不离，一而二则不杂。^⑥

在他看来，心、性之间的差别与天命、气质的差别相同，且来源于天命、气质的差别。因为人禀受天地之理与气而生，知人则知天。人之本性与天命之性属理，是纯粹至善的，而心则包含气质的因素，有过与不及，杂糅不齐，从而产生善恶，故心与性是不离不杂的关系，以善恶之不同为标志，心不同于理明矣。

从作用来看，李光地认为，性是生物之本，形是物生之迹，心则既非性，亦非形，“居形性之间，形性妙合，而心为之主”^⑦。从心、性关系来看，一方面，心具众理，“心者性之郭廓。心如物之皮

①（清）黄宗羲：《明儒学案》卷十六《江右王门学案一·文庄邹东郭先生守益·东廓语录》，北京：中华书局，2008年，第343页。

②李光地（1642—1718），字晋卿，号厚庵，别号榕村，福建安溪人，清初著名朱子学家、理学名臣。康熙九年（1670）进士，选翰林院庶吉士，散馆授编修。后参与平定三藩之乱，擢侍读学士，历官内阁学士、礼部侍郎、翰林院院学士、通政司通政使、兵部侍郎、方略馆总裁、顺天学政、直隶巡抚、吏部尚书、文渊阁大学士等职，政绩颇著。卒谥“文贞”，赠太子太傅。李光地学识渊博，除理学外，于经学、史学、历算、音韵、乐律等学问无不深究，门下多名士，又曾为康熙帝校理编辑《御纂朱子大全》《性理精义》诸书，君臣相得，为清初朱子理学正统地位的确立发挥了重要作用。

③（清）李光地：《榕村集》卷八《要旨续记》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第652页。

④（清）李光地：《榕村集》卷七《初夏录二·通书篇》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第620页。

⑤（清）李光地：《榕村集》卷八《尊朱要旨·气质一》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第641页。

⑥（清）李光地：《榕村集》卷八《尊朱要旨·心性》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第640页。

⑦（清）李光地：《榕村集》卷七《初夏录二·人心篇》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第627页。

壳，性是皮壳中包裹的”^①；另一方面，性是心的本体与根据，“心亦性之所生也。及有此心，则性具于中，感物而动，而情生焉”^②，“谓心乃能生者。心之所以能生，是之谓性焉尔”^③。而心之所以具有无比强大的认识能力，能够周物而不遗，也是由于其以至大无外、无所不该的性作为根据。李光地特别重视性对于心的先在性与根源意义，故强调：“‘心统性情’，形生神发后，便著如此说。若论自来，须先说性，而后及心。”^④

此外，心又有道心、人心之别，二者同样以善恶不同为标志。人心兼具善恶，由于“形气之用，徇之可以流而为恶，而失心之正，然亦不得谓之非心也”^⑤，故曰“人心惟危”。“果心之即性，则何危之有与？”^⑥据此，李光地批评王阳明以心为性，便是混淆了道心、人心之别。“姚江以一段灵明者为性，虽少近里，然所见乃心而非性也。心便有别，但看声色臭味，平时多少耽著，至遇疾病，便生厌恶；遇患难，便不复思想。惟孝弟忠信，则坎壈之中，转见诚笃。至于生死利害，更生精采。故知人心、道心，确然两个。”^⑦

李光地追根溯源，指出“心即性”“心即理”之说来源于释氏，不但与程朱之学相背，亦不合于孔孟之道。他分析道：

孔子所谓“仁者，人也”，心性之合也。孟子所谓“仁，人心也”，心性之合也。然且有仁不仁之人，有不仁之心，是心不与性合也。心不与性合，而曰即心即性，可与？不可与？是知孔子所谓人者，立人之道，曰仁与义，非谓人为仁也。孟子所谓心者，恻隐之心，仁之端也，羞恶之心，义之端也，非谓心为性也。^⑧

此处，李光地其实亦是借用理学中的心性之辨来阐释孔孟之言。仁义之性是人之为人的根本，也是培养、教育人的终极目标，而仁义之人与仁义之心便是心与性的完美结合。但是，现实中的人却并不总是表现为仁，有不仁之人，有不仁之心，因而证明现实的人心并不总是与性理相合。同样，恻隐之心、羞恶之心只是仁义之端，若此善端不能加以护持、扩充，人心亦将流而为恶，故不能以心为性。

在揭露“心即理”说的错误之后，李光地又进一步批判了王阳明“心无善恶”的思想。他说：

象山谓即心即理，故其论《太极图说》也，谓阴阳便是形而上者，此则几微毫忽之差，而其究卒如凿枘之不相入也。近日姚江之学，其根源亦如此，故平生于心、理二字往往混而为一。《答顾东桥书》引《虞书》，断自“道心惟微”以下，而截去上一语，晚岁遂有心无善恶之说。^⑨

阳明在《答顾东桥书》中曾说：“其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓‘道心惟微，惟精惟一，允执厥中’。”^⑩可见李光地所说的“断自‘道心惟微’以下，而截去上一语”指的便是阳明故意截去“十六字心传”中的“人心惟危”四字，欲以此隐藏危殆的人心，以便证明“心即理”，进而得出“心无善恶”的结论。

严格说来，王阳明其实并未直接主张心无善恶。其“四句教”中的首句乃是“无善无恶心之体”，

①（清）李光地：《榕村语录》卷二十五，《榕村语录 榕村续语录》上册，北京：中华书局，1995年，第450页。

②（清）李光地：《榕村语录》卷二十五，《榕村语录 榕村续语录》上册，第450页。

③（清）李光地：《榕村集》卷七《初夏录二·人心篇》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第628页。

④（清）李光地：《榕村语录》卷二十五，《榕村语录 榕村续语录》上册，第450页。

⑤（清）李光地：《榕村集》卷七《初夏录二·人心篇》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第627页。

⑥（清）李光地：《榕村集》卷八《尊朱要旨·心性》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第640页。

⑦（清）李光地：《榕村语录》卷二十五，《榕村语录 榕村续语录》上册，第446页。

⑧（清）李光地：《榕村集》卷八《尊朱要旨·心性》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第640页。

⑨（清）李光地：《榕村集》卷七《初夏录二·通书篇》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第620页。

⑩（明）王守仁：《王阳明全集》卷二《传习录中·答顾东桥书》，第54页。

无善无恶所指称的显然是心之本体，而不是笼统的说人心无善无恶。那么，如果明确的说心体无善无恶，或本心即性，李光地是否就能同意呢？答案显然是否定的。当面对诸如“姚江之说，谓心自仁，心自义，心自恻隐、羞恶、辞让、是非，其不然者，非本心也。以是谓即心即性，殆可与”之类的问题时，李光地回答道：

其言似，其意非。奚不曰仁义之心，道心也；其不然者，人心之流也，则心性之辩明矣。

彼丽于孔孟而为是言也，其意则谓心之体如是妙也，故以觉为道。以觉为道，必以无为宗。以无为宗者，道亦无矣。故无善无恶心之体，姚江晚年之说也。其异于孔孟之旨，又奚匿焉？^①

又曰：

王说之病，其源在“心之即理”。故其体察之也，体察乎心之妙也，不体察夫理之实也。心之妙在于虚，虚之极至于无，故谓无善无恶心之本，此其本旨也。其所谓心自仁义，心自恻隐、羞恶、辞让、是非，是文之以孔孟之言，非其本趣也。^②

由此可见，李光地对于王阳明“心无善恶”的批评并非完全出于误解。在他看来，所谓心之本体仍是具有知觉作用的心，而不能等同于性。即便阳明将“心即理”“心无善恶”中的“心”解释为本心，也是为了混淆心与性的差别，打着孔孟的招牌，实则强调心性本体虚无、玄妙的特质，从而达到援释入儒的目的。

关于心体的善恶问题，阳明本人的论述并非十分清晰、毫无疑义，其在不同的时间、场合往往存在互异的表述，而所谓“无善无恶”的确切含义亦是复杂难解。无善无恶究竟是否等同于至善？是没有善恶，还是可善可恶？抑或所说得根本不是伦理意义上的善与恶？这一系列问题历来争论不休，见仁见智，这里无法一一复述。简单说来，我认为阳明“无善无恶心之体”的思想乃是吸收、借鉴了佛家特别是禅宗的相关理论，认为心之本体超越了一般意义上相对的、具体的善恶，而将其视为一种绝对的、不思议的先天状态。这种状态可以被称为“至善”，但又不完全等同于一般所说的纯善无恶的至善。它既带有传统伦理学意义上的善恶意涵，又非伦理学所能完全范围。^③

应该说，正是由于王阳明这一思想的模糊性与复杂性，使其在传播、发展的过程中，很容易被不同目的、立场的学者误解或曲解为心无善恶，从而对王学进行激烈批判，或是彻底倒向自然主义，以此作为放纵身心、肆意妄为的借口。从这一意义上看，李光地虽未直接对阳明“无善无恶心之体”的思想内容作详尽的辨析，也未必完全理解其复杂内涵，但又确实抓住了其中的某些要点。一方面，他始终坚持朱子理学关于心性之辨的基本立场，指责阳明在心性问题上故意回避了道心、人心的关键差别；另一方面，他明确指出阳明的这一思想别有授受，乃根源于佛家以知觉作用为性，认心性为虚无的思想，并非出自孔孟本旨。若对这一点不加察觉，以非为是，终将导致一切道德规范与道德法则虚无化的严重后果。也正因为王学的心性思想更多的吸纳了佛家的智慧，而又证以孔孟之言，在正统的朱子学者看来不免似是而非，离经叛道，具有很强的迷惑性与危害性，故李光地要极力辨之。

根据上述讨论，李光地指出，陆王之学“心性之原既差，则志其所志，养其所养，讲其所讲，行其所行，二本殊归，其道使然。今言陆王之学者，不谓其偏于德性而缺学问，则谓重在诚意而轻格物，此亦朱子论近世攻禅，若唐檄句骊守险者类也……然则陆王二子之弊其应辨析者，固在心性

①（清）李光地：《榕村集》卷八《尊朱要旨·心性》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第640—641页。

②（清）李光地：《榕村集》卷八《尊朱要旨·知行二》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第644页。

③关于后一方面，陈来先生认为“无善无恶心之体”这一命题强调的是心体所具有的纯粹的无滞性与无执着性，并以此作为个人实现理想的自在境界的内在依据。参见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2013年，第189—197页。

人道本原之际，不在讲学持守、知行先后之间也”^①。在李光地看来，心性乃人之本原，心性论则是学术之源。王学固然存在“偏于德性而缺学问”“重在诚意而轻格物”等问题，但这些都不是要害所在，其谬误根源在于错认心性，混淆善恶，故所志、所养、所讲、所行不免皆错。若要彻底辩驳王学之弊，恢复孔孟之真，就不能光在为学方法、修养工夫等处用力，而应该釜底抽薪，于心性大本大原处讨个分晓。

三、童能灵对于王学心性论的批评

在清初福建朱子学者中，童能灵^②亦对心性问题的剖析与论述。由于童能灵主张“天地之间，止此理、气二者而已，此即古今学术之辨所由分也”^③，因而其主要是从理气论的角度来理解和阐述心、性概念及其之间的区别与联系。对于性，他认同程朱“性即理”之说，特别强调性与人之间的亲切关系。故曰：

以理言之，则为当然之则，所谓“有物必有则”是也。其具于人心，即在人之则，而为性者也。^④

性固是天理，然必就人生所禀言之，乃见性之所以得名也。不然，何以不即谓天理，必别之曰性耶？谓之性，则如云水性寒、火性热之性。盖人但知有此生则有此性，不知须有此性始有此生也。如水必须有寒之性方凝而成水，火则必须有热之性方发而成火，人则必须有生之性方有此生而为人也。^⑤

性固是理，但须看到理之在人最为亲切，方见其为人之性也。盖人之生，气聚而生也。气之所以聚而生，则理为之也。^⑥

在童能灵看来，人由气聚而生，但气不能自生，也不能自行，气的聚散变化皆理为之。理为气之主宰，亦为气之所以然者，因而性是人之所以为人的终极根据与基本前提，“须有此性始有此生”。理又根植于气之中，气为理之载体。天理须为人所禀，内在于人心之中，方成其为人性。所以说性是于人最为亲切之理。

而心对于童能灵来说，则是一个属于气的概念，属形而下者，其特性为虚灵不测、神明之妙。他说：

以气言之，则气之粗者凝而为形，其精爽则为心。心之精爽至于神明，故其体虚而无物，其用灵而不测。^⑦

盖（心）只是气也。气之粗者，凝而为形，其精爽则为心。气之精爽，自能摄气，此心所以宰乎一身也。且既曰精爽，则亦无气之迹，而妙于气矣。顾只是气之精爽，非形而上之理也。^⑧由此可见，在童能灵的理解中，性属理，属形而上之道，心属气，属形而下之器，故心不能为性，

①（清）李光地：《榕村集》卷七《初夏录二·通书篇》，《景印文渊阁四库全书》第1324册，第620页。

② 童能灵（1683—1745），字龙侍，号寒泉，福建连城人，清初朱子学者。其出身贫寒，淡泊世荣，潜心问学，笃于践履。自二十二岁补弟子员，为诸生者四十一年。乾隆元年（1736）举博学鸿词，又累举优行，皆以母老辞。早年曾游学于福州鳌峰书院，中年居武夷山，广求朱子遗书，晚年回乡讲学著述，曾受聘主持漳州芝山书院。

③（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，济南：齐鲁书社，1997年，第578页。

④（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第578页。

⑤（清）童能灵：《理学疑问》卷二《性》，《四库全书存目丛书》子部第28册，济南：齐鲁书社，1995年，第644页。

⑥（清）童能灵：《理学疑问》卷二《性》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第644页。

⑦（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第578页。

⑧（清）童能灵：《理学疑问》卷一《心》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第637页。

心不能为理明矣。同时，心之虚灵亦表现为一种知觉、主宰、运用的能力。童能灵认为，人得至精至灵之生气以为魂魄，魂为阳之神，魄为阴之神，魂魄之合为心，便有主宰运用、知觉激荡的作用。因此，心本身虽无声无臭，却能觉声觉臭，认识各种事物与义理，主宰一身而运用之，而性则无情意、无计度、无造作，显然不具备任何运用与知觉能力，这也说明心不能为性，心不能为理。所以他说：“性无为而心有觉，觉即精爽之所为也。性则是理，虽所觉者亦是理，而理初无觉也。此形而上下之分。”^①

童能灵认为，心所具有的神明之妙大致可分为三个方面：

一曰神速，不疾而速，不行而至也；一曰神通，贯幽明，通远近，无所隔碍也；一曰神变，应事接物，变化不测也。然惟通故速，速亦是通，只是神通、神变二者而已。通与变是其神处，而明在其中矣。^②

心之所以能通、能变，是由于心乃气之精爽，“清之极矣，无粗浊，自无渣滓昏隔，如何不通”，“精极则变，无粗浊，故无滞碍也，如何不变”。^③据此，童能灵提出，心虽属气，而其精爽之至却可通极于性，故胡宏谓“心妙性情之德”，朱子言“心妙众理”。“不然，性即理也，理寓于心，岂不反为心所昏隔耶？”^④若心与性相互隔绝，不能相通，则心中之理亦将为心所遮蔽阻隔，无法发而为用。正因为心具有如此的神明之妙，又可通极于性，故而许多学者便容易将心性混为一谈。对此，童能灵强调：“此又须知心之为物，只是气之精爽，其受气之浊者，亦有昏隔时。”^⑤这就是说，心虽非形气之粗，但毕竟属气，不免有时要为气之粗浊者所遮蔽障碍，不能如性一般纯粹至善。心以性为体，其气之精爽可通极于性，而有神明之妙，但不能因此认定心即是性，心即是理。

对于性，童能灵进一步指出：“人者，天地之生而万物之灵，故其性无所不缩。所谓万物备于我者，非独备其影象也，即万物之所以为物者缩于此焉。”^⑥由于天理包罗万有，万分具足，而人作为万物之灵，禀受天理之全体以为性，人性就不仅是人自身的根据与规定，也应该包括万物之所以为物的根据与规定。同时，人性之所以能够感物而动，发而为情，亦因为人性中包含物理，性理与物理只是同一天理。“性所以感物而动者，性在内，物在外，然在内之性不是别物，只是理也。所谓理，便是在外之物之理也。舍物理，无以为吾之性矣。物理即吾性之理，此天下所以无性外之物也。”^⑦因此，人性与性理中显然包含了物理、事理、情理等多方面的丰富内容，并不只局限于道德规定与道德准则等伦理范畴。故曰：

凡天地之道，圣人之蕴，措之为礼乐刑政，垂之为《诗》《书》《易》象者，皆是理之所蟠际，即皆是性之所充周。而日用彝伦、视听言动之间，须臾而离之，则是自失其则而不诚无物矣。是以圣人之教，必使择之精而执之固，有以完其所以为性者焉。此其学固非可以一朝顿悟而一悟无余者矣。^⑧

又曰：

吾性之理即物理。天下之物理多矣，大而天地，细而昆虫草木，皆各有理。自人言之，大

①（清）童能灵：《理学疑问》卷一《心》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第637页。

②（清）童能灵：《理学疑问》卷一《心》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第638页。

③（清）童能灵：《理学疑问》卷一《心》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第638页。

④（清）童能灵：《理学疑问》卷一《心》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第638页。

⑤（清）童能灵：《理学疑问》卷一《心》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第638页。

⑥（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第578页。

⑦（清）童能灵：《理学疑问》卷二《性》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第653页。

⑧（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第578页。

而五伦，细而三百三千，各有一理，千条万派，用各不同，而皆具于吾性之内……万理只一理，故性具万理，无头项杂凑之嫌。但性只一理者，正指未发之前，内无感触，端绪未见，条理未分，浑然而一理耳……当此之时，气不用事，心理为一，本难分别，故于所谓正而不偏、亭亭当者，理固宜然，而心亦如是也。学者于此时实难见得亲切，不若即理之万分、散于事物者一一穷之，辨其万分者之不一理，庶几心有把握，而涵泳之久，涣然释，怡然顺矣。^①

这里所说的“一朝顿悟而一悟无余者”，以及只求“一理”而不顾“万分”的为学方法，显然都是针对被目为禅学的陆王之学。

对于陆王心学一派的学者所宣称的种种神秘的顿悟体验，童能灵并不否认这种体验本身的真实性，而是通过分析这一现象产生的心理机制，指出其只不过是来源于心体虚灵不测、神明之妙的特性。他说：

心之精爽至于神明，故其体虚而无物，其用灵而不测。方其未用也，寂然而虚；及其既用也，亦寂然而虚，则其方用之际，亦谓必有常虚常寂者存于其中，而不得以心思求之，恐心思之有着而非虚也；不得以言语求之，恐言语之外喧而非寂也。^②

正是由于心体虚灵不测，难以迹求，人们在追求心中存在的“常虚常寂者”时，便不能使用语言文字、逻辑思维等日常手段，因而往往容易陷入一种神秘的、非理性的境界之中。“心思路绝，言语道断，惟静惟默之际，而其为神明之本体，静极当动，敛极当发，介然有顷之间而偶尔感触，光明呈露，自觉自知，遂诧为神奇，得未曾有他人不见，师友莫与，而惟我独自得之者矣……又有一种，静默之久，神明未暝，亦未发用，迷离惝恍，虚实之间，有影象参差呈露于前，如睡初觉，如梦中见，原非实有，则遂以此为万物皆备之象呈于我矣。”^③童能灵认为，这种神秘体验至多只是心体在极端静默状态下的一时呈露而被偶尔感触，甚至是一种虚实之间迷离惝恍、真伪莫辨的幻觉、幻象，并非对于性理的完整、客观认识，自然也不具备他们所宣称的惟我独得、一朝顿悟、一悟无余的意义。

据此，童能灵指出，不论是陆九渊闻鼓声振动窗棂而豁然有觉，还是王阳明龙场中夜悟道，抑或徐仲试镜中看花，杨慈湖鉴中见象，“自穷理者观之，此皆心之神明不得循其寂感动静之常，而束于空寂，为之变现光影如此。既已自为之眩而不自知，遂欲保以终身，惟恐或失。此正朱子所谓禅家作弄精神，到死不肯舍放者也。嗟夫！以心为理，此势必眩于心而一于虚寂之见者，必不得与事相操持，泛应之际，涉而不有，日用彝伦之地，皆归之于浮薄不可止矣……且夫虚寂之体，岂得不以礼法为束缚而废弃之哉？”^④在他看来，陆王之学之所以将主静、顿悟作为最重要的为学方法与修养工夫，其根源还是在于误认心性，以心为理。若以心为理，一味的追求心之神明，必然会扰乱心性本身寂感动静的常态，陷入虚空寂灭的状态之中，从而执着、迷惑于心中闪现的虚幻光影，将其认作世界的实相或本质，并冀图保任终身。童能灵认为，这实际上正是禅家在主观上作弄精神的把戏，而非对于天理之实实有所得，学者若满足、沉溺于这种虚无高妙的境界之中，将使心灵与现实事物相割裂，甚至以万事万物为虚幻，从而导致对日常的躬行践履、应事接物、日用彝伦等道德行为与道德规范的忽视和荒废。

此外，对于心与理的关系，以及心之神明的来源问题，童能灵主张心本于理，但心非即理。在

①（清）童能灵：《理学疑问》卷二《性》，《四库全书存目丛书》子部第28册，第654—655页。

②（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第578页。

③（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第578页。

④（清）童能灵：《冠豸山堂文集》下卷《朱陆渊源考》，《四库全书存目丛书》集部第234册，第579页。

在他看来,人之一身止理、神、气、形四者而已。推其所由生,则“理生神,神生气,气生形,一以贯之也……理生神,即所谓精爽也”^①。理生心之神明,而其本身即寓于神明之中,故曰心具众理。前面曾经提到,心所具有的神通、神变等神明之妙是由于气的至清、至精、至灵,而追根溯源,又皆根源于理。理一分殊,就“理一”观之,“非独一身之内只此一个心……天地人物止此一个神明。原只一个,如何不通?原只一个,呼应自灵”^②;就“分殊”观之,理一而散万心、应万心,心如何不通?理一而万、万而一,心如何不变?故曰:“神明之妙本于理。”^③童能灵又以动静言心之神,而以理为所以动静者。有所以动静之理,方有动静之心,而心之动静又主宰形体之动静。童能灵指出,朱子论《太极图》,以动静为心,以太极为性,性具于心,性与心本无先后可言,但据《太极图》推之,太极为动静之根柢,性则当为心之根柢,亦可证心之妙本于理。若从反面来看,世间虽有假仁假义之心,但这并非仁义之理本身为假,而是人在理解、运用上出现了偏差。所谓“假仁者不仁,苟无仁,彼安所假耶?假义者不义,苟无义,彼又安所假耶?……盗跖之不仁甚矣,不义亦甚矣,然尝以分均出后为仁义矣。假令跖不为盗,而以其分均者行赏,出后者居殿,谁得拒之仁义之外哉?乃知人心只是此理也,小人外是亦无以行其恶。故曰心本于理”^④。

四、蓝鼎元对于王学心性论的批评

在心性论方面,蓝鼎元^⑤正面的理论建构或论述虽然不多,但其特别强调从为学与修养的实践出发,对陆王之学与朱子学之间似同实异的微小区别进行辨析。在他看来,二者之间的根本差别并不在于是否讨论心,或者是否重视心,而在于对心性内涵的不同理解,及其导致的不同修养实践。他说:

圣贤所以别于异端,其惟心学乎?“人心惟危,道心惟微”,千载心学之祖也。圣贤以道心为人心之主,异学养人心而弃其道心。故虽皆以心学为名,而是非邪正,相似而实不同者在此。^⑥

蓝鼎元这里所说的异端,除了释、道二教之外,显然也包括陆王之学在内。蓝鼎元认为,“人心惟危,道心惟微”一句是义理之源、心学之祖,因而也是判断学问、义理是非真伪的根本标准。在他看来,朱子学明辨道心、人心,主张以道心主宰、制约人心,而陆王之学则忽视乃至泯灭道心、人心之间存在的差异与分歧,从而导致养人心而弃道心。因此,二者虽然都以心学为名,但其中却隐含着是非邪正的根本区别,言相似而实不同,只有以朱子学为代表的正统儒学才能称得上是真正的心学。

蓝鼎元进一步指出,人心以虚灵为特点,根源于知觉,而道心则根源于虚灵知觉之义理,故道心应主宰人心。朱子学言心注重心的义理层面,强调通过格物穷理、涵养省察等方式来发明、培养心中的仁义礼智,使心的知觉作用能够符合道德法则的要求,故能以道心统率人心。而佛老与陆王之学则仅以知觉作用言心,舍性理而专言知觉,故不学不虑,不假修为,于一切事物都不理会,终日只是完养其精神魂魄,希望完全摒除心中所包含的丰富的义理与事物,必然导致以人心作道心。

① (清)童能灵:《理学疑问》卷一《心》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第641页。

② (清)童能灵:《理学疑问》卷一《心》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第639页。

③ (清)童能灵:《理学疑问》卷一《心》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第641页。

④ (清)童能灵:《理学疑问》卷一《心》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第642页。

⑤ 蓝鼎元(1680—1733),字玉霖,号鹿洲,福建漳浦人,清初朱子学者。少孤力学,究心性理,又喜经济之学,通达治体,以讲习程朱正学为职志。逾冠为诸生,后入鳌峰书院学习,表现优异,为张伯行所重视和礼遇,被赞为“经世之良材,吾道之羽翼”。雍正元年(1723)膺选拔贡,入太学,校书内廷,分修《一统志》。后任广东普宁知县,兼摄潮阳,迁广州知府。曾从兄蓝廷珍入台平叛,筹划军机,参赞政务,绥番抚民,参与治理台湾规划,被誉为“筹台之宗匠”,为台湾的稳定、开发和治理做出了重要贡献。

⑥ (清)蓝鼎元:《棉阳学准》卷三《闲存录》,《四库全书存目丛书》子部第28册,济南:齐鲁书社,1995年,第442页。

故曰:

主于义理者,惟恐义理不明,或有非理之视听言动,则失其所以为心。故必读书穷理,以致其知,而涵养省察,不敢有一息之或间。由是而为圣为贤为豪杰,皆此道心为之也。主于知觉者,则止欲全其知觉,惟恐心泊一事,思一理,或扰其昭灵寂静之神,故不顾善恶是非,不立语言文字。若老氏之无视无听,抱神以静,佛氏之净智妙圆,识心见性,象山之瞑目静坐,收拾精神,白沙之虚灵万象,阳明之良知,皆误以人心为道心者也。^①

由于陆九渊和王阳明都标榜自己的学术直承孟子而来,而孟子又特别关注心性论,于儒学心性论多有开辟、发明之功,所以便不免有人产生疑问,认为陆王的心性思想皆本于孟子,似乎不应以异学视之。对于这一观点,蓝鼎元明确表示反对。他说:

孟子所言,仁义之心也;陆子所言,昭昭灵灵之心也。孟子求放心,必曰学问之道是教人读书穷理,主敬求仁者也。陆子以闭目静坐为求放心,是教人屏事物,绝思虑,废语言文字意见,即心是道,明心见性者也。言似同而旨不同,恶可以诬孟子!^②

又曰:

陈清澜曰:“孟子之先立其大,道心为主,不使欲得以害心。陆氏则养神为主,而惟恐事之害心,善之害心。天渊之别,若何而同也?孟子之先立其大,曰:‘心之官则思,思则得之,不思则不得也。’陆氏则曰:‘不可思也,心不可泊一事也。’冰炭之反,若何而同也?象山假孟子以欺人,未有能破其说者。”此论深切著明,可谓抉陆学之隐,如陆子所云“直截雕出心肝”者也。^③

在蓝鼎元看来,孟子所说的心是主于义理的仁义之心,而陆王所说的心则是主于知觉的虚灵之心。孟子以读书穷理、主敬求仁为学问之道,注重内外交修并进,以此求放逸之心,而陆王则以闭目静坐为求放心的工夫,欲使人摒除事物,断绝思虑,以心为理,取消一切读书讲论与经典学习,显然是佛老一路的思想,从而与孟子之学有着本质上的区别,不可混为一谈。

五、结语

综上所述,不难发现,清初福建朱子学者对于王学心性论的批评和驳斥可谓既是准确的,又是有失偏颇的。首先,清初福建朱子学者选择以“性即理”与“心即理”为代表的心性论议题对王学进行批驳,本身虽不新鲜,在大的论证思路上也无重大理论创新之处,但又确实针对朱学与王学之间存在的核心问题与主要分歧作了比较全面的辨析和讨论,在批判王学负面的社会影响的同时,注重发掘其背后的思想根源,在宣传、捍卫朱子理学的过程中,亦对其中的某些理论作了一定适应时代特色的调整和发挥,并非像某些学者所说的那样一无是处。

其次,从清初福建朱子学者对于王阳明的批评中可以看出,不少学者其实对阳明的整个心学思想体系缺乏全面、客观、深入的认识,加之受到门户之见的影响,使得他们对阳明思想的理解与批判往往流于粗糙和片面,显示出某种脸谱化与表象化的倾向。其中某些被指为阳明所说因而遭到大加鞭挞的理论观点,不但与阳明本人的思想有所出入,甚至根本就是阳明所反对的,不免给人一种无的放矢之感。但是,若从另一个角度来看,这些被批判的王学思想虽然经过了不同程度的简化、

①(清)蓝鼎元:《棉阳学准》卷三《闲存录》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第442—443页。

②(清)蓝鼎元:《棉阳学准》卷三《闲存录》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第443页。

③(清)蓝鼎元:《棉阳学准》卷三《闲存录》,《四库全书存目丛书》子部第28册,第443页。

发挥与变形，但也并非某人某派凭空虚构出来的，而是明末清初思想界确实存在，并为众多学者所公认的严重问题，也是王学快速膨胀、泛滥所导致的必然后果。其中大部分的理论观点都可以在阳明那里找到某种源头或依据，可以说是阳明的部分思想，特别是阳明思想中的主观主义、自然主义、直觉主义、个体主义等新趋势与新精神在不同角度和不同层面上发展演变的逻辑结果。因而清初福建朱子学者所直接面对的也就不是王阳明思想本身这样一套相对单一的思想理论，而是各种为王门后学所不断诠释与发挥，并充斥、主导着明末思想世界的“泛王学”思想，以及由此给原有的社会秩序、学术规范和价值体系造成的种种混乱与破坏。面对这种状况，清初福建朱子学者对各种“泛王学”思想之间的异同演变往往不暇细辨，而是直接追根溯源，将主要的错误与责任归罪于阳明，亟欲廓清其负面影响，以恢复朱子学的主导地位。因此，清初福建朱子学者对于王学的批判虽然存在种种偏颇之处，却反映出学术思想史上每次重大的思想转变时期的一般情况与普遍规律，有其现实的逻辑性与内在的合理性。

美籍华裔学者陈荣捷、余英时 与中国朱子学界交流述略

钟继环

(福建师范大学社会历史学院, 福建 福州 350007)

摘要: 华裔学者是国外研究儒学、朱子学的一支重要力量。其中, 以美国华裔学者为出众。陈荣捷、余英时、成中英、杜维明占据显著地位。陈荣捷、余英时两人生活年代、学术经历有所交集, 代表了美国朱子学的不同学术时代。他们共同塑造了中美朱子学界交流的基本格局, 彰显特定时代对学术的整合作用。

关键词: 陈荣捷; 余英时; 朱子学

陈荣捷(1901—1994), 美国著名朱子学者, 1978 年以来中美朱子学界交流的早期推动者。20 世纪 60 年代前, 陈荣捷研究重心集中在中国哲学、现代宗教以及译介中国哲学经典等领域。20 世纪 60 年代初期, 他发现欧美学界较少关注朱熹研究, 便着手进行学术转向。20 世纪 60 年代至 80 年代, 陈荣捷越来越专注于朱熹研究, 并撰写出许多朱子学经典之作, 成为世界朱子学权威。

他负责筹办 1982 年夏威夷国际朱子会议, 并邀请了中外朱子学者与会。1983 年他回国重走朱子之路, 进一步推进相关交流。陈荣捷对中国朱子学界的影响, 主要不在个别概念、个别理论的输送, 而是思维方式、研究视角层面的重大影响。

(一) 邀请中国学者参加夏威夷国际朱子会议

1982 年的夏威夷国际朱子会议是在陈荣捷极力推动而召开的, 这是有史以来第一次专门以朱熹研究为主题的国际学术会议,^①推动了中国与外国、大陆与台湾等地学者的学术交流。

在名义上, 为期十天(7 月 6—15 日)的夏威夷国际朱子会议是由美国学术会议联合会和夏威夷文化中心共同主办, 实际上是由两位老人“不约而同”的心愿所促成的^②。1980 年陈荣捷当选为“亚洲及比较哲学学会”会长, 并于同年 6 月 27 日致信夏威夷老友程庆和^③, 请其资助举办夏威夷国际朱子会议。程庆和回复表示予以大力支持, 很快就筹备经费十五万元。于是, 这次国际会议得以召开。

陈荣捷担任会议指导人, 负责筹备会议的各项事务。狄百瑞担任五人工作委员会主席, 卜璐姆、陈荣捷、成中英、杜维明任委员, 尤汉瑞任财务委员。关于这次会议的筹备工作, 蔡仁厚^④高度评价:

作者简介: 钟继环, 女, 福建师范大学社会历史学院中国史专业研究生。

① 崔玉军:《陈荣捷与中国的中国哲学研究》, 北京: 社会科学文献出版社, 2010 年, 第 281 页。

② 蔡仁厚:《宋明理学·南宋篇》, 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2009 年, 第 227 页。

③ 程庆和(Hung Wo Ching), 1912 年生, 美国夏威夷华人实业家。祖籍广东中山。1965 年, 被夏威夷州州长委任为“夏威夷东西方文化中心”顾问会顾问。程庆和积极推动夏威夷朱子会议召开。为了纪念他的功绩, 将 1986 年出版的会议论文集《朱熹和新儒家》题献于他。

④ 蔡仁厚, 1930 年生, 中国著名学者。师从牟宗三, 东海大学教授。主要研究宋明理学、现代新儒家。主要著作有《宋明理学·北宋篇》《宋明理学·南宋篇》《新儒家的哲学方向》。

从会前的筹划,到会议的进行,我觉得他们的事务工作是无懈可击的。美国人的办事精神,确实有板有眼,井井有条。^①

这次会议在有序、准备充足的情况顺利召开。会议邀请了中国、美国、日本、韩国、英国、德国、加拿大、澳大利亚等地的学者。^②其中中国大陆学者冯友兰、任继愈、邱汉生、邓艾民、冒怀辛、李泽厚、张立文;台湾学者钱穆^③、罗光、高明、韦政通、蔡仁厚;香港学者刘述先等参加。

在邀请学者过程中,陈荣捷做了充分准备。在会议召开的一年前,便向学者发出了邀请函。不以国家或团体为单位,而是以个人的名义邀请提供论文且较为资深的学者,其次邀请青年学者。^④在多次致函邀请中国著名学者冯友兰的信中,我们不禁感受到年已81岁,但仍致力于推动中外朱子学交流的陈荣捷的诚意与用心。在冯友兰的女婿蔡仲德^⑤所著的《冯友兰先生年谱初编》一书,记录着陈荣捷多次致信邀请的过程:

1981年

6月6日 美籍华人学者陈荣捷来信,邀请先生出席1982年夏威夷国际朱子学术会议。

6月12日 复陈荣捷信(英文),表示准备接受邀请出席夏威夷会议。

8月27日 陈荣捷寄赠其所作《论朱子之仁说》等论文一束。

10月上旬 陈荣捷再次来信,敦促先生出席会议,说只要先生肯出席,讲十几分钟话,他们就感到荣幸。

1982年

1月13日 得陈荣捷信,知夏威夷国际朱子学会议日程。

2月5日 得陈荣捷1月20日信,再次邀请先生出席夏威夷朱熹会议。

2月27日 陈荣捷寄赠其所作《论朱子之仁说》等论文。^⑥

其实,当时的冯友兰也向北大校方申请赴美参会,但因校方给出了“年事已高,写书要紧,不必出席夏威夷会议”^⑦的答复,致使其动摇了参会的想法。但是在陈荣捷多次的诚心邀请下,冯友兰再次致函北大校方,“称健康状况良好,要求赴美出席会议”^⑧。这次校方终于答应其参会。于是,时年87岁的冯友兰出席该会议。在会上由其女宗璞代为宣读论文《宋明道学通论》(英文),在蔡仲德的书中回忆到:

7月7日 出席美国学术联合会、亚洲太平洋研究中心联合召开的国际朱熹学术会议……陈荣捷赠其所著《朱学论集》《朱子门人》(均为台湾学生书局1982年出版)及 Chinese and Buddhism Terminology (《佛学名词与汉学名词》,纽约哲学图书社1945年出版)。^⑨

在会上,冯友兰作《朱熹会议志感》一诗赠与陈荣捷:

白鹿薪传一代宗,流行直到海之东。何期千载檀香月,也照匡庐洞里风。^⑩

① 蔡仁厚:《宋明理学·南宋篇》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2009年,第228页。

② 其他国外学者主要有:日本学者友枝龙太郎、山崎道夫、佐藤仁、冈田武彦、宇野精一、岛田虔次、山井涌;美国学者陈荣捷、黄秀玑、戚中英、杜维明、傅伟勋、余英时;狄百瑞、史华慈、雷恩、华霭仁、孟旦、马伯良、谢康伦;韩国学者尹丝淳;英国学者葛瑞汉;德国学者余蓓荷;加拿大学者秦家懿;澳洲学者柳存仁。

③ 钱穆因年事过高,未有出席,但提交论文,由余英时代为宣读。

④ 蔡仁厚:《宋明理学·南宋篇》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2009年,第228页。

⑤ 蔡仲德(1937-2004),冯友兰之女冯宗璞的丈夫,曾任中央音乐学院音乐学系教授。

⑥ 蔡仲德:《冯友兰先生年谱初编》,郑州:河南人民出版社,2000年,第637-645页。

⑦ 蔡仲德:《冯友兰先生年谱初编》,郑州:河南人民出版社,2000年,第640页。

⑧ 蔡仲德:《冯友兰先生年谱初编》,郑州:河南人民出版社,2000年,第640页。

⑨ 蔡仲德:《冯友兰先生年谱初编》,郑州:河南人民出版社,2000年,第649页。

⑩ 冯友兰:《三松堂全集》(第十四卷),郑州:河南人民出版社,2000年,第538页。

冯友兰赞誉陈荣捷因专研理学，尤其朱子学，而成为闻名国际的一代宗师。从当年沙漠孤鸣，直至今日理学逐渐流行，一生鞠躬尽瘁，奉献于中外文化的沟通与交流事业。^①

后来，陈荣捷在自订年谱中也提及冯友兰出席会议的重要意义：

冯友兰博士——那年他已经八十七岁了，是一位闻名世界的中国哲学家——在十天的会期中，每天上午的全体大会都参加。他对三十三位与会的年轻学者具有莫大的感召力。^②

通过这次会议，两位年过八十的老人结下了深厚的学术友谊。之后的八年时间里，陈荣捷几乎每年寄新年贺卡给冯友兰，以示慰问；或者来华参加朱子学相关会议之时途经北京则会来看望冯友兰。冯友兰也给予热情的回应。冯友兰在1988年将自己的《中国哲学史新编》第五册寄送给陈荣捷。陈荣捷热情地回复到：

哥伦比亚大学研讨班本年专研道学，借重于大著者特多。^③

陈荣捷赞誉冯友兰新著，并表示将此书作为哥伦比亚大学哲学课程的教材讲授。这无疑更加推动了冯友兰在美国的学术影响力，推动中国学术在美国学界的传播与发展。

陈荣捷对于邀请当时的中国后辈学者也同样兼具诚意与用心。在通过1981年杭州宋明理学会议认识了张立文、邱汉生等中国朱子学者，在会上表达出邀请其参加来年夏威夷国际朱子会议之意。之后特意来函，邀请他们赴美参会并表示支付路费与住宿费，以解决他们的后顾之忧。陈荣捷两次致函张立文，请求其赴美参会。张立文的学术自述中记录了陈荣捷的第一次来函内容：

1981年11月4日，陈荣捷来函：“杭州得会，至觉欣幸。大著《朱熹思想研究》已经拜读若干页，喜知学术水准甚高……故即草此书，以证实在杭之约，即谓台端不必经过申请手续而与艾民、汉生等教授同样到会宣读论文。由北京到夏威夷来回飞航旅费与夏威夷住宿费均由会议支付。兹附上通告两纸，其中有铅笔标明者请祈注意为盼。为此遥颂著安。主席陈荣捷。”^④

在第二次来函中，陈荣捷再一次表明自己邀请张立文参加会议的诚意，并请求其托人将论文翻译成英文，会议愿意出一百美元作为翻译费用。同时赞誉张立文的两部著作，并与张立文探讨朱子学内容。张立文深感荣幸，在学术自述中记录下陈荣捷的第二次来函内容：

1981年12月13日，陈荣捷教授又来函：“立文教授：本月1日赐示拜悉。台端肯惠临朱子会议与世界朱子学者一并宣读论文，鼓励朱子研究，此不特捷个人之幸也。论文仍请在北京译成英文（这里要感谢巫白慧教授把拙文《朱熹易学思想辨析》翻译成英文），于3月1日以前寄到捷处，此处可略作文饰，会议预算有美币一百元为翻译之用……尊著两册（‘两册’指《周易思想研究》和《朱熹思想研究》）尚未毕读，然台（端）治学之严，所用材料皆第一手，且每有新见，令人起敬……台（端）《易经》经文与《易传》为两者不同之哲学系统，诚是高明之见。”信的后半部分，为讨论了朱子卜筮的“遯”之“家人”或“遯”之“同人”，及朱熹署名“云台外史”“真逸”“隐吏”“平陵朱熹”何释等问题。^⑤

两人围绕相关问题：朱子卜筮的“遯”之“家人”或“遯”之“同人”；朱熹署名“云台外史”“真逸”“隐吏”“平陵朱熹”等，展开了深入讨论。陈荣捷将交流所得学术观点反映至自己《朱子新探索》（1988）一书中，如下所示：

① 韦政通：《白鹿薪传一代宗——国外弘扬中国哲学六十年的陈荣捷先生》，《读书》1995年第3期。

② 陈荣捷著，崔玉军译：《陈荣捷自订年谱》，《中国文哲研究通讯》第17卷第1期（2007年3月）。

③ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，郑州：河南人民出版社，2000年，第749页。

④ 张立文：《学术生命与生命学术：张立文学术自述》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第131页。

⑤ 张立文：《学术生命与生命学术：张立文学术自述》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第131页。

至《题魏府藏赵公饮器》署平陵朱熹，承张立文教授来函示，据《中国历史地图》，徽州北部有平陵山。则亦即新安怀本之意也。^①

张立文教授影印此像于其《朱熹思想研究》，是为首次刊印。^②

中日学者作《遁》之《同人》者不少，如钱穆、安冈正笃是也。惟戴铣（1508年卒）《朱子实纪》之《朱子年谱》早已用《家人》，周予同所著《朱熹》、后藤俊瑞（1893—1963）所著《朱子》亦用《家人》，最近张立文、佐藤仁均用《家人》。捷按，《家人》是也。^③

这次两代学者之间的对话，进一步深化了中美朱子学者之间的学术交流与沟通。

陈荣捷筹办的这次国际朱子会议，不仅推动中外朱子学界的沟通与交流，还推动了中国大陆与台湾学界的沟通与交流。陈荣捷在《国际朱子会议始末》中一文中提及：

本会则纯以学术为主，不涉政治，与会者并不代表任何政团或机关，只以私人资格，互谈学术。会议前夕举行酒会，大陆与台湾学者多未相识，即一见如故。其言语不通者，亦得青年学者之传译。此后十日之欢叙，已于此奠其基矣。^④

会议除了讨论之外，还有朱熹书法及其他遗迹的展览等活动。与此同时将刘述先的《朱子哲学思想的发展与完成》^⑤；蔡仁厚的《新儒学的精神方向》；陈荣捷的《朱子门人》《朱学论集》等四本书分别赠与参会学者。冈田武彦还将九州大学所藏的、现存唯一一本韩文版《朱子语类》影印并献与大会。这次会议被陈荣捷视为“自己主要的成就”^⑥，同时在中外朱子学学术交流活动中占据举足轻重的地位，推动了中国与外国、大陆与台湾等地朱子学界的学术交流。

（二）1983年陈荣捷重走朱子之路

继1981年、1982年的中外朱子学会议之后，1983年8月陈荣捷回中国大陆重走朱子之路。这次学术之行，给他带来了写作上的灵感与丰富的文献资料。

1983年，陈荣捷从彻谈慕学院^⑦退休。同年，他便受中国社会科学院的邀请，回国实地考察朱熹遗迹。^⑧1983年8月7日陈荣捷抵到北京^⑨。8月19日至9月7日在中国朱子学者蒙培元^⑩全程陪同下先后在福建、江西、浙江等地参观朱熹遗迹。走访了岳麓书院、白鹿洞书院、福建同安、武夷精舍遗址、竹林精舍等地。陈荣捷基本考察朱熹生活、讲学、著述之地，并详细记录所见所思所想。2002年，从事陈荣捷研究的中国学者崔玉军^⑪针对此次考察特意采访了蒙培元，并获得了珍贵的口

① 陈荣捷：《朱子自称》，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第25页。

② 陈荣捷：《朱子画像》，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第55页。

③ 陈荣捷：《〈遁〉之〈家人〉抑“〈遁〉之〈同人〉”，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第63页。

④ 陈荣捷：《国际朱子会议始末》，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年。

⑤ 此书由于未能及时寄到会场，于是刘述先将自己所带的《新亚学术集刊》赠给与会学者。

⑥ 陈荣捷：《陈荣捷自订年谱》，崔玉军译，《中国文哲研究通讯》第17卷第1期（2007年3月）。

⑦ 陈荣捷在岭南学堂毕业后，于1924年在美国哈佛大学攻读硕士、博士学位，师从伍兹（James Haughton Woods）、霍金（William Ernest Hocking）等著名哲学家。1929年获得博士学位后回岭南大学任教，担任教务长。1935年秋赴夏威夷大学任交换教授，讲授中国哲学，1936年因政治斗争，被迫离任岭南大学，前往美国发展并在此定居。曾执教于美国的夏威夷大学、达特茅斯学院（Dartmouth College）。1966年从达特茅斯学院退休后，受邀担任彻谈慕学院讲座教授，教授亚洲哲学和亚洲文明。陈荣捷的朱子学研究也是从此开始的。

⑧ 崔玉军：《陈荣捷与中国的中国哲学研究》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第287页。

⑨ 中国社会科学院副院长汝信和哲学研究所所长邢贵思前往接机，之后山东社科院李恒峰陪同参观泰山、曲阜等地。11日出席由辛冠洁为其主持的座谈会。

⑩ 蒙培元，1938年生，中国社会科学院哲学研究所研究员。曾任美国哥伦比亚大学、哈佛大学访问学者，台湾“中央研究院”文哲所访问教授、香港中文大学客座教授。主要研究宋明理学、朱子学。著有《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》（1984）、《理学范畴系统》（1989）、《朱熹哲学十论》（2010）。

⑪ 崔玉军，1966年生，哲学博士。现任职于中国社会科学院文献信息中心，主要研究儒家哲学和汉学。著有《陈荣捷与中国的中国哲学研究》，这也是目前为止中国第一部有关陈荣捷的专著。当今对于陈荣捷的研究，除此书外，主要散见论文中，对陈荣捷的相关研究较少，因此这是目前学界应该努力的一个方向。

述资料。通过这段口述资料生动形象地还原了陈荣捷这次学术之行的相关过程。口述内容如下：

谈论最多的是朱熹。先是他（陈荣捷）在美国最推重朱熹，虽然对王阳明也作过一些研究。他说晚年想写朱熹，还说他离开大陆多时，没有机会来，这次及时来收集资料的。所以我们所到之处，凡是与朱熹有关的，他都要尽量亲自看一看。陈先生非常高兴，对当时当地朱熹在本地的一些传说也有兴趣。他想把朱熹走过的路都走一遍。他当时走的是哪一条路，哪一天河，是乘竹筏、骑马，还是坐轿，都要考证一下。我们一边走一边谈。说到朱子的生活，是很穷困的。他很同情，说像朱子这样的哲学家，以及中国历史上的其他哲学家，生活都很贫苦，特别是朱子。到了朱子巷时，他专门走了一遍，去体验当年朱子的生活。^①

这段口述资料给世人呈现对待学术认真严谨、对待朱熹研究极其热爱的陈荣捷形象。陈荣捷此次考察获取了丰富的文献资料，这些资料也成为其《朱子新探索》一书的部分内容。在此书中，可搜寻到这段学术交流的诸多历史足迹。如下内容所示：

吾等临别是岳麓书院赐赠《岳麓书院通讯》一九八二第一、二、三期等资料，又译参观所摄照片，安装簿册见赠，并邀捷留言纪念。捷乃草“一水长流池不涸，两贤互磋道终同”一联以应。^②

陈荣捷受赠《岳麓书院通讯》，为其撰文提供了相关知识。同时他通过亲自重返“朱熹之地”，采访了当地乡人，收集到不少流传民间的口述资料。例如他将自己在建阳访问之际所知的朱子用砚陪葬的故事写进了《考亭传说》的内容中。在书中他这样写道：

又一传说：朱子将逝，唤老妇来亲视其以破砚陪葬。后老妇之子盗墓。至有石处，不能掘。老妇告之曰：“朱子穷甚，只一砚陪葬，我所亲见也。”其子盗念遂息。此一传说乃在一九八三年赴建阳访问朱子遗迹时乡人所告者。^③

这次回国重走朱子之路为其完成《朱子新探索》一书提供很大的帮助。1986年，陈荣捷以85岁高龄完成初稿；1988年，该书在台湾学生书局正式出版。

继这三次学术会议之后，陈荣捷几乎每年回国参加与儒学朱子学相关的学术交流活动，主要有：1987年8月由孔子基金会与新加坡东亚哲学研究所联合举办的“国际儒学研讨会”；同年12月在厦门大学召开的“国际朱子学学术会议”；1989年10月由中国孔子基金会举办的“纪念孔子2540诞辰国际学术讨论会”；1990年10月由武夷山朱熹研究中心举办的“纪念朱熹诞辰860周年国际学术会议”；1992年5月的台北朱子学国际学术会议。这些学术活动的展开推动了陈荣捷对于朱子学新理解，但更为重要的是他对中国朱子学者产生的深刻影响，从而在潜移默化间推动中美学术的进一步发展与交流。

（三）陈荣捷对中国朱子学者的影响

陈荣捷对于中国朱子学者的影响不仅仅是个别概念、个别理论的输送，而是思维方式、研究视角的统摄，深入且低调。

陈荣捷一生朱子学著述甚多，且中文原著均在20世纪80年代末90年代初的港台印行^④，之后

① 崔玉军：《陈荣捷与美的中国哲学研究》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第288页。这段材料是崔玉军于2002年7月6日拜访蒙培元所得的谈话稿。这段谈话稿字里行间流露着陈荣捷对于朱熹研究的十足热情。

② 陈荣捷：《朱子遗迹访问记》，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第126页。

③ 陈荣捷：《考亭传说》，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第106页。

④ 主要有：《朱子门人》（台北：学生书局，1982年）、《朱学论集》（台北：学生书局，1982年）、《朱子新探索》（台北：学生书局，1988年）、《朱熹》（东大图书股份有限公司，1990年）、《近思录详注集评》（台北：学生书局，1992年）、《新儒学论集》（“中研院”中国文哲研究所筹备处，1995年）。

再在大陆出版。例如《朱子门人》^①《朱学论集》^②《朱子新探索》^③等三部著作于2007年在华东师范大学出版社出版,并向全国发行。他流传下来的朱子学经典著作,对中国学者产生了重要影响。例如《朱子门人》一书被中国朱子学者在研究朱子门人及其后学过程中“奉为主臬”^④;《朱学论集》收入的论文,“其立论高屋建瓴,分析深刻,资料丰富,对推进朱熹思想的理解,甚有助益”^⑤;《朱子新探索》一书涉及朱子生平、思想及其所关联之人物、事迹等126个课题,“大大细化和深化了朱子研究的课题”^⑥等。中国大陆、台湾等地著名朱子学者均认为陈荣捷的朱子学研究方法与视角可谓学界之典范。

陈来^⑦在《陈荣捷朱子学论著丛刊序》一文认为陈荣捷的学风和方法是当今朱子学研究的典范:

陈荣捷先生的学问方法,在于重视观念史的分析,而不忽视史实考证,有深厚的西学学养,而倡导以朱解朱,注重原始资料,超越门户之见,特别重视利用日本学者的研究成果;他从历史的脉络观察思想发展,从概念的分析探讨学派流变,学风平实缜密,治学精审严谨,他的学风和方法是朱子学研究当之无愧的典范。^⑧

黄俊杰^⑨在《陈荣捷先生的学问与志业》一文认为陈荣捷相关著作时具有深度与广度,后辈学者纷纷以之为学术之典范而行进之。

首先,从先生著作的广度来看,先生论著的广度可于以下二端见之:一是综合性的眼光与历史的视野;而是对日韩相关资料的熟稔。由于眼光弘阔,先生每能于历史脉络中评估思想之发展,最能见其大;由于对于日韩资料之运用得心应手,所以先生常能将儒学置于广袤的东亚思想史北京中衡量,固不仅规规于个别概念之解析也。先生手著《朱学论集》(台北:台湾学生书局,1982)及Chu Hsi: Life and Thought (Hong Kong: The Chinese University Press,1987)等二书,最足以说明先生论述之广度。例如先生所撰《朱熹集新儒学之大成》(收入《朱学论集》第一篇及Chu Hsi: Life and Thought第四章)之转成,从朱子在儒学史上彰显无遗。近数十年来,国内外学术界关于朱子学之论著如雨后春笋,不计其数,但咸以先生这篇论文为典范,盖以期论述广度有以致之。^⑩

因此,中国朱子学界深受“陈氏朱子学”的影响。在陈荣捷呼吁之下,也更加注重对前人成果的引用,注重对国外朱子学的关注。其实,从注重对陈荣捷学术成果的借鉴与引用也是体现中国朱子学界进行中外学术交流的一部分。例如:中国学者引用《朱子门人》一书的材料辅以朱子门人之说明;辅以言门人之兴盛;辅以言门人之考证。^⑪学界对于《朱子新探索》一书的引用相对陈荣捷

① 陈荣捷:《朱子门人》,上海:华东师范大学出版社,2007年。

② 陈荣捷:《朱学论集》,上海:华东师范大学出版社,2007年。

③ 陈荣捷:《朱子新探索》,上海:华东师范大学出版社,2007年。

④ 许家星:《〈朱子门人〉补证》,《中国哲学史》2010年第4期。

⑤ 陈来:《陈荣捷朱子学论著丛刊序》,《朱学论集》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第3页。

⑥ 陈来:《陈荣捷朱子学论著丛刊序》,《朱学论集》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第3页。

⑦ 陈来,1952年生,北京大学博士,师从张岱年、冯友兰;清华大学教授。主要研究儒家哲学、宋明理学。主要著作《朱熹哲学研究》《朱子书信编年考证》《朱子哲学研究》《宋明理学》。

⑧ 陈来:《陈荣捷朱子学论著丛刊序》,《朱学论集》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第5页。

⑨ 黄俊杰,1946年生,台湾学者。美国西雅图华盛顿大学博士,台湾大学教授。主要研究中国儒学史、东亚儒学。主要著作《传统中华文化与现代价值的激荡》《儒家思想与中国历史思维》《东亚儒学研究的回顾与展望》。

⑩ 黄俊杰:《陈荣捷先生的学问与志业》,《中国文哲研究通讯》第1卷第1期,1991年3月。

⑪ 据笔者在中国知网、读秀等数据库查询所得的结论,主要有高令印、朱荣贵、陈来、方彦寿、许家星、林振礼等中国朱子学者引用。

的其他著作而言最多，主要引用《〈近思录〉补遗概述》《新道统》等内容。^①中国学界通过引用，沿着陈氏提供的思维方式、研究视角，“照着讲”“接着讲”“改着讲”朱子学，从而勾勒出陈荣捷与中国朱子学者的交流图景，从大的层面而言，更像是中美朱子学界交流的图景。“陈氏朱子学”不仅对中国朱子学者深入影响，对国外学者亦如此。加拿大朱子学者秦家懿在《朱熹的宗教思想》一书的“前言”部分特意强调陈荣捷著述对她的影响：

有许多关于朱熹的书籍。有几本书是由已故的陈荣捷（Wing-tsit Chan）写的，从他那里，我学到了很多东西。^②

秦家懿从陈荣捷的朱子学相关著作中不断获取学术思想，并将陈荣捷的部分观点引用至自己的书中。

如果从“引用率”而言，陈荣捷又非常“低调”地影响着中国学者。他的朱子学研究学术观点被“似是而非”的某些东西给悄悄隐藏起来，“暗而不彰”似乎也隐蔽了陈荣捷在朱子学中外交流史的作用，无法反映他的历史地位，当然这种现象也在慢慢扭转。

总之，美籍华裔学者陈荣捷作为推动中外学术交流的友好使者，留给了世人珍贵的学术宝藏。改革开放后他回国积极开展的中外朱子学交流活动及其著述的朱子学经典之作，提高了他的学术影响力，更打开了中国学者的视野，这是对祖国的一种切真切实的回馈。如今，斯人已逝24年。回顾他的朱子学研究给我们带来的影响，更多是他从思维方式、研究视角与学术精神等方面深入且低调地融入中国朱子学者的血液中。中国朱子学者在此基础上反思、夯实和推进相关研究，试图开创出新时代的朱子学研究佳作。

余英时是继陈荣捷之后对中国朱子学界产生重大影响的美籍华裔学者。如果说陈荣捷是以传统方法开拓了朱子学的新领域，而余英时则是利用新方法建立了朱子学研究新的范式。

余英时，美籍华裔学者。安徽潜山人，1930生于天津。曾就读香港新亚书院、哈佛大学，师从钱穆、杨联陞。1974年当选台湾中研院院士。曾在密歇根大学、哈佛大学、耶鲁大学任教，1987起执教于普林斯顿大学。研究领域广泛，主要侧重研究中国文化史和政治史。

