

# 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

编辑部主任：陈 颖

# 闽学研究

(季刊)

2017年第1期(总第9期)

---

---

## 目 录

### · 朱子学 ·

朱子理欲观的逻辑展开和现实境遇····· 周元侠/1

陈淳礼乐思想与实践特征考论····· 王志阳/8

### · 闽学源流 ·

《朱子家训》道德教育思想探微····· 陈苏珍, 潘玉腾/23

汲取朱子家训思想精华 加强领导干部家风建设····· 陈芳萍/28

传统文化资源开发的当代思辨

——以闽文化活化为例····· 尚光一/38

以全闽师范学堂为发端的福建师范教育藏书之源流与传承

····· 张根华/43

清代台湾书院中的内圣之学

——以教育文献为中心····· 李毅婷/51

畬民族谱中的族群特征····· 张美莺/60

主管 主办 福建师范大学

---

---

· 闽学名家 ·

韩偓在闽行踪及创作简谱 ..... 吴在庆/63

罗从彦著作版本考述 ..... 方彦寿 87

试论史弥远当政时期理学官员的现实困境

——以嘉定八年黄榦与吴柔胜之争为例 ..... 李 超/94

略论王审知治闽方略的政治智慧 ..... 游友基/102

· 闽学与诗学 ·

福州双骏园的文学背影 ..... 吴可文/110

从学术研究的视角看歌仔戏的传承 ..... 王继超/116

· 序 跋 ·

序文三篇 ..... 陈庆元/120

· 学术综述 ·

当代朱子学研究的新视野

——“朱子闽学与亚洲文化论坛”综述 ..... 蔡 浪/125

# Journal of Fujian Studies, No. 1, 2017

---

## Contents

- A Logical Elaboration of Zhu Xi's Doctrine of Reason and Desire and Its Realistic Encounter  
..... ZHOU Yuanxia/1
- A Textual Analysis of Chen Chun's Thoughts on and Practice of Rites and Music  
..... Wang Zhiyang/8
- A Probe into the Moral Education Implications of The Family Instructions of Zhu Xi  
..... CHEN Suzhen and PAN Yuteng/23
- The Family Instructions of Zhu Xi and Its Implications for the Home Moral Education of Officials  
..... CHEN Fangping/28
- A Contemporary Elaboration on the Tapping of Traditional Cultural Resources  
——The revitalizing of Fujian culture  
..... SHANG Guangyi/38
- The Origin and Inheritance of Collection of Books on Teacher Education  
——A Case Study of Book Collections of All Fujian Normal Academy  
..... ZHANG Genhua/43
- Inner Holiness Studies across the Academies in Taiwan in the Qing Dynasty  
—— Centering on the Literature of Education  
..... LI Yiting/51
- The Ethnical Features of the Genealogy of the She Ethnic Group  
..... ZHANG Meiyong/60
- A Brief Outline of Han Wo's Networking and Writing Activities in Fujian  
..... WU Zaiqing/63
- An Examination of the Various Editions of Luo Congyan's Works  
..... FANG Yangshou/87
- The Plight of Zhu Xi Scholar-cum-Officials in the Reign of Shi Miyuan  
—— A Case Study of the Disputes between Huang Gan and Wu Rousheng in 1215  
..... LI Chao/94
- A Study of the Political Wisdom of Wang Shenzhi during His Governance in Fujian  
..... YOU Youji/102
- Fuzhou Shuangcan Garden and Its Influence on Literature  
..... WU Kewen/110
- An Academic Account of the Inheritance of Gezi Opera  
..... WANG Jichao/116
- Three Prefaces  
..... CHEN Qingyuan/120
- New Perspectives on Contemporary Zhu Xi Studies  
—— A Brief Account of the Forum on Zhu Xi and Fujian Studies and Asian Culture  
..... CAI Lang/125



# 朱子理欲观的逻辑展开和现实境遇

周元侠

(福建社会科学院哲学研究所 福建 福州 350002)

**摘要:** 理欲之辨最初出现在《乐记》中,在程朱理学中得以深入阐发,特别是朱子从其本体论、心性论出发,对理欲之辨做了全面系统的阐发。从理论上说,朱子的理欲观有其本体论依据和工夫论的支撑,兼具道德理想主义的宗教性。从社会现实性而言,朱子的理欲观强调学者个体“存天理、灭人欲”的修养过程,是一种自律的道德修养方式。随着朱子学成为社会主流意识形态,朱子的理欲观扩展为全体社会成员的行为规范,道德理想主义的倡导演变成成为无形的道德压迫,造成“以理杀人”的后果,但是这并非朱子理欲之辨的内容,甚至超出了“为己之学”的道德理想主义的界限。

**关键词:** 理欲;性即理;心统性情;存天理,灭人欲

天理人欲的概念,并非宋儒首创,最早见于《乐记》,云:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也。”(《礼记·乐记》)《乐记》的作者认为,天理是人生来具有的本性;人欲则是感物而动的自然欲望,二者都是与生俱来的,人如果不能节制其好恶之情,在受到外物诱惑之时,就可能导致“人化物”、“灭天理而穷人欲”。此时虽明确提出了天理和人欲的概念,但之后鲜有人对此专门阐发,直到宋代理学家“发明”了天理,把理和欲看作相对范畴,从更深层次上对二者的关系给予剖析,从此理欲之辨成为理学的重要命题。下面就从朱子理欲之辨的内涵、逻辑展开、现实境遇三方面来论述。

## 一、朱子的理欲之辨

理欲之辨在朱子思想体系中具有非常关键的地位,不仅因为关系到本体和工夫论,而且牵涉到朱子学中的所有概念和理论。劳思光说:“朱氏学说中,天理为自存及恒常之有;人因气质之阻限,或不能实现天理于心念行为中,此是道德善恶问题之根源;而其具体落实处,即在人是循理抑或是逐欲;故朱氏理论中之善恶问题,即落在天理与人欲一对观念上。所谓人心道心之分别,亦在于此。”<sup>①</sup>因此朱子说:“圣人千言万语,只是教人存天理,灭人欲。”(《朱子语类》卷十二)

在朱子理学中,天理和人欲是相对的,又是不可分离的。《朱子语类》载:“或问:‘先生言天理人欲,如砚子,上面是天理,下一面是人欲。’曰:‘天理人欲常相对。’”(《朱子语类》卷十

**基金项目:** 福建省社科规划青年博士项目“朱子的教育思想及其现代性”(项目批准号: FJ2015C205)

**作者简介:** 周元侠,男,福建社科院哲学研究所副研究员,博士。主要研究方向:儒家哲学。

<sup>①</sup> 劳思光:《新编中国哲学史》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第226页。

三) 在朱子看来,有天理的地方就有人欲,二者互相依存,互相包含。“有个天理,便有人欲。盖缘这个天理须有个安顿处,才安顿得不恰好,便有人欲出来。”(《朱子语类》卷十三)朱子认为,天理是至善的,人欲却是“不恰好”,但是二者总是存在于一个统一体中。朱子说:

“天理人欲分数有多少。天理本多,人欲便也是天理里面做出来。虽是人欲,人欲中自有天理。”问:“莫是本来全是天理否?”曰:“人生都是天理,人欲却是后来没巴鼻生底。”(《朱子语类》卷十三)

既然人欲是发挥失当的天理,那么理欲之辨并不意味着天理和所有自然欲望的对立。实际上,在朱子学体系中,人类必需的生存欲望被纳入天理范畴,而超越生存欲望的部分,即私欲,才叫人欲。有人问“饮食之间,孰为天理,孰为人欲?”朱子曰:“饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”(《朱子语类》卷十三)也就是说,朱子的理欲之辨主要是天理和私欲的分辨,对于关系到生存的基本欲望,则属天理范畴,所以那些批判朱子否定人类的自然欲望的观点并不符合事实。

朱子主张天理和人欲同行异情,区别在公私之间,所以理欲之辨对于统治阶级更加重要。朱子说:“盖钟鼓、苑囿、观游之乐,与夫好勇、好货、好色之心,皆天理之所有,而人情之所不能无者。然天理人欲,同行异情。循理而公于天下者,圣贤之所以尽其性也。纵欲而私于一己者,众人之所以灭其天也,二者之间,不能以发,而其是非得失之归,相去远矣。”(《孟子集注》卷二)朱子明确提出玩乐等欲望也是天理,也是符合人之常情的需要,但是圣人和凡人在如何实现欲望上则有区别,圣人遵循天理,在满足自己欲望的同时,也尽力去满足其他人的欲望,从而尽其性分;而众人则只想到自己欲望的满足,不顾他人。可见,天理和私欲的区别正是孟子所云“独乐乐”和“与人乐乐”之间的区别。值得注意的是,无论孟子还是朱子都没有否定各种玩乐的欲望和行为,只是强调要与众人分享,使得个人私欲符合天理,才是真正的快乐。

在朱子看来,“循理”、“公天下”和“纵欲”、“私于己”是天理和人欲的区别,但这种区别是一种外在表征,不能机械地看待。换言之,公和无私欲之间并非等值,这一点从朱熹对“仁”的解释上可窥一斑。他说:“公不可谓之仁,但公而无私欲便是仁。敬不可谓之中,但敬而无失便是中。”(《朱子语类》卷六)这里朱子强调动机和效果的统一,主张必须在实际行动中做到“公而无私欲”,绝非表面上做到公、做到敬即为仁、为中。在朱子的话语体系中,仁是性、是理,所以“去私欲”与“为仁”的关系可以看作“去私欲”和“存天理”的关系。朱子始终强调私欲和天理在日常行为中的斗争,不是简单粗暴的去除,而是长期磨合、彼此消长的过程,换言之,去私欲是存天理的前提条件,但能否达到目标,还要付出更多努力。《朱子语类》载:

余正叔谓:“无私欲是仁。”曰:“谓之无私欲然后仁,则可;谓无私欲便是仁,则不可。盖惟无私欲而后仁始见,如无所雍底而后水方行。”方叔曰:“与天地万物为一体为仁。”曰:“无私,是仁之前事;与天地万物为一体,是仁之后事。惟无私,然后仁;惟仁,然后与天地万物为一体。要在二者之间识得毕竟仁是甚模样。”(《朱子语类》卷六)

在朱子看来,无私欲是为仁的必要条件,也是行动的起点,但不是充要条件,更不是努力的终点,所以,只去掉私欲,不足以谓之仁。朱子以日月和云雾、沙石和水作喻说明这一点:

周明作谓:“私欲去则为仁。”曰:“谓私欲去后,仁之体见,则可;谓私欲去后便为仁,则不可。譬如日月之光,云雾蔽之,固是不见。若为云雾去,则便指为日月,亦不可。如水亦然。沙石杂之,固非水之本然。然沙石去后,自有所谓水者,不可便谓无沙无石为水也。”(《朱子语类》卷六)

这里朱子强调消除云雾的过程固然必要,但日月之光的本然存在则是根本,因此他说“私欲去后,仁之体见”,而不是“私欲去则为仁”。虽然从表面上看,去掉私欲后,“仁”和“仁

之体”的呈现似乎没有区别，但是朱子强调“去私欲”只是辅助，如果丧失了仁体、仁性的本然存在，再怎么“去私欲”也是没有结果，所以他在强调“去私欲”的同时，更强调保持本然之性，即“存天理”才是根本。

在朱子看来，存天理和灭人欲是一而二，二而一，只是在修养过程中“存天理”和“灭人欲”同时进行，只是方向有别，一个主动前进，一个被动倒退；当主动的力量强，那么被动的力量自然就弱。天理和人欲就是这样不断在人心中交战消长，所以朱子常说：“天理人欲，无硬底界，此是两界分上功夫。这边功夫多，那边不到占过来。若这边功夫少，那边必侵过来。”（《朱子语类》卷十三）朱子有个形象的比喻：

人只有个天理人欲，此胜则必退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。譬如刘项相拒于荥阳成皋间，彼进得一步，则此退一步；此进一步，则彼退一步。初学则要牢箭定脚与他捱，捱得一毫去，则逐旋捱将去。此心莫退，终须有胜时。胜时甚气象。（《朱子语类》卷十三）

因此，朱子常说修养工夫不过是天理人欲在心中的反复对抗，所谓“人只是此一心。……但看天理私欲之消长如何尔。”（《朱子语类》卷十三）要之，朱子对理欲的基本看法植根于他的宇宙论、心性论的理论体系中。

## 二、朱子理欲之辨的逻辑展开

理是朱子理学的最高范畴，是宇宙万物的根本，也是人性本善的根据，是形而上；欲则属于情，是形而下，很明显二者具有对立性，但朱子通过心性论将二者贯通起来。朱子继承程颐的“性即理”和张载的“心统性情”，认为，人性同于天理，人禀受宇宙本体为性；理（性）在心中，而心不即是理（性）。这种观念是理欲之辨展开的重要根据。

朱子所言的“性即理”是指本然之性、天命之性，而非现实人性。朱子认为，“人具此形体，便是气质之性。‘才说性’，此性字是杂气质与本来性说。‘便已不是性’，这性字却是本然之性。”（《朱子语类》卷九十五）气质之性虽丧失了本然之性的纯粹至善，但理不能不与气质相结合，所谓“性只是理。然无那天气地质，则此理没安顿处。”（《朱子语类》卷四）“气质之性，便只是天地之性。只是这个天地之性，却从那里过。”（《朱子语类》卷四）性有本然和气质之别，那么本然之性是天理，是私欲的对立面，但气质之性却意味着不善之欲的必然存在，所以朱子并不否认欲望的存在，甚至将基本的生存欲望看作天理。

从“性即理”出发，朱子主张“心统性情”。朱子云：“性、情、心，惟孟子横渠说得好。仁是性，侧隐是情，须从心上发出来。‘心，统性情者也。’性只是合如此底，只是理，非有个物事。若是有底物事，则既有善，亦必有恶。惟其无此物，只是理，故无不善。”（《朱子语类》卷五）朱子认为，孟子所谓的仁是指性，侧隐等四端是情，心包含性和情，所谓“性者，心之理；情者，性之动；心者，性情之主。”（《朱子语类》卷五）朱子将心、性、情三分意味着性不能等同于心，心与性有区别。他说：“性对情言，心对性情言。合如此是性，动处是情，主宰是心。大抵心与性，似一而二，似二而一，此处最当体认。”（《朱子语类》卷五）朱子论心与性明显可以看出心有善恶之分，而性则没有对立，只有善。他说：

性无不善。心所发为情，或有不善。说不善非是心，亦不得。却是心之本体本无不善，其流为不善者，情之迁于物而然也。性是理之总名，仁义礼智皆性中一理之名。侧隐、羞恶、辞逊、是非是情之所发之名，此情之出于性而善者也。其端所发甚微，皆从此心出，故

曰：“心，统性情者也。”性不是别有一物在心里。心具此性情。心失其主，却有时不善。如“我欲仁，斯仁至”；我不欲仁，斯失其仁矣。“回也三月不违仁”，言不违仁，是心有时乎违仁也。“出入无时，莫知其乡。”存养主一，使之不失去，乃善。（《朱子语类》卷五）

在朱子的话语体系中，因为心具性情，心有“欲仁”、“不欲仁”之分；也有“违仁”、“不违仁”之分，所以朱子对心及其所有活动都保持着分别善恶的警觉。在“心统性情”的框架下，性情有动静之别，在动静之间便有意指向，朱子说：“情是性之发，情是发出恁地，意是主张要恁地。如爱那物是情，所以去爱那物是意。情如舟车，意如人去使那舟车一般。”（《朱子语类》卷五）又说：“性、情则一。性是不动，情是动处，意则有主向。”（《朱子语类》卷五）又有：“未动而能动者，理也；未动而欲动者，意也。”（《朱子语类》卷五）要之，在心、性、情之中，只有性是理，而非其他，所谓“心、意犹有痕迹。如性，则全无兆朕，只是许多道理在这里。”（《朱子语类》卷五）朱子反反复复用水来比喻性、情、欲的关系，他说：

“心如水平，性则水之静，情则水之流，欲则水之波澜。但波澜有好底，有不好底。欲之好底，如‘我欲仁’之类；不好底则一向奔驰出去，若波涛翻浪；大段不好底欲则灭却天理，如水之壅决，无所不害。孟子谓情可以为善，是说那情之正，从性中流出来者，元无不好也。”（《朱子语类》卷五）

朱子认为欲有好坏之别，好的欲如“我欲仁”，仁在朱子理学中是性、是理，那么“欲仁”自然是好的，但如果“所欲”是美味之类，就好比是“水之壅决，无所不害”，可见“欲”的内容有好坏之分。但有时朱子则把欲直接归入不好的，比如“心譬喻水也，性水之理也。性所以立乎水之静，情所以行乎水之动，欲则水之流而至于滥也。”（《朱子语类》卷五）前一个比喻是说情是水之流，欲是水之波澜，又说波澜有好，有不好；这里则直言欲是水流至于泛滥，这一立场与“饮食者，天理也；要求美味，人欲也”（《朱子语类》卷十三）的基本立场一致。

朱子言理欲既有对立的一面，更有统一的一面。这一点是对程子理欲观的修正。程颢曰：“‘人心惟危’，人欲也；‘道心惟微’，天理也。”（《二程遗书》卷十一）又说：“人心，私欲也；道心，正心也。”（《二程遗书》卷十九）程颢用理欲来解释道心和人心，把人欲和人心看成否定的对象，朱子则不以为然，他说：“‘人心人欲也’，此语有病，虽上智不能无此，岂可谓全不是。”（《朱子语类》卷七十八）又：“若说道心天理，人心人欲，却是两个心。人只有一个心，但知觉得道理是道心，知觉得声色臭味底是人心。”（《朱子语类》卷七十八）程子认为人欲为恶，所以要否定人欲，朱子则认为道心、人心都是从知觉上讲，而不是从内容上讲，他说：“人欲也未便是不好，谓之危者，危险欲堕未堕之间，若无道心以御之，则一向入于邪恶，又不止于危也。”（《朱子语类》卷七十八）“惟危”和“为恶”有别，但人欲并不必然是恶，只是有此倾向。

在朱子看来，道心和人心之间没有绝对的界限，只在于心之本体能否呈现。从实体上看，人心也是道心，道心也是人心，区分的关键在于如何思、如何行。在圣人那里，道心也是人心，人心也是道心，所谓“盖以道心为主，则人心亦化而为道心矣。如《乡党》所记饮食衣服，本是人心之发，然在圣人分上，则浑是道心也。”（《晦庵先生朱文公文集》卷五十一，《答黄子耕》）道心和人心的关系正如天理和人欲，在圣人那里，天理和人欲是统一的，天理也是人欲，人欲已经是天理。但在普通人那里，道心和人心是割裂的，天理和人欲也是分离的，往往是天理和人欲互为消长的状态。

在理学体系中，理欲之辨不是纯粹的概念辨析，更有实践的工夫论意义，“存天理、灭人欲”既是为学的目标，亦是为学的途径和方法。朱子还将之看作千古圣贤传下来的教诲，他在解释先秦典籍中的为学工夫时常常注入理欲观念，如他解释“克己复礼为仁”章，曰：

仁者，本心之全德。克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。为仁者，所以全其心之德也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德复全于我矣。……又言为仁由己而非他人所能预，又见其机之在我而无难也。日日克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣。……颜渊闻夫子之言，则于天理人欲之际，已判然矣，故不复有所疑问，而直请其条目也。非礼者，己之私也。……是人心之所以为主，而胜私复礼之机也。私胜，则动容周旋无不中礼，而日用之间，莫非天理之流行矣。（《论语集注·颜渊》）

朱子认为，“克己”所言“己”是指私欲，“非礼”也是私欲，“复礼”之“礼”是指天理之节文，“为仁”之“仁”是心之全德，也是天理，为仁就是克服私欲、恢复天理。要之，朱子认为颜子所问正是存天理、灭人欲的工夫，孔子回答也是克尽私欲、回归天理的工夫。颜子和孔子都对天理人欲有深刻见解，都已经达到圣贤境界。

在朱子看来，主敬工夫也是“存天理、灭人欲”的过程。所谓“敬则天理常明，自然人欲惩窒消治。”（《朱子语类》卷十二）值得注意的是，朱子所言“存天理、灭人欲”并非宗教学的禁欲，而是一体之两面，“存天理”、“灭人欲”必须在日用常行中同时进行，缺一不可。《朱子语类》有：

问：“主敬时私欲全不萌，此固是仁。或于物欲中打一觉悟，是时私欲全无，天理尽见，即此便是仁之全体否？”曰：“便是不如此。且如在此静坐时，固敬。应事接物，能免不差否？只才被人叫时，自家便随他去了。须于应事接物上不错，方是。这个便是难。”（《朱子语类》卷十二）

从儒学史来看，理欲之辨是对原始儒家义利之辨的深入阐发。关于义利之别，朱子往往以理欲来答复。如：或问义利之别。曰：“只是为己为人之分。才为己，这许多便自做一边去。义也是为己，天理也是为己。若为人，那许多便自做一边去。”（《朱子语类》卷十三）这里为己为人与“古之学者为己，今之学者为人”同意，都是说发自内心的善意去做，出于公心，便是天理，如果为了谋取名利，取悦别人去做，出于私心，那就是私欲。在朱子看来，利往往与欲相关联，所谓“才有欲顺适底意思，即是利。”（《朱子语类》卷十三）又谓：“将天下正大底道理去处置事，便公；以自家私意去处之，便私。”（《朱子语类》卷十三）由此出发，朱子断言：“人只有一个公私，天下只有一个邪正。”（《朱子语类》卷十三）义利之辨与理欲之辨一脉相承，都要归结在公私之别上。

### 三、朱子理欲之辨的现实境遇

就其逻辑展开而言，朱子的理欲之辨有其本体论、人性论、心统性情说等理学框架的支持，堪称体系圆融、论据完备。因此，理欲之辨在理学家那里很少遭到质疑，即便在本体论、心性论相异的陆王心学家那里，亦是如此。陆九渊不谈理欲之辨，“象山反驳天理人欲之分，纯从天人说，未从理欲来说。对于理欲之分，象山虽不反对，亦不重视。”<sup>①</sup>王阳明“在其他问题上皆宗象山，在此问题上则舍象山而从朱子。阳明极注重天理人欲之辨，以为存天理去人欲是致良知之紧要工夫。良知即天理，因人欲之昏蔽而不见；去人欲以复天理，便是致良知。”<sup>②</sup>

后世对理欲之辨的批判往往伴随着对程朱理学的全盘否定，而这种否定大多从批判社会现实

<sup>①②</sup> 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第461、549页。

开始。其中批判朱子理欲之辨最力者当属戴震，他说：

尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者幼者贱者以理争，虽得谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下之同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！（《孟子字义疏证》卷上）

圣人之道，使天下无不达之情；求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理；而其所谓理者，同于酷吏所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人。骎骎乎舍法而论理，死矣，更无可救矣。（《东原文集》卷八，《与某书》）

“以理杀人”不仅是对程朱理欲说的否定，而且是对整个理学体系的彻底批判，这种批判大胆、直白、切中时弊，深得近代以来反理学人士的认同。时至今日，这段话仍是教科书的必选材料，很多学生可能对程朱所言之“理”不甚了了，但对程朱理学“以理杀人”的说法却印象深刻。

在理欲问题上，戴震既不像陆九渊那样反对理欲二分，又非佛道那样主张无欲，本质上仍是主张节欲，只不过他的理论出发点是理原于欲。戴震认为，一切道德都是基于欲。欲之中节便是理，离欲无理可说。对于朱子所言之“理”，戴震并不认同，他认为，“理者，察之而几微必区以别之名也。是故谓之分理。在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分则有有条不紊，谓之条理。”（《孟子字义疏证》卷上）戴震对欲、情、知赋予新意，云：“人生而后有欲，有情，有知，三者血气心知之自然也。给于欲者，声色臭味也，而因有爱畏。发乎情者，喜怒哀乐也，而因有惨舒。辩于知者，美丑是非也，而因有好恶。声色臭味之欲，资以养其身。喜怒哀乐之情，感而接于物。美丑是非之知，极而通于天地鬼神。……惟有欲有情而又有知，然后欲得遂也，情得达也。天下之事，使欲之得遂，情之得达斯已矣。”（《孟子字义疏证》卷下）显然，这里戴震把人欲理解为人的自然欲望，这与朱子把人欲限定为私欲并不相同。戴震认为欲非恶，恶之根源在于私和蔽，云：“欲之失为私，私则贪邪随之矣。”（《孟子字义疏证》卷下）因为戴震和朱子对理、情、欲的定义有别，特别是戴震批判朱子否定人的自然欲望，这一点并非中其肯綮。戴震论理欲关系在论证上也存在问题，即“在对于欲之矛盾、欲之冲突，没有明切的认识。”<sup>①</sup>

就社会批判性而言，戴震“以理杀人”说有感于极端的社会现状而发，但这是否符合朱子理欲之辨的初衷，值得讨论。从儒学史而言，理欲之辨与义利之辨一样，都是儒学价值观的核心，重理、重义是所有的儒者引以为傲的理想追求，这种理想是对自己的要求，也是对为学者的要求，更是对统治阶层的要求。从孔孟一直到宋儒，只要谈到理欲、义利，如果必选其一，必然要选前者，而非后者。相对于诸子百家、佛家等其他各门各派，儒家无疑是最具有社会担当的理想主义者，他们崇尚“理”、“义”，正是从改变社会不良现状着眼，“以理杀人”绝非他们所能预料、所愿意看到的后果。

朱子理欲之辨是从“为己之学”出发，对学者个体提出的目标，“存天理、灭人欲”强调自律性工夫，而非对自我之外的他律规范。“为己之学”是儒家的共识，也是儒家的理想。孔子感叹“古之学者为己，今之学者为人”（《论语·宪问》），朱子注释这句话时引程子曰：“为己，欲得之于己也。为人，欲见知于人也。”又曰：“古之学者为己，其终至于成物。今之学者为人，其终至于丧己。”（《论语集注·宪问》）“为己”与“为人”之别是从为学的动机上说的，“存天理”、“灭人欲”都是从“为己之学”这个出发点说的，如果把“存天理、灭人欲”看作是取悦他人、博得好名望的一种手段，那就是“为人之学”。如果把“存天理、灭人欲”单纯看作评价

<sup>①</sup> 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第466页。

他人的标准，显然背离了理欲之辨的出发点，也背离了儒学是为己之学的基本立场。

儒家之为儒家，绝不停留在修己上，还有治人的目标，所以理学家主张修己要“存天理、灭人欲”，治人也要“存天理、灭人欲”，这样“存天理、灭人欲”就变成对现实中或者潜在的统治阶层的要求。因此，程朱都把“格君心之非”视为劝谏君主的头等大事，朱子在《壬午应诏封事》中提出“帝王之学不可以不熟讲”，所谓“盖致知格物者，尧舜所谓‘精一’也；正心诚意者，尧舜所谓‘执中’也。自古圣人口授心传而见于行事者，惟此而已。”（《晦庵先生朱文公文集》卷十一，《壬午应诏封事》）朱子希望君主通过“正心诚意”，克去“人心”的私欲，达到“道心”的“惟精惟一，允执厥中”，最终由内圣而外王。这种立场与孔孟一脉相承，在孔孟那里，义利之辨更多的是对统治阶层、士阶层的要求。孔子在提出“君子谋道不谋食”（《论语·卫灵公》）的同时，并非要求百姓也“不谋食”。《孟子》开篇就有“王何必曰利？亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》），但孟子对百姓则不能不言利，因为“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。”（《孟子·梁惠王上》）儒家从来不主张对吃不饱、穿不暖的百姓进行重义轻利、重理轻欲的空洞的道德教育。但如果有人将“存天理灭人欲”这样的修己治人之学强加于“无恒产”的百姓头上，“以理杀人”恐怕在所难免。

作为儒家学说，朱子的理欲之辨是带有宗教性的道德理想主义，是所有学者实践中必须面对的，也是为学过程中进阶的必经之路。如果把“存天理灭人欲”推广至全体社会成员，特别是作为政治性的强制措施推行时，因为地位的不平等，“存天理”成了上层人物的保护伞，“灭人欲”成为下层百姓要做的事，这就割裂了天理和人欲的统一性。朱子认为，“存天理”和“灭人欲”是每一个学者时刻要做的工夫，而且“存天理”的工夫是根本。当统治者把朱子的道德理想主义僵化为社会全体必须遵从的“礼教”时，在社会地位不平等的现实下，“存天理、灭人欲”就被异化成杀戮社会底层的残酷工具，这种异化是一种理论学说变成国家意识形态的必然。“以理杀人”的后果与“存天理、灭人欲”的初衷背道而驰也就不足为怪了。然而，仔细剖析朱子的理欲之辨的逻辑展开以及儒家思想的传统，可以发现，所谓“以理杀人”、“礼教吃人”确非儒家学说的初衷和本意。我们必须注意，朱子的理欲之辨植根于“为己之学”这一出发点，“存天理、灭人欲”对于修己之学仍有其实践价值。

（责任编辑：林日杖）

# 陈淳礼乐思想与实践特征考论

王志阳<sup>1,2</sup>

- (1. 福建师范大学文学院中国语言文学博士后流动站, 福建 福州 350007;  
2. 漳州职业技术学院漳州历史文化研究中心, 福建 漳州 363000)

**摘要:** 陈淳是程朱学派的重要学者,也是北溪学派的创始人,在继承和发展程朱礼乐思想方面做出了重要贡献,在清代获得入祀孔庙的荣耀。陈淳礼乐思想具有三个的特点:一是继承二程、朱子的基本礼学理念;二是深化二程、朱子礼乐一体化思想;三是通过儿童启蒙教育方式的创新大力推广二程、朱子礼乐文化思想。

**关键词:** 礼乐文化; 继承; 深化; 创新

陈淳为朱子晚年高足,但陈淳在礼学方面的贡献,因其自身的治学过程、兴趣与学术思想的不同,使得陈淳的礼学思想别具一格。现在学术界对陈淳的研究主要着眼于陈淳《北溪字义》而来的礼学概念的辨析,忽略了其在礼学方面的系统论述和礼学实践,其中最为重要的原因是陈淳《北溪大全集》仅被学术界当作资料汇编而已,未及深入研究。近年来,随着陈淳研究的深入,现有学者,如李惠茹《陈淳研究》对陈淳《北溪大全集》中保存的诗歌、理学思想等有深入挖掘,但是对陈淳礼学方面的系统论述和礼学实践仍未给予充分的重视,故本文将从陈淳对二程和朱子礼学、礼乐一体思想和礼乐实践三个方面研究陈淳在承接、深化、创新程朱学派礼乐思想方面的成就与贡献。

## 一、承接二程、朱子理念:陈淳礼学思想特征

陈淳,也是朱子传礼的重要传人。朱彝尊《经义考》载录“朱子授《礼》弟子”有“临漳陈淳安卿”<sup>①</sup>,但是因陈淳长期因经济困境而从事基层的训蒙教育,故陈淳对礼学研究更多地着眼于礼学的实用性内容。为了能够更全面考察陈淳的礼学思想,笔者需要先对陈淳的礼学作品进行系统考证。

《宋史》陈淳本传载:

其所著有《语孟大学中庸口义》、《字义详讲》,《礼》、《诗》、《女学》等书,门人录其语,号《筠谷濂口金山所闻》。<sup>②</sup>

此为元代编《宋史》者所载录,但是后世被目录学著作所保存的仅有《北溪字义》和《北溪大

---

**作者简介:** 王志阳,福建师范大学中国语言文学博士后流动站科研人员,漳州职业技术学院漳州历史文化研究中心副主任,主要从事朱子学研究。

① 朱彝尊:《经义考》卷二百八十五,第八册,台北:“中研院”文哲所筹备处,1997年,第544页。

② 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局,1977年,第12790页。



全集》两书而已，并未见《语孟大学中庸口义》《礼》《诗》《女学》等书，但是一人的学术成果必然不能独立于其本人的其他作品，因此，《北溪大全集》虽为陈榘所编撰，仍可视为陈淳作品的代表作。故笔者仅以陈淳的《北溪字义》和《北溪先生大全集》作为文献依据，研究陈淳的礼学思想。

### （一）礼是理的节文，其最佳状态是中庸

《北溪字义》两个类目涉及到礼，一是《北溪字义》卷上的“仁义礼智信”，一是《北溪字义》卷下的“礼乐”部分。两者均是以礼与其他内容相对而言，但是两者之间有一个共同点，即忽略礼节、礼仪或者具体礼义，而重在从宏观角度论述礼的基本原则、功能和作用。《北溪字义》载：

礼者，心之敬，而天理之节文也。心中有个敬，油然而生便是礼，见於应接便自然有个节文。节则无太过，文则无不及。如做事太质，无文采，是失之不及；末节繁文太盛，是流於太过。天理之节文乃其恰好处，恰好处便是理。合当如此，更无太过，更无不及，当然然而，便即是中。故濂溪《太极图说》“仁义中正”，以中字代礼字，尤见亲切。<sup>①</sup>

行礼的关键是心中要有敬，而其关键是要达到中庸的程度。这并不是陈淳自创的观点，而是源自于朱子。《北溪字义》载：

文公曰：“礼者，天理之节文，人事之仪则。”以两句对言之，何也？盖天理只是人事中之理，而具於心者也。天理在中而著见於事，人事在外而根於中，天理其体而人事其用也。“仪”谓容仪而形见於外者，有璨然可象底意，与“文”字相应。“则”谓法则、准则，是个骨子，所以存於中者，乃确然不易之意，与“节”字相应。文而后仪，节而后则，必有天理之节文，而后有人事之仪则。言须尽此二者，意乃圆备。<sup>②</sup>

陈淳引用朱子“礼者，天理之节文，人事之仪则”来作为立论的起点，但事实上，陈淳和朱子的礼学观点之间存有巨大差异。朱子认为，礼与人事之仪则之间的关系更多的是从礼是模拟天理而来，仅有圣人能够实现依据天理而制作礼仪的程度。《朱子语类》载：

“天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！”这个典礼，自是天理之当然，欠他一豪不得，添他一豪不得。惟是圣人之心与天合一，故行出这礼，无一不与天合。其间曲折厚薄浅深，莫不恰好。这都不是圣人白撰出，都是天理决定合着如此。后之人此心未得似圣人之心，只得将圣人已行底，圣人所传於后世底，依这样子做。做得合时，便是合天理之自然。<sup>③</sup>

由朱子的此条论述可知，朱子对礼与理的形成机制说得非常清楚，那主要有三个环节，即第一个环节是天理运行规则，第二个环节是圣人之心与天礼合一，而其关键是圣人依天理而制作礼仪，第三个环节是普通人依据礼仪来实行，其最高原则便是顺从现有礼仪，从而实现符合天理。朱子此处所言内容，便把理与礼之间的等同关系加了一个条件——圣人。也就是说只有圣人才能实现天理转换为现实社会的礼仪。

但是与朱子的天理——圣人——礼仪——普通人——礼仪——天理的规则不同，陈淳突破了朱子所言的圣人的作用，而把天理当成是人事之理，并且存在于每个人的心中，这便意味着礼不只是圣人能够制作，而是由社会约定俗成的，其体会理的关键是用心。这个传统实际上并非是儒家异端，而是由儒家的另一传统——孟子心学传承而来。孟子认为人人都可以成为圣人，陈淳

①② 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第19-20、20页。

③ 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2885页。

便是进一步采纳了孟子“性本善”的观点发展而来，但这并不意味着陈淳是创造于孟子观点之上，而是承接自朱子的学术观点。朱子在论述心与理的关系时，已有系统论述了。《朱子语类》载：

“心与理一，不是理在前面为一物。理便在心之中，心包蓄不住，随事而发。”因笑云：“说到此，自好笑。恰似那藏相似，除了经函，里面点灯，四方八面皆如此光明灿烂，但今人亦少能看得如此。”<sup>①</sup>

心和理之间形成了一个共同体的关系，其更为重要的是识理是心的功能。《朱子语类》载：

问：“心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？”曰：“不须去贯通，本来贯通。”“如何本来贯通？”曰：“理无心，则无着处。”<sup>②</sup>

陈淳正是吸收了理与心为一，且相互贯通的关系，故陈淳在论述心的命题时说：

心者，一身之主宰也。人之四肢运动，手持足履，与夫饥思食，渴思饮，夏思葛，冬思裘，皆是此心为之主宰。如今心恙底人，只是祠心为邪气所乘，内无主宰，所以日用间饮食动作皆失其常度，与平人异，理义都丧了，只空有个气，仅往来於脉息之间未绝耳。大抵人得天地之理为性，得天地之气为体，理与气合方成个心，有个虚灵知觉，便是身之所以为主宰处。然这虚灵知觉，有从理而发者，有从心而发者，又各不同也。<sup>③</sup>

心是由理与气合成的，这便意味着心具有了识别理的能力，故陈淳提出了天理具于人人之心，从而使高不可攀的天理落实到人人可得的平凡地位，而天理的原则也由此变成了人人需要遵守的礼仪。

既然人人之心都存有天理，那便意味着人人都可以制作礼仪了，但是现实中礼仪的内容并非人人都可以随意实行，而是需要有一个普遍可行的规则来限制人的行为，这便是中庸的原则。所谓中庸的原则便是朱子在《中庸》篇所作的注解：“中者，不偏不倚、无过不及之名。庸，平常也。”<sup>④</sup>由此可以确定，要达到行礼的恰当境界，便是中庸的境界。

## （二）辨析文献，重塑宗法观念

关于宗子法，在《礼记》中有明确的论述，如《大传》说：“别子为宗，继别为大宗，继祧为小宗。”<sup>⑤</sup>但是《礼记·大传》所说的观点却是以王者为大宗，而以士大夫为小宗，从而构成了一个等级森严的国家结构体系。如“礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。诸侯及其大祖，大夫士有大事，省於其君，干祫及其高祖。”这便是以王者为继天而来，正如郑玄注此文时说：

凡大祭曰禘，自由也。大祭其先祖所由生，谓郊祀天也。王者之先祖皆感大微五帝之精以生。苍则灵威仰，赤则赤嫫怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁先纪，皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。《孝经》曰：“郊祀，后稷以配天。”配灵威仰也。宗祀文王於明堂以配上帝，泛配五帝也。<sup>⑥</sup>

笔者由此可知，只有王者才能够祭祀先祖所由生，而其先祖便是五帝的宗子，从而具有了独一无二的地位，这属于祖凭社会现状而尊贵，而其他宗族则仅能祭其太祖，即始封之君，大夫士则仅能祭其高祖，从而构成社会精英的分明等级制度。

但是上述明确的等级制度在唐末五代的混战中，各族谱系混乱，全社会失去了等级制度之

①② 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第219、219页。

③ 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第11页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第32页。

⑤⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，中华书局《十三经注疏》影印本，第1508、1506页。

后，需要重构社会秩序之时，北宋儒者再把宗法制度重新推出来。《河南程氏遗书》卷六载：

管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族与立宗子法。一年有一年工夫。<sup>①</sup>

二程把谱系世族制度和宗法制度作为管理社会的重要措施，其要达到的作用是维系天下人心、收宗族、厚风俗、使人不忘本，这便是社会治理措施要达到的目标。但是其句末有小字注“一年有一年工夫”则是无法理解，好在朱子在编撰《程氏遗书》时在此卷的目录下有注语：“此卷间有不可晓处，今悉存之，不敢删去。”<sup>②</sup>则当属此种情形了。与宋儒推崇宗族制度相伴生，宋代士大夫也已经在实践中逐步落实宗族制度。冯尔康《中国古代的宗族与祠堂》整理史料如下：

宋代官僚对于组建宗族、开展宗亲活动，表现出一定的兴趣。翻阅《宋史》，可以看到许多官员提倡、主持宗族活动的记载。第二八五卷贾琰传云，贾琰任职三司副史，抚养昆季遗孤，“聚族凡百口，分给衣食，庭无间言，”形成一个较有规模的家族。卷二八七王嗣宗传，说嗣宗是进士出身，官至枢密副使，检校太保，“尤睦宗族，抚诸侄如己子。”卷二九四讲的胥偃，长沙人，家有良田数千亩，中进士做官后，把所有田产分给族人。卷二九六记休宁（安徽休宁）人查道，青年时因家贫，没钱到京城赶考，族亲送他3万钱作路费，他中进士后，在京中任左正言、工部员外郎，家中还是较为困难，但把孤独的族人团聚在一起，散给禄赐所得。卷三〇〇王鼎传云，王鼎中进士，任官刑部郎中，出使辽朝，把所得的千匹缣全部分给族人。<sup>③</sup>

冯尔康的考察内容甚为详细，统计史料详实可靠。笔者由此统计已然可知，宋代的士大夫开始注重宗族活动，并且通过宗族活动达到了维护宗族内部人员的和谐，而更为重要的是当时的社会风气已然由士大夫阶层蔓延到普通百姓中，如查道没钱进京赶考，便是由其族亲赞助经费，才获得入仕的机会。另外，上述士大夫的宗族活动已经具备了三个方面的功能：一是抚恤族内孤寡人员，形成大于家庭的社会保障功能，如贾琰抚养昆季遗孤，查道禄赐孤独族人；二是具有社会救济的组织功能，如查道进京赶考接受族亲救济，而其又资助孤独族人，胥偃和王鼎分财产给族人；三是具有维系族人的社会自我管理的功能，如贾琰家族形成较大规模家族、查道能够聚集孤独的族人等。

由上述可知，二程的宗族理论正是当时社会风气发展的结果，也是当时社会实践总结的结果。重建一项社会制度，这在小政府的传统社会里，更多的是由士大夫来推动，而其观念便是托古改制。《河南程氏遗书》卷第二上载：

学礼者考文，必求先王之意，得意乃可以沿革。<sup>④</sup>

考查礼学文献，获得礼学文献的真谛，才能够具备沿革礼仪制度的能力，这是一个非常重要的想法，而其内在核心是为了推动整个社会礼仪的变革，故程子又说：

行礼不可全泥古，须当视时之风气自不同，故所处不得不与古异。如今人面貌，自与古人不同。若全用古物，亦不相称。虽圣人作，须有损益。<sup>⑤</sup>

不可泥古，意味着要依据社会风气变化，变革古代礼仪。程子在自己的宗法理论方面的实践便是坚持上述原则的典型代表。他说：

“宗子继别为宗”，言别，则非一也。如别子五人，五人各为大宗。所谓“兄弟宗之”

<sup>①②④⑤</sup> 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第85、80、23、22页。

<sup>③</sup> 冯尔康：《中国古代的宗族与祠堂》，北京：商务印书馆，1996年，第33-34页。

者，谓别子之子、继祧者之兄弟宗其小宗子也。<sup>①</sup>

程子的理论基础是“宗子继别为宗”源自《礼记·大传》，但是程子在具体注解之时，从词义“别”入手，得出了“别子五人，五人各位大宗”“兄弟宗之”却引向了别子之子，这和《礼记·大传》郑玄注文“别子之世嫡也。族人尊之，谓之大宗，是宗子也。”<sup>②</sup>完全相同，但是程子的理论舍弃了郑玄的另一注文“别子谓公子，若始来在此国者，后世以为祖也”<sup>③</sup>，则把周王朝所特有的周王与诸侯，诸侯与各公子之间的嫡庶之间的关系改造为了大宗与小宗的关系。

可惜的是程子仅是提出了自己观点，并未就此进行系统论证，程氏门人也未能发扬光大其师说，反而是陈淳对此理论进行了详细阐述。陈淳《宗说上》从《礼记·大传》经文“别子为始祖，继别为大宗，继祧为小宗。”入手论述从诸侯到普通百姓的各种“宗”的情况，形成完整的理论体系。他说：

宗，其为始祖后者，为百世不迁之宗。宗，其为高祖后者，为五世则迁之。宗，盖诸侯嫡子、嫡孙，常继世为君。自第二而下诸子，不得祧先君，而别於正嫡，皆称别子，其后子孙为卿大夫，则不敢祖诸侯，必立此别子为始祖。而别子之世嫡，则常继此别子之正统，以主始祖之祭祀，与族人为宗，为其所尊。宗，谓之大宗子，虽五世外与之绝服者，亦皆为齐衰三月，及其妻同。虽妇人不敢降，是谓百世不迁之宗。<sup>④</sup>

事实上，陈淳此文与前引程子的观点如出一辙，并未增加新的文献内容，如陈淳也没有把诸侯与周王的关系列入嫡子与别子的关系里，而是居于社会认知来论述每个诸侯国内部的诸侯嫡子与别子的关系、诸侯别子后代中嫡子与其他兄弟的关系等内容，详细论述《礼记·大传》的经文，这便解释了“大宗”的来源，而与之相关的小宗则是“别子之庶子，又不得祧别子，而自使其世嫡后之，以主庶子之祭，与昆弟为宗，谓之小宗子，旁例而降之。”<sup>⑤</sup>之后陈淳把第一世继祧者至第四世继高祖者的情况逐一论述，实已形成了简明扼要的宗法图，其图如下：

始祖：别子，不敢以诸侯为祖，故为小宗，为服期，不敢为三年之服。

第一世：继祧者，曰继祧，小宗为亲兄弟所宗，为服期。

第二世：继祖者，曰继祖，小宗为同堂兄弟所宗，为服大功。

第三世：继曾祖者，曰继曾祖，小宗为再从兄弟所宗，为服小功。

第四世：继高祖者，曰继高祖，小宗为三从兄弟所宗，为服缌。<sup>⑥</sup>

由此形成了大宗与小宗之间的区分，大大提高了大宗与小宗之间的辨别度。但是礼的内容正如朱子所说：“礼有经，有变。经者，常也；变者，常之变也。”<sup>⑦</sup>故陈淳在辨析礼仪内容之时，特别注重其变例的内容。

《宗说上》在叙述大小宗的一般情况之后，分别陈述了别子的各类特殊情形，具体如下：

不惟公子之为然，或异姓公子之来自他邦，别於本国不来者，亦谓之别子。及庶姓之起於是邦，别於隐沦不起者，亦谓之别子，其继世为大小宗法一与此同。不惟公子继世之后为然，其在当时或先君之子，今君兄弟等辈，上不得宗君，下又乏为后世之宗，不可无人主领，则亦比附大小宗法以领之。国君之同母弟嫡夫人所生者，谓之嫡昆弟，其庶母所生者谓之庶昆弟，皆先君之子，俱谓之公子，而在士大夫列者，固有相宗之道焉。君必为此公子士

① 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第7页。

②③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，中华书局《十三经注疏》影印本，1508、1508页。

④⑤ 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第75、75页。

⑥ 此处是据陈淳《宗说上》制作的简要礼图。陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第75页。

⑦ 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2899页。

大夫之庶者立此公子士大夫之嫡者为之宗，使之宗之。若有嫡母弟则使一人之宗以领，公子死则公子为之齐衰九月，其母则小君也。为其妻齐衰三月，礼如大宗，更不立庶昆弟为之宗，是谓有大宗而无小宗。君无嫡母弟，则择庶昆弟一人之宗以领，公子死则公子为之大功九月，其母妻无服，礼如小宗，是谓有小宗而无大宗。或公子惟一无他公子可为己宗，而亦无他公子来宗於己，是谓有无宗，亦莫之缺。此又大小宗之变例也。<sup>①</sup>

为了便于论述，笔者全文引用如上，其文至少分为两大层次：一是别子的认定的变例，这种情况有“异姓公子之来自他邦者”“庶姓之起於是邦者”两种情况，但是其继世和公子的情形相同。二是继世之法出现重大变例的情形，大体有“当时或先君之子，今君兄弟等辈”情况，也是以大小宗法来执行，这便是公子之法的各种变例。

经礼与变礼的思想贯穿于《宗说上》的其他部分，使得礼经的各方面内容形成一个完整的整体。这明显是受朱子礼学思想的影响，如经礼与变礼关系，更受朱子《仪礼经传通解》的影响，如朱子把经与传合为一体，目的就是为了达到便于习礼者掌握礼学文本，正如《乞修三礼劄子》所指出的其解决问题之一便是“因仪法度数之实而立文者，则咸幽冥而莫知其源”，而陈淳把经礼与变礼放置于同一篇文章之中，其要达到的效果正是为了习礼者的方便，促进礼仪的普及与研习。事实上，笔者不是主观臆断，而是有据可查，其最为典型的例子便是《宗说中》。《宗说中》载：

或问：“大宗继别子之后，只是世世直派嫡长，非有他也，而《大传》乃曰：‘宗其继别子之所自出者’，其主意又似归重於所从出之人何也？”曰：“按，郑氏注无此文，亦无解此意，至疏家则以为别子所由出者，或由此君而出，或由他国而来。果若然，则是其所为宗者，非宗其继别子之世，适是乃宗其别子所由出之先君与其所由他国之公子也，无乃支离迂折之甚乎。故文公以‘之所自出’四字，断为衍文，谓：‘作注时未误，至作疏时乃始误耳，今当删去。’则古人宗法明白直截易见，如日星而无可疑矣。”<sup>②</sup>

陈淳在此条文献中明确引用了朱子的观点，却并未明确说明朱子在何处陈述上述观点。事实上，朱子在《仪礼经传通解》卷第五《五宗》第七对“百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。五世而迁者，继高祖者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。”之时说：

今按：“之所自出”四字疑衍，注中亦无其文，至作疏时方误尔，今不取。<sup>③</sup>

从问答的形式来看，《宗说中》明显是模范《朱子语类》的形式，但是从其内容来看，前后文献内容之间存有小差异，陈淳引文为“至作疏时乃始误耳，今当删去。”与《仪礼经传通解》中的朱子按语稍有差异，但是“今当删去”与“今不取”仅是语句差异，并未有内容方面的差异。另外，笔者查考《朱子语类》卷八十七《大传》部分的讲解，虽有涉及前引内容，但是并未有文献考证方面的内容，亦可佐证，陈淳当不是从《朱子语类》中获得的观点了。

第三，礼要以“敬”为核心，以具体礼仪为行为准则，其实现途径是克己复礼。

礼，是每个人都能够制作的，但是其行礼的目标却是中庸，而中庸的境界关键点在于“不偏不倚、无过不及”且为平常行为，这便意味着礼实际上从朱子时代的圣人法则落实到了社会普通法则而已，正是如此，陈淳更加强调按照社会之礼来约束自己的行为。

《隆兴书堂自警三十五首》第十六曰：

①② 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第75、77页。

③ 朱熹等：《仪礼经传通解》卷五，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。

诗蔽思无邪，礼主毋不敬。二言书诸绅，时时与涵泳。<sup>①</sup>

“毋不敬”，出自《礼记·曲礼》，但是《曲礼》仅言：“毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉。”而《曲礼》的意义是变礼，正如朱子所说：“先儒以《曲礼》为变礼，看来全以为变礼亦不可。盖曲者，委曲之义，故以《曲礼》为变礼。然‘毋不敬，安定辞安民哉’，此三句，岂可谓之变礼！”<sup>②</sup>但是朱子在肯定此句话不是变礼之时，并未明确定位此句话的地位，故陈淳用“主”字确立了行礼的最为重要标准“毋不敬”，则可以看到陈淳对“毋不敬”的推崇之情。

陈淳不仅简单说明“毋不敬”是行礼的重要标准，并把它贯彻于各项有关礼学的观点当中，形成陈淳礼学思想最为重要的基石。

《闲居杂咏》的《礼》和第《礼维》分别如下：

礼者人之门，节文自中根。所主一以敬，出入无不存。<sup>③</sup>

礼以维其心，在心无不敬。非此勿言动，非此勿视听。<sup>④</sup>

所谓“礼者人之门”，则确立了人无礼不立的观点，而其根源则在于人需要出入言谈举止都要以敬作为自己行礼的根本标准，达到“出入无不存”，其具体的表现便是非礼则勿言、动、视、听，这便是要以敬为出发点，遵循非礼勿言、动、视、听的原则。这便又回到了宋儒最为注重的四书学《论语》当中来了。《论语·颜渊第十二》载：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事其目。”<sup>⑤</sup>

关于此段内涵，朱子注解道：“目，条件也。颜渊闻夫子之言，则於天理人欲之际，已判然矣，故不复有所疑问，而直请其条目也。非礼者，己之私也。勿者，禁止之辞。是人心之所以为主，而胜私复礼之机也。私胜，则动容周旋无不中礼，而日用之间莫非天理之流行矣。事，如事事之事。请事斯语，颜子默识其理，又之知其力有以胜之，故直以为己任而不疑也。”<sup>⑥</sup>这便是由外在的礼仪，转化为内在的心理动机，而其实行的关键就是遵循社会礼仪。

但是陈淳并非简单遵循朱子的学术观点，而是进一步提出遵循礼仪的具体原则。《榘子名字义》说：

法皆自中定，方非由外至。如或非礼视，是以不法视。於视为不方，随物而妄伺。如或非礼听，是以不法听。於听为不方，随物而妄应。如或非礼言，是以不法言。於言为不方，随物而妄宣。如或非礼动，是以不法动。於动为不方，随物而妄往。惟视方而明，不为非礼倾。惟听方而聪，不为非礼适。一一守吾法，私意无容杂。寻绝枉尺为，乘戒诡遇合。<sup>⑦</sup>

这是陈淳说明给自己儿子命名为陈榘的“榘”字的意义，其言虽说，实是为了说明“榘所以为方，是为法度器。”则其目标是为了说明没有规矩不成方圆之理，而这个理正是礼的内涵，故陈淳在非礼勿视、听、言、动的意义基础之上对其行为准则进行了仔细剖析，其原则大体有两方面：一是视、听、言、动都要以方为原则，而方正是礼仪；二是行为之法需要以所学习的礼仪作为准则，而不能由外在在社会刚性惩罚来执行其原则。陈淳由此确立了人的一切言行举止都要以礼作为基本原则。

但是具体礼仪的准则毕竟只是传统礼仪经典内容而已，与之相反，现实生活是千变万化的，

①③④⑦ 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第11、12、13、15页。

② 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2899页。

⑤⑥ 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第167、167页。

人心风俗也是不断变化的，这必然会遇到各种传统礼仪所没有限定的新情境和新挑战，这便要求确立行礼的根本原则，这便是陈淳所追求的克己复礼原则。

“克己复礼”源出《论语·颜渊》，孔子曰“克己复礼为仁。”朱子注曰：

仁者，本心之全德。克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。为仁者，所以全其心之德也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏於人欲。故为仁者必有以胜私欲而复於礼，则事皆天理，而本心之德复全於我矣。归，犹与也。又言己日克己复礼，则天下之人皆与其仁，极言其效之甚速而至大也。又言为仁由己而非他人所能预，又见其机之在我而无难也。日日克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣。○程子曰：“非礼处便是私意。既是私意，如何得仁？须是克尽己私，皆尽於礼，方始是仁。”又曰：“克己复礼，则事事皆仁，故曰天下归仁。”○谢氏曰：“克己，须从性偏难处克去。”<sup>①</sup>

此注文甚为重要，不仅涉及到朱子的观点，还溯及程颐、谢良佐的观点，可以由此确立上引文献实为程朱学派的核心论点。钱穆《朱子学提纲》对《四书章句集注》的体例总结说：“凡属理学新义之有当于创造性者，朱子亦已尽量纳入其《四书集注》与《章句》中。凡朱子认为于孔孟大传统有走失而无当于创造性者，虽程张所言，亦不阑入。或则仅收于圈外，不列入注之正文。使读者辨别其虽有发明，而非本义。”<sup>②</sup> 则此条注文，朱子把程子和谢良佐的观点列在正文之外，则表明程子和谢良佐的观点虽属具有合理之处，但更多的杂有程子、谢良佐本人的观点，并不完全符合《论语》本文的含义。那么《论语》中的本义是什么呢？《论语》中的本义当是以心本善，容纳天理，但是受人欲的影响而被歪曲，需要“胜私欲而复於礼”才能复归于天理的境界，而其关键是人自身的以礼克己的工夫。只是朱子此处虽有涉及克己与复礼的关系，如“克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。”则容易产生克己之后返回礼的观点，故朱子在其晚年对此处观点不断加以解读。《朱子语类》载：

克己是大做工夫，复礼是事事皆落腔窠。克己便能复礼，步步皆合规矩准绳，非是克己之外，别有复礼工夫也。……吾儒克己便复礼，见得工夫精细。圣人说得来本末精粗具举。下面四个“勿”字，便是克与复工夫，皆以礼为准也。“克己复礼”，便是捉得病根，对症下药。仲弓主敬行恕，是且涵养将去，是非犹未定。涵养得到，一步又进一步，方添得许多见识。“克己复礼”，便刚决克除将去。<sup>③</sup>

朱子此处所说的观点实为克己与复礼的工夫是同一过程，而其进行过程的内容正是四个“勿”字，即非礼勿视听言动的内容，换言之，克己复礼仅是一个过程的两种表述，难以区分开来。但是朱子对上述观点，并非一贯坚持，即使在日常语录中也有不同的表述，如《朱子语类》载：“龚邾伯说：‘克去己私后，却方复礼。’曰：‘克己复礼’，一如将水去救火相似。又似一件事，又似两件事。”<sup>④</sup> “克己，则礼自复；闲邪，则诚自存。非克己外别有复礼，闲邪外别有存诚。”<sup>⑤</sup> 两者之间已然存在着小差异，前者是以克己和复礼为一件事的两个步骤，而后者则是克己与复礼为同时并存的过程，但是朱子弟子在记载其内容时特地下按语：“此非定说。”事实上，朱子后来的观点朝着前者方向发展，使得朱子朝着注重礼仪的文献考订方向发展。

对于高度重视具体礼仪作为生活准则的陈淳，则是把朱子的观点进行了融通而形成了自己独

① 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第167页。

② 钱穆：《朱子学提纲》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第187-188页。

③④⑤ 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第1452、1448、1448页。

到的克己复礼工夫。《克己复礼须知二而一、一而二》说：

克己复礼，须知二而一、一而二者也。盖克己是去人欲於彼，复礼是复天理於此，此二也。然二者相为消长，犹阴阳寒暑，彼盛则此必衰，绝无人欲则纯是天理，故去人欲是乃所以复天理而实非二事，此二而一也。二者虽为一事，然亦须有宾主之分。天理，主也；人欲，客也。复天理，主事也。去人欲，客事也。吾日所重者当以复天理为主，以为用力归宿之地，而去人欲以会之尔。於其去人欲也。又每提天理使卓然清明不昧，则权在我而所克也。有统亦自不劳余力矣。非谓止务克去人欲，更不必及天理，则天理自复也，此一而二也。<sup>①</sup>

陈淳在这里以“复天理”解释“复礼”，这是源自朱子观点中的“礼者，天理之节文也。”<sup>②</sup>但更为重要的是陈淳突破了朱子关于克己与复礼简单视为两件事或者一件事的观点，而以阴阳寒暑的关系来看待天理与人欲的消长变化，此为陈淳的重大突破，但是阴阳寒暑的变化实有阴为主与阳为主的情态，并未体现出儒家克己复礼的本质，故陈淳更进一步论述克己复礼的具体实现过程。“天理，主也；人欲，客也。复天理，主事也。去人欲，客事也。”在主客的界定中，已然把复礼作为主要内容，克去己私变为次要的，这便把朱子以事件发展过程来讨论克己复礼转化为以礼仪来克去己私，即“以复天理为主，以为用力归宿之地，而去人欲以会之尔”，则在克己复礼的过程中，要以学习礼仪和实践礼仪作为克去己私的手段和途径。换言之，陈淳是以实践礼仪作为手段实现存天理的目标。陈淳的注解远较朱子的观点来得明确，而且突出了实践礼仪的重要性。

当然，陈淳在此处以复天理来注解复礼，有其值得商榷之处，因为朱子明确说过：“‘克己复礼’，不可将‘理’字来训‘礼’字。”<sup>③</sup>但是朱子并未以此来否定陈淳的创造性，故朱子在批语中说：“右问目一卷。文公答书云：其间说得极有精密处甚不易，思索至此，今更不能一一批凿，得久之自见得也。”<sup>④</sup>可见陈淳的观点实已逐步突破了朱子的思维体系，呈现自身的礼学思想特征了。

## 二、深化二程、朱子礼乐一体化思想：陈淳礼乐思想特征

礼乐同称，实属中国传统文化的惯例，其最早者当以《论语·阳货》把礼乐并称，如“子曰：‘礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？’”及“宰我问：‘三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。……’”但是据杨伯峻统计可知，“礼”在《论语》一书中以“礼意，礼仪，礼制，礼法：礼之用”则有74次之多，<sup>⑤</sup>“乐”字在《论语》中出现了46次，但表示音乐之义的“乐”字仅出现22次。<sup>⑥</sup>由此可见，孔子对礼的重视程度远高于乐，但是礼乐并称也已经在《论语》当中种下种子，使得后世礼乐并称成为学术惯例，甚至成为儒家的代称了。从二程到朱子都对礼乐一体的特征有详细论述，但是二程重在通过礼乐功能方面来辨析二者异同，而朱子则在编撰礼书之时着力于整理音乐规律以补充礼学文本，而陈淳则重在论述礼乐一体化的内涵。

<sup>①</sup> 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，卷七，第45页。

<sup>②</sup> 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第167页。

<sup>③</sup> 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第1451页。

<sup>④</sup> 此处未见于陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年。而是引自四库全书本。参见陈淳：《北溪大全集》卷七，文渊阁四库全书本。

<sup>⑤⑥</sup> 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第311、302页。



### （一）礼乐结构的一体化

礼乐本属传统六经中的二经，实具有不同的内涵，陈淳也认同二者具有差异性，故陈淳说：“礼只是中，乐只是和”<sup>①</sup>及“礼只是个恭底意，乐只是个和底意”<sup>②</sup>但是陈淳并未将礼与乐的具体功能如荀子《乐论》与《礼论》分开论述，而是以“礼乐”并称的形式放置于《北溪字义》当中，尽管这可能是陈淳弟子们编撰《北溪字义》之时的具体行为，但是笔者细观《北溪字义》“礼乐”条可知，五条讲学内容均以礼乐并称，并未有例外，可见陈淳弟子以此形式布局本条，确实遵守了陈淳的一贯观点。在礼乐并称之外，更重要的是陈淳在礼乐一体化过程中，创造性的发展了儒家礼乐一体化观点，即礼乐具有相同的结构模式。

礼是由各项礼仪构成，而音乐则由乐律而谱成，但是陈淳在礼乐存有巨大结构性差异过程中，创造性发展了礼乐结构一体化模式。《北溪字义》载：

礼乐有本有文。礼只是中，乐只是和，中和是礼乐之本。然本与文二者不可一阙。礼之文，如玉帛俎豆之类。乐之文，如声音节奏之类。须是有这中和，而又文之以玉帛俎豆、声音节奏，方成礼乐。不只是偏守中和底意思，便可谓之礼乐。<sup>③</sup>

礼乐具有巨大的差异，但是这仅存在于他们的外在形式当中，如礼有玉帛俎豆之类，乐有声音节奏之类，但是二者在内在的精神实质上却存有结构的高度一致性。礼与乐均有本与文两部分，礼的本是中，乐的本是和，但陈淳在具体论述之时已然明确说：“中和是礼乐之本”，则礼乐有相同的内涵。这绝非笔者在此臆测，而是有据可循，亦属儒家传统之一。《论语·学而篇第一》载：“有子曰：‘礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。’”关于此处之和，朱子注曰：“和者，从容不迫之意。”<sup>④</sup>事实上，此处的“和”在宋代理学家传统话语里，实指乐的功能，朱子亦熟知其话语的内涵，故朱子引用程子的观点“礼胜则离，故礼之用和为贵。先王之道以斯为美，而小大由之。乐胜则流，故有所不行者，知和而和，不以礼节之，亦不可行。”<sup>⑤</sup>又引范祖禹观点“凡礼之体主于敬，而其用则以和为贵。敬者，礼之所以立也；和者，乐之所由生也。若有子可谓达礼乐之本矣。”<sup>⑥</sup>并下按语曰：

