

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3期(总第11期)

目 录

· 朱子学 ·

朱熹和陆九渊的天人观对孟子心性论的继承与发展 王 洁/1

元儒吴海的理学思想

——以《闻过斋集》为中心 顾海亮/8

跨文化语境下《朱子家训》儒家价值理性传递

——兼析田浩先生《朱子家训》英译特点 黄丽奇/24

· 闽学名家 ·

蔡渊《易象意言》研究 白发红/31

从民族意识视角看明代朝鲜燕行使臣“东国有人”理想

——以莆田姚旅《露书》所载朝鲜史料为例 姚诗聪/40

主管 主办 福建师范大学

道德宪法与文明国家

- 论辜鸿铭的国家观及其当代价值 唐慧丽, 夏 箐/51
- 开台进士郑用锡漳浦祖籍地考 涂志伟/55
- 郑杰《注韩居藏书目》考略 颜庆余/65

· 闽学源流 ·

- 刍议篁笥书院与朱子之缘及其历史新篇 朱 清/73
- 从鳌峰到致用, 看清代闽省书院学风的嬗变 张根华/79
- 闽学与闽南文化交融视角下的两岸关系 郑晨寅/90
- 福建金门早期人口外移方式的探讨 董群廉, 洪忆青/101

寺庙文化资产保存与实践

- 以金门龙凤宫为例 刘国棋/108

· 序跋 ·

- 序文三篇 陈庆元/123

Journal of Fujian Studies, No. 3, 2017

Contents

Zhu Xi and Lu Jiuyuan's Concept of Heaven and Man and Its Inheritance and Development of Mencius' Learning of Mental-Nature	WANG Jie/1
Wu Hai, the Confucian Scholar of the Yuan Dynasty, and His Neo – Confucianism Thoughts —— Centering on Anthology of Wenguo Zhai	GU Hailiang/8
Rational Dissemination of Confucian Values of Zhu Xi's Family Instructions from the Perspective of Cross-cultural Communication —— An analysis of Hoyt Tillman's translation of Zhu Xi's Family Instructions	HUANG Liqi/24
On Cai Yuan's Yixiang Yiyuan	BAI Fahong/31
“Korea's Got Talent” - An Analysis of the Aspiration of Korea's Envoy to China in the Ming Dynasty from the Perspective of the Awareness of Nationalism —— According to Korea-related historical literature in Lu Shu by Yao Lv from Putian	YAO Shicong/40
Moral Constitution and Civilization —— Ku Hung-Ming's concept of the country and its contemporary implications	TANG Huili and XIA Jing/51
An Examination of the Ancestral Home of Zheng Yongxi, the First Jinshi Assigned to Taiwan	TU Zhiwei/55
Textual Research on Zheng Jie's An Annotated Bibliography of Han Ju	YAN Qingyu/65
Yundan Academy: Connection with Zhu Xi and Its New Development	ZHU Qing/73
From Aofeng Academy to Zhiyong Academy: An Analysis of the Changes in the Tradition of Academies in the Qing Dynasty	ZHANG Genhua/79
Cross – Straits Relations in the Light of the Convergence of Fujian Studies and South Fujian Culture	ZHENG Chenyin/90
A Probe into the Emigration of the People of Jinmen, Fujian, in the Early Years	DONG Qunlian and HONG Yiqing/101
The Protection of Temple-related Cultural Assets: Theory and Practice —— A Case Study of Dragon and Phoenix Temple in Jinmen	LIU Guoqi/108
Three Prefaces	CHEN Qingyuan/123

朱熹和陆九渊的天人观 对孟子心性论的继承与发展

王 洁

(广西大学文学院, 广西南宁 530004)

摘 要:南宋时期的朱熹与陆九渊,对孟子以“心性论”为核心构建的天人观思想资源在有所继承的基础上发展出了各具特色的天人观思想体系。两者上接孟子的“心性论”作为他们天人观的基础,在承认性善的基础上,一个立足于“性”、一个立足于“心”,来构建各自的天人观思想体系并各有发展,而在天人合一之圣境的终极目标上,二人殊途同归。

关键词:天人观;心性论;孟子;朱熹;陆九渊

如余英时先生所言,“‘天人合一’的观念,是中国宗教、哲学思维的一个独有的特色,这是现代学人的一个共识。”^①先秦时期的“轴心突破”^②后,如何解决“天一相分”后“天人”关系问题,是古代中国各个时代的“基本预设”问题。本文要探讨的是,南宋同时代的思想家朱熹与陆九渊,面对着共同的儒家资源,何以开掘出两条不同的“天人合一”进路,各自的内在理路是什么。

朱熹与陆九渊面对的关于“天人合一”的儒家资源,在先秦轴心突破后,承接孔子的“以仁说礼”而下,有孟子和荀子两大思想资源阵营可供选择,孟子一方持以内在性善论为核心的天人观,以心性论会通天人进而达到一天人之圣境。荀子一方持以性恶论为核心的天人观,在形而下层面上站在外在经验论的立场上化性起伪,主张天人相分斩断了天人合一的可能性。^③显然孟子的思想资源更能为后代儒家学者在天人观上的发挥提供余地。这样由“孟子为儒家的内在超越所开示的基本方式”^④,同时为南宋时期的朱熹和陆九渊所继承并得到了不同内在理路的发展。

一、心性论作为孟子天人观的核心

关于孟子的天人观,最具代表性的就是《孟子·尽心上》所提到的:“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。”^⑤这句话所传递给我们了一个顺序,即

作者简介:王洁,女,广西大学文学院文艺学专业硕士研究生。

① 余英时:《论天人之际》,北京:中华书局,2014年,第63页。

② 关于先秦轴心突破问题,参看余英时《论天人之际》第二章,北京:中华书局,2012年,第76—108页。

③ 关于荀子的天人相分问题,参看路德斌:《荀子与儒家哲学》,济南:齐鲁书社,2010年,第34—46页。

④ 余英时:《论天人之际》,北京:中华书局,2014年,第205页。

⑤ 曾振宇:《孟子新注》,北京:人民出版社,2012年,第206页。

人需先“尽其心”才能“知其性”，人需“知其性”就能够“知天”；人还能够通过“存其心，养其性”来与天合一。这传达出了两个层次，即人可以与自己合一、人还能与宇宙合一，甚至还能够通过与自己合一进而达到与天合一。

孟子是如何做到把人与天沟通起来的？其通道就在于性善论，即心有善端。“他在《告子·上》论‘心之官则思’曾说：‘此天之所与我者。’此语完全可以移用到‘心’有‘善端’上来。换言之，人的‘心’、‘性’的最后源头在‘天’。分析至此，‘与自己合一’和‘与宇宙合一’之间为什么一脉相承，便丝毫不难理解了。”^①孟子认为，人之与动物的区别，就在于有四端之心，就在于仁义忠信是“天之所与我者”，是来源于天的，是天道在人的修养与行为上的显现，所以，在“尽心”、“知性”之后就可以“知天”，而“尽心”、“知性”、“知天”之路是由人而天，通过人性的完成来实现天人合一，引领此后的人们走向一条向内精神超越的内圣之路。

但是，孟子眼中的天与后世儒家眼中的天不仅仅是自然意义上的天，它还承载着政治道德意义，是作为一种人生的意义追求被不断被人为的构建起来的。那么可不可以说，“心”与“性”在孟子这里，其实都是作为善的仁义礼智的抽象综合？综观之，孟子道性善不是直接从性人手，而是从心说起，即心言性。言及“性”时，在《孟子·告子上》说，“此天之所与我者”，人的“性”是由天所直接赋予的，所以人性和天之间是有相通之处的，而具体到人的身上这个相通之处就是“心”。关于人是如何具有与天合一的合法性，也即是成为圣人的合法性，孟子在《离娄·下》提到了“舜，人也；我，亦人也。”^②不论是圣人还是普通人，既然“性”都是“天”之所予，这就为人都可以成为圣人构建出了可能性。而成圣的过程与天人合一的过程是一致的，它们都是儒家终极目标的一体两面。再加上孟子的心性论，就为人人皆可成圣人提供了途径。作为后来者的朱熹与陆九渊就在继承孟子的基础上，一个立足于“性”、一个立足于“心”，作出了各自的发展。

二、朱熹、陆九渊的天人观对孟子的心性论之不同取向

孟子沟通天人之间的关系是为给后世的人们构建出一个理想中的人生意义追求和生存的伦理秩序。“亲亲而仁民，仁民而爱物。”^③“孟子曰，人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”^④“养其小者为小人，养其大者为大人。”^⑤这些话语意味着，孟子的最终理想还是走修齐治平的路线，是先向内的精神超越而后扩散向外的道德伦理之路，并把这条道路通过人的心性与天沟通了起来，为后代的儒家构建出了一个天人合一的圣境的最高理想。

值得注意的是，孟子说过“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”^⑥这里“心”与“理”与“义”是可以“所同然”的，后面又说圣人只是比我们先懂得了内心的相同之处，这是不是意味我们既可以理解为，圣人之所以为圣人是因为他先懂得了“心”的相同之处；也可以理解，圣人之所以为圣人是因为他先懂得了“理”？这两种理解的可能性，就为朱熹把“性”置于“心”之下并把“性”与“理”同等而视提供了依据，在朱熹这里达到天人合一的圣境是要先知性知理；而在陆九渊那里，既然“心”就等于“理”，何不在“心”上直接做工夫以达到天人合一的圣境。虽然在通向终点的路上的侧重点不同，但毫无疑问朱熹与陆九渊都是对孟子性善论的直接继承，都是对孟子的天与人是通过天所赋予人的心性相通思路的

^① 余英时：《论天人之际》，北京：中华书局，2014年，第117页。

^{②③④⑤⑥} 曾振宇：《孟子新注》，北京：人民出版社，2012年，第131、227、105、183、177页。

直接继承，都认为天与人相通的途径在于个体的心性修炼，都是向着天人合一与成圣的伦理道德境界而去，这些相通之处成为了他们的理论基础。在此基础之上，朱熹与陆九渊各自都有了自己的思考与发展。

（一）朱熹对孟子“性”与“心”的继承与发展

1. 分“性”为二

“理”是朱熹哲学的本体，在朱熹的哲学体系里宇宙万物由“理”才能得以存在。但朱熹却又说“性，即理也。”^①把“性”和“理”放在一个同样的高度，朱熹认为孟子对“性”的论述是有不完善的地方的，“孟子只论性，不论气，便不全备。”“孟子说性善，他只见得大本处，未说得气质之性细碎处。”^②孟子言及“性”时，只说“此天之所与我者”、“君子所性，仁义礼智根于心”^③。孟子这里对性的解释，还是与“心”有所相混，而且只说性善，对于人性中的恶是怎么来的并没有做出解释。而朱熹认为“人之性皆善”^④、“盖本性之然，只是至善”^⑤。天命之性纯善无恶，人生来就禀承与天地一理之性，由此不难看出朱熹直接继承了孟子的“性善论”和“心性论”，但有所不同的是朱熹在继承孟子的基础上把“性”分为“天命之性”和“气质之性”。《朱子语类》里是这样记载的“论天地之性，则专指理言；论气质之性；则以理与气杂而言之。”^⑥所以，“天地之性就是与理完全等同之性，而气质之性则是理与气杂的结果。”^⑦这样看来朱熹所谓的人就是“天命之性”与“气质之性”的结合体。人和物就是受“天命之性”为本性，受“气质之性”为形体。“天命之性”纯善无恶，而“气质之性”则会因为具体的人所禀受的不一则有善有恶。这样一来朱熹就把“性”分成了两类，这既保留了孟子对性善的论述，却又解释了孟子未曾说到的“恶”的来源问题。

“朱子以‘理’为其哲学本体，其主要目的与功能在于说明儒家伦理纲常的合理性、必然性、至上性、绝对性和永恒性。”^⑧朱熹认为“理”是这样一种存在，即“凡事固有‘所当然不容己’者，然又当求其所以然者何故。其所以然者，理也。”^⑨但他同时又说，“性即理也”^⑩、“天命之性指理言”^⑪，那么这是不是意味着“性”也是属于“其所以然”和“其所当然”，既然他对“性”做了一个这样间接的定义，那么在“性”上所具有的仁义礼智也是“其所以然”和“其所当然”呢？明显的，朱熹在这里是为天理也即为“性”所具有的传统道德意义与天人合一的内向的精神超越的圣境构建根据。在孟子的理论构架下，人与天所能共通处就是“性善”。这“性”无疑带有浓重的伦理道德意义。分析至此，朱熹的“性”又和孟子的带有儒家道德意义上的“性”直接的相关联上了，但在这里又能看到朱熹自己对于天与人关系的思考与发展。

2. 对“心”的重新阐释：心统情性

“心”这个概念的具体含义在朱熹这里已经跟孟子那里有所不同，孟子那里的“心”还是一个简单的、笼统的与“性”不加区分的形上概念：“‘恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。’‘凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火

①⑩ 黎靖德：《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1986年，第82页。

②④⑥ 黎靖德：《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第78、69、67页。

③ 曾振宇：《孟子新注》，北京：人民出版社，2012年，第215页。

⑤ 黎靖德：《朱子语类》卷五十九，北京：中华书局，1986年，第1387页。

⑦ 杨俊峰：《心理之间》，北京：中国社会科学出版社，2014年，第196页。

⑧ 彭永捷：《朱陆之辩》，北京：人民出版社，2002年，第90页。

⑨ 黎靖德：《朱子语类》卷十八，北京：中华书局，1986年，第414页。

⑪ 黎靖德：《朱子语类》卷六十二，北京：中华书局，1986年，第1492页。

之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。’”^①这意味着在“心”中未发的是恻隐、羞恶、辞让、是非这四端之心，而人通过具体的行动充实进而呈现出来的是仁义礼智，问题是，虽然孟子已经有了“性”是善的，是“天之所与我者”，而“心”有“四端”也是善的，但孟子没有界定出“性”与“心”是什么，它们之间的分野到底何在？也没有明确地解释恶是从哪里来的？而“朱熹认为，性是人内部的本质，是未发的道理。在性之外，还有一个情，情是性的外部表现，是已发出来的情感。”^②就这样朱熹把“性”和“情”区分开了，这就与孟子的“性”有所不同了。但是朱熹还提到了“仁义礼智，性也，体也；恻隐羞恶辞让是非，情也，用也。统性情该体用者，心也。”^③在这里“心”成了“统性情，该体用”的一个存在了，其中“性”变成了“心”之体，“情”变成了“心”之用，“心”处于“性情”之上统摄着它们。这样朱熹把孟子泛化的即心言性，即情言性，明确地区分开了，并把孟子的心性论做了更加细致的发展。朱熹对“性”与“情”的区分，解释了人性中恶的来源，对孟子单纯的性善论做了更加立体的补充。但是朱熹天人观中的最高本体不是“心”，“心”的含义更倾向于虚的方面，在《朱子语类》中就有对“心性”之别的区分：“心性之别，如以碗盛水，水须碗乃能盛，然谓碗便是水则不可。”^④“凡物有心，而其中必虚”^⑤。可见朱熹认为“心”是虚，“性”是实，“心”可以承载并统御“性”、“情”，此正因为朱熹所认为的“心”是虚的，“性”是本，“情”为用。相比于虚的“心”，实的用才是人人日常生活中能表现的也可以加以引导的所在。而朱熹对于“心”、“性”、“情”各自的善恶问题是这样说的“心有善恶，性无不善”^⑥、“情有善恶，性则全善”^⑦，在这里朱熹不仅仅区分出了“心”、“性”、“情”三者之别，还对此三者之善恶做出了规定。这样就一改孟子那里模糊的对这三者定位而使自己的理论系统清晰起来了。“性”才是“天之所予我者”，所以即使朱熹把“心”置于性情之上，但他的理论核心还是“性即理也”。

可以看出朱熹的核心理论“性即理也”还是对孟子心性论的继承，因为在孟子那里“心”与“性”都是用来共同指仁义礼智的。他们二人的最高理想指向的基调都是把“性”认定为伦理道德意义上的仁义礼智，把个体的人对“性”中之善的彰显与实践作为成圣之路上的修养工夫，把天人合一的圣境当作人生意义的最高追求。

（二）陆九渊对孟子“心”的直接继承与对“性”的省去

虽然孟子心性论的关键点在“性善论”，但是在《孟子》一书中很少出现直接论及“性善论”的话语，反而更多的从侧面来论“性善”，最有代表性的就是“四端之心”和“不忍人之心”。在《孟子·公孙丑上》中是这样表述的：“所以谓‘人皆有不忍人之心’者，今人见孺子将入于井，皆有怵惕、恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”^⑧之所以见孺子入井会有不忍人之心，并不是取决于外在的因素而是很自然地发自内心的；而恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心和不忍人之心都是人本心所具有的善，是仁义礼智的端始，那仁义礼智也就是本心所具有的善而未发的东西。既然“性”是天所

①⑧ 曾振宇：《孟子新注》，北京：人民出版社，2012年，第49页。

② 高全喜：《理心之间》，北京：三联书店，1992年，第137页。

③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十六，上海：上海古籍出版社，1986年，第2660页。

④ 黎靖德：《朱子语类》卷十八，北京：中华书局，1986年，第414页。

⑤ 黎靖德：《朱子语类》卷九十八，北京：中华书局，1986年，第2514页。

⑥⑦ 黎靖德：《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1986年，第89、90页。

赋予的，善是本性所固有的，那是不是可以说善也是天所固有的；而性善要通过人的具体行为来表现出来，人在尽己性的同时也在尽天性，具有决定性意义的是掌控人的具体行为的就是人的心。通过“心”的作用彰显天与人的善性，也通过人心，天与人连接了起来。所以，在孟子这里善的意指就是：心即善、性即善，而陆九渊的“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也”^①与前面提到的孟子的“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳”有异曲同工之妙，所以在继承孟子的基础上，“心即理也”^②成为了陆九渊的理论核心。可以看出，陆九渊是直承孟子的心性论去构建自己的天人观的思想体系，陆九渊所认为的“心”与孟子所认为的带有泛化意义的“心”相似，但是却比孟子对“心”的挖掘更加深入。

象山语录载：“某尝问：‘先生之学亦有所受乎？’曰：‘因读《孟子》而自得之。’”^③王阳明也提到过：“象山之学，简易直截，孟子之后一人。其学问思辨、致知格物之说，虽亦未免沿袭之累，然其大本大原，断非余子所及也。”^④这意味着陆九渊的思想在大体上是直承孟子的思想而来的。与朱熹不同的是，陆九渊的理论核心为“心即理也”。“道，未有外乎其心者。自可欲之善于大而化之之圣，圣而不可知之之神，皆吾心也。”^⑤而陆九渊对“心”的进一步阐发就是“故仁义者，人心之本也”^⑥，“四端者，人心之本也，天之所与我者，即此心也。”^⑦这意味着在陆九渊这里“心”就是“理”，就是“性”，所以“心”也就是具有与孟子那里相同的仁义礼智这些道德要求与意义，可以看出来陆九渊的“心即理也”与孟子的心性论的内在论证思路是直接相通的，最终目标都是通向天人合一的圣境。孟子是即心言性的，而性与心在孟子那里的意义都指向人的仁义礼智。所以孟子会有“君子所性，仁义礼智根于心”的话语；但是到了陆九渊这里，直接省略了性，把“心”与“性”全部都贯穿于一个“心”上。“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。”^⑧“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。”^⑨只要在“心”上做工夫，就能直接“知天”、“事天”。而且，陆九渊把孟子的“天之所与我者”的“心”的“性善”直接变成了本心，陆九渊求道的方法就是“发明本心以求理”，这是彻底的以“心”为本体的构建。这样陆九渊就在继承孟子心性论对“心”的理解时又把孟子的心性论合为了心本论。对孟子的“性”与“心”作了简化之外，对恶的来源问题，陆九渊还提出了人心有蔽的说法，即人的善心受到了蒙蔽。“愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下洁虽不同，其为蔽理溺心而不得其正则一也。”^⑩因此，要到达发明本心的程度就要修习本性从而达到明心见性之圣境，这样陆九渊就既解释了恶的来源，又对孟子单一的性善论作出了补充并且也顺着孟子的“存其心，养其性”的修养工夫之路达到与天合一的圣境。

三、朱熹与陆九渊各自的天人合一之路

（一）朱熹精致的“格物致知”

朱熹在“性即理也”、“理一分殊”的指导下，要求人们向心外格物致知，“格物就是只一物

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十六，北京：中华书局，1980年，第483页。

②⑦ 陆九渊：《陆九渊集》卷十一，北京：中华书局，1980年，第149页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第471页。

④ 王阳明：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第180页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷十九，北京：中华书局，1980年，第228页。

⑥⑧⑩ 陆九渊：《陆九渊集》卷一，北京：中华书局，1980年，第9、4、11页。

⑨ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，北京：中华书局，1980年，第444页。

上穷一物之理，致知便是穷得物理尽后我之知识亦无不尽处，若推此知识而致知也。”^①“为学，是自博而反诸约。”^②这意味着需要在逐渐累积的格物中，在众多的数量中发现普遍性的东西，并把这个普遍性的东西领会之后达到一种天人合一的圣境。无疑，这个普遍性的东西就是儒家不断传承下来的承载这仁义礼智的道德象征的“天之所予”的人人都有的“性”，在朱熹这里是“理”。所以格物到最后还是在格万物与人所具有的“性”。“在‘天人合一’的途径上，朱熹也承认气质之性与天命之性的不同，主张通过‘格物致知’的方式来达到‘即物穷理’，通过个人的努力来达到‘一天人’的理想状态。”^③然而在格物致知以后呢？显然在朱熹看来格物致知到极致之处便通晓了天与人之理，因为“性”与“理”在儒家传统以来都是人生意义中最高的指向一种伦理道德境界的天人合一的圣境追求，所以此时的人已经在不断的修身践行中最大化地呈现出了人的道德本性。但是朱熹在要求格物致知的同时，人必须保持敬的态度和涵养，“学者须敬守此心，不可急迫，当栽培深厚，涵泳于其间，然后可以自得。”^④这已经不同于单纯的向心外格物致知，而是一套完整的心内心外去修身践行的体系，是成圣与一天人的必经之路。“敬”和“涵养”还是为了修“性”，这种在知“性”求“理”以期会通天人之圣境的态度与对个体的要求比孟子更加细化了。

孟子只是说行仁义理智是“性”的本质，在自己修身知性知天之后是要“亲亲而仁民，仁民而爱物”的，是由己及人、推而广之的；而朱熹的格物致知最终的追求也不仅仅是自身人格的完善，“为学之序为己而后可以及人，达理然后可以制事。”^⑤这意味着朱熹认为为学最后的目的是为了制事，个人的学识与修养达到了一个水平之后是要推己及人并出来处理社会上的各种事务，而处理事务就免不了要和各样的人打交道，在和人打交道的同时也就是推己及人的过程，然后人又能再进而能再去及其他的人，在理想状态下，社会应该是不断地向着更高的水平发展的。这又与孟子的“亲亲而仁民，仁民而爱物”一样有着成圣之路方面高度相似的伦理倾向。

由以上分析可知，朱熹对孟子心性论的继承与发展点在“性”并且他的理论核心在“性”上。划分“心性”不仅是为了更加完善地说明人心的性是“天之所予”的、是善的，格物致知是先格自己再及人，而“性即理也”的提出更能说明这一点。人性与天地之性承载着仁义礼智的伦理道德意义，人的成圣与一天人是一脉相承的，并由此构建出人生意义的最高追求。

（二）陆九渊易简的“发明本心”

陆九渊与朱熹不同，相对于外在的格物致知来说，他更看重直接在“心”上做工夫。他认为人心有病，“四端万善，皆天之所予，不劳人妆点。但是人自有病，与他间隔了。”^⑥人需要剥落去除人心的病，走发明本心的道路，在洞悟中达到人的本性。并称他的发明本心的方法为“易简功夫终久大”^⑦，反对朱熹的“支离事业”。比如，他曾提到“读孟子须当理会他所以立言之意，血脉不明，沉溺章句何益？”^⑧陆九渊的发明本心就在于“先立乎其大”^⑨，“私意是举世所溺，平生所习岂容以悠悠一出一入而知之哉？必有大疑大惧，深思痛省，决去世俗之习，如弃秽恶，如避寇仇，则此心之灵自有其仁，自有其智，自有其勇，私意俗习，如见睨之雪，虽欲存之

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷五十一，上海：上海古籍出版社，2002年，第2377页。

② 黎靖德：《朱子语类》卷一百八，北京：中华书局，1986年，第2678页。

③ 蒲创国：《天人合一正义》，北京：中华书局，2015年，第148页。

④ 黎靖德：《朱子语类》卷十二，北京：中华书局，1986年，第205页。

⑤ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十五，上海：上海古籍出版社，2002年，第1532页。

⑥⑧ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五，北京：中华书局，1980年，第395、445页。

⑦ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十五，北京：中华书局，1980年，第301页。

⑨ 陆九渊：《陆九渊集》卷十，北京：中华书局，1980年，第138页。

而不可得，此乃谓之知至，乃谓之先立乎其大者。”^①这意味着“立乎其大者”就是“立心”。因为陆九渊的“心”就是指人所具有的道德品格，所以发明“本心”以去病的过程其实就是一个为人所不断彰显的以道德为核心的意义追求过程，也是人逐渐达到圣境与天合一的过程。“陆九渊认为，道德修养必须‘先立乎其大者’，把‘尊德性’放在首位。”^②“道塞宇宙，非有所隐遁，在天曰阴阳，在地曰刚柔，在人曰仁义。故仁义者，人之本心也。”^③做人就要使本心中的仁义礼智之道德彰显出来以达到一天人之圣境，这意味着发明“本心”以求理是最终指向个体的道德，在道德的不断主动内在的呈现过程中，使个体达到天与人合一与心同一的圣境。

由以上分析可知，陆九渊的天人观体系是重点对孟子的心性论中的“心”的继承与发展得来的，陆九渊的“心”与孟子的“心”，一方面都指人的心与道德意义，另一方面陆九渊又把心提到了与天理同样的高度。让人发明本心、做大人这些都是围绕着“心”来成立的。陆九渊的整个理论体系其实也是一种道德本位的，但又不限于个体道德追求。“朱济道说：‘临川从学之盛，亦可喜。’先生曰：‘某岂不爱人人能自立，人人居天下之广居，立天下之正位。立乎其大者，而小者弗能夺。’”^④他的最终目标还是走向了伦理，这与孟子在天人合一的圣境的追求上是相通的。

(责任编辑：林日杖)

① 陆九渊：《陆九渊集》卷十五，北京：中华书局，1980年，第196页。

② 郑晓江：《六经注我》，北京：社会科学文献出版社，2006年，190页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷一，北京：中华书局，1980年，第9页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷七，北京：中华书局，1980年，第91页。

元儒吴海的理学思想

——以《闻过斋集》为中心

顾海亮

(华东师范大学历史系, 上海 200241)

摘要: 吴海为元末明初福建朱子门人后学, 学以朱子为宗。其于理学“理气论”稍有论及, “心性论”上更多的是对“慎独自反”、“主一无适”工夫的讲求。吴海主张“学以致圣”, 对“学”十分重视, 与朱熹提倡的“格物致知”一脉相承。吴海颇为强调践履“礼乐”, 对为政者而言, “礼乐”教化为治世的根本; 对士君子而言, 当以“礼乐”立身, “孝敬父母”是人伦的首要准则。并且“孝悌之道”的发扬和维系, 有赖于“谱牒”的制作, 谱牒即为维系“五伦”的基础。

关键词: 吴海; 《闻过斋集》; 学以致圣; 闻过慎独; 崇礼尚实

吴海(?—1390), 字朝宗, 号鲁客^①, 闽县人^②(今属福建福州)。其生平事迹《明史·隐逸传》有载。清人李清馥《闽中理学渊源考》据《明史·隐逸传》《道南源委》《明分省人物考》等书, 阐述吴海的为学宗旨、生平交游、人格气象:

元季四方盗起, 隐居不仕。学周程张朱之学, 一时名人如贡师泰、林泉生^③、蓝晦^④、王翰^⑤皆雅重之。翰尝仕元, 海数励之, 至翰卒, 以节著^⑥。海教养其子偁, 底于成立焉。明初, 部使者欲荐于朝, 力辞免^⑦。既而, 征诣史局, 复力辞^⑧。居家采摭古今孝子顺孙节

作者简介: 顾海亮, 男, 华东师范大学历史系博士研究生, 研究方向: 宋明理学。

① (元) 吴海:《闻过斋集》卷一《鲁客叙》云:“海幼时, 先君子尝抚海言曰:吾行四方, 乐邹鲁士风之厚, 吾将徙居焉, 苟不遂汝能成吾志乎?海虽幼, 尝在念不忘。比长, 获接先生长者, 交海内名士大夫, 莫不询知其土俗, 其去意大决。…暇日恍然以思曰:‘昔吾幼无识, 时先人犹以囑我, 今有识而反忘之乎?’自是未尝一日不疚于怀, 惧或陨越, 无以承先君子之志, 乃自号‘鲁生’。”

② (清) 郝玉麟修:《福建通志》卷六十二载:“元吴海宅在闽县藤山。”

③ (元) 吴海:《闻过斋集》卷五《元故翰林直学士林公墓志铭》、卷二《觉是先生文集叙》。

④ (元) 吴海:《闻过斋集》卷四《读书室记》、卷七《跋蓝仲晦书三体千文》载其交游。

⑤ (元) 吴海:《闻过斋集》卷七《友石山人墓志铭》、卷六《友石先生传》载其事迹。

⑥ (元) 吴海:《闻过斋集》卷七《友石山人墓志铭》载:“(王翰)屏居永福山中, 为黄冠服十年, 号友石山人, 一妄男子上书荐之, 君闻命下, 叹曰:‘汝岂可更适人哉?’即治木病, 不肯服药, 逮有司迫就道, 遂自引决, 年四十有六。”

⑦ (元) 吴海:《闻过斋集》卷六《与使者书》云:“海自总角迄今, 既衰且老矣。读书成癖, 生理尽荒, 诚以赋性愚戆, 遇事疏拙, 故自有知以来, 绝意当世, 非不欲进, 不敢进也。非固欲退, 乃安分耳。屏居村落, 忽郡文学至门, 奉阁下严命见招, 阁下听悞何人以仆为贤耶?……仆向在先朝, 素未尝出, 岂独在今日乎?世俗务声而不务实, 称人多不得其当见。”吴海受荐缘于朋友秦景容, 卷六《与秦景容书》云:“近日乃知从者在金陵, 适使者至见招, 云因足下称说。”

⑧ (元) 吴海《闻过斋集》卷六《投郑彦斌书》云:“去年使者见招, 仓猝奉书, 吐露情悃, 深赖仁慈, 不夺素志。近日邑丞下逮, 又承使命召赴史局, 仆惊悸迷惑, 寝食不安。”又卷五《与林待制书》云:“向在山中, 承不出山之计已定, 近见除目有翰林国史之命。”

妇烈女，与兄弟之相友爱，娣姒之能和睦者，附以感应祸福，以教乡里。^①又著书言：“杨墨佛老为六经之贼；管商申韩为治道之贼；遗事外传为史氏之贼；芜辞荒说为文章之贼，皆足惑人欲。上之人悉取其书而禁绝之，使天下晓然知正道。”^②慕邹鲁之风^③，平生虚怀乐善，有规过者，欣然立改，因颜其斋曰：闻过^④。为文严整雅奥，咸有矩程，而一归诸理，后学咸宗仰之。著《闻过斋集》八卷，学者称闻过先生。^⑤

吴海素有山水之癖^⑥。自谓生性耿介，与世相忤^⑦。元时，有感于“道与时违”^⑧，无所称誉，遂隐居乡野，远于市廛，不与公卿相往来^⑨。明洪武初，亦以体弱多病^⑩、奉养年迈老母为由^⑪，绝意仕进^⑫。在吴海看来，古之豪杰出处固自有道：“古之豪杰之士，不幸遭时之否，而隐乎崆峒之野，寂寞之乡，与草木同腐而不悔。及值时之亨则出，而经纶天地，品育万汇，使三纲九畴得其叙，昆虫草木遂其性。其出处固自有道，岂容易议哉？”^⑬故其自编《厚本录》一书，教授乡里，宣扬“忠信孝悌”之道。有《闻过斋集》八卷传世。

吴海其学以朱熹为宗，对理学的“理气论”并无过多论说。吴海强调“学以致圣”相当于朱熹提倡的“格物致知论”。在“心性论”上，吴海阐发了理学的“慎独”学说，认为独处之时做到戒慎恐惧、心安于理，便能做到无往而不适。在吴海看来，人禀受先天固有的“天命之性”，但日用酬酢之间喜怒哀乐发而为情，“气质之性”难免不得其正堕为不善，于是便需要“慎独自反”、“主一无适”的工夫。尤其值得注意，吴海颇为强调践履，十分重视“礼乐”。对为政者而言，“礼乐”教化为治世的根本；对士君子而言，当以“礼乐”立身，“孝敬父母”是人伦的首要准则。并且“孝悌之道”的发扬和维系，有赖于“谱牒”的制作，谱牒即为维系“五伦”的基础。吴海素有病疾缠身，故与医者多有交游、对医道颇有研究，由此亦可见其行事笃实。邵铜《闻过斋集》序略对吴海的评价可谓公允：“先生气质刚明，学识醇正，平日践履笃实，生元季绎骚之时，迈德于身，自蔽于不耀之地，駸駸乎不知老之将至，此其可惜云。”^⑭

在元明理学史上，吴海处于承前启后的地位，可与熊禾（1253—1312）相媲美，李清馥说：

①（元）吴海：《闻过斋集》卷一《厚本录序》载。

②（元）吴海：《闻过斋集》卷八《书祸》载。

③（元）吴海：《闻过斋集》卷一《鲁客叙》载。

④（元）吴海：《闻过斋集》卷七《闻过斋箴》载。

⑤（清）李清馥撰，徐公喜、管正平、周明华点校：《闽中理学渊源考》卷四十二，南京：凤凰出版社，2011年，第528—529页。

⑥（元）吴海：《闻过斋集》卷二《送吴生叙》云：“予故有山水之癖，自其为儿时已然，侍宦行游途中遇佳胜处，伫立不忍徙。”

⑦（元）吴海：《闻过斋集》卷二《送程伯崇还江西叙》云：“予以侷直朴固，见病于时。及闲时之所为，然后乃大駭。知举世之尚伪，少适其真，于是益自守，不愿与世俗交往。”

⑧（元）吴海：《闻过斋集》卷二《送程伯崇还江西叙》：“海齿未壮时，目当世窃有陵谷之沈间形诸言，闻者鲜不谓之狂人。又三十余年，不幸而遂验。夫国之兴衰系乎人，一时公卿大夫隆虚饰外，以苟容为贤，附顺为忠，夸诞为高，敏给为才，诡诬为智，谗谄为敬，虽至儒者，亦然使世之人踵踵然慕效之。嗟乎！元之末造风俗，好尚毁誉若是，国之亡非偶然也。”

