

闽学研究

编辑委员会

顾 问：陈 来

编委会主任：陈庆元

编委会副主任：方宝川 谢必震

委 员(按姓氏笔划为序)：

马照南 王岗峰 王晓德 方彦寿 叶松荣

朱人求 朱杰人 朱高正 汤漳平 李豫闽

连 榕 陈 颖 陈支平 陈永森 张品端

张善文 林庆彰 郜积意 黎 昕

主 编：陈庆元

副主编：方宝川 谢必震

闽学研究

(季刊)

2017年第4期(总第12期)

目 录

· 朱子学 ·

朱熹理学与柏拉图、亚里士多德思想的比较

——理解朱熹理学的一个新视角 王庆新/1

朱熹籍贯建州建阳祖籍徽州婺源..... 高令印/23

浅谈朱子生态思想对新时代美丽中国建设的启示..... 申 权, 王晓云/29

· 闽学名家 ·

勉斋先生黄榦世系源流考述..... 方彦寿/35

邱葵《周礼补亡》初探 何铭辉/41

李延平治学之道窥探..... 林日上/50

论李世熊的新民本思想..... 张 宇/56

主管 主办 福建师范大学

何振岱与闽都文化····· 游友基/63

郑经年表····· 于莉莉/72

· 闽学源流 ·

鲁认的历史认识以及《锦溪日记》交游诗考 ····· 朴永焕/77

百年来闽台民间信仰研究的回顾与展望····· 张宜强/94

近代传教士创制榕腔罗马字及编纂福州方言工具书述考 ····· 雷阿勇/100

道教仪式音乐研究“新”视域

——《安龙谢土》评述 ····· 戈园园/108

· 序跋 ·

《杨时集》修订本前言 ····· 林海权/112

《曹学佺年谱长编》前言 ····· 陈庆元/126

Journal of Fujian Studies, No. 4, 2017

Contents

- A Comparative Study of Zhu Xi's Neo – Confucianism and Plato and Aristotle's Thoughts
..... WANG Qingxin/1
- Zhu Xi's Birthplace and Ancestral Home: Jianyang, Jianzhou and Wuyuan, Huizhou GAO Lingyin/23
- Zhu Xi's Ecological Thoughts and Their Implications for the Building of the Beautiful China in the New Era
..... SHEN Quan, WANG Xiaoyun/29
- An Account of Huang Gan and His Ancestry FANG Yanshou/35
- A Tentative Study of Qiu Kui's Zhouli Buwang HE Minghui/41
- A Probe into Li Yanping's Thoughts on Learning LIN Rishang/50
- On Li Shixiong's New People – oriented Thoughts ZHANG Yu/56
- He Zhendai and the Culture of the Capital City of Min (Fuzhou) YOU Youji/63
- The Chronicles of Zheng Jing YU Lili/72
- Lu Ren's Historical Perspectives and a Chronological Account of the Social Network as Embodied in
Jinxi Dairy PIAO Yonghuan/77
- Research on Folk Beliefs of the Taiwanese in Fujian over the Last Century: Retrospect and Prospect
..... ZHANG Yiqiang/94
- A Review of the Romanization Efforts of Fuzhou Dialect and the Compilation of Reference Books of
Fuzhou Dialect by Missionaries in the Modern Times LEI A'Yong/100
- A New Perspective on the Ritual Music of Daoism
——A Review of Anlong Xieshi GE Yuanyuan/108
- The Preface to the Revised Edition of the Collections of Yangshi LIN Haiquan/112
- The Preface to Extended Chronicles of Cao Xuequan CHEN Qingyuan/126

朱熹理学与柏拉图、 亚里士多德思想之比较

——理解朱熹理学的一个新视角

王庆新

(清华大学公共管理学院, 北京 100084)

摘要: 比较柏拉图、亚里士多德与朱熹的思想, 可以为研究和理解朱熹理学提供一个新视角。尽管朱熹理学与柏拉图、亚里士多德的思想有着重要不同, 但是他们的本体论、宇宙论和灵魂论却有不少相似之处。他们均持有本体-现象二元论, 均为有神论者, 相信存在着一个超验性神对自然世界的主宰, 并且都相信灵魂不灭。有关比较研究主要在三个方面展开, 即本体论、宇宙论和灵魂论。在本体论上, 朱熹的理气论与柏拉图的理念论有不少相似之处。柏拉图的理念与质料的二分法与朱熹的理气二分法很相似。朱熹强调理与气分属本体和现象两个不同的世界, 理在气先, 理是气之本, 理产生气。而柏拉图认为理念和质料分属本体和现象两个世界, 理念是事物的绝对的普遍性本质, 而质料则是事物的特殊性现象。在宇宙论上, 朱熹思想与古希腊传统也有很多相似地方。柏拉图认为超验性的神为善的相或心智 (nous), 亚里士多德的超验神是心智或理性神 (nous), 即第一动因。朱熹认为太极和天理是宇宙万物运动化育的超越性本原, 或者说, 是外在于宇宙的神。太极或天理类似于柏拉图的神和亚里斯多德的 nous 或不动的动者, 是创造宇宙万物的动力因。并且朱熹的太极和天理, 与柏拉图的神、亚里士多德的 nous 一样, 都代表着宇宙的最高善, 是宇宙万物创生的目的因。在灵魂论上, 柏拉图和亚里士多德都认为生命由灵魂与肉体构成。亚里士多德则认为只有人分有神的理性 (nous), 而动植物没有。朱熹也认为生命由天性 (或天理) 与形体气质所构成。朱熹的天理天性类似于柏拉图和亚里士多德的灵魂, 而朱熹的形体气质类似于柏拉图和亚里士多德的肉体。简言之, 比较朱熹与柏拉图亚里士多德的思想可以帮助我们更好地理解朱熹的理气论和他的形而上学。

关键词: 柏拉图; 亚里士多德; 朱熹; 共相 (形式), 质料, 灵魂; 天理, 天性, 气, 魂魄

美国著名历史学家麦克尼尔 (William McNeill) 认为基督教和大乘佛教有三个重要的相似之处: 第一, 两个宗教都相信来世天堂的存在和灵魂不灭, 也就是本体与现象的二元论。两者都认为人生的目的就是为了拯救人的灵魂以便来世可以在天堂过幸福的生活。第二, 两个宗教都强调人人平等的原则, 认为不论男人或女人, 不论富贵与贫贱, 只要能尽到基本的伦理责任, 他们的灵魂就都可以得到拯救。第三, 两者都相信有一个或多个道成肉身的神来到人世间拯救人类堕落的灵魂, 帮助人类脱离苦海, 比如基督教的耶稣和佛教中众多普度众生的菩萨。他进一步认为基督教的拯救哲学和佛教的拯

基金项目: 清华大学文科自主科研计划项目 (项目编号: 2012WKZD012)。

作者简介: 王庆新, 男, 清华大学公共管理学院教授, 博士生导师, 研究方向为政治学和政治哲学, 曾在香港大学和新加坡国立大学执教多年。

救哲学都有一个共同的思想源头，那就是古希腊思想。^① 麦克尼尔所指的古希腊思想就是以柏拉图和亚里斯多德为代表的最重要的古希腊哲学思想。柏拉图和亚里士多德的思想是西方古典哲学的最重要的源头。正如英国哲学家怀特海所说，整个西方哲学史不过是对柏拉图思想作注脚，他这么说一点都没有夸张。

朱熹理学是宋代儒学的集大成者，曾主宰古代中国官方意识形态达七百年。众所周知，大乘佛教的华严宗对二程有很重要的影响。也就是说，古希腊哲学和朱熹理学有可能存在着某种重要的渊源。过去几十年来，国内不少学者对朱熹理学的研究有很大争议，一些学者认为朱熹是唯心主义有神论者，而其他一些学者则认为朱熹是唯物主义无神论者。^② 本文的目的是提供一个研究和理解朱熹理学的新视角，也就是，比较朱熹理学与柏拉图和亚里斯多德主要思想，并寻找二者之间的异同点，以便更好地理解朱熹理学的原本真面目。

本文的结论支持朱熹是唯心主义有神论者的观点。本文认为尽管朱熹理学与柏拉图、亚里士多德的思想有着重要不同，但是他们的本体论、宇宙论和灵魂论也有不少相似的思想。他们都持有本体—现象二元论，都相信存在着一个全能的超验性神对自然世界的主宰，并且都相信灵魂不灭。

本文的比较研究主要在三个方面展开，即本体论、宇宙论和灵魂论（即肉体与灵魂的关系）。本文的比较研究的主要论点如下：

在本体论上，朱熹的理气论与柏拉图的理念论有不少相似之处。朱熹与柏拉图都持有本体—现象二元论的观点。柏拉图的理念与质料的二元论与朱熹的理气二元论很相似。朱熹强调理与气分属本体和现象两个不同的世界，理在气先，理是气之本，理产生气。而柏拉图认为理念和质料分属本体和现象两个世界，理念是事物的绝对的普遍性本质，而质料则是事物的特殊性现象。

朱熹的宇宙论与柏拉图和亚里士多德的宇宙论也有很多相似地方但也有重要不同。柏拉图称这个超验性的神为善的相或心智（*nous*），亚里斯多德的超验神是心智或理性神（*nous*），即第一动因，或不动的动者。朱熹认为太极和天理是宇宙万物运动化育的超越性本原，或者说，是外在于宇宙的神。也就是说，太极或天理类似于柏拉图的《蒂迈欧篇》的德穆尔革神（*Demiurge*）、亚里斯多德的努斯（*nous*）或不动的动者，是创造宇宙万物的动力因。而且，朱熹的太极和天理既包含有宇宙和万物生成化育的所有规则和规律，包括物理学意义上的规则和规律，也包含有伦理学意义上的道德规范如仁义礼智等。也就是说，朱熹的太极和天理，与柏拉图 *Demiurge*、亚里士多德的 *nous* 一样，都代表着宇宙的最高善，是宇宙万物创生的目的因。

在灵魂论问题上，柏拉图和亚里士多德都认为生命由灵魂与肉体构成。亚里士多德则认为只有人分有神的理性（*nous*），而动植物没有。朱熹的“理一分殊”概念也认为生命由天性（或天理）与形体气质所构成。朱熹的天理天性类似于柏拉图和亚里士多德的灵魂，而朱熹的形体气质类似于柏拉图和亚里士多德的肉体。朱熹认为人与物都分有太极或天理天性，天理包括仁义礼智等伦理原则。但是他认为人与动物有重要区别。人分有较多的仁义礼智等天理，而动物与植物分有很少的仁义礼智等天理。而且，就像亚里士多德灵魂中的理性（*nous*）是可以与或肉体分开的一样，朱熹天性可以与形体气质分开。人死后，朱熹的天性（魂气）离开形体气质，升入天上，形体气质则沉降地下。

^① William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of Human community*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, p. 338-340, pp. 346-349.

^② 以往中国学界的普遍看法是朱熹属于唯心主义有神论者。冯有兰最早提出朱熹的理气论与柏拉图的本体—现象二元论的相似性。参看冯友兰：《中国哲学史》下卷；侯外庐：《中国思想通史》第四卷（下）；蒙培元：《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》（福州：福建人民出版社，1984年）。但是近年来不少学者改变以往的共识，认为朱熹的理气论属于唯物论或无神论。参见陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年，第87-94页。李泽厚则认为朱熹理学与王阳明心学都不认同一个外在超越的对象。参见李哲厚：《历史本体论·己卯五说》，北京：三联书店，第136-137页。

本文的第一部分首先简单地勾勒出柏拉图和亚里士多德的本体论、宇宙论和灵魂论的主要观点。第二部分介绍朱熹在这三个问题上的相关思想，并比较和分析朱熹思想与柏拉图和亚里士多德思想的异同。

一、柏拉图与亚里士多德的本体论、宇宙论和灵魂论

（一）柏拉图的本体论和宇宙论

柏拉图将以古希腊的爱尼亚学派的赫拉克利特为代表的万物皆变论的唯物主义观和巴门尼德的万物不变论相结合，提出了对西方古典哲学和宗教影响巨大的理念论（theory of forms，或翻译为形式论或相论）。柏拉图认为世界中不断变化的是现象，而永恒不变的是共相（形式或理念，*eidos*，*idea*，或 *form*）。柏拉图在《巴门尼德》和《斐多篇》里详细地讨论了相论（理念论）。^①

他区分了质料和共相（形式或理念）。质料（*matter*）是可以用人肉感官来感知的现象或具体事物，质料是可以变化或消亡的。共相或理念或形式（*ideas*，*forms*）则是同一类事物共有的绝对不变的属性或本质，是肉肉感官不可感知的，但是可以通过智慧或理性来理解。世界上有无数的同类事物就有无数的理念或共相。每类事物都有它自己绝对的不变的属性，本质，或理念或共相：大有大的相，小有小的相，美有美的相，善有善的相，正义有正义的相，人有人的相，火有火的相，水有水的相。热的东西有热的相，冷的东西分有冷的相，所有的奇数都分有奇数的相，所有的偶数都分有偶数的相。很多人或很多景观看上去很美是因为这些人和事物分有了美的共相；很多人很善良，是因为这些人分有了善的共相。共相好像是模型，这些具体事物和人分有了共相，就好像这些事物和人是按照共相临摹或造出来的。并且，这些事物的共相与具体事物是可以分离的。

柏拉图在《理想国》提出了一个重要的概念，即善的相。他说人的眼睛视力是造物主创造的，用来观看美丽的事物的。耳朵的功能是用来听的。而视力是用来看的。但是我们之所以看到世界上如此多的美丽事物是因为除了我们视力和这些可见的事物的存在之外，我们还需要一个关键的条件，那就是太阳光。世间万物只有在太阳光的照射之下，人的视力才能起作用，才能看见可见的事物。太阳光是连接视力与可见的世间万物的关键因素。在夜晚没有太阳光，肉眼是看不见任何东西的。太阳光和视力都有点像太阳，但都不是太阳，只有太阳才是视力看见事物的真正原因。人的灵魂对知识的对象的认知方式与视力看到事物的方式很相似。人的灵魂就如同人眼的视力一样，知识的对象如同世间万物。人的灵魂获得真理和知识需要第三者来连接灵魂与知识的对象，或启发灵魂接受真理或知识。这个像太阳一样的东西就是善的相。善的相所起的作用和太阳让视力看到可见事物的作用一样。当善的相照射在知识对象上的时候，灵魂中的理性就受到启发而能认识真理和知识。当善的相没有照射在知识对象上的时候，灵魂就没有受到启发而不能认识和感知真理或知识，就只有意见，而没有理性。善的相（*Form of Good*， or *Principle of Good*）是人的灵魂获得知识和真理的原因和动力，也是知识和真理产生的最终原因。善的相赋予人认识真理的最终原因。善的相是永恒的，也是超越于所有的真理和知识的。也就是说，柏拉图的善的相是一个外在于人类世界的永恒而拥有绝对真理的神。^② 柏拉图的宇宙生成论和神学主要体现在《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）。它是一篇对西方宗教和科学影响深远的作品，对宗教的影响主要是通过柏拉图主义如奥古斯丁对基督教的影响。作品中详细描述德穆尔革神（*demiurge*）创造宇宙和万物（包括人和动物的过程）。德穆尔革神（*demiurge*）所创造的宇宙是按照

^① 王大庆译：《柏拉图对话集》“巴门尼德篇”，北京：商务印书馆，2012年，第493-499页。W. H. D. Rouse, translated, *Great Dialogues of Plato* (New York: Signet Classics, 2008), pp. 592-621.

^② W. H. D. Rouse, translated, *Great Dialogues of Plato* (New York: Signet Classics, 2008), pp. 358-361.

既定的模板或共相而创造出来的。德穆尔革神即是心智或努斯（mind 或 nous）或共相的体现。他根据自己的模板，运用四个基本元素（土，火，水，气），根据数学原理按照不同的比例混合了四个基本元素而创造了世界，建造了太阳、地球和其他天体。神并赋予了宇宙天体的灵魂，即宇宙灵魂，让灵魂渗透到宇宙的每一个角落、让宇宙有序地运转的理性和和谐。宇宙灵魂就是构成各个天体的不同元素（土，火，水，气）之间混合的比例，以及天体运行的轨道和不同天体之间轨道的距离。这些比例和轨道最终使得宇宙间各个天体的运行非常地和谐和有序。^①

柏拉图在《法律篇》提出了另外一个神，即努斯神（nous），或理性神。柏拉图认为努斯神主宰着宇宙万物的生成和运动变化，包括天体运行和生命的生成化育。没有努斯神的主宰，宇宙万物都无法生成和运动变化。努斯神也存在于人的灵魂当中，是从外部进入人的肉体的，并主宰着人体各个部位的活动。并且，努斯神对人类社会有满满的关爱。努斯神是可以干预人类社会和历史的，人们通过祈祷可以与神沟通。^② 柏拉图《理想国》中的善的相，《蒂迈欧篇》的德穆尔革神（Demiurge）和世界灵魂以及《法律篇》中的努斯神在柏拉图的神学体系中到底起怎样的不同作用？如何定义努斯神？这些不同的神之间的关系是怎样？这些问题是研究柏拉图神学体系很困难的重要问题。

对于努斯神的定义问题，大多数西方学者都将 nous 理解为理性和智慧，也就是理性思维的能力，而与美德无关。但是最近有些西方学者认为 nous 包含有道德内涵，也就是，秩序和正义。而且 nous 不仅有理性和智慧的意思，而且包含有美德和正义和秩序等至善至美的道德内涵。^③ 对于有关 nous 和 Demiurge 与宇宙灵魂的关系问题，上世纪初以来的大多数的西方学者都认为柏拉图的努斯神就是柏拉图神学中众多的灵魂的一个而已，而不是一个单独地存在于柏拉图的众神之外的神。而且他们认为 Demiurge 和 nous 是不是同一个神不重要。即使 Demiurge 就是 nous，在柏拉图的神学中也没有起很大作用，柏拉图的神学还是以灵魂（各种各样的灵魂包括世界灵魂和善的相）为主，nous 只是世界灵魂的一个部分而已。也就是说，灵魂和共相通过提供宇宙万物的模板而创造宇宙万物，这就是亚里斯多德后来说的形式因。这个观点主要是根据亚里斯多德对柏拉图相论的批评而得来的。

但是近年来西方学界的有一个新观点认为 nous 与灵魂不同，它是比灵魂更高级的非物质性实在。Nous 是最高超验性实在，其次是灵魂，也是超验性的实在，但比 nous 低一等，其次才是可见的现象界的宇宙万物。Nous 主宰灵魂，灵魂象征着秩序，可以有好秩序也可以有坏秩序，nous 代表好的秩序，正义的秩序，有德性的秩序。有 nous 主宰的灵魂就是好秩序，正义的秩序，没有 nous 主宰的秩序就是败坏的秩序。也就是说，nous 通过它的力量来主宰灵魂和宇宙万物，使得灵魂和宇宙万物都有好的正义的秩序。这个新观点认为柏拉图的《蒂迈欧篇》中的 Demiurge 就是 nous，两者是同一个，Demiurge 就是象征着 nous 行使它的力量来创造宇宙万物，也就是说，Demiurge 或 nous 是完全独立于世界灵魂的创造宇宙的行动者或造物主，是创造宇宙的动力因。这个 demiurge 或 nous 为后来的亚里士多德的神学奠定了主要基础。亚里士多德抛弃了柏拉图的最高神（即善的相），而将 nous 当做宇宙第一动因，或不动的动者，也就是上帝。换句话说，柏拉图的神与亚里斯多德的神是同一个，都是 nous，这个神即是创造宇宙万物的形式因，也是动力因，还是目的因（有关亚里斯多德的神学，是下一节的讨论重点）。^④

① Plato, *Timaeus*, translated by Benjamin Jowett, The Echo Library, Middlesex, Britain, 2006, pp. 106 - 107. 汪子嵩等编：《希腊哲学史》第三卷（下册），北京：人民出版社，2003年，第641页。

② Chris Bobonich and Katherine Meadows, "Plato on Utopia", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

③ Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Indiana: Liberty Fund, 2004).

④ 有关这两派的观点，参见：Stephen Menn, *Plato on God as Nous* (Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, 1995, chapter 2, pp. 6 - 18; Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as Good," *Review of Metaphysics*, March 1992, pp. 543 - 572.

（二）亚里士多德对柏拉图思想的修正

亚里士多德对柏拉图的相论进行了重要修正。他在《范畴篇》中批评苏格拉底和柏拉图认为所有的东西都有共相（形式）的观点。亚里士多德区分了实体（substance，或 ousia）和附属特征（accidental properties）。实体是那些可以独立存在的主体（subject）如具体的人或马。附属特征是那些依附于主体而存在的特征，如人的高矮和马的颜色这样的属性离开了人和马就不能独立存在。亚里士多德认为只有具体的人和马才有共相（形式）。高矮，大小和颜色是附属特征，是没有共相（形式），因为颜色和大小不能独立存在，只有依附于如人或马这样的实体才有意义。

并且，亚里斯多德在《形而上学》中重点研究实体和共相，并对共相（形式）重新做了定义。他认为共相就是一类具体的个体所拥有的共同属性或本质。人之所以为人，或者人之所以区别于人是因为人有区别于动物的一些共同属性，如果将人定义为“两条腿的动物”，以区别于“四条腿的动物”，那么“两条腿的动物”就是人的本质，也就是人的共相（形式）。两条腿的动物恰好也是人这个物种（species）的定义。也就是说，共相（形式）类似于物种的定义。亚里士多德进一步推导出一个重要结论：即共相（形式）是存在于现象界，并与质料是融合在一起，或相辅相成而不可分离的。这点与柏拉图认为共相不存在于现象界而是与质料相分离的观点大相径庭，这也是亚里士多德对柏拉图相论的最重要的修正之一。^①

亚里斯多德在《物理学》第二卷第三章研究事物的运动变化与原因。他认为事物的运动变化和生成是可以由四个原因来解释的结论：形式因（formal cause），质料因（material cause），动力因（efficient cause），目的因或功能因（final cause，或 functional cause）。形式因类似于柏拉图的共相或形式，质料则类似于柏拉图的质料。他用一团没有形状的铜材料变成铜雕像的变化过程来说明导致这个变化的四个原因。没有形状的铜是雕像的原材料，也就是质料，而雕像的形状就是形式或相。因为形状的改变，铜材料就变得雕像。铜材料是雕像的材料来源，是质料因。工匠是直接将铜材料作成雕像的人，是动力因。形状是关键，形状是规则，是形式或共相，所以形状是导致铜材料变成雕像的形式因。而雕像的功能是来做展览给人看的，展览目的是目的因或功能因。^② 亚里士多德重新在《形而上学》第一卷和第十二卷10章专门批评柏拉图的相论。他认为柏拉图的相不能解释万物的运动和生成化育，因为相只是为宇宙万物的生成变化提供模板，即形式因，而不能作动力因，因为相与具体事物相分离，相不能直接作用于具体事物而改变事物的生成化育。柏拉图的善的相可能是包含着宇宙创造和万物生成化育的所有规则和规律的模板，但是善的相没有提供创造宇宙的动力因和目的因，也就不能解释宇宙万物是如何创造生成的。

亚里斯多德重新构建了柏拉图的理性神学，即善的相。亚里斯多德认为柏拉图的神学包含两个神，最高神是善的相，而 nous 只是一个低级神。亚里斯多德反对柏拉图将善的相看作是最高神，因为有很多不同的善，所以很难有一个共同的善的相。亚里斯多德在《形而上学》第八卷认为宇宙万物中每一个物体的运动都是由其他物体的运动所带动的。每一个物体都是有生命的，每一个物体的运动只能推动一些物体在一定的時候运动，那个推动其他物体运动的物体要么由于某些原因慢下来，要么就停止运动或消失了。如果没有一个永恒地推动着所有物体运动的力量，宇宙的运动就会在某个时刻停止下来。但是宇宙的运动是永恒的，如果宇宙运动要永远保持下去，就必须有一个不需要其他物体来推动但却是永远地推动着其他物体运动的动者，这就是不动的动者（unmoved mover），或第一动

^① S. Marc Cohen, "Aristotle's Metaphysics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

^② Terrence Erwin, *Classical Thought: A History of Western Philosophy* (Oxford University Press, 1988), pp. 126 - 127. 汪子嵩等编：《希腊哲学史》第三卷（下册），北京：人民出版社，2003年，第793页。

因 (first cause)。这个永恒且不动的动者推动了宇宙中日月星辰等天体的季节性的永恒变化和运动,后者又推动地球上动植物的生成化育和运动。亚里斯多德的不动的动者是源自于柏拉图《法律篇》第十卷中的有神性灵魂或努斯 (nous) 的自我运动是宇宙运动的第一动因的论点。^①

再者,亚里斯多德引入目的论,以及潜能 (dynamis 或 potential) 和生命动力源 (energia 或 entelechy) 两个重要概念。他认为自然界每个事物都包含潜能和生命动力源两个部分。生命动力源本身含有既定的内在目的,最终将生长成完全的个体,实现其既定的内在目的。生命动力源类似于共相 (形式)。而潜能类似于质料,是促成生命动力源实现其内在的既定目的所必须的物质条件。比如人和动植物都包含有生成动力源和潜能,使得人和动植物都从很小的胚胎长成完整的个体。人和动植物的生成动力源就是灵魂,而潜能就是人和动植物的肉体与精子和种子等。从现代人的经验来看,潜能似乎先于生命动力源。比如先有精子和种子这样的潜能,才有精子和卵子结合生成胚胎再成长为成年个体,才有种子发育生长为完整的植物。但是亚里士多德认为生命动力源在时间上先于潜能。潜能总是由另一个实现内在目的成熟个体生成,如作为实现了内在目的的谷物生出作为潜能的种子,种子才能发育生长为完整的谷物;只有先有实现了内在目的的人 (也就是完整的成年人),才能生出精子这样的潜能,然后才有精子与卵子结合而生长发育成为实现的成年人。

有两个原因使得亚里士多德认为生命动力源在时间上先于潜能。第一,生命动力源包含所有事物 (也就是潜能) 运动变化是最终目的。根据亚里士多德的四因说,生命动力源是造成事物运动变化的原因,也就是目的因,所以生命动力源在时间上是先于潜能的。第二,所有包含潜能的事物都是不完美的,都是可以变化或消亡的,而纯粹的生命动力源是永恒的东西,是不会改变或消亡的,所以永恒不变且完美的东西一定是在时间先于可以变化或消亡且不完美的东西。^②

依此类推,就可以推导出一个结论:宇宙万物都是质料和共相 (形式) 组合而成,即同时包含有潜能和生命动力源,所以是不完美的,是可以被破坏和改变的。每个潜能的最终目的都是实现生命动力源的既定的内在目的。宇宙万物都是朝着由一个外在于宇宙的神所预定的目的而生成运动变化。亚里士多德认为这个神就是阿纳萨戈拉斯 (Anaxagoras) 所说的宇宙万物的主宰或本原,即理性或心智或努斯 (mind 或 nous)。理性神通过自身的理性思维而推动宇宙万物的生成变化运动。它让宇宙万物都有一个既定的目的或功能,以实现有条不紊的宇宙秩序。理性神如此的安排宇宙万物使得每个潜能按照从高级到低级的顺序,朝着既定的最终目的而生成化育和运动。也就是说,理性神推动地球、太阳和其他天体沿着既定的轨道运动,而后带动地球上四季的变化,再促进生命的产生和运动变化,让人和动植物都按照内在于每个个体的生命动力源 (entelechy) 中的既定目的而有秩序地生长发育,并且和谐地相互交往,最终实现理性神所设定的最高善。理性神为了共同善而主宰宇宙,并为宇宙提供秩序,就像军队里的将帅为了共同目的而统领军队为军队安排秩序一样。这个神是最完美最纯粹且永恒的生命动力源 (entelechy), 类似于朱熹所说的太极和天理,没有质料,不是潜能,不会被破坏和改变,是所有宇宙万物中的潜能所追求和模仿的对象,也就是宇宙万物运动变化的目的因。^③

并且,亚里士多德的理性神 (nous) 就是推动宇宙万物生成变化的第一动因,或不动的动者。换言之,nous 既是宇宙的模板,也是宇宙万物生成变化的最终推动力,还是宇宙万物追求的最高善。

^① Aristotle, "Metaphysics, Book VIII," in Terence Irwin and Gail Fine, translated, *Aristotle: Introductory Readings* (Hackett Publishing, 1996), pp. 64-67; Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good," *The Review of Metaphysics*, March 1992, p. 545.

^② S. Marc Cohen, "Aristotle's Metaphysics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

^③ Henry B. Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indianapolis: Indiana University Press, 1962, pp. 33-43; 汪子嵩等编:《希腊哲学史》第三卷(下册),北京:人民出版社,2003年,第633-642、875页; Terrence Irwin and Gail Fine, *Aristotle: Introductory Readings*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1996, pp. 126-127.

也就是说，*nous* 既宇宙创造的形式因，又是动力因，也是最终的目的因。^①

所以，亚里斯多德的神学要比柏拉图的神学更完善。亚里斯多德的理性神就是善本身，理性神和善本身是同一个神的统一体，而不是柏拉图的善的相。亚里士多德认为作为宇宙本原的理性神 (*nous*) 代表着宇宙的最高善，这与下面要讨论的朱熹关于宇宙本原的太极和天理就是体现着最高善，即仁义礼智，有着很大的相似性。

(三) 柏拉图与亚里士多德的灵魂论

柏拉图在《斐多篇》里通过苏格拉底的话，第一次提出人的灵魂不朽的概念。苏格拉底用相论来解释灵魂不灭的论点。苏格拉底认为肉体与灵魂的关系就是质料与形式的关系。他认为灵魂只是含有理性部分，而认为激情和欲望来自肉体。肉体是会腐败消亡的，而灵魂主宰肉体，是不朽的。

苏格拉底强调灵魂是肉体的共相或形式 (*form*)，而肉体是分有了灵魂的质料 (*matter*)。而肉体作为质料原本没有生命，分有了灵魂的形式才有生命，也就是肉体与灵魂的结合才产生生命，或者说，灵魂是肉体生命的最终驱动力。灵魂和肉体的关系与美的共相和具体的美如美女或风景的美的关系是一样。就像美的共相或形式与具体的美的关系是绝对对立的、不可相容的一样，灵魂与肉体的关系也是绝对对立的、不可相容的，即然肉体是会死亡的，那么灵魂就绝对是不会死亡的。所以，灵魂是永生不灭的，不会随着肉体的死亡而消亡。^②

在《理想国》中，柏拉图提出一个新的灵魂观。他修正了苏格拉底的灵魂理论。《理想国》里灵魂论有两个重要特点：第一，柏拉图将灵魂分成三个部分，理性 (*nous* 或 *reason*)，勇气 (*spirit*) 和欲望 (*appetite*)。他的灵魂论增加了一个新的功能，即勇气，勇气的功能是尊重别人或取得别人的尊重。第二，柏拉图在《理想国》将理性对勇气和欲望的主宰和统摄与人的正义与幸福生活联系在一起。理性是灵魂里三者中最重要的部分，理性主宰和统摄并协调着这三者之间的关系。当理性主宰和统摄着勇气和欲望，人的灵魂就是有秩序和有正义的，人就可以过上正义和幸福的生活，反之则不然。

亚里士多德的灵魂论是古希腊灵魂论研究的集大成者，对后世基督教神学的灵魂论有深刻的影响。他的灵魂论建立在柏拉图的灵魂三分论的基础上，他将灵魂分为三个不同等级的功能。他认为植物的灵魂只有提供最低级的营养性功能；动物的灵魂提供营养性的功能以及能够感知自然世界的感官性功能，而人类的灵魂是最高级的，它不仅有营养性功能和感官性功能，而且还有最高级的理性思维功能 (*intellect* 或 *nous*)，即心智。动物和人都有感知和想象的能力，但只有人有心智，所以才有思维的活动。^③ 亚里士多德的《灵魂论》第三卷第5章是有关灵魂不灭的著名篇章。亚里斯多德在这个只有半页字的章节中含混地说明了心智如何运作，为后世留下很多疑问和争议。亚里斯多德说心智有两个部分，一个是被动心智 (*passive intellect*)，一个是主动心智 (*active intellect*)。被动心智是一种被改变的能力或功能，主动心智是一种创造性的能力和功能。相对于被动心智，主动心智是与肉体相分离的，纯粹的，不可能被改变的。也就是说被动心智是肉体的，或者是与肉体混合的，可以被改变的。亚里斯多德还说主动心智的创造性功能就好像太阳光照在潜在的颜色上，而使得潜在颜色变成实际的颜色。他并且说主动心智是不随肉体消亡而消亡的，是永生不灭的。^④ 后世很多基督教神学家例如中世纪的阿奎那将亚里士多德有关主动心智的不朽性与他的《物理学》和《形而上学》中的第一

^① Stephen Menn, "Aristotle And Plato On God As *Nous* and As the Good," *Review of Metaphysics*, March 1992, pp. 543 - 551, 559 - 560; 汪子嵩等编：《希腊哲学史》第三卷（下册），北京：人民出版社，2003年，第873-876、881-887页。

^② Hendrik Lorenz, "Ancient theory of souls," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

^③ Aristotle, *De Anima*, New York: Penguin Classics, 1986, pp. 187 - 199.

^④ Aristotle, *De Anima*, New York: Penguin Classics, 1986, pp. 204 - 205.

动者或不动的动者联系起来,认为亚里士多德的主动心智支持基督教的上帝存在和灵魂不灭论。^①

二、朱熹理学及其与柏拉图、亚里士多德思想的异同

朱熹的理学是宋明理学的集大成。朱熹继承了北宋主要儒学家的哲学思想,包括周敦颐的太极学说,以及张载的太虚—气二元论、程颐程颢的理气论。

北宋哲学家张载对朱熹的思想有很大的影响。张载持有与柏拉图和亚里士多德类似的本体-现象二元论。他认为天、神、太虚都是指同一个本体,天性与太虚一样,也是等同的本体。他们都是万物生成化育的最终动力和源泉。气则是现象界的万物生成化育的基本材料,万物生成化育都离不开气的变化。用张载的话说,“散殊而可象为气,清通而不可象为神”(太虚和神,是看不见的,不可象的,而气是现象界的,是可见,可象的)(《正蒙太和》)。

张载认为人的生命是由来自本体界的太虚与现象界的气结合而形成的。人的天性就是来源于本体界的太虚。每个人的天性就是每个人在自然世界中分有的太虚。天性就是太虚在自然世界里每个个体中的具体体现。也就是说,太虚既超越于气(transcendent),又以天性的形式存在于气,呈现于气中(immament)。他说:“天性在人,犹水性之在冰,凝释虽异,其实一物也”(《正蒙诚明》)(太虚与人的天性的区别就好像液态的水处于稀释的状态,但遇到降温,就凝结成冰后的区别一样,其实太虚与天性是同一种东西,就像水与冰是同一种的东西一样,只不过状态不一样而已)。^②

张载并且认为天性就是人的自我意识的体现,人活着时候,性与气相聚集着,这时候的个体自我意识存在着,当人肉体死亡之后,性与气则相分离,但是人的天性会回到太虚世界而继续存在着(“聚亦吾体,散亦吾体,知死之不亡者,可以言性矣”)(《正蒙太和》)。所以“道德性命是长在不死之物也,己身则死,此则长在。”(人的天性就像是太虚一样,不生不灭,永远地存在着)(《经学理窟·义理》)。

程颐程颢的理气论对朱熹的思想也有很大影响。二程认同张载的太虚与气的本体现象二元论。他们提出了一个新的概念,即天理。天理是宇宙万物的终极本源,也就是宇宙万物的本体,即类似于张载的太虚和天性的概念,也类似于先秦儒家的天道概念。天理是形而上的本体,气则是形而下的现象。宇宙万物生成化育都是气的变化的结果,而现象界万物生成化育的最终来源是天理和天道。天理天道和天性都是天和神的体现。他们认为天理天道是气的创造者,气本身不会创造世界,必须出自于天理天道。天理天道是永远存在不会消亡的,而气是经常周而复始地生成变化,产生后又再消亡,消亡后再产生。比如程颐说:“天地间如洪炉,虽生物消烁亦尽,况既散之气,岂有复在?天地造化又焉用此既散之气?其造化者,自是生气…天地之化,自然生生不穷,更何复资与既毙之形,既返之气,以为造化?…近取诸身,百理皆具,屈伸往来之义,只于鼻息之间见之,往来屈伸只是理。”^③

程颐程颢的天理有三个含义:

第一,天理是宇宙万物的终极本原和创造者,就是神的体现。按照二程的话说,“万物皆只是一个理。”程颐在《伊川易传》中强调天理能够支配和主宰宇宙万物。所以天理既是宇宙万物的创造者又是主宰者。

^① Aristotle, *De Anima*, New York: Penguin Classics, 1986, pp. 204-205.

^② 近代以来对张载的这几句话的理解曾有过不少争议。见陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第46-48页;丁为祥:《张载太虚三解》,《孔子研究》2002年第6期;林乐昌:《20世纪张载哲学研究的主要趋向反思》,《哲学研究》2004年第12期。

^③ 程颐、程颢撰,潘富恩导读:《二程遗书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第209-210、213-214页。

第二，天理还是规范人的行为的最基本的伦理道德原则的总称，是社会伦理秩序或礼教的总称。也就是说，理是人之所以为人，或人之所以区别与禽兽的仁义礼智等最基本伦理准则，天理就是建立在君臣父子夫妇兄弟朋友等五伦的儒家社会伦理纲常秩序。所以程颐写道：“上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也。”所以天理就是神圣化了的儒家伦理纲常，就是天经地义的绝对真理，类似于基督教旧约的十诫，也就是宇宙中的绝对善。^①

第三，天理与先秦儒家的天类似，是有目的、有灵觉的，可以干预人类社会，也就是宇宙万物的主宰者。所以程颐说，“天，专言之则道也，天且弗违是也；分而言之，则有形体谓为天，以主宰谓为帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓为神，以性情谓之乾。”^②

（一）朱熹的本体论：太极、理与气的关系

朱熹的理气论是他的本体论。他认为气是建构自然世界的基本物质元素，也就是水、木、土、火、金等五行。而理则是不同的五行元素之间相搭配相结合而构成宇宙万物的规则和规律。柏拉图认为理念是一组事物的普遍性本质，而质料则是分有理念的本质，是事物的具体表现。朱熹对理气关系的理解与柏拉图特别是亚里士多德的理念（共相）与质料的关系有不少相似之处。这个相似性可以从三方面看出：第一，朱熹认为理在气先，理产生气。比如，朱熹说：“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理，静而生阴，亦只是理…（引者按：“…”表示表示引者省略了中间一段不重要的话。下同）未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物…有是理后生是气。天下未有无理之气，亦未有无气之理…伊川说的好，曰‘理一分殊’。和天地万物而言，只是一个理，在人则有各自有一个理…有是理便有是气，但理是本。”^③

第二，朱熹继承二程的理无存亡的观点，认为太极和天理是永恒的存在，物有生灭，理无生灭。比如，朱熹的《知言》卷一说：“生聚而可见则为有，死散而不可见则为无。夫可以有无见者，物之形也，物之理则未尝有无也。”^④所以太极和天理的永恒性与张载的太虚也是一样的。

第三，就像柏拉图认为理念（共相）与质料可以分离一样，朱熹也认为理与气是可以分离的。比如他认为理与气的关系，就像是江水与盛水容器的关系，理或性必须在气上面安顿，没有气，天理天性就没有地方安顿，就不能来到这世界中存在。就像是没有盛水容器来盛水，水就不能被带回家（天命之性，若无气质，却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归者）。^⑤

不少国内学者出于各种原因经常把太极或天理解释为在世界之内，先有世界才有太极和理，这是不准确的。还有一些学者把朱熹的天理看作是社会发展规律，这也是不准确的。^⑥朱熹的天理是超验性的存在，是在宇宙和地球存在之前就有的天理，而不是后天的社会中人与人之间相互交往而产生的规律。

（二）宇宙生成论

朱熹的宇宙论与柏拉图和亚里士多德的宇宙论有不少相似之处。柏拉图和亚里士多德的宇宙本原都是来自于一个蕴含各种生成化育所需的规则规律的理性神或心智（德穆尔革神或努斯），也就是说，努斯是宇宙万物生成化育的模板，是创造宇宙万物的形式因。朱熹的宇宙论把太极和天理比喻为

① 侯外庐编：《宋明理学》（上卷），北京：人民出版社，1984年，第149-154页。

② 朱熹、吕祖谦撰集：《近思录全译》第一章第5节，贵阳：贵州人民出版社，2009年，第6页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷一，北京：中华书局，1986年，第1-3页。

④ 陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年，第145页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第65-73页。

⑥ 比如陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年；李泽厚：《实用理性和乐感文化》，北京：三联书店，2005年。

蕴含宇宙万物生长化育所需要的各种物理规则和伦理规则的种子，就像种子发芽成苗一样。天理有绝对不变的属性和本质，天理在气产生之前就规定和规范了气的形体，而不是由气质来规定和规范天理的变化。他说天地万物中的人物草木禽兽的出生，都必须依靠相应的种子发育而成。如果没有种子，就不可能平白无故地生长发育出人物草木禽兽。这些种子包含着不同生命的规律和规则。宇宙天地万物被创造之前，也有一个类似种子的终极本原。这个推动宇宙创造的种子蕴含着所有有关宇宙天地万物被创造和运行的总规律和总规则，这个宇宙万物的种子就是太极。没有这个种子，就没有宇宙的创造，就没有天地万物的生成化育。（“只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理，则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”）^①

也就是说，朱熹认为太极是宇宙万物的超验性终极本原，也就是天理，是宇宙天地万物产生的模板或天理。宇宙天地万物是根据天理而创造出来的。换言之，太极和天理和张载的太虚一样，是在宇宙或世界之外，而不是在世界之内，是气的终极源泉。

朱熹的宇宙论在《太极图说解》体现得更加清楚。朱熹对周敦颐《太极图》的阐释，体现了周敦颐《太极图》原本的宇宙论与二程的理气二元论相结合的结果。《太极图说解》开头说道：

无极而太极。上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根也。故曰：无极而太极。非太极之外，复有无极也。

朱熹这里说，太极是形而上的本体，太极就是蕴含宇宙创造和万物化育的各种各样的规则规律，也就是宇宙万物生成化育的最终本原。朱熹在给陆象山的信中解释说极就是标准，太极就是宇宙万物的最终标准。“极是名此理之至极，中是状此理之不偏，虽然同是此理，然其名义各有攸当，虽圣贤言之，亦未尝敢有所差互也。如皇极之极，民极之极，乃为标准之意。”^②

也就是说，朱熹的宇宙生成论强调宇宙万物是由类似于种子的太极和天理所生成化育出来的，即宇宙本身是由先于宇宙而存在的类似于种子或模板的太极和天理所创造出来的。并且朱熹强调太极是创造宇宙万物的标准。朱熹对太极描述和定义类似于柏拉图《蒂迈欧篇》中创造宇宙万物的理念（或共相），也就是亚里士多德所说的形式因。

朱熹认为无极是修饰太极的形容词，无极的意思是无形不可象的，没有形状，也没有声音没有味道（“无方所，无形状，无声臭”）。“无极而太极”的意思是无形无声无臭无踪无影的太极，也就是，朱熹将无极解释为太极的修饰词。这一点成为他与陆象山的心性论一个重要的争执焦点。^③换言之，太极与《易经系辞传》中“神无方，易无体”的神和易同一个意思。太极与神和易一样，都是存在于时间和空间之外的。

太极和天理所设定的一个重要标准就是按照特定的比例来结合水、火、木、金、土等五行，以便创生宇宙万物。朱熹在《太极图说解》中写道：

盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳；阴阳异位，动静异时，而皆不能离乎太极。至于所以为太极者，又初无声臭之可言，是性之本体然也。天下岂有性外之物哉！然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓“各一其性”也。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣。无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女”，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。

① 黎靖德编：《朱子语类》卷一，北京：中华书局，1986年，第1-3页。

② 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第556页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第556页。

也就是说，阴阳之气的相互交感和作用而产生水、火、木、金、土等五行，五行之间再以不同的形式和配比相结合，即所谓“二五之精，妙合而凝”，从而产生天地万物，以至变化无穷。可以看出，朱熹的“二五之精，妙合而凝”与柏拉图的《蒂迈欧》中的德穆尔革神（Demiurge）将水、土、火、气等四元素按照数学比例凝合在一起而创造了宇宙万物的情形非常相似。所以有西方学者认为中国的五行与古希腊的四元素非常的相似。^①

朱熹认为天理和太极不仅为宇宙万物的生成化育和运动设定标准和模板，太极和天理并且无时无刻不推动着宇宙万物的运动变化，是宇宙万物生成化育和运动的最初始和最终的推动力。他用人跨马的比喻来形容理对气的推动和主宰作用。用他的话说，“有这动之理，便能动而生阳，有这静之理，便能静而生阴…太极力也，动静气也；气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人，动静犹马，马可以载人，人所以乘马，马之一出一入，人亦与之一出一入。”^②

同样地，朱熹在《太极图说解》也写道：

太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。太极之动静，是天命之流行也，所谓“一阴一阳之谓道。”诚者，圣人之本，物之始终，而命之道也。其动也，诚之通也，继之者善，万物之所资以始也；其静也，诚之复也，成之者性，万物各正其性命也。动极而静，静极复动，一动一静，互为其根，命之所以流行而不已也；动而生阳，静而生阴，分阴分阳，两仪立焉，分之所以一定而不移也。盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。是以自其著者观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲漠无朕，而动静阴阳之理，已悉具于其中矣…阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时生焉…

从上面这段话可以看出，朱熹的太极就是天理，就是主宰和规范着宇宙生成和万物化育的规律，就是宇宙生成和万物化育的本体，或张载的太虚。宇宙万物生成化育都是来源于太极和天理。太极和天理的活动就产生了阳气，静止则产生了阴气，一动一静，相互影响，阴阳互为动静的规律或频率也就是太极之理。也就是《易传》说的“一阴一阳之谓道。”^③

虽然万物的动静不同时候发生，阴阳之气也不一定同时出现，但是太极和天理是永恒的，无时无刻不在规范着主宰着万物的动静，推动宇宙万物的运动变化。虽然太极无形无象，冲漠无朕，但是万物的动静和阴阳的规律，都包含在太极和天理中。气化的万物运动万千变化，有生有灭，但是太极和天理随时推动和主宰着万物生成运动变化，永远都在场，永远都不缺席。所以可以说，太极即是宇宙万物生成变化的本原，也是万物生成变化的永恒的推动力，类似于亚里士多德的第一动因或不动的动者。

朱熹还将仁与他的宇宙论相联系在一起。朱熹认为仁包含着万物生长化育的原动力，也就是生生之理。也就是说，仁就是道体，就是天的创造生命的原动力。这个说法来源于《易传》的“天地之大德曰生。”董仲舒后来又把天的生生之大德比喻成天有仁爱之心。他说：“仁，天心也。”^④周敦颐《通书·顺化》也说：“天地以阳生万物，以阴成万物。生，仁也。成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。”

① 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2013年。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷九十四，北京：中华书局，1986年。

③ 朱熹认为《易传》中的“一阴一阳谓之道”指的是规范阴阳之气关系的理是形而上的道，而不是说阴阳之气属于形而上的道。用他的原话说，“正所以见一阴一阳虽属形器，然其所以一阴而一阳者是乃道体制所为也，故语道体之至极，则谓之太极，语太极之流行，则谓之道。”而陆象山则认为《易传》中这句话中的阴阳不是指形而下的气，而是形而上的道。这一个是朱熹与陆象山争执的另外一个焦点。黄宗羲：《宋元学案·象山学案》，北京：中华书局，2013年，第1903页。

④ 陈来：《仁学本体论》，北京：三联书店，2014年，第182-183、241-243页。

朱熹将太极和天理等同于天地之心，好像是天地拥有人那样有灵觉能思考的心智。朱熹说天地之心有四德，即元亨利贞，与人心所体现出来的仁是对应的，人的天性或人心也有四德，即仁义礼智。^①

当朱熹的学生问仁者是否就是天地之心，朱熹的回答是：“天地之心，只是个生。凡物皆是生，方有此物…人物所以生生不穷者，以其生也。才不生，便枯杀了。这个是统论一个仁之体。其中又有节目界限，如义礼智，又自有细分处也。”^②也就是说，仁就是天地生物之心，是生命的原动力和源泉。

朱熹又说，“天地生物之心是仁；人之禀赋，接得此天地之心，方能有生。故恻隐之心在人，亦为生道也。”^③也就是说，天地生物之心就是仁，就是太极和天理天性，就是生生之理，就是万物生长化育的原动力。

也就是说，太极和天理不仅是宇宙万物生成变化和运动的形式因，也是宇宙万物生成变化和运动的动力因，这个动力因类似于亚里士多德的第一动者或不动的动者。

正如德国著名哲学家莱布尼茨在《中国人的自然神学》一书中所认为的，理学是超验性的自然神学，这个超验性的神就是早期儒教的天，也是后来理学的天理和太极。天和理存在于世界之外，也存在于世界之内，并且是至善至美的象征和体现。他将理在气先解释为宇宙万物都是由质料（即气）和理所构成，所有的质料都是同样的，只是因为禀赋有不同的理而显示出各自的不同。并且这些宇宙万物的质料本身也是来自于天理，因为天理为质料的构建提供了组织原则或形式（organizing principles or forms）。

并且，莱布尼茨认为太极和天理是宇宙万物生成变化的最初始的推动力。宇宙万物中生成变化的动力和道德规范都是从天理和太极衍生出来的，并且受天理支配和控制的。而且这些宇宙万物因为分有了天理和太极，也就是分有了神的本质，所以拥有运动变化的活力。也就是说，天理充满了宇宙万物，或天理体现在宇宙万物中，而万物也存在于天理当中。也就是说，天理和太极与巴门尼德的“一”，古希腊哲学家 Anaxagoras 的 nous，以及亚里士多德的生命动力源（entelechy）都是同一个道理。^④

（三）天理天性的道德内涵

天理除了是宇宙万物生成化育的最终原动力以及为宇宙万物生成变化提供模板之外，天理还有具体的道德内涵。朱熹继承了先秦儒家和二程关于天是道德至善的体现的观点。先秦儒家认为天为人类制定道德标准。所以周武王认为“天命靡常”，“皇天无亲唯德是辅。”他坚信自己是奉天命讨伐纣王。

朱熹将仁义礼智等道德伦理上升为神圣的天理天道来信仰。因为人是由神圣的至善至纯的天理进入宇宙与肉体之气相结合，所以人心秉承着神圣的天理。朱熹将进入人体与形体气质相结合的天理称为天性。

他在解释《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”时说，人和动物植物从天那里所禀受的天理就是叫性，而天理或天性的道德内涵就是仁义礼智信等五常之德。天理天性就是天落实在人心里的命令，或道德律令。（“性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于

① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第25页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷一百零五，北京：中华书局，1986年，第2634页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷九十五，北京：中华书局，1986年，第2440页。

④ Leibniz, “The Natural Theology of the Chinese,” in Julia Chin and Willard G. Oxtoby, eds, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China* (Nettetal: Steyler Veri, 1992, pp. 89-91, 101-104).

是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”^①

那么，什么是仁？仁义礼智这四德之间的关系是什么？

朱熹在《论语集注》中解释仁的时候说：“仁者，爱之理，心之德也。”^② 换句话说，所谓的爱之理，就是一个存在于超验世界的抽象的爱概念，或至善的概念。而爱则是超验性的至善的概念在人身上的体现，也就是说，爱是仁之用。

朱熹的超验的抽象的爱之理（或天地之心）对应于人身上的爱或仁之用，与苏格拉底在《斐多》中的回忆说很相似。苏格拉底说人之所以有善和美的概念（form of good 和 form of beauty），是因为在人的灵魂来到这个世界之前就有一个超验性的至善至美概念，当人说一个人很善或一个事物很美，是在回忆灵魂里那个超验性的至善至美概念，或者说是在和灵魂里那个超验性的至善至美概念做比较。

朱熹认为仁包容义礼智三者。或者说义礼智是从仁流动出来的理。所以仁义礼智等四德是浑然一体的。他用身体与手脚的关系来比喻天理天性与仁义理智的关系。他说天性是身体，仁义是左右两手，而礼智是左右两脚。太极和天理，与仁义礼智都是浑然一体的。^③

用朱熹的话说：“天理之浑然，既谓之理，则便是个有条理的名字，故其中所谓仁义礼智者合下便有一个道理，不相混杂。以其未发，莫见端绪，不可以一理名，是以谓之浑然，非是浑然里面都无分别，而仁义礼智却是后来旋次生出四件有姓有转之物也。须知天理只是仁义理智之总名。仁义礼智便是天理之件数。性是太极浑然之体，本不可以以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故名之曰仁义礼智。”^④

他又说仁义礼智就像四个谷物种子，而恻隐之心、羞愧之心、恭敬之心、是非之心则是心之用，是仁义礼智四个种子生出了的苗。^⑤ 他引用二程的话“心譬如谷种，生之性便是仁”来说明天理天性与仁的关系。^⑥ 朱熹又说，“仁义礼智，皆天所与之良贵。而仁者，天地生物之心得之最先而兼统四者”，所谓“元者善之长也”。^⑦

朱熹把天理和仁义礼智比喻成待发育的种子，与孟子在夜气说中把人的天生善性比作“牛山之木”的“萌蘖”基本是一致的。^⑧ 孟子也认为天是至善至美的体现，人的最高目的是要实现天的至善至美的目的。所以，他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）。根据已故美国著名汉学家史华慈（Benjamin Schwartz）的解释，这句话重新确认了孟子在《孟子·公孙丑上》中强调的人心所禀受的仁义礼智等四端只是潜在的善（potentiality），而不是完全实现了的善。人只有尽心地修身养性才能完全实现心的潜在的善，才能事奉天，也就是与天的纯然善合二为一。^⑨ 所以说，朱熹的“万物各具一太极”的“理一分殊”思想继承了先秦儒家的同一思想。朱熹认为万物一体，宇宙万物也都禀受同一个太极和天理，他们都有同样的善的潜能，所有宇宙万物生成化育都是为了一个同样的目的，那就是要实现天和天理的至善至美的最终目的，即仁义礼智。也就是说，朱熹的“理一分殊”类似于亚里士多德的目的论。亚里士多德认为

① 朱熹：《中庸集注》，长沙：岳麓书社，2004年，第21页。

② 朱熹：《论语集注·学而》，长沙：岳麓书社，2004年，第55页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》，第一册，北京：中华书局，1986年，第105、110页。

④ 黄宗羲：《宋元学案》“晦翁学案”，北京：中华书局，2013年，第1527-1528页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》第一册，北京：中华书局，1986年，第105、110页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷九十五，北京：中华书局，1986年，第2418-2419页。

⑦ 朱熹：《孟子集注·公孙丑上》，长沙：岳麓书社，2004年，第268页。

⑧ 朱熹：《孟子集注·告子上》，长沙：岳麓书社，2004年。

⑨ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 268-274, 288-289.

宇宙万物的生成化育都有一个目的因或功能因，每一个事物（包括人）的潜能都朝着一个共同目的而变化运动，最终就是实现理性神（nous）所体现的至善至美的宇宙最高目的。

总而言之，朱熹对太极和天理的理解至少有三层意思：

第一，太极或天理是世界的终极本原和原动力，用朱熹的话说，“太极动而生阳，动极而静，静而生阴”。也就是说，太极是宇宙和宇宙万物的创造者。换言之，太极天理类似于亚里士多德的推动宇宙万物运动变化的动力因，或者说，第一动因。

第二，太极或天理还体现为天为宇宙万物的生成运动变化所制定的物理学意义上的规则和规律，这些规律包括天体运行的规律、四季变化的规律。用朱熹的话说，理在气先，“未有天地之先，毕竟是先有此理”。也就是说，理为气提供规则规律，气根据理而生成。或者说，太极和天理像是一个种子，生长成为宇宙和天地万物。换言之，太极天理类似于柏拉图《蒂迈欧》中按照自己的模板创造宇宙的德穆尔革神，或是亚里士多德所说的提供创生宇宙万物形式因的努斯神。

第三，太极和天理也为人类制定了最高伦理道德原则，比如仁义礼智和三纲五常。并且太极和天理是有意志的有灵觉的天地之心，可以无时无刻地干预着人世间的事务，类似于亚里士多德所说的体现最高目的因的努斯神，也类似于基督教的上帝，以便维护这个世界的普遍性伦理道德规范，或最高善。用亚里士多德的话说，太极和天理是宇宙万物的最终目的因。

简言之，朱熹的太极和天理与亚里士多德的努斯神都是宇宙万物的最终推动者或第一动者；宇宙万物都分有太极和天理或亚里士多德所说的生命动力源（entelechy），这些内在于宇宙万物的太极天理或生命动力源为宇宙万物提供生成化育和运动的模板和规律规则，以及最终目的或最高善。

明末清初的耶稣会传教士利玛窦正是从亚里士多德学说的角度来对宋明理学特别是朱熹的宇宙生成论提出了尖锐的批评。他认为宋明理学中的太极和天理不可能是宇宙的本原，他认为理学的理是事物的附属之理，不能作为创造宇宙的原动力的，也就是动力因。而且利玛窦认为天理没有动静，没有灵觉，也没有人格化的意志和目的，所以也不能作为宇宙主宰者。他认为基督教的上帝创造世界既有动力因和目的因，也有形式因，所以是更完美的信仰。^①实际上，利玛窦对宋明理学的太极和天理有很大的误解。可以从两方面看：其一，他错误地将朱熹的理解解释为类似于白马的颜色这样有附属属性，或用他的话说，是“虚理”，而不是将朱熹的天理解释为马的本质或本原。而实际上朱熹的天理是宇宙和万物的本质，按照亚里士多德的话说，是创造宇宙万物的形式因。其二，利玛窦说朱熹的天理完全没有灵觉和意志也是不准确的。诚然，朱熹有时将天解释为没有灵觉和意志的天理，将天与天理等同。比如朱熹在《论语集注·八佾第三》说：“天，即理也。”^②

但是利玛窦并没有注意到朱熹和二程对天的理解的另外一个方面，即他们经常将天和天理区别开来，而认为天是有灵觉的，而天理没有灵觉。《尚书·皋陶谟》的“天叙有典…天秩有礼…天命有德…天罚有罪”就是把天表述为一个可以为宇宙万物制定秩序，可以给人类立下道德律令，并且可以惩罚有罪的全能全知至善至美的造物主。这个天是有意志有灵觉的天。二程和朱熹对天的概念也体现了他们继承了《尚书》中有灵觉的天。程颐认为天、天道、帝、神、鬼神、天性都是指同一个超越性的对象。他说：“天，专言之则道也，天且弗违是也；分而言之，则有形体谓为天，以主宰谓为帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓为神，以性情谓之乾。”^③而且人心与天性，天理都是同一样东西。心就是人体中存放天理和天性的地方。（“心也，性也，天也，一理也。自理言而谓之天，自禀受而

① 利玛窦著，梅谦立注：《天主实义今注》，上海：商务印书馆，2014年，第94-97页。

② 朱熹：《论语集注·八佾》，长沙：岳麓书社，2004年，第73页。

③ 朱熹、吕祖谦撰集：《近思录全译》第一章第五节，贵阳：贵州人民出版社，2008年，第6页。

言谓之性，自存诸人而言谓之心。”^①他又说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”^②

朱熹对天的理解与二程和先秦思想家的理解是基本一致的。朱熹很多时候也说天理出自于天，或者天产生天理，也就是认为天是有灵觉有意志的全能全知的造物主。比如他以下的话：

“心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具至理，而天又理之所从以出者也。”这里的天就是理产生的场所，是制定天理的行动者。^③

“天命者，天之所赋之正理也。知其可畏，则其戒谨恐惧，自有不能己者。而付异之重可以不失矣。”^④天命就是天所制定并赋予人类的天理，也就是说，天也是有主观知觉的行动者，才能为人类制定天理。天所制定的天理值得人类畏惧。

当他的学生又问天是否像孟子所说的“天将降大任于斯人”“天佑民，作之君”“作善则降百善，作不善则降百殃”具有意志和有主宰能力，能够无时无刻干预人间事务，朱熹回答说，这些话的意思其实就是说天就是理，就是天命。虽然天不能像人那样的思虑，但是天的意志和命令可以从世道的气运盛衰循环来判断。天要降非常之福祸于世界，必然生出非常之人来完成天的使命。伏羲轩辕黄帝降生于世，商汤王周文王带来的改朝换代，齐桓公晋文公的称霸中原，都是天的意志的体现，都是天命天理的体现。并不是说天上有一个人在上面发号施令，评判人间罪恶，但也不能说天没有主宰和干预人间事务的能力。^⑤

（四）人性和动物之性的区别

朱熹在《太极图说解》认为人和世间万物都或多或少的享受着太极和天理。而天性指的就是人和动物所享受的天理，也就是落实到人和动物身上的太极或天理。所以世间万物都有各自的太极或天理。

五行之生也，各一其性。五行具，则造化化育之具无不备矣，故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙；而无极之妙，亦未尝不各具于一物之中也…然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓各一其性也。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣…盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。

朱熹认为人是由天理和气相聚合而产生的。天理是由外在于宇宙的地方来到宇宙中与由阴阳二气化生而成的形体气质相结合，就产生了人。阴阳二气的感应结合之后产生形体气质，天理才会附着到形体气质之上，也就是仁义礼智等天理才能停泊在气上。（“人之所以生，理与气合而已。天理故浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附着。凡人所能言语动作，思虑营为，皆气也。而理存焉。故发而为孝悌忠信仁义礼智，皆理也。”）^⑥朱熹这段有关人的构成的表述与明显受张载的影响，也与苏格拉底在《菲多篇》中有关人的由肉体 and 灵魂所构成的表述很相似。

朱熹认为人既享受有阴阳五行之气，所以有情绪与欲求，人也享受了太极的精华，也就是天理。而人心就是享受太极精华的部位。所以，人心能够分辨善恶，能够思维。如果人不能够用天理来压抑自己的情和欲，则与禽兽相差不远。圣人是最有灵性最有悟性的，不需要修身养性就可以自然地

① 朱熹：《孟子集注·尽心上》，长沙：岳麓书社，2004年。

② 朱熹、吕祖谦撰集：《近思录全译》第一章第三十九节，贵阳：贵州人民出版社，2008年，第24页。

③ 朱熹：《孟子集注·尽心上》，长沙：岳麓书社，2004年，第382页。

④ 朱熹：《论语集注·季氏》，长沙：岳麓书社，2004年，第196页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷一，北京：中华书局，1986年，第4-5页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第65-73页。

可以得到太极的整全，就可以自然地抑制自己的情欲，也就是获得中正仁义之道；而君子只是得到一部分太极，所以君子之道天理，需要修身养性，才能得到上天的保佑和庇护，而小人不懂上天的道，总是与上天的道相悖逆，所以非但得不到上天的庇护，还可能得到上天的惩罚。（“唯人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣，此言众人具动静之理，而常失之于动也。盖人之生，莫不有太极之道焉。然阴阳五行，气质交运，而人之所禀独得其秀；故心最灵，而有以不失其性之全，所谓天地之心，而人之极也…。人极不立，而违禽兽不远矣。圣人定之以中正仁义。圣人之道，仁义中正而矣，而主静。无欲故静。立人极焉…故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶…。盖人禀阴阳五行之秀气以生，而圣人之生，又得秀之秀者。是以其行之也中，其处之也正，其发之也仁，其裁之也义…”）（《太极图说解》）

朱熹在《太极图说解》的“万物各具一太极”的论点推到极致就是人与动物和植物似乎都有完全相同的天理天性。所以就有朱熹的学生提出“枯槁有性否”的问题。朱熹的回答是枯槁与人一样都禀受有五常之性。这似乎与儒家传统中人为万物之灵的观点相矛盾。但是正如陈来先生所说，这种矛盾是不存在的。朱熹早期是用人与动物所禀受的天理相同而禀受的气质不同论点来解释人与动物的区别，即所谓“理同气异”的论点。而后朱熹又提出人与动物所禀受的气质不同而导致人与动物所禀受的天理也不同的论点来解释，也就是“理异气异”的观点。朱熹认为人所禀受的气质清晰光明，而动物所禀的气质浑浊昏暗。朱熹认为虽然人与动物和植物都分有同样的太极和天理，但是因为所禀受的气质很不相同，所以人与动物和植物所禀受的天理的质和量也有很大区别。人对五行之气的禀受对应着五常或四德等天理的禀受，如木气多则偏仁，金气多则偏义。但这并不是说人所禀受的是仁义礼智等四德，而动物所禀受的只是其中的三德或二德，而植物只禀受一德。朱熹认为人与动物和植物都禀受的四德，但人禀受的四德在质和量方面都大大优于动物，而动物所禀受的四德的质和量则大大优于植物。^①

朱熹又写道：“天之生物，有血气知觉者，人兽是也，有无血气知觉而但有生气者，草木是也，又生气已绝但又形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同。但以其分之殊，则其理智在是者不能不异。故人为最灵而备有五常之性，禽兽则昏而不能备。草木枯槁则有并与其知觉而亡焉。但其所以是物之理则未尝不具耳。”^②

朱熹认为人是天下最有灵性的生物，因为人的形体得到阴阳五行之气的最中正的配比。人的头圆像天一样，足平像大地一样平整端宜，所以可以接受天理，所接受的天理没有受到形体的太多遮蔽就没有堵塞，所以就有正常的智慧，能理解天理。而动物的额头扁平，天理在动物形体内得不到顺畅的流通，所以动物就没有足够的智慧来理解天理。动物接受的天地之气不是中正的正气，而是偏气。所以禽兽就横着生长，草木则头朝下生长，尾巴反在上面。动物之间有一些知识沟通，但只通一路。如鸟知道孝，水獭知道祭祀，狗能够帮主人防御，牛能够耕种而已。而人无所不知，无所不能。但是人与人之间的所禀受的天性也有不同。有些人所禀受的气是清纯的，就能接受很多天理附着在上，私欲很少，不必学习就知道天理如尧舜。有些人所禀受的气是浑浊的，就不能接受很多的天理的附着在上，私欲比较多，就必须学习才能知道天理，然后才知道怎么做事待人。^③朱熹对人与动物区别的描述，与柏拉图在《蒂迈欧篇》中的描述也有不少相似之处。柏拉图对人与动物的区别有如下的描述：人体和动物身体是装载灵魂的载体。鸟类是喜欢飞翔的人变成的，人的头发变成了鸟的羽毛。动物是

① 陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年，第124-143页。

② 《朱文公文集》五十九，“大余方叔”，引自陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年，第138页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，性理之一，北京：中华书局，1986年，第65-73页。

不喜欢哲学的人类变成的，这些人类被欲望所占有，不喜欢抬头看天空，也不喜欢用大脑思考，所以他们就把手放低，把手变成前爪放在地上。最没有理性和感性的动物就完全失去手脚，在地上爬行。生活在水中的动物也是神让最没有理性和感性的最无知的人变成的。宇宙中的万物就形成一体，按照主宰神的形象由主宰神创造出来的世界。人是神创造的最有灵性的动物。神在人体里置放了不朽的灵魂，并让灵魂充满感性、爱欲。如果理性能够控制人的灵魂，人就可以过得很幸福。如果人的理性不能控制感性和欲望，人就变成女人。如果人不能控制邪恶欲望，人就堕落为动物。^①也就是说，柏拉图也认为人与动物也有相通的性。柏拉图这里的理性主要指的是人分有神的智慧，而朱熹在上段中的天理则主要指人分有太极的道德规范。虽然两者侧重点不一样，但是两者都同样强调人分有神的至善至美至真的属性。

朱熹还用三个很形象的不同比喻来解释天理与人性和动物之性的关系与区别。第一个比喻是将人和动物的形体气质和性的关系比喻成镜子和光的关系。他认为人和动物的形体气质像是镜子，人的形体气质像是一面只有很少暗点的镜子，光照在这样的镜子上就有很多亮点，也就是说人禀受了很多的天理或仁义礼智。而动物的形体气质像是一面被严重腐蚀过的充满暗点的镜子，光照在这样的镜子上就只有几处光亮的地方，也就是动物禀受很少的天理或仁义。第二个比喻是月印万川的比喻。他将人的形体气质比喻作拥有大窗户的房屋，动物的形体气质则像是只有小窗户的房屋。纯然的天理天性像是洒在毫无遮挡的广袤大地和江河湖海之上，到处都可以见到的月光。人的天性，就像是洒在拥有大窗户的房屋里的月光，由于房屋有所遮蔽，在房屋里看到的日月之光就比在平地和江河湖海看到的少。而动物的天性，就像洒在只有小窗户的房屋里的月光，在这个房屋里看到的月光少而又少。天理天性被遮蔽得少，获得的天理就多，私欲就少。屏蔽得越多，获得的天理就少，私欲就多。由于动物被其形体所拘束，动物所禀受的天理天性非常地少。人通过教育，可以将被人的形体气质所遮蔽住的那部分天性天理接通，而禽兽形体所被遮蔽住的天性天理完全没有可能被接通。^②第三个比喻是将天性与人物形体比喻成江水与盛水容器的关系。他认为天理天性就是像一江的水，人的形体气质像是一个大桶，动物的形体像是一个小碗。人的天理天性就像是用大桶来装的江水，而动物的天性就像是用小碗来装的江水。一桶水和一碗水，虽然都是水，但是两者的量相差很多，所以所体现出来的天理就很不一样。（“人物之禀受自有异耳。如一江水，你将勺去取，只得一勺，将碗去取，只得一碗，至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以异…。天命之性，若无气质，却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归者。”）^③

朱熹对人性和物性的界定与区分，与亚里斯多德的灵魂论也有很多相通之处。表面上看，朱熹的理论看上去似乎与亚里斯多德的灵魂三分论相矛盾，但实际上并不矛盾。朱熹的天理天性是从超越世界而进入世界与气相结合而才产生生命，就像柏拉图和亚里斯多德的灵魂一样，存在于世界之外的超验世界，灵魂进入世界与肉体结合才产生生命。朱熹认为人与草木禽兽各自分有太极和天理天性。而柏拉图和亚里斯多德说只有人分有神的理性（*nous*），动植物没有分有。这里的 *nous* 虽然是智慧的意思，但是这个智慧是与德性密切联系的，指的是能够认知理性统摄激情与欲望而让人过正义生活的智慧，而不是一般的小聪明。朱熹认为虽然人与动物都从太极和天禀受同样的天理，人禀受的天理天性在质上要比动物禀受的天理天性好的多，在量上也要比动物禀受的天理天性要多的多，所以人有天生善端，而动植物基本没有。所以亚里斯多德与朱熹的理论是基本一致的。^④

① Plato, *Timaeus*, translated by Benjamin Jowett (Middlesex, UK: The Echo Library, 2006), p. 86.