愚谓严而泰，和而节，此理之自然，礼之全体也。毫厘有差，则失其中正，而各倚于一偏，其不可行均矣。<sup>⑦</sup>

程子重在解析礼乐之间的具体联系，而范祖禹则以礼乐作为一体而存在，并以礼为本，而乐为用来论述礼乐之间的关系，但是朱子对二者的观点持保留意见，故朱子把二程和范氏的观点放置于正文注解之后，即“○”之后，正如钱穆有关《四书章句集注》观点可知，朱子对程子、范氏的观点并未全部赞同，但是由前引朱子按语可知，朱子以“严而泰，和而节”作为理的特征，又是礼的全部内容，则乐之和实为礼的一部分内容表现出来的特征而已，这便和范祖禹的观点又完全相同了。因此，礼乐的内在本质实属相同，而这种观点正是前引陈淳观点的源头。

正是礼乐的本质是中和，两者具有高度一致的结构，而礼乐的外在之文，虽有差异，正如前引陈淳观点可知，礼的外在之文为玉帛俎豆之类，乐的外在之文为声音节奏之类，看似把礼乐的外在之文划分为二，但事实上，陈淳所言的玉帛俎豆和声音节奏两者出现的场合是高度相关，即行礼过程伴随着相关音乐实为礼乐出现的经典场合，正如陈淳所言：

就心上论，礼只是个恭底意，乐只是个和底意，本是里面有此敬与和底意。然此意何自

①②③ 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第49、50、49页。

④⑤⑥⑦ 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第72、72、72、72页。

而见？须於宾客祭祀时，将之以玉帛，寓之以筮豆，播之于声音节奏间，如此则内外相副，方成礼乐。若外面有玉帛钟鼓，而里面无和敬之心以实之，则不成礼乐。若里面有和敬之心，而外面无玉帛钟鼓以将之，亦不成礼乐。<sup>①</sup>

前文谈及礼乐的本质是中和，而此处则重在强调礼乐在心理方面呈现的则是恭敬与和的状态，但是更值得注意的则是陈淳在这里所举的例子——宾客祭祀场景。礼乐实践的场合是“将之以玉帛，寓之以筮豆，播之于声音节奏间，如此则内外相副，方成礼乐。”则礼乐实是同时进行，并未有分开进行之时，而且外在实行的礼仪是玉帛、筮豆等道具的呈上与撤下之间，均是以音乐的节奏来搭配，弥缝行礼之间所留下的各等级缝隙。由此可见，礼仪与音乐之间实属二而一的完成形态。

## （二）礼乐功能的一体化

礼乐结构的一体化，显然属于传统儒学对礼乐高度抽象化之后的结构，而实质上礼以自身的形态来呈现一个完整的行礼流程，乐则弥缝于其间，两者外在在内外结构能否融为一体的关键在于礼乐功能能否实现一体化。

礼乐功能各有作用，从二程开始便已继承了儒学先贤的观点，即礼便是一个序，乐便是一个和，朱子亦持相同的观点，但是陈淳在二程、朱子基础之上，进一步完善礼乐功能的一致性，其着力处便是礼乐对社会治理的作用。《北溪字义》载：

礼乐亦不是判然二物，不相干涉。礼只是个序，乐只是个和。才有序便顺而和，失序便乖而不和。如两个椅子，才下得失伦序，便乖戾不和。如父子、君臣、兄弟、夫妇，所以相戕相贼，相争相斗，相仇相怨，如彼其不和者，都缘是先无个父子、君臣、兄弟之礼，无亲义序别，便如此。<sup>②</sup>

礼乐不可分割，其理由是礼是一个序，乐是一个和，这是承自儒家礼乐传统观点，更是二程明确说过的观点。礼的本质是序，乐的本质是和，两者各有特点，但是两者的关系实蕴含有一个联动的关联，即序与和存在着相互因果关系，这便较二程以礼乐作为一个整体来处理更为高明，因为陈淳已把礼乐运作过程效果的序与和之间的因果关系简单呈现出来，即序是和的前提条件，如果没有序，便会失去和，这仍旧持以礼为主导，而和为结果的关系。故陈淳又说：

礼乐无所不在，所谓“明则有礼乐，幽则有鬼神”，如何离得？如盗贼至无道，亦须上下有统属，此便是礼底意。才有统属，便自相听从，自相和睦，这便是乐底意。又如行路人，两个同行，才存个长少次序。长先少后，便相和顺而无争。其所以有争斗之心，皆缘是无个少长之序。既自先乱了，安得有和顺底意？于此益见礼先而乐后。<sup>③</sup>

由程子所谓“礼乐不可斯须去身”到礼乐无所不在，实属同义，并未有任何创新之处，只是陈淳把礼乐均为不可或缺的部分，转化为礼乐的功能在人类社会的作用不可或缺的位置，突出了礼乐产生效果的相互补充作用，但是陈淳在强调礼乐功能均不可或缺之时，重点强调礼乐功能中礼为先，乐为后，实质便是礼为主导，而乐更多的是礼的秩序实行之后的效果而已，这便有意无意地忽视了礼乐在具体实行过程中不可或缺的部分，而其根源正是二程、朱子对礼的重视程度远高于乐，这也是朱子学派少有学者能够获得突破的领域。

①②③ 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第49-50、50、50页。

### 三、推广二程、朱子礼乐文化：陈淳礼乐教育实践

由《宋史》陈淳本传可知，陈淳一生以训蒙作为主要职业，其训蒙过程中践行圣人之学，大力推行礼仪教育于训蒙当中，力求实现克己复礼的目标。陈淳在日常的教学当中，始终以礼作为施教的中心内容。《训儿童》八首的后四首分别说：

人子勤於孝，无时志不存。夜来安寝息，早起问寒暄。（《人子》）  
 奉水微微洒，恭提帚与箕。室堂须净扫，几案亦轻麾。（《洒扫》）  
 应对须恭谨，言言罔不祗。父呼唯无诺，长问逊为辞。（《应对》）  
 进退须恭敬，时时勿敢轻。先生趋拱立，长者后徐行。（《进退》）<sup>①</sup>

这是《训儿童》的礼学行为规范诗。这里仅涉及到两方面的内容，即言和动。第一则主要介绍的礼仪内容是早晚问安，其具体礼仪是出自《礼记·曲礼》“凡为人子之礼：冬温而夏清，昏定而晨省，在醜夷不争。”<sup>②</sup>第二则是从洒扫应对的基本原则要轻轻洒水，认真提扫帚，洗干净屋内。第三则是从应对的角度出发来要求晚辈要答应迅速，并且要谦逊。第四则是从进退的角度来阐述应该恭敬有礼。如果说上引第一则尚仅是对《礼记·曲礼》的简单陈述而已，那么第二则到第四则则是具体陈述礼仪的行为准则，而其所要阐述的对象则是源自《论语·子张篇》，其目的正是为了详细阐述行礼的具体原则。《论语·子张篇》载：

子游曰：“子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。如之何？”子夏闻之，曰：“噫！言游过矣！君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎？”<sup>③</sup>

朱子在注解此条文献时，逐句注解之后，更是引用了程子之言：“君子教人有序，先传以小者近者，而后教以大者远者。非先传以近小，而后不教以远大也。”等五条语录，但是朱子对第一条最为看重，并下按语说：

程子第一条，说此章文意最为详尽，其后四条，皆以明精粗本末。其分虽殊，而理则一。学者当循序而渐进，不可厌末而求本。盖与第一条之意，实相表里，非谓末即是本，但学其末而本便在此也。<sup>④</sup>

程颐的观点为《论语》的注脚，而朱子的按语则点名学礼者当循序而渐进，并进一步指出学习礼仪的具体内容“洒扫、应对、进退”的规则，就是在学习内在的理，两者并未截然分开，而是二而一、一而二的关系。这已经进一步把程子对先本后末，即先礼仪再习理的教授过程，融化为理礼分殊的理论形态中，使得习礼就是习理成为一个统一整体。其内在的理论根源便是格物致知。但是朱子对“洒扫、应对、进退”之礼如何实行并未进一步阐述，使得学习礼仪的人仅仅知道学礼和学天理之间是一致的而已，如何具体做“洒扫、应对、进退”则未有明确认知，这便要回归到传统礼仪当中了，但是皓首穷经的事情，毕竟少有人能够实现，这才是朱子所说“四子，六经之阶梯”的原因了。

正是朱子未对如何做“洒扫、应对、进退”之礼进行详细论述，故陈淳对此条命题先进行了观念的具体化，这便是由泛指礼仪全部内容“威仪容节”<sup>⑤</sup>的内容具体化为如何洒扫、如何应对、如何进退的内容，故陈淳对其基本原则进行了论述，从而为蒙童制定了基本行为准则，使得

① 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第22页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，中华书局《十三经注疏》影印本，第1233页。

③④⑤ 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第235、236、235页。

《论语》中的“洒扫、应对、进退”一词变为可感的礼仪规则。更为重要的是陈淳注重礼仪的具体内容，这便使其逐步回归到了礼学的经文内容，而不仅是礼仪的内在礼义。前引《洒扫》的内容，是论述洒水与扫地之时要注意的礼节，而其根源正是集合传统礼仪的内容，如《礼记·曲礼》“凡为长者粪之礼，必加帚於箕上，以袂拘而退，其尘不及长者。以箕自向而扱之。”<sup>①</sup>《应对》则是从《礼记·曲礼》“父召无‘诺’，先生召无‘诺’，‘唯’而起。”《进退》也都是从《礼记》中具体礼仪摘引而来。

较《训儿童诗》更为系统的礼仪教学启蒙的教材则属陈淳独创的启蒙读物《启蒙初诵》和《训蒙雅言》。关于其文创作的初衷，其序有言：

予得子，今三岁近略学语，将以教之，而无其书，因集《易》、《书》、《诗》、《礼》、《语》、《孟》、《孝经》中明白切要四字句，协之以韵，名曰《训童雅言》，凡七十八章一千二百四十八字。又以其初未能长语也，则以三字先之，名曰《启蒙初诵》，凡一十九章二百二十八字。<sup>②</sup>

这是陈淳为其子陈渠所撰写的教材，而其所说的内容来源正是《易》《书》《诗》《礼》《语》《孟》《孝经》等儒家经典，而其涉及到礼仪的内容都是以明白切要为选择的第一准则。细考两文涉及礼仪的内容具体如下：

《启蒙初诵》有：

君臣义，父子亲，夫妇别，男女正，长幼序，朋友信。……讷於言，敏於行，言忠信，行笃敬，思无邪，居处恭，执事敬，与人忠。入则孝，出则弟，敬无失。恭有礼，足容重，手容恭，目容端，色容庄，口容止，头容直，气容肃，立容德，视思明，听思聪，色思温，貌思恭。正衣冠，尊瞻视，坐毋箕，立毋跛。……进以礼，退以义。……<sup>③</sup>

《训蒙雅言》载：

进礼退义，温良恭俭，若圣与仁，为之不厌。宗庙便便，乡党恂恂，私覿愉愉，燕居申申。立不中门，行不履闾，不正不作，不时不食……<sup>④</sup>

因为《礼》和《孝经》之间的内容存在部分内容重合，故笔者仅列出上述内容，但其涉及礼仪的内容已经足以证明陈淳礼学思想的演变轨迹了。主要有两大步骤，一是三岁之时学习的《启蒙初诵》，所涉礼仪内容一百字左右，占其全文将近一半，可以想见陈淳对礼仪的重视程度；而三岁之后所学的《训蒙雅言》则仅有四十八字而已，占比仅有百分之三点八五而已，这两者之间的分量差异及程度安排之间的顺序可以看到，陈淳以礼仪内容作为儿童启蒙的起点内容，并且以礼仪作为儿童日常行为的主体内容，先教授其礼仪基本规则，再从日常行为来落实礼仪内容。二是礼仪内容从最简单的动作到复杂的礼仪容貌形态，呈现阶梯式上升模式。《启蒙初诵》以人该怎么做礼仪的内容为主体，而《训蒙雅言》则重在以较抽象的行礼形态“便便”“恂恂”“愉愉”“申申”来说明行礼者根据具体环境来呈现礼容，且以否定的形态来说明行礼规则，两者均是远较该如何做的内容复杂得多，也需要更为完善的思维习惯。

从《启蒙初诵》到《训蒙雅言》，再到《训儿童》，形成了以三岁到四岁，再到五六岁的教育过程，构造了较为完整的启蒙教育教材体系，“陈淳诗歌实具有了幼儿教育教材的性质，覆盖了传统教育所忽视的学前教育部分，促进了程朱学派基本理念舌头到儿童教育的进程，扩大了程

<sup>①</sup> 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，中华书局《十三经注疏》影印本，第1239页。

<sup>②③④</sup> 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第91、92、92页。

朱学派的影响力，成就了陈淳普及程朱学派儒学观念的宗主地位”<sup>①</sup>。正是构筑了较为完整的学术启蒙路径，使得陈淳在包括礼学思想在内传统文化启蒙方面获得了学术界的广泛认可，成为了“紫阳别宗”。

在普及礼学的过程中，陈淳以乐作为工具来提高礼学的普及效果，其最为重要的手段正是利用汉字的声韵特质，制作了三、四、五言儿童诗歌，促进礼学文化在儿童中的普及发展，也扩大了陈淳在朱子学派学术传播中的影响力，

礼乐一体，而又以礼为主导，这必然使陈淳在日常教学过程中教授礼仪之时，会涉及音乐，正如陈淳在《大学发题》一文所说：

人生八岁，则自王公至庶人之子，皆入小学，而教之以洒扫应对进退之节，礼乐射御书数之文，若《曲礼》、《少仪》等篇是也。<sup>②</sup>

陈淳在此所言是古代的小学制度，并不代表陈淳在日常启蒙过程中一定会教授礼乐射御书数，但是恢复古代小学制度却是朱子在教学制度方面最为重要的主张，此当为陈淳所深知。《朱子语类》载：

问：“大学与小学，不是截然为二。小学是学其事，大学是穷其理，以尽其事否？”曰：“只是一个事。小学是学事亲，学事长，且直理会那事。大学是就上面委曲详究那理，其所以事亲是如何，所以事长是如何。古人于小学存养已熟，根基已深厚，到大学，只就上面点化出些精彩。古人自能食能言，便已教了，一岁有一岁工夫。到二十时，圣人资质已自有十分。大学只出治光彩。今都蹉过，不能转去做，只据而今当地头立定脚做去，补填前日欠缺，栽种后来合做底。如二十岁觉悟，便从二十岁立定脚力做去；三十岁觉悟，便从三十岁立定脚力做去。纵待八九十岁觉悟，也当据见定割住硬寨做去。”<sup>③</sup>

此条为朱子关于小学、大学制度的论述，而其记录者有两人，后经黎靖德整理，故有注文“淳。寓同”<sup>④</sup>可见此条内容当非陈淳一人所听而已，当属同门问学内容无疑。朱子在此强调了两点内容：一是古代小学、大学制度运行情况；二是当今面对没有小学制度的现状的应对之策是从当下做起，教授小学阶段所学内容，补填前日欠缺的内容。可见朱子十分坚持小学所学内容，并以其所教授内容为大、小学的核心内容。与空谈大、小学制度的其他儒者不同，朱子更为注重落实小学制度所学课程内容，正如陈淳所记录：

先生下学，见说《小学》，曰：“前贤之言，须是真个躬行佩服，方始有功。不可只如此说过，不济事。”<sup>⑤</sup>

学《小学》之书，如果仅止步于空谈其内容，实失去了其价值和意义，而应该以《小学》所载的内容作为行动的指南，并落实到具体行为中，才能够解决小学制度缺失所带来的问题。由此可见，朱子重视小学所学内容远高于小学制度。

作为朱子高足，又是卫护师门最力的弟子，陈淳当然坚持以古代小学所当学的内容作为自己教学指南。但是在现有的《北溪字义》《北溪先生大全集》里，笔者并未看到陈淳在日常教学过程中贯彻落实小学制度，尤其是未见到陈淳教授学生音乐或者运用音乐。笔者认为陈淳的做法正是遵循朱子的教诲，在学生小学阶段，重在教授学生礼乐射御书数，但因朱子已经编撰有《小学书》<sup>⑥</sup>，无需陈淳继续在小学教育阶段着手编撰教材，也无需再创新意了，而且小学阶段的内

① 王志阳：《论陈淳“紫阳别宗”学术地位的形成原因——以陈淳诗歌为考察对象》，《天中学刊》2015年第4期。

② 陈淳：《北溪先生大全文集》，北京：线装书局，2004年，第90页。

③④⑤ 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第270、270、272页。

⑥ 脱脱等：《宋史》，北京：中华书局，1977年，第12769页。

容均是具体礼仪,正如朱子所说:“小学是事,如事君、事父、事兄、处友等事,只是教他依规矩做去。”<sup>①</sup>因此在教授小学阶段的学生启蒙读书之时,并不需要再进行深入加工,仅需要对处于小学阶段的学生指导其如何按照礼仪行事,而处于小学之前的学生教育问题,朱子则尚未注意,故陈淳便在日常教学过程中加以研究,并撰写了《启蒙初诵》和《训蒙雅言》两文,正如陈淳所作序文说“予得子,今三岁,近略学语,将以教之,而无其书”<sup>②</sup>,由此也使陈淳内容补充完善了传统教育家所忽略的早教阶段了。

因此,笔者从陈淳最具创新性的早教阶段仍旧可以看出,陈淳对乐的重视程度。兹述如下:

在三岁时,小孩当学《启蒙初诵》,其文属于《训蒙雅言》的初级篇,其文说如开篇说:“天地性,人为贵,无不善,万物备,仁义实,礼智端。”<sup>③</sup>由此六句可知,陈淳在此使用了福建闽南话的音调,从而使三字句似朗朗上口的儿歌,这不是笔者以闽南话为基调来削足适履,而是陈淳本属漳州,即今漳州龙文区人,正是闽南话的核心区,当属无疑,而小孩子三岁左右实以父母所在方言为自身的母语,即使到了清代雍正时期,朝廷仍旧针对福建籍官员的语言提出了具体要求,可见陈淳时代其所用语言当以闽南话为主。另外,陈淳在作序之时说其文能够“薰聒于前”<sup>④</sup>,从而达到屏蔽俚谈邪语,而且能达到“诵”的程度,则其以中原方言来看待,显然无法达到朗朗上口的程度,这也是后来《三字经》仅取陈淳《启蒙初诵》的形式,却未袭用其原有词汇的原因之一。

与前奏的《启蒙初诵》不同,《训蒙雅言》采用了四字句的格式,这种格式是中国最古老的诗集《诗经》的经典格式,并且陈淳对其格式明确说明其文献来源“集《易》《书》《诗》《礼》《语》《孟》《孝经》中明白切要四字句,协之以韵”,则《训蒙雅言》采用了四字句的诗歌样式,其特征便是以四字句的儿歌来普及传统文化,而其目标的实现正是依靠四字句的韵律来吸引儿童的注意力。

除了《训蒙雅言》采纳四字句的诗歌古典样式之外,陈淳在教育过程中也有采纳四字句的诗歌模式,如《暑示学子》,其文如下:

冠以庄首,衣以庇躬。裳为胫饰,屣为趾容。非人之制,乃天之常。君子奉之,寒暑一同。语必表谕,礼毋褻裳。先民有训,呜呼敬恭。<sup>⑤</sup>

此首诗歌以基本着装礼仪作为主要内容,讲述各部分服装的功能,实未超出李本礼仪范畴,但是此首诗歌的格式却是以四言诗歌形式呈现出现,让没有趣味的礼仪内容能够在诵读过程中潜移默化地被接受与吸收。在其朗朗上口的语言中实具有自身的语音之美。

从三言到四言的文本可知,陈淳在撰写教材的过程中,虽未谈及音乐的问题,但是陈淳在文本当中以教授礼仪内容作为目的诉求,而其实现途径正是以朗朗上口的朗诵作为文本形式美的诉求,其所用的语言正是具有语言活化石的闽南话作为朗诵的语言,使得陈淳的教材文本未及乐律,却以闽南话的南音乐调作为基本音调而形成儿歌化的教材文本,由此实现古乐音调融入教学过程,为礼乐传统文化的普及做出了自己的贡献。

以音乐性的方言音调撰写普及礼学传统文化的教材,创造性地利用了闽南话的音乐性特质,提高了学前教育教材的教学效果和可行性,拓宽了传统礼学文化的普及的深度与广度,从而完成礼乐一体化的新形式。

(责任编辑:林春香)

① 黎靖德:《朱子语类》,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第269页。

②③④⑤ 陈淳:《北溪先生大全文集》,北京:线装书局,2004年,第91、91、01、94页。

# 《朱子家训》道德教育思想探微

陈苏珍, 潘玉腾

(福建师范大学马克思主义学院, 福建 福州 350117)

**摘要:** 朱熹所作《朱子家训》, 又称《朱文公家训》, 是朱熹关于道德教育思想最凝练的体现。《朱子家训》以“仁”为道德教育核心, 以“善”为道德教育目标, 以“义”为道德实践导向的哲学内涵, 展现了由“明德”到“为学”的道德修养工夫、从他律走向自律的道德教育规范、由认知转化为实践的道德践行路径。

**关键词:** 朱子家训; 道德教育; 理学内核; 现代启示

朱熹是伟大的思想家、教育家, 他一生著述颇丰, 流传下丰富的道德教育思想。朱熹道德教育思想中始终贯穿着其理学的哲学内涵, 主要包含在其“人本主义的四书学体系”<sup>①</sup>之中。《朱子家训》(以下称《家训》)作为传统家训的范本, 是一部关于修身、齐家、处世的重要著作, 是朱熹一生为人、为学、教育子孙的经验总结, 是其道德教育思想的精华。《家训》道德教育思想内涵对现代道德教育有独到的借鉴价值。

## 一、《家训》的创作背景

《家训》是朱熹晚年的作品。宋朝政治动荡必然带来社会秩序的混乱和阶级矛盾的激化。作为社会思想先驱, 朱熹希望能重新建立社会道德体系, 以挽救南宋灾难重重的民族危机和日渐沦丧的社会道德。其弟子黄干有言:“先生平居倦倦, 无一念不在家国。闻时政之阙失, 则凄然有不豫之色, 语及国势之未振, 则感慨以至泣下。”<sup>②</sup>从封建统治阶级角度出发, 推崇理学则是希望建立稳固的社会秩序, 使其统治能够长治久安。因此理学的兴盛和发展不仅是对当时自然科学和社会规律的探索, 也是宋代社会科学发展和维护社会稳定的必然结果。

从朱熹四书学思想体系的建构来看, 朱熹童蒙教育思想是对其四书学思想体系的完善。朱熹作为宋代最伟大的教育家, 他对家庭教育及童蒙教育非常重视, 认为童蒙教育是个人修养和道德教育的起步与基础。尤其是朱熹在完成《四书集注》后, 仍然不断地进行修改。在修改过程中,

---

**基金项目:** 福建省中国特色社会主义理论体系研究中心重点项目“传统家训涵养社会主义核心价值观路径研究——以福建家训为例”(项目编号: FJ2016A004)阶段性成果。

**作者简介:** 陈苏珍, 女, 福建师范大学马克思主义学院博士研究生, 讲师, 研究方向: 中国哲学。

潘玉腾, 男, 福建师范大学马克思主义研究院副院长, 教授, 博士生导师, 研究方向: 思想政治教育。

① 束景南:《朱子大传》, 上海: 复旦大学出版社, 2016年, 第610页。

② 束景南:《朱熹年谱长编》, 上海: 华东师范大学出版社, 2001年, 第1486页。

朱熹发觉《四书集注》教育体系并不完善,只有讲求“致知进学”的“大学”,却没讲求“用敬涵养”的“小学”。于是朱熹创作了以洒扫、应对、进退等为主要内容的《小学》,以补其教育体系在童蒙教育领域的空白。“古者初年入小学,只是教之以事,如礼乐射御书数及孝弟忠信之事。自十六七入大学,然后教之以理,如致知、格物及所以为忠信孝弟者。”<sup>①</sup>由此形成了较为完整的“涵养须用敬,进学则在致知”<sup>②</sup>的思想体系。“小学是事,如事君,事父,事兄,处友等事,只是教他依此规矩做去。大学是发明此事之理。”<sup>③</sup>可以说从《大学》到《小学》的创作过程就是朱熹思想从“用敬”到“致知”的统一。除《小学》外,朱熹童蒙道德教育思想还涵盖在《朱子家政》《童蒙须知》《谨守勤谨》等诸多篇目中。

朱熹创作《家训》不仅是对其道德教育思想体系的不断完善与升华,更开创了精炼、质朴又兼具哲理的传统家训体例。首先,《家训》用字极其精练,仅317字。此前影响力较大的传统家训名篇多是体系宏大、内容详备的鸿篇巨制,如《颜氏家训》、司马光《家范》等。其次,《家训》话语风格朴实,其所述皆源于传统日常道德生活实践,贴近社会生活,易于被人们理解和接受。第三,《家训》包涵深刻哲理,将朱熹理学内核融入道德教育思想中,既充分彰显了朱熹理学思想,又体现了“小学”教育思想体系的道德教育主旨。如此,朱熹所作《家训》语言通俗,文风平实,又阐发了深刻隽永的哲理,虽然简短,但却给出了“人之所以为人的基本底线”<sup>④</sup>,读起来朗朗上口,因此成为广为流传的家训名篇,也让蕴含其中的道德教育思想广泛传播,影响深远。

## 二、《家训》道德教育思想的理学内核

《家训》从哲学高度多角度多层次展现了道德教育思想的理学内核。对《家训》道德教育思想理学内核可归纳为以下三个方面:以“仁”为道德教育核心,阐明待人之道和修身处世之礼;以“善”为道德教育目标,强调善性的发掘和培育;以“义”为道德实践导向,倡导合理的利益观。

### (一) 以“仁”为道德教育核心

君之所贵者,仁也。臣之所贵者,忠也。父之所贵者,慈也。子之所贵者,孝也。兄之所贵者,友也。弟之所贵者,恭也。夫之所贵者,和也。妇之所贵者,柔也。事师长贵乎礼也,交朋友贵乎信也。见老者,敬之;见幼者,爱之。有德者,年虽下于我,我必尊之;不肖者,年虽高于我,我必远之。<sup>⑤</sup>

《家训》哲学基础是朱熹的理学思想。朱熹从君臣、父子、兄弟、夫妇、师友等社会个人主体角度提出了基本道德准则。《家训》受到当时社会政治环境及思辨开化学术风气的影响,其中所提倡的基本德目,不是封建等级中以下对上单方面绝对服从,而是具有一定相对性,是辩证和相互制约的。首先,《家训》开篇提出了君王和臣子的道德准则,忠君虽然包含着浓厚的封建等级制度思想,但此处则不可孤立开来,臣之忠乃以君之仁为前提,二者是互相对等的道德准则。朱熹认为,尽到个人职责就是忠,只有君王以仁为本而爱其臣民,臣民才会以忠义而待之。其次,朱熹在家训中阐释了其和谐家庭伦理关系思想,“父子”“兄弟”“夫妇”关系也是相互对

①③ [宋]黎靖德:《朱子语类》卷第七,北京,中华书局,1986,第124、125页。

② [宋]黎靖德:《朱子语类》卷第九,北京,中华书局,1986,第148页。

④ 朱杰人:《深刻而隽永的〈朱子家训〉》,光明日报,2016年8月9日,第10版。

⑤ [宋]朱熹:《朱子家训》,紫阳朱氏统宗谱,刻本,卷一。



等的。家庭是社会最基本的组成部分,对传统文化中“家国同构”的封建社会而言,家庭稳固是社会整体稳定的基石。《家训》中涵盖了基本的道德观,构建了理学概念中父慈子孝、兄友弟恭、夫和妇柔的理想家庭人际关系。

“慎勿谈人之短,切莫矜己之长。仇者以义解之,怨者以直报之,随所遇而安之。”<sup>①</sup>以上都从“仁”为核心概念出发阐释与人相处的智慧之道。同时也涉及社会适应问题,对所处环境应是采取随遇而安之的应变之道,勾画出宋代社会人际关系的理想蓝图。“仁”是儒家道德核心本体,也是《家训》所宣导的核心价值,可以说“仁”是儒家思想对生命给予的最大关怀。不仅是亲人之间、社会成员之间、君臣(民)之间,都要讲求道德规范。朱熹认为仁乃天地之心,是统领道德的核心,可以有多个不同层次的展现。首先,“仁”可表现为君王的德行,“为人君,止于仁”<sup>②</sup>。将“仁”作为君王的道德标准,也体现出“以民为本位”的“仁政”思想。其次,“仁”表现为爱护亲人,对与自己有血缘关系、最亲近之人天然的爱护和感情可称之为“仁”,即“亲亲,仁也”<sup>③</sup>。再者,“仁”还表现为爱护他人,“仁者爱人”<sup>④</sup>就说明对他人的爱护也是“仁”道德形式的直接呈现。孟子著名的“四端”说即由“仁”而扩展开来,恻隐之心,羞恶之心,辞让之心,是非之心分别乃“仁、义、礼、智”的具体形式。可见“仁”是人天生具有的良知,是人区别于他物而特有的道德良心,也是构成人本质的重要内容。“己所不欲,勿施于人”<sup>⑤</sup>“己欲立而立人,己欲达而达人”<sup>⑥</sup>都是推己及人和爱护他人的具体表现。

## (二) 以“善”为道德教育目标

人有小过,含容而忍之;人大过,以理而谕之。<sup>⑦</sup>

《家训》中关于善恶论述基本上是朱熹“性善”观的具体呈现。朱熹认为人性本善,至于恶则是善性为“气禀”所蒙蔽。而道德修养过程或道德教化目的就是去恶存善,即是追求善之本性。故对于社会相处之道而言,是在预设人性本善理学大前提之下而提出的处世原则,不论是“大过”还是“小过”都应本着宽容之心对待,只是处置方式不同。小过可以容忍,大过就要讲明其中缘由,教其改正。朱熹看来人性“善”的本质没有区别,只是“气禀”好坏程度不一。对于个人修养提升而言,“扬善隐恶”实际上是正面强化优点,同时弱化缺点的教育方式,有利于提升个人道德水平。“人皆可为尧舜”就说明良好德行是可以通过后天养成而实现,这也为道德教化实践的可能性提供了哲学依据。

“勿以善小而不为,勿以恶小而为之。”<sup>⑧</sup>这是朱熹追求“至善”的体现,不论“小过”还是“小恶”都要防微杜渐,不可忽视。对“至善”理想品质的追求就是不断“去恶存善”的积累过程。在朱熹看来善是人性本然状态,恶则是因“气禀”不足而衍生出来。朱熹“气禀”论不仅解释了世间不同恶行的原因,更是为道德教育追求“至善”的目标指出了明确的途径。因此,变化“气禀”就成了提升道德修养的关键,然而“气禀”变化又是极其困难的,必须通过不断地自觉地积累善性,摒除恶性以达到道德品质的升华。朱熹以“善”为目标的道德教化观,是朱熹道德教育思想的哲学基础。对最高道德品质即“至善”的追求是所有道德教育的最高目标。修身、齐家、治国平天下皆是对不同实践领域“善”的追求。

“人有恶,则掩之;人有善,则扬之。”<sup>⑨</sup>这是朱熹“扬善去恶”思想的体现。借鉴于当前社会,“扬善”即是宣扬善行,但对于“掩恶”则不能简单理解为包庇恶行,不好的行为要“以理谕之”并需要得到相应惩罚。对恶行的社会宣传可能引发负面效应,因此对于善行的宣传应该

①⑦⑧⑨ [宋]朱熹:《朱子家训》,紫阳朱氏统宗谱,刻本,卷一。

②③④⑤⑥ [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第5、340、298、132、92页。

成为社会道德宣导的主旋律，但对于恶行是否要加以大肆宣扬仍需斟酌。

### （三）以“义”为道德实践导向

处世无私仇，治家无私法。勿损人而利己，勿妒贤而嫉能。勿称忿而报横逆，勿非礼而害物命。见不义之财勿取，遇合理之事则从。<sup>①</sup>

此是对朱熹以“义”为导向的道德实践观集中体现。儒家传统之中，“义”与“利”二者是既统一又对立的关系。“国不以利为利，以义为利也”<sup>②</sup>，可见儒家之义也是一种利，却不是“小利”，而是“大利”。由此“义”就从“仁”的概念之中延伸出来了。“仲尼只说一个仁字，孟子开口便说仁义。”<sup>③</sup>孟子将“仁义”并提，“人皆有所不为，达之于其所为，义也。”<sup>④</sup>朱熹则从理气观出发解释“义”的来源。“理”是天地之本源，有理而生气，人之所以有不仁不义的行为，皆因以气质之偏、物欲之蔽，而仁义有所不能。“义”也是“仁”外显表现之一。如能通过道德修养以达到内在的“仁心”，则自然可以成就外在的“义行”。

“义”还是评价道德的重要准则。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”<sup>⑤</sup>把“义”作为衡量君子和小人的标准之一。孟子则把义比喻为“人之路”。说明义者乃行事之宜，正如人所行之路，而且应该是无“欲之邪曲”的正路。而对于“义”具体界定，朱熹明确说“好义，则事合宜”<sup>⑥</sup>，进而提出义与利是“天理”与“人欲”区别的论断。仁是为天理之核心，义之为推行天理之正道，故曰“义者，天理之所宜。利者，人情之所欲”。<sup>⑦</sup>所以“存天理”在朱熹看来即是合理“义”的方面，而“灭人欲”则是不合理“利”的方面。“存天理，灭人欲”实际上就是朱熹关于利益观的具体论述。“灭人欲”并非否定所有正常人性需求，而是指要对不合理的私利予以克制，在价值取向上要以民为本，不因个人私利而损害他人利益。《家训》关于如何践行“义”之道德规定也有具体而生动的解释，即不能做损人利己之事，要尊敬年长的人，不能嫉妒有才能的人，要推崇有德行的贤人。《家训》明确提出在“义”的标准下，何“可为”、何“不可为”。如“无私仇、无私法，合理之事”都是符合道德标准可为之事；而“损人利己、妒贤嫉能、称忿报横逆、非礼害物命、取不义之财”都是不符合道德不可为之事。《家训》由细致而详实的“义”之德行出发，提出了儒家传统道德教育的实践路径。

## 三、《家训》道德教育思想的现代启示

朱熹重视启蒙阶段道德养成教育，认为良好的道德品质是做学问的基础，这也是朱熹作《家训》以教育子孙后代的首要目的。《家训》中倡导道德教育要重视个人自我修养，发挥人在道德教育方面的能动作用，形成从他律到自律的道德教育方式。同时，《家训》还将道德教育融入日常生活之中，可谓极具特色的道德养成实践教育。

### （一）道德教育应重视童蒙养成——由“明德”进而“为学”

《家训》重视童蒙道德养成教育，体现从“明德”到“为学”的道德修养工夫。《家训》是朱熹写给其子弟的训诫，表明朱熹对道德教育启蒙阶段的重视，对子弟的教育以良好德行培养为出发点，认为道德教育是一切为学的基础和开端。只有形成良好的道德品质，才能具备追求“圣贤”的基本条件。在朱熹看来童蒙教育并不局限于未成年人，而是适用于一切启蒙教育阶段。“圣贤”是儒家传统的理想价值追求，即使未必能人人皆为圣贤，也必须人人都以高尚的道

① [宋]朱熹：《朱子家训》，紫阳朱氏统宗谱，刻本，卷一。

②③④⑤⑥⑦ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第12、199、372、73、142、73页。

德操守来自自我规范。儒家传统讲求做人 与做学问相一致, 为学方面要追求圣贤之境界, 而圣贤之人也是道德境界最高的人。如果要区别做人 与做学问的不同, 则应该说道德教育是为学的基础和出发点。“诗书不可不读, 礼义不可不知。子孙不可不教, 童仆不可不恤。斯文不可不敬, 患难不可不扶。”<sup>①</sup>《家训》在童蒙教育之中展现个人参与社会活动的标准和为人处世的具体规范。这种重视道德品质童蒙养成教育思想也体现在朱熹教导子女的事迹中。朱熹另一篇家训《谨守勤谨》, 又称《训子帖》, 就是朱熹在送儿子朱塾求学时的殷切勉励。朱熹因怕儿子在家读书不得专心, 才远送其拜师吕祖谦门下, 望其能学有所成。其中除了劝导儿子踏实为学, 更有许多日常道德修养和待人接物的细节, 爱子情切的慈父形象跃然纸上, 更体现出朱熹对童蒙道德教育的重视。

## (二) 道德教育要强调自我修养——从他律走向自律

《家训》强调自我修养的重要性, 倡导从他律走向自律的道德教育规范。朱熹言: “天命之谓性、率性之谓道、修道之谓教。”<sup>②</sup> 天命之理是万物本然之性, 而顺应天性就是所谓的事物各自顺应自然之道。追求圣贤之道就是通过教育和自我修养而达成天命本然之性的过程。故曰所有美好的道德品质都是“本于天而备于我”<sup>③</sup>, 这其中个人的能动作为是不可忽视的, 这包含至少两条途径, 第一是个人修养上的用功, 第二是家庭、学校和社会等对个人道德的教化和培育。

“守我之分者, 礼也; 听我之命者, 天也。人能如是, 天必相之。”<sup>④</sup>一方面, 这种顺乎天命并非一种消极的听天由命的宿命论, 这里朱熹所提的“命”指“天命之性”(与之相对的是“气质之性”)即是对事物本然或本质规律的认识。故“听我之命”即是遵循事物发展的客观规律性, 这是发挥主体能动作用的重要前提之一。另一方面, 道德修养的实践过程中要把握适当的度, 乃“守我之分”, 这是朱熹对“礼”的要求, 从个人的具体实际出发, 是对自身状态客观实际的认识。具备以上的两个基本条件后, 可顺乎天命之理的本然且发挥在道德教化方面主观能动的应变精神。“故必立学校, 明礼义以教之。”<sup>⑤</sup>就是朱熹重视自我修养的重要作用, 兴办书院是以促进主体在道德教育中的能动作用的发挥。

## (三) 道德教育要与社会生活相结合——由认知转化为实践

《家训》指出道德教育要与社会生活相结合, 提倡认知转化为实践的道德践行路径。道德教育不是高高在上或停留在文字层面的空谈, 应该是落实到社会实践并融入到个人日常生活之中去, 乃日用常行之道。《家训》中所揭示的“仁、忠、慈、孝、友、恭、和、柔、礼、信、敬、爱、尊”等德目, 规定了社会成员个体不同的社会角色和应尽的道德责任, 旨在构筑一个和谐求善的理想社会图景。《家训》一方面规范社会个人主体的道德义务, 另一方面营造和谐的人际关系。在重视个人基本道德修养基础上, 要做好社会个人主体道德建设。不同社会角色所承担的道德规范及要求是大不相同的。“君臣”、“父子”、“兄弟”、“夫妻”、“师友”都是传统社会中最普遍的社会和家庭角色。社会角色多样化要求道德标准具有针对性。朱熹个人在生活中也正是其所倡导道德准则的践行者。“葱汤麦饭两相宜, 葱补丹田麦疗饥。莫谓此中滋味薄, 前村还有未饮时。”<sup>⑥</sup>此是朱熹到女儿家做客, 怕女儿因家贫而无丰盛饮食招待父亲而愧疚, 写下充满慈爱的诗句以慰藉女儿。最要紧的是将道德教育融入日常生活之中, 诗句还原了一个因家庭角色不同而承担相应道德责任的有血有肉有情的朱熹形象, 是其和谐家庭道德观的最好佐证。

(下转第42页)

①④ [宋]朱熹:《朱子家训》,紫阳朱氏统宗谱,刻本,卷一。

②③⑤ [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第17、17、144页。

⑥ 夷山朱熹研究中心:《朱熹诗词选注》,福州:福建教育出版社,1993年,第331页。

# 汲取朱子家训思想精华 加强领导干部家风建设

陈芳萍

(中共南平市委党校, 福建 南平 353000)

**摘要:** 朱子(熹)一生留给后世丰厚的文化遗产, 家训思想是其整个学说体系的重要组成部分, 朱子立足现实, 着眼生活, 全面总结了每个人在家庭、社会中该扮演的角色和应承担的义务, 精辟阐明了为人处世、治家修身之道, 不仅对朱氏子孙产生深远的影响, 代代相传, 对当前领导干部建设良好家风、致力廉洁从政也有积极意义和借鉴作用。本文通过分析朱子家训思想的形成背景, 概括归纳其主要内容, 结合当前一些领导干部家风建设存在的突出问题和原因, 提出汲取朱子家训思想精华, 加强领导干部家风建设的若干对策。

**关键词:** 朱子; 家训; 领导干部; 家风

朱子(熹)是我国历史上杰出的哲学家、思想家、教育家, 在继承和总结前人认识成果的基础上, 构建了一个庞大、系统的思想体系, 纵使时代发展, 岁月更迭, 依然焕发着蓬勃生机, 朱子家训思想是其众多思想、学说中的重要组成部分, 在当前领导干部家风建设、廉洁从政教育中, 具有积极的现实意义和借鉴作用。

## 一、朱子家训思想的形成背景

纵观朱子家训思想的形成, 中国传统家训思想的演变为其奠定了深厚的理论基础, 南宋特殊的政治历史背景是其诞生的客观条件, 而朱子本人的生平历程则是朱子家训思想不可多得的实践来源。

### (一) 中国传统家训思想的演变——朱子家训思想形成的理论基础

家庭是人们生活和接受教育的启蒙场所。家训, 又称家教、家诫、家规、家仪、家范、家语、家言、家约、庭训、内训等, 是人们教授后世子孙应当如何为人处世、治理家庭的基本方法, 更是我国优秀传统文化的重要组成部分。从历史发展的过程来看, 中国家训的演变主要经历以下几个阶段:

1. 先秦——家训得以萌芽。这个时期的家训大多以言论为主, 因事施教, 流传下来的家训文字大多是后人当时有关人士教子言行的记录和整理。例如: 太任胎教、桐叶封弟、晏婴遗书戒子等, 都是这个时期家训的经典。太任胎教、《周公诫伯禽》等言行记录成为中国家训思想的萌芽。

2. 魏晋南北朝——家训逐渐形成。从家训的表述上, “家训”、“家诫”、“女训”、“女戒”、

“家声”等词汇都开始逐渐被使用。司马迁在《报任少卿书》中说：“李陵既生降，隳其家声！”感慨李陵战败投降的个人行为影响了李氏家族世代积累的美好声誉。诸葛亮的《诫子书》、东方朔的《诫子诗》、嵇康的《家戒》、班昭的《女戒》，孔融让梨、孟母三迁等民间故事等，成为这个时期经典家训的代表。《后汉书·边让传》记载，蔡邕在向朝廷推举贤才边让时，谈到“髡鬣夙孤，不尽家训。”这是历史上关于“家训”二字的最早的文字记录。北齐教育家、思想家颜之推的《颜氏家训》则是我国历史上有关家训的首部系统专著，推动家训思想系统化，使其成为新的规范文体。

3. 隋唐以后——家训日臻发展和成熟。《颜氏家训》问世后，许多著名的政治家、思想家、文学家都热衷于著述家训，把家训传承作为立德树人的重要手段。隋唐时期，家训进一步发展，甄于成熟。唐太宗李世民的《帝范》成为统治者勉励后裔子孙为政之道的典型。唐代，诗歌蓬勃发展，再加上社会普遍重视子弟的教育，杜甫、白居易、韩愈等著名诗人，都把家训融入诗歌，形成脍炙人口的家训诗，李白的《送族弟绾从军安西》，杜甫的《宗武生日》、《又示宗武》，韩愈的《示儿》，李商隐的《骄儿诗》等，都是着眼忠君爱国、志存高远、一心向学、修身养德等不同视角的家训诗代表。宋代之后，家训思想的发展进入了鼎盛阶段，从数量、内容到题材、形式都大大超出以往。比较有影响的有欧阳修的《家戒》、陆游的《放翁家训》，范仲淹的《家训》、司马光《温公家范》、《训俭示康》、胡安国《与子寅书》等。

从先秦到南宋，中国传统家训经历了萌芽——形成——发展——鼎盛的演变脉络，为朱子家训思想的形成奠定了深厚的理论基础。

## （二）南宋特殊的政治历史背景——朱子家训思想形成的客观条件

北宋靖康之变后，宋王朝在临安（今浙江杭州）建立偏安政权，到了朱子生活的南宋时期，内外交困、水深火热、危机四伏。

1. 外敌虎视眈眈。从外部威胁来看，面临北方金国和蒙古的虎视眈眈、南下征战、步步紧逼，是奋起抗争、保家卫国，还是苟且偷安、委屈求和，成为朝野上下争论的焦点，满朝官员分成主战派与主和派两个不同阵营。

2. 阶级矛盾突出。南宋时期，社会经济有了较大发展，但是官场奢靡之风大行其道，地主阶级对土地无限制的兼并和剥夺，再加上名目繁多的沉重赋税，数额惊人的军费开支，使得地主阶级与农民之间的矛盾日益突出，百姓怨声载道，纷纷奋起抗争，农民起义不断爆发。朱子曾经愤怒指责朝廷苛刻的赋税超出历史上的任何一个朝代，而且沉重税赋的百分之八九十都用在供养兵力上，成为老百姓的沉重负担。

3. 纲常伦理失序。在佛学、禅学的冲击下，儒家道统衰微，导致封建纲常秩序遭到冲击，日渐衰微，礼教废弛，所以，无论是为了国家的中兴，还是为了全社会道统的承续，都需要理想信念的再造。基于此，朱子将“克己复礼”作为行动指南，提出了“存天理，灭人欲”的主张，将重建国家秩序，增强民族凝聚力，重整伦理纲常的拳拳之心融入他的家训理念。

## （三）朱子本人的生平历程——朱子家训思想形成的实践来源

朱子是后世对朱熹的尊称，南宋南剑州（今福建南平）人，生于建炎四年（1130），庆元六年（1200）去世，历经宋高宗、宋孝宗、宋光宗、宋宁宗四位皇帝，是位“百科全书式”的思想家。朱子本人的生平历程为其家训思想的形成提供了不可多得的实践来源。

1. 父母的言传身教。朱子的父亲朱松与母亲祝夫人是夫和妇柔的典范，他们忠于国家、孝敬长辈、友爱兄弟、悉心教育子女，对朱子产生了不可取代的影响。一是父亲朱松的殷切教导。朱子的父亲朱松勤学苦读，进士及第后被朝廷任命为建州政和（今福建省南平市政和县）县尉，

将祖籍地徽州婺源（今江西省上饶市婺源县）百亩田产变换成盘缠，带领父母、兄弟、妻儿一家八口翻山越岭到政和上任，与福建，尤其是南平结下不解之缘。朱松不仅饱读诗书，还胸怀饱满的爱国热情，在北方金兵大举入侵下，朱松反对秦桧及其党羽的议和求全，一心主战，受到排挤，愤然请辞返乡归闽，专心教育子女，朱子晚年回忆，童年时期父亲朱松为其讲解《光武纪》中汉武帝以少胜多，用3000精锐打败王莽42万大军的故事。而且朱熹年幼时，朱松就严格要求、教导他学习儒学经典，所以才有朱熹自己的感慨：“某自卯读四书，甚辛苦”，这种“辛苦”为朱子家训等思想的形成提供了充足的知识储备。二是母亲祝夫人的深刻影响。父亲朱松去世后，朱子在母亲祝夫人的教导下成长，祝夫人的温柔贤淑、勤俭节约、安贫乐道为朱子塑造了鲜活的榜样，尤其是祝夫人煮莲教子、勤俭持家自给自足等生活细节深深影响了朱子。

2. 师长的谆谆教诲。朱子父亲朱松因病去世前，将朱子托付给武夷山的好朋友刘子羽，刘子羽不负重托，将朱子一家三口接到崇安县五夫里（今武夷山市五夫镇），出资为其建造紫阳楼，一生不遗余力帮助朱子一家，照顾他们的生活和学业，成为朱子的义父，这种重承诺、讲大义的士大夫所为深深感动朱子，也在他心里烙下深刻印记。后来，朱子还得到了刘子翬、刘勉之、胡宪、李侗等老师的教育和指导，在刘子翬的教导下，朱子明白了“不远复”、韬光养晦、敛性修身的重要性，刘勉之老师感念朱子勤奋好学、追求上进，将女儿刘清四许配给朱熹，胡宪老师创办的兴贤书院是朱熹少年求学的母校，也成为后来讲学的重要场所，而李侗老师的悉心点拨，则使朱子明白孔孟儒学是真正的圣贤之学，实现了“逃禅归儒”的转变，达到了“尽废所学”的否定，全身心学习、研究儒学。师长的谆谆教诲，激励朱子求学上进，系统化、理论化朱子家训思想的形成。

3. “朋友圈”的熏陶感染。朱子与陆游（陆放翁）、辛弃疾（辛飘翁）有着同样的爱国爱民热情，又同样仕途坎坷，担任过同样官职（武夷山冲佑观提举），所以三人惺惺相惜，互相勉励，被人们称为“武夷三翁”。朱子与张拭、吕祖谦并称“东南三贤”，不仅在学术上互相探讨、切磋，在生活上也相互帮助、扶持。公元1179年，朱子为义父刘子羽立碑，专门请张拭撰写碑额。长子朱塾性格顽劣、懒散，更是效仿古人“易子而教”，千里迢迢送往婺州金华（今浙江省金华市），请吕祖谦代为教育。朱子与陆氏兄弟（陆九渊、陆九龄）虽说在学术、思想上有很大分歧，甚至尖锐对立，“鹅湖之辩”更是将这种分歧推向极致，但即使如此，他们的友谊却丝毫没有受到影响，学术分歧过后，他们仍是好友。朱子专门请陆九渊到白鹿洞书院讲学，并将其讲学提纲亲自抄写出来，刻成石碑供门人所学。蔡元定尊朱子为师，被人们认为是“朱门领袖”，但是朱子尊其学术精湛，品行高尚，几度表示“季通不在弟子之列”，将其视为自己的好友、兄弟，甚至遇到许多问题都虚心向蔡元定请教、商讨。广泛交友，积极、健康的“朋友圈”对朱子家训思想的形成带来了润物无声地影响。

## 二、朱子家训思想的主要内容

朱子的家训思想以《朱子家训》为核心，在《朱子家礼》《朱子家政》《小学》《童蒙须知》《训子从学帖》等著作或篇目中均有体现。主要内容归结起来就是“五个提倡”：一是提倡家庭和睦，二是提倡人际和谐，三是提倡重德修身，四是提倡读书学习，五是提倡视民如伤。

### （一）提倡家庭和睦

家庭自古以来就是社会的基本细胞，上至社会名流、达官贵人，下至布衣百姓、一介平民，家庭和睦都是事业成功的基础。《朱子家训》中明确了家庭生活中父子、兄弟、夫妻的伦理道德

关系，指出“父之所贵者，慈也。子之所贵者，孝也。兄之所贵者，友也。弟之所贵者，恭也。夫之所贵者，和也。妇之所贵者，柔也。”构建了父慈子孝、兄友弟恭、夫和妇柔，相亲敦睦的美好家庭图景。朱子对家庭伦理关系极为重视，母亲祝夫人去世后，在蔡元定的协助下亲自堪輿选址，朱子将母亲按规制安葬，并在墓地旁修建寒泉精舍，为母亲守孝三年，在精舍中安静地读书学习、著书立说，铸就“庐墓之侧，修百代国史”的千古美谈。与夫人刘清四举案齐眉、相敬如宾，夫人病逝后，朱子亲自撰写动人的《墓祭文》，将夫人安葬在建阳黄坑大林谷，营建墓穴时，就在墓穴东边预留空穴，作为自己日后的归藏之所，此后20余年，朱子一直未续弦，直到终老。

## （二）提倡社会和谐

朱子的家训思想立足家庭，关注人与自然、人与社会、人与人之间关系，形成了朴素的和谐理念。

1. 在人与自然的的关系上主张“天人一理”。朱子继承二程理一元论，认为“理”是宇宙间的最高范畴，他将“理”融入自然界，以理释天，一方面，从宇宙本源的角度，认为“理”是世界本体、万物本原，将儒家伦理与世界本体统体于天理，“天”并不是实体的存在，而是生生不息的生命创造过程，就是宇宙自然界，“天固是理，然苍苍者亦是天。在上而有主宰者亦是天。”而人类本为宇宙自然界的衍生物和组成部分，存在本身就是宇宙生生之理的直观体现，与自然界之间理当和谐共生，尊崇“天人一理”，肯定了人与自然界的和谐统一；另一方面，朱子认为“人是天地中最灵之物”，人类存在的意义和源头都来源于自然界，只不过是宇宙间生命创造的执行者，并不见得比自然界的其他生物高贵一等，因此，人类有责任尊重自然界的客观规律，对自然界平等视之，“以事亲之道以事天地”，像爱护人类本身一样去对待自然，朱子拓展了孟子“恻隐之心”的外延，主张“盖骨肉之亲，本同一气，又非但若人之同类而已。故古人必由亲亲推之，然后及于仁民，又推其余，然后及于爱物。”认为由近到远，从易到难的顺序就是亲亲——仁民——爱物，将“爱物”视为为人处世的重要准则。朱子在《朱子家训》里教育子孙：“勿非礼而害物命。”不能违背客观规律和礼仪规范随意伤害他人或动物的生命。

2. 在人与人的关系上主张人际和谐。朱子十分重视人际关系，《朱子家训》在人与人的关系上，做出了诸多论述，“事师长贵乎礼也，交朋友贵乎信也。”强调了“礼”和“信”的重要性，“见老者，敬之；见幼者，爱之。”把尊老爱幼这种看似简单的传统美德纳入家训思想体系，“勿以善小而不为，勿以恶小而为之。”警醒子孙不可忽视这些生活中的细节，往往这样的细节能够反映一个人的本性，决定人生的走向。“仇者以义解之，怨者以直报之，随所遇而安之。”“人有恶，则掩之；人有善，则扬之。”“人有小过，含容而忍之；人大过，以理而谕之。”相关表述则使人际交往的要求更为具体化和可操作性，字里行间都饱含着朱子对子孙保持诚信、道义、谦逊、宽容、平和心态的殷切期望。

## （三）提倡重德修身

对重德修身的提倡是朱子家训思想的又一要点。《朱子家政》里说：“士君子修一家之政，非求富益之也，种德而已尔，积善而已尔。”品行高尚的人注重家庭事务的治理，并不是一味追求财富的增加和积累，更多的是为了行善积德。篇末再次重申“有官君子岂可不修一家之政乎？”朱子感慨哪有道德品质高尚的人不重视家庭治理呢？在《朱子家训》中，明确指出：“有德者虽年下于我，我必尊之；不肖者，虽年高于我，我必远之。”将道德品行的优劣作为抉择人际关系亲疏的重要标准。“勿以善小而不为，勿以恶小而为之。”则提醒子孙要严格按照善恶的标准要求自己，哪怕是生活中的小事，也要时刻注重细节，方能提升自己的道德修养。同时，他

对他人的善恶行为也有独特的态度，“人有恶，则掩之，人有善，则扬之。”对他人的不好的事情，不要加以扩大和宣扬，对别人做的好事，要不吝表扬和宣传。朱子同时认为，“礼”是人道德品行的外在体现，朱子向来重视家礼，《朱子家训》里说：“礼义不可不知”，认为“礼义”是每个人都应该熟知和遵循的，为了传承传统家礼，先后编撰《古今家祭礼》《祭礼》《家礼》等著作，将家礼理论化、系统化，成为后世恪守礼仪规范提供了范本和依据。

#### （四）提倡读书学习

朱子一生重视教育，在继承和扬弃前人教育理念的基础上，形成了系统、丰富的教育思想，并将为融入家训思想之中。

1. 读书是治理家庭的基础。关于治家的“四本”思想中，他说“读书乃起家之本”，认识到读书时家庭兴旺、健康发展的首要条件，《朱子家训》里重申“诗书不可不读”，劝勉后裔子孙要通过多读“诗书”（诗书即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等儒家典籍）来修德养气，治理家庭。

2. “三到”是读书的基本方法。在启蒙读物《童蒙须知》中，朱子对儿童的穿衣戴帽、生活起居、读书学习等做出了详细规范。在该文第四部分“读书写字”中，朱子不仅强调要从小养成良好的读书习惯，要端正坐姿、清洁书桌、爱护书籍、认真诵读、工整书写，还将自己多年的读书方法做了精炼的总结：“余尝谓读书有三到。谓心到、眼到、口到。”认为“心到”是读好书的首要条件，只有真正静下心来，心无旁骛，才能进一步实现“眼到、口到”，熟练掌握。

3. 知行合一是学用关系的辩证统一。朱子认为要通过读书学习来掌握知识，进而求得真理，但“为学之实，固在践履。”不能只停留在口头和书本上，最终的目的落脚点在实践。他将“知”、“行”两者的关系生动比喻成人的眼睛和双脚的关系，指出：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。”二者是主体和客体的关系，相辅相成，缺一不可，同时他认为从二者的先后顺序和重要程度上而言，必然是知先行后、行重于知，所以他强调“苟徒知而不行，诚与不学无异。”直言不讳，若只是通过读书学习掌握知识，却不加以实践，学与不学没有本质区别。而且，若只是学到知识，并未加以实践，也说明知之尚浅，只有亲自投身实践，才会知之益明，并非凭空想象的模样。

#### （五）提倡视民如伤

朱子一生，除了读书学习、著书立说、办学讲学外，也曾几度入仕为官，在累计不到九年的仕途经历中，他视民如伤，展现除了为官者清廉、爱民、实干的可贵品质。将“国家之大务，莫大于恤民”的政治理念贯穿政治生涯的始终。进士及第后，朱子回到祖籍地婺源，自比溪中清泉，立志“吾今后为官，定如此泉，颠簸不失志，贫贱亦清廉。”树立了为百姓谋福祉、为社稷尽忠心的远大志向，也下定决心，做清正廉洁的好官。所以，无论是任同安主簿，知漳州，还是浙东抗旱、兴办五夫社仓，都将拳拳爱民之心践行到实处。身体力行之外，也同样如此教育子孙。《朱子家训》中说道：“勿损人而利己”、“遇合理之事则从”、“患难不可不扶”，阐明为人不能够为了自己谋利而损害他人利益，当遇到合乎道义，与老百姓利益相一致的事情，要积极去推动，他人有困难时，也不能不去帮助。《朱子语类》中指出“大抵不私其身，慨然以天下百姓为心，此君子也；谋身之计甚密，而天下百姓之利害我不顾焉，此小人也。”将是否“以百姓为心”作为区别君子与小人的特殊标准。



### 三、当前领导干部家风建设面临的突出问题及原因

各级领导干部是中国特色社会主义建设事业的带头人、组织者和领导者，是推动中华民族伟大复兴的“关键少数”，他们的家风建设状况，直接连接着党风，关系着政风，影响着民风。如今，领导干部家风建设主流积极向上，但这样那样的家风问题仍然客观存在。一些领导干部不注重家风建设，对亲属、子女疏于管教，导致家庭成员没有形成正确的世界观、人生观和价值观，做出有悖道德和法律的行为，造成恶劣的社会影响，给党和国家形象抹黑，例如，2010年，河北一位地级市公安局副局长的儿子酒后驾车，导致河北大学校园内两位名学生一死一伤，事故发生后，非但没有关心受害者，反而不以为然，气焰嚣张，让“我爸是李刚”成为年度流行语。更有甚者，有些领导干部自身忽视主观世界的改造，理想信念滑坡，走向贪腐的深渊，给家人亲属做出了负面“表率”，大肆假借其权势，从中渔利，形成了一人为官全家贪腐的不良现象。原铁道部部长刘志军与原武汉铁路分局副局长刘志祥兄弟二人切实演绎了“贪腐哥俩好，上阵亲兄弟”的真实桥段，原河北省委书记周本顺及其妻儿、小舅子、侄女、侄女婿的消极腐败事件东窗事发后，中纪委做出的通报中第一次使用了“家风败坏”一次，严肃指出：“周本顺严重违反廉洁纪律，利用职务上的便利为他人谋取利益并收受财物，收受礼金、礼品，对配偶子女放任纵容，家风败坏……”近年来落马的众多官员，诸如周永康、徐才厚、令计划、苏荣等人违反党纪国法，调查核实后都具有“一人腐，全家腐；一人腐，腐全家”的特点。这些沉痛教训都是领导干部家风建设问题的延伸，归根结底是主客观两方面的原因共同造成的：

#### （一）主观原因

1. 理想信念不坚定，修齐治平的抱负缺失。坚定的理想信念，是领导干部的精神支柱，失去了理想信念，精神就失去了寄托，容易缺钙般的患上“软骨病”。如今旧有传统价值观念被打破，在新的多元价值观念冲击下，很多人包括领导干部在价值观念上，面临着传统与现代、中国与西方的双重矛盾，一些领导干部对树立坚定理想信念的重要性、必要性及紧迫性认识不深，党性修养弱化、信仰迷失，影响良好家风的形成，不仅将中国传统“修身、齐家、治国、平天下”的抱负抛之脑后，甚至突破法律和道德的底线，违反党纪国法，贪腐堕落，给家庭带来沉重打击，给社会带来恶劣影响，给党和国家带来巨大损失。

2. 忽视学习，理论武装薄弱。英国哲学家弗朗西斯·培根曾说：“不读书的家庭，就是精神上残缺的家庭。”学习是提高道德修养、推动事业进步发展、涵养良好家风的源头活水。一些领导干部家风建设上产生的种种问题，忽视学习、不注重理论武装是重要原因之一，有的领导干部以为只要能够完成本职工作，解决面前问题，学不学习无所谓；有的以“工作繁忙”为借口，沉迷于电脑、手机，流连于各色“朋友圈”中，玩物丧志；有的把学习当作一种“任务”，仅限于学红头文件、学实施意见，完全不顾学习效果，最终使学习流于形式，缺乏实效；有的陷入功利学习的泥潭，只为了获得学历、获得晋升或调动的机会而学习，忽视了以学养德，以学修身，以学齐家。

3. 家教不严，放任子女亲属恣意妄为。朱子对家庭建设极为重视，尤其是在教育子女上，他身体力行，朱子向来主张对孩子要严厉与慈爱相结合，《朱子语类》记载，朱子门人问曰：“父母之于子，有无穷怜爱，欲其聪明，欲其成立。此谓之诚心邪？”说的是朱子门人向他请教，有些父母对于孩子，总有无限的怜惜和爱护，希望孩子聪明，希望孩子成功成才，这样是一种真诚的心态吗？朱子回答：“父母爱其子，正也。爱之无穷，而必欲其如何，则邪矣。此天理人欲

之间,正当审决。”在他看来,父母爱自己的孩子,这是很正常天理的流露。如若“爱之无穷”——爱过了度,就会变为溺爱;对孩子有无限期望,非得孩子如何如何,则易变成错爱。这样,爱就变成了“人欲”,就是“邪”欲,是不正当的欲望了。这就是天理和人欲之间的区别,应该认真审视科学决断。但是,现在,一些领导干部自恃“位高权重”,溺爱子女,放纵亲属,没有严格按照党规党纪、法律法规的标准要求家庭成员,譬如国家能源局原局长刘铁男一直教导儿子刘德成要“学会走捷径”从而成为“有出息”的“人上人”,这样的价值观引领之下,在后来的贪腐利益输送中,父子俩自然成为一丘之貉,共同完成一系列权钱交易。