⑨（元）吴海：《闻过斋集》卷六《别后答贡尚书书》云：“海草茅贱士，居远于市廛，游绝于公卿，无名誉于时。”《复陈左丞书》云：“海，田野之夫。”《投郑彦斌书》云：“衰病之惊久，愿与世疏隔，足迹数年未尝一至城府。”

⑩（元）吴海：《闻过斋集》卷六《投郑彦斌书》云：“仆多病质弱，未壮已衰，此人所共知也。旧有脚疾，不时发动，发则重腿，不能点地，痛楚不可堪胜，亦人所共知也。”

⑪（元）吴海：《闻过斋集》卷六《与使者书》云：“海之事势有大不可者，老母行年九十，雨目俱昏，病废逾年，不能离床第，六丧未举。老母自闻命以来，朝夕忧惶，宿疾加重，此身一动必有不测之忧。”

⑫（元）吴海：《闻过斋集》卷六《复陈左丞书》云：“然念道与时违，才比众劣，遂退伏泯默将三十年，其自处诚以审矣。”

⑬（元）吴海：《闻过斋集》卷七《题大公钓渭图》。

⑭（清）李清馥撰，徐公喜、管正平、周明华点校：《闽中理学渊源考》卷四十二，第528页。

“按郡公叙述先生系于诸儒学派之后，以先生实元代遗民，维道脉之绪者也。余系之明者，盖一代之兴，必有耆儒夙学为邦典型，如存硕果，以继前修而启来学，顾守先待后之责寄焉耳。熊氏勿轩之系于元，吴氏闻过之系于明，皆一辙也。”^①《闻过斋集》为其门人王翰之子王偁所编，因吴海以“闻过”颜其斋，故以之名其集。吴海为文严整雅奥，以道为归，王偁集后跋云：“是编之作，毋虑百余篇，确确乎言切而理当，气充而笔严，读之使人肃容敛气，不肖之心丧匿消沮。”^② 可谓的论。又云：“盖自六经之文不作，濂洛载道之言以下，而文之有益于世者，仅于先生得之。是岂世之文人迁客，操觚执简，驰骋于词藻之场者，所可冀哉？”^③ 虽有言过其实之处，但可见吴海之所宗仰。

一、学以致圣

吴海对“学”的重视，首先表现在：于乡间书院、学校以礼义教化民众笃学力行“忠信孝悌”之道。吴海在《送龙江书院山长叙》一文中，表达对朱熹及其门人陈北溪（1153—1217）的尊崇。漳州本为蛮荒之地，绍熙元年（1190）朱熹出守漳州，以礼义化民成俗。

宋朱文公过化而后北溪陈氏出焉，其民益读书知礼义，往时蹈难死义之夫贞烈不二之妇，亦既有之。^④

“漳有书院在九龙江，始因文公而置”^⑤，朱子欲筑读书室而不果，宝庆元年（1225）郡守危稹始筑“龙江书院”以成其志。^⑥

淳熙六年（1246），郡守方来又建朱子祠以祀朱熹，并以门人陈淳、黄干配祀。元郡儒黄元渊重建之。^⑦ 在吴海看来，龙江书院弟子劝勉乡民、为政者，笃学力行文公、陈氏之道，可以做到“政理民安”。

天下古今治乱，时世不同而人心无不同者，理一而已。……夫欲使民回心而向道，士虽穷而不舍义，虽死而不为乱，则教之事也。今漳学官有官室廩食，有弟子得以施其教，生之行不为徒取具员而已。其见诸儒必劝之以笃学力行，尊文公陈氏之道，勿为流俗所变。见父老子弟，必勉之以孝悌忠信，事上不悖。有问政者，亦将告之曰：“民安则政理，安民在于富之，使民有所赖焉，则难动而易固矣。”^⑧

天理具于人心，人同此心，心同此理，此为教化得以实施的前提，“礼义”教化的目的便是使民回心向道。

古先圣王教化民众“学”为首要，教化的重要场所是“乡间”所设的学校：“学校为育才之区，乡间实首教之地”。

海惟古先圣王化民之政，莫重于学，而学莫先于乡，自乡以及闾巷莫不有师，师教民孝弟忠信，勤力务本。民朝夕出入动作，必稽善而奖之，过而禁之。故学校为育才之区而乡间实首教之地，三代盛时其制若此，治效安得不隆哉。后世视为文具，而俗不逮古。^⑨

老师是教化的重要角色，其教化民众学习的重要内容是“忠信孝悌”、“勤力务本”；其职能在于对民人朝夕出处的行为动作，“稽善而奖，过而禁之”。

① （清）李清馥撰，徐公喜、管正平、周明华点校：《闽中理学渊源考》卷四十二，第528页。

②③ （元）吴海：《闻过斋集》跋。

④⑤⑧ （元）吴海：《闻过斋集》卷一《送龙江书院山长叙》。

⑥⑦ 方彦寿：《朱熹书院门人考》，第30页。

⑨ （元）吴海：《闻过斋集》卷六《阜林乡学记》。

吴海认为，孟子之后唯有“宋周、程、朱夫子”诸儒能继“圣人之道”^①。对士君子而言，“学”的重要内容便是程朱理学倡扬的“格物致知”论。学先立志，不应有丝毫的名利之心，然后“即物穷理”、“存心养性”以致其知。

夫自孟子没而圣人之道不明，异端权谋术数之言横流于天下，洋溢充斥千数百年不能止。逮宋周、程、朱夫子出而继往圣开来学，三才若肇建焉。今其遗书家传人诵，然而士大夫心术之微，闾阎风俗之旧，犹若未释。夫异端权谋术数之习者，其故何哉？圣贤之道著于书，学者不能身体而力行，徒以空言目之，口耳相传虽多无益。顾学莫先于立志，志既定，然后即物以穷理，存心而致知，力行以求至。惟日孜孜，无少间断，则入道有方，进德有序，圣贤可驯致。苟有一毫为利近名之心，则非为己之学矣。^②

元时宋儒遗文仍家传人诵，所以人心得有所主立，风俗之旧得以维系。吴海强调“致知”的同时也应“力行”，这也是朱子的一贯主张^③：圣贤之道虽然著于书，但徒习之以空言，口耳相传并无益处，而应当“身体力行”。学乃为己，孜孜不断力行是为学求至圣的实践环节。

吴海对程朱理学的推崇，没有过多形上本体论的阐释^④，而是对具体道德践履的强调。所以，吴海所理解的“道”是切于人事的当然之理。

夫道者，人伦日用事物当然之理，乃天下古今人物共行之路。道固因人而名也，安得远于人哉？然惟践形尽性者，为能体其全。其次气禀有不齐，是不能以皆尽，必资学而后能。其学者则又知有先后，闻有蚤暮，行有难易，造有浅深。其尤下者，则必千百其功。然学本于志，必虚心克己而后能有受。立志则好笃，天下之物无以易之，好笃则自力，汲汲孜孜而无间断，乃能有进。子卜子所谓“博学而笃志，切问而近思”者，乃为学之要道也。^⑤

人由于天生有气禀的不同，欲尽其性更有待于“学”，道不远人，学者能践其形、尽其性，便可得道之全体。但“知有先后，闻有蚤暮，行有难易，造有浅深”的区别，天分尤为钝下者，甚至需要千百倍用功于他人，为学之要道为在于“博学而笃志，切问而近思”。在此，吴海进一步强调“学本于立志”，好笃力学、无有间断终能有所进步，虚心克己、襟量容物便会有所受益。

在吴海看来，“道无巨细精粗，无乎不在”，为学求道应该知所不足，本乎“升高者必自下，陟远者必自迩”的次序，而不能“好高欲速”。

夫学至于圣人，犹不自足也，况众人乎。夫道无巨细精粗，无乎不在，而实高且远也。惟升高者必自下，陟远者必自迩也，此为学之序也。夫学能知不足则必力，力则无有间断而进进不已，进进而不已焉，则无高远之不至也。彼躐等骤进好高欲速者，望道必不见，为学必无成也。子行乎哉！以予不能足之心施于人，使人人得予不能足之心以为学，使其志立谊明、躬修学得，则措之于用无所不可。苟务外而不务内，事人而不事己者，少有得焉，则矜夸侈大，傲然自肆，其去道益远矣。^⑥

① 吴海对程朱理学的推崇亦可见于《书三先生帖后》一文：“右三先生手帖，伊川、晦翁各一，南轩二。伊川书世不多见，南轩答宜州一帖，论英才都事公文之外，别附此简见闻，臣州将之情相通，而虑事之详如此。伊川书敦重朴素，如周彝商鼎，巧丽遇之。自废南轩，书精神动，越晦翁书意思雍容其心，画皆出于自然，令人敬慕不已。彼世俗专以媚为工，而学者纷然追以求其似，亦何谓哉。”（吴海：《闻过斋集》卷七）

② （元）吴海：《闻过斋集》卷六《阜林乡学记》。

③ 参陈来《朱子哲学研究》第十四章“知与行”，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第366页。

④ 吴海对于形上“理气”的论述可见于《集芳堂记》一文：“乾坤清淑之气，萃于人者为贤俊。其萃于物也，鸟则为鸞鸾凤凰，兽则为麒麟驺虞。其萃于草木也，木则为松、为桧、为楸、为楠、为豫章，草则为兰、为薰、为蕙、为菖、为杜衡、为芷。夫人之与物，物之有是数种，其类虽不同，然皆善也。故善人之所好，亦必从其善焉。”

⑤ （元）吴海：《闻过斋集》卷四《近道斋记》。

⑥ （元）吴海：《闻过斋集》卷二《送郑训导之古田叙》。

并以己之不足之心施于人,使他人皆有不能足之心以为学,因为圣人尚有不能足之心,何况众人。为学力行进不已,必会学有所成。如果为外物所迁,不知为己之学,学稍有所得,傲然无物,便会背道而驰。

在吴海看来,圣人之道难以复明于世,缘于世人对载于经史的圣人之言,无暇顾及并施诸于“学”。

道之不明,学害之也。学之不纯,书祸之也。今天下之书已多矣,然《诗》、《书》、《易》、《礼乐》、《春秋》、《孝经》、《论语》、《大学》、《中庸》七篇,凡六经圣贤之言,未尝多也。商周而下,秦汉以来,十八代之史记,记、传、表、志、编年、纪事之不可无者,未尝多也。所以多者,皆诸子百氏、外家杂言、异端邪说,数之不可计其名。读之毕世不能尽其卷帙,无益于身心,不资于家国,非有补于教化风俗治道,徒为多矣。^①

对“无益于身心,不资于家国”的诸子百家、异端邪说却津津以求“非有补于教化风俗治道”。并且异端邪说危害甚大:“夫杨墨^②佛老诸书,六经之贼也。管^③商申韩诸书^④,治道之贼也。遗事外传,史氏之贼也。芜词蔓说,文章之贼也^⑤。”^⑥其学“堙正理”、“蛊人心”、“坏治道”,不利于人心的安顿、世道的治洽。^⑦吴海由此提出禁绝其书的主张:“窃意上之人有王者作,将悉取其书而禁绝之。然后读书者,得以专其力于圣贤之言,精其志于身心之学,玩其意于国家得失、成败之数。考其实于古今治乱、兴亡之迹。如是,则学正而道明,而书为有益于世。不然者,日盛一日,世滋一世,夫岂有穷哉。”^⑧专意于“圣贤之言”,志于“身心之学”、留意于“国家得失”、考于“古今治乱”,方为学之正道。

吴海对禁书的具体措施亦有阐明:除经史及宋儒道学之书,先秦以来诸家文集加以纂辑为大

①⑥⑦⑧ (元)吴海:《闻过斋集》卷八《书祸》。

② 吴海《读墨》一文对墨家提出批评:“韩退之称墨翟与孔子同道,是何言之过欤?夫墨之于孔,犹紫之于朱也。退之未能深明夫子之道,徒见墨之言大,故从而惑之,墨之道爱而无本,孟子距之之严,惧其惑世害仁而诬学者,而退之所取乃正,在是观其书,以亲士为首,而修身次之,既失先后之序,谓圣王率百姓以尊天、事鬼、尚贤者,天鬼百姓之利不上同,则天鬼恶而罚之。言天必鬼矣不专理哉。锥刀井木之喻。其所长大盛难守,则老氏之意而自异于道矣。曰:得意贤士可不举,不得意贤士不可不举,举贤亦有异与七经二论,究其旨归不过以力时急而自养,俭为治国之本,墨翟生战国之世,原其立心以爱,则固贤于申韩管商之徒,谓其知道则未可,乌敢以并孔子哉。退之晚岁乃能见道,与孟简书言杨墨之害,盖读墨少作也,编录者不知去之耳。因读墨并论之。”(吴海:《闻过斋集》卷八《读墨》)

③ 吴海《读管子》一文对管仲提出批评:“管夷吾在春秋世称为名臣,其相桓公不过接诸侯以相伐,擅其势而窃其利,其奖王室继绝攘戎,事虽正而心则私,不如是不足以成其谋耳。《书》凡分十五篇,亡二十余篇,大会明法制数设利以致人,求其正君道民之术,无有也。至论黄帝、尧、汤益诬矣,菁茅石壁之谋中智所不为。若《内业》、《白心》等篇,其心术之微可见。嗟夫!彼以利诱其君,苟鞅于一时而开后世无穷之祸,身死而其言已违。君薨而国内大乱,智不延于身,又及其君乎,盖其才虽富而心则狭,故识甚浅而功可羞。然其不仁亦甚矣,后世申商晁错之伦无非宗管仲者,孔明自拟,岂谓其才邪。杨忱推尊管氏,亟欲以王霸混之,苏子瞻善论犹以为仁何哉?张焯区区无足道也。”(吴海:《闻过斋集》卷八《读管子》)

④ 吴海《读鬼谷子》一文对鬼谷子提出批评:“鬼谷子三卷二十二章,凡以阴为守,以捭阖飞籍忤合揣摩为用,读之使人神志遁叛,道德消良,真世之大贼也。岂但探囊囊发柜而已哉。人非内有所定而遽观之,未必不为所蛊,既贼于心,必贼于人,用而贼天下,国家传而贼于来世,若是之书,惟当弃而不观,若是之人,惟当绝而不交,妄与之言,必为所诱。呜呼!二帝三王之治,惟不行而世有是人,圣贤君子之学惟不明而世有是书。岂徒斯人之不幸,抑乃天地之不幸,而犹至今存,何邪?有圣王者作是人,固当诛是书,固当焚也。吁可畏哉?”(吴海:《闻过斋集》卷八《读鬼谷子》)

⑤ 在“文”、“道”关系上,吴海认同理学家“文以载道”的观点。《闻过斋集》卷七《书张原震文集后》云:“世俗为文务词胜而已,然多不根于理,岂古人立言之意哉。吾辈幸生濂洛诸儒之后,圣贤之道大明,于是为文而不根于理,则更无足观已。”卷二《觉是先生文集叙》云:“古者文以载道,非苟为空言,亦非笃意于求工也,汉氏以来而文始涉乎技矣。由司马相如以溢靡之词,饰夸谀之智,举世慕之相承至于魏晋六代,而乱杂琐碎不胜其弊,至唐韩子然后能反乎古,逮宋欧、苏而其气益振。盖虽与世升降亦在乎人之自为耳,然非聪明俊拔之士,学问博洽识见精敏者,虽毕其平生之力有不能至焉,则亦可谓难矣。”《薛怀安文集序》云:“古人文不苟作必根于理,诗不苟作必止乎礼义。苟或不然,不如无作也。”值得注意的是,吴海还提出与严羽类似的“以禅论诗”的诗学观:“夫诗正与禅类,学之虽久,悟在一朝。方其学时,何者为悟?及其既悟,何者为学?然未有不学而能悟者。”

全外，其余皆当根绝。^①

夫欲禁之必自上始，使朝廷大臣通经术者，会诸儒讲论，定其品目。自经史某书，及宋道学诸儒之遗言不禁，其他则皆禁之。诸家文集自先秦以来，至近世诸人之文悉加纂辑，类为大全。其余一切除去，自秘府不蓄，绝其根本。然后出令天下，非官所定，民间不得辄藏，坊市不得刊鬻。场屋引用者，黜降停年，民间文字，不得引用无稽之言（如女娲补天、长房缩地、嫦娥入月、阿香驱雷，与凡齐谐杂俎、列仙传、搜神记、幽怪录之类）。异书既绝，数十年之后，童稚生长，不涉异闻，其心志不惑。惟经史圣贤之言入者为主，于以养德毓才，广量成器，其效岂小小哉。^②

并颁布法令对于私自收藏、刊布“经史圣贤之言”之外书者加以严惩。如此数十年，社会环境才能得到净化，人心方不为邪闻异说所迷惑，孩童得以“养德毓才，广量成器”。

在吴海看来，“为学之要”在于能“勤”，在于用志不分。其作《惜阴斋箴》云：

为学之要，务在能勤。勤则业进，不勤志分。古人为学，孜孜求益。靡寒靡暑，亦靡朝夕。孙康映雪，匡衡凿壁。董生课余，家园绝迹。韩子焚膏，穷年弗息。嗜学若兹，宁不成德？今人为学，或怠以嬉。既间既断，无有缉熙。暴弃不悛，忍于自欺。四十无闻，由古所悲。呜呼！人少易壮，壮者易衰。发白齿豁，駸駸相迫。及时不学，汝将何为。大禹圣人，寸阴尚惜。众人分阴，岂可虚掷。暖衣饱食，无所用心。语德则病，奚异兽禽。脐不可噬，后悔何任。诵言座隅，以代砭箴。

古圣贤达孙康、匡衡、董仲舒等乃至大禹，学力、德行的养成都是靠勤学苦读、珍惜寸阴。

在为友人潘氏读书室所作记文中，吴海对“为学之重要性”、“为学之法”作了阐述。古今的英贤豪杰之士“成己成物”、“识事理之当然”都依赖读书（学），因为“天地人物之理”、“君臣父子之义”、“齐家治国平天下之道”、“正心修己之法”皆备具于书。

窃惟天地人物之理，君臣父子之义，齐家治国平天下之道，正心修己之法，莫不昭然具在于书。必读之而后有以识事理之当然，以成己成物而不谬，自古及今，英贤豪杰之士未有不由此者。卜夏言未学，吾必谓之学，君子以为过。季路言何必读书，圣人恶其佞。顾书不可不读，而读之固当有法。盖不读非圣之书，则异端邪说不得以乱吾之聪明，而志定虑专无他岐之惑。讽诵习熟，循序渐进，则无欲速不达舍近取远之病。优游涵泳，沉潜玩索则不徒口耳，而有自得之实。朝夕孳孳无有间断，则温故知新而有日进之益。骤觉勿喜，小得勿足。则人百已千，而有必成之效。嗟夫！去圣既远，遗经徒存，师道不立，斯文殆坠。间有读书者，不啻如空谷之跂音也，抑不知其立心何如也？如以义则为己也，以利则为人也。为己者，自一话一言莫非切己，心存而默识，身体而力行极其至也，虽圣可几也。为人则不过资辨博富词翰，以耀世俗谋取利禄而已，于心身何有焉。故予尝病夫人之不读书而设心以利者，又不若不读之愈也。^③

^① 吴海本人即编纂有《厚本录》一书以为“人道之本”、“养心成德”，《厚本录序》云：“人之大伦有五，而父子、夫妇、兄弟莫先焉，此人道之始也。盖三者居于内，而君臣朋友际于外内者，由恩而起义。外者，因义以生恩，恩厚则义无不隆矣。世学不明，风俗益薄。人道之将不立于天下，予甚惧焉，暇日采摭传记、小说，凡古今孝子、顺孙、节妇、列女、兄弟之相友，娣娣之相宜者，著为一编。必求其行事卓卓而不尚乎，多将使夫妇女童稚、里巷小人，皆向诵而习之，养心以成德。粹有变故祸难，当有所守，又附以感应、祸福、禽兽、微物各为一卷。意谓人道固所当尽，有不能者，观于报应之间，亦可以劝矣。而又不察，则禽兽微物，固犹有人心者，其可不自愧乎？以人道本于此，故名曰《厚本录》。若夫君臣之事则有史册在，朋友之义则学者所讲，此不录。”（吴海：《闻过斋集》卷一《厚本录》）

^② （元）吴海：《闻过斋集》卷八《书箴》。

^③ （元）吴海：《闻过斋集》卷四《读书室记》。

书非圣贤不读，“学”后才能做到“志定虑专”而无惧诱惑。为学的方法在于：“讽诵习熟，循序渐进”、“优游涵泳，沉潜玩索”。如此才能有所收效，切不可急功近利、贪多求速、自满自足。读书的出发点（立心）十分重要：读书于“为己”者，便能义以为上，言行切己而行，做到“心存而默识，身体而力行”；读书“为人”设心以利者，不过徒“资辨博、富词翰”，为进身计以谋取利禄，于心性涵养进德并无益处。

吴海认为，“为学之道”在于“精知而力行”。学而不足可靠进进不已，行而有失则当力改之：“改为天下之大善”、“不改为天下之大恶”。

宜春夏生请于予曰：“敢问为学之道”？予曰：“精知而力行之”。曰：“知有不逮，继可以进，行有所失，则当如何”？予曰：“改之”。改者，天下之大善也。成汤以大圣而不吝改过，蘧伯玉屡察其非而至于化，仲由喜闻过令名垂无穷，古之圣贤犹尔，况后世学者乎？故改者天下之大善也，不改而遂失，天下之至恶也。非遽为至恶也，涓涓可以滔天，星星乃至燎原，故不改者，天下之至恶也。…古之人重改过若此，夫知其不善而日日改之，以至于无可改，岂不为大善乎？不知而不改不明，知而不改自弃。自弃者，不可与言改矣。况念虑之微，方发于中，有善不善，惟自知之，他人不能与为力也。然知之诚难，知之精在乎穷理而已。予试黜子之心而观古人之心，以古人所行验之子之所行，合则由，不合则改。^①

“学”并非仅为知识的获得，而是包括“知”和“行”两方面。对于过失，不知而不改为不明智，知过而不改（行）是为自弃。人心念虑的发动，是善是恶惟有已知。对于人心善恶的知晓是很难的，“精知”端赖“穷理”的工夫：一个很好的办法就是“以子之心而观古人之心，以古人所行验之子之所行”，相合则为善，不合即为不善。

综上所述，吴海特别重视“学”，对民众而言，以礼乐教化民众笃“学”力行“忠信孝悌之道”，以达到移风易俗的目的；对士君子而言，“学”就是程朱理学宣扬的“格物穷理”论：“学的内容”是载于经史的圣人之言、宋儒的道学之书，而诸子百家皆当禁绝；“博学而笃志，切问而近思”是为学的要道；“为学之要”在于能“勤”，在于用志不分；“为学之方”为“讽诵习熟，循序渐进”、“优游涵泳，沉潜玩索”；“为学之道”是“精知而力行”、“闻过而能改”。

二、闻过慎独

吴海的“心性论”仍依程朱理学。吴海提出“闻过而改”、“慎独自反”的主张。人面对纷繁的世界，本心难免会受蒙蔽。对所犯的过失难以自知，而他人旁观者清，容易觉察到自己的过失。对现实生活中言行过错的知晓，就需要“闻过”的勇气。《闻过斋箴》一文可谓其夫子自道。

海自始知学，窃有志乎圣人之道，然资质愚昧，平日所为，鲜能不悖于理。中夜以思，惕然内惧，诚以人之有过不能自知，而他人知之。人知之，而或将告之，不知其乐闻与否也，则亦将不告而已矣。然则虽欲闻之，安得而闻之，用是扁其见宾会友之所，曰：“闻过斋”。夫过而人告之，幸也，过而不闻，不幸也。告之而不受，受之而不悔，悔而不改，是自弃也。海虽不敏，其忍遽自弃乎？^②

过而能改善莫大焉，但事实上，并非人人都能意识到自己的过失。在乐于闻过的前提下，人能面

^① （元）吴海：《闻过斋集》卷三《改轩记》。

^② （元）吴海：《闻过斋集》卷八《闻过斋箴》。

刺过失以使自己悔悟，乃为大幸。过而不改，便为自弃。

敢因以请而箴用自警云：人之有过，鲜能自知。知而必改，其躬乃治。嗟予小子，实寡实陋。虽曰有志，而未克就。修心以思，据己而为。是敢谓然，自信不疑。忧心皇皇，如疾在体。曷赐之药，而有弗喜。幽幽冥行，摘埴取涂。曷炬烛之，而有弗趋。君子爱人，示之以德。既教既戒，俾我弗惑。善迁则有，过改则无，申以朝夕，悔于坐隅。^①

“立志”、“修心”躬行实践改过自新，为成德所必需。

人禀受“天地之性”是先天固有的“善”，日用酬酢之间，耳目鼻口与万物相感，喜怒哀乐发而为情，“气质之性”难免不得其正堕为不善，这便需要“自反存善”的工夫。

夫善，人所固有也，生而莫不善，天地之性为性也。发而为情，亦未始不善也。耳目鼻口累乎欲，视听言动出乎已，物我相形，万事相感，利害相权也。日用酬酢之间，有不得其正焉，斯其为不善也。反之而善，非取于外也，存其固有者而已矣。故鸡鸣而起，孜孜焉为之，一言之发必稽，一为之施必慎。昼之所营，夜以自考。夜之所息，旦而验之。造次颠沛不敢忽，而况其余乎？夫莫高于天，天者高之积也。莫厚于地，地者厚之积也。莫大于圣人，圣人者盛德之积也。然则君子为善可以有已乎哉？抑古人有言：“善必积而后成，恶虽小而可惧。”夫善恶之势，常相持也，此长则彼消，彼长则此消。善一日不积则隳，一念不继则怠，成者易毁，隳者难全，甚可畏也。^②

“善”与“不善”是人所自为，所以“一言之发必稽，一为之施必慎”，夙兴夜寐、造次颠沛都不能有所疏忽。因为人心之“善恶之势”是此消彼长的关系：“善一日不积则隳，一念不继则怠”，就如同天高地厚都是积累的结果，圣人之盛德亦是如此。吴海亦作铭以自警。

铭曰：人性至善，出乎自然。孰能安之，其动也天。众人不能，气拘物诱。本心既放，遂失其有。子孝臣恭，夫正妇从。岂人实为，惟帝降衷。视听有常，言动有则。一毫不顺，乃害于德。呜呼夙夜，敬之戒之。勿纵尔欲，勿兴尔私。欲胜则流，私胜则蔽。怠胜则灭，巧胜则伪。人心孔炽，善端实微。初六履霜，坚冰以之。精致其知，勇致其力。纤恶不为，善乃可积。积日为月，积月为时。三百六旬，积而为期。积缕成杼，积粒成庾。缕粒或遗，于积奚取。父积遗子，祖积遗孙。孙亦有后，来昆仍云。凡是众善，皆我固有。匪为人积，曷其不可。已则不善，又以加人。不愧于心，不畏于天。恭惟我考，垂言立则。尔不能孝，尔罪罔极。《易》曰：积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。呜呼！可不慎与。^③

人因为为气禀所拘，为物欲所诱，很容易致使本心的放失，这便需要“敬之戒之”的工夫，不使私欲放纵无羁，以复我所固有之善。

言行的善恶他人有目共睹，心之善恶惟有己知。吴海奉程朱理学“主一无适之谓敬”说为圭臬，并作《慎独斋箴》、《慎独箴》二文阐发《中庸》“慎独”说。

尔身不善，众则知之。尔心不善，人莫能窥。既形诸心，尔则知矣。奚必十手，然后为指。凡已善恶，不与于人。欺人则那，欺己欺天。念之未与，鬼神莫测。庸执尔心，主一无适。所谓一者，非物可寻。专静而存，俨乎若临。兢兢夔夔，罔敢或易。如是而发，发必当理。呜呼！夙夜敬之，敬之少或不谨，去道远尔。古人有言，不愧屋漏，在室然矣。出则无咎，静慎其守。动省其机，斯臾弗替，勉哉庶几。^④

① (元) 吴海：《闻过斋集》卷七《闻过斋箴》。

②③ (元) 吴海：《闻过斋集》卷三《祠堂记》。

④ (元) 吴海：《闻过斋集》卷七《慎独斋箴》。

心之未发做到“存静”（静慎其守），心之已发便能当“理”（出则无咎）。只有做到夙夜敬之，存敬稍懈或者不诚谨，便会违道越远：“敬以直内，义以方外。敬义既立，德斯不孤。无行不宜，又何疑乎？”^① 人心的发端变化莫测，应对万物善恶就在一念之间，吴海作《慎独箴》云：

人之一身，心实为主。外以应物，内焉发虑。是心之发，其端甚微。人不能测，惟己独知。惟正惟邪，为善为恶。为公为清，亦为私浊。当其发时，如弩机张。繆则千里，差由毫厘。于何慎之，闲居暗室。慎之又慎，深致其力。勿谓尔独，上帝实临。勿谓无人，尔既有心。孰明匪幽，曷隐不显。无怠细微，戒其不善。一念不善，勿使之萌。不自欺己，意乃可诚。心正身修，家齐国治。举而措之，若掌斯指。噫！言之甚易，为之甚难。难于塞川，难于为山。星文煌煌，青官所赐。野人作箴，以相君子。^②

闲居暗室，心之善恶惟己独知，做到如临上帝、如临深渊、慎之又慎，方能不萌恶念。果能慎独意诚、心正身修，齐家治国平天下并非难事。但在吴海看来，慎独的功夫说起来容易做起来难，甚至比积山塞川还难。吴海《慎德斋记》一文对“慎”加以阐释。

慎者，德之基，君子无不慎也。然德有凶有吉，夫理出于天而具于人心，至善而无恶，纯一而不杂者，为吉德。肆情而荡，逐物而不返，暴逸败悖者，为凶德。顾皆谓之德，则为德者，其可不慎乎？夫驱车千里，慎于发轫，舍矢破的，慎于审机。行慎于陂，言慎于诞，意慎于妄，动慎于礼，取慎于义。由衣服、饮食、威仪之间，以至于贫富、穷达、患难之际，无一而不致其慎者，无一而不系于德也。故慎终如始，慎小如大，非徒慎而已。又必由学焉，学则致知，知则知所择。慎则致确，确则任所守，此慎德之要也。^③

慎为君子修德的根本。人心禀天地至善纯一的吉德，同时逐物不返情欲放肆便为凶德，这就需要“慎”的工夫。言、行、意、动、取当慎；衣服、饮食、威仪之间，贫富、穷达、患难之际，皆当以“慎”贯其间。吴海认为，确守“慎”德的同时，“学”以致知，才能知所抉择。

程朱理学道德修养的工夫论有两条：“主敬以立其本，穷理以致其知”，吴海的“慎独”说相当于“主敬以立其本”，对“为学”的强调相当于“穷理以致其知”。其实，两种道德修养的方法的最终目的都是明吾心所具之理，以提高道德境界，也就是吴海《遗安堂记》一文所言“心安于理”。

夫莫安于理，理出于天而具于人心。物必有则，事必有宜，大而民生伦纪之间，细而日用动静之际，吉凶荣辱之两途，利害失得之前陈，必也审择而处之。顺理则安，逆理为危，危者弃而安者即。虽至颠沛不易，况造次乎？若世有道则仕，无道则隐。进将施利泽于人，退以避祸难于己。其出处固自有宜，非独以退为安，仕即为危也。子向之所处，亦既得其安矣。今吾将语子以大安之道。孟子云：“仁，人之安宅也；义，人之正路也；礼，人之大门也。”诚能得是宅以居，由是门以出，遵是路以行，将见无在不安，无入而不自得，以是淑之身而教之子孙，虽百世安可也。所遗顾不甚远且大矣乎？^④

在吴海看来，人心具“天理”，“民生伦纪”、“日用动静”、“吉凶荣辱”、“利害得失”都得“顺理”而行。“有道则仕”、“无道则隐”，“进利泽于人”、“退以避祸难于己”出处都是以“理”为准的。孟子所谓的“仁，人之安宅也；义，人之正路也；礼，人之大门也”的说法即是“安于理”。

① （元）吴海：《闻过斋集》卷七《直方赞》。

② （元）吴海：《闻过斋集》卷七《慎独箴》。

③ （元）吴海：《闻过斋集》卷七《慎德斋记》。

④ （元）吴海：《闻过斋集》卷四《遗安堂记》。

为之铭曰：事物之理，各有当然。人之置身，亦犹器焉。失平则倾，失正则反。不反不倾，乃得其安。于皇昊穹，降此民德。视听饮食，咸具尔则。子焉克孝，父焉克慈。有子靡疾，堂基播菑。兄爱弟敬，因心友于。既翕既好，无交相瘡。男正乎外，女正乎内。闺门雍雍，燕及童孺。言必忠信，巧给取憎。行必笃敬，蛮貊可行。孰不欲富，得之以义。孰不欲贵，取之有道。决身以饗，终乃贾祸。曰贫与贱，人曷不堪。在分已定，天胡可贪。顺命守素，荼苦茹甘。我思古人，心安于理。苟得闻道，曰毙可矣。凡百君子，念之敬之。鸡鸣而起，为善孜孜。人亦有言，无念尔祖。貽厥孙谋，以燕翼子。我铭于堂，譬彼书绅。善慎尔遗，遗于后人。^①

人置身于世“视听饮食”皆当安于理。“父慈子孝”、“兄爱弟敬”、“男外女内”都是遵理而行。《论语》“言忠信”、“行笃敬”、“欲富以义”、“欲贵以道”等都是古人安于理的表现。

在吴海看来，人能“安于理”并非最终目的，还要能“推己于人”。

夫德非自外来也，得之于天，我固有之也。故自吾之爱亲慈子而推之以及人之老幼，吾食而悯人之不食，吾衣而念人之无衣，已安而不忍人之危。若其恻隐之情，出于天性，随寓而发，非以纳交要誉于人，求报冥冥于天也。然天道无感而不应，人道无施而不酬，顾为德者，不可以是设心而已。^②

以“吾之爱亲慈子之心”推之以及人之老幼、“吾食而悯人之不食”、“吾衣而念人之无衣”，“已安而不忍人之危”，都是出于恻隐之心。在道德境界上，也就是理学家推崇的“仁者与天地万物为一体”境界。吴海《题半方所》有言：

道在天地间，无乎不在，在人之所契焉。若吾夫子叹川流之逝，子思子视鸢鱼之察，伯淳并花柳而至乐存，尧夫玩风月而清意足，彼四君子则然，他人其不谓然乎。盖达人因时而知化，遇物而烛理，景触于外，妙契于中，明月在天，容光必照，随规而圆，随矩而方，方圆大小不系于其所，受至体无亏，因遇而应。^③

夫子“川流之逝”之叹、子思“鸢飞鱼跃”、程颐“傍花随柳”、邵雍“玩风弄月”都是这种境界的体现。

吴海《独乐千古轩记》一文中“事至物来，应之不劳，随寓而安，无入而不自得”的论说，与《题半方所》“因时而知化，遇物而烛理”的说法类似，都是与“天地万物一体”的境界的体现。按照吴海的说法，即“心安理得”无待于外的“至乐”境界。