《朱熹的历史世界》是余英时朱子学方面的代表性著作。2003年，该书在台北允晨文化实业股份有限公司首版，2004、2011年在三联书店再版。是书打破哲学界原有研究“套路”，树立了一种新的学术典范，产生了重大影响。15年来，中外朱子学界不断围绕此书展开跨国界、长时段的大小交流与讨论，出现了“余英时现象”。由此，以“文本”为中心的中外学术交流方式得到了呈现。笔者围绕中外朱子学界围绕《朱熹的历史世界》展开的两次大论战展开讨论，从而在特定层面展示了余英时在中外学术交流的地位与作用。

（一）中外“学术大论战”（2003—2004年）

中外学者围绕《朱熹的历史世界》这个“文本”展开的激烈争论，构成中外朱子学学术交流的别致风景。无论是该文本的“源”还是该文本的“流”，都与中外学术交流有关，都在一定程度上横

^① 笔者通过中国知网全文检索“陈荣捷”“《朱子新探索》”所得371条文献。搜索统计截止时间至2017年10月1日。经逐篇阅读与统计，共有200篇文献引用，分别为：106篇硕博论文，94篇期刊与会议论文，且存在“虚引”与“实引”现象。笔者发现，有34篇硕士论文和12篇博士论文共46篇存在“虚引”，只将其列入参考文献，未脚注具体学术观点；有94篇期刊与会议论文和60篇硕博论文共154篇“实引”，具体明示此书观点并脚注。其中“实引”主要集中在以下节中：（1）《近思录》概述补遗；（2）新道统；（3）太极果非重要乎；（4）半日静坐半日读书；（5）朱子与金门；（6）大慧禅师；（7）朱子解“自得”；（8）“魔”等内容上。这样的引用率，作为对一个朱子学权威而言，是非常少的。如果光从引用率而言，陈荣捷远不如一些后辈学者，这不免有点怪异。

^② [加]秦家懿：《朱熹的宗教思想》，曹剑波译，厦门：厦门大学出版社，2010年，第5页。

跨朱子学界内外。

余英时在《朱熹的历史世界》这一文本的“自序一”中用“偶然写成”“不在计划之中”等字眼简单勾勒了历史文本产生的原因：

这部书是偶然写成的，从不在我的完成计划之中。1999年秋天，我开始为德富文教基金会的标点本《朱子文集》^①写一篇介绍性质的序文，史料中所引申出来的问题层出不穷，逼使我步步深入，终于改变了原来的写作方向。这便是本书的缘起。^②

德富文教基金会，是中国台湾的一个基金会。1999年秋受邀作序时，余英时早已是美籍华人。此次应邀为德富文教基金会《朱子文集》作序就成为了中外朱子学交流的内容。

台北德富文教基金会具有特定的意识形态背景。1996年至2000年，台北德富文教基金会理事长是新光集团创始人吴火狮之子吴东升。吴东升还是中华文化复兴运动总会秘书长、台湾经济研究院兼任副研究员、台韩文化经济交流联谊会会长，在推动中外、中国两岸的学术交流中不遗余力。

中华文化复兴运动总会，1991年3月28日成立，简称“文化总会”。1966年，以“中华民国”为旗号的台湾以复兴中华文化为名展开思想文化运动。1967年7月28日，成立中华文化复兴运动推行委员会，蒋介石担任会长，以反制大陆进行的“文化大革命”为目的。1990年11月，李登辉担任该委员会会长后改组为中华文化复兴运动总会，并将原来的官方机构变更为民间的“文化机构”。总会希望通过专家学者研究中华文化现代性等问题的共识拉近两岸关系，同时也积极推动中外学界的交流与互动。总体上相关文化机构有着强烈的意识形态背景，在复兴中华文化的旗帜下，推动了传统儒学等中华传统文化典籍的整理与出版。

公元2000年当时普遍被视为新旧世纪之交。而且，适逢朱子诞辰870周年、逝世800周年。此时，由中华文化复兴运动总会秘书长执掌的德富文教基金会负责标点本《朱子文集》的处理，也就相当自然了。应邀为文集作序的余英时具有强烈儒家文化情结并有相当的儒家文化功底，由此引发长序的写作并进一步发展为《朱熹的历史世界》这部有重大学术影响的著作也就相当自然了。

《朱熹的历史世界》2003年首版前，国学热已在大陆的兴起。传统儒学文化得到重视，朱子学亦引发了学界内外更多的关注。余英时对朱子学研究范式的更新，对学界相关领域产生震动。此书即将正式出版之际，即已引发了学界内外的广泛关注。反对与赞同的观点扑面而来。至2004年间，近10名重要学者展开热议。这些学者主要有：中国学者黄进兴、刘述先、杨儒宾、王汎森、金春峰、葛兆光、陈来；美国学者包弼德^③、田浩、蔡涵墨。

关于这场学术论战，亲身经历者葛兆光^④这样评论到：

余英时此书，原来是2003年在台北的允晨出版公司出版的，2004年大陆的三联书店也出版了简体字本。这部书还没有出版，网络上就有一些段落，尤其是《绪说》部分在流传，这部分也在台湾的《当代》上连载。书刚刚出版，就引起了一连串的讨论。那年秋冬，我正好在台湾大学教书，看到书才出版，在两岸三地就有这么些分量很重的评论，我的感觉是，在学术社群越来越缺少共同话题，研究取向逐渐多元化的时代，应该说，能够成为汉语学界共同关注焦

① 陈俊民校编：《朱子文集》，台北：德富文教基金会，2000年。

② 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，“自序一”第1页。本文所引版本均为三联书店2011年版。

③ 包弼德(Peter K. Bol)，1948年生，美国朱子学研究者、哈佛大学教授。主要研究唐宋思想史，代表作《斯文：唐宋思想的转型》(1992)、《历史上的理学》。

④ 葛兆光，1950年生，复旦大学教授。主要研究古代中国宗教史、思想史。著有《禅宗与中国文化》《中国思想史》等。

点的书并不太多。这部书能有这么多反响，激起这么多的争论，真是了不得。^①

葛兆光认为此书创造了许多学术话题，使得学术界再一次富有激情起来。从另一个角度而言，此书亦是推动中外学术交流的重要媒介。时年69岁的刘述先与时年47岁的杨儒宾分别撰文批评，73岁的余英时随即作了回应，分别撰文回应了两位学者的文章。台湾学者李明辉在《“内圣外王”问题重探》中，将这些往复论辩的文献也一次罗列出来：

刘述先：《评余英时〈朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉》，《九州学林》第1卷第2期（2003年冬），第316—334页。

余英时：《“抽离”“回转”与“内圣外王”——答刘述先先生》，《九州学林》，第2卷第1期（2004年春），第301—310页。

刘述先：《对余英时的回应》，《九州学林》，第2卷第2期（2004年夏），第294—296页。

余英时：《试说儒家的整体规划——刘述先先生〈回应〉读后》，《九州学林》，第2卷第2期（2004年夏），第297—312页。

杨儒宾：《如果再回转一次“哥白尼的回转”》，《当代》第195期（2003年11月），第125—141页。

余英时：《我摧毁了朱熹的价值世界吗？——答杨儒宾先生》，《当代》第197期（2004年1月），第54—73页。

杨儒宾：《我们需要更多典范的转移——敬答余英时先生》，《当代》第198期（2004年2月），第97—105页。

余英时：《简单的说明》，《当代》第198期（2004年2月），第70—71页。^②

刘述先、杨儒宾警惕“哥白尼回转”之说，并认为余乃弃内圣于不顾而“回转”至外王，此举已将内圣“抽离”掉了，摧毁了“朱熹的价值世界”。^③余英时非常不认同二人对自己所做的“设定”，特别是对杨儒宾《如果再回转一次“哥白尼的回转”》一文，余英时花了大篇幅文墨、“直率地”回复了《我摧毁了朱熹的价值世界吗？——答杨儒宾先生》。余英时在文中开头自述到：

《朱熹的历史世界》出版以来，我先后已拜读了陈来和刘述先两先生的评论，都是长逾万言的用心费力之作。杨儒宾先生的长文，也从多方面攻错；他以《如果再回转一次“哥白尼回转”》为题，与述先兄关于“回转”的质疑又可以互相参照之处。所以本文不再重复，但由于本刊读者未必都有机会读到香港出版的《九州学林》，让我对这一点先做一交代，然后再进入正文，但下面所论，有远出答刘先生文之外者，所以也可以算是该文的续篇。^④

关于三方之间来回辩论之内容，学界已有相关梳理，笔者不予介绍^⑤。只是从中外学术交流史考虑，余英时与《朱熹的历史世界》成为了他们的共同学术话题，也无形中推动中外朱子学者之间的学术交流。

中国朱子学者、曾受学于余英时的何俊积极推动了这场“学术大论战”。当时他受《世界哲学》主编李河邀请编辑一组与中国哲学的专栏文章，于是曾在美国作为访问学者的他便向美国朱子学者

① 葛兆光：《思想史研究课堂讲录续编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第68页。

② 李明辉：《“内圣外王”问题重探》，周大兴主编：《理解、诠释与儒家传统：展望篇》，台北：“中研院”中国文哲研究所，2009年，第49—89页。

③ 杨泽波：《贡献与终结：牟宗三儒学思想研究》（第一卷），上海：上海人民出版社，2014年，第225页。

④ [美]余英时：《我摧毁了朱熹的价值世界吗？——答杨儒宾先生》，《朱熹的历史世界》，北京：生活读书·新知三联书店，2011年，第872—873页。

⑤ 可参见葛兆光：《思想史研究课堂讲录续编》（北京：生活·读书·新知三联书店，2012年）一书。

包弼德、田浩二人约稿，邀请他们撰写关于评论《朱熹的历史世界》的文章。他们从而也参与到这场“学术大论战”中。包弼德在《对余英时宋代道学研究方法的一点反思》文中论述到：

在其中，余教授对那些从“哲学史”角度研究道学的学者提出了批评，并且表示，他自己的方法是一种更好的替代方案。作为一名历史学家，我基本同意余教授的方法。但是我想，无论是在中国还是在其他什么地方，历史学家通常存在着忽视“思想”，或是将其化约为某种既得利益工具的倾向。正如一位作者所说的那样：“宋明理学，作为我国封建社会的官方哲学”。因此，余教授的著作不仅对于哲学史研究模式提出了挑战，它还提出了“思想观念”在史学研究中的定位问题。^①

包弼德同意余英时从历史学的角度向那些从“哲学史”角度的研究道学的学者提出批评的做法，并赞扬余英时对旧有哲学模式的挑战，试图开辟出一种新的哲学史研究模式，即文化史与政治史的结合，“内史”与“外内”无缝连接。

余英时的学生田浩也加入“学术大论战”中。田浩现任美国亚利桑那州立大学教授。哈佛大学博士，师从史华慈、余英时。研究领域：宋元思想史、朱子学。著有《功利主义：陈亮对朱熹的挑战》（1982）、《朱熹的思维世界》（1992）。曾多次来华参加朱子学国际学术会议。^②余英时在《朱熹的历史世界》“自序一”曾感谢田浩的指教以及给他提供学界最新动态，避免造成的“自言自语”的尴尬局面。他说到：“田浩是南宋儒学史的专家，我也曾一再向他请教，因此对于最近的研究动态不至于过分隔膜。”^③田浩在评论中肯定了钱穆、余英时师徒二人在朱子学研究方面的转向之功：

30多年前，我还是一个初出茅庐的研究生，正开始研究朱熹与宋代儒学。那时，我有幸随余先生拜访了他的老师钱穆先生，度过了一个难忘之夜；当时钱先生刚完成了五卷本的《朱子新学案》（台北，1971年）。也许是由于那晚给我的印象太深，我从他们师生二人身上辨认出一些相似之处，他们均以考证和历史分析著称，最终都倾其全力转向了朱熹研究。在中国学术界极贬朱熹的时代，钱先生的《朱子新学案》是一部里程碑式的著作，它引导众多学者转变了倾向。从而对朱熹的哲学给予了积极正面的评价。由于朱熹的研究中哲学方法占据着主导地位，因而需要有所发展以求制衡，特别是以史学含量更高的方法来关注朱熹时代的政治文化。我的《儒学话语与朱熹的优势》（夏威夷，1992年）与《朱熹的思维世界》（台北，1996年；西安，2002年）也试图转向这个方向；当然，余教授的《朱熹的历史世界》（台北，2003年）在对哲学方法的挑战上跨出了更大的一步，它提供了更详细更具史实的研究，说明了政治斗争朱熹的思想和道学的发展中所起的关键作用。^④

之后则详细梳理了余英时的写作思路，但也认为余英时在“反复重复朱熹研究中忽视党争和政治文化的倾向时”，他也偶尔受此倾向影响，这体现在他对“道学”与“理学”概念的不辨名义的使用上。田浩认为，如果能如宋代史料所反映的那样，前后一致地使用政治语境中标签化的“道学”，则余英时的专题研究更具有说服力。当然，最后田浩认为，这些都无伤余英时这部朱熹研究中里程碑著作的重要性。以“余先生的著作所展示的这一历史画面，对于今天和未来的读者都既是一种启示，又是一种挑战”作为结语。^⑤余英时未给予两位回应。何俊说“理应请余英时赐文回应，但考

① [美]包弼德：《对余英时宋代道学研究方法的一点反思》，程刚译，《世界哲学》2004年第4期。

② 田浩来华参加朱子学国际学术会议详情，此不细述。

③ [美]余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，“自序一”第4页。

④ [美]田浩：《评余英时的〈朱熹的历史世界〉》，程钢译，《世界哲学》2004年第4期。

⑤ [美]田浩：《评余英时的〈朱熹的历史世界〉》，程钢译，《世界哲学》2004年第4期。

虑到包、田二人论中所涉问题，余英时在回应中也有涉及，故未请余先生赐文。”^①

这场中美之间、美国双方之间的学者学术交流，无疑在一个新的时机推动了中外朱子学的交流与互动，“余英时与《朱熹的历史世界》”成为了双方交流的桥梁。此后，余英时《朱熹的历史世界》在中国学界不断受到关注，学界沿着既有思想进行学术交流与讨论，几乎每年都涌现相关学术文章^②。最终引发了8年后学界环绕余英时《朱熹的历史世界》而专门召开国际学术会议。

（二）再论《朱熹的历史世界》（北大，2011年）

2011年12月19—20日，在北京大学召开了“儒学与儒学史研究之前景与展望：环绕余英时《朱熹的历史世界》所作的反思”国际学术会议。这是对第一次学术论战的延续与升华，反映这些年来余英时《朱熹的历史世界》对国际朱子学界等领域学者影响的深入。

此次会议有来自美国、日本以及中国大陆、港台等地知名朱子学者：

美国：包弼德、蔡涵墨、田浩；

日本：田中秀树、土田健次郎、小岛毅、吾妻重二；

中国：金春峰、陈来、葛兆光、吴震、何俊、彭国翔、任锋、李存山、张国刚；刘述先、杨儒宾、王汎森、黄进兴、祝平次、李明辉、梅广；信广来。

上述名录汇聚了当代中外知名朱子学者。曾在2003—2004年间参与学术讨论的学者这次都聚首北京再议。《朱熹的历史世界》一书作者余英时并未出席会议。北京大学高等人文研究院的网站对于此次会议有所介绍，但会后未有会议论文集公开出版。从内部印行的论文集来看，不少中国学者自述余英时对其学术取向、研究方法与视角有重要的影响。

冯友兰弟子、中国朱子学者金春峰^③，时年76岁。他曾参与到第一次“学术大论战”中，在2004年撰文《内圣外王的一体两面——读余英时〈朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化研究〉》来讨论余英时的《朱熹的历史世界》。时隔八年，金春峰在会议上畅谈余英时在研究方法、思维方式上的重要影响。在他提交会议论文《儒学研究之方法论的启示——读余英时先生〈朱熹的历史世界〉》一文中说到：

余先生的大作是对这一研究进路与方法的有力纠偏。在这一方法的示范下，我个人曾立刻在朱熹哲学的研究上，展开了一些新的领域，写了《朱熹道统思想的建立与完成》《南宋的学派与政派》两文，加深了对朱熹其人与其哲学的认识。最近出版的《人文典范的原创——〈周易〉导读与简释》，凸显“内圣外王一体两面”之主导思想，也可以说是余先生大作之影响的成果。^④

① [美]包弼德：《对余英时宋代道学研究方法的一点反思》，程刚译，《世界哲学》2004年第4期。

② 相关文章有：陈来：《从“思维世界”到“历史世界”——余英时〈朱熹的历史世界〉述评》，《二十一世纪》总第79期（2003年10月）；王汎森：《历史方法与历史想象：余英时的〈朱熹的历史世界〉》，《中国学术》2004年第2期；金春峰：《内圣外王的一体两面——读余英时〈朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉》，《九州学林》第2卷第4期（2004年冬）；葛兆光：《拆了门槛便无内无外：在政治、思想与社会史之间——从余英时〈朱熹的历史世界〉谈起》，《书城》2004年第1期；何俊：《推陈出新与守先待后——从朱熹研究论余英时的儒学观》，《学术月刊》第38卷（2006年7月号），第61—68页；吴铮强：《在政治现实与儒学理想之间——也读余英时〈朱熹的历史世界〉》，《社会科学评论》2007年第3期；丁为祥：《儒者与政：“国是”、“朋党”、“伪道学”——以余英时〈朱熹的历史世界〉为例》2008年第1期；杨俊才：《关于姜特立在〈朱熹的历史世界〉中的定位问题——与余英时先生商榷》，《浙江大学学报》（人文社会科学版）2009年第1期；马恺征：《宋明理学研究的新向度——从理学的视野看〈朱熹的历史世界〉》，《重庆科技学院学报》（社会科学版）2010年第18期；吴励生：《新道统、新道学与人间秩序的终极关怀——读余英时〈朱熹的历史世界〉并与魏敦友、孙国东二君谈新道论》，《社会科学论坛》2013年第2期；徐波：《历史世界是如何可能的——环绕余英时〈朱熹的历史世界〉之思考》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2015年第3期。

③ 金春峰，1935年生，原人民出版社哲学编辑室主任。毕业于北京大学哲学系，师从冯友兰，也深受汤一介影响。主要研究先秦文化与哲学、周易哲学、宋明理学、朱熹哲学，著有：《汉代思想史》（1997）、《冯友兰哲学生命历程》（2004）、《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》（2004）、《人文典范的原创——〈周易〉导读与简释》（2010）、《朱熹哲学思想》（2014）。金春峰2004年前后主要从事先秦哲学、易经哲学，也有撰写《朱熹与元儒对〈大学〉的解释及所谓“朱陆合流”问题》（2000）、《朱熹与道教思想》（2001）、《朱子格致补传的疏解》（2004）等学术文章。

④ 北京大学高等人文研究院所编：《儒学与儒学史研究之前景与展望——环绕余英时〈朱熹的历史世界〉所作的反思会议论文集》，内部印行，2011年，第3页。

金春峰认为余英时给予他写作上的灵感与思维的提升,之后奋笔疾书,撰写了两篇较高朱子学文章以及《人文典范的原创——〈周易〉导读与简释》(北京:东方出版社,2010年)一书等研究成果都是受余英时的影响。文中还说道:

随着对《朱熹的历史世界》研究的深入,许多新的成果必将涌现出来,进一步推动中国思想史与儒学走向更新的阶段。当然,这并非说要停止专门的分门别类的研究,而是要把两者结合起来,专而不失方向与整体,综而不失专门与扎实,言而有据、不流为空疏。两者相互训话,相辅相成,必能产生更多类似余先生《朱熹的历史世界》这样的大作。^①

金春峰肯定余英时此书为中国学界提供了新的方法论,是继其师钱穆《朱子新学案》之后,在朱子学界具有里程碑的大作。

美国华裔学者杜维明,时年70岁。在会上做开幕致辞,提及这次会议的重要性。他认为《朱熹的历史世界》的出版是“文化中国”学界的大事;围绕此书展开的30多篇学术评论,是一种学术现象,代表着一种潮流;作为文化学者,须了解政治、经济等问题,对时代具有敏感性,这也是开展朱熹哲学研究及以后儒学研究的一个新方向。^②他用中庸的态度,肯定余英时著作的价值,并认为此书的研究范式是对儒学研究的巨大挑战。

著名思想史名家张灏^③先生的弟子、中国青年学者任峰^④继续杜维明“范式”话题,从自己的政治专业的角度阐发对于余著的新理解。同时《典范转移:〈朱熹的历史世界〉与儒家政治传统》一文回忆其导师与余英时的交流、余著出版后引起中外学界讨论以及此书对他创作的影响的学思心得等方面的感想:

大约十年前,当我开始构思自己的博士论文,不时地会从导师张灏先生那里获知,余英时先生正在从事一项围绕朱熹和宋儒的深入研究。从他们那个时期的隔洋通话中,我了解到这项研究的一些内容,比如“国是”问题,比如“皇极”问题。之后,在一些海外刊物上开始陆续读到余先生论著的片段,直至大著完全出炉,学界议论风起。在这种少见的热烈讨论中,我自己的研究也渐次展开,以至于今。现在,当我回顾这一段研究过程中,更为清晰地意识到余先生的论述已经成为自己自身思考的另一个重要向导,不仅授予自己知识,而且引领我向未知领域探索,激发自己与之不停对话、省察。这不能不说是一个后学在初探学术门禁时获得的莫大幸运,得益于学术公器者非一般谢忱可尽。^⑤

任峰这段学术自白,也勾勒出荣退之后在香港科技大学任职的张灏和远在美国普林斯顿大学的余英时两位先生之间的交流图景。他们“隔洋通话”,交流着彼此的学术进展。尽管他们并不一定完全围绕朱子学,但是作为从事中国思想史研究的二人,会有非常多的话题,尽管年龄相差7岁,但并不妨碍二位先生在思想上、学识上产生共鸣。同时,这段交流史也折射出中国香港与美国两地之间紧密的学术交流,香港学界对于外面的学术动态能及时捕捉,及时反映至自己的学术成果中。

① 北京大学高等人文研究院所编:《儒学与儒学史研究之前景与展望——环绕余英时〈朱熹的历史世界〉所作的反思会议论文集》,内部印行,2011年,第3页。

② <http://iahs.pku.edu.cn/dynamic/trends/145.html>, 2011年12月20日。

③ 张灏,1937年生,1957年毕业于台湾大学,师从殷海光。1959年负笈美国哈佛大学,先后获得硕士、博士学位,师从美国中国学家史华慈(Benjamin Schwartz)。他与余英时不一样,未曾换过多所高校,“从一而终”,一直在美国俄亥俄州立大学执教。直至1988年退休后应聘到香港科技大学担任客座教授。他与林毓生、杜维明也不同,纯粹、低调,不爱抛头露面、不主动与媒体打交道、不喜欢到处演讲、甚至出席学术研讨会。其主要从事中国近现代思想史研究。代表作《梁启超与中国思想的过渡》(1993)、《张灏自选集》(2002年,许纪霖策划)、《幽暗意识与民主传统》《危机中的中国知识分子》。

④ 任峰,2000—2005年香港科技大学文学博士,师从美籍华裔学者、著名哲学家张灏先生。现任中国人民大学国际关系学院政治学系副教授。研究方向:中国政治思想史、史学理论。著有:《道统与治体:宪制会语的文明启示》(2014)、《中国政治思想史(宋元卷)》(副主编)。

⑤ 北京大学高等人文研究院所编:《儒学与儒学史研究之前景与展望——环绕余英时〈朱熹的历史世界〉所作的反思会议论文集》,内部印行,2011年,第191页。

文中，任峰在典范转移中，谈及余英时《朱熹的历史世界》向学界预示、或促成了儒家政治传统研究的两重典范转移：

第一重是在政治思想史领域，朝向秩序重建尤其是共治宪政秩序主题的典范转移；第二重是在政治理论领域，朝向汲取传统政治智慧的儒家宪政主义之典范转移。二者虽分别针对历史和现实，实则内在勾连，值得我们通观并视。^①

此次会议，中美学界进行学术交流，日本学者田中秀树也加入讨论行列。田中秀树，日本京都大学文学博士，博士后。现任职于兵库县立神户北高等学校。主要研究中国思想史、朱子学。著有《朱子学の時代——治者の〈主体〉形成の思想》（京都大学学术出版会，2015年）、《〈朱子语类〉訳注·卷十四》（汲古书院，2013年）。在2011年这次会议上，田中秀树作为日本京都大学代表前来参会。在提交的会议论文《朱子学的君主论——作为主宰的心》（焦堃译）认为《朱熹的历史世界》是一部关于宋代政治史和思想史的典范著作，自己没有做好充足的准备，故不能展开全面的议论。因此绕开此书的评述话题，而从“朱子的君主论”展开讨论，看似不符会议主题，但其实在书中论述之话题，是对余著中“君主论”的“接着讲”。

余英时的《朱熹的历史世界》书中提及的：朱子所设想的理想君主是“无为而治的虚君”。此观点给田中秀树无限的遐想，不断涌现许多问题：难道理想的君主真的把一切委托士大夫、其权利受到限制的“虚君”吗？“伸张士权”同时也意味着“抑制军权”吗？田中秀树从余著中不断获得启发，当然他也提及从以往学者的著作中也有所收获：

不过，除了余氏以来，中国的张立文、蔡方鹿等人，还有日本的有枝龙太郎、早坂俊广、以及木下铁矢等人都是从朱子的思想中看出了“限制君主权力”的侧面。像这样讲朱子的思想作为反君主权力、反独裁权力的思想来理解的并不是余氏一个人的特点，而倒不如说是一种现在所流行的、对以往的将朱子学作为维护君主独裁的意识形态的研究而进行评判的立场。^②

田中秀树认为关于“朱子的君主论”并未余氏专论，中外学界早已有所诠释与阐发。但从此而言，田中秀树此论也是在继承包括余英时等中外著名朱子学者的既有思路上的“接着讲”。

总之，2011年的北大再论是中外朱子学界对余英时《朱熹的历史世界》一书的重新审视与反思，从中探讨出儒学及儒学史研究之未来走向，在中外朱子学交流史上有着非同凡响的意义。加上2003—2004年“学术大论战”这两次学术交流，使得余英时《朱熹的历史世界》成为中外朱子学者之间的共同学术话题，无形中成为双方沟通与交流的桥梁。因此，余英时在中外朱子学交流史上占据特殊的地位。

陈荣捷、余英时与中国朱子学界的交流，展示了两代美籍华裔学者对中国朱子学界不同互动与影响模式。他们两人早年都有在中国生活的经历，对传统中国抱有温情与敬意，又因旅居海外而重新理解传统中国，相关情感更加浓烈，由此反而贴近了儒学、朱子学本身。加上国外思想方法的熏陶，他们的研究成果别具价值，对中国学界产生了重要影响。来华访问，也使他们得以重新理解、感受中国，在与中国学界的沟通中推动学术进展。参与交流的中国学者总体上亦有1978年前有关经历以及并经历了1978年以来中国社会的诸多变化。海内外华人朱子学者共同塑造了中美朱子学界交流的基本格局。相关交流显得错综复杂、色彩斑斓，生机流动然不乏凝滞，彰显了特定时代对学术的整合作用。

^① 北京大学高等人文研究院所编：《儒学与儒学史研究之前景与展望——环绕余英时〈朱熹的历史世界〉所作的反思会议论文集》，内部印行，2011年，第191页。

^② 北京大学高等人文研究院所编：《儒学与儒学史研究之前景与展望——环绕余英时〈朱熹的历史世界〉所作的反思会议论文集》，内部印行，2011年，第159页。

当代朱子书院建设与朱子文化传播的探索

——以厦门（同安）朱子书院为例

戴美玲

（集美大学马克思主义学院，福建 厦门 361021）

摘要：朱子文化博大精深，蕴含非常丰富，不仅是典籍、精英的学术文化，更是中国社会文化实践中所形成的文化、生活的价值传统。目前朱子文化在普及与传播上呈现繁荣之势，但也呈现了精神性宣扬较多，物化性载体不足的问题。八闽作为朱子学的发源地，书院文化源远流长，考察朱子文化传播的历史，当代社会中应当建立更多的朱子文化传播的载体，探索建设以朱子文化为主旨的书院以拓展朱子文化的传播平台。当代的朱子文化传播实践特别是厦门（同安）朱子书院的创建，展现了当代朱子书院的建设与发展的可行性，对朱子文化传播及中华优秀传统文化的传承与发展有良好的启示作用。

关键词：朱子书院；朱子文化；传播载体

朱子文化博大精深，蕴含非常丰富，不仅是典籍、精英的学术文化，更是中国社会文化实践中所形成的文化、生活的价值传统。在其学术与社会文化实践之间的连接点之一便是其重视书院建设，无论是其本人还是其门人以及不断的有后来者将朱子作为中国书院最为重要的灵魂人物之一，与书院密切相连。在当代如何建设以朱子学、朱子文化为主旨的朱子书院是个值得探索的课题，同时面对当前朱子文化更多的偏重精神性宣扬，如何建设朱子文化传播的实质性平台也值得我们思考。

一、朱子书院建设的历史基础

关于朱子与书院之间的密切联系前辈学者已经有诸多论述，可以说没有任何人在书院方面的成就能够超过朱子及其门人。朱子推动书院教育的目的一是要弥补当时官学教育的不足，振兴地方学术风气，更为重要的是将书院提升为学术研究及涵养道德人格的场所，在书院中著书立说，编写教材，讲习儒家思想，与学生及各地来访的学者相与论学，是朱子实践其儒家经世理想的重要方式。考察福建地区书院的发展历史可以看到，宋代福建书院也成为朱子闽学及其学派讲学和学术研究的重要基地，也可以说福建书院是朱子闽学早期传播的一个载体与象征。福建人民对朱熹充满了崇拜和感激之情，因此元代以后，福建很多书院根据相关文献记载都与朱子有所关联，也都有祭祀朱熹及其门人的传统。如元人贡师泰言：“书院遍天下，而闽中为盛。大率祠徽国公朱文公师弟子居多，若延平、武夷、建安、三山、泉山、尤溪、双峰、北山之属皆是也。”全国各地书院供祀的众多儒学大师中，朱子的地位最为突出，可见朱子的影响力。据现有资料的不完全统计，后世福建地区以朱

基金项目：2015 年度福建省社科规划重大项目《闽南书院文化传承与产业化研究》（FJ2015JDZ041）。

作者简介：戴美玲，女，江苏南京人，集美大学马克思主义学院讲师。

子之名号来命名的书院就有武夷山紫阳书院（武夷精舍）、宁德晦庵书院、福安晦翁书院、同安文公书院、安溪紫阳书院、德化紫阳书院、永春文公书院、云霄（西林）紫阳书院、云霄（西门）紫阳书院、永安紫阳书院、光泽紫阳书院、福安紫阳书院等十余所。除了福建大量的紫阳书院以外，徽州歙县、杭州、广州等地历史上都有紫阳书院，此外还有以考亭书院命名的安溪考亭书院以及祭祀朱熹的书院（有的为紫阳先生祠、朱子祠改成的书院），如明代福州马尾所建的龙津书院又称“朱子祠”，现存福州最大最完整的朱子祠；明代泉州安溪的凤山书院祀朱子，也为“朱文公书院”，养正书院中建有“文公祠”，泉州至少还有三所紫阳书院、两所专门文公书院祭祀朱子和门人，漳州有南溟书院亦称朱子祠、文公祠等等，都体现了朱子学对于福建的影响力。

可以说福建书院的兴盛培养造就了为数众多的理学人才，从而发展了福建的儒家教育，改变福建的文化风气，真正改变了福建蛮夷之地的印象，“惟昔瓴越险远之地，今为东南全盛之邦”^①，道出了宋代福建的巨大变化。建宁府“自朱文公倡道东南，彬彬然道义之乡”，延平府“五步一塾，十步一庠称为邹鲁之邦。诸儒讲明道义，遗风余教犹未泯”，邵武府“比屋弦诵，号小邹鲁”，泉州“泉地风气温融，人质素实，家诗书而户业学，即卑微贫贱之极，亦以子弟知读书为荣”^②，以上所论无不与朱子文化与书院教化相关。

二、全球首座实质运行的朱子书院——厦门（同安）朱子书院建院的尝试

书院作为中华优秀传统文化的载体，是中国古代一种独特的文化教育机构，在中国历经千年历史长河，蕴含了深厚的中国传统文化内涵与经久不衰的生命活力。近十年来，传统书院文化与精神进一步传承发展，新时代的书院蓬勃兴起，出现了多样的新的发展形式，让书院焕发出新的生命力，昭示着传统文化普及的兴起。在海峡两岸朱子文化的交流中我们发觉当前要想进一步扩大朱子文化的影响除了政府与高校外，还需要更充分统合多方力量优势，共建弘扬朱子文化的平台。在古代要想达到这样的目的，建祠堂、书院等都是非常有效的传播载体。

2016年5月21日上午，2016厦门（同安）首届国际朱子文化节暨厦门（同安）朱子书院开院仪式顺利举办，这意味着全球首座实质运行的朱子书院在厦门同安开院。此次活动吸引了海内外的专家学者，省内的南平、武夷山、建阳、尤溪、漳州及省外的北京、广东、安徽、甘肃、浙江和香港、台湾地区，以及印尼、新加坡、马来西亚、菲律宾等国家的朱氏宗亲和嘉宾以及同安区各级领导，厦门市道德模范以及部分中小学生代表300多人共同见证了这一盛事。

朱子书院位于同安县衙旧址西北角（县署之右），此地曾为朱熹办公居住之主簿廨^③。同安县衙始建于公元929年，此后历朝历代均座落于此，为银城千载的政治文化中心。2015年，市民向同安区委提建议，将旧县衙予以整修用于市民休闲。经过充分听取各方意见，区委启动了改造工程。此次维修工程实际是“就今修今”，即修前什么形状颜色布局，修后照样。其中县府旧食堂维修后交于文化部门使用，据同安文史专家颜立水先生考证，此处曾为主簿廨及朱熹“高士轩”居所，以同安是“朱子学”的发祥地为基础和缘起，在厦门筶筓书院以及海峡两岸的专家学者建议下筹建朱子书院。其目的为纪念朱熹勤政爱民之德，追忆朱子兴贤育才过化之功，弘扬传统文化，凝聚共同精神，承传朱子之言。

①（宋）张守：《毗陵集》卷五，四库全书本。

②（明）黄仲昭：《八闽通志》卷三《风俗》，福州：福建人民出版社，1990年。

③ 参见内部资料《朱子书院简介》，《厦门（同安）朱子书院画册》，《厦门朱子书院运营规划》，2016年5月。

朱子书院坐北朝南，正门前有一小广场及绿化。大门上挂朱子书院四字匾，大门两侧分别悬挂“志道据德”“依仁游艺”各四字，取自当年朱熹振兴同安县学重建的四斋铭，据《论语》分别取志道、据德、依仁、游艺之名。大门内的小庭院是此次改造时依据厦门筓笪书院筹建组多次建议所增建，院墙采用闽南传统风格。院内左侧一颗古树，树盖如伞。庭院右侧新建一小水池，缘于凡朱子所居之处必有活水。水池面积 11.68 平方米，据考，1168 年，朱子在写给其同安籍弟子许升的信中，专门提到了千古名句即《观书有感》中的“为有源头活水来”。水池形似城南铜渔池形状，池中也放置了三块古铜色的鱼形石，朱熹曾有谶语：“铜鱼深深，朱紫成林”，细节装饰上无不体现朱子文化的寓意。

庭院拾级而上是讲堂大门，台阶共有五级，代表朱熹初仕同安共计五载（四年半），是逃禅归儒的五年。讲堂大门联语为：“出禅入理行知弘儒终大成，治水兴学农桑恤民在同安”，横批是“兴贤育才”，进门是朱子胸像，胸像为紫铜所铸，含底座高 2.4 米，寓意朱熹 24 岁到同安上任，胸像采用朱熹学术大成之时的形象。胸像后靠屏风，上镌刻朱子书院院记。屏风后面是一幅《朱子游同安》的国画，体现朱子青年时期任职主簿的场景，画中旁陪侍者为其同安高徒许升，许升是开闽将军许谠之后，建古同安西安桥许西安之曾孙，是朱熹最早的学生之一，也是弘扬朱子之学，过化同安的重要学者。

讲堂大厅内共有六十个座位，讲台后有移动屏风，屏风上镌刻《朱子家训》，讲台上悬朱熹手书“同民安”石碑拓片，该石碑原位于小盈岭上，是朱熹为镇风沙、调讼事，保国泰民安所书，石碑后移入同安孔庙保存。大厅两侧设四个书柜，所有图书为社会各界捐赠，读者自取，即现今流行的图书漂流。两侧尚有四幅画，分别反映朱熹访贫问苦、兴修水利、兴办县学、百姓扳辕相送等场景。大厅两侧各八幅对联，不同角度纪念朱熹过化同安之伟绩。

大厅北侧两层小楼为高士轩旧址，朱熹曾自谦称：“此轩虽陋，高士亦或有明而来也。”这里是朱子居家会友、读书著作、格物致知之处，闽学发端之地。门口对联为：“春风古邑铜鱼馆，紫气文山高士轩。”门左侧外墙集中放置了三块碑，为清康熙乾隆三朝地方官员重修高仕轩而作，此次维修时收集陈列于此。一楼为两间小办公室和一个小型客厅，居中布置朱熹自画像，两侧由本地书法家抄录朱熹在同安留下的部分诗文，二楼为朱熹高士轩的展览室，以图片形式展出朱熹在同安留下的足迹，其中一幅画为根据史书记载描绘的朱熹所居高士轩原样图。

朱子书院开院后，主要计划将通过朱子书院平台，有效整合各方资源，积极打造当代厦门“朱子文化”的品牌，通过举办教学、礼仪、娱乐、联谊、议事、协商、旅游等活动，把书院办成居民读书休闲的场所、协商议事的平台、学习成长的载体和培育公共精神的课堂，努力为居民营造更加温馨的人居环境、更加高尚的文化体验、更加和谐的人际交往，推动全社会形成崇学尚行、厚德有为、爱国爱乡、遵纪守法、勤劳节俭的良好氛围。按照“政府引导、社会管理、多方参与、公益运作”的原则，成立朱子书院理事会，理事会由多方成员组成。

依据朱子书院本身鲜明的文化特色定位、同安当地深厚的历史文化基础以及相关单位弘扬国学所累积的经验等三方面优势，朱子书院初步拟定如下规划：

（一）朱子书院定位与功能

朱子书院将朱子文化、国学普及、同安文化特色三者结合，打造同安社区书院总部，“富美同安，共同缔造”的基地；将财政拨款公益运作，面向市民免费开放的群众文化休闲场所；两岸朱子文化

研究交流基地；与同安孔庙、苏颂故居连成一片的同安文化旅游景点；以创新精神打造的国内领先的传统文化产业园区；与筓篁书院优势互补、互动共赢、携手创造的当代书院新典范。

（二）朱子书院运营目标

经一至两年运作，使其成为当地百姓熟知且喜爱的学习中华优秀传统文化的活动基地、高雅且有特色的大众文化休闲场所、百姓精神家园；经三至五年努力，使其成为同安乃至厦门新的文化地标，成为国内研究朱子文化的权威机构之一，成为在全球华人中有一定影响力的朱子文化朝圣基地之一。

（三）朱子书院主要内容

朱子书院主要开展同安区社区书院指导中心的工作，将其打造为同安区社区书院总院，指导、协调全区各社区书院，实现社区书院资源的有效配送，把朱子书院打造成同安区教学、礼仪、联谊、议事、协商于一体的公共文化活动场所；定期于周末开展面向市民的各类国学经典讲习活动，包括国学经典诵读、朱子文化普及课程、同安历史文化知识讲座等；定期组织本地专家学者开展“朱子与同安”的主题研讨会，每年举办一至两次两岸朱子学研讨会，并出版相关文集，打造朱子文化品牌；结合全市及同安社区书院的任务需求，经常性邀请本地各行业专家讲授与百姓生活息息相关的生活伦理、中华孝道、文明礼仪讲座，并通过举办敬师礼、成人礼、志愿者服务等活动，使青少年的思想道德教育活动寓教于乐、生动活泼；引进同安的非遗等传统文化项目入驻朱子文化公园，定期于传统节日或周末举办群众喜闻乐见的传统民俗活动，丰富当地居民文化生活，弘扬优秀传统文化，助力同安文化强区建设；从传统文化长远、可持续发展的角度考虑，以同安及闽南传统文化项目为核心，打造别具一格、有一定规模的传统文化产业园区，反哺朱子书院的发展。

三、朱子书院及朱子文化传播的展望

福建省陆续出台了一系列关于朱子文化与朱子书院的保护与开发特别是朱子文化品牌建设计划，2016年福建省人大、省政协陆续提出《把“走朱子之路”活动打造成朱子文化交流品牌》《关于加快我省传统书院保护和开发利用的建议》等重点提案，全国朱子文化研学旅游基地已被列为福建“十三五”旅游重点项目，据规划，全国朱子文化研学旅游基地估算总投资82亿元，其中“十三五”计划投资52亿元。福建各地如南平、三明、厦门、漳州等地都在“弘扬朱子文化 打造书院之风”，如南平计划建设与朱子相关的考亭书院、延平书院、云根书院、星溪书院、环溪精舍等。与朱子有关的书院如何建设与运营以及朱子文化传播的联动发展已成为一个富有意义值得深入探索的话题。

参加厦门（同安）朱子书院开院仪式的嘉宾都表示朱子书院的成立具有划时代意义，在开院仪式后的朱子文化论坛上，专家学者和朱熹后裔围绕“朱子家风家训”“朱子闽学与海上丝绸之路”“重新认识新儒学的集大成者——先贤朱熹”等主题展开研讨和演讲。大家也为朱子书院及朱子文化的未来传播之路出谋划策，在此我们初步整理出来，以供思考与讨论。

（一）探索朱子书院与发展地方历史文化相结合之路

朱子身上充分展现了中国知识分子的智慧、勇敢和美德，这是中华文明数千年生生不息、永不枯竭的根本所在。朱熹不仅仅在同安兴办教育，也在金门兴办教育，成立朱子书院对于促进两岸教育、文化交流很有益处。同安区委区政府整修县衙旧址，创办朱子书院，主要用于讲学、讲座和市

民举办读书休闲活动，并作为同安区级社区书院总部，通过朱子文化节和朱子书院这个平台，继承和弘扬朱子文化。朱子一生大部分时间在福建度过，对福建各地都有重要影响，应该发挥朱子文化与本地区文化的联系，深入发掘朱子文化的历史资源为当今社会建设服务。

朱子书院开院以来，截至2017年底，承办朱子文化学术论坛、端午文化习俗讲座、开闽文化节论坛、苏颂文化节“工匠精神·创新意识”论坛等大小会议、学术论坛、讲座等活动48场，累计听众2300多人次，并接待国内外专家、学者、游客超过一万人次。2017年6月，朱子书院还与孔子故里山东航空股份有限公司及中国孔子基金会签订合作协议，设立国学培训基地，面向山东航空乘务员、嘉宾及社会听众开展国学讲座。朱子书院在齐鲁大地与“海滨邹鲁”之间建立起了一座创新发展、传承传统文化的桥梁。

2017年10月15日，朱子书院举办了以“四海同安·家国天下”为主题的2017厦门（同安）第二届国际朱子文化节暨《朱子家礼》与东亚世界国际学术研讨会。本届朱子文化节，在全国范围内首次复原朱熹的绍熙州县释奠仪。依据的古礼源于朱熹所著的《绍熙州县释奠仪图》，并参酌《政和五礼新仪》，结合时代适当增删，表达对先圣先贤的崇高敬意和永久纪念，以及发扬地方文化精神之意。

（二）探索朱子书院与当代基层社会相结合之路

今天重新思考朱子文化，不只是一要思考一套知识性的理念，更要思考一种可以落实到我们的生活中的生活方式。厦门（同安）朱子书院计划是做一个开放的书院，所有的活动都是面向市民的、公益性的，有兴趣的都可以来参与。未来还将建立信息发布平台，透过微信、短信等方式及时发布书院的活动信息，方便普通市民了解和参与。

值得注意的是厦门（同安）朱子书院是社区书院建设开展相关工作的，更应该注重与基层的直接联系。厦门市2015年—2016年各区重点打造的25家社区书院陆续建成，其中，同安区有莲花书院、梧侣书院2家；翔安区有山头社区书院、澳头社区书院、何厝社区书院、滨安社区书院、莲塘社区书院、云头社区书院6家。目前同安、翔安的社区书院都在探索与朱子文化相结合的道路。

在结合的具体方式上“家礼”是一个切入方式，如华东师范大学朱杰人教授围绕《朱子家风家训与家礼》指出当代中国家庭基本处于“自然”的状态，夫妻不睦，婆媳矛盾频发，而《朱子家礼》首篇就讲婚礼，男方要谦卑地向女方求婚，而新妇一嫁进门就要“正其初”——一入门就要先讲清楚夫家的规范，由此可以避免掉婚后很多问题。此外，他还指出当代应该恢复成人加冠礼、命字等传统，让家庭教育脱离“自然”状态，恢复中国人应有的文化教养。这些都是在朱子书院中可以普及与弘扬的。当代生活中应该有“礼”。韩国的卢仁淑教授介绍了《朱子家礼》对民间祭祀的深远影响——原本“礼不下庶人”，普通民众是没有资格立庙祭祀祖先的，但朱子通过对古礼的损益，让普通百姓可以在祠堂里祭祀祖先，朱子书院应该可以通过“家”文化的宣扬让民众可以更亲近朱子。厦门大学朱人求教授也认为，《朱子家礼》为中国普通百姓规范了一种生活方式，让人的生老病死得以安顿。家文化是中国文化的重要根基，今天我们复兴传统文化，不能不重视家文化的。

（三）探索朱子书院与海峡两岸“走朱子之路”相结合之路

2008年起，闽台学子“共走朱子之路”研习营活动吸引了台湾20多所、大陆10多所高校的近千名师生参与。每年七八月间，两岸学子沿着朱熹生平足迹，穿越南溪书院、武夷精舍、五夫紫阳楼、兴贤古街、考亭书院……探寻朱子文化的源流脉络，也增强了两岸青年的互动交流，让两岸青

少年携手担当和共同接续中华文化。把“走朱子之路”活动作为福建朱子文化品牌建设内容，对于完善和配套朱子之路的线路图及旅游服务设施，适应两岸青少年修学、观光之旅多有裨益。

2016年第九届海峡两岸大学生“朱子之路”研习营的主题就是书院文化之旅，活动内容贯穿了厦门筓筓书院、厦门（同安）朱子书院、泉州晋江安海石井书院、福州鳌峰书院、正谊书院、三明南溪书院、开山书院、武夷山兴贤书院、武夷精舍等，可谓是将朱子相关的书院串联起来，真正形成当代的朱子之路。2017年1月，朱子书院还与华侨大学、集美大学诚毅学院正式签订了校企共建合作协议，开启校企合作，引导大学生了解朱子书院与朱子文化。

（四）探索朱子书院与“一带一路”以及海外朱子文化传播相结合之路

朱子文化的弘扬对当代青少年来说非常重要，尤其是海外的学生，他们受西方文化和西式教育的影响，在伦理道德这一块非常欠缺。海外的当地政府也注意到了这一点，所以逐渐开始推广儒学和理学的东西，将来希望能够经常带一些学生来朱子书院参观学习。现在，在韩国研究儒学的学者当中，大约有60%都在研究朱子学。韩国朱子学会也于2015年10月24日在成均馆大学创立，隔周进行《朱子语类》讲读。厦门（同安）朱子书院应与中国朱子学会一起共同奠定从国际性角度研究朱子文化的基石。

可以说朱子书院的发展之路可以贯穿到朱子在不同地域的人生之路、思想之路，以及不同时代朱子文化的教育之路乃至国际化之路。新的时期如何把朱子书院建设成为朱子文化传播的基地还需要我们不断的思考与实践。朱子书院建设与朱子文化传播还是系统工程，未来要实现可持续发展，必须把资源进行整合、共享，实现共同发展。我们现在可以做的还是要结合当前国际、国内形势，与当前的文化传播相结合，才能真正做好朱子文化的当代诠释与运用。

南宋陈宓生卒年考辨

刘向培

(华东师范大学古籍研究所, 上海 200241)

摘要:南宋朱熹门人陈宓, 今日主流观点认为其生于乾道七年(1171), 卒于绍定三年(1230), 而卒年另有宝庆二年(1226)、端平三年(1236)两说, 莫衷一是。然以上观点均有误, 据陈宓《复斋先生龙图陈公文集》、其父陈俊卿《行状》, 可推知其生年当为乾道八年(1172)。而其卒年, 据《复斋文集》与时少章所撰《陈师复哀辞》推定, 互为扞格, 事实上, 二者为官年与实年之关系, 此问题在南宋十分普遍, 其卒年当为端平元年(1234)。另外,《宋史·陈俊卿传》言朱熹为陈宓撰写墓志铭, 朱熹卒于庆元六年(1200), 而陈宓卒于端平元年(1234), 不可能为之, 此误, 当是从他处窜入。

关键词: 陈宓; 生卒年; 陈俊卿; 官年

陈宓, 字师复, 号复斋, 福建路莆田人。早年曾从学于朱熹, 受其赏识, 长从黄榦游。其父为南宋名相陈俊卿, 以父荫任泉州南安盐税, 知安溪县, 入监进奏院, 寻迁军器监簿。后知南康军, 终知南剑州, 创延平书院。陈宓与黄榦、李燔、林羽等诸多理学名家交往甚深, 著有《论语注义问答》《春秋三传抄》《读通鉴纲目》《唐史赘疣》等数十卷。事迹详具《宋史》本传, 并见《宋元学案·沧州诸儒学案》。

陈宓之生卒年,《宋史》本传未载, 而今日著作对此分歧甚大, 主流观点认为其生于乾道七年(1171), 卒于绍定三年(1230)。卒年另有宝庆二年(1226年)、端平三年(1236年)两种观点。^①然以上均不确, 现试图其生卒年成说进行考辨, 讹漏之处, 方家挥斤是望。

陈宓生年, 据其自言“某愚顿拙讷, 年十五而孤, 父、师之训未及闻”^②。而朱熹为陈俊卿所撰《少师观文殿大学士致仕魏国公赠太师谥正献陈公行状》言陈俊卿“(淳熙)十三年(1186)十一月属疾”^③而薨, 可知陈宓淳熙十三年十五岁, 故其生年当为乾道八年(1172), 而非乾道七年。

关于其卒年, 元吴师道《敬乡录》卷十一《陈师复哀辞》序云:

开禧初, 先君为西外宗学校官, 得有道莆田陈君宓时主管睦宗院, 朝夕从先君游, 甚相善也。先君刚毅而和, 陈君徒和而已, 然好善特甚, 不立私是, 是非皆取于人。每先君有所为, 或出一文, 必肃而拜至他人, 小艺虽不拜, 亦拱而揖之。先君积异其所为, 期之甚深。未几,

作者简介: 刘向培, 男, 河南滑县人, 华东师范大学古籍研究所 2015 级中国古典文献学专业博士研究生。

①《宋人传记数据索引》(昌彼得等编, 台北: 鼎文书局, 1975 年, 第 2442 页)言其寿六十, 生于乾道七年(1171 年), 卒于绍定三年(1230 年)。《两宋经学学术编年》(吴国武著, 南京: 凤凰出版社, 2015 年, 第 1032 页)、《朱熹陈淳研究》(陈支平、叶明义主编, 厦门: 厦门大学出版社, 2014 年, 第 515 页)等著作,《陈宓研究》《陈宓理学思想研究》等学位论文,《中国历史人物大词典》(许焕玉、周兴春等主编, 济南: 黄河出版社, 1992 年, 第 384 页)、《宋代人物辞典》(杨倩描主编, 保定: 河北大学出版社, 2015 年, 第 69 页)等工具书及其他数十本著作均同, 此说最常见。另有《教育大辞书》(贾蓉蓉总编纂, 台北: 文景书局, 2000 年, 第 684 页)、《湖南纪胜诗选》(熊治祁主编, 长沙: 湖南师范大学出版社, 2012 年, 第 381 页)认为陈宓卒于理宗宝庆二年(1226)。《朱熹庐山史迹考》(袁晓宏著, 南昌: 江西人民出版社, 2014 年, 第 110 页)认为端平三年(1236)。

②[宋]陈宓:《复斋先生龙图陈公文集》(以下简称《复斋文集》)卷十二《与太监张札》, 清钞本。版本下同。

③朱熹:《朱子全书》第 25 册《少师观文殿大学士致仕魏国公赠太师谥正献陈公行状》, 上海: 上海古籍出版社, 2010 年, 第 4481 页。检其底本《四部丛刊》景明嘉靖本《晦庵先生朱文公文集》卷九六, 同。

各解官去,不相闻者十年。陈君入为将作监主簿,果抗直有声,应诏言事,指刺权贵,人怒,欲致之罪,未发,适得轮对,复上数千言,指刺弥切,遂得知南康军。改南剑州,治郡如治家,积税滞逋皆弛以予民,民爱亲之,人人给足,而官积亦裕。既兴学修营堡^①,百废皆作,又作抵当库,储积仓峙数万缗,以拟水旱。或问陈君:“公不他征而富藏,若此何也?”陈君曰:“自有以为富,无事征也,今之主郡者纆囊万货,以奉要人,舟街马负者相望如引绳,吾徒绝此而已。”今天子即位之初,陈君年五十有五,上书乞致仕,丞相疑有他意,下本郡按验,陈君亦不重请,惟杜门深居谢客,再得知漳州、广东提点刑狱,皆不受,如是十年,卒。卒之日,家无余财。方陈君在睦宗院时,少章方韶年,陈君爱之,日置膝间,背书为乐,然望我良厚,时语先君“此子他日必显名”,其后陈君所就伟特,为海内所慕,而少章遂潦倒,甚不副陈君之望。今其死也,远在千里外,又不得临其窆哭之,而先君宰上之木亦已中柱,感念畴昔,涕不能御,因为哀辞一篇以寄予之悲。^②

《敬乡录》一书,为吴师道(1283—1344)以宋婺州守洪遵《东阳志》所记人物有遗阙,集录其乡贤事略及诗文而成。其中人物自梁迄宋末,每人先简要介绍其生平行略,其后附录其所著诗文,亦有只著其目者。其史料价值在于“编辑诸贤小传犹在《宋史》未成以前,故多有异同参互之事”,《敬乡录》所收录此《陈师复哀辞》(以下简称《哀辞》)即为可确定陈宥卒年的重要的史料。《哀辞》作者时少章,字天彝,号所性,曾任婺州添差教授兼丽泽书院山长、南康军教授兼白鹿洞书院山长,吴师道《吴礼部文集》卷十八《时所性文钞后题》云:“某早闻先生,长者称其文,极意访求,始于亲友陈氏得《所性前稿》十卷。时子自序云‘新天子即位之十九年,年四十有五’,盖淳佑癸卯也。”^③可知时少章生年为庆元五年(1199),即陈宥长时少章二十八岁,符合哀辞中所称“方陈君在睦宗院时,少章方韶年,陈君爱之,日置膝间”之说,其所述陈宥主管睦宗院、为将作监主簿、知南康军,改南剑州等亦与陈宥本传相合,此《哀辞》所载甚为可信,故而其中“今天子即位之初,陈君年五十有五,上书乞致仕,丞相疑有他意,下本郡按验,陈君亦不重请,惟杜门深居谢客,再得知漳州、广东提点刑狱,皆不受,如是十年,卒”可为确定陈宥卒年之依据。其中所言“天子即位之初”,此处“天子”唯理宗符合“条件”,故“即位之初”指理宗即位之嘉定十七年(1224),十年后,即端平元年(1234),是年陈宥卒,《宋史·理宗纪》可为旁证:“(端平元年五月)丙寅,诏:‘黄榦、李燔、李道传、陈宥、楼昉、徐宣、胡梦昱皆厄于权奸,而各行其志,没齿无怨,其赐谥、复官、优赠、存恤,仍各录用其子,以旌忠义。’”^④依《哀辞》所言其享年六十五推算,其生年则在乾道六年(1170),与上文所推之乾道八年有两年之差,何故?