## (二) 客观原因

在干部队伍建设中,领导干部家风建设屡屡出现问题,从客观上分析,有选人用人机制、监督制约机制、考核评价机制的不完善,也有家族观念的削弱、优秀传统文化传承的不足。

1. 选人用人机制不够科学。选拔任用干部是干部队伍建设的重要“入口关”,各级领导干部的工作性质和宗旨决定了他们不论从“才”还是从“德”上都应该成为其他社会成员的表率。从某种意义上而言,干部选拔任用的品行好坏、素质高低,决定了中国特色社会主义事业可否健康推进。但是,从当前实际来看,有些地方的组织人事部门,在选人用人机制上,往往偏重业务能力、工作业绩的评价指标,片面注重背景、学历、政绩,而忽视了职业道德、个人品德、家庭美德等德行的评价,缺乏一套能够科学评价领导干部道德品行的机制和体系,导致有些道德品行恶劣的干部也被选入领导干部队伍,即使在家庭美德、生活作风、政治修养等方面存在问题,也被视作细枝末节,“与工作无关”,如此做法,不仅成为领导干部道德失范、家风不正问题屡屡出现的巨大隐患,也会给干部队伍、人民群众带来负面影响,降低群众对政府的信任,影响政府的公信力。

2. 监督制约机制不够完善。领导干部手中的职权如果得不到有效监督和制约,就容易导致滥用职权,滋生腐败,也容易将不良风气带到家庭教育和家风建设中。如今,因为监督机制的不健全,缺少对领导干部家风不正、道德失范行为规范的强制性监督制度,只得依赖社会道德非强制性的软性约束,在权力、金钱、美色等诱惑面前,一些领导干部滥用权力、以权谋私、权权交换、权色交换、权钱交换等现象,往往就从“有可能”变成了活生生的现实。

3. 考核评价机制不全面。高素质领导干部队伍的造就,必须有一套完备、科学、合理的考核评价体系。新中国成立后,尤其是改革开放之后,我国已逐步形成一套专门的领导干部考核评价办法,严格按照考核程序,以“德、能、勤、绩、廉”作为考核的基本内容,采用“平时考核+任前考核+定期考核”的方式,获得了一定成效。虽说“德”与“廉”已经成为考核评价的重要指标,但是对领导干部家庭生活往往缺乏关注,对少数领导干部生活作风不端问题,基本上也是无人举报便不予追究,实际执行过程中偏重教育忽视处罚,无法起到应有的震慑和惩戒作用,对领导干部家风问题频出、生活腐化堕落等问题缺乏实质性约束。

4. 家族观念削弱。古代的家族,以婚姻和血缘关系为纽带,是一个稳固的生活单位。这样的生活单位为了规范家族成员的言行,或有明确成文、全面规范的家规家训,或有口口相传不言自威的行为准则,加上家族长者的身体力行,示范熏陶,家庭成员能够从小培养健康的生活习惯和道德品质。随着社会的发展,一方面,家族式聚居的生活方式演变为家族的每个分支家庭散落居住,再加上许多家庭都是独生子女,家庭生活不再是几世同堂的模式,分解成多个“三口之家”。另一方面随着城市化进程的加快,农村人口,尤其是青壮年人口不断流向城市,许多农村家庭只剩“留守儿童”、“空巢老人”,流向城市的农村人口则从本村本土的“熟人社会”向“陌生人社会”过渡,家族意识因为空间的距离逐渐削弱。

5. 优秀传统文化弘扬不足。在市场经济快速发展、社会转型期矛盾凸显、西方资本主义价值观冲击等多种因素影响之下，中国传统文化中许多优秀和精华的元素没有得到很好的继承和弘扬，绝大多数家庭没有白纸黑字、代代相传的家规家训，甚至将敬老孝亲、为民爱国等优秀道德规范抛之脑后，使得家庭教育、家风建设偏离正常轨道。

#### 四、汲取朱子家训思想精华 推动领导干部家风建设的对策

鉴于朱子家训思想的历史影响和现代价值，针对当前领导干部家风问题产生的主客观原因，应结合时代特点，充分汲取朱子家训思想精华，推动领导干部家风建设朝健康、积极的方向发展。

##### （一）由孝而忠，坚守修齐治平的家国情怀

我国传统文化历来提倡家国同构，《大学》开篇就提出：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家。”揭示了家庭和谐家族兴旺是治理国家的基础和前提，只有治理好家庭，才有可能治理好国家。《大学》第九章中进一步阐述：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国：孝者，所以事君也，弟者，所以事长也，慈者所以使众也。”告诫人们，想要把国家治理得井井有条，整饬家庭首当其冲，家人都管教不好的话，就更无法管教好其他人，所以但凡那些不超越家族范围却能在国家中推动教化的人，都有高尚的“齐家”品格：孝顺的品格，可以由父母推及君王，恭敬的品格，可以由兄长推及其他人，慈爱的品格，可以由子女推及民众。

朱子继承了中国传统家国同构的伦理思想，要求子女对家尽孝、对国尽忠。《朱子家训》开篇就提到：“君之所贵者，仁也。臣之所贵者，忠也。父之所贵者，慈也。子之所贵者，孝也。”将孝悌、忠诚摆到了家风建设的首要位置。朱子恪守修身齐家治国平天下的政治抱负，严格要求自己，一生践行“遇合理之事则从”的为官理念，用自己为官一方的实际行动积极推动符合道义，顺应“天理”，有利于国家、人民的事。各级领导干部作为国家建设的组织者和提倡者，理应成为良好社会风气的引领者和示范者，处理好家庭“小家”与国家“大家”的关系，在生活中孝亲敬老，在工作中为国为民，用实际行动诠释修身、齐家、治国、平天下的远大抱负。

##### （二）以身作则，增强清正廉洁的政治修养

朱子把清正廉洁作为重要理念，融入他的家训思想。《朱子家训》指出，“见不义之财勿取。”《朱子家政》也强调：“临财欲其勿苟，见利欲其勿争。”警醒人们对财物的欲望一定要通过正当的途径来满足，不能见利忘义。朱子一生清廉，创办诸多书院，却始终没有为自己和家人谋取私利、置办私产，尤其是晚年朱子在沧州精舍（后更名为考亭书院）倾力办学讲学，生活窘困，“斋舍无以避风雨”，友人慷慨解囊要资助他改善居住条件，朱子却慨然拒绝：“此是私家斋舍，不当烦官司。”将个人利益和集体利益的关系处理的合理得当，友人承诺用个人俸禄帮助他，也被朱子婉言拒绝，更显其对物质需求的泰然。各级领导干部是社会治理的主要责任人，他们的廉洁情况影响了其他社会成员对物质的追求方式，也制约了社会治理的实际成效。当前，领导干部队伍建设主流是积极向上的，但是，消极腐败现象依然客观存在。近年来，各级领导干部的频频出事，很大一部分在家风上就出了问题。所以，各级领导干部都应该重视家庭教育、重视家风建设，勤于修身，清廉齐家，严格约束自己、配偶、子女、其他亲属及身边工作人员，要求其他社会成员做到的自己和自己的家人首先做到，才能引领良好的社会风气。

### （三）加强学习，注入良好家风的源头活水

学习是领导干部树立良好家风的源头活水。从组织上而言，要将家训、家风教育定为领导干部教育培训的必修课，通过党校、行政学院、社会主义学院或其他培训，教育引导领导干部树立健康、向上的世界观、人生观和价值观，建设良好家风；要组织领导干部剖析案例，认真讨论、深入剖析，警钟长鸣。从领导干部个人而言，要向历史学，学习历史上优秀人士的良好家风；向实践学，学习先模人物家风建设中的亮点和精华，也从腐化分子堕落过程中，找寻根源，引以为戒；向书本学，学习中华优秀传统文化，学习马克思主义理论，学习各种业务知识，来充实自己的知识体系，培养高尚的道德情操、健康的生活方式。从社会而言，应多开展“美丽家庭评选”、“你我共话好家规”、“传统家规现代运用”等专题教育或宣传，将中华优秀传统文化中的家庭治理智慧与现代社会治理有机融合，形成积极向上的价值引导和道德取向，营造好家风创建的良好氛围。

### （四）完善制度，建立切实有效的家风防火墙

加强领导干部家风建设，塑造良好家风，除了自我约束之外，也需要形成完善的制度体系，实现强有力的监督管理。一是在选人用人上，要遵循“德才兼备、以德为先”的用人标准，把道德品行包括家庭美德当作选贤任能的重要依据，组织部门考察干部时除干部本人外，还要了解其家庭财产来源、邻里关系、亲属状况等，引导领导干部在家庭建设上树立守土有责的使命感，让制度成为带电的高压线，从而实现由被动遵守到主动接受到价值认同的良好过渡。二是在监督制约上，2016年1月1日开始执行的《中国共产党廉洁自律准则》，将“廉洁齐家，自觉带头树立良好家风”作为每一位党员干部特别是各级领导干部的廉洁自律规范要求党员干部。《中国共产党党纪处分条例》也将纵容、默许亲属腐败作为党纪处分的负面清单之一列出来，关于领导干部家风建设的制度体系正在逐步建立，在执行和落实上需要切实增强，要根据实际，探索建立量化、细化指标，正向、方向指标，奖励、惩罚指标，使家风优劣有直观的表现载体，便于考核评价。同时，要认真落实领导干部个人有关事项报告制度，对领导干部配偶、子女及其他亲属进行严格的规范、监督和约束，从制度上减小权利寻租空间。

### （五）言传身教，从严教育亲属

领导干部在家庭生活中，要正确对待国家和人民赋予的权力，为配偶、子女和其他亲属树立良好的榜样，自身坚定理想信念，树立崇高信仰的基础上，以身作则，用自己的实际行动感召和带动亲属，经常对亲属进行思想、政治、法律和道德教育，防止他们打着领导干部的旗号，滥用权力，胡作非为，追求特殊待遇，尤其要注意从生活中的点滴小事和细枝末节入手，做到防微杜渐，增加与亲属的沟通、交流，了解和掌握其思想和行为动态，发现问题及时批评、引导，一旦触犯法律或党纪，要诚实向组织报告，主动配合调查，认真查处，不徇私舞弊，不遮掩护短。

### （六）明辨是非，遵循慎重交友的政治规矩

朱子十分强调交友之道，尤其重视领导者和管理人员的交友之道。朱子晚年给新任国君宋光宗赵惇提出了十条改革弊政的建议，第三条说：“臣闻蓬生麻中，不扶而直；白沙在泥，不染而黑。故贾谊之言曰：‘习与正人居之，不能无正，犹生长于齐之地，不能不齐言也；习与不正人居之，不能无不正，犹生长于楚之地不能不楚言也。’”提醒宋光宗要“与正人居”。在《训子从学帖》里，同样告诫长子朱塾：“凡敦厚忠信，能攻吾过者，益友也；其谄谀轻薄，傲慢褻狎，导人为恶者，损友也。”提醒儿子朱塾要亲君子远小人。沿着一些领导干部从家风不正到违法犯罪的轨迹追寻，很多人初入仕途时满怀修齐治平的雄心壮志，但后来的从政经历中，在自身

信念动摇和外界环境的双重影响下，便忘了初心，偏离正轨。譬如，原南京市市长季建业，因受贿罪被依法判处有期徒刑15年，他的沉沦就源于他的长期以来的不正当朋友圈，涉及的多起权钱交易行为都发生在有二十几年深厚交情的“铁哥们”中，不良的利益关系最终走向贪腐深渊。对领导干部家风建设而言，明辨是非，慎重交友不仅是重要原则，也是严格的政治规矩。

朱子的家训思想在继承前人家训思想的基础上，融入自己的治家理念，通俗易懂、历久弥新，即使到今天依然焕发蓬勃生机，对朱子家训思想作进一步的剖析和研究，将其与当前领导干部家风建设相结合，有益于我们汲取其精华，赋予时代新的内涵和要求，对推动领导干部家风建设有积极意义。

### [参 考 文 献]

- [1] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。
- [2] 黎靖德：《朱子语类》，北京：中华书局，2007年。
- [2] 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店出版社，2004年。
- [3] 束景南：《朱子大传》，福州：福建教育出版社，1992年。
- [4] 邹博：《中华传世家训》，北京：线装书局，2011年。
- [5] 袁荣祥：《福建家训》，福州：海峡文艺出版社，2014年。
- [6] 郑春：《朱子〈家礼〉与人文关怀》，福州：福建教育出版社，2014年。
- [7] 闽北朱子后裔联谊会、武夷山朱熹研究中心：《考亭紫阳朱氏总谱》，2000年。
- [8] 李丽娟：《基于传统家训文化视角的社会主义核心价值观培育探索》，《宝鸡文理学院学报》2016年第2期。
- [9] 志志：《朱熹家训浅析》，《福建史志》2014年第2期。
- [10] 杨家庆：《“传统家训”影响下领导干部建设优良家风之路径探析》，《中共珠海市委党校珠海市行政学院学报》2016年第2期。
- [11] 彭龙富：《习仲勋的家风及其当代意义研究》，《党政干部论坛》2016年第9期。
- [12] 张琳、陈延斌：《当前我国家风家教现状的实证调查与思考》，《中州学刊》2016年第8期。
- [13] 刘颖：《传统家训对领导干部家风建设的启示》，《领导科学论坛》2014年第1期。

(责任编辑：林日杖)

# 传统文化资源开发的当代思辨

——以闽文化活化为例

尚光一

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

**摘要:** 传统文化资源开发对于文化产业深入发展有着重要意义。在当下传统文化资源开发中, 存在着传统思想传播泥沙俱下、文化遗存保护不容乐观、传统文艺形态后继乏力等问题。今后应秉持理性扬弃传统思想、活态保护文化遗存、逆向复兴传统文艺的理念, 对传统文化资源进行科学开发。福建在传统文化资源开发中的实践, 包括重点培育朱子文化品牌、打好妈祖特色“文化牌”、开发冰心等名人资源、保护与传承宗祠文化和推进“闽派”系列品牌建设, 值得业界参考。

**关键词:** 文化资源; 文化遗产; 文化产业; 开发理念

## 一、传统文化资源开发中存在的问题

### (一) 传统思想传播泥沙俱下

习近平总书记《在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话》中指出:“不忘历史才能开辟未来, 善于继承才能善于创新。优秀传统文化是一个国家、一个民族传承和发展的根本, 如果丢掉了, 就割断了精神命脉。”<sup>①</sup>传统思想正是精神命脉的关键所在。然而, 近年来传统思想传播过程中乱象丛生。例如近年来出现的“国学热”, 包括各类“国学班”涌现, 在幼儿中开展《三字经》《弟子规》等读经活动, 中小学举行点朱砂、拜孔子等仪式等, 使民众眼花缭乱, 同时也争议重重。其中, 一些国学培训机构即便有办学资质, 也依然存在师资无标准、教学内容杂乱等问题, 甚至招聘教师往往只要求“热爱国学”; 一些团体或个人在传播传统思想时也“挂羊头、卖狗肉”, 以经济利益为实, 囫囵吞枣、照搬照抄式地强行灌输, 阻碍了青少年批判精神的萌生。这些乱象扰乱了中华优秀传统文化思想的良性传承和弘扬。

### (二) 文化遗存保护不容乐观

文化遗存是人与自然和谐相处的文化精髓和空间记忆, 是文化大国的形象代表与绝佳符号,

---

**基金项目:** 福建省社科规划项目(FJ2015C069), 福建省中青年教育科研项目(JAS150207)。

**作者简介:** 尚光一, 男, 福建师范大学文学院文化产业系讲师、文学博士、硕士生导师; 福建师范大学中华文学传承发展研究中心副研究员。研究方向为文化资源开发与文化产业运营。

<sup>①</sup> 新华网. 习近平在十八届中央纪委三次全会上发表重要讲话. (2014-01-14). [http://news.xinhuanet.com/video/2014-01/14/c\\_126004329.htm](http://news.xinhuanet.com/video/2014-01/14/c_126004329.htm)。

也是建设民族魂魄的宝贵资源和文化原点。然而，近年来许多文化遗存未得到应有的保护，甚至呈现“建筑已毁、工匠已死”的被动局面，给传承和弘扬中华优秀传统文化带来了十分不利的影 响。以福建省武夷山五夫朱子文化遗存为例，朱熹 14 岁起即在该地从学，之后著述、授徒，生活了 50 多年，朱子理学也在这里萌芽、成熟、传播，留有大量文化遗存。然而，当下五夫除朱子社仓正在进行修缮外，五夫古街的多数牌坊已被损毁；兴贤书院、歇马庄等部分遗存木构腐蚀严重；连氏节孝坊墙体后两侧厢房烧毁，牌坊面临损毁的威胁；屏山书院遗址因岁月砥砺沦为稻田；紫阳楼、刘氏家祠虽重建，但内部陈列空乏；并且，这些文物保护单位普遍偏低，大部分为县级文保单位，有的还只是文物点。这些朱子文化遗存的败落与萧条，直接影响了朱子文化的传承。

### （三）传统艺术形态后继乏力

随着时代的发展和生活方式的变化，特别是在流行文化和外来文化的冲击下，众多作为非物质文化遗产的传统艺术形态出现了前所未有的危机，后继乏力。以传统戏曲为例，传统戏曲指我国各民族各地区传统的戏剧曲艺形式的统称，包括传统戏剧和传统曲艺，是我国传统文化中遗存最丰富、最具民族品格的艺术形式之一，集中了中华文化的精华，在世界艺术之林中也独树一帜。然而，近年来许多剧种正在逐步消失，一些地方剧种尤其是小剧种、稀有剧种，正濒临消亡或已经消亡，多年前观众趋之若鹜、场场爆满的场面已成历史绝响。传统戏曲演出市场不断萎缩、票房不景气，众多剧团经济日益拮据，不仅影响到演职人员的收入情况，而且制约了传统戏曲的创新与编排。传统戏曲的式微正是我国传统艺术形态后继乏力的表征，同样对传统文化资源开发形成了阻碍。

## 二、传统文化资源开发应秉持的理念

### （一）外化于物、内化于心：理性扬弃传统思想

就传统思想理念的继承、普及与传播而言，整体上应采用外化于物、内化于心、批判式继承的现实态度。以朱子文化的传承弘扬为例，首先，天行有常，不为尧存，不为桀亡。文化现象的起伏跌宕是正常的规律。当今世界，西方文化在给世界做出巨大贡献、促进人类文明发展的同时，也带来了文化霸权、物质至上等一系列问题。在这一背景下，要将朱子文化融入现代文明的创造与创新，就要对朱子文化的继承、普及与传播做出理性思考和探析，逐步提高民众的认同感，使朱子文化在社会生活中“外化于物、内化于心”，从而为促进社会健康、合理发展做出应有的贡献。其次，文化普及不是哲学普及。朱子文化的普及与传播，并非是朱熹哲学思想的普及与传播。朱熹哲学思想是一个庞杂的体系，无论站在历史的角度追溯还是站在现代的立场审视，都是良莠混杂。朱熹哲学思想产生发展的历史条件，使其具有了双重性格，系一个精华与糟粕、积极因素同消极因素并存的两面体，并且其所蕴含的精华与糟粕、积极因素和消极因素并非泾渭分明，而是相互交织，混为一体。其中的某种观念或观点，往往从一个方面看是精华，从另一方面看则又是糟粕，这种复杂情况导致历史上对待朱熹哲学思想存在着差异巨大的态度和评论。为此，朱子文化的继承、普及与传播中，应将朱子文化与朱熹哲学思想进行区分。对于朱熹哲学思想，应继续秉持“取其精华，去其糟粕，批判继承，古为今用”的批判性继承原则，对其中已与现代社会理念、生活、共识明显脱节的观点观念，进行理性扬弃。在朱子文化的继承、普及与传播中，要以“海纳百川，有容乃大”的精神，坚持“我注六经，而非六经注我”的做法，对相关的朱熹哲学思想进行改造利用，赋予新的现代阐释，以使其贴合社会主义核心价值观，服务

于和谐社会构建和文化大国建设。最后,在朱子文化的继承、普及与传播中,要对不同维度下的朱子形象进行区分。要改变非黑即白的道德评价,避免“爱之欲其生,恶之欲其死”情感偏执,将历史人物还原在特定的时空环境进行体认,以同理心体谅其人性弱点中所包含的卑微与怯懦。特别是,要对学术视野中的朱子与文学典籍、民间传说中的朱子进行厘析。例如南宋洪迈《夷坚志》、周密《齐东野语》中的相关记述、明代凌濛初《二刻拍案惊奇》所收录的《硬勘案大儒争闲气,甘受刑侠女著芳名》,以及现代作家刘湘如《风尘误:朱熹和严蕊》中所构建的迫害名妓严蕊的朱熹形象,虽在民间广泛传播、耳熟能详,但就朱子文化的继承、普及与传播而言,则应从民俗意义上对其加以切割。再如,对于政争中朱熹曾上表自认的“私故人之财而纳其尼女”“深省昨非、细寻今是”等言论(朱熹《落秘阁修撰依前官谢表》),也应在朱子文化的继承、普及与传播过程中予以排除。总体而言,在朱子文化的继承、普及与传播中,要综合史料文献、学术研究、民间传说,重新构建一个便于朱子文化传播的“文化朱子”形象,即不同于历史真实的朱熹、学界研讨的朱熹、小说描摹的朱熹,而是基于现实需要与当代重构的一个“文化中的朱熹”,以体现出在文化传承中对传统思想进行扬弃的理念。

### (二) 望得见山,看得见水:活态保护文化遗存

党的十八大以来,习近平总书记对传承弘扬中华优秀传统文化发表了一系列讲话,并寄寓深情地指出,在文化传承中要让群众“望得见山,看得见水,记得住乡愁”。在这一背景下,文化遗存保护日益成为党和政府、专家学者、有识之士热切关注的话题,而活态保护则是破解这一难题的钥匙。以朱子文化遗存的活态保护为例,首先应推广比较成熟的经验和做法,包括在中小学中推广优化后的朱子文化课程;以各地保存较好的书院为基点,策划并开办朱子市民课堂;强化尤溪朱子诞辰日公祭朱子大典的影响力;鼓励各地因地制宜地设立朱子文化主题公园,使民众更直观地亲近朱子文化等。其次,活态保护朱子文化遗存离不开延伸产品开发。应依托朱子文化遗存所在地的相关资源条件,大力开发如“朱莲璧合”“朱子茶”“朱子扇”“朱子饼”“文公宴(八卦宴)”等特色产品及创意产品;将朱子文化和廉政教育、孝心教育等结合起来,挖掘整理“煮莲教子”“朱熹劝义母”“集粮救灾”“麦饭充饥”“义让田产”等民间故事,并以此创作制作出版更多图书、动画、电视剧、电影等产品,组织排练以朱子文化为题材的各类地方戏剧;把朱子家训、朱子经典语录编入中小学乡土教材、市民读本中,努力将朱子文化与老百姓生活有机结合起来。最后,朱子文化遗存保护离需要民众和相关地方的共同参与。例如,福建省古田县杉洋镇是朱熹老师李侗祖籍地,当地的蓝田书院始建于唐代,朱熹曾在此学习、讲学、避难,并撰有《东斋记》,并手书的“蓝田书院”四字。2012年,当地乡贤余云辉博士出资300多万元重修了蓝田书院,并聘请专门教师在书院为民众普及国学,福建师范大学文学院副院长林志强教授也为书院正门撰拟了“珠明碧海、玉润蓝田”的楹联,即是民间参与保护传承的生动案例。另外,在活态保护朱子文化遗存过程中,如不具备相应的开发条件,则应采取“守住历史、等待复活”的态度,力避揠苗助长。

### (三) 源头活水、嫁接重生:逆向复兴传统文艺

近年来,许多传统文艺形态的受众群体不断萎缩乃至青年一代受众群体近于消亡,即使借力于“文化普惠制”所支持的各类文艺“下乡镇”“进社区”“到广场”项目,也不过是一些传统文艺在没落黄昏来临之前的回光返照。随着现有受众群体的日渐凋零而新的受众难以培养,传统文艺形态的穷途末路似乎难以避免。然而,如果能基于“自下而上、扩大受众、涵育市场”的逆向思维进行考量,善于利用文化产业运营所带来的市场契机,将为许多传统文艺形态激发生存、发展的新动力。具体而言,一方面,传统文艺形态应引入文化产业运营思维,主动适应当代



“注意力经济”的内在要求，明确自身的市场定位，在剧目创意策划等方面进一步贴近细分市场的需求，满足特定目标受众的娱乐休闲消费需要，同时积极开发传统戏曲的延伸产品，在传统戏曲相关领域寻找长远的、可持续的盈利空间。另一方面，传统文艺形态是否在存续发展，并非局限于自我盈利的判定，而应融入文化产业开发的整体进行考量。以传统戏曲南音为例，其本身受众群体不断流失，开拓市场也困难重重，然而如能与闽南地区相关旅游项目进行捆绑，成为植入项目中的一个组成部分，将增强该项目的内容丰富度，体验差异性与地域文化吸引力，而南音表演本身也由于项目壮大所带来输血功能而获得延续与发展。

### 三、闽文化活化实践的举措经验

强化对特色文化品牌保护，是传统文化资源开发的重要举措。近年来，福建立足自身特色文化，积极组织创作体现福建精神、具有福建特色的文艺精品力作，特别是聚焦地域特色文化题材，做好对福建气质、福建精神的挖掘和提炼，很好地弘扬和传承了中华优秀传统文化。

#### （一）重点培育朱子文化品牌

近年来，福建构建了朱子文化品牌建设联席机制，适时召开了朱子文化品牌建设工作协调会，落实朱子文化品牌建设工作在遗迹保护、学术研究、思想普及等方面的具体措施。例如，推进朱子文化生态保护区的规划编制、申报审批、措施落实；支持出版深度整理本《朱熹文集编年评注》，支持南平市撰写出版《朱子传》；推动尤溪县打造朱子祭礼、武夷山市举办朱子文化节，并按照世界文化遗产标准修复了五夫社仓、三贤祠等朱子定居地文化遗存；推动武夷山市五夫朱子文化园、建阳市朱子文化公园和考亭书院、延平书院、政和朱子书院等项目实现了文旅结合等。通过这些朱子文化品牌建设举措，有效地弘扬了朱子文化。

#### （二）打好妈祖特色“文化牌”

近年来，福建积极融入“一带一路”和“海丝”建设，在莆田湄洲岛以“同谒妈祖 共佑‘海丝’”为主题，举办乙未年春祭妈祖典礼、“天下妈祖回娘家”等妈祖诞辰1055周年系列活动，邀请知名专家从服装、道具、音乐、舞蹈、阵容等方面对妈祖祭典等活动进行全面打造提升，并邀请凤凰卫视等海内外媒体对活动盛况进行跟踪报道，在华人华侨中产生了广泛反响。

#### （三）开发冰心、严复、林则徐等名人资源

为进一步打造地域特色文化品牌，近年来福建积极开发冰心、严复、林则徐等名人资源。具体包括对冰心故居、林觉民故居、严复故居等实施修复和抢救性修缮；在三坊七巷名人家风家训馆长期展示林则徐家风《十无益》、冰心家族《十条家规》、林觉民《与妻书》，方声洞《凛父书》等；不断打磨、提升闽剧《林则徐与王鼎》的演出水平；出版涵盖林则徐、朱熹、冰心、严复等福建名家家训的《福建家训》等，通过这些举措，有效地将地域名人资源转化为福建特色文化品牌。

#### （四）保护与传承宗祠文化

宗祠是福建有着鲜明地域特色的文化现象。近年来，福建深入对全省范围内的重要宗祠、宗祠文化、民俗项目进行摸底调研。在此基础上，积极加强全省各地重点宗祠的保护、修复，做好家家训等相关资料的搜集整理；以建设10个“福建省宗祠文化示范基地”为抓手，打造了宗祠文化传承弘扬示范点；出版《福建家训》《福建官箴》等体现核心价值观、反映时代精神的图书，并向全省农家书屋免费配发《福建历代乡规民约》书籍；支持建设“闽台民间族谱数字博物馆”，使之成为收藏闽台两地民间族谱、智能化处理海量族谱信息的数字化应用与开发平台。

### (五) 推进“闽派”系列品牌建设

大力推进“闽派戏曲”“闽派批评”“闽派翻译”“闽派诗歌”等系列品牌建设。近年来,福建实施“福建濒危剧种抢救工程”,对全省范围内的濒危剧种进行评选汇总,对入围的濒危剧种、剧团予以资金支持;成功举办2014、2015闽派文艺理论家批评家高峰论坛,编辑《“闽派批评”新秀》丛书;加强对冰心、林徽因、舒婷等福建现当代诗人诗歌的研究和宣传;编辑严复、林纾、林语堂、高名凯等“闽派翻译”名家作品,努力复兴“闽派翻译”。这些做法,有力地推进了福建系列特色文化品牌的建设。

(责任编辑:丁翔)



(上接第27页)

“此乃日用常行之道,若衣服之于身体,饮食之于口腹,不可一日无也,可不慎哉!”<sup>①</sup>指出了道德教育的实践途径就是从生活中每一件小事做起,把每件小事都做得完善,从而追求自身道德品质的卓越。当前社会主义核心价值观要求落细、落小、落实<sup>②</sup>,就要公民从日常生活中去培育和践行社会主义核心价值观,从最基本的身边事做起。这是多么平实而又伟大的智慧,道理简单,但真正实践起来却不容易。

以上通过对《家训》创作背景及全文的顺次解析,可见《家训》是朱熹毕生感悟和理学思想的概括与呈现,是了解朱熹道德教育思想不可缺少的重要文献资料,是朱熹理学对社会道德生活规律探索的结晶。朱熹通过构建其博大精深理学思想体系,对当时社会科学所能涉及的问题都极尽全力地予以解答,而人性及道德的完善则是其讨论的核心问题之一。就历史事实而言,《家训》所宣扬的仁爱、向善、义行的道德理念,在南宋以后提升个人道德修养、维护家庭和促进社会稳定等方面起到不可忽视的作用。然而“一切以往的道德归根到底都是当时的社会经济状况的产物”<sup>③</sup>,《家训》创作于封建社会,难免带有其时代局限和落后陈腐的内容。对《家训》道德教育思想时代价值阐发,既要防止历史虚无主义倾向,又要正确认识《家训》道德教育思想所具有积极与消极的二重性因素,以“不忘本来才能开辟未来,善于继承才能更好创新”<sup>④</sup>的“扬弃”态度来对待。同时,还要防止对《家训》道德教育思想机械的认知状态,不能仅是僵化地学习和记忆家训格言,而是应当结合当前社会道德教育发展的时代需求来阐发《家训》的价值,让《家训》道德教育思想合理内核成为滋养社会主义核心价值观的重要源泉。

(责任编辑:丁翔)

① [宋]朱熹:《朱子家训》,紫阳朱氏统宗谱,刻本,卷一。

② 习近平:《习近平谈治国理政》,北京:外文出版社,2014年,第165页。

③ 马克思、恩格斯:《反杜林论》//《马克思恩格斯选集(第三卷)》,北京:人民出版社,2012年,第471页。

④ 习近平:《习近平总书记系列重要讲话读本2016年版》,北京:人民出版社,2016年,第165页。

# 以全闽师范学堂为发端的 福建师范教育藏书之源流与传承

张根华

(三明学院图书馆, 福建 三明 365000)

**摘要:** 1903年创建于福州乌石山的全闽师范学堂,是福建省第一所官办师范学堂,它开启了福建师范教育的办学历程,以其为发端的福建师范教育在1903至1949年的47年时间里,积累与传承下来大量的线装古籍、外文和民国藏书,是清末民国福建师范教育发展演变的真实文献佐证。为了更好地了解、保存与利用这些藏书,现根据书中藏印,结合相关历史档案文献的记载,梳理与考证以全闽师范学堂为发端的福建师范教育之藏书源流与历史传承。

**关键词:** 全闽师范学堂; 福建师范教育; 藏书; 源流; 传承

光绪二十九年(1903),前内阁学士陈宝琛与时任闽浙总督陈仰祈将原福州东文学堂改组扩充为官办全闽师范学堂,址设福州乌石山,史称乌石山师范学堂。这所专为解决福建新式小学师资而设的师范教育机构,在1907至1914年间肩负着培养福建中、小学师资的重任,1914年后,重又转型为专门培养小学师资。在1903至1949年的47年时间里,它经历了十余次办学机构名称的更改和办学形式的变化,甚至于1938年,因“日军战火烧至闽海,福州告急”<sup>①</sup>而被迫内迁福建永安办学,它作为清末民国期间福建师范教育发展的一条主线,具有重要的历史代表性,本文将它在1903至1949年办学期间积累与传承下来的各个教育机构的藏书,作为福建师范教育历史发展与变迁的真实文献佐证进行研究与探讨,而1950年1月福建永安解放后,在此基础上沿办的福建省永安师范学校所产生的藏书,则不在本文研究范围之列;1941年在福建永安霞岭创设的福建省立师范专科学校,是福建省高等师范教育的沿续,所产生的藏书,亦不在本文研究范围之列。

## 一、以全闽师范学堂为发端的福建师范教育藏书之源流

曹之先生说:藏书印除了有一定的艺术价值与史料价值,还是鉴定版本的依据之一,可以推知一本书的流传源流<sup>②</sup>。以全闽师范学堂为发端的福建师范教育在1903至1949年的办学期间收藏与传承下来的藏书,是清末民国期间福建师范教育发展演变的产物。为了理清这些藏书的历史源流,现根据书中藏印,展开研究。

### (一) 于1905年并入全闽师范学堂的致用书院藏书

致用书院由福建巡抚王凯泰于“同治十年奏设”<sup>③</sup>而成,初名“致用堂”,后改为“致用书院”,与鳌峰、凤池、正谊一起号称清代福州四大书院。同治十二年(1873),王凯泰于福州西

**作者简介:** 张根华,女,三明学院图书馆馆员,研究方向:图书馆特色藏书建设。

① 福建省地方志编纂委员会:《福州市志》,http://www.fjsq.gov.cn/ShowBook.asp?BookName=福州市志,2016-07-17。

② 曹之:《中国古籍版本学》,武汉:武汉大学出版社,1993年,第497页。

③ (民国)沈瑜庆,陈衍:《福建通志第三十册 学校志》,民国二十六年(1938)福州刻本:第3-5,7页。

湖边的西湖书院内设致用堂讲堂、枕经靡史之斋、十三本梅花书屋等，其中的枕经靡史之斋为书院士子们阅读藏书的地方，十三本梅花书屋为书院的藏书之所。致用书院的藏书资源主要来自官员、山长、监院等的捐赠，其次是书院的自行刊刻。据《致用堂志略》中《谨开捐藏致用堂书目》<sup>①</sup>记载，致用堂在1873年前后共获得将军文煜、总督李鹤年、巡抚王凯泰、按察使兼署布政使葆亨，盐法道陆心源、山长林寿图、教官兼监院官林星炳捐赠的185种3720册藏书。此外，致用书院曾于光绪二十四年（1898）延请福州著名刻工吴玉田，刊刻谢章铤山长汇编的《致用书院文集》<sup>②</sup>，今福建省图书馆、泉州市图书馆、国家图书馆、首都图书馆、天津图书馆等均有部分存本；此外，致用书院还曾于光绪二十五年（1899）刊刻曾任福建学政的晚清重臣沈源深的《劝学浅语》一卷，此书今北京大学图书馆<sup>③</sup>、福建省图书馆、福建师大图书馆均有存本。

1905年，全国废科举，致用书院并入全闽师范学堂简易科，所有藏书并入全闽师范学堂图书馆，遗存藏书中有“致用堂藏书”“西湖致用堂藏书”“欧斋度致用堂”等藏印（见图1），部分藏书在原有藏印的基础上，加钤了“全闽师范学堂图书印”“福建省立师范学校福州乌石山图书馆”藏印。

## （二）于1903年并入全闽师范学堂的福州东文学堂藏书

福州东文学堂是甲午战争后中国开设的日语学校。1898年9月建校<sup>④</sup>。据《福州东文学堂三年报告汇编》记载，戊戌创办学堂绅董有：陈宝琛、陈璧、孙宝璠、力钧、史式珍、刘崇絜、刘葆琳、王孝绳<sup>⑤</sup>等福州知名士绅，初刘学恂任主理总董（校长），后改陈宝琛接任。福州东文学堂是福建省第一所私立日语培训学校，专为培养日语人才而设，学生毕业后“多数去日本留学，后成为福州知名人士”<sup>⑥</sup>。光绪二十九年（1903）十二月，福州东文学堂被改组扩充为官办全闽师范学堂，“其图书室藏书多数为日文图书”<sup>⑦</sup>，属明治时代（1868—1912）日本国内出版，全部并入全闽师范学堂，遗存藏书中有“福州东文学堂图书印”藏印（见图2），所有藏书都在原有藏印的基础上，加钤了“全闽师范学堂图书印”藏印（见图3）。

## （三）全闽师范学堂——福建师范学堂——福建优级（两级）师范学堂藏书

百日维新后，全国各地纷纷创设新式中、小学堂，福建也不例外。在“学堂必须有师”的现实主导下，为培养福建的小学师资，光绪二十九年（1903），福州东文学堂被改组扩充为官办全闽师范学堂，校址设于福州乌石山，这是福建省第一所师范学堂，是福建师范教育的嚆矢。1906年，全闽师范学堂改校名为“福建师范学堂”。1907年，福建师范学堂再改校名为“福建优级（两级）师范学堂”，这是福建高等师范教育的开启，是福建师范大学的前身，至此，该学

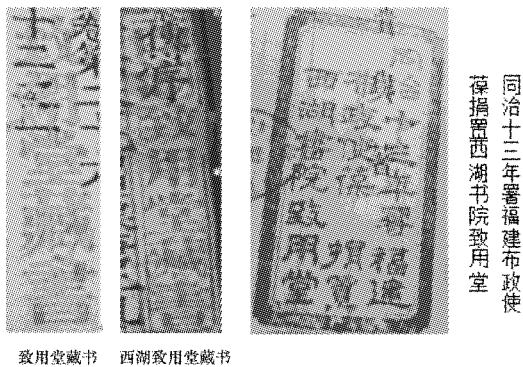


图1 致用书院遗存藏书上的藏印

① （清）王凯泰：《致用堂志略》，同治十二年至光绪二年（1873—1876）刻本，福建省图书馆藏。

② 南开大学古籍与文化研究所：《清文海86》，北京：国家图书馆出版社，2010年，第222—224页。

③ 中国古籍保护网：《中国古代书院藏书》，[http://www.nlc.gov.cn/peab/zx/xw/201506/t20150603\\_101682.htm](http://www.nlc.gov.cn/peab/zx/xw/201506/t20150603_101682.htm) 首页新闻，2016-07-17。

④ 关捷，谭汝谦，李家巍：《中日关系全书》（上），沈阳：辽海出版社，1999年，第215页。

⑤ （清）王孝绳：《福州东文学堂三年报告汇编》，光绪二十七年（1901）手抄本，福建师范大学图书馆藏。

⑥ 蔡耀煌：《福建最早设立的师范学校——福州乌石山师范学校》//福建省政协文史资料委员会：《文史资料选编·教育编》，福州：福建人民出版社，2000年，第326页。

⑦ 刘德城，刘煦赞：《福建图书馆事业志》，北京：方志出版社，2006年，第162，61页。

堂肩负着中等师范教育和高等师范教育的双重任务。按理来说，全闽师范学堂、福建师范学堂、福建优级（两级）师范学堂三个办学机构所遗存下来的藏书，藏书出版时间在1906年之前的应钤“全闽师范学堂”机构藏印；藏书出版时间在1906年至1907年之间的，应钤“福建师范学堂”机构藏印；藏书出版时间在1907年之后的应钤“福建优级（两级）师范学堂”机构藏印，然而，经整理后发现，遗存下来的1912年之前出版的藏书，书中均只钤“全闽师范学堂图书印”藏印，而未见“福建师范学堂”“福建优级（两级）师范学堂”两个机构的藏印。推测有两种可能：一是1903至1912年之间，未使用“福建师范学堂”和“福建优级（两级）师范学堂”两个机构藏印；二是钤有“福建师范学堂”和“福建优级（两级）师范学堂”机构藏印的藏书去了其它地方？若是，则最有可能的就是同祖同宗的福建师大图书馆，经询相关管理人员，福建师大图书馆目前尚未发现有钤“福建师范学堂”和“福建优级（两级）师范学堂”机构藏印的藏书。据此认为，在1903至1912年之间，全闽师范学堂虽经历了两次改名，但是，图书馆并未使用“全闽师范学堂图书印”之外的其它藏印。全闽师范学堂——福建师范学堂——福建优级（两级）师范学堂遗存下来的藏书由线装古籍和日文图书组成，书中有“全闽师范学堂图书印”（见图3）藏印。

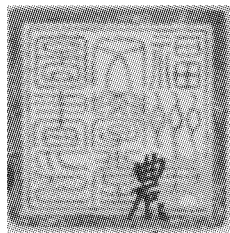


图2 福州东文学堂图书印

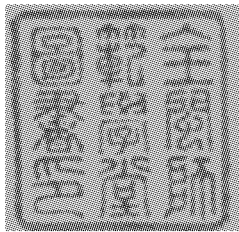


图3 全闽师范学堂图书印

#### （四）福建师范学校——福建高等师范学校藏书

1911年，孙中山领导的辛亥革命推翻了清王朝的统治，建立了中华民国，设立中央教育部，开展教育改革。1912年9月颁布的《中华民国教育部普通教育暂行办法通令》规定：从前各项学堂，均改称为学校。监督、堂长，应一律通称校长<sup>①</sup>。福建优级（两级）师范学堂遂于1912年改名为“福建师范学校”，1913年又改名为“福建高等师范学校”。福建师范学校和福建高等师范学校遗存藏书有线装古籍、日文图书、民国图书，书中钤有“福建师范学校图书印”藏印（见图4），未发现“福建高等师范学校”机构藏印。

#### （五）福建省立第一师范学校藏书

1914年，“根据教育部关于全国只设6所高等师范学校，福建不设高师的决定，指令福建高等师范学校的高等师范科不再招生，并改校名为福建省立第一师范学校”<sup>②</sup>。与此同时，福建有关部门按照时任福建巡按使许世英关于在福建旧四道属各设一所省立师范学校的指示，除了已有的闽海道福建省立第一师范学校，又在汀漳龙道设福建省立第二师范学校，延建邵道设福建省立第三师范学校，兴泉永道设福建省立第四师范学校（1921年迁往莆田）。福建省立第一师范学校曾于1917年开设了闽海道福宁师范讲习所，只办一期便停办。福建省立第一师范学校遗存下来的藏书有线装古籍和民国图书，书中有“福建省立第一师范学校藏书”“福建省立师范学校第一闽校图书馆章”“闽海道立福宁师范讲习所”藏印（见图5、图6、图7）

#### （六）福建省立第一高级中学——福建省立福州高级中学——福建省福州师范学校藏书

1922年11月1日，北洋政府教育部以大总统名义公布了教育令第23号《学校系统改革

<sup>①</sup> 《中华民国教育部普通教育暂行办法通令陆费达》//《陆费逵文选》，上海：中华书局，2011年，第126页。

<sup>②</sup> 檀仁梅，庄明水：《福建师范教育史》，福州：福建教育出版社，1990年，第21，61页。

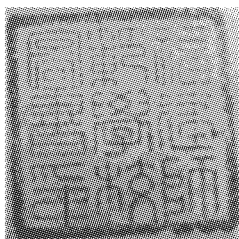
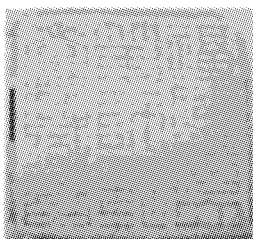
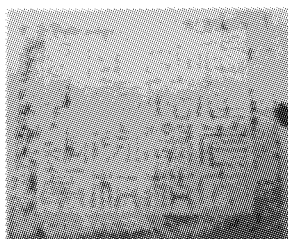
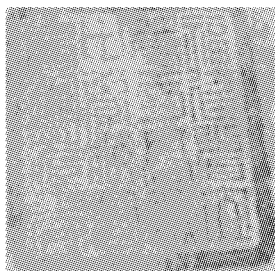
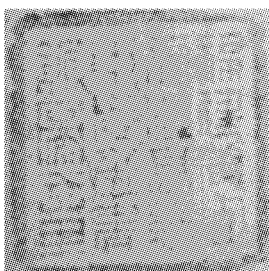
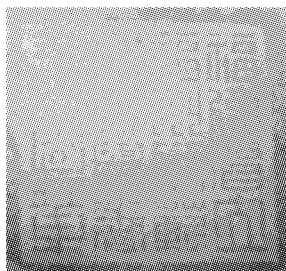


图4 福建师范学校图书印

图5 福建省立第一  
师范学校藏书图6 福建省立师范学校  
第一闽校图书馆章

令》，提出在高级中学设置师范科<sup>①</sup>，1927年，福建省着手实施师范学校和高级中学的合并工作，福建省立第一师范学校和省立福州女子师范学校、省立第一中学、省立第二中学、女子职业学校、甲科商业学校的高中部、公立法政专门学校的预科合并，定校名为“福建省立第一高级中学”，址设乌石山，内设师范科专业。1929年，福建省立第一高级中学又改名为“福建省福州高级中学”。“师中合并”后，由于高中师范科招生数减少，师范毕业生供不应求，教育界要求“师中分离”的呼声越来越高，1931年，福建省立第一师范学校率先从福建省福州高级中学中独立出来，改校名为“福建省立福州师范学校”，专办师范科。福建省立第一高级中学——福建省立福州高级中学——福建省立福州师范学校遗存的藏书有中学教材、教参、中学生读物、大型民国系列丛书《万有文库》，书中有“福建省立第一高级中学校图书馆藏书”“福建省立福州高级中学图书馆图章”“福建省立福州师范学校图章”（见图8、图9、图10）等藏印。

图7 闽海道立福宁  
师范讲习所图8 福建省立第一高级  
中学校图书馆藏书图9 福建省立福州高级  
中学图书馆图章图10 福建省立福州  
师范学校图章

#### （七）福建省立师范学校——福建省立永安师范学校藏书

民国二十五年（1936），福建省政府主席陈仪提出师范学校集中办理，以便“齐一师资训练”的指令，全省各主要师范学校都集中福州，设立省立福建师范学校，福州乡村师范改为分校，其他地区的师范学校大行调整<sup>②</sup>，改校名后的福建省立师范学校，校址仍设乌石山，简称“闽师”。1937年，抗日战争全面爆发，为避战火，1938年3月，福建省立师范学校奉命从福州乌石山内迁永安文庙。1939年5月9日，文庙被炸，福建省立师范学校被迫于5月10日再次迁址

<sup>①</sup> 李友芝，李春年等：《中国近现代师范教育史资料》（第二册），北京：人民教育出版社，1983年，第264页。

<sup>②</sup> 张永椿：《解放前本省师范教育设置的演变》//福建省政协文史资料委员会：《文史资料选编》第1卷：“教育编”，福州：福建人民出版社，2000年，第321页。

永安大湖。1942年，福建省恢复师范教育分区设制，福建省立师范学校因临时校址隶属永安，遂改校名为“福建省立永安师范学校”。福建省立师范学校——福建省立永安师范学校遗存的藏书有百科小丛书、国学小丛书、《万有文库》、《四部备要》以及大量的抗日救亡、国民教育、军事普及方面的图书，书中有“福建省立师范学校福州乌石山图书馆”“福建省立师范学校章”“福建省立福州乡村师范学校”“福建省立师范学校福建永安图书馆”（见图11、图12、图13、图14）等藏印。

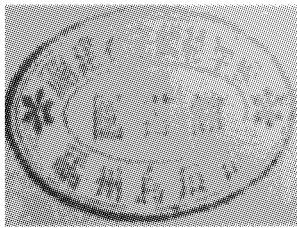


图11 福建省立师范学校福州乌石山图



图12 福建省立师范学校章

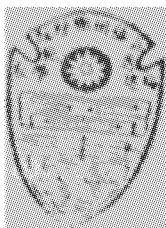


图13 福建省立福州乡村师范学校

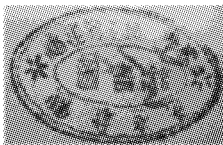


图14 福建省立师范学校福建永安图书馆

## 二、以全闽师范学堂为发端的福建师范教育藏书之历史传承

以全闽师范学堂为发端的福建师范教育藏书，传承至今，经历了十几个教育办学机构的积累、数次藏书地址的变迁，现以时间为顺序，分1903至1949年、1950年之后两个阶段对其历史传承中的相关问题进行论述。

### （一）1903至1949年之间的传承

1. 藏书以福州乌石山为发源地，获得了大量的积累。无论是致用书院、福州东文学堂还是全闽师范学堂，其校址俱设于福州乌石山。而在福州东文学堂基础上改组扩充而成的官办全闽师范学堂，旋即在福州东文学堂图书室的基础上兴建图书馆，遵循“图书当备可供教科用者，兼须备可供参考用者”<sup>①</sup>的原则，购置了大量与师范教育课程相关的各种线装古籍和日文图书作为教材与教学参考用书，加上1905年致用书院的并入，藏书数量大增。为了加强对图书的管理，全闽师范学堂“在教务长下设管书一员”<sup>②</sup>，专职从事图书管理工作，民国五年（1916）建楼一座，作为阅览与藏书之用。1936年，多校合并而成的福建省立师范学校，藏书数量空前增加，“截至抗战前夕，师校的图书、仪器、标本、挂图及其他教学用具之多，在全省中等学校中除集

① 舒新城：《中国近代教育史资料》（中册），北京：人民出版社，198年，第681页。

② 杨蔓：《全闽师范学堂与清末福建师范教育》，福州：福建师范大学，2011年，第1-72页。

美学校外,可算首屈一指”<sup>①</sup>福建省立师范学校在“教务处下设教务课、出版课、图书课”<sup>②</sup>,其中的图书课即负责图书的管理工作。

2. 藏书在抗战期间从福州乌石山内迁永安。1938年3月,以全闽师范学堂为发端的福建省立师范学校“遵照政府疏散学校到内地的意旨”<sup>③</sup>,携所有藏书离开发源地乌石山,内迁福建永安文庙办学。丧心病狂的日寇对不设防的永安经常实施狂轰滥炸,1939年5月9日上午,“敌机盘空轰炸,校舍连中七弹”<sup>④</sup>,膳厅、食堂、男生宿舍被炸成废墟,所幸藏书无恙。1939年5月10日,福建省立师范学校再度携书迁址永安大湖,借当地的庆元公祠作为图书馆。1945年抗战胜利后,福建省政府及其它隶属机构陆续从永安迁回省城福州,因彼时的闽西北急需教育普及,福建省立永安师范学校遂受命继续留设永安办学。1946年,福建省立永安师范学校从“从大湖迁回文庙”<sup>⑤</sup>。

3. 藏书在1949年末得到了大规模的整理与统计。据福建省三明市档案馆保存的全闽师范学堂至福建省立永安师范学校教职工档案记载,从1903至1949年,有档可查的图书馆主任5个,图书馆管理员2个(详见表1),这些教育先辈在藏书的整理与传承方面功不可没。

表1 1903至1949年从事图书管理工作的主任与管理员

	任职时间	姓名	学历
主任	1903 - 1928	未查到相关资料	未查到相关资料
	1928 - 1929	王邦珍	福建师范学校优级数学选科
	1929 - 1936	王敦善	国立中央大学教育学士
	1937 - 1938	刘松青	北平燕京大学研究院文硕士
	1939 - 1949	叶济川	国立厦门大学教育学士
	1949 - 1950	罗诚端	福建省立师范专科学校
管理员	1903 - 1936	未查到相关资料	未查到无相关资料
	1936 - 1938	刘炳生	湖南私立修业农业学校艺师资料
	1939 - 1952	陈远凤	福州国学专修学校

1949年,陈子彬担任福建省立永安师范学校校长,对藏书进行了一次大规模的整理与统计。他于1949年11月14日发函聘请罗诚端担任图书馆主任<sup>⑥</sup>,同时就有关图书整理事宜下达便函给当时的图书馆管理员陈远凤,现摘录内容如下:

查本校图书馆藏书丰富,历年来因限于人手,未加整理,殊以为憾。兹为便捷参考研究起见,特聘请罗诚端先生兼图书馆主任,专责成相应函,请查照为荷。此致陈管理员远凤。校长陈子彬<sup>⑦</sup>。

接着,专门召开校务会议,设立福建省立师范学校图书委员会,聘罗诚端、黄孙恒、许扬

① 蔡耀煌:《福建最早设立的师范学校——福州乌石山师范学校》//福建省政协文史资料委员会:《文史资料选编》第1卷:“教育编”,福州:福建人民出版社,2000年,第336页。

② 檀仁梅,庄明水:《福建师范教育史》,福州:福建教育出版社,1990年,第61页。

③ 俞棘:《福建省立师范学校剪影——转载福建民报永安通讯》//政协福建省三明市委员会文史资料委员会,福建省三明师范学校:《闽师之源“全闽师范——福建师范——永安师范——三明师范”校史资料专辑》,《三明文史资料》第十辑,北京:中国文史出版社,1992年,第315-317页。

④ 王秀南:《王秀南教授九十四回忆录》,新加坡:东南亚教育研究中心,1995年,第180页。

⑤ 福建省地方志编纂委员会:《永安市志》,http://www.fjsq.gov.cn/ShowBook.asp?BookName=永安市志,2016-05-17。

⑥ 福建省立永安师范学校:《聘罗诚端兼任图书馆主任函:1949-11-04》,三明市档案馆,档号:0094-002-0082-0022。

⑦ 福建省立永安师范学校:《为整理图书聘罗诚端兼任图书馆主任希查照由便函:1949-11-04》,三明市档案馆,档号:0094-002-0082-0023。



波、施其忠、郑清德五人为委员<sup>①</sup>，制定了图书委员会章程，制作了“福建省立师范学校图书委员会”图章，对所有藏书进行分门别类的整理与统计，在所有藏书上钤“清点”印章，部分民国图书上加钤了“福建省立师范学校图书委员会”图章，可惜留存下来的档案中没有找到图书委员会整理统计后的数据清单，而《1949学年度第二学期福建省公私立中等学校概况调查表之一》（1950年8月填）<sup>②</sup>档案中记载的1949年福建省立永安师范学校的留存图书是28091册，应该就是根据罗诚端为主任的福建省立师范学校图书委员会统计的数据而填。

## （二）1950年之后的传承

1. 藏书在20世纪50至60年代遭受了部分淘汰和“以旧易新”。1950年1月，永安解放，人民政府接管了福建省立永安师范学校，之后，在所有相关档案中，福建省立永安师范学校的校名变更为“福建省永安师范学校”或“永安师范学校”。1951年，有关部门认为文庙地处永安县城闹市，不利于教学，再一次将永安师范学校迁至永安西门外东坡。据《1953年福建中等师范校舍调查表》（调查时间：1953年9月24日）<sup>③</sup>、《1949学年度第二学期福建省公私立中等学校概况调查表之一》（1950年8月填）、《1950年下半年度福建省公私立中等学校概况调查表（一）》（1950年12月填）<sup>④</sup>、《1951上半年度福建省公私立中等学校概况调查表（一）》（1951年6月填）<sup>⑤</sup>，四份档案资料记载显示，搬迁至永安西门外东坡的永安师范学校，图书室面积仅为120.62平方米，分两间，一间藏书（占1面积）；一间阅览，每次可容纳20人；1949年原有留存旧书为28091册，1949年、1950年、1951年每年购置的新书分别为137册、10册、231册。1950年11月，原图书馆主任罗诚端被定为反动分子，辞退职务；1952年4月，担任图书管理员达26年之久的陈远凤因未请假擅自回家被辞退职务<sup>⑥</sup>，自此，1952年9月份之后的福建永安师范学校现有人员花名册档案上，不再有图书馆主任或图书管理员的职位设置。面对缺少专职的图书管理人员、藏书室狭小、旧藏多且“管理困难，而易虫蛀”的窘况，永安师范学校对这些旧藏书进行了“数次整理，剔除了一些毒害明显的反动书籍”，并试图采取以“旧书易新书”的方式来缓解新书购置经费不足、不利于教学参考和学生阅读的状况。1962年3月12日，永安师范上呈福建省教育厅“请示并请协助本校处理新旧图书问题”函<sup>⑦</sup>，提出在互利自愿的基础上，将旧藏中的外文和线装古籍调拨给省属文教单位，对等交换新式图书或是由省教育厅另拨经费购置图书。1963年9月，当时的福建省第二师范学院派人持福建省教育厅信笺<sup>⑧</sup>前往永安师范查看后，意欲将书全部拿走，但因在互利自愿的条款上未达成协议，遭到永安师范学校的拒绝。1963

<sup>①</sup> 福建省立永安师范学校：《图书馆主任及图书委员会成员聘书：1949-11-14》，三明市档案馆，档号：0094-002-0082-0024。

<sup>②</sup> 福建省立永安师范学校：《（1949学年度第二学期）福建省公私立中等学校概况调查表之一：1950-08》，三明市档案馆，档号：0094-003-0021-0096。

<sup>③</sup> 福建省永安师范学校：《1953年福建中等师范校舍调查表：1953-09-24》，三明市档案馆，档号：0094-003-0052-0001。

<sup>④</sup> 福建省永安师范学校：《1950年下半年度福建省公私立中等学校概况调查表（一）：1950-12》，三明市档案馆，档号：0094-003-0021-0052。

<sup>⑤</sup> 福建省永安师范学校：《1951上半年度福建省公私立中等学校概况调查表（一）：1951-06-15》，三明市档案馆，档号：0094-003-0021-0053。

<sup>⑥</sup> 福建省永安区专员公署：《为永师职员陈远凤怠工失职着令停职仰遵照由：1952-04-09》，三明市档案馆，档号：0094-003-0052-0031。

<sup>⑦</sup> 福建省永安师范学校：《请示并请协助本校处理新旧图书问题：1962-03-12》，三明市档案馆，档号：0094-006-0052-0031。

<sup>⑧</sup> 福建省教育厅：《指示福建省第二师范学院前往永安师范查收古籍、外文图书的信笺：1963-08-05》，三明市档案馆，档号：0094-006-0052-0033-2。

年11月2日,福建省教育厅再发“关于无代价调拨线装古籍给福建第二师范学院”函<sup>①</sup>,要求永安师范把古籍和外文图书全部无代价调拨给福建第二师范学院。永安师范学校继呈“关于不同意无代价调拨线装古籍与外文图书给福建第二师范学院的请示”函<sup>②</sup>,托辞将与永安文化馆对等交换图书,再次拒绝将旧藏图书交给福建省第二师范学院。而永安文化馆有否和永安师范交换图书,目前并未找到相关档案记载。

2. 藏书在20世纪60年代末遭受了“文革”的劫难。据永安市志记载,1966年“文化大革命”爆发后,福建省永安师范学校停止招生。“1969年8月25日,三明地区革命委员会下文撤销永安师范学校,校舍先被建设兵团使用,后被福建省永安轴承厂迁入改建为厂房,所有藏书被暂寄于永安一中教室。“当时无运输工具,也无搬运费,更无移接手续,一中方面只好叫初中生由班主任带队,每人动手搬一些,一路上看呀,玩呀,搬到一中时已乱得不成样子”<sup>③</sup>。1952年开始任教于福建省永安师范学校的刘任廷老师,1969年福建省立永安师范学校停办时,作为看护校产的教师之一,既是当时藏书搬运的见证人,也是藏书从永安搬迁至三明地区师范学校的接收人之一。藏书寄存永安一中期间,他曾多次前往查看,回忆起教室的窗户被打破,人可以从窗户随意进出,藏书被翻的情景,这位从三明师范学校退休,90高龄的老先生,言语里充满痛惜。

3. 藏书在20世纪70年代初从永安迁到三明。1971年,三明地区革命委员会决定复办师范学校,因原福建省永安师范学校的旧址难以复原,遂暂借三明市委党校作为临时办学地点,同时派人在永安、沙县、三明等地择址,最后选定三明地区所在地列东麒麟山狮子坑作为新校址。“1974年春,从永安县收回原永安师范的部分生物标本和图书”<sup>④</sup>,存放在三明市委党校,1977年11月,藏书迁入“三明列东狮子坑的三明地区师范学校图书室,后改为三明师范学校图书馆”<sup>⑤</sup>。2000年,三明师范学校、三明师专、三明职业大学、三明市进修学校(部分)合并组建成立三明高等专科学校,2004年,三明高等专科学校升格为三明学院,藏书最终存入三明学院逸夫图书馆。

### 三、结语

以全闽师范学堂为发端、福州乌石山为发源地的福建师范教育于1903至1949年之间积累下来的藏书,所遗共12000余册,分别为线装古籍3000余册,包含致用书院遗存藏书16种535册;日文图书300余册,包含福州东文学堂遗存藏书53种54册;民国文献与杂志8000余册。它们辗转福州乌石山、永安与三明,不仅是福建教育先辈筚路蓝缕,披荆斩棘办学的最好诠释,更是清末民国福建师范教育教材研究的珍贵文献史料,有着不可估量的历史价值与现实意义。

(责任编辑:陈颖)

<sup>①</sup> 福建省教育厅:《关于无代价调拨线装古籍给福建第二师范学院的回函:1963-11-02》,三明市档案馆,档号:0094-006-0052-0032。

<sup>②</sup> 福建省永安师范学校:《关于不同意无代价调拨线装古籍给福建第二师范学院请示:1963-08-03》,三明市档案馆,档号:0094-006-0052-0033。

<sup>③</sup> 刘任庭:《“文革”时期的永师琐忆》//政协福建省三明市委员会文史资料委员会,福建省三明师范学校:《闽师之源“全闽师范——福建师范——永安师范——三明师范”校史资料专辑》,《三明文史资料》第十辑,北京:中国文史出版社,1992年,第183-186页。

<sup>④</sup> 吴进灼:《艰苦创业 劳动建校》//政协福建省三明市委员会文史资料委员会,福建省三明师范学校:《闽师之源“全闽师范——福建师范——永安师范——三明师范”校史资料专辑》,《三明文史资料》第十辑,北京:中国文史出版社,1992年,第180-182页。

<sup>⑤</sup> 刘德城,刘煦赞:《福建图书馆事业志》,北京:方志出版社,2006年,第61页。

# 清代台湾书院中的内圣之学

## ——以教育文献为中心

李毅婷

(闽南师范大学 闽南文化研究院, 福建 漳州 363000)

**摘要:**清代台湾书院教育以理学内圣思想为核心。其一,以道统论托尊朱熹内圣之学,勉励诸生童以修身复性为志向。其二,重视明人伦,尤其强调师友之伦。在实施儒家君子人格培育同时,以孝悌、师友拱卫君臣纲纪。其三,期望士子穷理致知、端正品行,以为地域社会之表率,蕴含着由内圣而外王的思想理路。内圣之学始终为台湾书院教育之根本,即使习举业亦当弘扬义理。该特征受官方意志影响颇深,乃书院官学化之表现,且呈现企图削弱科举考试束缚之倾向。

**关键词:**台湾书院;内圣;学规;理学

在儒家“内圣外王”思想体系中,内圣为外王之内在依据,外王则是内圣的必然归宿。实现“内圣外王”的途径为“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”八条目。前五个条目是内圣之学,后三个条目为外王之道。宋代之后,随着心性之学的兴起,儒学逐渐转向内在,至南宋理学尤重“内圣”之学。有清一代,程朱理学依然占据官方意识形态的主导地位<sup>①</sup>。教育为国家培养、塑造人才之重要手段,是文化传播的重要途径之一。其具有传递、选择、重塑、创造文化之功能,在文化传承中始终扮演着极其重要的角色。台湾书院作为重要的教育场域,不可避免地在不同程度、不同层面上体现出认同理内圣之学。乾隆元年,下谕令各书院酌仿《白鹿洞规条》制定学规,以检束身心。各书院编定学规必须参酌《白鹿洞规条》,且朱子之学为清代科举所必考,因而书院学规自是以朱子学为宗。书院讲义、课选序等文献亦体现了内圣思想。此外,台湾书院文昌信仰与敬惜字纸活动均十分盛行,其与儒家内圣之道之间亦有着千丝万缕的关系。