② 黎靖德编：《朱子语类》卷四，性理之一，北京：中华书局，1986年，第65-73页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，性理之一，北京：中华书局，1986年，第65-73页。

④ Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana: Liberty Fund, 2004.

朱熹对人与动物或物体中的理气关系的理解与亚里斯多德的观点也有不少相似之处。亚里斯多德认为共相（形式）是一群特殊质料的共同属性或功能而不是抽象的绝对的普遍性本质，而且共相存在于质料中，而使得两者不可分离。朱熹认为物物有太极，每个事物在生成化育时候都分有了太极和天理，这些太极和天理就是事物的功能和目的。这些太极和天理不能与事物本身分离。比如，朱熹说：“凡有形有象者，皆器也。其所以为是器之理者，则道也。”人体器官如眼睛、耳朵，或人们的父亲和儿子都是阴阳之气所形成的，是形而下的。但主宰人体器官的理或规范父亲与儿子关系的理则是形而上的理或道（“如目之明，耳之聪，父之慈，子之孝，乃为道耳”）。^①朱熹又说：“未有这事，现有这理，如未有君臣，已有君臣之理；未有父子，以先有父子之理。不成元无此理，直待有君臣父子，去旋将道理入在里面。”^②明末耶稣会另外一个传教士艾儒略运用了亚里士多德的灵魂三分法也对朱熹的所谓“人物同性论”进行了尖锐批评。他认为草木动物和人类的性是不一样的，也就是他们分别有三种不同的灵魂（或性），即生魂、觉魂和灵魂，只有人的灵魂是最高级的，因为同时拥有这三种性。但是艾儒略显然是过分夸大了朱熹在这个问题上与亚里斯多德灵魂三分论的区别。艾儒略还批评了朱熹的人性为造物主的分体的观点。他说凡是可分之物，都是有几何形状有度有数的。而造物主是无度数无形状的超于万物之上的至纯之神，是不可分的。艾儒略显然误解了朱熹的太极和天理。就像柏拉图的共相是形而上的，可以被具体事物分有的一样，朱熹的太极天理也是形而上的，无形无踪的，也是可以被具体事物分有而不受任何影响。^③

（五）人性恶的来源

程颐认为人的善性是来自于人从天所禀受的天理天性，而人的恶性是来自于人的形体气质，也就是构成人形体的气。程颐说，“性出于天，才出于气”，“才则有善与不善，性则无不善。”^④

朱熹继承了程颐的观点，认为人的恶与天理天性无关，而是与人所禀的气质有关。因为人所禀的气质可以有厚薄之别，也有明亮与昏暗之分。人所禀的气质薄厚昏明之别，就解释为何有些人的品德高尚，而有些人的品德则不正或邪恶。朱熹批评孟子的夜气说只是说性本善，只强调人只要下功夫勇往直前，则“人皆可为尧舜”，但完全不讨论气质如何影响天性，也不讨论如何消除禀气之偏差对天性的腐蚀与侵扰。朱熹说：“所谓恶者，却是气也…命之正者出于理，命之变者出于气质。要之，皆天所付予。”^⑤他又说：“人之性皆善。然而有生下来善的，有生下来便恶的，此是气禀不同。且如天地之运，万端而无穷，其可见者，日月清明气候和正之时，人生而禀此气，则为清明浑厚之气，须做个好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾气，人若禀此气，则为不好的人”。^⑥换句话说，天理天性是纯然至善的，而气质则是恶的来源。朱熹将光比喻做天理，用镜子和水来比喻作气。若没有镜子或水，光就会散去。若投射到都是腐蚀变黑的镜子，光也就不会反射出来而被看见。如果投射到红色的镜子，光就会变成红色的。天理像是光一样，都是好的善的，人变邪恶，都是因为气质变坏，而不是理变坏。（“且如言光，必有镜，然后有光；必有水，然后有光。光便是性，镜水便是气质。若无镜与水，则光亦散矣。谓如五色，若顿在黑多处，便都黑了。人在红多处，便都红了。却看你禀的气如何，然此理却只是善。既是此理，如何得恶？所谓恶者，却是气也。”）^⑦受张载的影响，

① 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第557页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷九十五，北京：中华书局，1986年，第2436页。

③ 艾儒略：《性学初述》，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第140-146页。

④ 陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第80页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，“性理之一”，北京：中华书局，1986年，第65页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，“性理之一”，北京：中华书局，1986年，第67-68页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，“性理之一”，北京：中华书局，1986年，第67-68页。

朱熹提出了天地之性与气质之性的两个不同概念，并做了区分。朱熹说，“论天地之性则是专指理言，论气质之性则一理与气杂而言之。”也就是说，天地之性就是纯然的天理，就是性的本体，而气质之性，则是天理进入形体气质后与气质的混合状态。天理进入人体之后不免受到气质的污染而与纯然的天理有所不同。也就是说，天地之性是气质之性的本然状态。^①朱熹用水与盛水的容器来比喻天地之性与气质之性的区别。他说：“性比如水，水皆清也。以净器盛之，则清；以不净之器盛之，则臭；以淤泥质器盛之，则浊。本然至清，未尝不在。但既臭浊，猝难得清。”他又用明珠与水的关系来比喻理与气的关系。他说：“理在气中，如一个明珠在水里。理在清的气中，如珠在那清的水里面，透的都明，理在浊的气中，如珠在那浊的水里面，外面更不见光明处。”^②

但是朱熹认为人心与天地之心或纯然的太极和天理有所不同。朱熹接受了二程对道心与人心所做的区分。二程根据《尚书·虞书·大禹谟》中的“人心惟危，道心惟微”最早对道心与人心做了区分，他们认为“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也”。朱熹继承二程的说法，他说：“人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奥也。”^③朱熹又说：“只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。”^④换句话说，道心是天理，即天地之心，而人心是天理进入人体与人的形体气质结合之后的心，是受气质污染了的天理。道心与人心的区别就是天地之性与气质之性的区别。朱熹对天理天性和形体气质关系的理解与柏拉图对灵魂与肉体的关系的理解很相似。朱熹的天性天理类似于柏拉图的《菲多篇》中从世界之外进入人体的纯然至善的灵魂，而人的形体气质则就是《菲多篇》中的肉体，有很多恶的成分。人变邪恶，不是因为人禀受的天理天性，而是因为人的形体气质或肉体本身充满情绪和欲求，从而导致人偏离了天理天性。

（六）魂魄与鬼神

先秦儒家把鬼神和魂魄看做是一种超验性的气。春秋时期的《左传》最早记载了魂魄和鬼神的概念。《左传》就认为人心的最主要部分是魂和魄，他们分别是主管人的精和爽的功能，即生命力和智力。魂就是人的生命源泉和动力。也就是说人没有了魂，就没有生命力，就失去了生命。（“宋公宴叔孙昭子，饮酒乐，语相泣也。乐祁佐，退而告人曰：今兹君与叔孙，其皆死乎。吾闻之，哀乐而乐哀，皆丧心也。心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，何以能久。”）（《左传》昭公二十五年）

《左传》昭公七年子产为驱除伯有的鬼魂而立伯有的儿子为官，子产解释的一段话代表春秋时期的鬼魂观。子产说，人出生时候先有形魄，人体所显示出来的阳刚精神就是魂。人死后的灵魂就变成鬼魂，可以依附在人身上。^⑤《大戴礼记》则认为人死后“魂气归于天，形魄归于地”。宋代理学家们基本上继承了先秦和汉代的鬼神观，就是把鬼神表述为魂气。这种气是神性的气，类似于人呼吸而入的气。我暂且把这种表述称为鬼神魂气说。但是，宋代理学家们的鬼神观还出现一种新的表述，即把鬼神表述为性或理。我暂且把这个观点称为“鬼神性理说”。但是这两种表述有一个重要共同点，那就是两者都认为鬼神是超验性的或超自然的力量。钱穆在《灵魂与心》一书中说中国古人不相信鬼神，这是不准确的。

比如在一些地方，二程都认为人死后的魂气是一种有神性的气，是生命的原动力。他们称为“真元之气”。这种神性的气与一般所说的产生物质形体的气是不一样的。一般的气是物质性的（cor-

① 陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第137页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷四，“性理之一”，北京：中华书局，1986年，第72-73页。

③ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第261页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷七十八，北京：中华书局，1986年，第2009页。

⑤ 钱穆：《灵魂与心》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第46页；Yu Ying-Shi, “‘Oh, Soul Come!’ A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, December 1987, p. 371.

poreal), 如阴阳五行之气, 最终是会消散而灭的。而“真元之气”是不同于物质性气的气, 是与天地合流, 不会消散而灭的。而且真元之气还是物质性的阴阳五行之气的本原, 可以产生化育宇宙万物的阴阳五行之气。^① 所以二程说, “人之魂气既散, 孝子求神而祭, …魂气必求其类而依之。”^②

在其他一些地方, 二程认为鬼神就是超验的性与理, 与天、天道、天命、天帝等概念一样, 都是指宇宙的本原性东西。比如, 程颐说: “天, 专言之则道也, 天且弗违是也; 分而言之, 则有形体谓为天, 以主宰谓为帝, 以功用谓之鬼神, 以妙用谓为神, 以性情谓之乾。”^③

程颢也说: “君子当终日对越在天也。盖‘上天之载, 无声无臭。’其体则谓易, 其理则谓之道, 其用则谓之神, 起命于人则谓性, 率性则谓之道, 修道则谓之教。”程颢又说: “其体谓之易, 其理则谓之道, 其用则谓之神, 其命于人则谓之性。”^④ 意思是说、易、道、神、性、理都是同一种超越性的东西, 在不同场合则有不同称谓。人在祭祀场合就称性和理为神。

朱熹对鬼神的理解与二程的理解很相近的, 也同样显示出两种不同的表述或理解方式。

一方面, 朱熹也认同先秦和汉代的“鬼神魂气说。”朱熹有时候认为鬼神和魂魄一样都是气的体现。但是魂和魄是由不同的气构成的。朱熹将气分为清气和浊气, 清气是看不见的, 无形无踪的, 就是构成魂的成分, 而浊气就是有形可见的, 是质料, 是构成魄的成分。清气与浊气, 也就是, 魂与魄相结合, 就产生了人。人死后, 清气和浊气相分离, 或魂与魄相分离, 魂升到天上, 而魄则降到地下。^⑤ 朱熹这里的清气似乎类似于二程的真元之气。^⑥

比如朱熹写道:

气之清者为气, 浊者为质。知觉运动, 阳之为也。形体, 阴之为也。气曰魂, 体曰魄。高诱《淮南子》注曰: “魂者, 阳之神; 魄者, 阴之神。”所谓神者, 以其主乎形气也。人所以生, 精气聚也。人只有许多气, 须有个尽时。尽则魂气归于天, 形魄归于地而死也矣…夫聚散者, 气也。若理, 则只泊在气上, 初不是凝结自为一物。但人分上所和当然者便是理, 不可以言聚散也。然人死岁终归于散, 然亦未便散尽, 故祭祀有感格之理…

凡无形者谓之理; 若气, 则谓之生也。清者是气, 浊者是形。气是魂, 谓之精; 血是魄, 谓之质。所谓“精气为物”, 须是此两个相交感, 便能成物。“游魂为变”则所谓气至此已尽。魂升于天, 魄降于地。阳者气也, 归于天; 阴者质也, 魄也, 降于地, 谓之死也。知生则便知死, 只是此理。^⑦

朱熹讨论子孙与祖先神沟通的时候也显示他对“鬼神魂气说”的认同。但是朱熹对魂气是否永生不灭的问题的回答是模棱两可的。他认为魂气有可能随着时间而散去, 但是不一定会散尽, 也就是说, 魂气有可能是永久存在的。最后他干脆说他不知道这个问题的答案。朱熹反对佛教的六道轮回, 他说佛教的灵魂轮回论意味着同一个灵魂常常与不同的生物或气相聚, 而没有生成化育, 这是错的。但是他并不反对灵魂不灭论。^⑧ 朱熹认为子孙与祖先的沟通就是活着的魂与游魂之间的沟通。他认为子孙

① 程颐、程颢撰, 潘富恩导读:《二程遗书》, 上海: 上海古籍出版社, 2000年, 第212页。

② 程颐、程颢撰, 潘富恩导读:《二程遗书》, 第一卷, 上海: 上海古籍出版社, 2000年, 第57页; 侯外庐编:《宋明理学》, 北京: 人民出版社, 1984年, 第148页。

③ 朱熹、吕祖谦撰集:《近思录全译》, 第一章第5节, 贵阳: 贵州人民出版社, 2009年, 第6页。

④ 朱熹、吕祖谦撰集:《近思录全译》, 第一章第19节, 贵阳: 贵州人民出版社, 2009年, 第13页。

⑤ 黄宗羲:《宋元学案》“晦翁学案”, 北京: 中华书局, 2013年, 第1512-1521页。

⑥ 冯友兰也注意到二程的“真元之气”与朱熹的“清气”的相似性, 并且认为真元之气是不在时空里的。但他也说二程和朱熹都没有把真元之气和清气解释得很清楚。见冯友兰:《新理学》, 北京: 北京大学出版社, 2014年, 第72、84页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》卷三, “鬼神”, 北京: 中华书局, 第34、37-38页。

⑧ 黄宗羲:《宋元学案》, 北京: 中华书局, 2013年, 第1512-1521页。

和祖先之所以可以沟通是因为子孙魂与祖先的未散去的魂气是相通的。人死后气未散尽，所以活着的子孙可以通过他们的魂以祭祀的形式与祖先神的魂气沟通。只要祭祀者心诚，就有可能与祖先的魂气相感格沟通。毕竟子孙与祖先是承接着同一个魂气。子孙的祭祀是用子孙的精神气来感召祖先的魂气，进行沟通。如果不是本族子孙来祭祀祖先，就不能感召祖先的灵魂。^①

然而，和《左传》《礼记祭义》中的魂气相比，朱熹对魂气的理解有一个重要变化，那就是认为魂气行使着人的理性思维功能。魄只是一个被动地储存记忆的器官，没有主动的理性思维功能。朱熹说：“人之能思虑计划者，魂之为也。能记忆辨别者，魄之为也。”朱熹对魂气的这个理解是《左传》《礼记祭义》所没有的。^②朱熹这里说的魂所起的主动的理性思维功能与亚里斯多德的《灵魂论》第三卷第五章所讨论的主动心智相似，魂和主动心智一样，主要都是行使思维推理功能，而朱熹的魄则与亚里士多德的被动心智很相似，只是行使知觉和记忆功能。

另一方面，朱熹继承二程关于鬼神是与性和理一样的超验性东西。比如，朱熹说：“以能开辟变化之道谓之道，气功用之处则谓之神。”^③他还用蜡烛来形容魂与魄的关系，肉体就像蜡烛一样是形体，蜡烛的火苗就像是人的魄，是蜡烛燃烧的气形成的。而蜡烛发出的光就像是人的魂，就像他经常把性和理比喻成光一样。^④在其他地方，朱熹又说，魂是火，魄是水。月之光是魂，月之晕是魄。魂是不可见的，魄是依形可见的。

朱熹对魂魄功能的讨论也显示他对鬼神和魂魄的理解与二程的“鬼神性理说”很相似，也就是魂是类似于性和理的。朱熹认为魂气就是鬼神住在人心，就是主宰人的知觉和运动，而魄主宰人的形体，是静止的（“知觉运动，阳之为也；形体，阴之为也。气曰魂，体曰魄”）。魂是生命的动力和来源，类似于天理的生生之理的功能。魂使得生命的生成变化运动成为可能。魄本身没有运动的能力，魄的运动能力是来源于魂气的，没有了魂气，人的生命就没有发育变化和运动的能力。

他又用月亮上的光和月亮上的黑晕来形容魂与魄的关系。月亮中的黑晕是魄，而月亮的光是魂，是来自太阳的照射，月亮本身不发光，也就是月亮本身没有魂。（“动者，魂也；静者，魄也。动静二字尽魂魄。反能运用作为，皆魂也。魄则不能也。今人之所以能运动，都是魂使之尔。魂若去，魄则不能也。今魄之所以能运，体便死矣。月之黑晕便是魄；其光者，乃日加之光耳，他本无光也。”）^⑤

朱熹弟子对魂魄与理气的关系表现出相当的困惑，他们认为《礼记》对鬼神是理还是气的问题有前后矛盾的说法。比如朱熹弟子问道，古时候的圣人谈论鬼神，都认为鬼神指的是理的屈伸，人能顺鬼神之理则吉利，不能顺理鬼神之理则有凶祸。比如《礼记礼运篇》的“君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫”指的是君王与夫人通过祭祀与祖先的灵魂沟通，子孙的灵魂与祖先的灵魂合二为一，生者与死者的灵魂都是看不见，无踪无影的。而《礼记祭义》却说人死后灵魂升天，“其气发扬于上为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之着也”。对于这个问题，朱熹的回答也是比较含糊，“鬼神故是以理言，然亦不可以谓无气。所以先王祭祀，或以燔燎，或以忧梦。”^⑥很显然，朱熹这里说得很清楚，既可以用性理来表述鬼神，也可以用魂气来表述鬼神。

从以上分析，我们可以得出有关鬼神的三个初步结论：第一，魂气和性理应该指的就是同一种东

① 黎靖德编：《朱子语类》卷三，“鬼神”，北京：中华书局，1986年，第34-38页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷三，“鬼神”，北京：中华书局，1986年，第34-38页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷九十四，北京：中华书局，1986年。

④ 黄宗羲：《宋元学案》“晦翁学案”，北京：中华书局，2013年，第1512-1521页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷三，“鬼神”，北京：中华书局，1986年，第34-38页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷八十七，北京：中华书局，1986年，第2263页。

西，只不过是不同的表述而已。也就是“鬼神魂气说”和“鬼神性理说”其实表述的是同一种东西。第二，更关键的问题是：朱熹认为魂是与魄或肉体很不一样的东西，魂是可以与魄或肉体分离开的。不管魂是真元之气或是清气，还是性或理，它们都是来自宇宙之外的超越性东西，进入自然世界之后与人的形体气质结合就产生了人的生命。第三，魂气很可能是永生不灭的，虽然朱熹在这个问题上有些含糊不清。

小结

柏拉图和亚里斯多德的哲学思想是现代西方思想的最早和最重要的源头，对西方思想起着奠基性的作用。柏拉图和亚里斯多德的哲学对基督教的形成与发展都起了很重要的作用。柏拉图认为肉眼可见的现象是肉眼不可见的共相的临摹，不可见的共相（形式）才是真实的存在，并且现象与本质（共相）是分离的。而亚里士多德认为真实的存在就是具体事物的共相（形式），也就是说共相寓于具体事物中，现象与本质（共相）不必分离。朱熹在宋代面临着佛教的巨大挑战之际，对先秦儒教进行重新阐释和哲理化。朱熹和古希腊哲学家一样，都关注和思考宇宙的终极本原，人性的普遍性，灵魂与肉体（即天理与气质形体）的关系。他们提出了很相似的本体—现象二元论来论述这些问题。朱熹的理气论为儒教信仰提供了坚实的本体论基础，并对宇宙本原、宇宙生成、天人关系、善恶关系进行了深入的哲理化阐述，将先秦儒家思想更系统地神学化。他把孔子孟子的主要精神和思想上升到天理或绝对的真理的地位来信仰和崇拜。朱熹的理气论与亚里士多德的宇宙论有特别的相似之处。这些相似之处在于两者都相信存在着一个外在于宇宙的绝对和永恒的神作为宇宙生成化育运动的最初始的推动力。这个神并且为宇宙万物的生成化育和运动设计了模板和规律，而且还为宇宙万物设定了道德规范标准，成为宇宙万物追逐和模仿的对象。朱熹的神是天理和太极，而亚里士多德的神是努斯神。

当然，朱熹理学与古希腊哲学有一些重要的不同，特别是对家庭伦理的强调是儒家与古希腊哲学的最大区别。^①除了这点之外，朱熹理学与古希腊哲学还有三个显著不同。

第一，虽然朱熹和亚里士多德都认为宇宙万物都分有了神的本质或智慧，但是两者有不同的理解。朱熹认为宇宙万物都分有了太极和天理，用朱熹《太极图说解》的话说，就是“万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”但是人与动植物分有太极的质和量不同。而亚里士多德则认为只有人才分有了努斯神的理性或心智，而动植物则不分有理性。

第二，朱熹理学和古希腊哲学还有一个重要不同。柏拉图虽然认为超验性的共相（或形式）与质料是分离的，但是它们却同时共存的（coeval），不存在哪个先哪个后，哪个创造哪个的问题。比如柏拉图的德穆尔革神虽然创造了宇宙，但是祂并不创造质料，只是按照共相（形式）或模板，将现成的毫无秩序的质料创造成井然有序的宇宙。而朱熹的理和气却是有先有后，先有理，后有气，也就是理为气的创造提供了组织规则或规律，没有理就没有气。正因为朱熹强调理在气先，所以莱布尼茨才认为，朱熹理学比古希腊哲学更接近基督教。基督教认为全能全知全善的上帝从无到有地创造了宇宙万物（*creatio ex nihilo*）。同样地，朱熹理学认为理在气先，因为有理才产生出气，也就是说，天和天理从无到有地创造了宇宙万物。^②

（下转第28页）

^① 史华慈著，程钢译：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2008年，第90-91页。

^② Leibniz, "The Natural Theology of the Chinese," in Julia Chin and Willard G. Oxtoby, eds, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Nettle: Steyler Veri, 1992, pp. 89-91, 101-104.

朱熹籍贯建州建阳祖籍徽州婺源

高令印

(厦门大学哲学系, 福建 厦门 361005)

朱熹(1130—1200)的祖籍原在北方。朱熹说:“相传望出吴郡,秋祭率用鱼鳖。唐天佑中,陶雅为歙州(按即徽州)刺史,初克婺源,乃命吾祖瓌领兵三千戍之。……子孙因家焉。”(朱熹《婺源茶院朱氏世谱序》)朱瓌为婺源初祖,朱熹为其九世孙。朱熹的祖父朱森、父朱松入闽定居,朱熹尊父遗言入籍建州建阳。这样,朱熹的籍贯便有建州建阳说、徽州婺源说。本文据入闽朱氏事亦和传统籍贯论说,说明朱熹的籍贯建州建阳、祖籍徽州婺源。朱熹是福建人。

一、朱熹以上三世迁闽定居

按照中国的传统,一般在新住地居住三代后方可改变自己的籍贯。朱森、朱松入闽,至朱熹已是三代,朱熹还说“居闽五世”(朱熹《婺源茶院朱氏世谱序》),是包括自己的子孙。也可以参考当今国家的规定。公安部1995年91号文件:公民的籍贯应为本人出生时祖父的居住地(户口所在地),祖父去世的填写祖父去世时的户口所在地,祖父未落常住户口的填写祖父应落常住户口地;公民登记籍贯后,祖父又迁移户口的,该公民的籍贯不再随之更改。1999年,中共中央组织部和国家档案局联合下发的《干部履历表·填表说明》规定:祖父或曾祖父出生地和其长久居住地做为某个人的籍贯。

朱熹祖父朱森、父朱松和朱熹本人,他们在福建不仅长久居住,而且决意定居于福建,入籍于建州建阳。

(一) 朱森举家迁闽定居

朱熹的曾祖父朱绚的次子朱森(1075—1125),即朱熹祖父,赠承事郎。朱森是儒学家。他说:“吾家业儒,积德五世矣。”(朱松《承事府君行状》)朱森兄弟4人,兄和2个弟弟早逝,婺源朱氏此支脉唯是朱森(清光绪《续修紫阳堂朱氏家乘·朱氏系图》)。北宋重和元年(1118),朱松登第进士,以同上舍出身授迪功郎,被任命为福建路建州(府治在今建瓯)政和县尉。朱森对婺源祖传遗产作了处理,“质先业百亩”(元虞集《朱氏家庙复田记》),于宣和五年(1123),趁其子朱松赴任,举家8口人全部随之,迁入福建:朱森夫妇,三子(松、桧、棹)、二女、媳(朱松妻)。朱熹说:“先世南来,八人度关岭(按仙霞岭)入闽。”(朱熹《与程允夫书》)一般认为,朱森举家迁入福建是为避方腊乱。其实,当时方腊起义(1120—1121)已被镇压下去,婺源一带社会趋于安定(清王懋竑《朱子年谱考异》卷一),乱不是主要原因。朱熹远祖历代多为仕宦之家,大都置有较多田产,至朱森以上“三世皆不仕”(朱熹《朱府君迁墓记》)。当时朱森这支朱家近乎败落,在很大程度上是企图寻找新的发展契机。可是,朱森到福建仅两年即逝,葬于政和护国寺侧。朱熹的父亲朱松在讲到自己少年时家中的经济状况时说:“某少贫贱,进不能操十百之金,贸易取资,以长雄一乡;退不能求百亩之田,于长山大谷

之中，躬耕以为养。自顾其家，四壁萧然，沟壑之忧，近在朝夕。”（《韦斋集·上赵漕书》）朱松虽有言过其实，“故乡无厚业”（《韦斋集·送五二郎读书诗》）是事实。朱松说：“先世之业呜咽流涕，奉养日短为终身之忧。”（朱松《承事府君行状》）“饥寒之忧，朝不保夕。”（《韦斋集·上赵漕书》）可见，朱森举家人闽是拟定居发展，近乎移民。

（二）朱松入闽即决意入籍建阳

朱松也和朱森一样，定居于闽之志早决。当朱松的岳父祝确劝其回婺源时，婉言谢绝。朱松在给其信中说：“婺源先庐所在，兴寐未尝忘也。来书相劝以归，当俟国家克复中州，南北大定，归未晚。”（《韦斋集·与祝公书》）明知“南北大定”几乎不可能，显然是托词。

朱松入闽后，社会动乱，避难辗转各地，始终不出福建范围，更不回故乡婺源。宣和五年（1123）八月，朱松27岁，任政和县尉，举家居政和，住官舍。此首次居政和五年。“云根书院，在政和县治西五十余步。宋宣和间，县尉朱松建”（明嘉靖《建宁府志·学校》）。建炎二年（1128）七月至次年十二月，朱松举家居尤溪，其中约一年任尤溪县尉，住官舍。这是首次居尤溪。建炎三年（1129）十二月至建炎四年（1130）五月，举家居政和堇寺，约五个月。建炎四年（1130）五月至绍兴元年（1131）冬，举家居尤溪郑安道的南溪别墅。朱熹就在这年的九月十五日出生于此。居此约一年半。朱松在《与祝公书》中说：“去年十二月初，……携家上政和，寓堇寺。（按今年）五月初，闻龚仪叛兵烧处州，入龙泉，买舟仓皇携家下南剑，入尤溪。而某自以单车下福唐（按福州），见程帅。……闻贼兵破松溪隘，駉駉东下，已入建州，攻南剑甚急。某又匆匆自间道还尤溪，六月十四日早到县，而贼兵已在十数里外矣。幸二舍弟已搬家深遯，是日即刻与县官同走至家间所遁处。……家中上下幸皆无恙，而随行及留寓舍中衣物、文字之类，皆无所损失。”（朱熹《韦斋与祝公书跋》）绍兴元年（1131）冬至第二年春，又举家居长溪（今霞浦县）龟龄寺。绍兴二年（1132）春，朱松“欲携家之福州，度鸡屿洋，卜寓桐江，不果”（《韦斋集》卷首《韦斋年谱》）。绍兴三年（1133），朱松寄家属于浦城，赴召杭州，后举家居政和，约一年。次年，朱松的母亲程氏（朱森妻）病逝，葬母于政和将溪；同年，朱松举家居尤溪，寓南溪别墅，约三年。绍兴七年（1137），朱松41岁，举家迁居建瓯：“遂筑精舍于（按建州城南）环溪之上，迁居焉。时文公已八岁矣。”（《韦斋集》卷首《韦斋年谱》）早在建炎四年（1130）六月，朱松说：“某与徐侯有卜居村落之约。每诵杜子美‘白沙翠竹江村路，相送柴门月色新’。徐侯今已迁居浮流（按永安），仆亦寻屋一区，冀必得之，庶几遂践旧约之言。”（《韦斋集》卷六）是年，朱松还举家居建阳城关其妹夫家。朱熹说：“绍兴庚申，熹年十一，先君罢官行朝，来寓建阳，登高丘氏之居。”（《跋韦斋书<昆阳赋>》）是年，朱松罢朝官，知饶州，辞；得台州崇道观祠禄，寓于建阳。朱松说：“余方食崇道之禄，来客于建（阳）。”（《韦斋集·富沙驿记》）不久，朱松举家又回建瓯，直至绍兴十三年（1143）三月，卒于环溪精舍。遵朱松遗嘱，次年祝夫人携子熹等居崇安五夫。朱松在闽二十年，举家迁居多次，始终未离开福建。这是因为，朱松早已决定不回原籍婺源。

朱松考察福建各地，决定安家于建阳考亭。他“游潭阳（即建阳），见考亭溪山清邃，可以卜居，尝书之日记”（《韦斋集》卷首《韦斋公年谱》）。朱松来不及在考亭定居即卒。“朱子不忘先君子之言，盖至于晚岁而后能筑室，以承其志而终身焉。”（明林俊《重修考亭书院记》）后人称朱子为朱考亭，不仅以里名，而是称颂朱子遵父训入籍之。

朱松生前宦游闽中，见“溪山清邃”多处，而决定入籍建阳，原因是多方面的。朱松和其弟朱棨，与建阳考亭的陈国器、陈和仲交往至深，朱松在《寄题容膝斋诗陈国器》中有“国器青云姿，逸志追孔鸾。曲肱数椽底，尚有千载前。……要知邱壑志，本初轩裳先”（清康熙《建阳县志·杂类志》）句。朱松弟朱棨在《盖竹社与陈和仲昆季诗》中有“朱陈自古同乡社，更约青云作往还”（同上）

句。这种情谊非同一般。还有，朱松和朱熹认为，这里是风水宝地。孝宗干道六年（1170）正月，朱熹41岁，葬母于建阳县崇泰里后山天湖之阳，名曰寒泉坞（村），即今莒口镇。朱熹的岳父刘勉之原籍建阳马伏，侨居崇安白水，晚年回籍建阳，居住在离考亭很近的肖屯。刘勉之无子，视朱熹为己子，聘为婿，常带朱熹到考亭肖屯看望其岳父母，并葬岳父母于考亭。

上面讲到，朱森举家入闽时，还有朱松胞弟妹。朱松卒时他们都健在，并有一定的功名。但是，朱松并不把孤儿女和寡妻托付给他们，而托付异姓福建之朋友。朱熹大叔朱桨，字大年，任官承事郎，其在干道七年（1171）前居政和，有子名朱熏。朱桨妻死于干道七年，朱熹亲操丧葬诸事：“来月之初，须且扶送叔母之丧还政和。”（《朱子文集·答方伯谟》）“近遭叔母之丧，别无得力子弟，丧葬之役，须当躬亲营奉。”（《朱子文集·辞免召命状四》）“叔母丧……熹贫家独力卜地营葬已半年，未有次第。”（《朱子文集·辞免召命状五》）朱熹二叔朱棨，字玉澜，生二女梧、秋。朱棨自负有才，精于诗，上面已引用其诗作，着《玉澜集》（附刻于《韦斋集》后）。宋知名文学家尤袤说：朱棨“心胸雍容广大，有经世之志”，其诗“高远近道”。（《玉澜集跋》）朱熹二姑嫁于建阳城关登高丘家，生子丘羲，字子野。《朱子文集》载有朱熹与丘子野唱和诗多首、书信多封。朱熹二姑30多岁守寡，家境困难，朱松“抚孤甥教之以善学，而经理其家事曲有条理，人无间言”（朱松《朱府君行状》）。朱松还为甥定婚事（《韦斋集·定婚启》）。

（三）朱熹谢绝婺源朱氏迁回故乡请求

绍兴二十年（1150），朱熹21岁，以新进士的身份还乡祭祖，乡亲把朱森离乡时典押的百亩田产赎回，交还朱熹掌管，恳请他迁回故乡婺源。这时朱熹虽未入籍建阳，定居于福建之志已决，根本无意迁回故乡婺源。他把赎回的田产全部归入祠堂，“以其租入充省扫祭之用”（清王懋竑《朱子年谱》卷二），并把长期乏人祭扫近亲之墓委托具体人负责管理。

朱熹也和朱松一样，在社会动乱和困难时不回故乡婺源，始终在福建辗转。如在“庆元党禁”（1197—1200）时期，朱熹的生命安全没有保障，“避迹无定所”（清道光《重纂福建通志·福州府》）。庆元三年（1197），朱熹避地顺昌。朱熹说：“予顷年经行顺昌，憩笈笕铺，……感前事，戏题绝句：“鼎鼎百年能几时，灵芝三秀欲何为？金丹岁晚无消息，重叹笕笕壁上诗。”（《题袁仲机所校〈参同契〉后》）“庆元丁巳”即庆元三年（1197）。福建泰宁发现朱熹撰并书《春夏秋冬》四时诗木刻：“朱子隐居小均（坳）时作也。时禁伪学，故不书名，以避祸也。”（清道光《重纂福建通志·泰宁县》）至长乐：因避伪学禁“寓于方安里之龙峰岩，里人刘砥、刘砺兄弟从而受业，今其地称为晦翁岩。”（清同治《长乐县志·流寓》）至长溪：“庆元间禁伪学，公至长溪，住杨楫家。”（清道光《重纂福建通志·丛谈》）长溪在今霞浦县和福鼎县境内。杨楫是朱熹门人。至闽清：“其于闽清凡数至，所历名胜题识殆遍，如广济岩之‘溪山第一’、白云岩之‘八闽岳祖’，皆其亲笔，现勒石尚存。”（民国《闽清县志·流寓》）闽清即今闽侯县。至连江：“宋庆元间，严伪学之禁，朱文公避迹至连江，入安中里仁山留数日。主人礼奉甚周。公取厅门书‘《大学》圣经’其上。”（清道光《重纂福建通志·福州府》）至福鼎：该县石湖书院刻有朱熹题字“溪流石作柱，湖影月为潭”。（清嘉庆《福鼎县志·名胜》）至寿宁：该县遗存朱熹联语“水云深处神仙府，禾黍丰时钟鼎家”“文章华国，诗礼传家”。（民国《霞浦县志·名胜》）此联语尚存。近年古田杉洋挖掘出朱熹墨迹“蓝田书院”“引月”“聚星”等石刻，并有石室、夜观星象的聚星台等：“蓝田书院在杉洋北门外，朱晦翁书‘蓝田书院’四字勒石。……距书院左边数武有聚星台。相传宋韩侂胄迹伪学时晦翁尝潜居此处。……其右数武有一池，名引月池，晦翁书‘引月’二字，惟署名则用‘茶仙’。”（民国《古田县志·学校》）“蓝田书院”石刻上款题有“庆元丁巳春三月”，即宁宗庆元三年（1197）三月；因学禁“引月”石刻暑假名“茶仙”。古田杉洋西横路坂，遗朱熹书匾联“碧海开龙藏，青云起雁堂”，尚存。

朱松病危时，托孤于右朝议大夫刘子羽：“吏部侍郎韦斋朱松，疾病在家，托公筑室于舍傍，名曰紫阳楼，教其子熹，卒以道义成立。”（清光绪《刘氏宗谱》卷一）朱熹和母等迁至刘子羽在其家乡崇安五夫屏山下潭溪旁所筑的“紫阳书堂”居住。刘子羽致刘致中的信说：“于绯溪得屋五间，器用完备；又于七仑前得地，可以树，有圃可蔬，有池可鱼，朱家人口不多，可以居。”（宋罗大经《鹤林玉露·弟子为干官》）朱熹一家在此一直住到1192年迁到考亭，有五十年。朱松还把朱熹的学业托付给刘子翬等三人：“手书告诀，所善胡公宪原仲、刘公勉之致中、刘公子翬彦冲，属以其子，而顾谓熹往受学焉。”（朱熹《朱公行状》）他们精心培养朱熹。据记载：“初屏山与朱子讲习武夷，去家颇远，时于中途建歇马庄，买田二百余亩，以供诸费，实与朱子共之，屏山既歿，忠肃公拱尽以畀朱子，资其养母。”（清王懋竑《朱子年谱》卷二）朱熹一家又特别得到刘勉之的照顾。朱熹说：“弃诸孤，先生慨然为经理其家事，而教诲熹如子侄。既又以其息女归之。亲旧羈贫，收恤扶助，亦皆吊车尽恩意。”（朱熹《聘士刘公墓表》）朱熹叔父朱棫有谓“孤侄携母依诸刘”（《韦斋集》附《玉澜集》）。朱熹久居崇安五夫，既成了家，又立了业。

朱熹之妻刘清四，追封硕人，刘勉之独生女，于绍兴十六年（1146）与朱熹结婚，生有三男（塾、野、在）五女。刘四娘卒于淳熙三年（1176年）十一月，次年二月葬于建阳县嘉禾里唐石之大林谷（今建阳县黄坑乡九峰村后塘）。朱熹与夫人刘清四感情笃至，死后归葬一处。此墓地是朱熹与蔡元定选定的。据记载：“朱文公墓在九峰山下大林谷。先是公尝梦曰‘龙居后塘，乃先生归葬之所’，后得地果名后塘。妻刘氏先卒，公定其穴曰宰木亭，而自营寿藏于侧，总名其庵曰顺宁。有塘石雪中诗：‘春风欲动客辞家，霖潦纵横路转赊。行到溪山愁绝处，千林一夜玉成花。’庆元庚申（1200），公卒，遂合葬焉。”（民国《崇安县志·丛谈》）

综上所述，朱熹祖父朱森、父朱松一家从婺源迁居福建，朱熹生于福建，定居于福建，求学于福建，著述立说于福建，逝世于福建，墓也在福建，除二三年外出从政外，近七十年在福建，其学被称闽学。至今其子孙仍在福建。定一个人的籍贯要从实际出发，如果他三代定居于某地，就不能再说他的籍贯是其祖先的籍贯。特别是，朱熹祖、父三代在福建的事迹，一开始就决意定居于福建。按照中国的传统，一般三代后就可以改变自己的籍贯。

二、朱熹自书“建人”、自署籍贯建阳

徽州婺源朱氏为修族谱，派人来福建调查迁移到这里的朱氏情况，并请朱熹为此在编朱氏谱撰写序言。朱熹一生回婺源仅两次，初次上面已经讲到。另一次即淳熙三年（1176），朱熹47岁，主要是祭扫“复远祖墓”（清王懋竑《朱子年谱》卷二），为撰写《婺源茶院朱氏世谱序》调查资料。这次回乡，朱熹发现祖墓不仅未管理好，上次花了很大力气找到的祖墓还少了三穴。朱熹至为感慨。淳熙十年（1183），朱熹在所撰写的《婺源茶院朱氏世谱序》中说：“先吏部（按指朱松）于茶院（按指朱璠）为八世孙，宣和中始官建之政和，而葬承事府君子其邑，遂为建人。于今六十年矣，而熹抱孙焉，则居闽五世矣。……徽建二派，自今每岁当以新收名数更相告语，而附益之，庶千里之外，两书如一，传之永远，有以不忘宗族之义。……访求三墓所在而表识之，以塞子孙之责。”（清光绪《续修紫阳堂朱氏家乘·明宗》）朱熹把建与徽并列，建是福建朱氏的籍贯，福建建州人。这是考察朱熹籍贯的最主要的根据，是铁证。

朱熹晚年，据其父朱松遗言，定居于建阳考亭。据记载：“宋宣和中，韦斋公宦政和、尤溪时，同游其里，书于日记云：‘考亭溪山清邃，可以卜居。’绍熙壬子，文公始筑精舍，以继先志云。”（明朱世泽《考亭志·考亭图说》）朱熹正式迁居建阳是光宗绍熙三年（1192），其年63岁。而决定安家

于建阳考亭，是其父朱松在世之时。高宗绍兴十七年（1147），朱熹18岁，参加建阳乡贡考试。次年，朱熹入京会试，获得进士。据《王佐榜进士题名录》记载：“第五甲……第九十名朱熹，本贯建州建阳县群玉乡三桂里，祖居徽州婺源县。”（清朱玉编《朱子文集类编·题赞》）这也是铁证。三桂里即考亭。名录是据朱熹本人填报然后付刊的。此是籍贯，非住址。此时朱熹住址是“建州崇安县开耀乡五夫里”。朱熹从光宗绍熙三年（1192年）移居考亭，至宁宗庆元六年（1200年）卒，在考亭共住九年。这里，一方面是朱熹的父亲朱松生前决定入籍之地，另一方面是朱熹思想成熟和完成的时期，因此“世以考亭称文公”（清周亮工《闽小记·考亭》），谓“朱考亭”（民国《重修建阳县志·园宅》），称朱子学为考亭学派。

中国古代科举考试对籍贯审查特别严格，如有谓“自昔以来，诸州户口，籍贯不实，包藏隐漏，废公罔私”（《魏书·食货志》）。宋代科举考试对籍贯的准确与否审查更为严格。凡是高祖以下直系亲属未得到籍贯者，不能参加考试。绍兴十七年（1147）秋，朱熹18岁，举建州乡贡，这说明他已获得建州籍贯，否则他必须回婺源应试。北宋景德年间（1004—1007）颁行的《考校进士程序》等规定：“士不还乡里而窃户他州应选者，严其法。……贯不应法及校试不实者，监官、试官停任。”（《宋史·选举志》）就是应考要到其籍贯地参加，否则要受到法律的制裁；对籍贯不符而参加考试，对失察官员予以停职处分。这样，谁敢不认真审察而弄虚作假！朱熹籍贯建州建阳，是实实在在的，没有虚假。

某个人的籍贯，是其祖父以上的固定居住地或家乡。一些已离开祖父居住地的人，他们的后代仍要追溯到祖父以上的固定居住地或家乡，来作为自己的籍贯。

三、朱熹署“新安朱熹”“吴郡朱熹”等，眷恋祖籍

有人认为，朱熹屡署“新安朱熹”或“紫阳朱熹”，这就充分表明他“以其祖籍为自己的籍贯。所以说，朱熹是新安人氏，或者徽州人氏，或者安徽人氏”（《安徽师大学报》2011年第5期）。

朱熹对祖籍很眷恋，在序、跋和论著中屡署祖籍，甚至还署已消失的祖籍。这并不表明朱熹自己认为是徽州人或者安徽人。朱熹的祖籍徽州（今属安徽）婺源（今属江西）。由于徽州在北宋徽宗宣和三年（1121）前曾称新安，又因新安有紫阳山，朱熹署“新安朱熹”或“紫阳朱熹”，这是讲祖籍。这在朱熹的序、跋和论著中多多。例如，“邹欣”（《朱子文集·书周易参同契考异后》）、“吴郡朱熹”（《朱子文集·跋李参仲行状》）、“丹阳朱熹”（《朱子文集·赠李尧举序》）、“平陵朱熹”（《朱子文集·题魏府藏赵公饮器》）等。宋俞德邻说：“朱文公解《周易参同契》，而曰‘邹欣’，识者多不知其意。闻之先辈，谓邹本春秋邾子之国，朱其后也。《乐记》读欣为熹，实文公姓名也。”（《佩韦斋辑闻》卷一）“邹欣”即邹县朱熹。东汉灵帝时（约175前后），“朱寓任青州刺史，灵帝时坐党锢诛，子孙避难丹阳，遂家焉”（《紫阳朱氏宗谱》卷一）。汉代今浙江以西为吴郡、丹阳（古之丹阳，在今安徽马鞍山东南，属当涂县，非今之丹阳县，今为小村镇）属地。东汉末年，又将吴郡分为吴兴和丹阳两郡，丹阳郡包括丹阳、溧阳等县。东汉献帝时（约200年前后），朱寓的后代“朱良，字朝重，徙居平陵”（《朱氏通谱》卷一）。晋代曾置平陵县。据记载，南朝刘宋时，“平陵并入永世、溧阳二县，具属丹阳”（清乾隆《溧阳县志·舆地》）。到了朱熹生活的南宋时代，已无平陵县名，其故地今《中国历史地图》仅见平陵山名。总之，邹、吴郡、丹阳、平陵等都是朱熹祖先的迁移居住之地。到了唐朝天佑年间（约904），其祖先才定居于婺源。

朱熹屡署祖籍，而且还署在南宋时早已撤置的县名，这反映了他的怀祖思想，是和他遵循孔孟之道的哲学思想紧密地联系在一起的。朱熹标榜自己与孔、孟同乡。孔、孟及其门人也确实多为今山东

曲阜、邹县人。孔门高徒子游（字偃）的故乡虽不属鲁、邹，却是汉代的吴郡，因此又和朱熹的远祖同乡。此外，朱熹远祖于汉代徙居今苏南，是由于党锢避祸，是时宦官擅政，朝廷腐败，而党锢被诛者多为正直的读书人和廉洁清官。这也是朱熹引为自豪的。^①

著名国学家钱穆说：“在中国历史上，前古有孔子，近古有朱子。旷观全史，恐无第三人堪与伦比。自有朱子，而后孔子以下之儒学，乃重获新生机，发挥新精神，直迄于今。”（《朱子新学案·朱子学提纲》）南宋末以来，朝野定论：中国文化的主体儒学，其代表者前期是孔子，后期即朱熹，是后先相继的同等级；而且，以孔子为代表的儒家典籍大都经过朱熹比较准确地整理和注释，研究孔子思想也就是研究朱熹的孔子思想。因此，中国传统文化的主体儒学被概括为“孔朱学”。福建是朱子学的故乡，朱子学特别突出的特点，是“治心”之学，是“内圣外王”之学。我们要运用马克思主义、毛泽东思想的观点和方法，对照富强、民主、文明、和谐、自由、平等、公正、法制、爱国、敬业、诚信、友善等社会主义核心价值观，开发出朱子学研究的新境界，提升福建文化的软实力、影响力和竞争力，把朱子学的成熟心智、健全人格、安身立命之学的内在本质阐发出来，成为“福建文化强省建设”、构建和谐社会的主要资源，为提升现时代人们的道德伦理风尚服务。

（责任编辑：丁翔）

^① 详见高令印：《朱熹籍贯由鲁至闽考》，《齐鲁学刊》1983年第6期。

（上接第22页）

第三，虽然朱熹与柏拉图和亚里士多德都强调天理或理性神对宇宙万物生成化育的主宰力，但是朱熹更强调天和天理以及鬼神对人类社会和历史的干预与主宰。而亚里士多德只是重视理性神对自然界运动变化规律的干预，但不太重视理性神对人类社会的干预。

总而言之，朱熹对儒教的重新阐释和哲理化，很像犹太哲学家斐洛用柏拉图的思想来阐释犹太教，把犹太信仰哲理化从而为基督教信仰的创立奠定重要基础，也类似于阿奎那用亚里士多德的哲学将基督教重新的阐述和哲理化。由于朱熹的贡献，使得宋明理学从元代开始统摄了中国官方意识形态七百年，使得儒教信仰深深地扎入民间社会，至今对很多中国社会和海外华人社会仍然有深刻的影响。可以说，朱熹理学对现代中国社会仍然有重要的价值和意义，是民族复兴和儒家文明的现代化不可绕开的思想。现代社会物欲横流，价值缺失，人们开始认识到价值和信仰的重要性。朱熹理学可以为现代中国社会的人生意义和价值重建提供一个新的视角。比较朱熹理学和柏拉图亚里士多德思想可以帮助我们重新理解和阐释朱熹理学，让儒家文明和与国际主流价值更容易地融合与贯通，以便更好地应对当今国际上可能的文明大冲突，以及国内文化和政治层面的挑战。如果朱熹理学可以结合我国当今的现实和国情，吸收现代文明新价值和新养分，就有可能对儒家文明的现代化和民族复兴承担起重要的新角色。

（责任编辑：林日杖）

浅谈朱子生态思想对新时代 美丽中国建设的启示

申 权, 王晓云

(福建农林大学马克思主义学院, 福建 福州 350002)

摘 要: 朱熹生态伦理思想作为中国传统文化的重要组成部分, 在历史上对中国古代、近代社会环境治理和环境保护产生了极大的影响。在我国进入新时代时期, 社会主要矛盾已发生转变, 朱熹的生态伦理思想对新时代美丽中国建设体现出其独有的价值, 其以儒家的“天人合一”、道家的“道法自然”、佛家的“万物一体”的生态伦理为理论基础而发展出的“格物、穷理、致知”, “人、物平等”的生态思想, 对新时代中国特色社会主义美丽中国建设具有重要的启示。

关键词: 朱熹; 生态; 新时代; 美丽中国

一、朱熹生态自然思想形成与发展的历史渊源

历史上任何伟大理论的产生都不会凭空而来, 都是在汲取前人经验的基础上形成与发展的。作为宋代理学宗师的朱熹, 也自然脱离不了这个历史的基本规律。其自然生态和谐的思想不仅是在继承和发扬儒家的人源于自然, 人与自然是不能割离的“一体”, 人要受自然规律的支配以及自然界是人赖以生存的条件的人与自然统一、和谐共生的“天人合一”生态思想, 也继承发展了道家“生而不有, 为而不恃, 长而不宰”^①, 听任万物自然而然发展的“道法自然”的生态文明思想, 又吸收了佛老提倡的万物皆有其价值、万物互相平等的“万物一体”的朴素伦理思想而形成发展的。

(一) 是对儒家“天人合一”的生态文明思想的继承和发展

在中华文明五千多年历史发展的进程中, 内容最丰富、影响最深远的生态文明思想当属中国儒家思想, 它不仅是传统哲学、政治、伦理思想的代表, 也是后来历代生态伦理思想形成和发展的源泉, 更是南宋朱熹生态哲学思想产生沃土。先秦时期儒家关于生态伦理的探索主要在于探索人与天、人与自然万物之间的相互关系, 孔子“天生人及万物”就认为人是和自然界的动物从根本上是一样的, 都源自于自然, 生于自然, 而且都作为大自然的一部分。在《礼记·中庸》中孔子说“万物并育而不相害, 道并行而不相悖。”^②旨在说明人需与大自然和谐共生。孔子“畏天命”、“仁爱万物”的生态哲学思想还从“仁”的新的角度出发论述了人与自然之间要和谐共生的价值理念。

作者简介: 申权, 男, 福建农林大学马克思主义学院硕士研究生, 研究方向: 思想政治教育与中国现代化建设。

王晓云, 女, 福建农林大学马克思主义学院副教授, 博士, 硕士生导师, 研究方向: 闽台区域历史文化研究。

^① (春秋) 老子:《道德经全集: 洞见真谛的为人之道》, 苏州: 古吴轩出版社, 2013年, 第37页。

^② 孔丘:《礼记》崔高维校点, 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000年, 第192页。

《论语·阳货》中孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉”^①，在这一阶段的孔子认为“天”是大自然的天，万物生长，四时运行，都蕴含在天之中。他表达出的主要意思是要承认我们的自然界是有生命、是有它本身固有的价值的。孟子在继承和发扬孔子“天人合一”的生态思想基础上，认为“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”^②。“诚”于孟子而言又是指什么呢？“诚”是指天之道。反身而诚，则与天同道。孟子于“诚”的角度出发阐述了人与自然是统一于宇宙之中的，人应当也要顺应天道，因为自然是天，天是自然嘛，只有顺应天道顺应了自然，人才能够与天同道，反之将受天谴。汉代儒学大师董仲舒对“天人合一”的解释时说“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。”^③将天和天统一起来，天和人是统一的机体。在其“天人感应”的思想中他讲“天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。”^④则从人与天地的命运之间的相互关系进行了探析，他认为人与天同属于一个生态系统之中，而这个系统就是天生育万事万物，人成就万事万物，人类的命运自始而终都是与天相连的，人类必须给予高度的关注。

儒学的发展在宋时期达到了另一个高峰，在宋王朝的重文抑武的政策影响下，儒学得以迅速的发展，也出现大批文人，他们心系国家生死存亡，关心生态环境对人的影响，而常有大量关于生态保护的思想迸发。宋代早期儒学的代表张载，从天与人的关系进行了论述，他的自然哲学思想承认乾坤是万物的一大父母，乾天坤母，人与万物皆由此所生。在其《西铭》中他说“乾称父，坤称母，子兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体，天地之帅，吾其性。”^⑤这是他关于生态的核心内容之一。一个人纵然是藐小而又微弱的，但它却融合有天地的气性，充塞着天地之间的气于身体，气也构成了天地万物的形体。引领天地万物变化则是天地的性，也是我的性。这就是说我的身体的形成与天地的形成的材料都是相同的。我的本性与天地的本性也是相同的。张载的这个观点明显带有“天人合一”、“物我一体”的自然哲学生态哲学色彩，同时也从中引伸出“民吾同胞，物吾与也。……”^⑥等注意保护生态平衡，天人协调的自然生态哲学观点。

作为人称“北孔孟，南朱熹”之称的大儒朱熹，在北宋儒学高度发展的浪潮中，其思想不免直接或者间接的受到传统儒家的生态精髓思想的影响。他在结合孔孟、二程以及张载等前人各家的生态学说之基础上，开创了一套独立于别人的“致，广大而尽精微”的理学思想体系，从而完成了集理学之大成的任务。

（二）是对道家“道法自然”的生态文明思想的继承和发展

道家，作为中国历史上的另一学派，道家学派关于生态理论的核心思想是以老庄的“道”论开展论述的，老子《道德经》“人法地、地法天、天法道、道法自然”^⑦说，人类活动开始的最初的依据是道，道是宇宙万物开始的本源，“道”反映的是人与自然的生态规律。“道法自然”的实质指的是一种社会的价值形态，他不仅回答了世界的本质是以“道”为基础的本源，还体现出人对价值和“善”的探求。也正是由于人类对价值和“善”的追求，才给“道”予“平等”之意。“道”体现的人的和谐共生的生存原则便是从人与自然和谐共生共长开始的，“道”解释了人与自然和谐统一的生

① （春秋）孔子：《图解论语·插图本》，南京：凤凰出版社，2012年，第306页。

② （战国）孟子，韩非：《孟子全解》，北京：中国华侨出版社，2016年，第291页。

③④ （清）董天工笺注，黄江军整理：《春秋繁露笺注》，上海：华东师范大学出版社，2017年，第110、177页。

⑤ （宋）张载：《正蒙·乾称篇第十七》<http://www.ccln.gov.cn/gbqx/jdmp/209409.shtml>

⑥ （宋）张载：《正蒙·乾称篇第十七》<http://www.ccln.gov.cn/gbqx/jdmp/209409.shtml>

⑦ （春秋）老子：《道德经全集·洞见真谛的为人之道》，苏州：古吴轩出版社，2013年，第88页。

态和谐观,人类可以遵从“道”之“自然”的本性^①,用有序的整体性和谐理念思维去认识和对待人与万物。老子还说“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴而抱阳。”^②道生一,一则是表示万物归于一体的“道”的整体性与和谐性。庄子还进一步提出“万物一体”的思想:“天地与我并生,万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。他提倡人要顺应自然的变化发展规律,重新回到自然之中,以达到天与地与人合为一体才是人类之正确选择。

朱熹通过再度解释周敦颐的《太极图说》而发展形成了自己独具特色的“理”的生态伦理思想,其“理”的思想是在吸收太极之“道”的基础上总结而来的。朱熹“道”讲的是事物的当然之“理”,是指事物发展的内在规律。“且如这个椅子,有四只脚,可以坐此椅之理也。若除去一只脚,坐不得,便失其椅之理矣,且如这个扇子,此物一也,便有个扇子底道理”^③。椅子四只脚,可以坐,扇子可以扇,这便是“事物当然之理”。如果椅子少一只脚,便不能坐了,或镜可以照,“把木板子来却照不见,为他原没这光底道理”^④,这就违背了“事物当然之理”,也就跟“道”相违背了。所以我们在对待事物的过程中要承认事物其所固有的规律,遵循其发展的秩序。

(三) 是对佛家“万物一体”的生态文明思想的继承和发展

作为中国传统文化之一的佛家,在对人与自然的关系的处理方面也有颇多观点。佛家主张“万物一体”、“众生平等”,人与自然之间是无界限的,生命体与环境是不可分割的统一整体。在佛法之道来看,有生命的主体和其生存的环境是同为一个整体而相互依赖又密不可分的,自然界中的所有现象都是处于相互制约和相互依赖的因果联系当中的,所有的生命都是脱离不了自然界而独立存在的,都是组成自然界的一分子,因此,天、地、人、物是同根而存的一体。

“一心二门”是佛家从心与世界关系的角度来认识人与世界的关系的另一个重要观点。佛家把“一心”看成是宇宙之心,天地之本,是世间的物质和精神等所有现象的本质,也是评判众生是否具有佛性的依据。“二门”则是指“心生灭门”、“心真如门”,第一个门是说真如本体的相和用表现出入世和出世的一切现象,显示了象是心的表现的一面,第二门是说心具有无量的本有的功德,能产生入世和出世的善因果,它显示出心本性的一面;这与儒家“天人合一”的观点是不谋而合的。

朱熹从小受佛家思想的影响,早年曾师从道谦禅师,将佛家的有关思想融入到自己的知识体系中去,朱熹把“理”看成是万物的本源,就跟佛性、真如是样的,“事事却有个极致之理”^⑤，“未有这事,先有这理”^⑥，“无天地时,只是理而已”^⑦就是对其本源论的最好的解释。其思想的形成在一定程度上受到佛学思想的影响。

二、朱熹生态伦理思想理论的价值内涵

宋代是中国古代生态伦理学的一个重要发展时期,其主要的代表人物是北宋的张载和南宋的朱熹,宋代对生态伦理学的发展主要表现在重视人与天地自然之间的关系方面。朱熹的理学思想是集孔孟、老庄、佛道以及张载、二程的“知天畏天”、“天人相参”、“人天合一”、“道法自然”、“万物归一”之生态思想于一体的,而又创造性地提出对环境治理与人文道德建设的“格物致知”、“万物平

① 丁丽红,滕海滨:《论老子“道法自然”的生态意蕴》,《河北民族师范学院学报》2013年第4期。

② (春秋)老子:《道德经全集:洞见真谛的为人之道》,苏州:古吴轩出版社,2013年,第150页。

③ 朱熹:《朱子语类》卷六十二,北京:中华书局,1986年。

④ 朱熹:《朱子语类》卷六九五,北京:中华书局,1986年。

⑤⑥ 朱熹:《朱子语类》卷八五,北京:中华书局,1986年。

⑦ 朱熹:《朱子语类》卷一二,北京:中华书局,1986年。

等”和谐统一的生态伦理思想。

（一）朱熹“格物致知”的生态伦理思想

朱熹在《大学章句》中这样讲到：“格，至也，物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”格物，即格事物之理。在《语类》卷十五中说：“格物者，格，尽也。须易穷尽事物之理，若是穷得三两分，便未是格物，须是穷尽到得十分，方是格物。格物并不是把人置之万物之外，用天人合一，万物一体的理论来讲，人就是万物中的一物，人应与物统一到一个生命之中。朱熹强调“格物”最终是要回到所格之物的本身，从事物本身身上穷格物之理。“说穷理，只就自家身上求之，都无别物事。”^①也就是说人不能只限于把事物当成认识和改造的对象，而应该从生命的角度去认识事物，将万事万物的生命体视为自然界的重要组成部分，而达到至善的根本要求。

格物的目的是致知。朱熹在注《礼记·大学》时将“致知”论述为：“致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。”致知，即将心中之所知推致至极处。在《语类》卷十六中，朱熹说：“致知，则理在物，而推吾之知以知之也”。其对于格物致知的解释，可以认为是对儒家“仁民爱物”的生态思想的继承发展，从儒家传统的“心之德、爱之理”的仁民、仁物出发，阐述只有内心充满了仁爱之心的民众才能将致知由知推向行，才会去爱护万物。仁不仅表现为是宇宙万物的生生不息，更是一种使宇宙万物融为一体的本性。

朱熹从格物与致知的“理”的角度对儒道法生态思想进行了新发展，首先要先认识自然的本质，承认自然的万事万物与人是平等的，相互之间虽独立，但又是相互联合的彼此因果联系，二者本质上同属于天理也。朱熹提出“人之所得于天之理也”^②，“人之所得于天之气也。”^③把天之气、理引入到自然的范畴之中，以解释气、理是自然界中最高的准则和事物的规律，是宇宙万物的本源。

（二）朱熹“人、物”平等的生态思想

朱熹非常重视自然科学研究，关于人与自然之间的关系方面有诸多的论述。在《中庸章句》中，他是这样论述人与物之间的关系的，人与物是有着共同的“天命之性”，天为本，本为源，即为自然，人从自然中而来，即人与自然界中的万事万物是相互依存而平等的。在《中庸章句》中，朱熹还把人与物统一起来，认为人与万事万物都是源自于天所赋的共同之理，所以人与物都是具有相同的“天命之性”。他在对《中庸》所讲的“天命之谓性”的注释时说：“天以阴阳五行化生，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人、物之生，因各得其所赋之理，以健顺五常之德，所谓性也。”^④认为人与万事万物都是来自于大自然，来自于我们共同的天，因此，人与万事万物都有着共同的本性和来源，他们从本源上来说就是互相平等的。朱熹又认为，虽然人与物之间由于“气”的差异而导致人与物的“性”又不同，人有人自己特殊存在的形式，物有物自己特殊存在形式。拿物来说，植物、动物以及没有生命的自然物各有他们自身存在的形式和规律，但是在本质上，人与物之间是没有差别而平等存在的，所以，人与自然界之中的万事万物之间相处都应当遵从自然万事万物各自的存在形式和固有的内在规律，而不是依据人的主观意愿而违背自然万物生存的方式和规律，导致对自然的破坏。