《敬乡录》现存版本共有三个:文渊阁《四库全书》本、《适园丛书》本(民国乌程张氏刊本)及《续金华丛书》本(1924年永康胡氏梦选虞刊本),据笔者目验,上文所引“今天子即位之初”句,三本皆同,故可排除因文字歧异而产生的讹误。事实上,南宋位居公卿者为让子孙早日以恩荫出仕,有为其虚增年龄之例,洪迈《容斋随笔》有云:

士大夫叙官阙,有所谓实年、官年两说,前此未尝见于官文书。大抵布衣应举,必减岁数,盖少壮者欲藉此为求昏地;不幸潦倒场屋,勉从特恩,则年未六十始许入仕,不得不豫为之图。

①“既兴学修营堡”原作“既兴学官堡”,据《续金华丛书》本改。

②[元]吴师道:《敬乡录》卷十一,清文渊阁《四库全书》本。

③[元]吴师道:《吴礼部文集》卷十八《时所性文钞后题》,1924年永康胡氏梦选虞刊本。

④脱脱等:《宋史》卷四一《理宗》本纪,北京:中华书局,1985年,第802页。

至公卿任子，欲其早列仕籍，或正在童孺，故率增拾庚甲有至数岁者。^①

官年实年有别现象在南宋并不鲜见，徐鹿卿在其《乞归田里状》中言“缘某官年虽四十有九，实年乃五十有九”^②，杨万里亦自言“臣昨缘官年虽六十有六，而实年已及七十”^③，实年分别较官年长十岁、四岁。而“知严州秦焞乞祠之疏曰：‘实年六十五，而官年已踰七十。’遂得去”^④，官年长实年五岁。徐鹿卿之父为承事郎徐琮^⑤，杨万里之父为宿儒杨芾，皆非高官，故呈报年龄皆减岁。而秦焞为秦桧之侄，故其官年较实年增岁。官年这种“伪”年龄，甚至可以如此直白地在状子里言明，并作为自己致仕退老之依据，可见其在南宋官员间已普遍使用，无需隐讳。

不宁唯是，陈宓虽为黄榦论为“当世志道之士，真西山、李贯之及先生三人而已”^⑥，却并非以科举出身入仕。宋代职官制度中，科举出身的官员在任官、磨勘等方面较荫补出身者享有更多的优待，所以众多恩荫子弟往往仍会参加科举。陈宓以父荫任官，早年科场疑似不利。其初始出任泉州南安盐税，其后主管南外睦宗院、再主管西外。而其父陈俊卿绍兴八年登进士第，授泉州观察推官，秩满后为南外睦宗院教授。父子初始为官之地同为泉州、睦宗院，履历极为相近，陈俊卿虽在陈宓十五岁时已去世，其宰相身份给陈宓的仕途显然施加了一定的影响。

总而言之，南宋公卿任子往往“增拾庚甲有至数岁”，且已普遍为之，陈宓之父对其早年任官施加重要影响，而时少章成年后与陈宓无甚来往，故疑时少章所云陈宓嘉定十七年五十五岁即为陈宓之“官年”，陈宓年龄当然以自称更为可信，因此其官年较实年增两岁。故其生年当为乾道八年，卒年为端平元年，享年六十三岁。

《宋人传记资料》记陈宓享年六十，不知何据，他作沿其误。《教育大辞书》等疑是误将《宋史·陈宓传》中其辞任广东提点刑狱之宝庆二年认为其卒年。

另外，《宋史》陈俊卿本传言“(陈俊卿)子五人，宓有志于学，终承奉郎，朱熹为铭其墓。宓自有传。”^⑦我们据上面考知陈宓卒于端平元年(1234)，而朱熹则卒于庆元六年(1200)，^⑧朱熹早于陈宓三十四年谢世，不可能为其撰写墓志铭，而陈俊卿行状为朱熹所撰，疑“朱熹为铭其墓”六字为他处文字窜入。

① 洪迈：《容斋随笔》四笔卷三《实年官年》，孔凡礼点校，北京：中华书局，2005年，第662页。

② [宋]徐鹿卿：《清正存稿》卷二《七年丁未春正月乞归田里状》，明万历刻本。

③ 辛更儒笺校：《杨万里集笺校》卷七十《再陈乞引年致仕奏状》，北京：中华书局，2007年，第2982页。

④ 洪迈：《容斋随笔》四笔卷三《实年官年》，孔凡礼点校，北京：中华书局，2005年，第662页。

⑤ [宋]袁甫：《蒙斋集》卷十七《甘夫人墓志铭》，丛书集成初编本，北京：中华书局，1985年，第251页。

⑥ 黄宗羲：《宋元学案》卷六九《沧洲诸儒学案上》，北京：中华书局，1986年，第2279页。

⑦ 脱脱等：《宋史》卷三八三《陈俊卿传》，北京：中华书局，1985年，第11790页。

⑧ 黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》卷三四《朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》，元刻延佑二年重修本。

元儒熊禾的理学思想

——以《勿轩集》为中心

顾海亮

(华东师范大学历史系, 上海 200241)

摘要:熊禾为宋末元初福建朱子门人后学, 终身俯仰林壑, 沉潜学术, 隐居不仕, 讲学书院, 以发扬朱子学说为己任。熊禾著述颇丰, 为元代名儒, 于四书五经皆有集义, 大都亡佚。现存《勿轩集》集中体现其理学思想。熊禾笃守朱子学说, 于理学的本体论、工夫论、境界说少有发明。熊禾从业师金履祥那闻知, 朱子晚年将其学说概括为“全体大用之学”, 认为《大学》集中体现了“明体达用”的精神, 这是熊禾理学思想的独到之处。在对“达用”之学的强调下, 熊禾高度认同北宋胡瑗的明体达用之学、南宋陈亮的事功之学, 积极倡扬实践践履。熊禾在理学境界上提倡“闲适之说”, 与理学家的“孔颜乐处”“曾点之志”“道学气象”并无二致。

关键词:熊禾;《勿轩集》;明体达用;笃守朱学;倡扬实事;闲适之说

熊禾(1253—1312), 原名鉢, 字位辛。一字去非, 号勿轩, 又号退斋, 福建建阳人。世居鳌峰之阳, 总角能文, 志濂、洛、关、闽之学。登宋度宗咸淳十年进士, 授宁武州司户参军。宋亡不仕, 束书入山, 筑洪源书堂, 从学者数百。一时多士若胡庭芳、刘省轩、詹君履皆从之游, 日以周孔之说相磨砢, 于朱子诸书是信是行。后归故山复创鳌峰书堂, 以周、程、朱、张五贤为道统正派, 祀之以配先师朱子。^①熊禾为朱子门人后学, 终身笃守程朱理学。皇庆元年(1312)卒, 年六十。归葬于建阳县西熊屯。^②李清馥《闽中理学渊源考》对熊禾的师承渊源、生平著作、为学宗旨、交游事迹、人格气象, 有过精当的阐述:

按, 勿轩熊氏禾, 史载从浙东辅汉卿先生学……今续考熊公自述, 受业浙中刘敬堂。^③考刘敬堂即金仁山先生,^④是熊公亦承金华三子之传也……公平生著作, 悉禀文公家法, 于《易》《诗》《书》《春秋》《小学》《四书》皆有集义, 又有《三礼通解》。其撰《三山五贤祠记》, 确尊五先生, 位置诸贤而进退之, 持论坚卓, 不涉游移, 尤见闲道之谨。又论孔庭祀典, 至今多行其说。其撰《文公书院记》, 致详于全体大用之学, 而推求晚年充养于大本大原之地, 追溯延平李氏喜怒哀乐未发前体验真切功夫, 而终之以敬贯动静之旨, 以为圣人复起, 不易斯言。呜

作者简介:顾海亮, 男, 江苏如皋人, 华东师范大学历史系博士生。

① 参[清]李清馥:《闽中理学渊源考》卷三十七, 徐公喜、管正平、周明华点校, 南京: 凤凰出版社, 2011年, 第496页。

② [清]郝玉麟修:《福建通志》第4册卷六十三,《影印文渊阁四库全书·第231册·史部·地理类》, 台北: 台湾商务印书馆, 1986年, 第4439页。

③ 见[元]熊禾:《勿轩集》卷一《送胡庭芳序》,《影印文渊阁四库全书·第1188册·集部·别集类》, 台北: 台湾商务印书馆, 1986年。以下引《勿轩集》均为此版本。

④ 清人李清馥《闽中理学渊源考》卷三十七《识熊勿轩先生传后》一文, 详考熊禾从辅汉卿游并无可能, 而熊禾当师事于朱子三传门人金履祥。详参《闽中理学渊源考》卷三十七, 第502—503页。

呼！先生叙述文公之学即先生精诣造道之学也。

公师承确有渊源，数十年不求闻达，其扶世立教，继往表微之功远矣。尝读公送胡庭芳序，言曩游浙中，因受业于敬堂刘先生，得闻文公晚年所以与勉斋黄先生、潜室陈先生论学之旨，然后乃知文公之学与世之所言者不同也……再按，公雅志绍先，不在鲁斋（许衡）、草庐（吴澄）、白云（许谦）诸公下。今许、吴、白云已从祀朝廷，窃检遗史，如公与胡公一桂、胡公炳文、陈公栌、熊公朋来、吕公大圭、丘公墓出处皆有本末。其纂述有关于名教，补苴有功于经学，似皆祀典不可缺之人，尚有待于表章之后贤云。^①

熊禾从朱子门人辅广游并无可能，而是受业于朱子三传门人金履祥（1232-1303）^②。熊禾生于理学世家，其自叙^③少时即受教于伯父熊庆胄竹谷^④。宋元鼎革之际，熊禾隐居云谷山，筑洪源书堂、鳌峰书堂，教授生徒，著书立说，修明六经；立人伦纲纪，论孔庭祀典；扶世风之衰颓，继圣学于未堕，终身以绍继朱子学说为己任。熊禾从业师金履祥那里闻得朱子晚年论学之旨为“全体大用之学”，不同于世人所论朱子学说，由此对北宋胡瑗湖学“明体达用”之学、南宋陈亮的事功之学高度认同，并认为《大学》一书集中体现了“全体大用”的实事践履精神。熊禾笃守朱学，理学思想对朱子学说多有因袭、少有发明。熊禾对朱子学的理气论、心性论、工夫论、境界说皆所论及。在精神境界的追求上，熊禾以理学家提倡的“孔颜乐处”“曾点之志”“道学气象”为皈依，讲求“闲”“适”的精神境界。李清馥认为熊禾为元时名儒，与当时名儒胡一桂、陈栌、熊朋来等人皆有交游。“其纂述有关于名教，补苴有功于经学”，熊禾对于理学的功绩丝毫不让许衡、吴澄、许谦诸公，故为“孔庭祀典不可缺之人”。

熊禾著述颇丰，于四书五经皆有集义。《闽中理学渊源考》对熊禾的著述情况，亦有详论：

尝谓：“早岁成《春秋通解》一书，又厄于火。兼以齿发向衰，《易》《诗》《书》仅得就绪，《春秋》更加重纂，则皇帝王霸之道，亦或粗备。惟《三礼》乃文公与门人三世未了之书，且周官六典原不缺，当复其旧。而《仪礼》十七篇，且欲各附《礼记》传义，以为之兆。庭芳当分任此责，以毕吾志。”^⑤其后竟修《仪礼》未及成书，卒。福宁陈益方足而成之，以为《礼编》。尝取朱子诸书择其至精且要者为一编，名曰《文公要语》，而以邵氏、张、吕及朱氏门人之说为附录，又为《小学集疏》《〈大学〉〈尚书〉口义》凡三十卷。今行于世者有《春秋通解》《大学广义》《易讲义》《书说》《四书标题》《三礼考异》《经序学解》。^⑥

熊禾的经学著作颇丰惜多已亡佚，其经学思想为羽翼朱子，在理学的框架下展开。惟有《勿轩集》《勿轩易学启蒙图传通解》存世。“熊禾平生诗文甚富，歿后，十亡八九，其族孙孟秉，类次成帙，厘为八卷。明天顺中，禾六世孙斌为博罗主簿，始刊行之，其后板复散佚。至清，张伯行重刻其集，有文无诗，颇为缺略，犹孟秉所编之旧本。”^⑦通过《勿轩集》八卷中序跋论文，我们探讨熊禾的理学思想。

① [清]李清馥：《闽中理学渊源考》卷三十七，第495页。

② 金履祥，字吉父，号次农，浙江金华兰溪人。因家居兰溪仁山下，学者称仁山先生。受业于南宋金华王柏，王柏受业于何基。与何基、王柏、许谦共称“北山四先生”。

③ 见[元]熊禾：《勿轩集》卷一《熊竹谷文集跋》。

④ 《闽中理学渊源考》卷三十二《建阳熊氏家世学派》云：“熊庆胄，字竹谷，建阳人。少受业于蔡节斋，与徐进斋、蔡觉轩、詹敬斋、翁思斋为同门友，后游真西山及刘静斋之门。”《闽中理学渊源考》卷三十二，第440页。

⑤ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《送胡庭芳序》。

⑥ [清]李清馥：《闽中理学渊源考》卷三十七，第495页。

⑦ 《四库全书总目提要·集部四·别集类三》，台北：台湾商务印书馆，1986年。

一、全体大用

熊禾从金履祥那里闻知,朱子晚年将学术宗旨定为“全体大用”之学,由此对北宋胡瑗“明体达用”之学、南宋陈亮的事功之学高度认同,并认为《大学》一书集中体现了“全体大用”的实事践履精神。

熊禾诗云:“愚尝闻之师,六官欠经制,户礼与刑兵,上法天时四。丞曹象阴阳,左右各分治,斯言扩前闻,大小岂殊致。”^①“明体达用之学”的说法最早出自宋初五子之一胡瑗(993—1059)。熊禾诗云:“每爱湖学规,明经必治事。待宾与吏师,伊川有成议。皇极欠统一,体用非有二。”^②所谓“湖学规”即胡瑗在苏州湖州教学,立“经义”“治事”二斋。经义斋专学习经术,重视学理讨论,分:经术科、文艺科、道德科。治事斋则人治一事,又兼摄一事治民以安生,讲武以御其寇,掩水以和田,考历以明数,分:政治科、武备科、工程科、算术科。^③“湖学有明经治事斋,使人通一经,治一事,边防水利之类靡所不讲,关洛大儒为往圣继绝学,而孙吴韩信兵法,亦未尝不通,此有体有用之学也。”^④熊禾说:

重惟文公之学,圣人全体大用之学也。本之身心,则为德行;措之国家天下,则为事业。其体有健、顺、仁、义、中、正之性,其用则有治、教、农、礼、兵、刑之具,其文则有《小学》《大学》《语》《孟》《中庸》《易》《诗》《书》《春秋》《三礼》《孝经》《图》《书》《西铭》传义,及《通鉴纲目》《近思录》等书。学者学此而已,今但知诵习公之文,而体用之学,曾莫之究,其得谓之善学乎?矧曰体其全而用其大者乎?^⑤

在熊禾看来,朱子所讲“健、顺、仁、义、中、正”之“心性”道德之修养是其学之体,“治、教、农、礼、兵、刑”治国之事功是其学之用。朱子的著述中即贯穿着这种“全体大用”的精神。

天有四时,无非教也,古人立教,法天而已。天之道,元亨利贞,其体也;春、夏、秋、冬,其用也。在人则仁义礼智,其体也,而其所以为用者,岂独无所事哉?闻之师曰:农象春,礼象夏,刑象秋,兵象冬,此人事之四时,而教之所寓也。未仕而学校,则学此者也;已仕而官府,则行此者也。儒道、吏治,岂有二乎哉?昔安定胡公,以经术德行教人,至农事、礼乐、刑政、兵防之类,亦使之人治一事,世称为明体适用之学。继晦庵、西山二先生之教,其体全体,其用大用,又湖学所未尝有者乎。^⑥

“全体大用之学”亦有《易》学的“本体论”依据:天道以元亨利贞为体,春夏秋冬乃其用。人以仁义礼智为体,发于人事即农礼刑兵,儒道与吏治并无二致。相比于胡瑗湖学的“明体适用之学”,朱子的明体达用之学对“体”(道德心性)和“用”(经国安邦)的讲求,更加充分、更有系统。熊禾认为“讲明正学,以次传授,自国学达于郡邑乡校。其为学,一依古人小大学教法。凡近世学官,一切无用之虚文,悉以罢去。学问必见之践履,文章必施之政事,使圣人全体大用之道复用于世。”^⑦

在对“达用”之学的强调下,熊禾对陈亮的“事功之学”表现出了较高的认同:

① [元]熊禾:《勿轩集》卷七《赠王典史五首》其二。

② [元]熊禾:《勿轩集》卷七《赠王典史五首》其四。

③ 陈钟凡:《两宋思想述评》;北京:东方出版社,1996年,第13—14页。

④ [元]熊禾:《勿轩集》卷五《启礼谢乡举论学》。

⑤ [元]熊禾:《勿轩集》卷二《考亭书院记》。

⑥ [元]熊禾:《勿轩集》卷三《晋江县学记》。

⑦ [元]熊禾:《勿轩集》卷二《三山郡泮五贤祠记》。

犹记龙川《上阜陵书》，谓“荆襄，天下根本，将必有起而乘之者”，至庚午验矣。下土儒生，方且角一日长技于万人场屋之战，其不为武夫健儿所揶揄者几希。虽然，文在天地间犹一日，六经大义，何可废也。武亦儒者一事耳，鸣条伊挚，戮力造攻，岂不甚武，而《一德》等篇，对话亲切，虽后儒竭其偶俪模写，亦一语不能似。牧野尚父，维时鹰扬，至丹书大训之授，则周旋升降，面向曲折，拘拘然若后世礼生经士之为者。此其故何也？天造草昧，雷雨满盈，划然而河汉昭回，星日灿烂，皆天下之至文也。”^①

在熊禾看来，文治武功都是儒者分内当为之事，“六经诸子，皆言也。圣贤立德立功，尽在是矣”^②，与其如“礼生经士”角逐于场屋之内汲汲于功名，不如效“牧野尚父”辅佐圣君匡生救世救民于水火。六经大义虽为文士讲习，但如《尚书》中《咸有一德》等篇所蕴涵的事功精神，非后世辞章文士所能描摹，圣贤立德、立功尽在六经中体现。朱子颇留意于事功：“文公尝以邓禹《杖策》、孔明《草庐》二对作一类文章看，今世儒者所未讲也。”^③

在熊禾看来，《大学》集中体现了这种“明体达用”的精神，其本人即对大学沉潜反复：

年逮弱冠，读《大学》，玩索有得，始喟然叹曰：“学在是矣。”自此益穷研《四书》以及诸经，务为明体适用之学。每病今世之学者，议论徒多而践履益薄，词华虽工而事功益不竞。^④

壮而读书，颇识《大学》知行之要。益求实事，不竞虚文。勉焉自力于躬行，窃亦有志于世故。^⑤

《大学》之格物，《中庸》之明善，未尝不在力行之先，眼明足健，知行并进，万里虽远，固有可期。^⑥

场屋举子所习并非儒学的真谛，熊禾年逮弱冠读《大学》便有所悟：《大学》之三纲领、八条目体现的“明体适用”精神才是学之当为之事。对当时学者徒有鸿辞虚论、不务实事践履，熊禾甚表不然：

近世学者之病，徒尚虚言，不务实履，知可千百而行不一二……所谓讲学者，岂近世儒者，记览辞章之虚言哉。^⑦

自从大道裂，教法日益殊。文学与政事，往往成两途。簿书吏应俗，占毕儒诚迂。二者不相能，世道良可吁。^⑧

窃谓国朝之取士，独由科目以得人。持衡者不当徒较其辞章，当以收拾人材为务；操管者不当徒志乎爵位，当以扶持世道为心。^⑨

熊禾认为，元朝以朱子《四书》科目取士徒较记览辞章，而不求实事躬行，并不能选拔出真正有益于世道风教的人才。熊禾尝勉力躬行《大学》之教并有志于积极用世。^⑩但作为宋亡入元的遗民，

① [元]熊禾：《勿轩集》卷一《跋谢春堂〈诗义〉后序》。

② [元]熊禾：《勿轩集》辑补《〈言行龟鉴〉序》。

③ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《跋谢春堂〈诗义〉后序》。

④ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《启礼谢乡举论学》。

⑤ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《谢乡举启》。

⑥ [元]熊禾：《勿轩集》辑补《〈言行龟鉴〉序》。

⑦ 《辑补〈言行龟鉴〉序》，见李修生等：《全元文》第十八册；南京：凤凰出版社，2004年，第537页。

⑧ [元]熊禾：《勿轩集》卷七《赠王典史五首》其三。

⑨ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《谢乡举启》。

⑩ 按：熊禾曾撰文《汉主不拜耆夫论》暗喻自己的怀才不遇：“人臣之事君，不知而妄对，是欺君也；知之而不言，亦欺君也；既知之而应答无遗，则无愧于其职矣。若上林尉，居其位而不知其任，至十余问而不能对，是位不任职，非纳于言也。而耆夫对甚悉，正所谓语晓故事，敷奏详明，有国之美才，安可目为利口而舍之哉？释之不能启帝黜上林，而反不拜耆夫之官，则是赏罚大失其柄矣。呜呼！严穴之士，怀才抱德者多矣，往往以不知见弃。此耆夫之不拜，贾谊之见疏，虽时相之遇抑，亦二人之不幸也。惜哉！”（《全元文》第十八册，第555页。）

认为“时世已殊”^①，“通国上下，已仕未仕，莫不疚回于利禄刑祸之中”^②，“性不能俯仰趋媚”^③，便有“倦于功名之想”^④。“然时事已矣，某自度必无所用于世，便脱去场屋之累，亦惟与二三同志学者，俯仰林壑，沉潜古书，自求切己受用、无愧此生而已。”^⑤熊禾对《大学》颇为推崇：“甚矣，《大学》之不可以不明也。谈性命者入异端，谈事功者入吏道，论文者工诗词，稍高者藉古文之声响，以饰语言而已。论学者务记诵，稍异者剽先儒之绪余，以资讲说而已。大略不出此数端，或有见焉，则又安于小知，而欲以是言道，若是者，亦未知其可也。《大学》何时而可行乎？”^⑥儒学的大本达道体现于《大学》，非工文辞务记诵小知小见者所可知意，《大学》讲“性命”与佛道（异端）有别，讲“事功”与官场利禄营营（吏道）有异。熊禾撰有《大学衍义》一书阐扬明体适用之旨：“近看《大学》，欲效文忠公《衍义》，只就学者分上事，辑为后传，以见明体适用之学。”^⑦惜已失传。

二、笃守朱学

熊禾的学术思想中即贯穿着朱子“明体达用之学”的精神，“明体”是其对理学理气论、心性论、工夫论、境界说的阐述，“达用”表现在其“倡扬实事”上。熊禾笃守朱子理学^⑧，发明者少。

熊禾《祭先圣》一文表达对朱子的崇敬：“卓哉元公，太极之英，建国属书，孔道复明。再传关洛，圣门颜曾，兹道南来，桓桓考亭。愚尝谓公，功配孟氏，一生四书，晚岁三礼。世衰道微，经残教弛，禽兽食人，有甚洪水。天纲地纪，至此何恃，倘微其人，孰任兹理。”^⑨在熊禾看来，朱子理学复明孔子之道有功，于衰微之世匡扶人伦纲纪，功绩堪比颜曾孟子，甚至为孔子后第一人：

周东迁而夫子出，宋南渡而文公生，世运升降之会，天必拟大圣大贤以当之者，三纲五常之道所寄也。道有统，羲轩邈矣，陶唐氏迄今六十二甲辰。孟氏历叙道统之传，为帝为王者，千五百余岁，则尧舜禹之于冀也，汤尹之于伊亳也，文武周公之于岐丰也。自是以下，为霸为强者，二千余岁，而所寄仅若此，儒者几无以借口于来世。呜呼！微夫子《六经》，则五帝三王之道不传；微文公《四书》，则夫子之道不著，人心无所于主，利欲持世，庸有极乎？^⑩

据孟子“五百余而有王者兴”的说法，自尧舜禹汤文武周公后两千年，朱子接道统之传应世运而生。朱子《四书章句》集中发明道学主旨，三纲五常之道得以不堕、孔子之学说得以彰显、世道人心有所主立。

对于理学的“理”“气”“性”“命”观，熊禾略有言及：

孔子罕言命，又曰：“不知命，无以为君子”，孟子不谓命，又曰：“得之有命。”然则将孰从？盖命有二，以性言，则理一而已；以气言，则分有万之不齐。智愚、贤否一类也；贫富、贵贱、寿夭，一类也。以理制数，以性御气，愚可明，柔可强，勤之可以不匮也，仁义之可以

① [元]熊禾：《勿轩集》卷五《谢乡举启》。

② [元]熊禾：《勿轩集》卷五《启札谢乡举论学》。

③ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《启札谢乡举论学》。

④ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《启札谢乡举论学》。

⑤ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《启札谢乡举论学》。

⑥ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《送夏思学归江东序》。

⑦ [元]熊禾：《勿轩集》卷五《启札谢乡举论学》。

⑧ 熊禾读书讲学的云谷山庐峰之巔，即有朱熹创建的“晦庵草堂”。福建建阳及附近地区，朱子亲自创建的或后学在其讲学之处所创建的书院亦有多所，这些书院是理学儒者读书讲学、切磋学问的场所，也是其道学信仰谱系的精神皈依之处。熊禾为撰写记文多篇，颂扬往圣先贤尤其是朱子理学：《考亭书院记》《三山郡洋五贤祠记》《晋江县学记》《重修武夷书院》《建阳书坊同文书院》《书坊同文书院上梁文》《洛阳新创同文书院》《重建文公神道门》《母梅庵题考亭书院祀田》等。

⑨ [元]熊禾：《勿轩集》卷六《祭文·祭先圣》。

⑩ [元]熊禾：《勿轩集》卷二《考亭书院记》。

得天爵也，修养之可以延年，为善之可以获福也。孰谓其不可变乎？是故君子但当言理，不当言数；但当论性，不当论命。当然在我，适然在天。^①

朱子云：“性者，人之所得于天之理；生者，人之所得于天之气也。”^②人禀受天理而有“天命之性”（本然之性），禀受气质而有“气质之性”，一切个体天生都是两者的凝合、受两者的制约，就这一点而言是“命数”：“人之所以生，理与气合而已”。^③但言“命”并不就是否认人的主观能动性，前者是天之所予我者的先天的仁义礼智之性，不可改变。但后者是禀受形气之偏的嗜欲之心，有贤愚智否的不同，通过后天的道德修养（“以性御气”）可以“变化气质”，贤愚智否可以转变。熊禾巧妙地将“命”从性、气两方面理解，以解决孔孟言命的矛盾。

熊禾在为友人胡一桂《史纂通要》所撰序文中，述及理学的“人心”“道心”说：^④

盖以人心道心为千万世治乱兴亡之机。此河南程子所谓“三代而上，纯是天理，三代而下，纯是人欲”之意。而武夷朱子与永康陈氏，所以反复论辨而不置者也，可谓确论矣。予又为之踌躇却顾，而有感于濂溪周子之言，《通书》不云乎：“纯心要矣，用贤急焉。”噫！人主一心，攻之者众，或以声色，或以货利。投吾之欲，千条万端，大抵亲贤臣、远小人，则阳明胜，而天理用事，此其所以治而兴也。亲小人远贤臣，则阴浊肆，而人欲用事，此其所以乱而亡也。尧、舜、禹、汤、文武之为君，必有皋、益、伊、莱、姬、吕之为臣，皆以辅弼之职，居师保之位。其从容启沃，赞导弥缝，所以纳君当道，而格其非心，其功端不细矣。后人主正心之学不讲，大臣格心之道不明，其患盖本于无相业、无师道。上之人，往往好臣其所教，而尊德乐道之意未有。其在下者，又道失正传，学昧素业，至于事君，亦苟焉，富贵利达而已矣。^⑤

宋明理学家通过《尚书·大禹谟》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的讲法发挥人心道心说。二程有言：“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭人欲，则天理明矣。”^⑥人心道心是心之本体的两个方面，朱子说：“只是一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。”^⑦追求满足感性情欲的是人心，追求实行天理的是道心。二程朱子将人心道心在人性论层面理解，而熊禾则将人心道心提升到“历史本体论”的高度：“人心道心为千万世治乱兴亡之机”^⑧。以天理人欲之说用来解释历史的兴亡治乱始于二程，后来朱熹与陈亮就王道霸道有过论辩，前者认为三代是王道，汉唐为霸道不足取，后者从事功的角度认为汉唐也是道的体现。在熊禾看来，三代所以治而兴，是因为君臣纯乎天理之心亲贤远佞，后世所以乱而亡，缘于人欲用事殉于富贵利达，所以治世者当将求“正心之学”“格心之道”，不受声色货利的欲望攻诱。

在为朱子《敬斋铭箴》所作跋中，熊禾阐发了理学“主敬”的工夫论，全文如下：

① [元]熊禾：《勿轩集》卷一《赠熊云岫挾星术远游序》。

② 《论孟集注》卷十一《告子上》。

③ [宋]朱熹：《朱子语类》卷四，《朱子全书》，朱杰人、严佐之、刘永翔编，上海：上海古籍出版社，安徽：安徽教育出版社，2002年。

④ 熊禾《升真观记》一文及理学的“理气论”“心性论”：“人之一身，与天地相似，无极太极吾其性，二气五行吾其体，而其中一点灵明，炯然不昧，则合性与知觉而谓之心也。彼然倥侗，感于情，役于气，肆欲戕真，与物俱腐者，固不足算已。而所谓至人高士，则气完理具，而此心真体妙用，与造化者游，不为命世之圣贤以兼善天下；则必为遗世之神仙以独善其身。文公讲道武夷，力卫正学，独神仙一事不深诋，《谷神》一章，久视之要，而《参同契》十三篇，立命之秘也。儒者正谊明道，而不知养气以为之配，则亦何所持而独立不惫也哉？故孟子开其端而不及竟，程子发其用而不敢泄者，殆有以也。余尝谓，偏言气而失其本，与专言理而乏其助者，皆不谓之善学，特其内外之分、公私之辨，不可不致其精耳。”（《勿轩集》卷三《升真观记》）熊禾根据理学的“理气”“心性”论对道家的言说道气“体用殊绝”作了委婉地批评。

⑤ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《史纂通要序》。

⑥ [宋]《二程遗书》二十四。

⑦ [宋]朱熹：《朱子语类》卷七十八。

⑧ 《辑补〈商有三仁两义士论〉》又云：“天下之治乱系风俗，风俗之美恶系人心。三代固皆有道之长也，而商之一代风俗为最美。”《全元文》第十八册，第553页。

按南轩张子《敬斋铭》，专以敬为宅心之要。盖心存则众理具，而万事之纲举矣。非心存之外别有所谓敬也。朱子之箴，不过发其未尽之蕴。程子曰：“制于外，所以养其中，未见外貌之肆而中心之存者。故所贵乎动静弗违、表里交正也。”后之学者，见箴不见铭，但有矜持拘迫，而无从容涵养之功。甚者以擎跽曲拳为敬，看得敬字多死而不活。嗟夫！圣贤之学不讲，人心失其所为主，理非事谬，世道随之，岂小故哉？《南轩集》中《敬斋记》有曰：“万事具万理，万理在万物，而其妙着于人心，一物不体则一理息，一理息则一事废。”“敬者，贯万事，统万理，而为万物之主宰者也。致知所以明是心也，敬者所以存是心而勿失也。”又曰：“心生不穷者，道也。敬则生矣，生则恶可已也？怠焉则放，放则死矣。”此千古圣贤传授心法之妙，学者深体而屡省之哉。^①

《敬斋铭》是朱子门人张栻对理学工夫论“敬”的思想的阐说：“敬者，宅心之要，而圣学之渊源也。”“修己以敬，克持其心，顺保常性。”^②朱熹为之作箴阐发其未尽之意。程颐有“涵养须用敬”^③“主一之谓敬”^④的说法，“人心不能不交感万物，亦难为使之不思虑。若欲免此，唯是心有主”^⑤。“敬”是反省克制内心的感性欲念而使之合乎道德规范的一种严肃主义修养方法。朱熹在二程基础上对“敬”作进一步发挥：“主敬者存心之要，而致知者进学之功，二者交相发，则知日益明，守日益固。”^⑥“盖圣贤之学，彻头彻尾只是一个敬字，致知者，以敬而致知，力行者，以敬而行之也。”^⑦朱子将“主敬涵养”与“穷理致知”作为两种基本的修养方法，并将“主敬”贯穿到格物致知至治国平天下的所有节目^⑧，张栻《敬斋记》的说法即承朱子，“主敬”也就是所谓的“正心之法”“格心之道”。在熊禾看来，理学的“主敬”学说是千古圣贤传授的心法。人心有天理为之主宰，主敬而不放失，则天地万物各得其所，世道民风便会改变。

在《跋交信录序》一文中，熊禾指出，“朋友之道”便因道学的开展而得以匡复：^⑨

三代而降，朋友道缺，吾于东汉党锢诸贤取节焉，惜不一变而至道也。宋道学大明，伊洛、考亭之集盛矣。一时借誉饰虚之人，稍经炉鞴，灰烬烟灭。惟同门同志之士，不以穷达，皆能信其道，守其学不变，依然孔氏家法也。流风所渐，江左诸贤，持节秉义，九死不衰。一时交游气谊，皆班班可纪，宇宙间三纲五常之道，尚有所系而不坠者，谓非道学之效，不可也。皇极在上。师道立而教化明，友谊敦而风俗美，其效又当何如哉？^⑩

同志为朋，同门为友。道学家们以节气道义为尚，不以富贵穷达“动其心”“易其节”，砥砺切磋，守学向道，俨然三代朋友之风。熊禾便在鳌峰山中，与二三同志友朋，求仁约礼^⑪，并撰《约我斋

① [元]熊禾：《勿轩集》卷一《敬斋铭箴跋》。

② 《南轩集》卷三十六。

③ 《二程遗书》卷十八。

④ 《二程遗书》卷十五。

⑤ 《二程遗书》卷十五。

⑥ 《朱子文集》卷三十八《答徐元敏》。

⑦ 《朱子文集》卷五十《答程正思四》。

⑧ 《朱子哲学研究》，第382页。

⑨ 熊禾撰《三纲叹》强调儒家的纲常人伦，并批评当时的不良世风：“三纲首夫妇，大义天地侔。世人不见理，人欲滔天流。卦象利牝马，诗歌美关雎。一阴与一阳，物物有匹逑。引手戒援溺，发言愧中萑。人道岂兽禽，今乃不尔犹。明明白昼攫，岂复人间羞。途来六合混，不限风马牛。燕姬与越女，妙舞还清讴。信徒与什百，但欲称所求。一星欲火炎，焰焰焚林丘。大则相弃捐，小亦生怨尤。六如与五耦，倾覆卒未休。衽席有陷阱，谈笑皆戈矛。天性自此夷，同气或为仇。谗言间黑白，骨肉成深讎。每恨共世子，天分太甚柔。事明易为决，何至经浚沟。不如挺之儿，处变才俱优。孝子成父美，岂是相嫉仇。家人继之睽，二女志不投。一家只三亲，恩义本相缪。乾纲一以解，涣散更莫收。升堂道既绝，徒重薰蒸忧。司徒久无官，经世之远猷。架漏二千载，使我心悠悠。”（《勿轩集》卷七《三纲叹》）

⑩ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《跋交信录序》。

⑪ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《跋交信录序》。

铭》阐发“求道之方”：

人之为学，患不见道，大道茫茫，何处下手。圣门论学，必有所之；有是奚是，斯文在斯。大哉圣域，颜氏实践，一仰一瞻，夫岂未见？道之所在，惟中为难；孰开其端，精一两言。精在博文，一在约礼；尔学维何？即此而已。得一为德，体全则仁；以品以节，匪礼曷臻。一举一动，如寐斯觉。^①

朱熹讲的“格物穷理”的主要目的就是通过读书讲学和道德践履把握道德的准则及一般的原理。^②熊禾在此以“惟精惟一”加以概括，“精”就是博学于文，“一”就是约之以礼。但是，朱子的“格物穷理”说中，并没有过多地讲求对“外在行为规范”的“礼”的践履，^③而是强调对“内在当然之则”的“理”的复明。熊禾对颜子“克己复礼”的提出，体现向先秦儒学实践品格的回归，这符合他倡扬实事的一贯主张。

三、倡扬实事

熊禾得闻朱子晚年将自己的为学宗旨概括为“全体大用”，并认为强调“达用”的事功践履之学，对转变当时“专竞虚文，不务实事”的社会风气有所裨益。熊禾在研习理学义理、从事经学撰述的同时，对经世实学深表关切。在为朝廷颁布的《农桑辑要》一书所作序文中，表达了他对农业生产技术的重视，并呼吁当政者施行孟子的“仁政”：

《农桑辑要》一编，乃大司农颁行之书也^④……将以广朝廷务农重本之意于天下。诚使家置一本，奉行惟谨，则人人衣食以足，而风俗可厚教化可兴矣。抑孟子之言，田必百亩，桑必五亩，鸡豚狗彘之畜，必不失时，然后黎民可以不饥不寒，老者可以衣帛食肉，盖三代所以极其品节制度之详，以尽其辅相裁成之道，有天下者，万世所当取法也。^⑤

儒家将“农业”作为安国定邦的根本，农桑种植方法的推行普及，有利于国计民生。但在熊禾看来，孟子有关推行三代“井田制”的仁政理想尽善尽美，后世统治者更当效法：^⑥

嗟夫！二千年疆理之政，一坏于战国之慢经界，再坏于秦人之开阡陌。董仲舒限田之策，既不用于国实民富之时；蔣悦均田之论，又不用于土旷人稀之后。举天下农桑大利，上不在国，下不在民，而悉归于兼并封君之家。奴婢厌绮纨，犬马饫粱肉，而耕夫织妇，终岁丝丝而计，粒粒而数，有不得以遂其一日之温饱者矣。不反其本，而汲汲焉末节之是详，不能制民之产，则虽朝讲夕究，徒为空言，月要岁成，亦无益于实政也。^⑦

三代井田经界制经过战国、秦汉的土地兼并改革已经孑然无遗。农桑所带来的巨大利益被少数分封

① [元]熊禾：《勿轩集》卷二《约我斋铭》。

② 《朱子哲学研究》，第345页。

③ 这不是说朱子不重视“礼”，朱熹与其门人即撰有《仪礼经传通解》。但是“格物穷理”说未对“实践”意义上的“礼”加以强调，造成后学“以记诵为资说”“空谈道德心性”的弊习。

④ 《四库全书总目提要》子部农家类《农桑辑要》条：“《农桑辑要》七卷，元世祖时官撰颁行本也。前有至元十年翰林学士王盘序称：诏立大司农司不治他事，专以劝课农桑为务行之，五六年功效大著。农司诸公又虑夫播植之宜，蚕缲之节未得其术，于是遍求古今农家之书，删其繁重，摭其切要，纂成一书。”

⑤ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《〈农桑辑要〉序》。

⑥ 从明人陈士元《孟子杂记》辑佚到一条熊禾《四书标题》中的材料，表达熊禾对孟子“仁政”推崇：“孟子见梁惠王章，熊勿轩曰：当时七雄皆大国也，孟子独倦倦于齐梁者，欲得志行乎中国也，若秦楚则蛮夷戎狄之裔，七篇之书深鄙外之，盖其得志必非天下生民之福，自周之衰天下大势不入于楚，必入于秦，圣贤已逆知其所趋矣，当时孟子止言深耕易耨孝悌忠信则可以制挺而挾秦楚自一等富强而言岂不大迂阔而不切于事情，然后秦亡不过起于揭竿斩木之匹夫，坚甲利兵果足恃乎？孟子之言不我诬也。”（《孟子杂记》卷四）

⑦ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《〈农桑辑要〉序》。

君主所独占,“朱门酒肉臭,路犹冻死骨”,农民温饱尚难以解决,国库空虚无能为力。不施行“以民为本,制民之产”的实政,讲求具体“播植蚕缲”方法的细枝末节,也是徒为空言。孟子所设想的王道政治并非迂阔难行:

横渠张夫子,必欲验之一乡,以行之天下者,夫岂无所俟哉?每爱元魏、后周口分世业之法,至桑麻田产,亦各有给。一时斯民,生意津津,可以三代,使自隋迄唐,守而不失,勿开卖买之门,勿变两税之法,虽至今,存可也。夫岂寥阔而难行哉?老癯遗氓,钦睹诏书,蠲农租十分之二,永为定式,不觉举手欣贺曰:“此王政之始也。”何也?南北风气虽殊,大抵农户之食主租,已居其力之半,主户奉公上之余,诚能复损其二以益之,则所得佃租,视采地之禄,亦略相当矣。诚能举而行之,以渐复古者“五亩”“百亩”之制,使贫者得以受野人之田而食其余,富者得以享君子之禄而不失其养,赋税可均,徭役可省,地不改辟,民不改聚,经制一定,岂惟三代可复,虽为上古耕凿击壤之民可也。^①

熊禾详细描述王道政治的具体推行,可谓用心良苦,其实便是效法孟子所讲的“重农抑商”“制民之产”“减轻赋税”的措施。在熊禾看来,前魏后周的“分世业法”做到桑麻田产各有所给,便是实施仁政,张载欲推行三代井田制于一乡并效法而行于天下,就是有鉴于此。

熊禾的《上致用院李同知论海舶》对“三代之治”与“崇本抑末”思想的有更充分的阐述:

《易经》致民用,肇自羲农先。耒耜既先聚,市易还懋迁。公私不交病,本末无倒悬。古人致主术,称物靡有偏。厥初禹作贡,不但中邦田。四海自锡贡,不惮来远边……成周制国用,半在周官编。虞衡与商贾,胡不末利捐。艰难开国心,什一犹欲蠲……管商一作俑,蠹弊贻千年。渔盐尚抑末,奈何诱开阡……封君擅半赋,公私重熬煎。寒城冻女手,汗粒頽农肩……何如弃之去,逐末利百千。矧此贾舶人,入海如登仙。远穷象齿饶,深入骊珠渊。大贝与南琛,错落万斛船。取之人不伤,用之我何愆。奈何昧轻重,屑屑穷弄鞭。锱铢较鹭股,漏网鱼吞船。安得体国臣,为天屈玃璇。上资国脉寿,下拯民瘼痍。朝夕禹贡志,菲食甘胾胼。九载不入门,千古孰与贤……此道久已亡,利欲充培埏。岂曰治不及,曾是心无传……谁哉识治本,治此大化弦。三代事寂寞,念之中心愴。^②

熊禾认为,上古圣王伏羲、神农、大禹、文武治世都是以“农业生产”为根本,以“商贾市易”为有损于大道的末事。商鞅^③、管仲对以法术刑罚治国以及提倡市场贸易,使得本末倒悬、公私交病、贻害无穷。在此前提下,熊禾对当时海上贸易往来提出严厉的批评,商贾们为了个人利益千方百计地到海外聚敛大量奇珍异货,锱铢必较却不知道为国计民生着想,利欲之心无限膨胀。这与儒家提倡的克己奉公、安贫乐道的精神背道而驰,不利于世道人心的安定。在熊禾看来,治世者应纯乎天

① [元]熊禾:《勿轩集》卷一《〈农桑辑要〉序》。

② [元]熊禾:《勿轩集》卷七《上致用院李同知论海舶》。

③ 熊禾的《商鞅徙木立信论》对商鞅提出严厉批评:或问商鞅徙木之信,果可以为信乎?曰:此小人狙诈之术,非信也。然则温公称其信以蓄民,荆公赞其令之必行,非与?曰:温公不识王伯,故有此等议论。若荆公者,方以其术祸天下,无怪乎喜而赞之也。何以言之?曰:昔者圣人之治世也,作之君,作之师,民饥也而教之稼穡,民寒也而教之桑麻;穴居野处也而教之宫室,污遵杯饮也而教之器用;父子夫妇也而教之有亲有别,君臣朋友也而教之有义有信;疾病也而教之医药,死亡也而教之葬埋;为善也而为之赏以劝之,为恶也而为之刑以惩之。是皆因其自然之理,当行之路,而立教养之法耳。一政之出,坚如金石,于以定民之心志;一令之施,确如四时,于以一民之耳目。圣人之所以信于民者盖如此,岂有一毫私意于其间哉?商鞅以刻薄狙诈之资,欲售其富疆吞并之术,恐民惊骇而不信,非议而不之从,于是特假徙木之小事,而立五十金之重赏。行不测之赏,诱之于先;用不测之刑,驱之于后。移其耳目,夺其心志,于是驱之力本,则务农矣;驱之战斗,则死敌矣;驱之弑父,则子不敢违矣;驱之弑君,则臣不敢违矣。行之十年,路不拾遗,厥后扶苏闻诏赐死,不敢自白;赵高指鹿为马,廷无闲言。皆徙木之所致也。呜呼!小人之术,正如毒药攻病,非无一时捷效,而其溃肠刻骨之祸,盖有不旋踵者。鞅不足道也,而温公议论如此,吾以是知功利之移人,有不可言者。

理无欲之“道心”，效法往圣先贤崇本抑末。

熊禾对事功践履的提倡，从施政者的角度讲是主张“王道仁政”，对普通儒者而言，是对“百工之技”“人事日用”的强调。熊禾本人即深谙医道^①，并与医者多有交游往来，认为儒者须对医术医方有所知晓：“学不至此应非儒，医亦其中一事耳”^②“众工庸技漫尝试，须藉良医为宣节”^③“太上好生无别事，且向医方究施設”^④“古云一蹶得一便，又云三折医之良”^⑤“我知太医生，适用随细巨，水火各燥湿，阴阳互寒暑。刚汞或柔砂，炎硝或寒附，峻或蓬棱攻，平或参朮补”^⑥。熊禾虽笃守程朱理学，但却非拱手默坐、空谈心性的道学先生。他为附近书院、祠坊撰写序文彰扬儒风，也为本地乡民的“婚丧嫁娶”^⑦“动土改建”^⑧积极撰文题字。熊禾为本地名门望族的族谱撰写序文多篇^⑨，以彰显其先祖显赫的功勋、诗礼传家的风范。对朋友后生的君子德行^⑩、乡里贤士的孝悌^⑪之举，熊禾都撰文褒扬以达到移风易俗的效用。

四、闲适之说

熊禾终身奉行朱子的明体达用之学，著书立说并躬行实事。在精神境界的追求上，熊禾亦以理学家提倡的“孔颜乐处”“曾点之志”“道学气象”为皈依，并有意识地与释道两家作区别。《闲乐堂说》《适堂说》集中阐述了“闲”“适”的精神境界。

友人张光祖（字绍先）^⑫辞官告老还乡以学问自娱，架构屋堂数间，并题匾为“闲乐”，嘱熊禾为之作记。熊禾认为，儒家经典中并没有“闲”的说法，佛道常借“闲”字表达遗物出世的思想：

闲之说不载于《六经》，不闻于三代。东冥西戡，左提右行，在天无闲日月；一馈十起，一沐三握，在人无闲圣贤。昔者尧、舜、禹、汤、文、武之君，必有皋、益、伊、莱、姬、吕之臣以为之辅，兢兢孳孳，亶亶勉勉。若惟见其有终身之忧，而无一日之乐者，虽欲闲，得乎？秦汉而下，人无宰物之情，闲之一字，往往为仙翁释子、墨客骚人借之，以为遗弃事物、玩愒光景之地。于是举宇宙间职分当为之事，始有不得尽其分者矣。^⑬

逃避社会责任、遗弃人伦事物是不符合人之为人的社会规定性的，所以，熊禾对“闲”字深为避讳。因为在儒家那里，天子圣王、士大夫君子治国安邦都是以天下为己任、尽分内当为之事鞠躬尽瘁死而后已。但对友人而言，在位为官时已经能够做到“尽己分之宜”，现在告老还乡再无力为社会效

① [元]熊禾：《勿轩集》卷一《〈四时治要方〉序》云：“余多病，喜阅医书，最后得陈希元家藏《四时治要方》。山居不能寻医，按此亦足以自治，信乎其为良方也……余尝学自治治人之道，一日闻之师曰：“药灵丸不大，棋妙子无多。”心悟躬践……学无小大，操之必有其术，而亦必不可以无所受也。”

② [元]熊禾：《勿轩集》卷七《赠医士詹翠峰》。

③ [元]熊禾：《勿轩集》卷七《赠医士詹翠峰》。

④ [元]熊禾：《勿轩集》卷七《赠医士詹翠峰》。

⑤ [元]熊禾：《勿轩集》卷七《赠外科医者》。

⑥ [元]熊禾：《勿轩集》卷七《题林氏药圃》。

⑦ 分别见《勿轩集》卷五《聘启》《回定启》《慰人丧妻》《慰人丧子》等。

⑧ 分别见《勿轩集》卷四《麻沙重建会文桥》《麻沙镇昼锦桥》《建阳县莒口桥》《御史坊重建》《重建文公神道门》《太原寺重建法堂》《莲社上梁文》《书坊同文书院上梁文》等。

⑨ 分别见《勿轩集》卷三《刘氏族谱》《姚氏族谱》《江氏族谱序》《麻沙刘氏族谱序》等。

⑩ 分别见《勿轩集》卷五《答诚酒文》、卷六《虔彦忱字说》《张以谦字说》等。

⑪ 见《勿轩集》卷一《跋林氏兄弟遗事后》。

⑫ 《四库全书总目提要》子部十杂家类五《言行龟鉴》条云：“元张光祖编，光祖元史无传，志乘亦不载，其名始末无可考见，惟大德癸卯陈普作是书序称：襄国张君字绍先，大德辛丑为泉州推官，睹其歷任为政，信其为仁人君子。又有大德甲辰熊禾序称：光祖质美嗜学有天下来世之志”通过《闲乐堂记》我们可以对张绍先有进一步的了解。

⑬ [元]熊禾：《勿轩集》卷三《闲乐堂记》。

劳,安于“闲”“乐”为其“分”内事,熊禾表示理解,由此阐发了儒家的“乐道”说:

仲尼闲居,亦闲也,饭蔬食饮水,亦乐也,箪瓢陋巷,家法宛然。夫岂果有恶于闲,而闲又岂足累吾之乐哉?周、程二夫子,切切焉教人必欲求孔、颜所乐何事,可以嘿而思之矣。^①读《论语》至“答颜渊问为仁”“问为邦”二章,乃知用之则行、舍之则藏者,果有其具而非虚言也。^②

在熊禾看来,儒家不讲“安分”而讲“乐道”,因为“分有大小,道无小大,诚能充之,性即分也。否则,分制于命,而局于形气器量之狭矣”^③,大丈夫的“进”与“退”在“时”不在“命”。周敦颐与二程所论“孔颜乐处”便是“乐道”:“夫富贵人所爱也,颜子不爱不求而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至爱可求而异乎彼者,见其大而忘其小焉耳。”^④在理学家看来,孔颜安贫乐道所“乐”之“道”是体验“天理”流行于天地宇宙的“大道”,至富至贵相对于“天地万物为一体的境界”来说也是“小”:“吾闻圣人忧世之忧,乐天之乐,自并行而不相悖。仲尼闲居,盖有‘终日不食、终夜不寝’以思者,而颜子陋巷所乐,盖与禹稷视民溺饥者同一道也。”^⑤张光祖为世道计倡明儒教,修建同文书院招揽四方贤士大夫商讨学问、积极刊定伊洛考亭诸儒遗文集以继往圣绝学为己任。以“闲乐”为堂名,“闲”实为谦抑之辞,“乐道”之意不言而喻。

友人以“适堂”为读书室题匾,嘱咐熊禾作记阐明“适”之为义,熊禾在儒家“适道”的精神境界层面作诠释:

适者,有所而往,而非即其安之谓也,三代而上,所适者一道而已。《语》曰:“可与共学,未可与适道”,无他适也。后世始有适情适乐之说,魏晋间,虚旷之风胜,陶、谢诸贤发于情性兴致,大抵皆求其适之辞^⑥……圣贤之言,初无恶乎安且适也。《大学》尝言:“止定静安之道,亦顾所适者何如耳?”《书》曰:“惟我事不贰适。”《易大传》曰:“惟变所适”,此周公孔子之言适也。不贰适者,谓此心当一,于其所往,而不可以有间也。先儒主一无适之旨,盖起于此。惟变所适,则虽千途万辙,皆可适之地。而我之心,固未尝不一,而初未始有适也,又岂即其安者之所可得哉?可与共学,未可与适道,所适者固在乎道。此道也,秦汉而下,盖无传焉。

① 熊禾《勿轩集》卷三《曝背瓮记》也有“乐道”的思想:“古人云:‘蓬蒿书室间,宽于一天下。’吾始读而疑之,今则信矣。乃知人生苟不以外物为累,则虽羹藜饭糗,莫匪珍饈;粗缁大布,何异袞冕。而华门圭窦,又皆吞风吐月之大厦也。今是瓮也,以其富贵家子视之,其不掩口而笑、以为儿戏而鄙之者,鲜矣。然彼又曷知夫箕山之隐,陋巷之居,虽以四海九州之富、纡朱怀金之贵,而不以易其所乐者哉?”