有以足于中，无待于外，裕于己不求于人，则心逸体顺，神融而气和，乐之发于中，如饮者之醉，食者之饱，充然陶然可以自喻而不可以告人也。若嗜利者，以货财为乐。耽禄者，以势位为乐。彼内实无有而恃物以矜，不得则戚，得之而惴惴焉恐失之，乐果何自而生耶？乃至老释之徒，遗形骸，绝圣智，亦姑足谢外胶耳。惟君子能全其性分所有，而无私欲之蔽，日用之间，浩乎天理之流行。事至物来，应之不劳，随寓而安，无入而不自得。昔者吾夫子饮水曲肱而乐在其中，颜子箪瓢陋巷不改其乐，后世学者不能以身体之，知其所乐为何事？独孟子言曰：“万物皆备于我矣”，反身而诚乐莫大焉。而韩愈亦云：“仰不愧天，俯不忤人，内不愧心，发挥明白，圣贤之乐如是，不其至与！”^④

得道君子足于内，不为外物所迁，能够“心逸体顺”、“神融气和”、“充然陶然”，其乐只可自

① (元)吴海：《闻过斋集》卷四《遗安堂记》。

② (元)吴海：《闻过斋集》卷三《种德堂记》。

③ (元)吴海：《闻过斋集》卷七《题半方所》。

④ (元)吴海：《闻过斋集》卷三《独乐千古轩记》。

喻。但“嗜利者以货财为乐”、“耽禄者以势位为乐”，其心无得于理而为私欲所蒙蔽，患得患失戚戚然，无乐可言。惟儒家士君子能“全其性分”之所有：夫子“饮水曲肱而乐在其中”、颜子“箪瓢陋巷不改其乐”、孟子“万物皆备于我矣”、韩愈“仰不愧天，俯不忤人”，都是“反身而诚至乐”的境界。具有这种境界的人，流离穷困随遇而适，以理自遣：“丈夫出处不失大节，至于流离穷困而能随所遇而适者，非其中有所得，必能以理自遣者也，古今达人贤士莫不由之。”^①在吴海看来，有元惟刘静修、归彦温能效古圣贤以理自任、竭力死义：“元有天下，垂及百载。末年士大夫心术不明，风俗偷薄，陵夷波委以至亡国。其高风远识，如国初刘静修先生，其次如归彦温，不一二人其竭力死义。”^②

总而言之，吴海的“心性论”学说是在朱子理学的框架下展开的，对于人外在行为的善恶规束，人内心善念的护持，恶念的提撕，吴海分别提出“闻过而改”、“慎独自反”的主张。在道德境界上，推崇理学的“与天地万物为一体”、“反身而诚至乐”的境界。吴海虽对理学未有原创性的理论发明，但其学说却是针对当时社会弊端有感而发。

三、崇礼尚实

吴海虽隐居不仕，但却对国事深表关切，与当时的从政者有所往来^③，主张以礼义治国安邦。闽地素来僻远中原，民人缺少礼义教化而骁勇固陋、质朴无文，为政者难以抚而治之。吴海提倡以礼义教化民众^④，笃学“忠信孝悌”之道，以化民成俗，而非以“禁令法律”治民之罪。^⑤

八闽惟汀僻远，其大民质素少文，其细民勇而固。吏善抚之则易以治，不善抚之则易以乱，非其俗独异也，教之施有弗至矣。夫民知礼，则不犯上。知义，则可服使，生厚则自爱。往时为政者，不知出是，惟以禁令法律为主，民重不堪，遂至无所逃罪，非其民之罪也。圣人有言：不教而杀谓之虐，夫教，治之本也，学校风化之原也。教之道德以淑其心，教之生产以立其业，教之礼义以正其俗，教非徒文词之谓也。文词之为教，犹禁令法律之为政也，抑末矣。夫民知教，则良心生，教立则善人众。大家既服，小民视之而化，风俗无不美矣。^⑥

学校是教化的源头，教化为治世的根本。教化的内容是：以道德淑其心，以生产立其业，以礼义正其俗，教化并非仅就文词而言。教化民众感发良知以向善，便会做到风俗淳美。

在吴海看来，学者当以“礼乐”立身，“修身”、“齐家”、“事亲”都当以“礼”为准绳，《刊子朱子〈家礼〉成读之有感书斋壁自傲》一文云：“吾读《冠礼》而思身之未修，读《昏礼》而思家之未齐，读《丧礼》^⑦而思爱亲之未纯，读《祭礼》而思事亲之未至，吾不孝大矣，

①② (元)吴海：《闻过斋集》卷三《悠然轩记》。

③ 如《闻过斋集》卷一《赠闽县学教谕叙》、《送王潮州叙》、《赠顺昌县综理官叙》、《送燕经历入京叙》等。

④ 吴海对国家纲纪亦十分强调，《闻过斋集》卷一《赠刘金宪卷后序》云：“自古一代之兴，必有一代之制，其纲纪所系治乱关之国家，纲纪系于风宪，自海内多故以来，民心皇皇无所底止，虽守令饕残之所致，亦由任是职者不能提纲振纪，取国家立法之意自坏之。”

⑤ 吴海《美监郡编役叙》一文表达“以民为本”、“役民以时”、“减其赋税”的观点：“古之役民，用其力而已。然岁不过三日，其用之为甚轻。唐制岁役民二旬，有事而加役，免其调役，三旬则租调俱免，不幸有虫霜水旱之灾，即课役悉除之。意用其力，则缓其财，用其财则纾其力。民者，国之本，不欲伤之也。后世役浸重有，但用其力而国家立法非不善，后益诛取焉。”（《闻过斋集》卷一）

⑥ (元)吴海：《闻过斋集》卷二《送宁化训导序》。

⑦ 吴海纂集古人“卜宅营葬”之法为《葬书》。《葬书序》云：“地理之说不可谓无也。古人别州分土，卜宅营葬，率皆用之，则其不可废，亦明矣。世技术之流，张其说以自神，而祸害吉庆纷纷然起。……取古今葬家之言，撮其向于理者，汇为四卷，以示子孙。使不为邪说所蛊，而与我同病者，或将览焉。必能弃其慕利图福之心，而专求必信无悔之道，则亦可以自悔乎？庶不为淫巫瞽史眩也。”（吴海：《闻过斋集》卷一）

吾罪多矣。”^① 吴海认为，“礼”、“乐”相资，其本质是“敬”、“和”。

礼乐，人之大端也。人非礼则不立，非乐则不成。礼非玉帛，乐非钟鼓之谓，谓敬也、和也。理之不可易，情之不可变者也。礼乐相资，礼虽不可无乐，而乐必由于礼，盖礼先而乐后也。^②

在吴海看来，礼以“忠信”为其根本，以“义”为其内涵。礼的本质是“庄敬严畏，勤俭恭逊，而不与人争”，先王以礼“承天道、效地法、管人情”。对于君子而言，以礼持身不可须臾而离，不然便会滋生慢易之心。“礼”甚至关涉其生死安危。

夫礼者，履也。君子之所履也，忠信其本，义其实也。礼不本于忠信，谓之虚礼。揆诸义而不协，谓之忒礼。礼也者，庄敬严畏，勤俭恭逊，而不与人争也。先王以承天道、效地法、管人情。盖得之则生，失之则死，有礼则安，无礼则危。君子不可斯须去身也。斯须不庄不敬，不严不畏，不勤俭恭逊焉，则慢易之心生，肌肤不固，筋骸无束，不至于涣散坠坏而不止，礼之不可不重也如此，礼之不可不慎也如此。昔有子言知和而和，不以礼节之，亦不可行。孔氏过庭之训，尤切然，则礼之用虽在于和，而和之本实由于礼。人不欲学君子则已，苟欲学焉，舍礼奚以哉？噫！世学不明，礼乐道丧，人不为容容苟苟，则为朋比阿私，顾不患其不能和，患其不由礼也。不惟礼而惟和，吾惧其流而不知其极也。其不为乡之原人，则为世之鄙人也者几希。^③

在《论语》中，有子“知和而和，不以礼节之，亦不可行”之言，孔氏劝导子鲤学诗学礼的“过庭之训”，即表明礼乐相资为用。在吴海看来，礼先而乐后，礼虽不可无乐，而乐必由于礼。礼之用虽在于和，但不以礼节之，便会“流于和”而为乡愿之人。面对礼崩乐坏的社会现实，人大多“容容苟苟”、“朋比阿私”，故而不患其不能“和”而患其行不由“礼”。^④

吴海对孔门的“博文约礼”十分推崇，其《愚乐斋箴》云：

在昔颜渊，善学圣人。终日如愚，步趋遽遽。在陋巷乐，不知其贫。其愚如何，四勿谨身，博文约礼，从子循循。其愚如何，仰钻瞻忽。卓尔益亲，天道且变，心不违仁。^⑤

颜渊亦步亦趋善学圣人，终日不违如愚，以孔子所教“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言、非礼勿动”谨守其身，心不违仁。

在吴海看来，“以礼守身”首要准则是“以孝事亲”。父母赐予我生命，并教育我“立身行事”、“为人处世”的道理。

凡物之生，实本乎天。人之有身，曰父母旃。天何以报，物则不克。何以报亲，如天罔极。春晖迟迟，草乃生之。勾萌甲坼，敷秀荣滋。春阳匪私，草也至微。至微有心，亦怀报之。鞠我育我，长我畜我。顾我复我，出入腹我。屏我灾害，远我水火。自我能言，教我诵

① (元) 吴海：《闻过斋集》卷八《刊于朱子〈家礼〉成读之有感书斋壁自傲》。

②③ (元) 吴海：《闻过斋集》卷二《林和字叙》。

④ 吴海虽强调“人非礼不立”，但对流于形式的巧伪之“虚礼”深恶痛绝，认为礼起于“素朴”，并与素朴不离：“昔者庄周，高世士也人，命之牛则诺，命之马亦诺。牛与马皆受不辞，而于周之贤未尝少损。…夫天地之生，自太始则有太素，素非朴之谓乎？是其为生之质、物之体、事之原也。夫礼始于构枝，乐始于土鼓，饮食始于污尊燔黍，作服始于衣皮，宫室始于构巢，书契始于结绳，一何其朴邪？是时人淳俗野，率性而为，上下不争，四海如一，当时不知所事，后世无闻其迹。迨中古圣人者作，然后树道以兴教，因质而设文，而典礼品秩文物法度生焉，文质盖彬彬焉，而朴未尝离也。故五帝有雍熙之化，三王成大同之治，万世不能加矣。自是而降，文浮质泯而朴之存益少，故夫子有从先进之语，林放问礼本则大之，子夏闻后素之说，棘成有何以文为之叹，皆衰世之意也。自是而又降，则世愈变，而道愈微，政愈繁，而俗愈偷，然至于今极矣。谄诈以为智，妇孺以为仁，劫质以取信，相下以成礼，简情以为义，五常即虚，九德不立，人纪大坏，求所谓朴，盖万一不存矣。顾其攘攘憧憧，乔乔诘诘，如蝎如鬼，如蝎如蛇。噫！若是尚得谓之人哉！”（吴海：《闻过斋集》卷八《朴存解》）

⑤ (元) 吴海：《闻过斋集》卷七《愚乐斋箴》。

诗。我能步趋，慎我威仪。厉我俭勤，毋我怠嬉。我室我家，亦百具宜。莫恩匪深，式深于渊。莫德匪厚，式高于山。匪天实天，伊母则天，草之于晖，犹或思报，矧伊人矣，而不如草。孟氏有言：实获我心，草则不如。奚间兽禽，春阳载熙。亲颜载怡，壶有清酒。酌言寿之，天监慈母。锡之寿考，锡以寿康。锡以难老，锡之百福。亦淑我后，北堂有萱。葦竹猗猗，孰登斯堂，视我铭诗。^①

父母教育子女“屏灾害”、“远水火”、“诵诗书”、“慎威仪”、“厉俭勤”、“毋怠嬉”，养育之大恩，子女难以为报：“天下有大恩而不能报者，夫恩莫大于生之亲之于子是也，报莫大于称之于其亲是也。然则求其称而不可得，不知所以报之，此人子之心所以惟日不足而不能自己乎？”^②

父母年迈老弱、血气之不足，“视听”、“举动”、“思虑”大不如壮年，便需要子女的奉养。

人之生必本于父母，故其行莫大于孝。君子以父母俱存为乐，而王天下不与焉，则孝子仁人之爱其亲可知已。夫人之身必壮而后有子，迨其子之长，则身已衰矣，迨其子之壮，则身已老矣。视听不利于前，举动不便乎昔，思虑不及于曩时，食少而易饥，肤劣而易寒也。血气之不足，痲痒之相寻，为之子者，岂不思以安之？顾时已迈矣，衰者不可得而复壮，老者不可得而还少。^③

在吴海看来，对父母的衣食住行，应该“尽其养”、“尽其礼”、“尽其敬”、“尽其爱”、“尽其勤”。

虽三牲五鼎尽其养，温清定省尽其礼，洞洞属属尽其敬，柔色婉容尽其爱，左右无方尽其勤。然往者不可及，来者未可期，而日不足矣。鸡鸣而起，问其寝也，视日之旦，而忧其中。既侍膳也，视日之中，而惧其昃。将夕食也，视日之暮，惟畏其下。盖将以月，为日而不足，必将以岁为日，而犹不足也。岁且更矣，念吾亲之齿虽益一，而来者益狭，慕恋之情益切。故视景而喜，视阴而疑。惟恐吾事亲之日短，于不可及者，不得施焉，此圣人所为喜惧者也。^④

自朝自暮，对父母的寝居饮食要做到尽心尽力；日居月诸岁月流更，父母之年不可不忧。吴海作诗以自警。

又道以诗云：瞻彼日矣，其晖煌煌。爰升于天，耀于四方。瞻彼日矣，维晖融融。耀于四方，升恒于中。人有父母，或者或耄。我有父母，鬓若玄发。人有父母，或靡克具。我则具矣，曰亶有豫。春阳熙熙，淑景载迟。草木具菲，我亲则怡。夏之悠悠，晷陆孔修。薰风时来，我亲不忧。秋日则杲，冬日则燠。则煦其寒，亦解其肃。南陔有兰，北牖有菽。厨有甘旨，以备饗殮。崇我筮豆，洁我罍爵。父母既庆，室家具乐。温温淑人，恪慎克孝。天锡父母，百岁难老。人日不足，尔日孔多，善尔优游，相尔作歌。^⑤

孝敬父母能使其安康怡乐，为家室之大乐。

父母逝世后，人子祭祀奉先祖仍应“事死者如事生”，做到“忠爱”为难、“思孝”为难。

思孝，戒奉先者，必遵训也。夫古人之祭也，事死者如事生，思死者如不欲生，祭之日乐与哀半，夫事死如事生，则忠之至也。思死者如不欲生，则爱之至也。乐与哀半，则思之至也。夫古人之祭如是乎，故夫祭非难也。忠爱之为难，忠爱非难也。思为难，思非难也。

吴海作铭云：

《诗》云：永言孝思，孝思维则，呜呼！可不敬与？铭曰：维父与母，实生吾身。吾

①② (元) 吴海：《闻过斋集》卷四《草心堂铭记》。

③④⑤ (元) 吴海：《闻过斋集》卷四《爱日堂记》。

之所生，子孙至亲。曾是话言，莫匪至教。曰善与孝，顺天之道。尔亦有子，尔亦有孙。有不能孝，尔心岂安。积金遗之，易散难守。良田美宅，宁数世有。书不能读，积亦徒尔。惟善固有，孝可动天。尔不媚天，将胡媚焉？明明祖训，是训是式。祖宗有善，尔世世积。凡百子孙，敬之无斁。

父母生我养我，只有做到“孝”、“敬”才能心安，做到孝乃为积善积德，遗之子孙福德无量。

吴海进一步认为，“孝悌之道”的发扬和维系，有赖于“谱牒”的制作。

谱牒之作，示不忘也。夫人不忘乎祖，然后能不忝乎祖。不忘宗族，然后能亲睦乎宗族，孝弟之道盖在是矣。孝弟者，天下之达道也，不忘则孝弟兴矣。^①

谱牒的制作是为了表达对祖宗的追念、维系宗族的亲睦。在吴海看来，由我之父兄由上推之远祖，皆为我之父；由我身下推至百世，皆为我之子孙；由我之兄弟推至族人，皆为我之兄弟。“亲亲”是谱牒制作的目的是。

谱牒之作，以亲亲也。人之亲莫重乎父子、兄弟，自吾身而上，推而至于远祖，而莫非父也。自吾身而下，推而究于百世，而莫非子也。旁而推之，自吾之兄弟，吾祖吾父之兄弟，至凡族人，皆世世兄弟之次。虽属有远近，礼有隆杀，而义无独殊者，由人之生一本故也。^②

谱牒的制作，就是为维系“五伦”：“人之大伦有五，而父子、夫妇^③、兄弟莫先焉，此人道之始也。盖三者居于内，而君臣朋友际于外内者，由恩而起义。外者，因义以生恩，恩厚则义无不隆矣。”^④“父子、夫妇、兄弟”为人道的始基，“君臣朋友”是推广其恩泽所生之道义。谱牒之学的衰微，使得仁人孝子之心无法“推其本于百世之上，广其恩于百代之下”。

自世姓之学微，而氏族之源溷而难分，而又更数大乱。故家谱牒存者，十不能一二。虽有仁人孝子之心，欲推其本于百世之上，广其恩于百代之下者，亦将何所从哉？^⑤

在吴海看来，古代宗法社会的维系都有赖“谱牒”^⑥，并且因此“孝弟隆而习俗美”，王道治世较为容易达到。

古者宗法行于天下，宗族有所统一，人心有所联属，故孝弟隆而习俗美。先王之治易易然。是法既废，人各以意，自私其亲，恩不广而义不终，至有视周亲若涂人者。然则今日所赖，惟简牒之存，使知木本水原之义，是谱所以作也。嗟夫！夫人孰不念祖宗哉？亦孰不愿其子若孙世世亲睦哉？而祖宗之望有不若予乎？苟推予之心以及祖宗，则远者犹近，疏者犹亲，服斩而情不斩，属尽而爱无穷。夫恩固赖于相成，而道实原于自致。子焉自致，其孝无怨乎？父之不慈，父焉自致，其慈无疾乎？子之不孝，兄焉自致，其友无责乎？弟之不恭，

① (元)吴海：《闻过斋集》卷二《林氏宗谱题辞》。

② (元)吴海：《闻过斋集》卷二《薛氏家谱序》。

③ (元)吴海：《闻过斋集》卷六《闽寨妇传》云：“吾尝读《列女传》，信人道必本于夫妇。夫妇正，则父子兄弟可得而正矣。暇日取乡邑妇人能守义不失，为众所称者，辞而录之，为世功焉。黄氏者，闽县清廉里黄俊之女，永庆里何登之妻也。年二十五而夫亡，生男才四岁，女生才四月，上无姑嫜，旁无妯娌，产业靡坚不足自给，有功其适人者。黄氏曰：吾夫不幸迫于横祸以死，遗孤藐然，岁时祭祀，实托于吾，吾奚忍弃之，且自始与之齐，既誓不变，今而乃负吾心乎。勤俭刻苦，日夜纺绩以育其子，邻有富人恃财力，每欲侵之，不可。乃挈男女归外家，依父母以居。俟男女既长，乃还。铢积寸累，渐复旧业，年七十犹执女工不废，闾里叹服。其姪宗原为余道，宗原纯慤，谨行善着于友，其言不诬也。呜呼！世下俗偷，民行不立。士大夫不顾廉耻，弃君卖友，生而负之，况其死乎，观于妇人，亦可少愧哉。”

④ (元)吴海：《闻过斋集》卷一《厚本录》序。

⑤ (元)吴海：《闻过斋集》卷二《潘氏世谱叙》。

⑥ 在吴海看来，古人对“图谱”十分看重，《魏氏支派图叙》云：“图谱之设，所以辨氏族，定世次也，古人甚重焉。自离乱荐更，故家大族能保而存之，盖鲜。夫图以著名，必简而易见。谱以记实，则备而致详，此图谱之所以异也。然古人多称谱而不及图，近世多为图而不及谱，故其图之所载杂乱繁碎，遽览之而不能识。”（吴海：《闻过斋集》卷二）

弟焉自致，其恭无恤乎？兄之不友，致于已而不望于人，则其道易成也。^①

子孙追念先宗，祖宗欲子孙世世亲睦，这是人之常情。谱牒的作用在于：“远者犹近，疏者犹亲，服斩而情不斩，属尽而爱无穷。”吴海认为，亲族之间“父慈、子孝、兄友、弟恭”之道都是相互的，做到“自致”他人才能影随：“致于已而不望于人，则其道易成”。谱牒的衰微，使得亲族关系疏远、亲情淡薄，甚至亲族之间形同陌路，谱牒能使亲族知晓“木本水原之义”。

氏所以辨族也，族所以广亲也，系所以原远也。自宗法不行，而先王之礼废，民忽忘其本。有能念先祖而厚宗族者，盖鲜。盖族众则易疏，代远则易忘。此常人之情，不能自其本推之，将见愈疏而愈忘也。谱牒之作，衰世之意也。嗟夫！自一人之身分而至于千百人之身，由一人之世传而至于千百年之世，自千百人视之诚已疏，自一人视之则不疏，由千百年举之诚已远，由一人举之则非远。且吾之所以望吾子孙者，孰不欲其广而不疏乎？孰不欲其久而不忘乎？何等而上之之不及其等而下之也，何待其祖宗之不及待其子孙也，何其不能反而思之也。谱之设，盖欲其贤者，因心而笃之，不肖者反求而得之，有以企而及之也。^②

族众而易疏，代远而易忘，虽为人之常情，但不能推其本则“愈疏而愈忘”。人生于世，都是由祖先一人之身分化而来，一人之世传至今世。从祖先的角度看，后世子孙虽远而实亲。谱牒的制作，就是为了使后世子孙能够反求诸己，以己心揣忖祖先的“欲广而不疏，欲久而不忘”的心思。

吴海先世家藏医书颇丰，并且本人精通“医道”。^③吴海对医者十分崇敬，医良庸关乎人之寿夭，医术为天下之大惠。

举天下之术，惠利足以及人，溥而不穷者，惟医为然。古人以医与相并称，盖相贤否，系天下安危。医良庸关斯人寿夭，小大不侔，顾其类同耳。^④

吴海与金华名医杜梁叟相交甚深，并为其乌稷堂作记。在吴海看来，人由阴阳之气所化生，亦由阴阳之气而病，良医治病在于调其阴阳：“人之有身，备乎阴阳。阴阳不调，疾病乃伤。谓医之良，非有他技。审疾所在，去之而已。”^⑤并且人的喜怒哀乐，饮食起居，都与阴阳相关，人与天地阴阳共享感通：“予问梁叟曰：‘君术何以能若是其妙也？岂亦有说与？’梁叟曰：‘人者，天地阴阳之会。天，雨露风霆；地，山川草木、水火土石；人，九脏百骸；天，四时寒暑温凉；地，高下燥湿；人，喜怒哀乐，饮食起居，莫非阴阳而已。夫得是气以生，亦由是气以病。然病有标本、有上下、有内外、有奇恒。吾切其脉、视其色、察其神气形志，审其阴阳参伍相合，而知其所舍。’”^⑥故而，通过对人的脉搏、神色形志的观察，把握其内在阴阳的运转状况，便可对症下药。

在吴海看来，“道之与事，固未尝相远”，对于医道的神妙莫测，吴海以“忠信”解之，赋予医道以“伦理”的意义。

信哉！夫道之与事，固未尝相远也。吾闻古之人有善没者，其出入去来若神人，请其

① (元)吴海：《闻过斋集》卷二《吴氏世谱序》。

② (元)吴海：《闻过斋集》卷一《潘氏族谱叙》。

③ (元)吴海：《闻过斋集》卷一《自试方题》云：乙亥岁，予自武林疾归，逾年弗瘳，以至于困。前后阅医二十余辈，最后医来，但诊脉即辞去，皆云不可治。始甚忧，即不可如何，则安以俟之。赖先世藏书颇多，医方亦数十种，稍读之，以意度其可用者试之，每一试而一疾卒减，遂屡试之，疾以次而除。毕是岁，脱然悉去体矣。自后遍阅诸方，遇家人有疾，请医弗效者，又屡试之，颇皆得愈。因录前后所试及意度可者，哀为集，以备遗忘，而便检寻，不幸有疾，又将以自试，而非敢以试人也。

④ (元)吴海：《闻过斋集》卷一《赠医师郭微言叙》。

⑤⑥ (元)吴海：《闻过斋集》卷三《乌稷堂记》。

故。曰：吾入也，以忠信。吾出也，以忠信。故吾虽没，犹出也；虽出，犹没也。吾不能神，亦不知吾所以神。噫！杜君之医之妙，其犹古人之没之神乎？君且谓不能知，则吾何从知之。惟忠信，则吾所信，而君亦自信也。忠信所以至于道也，何独医哉？^①

总而言之，吴海笃守理学但并不空谈心性，颇为强调实事践履。对为政者而言，“礼乐”教化为治世的根本，其内容为：“以道德淑其心，以生产立其业，以礼义正其俗”，教化民众感发良知以向善，便会做到风俗淳美。对学者而言，当以“礼乐”立身，“孝敬父母”是人伦的首要准则。在吴海看来，“孝悌之道”的发扬和维系，有赖于“谱牒”的制作。谱牒的制作为维系“五伦”：“父子、夫妇、兄弟”为人道的始基，“君臣、朋友”为推广其恩泽所生，古代宗法社会因“谱牒”的维系而“孝弟隆而习俗美”。并且，由吴海与医者的交游、对医道的研究，亦可见其行事笃实之处。

（责任编辑：林日杖）



^① （元）吴海：《闻过斋集》卷三《乌稷堂记》。

跨文化语境下《朱子家训》 儒家价值理性传递

——兼析田浩先生《朱子家训》英译特点

黄丽奇

(福州理工学院, 福建 连江 350506)

摘要: 作为一种古代家训典籍的传世经典,《朱子家训》集中体现了朱熹的儒学研习精华和家庭教育思想,因其内在的儒家价值理性折射出朱子文化的恢宏体系,对今天仍有重要的社会教化和借鉴作用。本文从跨文化语境了解家训典籍英译的客观困难,通过审美、思维、语义等层面分析田浩版《朱子家训》的英译特点,重新认识其普世价值,从而提出在全球化时代要加快朱子理学的对外传播,有赖于更多更好的英译作品的诞生,有赖于运用翻译策略凸显典籍文本的民族性和儒学价值。

关键词: 跨文化; 朱子家训; 价值理性; 英译

一、引言

向往古之文明,尊奉古代家训,是历代中国人进行家庭内部道德教育所崇尚的一种途径。在传统中国家庭中,家训一般是长辈向晚辈传授有关家庭和家庭关系方面的知识,通常就是为了更好地维系、巩固和发展家庭关系,并培养子孙后代处理在社群中的人际关系和参与社群活动的的能力等。因此,可以这么说,家训深化并弘扬了其所在家族的良好家风,间接促进了内在人格的全面发展。

从历史的纵向看,中国传统家训也深刻体现了中国文化的特点。查究相关资料,我国古代家训有其发展的大致历程:大约萌芽于五帝时代,西周时期产生,两汉时期成型,到了隋唐逐渐发展成熟,而到了宋元时期开始繁荣,到明清时期达到鼎盛,之后就由盛转衰。从总体上看,历代家训体现了中国传统儒家文化主要特点是以道德为本位,其中蕴涵的义理值得后人去精研,去创造性地继承。

从历史的横向看,即从文化比较学的角度来看,大体可以这么说:西方文化是一种崇尚科学价值的智性主义文化,印度文化是一种崇尚神性主义的文化,而中国文化则是重视道德的德性主义文化。中国的家训传统,不仅反映了以家庭成员为中心所形成的道德信念,而且折射出儒家的生存智慧、处世之道与价值理性。当我们把目光投向家训,发掘其中对今人有用的价值理性因素,从源头上抓道德教育,尊重人的发展,才能打造一个适用当今社会的精神世界。

朱熹(1130—1200)是宋代伟大的思想家、教育家,集理学之大成,为程朱学派的主要代

表。朱熹留给朱氏后裔的《朱子家训》原称《朱文公家训》，原来收在朱氏家谱中，并不对外。朱杰人说：“《朱子家训》被公诸于世，短短的二十余年，迅速的被社会大众所认同、所接受，并传播到世界各地，被称作中国人的人生法典，足以证明它的价值是具有普世意义的。”^①

其实，朱熹的《朱子家训》在对朱氏外族公布之前，大部分人首先想到的《朱子家训》是明代朱柏庐的《治家格言》，而非朱熹的《朱子家训》。那么，在汗牛充栋的“家训”著述中，为何《朱子家训》能显得卓尔不群呢？这里大抵有两个原因：首先是《朱子家训》文本自身的特点，语言精炼而高妙，虽然全篇仅有317个字，却字字如金，提出了家庭成员的行为准则和基本道德底线，也反映了朱熹深切著明的家庭教育思想和教育方法；其次《朱子家训》能够作为朱子的传世经典保留下来，说明经过历史的沉淀与承接，其价值理性富有生命力，其蕴含的道德信条为社会家庭提供了丰富而具体的道德实践准则。

当前朱子理学的跨文化传播一直备受关注。田浩的英译工作使得《朱子家训》得以在英语世界加快传播。跨文化语境，是一种特定时空中的“文化场”，涉及不同文化积累与文化现状的相互碰撞与交融。跨文化翻译活动拓展了原文本的生命，使原文本得以在新文化中延续。然而，翻译活动不是两种语言符号的简单转换，翻译过程涉及审美层次、思维层次、语义层次的灵活把握。作为翻译主体的译者要充分认识不同语言特性所构成的翻译障碍，借助各种翻译策略与翻译代偿手段作用于翻译客体（原文本），才能有效传达典籍文本特有的民族性和儒学价值。

二、《朱子家训》儒家价值理性传递

（一）儒学经典整体意义的化约

朱子理学是儒家精神的传承与深化，其价值理性不言而喻，在中国近古的社会发展变迁中起了重大作用和影响。《朱子家训》虽然只是朱子那浩如烟海的道德哲学精神资源很小的一部分，却反映了其独有的儒家价值理性，应该受到我们的重视。通过文本分析，不难发现《朱子家训》用凝练素朴的文字对儒学经典整体意义进行化约。其集约价值体现在这十二个字中：“仁、忠、慈、孝”“友、恭、和、柔”“礼、信、敬、爱”。这些简单的概括单字，是朱子研究与传承儒家道统过程中，对四书五经等儒学经典的精华予以整体意义的化约。内容涉及修身、齐家、守正、崇文、尚德、择友等，这些道德理性意义的化约是对家族儒家精神血脉的承传，成为朱子后裔共同的人生指引。

中国古代社会儒家提倡道统，而不是君统。例如，“仁”与“忠”是对立统一的。儒家道德中的政治道德，认为君臣之间，政治管理是必要的。既要求君王的仁德，也对臣德作了具体要求，即为人臣子，要一心事主，要尽心竭力，为了国家民族利益，甚至牺牲自己。《朱子家训》对儒学传统进行了整体意义的化约，有明显的教育倾向，强调家庭成员之间的和睦相处，认为对“家道隆昌”家庭和睦十分重要。妻子的个性温柔与丈夫的性情和顺都对家庭产生影响；对于父母与子女这对家庭关系来说，“慈”与“孝”也是对立统一的；作为父母要尽到自身的义务，对子女做到关心与慈爱，这样子女才更可能尽到“孝”。

再例如，其实《朱子家训》意义化约中的“孝”，对于修身来说是最根本的方面。以敬为先，是传统家训的孝道训诫尤其强调的方面。对父母予以精神赡养，“诚敬存心，实心体贴”，这才是真孝子。“惟持善心，行合道理”，可见“孝”道在古人心中的地位是相当高的，其孝道

^① 朱杰人：《“朱子家训”的普世价值——在马来西亚〈朱子家训〉碑刻揭幕典礼上的讲话》，《朱子文化》2010年第5期。

教化对人的影响十分深远。虽然《朱子家训》写就于遥远的宋代，今天仍然对普罗大众在齐家治家、教戒子弟、处世指导等方面具有积极的指导作用。

（二）与儒家倡导的“齐家”思想相适应

古人早在《周易》的卦辞中就已经明确提出了“教先从家始”“正家而天下定”的主张。而《大学》中提出的修身、齐家、治国、平天下的次序，明确告诉我们修身与齐家是治国、平天下的根本。家庭是社会的细胞，正是千千万万的家庭构成了我们的社群。《朱子家训》的价值理性与儒家倡导的“齐家”思想相适，把道德修养与家庭伦理始终当作处世、建功、立业的重中之重。家训中的诸多格言警句，体现了朱子家庭实际教育中遵循的“天下之治，正家为先”的原则。

细读《朱子家训》，可以看出朱熹对以家庭为单位的社会孝道教化的重视。家训中，朱熹同时也对家庭中的父母、兄弟、夫妻、子女的家庭责任与义务有具体的规定和要求。方彦寿先生曾对《朱子家训》进行了深入浅出的解读，认为《朱子家训》在今天仍然是建立和睦家庭的行为准则、倡导人际和谐的行动指南、指导社会人生的当代价值。^①这要求每个人在家庭与社会中应主动承担自己的责任与义务。

任何道德文明行为的养成，皆需要行为的强化和训练。古代许多家训都侧重强调家长的权威，片面强调子辈的义务，一定程度上渗透着封建专制主义、尊长本位主义的思想，因此我们要进行明辨，学会摒弃其中的糟粕。与众多家训不同的是，《朱子家训》中虽然对家庭成员的职责与义务有细化要求，但是总体上可以看出朱熹提倡家庭成员地位的相对平等，成员之间只是在职责与分工方面有不同之处。可见《朱子家训》是朱熹理学价值的集约体现，是儒家文化传承的纽带，是“齐家”的不二宝典。

三、田浩先生《朱子家训》英译分析

翻译家许钧先生说过：“具有全人类性的思维是翻译活动的基础。”^②美国译者田浩（Hoyt Tillman），是一位知识渊博的儒学研究者，曾学习过美国史和欧洲史，研究兴趣包括中国史研究，尤其是宋元思想史研究。其主要导师是史华慈（Benjamin Schwartz）和余英时。他著有《功利主义儒家：陈亮对朱熹的挑战》《朱熹的思维世界》《儒学话语与朱子说的主流化》等，编有《宋代思想史论》。总之，他是各方一致认可的《朱子家训》的一位理想译者。

典籍翻译的障碍是多方面的，包括历史、政治、社会、文化、审美等因素的影响。因此，不能忽略译者对两种文化与语言的熟悉程度对翻译可行性所产生的影响。如何克服障碍，最大程度地使译文靠近原文，需要译者对文本进行全面关照与审视。田浩先生通过自身扎实的知识储备和文字功底对家训原文本的不断解读、诠释来扩充翻译文本的内涵。其英译工作一定程度上推动了《朱子家训》的海外传播与普及。他翻译的《朱子家训》节奏感强，富有韵律美，与原文独有的古文韵律相切适，同时能够从字词、段落、篇章各个角度灵活处理原文本。下面我们来具体分析一下其译文特点：

（一）审美层面：句式统一与节奏美

好的译文的产生，其中一个重要的方面是译者对原文审美要素的把握。因为翻译的过程是译

^① 方彦寿编著：《朱熹：理学之集大成者》，福州：福建人民出版社，2016年，第122-127页。

^② 许钧著：《从翻译出发——翻译与翻译研究》（中国当代翻译研究文库），上海：复旦大学出版社，2014年，第3页。

者（审美主体）对文本（审美客体）进行的一种再创造过程。这需要译者有较高的审美直觉与审美把握。家训作为一种历史典籍，因年代的久远，在意义的跨文化传递上会有一些困难。翻译时需要译者熟谙两种语言，才可能传达原文本的精髓和审美意象，直击深层的文化信息，使译文在结构性、韵律感等审美维度方面能传达原文意蕴。例如田浩将《朱子家训》的前四句翻译如下：

例 1：

君之所贵者，仁也。臣之所贵者，忠也。

What rulers should cherish is being humane, and what officials should cherish is being loyal.