（三）朱熹尊重自然之“理”的生态哲学思想

宋朝时期，由于社会生产的进步和自然科学的发展，人们对自然现象背后所产生的一些不为人所知的现象越来越好奇，出现了大批欲探求自然现象背后规律的哲学家。作为以“理”为论的朱熹在

① 朱熹：《朱子语类》卷十四，北京：中华书局，1986年。

②③ 朱熹：《孟子集注》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第110页。

④ 朱熹：《四字章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，2011年（2013年重印），第19页。

熟读北宋沈括的《梦溪笔谈》后,对自然科学的研究也越发兴趣。其对自然科学与自然规律的研究主要表现在其“理学”的思想内容上,他说:“自家之得物之理如此,则因其理之自然而应之。”^①他认为“理”就是规律,在社会的发展过程中人们应当遵从天之理顺应天之理,遵循自然发展的固有规律。其《劝农文》中也说“若夫农之为务,用力勤,趋事速者,所得多;不用力,不及时者,所得少。此亦自然之理也”^②。这里的“自然之理”也就是指事物固有的规律。“如阴阳五行,错综不失条绪,便是理。”^③指的更是事物发展所遵循的基本规律。

三、朱熹自然观对美丽中国建设的重要启示

150年前恩格斯指出:“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利,对于这样每一次的胜利,自然界都对我们进行了报复。”无论是从资本主义的发展来看,还是从中国改革开放近30多年来的发展历程来看,都深深证明了恩格斯这一科学的观点。河流大气的污染、雾霾的肆虐、沙尘暴、泥石流爆发等等,都是大自然对人类发展不注重保护环境的报复。古人有云:“以史为镜,可以知兴替。”近人有云:“古为今用,推陈出新。”我们要认真研读历史,从中汲取为当今社会发展所需要的养分。朱熹生态思想中所包含的人本生态理念对新时代社会主义美丽中国建设具有积极的作用,我们应当积极吸收并将其与习近平新时代中国特色社会主义生态理论相结合。

(一) 建设美丽中国要坚持人与自然和谐共生的发展理念

美丽中国是生态文明建设的总体目标。生态文明建设关乎人民福祉,优美的生态环境是人民美好生活需要的一个重要构成部分。党的十八大报告提出:“要把生态文明建设放在突出地位,融入经济建设、政治建设、文化建设、社会建设各方面和全过程,努力建设美丽中国,实现中华民族永续发展。”^④十九大报告又对美丽中国的建设提出了新要求,设定了新目标,要求我们要秉承人与自然和谐共生的发展理念,不断建设美丽中国,到2035年基本实现美丽中国目标,到本世纪中叶建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国^⑤。新时代的社会主义建设不仅要在物质文化上满足人民日益增长的需要,同样需要在生态文明建设上满足人民美好生活的需要,为人民创造更好的生活环境。坚持人与自然和谐共生是新时代必须坚持的发展理念。人与自然的和谐,在于正确处理好人与自然的关系。人源于自然,要摆脱一切以人为中心,凌驾于自然之上的错误观念,要坚持人与自然的和谐相处。人与自然的共生,在于人对自然的合理利用。自然是人生存的物质基础,人只有在自然环境可承受范围之内对自然进行合理开发和利用,才能既实现自身的生存发展,又保证与自然长久共生。人与自然是生命共同体,要像对待自己生命一样对待自然环境,在建设美丽中国的道路上,必须始终不渝地坚持人与自然和谐共生的发展理念。

(二) 建设美丽中国需要强化遵从顺应自然的生态法则

从古至今,人与大自然就是一个不可分割的有机体,不论是传统的儒家“天人合一”的思想,还是道家的“道法自然”、佛家的“万物一体”的生态伦理思想,都强调人的发展要与自然界共生于一个宇宙体之中。人类的生存发展无论如何都不应该以牺牲自然为代价,而是要在尊重自然、顺应自

① 《朱子语类》卷七五,北京:中华书局,1986年。

② 《朱子文集》《劝农文》卷九九一、卷一〇〇。

③ 《朱子语类》卷七五,北京:中华书局,1986年。

④ 胡锦涛:《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进,为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》,北京:人民出版社,2012年12月。

⑤ 习近平:《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》,北京:人民出版社,2017年10月。

然的前提之下谋求发展。习近平总书记在党的十九大报告上提出“人与自然是生命共同体，人类必须尊重自然、顺应自然、保护自然。人类只有遵循自然规律才能有效防止在开发利用自然上走弯路，人类对大自然的伤害最终会伤及人类自身，这是无法抗拒的规律。”^①因此，人类的发展首先要从尊重自然、顺应自然发展的规律开始，在自然规律允许的条件下谋求社会的新发展，否则将会受到自然的惩罚，最终得不偿失。人类只有摆正了自己与自然是平等关系的基础上，才能够同自然共生共长，和谐共处，才能既留住绿水青山，获得金山银山，建设新时代社会主义美丽中国。

（三）建设美丽中国需要加强“绿水青山就是金山银山”的生态理念

习近平同志在十九大报告中指出：“坚持人与自然和谐共生，必须树立和践行绿水青山就是金山银山的理念，坚持节约资源和保护环境的基本国策，像对待生命一样对待生态环境。”^②建设美丽中国要贯彻党的十九大精神，以党的十九大关于绿水青山就是金山银山的科学思想为指导。2005年8月，习近平同志首次提出“绿水青山就是金山银山”的重要思想，回答了绿水青山就是金山银山这一科学的生态命题。此后，他又在很多重要场合的讲话中阐述了这一思想的丰厚内涵和实践意义。建设美丽中国首要的就是使民众深刻理解这一科学生态思想的内涵。扩大对这一科学理念的宣传，加强人民对这一科学理念的理解，使人们转变传统的落后的只顾发展而不顾生态保护、生态建设的错误理念。

这种宣传教育不能仅仅是针对青少年，而应该包括老人、青年、少年在内的全民性的教育。此外，“绿水青山就是金山银山”生态理念的宣教也不能仅局限于校园之中，而应该是既进校区，也进社区、进农村、进军营、进网站的全社会范围内的教育。最后，生态伦理教育要求充分发挥所有公民的主动性，积极参与环境保护实践活动。这样才能最大限度发挥生态道德教育的积极作用，提升我国公民的整体道德素质，推动美丽中国的建设。

（四）建设美丽中国要遵循新时代中国特色社会主义发展的基本规律

十九大报告提出，新时代中国特色社会主义的矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾^③。这一矛盾的转变，突出人民对美好生活的需要已不仅仅是对物质的追求，更多的是在对物质追求的同时也对美丽生活环境的追求，人民期待的是国家在政治、经济、文化、社会发展实现更高水平发展的同时，更期待蓝蓝的天空、绿绿的水、葱翠的草木、更好的生活环境和人与自然之间更加和谐美丽的社会主义现代化中国。

新时代社会主义文化和生态文明建设的思想根植于中国大地，生长在中国大地，以吸收传统的生态文明思想的养分，在中国大地上开花结果。朱熹提倡社会的发展要遵循社会自然之“理”的规律，也就就是要认识自然，抓住人与自然发展的基本规律的主要矛盾，开展生产与生活。社会主义现代化的美丽中国建设的最大规律就是要坚持我国的基本国情，坚持实事求是的思想，坚持用习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，牢牢把握住社会主要矛盾的变化这一最大的规律，只有遵循社会发展的规律，抓住事物发展的主要矛盾，富强、民主、文明、和谐、美丽的社会主义现代化强国才能最终取得胜利。

（责任编辑：陈 颖）

^{①③} 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2017年10月。

^② 习近平谈新时代坚持和发展中国特色社会主义的基本方略，http://www.mlr.gov.cn/xwdt/jrxw/201710/t20171018_1635687.htm

勉斋先生黄榦世系源流考述

方彦寿

(福州理工学院朱子文化研究所, 福建 连江 350506)

在中华百家姓中, 黄氏无疑是其中的显姓之一。借鉴近年来姓氏文化的研究成果, 追溯黄氏的历史渊源, 对理清其世系源流, 了解著名理学家黄榦的生平, 以及黄氏家族先辈中的杰出人物和家庭成员对其成长过程中所产生的影响, 均不无裨益。

对黄氏的源流, 黄榦后裔、清代建阳廩生黄兆麟曾有如下断言:

黄氏本出高阳之子, 曰卷章。章生(重)黎及吾(吴)回, 兄弟相继为帝啻火正, 命曰祝融。吾(吴)回生陆终, 终之后受封黄, 因氏焉。后传至周上党令南陆公生二子, 长名渊, 春秋时仕至中州舍人。战国有春申君歇, 相楚, 却秦兵, 归太子, 名闻诸侯。历汉、晋、隋、唐, 名儒硕彦, 光耀史册。后先相望, 亦不能更仆数。其由江夏迁邵武膺公发祥, 相传至今约纪数十世, 支分派别, 瓜瓞绵绵, 嗣是详明。昭穆胙列次序, 俟亢宗之子默识而光大之。^①

这篇题为《黄氏姓源》的短文, 虽然述而不考, 但却言之有据。其内容涉及黄氏源流的三个要点, 即黄氏溯源、江夏黄氏、黄氏入闽, 如加上黄榦家世, 就是本文所要加以探讨的四个问题。

一、黄氏溯源

远古时期, 姓氏有别。姓起源于母系氏族社会; 氏是姓的分生, 起源于父系氏族社会。郑樵《通志·氏族略序》称: “三代之前, 姓氏分而为二, 男子称氏, 妇人称姓。”表现在氏族部落中, 姓是大的氏族部落的称号, 氏是一个姓所分出的小的氏族支系的称号。

黄氏本为嬴姓, 《史记·秦本纪》记载: “秦之先为嬴姓。其后分封, 以国为姓。”此次分封“以国为姓”的有十四氏, 黄氏乃其中之一。上引黄兆麟所说的“黄氏本出高阳……”, 指的是黄帝之孙颛顼, 号高阳。他是我国上古“三皇五帝”传说中的五帝之一。《史记·五帝本纪》称他“静渊以有谋, 疏通而知事; 养材以任地, 载时以象天, 依鬼神以制义, 治气以教化, 絜诚以祭祀”。他是一位很了不起的具有圣人风度的部落首领。

颛顼的曾孙陆终, 从鬼方部落取女嫫为妻, 生有6子, 其后裔分成许多氏, 黄氏便是其中之一。郑樵《通志·氏族略二》^②记载: “黄氏, 嬴姓, 陆终之后, 受封于黄。今光州定城西十二里, 有黄国故城, 在楚与国也。僖十二年为楚所灭, 子孙以国为氏, 亦嬴姓十四氏之一也。”前引黄兆麟文中提到的春申君黄歇, 《史记》中有《春申君列传》。记其为战国时楚国大臣, 楚顷襄王以黄歇出使秦国, 他上书秦王, 有效地阻止了秦国欲合韩、魏之力共同伐楚的计划。又设计使留在秦为人质的太子安全

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、福建地方文献。

① (清)黄兆麟:《黄氏姓源》, 载清黄作宾等重修《敕建潭溪书院黄氏世谱》卷一, 清光绪印本。

② (宋)郑樵:《通志》卷二十六《氏族略二》, 北京: 中华书局, 1987年, 志四五二。

回国。太子继位即考烈王，拜黄歇为相，封春申君。他前后相楚 25 年，功勋卓著。与齐国孟尝君、赵国平原君、魏国信陵君齐名，有“战国四公子”之誉。关于黄歇与古黄国及楚国的关系，今黄氏后人黄永融先生说：“古黄国是楚国势力范围内的小国，它灭亡后归并于楚。但黄国的后人以国为氏的仍不断蕃衍。邓名世说：‘楚灭黄，其族遂仕楚，春申君黄歇即其后。’”^①所言与史相符。

对黄氏得姓之源，黄氏后人多深信不疑。今存建阳《潭溪书院黄氏宗谱》有宋末元初抗元兵败寓居建阳的著名学者谢枋得《题跋》云：“黄氏本颛项曾孙陆终之后”。福州《江夏黄氏宗谱》有清康熙四十六年（1707）吏部尚书安溪李光地跋云：“江夏黄氏，以国为姓。自唐宋迄今，族大蕃衍，积善余庆，延世久矣。”长乐《重修青山黄氏世谱》有民国八年（1919）海军上将萨镇冰序云：“考黄氏世系，乃黄帝六世孙，陆终之后。”黄氏后人对此理出了一条比较清晰的历史线索，他们认为：

黄姓是我国一个十分古老的姓氏。我国上古有三皇五帝的传说，五帝之一的颛项与后来的黄姓有直接的血源关系。颛项实际上是上古的一个部落首领，号高阳氏。……颛项的曾孙陆终娶鬼方之女，生六子。其后裔分成了许多氏。……其中之一即黄姓（氏）。黄姓始自黄帝第六世孙陆终之后，受封于黄国（即今河南潢川县），是黄氏得姓的开始，迄今已有五千年的历史了。^②

二、江夏黄氏

今存建阳《敕建潭溪书院黄氏宗谱》，其扉页又作《钦建潭溪书院新编江夏黄氏宗谱》。其中的“江夏”，显而易见是一个地名，但不是黄氏的现居地，而是黄氏祖先的“郡望”之名。

何谓“郡望”？郡，是春秋至隋唐时地方行政区划名。秦始皇统一中国后，在全国设 36 郡，下设县，成为中央集权政权组织的一部分。郡望则指的是世居某郡、德行声名均为当地所仰望的名家世族。东汉时期，黄氏在江夏郡就是这样一个大族，其后裔子孙，虽然随着时代的变迁，有的早已迁往各地，但均以江夏黄氏自称，以此缅怀先祖功业，并做为辨识家族血统源流的标志。

江夏黄氏均尊东汉黄香为其始祖。黄香，字文强，江夏安陆人，生年约在汉建武二十六年（50），卒年约在永建五年（130）。黄香从小就以孝行闻名于时。侍其父母，夏扇枕席，冬则以身温被。《三字经》中有“香九龄，能温席，孝于亲，所当执”，所说的就是他的这一孝行。后不幸母丧，因哀伤思念而日见憔悴。12 岁时，江夏太守刘护听说此事，特地召见他，并题字“门下孝子”赠之。黄香因此名入中国历史上著名的“二十四孝”之列。黄香不仅以孝行知名于世，还是一位勤奋向学、博通经史、文名卓著的神童。他的名气流传到京城，人称“天下无双，江夏黄童。”由于文名卓著，黄香年满 20 岁，即被任以郎中之职。元和元年（84），汉章帝诏其入东观（皇家图书馆），得以尽读罕见之书。此后先后历官尚书郎，升左丞，累迁尚书令，政绩显著。延平元年（106），黄香外任魏郡太守，遇水灾年饥，黄香拿出自己的俸禄和皇家所赐救济贫苦百姓。在他义举感召之下，郡内富室纷纷捐粮，帮助官府赈灾。黄香的著作有《赋》《奏》《秦》《书》《令》五篇，今存《九宫赋》《天子冠颂》《责髯奴辞》三篇。生平事迹，载《后汉书·文苑列传》。今人陆侃如编有《黄香文学系年》，见《中古文学系年》卷二至卷三。

黄香三子黄琼（86—164），字世英。初以父任为太子舍人，辞病不就。父亲去世后，连年不应征诏。汉顺帝永建年间（126—131），名公巨卿纷纷举荐。名士李固对他说：“若当辅政济民，今其时也。自生民以来，善政少而乱俗多，必待尧舜之君，此为志士终无时矣。常闻语曰：‘峣峣者易

^① 福建姓氏源流研究会黄氏委员会编印：《黄勉斋学术研究文集》，2000 年 12 月铅印本，第 120 页。

^② 江夏入闽始祖黄膺公宗史研究会：《正本清源，光辉历史》，2002 年铅印本，第 27 页。

缺，皦皦者易污’。阳春之曲，和者必寡，盛名之下，其实难副。……是故俗论皆言处士纯盗虚声。愿先生弘此远谟，令众人叹服，一雪此言耳。”^① 黄琼听从了李固的劝告，赴京任议郎，不久即升任尚书仆射。黄琼为人正直，处事练达。即位之时，就逢连年灾荒，他上书皇帝，主张兴修水利，以减轻和预防灾害，罢黜贪官庸员，举荐贤才黄错等六人，一一得以施行。此后黄琼先后历任尚书令、魏郡太守、司空、太仆、司徒、太尉等要职。率赠车骑将军，谥忠侯，生平事迹载《后汉书》卷六十一。黄琼之孙黄琬（141—192），字子琰。年幼丧父，由祖父黄琼抚养成人，自幼聪敏。年7岁时就以才思敏捷而闻名京师。入仕后，官五官中郎将时，因与光禄勋陈蕃一起主张起用一批德才兼备，但出身寒微的人才，由此得罪权贵，被免职近20年。汉灵帝光和末年（183），太尉杨赐上书荐其有拨乱之才，由此官拜议郎，任青州刺史，升侍中。后又历任将作大匠、少府、太仆、豫州太守等职。董卓专权时，因黄琬是名臣，便升他为司徒、太尉，封阳泉乡侯。后董卓挟汉献帝迁都长安，黄琬等坚决反对董卓专权，与司徒王允合谋诛杀了董卓。不久董卓部将攻陷长安，将黄琬杀害，时年52岁。生平事迹，见载《后汉书》黄琼传后。

黄琬之后，江夏黄氏的子孙们纷纷散居各地。其中有一支徙居至光州固始（今河南固始县）。

三、黄氏入闽

南宋绍熙年间（1190—1194），黄榦因修纂家谱，曾邀请他所敬重的学兄、建阳蔡元定为其撰序。蔡元定为之撰写了《题东阳黄氏世家宗谱序》。序称：

畏友黄君仁卿，世系始于唐太宰讳迁，世居河南。五代末厥祖讳膺，随王审知入闽，居邵武仁泽乡。生茂材，拜秘书郎，生子男四人：曰宾、曰推、曰愜、曰鸣凤。宾为古田令，兼知长乐事，侨居青山下……^②

在此，需略加说明的是，蔡元定在序中提到黄仁卿（名东，黄榦仲兄）之名，但此序实际上是他应黄榦之请而撰。何以知之？此谱即冠名为“东阳黄氏”，则应编纂在建阳。因“东阳”系建阳别称，其名源于宋政和间建溪水驿更名东阳水驿。^③ 而与建阳关系密切的是黄榦而非其兄黄东，因为在绍熙五年（1194）蔡氏撰序之时居住在“东阳”即建阳的是黄榦。再从黄氏后人来考察，今建阳黄氏均黄榦后裔而无黄东后裔也可证明这一点。蔡元定在序中称黄东而不言黄榦，实际上是顺从黄榦尊重兄长之意，体现了黄榦的孝悌精神。但一个“东阳”地名，却无意中透露了《东阳黄氏世家宗谱》实际上是黄榦所编。其时，朱熹已在建阳考亭竹林精舍定居了三年，黄榦则在精舍中担任部分教学工作，也有随师相与在此定居之意，故将谱名称为“东阳黄氏”而不是“长乐黄氏”或“闽县黄氏”，由此可以看出，蔡元定序中所言，实际上是黄榦提供的史料，故其可靠性毋庸置疑。

蔡序中提到的黄迁，字长兴，唐初为湖州刺史，累迁至尚书丞，卒赠左仆射，封固始郡公。他是黄榦修谱时认可、也为其后人所公认的黄氏固始一世祖。

黄氏入闽祖黄膺（850—928），字世铭，唐僖宗光启元年（885）随王审知入闽，寓居建州邵武县仁泽乡。其孙黄宾（895—974），字观光，号同庆。后唐时任古田县令，兼知长乐县事，遂侨居长乐青山下，为长乐青山派始祖，今存《青山黄氏世谱》。此为今人称黄榦祖籍长乐之由来。

那么，黄榦的先世，何时又从长乐迁至闽县？朱熹在为黄榦父亲黄瑀所撰的《墓志铭》中称：

① （宋）范曄撰（唐）李贤等注：《后汉书》卷六十一，《黄琼传》，北京：中华书局，1965年，第2032页。

② （清）黄作宾等重修：《敕建潭溪书院黄氏世谱》卷二，清光绪印本。

③ 参拙文《宋代建本地名考释》“东阳崇川”一节，《福建史志》1987年第6期。

“其先世居福州长乐县青山下，后乃徙家郡城之东，为闽县人，六世矣！”^①也就是说，到黄榦止，黄氏迁徙福州闽县已经六代人。这在真德秀的《题黄氏世家宗谱序》中更有明晰的表述：

建阳黄氏，吴（吾）闽记载十一著姓之一也。谨按，其先光州固始人，始祖讳膺，五代时避地闽中，家于邵武。传三世讳宾者，受古田令兼知长乐，侨居青山下。至高祖讳诏，徙三山城东，复为闽县人。……^②

由此可知，从长乐青山徙居闽县的是黄榦的高祖黄诏，到黄榦正好是六世（诏→徽→时→南仲→珣→榦）。这一点，我们从黄榦自己的有关文章中也可以得到旁证。他说：

黄氏居福州城东三百年，厘而为三派而为六，后有他徙者。自同庆而下，子孙存者，无虑四十人。挟策为儒者，累累不绝。^③

榦世居福州东门外，所居之旁百余步有同庆僧寺。……以世数考之，今三百余年矣。先君察院尝即寺之廊屋为书院。^④

考黄榦撰此二文时，均在其晚年（约1220），经上推300年，时应在北宋初。

若从黄诏的生平来考察，则可以得出一个相对比较准确的时限。建阳《潭溪书院黄氏宗谱》载：“第九世：诏，字廷宣，生于祥符七年（1014）甲寅十月初一日。先世居长乐县青山下。早孤，母林氏亦早逝，倚舅氏林仁夫，徙居福州城东闽县，遂为闽（县）人。”文中既称“早孤”，应不晚于10岁以前，如此，则其徙居福州城东时约在天圣元年（1023）。下距黄榦之时，应为200多年。

四、黄榦家世

黄榦的父亲黄瑀（1109—1168年），字德藻，绍兴八年（1138）进士。先后历官饶州司户、湖北转运司主管帐司、永春县令、两湖转运司干办、华亭县令、监察御史等职。为官清廉自守、关心民瘼，不畏权奸，所至皆有政声。官永春县时，以“敦礼义、厚风俗、戢吏奸，恤民隐”而著称。在华亭县遇灾荒，他请求常平使发仓廩以赈，常平使以等待上奏报批来为难他。他说“民命在朝夕，苟可以生之，虽重得罪不悔”，即发常平廩粟救济县民，救活数万的老百姓。在任监察御史时得了重病，当时以廉洁著称的临安知府赵子潇奉命前来探视，见其家中“篋椽萧然，衣无兼副，”对其清贫廉洁的高风亮节钦佩不已。朱熹对其有“为吏一心营职，其清苦之操非人所堪；而聪明仁爱所以惠于民者，亦非人之所能及也”^⑤的评价。黄瑀的事迹，对黄榦的成长产生十分重要的影响，数十年后，黄榦在各地担任地方官，“谨守父兄廉勤之训”，成了他时刻不忘的座右铭。

黄榦的母亲名叶清，字雪兰，为叶大任次女，生于政和元年（1111），卒于庆元三年（1197），享年87岁。性婉慧，精通《孝经》和《论语》。淳熙二年（1175），黄榦得清江刘清之荐。黄榦稟其母后，命其即行，次日踏雪前往崇安五夫，从此得以从朱熹学。后黄榦每与其门人言及此事，认为“此吾母之明且决也”。其门人则认为“先生得斯道之传，虽其天资绝人，亦察院刚明风烈，叶夫人

①（宋）朱熹：《朝散黄公墓志铭》//《晦庵先生朱文公文集》卷九十三//《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4284页。

②（清）黄作宾等重修：《敕建潭溪书院黄氏世谱》卷二，清光绪印本。

③（宋）黄榦：《族叔处士墓志铭》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷三五，北京图书馆古籍珍本丛刊本，北京：书目文献出版社，1988年，第727页。

④（宋）黄榦：《与西外知宗诉同庆坟地并事目》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十九，第626页。

⑤（宋）朱熹：《朝散黄公墓志铭》//《朱文公文集》卷九十三，《朱子全书》第25册，第4288页。

懿行远识之所助云”^①。察院，即其父黄瑀，曾官监察御史，故有此称。

黄榦有兄弟5人，姐妹2人。

长兄黄杲（1140—1179），字升卿，又字教卿。绍兴三十年（1160）进士，官至宣教郎，曾历任湖北漕司、江西提刑司检法官。居家孝友，从政廉洁，“挺挺有父风”^②。

仲兄黄东（1143—1200），字仁卿。以父遗泽补将仕郎，监吉州酒务。后历任全州法曹、沙县丞、衢州税监、抚州乐安知县。庆元六年（1200）五月卒于抚州郡学之官舍。对其为人，黄榦有如下评价：“天资警敏而简默迟重”；“居乡，亲故事有难理者必即君谋之。及当官，虽筦库之微，而部使者、郡太守民讼难剖者悉以委君，同僚联事者文书行，非君莫敢决。……君之所沍辄有称，而即去无不思者。廉介之行，人所难及。常俸之外，凡以例得者皆却不受”^③。黄东逝世后，时任抚州教授的建阳人刘填，字仲抚。其父刘炳，亦朱子门人，黄榦、黄乐学友。检其行篋，竟没有一件值钱的东西，于是发动同官捐助。当时，从监司到州郡、从乐安到邻县的官员无不纷纷解囊。退隐在家乡庐陵的宰相周必大听说此事，也为之动容，捐钱以助，由刘填负责买棺置衣将其收敛。讣闻，黄榦疾赴抚州，徒步迎丧回闽。言及父兄，黄榦曾不无自豪地说：“吾家自御史公以刚方洁廉、慈爱惠利着闻当世，号称名卿。伯兄杲亦以才气超逸克世其家，今君（指仲兄黄乐）所自，植立又如此。”^④因此，黄榦后来在居官从政期间，能够时刻以父兄为楷模，“以着吾家世济之美，而昭先训于无穷也”^⑤。既以此自励，也以此训教子孙。黄东也是朱子门人，曾先后从学朱熹于武夷精舍和考亭沧洲精舍。^⑥《朱文公文集》中有《答黄仁卿书》四通，《朱子语类》中有问答之语。

三兄黄查（1147—？），字明甫，未仕。晚年由黄榦奉养。嘉定十三年（1220）九月，黄榦《辞知潮州复郑知院》书中云：“家兄见存者，年七十有五，饥穷至骨。向来从官，分俸以养。”《勉斋集》卷十。黄榦排行第四。五弟黄恂（1155—1169），字良卿，少年睿智。惜因病早逝，年方十五。

黄榦有姐妹二人。姐名宜春，嫁任文茂。任文茂曾官湖广总领司干办。黄榦《祭任舶并女兄》云：“昔我先人，峻节山峙，始奇女兄，不与凡子。君来登门，二姓咸喜。义忘我贫，德不以齿。……自榦之迁，武夷之址，效官荆吴，一别半纪。……云胡相继，一疾不起，病不及知，敛不及视。捧书长号，欲忘暂止，终天之恨，有泪如此。”^⑦由此可知，夫妇二人，先于黄榦而卒。妹曰赛春，嫁余元一。余氏仙游人，字景思，淳熙五年（1178）进士，历官同安县令，池州通判。曾为朱熹武夷精舍门人。^⑧

黄榦出生的地点在福州城东。《勉斋年谱》开篇即云：“高宗绍兴三十二年壬申六月壬申亥时，先生生于三山城东故居。”与前引黄榦自述“榦世居福州东门外，所居之旁百余步有同庆僧寺”相合。今黄氏后人又有一说，认为黄榦“出生在长乐青山下”^⑨，“7岁时离开祖居地长乐青山随父迁居福州城东”^⑩。此处似有否定黄榦门人所编《年谱》而另倡一说之嫌，但证据显然不足。

黄榦之妻朱兑（1156—1221），字淑贞，朱熹次女。淳熙九年（1182）嫁给黄榦，馆于五夫紫阳书堂。时黄榦已30岁，从学朱熹已7年。朱熹在写给黄榦的书信中说：“此女得归德门，事贤者，固为甚幸。但早年失母，阙于礼教，而贫家资遣不能丰备，深用愧恨。想太夫人慈念，必能阔略。然妇

①（宋）陈义和：《勉斋年谱》//《勉斋先生黄文肃公文集》，北京图书馆古籍珍本丛刊本，北京：书目文献出版社，1988年，第814页。

②（宋）黄榦：《族叔处士墓志铭》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷三十五，第727页。

③④⑤（宋）黄榦：《仲兄知县墓表》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷三十五，第730页。

⑥参拙著《朱熹书院与门人考》，上海：华东师大出版社，2000年，第105页。

⑦（宋）黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》卷三十六，第736—737页。

⑧参拙著《朱熹书院与门人考》，上海：华东师大出版社，2000年，第127页。

⑨⑩江夏入闽始祖黄膺公宗史研究会：《正本清源，光辉历史》2002年铅印本，第221、44页。

礼不可缺者，亦更赖直卿早晚详细与说。……”^①朱兑在清贫之中，相夫教子，抚育众多子女成人，甚为不易。清道光《福建通志》总卷四十五对她有“守儒风，明妇道。环堵一屋，夫妇相敬如宾，训子有方”的褒词。《宗谱》中则有“寒暑补缀，针线未尝释手。遇羹则分肉以饲诸子，每持空羹以对饭”^②的记载。黄榦逝世后，因悲哀过度，130天后亦不幸逝世。卒后，封孺人。

黄榦生有4子6女。嘉定十七年（1208）其《与胡伯量书》二云：“儿女十人，一儿一女已婚嫁，次女亦已许人，今秋可了。更四男子，次子辅年已二十三矣。”^③黄榦在与友人谈及家事时，每以“二百指”代称这十个儿女及家中人口之众。如“朝廷优容，有陟无黜。家本穷空，拏累猥众，二百余指不至饿死……。”^④但据《敕建潭溪书院黄氏宗谱·黄榦传》载仅有4子3女，未详孰是。

黄榦长子黄辂（1184—1238年），字廷资，号子木。幼时甚为外公朱熹疼爱，曾对黄榦说：“辂孙骨相精神，长当有立。”“辂孙不知记得外翁否？渠爱壁间狮子，今画一本与之，可背起与看，勿令揉坏却也。此是陆探微画，《东坡集》中有赞。愿他以此狮子，奋迅哮吼，令百兽脑裂也。”^⑤真德秀《跋画师帖》云：“子木之幼也，晦庵已深期之。今其问学日进，而志气日强，盖庶乎不负先生之期许者。”^⑥黄辂以父荫荫补官，初任信州架阁，后任江西贵溪县令。黄辂娶舅父朱埜（朱熹次子）次女为妻。黄榦在《大儿娶舅氏女婚书》中云：“师门教育之勤，恩均父子；甥馆追随之乐，情等弟兄。感积年辱爱之怀，起再世为婚之念。”^⑦又在《祭朱文之（埜）》文中称：“榦之从游余三十四年，四海兄弟，两世姻女连，于君亲，知君之贤。”^⑧黄辂资质温厚，恪守家学。在任地方官时，剖繁治剧，政善民安，有乃父遗风，后遵父命，定居于建阳环峰精舍。后子孙繁衍，成为建阳的一个大族。

次子黄辅（1185—1244），字廷佐，号信斋。少静重而喜读书，深得外祖朱熹疼爱。有书云“辅亦渐觉长进，可好看之”。^⑨23岁时，曾先后从学于临川余道夫和建昌胡泳（字伯量）。黄榦《复余道夫》书云：“两小儿甚荷教诲，平生所见小子之师，未有如此之勤且切者，亦此子之幸也。”^⑩《与胡伯量书》二云：“次子辅年已二十三矣。……深以未得师为念。今乃闻契兄寓筠阳，去此十舍而近。敬遣之趋函丈，望借一寺舍僧房，近郡治者与之处。诲之以所当读之书，每四、五日一呼而教之，为之点检课程，不惟使之识义理，不为小人之归，亦望之使之多闻博识，进而以应举，退可以为书会，以不失其衣食之计。”^⑪黄辅娶潘植（字立之，黄榦学友、朱子门人）之女为妻。黄榦《仲子娶潘氏女婚书》云：“言念父兄，尝偕拙斋之席，岂期子弟，复同升云谷之堂。载联二姓之姻，实笃三生之契。”《勉斋集》卷二十二。又在《处士潘君立之行状》云：“榦之兄弟尝受教于贡士公，于君之兄弟交游者，非一日也。生同里，学同师，今又缔姻于君家。”^⑫黄辅后由太学上舍出身，官至泗州通判。

（下转第71页）

①⑨ （宋）朱熹：《答黄直卿》，《朱文公文集·续集》卷一，《朱子全书》第25册，第4656页。

② （清）黄作宾等重修：《敕建潭溪书院黄氏宗谱·黄榦传》，清光绪印本。

③ （宋）黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》卷六，第369页。

④ （宋）黄榦：《与口口辞依旧知安庆府》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十九，第624页。

⑤ （宋）黄榦：《答黄直卿》//《朱文公文集·续集》卷一//《朱子全书》第25册，第4658页。

⑥ （清）黄宗羲：《宋元学案》卷六十三：《勉斋学案》，北京：中华书局，1986年，第2042页。

⑦ （宋）黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十二，第532页。

⑧ （宋）黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》卷三十六，第736页。

⑩ （清）黄作宾等重修：《敕建潭溪书院黄氏宗谱·黄榦传》，清光绪印本。

⑪ （宋）黄榦：《与胡伯量书》二//《勉斋先生黄文肃公文集》卷六，第369页。

⑫ （宋）黄榦：《处士潘君立之行状》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷三十三，第677页。

邱葵《周礼补亡》初探

何铭辉

(福建师范大学文学院, 福建福州 350007)

摘要: 邱葵为宋朱熹的四传弟子, 诸多著作散佚已久, 仅存《周礼补亡》《钓矶诗集》二种。《周礼补亡》系邱葵81岁完成, 乃继俞庭椿、王与之(字次点), 循《冬官》未亡之论, 详加参订, 并依“六十之数”, 将错见于五官中的《冬官》, 予以排比, 使恢复《周礼》的原貌, 又因邱葵认为此书旨在补亡, 故以《周礼补亡》传世。然四库全书仅存其目、未录其书, 并在四库全书总目提要提及“此书为世所诟病, 转以见异而存”。但钱穆于《中国思想史》指出“宋元明儒则重圣贤更胜于重经典, 重义理更胜于重考据训诂。”在重义理更胜于重考据训诂的时代背景里, 邱葵参订《周礼补亡》以窥见《周礼》原貌, 确有其探究空间。

关键词: 朱熹; 邱葵; 周礼; 周礼补亡

一、邱葵之生平

邱葵字吉甫, 号钓矶, 福建泉州路同安县小嶝屿人。历史上, 小嶝岛属于金门县管辖, 又金门县历代属于同安县(今厦门市)管辖, 地理位置上小嶝岛与金门县隔海近距相望。

至于邱葵的生卒年都曾因不同状况而无法确定之窘态, 虽说可从其所著所为来联系牵引, 但在邱葵之生卒年资料不一的情况下, 只能尽量由不同献志推敲。以下列举不同记载相互比较论证:

(一) 金门文献委员会编印之《金门先贤录》第一辑《高风节亮的丘葵》“生于宋理宗淳祐三年(1242年), 卒于元文宗至顺三年(1332年)”。

(二) 洪乾祐《金门话研究·邱葵》则谓其生于公元1242年, 卒于1333年。

以上二说实不可考, 根据《钓矶诗集》“周礼补亡序”, 邱葵自记“甲子岁冬十一月朔, 后学清源钓矶邱葵吉甫书, 时年八十有一”。^①以此为准, 甲子岁为元泰定帝泰定元年, 当为公元1324年, 若依中国传统习俗纪岁方法反推, 邱葵应当生于宋理宗淳祐四年(1244年), 卒于元顺帝元统元年(1333年), 其年90岁。另林霍(字子澍)于《钓矶诗集序》云:“先生之遭易代, 年方三十有六”^②。得知南宋亡国即元世祖十六年(1279年), 当时邱葵36岁, 以前述元泰定帝泰定元年(1324年)相差知年岁相符, 也确定了生年, 然反观卒年并不明确, 不过可从李清馥《闽中理学渊源考》卷三三〈征士丘钓矶先生葵〉简单考证:

周礼补亡今存论者, 未知参订详确, 云其诗尚有《八十四岁吟》, 阮氏旻锡曰: 先生八十四

作者简介: 何铭辉, 男, 福建师范大学文学院博士研究生。

^① 《钓矶诗集校译》“周礼补亡序”, 邱葵自序“子岁冬十一月朔, 后学清源钓矶邱葵吉甫书, 时年八十有一。”台北: 台湾古籍出版社, 2003年, 第446页。

^② 《钓矶诗集校义》卷首“钓矶诗集序跋集成”, 《湾古籍大观》, 第9页。

岁犹在。卒之年月不载，其子孙岁时祭祀必知之，当候考。《周礼序》作于泰定甲子岁，时年八十一。泰定于元世祖历五朝矣，则却聘时当七十余岁也。^①

总之，邱葵确定生于宋理宗淳祐四年（1244年），至其卒年，则在元泰定帝泰定三年（1327年）与元顺帝元统元年（1333年）间，亦即年84至年90岁之间。

二、邱葵的时代背景

邱葵所处的南宋，是中国古代学术思想和文学艺术的巅峰时期，维持了近百年学派间互争雄长和欣欣向荣的景象，可说是继春秋战国之后中国历史上第二次“百家争鸣”^②的盛况，日本著名汉学家宫崎市定认为此时为“东方的文艺复兴时代”^③。王国维认为宋代此一蓬勃兴盛之况，乃因其多方发展哲学之新意、科学之发明、绘画之普及以及诗歌之兼善^④。宋代之所以得以将学术思想与文学发展至巅峰，其发展动力来自于高度都市化、农业科技的发展，国内特产衔接海外市场，促使商业贸易活动热络，经济稳定成长^⑤。以南宋首都临安府来说，道教和儒教也受到当时活跃的商业经济活动的影响，进而发展出宋代特有文化盛况，其中新儒学—理学思想之诞生为极其显著的代表例子^⑥。

新儒学则是两宋时出现以“理学”著称的学派。理学亦名道学或宋学，是佛教、道教思想互相渗透到儒家哲学以后出现的一个新儒家学派。如钱穆于《中国思想史》内指出“儒学为中国思想之主流，不同于先前历代儒学只重经典，宋代儒学则重圣贤胜于重经典；重义理更胜于重考据、训诂。”^⑦

理学之初创者为北宋的周敦颐，而后有程颢、程颐两兄弟以及真正使之发扬光大者的南宋朱熹。程颢字伯淳，程颐字正叔，二人为洛阳人且同师于周敦颐。周敦颐提出“无极”是宇宙根源之理学思想，二程兄弟更进一步提出“理”乃天下万物之本。可惜后来两兄弟之见解相异，程颢注重内心修养，后为南宋陆九渊所承。程颐主张格物致知，并提出“去人欲，存天理”，宣扬“饿死事小，失节事大”，其主张正是由南宋的朱熹所祖循，往后才并称为“程朱之学”。

北宋时理学视为非主流学派备受冷落，直到南宋立国后才得以发光发热，但仍然不被统治阶层所接纳，然也因主流学派受限于现实需求，限制了对儒家学说之发挥，反观理学将儒家思想发挥得淋漓尽致并促进其发展，理学的坚实基础也奠定在南宋并逐渐转为主流学派。

朱熹则为新儒学所传扬理学思想的代表人物，此学派专注于对儒家重要经典的考证与诠释，因此师承于朱门的邱葵，亦专注于儒家典籍的研讨，故有《周礼补亡》问世。

三、朱熹理学对《周礼》之解析

朱熹虽是理学家，但对非常重视礼所代表的政治意义和社会教化功能，以及对礼抱持的实践精神，从其所留下丰富的礼学著作可见一斑。以朱熹晚年倾力所著的《仪礼经传通解》的意图来说，

① 李清馥：《闽中理学渊源考》卷三三“征士丘钓矶先生葵”：“周礼补亡今存论者，未知泰订详确，云其诗尚有《八十四岁吟》，阮氏旻锡曰：先生八十四岁犹在。卒之年月不载，其子孙岁时祭祀必知之，当候考。”第20页。

② 《暨南学报》（哲学社会科学版）2006年第4期第28卷：“宋孝宗在位时，在学术政策上无明显的偏向。各种学派形成自由发展、百家争鸣的学术格局”。

③ 宫崎市定：《亚洲史论考》下卷《东洋的近世》，上海：上海古籍出版社，2017年。

④ 王国维《宋代之金石学》//《王国维遗书》（第五册）《净庵文集续编》，上海：上海古籍出版社，1938年，第69、70页。

⑤ 斯波义信：《宋代江南经济史研究》，南京：江苏人民出版社，2000年。

⑥ 小島毅：《中国思想与宗教的奔流：宋朝》，桂林：广西师范大学出版社，2014年。

⑦ 钱穆：《中国思想史》，台北：学生书局，1985年，第171页。

他最希望可以将儒家重要经典中的“三礼”整合起来，以匡正时代风气，并发挥理学所具有政治教化功能。宋代思想文化对于礼经研究热切，仅次于清代，而对于《周礼》之研究更甚于历朝^①。郑玄整合三礼之后，将《仪礼》的本经地位，以《周礼》取代之，因此宋人出现“轻《礼记》、《仪礼》而最重《周礼》”^②的经学研究倾向，影响当时科举考试所列举的科目；在熙宁变法时，王安石甚至不将《仪礼》列入科举考试之内，导致《仪礼》少有人读。朱熹曾在其《学校贡举私议》中表示在其心中所设定的科举取士，应该是“士无不通之经，无不习之史”^③，“三礼”皆须尽读，不可偏废。

朱熹之所以着墨于礼学，因《仪礼》于宋代科举考试中被王安石废除而衰退，因而愤作《仪礼经传通解》，可见其对于三礼之重视。朱熹对于《周礼》给予极高的评价，认为此书详尽规划中国古代理想的政治制度，却并不认为学者应该先学《周礼》，并针砭王安石未能先正其心，而误用《周礼》，使圣人之道蒙羞。朱熹对于《周礼》是意在用礼治天下，《周礼》也是其身作为儒士心中所描绘大同世界之理想国的最终蓝图。

在对于《周礼》有高度兴趣的宋朝，重视礼教的朱熹对于《周礼》则有其特殊见解，进而影响邱葵撰《周礼补亡》，以下分别说明：

（一）解决《周礼》作者争议

朱熹认为是周公为《周礼》拟定总领大纲^④，细由编修官所作^⑤，相当于宰相执政，对文档不需要亲自动笔，但要参与修改^⑥。朱熹提出此说乃是为了平定当时胡寅、胡宏父子所提出的刘歆伪造说^⑦。

（二）《周礼》内容的可信度

朱熹认为《周礼》内容可信度很高，三礼之中，《周礼》同《仪礼》内容可全信，唯有《礼记》有信不得处^⑧。不仅如此，《周礼》内容详实纪录了西周法度^⑨。相较于将《周礼》视为信仰的李觏、王安石和郑伯谦等人，朱熹比较抱持折衷和研究的角度看待《周礼》，他对于《周礼》的内容抱持肯定的态度^⑩。相对于朱熹，胡巨集对于《周礼》是全然否定的，胡巨集是二程的再传弟子，虽与朱熹同属于理学学派，但二程对于王安石所持的新法，所持的反对意见甚于朱熹，因此胡宏因王安石托《周礼》执新政，进而反对《周礼》，除了认为《周礼》为刘歆傅会而成，误舛至极，是书颠倒人伦、颠倒鬼神，不可以为经，不可以与《易》《诗》《书》等经典相提并论。朱熹则为此提出反对

① 张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力》，北京：北京大学出版社，2005年，第43页。

② 刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，赵冬梅译，南京：江苏人民出版社，2001年，页25。

③ 《朱熹集》卷69《学校贡举私议》“古者大学之教，以格物致知为先，而其考校之法，又以九年知类通达、强立不反为大成。盖天下之事皆学者所当知，而其理之载于经者则各有所主也，今治经者类皆舍其所难而就其所易，仅穷其一而不及其余，若诸子之学同出于圣人、诸史则该古今兴亡治乱得失之变，皆不可阙者，而学者岂能一旦尽通？若合所当读之书而分之以年，试义各二道，诸经皆兼《大学》《论语》《中庸》《孟子》义各一道，论则分诸子为四科而分年以附焉，诸史及时务以次分年如经子之法，试策各二道，使治经者必守家法，答义者必通贯经文，条举众说而断以己意，有司命题必依章句，如是则士无不通之经、无不习之史而皆可用于世矣。”

④ 《朱子语类》卷86，礼3“礼毕竟出于一家。谓是周公亲笔做成，固不可，然大纲却是周公意思”。

⑤ 《朱子语类》卷86，礼3“未必是周公自作，恐是当时如今日编修官之类为之”。

⑥ 《朱子语类》卷86，礼3“周礼只疑有行未尽处。看来周礼规模皆是周公做，但其言语是他人做。今时宰相提举教令，岂是宰相一一下笔？有不是处，周公须与改。至小可处，或未及改，或是周公晚年作此”。

⑦ 《朱子语类》卷86，礼3“后人皆以周礼非圣人书。其间细碎处虽可疑，其大体直是非圣人做不得”。

⑧ 《朱子语类》卷86，礼3“今只有《周礼》、《仪礼》可全信。《礼记》有信不得处”。

⑨ 《朱子语类》卷86，礼3“周礼一书好看，广大精密，周家法度在里，但未敢令学者看”。

⑩ 《朱子语类》卷86，礼3“今人不信周官。据某所言，却不恁地。盖古人立法无所不有，天下有是事，他便立此一官，但只是要不失正耳”。

意见，为《周礼》内容真伪加以平反^①。

此外，最早对《周礼》提出质疑的欧阳修，认为周朝当时的人口和土地幅员，怎么可能配置如此多的官职^②。朱熹也曾为这点提出解释，他认为以《周礼》是周公对于太平盛世所提出来的规划，仍有很多制度还没来得及推行^③。

由此可知，朱熹对于《周礼》所抱持的观点，并未如李觏、王安石和郑伯谦等人对其歌颂至极，也未若欧阳修和胡宏对其内容，甚至作者都持强烈的怀疑。大致上，朱熹认为《周礼》可以视为传承儒家道统一部分，其中对于政治法度等礼教实践上，具有建构太平盛世之用，确实为儒家重要经典，且相较仪礼来说，《周礼》所涵盖的内容更广泛且应用性更高，俨然位阶已在国家礼制根本。朱熹也对于《周礼》当中有些细节琐碎之处提出质疑，但瑕不掩瑜，整体内容来说颇符合周公治世的想法。

四、朱熹理学影响邱葵著《周礼补亡》

朱熹自言在15岁时开始读《周礼》曾说道“周礼一书，周公所以立下许多条贯，皆是广大心中流出。某自十五六时，闻人说这道理，知道如此好，但今日方识得”。足可见，《周礼》对于朱熹来说之重要性，朱熹认为学有先后，先须理会自家身心合做底，才能谈经世济民之说。对于朱熹理学来说，次序是最重要的过程，礼教必须施行于治国制度之前，因此朱熹老年时则致力于完成《仪礼经传通解》。此举触发邱葵，有感于南宋衰亡，且想要完成朱熹当年所致力将“三礼”之举，以匡正时代风气，并发挥理学所具有政治教化功能，因而作《周礼补亡》。邱葵于其序言中提到“案此书别无他长，惟补亡是其本志，故今以《补亡》之名著录焉”，则不敢妄言己身得以理解《周礼》，谦称无他长、表其志之作。

由于朱熹认为《周礼》出自周公之手，因此对此书的出处来源，必然也给予相当程度的肯定，这也触发之后邱葵坚信《周礼》本身没有问题，且为圣人之作，也是通圣人之心的途径。

尽管朱熹并未对《周礼》作过任何专门著作，却在研读此书之际，着墨甚多。首先，他认为“官是正人主之身，兼统百官；地官主教民之事，大纲已具矣。春夏秋冬之官，各有所掌……大纲要得如此看。其间节目有不可晓处，如官职之多，与子由所疑三处之类，只得且缺之，所谓‘其详不可得闻也’。或谓周公作此书，有未及尽行之者，恐亦有此理。只如今时法令，其间颇有未曾行者”。

对于理解《周礼》，不应该只是追寻教条，而是需要理解注疏^④，最重要的是体察圣人为什么要这么写，了解其微言大义。不需要对应现今官制与过去进行比较，关键是如何提纲挈领去理解^⑤。

① 《朱子语类》卷85，礼2“五峰以《周礼》为非周公致太平书，谓如天官冢宰，却管甚官间之事！其意只是见后世宰相请托官阁，交结近习，以为不可。殊不知，此正人君治国、平天下之本，岂可以后世之弊而并废圣人之良法美意哉！又如王后不当交通外朝之说，他亦是惩后世之弊。要之，《仪礼》中亦分明自载此礼。至若所谓‘女祝、掌凡内祷、祠、禴、禋之事’，使后世有此官，则巫蛊之事安从有哉”。

② 《宋文鉴》卷124“而六官之属略见于经者五万余人，而里闾县鄙之长，军师卒伍之徒不与焉。王畿千里之地，为田几井？容民几家？王官王族之邑几数？民之贡赋几何？又而容五万人者于其间，其人耕而赋乎？如其不耕而赋，则何以给之？夫为治者，固若是之烦乎？此其一可疑者也。秦既排古，尽去古制。自汉以后，帝王称号，官府制度，皆袭秦政，以至于今。虽有因有革，然大抵皆秦制也，未尝有意于《周礼》者。岂其体大而难行乎？其果不可行乎？夫立法垂制，将以遗后世也，使难行而万世莫能行，与不可行等尔。然则，反秦制不若也。脱有行者，亦莫能行；或因以取乱，王莽后周是也。则其不可用决矣。此又可疑也。”

③ 《朱子语类》卷86，礼3“某所疑者，但恐周公立下此法，却不曾行得尽”。

④ 《朱子语类》卷86，礼3“五经中，《周礼》疏最好”。

⑤ 《朱子语类》卷86，礼3“皆是合著如此，初非圣人私意”。

五、《周礼补亡》窥见《周礼》原貌

朱熹认为坚持北宋理学家所宣导的身心教化之学才是根本之所在。二程亦曾说过“必有《关雎》《麟趾》之意，然后可以行周官之法度”^①，在强调正家修德而始最后化成天下仁厚之俗。朱熹推其意则言“须是自闺门衽席之微，积累到薰蒸洋溢，天下无一民一物不被其化，然后可以行周官之法度。……后世论治，皆欠此一意”^②。由此可知，《周礼》所言之周官法度皆以仁义道德为核心，建立在三纲五常之上，从下至上、从细致入微的教化开始，教化民众，建立礼俗，并以此为教育人才的宗旨，唯有如此才能建立理想的政治格局。

关于如何编修《周礼》，朱熹于《论修礼书》中提到“周礼自是全书。如今礼书欲编入，又恐分拆了周礼，殊未有所处。”因说：“礼只是说礼之条目，其间煞有文字，如‘八法’、‘八则’、‘三易’、‘三兆’之类，须各自别有书。”^③据此，邱葵撰《周礼补亡》则根据《周礼》既有礼之条目，逐项考据并加以说明。

（一）天官

天官相当于宰相，朱熹认为天官要能着眼大局，总领大纲，再把细则分给其他官员，故曰“周之天官，统六卿之职，亦是其大纲。至其他卿，则一人理一事”^④。虽然也管理宫闱之事，不同于后朝的宦官，如“《周礼》天官兼嫔御宦官饮食之人……所以制其君而成其德者至矣，岂复有后世宦官之弊？古宰相之任如此”^⑤。从这里可以看出，朱熹认为在《周礼》是统理宫中事务者，掌握天下经纬者，上至国家体制，下至皇帝饮食起居，皆在天官的管辖范围中。且朱熹认为如果能仿《周礼》设立天官之职，以掌理皇帝饮食，甚至管理后宫，如此一来怎会有宦官干政之弊端呢？

因此，邱葵于《周礼补亡》中提到，呼应朱熹所认为《周礼》所言之，故在当中详细说明大宰职务在于“大宰之职，教治言官府，掌建邦之六典，以佐王治邦国”^⑥，地位如同宰相，透过管理官府，并且掌握管理国家六典，以此辅佐君王治理国家。邱葵认为“六官虽分掌而大宰实建之事典，乃司空之职，居四民时地利也，所谓事者。非如《考工记》，止言百工之事，以八灋治官府，官府所居也。”^⑦大宰的工作不仅只是国家政策方面，同时也管理百工之事，藉此也指出《考工记》认为天官在于制定规矩管理官府，并非正确。由此可知，朱熹理学学派认为执政者必须要与民同在，关切百工，如此反映以民为本的儒家治国之道。

（二）地官

朱熹认为地官在于管理与教化五方之民，并且详说天下布局与山川林麓之事，但却认为地官职务在于民生，让人民得以丰衣足食，故言“民无住处，无物吃，亦如何教得？所以辨五方之宜以定民居，使之各得其所，而后教可行也”^⑧。

邱葵于《周礼补亡》中提到大司徒之职掌施在于如何让民众安居乐业，而后施行教化，故曰“大司徒之职掌施十有二教以佐王安扰邦国，施十有二教之上，因此五物者民之常，一曰观十有二教之施，不系于五物，则知此句为羡文，而司徒之安扰邦国者，亦不在于土地之图，人民之数，其为冬

① 程颢，程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第428页。

②③④⑤⑧ 《朱子语类》卷96。

⑥ 《周礼补亡》“大宰之职，教治言官府，掌建邦之六典，以佐王治邦国：一曰治典，以经邦国，以治官府，以纪万民；二曰教典，以安邦国，以教官府，以抚万民；教治言官府者百官之所聚万民之所阙也。三曰礼典，以和邦国，以统百官，以谐万民；四曰政典，以平邦国，以正百官，以均万民；五曰刑典，以诘邦国，以刑百官，以纠万民；六曰事典，以富邦国，以任百官，以生万民。六官虽分掌而大宰实建之事典，乃司空之职，居四民时地利也，所谓事者。非如考工记，止言百工之事，以八灋治官府，官府所居也。”

⑦ 《周礼补亡》。

官…”^①。由此言可知，大司徒所要之务在于使民获得五物，而五物指五种地形上的物产“以土会之疆，辨五地之物生。一曰山林，其动物宜毛物，其植物宜阜物，其民毛而方。二曰川泽，其动物宜鳞物，其植物宜膏物，其民黑而津。三曰丘陵，其动物宜羽物，其植物覈物，其民专而长”^②。由此可见，关于土地测量与人口统计来说，此乃冬官的职务，而非地官所该图谋之事。所以对于邱葵来说，地官司徒的职掌在于“一曰以祀礼教敬民不苟；二曰以阳礼教让，使民不争…”^③，以礼教之而民化，足可观朱熹理学学派对于礼教之重视。整体来说，地官大司徒的任务在于透过土地测量规划和人口数量控制，给予民众足够的物资维持生计，再施行教化，使民众可以学习礼仪和心性修养。

关于地官所施行教化内容，对朱熹来说在于“六德、六行、六艺，及岁时读法之类”^④，所谓六德在《周礼》则是指“知、仁、圣、义、忠、和”^⑤；六行则为“孝、友、睦、姻、任、恤”^⑥；六艺即为“礼、乐、射、御、书、数”^⑦，三者合称为“乡三物”^⑧。因此，邱葵于《周礼补亡》中提到“以乡三物教万民而实兴之，三物德行艺德不足，则取之以艺”^⑨，由此文可知，邱葵认为大司徒中教官所为，则在于先以乡三物教化万民，以三德为主，落实于三行中，若皆有所不足，再以六艺补之。

朱熹对于《周礼·地官》中关于如何落实儒家礼教思想的部分，如“以三德教国子：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行：一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长”^⑩，特别重视，撰《周礼三德说》说明《周礼》中所谓的三德是如何呼应儒家思想，三德意涵在于“至德云者，诚意正心，端本清源之事。道则天人性命之礼、事物当然之则，修身、齐家、治国、平天下之术也。敏德云者，疆志力行，畜道广业之事。行则理之所当为，日可见之迹也。孝德云者，尊祖爱亲，不忘其所由生之事。知逆恶，则以得于己者，笃实深固，有以真知彼之逆恶，而自不忍为者也”^⑪。并且认为此三德要同时具备，不可偏废^⑫。并认为若能教化民众了解三德并且具体落实到三行上^⑬，三行虽然较接近孝德，若能彻底做到，依旧可以推至至德和敏德的部分^⑭。邱葵于《周礼补亡》亦引用朱熹所言，加以补充。

（三）春官

春官在《周礼》则是掌管礼乐的官职，对于重视礼教的朱熹来说，对于礼节考据之细腻，足可表现在此篇章的内容中。其一，朱熹认为《周礼·春官》中，死者已赤璋、白璧为敛，不是长久之计，并以孔子所言，而指出周公对此细节之疏忽^⑮；其二，解释周礼祭祀天地人鬼之乐不是没有商音，是没有商调^⑯。《周礼》所表征于礼乐上的细节，则是对于天地人鬼的敬畏之心，因此邱葵于

①③⑨ 《周礼补亡》。

②⑤⑦⑩ 《周礼·地官·大司徒》。

④⑪ 《朱子语类》卷96。

⑥ 《周礼·地官·司徒》。

⑧ 《周礼·地官·大司徒》“教万民而实兴之：一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数。”

⑫ 《朱子语类》卷96“凡此三者虽曰各以其材器之高下、资质之所宜而教之，然亦未有专务其一而可以为成人者也，是以列而言之以见其相须为用而不可偏废之意。盖不知至德，则敏德者散漫无统，固不免乎笃学力行而不知道之议；然不务敏德，而以于至，则又无以广业，而有空虚之弊。不知敏德，则孝德者仅为匹夫之行，而不足以通于神明；然不务孝德，而一于敏，则又无以立本，而有悖德之累。是以兼陈备举而无所遗。此先王之教所以本末相资、精粗两尽而不可倚于一偏也”。

⑬ 《朱子语类》卷96“盖不本之以其德，则无所自得，而行不能以自修；不实之以其行，则无所持循，而德不能以自进。是以既教之以三德，而必以三行继之，则虽其至末至粗亦无不尽”。

⑭ 《朱子语类》卷96“虽或未得于心，而事亦可得而勉，使其行之不已而得于心焉，则进乎德而无待于勉矣。况其又能即事而充之，以周于事而泝其原，则孰谓至德、敏德之不可至哉”。

⑮ 《朱子语类》卷96“《周礼》载用赤璋、白璧等敛，此岂长策？要是周公未思量耳。观季孙斯死用玉，而孔子历阶言其不可，则是孔子方思量到，而周公思量未到也”。

⑯ 《朱子语类》卷96“五音无一，则不成乐。非是无商音，只是无商调。先儒谓商调是杀声，鬼神畏商调”。

《周礼补亡》则对于《周礼》中对于春官所列举的大宗伯职掌详细说明，从其所言中，不难发现上至以吉礼示神，以凶礼祭鬼，皆有所次序^①。

朱熹撰《周礼大祝九拜辨》考证春官大祝九拜^②，朱熹先引对于这九拜说明为说四拜为正拜，余下五种是因事所衍，附于前四拜^③。他认为“诸侯于天子，大夫于诸侯皆到稽首”^④；顿首为“家臣于大夫及凡自敌者”^⑤；空首也叫拜手“两手拱至地”。邱葵于《周礼补亡》则对于九拜之相关细节，清楚说明针对祭祀对象不同而进行特有跪拜方式^⑥，这些跪拜之礼，影响后世许多宫廷礼节与民间信仰。

朱熹仅对《周礼》春官中关于九拜的部分进行探讨，邱葵则在《周礼补亡》仔细说明相关祭拜或礼仪细节，如六祝、六祈、六辞、九祭…等。

（四）夏官

夏官掌邦政兼顾司法和军事。关于朱熹则探讨夏官内容中关于路鼓^⑦和肺石^⑧，此两项措施则是民众如何表达自己的意见，可以表述民意的设施。邱葵于《周礼补亡》则针对夏官所撰写关于周代的司法与军事调度，逐一进行考据。

（五）秋官

秋官掌邦刑罚。朱熹驳斥周公不言刑罚之说，认为秋官中记录许多刑罚“人谓周公不言刑。秋官有许多刑，如何是不言刑”^⑨。细究周公不言刑罚之说，来自于《周礼注疏》中郑志所言^⑩，认为刑罚多来自于叔世也就是衰世，国家世运衰退时，则需要以刑罚鞭策民众^⑪。对于坚信《周礼》为周公所著的朱熹理学学派，对于此说则予以驳斥，因此，邱葵于《周礼补亡》则对于《周礼》中对于秋官司寇的职掌加以说明：

“大司寇之职掌建邦之三典，以佐王刑邦国、诘四方：一曰刑新国用轻典，二曰刑平国用中典，三曰刑乱国用重典”。新国，新造之国；平国，已治之国；乱国，悖乱之国。“以五刑纠万民”，刑亦法，纠察也^⑫。

从此看来，邱葵认为国家处于不同世道需要制定适合的法度，来纠察万民，并非仅于叔世之用。

（六）冬官

整体而言，朱熹对于冬官并未有太多着墨，对于冬官以《考工记》补充之，从未有太多的建议，仅认为对于制车所以用揉木^⑬，是从实用方面考虑。不同于朱熹，邱葵对于以《考工记》作为《周礼》中冬官职缺说明，认为不妥，则考据俞庭椿所著《周礼复古编》，旁左朱熹对于研修礼书的方法，以及朱熹理学学派对于《周礼》的看法，进而作为冬官职掌的说明。

① 《周礼补亡》“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国。建立也，立祭祀享之三礼。以吉礼事邦国之鬼神示，祭祀有受福之礼，故曰吉上，以神鬼示言上下也，此以鬼神示言内外也…”。

② 《春官宗伯第三·大祝》“辨九拜，一曰稽首，二曰顿首，三曰空首，四曰振动，五曰吉拜，六曰凶拜，七曰奇拜，八曰褒拜，九曰肃拜，以享右、祭祀”。

③ 黎靖德：《朱子语类》，上海：上海古籍出版社；安徽：安徽教育出版社，2002年，第3292页，卷96“稽首、顿首、空首，此三者，正拜也。肃拜，如人之正拜也。其余五者附此四种：振动、吉拜、凶拜、褒拜附稽首，奇拜附空首”。

④⑤⑨ 《朱子语类》卷96。

⑥ 《周礼补亡》“稽首，拜而头至地，稽留之久拜之至重者。顿首，头虽叩地，顿而便起…”。

⑦ 《朱子语类》卷96“路门外有鼓，谓之路鼓，王崩则击此鼓，用以宣传四方”。

⑧ 《朱子语类》卷96“肺石，其形若肺，击之有声；冤民许击此石，如今登闻鼓。唐人亦有肺石”。

⑩ 《周礼注疏》卷36《郑志》云：“三辟之兴，皆在叔世。受命之王所制法度，时不行耳，世末政衰，随时自造刑书，不合大中，故叔向讥之。作刑书必重其事，故以圣人之号以神其书耳”。若然，九刑之名是叔世所作，假言周公，其实非周公也”。

⑪ 《春秋左传正义》卷20“叔世，谓衰世，世衰民慢，作严刑以督；商有乱政而作，周有乱政而作，三辟之‘今亡’”。

⑫ 《周礼补亡》。

⑬ 《朱子语类》卷96“车所以揉木，又以围计者，盖是用生成圆木揉而为之，故坚耐，堪驰骋。闾祖”。

综合上述,朱熹对《周礼》的研究是基于《周礼》的文本,结合《周礼注疏》,并基于当时的政治考量,对《周礼》制度进行考据,但仅局限于周代礼仪和民本思想,并指出《周礼》仅列举条目,并未对其条目进行更为细致考据。从朱熹理学学派对于阅读《周礼》视角的建议,以及朱熹所着重并详加考究的撰文来看,朱熹更重视如何教化民众达到内圣之功,为参与道德实践的基础,而对于政治与军事制度之面并未如教化来得迫切。朱熹理学学派对于《周礼》的关注,皆在于如何从上到下完成正心诚意、格物致知的儒家道统,经世济民只是施行教化之前的手段。

朱熹于《论考礼纲领》中提到若要全然遵循古礼有其窒碍难行之处,若有作者想要整理礼书以今人,则必须要酌古法并选择适宜现今局势的做法去做,全然仿古则不可行,古礼也是根据当时风俗民情所制定,而有当时人民则无不通晓,倘若移植至今,则会无法理解,当然也无效果。此外,要复兴古礼还有另外一个问题就是古礼多已散失,自是无法在不存在的架构中说道理,因此想要兴古礼则必须对错综复杂的古礼逐一考实,方能推测其义^①。故邱葵撰《周礼补亡》则依循朱熹理学学派对于礼学考据原则,还原此学派对于周公所欲藉《周礼》传于世的政治经济理念,对《周礼》所表征的古礼加以复兴。