② [元]熊禾:《勿轩集》卷三《闲乐堂记》。

③ [元]熊禾:《勿轩集》卷三《闲乐堂记》。

④ 《周敦颐集》,第112页。

⑤ [元]熊禾:《勿轩集》卷三《闲乐堂记》。

⑥ 在“适道”的意义上,熊禾对“溺于情性”的辞章末技提出批评:“儿童诵东坡前后《赤壁赋》,但觉其有荡心悦目之趣,而不能自己。夫水月之喻,岂不自以为至而莫悟其非?玄裳缟衣之梦,亦竟何所归宿?要之此等语见,盖自陶、谢、王、柳以来,诸人所作,卑者留连光景,直徇目前;高者怡旷神怡,傲睨物表,千人一律,如是而已。视文公庐山纪行、南岳唱和,与夫云谷武夷杂咏,竟何如哉?嗟夫!汉唐诸儒不见道,其不识此乐,亦宜也。”(《跋文公再游九日山诗卷》)又:“古之君子立身行世,节行为上,辞艺次之。胸中有所蕴抱,非假是不能自达,故可以见情,不可以溺志,《诗》其一也。古三百篇,上自朝廷,下至里巷,情性之所发,礼义之所止,千载而下,诵其诗知其人。灵均之骚,靖节、子美之诗,痛愤忧切,皆自肺腑流出,故可传。不然,则虽呕心冥思,极其雕镂,泯泯何益?近代诗人格力微弱,骎骎晚唐五季之风,虽谓之无诗可也。”(《勿轩集》卷一《题童竹涧诗集序》)为文应当根于六经“文以载道”:“盖尝因是而论之,文之体,莫善于《书》《诗》。君之于臣,谕命而已,即后世书疏之体也,纪述之体,如《尧典》《禹贡》等作,后世纪志、碑记、叙事之文始于此。问答之体,如《微子》《君奭》等篇,后世论辨往复之文始于此,若后世诗词一类,则自虞夏唐歌而下,备见于《三百篇》之风、雅、颂。舍是之外,亦未见有能易者。至制诰、笺表、启札,胥为骈俪,而后文始尽变矣。甚者纪事实录之文,亦为四六之体,吟咏性情,且尚对偶之工。至于末流,连篇累牍,虽百万言,而辞不足,果何日而可复返于雅厚质实之归乎?”(《勿轩集》卷一《翰墨全书序》)熊禾本人即擅长诗词写作,《勿轩集》中存有两卷,《四库全书总目提要》云:“禾文章平正质实,不以藻采见长,而根柢六经,自见本色,固非浮谈无根者所可及。”(《四库全书总目提要》集部四别集类三《勿轩集》条)诚为的论。

独董子曰：‘道者，所繇适治之路’。仲舒不识性，未必能见道，况可责之陶谢诸人乎？^①
熊禾认为，《论语》《大学》《尚书》《易传》“适”的含义都是“适道”，并没有安适怡情的意思，理学家“主一无适”的主敬说法就是本此而来。魏晋名士“适情适乐”说归于虚旷幻妄、遗世无为，与儒家圣贤积极用世的主张相背。在熊禾看来，如能对儒家之道“习久积熟”“理解会意”，便能达到“无所入而不自得，无所往而不可安”^②的境界：

因思宇宙间，无一物非道，则亦无一处非可乐。泰山之登，沂水之浴，夫子岂好游者，要其胸中自有乐地，故随其所寓，自然景与心趣与，趣与理融，无所不自适也。^③

这种境界是“与天地万物为一体”，也就是“乐道”的自然自得境界：

浴沂风雩而有天地同流，万物各得其所之妙者，晰之适也。鸢飞鱼跃，极而至于上下之间，全体呈露，大用显行者，子思之适也。吟风弄月，庭草交翠，濂溪之适，盖有出于言意之表者矣。云淡风轻，傍花随柳，明道之适，盖有见夫颜子所学，所乐之事者矣。此岂常情所易窥测哉？又岂魏晋以下诸人所能解且会也哉？学行之所适有浅深，则随其所以，皆可以安而非其至。^④

主体的道德观照使得客体展示出某种善的属性，使感通成为可能。主体的道德修养（学行）的深浅，对道体认就有不同的层次，因此魏晋人士对儒家的精神境界便难以理会。从先秦的“曾点之志”“孔颜乐处”“鸢飞鱼跃”到理学家周濂溪、程明道的“道学气象”，都是对“天理本体”的感验体认而产生的某种与天地万物“共相感通”的精神境界。

① [元]熊禾：《勿轩集》卷六《适堂说》。

② [元]熊禾：《勿轩集》卷六《适堂说》。

③ [元]熊禾：《勿轩集》卷一《跋文公再游九日山诗卷》。

④ [元]熊禾：《勿轩集》卷六《适堂说》。

黄虞稷生平著述交游考

宾莹

(福建师范大学协和学院, 福建 福州 350117)

摘要:黄虞稷是我国清初著名的藏书家、学者,更是一位十分有成就的目录学家和历史学家。他所编撰的《千顷堂书目》被《四库全书总目提要》评价为:“考明一代著作者,终以是书为可据。”他还参与了《明史》的编撰工作,主要负责编撰《明史·艺文志》,他的《艺文志稿》备受当时以及后世学者称赞。综合各类史传、地方志及其相关友人的著述文章,可以勾勒出黄虞稷的生平事迹及其著作交游的基本情况。

关键词:黄虞稷;生平;交游

黄虞稷,字俞邵,又字楮园,原籍福建晋江(今属福建泉州)。其生平在《清史稿·文苑传》《清史列传》以及南京和泉州的地方志中都有所记载,但都比较简略,对其进入明史馆之前在江南的生平都没有较为具体的记载。这大概是因为其著作,除《千顷堂书目》《征刻唐宋秘书目》以及零星散见于部分书籍的一些诗文之外,大多已经亡佚的缘故。据道光《晋江县志》^①卷七十《典籍志》所记载,黄虞稷有《建初集》《史传纪年》《蝉窠集》《我贵轩集》《朝爽阁集》《楷园杂志》等,但这些著作都已经亡佚了,故能用于考证其生平活动的文献资料并不多。只能从与其有所交往的学人文集中以及后世的一些诗集诗话中去寻找蛛丝马迹。下面笔者将黄虞稷的生平,以其康熙十七年(1678)进京应征博学鸿儒为界点,分为两部分:

一、进京应试之前

此阶段,从明崇祯二年(1629)至清康熙十六年(1677)。黄虞稷一直生活在南京,他的活动范围主要是江南一带。

明崇祯二年己巳(1629)

黄虞稷生。

黄虞稷为黄居中次子。

《清史列传》卷七十一《文苑传二》中“黄虞稷”条下有载:“父居中,明季为南京国子监监丞,甲申闻变,不食死。”“甲申”年即崇祯十七(1644),而陈作霖《金陵通传》卷二十一云:“居中字明立……年八十三,闻闯贼险京师,衰絰北向,一恸而卒。”居中卒于崇祯十七(1644),年八十三,逆推则生于1562年,即嘉靖四十一年(1562)。据此,崇祯二年,黄居中应为六十七岁,可谓老年得子。

钱仪吉《碑传集》卷四十五有陈寿祺《黄虞稷传》,载黄虞稷:“康熙十七年举博学鸿词,遭母

作者简介:宾莹,女,福建南平人,福建师范大学协和学院讲师。

^① 清道光九年抄本

丧，不与试。”周亮工有《黄母周宜人七秩序》^①，周亮工卒于康熙十一年（1672），可知此文一定写于此之前。而在文中又有提及：“尝读虞山之祝宜人六十有曰，庚子之役，俞郃……”其中，“庚子”即顺治十七年（1660），由此可知，此篇中所提的“祝宜人六十”的文章应写于1660至1662年之间，其母此时已六十岁，故知黄虞稷母周宜人于康熙十七年（1678）卒时应77左右。黄虞稷出生时，年约28岁左右。

明崇祯八年乙亥（1635）

黄虞稷七岁。

黄虞稷跟随父亲在书香中长大，深受其父的影响，从小就已显现出其在文学上的造诣。乾隆《泉州府志》卷五十五《国朝文苑》中“黄虞稷”条载：“甫入塾，经书口授即成诵，七岁能诗，出语惊人，有神童之称。”丁雄飞也在其《古欢社约》中说其“从锦襦中便熏以诗书之气”^②。

黄宗羲《天一阁藏书记》云：“屈指大江以南，以藏书名者，不过三四家，千顷斋之书，余宗兄比部明立所聚，自庚午（1636）迄辛巳（1641）余往南中，未尝不借其书观也。”^③故可知，在这一年以及随后的几年里，黄宗羲均有在黄虞稷家中走动，当和虞稷有所接触。而黄宗羲称黄居中为“宗兄”，可知其为同族之人。此外，在此之前，黄宗羲早已与其父黄居中有所交往，黄宗羲的《南雷集南雷诗历·题辞》又云：“余少学南中，一时诗人，如粤韩孟郁上桂、闽林茂之古度、黄明立居中、吴林若抚云凤，皆授以作诗之法。”^④由此可知，黄宗羲与黄虞稷可说是同族世交了。

明崇祯十七年甲申（1644）

黄虞稷十六岁，入县学。

钱泰吉《碑传集》卷四十五《黄虞稷传》中载：“十六入县学。”

道光《晋江县志》卷五十六《人物志·文苑》中也有云：“稍长，工帖括，才思飙发，原本经术，十六入江宁庠。”

这一年，李自成进入北京，明朝灭亡。黄居中在听到这个消息后，不食，恸哭而卒。而此后，黄虞稷就由其母周宜人抚养长大。周亮工的《黄母周宜人七秩序》中云：“未几，先生厌世……宜人从伶仃茶苦中抚幼孤。”此后其母周宜人母兼父职，担起了教导黄虞稷的重任。其母的教诲也影响了黄虞稷的一生。在周亮工的《黄母周宜人七秩序》就曾讲到：“俞郃于成立能守先世之藏书，以文章自表异，宜人之节行可谓加人一等矣。”

入学之后，黄虞稷更是致力于学术，继承父志，搜罗文献，增益其家藏，同时对其父原有的藏书细加研究，不断充实自己。因此，不到二十岁，已学识渊博。丁雄飞的《古欢社约》有云：“年未二十而问无不知，知，无不举其精义。”周亮工的《黄母周宜人七秩序》也有记载，黄虞稷对其父留下的六万余册藏书：“一一考其篇目次第籍记之。夏必暴，蠹必简，犹时时借人藏录，稽其同异，朝夕伏读，以慰宜人。”

清顺治五年戊子（1648）

黄虞稷二十岁。

是年，钱谦益为了编撰其书，采诗至黄家千顷斋。借阅其书，并作了一篇《黄氏千顷斋藏书记》

① 周亮工：《赖古堂集》卷十六，上海：上海古籍出版社，1979年。

② 古典文学出版社本，1957年第1版

③ 《四部丛刊·初编·集部·南雷文定》

④ 《四部丛刊·初编·集部·南雷集南雷诗历·题辞》

以记其事。在这一段时间里,黄虞稷和钱谦益有所交往。其文云:“戊子之秋,余颂繁(按:应为“系”字)金陵,方有采诗之役,从人借书。林古度曰:‘晋江黄明立先生之仲子,守其父书,甚富,贤而有文,盍假诸。’余于是从仲子借书,得尽阅本朝诗文之未见者。”又云:“(黄居中)藏书千顷斋中,约六万余卷。余小子褻聚而附益之,又不下数千卷。”

在居中去世的短短四年里,黄虞稷就为其家藏增书不下数千卷,可见其爱书之心,藏书之力。

清顺治五年戊子(1648)至清顺治十六年己亥(1659)

黄虞稷二十岁至三十岁。

这段时间,他主要还是在家中研读其父所留下的家藏,并且继续不断搜罗各种书籍。丁雄飞《古欢社约》云:黄虞稷“今且多方搜罗,逢人便问,吟咏声达窗外。每至予心太平庵,见盈架满床,色勃波动,知其心痒神飞,殆若汝阳之道逢曲车者。”在这一阶段,黄虞稷还和金陵附近的学者、文人们有所交往,并进行了一些诗文创作。但由于资料所限,许多活动发生的时间难以具体考订。

其一,黄虞稷在这一时期和另一著名藏书家丁雄飞^①有交往。两家藏书都十分丰富,两人虽然在年龄上有差距,但在“藏书”这同一嗜好的促使之下,他们很快就成了忘年交。为了更好地增益各自的藏书,交流学术,他们二人定下了《古欢社约》。《古欢社约》云:“尽一日之阴,探千古之秘,或彼藏我阙,或彼阙我藏,互相质证,当有发明,此天下最快心事。”且《古欢社约》不同于早些时候曹溶所写之《流通古书约》,它在书籍的种类及是否珍本、善本上,没有限制。而在时间、地点、所用食物,所带奴仆,借书期限,如何借还等各方面却都有明确的规定,且文字简约。其具体规定如下:

每月十三日丁至黄,二十六日黄至丁。为日已订,先期不约。

要务有妨则预辞。

不入他友,恐涉应酬,兼妨检阅。

到时果核六器,茶不计。

午后饭,一荤一蔬,不及酒,逾额者夺异书示罚。

舆徒每名个给钱三十文,不过三人。

借书不逾半月。

还书不得托人转致。

《古欢社约》中所定的一切都是从有利于读书、治学的方面出发,文字简约,而切实可行。也因为这样,受到了当代及后代藏书、读书之人的称赞。二人在约定订立之后,在约定的日子里,来往交通,谈书论学,互通有无,成就了藏书史上的一段佳话。

其二,在这一阶段,黄虞稷还与许多生活在吴越的学者、文人有所交往。周亮工的《倪母朱太夫人七秩序》云:“逮至易代之后,余祸犹烈,故吴门诸君子,复有以笔墨起戈矛,几至蹈不测者。乃闇公(即倪灿)与黄子俞邵、高子康生、陶子肃公、黄子友臣及予从子鹿峰,后先继起修社,事于秦淮,四方起而应之,皆通经博古之儒,以致身公卿,著奇勋于中外,不可胜数。终以此致谤议,几至不免,十数年以来訾譏渐息……”^①由此可知,这一时期黄虞稷与这些吴地学人曾“修社”于南京,多有交往,且持续了十多年。

^① 丁雄飞,字菡生,生于明万历三十三年(1605),卒年不详。在南京城西的乌龙潭建有心太平庵,是其藏书之处。据《金陵通传》载其:“撰述极富,计九十八种,又《读书读笔》五十卷。至所积书,有《古今书目》十卷,尤多秘本。”

^② 周亮工《赖古堂集》卷十六

其间，黄虞稷有几首诗存于世。

其一是两首名为《书影梅庵忆语后》的七绝诗，据查为仁的《莲坡诗话》载：“辟疆有姬人董字小宛，金陵人，善书画，兼通诗史。早卒，辟疆作《影梅庵忆语》悼之。一时名士吴菌次绮以下无不赋诗以赠。温陵黄俞邵虞稷二绝更佳，冒见之，哀感流涕。”^①董小宛，死于顺治八年（1651），因此，虞稷这两首七绝应写于顺治八年或此后一两年。

此外还有一首《次林茂之先生八十自纪韵》，徐作永《闽游诗话》云：“福清林古度，字茂之，万历诗人也。后侨居金陵乳山，年八十，常系一万历钱于衣带间，吴野人赋《一钱行》赠之。康熙初卒。晋江黄虞稷赠诗云：……可作茂之小传。”^②据陈庆元先生在其《福建文学发展史》一书中考证，古度应生于万历八年（1580）。^③此诗为林古度八十岁所写，那么写作时间应为顺治十七年（1660）。在此之前林古度与黄虞稷应已有交往，钱谦益《黄氏千顷斋藏书记》中称，他去千顷斋借阅藏书，是林古度介绍推荐的。其中有云：“林古度曰，晋江黄明立先生之仲子，守其父书，甚富。贤而有文，盍假诸。”而黄虞稷所写的这首诗，被徐祚永称为“茂之小传”，可见黄虞稷和林古度并非泛泛之交。此外林古度也是福建人，黄居中在闽时，或许两人就曾有所交往。

清顺治十七年庚子（1660）至清康熙五年丙午（1666）

黄虞稷三十一岁到三十七岁。

在顺治十七年，即黄虞稷三十一岁时，他也曾有机会应试，但被其母阻止，因此继续在家刻苦研读。周亮工的《黄母周宜人七秩序》中载：“尝读虞山之祝宜人六十有曰，庚子之役，俞邵将钻笔墨，从事棘闱。有从兄氏来分较试。母诏俞邵于庭曰，汝宜引避，有先人遗书在，当尽读之，勿躁也。俞邵谨奉命。”由此也可见其母对其的影响深刻，文中又云：“宜人教之训以毋近名、毋恃才、毋泛交，以成标榜之渐者。于此可见，而俞邵之所以自立者，洵非无本已，惟其抱才未遇。虽有确乎不拔之操，无以见宜人雅训。使一旦致身通显，则宁静足以致远，深沉足以任钜天下，食雨膏之福而想望其风采，固皆宜人教之也。”又“往往多得之宜人，吾意宜人所闻海鹤先生者，博而有要，故举以训俞邵，数十年如一日耳。是宜人能推海鹤先生之教以及令子，而俞邵遂能奉宜人教，以绍述乎先人也。则两世慧命似续之机，宜人直以一线系之矣。”这些都体现了黄母对黄虞稷的教育，对黄虞稷后来的生活有着重要的影响。正是其母的这种教育思想，使黄虞稷有了深厚的学术基础，为他后来编写书目，及进入明史馆撰写《艺文志》，编修《一统志》打下了坚实的基础。

清康熙五年丙午（1666）至清康熙十一年壬子（1672）

黄虞稷三十七岁至四十二岁。

在这一阶段，黄虞稷时有参加文学聚会。更在周亮工晚年时常常与之来往。

朱绪曾《金陵诗徵》^④卷四十二有载一首黄虞稷的长诗，诗题为《吴远期游白下，栢园先生大会词人高士，数十年未有之胜事也，长歌纪之》，这是周亮工组织的一次聚会，应是周亮工于南京任江南督粮道时的事，具体时间应在康熙五年至八年间。

周亮工的《赖古堂集》卷十六的《觉庵兄六十序》有云：“后数年，息肩金陵，亮臣同学黄子俞邵、倪子闾公，谬以予读书识大意，每为樽酒之会，纵谈文字。”其中说“息肩金陵”，这一时间

① 转引自《清诗纪事》（康熙朝卷），南京：江苏古籍出版社，1987年。

② 转引自《清诗纪事》（康熙朝卷），南京：江苏古籍出版社，1987年。

③ 详见陈庆元：《福建文学发展史》，福州：福建教育出版社，1996年，第388页注释一。

④ 清光绪十三年刻本

应该就是周亮工康熙七年(1668)在江宁任粮道之后,直至周亮工于康熙十一年(1671)逝世的这段时间。可知,黄虞稷在这一段时间与周亮工、倪灿都有所交往,并时有聚会,谈文论诗。

另《赖古堂集》后附录有黄虞稷为周亮工所写的《行状》一篇,曰:“先生卧疴时,稷时往起居。犹为稷言:生平爱许有介书法,欲为勒石以永其传命。稷尽出往来诗卷,及求之他家所藏以待砉石间。一二日偶以事未往,夜梦先生如平时云将远行。醒而念先生病甚,斯言得无不祥乎。急如先生所,而已复魂矣,嗟乎,斯言莫践知先生犹念亡友也。”在此《行状》中他还引了自己所撰的《读画楼诗序》:“先生无破壁发冢之痴,无据舷没水之溺,正如坡公所云,烟云过眼,百鸟感耳,皆逝而不留。先生颇以为知言……”由此可知,在周亮工晚年病时,黄虞稷常常随侍于侧,而在平时更是时有交往,二人的交情非同一般。

此外,据《鹤徵录》^①卷三所载:“先生(黄虞稷)博雅能文,尤深经学。馆江宁龚方伯署中,与令子侍御蘅圃交最契。龚藏书甲浙右,所刊《授经图》《春秋纂例》诸书,经其校正者为多。”龚方伯名佳育,据《碑传集》卷四十《龚公佳育墓志铭》中所述,他在康熙五年时官江南布政司。故黄虞稷馆于其家应在此之后。此外,文中的“侍御蘅圃”指的就是龚翔麟,龚翔麟生于顺治十五年(1658),康熙五年(1666)时也就8岁左右,在黄虞稷馆于龚家时,与龚翔麟交契,这时黄虞稷的角色除了友人之外更有师傅的成分。龚翔麟后来也成为了一名著名的藏书刻书家,这除了受其父影响之外,与黄虞稷对其从小的濡染也应有关。

施闰章《学余堂文集·诗集》^②卷十一有《腊八日,报恩寺辽塔同张南村黄俞邵王安节诸子》,其中“报恩寺”应指位于南京聚宝门(今中华门)外的大报恩寺,而施闰章死于康熙二十二年,因此,此诗应作于黄虞稷被征入明史馆前。

清康熙十一年壬午(1672)至清康熙十七年戊午(1678)

黄虞稷四十二岁至五十岁。

《昭代从书》中有一本《征刻唐宋秘书书目》,题为“晋江黄虞稷俞邵、祥符周在浚雪客编次”,在这本书目出现后,有许多学者对这一书目的出现有所响应,其中在纪映钟等人所写的《征刻唐宋秘书启》中有云:“黄子俞邵、周子雪客,藏书累叶,手泽犹新。”^③而在倪灿、周铭的《征刻唐宋秘书例》中,在介绍周在浚的家世时提到:“司农(即周亮工)两遭患难,数世所积化为乌有。独此缮写本二百余种,梨庄(即周在浚)极力珍护岿然独存,大抵皆今世所不数见者。”^④前一篇文章中所说的“手泽犹新”说明这篇文章应该是写在周亮工死后不久的,而后一篇中提到的“两遭患难”,也说明此文应写于周亮工第二次遭难之后。而在历史上周亮工第二次遭难的时间是在康熙十年十一年的时候,在事白之后,也就是在康熙十一年,周亮工卒。所以黄虞稷、周在浚的这个书目成书的时间或是说他们的这个倡议提出的时间,大概就在康熙十一年之后。而康熙十七年(1678)黄虞稷上京应试,而周在浚又于康熙二十三年赴太原,故此书目的出现至少早于康熙十七年。而它的出现更是在当时的社会上掀起了一次对秘本珍本的刊刻浪潮。

在这一时期,黄虞稷还为龚氏校勘了《玉玲珑馆丛刻》中的《授经图》等书籍。朱彝尊的《经义考》卷二百九十四“朱睦㮮《授经图》”条下有载:“龚御史翔麟未仕时刊于白门。俾黄征君俞邵

① 漾菴老屋刻本

② 文渊阁《四库全书》本(下文中《四库全书》均为文渊阁本)

③ 《观古堂汇刻书》本

④ 《观古堂汇刻书》本

增益之。凡增入古今作者二百五十五人，经解凡七百四十一部，六千二百一十八卷。”《曝书亭集》卷三十四有《授经图序》：“是集黄征君俞邵藏有善本，龚主事衢圃刊之于白门。”《碑传集》卷五十五《御史龚公翔麟传》云其：“辛酉（按，康熙二十年），顺天乡试乙榜……补兵部车驾司主事。”而黄虞稷是在康熙十九年才获“征君”之职的，又据《鹤徵录》卷三所载：“先生（黄虞稷）博雅能文，尤深经学。馆江宁龚方伯署中，与令子侍御衢圃交最契。龚藏书甲浙右，所刊《授经图》《春秋纂例》诸书，经其校正者为多。”可知，黄虞稷在龚家校勘刻行的书籍并不只是《授经图》，还有《春秋纂例》等书，这些书都是《征刻唐宋秘书目》中所列的。在康熙十九年到二十年短短的一年多内，黄虞稷应是无法校刻如此多的书籍的。而文中称黄虞稷为“征君”，可能是像称龚翔麟为“御史”一样，并不一定是真正其任“征君”时所为。

乾隆《泉州府志》称其“天性孝友，持己矜廉而勇于义”，在南京时已都有义举，“都中有江南福建义塚，年久无隙地，捐金为倡，拓其域倍于前。”又“向海氛播虐，闽妇女多被难入旗，建议回赎，同时好义者踊跃捐助，赖以完聚者无算。”另“里中敦善堂鳩众施棺，虞稷领其成，终年不怠，恒解囊以襄其缺十载。”这些义举应都发生在其进京前，居住于南京的时候。

二、进京应试之后

清康熙十七年戊午（1678）

黄虞稷五十岁。

是年，黄虞稷母周宜人过世。康熙十七年正月乙未（1678），谕吏部征试博学鸿儒。^①黄虞稷应试上京，在途中“见山东旱蝗，言于总宪环极魏公，据以入告，得邀赈恤。”^②但也正在这时他接到了其母的死讯，因此回到又南京，没有参加康熙十八年的殿试。得知此事，其友人也写诗相赠，如汪琬就有《送黄俞邵闻讣南归》三首^③，毛奇龄也有《送黄征君虞稷丧母还里》七绝四首^④，曾大父亦有诗相赠。^⑤

清康熙十八年己未（1679）至康熙二十年辛酉（1681）

黄虞稷五十一岁至五十三岁。

丁忧于南京家中。此外，黄虞稷还多方借阅各种明代的藏书目录，收集明代的书目文献资料，开始为修撰《明史·艺文志》做准备工作。

康熙十八年三月丙申在体仁阁举行殿试，三月甲子把取中的彭孙遹、倪灿等五十人全都派往明史馆，修纂《明史》。五月己未，又命内阁学士徐元文为《明史》的监修总裁官。^⑥元文到任不久就上疏举荐黄虞稷等人。开始时部议不许，后为康熙特旨批示，才允许其丁忧后入馆。李元度等人所著的《国朝先正事略》卷六《徐立斋相国事略》中有载：“十八年，特召监修《明史》。学士充监修，

①《清圣祖实录》卷七十

②乾隆《泉州府志》卷五十四《明文苑》

③《四部丛刊·初编·集部·尧峰文钞》卷第三：“朔风吹枯条，雨雪方霏霏。游子策蹇南，血泪沾麻衣。创巨痛亦深，入门何所依。素帷空飘扬，瓦铎惨不挥。”“伊昔别高堂，牵裾不能止。山川慎跋涉，丁宁颇娓娓。十指瘦见骨，动劳结行李。距此曾几时，音容今已矣。”“岂不怀倚闾，承欢俟升斗。禄养顾未逮，遗恨积山阜。所期扬令名，逝者斯不朽。忠孝非殊途，勉旃两无负。”

④《四库全书·别集类·西河集》卷一百四十五：“黄香辞辟不嫌烦，只为高堂有老亲。谁道征车二千里，顿亡帷舍百年人。”“北阙何须再上书，见星前路舍皋鱼。圣朝教孝原无极，忍使泉台更倚闾。”“寒风梢撼下林柯，此去冰壁好渡河。痛煞望乡行哭处，蒋家山下白云多。”“生刍一束路漫漫，送子将归欲别难。只恨毛生亡母后，依然捧檄在长安。”

⑤《鹤徵录》卷三，黄虞稷下有云：“曾大父诗云，‘几夜萝惊身负米，一时泪落手缝丝。’又云，‘隐同绵上文焉用，诗补南陔愿已妨。无限绝裾亲好在，天何摧折到黄香’。

⑥《清圣祖实录》卷八十、八十一

非故事也。秋，赴阙，辞新命，不许。因请购遗书、征遗献，荐故给事中李清、主事黄宗羲及原任副使曹溶、主事汪懋麟、布衣黄虞稷、诸生姜宸英、万言。部议不允，特旨从之。”又康熙十九年二月乙亥的《实录》中有载：“吏部遵旨议覆内阁学士兼修《明史》徐元文疏言：纂修《明史》，宜举遗献……原任副使道曹溶，布衣黄虞稷，现在丁忧，俟服阙后，咨送到馆，告成日，一并甄叙。从之。”^①

为了准备进明史馆后编撰《艺文志》的资料，黄虞稷在这段时间不断收集新的文献资料。其中，大约在康熙十九年时还从龚翔麟处借了朱廷佐手写的《古今书目》，抄录其中所记的事实，作为修《艺文志》的资料。《古今书目》的作者就是黄虞稷的忘年交丁雄飞。^②而虞稷的《千顷堂书目》在此时也已完成初稿，为入馆后编撰《艺文志稿》做好了准备。

清康熙二十年辛酉（1681）至清康熙二十四乙丑（1685）

黄虞稷五十三岁至五十七岁。

康熙二十年，黄虞稷丁忧结束，应征进入明史馆。

据陈寿祺的《黄虞稷传》所载黄虞稷进入明史馆之后“分纂列传及艺文志”。不过，他所分纂的列传稿并没有流传下来，因此也就无法知道他编撰的是哪一部分。不过，黄虞稷就是从这一年开始了他编撰《明史·艺文志稿》的工作，虽未有原稿流传，但现今我们可通过其《千顷堂书目》窥其《艺文志稿》的概貌。

在这一时期，黄虞稷在京师除了编撰《明史》之外，还与友人出游、聚会，并多相唱和，且有友人向其借阅藏书。

沈季友《樵李诗系》卷二十八“李符”条：“康熙甲子（按即康熙二十三年），予在京师。分虎（按，即李符）亦馆于龚氏，往来唱和，月举一会。同赋者晋江黄虞稷、大梁周在浚、太原阎若璩、宁波万言、钱塘洪升、嘉兴周篁、何中吴雯、辽阳佟世恩、武林王嗣槐、同里沈皋日暨我两人也。”^③

此外，在沈季友《学古堂初集》卷六的《秋蓬集》中有《题周参军在浚燕舟》诗，其注有云：“同赋者西泠王仲昭嗣槐、清溪胡明渭生、四明姜西溟宸英、甬东万贞一言、晋江黄俞邵虞稷、太原阎百诗若璩、扬州宋幼琳玫、武林洪昉思升、秀水里李耕客符、梅里周林于篁、同里郭匡山襄图及家柘西皋日也。”

由此可知，在康熙二十三年左右的时期内，黄虞稷与其友人周在浚等，每月都会聚会一次，并在聚会时谈学论诗作赋。

另朱彝尊的《曝书亭集》卷十二有《同黄虞稷、周在浚、彭桂饮刘学正中柱斋》诗。而毛奇龄《西河集》卷一百八十二有《集刘选郎始恢新宅，同李中允铠丘检、丘检讨象随、李侍讲澄中、黄

①《清圣祖实录》卷八十八

②朱圻《夏云堂稿》中《记南仲公遗书》：“南仲公（朱廷佐）手写《古今书目》及《博古考》在鹿冈家。”“后浙友龚蘅圃不惜出重价，购为箭中收藏宝迹。庚申岁，圻复见之黄俞邵所。盖俞邵被荐博学宏词，与修《明史》，虽丁艰有复，借钞其书内所记事实，用作将来史馆底料也。”后朱绪曾作朱廷佐《春雨堂集跋》说：“次郊公称南仲公有手写《古今书目》，为黄俞邵、龚蘅圃所得，以备史料。”又在《夏云堂稿》中《记南仲公遗书》加按语云：“读次郊公此语，则原书归否俱未可知，如得黄氏《千顷堂书目》，亦可想见南仲公手钞书目矣。”他推想《千目》与《古今书目》的内容差不多，这是不对的猜测。而且朱绪曾还在其《金陵诗征》卷三十九中说：“黄虞稷家富藏书，著有《千顷堂书目》三十二卷，盖即参考南仲公书目而成，而公原书不可得矣。”此处更是暗示《千顷堂书目》就是抄《古今书目》的。因此在后来的许多学者就有着这样的误会。如丁丙的《善本书室藏书志》与莫伯骥的《五十万卷楼藏书志》都认为事实如此而征引了这一资料。但张钧衡在其《千顷堂书目跋》中则说到：“然钱受之采明诗，从俞邵借书，得尽阅所未见，又为作《千顷斋藏书记》，是俞邵实有是书，并非悉据旧目（《古今书目》）。或桑海之际，朱氏之书与目，均为俞邵所得与？”其实，《古今书目》应是丁雄飞所作，而丁、黄二人立古欢社，丁氏之书有许多黄氏都曾借阅抄录，而此目黄氏或有见过，但所谓的《千顷堂书目》是抄此目的说法，应该是错误的，丁氏的书目中应不像《千顷堂书目》仅载有明及前四代的书目，《千顷堂书目》也就不可能是以抄录《古今书目》而成书。

③文渊阁《四库全书》本

征士虞稷即席》。这些应都是在这一时期所作。《曝书亭集》卷十四有《苦热联句》一首，应也是其聚会时所作，其中包括万斯同、查慎行等18人^①，查慎行《敬业堂诗集》卷十也同样载有这首联句，其题名为《集槐树斜街苦热联句》，其中“槐树斜街”就是今天北京宣武门外的下斜街，而据考朱彝尊在京时，就住在槐树斜街，这应该是个在朱彝尊家的夏日聚会。

可知在这一时期，与黄虞稷交往的友人主要是同其一起在明史馆工作的人员，如邱象随、李澄中、姜宸英等，还有他以前或在京认识的旧友新知，如朱彝尊、龚翔麟等。

钱仪吉《碑传集》卷五十四《黄虞稷传》：“二十三年充《一统志》馆纂修。”^②

清康熙二十五年丙寅（1686）

黄虞稷五十八岁。

《清圣祖实录》卷一百二十四页七下：“康熙二十五年春正月，江南道御史严曾榘疏言：近礼部奉命开馆纂修《一统志》书。”又三月己未，命陈廷敬、徐乾学专理一统志馆务。更任命了二十个纂修官，有“见修《明史》七品俸”的姜宸英和万言，但没有特别列出黄虞稷的名字。因此，黄虞稷进入一统志馆应至少在康熙二十五年三月之后。

是年，《明史》的编撰应暂时告一段落。^③

倪灿有《艺文志序》一篇，被后世所称道。观其序文，应该是在黄虞稷的《艺文志稿》几近完成时，其通观全稿后所作。倪灿死于康熙二十六年（1687），故可知在此时黄虞稷编撰《艺文志稿》的工作也已进入最后收尾阶段。

清康熙二十八年己巳（1689）

黄虞稷六十一岁。

在《一统志》馆，时仍在京。

《东华录》卷十五有载：是年，十一月，徐乾学被副都御史许三礼弹劾，指其“不顾品行，律身不严”。于是徐乾学上疏乞归，康熙批曰：“卿学问淹博，总裁各馆史书，著有勤劳。览奏请归省墓，情辞恳切，准假回籍。书籍著随带编辑。”徐乾学又有《备陈修书事宜疏》云：“更需一二相助。现在纂修《一统志》《明史》，支七品俸臣姜宸英，臣黄虞稷，学问渊博，文章雅健，在馆十年，尚未授职。分辑《一统志》已有成绪，若得随往相助，一如在馆供职，庶编辑易成。事竣之日，仍赴史局，似为两便。”（按：疏上于康熙二十八年十一月月末）^④

是年，徐乾学又有《修书事宜疏》云：“臣所辑《明史》，正德、嘉靖两朝列传及《地理志》《职官志》《艺文志》今已脱稿，其《河渠志》《儒林》《文苑》等传，容臣一并带回编辑，缴送史馆。”可见，黄虞稷在此之前已将《艺文志》稿纂写完成，交于徐乾学了。

清康熙二十九年庚午（1690）

黄虞稷六十二岁。

是年初，黄虞稷离开京城，随徐乾学等南下，赴太湖包山书局，继续编撰《一统志》。

① 此十八人为：朱茂暉、姜宸英、张远、王原、徐善、朱彝尊、万斯同、朱俨、谭瑄、查慎行、李澄中、魏坤、黄虞稷、释净宪、龚翔麟、汤右曾、郑觐襄、钱光夔。

② 据考证，黄虞稷入《一统志》馆应不在此年。详见下文。

③ 据李庆《黄虞稷家世及生平考略》中考证。其文如下：清康熙十八年入明史馆的陈维崧、朱彝尊、尤侗、汤斌、施闰章、潘耒、汪琬、毛奇龄、方象瑛、汪楫等多以是年前亡故或离开（俱见《清史稿》本传。文长，不一一征录），而余下的姜宸英、黄虞稷、胡渭、阎若璩等多于不久转入《一统志》馆。又《曝书亭集》卷十二有《副相徐公庭中种蕉结实，禹鸿胪为作图，因题绝句三首》，其三有“正值闲庭花放日，便应焚稿禁园西”句，注曰：“故事，国史编成，於西苑蕉园焚稿。”诗为是年之作。可证当时《明史》的编修似告一段落。

④ 《檐园文集》卷十页十六上。

张穆的《阎潜邱先生年谱》这一年的条目下，引《潜邱札记》：“老友吴乔先生尝言，贺黄公《载酒园诗话》、冯定远《钝吟杂录》及某《围炉诗话》，可称谈诗之三绝。余急问贺书何处有？曰，金陵有。须价银一钱二分。余以三钱付黄俞邨。使者回家购之。不半月，以八分购书，余尽如余所属，买套樱桃干，盖素嗜此也。”^①

清康熙三十年辛未（1691）

黄虞稷六十三岁。

是年，黄虞稷卒于南京。

陈寿祺《黄虞稷传》：“至包山书局，刻苦披讨。逾年，力疾竣事，竟以劳卒，年六十有三。”

乾隆《泉州府志》卷五十五《国朝文苑》有云：“虞稷至包山局中沉毅刻苦，搦管兀坐，焚膏继晷，一字未安追琢累夜，传闻偶异别考他书目，营手披指，肿腕脱至病痾伏体，犹以一府未完，力疾编竣而后已。辛未七月，买舟归江宁，四日卒于家，年六十三。”

由上可知，在黄虞稷的一生中，其主要与书为伴，钻研学术。平日也不乏与同好共聚交流。他自小就受其父母影响，不骄不躁，专心于学术研究，不求功名，而也正因为他的这一性格特点，直至其五十岁后才以布衣的身份进入明史馆成为“征君”。而在他进入明史馆之前，更是认真地为编撰《明史》准备文献资料，并编成《千顷堂书目》初稿以备使用。而在交友上更是广泛，许多学者文人都曾与之交游。其著述除《千顷堂书目》《明史·艺文志稿》《征刻唐宋秘本书目》之外，也有诗集文集，但都已亡佚，只有几首诗歌与一篇序文、一篇《行状》传世，故难以分析其文风特点，令人十分遗憾。不过，观其一生，黄虞稷可说是一位名副其实的藏书家与学者，他的著述对后世有很大的影响。

^① 年谱为《丛书集成初编》本。

从宗教心理学角度分析李叔同出家原因

孙汉生

(福建教育出版社, 福建 福州 350001)

摘要: 李叔同出家原因, 在弘一大师自述和夏丏尊、丰子恺及金梅等前辈学者叙说和研究中均有所阐明。运用宗教心理学理论, 透过种种现象, 并结合其出家后作为僧人的言行, 我们可以窥探其出家之初心。圣贤情结、佛教信仰是出家的内在驱动力和行为导向, 童年经验、家庭教育、自我砥砺是形成圣贤情结和佛教信仰的根本原因, 疾病和断食则是一种机缘, 自觉或不自觉地自我超越以追寻生命的意义则是最为深沉的终极原因。李叔同圣贤情结、佛教信仰和追寻生命意义的心理动因, 有圣徒福克斯、神学家哲学家克尔凯郭尔、围棋天才吴清源、杰出企业家稻盛和夫、印光大师、康有为、梁漱溟等人的信仰事迹作为旁证。

关键词: 圣贤情结; 宗教信仰; 童年经验; 高峰体验; 老病死别; 头陀行; 自我超越; 生命意义

自 1918 年出家当和尚以来, 李叔同为什么出家就是一个被不断追问的问题, 他自述《我在西湖出家的经过》也曾经谈到; 夏丏尊《弘一法师之出家》、丰子恺《我与弘一法师》、容起凡《弘一大师出家的研究》等文章将大师出家的经过和原因基本陈述清楚了, 但是人们是不是就以为得到圆满的答案? 没有! 至今整整一百年了, 人们还在探讨。

金梅先生的《悲欣交集——弘一法师传》^①专设一章《出家之因》, 洋洋洒洒两万多字, 对以上诸人的说法做了总结, 并提出了自己的看法, 最为全面, 最具代表性。金梅先生首先引述了大师自己所说的远因和近因, 并作了发挥: 远因是幼年时期就种下了信佛的因子和西湖佛教氛围的影响; 近因则是弘一大师的断食一事和夏丏尊几句牢骚话的激发, 以及马一浮大师和西泠印社叶为铭的助缘。金梅认为大师关于远因、近因的自述尽管说出了某些原因, 但只是一种“以佛解佛”的说法, 只是“触媒”和“契机”, 没有触及深层次的主观和客观的种种原因。金梅自己则试图从整个社会环境、个人思想性格特征和以往全部人生历程的角度分析, 揭示李叔同“发生人生裂变的全部真实原因”。他将李叔同与鲁迅作比较研究, 指出二人家庭出身和早期人生历程相近, 面对辛亥革命以后的社会现实, 二人因不同性格而采取了不同的态度; 结交了不同的人文圈子, 选择了不同的道路, 有了不同的人生。金梅特别指出, 李叔同有感于母亲因小妾出身, 地位低下, 后又年轻守寡, 处境艰难, 故而反感纳妾行为, 而他自己却于正妻之外又娶一日本女人, 有负罪感, 进而对年轻时耽于声色产生忏悔之意。辛亥革命让李叔同失去了“丰足的恒产, 为了养家糊口, 他不得不执起了教鞭, 又总是于心不甘”, “百万家财破产, 一介书生而要维持两地的家室, 李叔同有不胜重负之感”, “在这种负罪感的支配下, 他逐步采取了有意回避和摆脱窘境的态度”。金梅也提到李叔同的疾病(神经衰弱症和肺结核)及其生命忧患, 是出家的重要原因。

作者简介: 孙汉生, 男, 安徽怀宁人, 福建教育出版社副社长、副总编辑、编审, 全国新闻出版行业领军人才。

^① 金梅:《悲欣交集——弘一法师传》, 福州:福建教育出版社, 2010年。

金梅先生的分析当然是比较深刻的，但是，到底何为表层的契机，何为深层的原因，还是让人难以把握。例如，若说李叔同要维持两房妻室不堪重负，按照正常逻辑，他应该努力挣钱。以他身怀杰出才艺和后来不顾身命弘法利生的毅力，不难做到。他经济上如此重负，却以工资和借款来供学生刘质平到日本留学，这个本非其责任的负担，他为何不逃避，却主动往自己身上压？所以说“有意回避和摆脱窘境”，最多只能是表层的现象，而非深因。疾病与生命忧患无疑是出家的原因之一，但是疾病和生命忧患何以促人出家？这些都值得进一步追问，李叔同出家的深因，还须从学理上探讨。

本文尝试从宗教心理学角度做一些初步分析，不仅从李叔同出家前的生命历程找原因，也从出家后作为僧人的表现追溯其初心。

一、圣贤情结是内在驱动力

欲研究一个人的行为背后的动因，须对一个人进行全面的审视和观照，然后做出诊断。不妨像中医一样，对李叔同做一番望闻问切，首先望其颜、闻其言。

看当时人眼中的大师形象是怎样的神圣：面形清瘦，神情持重，虽然在微笑，却有一种自然的威仪。目光清澈，那是净化后的秋水澄潭，一眼到底，毫无矫饰。我见到他的虔敬，不亚于见到祖父一样，一阵清凉之气从我脊梁上向全身扩散开来，人世间一切俗套伪饰，在一刹那间都卸净了。（钱君匋《忆弘一大师》）^①如高鹤行云，飘然莅晋。他神色安详，态度谦虚，声调铿锵，风骨洒脱，有肃然可敬之容，有盎然可亲之相，法师身上找到：庄严，慈悲，亲切，和善，真机，化境，悠然澄远，佛陀静修深养的境界。其实大师年轻时外表也是一般，老来有一种气象，是世间最富美感的人，特别是声调，宛转悠扬而铿锵，特别有感染力，语调铿锵，音色特别美。（陈祥耀《弘一法师在闽南》）清癯如鹤，语音如银铃，此外我就无话可表达当时的印象了。（内山完造《弘一律师》）瘦得如苍松般，但是精神却为我们青年人所望尘不及。在很静穆的面中微露出他的笑容，毫无躁忿地续动念珠，却一面与我谈着，那种飘逸的神态，正和他的书法一样，清绝人间，毫无矜才使气的烟火，似别有天地非人间。（李芳远《送别晚晴老人》）他用天津方言发出诵经的音声，字义分明，铿锵有韵节，能够摇撼我的性灵。（释亦幻《弘一法师在白湖》）持律而到非由外铄的程度，人便只觉他一切纯任自然了，似乎他的心非常之安，躁忿全消，到处自得；似乎他以为这世间十分平和，十分宁静，自己处身其间，甚而至于会把它淡忘。（叶圣陶《两法师》）

时人叶青眼居士《千江印月集》的描绘最能体现大师的圣贤气质和精神：“七七事变”后，闻公尝于当食之顷潜焉出涕，谓其弟子曰：“吾人吃的是中华之粟，所饮的是温陵之水，身为佛子，于此之时，不能共纾国难于万一，为释迦如来张点体面，自揣不如一支狗子，狗子尚能为主守门，吾人一无所用，而尤觊颜受食，能无愧于心乎！”又诸山求字，公特为撰句云：念佛不忘救国，救国必须念佛。温陵处战事最前线，当舰队出入，飞机轰炸之际，公乃于此时独往独来，集众演法开示，不但置一己生死存亡于度外，抑且万一不幸，以头目脑髓替代众生受苦，亦所甘心，此亦非有所勉强，教本如是也。我佛如来，累劫重誓，不惜身命，为众生故，况怖心难生，善心难发，正唯恐怖之时，发大善心，利诸众生，实畅本怀，夫唯如是。故其在万石也，时厦门战事正在紧张，各方劝公避入内地，公曰：“为护法故，不怕炮弹。”题其室曰“殉教室”。及公之在檀林也，时永宁方有日舰来迫，

^① 本文有关弘一大师之事迹、言论皆引自《弘一大师全集》（全十册），福州：福建人民出版社，2010年。后引不注。

开元县听上人往谒，并献菊花数朵，公即托菊寄兴，作诗以赠上人，诗曰：“亭亭菊一枝，高标矗晚节。云何色殷红，殉教应流血。”公无疑为当代大德，一个实行头陀行者。

弘一大师的圣贤气象并不是成为成一法师才具有的，早在他还是李叔同老师的时候就已初具格局。丰子恺《为青年说弘一法师》：借夏丐尊先生话来讲，他做教师，有人格做背景，好比佛菩萨的有“后光”。所以他从不威胁学生，而学生见他自生畏敬；从不严责学生，而学生自会用功。他是实行人格感化的一位大教育家。我敢说：自有学校以来，自有教师以来，未有盛于李先生者也。《李叔同的教育精神》则称其师的教育精神是奉献的，所以感化力大。

远而言之，圣贤气象来自童年所受的教育。释传贯《随侍弘公日记一页》记录：初八日，胜进居士为编辑《韩偓传记》毕，呈师，师写韩偓牌位一纸，设备供以祀。见桌有不正，欲更正之，谓贯曰：“我儿童时，桌子不正欲就食，母辄止曰：孔子云，席不正不坐。即将桌改移令正，然后许食。自后则所有一切安置，须观端正而后已。”

严谨的行为习惯，受其父亲影响。1930年秋天在浙江慈溪金仙寺口述，胡宅梵记录：父亲李筱楼是清朝进士，精阳明之学，饮食起居悉以《论语·乡党》篇为则。（《记弘一大师之童年》）《论语·乡党》的内容主要是礼，是在各种场合下的行为规范，坐卧行走、言谈举止、穿衣吃饭的规格和分寸，如上朝、待客、乘车、对待国君赏赐、对待朋友馈赠，孔子都依礼而行。上文提到的“席不正不坐”就是《乡党》篇的一条。七八岁时学袁了凡记功过格，以道德信条对照自己的言行，日日记录，日日反省。李叔同出家后重视戒律、弘扬律学，与童年所受教育不无关系。

这种气象，来自青年时期的自觉追求和人格修养。在浙江两级师范做教师时，案头常用书是《人谱》，此书的内容是古圣先贤的嘉言懿行，他在封面上题写“身体力行”四个字，作为座右铭，言行举止处处以圣贤作为楷范。他教育丰子恺等学生的材料是《格言联璧》《论语》等。1915年致信叮嘱刘质平：“可取古人修养格言（如《论语》之类），胸中必另有一番境界。”

童年时期严格的家教训练和青年时期的自我砥砺，在李叔同的心灵深处凝结为一种圣贤情结。出家为僧，是圣贤情结的进一步发展；出家后修头陀行，严守戒律，并且整理古代佛教戒律文献，开坛讲解律学，培养律学僧才，都是对圣贤情结践履。弘一法师虽然是虔诚的佛教徒，但并不是一个狭隘的宗教徒，而是唯圣贤是则，例如他在《改过实验谈》的演讲，就告诫僧徒要多读佛书和儒书，儒佛并修；常引《论语》名言教育小和尚要慎独、改过、虚心、宽厚。这些都是圣贤特质。

弘一大师演讲《改过实验谈》时，向僧众恭贺新禧，“贺诸君将能真实改过，不久将为贤为圣”。“为贤为圣”正是大师自我期许和自我勉励。他入闽不久曾作一梦，梦见自己前面紧随儒师行走，身后有长髯老人唱诵《华严经》贤首品偈句。梦醒后大师悟觉自己“居闽宏律”的征兆，这正是—种圣贤使命的感召，是圣贤情结的显现。

弘一法师是虔诚的佛教徒，有一种宗教崇高感，常常讲出家人的威仪问题，说出家为僧是大丈夫的事业，出家人地位比俗人高，更加受人尊敬，自身必须讲究威仪。大师讲《青年佛徒应注意的四项》，其中一项强调，佛徒要自尊，“人都喜欢人家尊重我，而不知我自己尊重自己，必须尊重自己，必须从我自己尊重自己做起。怎样尊重自己呢？就是自己时时想着，我当做一个伟大的人！”“我们现在依佛出家，所处的地位是非常尊贵的。就以剃发披袈裟的形式而论，也是人天师表——国王和诸天人来礼拜，我们都可端坐而受。”

李叔同置自己妻儿于不顾，却竭尽全力资助学生刘质平留学日本，正是出于一种自我牺牲奉献

社会的圣贤情结、大悲情怀。这有些极端，但李叔同的性格，确实具备极端性，他的不少生活细节都表现出来。

据夏丏尊文章《弘一法师之出家》：日本的“关于断食的文章，说断食是身心更新的修养方法，自古宗教上的伟人，如释迦牟尼，如耶稣，都曾断食。断食能使人除旧换新，改去恶德，生出伟大的精神力量”。以伟人、圣人为榜样，追求道德上的纯洁、崇高无疑是一种圣贤情结，类似于圣徒性心理。这种心结具有持久强劲的精神力量，是李叔同出家的深层的、根本的原因。这种圣贤情结，如果以西方宗教心理学概念“圣徒性”来作类比解释，也许有助于理解。

美国心理学之父威廉·詹姆斯《宗教经验之种种》说，宗教在性格上的成熟结果的总名就是圣徒性。圣徒性有如下特征：苦行、灵魂的强健、纯洁、慈善。圣徒爱他的仇敌，并且将可厌的乞丐当作他的兄弟看待。在圣徒的眼中，世界会显放光芒并现宝相，灵魂领略天赐的光明、安宁和甘美。詹姆斯讲“圣徒性的价值”时摘录圣徒福克斯日记：“告别了亲族，以及其他亲族，在大地上作一个陌生人来往，我不敢在一个地方长住。”圣徒追求道德上的一贯和纯洁，保持他灵魂的洁白，只有退出世界。^①

中国古人讲，自古圣贤皆寂寞。具备圣徒情结的人，比常人更多一些孤独感，超尘出世，常常是他们的必然选择。李叔同的一生，可以概括为六次出走，类似于圣徒福克斯“在大地上作一个陌生人来往”。第一次是离开天津。18岁与母亲出走上海。（此为第一次出世）兄教督甚严，一定是为他负责，为他好，指望他光宗耀祖，可是他的思想性格已经露出出世的苗头，诗酒风流，吟风弄月，飘然尘外，与兄意趣越走越远。第二次是从上海离开祖国去日本，第三次是他从日本回来之后，在天津待了大半年时间就离家再到上海。他的第四次出走是出家当和尚。1918年在浙江出家之后，先是在杭州一带的庙里学习做和尚。在两年之后，他就跑到温州，当时称为永嘉。他为什么要离开杭州一带，跑到永嘉呢？1921年春天，弘一法师在杭州致毛子坚函云：“音以杭地故旧酬酢，将偕道侣程、吴二居士之温，觅清净兰若，息心办道。”他的名气太大，做了和尚名气就更大了，俗家的或者佛教界的，好多人去拜访他，他觉得很烦，他想躲一躲。从浙江出走闽南，是第五次出走，走出熟人的环境。此种行为特征，正如圣徒福克斯“不敢在一个地方长住”。即使在闽南十年，他也不是安居一处，而是风尘仆仆于山岭水涯，到处讲经说法。他担心自己长期安居一地，贪图安逸，丧失修行意志。他甚至两次动念要去南洋弘法，并且做了准备工作，无奈受阻于日寇发动的太平战争，未能如愿。第六次出走，则是涅槃成佛，走出六道轮回，进入永恒境界。

在一处讲学，与人自然熟悉了，但是不想与人交往。在院子里行走，遇到熟悉的人，尽快避开，避免迎面相遇，避免见面交谈。尤其回避官员。名气太大，高官、将军都以与他交往为荣，求见一般都遭拒绝。（火头僧《弘一律师在湛山》）这也属于圣徒性的表现。

在中华文化史上，不少杰出人物都有圣人情结，康有为自命“南海圣人”，他付诸行动，在政治上是投身变法维新，试图扶大厦于将倾，拯救大清王朝；在文化上倡导孔教作为国教。梁漱溟也有圣人情结，二十来岁就发出“吾曹不出苍生何”救世豪言，他在社会政治方面，发起乡村建设运动，身体力行；在思想文化方面，成为现代新儒家的代表人物。李叔同的圣人情结的外化，则是由艺术气质而演变为宗教徒——佛，弘法利生、振兴律学成为他的神圣使命。丰子恺说，艺术最接近宗教。

李叔同的圣人情结没有像其他“圣人”那样让他成为政治家和儒者，却让他成为佛教里的圣人，

^① [美]威廉·詹姆斯：《宗教经验之种种》，唐 铨译，北京：商务印书馆，2014年，第268-271，337，290页。

有个重要原因，来自童年的家庭氛围和教育。

意大利儿童教育家蒙台梭利说：“童年构成了人一生中最重要的一部分，因为一个人是在他的早期就形成的。”“成人生活的模式在他的早期就已确定了。”^①考察李叔同童年生活，我们可以更深刻地理解李叔同何以成为弘一大师，一位头陀行者，一位律学宗师——童年记忆几乎成为一生宿命。

父亲李筱楼研究禅宗，笃信佛教，乐善好施，设义塾，创备济社，专事周济贫寒孤寡，施舍衣食棺木。每届秋末冬初，遣人至各乡村，向贫苦之家探察情形，并计人口之多寡，酌施衣食。每届冬季，收养乞丐，不使冻馁。每年斥资千万计，而不吝惜。又喜放生，放生鱼鸟无数。天津人称颂为李善人。李叔同出生时，捕鱼捕鸟的知道李家放生，拿鱼虾小鸟来卖，门前像是集市，鱼盆里面的水溢出成溪流。以后李叔同生日皆如此。李善人72岁时患病不起，请高僧念经《金刚经》，不许人打扰，李叔同偷偷观察到这一情景：父亲安详而逝，如入禅定，毫无痛苦。李叔同此时虚岁5岁，实际4岁。李叔同侄媳妇寡居，师从一位出家的王孝廉学《大悲咒》《往生咒》，李叔同经常旁听，能背诵。（弘一口述、胡宅梵记录《记弘一大师之童年》）这种家庭环境耳濡目染、潜移默化，让佛教印入李叔同的脑海，成为深层意识。

李叔同家经常请和尚做法，他从小做游戏模仿，自己扮演大和尚，他的侄儿扮演小和尚。蒋介石从小做游戏，就是做大将军，纠集一帮儿童来舞枪弄棒，互相打仗，他成年后就成为军事统帅。童年游戏，对人生是很有影响的，像是一种演习，一个征兆。

二、信仰是出家的导向

李叔同出家是因为信仰。

李叔同次子李端说，父亲出家的时候，给家人写信，劝儿子、侄儿要信佛，要吃斋念佛，要用功读书，长大后在教育界做事。看到这封信，一家人都哭了。（李端《家事琐记》）他不仅自己出家，还劝家人信佛，说明他有一种深深的信仰。1916年，李叔同写信给在日本留学的刘质平，叮嘱他“一定要信仰宗教”“求精神上之安乐。”1917年给刘质平信说：“君有崇信之宗教，信仰之尤善，佛、伊、耶皆可。”出家前一两年的言语，表现的是其内心的信念。

丰子恺散文《缘》，记载法师对基督教教徒谢颂羔的敬重，对其著作《理想中人》的赞美，反映法师出对基督教义的认可，说明其宗教宽容心态。由此可知，李叔同对信仰的重视和尊崇。

信仰，大体有两种，一是宗教信仰，一是政治信仰。不少人好像没有信仰，但不可能什么都不信，否则他们就不可能活下去。社会还在运行，人们还是一代一代地生存着，总有一种东西在维系社会和人心。

台湾著名学者、作家蒋勋一段话也许能帮助我们理解信仰问题：很多观念都是从大自然的观察当中建立起来的，信仰时，生活中有一种秩序。人们看到花枯萎了，相信明年花还会再开，就不会绝望，不会幻灭；悲秋的人想一想还有春天，这种自然秩序给人一种安定感。人再没有信仰，也会相信这一点。没有对基本自然秩序和社会秩序的基本信念，人就没办法生存。^②而当人更加孤独更加无助的时候，他就会有更深的相信，这个时候有可能他就会相信上帝，相信有神灵在左右着这个世界，在安排着这个世界的秩序，所以说这是一种基本信仰。

^① [意大利] 马丽亚·蒙台梭利：《童年的秘密》，马荣根译，北京：人民教育出版社，2015年，第21、26页。

^② 蒋勋：《生活十讲》，桂林：广西师大出版社，2011年，第81页。

了解并相信自然秩序，给人带来安定感，形象地说明，人为什么要“信”。人类学家通过对原始人类的研究，也发现一个规律。维持初民基本生活秩序和思想文化秩序有两条途径：一条是由原始信仰所产生的对自然、氏族神灵、祖先和图腾的崇拜所形成的秩序，另一条是依靠血缘辈分的自然序列形成的秩序。在大自然面前，个体太渺小了，初民放弃了个体的意志，而以神的意志为意志，众生跪在神灵的脚下，他们所自愿服从的，乃是一个人为的彼岸世界。神灵的权力似乎比血缘的权力发挥更大的作用。^①

观察一些宗教信仰者，我们也能感受到人为何需要宗教信仰。吴清源自传《中的精神》说：“我不仅仅执著于围棋，我对信仰的追求也充满热情——可以说信仰方面对我更为重要。”吴清源在日本棋坛称霸二十多年无敌手，这样一个天才，一辈子受宗教信仰的困惑。他说“为了寻找信仰，我很烦恼”。没有信仰，心灵深处出现了一片空白，有时突然好像灵魂附体一般倒下去。所以21岁就加入了红卍会，结婚还必须找一个理解红卍会教义的对象，直到87岁口述自传还在信奉着。吴清源在日本侵略中国战争期间及战后，陷入日本的一个新兴宗教玺宇教，夫妇二人跟随教主玺光遵一起过了4年流浪生活。那是一个邪教。通过观察包括吴清源在内的一些天才人物，我们发现越是天才，越求信仰。^②

我们要理解李叔同的出家行为，只能从信仰的精神和感情角度去认识；如果从世俗的功利和理性角度去认识，就会百思不得其解。

丹麦哲学家、神学家克尔凯郭尔认为，信，是灵魂的一种内在的决定，如果我信，我的信在我总比理性为强，信念是支撑理性的。理性并不激发信念，而是信念激发性。绝对地在一种信念当中安身立命，信念本身就是证据、见证和原动力。^③克尔凯郭尔认为，个体存在本质是孤独的。人类只要处在孤独的境地中，才能和上帝交往。

自我心理学学派埃里克森认为，宗教信仰是自我身份认同，是人类对于意义和自我理解的需要，是对宇宙秩序的感受的需要，是对道德现实性基本原则的普遍寻求。西方马克思主义者、人本主义心理学弗洛姆认为，宗教是人的一种生存需要，凡人都需要宗教。宗教对于帮助人摆脱生存困境、实现人的真正价值具有重要意义。精神分析学派大师荣格认为，宗教信仰是人性的内在需求，有助于帮助信徒摆脱心理困扰，达到心理平衡；宗教信仰是对灵魂的治疗，是人类寻找处理内心生活的种种力量和形式；礼节、仪式、成年典礼、苦行修炼，是其表现或者变体。^④

詹姆斯认为，“信仰状态可能只含有极少的理智内容”，“它也许只是一种模糊的，一半精神的，一半生理的热情，并一种觉得伟大的和神奇的事物要来的感情”。“要领会宗教的精髓，必须向情感与行为追求，这两件是比较更经常的成分”。“托尔斯泰把信仰归在人所倚靠以生活的力量，是十分精确的，完全没有信仰，即快感丧失症就是精神崩溃”。^⑤

从出家前的断食实验，我们可以认识李叔同的信仰热情，借用人本主义心理学家马斯洛的宗教心理学概念“高峰体验”可以作近似的解释。高峰体验是一种短暂的狂喜、入迷、出神、极大的幸福感和愉快的状态，可以感受到敬畏、崇拜、超越和神圣，进入无私、忘我的境界，呈现出时空意

① 参见杨健民：《中国梦文化史》，福州：福建教育出版社，1997年。

② 吴清源：《中的精神》，北京：中信出版社，2010年，第98、76、116页。

③ [丹麦]克尔凯郭尔：《克尔凯郭尔日记选》，晏可佳、姚蓓琴译，上海：上海社会科学院出版社，1996年，第165—167页。

④ 参见陈永胜：《现代西方宗教心理学理论流派》，北京：人民出版社，2010年，第112、123、94页。

⑤ 詹姆斯：《宗教经验之种种》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第498、497页。

识缺乏现象，好像经历了普遍与永恒，其最深刻的事后影响莫过于宗教皈依。^①李叔同《断食日记》记录的体验，大体与此相近：“精神甚佳，耳聪目明，头脑爽快”，“精神亦骤佳，精神复元，是日极愉快满足”；反复抄写并唱诵《御神乐歌》，“感谢神恩，誓必皈依”。夏丏尊《弘一法师之出家》亦可印证：“据说经过很顺利，不但并无痛苦，而且身心反觉轻快，有飘飘欲仙之象”，“觉得自己脱胎换骨过了”。

断食，无疑是出家的契机，但不是出家的原因。断食是李叔同身心状况演变的结果，而断食背后的思想信仰，才是断食的原因，也是出家的原因。

断食后照了一张照片，这照片后来制成明信片分送朋友，像下自题：“某年月日，入大慈山断食十七日，身心灵化，欢乐康强——欣欣道人记。”断食后自取道名“李婴”。应是取老子《道德经》里“如婴儿之未孩”之寓意，也说明其断食含道教因素，受道教的影响。据丰子恺先生《为青年说弘一法师》一文，李叔同在浙江两级师范做教师时，“本来常读性理的书，后来忽然信了道教，案上常常披着道教的经书”。从《断食日记》里“祷诸大神之前，神诏断食”等文字看，李叔同此时也曾收到日本天理教影响，此可能与其日本妻子有关。说明那个时候李叔同在信仰上正在彷徨、摸索、选择。最终选择的是佛教，而不是道教和日本天理教，最重要的支配力量还是童年经验，前文已经阐述。

澹思在陈慧剑著《弘一大师传》推荐序《一个自觉生命的完成》中说，李叔同的出家“只是一真真实实的自我反求，一内在的超越，一自觉的完成”，是正确的，但是又说“他那一刹那的自觉的转变过程”前后“迥然是生命的两极”，^②则甚为不妥，李叔同之出家行为，不是一刹那的自觉，而是几十年生命历程的结果；前后也并非两极，而恰恰相反，是保持一贯的纯洁。

詹姆斯认为宗教皈依的根源是潜意识的作用，其过程分为立意型(volitional type)和委心型(type by self-surrender)两种。立意型是经过长期心理发展、积渐皈依；委心型皈依则是受到神启，突破“意识野”(field of consciousness)顷刻皈依(sudden conversion)。^③前者有点像禅宗的渐悟，后者近似于禅宗的顿悟。李叔同的出家，显然是与生俱来的潜意识(基因、家庭氛围形成)驱动和长期生命忧患的结果，皈依过程是渐悟的立意型，断食的高峰体验只是加速了进程。