父之所贵者，慈也。子之所贵者，孝也。

What parents should cherish is nurturing the young, and what children should cherish is revering the family.

兄之所贵者，友也。弟之所贵者，恭也。

What the elder siblings should cherish is being amicable, and what younger siblings should cherish is being respectful.

夫之所贵者，和也。妇之所贵者，柔也。

What husbands should cherish is being harmonious, and what wives should cherish is being tender and gentle. ①

好的翻译需要译者对文本进行整体把握与厘定，同时还要从美学层面实现译文的传情、达意。原文本中大量采用了文言句式结构：“……之所贵者，……也”，原文本属于文言典籍的性质，这对译者提出较高的翻译要求。田浩的译文语法特点鲜明，这里他巧妙地运用 what 作连接代词，采用了英语中的从句用法，即 what 引导的名词性从句，在句子当中充当主语，呈现的翻译“对应项”语言结构是“What... should cherish is... , and what... should cherish is...”。开篇译文连续四处都运用了主语从句，这样的统一的翻译句式避免了冗长，使得译文特点突出，即注重句式的统一，音节韵律感强，富于节奏美。

君，指的是古代帝王，这里译为“ruler”而不是“emperor”，即汉语中的统治者，十分贴切。其实在《论语》中，孔子弟子樊迟关于何为“仁”的提问有三次，而孔子对此也根据具体情况有三种不同解释。这里的“仁”是君王之“仁”，译为“being humane”，而不翻译为其他名词短语，如 humanity，或者其他，主要考虑到上下文语境以及句式统一的需要，采用意义化约翻译，简洁明了。由于采用了这样的句型，后面的几个关键词“忠、慈、孝”以及“友、恭、和、柔”就都用形容词来翻译，这几个词的化约式的对应翻译如下“being loyal, nurturing the young, revering the family”，“being amicable, being respectful, being harmonious, being tender and gentle”，显得译文十分晓畅，言简意赅。整齐划一句式的运用，使得译文具有一种特殊的韵律感、音乐感，读来琅琅上口，富有感染力和节奏美。总之，原文多处的句式结构的统一，都得到译者用另一语言的近乎完美的呈现，这是这个译本的最大优点之一。

（二）思维层面：意义代偿与语境“调适”

翻译活动有其自身的规律，从本质上来说两种跨文化思维系统相互转化的活动。翻译《朱子家训》，对其文本内涵的解读是必要的。由于不同语言类型造成的障碍，理想的译本应该是直译与意译相结合，归化翻译与异化翻译相权衡。在翻译过程中，两种语言思维方式不同，往

① （美国）田浩译：《朱子家训》（中英文版），《朱子文化》2010 第 5 期。

往容易导致翻译时要么过于强调归化, 要么过于强调异化。实际上译者所选择的文化立场, 决定了究竟是采用“归化”还是“异化”的翻译策略。文本中如果过于强调归化或者异化, 也会导致不同文化交流的不畅。所以如何在典籍翻译的过程中把握一个“度”, 这是对译者的重大挑战。

例 2:

子孙不可不教, 童仆不可不恤。Children and grandchildren must be instructed; workers must be compassionately compensated.

这里的“童仆”指的是“仆人帮佣”, 这里翻译为“workers”, 即工人或劳动者的含义, 不够准确, 异化翻译致使原文本意义流失严重; “恤”指的是“体谅关怀”, 考虑到外国读者的习惯, 作者采用意译, 将其翻译为“compensated”, 即赔偿或者补偿的含义, 也不够妥帖, 与原本文意义有所出入。因为“compensate”一般指的是物质上的补偿, 而“恤”涵义更宽, 更多指的是精神上的抚恤。

交友接物, 是一门高深的学问。小事对一个人可以产生潜移默化的影响, 要记得取人之长补己之短。例如, 家训中的这句“慎勿谈人之短, 切莫矜己之长”, 田浩的译文是: Be careful not to gossip about others' weaknesses, and don't be eager to display your own strengths. 在英语语言中, “谈人之短”中的“谈”本来可以翻译为“talk about”, 这里翻译为另一个动词短语“gossip about”, 即八卦、论人长短的意思, 更为贴切。文言文中的“短”, 即一个人的缺点或者不完美的地方, 译为“weaknesses”, 与其反义“长”即“strength”相对应。文本诸多地方, 有家长对子女后裔的敦敦教诲, 翻译时注意语气与口吻。这句译文道出了君子的相处之道, 对人应该做到宽容且谦逊, 千万不要谈论别人的短处, 更不可以仗侍着自己的长处而自以为了不起。

翻译典籍时做到意义完全对等较难, 但是原文本部分意义的流失需要译者进行意义的补偿和语境方面的“调适”, 例如:

例 3:

人能如是, 天必相之。

If people are able to comply with all of these precepts, the Heavens will surely assist them. ①

这句话的意思是: 一个人能做到以上各点, 则老天必定会来相助的。这里的“人能如是”中的“是”翻译为“precepts”, 指的是“格言, 训诫”, 用来指代前面家训中的各条行为规范, 进行意义上面的补偿, “调适”不同的上下文语境, 使得译文清晰明了。

维特根斯坦说过: “一个词的用法是它在语言中的用法。”② 儒家经典的诠释与对外译介的质量, 不仅有赖于译者述、解、爬梳原文意蕴的能力, 而且有赖于译者的中文素养。翻译时, 考虑到跨文化读者的习惯, 用词要有一定的讲究。例如《朱子家训》原文中的这句: 事师长贵乎礼也, 交朋友贵乎信也, 这里的关键词是“礼”和“信”, “礼”翻译为“ritual propriety”, 属于增译, 多出了“ritual”一词, 使得译文更容易理解。“信”翻译为“trust”, 而不是“faithfulness”, 也符合原本文涵义。“事师长”翻译为 In service to teachers and elders “交朋友”翻译为 in interactions with friends, 这两个并列介词短语, 结构紧凑, 用词的合理“调适”符合原文的语境, 简洁地传递出原本文的精妙。

翻译是一项实践性很强的活动, 需要译者跨越不同的话语体系来理解和阐释原本文。好的译

① (美国) 田浩译: 《朱子家训》(中英文版), 《朱子文化》2010 第 5 期。

② Wittgenstein L. Philosophy Investigations [M]. New York: The Macmillan Company, 1964, P20-21.

文应该忠实于原文，力求通顺，采取符合译语民族语言习惯表达的方法，既反对逐字逐词的“死译”，也反对过度自由的“意译”，应该积极运用跨文化思维尽最大可能使译文达意且符合译语习惯。

（三）语义层面：哲理性与形象性相融合

从文化多元维度看，任何一种典籍文本对于另一文化来说，都是一个意义非确定的开放性系统，理解与阐释的角度至关重要，其意义需要译者在翻译过程中进行动态生成和呈现。最终译文的敲定有赖于译者对原文本的透视、分析与把握。

尤金 A·奈达 (Eugene A. Nida) 认为：翻译是指从语义到文体在译语中用最切近而又最自然的对等语再现原语的信息。^① 不同的文化背景下，由于意识形态的差异导致译文中语言“对应单位”的缺项以及结构的错位，给实际翻译造成困难。因此，如何从语义上把握原文，这是译文忠实于原文的关键。一般来说，直译与意译是针对不同的语言解构特点所采取的翻译策略，因为原作的内容要通过一定的形式表现出来，为了传神地传达原文内容，可以采取适合译语的表达方式、语言格律、修辞手段或者词句结构。

家训的哲理性往往体现于文本中出现的隽永的格言警句。因为家训通常是家长用切身体验来感化子女，以身作则，自然易于接受。在说明事理时，译者只有从语义层面传递信息，用最恰当、自然和相对对等的语言翻译家训，才能使得译文简洁而又有感染力。《朱子家训》中出现诸多的经典格言警句，运用类比的方法突出说理的形象性，我们仿佛看到朱子现身说法，例如：

例 4：

此乃日用常行之道，若衣服之于身体，饮食之于口腹，不可一日无也，可不慎哉。

Just like clothes for our bodies and food for our digestion, these daily ethical practices must not be neglected even for a day, so we must be prudent and diligent! ^②

如上《朱子家训》中最后一句蕴含丰富形象的哲理，译者可以先进行语内诠释。田浩的译文能直译的就尽量直译。这里的两个形象比喻，简单地道出修身之道的切己性，“若衣服之于身体”直接翻译为“Just like clothes for our bodies”，将“饮食之于口腹”翻译为“food for our digestion”，符合英语国家的表达习惯。“日用常行之道”翻译为“daily ethical practices”，不按照字面逐词翻译，符合上下文文理和语义，属于灵活的翻译处理。译文讲求形象性与哲理性，突出道德修养的形成不是一蹴而就，只有把学问转化为生活，才可能立业建功。

再例如《朱子家训》原文中的这句“诗书不可不读，礼义不可不知”，其语内翻译是：古圣先贤所流传下来的经典，不可以不读；同时日常也要注意采用符合礼节规范的处世方法。通过语内翻译抓住语义，翻译起来就容易多了，这句的译文是：The Classics Poetry and History must be studied, because what is proper and appropriate must be discerned。体现了朱熹的教育思想：读书是建家立业之本；识礼懂礼则是传家立业的重要方面。“礼义”翻译为“what is proper and appropriate”，并不是把两个字拆开来翻译，而是对原文语义进行扩充，从语义上抓住了原文的内涵。例如《朱子家训》原文中的另一句：“人有小过，含容而忍之；人大过，以理而喻之”，田浩将其翻译为：With tolerance, endure those who make small errors; use reason to instruct those who make big mistakes。这里采用了两个从句结构来进行翻译，紧靠原文暗含的要有包容之心的生活哲理意蕴，采取直译与意译相结合来阐述语义，总体上保留了原作的内容与风格。

^① 谭载喜编译：《奈达论翻译》，北京：中国对外翻译出版公司，1984年，第10页。

^② (美国)田浩译：《朱子家训》(中英文版)，《朱子文化》2010年第5期。

四、结语

当前,面对全球化下西方文化渗透与入侵的现实情势,应着力加强本土民族文化的免疫能力。我们不仅不能轻易摒弃儒学,而且要重新认识与重视儒学中的价值理性。学习《朱子家训》,可以涵养爱心,培养爱众亲仁、博施济众的善良本性,增强践德履道的自觉性。我们应该鼓励国人,尤其是学生群体,通过学习《朱子家训》增强自律意识,追求人格的自我完善,努力做到知行合一,进一步弘扬我国优秀的传统文化。

从文化差异性来看,翻译是一种“戴着镣铐的舞蹈”。《朱子家训》的普世价值的跨文化诠释,要求译者在翻译过程中凸显其典籍文本的民族性和儒学价值。从跨文化角度看,翻译好比两种不同文化的“媒人”,在不同文化的交流与思想碰撞中起到“桥梁作用”。发挥儒学典籍更大的社会教育作用,朱子文化的对外有效传播与交流依赖有更多更好的朱子文化相关的翻译作品出现。田浩版的《朱子家训》英译,向儒学传统价值和伟大的朱子致敬,可谓是朱子理学典籍对外译介的典范之一。除了客观上不可避免地存在意义项不完全对等的问题,以及难免存在归化译法和异化译法难以平衡的倾向,其译本为今后朱子理学的英译研究提供了一种可资参考的翻译范式,有利于间接推动朱子理学的跨文化传播。

(责任编辑:丁翔)

蔡渊《易象意言》研究

白发红

(山东大学儒学高等研究院, 山东济南 250100)

摘要: 蔡渊《易象意言》涉及的易学问题有画卦、易的基本含义、《易传》义理等。在画卦问题上,他以“太极→阴阳→五行”模式来诠释《河图》,没有解决好八卦产生的问题。易无非是阴阳之对待流行,对待流行与先天后天相互关涉,二者呈现体用关系。易与神本质上也是一种体用关系,不同处在于前者之体用都是形而下的,而易与神分属形而上与形而下。“易以道阴阳”,蔡渊认为“阳贵阴贱”。判别四德的阴阳属性,则仁义礼智或阴或阳,不一而足。易有天地自然之易、圣人之易,易道本末一贯,不能“得意忘象”。

关键词: 画卦; 对待流行; 《易传》; 阴阳

一、前言

蔡渊(1148~1236),福建建阳人,字伯静,号节斋,蔡元定长子,为朱子亲炙弟子。蔡渊长于易学,蔡元定临终前曾说:“渊宜绍易学。”蔡元定的易学是蔡渊易学思想的一个源头,而另一源头则是朱子。蔡渊的易学是接着朱子讲的,是朱子易学思想的进一步深化。蔡渊的著作赖四库著录,有两部流传至今:《周易经传训解》和《易象意言》。其中《周易经传训解》是解经注释之作,该书仅仅注释本经而不及《系辞》以下,在体例上以《大象传》置于《彖传》之前;除此,在训诂与义理解析上多从朱子《周易本义》,但也有自己独到的见解。《易象意言》易学杂论类型的著作,专门阐发蔡渊自己对易学的看法,内容涉及卦辞爻辞、理气关系、知行关系、《河图》《洛书》、互体、卦变等等,显得丰富而驳杂。

以往学者多在论述易学史时对蔡渊之学有所涉及,近年也出现了以蔡渊易学研究为课题的硕士论文。林忠军教授在《象数易学发展史(第二卷)》专门有一节讨论蔡渊的象数思想,论及蔡渊《易象意言》中的先后天、画卦、太极、易数、互体诸问题^①。台湾学者高怀民在其《宋元明易学史》中亦专有一节介绍蔡门诸子的易学,对蔡元定、蔡渊、蔡沉三人的易学都有涉及,可惜是著作的摘录而已^②。就我阅读所及,只有林、高二氏的著作专门涉及了蔡渊的易学思想。除此之外,民国易学家尚秉和先生曾有一语,对蔡渊有较高评价,他说:“阳遇重阴,阴遇重阳而当位者,所谓往吉、征吉、利涉、利往、上合志也,此其义宋蔡渊曾创言之,而未大行。”^③黄丽

基金项目: 2014年国家社科基金重大项目“朱子门人后学研究计划”(14ZDB008)子课题:“蔡氏易学研究”。

作者简介: 白发红,男,山东大学儒学高等研究院2015级硕士研究生,主要研究方向:宋明理学、易学。

^① 参见林忠军:《象数易学发展史(第二卷)》,济南:齐鲁书社,1998年,第352-356页。

^② 参见高怀民:《宋元明易学史》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第139-140页。

^③ 尚秉和:《周易尚氏传》,北京:中华书局,2016年,第10页。

媛的硕士论文《蔡渊易学研究》是迄今为止唯一一篇专门研究蔡渊易学的论文，该文长处在于考释了蔡渊生平与易学的渊源和传承，对蔡渊易学思想的研究则滞留于文意的解析，并没有反映出蔡渊易学的面貌来^①。

二、画卦问题

《易象意言》开篇就阐述了伏羲画卦问题，这对《周易》而言是追本溯源的问题。蔡渊说：

一者，奇也，阳之数也。--者，偶也，阴之数也。古者伏羲氏仰观俯察，见阴阳有奇偶之数，故画一以象阳，画--以象阴。见阴阳之中各复生阴阳，故再倍而三，为卦者八，所谓小成者是也。^②

蔡渊把阴阳二爻规定为阴阳之数，阳数为奇，阴数为偶。伏羲仰观俯察所得为阴阳奇偶之数，据数才画出阴阳二爻即一、--两个符号——象出来。此是第一步。第二步则是“阴阳之中各复生阴阳”，变成四个符号；第三步四个符号再次各生阴阳而为八，如此八卦便画出来了。于此处，我们可以得出蔡渊的两点看法：一是数先于象，二是画卦的模式为朱子所谓“一每生二”^③，亦即太极一两仪一四象一八卦的模式。

伏羲画卦之说最早见于《易传》，而《易传》的表述有前后不一致处。《系辞上传》：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”^④《系辞下传》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦……”^⑤古人认为《易传》为孔子所作，因此他们认为圣人则河图、洛书与仰观俯察并无矛盾处，然而两种说法造成的张力实不易消除。蔡渊于此有察：

或谓河图与卦画不相似，伏羲则之而画卦，若之何而则之。夫河图之数，自一至十，一三五七九为阳，二四六八十为阴。一者，阳之始；二者，阴之始。故圣人取一以画乾，取二以画坤。造化之道，气有二而行有五。一三五七九者，阳之行也；二四六八十者，阴之行也。二非五，则不能变化；五非二，则不能自行。故夫子总天之五数，得二十五；总地之五数，得三十。盖言阴阳之所以成变化、行鬼神者，在乎五也。^⑥

所谓《河图》即是朱子、蔡元定所认定的五十五数之图（五行生成图），亦即引文中一至十个数之和。朱子在《易学启蒙》中，“虚”河图中间五、十两个数以为太极；以剩余的奇数一、三、七、九之和二十，偶数二、四、六、八之和二十为两仪；以生数一、二、三、四分别配成数六、七、八、九为四象；再以四方四隅配八经卦。^⑦通过这样的诠释，朱子的确把则《河图》与仰观俯察之间的不一致消融于其“一每生二”的模式中了，使得《河图》与卦画相似。然后蔡渊并没有做到这一步，尽管他敏锐地察觉到了这里的问题所在。他把一至十数分为阴阳二组，并把一和二看作阴阳之始数，圣人直接以一画出乾卦、以二画出坤卦。其它六经卦如何画出，则没有说明。林忠军教授于此认为，蔡渊没有将朱子叠加法贯彻到底^⑧，的确看出了蔡渊的说法

① 参见黄丽媛：《蔡渊易学研究》，福建师范大学2011年硕士论文。

②⑥ 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

③④⑤ 朱熹：《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第240、241、246页。

⑦ 参见《易学启蒙》//孙国中编：《河图洛书解析》，北京：学苑出版社，1990年，第208页。

⑧ 林忠军：《象数易学发展史（第二卷）》，济南：齐鲁书社，1998年，第353页。

中隐含的问题。不过，蔡渊在此采取的毋宁说是周子《太极图说》“太极→阴阳→五行”^①的生成衍化模式。他将《河图》之数分为阴阳两组，象征着阴阳二气；阳数为一三五七九，阴数为二四六八十。阴阳之数各五，这就意味着，在他看来，阴阳二气中自然涵有五行。从造化之道到阴阳二气，再到五行，即是周子《太极图》“太极→阴阳→五行”的模式，这与朱子将《河图》诠释为“太极→两仪→四象→八卦”的“模型”并不相同，尽管朱子在《易学启蒙》中将两种模式调和、使之为一^②。蔡渊之说较之朱子，虽然更加切近《河图》本身^③，然而却没能解决画卦的问题，他所谓的“取一以画乾，取二以画坤”，认为圣人先画乾坤二卦，一个可能的理路是：他以乾坤二卦为父母卦，其余六卦为其所生之子卦，这合于《说卦》“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母……”之说。若果真如此，那么站在朱子的立场上，乾坤生六卦属后天易学，以之来证明画卦问题的先天之学，显然是有问题的。

画卦问题还连带涉及《周易》的性质问题，朱子认为《易》乃卜筮之书。虽为朱子亲炙弟子，蔡渊却在这个关乎朱子易学本质的问题上不从朱子，他说：“……圣人忧之，故以阳奇阴偶之画相错，立象以效其动，使天下之人观此，则可以穷其理之自然，尽性之所当然也。”^④很明显，蔡渊直接以《易》为穷理尽性之书。这个立场更接近传统义理派（相对朱子而言）的共识，如程颐就认为：“其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。”^⑤蔡渊或许压根不理解朱子《易》乃卜筮之书的宗旨，或许有所顾忌，然而与后世大谈《易》乃卜筮之书，使《易》流为术数方技者相比，他不谈《易》乃卜筮之书实较少流弊。蔡渊于朱子易学不取《易》乃卜筮之书，但对《河图》的阐发，先天后天之学的阐释都是对朱子易学的进一步发展。

三、对待与流行

对待与流行是蔡渊易学中极为重要的一对概念，蔡渊常以之来说明先天、后天等易学问题。这一对概念脱胎于朱子易学，是对朱子易学思想的深化。汉唐以来，诸儒都承袭《易纬》之说，认为易有三义：变易、不易、简易。朱子独具慧思，认为易有两义：变易与交易。变易、交易二义着眼于阴阳的变化：

阴阳有个流行底，有个定位底。“一动一静，互为其根”，更是流行底，寒暑往来是也；“分阴分阳，两仪立焉”，便是定位底，天地上下四方是也。“易”有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。^⑥

阴阳有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也；有错综而言者，如昼夜寒暑，一个横，一个直是也。伊川言：“易，变易也。”只说得相对底阴阳流转而已，不说错综底阴阳

^① 周子谓：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。……阳变阴合，而生水、火、木、金、土。”（周敦颐：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年，第4页）笔者浅见，以为此处可以理解为由太极下落而生成阴阳、由阴阳而五行，即“太极→阴阳→五行”的生成衍化模式。《易传》：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”以同样的理路，可以理解为“太极→两仪→四象→八卦”的生成衍化模式。

^② 参见《易学启蒙》//孙国中编：《河图洛书解析》，北京：学苑出版社，1990年，第212-214页。

^③ 所谓“切近”，笔者以为，名之为《河图》的《五行生成图》式，与五行有着先天性的亲密关联。因此，蔡渊用周子“太极→阴阳→五行”的模式来诠释《河图》，当更为切近。

^④ 蔡渊：《周易经传训解·原序》，文渊阁四库全书本。

^⑤ 程颢、程颐：《二程集（下）》，北京：中华书局，1981年，第689页。

^⑥ 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

交互之理。言“易”，须兼此二意。^①

变易是指阴阳的流行，多就时间的变化言；交易是指阴阳的对待，多就空间的相对言。时间与空间绝非丝毫不相干涉的两物，它们统一于阴阳之气，且在阴阳之气的统摄之下相互交融。用朱子的语言来说就是，流行与对待不可截然分开，流行是对待的阴阳的流行，对待是流行的阴阳的对待。朱子强调流行与对待的相互关联，蔡渊以此二者说明易学的先天、后天问题，使之更多地呈现出体用关系的意味。

天地之间，对待流行而已。对待者，体静而生；流行者，体动而成。伏羲八卦，对待者也，体静而生，则吉凶悔吝由乎我，故曰先天。文王八卦，流行者也，体动而成，则吉凶悔吝奉乎天，故曰后天。^②

蔡渊以对待、流行分判先天、后天，与前者相关的一组概念是静、伏羲八卦、由乎我；与后者相关的一组概念是动、文王八卦、奉乎天。先天、后天的概念最早见于《文言传》：“先天而天弗违，后天而奉天时。”经邵子的转化，先天、后天成为易学史上的概念，先天易为伏羲之易，后天易为文王之易。邵子也以先天、后后来阐发他的体用之说，他认为先天为用，后天为体。^③体用说在中国哲学史上是极为复杂多变的，一般而言，理学家如朱子都认为体静用动。因此，当蔡渊把“静”划入先天一组概念时，他的体用观至少在形式上恰好与邵子相反：先天为体，后天为用。所以，他以伏羲八卦为对待，文王八卦为流行时，也就意味着对待为体，流行为用。

天地之间，对待流行而已。易，体天地之撰者也。故伏羲八卦圆图（天地定位至水火不相射）以对待而作也；文王八卦圆图（帝出乎震至成言乎艮）以流行而作也。伏羲六十四卦横图（始乾夬大有终观否剥坤）以流行而作也；文王六十四卦横图（始乾坤屯蒙终既济未济）以对待而作也。是知主对待者，必以流行为用；主流行者，必以对待为用。学者不可不察也。^④

天地之间无非是阴阳之对待与流行，圣人作易，以之反映天地之间阴阳二气的流行与对待。就八卦圆图而言，伏羲之作以对待，文王之作以流行；就六十四卦横图而言，伏羲之作以流行，文王之作以对待。这就意味着先天之体中 useful，后天之用中有体。这是接着上面的理路说的，而按照蔡渊自己的讲法，则是“主对待者，必以流行为用；主流行者，必以对待为用”。也就是说，先天易中有对待，亦有流行；后天易中有流行，亦有对待。先天易以对待为主（即“体”），流行为其“用”；后天易以流行为主（即“体”），对待为其“用”。体中有体用，用中亦有体用。这是蔡渊体用说的进一步深化。

伏羲八卦之序，以二气消长成；文王八卦之序，以万物盛衰成。伏羲八卦是造化生物之理，文王八卦是造化运行之理。^⑤

此处所言仍在讨论易学之先天、后天问题。伏羲八卦之序，就是天地定位至水火不相射之序，反映的是阴阳爻的消长变化，即所谓“二气消长”；伏羲八卦次序是帝出乎震至成言乎艮的次序，蔡渊以为反映的是事物之由生至死、由盛至衰。伏羲八卦与文王八卦之别在于，前者是事物生成之前的气化流行，并由此而“生物”；后者则是物生之后，万物的盛衰变化。蔡渊说：“有理斯有气，有气斯有形，本一道也。”划分气与形是蔡渊学问的得力处，此段引文所述亦不过是形气之别。由此不难得出，蔡渊所言先天、后天，对待、流行全是在气乃至形的层面说的，故而所谓体用并无形而上下之别，皆属于形而下的气（形）。

^{①②④⑤} 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

^③ 参见拙作：《蔡沉范数之学探微》，《周易研究》2017年第3期，第42-50页。

四、《易传》义理

蔡渊的《周易经传训解》“系辞传”以下无注，但是在《易象意言》中他对《系辞》中的相关问题仍然有所阐发，如他对易与神关系的辨别，对“义以方外”的阐明，都极有理趣。

（一）易与神

蔡渊总结了《易传》中涉及易神关系的说法，比较其间的思想异同：

《大传》中以易与神对言者有三：生生之谓易，至阴阳不测之谓神，就《易》书而言也；范围天地之化而不过，至易无体；易无思无为，至非天下之至神，孰能与于此，就人心而言也。范围天地之化而不过一章，言圣人尽神而本于易也。易无思也一章，言君子学易而至于神也。^①

《易传》中直接讨论及易神关系的文本有三处，蔡渊认为，“生生之谓易”一章中易与神的关系紧贴《周易》文本，而“范围”章、“易无思”章则“直指”人心，所言为工夫论层面圣凡之别的观点。“范围”一章说的是圣人的工夫，圣人生知安行，默与易道契，自然而然穷尽至神之妙用。“易无思”一章则指君子依着易道，做上达的工夫，可至神妙之用的境界。显然，在这种判别圣凡的思想中，易与神之间是一种体用关系。在对“范围”、“易无思”二章更进一步的讨论中，蔡渊使得易与神之体用关系明朗化。

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，神也；通乎昼夜之道而知，易也。此章之神，指发而妙万物者为言也；易，指欲发者为言也。无思无为，寂然不动，易也；感而遂通天下之故，神也。此章之易，指未发者为言也；神，指初发者为言也。盖易者，神之本；神者，易之用，以寂感言之明矣。然寂之中又有感，而感之中又有寂，故夫子之言不一而足也。乾坤成列而易立乎其中，是言太极具于形器之中也。天地设位而易行乎其中，是言太极在形器之中，复动而生也。……^②

首先，需要注意的是易与太极的关系。在蔡渊看来，易与太极是同一的，因此可说，易是太极——理的别名。易既然是理，那么所谓“欲发者”、“未发者”都指的是理。由此可知，神就是易——理的发用。当然，神的所谓“发而妙万物者”与“初发者”之间还是有区别的。“发而妙万物者”是指至神之妙用，如《说卦》所谓“神也者，妙万物而为言者也”；“未发者”则是指动而未动的几微处。当明了了易与神各自的内涵之后，蔡渊“易者，神之本；神者，易之用”之说也就豁显了。它们之间就是一种体用关系无疑，用他自己的话来说就是“易本神用”。需要指出的是，此处的体用与上文中“对待为体，流行为用”之体用并非同一回事。“对待为体，流行为用”之体用是形气层面的，体与用都是形而下的，而在“易体神用”的体用关系中，易——体为理，神既为易之发用，则属气无疑，因此体是形而上的，用是形而下的。另外，还需要指出的是，在对易神关系的论述中，蔡渊用了“发”、“未发”、“欲发”、“初发”这些词汇，显然这是受到朱子心性论思想中“未发已发”说的影响。由此可以看出，“未发”、“已发”在朱子后学手中已成为一种理论方法，可以灵活地运用于其它学说的展开。同样，蔡渊以寂感来阐释“易本神用”的体用关系，更是收到了朱子“寂然者，感之体；感通者，寂之用”^③的直接启发。

^{①②} 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

^③ 朱熹：《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第338页。

蔡渊在论及易与神之间的关系时，还将贞与此二者并列，并对易、神、贞三者之间的关系进行讨论。

易者，神之本也；神者，易之用也；贞者，易之位也。易者，以变易无体而言也；神者，以妙万物者而言也；贞者，以万物各正性命者而言也。易则神，神则贞。乾之《象》曰：元亨利贞。贞则当复为元矣，贞元之间，其易之复乎。故《大传》曰：乾坤成列而易立乎其中，是兼贞之理也。又曰：天地设位而易行乎其中，是兼元之理也。易、神、贞同一理而殊于时，学易者当识之。^①

很明显，此处之“贞”是“元亨利贞”之“贞”，所以“以万物各正性命者而言”。朱子对“贞”的训解为“正而固”^②，蔡渊则不取朱子综合之说，径直以“正”训“贞”^③。不过，在此处的论述中，我们仍然可以看到贞有固之义。因为从易到神，再到贞，“易本”逐渐地落实下来。考虑到蔡渊划分理、气、形，我们甚至可以分别对应，易就是理，神指气化而言，贞则指形化而言。所谓“贞者易之位”就是说，易内在于万物之中即是贞。“乾坤成列”已是形化阶段，“立乎其中”之易当然就“兼贞之理”。元亨利贞，贞下起元，气化流行生生不已，所谓“天地设位而易行乎其中”即指气化流行之事，“兼元之理”亦无不可。一理万殊，易、神、贞不过是由潜在到现实，生成万物的过程中的不同阶段。

（二）义以方外

“义以方外”语出坤卦之《文言》：“君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”^④理学家极为重视“敬以直内，义以方外”中所蕴含的工夫论思想，这句话也就成为理学史上绕不开的公案，阐明义理者与径以此做工夫者兼而有之。蔡渊对这八个字的阐释，一言以蔽之，是一个“正”字：

或问：敬以直内，义以方外，其说如何？曰：天命之性，正性也。心具正性，心之正也。谓之敬者，戒慎恐惧，保其正也。谓之直者，言心发于内，亭亭当当，无一毫私曲于其间也。如此则静时固正，动时亦正也。是敬以直内之说也。谓之义者，裁制于中，事物各得其宜，而不失其正也。谓之方者，止之于外，左右前后各有定，则亦不失其正也。如此，则中之制者，固正外之止者，亦正也。是义以方外之说也。^⑤

蔡渊认为天命之性就是“正”性，正为性的本质特征。人心具此正性，成就人心之正。所有“敬”、“直”、“义”、“方”的工夫都是为了保持此心之正。

蔡渊细辨“义以方外”之“义”的含义，以方便学者做工夫：

或问：乾之《文言》：可与存义；与坤之《文言》：义以方外，两义字有别否？曰：义只是一义，但存义之义，是乾之圣人已发在事物之上，存之可为法于世者。方外之义，乃是坤之君子从心发出，以裁制于外者。细而审之，亦不能无始终次第之异耳。以学者言之，须是先集圣人所存之义，积之于中，所积既多，自然生得心中所发之义，以方于外也。以此而分，则集圣人所存之义属乎知。从心中所发之义以方外者，属乎行。其义之为义，虽不可为二，恐必须如此次第分看，然后可识用力之地也。^⑥

此处仍然涉及到理学家圣凡之别的问题，蔡渊以乾、坤判别圣凡。乾之圣人生知安行，所行之事自然合乎“义”，存此义可为万世立法；坤之君子学知利行，要积累圣人所存之义于心中，行事

^{①⑤⑥} 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

^{②④} 朱熹：《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第30、48页。

^③ 蔡渊：《周易经传训解》，文渊阁四库全书本。

要合乎存义之义，终究可以自然发出“义以方外”之义。蔡渊在此区分“存义”与“义以方外”义两种不同含义。对于学者而言，积累所存之义是知，从心中发出义用以方外则是行。蔡渊判别知行仍然用乾坤二卦：

乾知大始，坤作成物，故知者，乾道；作者，坤道。夫子于乾则曰：知至至之，知终终之。乾能兼坤，故知与行，无不尽也。至于坤则曰，直其正也，方其义也。坤承乾而行者，故特言之而已。程子谓乾是圣人之事，坤是学者之事。盖乾能尽知与行，而坤则但能行之而已，此所以为有间也。^①

以乾坤判别圣凡，乾是圣人之事，坤是学者之事。以乾坤判别知行，则乾能兼知与行，坤只是承乾而行。坤卦之“敬以直内，义以方外”纯然属于行之事，为工夫论的理论。《程氏易传》以义理见长，蔡渊在辨析易学义理时颇多受启发于程氏易学。

五、阴阳大义

《庄子》曰：“《易》以道阴阳。”阴阳大义是古今易学家所共许的《易》之根本义理。蔡渊作为一位经学家，阐发义理紧贴着《易经》文本，他从主爻之说得出“阳贵阴贱”的结论。

本一气也，生则为阳，消则为阴。易之道，生道也。震、艮阳卦，震取初、艮取上者，理当然也。巽、兑阴卦、与震、艮为对者也，乃不取初上之阴，而取二五之阳也。至于复、姤、夬、剥之类，莫不取阳为用焉。是知阳能生、阴不能生，易之本也，非圣人特贱乎阴而不取也。^②

阴阳本是一气之流行，对待而言则气之生为阳、气之消为阴。易之道既然为生道，那么易之道自然贵阳。引文中所例举的震、艮二卦是阳卦，其义取决于阳爻；巽、兑二卦是阴卦，其义仍然取决于阳爻。复、剥二卦是一阳五阴之卦，一阳爻为主爻，取义依主爻；姤、夬二卦是一阴五阳之卦，一阴爻为主爻，取义却决于处于二五之位的阳爻。这是蔡渊得出“阳能生、阴不能生”乃“易之本”这种贵阳贱阴思想观点的依据。一阴为主爻的说法见于王弼《周易略例》：“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣。……故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。”^③天尊地卑是自《易传》以来就有的思想，王弼也不例外，然而他的思想却统归于“少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也”的哲学纲领之下，在五阳一阴卦之中，一阴可以为众阳所贵、所尊，也就是说，阴爻为主之卦，其义取决于阴爻。这在蔡渊看来，破坏了圣人“贵阳贱阴”的原则，他虽然承认姤、夬这些五阳一阴之卦在性质上属阴，但它们的取义仍然取决于阳爻。