近年来,学界已有部分学者开始关注此问题。有学者从闽学在台传播入手,从学规、书院祭祀两个角度着眼,较为全面地研究了闽学在台湾书院中的展现与传承,如黄新宪、陈名实等<sup>②</sup>。台湾学者则更注重单就某一角度深入探讨台湾书院中的朱子学,典型代表有陈昭瑛、刘振维、潘朝阳等。陈昭瑛分别以书院碑记、书院学规、文昌信仰为主要材料及对象撰文讨论台湾书院之朱

---

**作者简介:**李毅婷,女,历史学博士,现为闽南师范大学闽南文化研究院讲师,主要研究方向为中国古代思想史。

<sup>①</sup> 有学者指出,康熙四十五年(1706年),程朱理学才成为清王朝思想统治的主体与正统。刘泽华总主编,葛荃主编:《中国政治思想通史·明清卷》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第465页。

<sup>②</sup> 黄新宪:《闽台教育的发展与交融》,福州:福建人民出版社,2003年,第63-69页;黄新宪:《闽学对台湾书院的影响》,收入氏著《闽台教育文化史论》,北京:海洋出版社,2010年,第168-174页;陈名实:《闽台儒学源流》,福州:福建人民出版社,2008年,第235-243页。

子学<sup>①</sup>。刘振维分别以具体书院或现存学规为研究对象撰写系列论文讨论台湾书院中的儒学思想<sup>②</sup>。潘朝阳综合文昌信仰与部分教育文献讨论台湾书院在儒学传播中的重要意义<sup>③</sup>。上述研究无疑具有相当的价值与参考意义，然而亦存在值得进一步改进的空间。综合多材料、多角度进行研究，固然可以较为全面地探讨台湾书院中的儒学思想，但限于篇幅，未免有不够深入之虞；而单从某一类文献或某一书院探讨，虽然研究较为深入，却陷入了片面深刻的窠臼，亦难免有一叶障目之虞<sup>④</sup>。有鉴于此，为了较为全面且深入地研究台湾书院中的内圣之学，笔者分别以教育文献（包括学规、碑记、教育训示等）、书院祭祀为主题撰写系列论文探讨。在此，仅以上述诸教育文献为主要考察对象，分析探讨其内圣之学的内涵与特质，以求教于方家。

## 一、复性明德与端志向

乾隆三年（1738年），海东书院主讲俞荔撰长诗《复性篇》作为海东书院教材。该诗歌篇幅仅792个字，以深入浅出的文字论述了宇宙论、人性论、道统论、复性明德论等诸多理学思想。

在万物均禀理气而生的理论前提下，俞氏进一步揭示人性中均有仁义礼智信，无贵贱、贤愚之分。其言曰：“五行之秀，独萃于人；爰有五常，赋予维均。”<sup>⑤</sup>人为万物之灵，独萃五行之灵秀而生。于是仁义礼智信随之而生，公平无差等地赋予万民，无论贤愚、贵贱均禀以成性。因此，性无差等，乃上天所赋予，是生而有之的。其进一步探讨心性道：“天命谓性，具于人心；为万物灵，曰有此仁。仁统四端，万善由生。”<sup>⑥</sup>因天命赋予之故，五常四端为人心与生俱来，此即是性。四端以仁为统率，凡人心中之善因之孕育而生。因此性本善，善性乃人心与生俱来，非后天形成。可知心与性不可等同。在其看来，情为性之动，性皆善，因而情皆真：“性主乎静，动而为情；性无不善，情亦皆真。”<sup>⑦</sup>其进一步揭示道：“性为大本，道自川流；但人受性，舜跖皆同。气有清浊，随其所钟；清者睿圣，浊者愚蒙。愚蒙之质，理锢于中；知诱物化，惟欲是从。”<sup>⑧</sup>如朱熹一般，其亦将气禀分为清浊，然而他并未用清浊差异解释人性善恶之分。在其看来，气禀清浊之别，使人有贤愚、圣蒙之别。浊气令人蒙昧不明，遮蔽心中之“理”，受物欲所

① 陈昭瑛：《道东之传：清代台湾书院学规中的朱子学》，见氏著《台湾与传统文化（增订再版）》，台北：台湾大学出版社，2005年，第23-84页；陈昭瑛：《清代台湾教育碑文中的朱子学》，见氏著《台湾儒学：起源、发展与转化》，台湾：台湾大学出版社，2011年，第43-72页；陈昭瑛：《台湾的文昌帝君信仰与儒家道统意识》，见氏著《台湾儒学：起源、发展与转化》，第73-118页。

② 刘振维：《宜兰仰山书院之始末及其基本精神》，《汉学研究》2004年第1期；刘振维：《彰化鹿港文开书院儒学精神之研究》，《朝阳人文社会学刊》2005年第2期；刘振维：《论台北艋舺学海书院的儒学精神》，《朝阳人文社会学刊》2007年第2期；刘振维：《台南海东书院之始末及其基本精神》，《朝阳人文社会学刊》，2008年第1期；刘振维：《论清代台湾书院学规的精神及其对现代教育的启示》，《哲学与文化》2008年第9期；刘振维：《彰化白沙书院之始末及其基本精神》，《止善》2009年第6期。

③ 潘朝阳：《书院：儒教在地方的传播形式》，《鹅湖》第21卷第5期，1995年11月，又见氏著《明清台湾儒学论》，台北：学生书局，2001年，第1-31页。

④ 如陈昭瑛曾言：“从学规看来，清代台湾儒学教育并不局限于宋明理学，对经、史、诗、文的重视似为碑记所不及。”（陈昭瑛：《清代台湾教育碑文中的朱子学》，见氏著《台湾儒学：起源、发展与转化》，第32页。）此说无疑是正确的，然而却忽略了学规与碑记体裁的差异。学规与碑记体裁不同，主旨必然有所偏重。碑记主旨在阐明创建或重修之渊源、目的，因而往往难以论及丰富而全面的思想。学规规定书院指导思想、教学内容等，其内涵除受到编撰者思想倾向影响外，更受限于科举考试的内容。因而学规对经史诗文的重视，与其说是学规相较碑记之优点，倒不如说是科举考试在学规上的体现。

⑤ [清]俞荔：《复性篇》// [清]刘良璧：《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》，台北：大通书局，1984年，第561页。

⑥⑦⑧ [清]俞荔：《复性篇》//《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》，第561、561、561页。

驱动。于是人心放纵，任性妄为，最终“人欲日炽，天理日汨；几希以亡，禽兽为匹”<sup>①</sup>。俞氏始终坚持人性本善，人性仅有天命之性一种，并无恶性可言。气之清浊亦不决定人性善恶，浊气仅是遮蔽了人性中的“理”，使得善性难以显现。与年代早些的李光地、蔡世远相同，其人性论亦是接受了明代自然人性论洗礼，与朱熹的人性论有所差异<sup>②</sup>。

在阐明宇宙论与人性论之后，俞氏进一步揭示其道统观。其诗曰：

天生圣贤，作之君师；修道谓教，以觉后知。尧命虞舜，执中一词；道统之祖，传心在兹。舜授之为，精一危微；一十六字，该括无遗。中为性理，纯粹以精。心分人道，理欲难并。人心甚危，防勿滋萌；道心甚微，养使充盈。遏之、存之，德乃日新。要之执中，不外一敬；肆则从欲，敬以定命。图念作狂，克念作圣。唐、虞以来，心法默证。迨我孔子，统在师儒。曰性相近，与气质俱；习善则善，以复其初。大学之道，明德新民；明德即性，德本自明。气拘物蔽，如镜蒙尘；先以格致，知之宜真。诚正而修，行之宜敦。天德既全，王道乃行。思言性道，大原自天；道不可离，存遏宜先。戒惧慎独，动静交度。中和以致，性量乃全。孟言性善，本乎秉彝；专以理言，邪说皆非。必称尧、舜，人皆可为。尽心知性，以造其理；存心养性，惟事是履。非外铄我，固有之美；“放心”不求，弗思耳矣。洎乎有宋，濂、洛、关、闽；考亭后出，集其大成。<sup>③</sup>

首先，人心沦丧，因而上天降命圣贤，设道修教以整饬人心、启发后人。其次，儒家道统可上溯至尧帝，从尧、舜、禹到孔子，再到孟子，再到周敦颐、二程、张载、杨时数位，后朱熹考亭学派兴起，终将道统发扬广大，集复性说之大成。再次，复性说来自于唐尧之十六字心法，为儒家学说之精髓，儒家道统所传之根本思想。十六字心法指“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”<sup>④</sup>。人心与道心是一组对立的观念，人心是人欲，道心即天理。人心易受物欲诱惑，因而十分危险；道心微妙难明，因而需要滋养充盈。其要诀在于，持中庸之道，不偏不倚，保持人心与道心之平衡。能遏制人欲滋长者，即可成圣；任由人欲泛滥者，只会沦为放荡任性之辈。孔子、孟子之学说均为十六字心传再阐释。“性相近，习相远”，即是教诲习善习以复性。《大学》一篇主旨，即在以格物、致知、正心、诚意之方法明德复性，扫去气禀之遮蔽。孟子谈性善论、尽心知性，亦是揭示复性明德之道。

俞氏的论证逻辑，秉承自唐代李翱《复性书》，采用以复性说构建道统论、以道统论托尊复性说之理路。然而其思想与李翱差异甚大。其一，李翱《复性书》云：“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。”<sup>⑤</sup>又云：“情之动弗息，则不能复其性。”<sup>⑥</sup>是知其将性、情置于对立两端。受佛教学说之影响，李翱主张摒弃一切情感，才能复性<sup>⑦</sup>。俞氏则视情为性之动，有情皆真，遮蔽本性为气禀、人欲。其次，其道统说秉承朱熹之说，否定董仲舒、郑玄等汉儒及唐代之韩愈、李翱的道统承继地位。虽然其以“复性”为篇名，以李翱之逻辑论述，却将李翱

①③ [清] 俞荔：《复性篇》//《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》，第561、561-562页。

② 参看李毅婷：《蔡世远元气宇宙论与人性论探析》，《闽南师范大学学报（哲学社会科学版）》2016年第1期，第1-6页。此外，陈来认为朱子的人性论并未将人性分为天命之性与气质之性两种，气质之性是天命之性受到气质熏染的结果：“从‘性之本体’的观念来看，气质之性是天然之性的转化形态，指受到气质熏染的性理之性，天然之性是气质之性的本体状态，并不是与气质之性并立的、在气质之性以外、与气质之性共同构成人性的性。”陈来：《朱子哲学研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第240页。

④ [汉] 孔安国传，[唐] 孔颖达疏：《尚书正义》卷四《大禹谟第三》，北京：北京大学出版社，2000年，第112页。

⑤ [唐] 李翱：《李文公集》卷二《复性书》，景印文渊阁四库全书本。

⑥ 《李文公集》卷二《复性书》。

⑦ 汤一介、李中华主编，陈启智著：《中国儒学史·隋唐卷》，北京：北京大学出版社，2011年，第632-639页。

摒弃在道统之外，而以儒学正宗自居。其目的在于凸显朱熹理学，将其定于一尊，掌握学术话语权，从而摒弃与朱熹理学相左之“异端”学说，最终实现令诸生童只能崇奉、践履朱熹内圣思想之教育目的。

揭橥复性明德之学术地位后，俞氏对书院诸生提出其殷殷期望，勉励诸生以成圣成贤鞭策自我，持之以恒、坚持不懈地力行朱熹格物致知之道，持敬以涵养身心，养成君子之德行，实践大学中庸之道<sup>①</sup>。

乾隆三十一年（1766年），澎湖通判胡建伟定文石书院学约，其二为“端志向”，强调务必确立端正的志向，“而后可以渐进，以至于智虑通达，而为大成之候也”<sup>②</sup>。至上之志向即立德，而非功名、科举。胡氏批判以科举功名为志向，并非真心想建立功名以垂不朽。立功、立德、立言为儒家“三不朽”，其最后旨归便是立名，即追求死后不朽之声名，乃无数士人穷极一生极力履践之人生理想。在胡氏看来，立德最上，而科第、官爵并非立功名之举。因而，勉励学子致力于心性之学，考中秀才之后当以天下为己任。其三为“辨理欲”，强调理欲为圣人与狂徒之分界，不可不辨。引《刘子》之言，强调收情欲，须先敛破五关，而后方能修习五德<sup>③</sup>。所谓五关大致从富贵贫贱起，人必能不以其道则富贵不处、贫贱不去，则取舍分明，如此则存养之功密，庶几可实现孔子所言“无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”的君子之境。又引《东庄学约》之言，揭示出沉迷科考、为科举所累者，乃因其心为功利之欲心所迷惑；体认天理、明晓理欲之辨者，则视科考作文为圣贤教诲之所发，坦然面对科举成败<sup>④</sup>。与前一条相呼应，批判视科举、官爵为功名之人不过是利欲熏心，未能辨明天理人欲，未能静修心性之学。光绪十八年（1892年）订立的英才书院学规<sup>⑤</sup>，其一曰“奋志气以望大成”，即确立志向<sup>⑥</sup>。期望诸生以实心自勉、以实学自励，切不可局限于八股文与八韵诗。

## 二、明人伦与重师友

受《白鹿洞规条》影响，台湾各书院学规多将人伦置于第一条，所重之人伦虽各有不同，但塑造高尚人格的德育思想则完全一致。海东为省级官办书院，其重君臣纲纪，受官方影响更深；文石书院提倡孝悌、朋友以达到敦睦君臣关系的目的。

乾隆六年（1741年），分巡道刘良璧所定海东书院学规第一条为“明大义”，强调人伦五常。与朱熹将父子置于五常之首不同，此学规尤为注重君臣之道，视之为五常之首。制定者认为，若读书之人“知尊君亲上，则能谨守法度、体国奉公”，则“醇儒名臣由此以出”<sup>⑦</sup>。此条学规的制定，既是清代忠君观念进一步加强在官方书院指导思想中的体现，亦是朱一贵之乱后台

① [清]俞荔：《复性篇》//《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》，第562页。

② [清]林豪：《澎湖厅志》卷四《文事》，台北：大通书局，1984年，第113页。

③ 《刘子》一书的作者、思想流派归属素有正义。有学者考述各说，指出《刘子》作者为北齐刘昼，其思想倾向以儒家为主，同时杂合诸家思想。参看刘泽华总主编，张荣明、董志广主编：《中国政治思想通史·魏晋南北朝卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第487-525页。

④ 《澎湖厅志》卷四《文事》，第113-114页。

⑤ 《重修苗栗县志》载有英才书院学规，然未载制定人与制定时间。学规第一条云：“今兹设置书院，规模渐备，气象一新，诸生闻风兴起，踊跃入学，诚为一时盛事。”（《重修苗栗县志》卷二六《教育志》，第33页。）是知学规定于书院设立后。英才书院于光绪十八年正式附设于文昌祠，故而系于此年。

⑥ 黄新发编纂：《重修苗栗县志》卷二六《教育志》，台湾：苗栗县政府，2006年，第33-34页。

⑦ [清]刘良璧：《海东书院学规》//《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》，第560-561页。

湾执政者在文化导向上的举措<sup>①</sup>。第六条为“慎交友”，强调五常中的朋友。其引曾子“君子以文会友，以友辅仁”之言，指出少年交游，“不以道义相规而以媒衮相从”，则品德不能修、学业不能精进。乾隆二十七年（1762），分巡台湾道兼提督学政觉罗四明新定海东学规八条。第二条为“重师友”，乃前规“慎交游”之延伸与扩大。勉励生童“有善则扬，有恶则隐；无党同而伐异，毋别户而分门，毋挟嫌而忌刻”，希望生童互相砥砺、求同存异、宽以待人<sup>②</sup>。又告诫生童，除慎重择友外，又当以学业为重，不可因交游往来而荒废学业。

乾隆三十一年（1766年），澎湖通判胡建伟定文石书院学约十条。第一条为“重人伦”，强调人伦五常即为性与天道之本，为学之大原即在人伦日用之间<sup>③</sup>。乃阐发朱熹“所谓道者，只是日用当然之理。事亲必要孝，事君必要忠，以至事兄而弟，与朋友交而信，皆是道也”之论<sup>④</sup>。五伦本有轻重、次第，孝为百行之首，乃是五伦之本。人能善事父母、悌爱弟兄，则必能忠君、信友、亲亲、长长，所谓“求忠臣，必于孝子之门”即是此理。因而重孝悌、父子之道正是为了移孝作忠，秉承汉魏以降忠孝互释的思想，实质是使忠孝合一，以孝为忠之张目<sup>⑤</sup>。第五为“尊师友”，强调师友为“人生德业之所借以成就者”，因而必须诚心尊师、取辅德之友，切不可流于表面。礼节隆重却无尊师之诚心，酒食往来亲密却无以文会友、以友辅仁之实，均非尊师友之道。朋友为五伦纲纪之一，除可切磋学问外，更可排解心中愤懑：“人或于君臣、父子、夫妇、昆弟中，有难言之隐、不白之情，积成嫌怨；得一良友，为我排释，为我解纷，委曲周旋，维持调护，俾得相好如初，其有益于人者，更为不浅”<sup>⑥</sup>。此语与汉魏以降忠孝互释、“求忠臣于孝子之门”有着异曲同工之妙。胡建伟则将师友作为君臣、父子、父母、兄弟四伦的润滑剂，希冀以师友调和与排释此四种人伦关系之间的嫌怨、愤懑，从而稳固四伦。

英才书院学规亦指出朋友之伦有助求学，要求诸生间切磋，应平心静气，不分彼我<sup>⑦</sup>。

各学规尤为重视“师友”一伦，或可视为泰州学派特重师友之伦之遗绪，然二者实则背道而驰<sup>⑧</sup>。泰州学派的何心隐等人强调师友之伦，目的在于弱化君臣、父子、兄弟之间的支配性与隶属性，强调人和人之间的道德人格平等<sup>⑨</sup>。在觉罗氏学规中，唯一强调之人伦即师友，并由最末跃升为第二条。胡建伟学约，在“重人伦”中，明确抛出了“求忠臣于孝子之门”的口号，“尊师友”又将师友作为前四伦关系的调节。虽然文石书院学规并未强调君臣纲纪，却通过强调孝悌与师友将君臣纲纪推至最高位。推崇孝悌与师友，不过是崇重君臣之伦的手段罢了。师友之

① 刘振维认为，刘良璧手定学规，实切合当时台湾所处之环境。陈昭瑛认为此条官方色彩太浓重，表明清政府对台湾边地提防太过。刘氏还批评陈氏太过苛责古人。刘振维：《台南海东书院之始末及其基本精神》，《朝阳人文社会学刊》，第5卷第1期，第301页。还有学者认为，台湾作为反清基地，《海东书院学规》无可避免地背负政治宣传职责，“以政治认同为优先考量，理学家标榜的成德之学退居次要”。林朝成，卢其薇：《从鳌峰书院到海东书院：论清代台湾朱子学的二个向度》，《东华汉学》第九期，2009年6月，第281-324页。

② [清]余文仪：《续修台湾府志》卷八《学志》，台北：大通书局，1984年，第356-360页。

③ 《澎湖厅志》卷四《文事》，第112页。

④ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷三四《论语十六》，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第863页。

⑤ 汉魏以降的忠孝互释思想，可参看唐长孺：《魏晋南北朝的君父先后论》，见氏著《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，2011年，第235-250页；宁可，蒋福亚：《中国历史上的皇权和忠君观念》，《历史研究》1994年第2期，第78-96页；刘广明：《宗法中国——中国宗法社会形态的定型、完型和动力》，南京：南京大学出版社，2011年，第50-54页。

⑥ 《澎湖厅志》卷四《文事》，第115页。

⑦ 《重修苗栗县志》卷二六《教育志》，第33-34页。

⑧ 陈昭瑛指出台湾书院学规创“师生”之伦，此说未安。陈昭瑛：《台湾与传统文化（增订再版）》，台北：台湾大学出版中心，2005年，第83页。

⑨ 刘泽华总主编，葛荃主编：《中国政治思想通史·明清卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第202-212页；侯外庐：《中国思想史纲》，上海：上海书店出版社，2008年，第328-330页。

伦地位的提升,或可透视出君臣伦纪虽在觉罗氏学规中缺席,然觉罗氏并未忽视君臣之伦,或亦有以师友之伦拱卫君臣伦常之意。此外,胡氏重释师友之伦,亦透视出书院试图以程朱理学涵纳或淡化异端学说之意。

书院重视明人伦、修道德,体现其最重要的教育主旨是,培育品德高尚、以万民楷模为己任的儒家君子,承载着程朱理学心性之学的核心思想。

### 三、端士习与化民成俗

所谓“君子如欲化民成俗,其必由学乎”<sup>①</sup>,因而台湾书院各文献出现最多者,莫过于强调士风士俗。

雍正六年(1728年),巡台御史兼学政夏之芳指出士为四民之表率,士风邪正关乎民风民俗之端邪。因此“士习不端,只以文藻夸世,匪唯无益,抑且为民害马”<sup>②</sup>。其期望诸生童:“诚读书绩学、修身立品,使文章积为有用;而又以其诗书弦诵训其子弟、化导乡人,俾淳庞和气,遍于蛮天菁岭间。”<sup>③</sup>首先饱读诗书、修身立品,作文以载道,弘扬圣人之学;其次吟哦诵读诗书以教诲子弟、化导先民,从而令民风醇厚,百姓和睦。如此“则上以鼓吹休明、下以转移风俗,是固宣铎者所厚望;而观风训俗之责,亦可藉此以仰报天子矣”<sup>④</sup>。士人上可弘扬圣人之道,下可移风易俗,因而士风士习之端正尤为重要。次年,夏氏又强调士风可导化民风,士子之间亦会互相影响,使得一地士风相近。台湾士子文风旷达不羁,直抒胸臆,不守准绳,乃因台湾地处偏远,士子缺乏涵养化育。因而,其连续选编岁试、科考优选之文刊刻成书。其所选文章,“岁试所录,强半灵秀之篇;科试则多取醇正昌博者”,期望以此增进台地文风,“亦俾知盛朝文教之隆、设科取士之法,以明正大为宗,而不得囿于方隅闻见间也”<sup>⑤</sup>。是知其编刻试牍,乃是通过端正文风,从而端正士风,最终实现化民成俗之目的。

刘良璧之海东书院学规开宗明义,以“端士习事”为主旨,指明书院之设旨在兴贤育才,“耑为生童肄业;俾成人有德,小子有造”<sup>⑥</sup>。其三为“务实学”。其所谓实学,并非清初批判程朱理学、提倡实用之经世实学,而是为经世实学所批判的内圣心性之学。在其看来,古今大儒明体达用、成己成物,均因其明晓“内重外轻”,因而“养成深厚、凝重气质;故出可以为国家效力宣猷,入亦不失为端方正直之士”<sup>⑦</sup>。其所言仍遵循程朱理学由内圣而外王的理路,希望诸生童取法先儒,重修身养性,切不可徒以研习八股文为业。此条实为新瓶装旧酒,以崇实学之名,行崇心性学说之实,乃是对经世实学思潮之反动。

觉罗氏学规第一条为“端士习”,盖谓“士为凡民表率,士习端,则民风淳,理固然也”<sup>⑧</sup>。希冀生童们端正品行,以为万民之表率,希望生童“且须理会个气象”。所谓“气象”者,“辞令容止,轻重疾徐,足以见之矣。不唯君子小人于此焉分,亦贵贱寿夭之所由定也”<sup>⑨</sup>。气象不仅是君子小人之分野,且决定了人之贵贱寿夭。可见端士习、理会气象,实以养气、养心为先。因而生童们居常行动,“尤必厚重端凝,以固其基址;谨伤敛抑,以束其身心。凡一切轻薄浮夸,与夫奔竞钻营、荡检踰闲诸事,所宜痛戒”<sup>⑩</sup>。此条可谓宋明理学由修内圣心性之道而实现

① [汉]郑玄注,[唐]孔颖达疏:《礼记正义》卷三六《学记第十八》,北京:北京大学出版社,2000年,第1224页。

②③④⑤ [清]夏之芳:《海天玉尺编初集序》//《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》,第533、533、533、533页。

⑥⑦ [清]刘良璧:《海东书院学规》//《重修福建台湾府志》卷二〇《艺文》,第560、560页。

⑧ 《续修台湾府志》卷八《学志》,第356页。

⑨ [宋]吕本中:《(吕氏)童蒙训》,万有文库本。

⑩ 《续修台湾府志》卷八《学志》,第356页。



外王之业思想之简化。第四为“敦实行”，强调读书所以致用也。圣贤立教，“欲使人躬行实践，体验于身心，而推诸家国天下之间”。即是觉罗满保在《鳌峰学约》中所引朱熹之言：“圣贤千言万语，无非要人将已放之心约之，反复入身来，自能寻向上去。”<sup>①</sup>生童应深自反省，倘若徒慕读书之名，“而于伦常行已间多不可问，则所为读书之本已失”<sup>②</sup>。劝诫生童“凡一切言动视听以及五常、十义之伦，逐项须要认真，毋得仍前忽略；则士修之于家而献之天子之庭，将为言坊行表之儒矣”<sup>③</sup>。此条与“端士习”互为表里，亦是前规“务实学”之拓展。明确地指出，读书穷理之后，务必躬行实践穷得之理；浓缩了孔子的行己有耻观、朱熹穷理力行的复性说，更为集中地体现了程朱理学重内圣而外王的心性论。

胡建伟在文石书院学约中指出，以修身养性为志向后，还需“励躬行”，强调将体认所得圣贤之道与天理付诸于实践，并推而广之。克己复礼、主敬等均须就自身体履，然后“引而伸之，推而广之，事事皆本古人之成法做去，即读得一句、行得一句矣”，亦是躬行实践之君子<sup>④</sup>。又诫喻诸生童“戒好讼”，指出好讼之人与贼无别。其列举好讼之苦有三，颜面、尊严受损，终日惶惶，毫无乐趣可言。更为值得警惕的是，好讼有损个人品德。好讼之人，均为刚险之徒，贪暴、尚气、诡诈，实为“乡党之鬼魅”、“名教之罪人”。若是不得不申诉至官长，必须据事直书，不失忠厚之道<sup>⑤</sup>。无讼是孔子以来的儒者们孜孜以求的理想社会，前人往往以宗法伦理、社会稳定为着眼点，而诫谕世人息讼<sup>⑥</sup>。胡建伟则从士人私德、尊严等入手，劝诫生童们不可好讼，这与学规的约束范围相关。值得注意的是，胡氏又言：“即使尔诸生身为职官，见此等好讼之人，有不疾而恶之者几希矣。”<sup>⑦</sup>生童们今日戒好讼之风，将来身为官长必会严惩好讼之人。可见此条实为他日之张本。劝诫生童远离讼争，表面上有益生童个人品德修养，实质是为培养厌恶讼争、以息讼为目标的官长，从而令更多人远离讼争，最终实现和谐的社会秩序。

嘉庆十六年（1811年），彰化县知县杨桂森手定白沙书院学规。第一条为“读书以力行为先”，强调必须孝顺父母、尊敬长上。凡从书上读得孝悌之事，则体贴在自己身上，一一仿效，自然逐渐熟悉、天理融洽<sup>⑧</sup>。勉励生童们莫要妄自菲薄，只要读书时仔细体味个中道理，进而效仿，便可成圣成贤。此条可谓深得程朱解“学而时习之”的含蕴<sup>⑨</sup>。其次为“读书以立品为重”，强调立品莫如严义利之辨。以伯夷叔齐、舜帝与盗跖为例，深入浅出地讲述如何分辨义利。欲严义利，则莫如忍与让。而义利之辨又在生活日用间，生童切不可为了些许银钱而为人作状子，此即为能严义利之辨了。砥砺生童“要将气骨撑得住，毋为银银所害，便是身立千仞之上”<sup>⑩</sup>。第三是“读书以成物为急”，强调生童应当劝导台人孝悌、明义利之辨、明忠佞之辨等<sup>⑪</sup>。前两条是生童的自我修养与践履，第三条则是用自身所得劝导他人。综观三条，显然是内圣外王之道的理路。然而白沙书院用浅显易懂的文辞与例子传达儒家的内圣外王之道，将原本崇

① 邓洪波：《中国书院学规集成》，长沙：湖南大学出版社，2000年，第532页。

②③ 《续修台湾府志》卷八《学志》，第357、357页。

④⑤⑦ 《澎湖厅志》卷四《文事》，第114-115、118-120、119-120页。

⑥ 参看张晋藩：《中国法律的传统与近代转型》，北京：法律出版社，1997年，第277-283页；费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第54-59页；陈忠徽：《国家治理视野下的古代中国“无讼”论》，收入陈景良：《文化底蕴与法律传统》，武汉：湖北人民出版社，2014年，第178-184页。

⑧ [清]周玺：《彰化县志》卷四《学校志》，台北：大通书局，1984年，第143-144页。

⑨ 朱子《集注》曰：“学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。”引程子言曰：“习，重习也。时复思绎，浹洽于中，则说也。”“学”有效仿、觉悟之义，指效仿前贤言行从而明白修己、扶危济世的道理；与之相对应，“习”为实习、演习之义。[宋]朱熹：《论语集注》卷一《学而》，氏著《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第47页。

⑩⑪ 《彰化县志》卷四《学校志》，第144、144页。

高的政治理想进一步矮化至生活日用之间与劝导相邻。该现象或许受限于杨桂森本身的儒学素养，亦体现了理学思想的颓势。

道光三十年（1850年），台湾道徐宗干亦指出，考评士子与诱导百姓看似不同，实则交相感应、互相影响：“方言不同，以文字通之；犷俗不扰，以诗书驯之。举善则民劝、举直则民服，校士与牖民，似不相谋而实相感。制科取士，宾兴贤能，化民成俗，一以贯之者也。”后又言道：“夫校士即以牖民、观风所以训俗，制治清浊之原，实在于此。”<sup>①</sup> 总之，考评士子即是诱导百姓，端正士风即是训导民风。其亦刊刻试牒以诱掖奖劝士人。在其看来，刊刻试牒乃是溯源寻根之举，非导人以好名：“由文而行，由艺而德，引以正鹄，则心不外求；范以驰驱，则才不泛鹜。有以取之，无自弃也；有以荣之，无自辱也。”<sup>②</sup> 选编刊刻试牒，正是为士子们确立典范，帮助士子确立正确的目标。由奖掖文艺而褒奖德行，从而引导、鼓舞士子一心向学，端正文风，修养品德，最终实现“上为国家储黼黻之才、下为海邦广弦诵之教”<sup>③</sup>。

光绪十八年，英才书院学规其三曰“端举止以培学基”，要求诸生时刻以儒生自持，着装、言行均须遵从儒者之道。其又指出“凡一言一动，必循规蹈矩，乃蓄德之本，成学之基”<sup>④</sup>。将言行遵守儒者规则作为修身养德之本。学规中详细地规定了儒者规矩，文字虽不繁多，但涉及帽履、衣物、行步、言谈、坐姿等诸多方面，均为具体而简单可行之规矩<sup>⑤</sup>。将理学修心养性之说落实于生活细节实处，要求诸生必须严格恪守，否则责令退学。在此，并未涉及精深的理学内圣持敬之道，仅有生活细节的具体要求，儒学庶民化之特质展现无遗。

## 余论

朱熹理学、举业为台湾书院教育两个核心。以理学之心性论、义理学导化诸生于涵养身心的内圣之学，以举业汲引诸生于科举功名利禄，从而为诸生确立了两种并驾齐驱的人生追求：“出为国家天下之桢干，处为风俗人心之倚赖”。<sup>⑥</sup> 一方面是修习理学之义理、心性学说，明心复性，涵养身心，培养高尚的个人品德，成为一方风俗之楷模；另一方面是研习经史，钻研举业，成为经国治世之才。可见台湾书院教育核心即是内圣外王之道，二者均不偏废。

须注意的是，义理之学地位在举业之上，有更重内圣之倾向。觉罗氏学规第八为“习举业”，是前规“务实学”中“毋徒以帖括为工”一语的再论证与再塑造。觉罗氏认为举业与义理之学二者并不相妨害，且义理之学大有裨益于举业。其勉励习举业之生童，“息心静气，守前辈之金针、发先儒之闾奥，精实确当，卓然不磨；则以为拜献之先资可也，以为经传之羽翼亦可也”<sup>⑦</sup>。此条虽以“习举业”为目，实则强调研习义理。可见书院对研习义理、体认圣人之道之重视。光绪初年，文石书院院长林豪亦指出“制义不可无本”，强调八股文、试帖均为道之载体。勉励生童，“典题用经义，贵能融化；理题靠朱注，贵有洗发手法。题尤要联贯有情，补侧

① [清]徐宗干：《斯未信斋文编·瀛洲校士录序》，台北：大通书局，1987年，第121页。

② 《斯未信斋文编·东瀛试牒三集序》，第133页。

③ 《斯未信斋文编·瀛洲校士录序》，第121页。

④⑤ 《重修苗栗县志》卷二六《教育志》，第33、33页。

⑥ [清]蒋允焄：《改建海东书院书院碑记》//《续修台湾县志》卷七《艺文》，第503页。

⑦ 《续修台湾府志》卷八《学志》，第359-360页。

得宜”<sup>①</sup>。可见科举考试不可脱离理学，还需以朱子理学为基础，以阐发理学为要务<sup>②</sup>。此二条均承载着文以载道思想，揭櫫制艺八股文应以义理为积淀，融会贯通义理之学的文章方是佳作。从而与端志向相呼应，强调诸生童应以穷理致知为务，切不可耽于举业，沉迷于科举考试。在此，教授举业亦为弘扬义理的手段之一，与书院培养儒家君子的教育目的相一致。

在朱熹思想中穷理致知、复性修身可齐家、治国、平天下，实有政治上的大作用。令人遗憾的是，在台湾书院教育文献中，内圣之学所能实现的外王功业一再矮化，从出可为国效力、入不失为端方正直之士，下降至地域社会中的民风表率、相邻之劝导<sup>③</sup>。毕竟科举名额有限，大部分士子难以考取功名、成为一方官长，修养身心以为民风效仿之典范，显然是更易实现的人生目标，亦是所有士子皆可实现的人生价值。是知各官长一再强调端士习以化民成俗，目的之一是为士子们建构一个更为容易实现的人生导向，从而激励士子以内圣修身为业。

上可治国安邦，下可化民成俗，此即为士之政治作用。台湾书院以教育内圣外王之道为主导，从而将更多人纳入到国家意识形态中来，实现对基层社会之教化。因而，清代书院的官学化在台湾各大书院可谓表现得淋漓尽致<sup>④</sup>。该特征亦使得台湾书院的儒学思想深受官方意识形态钳制，脱节于时代思潮<sup>⑤</sup>。此现象或可归因于边陲孤岛的地理因素。然而不可忽视的是，台湾书院教育文献的撰写人除院长外，多数为地方官长。地方官长的思想往往受限于国家意识形态，而未必反映时代潮流。与其说台湾书院之儒学未能与清代新思潮遥相呼应，倒不如说是地方官长之思想固化，未能受到新思潮感召。值得注意的是，有学者指出乾隆对经学的关注点与康熙略有差异，“显示出随着时势的推移，清廷的政治文化导向已然发生十分明显的变化，即由理学而经学的转型。这一转型为乾嘉时期以朴实考经证史为特色的主流学术的兴盛奠定了坚实基础”<sup>⑥</sup>。可见，至乾隆年间，官方亦有重汉学之转向，然而亦未影响到台地官长。

台地官长所秉持的儒学思想主要来自《圣谕十六条》中的：“隆学校以端士习，黜异端以崇正学。”<sup>⑦</sup>《圣谕十六条》定期在各地宣讲，与乡约制度相结合，又成为乡试、岁试及科考必考一项，从此成为定制。其所论重人伦与教化，由道德修养推及民风民俗、经济、政治等诸多方面，其中尤为注重教化之功效。台湾书院各文献与其相似之处不言而喻。康熙二十三年（1684年），上谕大学士等曰：“凡所贵道学者必在身体力行，见诸实事，非徒托之空言。”<sup>⑧</sup>三十三年，又言：“使果系道学之人，惟当以忠诚为本。”<sup>⑨</sup>台湾书院各文献不难找到与此相似之言论，其受康熙帝圣谕影响由此可见一斑。

（下转第101页）

① 《澎湖厅志》卷四《文事》，第121-122页。

② 陈昭瑛认为，林豪之学约虽偶尔提及朱子、宋儒，事实上全篇主旨背离了朱子学。此论与林豪学约主旨并不相符。陈昭瑛：《台湾与传统文化（增订再版）》，第23-84页。

③ 刘振维认为“台湾书院学规的最大特色，即要求学子要负起移风易俗、消弭社会不良风尚的重贵大任，此自与台岛为一移民社会息息相关。此外，诸学规承载了传统儒学的核心意念，即明人伦与经世济民。透过强调读书宗旨、读书首在辨志、培养高尚品德、揭示尊师取友、戮力经世济民、实践读书之法、重视科举技法，以及珍惜有限光阴等学规的内容与要求，使台岛成为文风鼎盛的海滨邹鲁，十分坚持民族气节，乙未变局的抗争即为显例；此即是读书的精神具体呈显。”刘振维：《论清代台湾书院学规的精神及其对现代教育的启示》，《哲学与文化》第35卷第9期，2008年9月，第123页。

④ 参看龚书铎总主编，毛佩琦主编：《清代文化发展史·明清卷》，济南：山东教育出版社，2013年，第169-173页。

⑤ 清代儒学经历了理学、汉学、今文经学数次变迁（参看汤一介、李中华主编，汪学勤著：《中国儒学史·清代卷》，北京：北京大学出版社，2011年，第7页），然台湾书院之儒学始终以理学思想为核心。

⑥ 刘泽华总主编，葛荃主编：《中国政治思想通史·明清卷》，第515页。

⑦ 《圣祖仁皇帝圣训》卷六“康熙九年庚戌十月癸巳”条，景印文渊阁四库全书本。

⑧ 《圣祖仁皇帝圣训》卷二三“康熙二十三年六月丁巳”条。

⑨ 《圣祖仁皇帝实录》卷一六三“康熙三十三年夏四月癸酉”，《清实录》第五册，北京：中华书局，1985年，第785页。

# 畲民族谱中的族群特征

张美莺

(福建省图书馆, 福建 福州 350001)

**摘要:** 作为少数民族的族谱, 连环谱的《[福建]钟氏族谱》, 体现的世系特征、民族特征与族群认同, 与汉族族谱存在差异, 但作为汉化的一种文化符号, 具有重要的史料价值及特殊的政治意义。

**关键词:** 畲族; 族谱; 族群; 汉化

谱牒通常叫做族谱, 又名家谱、宗谱、家乘, 是一个家族或宗族的世系表谱, 作为记录性历史档案资料, 承载着宗族繁衍、变迁的历史经过。而宗族是中国传统社会一种基本的组织形式, 每个宗族的族谱都存在存史、资政、教化的功能, 占社会绝大多数的汉族非常重视族谱, 勤于编修, 几乎每个姓氏都有自己的族谱。作为散居民族之一的畲族, 其族群特色在族谱中是如何体现的呢? 我们以钟大焜所主编的《[福建]钟氏支谱》为例, 来窥见畲民的族群记忆, 及与汉族之间的关系, 梳理其族群特征。

## 一、世系特征

钟大焜所主编的《[福建]钟氏支谱》, 清光绪二十七年(1901)刻本, 共五册。该谱钟氏为少数民族畲族。谱中未见氏族迁徙过程的记载, 仅有修纂者序, 余下即各支房的世系图, 共记录近180多处钟姓家族。这部多支谱构成的畲族连环谱, 正文首卷前有颍川钟氏编辑总谱序及后序、谱引, 叙及编撰缘由。此外没有编撰体例、凡例, 无族谱惯例所有族规、派语、传记、领谱字号等, 体例较为简略。而且从世系图来看, 支谱所收录的人口较少, 世系简单。如闽县馆头墩钟氏一支, 只记载了一世徐米公由福清迁来, 至四世止, 共有男丁十二人。而始迁祖徐米公源自福清哪一支钟氏, 其排行辈数都无法确定。就连钟氏畲民聚居较多的福安, 支谱所记分支, 如派前洋乡、派茶洋乡、派茶坑乡、派老虎湾乡等约85支, 以聚居地点确定支系, 分支多, 但每支的人口并不多, 无法形成汉族那样的世家大系。同样, 其它如霞浦畲民支系等, 也是小而多, 充分显示出畲民小聚居、大分散的分布特点。

畲族钟姓本用“大、小、百、万、念”五字为排行字, 循环使用, 固定不变。但在连环支谱中, 这个特征并不明显。族谱出现字辈, 说明这个家族已经渐渐壮大, 人口增加, 凝聚力加强。所以稍有规模的家族, 讲究排行字辈。如福清县棋盘山乡钟氏一世德旺公由泉州迁永春, 十世洪保公由永春迁来福清, 应为棋盘乡始祖, 族谱记录至二十四世忠字辈为止。而在十四世出现“世”和“君”两个辈字, 十五世出现“继”和“一”两个辈字。从十六世开始, 才把同辈子孙用一个统一的字“月”来排行, 十七世用“土”, 十八世用“友”。字辈排行的统一, 标明世

系次第，辈分高下，直接反映了该族的繁衍、迁移和发展的情况。排行字辈往往寓含优秀传统文化的含义，如孝悌、尊卑、进取等规范。这些家庭规范，其实就是以汉族为主的儒家传统的教化职能，少数民族命名使用字辈，说明汉化程度提高。逐渐成熟的字辈模式，无疑起到团结、继承、激励家族的作用。以钟大焜所属的福州府省城正始堂钟氏来说，二十世钟大钧、钟大荣、钟大焜、钟大椿四兄弟一并排开，无疑可以看出宗族势力、氏族内在团结意识的增强。而钟氏四兄弟都学而优则仕，进入士大夫阶层，取得较高的政治地位和社会地位，这些成就无疑激励子孙后代，引导后代的文化价值和人生追求。

## 二、民族特征

《[福建]钟氏支谱》中所附的官方告示和知府吴徵鳌所撰的《谱序》，涉及畬民身份，显示民族特征的，集中在两个细节。一是关于祖源记忆，二是民族服饰。钟氏起源，公认的是来自五姓之后：嬴姓之后的钟氏，盘姓之后的钟氏，姬周之族的钟氏，半姓之后的钟氏，子姓之后的钟氏。而支谱中的畬族，以高辛氏为祖先。畬族认为自己祖先盘瓠因犬戎之乱，立得战功，得以娶高辛氏之女，从此延续盘、雷、蓝、钟四姓后代。这种关于盘瓠传说的祖源记载，虽是神话传说，而畬族“将盘瓠事实弃于谱端，复绘图立说，张为屏障，以自别于平民”<sup>①</sup>。这种通过故事传说，来强化宗族的集体记忆，是典型的祖先信仰现象，和汉族祖先崇拜是一致的。但因为畬民身份，却得不到同是尊崇祖先的汉族的尊重和承认。吴徵鳌个人和官方告示，都认为盘瓠传说是无稽之言。而盘瓠联姻帝室事，吴徵鳌在《谱序》中直言，把“盘瓠之辱以为荣，非由于山民无知不识字不读书何以至此”。

关于服饰，畬族妇人不裹脚，“髻上加流苏或加冠，有加及尺余者即衣服亦与平民稍殊，以为此当时高辛所赐也”。<sup>②</sup>官方文件《署福建等处提刑按察使司兼管驿传事盐法道余告示》中提及畬民服饰纠纷，“见有一种山民，纳粮考试，与百姓无异，惟装束不同，群呼为‘畬’。山民不服，时起争端。”从这句话我们可以看出，作为少数民族，畬族已经纳入主流的社会生活，纳粮考试，与百姓无异。唯一体现民族特点的，是其特殊服饰，并且因为民族服饰不同于百姓（汉族），易起争端。而从统治者的角度来说，他已经出于恩典，准畬民入户籍，“在国家有包含编覆之仁，在百姓岂可存尔诈我虞之见，”“自示之后，该山民男妇人等，务将服式改从民俗，不得稍涉奇裳，所有冠丧婚嫁应连通礼，及朱子家礼为法，均勿稍有僭逾，授人口实。百姓亦屏除殄域，等类齐观，勿仍以畬民相诟病。”<sup>③</sup>这实际也是占强势的汉族文化对弱势的畬族文化的一种强制同化的表现。

畬族这两个具有明显民族特色的符号，并不在族谱中隆重记载、图示，以强调民族记忆，而是以被批判的形象出现的。官方否定、百姓（汉族）惊诧，畬族表征文化难以保存。

## 三、族群认同

钟大焜官拜四品刑部主事，这无疑使他成为统治阶级的地方代表。而作为颍川钟氏裔孙，其对族群身份的态度，直接影响到畬族群体的族群认同。钟大焜隶属福州省城正始堂，其十六世先

<sup>①②</sup>（清）吴徵鳌撰《谱序》//（清）钟大焜主编：《[福建]钟氏支谱》，清光绪二十七年（1901）刻本。

<sup>③</sup>《署福建等处提刑按察使司兼管驿传事盐法道余告示》，转自清代钟大焜主编：《[福建]钟氏支谱》，清光绪二十七年（1901）刻本。

祖凤其公迁往江西萍乡，十八世炳泰公由江西萍乡迁往福建省城三牧坊，其父是十九世肇英公，已经挤身上进，由举人而县学教谕而府学教授加国子监典簿衔，虽是低阶官职，但毕竟是统治阶层的一员。至二十世，钟大焜的兄弟皆有功名：钟大钧为国史馆方略馆校对官，钟大荣为户部江南司主事，钟大焜本人是刑部直隶司主事，其弟钟大椿为翰林院庶吉士。至编谱时，其侄钟为楨（钟大荣之子）也已是工部都水司主事。不难看出，家族子弟通过取得科名，进入宦宦阶层，虽是畬民，却取得较高政治地位。

对于畬民族群，钟大焜是如何认识的呢？他以封建官员身份，反过来劝说仍着民族装束的同族，“向山民劝改装束与众一律”，希望把处于边缘状态的畬民族群纳入以汉族为主的大一统文化圈。说明他思想上汉化程度较深，已经完全归从汉族的主流意识。钟大焜号召畬民，要求“百姓亦屏除殄域，等类齐观，勿仍以畬民相诟病。”希望畬民能够放弃传统，接受同化。而钟大焜的特殊身份：畬族士大夫，使他的这一番言语具有特别的号召意义。

行动上，钟大焜通过修谱，把畬民纳入主流社会。光绪二十年（1894），钟大焜“在闽福清棋山（畬族村）族人处议，延请族人遍历近省钞辑谱帙，冀得善本，校合同异”。主持召集全省各地钟氏族人，重修《钟氏族谱》，“逾年戊戌，余以事远行，途经福州之罗源、宁德，因延族人某某沿途修辑。余以春出夏归，后复由族人偕余从仆续辑者”，可见钟大焜亲自走访了不少钟姓村落，编修族谱，“大致各仍其乡之私谱代为排列，而支祖以上之能否脉络贯通，同出一源，则须俟各省遍行钞辑，或可溯流沿源，不至同异互见而有数典忘祖之讥也”，<sup>①</sup>并且联系广东、江西等地，共同订立《颍川钟氏修辑总谱章程》。至光绪二十七年，共汇集了福州省城、江西萍乡、侯官、闽县、福清、罗源、永福、霞浦、福安、宁德等地近180处钟氏家族谱系，编成五册不分卷的《钟氏支谱》。

对钟大焜等畬民士大夫来说，畬民要统一服饰获得汉族认同，通过修谱联宗的方式，来增强族群凝聚力，把零散四居的钟姓畬族统一纳入社会轨范之中。族谱无疑是一种汉化的文化符号，是畬民族群获得认同的标志，从而获得归属感、历史感。

由于畬民多散居在山林之中，处于偏僻地域，也是统治中心的边缘地带，面对钟大焜的同化（汉化）呼吁，畬民无不踊跃乐从。这种完全认同、臣服汉族文化的姿态，说明畬民处于弱势，不愿意被汉族百姓歧视性地称为“畬”，对其所代表的畬族表征：民族服饰，非常乐意改变。畬民不愿秉承与守望自己的民族文化，不认同自己的民族，是为了摆脱社会的歧视。改服饰编族谱，以抬高身份，求得占强势的汉族的认同和尊重，这可以说是弱势族群的一种生存策略。可见在强势的汉族文化影响下，畬民已经把汉族的行为、道德、价值观、家族认同等文化意识，吸收成为自己的族群意识。畬汉之间的文化差异越少，同化程度越高，畬族渐渐融合趋同汉族，表现出广泛的一致，畬民也就渐渐散失自己的民族性关照，其族群身份渐渐消融，民族特色渐被解体。

我们比较一下畬族的族谱，如钟晋书纂修《[福建武平]颍川钟氏族谱》和钟永泰主编《[福建上杭]颍川钟氏族谱》。前者是福建省图书馆据1946年武平钟氏抄本复印，订分二册。第一册辑序文、谱规、颍川钟氏同源分派之图、源流考、祠宇士名山向修胜便览、绅衿题名及世系；第二册续刊世系。后者是1996年上杭电脑打印本。谱分五册，但装订为六册。其中第一册（即总册）上杭县族源源流史略、人口、分布情况，古迹、人文、大事记、外迁史略等。第二册起为各乡各房的世系图表，如久泰分派系世、中都古坊、南岭裔系等。上述两部族谱，体例完备，

（下转第109页）

<sup>①</sup> 《颍川钟氏修辑总谱后序》，转自清代钟大焜主编：《[福建]钟氏支谱》，清光绪二十七年（1901）刻本。

# 韩偓在闽行踪及创作简谱

吴在庆

(厦门大学中文系, 福建 厦门 361005)

韩偓是唐末五代一位曾流寓闽中近二十年, 被清《四库全书》馆臣称为“内预秘谋, 外争国是, 屡触逆臣之锋, 死生患难, 百折不渝, 晚节亦管宁之流亚, 实为唐末完人”<sup>①</sup>的忠臣与著名诗人。其生平与诗文系年, 前已有为之编撰者, 然多有歧异相乖之处, 且有的或过于简要, 或缺乏论证。虽其中也有后来居上颇翔实可靠者, 然亦不无可纠正或补充之处。况且有的因体例之故, 少有指出或辨析他家之歧说乖误、论述编年之依据。故今于撰著《韩偓集系年校注》<sup>②</sup>之便, 广参诸家年谱、传记、诗文系年以及相关文献资料, 特为韩偓编撰生平与诗文系年简谱。今从中截取韩偓入闽后之行踪及创作简谱于此, 以见韩偓与我八闽之密切关系。

## 唐武宗会昌二年壬戌 (842), 韩偓生, 1岁

韩偓字致尧, 或作致光, 小字冬郎, 自号“玉山樵人”, 唐京兆万年县人。父韩瞻, 字畏之。

### 【生平仕履笺证】

《新唐书》卷一八三《韩偓传》:“韩偓字致光, 京兆万年人。”宋钱易《南部新书》卷乙:“韩偓, 即韩瞻之子也, 兄仪。瞻与李义山同年。集中谓之‘韩冬郎’是也。……冬郎, 偓小名。偓字致光。”宋计有功《唐诗纪事》卷六十五《韩偓》:“偓小字冬郎。……偓, 字致尧, 今曰致光, 误矣。自号玉山樵人。”《四库全书总目提要》卷一五一《韩内翰别集》:“唐韩偓撰。《唐书》本传谓偓字致光, 计有功《唐诗纪事》作字致尧, 胡仔《渔隐丛话》谓字致元, 毛晋作是集跋, 以为未知孰是。按刘向《列仙传》称:偓侄, 尧时仙人, 尧从而问道。则偓字致尧, 于义为合。致光、致元, 皆以字形相近误也。”岑仲勉《补唐代翰林两记》卷上《补僖昭哀三朝翰林学士记》谓“余按偓兄仪字羽光, 致光或涉此而讹。”张采田《玉溪生年谱会笺》开成三年所编李商隐《寄恼韩同年二首时韩住萧洞》诗笺云:“韩瞻, 字畏之, 韩偓父。”

## 唐哀帝天祐三年丙寅 (906), 65岁

韩偓本年二月已至江西抚州, 有怀诸朝客与赠危全讽司空诗。三月二十七日, 自抚州舟行往南城, 有诗纪之。秋, 已在福州, 有咏荔枝诗三首。九月, 前东都度支院苏晞端公授前偓所沦落

作者简介: 吴在庆, 男, 厦门大学中文系教授, 博士生导师。

① 见《四库全书总目》卷一百五十一《韩内翰别集·提要》。本文以下所引书, 为免繁冗, 除较稀见资料外, 凡较常见者, 一般不再具注其出处。

② 吴在庆:《韩偓集系年校注》, 北京: 中华书局, 2015年。此书下简称《韩偓集》; 韩偓诗文以及其诗文在《韩偓集》中之卷数亦均据此本。

诗稿，中有《无题》诗，偓遂编次之，并作序纪之。本年有《丙寅二月二十二日抚州如归馆雨中有怀诸朝客》（二月）、《和王舍人抚州饮席赠韦司空》（春）、《三月二十七日自抚州往南城县舟行见拂水蔷薇因有是作》（三月）、《荔枝三首》（秋后）、《寄上兄长》（秋后）、《宝剑》（秋后）、《两贤》（秋后）、《再思》（秋后）、《有瞩》（秋后）、《梦仙》（秋后）、《赠吴颠尊师》（秋后）、《送人弃官入道》（秋后）、《秋深闲兴》（深秋）、《故都》（深秋）、《无题诗序》（九月后）、《登南神光寺塔院》（冬末）等诗文。

### 【生平仕履笺证】

韩偓有《丙寅二月二十二日抚州如归馆雨中有怀诸朝客》诗，丙寅即本年。据此，本年二月二十二日偓即在江西抚州客馆，并怀念诸朝客。此诗中云：“萍蓬已恨为逋客，江岭那知见侍臣”，“侍臣”即所怀之朝客。又有《和王舍人抚州饮席赠韦司空》诗。按，“韦司空”即“危司空”之误，即指时任抚州刺史之危全讽（详下考）；王舍人则为中书舍人王涤。据《唐诗纪事》卷六十七载：“（王）涤，字用霖，及景福进士第。”《全唐诗》卷七二六王涤小传：“王涤，字用霖。……景福中擢第。累官中书舍人。后终于闽。”又《莆阳黄御史集·别录》引《莆阳志》：“王审知据有全闽而终身为节将者，滔规正有力焉。中州若李绚、韩偓、王涤、崔道融……避地于闽，悉主于滔。”明代天启元年黄滔二十世孙黄崇翰之《吴源莆阳名公事迹》：“御史乃从容进退，为闽藩上幕，又能专长史之任，规正闽王审知，……为时推重。中朝士大夫若常侍李洵、翰林承旨韩偓、中舍王涤、补阙崔道融、大司空王标、吏部夏侯淑、司勋员外杨承休、御史王拯、宏文馆直学士杨赞图，……莫不浮荆襄吴楚，交集于闽，侍御史为宗主。”又，黄滔的《丈六金身碑》记天祐四年正月十八日，王审知在闽设二十万人无遮佛会，时参加者有来闽依王审知之座客“右省常侍陇西李公洵、翰林承旨制诰兵部侍郎昌黎韩公偓、中书舍人琅琊王公涤、右补阙博陵崔征君道融……”等人。则王涤时为中书舍人，当亦来与抚州会中。

又，韩偓有《三月二十七日自抚州往南城县舟行见拂水蔷薇因有是作》诗。按，统签本<sup>①</sup>此诗于题后有小注云“丙寅三月二十七日”。则本年三月二十七日，韩偓离开抚州沿江往江西南城县。

又，韩偓有《荔枝三首》，题下自注：“丙寅年秋，到福州。自此后并福州作。”据此，偓本年秋已抵达福州，并有诗多首。

又，韩偓有《无题并序》：“余辛酉年戏作《无题》十四韵，故奉常王公相国首于继和，故内翰吴侍郎融、令狐舍人涣、阁下刘舍人崇誉、吏部王员外涣相次属和。……是岁十月末，余在内直，一旦兵起，随驾西狩，文稿咸弃，更无孑遗。丙寅年九月，在福建寓止，有前东都度支院苏曄端公，挈余沦落诗稿见授，中得《无题》一首。因追味旧作，缺忘甚多，唯第二、第四首髣髴可记，其第三首才得数句而已。今亦依次编之，以俟他时偶获全本。余五人所和，不复忆省矣。”据此，苏曄端公本年九月在福州交给韩偓已失落之诗稿（中有《无题》诗一首），韩偓遂追味旧作而编次之，并作《无题诗序》以纪之。

### 【诗文系年笺证】

《丙寅二月二十二日抚州如归馆雨中有怀诸朝客》（《韩偓集》卷一）。按，据此诗诗题知此诗作于丙寅二月二十二日，即天祐三年二月，时诗人已经自袁州至江西抚州。《韩翰林诗谱略》

<sup>①</sup> 统签本为胡震亨《唐音统签·戊签·韩偓集》之简称。本文对各种版本之韩偓诗，大多采用简称，各简称所对应之版本全称，请参阅《韩偓集系年校注》一书，为省篇幅，容不再一一说明。所引各家韩偓年谱之作者、出版时间及出版社等详情亦容不一一说明，请详见《韩偓集系年校注》一书。



《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《和王舍人抚州饮席赠韦司空》（《韩偓集》卷三）：“楼台掩映入春寒，丝竹铮鏦向夜阑。”按，此诗《唐韩学士偓年谱》系于天祐二年，误。韩偓有《丙寅二月二十二日抚州如归馆雨中有怀诸朝客》诗，丙寅即天祐三年。又有《三月二十七日自抚州往南城县舟行见拂水蔷薇因有是作》诗，统签本于诗题后有小注：“丙寅三月二十七日。”据此知韩偓天祐三年三月下旬已离抚州往南城县，则其在“抚州饮席”作诗，且诗有“春寒”句，诗当作于天祐三年春。《韩翰林诗谱略》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》《增订注释全唐诗·韩偓集》均系于天祐三年。又，韦司空之“韦”，应是“危”之误。此处韦司空实指危全讽。陶敏《全唐诗人姓名汇考》<sup>①</sup>谓：“‘韦’当‘危’之音讹。危司空，危全讽。韩偓天祐三年春在抚州，时危全讽为抚州刺史。《九国志·危全讽传》：‘中和五年，黄巢余党柳彦璋攻破抚州，逐郡守，大掠而去，全讽遂入之。诏即以全讽为抚州刺史。’《金石萃编》卷一一七《抚州宝应寺钟款》：‘金紫光禄大夫、检校工部尚书、使持节抚州诸军事抚州刺史、兼御史大夫、上柱国危全讽。’大顺元年十月造。《通鉴》：开平三年六月，‘抚州刺史危全讽自称镇南节度使。’危全讽亦地方割据者，唐末官爵极滥，大顺元年全讽已加尚书，十余年后加司空亦在情理之中。”《韩偓诗注》认为韦司空为韦庄，误。

《三月二十七日自抚州往南城县舟行见拂水蔷薇因有是作》（《韩偓集》卷一）。按，此诗诗题中谓“三月二十七日自抚州往南城县舟行”，此“三月二十七日”当在丙寅年。盖据前《丙寅二月二十二日抚州如归馆雨中有怀诸朝客》诗知，诗人丙寅年二月二十二日在抚州。又本诗下一首《荔枝三首》题下有“丙寅年秋到福州。自此后并福州作”小注。江西南城乃自抚州至福建福州所经之县城，故韩偓在南城当在丙寅年。以此统签本于此诗题后有“丙寅三月二十七日”小注，亦系此诗作于天祐三年（丙寅）三月二十七日。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《荔枝三首》（《韩偓集》卷一）。按，此诗题下小注云：“丙寅年秋到福州，自此后并福州作。”吴校本题下吴汝纶注云“到福州依王审知也”。据此本诗三首乃天祐三年（丙午）秋至福州后作。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等即系于是年。

《寄上兄长》（《韩偓集》卷一）。按，此诗前一首《荔枝三首》下小注谓“丙寅年秋到福州，自此后并福州作”。又汲古阁本、麟后山房刻本、吴校本等于《荔枝三首》题下小注亦均谓“丙寅年秋到福州，自此后并福州作”，而至《感事三十四韵》诗，下注“丁卯已后”。据上所说，则此诗及其后之《宝剑》《登南神光寺塔院》《两贤》《再思》《有瞩》《秋深闲思》《故都》《梦仙》《赠吴颠尊师》《送人弃官入道》等诗均丙寅年秋到福州后作。故此诗乃约作于丙寅即天祐三年秋后，时在福州。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。兄长，指韩偓之兄韩仪。统签本此诗题下小注云：“《唐书》，偓兄仪官御史中丞，偓贬之明年亦贬棣州。”《新唐书·韩偓传》：“兄仪，字羽光，亦以翰林学士为御史中丞。偓贬之明年，帝宴文思球场，全忠入，百官坐庑下，全忠怒，贬仪棣州司马，侍御史归嵩登州司户参军。”

《宝剑》（《韩偓集》卷一，下同）、《两贤》《再思》《有瞩》《梦仙》《赠吴颠尊师》《送人弃官入道》。按，据上文所考，以上七首诗均本年秋到福州后所作。

<sup>①</sup> 陶敏：《全唐诗人姓名汇考》，沈阳：辽海出版社，2006年。

《秋深闲兴》（《韩偓集》卷一）。按，此诗前七首《荔枝三首》下小注谓“丙寅年秋到福州，自此后并福州作”。又汲古阁本、麟后山房刻本、吴校本等于《荔枝三首》题下小注亦均谓“丙寅年秋到福州，自此后并福州作”，而至《感事三十四韵》诗，下注“丁卯已后”。据上所说，则本诗及其后之《故都》《梦仙》《赠吴颠尊师》《送人弃官入道》等诗均丙寅年秋到福州后作。此诗诗题又谓“秋深”，故此诗乃作于丙寅即天祐三年秋深时。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《故都》（《韩偓集》卷一）：“故都遥想草萋萋，上帝深疑亦自迷。塞雁已侵池籞宿，宫鸦犹恋女墙啼。”按，据本谱上所考，此诗乃诗人丙寅年秋到福州后作。此诗又有“塞雁已侵池籞宿”句，“塞雁”亦显明节候之词。故此诗乃作于丙寅即天祐三年秋深时。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《无题诗序》（《韩偓集》卷四）。按，据上所考，本文约天祐三年九月后作。

《登南神光寺塔院》（《韩偓集》卷一）：“无奈离肠日九回，强摅怀抱立高台。……四序有花长见雨，一冬无雪却闻雷。”按，据上文所考，此诗乃韩偓天祐三年秋到福州后所作。又此诗有“一冬无雪却闻雷”句，故乃作于天祐三年冬末。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

### 唐哀帝天祐四年、后梁太祖开平元年丁卯（907），66岁

本年正月十八日，韩偓与南来右常侍李洵等朝士，参加福州开元寺金铜佛像落成佛会。时偓闻再除其为兵部侍郎、翰林学士承旨事感而赋诗。四月，王审知等节镇称臣于梁，偓有《感事三十四韵》一长诗以实录之笔法记述自己所经唐昭宗朝之经历，并哀悼李唐之亡。本年尚有《闻再除戎曹依前充职》（正月）、《息虑》（春）、《社后》（秋）、《秋郊闲望有感》（秋）、《早起探春》（腊月）、《向隅》《味道》《李太舍池上玩红薇醉题》《袅娜》、《手简第六帖》（十月十五日）等诗文。