李叔同为什么能够舍下两个妻子和两个儿子，毅然出家，这是凡人不解的问题。存在主义哲学之祖、丹麦哲学家克尔凯郭尔的经历可做一个近似的类比：克尔凯郭尔曾经苦苦追求女友三年，终于订婚，但是他又解除了婚约，因为他内心深处感觉到，上帝不认可这个婚姻。无影无踪的上帝为何会对他产生如此深刻的影响？在他幼年时，父亲不断灌输宗教思想，甚至给他取名的意思是“教堂园地和墓地”。上帝于是在他灵魂里打下了深深的烙印。信仰与伦理的冲突，让他“恐惧与战栗”。^④詹姆斯在《宗教经验之种种》《多元的宇宙》这两部著作中强调，由神圣对象引起的情感反应在宗教经验中占有突出地位，而理智的内容在宗教经验中是十分有限的。^⑤具有圣贤情结的李叔同，对“佛”的神圣情感，也就是信仰，战胜世俗理性，完全是可以理解的。

① 陈永胜：《现代西方宗教心理学理论流派》，第177-180页。

② 陈慧剑：《弘一大师传》，北京：商务印书馆国际有限公司，2016年。

③ 参考《宗教经验之种种》第九讲《皈依》、第十讲《皈依（续）》。

④ 参见[丹麦]克尔凯郭尔：《恐惧与战栗·译者导读》，张卓娟译，北京：中国对外翻译出版有限公司，2014年。

⑤ 陈永胜：《现代西方宗教心理学理论流派》，第36页。

三、生命的意义是潜意识中追寻的目标

丰子恺先生从人生境界的层次角度解释李叔同出家行为的动因和内涵，人们耳熟能详。《为青年说弘一法师》：李先生的放弃教育家与艺术家而修佛法，好比出于幽谷，迁于乔木，不是可惜的，正是可庆的。《我与弘一法师》将人生境界比作三层楼，一是物质生活，二是精神生活，三是灵魂生活。我们常人只能到达一二层，而弘一大师脚力很大，爬上三层楼去。这就是宗教徒了。

不知道丰子恺是否读过丹麦哲学家克尔凯郭尔的著作，他的三层楼的说法与克尔凯郭尔居然不谋而合，克尔凯郭尔将人生划分为三个阶段，一、审美阶段，耽于感性快乐的生活方式，浮生若梦，仅知道及时行乐，毫无道德责任感，表面上无忧无虑，心想事成，但他不能真正享受人生，因为生活在他眼里始终是昙花一现、转瞬即逝；二、道德阶段，比前一阶段高级，寻求一种有准则的生活方式，人们共同遵循一些道德原则，使之在日常生活中普遍化，凭藉理性生活；三、宗教阶段，是最佳生活方式，只有达到宗教境界的人才能成为一个完人，才能展开孤独个体的丰富内涵。^①

我觉得李叔同正是如此——早年习文艺，是艺术家，在审美阶段；后来做教师，就是道德阶段；后来出家上升到宗教阶段，是追求人生的终极意义。

我们进一步追问，我们普通人在一二层楼上就生活得有滋有味，觉得人生是很有意义的，李叔同为什么一定要爬到第三层楼呢？丰子恺在《我与弘一法师》中进一步解释，李叔同做人很认真，满足了物质欲还不够，满足了精神欲还不够，必须探求人生的究竟。做人好比喝酒，酒量小的，喝一杯花雕已经醉了，酒量大的，喝花雕嫌淡，必须喝高粱酒才能过瘾。文艺好比是花雕，宗教好比是高粱。弘一法师酒量很大，喝花雕不能过瘾，必须喝高粱。

李叔同异于常人者，在于他对生命终极意义的追寻，在于成为一个完人，展开其孤独个体的丰富内涵。奥地利存在主义精神分析学派宗教心理学家弗兰克尔经历了纳粹集中营的苦难之后，对生命终极意义的感悟和研究成果，有助于我们理解李叔同的精神追求。

弗兰克尔认为，生命在任何条件下都有意义，即使是在最恶劣的情形下。世界上再没有别的能比知道自己的生活有意义更能有效地帮助人活下去。尼采的一句话很有智慧：“知道为什么而活的人，便能生存。”而人类常常陷入生命无意义的“存在之虚无”困境，虚无是一种不踏实的感觉。20世纪人类陷入双重丧失：在人类历史之初，人类丧失了赖以指导其行为并因此产生安全感的某些动物本能。动物所具有的那种安全感，好比天堂一样，对于人类来说是永远地失去了，人类不得不做出选择，这是原始宗教产生的根源。到20世纪的人类又经历了空前的传统丧失。^②清末民初，中国传统社会解体，主流意识形态儒学衰微，而佛学氛围浓厚，正与西方精神世界有某种程度的同步对应。

某些动物本能及其安全感的失去，导致人类“存在之虚无”，其症状主要表现为厌倦、抑郁等神经官能症。对于这些精神疾病，弗兰克尔发明的意义疗法，就是寻找生命之意义，其方法有三：其一创造的价值，通过创立某项工作或从事某种事业，试图使患者认识到自己的责任，担负起责任，实现生命的潜在意义，超越自我，超越自我实现，忘记自我；其二体验的价值，献身于所爱的人，通过体验某种事情——如真善美——通过体验自然和文化或体验另一个人的独特性——就是说去爱某个人；其三态度的价值，就是忍受苦难，面对痛苦、内疚和死亡保持乐观。生命之意义是无条件

^① 晏可佳、姚蓓琴：《克尔凯郭尔日记选·中译本序》，上海：上海社会科学院出版社，1996年。

^② [奥地利]维克多·弗兰克尔：《活出生命的意义》，吕娜译，北京：华夏出版社，2010年，自序第8页，正文第125，129页。

的,甚至包括了不可避免之痛苦的潜在意义。在勇敢接受痛苦之挑战,生命在那一刻就有意义,并将这种意义保持到最后。一旦找到了意义(比如牺牲的意义),痛苦就不再是痛苦了。人在忍受不可避免苦难时采取某种态度和立场,是自由的,是“意义意志”之体现。人之所以能够找到生命意义,核心在于人具备“意义意志”。^①马克思在中学毕业论文中说,“如果我们选择了最能对人类福利而劳动的职业,我们就不会为它的重负所压倒,我们的幸福将属于千百万人”,正是体验到人类福利是劳动重负的意义,所以具备了意义意志,不会被压倒。

李叔同为何要登上三层楼?在第一、第二层楼上,作为杰出的艺术家和桃李满园的教师实现自我;他登上第三层,则是追求超越自我,进入无我之境,从而达到生命意义的新高度。佛教教义正符合他的这一精神追求的方向,读弘一法师日后讲《佛法大意》和《心经大意》,辨析佛法合空有之义,我们可以窥见其初心:佛法非说空以灭人世,非厌世。所谓空者,即是于常人所执著之我见,打破消灭,一扫而空,然后以无我之精神,先将不良之习惯一一推翻,然后良好建设乃得实现也。不著有者,执人我皆实有。既分人我,则有彼此。不能大公无私,不能有无我之伟大精神,故不可著有。须忘人我,乃能成就利生之大事业。佛法所以云空无我者,意在破除常人所执之小我,将其多生以来自私自利之卑劣丑陋之恶习惯彻底消灭,然后以真实光明之态度,于世间一切之事,皆认真实行,勇猛精进,决无倦怠,虽丧身命,亦不顾惜。丰子恺《前尘影事集序》谓李叔同“由艺术转入宗教”为“由小我进于大我”,可谓深得佛法之意和乃师之心。

雅思贝尔斯认为:“哲学只能指明如何通过真理以接近现实,如何去把握永远,但又永远不普遍公开的那个存在的道路;宗教给我们唤起一个完全不同的希望。”^②弗兰克尔认为,宗教体现为人类对终极意义的追寻,是人类对最终原因、对生命之无条件意义的追寻。人类生命中固有一种宗教性,这种宗教性可能受到压抑。宗教感深深植根于人的潜意识之中,无论是患有精神疾病还是处于监禁状态,都无法消除这种感觉。^③弗兰克尔的意义疗法,则唤醒患者内心潜在的追求意义的意志,以其有待完成的潜在意义去激励他。弗兰克尔父母妻子全部死于纳粹奥斯维辛集中营,只有他和一个小妹妹逃出幸免于难。弗兰克尔在集中营里观察发现,那些知道自己的生命中还有某项使命有待完成的人最有可能活下来。^④雅思贝尔斯和弗兰克尔都有遭受纳粹迫害的经历,对宗教、对生命才有深刻地体验,其思想是生命体验的结晶,而不仅仅是纸上得来,也不仅是逻辑推演而来。

梁漱溟说:“宗教在人的情感意志方面恒起着慰安劝勉作用,俾人们感情动摇、意志颓丧者,重自振作生活下去,如所云安心立命者是。”^⑤如果进一步追问,宗教为何能够起到慰安劝勉作用,则弗兰克尔的唤醒意义意志之说可以解答。荣格的学说也能回答这个追问,也与终极意义有关——宗教是人类积淀的集体无意识(潜意识)的原型,宗教教义是原始宗教体验的法典化、教条化形式。拥有宗教体验的人就像拥有了巨大的财富,对于他,这体验已经成为人生、意义和美的不竭之源。^⑥美国著名心灵导师李普曼说:“唯有宗教能给人无限的意识,并领悟人生的终极涵义,了解生命与宇宙存在着内在的必然联系。”^⑦

① 参考《活出生命的意义》,第129—143页;弗兰克尔:《追求意义的意志》第二章《作为人类现象的自我超越》、第三章《何谓意义》,司群英、郭本禹译,北京:中国人民大学出版社,2015年。

② [德]卡尔·雅思贝尔斯:《生存哲学》,王玖兴译,上海:上海译文出版社,2013年,第83页。

③ 参考陈永胜《现代西方宗教心理学理论流派》,第142页。

④ 《活出生命的意义》,第126,125页。

⑤ 梁漱溟:《人心与人生》,上海:学林出版社,1984年,第187页。

⑥ 参考陈永胜:《现代西方宗教心理学理论流派》,第92—93页。

⑦ [美]约书亚·罗斯·李普曼:《通往内心安宁之路》,任海龙译,北京:中国长安出版社,2012年,第204页。

稻盛和夫的文章《人生的意义在于磨练灵魂》也许能够帮助我们理解苦行的宗教情怀生命意义。他认为“人生在世，为欲所迷，为欲所困，可以说是我们人这种动物的本性。如果放任这种本性，我们就会无止境地追求财富、地位和名誉，就会沉湎于享乐”；他认为人生的目的在于“在磨练中提升心性，涵养精神，带着比降生时更高层次的灵魂离开人世”。他在《我为什么皈依佛门》文中说：“为了重新理解人生的意义，为了获得真正的信仰，我决心皈依佛门。”^①可以理解，苦行就是人区别于动物的一种途径，达到提升心性，磨练灵魂，成为圣人。苦行者在这种感觉中找到意义，令其快乐和满足。弘一之苦修头陀行，坚守戒律，可以理解为人生意义的追寻，是其出家为僧的内在心理动因。

贫穷对于一般人也许是难以忍受的，但是对于了悟生命意义的修行人来说，却能甘之如饴。夏丏尊《子恺漫画序》说，对于弘一大师，破席子好，破手巾好，咸苦的菜好；萝卜白菜的全滋味、真滋味，怕要算他才能如实尝到了；他对于一切事物，不为因袭的成见所缚，都还他一个本来面目，如实观察领略，这才是真解脱，真享乐。我们认为，弘一大师从破手巾、破席子、苦菜里面悟出了生命的意义。“佛”，本就是“觉悟”，觉悟宇宙生命、万事万物的意义，正是佛教本义，也正是李叔同的初心。

老病和死亡，无疑是“不可避免的苦难”，运用弗兰克尔的“意义意志”，无疑也能寻找其“生命的终极意义”，克服生命之虚无。佛教是了脱生死的宗教，它不能让人不死亡，但是可以让人有面对死亡的态度。从弗兰克尔的学说里，我们可以理解其让无数人皈依的理由——追寻生命的意义。

死亡，没有人能够抗拒，但是佛教可以赋予死亡以意义：往生极乐，于是就具备了直面死亡的勇气，于是找到安乐。在佛教里，死是涅槃，就是不生不灭进入永恒，对于弘一大师是华枝春满天心月圆，是一种圆满的境界。

李叔同出家的部分契机与因缘无疑是对疾病和死亡的忧患。他一出生就是在疾病和死亡阴影之下。父亲为何67岁时又娶个小妾，再生孩子呢？因为父亲的长子在25岁就死了，结了婚但是没有孩子，第一房已经绝后了。次子，就是李叔同的二哥虽然成人，且为天津名医，但是少年时也多病，亦有夭折之忧。

李叔同早在1913年7月致信至交好友许幻园说：“今日又呕血。家国困穷，百无聊赖，速了此残喘，亦大佳事。”1917年写信给在日本留学的刘质平说，不佞自知世寿不永，又从无始以来，罪业致深。受马一浮大士之熏陶，渐有所悟。世味日淡，职务多荒。《我在西湖出家的经过》谈到他断食的直接原因，“因为那个时候患有神经衰弱症，若实行断食后，或者可以痊愈亦未可知”。在我们看来，断食无疑是一种“身心更新”的高峰体验，可以理解为一种意义疗法。

为了避开世俗应酬，到永嘉闭关静修，当地官员本是法师老朋友，又托本寺住持寂山长老介绍求见。寂山长老是法师的依止师，但还遭到徒弟的拒绝。弘一流着泪说：弟子出家，非谋衣食，纯粹是为了生死大事，连妻子儿女都抛弃了，更何况朋友！此事再次说明，李叔同之出家原因，有关“生死大事”。

宗教学家和心理学家认为疾病导致不少人信仰宗教。世界心理学鼻祖冯特认为，宗教起源于原始人类从对死亡与疾病的恐惧情绪中发展出来的巫术观念。^②荣格说，在他所有的35岁以上的（精

① 稻盛和夫：《活法》，北京：东方出版社，2012年，第5，6，196页。

② [德]威廉·冯特：《民族宗教心理学纲要》第一章《原始人》，陆丽青、刘瑶译，北京：宗教文化出版社，2008年。

神)病人当中,没有一个人的问题最终不是要找到一种宗教的人生观。^①考察一些信教人士心灵之路确实是疾病相随,尤其在中国民间,信基督教的,多是得到一种感应,说是信了基督教病就好了。

佛教与疾病、老死、别离尤为相关。佛祖释迦牟尼因为目睹老病和生死别离的无常和众生苦而出家,梁漱溟《东西文化及其哲学》据此分析,“从印度式的怕老病死产生出了慈悲勇猛的佛教”。^②汤用彤《隋唐佛教史稿》:士大夫与佛教之关系约有三事:一为玄理之契合,二为文字之因缘,三为生死之恐惧。^③印光大师就是生病之后出家的,大师开示:死生亦大矣,可不悲哉。窃谓徒悲究有何益。须知生死,大事也。信愿念佛,大法也。既知死之可悲,当于未死之前,修此大法。则死不但无可悲,且大可幸也。何以故,以净业成熟,仗佛慈力,直下往生西方极乐世界。超凡入圣,了生脱死,得以永离众苦,但受诸乐。渐次进修,直至成佛而后已也。人命无常,荣华不久,急寻归路,免受沉沦之无上妙法耳。故修西方人,今日死也好,再活一百二十岁死也好。^④

稻盛和夫《我为什么皈依佛门》说:“如果活到80岁,60岁以后的20年应该为死亡(灵魂新的旅程)做准备的时期。如同从出生到踏入社会要花20年的准备时期一样,我认为迎接死亡也需要20年的准备时期……我决定出家,就是为了再次学习人生的意义,为死亡做好准备。”^⑤这与古印度婆罗门人生四阶段有点接近。

在福州西湖开化寺,笔者遇见一位女居士,好像是退休教师,在寺中做义工,我问她为何学佛,她说是求往生。往生是什么,就是到西方极乐世界,就是死。求死为何不自杀?这就体现了对待死的态度,有选择的自由,追求意义的意志体现了,生命的意义在此就体现了。

回过头来反观李叔同出家为僧的行为,可知他是为随时可能来临的死亡做准备。如此准备则是自觉或不自觉地受到意义意志的驱动,展开对生命终极意义的追寻,通过自我超越而达到生命意义的新高度——华枝春满天心月圆。正是此意义意志的支撑,使李叔同孱弱之躯竟能活到六十三岁,超越那个时代的平均寿命。

① 参考陈永胜:《现代西方宗教心理学理论流派》,第54,97页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,北京:商务印书馆,2013年,第109页。

③ 汤用彤:《隋唐佛教史稿》第四章,北京:中华书局,1992年。

④ 《印光大师文钞菁华录》,上海:弘化社,2011年,第78-79页。

⑤ 稻盛和夫:《活法》,第196页。

论《林登州集》的史料价值

张婧雅

(仰恩大学人文学院, 福建 泉州 362014)

摘要: 林弼是元代漳州重要的文人。他在漳州为官十多载, 著有《林登州集》二十三卷, 其中不乏对元代漳州官员、士绅生平事迹的记录材料。这些关于元代官民的记录不仅被收入闽地的各个方志, 还被收入《元史》, 对后人研究元代漳州历史有着重要的价值。

关键词: 《林登州集》; 方志; 正史; 史学价值

林弼, 又名唐臣, 字元凯, 号梅雪道人。元泰定二年乙丑(1325), 出生于漳州龙溪惠文山。林氏家族自其先祖林大章任龙溪县事后, 定居漳州, 代代业儒, 是当地颇具声望的世家大族。其父林广发为元末大儒, “通贯六籍, 融会百氏, 善古文, 工唐诗”, 出任汀漳屯田万户府, 于民有惠。其弟林原功入明后曾升任中都国子监助教, 娴诗文, 与林弼齐名, 世称双璧。林弼至正七年(1347)曾领江浙乡荐, 虽未能登第, 但因其才学和人品出众, 在闽浙颇有声望。当他执教于漳州郡学之时, 使漳地文风翕然, 受到当世名士张以宁的赞扬。至正十三年(1353), 林弼出任漳州路知事, 直至至正二十七年(1367)丁父忧。次年(1368), 元明鼎革, 林弼一方面托迹山林、读书著述, 另一方面以地方士人的身份迅速融入新政权, 与知府潘琳、通判王祎等明朝官员交好, 随即以大儒的身份登春官, 修礼乐书。洪武年间, 林弼两使安南, 官拜登州知府。著有《林登州集》二十三卷。林弼卒于洪武十四年(1381), 归葬漳州郡城西门外。因林弼父子兄弟三人皆业儒, 且有著作, 族人为父子三人立祠堂于文山脚下, 祠号三贤祠。林弼一生的高潮虽在洪武朝两使安南, 但他出任漳州知事一职对其个人和家族也有重要影响。在漳州知事任上, 林弼建立了一个兼有官场和乡里的社交网络。通过这个网络, 林弼不仅扩大了其个人和家族在漳地的影响力, 提升了漳州文化层级, 提携了乡党后辈, 还留下了大量记录游宦漳州的官员与漳州本地乡贤生平、事迹的文献。这些文献为官员和乡贤扬名, 成为乡里的共同记忆, 彰显了地方的文化, 是漳州文献的重要组成部分。而且, 林弼对于漳地官员和乡贤的文字记录, 逐渐被各方志, 乃至正史吸纳, 成为它们行文的重要依据。这就意味着保存这些文献的《林登州集》不仅具有文学价值, 更有重要的史学价值。

一、从文集到方志

漳州虽为闽南小郡, 但因是朱熹过化之地, 又有陈北溪和王东湖两位先生的弘扬, 道学精神一直延绵不断。元末之时, 漳州曾涌现出一批名儒, 按《闽中理学渊源考》所言: “清漳为闽山川之极南, 清淑之气钟焉。自朱子过化之后, 王东湖、陈北溪, 亲承旨授讲习而不振之。始焉崇尚佛老即变为礼乐之区, 故朱子有五百年逃墨归儒之语也。元代明卿诸贤一时彬彬, 儒林之选其隐身岩穴, 或以荐举

而膺师儒之任者，比比矣。兹择其著者载于篇。”^①李清馥随后列有林广发、王吉才、黄元渊、周佑、杨稷这五位理学大家。这五位除了杨稷之外，其余四人都和林弼有着密切关系。林广发乃林弼之父，周佑是林弼的老师，王吉才和黄元渊是其父林广发的好友。以上四位，作为漳州名儒，其材料见于《八闽通志》《漳州府志》《龙溪县志》《闽书》《闽中理学渊源考》等文献，但细究其史源均来自《林登州集》。下文以周佑为例，梳理其史料源头。

周佑是林弼的老师，林弼自弱冠之日就追随他治《诗经》、学古文，并和他一起参加至正八年的江浙乡试，与他有着深厚的感情。在周佑去世后，林弼作《祭周先生文》和《贡元周先生墓志铭》二文，记载了周佑一生事迹，并塑造了周佑一代儒学名家和文学大家的形象。按林弼所言，周佑“自龀年即知读书，动止端重异群儿”，“甫长则尽能通四书五经传注，及冠，治举子业，会科目中辍，遂刻志古文。先秦、西汉、诸子百氏，韩、柳、欧、苏之所述，作咀嚼饜饩，久益博洽，发而为文，深雅闳健”^②。因为有良好的儒学修养和深厚的古文功底，周佑于至正十年中江浙乡试贡元。福建当是隶属江浙行省，而江浙行省是元代科举考试中竞争压力最大的地区。因为江浙行省业儒之人最多，而每届科考却只有二十八个南人名额，周佑能一举夺魁十分不易。正如林弼所言，元代自延祐开科以来，共举行了十二届科考，整个福建地区夺得江浙行省魁首之位的有四人，分别是“晋安林仲节景和，邵武黄清老子肃，建安雷杭彦舟”^③和周佑。因此，周佑的夺魁不仅是他个人的无上荣誉，也漳州学界的一件盛事，彰显了漳州地区的文教之盛。

林弼还记述了周佑向闽海佥宪左公世臣进献《边臣近鉴》，并被收入内阁，“以备国史编录”一事，突显了周佑贯通经史之才。在《祭周先生文》中，林弼言周佑“居家称孝友，接物过谦厚，教人先忠信，先生之于道，可谓明矣。上穷丘索，下搜子史，含英咀华，出奇入怪，有《春秋会通》以明褒贬，有《边臣近鉴》以训忠义，有知《非稿》以述志业，先生之于文，可谓华矣。两举乡荐，一魁文闱，声名之起，风驰雷奋，阁老称其史才，诸生仰其德望，先生之于名，亦可谓巨矣”^④。从周佑道之明、文之华、名之巨三个方面盛赞周佑，尽显其名儒风采。并且要通过“收先生之文以传于世，推先生之训以淑诸人”来光大其事迹。

翻阅后世有关周佑的记载如《八闽通志》《(万历)漳州府志》《龙溪县志》《闽书》，包括《闽中理学渊源考》，可以发现有关周佑所有的记载都源自林弼的那两篇文章。如《闽书》：“周佑，字于一。质淳学正，为古文词雄深雅健。闽海佥事有左姓者，督师漳南，佑撮取边事头末以献，左曰：‘史才也！’荐为同安文学，进其书于朝。由是，馆阁诸老皆知佑也。”^⑤还有《龙溪县志》：“字于一，其先建阳人……佑少端重，未既齿即知读书，父不欲其出外，乃开塾于家，延师以教之。甫成童，通四书五经传注。及冠，治举子业，会科举中辍而业无所用，乃博览两汉、诸子百氏，韩、柳、欧、苏诸大家制作，学作古文，往往雄深雅健，闽海佥事有左姓者督学漳南，佑乃撮取边事（真真）末题曰《边臣近鉴》以献。左读之曰：‘史才也。’荐同安文学且进其书于朝以备国史编录，由是，馆阁诸老皆知佑名。靖州推官詹廷绸以爱女妻佑。至正七年，重复开科，佑与门生林弼同举浙闱，时制取二十八人，佑第一，弼第七。及试春官，弼登进士第，佑不利。翰林群公将荐佑史馆，佑以亲老辞，不就，归至延平，闻父卒于漳，遂奔丧。詹氏在道卒，抵家，母卒。未几，佑卒随之矣。”

① [清]李清馥：《闽中理学渊源考》卷三六，四库全书本。

② [明]林弼：《贡元周先生墓志铭》，《林登州集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

③ [明]林弼：《贡元周先生墓志铭》，《林登州集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

④ [明]林弼：《祭周先生文》，《林登州集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

⑤ [明]何乔远：《闽书》卷一一七，福州：福建人民出版社，1994年。

佑卒无子，以弟佐主丧事。邑人伤之。林弼撰墓志铭云：佑质淳学正，平居言不出口而其中所藏浩无涯际。有疑质之，断以一言而尽，从游之徒千里而来集。壮年有志功业，使得其所施则经邦济世必有大可观者，而竟賫志以没，悲夫。”^①再如《闽中理学渊源考》：“周佑，字于一，龙溪人，能古文词。有佥事左姓者督师漳南，佑作边臣近鉴以献。左曰：‘史才也。’荐为同安文学，进其书于朝，以备国史编录。至正七年与门人林弼同举省闈，佑第一。”^②这说明林弼写给周佑的文章已经成为后世史料的来源，成为地方文献的重要组成部分。

周佑的这种情况不是个例，林弼对于王吉才的书写也成为元代漳州地方文献的一个来源。作为林弼之父林广发的好友，林弼承担了为王吉才撰写墓志铭的责任。林弼为其作《益斋王先生墓志铭》说他“醇谨方质，笃志古道，尤明典礼”，“性孝敬亲，终皆及期，耄已且老，哀慕痛毁，有如早丧”，“虽在家庭亦冠衣敛容，人未见其遽言怒色，盖古所谓典刑君子者”^③。此三条成为后世勾画王吉才形象的重要来源，翻阅《闽书》《八闽通志》《龙溪县志》《福建通志》，包括上文提到的《闽中理学渊源考》，其关于王吉才形象的刻画都无外乎这三条，例如《闽中理学渊源考》：“王吉才，龙溪人，笃志古道，尤明典礼，郡守延为弟子师。后为泉州学正，吉才亲终皆及期耄而已老矣，哀慕痛毁有如早丧。虽在家庭亦冠衣敛容，人未尝见其遽言怒色，学者称为益斋先生。”^④通过对于林弼的《益斋王先生墓志铭》和李清馥的《闽中理学渊源考》，清楚可见林弼的文字书写如何帮助其乡人“传于后世”，并让后人知晓漳州的名儒风采。

二、以文集补方志

《林登州集》中不仅记录了当地乡贤的事迹，还有对元代漳州官员的记录，现以同治刊本《福建通志》卷九十五《元职官》为例进行说明。据《福建通志》记载，元代曾在漳州路任职的官员有龙溪县县尹唐大年、漳浦县县尹苏和、长泰县县尹苏信和王梦臣、南靖县县尹韩景晦等人。而《福建通志》对他们的记载仅仅是留有姓名，关于这些官员的生平、事迹、籍贯，则付阙如。例如唐大年，《福建通志》仅载，他曾任龙溪县县尹，而且“有宦绩”，余不详。翻开《林登州集》，则有《代赠唐大年归姑苏序》。根据林弼记载，我们得知唐大年是苏州人，从元末就在漳州担任龙溪县县尹。后因战乱阻隔，不得归乡奉养双亲，时常为憾。元明鼎革后，又因能干而被留任原职，直至洪武年间。最后，终于得到朝廷批准，得以还乡奉养父母。关于唐大年的政绩，林弼也有交代：“余闻君令龙溪，寇发围郡城，君出奇破强，请廩贍乏而城以全，军兴供亿无匮而民不知劳，盖为政之要，设施之熟，虽古贤令不能过也。”再如漳浦县县尹苏和及长泰县县尹苏信，《福建通志》除了记载他们的官职外，不涉及身世。但是《林登州集》中却存有《福建帅府都事苏公墓志铭》一文，载明漳浦县县尹苏和与长泰县县尹苏信是叔侄关系。苏和是福建元帅府都事苏宝的弟弟，苏信是苏宝的儿子。苏氏居漳为大族，此时一门两辈人更有三位同时出仕，可谓兴盛。尤其是苏氏的首领苏宝不仅受业于名士丘葵，“知有身心之学”，而且具有谋术，屡立战功，是位文武双全之人。但是，苏氏一门在至正十六年春却因群小祸害，为贼盗杀，遭受了灭门之灾。按《福建帅府都事苏公墓志铭》，与苏宝、苏和、苏信一起被害还有苏宝的夫人许氏，幼子同生、伯颜、福生，孙子凯山、普安，只有一子德生因养于外祖家而幸

① [清]杨景素等：《新增龙溪县志》卷八，台北：成文出版社，1969年。

② [清]李清馥：《闽中理学渊源考》卷三六，四库全书本。

③ [明]林弼：《益斋王先生墓志铭》，《林登州集》，上海：上海古籍出版社，1991。

④ [清]李清馥：《闽中理学渊源考》卷三六，四库全书本。

免于难。由此可知元末漳州动乱频起，又有各方势力交织其中，士人多受其害，哪怕是官员也难以幸免。关于长泰县县尹王梦臣，我们根据《林登州集》中的《送长泰尹王梦臣序》可知，王梦臣是山东人，“优学跻仕，历掾闽省，选令漳邑”。

此外，《林登州集》中还存有各个方志中没有留存的有关元代漳州官员一些信息。如南胜尹冯公某勤（《送邵武司李冯公之官序》）、漳州路推官郑懋夫（《送宪府从事郑君懋夫序》）、漳州参司实达道（《送实达道之官兴化序》）、闽宪吕伯原（《送吕伯原应辟闽宪序》）、漳郡架阁叶仲安（《送叶掾归闽省序》）、南胜邑教官孔叔原（《送孔叔原长泉山书院序》）、漳州路教授孔善夫（《送孔善夫序》）、长泰尹王梦臣（《送长泰尹王梦臣序》）、龙溪文学高善夫（《送高君善夫归闽序》）、宁德教授李一诚（《李一诚教授宁德序》）、漳州参军林伯永、龙溪教官李仲高（《李仲高归省序》）、长泰邑教谕叶克明（《送叶教谕归建序》）、漳州使吴彦文（《送吴彦文使旋序》）、漳州路总管陈希良（《送太守陈侯使归序》）、漳州儒学教授杨相孙（《良翁杨先生墓志铭》）等。林弼和这些官员之间的交往作品可补方志材料之不足，也是研究元代漳州路各级官员事迹的重要材料。

三、由文集到正史

翻阅《元史》卷一百九十六《忠义》四可见有关漳州路达鲁花赤迭里弥实的记录：

迭里弥实，字子初，回回人。性刚介，事母至孝。年四十，犹不仕，或问之，曰：“吾不忍舍吾母以去也。”以宿卫年劳，授行宣政院崇教，三迁为漳州路达鲁花赤，居三年，居甚安之。时陈有定据全闽，八郡之政，皆用其私人以总制之。朝廷命官，不得有所与。大明兵既取福州，兴化、泉州皆纳款。或以告，迭里弥实仰天叹曰：“吾不材，位三品，国恩厚矣，其何以报乎！报国恩者，有死而已。”亡何，吏走白招谕使者至，请出城迓之，迭里弥实从容语之曰：“尔第往，吾行出矣。”乃诣厅事，具公服，北面再拜毕，引斧斫其印文，又大书手版曰“大元臣子”。即入位端坐，拔所佩刀，割喉中以死。既死，犹手执刀按膝坐，俨然如生时。郡民相聚哭庭中，敛其尸，葬东门外。

由此可知，迭里弥实最重要的性格特征就是“刚介”和“至孝”。其“至孝”体现在他因母不仕。其“刚介”则体现在以死殉国，慷慨就义。《元史》中不仅记述其生平事迹，还有其殉国时的言行举止，极为详尽。其最动人处在于迭里弥实临死时“具公服，北面再拜毕，引斧斫其印文，又大书手版曰‘大元臣子’”细节的描述。而且，他最终选择“割喉中以死”也可看做是其“刚介”的性格的表现，甚至死后“犹手执刀按膝坐，俨然如生时”。《元史》能够对迭里弥实有如此细致的描述，必然有明确的史源。

当我们考究其史料来源时，发现《元史》中关于迭里弥实的种种记录皆来自《林登州集》的《元亚中大夫漳州路达鲁花赤迭侯传》：

侯讳迭里弥实，字子初，西域合鲁温氏，世宿卫，故占籍为燕人。元制，诸士分四部，部有长官，权视将相。卫士有年劳力干者，其长荐。闻，即不次擢官或举给事台省。未数年，已践华要。侯自弱冠入侍禁闱，信慎勤畏，为众推许。君相所周知，长官屡欲荐用，辄逊曰：“某士齿长劳久，宜先擢之，某不敢越也。”他日复荐，则又曰：“某固列中，然吾母老，重违晨昏，宁后于仕，不敢暂去膝下也。”中书参知政事达理麻实理与侯交谊最笃，强侯共事。侯曰：“君知我者，亦见强耶。”服除，年及强矣，犹杜门无进取意。东官素器侯，一日笑谓曰：“黑头者多为公矣。君年四十，犹未仕，将老宿卫耶？”命中书奏，官之。侯曰：“某初仕未练事，

幸卑散职。”遂授承直郎江浙行省宣政院崇教。至正辛丑，涉海进方物，转奉训大夫杭州路。治中九月，改福州。二十二年壬寅，再以事至京，拜福建行省理问，官阶升奉议，与平章政事燕赤不花同赴任。时，盗剧，省治不得入。侯赞燕公，集外县民为兵，环城剧。盗出战，辄败。城民饥，侯恐民死。非辜白公飞书，许民间出，出辄赈之。盗势益孤蹙。因为阙东城围，使得奔，即勒兵尽歼之。闽人趋，侯拜曰：“全我耄稚，皆侯力也。”再升朝列大夫，长前职大。兵逼闽二关，侯以行省命与诸将议战御之，策往返者数十二，关赖以不破。二十六年，转是官。以陈友谅专制闽省，郡县自设总制综理之职而正官政不及不欲上，省臣勉以行。既至，民喜曰：“是能父母我者属。”兵余民困，脍剥愈急，侯曰：“吾受千里生民之寄，不忍坐视其死。”于是，厘庶务之利病而兴除之，敏于吏事，群下不敢欺而务存忠厚不察。察事苛细，民甚安之。大兵南略，陆下邵武，水道取闽，城省臣有遁至漳者。吏请郊迓，侯叹曰：“吾无颜面见此辈。”既而，驿报招谕使至，侯朝服焚香，望天西北拜曰：“某年四十始仕，不数年而致身二千石，国恩厚矣。今力不能御，义不肯降，惟有死以报国耳。”退就室，屏仆从，斫印，去篆书所执笏，曰：“大元臣子，大元臣子”，置案上。取佩刀刺喉，外割绝咽，遂死。手执刀按膝上，毅然如生。民走，哭声振地，共敛葬城东门外。使者为泣下，躬吊祭焉。侯生至治壬戌，死年四十有六。祖曰满速儿，大都治。中父曰默理马合麻，安庆路治中。夫人，回回氏，先卒。子男二人，长曰六十宿卫，为速右儿赤，次曰普颜帖木儿，江西省通事。孙男一人，普刺。呜呼！死社稷，常法也。然夷考古人其所以处死，或不能尽同者，夫亦随所寓而裁之耳故？或战而死，或执辱而死，盖战而不终则终被执辱也必矣。侯战则无兵而义不受辱也，故自决以死而无二夫死等耳。与其犯辱而死于他人之刃，孰与未辱而自引决之为洁乎。吁！若侯之死，可谓能处死也已。故叙其死事而并及其世次践历，庶几当世能言君子或有采而表之者焉。

细看林弼的《元亚中大夫漳州路达鲁花赤迭侯传》可知，林弼叙述的重点也在于迭里弥实的至孝不仕和毅然殉国，而且对于其殉国时的细节描述与《元史》完全相同。两者对比，不同之处在于林弼还叙述了迭里弥实的世次践历，以及他为政治军方面成就。究其原因在于《元史》把迭里弥实选入《忠义》传中，其在表述和选材的时候必然要突显其忠义本色，所以有所剪裁。但即使两者略有不同，我们基本可以断定《元史》中关于迭里弥实的描述源自《林登州集》中的《元亚中大夫漳州路达鲁花赤迭侯传》。

由以上材料可知，林弼的《林登州集》其价值不仅有较高的文学成就，更成为闽地方志以及元代正史的史料来源，其史学价值值得学界重视。

附录：

祭周先生文

维年月日，门人贡生林某谨用清酌庶羞之奠，致告于故贡元宗濂先生周公之灵曰：“于宓道之明者，文必华。文之华者，名必巨。世固有是言矣。然而道虽明而不得行以经纶于圣治，文虽华而不得试以黼黻于皇猷，名虽巨而不得实以缙绅于朝著，愚于先生重有感焉。髫髻知学，弱冠明经，极深研几，探幽索玄。居家称孝友，接物过谦厚，教人先忠信，先生之于道，可谓明矣。上穷丘索，下搜子史，含英咀华，出奇入怪，有《春秋会通》以明褒贬，有《边臣近鉴》以训忠义，有知《非稿》以述志业，先生之于文，可谓华矣。两举乡荐，一魁文闱，声名之起，风驰雷奋，阁老称其史才，诸生仰其德望，先生之于名，亦可谓巨矣。奈何道明于中而未遂政理之施，文华于外而仅膺科

举之选，名闻于远而独区区于文校之官，则所行所试与其所实者，何若是其寥寥耶？愚于造物者，益有憾矣。呜呼！哀哉！时耶！命耶！父讣方奔而妻亡，母制未终而身歿，年啻中寿，丧无主嗣，箕箒有艾妾，襁褓有幼女，茕茕何恃，孑孑相吊，天其忍此也耶？天其忍此也耶！某自弱冠之年及门承教，秋闱较艺，忝联榜末，每念左右道途，扶持疾病，耳提面命，情亲心契，涕泗交集，不知所云。先生已矣，不可作矣。唯当收先生之文以传于世，推先生之训以淑诸人。庶几，先生道之明，文之华，名之巨者，犹存其万一也。心丧无期，礼奠弗腆，先生有灵，尚鉴兹悃。呜呼！哀哉！

贡元周先生墓志铭

自延佑甲寅举进士，先后为科十有二。闽士之魁浙闽者几四人，若晋安林仲节景和，邵武黄清老子肃，建安雷杭彦舟皆登甲科，跻仕中外。延平周佑于一以至正庚寅在江浙二十八人之上，于是两与计偕而不售，于春官者，再士类屈之。先生自龀年即知读书，动止端重异群儿。父小溪先生恐汨其纯也，延师家塾教之。甫长则尽能通四书五经传注，及冠治举子业，会科目中辍，遂刻志古文。先秦西汉诸子百氏，韩柳欧苏之所述，作咀嚼饜饫，久益博洽，发而为文，淡雅闲健。今南台侍御左公世臣曩以闽海佥宪督师漳南，先生撮讨贼颠末，仿治鉴为野史，上之题曰《边臣近鉴》。左公曰：“真史才也！”荐为同安文学，进其书于朝，以备国史编录。由是，诸阁老咸知名焉。靖州推官詹达纳有爱女，择对，特妻之。初，先生领丁亥乡荐，恩授庐峰山长。再以举首走京师，翰林群公将荐之史馆，以亲老辞归。至延平，奔小溪府君讣，配詹氏道卒，府君服方除而母复亡，呜呼！孰谓母服未练而先生又不禄耶。先生质醇学正，平居恂恂，言若不出口而中之所蕴则浑浑，莫窥其际事。有疑难质之，一言而断委曲周尽。其为校官也，从游之徒千里来集，善诱不倦，皆成其材。名读书之室曰“宗濂”，见其学之正也。壮年有志功业使得展其长，庶几经邦泽民必有大设施者而拂郁不扬，赍志以歿。悲夫！世族可知者，上世祖护由建迁延平，护生公权，权生延，宋武翼大夫，广西路铃辖合门宣赞舍人。延生大明，大明生礼，礼生昭先，属时宋季皆跽隐弗耀昭。先生小溪讳盖才，以吏漳，因家焉，生先生于皇庆壬子七月癸丑，卒于至正甲午十二月乙卯，得年四十有三。明年七月壬辰合窆于灵应山詹氏莹，无子，侧室女詹家奴尚幼，弟祜寔主丧事。唐臣旧学于先生，谨叙而铭之，不敢以微陋辞。铭曰：灵奇天齐而先生取之，贪声名天靳而先生播之，覃此予彼夺，孰司其机緘，乃年之不永而爵之未担，然文传而寿，德尚而贵，则于彼者又将何憾而何惭。

益斋王先生墓志铭

先生讳吉才，字伯谦，号益斋。其先为光州人，唐季从刺史王绪入闽，宋建炎中五世祖始迁于漳，祖德元而上皆居龙溪之施浦。父国子教授，讳东之，再徙郡城，是生先生。醇谨方质，笃志古道，尤明典礼，甫冠由诸生试直。郡庠太守张公知其有身心之学，延为弟子员师。日端坐黉舍，衿佩傍侍，侧侧屏息，不敢游目视。带履执经，质疑则俯就，乐海和气，见容色寻以省注，教宁德、安溪二邑。邑陋学废，至辄广宫宇严，奠祀揖让，踞两膝著地跪也，吉士悦民。向漳学门庀圯，郡府委董役事先生，考制审礼，列戟肖像，翼然有严。循资升庐峰山长，丁内艰，去官。以教授公老无复禄仕意，参司移状大府，乞优注。邻郡便侍亲庭，再任泉州学正。未几，教授公亦卒家居，闭合读书，罕接尘事。月吉必造郡庠，陪舍菜礼。丁祀，鬻呢脯菹果非涉先生手陈，主者不敢以祭天。性孝敬亲，终皆及期，毫已且老，哀慕痛毁有如早丧。虽在家庭亦冠衣敛容，人未见其遽言怒色，

盖古所谓典刑君子者。安人李氏淑慎有仪，内相家法以成严整。生子男三人，文兴、文昌皆恬雅好礼，克荷世业，文亨先卒。女二人，长适尚书颜公曾孙顺卿，次适李弥光亦为名族。孙男三，曰仁济、曰仁慈、仁惠，女五。先生生甲申，歿癸巳。安人生辛巳，歿后先生三月，至正戊戌十二月十八日合葬龙山之原，文亨瓦棺附焉。先葬期来乞铭，唐臣凤闻先生言论且辱世契铭曷辞，铭曰：

敬于身，不作于人。孝于亲，不愧于天。呜呼！是为先生孝敬之学垂于后而不泯者欤。

福建帅府都事苏公墓志铭

至正十六年春正月癸未，盗杀元帅分府都事苏宝及其弟漳浦县尹和子长泰县尹信，幼子同生、伯颜、福生，孙凯山、普安。明日，盗浮都事公尸于江，其友丘昞、郑才识之，走告其妹之夫钱塘冯善。善与门士陈君玉、郑元圭具棺及衣衾敛焉。分府发郡兵，旬日歼盗。又四年秋八月庚寅，夫人曹氏葬公于胡塞山之阳。先期，其姊夫黄孟昌来请铭，曰：“先生知公者，幸铭。”唐臣不能文且贱铭不足重，公铭非敢当，而辞不获，遂铭：按公先世，赵人居漳为大族。四世至公，始以武功登仕版，筮邵武泰宁尉闽帅忽公闻其贤，辟为职官。令史满秩，迁连江宁善乡巡检，阶将仕郎，用八品格也。闽重漳分府，幕官屈公阶职不伦，便宜授以都事，属红巾盗起，所在荧惑从逆。公赞谋有术，汀寇不敢犯境。泉盗侵长泰，公提兵讨其逆，抚其携贰，悉归正为王民。公为人中敏而外宽，多慧而少文，百艺众技咸精。其能而退，然若无识者。临事决议，树大节烛，几微一断于理，盖有得于问学之素。始，公受业钓矶丘先生，知有身心之学，故其见于施为，动守古则。岁时祀先，品仪丰饬，为漳人法。好贤礼士，久敬不衰。虽臧获舆隶，咸得其欲，盖好礼而爱仁者也。然显盛之余，群小利其贵而害其权，故祸其家，所谓盗自憎主人耳。公果何负于盗哉？公生于至大庚戌，享年四十有七。夫人许氏亦死是难。子德生以鞠于外家，得全。呜呼！此天犹未绝于苏氏也耶。女二人，一许出也，适兴化通守陈某。一蔡媵出也，适叶樟。公字一之号建溪，祖龙发，父天与，母颜氏。铭曰：有学有言，有政有行，宁谓善始，不终令命，垂绝犹续，孰匪天定，征我铭辞，尚流后庆。

蔡献臣《清白堂稿》注释补正

王石堆

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

摘要: 厦门市图书馆以崇祯本为底本, 对蔡献臣《清白堂稿》进行校注, 为《厦门文献丛书》之一, 2012 年出版, 简体横排, 该书注释对部分人名、地名进行简单注释, 大大方便读者的阅读, 但是其中若干错讹比较明显, 本文选择三十条, 试加正误。补正先列篇名、注码, 括注页码, 次列注文, 再次用按语的形式加以补正。

关键词: 蔡献臣;《清白堂稿》; 注释补正

蔡献臣(1563-1641), 字体国, 号虚台, 别号直心居士, 同安县浯屿(今金门县)人。万历十六年(1588)举人, 次年以廷试二甲第六名成进士。初授刑部主事, 历湖广按察使、浙江海道右参议、提学副使、南光禄寺少卿。有《清白堂稿》。与同乡蔡复一齐名, 时人称为“二蔡”。

蔡献臣著有《清白堂稿》十七卷, 崇祯刻本; 有清旧钞本, 1999 年金门县政府影印出版。厦门市图书馆以崇祯本为底本, 对《清白堂稿》进行校注(厦门文献丛书之一, 2012 年版), 简体横排, 该书注释对部分人名、地名进行简单注释, 大大方便读者的阅读, 但是其中若干错讹比较明显, 本文选择三十条, 试加正误。补正先列篇名、注码, 括注页码, 次列注文, 再次用按语的形式加以补正。

1.《虚台蔡先生文集序》注[1](卷首第 2 页): 王志道, 字而弘, 福建漳浦人, 明万历四十一年(1613)进士, 官至吏部郎。又《王玄亭方伯集序》注[2](第 132 页): 王君东里, 即王志道, 字而宏, 号东里, 王志远之弟, 明万历四十一年(1613)进士。官至左都御使。

按: 王志道生卒年缺。王志道(1574-1646)。蔡献臣《寿王东里中丞六十三》(丙子)(《清白堂稿》卷十二下), 崇祯七年(1634)丙子, 年六十三, 逆推, 生于万历二年(1574)。《王志道传》:“丙戌四月卒于家, 年七十三。”([光绪]《漳州府志》卷二十九)清顺治三年(1646)丙戌, 是岁年七十三, 逆推, 生于生于万历二年(1574), 与蔡献臣诗合。

2.《虚台先生文集序》注[23](卷首第 4 页): 敬夫, 即蔡复一(1577-1625), 字敬夫, 号元履。

按: 蔡复一生年误。蔡复一(1576-1625)。张燮《明总督贵州等处兵部右侍郎兼都察院右佥都御史赠兵部尚书谥清宪蔡公行状》:“生于万历丙子冬中念四日……薨于乙丑寒冬孟四日, 春秋五十耳。”(《群玉楼集》卷五十三)生于万历四年(1576)丙子, 卒于天启五年(1625)乙丑, 享年五十; 若生于公元 1577, 享年为四十九。注误。

3.《许钟斗太史遗集序》注[1](第 114 页):《许钟斗太史遗集》, 许獬撰。许獬(1585-1601),

基金项目: 福建省社科基金重点项目《明清金门作家系列研究》(FJ2016A029)

作者简介: 王石堆, 男, 福建金门人, 福建师范大学文学院 2012 级博士生。

原名行周，因梦揭魁榜，改名为獬……是书为许獬之诗文集，乃其弟汇其遗稿编辑而成……

按：许獬生卒年皆误。许獬（1570-1606）。池显方《许钟斗先生传》：“一日，鸿渐山圯一隅，大星坠地，而公憊然逝矣。时万历丙午年六月望也，春秋仅三十有七。”（《许钟斗集》卷首）万历三十四年（1606）丙午，年三十七，逆推，生于隆庆四年（1570）庚午。

又按：许獬的诗文集，有两个本子，一个是万历四十年（1612）秀水洪梦锡刻本《丛青轩集》，五卷；一个是崇祯十三年（1640）许氏家刻本《许钟斗文集》，六卷。《清白堂稿》卷四蔡献臣《许獬太史遗集序》，最早见于万历四十年（1612）《丛青轩集》卷首，题作《许钟斗文集叙》。《丛青轩集》非许獬之弟所编。崇祯十三年（1640）许氏家刻本《许钟斗文集》，蔡献臣序题作《许钟斗太史集序》。此本卷首有许獬子许镛《识略》。卷一卷端有“同安许獬子逊甫著，弟鸾子采甫、行沛子甲，男铉则鼎甫、钺则敦甫、镛则怀甫，孙元辅君弼甫、元轼君敬甫、元辙君由甫、元辂君质甫、元轮椅君行甫同辑”。故称此本为家刻本。《清白堂稿》注云“其弟汇其遗稿编辑而成”，未妥，当改为“其子弟汇其遗稿而成之”。

4.《陈止止〈东山法言〉序》注[3]（第138-139页）：尚宰大理，即张廷拱，字尚宰。号辅吾。福建同安大嶝人。明万历二十九年（1601）进士，授怀宁县令，官至都御史，巡抚大同。

按：张廷拱生卒年缺。张廷拱（1587-1633）。蔡献臣《寿张尚宰廷尉六十》（《清白堂稿》卷十二上）列于丙寅年。天启六年（1626）丙寅年六十，逆推，生于隆庆元年（1567）。蔡献臣《祭张辅吾中丞亲翁文癸酉》（《清白堂稿》卷十六），卒于崇祯七年（1633）癸酉，享年六十七。

5.《池直夫〈澹远诗〉序》（庚午）注[1]（第141-142页）：池显方，字直夫，号玉屏子，福建同安中左所（今厦门岛）人。蔡献臣内弟。

按：池显方生卒年缺。池显方（1588-1652后）：池显方《先妣慈惠大太孺人生状》：“戊子春，梦白礁吴真君送孩儿，天人送华而孕。”（《晃岩集》卷二十）《先嫡妣慈懿傅宜人圻志》：“戊子，余母林氏举晃方，宜人爱之如伯兄。”（《晃岩集》卷二十）2004年，同安汀溪晃岩遗址出土石碑一方，碑文清顺治九年（1652）池显方立，可知池显方此年尚在世。^①具体卒年俟再考。

又按：注释科举功名缺。池显方，天启四年（1624）举人。

6.《发吾兄〈百一斋制义〉序》注[1]（第150页）：蔡守愚，字体言，号发吾，福建同安平林（今属金门县）人。明万历十四年（1586）进士。

按：蔡守愚生卒年缺。蔡守愚（1552-1621）。蔡献臣《云南左布政使发吾蔡公墓志铭》载（《清白堂稿》卷十四），蔡守愚生于嘉靖三十一年（1552）壬子，卒于天启元年（1621）辛酉，享年七十。

7.《少司寇丁哲初公年六十一初度序》注[1]（第210页）：丁哲初，即丁启浚（1570-1648），字亨文，号哲初。

按：丁启浚生卒年误。丁启浚（1569-1636）。蔡献臣《祭左司寇丁哲初亲翁文丙子》载（《清白堂稿》卷十六），丁启浚卒于崇祯九年（1636）丙子。

8.《寿宪副陈宾门亲翁七十序甲戌》注[1]（第213-214页）：陈宾门，即陈基虞，字志华，号宾门，福建同安县人，明万历十七年（1589）进士。

^① 此条承蒙泉州幼儿专科学校陈菁媚女士见告。

按：陈基虞，缺生卒年。陈基虞（1565-?）。蔡献臣《寿宪副陈宾门亲翁七十序》：“翁七秩诞辰为今甲戌仲冬廿五。”（《清白堂稿》卷六）崇祯七年（1634）甲戌年七十，逆推，陈基虞生于嘉靖四十四年（1565）十月二十五日。蔡献臣《寿陈宾门宪副六十甲子》（《清白堂稿》卷十二上），天启四年（1624）甲子，年六十，可与上条相印证。卒年俟考。

9.《与李衷一解元辛卯》注[1]（第337页）：李衷一，即李光缙，字宗谦，号衷一，福建晋江人，明万历十三年（1585）乡试第一。

按：生卒年缺。李衷一（?-1624）：蔡献臣《挽李宗谦解元甲子》（《清白堂稿》卷十二上），天启四年（1624）甲子，卒。生年俟考。

10.《与载今梁侍御壬辰》注[1]（第344页）：戴今梁，即戴燦（1561-1622），又名戴今梁，字享融，福建长泰人，万历十四年（1586）进士。

按：戴燦卒年误。戴燦（1561-1627）。张燮《祭戴亨融观察》：“见在丁卯，戴亨融先生以蜀观察使抵任，卒于蜀道难。”（《群玉楼集》卷五十五）天启七年（1627）丁卯。燦卒于是年。

11.《与何匪莪》注[1]（第351页）：何匪莪，即何乔远（1556-1628），字稚孝，又号镜山。

按：何乔远生卒年皆误。何乔远（1558-1631）（公历已入1632）：李焜《先师何镜山先生行述》：“先生嘉靖戊午八月初二日生于安福司训之署。”（《镜山全集》卷首）林欲楫《先师何镜山先生行略》：“师以嘉靖戊午八月初二之午生于赠侍郎公安成学舍。”（《镜山全集》卷首）嘉靖三十七年戊午，公元1558年，乔远生于此年。黄居中《何镜山先生小传》：“是岁腊月立春，里中父老跻堂，称觥极欢乃罢。诘朝微病，腰痛，盖疾寝七日而逝。逝之日，闾里辍春。”（《镜山全集》卷首）李焜《先师何镜山先生行述》：“吾师镜山何先生，以壬申立春后七日卒于正寝。盖享年七十有五。”（《镜山全集》卷首）是岁腊月，即崇祯四年（1631）辛未十二月；腊后七日，十二月二十二日，乔远卒于此日。新岁崇祯五年（1632）壬申立春在在旧年辛未十二月十五日，即公历1632年2月3日；卒日十二月二十二日，即公历1632年2月10日。

12.《与黄钟梅开府书》注[1]（第373页）：黄钟梅，即黄克缙（1543-1628），字绍夫，号钟梅，福建晋江人，蛤万历八年（1580）进士。

按：黄克缙生卒年皆误。黄克缙（1549-1634）：《数马集》卷九《改任辞疏》（万历四十七年七月改戊政题）云：“臣年已七十有一。”据此逆推，生于嘉靖二十八年（1549）^①。乾隆《泉州府志》卷四十三本传云：卒年八十六，则时为崇祯七年（1634）。

13.《与苏石水开府》注[1]（第412页）：苏石水，即苏茂相，字弘家，号石水，福建晋江人。

按：苏茂相生卒年皆缺。苏茂相（?-1630）。蔡献臣《挽少傅尚书苏石水》（庚午）：“揖予齿坐坐东向，招提片刻或长违。”（《清白堂稿》卷十二上）崇祯三年（1630）庚午，知茂相卒于是年。蔡献臣“齿坐坐东向”，则献臣年纪略大于茂相。生年俟再考。

14.《与吴旭海新令君戊寅》（第434页）

按：吴旭海，失注。吴旭海，即吴应恂，江苏宜兴人。崇祯四年（1631）进士，崇祯十一年（1638）戊寅任同安知县。

15.《答王在吾漳浦启》（第443页）

按：王在吾，失注。王在吾，即王猷。猷，字在吾，浙江慈溪人，万历二十六年（1598）

^① 道光《晋江县志》卷七十五引《温陵旧事》，克缙十二月二十七日生，则已入1550年。详陈庆元：《黄克缙及其〈数马集〉》，《数马集》卷首，广陵古籍刻印社，1997年。

进士，漳浦知县。

16.《张绍和自号逸民贻诗赋答》注[1]（第522页）：张绍和，即张燮（1574-1640），字绍和，号太沃、石庐主人、海滨逸史等，福建龙溪石码人。明万历二十二年（1594）举人，官至刑部郎中。三十岁退隐故乡。著有《东西洋考》。

按：张燮生年误。张燮（1573-1640）。张燮《神宗皇帝升遐敬托哀音聊申野哭》自注：“燮以万历元年生身。”（《群玉楼集》卷二十四）万历元年，即公元1573年。蔡献臣《赠张绍和六十》（《清白堂稿》卷十二下），列此诗于崇祯五年（1632）壬申，此年六十，逆推，与张燮诗吻合。

又按：“石庐主人”，无据；或作“石户农”，张燮《买山》：“从此移家去，饶追石户农。”（《群玉楼集》卷二十四）

又按：“官至刑部郎中。三十岁退隐故乡”，大谬。万历二十二年（1594）张燮中举，时年二十二，于次年万历二十三年（1595）、二十六年（1598）、二十九年（1601）、三十二年（1604）、三十五年（1607），连续上春官，连续下第；万历二十九年（1601），时年二十九岁。何来“官至刑部郎中”？既然未曾出仕，何来“退隐”？

17.《挽徐鸣卿职方》注[1]（第511页）：徐鸣卿，即徐銮，字鸣卿，漳州镇海卫人。明万历二十三年（1595）进士，官兵部职方郎中。

按：徐銮生卒年皆缺。徐銮（？-1614）。蔡献臣《挽徐鸣卿职方》（《清白堂稿》卷十二上）列于甲寅年，即万历四十二年（1614），知徐銮卒于是岁。张燮有《哭徐鸣卿职方》（《霏云居续集》卷四），又有《祭鸣卿职方文》（《霏云居续集》卷四十七）；曹学佺有《祭徐鸣卿文》（《石仓文稿》卷之《浮山》）。徐氏生年俟考。