六、《周礼补亡》得见周公之心

诚如《晦庵先生朱文公文集》中《答陈同甫书》朱子曰“千五百年之间,正坐如此,所以只是架漏牵补,过了时日。其间虽或不无小康,而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。若论道之常存,却又初非人所能预。只是此箇,自是亘古亘今常在不灭之物”^②。诚如冯友兰于《中国哲学史》所提到“每一事物,皆有其理。国家社会之组织,亦必有其理。本以理以治国家,则国家治;不本此理以治国家,则国家乱。故使所谓治国平天下之道”^③,此为朱熹的政治思想则在于追寻承袭于三代所以能成就盛世,在于朱子曰“但古之圣贤,从本根上便有唯精唯一功夫,所以能执其中,彻头彻尾,无不尽善”^④。这也是邱葵在《周礼补亡》所一再强调所必须要追寻的周公之心,属于儒家一心所想追寻的治国之道,如同朱子曰“是以欲其择之精,而不使人心得以杂乎道心;欲其守之一,而不使天理得以流于人欲。则凡其所行,无一事之不得其中,而于天下国家无所处而不当”^⑤。朱子为主的新儒学则强调,以人性中,万理具备,如能去除稟气,则可以使其凡事皆符合义理,但若存在人欲之私,所有的政治设施与天理不合者就多了。

从朱熹对于《周礼》的诠释,以及邱葵对《周礼补亡》当中对于《周礼》内文所列举条目所做的注解可知,朱熹理学学派所认为的周公所代表儒家所建立的政治制度在于以民为本。《周礼》则是一本记录如何实践儒家乌托邦的蓝图,透过周公所订立的官职执掌,施行王道以养万民,施仁义。对于朱熹理学学派来说,如何实践先王之道,并恢复儒家道统,一直以来都是此学派核心思想。

周公曾言“惟命不于常;汝念哉,无我殄享,明乃服命,高乃听,用康义民。”^⑥;孔子也在《尚书·泰誓》言明“天视自我民视,天听自我民听”^⑦。由此可知,对于周公来说,天意为民意,周代

^① 《朱子语类》卷96“古礼难行。后世苟有作者,必须酌古今之宜。若是古人如此繁缛,如何教今人要行得!古人上下习熟,不待家至户晓,皆如饥食而渴饮,略不见其为难。本朝陆农师之徒,大抵说礼都要先求其义。岂知古人所以讲明其义者,盖缘其仪皆在,其具并存,耳闻目见,无非是礼,所谓‘三千三百’者,较然可知,故于此论说其义,皆有据依。若是如今古礼散失,百无一二存者,如何悬空于上面说义!是说得甚么?须是且将散失诸礼错综参考,令节文度数一一着实,方可推明其义。若错综得实,其义亦不待说而自明矣”。

^{②④⑤} 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》,卷36,第22、29、25页。

^③ 冯友兰:《中国哲学史》,北京:商务印书馆,1934年,第786页。

^{⑥⑦} 《周礼·地官·大司徒》。

是中国第一个透过朝政交替，从商汤所象征的君权夺下政权，象征将以往被神格化的君王降格转移，则透过天命所归，得民心则得天下的民本思想由此而生。

因此，如何安邦治国，使民乐其业，则为保民，则是《周礼》所认为政治的基本任务。如何实践保民的政治理念，一反殷商所言“畜民”^①，而将民众位格高举称为“保民”^②，强调在政治治理中“民”的重要性，此类以民为本的思想，则是周代脱离殷商制度从鬼神之道走向人文之道的开始。然则，《周礼》是周公传授后代统治者治理国家的典籍，《周礼》中的保民思想一直贯穿于后代统治者的为政之道中。如《荀子·王制》篇中说“君者，舟也；庶人者，水也。水化水则载舟，水则覆舟”^③。因而，邱葵在《周礼补亡》中深化此民本思想，以此宣扬先王道统，并强调保民的重要性。

周人继承殷商思想传统，重视天命，但与殷商不同之处，在于相信“天命靡常”^④，相信天命不是固定的，是会转变的。其次，天命本身不可揣测，则是通过民意表达而知“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”^⑤，民心所向，则是天命所归，“天民之所欲，天必从之”^⑥，对于周人来说，敬天即是敬民。

朱熹认为解读《周礼》需要从注疏看去，并须持平去看待周公制定官职之要义为何，《周礼》次序来说，保民为首要，则以天官为主，号令百官务使万民安居乐业；地官主要在于施行教化，教化之后，才有春夏秋冬之官，各有所掌，如军事、法度、及刑罚，且为建筑器皿等百工^⑦。朱熹所认为的《周礼》大纲则在于落实儒家思想之正心、修身、齐家、治国、平天下^⑧，以此建立大同世界的理想，此观点与王安石认为《周礼》着眼在于国富而民强的理念大相违背^⑨。

邱葵在《周礼补亡》中则是透过重新诠释《周礼》的观点，综合同属朱熹理学派之专书补齐说明《周礼》条目所未能细说之处，藉此宣扬朱熹对于《周礼》所坚持的道统，并且驳斥近儒对于《周礼》的误用，邱葵的这种思想，也间接验证了钱穆对宋儒“重圣贤更胜于重经典，重义理更胜于重考据训诂”^⑩的看法。

(责任编辑：陈 颖)

① 《尚书·盘庚》。

② 《尚书·康诰》。

③④ 《周礼·地官·大司徒》。

⑤⑥ 《尚书·皋陶谟》。

⑦ 《朱子语类》卷96，子升问：“周礼如何看？”曰：“也且循注疏看去。第一要见得圣人是箇公平底意思。如陈君举说，天之职，如膳羞衣服之官，皆属之，此是治人主之身，此说自是。到得中间有官属相错综处，皆谓圣人有使之相防察之意，这便不是。天官是正人主之身，兼统百官；地官主教民之事，大纲已具矣。春夏秋冬之官，各有所掌，如太史等官属之宗伯，盖以祝、史之事用之祭祀之故；职方氏等属之司马，盖司马掌封疆之政。最是大行人等官属之司寇，难晓”。

⑧ 《朱子语类》卷96“大纲是要人主正心、修身、齐家、治国、平天下，使天下之民无不被其泽，又推而至于鸟兽草木无一不得其所而后已。不如此，不足以谓之裁成辅相，参赞天地耳”。

⑨ 《周礼新义》“政事所以理财，理财乃所谓义也。一部《周礼》，理财居其半，周公岂为利哉。奸人者，因名实之近，而欲乱之，以眩上下，其如民心之愿”。

⑩ 钱穆：《中国思想史》，台北：学生书局，1985年，第171页。

李延平治学之道窥探

林日上

(三明市文化广电新闻出版局, 福建 三明 365000)

摘要: 李侗遵循上古“述而不作”遗风, 师承罗从彦主“静”之道, 长期潜心学问, 于静中澄心默识、体究涵养、格物致知、体认天理, 终成内圣外王、经世致用之功。本文探寻其治学之道, 以期古为今用, 为当代教育与治学起一定借鉴作用。

关键词: 李侗; 人师风范; 治学心路; 经世致用

南剑三先生、闽学四贤之一, 世称延平先生李侗, 因培养、造就了万代宗师、理学集大成者——朱熹, 而名垂后世, 令人景仰。本文就其治学之道, 作一管窥蠡测, 以期借鉴于当代教育与今人治学。

一、人师风范

儒、道、释为中华文化主要载体, 对古今海内外华人有着广泛而深远的影响。

(一) 学脉渊源

李侗上承罗从彦、杨时、二程和周敦颐, 理学道统相继、学脉相承, 自是明了。但儒学的道统传承, 则复杂的多, 说法也不尽一致。孟子以为孔子学说, 承接了尧、舜、禹、汤、周文王等先代圣王, 并自命自己继承了孔子的思想正统。唐代韩愈作《原道》, 提出尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟道统论, 也称自己继承了真正的孔孟之道, 是儒学正宗。辛冠洁在《洛学源流·序》中以为: “《韩非子》书即已指出孔子死后, 儒分为八: 有子张之儒, 有子思之儒, 有颜氏之儒, 有孟氏之儒, 有漆雕氏之儒, 有仲良氏之儒, 有孙氏之儒, 有乐正氏之儒。”程颐在为程颢作《墓表》中谈到道统时认为, 孟子之后, 儒家道统失传, 直到程颢才接过道统。朱熹则认为儒家道统是周敦颐和程氏兄弟上接孟子的, 而自己又继承了周敦颐和程氏兄弟的儒家道统。朱熹之后, 明清、民国诸人中, 有李贽、黄宗羲、顾炎武、王夫之、章太炎、梁漱溟等, 又对儒学进行了传承与沿续。

(二) 上古遗风

黄帝曰: “夫知者不言, 故圣人行不言之教。”可能因此之遗风, 而作为儒家经典《论语》, 则为孔子弟子记录孔子言论而成; 佛家 3000 部大乘佛法、2000 部小乘经典, 也是佛祖弟子及其再传弟子们, 记录佛祖释迦牟尼为人开悟言语或感悟心得之集萃。道家“天道心法”不曾见诸文字, 据《史记》记载, 老子《道德经》也是因函谷关令尹喜强请而留下之物, “尹喜上前曰: 子将隐矣, 强为我著书, 于是老子乃著书上下篇, 言道德之意五千余言而去, 莫知其所终”。李侗承续上古遗风, 不著书、不作文, 仅存弟子朱熹所编《延平答问》, 以及其后人编撰的《延平先生文集》4 卷, 收录于

《正谊堂全书》（事见《晦庵集》卷97《延平先生李公行状》、《文定集》卷二二《延平先生墓志铭》，清毛念特《延平先生年谱》，《宋史》卷四二八）。

（三） 圣明之举

上古圣贤，述而不作，个中缘由不得详知，却耐人寻味，大有深意。首先，真理不可穷尽。宇宙真相不可寻，人生真谛不可知，真理探究不可尽，得鱼而忘筌，挂一而漏万。老子曰：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”庄子《天道》云：“语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可言传也。”古希腊哲学家柏拉图说：“任何明智的人都不会鲁莽到把自己用理性思考过的东西，用语言表述出来，尤其不会用固定不变的形式来表述，而那正是文字的情形。”范曾先生在《大木葱茏·一词盛典：至善》中认为：“中国人深知宇宙是一个无可穷其奥妙的存在，所以两千三百年前庄子鉴于以有限的生命去追逐无限的知识的危险性，提出‘六合之外，圣人存而不论’的命题。而老子则更以为‘其出弥远，其知弥少。’”于是，上古圣贤、先师始祖，谦逊之余，明事理、洞是非，参透万物，释怀千古，不著书、不撰文，而留待后人去阐释、去深化、去发挥，去做所谓的立功、立言、立德。此乃聪明、明智之举，充分体现出上古圣贤、始祖先师的大智慧、大开悟与大气派。其次，语言尚不丰富。上古时期，因人类语言还不丰富，文字发展尚未成熟，其记事、表意功能等还不强。因此，多述而不作，而代代口口相传。第三，书写工具昂贵。人类早期文明时代，结绳而记事，即使到了夏、商、周人类文明时期，也因竹简、贝叶、笔墨、纸砚等工具，极其珍贵且稀少，除国家记史、外交文书外，一般人则少以使用。此外，诸如孔子“克己复礼”，唐宋之人喜注经、少拓展，古代文体尚不发达，以及如延平先生“性拙朴、好静坐”等习惯，也都是先师们“述而不作”原因之所在。

二、 治学心路

李侗承续罗从彦、杨时主静治学之道，始终把“静”作为一生学问修养之功夫，在“静”中格物致知，体认天理。故朱熹《延平先生行状》记先生曰：“学问之道不在多言，但默坐澄心，体认天理。若见虽一毫私欲之发，亦退听矣，久久用力于此，庶几渐明，讲学始有力耳。”

（一） 静默澄心

许慎《说文》曰：“静，审也。从青，争声。”徐锴注：“丹青明审也。”王筠道：“采色祥审得其宜，谓之静。”可见，“静”之最初含义乃“明审”之意，其他义项如安静、宁静、无声之静、贞正之静、洁净之静等，皆由此引伸而来。首先，澄心净气。澄心，语出《文子·上义》“老子曰：‘澄心清意以存之，见其始终。’”陆机《文赋》云：“罄澄心以凝思，眇众虑而为言。”《大学》曰：“知止而后定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”由此可见，儒家之“静”，乃内向修身明审之“静”，其澄心定意的目的，为的是存养、格物、致知，倘若没有冥心虚静，其格物、致知则无法精微深入，也就难以发见智慧之端倪。因此，李侗告诉朱熹说：“盖心下热闹，如何看得道理出，须是静方看得出。所谓静坐，只是打叠得心下无事，则道理始出，道理既出，心下愈明净矣。”无独有偶，现代大学制度诞生之标志、1810年德国柏林大学组建者、时任德国内政部宗教和教育司的洪堡，在提出的大学“五原则”中，也要求“国家应为大学的自由与宁静创造保障条件，而不是让大学直接服从于国家的短暂眼前需要”。梁启超先生在《莅北京大学校欢迎会演说辞》中以为：“静穆之风，一则以成冷静之头脑，一则以养发皇之精神。”诚然，当一个人排除世俗杂念缠绕，抛弃一切教化，那么，其心灵就会纯静，就能敞开胸怀、拥抱自然，与天地共游，与宇宙同在，并从中去领悟自然之美，体味宇宙奥秘。其次，虚静中

和。《礼记·乐记》云：“人生而静，天之性也。”王安石解释说：“性者，有生之大本。”性即理，“未有天地之先，毕竟是先有此理。”既然“静”是“天之性”，而“性”为生之“本”，那么“一心定而王天下”矣。于是，蔡沈在《书经集传序》中云：“然二帝三王之治，本于道，二帝三王之道本于心，得其心，则道舆治，固可得而言矣。”诚如以上所言，人之“心性”如此重要，那么，则应认真“存养”，认真体察入微，即如蔡沈《书经集传序》所云：“精一执中，尧舜禹相授之心法也；建中建极，商汤周武相传之心法也。”始终做到执中而皆中节。因此，《中庸》曰：“喜怒哀乐未发，谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”据朱熹说，“静默澄心”致“中和”之后的延平先生，一改了往日豪迈、喜饮酒性格，转而变成一位深沉蕴藉、超凡脱俗的学者，甚至连走路都委蛇慢步、随顺顺应、雍容自得，一幅憨态可掬貌。第三，宁静致远。真如本体是终极的实在，是宇宙间完美、圆满、完整的本源存在，它孕育着世间万有、无穷形相，渊源了时空沧溟，无尽沧桑，统摄着大千所有，无限生机，是未加变动的绝对、真实，生命的永恒相，是整个宇宙本身。静，能扩大人类的思维空间，在宁静中人们的思维，才不会受到任何阻遏，心灵的世界由此可以极尽所能地向广阔无垠的自然宇宙作无穷无尽的扩展和延伸。当人们拥有“静”的时候，也就拥有了自己，拥有了整个世界。

（二）静坐默识

心的功能，本来就是用于思考、思维的。因此，罗从彦教育李侗说：“学道以思为主。孟子曰：‘心之官则思。’《书》曰：‘思作睿，睿作圣。’‘惟狂克念作圣。’”但“思”之内容、方式、层次、环境和主体等不同，其结果各不一样。因此，《老子》曰：“静为躁君”，意即“静”理当君临烦躁不安的世界。“思”之纷繁复杂，要求人们要以“静”养心，在“静”中去格物、致知，于“静”中作反复默识、体察入微、细加辨别，并努力做到有所发现、有所收获、有所拓展。只有这样，才能积累广博学识，证得深刻感悟，获得圆满智慧。

（三）静心体究

李侗提出“虽一毫私欲之发，亦退听矣”，静观体究之为学功夫。这是延平先生要求学子们，要就某一点上认知或所得智慧，去作反复推衍、深化，由表及里、去伪存真，以获得真正的真知灼见，确不可粗心大意、一知半解、浅尝则止。朱熹《延平答问》记先生云：“颜子气象与子夏不同，先玩味二人气象于胸中，然后体会夫子之言，亦足以发与起予者商也之语气象如何，颜子深潜纯粹，于圣人体段已具，故闻夫子之言即默识心融，触处洞然，自有条理，故终日言但见其不违如愚而已，退省其私则于语默日用动容之间，皆足以发明夫子之道，坦然由之而无疑也。”换言之，就是对每个认知对象、一己之得，都要做到在“静”中反复体验、品味、深究与细察，从而，获得独到而又深刻的感悟与智慧。后来，朱熹在《白鹿洞书院揭示》云“博学之，审问之，谨思之，明辨之，笃行之”，对其作了深化与概括，使之形成一个相互联系的治学方法。

（四）反复涵泳

程颐曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”延平先生云：“孟子有夜气之说，更熟味之，当见涵养用力处也。于涵养处着力，正是学者之要。若不如此存养，终不为己物也。须是认圣人所说，于言外求意乃通。”知识可学，智慧却不能学，上等智慧，乃在天赋，非人力可为。要想获得上等智慧，只能靠不断的涵泳与妙悟。所谓“涵泳”，就是对某一知识点作反复的体认与衍发，以达到融会贯通、豁然开朗之效。所谓“妙悟”，就是对“般若”真理的证悟与冥符，从中透视事物一切、直达事物本质。古人常以“学富五车”来形容有学问的人，其实如果认真算来，一车也就三、五百卷竹简，一卷只不过几百到几千不等字数。因此，所谓的“学富五车”，最多也就读了250多万字，这与现代人阅读量比起来，确不可同日而语。但古人讲精读、讲涵养，并能做到学以致用，这又是当代人所远远

不及、自愧不如的。从这里，我们可以获得这样一个感知与认识，学问做到一定程度，更要把所学的知识，加以不断的“涵养”“圆融”与“妙悟”。这样，才能真正得到一些带有规律性的真学问、活知识和上等智慧来。

（五）融释洒落

“融释”指对事物对象的透彻理解，它是一个由量变到质变、循序渐进的辩证思维过程和方法论。延平先生曰：“凡遇一事，即当是就此事反复推寻，以究其理。待此一事融释脱落，然后循序渐进，而别穷一事。”又云：“今学者之病，所患在于未有洒然冰解冻释处。纵有力持守，不过只是苟免显然尤悔而已，似此恐皆不足道也。”“洒落”是延平先生“内圣”功夫的又一表现，其基本特征是道德纯备、遇事持中、道理一贯、潇洒磊落、通达晓畅、超然远引。“融释洒落”还是延平先生对点上知识的一个把握方法而已，它类似于现代人所说的“灵感”，即如当年释迦牟尼佛在菩提树下大彻大悟而成就了佛的智慧一样，我们不必过于将之神秘化。正如付雪松在《时间美学导论》中所描述的：审美是一种完全个体化体验的当下“自性自悟”、“如人饮水，冷暖自知”，也许当我们忘记一切逻辑的、理论的和规律的认识时，审美的感悟即会在某个时刻嘎然而至。这在《朱熹集注》中也有类似的阐发：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”

（六）久久用力

延平先生云：“玩味久必自有会心处，卒看不得也。”那么，如何才能做到久久用力？笔者以为，不同的人有不同的心力与用力之法，不同层面的求知内容与对象，其用力方式也都因人而异、各不相同。凡此种种，都要做到因人、因环境、因修习方式等不同，而采取与之相对应的用力方式，如司空图在《诗品·委曲》中所形容的：“力之于时，声之于羌。水理漩洑，鹏风翱翔。道不自器，与之方圆。”切不可蛮力而为、一味用死劲，否则，将事倍功半。一是学力。荀子《劝学》篇云：“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。”古语云：业精于勤，荒于嬉；行成于思，毁于随；图垂成之功者，如挽上滩之舟，莫少停一棹；书山有路勤为径，学海无涯苦作舟。的确，一般人的知识获得，得力于勤学苦练，如乾嘉学派、京派学人等，大多都是这样。二是识力。即认知力、分析判断力、逻辑思维能力等，这些能力的取得，不但要勤奋，更需有天赋。对此，早在20世纪初，北京大学创始人蔡元培先生，就要求把大学视为“囊括大典网罗众家之学府”，主张并实践了“兼容并蓄”的办学方式。清华大学校长梅贻琦也直接表明：“通识为本，专识为末。”事实也正如此，人类的一切学问，都是以“人”为中心，而互相联系、相互圆融、相互渗透的。一个人倘若要真正做到博学而多闻、条分而缜密，则平时就要注重文理渗透，注重纵横比较，注重分析归纳，注重反复涵养。这样，才能如黑格尔、康德、马克思、恩格斯等，做到思维缜密、系统科学、创新发展。三是才力。如曹植、李白、苏轼、唐伯虎、徐渭等。他们灵心独运，文思泉涌，知识广博，智慧超群，才气过人，多门精通，非常人可达，非苦学而成，主要依天赋，还须凭勤学。四是悟力。诸葛亮《诫子书》云：“夫学须静也，才须学也，非学无以广才，非志无以成学。”静里“空、无”，便入禅；静中涵养，得智慧。体察万物精微，妙悟天机人心，此乃神识，可遇不可求，只有象伏羲氏、周文王、孔子、老庄、释迦牟尼佛等这样万古圣贤，才能领悟神识之妙境，获得万古之感悟，并构建宏大思想之体系。不过，人类作为万物灵长，一旦文明曙光降临，也能辉耀思想光芒，照亮一片历史天空。如上古时期的人们，虽然思维尚不发达，乏逻辑思维，更不具系统科学思维，但人类早期的直觉思维，已能直接感悟诸如一年有四季、人有生老病死等自然、社会规律，并能简单加以日常运用。所以，范曾先生在《大木葱茏·毋忘众芳之所在》中说：“人文未开之时，那时没有美学家，只有富于感觉的人。其实对美的判断，那时是不会因人而异的，因为这种判断来源于大造赋予，

不只与生俱来，而且与大造的规律谙合。”五是魄力。如秦皇汉武、唐宗宋祖、成吉思汗、康熙乾隆、毛泽东等，他们雄才大略、胆识非凡、雄视古今、经天纬地，不但有学识，更有胆识，不但是通才，更是实践家。他们开先河、拓新路，知行合一，开天辟地，五百年出一人，上天之神人也。当然，身心健康，是一切基础，没有身心上的健康，就没有心力的依托，也就“梦幻泡影”没有一切。

三、经世致用

延平先生一生屏居山田，归隐山野，结茅水竹，钟情武夷，谢绝世故，终身不仕，“颓然如一田夫野老”，但他始终胸怀入世情结、治世之心。

（一）忧时论事

朱熹《李先生行状》云：“蚤岁闻道，即弃场屋，超然远隐，若无意于当世。然忧时论事，感激动人。”晚年，更热心政治，主张“治道在于修己”，曰：“必以明天理正人心、崇节义厉廉耻为先，本末兼具，可举而行，非特空言而已。”绍兴三十二年（1162），宋孝宗即位后，朱熹在上封言事前，特地征求李侗意见。延平先生极力赞成朱熹反对和议，鼓励朱熹上书进言、矫正时弊，云：“今日所以不振，立志不定、事功不成者，正坐此以和议为名尔。书中论之甚善，见前。此赦文中有和议处一条，又有事迫许便宜从事之语，盖皆持两端使人心疑也，要之断然不可和。”又措辞严厉地说：“某人之去传者，以为缘众士人于通衢骂辱之，责以讲和误国之罪，时事遂激而一变。或以为逐此人诚快舆论，然骂辱之者亦无行遣，恐使人失上下之分。某窃以为不然。今日之事，只为不曾于原本处理会，末流虽是，亦何益。不共戴天，正今日第一义。举此不知其他，即弘上下之道而气正矣。邈方所以盛者，只为三纲五常之道衰也。”他还提出两个治用具体措施：一是振三纲、明义利。“今日三纲不振，义利不分。三纲不振，故人心邪僻，不堪任用，是致上下之气的间隔，而中国日衰。……人趋利而不知义，则主势日孤，人主当于此留意。”意即三纲、义利不能在当时社会上形成“上下之气”，朝廷对此要加以重视，使内外一体也。二是提出“三本”。根据当时“上下之气的间隔”、“义利不衍生”等种种社会弊端，延平先生提出天下有三本：即父生之，师教之，君治之，三者缺一不可。如此看来，李侗的经世致用、治国安邦思想，乃是通过“内圣外王”来实现的，最终实现儒家所提倡的社会大同之目的。

（二）造就朱熹

百年大计，教育为本，科学技术是第一生产力，人才是成功的关键性因素。据说，普法战争之后，西方铁血首相俾斯麦曾指着学生们说：“我之胜法，在学生而不在兵。”诚如杨昌济先生“欲栽大木柱长天”培养了毛泽东一样，延平先生以其学识教授门徒，而培养造就了朱熹，这是他一生得意处，也是他万世之功所在。《宋元学案》作者之一全祖望云：“朱子师有四，而其所推以为得统者称延平。”朱熹早年出入于释老之间，“初师屏山、籍溪，自见于此道，未有所得，乃见延平”。自受学于延平，朱熹才渐知释学之非而归儒：“熹初为学，全无见成规模，这边也去理会寻讨，那边也去理会寻讨，后来见李先生，较说得有下落，更缜密。”钱穆以为：“盖朱子之所获于延平者有三大纲。一曰须于日用人生上融会。一曰须看古圣经议。又一曰理一分殊，所难不在理一处，乃在分殊处。朱子循此三番教言，自加寻究，而不自限于默坐澄心之一项工夫上，则诚可谓妙得师门之传矣。”如李侗“理一分殊”思想，不但为朱熹所接受，而且为朱熹作了更为广泛、更加深入、更显精致的阐发。李侗发挥周敦颐、二程本体论思想，把太极和理联系起来，他在给朱熹的信中说：“‘太极动而生阳’至理之源。又是动静阖辟，至于终万物始万物，亦只是此理一贯也。到得二气交感，化生万物时，又就人物上推，亦只是此理。……又就人身上推寻，至于见得大本达道处又衮此理。……在天地只是理

也。”李侗又借助于“气”来断论：“阴阳之精散而万物得之。凡丽于天，附于地，列于天地之两间；聚有类，分有群，生者，形者，色者，莫不系于阴阳。”这些观点，后来都为朱熹所衍发，如《朱子语类》卷九十四曰：“总天地万物之理，便是太极。”“太极只是个极好至善的道理。”晚年，朱熹又作进一步阐发：“理未曾离乎气”、“天下未有无理之气，亦未有无气之理。气之形成，理亦赋焉。”

“问渠哪得清如许，唯有源头活水来。”李侗教育了朱熹，滋养了朱熹，成就了朱熹。由是，朱熹对李侗的教诲，始终充满着感激之情。隆兴二年（1164）正月，朱熹到南平哭奠李侗，亲手写下了延平先生的祭文和行状。同年8月，又亲往南平参加李侗葬礼，并写下了《挽延平李先生》三首诗，以赞扬李侗学术思想纯正、安贫乐道、读书讲学，其中之三写道：“歧路方南北，师门数仞高。一言资善诱，十载笑徒劳。斩板今来此，浑泪首频搔。”对延平先生的教诲指引之恩，溢于言表，感人至深。

（三）传承理学

清代学者张伯行云：“先生不著书，又不喜欢作文。然读朱子所编答问，解经精当，析理毫芒。至示学者入道之方，又循循有序。理一分殊，彻始彻终。惟先生以是为学，即以是教人，故紫阳渊源有自，得以大广其传，圣学光昌。而道南一脉，衍洛闽之绪于无穷，皆先生贻之也。”诚然，李侗传承儒学、理学和闽学之功，是世人皆知、功不可没、辉耀千古的。

总之，延平先生主“静”治学之道，“静”中存养、格物、致知之功，在当今学人治学中，乃具有借鉴意义。

[参 考 文 献]

- [1] 朱熹：《延平答问》及其《附录》《行状》。
- [2] 印度·奥修：《老子心解》，西安：陕西师范大学出版社，2007年。
- [3] 范曾：《大木葱茏》，北京：东方出版社，2013年。
- [4] 徐远和：《洛学源流》，济南：齐鲁书社，1987年。
- [5] 梁启超、蔡元培等：《大学的精神》，北京：中国友谊出版公司，2004年。
- [6] 傅雪松：《时间美学导论》，济南：山东人民出版社，2009年。
- [7] 李国柱、方彦寿编：《李侗文化研究》，南平市李侗文化研究会、延平区政协文史委，2011年11月。
- [8] 《纪念李侗诞辰920周年暨〈延平答问〉学术研讨会论文集》，福建省闽学研究会、南平市延平区人民政府、中国宋明理学研究中心、武夷文化研究院主办。

（责任编辑：丁 翔）

论李世熊的新民本思想

张 宇

(1. 福建师范大学文学院, 福建 福州 350007; 2. 福建警察学院基础部, 福建 福州 350007)

摘 要: 明末清初是各种社会矛盾尖锐爆发的时期, 也是各种社会思潮孕育的时期。新民本思潮即在其中。然而, 新民本思潮并非是一严密的理论体系, 而是一宽泛思想的统称, 具有浓郁的地域色彩。明末清初, 福建具有特殊的政治环境、独特的地域文化。福建汀州府李世熊的新民本思想, 反映了新民本思潮的地域性。对李世熊新民本思想展开研究, 有助于把握明末清初新民本思潮的全貌。

关键词: 明末清初; 新民本; 李世熊; 地域性

绪 论

明末清初之时, 是各种社会矛盾尖锐化发展时期, 也是各种社会思潮的孕育时期, 这其中包括新民本思潮。新民本思潮是一种以自然人性论和自然权利论为哲学理论基础, 政治上以对封建君主专制的批判为标志, 经济上主张工商皆本, 军事上提出兵民合一论和文武合一论的理论思潮, 其显别于孔孟民本思想, 故称之为新民本。新民本思潮大致形成于明万历三十年至清康熙四十年(1602 - 1701)的100年间, 并以黄宗羲的《明夷待访录》、唐甄的《潜书》为最终形成标志^①。新民本思想形成于社会危机日益尖锐的明代社会, 最终完成于各种社会矛盾尖锐爆发的明清易代之际, 新民本思潮为解决各种社会弊政而提出一系列的理论建设, 因而具有丰富的思想内涵和深刻的社会意义。本文之所以选择李世熊的新民本思想为视点, 是因为新民本思想虽具有丰富深刻的思想内涵, 但并非是一严密的理论体系, 而是在特定时代顺应潮流而出现的一些思想水平参差不齐、思考侧重点不同, 但均在民本思想上进行过创新的宽泛思想的统称^②, 以往学界对新民本思潮的论述也多集中在黄宗羲、顾炎武、王夫之等有限的几个主要代表人物身上, 而忽略了新民本思潮内部的多样性与丰富性。本文之所以选择福建作为新民本思潮的地域观照, 是因为明清之初的福建极为特殊, 如果说在此之前福建对全国的影响力仅限于地方史存在, 而此时福建却有着全国性的影响力, 因为此时福建正处在全国政治斗争的焦点之中, 它既是南明小朝廷的后方根据地, 更是隆武政权的所在地, 隆武政权覆灭之后, 先后有鲁王领导的抗清起义和郑成功领导的反清斗争, 这些共同构成了福建波澜壮阔的斗争画面。福建反清起义规模之大, 持续时间之长, 在全国也较为罕见。而福建本身就是一个地域性特征十分显著的省份, 明代较之前代, 地方特色更为显著^③。综上所述, 明末清初的福建能很好地兼备这个特殊时代全局性与地域性的特点。

作者简介: 张宇, 女, 福建师范大学文学院2015级博士生、福建警察学院基础部讲师, 研究方向: 中国古代小说与戏曲。

①② 冯天瑜、谢贵安:《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》, 武汉:湖北人民出版社, 2003年, 第9、8页。

③ 陈庆元:《文学:地域的观照》, 上海:上海远东出版社、上海三联出版社, 2003年, 第49页。

李世熊，字元仲，别号媿庵，自号寒支，福建汀州府宁化人，生于明万历壬寅九月二十日，卒于康熙丙寅九月二十八日，享年85岁。李世熊的人生轨迹较为单纯，甲申国变之前，沉溺于科考，但屡困于场屋，郁郁不得志；甲申国变后，李世熊披发入山、持正守节，风节凛然。选择李世熊的新民本思想作为个案研究，似乎不妥。因为李世熊并非是新民本思想家的代表人物，也非知名的学者大家，充其量不过是有影响力的地方性人物，且福建汀州府一向较受人忽视。尽管如此，笔者窃以为，从一个非主流的新民本代表人物探讨新民本思想的全局性与地域性，恰恰能把握明末清初新民本思想的全貌；且李世熊也很好地将新民本思潮全局性与地方性的特点，李世熊虽只是地方性人物，但却“是以长汀为中心的闽西北地区第一位重要文学家，对清代闽西北的文学创作起了深远的影响”^①，在全国也具有一定的影响力，“是一位名烛南天并辉映整个有清一代文坛的清初散文巨子”^②。

一、李世熊新民本思想

（一）李世熊的自然人性论观点

新民本思想是以自然人性论为其哲学基础的，所谓的自然人性论，是“以人的自然本能的合理性为理论基础的一种人道主义哲学观”。^③ 自然人性论阐发了人的主体意识和人的社会价值，提倡个性解放和人文主义，包括了新的理欲观，如李贽对人欲的肯定、对禁欲主义的批判，王艮、王襞、颜山农“所行纯任自然便谓之道”的主张；也包括了新的情理观，如李贽的“童心说”、袁宏道的“性灵说”、汤显祖的“至情说”；还包括了新的义利观，李贽的“夫私心者，人之心也”的论断，陈确“有私所以为君子”的人性论，颜元的“正其谊而谋其利，明其道而计其功”的义利观，更包括了对诸如节烈、纳妾、“张巡杀妾”式的忠，“郭巨埋儿”式的孝发起猛烈的攻击。

在自然人性论的思潮下，新民本思想家以悲悯之心批判了封建的伦理纲常，揭示了“以理杀人”的本质，李世熊就对郭巨埋儿式的愚孝展开猛烈的批判：

皇天之下，贫而生子者，日万万数。今日子生将妨业废养，岂郭巨夫妇皆手持足趋、昼夜奔逐、罢食失寝，仅乃能营菽水耶？不然何为子生遂妨业也。今农耕女织士诵，工作无日废于世间，未闻此辈皆不孝子也。必无子而后遂其孝，则一孝子绝一家祀矣。孝子益多，人类益绝；孝非弥天塞宇之道，乃夷宗减种之道也，有是理乎？欲免埋儿之惨，当先绝男女之媾精，欲免男女之媾精，当先灭女子无种，类此天地所不能也。且夫吾之所子，母之所孙也，舍饴弄孙乃父母怡年乐事，无故而戕贼父母之爱孙，其父母豺狼。则可设人性者，闻其孙为已缺养故而活填黄壤，虽三牲鼎养能下咽乎？不怆裂而死者，几希矣。^④

郭巨埋儿，一直被视为是孝道的典范，而很少人去深究郭巨埋儿本身的残忍性和荒谬性。李世熊视郭巨式的人物为豺狼，对“郭巨埋儿”的批判虽还立足于封建孝道的立场，如指出埋儿实质是“夷宗减种之道”，但从中可以看出李世熊人本主义的立场和理性精神的觉醒。

对节烈，李世熊指出其戕害人性之处，对妇女抱有深切的同情：

忠贞仁孝之性，人生而有之。惟君子增益以学修，斯能尽其性矣。若妇人女子不学而闾合于道者，亦有之，然难言之矣。何者？其伦以人合也，身既为他人之身，遂舍己亲而事人之亲，根本之爱薄矣。名家假礼以综，结礼亦有限，平家市恩以移情，恩亦有穷，故妇节难矣，妇孝则犹

① 陈庆元：《福建文学发展史》，福州：福建教育出版社，1996年，第392页。

② 潘承玉：《清初散文中枢：从李世熊看明遗民散文创作网络》，《浙江大学学报》2013年第5期，第192页。

③ 冯天瑜、谢贵安：《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》，武汉：湖北人民出版社，2003年，第260页。

④ （清）李世熊：《寒支初集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第268页。

难。今夫幼年不二十而寡，弱值矣，视其志者，且准以三十年。今但以月日准之，此日没月生暑焦寒冰、以至雨晦风凄，语喧笑杂，一息而意起，绪牵触境，而耳濡目染，迁变万端。虽一日之淹不啻月，且不啻于年，如是而遥数三四十年，迺如隔世，渺漠不知为何代，谁能旦暮百年者？又譬则孑身襁被，指万里绝塞以为归，何必问极天？乌道里不胜记，只此蒸岚风雪，渐石蔓口，乃至邮尽天荒鸡犬绝声之地与！夫异言难服、气色犷莽不可接待之人，他则豺虎贼盗，河陆倾类，意外殊遭，谈之已神销色死，缩趾而退，何论半九十也，况能携扶老幼颠顿于悠悠之岁年乎？艰哉！^①

对“吃人的礼教”的批判，揭示封建礼教“以理杀人”的本质，是自然人性论者与封建伦理纲常的必然冲突。李贽反对在妇女中提倡“三从四德”和“贞节”，主张男女自由恋爱，可以如卓文君、红拂女那样大胆、自由地追求自己的爱情。毛奇龄就对逼迫未婚女子为未婚夫守节寻思的民间恶俗进行批判，归有光对女子殉夫进行否定。李世熊对守节者的深切同情立足于情，设身处地叙写了守节者的种种苦痛与煎熬，闪烁着人性主义的光辉。因此此文以情感人，写得缠绵悱恻，凄婉动人。

综上所述，李世熊对封建礼教的批判或许不如主流代表人物来的大胆，来得惊世骇俗，对封建礼教批判的形式可能也不一致，但都体现了反省精神的觉醒，“标志着一代学人思想、感情与行动上的独立思考”^②。

（二）朋友论——李世熊对君臣关系的政治构想

明末清初的新民本思想的中心一环是批判君主专制制度，具体表现为“离析君主专制主义，猛烈抨击其两翼之一的法家极端尊君论，对另一翼的儒家民本论加以辨别，承继、发挥‘重民’、‘恤民’部分，扬弃、更替‘尊君’、‘卫君’部分”^③。黄宗羲就曾猛烈抨击君主专制制度，他认为：“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也”^④，而“后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人”^⑤，君主的恶行是“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”^⑥，所以“天下之大害者，君而已矣”^⑦。唐甄的《潜书》同样对封建君主专制制度提出猛烈的批判，认为“天子之尊，非天帝大神也，皆人也”^⑧，认为天下祸乱的根源是“治天下者惟君，乱天下者惟君”^⑨。对封建君主制度的批判，源于对晚明恶劣政治生态的探索与反思，而君权无疑是其中的中心环节。作为一名有着高度道德使命感和责任感的传统儒家知识分子，李世熊对君臣关系也进行了深入的思索。

李世熊同样也认为晚明恶劣的政治生态，封建君主负有不可推卸的责任，如崇祯帝“明察多猜，大臣救过不暇”^⑩；同时也认为晚明士习败坏，官府腐败，地方把持于恶绅，兵务劫掠，民风贪鄙奢淫，这种种弊政的源头也是封建君主，是君主将人臣的精神奴隶化：

自吾之意，以为天子而豢畜其臣下，人臣而自治以庸隶，险谲化迁，情类贾贩，何詎非弄臣乎？天子之意，以为富贫、贵贱、生死者，可以颠倒弄其臣；人臣之意，亦不过以富贫、贵贱、生死者，诡随乎其君。如是则志污，志污则虑邪，虑邪则智爽，智爽则神摇，神摇则形丧。贸身以与人，贸君以与敌。丛诟集秽，腠颜而不知，则弄臣之究竟矣。^⑪

这种“弄臣”的直接后果不仅使君主与臣子之间的信任荡然无存，且从道德人心的角度而言，君主的弄臣直接导致了士人的道德沦丧，无怪乎会出现“贸身以与人，贸君以与敌”的后果。因此

①（清）李世熊：《寒支二集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第450页。

②③ 冯天瑜、谢贵安：《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》，武汉：湖北人民出版社，2003年，第4、1-2页。

④⑤⑥⑦ 黄宗羲：《明夷待访录》，北京：中华书局，1981年，第2页。

⑧⑨ 唐甄：《潜书》，北京：中华书局，1963年，第67、196页。

⑩⑪（清）李世熊：《寒支初集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第266、135页。

李世熊认为理想的君臣关系，应该是如朋友般的新型的君臣关系：

风之始也，曰好速，曰友之。夫以夫妇为朋友，然后有麟趾之孝子、棠棣之忠臣；雅之始也，曰乐宾，曰求友，夫以君臣为朋友，然后有南陔白华之孝子、天保采薇之将相。诗人以臣忠乎孝，乐贤育材，时和物丰，错互于夫妇朋友之中，大义深文。母盖天性闇合之，杜甫亦曰：“宫中圣人奏云门，天下朋友皆胶漆。”以天下之和平本于朋友之胶漆，又本于官中之雅奏，则犹琴瑟友之之旨也。^①

对君臣地位重新规定和调整，建立一种朋友和同事般的君臣关系，是新民本思想的一大创意。^②何心隐认为，在夫妇、父子、昆弟、君臣、友朋五种伦理关系中，唯友朋之道为大，“天地交曰泰，交尽于友也。友秉交也，道而学尽于友之交也”^③；友朋关系乃是政治伦理的基础，“天下统于友朋”，^④最后又从中引申出“君臣友朋，相为表里”^⑤的政治原则。持类似论调的还有钟惺、黄宗羲等人。李世熊的朋友论不仅限于君臣，而是将其扩展至三纲。三纲是封建社会政治伦理和道德伦理的基础，“三纲的神圣化与绝对化，是君主专制制度的保证”^⑥，而朋友论正是对这种神圣化和绝对化的否定，因此某种程度上动摇了君主专制的道德伦理基础。

君主专制制度既然是万恶之源，新民本思想家便从政治、经济、军事、教育等方方面面设计改革的蓝图。例如，在经济上提出工商皆本的主张；在政治上提出恢复宰相制度、对现行的郡县制进行改革、推行学校制度、推行屯田制、实现兵民合一和文武合一。李世熊的主张主要表现在学官制度和屯田制上。

有感于晚明道德人心的败坏和政风的恶劣，李世熊认为根源在人：“愚尝谓天下之治乱，视人才之盛衰；人才成就在学校，学校修坠在官师”^⑦，应强化学官在学校教育的作用，重视学官的道德素养。“惟是天下之治乱，本人才之盛衰；人才成就在师儒，向儒之根柢在忠孝。诚奉宗伯公之风义以为教，何虑人士之不孝与不义！”^⑧在实践操作上，应扩大学官的权利：

予惟国家养士恩甚厚而得士效甚薄者，由所县学官之权轻而士鲜典型驰念不可扶植也。……学官之权既轻于旻，守令侵其事，事关诸生者，学官睨而听之，无得理白者。守令以诸生故，必先意疑贰之，以为此腹诽唇拂、呼朋引类。……由学官权轻而士无统纪，一二无良败此类也。使学官得自登黜士权，亚于学使者一等，三年殿最考其所成就，人才行谊卓异者几人，通经博古者几人，晓习时务者几人，待以不次之擢，则其平日所诛，士必以敦伦正谊勤物学文为专事矣！^⑨

有明一代，学官地位卑微，不仅秩别俸禄低微，且有责无权，常有生员折辱学官之事。学官地位的卑微，对明代社会产生了极其恶劣的影响，对明代人才的匮乏和士风吏治的腐化产生了重要的作用。因此明末清初的新民本思想家普遍呼吁应建立学官制度，扩大学官权利以牵制君权。黄宗羲就认为治理天下的办法，应当“皆出于学校”。

与对学官的重视相呼应，是对民间“清议”的重视。黄宗羲老乞言的主张，顾炎武对民间清议的认同，都是这一思潮的体现。李世熊对乡老政治也有高度的认同，“今鄙薄成风，矛戟满目，设乡有一二长者支柱之，犹可免流亡残贼之惨”。^⑩乡老政治与民间清议实质同归，都是新民本思想家维持道德人心、敦风睦俗的一个重要手段：“庶可挽回颓俗，风动士大夫”^⑪。

①⑧⑨⑩ (清)李世熊：《寒支初集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第193、196、120、159页。

② 冯天瑜、谢贵安：《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》，武汉：湖北人民出版社，2003年，第164页。

③④⑤ 何心隐：《何心隐集》，北京：中华书局，1960年，第28、66、66页。

⑥ 刘泽华：《中国政治思想史》，杭州：浙江人民出版社，1996年，第312页。

⑦ (清)李世熊：《寒支二集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第463页。

⑧③⑥⑨ (清)李世熊：《寒支初集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第259、286、268、198页。

在军事上，李世熊认为改变“兵败如山倒”的局势，要实行屯田制：

夫明之屯田，非古也。然聚天下之民以为兵，其势不足以供之，于是出诸农亩，俾自为食而省国费，又征其余以供国用，有事则战守惟所命之，此其意虽与古异，其为通变神明则一也。此法不讲，惟岁削弱肉，以豢饥狼，欲世世奉行无变也，乌有是哉！^①

在屯田制的基础上，寓兵于农：

其法莫如使乡民自除盗，族治其族，党治其党，族党共治，其乡以舆论为赃据，以父子兄弟为捕胥，不肖有司无所借以滥出，而亦无常系申驳接济养奸之弊。^②

二、李世熊新民本思想的局限性

李世熊的新民本思想有浓厚的复古主义色彩，学校制度、乡老政治、屯田制度、军民合一制等制度都是建立对古代制度的遥想上，朋友论虽是李世熊新民本思想的最大创新之处，但落实到具体的政治操作层面上，还是回复到传统儒家忠孝贞的轨道上。李世熊思想的局限性在某种程度上反映了明末清初新民本思想共同的局限性。黄宗羲、唐甄等人的思想虽比李世熊的思想来得系统和深刻，对封建君主专制制度批判的深度和广度也远比李世熊深刻，但他们从来没有否定过封建的君主制度，更没有否认君权存在的合理性。其政治理想实质上都是以三代之治为政治理想蓝图，在实际政治操作层面上都带有浓厚的贤人政治色彩。因此，明末清初的新民本思想虽具有一定的进步意义，带有早期启蒙思想的性质，但它绝不是近代民主思想，只不过是“一种介于传统民本与近代民主之间的过渡的政治思想”^④。

从横向比较的角度看，李世熊新民本思想的深度与广度，均远不能与黄宗羲等大家相提并论，反映了李世熊思想的自身局限性。表现在：

（一）不彻底性

李世熊的朋友论虽对“三纲”有所超越，但与黄宗羲等人对三纲的剥离相比，实为保守。黄宗羲认为君臣关系与父子关系不能相提并论，父子关系是以血缘为基础的亲情关系，而君臣之间并没有这样的天然联系，因此君要求臣子尽忠是没有道理的。黄宗羲此举是为了“斩断君臣的纲常链条，动摇了三纲五常的天理基石和先验诡论”。^⑤李世熊则不然，他还是认同三纲伦理的高度统一性，对三纲的批判仍停留在有限的尺度内。其虽批判“郭巨埋儿”式的孝，但后又有如下论述：

意巨必孝名夙著，世皆信之。或生儿触犯风寒死，因瘞殇而偶获金。世遂以瘞殇为埋活儿，获金为杀子养亲之奇报。^⑥

李世熊对“郭巨埋儿”式泯灭人性的孝道虽有批判，但立刻走上了自我辩解之路。孝仍是封建伦理纲常的基石，应以孝治天下。“夫惟孝子在于世间，善气所迎如春风之鼓，百昌春膏之渗朽壤，优游温养使天下销其戾心，觉五刑五兵渐不可用，天下由此又安而国祚悠永矣。”^⑦对守节者虽抱有同情，但对其种种苦痛的叙写是为了进一步论证“守贞固有道也”^⑧。孝和贞最终仍统一至为臣者忠的伦理纲常之中，“诗人以臣忠乎孝”，“妇道臣道一也”^⑨，因此李世熊朋友论的政治构想，实质上仍是以传统儒家的民本—尊君的政治模式为范本：

文武之设总以为民也。若亲民之吏而仇其民，救民之帅而弃其民，欲天下之治平，万不可得

①（清）李世熊：《宁化县志》，福州：福建人民出版社，1989年，第430页。

④⑤ 冯天瑜、谢贵安：《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》，武汉：湖北人民出版社，2003年，第7、178页。

⑦⑧（清）李世熊：《寒支二集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第435、429页。

矣。欲四民之安静，必先察其疾苦；欲知民疾苦，必旁采舆论又取证于各里公直之耆耆。于是，锄粮莠以植嘉苗，驱豺虎以蕃家畜，富庶礼乐立可兴也。倘以事权不一，施展维艰，则随地因时善巧，方便于物，必有所济，万民仰之将恃桀戟为帡幪，闻鼓角如笙箫矣。自古迄今，未有万民诵戴而大功不就、大名不彰者也。^①

（二）分散性

与“顾亭林注重各种制度实际之措施，王船山注重民族观念之激励，而梨洲则着眼于政治上最高原理之发挥”^②相比，李世熊的新民本思想较为零乱，并没有形成了一个完整的体系。李世熊的政治构想仅限于朋友论，其改革措施也主要集中在学校制度和屯田制上。他对当时新民本思想家寄予厚望的宰相制度，虽在文中有所提及，但并非将其作为限制君权的政治改革措施，只是作为选官制度重要性的例证而言。其对现行政治问题的思考也多停留在批判层面，对社会现实的批判又多着眼于道德人心的角度。李世熊对士人的卑劣深恶痛绝，在文中多次批判了恶劣的士风。如：“崇弘甲乙之间，浙闽荡析之日，其蒙面窃粮者，皆掇巍科猎古文，口谈忠孝而笔摇华岱者也。”^③对政风的败坏也是如此，如：“甲申之变，自范吴桥外，如陈如方魏如李王等，或露踝贼廷，哀呼婉转；或输贿祈沾，缓戮须臾；甚有天子赐坐，亲奉剑敕，饮酒尚温而降旗先竖者；论道经邦之席，遂为囊羞纳垢之区。此前代所绝无，谈之犹腥齿也。”^④但具体落实在政策改革上，却有乏力之感。总体而言，是批判有余，建设不足。

三、李世熊新民本思想地域性特征成因

地域文化，指的是一个地区的地理环境、经济环境和文化环境。一个思想家的成长，并非完全由当地的地域文化所决定，但是一个思想家早年所接受的出生、成长之地的地域文化，培育了他的基本的人生观、基本的价值观、基本的文化心理结构和基本的文化态度。^⑤因此，分析汀州府的文化特征对理解李世熊新民本思想的特征有一定的意义。

李世熊是福建汀州府人，出生于斯，成长于斯，终老于斯，一生都打上了汀州府的印记。汀州府地处福建西部山区，“山峻水急”，高山连绵，在生产力落后的时代，恶劣的自然环境，也限制了先进文化的辐射和交流活动。地理环境虽不是文化，但却是文化赖以存在和发展的物质基础。险要的山林环境，相对封闭的人文交流，极易形成保守的文化性格。这也导致了汀州府文化的保守倾向。

从经济发展的角度而言，汀州府自唐开元二十四年设府以来，由于地处偏远，自然环境恶劣，在很长的一段时间内是福建境内经济最为落后的地区之一，但至明时，经济文化有了长足的发展，商品经济较为繁荣。李世熊《宁化县志》载：

往承平时，白下闾门之贾，岁再往还。里巷衣冠，必曰京式；器御酒果，非吴产不珍。……启祯之交，游娼以宁为钱窟，倚门数十，不给佐觞。孟夏龙舟水过，多以小舟代园馆，鱼缕清醪，必水滨是问。^⑥

宁化县一直以来是汀州府经济文化发展的重镇，宁化县商品经济的繁荣折射出汀州府商品经济的发展。而新民本思想的形成与高度发达的商品经济的发展息息相关，是工商业发展所滋生的“资本

①（清）李世熊：《寒支二集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第456页。

② 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，2005年，第36页。

③④（清）李世熊：《寒支初集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册，第134、334页。

⑤ 曾大兴：《中国历代文学家之地理分布》，北京：商务印书馆，2013年，第20页。

⑥（清）李世熊：《宁化县志》，福州：福建人民出版社，1989年，第13页。

主义萌芽”的观念产物。^①汀州府商品经济的发展,促使当地的先驱人物开始关注其利益,产生了脱离封建伦理道德的倾向。汀州府的商品经济虽有一定的发展,但还比不上江浙一带商品经济的繁荣。汀州府商品经济发展的特性导致了其新民本思想家的保守性和不彻底性。

从文化遗产的角度而言,福建是朱熹为代表的闽学的发源地和根据地,程朱理学在福建的影响可谓根深蒂固,汀州府也不例外。程朱理学在福建的影响力,从以下数字可见一斑:黄宗羲编纂的《宋元学案》,全国立案92个,福建籍学者占了17个;黎靖德编纂的《朱子语类》序中罗列《语录》的记录者97人,其中福建有31人,占三分之一;宋朝到清末,全国从祀孔庙的孔门弟子44人,福建占了13人,约三分之一,亦为全国之最。而新民本思想批判的就是以程朱理学为代表的伦理纲常,而汀州府固有的文化保守的惯性必然会使新民本思想家呈保守特征。

当然,李世熊新民本思想的形成也与他独特的个人经历有关。李世熊出生在汀州宁化的一个普通的务农之家。“所幸高曾以来,力田编户。迨熊父行风雅始芽。父尝营一小窗,置书累笈,卧熊其间。闭户三冬,览书殆遍。壮而试足,文圃先达颇许齐镞,慨然有意于晏婴贍国、范淹收旋之事。”^②其并无多少家学渊源可言。从师承关系而言,李世熊虽也曾转益多师,但对其影响最大的无疑是被其誉为“千数百年偶一见身者”^③的黄道周。李世熊师事黄道周的时间极其短暂。“盖某师事漳浦,最在海内诸贤之后,由三山追随至武夷,侍谈三十昼夜而已。”^④从人生历练而言,李世熊的经历也较为单一,前期沉溺于科举,但“八蹶场屋,宿志不酬,奄然废朽”^⑤。科举的失利给李世熊以沉重的精神打击。甲申国变后,李世熊以披发入山的方式,表明了对明王朝的忠贞。与黄宗羲等人曾投身于波澜壮阔的抗清活动中相比,李世熊的社会实践经验还是相去甚远。

结 语

明末清初的新民本思潮虽呈轰轰烈烈之势,但其主要代表人物都集中在长江中下游的有限地区。从地缘的角度看,福建与新民本思想家的重镇江浙毗邻,其新民本思想虽有不少相同之处,但差异之处尤多。16、17世纪所出现的具有近代性因子的那些新民本思想,带有很强的地域特性,或曰地域局限性。我们只能在有限的地区(以及有限的人物身上)找寻到这种思想的踪影。该时期新民本思想体系这一先天不足,在某种程度上解释了为何新民本思想没有如西方资本主义国家般演变为启蒙思潮,为何在满清政权建立后,新民本思想如昙花一现,中华大地上反而出现了另一个强大的专制主义王朝。因为,新民本思想本身就缺乏统一性和自觉的连续性。

(责任编辑:林日杖)

① 冯天瑜、谢贵安:《解构专制——明末清初“新民本”思想研究》,武汉:湖北人民出版社,2003年,第69页。

②③⑤ (清)李世熊:《寒支初集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册,第164、248、164页。

④ (清)李世熊:《寒支二集》//《四库全书禁毁丛刊》集部89册,第462页。

何振岱与闽都文化

游友基

(福建师范大学文学院, 福建福州 350007)

摘要:何振岱认同闽派诗论的基本观点, 但又有其自己的主张, 其诗风于“清苍幽峭”外, 见“幽微淡远”。他有自觉的诗学追求: 追求人品性情、神理禅意、卓越独特、自然雅洁。终生坚持旧体诗创作, 延续旧体诗命脉。里居修《西湖志》, 拓展福建方志学。培养出“十大才女”, 活跃了诗坛, 其培养学生的模式有启示意义。继承、发扬了闽都文化的精神。取得成就的原因是勤奋读书, 精益求精, 好友互助, 砥砺前行等。

关键词:旧体诗; 何振岱; 福州十大才女; 闽都文化精神; 成就原因

何振岱(1867-1952), 字梅生, 又字心与, 60岁后改字梅叟。原籍福清, 祖父时迁至闽县。丁酉(1897)举人。终生布衣。有《觉斋诗存》七卷、《我春室集》(诗一卷、词一卷、文二卷), 共计诗1000余首、词150余首、文约180篇。其一生对闽文化的发展贡献巨大。

一、同光体闽派殿军, 自觉延续旧体诗创作命脉

同光体诗派“作者众多, 其活动年代主要在光绪、宣统间并延续到辛亥革命后, 其中一些重要作手还活到1949年之后(如何振岱、李宣龚等)。陈衍、何振岱的一些门生, 1949年之后还承其余绪作诗”。^①这个诗派延续的时间颇长。从地域的角度来看, 有赣派、浙派、闽派等。钱仲联《论“同光体”》认为: 闽派“以陈衍、郑孝胥、沈瑜庆、林旭为首, 最后有李宣龚诸人为殿”。何振岱就属于“诸人为殿”中, 闽派的殿军之一。近人汪国垣《近代诗派与地域》从风格方面着眼, 称赣派“生涩奥衍”, 闽派“清苍幽峭”。

陈衍无疑是同光体诗派最重要的诗论家。其诗学著作《石遗室诗话》及其续编影响深广。唐诗以意象、形象、意境见长, 几近极致, 再沿此路发展, 难创辉煌, 宋诗另辟蹊径, 融理入诗, 拓出一片新天地。诗至晚清, 已入末流, 如何于危机中求新变? 陈衍提出诗“三元”说, 谓“诗莫盛于三元”^②, 即唐朝开元、元和、北宋元祐, 力排“诗必盛唐”说, 主张唐宋并重, 更倾向于宋诗; 还提出“学人之诗”说, 整合学人之诗与诗人之诗, 使之互补、融会, “合学人之诗与诗人之诗二而一”^③, 融理入诗, 融学入诗, 从而促使传统诗学向近代诗学转型, 且对“五四”后“知性诗”产生一定影响。

作为同光体闽派诗人, 何振岱认同闽派诗论的基本观点, 但又有其自己的主张。其诗风于“清

作者简介:游友基, 男, 福建师范大学文学院教授。

① 陈庆元:《论同光派闽派》//《诗词研究论集》, 成都:巴蜀书社, 1998年, 第297页。

② 陈衍:《石遗室诗话》卷一//钱仲联编校:《陈衍诗论合集》(上), 福州:福建人民出版社, 1999年, 第9页。

③ 陈衍:《近代诗钞述评》//钱仲联编校:《陈衍诗论合集》(上), 福州:福建人民出版社, 1999年, 第879页。

苍幽峭”外，见“幽微淡远”。陈衍说何振岱是“乡人中能为幽微淡远者”。钱仲联《近百年诗坛点将录》说：“何谓梅生诗？如置身九溪十八涧，隽秀刻深，虽无弘伟之观，无愧山泽之癯。”陈庆元称之为“逸品”^①。

何振岱的诗歌理论与诗歌创作相一致，特色鲜明、突出，他有自觉的诗学追求：

其一，追求人品性情。认为人品性情“此乃作诗之本也”^②，“天之赋人性情也，犹山川草木之有生气也”。“诗之贵有力量固矣。……力量之厚必自修性情始，性情修乃能读书积理以昌其文”。^③这是中国优秀传统诗论的观点。何振岱能于晚清末世予以坚持，故其诗能蕴含高尚人格之无穷力量。20岁时游福清瑞岩山，作《瑞岩》，歌颂抗倭名将戚继光，慨叹马江战事失利，感怀时事，表达关切国家命运之情。丁酉（1897），31岁，他自福州归谒福清南华乡宗祠，登福庐山，感而作《福庐山石歌》，描述该山石之奇，松之青，固是突出该山之特征，但也寄寓着诗人坚贞松石般的襟怀，赞开山先祖叶文忠“道不孤”，“犹及荒壤开蓬壶”，精神永存。充分体现了诗人的人品性情。近50岁，1916年前后，日本占据青岛，袁世凯上演称帝丑剧，失败死亡。何振岱作《春感》四首，借感春，言国事，愤军阀混战，“浪蝶狂蜂异所思”，讽达官贵人“彩树张花仍锦宴，华林奏乐漫移舟”，还耽于纸醉金迷之中，盼英雄豪杰救国家、解民困，赴汤蹈火，在所不辞。“禽言格架难舒郁，愿奋雷霆启户潜。”诗人自己要借助雷霆，畅舒胸中之郁积。钱仲联《近代诗钞》誉此诗“可与其乡陈宝琛《沧趣楼诗》比美”。无论是上述关注现实，“有力量”之诗，还是叙师友之谊，言伉俪情深、咏物抒怀、寄意山水之作，何振岱都显示了首尚性情的诗美追求，《凤凰池边一石可坐旧偕碧琴游塔江寺途中每憩此重过黯然有作》是怀念已逝的挚友龚宝奎的。诗云：“旧日洪塘路，离肠江水回。眼枯松底石，曾坐碧琴来。失侣友世人，遭伤比饮镞。四海一碧琴，爱我如骨肉。汝亦有谁与，秋坟自苦吟。孤魂违我梦，在日日相寻。此石故依然，碧琴汝何处。深交不到头，人间罕全趣。”友谊何其深，痛苦何其深！《游龙潭宿听水第二斋》是吟咏山水的杰作。陈宝琛于永泰小雄山筑听水第二斋，常于此听水。1922年前后何振岱游此山，宿此斋，作此诗。诗描绘日间小雄山瀑布奔腾飞泻的长幅画卷，夜里听水声、风声、虫鸣声汇成的宏伟交响曲，感慨万千，彻夜难眠。“平明穿竹去，掬水一漱齿。灵氛荡疏襟，闻声犹十里。”以清水灵气洗漱唇齿，涤荡心胸，人已融入自然山水。何振岱诗之有品、有格，便根柢于性情。这也是他的诗的重要价值所在。

其二，追求神理禅意。何谓神理？简单地说，就是富有哲理，饶有理趣。陈衍盛赞何振岱诗作，尤其是十余首游西湖诗。陈让何将《孤山独坐雪意甚足》题写于自己的扇上，“见者无一不极赏”其“钟定声依无际水，诗成意在欲开梅”二句。^④《孤山独坐雪意甚足》云：“山孤有客与徘徊，悄向幽亭藉绿苔。钟定声依无际水，诗成意在欲开梅。暮寒潜自湖心起，雪点疑随雨脚来。一饮慰情宜早睡，两峰晓待玉成堆。”无一言理，却句句寓理。关键在于一句之中皆有二个意象，二个意象之间构成特有的依存关系。所有意象都指向同一题旨。山孤与客意之间的关系为共徘徊；幽亭因绿苔而更幽，其间之关系为“藉”；暮寒从何而来？潜自湖心而起也；雪点来自何处？疑随雨脚来；一饮与早睡之间的联系为“宜”字；两峰晓待玉成堆，之间是并列的。所有意象共同表达了事物之间存在密切的依存关系这一“理”。这一理是由读者细细咀嚼而参透的，这便有了理趣。该诗之妙不仅在于颌联，而且在于全诗所弥漫的神理氛围。许承尧《题何梅叟诗卷》云：“因物赋形了无著，神理绵绵故绝超。”不仅道出了何振岱诗“神理绵绵”的特点，而且揭示神理是渗透于“因物赋形”之中，而不

① 陈庆元：《论同光派闽派》//《诗词研究论集》，成都：巴蜀书社，1998年，第335页。

② 何振岱：《与张生子仲书》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第85页。

③ 何振岱：《与人论诗书》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第73-74页。

④ 陈衍：《石遗室诗话》卷六//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州，福建人民出版社，1999年，第84页。

是直接说出的。许真不愧是何的知音。但有时，理亦可较明显地呈现。如《理安寺泉》：“百涧竞成响，一潭私自澄。萦苔下绝壁，小磴为幽亭。声外尚含秋，意中欲无僧。久坐闻香气，何必存禅名？江湖流浊世，湍急何时平？真当守此水，心根同孤晶。”前六句写景，为后六句铺垫。后六句则言理抒情。陈衍认为：“起是柳州境界”，后则为“宋人语”。“宋人语”也就是“神理”之意。何振岱《疏雨》后四句云：“一雨添秋疏胜密，正似龙门史公笔。翻江倒海岂不能？著语有时在幽逸。”认为文章的疏宕胜于繁密，正似司马迁文笔之“迢逸疏宕”。可见，何振岱是倾向于疏宕幽逸的。陈庆元认为：“何振岱诗疏宕幽逸是与神理紧密联系在一起。所谓‘深微淡远’的‘深微’就是极富神理；‘深微淡远’就是极富神理的淡远。”其深微淡远“既不是王维式，也不是刘长卿式，而仍然是宋诗式的”。^①实乃的论。何振岱笃信佛教，常将禅意与神理融为一体。其禅意也是“淡远”的，多不浓烈，而于“淡远”中见“深微”。

其三，追求卓越独特。何振岱自年轻时起，便不追求诗的数量之多，而追求质量之精，他与龚葆奎相笃为诗，“七八年各得诗三四百篇，乃又倡为流传不在多，少作不可不弃之说”。^②后又说：“诗不在多，以精为贵，假使过了数百年后，有人传诵我的诗二三首，吾愿足矣。”^③可见，卓越是其追求的一个诗美目标。一般化不可能卓越，必须独特。1913年陈衍回福州，与王允皙、何振岱发起成立诗社——秋社，推陈为社长。第二集在陈衍住宅举行。陈在宅园内曾建闻雨楼，1913年5月，在居屋前凿一小池，纵横仅8尺，养金鱼数十尾，作《小池赋》近千言。此集以“小池”为题，众诗人从各个侧面尽情咏叹小池朝夕之美景。《小池赋》及诗流传出去，沪上好事者专程前来参观，一见之下，都惊叹诗人们想象力实在太丰富！惟何振岱赋诗云：“旧梦街西忆绿漪，芙蓉烛底露华滋。未忘舍宅名萧寺，犹为悲秋赋小池。量水恰容双照影，戴花无复一开眉。吟魂可似床间月，来与初寒慰掩帷。”格调悲凉，所以陈衍说：“直是补作一首挽诗。”将一首挽诗置于众多赞歌之中，可见何振岱对独特性多么看重！他提倡诗贵有独知独觉，反对模仿。“凡看一家诗，观其所独觉，而知其所独具者，已得大概。若第寻求于字句之间，斯失之矣。所贵乎为诗者，以其应时触景皆有独觉也。”^④独觉就是对外界要有独特的感知、感觉、感受、体味、理解，诗人要把这种独觉转化为意象、形象，要与别人不同，有独特性。何振岱对梅花情有独钟，写了不少咏梅诗，写得与别人不同，自己所写，各首亦有别。咏物诗《十四日游旧绘春园梅花十余本盛开》：“相待不相遇，凄凄离恨天。孤清如此树，冷落向荒烟。闲步足闲赏，山边又水边。心期无说处，百匝为芳菲。”那梅花是诗人的自况，是诗人灵魂的象征。与林逋、陆游似而不似，别具一格。这是他自觉追求独特性的结果。