#### 【生平仕履笺证】

黄滔《丈六金身碑》：“我公粤天祐三年丙寅秋七月乙丑，铸金铜像一，丈有六尺之高。后二十有三日丁亥，继之铸菩萨二，丈有三尺高，……明年正月十有八日乙未，设二十万人斋号无遮以落之。是日也，彩云纒天，甘露粒松。香花之气扑地，经梵之声入空。座客有右省常侍陇西李公洵；翰林承旨制诰、兵部侍郎昌黎韩公偓；中书舍人琅琊王公涤；右补阙博陵崔征君道融；大司农琅琊王公标；吏部郎中，谯国夏侯公淑；司勋员外郎王公拯；刑部员外郎弘农杨公承修；宏文馆直学士弘农杨公赞图；宏文馆直学士琅琊王公侗；集贤殿校理吴郡归公傅懿，皆以文学之奥比偓商，侍从之声齐褒向，甲乙升第，岩廊韞望。东浮荆襄，南游吴楚，谓安莫安于闽越，诚莫诚于我公。……交轍及馆，值斯佛之成，斯会之设，俱得放心猿于菩提树上，歇意马于清凉山中。”

又，韩偓本年闻再除其为兵部侍郎、翰林学士承旨感而赋诗事见于元马端临《文献通考》卷二四三《经籍》七十：“石林叶氏曰：‘韩偓传自贬濮州司马后，载其事即不甚详。其再召为学士，在天祐二年。吾家所藏偓诗虽不多，然自贬后，皆以甲子历历自记其所在，有乙丑年在袁州得人贺复除戎曹依旧承旨诗，即天祐二年也。昭宗前一年已弑，盖哀帝之命也。末句云‘若为将朽质，犹拟杖于朝’，固不往矣！其后又有丁卯年正月《闻再除戎曹依前充职诗》，末句云‘岂独鸣夷解归去，五湖鱼艇且铺糟’，天祐四年也。是尝两召皆辞，《唐史》止书其一。是岁四月，全忠篡，其召命自哀帝之世。自后复召，则癸酉年南安县之作，即梁之乾化二年（按，癸

酉年乃乾化三年，此谓乾化二年误），时全忠亦已被弑，明年梁亡。其两召不行，非特避祸，盖终身不食梁禄，其大节与司空表圣略相等。惜乎，《唐史》不能少发明之也！”

又，韩偓有《感事三十四韵》诗，据此诗诗题下“丁卯已后”之自注，知诗乃本年唐亡后作。诗中略云：“紫殿承恩岁，金盃入直年。……江总参文会，陈暄侍狎筵。……畏闻巢幕险，宁寤积薪然。……只拟诛黄皓，何曾识霸先。嗾獒翻丑正，养虎欲求全。万乘烟尘里，千官剑戟边。……袁董非徒尔，师昭岂偶然。中原成劫火，东海遂桑田。溅血惭嵇绍，迟行笑褚渊。四夷同效顺，一命敢虚捐。山岳还青耸，穹苍旧碧鲜。独夫长啜泣，多士已忘筌。郁郁空狂叫，微微几病癫。丹梯倚寥廓，终去问青天。”按，此诗题下小注云“丁卯已后”。统签本题下小注亦云：“丁卯作。是年唐亡，所云‘东海遂桑田’也。”按，丁卯即唐哀帝天祐四年。是年，唐哀帝禅让帝位于朱温。四月，朱温即皇帝位，改元开平，唐亡。此诗当作于是年唐亡后，即开平元年四月后。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

### 【诗文系年笺证】

《闻再除戎曹依前充职》（《韩偓集》卷五）。按，据上文所考，此诗乃本年正月所赋。

《息虑》（《韩偓集》卷二）：“息虑狎群鸥，行藏合自由。春寒宜酒病，夜雨入乡愁。”按，此诗《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》等均系于后梁开平元年，今从之。《韩偓简谱》系于开平二年，未确，今不取。

诗有“春寒宜酒病”句，则乃是年春作。《韩偓诗注》亦系于开平元年初春。

《社后》（《韩偓集》卷二）：“社后重阳近，云天澹薄间。”按，此诗《韩偓简谱》系于开平二年，而《韩翰林诗谱略》则编于开平元年。《韩偓年谱》于开平元年谱谓“二月，作《社后》诗”。按，诗当如《韩偓诗注》所云“作于后梁太祖开平元年秋”。本诗有“社后重阳近”句，故知此社指秋社，非春社。

《秋郊闲望有感》（《韩偓集》卷二）：“枫叶微红近有霜，碧云秋色满吴乡。……心为感恩长惨戚，鬓缘经乱早苍浪。可怜广武山前语，楚汉虚教作战场。”按，此诗《韩偓简谱》系于后梁开平二年，而《韩偓年谱》《韩偓诗注》系于开平元年。按，此诗据《全唐诗》所编，知作于福州，而作年难于确定，今姑依《韩偓年谱》系于后梁开平元年秋。又徐复观以为此诗非韩偓诗，云：“《秋江闲望》诗有‘碧云秋色满吴乡’之句，闽不可以称‘吴乡’。又有‘可怜广武山前语，楚汉虚教作战场’，这是当时江浙一带群雄斗争的形势，所以此诗也不是韩偓的。”（《韩偓诗与香奁集论考》，见其《中国文学论集》）按，三国时福建地属吴国，故福建福州可称为吴乡，不必皆指“江浙一带”。又“可怜广武山前语，楚汉虚教作战场”，乃用典寓意，不可作实指楚、汉之地看。故徐氏之言缺乏确凿证据，不可据信。

《早起探春》（《韩偓集》卷二）：“句芒一夜长精神，腊后风头已见春。烟柳半眠藏利脸，雪梅含笑绽香唇。”按，此诗之作年，《韩偓简谱》系于开平二年，而《翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》等均编排于开平元年。按，系于开平二年不可信。统签本题下有“丁卯福州”小注，且从《全唐诗》韩偓卷排列秩序看，此诗排列于开平元年的《息虑》诗后一首，诗盖作于丁卯，即开平元年。此诗题为《早起探春》，诗中有“句芒一夜长精神，腊后风头已见春”句。寻味句中所说，此时乃在腊后，且刚入春时。然此年入春乃在十二月腊后未新正时，故应仍是后梁开平元年（907）腊后之作，时诗人在福州。

《向隅》（《韩偓集》卷二）：“守道得途迟，中兼遇乱离。……弟兄消息绝，独敛向隅眉。”按，此诗作年《韩翰林诗谱略》据统签本题下小注“丙寅秋至福州作”系于天祐三年（丙寅），

而《韩偓简谱》《唐韩学士偓年谱》均系于天祐四年，亦即开平元年。按，《全唐诗》编排此诗于作于“丁卯已后”之《感事三十四韵》诗后，据此，此诗似作于丁卯年，即后梁开平元年，诗人时在福州。《韩偓年谱》亦云：“偓作《向隅》诗，结云：‘弟兄消息绝，独敛向隅眉。’此诗在本集中编次于《感事三十四韵》（题下自注：“丁卯已后”）之后，《社后》之前。按：天祐元年兄仪自洛阳贬棣州司马，丙寅天祐三年偓作《寄上兄长》，盖寄棣州，今年丁卯《向隅》诗云‘弟兄消息绝’，己巳年《手简十一帖》第二帖则语及‘孤侄’，则偓确知韩仪去世消息，是在丁卯（907）之后、己巳（九〇九）之前。”亦系此诗在开平元年。《韩偓诗注》系年同。

《味道》（《韩偓集》卷二）。按，此诗《韩偓简谱》系于开平二年，而《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等均编排于开平元年。按，系于开平二年似不可信，今姑从《韩翰林诗谱略》等系于后梁开平元年。

《李太舍池上玩红薇醉题》（《韩偓集》卷二）。按，此诗《韩偓简谱》系于后梁开平二年；而《韩偓诗注》系于天祐三年，谓“作于同一年的还有《故都》”，《韩翰林诗谱略》《韩偓年谱》则编于开平元年，均未言根据。按，据此诗《全唐诗》所编排位置，以及诗中“乍为旅客颜常厚，每见同人眼暂明。京洛园林归未得，天涯相顾一含情”句，知在福建所作，然确年则难考。今姑依《韩翰林诗谱略》《韩偓年谱》所系，权系于后梁开平元年。

《袅娜》（《韩偓集》卷四）。按，此诗于韩集旧钞本、《全唐诗》、石印本《香奁集》题下均有小注云“丁卯年作”。吴校本题下小注云“元注丁卯年作”，又于诗末注云“重见”。因有此小注，故诸家年谱如《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩承旨年谱》<sup>①</sup>《韩偓年谱》等均系于后梁开平元年丁卯，今即据诸家所系。

《手简第六帖》（《韩偓集》卷六）：“旬日前所谕启，乞一书与建州，为右司李郎中经过，希稍延接。……偓状。十月十五日偓状。”按，此文之作年，《韩偓年谱》系于后梁开平元年十月，谓“此帖无作年，但是观其内容，是在闽中时作。其中‘偓虽承建州八座眷私，自是旅客，难于托人’，与本年诗《李太舍池上玩红薇醉题》‘乍为旅客颜常厚’，同以‘旅客’自称，同为自述在王审知治下栖身之不安心情，当为同时之作，故系于此”。今从之。

## 后梁开平二年戊辰（908），67岁

韩偓约本年冬已自福州移居沙县。

### 【生平仕履笺证】

按，宋李纲《梁溪集》卷十一《读韩偓诗并记有感》云：“韩偓唐昭宗时为翰林学士承旨，颇与国论，为崔胤、朱全忠所不容，谪濮州司马。其后复官，不敢入朝，挈其族依闽中王审知。尝道沙阳，寓居天王院者岁余，与老僧蕴明相善，以诗赠之。”据此，韩偓“尝道沙阳，寓居天王院者岁余”。《韩偓年谱》于后梁开平二年谱谓“偓去福州居沙县（今属福建），当在本年”。其考云：“本集明年己巳年有诗题《余寓汀州沙县病中闻前郑左丞璘随外镇举荐赴洛兼云继有急征旋见脂辖因作七言四韵戏以赠之或冀其感悟也》、《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却其请赴沙县郊外泊船偶成一篇》，夫明年己巳年正月初己寓居沙县，正月十二日又离沙县抵邵武（今属福建），则偓早在本年戊辰年己巳年离福州迁居沙县。宋李纲……云偓‘尝道沙阳，寓居天王院者岁余’，复按偓以明年己巳年岁末离沙县赴尤溪（详己巳

<sup>①</sup> 见震钧《香奁集发微》，扫叶山房民国三年石印本。

年谱)，则自本年至明年岁末，偓居沙县适为岁余也。”<sup>①</sup>按，至明年岁末韩偓寓居沙县岁余，则推其初至沙县盖约在本年冬。

### 后梁开平三年己巳（909），68岁

韩偓于正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行，然为闽相王审知之使者召回沙县。春夏间，访老僧永明禅师，有诗纪之。在沙县寓居，病中见前郑左丞璘随外镇举荐赴洛，遂作诗赠之，冀其感悟。岁末，离沙县由水路往尤溪，途经建溪，有诗纪溪水之险。本年有《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却请赴沙县郊外泊船偶成一篇》（正月）《寒食日沙县雨中看蔷薇》（三月）《手简第七帖》（春）《永明禅师房》（春夏间）《余寓汀州沙县病中闻前郑左丞璘随外镇举荐赴洛兼云继有急征旋见脂辖因作七言四韵戏以赠之或冀其感悟也》《又一绝请为申达京洛亲交知余病废》《访明公大德》《手简第二帖》《梦中作》《建溪滩波心目惊眩余平生溺奇境今则畏怯不暇因书二十八字》（年末）等诗文。

#### 【生平仕履笺证】

韩偓有《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却请赴沙县郊外泊船偶成一篇》，据此知本年初偓离开沙县赴邵武，拟再往江西之抚州、信州，然为王审知派人追回沙县。

又，宋李纲《读韩偓诗并记有感》云：“韩偓唐昭宗时为翰林学士承旨，颇与国论，为崔胤、朱全忠所不容，谪濮州司马。……挈其族依闽中王审知。尝道沙阳，寓居天王院者岁余，与老僧蕴明相善，以诗赠之。”按，偓有《永明禅师房》诗，中云：“景色方妍媚，寻真出近郊。……支公禅寂处，时有鹤来巢。”此诗即本年春夏间访永明禅师之作（考详下）。

又，韩偓有《余寓汀州沙县病中闻前郑左丞璘随外镇举荐赴洛兼云继有急征旋见脂辖因作七言四韵戏以赠之或冀其感悟也》诗，中云：“公干寂寥甘坐废，子牟欢抃促行期。移都已改侯王第，惆怅沙堤别筑基。”此诗题下有“己巳年”小注，知乃本年所赋。郑璘此行乃赴朱梁朝为官，故韩偓以诗为劝，冀其感悟。

又，韩偓有《建溪滩波心目惊眩余平生溺奇境今则畏怯不暇因书二十八字》诗：“长贪山水羨渔樵，自笑扬鞭趁早朝。今日建溪惊恐后，李将军画也须烧。”按，邓小军《韩偓年谱》开平三年谓“年底，偓取水道自水溪（今沙溪，顺东北流向）入建阳溪（即建溪，今闽江，顺东南流向），经黯滩诸险，在今尤溪口向西转入尤溪水，溯尤溪水至尤溪（今福建尤溪）。有《建溪滩波心目惊眩余平生溺奇境今则畏怯不暇因书二十八字》诗纪行”。又谓“此诗编次，集中在《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却请赴沙县郊外泊船偶成一篇》之后，《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》（题下自注‘此后庚午年’）之前。故定此行在本年底，并系此诗于此”。则此诗乃开平三年底之作。

#### 【诗文系年笺证】

《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却请赴沙县郊外泊船偶成一篇》（《韩偓集》卷二）。按，诗题有“己巳年正月十二日”等语，知此诗乃作于己巳年正月，亦即后梁开平三年正月。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《寒食日沙县雨中看蔷薇》（《韩偓集》卷三）。按，据此诗诗题及题下“己巳”小注，知诗

<sup>①</sup> 见邓小军：《史诗释证》，北京：中华书局，2004年，第293-294页。以下提及此年谱容不一具注。

乃作于后梁开平三年寒食，其时韩偓在闽沙县。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓南依记》《韩偓诗集注》《增订注释全唐诗·韩偓集》《韩偓年谱》《韩偓诗注》所系均同。

《手简第七帖》（《韩偓集》卷六）：“杨学士兄弟来此。消梨子两日前已寻得，花时伏望拴拔。谨状。十四日偓状。”按，此文之“杨学士兄弟”，当即韩偓《中秋永夕奉寄杨学士兄弟》（据玉山樵人本、统签本）诗之“杨学士兄弟”。岑仲勉《唐人行第录·唐集质疑》于天祐七年（即后梁开平四年庚午）下谓韩偓“其《中秋寄杨学士》诗，一作《中秋永夕奉寄杨学士兄弟》，余谓杨学士赞图也。新表，承休，杨堪之子，虞卿之孙，与赞图为从昆，故曰学士兄弟也；全文八二九《手简帖》，‘杨学士兄弟来此’，亦同”。陶敏《全唐诗人姓名汇考》亦谓：“杨学士兄弟，谓杨赞图、杨承休兄弟。《全唐文》卷八二五黄滔《丈六金身碑》：‘我公粤天祐三年丙寅秋七月乙卯，铸金铜像一丈有六尺之高。……其明年正月十有八日乙未，设二十万人斋。……座客有右常侍陇西李公洵、翰林承旨制诰兵部侍郎昌黎韩公偓……刑部员外郎弘农杨公承休、弘文馆直学士弘农杨公赞图……皆……谓安莫安于闽越，诚莫诚于我公，依刘表，起襄汉，其地也，交辙及馆。’杨赞图乃杨知退子，承休乃杨堪子，均杨虞卿孙，见《新唐书·宰相世系表一下》杨氏越公房。”据上所考，谓杨学士兄弟为杨赞图兄弟可信。至于杨学士兄弟指杨赞禹、杨赞图，或杨赞图、杨承休，则以杨赞图、杨承休为较可信。据韩偓《手简帖》“杨学士兄弟来此”，知此杨氏兄弟乃皆来闽者，而杨赞图、杨承休兄弟于唐将亡时即来闽，并与韩偓一起出席天祐四年春佛斋会。而杨赞禹是否来寓闽，未见文献记载，故难于确定其是否来闽与韩偓往还。此诗之作年乃在后梁开平四年中秋（详后考）。诗谓“寄”，则开平四年中秋韩偓在闽尤溪时杨学士兄弟不在尤溪。此文谓“杨学士兄弟来此”，考韩偓开平后数年生平行踪，开平元年在福州，时杨赞图亦在福州。开平二年中离福州往居沙县，至开平三年冬中又离开沙县移居尤溪。故“杨赞图兄弟来此”之“此”地或即指沙县，盖沙县离福州较尤溪近，杨氏兄弟来“此”较为方便。又本文谓“花时伏望拴拔”，则撰文时盖在春时，亦约在开平三年春时。

《永明禅师房》（《韩偓集》卷三）：“景色方妍媚，寻真出近郊。……支公禅寂处，时有鹤来巢。”按，此诗之永明禅师，《韩偓年谱》、徐复观《韩偓诗与香奁集论考》均以为可能即韩偓《明公大德》诗之“明公”，《韩偓诗注》亦谓“永明禅师，疑即天王院住持蕴明”，故《韩偓年谱》姑系于后梁开平二年，而《韩偓诗注》则谓“作于后梁太祖开平二年”。按，宋李纲《梁溪集》卷十一《读韩偓诗并记有感》云：“韩偓唐昭宗时为翰林学士承旨，颇与国论，为崔胤、朱全忠所不容，谪濮州司马。其后复官，不敢入朝，挈其族依闽中王审知。尝道沙阳，寓居天王院者岁余，与老僧蕴明相善，以诗赠之。至后唐时，邑令章僚为之记，叙偓始末甚详，且述唐末乱离之事，颇与唐史合。予来沙阳闻之，窃愿一观，而其碑因寺中废，为有力者取去，秘不示人。久之始得见其副本，感而赋之，且录偓诗卷中，传诸好事者云。”其所录韩偓《偶访明公大德赠长句四韵》（前翰林学士承旨户部侍郎知制诰韩偓）诗云：“寸发如霜袒右肩，倚肩筇竹貌怡然。悬灯深屋夜深坐，移榻向阳斋后眠。刮膜且扬三毒谕，摄心徐指二宗禅。清凉药分能知味，各自胸中有醴泉。”据此，则韩偓“尝道沙阳，寓居天王院者岁余”。韩偓至沙县，《韩偓年谱》于后梁开平二年谱谓“偓去福州居沙县（今属福建），当在本年”。其考云：“本集明年己巳年有诗题《余寓汀州沙县病中闻前郑左丞璘随外镇举荐赴洛兼云继有急征旋见脂辖因作七言四韵戏以赠之或冀其感悟也》《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却其请赴沙县郊外泊船偶成一篇》，夫明年己巳年正月初己寓居沙县，正月十二日又离沙县抵邵武（今属福建），则偓早在本年戊辰年己离福州迁居沙县。宋李纲《梁溪集》卷十一

《读韩偓诗并记有感》序云偓“尝道沙阳，寓居天王院者岁余”，复按偓以明年己巳年岁末离沙县赴尤溪（详己巳年谱），则自本年至明年岁末，偓居沙县适为岁余也。”又于开平三年谱云：“年底，偓取水道自水溪（今沙溪，顺东北流向）入建阳溪（即建溪，今闽江，顺东南流向），经黯淡滩诸险，在今尤溪口向西转入尤溪水，溯尤溪水至尤溪（今福建尤溪）。有《建溪滩波心目惊眩余平生溯奇境今则畏怯不暇因书二十八字》诗纪行。”接云：“此诗编次，集中在《己巳年正月十二日自沙县抵邵武……偶成一篇》之后，《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》（题下自注：‘此后庚午年’）之前。故定此行在本年底，并系此诗于此。”所考可信。据此，则韩偓于己巳年底即后梁开平三年离沙县，其时亦在沙县“岁余”。如此推其初至沙县，盖在开平二年冬。则其能于沙县访永明禅师且作《永明禅师房》最早应在开平二年冬。此诗有“景色方妍媚，寻真出近郊”句，谓“景色方妍媚”，则景色当是春日，最迟为夏日之景。如此，此诗当作于开平三年春夏间，而非开平二年。

《余寓汀州沙县病中闻前郑左丞璘随外镇举荐赴洛兼云继有急征旋见脂辖因作七言四韵戏以赠之或冀其感悟也》（《韩偓集》卷二）。按，据此诗诗题下“己巳年”小注，知诗乃作于己巳年，即后梁开平三年。据诗题，知其时诗人乃在闽汀州沙县。郑左丞璘，唐郑州荥阳人，字华圣。郑从谠子。昭宗大顺中，以考功员外郎充史馆修撰。乾宁中任翰林学士。累官尚书左丞。唐末乱，南入闽依泉州刺史王审邽。著有《视草亭记》，已佚。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《又一绝请为申达京洛亲交知余病废》（《韩偓集》卷二）。按，此诗乃继前一首《余寓汀州沙县病中闻前郑左丞璘随外镇举荐赴洛……》之作，故诗题中谓“又一绝”。且据统签本诗题后有“己巳”小注，知诗乃同前一首作于己巳年，即后梁开平三年。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《访明公大德》（《韩偓集》卷三）。按，此诗之明公大德，盖即韩偓另一首《永明禅师房》诗之永明禅师。据前《永明禅师房》诗所考，韩偓乃在沙县访永明禅师，诗人在沙县乃在开平二年秋后至开平三年底。前又考《永明禅师房》非作于开平二年，乃作于开平三年春夏间。此诗或和《永明禅师房》诗同时作，或稍前后所作，今姑系于开平三年。《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于开平二年，可供参研。

《手简第二帖》（《韩偓集》卷六）：“偓今日衰迫情地，旦夕难胜。况又孤侄已下，兼与小男等四处分散。中夜往往惊叫，便达晓号咽。衰迈之年，不自堪忍。”按，《韩偓年谱》开平三年谱考此文云：“此信包含若干重要内容。信云‘不更滞留’，‘自此分飞，未知何日复遂相见’，可知是移居异地时作；又云‘偓今日衰迫情地，旦夕难胜’，‘衰迈之年，不自堪忍’，可知是年老移居异地时作；偓年老移居异地，实际只有去年戊辰离福州移居沙县及本年己巳离沙县移居闽南尤溪、桃林、南安两次。而本年偓六十八岁，与自述‘衰迈之年’更相符合。职此之故，此帖系年于此。”今从之。

《梦中作》（《韩偓集》卷二）。按，《全唐诗》排列此诗于后梁开平三年作之《又一绝请为申达京洛亲交知余病废》诗后一首，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等诸家亦均系于开平三年，今即从之。

《建溪滩波心目惊眩余平生溯奇境今则畏怯不暇因书二十八字》（《韩偓集》卷二）。按，此诗之系年，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等均系于后梁开平三年。《韩偓年谱》开平三年云：

“年底，偓取水道自水溪（今沙溪，顺东北流向）入建阳溪（即建溪，今闽江，顺东南流

向),经黯淡滩诸险,在今尤溪口向西转入尤溪水,溯尤溪水至尤溪(今福建尤溪)。有《建溪滩波心目惊眩余平生溯奇境今则畏怯不暇因书二十八字》诗纪行。”又谓:“此诗编次,集中在《己巳年正月十二日自沙县抵邵武军将谋抚信之行到才一夕为闽相急脚相召却请赴沙县郊外泊船偶成一篇》之后,《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》(题下自注:“此后庚午年”)之前。故定此行在本年底,并系此诗于此。”则此诗乃开平三年底之作。

### 后梁开平四年庚午(910),69岁

韩偓本年春已自沙县抵达尤溪,有诗写村落因军过而荒寒之景象。随后寓居于南安县桃林场,有诗记述修整桃林场客舍之前池旁木槿遮蔽之事。又有《此翁》诗表明自己原无仕闽之心,却被王审知幕下群公所猜忌,并以《闲居》诗一表隐逸之志。约本年亦有《思录旧诗于卷上凄然有感因成一章》诗。其《香奁集序》约作于本年或之后。本年春有《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》《多情》《寄隐者》《桃林场客舍之前有池半亩木槿带比阙水遮山因命仆夫运斤梳沐豁然清朗复睹太虚因作五言八韵以记之》《卜隐》(春末);夏日有《暴雨》《山院避暑》《漫作二首》;中秋有《中秋寄杨学士》。本年尚有《此翁》《失鹤》《晨兴》《闲兴》《腾腾》《闲居》《僧影》《赠隐逸》《寄禅师》;《思录旧诗于卷上凄然有感因成一章》、《香奁集序》(疑约作于开平四年或之后)等诗文。

#### 【生平仕履笺证】

韩偓有《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》诗:“水自潺湲日自斜,尽无鸡犬有鸣鸦。千村万落如寒食,不见人烟空见花。”此诗题下自注:“此后庚午年。”则此诗以及排列于此诗后之若干诗均作于本年。据此诗知韩偓本年春已自沙县抵尤溪。

又,韩偓《桃林场客舍之前有池半亩木槿带比阙水遮山因命仆夫运斤梳沐豁然清朗复睹太虚因作五言八韵》诗云:“插槿作藩篱,丛生覆小池。为能妨远目,因遣去闲枝。……稍宽春水面,尽见晚山眉。”此诗乃排列在上举诗后,诗中有“稍宽春水面”句,则乃本年春诗(详见下考),时韩偓已寓居于南安县桃林场矣。

又,《此翁》诗云:“高阁群公莫忌依,依心不在宦名中。严光一唾垂绶紫,何胤三遗大带红。金劲任从千口铄,玉寒曾试几炉烘。唯应鬼眼兼天眼,窥见行藏信此翁。”诗题下有“此后在桃林场”小注,诗亦本年在桃林场作。

按,岑仲勉《唐集质疑·韩偓南依记》谓“考偓初至福州,后乃之泉,观《此翁》诗有‘高阁群公莫忌依,依心不在宦名中’等语,知审知左右忌之者甚众”<sup>①</sup>。

又,韩偓《闲居》诗云:“厌闻趋竞喜闲居,自种芜菁亦自锄。麋鹿跳梁忧触拨,鹰鹯抃击恐羸疏。拙谋却为多循理,所短深惭尽信书。刀尺不亏绳墨在,莫疑张翰恋鲈鱼。”此诗亦本年作于桃林场(详见下考)。据此诗所咏,偓已无心出仕而决心隐逸闲居矣。

又,韩偓《思录旧诗于卷上凄然有感因成一章》云:“缉缀小诗钞卷里,寻思闲事到心头。自吟自泣无人会,肠断蓬山第一流。”此诗疑约作于开平四年前后(详见下考),乃诗人晚年编录《香奁集》时有感之作。诗中所谓“寻思闲事到心头”之“闲事”,盖指其年轻时所曾经历之与一女子刻骨铭心相恋之事。其《香奁集序》亦约本年或稍后所撰。(详见下考)

#### 【诗文系年笺证】

《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》(《韩偓集》卷二)。按,据上考,此诗

<sup>①</sup> 见岑仲勉:《唐人行第录》,北京:中华书局,2004年。



作于开平四年春。

《多情》（《韩偓集》卷四）：“天遣多情不自持，多情兼与病相宜。”按，此诗题下有“庚午在桃林场作”小注，则诗乃作于后梁开平四年庚午，时在南安县桃林场。诸家年谱如《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩承旨年谱》《韩偓年谱》所系同。此诗有“春牵情绪更融怡”句，则乃开平四年春之作。

《寄隐者》（《韩偓集》卷二）：“烟郭云肩路不遥，怀贤犹恨太迢迢。长松夜落钗千股，小港春添水半腰。”按，此诗乃开平四年春（诗有“小港春添水半腰”）之作，时在桃林场。说详此下《闲兴》诗所考。

《桃林场客舍之前有池半亩木槿栉比阙水遮山因命仆夫运斤梳沐豁然清朗复睹太虚因作五言八韵以记之》（《韩偓集》卷二）。按，此诗《韩偓简谱》列于后梁乾化元年，而《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于后梁开平四年。考此诗统签本题下有“庚午”小注，即谓作于庚午年（即开平四年），故谓作于乾化元年不可信。今从开平四年之说。诗有“稍宽春水面”句，则诗乃作于是年春。桃林场，地名，唐长庆二年置，在今福建永春县。《闽书》卷十二《方域志》永春县：“东抵南安，西抵龙岩，南抵南安，北抵德化。本隋南安县之桃林场。五代唐长兴三年，王延钧升为县；晋天福三年，王昶改县曰永春。”

《卜隐》（《韩偓集》卷二）：“屏迹还应减是非，却忧蓝玉又光辉。桑梢出舍蚕初老，柳絮盖溪鱼正肥。”按，此诗《全唐诗》编排在作于庚午年的《此翁》诗后二首，《晨兴》诗之前一首，《晨兴》诗亦庚午年作于桃林场。故此诗当作于庚午年，即开平四年诗人在桃林场时。《韩偓年谱》亦系于是年，并谓“《卜隐》云：‘桑梢出舍蚕初老，柳絮盖溪鱼正肥。’玩诗意，时当春末，故上文定偓春至桃林场也。下题《晨兴》，亦当作于此时。”则此诗乃开平四年春末作。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《暴雨》（《韩偓集》卷二）：“电尾烧黑云，雨脚飞银线。……气凉氛浸消，暑退松篁健。丛蓼亚蘋草，擎荷翻绿扇。”按，此诗统签本题下小注云“庚午桃林场作”。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦均系于后梁开平四年，时诗人在桃林场。又据“气凉氛浸消，暑退松篁健”句，此诗盖作于是年夏。

《山院避暑》（《韩偓集》卷二）：“行乐江郊外，追凉山寺中。静阴生晚绿，寂虑延清风。”按，此诗《全唐诗》乃编在同卷《此翁》诗后，而《此翁》诗题下原小注谓“此后在桃林场”。据前考韩偓于后梁开平四年初春到桃林场，而此诗后有《桃林场客舍之前有池半亩木槿栉比……》诗，则此诗乃开平四年在桃林场作。诗题谓“避暑”，则作于是年夏。

《漫作二首》（《韩偓集》卷二）：“暑雨洒和气，香风吹日华。”按，此诗《韩偓简谱》编于乾化元年，误，不取。《全唐诗》编于《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》以及《此翁》诗后，前一诗诗题下注“此后庚午年”，后一诗题下注“此后在桃林场”。据前考，韩偓乾化元年（911）已离开桃林场移居南安。据此，此诗乃作于庚午年，即后梁开平四年夏（诗有“暑雨洒和气”句，故知夏日作），时仍在桃林场。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓诗注》等所系同。

《中秋寄杨学士》（《韩偓集》卷二）：“鳞差甲子渐衰迟，依旧年年困乱离。八月夜长乡思切，鬓边添得几茎丝。”按，此诗之作年诸家所记不同，《韩偓简谱》记在开平二年，谓“吴注此唐未亡时诗，学士凝式也。”《韩翰林诗谱略》《韩偓年谱》则系于开平四年〔岑仲勉《唐人行第录·唐集质疑》于天祐七年（即后梁开平四年）亦记此诗〕；《韩偓诗注》谓“作于唐昭宗天复二年。杨学士指杨凝式。……韩公与杨凝式交谊甚厚，其手简谓：‘杨学士兄弟来此消梨’”

子，两日前已寻得花时。’”按，诸家所系不同，多与杨学士为谁看法有异所致。吴汝纶以为杨学士为杨凝式（《韩偓诗注》盖从之），然谓此杨学士为杨凝式，误。据《旧五代史》卷一二八《杨凝式传》注引《凝式年谱》云：“唐咸通十四年癸巳，凝式是年生，故题识多自称癸巳人。”按咸通十四年癸巳为公元873年。又《旧五代史》本传记其“唐昭宗朝，登进士第，……梁开平中，为殿中侍御史、礼部员外郎，三川守齐王张宗奭见而嘉之，请以本官充留守巡官。梁相赵光裔素重其才（陈尚君《旧五代史新辑会证·杨凝式传》谓‘梁时赵光裔未尝拜相，疑系赵光逢之误。’所说是），奏为集贤殿直学士，改为考功员外郎。唐同光初，授比部郎中、知制诰。”据此所载凝式历官，其为集贤殿直学士盖在后唐同光初（923）前数年，亦即约在后梁末帝贞明（916-921）中，约公元919年左右，总之乃在后梁时。是时，韩偓已经七十八岁左右，而杨凝式年四十七左右。韩偓素恶后梁政权，是时恐未必与身为后梁朝官，且年龄小自己三十岁左右之杨凝式在闽中有来往。且以此诗“鳞差甲子渐衰迟”“鬓边添得几茎丝”考之，谓“渐衰迟”等，亦与韩偓年已近八十之“衰迟”状态不符。再，以此诗在《全唐诗》之位置，大致乃韩偓在开平四年居桃林场时之作。则以杨学士为杨凝式恐不可信。至于《韩偓诗注》系此诗于天复二年，除了以为杨学士为杨凝式外，主要以为诗首句“鳞差甲子”之“甲子”乃谓韩偓年岁约“一甲子”，“天复二年，诗人六十有一岁。此举其整数而已”。按，此处“甲子”乃代指岁月年光而言，非指韩偓年纪为“一甲子”。又杨学士兄弟，《增订注释全唐诗·韩偓集》以为“指杨赞禹、杨赞图”。按，此说非是。杨学士兄弟乃指杨赞图、杨承休，说详本谱开平三年所考。至于此诗之作年，《韩偓简谱》据“吴注此唐未亡时诗，学士凝式也”而记在开平二年，不可信。盖杨学士非杨凝式，且开平二年唐已亡，不可谓“唐未亡时诗”。此诗之作年，当据《韩翰林诗谱略》等系于后梁开平四年中秋为妥。

《此翁》（《韩偓集》卷二）。按，《全唐诗》此诗前一首诗题下小注“此后庚午年”；统签本此诗题下小注谓“庚午桃林场作”，则此诗乃庚午年，即后梁开平四年作于桃林场。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《失鹤》（《韩偓集》卷二）。《全唐诗》此诗编排在诗题下有“此后在桃林场”小注的《此翁》后一首，而韩偓至桃林场在开平四年，故此诗与《此翁》诗均为开平四年所作。时诗人在桃林场。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦系于是年。

《晨兴》（《韩偓集》卷二）。按，此诗统签本题下有小注云“庚午桃林场”。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等亦均系于后梁开平四年，时诗人在桃林场。

《闲兴》（《韩偓集》卷二）。按，此诗《韩偓简谱》编于乾化元年，误。《全唐诗》编于《自沙县抵尤溪县值泉州军过后村落皆空因有一绝》以及《此翁》诗后，前一诗诗题下注“此后庚午年”，后一诗题下注“此后在桃林场”。据《韩偓年谱》所考，韩偓乾化元年（911）已离开桃林场移居南安。据此，此诗乃作于庚午年，即后梁开平四年，时韩偓仍在桃林场。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓诗注》等所系同。

《腾腾》（《韩偓集》卷二）：“八年流落醉腾腾，点检行藏喜不胜。”此诗之作年，《韩偓简谱》系于梁乾化元年，谓：“诗有‘八年流落’之语，自天复三年贬官南寓至此实八年也。”《韩偓诗注》所系同前，谓：“韩偓天复三年被贬出京师，天祐二年，复召为学士，还故官，偓不敢入朝，南依王审知。诗言八年流落，当作于后梁乾化元年。”然统签本此诗题下有小注云“庚午桃林场作”。又此诗诗后吴汝纶评注云：“韩公以天复三年贬濮州司马，至梁开平四年庚午凡八年。”《唐韩学士偓年谱》亦云：“韩公以天复三年触怒朱全忠，贬濮州司马至后梁开平四年

庚午，凡八年。”《增订注释全唐诗·韩偓集》以为“从天复三年韩偓被贬算起，历八年当为后梁开平四年”作。《韩偓年谱》等亦系于开平四年。按，据古人一般算法，自天复三年至开平四年为八年，至乾化元年则为九年。另外，将所谓偓“天祐二年，复召为学士，还故官，南依王审知”不计在八年内亦未谛。故此诗非作于乾化元年，乃后梁开平四年作。

《闲居》（《韩偓集》卷二）：“厌闻趋竞喜闲居，自种芜菁亦自锄。……刀尺不亏绳墨在，莫疑张翰恋鲈鱼。”按，此诗《全唐诗》编排于作于开平四年的《此翁》诗后（详上考），且《此翁》诗题下注“此后在桃林场”。据《韩偓年谱》所考，韩偓乾化元年（911）已离开桃林场移居南安。据此，此诗乃作于开平四年，时诗人仍在桃林场。

《僧影》（《韩偓集》卷二）。按，此诗紧接于《闲居》诗后，且《全唐诗》编排于《此翁》诗后。据上文所考，《此翁》诗后的包括上述二诗在内的诗作均作于开平四年诗人在桃林场时。

《赠隐逸》（《韩偓集》卷二）：“静景须教静者寻，清狂何必在山阴。……莫笑乱离方解印，犹胜颠蹶未抽簪。”按，此诗《韩偓简谱》系于后梁乾化元年，《唐韩学士偓年谱》列于天复三年。《韩翰林诗谱略》《韩偓年谱》《韩偓诗注》则均系于后梁开平四年。按，今据《全唐诗》所排列位置，其前后诗多作于桃林场（如此诗前之《闲居》《僧影》诗，之后第二首之《桃林场客舍之前有池半亩木槿栳比阙水遮山……》诗），故此诗当为开平四年在桃林场所作为是。

《寄禅师》（《韩偓集》卷二）。按，此诗在《全唐诗》中编排于诗题下有“此后在桃林场”小注的《此翁》诗后，又紧接在《桃林场客舍之前有池半亩木槿栳比……》《中秋寄杨学士》之后，而其下一首即《清兴》诗。据前考，其前三诗均作于开平四年诗人在桃林场时。又统筌本《清兴》诗题下有“辛未年，南安县”小注。辛未年为后梁开平五年，亦即乾化元年（911）。《清兴》诗有“摘索花枝料峭寒”句，乃作于早春时，则此时诗人刚从桃林场移居南安县。据此，《寄禅师》诗乃作于开平四年诗人在桃林场时。

《思录旧诗于卷上凄然有感因成一章》（《韩偓集》卷四）：“缉缀小诗钞卷里，寻思闲事到心头。自吟自泣无人会，肠断蓬山第一流。”按，据此诗中“思录旧诗于卷上”及“缉缀小诗钞卷里”句，知是韩偓晚年入闽后编录《香奁集》时有感之作。其《香奁集》中《多情》诗乃作于开平四年（详此诗作年考），则此时《香奁集》尚未编定，则此《思录旧诗于卷上凄然有感因成一章》诗或作于是年或稍后欤？

《香奁集序》（《韩偓集》卷六）：“余溺于章句，信有年矣。……自庚辰辛巳之际，迄己亥庚子之间，所著歌诗，不啻千首。……大盗入关，绡帙都坠。……或天涯逢旧识，或避地遇故人，醉咏之暇，时及拙唱。自尔鸠集，复得百篇，不忍弃捐，随即编录。”按，《香奁集序》乃韩偓贬官入闽后晚年所作。《香奁集》中收有《无题》诗，其诗序云：“余辛酉年戏作《无题》十四韵，故奉常王公相国首于继和……是岁十月末，余在内直，一旦兵起，随驾西狩，文稿咸弃，更无孑遗。丙寅年九月，在福建寓止，有前东都度支院苏暉端公，挈余沦落诗稿见授，中得《无题》一首。因追味旧作，缺忘甚多，唯第二、第四首髣髴可记，其第三首才得数句而已。今亦依次编之，以俟他时偶获全本。余五人所和，不复忆省矣。”据此序知，韩偓“丙寅年九月，在福建寓止”方得到包括《无题》诗在内的“沦落诗稿”，则此序之作当在“丙寅年九月”之后。丙寅年乃唐昭宣帝天祐三年（906），其年九月诗人已在福州。又今《香奁集》诗尚存《多情》一诗，此诗据上考乃开平四年在桃林场所作，则至是年《香奁集》恐尚未编成，如此则《香奁集序》最早或作于开平四年或之后欤？其确年则未能考知。

后梁开平五年、后梁乾化元年辛未（911），70岁

韩偓本年离开桃林场，徙至南安县。先寄居九日山僧舍，后率家人在龙兴院后葵山垦荒耕种，安置族人。春有《清兴》《信笔》诗；初秋有《喜凉》诗。本年尚有《手简第十帖》《手简第十一帖》《凄凄》《火蛾》《雷公》《船头》《天鉴》等诗文。

### 【生平仕履笺证】

按，统签本《火蛾》诗题下有小注“辛未南安县作”。据此知辛未年即本年韩偓已经离开桃林场而至南安县。又，清康熙《南安县志》卷二十《杂志》载“龙兴院在三都。……唐学士韩偓歿于此”。<sup>①</sup> 民国四年《南安县志》卷五《营建志二》：“龙兴院在三都。……学士韩偓寓歿于此。偓自京兆徙此，其诗有‘此地三年偶寓家，枳篱茅屋共桑麻’之句。院今废。”又陈敦贞《唐韩学士偓年谱》后梁太祖乾化元年谱谓“韩公在桃林场，似仍未能安心住下去，乃于今年夏间（按，此谓“夏间”恐稍晚，应是“春间”）离桃林，取水路南下至南安县治，即今丰州镇，寄居九日山僧舍。山在镇西里许，去泉州郡城不上十里。……韩公既不到这郡城去，也不住到距丰州镇五里的潘山之招贤馆。”<sup>②</sup> 同谱乾化二年谱又谓：“韩公自去年至南安县治，今年仍在南安县，而自九日山移居于县治东门外二里许偏处西北方之三都董埔乡龙兴寺。故老相传，韩公在董埔乡寺间，亦自居处。盖公南来，除了家人，还有族人，有些族人留居闽中，其余到南安县来，就在韩公领导下，择地龙兴寺后的葵山，以垦荒耕种，名其地曰杏田，并以安置族人，随成一小村落，至今犹称杏田村。”<sup>③</sup>

### 【诗文系年笺证】

《清兴》（《韩偓集》卷二）：“阴沉天气连翩醉，摘索花枝料峭寒。”按，此诗《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于梁开平四年，而《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》则均系于梁乾化元年。按，统签本诗题下有小注云：“辛未年，南安县。”又《全唐诗》编次此诗在《中秋寄杨学士》诗和《火蛾》、《信笔》之间。据前考，《中秋寄杨学士》诗乃梁开平四年之作，而《火蛾》诗统签本题下有“辛未南安县作。此诗盖有所指”小注，《信笔》诗则有“春风狂似虎，春浪白于鹅”句。据此知《信笔》诗作于《中秋寄杨学士》诗之明年春，而据《清兴》诗之“料峭寒”“拥鼻绕廊吟看雨”句，知盖亦春日诗。则《中秋寄杨学士》诗后之《清兴》诗，当作于梁乾化元年辛未春，统签本诗题下“辛未年，南安县”小注可信，今即从之。

《信笔》（《韩偓集》卷二）：“春风狂似虎，春浪白于鹅。柳密藏烟易，松长见日多。”按，此诗之作年有歧说，《韩偓年谱》《韩偓诗注》系于后梁开平四年，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》则皆系于后梁乾化元年辛未。按，此诗《全唐诗》编于作于辛未年之《清兴》《深院》《凄凄》诗之后（详见上述诸诗编年），其前一首《火蛾》诗题下统签本有“辛未南安县作”小注。今再参《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》等之编年，则此诗当作于后梁乾化元年辛未。诗有“春风狂似虎，春浪白于鹅”等句，则乃是年春日作。

《喜凉》（《韩偓集》卷二）：“炉炭烧人百疾生，风狂龙躁减心情。四山毒瘴乾坤浊，一簟凉风世界清。……东南亦是中华分，蒸郁相凌太不平。”按，此诗系年诸家不同。《韩偓年谱》系于开平四年，时在桃林场，谓“秋凉后，作《喜凉》”。《韩偓诗注》亦系于开平四年，然谓“是年夏天，诗人在福建南安县治，即今之丰州镇，寄居于九日山僧舍，山在镇西里许，去泉州郡城不过十里。泉州地处南方，颇多瘴疠之气。诗人以‘喜凉’为题，藉此抒发对时世的感想。”《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》则系于乾化元年，前二者谓时在南安

<sup>①</sup> 福建省南安县志编纂委员会纂：《南安县志》，南昌：江西人民出版社，1993年。

<sup>②③</sup> 陈敦贞：《唐韩学士偓年谱》，台湾：“商务印书馆”，1982年，第62、65页。

县。《唐韩学士偓年谱》于后梁太祖乾化元年辛未谱下列有此诗，又谓“韩公在桃林场，似仍未能安心住下去，乃于今年夏间离桃林，取水路南下至南安县治，即今丰州镇，寄居九日山僧舍，山在镇西里许，去泉州郡城不上十里”。按，《全唐诗》列此诗于《火蛾》后第四首，《江岸闲步》诗前二首。统签本于《火蛾》诗题下有“辛未南安县”小注，《全唐诗》于《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”据此，则《喜凉》诗当作南安县，时为辛未年，即后梁乾化元年。诗曰“喜凉”，又有“一簟凉风世界清。楚调忽惊凄玉柱，汉宫应已湿金茎”等句，应是作于是年初秋时。

《手简第十帖》（《韩偓集》卷六）：“眷私借及女使衣服，不任悚荷。来早令人州人马，必希践言。泉州书谨封纳书中，亦说皆谂托。必望周而述之，幸甚，谨状。九日偓状。”按，此文《韩偓年谱》系于后梁开平五年，时韩偓居南安县。其考云：“偓在南安，尝借衣、借米于他人。《手简十一帖》第十帖：……又第十一帖：‘忧眷借及米二硕，不任济荷！钝拙无谋，惟劳知与，不胜愧赧之至。即冀拜谒，它冀面述。谨状。念二日。偓状。’按：《手简十一帖》第十帖、第十一帖，虽作年不详，但是观第十帖‘泉州书谨封纳书中，亦说皆谂托’，语及‘泉州’，当是作于南安。第十帖有‘眷私借及女使衣服’之语，第十一帖亦有‘忧眷借及米二硕’之语，当为同时之作。第十帖云‘眷私借及女使衣服’，又云‘泉州书谨封纳书中，亦说皆谂托’，则借衣者并非王延彬。偓在南安，虽不能不于州刺史延彬有所‘谂托’，但从此帖看，亦是辗转托人达于延彬，则所托必有限度。”入州，指入泉州。

《手简第十一帖》（《韩偓集》卷六）。按，此文作于后梁开平五年，详见上文所考。

《凄凄》（《韩偓集》卷二）：“深将宠辱齐，往往亦凄凄。”按，此诗之作年有歧说，《韩偓年谱》《韩偓诗注》系于后梁开平四年，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》则皆系于后梁乾化元年辛未。《唐韩学士偓年谱》且于此诗题下谓“吾乡故老传抄本此后辛未年南安县作”。统签本题下有“辛未南安县”小注。按，此诗《全唐诗》编于作于辛未年之《清兴》与《火蛾》诗之间（统签本两诗之下均有“辛未南安县”作小注），再参《唐韩学士偓年谱》等之编年，此诗当作于后梁乾化元年辛未。

《火蛾》（《韩偓集》卷二）。按，此诗之作年有歧说，《韩偓年谱》《韩偓诗注》系于后梁开平四年，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》则皆系于后梁乾化元年辛未。按，统签本此诗题下有小注：“辛未南安县作。此诗盖有所指。”又此诗《全唐诗》编于作于辛未年之《清兴》《深院》《凄凄》诗之后（详见诸诗编年），今再参《唐韩学士偓年谱》等之编年，则此诗当作于开平四年后之梁乾化元年辛未。

《雷公》（《韩偓集》卷二）。按，此诗作年有歧说，《韩偓年谱》、《韩偓诗注》均系于后梁开平四年，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》则皆系于后梁乾化元年辛未。按，此诗《全唐诗》编于作于辛未年之《清兴》《深院》《凄凄》诗之后（详见上述诸诗编年），其前二首《火蛾》诗题下统签本有“辛未南安县作”小注。今再参《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》等之编年，则此诗当作于后梁乾化元年辛未。

《船头》（《韩偓集》卷二）。按，此诗之作年有歧说，《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于后梁开平四年，《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》则皆系于后梁乾化元年辛未。按，此诗《全唐诗》编于作于辛未年之《清兴》《深院》《凄凄》诗之后（详见上述诸诗编年），其前三首《火蛾》诗题下统签本有“辛未南安县作”小注，其后一首《喜凉》统签本题下有小注云“辛未南安县”。今再参《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》等之编年，则此诗当作于开平四年后之梁乾化元年辛未，时诗人仍在南安。

《天鉴》（《韩偓集》卷二）：“何劳谄笑学趋时，务实清修胜用机。猛虎十年摇尾立，苍鹰一旦醒心飞。……事历艰难人始重，九层成后喜从微。”按，此诗作年有开平四年之说，《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》主之；而《韩翰林诗谱略》《韩偓简谱》则系于乾化元年。按，此诗《全唐诗》编于《江岸闲步》诗前一首，《喜凉》诗后一首。《喜凉》诗下统签本题下有“辛未南安县”小注，《江岸闲步》诗下《全唐诗》小注云：“此后壬申年作，在南安县。”又据前考，《喜凉》诗前如《船头》《雷公》《信笔》《火蛾》诸诗均为辛未南安县作，则《天鉴》诗当亦乾化元年辛未作于南安县。

### 后梁乾化二年壬申（912），71岁

本年韩偓仍居于南安县。有《残春旅舍》（春末）、《野塘》（夏）、《八月六日作四首》（八月）、《即目二首》之二（秋）、《露》（秋）、《江岸闲步》《余卧疾深村闻一二郎官今称继使闻越笑余迂古潜于异乡闻之因成此篇》《安贫》《鹄》《赠僧》《感旧》、《深村》（疑约乾化二年）等诗。

#### 【生平仕履笺证】

韩偓《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”壬申即本年，时偓仍居南安县。

#### 【诗文系年笺证】

又，韩偓有《安贫》诗（《韩偓集》卷二）：“手风慵展八行书，眼暗休寻九局图。窗里日光飞野马，案头筠管长蒲卢。谋身拙为安蛇足，报国危曾捋虎须。举世可能无默识，未知谁拟试齐竽。”按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第三首，而《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”则此诗当作于后梁乾化二年壬申。

又，韩偓有《感旧》诗（《韩偓集》卷二）：“省趋弘阁侍貂珰，指座深恩刻寸肠。秦苑已荒空逝水，楚天无限更斜阳。时昏却笑朱弦直，事过方闻锁骨香。入室故寮流落尽，路人惆怅见灵光。”按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第八首，而《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”又此诗后第二首为《驿步》，其诗题下小注云：“癸酉年在南安县。”则此诗当作于后梁乾化二年壬申，时诗人在南安。

《残春旅舍》（《韩偓集》卷二）：“旅舍残春宿雨晴，恍然心地忆咸京。树头蜂抱花须落，池面鱼吹柳絮行。”按，此诗系年诸家有异，《韩翰林诗谱略》系于乾化三年癸酉；《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等均系于梁乾化二年。按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第四首，《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”又此诗后第六首为《驿步》，其诗题下小注云“癸酉年在南安县”。则此诗当作于后梁乾化二年壬申，时诗人在南安。诗有“旅舍残春”句，知作于是年春末。

《野塘》（《韩偓集》卷二）：“侵晓乘凉偶独来，不因鱼跃见萍开。卷荷忽被微风触，泻下清香露一杯。”按，此诗统签本诗题下有“壬申，南安”小注，《全唐诗》亦编于题下有“此后壬申年作，在南安县”之《江岸闲步》诗后一首。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于后梁乾化二年。诗有“侵晓乘凉偶独来”句，知时在夏日。故此诗当作于后梁乾化二年夏，时在南安县。

《八月六日作四首》（《韩偓集》卷二）：“日离黄道十年昏，敏手重开造化门。……左牵犬马诚难测，右袒簪纓最负恩。丹笔不知谁定罪，莫留遗迹怨神孙。”按，此诗四首之语词解释、各句以及全诗之意旨，古今诸家所说或有同异，而其解释之不同则其系年亦因此而异。如陈寅恪

《读书札记二集·韩翰林集之部》（以下时而简称“陈云”）、邓小军《韩偓〈八月六日作四首〉诗笺证》<sup>①</sup> 对此诗多有笺释，今略采诸家之说以示所见之同异。明胡震亨于统签本此诗题下小注云：“集云壬申年作。然此诗自纪朱温弑昭宗事，甲子年所作也。意温于壬申年被弑，此诗方敢出，故附之壬申耳。”清人杜诏《唐诗叩弹集》卷十二此诗下按云：“壬申，梁乾化二年也。是时……致光忧忧故朝，不忘兴复之望。是年六月，全忠为子友珪所弑，致光闻之，感今追昔，推原祸始而以自叙终焉。《统签》谓非壬申年作，并识俟考。”吴汝纶于《韩翰林集》卷二此诗题下评注云：“壬申六月，梁主被弑。八月六日闽中始知之耳。于是昭宗死十年矣。”陈寅恪谓“据缪谱，‘八月六日作’下有注云：‘壬申年作。’此吴说所由来也。然依诗语，绝不可通，疑此注误入耶？俟得佳本校之。但《全唐诗》本无此注。又缪谱：昭宣帝天祐二年，病中初闻复官。（注：此编入甲子为天祐之元年，详诗意尚是迁洛未弑时语云。甲子非谬也，乃史称召命在天祐二年乙丑，岂复官在甲子而征召则在乙丑欤？）唐昭宗被弑于天祐元年八月壬寅，是年八月壬辰朔，壬寅为八月十一日。‘六’字殆由‘十一’两字联一之讹，盖形近致误。又所谓‘八月十一日作’者，非真此日所作，不过以此为题耳。又作于天祐元年八月十一日昭宗被弑之后，哀帝犹未禅之前，其详悉年月，不能详考矣。”又云：“冬郎作‘黄旗紫气’，当是用庾赋。是时吴之杨行密、闽之王审知皆不可以‘黄旗紫盖’天子所在目之，故此句必指哀帝而言。然则此四首诗为昭宗被弑，哀帝嗣立时所作，斯其确证矣。”邓小军考辨云：“此组诗在本集中编次于《感旧》（前有《江岸闲步》，自注：‘此后壬申年作。在南安县。’）之后，《驿步》（自注：‘癸酉年在南安县。’）之前，故应系于本年壬申。本集此处编年次序井然，诸诗内容与编年相合，错简的可能性甚小。吴汝纶以为作于壬申六月朱全忠被弑以后，是根据本集系年。此点不能忽视。胡震亨认为此诗作于甲子唐昭宗天祐元年（904）。按此诗第三首‘簪裾皆是汉公卿，尽作锋芒剑血腥’，显然是指乙丑唐昭宣帝天祐二年（905）六月朱全忠杀朝士三十余人于滑州（今河南滑县）白马驿一事，可知此诗并非作于天祐元年。陈寅恪据此诗第二首第七句‘黄旗紫气今仍旧’之句，认为此诗作于天祐元年昭宗被弑以后，丁卯天祐四年（907）哀帝未禅之前。按‘黄旗紫气今仍旧’之‘今’字，当是随文用当时语气，似未可据此否定本集系年。进言之，此诗第四首‘袁安坠睫寻忧汉，贾谊濡毫但过秦’，汉秦皆朝代之名，汉喻指唐，秦喻指梁，可见此诗作于丁卯天祐四年（907）梁篡唐而立之后。第三首‘井上婴儿岂自宁’，当是实指戊辰后梁开平二年（908）唐哀帝被朱全忠杀害。曰‘岂自宁’者，诗人不忍直言之也。要之，此诗仍应从本集系年，以作于壬申年为是。”按，邓小军之说是，今从之。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓诗注》等亦均系于后梁乾化二年壬申（912），时诗人在南安县。

《即目二首》之二（《韩偓集》卷一）：“动非求进静非禅，咋舌吞声过十年。……干戈岁久谖戎事，枕簟秋凉减夜眠。”按，此诗《增订注释全唐诗》系于天祐元年。《韩翰林诗谱略》则系于后梁乾化三年。然吴汝纶于此诗诗后评注云：“此为梁乾化二年壬申作。自贬濮州至此凡十年也。”《韩偓年谱》谓“吴汝纶评注本将此首与其一拆开，谓‘此为梁乾化二年壬申作，自贬濮州至此凡十年也。’其说可从。”《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓诗注》等亦均系于后梁乾化二年（912）。按，系于天祐元年者以为“咋舌吞声过十年”句中之“十年”，乃“偓自乾宁初（894）召拜左拾遗，至天复三年（903）弃官南下，恰为十年”。然此说未谛。盖偓之任左拾遗并非始于乾宁初，与十年不合。且其初仕至被贬任职于朝中时，也非均是“咋舌吞声过十年”之际遇，亦有为昭宗宠信顾问之得意时光。故此说不可从。其“咋舌吞声过十年”，当自

<sup>①</sup> 邓小军：《韩偓〈八月六日作四首〉诗笺证》//《诗史释证》，北京：中华书局，2004年。

被贬之天复三年算起，历十年，即后梁乾化二年。故今从吴汝纶之说，时韩偓隐居于福建南安。诗有“枕簟秋凉减夜眠”句，则诗乃是年秋所作。

《露》（《韩偓集》卷二）：“鹤飞千岁饮犹难，……光湿最宜丛菊亚，荡摇无奈绿荷干。名因霈泽随天暝，分与浓霜保岁寒。”按，此诗系年诸家有异，《韩翰林诗谱略》系于乾化三年癸酉；《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓诗注》等均系于梁乾化二年。按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第六首，《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”又此诗后第四首为《驿步》，其诗题下小注云：“癸酉年在南安县”。则此诗当作于后梁乾化二年壬申，时诗人在南安。诗题为“露”，又有“光湿最宜丛菊亚，荡摇无奈绿荷干”“分与浓霜保岁寒”等句，乃秋日景象，故诗为乾化二年秋作。

《江岸闲步》（《韩偓集》卷二）。按，此诗《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于后梁乾化二年，盖均据《全唐诗》此诗题下“此后壬申年作，在南安县”小注而系。今从之。《唐韩学士偓年谱》此诗下云：“此诗所谓江岸闲步，必指九日山下金溪江岸，编者儿时犹见渡头三五酒肆，临江飘着青布酒旗江村景色，古意盎然如昨也。”

《余卧疾深村闻一二郎官今称继使闽越笑余迂古潜于异乡闻之因成此篇》（《韩偓集》卷二）：“枕流方采北山薇，驿骑交迎市道儿。雾豹只忧无石室，泥鳅唯要有洿池。”按，此诗《全唐诗》编于题下有“此后壬申年作，在南安县”之《江岸闲步》之后第二首，则诗乃后梁乾化二年在南安作。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》亦均系于本年。

《鹄》（《韩偓集》卷二）。按，此诗系年诸家有异，《韩翰林诗谱略》系于乾化三年癸酉；《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等均系于梁乾化二年。按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第五首，《江岸闲步》诗下小注云“此后壬申年作，在南安县”。又此诗后第五首为《驿步》，其诗题下小注云“癸酉年在南安县”。则此诗当作于后梁乾化二年壬申，时诗人在南安。

《赠僧》（《韩偓集》卷二）：“尽说归山避战尘，几人终肯别嚣氛。……相逢莫话金銮事，触拨伤心不愿闻。”按，此诗系年诸家有异，《韩翰林诗谱略》系于乾化三年癸酉；《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓诗注》等均系于梁乾化二年。按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第七首，《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”又此诗后第三首为《驿步》，其诗题下小注云“癸酉年在南安县”。则此诗当作于后梁乾化二年壬申，时诗人在南安。又《唐韩学士偓年谱》谓“此诗，吾乡故老手抄本，作《赠九日山僧》”。

《感旧》（《韩偓集》卷二，乾化二年）。按，此诗系年诸家有异，《韩翰林诗谱略》系于乾化三年癸酉；《唐韩学士偓年谱》《韩偓简谱》《韩偓诗注》等均系于梁乾化二年。按，《全唐诗》编此诗于《江岸闲步》诗后第八首，《江岸闲步》诗下小注云：“此后壬申年作，在南安县。”又此诗后第二首为《驿步》，其诗题下小注云“癸酉年在南安县”。则此诗当作于后梁乾化二年壬申，时诗人在南安。

《深村》（《韩偓集》卷三）：“甘向深村固不材，犹胜摧折傍尘埃。……幽院菊荒同寂寞，野桥僧去独裴回。隔篱农叟遥相贺，且喜今春膏雨来。”按，此诗《韩偓诗注》谓“作于唐昭宗天祐元年”，不知何据？细味此诗，似乃晚年寓居南安之作。考韩偓有《余卧疾深村闻一二郎官今称继使闽越笑余迂古潜于异乡闻之因成此篇》诗，据前考此诗乃作于后梁太祖乾化二年。诗题中亦有“深村”一词，此“深村”即指南安县杏田乡。又诗中有“雾豹只忧无石室，泥鳅



唯要有洿池。不羞莽卓黄金印，却笑羲皇白接篱”四句，与本诗首二句之寓意合，则本诗疑约为乾化二年所作。

### 后梁乾化三年癸酉（913），72岁

韩偓寓居于南安已三年，有《南安寓止》《驿步》诗纪之。十月初，偓气疾初愈，赋诗言之。本年尚游松洋洞，题诗纪之。偓第三次被召不往或在本年。本年有《南安寓止》（春）、《疏雨》（春）、《十月七日早起作时气疾初愈》（十月）、《驿步》《访隐者遇沈醉书其门而归》《松洋洞》等诗。

#### 【生平仕履笺证】

韩偓有《南安寓止》诗，中云：“此地三年偶寄家，积篱茅厂共桑麻。”则作此诗时韩偓已在南安县三年。统签本《火蛾》诗题下有小注：“辛未南安县作。”自辛未至本年癸酉，即后梁乾化元年至乾化三年为三年。则此诗乃作于后梁乾化三年，时韩偓在南安县。又此诗有“蝶矜翅暖徐窥草，蜂倚身轻凝看花”句，当作于是年春间。又《驿步》诗题下小注云“癸酉年在南安县”，亦是本年偓仍居南安之证。

又，韩偓本年有《十月七日早起作时气疾初愈》诗：“疾愈身轻觉数通，山无岚瘴海无风。阳精欲出阴精落，天地苞含紫气中。”

又，韩偓有《松洋洞》诗：“微茫烟水碧云间，挂杖南来渡远山。冠履莫教亲紫阁，袖衣且上傍禅关。青邱有地榛苓茂，故国无阶麦黍繁。午夜钟声闻北阙，六龙绕殿几时攀。”按，清嘉庆《惠安县志》卷六《山川》：“松洋山，北接九峰，乃邑山之最高者。有洞，仅容一人侧入，其中廓然，容二三百人。洞口石罅有老藤，直垂三丈余，入者绳以下。不枯，亦不萌。宋元末，居民避乱于此。”同上书卷三十《寓贤·唐韩偓》：“韩偓字致光，一云致尧，小名冬郎，京兆万年人。擢进士第。……迁兵部侍郎。忤朱全忠，贬濮州司马。避地入闽，居松洋洞。有诗云（按，诗今略。谓“居松洋洞”，乃“游松洋洞”之误）。”此诗约本年游松洋洞所题，详见下考。