18.《送张孺愿太学还四明》（第553页）

按：张孺愿，失注。张邦侗，字孺愿，号越门，时彻（1500-1577）子，鄞县（今浙江宁波）人。以父荫官光禄署丞，有《储草》。

19.《送徐奕开进士转饷云中便道省觐辛丑》注[1]（第555页）：徐奕开，即徐缙芳，字奕开，福建晋江人。明万历二十五年（1597）进士，授溧阳知县。

按：万历二十五年（1597）丁酉，非进士开考年。据《明清进士题名碑录索引》，徐奕开万历二十九年（1601）进士。

20.《送曹能始大理还金陵》注[1]（第556页）：曹能始，即曹学佺，字能始，号雁泽，福建侯官人。

按：曹学佺生卒年缺。曹学佺（1574-1646）^①：曹学佺《甲戌元旦纪事》：“予生岁闰犹逢戌，老愿时丰首在寅。”题下自注：“是岁闰戌八月余以前甲戌闰十二月生。”（《西峰六一草》不分卷）万历二年（1574）甲戌闰十二月，闰十二月十五日，公历为1575年1月26日。曹孟善《明殉节荣禄大夫太子太保礼部尚书雁泽先府君行述》（下文引此文简称《行述》）：“丙戌九月十七日，清兵入城。官保公于十八日辰时遂沐浴整衣冠，缢于西峰中堂，时年七十有三。”（影印本《曹学佺集》附录，江苏古籍出版社，2003年）隆武二年，即清顺治三年（1646）丙戌，年七十三卒。

① 此处按传统方式括注公历年。

又按：曹学佺，一字尊生，又号石仓。

21.《送蔡仁夫就试南闱先之楚》注[1]（第571页）：蔡仁夫，蔡复一弟。

按：蔡仁夫失注。蔡仁夫，即蔡复心，字仁夫，复一仲弟，同安浯屿（今福建金门县人）。复一无子，复心以己子为兄子。复一卒，扶其椁归里，整理其集，未竟，卒。

20.《张绍和貽子〈凯甫集〉》注[1]（第572页）：《凯甫集》，张绍和之子张于垒著。张于垒，字凯甫，七岁能诗，其游武夷诗文甚多。是时年方十五耳。逾七载卒，士林惜之。又《寄题张凯甫幼清祠》注[1]（第637页）：张凯甫，即张于又垒（1610-1631），字凯甫，又作凯父，福建龙溪（今龙海市）人。张燮之子，万历举人。二十二岁夭折。著有《武夷游记》。

按：张于垒卒年误。张于垒（1610-1627）^①。张燮《正月八日诞儿同社题芝庭诗见赠谓去夏小园生芝之应也喜附数语未简》（《霏云居集》卷二），于垒生于万历三十八年（1610）正月初八日。张燮《亡儿茂才凯甫行状》：“逝于天启丁卯藜月念六日，年止十八。”（《群玉楼集》卷五十四）天启七年（1627）丁卯，于垒卒于是年。“二十二岁夭折”之说，误。

又按：张于垒生于万历三十八年（1610），万历最后一年为四十八年（1620），于垒年十一；万历最晚一榜乡试为四十六年（1618），于垒只有九岁，不可能参加乡试。天启间，于垒以多病，亦未参加乡试，“万历举人”之说，误。

23.《车盘驿读谢绎梅尚书壁间韵》注[1]（第589页）：谢绎梅，即谢杰（1538-1605），字汉甫，号绎梅，福建长乐人。

按：谢杰生卒年皆误。谢杰（1537-1604）。谢肇淛《明故资政大夫太子少保户部尚书叔祖绎梅公行状》：“生于嘉靖丁酉三月二十四日申时，卒于万历甲辰十四日辰时，春秋六十有八。”（《小草斋文集》卷十七）嘉靖十六年（1537）丁酉生，万历三十二年（1604）卒，谢杰生卒年如此。

又按：谢杰，字汉甫，字绎梅，肇淛从祖，长乐人。万历二年（1574）进士。授行人，奉使册封琉球，官至户部尚书。有《天灵山人集》《棣萼北窗吟草》。

24.《送萧叶官游燕兼简吴亮恭中翰》（第590页）

按：萧叶官、吴亮恭失注。萧九奏，字叶官，福建同安人，少长于漳郡，居漳浦，与吴家友善。

又按：吴家（1577-1525），福建漳浦人。万历二十二年（1594）举人，次年成进士。万历间漳州“霞中十三子”之一。官侍御。

25.《寄怀何稚孝并贺次郎得举》（第595页）

按：何稚孝（乔远）次郎失注。《寄怀何稚孝并贺次郎得举》列在万历四十年（1612）壬子。

又按：何九云（1590-？），字舅悌，何乔远次子，九转弟，晋江（今福建泉州）人。万历四十年（1612）举人。与郑之玄结涌峙社。崇祯十六年（1643）进士。国变，杜门不出，匾其轩曰“东湖闲史”。

26.《陈白意计曹招饮检玉亭，同何匪莪、王虞石、陈四游、陈季琳分韵得萧字》注[1]（第621页）：王虞石，即王命璿（1575-1653），字君衡，号虞石，福建龙岩西陂人。万历三十二年（1604）进士。历官广东新会知县、大理寺卿，刑部左侍郎等，官至刑部尚书。陈四游，里居、阅历不详。

^① 天启七年（1627）丁卯十二月二十六日，公历为1628年1月31日。若以公历计算，则于垒年十九。

陈季琳……

按：王命璿生卒年皆误。王命璿（1576-1646）：命璿，字君衡，号虞石，温陵人，徙镇海卫，入龙岩（今属福建），遂为龙岩人。[道光]《龙岩州志》卷十八《艺文志》四《明司寇虞石王公传》：“命璿，字君衡，虞石其别号也。先世由温陵沙塘徙镇海，入龙岩。”同传又云：“公年二十五，中万历庚子乡试。”万历二十八年（1600）庚午，年二十五，逆推，生于万历四年（1576）。

又按：钱海岳《南明史·列传》卷十九：“绍宗即位，起故官。福京亡，挈家入万安山中。”“绍宗”，唐王朱聿键庙号。黄道周《龙岩王廷尉碑》云：“今天子方侧席旁求俊义……先生益以此藏器，审高墉之射，间辍丝竹”（《黄漳浦全集》卷二十六）黄道周卒于隆武二年（1646），黄氏为王命璿撰碑，命璿必卒于其前。

又按：陈四游，失注。陈四游，即陈一元。一元（1573-1635），字泰始，又字四游，侯官人。万历二十二年（1594）举人，二十九年（1601）成进士。知四会、南海、嘉定三县，官至应天府丞。在福州乌石山建乌石山房，有《漱石山房集》。

27.《祭同年傅太行验封文丙申》（第795页）

按：傅太行，失注。傅太行，即傅光前（？-1595），字长孺，鄞县（今浙江宁波）人。万历十七年（1589）进士，与蔡献臣同榜。官吏部验封清吏司。

28.《祭柯三槐年兄文己未》（第814页）

按：柯三槐，失注。柯凤翔，字志德，号桐冈，福建同安人，万历十七年（1589）进士，与蔡献臣同榜。历任赣州、庆远郡守、两浙转运使。

29.《祭方伯慈溪袁文海公文甲戌》（第828页）

按：袁文海，失注。袁文海，即袁茂英（1564-1634），字文海，浙江慈溪人。万历十四年（1586）进士。官至云南布政使。

30.《公奠大参洪春寰公祭文丁丑》（第829页）

按：洪春寰失注。洪春寰，即洪有助（？-1637），字春寰，福建同安人。万历二十年（1592）进士。历任郎署、衢州郡守，藩泉粤东、江右、巴蜀，天启二年解官。

《重修漳州学宫记》考论

——康有为晚年最后一次的孔教思想略述

蔡 杰

(山东大学儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘 要:《重修漳州学宫记》是康有为晚年为漳州文庙撰写的一篇文章, 今有《康有为全集》(手稿)、文庙石碑文、《龙溪新志》三个版本, 三版异文较多。手稿在行文上较为粗疏, 碑文作了一定的修改, 主要是对手稿中的文法进行修改, 以及根据文庙石碑的具体情况修订; 而《龙溪新志》的版本作为对碑文的抄录, 在碑文基础上作了少量的完善工作, 但是讹误较多。《重修漳州学宫记》堪称康有为晚年最后一次较为完整地阐述自己的孔教思想, 以小康大同理论与三世三统说会通的方式, 寄希望于以确立孔教的形式来传达自己的救国救世主张与实现其目的。

关键词:《重修漳州学宫记》; 康有为; 三世三统; 孔教

《重修漳州学宫记》是 1925 年时, 康有为 (1858-1927) 为漳州文庙撰写的一篇碑文。该石碑至今仍在漳州文庙内, 完好无损。该碑文收录在 2007 年版的《康有为全集》中, 不过《全集》所据是康有为撰写的手稿, 并非最终的碑文定稿。另外民国版《龙溪新志》也有收录该文, 未明何据。通过比照, 三个版本之间彼此异文甚多, 说明了从最初手稿到碑文定稿过程中有一定的差异性。《重修漳州学宫记》作为康有为晚年的作品, 我们根据《康有为全集》所编排的顺序, 可以说是他生平最后一次较为系统地阐述自己的孔教思想, 所以三个版本的《重修漳州学宫记》除了一定的校勘价值之外, 其文本本身体现了重要的学术价值, 而漳州文庙该石碑则堪称漳州的重要文物。

一、漳州文庙的诸多碑记与《重修漳州学宫记》

在古代, 文庙与学校常常是一体的, 建学必建庙, 所以漳州文庙既是祭祀孔子的地方, 同时也是州学, 故亦称“漳州学宫”。南宋绍熙元年 (1190) 朱熹知漳时, “每旬之二日必领官属下州学, 视诸生, 讲小学, 为正其义”^①。漳州文庙建于北宋庆历四年 (1044), 后世屡有翻修扩建, 根据史志以及庙内现存碑文的记载^②, 已知者有南宋绍兴九年 (1139)、南宋嘉定十六年 (1223)、元延祐三年 (1316)、元天历二年 (1329)、明正统十年 (1445)、明成化三年 (1467)、明成化十八年 (1482)、明隆庆四年 (1570)、明崇祯八年 (1635)、清康熙五年 (1666)、清乾隆八年 (1743)、民国十四年 (1925)、民国二十五年 (1936) 等。由于历来多次的重修扩建, 如今庙内的石碑碑文基本都是重修文庙时留下的碑记, 主要有四方旧石碑, 分别是明正统十年立的汪凯撰写《重修文庙及诸神祠碑记》、

作者简介: 蔡杰, 男, 福建漳州人, 山东大学儒学高等研究院硕士研究生。

^①《光绪漳州府志·官绩》卷二十四, 上海: 上海书店出版社, 2000 年, 第 481 页。

^②《光绪漳州府志·学校》卷七, 第 114 页。

康熙八年立的唐朝彝撰写《修建漳郡文庙碑记》、民国十四年立的康有为撰写《重修漳州学宫记》及民国二十五年立的蒋鼎文撰写《重修漳州文庙记》。

明代汪凯撰写的《重修文庙及诸神祠碑记》主要记载重修文庙的事件经过。碑文载:“圣天子嗣大历服之九年,缉熙重光,主统百灵,社稷宗庙,罔不祗肃,尚虑天下祀典,阅多年所,庙宇坛埴,或有凋敝,弗足以安神栖、处祀事……其一念忠诚,幽而感神,明而感人,诚千载弗磨之绩,乌可以不书乎。”说明是当时皇帝出于社稷宗庙的缘故,重修漳州文庙,可以说这是统治阶层对于文庙所具备的祀典功能的重视。所以碑文题目正突出“诸神祠”的重要性,亦即文庙的祭祀功能,这正是当时国家一统、君权集中、皇帝具有无上地位的体现,只有神明才是值得供奉的。这与文庙所具备的另一功能,即与孔子、儒学、教化等字眼是没有多少关系的。所以这一篇碑文与其说是对诸神祭祀的记载,毋宁说是对帝王至高无上的歌颂。

如果说在汪凯撰写的碑文中,我们可以感受到明朝盛世的气象,那么在清康熙初年唐朝彝撰写的《修建漳郡文庙碑记》中,则体现了对文脉学统的重视。碑文载:“文运之在天下者,视乎国都之学;文运之在一方者,视乎州郡之学。今圣天子崇儒重道,肇幸辟雍,国都之学,郁郁称盛矣。而州郡之学,将振兴而不变之,非师儒之力,其谁藉焉……尔来海上弄兵,饮飞数出,其中迭置营垒,牧圉樵苏,鞠为茅草。漳之多士,跂而望曰:安得有鸿儒钜望出而新吾郡之文运者?夫学宫鼎新,司教者固已超然而高擢,佩教者必且济济而连茹。”读之使人振奋,意思是说经历了明清换季之后,虽然勇士辈出,但是文化教育出现了断层,而此时清初国力逐渐恢复,政府开始重视国民教化,急需有鸿儒大家来继承传统文脉,这就需要兴修文庙学宫来培养贤人学士。从中我们可以看出,这是在国家政局稳定之后,对继承文脉学统的重视,对文化复兴的期待。

以上两篇碑文都深刻地体现了时代的痕迹,我们先说民国时期蒋鼎文撰写的《重修漳州文庙记》。碑文载:“朱子曰:‘道之在于天下者未尝亡,惟其托于人者或绝或续,故其行于世者有明有晦。’而石斋黄子则谓:‘天下经济之数,皆本于文章。盖绝者续之机,晦者明之兆也。其微则懿畜于身心性命之际,其显则纶贯于政教法制之大,其精义则存于易象、春秋、诗书、礼乐之中,其节文度数则备于车服礼器、俯仰揖让之间,塞天地,亘古今,通中外,所谓绝之久而续之易,晦之甚而明之亟者。’……自初唐以迄南宋五百有余岁,始沐浴于朱子之教泽,北溪、东湖复亲炙其门而传习之,彬彬乎有海滨邹鲁之称。更五百年至明清之际,而石斋黄子学贯天人,行本忠孝,卓然为百世之师;梁村蔡氏承理学之家传,宗安溪之师说,复以经术学行闻风兴起于晦明绝续之交,则适当清初重修学宫,昌明文教之时也。呜呼,此岂偶然也哉?”如果说上一篇清初唐朝彝的碑文是对文运传承的祈盼,那么蒋鼎文这一碑文则是细数漳地大儒的文脉传承,提出文运之能延续不绝正是在于州郡的文庙学宫不废,这就突出了兴修文庙对文运传承的重要性。碑文中提及朱子、北溪、东湖、石斋黄子、梁村蔡氏等均是漳地贤人或是与漳地相关的大儒,朱熹曾做过漳州知州,故称漳州是朱子过化之地;陈淳(号北溪)、王遇(号东湖)都是漳州人氏,均为朱子门人;而黄道周(号石斋)是明末漳州大儒,学问、品行、文章、书法等在海内少有与之相匹敌者;梁村蔡氏指蔡世远宗族诸人,蔡世远也是漳地著名理学家,其祖父蔡而煜是黄道周学生,其侄蔡新则是清廷文华殿大学士、太子太师。其实蒋鼎文的碑文撰于1936年,那个年代已是现代学科较为完备的时期,而蒋鼎文能够重视传统文脉的传承,重提朱熹、黄道周等人,实是看到了民国以来传统文化的衰微。

民国时期漳地也有诸多贤人,例如林语堂、许地山等学者,但蒋鼎文并未将其列入学统传承当

中，可以看出我们所强调的文运主要是指传统的学问，亦即孔子的学问思想。但是在一百年来革故鼎新的过程中，蒋鼎文对传统文脉的挽留之声，无疑是十分微弱的。从康有为对孔教进行重建到蒋鼎文撰写碑文的数十年间，传统文运一直晦暗不明、衰微不振。那么我们就十分有必要重新返回到康有为时代，反思他对孔教或者说传统文化的重建工作。

二、漳州文庙《重修漳州学宫记》考释

在漳州文庙的四方石碑中，当属康有为撰写的《重修漳州学宫记》质地最好、镂刻最精致、思想内容最丰富。由于中国人民政治协商会议漳州市芗城区委员会编《漳州芗城文史资料（合订本）》第5卷所收录的《重修漳州学宫记》^①是根据《龙溪新志》抄搬而来，并非漳州文庙内的石碑原文。2018年2月16日（戊戌年大年初一）笔者同李阿山先生特地前往漳州文庙钞点康有为《重修漳州学宫记》的石碑原文。在此全文录于下，并附与《康有为全集》《龙溪新志》所收录文章的比较内容，^②以及对碑文的相关疏解。

在《龙溪新志》中，此文最末有一段按语：“此书函聘康南海撰并书，致酬千金，黄仲琴摹钩，镌以青石，颇精致可观。原稿曾寄沪商务书馆制成珂罗版装订成册，全书三十三页，每页三十三字。”，今据《康有为全集》所载，手稿藏于上海博物馆。而笔者所据《龙溪新志》本为1982年重印版，该版是对1945年原版的《龙溪新志》的转抄，因“初稿原铅印本，字迹间有模糊及残缺”^③，导致收录的该文讹误较多。今三版互校，既是对《龙溪新志》的订正，也是作为《康有为全集》此文的一个参照。

重修漳州学宫记

南海康有为撰并书

人类不能无教也。天生烝民，有物有则，孔子之教，物为之则而已。故视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，若不明、聪、温、恭、忠，可乎？父止慈，子止孝，君止仁，臣止忠，友止信，若不慈、孝、仁、忠、信，可乎？

按：“南海康有为撰并书”诸字在《康集》与《新志》皆置于全文最末。“天生烝民，有物有则”出自《诗经·大雅·烝民》，意思是说孔子之教本身就是天地的原则，是指导人民大众生存的基本准则，说明了孔子之教的根本性、绝对性、必要性。碑文“言思忠”为《康集》所无，在《新志》作“言斯忠”，显然《新志》的“斯”为讹字，而《康集》手稿原文无“言思忠”，说明“言思忠”并非康有为原本的思想特质，系抄稿人所添加，所以“若不明、聪、温、恭、忠，可乎”在《康集》中无“忠”字。所谓“视思明，听思聪，色思温，貌思恭”，这里的“思”表明了应然的性质，也就是说人在视力、听觉、神色、面容等这些本性功能上具有固定的准则，如果缺失了应然的准则，那么人就不能成为正常的人。这是从人的天性上所作的比喻，指出万事万物都有应然的准则，而孔子之教正体现了这样的绝对准则。所以儒家所强调父子、君臣、朋友的关系也一样具有应然的准则，那就是父慈、子孝、君仁、臣忠、友信。

从伦理学上讲，人身上“视思明”等的功能是一种事实判断，更准确地说，更像是康德式的通过事物特点的普遍性来证明其客观性，那么康有为将这样的事实判断当做价值判断，通过人身的“明、聪、温、恭”的普遍性（客观性）证明这一套道德规范符合道德价值。然而在此，康有为的论证由

① 中国人民政治协商会议漳州市芗城区委员会编：《漳州芗城文史资料（合订本）》第5卷，2009年，第3161页。

② 后文中，漳州文庙的《重修漳州学宫记》碑文简称碑文，《康有为全集》简称《康集》，《龙溪新志》简称《新志》。

③ 《龙溪新志初稿》（未刊行），漳州市图书馆藏，1982年，重版说明第7页。

人身的本性功能直接过渡到社会层面的父子、君臣、朋友关系,认定“慈、孝、仁、忠、信”这一套道德规范也是符合于道德价值的。其中“止”与“止于至善”的“止”的一个意思,就是指父子、君臣、朋友之间达到一种最高的至善状态。那么康有为的论证至此,就可以说明孔子所提出的道德规范就是符合道德价值,是一种应然的准则,是一种理想至善的状态;也就是说康有为认为,孔子实际上是在为人世间制定一套生存法则。

故孔子之道,本诸身,征诸庶民。己欲立达而立达人,己所不欲,勿施诸人。二人相与之谓仁,强恕以求仁;推心足以保四海,不推心不足以保妻子,此孔子之道所以不可须臾离也。今世或有非儒疑孔者,是道可离也,其能之耶?

按:首先,碑文“故孔子之道,本诸身,征诸庶民”^①一句为《康集》所无,《新志》所有。我们通过对上文文势的分析,推出这一句的结论是没有问题的,主要是讲孔子之道“本诸身”到“征诸庶民”,这是一种由本源向外扩充、推及、递进的进路。在行文上,这一句既是对上文论证的有效总结,又是对下文推理的适当承接。

其次,碑文“己欲立达而立达人”^②,在《康集》作“人与人相处,己欲达而达人”,在《新志》作“己欲立而立人,己欲达而达人”;碑文“二人相与之谓仁,强恕以求仁;推心足以保四海,不推心不足以保妻子”^③,在《康集》作“强恕以求仁,若不仁恕,可乎”,在《新志》无异。可以看出,这一部分碑文对《康集》手稿做了较大的修改,使文意更加完备明朗,不过同时也纳入了一定的孟子思想;而《新志》则是对碑文的抄写与做了适当的完善。

最后,碑文“是道可离也,其能之耶”,《康集》作“是欲离斯道也,其可能耶”,《新志》无异。《康集》此句是承接上半句,说怀疑孔子儒家的人从主观上要离开孔子之道,认为这是不可能的,但是一个人要离开孔子之道与否,在主观上是全凭个人意愿的,所以不存在可能不可能,实际上所谓可能不可能却是要从客观的可行性上去讲。所以碑文作的修改,说孔子之道的离开是不可能的,这就是从客观的事实上去讲,从而补救逻辑上的不足。所以我们说《康集》此句于文势更顺,碑文所改在文理较通。

据此,我们可以推论《康有为全集》手稿当是康有为《重修漳州学宫记》最早一版,漳州文庙的石碑碑文则是经过修改之后的第二种版本,而《龙溪新志》收录的当是根据碑文所成稿的第三种版本。三种版本的成稿时间顺序为《康集》手稿、碑文、《新志》。

若于《礼》示三统,然有小康、大同之异;于《春秋》有据乱、升平、太平三世之等,三世中各有三世则为九世,推至八十一世而时出之,以至于无穷。大小精粗本末,六通四辟,其运无乎不在,庄子所以尊为神明圣王,故能博大悠久、曲成不遗也。

按:如果说上一段还是在引用孔孟的思想作论证的话,那么在这一段中,康有为则集中阐述了他的孔教思想;准确地说,是以春秋学为中心的孔教思想。《新志》与碑文无异,而《康集》此段异文较多:“若于《礼运》示小康、大同之多异,其中有三统之会通;于《春秋》明据乱、升平、太平三世之殊,于三世中各有三世,则推至九世、八十一世而时出之,以至于无穷。大小精粗本末,四通六辟,其运无乎不在,故庄子推为神明圣王,所以博大悠久、曲成不遗也。”碑文所改是出于文法

①“故孔子之道,本诸身,征诸庶民”出自《礼记·中庸》“君子之道,本诸身,征诸庶民”。

②“己欲立达而立达人”出自《论语·雍也》:“己欲立而立人,己欲达而达人。”

③“强恕以求仁”出自《孟子·尽心上》:“强恕而行,求仁莫近焉。”“推心足以保四海,不推心不足以保妻子”出自《孟子·梁惠王上》:“推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。”

上的考虑,使前后两个分号内的半句皆为转折句,但是由于修改者没有完全领会康有为的思想,因而所作处理并非完美。小康大同说出于《礼记·礼运》,而三统说则出于《春秋》公羊学,《康集》原意为小康与大同中各有三统,据乱、升平、太平中又各有三世,如此在文意上才能前后一致。碑文将《康集》的“四通六辟”改为“六通四辟”,这是出自《庄子·天下》“六通四辟,小大精粗,其运无乎不在”,只是康有为个人习惯于用“四通六辟”一词,譬如“于是推得《春秋》由董、何而大明三世之旨,于是孔子之道四通六辟焉”^①,因故作此。这一段堪称康有为春秋学思想的精髓所在,我们留待下文详说。

吾国袞冕搢绅逢掖莘莘,皆奉孔子为国教。郡国州县,立庙置学,皆严孔子之祀,读孔子之经。漳州,朱子遗教地也,立学于宋庆历四年,迭修于宋嘉定癸未、元延佑三年、明成化三十八年、近乾隆八年。式廓宏备,上比太学,庙堂严清,俎豆苾馨,黉舍千楹,胄子横经。人知仁让与礼义,家知违邪而归正。儒先辈出,理学炳盛。漳州盖海滨邹鲁矣!

按:碑文“吾国”之后,《康集》有“数千年来”四字,盖为手稿原有。碑文“郡”在《新志》作“都”,当《新志》之误。《康集》“宋”年号前无“北”“南”二字,将碑文中的“迭修于”三字置于该句最末作“更叠修之”,且“乾隆”前无“近”字,碑文所改成其文句较为齐整而已。碑文“苾馨”在《康集》作“荐馨”,碑文“归正”前的“而”在《康集》作“以”,碑文所修改不见更优。碑文“儒先”在《康集》作“巨儒”,盖指漳地圣贤朱熹、陈淳、王遇、黄道周、蔡世远、蔡新等。

自辛亥来,弁髦圣教,废学弃经。孔子之庙亦用驻兵,系马门焉于棂星,倚枪殿于大成。庭庑荒榛,墙瓦颓倾,讲学之堂,鞠为茂草,圣贤失位,青衿绝影。用至道坠坠地,廉耻扫尽。以此立国导民,将为禽犊。耗矣哀哉!夫各国虽兵战,莫不自尊其教主。欧土十字军一兴,大战三百年,皆为教也。况孔子之道,人所不能离者也,今乃弃之,绝人道也。呜呼!

按:碑文“孔子之庙”前在《康集》有“并”字,碑文“用”在《康集》作“以”。碑文“系马门焉于棂星,倚枪殿于大成”,在《康集》作“系马于棂星,倚弓于大成”,在《新志》作“系马门焉于棂星,倚枪殿焉于大成”。此句《康集》为优,因碑文所改将句义变得繁复,且欠缺一个“焉”字,为《新志》所补全,实是将错就错。《康集》该句句义为“系马于棂星门,倚弓于大成殿”的意思,碑文该句句义或为系马于大门,此门为棂星门,倚枪于大殿,此殿为大成殿,那么“焉”字在此不易解释,或为系马于棂星门焉,倚枪于大成殿焉,那么语气词“焉”在此句的倒装用法似未尝见过,只是强行倒装以达到沿用押韵的目的,虽然碑文将“弓”改为“枪”是没有问题的,毕竟已经是1925年打战多是用枪炮了,但是同样的意思,碑文在句法上将手稿原文改得复杂,实是不当。碑文“墙瓦颓倾”在《康集》作“颓墙败瓦”,碑文此句是主谓结构,《康集》此句是两个定中结构短语的并列,为了呼应于前文“庭庑荒榛”的主谓结构,碑文所改为优。碑文“扫尽”在《新志》作“丧尽”,碑文“将为禽犊”为《新志》所无,故《新志》句义不全。碑文“十字军”在《康集》作“十字之军”,十字军渐为专用名词,故碑文所改为优。

碑文末句在《康集》作“况吾孔子之道,乃人道不能离者也,今乃弃之,是自绝于人也”,碑文所改是呼应前文第二段说孔子之道是人所不能离,但这样一改实际上是将康有为这句话的意涵给扁平化了。我们说人要成为人,应当遵循人道,而要遵循人道则应当遵循孔子之道,也就是说孔子之道是人道的标准。康有为说“惟孔教本末精粗、四通六辟,广大无不备,于人道尤详悉”^②,就是

^① 康有为:《康有为全集》第10集,姜义华、张荣华编校,北京:中国人民大学出版社,第19页。

^② 《康有为全集》第10集,第82页。

这个意思。那么反观《康集》此句，言如果离弃了孔子之道，那么人道将无所依据，进而推导出人无法成为人。这是一种递进关系，在碑文所改则失去了这一层意涵。

福建陆军第一师师长、厦门镇守使张毅，武陵旣震，文治诞敷，伤大教之凌夷，悯圣庙之隳顿，与士绅孙宗蔡、余高坚、戴国桢等募捐重修之。经始于甲子九月，断手于十二月之腊。庙工告成，祀位肃复，仰视松楠，俯循阶阼，跻堂俛豆，翼翼有严。兴学虽有待乎？庶几说礼乐之儒将尊圣慕贤，足起后祀矣。孔子生二千四百七十五年甲子十二月十五日。

按：碑文“张毅”在《康集》作“张君毅”，碑文“凌夷”在《康集》作“凌迟”，碑文所改可避免歧义。碑文“隳顿”在《新志》作“坠顿”，盖《新志》之误。碑文“募捐”为《康集》《新志》均无。碑文“十二月之腊”在《新志》作“十一月之腊”，当《新志》之误。碑文“松”在《康集》作“枳”，碑文“阼”在《新志》作“户”。碑文“有待”前在《康集》有“未”字。碑文“庶几说礼乐之儒将尊圣慕贤，足起后祀矣”在《康集》作“庶几古说礼乐敦诗出之儒将，足以尊圣慕贤，兴起后土矣”。撰写时间在《康集》为“甲子年十二月初六日”，碑文盖根据具体情况而修改了日期。

综上所述，可以看出《康集》此文在行文上稍微粗疏一些；而碑文则作了一定的有效修改，主要是对手稿中的文法进行修订，以及根据文庙石碑的具体情况修订，其中也有小部分修改不当；而《新志》的版本作为对碑文的抄录，在碑文基础上作了少量的完善工作，但是对碑文的抄写过程以及1982年版对1945年版的转抄过程中出现讹误较多。

三、康有为晚年的孔教思想

《重修漳州学宫记》是康有为去世前两年所作，虽是应邀之作，但作为为文庙的撰辞，也是将自己的孔教思想阐述了一遍。如果以《康有为全集》的编年著作为依据，那么《重修漳州学宫记》堪称康有为晚年最后一次较为完整地阐述其孔教思想。

我们知道，小康大同之说出于《礼记·礼运》，三世说出于《春秋》公羊学，二者本不相干，康有为将其糅合一起，变为相通。于是有“《春秋》三世之法与《礼运》小康大同之义同，真孔子学之骨髓也”^①，“乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教，小康也；太平者，大同之世，远近大小如一，文教全备也”^②，也就是说将小康大同说与三世说结合起来，小康之时为升平世，大同之时为太平时。二者结合之后，又与三统说会通，于是有“《春秋》分三世有乱世、有升平世、有太平世，乱世无可得言，治升平世分三统：夏、商、周，治太平世亦分三统：亲亲、仁民、爱物”^③，“每一世中皆有三统，此三统者，小康之时，升平之世也，太平之世别有三统”^④，也就是说小康之时/升平世与大同之时/太平世中又各有三统，分别是夏、商、周三统与亲亲、仁民、爱物三统。

在上一段的论述中，康有为将古代的一些学说概念（小康大同说、三世说、三统说）融会贯通，而他实际上又将这一些古代的学说概念与近代以来的学说概念，特别是西方传进来的一些观念概念彻底打通。于是有“文王为君主之圣，尧、舜为民主之圣，《春秋》始于据乱立君主，中于升平为立宪君民共主，终于太平为民主，故《春秋》始言文王，终道尧、舜也”^⑤，这其实是康有为在辛亥

①《春秋笔削大义微言考》卷一，《康有为全集》第6集，第18页。

②《春秋董氏学》卷二，《康有为全集》第2集，第324页。

③《长兴学记桂学答问万木草堂口说》，楼宇烈整理，北京：中华书局，1988年，第100页。

④《春秋董氏学》卷五，《康有为全集》第2集，第370页。

⑤《春秋笔削大义微言考》卷一一，《康有为全集》第6集，第310页。

革命以前的观点，与辛亥革命之后稍有不同，是将三世中的据乱世与君主制结合，升平世与君主立宪制结合，太平世与民主制结合。到辛亥革命之后，变为“夫凡物各有主体，专制君主，以君主为主体，而专制为从体；立宪君主，以立宪为主体，而君主为从体；虚君共和，以共和为主体，而虚君为从体”^①，即将三世中的据乱世与君主专制结合，升平世与立宪君主结合，太平世与共和虚君结合。也就是到了辛亥革命之后，康有为看到了民主制的问题，不再将民主制度视为最高级的社会形态，但同时他是承认君主权力的不断削弱的，最终的形态为虚君共和。那么，我们将康有为晚年思想中的古今中外这一系列的概念之间的关系梳理出来，即为：

据乱世-君主专制时代

夏、商、周三统-小康之时-升平世-立宪君主时代

亲亲、仁民、爱物三统-大同之时-太平世-虚君共和时代

这是一种很明显的社会进化模式，康有为受西方进化论影响不小，所以他说：“孔子道主进化，不主泥古，道主维新，不主守旧，时时进化，故时时维新。”^②但是康有为又提出在每三世之中又各有小的三世，那么就有小的九世；在小的九世之中又各有更小的三世，那么就有更小的二十七世。如此再小下去，可至无穷，康有为不止在《重修漳州学宫记》中表达了这样的观点，还有“一世之中可分三世，三世可推为九世，九世可推为八十一世，八十一世可推为千万世，为无量世。太平大同之后，其进化尚多，其分等亦繁，岂止百世哉？”^③“每世之中，又有三世焉，则据乱亦有乱之升平、太平焉，太平世之始亦有其据乱、升平之别。每小三世中，又有三世焉；于大三世中，又有三世焉。故三世而三重之为九世，九世而三重之为八十一世^④。展转三重，可至无量数，以待世运之变，而为进化之法。盖世运既变，则旧法皆弊而生过矣，故必进化而后寡过也”^⑤，这样的说法大概是借鉴了佛教的理论，但是这里有一个问题，就是比如从升平世中的小太平世，到太平世中的小据乱世，这是社会的进化还是历史的循环？虽然康有为是明确将此视为进化维新的，但是这仍然无法摆脱历史循环论的嫌疑，除非这是一种像马克思主义的螺旋式上升、波浪式前进的模式。

当然，我们应该看到康有为提出三世三统说的目的并不在于春秋学本身，也不是为了纯粹地阐述历史哲学，我们更应该去探寻康有为的三世三统说目的为何。如果说董仲舒的三统说是为了确立汉室的正统地位，何休的“三科九旨”理论是为了建立完备的公羊学体系，而康有为已经没必要再去证明清王朝的正统地位，也不是为了公羊学本身，实际上他是为了确立孔教的地位，以自己理想中的孔教来救国救世。所以如果能够确立孔教救国的观点，那么所谓三世三统理论所关涉的历史哲学或者其他什么，其实在康有为那里并没有多大意义。

在康有为的思想体系中，唯有孔子之道可以包容万事万物，也就是孔子实际上是为万世立法。康有为替孔子阐发的三世三统说，就证明了这一点，他说道：“夫所谓中国之国魂者何？曰孔子之教而已。孔子之教，自人伦、物理、国政、天道，本末精粗，无一而不举也。其为礼也，陈之以三统，忠、质、文之迭代也；其变易也，通之以三世，据乱、升平、太平之时出也。体之以忠信笃敬，而蛮貊可行；张之以礼义廉耻，而国维不败；推心于亲亲仁民爱物，则仁覆天下矣。立本于事天、养心、尽性，则天人一致矣。其直指本心，至诚无息，必自慎独发之，无使隐微之有馁也；其原本天

① 《康有为全集》第9集，第247页。

② 《孟子微》卷四，《康有为全集》第5集，第455页。

③ 《论语注》卷二，《康有为全集》第6集，第393页。

④ “九世而三重之”应为二十七世，非为八十一世，康有为在其著作中均有此误。

⑤ 《中庸注》，《康有为全集》第5集，第387页。

命，上帝临汝，则必自照临有赫，无使旦明之贰心也。自其中庸言之，则以人为道，被服别声，饮食男女，不离人以为道。故曰道不可须臾离也。自其深微言之，则原始反终，而知死生之说，精气为物，游魂为变，而知鬼神之情状。故自鬼神、山川、昆虫、草木，皆在孔教之中，故曰范围天地而不过，曲成万物而不遗也。善夫庄生之尊孔子为神明圣王也，曰‘本天地，育万物，本末精粗，四通六辟，其运无乎不在’。”^①所以要想立百世万世而至永远，就得尊孔子之教。

康有为论证了孔教能救国，于是提倡孔教。那么我们反观孔教本身，康有为的“孔教”真的是孔子本人的思想么？倒也未必。孔子其人已远，我们今天反思康有为的孔教思想，其实大抵不必再根据孔子其人究竟如何，只需直截了当地把握康有为的思想即可。所以与其说孔教能救国，毋宁说康有为的“孔教”能救国。

^①《康有为全集》第10集，第16页。

王阳明与平和县城隍庙

陈支平

(厦门大学国学研究院, 福建 厦门 361005)

摘要:福建省漳州市平和县境内, 有两座明代正德年间建造的城隍庙, 其中一座于 2013 年还被国家文物局定为全国文物保护单位, 这在全国都是比较罕见的。这两座城隍庙与王阳明有着直接的联系。这两座城隍庙的建造沿革过程, 从一个侧面展现了明代漳州地区民间社会与国家治理的相互关系。

关键词:平和县; 城隍庙; 王阳明; 民间社会; 国家治理

一、王阳明平寇乱与添设平和县

明代前期, 漳州府尚无平和县。平和县之设, 缘于明代正德年间王阳明巡抚南赣、汀、漳等处期间。其时, 在漳州府南靖县、漳浦县、龙溪县交界山区一带, 山高林密, 交通闭塞, 山寇时有发生。正德十二年(1517), 这里就发生了规模不小的山寇暴乱, 王阳明亲率明军破之。康熙《平和县志》对此事件记载云:

明正德癸酉间, 芦溪、箭管贼反。南赣、汀、漳军门王守仁, 提督二省兵讨平之……南靖芦溪河头地方, 四县交界, 乃闽閩余之地, 遥据荒谷, 黠黠惠潮漳泉等府, 又与广东饶平诸巢联比, 其势鸱张矫健, 盖积岁之寇也。丁卯间, 官兵进剿, 不数月遗孽复滋, 屠戮生民, 至不可制。丙子, 军门王公守仁号令闽越诸师毕会, 闽省藩臬漳守钟湘相与, 犁扫之民始离汤火而拭疮痍……是时汀漳山寇凭险为乱, 军门王守仁既至, 先行家甲法, 十家为甲。讲乡约以训教其父老子弟, 贼皆颇易之。先是, 左右及麾下多为贼耳目, 凡有动静辄以告贼。守仁知之, 一日召老隶最黠者一人置密室胁之, 尽吐情实。守仁贯其罪而用之, 遂执与贼通者悉置以法, 而贼遂无繇窥其虚实。于是每事示以不测, 或择吉出师辄止, 或将发不果, 因出不意, 破贼于长富村, 追至象湖山, 据险围之。贼溃围以出, 指挥覃桓、县丞纪壖俱战死, 诸将恐惧, 请俟狼兵至而后进剿。守仁怒曰: 小剉何损乎, 且兵岂不足耶? 遂进屯上杭。既至犒师, 谕以俟秋再举。谍知贼懈, 乃分兵三路, 同夕衔枚疾走, 捣其中军, 直夺象湖之隘。方大战时, 奇兵突出, 贼首尾不能相顾, 遂大破之。斩其巨酋詹师富等, 降获无数。会有旨准守仁得便宜行事, 守仁益展材猷, 立兵符申约束, 由是人人自奋。且为文抚之贼, 感其诚悃, 黄金巢等相率叛命。既而遣兵破横水, 擒贼将谢志, 释其缚, 纵使谕降, 贼狐疑未决, 守仁因懈袭击, 复大破之。时泷头贼尚强, 其酋池大鬣尤桀黠, 守仁遣使谕降, 果逞身裹甲来见, 从者九十二人, 守仁执杀之。以前降者为向导, 督兵乘夜破其石门, 扫其巢穴, 擒斩无数。余众奔据九连山, 守仁以九连山深险不易攻, 使精锐七百人衣贼衣, 佯若奔溃者, 从屋上招呼与之相应, 久而贼觉, 师已

度险矣。贼狼狈失据，大军蹙之，皆就缚，诸贼悉平。^①

正德十二年（1517）王阳明平定南靖县芦溪、箭管一带的山寇之后，鉴于这一带山高路远，漳州府南靖县政府在行政管理上有鞭长莫及之难，致使山寇屡剿屡发的实际状况，向中央朝廷上疏申请在原南靖县、漳浦县、龙溪县等交界地带，另设一县，以便强化这一地带的行政管理，防范山寇的再次发生。王阳明的这一建议，很快就得到朝廷的批准。于是在正德十三年（1518），漳州府从原南靖县、漳浦县和龙溪县中各分割出一部分，成立了平和县。由福建莆田人、时任御史的马明衡撰写的《平和县碑记》简要地叙述了平和县设县的经过：

平和县本南靖境，去郭二百余里；民阻山依险，当道者治之无宁日。正德辛未，郡守钟公知漳事，御寇至和，叹曰：“惟先王建邦启土，树之州牧侯长，奚在而不欲生之？兹小民乃自戕贼如此，吾独不能宣力绥抚，何以尽守土者职哉？”遂申请监司，连状以闻。上命前金臬胡公琏，督率官兵，驻师险隘，并力剿捕。数月卒馘其渠魁，抚其胁从，东土稍宁。而又惧非长久之道，具详大中丞阳明王公，请设县治。疏上，天子可其奏，谓地旷民悍，当设县治控驭，析漳浦、南靖二县边地以界之。维时当道诸臣钦承制意，割靖之清宁、浦之新安二里建立县治。又于二里之中相视，可以制盗贼、据地利、协人情，则惟河头大洋陂为胜，名其县曰平和。南靖令施君祥奉檄委视，相度形势，燔菑翳、披蒙茸，肇建墉垣衙署。复檄二守陈君昊贤，画厥井疆及途道、市肆。凡庶尹诸士，亦各竭力创肇经营。民事粗立，民气旋苏，所谓休之否，而屯之亨也……词曰：爰披溟蒙，拓兹新邑。归钟于民，莫匪尔极。绍续咸熙，夷兹险阻。惠流一溪，实获我所。芬为太和，裕为瑞气。勒石镌辞，为示无止。^②

关于平和设县，王阳明本人先后于正德十二年和十三年两次向朝廷上疏。他在正德十二年（1517）五月二十八日的第一次上疏即《添设平和县治疏》中略云：

南靖县治，僻在一隅，相离芦溪、平和、长乐等处，地里遥远，政教不及，小民罔知法度，不时劫掠乡村，肆无忌惮，酿成大祸。今日动三军之众，合二省之威，虽曰歼渠魁，扫除党类，此特一时之计，未为久远之规。乞于河头中营处所，添设县治，引带汀、潮，喉襟清宁，人烟簇集，道路适均，政教既敷，盗贼自息。考之近日龙岩添设漳平，而寇盗以靖；上杭添设永定，而地方以宁。此皆明验。今若添设县治，可以永保无虞等情。又据南靖县民乡老曾敦立、林大俊等呈称：河头地方，北与芦溪、流恩、山冈接径，西北与平和、象湖山接境，而平和等乡又与广东饶平县大伞、箭灌等乡接境，皆系穷险贼巢，两省民居，相距所属县治，各有五日之程，名虽分设都图，实则不闻政教，往往相诱出劫，一呼数千，所过荼毒有不忍言。正德二年，虽蒙统兵剿捕，未曾设有县治，不过数月，遗党复兴，今蒙调兵剿抚，虽少宁息，诚恐漏网之徒复踵前弊。呈乞添设县治，以控制贼巢；建立学校，以移易风俗，庶得久安长治等因……臣窃以为开县治于河头，以控制群巢，于势为便，虽使民甚不欲，犹将强而从之，况其祝望欣趋若此，亦何惮而不为。至于移巡司于枋头，亦于事势有不容已。盖河头者，诸巢之咽喉；枋头者，河头之唇齿，势必相须。兼其事体，已有成规，不过迁移之劳，所费无几。臣等皆已经画区处，大略已备，不过数月，可无督促而成，民之所未敢擅为者，惟县治、学校，须命下之日，乃举行耳。伏愿陛下俯念一方荼毒之久，深惟百姓永远之图，下臣等所议于该部，采而行之。设县之后，有不如议，臣无所逃其责。今新抚之民，群聚于河头者二千有余，皆待此以息其反侧。

① 王相：（康熙）《平和县志》卷一二《丛谈》。

② 黄许桂：（道光）《平和县志》卷六《艺文志》，厦门：厦门大学出版社，2008年，第314—315页。

若失今不图，众心一散，不可以复合；事机一去，不可以复追，后有噬脐之悔，徒使臣等得以为辞，然已无救于事矣。缘系添设县治，永保地方事理，为此具本请旨。^①

继此疏之后一年有余，王阳明再次于正德十三年（1518）十月十五日上《再议平和县治疏》，王阳明在此次上疏中说：“看得开设县治，既以事体相应，已行具奏……候奏准命下之日，应奏闻者，若更繁文往复，徒尔迟误日月，无益于事。又经批：‘仰着实干理，仍行镇守巡按衙门知会。’间随准户部复题，内开：‘前项情节，既该本官勘处停当，具奏前来，相应依拟，合无本部仍行左佥都御史王守仁再查无异，准予前项地方添设县治及改移巡检司衙门’等因，具题。奉圣旨：‘是，这添设县治事宜，各依拟行。钦此。’……伏望皇上俯顺下情，乞敕该部议处裁拨，庶几量地制邑得繁简之宜，而兴事任功从远近之便。缘系裁减官员及拨都图事理，为此具本请旨。”^②据此疏，平和县之设，虽至正德十三年冬，尚不完备，官员配备与南靖、龙溪等县划拨的都图里甲，均未到位。故《明史·地理志》记载：“平和，府西南。正德十四年六月以南靖县之河头大洋陂置，析漳浦县地益之……有芦溪巡检司，后迁枋头坂，改名漳汀巡检司。”^③现存平和县当地文献资料，均称平和县设于正德十三年（1518），但是如果以新设县治首官莅任为准的话，则《明史》的记载是准确的。因为在历次编修的《平和县志》中，均不见正德十三年（1518）的知县，首任知县及典史，出现在正德十四年（1519）。“知县罗干，字定本，江西永丰人，举人，卒于官，有传。典史唐胜，湖广道州人，吏员。”^④“罗干，字定本，江西永丰人。一峰先生仲子，由举人正德十四年任。时建县之始，百度未饬，干悉经理，胸中具有成画，盖将加意于斯民者。未逾月，死于瘴，民咸哀之。”可知平和县的首任知县，是明代鼎鼎大名的状元、理学家罗伦的二公子。

二、平和设县的具体过程及其特点

如上所述，平和县的设置，从正德十二年（1517）开始，至正德十四年（1519）首任知县到任，前后经历了两年之久。从明代新设县治的一般情景而言，大致是先由有关官员向中央朝廷提出申请，部批之后经由皇帝认可下谕，地方政府方可着手施行并建造相关衙门设施。但是平和县的设县过程恰恰相反，是先由地方私下建造，再由地方官员向上申报，最后获得朝廷批准，指派官吏下来掌管理事。

正德十二年（1517）春南靖县西部山区的寇乱被平定之后，当地生员张浩然、乡老曾敦立等就向漳州府知府呈请“奏割南靖县之清宁、新安等里，漳浦之二、三等都，添设县治于河头。”^⑤随即漳州府当地官员根据张浩然、曾敦立等人的呈请，到河头一带实地考察，“带领耆民曾敦立等，并山人洪钦顺等亲诣河头地方，踏得大洋陂背山面水，地势宽平，周围量度可六百余丈，西接广东饶平，北联三团芦溪，堪以建设县治，合将南靖县新安清宁等里、漳浦县二三等都分割管摄，随地粮差。及看得芦溪枋头坂地势颇雄，宜立巡简司以为防御，就将小溪巡简司移建，仍量加编弓兵点选乡夫协同巡逻，遇有盗贼随扑捕再三审。”在漳州府地方官员实地考察期间，当地民众自告奋勇，愿意自行承担建城的实际食物，“合词执称，南靖地方极临边境，盗贼易生，上策莫如设

① 王相：（康熙）《平和县志》卷一一。

② 王阳明：《王阳明全集》卷一一《再议平和县治疏》，上海：上海古籍出版社，2011年。

③ 《明史》卷四五《地理六·福建》。

④ 道光《平和县志》卷四《职官志·文职》。

⑤ 道光《平和县志》卷一《建置沿革志》。

县，况今奏凯之后，军饷钱粮尚有余剩，各人亦各凿山采石、挑土筑城、砍伐树木、烧造砖瓦，数月之内，工可告成。”^①首倡者如乡老曾敦立等，更是以身作则，多有奉献，《县志》称“芦溪寇乱，官兵讨之。乱平，（曾敦立）倡议置县，凿山采石甃筑，至迁其祖坟四处以避之。人谓是役也，敦立之力居多。”^②

当地官员通过实地考察，感受到民众对于新设县治的踊跃心情，于是“具呈到道”，向上详报。认为当地民众已经自发起来建城，“远近无不称便，军民又皆乐从，事已举兴，势难中辍，即便具由呈来，以凭奏请定夺。仍一面俯顺民情、相度地势，就于建县地内预行区画街衢井巷，务要均适端方，可以永久无弊，听从愿徙新旧人民，各先占地建屋，任便居住。其县治、学校、仓场及一应该设衙门姑且规留空址，待奏准命下之日，以次建立。仍一面通行镇巡等衙门公同会议。此系设县安民地方重事，各官务要计处周悉、经画审当，毋得苟且雷同，致贻后悔。批呈作急勘报等因。”^③

当地民众看到漳州府、南靖县官员对于新设县治一事没有反对禁止，相反抱有积极态度，予以向上呈请批准，建城的热情更加高涨。民众皆“各交口称便。有地者愿归官丈量以建城池，有山者愿听上坎伐以助木石，有人力者又皆忻然相聚挑筑工基，业已垂成，惟恐上议中止、下情难遂。”^④

新设县治的呈文到达巡抚南赣、汀、漳等处事务的王阳明那里，王阳明认为“建立县治，固系御盗安民之长策；但当大兵之后，继以重役，窃恐民或不堪”。为了慎重起见，王阳明“督兵其地，亲行询访父老、谏咨道路。”所到之处，“众口一词，莫不举手愿望，仰心乐从，旦夕皇皇，惟恐或阻。”王阳明随即派人到河头实地暗暗考察，“遣人私视其地，官府未有教令，先已伐木畚土，杂然并作，裹粮趋事，相望于道。究其所以，皆缘数邑之民，积苦盗贼，设县控御之议，父老相沿已久，人心冀望甚渴，皆以为必须如此而后百年之盗可散，数邑之民可安，故其乐事，劝工不令而速。”

经过实地考察和暗访，王阳明肯定了在南靖县河头地方新设县治的方案是可行的，并且当地民众动员自己的物力已经动工开建，势难中止，因此官府应当顺势而上，批准新设县治的建议和举动，他说：“臣观河头形势，实系两省贼寨咽喉，今象湖、可塘、大伞、箭灌诸巢，虽已破荡，而遗孽残党亦宁无有逃遁山谷者？旧因县治不立，征剿之后浸复归据旧巢，乱乱相承，皆原於此。今诚于其地开设县治，正所谓抚其背而扼其喉，盗将不解自散，行且化为善良。不然不过年余，必将复起，其时再聚两省之兵，又糜数万之费，图之已无及矣。”^⑤正德十二年（1517）十二月，巡抚及福建布政司衙门等正式同意在南靖县河头地方开建新县衙门各设施，并且准予动用漳州府、南靖县的在库罚赃银两予以支用，“合用木石灰瓦等料，先尽本府并所属县分在库赃罚银两支给买办。若有不敷，从宜处置，不许动支军饷钱粮及科取小民……随即呈委南靖县知县施祥、漳平县知县徐凤岐董工兴作。于正德十二年十二月初九日，本职督同各官亲到河头告祀社土，伐木兴工。”^⑥

由于平和新县的官署衙门兴建是先由民众自行开始的，因此自从正德十二年年底得到地方官府的正式参与之后，进展就十分神速了。王阳明在《再议平和县治疏》中说：“至次年五月内，据知县徐凤岐呈报，外筑城堞俱已完备，惟表城因风雨阻滞，期在九月完工。及据知县施祥呈报，县堂、衙宇、幕厅、仪门、六房及明伦堂俱各坚完，惟殿庑、分司、府馆、仓库、城隍、社稷坛，亦因风

① 王阳明：《添设平和县治疏》，康熙《平和县志》卷一一。

② 道光《平和县志》卷七《人物志·名宦附忠节》。

③ 王阳明：《添设平和县治疏》，康熙《平和县志》卷一一。

④ 王阳明：《添设平和县治疏》，康熙《平和县志》卷一一。

⑤ 王阳明：《添设平和县治疏》，康熙《平和县志》卷一一。

⑥ 王阳明：《王阳明全集》卷一一《再议平和县治疏》，上海：上海古籍出版社，2011年。

雨阻滞，次第修举，期在仲冬工完。又据南靖县丞余道呈称：带同木石匠陈恩钦等前到漳汀枋头板地方丈量，土城周围一百一十丈，顾募乡夫春筑完固。给发官银，砍办木植，督造巡司公馆前厅各一座，仪门一座，鼓楼一座，后堂各一座，各盖完备。惟土城公馆巡司厢房欠瓦，暂将茅复，候秋成农隙修举。”^①据此，则自从官府参与之后，在短短不到半年的时间里，平和县的围城及官衙设施，就已经基本完工。显然，如果不是先期民众已经自发开筑，新县城和衙门的建造，是不可能有这样快速的进展的。

三、平和县两座城隍庙之设及其社会背景

由于平和县的设置是先由民间发起并由民间率先开建的，因此在倡议之初，新县城的选址并无一定的方案，不同的地方乡族出于自身乡族社会地位的考虑，总是希望新县的地址，能够定在自己乡族的地盘之内，这样就不免产生了新县地址的选址之争。

在平和县现存两座城隍庙的所在地，还流传着当时新县城选址之争的一系列传说。传说认为正德十二年当地民众倡议新设县治时，形成了两个不同的意见：一是后来设立县治的河头大洋陂（今属九峰镇），在现平和县的西南部，与广东省交界；一是后来设置漳汀巡检司的漳汀枋头板，在现平和县的西北部，与本省汀州府永定县交界。这两个地方从新县设置为了有效遏止山寇窃发的目的来衡量，都具有同样重要的地理位置。正因为如此，这两个地方的乡族势力及当地乡老们，都坚持主张应当在这里设置新县治。双方相持不下，最后据说是采取了三教九流所谓“称地骨”的办法来解决这一纷争。当地的文史资料记述这一过程说：

据说王阳明最初并不想把县治设在河头，王阳明个人比较中意芦溪漳汀一带，他担心河头过多的山地会影响以后县治的发展。尽管河头地位特殊，且赤石岩像一只狮子镇守山头，面向百粤，扼守全闽。漳汀位置特殊，地势平坦开阔，地理风水极佳，是“七星之地”。县治设在河头还是漳汀？王阳明很是纠结，于是便组织人员进行详细考察……后来，有人出了“称地骨”定县城的妙计：比较两地地骨轻重即称两地的水，以水的轻重定地骨的轻重从而定立县治。河头大洋陂人比较聪明，在水里放了一把盐，从而赢得了县治的归属。尽管把县治设在河头，王阳明对漳汀还是情有独钟，建议设巡检司。^②

这种传说虽然带有明显的神秘色彩，但是它反应了当时不同乡族对于新县设置选址的各自诉求。在大一统中央集权的政治体制下，对于政治的向心和依附，是地方社会的一种必然趋向。当正德十二年当地士民倡议添设新县治之后，一些民众率先开建相关设施，估计在河头大洋陂和漳汀枋头板两个地方，都有同样的举动。王阳明在《添设平和县治疏》中对漳汀枋头板的巡检司之设有这样的记述：“盖河头者，诸巢之咽喉；枋头者，河头之唇齿，势必相须。兼其事体，已有成规，不过迁移之劳，所费无几。”所谓“其事体已有成规”，明白地指出了漳汀枋头板也同河头大洋陂一样，在此之先已经动工建造了不少官衙设置，如今设置巡检司，形同现成，“所费无几”。

漳汀枋头板和河头大洋陂当地民众在建造这两地官衙时，是按照县级衙门的规制来进行的，除了官署之外，城隍庙同样是必备的设施。于是，这两地也就在正德十三年同时在自己的属意地盘内，分别开始建造城隍庙。但是由于新设的平和县治地址最后确立在河头大洋陂，河头大洋陂的城隍庙

^① 王阳明：《王阳明全集》卷一一《再议平和县治疏》，上海：上海古籍出版社，2011年。

^② 见叶庚成：《王阳明与漳汀巡检司、漳汀城隍庙》，《闽南日报》2015年1月15日第15版。

自然而然地成为县衙应有的祀典设施。明代对于城隍之祀有明确规定,《明史·礼三》记云:“城隍是保, 毗庶是依, 则前代崇祀之意有在也。今宜附祭于岳渎诸神之坛。乃命加以封爵。京都为承天鉴国司民昇福明灵王, 开封、临濠、太平、和州、滁州皆封为王。其余府为鉴察司民城隍威灵公, 秩正三品。州为鉴察司民城隍灵佑侯, 秩三品。县为鉴察司民城隍显佑伯, 秩四品。袞章冕旒俱有差, 命词臣撰制文以颁之……定庙制, 高广视官署厅堂。造木为主, 毁塑像昇置水中, 取其泥涂壁, 绘以云山……在王国者王亲祭之, 在各府州县者守令主之。”^①