其四，追求自然雅洁。他与同光体诗人喜用僻典、语言艰涩不同，他追求自然洒脱。汪辟疆说何振岱“学放翁，语能自造，而出以自然”。^⑤陈衍说他“语能自造而出以自然，无艰涩之态”。^⑥何振岱认为：“用功宜专从意趣上探讨，勿贪用典为是。”^⑦“诗以写性情，与数典何关？”^⑧他有二句诗：“诗无雕琢关天趣，饮自安徐爱有恒。”（《初四早雨》）无雕琢，抒天趣。是何振岱诗的一个特色。《过乌石山麓旧居》：“四十年前夕照红，屋山犹认屋西东。藤花棚上阴阴月，铁马檐前瑟瑟风。倚曲

① 陈庆元：《论同光派闽派》//《诗词研究论集》，成都：巴蜀书社，1998年，第335页。

② 陈荃庵：《碧琴诗序》//何振岱：《榕南梦影录·龚葆奎》。

③ 吴家琮：《故友何振岱生平事略》//福建省政协文史资料委员会编：《福建文史》第19辑，福州：福建人民出版社，1988年，第216页。

④ 何振岱：《答陈生泽鎰》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第56页。

⑤ 汪辟疆：《光宣诗坛点将录》//《汪辟疆文集》，上海：上海古籍出版社，1988年，第361页。

⑥ 陈衍：《近代诗钞述评》//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州：福建人民出版社，1999年，第918页。

⑦ 何振岱：《与李生心玉书三则》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第54页。

⑧ 何振岱：《复所亲书》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第76页。

姊能娱老母，学吟我亦领诸童。邻人换尽谁相识，目断寒鸦巷树中。”浅显明白，而意蕴十足。他追求雅洁：“梅叟诗心如嚼雪，净彻中边清在骨。”^①概括了何诗冰清玉洁的特征。与雅洁相对立的是俗气。他说，诗文“最忌俗，一俗，虽千好万好，都算不好。何以谓之俗，无灵气耳”。^②写日常生活与感受易流于“俗”，但有灵气贯串其中，便不俗，便可避免俗气、庸俗。《药园》一诗写其“种药不种花，其名为药园。父子躬畚锄，灌溉历朝昏”。种药的目的是“自悦亦施人”“往往愈积痼”。由于动机高尚，故俗事不俗。《过万寿桥感昔》：“万寿桥边水，曾经几别愁。最难辞老母，忍泪上扁舟。寸晷千年失，余生百悔留。负恩无可说，何世更娘酬。”写的是与母离别、无以报恩的世俗之情，但因其情真、其情深，故不俗，同样称得上雅洁。

上述种种，造就了何振岱诗的成就。如果把诗人的风格比作一块合金的话，那么，何振岱诗中“清苍幽峭”的成分较少，“幽微淡远”的成分则较多。他不愧是同光体闽派的殿军。

林纾反对白话文，固守古文阵地，想延续古文一线之命脉。他失败了。何振岱终生坚持旧体诗创作，延续旧体诗命脉，他成功了。这显示了同光派文化保守主义的立场。但这旧体诗命脉，还将延续下去，旧体诗创作从新文化运动伊始，就一直与新诗创作并行不悖，从未消失，且创造了辉煌篇章（如毛泽东诗词），呈长盛不衰之势，说明旧体诗本身具有强大的生命力。何振岱的执著并非保守，而是发扬光大中国传统优秀文化的历史必然。正是由于何振岱们坚持不懈的努力，在困境、逆境中还在发展旧体诗艺术，旧体诗才会复壮。何振岱诗歌的巨大价值也正在于此。这是他对闽文化发展最重要的贡献之一。

二、纂修《西湖志》

方志是中国文化的瑰宝之一。闽文化中，省志、府志、县志琳琅满目。对具体的一山一水之历史、现状，地理、人文予以记述的，著名者有福州《鼓山志》《西湖志》。要评估何振岱《西湖志》对福建方志学作何贡献，就需在时间的经度与空间的纬度之交叉点上进行定位，看它提供了哪些新的东西。

何振岱新纂《西湖志》缘起于1915年，福建巡抚使许世英疏浚西湖，将其改成西湖公园，水利局长林炳章（林则徐曾孙）倡议重修《西湖志》。何振岱被聘为总纂。林师尚、龚惕庵、林宗泽、陈鸣则、叶心炯为分纂。西湖有志，乃清乾隆闽侯县官姚循义所纂，着重叙写西湖水利建设和历次疏浚情况，作为一部志书，较粗疏，欠全面。何振岱总纂的《西湖志》设水利、名胜、山水、渠浦、祠庙、寺观、园亭、古迹、人物、冢墓、碑碣、艺文等门类，还有志余、外纪、图表，以补上述门类之不足。全书14门、24卷，40余万字。与旧志相比，篇幅增加了四分之三，真可谓“体例完备、资料繁富”“条分缕析”，这是从纵向看。从横向看，它与同类的《西湖游览志》（田汝成纂）相比，亦具鲜明特色。《西湖游览志》描述杭州西湖山川形胜，详载每一建筑物的兴废沿革，堪称别开生面。何振岱总纂的《西湖志》钩稽史料，旁征博引，广搜历代诗人题咏，保存珍贵文献，亦是别具一格。与二书相比，何氏《西湖志》还具有图文并茂、文字清丽、富有文学色彩之所长。^③但“急于成书”，仅费时9个月，助手林宗泽、叶心炯“又不相能”，“志中诸多遗漏讹误。何晚年亦引为憾”。^④

① 许承尧：《题何梅叟诗卷》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第455页。

② 何振岱：《与刘生蕙惜》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第63页。

③ 刘建萍：《诗人何振岱评传》，福州：海潮摄影艺术出版社，2004年，第39-40页。

④ 吴家琮：《故友何振岱生平事略》//福建省政协文史资料委员会编：《福建文史》第19辑，福州：福建人民出版社，1988年，第211页。

编撰《西湖志》的经验、教训为福州地方志的拓展提供了生动、鲜活的案例。

1916年，福建督军兼省长李厚基要重修《福建通志》，聘沈瑜庆为名誉总纂，陈衍为总纂，陈元凯为提调，何振岱、刘瀛为协纂，叶心炯、龚惕庵、林宗泽等16人为分纂。1927年后，陈仪任福建省主席，修志工作继续进行。1938年由郑贞文补充整理，匆忙予以了结。此时始用《福建通志》名称。何振岱负责“列传”的纂辑（约十之七八）。

笔者认为，《西湖志》《福建通志》瑕不掩瑜。何振岱里居修志，共襄盛举，应充分肯定。

三、培养“福州十大才女”，对闽教育发展贡献独特

1936年，何振岱从北京返回福州，创办寿香社私塾。由于其诗文饮誉京沪，来就读者人数众多。倘若仅仅教学质量高，也不足为奇。奇在他招收女生，培养出“福州十大才女”，贡献巨大且独特。这十大才女是：何曦（何振岱爱女）、叶可羲、刘蕙、王真、王闲、王德愔、薛念娟、张苏铮、施乘庄、洪守贞。其中刘蕙、王真、王闲、何曦尤突出。

经过何振岱的教育，十女生品性不凡，她们与当时普通知识女性不同，不想依附丈夫，其自立、自强的精神特别强烈。王真、王闲姐妹是王寿昌的女儿，王寿昌《书真闲二女》赞她们云：“吾家真与闲，赋性颇奇特。从不理针线，而乃耽文墨。偶论乃婚嫁，愤怒形于色。……儿今欲返古，谋自食其力。……要能擅高艺，凌霄长劲翻。不至闭樊笼，戢戢收抑迫。真言有余慨，矢日志不易。闲也与同心，遥指南山石。”^①由此诗，可看出王真、王闲姐妹高远的志向、自由独立的个性。十才女为人处世，讲爱心、乐助人、尊师道。1940年，何振岱74岁高龄，患重病，女弟子们轮番侍候，终使他大病痊愈。何振岱赋《六月沾暑大病举家汹惧既愈书此记之》，其二云：“是时正秋初，天气犹溽暑。诸生劳往还，衣巾透汗雨。”描述了女弟子们的辛劳。王真（1904-1971），字耐轩，号道真，又号道之，自署道真室主人，王寿昌女，终身未嫁，有《道真室词》。王真先拜何为师，后师从陈，随其北上，游历名胜，她是说诗社唯一女成员，《侯官陈石遗先生年谱》的续修者。王真在何振岱贫病时曾资助何。1948年，福州洪涝，何被困文儒坊，只好坐在大洗衣盆里漂浮，王真闻讯后，即雇船将何救出，住到她家——光福山房，后又救出其家人。何家对她心存感激，何振岱还送田黄等礼物给王真。

在何振岱的调教下，十才女诗书琴画俱有大进。其诗词成就尤佳。个人专集流传甚广。有洪守贞《秦香社词抄》、王闲《味闲楼诗集》、刘蕙《蕙愔诗词集》、叶可羲《竹韵轩词》、王真《道真室词》、施乘庄《延晖楼词》、张苏铮《浣桐书室词》、何曦《晴赏楼词》、薛念娟《小嫩真室词》、王德愔《琴寄室诗词》等。1942年，十才女中的八位合出了词集《寿香社词抄》。

刘蕙是何振岱最得意的门生之一。刘蕙（1895-1998），字蕙愔，号修明，黄花岗死难烈士、“福建十杰”之一刘元栋之妹。工诗擅画。《七夕后二日风雨大作即时有感》云：“忽似惊涛半夜生，天公惯作不平鸣。雨催电杆灯无焰，风震山楼壁有声。大木拔教横迳卧，飞花卷向隔墙萦。几多茅屋无干土，愁倚危床坐到明。”诗人风雨之夜心系百姓，表现出博大情怀。陈衍赞其：“竟有杜陵怀抱，谁谓女人不可作丈夫语耶？”她才思敏捷，一次寿香社雅集，以“春宵闻雁”为题，十余人各赋七绝一首。刘蕙赋曰：“花香月影浸柴门，夜色迷离画水村。惟有雁声无著处，著人心上断人魂。”她并以此作画《春宵闻雁图》一幅。此画在众名家中争相传阅，陈宝琛、陈衍、何振岱为其题辞作序，

^① 何振岱：《榕南梦影录·王寿昌》//刘建萍：《诗人何振岱评传》，福州：海潮摄影艺术出版社，2004年，第68页。

足见其诗画俱佳。其画正如何振岱所言：“画笔全是天地灵气，洁净精微。”^①

王真（1904-1971），字耐轩，号道真，自署道真室主人。陈衍评其诗曰：“耐轩根柢陶、韦、王、孟，下逮阆仙、四灵，而绝句有极似荆公、后山处，意笔能力避直致也。”^②何振岱评曰：“其所作诗有独得之趣：钩深探邃，有渊源陶、韦，又有逼肖韩、孟者。”^③其《寒食》云：“紫陌依然御柳斜，春城无复五侯家。汉宫寂寂闻啼鸟，日暮东风犹落花。”陈衍认为“此首乃耐轩压卷之作，以二十八字写尽亡国景物，义山之‘半作障泥半作帆’，牧之之‘隔江犹唱后庭花’，不能过也”。^④

叶可羲（1903-1985），字超农，号竹韵轩主人，何振岱义女。她天性爱竹，以“竹韵”命名其居所。何振岱曰：“叶生可羲生长名门，赋秉颖异，能为文赋及古近体诗，尤喜为词。学北宋而去其器，近南宋而濯其赋，益以深刻之思，幽邃之趣，远追济南，近驾长洲，无多让也。慧心、善心，相承相引，故体立而用自神。”^⑤

王德愔（1894-1978），字珊芷，近代著名诗人王允皙（字又点，号碧楼）之女，福州人，师从何振岱学诗词、古琴，又从林纾、周愈学画。著有《琴寄室诗词》。陈衍评其诗画曰：“王又点工词又工诗，有《碧栖小集》，余早选入前诗话。其女公子德愔工画山水，与王道真姐妹可称闺中小三王。德愔诗不多作，偶见其《和坚庐》云：‘自入秋来百务忙，试将诗句诉离肠。每逢花事情难已，欲寄闲愁路恨长。忽诵清吟疑入梦，恍如苦热得新凉。人生到处缘堪续，三径还期再举觞。’饶有真意。第六句尤隽。”^⑥同窗诗友叶可羲称王德愔：“能得诗教温柔敦厚之旨，真不愧称诗人者矣。”“其诗词抒情蕴藉，吐音清婉，不求工而自然而超妙，非世之雕章琢句、务华忘实者可同日语也。”^⑦

卢美松认为：“才女的出现并非福州特有的文化事象，在我国许多历史名城乃至乡村名镇，名媛秀女屡见不鲜。但像福州这样才女辈出，且群聚结社，时常吟咏唱和，作文酒之会者则不多见。……秀女间诗词往返赠答，篇什琳琅，竟至形成‘光禄诗派’委实极为罕见。”^⑧十才女诗词虽各有创作个性，却也有相当鲜明、突出的共同特征，确实形成了福州近现代女性旧体诗诗歌流派。

何振岱培养出“十大才女”，活跃了诗坛，对闽文化及教育，贡献巨大而独特，其培养学生的模式至今仍有启示意义。其一，名师出高徒。何振岱与“十才女”的关系正应了那句“名师出高徒”的老话。“名师出高徒”，师必须品格高洁，业务精良；生必须天性聪颖、刻苦学习。这样，才能培养出高徒。这似乎是教育的铁律。一个学校，只有锻造出一支高水平的教师队伍，营造出勤学苦练的学风，这个学校才有希望培养出出类拔萃的人才。其二，教学必须是综合的、研究式的。何振岱教诗文琴书画，这在当时的书塾应该说就是一种综合的文学艺术文化教育。何振岱在写给学生的信中，多次建议“若能抽裁诗之暇，为研究佛学之事，大家并探讨一种佛教意义，于身心必有所益”。^⑨“约定三数人共治一经，或一子书史，以有礼记批评为著实工夫，不特成己，兼可成人，亦功德也。”^⑩这种讨论式、研究式的教学，既调动了学生的积极性，而且深入地探讨了某一话题，提高了学生的学识。这种类似研究生培养的模式，不仅当时特异，而且对现今的本专科教育都有可资借鉴之处。其三，首

① 何振岱：《与刘生蕙愔》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第59页。

②③ 陈衍：《石遗室诗话》卷三十一//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州：福建人民出版社，1999年，第444、445页。

④ 何振岱：《道真室诗序》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第32页。

⑤ 何振岱：《竹韵轩词序》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第32页。

⑥ 陈衍：《石遗室诗话续编》卷五//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州：福建人民出版社，1999年，第665页。

⑦ 叶可羲：《琴寄室诗词序》//王德愔：《琴寄室诗词》，福州：福建文史研究馆编印，2012年，第6-7页。

⑧ 卢美松：《琴寄室诗词序》//王德愔：《琴寄室诗词》，福州：福建文史研究馆编印，2012年，第2页。

⑨⑩ 何振岱：《与王生德愔二则》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第58页。

重德育。他说：“好学须看为何等学，托于文词著述，以市名利，虽白首不倦，其害世尤甚于不学。”^①又说：“为诗之道，不当专求之诗，而归重于为学、为人，此务本之言也。”^②都强调德育的重要。其四，师生关系应真诚、平等，师对生重言传身教，最好的师生关系当为亦师亦友。他总是率先垂范，做学生的道德楷模。言传身教，教学生做人，写诗，弹琴……亦师亦友，连写信的口气都是平等的，如师长，似朋友，所以，师生关系融洽，他爱生如子，学生对他，事师如事父。何振岱的教育思想虽不成体系，但片言只语，闪耀光芒，与其教育实践相结合，给后人以启迪。

四、继承发扬闽都文化优秀品格

何振岱对闽都文化发展的贡献更在于他继承、发扬了闽文化的精神，又以其诗文、言行充实、丰富了闽都文化的内容。具体而言：

其一，富有民族气节。当他获悉郑孝胥等人附逆，则将过去来往诗文、书信“全部摧毁”，并与之绝交。福州二度沦陷，他贫病交加，日本人欲聘他为顾问，他严辞拒绝。后省政府上报褒奖他富有民族气节，他又婉言谢绝。

其二，不媚权贵。蒋介石60寿辰，他坚决婉拒，不替省主席代作贺寿文章。

其三，品质高贵。他事母至孝，与妻举案齐眉。他与陈衍友善时，也敢于表达不同意见，甚至发生争论。何振岱以己为乡人，家贫不能常出游以广其诗。陈则认为：“诗固宜广大，然不精微何以积成广大？……不广大固所患，不精微尤其大患。”秋社诗集，陈衍认为可出书，何则坚持“未尽工，未足以行世”。可见何振岱乃正直、执著、恪守道德之人。

其四，嫉恶如仇。他与陈衍相见恨晚、择邻而居、结社吟咏，情同手足。1928年后，二人关系恶化。1938年，何刻其《觉庐诗存》、编辑《榕南梦影录》，凡与陈衍有关之作，尽皆删削。《觉庐诗存》宁可无“序”，也不用陈《何心与诗叙》。晚年《我春室文集》绝不提及陈衍。“痛嫉至此，出人意表”。《侯官陈石遗先生年谱》从1928年后也无陈、何交往或何行藏的记载。其原因何在？有一次，何之老友吴家琮对何说：“亲者无失其为亲，故者无失其为故”，劝他改善对陈的态度，他正色道：“家琮先生！我何振岱是读孔孟书的人，爱憎分明，难道污，可以阿其所好吗？”^③从主观上讲，他认为陈衍品格卑劣。这中间有所误会，也不排除何振岱有失察之虞。但何振岱的耿直、嫉恶由此可窥一斑。

五、何振岱成就原因探究

（一）勤奋读书，精益求精

何振岱家贫，只能附读于书塾，但极聪颖勤学，25岁（1891）成秀才，31岁（1897）中举人，有资格正式投考致用书院。入书院后，深得谢章铤赏识。谢章铤（1821-1904），字枚如，号药价退叟，长乐人，1897年受聘福州致用书院山长，长达16年，直至逝世。闽省大古文家、诗人、词论家。何说：“予年卅二始及夫子之门，始知有诸经史之学，受恩深笃，爱如子弟，毕生不忘者也。”^④

① 何振岱：《与林生秋书七则》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第53页。

② 何振岱：《与陈生泽鏗》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，页。

③ 吴家琮：《故友何振岱生平事略》//福建省政协文史资料委员会编：《福建文史》第19辑，福州：福建人民出版社，1988年，第215页。

④ 何振岱：《庚辰病遯随笔》，农历十一月十八日记。

谢有“语学三则”赠何，谓“读书、穷理、养气六字治古文之指南针也”。教以修身养性及学习古文之法。谢谓何诗文“果能惨淡得生新”。何事师如事父，赞谢“夫子山斗姿，谭谐弥温蔼”，直至1934年，还说：“受恩岂一端，欲报海无底。”在谢教诲下，其古诗文基础更加坚实。

（二）好友互助，砥砺前行

何振岱一生，得遇友人相助，不但解决了生计，而且彼此相互切磋诗艺，诗歌艺术大有长进。恩师谢章铤自不待言，还有数人或替其延誉，令其扬名沪。或助其事业有成。主要有：

其一，沈瑜庆。1906年，何振岱41岁，被沈瑜庆聘为藩署文案。沈瑜庆（1858-1918），字志雨，号爱苍，别号涛园，侯官人，林则徐外孙、沈葆楨四子、林旭岳父，官至贵州巡抚。何三度考进士，均落第，不久科举取消，遂断仕进之念，以教书、卖文、入幕为生。1906年，沈瑜庆擢江西布政使，聘何为藩署文案。沈对何礼遇有加，近三年相处，对何诗艺有一定影响。何说：“予客公所，每畅聆谭艺为乐”“衙斋晨夕，相与纵论艺苑。”^①

其二，柯鸿年。1909年，何振岱43岁，应柯鸿年之聘，为柯司笔墨兼教读其子女。柯鸿年（1867-1929），字贞贤，号珍岑，晚号澹园居士，长乐人，福建船政学堂第三届毕业后，赴法留学6年。回国后于芦汉铁路公司等处任职。1909年，柯在沪创办呢织厂，聘其总角之交何振岱在其工厂及家里任事。1923年，军阀混战，福建政局混乱，何应柯之招，举家赴京，住于柯之澹园。柯喜作诗，诗多感慨时事，其《感事》中二句：“战害变幻益离奇，忍痛相看烂局棋。”尤为人熟知，亦多思乡之作。二人常一起切磋诗学，何说柯“每一篇成，必就予磨之，得意处喜见颜色。”^②

其三，陈衍。在沪期间，何振岱结识了陈衍。陈衍（1856-1937），字叔伊，号石遗，侯官人。壬午（1882）举人，为张之洞器重，任职武昌期间，1905年返闽，于文儒坊购屋。1916年受聘，任《福建通志》总纂，1917年回榕在宅内修建小花园——匹园。1920年，购邻舍破屋修成直园，与匹园相连。筑诸楼，1929年全部竣工。在文儒坊住宅，他与何振岱有过十分密切的交往，后又失和。在何振岱人生道路上，陈衍所起的作用甚大。陈逢人便赞何诗作，尤其是十余首游西湖诗。陈让何将《孤山独坐雪意甚足》题写于自己的扇上，“见者无一不极赏”其“钟定声依无际水，诗成意在欲开梅”二句。^③由于陈为何延誉，何在沪声名大振。当时上海报刊辟有“文苑”一栏，选登海内名流作品，何的诗作亦常被采用。1923年，陈在沪编就《近代诗钞》，闽省入选诗人诗作，除陈宝琛、郑孝胥外，以何为最多，达128首，这显然有何扬名之意。陈对何诗，评价很高：“吾州后起能诗，无出何之右者”，“吾乡中诗戛戛独造，不肯一语犹人者，梅生、惕庵，可称二难。”^④他评何诗：“深微淡远”“时复浓至”，富有神理，“诗语能自造，而出以自然，无艰涩之态。”^⑤陈诗对何有较大影响，二人志同道合，心有灵犀。1912年，陈作《何心与诗叙》，内云：“闻心与之诗，识其人，读其诗，与之言。吾所觉者，心与觉之；吾如是观，心与不如是观者，或寡也；则其于诗，人如是言，心与亦如是言者，殆寡矣。”^⑥何成为同光体闽派殿军，与陈对其帮助，不无关系。何振岱对陈衍推崇备至。

其四，陈宝琛。在京，何结识了陈宝琛。陈宝琛（1848-1935），字伯潜，号弢庵，又号橘隐、橘叟，晚号听水老人、沧趣老人，闽县螺洲人，末代帝师，同光体闽派领军诗人之一。陈在京文名大

① 何振岱：《送沈涛园中丞赴沪序》//福建省文史研究馆编：《何振岱集》，福州：福建人民出版社，2009年，第86页。

② 何振岱：《心与斋诗话》。

③ 陈衍：《石遗室诗话》卷六//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州：福建人民出版社，1999年，第84页。

④ 陈衍：《石遗室诗话》（卷二十九）//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州：福建人民出版社，1999年，第406页。

⑤ 陈衍：《近代诗钞述评》//钱仲联编校：《陈衍诗论合集》（上），福州：福建人民出版社，1999年，第917页。

⑥ 陈衍：《何心与诗叙》//陈衍著、陈步编：《陈石遗集》（上），福州：福建人民出版社，2001年，第520页。

盛，替人代撰寿、诔、墓铭及族谱、序文等笔墨生意，十分兴隆。“每篇润笔500以至1000元不等，由陈并书，则加一半，并另加磨墨费一成。^①。陈已年届八旬，精力不济，对其门下举人、进士、翰林、名士之文多不满意，闻何进京，喜出望外，请何代撰文稿，每篇给何百元为酬。对何文章十分赞赏，从不贸然涂改，一、二字之易，亦与之商定。何此项收入共2万元，其二子赴法留学，实赖此也，何不仅经济上受益，且同游黑龙潭、狮子窝等名胜，诗文往来，对于拓宽视野，增进诗歌艺术，亦有裨益。

当然，何振岱的成功还有其先天聪颖、后天刻苦努力，底蕴深厚的闽都文化对其熏陶浸染等主客观因素。在此就不多言了。

(责任编辑：林春香)

^① 吴家琮：《故友何振岱生平事略》//福建省政协文史资料委员会编：《福建文史》第19辑，福州：福建人民出版社，1988年，第212页。

(上接第40页)

三子黄輶(1192—1264年)，字廷舆。少年时，与兄辅同学于临川余道夫。后以荫补官，任都督府主管机宜文字。娶福州林周卿之孙女、林宗鲁之女为妻，见黄榦《通直郎致仕林公行状》所载。^①黄榦称其为“亲家”。黄輶性刚介，承父遗志，善文词。凡有关身心者，皆体验之。以忠厚传家，常游云谷、西山、五夫等先辈遗址。先从兄輶居于建阳环峰，后定居于建阳莒口潭溪精舍，今建阳黄氏，也有一部分是其后裔。

四子黄车己(1202—1253年)，字廷式，隐居不仕，自号散翁，不以功名利禄为念。娶妻赵氏，以黄榦《季子娶赵氏婚书》。^②世居福州怀安县。今建阳黄氏，也有一支系其后裔。

黄榦的六个女儿，今所知甚少。结合《潭溪黄氏宗谱》所载，仅知其长女名淳女，嫁高氏，《勉斋集》卷二二有《长女嫁高氏婚书》；三女名淑女，嫁陈氏；《勉斋集》同卷有《叔女嫁陈氏婚书》；四女名漳女，嫁赵氏。其余均缺考。

黄榦有孙子五人。分别是黄绍(辂子)、黄兴(辅子)、黄选(輶子)、黄迈和黄远车己子)，而以黄兴居长，出生于嘉定十一年(1218年)。《勉斋集·年谱》有其纪年云：“嘉定十一年八月，长孙兴公生。”他是诸孙在《年谱》中唯一有记载者，故其余诸孙疑均出生在黄榦去世之后。

(责任编辑：丁翔)

^① (宋)黄榦：《通直郎致仕林公行状》//《勉斋先生黄文肃公文集》卷三十三，第678页；卷十二《与林宗鲁司业》书一，第431页。

^② (宋)黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十二，第532页。

郑经年表

于莉莉

(福州外语外贸学院语数部, 福建 福州 350202)

摘要: 郑经(1642-1681), 郑成功嫡长子, 福建南安石井人, 著有《东壁楼集》。郑成功卒后, 郑经主政台湾长达十九年之久。本谱据各种史料及郑经本人的著作, 对郑经事迹作简要勾勒和编排, 大致理清其生平概况, 并对其作品进行编年。

关键词: 明郑时期; 郑成功; 郑经; 东壁楼集; 年表

凡例:

- 一、本年表简要勾勒郑经家世、生平, 不作烦琐考证和称引。
- 二、郑成功卒后, 郑经袭其爵位, 主其政, 其生平多涉及家国大事, 故本表于时事亦摘其要者而记之。
- 三、明郑尊朱明不奉正朔, 故入清之后纪年, 先甲子, 次清纪年, 再次, 隆武、永历仿阮旻锡《海上见闻录》以“海上称”某朝某年, 以便对照。
- 四、本表所纪, 自郑经出生始, 止于郑经卒后两年, 即施琅攻克台湾之年。

郑经(1642-1681), 福建南安石井人, 一名锦, 字贤之、元之, 号式天, 昵称锦舍。

祖父郑芝龙(1604-1661), 东南武装海商、海盗首领。发迹于日本平户, 此为明郑势力的壮大之始。郑芝龙在台湾设立据点, 形成了初具规模的割据势力。崇祯元年(1628), 受到明廷招抚, 官至都督同知。清顺治三年(1646)降清, 软禁于北京; 顺治十二年(1655)入狱; 顺治十八年(1661)被杀。

父郑成功(1624-1662), 本名森, 又名福松, 字明俨、大木。母为日本人田川氏。郑成功, 南明弘光时监生, 隆武帝赐明朝国姓“朱”, 赐名成功, 并封忠孝伯; 后永历帝封其为延平王, 人称郑延平。入清之后, 郑芝龙降, 田川氏在乱军中自尽; 郑成功率父旧部在东南沿海抗清, 一度由海路突袭至南京城下, 被清军击退。坚守福建厦门、金门等地。清顺治十八年(1661)渡海, 次年击败荷兰驻军, 收复台湾。

生母董酉姑, 礼部侍郎董扬先侄女(一说女儿)。董扬先, 明崇祯十年(1637)进士, 福建惠安人。董氏不喜庶长孙郑克塽, 郑经卒, 策划谋杀郑克塽, 立次子郑克塽。

弟, 郑聪, 字哲顺, 号怡堂; 郑明, 字哲熙, 号熙之; 郑睿, 字哲圣, 号圣之; 郑智, 字哲锡, 号锡之; 郑宽, 字哲硕, 号硕之; 郑裕, 字哲益, 号益之; 郑温, 字哲念, 号念斋; 郑柔, 字哲能, 号能之; 郑发, 字哲奋, 号奋之。

基金项目: 2016年福建省社会科学重点项目“明清金门作家系列研究”(编号:FJ2016A029)。

作者简介: 于莉莉, 女, 福州外语外贸学院讲师, 文学博士。

妻唐氏，兵部尚书唐显悦孙女；姬陈氏、林氏、李氏、赖氏、黄氏。

长子郑克塽（1664-1681），幼名钦，人称钦舍。庶长子。世子，监国。东宁之变被杀。

次子郑克塽（1670-1707），施琅克澎湖，降清。克塽弟依次为：郑克塽、郑克均、郑克塽、郑克塽、郑克塽、郑克塽。

壬午，明崇祯十五年（1642）1岁

10月，生。

是岁，郑成功19岁。

甲申，明崇祯十七年、清顺治元年（1644）3岁

3月，李自成攻入北京，明亡。

5月，福王朱由崧立于南京，改元弘光。

乙酉，清顺治二年、南明弘光元年、海上称隆武元年（1645）4岁

5月，清兵渡江，弘光走至芜湖，被擒。

闰6月，唐王朱聿键立于福州，改元隆武。

丙戌，清顺治三年、海上称隆武二年（1646）5岁

8月，隆武被擒；旋被杀。

丁亥，清顺治四年、海上称永历元年（1647）6岁

10月，永明王朱由榔立于肇庆，改元永历。

戊子，清顺治五年、海上称永历二年（1648）7岁

是岁前后，从师学章句。

壬辰，清顺治九年、海上称永历六年（1652）11岁

是岁及之后数年，粗识文史大略，每读古史忠孝之事，未尝不感激思奋。

丙申，清顺治十三年、海上称永历十年（1656）15岁

是岁前后，胡气正炽；年颇长，乃日事弓马，不务刀笔。

戊戌，清顺治十五年、海上称永历十二年（1658）17岁

是岁，郑成功率率军十万北伐，进军南京。

是岁，郑经随军北上，过安徽铜陵，见雪：“岭上青松带雪寒，虽逢岁暮不凋残。”（《忆在铜陵时有感作》）

是岁，清兵破云南，永历遁入缅甸。缅人献永历于清。次年二月，永历绞死。

己亥，清顺治十六年、海上称南明永历十三年（1659）18岁

是岁，郑成功相继攻破宁波、江阴、瓜州、镇江，抵南京城郊，拜祭明孝陵。因轻敌而兵败。作《与群公分地赋诗得京口》：“京口瓜州指顾间，春风几度到钟山。迷离绿遍江南地，千里怀人去不还。”又作《痛孝陵沦陷》云：“故国河山在，孝陵秋草深。寒云自来去，遥望更伤心！”

是岁，清军乘势进剿福建，颁布禁海令，烧毁沿海民居。

是岁，与兵部尚书唐显悦孙女成婚。

辛丑，清顺治十八年、海上称永历十五年（1661）20岁

是岁，郑成功命郑经留守金门、厦门诸岛，亲率25000余人从金门出发，越过黑水洋，登陆台湾，赶走据台的荷兰人。台湾改名东宁。改赤崁地方为东都，设一府（承天府）二县（天兴县、万年县）。

壬寅，康熙元年、海上称永历十六年（1662）21岁

是岁，此前郑经与弟乳母陈昭娘有私情，唐显悦上奏郑成功。郑成功令洪旭等驻厦将领处死陈昭

娘、郑经。诸将未从命。

五月，郑成功卒，年三十九。在台诸将推郑成功弟郑袭为“护理”，以安定军心。郑袭麾下蔡云、李应清、曹从龙、张骥等拉拢守台将领黄昭、萧拱宸等，立郑袭为“东都主”。

十月，洪旭、郑泰以兵千余人配船送郑经至台湾。郑经入主安平城，处死萧拱宸等。置郑袭于厦门岛。

是岁之后，驻守东宁，以图大业。公事之余，无以自遣，或发于感慨之时，或寄于山水之前，或托于风月之下，随成吟咏，无非西方美人之思。

是岁或稍后，作《读张公煌言满洲宫词足征其杂揉之实李御史来东都又道数事乃续之》四首。

是岁，明监国鲁王朱以海（1618-1662）薨于金门。

癸卯，清康熙二年、海上称永历十七年（1663）22岁

6月，郑泰自缢死。其弟郑鸣骏、子郑缵绪率所部八千人入泉降清。自此，人心涣散。

10月，清兵会合荷兰舰队攻打金门、厦门。

11月，郑经退守铜山（东山）岛。

甲辰，清康熙三年、海上称永历十八年（1664）23岁

3月，郑经与洪旭率师东渡台湾。

8月，清议取台湾，授施琅“靖海将军印”。

是岁，弘光时期兵部尚书、金门人卢若腾卒于澎湖。

乙巳，清康熙四年、海上称永历十九年（1665）24岁

4月，清官军船出洋，飓风大作，引还。

是岁至康熙十一年（1672），日本德川幕府为郑氏王朝重要贸易伙伴。

丁未，清康熙六年、海上称永历二十一年（1667）26岁

是岁，清廷议分拨海上投诚官兵移驻外省，屯垦荒田，免六年租税。

己酉，清康熙八年、海上称永历二十三年（1669）28岁

是岁，郑经以陈永华理政、冯锡范管侍卫，刘国轩等管兵。

是岁，改天兴、万年二县为州；置凤山、诸罗二县。安抚当地住民，贸易外国。

是岁，清遣使招抚议，郑经请按朝鲜国例，不剃头，不登岸。议竟不成。郑经作《满酋使来有不登岸不易服之说愤而赋之》，云：“王气中原尽，衣冠海外留。雄图终未已，日日整戈矛。”

辛亥，清康熙十年、海上称永历二十五年（1671）30岁

夏，耿精忠袭爵为靖南王。

是岁前后，作《罢镜》《秋夕书怀》。《秋夕书怀》略云：“渡海今十载，未能大披靡。岁月转相催，忧心自惨惨。”

壬子，清康熙十一年、海上称永历二十六年（1672）31岁

是岁，郑经允许日本商人居住基隆。

是岁，郑经与英国东印度公司签订通商条约。

癸丑，清康熙十二年、海上称永历二十七年（1673）32岁

是岁，靖南王耿精忠乱，郑经决定联耿，在福建抗清。作《闻西方反正喜咏得诚字》：“群胡乱宇宙，百折守丹诚。海岛无鸾信，乡关断鸡声。义师兴夔岫，壮气撼长鲸。旗旆荆襄出，刀兵日月明。一闻因色动，满喜又心惊。愿扫腥膻幕，悉恢燕犒京。更开朝贡路，再筑受降城。”又作《和康甫应天讨虏大海出师》：“薄出西征驾战舟，长歌击楫济中流。国家元运今朝复，胡虏妖氛一旦收。万姓欢呼恢汉室，孤臣喜得见神州。十年遵养因时动，壮士何辞栉沐秋。”

甲寅，清康熙十三年、海上称永历二十八年（1674）33岁

5月，郑经从台湾抵达厦门，要求耿精忠把漳、泉二州交给自己。此时，耿已经拥有福建全境，拒绝郑经的要求。郑经占领海澄、同安，耿则以断绝与郑合作贸易为报复，双方交恶。

此后，泉、漳及广东潮州陆续投靠郑经，耿精忠向郑经交涉，希望归还泉州，郑未许。耿精忠用武力进攻泉州，郑经部将刘国轩于涂岭（今泉州市泉港区涂岭镇）击退耿军；同年又发生争夺漳浦之战。

6月，郑经在东宁王府潜园编《东壁楼集》成，并撰《自序》，略云：“日者虏运将终，四方并起。余爰整大师，直抵闽疆。思恢复有期，毋负居东吟咏之意，乃命官镌刻，而名曰“东集”，以明己志云。永历甲寅岁夏六月潜苑主人自识。”据此，《东壁楼集》当刻于闽疆，最有可能是刻在闽南一带。

12月，郑经分设六官。

乙卯，清康熙十四年、海上称永历二十九年（1675）34岁

正月，郑、耿和解，耿向郑提供五艘战舰。双方协议以枫亭（今仙游县枫亭镇）为界，北属耿，南属郑经。自是，二家交好。

6月，漳州守将黄芳度私底下和清朝联系，举兵反抗。郑经包围漳州。

10月，初六日，攻陷漳州。黄芳度投井死。为了报复黄梧破坏郑家祖坟，郑经车裂黄梧、黄芳度之尸；黄芳度在漳州的族人被杀。

丙辰，清康熙十五年、海上称永历三十年（1676）35岁

5月，此时郑经已据有漳州、泉州、潮州、惠州四州，耿精忠拟会合吴三桂进攻江南，征召汀州总兵刘应麟出师，刘应麟暗中联络郑经；郑经攻下汀州。此后，郑耿联盟再次破裂。

9月，耿精忠兵败降清，伏诛。

10月，郑军三万人北上攻福州，于乌龙江被击败。

丁巳，清康熙十六年、海上称永历三十一年（1677）36岁

2月，清兵至漳州。郑经仓皇登舟。至厦门，欲回东宁，百姓号泣攀留。

12月，清朝廷派康亲王遣漳、泉二知府，照朝鲜例，从海上招抚，郑经不从。

戊午，清康熙十七年、海上称永历三十二年（1678）37岁

2月，郑经部将刘国轩先攻下漳州城东虎渡桥，切断清军漳、泉联络。

4月，朝廷命姚启圣为福建总督。

6月，郑军攻陷海澄县。此后，战事出现僵局。

12月，清廷再度恢复迁界令。此后，郑氏商业活动受到沉重打击，财务严重透支，军队缺乏补给，郑经只得放弃东南沿海的所有据点。

是岁，三藩平。

己未，清康熙十八年、海上称永历三十三年（1679）38岁

4月，陈克华请郑克塽监国，号监国世孙。

庚申，清康熙十九年、海上称永历三十四年（1680）39岁

2月，清福建水师提督万正色率舟师进攻金、厦。郑经连战不利，率诸将回台。母董夫人责之：七府连败，二岛亦丧，皆由汝无权略果断，不能任人，致左右窃权，各树其党。郑经无言以对。

6月，陈永华卒。

8月，清贝子赖塔复致书郑经，准照朝鲜事例，不剃发，不登岸称臣入贡。郑经复书，请如约，要求留海澄为互市地。福建总督姚启圣不许，和议再次搁置。

是岁，郑经于台南建北园别馆；此馆既是行馆，又为赡养母亲董氏之所。

辛酉，清康熙二十年、海上称永历三十五年（1681）40岁

正月，郑经卒承天府行台。公议以为克塽乃乳母所生，非正嫡出，乃缢杀之。董太妃率世子克塽袭位；时克塽年十二。

6月，董太妃卒。

11月，总督姚启圣上疏攻台。

壬戌，清康熙二十一年、海上称永历三十六年（1682）歿后一年

正月，施琅出京至闽。

癸亥，清康熙二十二年、海上称永历三十七年（1683）歿后二年

6月，清水师提督施琅督师攻克澎湖，郑克塽从刘国轩议，降清。宁靖王朱术桂（1617 - 1683）自缢死。墓在今台湾高雄县湖内乡。

12月，总督姚启圣卒。

[参考文献]

- [1]（南明）郑经：《东壁楼集》，明永历东宁王府潜园刻本。
- [2]（清）张廷玉等：《明史》，北京：中华书局，1979年。
- [3]（南明）郑成功、郑经：《延平二王遗集》，玄览堂丛书。
- [4]（清）阮旻锡：《海上见闻录》，福州：福建人民出版社，1982年。
- [5]（清）夏琳：《闽海纪要》，福州：福建人民出版社，2008年。
- [6]陈庆元：《福建文学发展史》，福州：福建教育出版社，1996年。
- [7]阮筱琪：《郑经〈东壁楼集〉研究》，台北：台湾花木兰出版社，2012年。
- [8]施懿琳、廖美玉主编：《台湾古典文学大事年表》（明清编），台北：里仁书局，2008年。
- [9]朱鸿林：《郑经的诗集和诗歌》，《明史研究》1994年第4期。

（责任编辑：陈颖）

鲁认的历史认识以及 《锦溪日记》交游诗考^①

朴永焕

(韩国东国大学中文系)

摘要:通过《锦溪日记》的记录,可以理解鲁认以及朝鲜士大夫们的历史意识,也可以理解十六世纪后半页中国福建省的历史片段。不仅如此,其中还体现了当时两国士大夫们对对方的认识、对东亚的理解。其次,可以知晓他所经过的路线,即厦门浯屿水寨—漳州月港—漳州东门外(漳州府)—泉州、兴化—福州;再次,当代学者颇有疑问的漳州东门外的“虹桥四百余间”、“桥上四百余间的瓦寨”存在问题,笔者通过地方志找到线索,考证并找到了四百六十余间的长桥“流岗桥”,同时桥上普遍建在瓦寨等建筑物,所以还具有客观史料的价值。再次,在本文中,根据时间的次序,即从日本潜逃时期、从漳州府到泉州府时期、从福州府和坐营司时期、两贤祠书院时期等四个层面,探讨《锦溪日记》里收录的诗歌内容。通过这些诗歌,不仅具体了解到鲁认对倭寇的仇恨和忧国忧民的爱国情怀,而且也可以知道十六世纪末明朝闽地的风俗和当时社会情况,同时亦了解到明代士大夫的朝鲜观等。希望通过对鲁认的中国观和历史认识、日记的史料价值、鲁认的交游诗的论述,对探讨未来指向性的东亚价值有一定帮助。

关键词:韩国;鲁认;锦溪日记;历史认识;史料价值;交游诗

一、序言

鲁认(1566-1622),字公识,号锦溪。朝鲜明宗二十一年(1566)出生于全罗道罗州荷衣里。宣祖十五年(1582)进士及第,同十八年为冰库别提。万历二十年(1592)朝鲜发生壬辰倭乱,鲁认受父亲之命,以都元帅权栗参画,屡立奇功。万历二十五年(1597)六月在全罗道南源战斗中鲁认被俘获,押送到日本,之后他在萨摩州的岛津义弘度过18个月的俘虏生活。在中国福建官员林震鼐、陈屏山、李元澄等人的协助下,万历二十七年(1599)三月十七日鲁认潜身逃海,11日后到达福建浯县。又经过漳州、兴化,到福州,在福州生活了三个多月后,再经杭州、山东到北京,万历二十七年十二月回到朝鲜。当时鲁认坚持每天写日记,取名为《锦溪日记》。现存《锦溪日记》有从万历二十七年二月二十二日至六月二十七日的记录:记载了他从日本俘虏生活的开始,以及潜身逃海的全部过程,包括到漳州、泉州、兴化、福州等地的风俗世情和离开福州的情况。

推定为鲁认自笔的《锦溪日记》,以毛笔墨书,有草书和行书写成,原本属于光州人鲁锡脍所

作者简介:朴永焕,男,韩国庆尚北道庆山人,文学博士,韩国东国大学教授,北京语言大学客座教授。共同研究员王荣国,男,福建福清人,历史学博士,厦门大学教授。

^① This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government (NRF - 2014S1 A2A1 A01028070)

藏，现在保管于韩国晋州博物馆。现在通行的版本为由韩国古典翻译院正写的原本。

在本文中，将从三个层面分析《锦溪日记》的历史与文学、文化价值。其一，探讨鲁认的中国观和历史认识，亦介绍他对小中华的重新阐释；其次分析《锦溪日记》的史料价值，着重探究日记对漳州等闽地社会都市面貌记录的可靠性；再其次分析鲁认《锦溪日记》里的交游诗。在《锦溪日记》里，总共收录有三十一首诗歌：其中三十首是鲁认创作的，现在仅留存二十八首。根据时间的次序，即从日本潜逃时期、从漳州府到泉州府时期、在福州府时期、两贤祠书院时期等四个层面，探讨《锦溪日记》里收录的诗歌内容。

二、小中华的阐释与同等的历史认识

如今，在韩国史学界，一般来说，不少学者倾向于否定“箕子朝鲜”的真相。“箕子朝鲜”的主张可以看作是以一部分中国史学界为中心所主张的中华意识的表现。但在十六世纪末，朝鲜士大夫或明朝都对箕子朝鲜的存在，或称“箕子东来说”，具有普遍性的认识，坚信不疑。这种“箕子朝鲜”的主张一般都作为华夷的世界观及慕华思想的重要根据，产生了重要影响。有趣的是，朝鲜和明朝各自持有对华夷论和箕子朝鲜观点的不同认识。

到了十六世纪，性理学（朱子学）在朝鲜深深扎下了根，加上士林派掌握政权后开始出现推崇慕华思想和箕子的思潮；尤其是壬辰倭乱以后，朝鲜开始全盘流行慕华思想和“崇明”意识。当时的朝鲜士大夫们将他们的崇明意识等同视为《春秋》中诸侯国尊周的大义观念^①。事实上，朝鲜士大夫们对“箕子朝鲜”的强调，除了朝鲜具有和中华文明的同源性、同等的文明程度以外，还表现了对箕子思想和箕子精神的宣扬。例如，尹斗寿（1533-1601）作有《箕子志》，之后栗谷李珥对这本《箕子志》进行了补充和整理，作有《箕子实记》（一卷，1580）。他不仅把箕子的形象描写为一位追求教化的君主形象，而且将其拥戴为跟孔孟程朱比肩的东方圣贤，从学术角度深化了箕子思想。由此，李珥以后对“洪范”的研究热潮盛行起来^②。因为鲁认也师从于李珥学派，李珥的学问性认识自然对鲁认产生了影响。因“崇明意识”和“箕子思想”的宣扬而具有了小中华思想；从华夷世界观这方面来看的话，强调了朝鲜并不属于野蛮的“夷”，而是属于开化的“华”。

从十六世纪朝鲜士大夫们的观点来看，不管是慕华思想，还是主张箕子东来说，其中的核心是“中华”，所谓的非“东夷”的主张。他们为了强调比中国更中国，以此思想基础选择了性理学（朱子学），高度推崇朱子的著书。这一答案也在宋时烈的主张中有所体现。

我东虽曰东夷，高丽之时，《朱子语类》称之曰：“高丽风俗好。”高丽之世，夷俗未变。……粤自丽末，圃隐郑先生出而当路，蔚然出幽迁乔。一以礼义变其旧俗，而又得朱子书于中州，以教于国中，自後道学渐明。……窃闻中州认皆宗陆学，而我东独宗朱子之学，可谓《周礼》在鲁矣^③。

宋时烈主张，正如《周礼》在鲁国一般，朱子学也存在于朝鲜。即，认为当时学术和思想的正统性在朝鲜。箕子朝鲜、小中华的主张也如实地反映在了《锦溪日记》中。四月十一日早食以后，鲁认等头一次进福州军门拜谒了大司马。当时呼坐营等向鲁认询问了朝鲜的礼仪和风俗方面的制度。当时的状况记录如下：

呼坐营以口使招我。我买二人轿进去其衙。则将军下堂迎来，以礼相接三茶后，即命酒酬

①② 崔英成：《韩国儒学通史》（中），（首尔）simsan出版社，2006年，第211、211-216页。

③ 《宋子大全》卷一百三十一，25a，《看书杂录》。

酢。傍有衙客三人书示曰：“愿闻贵国风教婚丧之礼也。”答曰：“我国凡风教，一依箕圣八政之教。而冠婚丧制，则只遵朱晦庵家礼。”左右叹之，更加敬待。又衙客等，皆欲以其像相之。我略以所见答之曰：“凡相人，只辨富贵、贫贱、夭寿而已。不知其神妙如合符节耳。”彼客曰：“此言可谓神矣！”^①

这里可以得知几个事项：第一、可以得知，当时以呼坐营为首的中国士大夫们非常关心朝鲜的风俗和冠婚丧祭。同时，朱子的故乡福建省也对《朱子家礼》持有非常敬仰的态度。第二、依据鲁认所说，朝鲜的风俗和教化是根据箕子的八政之教，朝鲜的冠婚丧祭都是出自《朱子家礼》。第三、可以知道，当时不管是朝鲜或明朝，士大夫们都喜欢看观相。并强调了朝鲜文明的根据是从箕子出发的。

鲁认在当时福建省布政司徐即登的安排下于五月十二日到七月十六日近两个多月的时间生活在两贤祠书院。当时他就有了跟福建省秀才们一起讨论各种问题的机会。例如，除了对两国的科举制度、学术思想、社会制度进行比较以外，明朝的秀才们也对朝鲜的风土人情表现出了相当大程度的关心。五月十三日在讲堂进行参拜后，各位秀才请教了朝鲜的风俗教化。

鄙亦参谒，则诸秀才因坐堂中，书示曰：“愿闻贵国风教及婚丧祭等礼。”我示之曰：“风教只依箕圣八政之教，而婚丧一遵晦庵家礼。”有一秀才，微笑入房中，持来《大明一统志》，搜展四夷风土记中朝鲜记，使我视之。记曰：“朝鲜人，父母死则壑葬、水葬、瓦葬，而崇佛喜巫。户外脱履，常坐地上。白昼市井，男女携手并行，善诱使酒。”^②

从中也可得知当时的朝鲜也在强调八政之教和《朱子家礼》。有趣的是，明朝的秀才根据《大明一统志》指出了朝鲜的壑葬、水葬、瓦葬盛行，指责了葬礼的落后性，而且还信佛教喜好巫术，批判朝鲜追随异端。还批判了朝鲜风俗的野蛮性，如说脱鞋坐在地上、大白天男女手牵手、互相劝酒等，全面否认了鲁认所强调的《朱子家礼》在朝鲜的流行。通过《大明一统志》可以掌握明朝中国知识分子们对朝鲜的认识。对此，鲁认的反驳也是非常有意思的。

览毕，答示曰：“此所谓尽信书不如无书。此一统志，则太古之古史，泛修外国之□也。我国虽曰番邦，檀君与尧并立，而与中国肩比内附。故武王特封箕圣，衣冠、文物、礼乐、法度，一遵华制，而吾道东者久矣。秦属辽东、汉封郡县，自晋时各分疆域，自为声教。然恭修职分，事大以诚，与诸夏无异……三纲五伦礼仪廉耻，可秩於三代之上，故得称小中华之名素矣^③。”

所谓“太古之古史”说的是包括高丽时代历史在内的朝鲜时代以前的历史，反驳了《大明一统志》的历史并非朝鲜王朝的历史。鲁认在这里强调了对朝鲜的重要历史认识。首先，“我国虽曰番邦，檀君与尧并立，而与中国肩比内附。”这强调了朝鲜也跟中国一样有着相似的悠久历史。其次，“故武王特封箕圣，衣冠、文物、礼乐、法度，一遵华制”是根据“箕子东来说”强调了朝鲜和中国文明的同等性。再次，承认韩半岛汉四郡的设置，最后以从魏晋南北朝时代开始各自施行声教来强调具有跟中国相同水准的文明。

总之，“檀君与尧并立”，强调了朝鲜历史的悠久性跟中国相似。另外，朝鲜文物和礼乐制度，“一遵华制”，因此“与诸夏无异”。在“事大以诚”中，事大的目的不在“慕华思想”和“钦华思想”，而在于追求与中国文明的同等。朝鲜的“三纲五伦礼仪廉耻”，超越了三代以下，因此小中华的名称，来自于与中国文明的同等性，故朝鲜与中国比肩。表现了对朝鲜大地的文明和历史自豪感。因此，鲁认通过敷衍说明，展示了有关朝鲜文明和历史的具体性事例。

第一，强调朝鲜重视教育的风潮及实行了有关孝诚、心性的教育。“大概我国文献，则文武科

① 《锦溪日记》四月十一日。

②③ 《锦溪日记》五月十三日。

外，又别举孝廉科。故家序党塾国学，弦诵洋洋，达于四境。凡子生八岁，先教《孝经》，《心经》然后，次学《四书六经》，皆以明经科为业。”^①具体说明了朝鲜家庭重视教育的风土及教育孝顺和心性后才教四书六经的教育过程。其次，在这样彻底的对孝的教育环境下，“况三年之丧，无贵贱，一也。虽奴贱之人，父母之丧，非独不用酒肉，至于居庐哭泣，啜粥三年，柴毁自尽者亦有之。”^②无论身份之贵贱，父母之丧，都守三年之丧。朝鲜能够获得“小中华”之称的关键正是因为对孝的教育、科举制度、三纲五伦、礼义廉耻、重视教育等方面跟中国无二。这既是十六世纪朝鲜具有“小中华”意识的理由，也是自称“小中华”的重要核心。可以得知这跟单纯的钦华思想不同，而是强调了对自己的文明、历史和风俗的自豪之情。

鲁认的这些观点在《锦溪日记》中持续反复出现。例如，五月十六日，跟将停留在军营的鲁认送往两贤祠书院的徐即登（号匡岳）的面谈中就强调了同样的主张。

匡岳曰：“尔之来历及流离之状，我已得领矣。箕子治化之绩，尔可能记否？”我答曰：“武王臣封于朝鲜事及八政之教，载在洪范，不须烦达。但箕子都于平壤，教民五伦，丧礼最严。三年之丧，无贵贱，一也。……倘非箕圣之德，则朝鲜岂免夷俗，而与诸夏无异哉？婚丧之礼，一遵三代遗风。箕庙血祀，虽千百世不变。”匡岳示书曰：“贵国文献，果是所自来渐矣。而箕圣之德，岂特一朝鲜而已哉？”^③

徐即登为了强调箕子对朝鲜的贡献，向鲁认询问了箕子教化的政绩。对此，鲁认说，依靠箕子的八政之教、洪范，当时朝鲜才能够免除蛮夷的风俗。强调了箕子之教是实行三年丧的根本原因，所以由于箕子以来朝鲜忠实地实行了五伦和丧礼等三代的风俗，朝鲜才能够维持跟中国不二的风俗。箕子来之前朝鲜是属于“夷”，但是由于“箕圣之德”，朝鲜能够免夷俗，虽然经过“千百世”的岁月，还是“与诸夏无异”。也就是箕子之后的朝鲜仍然属于“华”，而不属于“夷”。徐即登所强调的是对朝鲜的“箕子恩德”。然而尽管鲁认也承认箕子的教化，但其所强调的是“婚丧之礼，一遵三代遗风”，即文化的同源性和共同性。

鲁认有机会参加了在书院召开的讲学大会。当时布政司徐即登和行人司李汝珪的对话很有意思。徐即登介绍鲁认时称其善作诗，李汝珪如是说：

那边国风好，喜诗。秀才之子做秀才，武弁之子戴武弁，荫官之子做荫官，宰列之子做宰列，谏臣之子入口台，一自箕圣之东，文献之风有素矣^④。

鲁认善于做诗的理由看来是受箕子的影响。如此来看，中国士大夫们是从华夷的世界观中“夷”的观点，亦就是箕子教化的“夷”的方面来看朝鲜的。但是鲁认并不是从血统的观点来看文化，而是为了从文化的同源性和共同性的观点来强调朝鲜和中国文明的共同性而持“小中华”的主张。

三、《锦溪日记》的史料价值

当时与鲁认同行逃出来的总共七人，包括鲁认等四人是朝鲜人，三人为明朝人。根据日记记录，他们首次下榻之处为“浯屿寨”，水寨的负责人是水军把总浙江人孙继爵。关键是鲁认首次下榻的“浯屿寨”位置问题。到目前为止，“浯屿水寨”的所在地，有四种说法：其一、在厦门岛西南方的浯屿岛。其二、现在厦门岛内的中左所所在地。其三、晋江石湖。其四、古名“浯洲屿”，就是现在的“金门岛”。

①② 《锦溪日记》五月十三日。

③ 《锦溪日记》五月十六日。

④ 《锦溪日记》五月二十五日。

至于何时迁寨于厦门，历来有三种主张：景泰三年（1452）说、正统初年（1436）说、嘉靖初年（1522）说^①。不管任何主张，都是鲁认来到福建之前的事情。那么何时迁寨于晋江石湖？对此，明叶向高《改建浯屿水寨碑》碑文里记录的很清楚，是万历三十年（1602年）六月，完成于次年（1603年）二月^②。由此我们可以了解从嘉靖初年（1522）到万历三十年（1602年）六月之间，浯屿水寨的位置在厦门中左所。即鲁认从日本逃出来之后，首次到达的中国区域，就是现在的厦门。因为万历二十七年（1599年）鲁认下榻的浯屿水寨，就在于厦门之中左所。鲁认离开浯屿水寨三年之后，沈有容将浯屿水寨迁徙到晋江石湖。

四月二日鲁认要离开浯屿水寨，孙继爵把总送他们一行到漳州海防官，又特别款待，送白金一两，当做旅费。这段历史《锦溪日记》记载甚详：

把总曰：“林差官到泊之状，及你之同行七人等，俱招军门而立送军门，但先送於漳州海防官，则海防又差人护送军门矣。”又赍以一两白金，曰：“自此漳州并水陆二百餘里，或以〇〇〇〇马代步，或沽酒疗饥，以为数日之费。”我即再拜谢曰：“幸遇将军，特蒙厚恤，荣感洽骨，无以为谢。”再三拜别。（四月二日）

然后他们出发“所经水路百余里”、“半日到泊渔店”。在万历年间从浯屿水寨（厦门）到漳州走水路时，海澄县的漳州月港是必经之路。而且根据陈、李之说，他们家在漳州月港所在地海澄县，所以他们到海澄县之后，本不想再去漳州，但是奉把总之命，为了细陈日本情况，不得不去漳州府^③。从而可知，鲁认一行到达的地方是在漳州月港所在地海澄县。根据笔者考察，漳州月港一共有七个码头^④。其中“容川码头”和“溪尾码头”，明朝时为客运码头^⑤。尤其是“溪尾码头”明朝时为内地船只主要停泊的核心区，鲁认所说的“到泊渔店”，指的是“溪尾码头”或“容川码头”的可能性较大。第二天，早上他们走陆路一整天，终于到达漳州东门外。对漳州城的描写，非常生动，从他的记录来看，当时漳州城繁华程度令人惊讶：

鸡鸣。早得骡子，终日驰驱。到于漳州东门外五里许，则大湖横流，海潮出入，潮进则其广十里，潮退则其广数里余，皆以熟石作虹桥四百余间，而桥上又作瓦寨四百余间，而以五彩丹牒于内外每间各坐观音菩萨，而守护道士十余人，恒居朝夕，焚香扫洒。往来行客，或许银□钱介类，以资生焉。入城中花锦遍布，百物繁华，灿烂辉耀，夺人眼彩。馆于市店，厚待殷勤，洽如亲旧，店家风俗已例也。^⑥

漳州依海临山，宋元朝时泉州港是世界三大贸易港口之一，到了明朝，海澄县的漳州月港代替泉州港作用，变为主要对外港口之一。鲁认笔下的漳州，充满了生气，商机盈然。针对“皆以熟石，作虹桥四百余间，而桥上又作瓦寨四百余间”的记录，很难令人相信。这里需要考证四个问题？其一、到底“熟石”是什么？其二、有“虹桥四百余间”长桥能存在与否？其三、又桥上能有“瓦寨

① 据道光《厦门志》卷三“兵志略”载：“洪武二十一年，周德兴于沿海要害处置巡检司十八，复于大胆、南太武外置浯屿寨，控泉郡南境。拔永甯、福全卫所兵二千二百四十人，合漳州卫兵共二千八百九十八名戍之。统以指挥一员，谓之把总。岁轮千、百户领卫所军往听节制。景泰三年，巡抚焦宏以孤悬海中，移厦门中左所。”又《备倭志》说：“永乐间，设烽火、南日、浯屿三水寨。正统初年，徙浯屿寨于厦门，后又移晋江石湖。”至于“嘉靖初年说”，来自于郑镛《浯屿水寨考》一文。

② “（徙寨于石湖）役始于万历壬寅六月廿二日，竣于癸卯二月二十日。”（《改建浯屿水寨碑》）李祖基：《陈第、沈有容与“东番记”》也云：“万历三十一年（1603年）暮春，陈第、沈有容二人又至嘉禾屿（今厦门），同游普照寺……其时浯屿水寨已徙址石湖，从‘泛海游初倦’一句来看，两人当是从石湖寨署直接乘船渡海来到嘉禾屿的。”《台湾研究集刊》2001年第1期，第80页。

③ 四月二日：“吾等家在此海澄县，虽不欲去漳州，把总劝送於海防前，使吾等细陈日本事情。”

④ 饒馆码头、路头尾码头、中股码头、容川码头、店仔尾码头、阿哥伯码头、溪尾码头等。

⑤ “容川码头”位于海澄豆巷村溪尾社、九龙江南岸，东距中股码130米，由海商蔡容川（又名志发）捐建，故名。“溪尾码头”：位于海澄豆巷村溪尾社、九龙江南岸，东距阿哥伯码头170米，明时为内地船只主要停泊点。

⑥ 《锦溪日记》四月三日。

四百余间”？其四、十六世纪末漳州城是否达到“百物繁华，灿烂辉耀，夺人眼彩”的程度？

根据笔者田野调查，所谓的“熟石”可能是人工处理好的，表面光滑的石头。宋朝时期在福建建设的桥，至少具有两个特征：其一，桥上几乎都是铺这些“熟石”。其二，这些桥下面的桥墩，都呈船型。在漳州东门外的增幅桥、泉州安平桥、蔡襄建的洛阳桥等都是如此。

关于“虹桥四百余间”的漳州城东门外长桥，很难令人相信。笔者请教众多学者专家，他们都认为这些记载有可能错误。但是笔者一一调查有关福建漳州地方志，找到重要的线索。如明弘治年间，黄仲昭编撰的《八闽通志》卷十八“漳州府·龙溪县”条目里发现了如下的记载：

西港桥，洪武六年建，上覆以亭。流冈桥，凡四百六十余间，长二百五十余丈。上二桥，在二十六都。东港桥，洪武九年建上有亭。拱成桥，留佩洋桥，通仙桥，通源驿东桥，上五桥，在二十七都……已上九桥俱府城东。

清郝玉麟编的《（乾隆）福建通志》^①卷八里也类似的说法：

打纸桥、回望桥、郊野桥，俱东厢。西港桥，明洪武六年建有亭。浦西桥，浦南桥，元时建。流岗桥，凡四百六十余间，长一百二十余丈，俗呼长桥。赤岭桥。东港桥，明洪武九年，建有亭……以上俱府城东。

清光绪年间李维钰编纂的《漳州府志》卷六也云：

流岗桥，在二十六都，系乾桥凡四百六十余间，长一百二十余丈，俗呼长桥。

无论明、清的地方志，皆明确地记载“流岗桥，凡四百六十余间”，再说“四百六十余间”长桥的存在是无疑的事实。从“俗呼长桥”的记录中，可知流岗桥是当时漳州最长的桥梁。但是长度方面明代《八闽通志》记载“长二百五十余丈”，而《（乾隆）福建通志》、《漳州府志》都记载“长一百二十余丈”，与《八闽通志》不同。查考历代地方志，除了《八闽通志》之外，正德《漳州府志》、嘉靖《龙溪县志》均作“二百五十余丈”。然万历、光绪《漳州府志》、乾隆《福建通志》皆作“一百二十余丈”。正德《漳州府志》为明代第一本志书，所据为宋淳熙《临漳志》，嘉靖《龙溪县志》所据亦为宋志，但据说这两本书出版后很快就流失了^②，在漳州难以看到，直到近几十年出版的影印本，两书才重新被学界所认识^③。根据编撰年代，弘治《八闽通志》、正德《漳州府志》、嘉靖《龙溪县志》是既早又可靠的记录。万历癸丑《漳州府志》为闵梦得所修，修志时较为可靠的前志已佚，可能引证他处资料时未加核实，故有此误。光绪《漳州府志》、乾隆《福建通志》估计沿其错误。所以“二百五十余丈”的记录较可靠。

至于流岗桥的位置，《八闽通志》与光绪《漳州府志》等，各地方志均载流岗桥在“二十六都”。那么“二十六都”的具体位置在哪？万历癸丑《漳州府志》卷之二十八《坊里》载“二十六都，在府城东一十五里。”下面万历《漳州府志》的地图中标的很清楚，“二十六都”在城东，与上

^① 清《文渊阁四库全书》本。

^② 《（康熙）龙溪县志·序》载：“顾邑乘自明季而后，阙不修者百余年，季前志亦沧桑兵燹，散失殆尽，独有万历间府志分纪二册，盖仅有存者。”又《（康熙）龙溪县志·凡例》亦载“龙溪经兵火之后，旧志无存，仅得残篇二册，系万历癸酉府志所分纪龙溪者。其事附府者多不载，阙略已甚。自万历以后，府志亦失修而百余年间故老遗黎俱已凋敝，文献皆无足征，极力采辑，不无遗漏，观者谅之。”可见在清初修志之时，明代嘉靖龙溪县志就已经看不到了，可能是遗失了，因此明清代府志延续其错误就很好理解了。（这些资料信息由福建省图书馆王梓研究院提供）