上文中，我们已经有所提及蔡渊把理气二者之间的关系细化为理气形三者之间的关系，同样他对阴阳与刚柔做出了类似的区分：

阴阳，气也。刚柔，质也。……观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，阴阳刚柔，皆画也。未入用则谓之阴阳，已入用则谓之刚柔，盖阴阳气而刚柔质也。^④

阴阳为气，刚柔为质，区别在于：阴阳是指立卦之前气化之事；刚柔是指立卦以后，阴阳落入事物之中，为形化之事。“未入用”、“已入用”就指此而言。蔡渊还以同样的思维方式区分了“生物之阴阳”与“物生之阴阳”：

^{①②④} 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

^③ 王弼：《周易注（附〈周易略例〉）》，北京：中华书局，2011年，第395-340页。

寒暑也，昼夜也，生物之阴阳也。气形也，魂魄也，物生之阴阳也。生物之阴阳，则屈伸相推，无不变也；物生之阴阳，则阳能变而阴不能变，故《易·大传》曰游魂为变，而不及魄者，物生之阴阳也。^①

寒暑、昼夜属于天道阴阳流行之事，为生物者；而气形、魂魄是物生成以后阴阳之事。生物之阴阳变化流行无穷，无所羁绊，变动不居；而物生之阴阳已落在现实存在的事事物物之中，只能阳变而阴不能变，如人死之后游魂变而魄不变。这里仍然可以看出阳贵阴贱思想的一贯。同样，蔡渊还区分了另外一对阴阳：

继善，阳也；成性，阴也，此以天命之序而言阴阳也。仁者，阴也；智者，阳也，此以物受之性而言阴阳也。然阳之所以为阳者，皆动而无体也；阴之所以为阴者，皆静而有体也。^②

这里所谓“天命之序而言”的阴阳与“物受之性而言”的阴阳，说到底仍然不过是“生物之阴阳”与“物生之阴阳”的另一种版本，而阳的“动而无体”、阴的“静而有体”也仍然不过是阳贵阴贱的另外一种表述。有理趣的是，蔡渊此处的仁阴智阳之说，以阴阳来规定仁义礼智四德是蔡渊阴阳大义的另一项内容：

易中之言仁，或为阴或为阳。仁者见之谓之仁，仁，阴也；立人之道曰仁与义，仁，阳也。盖自智仁而言，则智先而仁后，智动而仁静。自仁义而言，则仁先而义后，仁行而义止。此阴阳之所以异也。^③

仁义礼智四德如春夏秋冬四季、元亨利贞四德一样，可以循环不已、生生不息。仁与智并举时，智先仁后，所以是仁阴智阳。同样的道理，仁义并举时，仁先义后，仁阳而义阴。蔡渊此处评判仁义礼智的阴阳属性与上文言“生物之阴阳”、“物生之阴阳”一样，都是以先后来言阴阳的。当然“先后”不仅仅是指时间上的先后，还有着蔡渊的价值判断在内。蔡渊还专门讨论了“智”的阴阳属性：

智字有两义。若以义智为言，则智当属阴。若以智仁为言，则智当属阳。盖智前一半方收藏，而后一半复开发也。^④

仍然是以先后言阴阳。智阳仁阴如上文所析。义智并举，并且以阳属义、以阴属智，是因为仁义礼智与元亨利贞、春夏秋冬相匹配时仁义礼智四德的次序为仁→礼→义→智。所以义智并举，且义阳智阴。我们于此不难发现，蔡渊的仁阳义阴似乎不太自洽，因为以仁义礼智四德的次序来说，仁义之间还隔着一个“礼”字，如果以先后来判阴阳，则应当为仁阳礼阴、礼阳义阴。笔者认为这是融合两个不同系统时出现的张力，仁义并称是先秦儒学以孟子为代表的老常识性学说，而以阴阳五行来解析仁义礼智则是汉宋儒的共识，是后起之义。蔡渊没能很好地解决两系统之间的差异，而造成矛盾不一的说法。

在仁义孰阴孰阳的问题上，蔡渊还有另外一种更为丰富的辨析：

或问：仁柔义刚，柔为阴，刚为阳，以此而观，则仁当属阴，义当属阳矣。曰：仁主生发，生发者，阳之所为也。义主收敛，收敛者，阴之所为也。凡物有性有质，故以性而言，则仁阳而义阴；以质而言，则仁柔而义刚。所以然者，阳动生柔，阴静生刚也。^⑤

在面对仁阴义阳（仁柔义刚）、仁阳义阴两种不同的仁义阴阳时，蔡渊认为二者之间是性与质的区别。性是就着仁义礼智气化流行而言的，所谓“仁主生发”、“义主收敛”就是指此而言。而质则已经属于形化之事了，所以不言仁阴义阳而却说仁柔义刚。蔡渊认为仁义在不同的情况下有

①②③④⑤ 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

着不同的阴阳属性，究其原因，则是“阳动生柔（阴），阴静生刚”，阴阳刚柔之间是一个循环地“生”的过程，因此仁义孰阴孰阳要动态地看，不可拘于一端。

六、余论

本文主要是在阐释蔡渊《易象意言》的易学思想。《易象意言》，顾名思义就是要讨论与《易》的象、意、言三者相关的问题，本文上述所讨论的问题归根结底也不外乎与此三者相关。《易》之象、意、言的问题，在易学史上最早由王弼提出，王弼以道家思想注释《易经》提出“得象忘言”、“得意忘象”的命题，他在《周易略例·明象》中说：

夫象者，出其意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。……^①

在王弼看来，得言、明象的最终目的是为了得意，相比之下，言、象仅仅是得意的工具性的辅助手段，存在的价值仅仅在于得意。如果说得意为本，得言、明象为末的话，那么王弼存在的问题就是逐本舍末。蔡渊批评王弼的着眼点就在于此，并且蔡渊批评所及的还有程子：

圣人以有以见天下之赜，拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。象者，像天下之赜也。拘乎卦，则易之所以为易者偏矣。圣人以有以见天下之动，观其会通以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。爻者，效天下之动也。拘乎辞，则易之所以为易者滞矣。夫极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，既知观象玩辞，又知所谓极与鼓之义，则卦非止所设之卦，辞非止所指之辞。其于易之赜也，无不备；易之动也，无不周。岂世之所谓忘言忘象者，可同日而语哉？程子《易序》：易，变易也，随时变易以从道也。既曰从道，则所谓易者，非易之理，乃指易书也。圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，夫子岂欺我哉？世儒乃欲忘象忘言，果圣人作易之意乎？圣人之意正在乎言象之间也，惟变而通之，则象可以尽其利；鼓之舞之，则辞可以尽其神。本末一贯，皆实事也。欲忘末而求本，是乃老聃之学，岂圣人作易之意哉。^②

在蔡渊看来，象是象征天地万物的玄妙幽深的，并非仅仅指卦象而言；同样，爻所效法的是天下之动，并不是爻辞所能涵盖的。易有天地自然之易，有伏羲之易，有文王周公之易，有孔子之易，也并不是易书所能囊括的，如果仅仅拘限于易书之中的卦象和爻辞，则对义理的把握非偏即滞。当然这里没有贬低易书的意思，圣人作易在于使天下之人能够通过观象玩辞穷理尽性，只要既能观象玩辞，又能“极”之“鼓”之，便能“像天下之赜”、“效天下之动”。可以说，如果没有卦象与爻辞，则无由通达易之大义。蔡渊认为爻辞（言）与卦象（象）是圣人之意所存之处，不能简单地以工具性来看待，并且儒学有本末一贯之旨，不可崇本息末。蔡渊对王弼的批评，简单地说，就是以本末一贯来反对“得象忘言”、“得意忘象”。在这里，蔡渊还顺便批评了程子，认为程子以“随时变易以从道”来言易，是指易书而言。因为易就是道，既然说是从道，则已经落入第二义了。这涉及到蔡渊对“易”整体的看法，他把“易”分为三种：

《大传》言易有三：易有太极，易无体，易无思无为，言易之本也；天地设位而易行乎

（下转第64页）

^① 王弼：《周易注（附〈周易略例〉）》，北京：中华书局，2011年，第414页。

^{②③} 蔡渊：《易象意言》，文渊阁四库全书本。

从民族意识视角看明代朝鲜 燕行使臣“东国有人”理想

——以莆田姚旅《露书》所载朝鲜史料为例

姚诗聪

(岭南大学汉文学科, 韩国庆山 38541)

摘要: 明代朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想不仅只是朝鲜使臣的共同理想, 更是韩国古代文人强烈民族意识的重要体现。朝鲜使臣文学素质整体不高并坚守“人臣无外交”的原则, 使团成员在北京的活动受限以及明朝出使朝鲜文臣的文学影响力十分有限, 使得其理想的实现几乎无望。但又得益于偶然的**历史契机——壬辰倭乱**, 朝鲜汉诗进一步回流中国。《露书》是明代布衣文人姚旅撰写的一部笔记, 其中有关朝鲜史料的记录初衷, 与明代朝鲜燕行使臣“东国有人”理想不谋而合, 反映出朝鲜女诗人许兰雪轩在中国的巨大影响。许氏流传中国诗作虽多伪, 但瑕不掩瑜, 朝鲜燕行使臣“东国有人”理想在明代便已然实现的事实不容否认。

关键词: 民族意识; 明代; 朝鲜燕行使臣; “东国有人”理想; 《露书》; 《朝鲜诗选》

从民族意识的角度把握韩国古代汉文学, 对于理解和研究韩国汉文学的民族性乃至韩国历史、韩国人的国民性都无疑大有裨益。国内涉及明代朝鲜燕行使臣“东国有人”理想的研究, 仅有左江《明代朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想与现实》^①一文, 本文也正是在这篇论文的启发下而萌生的灵感, 但该文并未从民族意识的视角看待明代朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想, 且其对于阻碍理想实现原因的分析明显过于片面, 即未对明代朝鲜燕行使臣的整体文学素养水平进行考察评估。左氏在文末得出的结论认为朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想在明代并未实现, 而是要等到赴清使臣及其随从们来实现, 也与现实情况并不符合。得益于壬辰倭乱的偶然机缘, 朝鲜女诗人许兰雪轩诗作在中国的影响之大, 便足以说明朝鲜燕行使臣“东国有人”理想在晚明就已实现。

一、明代朝鲜燕行使臣“东国有人”理想实现之艰难

韩国历史上与中国同属汉字文化圈, 曾大量接受中国文化, 采用汉文作为公私撰述记载的书面文字。韩国古代文学以汉文学为主体, 与中国思想、历史、文学关系极为密切。举韩国古近代

作者简介: 姚诗聪, 韩国岭南大学汉文学专业科研助教、研究生, 主要研究方向: 韩国学研究。

^① 左江:《明代朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想与现实》//《域外汉籍研究集刊》第五辑, 北京: 中华书局, 2009年。

文学最重要的文学形式——汉诗而言，韩国汉诗不仅在诗歌格律体式上一依中国，而且在语言运用和技巧方法上与中国诗歌血肉相连，甚至在使事用典和诗歌风格方面也着意与中国诗歌靠近。韩国汉诗深受中国诗歌思潮、流派影响，与中国诗歌的发展脉络大体一致，如“三唐诗人”崔庆昌、白光勋、李达受明代复古派影响，贬宋尊唐。^①

但并不是说韩国古代文学的民族性就不突出，国语诗歌如时调、歌辞以及国语小说的兴起、繁荣即是明证。也并不是说古代韩国文人对于中国文学及文化就只是一味照搬接受，只会亦步亦趋，相反抱有极其强烈的民族自尊和民族意识，而这正是韩国古代文学民族性鲜明的根源所在。如朝鲜王朝杰出小说家林悌反对当时一般文人士大夫一味崇拜和模仿中国而抹煞或轻视本民族文化的做法，他对祖国的文化充满自豪感，具有强烈的民族意识和爱国思想，坚决反对把朝鲜称为“小中华”^②。韩国古代文人强烈的民族意识还广泛存在于对本国文人动辄就赋予与中国相比的高评，如丽末鲜初大儒牧隐李穡评价高丽诗人郑誦“就其得意，往往与予所见中州才大夫相上下，置之唐姚、薛诸公间不愧也”^③；朝鲜王朝著名文学家成侃评价其兄同为著名文学家的成侃“贾太傅遇汉文而卒夭于长沙，黄叔度以万顷之波不能润泽生民。先生其类此也”^④；杰出国语小说家金万重认为卓越国语歌辞大家——郑澈的《关东别曲》、前后《思美人曲》是“我东之离骚，自古海左之真文章”^⑤，金春泽赞誉前后《思美人曲》为“庶几追配屈平之《离骚》”^⑥，李选更是誉为“虽屈平之楚辞，子瞻之词赋，殆无以过之”^⑦；诗人申光河评价其兄朝鲜王朝后期著名诗人申光洙“天才也，非东方人”^⑧等等，比比皆是，不胜枚举。“东方”及其同义词在韩国古代文人的评论中常常出现，本身即是其强烈民族自尊和民族意识最明显的体现。韩国古代文人对本国文人动辄就赋予与中国相比的高评，既是其慕华心理的体现，以中国诗文作为评比诗文作品水平高下的唯一标准，亦是其强烈民族意识抬头的表现，与中国文人相比即是和中国在进行文化间的比赛，旨在体现海东朝鲜虽为小国但亦有人才，且朝鲜的人才质量丝毫不逊于中国，对于东国朝鲜的文化作为大国的中华不应小觑。虽然包含着不可否认的深深自卑，但更多的则是溢于言表的自豪，甚至可以说是民族主义的膨胀。

希望中国了解海东朝鲜虽为小国但亦有杰出的文学之才，且朝鲜的人才质量丝毫不逊于中国，对于东国朝鲜的文化作为大国的中华不应小觑的夙愿，不仅是韩国古代文人强烈民族意识的重要体现，也正是韩国古代文人的文学理想所在。明代朝鲜燕行使臣作为韩国古代文人的重要组成，当然也怀有此理想，希望中国了解海东朝鲜虽为小国但亦有杰出的文学之才的“东国有人”理想正是明代朝鲜燕行使臣的共同理想。

朝鲜王朝（1392 - 1910）与大明王朝（1368 - 1644）保持着密切的藩属关系，使者往来十分频繁，《明史》云：“朝鲜在明虽称属国，而无异于域内。故朝贡络绎，锡赉便蕃，殆不胜书”^⑨。仅仅朝鲜王朝初期的59年间，就向明朝派出了399次使节，平均每年约达7次之多，此后，朝鲜派往明朝的使团每年都维持在四五次左右。所谓“朝鲜燕行使臣”，即是明清两代出使到中国北京的朝鲜使臣。朝鲜使臣出使中国时，同僚、亲属、友人一般都会有送行之作，送行者多以成就一番伟业鼓舞使臣，希望他们不仅要学习中华的先进文明，更要多与中国文人士大夫进行文

①（朝鲜）南龙翼编，赵季校注：《箕雅校注》，北京：中华书局，2008年，第3—6页。

②⑤⑦ 韦旭升：《韩国文学史》，北京：北京大学出版社，2008年，第232—233、201、201页。

③（高丽）李穡：《牧隐稿》//《韩国文集丛刊》，第3—5册，首尔：景仁文化社，1990年。

④（朝鲜）成侃：《虚白堂集》//《韩国文集丛刊》，第14册，首尔：景仁文化社，1990年。

⑥（朝鲜）金春泽：《因海录》//《韩国诗话全编校注》，北京：人民文学出版社，2012年。

⑧（朝鲜）申光洙：《石北集》//《韩国文集丛刊》，第231册，首尔：景仁文化社，1990年。

⑨（清）张廷玉等：《明史》//北京：中华书局，1974年，第8307页。

学交流,充分展现朝鲜人才的翩翩风采、绝世才情,为东国争胜,以获得中国人的肯定、认同,让中国人了解到海东小国朝鲜亦有人才,且朝鲜的人才质量丝毫不逊于中国,对于东国朝鲜的文化作为大国的中华不应小觑,而此希望中国了解“东国有人”的理想并不仅限于送行者,同样广泛存在于明代朝鲜燕行使臣之间。韩国古代文人对本国文人动辄就赋予与中国相比的高评,只是其自身的认为,而绝少可见到中国文人对其也有类似的评价,故朝鲜使臣出使明朝便是有可能获取中国文人类似评价的绝佳契机。韩国古代文人对本国文人高评的初衷与明代朝鲜燕行使臣希望中国了解“东国有人”理想的出发点完全一致,都是韩国古代文人强烈的民族自尊和民族意识的体现。只是前者停留于理论,相对是静止的,是以中国文学作为评判作品高下的标准而进行的诗文比较即文学比赛,假想作为老师和对手的中国即在眼前的主观、单向、无互动的无声对话,是难以实现“东国有人”理想的。而后者是动态、真实可感的,还是文学比赛,评判准则依然不变,但作为老师和对手的中国不再是假想敌,历史上的中国与时代当下的中国、想象中的中国与现实的中国融为一体,化身具体存在于眼前的中国文人形象,是客观、双向、有互动的有声对话,是或许有可能通过实践最终实现“东国有人”理想的。但是由于明代朝鲜燕行使臣主体以及客体的种种原因最终导致其“东国有人”共同理想的难以实现,下面就从四个方面来阐述明代朝鲜燕行使臣“东国有人”理想实现之艰难。

(一) 明代朝鲜燕行使臣的整体文学素养不高是其“东国有人”理想难以实现的根本原因

明武宗正德二年(1507),卢公弼以奏请承袭正使出使明朝,申用溉送别时云:“我国之倚望于公者,如持左契交手相付。而中朝士大夫,亦知东国有斯人也,必将内服。然则公可谓天下之士也,非一国之士也”^①。卢氏(1445-1516),字希亮,号菊逸斋。籍贯交河。湖苏芝三大诗人之一——卢思慎^②长子。世祖朝登第,官至领中枢府事。燕山君时杖流茂长。其诗熟练平实。《箕雅》是韩国文学史上汉诗规模最大的一部诗歌总集,收入了韩国古代几乎所有重要汉诗诗人的诗歌创作,所以比较全面地反映了韩国汉诗发展的全过程。《箕雅》收其七律一首^③,可见其诗稍有成就。但显然不能算作杰出文学家,甚至连称之为著名诗人都极为勉强。可就是这样一位普通文臣,却被与之情况其实半斤八两的申用溉誉为“天下之士”,所体现出申用溉甚至是包括其在内的韩国古代文人强烈的民族自尊与民族意识,其自豪不免显得膨胀过分至于盲目自大、狂妄无知,在中国文人士大夫看来或引为幼稚的笑谈。而申用溉对其还寄予厚望,认为其能使得中国人“必将内服”,甚至可窥见包括明代朝鲜燕行使臣在内的韩国古代文人“东国有人”作为其理想存在于头脑中的想象是多么不切实际,亦可进一步推想其理想与现实间的距离。无独有偶,睦大欣曾两次作为冬至副使出使明朝,李民晟在送别诗序中称誉睦氏作为文学之士“求诸中国必不多让”,同样对他寄予厚望,“与叔向、游吉之徒俪美于中土,蜚声于天下,咸曰:东国有人,国未可量焉。则岂不休哉,岂不盛哉”^④。然而其实睦、李二人诗作均未收入《箕雅》,可见睦氏真实的文学才能远不如李氏所云。然而卢氏、睦氏均非个例。试想朝鲜燕行使臣怀抱着“东国有人”的光辉理想出使明朝,而其却又并非海东小国朝鲜文坛执牛耳者,退一步讲即便不为文坛执牛耳者,也应是卓然大家,就算不为卓然大家,最起码也应能载入朝鲜王朝文学史。如果连这样最基本的条件都达不到,那么其又凭什么痴心妄想能在名家辈出、人才如云甚

① (朝鲜)申用溉:《二乐亭集》//《韩国文集丛刊》第17册,首尔:景仁文化社,1990年,第67页。

②③ 赵季、张景昆:《〈箕雅〉五百诗人本事辑考》,北京:人民文学出版社,2013年,第4、299页。

④ (朝鲜)李民晟:《敬亭集》//《韩国文集丛刊》第76册,首尔:景仁文化社,1990年,第389页。

至多如牛毛的汉文学发源地——中国产生影响、赢得赞誉，从而让中国人了解到“东国有人”，肯定朝鲜的人才质量丝毫不逊于中国，对于东国朝鲜的文化作为大国的中国不应小觑，出现其“虽死不恨”，梦寐以求的“必将内服”、“咸曰：东国有人，国未可量焉。则岂不休哉，岂不盛哉”的情形呢？所以要想实现“东国有人”的理想，朝鲜赴明使臣的文学素养必须能代表朝鲜一流甚至最一流的水平，即朝鲜使臣中必须要有其最一流的文学家，就是置于中国也不至于过于逊色才行。若不然，中国人又怎么可能叹服，了解到“东国有人”呢？那么其光辉的共同理想就无异于是停留在脑海中的想象。查阅《朝鲜使臣入明表》^①可知，朝鲜王朝派出的所有赴明使臣不下千人，其中载入韩国文学史并浓墨重彩、可堪称朝鲜王朝文学史上卓然大家的仅有郑澈、许筠二人而已^②，由此足见明代朝鲜燕行使臣的整体文学素养不高，“东国有人”作为其共同理想实现的难度不可谓不高，真正能堪大任、值得寄予厚望的其实也就仅有郑澈、许筠二人。

（二）朝鲜燕行使臣在北京的活动受限阻碍了其“东国有人”理想的实现

朝鲜赴明使臣进入中国的路线是固定的，住宿之地也几乎是不变的，进入北京后住在玉河馆。在明代前期，朝鲜使臣可以自由出入馆舍，但到了中期以后，他们的行动就受到了很多限制。明朝限制朝鲜使臣在北京自由活动的具体时间是在孙存任礼部尚郎中时。明世宗嘉靖元年（1522），因为朝鲜译官购买了明朝的官本书籍，孙存不仅严惩了买卖的中间人，而且要求给序班论罪，并严禁朝鲜使臣一行自由出入。之后，孙存又曾多次向朝鲜使臣索取《登科录》及朝鲜诗文^③。但朝鲜使臣却对此顾虑重重，认为“我国文书入送中朝，非小事也。如此之书虽送之无妨，然若开端而后，有求索不可送之文书，则将何以应之？”^④因此对孙存的要求百般推诿。但实在无法推脱后，故只好抄录部分内容送之，也可一窥朝鲜书籍回流中国之难之少。然而其抄录的诗文却水平低下，由抄录诗文水平之低下未尝不可一窥朝鲜使臣的文学素养与朝鲜的人才质量。《登科录》中更是有“僭拟之言”^⑤，其又是韩国古代文人强烈民族自尊与民族意识的体现。故使臣最终未将《登科录》交给孙存，而其理由“今观所抄《登科录》及诗文，因册封使行忙，急遽抄选，不为精明，而且近来儒士所述之诗文甚无光彩”^⑥难免给人以托辞之感。既然近来诗文水平低下，那为何不可抄录之前的诗文呢？若是无备而来，那其实现理想的决心与努力又体现于何处呢？难免会给人以东国无人之感。而其理想却又是那么雄伟壮阔，难免不给人以不切实际、华而不实的痴妄之感。最终又不得不将水平低下的诗文送给孙存，而这与其光辉理想之实现明显是自相矛盾的行为。从此意义上讲，与其送给明朝官员以水平低下的诗文，倒不如不送，留待下次有备而来。抄录诗文的水平低下和《登科录》中的“僭拟之言”俨然已成为朝鲜使臣理想实现的绊脚石，而这些都是其自设的，其光辉的理想亦是自设的陷阱，可见其客观实际水平与执着理想间的距离，甚至可谓是无法调和的矛盾。僭拟之言的存在更是其在理想实现的道路上制造矛盾，也是其在朝鲜时的无声对话与在中国欲进行的有声对话之间的矛盾，是其强烈乃至无异于膨胀的民族意识与其民族意识本身的矛盾，由此沦陷因自我膨胀而起、无限恶性循环、自我癫狂的偏执世界中。朝鲜使臣怀抱着“东国有人”的共同光辉理想赴明，将东国诗文送给中国官员却是不得已而为之。而所送诗文却又是水平低下，这些行为明显与其理想是相背离的。试问这又怎么可能有益于其理想之实现呢？

明朝之所以限制朝鲜使臣在北京的自由活动，最根本的原因还是因为随朝鲜使臣来到明朝的

^① 刘喜涛：《封贡关系视角下明代中朝使臣往来研究》，东北师范大学博士学位论文，2011年。

^② 韦旭升：《韩国文学史》，北京：北京大学出版社，2008年，第3-4页。

^③ 左江：《明代朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想与现实》//《域外汉籍研究集刊》第五辑，北京：中华书局，2009年。

^{④⑤⑥} 韩国国史编纂委员会：《朝鲜王朝实录》影印缩编版，首尔：探求堂，1970年，第173、321、177页。

大量翻译和随从,在未设门禁时随意从事贸易买卖,带来管理的混乱,随之产生众多纠纷甚至危险,再加上他们行为有失检点,“或以淫酗打骂女子,或踞见礼部郎官而莫之为礼,买卖之时贪恣无厌”,多“贪淫无礼”^①之事,所以明朝才会限制其自由活动。朝鲜使团成员傲慢、贪婪、随意、无礼的行为表现本身即是其强烈民族自尊和民族意识的表现。朝鲜君臣反而觉得明朝限制其自由活动是将自己与蛮夷同等对待,是莫大的屈辱,这体现的又是其强烈的民族自尊与民族意识。所以身在明朝的使臣多次与礼部交涉,要求恢复往日的待遇,真是贼喊捉贼,无理取闹、不可理喻至极,由其毫无教养的恶劣行径不禁令人对朝鲜自诩为“小中华”的文明程度深表怀疑。经过朝鲜君臣一番努力后,明朝终于放松了对朝鲜使臣活动的管制。但问题又随之产生,使团成员本性难改,热衷于贸易买卖、追逐商业利润的劣行再次暴露。明朝最终再次对朝鲜使臣的活动实行管制。终明之世,朝鲜使团在北京的活动一直受到管制^②。朝鲜使团在北京的活动被明朝管制,也可以说又是其在自找麻烦、自设阻碍,是其对使团成员管制不严的恶果。更何况其客观实际水平与执着的理想间的距离,甚至可谓是无法调和的矛盾,还有僭拟之言的存在。从另一个角度来讲,亦可认为是其为实现“东国有人”共同理想的努力不足甚至不作为、不愿作为,令人难免对其所谓“东国有人”共同理想的真实性表示怀疑。对于使团成员在明朝的恶行所可能带来的恶果对其终日宣讲的共同理想的实现的负面影响,其又怎会预料不到?因为其所在的毕竟是天朝上国的大明,而非其海东小国朝鲜。若连此浅显的利害关系都看不出,令人又不禁疑问朝鲜使臣的才干何在,其又如何证明“东国有人”,且朝鲜的人才质量丝毫不逊于中国,对于东国朝鲜的文化作为大国的中华不应小觑。其又有何资本能自信满满地觉得其“东国有人”的共同理想定能实现?朝鲜使团在明朝的恶行势必会给中国人留下不好的印象,而此印象对于其共同理想的实现难免会产生恶劣影响。

朝鲜使臣屡屡抱怨明朝限制其在北京的自由活动,认为这使其失去了实现“东国有人”共同理想的机会,可是他们又怪得了谁呢?真是倒打一耙、无理取闹、不可理喻。朝鲜使团在北京的活动受限确是不争的事实。但朝鲜使臣将其无法实现理想的原因归罪于明朝,认为明朝限制其在北京的自由活动是其无法实现理想的唯一原因,这是历史的真实吗?金安国曾说在未设馆禁时,朝鲜使臣可以自由拜访明人、购书、观光,事实确如其所说吗?

(三) 朝鲜燕行使臣秉承“人臣无外交”理念严重制约了其“东国有人”理想的实现

其实金安国所说又是其强烈的民族自尊和民族意识在作祟,都是为了顾全面子,事实远非如此。实际上即使是在朝鲜使臣可以自由活动时,与他们经常往来的也只不过是一些朝鲜籍的太监罢了。比起与朝鲜籍太监的频繁来往、馈赠礼物,朝鲜使臣在北京与中国文人的交往少到可以忽略不计。其行为表现与其终日宣讲的共同理想又是背道而驰、大相径庭。之所以如此,主要是因为朝鲜深受儒家思想影响,秉承“人臣无外交”的理念,不容许其使臣与中国官员结识交流。在未设馆禁时,如果朝鲜使臣与天朝人物过从甚密,便会成为他人最便利的攻击借口。看来当朝鲜使臣终日宣讲的雄伟壮丽的共同理想成为其个人仕途的绊脚石时,即国家、民族利益与个人利益产生冲突时,其光辉理想便不再崇高,脆弱得不堪一击,只会被毫不犹豫地抛弃、践踏,为其自身利益让路。再怎么铿锵有力的豪言壮语都只不过是一句无力的空话,可见朝鲜使臣多么现实

^① 刘喜涛:《封贡关系视角下明代中朝使臣往来研究》,东北师范大学博士学位论文,2011年,第489页。

^② 左江:《明代朝鲜燕行使臣“东国有人”的理想与现实》//《域外汉籍研究集刊》第五辑,北京:中华书局,2009年。

势利，所谓的共同理想在其个人利益面前是多么地卑微，更可见其宣讲理想时的伪善。而这又是其朝鲜人自身在画地为牢，亦可认为是其为实现“东国有人”共同理想的努力不足甚至不作为、不愿作为。

朝鲜君臣坚守“人臣无外交”的原则，在未设馆禁之前，朝鲜使臣与中国人物的交往尚且有可能成为贬官的理由，当党争日趋激烈时，其与中国人物的交往更会成为被政敌利用的绝妙武器。在如此恶劣的政治生态下，由朝鲜君臣的抱残守缺、固步自封可见其思想之封建守旧、人性之伪善丑恶以及朝鲜政治之黑暗，亦可见其理想的不切实际与脆弱虚妄，包括其在内的韩国古代文人“东国有人”共同理想的实现已几乎绝望。在政治利益面前，真正属于国家和民族利益的共同理想却被踩在政治斗争的脚下，饱受蹂躏，能不令人哀叹？！

不仅朝鲜君臣坚守“人臣无外交”的原则，明朝同样如此。《皇华集》是中朝诗赋外交的结晶，其中使臣之间次韵相酬的作品可以作为后来出使者的参考，历次明朝使臣出使前通过观览此前的《皇华集》为即将在朝鲜展开的诗文交流活动做准备，因而多有明使求请朝鲜政府赠予《皇华集》的记录。嘉靖十六年（1537），龚用卿、吴希孟赴朝鲜颁布皇子诞生诏，即将归国时向朝鲜钱慰使郑百朋索要《皇华集》。但由于严格的馆禁政策，以及明朝坚守“人臣无外交”的原则，朝鲜冬至使柳世麟等给龚用卿、吴希孟寄送《皇华集》并非畅通，“《皇华集》臣欲使通事私授于龚用卿、吴希孟之家，而出入之际，必持标契，故不得已告于主司。主司传报礼部。礼部以为，外国之人持书册往来士大夫之家不可擅行。谓臣等曰‘欲奏闻而传授’云。然而久不奏闻。臣等于上马之宴上书更请，则使之呈状以请。臣即呈状。礼部以为，书辞有违格，使之改书，因而入奏，褒奖我国曰：‘尊敬朝廷使命，其慕华之意至矣。书册非如金帛，请使传授。’皇帝可其奏，礼部使人传授。”^①也正是由于明朝同样坚守“人臣无外交”的原则以及对朝鲜的严格控制，使得《皇华集》在中国的传播范围仅限于朝中大臣而鲜见于民间^②。而明朝同样坚守“人臣无外交”的原则以及其所导致的《皇华集》在中国传播范围极小，明显对于包括明代朝鲜燕行使臣在内的韩国古代文人“东国有人”共同理想之难以实现更是雪上加霜。

（四）明朝出使朝鲜文臣的文学影响力十分有限不利于朝鲜燕行使臣“东国有人”理想的实现

明初（洪武—宣德）以宦官出使朝鲜为最多，宦官使臣往往贪婪横暴，更无文学才华，而所派遣的文臣虽有富有文才者，但数量极少，且朝鲜王朝汉文学此时尚未达到繁盛局面，故朝鲜选择接待明使的文臣尚未注意到对文学才华的特殊要求。因此，双方的文学交流并不频繁。但到了正统十四年（1449），明朝开始注意调整使臣派遣人选的政策，景泰帝遣翰林院侍讲倪谦、刑科给事中司马恂为正、副使前往朝鲜颁登极诏。在朝鲜期间，倪谦、司马恂在政务之余与朝鲜文臣诗酒唱和，作有不少诗赋，极大地拉近了双方的距离，使朝鲜对明朝的亲近感倍增。倪谦、司马恂的诗赋外交收到的良好效果，使明朝意识到文臣出使的重要作用。

以明朝自正统至崇祯年间出使朝鲜的文臣（主要指《皇华集》中所涉及的明使）来看，几乎皆为进士出身，且多为翰林院官员，其中又不乏状元、榜眼、探花之流，但这些明朝使臣绝非明朝文坛翘楚，也就是说其文学影响力十分有限，显然不属于朝鲜文臣及燕行使臣所期望结识的大人物行列。为在双方的诗文唱和中取胜，朝鲜王朝所选择接待明使之文臣多为当朝掌文衡者。虽

^① 韩国国史编纂委员会：《朝鲜王朝实录》第18册，影印缩编版，首尔：探求堂，1970年，第167页。

^② 季南：《明清时期朝鲜汉籍的回传及其作用》，《四川师范大学学报》2015年第6期。

是朝鲜的高层文官，甚至是朝鲜文学的重要力量^①，但属载入韩国文学史并浓墨重彩、可堪称朝鲜王朝文学史上卓然大家之辈者寥寥，与朝鲜燕行使臣情况类似，但明显已有较大改观，可看出朝鲜王朝为实现“东国有人”的国家理想相当努力。显而易见，唯有出使朝鲜的明朝文臣中有与当世朝鲜文臣中文学地位最高者对等者，才会最有利于韩国古代文人“东国有人”共同理想的实现。但历史事实却并非如此，明朝使臣与朝鲜文臣中皆无各自文学史上浓墨重彩的卓然大家，可见并非朝鲜文臣及燕行使臣所期望结识的大人物的明朝使臣出使朝鲜，对于其“东国有人”共同理想的实现亦极为不利，制约了包括朝鲜文臣在内的韩国古代文人“东国有人”共同理想的实现。该情况与明代朝鲜燕行使臣的整体文学素养不高以及接待他们的明朝文臣的文学地位普遍不高具有一定的相似性（但程度上有所差异），不利于其“东国有人”共同理想的实现。