由于城隍之祀在明代成为政府的祀典之一, 位于县衙之旁的河头城隍庙, 变得名正言顺的官衙城隍庙。因此在平和县历代撰修的县志中, 均记载有这座城隍庙, “城隍庙, 在东门内, 以祀县城隍之神。按城隍之神, 制无专祀, 合祭于山川。夫神既祀于坛, 复严庙貌者, 祀以人道也。庙共四座, 中为大堂, 塑大像一; 前为仪门, 仪门内左边为邹公祠; 前为大门, 后为寝室, 塑小像并城隍夫人。两旁为廊屋, 塑房科像。康熙三十六年, 知县巫元东重修, 建制皆因旧。前知县置有祀田, 岁入八十石, 以供岁序伏腊祭祀之费。并祭历任知县于邹公祠内。道光八年, 知县滕子玉捐修之, 焕然一新。”^②因为是官府必备的祀典, 历任知县还负有维护整修的责任。从现在所了解的资料看, 河头县衙的城隍庙, 从正德十三年建造以来, 至少经历了明代嘉靖年间知县王禄、康熙年间知县巫元东、乾隆年间知县陆惇宗、嘉庆年间知县黄士堂、道光年间知县滕子玉、咸丰年间儒学教谕洪亮功等的数次重修^③。道光年间知县滕子玉在重修城隍庙之后, 亲自撰写了《重修城隍庙碑记》云:“城隍之有祀也, 仿古人八蜡之祀水庸也。古者谓城庸, 《诗》曰‘崇墉仡仡’是也。夫上古人神杂揉, 自重黎绝地天之通, 然后幽明异域。中古教化未衰, 风俗淳厚, 人官足以有能, 鬼神可不烦而治。降及末世, 奸伪丛滋, 王法时有所穷矣。上帝悯焉, 乃谓诸神, 俾司赏罚, 以阴显王度, 使奸淫凶暴有所警畏, 而善人义士虽生不见白, 而歿有所伸, 其维持世教, 岂可少哉! 今郡邑所在皆祀城隍, 理幽治明, 同奉命于天子, 庙宇以时修葺, 有司之事也。平和设邑, 自前明正德间即并建神庙, 屡有增廓, 于今三百余年。子王来令斯邦, 更与士民捐资, 壮而新之。既竣, 乃为说记之。”在这篇碑文中, 知县滕子玉清楚地表述了既为官府祀典, “庙宇以时修葺, 有司之事也。”^④

反观漳汀枋头板的城隍庙, 由于不属于官衙的正式祀典之内, 就没有河头城隍庙那般幸运, 屡屡得到历任知县等官吏的关照维护。但是从现在保存的情景看, 庙貌还是比较可观的。虽然得不到县衙的维护, 当地民众还是坚持下来, 代代相继, 整修维护了下来。当地民众认为, 漳汀虽然不是县治所在地, 但是巡检司设置于此, 也算是一个政府衙门, 因此也需要一座城隍庙来镇守一方。从制度上讲, 巡检司是不能设置城隍庙的, 在明清时期国内的其他巡检司所在地, 建造城隍庙的事情也很少见。但是漳汀一代的民众, 就一直以这个理由使得这座城隍庙得以延续了下来。

漳汀城隍庙与河头(九峰)城隍庙在始建时间(公元1518年)、供养神明等都相当一致, 建筑风格也有许多雷同之处。两座庙宇所供奉的城隍神, 都是盛唐时期的著名诗人王维, 官至尚书右丞。

① 《明史》卷四九《礼志·吉礼四·城隍》。

② 道光《平和县志》卷三《祀典志》。

③ 分别见于戴时宗:《王邑侯遗爱碑记》(道光《平和县志》卷六《艺文志》)、道光《平和县志》卷三《祀典志·城隍庙》、嘉庆黄士堂:《重修城隍庙碑记》、道光滕子玉:《重修城隍庙碑记》、咸丰洪亮功:《重修城隍庙碑记》。嘉庆黄士堂《重修城隍庙碑记》和咸丰洪亮功《重修城隍庙碑记》现仍树立在河头(九峰)城隍庙内。又嘉庆黄士堂:《重修城隍庙碑记》有云:“城隍庙建于前明正德年间, 自康熙丁丑年邑前令巫公元东鼎新, 嗣后范公廷谋、陆公惇宗相继修葺, 迄今历有年所矣。”《平和县志》未载范廷谋就任于何年, 而陆惇宗就任知县在乾隆三十四年, 以历次重修间隔时间为三四十年计, 范廷谋的重修城隍庙, 可能是在雍正年间。城隍庙内各碑文, 由闽南师范大学郑榕博士抄录。

④ 本碑现今仍树立于河头(今九峰镇)城隍庙内, 承蒙郑榕博士前往抄录, 特致谢忱!《平和县志》亦收录有此碑文, 其中文字与本碑有所差异。

封号为“显佑伯”，与明代礼制中的县一级城隍规定一致。也许正是因为两座城隍庙的规制太过一致，位于县城的河头（九峰）城隍庙就有些心理不平衡，漳汀是县属之下的都图和派出小衙门巡检司驻地，如何能够与县城城隍平起平坐，于是经过官衙的多次重修，县治河头城隍庙的规模有所扩大，逐渐超过漳汀城隍庙的规模。同时不知从何时起，在县城河头（九峰）的城隍庙门额上，挂上了“都城隍庙”的牌子。

从制度上讲，不用说县一级的城隍庙，即使是天下绝大部分的府州县，均不得滥用“都城隍”的庙额。明朱国祯《涌幢小品》中记载：“城隍，北京都城隍庙中有石刻‘北平府’三大字此国初旧物……仪门塑十三省城隍，皆立像左右，相对。其香火甚盛。每岁顺天府官致祭，府尹可以配都城隍，则布政可以配省城隍，势位略均……在外府州县，皆有城隍庙，并不闻有各省城隍庙……然则都城隍者，乃都城之城隍耳，岂如都御史、都指挥之云乎，其位次亦可辨矣？”^①明张元忬《（万历）绍兴府志》亦云：“城隍神者，以城及隍而立。今两京有都城隍庙，其府若县不闻别有祀也。”^②因此，平和县城隍庙挂上“都城隍”的门额，显然属于逾制。但是从地方社会的角度来看，平和县下所属的都图漳汀奉祀城隍（清代后期，漳汀巡检司废署，再次迁往小溪^③），已是不该，更何况一直延续下来！为了显示县城的城隍庙高于漳汀城隍庙，就必须在庙前挂上“都城隍”的门额（见附图）。

平和县两座城隍庙的建造与延续，一方面体现了国家统治在基层社会的存在，但是在另一个方面，却体现了基层社会为了依附政治、显示各自社会地位的优先突出，可以在一定范围内突破国家统治体制的某些界限，使国家体制上的规定，朝着有利于地方基层社会势力发展的方向转变与异化。这两者之间复杂的关系，也许正反映了国家政权与福建等边陲地带基层社会管理统治的某些特征吧。



图1 平和县漳汀城隍庙外貌图



图2 平和县漳汀城隍庙的内设神位，神位上写明“敕封显佑伯御城隍尊神、内宫太夫人神位”



图3 河头（九峰）城隍庙内庭

① 朱国祯：《涌幢小品》卷一九《祀神第一》。

② 张元忬：（万历）《绍兴府志》卷一九《祠祀志一》。

③ 见道光《平和县志》卷二《公署志》。明清两代，平和县治均在河头，今称九峰镇。民国年间县治迁到小溪至今。



图 4 河头（九峰）城隍庙门额上写“都城隍庙”



图 5 河头（九峰）城隍庙神位上写明
“敕封显佑伯岳宫爵衔都城隍尊神、内宫太夫人神位”



图 6 河头（九峰）城隍庙前右侧树立
“全国重点文物保护单位”石碑，发布时间为 2013 年。

金门燕南书院从想象走向“活化”

陈 茗

(厦门理工学院, 福建 厦门 361024)

摘 要:南宋绍兴二十三年(1153),朱熹二十四岁,任福建同安县主簿,兼掌教职,有过化浯洲(今福建金门县)设燕南书院之说,这一线索,引发学术界的争议;由于文献的缺失,真实性值得怀疑。也因为这条线索,因此产生了“书院想象”。想象经过数百年的演变,书院变成现实,2012年新建的燕南书院终于在金门太文岩上落成。2015年金门县文化局聘任了首任院长;院长又聘任了荣誉院长、讲座教授、顾问、研究员等兼职人员。从此,燕南书院被激活、活化:燕南书院与台湾传统书院、祖国大陆书院结盟,连手传播中国优秀的传统文化、传播朱子学说和朱子文化。燕南书院还积极、热情地参与了祖国大陆举办的许多重要的文化活动。燕南书院的设立既基于中国文化传统,又与中国当代文化的发展紧密联系,它的建成与经营,具有重要的现实意义。

关键词:朱熹;金门县;燕南书院;书院想象

金门古称浯洲,又称浯岛。唐代牧马侯陈渊曾牧马于此,金门尊陈渊为牧马侯、恩主公,并建祠以祀之;祠因名牧马侯祠。金门建县之前,宋代为泉州府同安县翔凤里。1915年金门始建县,辖大、小金门岛、大、小嶝岛、角屿、大、小担岛等岛屿。1949年之后,金门县暂归台湾当局管辖;大、小嶝岛、角屿今属厦门市翔安区。金门本岛,面积约132KM²,早先略大于厦门岛;近四十年来,厦门填海造地,反而略大于金门岛。小金门岛14KM²。大、小担岛等岛屿目前没有民众居住。金门县户籍人口近14万人(2018年数据),达到历史高峰。

南宋绍兴二十三年(1153),朱熹二十四岁,任福建同安县主簿,兼掌教职。因为朱熹有这一段历史,加上朱集外集的一首渡海诗及一首未见于朱集的牧马侯祠诗,晚清《金门志》有二段朱熹在金门建燕南书院的模糊记载,不少人推断朱熹到过金门,建燕南书院,金门是朱熹的过化之区,所以金门文风特别鼎盛,至今称“海上邹鲁”。

2016年12月,我们到金门作实地田野调查,得到时任金门大学讲座教授陈庆元先生的指导和协助;调查对象:燕南书院院长杨树清、文史工作者黄振良、陈长庆、王水彰、洪忆青、陈炳容、叶钧培、吕成发、王振汉、董群廉、宁国平等。所做工作有二:一、实地调查金门人文地理:旧金门城、明代官道、太武山古道、古渡头、浯江书院、燕南书院、金门大学、琼林蔡氏宗祠、阳翟陈氏宗祠、文化局碑林;二、访问金门县文化人士。

本研究报告通过文献的梳理、去伪存真,结合实地调查,主要解决如下几个问题:一、朱熹是否过化金门及相关文献的考证;二、朱熹是否在金门设燕南书院,燕南书院是否存在于想象之中;三、燕南书院的兴建;四、如何激活燕南书院,即燕南书院如何“活化”;五、燕南书院在传播朱子

基金项目:福建省社科规项目《朱子与金门的教化研究》(FJ2015B166)

作者简介:陈茗,女,福建金门人,厦门理工学院外国语学院副教授、博士。

学和朱子文化方面的当代意义。

一、朱子观风海上辨

鹭岛（今厦门本岛，又称嘉禾屿）、浯岛（还有外围小岛）悬于海上，由同安县城前往这些岛屿，古代必须乘船渡海。束景南《朱熹年谱长编》“绍兴二十六年（1156）五月”，有两条，一条记载朱熹观风海上，搜集同安境内先贤遗迹、碑碣。第二条记往鹭岛：“往金榜山寻访唐名士陈黯遗迹，得其《裨正书》，校而序之。”引证的资料有两条，一是朱熹《裨正书序》：“《裨正书》三卷，陈昌晦撰，凡四十九篇，熹所校定，可缮写。初，熹被府檄，访境内先贤碑碣事传，悉上之府。是后得此书及墓表于其家。”^①另一是朱熹《金榜山记》：“金榜山在嘉禾廿三都北，有岭曰薛岭。岭之南，唐文士陈黯公居焉。岭之北，薛令之孙徒居于此山，时号南陈北薛。黯公十八举不第，作书于堂，人称曰珣老。”^②陈黯，字希儒，或号昌晦，唐诗人，居福建南安县，屡试不第，徙居同安县嘉禾屿薛岭。《金榜山记》一文，虽然不见于《朱文公集》，但陈黯居嘉禾屿，朱熹于其家得《裨正书》，“于其家”三字，可证明朱熹确到过嘉禾屿，才搜集到此书。所以，朱熹观风海上当可成立。

是年五月观风海上，前往金门，曰：“五月，被泉州府檄，寻访收集境内先贤碣事传。往金门寻访先贤陈渊事迹。”支持这一表述的也有两条材料。第一条，朱熹《五月五日海上遇风雨作》：“疾风吹雨满征衫，陆接扶桑拥地基。尘事萦人心事远，濯缨何必在江潭。”^③此诗正集不载，即使说此诗是朱熹所作，但此诗无一处可以证明一定是渡海到金门，也可能是到嘉禾屿或其他岛屿。据此诗，我们的判断只能是：朱熹可能到过金门。如果联系到他到过嘉禾屿的事实，很可能是写渡海嘉禾。

第二条《次牧马侯祠》：“此日观风海上驰，殷勤父老远相随。野饶稻黍输王赋，地接扶桑拥地基。云树葱茏神女室，岗峦连抱圣侯祠。黄昏更上丰山望，四际天光蘸碧漪。”（洪受《沧海纪遗词翰之纪》卷九引解智《孚济庙志》）^④按：“地基”，当作“帝基”，^⑤此诗既不见于《朱文公文集》，亦不见于《朱文公文集外集》，仅见于洪受《沧海纪遗》所引的解智《孚济庙志》。据[光绪]《金门志》卷六《职官表》，永乐间金门所镇抚解一经，解智或即解一经。

我们判定，此诗非朱熹所作，除了诗既不见《朱文公集》及《外集》之外，还有以下理由：

其一，此诗第四句“地接扶桑拥帝基”，与《五月五日海上遇风雨作》：“陆接扶桑拥地（帝）基”，只有首字“陆”“地”不同，“陆”“地”语意相近。如果束景南先生系年是正确的，一个诗人，只间隔数天，两首诗有一句雷同，似不近情理，朱熹虽然非苏、黄，但也不是不入流的诗人，其诗在南宋自成一家，那怕是三四流的诗人，除非初学创作，不然也不至于有如此低下的表现。因此，我们推断，这两首诗至少有一首是伪作，也可能都是他人作伪。

其二，首联“此日观风海上驰，殷勤父老远相随”。朱熹接府檄，寻访邑内先贤碑碣事传，观风并非出行的动机；“观风海上”，似与出行目的有所偏离。就算观风附带为之，亦无不可，而父老相随，一次渡海之行，有那么多人随从，流露出自矜得意之色，似乎与年轻的朱熹身份不合，也不符合朱熹的个性。再说，“远”字用得也勉强，本县本邑观风，从同安渡口到金门，也不过一两个时辰

① 《朱文公文集》卷七十五，转引自束景南：《朱熹年谱长编》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第205页。

② [道光]《厦门志》卷七十五，转引自束景南：《朱熹年谱长编》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第206页。

③ 《朱文公别集集》七，转引自束景南：《朱熹年谱长编》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第206页。

④ 转引自束景南：《朱熹年谱长编》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第206页。

⑤ 参见郭哲铭：《沧海纪遗》卷九，金门县文化局，2008年，第237页。

的路程；如果顺风顺水，或许仅需半个时辰。

其三，次联首句“野饶稻黍输王赋”，金门土地饶薄，海风大，雨水少，蒸发量大。一般说来，一个地区自然条件的改变、特别是气候条件，数百年、甚至上千年不会变化太大。大、小金门岛现今几乎不种水稻，即使八百年前金门的植被优于当今，能种点水稻，恐怕也很难做到稻黍丰饶，可供王赋。此句所写，不切合金门的实际，这样的描写，可能是作伪者凭一般的经验所作的想象和发挥；朱熹真有到金门观风，见识不可能如此低下。下文论及的林夫人蚕桑同样也是文人想象之辞。

其四，解智《孚济庙志》叙述牧马侯陈渊幽婚及朱熹《次牧马侯祠》云：

幽婚林氏，为“灵助夫人”，赐额曰“孚济”。夫人未笄时，尤喜蚕绩，采桑到马坪林，入谒侯，见侯色还英爽，大类生人，戏以芳言语，祈蚕以神。香未焚而先烟，烛不火而自焰，顷一白鸾升空而去，夫人倏归真矣。经旬余，肉躯不仆，众议殓而葬之，乃牢不可举，咸错愕惊怪，肃衣冠于夫人尸前曰：“尔灵果愿幽配于侯，即移躯步在为信。”语未毕，躯能飞升去地尺许，众益异之。遂以其骸塑像，而耦以侯之坐左，信为仙缘风契，不可诬也。夫人又宰注生之柄……朱文公簿邑时，有《次牧马侯祠》诗曰……^①

就是说，朱熹此诗的本事写作的重点是陈渊幽婚之事，“云树葱茏神女室”一句即为此诗的主脑。解智的叙述也有漏洞，福建南部水土气候未必适合蚕桑，浯洲更不适宜，林氏女何来采桑、桑绩？这位解智是否《金门志》的那一位解一经，值得怀疑。作者可能是一位传统文人，对金门未必了解，信口开河。子不语乱力怪神，朱熹也是一位不信神怪的主。一部《楚辞》，写及多少传说和神话，所有优美的传说和神话，到了朱熹的《楚辞集注》，全部解释为以香草美人譬喻君臣，美丽动人的神话，变成一种枯燥的比兴手法。我们不否认《楚辞集注》在楚辞学研究中所具有的崇高地位，我们只是说从朱熹注《楚辞》这件事来看，即便他到浯洲采风，即便他也听到陈渊幽婚之事，绝不会太感兴趣，绝不会兴趣到以此事入诗。我们的推测是：为了神其说，故拉出朱熹以证“神女室”之确有。就朱熹不语神怪这一点而言，便可以断定此诗为伪作。

金门学者洪春柳对朱熹是否到过金门，对《次牧马侯祠》诗也抱存疑的态度，她在解说此诗时说：“南宋朱熹是否到过金门？此向是疑案。但朱熹十九岁登进士，二十四岁任同安主簿，二十八岁秩满。（公元1153-1157年）这期间年轻的朱熹登舟过海，视学金门，并非不可能。”^②

朱熹是否到过金门，《五月五日海上遇风雨作》《次牧马侯祠》的真伪是关键。我们的结论是：《次牧马侯祠》是伪作；《五月五日海上遇风雨作》也可能是伪作，即便不是伪作，渡海也不能确定是前往金门，也可能是前往嘉禾屿，即今厦门。尽管如此，我们还是相信朱熹到过金门、过化金门，毕竟，朱熹是同安主簿兼管教育，是一邑之内的教育最高的行政长官，渡海金门巡视也好，搜集碑碣事传也好，采风也好，都是他分内的工作，何况此时朱熹只有二十多岁，跑跑山川海岛也不是什么难事，不能因为文献的不可征而否认他的金门之行；当然，也没有必要，硬要找一些很勉强的依据作为其金门之行的佐证。

二、燕南书院想象

各种版本《金门志》和《金门县志》都有宋代金门建燕南书院的记载，[光绪]《金门志》卷四“书

^① 洪 受：《沧海纪遗》卷九，金门县文献委员会，1969年，第73-74页。

^② 洪春柳：《浯江诗话》卷一，金门县政府，1997年，第17页。

院”条引《沧溟琐录》：“燕南书院，在浯洲。宋时建，今莫详其迹。”^①《金门新志》引《海浯琐录》两条，一即[光绪]志所引，另一条云：“《沧溟琐录》：朱子主邑簿，采风岛上，以礼导民，浯既被化，因立书院于燕南山，自后家弦户诵，优游正义，涵泳圣经，则风俗一丕变也。”同书所引《沧溟琐录》两条，显然矛盾。《金门志》所引说，宋代在浯洲建立一所书院叫燕南书院，并没有说这所书院的建立是什么原因建造起来的，更没有说是由于朱熹的关系，也没有交代燕南书院院址。《新金门县志》所引《沧溟琐录》，文字多了，内容也丰富了，直截了当说是朱熹领簿邑观风岛上，浯民因立书院于燕南山，从此民风丕变。由于《沧溟琐录》一书的作者、时代已经无法考证，且此书已经亡佚，我们无法判定两书引文的真伪。但是，即使是《新金门县志》也没有说燕南书院是朱熹为同安县主簿来金门观风时建的，而是说岛民受朱熹感化，感而立此书院。

《金门先贤录》第一辑第二篇《教化金门的朱熹》乙、《遗迹考证》引《沧溟琐录》文字同《新金门志》之后，以为燕南山即太文岩：“燕南山则今太文山，俗因方音相谐，呼为燕龙、龙岩、或岩人，在古坵村后，书院遗址，明代已无可考。山巔原有太文岩寺，祀清水真人，俗称燕南宫或清水公宫，明时建，清光绪年间重建，民国三十八年始废。寺之后殿原祀文昌，推想应为书院原有神像，及书院圯坍，开山僧人（即清水真人普足）就废址改建佛寺，乃移供于后殿。又按唐五代陈侯牧马拓金在今丰连山一带，明代设千户所于今旧金城，当时人口取胜集岛之西部，太文山之择为书院地址，至为入情合理。”^②燕南书院地址，下文我们再讨论。此文也没有说朱熹建燕南书院，和《新金门县志》一样，结论还是岛民受朱熹感化，立此书院。

继《金门先贤录》之后，同样是金门县文献委员会出版的《朱熹与金门》一书，则明确说燕南书院是朱熹所建：“朱子官同安主簿，兼办学事，曾在金门立‘燕南书院’。《沧溟琐录》载（略，引文与《金门先贤录》同）。按：燕南山，即今之太文山，在金城镇古坵村后，燕南书院在明代已无遗址可考。当年朱子在该处设书院，必系附近居民甚多，证之唐代开拓金门的陈渊在今庵前、泗湖等地牧马，明代在今金城设千户城，一则系金门西部地势较东部为佳，一则系人口众集之故。”^③《金门先贤录》对燕南书院的遗址在太文岩，还只是推测，而《朱熹与金门》所述则肯定地说朱熹当年设书院于该处。

[光绪]《金门志》引《沧溟琐录》，此书作年不详，《沧海纪遗》未引此书^④，成书定在入清之后。洪受《沧海纪遗》没有燕南书院的记载，明朝金门作家有集传世的，如蔡献臣《清白堂稿》、许獬《许钟斗集》《丛青轩集》、蔡复一《遯庵全集》《遯庵蔡先生文集》、卢若腾《留庵诗文集》，蔡献臣内弟、同安池显方《晃岩集》等著作，也没有燕南书院的记载。我们的看法是存疑。

《金门志》，刻于清光绪间；《新金门县志》，出版于1959年；《金门先贤录》第一辑，出版于1970年；《朱熹与金门》，出版于1974年。《金门志》引《沧溟琐录》，首次说金门有燕南书院，建于宋代，不提建立者，遗址不详；《新金门县志》首次提出浯人受朱熹教化，故建燕南书院；《金门先贤录》首次提出燕南书院遗址疑在太文岩；《朱熹与金门》首次提出朱熹建燕南书院，其址就在太文岩。经过梳理，朱熹建燕南书院于太文岩的认识是这样的：明代及之前，没有关于燕南书院的记

① [光绪]《金门志》卷四，《台湾文献丛刊》第80种，台北：台湾经济银行研究室，1960年，第62页。

② 《金门先贤录》第一辑，金门县文献委员会，1970年，第10页。

③ 郭尧龄：《朱熹与金门》，金门县文献委员会，1974年，第6页。

④ 《沧海纪遗》，洪受著，黄鏞补。黄鏞补文，科名止于崇禎十五年（1642），《人材纪》第三《烈妇》“王英娘”条有王夫（夫）从军北征，舟次遇风溺没”语；“翁氏”条，有“夫妇从征，舟次吴淞”语，均为明亡郑成功北上攻南京之事。

载——清代，有燕南书院记载，书院建于南宋，遗址不详——20世纪50年代记载，活民受朱熹教化，因建燕南书院——20世纪70年代前期记载，活民受朱熹教化，因建燕南书院，遗址疑在太文岩——20世纪70年代中期记载，燕南书院是朱熹所建，遗址在太文岩。

《朱熹与金门》一书问世之后，燕南书院是朱熹所建，遗址在太文岩几成定论。此后，张荣强《金门人文探索》(1996)云：

此时金门为同安县绥德乡所属的翔凤里，正是朱子教化之地。他莅任以还，常以地方长官身份渡海来金门巡视，为民革弊兴利，导之以礼，并立书院于燕南山，教育士人。^①

此文是白话文，“常以地方长官身份”的“常”字，是经常的常，不通“尝”(曾经)。就是说朱熹以同安县主簿的身份经常来金门。对《朱熹与金门》等的记载又有所发挥。

杨树清《金门田野档案》(2001)，调查有关朱熹在金门的文章有两篇：一篇是《仙洲行脚》，其中一节是《朱熹教化》；另一篇是《发现紫阳夫子》。《朱熹教化》这一节说：“朱熹在燕南山所设的燕南书院，几经岁月冲蚀，明朝已无留痕迹。朱子信仰，依然深植。”^②这节配有燕南书院遗址所在村落图，文字说明：“南宋朱熹，于古区村后麓燕南山设燕南书院讲学。”燕南书院遗址已经由太文岩进一步缩小到古区村后麓，而且明确说朱熹就在此地讲学。《发现紫阳夫子》一文，附题为《朱熹与燕南书院的历史踏查》，此文除了导言，文章分为《紫阳夫子在台北》《文人聚落古区村》《海滨邹鲁朱子岛》《年轻的同安主簿》《立书院于燕南山》《淹没的人文地图》《朱熹活过八百年》数节。杨先生是报告文学专家，这篇田野调查用的也是报告文学的手法。此文的图文长达21页，虽然叙述了1991年3月25日，县长陈水在先生带领学者教授到燕南山调查，但是没有发现任何与朱熹和燕南书院的新材料。^③其结论与《朱熹教化》没有什么不同。不过，杨先生仍然是一位尊重田野调查及实证的学者，文中引用了陈荣捷教授质疑：“陈荣捷教授提出‘燕南书院之说最可疑’，指‘各地论立书院以纪念朱子为数不少。后人号为朱子所建，不知燕南书院是否如此’。他又质疑二十几岁的朱熹，甚至未设一精舍前，即建立这么一所书院？”杨先生没有反驳陈氏之说，说道：“燕南书院的环结就在于，没有足够的证据来支撑朱熹与燕南书院存废于何时？属性与格局如何？”^④

三、燕南书院兴建

金门的明代文献，没有燕南书院的载述。燕南书院之名开始显现在清代文献之中，后人只能依据片言只语进行田野调查，可惜没有明显的成效，更多的是存在于想象之中，而且这种想象步步推进，几乎成了事实。在当地文化人士的推动之下，金门县当局决定在古区兴建书院。不过，我们在调查燕南书院是如何兴建之前，还得交代一下金门的另一处有记载的书院——浯江书院，此处书院明代文献则有记载。

上文我们说过，洪受《沧海纪遗》没有提及燕南书院，这里，我们要补充说，洪受却在他的著作中议论了建于元代的浯江书院。浯江书院入明之后已废，洪受议兴复浯江书院云：

① 张荣强：《金门人文探索》，《金门学丛书》第一辑003，金门县政府，1996年，第20页。

② 杨树清：《金门田野调查》，《金门学丛书》第二辑023，2001年，第6页。

③ 杨树清《立书院于燕南山》一节，引证毕业于台湾大学中文系的金门高中国文教师洪春柳女士搜集到的民间传说，认为朱熹两次来金门：“朱熹第一次来金门是仲夏，那时田地里遍植花生、高粱，朱熹担心百姓常吃这两种食物，必定多患麻疯；第二次来金门，正是初冬，萝卜繁生，才欣然释怀告诉乡绅，萝卜正可以解花生和高粱的热毒。”洪春柳采撷来的这两个传说，为朱熹到金门的时节作了传奇的注脚。”（《金门田野调查》，《金门学丛书》第二辑023，2001年，第42页。）

④ 杨树清：《金门田野调查》，《金门学丛书》第二辑023，2001年，第46-47页。

浯洲在胜国为子弟员者，不知其几；然有书院，又有贍士之租，亦见有司之加意焉。闻之故老，当时书院有学官一员，以主其事，今其址尚在，宜请而兴之。盖浯洲在今时充员于黉官百有余人，而地脊业薄，贫寒者多，鲜有能造学受业者；加以风波之险，出入之际，往往为难，故有一年一至学者，或二、三年一至学者，苟以县学分教，请得一员常在书院，一洲之书生，而时授其业，则耳提面命之下，自有日就月将之益矣。且古者县治之于民，犹父兄之于子弟，循行劝课皆常事；至于读书而亲正句读，陈伦行而亲至其门，皆以其地之便故耳。今浯洲之隔海，令长任满而去者，未尝一托足焉；而民风恬退，不尚争竞，虽有乡宾之请，亦无有应其礼以至县廷者。如得学官住书院，迺可以代行其典礼，而孝子、悌弟、贞妇、烈女，皆可得而察也。且古所谓乡先生没则祭于社者，浯洲固有其人焉，但未举之耳。有书院则立祠有其地；在学官则主祭有其人。岁时之间，率子弟以行礼，则人知敬学，而兴高山仰止之思，其于风化之助岂浅哉。^①

洪受此文议论兴复浯江书院，论议的不单纯建筑物兴复的问题，他所强调的浯江书院是官学，是官办之学。元代浯江书院是官学，所以同安县学派一名学官来主其事。浯江书院兴复，县学必须派学官教授生员；洪受所处的明隆庆间，金门生员已经达到一百多人的规模，兴建浯江书院，有学官主其事，生员就不必渡海涉险前往县学受学。浯江学院有学官，大凡金门的祭典，都可以由学官代表官方祭祀，以增强隆重及正式感。兴复浯江书院重大的意义在此。此文还告诉我们，明代隆庆间生员多达一百余人，浯洲生员前往县学求学非常艰难，且贫寒者多，可见金门当日向学风气甚盛。

洪受撰《沧海纪余》之后，明代逐渐走向衰弱，内忧外患，浯江书院兴复之事没能及时实施。直到清乾隆四十五年（1780），同安县通判移驻马巷，邑人黄汝试捐资购署址，浯江书院方才重设，并塑朱文公像于书院之内，为朱子祠。民初，新学兴起，浯江书院失去原有功用，书院祠坛未得到应有保护。1967年当局决定整修，1967年12月落成，隆重举行落成庆典。钱穆先生从台北前来参加典礼，并在朱子祠开始讲学。与此同时，金门县政务委员会也在祠前讲堂创设“《四书》讲座”，他认为，讲朱熹，必须从孔孟讲起，从《四书》讲起。钱穆之后，浯江书院每周晚间举行研究《论语》二小时，连续数年，所讲内容后来辑为《浯江书院〈论语〉讲录》，1971年由金门县文献委员会出版。浯江书院及朱子祠成了金门县传播孔孟儒学及朱子学说的重地。1974年，金门“政务委员会”又创设“金门文化讲座”，与“《四书》讲座”合并举行，每月一次。内容扩大为“《论》《孟》学术”及其他政治问题，参加人员也较庞杂，早先的以《四书》、朱子学为主题的讲坛，遂杂糅政治和意识形态，已经变味。

浯江书院虽然有文献可征，清乾隆间至20世纪70年代反复整修，活动频繁，但是比起想象中的燕南书院，所缺少的是与朱熹更直接的渊源和瓜葛，朱熹的过化无论有无文献可以征考，燕南书院不论有无遗迹可寻，而朱熹的过化、燕南书院的设立、甚至朱熹讲学的想象已经深入人心，不可改变，于是便有学人起来倡议兴建燕南书院，其代表人物为杨树清。1990年9月6日，台湾有关报纸大幅报道杨树清的呼吁：

南宋大儒朱熹曾在金门设立燕南书院的遗址——燕南山地带，如今已是荒烟一片。《金门报导》杂志发行人杨树清，将发起重建燕南书院，使历史文化落实……杨树清表示，燕南山未经都市计划、工业建设的破坏，若能挖掘出任何有关燕南书院的一砖一瓦，甚或碑文也好。他说，

^① 洪受：《议浯洲书院宜兴复》，《沧海纪遗》卷二，金门县文献委员会，1969年，第6页。

金门有许多“荒芜之谜”，不知有多少文物沉埋地下。杨树清表示，在燕南山重建燕南书院，是为强调一份“历史的质感”，金门公交车路线空有“燕南山”一站，却不见燕南山的历史，文化标的物。^①

如果历史上确有燕南书院，而且书院所在地就是这座燕南山，那么，燕南书院就属于重建的性质；如果历史上，燕南书院不存在，在燕南山设立的书院就是新建。

杨树清，湖南省武冈县人。1964年生，父亲是国军老兵，与金门女子结下姻缘。杨树清是报告文学家，目光敏锐，广结文友，记忆力超强，下笔瞬息千行。他曾游学加拿大英属哥伦比亚大学，担任过《金门报导》社长、《金门日报》乡讯版主编、《金门文艺》杂志总编辑、台湾佛光大学、金门大学驻校作家，主编《金门丛书》三辑计30册、《金门乡讯人物》10册，个人著作有《蕃薯王》等数十种，曾获《联合报》《中国时报》、梁实秋文学奖等奖项。1949年，从大陆败退的国军进驻太文岩（燕南山），奉祀清水真人的太文岩寺遭到严重破坏。杨树清出生于燕南山古区村，1978年，那时杨树清年仅十四岁，从那一年开始，连续不断地以他那生花之笔，在岛内岛外，持续发掘、书写燕南山与书院、古区与太文岩寺的故事，引起地方政府、学界及媒体的重视。

杨树清兴建燕南书院呼声见于《联合报》，随即引起金门当政者及民众的重视。数月之后，即1991年3月，金门县政府主办县政建设研讨会，杨树清在文教小组首度提出方案，极力推动金门学研究及重建燕南书院，县政府深表重视。其时，金门尚未“解严”，仍然施行军事管制，燕南山驻满军队，想在其地进行田野调查、以至提出兴建书院之事，谈何容易。当时军派县长的陈水在先生，突破军事管制区，带领三十多位与会学人，赴燕南山考察，对日后兴建燕南书院取得初步的共识。

1992年，金门宣布“解严”，民众逐渐缓解了精神上的压力，过起比较放松平和的日子。杨树清联合金门县部分文史工作者和乡民，共同努力，把原来不为岛民所熟悉、在当今官方文书也没有地名记载的“燕南山”，确定一个公交车站站名叫“燕南山”，并且立了站名牌，同时也列入政府的地籍名录。1995年清明节，“古坵”这个地名也恢复为古地名“古区”。这两项工作也为日后的兴建书院作了铺垫。

2000年，台北市文化局主办的“纪念朱子逝世八百年思想月”书院巡礼活动；2001年，金门公园主办的“金门历史、文化、生态学术研讨会”，杨树清都提交论文，为兴建燕南书院反复发声，不断引起学界、行政部门和公众的注意和重视。

从报刊报道杨树清呼吁兴建燕南书院，到2008年，金门县文化局正式确立燕南书院的文化价值，前后将近二十年的时间；如果从杨树清十四岁想象、勃动寻访燕南书院的念头那年算起，已经超过三十年的时间。2008年开始兴建，2012年12月，“金门县燕南书院暨太文岩寺”终于落成，费时前后六年，耗资新台币一亿一千万，由出资兴建的金门县政府与社团法人金门县燕南书院暨清水祖师经营管理协会共同担负经营与管理之责。燕南书院由一座想象中的书院，变成一座看得见，摸得着、可供使用的文化场所。

新建的燕南书院在太文岩山巅，山头已经夷平。书院采用传统闽南寺庙的建筑风格，坐南朝北。书院大门前有一片广场，石栏回护，凭栏远眺，但见平林漠漠，远村近落。燕南书院暨太文岩寺格局为三进两院。燕南书院暨太文岩寺第一进为出口山门，匾额即“燕南书院”；第二进为供奉清水祖师的太文岩寺（正殿）；第三进则为朱子祠（书院空间）。两侧附属厢房有展示、教学、图书馆等规

^① 记者曹韵怡特稿：《让燕南书院活过来》，《联合报》1990年9月6日“文化艺术”版。

划，院庙合一，是兼具文化、教育、宗教和观光融合的人文空间。这个建筑十分特别，是仿古书院与道观合而为一的建筑，朱子与清水真人相安为邻。如果细究朱熹的不语神怪，似乎未勉唐突；而作为民间的文化建筑，一般的民众甚至读书人，自然不会深究，也没有必要吹毛求疵。要拜真人的，自去拜真人；要拜谒朱子的、要向朱子行礼的自往朱子祠。而举办的各种朱子文化活动的各自在两厢活动；旅游观光者，尽管到此一游，拍照留念。

总之，2012年12月，金门多了一处具有很深文化底蕴的建筑：燕南书院暨太文岩寺。数百年来，燕南书院想象终于成了现实。

四、燕南书院“活化”

从清代有文献记载，延续到上个世纪末，燕南书院的名字仅仅存留在书本上，长时间的为人所想象，想象它的模样，想象它到底建于何处。2012年，书院落成，想象变成现实——它建在太文岩上，与太文岩寺合而为一，外表是闽南式的寺庙建筑。太文岩寺就不说它了，新建的燕南书院已经不再具备古代书院的功能，假如是官方办的，这座书院没有学官，也没有生员，它没有背负生员参加科考的担子。现在这座书院，以朱子曾经设学讲学为名，即便钱穆的时代也有点遥远了，那么它有功能和功用到底如何？读书人来此，仅仅为了顶礼膜拜吗？观光客到此，仅仅为了到此一游吗？

2012年燕南书院落成之后，到2015年6月的这段时间，书院经营的状态尚未呈现出蓬勃的生机。杨树清先生2015年7月1日正式受聘于金门县文化局，成了燕南书院首任院长。旅台同乡、艺术家李锡奇和诗人古月伉俪、中华项目管理学会理事长许秀影教授、作家牧羊女（杨筑君）及画家陈能梨、漂流木画家杨树森等组团返乡参加杨院长聘任仪式，著名诗人洛夫、郑愁予，著名学者龚鹏程、杨永斌等百位艺文之士更以“燕南载道，文风传启”为题刊登广告同表祝福、期待。杨树清就任仪式由金门文化局主持，金门县艺文人士及古区乡亲参加仪式。

我们上文说过，杨树清出生于古区，土生土长，热爱燕南山的一草一木，关注燕南山每一寸的历史碎片，他力图把燕南山地上的、地下的，书本上记载的、流传在乡民口头上的史迹、故事串联起来，描摹出一幅燕南山史、一长串的燕南山图，特别是把朱熹在燕南设立书院的历史想象，在尽可能证实的基础上，加以发挥，假新建的燕南书院落成之机，将燕南书院激活，把朱子的学说从学院、书本，搬到社会，交给大众。

报告文学家杨树清借用朱熹“为有源头活水来”的诗句，以他的才干和气魄，激活朱熹为同安主簿过化浯洲的历史、“激活”想象中的燕南书院，“活化”了沉寂的书院。他的措施和办法主要有：

（一）聘任两岸专家学者作为燕南书院的荣誉院长、顾问、研究人员

燕南书院成立之初，杨树清当即聘任前佛光大学校长、现任北京大学教授的龚鹏程先生为荣誉院长、新加坡国立大学中文系杨松年教授为荣誉院长、北京体育大学吴光远为讲座教授、金门大学校长黄奇教授、前同安文化局长颜立水、厦门布拉格艺术机构校长潘春鸣、澳门中华孔子学会副会长胡文俞等先生为顾问。2015年12月，聘任祖籍金门烈屿湖下的金门大学讲座教授、福建师范大学文学院前院长陈庆元教授为燕南书院荣誉院长、讲座教授。2016年12月，杨树清邀请陈庆元荣誉院长和他一道共同主持书院顾问及书院委员会议，讨论书院书画的展布、组团与大陆书院交流等重大事宜。2017年10月，聘任原《闽商》杂志创办发起人马一鸣为金门燕南书院院务发展顾问。

（二）组织专家、学者、作家演讲

2015年新春，金门县县长陈福海先生登燕南山，指示“活化”燕南书院，让书院教育与文化观光对接，同年3月8日，金门文化局试办“燕南讲座”，由杨树清首讲《从南宋到南明：朱熹、燕南书院与金门文学》。杨树清院长的演讲，从南宋朱熹的《次牧马侯祠》诗讲起，一直讲到南明兵部尚书卢若腾寻访太文岩寺所写的《赠达宗上人》诗。几百年间，太文岩见证了金门独特的风土人情、文学地景。杨树清从一个村落、一座书院出发，穿梭时空，娓娓道来这段精彩历史故事，得到广大听众响应，演讲非常成功。

2016年3月4日，金门燕南书院院长杨树清到金门大学《博雅讲堂》主讲“阅读金门学”，与金门大学的学生分享朱子学与朱子文化的研究心得，畅谈其人生、求学、专业、学习、创业、挫折、梦想等，探索金门未来文化发展之见解与看法，学生获益良多。

2016年7月起，燕南讲座以不同形式、不同内容、在不同地点正式推出，并与金门县文化局、燕南书院暨清水祖师经营管理协会、金门县写作协会、金门县商会等单位共同携手合办，演讲者有：王先正、陈为学、杨树清、宋怡慧、吴钧尧、周志强、翁翁、杨松年、黄东涛(东瑞)、杨儒宾、陈支平、詹宏志等。其中，陈支平为厦门大学国学院院长、朱熹研究志家；黄东涛(东瑞)，是金门旅港作家，金门县政府曾为他出版过一套《东瑞文集》。一波波的讲座，为燕南书院营造了文化鲜活的气氛，激活了原本只存留在民众想象中的书院。杨树清院长还时或应邀到台湾各地演讲，扩大燕南书院的影响，传播朱子学说与朱子文化，2015年11月20日，在东海大学“博雅书院”作《阅读燕南书院：朱熹·金门·历史回廊》的演讲。

（三）举办台湾书院联谊及其他文化活动

1. 2015年10月27日（农历九月十五日）朱熹诞辰885周年，台湾书院联谊暨观摩会首度在南宋朱熹采风浯洲所设的燕南书院举行。来自世界各地的三百多位文士齐聚燕南山头，在金门县长陈福海主祭下向紫阳夫子朱熹三献礼。祖籍金门贤聚里、跨海而来的前同安文化局长颜立水并赠“紫阳过化”书墨予陈县长。燕南书院朱熹讲学团成立，举行赠匾、点灯仪式、燕南书院巡礼导览。随后举行台湾书院山长座谈会。配合书院节庆，金酒公司还特别生产朱子诞辰纪念酒，以襄盛事。

2. 2016年9月11日，金门燕南书院与北京大学文化资源研究中心共同主办，在台北诚品书店敦南店视听室发表北京诗人傅一清的《流水一清》，吸引超过150名读者到场。

3. 2016年12月16日，金门燕南书院与名城电视《头家来开讲》节目合作，开讲“浯风南渡：南洋的金门移民、会馆、文化与文学”。活动跨越台湾海峡、金厦水域与南太平洋的对话，名城电视现场录像还制作成两集播出。

4. 2018年元月30日、2月4日金门燕南书院与金门知名出版人韩秀玫担任总编辑的台湾远足文化携手合作，先后在台北诚品书店、台北纪州庵文学森林，再次邀请傅一清女士来台面对书友，以“52赫兹振荡出的共鸣”为活动主题，发表诗人傅一清15万字长篇小说《一只手的掌声》（分别由台湾远足文化、北京作家出版社推出繁体、简体字版），两岸文学交流因傅一清的到访大大升温，依然造成百余文友、书友及台、金艺文同乡赴会的参与热度。

（四）两岸客人访问燕南书院

访问燕南书院客人络绎不绝，本文仅记若干条：

2016年2月，厦门大学经济发展与传统文化研究中心主任张家麟教授到访燕南书院。

2016年9月24日，金门浯江书院朱子祠圆满落幕，在中华金门笔会会长黄克全、王学敏伉俪等一行陪同下，研究朱熹的德国知名汉学者马恺之教授登上燕南山，造访重建的南宋燕南书院，受到杨树清院长及顾问、委员们的热烈欢迎。

2016年10月24日，金门大学讲座教授、福建师范大学教授陈庆元没有事先预约，造访燕南书院；院长杨树清外出。同类情况，还有金门作家陈秀竹。陈秀竹留言：“未遇新任院长有些怅然想是云游在外”。

2017年7月7日，“我和你在一起：2018年福建师范大学美术系九四级相约金门”，由厦门台湾布拉格艺术机构校长潘春鸣领军并策展第一届海峡情两岸书画（金门）邀请展，在金门文化园区史博馆开幕后，一行人登访燕南书院。

2017年中秋，台湾企划人协会理事长、阳明书院院长翁林澄走访燕南书院院长杨树清出生地古区村10号，再登访燕南山燕南书院。

2018年5月5日，宜兰大学通识教授、盘古书院院长陈复走访燕南书院参观。

2018年5月15日，台湾知名报告文学作家古蒙仁（林日扬）进行《金门新志书》（名称暂定）图文采访、拍摄之旅，偕铭传大学金门分部主任陈仁暉及新加坡诗人寒川（吕纪葆）、企业家林再球等人走访写作计划第一站：古区10号、燕南书院，并祭朱子，祷祝金门文运天长地久。

2018年9月7日，德辉集团财务总监胡月嫔带领香港镜报董事长伉俪、印度尼西亚侨领、作家廖彩珍及潘春鸣等贵宾造访燕南书院。

（五）与台湾各书院结成联盟，推动书院优秀文化传统

2018年农历九月十五日，朱熹诞辰888周年，两岸不约而同举办纪念活动。9月16日，在台湾阳明书院院长翁澄林（太太为金门人）倡导下，阳明书院、鹅湖书院、盘古书院及金门的燕南书院等四院院长提早聚集在台北，结为书院联盟，称当代“鹅湖会”。见证这次结盟的还有台湾的专家学者，以及应邀的大陆深圳大学王立新、柳恒、伍教敏教授、五邑大学陈晨教授、湘潭大学碧泉书院刘小勤教授。书院结盟主旨是发扬中华民族优秀的书院文化传统，推动台湾的中华文化教育，传播朱子学说和阳明学说。

燕南书院院长杨树清向与会代表介绍了燕南书院与金门的人文故事，并说：“从有限的历史线索寻找支撑点，也发挥人文想象空间，燕南书院是闽台少见、民间与官方合力复现的历史遗迹，并使之成为文化景观亮点的案例，而朱熹‘设帐燕南院’，传唱八百多年的人文乐章，也将因书院的再造有了个‘海滨邹鲁朱子岛’的旋律与具象。”

他还强调：“朱熹、儒学、书院之于闽境、台湾的影响深远，朱子理学文化被视作是‘武夷山世界文化遗产的重中之重’，金、台的文化论述中也少不了朱子，更是追索朱子人文发迹的源头，如今因着‘燕南书院’的再现，势必牵动世人踏寻‘朱子岛’的殷殷脚步，但如何跳脱止于一座书院、庙寺格局，导入朱子学的精神、书院教育的活化，是燕南书院‘复活’后的新课题。”

杨树清还认为：“书院文化，已是两岸国学热新的着力点并形成竞争力，大陆延续或新立的书院近万所，台湾自清代以来，各地亦成立七十多所书院，知名且存在者如台北明志、学海，苗栗英才，彰化文开、道东，台中磺溪，南投蓝田、明新，云林振文，高雄萃文、凤仪，台南中社、蓬壶，屏东屏东，澎湖文石，其中苗栗英才、高雄凤仪近年修复，重现传统书院教育辉彩或民间新立书院如台北书院、鹅湖书院等，也成为台湾书院新风界人文景点。金门一地，宋有燕南，元有浯洲，清有

金山及浯江，浯洲、金山已废，浯江存续，燕南复现，浯江穆然有古风，更是从清到今，每年农历九月十五日朱熹诞辰，闽台定时岁祭之地，朱子学说与书院教育精神，确可塑造出一个朱子文化的珍型岛屿。”^①

（六）燕南书院与大陆书院结盟，发扬书院优秀文化传统

1. 金门燕南书院与江西白鹿洞书院、泉州大观书院缔结姐妹书院。2015年12月16日，在泉州市大观书院，中国四大书院之一、始于晚唐的江西白鹿洞书院山长龚鹏程，始于南宋的燕南书院院长杨树清，与始于隋唐云盖寺的泉州大观书院院长杨松年，共同签署，三座书院缔结为姐妹书院，允为中国书院千年盛事。两岸三座书院的结盟，将携手合作推动朱子学的研究和朱子文化的传播。

2. 与厦门市大嶝希元书院结盟。2016年10月29日，在厦门市翔安区大嶝岛田墘小区举办“第二届林希元文化节”，这一活动，由厦门市政协文史学宣委、厦门市炎黄文化研究会、厦门市职工文化体育协会及金门县文化局共同主办。金门燕南书院院长杨树清亦偕同多位文史工作者应邀前往。文化节的重头戏，大嶝希元书院与金门燕南书院宣布结盟。30日，大嶝希元书院院长郑瑞勇先生与金门燕南书院院长杨树清先生宣布两所书院正式结盟。林希元（1481-1565），字希元，明代同安县翔凤里人。正德十五年（1517）进士，理学家，有《林次崖先生文集》。大、小嶝岛，民初金门建县时属于金门县，1949年之后行政区划屡有变动，现属厦门市翔安区。由于历史渊源的关系，金、嶝两地民众对两所书院结盟倍感亲切。文化节组织村民到新店镇埭山小区的“理学贤祠”祭拜林希元。让村民自觉地尊崇优秀传统文化，重视知识和文化、修身养性，感知精神富的幸福。31日，举办“美丽乡村·书香田墘，第二届纪念林希元文化节一两门画家画两门乡情书画精品展”，厦门与金门的著名画家展出自己的作品；随后，又举办两岸书画家即兴挥毫的笔会，气氛达到高潮，体现两岸一家亲的血脉情缘，促进两岸文化交流。

3. 2017年10月，金门燕南书院与厦门朱子书院、闽商书院结盟。闽商书院院长马一鸣先生曾率团访问金门燕南书院。马一鸣曾向清水祖师故里——福建永春县岵山镇仙崆岩捐赠雕塑家马心伯教授《清水佑民》陶瓷作品，表达对闽台共同信仰清水祖师的崇敬之情。2018年9月，厦门闽商书院院长马一鸣、宏宝斋画院执行院长张红（宏）、画家刘烽一行抵达金门访问燕南书院；此外还访问金门文化园区，受到园区管理所所长卢根阵、燕南书院管委会理事长陈永栈热情接待。卢所长向马一鸣一行介绍金门民俗博物馆的情况及南明鲁王圻志，让客人认识金门的闽南文化之美。双方也为两岸文化交流建言并提出积极互动的方案。

4. 与漳州浦南镇松洲书院结盟。2017年10月。燕南书院院长率郑秀英（台湾杨英风美术馆）、吕荣海（台湾鹅湖书院院长）、吴丽雪（蔚理出版公司主编），麦青龠（台湾辅仁大学艺术史教授）、卢根阵（金门县文化园区管理所所长）、卢雨涵（金门留法艺术家）、段湘麟（亚太青年学院联盟理事长）、王金炼（金门文学作家）、李有忠（金门名城电视台节目主持人）、杨清国（金门文史工作协会理事长）、周凤珠（金门妇权会总干事）、潘春鸣（台湾布拉格艺术机构总裁）等金、台学者赴漳州松洲书院，与之结盟。松洲书院在漳州市北郊、九龙江北溪之南的浦南镇。浦南松洲书院是中国最早的书院之一，位于浦南镇的松洲村，创立于唐中宗景龙二年（708），系“开漳圣王”陈元光之子所创立。松洲书院是继江西白鹿洞书院、泉州大观书院、大嶝希元书院之后，燕南书院与大陆结盟的第四所姐妹书院。

^①《燕南与阳明诸书院结盟 台北召开现代山长鹅湖会》，《金门日报》，2018年9月18日第4版。

5. 与南安石井鼓山书苑结盟。2018年3月，南安市石井镇古山村举行“闽南第三十四届信杯迎祖文化节”，燕南书院杨树清院长同金门县美术协会理事长吴鼎仁先生，与属六桂宗亲的金门书画家翁清土、洪明灿、洪明标、洪寿森及金门艺文人士杨诚国、徐心富、唐敏达、盛崧俊、潘春鸣等受邀与会。藉由迎祖文化节在古山的喜庆氛围，举行鼓山书苑揭牌。大会还安排石井鼓山书苑与金门燕南书院结盟共建仪式。石井镇古山村党支部书记洪光匾强调，成立书苑的目的主要是培养村民学习、阅读的习惯，营造浓厚的文化氛围。书苑还将不定期开展书画活动，开设文化讲座，培养新时代有教养的新农民。鼓山书苑不仅是村民阅读中国优秀图书的场所，也是一个两岸交流、相互学习的地方。南安石井是延平郡王郑成功的故乡，金门人与南安石井再次产生了土地、文化、情感的连结交流。受金门县县长陈福海委托，县秘书许金象也同时前往石井祝贺。

（七）燕南书院杨树清院长参与大陆书院和其他传统文化的活动

金门和大陆，讲的是一家话，表达的是一家情。杨树清到大陆参加传统文化活动，举不胜举，比较重要的有：

1. 2016年8月26日至29日，金门燕南书院杨树清院长参加山东曲阜尼山举办中国国学院院长高峰会。此次高峰会由北京大学文化资源研究中心与尼山圣境主办，并由圣境尼山书院、曲阜尼山文化交流促进会、尼山书院酒店、北京天德堂文化公司、世界汉学研究中心、曲阜尼山文化旅游投资发展公司等单位共同承办，来自两岸及日本、韩国、新加坡、香港等世界各地大学文学学院院长、学者教授、国学院院长、书院山长等近百人齐聚孔子的故乡山东曲阜尼山。

龚鹏程教授在开幕作专题演讲，认为：“百余年前西学东渐、国学式微，时隔百年，复兴国学、重建斯文的呼声越发高涨，国学研究进入新阶段，很多高校都成立了国学院，书院也像雨后春笋般出现，形成了多层次的社会力量聚合。在实现民族伟大复兴进程中，中国人已经成长起来一种文化自觉。研究发扬传统文化对导正信仰缺失、改造社会、中国人文化身份确认等问题将产生积极意义。龚鹏程强调，促进中华文化复兴的背景下，国学越来越受到官方及民间的普遍重视。放眼大陆，有许多国学院、书院等机构，国学教育可以说是方兴未艾，蔚为大观，培育出了浓郁的文化自觉与自信。”^①

杨树清院长发表了《燕南书院朱熹文化活水的流布》的论文。杨树清介绍了位于旧称浯洲的金门西半岛的“燕南书院暨太文岩寺”，说：“因缺乏文献、图录可左证，形式与规模不可考，当今重现的燕南书院、太文岩寺，是依据历史学、堪輿学、书院建筑规制及当地耆老访谈等相关研究，想象、推敲出的产物。”他认为：“尼山与燕南山可在两岸之间产生精神的连结、儒学的交流。山东尼山是孔子的故乡、儒学发迹地，金门燕南山是朱熹首仕之初采风、视学之地，金门亦可视为朱子学、朱子书院教育发萌原乡，朱熹文化活水的流布，如能以燕南书院为中心，在文风鼎盛、享‘海滨邹鲁’之誉的金门岛地推动朱熹文化节，举办朱子学国际学术研讨会、朱子文物展等活动，将深化金门文化底蕴，也让朱子学说与书院教育精神，在这里塑造出一个朱子文化的珍型岛屿。”^②

2. 2016年12月20-23日，燕南书院组团参加“厦金城隍文化国际论坛”等系列活动。论坛先后在闽南大酒店、曾子书院、厦门大学、厦门城隍庙盛大举行；金门燕南书院参与协办。燕南书院组团人员有：院长杨树清、荣誉院长龚鹏程、杨松年教授偕院务发展顾问、委员黄东涛（东瑞）、蔡

①《金门日报》2016年9月5日。

②《金门日报》2016年9月5日。

瑞芬、陈永明、王金炼、李松财、潘春鸣。杨树清在大会作《沃土活民：金门浯岛城隍爷巡境活动及意义》专题讲演。厦门、金门都是宋代理学集大成者朱熹“首仕同安”亲身“串门”的风水宝地，有着几乎同样的文化历史，两岸交流中的厦门、金门“门对门”，在当代更蕴含丰富而又特殊的海峡名片。大会邀请热心于两岸和平、文化再现、中华提升的两岸三地及东南亚等各界贤能共同叙笔、尽抒华夏情怀，论题包括“厦金城隍及域外城隍典型”“中华曾子文化及两岸‘传统中国’交流”“威略将军吴英文化遗产”等。

3. 2017年6月19-21日，燕南书院组团参加“海峡论坛·两岸书院实践与发展论坛”。两岸书院会场设在福州乌山石塔会馆，现代山长、院长、书院学者云集。燕南书院团员有：院长杨树清及卢根阵、翁林澄、麦青龠、潘春鸣、李松财、王金炼、王志文等。燕南书院院长杨树清登台作《天光云影共徘徊：南宋金门·朱熹·燕南书院的再现与“活化”》讲演。

4. 2017年10月15日，燕南书院组团参加“2017厦门（同安）第二届国际朱子文化节”。文化节由中国朱子学会、福建省社会科学界联合会主办，厦门市社会科学界联合会、厦门市社会科学院、厦门筓筓书院、金门燕南书院、厦门朱子书院、厦门市同安区社会科学界联合会等单位共同承办。文化节以“四海同安，家国天下”为活动主题。来自世界各地的专家学者及朱氏宗亲代表齐聚同安，燕南书院由院长杨树清领团组织20人赴会。朱子文化节，杨树清为开幕祭祀朱子仪典礼主祭者之一。杨树清在文化节作《燕南启道：朱熹书院教育源头与活化活水传布》专题讲演。向两岸与会者介绍朱熹与金门人文因缘。

5. 2017年12月7日，燕南书院组团参加“第二届厦金区域协同发展交流会会议”。会议由厦门大学两岸关系和平发展协同创新中心主办，厦门大学台湾研究院承办。与会的金门代表名单，包括中华金门笔会会长黄克全，作家王学敏，中华金门笔会许维权博士，金门大学林政纬、高瑞新、黄信颖教授及燕南书院院长杨树清等。杨树清在大会作主题演讲《两门同安，和谐海峡：厦金区域协同共造两岸文化双子城》。金门学者发表论文的还有：金门大学海洋边境系高瑞新教授《大陆船舶于金门海域采集砂石对金门海岸线、海洋生态与海事安全影响初探》、金门大学建筑系黄信颖教授《金厦建筑的交流历程与未来的展望》、中华金门笔会会长黄克全《加强金厦现代纯文学的合作交流》、中华金门笔会王学敏《经由书法结合文化经济与生活》、中华金门笔会许维权《遍寻先辈足迹，留存无尽记忆，营造永世创作》。