又，元马端临《文献通考》卷二四三《经籍》七十谓：“石林叶氏曰：韩偓传自贬濮州司马后，载其事即不甚详。其再召为学士，在天祐二年。……其后又有丁卯年正月《闻再除戎曹依前充职诗》，末句云‘岂独鸱夷解归去，五湖鱼艇且铺糟’，天祐四年也。是尝两召皆辞，《唐史》止书其一。是岁四月，全忠篡，其召命自哀帝之世。自后复召，则癸酉年南安县之作，即梁之乾化二年（按，‘癸酉年’乃乾化三年，此谓乾化二年误），时全忠亦已被弑，明年梁亡。”<sup>①</sup>又，明何乔远《闽书》卷八《方域志·泉州府·南安县·山·葵山》记韩偓：“昭宗既弑，哀帝复召为学士，还故官，偓不敢入朝，挈族依王审知，寓居南安。三年，复有前命，偓复辞，为诗曰：‘岂独鸱夷解归去，五湖渔艇且铺糟。’是年，全忠篡唐为梁。乾化三年，复召，亦辞不往。”<sup>②</sup>又清吴任臣《十国春秋》卷九十五《闽六·韩偓传》：“已而梁篡唐，乾化三年，复召，亦辞不往。”清康熙《南安县志》卷十三《唐寓贤列传·韩偓》：“梁乾化三年，复召，辞不往。明年，梁亡。”<sup>③</sup>据此，本年梁召韩偓入朝，偓亦辞不往。

#### 【诗文系年笺证】

《南安寓止》（《韩偓集》卷二）。按，此诗作于本年春，详见上考。

① 马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年。

② 何乔远：《闽书》，福州：福建人民出版社，1995年。

③ 福建省南安县志编纂委员会：《南安县志》，南昌：江西人民出版社，1993年。

《疏雨》（《韩偓集》卷二）：“疏雨从东送疾雷，小庭凉气净莓苔。卷帘燕子穿人去，洗砚鱼儿触手来。”按，此诗《全唐诗》编于作于后梁乾化三年春的《访隐者遇沈醉书其门而归》诗（其作年详见该诗所考）下一首，《南安寓止》诗前一首，而《南安寓止》诗据前考亦作于乾化三年春，则此诗亦作于是年春。

《十月七日早起作时气疾初愈》（《韩偓集》卷二）。按，据《全唐诗》所编，此诗前一首为《南安寓止》，据前考《南安寓止》诗作于乾化三年春间，故此诗当作于乾化三年十月七日。此诗《韩偓简谱》系于后梁乾化四年，不取。《韩翰林诗谱略》《唐韩学士偓年谱》《韩偓年谱》《韩偓诗注》等均系于后梁乾化三年，是。

《驿步》（《韩偓集》卷二）：“暂息征车病眼开，况穿松竹入楼台。江流灯影向东去，树递雨声从北来。”按，据前考，此诗作于本年。

《访隐者遇沈醉书其门而归》（《韩偓集》卷二）：“晓入江村觅钓翁，钓翁沈醉酒缸空。夜来风起闲花落，狼藉柴门鸟径中。”按，此诗《全唐诗》编于前一首《驿步》诗下，后二首《南安寓止》诗前。《驿步》诗题下有“癸酉年在南安县”小注，而《南安寓止》诗乃癸酉年即乾化三年春所作，则此诗亦作于乾化三年。

《松洋洞》（《韩偓集》卷五）。按，此诗见于陈澍辑，张大川补刊之《螺阳文献》附录《十八峰传墨》卷二《七言律》中。此书乃光绪癸未年开雕，宣统乙酉补刊，乃泉州城内上峰二铭馆藏板。又见高文显《韩偓》一书所附“韩诗（弘一大师真迹）”影页<sup>①</sup>。弘一大师所写诗题“松洋洞”，下有小注“在松洋山”；在“唐韩偓”下有小注“载《螺阳文献》”。此诗后弘一大师署云：“戊寅春残与胜进居士游惠水获此诗，为书之。”高文显于《韩偓·跋》中记此事云：“是年暮春，我又伴他（按，指弘一法师）往游惠安，我于无意中在图书馆里披阅《螺阳文献》，获得韩偓《题松洋洞》（惠安县城南）的逸诗一首，抄给老人看时，他马上戴起眼镜来，重新写成一中堂给我，作为游惠水的纪念。”又邓小军《韩偓年谱》于后梁均王乾化三年癸酉（913）下谓：韩偓“游晋江松洋山松洋洞（宋以后地属惠安县），亦有题诗。……清嘉庆《惠安县志》……卷三十《寓贤·唐韩偓》：‘韩偓字致光，一云致尧，小名冬郎，京兆万年人。擢进士第，佐河中幕府，左拾遗、谏议大夫、翰林学士、中书舍人，迁兵部侍郎。忤朱全忠，贬濮州司马。避地入闽，居松洋洞。有诗云（录如下）。’题松洋洞诗：‘微茫烟水碧云间，拄杖南来渡远山。冠冕莫教视紫阁，衲衣且上傍禅关。青丘有地榛苓茂，故园无阶麦黍繁。午夜钟声闻北阙，六龙绕殿几时攀。’案：此是偓诗风格，当为偓作。”据此，则此诗盖为韩偓诗，然诸种《韩偓集》未收。此诗作年依《韩偓年谱》所说，权系于后梁均王乾化三年癸酉。

### 后梁乾化四年甲戌（914），73岁

韩偓仍在南安寓居。本年其夫人裴氏卒，偓有《裴郡君祭文》。本年尚有《即日》（春）、《有感》（春）、《寄邻庄道侣》（冬）、《观斗鸡偶作》《蜻蜓》等诗作。

#### 【生平仕履笺证】

刘克庄《跋韩致光帖》云：“致光自癸亥去国，至甲戌悼亡，十有二年，流落久矣，而乃心唐室，始终不衰，其自书《裴郡君祭文》首书‘甲戌岁’，衔书‘前翰林学士承旨、银青光禄大夫、行尚书户部侍郎、知制诰、昌黎县开国男、食邑三百户韩某’，是岁朱氏篡唐已八年，为乾化四年，犹书唐故官而不用梁年号，贤于杨风子辈远矣。”宋王应麟《困学纪闻》卷十四所记大

<sup>①</sup> 高文显：《韩偓》，台湾：新文丰出版公司，1984年。

致同。据此，韩偓曾为其妻裴氏作《裴郡君祭文》，文乃作于“甲戌岁”，即后梁乾化四年。惜此文今已佚。

### 【诗文系年笺证】

韩偓有《即日》（《韩偓集》卷二）诗，云：“书墙暗记移花日，洗瓮先知酝酒期。须信闲人有忙事，早来冲雨觅渔师。”按，此诗统签本诗题下有小注：“癸酉，南安。”癸酉即指后梁乾化三年。《韩偓年谱》《韩偓诗注》亦均系于乾化三年。然此诗于《全唐诗》之排列位置在《十月七日早起作时气疾初愈》《有感》《观斗鸡偶作》《蜻蜓》诸诗后，下一首为《寄邻庄道侣》。而统签本之排列乃按诗体排列，且上列数诗除《有感》为律诗不排列于此处外，其余五首七绝前后排列顺序不同于《全唐诗》。其诗下小注亦不见于包括《全唐诗》在内的其它版本，故其小注恐非原注，或为后人所添。以此此小注疑不可信。此诗之作年似应与《有感》、《观斗鸡偶作》、《蜻蜓》等诗同，亦即在后梁乾化四年。诗有“书墙暗记移花日”句，则诗乃是年春日作。

《有感》（《韩偓集》卷二）：“坚辞羽葆与吹铙，翻向天涯困系匏。……融风渐暖将回雁，漏水犹腥近斩蛟。”按，此诗作年论者所见不一。《唐音统签》本在《欲明》诗题下有小注云：“以下在醴陵作”。所谓以下诗为《小隐》《即日》《避地》《息兵》《有感》等五首。故此诗《唐音统签》本以为作于醴陵时，亦即天祐元年五月至二年春间。而《唐韩学士偓年谱》《韩偓诗注》《韩偓年谱》则系于后梁乾化三年。《韩偓简谱》所系不同，谓作于后梁乾化四年。按，此诗在《全唐诗》中排列于《南安寓止》后二首，其前一首为《十月七日早起作时气疾初愈》。据前考，《南安寓止》诗作于乾化三年春间，《十月七日早起作时气疾初愈》诗则作于乾化三年十月七日。而《有感》诗在《十月七日早起作时气疾初愈》诗后，且有“融风渐暖将回雁”句，乃春日大雁北归景象，故此诗系于乾化三年十月七日后之春日为宜（当然如认为《全唐诗》此处不严格以创作时间前后顺序排列，则亦有可能作于乾化三年暖春时），即约乾化四年春。

《寄邻庄道侣》（《韩偓集》卷二）：“闻说经旬不启关，药窗谁伴醉开颜。夜来雪压村前竹，剩见溪南几尺山。”按，此诗《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于后梁乾化三年，《韩偓简谱》则系于乾化四年，并谓“以上诸诗未敢尽定为癸酉年作，致尧卒于南安，凡寓此邦十四五年，不知其为何年作者，姑统归此年”。按，《全唐诗》排列此诗在《有感》《观斗鸡偶作》《即日》诗后，据前三诗均作于乾化四年所考，此诗盖亦以系于乾化四年为宜。诗有“夜来雪压村前竹”句，应作于是年冬。

《观斗鸡偶作》（《韩偓集》卷二）。按，《唐韩学士偓年谱》系此诗于天祐二年，谓“此讥当时藩镇。昭宗东迁之日，虽曾一再密遣使绢诏勤王，无有应者，皆怯公义，勇于私斗也。”《韩偓诗注》所系亦同，谓“此篇为咏物讽喻之作，诗中的‘斗鸡’喻指得势于一时的藩镇，昭宗东迁，虽曾一再遣使绢诏勤王，但惮于朱全忠的权势，无有一应者”。按，此两说基本相同，其系年根据盖据吴汝纶释此诗为“此讥当时藩镇”而来。所释此诗之寄托意或有之，然亦未必即如此，且亦未必即指天祐二年藩镇事，故所说难于作系年之确证。《韩偓年谱》则系此诗于后梁乾化三年，然未言根据。据其所列作于乾化三年诸诗之顺序，如《南安寓止》《十月七日早起作时气疾初愈》《有感》《观斗鸡偶作》《蜻蜓》《即日》《寄邻庄道侣》，所排列顺序即同《全唐诗》之顺序，知盖乃根据《全唐诗》诸诗之排列次序而考虑其系年。然如本谱前于《有感》诗所考，《有感》诗乃以系于乾化四年为宜，《韩偓简谱》即系于是年，并谓“以上诸诗未敢尽定为癸酉年作，致尧卒于南安，凡寓此邦十四五年，不知其为何年作者，姑统归此年。”所说诚是，故上列《观斗鸡偶作》以下四诗恐亦以系于乾化四年后为妥。以此《观斗鸡偶作》诗之系年，当以《韩偓简谱》之乾化四年为是，时诗人仍在南安。

《蜻蜓》（《韩偓集》卷二，乾化四年）。按，此诗《韩偓年谱》《韩偓诗注》均系于后梁乾化三年，《韩偓简谱》则系于乾化四年。今考《全唐诗》排列此诗在《有感》《观斗鸡偶作》诗后，据前两诗均作于乾化四年所考，此诗盖亦系于本年为宜。

### 后梁乾化五年、贞明元年乙亥（915），74岁

韩偓在南安县。春末有《惜花》《春尽》诗以寄托身世流离之感伤。深秋有《伤乱》诗以思亲伤乱。本年尚有《寄友人》（三月）、《半醉》（春）、《见别离者因赠之》（秋）、《睡起》《南亭》等诗。

#### 【生平仕履笺证】

韩偓有《惜花》诗：“皱白离情高处切，腻红愁态静中深。眼随片片沿流去，恨满枝枝被雨淋。……临轩一盏悲春酒，明日池塘是绿阴。”又有《春尽》诗：“惜春连日醉昏昏，醒后衣裳见酒痕。细水浮花归别涧，断云含雨入孤村。人闲易有芳时恨。地迥难招自古魂。”按，两诗以及《伤乱》诗之作年均详见下考。

又，韩偓本年深秋尚有《伤乱》诗，云：“岸上花根总倒垂，水中花影几千枝。一枝一影寒山里，野水野花清露时。故国几年犹战斗，异乡终日见旌旗。交亲流落身羸病，谁在谁亡两不知。”

#### 【诗文系年笺证】

《惜花》（《韩偓集》卷二）。按，《韩偓年谱》《韩偓诗注》《韩偓简谱》均系此诗于乾化四年。《韩偓简谱》云：“以上诸诗未敢尽定为癸酉年作，致尧卒于南安，凡寓此邦十四五年，不知其为何年作者，姑统归此年。”《韩偓年谱》于后梁均王乾化四年甲戌（914）73岁谱云：“本年，偓在南安县。按：本集《驿步》题下自注：‘癸酉年在南安。’以下编次诸诗，至《寄邻庄道侣》有‘夜来雪压前村竹’之句，当为癸酉冬作。其后诸诗，次第写及春、秋，当为本年甲戌所作，最后一首为《幽独》（再下即《江行》《汉江行次》及湖南诗矣。本集中编次大抵为似乱非乱之状）。春，作《惜花》《半醉》《春尽》《睡起》《寄友人》（有“旷野风吹寒食月”语）。”按，所云《驿步》诗至之后《十月七日早起作时气疾初愈》诗确为乾化三年癸酉作，然后再《有感》诗起至《寄邻庄道侣》诗则恐非乾化三年之作。《有感》诗有“融风渐暖将回雁”句，乃写初春景象，则至此诗已非乾化三年诗。故《有感》诗后之《观斗鸡偶作》《蜻蜓》《即目》（有“书墙暗记移花日”句）、《寄邻庄道侣》（有“夜来雪压村前竹”句，盖已冬时）数诗皆为乾化四年诗。而再后之《惜花》诗有“临轩一醺悲春酒，明日池塘是绿阴”句，分明已是后一年即乾化五年晚春之作矣。故再后之《半醉》（有“雨连莺晓落残梅。西楼怅望芳菲节”句）、《春尽》《睡起》《寄友人》（有“旷野风吹寒食月”句）诸诗亦应是乾化五年之作。此诗有“临轩一醺悲春酒，明日池塘是绿阴”句，则诗乃是年春末之作。

《春尽》（《韩偓集》卷二）：“惜春连日醉昏昏，醒后衣裳见酒痕。细水浮花归别涧，断云含雨入孤村。人闲易有芳时恨。”按，据上文所考，此诗应作于本年三月春尽时。

《寄友人》（《韩偓集》卷二）：“伤时惜别心交加，撻颐一向千咨嗟。旷野风吹寒食月，广庭烟着黄昏花。”按，据上文所考，此诗应作于本年。且本诗有“惜春连日醉昏昏”句，则应是本年三月春尽时作。

《半醉》（《韩偓集》卷二）：“水向东流竟不回，……云护雁霜笼澹月，雨连莺晓落残梅。西楼怅望芳菲节，处处斜阳草似苔。”按，据上考此诗亦应是乾化五年之作。此诗有“雨连莺晓落残梅。西楼怅望芳菲节”句，乃春日诗，则诗乃本年春之作。

《见别离者因赠之》（《韩偓集》卷二）：“征人草草尽戎装，征马萧萧立路傍。尊酒阑珊将远别，秋山迤迤更斜阳。”按，此诗《韩偓年谱》谓作于乾化四年秋，《韩偓诗注》所系同。按，据前考，此诗之前《寄友人》、《睡起》诸诗乃作于乾化五年。《寄友人》诗有“旷野风吹寒食月”句，乃春三月诗。此诗在《全唐诗》中排列次序紧接《寄友人》诗后，并有“秋山迤迤更斜阳”句，盖为本年秋之作。

《伤乱》（《韩偓集》卷二）：“岸上花根总倒垂，水中花影几千枝。一枝一影寒山里，野水野花清露时。”按，此诗《韩偓年谱》谓作于乾化四年，《韩偓诗注》所系同。按，据前考，此诗之前《见别离者因赠之》《寄友人》《睡起》诸诗乃作于乾化五年。《寄友人》诗有“旷野风吹寒食月”句，乃春三月诗；《见别离者因赠之》诗有“秋山迤迤更斜阳”句，乃作于秋日，此诗在《全唐诗》中紧接其后，并有“一枝一影寒山里，野水野花清露时”句，盖亦在同年秋寒时。则此诗乃本年深秋之作。

《睡起》（《韩偓集》卷二）：“睡起墙阴下药阑，瓦松花白闭柴关。断年不出僧嫌癖，逐日无机鹤伴闲。”按，《韩偓年谱》《韩偓诗注》《韩偓简谱》均系此诗于乾化四年。然据上文所考，此诗应是本年之作。

《南亭》（《韩偓集》卷二）：“每日在南亭，南亭似僧院。人语静先闻，鸟啼深不见。松瘦石棱棱，山光溪淀淀。漙蔓坠长茸，岛花垂小蓓。”此诗《韩偓诗注》谓作于后梁乾化四年，“诗中俨然隐士，则是晚年之作无疑矣。南亭，亭名，估计在福建南安。”按，所系年恐应在往后一年，即乾化五年。盖据上文所考，此诗在《全唐诗》中排列于乾化五年所作之《寄友人》《见别离者因赠之》、《伤乱》等诸诗后，则此诗盖为乾化五年所作，时诗人在南安。

### 后梁贞明二年丙子（916），75岁

韩偓在南安县，本年有《雨》（早春）、《幽独》（晚春）诗。

#### 【诗文系年笺证】

《雨》（《韩偓集》卷二）：“坐来簌簌山风急，山雨随风暗原隰。……饷妇寥翘布领寒，牧童拥肿蓑衣湿。……”按，考此诗在《全唐诗》中排列于《见别离者因赠之》《伤乱》《南亭》《太平谷中玩水上花》等诸诗后，《全唐诗》此处诗歌排列次序除个别诗外，基本按创作时间先后排列。上言诸诗除《太平谷中玩水上花》外，其余均作于乾化五年。此诗之前第二首《伤乱》诗有“寒山”“清露”句，乃乾化五年秋之作。此诗所写“山雨随风暗原隰”“饷妇寥翘布领寒，牧童拥肿蓑衣湿”等景象，似在乾化五年秋后之早春时节，故此诗可能作于后梁贞明二年早春。《韩偓诗注》谓此诗“写作年代不详，从诗的内容看，应为晚年赋闲之作”。

韩偓《幽独》（《韩偓集》卷二）诗云：“幽独起侵晨，山莺啼更早。门巷掩萧条，落花满芳草。烟和魂共远，春与人同老。默默又依依，凄然此怀抱。”考此诗在《全唐诗》中排列于《见别离者因赠之》《伤乱》《南亭》《太平谷中玩水上花》《雨》等诸诗后。据上文所考，《雨》诗乃作于本年初春，而此诗有“山莺啼更早。门巷掩萧条，落花满芳草。烟和魂共远，春与人同老”等句，应是本年晚春时诗。

### 后梁均王龙德三年、后唐庄宗同光元年癸未（923），82岁

韩偓晚年甚为穷困，本年歿时，家无余财，惟烧残龙凤烛一器而已。其卒于南安县龙兴寺，葬于葵山。郑诚之曾为撰哀词。有子韩寅亮。偓所著有《韩偓诗》《香奁集》《金銮密记》等。

### 【生平仕履笺证】

明何乔远《闽书》卷八《方域志·泉州府·南安县·山》：“葵山。……宋时，上有法华院，下有三华院。唐翰林承旨韩偓、宋邕州守苏缄、威武军节度招讨使傅实、左丞初寮先生王安中，皆葬是麓。……（偓）均王十一年，卒于邑之龙兴寺。”又，清吴任臣《十国春秋》卷九十五《韩偓传》：“龙德三年，卒于南安龙兴寺，葬葵山之麓。所著有《内庭集》《金銮别纪》。自贬后，以甲子历历自记所在。其诗皆手写成帙。歿之日，家无余财，惟烧残龙凤烛一器而已。”清康熙《南安县志》卷十三《唐寓贤列传·韩偓》：“均王十一年，卒于南安龙兴寺。偓所著有《内廷集》《金銮别记》。自贬后，以甲子自记所在。其诗皆手写成卷。”按，均王十一年即本年龙德三年。

按今人考偓之卒年亦另有说者，岑仲勉据宋刘克庄《跋韩致光帖》“致光自癸亥去国，至甲戌悼亡，十有二年，流落久矣，而乃心唐室，始终不衰，其自书《裴郡君祭文》首书甲戌岁，……是岁朱氏篡唐已八年，为乾化四年”云云，谓“综观偓诗文，其卒最早不过是年（按：即乾化四年）”。今人王达津在《唐诗丛考·〈宫柳〉诗和韩偓的生卒年》<sup>①</sup>文中，亦据刘克庄之说，谓偓之“卒年可能在后梁乾化四年（九一四）或乾化五年（九一五）。”按，岑仲勉之说乃谓韩偓最早之卒年，乃推测之言，并非确指韩偓之卒年；而王达津之说亦是“可能”而已，并非论定之言。故上述两人之说仅供参考，今不取。韩偓之卒年今即取《闽书》《十国春秋》《南安县志》所说。

又，宋郑文宝《南唐近事》：“韩寅亮，偓之子也，尝为予言：‘偓捐馆之日，温陵帅闻其家藏箱笥颇多，而缄鏽甚密，人罕见者。意其必有珍玩，使亲信发观，惟得烧残龙凤烛、金缕红巾百余条。蜡烛尚新，巾香犹郁。有老仆泫然而言曰：‘公为学士日，常视草金銮内殿，深夜方还翰苑。当时皆宫妓秉烛炬以送，公悉藏之。自西京之乱，得罪南迁，十不存一二矣。’余卯岁延平家有老尼，尝说斯事，与寅亮之言颇同。尼即偓之妾云耳。’”

又，明何乔远《闽书》卷八《方域志·泉州府·南安县·山》：“葵山。……偓所著有《内庭集》、《金銮别记》。自贬后，以甲子历历记所在。其诗皆手写成卷。”

清康熙《南安县志》卷二《疆域志》：“葵山。在县北六七里，属三都，自双阳山东北来。有双石如篋，号‘迭经石’，又如葵花状。宋时上有法华院，下有三华院。唐翰林承旨韩偓……葬是山之麓。”

宋祝穆《方輿胜览》卷十二《泉州·人物》载：“韩偓，郑诚之哀词云：‘有唐翰林韩偓，因左迁，遂家焉。’”<sup>②</sup>宋王象之《舆地纪胜》卷一三〇《泉州·人物》：“唐韩偓（小注：郑诚之哀词云：‘有唐翰林韩偓，因左迁遂家焉。’”<sup>③</sup>

韩偓之著作，宋欧阳修、宋祁《新唐书》卷五十八《艺文志》二杂史类著录《金銮密记》五卷；同书卷六十《艺文志》四别集类著录《韩偓诗》一卷、《香奁集》一卷。宋陈振孙《直斋书录解題》卷五载《金銮密记》三卷，谓“唐翰林学士承旨京兆韩偓致尧撰。具述在翰苑时事，危疑艰险甚矣。昭宗屡欲相之，卒不果而贬，竟终于闽。”又同书卷十九著录其“《香奁集》二卷、《内廷后诗集》一卷、《别集》三卷”。

（责任编辑：林春香）

<sup>①</sup> 见王达津：《唐诗丛考》，上海：上海古籍出版社，1986年。

<sup>②</sup> （宋）祝穆：《方輿胜览》，北京：中华书局，2003年。

<sup>③</sup> （宋）王象之：《舆地纪胜》，北京：中华书局，1992年。

# 罗从彦著作版本考述

方彦寿

(福州理工学院朱子文化研究所, 福建 连江 350506)

**摘要:**李侗在《豫章罗先生墓志铭》中列出罗从彦著作篇目,是现存最早的罗氏著作简目,而现存的《豫章先生文集》卷一《经解》,实际上是对李侗这一简要目录所作的一个解题。循此线索,本文对罗从彦的著作存佚、宋元和明清刊本的源流作了一个全面的梳理和考析。

**关键词:**罗从彦;著作;刻本;存佚

罗从彦(1072-1135年),字仲素,谥文质,世称豫章先生,南剑州剑浦县(今福建南平市延平区,一作福建沙县)人。受业于杨时之门,亦曾问学于程颐。绍兴二年(1132)在任广东博罗主簿时,入罗浮山研习学问。罗氏为学主静,认为“静中看喜怒哀乐未发之谓中”。在宋代理学发展史上,他是一位承前启后的人物,在其开创的“豫章学派”中,主要的弟子有李侗、朱松等人,故对朱熹理学思想的形成有重大影响。朱熹对他的评价颇高,认为“龟山先生(杨时)唱道东南,士之游其门者甚众,然语其潜思力行、任重诣极如罗公,盖一人而已。”<sup>①</sup>后人将他与杨时、李侗和朱熹并列为“延平四贤”。

关于罗氏入广东罗浮山研习学问,晚宋冯梦得认为,此罗浮山乃“罗源山”之误。他说:

考文质先生居罗源里,晚年乃为博罗尉,初未尝至罗浮,本传于“筑室罗浮山下,有谒时将溪上”之语,是罗浮山“浮”字,当为“源”字之误。若罗浮去将乐几二千里,未必能常将溪上也。<sup>②</sup>

林蔚起据此提出,“罗源山”在南平延平区而不应是广东的罗浮山<sup>③</sup>。这其实是一个误解。朱熹在向学生传授“读书必须心静”这一道理时,曾以罗从彦为例说:

昔见延平说:“罗先生解《春秋》也浅,不似胡文定。后来随人入广,在罗浮山住三两年,去那里心静,须看得较透。”淳录云:“那里静,必做得工夫有长进处。只是归来道死,不及叩之。”某初疑解《春秋》,于心静甚事,后来方晓。盖静则心虚,道理方看得出。”<sup>④</sup>

延平先生李侗作为罗氏的弟子,他说罗氏“随人入广在罗浮山”云云,后人没理由不相信。此外,在《罗浮山志会编》卷六《名贤》中有罗氏的小传:

罗从彦,字仲素。南剑人。少闻同郡杨时得河南程氏学,慨然慕之。时为萧山令,徒步往学焉。……绍兴壬子为博罗县主簿兼尉,于罗浮山澄心静坐,穷天地万物之理,究古今

**作者简介:**方彦寿,男,福州理工学院朱子文化研究所所长、研究员,研究方向:朱子学、福建地方文化。

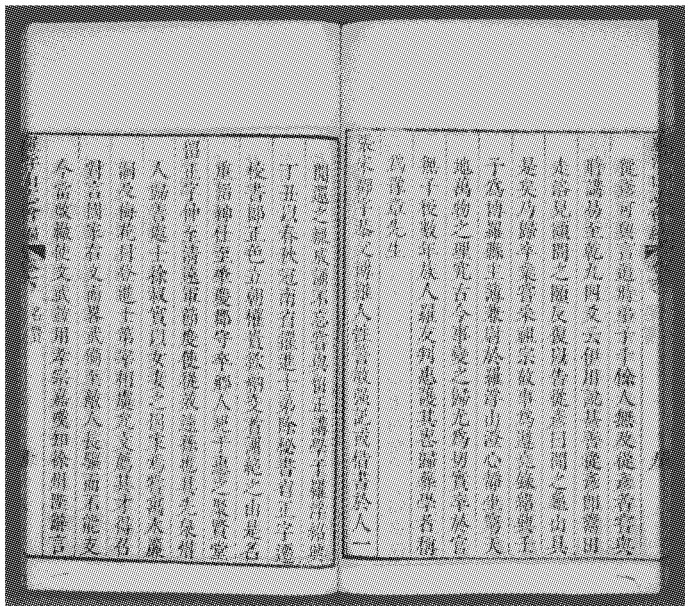
① (宋)朱熹:《延平先生李公行状》//《朱文公文集》卷九十七//《朱子全书》第25册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第4517页。

② (宋)冯梦得:《罗豫章先生遗稿序》//清嘉庆《南平县志》卷二十五《艺文志》,第8页。

③ 林蔚起:《关于罗从彦的两个问题》,《朱子研究》1996年第2期。

④ (宋)黎靖德编:《朱子语类》卷十一,北京:中华书局,1986年,第1册,第198页。

事变之归，尤为切实。卒于官。无子，后数年，族人罗友判惠，护其柩归葬。学者称为豫章先生。<sup>①</sup>（书影1：《罗浮山志会编》卷六《罗从彦传》）



## 一、罗从彦著作考述

南宋大儒罗从彦的著作，《宋史》本传和《艺文志》中只提《遵尧录》一书而不及其它。其弟子李侗在《豫章罗先生墓志铭》中说：（先生）“生平雅好著述，编牒鳞集，不可枚纪。纪其大者，若：《遵尧》、《台衡》、《春秋（解）》、《诗解》、《语孟师说》、《中庸说》、《议论要语》、《二程、龟山语录》、《弟子问答》诸篇。”<sup>②</sup>李侗在此所说的“大者”，实际上已列出罗从彦著作的大体目录，而在现存的《豫章先生文集》卷一中的《经解》，实际上就是对李侗所提供的这一简要目录（以下简称李目）作了一个解题。

以下我们以李目为序，对罗从彦的著述存佚情况逐一作一考察：

1. 《遵尧》，即《遵尧录》八卷，存。

编入《豫章先生文集》十七卷本第二至第九卷。

2. 《台衡》，即《台衡录》，佚。

李侗《小简借〈遵尧〉〈台衡〉录》文中另有提到。

3. 《春秋（解）》，佚。

《豫章先生文集》卷一《经解》称：“见先生《行实》及刘允济《缴进〈遵尧录〉状》。郡庠旧有墨本，今不存。又按《延平书院志》，先生遗书有《春秋集说》，疑即此书也。”所谓行实，应指《豫章先生文集》卷十四中的《（豫章先生）事实》一文。文中说“嘉定六年刘守允济久闻先生之名，自到任后力加搜访，遂得《春秋解》、《毛诗解》（原注：二书墨本今藏于学）及《遵尧录》八卷。”

卷一《经解》中另有《春秋指归》《春秋释例》，为李目所无。《经解》称“二书见先生

<sup>①</sup>（清）宋广业辑：《罗浮山志会编》卷六，康熙五十六年（1717）刊本。

<sup>②</sup>（清）杨桂森修，应丹诏纂：《南平县志》卷二十四，清同治十一年刊本，第78页。



《行实》及《延平书院志》《沙阳志》。今不存。”文中提到了《延平书院志》和《沙阳志》，《延平书院志》即收入《豫章先生文集》卷十七《外集》的一篇单篇文章。文中说：“于书有《春秋指归》《春秋释例》《春秋集说》及《遵尧录》”，将《春秋指归》《春秋释例》和《春秋集说》作为三部专书并列著录，似乎罗从彦于《春秋》有三部专著。考《豫章先生文集》（卷十二）中有《春秋指归序》，序称：

政和岁在丁酉（1117），余从龟山先生于毗陵，授学经年，尽哀得其书以归。惟《春秋传》未之获覩也。宣和之初（1119），自辇下趋郝郟，门人尹焯出以授予，退而考合于经验之以心，而参之以古今之学，盖其所得者十五六。于春秋大义，譬如日月经天，河海带地，莫不昭然，微词妙旨，譬如玑衡之察。时有所见，用是掇其至当者，作《指归》；又因前人纂集之功，分别条章裁成义例者作《释例》，未知中否。要须雍容自乐于燕闲静一之中，迟之以岁月，积之以力久，优而游之。使自求之履而饫之，使自趋之则于春秋之学，其庶几乎。

实际上，罗从彦的春秋学著作只有一种，即《春秋指归》，《春秋释例》则是此书中的一个章节。而李侗所说的《春秋解》，与《延平书院志》文中所说的《春秋集说》一样，均为《春秋指归》的别称而已。在《福建通志·艺文志》<sup>①</sup>、《闽中理学源流考》<sup>②</sup>等中，只列《春秋指归》，而不提《春秋解》和《春秋集说》等，就是一个明证。

#### 4. 《诗解》，佚。

见《（豫章先生）事实》，及延平郡守刘允济《缴进〈遵尧录〉状》文中得到。卷一《经解》称“郡庠旧有墨本，今不存”。文中所说的“墨本”，以及上文所说《春秋（解）》“墨本”，是说此二书原有罗从彦的抄本或稿本收藏在州学，在此书编者编辑此书之时已亡佚不存。

#### 5. 《语孟师说》，佚。

卷一《经解》称“先生遗稿有陈默堂跋先生《语孟师说》一篇，又载罗革《题先生集二程语孟解卷后》一篇。篇中备举明道、伊川、横渠、龟山，则所集不独二程之说也。此书疑即所谓《语孟师说》，今不存。”陈默堂即陈渊，沙县人，杨时的门人和女婿，其《语孟师说跋》和罗革《题集二程语孟解卷后》均载《豫章先生文集》卷十六。

#### 6. 《中庸说》，佚。

除李侗《豫章罗先生墓志铭》之外，《豫章先生文集》卷十四中的《（豫章先生）事实》也有提到。

#### 7. 《议论要语》，存。文载《豫章先生文集》十七本卷本第十一卷。

#### 8. 《二程、龟山语录》，存。文载《豫章先生文集》十七本卷本第十卷。

#### 9. 《弟子答问》，存。文载《豫章先生文集》十七卷本第十四卷，题为“问答”。

以上通过李侗所列简要目录与《豫章先生文集》卷一《经解》的逐一解读可知，所谓“经解”并非罗氏著作的原文，而是此书十七卷本的最早编者曹道振对李侗所提供的这一简要目录所作的一个解题。从编辑学的角度来看，这样的“解题”，应置于卷首，或增一凡例，或放在序言中加以说明，而不应排在正文的第一卷，从而避免后人产生这些都是作者本人的著作的误解。

<sup>①</sup>（清）郝玉麟等《福建通志》卷六十八，景印文渊阁四库全书第530册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第440页。

<sup>②</sup>（清）李清馥《闽中理学源流考》卷四，景印文渊阁四库全书第460册，第51页。

## 二、宋元刻本考述

《豫章先生文集》是北宋末著名学者罗从彦的文集。此书最早乃元代人据罗氏遗文编纂而成，故宋代无刊本。这在《宋史》中可以得到印证。《宋史·罗从彦传》说：“（罗从彦）尝采祖宗故事为《遵尧录》，靖康中，拟献阙下，会国难不果。”<sup>①</sup>是说罗从彦曾搜集史实编写《遵尧录》一书，本意是要献给朝廷，正好遇上靖康之难而未能实现。在《宋史·艺文志》中，著录罗从彦的著作也仅有《宋遵尧录》八卷<sup>②</sup>，而无《豫章先生文集》一书之名。

《豫章先生文集》在南宋无刊本，这在李侗的《小简借〈遵尧〉〈台衡〉录》一文中也可以得到印证。文中说：“侗向承见喻，旧写得罗先生《遵尧》、《台衡》二录，欲望颁示一观。若蒙寄附便来，甚望！……看毕，即上纳也。”<sup>③</sup>李侗作为罗从彦最亲近的弟子，为读先生的《遵尧》《台衡》二录，只能借阅，而且只是写本。由此可以推测，此二书当然也包括《豫章先生文集》至少在李侗生活的年代，均无刊本行世。

在宋陈振孙《直斋书录解題》卷五中，著录了《尊（遵）尧录》八卷。称“延平罗从彦仲素撰。从彦师事杨时，而李侗又师从彦，所谓南剑三先生者也。从彦当靖康初，以为本朝之祸，起於熙、丰不遵祖宗故事，故采四朝事为此录，及李沆、寇准、王旦、王曾、杜衍、韩琦、范仲淹、富弼、司马光、程颢名辅巨儒十人言行，附於其后。末有《别录》一卷，专载司马光论王安石、陈瓘论蔡京奏疏，欲上之朝，不果。嘉定中，太守刘允济得其书奏之，且为版行。”<sup>④</sup>

所谓“太守”，即时任南剑知州的刘允济，字全之，太平县（今属安徽）人。淳熙五年（1178）进士。历官太常寺主簿、国子监丞。宋嘉定间（1208—1224年）任南剑知州，嘉定七年（1214）在南剑州撰《缴进〈遵尧录〉状》上报朝廷，同年刻印罗从彦撰《遵尧录》八卷。<sup>⑤</sup>在《豫章先生文集》卷十四中记载说：“嘉定六年刘守允济久闻先生之名，自到任后力加搜访，遂得《春秋解》、《毛诗解》（原注：二书墨本今藏于学）及《遵尧录》八卷。”<sup>⑥</sup>

刘允济宋嘉定刊本久已不存，今存元明以后的刊本《豫章先生文集》，均无一例外在将《遵尧录》八卷全文收入。在这些刊本的卷十五中，又全文收入了刘允济《缴进〈遵尧录〉状》；卷十七中还有刘允济于嘉定六年（1213）撰写的《祭文》；在卷首《年谱》“宁宗嘉定六年癸酉”条下，详细记载了“郡守刘允济缴进《遵尧录》，乞赐谥。又得先生墓于荆榛之中，为修甃立石以表道，架亭以行祀。命教授方大琮率诸生致祭，给官田计米一十二石一斗六升”等史料。由此可以推断，刘允济刻本《遵尧录》实为此后各家《豫章先生文集》刊本之祖本。

刘允济刻本之外，我们今天可以读到南宋时期最早为罗从彦著述作序作跋的还有绍兴辛酉（1141）陈渊《语孟师说跋》<sup>⑦</sup>，绍兴壬申（1152）罗革《题集二程语孟解卷后》<sup>⑧</sup>，宋罗博文《书议论要语卷后》<sup>⑨</sup>，以及咸淳庚午（1270）冯梦得《豫章先生遗稿序》，同年（1270）黄大任

①（元）脱脱：《宋史》卷四百二十八《列传》第一百八十七《罗从彦传》，北京：中华书局，1977年，第12744页。

②（元）脱脱《宋史》卷二〇三《志》第一百五十六《艺文志》二，北京：中华书局，1977年，第5196页。

③（宋）罗从彦：《豫章文集》卷十七，景印文渊阁四库全书本第1135册，第779页。

④（宋）陈振孙《直斋书录解題》卷五，徐小蛮等点校，上海：上海古籍出版社，1987年，第167页。

⑤（宋）陈协《清谥罗豫章先生议》：公延平人。既没之后家无子孙，故其遗言不多见于世。嘉定七年郡守刘允济始加搜访，得公所著《遵尧录》八卷进之于朝。载民国《南平县志》卷十二《艺文志》，第26页。

⑥（宋）罗从彦：《豫章先生文集》卷十四，景印文渊阁四库全书本第1135册，第760页。

⑦⑧⑨（宋）罗从彦：《豫章先生文集》卷十六，景印文渊阁四库全书本第1135册，第771、772、773页。

《豫章先生遗稿跋》、元元贞二年（1296）刘将孙《豫章先生遗稿跋》<sup>①</sup>。以上这六篇序跋，前三篇是为罗从彦的单篇或若干篇文字作跋，后三篇则是为罗从彦的遗稿作序或跋，其共同特点是，文中均不提这些著作当时是否刊印。如冯梦得的序中说：

《遵尧序录》，其言帝王行事之道著焉；《春秋》等解，其言圣贤制述之意备焉；诗记柬牍，其言讲明自得之旨深焉。属时多故，赍志而没，道之不行有以也。咸淳庚午十月既望，先生之从孙泰孙，出此编示余于龙津驿舍，且求鄙言序其首。余惟先生之道德学问闻于朝，录于太史，传诵于天下之经生学士，固不待遗稿而显，而此稿亦不待此叙而传。”<sup>②</sup>

从其文字表述来看，可知此“遗稿”是由《遵尧录》、《春秋解》和若干书信和诗文组成，应是稿本而非刊本。这种状况，一直持续到元初。刘将孙在元元贞二年（1296）跋中说：

考亭朱子，出延平李氏，延平出豫章罗氏，今朱子之书满天下，延平、豫章之遗文绪论，未有闻者。将孙一来延平，适兵革之乱，慨然求之耆旧间，久乃得《延平问答》，其词语浑朴，皆当以三隅反者。且自谓不能发挥以文。又久之，得豫章家集，所传者寥寥仅见，又非延平比。<sup>③</sup>

从前人以上序跋分析，从南宋直到元初，罗从彦的著作，除了《遵尧录》有南剑太守刘允济刊本之外，别无刊本行世。

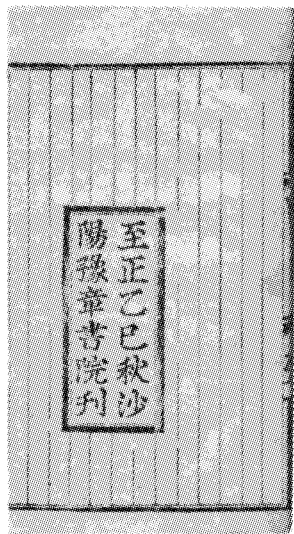
罗从彦《豫章先生文集》，已知最早的刻本是元代南平儒学教授许源刻印的。元揭祐民《罗豫章先生文集序》称：

许源以儒学任南平教职，亟侵诸梓。适予过揲之年，切朝闻之念，辱举示教，读而忘餐，知乞原为重起也。源复语予，以是书当以《延平先生文集》并行，遂决意藏诸书院之古牺洞，庶托永久。山高石坚，猿声岁年呵护之专，谁能舍旃。后学吁江揭祐民谨书。<sup>④</sup>

文中只说许源将此书“亟侵诸梓”，而未说明此刊本的卷数。据元至正三年沙县人氏、曾任扬州路判官的曹道振所撰《罗豫章先生文集后序》称：

先生著述最多，兵火之余，仅存什一，於千百世所共见者，郡人许源所刊遗稿五卷而已。<sup>⑤</sup>

得此五卷本后，曹道振又进一步搜寻遗稿，在许源刊本和邑人吴绍宗所编旧稿基础上，“乃加叙次，厘为一十三卷，附录三卷，外集一卷，年谱一卷，凡一十八卷”<sup>⑥</sup>。这里所说的一十八卷，即十七卷本，因年谱一卷置于卷首，而计卷往往从卷一《经解》开始，通常称为十七卷本，于至正三年（1343）由罗从彦五世孙罗天泽刊行于豫章书院<sup>⑦</sup>。此至正三年刻本今亦不存，现南京图书馆、台北故宫博物院存本为至正二十五至二十七年（1365-1367）豫章书院重刊本。南京图书馆存本卷四至六、八至十一配以清抄本配齐，目录后有“至正乙巳秋沙阳豫章书院刊”牌记（书影1，选自《南京图书馆珍本图录》第33页，江苏人民出版社，2007年），卷首有至正二十七年（1367）正月



①②③（宋）罗从彦：《豫章先生文集》卷十六，景印文渊阁四库全书本第1135册，第774-775页。

④（清）杨桂森修，应丹诏纂：《南平县志》卷二十五，清同治十一年刊本，第29页。

⑤⑥（元）曹道振：《罗豫章先生文集后序》//李修生主编《全元文》卷一七〇三，南京：凤凰出版社，2004年，第56册，第189页。

⑦据至正三年曹道振后序：“先生五世孙天泽遂侵梓以寿其传，因託其梗概于此”，则至正三年此书即已刻版。

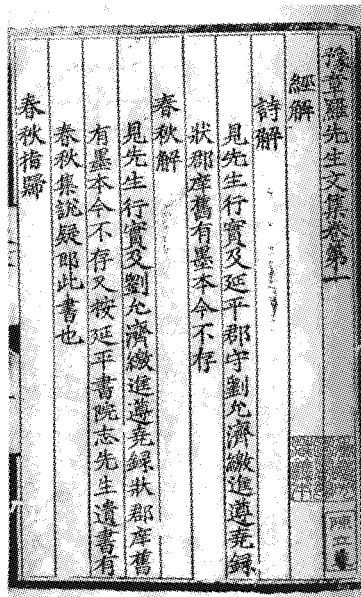
福建等处儒学提举卓说《豫章先生文集序》。称：“先生五世孙天泽建书院，既得请前进士曹道振纂次先生文集钁次以传世，天泽子庭坚求序其端。仰惟道学之宗，岂虚浅所能任，以昔尝求生遗言而交其后人，用不敢辞而敬书之，以著朱传之所自云。”此刻本被收入《中华再造善本》第一期（书影2：至正二十五至二十七年豫章书院重刊本）。

### 三、明清刻本考述

元刊本之外，《豫章先生文集》在明清两代曾多次翻刻、重刻，版本不下十几种。明人重刻时分为《遵尧录》八卷，二程及杨时语录一卷，杂录二卷，诗一卷，附录三卷，外集一卷，而以《年谱》置于卷首，故题为十七卷。现存刻本，多为延平、沙县两地的地方官或罗从彦的后裔所刊。

现存最早的明刻本是成化七年（1471）延平知府冯孜刊本。前有成化七年莆田柯潜《罗豫章先生文集重刊序》，至正二十七年福建儒学提举卓说序和曹道振编《年谱》。卷一为《经解》，卷二至九为《遵尧录》，卷十为《二程、龟山语录》，卷十一、十二为杂录，卷十三为诗，卷十四至十六为附录，卷十七为外集。《宋集珍本丛刊》本就是以此刻本为底本影印的。冯孜，字师虞，南充（今属四川）人，天顺间进士，于明成化间先后官延平知府和邵武知府。

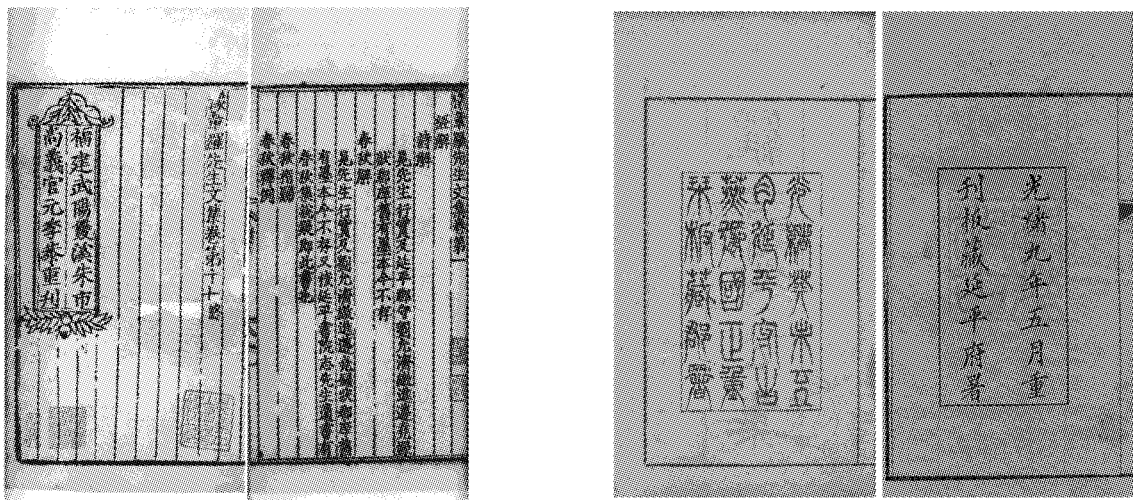
冯孜延平刊本问世的第二年，沙县也刻印了《豫章罗先生文集》十七卷《年谱》一卷。刊行者是时任沙县知县张泰。张泰，字叔亨，广东顺德人。成化二年（1466）进士。今国家图书馆、复旦大学图书馆以及日本静嘉堂文库存刻本。此本前有张泰序称：“初，未尝获睹所谓《豫章先生文集》也，暨筮仕，知沙阳，明年春二月，适今提学宪副丰城游公按节考校之暇，手以是集授泰曰：‘是乃豫章罗先生遗文，前进士曹道振编次校正，梓行于世久矣。正统戊辰毁于兵燹，殆尽其幸存者，仅见此本。亟图钁梓，以广其传可也。’泰对曰‘谨受命’。……成化八年龙集壬辰十二月甲子日，赐进士文林郎知沙县事后学岭南张泰拜手谨序。”由此可知，此本底本乃元延平曹道振编本，由时任福建提学副使的丰城游明所提供。



正德十二年（1517），延平知府姜文魁修复豫章书院，又刻印《豫章罗先生文集》十七卷《年谱》一卷。自序云：“予窃慕群贤道轨，幸守是邦。适罗先生十一世孙存德告葺旧祠，以崇祀事。复观龟山、延平各有书院，惟豫章尚为阙典。卜其地得城西旧界基，宽敞可以妥神灵，可以展礼文，可以育士类。……出公帑协措葺举而落成之。……予因访得元进士曹道振编校旧本，但字多空缺未备，讹舛未真。余为采集史记，参互考订。首之以《年谱》、《经解》、《遵尧录》，继之以集程、杨语录，及所作序记诗文之类。厘为一十七卷，裁新于梓，与四方士共之。”此本今上海、重庆市图书馆有存本。正德版书版后存于延平豫章书院中，明隆庆五年（1571年）罗从彦后裔罗文明将此书版重修，今福建省图书馆有此版重修本。（书影3）

嘉靖三十三年（1554）闽沙谢鸾据张泰刻本为底本重刊，故前有成化八年张泰序，未有嘉靖甲寅闽沙后学谢鸾跋，清四库全书本就是以此刻本为底本抄录的。

万历三十七年（1609），丰城熊尚文官福建督学，在延平刻印《豫章罗先生文集》十三卷。

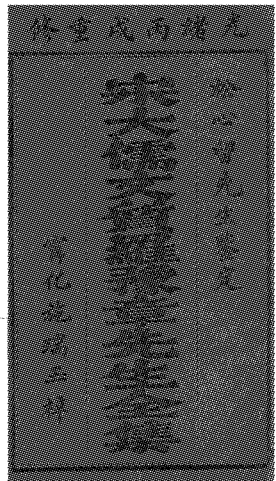


美国普林斯顿大学东亚图书馆存。万历三十九年（1611）罗应斗刻本，明武阳双溪朱市尚义官元季恭重刊本等（书影4）。

清代则有，康熙四十八年张伯行正谊堂全书本。与明刊本不同，正谊堂刊本为十卷本。从内容来考察，应是十七卷本的重编本。卷前有张伯行序、成化七年莆田柯潜序、隆庆五年春三月延平府儒学教授欧阳佑序，《年谱》之前增入《宋史》本传；卷一至八为《遵尧录》；卷九《议论要语》，卷十杂著四道、诗二十七首。与十七卷本相比，删节的内容为明刊本卷一的《经解》，卷十的二程、龟山语录，卷十一、十二的杂录，卷十四至十六的附录，卷十七的外集等。正谊堂十卷本之后，清代此后的刻本多以此本为底本加以重刊，也有的版本在此基础上增补少量内容，从而出现了十卷本基础上增补的十二卷本，而明刊十七卷本在清代的重刊本反而比较少见。

十卷本有，清同治五年（1866）福州正谊书局重刊《正谊堂全书》本。

十二卷本有，乾隆元年（1736）裔孙罗雍可、罗体勤刻本，书名作“宋儒文质公罗豫章先生集”；光绪八年（1882）盱江谢甘棠刻本，光绪九年（1883）延平知府张国正刻印《罗豫章先生集》，今首都图书馆、南京图书馆、浙江图书馆、华东师大图书馆、南京大学图书馆等处有存本。卷首有“光绪癸未（1883）五月延平守古燕张国正重刊版藏郡署”篆书牌记（书影5），另有“光绪九年五月重刊板藏延平府署”牌记（书影6）。光绪十二年（1886）刻本《罗豫章先生文集》十二卷，卷首一卷，卷末一卷。清光绪十二年（1886）宁化施瑞玉刻本；扉页题“松心留先生鉴定、宋大儒文质罗豫章先生全集”（书影7），这是历代《豫章先生文集》中，惟一名为《全集》的刻本。



（责任编辑：林日杖）

# 试论史弥远当政时期 理学官员的现实困境

——以嘉定八年黄榦与吴柔胜之争为例

李超

(中山大学历史学系, 广东广州 510275)

**摘要:**嘉定八年, 面对来势汹汹的旱灾, 作为汉阳知军的黄榦与其上司湖北转运判官吴柔胜之间, 围绕着救灾赈济问题产生了严重冲突, 最终以黄榦的辞官奉祠而结束。黄、吴两人皆为朱学门人, 黄榦更为朱学领袖, 双方此番冲突, 显露出理学在由理论付诸实践时可能遭遇的困境。事情发生后, 黄、吴双方都有意对冲突加以掩饰, 又反映出当时理学官员较为强烈的集体意识。

**关键词:**黄榦; 吴柔胜; 理学; 湖北; 汉阳; 赈灾

南宋宁宗开禧三年(1207), 韩侂胄被诛杀, 史弥远上台执政, 力行更化。史弥远一反韩侂胄强制理学之政策, 在更化之初, 便为朱熹等人平反, 理学正常发展的障碍得以清除, 不少理学官员由此进入仕途。但作为当权者的史弥远并不是衷心服膺理学, 他对理学的尊崇更多是出于政治上的考量, 这无疑会对道学的发展产生不利影响。不过, 嘉定年间理学所遭受之威胁, 除了外部因素外, 还包括内部的种种问题。相对宽松的政治环境, 给理学士人步入仕途提供了条件, 让他们获得了行道之机会。可是由坐而言到起而行, 理学的思想理念一旦落实到现实中, 往往会发生难以预料的变化。何俊在分析朱熹的行道时曾指出: “朱熹所确认的儒学, 其在理论的层面上, 是富有坚定性的, 但是一旦落实在生活, 则不能不做妥协性的修正。……这些大量的妥协势必影响到理论本身的清晰与纯洁。”<sup>①</sup>其实, 不仅理论会因为对现实妥协而受到玷染, 这种理念与现实上的冲突还会深刻地影响到理学官员的行为及其相互之间的关系, 进而影响理学的发展历程。本文选择嘉定八年(1215)黄榦在汉阳知军任上的赈灾活动为切入点, 围绕着其与同为理学中人的上司吴柔胜之间的冲突, 来对当时理学官员所面临的困境进行初步探究。

## 一、黄榦、吴柔胜的政治学术经历

黄榦, 字直卿, 号勉斋, 福州闽县人。他长期追随朱熹左右, 深得器重。淳熙九年(1182), 朱熹将次女下嫁黄榦。宁宗即位, 朱熹遣黄榦奉表入贺, 得授将仕郎, 步入仕途。但不久韩侂胄发动庆元党禁, 朱熹等人遭到贬谪, 黄榦也辞官还乡。开禧元年(1205), 黄榦应主管湖北安抚司公事吴猎之辟, 任安抚司准备差遣。嘉定元年(1208), 迁抚州临川知县。六年,

**作者简介:**李超, 男, 中山大学历史学系博士研究生。

<sup>①</sup> 何俊:《南宋儒学建构》, 上海:上海人民出版社, 2013年, 第198页。

通判安丰军。七年，添差通判建康府。不久，除权发遣汉阳军。八年，奉祠。九年，重新启用为权发遣安庆府事，并兼江淮制置司参议官。十一年七月，遭弹劾罢官，奉祠还乡，专心于著述讲学。十四年，卒。<sup>①</sup> 黄榦一生多在地方州县为官，仕途并不显赫，但在理学发展史上却具有举足轻重的地位。他长期受教于朱熹，深得其思想精髓，朱熹临终之际，曾以“深衣及所著书”授之，并对他说：“吾道之託在此，吾无憾矣。”<sup>②</sup> 实际上即是将传道的责任放在了他的肩上。黄榦也确实不负所望，将一生的主要精力放在了朱熹思想的建设与传播上，对程朱理学在南宋后期的发展起到了重要的推动作用，被认为是朱熹最重要的弟子。<sup>③</sup>

与黄榦的情况不同，吴柔胜并非朱熹的及门弟子，但服膺于程朱之学，实为朱熹私淑。<sup>④</sup> 吴柔胜，字胜之，宣州人。幼年之时，便“听其父讲伊、洛书，已知有持敬之学”。淳熙八年进士，调南康军都昌主簿。后得赵汝愚赏识，出任嘉兴府学教授。赵汝愚罢相后，吴柔胜亦牵连罢归。<sup>⑤</sup> 庆元党禁期间，“诸言学问者皆咋舌不复道，独胜之颀颀如前日，无所沮挠。”<sup>⑥</sup> 由此闲置十余年。嘉定初，出任主管刑、工部架阁文字，迁国子正。在任上，他“始以朱熹《四书》与诸生讲习，讲义策问，皆以是为先。又于生徒中得潘时举、吕乔年、白于长，擢为职事，使以文行表率，于是士知趋向，伊、洛之学，晦而复明。”迁太学博士，司农司丞。出知随州，迁湖北转运判官兼知鄂州，改知太平州。不久以直秘阁、主管亳州明道宫罢，嘉定十七年卒。嘉定七年九月黄榦由添差通判建康府除权发遣汉阳军时，吴柔胜正为湖北转运判官，当时朝廷并未任命湖北转运使及副使，吴柔胜实为转运司的最高长官。他也因此成为黄榦的上司，加之湖北转运司置司鄂州，与汉阳仅一江之隔，也为两人的往来提供了便利。黄榦与吴柔胜两人，虽有嫡传、私淑之别，但同为朱学门人，早有往来，故黄榦称吴柔胜为“故旧”。<sup>⑦</sup> 或正因此，当黄榦赴任之时，曾乐观地认为与吴柔胜“且得相依”。<sup>⑧</sup> 然而，嘉定八年发生的一场旱灾，却将两人置于了直接对立的地位。围绕赈灾问题，双方之间发生了严重冲突，由于两人所具有特殊的政治、学术背景，使得这场冲突呈现出特别的意义。

## 二、嘉定八年旱灾与黄榦、吴柔胜之冲突

嘉定八年，南宋发生了大面积的严重干旱，据《宋史·五行志》载：“八年春旱，首种不入。……至于八月乃雨。江、浙、淮、闽皆旱，……行都百泉皆竭，淮甸亦然。”<sup>⑨</sup> 这里只提到了江、浙、淮、闽四地，当因这些地区灾最为严重。其实，湖北地区也受到了旱灾波及。黄榦在给李燾的信中说：

春夏之交不雨，靡神不举，略无雨意，势大可忧。大抵以江为界，凡江北诸郡，无不旱者，沿江亦然。<sup>⑩</sup>

① 脱脱等：《宋史》卷四百三十《黄榦传》，北京：中华书局，1977年，第12777-12782页。

② 《宋史》卷四百三十《黄榦传》，第12778页。

③ 《南宋儒学建构》，第337页。

④ 黄宗羲撰，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷四十九《晦庵学案下》，北京：中华书局，1986年，第1596页。

⑤ 《宋史》卷四百《吴柔胜传》，第12148页。

⑥ 曹彦约：《昌谷集》卷二十《秘阁修撰吴胜之墓志铭》，文渊阁四库全书，第1167册，第244页。

⑦ 《勉斋集》卷八《与李侍郎梦闻书》（三），宋集珍本丛刊，北京：线装书局，2004年，第67册，第616页。

⑧ 《勉斋集》卷十《答潘谦之》（二），第67册，第645页。

⑨ 《宋史》卷六十六《五行志》，第1445页。

⑩ 《勉斋集》卷三《与李敬子司直书》（十八），第67册，第571页。

湖北的沿江及江北地区也受到干旱影响，黄榦所在的汉阳以及湖北转运司所在的鄂州是受灾较为严重之处。面对旱灾，黄榦做了相当的准备，他主要采用了收籴的办法来解决赈灾所需的粮食，而收籴的对象有二：一是汉阳当地之富户，一则为过往之米商。<sup>①</sup>但汉阳当地所产量粮食甚为有限，即便在“寻常丰熟年份，亦是全仰安复州米。”<sup>②</sup>因此，汉阳的赈灾更主要依赖通商之法。此外，可供黄榦救灾所用的还有前任知军所积蓄之粮食。<sup>③</sup>若无意外，凭借前任知军所留之储备和旱灾之初黄榦所收籴之粮食，再加上积极招揽米商，汉阳本不难顺利度过这场天灾。然而，围绕赈灾问题，京湖制置司与湖北转运司却发生了冲突，让汉阳蒙受池鱼之殃。在《与胡总卿书》中，黄榦称：

一旱可畏，种不入土，人无盖藏，朝夕凛然，无以为计。计使以监司而守武昌，必欲括诸郡之粟以归一郡；制使以防边而实远储，不肯泄远郡之粟以归内地。汉阳介于安、复、武昌之间，制使禁安、复之米，使不得至汉阳，漕使又欲泄安、复、汉阳之米以济武昌，以故汉阳独受其害。<sup>④</sup>

所谓安、复，是指位于汉水上游靠近宋金边界的德安府与复州两地，汉阳与武昌即鄂州，则位于汉水与长江交汇处，汉阳居北，鄂州在南，汉阳恰处安、复与鄂州之间。鄂州为湖北转运司治所所在，人物繁盛，粮食需求与汉阳类似，也主要仰仗安、复等地的供应，汉阳虽无多余粮食救济鄂州，但安、复等地的粮食必须通过汉阳才能抵达鄂州，故而当发生旱灾后，转运司才积极要求“泄安、复、汉阳之米以济武昌”。

然而，京湖制置司却以“防边”为由，严禁安、复的粮食流入汉阳、鄂州等地。汉阳恰好位于汉水与长江交汇之处，是当时水路交通的孔道，无论是制置司要彻底禁止安、复等地的粮食泄露外出，还是转运司要获得外来的粮食供给，都需要对汉阳实施掌控。这就让黄榦与赵方、吴柔胜之间不可避免地发生冲突，其中尤以黄、吴两人之间为甚。鄂州与汉阳一样，所需之粮食都有赖于安、复等地的供应，与汉阳实际上形成了竞争的局面。黄榦与吴柔胜虽然都主要依赖通商的办法来获取粮食，但在具体的做法上却存在很大差异，这更加剧了双方之间的冲突。在给李道传的信中，黄榦说：

汉阳小国寡民，本易处置，初以情告之，以为两州相望，莫若先定米价，使之一样，使比之常年几增一倍，亦无可奈何。米价既定，则客旅之贩米者，不之东州，则之西州。吴不以为然，一听客人之高价，其意以为可以致其来耳。彼商贾何厌之有，米价顿长，几不可通。汉阳只得固守前说，而严泄米之禁，以是人物熙熙。<sup>⑤</sup>

吴柔胜放开了官府对粮食价格的管控，完全利用市场的自我调节来吸引米商。黄榦则认为商人利欲熏心，如果放任自流，会导致粮价飞升，他希望能够与吴柔胜协商，在汉阳与鄂州两地实行限价政策，为吸引商人可以使粮价较寻常年份增加一倍，但必须使两地粮价保持一致。这里反映出黄榦的担心，就是如果鄂州不实行同等限价，使得鄂州与汉阳两地的价格存在高低差异，就很容易导致大量粮食流入鄂州，不仅仅是安、复等地的商人会为了谋取厚利而蜂拥至鄂州，就是汉阳本地的粮食也可能流出，这对汉阳的赈灾会产生极为恶劣的影响。但是吴柔胜并没有同意黄榦的

① 郑元肃录，陈义和编，吴洪泽校点：《勉斋先生黄文肃公年谱》（以下简称《黄谱》），宋人年谱丛刊，成都：四川大学出版社，2003年，第11册，第7223-7224页。