朝鲜使臣在北京活动受限是其自设阻碍，与中国文人的几乎不来往更是其朝鲜君臣的画地为牢，但也并不是说其与中国文人就毫无往来，尤其是进入北京之前和离开北京回国之时，一路上相对还是有一定的活动自由，但所见的都是低级官吏或普通文人等小人物。这些被记载入朝天录的天朝人物，有些留下了名字，有些只有姓氏，但他们是幸运的，因为与朝鲜使臣相遇而未被历史长河淹没。姚旅正是这些小人物中的一位。

二、从《露书》中的朝鲜史料看明代朝鲜 燕行使臣“东国有人”理想之实现

姚旅，初名鼎梅，字园客，福建莆田人。姚旅事迹史传不载，清代钱谦益编撰的《列朝诗集》丁集卷七于附见“金陵社集诸诗人”中介绍其生平说：“以布衣游四方，卒于燕。著《露书》若干卷。诗苦吟，不多作，有集行世”，并录其诗十三首。朱彝尊《静止居诗话》卷一八称：“园客放浪湖海，缀拾旧闻，《露书》一编，颇存轶事。其评鹭一时诗家，远比敖器之，近续王元美。”对其生平事迹介绍得均不多。

姚旅生活在明代万历、天启年间，据《露书》侯应琛序可推知他大约生于隆庆朝。《露书》记事晚至天启三年，则当时姚旅尚健在。卒年无考。

姚旅于游历中，除了遍览名山大川、美景胜迹，还广交文人雅士，举凡缙绅布衣、僧道娼妓，但有才情可称，均在交游之列。李维楨、臧懋循、曹学佺、林尧俞、游及远、洪宽等，都与他过从甚密。他每到一地，经常参与当地文人的活动，游宴唱和，评诗论文，相当活跃。单是参加的诗社，见诸记载的就有北山社、金陵社等。姚旅诗颇为友朋称道，《列朝诗集》称他有诗集行世，可惜早已亡佚。

《露书》的撰著，肇始于万历三十四年，初成于万历三十九年，在金陵付刻时，不幸焚毁。万历四十七年姚旅续成此书，天启二年又有二册毁于火。书名取自东汉王充《论衡》“露书显文，是非易见”之意，标榜辞意畅达的风格。《露书》共十四卷，分为核、韵、华、杂、迹、风、错、人、政、籟、谐、规、技、异十四篇，辩驳讹谬，品评诗文，臧否人物，记载山川古迹、风土人情、世风世态、物产饮食、奇能绝技、神怪灵异等等，颇为详备。作者见闻广博，种种耳闻目睹口谈身历之事，多所网罗，为研究明代社会提供了多方面的丰富资料^②。

《露书》中的朝鲜史料约七千字，见于卷四《韵篇》中一则，卷九《风篇》中三则。虽仅

^① 杜慧月：《明代文臣出使朝鲜与〈皇华集〉》，北京：人民出版社，2010年，第89-96页。

^② （明）姚旅：《露书》，福州：福建人民出版社，2008年，第1-2页。

有四则，但涉及较广，史料关联朝鲜文学、与中国往来、服饰、风俗等方面，颇具价值。

《露书》卷四《韵篇》中有一则与朝鲜燕行使臣“东国有人”理想相关的朝鲜史料，记载如下：

许氏，朝鲜国状元许筠之妹也，自号兰雪主人，七岁能诗，十二岁拟李长吉作《上梁文》，藻思倩丽，女神童也。适金诚立进士，不见爱，故哀怨每形之诗篇。余采其一二，令观者知外国有人焉。其《寄女伴》诗云：“结庐临古道，日见大江流。匣镜惊将老，园花蝶已秋。寒山新过雁，暮雨独归舟。寂寞窗纱掩，那堪忆旧游。”其《和孙内翰北里韵》云：“旭日红栏上玉钩，丁香叶叶结春怨。新妆满面贪看镜，残梦关心懒下楼。夜月雕床寒翡翠，东风罗幕引箜篌。嫣红落粉堪惆怅，莫把金盆洗急流。”其《游仙曲》云：“烟净遥空鹤未归，白榆阴里闭朱扉。溪头尽日神灵雨，满地青云湿不飞。”其《莫愁乐》云：“家住石城下，生长石城头。嫁得石城婿，来往石城游。”^①

材料中的许氏即韩国文学史上最杰出的女诗人——许兰雪轩。姚旅所述生平大体不差，但许兰雪轩应是朝鲜王朝中期杰出文学家许筠之姊，而非其妹。而姚旅之所以能了解到许氏其人与许氏之诗，应与吴明济相关。中国虽然很早便了解到朝鲜民族的文学，但直到晚明，才出现中国人自己搜集、编纂的朝鲜诗歌选集，其中最重要的一部诗选便是吴明济编选的《朝鲜诗选》。而促使实现的契机，便是对东亚历史进程产生了重大影响的“壬辰倭乱”，促成朝鲜燕行使臣“东国有人”共同理想最终实现的正是因此战争。万历二十六年（1598），吴明济以幕僚身份随明军援朝，结识了一些朝鲜文士，如许筠、尹根寿。从其处得到了不少东国诗篇。许兰雪轩之诗便得自许筠。而从朝鲜文人赋诗相赠、引见文人、提供东国诗篇，未尝不可又见其强烈的民族自尊与民族意识和其“东国有人”的共同理想。不久，吴氏回国，“以所得东诗及许景樊（许兰雪轩）诗示诸缙绅，博得好评”^②。吴氏万历二十六年（1598）归国，其《游仙曲》诸篇，已为都中人士注目。此后，万历三十四年（1606），明皇长孙诞生，诏遣翰林修撰朱之蕃、刑科给事中梁有年至于朝鲜，时由许筠担任远接使从事官，朱氏得雪兰之集，梁氏为序而传之，一时朝野遂至轰动。当时朝中士大夫如户部尚书谢杰（约1545-1605）有《朝鲜许状元妹次孙内翰诗殊佳丽因步其韵赏之》（《棣萼北窗吟草》卷十三），兵部尚书郭子章（1542-1618）则录有《朝鲜许雪兰曲》（《养草》卷下“夷部”）；著名文人潘之恒（1556-1622），在为范允临妻徐媛、赵宦光妻陆卿子诗集作序时，亦以许氏相比曰：“许景樊，夷女，尚擅誉朝鲜，夸于华夏，而况我明文章辞翰，炳耀于前者乎？”（《明文海》卷三百二十六），从这些都足见许兰雪轩其人其诗在晚明文人士大夫间的传播与影响之大。至于闺秀士妇，更是口吟手摹，如嘉兴项鼎铉《呼桓日记》中，即记其妻沈无非“有手书所撰朝鲜许士女集小序一首”，并说“是编为箕国士女许景樊诗若文，秀色逼人，咄咄无胭粉气”（《六艺之一录》续编卷十三）；诗坛领袖钱谦益《列朝诗集小传》许景樊传中则录有著名歌妓才女柳如是所作评语：“许妹氏诗，散华落藻，脍炙人口。”^③从许兰雪轩其人其诗在晚明下层文人中的影响之大更可见其在晚明文坛的影响之广泛。万历二十七年（1599），吴氏又赴朝鲜，馆于议政李德馨，益请搜诸名人集。于是前后所得，于两月间披览拣选，该年四月初成此编。此编材料来源的主体是由许筠提供。从许筠手书此编付梓，又为撰后序，亦可见其重视程度^④。而其之所以如此重视，其实又是缘自其所代表的韩国古代文人的“东

①（明）姚旅：《露书》，福州：福建人民出版社，2008年，第109-110页。

②③（清）钱谦益：《列朝诗集小传》，上海：上海古籍出版社，1983年。

④陈广宏：《许筠与朝、明文学交流之再检讨》，《韩国研究论丛》2008年第2期。

国有人”的共同理想。其在《后序》中有“昔周官采诗，三韩不与；夫子删诗，三韩不及，远莫致乎！夫遗乎千载前，而遇于千载后，小国之音，以先生始与成周齿，岂非天耶”^①的表述，既有慕华，又有自卑，但更多的则是自豪，是强烈的民族自尊和民族意识，还有“东国有人”的共同理想。吴明济只是位小人物，许筠与之相交，和朝鲜燕行使臣在中国时结识小人物无异。但许筠确是要感谢这位小人物，虽然其编选《朝鲜诗选》未必是出自想让中国了解到“东国有人”的初衷，而更多的只是为了采风以备一方文献和明显的述异猎奇，但其编书之行为事实上确实起到了让中国了解到“东国有人”的作用，而此正与以朝鲜使臣为代表的韩国古代文人的“东国有人”的共同理想完全契合。另外，许筠几乎每次赴京都会携带其姊许兰雪轩《兰雪轩集》作为馈赠明朝文人的礼物^②，由此亦可见其强烈的民族自尊、民族意识和“东国有人”的共同理想。从《朝鲜诗选》中有“于是济所积日富，复得其（许筠）妹氏诗二百篇”^③可知吴氏错认为许兰雪轩为许筠之妹，其他明人在提及许氏时都认为是其许筠之妹，可见均是沿袭了吴氏之误。而姚旅之记载亦有误，可见其也是沿袭吴氏所误。《朝鲜诗选》在中国的影响，随着如钱谦益《列朝诗集》、朱彝尊《明诗综》这样的经典诗歌总集的传播，中国会有更多的人了解到“东国有人”，既说明许筠及其他朝鲜文人的心血得以回报，更意味着以许筠为代表的朝鲜燕行使臣及韩国古代文人“东国有人”的共同理想得以进一步实现，或者说理想的实现得以巩固。钱氏、朱氏明显属于朝鲜使臣一心想要结识的大人物行列，其编选的诗歌总集均以吴氏诗选作为主要依据，可见吴氏之诗选为钱朱所认可，即是对“东国有人”的共同理想的认可，即朝鲜燕行使臣及韩国古代文人的理想已实现。

正如吴明济以小人物之身份编选《朝鲜诗选》本身就体现了某种近世文学的特征，姚旅之交游特征亦可体现。姚旅应正是得益于交游广泛，故才听说了许氏其人并读到许氏之诗。从姚旅作为布衣文人都尚且了解许氏这一朝鲜女诗人并读过其诗，足见许氏在晚明中国的影响之大之广。上至朝中士大夫，下至布衣文人，均听说过其人，读过其诗，这本身就体现出某种近世文学的特征。这难道不正是朝鲜燕行使臣及韩国古代文人所追求的“东国有人”的理想吗？即说明了其共同理想的实现。对于当下韩国国内的著名诗人，中国文坛都不一定知晓，更别说是在四百年前的明朝，何况许氏并未来过中国。在中国较有影响的韩国古代文人如崔致远、李齐贤皆是卓然大家且长居中国，未来过中国亦能在华有所影响的如李奎报，但李氏亦为卓然大家，与前二者并为韩国古代三大诗人，而许氏既未来过中国，更远不如李奎报杰出且为女诗人，故其能在中国影响广泛不能不说是个奇迹，且亦体现出某种近世文学的特征。姚旅虽为布衣文人，但反映出许氏在中国的文学受众层次之广，比起朝鲜燕行使臣一心想要结识的大人物，岂不更具意义，更见其影响力之广之大，而这本身同样体现了某种近世文学的特征。姚旅记录下许氏其人及其诗，除说明其影响之大外，也说明了作为诗人和诗评家的姚旅对许氏之诗的认可，客观上也就是对于朝鲜燕行使臣“东国有人”共同理想的认可，同时代其他晚明文人士大夫、下层文人对于许氏其人其诗的高评所体现出的认可，同样客观上也是对于朝鲜燕行使臣“东国有人”共同理想的认可，可见朝鲜燕行使臣“东国有人”的共同理想在此时便已实现。姚旅还特意说明了其记载下许氏其人其诗的目的，即“余采其一二，令观者知外国有人焉”，明显是与朝鲜使臣及韩国古代文人“东国有人”的共同理想不谋而合，并无区别，再次说明了其理想的实现，而这也体现出某种近世文学的特征。

①③ （明）吴明济：《朝鲜诗选校注》，沈阳：辽宁民族出版社，1999年。

② 季南：《明清时期朝鲜汉籍的回传及其作用》，《四川师范大学学报》2015年第6期。

也就是说，朝鲜燕行使臣中最终实现“东国有人”共同理想的是能堪大任、值得寄予厚望的两位杰出文学家中的许筠。这也正是其为中韩文学交流史上意义最大、评价最高的一位朝鲜文人的原因，因此才被中韩学界研究最多。但实现方式却不是其作为朝鲜使臣出使明朝，因朝鲜燕行使臣出使明朝已基本不可能实现其“东国有人”的共同理想，更不是明使出使朝鲜，而是其在朝鲜通过给中国普通文人吴明济提供东国诗篇尤其是其姊许兰雪轩之诗，并帮助吴氏编选《朝鲜诗选》并回流中国，才得以实现。而得以实现的契机则是朝鲜王朝及韩国历史上的深重灾难——“壬辰倭乱”，造化之弄人，历史之偶然与出人意料，不禁令人唏嘘感叹。正是这场深刻影响东亚历史进程战争却最终促成了明代朝鲜燕行使臣乃至韩国古代文人“东国有人”的共同理想的实现，“壬辰倭乱”虽是朝鲜王朝及韩国历史上的深重灾难，但若从此意义上讲，其又何尝不是朝鲜王朝及韩国的文化之幸呢？

三、从许兰雪轩传入中国诗作多伪看明代朝鲜 燕行使臣“东国有人”理想实现之虚假

许兰雪轩素有海东第一女诗人之美誉，但其人其诗却问题丛生，关键即在于其诗作之真伪混杂。许氏逝世不久，其弟许筠即着手整理编辑其集，并于次年（1590）编成。据万历三十六年（1608）许筠所作跋文可知，许氏大量作品皆已焚毁，故文集之编纂皆出自许筠之记忆。尽管许筠记忆力之强为时人称许，但由其编就的《兰雪轩集》，参杂着大量他作，却是不争的事实。此在当时即已有人指出，如金时让（1581-1643）在其《涪溪纪闻》云：“金著作诚立之妻，许筠之姊也。能文章，早死，筠哀集遗稿，目为《兰雪轩集》，至受跋语于华人，以侈其传。或言其多剽窃他作，而余固不信也。及余滴钟城，求得《明诗鼓吹》于人，则许集中‘瑶琴振雪春云暖，环佩鸣风夜月寒’一律八句载在《鼓吹》，乃永乐诗人吴世忠之作也。余于是始信或者之言。呜呼！取华人之作而欲瞒华人之目，是何异盗人之物而还卖于其人乎？”其后如洪万宗（1643-1725）在其《诗话丛林证正》云：“余见许氏兰雪送其兄荷谷滴甲山诗五言律，颈联‘河水平秋岸，关云欲夕阳’，即是唐人全句，无一字异同。此可谓活剥生吞者也。”若非许筠记忆之误，难免不给人以故意为之、虚张声势、欺世盗名之感^①。

不仅朝鲜本国人指出《兰雪轩集》中参杂着大量他作，许诗传至中国后亦有中国人指出，其中最令朝鲜人吃惊者，乃是柳如是揭露许氏诗抄袭一案。柳氏指出：“吾观其《游仙曲》‘不过邀取小茅君，便是人间一万年’，曹唐之词也；《杨柳枝词》‘不解迎人解送人’，裴说之词也；《宫词》‘地衣帘额一时新’，全用王建之句；‘当时曾笑他人到，岂识今朝自入来’，直钞王涯之语；‘绛罗袂里建溪茶，侍女封缄结采花。斜押紫泥书敕字，内官分赐五侯家’，则撮合王仲初‘黄金盒里盛红雪’与王岐公‘内库新函进御茶’两诗而错直出之；‘间回翠首依帘立，闲对君王说陇西’，则又偷用仲初‘数对君王忆陇山’之语也；《次孙内翰北里韵》‘新妆满面频看镜，残梦关心懒上楼’，则元人张光弼《无题》警句也。……岂中华篇什流传鸡林，彼中一位琅函秘册，非人世所经见，遂欲掩而有之耶？此邦文士，徒见出于外夷女子，惊喜赞叹，不复核其从来。”（《列朝诗集》闰集）许氏本为名扬中国的海东诗人代表，却为柳如是揭露，但在中国几乎无人回应，却在朝鲜颇多乐为传播者，如金万重感慨云：“如许氏之才，自足为一代慧女，而用此自累，使人篇篇致疑，句句索瘢，亦可叹也^②。”（《西浦漫笔》）

^{①②} 张伯伟：《朝鲜时代女性诗文集解题（上）》，《文献》2010年第4期。

与《兰雪轩集》中掺杂着大量中国诗句相对，中国诗选中题名许氏而不见于《兰雪轩集》者，则多为海东诗人之作。如《名媛诗归》之《望仙谣》出自崔庆昌《感遇》，《山岚》出自郑希良《潇湘八景》，《弄潮曲》之出于许筠《荡桨词》等。此类谬误当属明人之误题，不能视为佚作而言^①。

阳川许氏文学世家至许兰雪轩之时，家族文学之盛达到顶峰。父许晔之外，兄弟行中有许箴（1547-1612）、许筠（1551-1588）、许筠（1569-1618），箴、兰雪轩、筠为一母所生，交往密切，感情极深。故许氏逝世后，许筠整理编辑其集，并在《惺叟诗话》《鹤山樵谈》中高度评价其作，亦多引用许筠评语。许筠盛赞其姊许兰雪轩为“天仙之才”，难免自夸之嫌，对其“生而不合于琴瑟，死则不免于绝祀”痛惜不已，其在为其姊整理编辑诗集时，或有意无意掺杂他作，乃至捉刀代笔，以虚张声势、欺世盗名，此举不一定是出于“东国有人”的共同理想，但其将掺杂着大量中国诗句的许氏之诗提供给吴明济，并在明知吴氏会将之传播回中国的情况下依然如此，即可看出其是出于“东国有人”的共同理想而有意为之。许筠之类似行径不仅于此，如洪万宗《诗话丛林证正》云：“许筠《国朝诗删》，泽堂诸公皆称善拣，《诗删》之盛行于世，盖以此也。然其中所为鬼作两首伽椰仙女诗及李显郁诗，皆古人所作。故余表而出之，以破其虚妄。”并加以质疑道：“筠乃假设名姓，欲瞞后人眼目，何哉？”由此观之，许筠编辑整理《兰雪轩集》是故伎重演。传许兰雪轩八岁即作《白玉楼上梁文》，骈四俪六，典故对偶，无不得心应手，绝非哦其龄可能为。李睟光（1563-1628）已指出乃许筠、李再荣所撰，成海应（1760-1839）更直斥“二人皆轻薄无实”（《草榭谈献》三//《研经斋全集》卷五十六）。又有《梦游广桑山诗序》，文末有许筠附记谓：“姊氏于己丑春捐世，时年二十七，其‘三九红堕’之语乃验。”亦似身后伪作，以显其讖。且该文开头“乙酉（1585）春，余丁忧，寓居于外舅家”句，令人疑窦。许氏为女性，何来外舅（岳父）之有？暂未能考，聊存所疑^②。

许氏诗中多掺杂中国诗句，令人不得不对所称的许筠记忆之误深表怀疑。只能说这是许筠故意为之，以虚张声势、欺世盗名，而其之所以如此的目的又无非是出自包括其在内的朝鲜燕行使臣“东国有人”的共同理想，源于其强烈的民族意识和民族自尊。经许筠之手整理编辑的其姊许兰雪轩之诗，又因“壬辰倭乱”之因缘际会经吴明济及其《朝鲜诗选》之编纂传入中国并声名远扬、影响广泛，从而使得包括其在内的朝鲜燕行使臣“东国有人”的共同理想最终得以实现，其过程充满戏剧性与偶然性，更因许氏诗中掺杂着众多伪作而显得虚假。虽有过度拔高、名不副实之嫌，但历史不容假设，且瑕不掩瑜，无法否认包括明代朝鲜燕行使臣在内的韩国古代文人“东国有人”共同理想最终实现的历史事实，更无法抹杀许筠对于包括明代朝鲜燕行使臣在内的韩国古代文人“东国有人”共同理想之最终实现的“居功至伟”。

（责任编辑：林日杖）

^{①②} 张伯伟：《朝鲜时代女性诗文集解题（上）》，《文献》2010年第4期。

道德宪法与文明国家

——论辜鸿铭的国家观及其当代价值

唐慧丽¹，夏 箐²

(1. 惠州学院，广东 惠州 516007；2. 湖南第一师范学院，湖南 长沙 410205)

摘要：辜鸿铭的儒学阐释及其文化理想都建立于其道德宪法与文明国家的构想之上。他所认为的“国家”是人的道德情感的产物，这与西方近代霍布斯等人的“国家”观相抵牾，后者倾向于把“国家”视为人类相互争斗从而构成的利益结合体。辜氏详细论证了“国家”产生的道德根源，针对西方政治出现的“制度与价值”分离的倾向提出批评，可以说，辜鸿铭是反思现代文明负面性的思想先驱。

关键词：辜鸿铭；国家观；儒学

自晚清以降，中国在西方的坚船利炮下被迫打开国门，开始其现代化进程以来，国学逐渐让位于西学。随着时代的发展，现代文明的弊端暴露出来，国学重新得到学界重视，学人纷纷从国学中寻找道德资源，以拯救现代文明物质主义的弊病。作为晚清时期的文化名人，在同时代的康有为、严复等致力于引进西学时，辜鸿铭已经看到了现代文明的弊病，并反向行之——英译儒经，把儒学传播到西方世界。道德宪法与文明国家，是辜氏儒学传播中的重要构想。

以圣君为秩序中心，以优雅的人为臣民，以对君主的自愿、绝对服从为根基，秩序乃是通过道德宪法——即，人民的道德良知自发维系。这便是辜鸿铭对文明国家的憧憬。在辜鸿铭那里，国家是家庭的延伸。所谓“国家”乃是由“家”扩大为“家族”，由“家族”再扩大为“国家”。家庭源于男女双方因情爱缔结的婚姻关系。在这种婚姻关系的基础上，形成了夫妻之道——即夫妻间的道德伦理准则。随着子女的出生，又产生了父子之道、兄弟之道——即父子、兄弟间的道德伦理准则。再随着家庭成员的增多，家庭扩大而为家族，家族进一步扩大而为国家。家庭生活中的“夫妻之道”“父子之道”“兄弟之道”到了国家社会中也相应转变为“君臣之道”“友朋之道”——对朋友就要像对兄弟一样的友爱；对上级就要待之以长辈之道，即“对于长者即真正的权威人士必须予以尊敬，并听从他的指挥。”^①这就是“悌”；对君主则待之以父子之道，所谓“侍君如父”，对君主绝对的忠诚。对待君主的“忠”与对待父亲的“孝”是一致的，两者不仅是尽义务，更是一种热爱的情感使之然。“忠”“孝”更构成了整个社会秩序的基础。^②这些伦理准则的总称便是“君子之道”：

基金项目：广东省哲学社会科学“十二五”规划2014年度学科共建项目：“欧洲浪漫主义视域下辜鸿铭的‘中国人的精神’研究”（项目号：GD14XWW16）。

作者简介：唐慧丽，女，惠州学院外国语学院副教授。

^{①②} 辜鸿铭著，黄兴涛等编：《辜鸿铭文集》（下），海口：海南出版社，1996年，第305、198页。

“君子之道，造端乎夫妇。”换言之，在所有的文明国家里，人们只有认识到了荣誉感和君子之道，才能建立婚姻制度，再通过婚姻制度建立了家庭。（注：本文所引辜氏英文原文均系笔者所译，以下不再做出说明）^①

家庭与国家，是人类社会中两个最基本的制度。^②

一个公民并不是为他自身而活，而是为他的家庭，并且通过家庭形成公民秩序或国家……在中国，所有社会和公民生活中，家庭取代了国家——国家只是作为一个公开的外在法庭而存在。^③

通过这些论述，可以看到，在辜鸿铭那里，国家乃是家庭的扩大与延伸，所谓的“文明国家”其实就是人类一切道德关系的总和。真正文明的国家不是以物质利益构成的契约关系，而是以道德情感建立的人伦维系，所谓上下尊卑有序。辜鸿铭所谓的“君子之道”他又称之为“道德宪法”，这种“道德宪法”、“君子之道”不仅是一种外在的行为规范，更是一种情感维系。如辜所论述的“孝”：“孝”并不仅是尽奉养的义务，而是子女对父母的情感，同样，对君主的“忠”，也不限于义务，而是一种尊崇的情感。在“孝”的情感上形成了家庭，在家庭的基础上形成了家族，在家族的基础上最终形成了国家。可见国家是人类“入则孝，出则悌”（《论语·学而》）的情感产物。这与霍布斯所谓人性由于自私，不得不保护自己的生命与财产，从而订立契约产生国家的观点迥然不同。^④因此，对于由道德关系所形成的文明国家，人民遵从的是道德宪法，并且是自觉的遵从。与道德宪法相对的则是法律宪法，只是使人被迫的服从。辜氏得出结论说：有道德宪法的文明国家，法律是没有必要的。^⑤而他在古老的中国，看到了这一道德宪法维系下的文明国家。“中国是一个没有警察机器的国家。整个治理，和平与秩序，都是通过民众的常识和善良的意愿来维持的。”^⑥“我们遵守的是三纲五常，一旦有了这个，就不用警察了。”^⑦“中国的这种家庭是人间天堂——作为一个拥有民族秩序的国家，中华帝国是那真正的天堂。上帝的天国降临在这片热土，降临在中国人的头上。”^⑧

辜鸿铭之所以对儒家“家——天下”的国家模式怀抱如此美妙的憧憬，其根本原因正在于他特殊的成长历程。出生于南洋的华侨家庭，使他从一出生接受的就是西方教育，对祖国文明几乎没有了解，因此，从幼年开始就形成了一种遥远的、朦胧的想象与向往。青少年时期游学西方，对西方现代文明的弊端多有切身体认，加上欧洲浪漫主义思潮的冲击，浪漫主义的乌托邦情结，使辜鸿铭在亲近祖国文明的同时，又难免对祖国文明进行一种乌托邦式的美化。辜氏对“道德宪法与文明国度”的憧憬正是这种乌托邦情结的体现。站在中国的文化语境下，我们可以批评辜鸿铭的“道德宪法”，以三纲五常维系的“文明国家”，过于相信道德的力量，对人性过于乐观，对人性之恶过于低估，并由此否定法律的必需，显然又走向了另一个极端。他所设计的文明国家、道德宪法几乎不涉及任何防范人性之恶的制度层面。而且，“国家”是一个多层次的概念。“国家”固然需以道德为其终极目标，但“国家”同时也是一个暴力机关，蕴含着各式各样的制度设计。对于一个国家的治理来说，德治与法治实为不可偏废的两端，而把德治（即道德宪法）等同于封建社会的三纲五常，就更加荒谬。实际上，儒家学说的“圣君之治”一直只是一种未曾真正实现过的理想状态。正如有论者所指出的，儒家对于君主制的选择，或许只是基

①②③⑧ Ku Hung-Ming, M. A. (Edin.). *The Spirit of the Chinese People* by second edition. Peking: the Commercial Press, Work Ltd. 1922. P198、P35、P85、P96.

④ 参见霍布斯著，黎思复、黎廷弼译，杨昌裕校：《利维坦》，北京：商务印书馆，1985年。

⑤⑦ 辜鸿铭著，黄兴涛等编：《辜鸿铭文集》（下），海口：海南出版社，1996年，第175-191、309页。

⑥ Ku Hung-Ming, *Papers from a Viceroy's Yamen*. Shanghai: Shanghai MERCURY, LTD. 1901. P69.

于现实不得不为之的无奈之举。“儒家之所以赞成设立一个高高在上的专制君主,不是因为他们迷信君主是圣人,而是出于建立社会秩序的需要。”^①牟宗三、徐复观等新儒家也同样认为这是在混乱失序与君主专制之间的无奈选择。^②而这种“圣君之治”“道德宪法”的种种弊端辜鸿铭似乎根本就没有意识到。“圣君之治”的最大弱点并不在于推崇“圣王”,而是在于没有一套切实可行的办法来保证“圣王”理想的实现,超凡入圣毕竟难得,又没有确切的检验标准,这就很容易滑入贤人政治。而君权的不可侵犯,更易导致极权主义和个人独裁。而且即使发现君主不贤,儒家又没有设计出一套可以替代的方案。于是,所谓的“圣王”理想,只能寄希望于君主的主观意愿,中国的历史也相应的表现为一治一乱的循环,当碰到贤明君主,则出现所谓的太平盛世,碰到昏君,则只能是乱世。至于“道德宪法”——仅凭个人良知来维系社会秩序,更是一种寄希望于“人治”的美好幻想。它固然奠基于“人性善”的美好愿望,但是缺乏对宇宙、人性“幽暗意识”的认识。所谓“幽暗意识”是张灏先生的说法,意即“发自对人性中或宇宙中与始俱来的种种黑暗势力的正视和省悟:因为这些黑暗势力根深蒂固,这个世界才有缺陷,才不能圆满,而人的生命才有种种丑恶,种种的遗憾。”^③正是因为缺乏这种幽暗意识,对人性善的乐观态度,使辜鸿铭过于相信圣贤的德治,从而忽略制度层面的法治。固然,像孟子所说,人有天生的善端,只要加以培养、扩充,“人皆可以为尧舜。”(《孟子·告子下》)但是,对于尚未成为尧、舜的普通人而言,要使他们就身于秩序,是否需要一些相应的法律制度来防范与规避人性之恶呢?道德宪法意味着道德教化,培养人的善端善行,这对于社会秩序的稳定来说是相当有益的。但是辜鸿铭在提倡道德宪法的同时未免过于偏重于一端,甚至认为中国不需要宪法,因为它的社会秩序是靠道德宪法来维系的。这就未免太相信德治、人治。从中国的文化语境审视,我们可以说,辜鸿铭的道德宪法,是他站在西方语境下打量祖国文化,隔着遥远的距离而产生的美妙幻想。相较而言,成长于儒家文化熏陶中的学人反倒对这一文化的弊端有着更切身的体认,如梁启超、严复等人。因此,在反思中国传统文化弊端这一方面,辜鸿铭可以说是“落后”“保守”“冥顽不灵”。

然而,当学界在批判辜氏“落后”“保守”“冥顽不灵”时,恰好忽略了一点——辜氏的著述面对的是西方读者。假如我们站在西方文化语境下评价辜鸿铭的“道德宪法与文明国家”,可以发现,辜氏的国家理论可谓一针见血点到了西方政治学说的“死穴”。他精辟地看到了文明国家必须以道德秩序为根基,科层制度设计得再精巧,缺乏道德基础则不是真正的文明秩序。他把国家视为人类“入则孝,出则悌”(《论语·学而》)的情感的产物,认为国家起源于人与人所形成的道德关系,这与近代西方的国家观念相抵牾。近代西方政治学说倾向于把国家作为斗争的产物,如霍布斯。在霍布斯看来,人类社会形成以前,人置身于一种相互仇视相互争斗的自然状态,又称之为战争状态。自然状态下的自然人,在体能与脑力上基本上平等,每个人都想享有不受限制的自然权利,即随心所欲的绝对自由。然而,他人的存在妨碍了这种绝对自由的实现。因此,每一个人都想征服他人以保证自己的自由,同时又恐惧他人为了实现这种绝对自由而消灭自己,这样就导致了所有自然人都处在暴力与恐惧的战争状态中。为了自我保存,为了摆脱这种对战争的恐惧,实现和平,自然人订立契约,让渡出一部分自己的权力,把每一个人让渡出来的权力集中到某一人或某一集团身上,形成一个所谓“国家人格”。霍布斯对“国家人格”的定义

① 胡平:《儒家人性论与民主宪政——与张灏教授商榷》,《中国论坛》1991年总第374期,第112页。

② 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第36页。

③ 张灏:《幽暗意识与民主传统》,台北:台湾联经出版公司,1989年,第4页。

是：“这就是一大群人相互订立信约、每人都对它的行为授权，以便使它能按其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格。”^①由此，国家得以产生，人类社会秩序得以形成。可见，国家乃是源于人自我保存的私心和人性中恐惧的激情。受近代西方政治学说的影响，梁启超、康有为、严复等人都持相似的国家观。如严复就认为国家是天演的产物，是利益的结合体：“谓今之国家，无分种族，直无异商业之公司，以保护利益而后合。”^②辜鸿铭对这类国家观提出尖锐的批评：“从亚里士多德到霍布斯、洛克，再到现代的卢梭和赫伯特·斯宾塞，所有欧洲政治科学的基本错误，就在于他们关于国家起源和存在理由的全部理论基于这样一个假设，即认为它是基于对物质利益的渴望，——渴望人身和财产得到保护，或像卡莱尔所说的，保护人类第一次由自身构成的社会、那种被称之为国家的东西的‘猪与猪槽’。但是我重申一遍，这种假设是错误的……如同人们穿衣最初并非出于物质或功利目的、而是出于道德需要一样，被称之为国家的人类社会，也同样有其道德根源。”^③辜氏上述批评可以说一针见血点到了西方现代政治学说的“死穴”。西方自启蒙以降，受到科学主义极大影响的现代政治学，以实证主义方法来研究政治现象，古典政治哲学的先验论、目的论被功利主义、实证主义政治观所代替。现代政治学研究注重“事实”与“制度”层面的设计，至于事实背后的价值归属、制度背后的道德目的则被束之高阁。针对西方政治学说这种事实与价值分离的倾向，辜鸿铭批评西方政治经济学，只知教人赚钱，不知教人花钱：“我们东方人是把所谓政治经济学当作一门道德学问来看待的……economy 这个词就意味着‘家法’之义。也即如何处理好我们的家务，如何处理好家庭的经济，就是 economy。这样一来，在我们所拥有的东方文明中，家——家族，它们被看作是国家的基础。”^④而儒家的“内圣外王”之学恰好可以弥补西方现代政治学说这一欠缺——由个人的道德修养发散至家国天下，从而实现政治实践与道德实践的互动同构，形成伦理政治一体化的社会秩序。正如辜鸿铭所看到的，中国人的组合能力来源于以家庭为单位构成的社会秩序，这种秩序又靠人类的道德情感——由爱亲之情扩大而至的社会之爱维系。因此，它不同于欧洲的法律秩序，前者是一种依靠武力与警察的外在、强迫性的秩序，后者则是依靠人自发的道德良知、道德情感所形成的自觉性的道德秩序。^⑤相较而言，西方现代政治学说，由于过于迷信启蒙理性主导下的科层制度设计，恰好忽略了制度背后的情感基础、道德归宿，因而，造成制度与道德分离的倾向。事实上，制度设计得再精巧，仍然只是技术层面的“工具”，不能给人以价值安顿。而启蒙理性又以一种普适性将中国也纳入其现代化进程中，辜鸿铭所批判的“制度与道德分离”的倾向同样也是中国的现代化所出现的问题，政治哲学必须以道德为旨归，辜氏的“道德宪法与文明国家”正是要为现实的政治体制、社会秩序注入道德内涵、人文关怀，通过彰显道德理性，为现实政治秩序提供一个根本的、形而上的价值标准。从这个角度上讲，辜鸿铭说得上是反思现代性负面效应的思想先驱，非但不“落后”不“保守”，而且还具有前瞻性的眼光。