6. 2017年12月19日至21日，杨树清参加北京大学主办的第三届中华文化论坛。大会开幕式，北京大学楼宇烈教授作《文化创新与文化自信》演讲，钱乘旦教授作《文明的多样性与人类共同的未来》，中国海洋大学海峡两岸关系研究所所长郭震远教授作《文化自信与反对“文化台独”》讲演，香港中评社社长郭伟峰作《习近平文化思想与两岸文化再造》讲演，台湾中国文化大学大陆研究所所长庞建国作《“一带一路”与中华文化》讲演。

金门燕南书院院长杨树清以《国学热下的台湾书院教育：以金门复现南宋燕南书院为例》为题，介绍国学热下的传统与现代书院文化新气象，2016年中国首届国学院院长高峰会所在的山东曲阜尼山圣境，也正营造国学氛围，开发书院文化“修贤”产业，创建“中华优秀传统文化体验基地”，将形成一个完整的儒学文化主题体验度假体系。杨树清讲述了燕南书院的历史、想象与重建、活化，以及化身一座“行动书院”，不断与外界对话、互动、交流。朱熹讲学金门，开启“士多读书取高第”的风气，金门的勤学风气、深厚的人文底蕴和精神风貌，绵延至今。他强调金门是朱熹首仕同安之

采风、讲学、立书院之地，亦可视为朱子书院教育、朱子学发萌的原乡，古往今来 800 多年，因着燕南书院的复现，在文风鼎盛、享“海滨邹鲁”之誉的金门岛持续推动朱子学会聚播、弘扬书院教育，将深化金门文化底蕴，金门也将建成朱子学研究的重镇。

五、燕南书院的当代意义

朱熹生于福建、长于福建，首仕在福建，设书院讲学在福建，最后卒于福建，朱熹与福建的关联太密切了。朱熹是孔子之后的大儒，明清科举考试又以他的《四书集注》作为读本，在福建人的心里，具有崇高的地位。朱熹讲学、甚至经过之地，称过化之地，八百年来，福建人都引为豪，过化之地都有一种强烈的文化的自信。朱熹到过的地方很多，是不是凡是到过的，他都讲过学？凡是讲过学的，他都在那里设立书院？在浯洲、即现今的金门县同样也碰到这个问题。我们在研究朱子过化金门和金门朱子文化时，不能回避这个问题。

一，作为学术研究，一就是一，二就是二，对史料必须加以严格的甄别和严肃的考证。通过本文第一、第二两节的考证，本文认为朱熹渡海所作的《次牧马侯祠》为伪作，另外一首渡海诗存疑，但是又认为朱熹到过金门并非不可能的，只是缺乏文献的有力支撑而已。至于燕南书院，只有晚清的文献有某些模糊的记载，而且说的是朱熹到过金门之后，受其教化者所建，没有明确说是朱熹所立。后来的方志，由模糊的记载进一步坐实，认为是朱熹所建，地点确定在太文岩，再经学者发挥，说燕南书院就是朱熹设帐讲学之地，对这一说法，我们的基本倾向是否定的。

二，作为一种文化现象的研究，又不能过于拘泥于考证，必须考虑到历史进程中民众的接受心理。古田县有一座青山书院，朱熹曾经作过一首《水口行舟》诗，书院因以为名。水口，在今古田县，为宋明来往福州与南平的重要水驿，朱熹行舟过此，作此诗。[万历]《古田县志》卷八“青山书院”条：“在一都盐运分司旁。嘉靖中建，祀朱晦庵先生。朱子《水口行舟》诗：‘昨夜扁舟雨一篙，满江风浪夜如何？今朝试揭孤篷看，依旧青山绿水多。’”^①曹学佺《朱文公青山书院记》曰：“朱文公夫子侨居水口甚久，学者相从而讲业其间甚众。其书院曰‘青山书院’，何也？夫子《过水口》诗有‘明朝试一开篷望，依旧青山绿树多’之句，故以名之。”^②朱熹到底有没有到过古田县，有没有建青山书院？我们的《寻访朱熹八闽遗踪——以曹学佺笔下古田青山书院朱子祠为中心》说：“这两个问题，如果从科学研究的角度看，都是需要弄清楚的。但是，如果从一般读书人的心理，从一般民众对朱熹的崇敬心理来说，似乎不是特别重要。”^③当民众对于某些历史线索，在长期的历史进程中，已经信以为真，想象产生的作用已经大大超过历史的真实，并且仍然继续产生深刻的影响，我们也有必要对这种新的文化现象加以研究，不必过于拘泥或加以责备。古田水口青山书院的文化现象如此，金门太文岩燕南书院文化现象也是如此。因此，我们很赞赏报告文学家、燕南书院院长杨树清“书院想象”的提法。朱熹到过金门、设燕南书院的线索，无论是文献，还是通过田调，都很难得到确证。不过，既然有线索，就不妨有想象，而且这种想象，很符合几百年来民众对朱熹崇敬的心理，为当今的社会所接受。这是一种很有趣的朱子文化现象。如果有学者到金门讲学，持朱熹未必到过金门、朱熹没有设立燕南书院的看法，肯定是没有市场的，甚至还会遭到强烈的反弹，

^① 曾异撰《水口舟次为吴谿斋师送行》自注：“朱晦翁过此地，题壁有‘明朝试揭孤篷看，依旧青山绿树多’之句，真迹犹存。万历间，为一盐司挖其壁，四方以木篋之，盗去。”（《纺授堂二集》卷一，钞本）

^② 《西峰六五集文部》不分卷，日本内閣文库藏本《石仓全集》。

^③ 《闽学研究》2015年第2期。按：古田县还有其他书院，如县北的溪山书院、螺坑的螺峰书院、杉阳的蓝田书院，据传都与朱熹有关涉。

因为这种观点伤害了金门民众长期积淀下来的对朱熹特有的尊崇情感。

三,想象还可能对历史线索加以改造,可能产生民间传说的文学故事或者戏剧作品,成为文学的真实;这样说来,金门燕南书院的兴建,也就未必完全违背历史的线索。因此,文学故事也好、戏剧作品也好,建筑物也好,都有它的现实意义。而且,经过对历史线索的改造、加工,并且加以激活,使本来很枯燥的线索变得生动了、变得活跃了,现实意义也就超过了历史真实的意义。金门燕南书院的“活化”,书院之名还是古代线索之名,却演化成一座活脱生动的当代新书院,具有显著的当代特色和意义。

首先,新建书院,已经失去书院训练科举考试的功用。以朱熹“设帐燕南院”的名义兴建起来的燕南书院,则具有传播朱子学和朱子文化的本能和功能。书院这种传播功能是自觉的,是与“生”俱来的;民众的接受也是自觉的,是自书院落成之日起而自来的。燕南书院的传播手段,也具有当代性,除了图片、书法、讲座,还有影像、微信群。即便是讲座,也以普及为主,以绝大多数民众能接受的水平为主,和20世纪60年代钱穆先生在浯江书院学院式的讲授异趣。燕南书院最重要的演讲人杨树清是报告文学家,其讲授的朱子学、朱子文化的内容有更多的故事、也更加生动,我们看看他演讲的题目就可以知道。或许受他的感染,到书院讲授的专家学者,也多少带有这种风格,为民众所喜闻乐见。除了演讲,燕南书院还组织多种多样化的活动,如节庆的活动、新书刊的发布、金门文化旅游线路的讨论等,还有与其他团体合办的多种文化活动,可谓丰富多彩。

其次,燕南书院的当代意义,还在于与台湾书院的结盟,与大陆书院的结盟。所谓“结盟”,是相互交流,把自己书院的优长之处展现给对方的书院,又从对方的书院吸收其优长,促进书院的发展。而重要的一点,大家都取得共识,朱子学、朱子文化是儒学的一个组成部分,是中国优秀传统文化的一个组成部分,金门的燕南书院,和大陆、台湾所有书院一样,都以弘扬中国儒学、中国优秀传统文化为己任。金门燕南书院在结盟方面做得很主动,很活络,也很成功;燕南书院在结盟过程中,得到大陆许多书院的支持和协助,这也是它取得成功的一个重要原因。

再次,燕南书院的活动,突破传统书院的局限,不仅积极开展许多有益的文化活动,还参与祖国大陆的其他文化活动,也具有明显的当代意义。前面我们已经提到过,燕南书院院长杨树清参加了北京大学举办的中华文化论坛、在山东举办的国学院院长研讨会、在福州举办的海峡论坛,都是极为重要的文化盛事。2018年5月18日,江苏沛县举办的国际汉文化节,金门燕南书院还组团参加与活动,成员包括院长杨树清、荣誉院长龚鹏程、讲座教授吴光远及顾问潘春鸣、胡文俞等。他们与祖国大陆的运动员、和其他民众一样,“著传统汉服,共同接力进行圣火(火炬)传递,再为两岸文化交流写下动人的一页”^①。

参考文献:

- [1] [明]蔡献臣:《清白堂稿》,明崇祯刻本。
- [2] [明]许 獬:《丛青轩集》,崇祯十三年家刻本。
- [3] [明]许 獬:《许钟斗文集》,万历四十年秀水洪梦锡刻本。
- [4] [明]蔡复一:《遯庵全集》,崇祯刻本。
- [5] [明]蔡复一:《遯庵蔡先生文集》,佛绣斋钞本。
- [6] [明]洪 受:《沧海纪遗》卷二,金门县文献委员会,1969年。

^①《金门日报》2018年5月20日。

- [7] [清]林焜煌、林豪等:《光绪》《金门志》,《台湾文献丛刊》第80种,台湾经济银行研究室,1960年。
- [8] 许如中:《新金门志》,金门县政府印行,1958年。
- [9] 郭尧龄:《鲁王与金门》,金门县文献委员会编印,1971年。
- [10] 金门县文献委员会:《金门先贤录》第一辑,金门县文献委员会编印,1970年。
- [11] 金门县文献委员会:《金门先贤录》第二辑,金门县文献委员会编印,1972年。
- [12] 金门县文献委员会:《金门先贤录》第三辑,金门县文献委员会编印,1972年。
- [13] 金门县政府:《金门县志》(增修本),金门县政府印行,1991年。
- [14] [韩国]李秀雄:《朱熹与李退溪诗比较研究》,北京:北京大学出版社,1991年。
- [15] 张荣强:《金门人文探索》,《金门学丛书》第一辑003,金门县政府,1996年。
- [16] 杨树清:《金门族群发展》,《金门学丛书》第一辑010,金门县政府,1996年。
- [17] 陈炳容:《金门的古墓与牌坊》,金门县政府,1997年。
- [18] 洪春柳:《浯江诗话》,金门县政府,1997年。
- [19] 叶钧培:《金门姓氏堂号源流》,金门县政府,1999年。
- [20] 郭斋:《朱熹诗词编年笺注》(上下),成都:巴蜀书社,2000年。
- [21] 杨树清:《金门田野调查》,《金门学丛书》第二辑023,金门县政府,2001年。
- [22] 束景南:《朱熹年谱长编》(上下),上海:华东师范大学出版社,2001年。
- [23] 束景南:《朱子大传》,北京:商务印书馆,2003年。
- [24] 汪毅夫:《林树梅作品里的闽台地方史料》,《台湾研究集刊》2004第1期。
- [25] 李世德:《金门县志》,金门县政府,2009年。
- [26] 黄振良:《阳翟文史采风》,金门县金沙镇公所,2010年。
- [27] 钱穆:《朱子新学案》,台北:经联出版事业公司,2010年。
- [28] 郭哲铭:《金门古典文献探索》,金门县文化局,2012年。
- [29] 陈庆元:《金门蔡复一年谱初稿》,《2012年金门学国际研讨会论文集》,金门县政府、成功大学人文社会科学中心出版,2012年。
- [30] 陈茗:《海疆文学书写与图像——以金门林树梅为中心》,北京:人民出版社,2016年。
- [31] 蔡群生:《御赐里名琼林》,金门县文化局,2016年。
- [32] 陈庆元:《晚明闽海文献梳理》,北京:人民出版社,2016年。
- [33] 陈茗:《寻访朱熹八闽遗踪——以曹学佺笔下古田青山书院朱子祠为中心》,《闽学研究》2015年第2期。
- [34] 王水彰:《明代金门籍作家述论》,福建师范大学2014年博士论文。
- [35] 王振汉:《蒋孟育研究》,福建师范大学2015年博士论文。
- [36] 吕成发:《金门吕世谊研究》,福建师范大学2015年博士论文。
- [37] 李木隆:《金门蔡复一研究》,福建师范大学2017年博士论文。
- [38] 宁国平:《金门林豪研究》,福建师范大学2018年博士论文。
- [39] 陈婧媚:《池显方研究》,福建师范大学2014年硕士论文。

关于厦门学的研究与思考

陈 耕

(厦门市闽南文化研究会, 福建 厦门 361000)

摘 要: 海洋、港口、城市, 使厦门成为今天闽南文化走向未来的出发点。开展厦门学的研究, 推动闽南学的深入, 正当其时。厦门学以厦门行政区域为空间边界, 研究的是这一空间所发生的文象和文脉。在时间范畴上, 集中关注近当代的研究。其内涵, 即厦门文化的研究。厦门文化是近代和当代闽南海洋文化代表, 闽南文化是厦门文化的根和本。如何传承和发展厦门文化, 是厦门学研究的重要课题和方向。

关键词: 厦门学; 厦门的海洋性格; 闽南文化

一、问题的提出

闽南学和泉州学都是在世纪之交提出, 泉州学和闽南学究竟如何区分, 如何界定他们各自的研究范围? 相互之间又如何相辅相成? 这是闽南学和泉州学的研究者一直在比较和思考的问题。这实际上就是区域文化学和地方学之间的区别。

2013 年, 我们领受了厦门市发改委交给的调研任务: 《厦漳泉同城化发展》。在调研中发现, 闽南文化是厦漳泉三地最大的公约数, 必须依托其来推动厦漳泉三地思想上、精神上、文化上的同城化, 然后才可能在其他的领域顺利地推动同城化发展。不过, 在调研当中也有同志提出来, 闽南文化为什么一定要厦漳泉都一样呢? 闽南的中秋节, 厦漳泉难道就不能有不同的表现形式吗? 难道厦漳泉同城化, 文化也要一致化吗?

2017 年我们开展了厦门市海洋历史文化的研究。我们得到一个数据: 地球的 71% 是海洋; 世界贸易 90% 是海运; 世界 GDP80% 产生于沿海一百公里内地带。^① 今天, 我们必须在这个数据告诉我们的世界中来思考闽南, 思考厦门。

历史也告诉我们, 闽南文化的历史就是五个港口的历史: 1. 宋元时期的泉州刺桐港, 曾经是世界最大的港口; 2. 明代漳州的月港, 打破明王朝的海禁, 迎接大航海时期经济全球化第一波浪潮的中国最大对外港口; 3. 清以后的厦门港, 曾经是闽台对渡的唯一口岸, 福建水师提督、台厦道、兴泉永道、海防同知驻蹕地, 鸦片战争以后引领闽南文化现代化, 又是闽南人过台湾、下南洋的出发地和归来港口, 孙中山先生规划中的中国东南大港; 4. 1949 年以后台湾的高雄港, 由于西方的封锁, 香港和台湾在 30 年里成为中国仅有的对外开放区域, 台湾的高雄港一度成为世界第三大的港口, 台湾的闽南语流行歌曲、电视歌仔戏、电视布袋戏成为当代闽南文化创新发展的典型; 5. 21 世纪厦门、漳州 9 个港区组成的厦门港, 在 2010 年吞吐量超过了高雄港, 厦门港又一次站在了引领闽南人走向

作者简介: 陈耕, 男, 福建厦门人, 厦门市闽南文化研究会会长。

^① 王义桅: 《世界是通的——“一带一路”的逻辑》, 北京: 商务印书馆, 2016 年, 第 5 页。

海洋的前列。

尤其是2017金砖五国厦门会晤,突显了厦门作为中国第一批对外开放的经济特区和21世纪海上丝绸之路战略支点城市的风范,也展现了厦门闽南文化传承性、当代性、世界性的风采。

厦门的海洋历史文化,起点于新石器时代依海为生的古百越族,其后传承泉州漳州,又凝聚了漳泉、台湾、南洋无数闽南先贤的智慧与心血。这些人都是漂洋过海、闯荡码头、见多识广,学习与融合了外国外地许多他者文化的精华,并将其带到了厦门,为厦门文化奠定了最浓郁的海洋基调。

同时它又是一座城市,城市的文化,和农村的文化,有很大的区别。“城市是人类政治、经济、军事、文化活动的中心。按城址分类,城市有山地型、丘陵型、平原型、海岸型,前三种城市中国古已有之,春秋战国研究齐备,唯独海岸型城市,汉唐才出现,而且久未发育充分。”^①厦门是鸦片战争以后才发展起来的海岸型城市,并成为闽南和台湾海峡的中心城市。城市的文化总是更多地引领整个区域的发展方向。

海洋、港口、城市,使厦门成为今天闽南文化走向未来的出发点。开展厦门学的研究,推动闽南学的深入,正当其时。

二、厦门学的概念与范畴

社会科学的历史,就是概念与范畴发展的历史。如果概念还没搞清楚,决定概念的范畴没有搞清楚,也没有取得共识,就漫无边际地去研讨,我们的讨论就会失去方向指引。没有规范的学科范畴,我们就会偏离学科研究的轨道,就可能出现“鸡同鸭讲”的现象。这种情况在过去的研究中也是很常见的。所以,讨论文化、讨论文化学科,首先要关注概念,关注范畴。

文化学科的概念由三个范畴所确定:空间范畴、时间范畴、内涵范畴。厘清这三个范畴,才能明晰概念。三个范畴从不同方位明确了研究对象的边界。人们就可以在彼此认同的范畴之内讨论问题,学术的研究才可能一步步深入。区域文化学和地方学的区别,也可由此而区分开来。

由闽南文化研究而形成的闽南学,是区域文化学。其空间以闽南人的活动空间范畴为边界。闽南文化诞生于闽南,但由于几百年来闽南人持续不断地下南洋、过台湾,闽南文化随之播迁,并吸收融合当地的文化,有了新的发展,也使闽南文化区域扩展为闽南、台湾和东南亚闽南华侨华裔聚居地这一更广阔的区域。

当今,闽南人主要聚居于六个区域:本土闽南,指生活于厦漳泉行政区和龙岩新罗、漳平的闽南人,有2千万人;对岸闽南,台湾人75%祖籍闽南,有1800万人;港澳闽南,港澳25%祖籍闽南,有120多万人;南洋闽南,在南洋各国祖籍闽南有1800万;欧美闽南(从港澳、台湾、闽南前往欧美的闽南人)400万;外地闽南(在大陆其他地区的闽南人)400万,总计七千万以上。

人即文化,文化即人。随着时代的进步和人的活动范围的延伸与发展,文化的边界也在延伸和拓展,文化的概念也会随着社会和经济的发展不断丰富。六个闽南,体现出闽南文化是超越闽南地域的所有闽南人共同创造、共同拥有的文化,即闽南民系文化。也因此使闽南文化成为维系台湾同胞、华侨华人的重要精神纽带;使推动两岸和平统一,构建21世纪海上丝绸之路成为闽南人义不容辞的历史担当。总之,闽南文化、闽南学的空间范畴,即闽南文化区域,和闽南文化研究的边界是以闽南人聚居活动的空间来界定的。

^① 冯天瑜、何晓明、周积明:《中华文化史》,上海:上海人民出版社,1990年,第63页。

而厦门学与闽南学的一个重要区别，就在于空间的范畴。

李亦园先生当年定义“泉州学”说：“所谓泉州学是一种以泉州地区的历史文化、人文活动、生态环境为研究对象的科际综合学问。”^①他强调泉州地区作为泉州学的空间范畴。厦门学同样是以厦门行政区域为空间边界，研究的是这一空间所发生的文象与文脉。无论是否祖居厦门三代的老厦门人，只要你定居于此，参与厦门的生产生活实践，就在厦门学的视野之内。现今厦门368万户籍人口，有三分之二是在最近三十年里从各地迁徙而来。此外还有一百多万外来打工人员。厦门的当代史当代文明由他们创造。尤其是他们所带来的各种地域文化，正和厦门文化、闽南文化，杂交衍生、相互融合、美美与共，创造着新的文化气象。所以厦门学的空间范畴是以厦门行政区域的地理空间为边界。

在时间范畴上，闽南学原本以晋永嘉之乱后中原汉族三次大规模入闽，与当地古百越山畲水蛋的融合形成闽南族群为起始。近年则更多延伸闽南地域早期居民活动的文化遗存，探讨该地域早期古百越文化对今日闽南文化的影响。

时间的下限，原本多止于20世纪50年代，视为旧的传统文化。自改革开放后，学术界放宽了研究下限，明确其不但是传统的文化，更是活跃于当今社会生活，并深刻影响未来发展的当代文化。尤其是进入新世纪，闽南文化的当代性和世界性成为闽南文化研究的中心课题，人们正在把学术的焦点从过去转移到当下，乃至闽南文化的未来学研究。

厦门文化研究的时间范畴原本将上限设于洪武二十七年（1394）厦门建永宁卫中左所。这是以厦门作为一座城市的起点来设定其历史的上限，毕竟现今所说的厦门学，属于城市学。

不过历史更为久远的同安县成为厦门市三个区（同安、翔安、集美），漳州的海澄县三都也成为厦门的海沧区，于是人们便把厦门市的历史上限从600年延伸至近二千年前晋太康三年（282）设置的同安县。

但这种观点，还是有大汉族主义的嫌疑。厦门大学林惠祥先生曾在厦门港蜂巢山拾到新石器时代的有段石铤，联系到金门（金门1914年才从同安县析出）富国墩三千年至五千年的贝壳文化遗址，厦门文明的起点，显然不应局限于中原汉族设立行政机构的时间为上限。然而，这些其实只是影响厦门文化的因素。厦门作为海防要塞、港口、城市，起点还应该是中左所的建立。

特别应该指出，鉴于厦门文化的海洋性，而厦门港又是在明末清初以后，尤其鸦片战争以后才成为闽南，乃至台湾海峡两岸最大的港口，因此，在时间上，厦门学的研究应该更多地集中于这一时期及其后，也就是近当代的研究。

厦门学的内涵，即厦门文化的研究。主要还是李亦园先生所说：历史文化、人文活动、生态环境。也可以说是三个问题：厦门文化的历史，哪里来？厦门文化的文象，有什么？厦门文化的文脉，是什么？这些，厦门文化研究与闽南文化研究是有重叠的，但也是有区别的。毕竟延绳钓的技艺是厦门港的渔民创造，马约翰、林巧稚、周淑安、殷承宗、舒婷生长于鼓浪屿，独特风格的嘉庚建筑诞生于厦门。特别是厦门的码头，从澳头、玉沙坡、太古、东渡到海沧，它的得天独厚、八面来风，蕴育和招引四海英雄荟萃，五洲文昌汇聚，踏海而来，乘风飞扬。

因此，厦门学具有自己独特的研究对象和范畴。它的内涵就是全面而系统地研究自古迄今在厦门行政区域内生活的人，及其所创造的文化，包括社会经济、语言习俗、文化艺术、心理情感、智

^① 李亦园：《泉州学研究》，福州：福建教育出版社，2002年。

慧创造和价值取向等等,并分析其产生和发展的文化生态环境,揭示其传承创造发展的规律和未来趋向;其外延则是从考古学、历史学、社会学、民俗学、语言学、人类学、艺术学、建筑学、规划学、城市学、文化生态学等众多学科的视角出发,全面地、多方位地研究自古迄今的厦门人、厦门城市建设与发展、厦门文化与闽南文化、台湾文化、华侨文化、海洋文化、中华文化的关系及其所作的贡献和文化价值。

三、厦门文化是近代和当代闽南海洋文化代表

(一) 闽南文化的海洋性

中华文化是由三种文明融汇而成:农耕文明、草原文明、海洋文明。闽南文化是其中农耕与海洋的融合。

闽南靠海,隔着台湾海峡,与台湾岛遥遥相对,两岸宽处不及200公里,狭处仅130公里。但有些地理教科书犯了一个很大的错误,就是只讲今日的情况,忘了沧海桑田的变迁。1万年前并非如此,根据古地质学家的研究,在最近的三百万年至一万五千年前,地球出现了四次冰河期,每一次冰河期海平面都下降了一百多米。^①而今日台湾海峡的水深最多只有八十多米,最浅仅一二十米,大多在四五十米,在冰河期闽南和台湾是完全连在一起的。

最近的一次冰河期在距今四万年前的全新世,大约到距今一万五千年前左右气候的变化才使海平面上升,形成今日的海峡地理状况。也就是说,中间有至少是两三万年生活在这里的人类和动物是可以自由地从现在的闽南一直走到台湾的东海岸。从考古的发现看,台湾有四万年前的左镇人,闽南有漳州莲花池山旧石器遗址,也在四万年前。

大约在距今一万到一万五千年前,天气转暖,海冰融化,海平面开始回升,或许这就是人类关于大洪水时期的回忆。当时海平面的上升不是直线上升,考古学家们认为台湾海峡的海平面至少有七次的海进海退,才在大致与今日相同的水平线上稳定下来。大约在距今8500年至6000年之间,发生了一次最大的所谓台南期海进海退,在这次海进海退期间,台湾海峡再度缩小范围,只留下狭窄的水道可以轻易地通过。所以我们可以想象,在当时海峡两岸的人是可以彼此跨过海峡来相会的。

正是这种地理环境,种下了闽南文化的海洋基因。人类对海洋充满了恐惧,早期的航海都贴着海岸线走,能看得见山,一有风暴可以随时回归陆地。台湾海峡的地理状况,使海峡两边的先民有了直扑大海横渡海峡的勇气和信心。这样在横渡台湾海峡的航行中,他们很早就掌握了海潮、海流、季风等海洋知识。

近年,考古学家们发现闽南在新石器时期的石器,并不是用闽南当地的石头做的,而是用澎湖岛上的火山岩打磨的。这种火山岩硬度达到七度,当然是制作石器最好的石材,但是距今五六千年的新石器时期,台湾海峡已经波涛汹涌。可以肯定那时候的闽南先民已经掌握了横渡台湾海峡的本领。

2010年11月,六位法属波利尼西亚的南岛语族后代乘坐一艘重1.5吨、长15米、宽7米的独木舟从大溪地启航,途经库克群岛、汤加、斐济、瓦努阿图、所罗门群岛、巴布亚新几内亚、菲律宾,并最终到达“寻根之旅”终点中国福州的昙石山文化遗址。

最早在中国的福建、江西、广东等地新石器时期遗址发现的有段石铳,后来在台湾发现,近几十年又在太平洋群岛十七个地方发现。证明太平洋群岛上的南岛语族曾经是五六千年前生活在长江

^① 宋文薰:《由考古学看台湾》,《中国的台湾》,台湾文物供应社印行,1980年,第99-110页。

以南沿海地区的古百越族。几千年来，人类总是不断地由北往南迁徙，不仅亚洲，欧洲也一样。考古学告诉我们，古百越族大约在五千年前开始向南迁徙，有的往中南半岛，有的乘着木筏、独木舟到台湾岛、到菲律宾和印度尼西亚，最终迁徙到当时渺无人烟的太平洋岛屿和新西兰。

早在20世纪30年代，就有挪威的考古学家托尔·海尔达尔提出美洲的红种人，实际上是亚洲的黄种人横跨太平洋迁徙而去。他的论点遭到反对者简单而有力的反驳：人类那个时候根本不可能横渡太平洋。1947年海尔达尔带领探险队员乘坐简单的木筏从秘鲁出发横渡太平洋八千公里，耗时一百零一天抵达波利尼西亚群岛。他们以生命证明了人类是可以木筏横渡太平洋的。而当年木筏、或独木舟横渡太平洋的，正是南迁的古百越族——南岛语族的航海人。

当年，海尔达尔的壮举轰动了全世界，他在全世界演讲两千多场，并将自己的航行故事《木筏横渡太平洋》着书出版，还拍摄了一部电影纪录片，获得了一项奥斯卡奖。20世纪50年代，中国的《旅行家》杂志也连载了《木筏横渡太平洋》。

可以说，闽南最早的先民是中华民族走向海洋的先驱。闽南文化的海洋性，正是从台湾海峡特殊的地理变迁和先民们始终不渝、历史久远地走向海洋所积淀下来的。

当然，古百越族中也有一些留在了长江以南的土地上，留在了闽南这块土地上。留在闽南的古百越族大致分成两支，一支是现在畬族的先民，住在山地，刀耕火种，一支是后来疍民的先人，生活在江海之滨。

唐朝著名的诗人刘禹锡曾为任福建观察使的薛骞写过《神道碑》，曰：“闽有负海之饶，其民悍而俗鬼，居洞砦，家浮筏者，与华言不通。”“居洞砦”的山区民族后来演变成为畬族。“家浮筏”的水居民族演变成疍民。宋《太平寰宇记·泉州风俗》载，泉州有一种水上居民，“其居止常在舟上，兼结卢海畔，随时移徙，不常其所。”这种人称之为“白水郎”。蔡襄《宿海边寺》诗曰：“潮头若上风先至，海面初明日近来。惟得寺南多语笑，疍船争送早鱼回。”实际上，疍民不仅泉州有，漳州的九龙江更多。漳州的龙海至今还有一地方名曰“白水营”，为“白水郎”疍民的大本营。

云霄的火田则为畬族的大本营，至今还有一个火田镇，唐朝称为火田村。《说文解字》称：“畬，火田也”。这个火田村便是唐初闽南“蛮獠啸乱”的大本营。畬在闽南的历史起点，历史学家似乎尚未有定论。但明确的是，汉元鼎六年（公元前111年），闽越国余善公开发兵反汉，并自立为帝。汉武帝发四路大军围攻闽越。在大军压境，血战临头之际，闽越国内反余善的势力趁机而起，设计杀死余善，投降汉朝。汉帝下令将闽越举国迁徙江淮间。推理应该在此后畬族方才可能占据闽南。

但江海边的疍民历史则相当的悠久。林惠祥先生在厦门蜂巢山发现的有段石铤，据考有3千年。与厦门仅隔3公里海面的金门发现的富国墩遗址，据考上层为3千年，下层为5千年。

漳州的华安仙都有著名的“土楼之王”二宜楼。在快到二宜楼的路上，有一条岔路，约十来里就到了“仙字潭”。这是一条小溪，溪边的悬崖峭壁上刻画着谁也不认识的文字。究竟是文字还是图案，学界至今仍争执不下，老百姓就称之为仙人所写的文字，此地也就叫做“仙字潭”。有一种推测认为这就是闽南生活在水边先民留下的文字记载。

总之，闽南原本居住的是古百越族的山畬水疍。

光有闽南的古百越族，当然还不是今天意义的闽南人。闽南人是古百越族和汉族的融合而产生的。我国十三亿人口，94%是汉族。这不是汉族特别会生育，而是作为中华民族的主体民族，作为世界上人口最多的民族，汉民族最典型的特征是自己认同的意识，以文化为标准，而不是以种族血

统为标准。

陈寅恪在《唐代政治史述论稿》一书中提出:“汉人与胡人之分别,在南北朝时代,文化较血统尤为重要。凡汉化之人,即目为汉人;胡化之人,即目为胡人。其血统如何,在所不论。”而汉化的标准为“说汉话、着汉服、习汉俗”,胡化的标准“说胡话、着胡服、习胡俗”。^①语言、服饰、习俗,绝对是文化为标准。当然,还有心理的认同。

汉民族这种以文化为种族分合标准的意识,使得汉民族具有巨大的吸引力与内聚力,不断同化与融合周边的其他民族,甚至同化其他的异族,从而使自己的人口不断增长,分布范围也不断拓展。汉民族这一独特的认同标准,是在广阔的地域和数千年悠远的历史中,由于无数次战乱、灾难、迁徙,分分合合而产生的多元多次重组融合中形成和确立的。

有一段时间人们一直认为中华文化的起源就是黄河流域,但是20世纪的考古发现证明中华文化的起源不仅在黄河流域,也在长江流域,在东北辽河流域(如红山文化)、珠江流域等等。黄河流域、长江流域也不仅仅是一个点。据说在夏朝的分封诸侯国就有上万个;到了商代有上千个;到西周,分封的诸侯国有几百个;到春秋剩几十个,到战国剩七国,秦则灭七国统一中国。秦二世而绝,汉统一中国。汉人、汉族正是从汉朝而始。

中华民族历史上无数的战争、迁涉,分分合合,使极其多样的各原生文化相互融合,不断产生新的文化要素,然后又不断地再重新组合,再产生新的文化要素。如春秋、战国的楚文化是濮、蛮、庸、舒等文化的融合,秦汉统一,又把楚、吴、齐、秦诸文化相融合。魏晋南北朝中原裂土,北方的匈奴、鲜卑、氐、羌等少数民族陆续向内地迁涉,与当地居民交错杂居,甚至通婚,相互融合。而中原的一些居民又南迁长江流域、东南沿海,与当地的百越族等融合,产生新的文化要素。

世界上人口最多的民族——汉族就是由于无数次的融合而形成的。闽南人、闽南文化就是这无数次融合中的几次形成的。中原向闽南的大批移民,一般认为主要有三次。即晋代永嘉年间的衣冠南渡,唐朝总章年间陈元光父子开漳,唐末王潮、王审知开闽。这三次大移民使中原汉文化挟带着经济、政治、军事的强势在闽南扎下了根。闽南文化就是中原汉族文化随移民播迁闽南后,融合当地的古百越文化而产生的。

而中原汉族正是中国农耕文明的创造者,古百越族的疍民则是中国海洋文明的开创者。他们的融合诞生了闽南文化,既将中原先进的农耕文明传播到闽南,也使闽南人遗传了人类最悠久的海洋基因。从此,闽南人无论惊涛骇浪、还是海禁海匪,始终不渝地走向海洋。于是,有了宋元海上丝绸之路的鼎盛,有了当时世界最大的港口刺桐港。

郑和下西洋,副帅是闽南漳平人王景弘。明代海禁,闽南人以海盗、海匪、走私、海上武装贸易集团来抗争,九死一生向海洋,终于逼得明王朝到晚期明白了禁则海商变海匪,放则海匪变海商。于是在漳州九龙江口设海澄县,开放月港,遂使月港成了“天子南库”。

雄踞东亚海域的郑芝龙,被称为“经济全球化,东亚第一人”。从1632年到1646年,他夺取了东亚海上霸权,连荷兰人也只好向他纳税买海上通商权。他的儿子郑成功赶走了窃据台湾的荷兰侵略者。清代又海禁,闽南人于是“过台湾、下南洋”,把闽南文化、中华文化远播他乡,直至今日依然深刻地影响台湾和东南亚。

闽南和海洋渊源悠久的历史告诉我们,闽南最早的先民是中华民族走向海洋的先驱;闽南人的

^① 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社,1997年。

心始终向着海洋；闽南文化正是中华文化走向海洋的经验总结和智慧结晶。把闽南文化和海洋文化割裂开来，是对闽南文化极大的误解。

正是大海培育的闽南文化赋予厦门海洋的性格。历史上，代表闽南文化的海洋性格有宋元时期的泉州，明代的月港和明末清初以后的厦门港。

（二）闽南文化，厦门的根和本

1. 厦门是漳、泉、台、侨、港澳所有闽南人共同建成

城市不是一天建成的，前人栽树，后人乘凉，我们是在无数先人心血栽培的树荫下，开始我们这一代建设的。

厦门处于闽南厦漳泉小三角和闽南、台湾、东南亚闽南华侨华裔聚居地大三角的交汇地，明末清初以来，成为闽南人唐山过台湾、下南洋的主要出发港和回归地，成为闽南人、闽南文化的聚散中心。所有闽南人共同创建了厦门。

厦门岛为同安县嘉禾里，最早的移民是唐代的南陈北薛，建城则是六百年前洪武年间的中左所。

厦门城市建设第一个重要的历史节点是明末清初郑成功经营厦门岛。以郑成功为代表的闽南人及其文化，奠定了厦门城的第一块基石。并从厦门出发打败荷兰殖民者，收复台湾。

第二个历史节点是闽南人施琅收复台湾，把福建水师提督府、闽海关都放在厦门，并确定厦门与台南是大陆与台湾唯一的交通口岸。厦门成为大陆与台湾商贸往来、调兵遣将、人员过往最重要的港口。厦门与东南亚、东北亚、台湾的海商南郊、北郊、台郊等郊商郊行也就在这个时期形成了。

第三个历史节点是鸦片战争，厦门成为“五口通商”口岸之一。西方文化开始大量地从厦门登陆，向内地传播。厦门的码头、海关、商贸逐步被外国人所控制，外国的教会、学校、医院进入厦门，鼓浪屿成了万国租借地。

第四个节点是1895年“马关条约”之后，以板桥林家和雾峰林家为代表的一批台湾士绅不愿做日本的亡国奴，毅然回到原乡故土的闽南，大多数定居于厦门。此后，以陈嘉庚、黄奕注为代表的许多南洋闽南华侨怀着“实业救国”“教育救国”的理念回到闽南，大多也定居于厦门，办学校、办工厂、修路建桥，开始了厦门现代化的城市建设。规划领导当时厦门城市建设的厦门市政委员会会长是台湾归来的漳州龙溪人林尔嘉，副会长是印尼归来的泉州南安人黄奕注。厦门的电厂、自来水厂、电话公司、电灯公司，现在的开元路、大同路、中山路、中山公园都是厦门市政委员会规划建成的。泉州府同安县集美人陈嘉庚先生创办的集美学村和厦门大学荟萃全国精英，培育闽南学子，对厦门的影响至深至远。

改革开放之前，厦门城区的基本面貌就是上世纪二三十年代的市政委员会规划建设的。可以说厦门是漳、泉、台、侨、港澳所有闽南人共同建成的。

厦门人不能忘记厦门建设的历史，不能忘记漳、泉、台、侨、港澳的闽南人为厦门所做的杰出贡献。厦门或许比漳、泉建设的更好、更美丽，但这不是厦门人独自完成的，我们应当对漳泉台侨港澳所有闽南人永远怀抱一颗感恩的心，更不能自我设限地切割与他们的紧密联系。假使我们以为自己可以傲视闽南，凌驾于闽南之上，那就是自断根脉，自绝源泉。

今天虽然交通更发达了，但我们与漳、泉、台、侨、港澳的联系，那种开放度，那种民间往来无碍的自由度，恐怕还比不上上个世纪上半叶。改革开放，没有开放，就没有改革。无论对外的开放，还是对内的开放，我们还有许多未了的文章。厦门要思考对漳、泉、台、侨的开放是否达到或

超过历史那个最好的水平?那个曾经是厦门城市建设最大的、决定性的推动力,我们丢失了吗?

2. 厦门是闽南文化现代转型的中心舞台

闽南的各路精英创造了厦门,聚汇在厦门开辟闽南文化现代转型的中心舞台。有一种观点,认为厦门的现代化是鼓浪屿的外国人推动的。应该说鼓浪屿上外国人的教会、学校是有不少善良的外国人,带来了许多先进的西方文化。但是,鼓浪屿日本领事馆、英国领事馆、美国领事馆和公共租界的巡捕房,许多令人发指的欺凌和残害厦门人的罪恶不能忘记,不能被淡化。日本领事馆那个关押、残害抗日义士的地下室已经被关闭很多年了,卖“猪仔”的洋行也很少有人知道了。

鼓浪屿、厦门的外来文化,实际上更多是闽南华侨在南洋遭遇、碰撞、消化之后带回来的。鼓浪屿虽是万国租借地,但实际上外国人盖的房子屈指可数,鼓浪屿上百分之九十五的房子是华侨和台湾同胞建造的。鼓浪屿主要是闽南归侨和甲午归来的台湾同胞建成的。其中杰出的代表人物,一位是黄奕注,他是泉州南安人,在印尼奋斗多年,成了印尼糖王,在他的身上和陈嘉庚一样具有那个时代的中国人极其少有而又极其宝贵的民族文化自信。因为他们在和英国人、荷兰人的竞争中,他们没有落败反而占了上风。所以他们在强大的西方文化面前,保有自己民族的文化自信。另一方面,他们又非常了解西方文化的宝贵东西,黄奕注手下四个会计师有两个是外国人,嘉庚先生甚至聘请了一个美国退役将军来当他的销售部主任。他们知道现代市场经济、财务会计、销售经营等等是西方人的专长。这实际上体现的就是文化自觉的各美其美和美人之美。

和嘉庚建筑一样,鼓浪屿华侨房子,许多都是中西合璧,引进西方的建筑设计、材料、施工方法,高楼大厦,精致洋房,又揉进中华建筑、闽南建筑的传统基因。这不就是美美与共吗?这正是闽南文化在那个时期与时俱进的创造、创新,展现了闽南文化不屈的生命力。

鼓浪屿另一位代表人物,台湾板桥林家的林菽庄。他是漳州龙溪人,他所修建的菽庄花园、林氏府保留了更多中国园林、闽南建筑的因素。这是另一种美美与共,即闽南文化和中国其他区域文化的融合,成为独具一格的观海园林,直至今日依然吸引游人如织。

厦门的中山路、大同路、开元路都是骑楼建筑,这也是他们从南洋引进的街市形态,同时又保留了许多闽南建筑的传统元素。嘉庚建筑的中西合璧更是美美与共的典范。

正是这些先贤所秉持的朴素的文化自觉理念,引领了闽南文化的现代转型,其中心舞台就在厦门城,就在鼓浪屿、在集美学村、厦门大学。

正是这种坚守民族文化自信又善于美人之美的文化精神催生了鼓浪屿第一位女指挥家周淑安、第一位现代体育导师马约翰、汉语拼音先行者卢贇章、名闻中西的文学家林语堂、中国著名的妇科医生林巧稚等等闽南文化、中华文化现代转型的杰出人物,展现了闽南文化在现代转型中无限的创造力。

在厦门,各美其美、美人之美、美美与共不仅是书本上的理论,更是闽南先贤用自己艰苦卓绝的实践传递给我们的理念。这是厦门,也是闽南、中国最宝贵的非物质文化遗产。它必将成为21世纪实现中国梦的思想基石,成为全体厦门人民、闽南人民共同的文化理念。

厦门人民不能忘记厦门现代转型的引领者,应当永远对他们充满礼敬和感恩。无论你来自什么地方,当你定居在厦门,赞叹厦门的美丽和宜居,不能忘了这是先人殚精竭虑的劳动果实、智慧创造。

喝水不忘挖井人,我们应当感恩一代又一代的先人为我们创建的这个美好城市。感恩他们在城市建设中给我们留下的有形和无形的文化遗产——闽南文化。我们应当认同她,融入她,把自己身

上那份文化奉献给脚下这块土地及其文化，为她添砖加瓦，推动她新的现代转型，让她焕发出新的光彩。

文化是一条历史长河，每一代人在享用先人余泽的同时，理应对自己的文化有所贡献。今天，厦门应该认真总结一百年前先辈推动闽南文化现代转型的经验教训和智慧，以更加自觉的文化理念推动引领闽南文化当代的创新发展，推动闽南文化与时俱进，创造性转型、创新性发展闽南文化，使闽南文化成为厦门走向未来的不竭动力。这正是厦门学重要的课题。

3. 闽南文化，养育了厦门的英雄儿女

认识闽南文化不能只看一千年，不看最近一百五十年。

闽南文化不仅仅是封建社会的传统文化，它也是革命的传统。从鸦片战争开始，闽南人从未缺席中国现代革命的战斗。

鸦片战争中抗击英军战死于吴淞炮台的陈化成，打败侵略台湾法国军队的林朝栋，1895年与孙中山共同创建兴中会，并担任首任会长领导第一次广州起义，后被清王朝暗杀的杨衢云，孙中山亲自任命的闽南军司令林祖密等，都是流芳千古的民族英雄。投身辛亥革命的闽南儿女更是不胜其数。

中国共产党领导的革命与建设，闽南儿女前仆后继、奋勇争先。福建省第一个党支部1926年成立于厦门。1928年中共福建省委机关就设在厦门。

闽中根据地、闽西南根据地从土地革命坚持到全国解放，被毛主席誉为“红旗不倒”。

厦门人陈嘉庚、罗扬才、方毅、彭德清、卢嘉锡、童大林……一个个闪光的名字，记载在共和国的史册。刘惜芬等牺牲的英雄更是永远活在人民心中。

解放以后，“9.3”“8.23”炮战，闽南人民奋勇支前，诞生了“英雄小八路”“前沿十姐妹”等一批又一批英雄模范。厦门被誉为海防最前线“英雄的城市”。

改革开放后，厦门特区是全国改革开放的先行者，是海峡西岸经济区耀眼的明珠。

文化，是以文化人，是一个民族教育子孙做人要做什么样的人。正是闽南文化养育了厦门英雄辈出。这也是厦门学不可或缺的研究课题。

（三）历史文化和地理环境培育了厦门文化的海洋性格

六百年前，厦门作为中国东南海防前哨诞生，从此英雄城市屹立于台湾海峡千里海涛万里浪，抗倭、驱荷、鸦片战争、抗日战争、解放战争、炮击金门，血火洗礼，威震海疆。

与此同时，厦门成为渔船云集的鱼市、渔港。20世纪30年代厦门的GDP47%来自渔业，成为厦门海洋经济的支柱。

三百多年前，郑成功改厦门为思明，设山海五路商帮，独揽中国海外贸易。鸦片战争以后，厦门更成为东南沿海最大的海上交通贸易港口。

20世纪前30年，厦门的城市建设，以及解放后，特别是改革开放以来的港口建设，奠定了厦门作为国际化海洋港口城市的基础。

军港、渔港、商港，使厦门成为中国走向海洋的重要港口城市，并形成独具特色的厦门海洋文化。

海洋文化和海洋知识是两个不同的概念。如果说海洋知识指的是客观存在的潮汐、海象、海流各种客观存在的现实，那么海洋文化则指的是人类对海洋的主观认识和创造。中国人有中国人的海洋文化，日本人有日本人的海洋文化；闽南的渔民不同于广东的渔民，这是一种常识。世界上有统

一的海洋科学知识但并不存在统一的海洋文化。厦门的海洋文化有自己独特的历史、独特的内涵。

厦门海洋文化大体包含以下三个方面:其一,厦门海洋文化的蕴育、形成和发展的历史;其二,厦门海洋文化的内涵,主要有:1.海洋经济文化,包括海洋渔业、海洋养殖、海上交通运输、海上贸易(如郊商郊行、侨批)、港口建设与管理、海洋工业(如造船、潮汐发电)、海洋旅游、厦门渔民习俗等等,2.海洋权益与海防文化,3.海洋科技(如传统的观天象、观海像、水密隔舱技术,现代的海洋研究所、厦门大学海洋系),4.海洋生态环境,5.由海洋衍生的台湾文化、华侨文化;其三,海洋民俗、信仰,及其蕴含的智慧和价值取向。

厦门的地理环境更强化了厦门文化的海洋性。厦门城在海中,海在城中,整个城市就像一条船。这样的地理环境和历史文化就决定了厦门文化最主要的特色:海洋气魄、海洋性格。

1. 开放包容、海纳百川的胸襟

船行大海,大海的宽广培育了厦门人开阔的胸襟。四海之内皆兄弟,真心欢迎你!这是海洋文化与农耕文化根本的区别。一亩地,3口人,再来3个5个,那是抢饭碗,根本的利益冲突。一条船,3个人打一百斤鱼,再来2个人,能打二百斤鱼。更多人来,就造更多的船,打更多的鱼。耕田和耕海,养育不一样的人,不一样的性格。

厦门本就是漳泉台侨,五湖四海宋元时期和海外客商的合作,创造了世界第一大港的辉煌;元末明初的相互残杀,毁灭刺桐港的记忆。这一历史永远教育厦门人:有量才有福,相让食有剩。

2. 不畏强权、迎风搏浪的气概

船行大海,无数次台风海难,来相聚,先来后到,彼此尊重,守望相助,温馨无限。

无数次海匪、倭患、红毛大煩、列强炮舰培育了厦门人不畏强权、迎风搏浪的气概。鸦片战争以来厦门人民与外国侵略者一场又一场捍卫主权的战斗使厦门的海洋文化积蓄了浓烈的爱国主义色彩和英勇不屈、敢于拼搏的性格;解放后,厦门作为海防最前线,在“九·三”“八·二三”炮战和反匪谍、反偷渡的斗争中更增添了革命文化鲜红的色彩。

一首闽南歌“爱拼才会赢”,传遍五洲四海。

3. 急公好义、守望相助的性格

海岛有如一条船,来到厦门,我们就是同船共渡。百年修得同船渡,这是我们的缘分。无论是风平浪静,还是台风、倭寇进犯的时刻,我们同舟共济。不但要同心协力战斗,就是船上任何小洞、任何不周,任何人都必须及时发现,奋力补救;船上任何人的伤病,都会减损全船的战斗力的,都会关系船的生存,关系每一个人的安危。所以,救船就是救自己,帮人就是帮自己。这个城市好,这条船就乘风破浪;这条船进水了,人人都要奋力舀水、堵漏。谁退却了,千夫所指,被众人抛弃;谁奋不顾身,就是人人景仰的英雄榜样。这种风气、这种理念养成厦门人急公好义、守望相助的民风正气,很早就记载在厦门的志书上: 岛中风俗,好义者多,凡遇义举、公事,众力易擎。^①

厦门是商港,早期的商船装载的常常不是一家的货,而是几家、十几家的货。同舟共济,生死与共,合作共赢的理念早已深入人心。

4. 感恩敬畏、悲悯宽容的情怀

华侨是海洋文化的产物。厦门是著名的侨乡,解放初期,归侨、侨眷、侨生是厦门居民的主体。20世纪60年代初的统计,厦门居民户90%有海外关系。厦门大学历史系1957年招50多名新生,

^① 清道光《厦门志》卷十五《风俗记·俗尚》。

四分之一是侨生。集美学校的侨生就更多了。为了安置被排华归来的华侨，厦门还专门建立竹坝华侨农场。

厦门的华侨文化是以嘉庚先生为代表的，洋溢着爱乡、爱国的精神。嘉庚先生的倾家办学和许多华侨回乡回国建学校、修桥修路、赈灾济贫乃至捐资革命、投身革命体现的正是对祖国、对故乡的感恩。吃水果，拜树头，喝水不忘挖井人，事业有成就要回馈故土，回馈养育自己的父老乡亲，这已经成为厦门文化最宝贵的价值取向。

华侨在海外受过异族的欺压、凌辱，甚至残杀。他们没有选择复仇，而是选择宽容和努力了解他者文化的优点、长处。尊重他者文化，欣赏他者文化，学习他者文化。嘉庚建筑、鼓浪屿上许多中西合璧的华侨建筑、厦门第一小吃沙茶面，都体现了各美其美、美人之美、美美与共的文化自觉理念，和追求世界和平、社会和谐的理想。

早期厦门几乎每一户人家都有因海难、台风、海匪、战乱，或是过台湾、下南洋而死难或失踪的亲友。海头宫、送王船、七月普度等民俗在厦门的盛行，正体现了厦门人对死难者“生是好朋友，死是好兄弟”的怀念，对不幸者的悲悯和宽容。

回顾厦门的历史，我们的先人不仅建造了一座城市，更以集体的价值取向塑造了城市的灵魂——厦门文化。时代在前进，城市会转型，而灵魂永在。这是先人留给我们最宝贵的遗产，城市建设最宝贵的经验。

厦门文化的海洋气魄、海洋性格所体现的价值取向正是我们民族向上向善的思想文化，是厦门培育新人、转型发展和构建 21 世纪海上丝绸之路战略支点城市、对台交流战略支点城市的重要文化资源，也是厦门走向未来最宝贵的精神财富、不竭动力。

如何传承它、发展它，这是厦门学研究的重要课题与方向。

《福州螺江阙下林氏族谱》序

陈庆元

(福建师范大学, 福建 福州 350007)

林陈是中国的两大姓, 所谓“陈林半天下”, 因闽台两地二姓独大, 故有此夸大的说法。福州市林姓至今依然是一大姓, 族繁, 居住地点广, 其族有水西林、林浦林、凤池林、陶江林、云程林、螺洲(即“螺江”)阙下林等分支。

我对“阙下林”初有了解, 是十年前林怡女史整理其族先祖林雨化希五先生文集之时。早年, 我研究唐代莆田林氏, 知有林披其人。披有九子, 均为唐州牧, 人称“九牧林”。林怡整理希五先生集, 考证林披父林尊育有三子, 长曰韬, 次披, 季昌。韬生尊, 尊有三子, 季斲居丧时, 墓庐有白鸟、甘露之祥, 唐德宗为立双阙, 以旌其孝, 时遂号其族为“双阙林”, 又称“阙下林”。阙下林繁衍到宋代, 有林杞者, 所生九子均官州守, 为区别唐“九牧林”, 人称“宋九牧”。阙下林一支, 南宋迁至福州府闽县螺洲洲尾, 因流经此地的闽江支流乌龙江又称“螺江”, 遂称“福州府闽县螺江阙下林”。

螺洲位于南台岛南部乌龙江北岸。闽江自西北来, 到南台岛分为两歧, 北边称白龙江(今仍称闽江), 南流称乌龙江。洲尾在螺洲东端, 四围水绕, 八面山环, 乌龙水至此浩浩汤汤; 南五虎北莲花, 左旗右鼓; 闽江口岛礁星罗, 沧溟浩渺。洲尾吸纳山川天地之灵气, 阙下林文茂昌发公迁于此, 八百余年, 聚族而居, 瓜瓞连绵, 功名不断, 人材辈出, 与螺洲陈氏比肩, 称两大旺族, 至今为人津津乐道。至于杰出族人, 北上京沪, 放洋海外, 更不知其数矣!

中国历来有修族谱的传统。族谱往往起到尊祖、敬宗、睦族以及序昭穆、明长幼的功用。宋欧阳修、苏洵这样的大家, 亦在修谱者行列中, 而且自创族谱体例。欧阳修《欧阳氏谱图序》云:“今八世之子孙甚众, 苟吾先君诸父之行于其躬、教于其子孙者守而不失, 其必有当之者矣。故图其世次, 传于族人。”^①修谱之事綦重矣! 螺洲阙下林近世一次修谱, 还得追溯到公元 1928 年。观林鼎燮先生所作《续修族谱序》, 族中人人怀崇敬之心, 撰修者更是兢兢业业, 实为一族之盛事。自上次修谱, 迄今已有九十年之久, 再次续修之事便提到族人的议事日程上。大凡修谱的重任, 通常落到族中饱学之士身上。林怡女史为古代文学博士、教授, 自觉协助族亲编修族谱, 颇具时代意义。辛亥革命一百多年来, 妇女已经全面参与了上至国家、下至社会的管理, 一族一家之中, 妇女的地位和发言权更不可言喻。时代变了, 修谱风尚也不能不随之改变。譬如修谱的体例, 女子要不要入谱? 既然时代不同了, 女子和男子一个样, 为什么入谱的还只是男子, 女子不能入谱? 何况自 20 世纪 70 年代以来, 奉行独生子女严政, 男入谱女不入, 谱系何以为继? 现在严政虽然解除, 按照目前社会的趋势, 今后可能还是育有一子的家庭居多。故重修族谱, 无论男子女子均应进入谱系。此例也

作者简介: 陈庆元, 男, 福建师范大学文学院教授, 博士生导师。

^①《欧阳修全集》卷七十四《居士外集》卷二十四, 李逸安点校, 北京: 中华书局, 2001 年, 第 1068 页。

不一定是此谱首创，但却是顺应了社会潮流之举，在现代的社会生活中，作这样的处理，是非常必要的，也是可行的。

螺洲洲尾阙下林枝叶日繁，在现代社会中，人口流动性大，外迁者亦众，迁出两三代之后，可能很难寻访其踪。此谱所订体例之一，少数一两代尚可以寻访者尽量入谱，年代较久远且已无踪迹可寻者只好阙如，亦不失较佳的处理方式。

族谱重要的当然是谱系和人物传记，而族谱中的《艺文志》《诗文辑》，也不是可有可无的内容。^①螺洲洲尾阙下林文名甚盛，这两部分也因此成了本谱的特色。《艺文志》所列有十五人、著作百种之多，其中较出名的有上文提及的林雨化希五先生和他的《林雨化诗文集》。希五先生生于乾隆九年（1744），举人，道德文章为士林所重，梁章钜、林则徐曾为其集作序作跋。林怡女史整理的《林雨化诗文集》2009年已经出版，嘉惠学林。晚近林庚白（1897-1941），十三岁以第一名考入京师大学堂预科。十八岁时，已有诗文集《急就集》刊行。1941年，庚白被日寇枪杀，年仅四十五。林庚白先生有《丽白楼遗集》《丽白楼诗话》等，为晚近重要诗人和诗评家，在诗歌史上占有一席位。《诗文辑》还从各种方志、诗文集、笔记辑得诗文若干篇，或可资教化，或可陶冶性情，其中那些螺洲风光之什，对林氏族人及其他读者了解阙下林的生活环境不无帮助。

明万历间谯郡（今安徽亳州）《嵇山族谱》编就，请叶向高撰序，曰：“昔曾、苏二氏《谱》皆以叙重，今吾嵇氏，愿乞灵于子。”叶向高曰：“余不能辞，然余何能重嵇氏？”能重嵇氏的只有嵇氏族人而已。^②林怡女史问序，余亦不能辞，略叙感想如此。能重螺洲洲尾阙下林者，林氏族人也！《螺洲阙下林氏族谱》梓行，世人焉得不重之？

^① 曹学佺论族谱云：“言之无文，行之不远，先人之骨朽矣。其平日嘏笑、举止之何如，傍有述之，则跪而听焉，如见也。而况笔之为书，精神、手泽具在，与夫人之所以文吾祖宗者，亦可以互稽首乎？湮没散失，后人罪也。”（《嵇山族谱序》，《石仓文稿》卷一，万历刻本，日本内阁文库藏）

^② 叶向高《嵇氏族谱序》，《苍霞草》卷七，万历刻本。