^③ 《天一阁明代方志·32》《（嘉靖）龙溪县志》，（上海）上海书店，1965；《明代方志选（三）》之《（正德）漳州府志》，（台北）台湾学生书局，1965；《中国方志丛书：华南地方·第90号》之《乾隆龙溪县志》（台北）成文出版社，1967；《康熙丁酉重修龙溪县志》，（漳州）漳州市图书馆，2005；《（光绪）漳州府志》，（北京）中华书局，2011；《（万历癸丑）漳州府志》，（厦门）厦门大学出版社，2012。

面地方志“俱府城东”的记录一致，这亦与鲁认到达的方向一致^①。“二十六都”西侧据古城之东门，恰2.8公里，恰恰符合离漳州东门五里许之处^②。

鲁认所到达的城东，大约在漳州浦头港附近。当时是“大湖横流，海潮出入，潮进则其广十里，潮退则其广数里余。”从这些记录，可以想象鲁认所到达之河面非常辽阔，肯定有不少长桥，但是目前找不到过去面目，只看到一条小小的河流。不过根据有关漳州浦头港的报道，可以找出一些线索。如“到了端午节，这里更是人头攒动，声势浩大的划龙舟赛便在此举行。”^③根据报道，至1964年，为了抗旱，西溪设桥闸后，没有海潮出入，可能过去江面和湿地逐渐变为陆地。由此可见，“在二十六都”的“流冈桥”，确实是鲁认所谓的“漳州东门外五里许”的桥梁。主要理由有三：

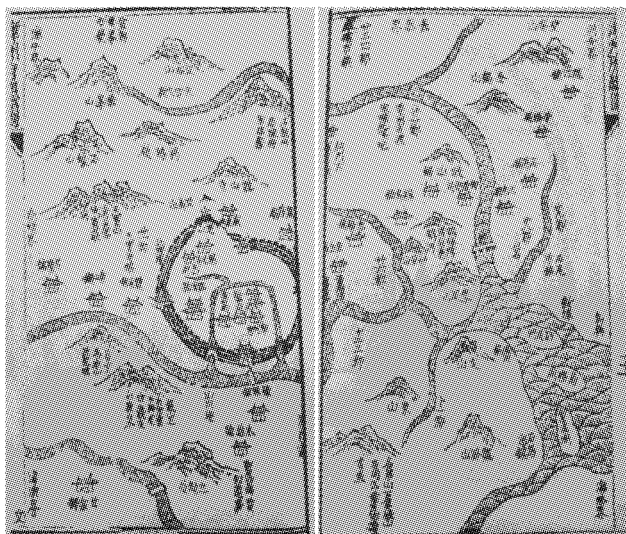


图1 万历《漳州府志》的地图

第一，因为“流冈桥”在福建地方志记录当中，最符合“四百余间”的唯一的记录。

第二，“在二十六都”的具体位置，在府城东一十五里。所以“二十六都”西侧据古城之东门，恰2.8公里，完全符合“离漳州东门五里许”。

第三，当时“流冈桥”是四百六十余间，长二百五十余丈。“一丈”是“十尺”，长度起码775米以上^④，符合“俗呼长桥”。此外，“流冈桥”的桥名，完全符合“皆以熟石作虹桥”的记录，也就是用花岗石建设的桥^⑤。

至于“桥上又作瓦寨四百余间”的记录，怎么看待？明陈道《（弘治）八闽通志》卷十八里面有如下的记录：

虎渡桥，在县治西门外，洪武十九年，县丞周尚文重建，并构亭二十七间于其上。宣德五年，邑人同知玉源、捐费倡里人，张存吉、林宗鲁等，累石为址，架木为梁，覆之以屋，三十五间。正统九年，坏於水，时源致仕归，又捐金六百余两，斲户重修仍覆以屋。

“构亭二十七间”、“覆之以屋，三十五间”、“重修仍覆以屋”等记载，了解到当时福建地区桥上建设众多“亭”或“屋”。这些记录地方志里面处处见到。笔者田野调查当中找到1920-1930年代的漳州新桥的照片，每个桥（桥墩）上面，都有“屋子”。这些桥上有建筑物似乎叫“瓦寨”。又从万

① 二十六都，大致在今天迎宾大道以南，龙溪南路以东，龙江中路以西，江滨路以北的地区。地图中标的赤岭，即是二十六都的一个乡。

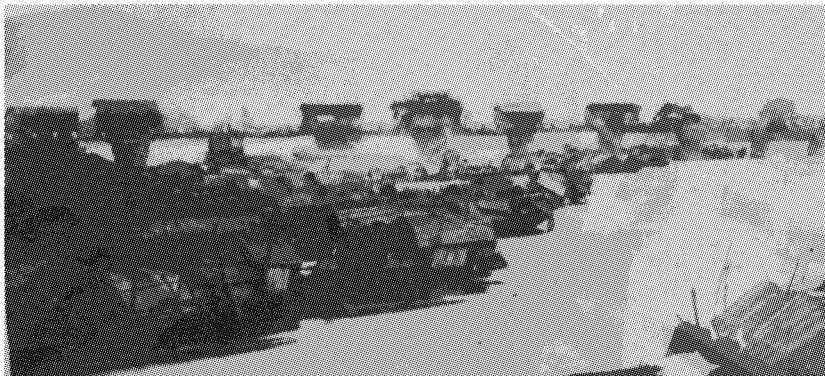
② 虽然“二十六都”的位置是“在府城东一十五里，但是“流冈桥”的位置更靠近东门，差不多五里左右。

③ “东南网”2014-05-31，《漳州浦头港：越往下水质越差市民只能将就划龙舟》：“漳州职业技术学院退休教师陈炎辉是老漳州人，小时候经常在浦头港支流游泳、玩耍，对这条河流有着很深的感情。他说，上世纪五十年代，这里的水清澈见底，老百姓都在此洗菜洗衣服，一到夏天，就到这里游泳，到了端午节，这里更是人头攒动，声势浩大的划龙舟赛便在此举行。不过1964年，为了抗旱，西溪设桥闸后，少了九龙江水的冲刷，浦头港支流垃圾流不出去，淤泥也不断堆积。到上世纪70年代，浦头港支流的水质开始变坏。”

④ 1丈=10尺(=3.1 meters)：250丈×3.1米=775米。明1丈=10尺，1尺=10寸，1寸=10分（裁衣尺：1尺=34厘米；量地尺：1尺=32.7厘米；营造尺：1尺=31.1厘米）

⑤ 有趣的是“西港桥，洪武六年建”，“东港桥，洪武九年建”，但是对于其中间记载的“流冈桥”，没有具体说明建设的年代。可能年代已久无法考证。

历《漳州府志》地图上看，在二十八都的西边上的是江东桥（虎渡桥），其长亦有二百余丈，桥上确实见瓦寨（亭）。



现藏于漳州图书馆

图2 19世纪20-30年代漳州新桥上的瓦寨

明顾祖禹《读史方舆纪要》载：“又流冈桥，在府东十五里，长百二十余丈，上有亭四百六十余间，亦跨南溪上。”在此，足以证明日记记载的“桥上又作瓦寨四百余间”的记录。

总之，鲁认先从厦门中左所出发，用水路走一百里路到达漳州月港（今海澄县）。他从漳州月港再用陆路走一百里路到漳州东门外五里许之处。所以鲁认走的路线不是从正东方向到漳州府，而是从东南方向到漳州，所以他过的桥，正是在南溪上的流岗桥。

由此可知，鲁认的这些记录较准确和客观，同时通过它了解16世纪末漳州地区的文物繁盛的面貌。又从“以五彩丹旆於内外每间各坐观音菩萨，而守护道士十余人，恒居朝夕，焚香扫洒”记录中，说明了“瓦寨”的用途，即也具有宗教设施用途，房屋毗连，寺院画栋，反映出当地民俗民风非常盛行拜观音信仰，与佛道融合的气象。

如何理解“入城中花锦遍市，百物繁华，灿烂辉耀，夺人眼彩”的记录呢？其实成化与弘治之际（15世纪末前后），闽、广两地经济上非常富有，如“闽广之地，富商远贾，帆樯如栉，物货浩繁，应无虚日”^①的程度。到明末，九龙江口海湾地区漳州月港是明朝唯一合法的国内商人出海贸易港口，不仅“舶主中上之产，转盼逢辰，容致巨万”^②，而且月港（今海澄）“趁舶风转，宝货塞途，家家歌舞赛神，钟鼓管弦，风飏响答。十方巨贾，竞骛争驰，真是繁华地界”^③可见，漳州已然是对外贸易的中心，已经有“小苏杭”^④之称。

由此可见，鲁认的“入城中花锦遍市，百物繁华，灿烂辉耀，夺人眼彩”记载，一点也不夸张，描写的非常客观和真实，直接反映出太平盛世、清明政治、繁华世界的漳州城面貌。这对鲁认来说，印象非常深刻。所以经过兴化府时，又记载漳州、泉州、兴化府等闽南地区物力的繁盛貌：

一路奇观，则非徒城市繁华，自漳州至此千余里，皆以熟石铺于大路○○○○○○盖中华物力，举此可见矣。且道傍左右，长廊客店楼观栉比○○○○水野之外，长廊少无断绝，而行人则磨肩击毂，稠密如云，急走差官及凡骑驴馱马者，不可以口尽辞，人必佩鸣铃辟之。（四月七日）

“以熟石铺于大路”，长廊、客店、楼观，少无断绝，栉比鳞次，行人磨肩击毂，稠密如云，达

① 《明经世文编》卷一四七，张邦奇：《西亭饯别诗序》。

② 《海澄县志》卷十一，《风土志·风俗考》，（崇祯六年刊本），日本藏中国罕见地方志丛刊，书目文献出版社，1992年。

③④ 《海澄县志》卷十一，《风土志·风俗考》。

到“不可以口尽辞”程度，可知，不愧于“小苏杭”之称呼。其实隆庆元年（1567年），福建巡抚涂泽民请开海禁，朝廷获准，但只开放了漳州月港口岸。从此以后漳州月港是“商贾来吴会之遥，货物萃华夏之美。珠玑象犀，家闱而户溢。鱼盐粟米，泉涌而川流”^①的升平生活。

四、鲁认《锦溪日记》里的交游诗

在《锦溪日记》里，总共收录有三十二首诗歌：其中三十一首是鲁认创作的，一首为黄秀才次韵鲁认之诗。在三十一首中，两首已经失传不见，现在仅留存二十九首。按照时间分类的话，从日本潜逃时期创作了三首；从漳州府到泉州府创作了六首；在福州府时期创作了七首；两贤祠书院时期创作了十五首。但其中两首已经失传了，现今留有十三首。在本文中，根据时间的次序，即从日本潜逃时期、从漳州府到泉州府时期、从福州府和坐营司时期、两贤祠书院时期等分为四个层面，探讨《锦溪日记》里收录的诗歌内容。这是首次试图分析鲁认《锦溪日记》里面的诗作。

（一）从日本潜逃时期

在《锦溪日记》里，收录有鲁认在从日本逃亡过程中创作的三首诗歌。根据《锦溪先生文集》，鲁认有意拜访并认识陈屏山、李元澄二人的时间为二月二十日^②。《锦溪日记》“二月二十五日”里首次提到两人。由陈、李的介绍和推荐，鲁认认识了林震虬。“三月十五日”林震虬答应了将鲁认送到朝廷，鲁认因而心中大为欣喜，立即写了一首诗歌来表达愉快的心情，《陈李馆与林差官饮酒即吟》：

数曲清歌和宝瑟，如闻仙乐白玉京。远客良宵宜可乐，海天风顺月分明。

诗成于他们高兴至极，唱歌弹瑟，大醉忘形之时。鲁认亦马上缀一绝来表示高兴与谢意。诗里的“白玉京”指天帝所居之处^③。从“清歌、宝瑟、仙乐、良宵、可乐、风顺、分明”等词中，可感受到鲁认愉悦的心情。然而《锦溪日记》的诗句与《锦溪先生文集》诗句有些出入。第二句“白玉京”，《锦溪集》记载“白云京”，又第三句“远客良宵宜可乐”，《锦溪集》记录于“远客今宵初展抱”^④。有可能《锦溪集》刊行时候的误谬。

一五九九年三月十七日鲁认潜身逃海成功，三月二十三日前往福建的海上，鲁认又写了一首诗^⑤《交趾南舟中夜半起视海天一色即吟》^⑥：

天空海阔夜无边，浩浩茫茫浑沌天。星月若非相错落，分明两仪未分前。

他在南中海航海中，深夜起来，面对“海阔无边，海天一色”景色，在浩茫的天空下、宽广无际而不分四方的黑暗中，唯见星和月，由此发出“星月若非相错落”。其实“非”字，估计“飞”的误谬。在逃亡过程中，他还穷究宇宙与大自然的始源。

三月二十五日，在海上看到长鲸喷水的奇景，以此为题材，写了一首诗《过安南长鲸喷海半空飞雪，舟人喜曰船已在水浅处矣，有一少年巧吹风管耸喜即吟》：

① 《海澄县志》卷十七，《艺文志》。

② 《锦溪先生文集》，景仁文化社刊行，1997年，第59-60页。

③ 李白《经乱离後天恩流夜郎忆旧游书怀》诗：“天上白玉京，十二楼五城。”苏轼《游罗浮山示儿子过》：“人间有此白玉京，罗浮见日鷄一鸣。”

④ 《锦溪先生文集》，景仁文化社刊行，1997年，第26页。

⑤ 三月二十三日：“晴。风顺波静，舟人大喜，我亦出坐。详见船制，则船尾别作层小楼一间，安奉观音菩萨，朝夕焚香祈祷。而篙工坐其下置灵龟以定南北，而夜则明烛视之，船头长向西南间矣。且华帆之制，则虽遇八方风，或如之字乙字，只定向所而进前矣。船中左右上下所藏之，共四十余。而水筒则上下共有十余筒，而一筒可容水十余斛，舟人虽累百继数月余云。夜半起视，海天一色，只见星而已，遂吟缓一绝曰。”

⑥ 这些诗歌的题目来自于《锦溪集》，于《锦溪日记》里面不存在，以下的诗题都是如此。

海波成雪长鲸喷，金柱撑空落照斜。此去中华知不远，舟人乘兴动清笳。

诗作的背景如下：在海上遇到“长鲸喷海”的景观，似乎是半空飞雪的样子。由此推测船已渡过深海，接近水浅之处。当时船上有一个年轻人吹箫，船上的人皆喜爱听。因此鲁认亦高兴之际，作了这首绝句。林差官见了之后，赞叹“句法清妙！”长鲸喷水之奇景，好像是“海波成雪”，空中落照交错于金柱。有这么美丽的景色，当然高兴不已。加上快接近目的地了，“舟人乘兴动清笳”句中^①，不仅表现了船上的气氛，也象征着鲁认自己潜逃成功后的愉快情绪^②。“此去中华知不远”句中，“此去”二字日记中模糊看不见，按照《锦溪集》补上的去。

此时期从他的诗作来看，虽然他在潜逃过程中，但仍然不失平心静气、不慌不忙的冷静态度。因此他的诗歌带有些愉悦的情绪，亦具有率直、坦白、冷静、镇定的特点。

（二）从漳州府到泉州府

万历二十七年（1599年）三月十七日，在中国差官林震虬等人的帮助之下，鲁认逃脱了十八个月的日本幽囚生活，同月二十八日到达漳州。随同他一起逃到漳州的一共有七人^③。

《锦溪日记》记载有此期间创作的六首诗。此时期创作的诗作，主要是明朝官员的要求下鲁认回应的作品。如三月二十八日，到达浯屿水寨的当天，水寨的将官非常重视他们到来，经过调查之后^④，带他们及林、陈、李等人到衙门叙茶礼，酒菜招待。要求鲁认赠诗，鲁认当场缀二绝，《浯屿寨赠钦差水兵将官孙继爵》：

一苇远放扶桑下，便到中华日未旬。鼓角辕门闻号令，俘人喜见太平春。

雨过汀洲景物新，杨花如雪覆青苹。楼船泛泛闲无事，士卒都称李牧仁。

第一首表现出诗人作为潜逃者脱离危险之后的喜悦之情。鲁认从虎口逃出来，大约十天时间就到了中华。到了浯屿水寨，鲁认亲眼目睹了“有一将官，戴帽腰金，乘二人轿，捧□□一双。多率健步（健步使令），十五余双及趋从百余人，盛备威仪”^⑤的明朝军队的威严仪观，同时听到军门号令和鼓角之后，心里感到脚踏实地和安定平稳，因此能发出身为俘人的鲁认也高兴地接受太平春的感叹。鲁认在三月十八日早晨从日本出发，三月二十八日上午到达福建浯屿水寨，所以说“便到中华日未旬”。

第二首描写漳州地区的太平盛世的景象：“雨过物新，杨花青苹”来描述春天万物萌动的状态。“楼船”，指高大有楼的战船，亦指水军。由于太平盛世的关系，说明所有的战船“泛闲无事”；士卒都称颂李牧的仁慈。李牧为战国时期赵国武将，屡次抗击匈奴的英雄^⑥。鲁认以浯屿水寨地区的把总孙继爵喻李牧，来称赞当地武将都是聪明能干、领导有方的优秀将帅。可见，他利用他的文才，充分概括了当地军民融合、将士合作、太平盛世的景象。

由于鲁认博学多才、能诗能文，因此当地不少的人来找他，跟他要字、要诗或要看像。如三月三十日，根据把总的要求，鲁认在把总公子画画的画幛上写了一首五言绝句，也就是一种题画诗的形式。

① 此句《锦溪集》里面为“舟人相喜弄清笳”，与日记内容稍微出入。

② 三月二十五日：“晴。长鲸喷海，半空飞雪。舟人惊喜曰：‘船已渡矣。’我曰：‘何以知耶。’答曰：‘凡水族，皆喜在水浅海浦，而不喜在苍深极深处。今见鲸儿之喷，想必水浅，是以知也。’既而，有一少年人，自船中出□以风管，一舟皆喜闻。我遂作一绝，林差官来见曰：‘句法清妙矣。’一舟皆见。”

③ 当时一起逃出来的，除了鲁认之外，还有三位朝鲜人（一人全罗道兴阳县人，一人庆尚道密阳县人，一人乃王京人矣），此外，亦有三位中国俘虏（董提督俘兵三人）。

④ 鲁认被调查时，他大概说明了到达中国的来龙去脉：“弊邦虽鹤鹑草木，皆被倭祸。况我则丁酉秋，父母兄弟子侄妻孥并二十余，皆陷贼锋。而认独幸免，未得共死於一时，擄入贼土，探察情势，则秀吉虽死，余贼愤耻，狼心不悛。不可以姑退，永谓之廓清。拟哭秦庭，治彼吴宫，故潜把恺悌君子林先生之船，苦渡万万里鲸波矣。”（《锦溪日记》三月二十八日）

⑤ 《锦溪日记》三月二十八日。

⑥ 《史记·廉颇蔺相如列传》记载李牧：“大纵畜牧，人民满野。匈奴小入，详北不胜，以数千人委之。单于闻之，大率众来入。李牧多为奇陈，张左右翼击之，大破杀匈奴十余万骑。”

式，赠送给他们：“少少丹青手，奇奇妙入神。龙种如□□，腾踏绿杨春。”在此，鲁认极度赞扬了把总公子的聪明和画画的才能。

李源澄之同姓从弟李源清一行五十余人于一五九六年（明万历二十四年）漂流到济州岛，然不仅受到当地军民的款待，而且由车马护送到辽东，终于平安回到家人的怀抱。由此，四月一日，李源清特地来找鲁认表示谢意。从“贵国恩德，粉骨难忘”^①八个字上了解到福建人民的敦厚民风。而且他还备着“洒金绵纸百丈”（四月一日），把它赠送于鲁认，由此表示谢意。可见，当地的民淳俗厚，不仅风俗纯朴，人民也诚实笃厚、义气相挺、不忘恩德。总的来说，福建民风质朴敦厚。对此，鲁认感动不已，他亦马上写了一首绝句《谢李源清来见赠金绵纸》来表示谢意：

白雪绵花百片纸，玲珑光彩洒千金。天门倘叫危言日，用此华笺写赤心。

前两句说明白色、玲珑光彩的绵纸模样，后两句说明总有一天向天子回报他目睹的危急情况时，一定在此华笺上表示丹心。

四月二日，他们离开浯屿水寨，把总送他们到漳州海防官，送白金一两，特别款待，情谊深厚。四月三日到达漳州城，隔天，四月四日，漳州知府会见鲁认等人之后，与鲁认酬唱往来，备纸磨墨张纸，求他作诗。虽然鲁认很客气地推辞，但是鲁认作诗的才能已经过林差官的推荐，得以名闻官府^②。他不得已题一律：

春晚皇州白日明，繁华文物供升平。威仪珍重衙常静，风俗雍熙政自清。

桃李开时遍锦绣，贝楼随处尽簪缨。武城奚独弦歌地，今日家家诵德声。

前四句充满了漳州城太平盛世的繁华，展现了文物的升平、官府的威严、政治的清明。五、六句描写与春天的诗意风光和锦绣山河，组成了一幅令人惬意的美景，同时楼台遍地都是高官显宦。正是这种清平天下，漳州人民得以享受弦歌。“武城奚独弦歌地”中，援用子游与武城的故事，赞扬漳州重视礼乐教化、道德提升的生活^③。漳州地区当时的民风人情可见一斑。从“知府吟咏佳叹，赏银十两，我谢拜而出。陈、李大喜携手，传写而咏之曰，儂之所作，到处皆佳叹，吾等亦生颜色”（四月四日）记录中，可以了解鲁认作品受欢迎程度以及得以名闻官府的情况。

四月五日，鲁认与恩人陈屏山、李元澄两位别离的情景，让人感动不已。鲁认为了报答两位的帮助，自己盛备肴馔，向两位敬了三杯酒^④。从“再生之恩，粉骨难报”、“情孚意熟，有同骨肉”（四月五日）的两句八字之言中，深刻地体会到鲁认与陈、李之间的留恋不舍与依依惜别的深情。陈、李二人要求赠别诗一首，鲁认马上写了一首七绝《赠别陈李二人，在漳州馆，四月五日》，以题其扇，表示谢意：

相逢异域穷阴日，相别中华春暮时。丘山恩德将何报，沧海深情一首诗。

相逢是短暂的，分别是长久的，友谊不在日长日短，而在于感恩的心。漳州人的热情与恩德何时能报？在春天即过之时，只能以诗一首表达我们的深情厚意。以“丘山恩德”和“沧海深情”八字来概括他们之间的友谊。鲁认拿出四两银子，以表谢意。但是二人皆不接受，鲁认“又以自东带回宝剑二柄，各赠二君，以示古人方寸一古剑之义。”（四月五日）陈、李二人流泪接受，各以菱罗段一疋还送，大家相依不舍，久久不愿离去。他们之间有一种淡水式的君子交情。

① 《锦溪日记》四月一日。

② 四月四日：“知府曰：‘尔言近理。’即命门子，磨墨张纸，使余制诗。我曰：‘偏邦拙吟，何足观哉。’知府曰：‘已因林差官，备闻其能。’”

③ 《论语·阳货》：“子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑，曰：‘割鸡焉用牛刀？’子游对曰：‘昔者偃也闻诸夫子曰：‘君子学道则爱人，小人学道则易使也。’子曰：‘二三子！偃之言是也。前言戏之耳。’”

④ 《锦溪日记》四月五日。

此时期虽然刚到中国，但是鲁认作诗的才能已经过林差官的推荐，得以名闻福建官府。因此此时期的六首创作中，四首诗是明朝官员的要求下鲁认回应的作品。诗人首次表现作为潜逃者脱离危险之后的喜悦之情；又充分概括了当地军民融合、将士合作、太平盛世的景象。描绘了漳州城太平盛世的繁华，展现了官府的威严、文物的升平、政治的清明；此外，《谢李源清来见赠金绵纸》诗，面对当地人的盛情款待，鲁认感动不已，写了一首绝句来表示谢意，同时也表达了对倭寇报复之心；又有一首充分表现了鲁认与恩人陈、李之间的留恋不舍与淡水似的君子之交。

（三）福州府和坐营司时期

四月九日中午，他们到达福州府。泉州府与漳州府如此发达，府都福州的繁荣程度当然更不用说。鲁认刚进入福州府军门街前，映入眼帘的就是“满城繁华衣冠文物之盛，口不能形容矣”^①的景色。《锦溪日记》收录有此期间鲁认创作的七首诗。

如四月十日，鲁认在楼上休息，当地人听说朝鲜人来到这里，众多人到鲁认宿舍访问，想了解朝鲜与日本的情况。因此鲁认迎接当地年轻文人，留下互动的记录，《福州馆诸秀才来访》云：

我本三韩客，生还万死余。今看中国士，曾次即宽舒。（四月十日）

我本来自三韩客，但经历过千辛万苦的磨难，终于脱离了生死之路，如今到达繁荣的中国大地上，见到中国秀才们，感慨不已说：“今看中国士，曾次即宽舒”，心胸相当舒畅。中国秀才们也关心和同情鲁认，鲁认不免感慨中国秀才的义气忠厚^②。

四月十一日早餐后，林差官带鲁认等四人进到福州军门。首先拜谒军门大司马。鲁认三叩头后，呈上倭情及万里之行的始末，表达要求前往京城，早日回家的愿望。大司马详细看了之后，大力赞扬鲁认之忠心贯穿日月，热情地答应上奏天朝护送之。林差官又引鲁认移去军门坐营司。杨洪震及总兵坐营司呼鹤来二坐营，见鲁认起立相揖，坐营请他作诗，鲁认作五言律诗《坐营司赠杨洪震呼鹤来二从事》曰^③：

落落兼文武，英声早岁同。莲花腰下剑，明月掌中弓。

持重长城策，轩昂大将风。牙门李郭子，时未效奇功。

这首诗赞扬两位官员虽然年轻，然是能文能武的文武之才。他们具有精神饱满、气度不凡的大将风度，可以比肩与再造唐朝第一功臣李光弼、郭子仪。鲁认作诗的才能已经名闻官府，福州府官员中无人不知。“坐营皆叹服，即持入大司马前。大司马见而嘉奖，即吩咐说鲁认留养坐营，而奇孝淳等三人，则分养于各营，以待夫马起送之日。”（四月十一日）可见，鲁认因文笔才华受到赏识，而被留住军门坐营司。

从日记的记录来看，当时包括呼坐营，福州府武将几乎都是彬彬有礼、文武双全的。同时中国士大夫很了解朝鲜风教及冠婚丧制，有趣的是当时无论朝鲜与明朝士大夫皆喜看相^④。呼坐营以大杯劝酒，同时以蜀茶花为题材，请他作诗，鲁认题七言律诗《呼坐营衙门题蜀茶花》：

序属江南芳草节，樱桃飘尽蜀茶新。矜姿浥露添香靥，绝艳临风啓绛唇。

好事何年盆上种，贪看今日眼中珍。故国花柳谁能管，含怨东风恋主人。

前四句生动表现了蜀茶花美丽动人的姿态。前两句描写新进代谢节气的变化，三、四句中“绛”

① 《锦溪日记》四月九日。

② “我略陈大槩，差官自外上楼，又陈吾惨恻全家之□俘入万死之状。秀才等皆不觉悲怜，即令主人，谋得一壶酒劝之，□□盖中国秀才之义气如此忠厚矣。”

③ 四月十一日：“闻足下能诗善笔字云，未可赠我以一首诗乎？答曰：‘虽缀荒词，岂云诗乎？坐营曰：‘吾等闻之已详，何其固辞也。’我不得已。吟赠五言四？。”

④ 《锦溪日记》四月十一日。

的色彩不仅有助于写物的生动传神，而且蜀茶花艳丽姿态栩栩如生。最后两句运用托物抒情手法表达出诗人对自己家乡的怀念和向往。“含怨东风”，用拟人化手法寄托了诗人希望自己像东风一样无拘无束赶快回到故国的想法。

呼坐营好像非常满意这首诗，因此见到此诗，马上拿出华笺，劝鲁认精书之后附于壁上。又呼坐营以白金五钱及金笺红扇二十柄赆行来谢礼，但鲁认固辞不肯受，呼坐营使其门子，把它送到鲁认住处。可见，呼坐营敬重鲁认的才能，并喜欢他的作品。

鲁认仅在“四月二十二日”的日记中记载了参观福州城的游记。当时鲁认等四位朝鲜人与衙客二人一起参观福州城。他们观览了古迹、寺庙、兵营以及江山等地理环境，了解了当地特产、奇宝、贸易情况等。鲁认又接着描述市场特产：各国的珍宝堆积如山，让人眼花缭乱，目不暇接。当地百姓们“家家快乐，处处笙歌”，过着富足的生活。福州城的繁荣让鲁认惊呆，只能用“口不可形容，笔不能尽记”来形容了^①。触景生情，诗兴大发，催生七言律诗《登平远台信步徘徊》：

台枕雄藩起半空，山河如带绕重重。东隣卧虎输佳气，西压黄龙纳晚风。弦诵满城知政化，繁华极目识时丰。最是区区心快事，平倭碑后见奇功。

前四句描写福州城平远台附近自然环境与地理位置，有山有水、山河重重，颌联描写似乎东边有卧虎佳气，西边有黄龙晚风，都表示风景优美、山河秀丽。颈联“弦诵满城知政化，繁华极目识时丰”句，抒发对福州城升平和繁荣的赞叹，当地政通人和与丰富物产、城市繁荣的情形跃然纸上。在欣赏南国奇景时，最愉快的不在异国风景，而在“平倭碑后见奇功”。可见，鲁认念念不忘对倭寇的仇恨，表达了忧国忧民的爱国情绪。所以《锦溪日记》里面处处表现对倭寇的仇恨和早日遣返朝鲜的愿望。

四月二十九日，连天大雨，当时鲁认独卧房中，纳闷不得离开而迟滞的困境，通过《周易》，自己占卜何时能够起身，吟缀一绝《大雨独卧卷舒周易自占起身迟速》曰：

一炷香烟倚烛消，羲经舒卷占归朝。丹墀趋谒披肝日，堤柳新凉入御桥。

在异国他乡，不知归日，诗人心中郁闷不已，于是舒卷《周易》，占卜归期。他把自己的赤胆忠心诉说给国王的日子，恐怕是初秋了。充分体现出丹成相许、沥胆披肝的爱国情绪以及心绪悲壮，义气激昂的性情。五月六日，鲁认梦中见到故乡的情景，梦醒了之后，涕泣沾襟，遂成二绝曰：

思归客鬓何时白，三夜萧萧楚雨寒。记得分明故国梦，不堪悲泪自潜潜。

昨梦瑶墀拜至尊，觉来感泪枕成痕。主辱家亡不戴天，快雪腥尘一时尽。

第一首描写诗人在夏雨中乡愁情绪。在遥远的异国，由于思念家乡，不知不觉地鬓也变白了。深夜梦中经常出现故乡，醒来禁不住悲泪自潜。第二首诗人昨夜梦中拜谒至尊，醒来感到枕头边上的泪成痕。最后两句中表达报仇雪耻、恢复国土的愿望，由于主辱家亡，当然与倭不共戴天，表现出诗人竭诚尽忠、沥胆披肝，抗倭决心至死不渝！他这时期的诗歌大部分充满了在遥远的异国他乡思念家乡的乡愁，又反映家破人亡的痛恨和报复冤仇、洗刷耻辱的愿望。

此时期创作有咏花诗、咏物诗、抒情诗等七首诗。鲁认作诗的才能已经名闻官府，福州府官员中无人不知，“皆叹服”（鲁认才能）。他的咏花诗，运用托物抒情手法，或拟人化手法，表达出诗人对祖国家乡的怀念和向往；这时期咏物诗抒发对福州城升平和繁荣的赞叹，当地政通人和与丰富物产、城市繁荣的情形跃然纸上。最后他还是念念不忘对倭寇的仇恨和忧国忧民的爱国情怀；他的抒情诗大部分充满了在遥远的异国他乡诗人思念家乡的乡愁，又表达报仇雪耻、恢复国土的愿望。

^① 参见于朴永焕《鲁认〈锦溪日记〉里记载的闽文化（一）》，《2011成功大学闽文化国际研讨会论文集》（二），第30页。

(四) 两贤祠书院时期

鲁认四月九日到福州城军门，从十一日起住营司。五月十二日，徐布政再次看到鲁认的呈文，嘉叹之余将他安排住两贤祠，参讲留馆。这对鲁认来说，无意间提供了与当地士大夫交流、了解当地学风的难得机会。根据《锦溪日记》五月十二日的记录，鲁认五月十二日开始移住两贤祠书院。书院诸秀才对鲁认持有非常尊重的态度，当日在大堂上鲁认认识了倪士和（字德美，迎丰府人）、谢兆申（字伯元，建宁府人）、陈仪（福州府人）等二十九名秀才^①。至五月十七日，应倪士和的要求，鲁认就写了《写怀示倪进士士和》二绝：

乱日流离未死臣，生还恐得罪人伦。范全但楫苏卿志，恋国丹诚照鬼神。

吞声无日不悲啼，归梦长劳锦里溪。未知骨肉谁存歿，哀恨常增落照西。

第一首首二句说作为臣子，备受朝恩，忠心不二，以死报国，但自己在战场上未得死，而即将活着回去，感到惭愧不已。第三句将自己比喻扶助越王勾践复国的范蠡，同时也比喻留居匈奴十九年持节不屈的苏武的志趣，表现出自己宁死不屈的抗倭决心和报复冤仇、洗刷耻辱、恢复国土的愿望。第四句进一步体现诗人肝胆相照、忠心耿耿的丹心。第二首反映诗人急需回去尽忠报国，但在异国他乡，仍然身不由己，心里难受至极，日夜悲泣。何况至今还不知亲人的下落，哀痛怨恨之心比落照红。可见，此时鲁认虽然得到徐布政司的帮助，不仅在生活上稳定下来，而且得到与诸秀才切磋琢磨的互相交流机会，但他的竭诚尽忠之心和思念家乡的乡愁仍然未消。

至五月十八日，鲁认与杨坐营二人谈得很投机，杨坐营高度赞扬鲁认文笔说：“足下词锋，已摸我华土真影。”他命门子拿酒及荔枝樱桃招待，明珠满盘，琥珀壶樽，一杯一杯，飞羽觞而大道通。鲁认心中大为畅快，马上写了《杨坐营座上门子进秋露及荔枝樱花》二绝诗歌来表示谢意：

明珠灿烂满盘堆，珍品分明玄圃来。清液爽齿消肺热，淡香洽骨制龄颓。

三千里外未归魂，家在锦城城北村。子午山头人寂寞，坟前片碣吊青猿。

第一首描写杨坐营准备的珍酒及水果、肴饌的丰盛。所谓“玄圃”，指传说中昆仑山顶的神仙居处。三四句反映与杨坐营喝酒的乐趣有二：一为消减肺热，二为防止骨头老化作用。难得鲁认与杨坐营交游的高兴心情刻画得淋漓尽致。

第二首与第一首意境完全相反。抒写作者想念故乡但却又回不去的苦闷心情。“未归魂”、“寂寞”、“片碣”、“吊青猿”等词，充分体现了诗人在异国他乡不能回去的哀愁之心。杨坐营及其左右人看到这首诗，赞扬说：“足下句法与文澜，日渐汪汪。”杨坐营又开玩笑地说：“足下性则鲁而才则不鲁”^②。可见，在《锦溪日记》里面，与鲁认对话的最多的福建官员是杨坐营。他虽然是一名武官，但十分珍惜有才华的文人，经常帮助鲁认。

鲁认从五月十二日开始入住两贤祠书院，至五月二十八日。他与黄大晋秀才聊墙外的石榴花，应黄秀才的要求，即兴抒发了一首咏石榴花：

一缕香风五月吹，芳姿如画映方池。红添镜面新妆耀，光动文房绝艳奇。

谁使此花移近学，更教骚客助工诗。繁英似向尊前笑，吟兴元来造物知。

前四句描写五月吹香风之际，映于小池上的石榴花“芳姿如画”。这些湖面上的石榴花，不仅是“红添镜面”，同时又“光动文房”。似乎说的是池上的艳红石榴花又反射到书房，让人感到更“艳奇”。有了“一缕香风”之因，才有“光动文房”之果。后四句借物抒情，赋诗的乐趣，又用拟人化

^① 参见于朴永焕《鲁认〈锦溪日记〉里记载的闽文化（二）——以学术思想、书院文化以及科举制度为中心》，《2012 闽南文化国际研讨会论文集》B2-3，第2页。

^② 《锦溪日记》五月十八日。

手法描绘了石榴花的繁丽景色。可见，他工于咏物，善尽物情。这是他第二首的咏花诗，充分体现出艳丽动人的石榴花的姿态和诗人吟花的乐趣。

黄秀才亦次韵“池、奇、诗、知”，其诗曰：

隣家榴叶晓风吹，点点猩红入砚池。天意却教增富贵，花神颁欲吐新奇。

远客频叩□□诗。传来□□有谁知。

这首诗也描绘了石榴花的华丽景色。三四句中让读者从石榴花出发去探索想像空间的美感。“富贵”似乎是指象征“多子多孙”的石榴属性，但是石榴花本身想要吐出来新奇。可惜五六句遗缺了四个字，所以不能揣摩到准确的意义。

至六月十日，鲁认与诸秀才登上乌石山萧寺，他们一起游目骋怀，俯察品类之盛。他们还登上第一峰，则小庵高悬，绝人声迹，题其门曰一斗庵。他们进入庵中，遇到一位和尚。鲁认通过数次问答，考量和尚的悟性。鲁认亲自详看和尚的住处^①，作五言绝句《一斗庵赠入定僧》一首曰：

一斗庵中坐，休粮三十春。此林何处是，今日始逢真。

五月三日乌石山正觉庵的一位老僧拜访杨坐营，当时鲁认看到杨坐营等衙门官吏对待僧人极为尊崇，觉得很纳闷。因此，鲁认列举了个朝鲜发生的例子来说明朝鲜士大夫对一般僧人如同对待奴仆一般。甚至于如若僧人对他们不恭，“则使奴仆结缚，捆打终日”^②。鲁认进一步批评作为礼仪之根的明朝，何以对佛教如此宽容：“夫何中国，以圣人之渊藪，礼义之根本，异端之盛至此。而寺塔峥嵘于城市，而缁衣横行於各衙耶。”（五月四日）

但是一个多月以后，至六月十日，鲁认似乎对待佛教的态度有所变化。加上听到谢秀才的说明“此师虽见军门布政以下各衙诸相，视而不动，如接儿辈，巍服万古，必至正觉矣”^③。最后鲁认发出在乌石山遇到真人的感叹。

这位和尚看到鲁认诗作后，指点板上所题的见性歌。秀才一行，看到见性歌之后，皆叹服了。俄而，正觉庵厨伯，来请吃饭，遂赠《正觉庵赠一上人》曰：

悟道年来万念空，心如秋水照明月。达人每供白饭蔬，生理自饶衣与鉢。

在此，鲁认充分肯定这位上人的悟性和功力。上人悟道之后达到了万念皆空的境界，加上心如秋水了无痕，即明心见性的境地。高度赞扬一斗庵上的人品和境界。这种儒、佛和谐是中国传统文化的传统和精髓。

六月二十五日，应洪汝讷的邀请，鲁认到了他家。洪秀才拿出丰盛的酒食来招待鲁认。洪秀才的父亲亦以礼接待鲁认，然后展开八帖屏风，请鲁认写作八首诗。但是现在第一首和第二首失传了，仅留存六首咏物诗，都是题画诗。《洪秀才汝讷四时八景屏风》云：

绿树溪边各殿幽，蔷薇花下紫鸾游。新荷又叠烟波绿，如唤清高暗暗浮。

其三首诗，描写沿着溪边绿树之间模糊地看到了殿阁，蔷薇花下面紫鸾鸟游玩，新出的荷叶清高的浮上水面中。这个画面似乎是四月到七月之间的风景。

嫋嫋长杨垂百尺，金衣公子一双飞。复有青梅笋竹里，花时争似绿阴时。

无论古今，杨柳是极富画意和诗情的对象。其四首诗描写嫋嫋细长的杨柳似乎垂百尺，而且一双黄鹂飞来飞去。看到青梅在竹笋里面，好像大自然的绿荫争夺的时候。青梅品种群成熟期为四月中、

① “我披见壁藏，则只有水糖一器，松叶数斗而已。又问榻下僧曰：‘尔则所服何物？’答曰：‘只赖游观，或一饭于数日，非松叶则何以休粮乎。’”

② 详见于朴永焕《鲁认《锦溪日记》里记载的闽文化（二）——以学术思想、书院文化以及科举制度为中心》，《2012 闽南文化国际研讨会论文集》B2-3，第14-15页。

③ 《锦溪日记》六月十日。

下旬。故这里描写的是四月到五月的情景。

露滴芙蓉珠霞弦，一珍明月上山东。三椽白屋依岩底，真是丹丘道士官。

其五首诗描写了芙蓉花上一滴一滴的露水，东山上上升起了美丽的月亮，一间茅屋隐置于岩石底下，这样远离世俗，这里似乎是道士之住处。从芙蓉花来看，这个屏风为八月到十月的风光。

玉洞依依生紫烟，飞泉大道作七川。苍苔赤叶黄花畔，一帆孤舟迷去年。

其六首诗里面的“玉洞”、“飞泉”、“苍苔”、“孤舟”等，都是表现出与世俗没有来往，超越尘俗的情景。赤叶和黄花，即菊花，这个屏风描写的似是秋天的景色。

阴云酿雪暮天寒，远近青山白玉颜。人断飞禽皆绝处，只看孤鹤向巢还。

其七首描写下雪后的风景。由于下雪暮天寒，而且青山变成白玉颜，“人断飞禽皆绝处，只看孤鹤向巢还”，让我们想起柳宗元的《江雪》“千山鸟飞绝，万径人踪灭。孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”前两句描写雪景，说所有的山上，都看不到飞鸟的影子，所有的路口，都见不到人的踪影，此时只看到在大雪覆盖的寒冷江面上一个老翁独自垂钓的情景。同样“人断飞禽皆绝处”句，也描写的是雪景，同时也是用飞鸟远遁、行人绝迹的景像渲染出一个荒寒寂寞的境界。没有行人、没有飞鸟。此时只看到一个孤鹤向巢归还的景色。

腊梅早发窈前笑，冻雪随风乱舞榭。骚人却讶花零落，故下阶边手弄英。

其七、八首诗描写的是冬天的景色。前二句描写寒冷飞雪的冬天里，腊梅开花的情景。在这么寒冷的天气里诗人珍惜梅花，下台阶摸一摸花朵。洪秀才父亲看了八首诗之后，赞叹不已，又令题写于屏风顶上。作毕欲归时，洪秀才拿出一领道服赠送给他。归来两贤祠，诸秀才见道服而祝贺他。至第二天，“早食后洪秀才来，传示我八景绝句。诸秀才皆称美曰：‘足下若在此堂，做文科业，则文章七篇，能做而成功。’”（六月月二十七、二十八日）由此可见，鲁认确实具有超越凡人的文笔，甚至能达到“做文科业，则文章七篇，能做而成功”的程度。

《锦溪日记》到六月二十七、二十八日就结束了。据《锦溪集》载，六月二十六日，军门以公疏本转达皇帝的诏书：“皇帝特下忠如祥，节如武之诏”^①。这就是说鲁认的忠诚如文天祥、气节操守如苏武，是万历皇帝对他的肯定与褒扬。七月十六日，朝廷同意鲁认回国，军门都督以夫马护送他到北京。离开福州“各衙诸相一院生徒，作序赠诗，又以闽学宗旨（讲程朱，斥陆王）”，两贤祠书院的倪士和与谢兆申等十余人到山海关为他饯行，饮酒赠诗，别怀无穷^②。短短的几个月生活，鲁认和武夷书院的诸秀才们结下了深厚的友情。

研读鲁认《锦溪日记》里的交游诗，可以得出如下结论：

首先，这些诗歌数量不多，但是记载的内容较为丰富：从日本潜逃时期的诗作开始，表现出诗人的率直、坦白、冷静，亦表现出诗人作为潜逃者脱离危险之后的喜悦之情，还反映了鲁认与中国友人之间留恋不舍与依依惜别的深情厚谊。到了中国之后，他的诗歌内容，主要分为两个方面：其一、不管是抒情诗，还是咏花诗、咏物诗，最后他都发出对倭寇念念不忘的仇恨和忧国忧民的爱国情绪；他的抒情诗不仅描写了乡愁情绪，亦反映了“主辱家亡”的痛恨，还表达了报仇雪耻、恢复国土的愿望，更表现出诗人竭诚尽忠、沥胆披肝、抗倭决心至死不渝。其二，他这些诗歌大部分充满了在遥远的异国他乡思念家乡的乡愁。有些诗反映出诗人急需回去尽忠报国，但在异国他乡，仍然身不由己，心里难受至极，无奈之下，几乎每天吞声悲啼。其次，鲁认《锦溪日记》收录有题花诗、咏花诗、咏物诗、抒情诗（离别、感谢）等等。这是《锦溪日记》的一大特点，既有散文形式的日记体记录，同时有韵文的诗歌，也有次韵诗。由此可见，鲁认工于咏物、善尽物情。故他在咏花诗里充分体现出

①② 鲁认著《锦溪集》，景仁文化社，（1997年7月），第125、125-126页。

了艳丽动人的石榴花的姿态和诗人吟花的乐趣。与此同时，有些咏花诗运用托物抒情的手法或拟人化的手法，表达出诗人对祖国故乡的怀念和向往。这些咏物诗抒发对福州城升平和繁荣的赞叹，当地政通人和与物产丰富、城市繁荣的情形跃然纸上；还充分概括了当地军民融合、将士合作、太平盛世的景象；亦有展现官府的威严、世界的升平、政治的清明。通过这些记录，我们可以了解十六世纪末福建省城市面貌与风土人情。

再次，鲁认作诗的才能已经过林差官的推荐得以名闻福建官府。因此，不少作品是鲁认在明朝官员的要求下回应的作品。比如杨坐营、呼坐营等官员以及倪秀才、黄秀才、洪秀才和过客等人要求鲁认的诗作。此外，从搬到两贤祠书院等事情来看，鲁认是确实拥有超越凡人的文笔之才。值得一提的是，鲁认对佛教一直持有反对、批评的态度，在“五月四日”的日记里批评作为礼仪之根的明朝对佛教如此宽容。但是一个多月以后，鲁认对待佛教的态度有所变化。在宗教观念上，有可能受到了杨坐营等福建官员兼容并包、儒佛和谐态度的影响，最后发出了“今日始逢真”的诗句。总之，诗歌记载的内容极为丰富，这是《锦溪日记》的一大功劳。据此，我们直接回到了明朝末年的闽文化环境之中，了解到16世纪末闽地具体的政治社会情况以及明代士大夫的观念与思想等。

五、结论

《锦溪日记》作为历史的记录是十分珍贵的。通过《锦溪日记》可以了解十六世纪后半叶中国福建历史的片段。《锦溪日记》中体现的所谓小中华的观念和认识，跟以前单纯的“慕华思想”不同，强调了对朝鲜大地文明和历史的自豪之心。一言以蔽之，将朝鲜称为小中华，强调与中国文明的同等性，又将檀君跟尧舜置于同一行列，强调了朝鲜的历史悠久是跟中国相似的。通过“文明的同等性”和“历史的类似性”再次强调了朝鲜民族文明和文化的传统。

鲁认的《锦溪日记》对中国福建省的记录是比较准确的。日记记录具有充分的史料价值，从中可以获知十六世纪末福建城市、宗教与文化等诸多历史信息。同时，日记中对十六世纪明朝福建省学术思想的记录，有助于理解闽地朱子学的传承及朱子学与阳明学间的关系。还有助于对十六世纪福建省的书院文化、福建省士大夫们的朝鲜观、朝鲜士大夫们的中国观的理解。

虽然诗歌数量不多，但诗歌内容范围较广泛。这些交游诗充分体现出鲁认与闽地文人之间的深情厚谊。不管是抒情诗，还是咏物诗都抒发对倭寇念念不忘的仇恨和报仇雪耻的爱国之心，更表现出诗人抗倭决心至死不渝，还表达了恢复国土的愿望。难怪万历皇帝特别下诏“忠如祥，节如武”。此外，诗歌充分展现出官府的威严、政治的清明以及太平盛世的景象。通过鲁认的记录，我们得以直接回到明朝末年的福建，沉浸于福建文化环境之中，了解到十六世纪末闽地士大夫的观念与思想等。如果《漂海录》堪称十五世纪末韩中文化交流史上的一枝奇葩的话，那《锦溪日记》也堪称十六世纪末韩中文化交流史上的一卷独具特色的奇篇，是记录中国南方风貌的珍贵文化遗产。

（这篇论文完成之前，考证鲁认《锦溪日记》路线时，曾经得到厦门大学历史系王荣国教授的支持与协助，并得到福建图书馆的王梓研究员的协助，特此表示谢意）

（责任编辑：陈 颖）

百年来闽台民间信仰研究的回顾与展望

张宜强

(福建师范大学社会历史学院, 福建福州 350007)

摘要: 闽台民间信仰是中国民间信仰中的重镇。大大小小的宫庙、形象各异的神灵、热闹的宗教活动、庞大的信众, 构成闽台民间信仰的基本内容。由此, 闽台民间信仰研究得以较早展开, 并取得丰硕的成果。百年来, 闽台民间信仰研究在中国大陆、台湾有着不同的问题意识和学术史脉络以及研究方法, 并逐渐形成了三种主要研究路径: 历史学、宗教史、社会史。归纳总结百年来闽台民间研究的学术发展史, 有助于进一步推进未来研究, 尤其体现在三个可能的面向: 历史学与人类学的继续合作、横向的社会史视野、宗教学视野下的推进。正是在此意义上, 闽台民间信仰研究仍有提升的余地。

关键词: 闽台民间信仰; 研究回顾; 未来走向

闽台民间信仰是中国民间信仰中的重镇。大大小小的宫庙、形象各异的神灵、频繁的宗教活动、庞大的信众构成闽台民间信仰的基本内容。^①由此, 闽台民间信仰研究得以较早展开, 并取得丰硕的成果。百年来, 闽台民间信仰研究在大陆、台湾地区有着不同的问题意识和学术史脉络以及研究方法。回顾 20 世纪以来闽台民间信仰研究, 有助于下一步研究的继续推进。学界已有两篇述评文章, 但或侧重某一区域, 或侧囿于某一阶段, 回顾不尽全面, 有待进一步深化。^②本文系统梳理 20 世纪以来的闽台民间信仰研究, 并在此基础上讨论未来的可能走向。为行文便利, 将中国大陆、台湾地区分开回顾, 同时一些具有示范意义的最新成果在展望部分中体现。

一、中国大陆的闽台民间信仰研究

中国大陆的闽台民间信仰研究最早可以溯源到民国时期。随着上世纪初期新史学的兴起以及西方人文科学方法的引进, 以梁启超为代表的学者提出告别以帝王将相为中心的旧史学, 主张关注普通民众日常生活与心理的新史学, 对学界影响极大。学术研究开始突破所谓上层雅文化的狭窄视野, 逐渐关注普通民众的俗文化。随着史学由上到下的转向, 现代学科意义上的闽台民间信仰研究逐步建立, 尤其是影响最大的妈祖信仰研究受到学者的关注。顾颉刚、容肇祖率先进入这一领域, 分别发表同名论文《天后》。二人文章延续了传统历史学的途径, 主要是考证妈祖习俗的基本事实, 以罗列史料居多, 并无深入研究, 而且多以迷信称呼关于妈祖信仰中的不少习俗。随后朱杰勤在《福建水神天妃考》^③一文, 对妈祖信仰起源有所探析, 认为妈祖信仰与经济落后、文化闭塞、交通原始有关, 并预言随着科学昌明, 这一信仰必将没落。上述学者对妈祖信仰研究基本史实做了辨析, 但由于受到西方

作者简介: 张宜强, 男, 福建师范大学社会历史学院 2016 级宗教学研究生, 主要从事道教与民间信仰研究。

① 林国平:《闽台民间信仰源流》, 北京: 人民出版社, 2013 年, 第 1 页。

② 李玉昆:《近几年来福建民间信仰的研究》,《世界宗教研究》1992 年第 1 期; 黄活虎:《近十年福建民间信仰研究回顾与思考》//《中国宗教研究年鉴: 2003-2004》, 北京: 宗教文化出版社, 2006 年, 第 435-449 页。

③ 朱杰勤:《福建水神天妃考》, 新加坡《南洋学报》第 6 卷第 1 期 (1950 年)。

科学主义、激进反传统思想的影响，往往把妈祖信仰归结为封建迷信，认为“唯有经济落后，文化闭塞，仍用木船为主要水上交通工具之地方，始立庙以祀之^①”，因而预言随着科学进步、知识教育的推广，民间信仰必将灭亡。

上世纪50年代政府决策把民间信仰划入封建迷信范畴，成为科学的对立面，包括妈祖信仰在内的民间信仰成为“破四旧”的对象而遭到压制。在政治高压之下，大陆地区整个文化事业停滞不前，闽台民间信仰自然淡出学界的视野。

改革开放以来，国家调整政策，学术上、思想上鼓励争鸣。这一时期，除了对闽台神灵个案研究外，在闽台民间信仰的整体研究方面，成果颇丰。

林国平、彭文字、徐晓望为闽台民间信仰研究迈出了坚实的第一步。林国平、彭文字合著《福建民间信仰》一书^②。该书除了使用丰富的文献及碑刻资料，还巧妙增入大量口述资料，为闽台民间信仰研究实现历史学与人类学的结合作了初步尝试。在内容上，把福建民间信仰中纷乱无序的上千个神明作了有序的归类，分为五大类：自然崇拜、祖先与祖师崇拜、女神崇拜、道教俗神崇拜、佛教俗神崇拜。该书延续史料的考证辨析与田野考察结合的路径，从总体上把握福建民间信仰滋生的自然与社会因素、神灵信仰演变的规律、主要职能以及对日常习俗的影响，并着重分析不同类型中的主要神灵发展演变的来龙去脉，对福建民间信仰在横向上作了清晰的研究。

上世纪90年代还有一部关于闽台民间信仰的专著值得注意。徐晓望《福建民间信仰源流》^③从纵向历史演进的角度论述福建民间信仰演变，首次较为完整地勾勒出福建民间信仰从秦汉至明清的历史源流，并且提出福建民间信仰源于南方的巫文化的看法，对福建民间信仰在唐宋时期的造神浪潮和从动物神到人格神的变化有较为深刻的论述；此外，该书认为民间信仰是佛道二教互相融合的基础。

上述两种研究专著只关注福建一地，对台湾的民间信仰关注不足。为填补这一缺陷，林国平教授多次走访调查两岸，扩大研究范围，将闽台两地民间信仰一起研究，著《闽台民间信仰源流》^④，突破以往把两岸民间信仰割裂研究的局限。在关注神灵崇拜的同时，把闽台民间的斋醮普度、迎神赛会、符咒巫覡、扶鸾灵签以及宫庙壁画、媚神歌舞、酬神戏剧等予以关注。

关于民间信仰与移民的关系，《福建移民史》一书专列一章节“移民与宗教信仰”，从移民史的角度细致展现出福建的民间信仰何时、何地、何种传播主体等传播到台湾这一历史过程，得出神明信仰的本土化与移民适应迁入地相始终这一论断^⑤。

闽台地区有关族群如畲族、客家的民间信仰研究也有突破。汪毅夫的《客家民间信仰》首次较为全面地从整体上揭示了福建客家地区的民间信仰面貌，对民间信仰在客家社会中所起到的凝聚功能以及与民俗节日的关联也有论述^⑥。

上世纪90年代末期随着西方学术思潮冲击，人类学、民族学、宗教学、社会学和历史学一起介入，研究的方法更加多元，研究程度加深，由以往总体概括描述，转向神明信仰的个案微观研究。在各级地方政府的推动下，闽台民间信仰的地域性个案研究获得了关注，尤其是临水夫人、开漳圣王、开台圣王信仰成为热点。由于妈祖信仰在两岸拥有最为广泛的信众基础，从和平统一角度来看，妈祖研究具有改善和加深两岸关系的积极作用，即以神缘促进人缘，因而妈祖研究成为最大的热点。梳理

① 朱杰勤：《福建水神天妃考》，新加坡《南洋学报》第6卷第1期（1950年）。

② 林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1993年。

③ 徐晓望：《福建民间信仰源流》，福州：福建教育出版社，1993年。

④ 林国平：《闽台民间信仰源流》，福州：福建人民出版社，2003年。

⑤ 林国平、邱季端：《福建移民史》，北京：方志出版社，2005年。

⑥ 汪毅夫：《客家民间信仰》，福州：福建人民出版社，1995年。

这一时期妈祖研究，主要有如下两种取向：

其一、从历史学角度的切入，延续以往梳理考证的方法，对妈祖信仰的兴起地点、时间、历代敕封情况等这些复杂史实辨析真伪。此外值得肯定的是整理编撰了几部扎实可信的文献。其中，蒋维綬整理编著史料，出版《妈祖文献资料》^①，成为后来妈祖信仰研究的必备书籍。闽台碑刻铭记的收集也成果显著。丁荷生与郑振满历时多年编撰《福建宗教碑铭汇编》，已经分批出版《兴化府分册》《泉州府分册》^②。

其二、从人类学、社会学等新兴学科多角度切入妈祖信仰。这种取向的研究主旨在于以妈祖信仰为媒介，分析不同时期妈祖信仰与上层文化的互动以及在国家认同中的象征意义、符号作用，进而透视国家力量和庶民阶层、民间社会的关系^③。人类学家华琛《神明的正统化：华南地区对崇拜神明的鼓励（960—1960）》^④一文在妈祖信仰研究的历史上影响深远，引起不少学人的借鉴^⑤。自此之后，神明的“正统化”这一概念成为包括妈祖信仰和闽台民间信仰在内整个中国民间信仰研究中的一个重要术语。

由妈祖信仰研究而引起福建民间信仰研究热潮，逐渐波及其它神灵。王振忠从自然灾害频发的角度考察了福州的瘟神信仰^⑥。与此同时，福建各个地方政府对本地的区域文化也开始关注，兴起了一股地方文化热潮，福建民间神灵的区域性特征也得到重视。闽南地区漳州与厦门政府多次举办关于闽南保生大帝吴本信仰的学术会议，出版了四部会议文集，使得民间信仰的个案研究获得较大提升^⑦。

近30年来，闽台民间信仰研究领域成为西方人文社会科学方法的试金石，学者在也开始尝试提出本土化理论。在西方大传统、小传统（Great Tradition & Little Tradition）的理论的启示下，林国平教授提出民间信仰生存与发展的必由之路——正统化与去巫化。该理论选择以闽台民间信仰为案例，通过对民间去巫化和正统化的运作过程和各阶层力量的分析，并结合宋元以来专制集权的不断加深这一历史大背景，因而具有很强的说服力。^⑧

闽台地区民间信仰与移民的关系研究也在继续深化。林国平指出闽台民间信仰存在两次大迁徙，一次是北方民间信仰迁入福建，另一次是福建民间信仰迁徙到台湾。通过对现存碑铭记载时间的分析，闽台民间信仰的传播与发展，与移民史同步。当外来移民势力强于当地原住民势力，则往往外来民间信仰同化当地民间信仰，反之亦然。在此过程中，外来的民间信仰会发生变异升华的现象，称之为本土化或在地化。本土化或在地化主要体现在三个方面：外来的神灵改为福建籍贯，其灵应事迹与闽台认为地理结合；以闽台地区土生土长的神灵取代外来神灵信仰；创造并特别信奉闽台土生土长的神灵。^⑨

新世纪以来，闽台民间信仰研究领域呈现繁荣景象，体现在三个方面：

① 蒋维綬：《妈祖文献资料》，福州：福建人民出版社，1990年。

② 丁荷生、郑振满：《福建宗教碑铭汇编·兴化府分册》，福州：福建人民出版社，1995年；《福建宗教碑铭汇编·泉州分册》，福州：福建人民出版社，2003年。

③ 李凡：《神灵信仰的标准化与本土化：以胶东半岛妈祖信仰为例》，《民俗研究》第3期（2015年）。

④ 韦思谛主编，陈仲丹译：《中国大众宗教》，南京：江苏人民出版社，2006年，第82页。

⑤ 代表性研究成果有李凡：《神灵信仰的标准化与本土化——以胶东半岛妈祖信仰为例》《民俗研究》第3期（2015年）；王芳辉：《标准化与地方化——宋元以来广东的妈祖信仰研究》，《文化遗产》2008年第3期；钟晋兰：《论民间信仰的正统化与地方化》《福建论坛（人文社会科学版）》2005年第10期。

⑥ 王振忠：《历史自然灾害与民间信仰——以近600年来福州瘟神“五帝”信仰为例》，《复旦学报》1996年第3期。

⑦ 漳州吴真人研究会编：《吴真人学术研究论文集》，厦门：厦门大学出版社，1990年；张国举主编：《吴真人学术研究文集》，厦门大学出版社，1990年；《吴真人研究》，厦门：鹭江出版社，1992年；吴真人研究会编：《吴真人与道教文化研究》，厦门大学出版社，1993年。

⑧ 林国平：《去巫化与正统化：民间信仰的生存与发展之路》，《世界宗教研究》2013年第1期。

⑨ 冯骥才主编：《当代社会中的传统生活》，天津：天津社会科学院出版社，2014年，第143页。

首先，研究视野的扩大。闽台民间信仰早期历史存在资料不足的状况，因而相关文章不多。林拓专著《文化的地理过程分析：福建文化的地域性考察》^①，从历史地理学角度探究寺庙与河流关系，发现庙宇多半位于主要河流（闽江、晋江）的中下游，原因在于北方汉人移民进入福建主要活动区域就在闽中、闽东这一地带。该书将神明信仰的早期传播置于汉人开发闽地的长时段、大空间下，填补了闽台民间信仰领域早期研究的空白。

其次，新史料的发现和利用。祭祀神灵的庙宇也进入研究视野。汪洁、林国平已有尝试，在《闽台宫庙壁画》^②中对宗教信息丰富的壁画率先探索。随着史学眼光的扩大，壁画等非文字性材料，因其证史的价值，可以成为文字材料的重要补充，必将成为新的关注热点。

再次，一批新生力量的加入，在延续前辈学者历史学传统的同时，大力倡导并实践从宗教学、民俗学、人类学等多个角度研究民间信仰。陈进国的专著《信仰、仪式与乡土社会》^③，探究民间社会中影响深远的风水现象，展示风水知识、信仰伴随移民的脚步如何借助相关巫术仪式、宗教参与，逐步成为闽台地区广泛存在的民俗信仰。此外，近年来陈进国带领一批青年学者，倡导“修行人类学”，对闽台民间信仰研究也有颇多贡献。

二、台湾地区的闽台民间信仰研究

由于时代和历史的原因，台湾地区并未受到长期激进反传统思想和实践的影响，民间信仰及其影响在台湾的留存要远远比大陆完善，因此其研究富有当地和当代的特色。

台湾地区早期对闽台民间信仰的研究，从研究的视角到方法，明显受到外国学人的影响。事实上，早期闽台民间信仰研究就是日本学者铃木清一郎、增田福太郎等开启。日据时期为辅助高层加强对台的治理，对台湾民众的习俗传统、宗教行为尽快熟悉，学者对各地居民生活做了大量调查，多为报告的形式，其中包含不少民间信仰的记载。例如，1921年片冈岩著《台湾风俗志》^④，该书吸收了许多调查报告，对台湾民间信仰的观念、仪式、禁忌有详细的叙述，对主要的信仰如福德正神、瘟神信仰、不同地区的妈祖信仰都有深入分析。山根勇藏的《台湾民族性百谈》^⑤，则从民族学的视野探讨台湾民众的宗教信仰和岁时节庆。这一阶段主要着重于客观的调查与叙述，记录各种佛道神灵的礼拜与祭祀活动。其中学者冈田谦影响深远，其祭祀圈与信仰圈理论经过后来学者的修正，成为分析妈祖信仰乃至整个民间信仰的习用概念和有力工具。

上世纪70年代随着台湾经济的发展、政治的开放，台湾的学术研究也逐渐实现了自主性探索。在闽台民间信仰领域，成果突出，代表学者有李献璋、石万寿、李岳勋、蔡相辉等。妈祖研究成为重点。华人李献璋在日本国学院以妈祖信仰研究为题写成博士论文，并于随后将其系列研究成果结集题名为《妈祖信仰研究》^⑥出版。这本书通过对史实的考证，追溯了妈祖传说的起源与嬗变，宋代以来朝廷的敕封及对妈祖信仰兴衰的影响，妈祖在莆田地区的发祥，以及妈祖信仰向南、向北传播的历史。然而该书也存在两点不足，首先忽略了妈祖信仰沿运河向内陆的发展，海外妈祖信仰也仅仅关注了日本一地，忽略了东南亚的广大地区。其次仅仅关注到航海保护神这一特征，忽略了诸如妈祖在商业上的神性以及妇女女童保护上的神性。

① 林拓：《文化的地理过程分析：福建文化的地域性考察》，上海：上海书店出版社，2004年。

② 汪洁、林国平：《闽台宫庙壁画》，北京：九州出版社，2003年。

③ 陈进国：《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》，北京：中国社会科学出版社，2005年。