(责任编辑：陈颖)

① 霍布斯著，黎思复、黎廷弼译，杨昌裕校：《利维坦》，北京：商务印书馆，1985年，第132页。

② 严复：《严复集》，北京：中华书局，1986年，第1251页。

③④⑤ 辜鸿铭著，黄兴涛等编：《辜鸿铭文集》（下），海口：海南出版社，1996年，第184、249、208页。

开台进士郑用锡漳浦祖籍地考

涂志伟^{1,2}

(1. 漳州市闽南文化研究会, 福建漳州 363000; 2. 福建省闽南文化研究会, 福建漳州 363000)

摘要:郑用锡的籍贯地点多有争论, 有多种说法: 有的认为金门, 作“籍金门”或“金门人”。有的认为应为新竹人或说竹塹北门外人。本文从郑氏家族的家族史、迁移史研究入手, 通过漳台郑氏家族族谱研究, 以及漳州、金门、新竹三地的郑氏家族聚居地调查研究, 进行追本溯源, 认为可确认郑用锡家族漳浦祖籍地应为今漳州市漳浦县长桥镇割后村东坑社。郑氏家族从仙游迁至漳州府漳浦县, 再从漳浦县绥安镇查岭村石壁社迁至长桥镇割后村东坑社, 分衍溪内村。而后再迁居到金门县今金沙镇大洋里东溪, 先渡海移垦于苗栗后垄溪洲, 再迁到新竹市北区世居, 传衍子孙。准确的表述应是, 郑用锡的祖籍地为漳州府漳浦县, 郑用锡也称为金门人、新竹人。

关键词:郑用锡; 祖籍地; 新竹; 金门; 漳浦

一、关于郑用锡籍贯的记载与争论

郑用锡(1788-1858), 谱名文衍, 又名蕃, 字在中, 号祉亭, 是第一位台湾本籍进士, “开淡一百余年, 通籍自君始”。“台湾土著之登甲科者自公始”。^①郑用锡有“开台进士”“开台黄甲”之誉。郑用锡及其族人的籍贯地点有多种说法, 多有争论。在同治《淡水厅志》《金门志》《金门县志》《新竹县志初稿》《新竹县采访册》《台湾通史》记载中多有不同。主要有原籍同安、籍金门、金门人、浯江、竹塹水田庄人、竹塹水田庄人原籍同安县、竹塹城人原籍同安、竹塹城北门外人、竹塹城北门外水田街人、竹塹城北门外水田庄人、内洋人等不同记载。在郑崇和、郑用锡的墓碑地望刻为浯江, 郑氏家族谱牒资料则明确记载祖籍地为漳浦县。但不明确漳浦县的具体地点。

一是记载为金门人、浯江、内洋人。《淡水厅志》载: “郑崇和, 字其德, 号诒庵, 监生。籍金门, 设教于淡, 因家焉。”^②《新竹县志初稿》所载与《淡水厅志》相同。^③《台湾通史》载: “郑崇和, 字其德, 号诒庵, 金门人。”^④清道光十六年始修、光绪续修的《金门志》载: “郑崇

作者简介:涂志伟, 男, 漳州市闽南文化研究会会长、福建省闽南文化研究会会长。

① (清)郑用锡:《北郭园诗钞》附录二//台湾银行经济研究室:《台湾文献丛刊》第41种, 1959年, 第88、90页。

② (清)陈培桂纂辑:《先正》//《列传》二//《淡水厅志》卷八(下)//台湾银行经济研究室:《台湾文献丛刊》第172种, 1963年, 第270页。

③ (清)郑鹏云、曾逢辰纂辑:《乡贤》//《列传》//《新竹县志初稿》卷四//台湾银行经济研究室:《台湾文献丛刊》第61种, 1969年。

④ 连横著:《列传七》//《台湾通史》卷35, 台北:幼狮文化事业公司, 1977年。

和，字其德，内洋人，性谨愿。少贫，北游淡水，设帐于竹塹，遂家焉。”^①但在进士条，对郑用锡并无记载籍贯，在《义行传》，对郑用锡也没记载籍贯，并注明采《淡水厅志》。其子郑如松未入表，仅以小注点出。可见《金门志》续纂者林豪并不支持郑家如字辈为金门籍，故采用这种折衷写法。民国刘敬撰《金门县志》对郑崇和、郑用锡也没记籍贯。^②2009年12月，李仕德总编纂《金门县志》，续修所载内容如《民国金门县志》^③从建筑物来看，郑崇和墓位于苗栗县后龙镇龙坑里十班坑段155-1地号，建于清道光七年（1827），为郑崇和次子郑用锡所修筑。同治六年（1867）由其孙重修，郑崇和妻陈太夫人亦同穴合葬。郑崇和墓碑横额地望则记载为“浯江”。郑用锡墓位于新竹市东区新光明湖路243巷竹仔坑山西北麓客雅段447之36号。横额地望也是刻浯江。浯江为金门别称。看来，郑氏族人均认同金门。

二是记载为原籍同安。《淡水厅志》载：“郑用锡，道光三年癸未，林召棠榜。廩生，原籍同安。三甲候选知县，官至礼部，铸印局员外郎，花翎四品衔。有传。”对郑用锡之子郑如松，对郑用锡兄弟郑用鉴、郑用钰均同样记载为原籍同安。^④《新竹县志初稿》对郑用锡、郑用锡之子郑如松，对郑用锡之弟郑用钰、郑用钰之子郑如云、郑如璠均同样记载为原籍同安。^⑤

三是记载为竹塹城北门外水田街人。《新竹县志初稿》对郑用锡弟郑用钰、郑用谟，郑用锡之子郑如松、郑用钰之子郑如恭、郑用鉴之子郑如城均记载为竹塹城北门外水田街人。^⑥

四是记载为竹塹城，或记载为竹塹北门外人及原籍同安县两者兼采。这也是一种折衷写法。《淡水厅志》对郑用鉴载：“竹塹城人，拔贡生，原籍同安。”^⑦《新竹县采访册》对郑用锡载：“竹塹水田庄人。廩生。原籍同安县。”郑用鉴“竹塹水田庄人。廩生。用锡弟。原籍同安县。”^⑧《新竹县志初稿》载：乡贤：“郑用鉴，字藻亭，竹塹城人；拔贡生。原籍同安。”^⑨浯江郑氏第八世郑炯辉认为，郑用锡在《浯江郑家族谱》的本族谱序中记载：“寄居于台之淡北，遂入籍焉。至今经数十年矣。”^⑩可见自郑用锡之父亲起即入籍淡水厅，即今新竹市。新竹市文史学者张德南认为，郑用锡当初考秀才时，即以台湾府淡水厅籍资格应考，依“台湾岁科两试，令该地方官察明现住台地，置有田产入籍既定之人，取出邻里结状方许送考”。^⑪也认为郑用锡当时早已入籍淡水厅竹塹城。

在上述诸志中，对郑氏家族各人籍贯记载各有不同。如《淡水厅志》对郑崇和记载为籍金门，在科考中对郑用锡、郑用鉴兄弟及其后裔均记载为原籍同安，而在先正中，对郑用鉴除原籍同安外，还加了竹塹城人。《新竹县采访册》对郑用锡、郑用鉴记载为竹塹水田庄人，原籍同安

①（清）周凯修、林焜煌纂，刘松亭等续修、林豪续纂：《选举表》//《金门志》卷八//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第80种，1960年，第221页。

② 刘敬撰：《孝义》//《列传》四//民国《金门县志》卷十九//陈支平主编：《台湾文献汇刊》第五辑，第二册，北京、厦门：九州出版社暨厦门大学出版社影印出版，2004年12月，第71~72页。

③ 李仕德总编纂：《文学表》//《考举表》第一章//《人物志》第一篇//《金门县志》96年续修，金门县政府，2009年12月。

④（清）陈培桂纂辑：《选举表》//《淡水厅志》卷八//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第172种，1963年，第243页、245页、273页。

⑤⑥⑨（清）郑鹏云、曾逢辰纂辑：《选举表》//《新竹县志初稿》卷四//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第61种，1969年，第159-169页、第163、170-171、167页。

⑦（清）陈培桂纂辑：《列传》二//《选举表》表二//《淡水厅志》卷八//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第172种，1963年，第273页。

⑧（清）陈朝龙纂辑：《科贡》//《新竹县采访册》卷八//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第145种，1962年，第258页、262页。

⑩（清）郑用锡：《浯江郑氏家乘》//《开台进士郑用锡》，金门县文化局，2007年，第96页。

⑪《郑用锡是金门人？新竹文史工作者澄清反驳》，台北：“中央”社，2006年6月27日。

县。因系残抄本，故不见对郑崇和记载。在《新竹县采访册》基础上编修的《新竹县志初稿》则对郑崇和记载为籍金门。在选举表中对文进士郑用锡、举人郑如松、拔贡郑用鉴、优贡郑用钰则均记载为原籍同安；在孝友中，对郑用钰、郑用谟、郑如松、郑如恭、郑如城则记载为竹塹城北门外水田街人或简略为竹塹城北门外人。清光绪的《金门志》对郑崇和，记载为内洋人，对郑用锡并无记载籍贯，仅记随父移住淡水。民国《金门县志》及2009年续修的《金门县志》所载内容沿袭《金门志》。在记载科考中，郑用锡等均为原籍同安，这是按科考要求记载。在先正、孝义中，则记载为竹塹水田庄人，或加原籍同安县，这是按民间习惯记载。同时，也有郑氏族入迁新竹居住时间、出生时间、辈别的区别之意。清代内洋即李洋乡属金门，为同安县所辖，故内洋或李洋、金门、同安只是在不同记载场合的大地名与小地名之别，实同指一地。而竹塹城人或竹塹城北门外水田街也是大地名与小地名之别，实同指新竹一地。从诸志记载中，大多还是指金门。同时，有籍某地与某地人之别。以上是新竹、金门诸志中关于郑崇和家族籍贯记载疏理，地点实为金门与新竹之别。

五是记载为祖籍漳浦县。据郑氏家族谱牒资料，在《浯江郑氏家乘发凡》的第一条“重派系、溯本支”中载：“由漳州漳浦县迁浯江，分支台湾新竹。”记载祖籍为漳浦县，新竹是分衍地。约于同治八年（1869），台湾府知府朱材哲在为郑用锡所作的郑君墓志铭中称：“君讳用锡，字在中，祉亭其号也。籍同安之李洋乡。先世由漳迁金门。至父乡贤公东渡，遂家于淡。”^①1998年，苗栗县政府在修复郑崇和墓时勒巨石为碑，则刻写着：“郑崇和，讳合，号貽庵，竹塹浯江郑氏第四世，祖籍福建漳州府漳浦县。”这几处均明确指出郑氏族入祖籍地漳浦县，而在上述诸志科考记载中均没提及。另据续修《金门县志》所载，明末，郑怀仁从漳浦溪口迁金门东溪、东沙尾。^②这几处都点明郑氏家族从漳州、漳浦迁来。

六是认为寄籍。同治九年（1870），侯官举人杨浚在郑家北郭园为《北郭园全集》撰序，特别强调两人关系：“先生与予寄籍，一磺溪，一榕郡，然同温陵产也。”^③温陵为泉州古名，同安属泉州、金门属同安，两人“同温陵产”，郑用锡寄籍彰化儒学，杨浚寄籍侯官儒学，情形类似。但是，这仅指郑用锡于嘉庆十五年（1810）中秀才之事，而中进士则为台湾府籍。2016年9月28至29日，在金门大学举办“科举制度在金门学术研讨会”。会上，台湾文献馆学者林文龙发表《金门科举与台湾》。林先生支持杨浚观点，认为：道光年间，竹塹郑用锡、澎湖蔡廷兰双双登进士第，两人都祖籍金门，恰是入籍、寄籍两种典型。至于郑用锡的籍贯问题，严格而言，算是寄籍。^④

《远见》杂志2006年4月号《定位金门》栏目中，刊载了该杂志副总主笔游常山所写的《金门从来就不是台湾人》一文，指出：“开台进士”郑用锡原来是金门人，现在都被新竹市拿去说是“竹塹人”，此一讯息不断出现在当时各大报新竹地方版新闻。为此，新竹市邀请文史学者及郑氏后代召开《开台进士郑用锡是新竹人》讨论会进行论证。^⑤张德南指出，郑家祖籍推论原在河南荥阳，五胡乱华后由中原南迁，辗转迁至漳州府漳浦，郑怀仁（1623-1681）时移居金门。新竹县文化局长林松表示，郑用锡进士追本溯源其祖籍源自金门，但其自幼生长于新竹，卒于新竹，其墓在新竹军人公墓旁。依郑氏族谱记载，自郑用锡之父亲起即入籍淡水厅；水田福地留有郑用锡写的匾，证明其幼时确实在新竹求学。各项佐证数据在显示郑用锡系新竹人。金门

①③（清）郑用锡：《北郭园诗钞》附录二//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第41种，1959年，第87、91页。

② 李仕德总编修：《人民志》//续修《金门县志》下卷，第三册，金门县政府，2009年，第373页。

④ 林文龙：《金门科举与台湾》，《教育与考试》2016年第6期。

⑤ 《郑用锡是金门人？新竹文史工作者澄清反驳》，台北：“中央”社，2006年6月27日。

县认为郑用锡应为金门人或浯江人。郑钦富则表示：浯江郑氏第三世的大哥崇聪住在金门，并未随崇和一同前来新竹。新竹郑家为饮水思源，在金门兴建郑氏家庙。郑崇和、郑用锡的墓碑的地望为浯江。2006年，新竹市长林政则、文化局长林松等相关人员赴金门说明。最后新竹、金门双方议定：郑用锡家族为新竹和金门共同的乡亲。金门东溪郑氏庙为县定古迹，而新竹郑氏家庙为三级古迹，今后应加强双方对家庙的文化交流。这里籍贯之争涉及到科考的学籍地、户籍所在地、出生地、祖籍地的记载不同，争论地点为金门与新竹之别。实质是对籍与贯的理解问题。但是上述地点讨论，却都忽略了郑崇和、郑用锡祖籍地漳浦县的深入讨论，也不明确漳浦县的具体地点。

二、关于郑用锡家族及生平

郑氏家族是新竹名门望族之一。郑家祖籍原在河南荥阳，五胡乱华后由中原南迁，辗转从仙游迁至漳州府漳浦县定居。郑子弼迁漳浦石壁、东坑二处开基。后三房派分移官浔田中央新楼仔居住，即今漳浦县官浔镇。郑用锡自述：“余家分派仙游，子弼公迁居漳浦，卜宅石壁、东坑二处。数十余年，子孙渐已昌盛，丛土几已难容，复以三房派分移官任新楼仔居住。”^①

据郑鹏云《浯江郑氏家乘》所载，^② 郑蕃派《开台进士郑用锡》及综合新竹、金门乡土文史资料查证：明末清初，约于康熙十四年底至十九年（1675—1680）间，郑怀仁与妻子陈进娘，带着母亲何氏从漳州府漳浦县移居妻家金门。“迁就外戚，聚族于浯江李洋乡”。即今金门金沙镇内洋，李洋或作里洋，谐音内洋，地处今内洋、东山、东溪等3个相毗邻的小聚落。外戚指郑怀仁之妻陈氏进娘的外家。^③ 郑怀仁（1623—1680）为金门东溪郑氏开基祖，即一世祖。郑怀仁母何氏卒葬于漳州大湖潭上。郑怀仁于康熙十五年（1676）生一子郑待老，号世辉，为二世。定居内洋乡，即今金沙镇大洋里东溪自然村。现居民以郑姓为主，陈姓、吴姓次之。郑氏派下分居东溪、东沙尾一带，东溪村落附近住户不及十家。郑世辉传五子，即郑国周、郑国汉、郑国晋、郑国唐、郑国庆。即为郑氏三世国字辈。从此分支为五大房头。因金门东半岛风沙为害严重，谋生困难下，清乾隆年间，郑世辉五子中有4个儿子再陆续迁居至台湾后垄、竹塹等地。约于乾隆十五年至二十五年（1750—1760），郑氏三世国字辈长子（大房）郑国周先迁居台湾。约于乾隆四十年（1775），遭遇海难。次子郑国汉死后葬于金门，但其妻葬在新竹市，可能郑国汉曾迁台，或其子郑崇广迁台时奉母同行。乾隆四十年（1775），郑氏三世国字辈四子（四房）郑国唐及三子郑崇吉、四子郑崇和，郑氏三世国字辈五子（五房）郑国庆及长子郑崇封、次子郑崇科渡海来台，移垦于苗栗后垄溪洲。浯江郑氏四世的郑崇聪住在金门。郑国唐擅长经商，死后归葬金门；郑氏三世国字辈五子郑国庆卒葬打哪叭山，即今苗栗县西湖乡。

郑氏四世郑崇和生三子，即郑用锡、郑文顺即用锦、郑文静即用钰，过房郑崇聪三子郑文理即用钟为长子，为五世文字辈。郑崇和以耕读养志，先在苗栗后垄开设私塾任教，其后因子郑用锡贵而由诰授中宪大夫，晋赠为通奉大夫。据《新竹郑利源号典藏古文书》载，乾隆五十三年（1788）五月七日，次子郑用锡出生于后龙溪洲，亦即今苗栗县后龙镇溪洲里仁德医校附近。清乾隆五十四年（1789），郑崇和便举家从苗栗后垄迁往竹塹城北水田街（北门街现址）定居。郑崇和及长子郑用钟以农渔为业，后经商有成，善理财而致富。

① （清）郑用锡：《浯江郑氏家乘》//郑蕃派：《开台进士郑用锡》，金门县文化局，2007年，第96页。

② 《浯江郑氏家乘》，1914年石印本。

③ 《寻根记》//《祭祀公业法人新竹市郑振祖纪念册》，2014年10月26日，第1页。

郑用锡生二子，即郑如松、郑如梁，为六世德字辈。郑用锡与堂弟郑用鉴二人从小受教于新竹北门外树林头名儒王士俊门下。郑用锡于嘉庆十五年（1810）中秀才，取进彰化县学廪生。嘉庆二十三年（1818）在福州以恩科第72名中举人，道光三年（1823）在北京癸未科会考中第41名，殿试为三甲第109名。因清廷的台湾科举保障名额制度而录取进士，成为首位因台湾本籍身份赴京应试运用保障名额而中举的进士，成为清代首位以台湾原籍考生高中进士者，故称郑用锡为开台进士或开台黄甲。从此以后郑家声名大噪，成为新竹的大家族之一。郑氏家族自此逐步建立士绅家庭，其中进士一人，即郑用锡；举人一人，即郑用锡长子郑如松；监生二人，即郑崇和，郑崇和过房之子、郑用锡之兄郑用钟；贡生五人，即郑用锡堂弟郑用鉴，为北台地区首位拔元；郑用锡胞弟郑用铈，郑用锡次子郑如梁，郑用铈长子郑如云，郑用谟四子、郑用锡堂侄郑如礪。此外，还有附贡生三人，禀贡生二人，增贡生二人，例贡生十人。以及获贡生以下各等科考功名者23人次。

为饮水思源，从道光四年（1824）起，新竹浯江郑氏在金门的内洋乡建造郑氏家庙，于道光十年（1830）落成，位于金沙镇大洋里东溪自然村。据初修于道光年间的《金门志》卷九《郑崇和传》记载：郑崇和“又尝命其子用锡，回金门建立祖祠，充祭费，时多论之。”咸丰三年（1853）起，郑氏家族兴建新竹郑氏家庙，位于新竹市北区北门街185号，与郑用锡进士第相邻，现已被列为台湾三级古迹。2004年新竹市增建乡贤祠，位于郑氏家庙左侧的护厝，崇祀乡贤郑崇和、郑用锡、郑用鉴三人。

三、郑用锡及族人三次前往漳浦寻根

郑氏家族分支新竹后，一直不忘漳浦祖籍地，先后三次前往寻根。据范文凤的考证和资料记载。^①第一次是嘉庆七年（1802），在金门的浯江郑氏四世郑崇聪、郑文瑞父子前往漳州府漳浦县访查寻根。据《浯江郑氏家乘》原稿著者郑用锡在《本族谱序》载：“我父（崇和）往往以不获一谱为憾。壬戌之秋，寄信于浯，嘱我大伯及功兄抵漳，搜寻旧谱。漳之宗亲亦体谅惓惓，至意奉与抄录。今而后去漳，虽云久岁，览谱犹见先容，其自始祖而分派者，可考而知也。”^②这次的寻根收获是见到了漳浦郑氏宗亲，查了族谱，知其始祖而分派者，并抄录了族谱。但是，“第是世族繁衍，由我高祖而来者，谱缺有间矣”。所以，郑用锡认为：“余幸游泮宫，俟后赴省乡闾，回浯抵漳，查考其详未晚也。”^③

第二次是嘉庆二十一年（1816），郑用锡29岁，丙子科乡试不第。《郑用锡年表》载：“用锡前往浯江、漳浦寻根。”这年郑用锡长子郑如松于当年11月出生。

第三次是嘉庆二十三年（1818），郑用锡31岁，郑用锡乡试中式戊寅恩科第72名举人。据《郑用锡年表》载，利用到福州参加乡试的机会，“用锡再度前往浯江、漳浦寻根，淡水厅学首次招考”。郑用锡“对比漳浦宗亲的族谱，委源究穷未相接，仅得二十字行相同而已”。^④对于这二次的漳浦寻根收获，郑用锡的堂弟郑用鉴在浯江郑氏家谱序中称：“昔年功兄用锡两次两渡寻觅，莫知所在。而太高祖生讳卒葬，更付阙如，即漳浦族人贡浦赴浯考核，亦莫得其详。只就谱中所载二十字辈行：光国崇文德安邦建武功绍先雄继志勋业际昌隆推定功伯听颂等当在崇字行，

① 范文凤：《郑用锡年表》//《郑用锡暨其〈北郭园全集〉研究》附录一。

②③ 郑用锡：《浯江郑氏家乘》，《本族谱序》//《开台进士郑用锡》，金门县文化局，2007年，第96页。

④ 《八世裔孙郑华生》//《家乘续编序文》，2005年。

后代沿以为序。”^①这说明,当时漳浦郑氏族人与金门族人还有往来。后来,郑用锡由郑用鉴襄助,依据查访所得与耳目所及编订族谱,编订而成郑氏族谱《浯江郑氏家乘》(未印稿)。这次的修订当在咸丰年间,称为癸丑家乘,即咸丰三年(1853)。癸丑家乘原题为《漳浦本支谱》,并请了两位赐进士第出身的樊泽达、徐上作序,均题为漳浦本支谱序。但郑用锡作序时改用浯江本族谱序称之。光绪二十六年(1900),郑用锡之侄郑如兰委托浦雅秀才郑鹏云编辑《浯江郑氏家乘》,此谱请赐进士第出身的林开暮、李景襄、陈望林作序,郑用鉴也作序。至1913年完成编辑出版。2004年,续修成《浯江郑氏家乘续编》,刊登了咸丰三年的七篇序文。

四、对郑用锡漳浦具体祖籍地的调查

从郑氏家乘、支谱中出现了漳浦、官任、田中央、新楼仔、石壁、东坑等郑氏祖籍地名,续修《金门县志》出现了漳浦溪口地名,但均不明具体地点。重要的是石壁、东坑二处。郑用鉴在《浯江郑氏家谱序》中称:“子弼公自仙游迁居漳浦,子姓繁衍,第三房住分官任之田中央新楼仔,漳浦之石壁、东坑二处。宗亲皆是,为怀仁祖所自出……”^②郑崇聪、郑文瑞父子以及郑用锡二次前往漳州府漳浦县访查寻根。如按《浯江郑氏家乘》本族谱序中记载“子弼公迁居漳浦卜宅石壁、东坑二处,数十余年”方向查,据实地调查,笔者查到了石壁、东坑二处在今漳浦县长桥镇割后村、溪内村、绥安镇查岭村一带。据实地调查及《漳浦县村社要览》《漳浦县古村落》《漳州古村落》所载资料,^③长桥镇位于漳浦县北部丘陵地带,割后村位于漳浦县长桥镇西北部丘陵地带,南邻绥安镇查岭村,正北是摩顶山(毛顶山),与龙海市程溪镇官园村交界。割后村原名葛后、又名吉厚,宋代属在坊两隅,明代,属在坊两隅东庄保。清代,属两路在坊东庄保。民国时期属绥安镇的葛后乡。新中国初期属石榴区的葛后乡。因割后原作葛后,自原来属该村的掷石社划属中西林场成立葛后工区后,故名。1958年9月为长桥公社的割后大队,1984年改为割后村。割后村辖有丹井、东坑、翁厝、麦园、崎坵、寨顶、四方、下楼、打仁埔、岭顶、长发路、崎坵新村等12个自然村。现全村有791户,总人口2910人。全村有4个大姓:蔡、陈、郑、张姓,其余为杂姓。郑姓族人分布在东坑社、陈井社、岭顶社、四方社、长发路。以东坑社为主。查岭村位于绥安镇北部,北与割后村交界,辖有桥内、石壁、瓷窑、田中央等10个社。石壁社有郑氏族人聚居。溪内村属长桥镇,西邻割后村、南隔罗山与查岭村为界。也有少量郑氏族人。溪内村有长林溪社,似与溪口地名同。

再据笔者至割后村东坑社及周边村社的实地调查及《荥阳郑氏漳州谱》《漳浦村社要览》所载资料,^④至2016年时,割后村郑姓人口有633人,东坑社郑姓150多户500多人,溪内村郑姓现有59户257人。溪内村郑姓分布在旧厝社、中乾社,祖源绥安镇查岭村石壁社。邻近的绥安镇查岭村郑姓分布在石壁社、查厝社、桥内社,现有33户148人。郑姓祖源来自兴化(莆田)打铁巷,这正与郑用锡自述“余家分派仙游”的祖源相同。但溪内村、查岭村石壁社郑氏均无存族谱,也无祖厝、宗祠,在《荥阳郑氏漳州谱》中,均附在割后村东坑社介绍。割后村郑氏后裔现从十六世之后列起,至今传至二十世。割后村东坑社尚有郑氏大祖祠,已倾毁。距郑氏祖

① 《五世裔孙郑用鉴》//《浯江郑氏家谱序》//《开台进士郑用锡》,金门县文化局,2007年,第97页。

② 转引自郑藩派编撰:《开台进士郑用锡》,金门县文化局,2007年,第96~98页。

③ 陈桂味主编:《漳浦村社要览》,漳州:福建省漳浦县政协《漳浦村社要览》编委会,2002年12月。林培兴主编:《漳浦村社要览》(上册、下册),福建省漳浦县政协《漳浦村社要览》编委会,2014年10月。笔者统稿的《漳州古村落》,厦门:厦门大学出版社,2017年,尚未出版。

④ 郑惠聪总编:《荥阳郑氏漳州谱》,漳州:《荥阳郑氏漳州谱》编委会,2004年5月,第729~740页。

厝东侧约400米，东坑社建有郑姓宗祠弼兴堂，位于割后村东坑自然村，始建于明代，1980年大修，2013年重建成现状。郑氏弼兴堂祖祠祀奉东坑开基祖子弼公及其派下列祖。现有开台进士郑用锡匾悬挂于祖祠中。祖祠沿中轴线依次由门楼、天井、正堂组成。围墙正中开大门，门内设方形木廊柱，进深一间，抬梁木结构，正堂面阔三间。祠堂左前方立一座旗杆石。郑氏大祖祠前，立有割后郑氏大祖碑，碑南向，为清康、乾年间任江南都司郑克永于清康熙二十年（1681）所立。记述了郑克永知恩图报建祠置田，并劝诫后世族人和睦相处等事宜。东坑社建有绵奕楼，始建于清嘉庆六年（1801），于1982年拆毁。

据担任二十多年村长、支部书记、东坑社郑氏十九世耆老郑汉国向笔者介绍，割后村、溪内村郑姓祖先源自绥安镇查岭村石壁社。在历史上，石壁社曾发生过瘟疫，并延发到东坑社。因此石壁社郑氏族减少，有的迁至东坑，有的外迁。现石壁社郑氏族有许多搬迁到公路沿线建新房。东坑社郑姓宗祠灯号为“郑府康乐”“大夫”，牌号“江南都督”，原祠堂有匾额“水木长天”，章印为都太师。这是指东坑人郑克永。郑氏宗祠大门门额上原刻“石壁分居毛顶山”，说明了东坑社郑姓从石壁社分衍而来。毛顶山，即东坑社的一座山，坐落在村东。值得注意的是，据郑汉国介绍，郑氏宗祠木柱原写有“祖上合双龙绍昌隆计智，功国同文德安邦建武君”的对联，在十多年前还存在。但今木柱上的油漆已剥落，字迹已不见。2004年编印的《荜阳郑氏漳州谱》中，漳浦郑氏仅东坑社载有这些昭穆内容，也是两岸在隔绝多年没有往来情况下出现的相同内容。并注明“□世应克所书，似拟昭穆。”^①如对照郑用锡的堂弟郑用鉴在浯江郑氏家谱序中称，“昔年功兄用锡两次两渡寻觅，莫知所在。而太高祖生讳卒葬，更付阙如，即漳浦族人赍浦赴浯考核，亦莫得其详。只就谱中所载二十字辈行光国崇文德安邦建武功绍先雄继志勋业际昌隆推定功伯听颂等当在崇字行，后代沿以为序。”^②这里将东坑社的“功国同文德安邦建武君”与东溪社的“光国崇文德安邦建武功”两相对照，昭穆基本相同，不同的三字如用闽南话读，功字与光字、同字与崇字则为谐音，君字与功字书写则不一。另东坑社“祖上合双龙绍昌隆计智”也与东溪社的“绍先雄继志勋业际昌隆”相似。如“计智”与“继志”，“合双龙”与“绍先雄”，用闽南话读均相似，且带有漳浦腔，“昌隆”与“昌隆”相同。两地的昭穆排列不同，可能是断句的不同所致。

综上所述，从郑氏祖源兴化（莆田）、族谱所载地名石壁、东坑、二十字昭穆相同来看，可以确定：漳浦县长桥镇割后村东坑社为郑用锡家族的祖籍地。同时也可认定嘉庆二十三年（1818），郑用锡利用到福州参加乡试机会，再度前往漳浦寻根时曾到过东坑社。所以郑用锡“对比漳浦宗亲的族谱，委源究穷未相接，仅得二十字行相同而已”。根据笔者提供的线索，近年来，新竹市郑氏宗亲多次前来东坑社寻根谒祖。现东坑社、溪内村、石壁社郑姓后裔均从十六世之后列起，至今传至二十世。而现金门东溪郑氏家族已传至功字辈，即已至迁浯郑氏第十世。如再加上东坑社所存的前面的十字辈序，则刚好也是二十世。

如再按“复以第三房派分移官任新楼仔居住”“第三房住分官任之田中央新楼仔，漳浦之石壁、东坑二处”方向查。经查考，官任为官浔的闽南话读音，也是谐音俗写，即今漳州市漳浦县官浔镇。官浔镇北与龙海市东泗乡交界。官浔与长桥在宋代均属嘉宾乡钦贤里，明清时代属二十八都。长桥于清顺治年间设石兜、柘林、橄榄林、溪内、高车亭、横内等保。康熙三十九年编并为溪柘、高林、亭内、溪棠望、横内口等保。新中国成立初期，官浔辖官浔镇及横口、大溪边及山尾、磁灶、下厝、山边、董门头、南炉等乡。1957年，董浦、山美、山边三乡划属海澄县（今龙海市）管辖。1984年，成立

① 郑惠聪总编：《荜阳郑氏漳州谱》，漳州：《荜阳郑氏漳州谱》编委会，2004年5月，第740页。

② 《五世裔孙用鉴》//《浯江郑氏家谱序》//郑藩派编撰：《开台进士郑用锡》，金门县文化局，2007年，第97页。

官浔乡,辖锦江、西北、洪霞、下炉、赵厝、康庄、省炉、春建、溪阪9个村。1990年,官浔乡改为镇。以何姓为主姓,其它大姓以赵姓、王姓、翁姓为主。

田中央有二处,均是旧地名:一是位于今漳浦县官浔镇西部的康庄村;二是位于今龙海市东泗镇董埔村。康庄村位于官浔镇西部,北隔南溪与龙海市东泗乡渐山村相望。清顺治年间设横口保,1944年横口改名康庄。现辖横口大社、横口墟、田中央、店仔街4个社。分为40多个大小社角。康庄村为沈、王两姓聚居地,还有叶、陈、林、李、何、赵、许等姓,康庄村原有郑姓。据传,郑姓开基于猪头垄,后村废。郑百万的女儿嫁给了横口王姓二房,嫁妆包括九湖十八仑的山地,水田从溪阪、省炉到横口洋,并给女婿建一座大厝。但现无郑姓居民。田中央社均为王姓。官浔镇西北村有何、陈、吴、郑、李、黄、程、蔡等姓氏,以何为主。仅有郑姓10户,但祖源龙海东园。龙海市东泗乡董埔村原属漳浦县官浔镇。为陈姓、苏姓、吴姓聚居地,并无郑姓。田中央社历代沿用至今,为陈姓聚居地。这二处田中央均无郑氏族人。而东泗乡西岭村清代属漳浦县二十八都,原为官浔所辖。以何姓、郑姓为主姓。郑姓开基祖元末从东园镇茶斜村迁入,聚居于南炉社,明洪武年间建有郑氏祖祠。茶斜村开基祖郑贵成于元代从今白水镇三美迁茶斜。^①南炉社这支郑氏与漳浦长桥郑姓祖源不同。

官浔镇新楼仔地名估计为官浔镇土楼城堡俗称。在官浔镇现存土楼有7座,其中6座于明代、清康熙、乾隆年间所建。明代建横口城,今旧城墙尚残存。据清康熙志、光绪再续志《漳浦县志》所载:清顺治八年、十年、十二年,康熙十三年间,郑成功、郑经部曾多次攻占漳浦。^②清初,郑成功部曾长期驻军于横口城中,以此为根据地,抵御清军,城边尚有郑军冶炼铸造铁炮的遗址。清顺治八年(1651),郑成功从厦门率中提督甘辉,中冲镇蓝登等进军南溪。漳州的清军总兵王邦俊率骑兵到磁场灶迎战,被郑军击败。八月,郑军占领渐山、官浔、溪野,大本营驻横口。横口的渐元湖、马鞍山、官浔的下铁炉等处,均是郑军炼铁铸炮的场所。^③郑成功军队清顺治年间在官浔镇的这段战乱时期,可能是造成郑氏聚居地分散的原因之一。同时石壁社曾发生过瘟疫,并延发到东坑社。这些都可能是郑用锡先祖再徙金门的原因。也可能是清嘉庆七年(1802),在金门的浯江郑氏四世郑崇聪、郑文瑞父子前往漳州府漳浦县访查寻根,没有得到实质结果的原因。