② 《勉斋集》卷三十一《申省豁常平米状》，第68册，第77页。

③ 《勉斋集》卷十六《答黄伯新书》，第67册，第700页。

④ 《勉斋集》卷五《与胡总卿书》，第67册，第591页。

⑤ 《勉斋集》卷十四《与李贯之兵部书（道传）》（二），第67册，第677页。



主张。故而“汉阳只得固守前说，而严泄米之禁”，也就是说，黄榦为避免粮食大量流入鄂州，采取了遏余政策。这就无怪于吴柔胜会心“不能平”了。为改变这种局面，便有了吴柔胜遣人至汉阳“就本军界内搜捉米船过鄂州”之事。<sup>①</sup>这势必又会进一步加剧黄、吴之间的冲突。在这种情况下，黄榦只得“力抗两司”，“他皆不暇恤也。”<sup>②</sup>

通过以上关于黄榦与吴柔胜之间冲突的分析，孰是孰非依旧难以做出判断。从当时的相关记载中，无论是对黄榦还是吴柔胜，在这次旱灾中的所作所为都得到了很高的评价。《宋史》称黄榦在汉阳，

值岁饥，余客米、发常平以振。……荒政具举，旁郡饥民辐凑，惠抚均一，春暖愿归者给之粮，不愿者结庐居之，民大感悦。<sup>③</sup>

吴柔胜去世后，曹彦约为其撰写墓铭，叙及湖北救灾事，称：

鄂渚旱蝗四起，田无遗粒，预讲荒政，乞余于湖南熟郡，置场损值，分旬济给，又辟官寺僧居，作饘粥以活行路，病有药饵，不幸而死有棺衾。属部十五郡，体而行之，皆有著效。<sup>④</sup>

这些评判性的材料可能或多或少存在着为传主偏袒回护的成分，但也反映出黄榦和吴柔胜的作为，都有一定的合理性成分在内，难以简单用是非对错进行论定。假使我们认为黄榦在汉阳所实行的遏余政策有不是之处，如《黄谱》中似乎就有意回避了对遏余之事的记载，那么吴柔胜在湖北推行的其实也是同样的政策。与黄榦等人在湖北从事救灾的同时，作为江东转运副使的真德秀也在讲求荒政，他在给朝廷的奏疏中称：

今州县之间，各私其境，而监司又各私其所部，至有邻境之民饥困待尽，不使斗斛流通。……湖南之米经从湖北，例遭拘遏，尤为非便。<sup>⑤</sup>

真德秀对湖北遏余的指责，主要集中在赵方身上，故而请求朝廷照会京湖制置司而非湖北转运司。但是吴柔胜也是认同这一政策的，黄榦对李道传说：

吴之请于朝，乃曰乞只通融十五郡，但不得过湖北界。如此则两淮江东西皆化外之国乎？以此言语写在纸上，独能安于心乎？<sup>⑥</sup>

是则吴柔胜一面反对黄榦在汉阳的遏余之举，一面则在湖北实行同样的政策。站在真德秀的立场上来说，赵方和吴柔胜只顾自家安适而不顾江东百姓死活的遏余行为自然有悖于道义。而在吴柔胜看来，黄榦利用地理之便，在汉阳采取的遏余之举，同样为不义之举。黄榦对李道传说，吴柔胜“以为汉阳有米，多方作威作势，欲夺而有之。”<sup>⑦</sup>显然，吴柔胜认为黄榦在汉阳积蓄了大量的粮食，却不愿用来救济鄂州，实存私心。可在黄榦眼中，吴柔胜为了鄂州而忽视汉阳更是为私欲所蒙蔽的结果。在给李道传的信中，黄榦就径直批评吴柔胜是“以善类自名，而胸中全是利欲，所以使吾道为世所鄙薄者皆斯人为之也。”<sup>⑧</sup>

道学中人经常强调所谓君子和而不同，在给李燔的信中，黄榦就曾说过：“自古诸贤共事，亦未有不相攻排者，亦足以见君子之不比不同也。”<sup>⑨</sup>也就是说，君子之间固守着共同的道义原则，但在将道义应用于现实时，可以具有不同的意见。从前文对黄榦与吴柔胜学术背景的分析中

① 《勉斋集》卷三十一《中省豁常平米状》，第68册，第77-78页。

② 《勉斋集》卷十《答潘谦之》（二），第67册，第645页。

③ 《宋史》卷四百三十《黄榦传》，第12778页。

④ 《昌谷集》卷二十《秘阁修撰吴胜之墓志铭》，第1167册，第243页。

⑤ 《西山文集》卷六《奏乞分州措置荒政等事（同总领提举七月上）》。

⑥⑦ 《勉斋集》卷十四《与李贯之兵部书（道传）》（二），第67册，第677页。

⑧ 《勉斋集》卷十四《复李贯之兵部书》（一），第67册，第678页。

⑨ 《勉斋集》卷三《与李敬子司直书》（六），第67册，第566页。

可以看到，两人都是理学的坚定服膺者，就赈灾事情上来看，两人大概谁也不会认为自己的做法违背道义。《黄谱》曾引用吴柔胜向朝廷挽留黄榦的奏疏，来证明吴柔胜最终认同了黄榦的行为，但这其实是对事实的曲解，不足为据。那么黄榦与吴柔胜之间的冲突，究竟是属于君子之争呢？还是道义与私欲之差异呢？这里就体现出理学之士所说的道义在落实到现实层面时遇到的困难。道义存于内心，最终依旧需要通过外在的行为来体现。原则上说，需要根据内在的道义来判断外在的行为，然而事实恰好相反，通常都是根据行为来判断其是否合乎道义。因此，在具体作为上的冲突，很容易就被当作是道义与私欲之间的区别。可见，以道义相聚结的理学士人群体，某种程度上说并不比以私利相勾结而成的政治势力更为稳定和牢固。所谓君子和而不同的情形在现实中实际上很难实现，奉行同样道义原则的理学官员之间非常容易在面对具体现实事务时发生矛盾，进而引起理学内部的分裂。

### 三、黄榦辞官与黄、吴关系的另一面相

黄榦赴任汉阳仅半年，至嘉定八年六月便接连向朝廷请辞，最终于十二月奉祠返乡。<sup>①</sup>至于请辞的原因，在给朝廷的奏疏中，黄榦主要强调自己年老多病，以及须避亲嫌两点。<sup>②</sup>然而，吴柔胜为挽留黄榦而上呈的奏疏中明白指出：“今因巡历经过汉阳，亲见汉阳黄知军精神如故，了无疾病。”<sup>③</sup>是则黄榦虽年事已高，但身体依旧康健。至于避亲嫌事，朝廷既然并未允准其离职，表明此点并不特别重要。看来，黄榦在申状中的理由仅仅是一种说辞，而非真实原因。黄榦坚持辞职的原因何在呢？在《与李敬子司直书》中，黄榦说：

目今境内幸不至贵余，但颇以此得罪于漕司。目今施行之间，相拂处多。制司亦不相乐，只得急遣碎累先归，置一身于此，以与之为敌。岁终再力请祠，当必可得。<sup>④</sup>

可知黄榦之固执请祠，乃是因为与制、漕两司之间的矛盾，尤其是与漕司吴柔胜之间的冲突难以调和。不过，有意思的是，黄榦在给李珣的信中又否定了这种说法，他称自己：

既冠而执经于晦庵先生，荷其一见，便有相教诲之意，……其属托之意，则曰：“微言易坠，汝其保之。”今先师之亡十有六年矣，榦奔走仕途，束遗书于高阁，手未尝披，目未尝睹也。每一念之，如负芒刺，无面目以见朋友，死亦何以见先师于地下耶？……所以前日上祠禄之请，盖为此耳。……盖此意不能尽白，得相识书，皆疑其为请筑城不获而求去，又谓与诸司恐有嫌而求去。……筑城之事，朝廷已令买木料矣，非不从也，便使不从，亦是公家之事，又何至怨望而求去耶？诸司皆贤，吴漕乃故旧，綦总尤相爱，为州郡者不过自尽其职耳，本无所嫌也。<sup>⑤</sup>

前文提到朱熹临终之际，曾赋予黄榦传道之重任，故此处所说的确可以构成他请辞的重要原因，《黄谱》即予以采信，称“先生丐归本谋如此”。<sup>⑥</sup>黄榦同时又对别人认为其因与监司有矛盾而求去的说法进行了否认。这样一来，两种说法就变得水火不容。究竟何者为真呢？黄榦又为何要在不同的地方对自己辞职的缘由做如此矛盾的表述呢？让我们先对孰真孰假的问题进行分析，这须从黄榦分别与李珣、李敬子两人之关系入手。

①⑦ 《黄谱》，《宋人年谱丛刊》，第11册，第7225、7224页。

② 《勉斋集》卷三十一《丐祠第二状》，第68册，第73页。

③ 《黄谱》，《宋人年谱丛刊》，第11册，第7226页。

④ 《勉斋集》卷三《与李敬子（燾）司直书》（十九），第67册，第571页。

⑤ 《勉斋集》卷八《与李侍郎梦闻书》（二），第67册，第616页97页。

李珣为南宋初年名臣李弥逊之孙，嘉定中出任江淮制置使。黄榦在给李珣信中简要叙述了两人之间的关系，称：“榦迂疏狷狭，生长桑梓，于尚书未尝有一日之雅。从官江西，伏谒之初，便蒙顾遇，异于俦匹。自是以来，荐拔覆护，盖生平知己，未有若是之特达深厚者也。”<sup>①</sup>黄榦任官江西时为李珣部属，两人因此结识，且颇得后者之赏识。后来李珣出任江淮制置使，又征辟黄榦入幕，两人多有往还，《勉斋集》中即收录有十余封黄榦致李珣之信件。

李敬子即李燔，为南康建昌军人，绍熙元年（1190）进士，从学于朱熹，深得朱熹器重。他与黄榦的关系也极为亲密，《勉斋集》中收录致李燔的书信就多达三十七封。黄榦虽得李珣赏识，但更多的是一种上下级或者说宾主关系，而他与李燔则为同门，且为至交好友，关系较之李珣当更深一层。很难相信，黄榦会对与自己关系疏远的李珣道出肺腑，却对同门至交隐藏真相。可以说黄榦辞职的真正原因乃是出于与吴柔胜之间的矛盾。

官员之间相互不和实属寻常，且黄榦是出于汉阳百姓的福祉，方在赈灾问题上与吴柔胜产生冲突，更无见不得人之处。既如此，黄榦又有何必要对李珣说谎呢？这实际上反映了黄榦维系理学群体内部之团结的良苦用心。黄榦作为朱熹所托付的传道之人，深刻明白道之传承，关键在人，正如他自己所说：“道之正统待人而后传”。<sup>②</sup>因此，在著书立说之外，黄榦对于授徒讲学、团结理学中人也是极为用心。对于理学士人之间发生的矛盾，他往往尽力予以调护。在给李燔的一封信中，黄榦就提到过一次发生在理学官员之间的冲突，称：

得计使书云国录兄忽不相乐，契兄亦且不直之。何故至是？自古诸贤共事，亦未有不相攻排者，亦足以见君子之不比不同也。但与人交处，亦且看是何等色目人，若是吾辈，则虽有小失，亦只得将顺正揅之，不必至于已甚。……今幕中二贤，一旦浩然有此去志，不知置此老于何地耶？吾道穷矣，朋友大家扶持植立，……不须太相拂，外间传播，又是道学中一段笑怪语也。方以宾主俱贤，一遭仰赖为幸，忽闻有此，为之怅然。<sup>③</sup>

《勉斋集》又收录有《复江西漕杨通老书》，其中有云：“今幙中有二李，是天相国博以为腹心股肱耳目之助也，愿国博虚心诚意以待之，凡所施为必咨度而后行。”又云：“最切要是且宜清心省事，有张元德、甘吉父处于内，有李国录、李司直处于外，而国博提其纲领可也。”<sup>④</sup>将两封信对照，可以发现后者当即是黄榦为了调解前文中所说的双方之间的冲突而作。由此可知，所谓“计使”即是时任江西转运使的杨楫，通老为其字，他亦为朱熹门人。黄榦曾说：“吾与通老从游于夫子之门二十年矣，通老长于吾十年，而首与之交相好也。”<sup>⑤</sup>表明两人私交甚厚。与李燔信中所称之“国录”，同与杨楫信中之“李国录”，显系一人。《宋元学案》载：“李方子，字公晦，邵武人。……嘉定七年，廷对擢第三。调泉州观察推官。……踰年，始除国子录。”<sup>⑥</sup>可知所谓“李国录”当即是李方子，他也是朱熹弟子。至于李燔的学术背景，前文已交代，此不赘言。

从黄榦信中所言来看，李方子与李燔同为杨楫幕僚，但两人似乎对杨楫有所不满。黄榦非常担心双方矛盾激化，故叮嘱李燔，在与李方子相交时，须要分清其人是否为理学同道，若是同道中人，即便小有过失，首要之举在于“将顺正揅之”，而“不必至于已甚”，也就是不要让矛盾变得不可调和。之所以要如此，一是因为“吾道穷矣”，故须要“朋友大家扶持植立”；二是理学

① 《勉斋集》卷九《与金陵制使李梦闻书》（八），第67册，第625页。

② 《宋史》卷四二九《朱熹传》，第12769页。

③ 《勉斋集》卷三《与李敬子司直书》（六），第67册，第566-567页。

④ 《勉斋集》卷四《复江西漕杨通老（楫）书》，第67册，第578页、第580页。

⑤ 《勉斋集》卷十七《杨恭老敬义堂记》，第67册，第710页。

⑥ 《宋元学案》卷六十九《沧州诸儒学案上》，第2261页。

中人相互之间的争斗，一旦传播于外，则“又是道学中一段笑怪语也”。很明显，黄榦是从理学集体的利益出发来看待杨楫与二李之间的矛盾，一方面他强调理学中人必须相互谅解，相互扶持才能有所作为；另一方面，则强调理学集体内部的矛盾会落他人以口实，为外道中人尤其是那些敌视理学者提供抨击理学之机会，故须极力避免。这两条应该也就构成了黄榦处理理学内部矛盾的基本原则。

黄榦大概没有想到，类似的事情却会在自己身上重演。明乎此，就比较容易理解黄榦在处理与吴柔胜冲突时的行为。黄榦对李道传言及自己处理与吴柔胜关系的方式是，“不与之竞，亦不为之屈，貌虽相与，而心实不平也，然亦绝不至有他也。”<sup>①</sup> 尽管黄榦内心之中对吴柔胜的作为非常不满，故“不为之屈”，但在表面上却极力维持一种“相与”之局，故“不与之竞”。在前引给李珣的信中，黄榦说：“得相识书，皆疑其为请筑城不获而求去，又谓与诸司恐有嫌而求去。”可知当时关于黄榦离职缘由的传闻已经沸沸扬扬。在这种情况下，出于维系理学集体团结之需要和预防敌视理学者之攻击，黄榦势必要对自己辞职的真实原因矢口否认。

在黄、吴冲突中，由于有《勉斋集》作为依托，我们能够对黄榦的态度有较为清晰的认识。然而，作为冲突另一方的吴柔胜的态度，则因材料较少，难以做出准确判断。但从一些零散的记载中，可以看出吴柔胜一定程度上也有着与黄榦类似的想法。据《黄谱》载，面对黄榦的屡屡请辞，吴柔胜曾两次向朝廷呈递挽留黄榦的奏疏。《黄谱》收录有吴柔胜挽留黄榦的奏疏，文中高度赞扬了黄榦在救灾问题上的突出贡献，称：“考其政事，实为本路十五郡之冠。”因此，希望朝廷能够收回成命，令黄榦留任汉阳。<sup>②</sup>《黄谱》引用此奏疏，意在证明黄榦在与吴柔胜的争论中，完全站在道义的一方，故谱中说：“吴公后大悔悟，反以此荐先生之功。”<sup>③</sup>但从《勉斋集》中似乎看不出黄榦与吴柔胜的关系有此转折，后来黄榦在与杨复回顾自己从汉阳辞职的经过时，也只是强调与吴的矛盾，并未提及其后来的态度转向。<sup>④</sup>因此，吴柔胜挽留之举并不意味着立场的转变，而是出于与黄榦类似的考虑，即维护理学内部的团结。淳祐元年（1241），吴潜提到其父吴柔胜曾对自己耳提面命称：“士之为士，当明君子小人之朋。若得罪于君子，则终身不可立于天地间矣。”<sup>⑤</sup>黄榦不仅非寻常之君子，且为君子之士的领袖，吴柔胜自然不愿开罪于他，故借挽留之举来消除世人非议。

黄榦与吴柔胜的关系中，在相互冲突外，我们又看到了另一个面相，尽管他们相互之间有所不满，却都有意识地尽力维持和好，起码要在表面上保持“相与”之状。这显然是强烈的理学集体意识所致。不过，在这种冲突与和好之间，让不少理学官员置身于进退两难的尴尬境地。他们身处官场，治国安民为其职责所在，故当理学官员之间应对具体事务上发生冲突时，他们既不得不予以力争，否则理学在道义上的纯洁性必定受到玷污，但从现实利害来看，若争之太过，又势必会导致理学内部的分裂，最终影响到理学本身的兴衰存亡。争或不争，如何把握其中的平衡，实是一个两难之局。黄榦的坚持辞职，即是这一困境下迫不得已的选择。

从黄榦与吴柔胜的恩怨纠葛中，可以看出理学在由思想理论向现实政治生活的落实中，会产生很多意想不到的变化。对共同的道义原则的坚持并不能保证理学内部的团结一致，在具体现实事务中的分歧很容易就被转化为道义与私欲的对抗，所谓君子和而不同，更多的只是一种美好的

① 《勉斋集》卷十四《与李贯之兵部（道传）书》（二），第67册，第677页。

②③ 《黄谱》，《宋人年谱丛刊》，第11册，第7225-7226、7224页。

④ 《勉斋集》卷十一《复杨志仁（复）书》（四），第67册，第647页。

⑤ 吴潜著：《许国公奏议》卷三《奏乞守本官致仕》，《宋集珍本丛刊》，北京：线装书局，2004年，第84册，第125页。

幻想。然而，作为理学群体中的一员，无论是黄榦还是吴柔胜，又都有着较为强烈的集体意识。这就将黄榦等理学官员置于一种两难的境地，出于道义上的要求，他们无法回避相互之间可能产生的冲突，但为了理学的现实兴衰，又不得不极力地掩盖这种矛盾。黄榦的最终辞职，即是这种困境下的产物。不仅黄榦，史弥远当政时期，许许多多的理学官员都曾有过类似的辞官经历，如真德秀、李道传、陈宓等等。<sup>①</sup>这固然在某种程度上捍卫了理学道义上的纯洁性，但消极逃避并不能从根本上解决问题，而且也有悖于儒家经世致用的宗旨，黄榦在从汉阳离任后仅一年便在垂暮之年再度接受新命即是典型例证。特别是随着史弥远专权的结束，理宗亲政，开始大力推崇理学，大批理学士人应召入朝，布列要津，理学官员不得不直接面对朝廷内外的各种现实问题，这种理念与现实的冲突将不可避免的再次凸显出来，如何应对这种困境，深刻影响着南宋后期理学的发展和政局走向。

(责任编辑：林日杖)