④ 片冈岩著，陈金田译：《台湾风俗志》，台北：众文图书公司，1990年。

⑤ 山根勇藏：《台湾民族性百谈》，台北：南天书局，1995年。

⑥ 李献璋：《妈祖信仰研究》，东京：泰山文化出版社，1978年。

上世纪80年代以来两岸关系日益加深,以林美容为代表台湾民族学学者也深入大陆开展实地考察,将妈祖等项研究大大推进。林美容在《妈祖信仰与汉人社会》^①中将日据时期学者冈田谦的祭祀圈与信仰圈理论予以发挥,用以描述两种不同的地域性民间宗教组织型态:小区的多神祭祀与区域的一神信仰。二者存在明显不同;小区居民有义务共同参与者,后者由信徒志愿组织而成^②。这种细致的区别和分类使得对妈祖信众的认识更加全面。同时作者对妈祖信仰与区域宗教组织、民俗艺团也有关照。

上世纪90年代以来张珣以人类学的一些基本观点(时间、空间、社区)分析妈祖信仰,并以各地众多的分庙与祖庙之间的分灵仪式、进香仪式为切入点,试图讨论在缺乏统一制度下,民间组织如何保持不同地区信众的联系^③。

除了上述妈祖信仰研究之外,上世纪90年代以来,闽台民间信仰研究的其他方向成果亦可观。主要集中在以下三个方面:

其一、巫觋信仰研究,代表学者为林富士、邹浚智等。林富士早年在台湾大学完成硕士论文《汉代的巫者》,对前汉、后汉四百余年的巫觋信仰做了阶段性的梳理,随后在余英时门下完成博士论文《六朝时期江南地区的巫者与巫俗》,将巫觋的断代研究延长,并对巫觋信仰弥盛的江南地区进行了重点关照,将巫觋置于长时间、大空间下,使得研究的厚度和宽度都大大提升。其新著《巫者的世界》^④一书对从巫觋先秦到宋明上千年的历史脉络做了清晰的描绘,并对当代台湾现存的巫觋做了分析,极为精彩地解释了当代童乩在降神活动中赤脚、散发、手持刀剑的象征意义。

其二、族群的民间信仰问题,尤其是客家的信仰问题,主要学人有廖伯光、刘还月等。刘还月《台湾的客家族群与信仰》^⑤认为,客家人从大陆移民进入台湾,信仰发生变化主要是受到垦殖社会和海岛环境影响;在开荒拓土的过程中,对农业之神神农的信仰日益强化,因而与大陆客家人对原始神三山国王的信仰略有区别。

其三、台湾地区当代现存童乩的研究。由于历史的原因,台湾上世纪一百多年并未受到激进反传统思想和运动的影响,因而保留了大量大陆地区所缺少的民俗信仰活动和各种宗教信众。人类学博士许丽玲出版《巫路之歌》自述自己成为巫师的心路历程,突破了以往由外往内看的局限,首次从高级文化学者的身份从内向外探索。作者分别探究女童乩在降神过程中与神灵的关系、在整个信仰活动中女童乩的仪式角色、仪式中的身体语言及女童乩的社会定位与其清醒时对自身的看法。^⑥

三、闽台民间信仰研究的可能走向

20世纪以来的闽台民间信仰研究,在不同的阶段,两岸的学者有不同的关注焦点和问题意识,彰显出不同的学术特色。大陆学人早期侧重于历史文献的整理、对神灵个案以及赐封变迁的考据,以历史学路径切入居多,重视脉络的梳理;台湾学人往往在欧美高校获得博士学位,受西方人文学术影响极深,从宗教学、社会学、人类学、民族学角度切入居多,注重小切口反映大问题,而且发挥地利之便,对台湾当代现存童乩等民俗信仰活动予以重点关注,视野更加开阔。两岸学者的努力为闽台民间信仰奠定了深厚的基石,也是后学必须参考的基础。但也存在一些不足,例如,不少论文往往选择

① 林美容:《妈祖信仰与汉人社会》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年。

② 林美容:《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》,《新史学》第3期(2003年)。

③ 张珣:《文化妈祖——台湾妈祖信仰研究文集》,台北:中研院民族所,2003年。

④ 林富士:《巫者的世界》,广州:广东人民出版社,2016年。

⑤ 刘还月:《台湾的客家族群与信仰》,台北:常民文化出版社,1999年。

⑥ 许丽玲:《巫路之歌:从学术工作走向灵性工作的自我剖析》,台北:自然风文化事业股份公司,2003年。

一个神灵作为个案研究，先梳理信仰的产生、在历史上的变迁，再讨论其在当代社会的新变化和生存处境，造成研究模式高度雷同，少有创新与发现。结合一些具有示范意义的最新成果，本文提出闽台民间信仰研究的三种可能走向：

其一，历史学与人类学的合作。神灵信仰的变迁史与传播史，除了官方文献记载，在当地的民间记忆当中，往往也有所留存。细致分析两种资料的同一性与差异性，可以透视地方各种社会势力变化与国家权力的运行模式。在这方面，张侃、朱新屋已有先例尝试。在《“正统”的层累及流动》一文中，他们关注闽北地方神灵欧阳佑这一个案，提出得到王朝认同的神灵多大程度得到民众认可的问题。欧阳佑从地方巫神到正统神灵形象变迁过程中，地方社会各种势力均有介入，“正统”形象的神灵不构成民间信仰世界的全部，虽然在公开祭典中占据了主流。在更多的私下祭祀活动中，由于基层政治力量往往借用“正统”外衣作为掩护，不断改造地域文化传统，使得信仰活动在内容上充满“非正统”甚至异端的色彩。“欧阳佑”的一系列信仰实践活动显示，唐宋时期地方文化是多方力量（例如以地方官员为代表的国家力量、僧侣道人为主的宗教力量、当地文化精英和庶民等地方传统力量）共同创造的产物。由此可以看出，“正统”并非一次完成，其内涵与当地社会重大变迁与势力的消长相关，神灵的形象也在动态中相应变化。^①在这种视野下，民间信仰研究就不仅仅止步于抽象的讨论、平面的梳理，而是作为一种有血有肉的立体展现。

其二，横向的社会史视野。闽台民间信仰研究中，眼光暂时告别书斋，投向广阔的田野，不难发现还有许多宗教现象与民俗信仰活动值得探索，例如扶鸾的发生、童乩的祈祷、民众祭祀时行礼、上香、烧金纸的文化意涵与象征意义。尤其值得一提的是对籤占的研究，德国学者庞纬率先展开，林国平教授后来居上，其最新成果《籤占与中国社会文化》^②堪称典范。作者综合运用历史学、民俗学、社会学等学科视角，对近两千套籤谱进行归类、筛选，对籤占活动中的载体灵籤的内容构成、灵籤的外在特征，籤占活动中的主体求籤者与解籤者，籤占与古代上层、民间社会的关系，以及在现代社会仍然风行的原因，籤占在海外社会的传播与变迁等都有细致的论述。这一研究思路可以归纳为以小切口做大文章，从民间信仰习俗广泛存在的“纸钱”、“籤占”细小事物来透视诸如民族的宗教信仰和传统文化特征等宏大命题。这种以小见大的理路使得研究更加细致深刻，避免流于无根漫谈。

其三，宗教学的继续推进。闽台地区各种宗教流派广泛存在，民间信仰与大大小小的教派处于既竞争又互相融合的关系，多方的互动关系值得继续挖掘。以往多是从闽台民间信仰与佛、道二教的影响角度切入，从儒学角度也多从国家权力打击淫祀切入，这种取向忽略内在的复杂面貌。儒释道三教对闽台民间信仰均有深刻影响，但三教影响力度，并非完全平等，而是以儒家或儒教的影响为主，此外儒学及儒生并不是绝对打击淫祀，同时也有部分儒生在背后在对民间信仰进行改造活动。闽台民间信仰与外来的伊斯兰教、基督教等均存在融合与冲突关系，彼此间力量的消长，并非互相毫无关联。范正义通过闽台两地的长期调查采访，敏锐地发现基督教教众在华传教时，学习民间信仰的策略，主动迎合民众的功利心理，宣扬上帝的灵验来吸引民众的皈依。其著作《众神喧哗中的十字架》^③对闽台民间信仰与外来宗教的互动关系研究，突破了以往二者冲突为中心的教案研究，值得学习借鉴。

（责任编辑：林日杖）

① 张侃、朱新屋：《“正统”的层累及流动——以唐宋闽北地方神欧阳佑为例》，《学术月刊》2013年第5期。

② 林国平：《籤占与中国社会文化》，北京：人民出版社，2014年。

③ 范正义：《众神喧哗中的十字架——基督教与福建民间信仰共处关系研究》，北京：社会科学文献出版社，2015年。

近代传教士创制榕腔罗马字 及编纂福州方言工具书述考

雷阿勇

(闽江学院外国语学院, 福建 福州 350108)

摘要: 晚清驻榕传教士在学习福州方言的实践基础上, 进行罗马字注音体系研究和创制, 并以此为基础编写系列的榕腔罗马字工具书, 从而创建并完善了福州教会罗马字的书写系统, 成为近代福州教会教育和内部交流中重要的语言媒介, 对记录、传承近代福州方言文化起到了重要作用。

关键词: 传教士; 罗马字; 福州方言; 方言工具书

第一次鸦片战争结束后, 欧美传教士纷至沓来, 在闽省都会福州展开布教活动。这些驻榕传教士开展传教的第一步, 便是学习福州方言, 并进而创制一套既满足西人学习该地方言又有助于该地人“读经之需”的注音和书写体系。除了搜集字汇, 完善一个书写体系需要更深的理论研究。近代在榕传教士对自身学习语言的实践加以总结, 形成了理论性很强的研究报告, 并在此基础上编纂出福州方言罗马字辞典、教材等工具书, 对推进福州教会罗马字的形成和发展起到了至为重要的作用。

一、怀德《福州的中国话》(1856)与福州罗马字注音体系的初创

福州罗马字注音体系的最初设计者可追溯至美以美会派驻福州的传教士怀德 (Moses Clark White, 1819-1900)。1847年, 怀德与柯林 (Judson Dwight Collins, 1823-1852) 一道作为美以美会首批派遣来华的传教士来福州传教兼行医, 1853年因健康原因返回美国。^①怀德抵达福州伊始即将大部分精力放在学习福州话上, 不仅专门聘请当地教师教他福州方言, 亦外出与当地民众交谈以学习和操练口语。1851年怀德试着用福州话翻译《马太福音》, 以方块汉字来表示方言口语里的音节和词语, 这应是来华西人首次以福州话翻译圣经^②。

1856年7月, 怀德在美国教会刊物《卫理公会季度评论》(*The Methodist Quarterly Review*)发表长篇研究性文章《福州的中国话》(“The Chinese Language Spoken at Fuh Chau”)^③。之后怀德对该文

基金项目: 福建省社会科学规划项目“闽台基督教会语言教育研究”(2009C005)项目成果。

作者简介: 雷阿勇, 男, 闽江学院外国语学院副教授。

^① T. L. Poulson, “Rev. Moses Clark White, M. D.,” *Minutes of the New York East Conference of the Methodist Episcopal Church*, 1901, p. 120. 另见《中华基督教卫理公会百周年纪念册》(*Methodist Centennial in China: Centennial Celebration*), 中华基督教卫理公会百周年纪念册编委会 (the Editorial Committee of the Centennial Celebration) 编辑出版, 1948年, 第70页。

^② Moses Clark White, Photocopied from the United Methodist Church Archives-GCAH (美国基督教卫理公会档案微缩胶片)。引自陈泽平:《19世纪传教士研究福州方言的几种文献资料》,《福建师范大学学报》(哲学社会科学版)2003年第3期。

^③ M. C. White, “The Chinese Language Spoken at Fuh Chau,” in *The Methodist Quarterly Review*, vol. 38 (Fourth Series, vol. 8), July 1856, pp. 352-381.

进行补充，增补版于1862年由美国康科德卫理宗圣经学院传道会（Missionary Society of the Methodist General Biblical Institute, at Concord, N. H.）出版。增补版的封面书名改为 *Chinese Spoken Language*（《汉语口语》），但原文内容和版式均未作改动，甚至正文上方的标题仍然为“*The Chinese Language Spoken at Fuh Chau*”，只是在文后附上12页的由汉字、罗马拼音、英文释义对照编排的语汇表，语汇表最后一页附有一小段榕腔罗马字的“主祷文”（*The Lord's Prayer*）。^①

《福州的中国话》基于《威林八音》，并引入威廉·琼斯（William Jones, 1746–1794）的注音方案，从而制定了一套完整的罗马字母拼写方案。据怀德介绍，琼斯的注音方案主要用于将印度语、太平洋土著语以及北美印第安语转写成罗马字。为了使新的注音方案适用于中国各地的方言，怀德对琼斯音标进行改造，对不同方言发音通过统一的分隔字母（separate letters）或区别音符（diacritical marks）加以标记，因此他在《福州的中国话》一文中所使用的注音系统与用于书写桑德韦奇岛（Sandwich Islands）土著语言的注音系统几近相同。^② 如此看来，怀德的注音系统是以《威林八音》为基础，参照了琼斯的注音方案。可以说怀德的注音系统已经具备了榕腔罗马字的雏形，这在1862年出版的增补本《汉语口语》书末所附的榕腔罗马字的“主祷文”可以得到很好的佐证。

《福州的中国话》（《汉语口语》）被视为最早的全面描写福州方言的资料^③。怀德对福州话注音体系的研究和创制，对在福州教会罗马字的肇始和发展起到了奠基性作用，后来麦利和（Robert Samuel Maclay, 1824–1907）和摩怜（Caleb Cook Baldwin, 1820–1911）编《榕腔注音字典》（1870）和《榕腔初学撮要》（1871）基本上沿用了怀德的拼写系统。

二、史萃伯的新罗马字注音体系与福州罗马字注音系统的规范化

怀德之后，对福州方言进行过学术性考察的还有英国外交官及汉学家庄延龄（Edward H. Parker, 1849–1926）。庄延龄曾于1877年、1889–1890年两度在福州英国领事馆任职。^④ 1879年，庄延龄在《中国评论》（*The China Review*）发表《福州方言声调和韵母的变化》（“*Tonic and Vocal Modification in the Foochow Dialect*”）^⑤。翌年（1880），他又在同一刊物上发表《福州话的音节》（“*Foochow Syllabary*”）^⑥。大体而言，庄延龄只是研究、介绍了福州方言的语言特征，于罗马字母标音创制方面未作尝试。福州方言罗马字注音系统的最终形成，要待到史萃伯（Robert Warren Stewart, 1850–1895）才得以完成。

1876年受英国圣公会差会派遣，史萃伯携新婚妻子路易莎（Louisa Kathleen Stewart）到中国福州传教，负责教育工作，曾在福州乌石山创办榕城两等小学。1892年前往澳大利亚招募青年宣教士前往中国传教。返回中国后，史萃伯夫妇调往福州辖县古田，并且负责照顾当地英国圣公会差会女部（*Church of England Zenana Mission*）的单身女传教士。^⑦

史萃伯在古田等地传教时，由于传教地的变更而需要学习新方言（古田本地方言甚至北部的闽

① M. C. White, *Chinese Spoken Language*, Concord, N. H.: Missionary Society of the Methodist General Biblical Institute, 1862.

② M. C. White, “The Chinese Language Spoken at Fuh Chau,” in *The Methodist Quarterly Review*, vol. 38 (Fourth Series, vol. 8), July 1856, p. 356.

③ 陈泽平：《19世纪传教士研究福州方言的几种文献资料》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）2003年第3期。

④ E. H. Parker, *John Chinaman and a Few Others*, London: John Murray, Albemarle Street, 1802, pp. 27, 28, 131.

⑤ E. H. Parker, “Tonic and Vocal Modification in the Foochow Dialect,” *The China Review: or, Notes & Queries on the Far East*, vol. 7, no. 3 (November–December, 1879), pp. 182–187.

⑥ E. H. Parker, “Foochow Syllabary,” *The China Review: or, Notes & Queries on the Far East*, vol. 9, no. 2 (September–October, 1881), pp. 63–68.

⑦ See, Mary E. Watson, *Robert and Louisa Stewart: In Life and in Death*, 4th Edition, London: Marshall Brothers, 1895.

北方言),他在传教中深切体会到,训练本地信徒“最大的障碍之一就是汉字”,而解决这一问题的最好方式是采用“土腔罗马字”(Romanized Colloquial)。^①其实,当时福州已有一套基于怀德研究、后来由麦利和与摩怜加以改进的注音系统,史萃伯之所以提出了使用一套新的罗马字注音体系,说明他深感之前怀德等人引介的基于《威林八音》并结合威廉·琼斯体系所创制的注音系统有改进的必要。于是史萃伯在1895年前后借鉴闽南白话字的拼音系统^②,并结合怀德已有的研究成果,创制了一套新的罗马字注音系统,并用它来翻译《圣经》以及教导本地信徒特别是传道妇(Bible women)的训练。1895年,采用史萃伯的新罗马字注音体系的榕腔《新约》新译本由英国圣经公会(British and Foreign Bible Society)出版。同年6月24日,史萃伯在写给英国圣经公会编辑主任威廉·莱特(William Wright, 1837-1899)的信中说他希望他创制的罗马字注音系统亦能够用于书写建宁西北部大多数人所说的另外一种方言。事实上,这是可行的。据史萃伯的信件可知,驻该地区的英国圣公会女部传教士积极传播这套新的罗马字注音系统,运用它将《圣经》翻译成古田、建宁等地方言罗马字,并取得“超乎预期的”成功。史萃伯的信件及其他人的回忆均提到,史萃伯的妻子路易莎教导参加主日学的传道妇使用这套注音系统进行阅读和拼写,以使她们能够阅读当地方言罗马字《圣经》并用罗马字进行通信。^③玛丽·华生(Mary E. Watson)在《史萃伯夫妇传记》(*Robert and Louisa Stewart: In Life and in Death*)中如此描述这套注音系统的成效:“实践中的差别就是他们的学生(不论男的还是女的)在三个月内就能学会阅读《新约》,学习也不像以前那样费力又乏味。”^④

在使用这套新注音系统进行《圣经》翻译和信徒教导而取得初步成功后,史萃伯便开始运用这套系统将《圣经》的篇章大量翻译成当地方言(土腔罗马字)。史萃伯认为这在当时是十分需要的,原因是当时闽北地区能见到的只有福州土腔罗马字版的《圣经》译本,特别对于与福州话很不一样的闽北方言的建宁土话,还没有相应的罗马字《圣经》译本出版。不过在建宁一带布教的英国圣公会女传教士布莱尔(L. J. Bryer)与女部的其他传教士利用史萃伯的新注音系统,创制了建宁方言罗马字,并运用这套罗马字系统,花费12个月的时间,于1895年翻译出《新约》新译本。^⑤次年,这部《新约》方言译本由英国伦敦圣经公会在伦敦出版。随后不久,布莱尔同其他女传教士陆续翻译并出版了建宁土腔罗马字的《旧约》篇章。^⑥这些译本极大地解决了建宁地区信徒读经的文字障碍^⑦。可见,史萃伯创造的这套注音体系直接加快了传教士在古田乃至闽北布道的福音进程。

其实这套新的注音系统亦很快被福州各教会采用。史萃伯负责的古田传教区乃属于福州教区,当地方言与福州方言基本一致,史萃伯在创制了新罗马字注音系统后,所翻译的第一批《圣经》(部分篇章)应属于福州土腔白话字。在新注音系统创制不久,史萃伯便奉派美部会传教士摩怜、美以美会传教士力为廉(William Henry Lacy, 1858-1925)一起负责修订《榕腔注音字典》。新修订的《榕腔注音字典》于1897年完成出版,采用史萃伯的注音系统对第一版字典的注音进行全面改写。^⑧

对于福州教会采用这一新注音系统的原因,美部会传教士夏查理(Charles Hartwell, 1825-1905)在其撰写的《榕腔注音字典》“第二版序言”中作了说明:“随着史萃伯的福州方言新罗马字

①③④⑤ Mary E. Watson, *Robert and Louisa Stewart: In Life and in Death*, 4th Edition, London: Marshall Brothers, 1895, p. 151; pp. 151; pp. 156-158; pp. 154-155; pp. 156-160.

② 游汝杰:《西洋传教士汉语方言学著作书目考述》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2002年,第112页。

⑥ William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, vol. v, London: John Murray, Albemarle Street, W., 1910, p. 195. 另参见游汝杰:《西洋传教士汉语方言学著作书目考述》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2002年,第121页。

⑦ Mary E. Darley, *The Light of the Morning: the Story of C. E. Z. M. S. Work in the Kien-ning Prefecture of the Fuh-kien Province, China*, London: Church of England Zenana Missionary Society, 1903, p. 40.

⑧ Charles Hartwell, "Preface to the Second Edition," in *Dictionary of the Foochow Dialect*, compiled by Robert Samuel Maclay, Caleb C. Baldwin, revised by Samuel H. Leger, 3rd Edition, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1929, p. iv.

注音系统的引介，并已经被广泛用于福州罗马字的印制中，所以决定字典的新版本也应采用这套罗马字书写系统。”^① 这种注音体系不同于第一版所用的怀德的注音体系，也不同于第三版的注音字母。第二版字典发行后，福州教会的榕腔罗马字的《圣经》其他教会书刊便全面改用史萃伯的注音系统。由于史萃伯创制了新罗马字注音系统并被加以推广使用，福州方言罗马字注音书写系统得以规范化。

三、传教士方言工具书的编纂与榕腔罗马字书写体系的形成

怀德和史萃伯的研究成果很快被传教士应用在榕腔罗马字工具书的编纂上。晚清驻榕外国传教士在基于怀德等人研究上，继续简化、规范并丰富福州方言罗马字注音系统，并依此将多年艰苦收集的词汇、语汇加以收集整理，利用罗马字注音体系编纂出福州方言字典、教材等工具书。

(一) 方言辞书的编纂

1. 《榕腔注音字典》(*An Alphabetic Dictionary in the Foochow Dialect*, 1870)

1870年，福州美华书局(Methodist Episcopal Mission Press)出版了一部罗马字注音的福州方言字典*An Alphabetic Dictionary in the Foochow Dialect*。该字典未印有中文书名，一般称为《榕腔注音字典》或《福州方言拼音字典》。《榕腔注音字典》是历史上第一部供西方人使用的福州方言词典，自出版后一直是英语国家的人学习福州方言的重要工具书，并在1897年和1929年两度修订再版。1897年版的《榕腔注音字典》采用史萃伯创制的新罗马字注音系统。

《榕腔注音字典》编者是两位早期来榕的传教士先驱麦利和(Robert Samuel Maclay, 1824-1907)与摩怜(Caleb Cook Baldwin, 1820-1911)。麦利和、摩怜均为美国传教士，分属不同差会，前者属美国美以美会，后者属美部会，两人都是在1848年来到福州，都在福州生活了几十年并积累了丰富的汉语和福州方言知识。麦利和具有语言天赋，抵榕后不到9个月即能自如地使用福州话进行布道和与当地民众交谈^②。麦利和曾任福州美华书局主理，是榕腔《新约全书》翻译委员会的主要成员。摩怜除了与麦利和合编《榕腔注音字典》，还编有《榕腔初学撮要》，并与其夫人一起编订教材，将《圣经》不少篇章和教义问答书翻译成福州土白^③。《榕腔注音字典》是麦利和与摩怜两人多年研习福州话的成果。扉页上两位署名作者中，排在第一位是麦利和，他同时也是字典前言的执笔人。麦利和在前言中说明，摩怜执笔撰写了长篇绪论和字典正文的大部分，麦利和撰写的正文前半部也是由摩怜加以修改和整理，全书最后由麦利和校对并负责出版，麦利和还对摩怜的丰富福州方言知识表示钦佩。^④ 可见《榕腔注音字典》是由麦利和策划，麦利和、摩怜合作编写的，而摩怜虽然排名在后，但却是实际上的主撰者。

第一版《榕腔注音字典》出版后很快销售一空，加上过了多年，字典也需要增补修订，于是在榕的美以美会、美部会、圣公会决定对《榕腔注音字典》进行修改、补充，重新出版。根据夏查理撰写的第二版序言可知，三个差会为此特别组织了一个编纂委员会，参加修改和增补的有摩怜、史萃伯和力为廉三人。之后由即将返回美国的摩怜校对了大部分的书稿，参与校对的还有圣公会的罗为霖(Llewellyn Lloyd, 1850-1931)、美以美会的施美志太太(Mrs. G. B. Smyth)、力为廉夫妇以及圣

^① Charles Hartwell, "Preface to the Second Edition," in *Dictionary of the Foochow Dialect*, compiled by Robert Samuel Maclay, Caleb C. Baldwin, revised by Samuel H. Leger, 3rd Edition, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1929, p. iv.

^② R. S. Maclay, *Life among the Chinese; with Characteristic Sketches and Incidents of Missionary Operations and Prospects in China*, New York: Carlton & Porter, 1861, p. 178.

^③ "Death of Dr. Caleb C. Baldwin," in *The Missionary Herald*, vol. 107, no. 9 (September, 1911), p. 381.

^④ R. S. Maclay & C. C. Baldwin, *An Alphabetic Dictionary of the Chinese Language in the Foochow Dialect*, Foochow: Methodist Episcopal Mission Press, 1870, p. v.

公会班为兰太太 (Mrs. William Banister)。罗为霖还负责修订“导言”(Introduction)并介绍由史萃伯创造的新的罗马字注音体系;“字汇索引”(Index of Characters)由美部会的许高志(G. H. Hubbard)完成。美华书局主理力为廉负责出版发行事宜,史萃伯负责印刷资金周转。第二版《榕腔注音字典》(1898)仍由福州的美华书局(the Methodist Mission Press)出版,^①1927年,驻福州的基督教会又组织各差会的人员对该字典进行第三次的修订和增补工作。此次修订主要由公理会(美部会)的黎天赐(Samuel H. Leger)负责,圣公会的高凌霄(Edward M. Norton)参与字母H至K部分的编写。第三版《榕腔注音字典》改由上海长老会出版发行,字典的内容修改增补了不少,书名也更为 *Dictionary of the Foochow Dialect*, 即《福州方言字典》。^②

2. 《英华福州方言辞典》(*An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*, 1891)

1891年,福州美华书局出版了亚当(T. B. Adam)的《英华福州方言词典》,字典只有英文书名 *An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*。^③亚当是美部会派驻福州的传教士兼医生^④。作者在简短的序言中说明:本书只是摩怜的《闽腔初学撮要》第七章(词汇)的扩展,除了标音符号的两处替换之外,沿用了摩怜的音标系统和对语音的描写。作者称虽然词典还不完善,但希望能满足福州方言学习者的一些需要并有所助益。根据作者在序末的说明,《英华福州方言词典》的编写得到了英华学院的一位本地学生的协助,另外驻榕的英国圣公会传教士罗为霖夫妇亦给予不少帮助并参与了文稿的修改。^⑤

1905年,美华书局(名称已改为 Methodist Publishing House)主理力为廉和美以美会会督卢义思(Wilson S. Lewis, 1867-1921)组织出版了词典的第二版。第二版词典正文页数344页。据笔者在伦敦亚非学院图书馆检阅,第二版的字汇并没有改动和增加。力为廉和卢义思在再版声明中称,新版(第二版)的《英华福州方言词典》并未实现原书作者亚当在第一版提出的希望有更有能力者“运用自己的学识,将字典改编成一流的英华福州方言字典”,只是采用了第二版《榕腔注音字典》(1898)和力为廉改编的《福州方言手册》(1902)使用的“罗马字系统”^⑥。可见,第二版《英华福州方言辞典》亦采用了史萃伯罗马字注音系统。

第二版《英华福州方言词典》发行多年后,福州美部会传教士弼履仁(L. P. Peet, 1860-1945)在第二版的基础上进行了大幅修改和扩充,成为第三版,于1923年由美华书局刊行^⑦。修订后的第三版增加了不少语汇,全书达565页,多少实现了原书作者亚当的愿望。

(二) 方言教材编纂

1. 《榕腔初学撮要》(*A Manual of the Foochow Dialect*, 1871)

1871年(同治十年),福州美华书局出版了《榕腔初学撮要》,英文名为 *A Manual of the Foochow*

^① Charles Hartwell, "Preface to the Second Edition," in *Dictionary of the Foochow Dialect*, compiled by Robert Samuel Maclay, Caleb C. Baldwin, revised by Samuel H. Leger, 3rd Edition, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1929.

^② Samuel H. Leger, "Preface to the Third Edition," in *Dictionary of the Foochow Dialect*, compiled by Robert Samuel Maclay, Caleb C. Baldwin, revised by Samuel H. Leger, 3rd Edition, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1929, p. v.

^③ T. B. Adam, *An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*, Foochow: Methodist Episcopal Mission Press, 1891.

^④ Report of the Jubilee Year of the Foochow Mission of the A. B. C. F. M. 1896, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1897, pp. 30, 75.

^⑤ T. B. Adam, *An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*, Shanghai and Foochow: Methodist Publishing House, 1905, "Preface to First Edition", pp. i-ii.

^⑥ T. B. Adam, *An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*, Shanghai and Foochow: Methodist Publishing House, 1905, "Announcement".

^⑦ T. B. Adam, *An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*, revised and enlarged by L. P. Peet, Shanghai: Methodist Publishing House, 1923.

Dialect。该书为32开本本，共256页，英文扉页上署名作者是“C. C. Baldwin”，中文扉页署名“摩嘉立编译”，^①据此可判断“摩嘉立”是C. C. Baldwin中文名谓。C. C. Baldwin有时也音译为“鲍德温”，但其更常见一个中文名是“摩怜”^②。摩怜在序言中说，麦利和对书的编纂作了不少贡献，不仅承担第三章“商业术语”（Commercial Terms）的编写，还在编写过程中给了摩怜不少宝贵的建议，并协助校对文稿。故学界一般也把麦利和作为《榕腔初学撮要》编者之一。

《榕腔初学撮要》的读者定位显然与《榕腔注音字典》不同。摩怜在序言表明，编纂《榕腔初学撮要》乃为了帮助初学者学习福州方言，了解福州话的结构、典故及常见术语和短语，为此应该用简洁的方式把该方言的基本原理加以呈现。^③对比两书的内容及体例后，笔者赞同陈泽平教授的观点，即《榕腔初学撮要》应是从怀德的《福州的中国话》扩展而成的^④。

《榕腔初学撮要》可视为《榕腔注音字典》的姊妹篇，这点从该书的序言便可看出。摩怜在序中说明，《榕腔初学撮要》第一章关于福州话的拼读说明其主要内容乃录自《榕腔注音字典》，只是稍作修改和增添，不过两书采用的拼读方法是一样的，因此《榕腔初学撮要》所录的罗马字词汇，除了个别商业词汇和其他技术性词汇词外，大多都能在《榕腔注音字典》里找到。摩怜指出，如此安排是为了方便读者检索使用。^⑤

《榕腔初学撮要》第一版售完后，福州美华书局出版了该书第二版以应时需。第二版的编订者是美以美会传教士力为廉。力维廉于1887年携眷来到福州，1891年任福州美华书局主理，1903年转驻上海^⑥。第二版没有中文书名，英文书名亦更为*Handbook of the Foochow Dialect*（《福州方言手册》），并改用《榕腔注音字典》第二版的罗马字注音系统，版式亦做了相应调整，但内容基本不变。从1902年出版的第一卷的扉页上可见，此书原定为三卷本，但似乎最终只出版了第一卷，未见有后两卷出版^⑦。第一卷收入《榕腔初学撮要》的第一、四、五部分（Parts），并在书前附上1871年摩怜为《榕腔初学撮要》撰写的序言。力为廉在第一卷“致告读者”（Announcement）中称，如此安排乃是以应“急需”，而《榕腔初学撮要》余下部分等有需要在作印行。^⑧

2. 《福州方言手册：二十课》（*A Manual of the Foochow Dialect in Twelve Lessons*）

除了以上字典外，钱普尼斯夫妇（C. M. S. & A. E. Champness）编写出版的福州方言学习手册*A Manual of the Foochow Dialect in Twelve Lessons*（《福州方言手册：二十课》）也是近代榕腔白话字的重要文献。该书只有英文书名。笔者在英国伦敦亚非学院图书馆所见的原版《福州方言手册：二十课》，没有出版时间和出版地点，该图书馆检索系统显示的是“1908?”，表明亚非学院图书馆并不明确这部书的出版时间。日本东洋文库亦有此书同版藏本，据该图书馆的检索信息显示，该藏本亦没有出版时间和出版地点。林金水教授记述该书出版时间为1908年^⑨，而陈泽平教授记述该书出版于

① C. C. Baldwin, *A Manual of the Foochow Dialect*, Foochow; Methodist Episcopal Mission Press, 1871, pp. i - ii.

② Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 179.

③ C. C. Baldwin, *A Manual of the Foochow Dialect*, Foochow; Methodist Episcopal Mission Press, 1871, “Index”, p. iii.

④ 陈泽平：《19世纪传教士研究福州方言的几种文献资料》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）2003年第3期。

⑤ C. C. Baldwin, *A Manual of the Foochow Dialect*, Foochow; Methodist Episcopal Mission Press, 1871, “Preface”, pp. iii - iv.

⑥ 《中华基督教卫理公会百周年纪念册》（*Methodist Centennial in China: Centennial Celebration*），中华基督教卫理公会百周年纪念册编委会（the Editorial Committee of the Centennial Celebration）编辑出版，1948年，第79页。

⑦ 笔者在英国伦敦亚非学院图书馆仅见到第一卷（检索号为CC495.17/HOK/29849），未见有后两卷；经查考其他馆藏，亦未见有后两卷的出版信息。

⑧ William H. Lacy, *Handbook of the Foochow Dialect*, Foochow; Methodist Book Concern, 1902, pp. i - iv.

⑨ 林金水主编：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997年，第406页。

1904年^①。笔者根据该书作者在福州逗留的时间判断，出版时间应该在1903-1906年之间或稍晚，而根据该书序言推断，出版地点应该在福州。

钱普尼斯夫妇是英国循道会（Wesleyan Methodist Missionary Society）派驻中国的传教士，于1893年1月4日抵达上海^②，之后长期驻汉口布教，亦到过浙江温州、福建福州、湖南益阳等地传教。据《教务杂志》判断，查理斯·钱普尼斯夫妇大致在1903-1906年期间驻在福州，或许停留更长的时间。如1902年12月《教务杂志》刊登了钱普尼斯的一篇文章《致汉语官话初学者》（“To Beginners in the Study of Mandarin Chinese”），地点署的是汉口^③，而1906年12月该杂志刊登了他的文章《福州的赞美诗》，所署的地点已改为福州，且注明的作者所属机构是美以美会^④。结合《福州方言手册：二十课》的序言推断，此书应该是钱普尼斯夫妇在驻留福州期间撰写并在福州出版的。从1902年12月发表的《致汉语官话初学者》看，当时查理斯·钱普尼斯对汉语已有相当的研究。

钱普尼斯在前言中表明，《福州方言手册：二十课》的目的是将内地会传教士鲍康宁（Frederick William Baller, 1852-1922）编纂的官话课本《英华合璧》（A Mandarin Premier）的原则运用于福州方言教学上，因此，此手册的体例和内容基本按照《英华合璧》进行编写，故可称作“福州版”的《英华合璧》。作者在前言中还提到，他们在编纂《福州方言手册：二十课》时亦参考了麦利和与摩怜的《榕腔注音字典》、亚当的《英华福州方言字典》及摩怜的《榕腔初学撮要》，美以美会柯志仁（H. R. Caldwell）和美部会夏察理小姐（Miss Hartwell）等一些驻榕传教士也给予帮助并提出了修改意见，书稿由英国圣公会传教士罗为霖作最后的修改和校对。^⑤

与前述几部著作不同，《福州方言手册：二十课》是一部学习福州方言的教材。尽管《福州方言手册：二十课》记录有大量的字汇和例句并附有详细词汇表，但与《榕腔初学撮要》仍保留且亦保留较多的工具书特色不同的是，《福州方言手册：二十课》已不是字典意义上的工具书，而是一部完全意义上的学习手册或教材，反映了时至20世纪初，榕腔罗马字文字书写已相当的体系化。另外，作者编写这部手册的初衷是“希望借助此书的帮助，许多新驻在福州和周边地区工作的传教士能够准确和流利地掌握关于福州方言，以便更有效地宣扬基督那难以测度的福音”^⑥。尽管如此，传教士藉由此书获得的罗马字学习和教育方法和理念，势必在传教过程中融汇运用到信徒的训练和教育中，从而促进近代福州罗马字传播和使用。

四、榕腔罗马字的创造及福州方言罗马字工具书编纂之意义

对于近代传教士编纂方言字典的意图，麦利和在1870年《榕腔注音字典》初版序言中作了清楚的交代：

用辞典记录分析中国重要的方言或许是这个时代的迫切要求。汉语中的习惯语、成语、俚语如此繁多，了解它们对弄清汉语一般法则相关的问题十分重要，对那些试图影响中国人思想或想正确认识中国人性格的人而言亦绝对必要。……我衷心希望本辞典能对中国语言学习者有所帮

① 陈泽平：《19世纪传教士研究福州方言的几种文献资料》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）2003年第3期。

② “Missionary News,” The Chinese Recorder and Missionary Journal, vol. 24, no. 3 (March, 1893), p. 145. “Missionary Journal,” The Chinese Recorder and Missionary Journal, vol. 24, no. 2 (February, 1893), p. 100.

③ C. S. Champness, “To Beginners in the Study of Mandarin Chinese,” The Chinese Recorder and Missionary Journal, vol. 33, no. 12 (December, 1902), p. 604.

④ C. S. Champness, “Psalmody in Foochow,” The Chinese Recorder and Missionary Journal, vol. 37, no. 12 (December, 1906), p. 674.

⑤⑥ C. M. S. & A. E. Champness, *A Manual of the Foochow Dialect in Twelve Lessons*, [n. p., n. d.], “Preface”, pp. 3-4, p. 4.

助，也希望本辞典能有助于西方国家与中国的友好交流；更希望它能够推动在华基督教事业的发展。^①

麦利和之语清楚表明，不管是怀德和史萃伯研创福州方言罗马字注音体系，还是后来传教士编撰福州方言工具书，其初衷和主要目的都是为了方便来华外人学习中文（福州方言）并促进他们在华传教事业。近代外国传教士抵达福州地区传教时，由于当时福州百姓大多数不懂汉字和官话，于是研究并掌握当地方言便成了这些传教士的当务之急。美以美会传教士麦利和在其著作中特别提到掌握当地方言的重要性：“传教士到达中国传教区的首要工作就是尽快尽好地掌握与民众口头交谈的能力。”^②显然，近代来华外国传教士对语言作为传播基督教教义、促使中国人改变思想皈依基督教的工具性作用从传教伊始就有着清醒的认识。

除了上述目的外，对于近代驻榕传教士创制榕腔罗马字和编纂福州方言工具书，还有几点值得关注。其一，近代在榕传教士研究福州方言伊始就有意识地将外国语言学和中国音韵、辞书等小学成果相结合。比如作为首个福州方言罗马字注音体系，怀德的《福州的中国话》结合了《威林八音》和威廉·琼斯的注音体系。而作为首部供西方人使用的福州方言词典，《榕腔注音字典》初版亦是基于《威林八音》，并参照《康熙字典》，同时采用怀德《福州的中国话》的罗马字拼写系统^③。这种中西结合的做法显然对中西学术发展均有助益，尤其对中国近代语言学发展有重要意义。

其二，在福州方言罗马字创制和方言罗马字工具书编纂过程中，中国助手都不同程度地参与其中，应当说这些著作是中外人士共同合作的成果。比如，1851年怀德以福州话翻译《马太福音》便得到了本地教师的帮助^④。亚当亦自言在编写《英华福州方言词典》时得到英华学院的一位本地学生的协助^⑤。钱普尼斯更是坦承，在编写《福州方言手册：二十课》过程中，不仅诸多受聘的本地教师给予有价值的贡献，家中的佣人亦常提供很好的建议^⑥。

其三，编这些方言工具书的初衷是为了外国人学习福州方言，而实际结果是促成对当时福州方言的全景式记录。具体而言，各个时期出版不同版本的方言工具书，不仅其中的语料差异记录着福州方言语音、词汇、语法的演变轨迹，而且其所辑录的丰富语汇也是对福州本地文化生活生动的历时书写。

其四，从研究报告、辞典编纂到教材编订，使得福州罗马字书写系统最终得以形成和应用推广。尽管近代传教士对福州方言的研究所设计的主要服务对象是来华外国人，但福州教会将外国传教士创制的这套“简单易学，短时间就可以学会”^⑦的书写系统运用到教会日常事务及信徒的日常生活，使得许多原先不识字的本地教徒可以识字读书，从而获得新的知识并开阔了视野。

（下转第125页）

① R. S. Maclay & C. C. Baldwin, *An Alphabetic Dictionary of the Chinese Language in the Foochow Dialect*, Foochow: Methodist Episcopal Mission Press, 1870, "Preface", pp. v - vi. 引文中译文参朱峰：《传教士在福州——麦利和史迹评述》//林金水编：《福建基督教史初探》，台北：宇宙光出版社，2006年，第47-48页，有较大改动。

② R. S. Maclay, *Life among the Chinese: with Characteristic Sketches and Incidents of Missionary Operations and Prospects in China*, New York: Carlton & Porter, 1861, p. 193.

③ R. S. Maclay & C. C. Baldwin, *An Alphabetic Dictionary of the Chinese Language in the Foochow Dialect*, Foochow: Methodist Episcopal Mission Press, 1870, "Introduction", pp. vii - viii.

④ Moses Clark White, Photocopied from the United Methodist Church Archives-GCAH (美国基督教卫理公会档案微缩胶片)。引自陈泽平：《19世纪以来的福州方言——传教士福州土白文献之语言学研究》，福州：福建人民出版社，2009年，第12页。

⑤ T. B. Adam, *An English-Chinese Dictionary of the Foochow Dialect*, Shanghai and Foochow: Methodist Publishing House, 1905, "Preface to First Edition", p. ii.

⑥ C. M. S. & A. E. Champness, *A Manual of the Foochow Dialect in Twelve Lessons*, [n. p., n. d.], "Preface", p. 4.

⑦ 陈德金：《忆“旧电线书斋”》//《福建文史资料》（第二十辑），中国人民政治协商会议福建省委员会文史资料编辑室编印，1988年，第93页。

道教仪式音乐研究“新”视域

——《安龙谢土》述评

戈园园

(南京师范大学音乐学院, 江苏 南京 210097)

摘要: 随着传统文化的愈发弘扬, 众多仪式音乐亦被运用至节日庆典、传统文化园区的兴建等行政部门参与的文化遗产活动中, 道教仪式音乐活动因年代久远且民间传承较为深入为大家所用。台湾道教音乐从福建广东沿海传习至今, 对台湾社会的研究有着深刻影响, 也可为如今各地区传统艺术的传承提供借鉴之范例。吕锤宽教授的《安龙谢土》对仍存于台湾的道教仪式与音乐等细节进行了全面关照, 并点明特有法事, 对台湾道教仪式音乐在当下的研究有重要意义。

关键词: 道教; 安龙谢土; 仪式与音乐; 行政部门参与; 传统与创新

《安龙谢土》是台湾吕锤宽先生多年来对道教仪式音乐活动的研究成果, 为了解台湾的仪式音乐提供了新材料。此书严谨而周全, 对文字、曲谱、图片等运用得恰到好处, 文中的符号也统一标准, 书名、曲调名、民间惯用语、引文、注音(闽南语语音)等均详细说明, 从看待问题的角度、研究方法以及经济、文化等整个道教仪式生态圈, 向我们展示了如何表现道教仪式和音乐互相交融的整体观, 展现出先生深厚的学术涵养。

一、从“为用”角度的探索与展现

《安龙谢土》的篇章结构安排合理, 分为: 一、安龙谢土庆成法事概述; 二、台中创意文化园区庆成揭牌系列活动; 三、安龙谢土法事内容分析。这也是民族音乐学家将目光投向城市的一个例证。全书运用内容详实, 包括表文 11 张, 亲自采谱 10 余首, 精选图片 90 余张, 并绘制仪式空间摆放图, 较好地再现了仪式空间场景。

了解并掌握好一个仪式音乐生态, 便可融汇贯通, 进而发散。例如: 梨园春演奏扮仙戏人员表、演出团体、团址、节目、负责人、时间、演奏者、乐器、演唱者、曲目。随着时代发展, 很多传统杂技与当代创意交融的节目亦层出不穷。表演场地在戏台前方空间, 由“身声创意剧场”进行舞蹈表演, 舞蹈内容为一些具有创意性的肢体动作。^①接着是仪式的进程, 包括服饰、乐师、刻字的鼓架、

基金项目: 江苏省 2016 年度普通高校研究生科研创新计划项目“《四库全书总目·经部·乐类》研究”(项目编号: KYLX16_1255)。

作者简介: 戈园园, 女, 南京师范大学音乐学院 2015 级音乐与舞蹈学(中国音乐史学)专业硕士研究生, 2017 年 2 月于台湾师范大学民族音乐研究所硕士班交换学习。

^① 吕锤宽:《安龙谢土》, 台湾“文建委”文化资产总管理处筹备处, 第 26 页。

现场人员、演出时间。包括正一北管八音团和明梨园北管乐团，并对相关人员之背景进行简述，构成了“整个生态系统”。介绍传统戏曲时，考察其来源、沿流、流变，演出的时间、阶段、场次。仪式中自然而然地运用到搬戏，这是台湾汉人传统社会对戏曲的统称，但又称演戏或文学性地表述为“粉墨登场”，北管文化圈中则称之为“上棚”^①。古往今来许多富有当地特色的戏曲演出活动，如在庙宇前演出的戏曲是正戏，在台湾地区则为北管戏，当然还有围绕庙宇周围的其他演戏，则为歌仔戏和布袋戏。如放置到江苏中北部地区则多由淮戏等改编，以江苏淮安为例曲目多为“霸王别姬”“打渔杀家”“空城计”，举行仪式空间多在明清时期建成的道观中，如：淮安区板闸的三元宫、淮安区车桥镇东岳庙等，所属多为正一派。不论何种剧种的演出，都分为日场与夜场。

《安龙谢土》所述之安龙谢土庆成法事活动，如“安龙谢土庆成法会”的法事节目、仪式用品、法事之进行等都为我们提供了考察道教仪式及音乐的理想对象。仪式过程之中除了传统仪式中的安龙谢土与拜天公、普度，还穿插了庆成及消灾相关的经忏，构成一系列的法事程式。法事之进行包括：启请神明——安龙谢土——拜天公——颂经忏——谢天公送虎——犒军——普度——祝灯与送神。《安龙谢土》文后附了“文资总处安龙谢土法会”法事节目表，包括“奉迎大士、监斋孤筵”的节目名称、时间、科仪/经忏类别以及三清坛等仪式空间，还有道长颂读疏文、赦鸭、赦剑的图片。仪式用品中的文书符号内容和物品。仪式中，科仪桌上物品的摆放亦颇有讲究，包括三献礼的品物，不乏凤梨、蜜饯等台湾当地物品，选取多是与闽南语谐音、有吉祥招财之类的水果。当然，祭祀所要注意的就是内心的虔诚，仪式桌上的猪羊现今改成用面制作成猪羊的形状。值得一提的是，除了供无主之魂的祭品之外，还有供观赏的供品，俗称“看桌”，普度仪式的现场放置有冰雕，这样也可以让民众欣赏民间的手工艺雕刻的技巧，这种在普度场设有看桌的情形很少见。

举行此次安龙谢土法事是为了彰显传统的习俗，故而演法的道场都一一根据古法搭建所需的仪式空间，布置亦尤为讲究。与法事相对应的仪式空间即坛场布置也分为：三清坛、安龙道场、天公坛、普度坛。由于安龙法事因为道教派别显现出明显的差异，正一派由于借龙神的想象用以安镇，故设有安龙的仪式空间，然而灵宝派的道士组成的法事则无之。^② 故我们在研究各地仪式空间的组织时，不同派别也应留心区别。在场内布置时都是根据各地的仪式经费而定，此次法会为行政部门资助，故龙神之布置栩栩如生^③，相比较而言，由地方自发组织的法会，虽都以米堆排成龙神，造型稍逊之。在拜天公仪式举行之时，由于参与的信徒人数过多，拜天公的仪式多在庙外举行。所宣行的包括我们熟知的拜神、医疗、拔亡等各种法事，均有后场乐队和乐师。在台湾地区，他们的设坐方式与布袋戏和歌仔戏相似。参拜者是由台湾“文建委”的干部在道场的指导下作为仪式之“斗灯首”，还有附近商户的赞普民众，既是对四处游荡、无家可归亡魂的祭祀，也是对行政部门文化活动的支持。诚然，不同法事间会有着相同的仪式，又由于法事的目的不同，就有了特征性法事的存在，表现在“安龙谢土”中则是：安镇龙神与送虎、叩答谢恩、济度孤魂。因此，在传统道教音乐研究的基础上，加之与道教仪式各层面相关联的现象作仔细观察、了解和分析，也是道教音乐研究者应该重点关注的工作。

不论何种类型的道教仪式音乐，都是在音乐中进行的，是研究道教仪式活动一个必不可少的元素。关于道教仪式音乐的具体内容，可参阅《台湾的道教仪式音乐》^④ 《台湾传统音乐概论·歌乐

① 吕锤宽：《安龙谢土》，台湾“文建委”文化资产总管理处筹备处，第28页。

② 概括于吕锤宽：《安龙谢土》，台湾“文建委”文化资产总管理处筹备处，第64页。

③ 图片来源于《龙神道场全景》，摄影：萧国瑞，第64页。

④ 吕锤宽：《台湾的道教仪式与音乐》，台北：学艺出版社，1994年。

篇》^①《台湾传统音乐概论·器乐篇》^②。与仪式相对之道场科仪音乐也有通用和独用道曲。“安龙谢土”中除了【顿头】【七字揭】等通用道曲，还有【大步虚】等一些特殊的唱法。然从法术的角度观之，“安龙谢土”虽属法场仪式，于《犒军》可观之，法事演唱如【召营】曲调较为轻快，其他多数道曲都来自道场，即建醮科仪的唱腔，如来自道场【四字偈】的【龙神咒】，还有【叠字韵】等。当然唯一与“安龙谢土”本身相匹配的特殊唱腔为【射土】，从吕先生记谱看出，此唱法没有固定的音高，似乎为吟诵或颂念的形式，是一种较为特殊的音乐表现形式。音乐形式最为丰富的是普度科仪，目的是用来超度无主孤魂。根据道曲的使用和法会规模，用乐和形式也不同。在音乐上也分为到场曲调、普度专用曲调和吸收乐曲之曲调。器乐在仪式音乐中也有不可忽视的地位，在台湾的道士圈，统称为“过场乐”。从伴奏法器之功能解读，对不同科仪的器乐演奏时间、乐师、乐曲选取、延香过场谱等均要熟悉。其中的乐谱均由吕先生亲自采谱，为日后的研究留下了珍贵的资料。书后吕先生对整个仪式的构成、参与者人员之流动、行政部门之支持和倡导与法会后的感想和读者共享之，为无论是仪式音乐学习者或是推动文化产业业务的工作者，都提供了参考和借镜。

二、接通历史，拓展“新”视野

翻阅《传统音乐辑录》系列集成、《〈北管古路戏〉唱腔精选》《台湾传统音乐现况与发展》等南北管研究以及前述《台湾的道教仪式与音乐》等道教仪式研究的相关书籍，可以感受到吕先生不仅是在理论研究上多有建树，在实际的指导教学和演唱、演奏上也深谙其法。在指导硕、博士研究生研究道教仪式以及其他宗教和南北管等多种民间传统曲艺等方面，台湾与大陆相关研究成果并未实现很好地融合与交流，存在于先生众多弟子硕、博论文中的观点和细节亦值得我们结合大陆的环境特征加以思考，诸如《〈鸡笼中元祭〉之道教科仪唱腔研究》《南管琵琶音色特征之比较研究》《1910-1945年代之歌仔戏音乐研究》《王友兰的京韵大鼓艺术研究》《台湾皮影戏音乐极其源流研究》《南管艺师张鸿明研究》^③等，为传统曲艺和仪式音乐之研究提供了诸多借鉴。从文化功能解读上看，道教仪式音乐体现出科仪音乐的教育功能。掌握基础知识和研究方法，研习社会实际，是仪式与音乐研究的最终目的或首要前提，刘红教授提出的关于道教仪式音乐研究最基础的层面，如谁执行法事或仪式？做法事的目的为何？参与者有哪些？不同的人员配备对仪式（音乐）影响如何？举行仪式之地点（内或外）？临时性或固定场合？公开性场所还是封闭性场所？举行仪式的时间，如四时、节日等亦或特殊偶然性仪式？仪式进行时间长度？场地、时间是否有特别要求？这些看似流于表面的一般性问题，都蕴含着不易察觉的宗教、文化等深层寓意。田野考察不仅是学术研究的前提和基础，某种意义上而言，田野考察之本身就是颇具学术性的研究。^④而刘先生所提出的系列问题，在《安龙谢土》书中均有涉及。

当然，道乐自身就具有复杂性和丰富性，在具体的旋律结构上又有何体现？吕先生在课上播放的法事片段中，不论是信众还是周遭的人来车往都被记录在视频中，构成了整个道教仪式的声音景观。传统的正统道教仪式音乐向俗化变迁，依变迁的程度而有何不同层次的分类？和其他传统音乐的差异从何处凸显？研究道教仪式音乐自身和道乐与社会之影响时，亦要理清研究对象和研究目的、材料与观点的相统一。仪式活动的表现，都是基于“自然”，即音乐文化（民族音乐文化体系）与本民族、

① 吕锺宽：《台湾传统音乐概论·歌乐篇》，台北：五南图书公司，2005年。

② 吕锺宽：《台湾传统音乐概论·器乐篇》，台北：五南图书公司，2005年。

③ 均为台湾师范大学民族音乐研究所之硕、博士研究生学位论文。

④ 刘红：《从“冷门”到“热点”——道教音乐的学术研究与艺术实践》，《世界宗教文化》2011年第5期。

地域、社会的相互关系，从而展现出具有社会地域特色的音乐文化生活形式。但是发展到了当代，与旅游、演讲或政治赋圈等相关联，如“镜像”一般，也能引发新的思考和“反思”。从其演绎文化角度观之，同大多数的宗教仪式音乐一样，道教仪式音乐的艺术价值尚未凸显，鲜有其音乐剧、舞台剧目的展示；从生态文化旅游的角度，运用现当代科技手段，将已经记录下来的、富有台湾民间特色的道教仪式与音乐文化塑造成为一种遵循记忆、流动和文化相交织的主体，不拘泥于博物馆或文化馆，而以学校为基础建立传统音乐或宗教仪式音乐的档案馆，以此也会促进文献和视频的整理和集中管理。向慕名前来的游客或研究人员提供解释和口头叙述，赋予其文化价值，还有道观等建筑的媒介价值，将个别区域列为展示或储存文化的景点。当然此中何种音乐值得被保存，又牵扯到另一个课题了。

三、结语

当今社会越来越提倡传统文化，如众多的文化产业园区、传统艺术园区、传统文化长廊的建立等，该如何去很好地利用他们，赋予其传统文化或民间信仰之特色？基于传统的创意，此类文化活动又如何展开，把握民俗性和世俗化，从而产生经济效益？吕先生自上世纪七八十年代以来，涉足道教仪式音乐研究三十余载，曾与道士一同吃住，拜道长为师，行道教之礼，同前场、后场乐师研习技艺，同时走访台湾南部正一派、北部灵宝派以及大陆地区的多个道教仪式空间，以其自身的田野调查经历及刻苦研究，形成了“实践——理论——理念”的接通，展示其研究方法之可行性。正如《泉州南音〈弦管〉集成》序中，乔建中教授所说的那样：有些学者与艺术人文价值巨大的研究对象之间，总是会形成某种良性的互动，并产生高水平的学术成果。^①从音乐的本源来看，《安土谢龙》中的仪式音乐可以认为是用道教传统中的印象元素加以地方民间音乐融汇而成。由于宗教艺术的神圣性，传统曲艺形式有可能在仪式音乐中得到较为完整的保存，为研究古代音乐史提供素材，各宗教音乐中所含有的音乐成为我们关注的重点。

毕加索曾说过：好的音乐家会模仿，伟大的音乐家会“剽窃”。不动声色的“剽窃”就是模仿前辈的研究方法，结合自身加以融汇和贯通。《安土谢龙》用实例巨细靡遗地讲述了如何将传统的道教仪式融合如今大众的生活，而后结合行政部门的倡导，融入社会主流群体中，可以说是一种理念的衔接，也是实践的过程，是需要我们不断探索的话题。

（责任编辑：林春香）

^① 吕锤宽、王珊编：《泉州南管（弦管）集成》，北京：人民出版社，2017年，第5页。

《杨时集》修订本前言

林海权

(福建师范大学文学院, 福建福州 350007)

杨时(1053—1135)字中立, 宋南剑州(治所在今福建南平市)将乐县人。以始祖所居将乐县北之地与三世祖所迁龙湖之地(今明溪县)皆有龟山, 遂以龟山自号。宋神宗熙宁九年(1076)进士。调汀州司户, 不赴。往洛阳师程颢。颢死, 复师于程颐。曾任徐州、虔州司法, 荆州府教授, 浏阳、余杭、萧山知县等。徽宗时, 以荐召为秘书郎。迁著作郎, 除迓英殿说书。钦宗时, 除右谏议大夫兼侍讲, 又兼国子监祭酒。寻改给事中, 除徽猷阁直学士。高宗时官至工部侍郎, 除龙图阁直学士。致仕归, 以著作讲学为事。卒谥文靖。著作有《书义》《周易解义》《礼记解义》《春秋义》《中庸解义》《论语解义》《孟子解义》《列子解》《庄子解》《经筵讲义》《三经义辩》等。而《龟山集》(今改称《杨时集》)则是其诗文代表作。

—

杨时是我国历史上著名的理学家。他与游酢、谢良佐、吕大临并称为程门四大弟子。清黄百家说:“二程得孟子不传之秘于遗经, 以倡天下, 而升堂睹奥者, 游、杨、谢、尹(焯)、吕其最也。”(黄宗羲《宋元学案》卷二十五《龟山学案》)清福建巡抚张伯行也说:“先生为程门高弟, 游、杨、尹、谢四先生中, 独推先生之学最纯, 先生之道最笃。”(《杨龟山先生全集序》)杨时与二程的关系, 至今还留下“载道而南”和“程门立雪”的美谈。杨时是上承洛学之传、下开闽学之绪的理学家, 南宋著名的理学家朱熹就是他的三传门人。南宋礼部尚书冯梦得在《奏立龟山书院疏》里说:“臣某窃见龟山先生杨文靖公立雪程门, 载道而南, 一传而罗(即罗从彦, 沙县人), 再传而延平(即李侗, 延平人), 又再传而为朱晦庵, 理学大明, 有功德至今。”杨时与罗从彦、李侗、朱熹并称为“延平四贤”。《宋史·杨时传》说:“朱熹、张栻之学, 得程氏之正宗, 其原委脉络皆出于时。”杨时对宋代理学的贡献, 主要表现在如下几个方面:

第一, 杨时在传播洛学与阐述二程的哲学思想方面有不可磨灭的贡献。杨时一生讲学不辍。在萧山, “四方之士闻时名, 不远千里来从游”。(民国十四年《萧山县志》卷十二)从徽宗政和四年起, 杨时寓毗陵(今江苏无锡、常州、镇江一带, 郡治在武进)前后达十八年。他在东林书院(故址在今无锡市)讲学, 宣扬洛学, “弟子千余人”, 称为“南渡洛学大宗”(《宋元学案》卷二十五《龟山学案》全祖望按语)。杨时弟子著名的有王莘、吕本中、关治、罗从彦、张九成、胡理、俞樾、周孚先、胡寅、胡宏(传张栻)、刘勉之(传朱熹)等, 被东南学者奉为“程氏正宗”, 其声名远播高丽。史载, “宣和五年, 给事中路允迪、中书舍人傅国华使高丽, 高丽王问:‘龟山先生今在何处?’国华还, 以

作者简介: 林海权, 男, 福建师范大学文学院教授。

闻，召为秘书郎”（《宋元学案》卷二十五《龟山学案·文靖杨龟山先生时》）。

“二程”是北宋洛阳理学奠基者程颢、程颐二兄弟的合称。程颢（1032—1085）字伯淳，世称明道先生。举仁宗嘉佑二年进士，为太子中允，与王安石议新政不合，改外任，元丰八年，召为宗正丞，未行而卒。在洛讲学十余年。其学以“理”为宇宙本源，说“天者，理也”，“天理”二字却是自家体会出来。教人“存天理，去人欲”。为学以“识仁”为主，而以“诚敬”存之。弟程颐（1033—1107）字正叔，号伊川，人称伊川先生，北宋理学奠基者之一，均拜周敦颐为师，为张载的外表侄。哲宗元祐元年，擢为崇政殿说书。七年春三月，以直秘阁判西京登闻鼓院。绍圣四年十一月，当权派以朋党为名（时有洛、朔、蜀三派）被编管于四川涪州（时颐放归田里），削籍。移峡州，遇赦放归。徽宗崇宁二年四月，除直秘阁程颐名，颁蔡京所书元祐奸党碑于端礼门，刻石于州县。大观元年（1107）九月卒，年七十五。讲学三十余年，弟子甚众。其学以《大学》《论语》《孟子》《中庸》为标指，而达于《六经》，以穷理致知为本。

第二，二程死后，杨时以“先生之门余无人，某当任其责”的精神（《杨时集》卷十九《与游定夫》其六）大力抢救二程遗著，编成《二程全书》。《二程全书》内容包括《二程遗书》二十五卷、《附录》一卷（行状），《四库全书简明目录》载：“程子门人所记，而朱子编次之，成于乾道四年戊子”、《二程外书》十二卷，亦程子门人所记（据《四库全书简明目录》载：“朱子又取他书所载程子语一五二条益之，成于乾道九年癸巳”）。纯由杨时编纂的有：《明道先生文集》五卷、《伊川先生文集》八卷、《伊川易传》四卷、《经说》八卷、《二程粹言》二卷（见新《辞源》，第127页）。

杨时对《伊川易传》的整理大有功于洛学。其《校正伊川易传后序》说：“伊川先生著《易传》，方草具，未及成书而先生得疾，将启手足，以其书授门人张绎，未几而绎卒，故其书散亡，学者所传无善本。政和之初，予友谢显道得其书于京师，示予，而错乱重复，几不可读。东归，待次毗陵，乃始校定，去其重复，逾年而始完。”（《杨时集》卷二十五）以前解《易》，大旨在推本象占。伊川《易传》首创阐释义理的体例，在洛学中占有重要地位。明洪武三年、十七年科举规定《易》主程、朱传义。由此可见杨时校正《伊川易传》在《易》学史上所起的作用。杨时在编写《二程粹言》上也作出了自己的贡献。《与游定夫其六》说：“先生语录，传之浸广，其间记录颇有失真者，某欲收聚，删去重复与可疑者。”经过杨时的收集、润色与订正，终于写成《二程粹言》一书。张栻说“是书成于龟山先生”，是“变语录而文之者也”（《二程集》卷九《河南程氏粹言序》）。《二程粹言》二卷十篇，上卷列“论道篇”“论学篇”“论书篇”“论政篇”“论事篇”；下卷列“天地篇”“圣贤篇”“君臣篇”“心性篇”“人物篇”，览此可知二程理学的概貌。

第三，杨时对阐释二程理学的贡献首先表现在对“理一分殊”这个理学范畴的提出有着特别重要的作用，而且在阐释“理一分殊”与体用的关系方面有创造性的发挥。“理一分殊”这个范畴始见于程颐答复杨时关于张载《西铭》主旨的通信。《西铭》提出“民吾同胞，物吾与也”与“尊高年，所以长其长，慈孤幼，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也”的观点。杨时怀疑它有类于墨子爱无差等的“兼爱”学说，所以写信向程颐请教（《杨时集》卷十六《寄伊川先生书》）。程颐在《答杨时论西铭书》中指出，《西铭》是“明理一而分殊”（《二程集》卷九），而非《墨氏》兼爱之说，从而首次把“理一而分殊”作为一个哲学范畴提了出来。但“二程”并没有进一步展开论述。第一个对“理一分殊”进行论述的是杨时。他说：“用未尝离体也。且以一身观之，四体百骸皆具，所谓体也。至于用处，则履不可加之于首，冠不可纳之于足，则即体而言，分在其中矣。”（《杨时集》卷十一《京师所闻》）杨时认为，“理一”是体，“分殊”是用，二者不同，但又是不可分割地紧密联系在一起。杨时把“理一分殊”运用到社会生活中去，曾说：“天下之物，理一而分殊。知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义。权其分之轻重，无铢分之

差，则精矣。”（《杨时集》卷二十《答胡康侯》其一）杨时不但阐述了仁与义是理一分殊的关系，而且提出了“分殊”不明，则“理一”不精的重要思想，强调分殊，即强调“用”及其等差。他说：“河南先生‘理一而分殊’……所谓分殊，即孟子言‘亲亲而仁民，仁民而爱物’。其分不同，故分不能无等差。”（《杨时集》卷十一《京师所闻》）他在《答伊川先生》中说：“理一而分殊，故圣人称物而平施之……何谓称物？亲疏远近各当其分。”（《杨时集》卷十六）这就是为儒家爱有差等作了理论性的说明，从而论证了亲疏尊卑封建等级制度的合理性。杨时从体用关系出发对“理一分殊”说所作的创造性发挥，为尔后的理学发展提供了新思维，开辟了新道路。后来罗从彦把“理一分殊”的思想传授给李侗，李侗又把它传授给朱熹。朱熹对杨时《龟山语录》“理一分殊”的阐释有积极的评价，他在《论西铭》中说：“此论分别异同，各有归趣，大非答书（指答《伊川先生》）之比，岂其年高德盛而所见始益精欤？”在杨时的启发下，朱熹提出理一用异说。他说：“万物皆有此理，理皆同出一源，但所居之位不同，则其理之用不一。如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。”（《朱子语类》卷十八）朱熹又用“月印万川”来比喻说明“理一分殊”的道理。明程敏政指出：“朱子于理一分殊之论，称其年高德盛，所见益精，于是为《西铭》之跋。要之，无龟山则无朱子。”（清杨起佐编《杨龟山先生通纪》卷一）可见杨时对“理一分殊”的创造性阐释发挥对理学发展所作出的贡献了。

《中庸》书中“高明”和“中庸”的关系也是“体”与“用”的关系问题。二程提出：“中庸天理也，不极天理之高明，不足以道中庸。中庸乃高明之极耳，非二致也。”（《二程粹言》卷上《论道篇》）杨时反对把高明和中庸析为二致，提出高明是体、中庸是用的见解，为朱熹所反对。《朱子语类》卷六十二《中庸》一《纲领》载：寓问：“龟山言：‘高明则中庸也。高明者，中庸之体；中庸者，高明之用。’不知将体用对说如何？”熹曰：“只就‘中庸’字上说，自分晓，不须如此说亦可。”又举荆公“高明处己，中庸处人”之语为非是。因言：“……高明，释氏诚有之，只缘其无‘道中庸’一截。”^①杨时反对王安石之说，早在荆州讲学时就指出：“高明所以处己，中庸所以处人，则是圣贤所以自待者常过，而以其所贱者事君亲也，而可乎？”这一问题（《杨时集》卷十《荆州所闻》七），杨时在《杨时集》卷十四《答胡德辉问》十四、卷十七《寄翁好德》其二、卷二十六《题萧欲仁〈大学篇〉后》，都指出过。朱熹自知理亏，在上述答问中只好说：“要知中庸、高明皆不可废。”但他在《中庸章句》第二十七章的“极高明而道中庸”句子面前却不置一喙，而在前第二十六章“高明配天，悠久无疆”句下悄悄地下注：“此言圣人与天地同体。”朱熹好胜，嘴硬，惯于耍弄手段，掩饰自己。这对古籍注释极为不利。他常以理学的概念和思想生搬硬套地强加给《四书》，如《中庸章句》第一章首句“天命之谓性”，朱注：“性即理也。”就是显例。杨时的《中庸解义》是一部受到吕祖谦、陈亮等士人看重的好书。他在《题〈中庸〉后示陈知默》说：“余以谓圣学所传，具在此书，故为之训传，窃妄意其庶几焉。”（《杨时集》卷二十六）胡安国说：“据龟山所见在《中庸》，自明道先生所授。”^②

杨时对二程理学思想的阐发是多方面的，较突出的还有如下几个方面：

一是二程学说以理（天理）为本源，对《易经》中“太极”这个指天地混沌未分前大自然的本初状态的基本问题未作更多的论述。杨时讲学时把《易经》“太极”的观点引入，说“太极本无定位，当处即太极。”他把“太极”称为“理”，说“既有太极，便有上下，有上下，便有左右前后，有左右前后四方，便有四维：皆自然之理也”（《杨时集》卷十三《南都所闻》三）。以此来丰富二程的理

① （宋）黎靖德编：《朱子语类》卷六十二，北京：中华书局，1981年，第1483页。

② （清）黄宗羲著：《宋元学案》卷二十五《龟山学案》附录，北京：中华书局，1980年，第956页。

学思想。后来朱熹有“一物各具一太极”之说，其婿黄榦也有“一物一太极”之说，不知是否受到杨时“当处即是太极”之说的影响和启发（《朱子语类》卷九四，《黄勉斋先生文集》卷三《复叶味道》）。

二是杨时继承二程“理气”的观点，说：“夫通天下一气耳，合而生，尽而死，凡有心知血气之类，无物不然也。”（《杨时集》卷二十四《踵息庵记》）他对气的作用加以发挥说：“阴阳之气，有动静屈伸尔。一动一静，或屈或伸，阖辟之象也。……夫气之阖辟往来，岂有穷哉？有阖有辟，变由是生。其变无常，非易而何？某旧作《明道哀辞》云：‘通阖辟于一息兮，尸者其谁？’盖言易之在我也。人人有易，不知自求，只于文字上用功，要作何用？”（《杨时集》卷十三《南都所闻》二）杨时就是这样具体地描述了气的作用，坚持了二程“理”一元论，从而融合贯通地继承并发展了二程“理气”思想。另外，他吸收了张载“气质之性”的思想并进一步阐释说：“横渠说气质之性，亦云人之性有刚柔、缓急、强弱、昏明而已，非谓天地之性然也。今夫水，清者其常然也，至于汨浊，则泥沙混之矣。泥沙既去，其清者自若也。是故君子于气质之性，必有以变之，其澄浊求清之义欤？”（《杨时集》卷十二《余杭所闻》[二]三十七）

另外，对“易”是什么，杨时有一个简要的说明，获得朱熹的称赞说：“龟山过黄亭詹季鲁家。季鲁问《易》。龟山取一张纸画个圆圈，用墨涂其中，云：‘这便是易。’此说极好。易只是一阴一阳，做出许多般样。”^①

三是杨时对在格物致知问题上继承和发挥二程的思想。二程认为心本善。但心发于思虑后便有善与不善之分，心有道心与人心之别。道心是天理，人心是人欲，故必须明天理去人欲。“格物致知”就是为了认识天理，为了治心，找回善心。^②杨时把“格物致知”与“明善”联系起来，说：“古之欲明明德于天下者，必先于致知，致知所以明善也。”^③又说：“人各有胜心（按，指人欲）。胜心去尽，而惟天理之循，则机巧变诈不作。”^④至于如何格物致知，杨时注意融合贯通二程的观点。程颢讲学重融通合一，主张守约内求，说：“学者不必远求，近取诸身，只明天理，敬而已矣，便是约处，只心便是天，尽之便知性，知性便知天。”程颐讲学强调向外索求，说：“格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已。”又说：“读诗书，考古今，察物情，揆人事，反复研究而思索之，求止于至善，盖非一端而已也。”^⑤杨时对程颢守约内求与程颐的向外索求的这两种格物致知的方法融合贯通，形成自己的格物致知方法。他说：“《六经》之微言，天下之至赜存焉。古人多识鸟兽草木之名，岂徒识其名哉？深探而力求之，皆‘格物’之道也。夫学者必以孔、孟为师，学而不求诸孔、孟之言则未矣。《易》曰：‘君子多识前言往行，以畜其德。’孟子曰：‘博学而详说之，将以反说约也。’^⑥又说：“号物之多至于万，则物盖有不可胜穷者，反身而诚，则举天下之物在我矣。《诗》曰：‘天生烝民，有物有则。’凡形色具于吾身者，无非物也，而各有则焉，反而求之，则天下之理得矣。由是而通天下之志，类万物之情，参天地之化，其则不远矣。”^⑦朱熹对杨时格物致知这一方法给予充分的肯定：“龟山说‘反身而诚’却大段好，须是反身，乃见得道理分明。如孝如弟，我元有在这里。若能反身，争多少事。”^⑧

① 《纲领》上之上//《易》一//朱熹：《朱子语类》卷六十四，北京：中华书局，1981年，第1605页。

② 程颢、程颐：《二程集·遗书》卷十五，北京：中华书局，1981年。

③ 《尚书·古人为善节》//程颢、程颐：《二程集·遗书》卷五，北京：中华书局，1981年。

④ 《余杭所闻》[二]三十三//程颢、程颐：《二程集·遗书》卷十三，北京：中华书局，1981年。

⑤ 程颢、程颐：《二程集·遗书》卷二十五，北京：中华书局，1981年。

⑥ 《答吕居仁》其三//程颢、程颐：《二程集·遗书》卷二十一，北京：中华书局，1981年。

⑦ 《答李杭》//程颢、程颐：《二程集·遗书》卷十八，北京：中华书局，1981年。

⑧ 《近世大儒有为格物致知之说》//《大学》五《或问》下五章//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷十八，北京：中华书局，1981年，第417页。

四是杨时提出“以身体之，以心验之，从容默会于幽闲静一之中，超然自得于书言象意之表”^①的读书之法和“已发未发”的心性修养，强调“喜怒哀乐未发之际以心体之，则其义自见”。^②罗从彦据之提倡运用“观心”方法于静中体认天理。李侗深受其影响。朱熹说：“李先生教人大抵令于静中体认未发时气象分明，即处事应物自然中节，此乃龟山门下相传指诀。”（《朱文公文集》卷四十）

第四，杨时传播二程理学入闽，开创了以义理注释《四书》以达《六经》的学术新流派，成为闽学的开创者和奠基人。

二程极力推崇《四书》（指《四书章句集注》）。《宋史·道学传·序论》说：“二程表章《大学》、《中庸》二篇，与《语》、《孟》并行，于是上自帝王传心之奥，下至初学入德之门，融合贯通，无复余蕴。”《宋史·程颐传》说：“学本于诚，以《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》为标指，而达于《六经》。”杨时遵从师训，早在徽宗宣和元年之前就写有《论语解义》《孟子义》《中庸解义》，并分别写有《论语义序》《孟子义序》《中庸义序》和《题萧欲仁〈大学篇〉后》。在讲学和答友人问学的通信中，也经常把《大学》《中庸》《论语》《孟子》融会贯通起来阐释二程的理学观点。徽宗大观元年《余杭所闻》[一]八载，杨时云：“《大学》一篇，圣学之门户，其取道至径，故二程多令初学者读之。盖《大学》自正心诚意至治国平天下只一理，此《中庸》所谓‘合内外之道也’。若内外之道不合，则所守与所行自判为二矣。孔子曰：‘子帅以正，孰敢不正？’子思曰：‘君子笃学而天下平。’孟子曰：‘其身正而天下归之。’皆明此也。”以上《论语解义》诸书今皆已佚，这跟朱熹的过度搜索挖掘有一定关系。但朱熹《朱子语类》中的《四书或问》的相关篇卷对杨说的得失均有评述，朱熹《四书章句集注》对杨时的说解也有所引用，《杨时集·附录五》有摘抄，可参看。《朱子语类》卷一〇一《程子门人总论》载德明问：“‘游、杨诸公早见程子，后来《语》《孟》《中庸》说，先生犹以为疏略，何也？’曰：‘游、杨诸公皆才高，又博洽，……虽其有疏略，然皆通明。’”^③亦可为证。

杨时师承二程，高度重视《四书》，曾说：“余窃谓《大学》者，其学者之门乎，不由其门而欲望其堂奥者，非余所知也。”^④又说：“《论语》之书，孔子所以告其门人，群弟子所以学于孔子者也。圣学之传，其不在兹乎？”^⑤对《孟子》也说：“孟子以睿知刚明之材，出于道学陵夷之后，非尧、舜之道不陈于王前，非孔子之行不行于事，思以道援天下，绍复先王之令绪，其自任可谓至矣。……世之学者，因言以求其理，由行以观其言，则圣人之庭户，可渐而进矣！”^⑥对《中庸》，则说：“《中庸》之书，盖圣学之渊源，入德之大方也。……道学之传，有是书而已。”^⑦杨时的《四书》注解、释义，其中既有对词的义理的阐释，也有对篇章结构、全书主旨、理学道统的阐述。此外，还有“解经大抵须理会而语简”^⑧的要求和“《系辞》中语言，自有难理会处，今人注解，只是乱说”^⑨的告诫以及对“吕晦叔（吕公著）字真大人，其言简而意足”^⑩的赞扬。这些都为朱熹的《四书章句集注》（下用简称《四书集注》《集注》或《四书》）开了先路，起了示范作用。

杨时是北宋后期理学处在兴亡继绝历史时期的重要人物，他的讲学、奏议和《四书解义》对南宋一代的士风朝论产生了重要的影响。绍兴五年二月，高宗在赐杨时左太中大夫的诰文中，说，时“网罗百代，驰骋千古，辟邪说以正人心，推圣学以明大义。面陈疏议，足以扶国本于当时，注释经

① 《余杭所闻》[二]五十//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷十二，北京：中华书局，1981年。

② 《答胡德辉问》二十六//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷十四，北京：中华书局，1981年。

③ 《程子门人总论》//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷一〇一，北京：中华书局，1981年，第2560页。

④ 《题萧欲仁〈大学篇〉后》//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷二十六，北京：中华书局，1981年。

⑤⑥⑦ 《论语义序》//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷二十五，北京：中华书局，1981年。

⑧⑨ 《南都所闻》八//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷十三，北京：中华书局，1981年。

⑩ 《荆州所闻》五十六//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷十，北京：中华书局，1981年。

义，足以开来学于后世”（光绪十年甲申《重修蛟湖杨氏族谱》，明溪县杨时文化学术研究会副会长杨友根提供，《杨时集》《附录》四引）。全祖望在《宋元学案》卷二十五《龟山学案序录》的案语中指出：“龟山独邀耆寿，遂为南渡洛学大宗，晦翁（朱熹）、南轩（张栻）、东莱（吕祖谦），皆其所出。”朱熹在《宋儒杨文靖公画像》中盛赞杨时“功符孟氏”，说：“《大学》失绪，病在人心，昔子舆子，闲卫圣真。推彼厥功，以‘亚圣’称。迨至我翁，继统而兴，理阐‘性命’，学悟‘执中’。天开长夜，人坐春风。值彼荆国，藉倡《新经》，诋非先哲，聳瞶蒸民。士趋蹊径，性散本真。‘精一’之旨，眩惑弥深。惟微脉绝，时事孔殷。翁独毅然，距辟波淫。力黜其配，理毁其经。人心斯正，吾道日星。功符孟氏，德续先声。”（光绪道南祠补修本《杨文靖公全集》卷首，《杨时集》《附录》二《像赞》）朱熹在《飞鸿阁画像记》中说，翁“师事河南二程先生，得《中庸》‘鸢飞鱼跃’之传于言意之表，践履纯固，卓然为一世儒宗，故见于行事深切着明如此。”^①，张栻在《归鸿阁龟山杨谏议画像赞》里说：“然大统中兴，议论一正，到于今学者知荆舒祸本而有不屑焉，则公之息邪说、距波行、放淫辞以承孟氏者，其功顾不伟哉！是宜列诸学宫，使韦布之士知所尊仰。”（《嘉靖延平府志》卷十九《艺文》，《杨时集》附录七《杂录》引）

朱熹对《四书》的重要性有深刻的认识。

朱熹集注《四书》，首先是建立在深入研究二程及其门人有关阐释《四书》著作的基础之上然后及之其他人。他自述为学工夫云：“凡看文字，诸家异同处最可观。某旧日看文字，专看异同处。如谢上蔡之说如彼，杨龟山之说如此。何者为得？何者为失？所以得者是如何？所以失者是如何？”^②又说：“程子‘格物’几处，……某当初亦未晓得，如吕，如谢，如杨、尹诸公说，都见好。后来都段段录出，排在那里，句句将来比对，逐字秤停过，方见得程子说颠扑不破。”^③朱熹后半生精力，集诸儒之成说，阐发二程大义，完成了《四书》。《集注》亦称《集解》《集释》，是选取各家精当的说法为一书的一种古籍整理体式，集注者在诸儒的成说中去短取长。《四书集注》是杨时开创的以义理注释《四书》以达《六经》的闽学的一项重要成果。朱熹是闽学的一位突出人物。元仁宗皇庆二年（1313）定朱熹《四书集注》为科举考试课目，考官必须在《四书》内出题，举子的答题也必须以朱熹《集注》为依据。明、清相沿不改。这使朱熹名满天下，这是时代的赐予。据陈荣捷教授统计，《四书集注》里引用了三十二位学者七百二十一条语录（按，当说成说），其中引用杨时的达七十三条，仅次于二程（二百二十五条）和尹焞（九十条）。这说明杨时的言论也是闽学理论体系的重要组成部分。

杨时晚年辞官退居林泉后仍从事著书讲学。其弟子著名的有罗从彦、陈刚（字几叟）、李郁、李似祖、曹令德、黄璩、萧颢、刘勉之、章才邵等。罗从彦在闽讲学，传李侗，再传朱熹。杨时是闽学的开创者和奠基人。董乃强在其主编的《孔子知识词典》介绍杨时说：“南归时，程颢目送之曰：‘吾道南矣。’后来他创立了闽学。”清《四库全书·龟山集提要》说：“时受学程子，传之沙县罗从彦，再传延平李侗，三传而及朱子，开闽中道学之脉。”（《杨时集》附录一《序跋》引）

杨时是闽学的开创者和奠基人。早有“鼻祖”之称。宋文天祥在《宋先儒杨文靖公画像赞》里说：“五星聚奎，鼻祖为祖。毁弃《三经》，和议排阻。”明福建御史杨四知在像赞里也说：“闽称邹鲁，公则鼻祖。”明同邑后学萧恕在像赞里也说：“闽儒鼻祖，伊洛传心。”明林钿在《请补罗李二先生从祀孔子庙庭疏》中说：“溯自杨中立载道而南，为后世学士之鼻祖。”近二三十年来，称杨时为

^① 见朱熹《龟山杨先生语录后录》，浙江大学束景南教授在《贺电》中引，见后。

^② （宋）黎靖德编：《朱子语类》卷一〇一，北京：中华书局，1981年，第2615页。

^③ 《近世大儒有为格物致知之说》//《大学》五《或问》下《传》五章//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷十八，北京：中华书局，1981年，第421页。

“闽学鼻祖”或“奠基人”的日渐增多，这是前人认识的回归。就以1993年10月在将乐县、2008年10月在三明县举办的两次纪念杨时诞辰940周年和诞辰955周年暨海峡两岸杨时文化学术讨论会的一些论文、讲话和贺电贺信看，杨汝生在2009年11月18日《人民日报海外版》第07版的《海峡两岸杨时文化学术讨论会在福建举行》报道中称杨时是“闽学鼻祖”，台湾金马代表团团长杨诚玉在讲词中称杨时是“闽学鼻祖”，复旦大学哲学系教授潘富恩在论文中说“杨时……开启南宋闽学”，台湾佛光大学创校校长龚鹏程教授在贺电中说“故龟山可谓闽学鼻祖”，中国人民大学孔子研究院国学研究院张立文教授在贺信中说“杨时是道南学派的开创者，闽学鼻祖”，厦门大学人文学院副院长詹石窗教授在贺信中说“杨时先生是闽学的奠基人”，福建省闽学研究会理事、福建省杨时研究会副会长李云生在其《祭龟山先生文》中说“闽学鼻祖，誉满海滨”，《三明日报》副刊编辑林域生亦称杨时是“闽学鼻祖”，三明市文史委主任林华东、福建师范大学文学院讲师吴铁坚在文中称杨时是“闽学鼻祖”，福建省闽学研究会顾问杨青在文中称“杨时是闽学鼻祖”，文后提出，“按地缘、文缘、师承关系综合考虑，是应当把闽学称为杨朱理学的”。^①这些看法说明杨时研究和朱熹研究的深入，是公允的，符合实际情况。我十分赞成。

我过去点校《杨时集》，因为时间紧迫，来不及去看朱熹的《四书集注》和与之密切配合的《或问》诸文本，更看不到束景南著的《朱熹年谱长编》（以下简称《长编》），不了解朱熹的生平及其为学和为人。据《长编》载，朱熹十五岁时向道谦禅师学禅，出入佛《老》十余年，十八岁即以道谦禅说中举（进士），二十三岁秋间耽读道经，学长生飞仙之术。孝宗隆兴元年十二月，他在都下与张栻（胡寅弟子，字敬夫）见面，自此二人过从密切。张栻在《南轩集》卷四二《答朱元晦》三二说：“《或问》之书，大抵固不可易之论，但某意谓此书却未须出。”^②何故？大抵《或问》对二程高足弟子都有不少非议和不实之词，而对学纯道笃、对当时北宋危亡建言“当时若能听用，决须救得一半”（胡安国语）的杨时贬损尤甚，积心处虑地给予抨击和中伤。《杨时集》卷七附录《朱子语类》中收有《四书·或问》和杨时专题可以看出朱熹真实的一面。如说“程门诸公……多人于释氏。以某观之，二先生衣钵似无传之者。”^③对杨时的出处非难尤多。如说：“龟山那时亦不应出。”^④“观其为谏官……及观其所言，第一，正心诚意，意欲推诚待宰执。……不告以‘穷理’，而告以‘正心诚意’！”“然来得已不是，及至，又无可为者，只是说那没紧要底事。”^⑤《朱子语类》卷七十《易》六《否》载，朱熹言：“‘包承’，龟山以‘包承小人’为一句，言否之世，当包承那小人，如此却不成句。龟山之意，盖欲解洗他从蔡京父子之失也。”^⑥这后一句话，对杨时实是一个蓄意的中伤。按，黄寿祺、张善文《周易译注》中《否卦第十二》的原文是：“六二，包承，小人吉；大人否，亨。”^⑦“小人”与“大人”相对，“吉”与“否”相对，杨时是易学名家，是不会断错句的。如该书的“断句”确如朱熹所言，肯定是版本错误，不然，就是朱熹有意伪造来诬陷于人。

当时我点校《杨时集》，也不知编辑部在《点校说明》中指出《集注》存在着把理学家的许多概念和思想强加给《四书》、在《大学》中朱熹还补进了自己杜撰《格物论》一章的文字等问题。我在写《前言》时基本上是抄词典，人云亦云，而且盲目听信古人所谓“尽精微”“集大成”的说法，把朱熹说成是“闽学体系的构建者”，而对杨时则只说“他的贡献不可磨灭”，颠倒是非，混淆

^① 以上引自闽北“三杨”文化研究会、《中华杨氏通谱》主办的《华夏情》2009年第1期第4页、8页、12页、17页、26页、28页，福建人民出版社2008年10月版《杨时研究文集》第258页、第266页。

^② 曾枣庄、刘琳：《全宋文》第255册，上海：上海辞书出版社，2006年，第114页。

^{③④⑤} 《程子门人总论》//（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷一〇一，北京：中华书局，1981年，第2556-2557页。

^⑥ （宋）黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1981年，第1762页。

^⑦ 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，1989年5月，第117页。

黑白，是十分错误的。

过去讲闽学，单举朱熹为代表，始于明初的宋濂。他说：“自孟子后，大道晦冥，千有余载，天生濂洛关闽四夫子……而集其大成唯我考亭朱夫子而已。”把被朱熹称为“功符孟氏”“一世儒宗”，而且又一直被称为“程氏正宗”的杨时排除在闽学开创者之外，这是片面的，错误的。他完全无视杨时在传播二程理学的活动中也有不少创造性的阐释发挥，也无视杨时在传播二程理学入闽时开创了以二程义理注解阐发《四书》以达《六经》的实绩，为朱熹集注《四书》开了先路，作出了示范；而且也完全无视杨时力辟王安石新学而使中兴舆论一正的贡献。今人谈闽学，应该杨、朱并举。杨时在中国理学史上、哲学史上、思想上都应占有重要的地位。

二

杨时推崇《六经》，主张学以致用，注重践履。曾说：“《六经》，先圣所以明天道，正人伦、致治之成法也”（《杨时集》卷二十五《送吴子正序》），又说：“士之去圣远矣，舍《六经》何以求圣人哉？要当精思之，力行之”（《杨时集》卷二十五《与陈传道序》），还说：“说经义至不可践履处，便非经义”（《杨时集》卷十一《京师所闻》）。杨时为官任政，清正廉洁，以《六经》为准绳，以仁政为信条，身体力行，所到之处，都有能声。据《宋史》本传载：“历浏阳、余杭、萧山三县，皆有惠政，民思之不忘。”他在浏阳，曾因不催积逋而被劾免官，在余杭“于水利尤尽心力”，在萧山“开筑湘湖，灌溉九乡”。^①作为一个理学官员，杨时关心社会变化的动向，对社会改革曾经表达自己的看法，说：“圣人作处，唯求一个‘是’的道理。若果是，虽纣之政有所不革；果非，文王之政有所不因。圣人何所用心，因时乘理，欲天下国家安利而已。”（《杨时集》卷十一《余杭所闻》）又说：“太祖、太宗顺人心，定天下，传数世而无变，此岂常人做得？然而法度不免有弊者，时使之然尔。若谓时使之然，则神考之法，岂容能无弊？补偏救弊，乃是神考所以望乎后世也，何害于继述，而顾以为不孝乎？今之所患，但人自不敢以正论陈之于上，恐有滞碍妨嫌。若吾辈在朝，须是如此说始得，其听不听，则有去就之义焉。”（《杨时集》卷十一《余杭所闻》）杨时的政治态度突出表现在以下两个方面：

一是关心国运民瘼，对暴政乱政，时加揭露和批判。

在蔡京、童贯集团当政期间，朝廷享乐，吏治腐败，暴政虐民，社会动荡不安。杨时在讲学中，在与师友的交往中，时加揭露和批判，曾说“何尝见百姓不畏官人，但见官人多虐百姓耳”（《杨时集》卷十二《余杭所闻》），“今天下上自朝廷大臣，下至州县官吏，莫不以欺诞为事，而未有以救之”（《杨时集》卷十二《余杭所闻》），“今天下非徒不从令，而有司亦不自守成法。……其如法何”（《杨时集》卷十二《余杭所闻》），“钱塘内造物，守臣不知其数，恣宦官所为，至数年未已，伤财害民，莫此为甚”（《杨时集》卷十《荆州所闻》）。他同情人民，分析农民群起为“盗”的原因时说：“人不堪命，皆昔所未见而今见之也。故细民荷戈持戟，群起而为盗，动以万计，皆平时负耒力耕之农，……非有他也，特为艰食所迫，姑免死而已。”（《杨时集》卷二十二《与执政》）他反对人君滥用特旨，曾说：“今也法不应诛而人主必以特旨诛之，是有司之法不必守，而使人主失仁心矣。”（《杨时集》卷十《荆州所闻》）“论特旨，曰：此非先王之道。……且法者，天下之公，岂宜徇一人之意？”（《杨时集》三《余杭所闻》）

二是力主抗金，具有崇高的民族气节和爱国精神。

杨时晚年立朝，正值北宋危亡之秋。他对挽救危局，屡提积极建议。如徽宗宣和七年十二月，闻

^① 同治十二年《浏阳县志》卷十五、嘉庆十三年《余杭县志》卷二十一、民国十四年《萧山县志卷十二》。

金人南侵，杨时连上《论金人入寇》二疏，提出“严为守备”和“收人心为先”两项积极建议，说：“今日之事，当以收人心为先，人心不附，虽有高城深池，坚甲利兵，不足恃也。”（《杨时集》卷二）并尖锐指出：“边事之兴，免夫之役，毒被海内，人怨神怒，驯致今日，误国之罪，宜有归矣。小人剥民希宠，其事不一，而西城聚敛，东南花石，其害尤甚。闻有旨一切罢去。……然前此盖尝罢之，诏墨未干，而花石应奉之舟已衔尾至矣。今虽复申前令，而祸根不去，人谁信之？……欲致人和，去此三者，正今日之先务也。”（《杨时集》卷二）直接把矛头指向蔡京权奸集团。钦宗靖康元年正月，金人包围汴京，杨时时任著作郎兼经筵侍讲，上书力主抗金，提出立统帅、肃军政、责宰臣不忠、罢庵寺防城、谨号令等七项建议，并直斥三路统帅童贯弃军而归，致使金骑得以长驱而前的误国之罪（《杨时集》卷一《上钦宗皇帝》其一），表现了非凡的见识和勇气。二月，负责首都防务的主战派人物李纲被罢，激起开封军民的极大愤慨，太学生陈东率领诸生到宣德门前上书请愿，朝廷虑其鼓乱，准备镇压。时杨时任右谏议大夫兼侍讲，他毅然挺身而出，为太学生辩护，避免了一场流血事件。当时各路勤王兵马赶到，但钦宗一意求和，依金人条件，割让太原、中山、河间三镇。杨时上疏，极论三镇决不可弃，朝廷不可专守和议，提出宜召用种师道、刘光世问以方略的积极主张。之后，他又上书乞诛拥重兵坐视太原危急而不救的姚古（见《杨时集》卷二《上钦宗皇帝书》其五），但均未被采纳。对此，胡安国曾经指出：“当时若能听用，须救得一半。”（《宋元学案》卷二十五《龟山学案附录》）

三是直揭徽宗朝朝廷享乐、吏治腐败的学术根源，上疏批判王安石新学，其言曰：“蔡京用事二十余年，蠹国害民，几危宗社，人所切齿，而论其罪者，莫知其所本也。盖京以继述神宗皇帝为名，实挟王安石以图身利，故推尊安石，加以王爵，配享孔子庙庭。今日之祸，实安石有以启之。谨按安石挟管、商之术，饬六艺以文姦言，几乱祖宗法度。当时司马光已言其害当见于数十年之后，今日之事，若合符契。其著为邪说，以涂学者耳目，而败坏其心术，不可屡数，姑即一二明知：昔神宗皇帝称美汉文惜百金以罢露台之费，安石乃言：‘陛下若能行尧、舜之道治天下，虽竭天下以自奉不为过，守财之言非正理’。曾不知尧舜茅茨土阶，禹曰：‘克俭于家’，则竭天下以自奉者，必非尧、舜之道。其后王黼以应奉花石之事，竭天下之力号为享上，实安石有以倡之也。其释《鳧鷖》守成之诗，于末章则谓‘以道守成者，役使群众，泰而不为骄，宰制万物，费而不为侈，孰弊弊然以爱为事？’诗之所言，正谓能持盈则神祇祖考安乐之，而无后艰尔。自古释之者，未有‘泰而不为骄、费而不为侈’之说也。安石独倡为此说，以启人主之侈心。后蔡京辈轻费妄用，以侈靡为事，安石邪说之害如此！伏望追夺王爵，明诏中外，毁去配享之像，使邪说淫辞不为学者之惑。”疏上，安石遂降从祀之列。（见《宋史》本传）。

像其他历史人物一样，杨时也有其局限性。他维护君主至高无上的地位，对农民起义，虽表示一定程度的同情，但仍称为“盗寇”，主张镇压。这些问题，都应当从当时的历史条件去分析，我们不能苛求于古人。

杨时对宋代理学的发展有重要贡献，他倡道东南，批判王安石新学，在传播理学入闽中有倡始之功，杨学被认为是“真大儒之学”“真有用之学”（清陈延统语），成为宋代理学的一个重要组成部分。连反对假道学的明代进步思想家李贽也称赞杨时“大才卓识，有用之道学也”（李贽《藏书》卷三十二《德业儒臣杨时》传论）。南宋以后，杨学即逐渐被统治阶级所重视，杨时在儒学中的地位也越来越高。宋高宗绍兴十二年（1142）追封杨时为吴国公，宋度宗咸淳三年（1267）立《龟山书院》，并御书匾额，赐给祭田，春秋致祭。明宪宗成化元年（1465）敕建延平道南祠，明孝宗弘治八年（1495）追封将乐伯，从祀孔庙。清康熙四十五年（1706），圣祖玄烨御书“程氏正宗”四字加以褒扬。清福建巡抚张伯行称赞杨时是“道学、经济（经世济民）、文章、气节四者合而为一者也”，并说：“而余

独叹先生之经济之宏，先生之气节、文章之为不可及也。”（《杨龟山先生文集序》）清福建学政杨笃生指出，杨时“本理学为经济，抒经济为文章”（《宋龟山杨文靖先生文集序》）。

三

杨时的文集，版本很多，名称不一，内容多寡亦不尽相同：宋有馆阁刊本《龟山先生文集》三十五卷本（已佚），有孝宗隆兴年间汪应辰在三山刻行的《龟山集》（全称、卷数不详，已佚），有杨时五子杨安止于隆兴、乾道年间在延平刻行的《文靖集》（全称、卷数不详，已佚）；明有弘治八年新安程敏政抄录的《龟山先生集》十六卷本（已佚），有弘治十五年壬戌（1502）将乐县令李熙根据程敏政抄本刊刻的《文靖龟山杨先生文集》十六卷本（仅包括诗文、杂著），有常州东林书院刊本三十六卷本（已佚），有正德十二年丁丑（1517）南京工部右侍郎沈暉据宋馆阁本翻刻的宜兴本重刊的《龟山先生文靖杨公全集》三十五卷本（无语录），有万历十九年辛卯（1591）将乐知县林熙春重刊的《龟山先生文集》四十二卷本；清有顺治七年庚寅（1615）杨时裔孙令闻重刊的《龟山先生文集》四十二卷本，有康熙四十六年丁亥（1707）杨时裔孙绳祖重刊的《杨龟山先生全集》四十二卷本，有康熙四十八年己丑（1709）福建巡抚张伯行刊刻的《杨龟山集》六卷本（即正谊堂本），有乾隆四十三年戊戌（1778）《四库全书》据令闻本善抄的《龟山集》四十二卷本，有同治五年丙寅（1866）福州正谊堂书局重校开雕的《杨龟山集》六卷本，有光绪五年己卯（1879）将乐县令江阴夏子谿据康熙四十六年杨绳祖刊本重修的《杨龟山先生全集》四十二卷本，有光绪五年己卯、光绪七年辛巳（1881）将乐令夏子谿、固始汪保驹先后同杨时裔孙缙廷修补校刊的《杨文靖公全集》（板藏将乐县道南祠玉华山馆，简称道南祠重补修本），有光绪九年癸未（1883）延平守古燕张国正重刊的《杨文靖公全集》四十二卷本（板藏郡署）；民国十年（1921）重校将乐道南祠玉华山馆藏板刊刻的《杨龟山先生集》四十二卷本，有《丛书集成文学类》的《杨龟山先生集》六卷本。而《龟山先生语录》四卷、《后录》二卷，则有宋福建漕治刊本、《续古逸丛书》本与《四部丛刊续编》本三种。另正德十二年刻本重刊本《龟山杨文靖公集》收有《龟山先生语录》，位在第六册《龟山年谱》之后。

杨时的诗文著作《龟山集》（今称《杨时集》）除《语录》一种外，其余都未经校勘过，在长期的流传过程中，经过多次传抄和翻刻，文字讹误甚多。清康熙四十六年杨时二十代裔孙杨绳祖在重刻《杨龟山先生全集》时，为了避免无妄之祸，曾对其中一些蔑称金、辽的文字作了改动，乾隆年间编纂《四库全书》时，也进行篡改，如“虏人”改为“金人”，“虏使”改为“北使”，“狂虏”改为“天骄”，“二虏”改为“西北”，“夷狄”改为“外服”，“戎狄之心叵测”改为“其心叵测”，“戎狄豺狼之心”改为“敌人间谍之谋”，“但以禽兽待之”改为“但以前法待之”，等等。经这一改，杨时对异族入侵的愤慨之情不见了。此后各种版本文字舛误亦极严重，尤以光绪五年据康熙四十六年杨绳祖刊本重修的《杨文靖公全集》本和道南祠重补修本为最突出。如万历本卷二十五《论语义序》“远近中否之”以下十五行的前五字，光绪五年重修本因原版朽烂而补作“出于道学陵”，五行全部补错；万历本卷十八《上毛宪》“平昔景慕”，光绪五年重刊本作“平恭京慕”；万历本卷一《上钦宗皇帝书》其五“臣窃惟太原”，道南祠重补修本作“田窃桃大原”，五字错了三字，根本无法卒读。弘治本、正德本等也有不少误字。因此，点校《杨龟山全集》，还它本来的面目，就成为整理研究杨时著作的当务之急。

点校《杨时集》是全国高等院校古籍整理研究工作委员会的规划项目。一九八七年我接受任务，先后到过北京、武汉、将乐、广州、莆田、上海、南京等地访书，历尽艰辛。经过三年多的努力，终

于为读者提供了一个比较近真、可读的本子。但由于本人水平和数据的限制，点校中存在的问题可能仍然不少，还请专家、读者批评指正。

本书的点校工作，得到福建师范大学图书馆、福建省图书馆、北京图书馆、湖北省图书馆、将乐县图书馆、广东省图书馆、莆田县图书馆、上海图书馆、复旦大学图书馆、南京图书馆和我校科研处、中文系（现文学院）领导的大力支持。一九八七年夏，三明师专（现三明学院）青年教师邓志杰在我系进修，曾陪我到北京图书馆查书，帮我查找了弘治本全部、正德本大部的讹文和异文；一九九〇年暑夏，他又陪同我到将乐县去查找方志、谱牒的有关资料，大大加速了本书点校任务的完成。校记写好后，曾请家大人毓奇先生审阅一过，提了修改意见。这次出版，福建人民出版社编辑同志认真审阅了书稿，付出了辛勤的劳动，并改正了一些差讹，提高了本书的质量。福建师范大学古典文学专家、诗人、著名书法家陈祥耀教授为本书题签，将乐县上塘村的杨佐华先生为本书提供了其家族珍藏的光绪十年甲申重修的《蛟湖杨氏族谱》资料，将乐县政协的涂妮珠先生、陈秀玲先生和张淑华先生，福州地区董杨历史文化基金会筹备会的杨诚先生，将乐县博物馆的廖国华先生，又提供了多幅精美的图片和画像，也使本书生色不少。对以上单位和个人，本人谨此表示深切的谢意。

1989年5月22日写于福建师范大学花圃新村

1993年5月22日修改，

2017年7月再次修改于福建师范大学阳光新村寓所

附：

后 记

点校《杨时集》是全国高等院校古籍整理研究工作委员会（简称“古委会”）的规划项目，曾列入福建人民出版社“八五”古籍出版规划，是“八闽文献丛刊”之一。因一时经费无着，未能及时出版。1993年10月，将乐县将举办一次纪念杨时诞辰940周年学术讨论会暨旅游观光恳亲会，大会筹备会提出愿意筹资来出版此书作为大会的礼品书。同年3月间，与出版社签订合同，定于当年10月中旬出版此书。事后，筹备会以时间紧迫为由，要求把书稿交给他们有熟人的一家从未印过古籍的印刷厂去承印，我和出版社都不同意，他们又以出书质量绝对有保证的旦旦誓言毅然将书稿送去。书稿打出一部分后，校字组因不识繁体字叫苦连天，吁请救援，厂领导央请我和编辑到厂随班看所校清样并备顾问。其后，筹备会又通知厂方要提前半个月先行印好500册交去。此时厂方根本不顾清样必经点校者和责编审改签字后才能付印的规定就匆匆交付印刷了。会后读者反映，书中错字比比皆是。责编震怒了，要求重印全书，几经协商，重印其中错误最严重的17帖，我也一勘再勘，结果错误仍然不少。一个国家规划项目落到如此境地，真是意料不到。书出之后，我一直惴惴不安，但又无计可施。去年10月底，中华书局哲学室编辑孟庆媛先生的电话打到我家，问：“听说你点校过《杨时集》，还不错，你想修订再版吗？”我喜出望外，立刻应声答道“要”。其后我寄一本杨时集去，不久，就签订了出版合同。我获得一次改正和自我救赎的机会，自然十分感谢。

以下谈《杨时集》修订的一些问题。

第一，修订包括前言、点校说明、目录、正文和附录，其中也涉及文章的增补和序次的调整。具体情况如下：正文卷二十五《先君行状》后增一[附]《永谋杨公志铭》，收入[宋]游酢撰《永谋杨公墓志铭》和罗从彦撰《龟山碑铭》二篇。附录四《浩疏记》辑录增入徽宗皇帝诏赐杨氏祠宇匾额“笃钟理学”的《浩文》一篇。附录七《杂录》增入贺铸、章才邵、张栻、朱松、朱熹、黄榦等

人所写的诗文八篇；附录八是新增的，收佚诗四首，佚文五篇，其中二篇是从《杨时集》初版本卷二十五、卷二十七移入的。

第二，个别诗文标题的文字略有增改，组诗、诗题的标署方式也有所改变，以归一律。如卷《二贺收复河湟》，“河湟”新增；卷六《王氏神宗日录》辩，“王氏”新增；卷二十三《代太守贺苏左丞》，“太守”新增；卷二十五《孙莘老春秋序》，“莘老”新增；卷三十八《县斋书事寄湘乡令张世贤》，“湘乡令”新增；卷三十九《题赠吴国华钓台》，改为《题钓台赠吴国华》，卷四十二《登桐君山》，诗题与卷四十一重出，据他书所引标题改。卷三十八《藏春峡六咏》，其中五古二咏归卷三十八，有总题无分题；七绝四咏归卷四十二，有分题无总题，今重新标署，以归一律。浏阳五咏各分题标署同。个别书信内容的分合重新做了调整。如卷二十三与刘希范部分内容与李泰发（其四）文字悉同，万历本以为是弘治本编书时不慎混入于刘希范之中而删去，今重新补入，以复其旧，而还其历史真相。又语录中有《余杭所闻》三篇，未编序号，而分别编入卷十一、卷十二、卷十三，读者引用、称举极为不便，今其下分别加上序号[一][二][三]，就便于使用了。

第三，初版本校记说明中原有一条说“万历本文字不误而他本误者，亦偶出校记，以见版本之优劣，亦略存备考之意”。但在实践中掌握不严，致使这类校记写多了，徒然浪费笔墨和纸张。孟庆媛先生看了指出，校记应以改正万历本的误字为主，不必兼顾版本异同。据此，这次修订，这类校记大都删去了，只留个别确能说明万历本不误的例子，如卷十荆州所闻（四十）：“然孟子力抵（挡，拒）之”，光绪本“抵”作“诋”（诽谤），误，万历本不误。万历本不误而为私家或官方所篡改的那些蔑称金、辽的校记仍保留下来。保留这些校记，不但对正确认识杨时是必要的，而且还可以使人看到现存的《龟山集》的不同版本有优劣之分，有可读和不可读之别。研究杨时，要选用那些未被后人篡改的明代以前（含明代）的版本或经今人重新整理点校并经修订的版本。

第四，这次修订，发现初版本点校中存在一些问题，现都一一予以改正。如卷一《上钦宗皇帝书》“边事之兴，奏报当日至急，脚递于法日行五百里”，“急”属下而属上。卷二十四《婺州新城记》未分段，与全书各篇皆分段的体例不一。一般词语，如“六飞”“田曹”“寡宗”加专名号，显误。卷十七《寄翁好德（其二）》“今试一观之，如何耳”，“耳”衍未删。卷二十《答胡康侯（其八）》引文“所谓岁终则会，唯王及后、世子之膳不会”，“岁终则会”和“之膳”六字脱，未校补。卷十《荆州所闻（三十七）》“齐王顾鸿雁麋鹿以问孟子”，“齐王”为“梁王”之误，卷三十九《题钓台赠吴国华》“摄渭老纵”，“摄”“纵”皆误。今分别据《孟子·梁惠王上》和嘉庆十五年《南平县志·艺文志》改正。初版本留下一些词义不明、既无参校本可据又无辞书可查的点校难题。如卷二十八《哀明道先生》“去圣远而真遗”，各本皆无“真遗”二字，今据[清]毛念恃《龟山年谱》和张夏《龟山年谱》所引本文补出，使成完璧。卷二十九《先君行状》“先君娶陈氏，再娶廖氏，六年卒”，各本同，一本“六年卒”作“六月卒”，初版本阙而未校。修订本考查黄去疾《龟山年谱》有关廖氏和先君卒年的记载及志铭对这类事情记述的通例。确定“六年卒”前刊落“先先君”三字并予补出，先君行状亦成完璧。卷十二《余杭所闻（四十）》“至其论夷惠，以为矜清贞之尤，以放于饿死、寡宗”，初疑“寡宗”为人名而属下。这次修订，细翻《列子》之卷七《杨朱》，知“寡宗”非人名，从而改正原标号并至此断句。但“寡宗”何义不详。卷三十八《送向和卿返京》“洁身忌廉洁”，后三字正德本作“忌庸别”，因文义不详而未校改。修订时，细翻《庄子》之《在宥》篇，找到“廉别”连用的例子，又从《老子（上）》找到“廉”“别”的释义，这才把“洁”改为“秽”，全句便文从字顺，意思昭晰了。地名用简称，一般工具书不载，正确标号最难。卷三十二《钱忠定公墓志铭》“河东诸司与被边属郡如代、岚、石、麟（误作郾）、府。”因有“府”字，初版本便标为“代岚、石麟府”。这次修订，查阅徐学林《中国历代行政区划》一书，知北宋河东路治太

原府，下领3府14州。“代、岚、石、麟、府”是其中的五个州，全称则是代州、岚州、石州、麟州、府州，这就把误标改正过来了。

第五，万历本好用古字，初版本改了一些，如“咲”改“笑”、“恠”改“怪”，但无法尽改，仍保留若干，如“𠄎”（时）、“𠄎”（惧）、“奸”（姦）、“视”（視）等，以体现万历本用字的特点。异体字不改，个别罕见的改为通行常见的，如“兔”改为“晚”。通假字不改，但字形字义罕见的亦改为常见的，如“葶”通“殍”是。避讳字径改，缺笔字补足笔划。过去将“舍：舍”“辟：避”视为通假字，王力主编古代汉语认为这是古今字。古字是古代的兼代字，今字是后起为区别词义而在原字基础上另造的新字。本书即称这种没有通假关系的字为古今字，或分别称为“古字”和“今字”。现代汉语第三人代词“他”称人，“它”称物，分工明确。万历本“它”称物称人不分，初版本凡用“它”称人的，悉依清绳祖本、正谊堂本、四库本“它”称物称人不分，初版本凡用“它”称人的，悉依清绳祖本、正谊堂本、四库本、光绪本改为“他”。为保存代词用法的历史真相，凡初版本将称人的“它”改为“他”的，今一律回改为“它”，以满足词汇学、语法学研究者的需要。

第六，古代词“某”，用来指代不明说的或失传的人或事物，有时用于自称，表示谦虚。《杨时集》中一些祭文、行状、墓志铭，各种版本均不出本名而用“名某”“讳某”来代称，造成阅读的障碍。初版本点校时曾用民间族谱资料来破解杨时先君行状中杨时父、曾祖、祖父的本名，用方志的人物传记来破解墓志铭中用“某”称人，如友人章端叔本名甫、周宪之本名武仲、张安时本名驾、郑致刚本名穀、范济美本名舜举等。而书信、序跋和诗题部分则用尊称字号、官职、溢号的方式来称人，与史传、志书称人物用本名的体例不同，造成阅读的难度，影响研究工作的开展和深入。杨时当时也意识到这一点，故在信题、诗题下或加注人物的本名或地名来提示。如卷十八《上毛宪下》注：“名渐，字正仲。”卷三十八《送赵循道赴都讲下》注：“南陵人。”修订本继续破解先君行状中“有子二人，曰某曰某”为“曰时曰度”，卷三十五《王母朱氏墓志》中的“曰某曰某”为“曰埴曰益”。此外，还据书题、诗题、序跋称对方的字号、官职还有溢号，找出一些人物的本名，如胡处梅名理，周伯忱名孚先，杨仲远名敦仁，翁好德名邵，翁子静名谷，邹志完名浩，刘器之名安世，陈莹中（号了翁）名瓘，胡康侯名安国，吕居仁名本中（词人），练质夫名绚，黄用和名缓，萧子庄名顛，胡明仲名宏，范伯达名如圭，张子韶名九成（状元），刘希范名珏，李泰发名光，秦丞相名衿，李丞相名纲，傅国华名墨卿，廖用中名刚，张朝散名舜民（词人），晁以道名补之（诗人），苏左丞名颂，赵清献名抃，陈知默名刚（时婿），徐仲车名积，等等。在辨明信主本名时，发现各种版本的人名中历来相沿有误字，如书信中胡处梅是胡处晦之误，名理，字德辉，号处晦。许少尹是许少伊之误，本名许景衡，傅子鬣是傅子骏之误，本名崧卿，而许高老本名翰，高老是崧老的别称；志铭中的曹辅字戴德是载德之误，马城是马斌之误。初版本和修订本共弄清人物本名的大约在四十人上下，但还有大量的人物本名尚不知晓，连为杨时写字说的练子安教授和杨时劝阻其出家当和尚的陆思仲也如此。知人论世，不知本名，岂非古籍研究者的憾事。

上述探寻人物本名的工作，一直得到孟庆媛先生的肯定和支持。同时她又指出，探寻本名应控制在能体现出与杨时有直接往来的那些诗文的范围之内，因点校与注释毕竟不同。这是很正确的。

杨时博史通经，也是《易》《春秋》《周礼》的名家。朱熹称他“博洽”“天资高，朴实，简易”“所见一定”“有功于学者”。南宋理学家慈溪黄东发说：“龟山气象和平，议论醇正，说经旨极切，论人物极严，可以垂训万世，使不间流于异端，岂不醇儒哉！”（《宋元学案》卷二十五《龟山学案语录》全祖望案语）他通晓世务，勇于担当，勇于屡提积极建议，挽救北宋危局，又自觉担负起传播二程理学的重任，“三传而得朱子，使此道大光，衣被天下”，不负师门重望，是中国历史上“尊师重道”的光辉典范。点校《杨时集》是件光荣而又艰巨的任务，由于数据缺乏和本人水平的限制，虽经修

订，点校中存在的问题一定仍然不少，敬请专家读者批评指正。编辑孟庆媛先生对如何修订提了许多宝贵的积极意见，她认真审阅书稿，细心地不厌其烦地帮助我逐一补上未标的书名、人名、地名的符号，改正点校中的不少差错，最显著的是她在审阅校记中为我改正了“枕块”为“枕干”（《杨时集》卷五《春秋义·不书即位》），改正了“荀攸”为“荀文若”（《杨时集》卷二十七《杂著》一）这等差讹而不出己名。明溪县杨时文化研究会副会长杨友根提供了多幅精美的图像和明溪县宏农杨氏族谱数据，福建师大文学院古典文学教研室徐金凤副教授为我审阅前言，提了修改意见，福建师大文学院博士生导师林志强教授为修订本题签，历史系研究生叶建金为我提供方志数据，福建师大图书馆古籍部、基库和文学院图书数据室的同志为我查书、借书提供方便，对于以上的个人和单位，本人谨此表示衷心的感谢。

2013年12月初稿

2017年6月修改

（责任编辑：林春香）

（上接第107页）

值得注意的是，麦利和希望这些方言工具书的编撰出版“有助于西方国家与中国的友好交流”，虽然麦利和提出此希望的出发点仍然在于传教，且在当时的时政下或许更多只是个美好的愿景，不过对于近代福州社会而言，驻榕传教士创制榕腔罗马字和编纂福州方言工具书，从客观上看对近代福州的社会文化有着重要的意义。而且榕腔方言罗马字的创制及相关方言工具书的编纂与其他地区基督教会所展开的同类罗马字运动相汇聚，成为20世纪初期中国汉字拼音运动的先声。如此观之，传教士研制、推广福州教会罗马字和编纂方言工具书，从某种程度上确实促进了麦利和最初希望的“西方国家与中国的交流”。

（责任编辑：林春香）

《曹学佺年谱长编》前言

陈庆元

曹学佺生于万历二年(1574)闰十二月十五日(公历1575年)。唐王隆武二年、即清顺治三年(1646)九月,清兵入福州,自缢于福州西峰里第。学佺,字能始,又字雁泽,号石仓、晚号西峰,侯官(今福州)人。万历二十三年(1595)进士,天启时官广西右参政,遭严谴;崇祯初,补广西按察司副使,不赴。隆武时为礼部尚书。所著诗文集一百多卷,总名《石仓》。曹学佺的著作,多达数十种,不下两千卷,重要的有:《石仓集》《五经困学》《大明天下一统名胜志》、超大型历代诗歌选本《石仓十二代诗选》。

曹学佺对晚明社会有比较深刻的认识。他写过《三朝纪略序》,板被魏瑄所毁,他本人还险遭杀身之祸。广西时期所作“条议”,事关地方社会的管理、经济、军事等方方面面,是难得的史料。所著《湘西纪行》下(《〈闽中通志〉杂论》)专题论述兵戎、海防、倭患、红夷等,其中《倭患始末》《红夷纪略》,可视为明代倭患史和晚明红夷觊觎中国东南史。

曹学佺倡导编纂《儒藏》。他认为释、道有藏,而儒独无。从二十多岁开始,曹学佺便立下编纂《儒藏》的宏愿,所著《五经困学》、分省《天下名胜志》《字说》,所选编的历代《正史重编》《历代诗选》《历代文选》等著作,实即编辑《儒藏》的实践。

曹学佺是晚明重要的作家,其中诗文集百种,一百多卷。万历中,曹学佺主金陵诗社,为明代金陵诗坛最兴盛的时期之一。他在杭州曾主秋社,在福州则主石仓社、耆旧社、洪江社。他的诗文不主一家,诗自成一格,称“能始体”,为崇祯八大家之一。曹学佺一向被视为宗唐之“闽派”,实际上他的诗和徐火勃等人号称七律很不一样,其五律、七绝为神韵派领袖王士禛所激赏;他自己最看重的是五言古诗,以为诸体中五古最难。曹学佺的古文以短著称。在晚明作家中,曹学佺被称为少有的“真好”山水的作家,其游记为时人称道,读后有令人御风凭虚之想。“今代文章伯,前代山水仙”,就是他的写照。曹学佺还点评过《文心雕龙》。论诗主平和之音,主性情韵致。

钱谦益告诉友人,入闽有两件事是必须做的,一是游武夷山,另一便是拜访曹学佺。曹学佺交游遍天下。他不仅和当时各个流派的数百上千位诗人有或深或浅的联系,还为明清之际重要的文学家如王思任、钱谦益、夏完淳、王夫之等人的著作作过序。研究晚明文学、明清之际的文学,曹学佺是一个绕不过去的重要人物。

清兵入闽,曹学佺拒不合作,自缢死,家遭抄;著作遭禁毁,散失殆尽。乾隆间,其曾孙曹岱华广搜曹学佺诗文,由于畏祸,所编《石仓诗稿》《六一集》之后,除了《六四集》外,悉数不载;所载诸集,亦有改窜。曹学佺的著作,保存最完备的是日本内阁文库藏《石仓全集》本,有110多卷,中国内地各图书馆,去其重复,所藏不及内阁藏本的三分之二。近年来,研究曹学佺的论著,由于未能见到《石仓全集》本,多存在明显的疏漏或错误。《石仓十二代诗选》,今存1700余卷,分藏中国、日本若干图书馆。其中明代部分多达八集,还有分地域编辑之集和社集、闺秀集,明代部分总

计千卷。明代很多诗人的作品多赖此书才得以流传下来。

年谱，在“四部”分类中，属于史部谱牒类。年谱是传统写作的一种文体。钱穆先生的成名之作就是一部年谱著作：《刘向歆父子年谱》（1930）。从文学角度讲，袁世硕先生的《孔尚任年谱》（1962），章培恒先生的《洪升年谱》（1979），徐朔方先生的《汤显祖年谱》（1980），或是奠定他们学术地位之作，或是他们最有代表性的著作之一。本谱自然不能和上述诸先生的年谱相提并论，但是诸先生的著作风范，则是努力的目标。

本人认为，谱主的著作，是年谱撰著最重要的第一手资料。谱主的著作如果没有整理过，撰著年谱时似应与谱主著作、至少是别集的整理工作同时进行。本人在撰著本谱的同时，还进行曹学佺《石仓全集》的点校工作。曹学佺的诗文集，以日本内阁文库藏《石仓全集》为底本，完成近300万字《石仓全集》的点校工作，人民文学出版社已经出了校样。点校过程，实际上是反复熟悉掌握谱主生平第一手资料的过程。本谱的出版，将与《石仓全集》互相发明，相得益彰。本人还认为，在整理别集、完成年谱撰著的基础上，对曹学佺及晚明诗歌的研究，才可能作得比较深入完善。

本谱名为“年谱长编”，材料力求详尽、考证力求严密，论述力求深入。本谱力图将编年、考证、论述熔汇于一书，希冀在年谱学理论方面有所建树。

本谱正文分两大部分：一是总述。总述相当于撰著者新撰之《曹学佺传略》，各条都有书证。二是逐年逐月编排，如果材料比较充分，如能精确到日，就尽量精确到日。各条也都有书证，必要时则加有按语。

年谱，属于史部谱牒类的著作，本人认为，文学家的年谱，也可以写成一部文学批评的著作。近年有学界提倡“批评文体”的研究，认为文学批评可以用各种的文体进行写作，例如《四库全书》总目，其表象是书目提要，其实，提要本身也包含文学批评的内容。在本人看来，年谱也可以是文学批评的一种文体。本谱对一系列与谱主有关的学术问题进行考证、辨证或进行简要论述，时或采取页下注的注释方式。每一条较长的学术注释，实际上就是一篇短论或者一篇论文的提纲，撰著方法上有所创新。例如：编辑《儒藏》的构想，曹学佺的公益事业，曹学佺与闽中丛林，《明史·艺文志》闽中诗坛论述总案，《石仓十二代诗选》编选始末，“闽中十子”名单质疑，“闽中后十子”的提出，万历中年邓原岳首倡重振风雅，《列朝诗集》小传有“兴公体”而不提“能始体”，曹学佺不猛烈批评竟陵，钟惺入闽衡文及其所取士，曹学佺不喜七律，曹学佺的古诗观，曹学佺始论诗主平和，《心史序》透露曹学佺耻仕二姓之信念，曹学佺山水文的凭虚御风的特色，曹学佺被称为晚明“寿文四家”，曹学佺图书流通的意识，叶向高不入三山诗社缘由的讨论，“闽风社集”不是诗社，“西峰社”不是诗社，曹学佺没有所谓的“家班”，“神光大神”是一场声势浩大的笔会，曹学佺闽中弈会，闽中的“书法会”，崇祯间的乐会及其参加者，青山朱熹书院和祠庙是文人的心灵寄托，闽中诗人与漳泉诗人的交往及隔阂，闽海海防的北路与南路，闽南文士与沈有容将军的情谊，闽人亦商亦儒，闽将多能文，等等。

本谱撰著，力求成为一部网状式的年谱。当下某些年谱是“线性”的，“线性”的年谱只关注谱主，不大注意外围的人物；本谱则是“网状”的，与谱主交游的人物多达千人、酬倡作品数千篇，本谱尽可能“一网打尽”。本谱涉及的人物尽可能考其字号、里籍、生卒年、生平仕宦及著述，尤其注重描述与谱主的交往，这点和泛泛而谈的人物小传有很大的不同。

在完成本谱撰著的同时或更早，本人已经完成或正在完成晚明闽人年谱系列若干种、整理相关作家的诗文集若干种，把年谱撰著基础工作做尽可能扎实一些。与谱主曹学佺联系密切的作家，我们都已经完成或接近完成的年谱有：《徐燧年谱》（40万字，广陵书社2014）、《徐火勃年谱长编》及郑怀魁、谢肇淛、徐爌、张燮、蔡复一、林古度诸谱。已经完成的年表有：何乔远、邓原岳、董应举、

许癸、陈一元、陈价夫、陈荐夫、崔世召、陈衍、徐延寿、徐钟器等。这些谱、表都是本谱的相关成果；当然，本谱的完成，也是上述作家谱、表的相关成果。在完成《石仓全集》点校工作的同时或前后，本人和课题组还进行上述部分作家、甚至更多与曹学佺相关的作家的诗文集的点校工作，如徐爌的《鳌峰集》（广陵书社2012）、徐燧《幔亭集》（附《晋安风雅》）、谢肇淛《小草斋集》（福建人民出版社2009）、崔世召《秋谷集》《问月集》、蔡复一《遁庵集》、林古度《林茂之诗文集》等。

本谱使用稀见文献多达数十种。曹学佺一生历万历、泰昌、天启、崇祯、福王弘光、唐王隆武四朝，清兵入闽，石仓、西峰藏书散失殆尽；随后，徐氏藏书楼又散为炮架，大量流失。明清之际闽人的文献搜集相当困难，如：陈价夫《招隐楼集》、马欵的《下雉纂》，都是明钞稿本，海内孤本，分别藏于上海图书馆和福建省图书馆。郑振铎旧藏《芝山集》明抄本，佚名，经考，为湖北沔阳的柴一德所著，今藏国家图书馆。编于明末刻于清初的《崇祯八大家诗选·曹能始诗》，藏于台北“故宫博物院”；颜继祖《双鱼集》，厦门大学图书馆藏有今人辑抄本，仅存零星数篇，而崇祯刻本，则藏于台北傅斯年图书馆，可能都是海内孤本。谱主诗文集《石仓全集》，以及何乔远的《镜山先生全集》，都是日本内阁文库藏本。文渊阁《四库全书》本《幔亭集》只有十五卷，十年前，我们才见到藏于美国国会图书馆的二十卷本缩微（新近我们又在北平图书馆甲库藏本见到此本）。陈圳的《宫闱组韵》，则是日本元禄七年（1694）刊本；《锦溪日记》，则是明万历年间从日本逃到中国来的韩国官员鲁认的稿本，（[韩国]罗州牧乡土文化研究会编，宝物第311号）。搜集的艰辛，非局中人所能解。

本谱附录八种，论和考证各一种，表六种。

一、《曹学佺简论》。简要而又较全面地介绍曹学佺的家世、里籍、生平分期、著作的情况，论述曹学佺的经世济世思想、海防思想、《儒藏》编辑思想、文学思想以及诗文特色，讨论《石仓全集》的版本、卷次及其流传、皮藏情况。

二、《日本内阁文库藏曹学佺〈石仓全集〉编年考证》。日本内阁文库藏《石仓全集》是目前最完备的曹学佺诗文集本，分装六十一册。曹学佺诗文集，最早一集作于万历二十四年（1596），最晚一集则作于崇祯十六年（1643），前后相差近五十年。日本内阁文库藏《石仓全集》六十一册，时间晚的或编码在前，时间早的编码或列于后，收藏单位编目时失于考证，以致误导读者。曹学佺二十多岁开始刻集，尚不能有一个长远的、周密的通盘的考虑，各集集名也有混乱之处。其中有的诗集，作完没有及时刊刻，等到刻他集时，随手附在他集之后，也给读者造成不便甚至产生误读。这个附录对曹学佺百多集诗文作一一辨证、编年。这是撰写本谱非常重要的基础性的工作。

三、《曹学佺交游总表》。本表列出曹学佺交游对象近2500人，以见其交游之盛况。交游对象包括其姓名、字号、里籍，起始记载的时间、地点、事由。起始时间、地点、事由以曹学佺诗文（少数以其他亲朋的诗文或其他文献）为依据。

四、《癸卯社集游宴酬倡表》。曹学佺一生中参加过难于数计的各种社集活动。万历三十一年（1603）年是很有代表性的一年。这一年，曹学佺归家，闽中诗坛前辈赵世显组织芝社，闽中和闽省各地诗人参与者数十人，赵世显后来编集，把自己的集子定名为“芝园稿”，曹学佺把这一年的集子定名为“芝社集”。曹学佺的《芝社集》多数的诗题除了时地人之外，还加注了各次社集的主事者。这一年诗人的重大的集会盛会，至少有两次，一次是桑溪修禊，勒石为记；另一次是中秋福州司理阮自华大会诗友于乌山，参会者百人，称“神光大社”或“乌山大会”。这一年，曹学佺与诗友社集、游宴酬倡多达八十八次，平均四天一次。其他各年的社集、游宴酬倡虽然地点、参与者不尽相同，但以一见多，形式可能大抵相似，故作此表，以资考证。

五、《听曲活动表》。曹学佺平生喜听曲，也懂得度曲，时或与艺人讨论之，在闽人中似较少见。听曲与观剧，都是曲艺活动，两者虽然有相通之处，但是唱曲是说唱艺术，表演还在其次，或者说表

演只限于某些较简单的动作；演剧是表演艺术，说唱从属配合表演。听曲主要是听；观剧有听有观，观为主导。曹学佺喜听曲，却并不热衷于观剧。诗曲也有相通之处，曹学佺以曲论诗，有其独到之处。

六、《弈棋活动表》。曹学佺自幼喜弈棋，成年之后一发不可收，晚年尤耽此道。曹学佺晚岁除组织诗社，还组织画会、乐会和弈会。他在洪山乡旧居附近还兴建了一座闲弈楼，专门供弈棋之用。《闲弈楼作》：“有时招客奕，长日伴僧居。”（《西峰六三草》）弈会有时多达十余人，其中不乏国手。曹学佺精于弈，亦以弈喻诗，颇有独创之处。听曲与弈棋，有别于闽中大多诗人，故特制二表以彰显之。

七、《捐修路桥寺庙及其他善行表》。曹学佺捐修倡修的路桥、寺庙多得难经计数。曹学佺家侯官洪山乡，洪山桥是由乡里通往省城的必经之道，曹学佺前后修桥四五次，花费千金之巨。天启三年（1623），曹学佺复起广西参政，由闽至粤西七千里，途经之桥有毁坏者，他也解囊助修。闽中丛林，大者如雪峰、鼓山、怡山、开元、法海，曹学佺无不为之费金费力。至于远近庵庙，僧人信众往往请其出面主持修缮、兴复，或求其疏文以相号召。闽中名刹鼓山，嘉靖间毁于火，八十年后曹学佺花大力气兴复之，亲自相度，督促开工，主持落成典礼，之后又不断捐修其他殿宇设施，称曹学佺为兴复鼓山之功臣，一点也不为过。曹学佺在粤西，建漓江书院，修复、新建桂林庙宇祠堂、亭台楼阁及其他景观数十处。曹学佺于友生亦慷慨相助，如助徐火勃建藏书楼、为亡友刻书，求其襄助者络绎于道。

八、《徐爌助曹学佺编〈明诗选〉〈明初文选〉》。徐爌是曹学佺一生中至密的朋友，虽然他们的文学观念、诗歌创作的路数不太相同，但是五十多年间情谊如一日，实属难得。曹学佺《石仓十二代诗选》《历代文选》的编纂，多赖徐氏协助，才得以完成。此表仅列《明诗选》《明初文选》部分若干事实以说明之。

本谱撰著始于2003年，前后历时十五年。十五年来，不断有亲友关心相问：最近做什么课题？开始我还可以说，在做曹氏年谱，越往后，我的声音越小，近年来多数场合只能笑而不答。不是怕丢人，也不是说自己不努力，毕竟时间拖得太久太长，能理解的人越来越少。资料的搜集太难了，归纳排比，演绎推理也经常碰到困难。2018新年的钟声数分钟之后就要敲响，这篇前言也将写到最后一个字。我终于可以和关心我的师友说：《曹学佺年谱长编》完工了！

海阔天高，2018，蓄势再发！

2018年新年钟声
敲响之前于福州华庐

（责任编辑：陈颖）