---

<sup>①</sup> 分见：《宋史》卷四百三十七《真德秀传》，第12959页；《宋史》卷四百三十六《李道传传》，第12946页；《宋史》卷四百八《陈宓传》，第12310-12312页。

~~~~~

(上接第59页)

学界普遍认为，南宋时期书院已呈官学化趋势，元时逐渐加强，明代以降逐渐与官学一样成为科举考试之附庸<sup>①</sup>。台湾书院官学化特征自是十分明显，然而其一再试图以义理之学统摄举业，似乎未成为科举考试之附庸，且有试图削弱科举考试束缚之倾向。其官学化特征体现在，成为官方宣传朱子理学、塑造理想人格之场域。受限于此根本特征，台湾书院宣导之儒学思想，与时代思潮脱节亦不足为奇。

(责任编辑：丁翔)

---

<sup>①</sup> 参看陈元晖：《中国古代的书院制度》，上海：上海教育出版社，1981年，第86-88页；顾宏义：《试论宋代书院的官学化》，见朱汉民主编：《中国书院》第2辑，长沙：湖南教育出版社，1998年，第88-101页；左玉河：《中国近代学术体制之创建》，成都：四川人民出版社，2008年，第57-63页；田建荣：《科举教育的传统与变迁》，北京：教育科学出版，2009年，第34-51页。

# 略论王审知治闽方略的政治智慧

游友基

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

**摘要:**王审知治闽, 正确处理地方与中央的关系, 甘当闽王, 不称帝; 妥善处理地方与地方的关系, 实行连横抗强的策略, 维护了闽的和平、安定; 稳当处理外籍人与本地人的关系、广揽人才, 招贤纳士, 不仅为闽提供了不少可用之才, 而且使闽王礼贤下士的美名远播海内, 在政治上得分; 率先垂范, 躬行并力倡俭朴之风。反对玩物时尚, 整肃吏治, 在政治机构设置上, 沿用唐制, 规模只与地方政权相适应, 未肆意扩大, 设立榷货务职位, 为闽提供经济保障; 崇儒重教, 设“四门义学”、“四门学”, “以养闽士之秀者”, 从经济上支持学校, 搜罗、修复典籍, 供儒生使用, 缩短了闽与中原地区文学、文化、教育的差距; 崇儒的同时崇佛, 大建寺庙, 大量超度僧人, 修缮经典, 研习佛理, 奉行佛事, 以巩固其统治, 但未加节制, 耗费过度。王审知治闽方略的政治智慧具有坚持原则、努力继承、重视创造、灵活运用等特点。至今仍有启示意义。

**关键词:**王审知; 闽王; 治闽方略; 政治智慧

王审知继承其兄王潮的治闽举措, 并把它发展成颇为系统的治闽方略, 确立了保境安民这一总的治国方针, 并采取了稳定现行军政体制、整肃吏治、广征人才、发展农商经济、开展海外贸易等一系列政策、措施, 在中原及周边战乱不息的环境中, 为八闽赢得了近30年的和平、安定, 大大推进了福建的开发、发展, 奠定了福建两宋时期继续发展的坚实基础。其治闽方略所表现出的政治智慧, 可概括为坚持原则、努力继承、重视创造、灵活运用等特点。至今仍具有启示意义。

王审知妥善处理了地方与中央的关系, 保证了闽海的安宁, 其政治智慧表现为对原则的坚持。

实施并继承王潮的治闽措施, 是其坚持的一个原则。景福二年(893)五月, 王潮兄弟率军攻占福州, 据全闽之地。唐朝升王潮为节度使、福建观察使, 王审知为副。王潮主政四年, “乃作四门义学, 还流亡, 定赋敛, 遣吏劝农, 人皆安之。”<sup>①</sup>王夫之赞王潮曰: 北方攻占不停, 俘掠殆尽, 极目千里, 无复烟火, “而王潮约军于闽海, 秋毫无犯。”“非王潮不能全闽海之一隅。”<sup>②</sup>作为副职, 王审知辅佐其兄, 坚决实施这些治闽措施。乾宁四年(898)王潮去世, 遗命审知为继承人。光化元年(898)唐朝任命审知为节度使, 兼任三司发运使, 从此主政福建达28年之久。在此期间, 他全面继承并发展了王潮的治闽理念与政策, 使福建进入了一个新的发展阶段。

**作者简介:**游友基, 男, 福建师范大学文学院教授。

① 欧阳修等著:《新唐书》卷一九〇《列传》一一五, 北京: 中华书局, 1975年点校本。

② 王夫之:《读通鉴论》卷十四《僖宗》, 北京: 中华书局1975年点校本。

在地方与中央的关系上，王审知甘当闽王，不称帝。这是他坚持的又一原则，一个特别重要的原则。这看似谦卑，实则高明。唐末政权虽只剩下空架子，许多地方政权已绝输赋，惟王氏等少数政权照常进贡。“公致君愈勤，述职无怠，万里输贡，川陆不系其踪，一心尊戴，风雨不改其志。”<sup>①</sup>唐封王审知为琅琊王。唐天祐四年（907），后梁政权建立，改年号开平。开平三年（909）封王审知为守中书令，王审知侄儿王延嗣劝他不要接受后唐的封号，说：“义不帝秦，此其时也。”<sup>②</sup>有人亦“敷陈利害，劝其奉梁正朔”<sup>③</sup>王审知不为所动，欣然接受封爵，坚持进贡。开平四年（910），后梁封王审知为闽王。福清人翁承赞受命回闽主持册封仪式，次日，闽王设宴为其饯行。翁承赞《甲子岁衔命到家，至榕城册封，次日闽王降旌于新丰市堤饯行》描述了这一过程：“登庸楼上方停乐，新市堤边又举杯。正是离情伤远别，忽闻台旨许重来。此时暂与交亲好，今日还将简册回。争得长房犹在世，缩教地近钓龙台。”<sup>④</sup>王审知审时度势，认识到为保一方安宁，必须在名份上承认后梁作为中央政权的合法性，对其称臣纳贡。他年年依例纳贡。贡品包括珍玩、香药、海味、奇品，色类良多，价累千万。即使福建至中原的陆路交通被割据江淮的吴国阻断，“审知每岁遣使朝贡，泛海至登莱抵岸，往复有风水之患，漂溺者十四五。”<sup>⑤</sup>公元923年，后唐政权建立，不久，灭后梁。王审知坚持纳贡称臣，维持了与中央政权的良好关系，得到后唐给予的位极人臣的封号——扶天匡国翊佐功臣，食邑一万五千户，实封一千户。

王审知公开宣称：“宁为开门节度使，不做闭门天子！”<sup>⑥</sup>他实践了这一政治承诺。究其深层原因，不是他不想为，缺乏称帝的“雄心”，而是他不敢为，不能为。出身于农家，生存于乱世，培养了他的务实精神。闽在当时是最弱小的山海之域，若与中央对抗，必遭其讨伐，且受强邻进攻，面临覆灭命运，千辛万苦获得的江山基业，将毁于一旦。坚持纳贡称臣，可缓解来自中央政权和其它地方政权的军事威胁与政治压力。基于对局势的这一正确判断，他作出了正确的政治选择——不做闭门天子。长期的征战经历使他深知，战争给社会造成的剧烈破坏和带给黎民的巨大痛苦。唐末，群雄并起，秦宗权占据河南蔡州，王绪攻占光、寿二州，投靠秦宗权，被朝廷封为光州刺史，秦宗权经常向王绪勒索兵员、粮草，王绪无力供应，秦宗权调兵攻打光州，王绪无力应战，“悉举光、寿兵五千人，驱吏民渡江。”<sup>⑦</sup>固始县王潮、王审邽、王审知三兄弟随军而行，王潮时任军正。光启元年（885）进入福建，辗转进入汀、潮、漳。王绪一路劫掠，百姓惟恐避之不及，山路崎岖，行进十分困难，王绪下令：不准携带老弱病残家属，违者斩。王氏三兄弟藏匿老母，被查出，王绪要杀其老母，三兄弟奋起抗争，众人求饶，侥幸被免。王绪听信江湖术士“军中有王者之气”谰语，滥杀无辜，军中人人自危，王潮鼓动前锋将反叛。于是，设计活捉、囚禁王绪（后王绪自杀），兵众推举王潮为首领。王潮整顿军纪，对百姓秋毫无犯。入沙县境，接受泉州百姓犒劳及请求，南下围攻泉州，经一年战斗，攻克泉州，处死刺史廖彦若，表示愿归顺福建观察使陈岩，陈岩上表朝廷，封王潮为泉州刺史。治泉五年，保境息民，泉人德之。唐昭宗大顺二年（891），陈岩去世，其妻弟范晖自行接替福建观察使职位，翌年三月，王潮命王彦复为都统，王审知为都监，率军攻打福州，经一年苦战，未能攻下。范晖请来浙江董昌五千援兵，已在路上。彦复、审知要求撤军，以图后举。王潮不允；要求王潮亲临前线指挥，又

① 钱昱：《忠懿王庙碑记》。

② 吴任臣：《十国春秋》卷九十四《王延嗣传》，北京：中华书局1983年点校本，第1367页。

③ 吴任臣：《十国春秋》卷九十五《邹勇夫传》，第1382页。

④ 俞达珠编著：《福唐诗注》，福州：海潮摄影艺术出版社，2008年版，第8页。

⑤ 转引自徐晓望主编：《福建通史》第二卷《隋唐五代》，福州：福建人民出版社，2006年版，第87页。

⑥ 《重纂福建通志》卷八十八《王审知传》。

⑦ 司马光等著：《资治通鉴》卷二五六《唐纪》七二，北京：中华书局1956年点校本，第8320页。

不允。彦复、审知终于下定死战的决心，冒着箭雨，亲临城下指挥攻城肉搏战，范晖坚持不住，城内粮尽，于景福二年（893）弃城而逃，被杀。王潮完成了统一福建的战争，主政福建五年，保境息民，政绩斐然。王审知亲历了战争与和平，二者的巨大反差，使王审知深知战争的残酷、和平的可贵。战乱中的人民渴望和平，不称帝，就能保住和平；称帝，就可能引来战祸，所以，他不能称帝。这符合王氏与百姓的共同利益。况且，称帝导致灭亡已有先例。如越州节度使董昌于乾宁二年（895）称帝，结果，天下声讨之。其老部下钱鏐乘机起兵，夺取越州。钱鏐只做节度使，不敢称帝。前车之鉴，对于王审知而言，是种警戒。他善于吸取历史教训。这是其政治智慧的表现。

原则有时会有所动摇，他晚年有称帝的欲望，但他能纳谏，克制了自己的政治冲动。晚年时的闽海，王审知实力已大大增强，已具有一定的称帝的物质条件。李存忠篡唐后，中央政权易手，称帝者越来越多，如王建称皇，建蜀国；刘岩称帝，建大越国；杨行密之子建大吴国，自称国王。这不能不刺激王审知的称帝欲望。政治家，那怕是成熟的政治家，也会有情感的越界、欲望的膨胀，关键在于成熟的政治家，能以理智制约情感，控制欲望。首先，中央政权不会容忍他的称帝之举；其次，称帝会使闽海成为强藩打击的政治目标，仍有引起战端的危险；不称帝，不给强藩攻打闽海以借口，若遭到攻打，可得到中央及吴越钱鏐的支持。大臣王延嗣以前曾劝说王审知不要接受后梁的封号，鼓动他起事，现看到保持闽与中央良好关系的好处，反复极谏，力言不可称帝；威武军节度使推官、著名诗人黄滔也规正有力。王审知最终没有称帝。他的儿子王延翰于后唐天成元年（926）自称大闽国王，建立闽国。另一儿子、泉州刺史王延钧联络王氏家族义子、建州刺史王延禀分别从泉州、建州起兵攻打福州，杀死王延翰，登基当起大闽国王。从此，王氏家族内讧不息，迅速溃灭。这从反面证明，称帝造成的危害多么严重。

## 二

“努力继承”、“灵活运用”的结合，这在王审知处理地方与地方的关系上，显得十分突出。他实行连横抗强的策略，此乃对战国时代“合纵连横”之继承，但情况不同，需随形势变化而灵活处置之。这是王审知政治智慧的又一体现。

福建与浙江、江西、广东毗邻，如何处理与这三地的地方政权的关系，这关系到闽政权的生存与发展。闽的北边是吴越，闽与之十分友好。南边是雄霸岭南的刘谦政权，传至刘岩执政，已相当强大，因要求封南越王遭梁拒绝，遂与梁断绝关系，并于贞明三年（917）称帝，国号大越，次年改国号为汉，史称南汉。闽与之早有交往，基本上保持了以和为主的关系，两地大体维持相安无事的状态。问题在西边的江西。原本安宁，但吴王杨行密于天祐三年（906）发兵攻占江西州县，使吴与闽接壤，强敌压境，对闽构成极大威胁，史载：“杨行密方盛，常有吞东南之志气，审知居常忧之。”<sup>①</sup>在此三方博弈中，王审知取低调、守势的基本立场。

对吴国，他不挑衅，但也不妥协。首先，他与吴国尽量少来往，保持井水不犯河水的态势。其次，若交往，则不主动寻衅。能忍让则忍让。吴国外交咄咄逼人，使臣来见闽王，亦傲慢无比，闽之众臣怒不可遏，闽王则忍之。第三，忍无可忍时则坚决回击，毫不妥协。后梁开平三年（909），吴灭了江西抚州危全讽，之后派使臣张知远来见闽王，张口出狂言，闽王怒斩之，宣布

<sup>①</sup> 薛居正等著：《旧五代史》卷一百三十四《王审知传附》，北京：中华书局，1975年点校本，第1754页。



与吴断绝关系。<sup>①</sup> 这是以强力威慑吴国，遏制其嚣张气焰，以攻为守。第四，联合多国，伺机打击之。贞明四年（918），吴国进攻江西虔州节度使谭全播，谭向闽、楚、吴越等国求援，虔州是江西境内最后一个对抗吴国的据点，如若失去，将对闽造成很大威胁，须一搏以图改变劣势。故闽积极参战，三国联军抗击吴军，终被吴军打败，虔州被占，谭全播被擒。江西全境被纳入吴国。第五，在此严峻形势下，闽加强了与吴越的联盟，共同对付吴国。由于王审知如此娴熟地操持攻防外交策略，牵制了吴国，使之不敢贸然进犯闽境，保住了全闽的安定。

对吴越，王审知采取了友好结盟的策略。这种友谊是建立在对付吴国的共同利益基础之上的。闽与吴越不仅建立了友好合作的政府间的关系，而且，王审知与吴越王钱镠还建立了颇为亲密的私人关系。例如：钱镠母亲去世，王审知让著名文学家黄滔写下祭文，立刻派使者前往致祭；吴越曾借道福建到后梁都城进贡。两家还结成姻亲，贞明二年（916），王审知次女嫁钱镠第五子钱传响，钱传响亲临福州迎娶新娘。尽管闽、楚、吴越联军曾败于吴军，但吴越是吴国的劲敌，足以抗衡吴国，它在战场上经常挫败吴军。有了这样一个盟友，等于筑起了一道屏障，闽境可无虞矣。王审知之谋略不可不谓高明。

对南汉，王审知基本实行友好交往的政策，偶有冲突，虽用武力解决，但注意让事态限制在可控的范围内。两地早有来往，正式互派使节在开平四年（910），王审知派员外郎崔某出使南海政权。次年，刘隐死，该使者又被派去悼祭刘隐。七年后，刘隐之女刘华出嫁王审知第三子王延钧，双方关系日益密切。但后梁龙德二年（922），闽驻汀大将王延美突然袭击了在闽、广交界梅口镇避灾的南汉皇帝刘岩，使其部众丧尽，刘岩只身脱险。此举有失冲动，可能严重破坏闽与南汉的关系，并不明智。两年后，刘岩率军前来报复，两军于边界交战，南汉军败遁，闽军没有追赶杀戮。刘岩也没有再来报复。双方关系渐趋缓和。此事史书记载十分简略。王审知发动突然袭击的真正动因无可考。此事离后唐同光三年（925）王审知去世仅三年。或许与王审知晚年产生称帝欲望一样，王审知也萌生了扩张领土的野心？好在他以军事实力击败南汉军队，没有乘势追赶，扩大事态。这表明，王审知还是有以理智进行自我约束的能力，也体现了他的政治智慧，虽然并不高明。有学者说：王审知治闽，晚年不如早年出色，信夫！

### 三

在处理外籍人与本地人的关系、广揽人才方面，王审知的政治智慧表现为对创造性的重视。

他坚持以重用外籍人为主，注意使用本地人的政策。封建制度“家天下”的特性决定了由王氏家族掌管军政大权是必不可免的。这一点很难改变。如泉州刺史先后由王审邽父子担任，建州刺史由王延禀担任，漳州刺史由王延休担任，汀州刺史由王延宗担任；军队在福建威武军节度使下，高级武职亦由王氏族人担任，如王延丰任罗城都指挥使，王延美任节度行军都指挥使，王仁达任福州楼船都指挥使。王氏政权的形成过程决定了大小军政官员主要由光、寿二州人担任的现实，这一重用外籍人的情况比任何朝代都要严重。如若处置不当，将造成客籍、本籍的激烈矛盾。例如，建州土豪吴光因受敲诈，愤而率部曲万人投入吴国。政治家的政治智慧表现在防范于未然，采取适当措施，予以协调，缓和甚至消弭这一矛盾。

王审知开始重用本地豪族。如起用浦城人章仔钧任西北面行营招讨制置使，任用唐国子四门博士，累官至刺史兼御史中丞，后退隐在家的仙溪（今仙游）人郑良士，任建州判官，迁威武

<sup>①</sup> 吴任臣：《十国春秋》卷十九《闽太祖世家》，第1310页。

军节度掌书记，寻转左散骑常侍兼御史大夫。人数虽然不多，却有标杆、示范作用，使本地豪族看到了从政的希望，稳定了本籍豪族因官员多是外籍人而产生的抵触、对立情绪。

对于一般本籍士人，王审知注意量才录用。如古田人李灞，任大录事；晋江人蔡俨，任户部郎中；候官人贾郁，任仙游主簿；莆田人方廷范，唐末任古田县令，其子六人，皆在王闽政权中做官。这些士人大多兢兢业业，克尽职守。如泉州人颜仁郁，任归德（今德化县）场长，三年内令百姓衣食无虞，《全唐诗》载其名作《农家诗》：“夜半呼儿趁晓耕，羸牛无力渐艰行。时人不识农家苦，将谓田中谷自生。”可见其对农家艰辛之体恤。浦城人杨澄，博通文史，为乡党所称，王审知赐五品服，拜为本县令，其子杨徽之“始在童卯，卓然不群，结发从师，刻苦为学”，浦城“弦歌之化，流于桑梓”<sup>①</sup>社会治安良好，百姓安居乐业。这些本籍士人做官为宦，对巩固王闽政权的统治起了很好的作用。这样，王闽政权就把根深深扎进了闽的本土之中。

推而广之，王审知广揽人才，无论本、客籍，无论闽人还是中原人、吴越人，只要有德有才，肯来闽服务，都开门接纳，任用。他在福州设招贤院，士大夫避地而南者，皆厚礼延纳。这一人才战略，不仅为闽提供了不少可用之才，而且使闽王礼贤下士的美名远播海内，在政治上得分。唐末动乱，许多名人文士，纷纷来闽避难。著名文学家韩偓来闽是个典型例子。韩偓（842—923），京兆万年（今西安东南）人，为晚唐一大家，以不附和朱全忠而遭贬斥，天祐三年（906）挈族来依王审知，王审知待为上宾。韩偓入闽时已65岁。其早年之作多为闺阁诗，绮艳细腻。晚年饱受战乱之苦，诗风大变。多写追怀故国之作，激昂遒劲。《伤乱》：“故国几年犹战斗，异乡终日见旌旗。父亲流落身羸病，谁在谁亡两不知。”另有《安贫》等诗反映现实。有《韩翰林集》《香奁集》。来投奔王审知之的还有右补阙崔道融、宰相杨涉之弟杨沂丰、右常侍李洵、中书舍人王涤、翰林学士杨赞图、王侗、集贤校理归傅懿、刑部员外郎杨承林、翰林承旨王拯，以及郑璘、郑戡等，这些名士先后入闽定居，或在闽王幕府任职。“钱财尽是侯王惠，骨肉偕承里巷荣”<sup>②</sup>“闽王美锦求贤制，未解陶公解印还。”<sup>③</sup>赞颂之情溢于言表。黄滔，莆田人，一说侯官人，工诗善文，闽中碑碣多为所作，为唐末五代闽都诗人最著者，“诗清淳丰润，若与人对话，郁郁有贞元、长庆风。”（洪迈语）其《闻新雁》云：“湘南飞去日，蓟北乍惊秋。叫苦陇云夜，闻为客子愁。一声初触梦，半白已侵头。旅馆移欹枕，江城起倚楼。余灯依古壁，片月下沧洲。寂听良宵彻，踌躇感岁流。”赋则多以历史题材抒写情怀，善用警句、丽句，与王棨并称晚唐律赋之“双雄”，首开闽中文学批评之风，《泉山秀句集》编闽人诗，自武德尽天祐，为闽人选闽诗之始。他还是个政治家。光化三年（900），犍下交兵，他离中原归闽，次年为王审知礼置宾幕，荐授御史里行，力劝王审知不可称帝。开平二年（908），因老病隐退。开平四年（910），翁承赞为闽王册礼使，他有和承赞诗。他对王审知予以高度评价：“东浮荆襄，南游吴楚，谓安莫安于闽越，诚莫诚于我公。”<sup>④</sup>四方名士的涌入，缩短了福建文学、文化与中原的差距，提升了福建文学、文化的水平，为福建的发展作出了重要的贡献。

闽王不仅任用士人，而且爱护士人，有时还出手保护、救助士人。徐寅的遭遇很能说明问题。徐寅因不慎触犯朱存忠的名讳，献《过大梁赋》以自保。赋中有名句云：“千金汉将，感精魄以神交；一眼伧夫，望英风而胆落。”前二句赞朱存忠梦中得韩信传授兵法，后二句讽李克用乃独眼伧夫，望朱存忠而胆寒。从而逃过一劫，却开罪于李克用。两年后，徐寅回闽，被王审知

① 杨亿：《武夷新集》卷十一：《杨徽之行状》，文渊阁四库全书本，第18页。

② 徐寅：《自咏十韵》//《全唐诗》卷七一一，第8186页。

③ 徐寅：《醉题邑宰南唐屋壁》//《全唐诗》卷七〇九，第8160页。

④ 黄滔：《黄御史公集》卷五：《丈六金身碑》，第65页。

任命为书记，公元923年，李克用子李存勖灭梁，建立后唐，对闽使者说：自己与徐寅有不共戴天的父母之仇，“寅指斥先帝，尔国何以容之？”若再任用徐寅，闽将得罪后唐，徐寅也难逃厄运，故王审知吩咐看门人，以后不再接待徐寅，徐寅不知内情，拂袖而去，归隐莆田老家。后作《不把渔竿》诗：“不把渔竿不灌园，策筇吟绕绿芜村。得争野老眠云乐，倍感闽王与善恩。”似在致谢。救一名士事小，但对广大士人的安抚、鼓舞却是巨大的，其影响是长远的，对后世的启示意义不言自喻。吏治属于政治体制的范畴，但从某种意义上说，是如何选拔、使用、监督、管理人才的问题。因为，官吏是通过科举等渠道进入政权机构的人才。吏治的腐败无能，是历朝历代的痼疾，经过整肃，有所好转，稍一放松，则故态复萌，甚至愈演愈烈。王审知显然无法从根本上解决这一问题。他所能做的是：一、率先垂范，做出榜样。他躬行并力倡俭朴之风。他常趿麻鞋，着粗绸制成的衣服，一次，裤子破了，他随手取酒库的酢袋缝补。其府舍卑陋，未常修葺。这在五代十国，绝无仅有。他反对玩物时尚。有人送一只从海外带来的、当时十分稀罕的玻璃瓶给他，他仔细把玩后将它摔碎，说：“好奇尚异，乃奢侈之本。今沮之，俾后代无为渐也。”<sup>①</sup>如此刻苦，作出表率，为历代统治者所罕见，是种创新之举。二、严惩不法。他犯错，王潮曾鞭笞过他，令他牢记终生。他深知严格监管的重要。执政后，“令比秋霜之严”。由于这两方面的原因，福建出现了一批循吏，政治也比较清明。

有继承必有创造，在继承中创造。在政治机构设置上，王审知沿用唐制，但规模只与地方政权相一致，没有肆意扩大，这既减少了政府的开支，又避免了人浮于事的弊病，可谓一举两得。他增设榷货务这一职位，为闽提供经济保障。命张睦任之。光禄大夫张睦（850—926），字仲雍，号孔和，世居河南光州固始魏陵乡祥符里，从王潮、王审知入闽，居侯官县孝弟乡惠化里。唐天佑元年（904）四月，被王审知授三品官，领榷货务，官邸建于福州城凤池坊，自此，其子孙后裔以“凤池”为堂号。张睦对福建开发有巨大贡献。梁开平三年（909）被王审知授予梁国公称号，卒葬侯官县东太平乡兴和里赤塘山，建祠于福州东街凤池坊尾，称“榷货大王庙”。张睦“领榷货务，睦抢攘之际，雍容下士，招来蛮裔商贾，敛不加暴，而国用日以富饶。”<sup>②</sup>张睦去世后，由其子张膺继任。闽国建立后，设国计使一职。其职权范围与榷货务对应，掌管闽国经济命脉，便是吸取了榷货务的经验之举措。宋的榷货务，是对王闽的沿袭与发展。

#### 四

从教育与宗教两方面，可看出王审知决策的正面与负面，正确决策中的继承与创新的结合。

教育在传承知识、发展文化，维护社会稳定、促进社会发展等方面，作用巨大，地位特殊，历代统治者都十分重视。中国古代教育的基本内容是儒家经典，故教育的核心是儒教。王审知的政治智慧在于重视教育，既发展了儒学，又进行了社会教化，从而稳定了社会秩序，促进了经济发展。

与中原地区相比，福建的文化、教育较为落后。以进士而言，唐朝中期——神龙二年（706）才有了第一个进士薛令之，相隔85年后，贞元七年（791）、八年（792），才有了林藻、欧阳詹进士及第，这给了闽人以心灵震动。自那以后，至景福二年（893）五月，王潮兄弟率军攻占福州，据全闽之地。相隔近百年，福建的教育有了较大发展。又有44名进士。公元893年

<sup>①</sup> 吴任臣：《十国春秋》卷十九：《闽太祖世家》，第1319页。

<sup>②</sup> 吴任臣：《十国春秋》卷九十五：《张睦传》，第1377页。

至唐亡，又有14名进士，五代有10名进士，这在全国所占比例虽小，但就闽海而言，却是大进步，闽地“信巫好鬼”的社会风气有所扭转，崇儒重教，成为社会现实。王审知在原有基础上，大兴教育。其办学积极性很高，“忠懿王奉身俭约，至蹶敝屣聚书建学，以养闽士之秀者。”<sup>①</sup>学校之设，在施行社会教化、选拔贤才方面发挥了重大作用。“常以学校之设，是为教化之原，乃令诱掖童蒙，兴行敬让，幼已佩于师训，长皆真于国庠，俊造相望，廉秀特盛。”<sup>②</sup>王审知还从经济上支持学校，“建学校以训诲，设厨饌以供给。”<sup>③</sup>动乱之秋，文献大量散佚。王审知“亟命访寻，精于缮写，……次第签题，森罗卷轴”<sup>④</sup>，搜罗、修复典籍，供儒生使用，保证了学校教材、资料的供应。

王审知的政治智慧还表现在，于教育领域有所创新。王潮据闽后，“乃作四门义学”<sup>⑤</sup>，“四门学”专收官宦子弟，改为“义学”，不收学费，使平民子弟亦能入学，此乃创举。四门义学大概属中等教育。王审知主政后，保留了此类学校，又采纳翁承赞建议，设四门学，以教闽士之秀者。仿中央所设四门学体例，按诗、书、易经、礼、春秋五经分科，设教授、博士、助教、直讲，属高等教育。有了这两个层次的学校，就不愁人才匮乏了。

由于学校所学、所研皆为儒学，故王闽时代，福建儒学有较大发展，为两宋福建儒学的繁荣、鼎盛奠定了基础。一是儒学的普及。“兴崇儒道”，“独振古风，郁更旧俗”，“自成洙泗之乡”。<sup>⑥</sup>福州有四门学、四门义学，全省范围，府有府学，县有县学。如泉州刺史王审邽、建州刺史王延禀、浦城县令杨澄等都积极办学、提倡儒学。八闽大地，尊儒、习儒，蔚成风气。“雅道靡靡，儒风优优”。<sup>⑦</sup>二是名儒的出现。江文蔚、陈致雍、朱弼、林慎思，虽非供职于王闽，而在南唐做官，但皆为闽人，其儒学研究水平居当时全国前列。江文蔚、陈致雍研究礼制，后者的《曲台奏议》为闽人最早的礼学专著。朱弼任庐山国学的国子助教，精究五传，旁贯数经。升堂讲释，应答问辩，莫不造理，令诸生折服。林慎思著《续孟子》《仲蒙子》，其天命与人事并重、教化与刑法并重、内因决定事物变化等思想，达到的哲学深度，为时人所莫及。

儒教与宗教是封建社会大马车上的两只轮子，舍一不可，只有相辅相成，互相配合，这大马车的行进才会顺畅。王审知深明此理。他早年“周礼之书，无不皆览”<sup>⑧</sup>执政后，“乃大读儒释之书，研古今之理，常曰：‘文武之与释氏盖同波而异流，若儒之五常：仁、义、礼、智、信。仁者，含弘也，比释之慈悲为之近；礼者，谦让也，比释之恭敬为之近’；‘信者，直诚也，比释之正直为之近’”。<sup>⑨</sup>看到儒教、佛理相通相近之处，可将其作为加强统治之具而加以利用。黄滔说：“夫帝王之道，理世也；释氏之教，化人也。理世之与化人，盖殊路而同归。”<sup>⑩</sup>可见，君臣意见一致。因此，在崇儒重教的同时，闽地兴起了崇佛热潮。在中原地区经“三武（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗）一宗（周世宗）”灭佛事件，佛教受到沉重打击，中心南移的背景下，王审知的崇佛是对中原佛教文化的承续与发扬。首先，他大盖寺庙，唐代自高宗以来，盖寺庙已殚穷土木，极天下之侈，“而王氏入闽，更加营缮，又增为寺二百六十七，费耗过之。”<sup>⑪</sup>富

① 梁克家：《三山志》卷八，台北：台湾国泰文化有限公司，1980年影印本，第7702页。

②④ 于兢：《十国春秋》卷九十：《闽太祖世家·琅琊王德政碑》，第1304-1305、1305页。

③ 钱昱：《忠懿王庙碑文》。

⑤ 《新唐书》卷一九〇：《王潮传》。

⑥⑦ 于兢：《十国春秋》卷九十：《闽太祖世家·琅琊王德政碑》。

⑧ 翁承赞：《闽王审知墓志》。

⑨ 黄滔：《黄御史公集》卷五：《大唐福州报恩定光多宝塔碑记》，第59页。

⑩ 黄滔：《黄御史公集》卷五：《丈六金身碑》，第65页。

⑪ 梁克家：《三山志》卷三十三：《僧寺》，第2页。

贵人家，倾资产以立寺院，致使闽国时，福建寺庙多达三四千所，比土地面积较闽多十几倍、人口总数多几十倍的北周 2694 所还要多。其次，无限制地超度僧人，光化元年（898）王审知在福州乾元寺开戒坛，度僧二千人，天复二年（902）又在开元寺度僧三千人，其子孙争相仿效，且愈演愈烈，一次竟超度二万人。第三，缮修经典。搜罗、缮写经典几成王氏家族传统。王潮缮经三千卷，送泉州开元寺收藏；王审知“藏佛经于寿山，凡五百四十一函，总五千四十八卷”，<sup>①</sup>还为福州开元寺制作了许多经典；王延钧称帝后，缮经二百藏。僧人多方搜寻经典，民间亦然。因此，福建成为佛教文献中心之一。第四，研习佛理禅宗，奉行佛事。王审知常与雪峰义存、玄沙师备、长庆慧稜、鼓山神晏等名僧探讨佛理；儒士常与僧人参禅；寻常百姓家“家设木偶、绘像，堂殿之属，列之正寝，朝夕事之惟谨”。<sup>②</sup>研习佛理，奉行佛事十分普遍。僧人钻研经书，予以注疏、编辑，有所感悟，则撰书传世。“要以释衲之徒，《五灯会元》所载，闽中为盛。而闽中之盛又在王审知有闽之时。”<sup>③</sup>王审知重佛与重儒并行，试图将官民的思想纳入儒释二道，这自然有利于巩固其统治，带来社会安定、百姓安康的客观效果。但他在发展佛教方面，缺乏创新，只是在“量”上增加，且无节制，“颓风弊习浸入骨髓”，<sup>④</sup>不仅加重了人民的负担，而且毒化了社会、人心。此乃其政治智慧的失误。

王审知治闽理政上的最大失误或许在于，他未能制定系统的规章制度，采取有力的措施来约束其子孙？其子孙的许多举措与他恰反其道而行之，虽历子（延翰、延钧、延羲、延政）孙（继鹏）五帝，闽国却于公元 945 年灭亡，离称帝建闽国的 933 年不过十余年。在战乱频仍、改朝换代如走马灯似的五代十国，即使王审知在培养接班人方面有高超的政治智慧，他也难改变闽国迅速覆灭的命运，因为个人的才智在历史的无情法则面前，是很无奈的。

限于篇幅，本文主要从政治、文化等层面探讨了王审知治闽方略的政治智慧，其实，王审知发展农工、开展海外贸易等谋略表现出的政治智慧同样引人注目，发人深思。当另文论之。

（责任编辑：陈颖）

① 吴任臣：《十国春秋》卷九十：《闽太祖世家》，第 1302 页。

② 黄幹：《勉斋集》卷三十七：《处士唐君焕文行状》，文渊阁四库全书本，第 17 页。

③ 何乔远：《闽书》卷一三六，福州：福建人民出版社，1994 年点校本，第 4101 页。

④ 梁克家：《三山志》卷三十三：《僧寺》，第 2 页。

（上接第 62 页）

内容详实，这当然和修谱的时代、社会环境的不同有关。毫无疑问，无论是纵比还是横比，连环的《[福建]钟氏支谱》作为历史文献，不存在人物传记、宗族制度以及地方史实等资料记载，内容过于单薄。但对地位低下，身份不显的畚民来说，谱牒本体的简陋无法掩盖其政治上的特殊意义，这也正是连环谱的史料价值。

### [参 考 文 献]

[1] 陈支平：《福建族谱》，福州：福建人民出版社，1996 年。

[2] 王鹤鸣等主编：《上海图书馆馆藏家谱提要》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

[3] 蓝炯熹：《畚民家族文化》，福州：福建人民出版社，2002 年。

（责任编辑：林日杖）

# 福州双骏园的文学背影

吴可文

(福州外语外贸学院闽海文化研究中心, 福建 福州 350202)

**摘要:** 双骏园在福州乌石山西麓, 龚易图兄弟于光绪初年购建此园, 并在园中建南社诗龛纪念南社诸子。福州知名文人陈书曾租住于此; 何振岱、龚葆奎、陈紫澜、郑容等在此结榕南诗社; 民国间归龚乾义。郑孝胥、金天羽等著名诗人曾专程游览并创作。此园是近代闽中很有代表性的园林建筑。

**关键词:** 福州园林; 双骏园; 龚易图; 陈书; 榕南诗社; 龚乾义

双骏园在福州府城乌石山西麓, 其址位于今福建省气象台地面观测场。其地原名荔支园, 为郑氏之果园; 后为龚易图别业, 龚氏为纪念城北旧宅的双骏亭, 将其命名为双骏园; 陈书曾租住于此; 何振岱与龚葆奎亦曾居此; 后归龚乾义。此园还是南社诗龛的所在地和榕南诗社的社集地。

## 一、龚易图购建双骏园

龚易图(1836—1893)字霭仁, 一作霭人, 号含晶, 闽县人, 祖居福州南街通贤境。通贤龚氏乃福州名门望族, 明代状元龚用卿、清初两淮盐运使龚其裕、清代知府龚景瀚及龚易图是其中影响较大的人物。龚易图为咸丰八年(1858)进士, 官至湖南布政使。易图擅诗画, 富藏书, 丙子年(1876)曾有一次性购入海宁陈氏藏书三千余种之豪举。著有《乌石山房诗稿》《乌石山房诗存》《乌石山房文稿》等。陈衍认为其“天资敏捷, 文字皆下笔立就。诗才雅近随园, 间出入于瓯北”。<sup>①</sup>易图长于七言, 如《潍县道中》其二:“杏花如雨压芳村, 两两农夫话夕暄。回首十年戎马后, 太和元气转郊原。”<sup>②</sup>能以小见大, 于平静的叙述中透露出战争对城市的破坏。其题画诗亦富韵味, 如《题自画山水十册》:“溪山深处少人过, 烟柳萧森映薜萝。我欲拏舟访明月, 中流鼓棹独高歌。”<sup>③</sup>龚易图颇饶资财, 晚年在福州朱紫坊有武陵园和芙蓉别岛, 在乌石山有双骏园, 在光禄坊有陶舫, 在西湖畔有环碧轩(三山旧馆)。

光绪三年(1877), 龚易图《双骏园诗》前的小序中记载了得园、增建、命名的经过:

予以乌石山房名集, 寄卜筑之愿, 而未计买山之费也。丙子, 季仁十弟以银五百两购得

---

**基金项目:** 中国博士后科学基金项目(2015M571588); 2016年福建省中国特色社会主义理论研究中心年度项目(FJ2016B036); 福州市中国特色社会主义理论体系研究中心2016年度重点项目(2016A07)。

**作者简介:** 吴可文, 男, 文学博士, 福州外语外贸学院副教授, 上海外国语大学在研博士后。

① 陈衍:《近代诗钞》, 上海:商务印书馆, 1923年, 第395页。

②③ 龚易图:《乌石山房诗稿》, 见《清代诗文集汇编》731册, 上海:上海古籍出版社, 2009年, 第272、289页。

乌石山西麓郑氏果园。今年予假归，因即其中筑屋五楹，额为“乌石山房”，遂夙志也。更于崖上筑屋两楹，额为“餐霞仙馆”；山房之右构楼屋十楹，庋书于中，额为“五万卷藏书楹”；楹外山磴植梅百本，额其内室为“修到梅花书屋”；楹外额其楼曰“袖海楼”；楼之下崖石陡立，就其上筑坪，名为“啖荔坪”；山房之后凿石引泉注于崖侧，名之曰“浴翠渠”；由仙馆之左接武而上崖颠，有亭足以四眺，额之曰“俱有亭”；亭前有长岭盘为一台，名曰“陵虚台”；台下有天然石洞，可容数十人，名曰“注契洞天”；洞下为园之总门，筑一廊以憩足，名曰“福地廊”。统名之为“双骏园”。盖予旧宅有双骏亭，兹舍宅归书院，故名此，示不忘先泽也。亭下崖陡立，名之曰“鬪云岩”。是吾园之大概也。间就其胜，各以诗志之。<sup>①</sup>

序后还有五言绝句十二首，分咏以上十二处胜迹。龚易图为乌石山房、袖海楼、餐霞仙馆各拟了一副集句联。乌石山房是“平生最爱说东坡，日啖荔枝三百颗；天下几人学杜甫，安得广厦千万间？”袖海楼是“钓竿欲拂珊瑚树，海燕双栖玳瑁梁。”餐霞仙馆是“欲上青天揽明月，闲与仙人扫落花。”<sup>②</sup>甚为雅切。

“双骏”之名是龚易图为了纪念六世祖龚其裕<sup>③</sup>和城北旧宅而定。朱应镛《楹联新话》：“闽县龚霭仁方伯易图家旧有双骏园，其高祖裕溪都转所闢，后捐为正谊书院。藩伯别建园于乌石山麓，仍循旧名，示不忘祖德也。”<sup>④</sup>结合上引龚易图《双骏园诗》，可以推断龚氏城北旧宅原有双骏亭（朱应镛误记为双骏园），乃龚其裕所建。同治间龚家舍宅建正谊书院，龚易图便将新购之园林命名为双骏园。

双骏园中之乌石山房自然是以其坐落来命名；餐霞仙馆之名似乎出自李白《忆旧游寄谯郡元参军》“餐霞楼上动仙乐”，正好其集句联也都是集李白诗句；袖海楼固然是出自苏轼诗句，也是为了纪念一段在山东为官的往事。同治癸酉（1873），龚易图担任山东登莱青兵备道道员兼东海关监督，他在《袖海楼并序》的序言中写道：“东海樵关旧甚卑圯，予葺之。加以楼屋前对之罘，后倚奇山；秦堤环其西，崆峒襟其东；中涵巨海，风樯沙鸟，日拥楼下。因取东坡诗“袖中有东海”句，额以名楼，固此地之胜也。”<sup>⑤</sup>四年后龚易图建双骏园，便将园中的一座楼宇命名为“袖海楼”。龚易图《乌石山房文稿》收录《双骏园记》，内容与上引诗序大同小异，便不再征引了。

光绪五年（1879），双骏园围墙因大雨损坏，龚易图飭园丁修葺，作《苦雨坏墙飭园丁修葺》<sup>⑥</sup>诗四首。从诗意来看，龚易图对负责修缮的人员很不满意，抱怨对方索价太高、工作失职、言而无信：“匠作无般榘，资财非猗朱。终日与人鬩，督责到瘡痍。包荒既澆涩，舌辩徒嗷嚙。受任治蔬圃，瓜芋宜分区。废土失经营，况乃穴成窬。商於徒誑我，何可受其愚。东隅虽已悔，尚望收桑榆。安得锁支祁，息壤誓不渝。”还发出“万事如乱丝，缭绕刀不决。既处尘网中，何能自谢绝。仕宦固纷纭，里居亦琐屑”的感慨。由此可见，园林园林虽然充满诗情画意，但对于经营者来说，也有很多烦恼和无奈。

这场大雨还使注契洞天坍塌，龚易图便在原址建起了净名庵，并于次年中秋落成。龚易图作

①⑤ 龚易图：《乌石山房诗稿》，见《清代诗文集汇编》731册，上海：上海古籍出版社，2011年，第316、285页。

② 陈衍著，郑朝宗、石文英校点：《石遗室诗话》，北京：人民文学出版社，2004年，第333页。

③ 龚其裕（？—1698），字容溪，福建闽县人。由生员投效军营，三藩之乱中积功奖通判，补河南怀庆府知府，累官至两淮盐运使。能诗。

④ 朱应镛著，白化文、李鼎霞点校：《楹联新话》，见《楹联丛话》，北京：中华书局，1987年，第460—451页。

⑥ 龚易图：《乌石山房诗存》，光绪间双骏园刊本，卷三叶十四。

《净名庵成诗以落之》：“庚辰之秋八月望，净名庵成同作歌。荔枝叶老芭蕉暗，新阴其奈炎魔何。秋凉乃亦如夏虐，得毋神力挥阳戈。鸠工不以病畦废，镌石犹借粗砂磨。记事秋林资笑噱，争吟春社穷搜罗。洞天注契忽翻覆，一椽新构何嵯峨。”<sup>①</sup>

光绪十三年（1887）中秋后一夜，龚易图与陈书在袖海楼饮宴，龚氏作《八月十六夜与俶玉山人坐袖海楼》：“四面青山坐困人，一楼明月足容身。两人对酒蔬盘瘠，五夜谈诗蜡炬亲。槛外长松时拂帽，阶前小草亦成茵。净名寂寥临恭去，不负中秋自主宾。”<sup>②</sup>很能代表龚氏居乡诗歌的闲适风格。难得的是首联写景如在眼前，抒情耐人寻味，实乃全诗之警策，也可以看到诗人在闲适中透出的一丝倔强。

## 二、陈书赁居双骏园

光绪八年（1882）八月二十五日，著名诗人郑孝胥陪同家人游双骏园。郑氏文笔甚佳，当时园中风物历历可见：

日斜始至双骏园。园中树木稍多，老松数株，荔支十数株。松生岩巅，俯护一亭。亭阑干以下陡削如壁。荔支数树，高与阑齐。踞坐荔支下，从隙处仰见松枝，涛声飒然，疑在天半。<sup>③</sup>

陈书弟媳、陈衍之妻萧道管《双骏园思旧记》开头写道：

双骏园为龚氏别业，在乌石山之阳。俶玉兄公赁居奉母。余岁时伏腊，诣之者屡，至则登降眺望以为乐。<sup>④</sup>

则陈衍夫妇应该是当时双骏园的常客。后来的双骏园主人、陈书弟子龚乾义也说：“陈木庵先生旧住园中，及门昌盛。”<sup>⑤</sup>

陈书（1838—1905）字伯初，号俶玉、木庵，陈衍伯兄。光绪元年（1875）举人，此后大部分时间居家侍奉老母。母卒后，于光绪二十年（1894）入沈瑜庆幕，直至62岁始任直隶博野知县。陈书在同光体闽派诗人中年辈最长，是闽派的早期重要诗人，对后来成为闽派重要人物的陈衍、陈宝琛、沈瑜庆、叶大庄、林旭、李宣龚等都有重大影响。有《木庵先生诗》，生平作诗二千余首，此集所收五百余首为陈衍选定。陈衍说：“木庵伯兄奉母借居（双骏园）数年，文酒醉裙之乐，无旬日无之。”<sup>⑥</sup>木庵诗与乐天、东坡为近，又受山谷、诚斋影响，终能达到“不与前人填故实，自家抹泪说衷肠”<sup>⑦</sup>的境界。七言近体为其所擅长，七律《半夜雨》“二十几句无此声，闻声感激涕纵横。风驰电掣惟恐尽，海倒江翻只要倾。不睡拼教两夜永，迟明看取一池平。奢心得陇真堪笑，移向春前万宝成”<sup>⑧</sup>在博野任上所作，历来讨厌下雨的诗人为了降雨而感激涕零，可见旱情之严重和陈书对民生之关注。七绝如《口号》“我已无家子罢休，石头游散广陵游。饶他白发三千丈，肯著人间一字愁”<sup>⑨</sup>则旷达似东坡。

陈衍回忆兄长：“木庵伯兄，四十以后倦游，能为医，奉母不出者十余年。村居陶江，城居龚氏双骏园、武陵园。”<sup>⑩</sup>由《木庵先生诗·楼居集》起自丙戌（1886），可知陈书租赁双骏园应在此年。

①② 龚易图：《乌石山房诗存》，光绪间双骏园刊本，卷三叶二十一、卷七叶二十。

③ 郑孝胥著、劳祖德整理：《郑孝胥日记》，北京：中华书局，1993年，第27页。

④ 萧道管：《道安室杂文》，福建师范大学图书馆藏石遗室丛书本，叶三。

⑤ 龚乾义：《慎埵庐诗稿》，福建省图书馆藏抄本，叶二十一。

⑥ 陈衍著，郑朝宗、石文英校点：《石遗室诗话》，北京：人民文学出版社，2004年，第331页。

⑦⑧⑨ 陈书：《木庵居士诗》，光绪三十二年（1906）刊本，卷一十一叶十五、卷四叶六至七、卷三叶七。

⑩ 陈衍著，郑朝宗、石文英校点：《石遗室诗话》，北京：人民文学出版社，2004年，第18页。



当年七夕，龚易图在园中开“瓜果会”，命龚乾义等子弟各赋七律一首，由陈书来评定作品之高下，年仅十六岁的乾义被评为第一。龚乾义三十六年后忆及此事，在一首诗中自注道：

岁丙戌，先师（即陈书）居双骏园。值七夕，先世父（即龚易图）就园为瓜果会。命子弟即事赋七言律一首而甲乙之。先师以乾作为首选，时犹未及门也。今三十六年矣。<sup>①</sup>  
同年八月，叶大庄到双骏园，作《双骏园访傲玉》：“水退今朝始入城，龚园一笑叩柴荆。不知谁氏书声好，来就君家听到明。”<sup>②</sup>

值得一提的是，光绪十九年（1893）法国领事方棟回国前专程携妻到双骏园拜访陈书并索诗，陈书作《法领事方棟携妻来园索诗为赠时将假归》赠之：“海客频谈识九州，外邦人物见殊尤。堪将鉴别编窑史，更趁裙钗咏好逑。蝶逐异香花冉冉，鹤矜高韵竹修修。归帆恰向东风理，浩荡烟波信白鸥。”<sup>③</sup>由此可见当时陈书在闽中诗坛的地位和影响。

### 三、南社诗龕与榕南诗社

龚易图在自订年谱中述及光绪六年（1880）创建南社诗龕：“（光绪）六年庚辰，四十六岁。刊《乌石山房诗集》成；与江西杨卧云撰《乌石山房藏书目录》；设南社诗龕，祀少时同社诸子。”<sup>④</sup>陈衍的《石遗室诗话》中有两则诗话述及双骏园和“南社诗龕”：

布政（龚易图）园林，城中有四处：城北曰环碧轩，其所自居，以水胜、以荔枝胜；城东南曰芙蓉别岛、曰武陵园，以水石胜；城南曰双骏园，以山与荔枝胜。占乌石山西南一角，有乌石山房、袖海楼、餐霞仙馆、啖荔坪、蕉径、注契洞、净名庵、南社诗龕诸胜。

南社者，君（龚易图）与林锡三天龄学使、郭穀斋式昌按察、杨豫庭叔恂观察、陈子驹通祺明经，五人皆以庚寅生，曾同刻“惟庚寅吾以降”一印，可以公用。结社联吟，时有“南社五虎”之称。园（双骏园）成时林、杨、陈三君已逝，君因建诗龕。<sup>⑤</sup>

南社共有十三位社员，是咸丰年间闽中的代表性诗社。龚易图在双骏园中建南社诗龕之时，林齐韶、梁鸣谦、林直、黄经、马凌霄、陈通祺、林天龄、杨仲愈、陈鏊等九位社员已经逝世，杨叔恂、郭式昌、杨浚和龚易图四人尚健在。龚易图创建诗龕的目的就是为了纪念已经去世的九位社友。<sup>⑥</sup>

光绪癸巳（1893）秋，龚葆銮与何振岱曾在此居住，并招郑容、陈紫澜在此结社，这就是榕南诗社。据《榕南梦影录》，这个文人团体共有二十人<sup>⑦</sup>，其中方外一人，女士三人。在双骏园结社者只记载了上述四人，故本节仅涉及此四人。

何振岱（1867—1952），字梅生，一字心与，晚号梅叟、南华老人，光绪二十三年（1897）举人，师从谢章铤。除诗词文章外，兼通抚琴和书画，中年后弟子盈门。为人淡泊名利，主要靠教读和卖文为生，有《觉庐诗草》《我春室诗文集》《西湖志》等。抗日战争期间，振岱表现出

① 陈衍编，冯永军、祝伊湄、束璧整理：《近代诗钞》，上海：华东师范大学出版社，2016年，第1641页。

② 叶大庄：《写经斋全集》，光绪二十一年（1895）刊本，诗三叶十。

③ 陈书：《木庵居士诗》，光绪三十二年（1906）刊本，卷二叶二十五。

④ 龚易图、龚晋义：《藹仁府君自订年谱》，见《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第173册，北京：北京图书馆出版社，1999年，第75页。

⑤ 陈衍著，郑朝宗、石文英校点：《石遗室诗话》，北京：人民文学出版社，2004年，第331、333页。

⑥ 南社的具体情况请参见拙文《〈石遗室诗话〉“南社诗龕”辨证——兼及咸丰年间南社之社集活动》（待刊稿），本节只述及与双骏园相关的部分。

⑦ 何振岱《〈榕南梦影录〉序》中说《榕南梦影录》收十七人诗作，其实目录中有十八人。加上编撰此书的何振岱和陈紫澜，总共是二十人。

坚贞的民族气节，不仅严辞拒绝了日寇的聘请，还烧毁了与郑孝胥、梁鸿志、黄潜等汉奸的往来诗文。陈衍评其诗“语能自造而出以自然无艰涩之态”<sup>①</sup>；钱仲联则说：“何振岱虽不是（闽派）宗主，然闽派诗人能企及他的并不多。并世陈曾寿、俞明震诸家西湖诸作，都未必高出其上。厉鹗再世，定当把臂入林，钟、谭之流，不足道了。这是诗家逸品，高出能品之上。集中虽以写景为工，抒写个人情思亦胜。”<sup>②</sup>振岱诗风清幽孤峭而又自然流畅，达到相当高的艺术境界。代表作如七律《孤山旧游处重来仍居此地感赋》：“灵隐寺门温旧路，冷泉亭上似前生。临风坐旧涧花坠，欲暮吟成山霭生。完翠自春知佛意，停漪余响放雷鸣。猿公去后经香绝，为我莲天问月明。”而《孤山独坐雪意甚足》的颌联“钟定声依无际水，诗成意在欲开梅”则是喧腾众口的名句。振岱妻郑元昭字岚屏，亦擅诗词，著有《天香室诗集》《天香室词》。

龚葆奎（1871—1898），字子鸣，一字九鹤，自号碧琴子、改庵。庠生。能诗词，善书画，卒年仅二十八岁。与何振岱、郑容为挚友，有《碧琴遗稿》。于诗喜东坡、渔洋，以七绝最佳，《感事四首》可为代表。玩诗意知为甲午战后所作，其一：“竟从朝议割膏腴，断臂全身亦善图。从此怒虬横岛屿，十闽海运罢均输。”其三：“官家武备误承平，裁饷翻教减绿营。怪底府兵行撤尽，将来藩镇恐横行。”忧心国事，且有远见。何振岱《龚碧琴行略》：

癸巳与君（即龚葆奎）同入邑庠。乌石山麓双骏园者，君家含晶方伯（即龚易图）别业。是年秋试下第，偕往园中逾月。菊花盛开，则招荃庵、无辨共修社事。供陶公像，设饌祀焉。<sup>③</sup>

龚葆奎曾在双骏园袖海楼招待何振岱，何振岱作《龚九鹤置酒袖海招予看菊》：“一贫天地无秋色，十月宾朋始酒杯。红日既为菊花好，青山须就故人来。”<sup>④</sup>除了何振岱和龚葆奎外，在双骏园结社的还有陈紫澜和郑容。

陈紫澜（1872—1939），字樵琴，号荃庵，出自著名的螺洲陈氏家族。光绪二十三年（1897）举人，官浙江长兴知县。陈紫澜是榕南诗社的主要成员，不过未见其诗集，目前所知的著作是与何振岱合撰的《榕南梦影录》。该书记载了榕南诗社十八人的生平和创作情况（不含何振岱和陈紫澜），是了解该诗社的最重要文献。

郑容（1869—1921），字国容，号无辨，侯官人。师从谢章铤。功名无所成，惟以诗见赏于谢章铤、陈宝琛、陈衍、郑孝胥、何振岱诸名流。陈宝琛评为“足娱独坐，非由外人”；陈衍评为“甚清真”；郑孝胥评为“暗飞自照，故不思求知于人”；何振岱将其与许友相提并论：“昔人评乡先辈许瓯香诗，为从胎性中带来，无辨殆亦似之。”郑容自述作诗“不袭陈言填故事，腹中寒俭有谁知？”<sup>⑤</sup>有《无辨斋诗》。其《正月十六日忆乌石山僧》有：“连日笙歌已厌闻，幽斋无侣坐思君。渺然能与茶烟合，惟有乌山一片云。”可见其诗风一斑。

光绪二十年（1894），何振岱与龚葆奎一起到双骏园。近三十年后，何振岱回忆此事，留下了“甲午年偕九鹤来，痛饮流连曾永夕”<sup>⑥</sup>的诗句。在榕南诗社诸公中，何振岱享寿最长、才艺最丰、成就最高，他是这个诗社的代表诗人。

① 陈衍：《近代诗钞》，上海：商务印书馆，1923年，第1426页。

② 钱仲联：《近代诗钞》，南京：江苏古籍出版社，1993年，第1489页。

③ 何振岱、陈紫澜：《榕南梦影录》，民国十六年（1927）铅印本，卷上叶二。

④ 何振岱著，刘建萍、陈叔侗点校：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第418页。

⑤ 陈宝琛与郑孝胥评语见陈世镛：《福州西湖宛在堂诗彙征录》，福州：福建人民出版社，2007年，第950页；陈衍和郑容自己的评语见《石遗室诗话》，北京：人民文学出版社，2004年，第380页；何振岱评语见《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第26页。

⑥ 何振岱著，刘建萍、陈叔侗点校：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第196页。

## 四、龚乾义与双骏园

龚乾义有《夜归双骏园》诗，可证乾义曾居此园。龚乾义（1871—1935）字惕庵，号华鬘，龚易图侄，师从陈书。清末贡生，民国期间曾在厦门大学任教。为同光体闽派诗人之一，有《慎埵庐诗稿》。陈衍将乾义与何振岱并称为“二难”，认为其“戛戛独造，不肯一语犹人”。如《壬申元日》：“历落村前爆竹声，岁朝喜气见承平。一醒猛省觉皆幻，失悔重寻梦不成。世乱至忧才始事，吾降何计返初生？石湖元命将诗赋，独乏佳怀负此名。”

双骏园归龚乾义后，何振岱成了园中的常客。民国十一年（1922），何振岱有《闰五月廿夜赴华鬘双骏园之约剧饮纵谈至晓受露荔归长句书寄》：“君居园之餐霞馆，正在乌石东南陬。于时月出夜将半，吹灯万影如奔流。全州诸山列几席，高者悬青低横碧。广野长川一掌平，弥望苍茫感畴昔。”龚乾义有《壬戌七月十六夕石遗三丈梅生过山斋遂至夜分奉呈二首》。龚乾义逝世后，何振岱作《哭龚五惕庵》四首，其中最后一首兼及龚葆奎：“洒泪燕台哭二庵，壮年九鹤晚双骏。凭和一劫缘都欠，抛手千年恨未甘。寒菊酒香秋社后，疏篁瘦影废城南。也应缘分君家永，留待来生续盍簪。”<sup>①</sup>直到乾义逝世后的戊寅年（1938），振岱还有《双骏园前望华鬘旧居怆然有作》。

民国二十三年（1934），江苏著名诗人金天羽入闽访龚乾义于双骏园，龚乾义将寿山石印章赠与金天羽，金氏用“闽南诗笔古大国”称誉闽诗人的成就。为此，金天羽作《双骏园访龚惕庵承赋诗相赠并媵以寿山石章》：“书到精能外瘦槁，画笔亦用荒率好。双骏园子倚山立<sup>②</sup>。黯淡真如古城堡。华腴剥尽见真实，不有台榭人工巧。造请主人更疏野，似觉忧患风霜饱。啖荔坪前促膝坐，几曾落叶当前扫？少年作客闾閻城，画舫珠娘今老嫗。絮絮问我狮林胜，眼底华堂昔荒草。世变风轮看亦倦，收取诗心入深窅。逃虚骤听蛩然屐，吴语纷纶舌尖绕。山楼夜雨诗急就，不待鳌峰初日晓。闽南诗笔古大国，长吟但觉风力矫。石遗老人饮啖健，时复推襟送怀抱。巢父东归问李白，几时吃尽安期枣？文房珍闕寿山印，开篋贻我志倾倒。山辉玉润比君德，还祝君家长寿考。”<sup>③</sup>遗憾的是，龚乾义未能实现金天羽所祝愿的“长寿考”，次年便溘然长逝了。伴随着龚乾义去世，双骏园也退出历史舞台，仅有其中的几株大树折射出昔日名园的模糊背影。

## 五、结语

知名的园林建筑有源远流长者，也有昙花一现者。从福州府城来看，道山亭、荔水庄、芙蓉园等属于前者，射鹰楼、赌棋山庄、双骏园等属于后者。从光绪三年（1877）龚氏兄弟购建，到民国二十四年（1935）龚乾义逝世，双骏园作为一处园林建筑，虽然其历史只有不到六十年，却承载了丰富的文学活动。其中涉及的文人和作品之多、文人重要性之高、藏书之富，在近代闽中都是罕见的。因此，双骏园是一处值得关注和研究的重要园林建筑，也是近代闽中很有代表性的园林建筑。

（责任编辑：林春香）

<sup>①</sup> 何振岱著，刘建萍、陈叔侗点校：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第267页。

<sup>②</sup> 双骏园在乌石山下。

<sup>③</sup> 金天羽：《天放楼诗文集》上海：上海古籍出版社，2007年，第387页。

# 从学术研究的视角看歌仔戏的传承

王继超

(厦门大学中文系, 福建 厦门 361000)

**摘要:** 方言是文化的语音载体, 闽南方言是歌仔戏演唱的艺术灵魂。歌仔戏根在闽南形成于台湾, 是两岸人民生活智慧的共同结晶, 也是两岸人民的精神和情感纽带。当前闽南方言和歌仔戏的生态环境质量有待进一步提升。本文除了厘清歌仔戏的历史渊源, 更从学术研究的视角, 从加强歌仔戏学术研究氛围的立场出发, 提出了一些传承歌仔戏的建议。

**关键词:** 闽南方言; 歌仔戏; 唱本; 戏本; 学术氛围

歌仔戏的根是漳州歌仔(后来改称锦歌), 随着闽南人开垦台湾, 很多闽南文化也随之传到了台湾。当时的艺人在闽南歌仔的基础上, 吸取当时的梨园戏、北管戏、高甲戏、京剧、闽剧等戏曲的精华, 最终形成了一支具有闽南特色的戏曲剧种——歌仔戏。它是我国 360 多个戏曲剧种中唯一根源于闽南成形于台湾并由海峡两岸人民共同培育的地方戏曲, 传及闽南地区和东南亚华人华裔聚居地。一部歌仔戏的历史, 可以说是海峡两岸文化交流的历史。重视对歌仔戏的形成、发展和传承的研究, 就是深刻理解和领悟闽南文化特质的入口, 其重要意义是不言而喻的。

## 一、歌仔戏的历史渊源

据《中国戏曲志·福建卷》记载, 公元 1662 年, 郑成功收复台湾后, 闽南民间艺术流传到台湾, 其中用闽南方言演唱的锦歌, 颇为台湾民众喜爱。他们自发组织了演唱锦歌的“乐社”和“歌仔阵”。清代, 在台湾有人以锦歌为基础, 揉合车鼓、采茶产生了表演程式比较简单的“采茶戏”。至清末, 这些民间表演艺术, 又吸收了乱弹的锣鼓科白, 形成了初具规模的“歌仔戏”, 又因其多在广场上演出, 故又称“落地扫”。近代, 歌仔戏向四平戏、京剧学习借鉴, 有了较完整的唱、念、做、打的表演程式, 逐步丰富剧目, 从广场走向舞台成为台湾剧坛的主要剧种。所以, 歌仔戏根在闽南, 源在漳州锦歌。

### (一) 漳州锦歌的溯源

锦歌原来称为漳州歌仔, 歌仔就是小曲的意思, 一般指流传于闽南地区用闽南方言歌唱的民歌、山歌等小调说唱。歌仔早在唐、宋就流传于闽南, 即当时的“村坊小曲”“里巷歌谣”。它一般来自民间最底层, 如乞丐的“乞食”歌仔、江湖艺人的卖药哭歌仔等。由于它善于从当地的戏曲中选出一、二折戏文, 或从民间音乐挑选几支曲调, 化为己用, 集而成锦, 故也称“杂歌锦仔”、“杂凑歌仔”等。在明清, 漳州就开始流行歌仔, 歌仔馆、歌仔社遍布城乡。俗话说:

---

**作者简介:** 王继超, 男, 厦门大学中文系汉语方言与音韵学硕士研究生, 师从李无未教授, 并担任林宝卿教授助教, 协助林教授讲授《闽南话入门》。

七县歌仔（漳州地域的歌仔）五县曲（泉州地域的南音）。1953年漳州地区在编印《闽南民间音乐资料汇刊》时，将漳州歌仔定名为“锦歌”，“锦歌”一词遂替代歌仔进入了戏曲资料和词典，但厦门、潮汕及台湾、东南亚地区还一直沿用“歌仔”的名称。

## （二）歌仔戏的形成

歌仔戏的形成与闽南人民开发台湾及曲艺锦歌等民间伎艺的传入，有着密切的关系。歌仔早在明代就已传入台湾，但在台湾广泛传播却是在清嘉庆年间清浦人、吴沙人垦农宜兰之后。嘉庆十七年，设噶玛兰于宜兰，经济发展十分迅速。作为乡土化艺术的歌仔，首先在宜兰得到了广泛传播，尤其在节日婚丧祭神活动中，逐渐有了歌仔弹唱，并很快在台湾北部的农民渔民中流行起来，众称“宜兰歌仔”。后来，“宜兰歌仔”又称“本地歌仔”，在艋舺、苗栗、漳化等地与客家“采茶”、安溪“褒歌”、漳浦和海澄“车鼓”、晋江的“宋江歌阵”相结合，成为一种有别于闽南歌仔的“歌仔阵”。这种成群结队的化装游行演唱，标志着坐唱曲艺转化为戏曲的开端。这时期的歌仔阵除了演唱较为完整的戏剧故事外，也开始有了分角演唱、唱奏分工，以及化装舞蹈等综合，可以说已具戏曲雏型。后来台湾沦为日本殖民地，台湾人民反帝反侵略的民族意识日益高涨，歌仔成为汉族文化的象征之一，更加受到人民的喜爱，内容和形式也得到了发展和突破，从此台湾便有了“歌仔戏”<sup>①</sup>。由此可见，歌仔戏是在“歌仔”的基础上演绎戏文才被称为“歌仔戏”。

## 二、闽南方言是歌仔戏的语音载体

语言以其强大的社会功能充当着人类文化遗产的载体，一个地区独特的文化的魅力也往往通过其语言或方言的魅力来体现。闽南文化是世界各地闽南人在传承传统文化的基础上形成的区域文化，其语音载体就是闽南方言。作为汉语中最为活跃的方言之一，闽南话的传播不只在闽南地区，它已经成为一种跨地区、跨省界、跨国界的交流工具<sup>②</sup>。

泉州师院副院长、语言学教授林华东在第二届闽南文化研讨会上说，闽南文化的传承、发展、变化都是以闽南方言做载体的，所以，研究闽南文化不能不抓住闽南方言的形成和传播。如被称为古代音乐活化石的南音，其最大的特征就是使用闽南方言字音演唱的。又如梨园戏、高甲戏、歌仔戏无一不是如此。

歌仔戏之所以能够深受人们喜爱，就因为它能集闽南方言的合辙押韵，声调的平仄抑扬，旋法的委婉舒展，音节的疏散和叠置，语言的通俗和高雅等多种手法，充分地闽南方言的声韵和音乐的韵律之美巧妙地融为一体。比如“哭调”，其旋法基本上依照闽南话的语音、语言的韵律和生活中的哭腔旋律加以美化、夸张的创作，让人在悲痛之中感受到美，给人以新颖和美而不俗之感。同时，歌仔戏的音乐曲调比较接近日常语言音调，是闽南方言声调音乐化的结果，这就赋予了歌仔戏独有的闽南“声韵”之美，另外，歌仔戏的唱腔音乐源于闽南歌仔，并与闽南方言有机结合，形成了一种具有浓郁地方色彩的声腔。在歌仔戏的创作上，艺人注重从“声韵”、“字调”、“句法”的组织人手，注重方言的平仄声调的美化加工，从而形成语言结构和声调旋律完美统一，从而将闽南方言的声韵之美，与音乐旋律融合，使朗诵性极强的说唱民谣成为抒情性的戏曲唱腔<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> 肖淑琴，王建文：《锦歌、芟剧几点保护意见》，《福建艺术》2008年第2期。

<sup>②</sup> 林宝卿：《闽南话教程》，厦门：厦门大学出版社，2014年。

<sup>③</sup> 李启鸿：《歌仔戏唱腔与闽南方言音调》，《福建艺术》2002年第4期。

### 三、闽南方言和歌仔戏的生存现状

2012年《中国社会科学报》对厦门市某中学高中一年级50个闽南籍学生进行问卷调查,调查材料是100个闽南方言常用词,用听懂听不懂和能说不能说两项做调查,结果没有一个人能全听懂和全部能说,能听懂70%的人不到一半,能说出70%的人不到40%,有30%左右的人只能听懂40%左右,有50%的人能说不到40%。林宝卿教授2007年在石狮市做了一项关于闽南方言生态环境的考察研究,她的调查结果是日前整个石狮市的闽南话还处于强势地位,但随着城市化的迅猛进程,城区中的闽南话已呈现空间缩小、词汇流失、功能弱化之势,而且这个趋势随着年龄段的降低愈加严重。有学者认为,20世纪50年代末开始,国家制定了推广普通话的政策,使得方言生存的空间受到了极大威胁,所以半个多世纪过去了,整个闽南方言的传承至少断了两代人。可能这一推断言过其实,至少说明闽南方言的保护工作亟待进行。

闽南方言在年青一代的传承上出现的薄弱,难以避免地会影响到闽南文化的代代传承。比如有着千年古韵的南音,南音是我国古老的一个乐种,是闽南文化的瑰宝。这几年,设在市区中心的厦门南音乐团几乎每周六晚上都在团部排练厅举行免费演唱,供市民欣赏。我们数次前往观察,只见到场的听众几乎都是六七十岁的老人,看不到年轻人。同样,闽南戏曲也同样出现类似的局面,目前歌仔戏的演出主要在农村的土地宫,一般是祭妈祖,拜天公,红白喜事请剧团来演出,通过实地观察,我们发现观众基本上都是老年人,有些老人会带孩子一起看,而且观众人数很少,一般二十几个人,场地也很简陋,为了方便观众能看懂歌仔戏,剧团在演出时还在台上装置了字幕显示器。闽南地区的歌仔戏从80年代逐渐陷入困境。原有的11个公办剧团只剩下6个,其中有四个也已奄奄一息<sup>①</sup>。原因也林林总总,比如观众锐减,艺校招不到学生,演艺人员心灰意冷,优秀人才流失严重等等。但是,除了以上原因,我们认为其中一个很重要的原因就是方言的淡化,也即闽南方言生存和发展的生态环境受到了严重破坏。闽南方言和闽南民俗是影响歌仔戏未来发展的重要因素,闽南方言是歌仔戏赖以生存的基础,方言的流失是歌仔戏的灾难,所谓“皮之不存,毛将焉附”。如果我们对闽南方言的保护和歌仔戏的传承不予重视,任其自生自灭,不难想象,再过几十年,厦门与台湾的歌仔戏交流就会逐渐削弱。那种乡音给台胞带来的乡情,就可能化为乌有。

### 四、增强闽南文化研究的学术氛围

要保护闽南文化,首先要抓好闽南方言生态的保护和建设。2006年5月20日,歌仔戏经国务院批准列入第一批国家级非物质文化遗产名录。2007年6月8日,福建省厦门市歌仔戏剧团获得国家文化部颁布的首届文化遗产奖。2007年6月9日,文化部正式批准设立闽南文化生态保护实验区,设立闽南文化生态保护实验区。传承和发扬闽南方言与文化不应只是政府的职责,而是需要形成社会、政府、各个阶层的人士及全体民众的普遍参与,唯有如此,才能使包括歌仔戏在内的闽南本土的文化深入人心,真正发扬光大。

我们从学术的视角认为在学术界推动歌仔戏的传承的工作还有很多文章可做:一,注重歌仔戏专业人才的培养。台湾自80年代初在许多文化学者的呼吁和参与下,开始对歌仔戏的保护和

<sup>①</sup> 数据源自福建文化记忆网,2015年06月08日的一篇文章《歌仔戏》。

传承。台湾大学等许多高等学府创办了戏剧系和戏剧研究所，重点研究歌仔戏，培养了一批批倾心歌仔戏的硕士、博士，并积极投身于民间的歌仔戏艺术创作和研究。我们建议可以借鉴台湾成功的经验和做法，当然，除了加大对闽台两岸的歌仔戏的研究以外，我们也要立足本地，比如在漳州芗剧艺术中心的基础上建立锦歌（歌仔）、芗剧（歌仔戏）的学术研究机构，培养一批既有实践经验又有理论深度的人才，从而全面提高闽南艺术人才的专业和理论水平。另外，歌仔戏要从普及、提高做起，从教育抓起，从娃娃抓起，要走进学校，如支持闽南方言与文化相关教材的编写和出版，设立课本剧等等。二，注重歌仔戏戏曲文献的挖掘和研究。“歌仔”唱本和歌仔戏等戏曲的戏本是闽南重要的文化遗产，它保留了闽南歌仔戏发展的丰富的历史内容，透过这些资料，我们不仅能够研究闽南方言的历史音韵特征，研究歌仔戏的创作理论，还可以了解闽南地区人民某个历史阶段的社会状况、生活状态、民族心理以及精神价值，这些价值至今还延续、影响着闽南人的生活。支持和鼓励学术界戏曲界相关学术研究成果的发表，形成闽南戏曲文化研究的氛围。目前，关于闽南方言的学术性研究氛围已经很成熟，因为在中国语言学界，尤其是汉语方言学界，闽南方言的研究一直是一个大课题，而且闽南方言的研究不受学者们所在区域的限制，甚至国外语言学界也有很多学者在从事闽南话的研究。相比之下，歌仔戏等闽南戏曲研究成果仍显不足，比如闽南戏曲珍贵语料库的挖掘工作亟待进行，福建师范大学马重奇教授一直致力于闽南方言的音韵研究，他呼吁学术界应重视闽南戏曲唱本戏本的研究，而且希望政府相关文化部门能够大力支持学者们对珍藏的唱本戏本进行学术研究。总结

歌仔戏是闽台两岸共同创造出来的文化，她见证了两岸文化同源，血脉同流。在缤纷多彩的现代，外来文化不断冲击人们的生活。文化无异于一个民族的灵魂，在接受外来文化的同时，我们要保护属于我们自己的传统文化。弘扬民族文化，同时也是时代的潮流。歌仔戏根在闽南成于台湾，是两岸人民生活智慧的共同结晶，也是两岸人民的精神和情感纽带。作为闽南人共同的文化身份认证，我们有必要以闽南方言的保护和歌仔戏的传承为切入点，从学术上、从语言文化中揭示深藏于闽南人心中的寻根思想、民族情缘，推进两岸走向和平统一的美好未来。

#### [参 考 文 献]

- [1] 林宝卿：《魅力闽南话》，厦门：厦门大学出版社，2011年。
- [2] 周长辑：《闽南方言与俗语》，厦门：鹭江出版社，2009年。
- [3] 陈松民：《俚歌雅韵叙漳台》，厦门：海风出版社，2009年。
- [4] 陈耕，曾学文，颜梓和：《歌仔戏史》，北京：光明日报出版社，1997年。
- [5] 曾学文：《闽南“歌仔”唱本的特质与趣味性》，《曲艺》2016年第5期。

（责任编辑：陈 颖）

# 序文三篇

陈庆元

## 张小琴《道山堂集》点校本序

1992年，周祖谟先生邀我到厦门大学担任研究生叶之华的论文答辩委员会委员。我和周先生的弟子林继中、吴在庆、贾晋华同辈，因此不免有点惶恐。或许我是段熙仲（1897 - 1987）先生学生的缘故，故每每得到周先生提携。周先生八十华诞，我说虽然自己未能入周先生门墙，但以私淑弟子自许，周先生也予默认。在庆兄第一届的硕士生李菁，我也是答辩委员会委员，后来，李菁读博，升任副教授、也开始带硕士生。有一天，有一学生联络我，说要考博，一问，她是李菁副教授的硕士张小琴。小琴成绩不错，录取到吾友王汉民教授门下。

汉民教授近年对福建的戏曲颇为关注，不仅搜集整理了《福建文人戏曲集》（2012），还对福建多种戏剧的舞台表演艺术产出浓厚的兴趣，研究福建戏曲在海外的传播。小琴入汉民教授门下，她的博士论文作的是明末清初陈轼的研究。陈轼（1617 - 1694），字静机，号静庵，侯官（今属福州市）人。崇祯十三年（1640）进士，授海南县令，升御史，入清不仕。于故乡筑道山堂，有《道山堂集》及传奇《续牡丹亭》传世。陈轼研究，兼顾了传奇和诗文两个方面。小琴攻读的是戏剧戏曲学，所以论文不能离开戏曲，这是一方面；另一方面，研究戏剧，又不能离开戏剧家的“全人”，即不能离开他的生平事迹和诗文集。自上世纪八十年代以来，中国内地实施学位教育，学业有专攻是对的，但是有的学科似有划分过细过窄之嫌。以文体研究为例，研究诗人不太关心戏曲小说，研究戏剧小说的一般也不太关心诗文。小琴的陈轼研究，在某种程度上克服了这一弊端。

小琴获得博士学位后到闽南师范大学工作，经过两三年的努力，点校了陈轼的《道山堂集》，前后八易其稿，用心可谓细矣，用力可谓勤矣！

在《道山堂集》即将付梓之前，小琴问序，我想借此机会略说几句晚明闽中戏剧活动的情况。陈轼出生时，作过《观灯记》等传奇的福清人林章已经过世，但从万历中后期，中间经过天启、崇祯，直至明亡，闽中戏剧活动经久不衰。

首先，我们试着对崇祯期间某些戏剧演出活动略加讨论。崇祯二年（1629）正月十三日，立春，是夜三山社诗友社集，黄三卿开社于城东草堂，演《张仪杂剧》。邓庆案作《十三夜立春，黄三卿开社，集陈惟秦、洪女含、陈泰始、徐兴公、曹能始、陈长源、安荇卿、陈昌基、李子山、陈磬生、周章甫、林异卿、陈轩伯、倪柯古、林懋礼、曹能证、高景倩、康仙客城东草堂观〈张仪杂剧〉，分韵得寒字》：“元夕春生尚嫩寒，华灯邀客座中看。登场古在避秦易，结社诗成和郢难。城市喧阗人尽醉，海天空阔月将团。归迟已弛金吾禁，暮管铜龙报漏残。”（《还山草》不分卷）共同观赏《张仪杂剧》可考的社友有：主人黄三卿，客人陈仲溱、洪士英、陈一元、徐火勃、曹学佺、陈圳、安国贤、陈肇曾、李岳、陈衍、周之夔、林宠、陈鸿、倪范、林叔学、曹学修、高景、康仙客、邓庆案，共二十人。陈一元作有《元夕立春，社集黄三卿东第，分得八庚》（《漱石山房集》卷五），曹学佺作有《元夕立春黄三卿直社，分得四豪》（《赐环篇》下），周之



夔作有《元夕黄三卿宅社集观剧，分得江韵》（《弃草集》卷五），陈鸿作有《十五夜集黄三卿新居》（《秋室编》卷五），陈衍作有《上元社集观灯演张仪杂剧是日立春》（《玄冰集》卷九）。诗人们既观剧，又作诗，可称一时之盛。二十四节气中，立春是第一个节气，一年复始，万象更新，明代福州庆成寺年年都举办迎春活动，喜气洋洋。立春演剧，可能也是一种民间习俗，值得我们的民俗学家们重视。这一次，正好赶上新年诗社开社，新春聚会，观剧作诗，热闹非同寻常。

一场盛大的观剧作诗的聚会过后，元夕后的第五天，即正月二十日，紧接着又是另一场观剧活动。这一场是在陈一元宅中举办的。陈一元有《元夕后五日，邀同社集草堂放火树，演剧，得八齐》：“春宵开宴草堂西，堂下灯花散彩霓。一部歌童争舞鹤（晋谢尚喜作《鸚鹄舞》）。四筵词客共挥犀（宋彭乘有《墨客挥犀》。又，唐欧阳通以犀为笔管）。缤纷花朵从空堕，的烁星球入户低。却喜金吾犹弛禁，玉鞭催建任骄嘶。”（《漱石山房集》卷五）周之夔也作有《元夕后，京兆陈太始先生宅社集，观放烟火，分得支韵》（《弃草集》卷五）。这一场，演的是什么剧目，可惜没有载述。

正月有立春、元夕，两场演出刚过，二月的花朝又到了。二月十五日，花朝这一天诗友再次社集，洪士英中翰值社，在其宅中演《鸣凤记》传奇，照例又是既观剧又作诗。《鸣凤记》约成于隆庆年间，无名氏所作。陈一元《花朝集洪汝含宅观〈鸣凤记〉，共限场字》云：“惜春无奈卉群芳，酒伴相招到草堂。花萼雕栏香自远，月窥绣幕漏自长。闲心降付粉榆社，往事惊看傀儡场。双捧玉觥频倚翠，敢云尚学少年狂。”（《漱石山房集》卷五）曹学佺作有《花朝洪中翰汝含直社》（《赐环篇》下），邓庆霖作有《花朝社集洪中翰宅观演鸣凤记传奇，共限场字》（《还山草》不分卷）陈衍没有参与社集和观剧的活动，也补作了一首《花朝社集未赴闻演近事杂剧同用场字》（《玄冰集》卷九）。

以上三场演出剧活动，分别在黄、陈、洪三家各自的宅第举办，很可能黄、陈、洪都各自有戏台或演出场所。戏台或演出场所数量的多寡，也是研究一地戏剧活动是否频繁兴盛的一个指标。福州城内外，可供演戏的私人场所，这三家之外，至少还有徐火勃风雅堂、曹学佺石仓园、曹学修西园、安国贤闻钟馆等处。

其次，同年二月，曹学佺过福州台江，民间赛会，戏棚戏台一个接着一个，演出一场接着一场，虽说为的是取悦于神，而开心的却是当地和过往的民众，目不暇接，大饱眼福，到处都在谈论剧情和观感。曹学佺作《路过台江观赛会者台阁极盛，因宿陈振狂馆中》以纪其事：“百戏千场为悦神，但祈开霁有兹辰。平生创见纔称巧，故事庸谈出办新。剩得残芳归步辇，尚留余艳灸灯轮。台江月色清如许，散步闲吟复几人。”（《赐环篇》下）黄、陈、洪三家的演出都在自家宅第举行，不一定向社会开放。如果说三家的演出是属于比较高雅的文士活动的话，那么台江这个船只菌集，行旅穿梭的商业之区的演出，就显得更为通俗、更为大众化。高雅的文士私人宅第的演出，与通俗的民间的公开演出，两者的迭加、组合，这就是闽中一地的戏曲活动的总环境。陈轼生长于福州，这一年他已经十三岁，已经是一个能记事、懂事的少年，在这一个环境里成长，或许也培养了他对戏剧的爱好和热爱。

再次，中国幅员广大，各地的文化一直处在相互交流和相互影响的状态。戏曲创作演出也是如此。崇祯四年（1631）九月社集，陈一元值社，演出屠隆的《彩毫记》。陈一元有《九月望日直社，观〈彩毫〉剧，分得三江》纪其事：“诗赧白社孰先降，争羨人才笔似杠。剧演彩毫声袅袅，香吹红袖队双双。卷帘明月飞银镜，入座凉风动绮窗。此曲应干天上纬，青州莫惜倒盈缸。”（《漱石山房集》卷六）屠隆（1542-1605），字长卿、纬真，号赤水，鄞县（今属浙江）人。诗人，戏曲家。万历五年（1577）进士，任吏部主事、郎中等，罢官归。万历三十一年（1603）游闽，是岁中秋，在乌石山举办超巨型的文人笔会，与会者百人，名曰“神光大社”，特设鼓吹

两部, 唱曲演出, 在明末清初的闽地文人中留下非同寻常的印象。事隔近二十年, 陈一元挑选屠隆所作的《彩毫记》在自己宅第进行演出, 也许有纪念屠隆的意义。

或许出于巧合, 这一年茅元仪(1594-1640)入闽。元仪, 字止生, 茅坤之孙, 归安(今浙江湖州)人。崇祯初, 以荐授翰林待诏, 寻参孙承宗军务, 改授副总兵。旋以兵哗下狱, 遣戍福建漳浦。另一位浙江人谢国正好在福建当总兵。谢国, 又名弘仪、弘义, 字简之, 号寤云, 又号镜湖钓碣, 会稽(今浙江绍兴)人。万历三十八年(1610)庚戌科武状元。崇祯年间, 在福建任镇守总兵官。谢国作《蝴蝶梦》传奇, 在自家宅第演出, 请茅元仪观赏, 茅元仪作《观大将军谢简之家伎演所自述蝴蝶梦乐府》: “耳目无久玩, 新者入我怀。奇赏竟何许, 忽在天之涯。岂无歌舞围, 蛮音习滥哇。塞耳亦已久, 负此风日佳。我公宴笑余, 奴隶狼与豺。开尊出家伎, 惠我忘形骸。炼音变时俗, 出态如初芽。命意何寥廓, 托词非优俳。哀我劳生久, 将与大道偕。我思漆园叟, 语旷因心悲。饱鸱宁得已, 不甘蝼蚁欺。恣谑我尼父, 道伪恨切肌。非不爱令尹, 聊欲免文曦。名泰身则否, 监河亦何漓。公将极人臣, 去就何坦夷。道齐遇自殊, 乐哉钟鼓宜。莫言今日易, 歌舞垂光仪。”(《石民横塘集》卷二)“岂无歌舞围, 蛮音习滥哇。”此二句透露一个重要信息: 疑谢府的唱腔是地方腔, 道白是方言, 即浙江人茅元仪听不懂词的“蛮音”; 蛮音, 即闽音, 也即闽中一带的唱腔唱词; 这一舞台演出, 或许就是早年的闽剧。“塞耳亦已久, 负此风日佳。”茅氏入闽后观地方戏, 听“蛮音”, “塞耳”“已久”, 不止一时一处, 可惜全然听不懂, 十分可惜。诗题“谢简之家伎”, 诗中“出家伎”, 明确说《蝴蝶梦》的演出者是谢氏“家伎”, 也就是说谢国将军自己的宅中蓄有一班演员, 由这批演员组成了这个戏班。崇祯四年(1631), 这一年陈轼十五岁。

崇祯八年(1635), 陈轼已经十九岁。这一年, 江西宜黄(属临川府)一个专门演汤显祖《临川四梦》的梨园戏班入闽。从徐火勃的尺牘, 我们知道这个戏班是由一位叫许世达的主持, 先到福州演出, 演出的时间可能不长。由于福州文坛领袖曹学佺此时于歌舞兴味索然, 许世达又和他处得不怎么好, 曹学佺对许氏戏班来闽中演出不热心, 徐氏先后把许世达这个戏班介绍给芝城(今福建建瓯)和清溪(今福建清流)的朋友, 让这个戏班另谋出路。宜黄梨园到福州及福建各地演出《临川四梦》, 是汤显祖的戏剧向福建的传播, 也是福建人对汤氏《临川四梦》由文本到舞台的接受。我们不能断定陈轼一定看过宜黄许世达班子所演的《牡丹亭》及其他传奇的表演, 但是我们知道陈轼所创作的传奇《续牡丹亭》, 所续的正是来汤显祖的《牡丹亭》, 至少, 许世达的宜黄戏班入闽演出对陈轼起了潜移默化的影响。宜黄戏班入闽演出的社会影响, 在我看来, 似不可低估。

上文提到的陈一元、茅元仪等人的七八首诗, 都是诗人们观剧之后所作, 发表了他们对剧本以及表演艺术的见解, 我们只是点到辄止, 没有进一步研究探讨。我们之所以引用这些数据, 无非是想说明一个问题: 研究戏曲, 戏曲家本身的诗文, 以及与他们同时代作家的诗文, 都是很值得重视的文献资料。因此小琴把《续牡丹亭》的作者陈轼的诗文集整理出版, 就研究陈轼的《续牡丹亭》来说, 其价值与意义, 也是不可言喻的。陈轼明崇祯末年成进士, 改朝换代之后一直活到康熙年间, 他的诗, 有不少和明遗民酬倡的作品, 其诗风, 也随着由晚明到南明、再到清初诗风的不断转变而变化。《道山堂集》的出版, 对研究明末清初诗歌的演变, 也极有重要的参考价值。

海岛冬天少雨, 海天一色, 空气透明如洗, 风和日暖, 到处散发着草树的清香。读小琴点校的《道山堂集》第八稿, 心情也非常愉快。趁作序的机会, 稍作发挥如此, 聊弁其卷端。

## 影印《何振岱日记》序

与中柱同城而居，十五六年前，中柱来我门下读博，常来学校；那时，我的体力尚好，三跑两跑，也就跑到了出版社，饮茶谈文，亦是乐事。中柱获得学位之后，编书越来越忙，我也越来越懒得跑路，于是，每年见面也不过两三回。见面少，交谈也就不能不精要，往往尽集中在正在做或准备做的课题上，讨论最多的是近代闽人集子的整理，如林琴南、听水老人、何梅叟。中柱身为编辑，视野似乎比在大学里的教授、副教授宽广一些，每每注意搜集作家流散的佚集、佚文、手稿、碑铭，以至条幅、画作、扇面。

十一二年前，他抱了一大堆林琴南材料来寓所，说让我出面主持林琴南集的整理工作，他的规划已经做好，并且说所缺某集藏于某图书馆，某小说见于某报。我们开过两次会，找了一批同道，这个课题列入国家重点出版图书的规划，后来，因为协助我主持这部书的教授工作调动，孤掌难鸣，也就一直搁着。但是，中柱并没有停止他的工作，他以一己之力还在努力中。他的林琴南年谱，已经作了十五六年，仍然不断增补。传闻有高手，一年半载便完成一个大作家的年谱，我和中柱相视而哑舌。林琴南集的工作，已经接近尾声。琴南先生有一部讲稿藏在台湾某图书馆，我当趁此次来台客座之便，将它影印回去，以成其全。

四个多月前，中柱来电，说他搜集到的何振岱日记即将影印出版，请为之序。二十多年前，撰写《福建文学发展史》，我才开始接触到近世作家、诗人何振岱。振岱（1867—1952），字梅生，晚号梅瘦，侯官（今福州）人。振岱虽然是谢章铤的学生，但诗却学的是同光体。振岱生在同治间，成长、成就于光宣、民初，过世则在五十年代初，前后经历三个时代。其诗在晚清已经非常出名，是同光体闽派殿军，同时还是著名的古文家。由于我们教育和倡导的缺陷，二三十年前，知道何振岱的人实在太少，即便是专家，也了解得很不全面，上海书店《中国近代文学大系》、江苏古籍出版社《近代诗钞》都说何振岱只有《姑留稿》一集。《姑留稿》的介绍见于陈衍所编选的《近代诗钞》。《近代诗钞》编于民初，其实何振岱还有《觉庐诗草》，1938年刊于福州，收有《橘春集》《倦余集》《德邻集》《燕台集》《小憩集》《燕台续集》《慎修集》，凡七集。其晚年作品，则有《我春室诗文集》，1955年油印本。

何振岱具有高尚的民族气节，日本军队攻占福州，他以坚定的态度表明不合作、不依附。何振岱还致力于文学艺术的教育，一说他的弟子上千，即便夸大，当也有数百人之多。除了文人，还有军人和方外。近代以来，福州这座城市一直比较开放，所以他的学生中还有不少女弟子。女弟子刘衡活了百又三岁，过世于上个世纪九十年代。刘衡的集子，有不少关于何振岱的载述。有感于对何振岱研究的缺失，我让学生刘建萍专注这一课题，建萍广搜文献，访问何振岱后人并且得到他们的帮助，先后完成了《诗人何振岱评传》（海潮摄影艺术出版社，2004年）和《何振岱集》（点校本，与陈叔侗合作，福建人民出版社，2009年），还有一些论文、短文，何振岱遂渐渐为人所知、所重。

从《姑留稿》《觉庐诗草》《我春室诗文集》搜集，到《诗人何振岱评传》《何振岱集》的出版，似乎何振岱的研究已经可以告一段落，其实我们对何氏的生平事迹了解还远远不够。在柳暗花迷之际，我们又看到了“又一村”，即何振岱日记的原件。我曾经写过一篇文章，叫《读稿本之乐》，刊登在中华书局《学林漫录》第十五辑（2000年）上。近世稿本，往往墨色如新，摩娑再三，一下拉近了作者和读者的距离，百年前甚至更早的作者，恍惚犹然在世，比铅印的文字亲近百倍。观赏何振岱日记，眼前浮现出一幅照片：一位穿着长衫的老者，身材瘦削，腰板直

挺，矍铄刚毅，挥手抚琴，流风回雪，自然飘逸。我们听到的仿佛是绝唱的《广陵散》，是《八面埋伏》，还是《高山流水》《梅花弄》？我们从他的日记，可以窥探其生活情趣，为人处事，音容相貌溢于文字之外。如果十几年前，建萍能读到这部日记，她的《诗人何振岱评传》也许更加精采。学术研究无止境，将来建萍如果修改《评传》，增溢日记的内容，诗文与日记相印证、相发明，视野可能更加宽广，内涵将可能更加深厚。《何振岱集》如果再版，也应当增加日记这一部分，才能完满。

何振岱日记记录的人和事很多，有两个何振岱的同乡，这里略表几句。一个是郑孝胥（1860—1938）。郑氏也是同光体闽派的重要作家，书法堪称一流。何振岱和他有过交往，后来郑孝胥成了伪满洲国的总理，何氏日记遂将相关部分涂去，或加糊贴，以示决绝。另一位则是吴石（1894—1950）将军。1916年，吴石毕业于保定陆军军官学校，1936年升为少将，1948年秘密加入中国共产党，1950年在台湾慷慨就义。何振岱日记记载了吴石早年从之学诗古文的某些片段，十分珍贵。总之，何振岱的日记，不仅是研究同光体闽派、何振岱诗文的重要材料，还保存了不少史料，值得珍惜。

何振岱长于古文，其日记，文字简洁，措辞高雅；其书法，朗润秀整，不失飘逸，日记手稿本身就是一部有很高艺术价值的作品，一册在手，可诵读可观赏，一举而两得。中柱和福建人民出版社为出版何振岱日记作出种种努力，日记即将呈现在读者面前。岛居暇日，先睹为快，故略述之，以亦塞中柱作序之请。

2016年12月25日于金门大学

### 林海权《李贽年谱考略》繁体字版序

林公海权先生自1975年始，撰著《李贽年谱考略》，历十七年的时间，1992年方由福建人民出版社出版。再经十三年的修订，2005年福建人民出版社出第二版。又经十二年的修订，台湾万卷楼拟出其繁（正）体字版。发轫之时，海权先生正当壮岁，增饰再三，海权先生年已耄耋，岁月无情，而《李贽年谱考略》长青。

《李贽年谱考略》初版之后好评如潮，文学评论编辑李超《百年李贽研究回顾》说：此谱“费十余年心血写成。该谱特点是材料翔实，广征博引，以诗文编年为基础，体例完备，考辨精详，确实对李贽研究者大有帮助。”（泉州市李贽学术会编：《泉州市李贽思想学术研讨会论文集》，2004年增刊，第327页）最具代表性。《李贽年谱考略》拟出第二版，海权先生让我为其著作写推荐信，其实，绝佳的著作又何须什么推荐信？推荐信还未送达，出版社已经决定出书了。旧事重提，不妨把推荐信要点在此重复一二：研究李贽，向有“南林北张”之说，林即林海权教授，北即张建业教授。张教授代表作《李贽评传》；海权先生代表作《李贽年谱考略》。张教授很有学问，评论得体，我很敬重他；但是我又以为，撰著《李贽年谱考略》花的气力更大，非穷十数年之力，不可能完成，似乎更难。其次，该书考证精审。琐细的一两条考证，不一定有多大的学术价值，如集数十条、数百条的考证于一书，大凡李贽的家世、生平、交游、著作无所不遗，对古代杰出的思想家、作家李贽作全面考察，纠谬攻错，解决了许多研究过程中的悬案，其价值又莫大焉！就此而言，也当在张著之上。

（下转第128页）

# 当代朱子学研究的新视野

——“朱子闽学与亚洲文化论坛”综述

蔡浪

(厦门大学哲学系, 福建 厦门 361005)

2016年12月16日至19日,由福建师范大学、中国艺术研究院、武夷学院和南平市朱子文化研究会主办的“朱子闽学与亚洲文化论坛”在福建省武夷山市召开。来自韩国成均馆大学、日本国岛根县立大学、台湾大学、台湾中央研究院、香港树仁大学、澳门大学、厦门大学、复旦大学、华东师范大学、南京师范大学、安徽大学、四川师范大学、中国孔子研究院等单位著名专家学者及社会各界嘉宾共90多人参加了会议。来自中、日、韩以及台湾、香港的学者欢聚一堂,主要就朱子五经学、四书学、朱子学价值与朱子文化精神、朱子学与韩国儒学对比研究的深入发展等方面进行了深入探讨,促进了各国、地区学者之间的交流,拓展了朱子学研究的视野与思路。

## 一、朱子五经学的研究与发展

对于朱子经学的研究,是本次论坛的特色之一。目前学术界对于朱子理学方面的研究数不胜数,而对于经学的研究相对较少。与会学者对朱子的易学、礼学、尚书学、诗学、春秋学等都进行了深入研究与探讨,促进了朱子经学研究的发展。

朱熹易学思想至为广博,福建师范大学张善文教授在《朱子易学揭要》中指出,就其较显著者观之,朱熹以儒理阐《易》的突出角度约可见于四个方面:一曰,由太极以考察义理;二曰,据阴阳以推本义理;三曰,沿卜筮以揭示义理;四曰,察虚象以推明义理。朱熹治经,具有“直求经文之本义”的鲜明特征。福建师范大学肖满省博士认为,在朱子庞大宏富的著作体系中,《周易本义》《诗集传》两部著作承载了朱熹经学的典型特征。香港树仁大学周国良助理教授认为,朱子强调从道德教化切入,转化卜筮之道,以达致沟通两节“功夫”之目的,这是朱子转化《易》之卜筮之道的最大识见。韩国成均馆大学林荣雨研究员则从朱熹与正祖的易学作品出发,以“王心”问题和“君臣关系”为主题,探讨了朱熹易学中的“帝王学”特征和正祖对朱熹易学的继承和调整的几点面貌,从中确认“帝王学易学”的特殊性与现代价值。

诗经学亦是朱子经学不可或缺的一部分。四川师范大学赵聘博士和蔡方鹿教授指出,“淫诗说”与“感物道情”是朱熹《诗经》学的重要内容。朱熹的“淫诗说”是针对“变风”中的诗歌而提出的,是朱熹心性论思想在《诗经》研究中的反映,其目的是为了阐释其“仁学精神”与道德伦理思想。“淫诗说”既体现了朱熹以理学实质为主的特点,但也从一个侧面反映出朱熹《诗经》学的言情性,从而呈现出了理与情的结合。

礼学是朱子经学的重要组成部分，朱子于礼学用力最勤，影响深远。礼与现实社会息息相关，化民成俗，教化天下都离不开礼学。台湾大学叶国良教授认为，朱子礼学之成就包含积极和消极两方面。其积极影响在于因朱子的坚持而使《仪礼》之学复行于人间影响至今。而其消极的贡献，在于对《周礼》抱持保留态度，使《周礼》的研究朝着较为平实的方向发展。华东师范大学和溪博士指出，朱子《家礼》中的亲迎礼，在维护儒家礼仪制度的基础上，逐渐吸纳民间风俗，开始向世俗化转变，对明清乃至现代的亲迎礼有着深远的影响。

尽管朱子一生并没有一本《尚书》相关专著，但在尚书学史上，仍产生了重要的影响。台湾佛光大学朱浩毅助理教授指出，朱熹以为流传下来《尚书正义》中，孔安国传、序部分是魏晋六朝人所作，但因其中包含圣贤之言，且为科考用书，虽怀疑亦需读。“怀疑”与“举业”是朱熹说解《尚书》时，不可避免的两个难题，而以理学说解《尚书》的模式，透过经文传达义理知识，或多或少能使学子保有德业，修养自身，无形中“中和”了此两难问题。扬州大学教授钱宗武教授和沈思芹两位学者，则以英国汉学家理雅各英译《尚书》的诠释特点为研究对象，对学术转型期的朱子《尚书》学进行了考察，认为这一研究具有重要理论和实践双重价值。

在朱子经学体系中，除了《尚书》外，亦未注《春秋》经，现代学者对于朱子《春秋》学的研究也一直处于薄弱环节。漳州职业技术学院庄丹讲师在《朱熹〈春秋〉学思想与史学观》一文中指出，朱熹的史学观与其《春秋》学思想有着内在的联系，其史学实得“春秋大义”。朱熹的史学思想蕴含对中华传统史学最核心精义的坚守，在当代分科而治的史学发展中有着极其重大的意义；唯有将其《春秋》学思想与史学观融会贯通，才能真正理解朱熹在史学发展上的巨大贡献。

## 二、朱子四书学研究

朱子作为宋代理学之集大成者，《四书章句集注》完成了其理学体系的构建，是其思想精髓之所在。在本次会议中，学者们对《四书》，从经学与理学角度皆作出了探讨。

台湾政治大学陈逢源教授通过梳理朱熹《四书章句集注》进程，认为，从经学角度来看，朱熹《四书章句集注》影响深远，其学术的精彩处得见于此，朱子对孔孟精神的追寻、对二程乃至南宋学术的继承，都由此可以窥见。高雄师范大学蔡根祥教授就朱子《论语》《孟子》集注中，值得再讨论的章节两则——《论语》“三人行”章、《孟子》“舜发于畎亩之中”章，作了深入的检讨，指出了朱熹诠释的优点和不足，认为我们在研读经典时，不能一味遵循权威，盲从无择。香港树仁大学黄君良副教授则通过对朱熹《大学章句》、两程《大学》改本及古本《大学》的段落大纲进行比较，认为《大学》篇并无经、传之分，文本乃围绕着核心内容逐层往外扩展，朱熹调动段落基本准确、无误（除传第五章外）。

其次，从理学角度来讲，台湾慈济大学林安梧教授，在《关于朱子新儒学的“大转折”——由〈朱子晚年定论〉与〈格物补传〉起论》一文中，认为阳明的《朱子晚年定论》是阳明所成的定论，其依据一为朱子的话语系统，一为随顺朱子的发展而有了一个新的转折，更重要的是他自家对于儒学的体会与转向。朱子学仍强调“道德与存在的一致性”，此未离儒学之本怀，他是一新的转折发展，而不是歧出。再者，林先生经由对朱子《大学格物补传》的疏解，认为朱子乃“横摄归纵”的认知系统，指向一根源之总体的确立；阳明为“纵贯横推”的创生系统，重在一个人主体的确立。前者重在客观法则性的确立，而后者重在道德主体动源的开发。朱子与阳明代表着儒学的两大转折。

### 三、朱子学价值与朱子文化精神

朱子的思想影响深远，至今仍发挥着重要的作用。那么具体而言，朱子学具有什么样的历史意义与时代价值？对我们现代社会和现代生活有何作用？在朱子已逝世800多年后的今天，面对迥然不同的世情，我们该如何传承和发扬朱子思想？厦门大学陈支平教授和朱人求教授所发表的论文对这些问题作出了回应，给我们带来了启发。

陈支平教授从历史学的视角出发，考察了朱子学的历史意义与时代价值。陈教授认为仅从中国哲学史的“义理”、“心性”层面，来探究朱子学的当代价值，可能过于抽象化。而从历史学的视野，则至少可以探究出这三点价值来：第一、朱子学中的“社会建构管理之学”中包含着某些跨时代意义的人类社会的“普世价值”；第二、坚守士人、知识分子自身的道德标准和高尚品格，是处世、济天下的根本之道；第三、保持士人、知识分子的某些社会政治文化批判精神，秉持“以人为本”而不是“以上为本”的人格独立性。这三点即使是在今天，依然有着重要的时代价值，依然是我们社会所需，不能随意予以否认。

朱人求教授指出，朱子学是朱子文化的精神内核，朱子文化的基本精神就是全体大用的精神。具体而言，朱子文化的精神又包括理一分殊，主敬穷理，正心诚意，文化承传，以家为本，关爱民生，教化天下等精神，它们都是朱子“全体大用”思想的具体展开。朱教授对朱子文化的具体精神进一步作出了阐释，并对许多社会实践活动的解决提供了指导和借鉴。比如正心诚意是朱子学说的行动纲领，这一价值理念有助于消解现代过程中人们攻于心计、虚浮欺诈、贪污腐化、世风淡薄的弊病。强化正心诚意，对于社会主义道德建设和市场经济的健康发展具有十分重要的意义。这些联系实际的问题，对朱子文化精神的进一步展开和阐述，是朱教授对于今天我们该如何传承和发展朱子文化基本精神这一问题的回应，为朱子学的当代传承提供了一种解决方式和一套参考标准，具有很强的现实指导意义。

### 四、朱子学与韩国儒学对比研究的深入发展

朱子学自传入韩国后，对韩国的传统文化和思想史都产生了巨大的影响。自朝鲜王朝建立后，以朱子学为首的儒学即被确立为国家的统治思想，并在往后的500多年中“一枝独秀”，不断发展壮大。朱子学在韩国的本土化和民族化过程中，形成了自己的特点。因此，中国儒学与韩国儒学的对话，一直为现代许多朱子学研究者所关注。

日本国岛根县立大学井上厚史教授认为，元朝儒学继高丽朝之后，对朝鲜儒学也产生了影响。井上厚史教授聚焦于《性理大全》中收录的元朝儒学家——许衡和吴澄以及《四书章句》作者程复心等人的言说，来考证朝鲜儒学者所学的内容。元朝儒学是以“江西心学”为核心，其特性虽未超出朱子学的范畴，但与朱子学原来的侧重点大相径庭。“江西心学”是在将朱子理气论实体化到极致的基础上，以通过“敬”的实践和涵养回归“心的本体”，通过领会天德的“元”与“仁”，实施仁政达到社会安定与和谐的目标。

台湾“中央研究院”林月惠研究员则以朴世采与韩元震为例，着眼于朝鲜后期栗谷学派老论与少论性理学者对阳明学的批判，分析其理据，辨别其异同，呈现了朝鲜后期性理学者批判阳明学的面貌，及其所折射的朱子学论题，进而探究了朝鲜后期性理学与阳明学相互交涉的意义所在。她指出在朝鲜儒学的光谱中，朱子学虽是一枝独秀，却非单一色调，因为在少论系朴世采的

温和批判中，不仅孕育出韩国阳明学巨擘郑齐斗，也为阳明学的茁壮留下余地。终至韩末，阳明学都以家学的方式流传，绵绵不绝。从“朱王对立”到“阳朱阴王”的巧妙连结，显示出朝鲜朱子学与阳明学发展的独特性，值得我们重视。

武夷学院张品端教授以巍岩与南塘为中心，对韩国性理学史上的“湖洛论争”进行了阐述。张教授认为二者都以朱熹的理气论和心性论为根据，但由于各自对朱子学理解的不同，导致了两人学术观点的不同，才有了“湖洛论争”。通过“人物性同异”的辩论，以及对“未发心体本善有善恶”问题的阐述，张教授将“湖洛论争”梳理了清楚，对我们了解韩国儒学的特点提供了帮助。

总的来说，本次“朱子闽学与亚洲文化论坛”对从五经学、四书学、朱子学价值与朱子文化精神、朱子学与韩国儒学等等方面对朱子学展开了多角度、全方位的深入研究，大大拓展了朱子学研究的视野与范围。让学者进一步意识到，纯粹从理学角度出发对朱子学展开的研究仅仅是朱子学研究的一小部分，而对朱子经学研究，朱子历史学角度的考察乃至朱子学在当代的传承与运用等等方面，仍有许多进步与发挥的空间，亟待朱子学研究者的深入与拓展。

(责任编辑：陈颖)

---

(上接第124页)

海权先生退休之后仍然著述不辍，陆续整理出版了若干种闽人著作，颇见功力。《李贽年谱考略》出第二版时，我建议此书参评省社科优秀著作成果奖，他只淡淡说了一句：“算了。”有无奖项，其实并不关乎《李贽年谱考略》的价值，然而却更见出作者淡于名利、与世无争的个性。《李贽年谱考略》繁（正）体字版出版前夕，海权先生嘱我为之序，海权先生是前辈、我的老师，故踌躇惶恐再三。我撰著的一部闽人年谱，历时已经十五年，几经增删，接近杀青，仍然时存烦躁畏难情绪，适逢海权先生历四十多年的《李贽年谱考略》繁（正）体字版出版，使我信心倍增。谢谢海权先生！

2017年4月15日于福建师范大学华庐

(责任编辑：陈颖)