五、结论

综上所述,笔者认为:漳州市漳浦县长桥镇割后村东坑社是郑氏祖籍地。明代郑氏家族从仙游迁至漳州府漳浦县,郑氏先祖郑子弼再从漳浦县绥安镇查岭村石壁社迁至长桥镇割后村东坑社开基。数十余年后,约于康熙十四年底至十九年(1675—1680)间,郑怀仁从漳州府漳浦县避乱。“迁就外戚,聚族于浯江李洋乡”,即今金门县金沙镇大洋里东溪自然村,成为东溪郑氏开基祖。至乾隆十五年至二十五年(1750—1760),郑氏三世长子(大房)郑国周迁居台湾新竹。乾隆四十年(1775),三世四子(四房)郑国唐暨三子郑崇吉、四子郑崇和,三世五子(五房)郑国庆暨长子郑崇封、次子郑崇科一家六人渡海迁台。自郑怀仁至郑国周,在金门居住约95年至100年。郑用锡于乾隆五十三年(1788)出生在苗栗后垄,次年郑崇和便举家迁往竹塹城北水田街(北门街现址)世居。浯江郑氏四世、五世先后分别于嘉庆七年(1802)、清嘉庆二十一

^① 许明枝主编:《龙海村社》,北京:中国文联出版社,2007年。

^② (清)林登虎等纂修,清康熙志、光绪再续志,李林昌、林祥瑞点校:《漳浦县志》点校本,陈桂味主编,漳浦县政协文史资料征集研究委员会编,2004年12月,第302页。

^③ 漳浦县政协文史委等编:《曜变:王文径文选》,北京:中国文史出版社,2016年12月,第236页。

年(1816)、嘉庆二十三年(1818),三次抵漳浦搜寻旧谱寻根。郑崇聪、郑文瑞父子见到了漳浦宗亲,查抄了族谱。郑用锡寻根到过今长桥镇割后村东坑社,抄录了漳浦郑氏谱中所载二十字辈行,后代沿以为序。

郑氏家族从康熙十四年底至十九年离开漳浦祖籍地迁徙金门至今300多年间,虽再渡台迁苗栗、新竹,但念念不忘漳浦祖根。正如郑用锡所言:“然而水源木本,我父固未尝一日忘也。”在16年间,三次抵漳搜寻旧谱寻根。“虽绪端莫接,而将迁浯之派,续笔于谱,亦足见数典之不忘。”郑氏浯江派二十字辈行与郑氏祖籍地漳浦县长桥镇割后村东坑社郑氏的昭穆两相对照,基本相同。从郑氏家乘、家谱中出现的石壁、东坑等祖籍地名实地查考来看。可确认金门、新竹郑氏祖籍地为漳浦县长桥镇割后村东坑社。应该可使郑用锡在谱序所言的“自今以往,或能沿流溯源,使浯江以前灿然大备。则用锡等报本支志,得以稍伸未始先人之默相也”。其血脉情深,令人钦佩。

从郑用锡的籍贯来看,郑毓铨先生认为:在古代,“籍贯”其实是两个概念。古代的籍是籍,贯是贯。古代的“籍”,指的是役籍,即一个人及其祖先所从事的职业类别。古代的“贯”又称“乡贯”,贯指一个人的出生地,如“乡贯”“里贯”。^①沈登苗提出不同看法,并提出“双籍进士”的概念,认为大量的明代人物既有祖居地,又有现居地。明代的户籍可理解为今天的户口所在地。对于当时大多数人来讲,户口所在地往往同时也是祖居地、出生地,故一般意义上讲的明人的籍贯、地贯、本籍、地籍、贯址、贯(特定场合也包括乡贯),就是户籍,即户贴、黄册上登记的地址。^②“贯”与“籍”有区别,一是可以随出生地的变动而更改,二是不存在等级差别。到了明、清两代,一因文字书写上的省写,“贯”与“籍”难分;二因清代改革税制,实行“摊丁入亩”,把人口税摊入田亩,“籍”只作户口用,不再作派差役用,原来“籍”的功能消失,“籍贯”二字连用时偏义于“贯”,导致现代的“籍贯”等于古代“贯”的含义和用法。一些已经离开了祖先的祖居地或已经离开了家乡的人,其后代仍追溯祖先的出生地或祖先的家乡(即祖籍)来作为自己籍贯。清康熙十六年(1677)纂修《铁岭县志》载:“居民皆有版籍,南方以都以图,北以里社,皆乡贯也。今之里社图籍焉耳,不复知其义矣。”^③

乾隆四年(1739),清廷议准,若台湾进京赴考的举人每达到十人,则给予台籍考生钦定取中一名进士的保障名额。雍正三年(1725),台湾府考生由台字号另编为至号。而这项规定直到道光三年(1823)台湾的考生达11名,才真正适用。而该年运用保障名额中举的进士,为新竹的郑用锡。郑氏家族中仍留有当初自北京拓印下来的癸未科题名录。其中记载:“郑用锡,台湾府。”清康熙《龙溪县志》记载举人籍贯的方法:“凡举贡本县人,由外学中式者,则注明某学。外县人由本学中式者,则注明某县人。国朝亦依此例。”^④如陈梦球是台湾始有第一个文进士,其父陈永华的籍贯,有诸多说法。有的认为是同安籍,也有的多说并存。陈永华其父陈鼎。据乾隆二十八年《泉州府志》明忠义的记载:“陈鼎,更名命鼎,字子凝,号象图,同安人。祖籍漳州北溪,乃入漳庠。天启丁卯举人。”^⑤这种将祖籍地与居住何地人分开的方式,在明清文献中常可见到。因陈鼎为同安教谕,居同安,故称之为同安人,但其祖籍为龙溪人。陈永华的籍贯应

① 王毓铨:《籍·贯·籍贯》,《文史知识》1988年第2期。

② 沈登苗:《明代双籍进士的分布、流向与明代移民史》,《历史地理》第二十辑,2004年10月。

③ (清)董国祥等纂修:《里社》//《户口志》//康熙《铁岭县志》卷下,康熙十六年修//金毓黻主编:《辽海丛书》,辽海书社辑,1984年辽沈书社重排本,第596页。

④ (清)江国栋修,陈元麟、庄亨阳、蔡汝森纂:《选举》//《龙溪县志》卷七,漳州:漳州市图书馆,2005年,第107页。

⑤ (清)怀荫布、黄任、郭康武纂修:《明忠义》//《乾隆泉州府志》卷五七,上海:上海书店出版社,2000年,第212页。

是漳州府龙溪县。

这在金门、新竹诸志中也可看出用词的不同。如在《淡水厅志》卷九列传二《先正》所载的：陈奠邦，金包里人，籍漳州。郭成金，竹堑人，原籍南安。叶邵夫，字诸卿，竹堑人，原籍同安。谢集成，鸡笼人，原籍漳州。^① 均可看出记载的不同区别。而清光绪进士许南英祖籍广东揭阳，籍贯台南，也称安平县人，台湾最后一位进士汪春源祖籍南安，籍贯也是台南安平，也称安平县人，均寄籍漳州。

从郑氏族人的迁移史来看，郑氏族人从祖籍地漳浦县长桥镇割后村东坑社迁至金门东溪、新竹市北区北门街世居，也都落地生根，繁衍成族。故此，笔者认为：郑用锡的祖籍漳州府漳浦县，即今漳州市漳浦县长桥镇割后村东坑社，郑用锡也称为金门人、新竹人。

(责任编辑：林春香)

(上接第39页)

其中，乾坤成列而易立乎其中，言易之用也；易与天地准，易有圣人之道四之类，言易之书也。^③

显然，这种说法大体上本自朱子对天地自然之易与圣人之易的区分。圣人之易即伏羲、文王周公、孔子之易，就是易书之易。有意思的是，蔡渊既以“天地设位而易行乎其中”为易之用，又以“乾坤成列而易立乎其中”为易之用，前者属天地自然之易，后者则指圣人易之用。“易之本”与以“易之书”之别，如果用蔡渊另一对术语来表示，则可以是“未入用”与“已入用”的区别，二者的本质是完全一样的。

(责任编辑：林日杖)

^① (清)陈培桂纂辑：《先正》//《列传二》//《淡水厅志》卷八(下)//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第172种，1963年。

郑杰《注韩居藏书目》考略

颜庆余

(江南大学人文学院, 江苏 无锡 214122)

摘要:清中期福州藏书家郑杰的《注韩居藏书目》四卷, 现存林汾贻抄本与《图书馆学周刊》排印本。由此存世的书目, 可知注韩居藏书的大致规模、品类、善本以及收藏来源。又由其后相关藏书志和馆藏目录, 可见注韩居藏书散出与存世的大致情况。

关键词:《注韩居藏书目》; 注韩居藏书

郑杰, 字昌英, 侯官(今福州)人, 清乾隆间贡生, 卒于嘉庆五年(1800)。郑杰是清代中期闽中学者和藏书家, 生平行事今已不甚详晰, 晚清丁芸撰有《注韩居士事略》, 惜未得见。今人黄兆骞、郑伟章、尤小平等所撰诸文, 叙述稍详, 而疏于引证, 难以考实。郑杰的藏书与著述情况, 民国《福建通志》总卷三九《文苑传卷八》有郑杰小传, 据丁芸《注韩居士事略》、谢金銓《林淡茹闽王墓纪事诗跋》、万虞臣《王潮别传跋》等, 已有简明的记载。尤小平一文有更多篇幅的叙述, 但仍有语焉不详之处。^①

郑杰的生平可谓是为书籍的一生, 生平行事无非是藏书、刻书和著书。以藏书论, 积书数万卷, 贮之注韩居, 有藏书目录传世; 以刻书论, 有《郑氏注韩居七种》十四卷刊行; 以著书论, 有未完稿的闽诗总集《全闽诗录》, 已刊行的笔记《闽中录》八卷和诗集《注韩居诗钞》二卷, 仅存手稿的笔记《药炉集旧》六卷, 又辑徐燊书跋为《红雨楼题跋》二卷。而藏书又是其中最重要的部分, 郑杰所刻书籍大抵出于所藏的罕秘传本, 所著诸书大都以所藏书籍为基础。

郑杰的藏书目录流传不广, 关注不多, 因此前述诸文有关郑杰藏书的介绍大都不够详实。因撰此文考察郑杰的《注韩居藏书目》及其藏书的特点、来源与流传等情况。

《注韩居藏书目》未曾刊行, 郑杰稿本今亦未见, 只有后人传写的抄本存世。今可得见的有两种版本, 一是福建省图书馆藏民国间林汾贻抄本四册, 二是连载于《图书馆学周刊》(福建《民国日报》副刊)的排印本。林汾贻抄本卷首郭白阳手书题识曰:“《注韩居书目》原本一册, 昔为先高祖兼秋公所藏, 辗转于刘东明、林汾贻、沈祖牟。此四册为汾贻所钞赠者。”可知林汾贻抄本出于郑杰稿本, 而郑杰稿本递经郭柏苍(兼秋)、刘东明、林汾贻与沈祖牟所藏, 今不知所在, 或亦尚存天壤间。《图书馆学周刊》排印本, 书名下标注“郑杰原著, 刘东明藏, 萨士武

作者简介:颜庆余, 男, 江南大学人文学院。

^① 详参黄兆骞:《郑杰与注韩居》,《图书馆学研究》1991年2期;郑伟章:《文献家通考》,北京:中华书局,1999年;尤小平:《福建藏书楼》,福州:海峡文艺出版社,2008年。

钞”，可知出于萨士武抄本，而究其所本，亦是刘东明经藏的郑杰稿本。萨士武抄本今亦未见。由此，现存的林汾贻抄本与《图书馆学周刊》排印本两种传本同出于郑杰稿本。

持校两种传本，大抵互见异同和优劣。排印本可补抄本脱去的若干条目，校正抄本的若干误字。排印本亦有若干显见的讹误和脱文，原有的册数亦大多脱漏。另外，著者所阅福建省图书馆藏《图书馆学周刊》，多有残损漫漶，其中子部丛书类、释道类、农圃类、艺玩类与集部别集类（宋、元金、国朝、楚词）等皆脱去。因此，合观两种传本，校正讹误，补订脱佚，大概能在一定程度上复原郑杰稿本的面目。著者以林汾贻抄本为底本，校以《图书馆学周刊》排印本，整理出《注韩居藏书目》，自存篋中。以下的考察即是以此为基础。

二

《注韩居藏书目》的分类及其著录数量：

经部十六 357 种：

易类 29 书类 21 诗类 21 周礼类 11 仪礼类 9 礼记类 15 春秋类 42 论语类 5 孟子类 3 孝经类 7 四书类 31 尔雅类 18 小学类 10 群经类通礼附 42 乐类 22 韵学类字学附 71

史部五 302 种：正史类 52 旁史类 67 史纂类 60 人物类 36 方輿类 87

子部十四 611 种：

诸子类 70 儒家类 58 诗话类 50 杂说类 162 丛书类 25 类书类 47 释道类 25 书画类金石附 56 历算类命卜附 32 农圃类杂物附 19 艺玩类技术附 43 医家类 10 堪輿类 4 传奇类 10

集部十一 819 种：

总集类上 146 总集类下 32 别集类一汉魏六朝 15 别集类二唐 117 别集类三宋 141 别集类四金元 63 别集类五明 157 别集类六国朝 105 楚词类 11 词调类 28 尺牍类 4

全书著录书籍凡 2089 种。部分条目未著录卷数，难以统计总的卷数。尤小平称：“此目录共辑图书二千四百五十六部，计三万五千四百多卷。”^① 或者别有所据，或者是将丛书所收按单行本计入。

这个数量大概并非注韩居的实际收藏规模。这样讲的证据至少有四方面：

郑杰乾隆六十年（1795）所撰跋文称：“至于寻常举业家所用，另为一编，不登此目内也。”可知此目不收时文一类书籍。

郑杰嘉庆三年（1798）撰《红雨楼题跋初编小序》：“不佞仰企先人，潜心购觅，几废寝食，得徐氏汗竹巢、绿玉斋、宛羽楼、红雨楼藏本，什有二三。”^② 而此目收徐焯旧藏只有 83 种。

郑杰《药炉集旧》卷四收其读书跋文六十五则，其中多种未见著录于此目。

传存至今的注韩居藏书，也有多种未见著录于此目，如台北“国立中央图书馆”藏明末明徐钟震手稿本《雪樵文集》不分卷八册，有郑杰嘉庆元年（1796）手书题记。

至于注韩居的实际藏书数量，郑杰友人刘永树乾隆五十九年（1794）《郑氏书目序》称：“计今几三十年，积书数万卷矣，自经史正集而外，旁及百家方技之书，与夫古刻金石名人书

^① 尤小平：《福建藏书楼》，福州：海峡文艺出版社，2008年，页145。

^② （明）徐焯：《红雨楼题跋》卷首，郑杰辑，《续修四库全书》923册影印，清嘉庆三年郑杰刻本。

画，靡不收蓄。”^①并未给出确切的数字。今仅据传抄的书目，实在难以估定。

《注韩居藏书目》的分类，大抵沿承《四库全书总目》，而又有所调整。经部变化不多。史部的二级类目减少，只有五类。子部的特点，是设立诸子类，并且放在儒家类之前。集部的特点，是楚词类放在总集、别集之后，又设尺牍类。另外，在子部设立诗话类，而不是在集部设立诗文评，或许包含将诗话贬为稗官小道的观念。

在具体书籍的归类方面，《注韩居藏书目》存在不少问题。例如，经部小学类著录两种《文心雕龙》；经部乐类著录郭茂倩《乐府诗集》、左克明《古乐府》等乐府诗的总集；史部史纂类著录厉鹗《南宋杂事诗》；史部方輿类著录明瞿九思《明诗拟》；子部儒家类著录《也是园藏书目》《红雨楼题跋》等书目题跋，却未设立目录类。一些可能别有考虑，一些则是明显的归类不当。这大概说明《书目》的编纂并不算很严谨，或者传抄过程中出现讹误。

三

从《注韩居藏书目》的著录看，郑杰藏书的主要来源之一是闽中故家所藏。郑杰《红雨楼题跋初编小序》自述所得徐焯（字惟起，又字兴公）旧藏，此外尚有谢肇淛、林佶等旧藏。《书目》中明确著录的情况，略计如下：

徐焯：徐兴公藏本 45 汗竹巢藏本 16 宛羽楼藏本 5 绿玉斋藏本 1 徐兴公写本/稿本 11
徐兴公跋本 5

谢肇淛旧藏：谢在杭藏本 10 小草斋抄本 1

蒋玠旧藏：蒋绚臣藏本 12

李馥旧藏：鹿山写本 26 鹿山藏本 10

林佶旧藏：朴学斋写本/鹿原抄本 26 鹿原藏本 12

以上是著录种数较多的五家。此外还有：

杨荣藏本 1 徐惟起藏本 4 林允瞻藏本 4 邵捷春藏本 4 蓝采饮藏本 1 高兆藏本 2 蓝镗藏本 1

闽中旧藏外，也有部分藏书来自其他地区的名家旧藏：

钱谦益 1 方扶南 1 钱穀 1 歙西郑氏丛桂堂 1 曹秋岳 1

这些都是著录中明确注明的，没有注明的名家旧藏大概也有不少。如徐焯旧藏，郑杰自称所收“什有二三”，而此目明确注明的只有 83 种，可见没有注明的更多。

注韩居藏书的获取渠道，除去继承其父郑廷蒞书带草堂藏书外，就是平时持续不断的购藏。继承和购藏的所得固然是注韩居藏书的大宗，特别值得一提的却是传抄所得。《注韩居藏书目》中明确著录“注韩居写本/抄本” 13 种。其中注明“四库馆抄出”的元敬铉《春秋备忘录》与注明“永乐大典抄出”的宋陈深《清全斋读诗编》，二书至今都已失传。又有《书目》中未见注明而实为注韩居写本的藏书。如谢肇淛《百粤风土记》一卷，版心有“‘注韩居’三字”，傅增湘《藏园群书经眼录》卷五著录为“清侯官郑杰注韩居写本”，今藏国家图书馆。注韩居抄本受到学者的重视。郭白阳称：“清季林鹿原、李鹿山、郑杰人诸先生钞本亦精富，得者珍之。”^②

《注韩居藏书目》著录书籍，通常包含书名、作者、卷数三个基本要素，部分包含册数、版

^①（清）郑杰：《注韩居藏书目》卷首，载民国二十一年二月廿一日《图书馆学周刊》。

^②郭白阳：《竹间续话》卷四，福州：海风出版社，2001年，第79页。

本和收藏等要素。大抵属于比较简略的著录。比较特别的是，经常有“棉纸”的纸张说明，不知用意何在。从版本和收藏的著录看，郑杰极为关注写本和旧刻，尤其是前代名家的藏本。郑杰乾隆六十年（1795）所撰跋文称：“各类间有所载，俱故家流传写本，以及旧刻单行足本，有以别是非，证完阙也。亦有书四五列者，刻有先后，事有同异也。”这也是注韩居藏书中最有价值的部分。

从目录中各类收书数量看，注韩居藏书大抵门类齐全，却又有所偏重，偏重所在就是郑杰自己的学术关注。郑杰编纂《全闽诗录》，藏书中也就多闽诗的文献。“集部别集类五明”计有157种明人别集，其中至少51种是闽人诗文集，约占三分之一。集部总集类又收闽诗总集多种，包括两种《闽南唐雅》、三种《晋安风雅》、两种《闽中十子诗》。郑杰好读韩集，藏书中有各本韩集18种，包括至少一种宋本和一种元本。叶昌炽称：“（郑杰）欲合闽人方崧卿、魏仲举、廖莹中诸家，广为辑注，因注《昌黎文集》四十卷，外集十卷，逸文、附录二卷，凡五易寒燠，尚未脱稿。题其书室曰注韩居，自号注韩居士。”^①郑杰注韩虽未成书，但其批注的《朱文公校昌黎先生文集》至今尚存，藏于安徽省图书馆。^②

四

关于注韩居藏书中的善本，刘永树《郑氏书目序》记载：“中丞徐公雨松督学，陆公耳山，丹阳吉公渭涯，尝取其书目观之，叹为搜求之备，选择之精，谓其中有数十种书皆今之难得而可贵者，非近世藏书家所及。”^③徐公是福建布政使海宁徐嗣曾（字雨松），吉公是福建学政丹阳吉梦熊（号渭涯），这两位不知学识如何，且不置论。陆公是《四库全书》总纂官上海陆锡熊（号耳山），评价应该比较可信。数十种难得而可贵的善本，大概足以证明注韩居藏书的精善。以下举出其中若干种善本。

（宋）吕祖谦《东莱吕太史别集》十六卷，宋刊本

建安杨氏、晋安徐焯、蒋绚臣、侯官郑杰递藏。后归潘氏宝礼堂。潘宗周《宝礼堂宋本书录》、傅增湘《藏园群书经眼录》卷十四都著录此本。^④

（明）况叔祺《九夷古事》，钱古训《百夷传》，李思聪《百夷传》，淡生堂抄本

三种合订一册，版心有“淡生堂抄本”五字。递经龚易图、郑振铎收藏，现藏国家图书馆。^⑤

（明）程敏政《宋纪受终考》，明徐火通绿玉斋抄本

傅增湘《藏园群书经眼录》卷四史部二杂史类著录此本。今藏韦力芷兰斋，据其《芷兰斋书跋初集》著录，此本为徐氏绿玉斋抄本，有林佶跋，卷末有墨笔“崇祯癸酉年阳月绿玉斋抄录”一行。^⑥

《晏子》八卷，元刊本

① （清）叶昌炽：《藏书纪事诗》，上海：上海古籍出版社，1999年，第441页。

② 参张秀玉：《郑杰注〈朱文公校昌黎先生文集〉考述》，《文献》2015年第1期。

③ （清）郑杰：《注韩居藏书目》卷首，同上。

④ 据《宝礼堂宋本书录》《藏园群书经眼录》著录，此本藏印有“郑杰之印”“名人杰字昌英”“郑氏注韩居珍藏印”，而《注韩居藏书目》却未见著录。

⑤ 参赵钺、李孝友：《〈九夷古事〉校注》，《文献》1983年第1期。

⑥ 韦力：《芷兰斋书跋初集》，北京：国家图书馆出版社，2012年，第135-144页。

此本后归陆心源韶宋楼，现藏日本静嘉堂文库。^①

(宋) 惠洪《冷斋夜话》十卷，元至正癸未三衢石林叶敦刊本

此本后归陆心源韶宋楼，现藏日本静嘉堂文库。^②

(宋) 范仲淹《范文正公集》二十四卷，元刊本

《注韩居藏书目》著录为“中吴钱穀藏宋槧大板棉纸”，今定为元刊本。此书递经钱穀、季振宜、郑杰、杨以增、荣德生收藏，现藏于无锡市图书馆。^③

(元) 揭傒斯《揭文安文粹》一卷，元刊本

徐燠宛羽楼旧藏，今藏福建省图书馆。

(元) 戴良《九灵山房集》三十二卷，明洪武刊本

徐燠红雨楼旧藏，后归陆心源韶宋楼，现藏日本静嘉堂文库。^④

(明) 徐燠《红雨楼文稿》，手稿本

此本由林佶、郑杰、陈寿祺递藏，今归上海图书馆。清初林佶得此稿本，从中辑出《红雨楼题跋》。卷中钤有“注韩居士”等印记。陈寿祺《左海文集》卷七《红雨楼文稿跋》曰：“补缀蠹蚀，盖已亡其半矣。”今上海图书馆所得藏本，装成十二册，《上海图书馆未刊古籍稿本》据以影印行世。

(宋) 黄毅《周礼井田谱问答》

《四库全书总目》卷二十三著录宋夏休《周礼井田谱》二十卷，提要曰：“同时瑞安黄毅乃为作《问答》一篇，条举或者之说，一一为之疏通证明。”此书今已失传。《注韩居藏书目》著录一种抄本，但未传世。所幸的是，郑杰将这篇《问答》辑录于《药炉集旧》卷一中，以另一种形式传存下来。^⑤

此外，尚有《注韩居藏书目》著录而今未见传存的善本：

《文藪》十卷 宋刊本 蒋绚臣藏

《礼经会元》四卷 元刻大本棉纸

《源流至论》四十卷 元板

《宣和博古图》三十卷 至正本大板棉纸

《韩诗外传》十卷 元刊大本棉纸 徐惟和藏

《山堂考索》六十六卷《后集》六十五卷 延祐庚申圆山书院刊小本

《唐文粹》一百卷 元板棉纸

元刻《昌黎集》四十卷

《注释音辩柳河东集》四十二卷《别外附》五本 元板

《揭曼硕诗》三卷 徐兴公藏元刻

《吴文正公集》四十九卷《外》三卷 元板棉纸

《皇祐新乐图记》三卷 依宋本影写

① (清) 陆心源：《仪顾堂书目题跋汇编》续跋卷十《元槧晏子春秋》，冯惠民整理，北京：中华书局，2009年，第382-383页。

② (清) 陆心源：《仪顾堂书目题跋汇编》之《韶宋楼藏书志案语摘录》，冯惠民整理，北京：中华书局，2009年，第613页。

③ 参陶宝庆：《从藏书印看元本〈范文正公集〉的流传情况》，《广东图书馆学刊》1983年第3期。

④ (清) 陆心源：《仪顾堂书目题跋汇编》续跋卷十三《洪武本九灵山房集跋》，冯惠民整理，北京：中华书局，2009年，第429页。

⑤ 参颜庆余：《〈周礼井田谱〉及〈问答〉辑考》，《中国典籍与文化》2014年第6期。

《后汉书年表》十卷 照宋板影抄

以上所举或存或佚的注韩居所藏善本书籍，依据的是《注韩居藏书目》传抄本的著录。实际上，没有著录版本项的书籍中也应有若干善本，如宋陈旸《乐书》二百卷，注韩居藏本后归徐乃昌积学斋，《积学斋藏书记》著录为宋刊，并录郑杰手跋。^①《注韩居藏书目》又有著录为“旧板”“旧本”“最旧板”“最旧本”的40余种，想必其中也有一些年代较早的善本。

五

与多数藏书家的结局一样，注韩居藏书在郑杰身后也不免散出。关于注韩居藏书的流传问题，已有的几篇相关文章都未涉及。这里仅据相关藏书书目和馆藏目录，稍作考察。

佚名《三山刘氏书目》著录注韩居藏书凡9种：

《逸周书补正》十卷，郑杰撰，稿本。

《四书释地》一卷《续》一卷《孟子生卒年月考》一卷，阎若璩撰，初刊本。朴学斋藏本。注韩居藏本。

《厂史》二卷，明纪许国撰，注韩居藏本。

《福州西湖志》六卷，姚循义撰，注韩居藏本。

《读画录》四卷，周亮工撰，注韩居藏本。

《金石例》十卷，潘昂霄撰，注韩居藏本。

《慈湖遗书》十八卷《续集》二卷，宋杨简撰，注韩居藏本。

《尹和靖集》七卷，宋尹焞撰，宋槧本，注韩居藏本。

《二家宫词》二卷，王建、花蕊夫人撰，汲古阁刊本，注韩居藏本。

蒋凤藻于光绪壬午年（1882）在福州获得《三山刘氏书目》抄本一册，撰跋称：“此系光禄坊刘氏书目也。”所谓光禄坊刘氏，指的是闽县刘家镇。刘氏所得注韩居旧藏的具体数量不得而知，《三山刘氏书目》著录的9种应该不是全部。蒋凤藻跋又称：“刘氏多藏徐兴公家旧籍。”^②今检目中有16种。刘氏所得徐焯红雨楼旧藏，想必其中一些也曾藏于注韩居。刘氏藏书后归同邑龚易图大通楼，其中的注韩居旧藏想必也归于龚氏。^③

晚清著名藏书家湖州陆心源，同治十一年（1872）任职闽盐法道，在闽期间收得不少闽中故家藏书。潘祖荫称：“（陆心源）一游闽峽，红雨、小草，间有余烬，江浙故家，畸零掇拾。”^④只提到谢肇淛小草斋和徐焯红雨楼，实际上陆心源也得到一些注韩居藏书。陆心源《仪顾堂书目题跋》著录注韩居旧藏5种：

元槧《晏子春秋》八卷

《冷斋夜话》十卷 元刊本

《艺文类聚一百卷》 元刊本（《注韩居藏书目》定为嘉靖本）

洪武本《九灵山房集》三十二卷

^① 徐乃昌：《积学斋藏书记》，柳向春、南江涛整理，上海：上海古籍出版社，2014年，第25页。

^② 以上所引，出自佚名《三山刘氏书目》，清抄本，一册，清蒋凤藻跋，国家图书馆藏。

^③ 郭白阳：《竹间续话》卷四：“龚蔼仁先生，家世富裕。时其戚刘奕为家镇聚藏经籍甚富。后人向之贷款，久无以还，乃将所藏书二万余卷偿之。……中多麻沙及元明版本。半为徐兴公、谢在杭、李鹿山、郑昌英诸前辈及海宁陈氏所藏，洵可宝也。（福州：海风出版社，2001年，第79页）记述的正是郑杰注韩居藏书等经刘家镇跋均居，而归于龚氏大通楼的过程。

^④ （清）陆心源：《仪顾堂书目题跋汇编》卷首潘祖荫《仪顾堂题跋序》，冯惠民整理，北京：中华书局，2009年，第17页。

影宋《酒经》^①

据严绍盪《日藏汉籍善本书录》著录，《仪顾堂书目题跋》未著录而实为陆心源旧藏也有4种。以上9种，现藏于日本静嘉堂文库。

注韩居藏书为其他藏书家所得而有著录可考的善本，还有邓邦述《群碧楼善本书录》中4种：

《三杨集》三卷 杨凭、凝、凌 李鹿山写本

《逋翁集》一册 顾况 李鹿山写本

《白石道人集》 姜夔 影宋抄本

《解学士春雨集》十卷 解缙 嘉靖刻本

王国维《传书堂藏书志》著录3种（其中明集2种曾藏于贵阳陈田听诗斋）：

《大学古本》一卷《中庸古本》一卷 林天骏 明刊本

《太白山人诗集》五卷 孙一元 明刊本

《逋客集》四卷 袁表 明刊本

以及前文所引徐乃昌积书斋宋本1种、潘氏宝礼堂宋本1种。

以上是检读诸家藏书志所得，所能反映的大概只是注韩居藏书散出后的一点雪泥鸿爪。

从诸家公藏目录看，存世而可考的注韩居藏书凡55种，另有私家收1种：

福建省图书馆16 日本静嘉堂文库8 国家图书馆7种 重庆图书馆5种 上海图书馆4
北京大学图书馆4 傅斯年图书馆2 福建师范大学图书馆2 湖北省图书馆1 浙江图书馆1
无锡市图书馆1 浙江大学图书馆1 中国社会科学院文学研究所1 中国科学院图书馆1 美国
柏克莱加州大学东亚图书馆1 韦力芷兰斋1

注韩书藏书存世的数量当然不会只有这数十种。已问世的各家馆藏善本书志对收藏情况的著录，毕竟很有限。很多只是简目，并不记录收藏印章，因此也不能反映收藏源流。仅从可考的情况看，注韩居藏书的大宗应该仍存于福建。

六

《注韩居藏书目》传本，无论是林汾貽抄本，还是《图书馆学周刊》排印本，至今都未有整理本或影印本问世，都不易见到。以下录出《注韩居藏书目》所附序跋，以资参阅。

注韩居藏书目 郑杰原著 刘东明藏 萨士武钞

郑氏书目序：

予尝读欧阳公《集古录目序》，窃叹古人用心之勤。其自周穆王以来，下更秦汉隋唐五代，外至四海九州，名山大泽，穷崖绝谷，荒林破冢，神仙鬼物，诡怪所传，莫不皆有。则既聚之矣，而又撮其大要，列为录目。载夫可与史传正其阙谬者以传后，此又非徒聚之而已，盖知所以用之也。夫物常聚于所好，公之自叙云，尔是不聚不足以为好也。虽然聚聚而不知所用，又事得以为聚也哉。至谓常得于有力之强，则亦公自言其聚聚之难，以见其好之专且久，不然，公固非有力者。计当时有力之强，且有十倍于公者，不闻其能聚，何也。聚金玉珠玑者有之矣，其于古人怪奇伟丽工妙可喜之物不聚也。可叹也。然则人患不好古耳，

^①（清）陆心源：《仪顾堂书目题跋汇编》续跋卷十著录，冯惠民整理，北京：中华书局，2009年，第393页。案：《注韩居藏书目》未见著录此本。

好则必聚，有力与否不论也。有力而聚焉，固当世所希也，不必有力而能聚矣。而又知所以用之，则必当世之所希也。吾故曰，若欧公者，可谓用心之勤也已。近世藏书之家所在多有，而吾友郑君昌英，可聚为多，尝为予言，年十三四时，即知古书之宝贵，每有善本，必购而藏之，宁敝衣而蔬食也，其性情之嗜好如此。随所得者，别为书目四卷。计今几三十年，积书数万卷矣，自经史正集而外，旁及百家方技之书，与夫古刻金石名人书画，靡不收蓄。中丞徐公雨松督学，陆公耳山，丹阳吉公渭涯，尝取其书目观之，叹为搜求之备，选择之精，谓其中有数十种书皆今之难得而可贵者，非近世藏书家所不及。盖其聚之之多如此。而又披阅校雠，订讹正伪，时有所得，笔之于编，出而公诸世。如所刻《尔雅注》《逸周书补正》《晋文春秋》《陈观察墓志》《贞元石塔碑记》《昌黎集补注》，识书其一班也。其聚之而知所以用之又如此。呜乎志乎古者希矣，而昌英乃勤勤于此，以视夫当世有力之强，而聚非所聚者，其失得为何如乎。昔吾乡夹漈氏博览群书，作《通志》一书，折为二十略，上以补杜氏《通典》之遗，下以备马氏《通考》之文献。识者称其议论精到，乃文章之大者。此君家宗派也，昌英其有意乎。则夫好之而聚之，而用不小用之而大用之，予于昌英有厚望矣。是为序，乾隆五十又九年十一月十五日，愚弟刘永树拜撰。

——《图书馆学周刊》（福建民国日报副刊）民国二十一年二月廿一日

注韩居藏书目小序：

盖闻永和拥卷，乐过百城；杨子持编，荣侔三事。华函镇升平之里，锦茵□独乐之园。赵璧同珍，随珠共宝。自古达人，类如是也。仆一介庸才，二隅顽学，质非赤汗，性类白鱼，一霎利名，罢众生事，半窗铅槩，却是年支。愧永叔三上之雄，慕延之四当之雅。或即类以推求，或因人以借录。近常阅解弋善本，如遇三生，远嘱良朋购奇编，茹糲二酉。确乎有得，卓尔不尽。真废寝以莹编，闲罄囊而置典。虽难□五车之富，亦略充万卷之盈。时则皎月清风，明窗净几，炉煨兽炭，椀泛龙团。端坐披吟，勿爪侵而□角，下帷雠校，辨坤釜而千金。爰缀标题，蒙之篋笥。守元英之遗训，窃红雨之后身。非能引古人以尚友，亦觉较博弈为犹贤云尔。乾隆癸卯嘉平侯官郑杰人立书。

凡经史子集四部。中有已刊群经丛书内者，皆不重载诸部。各类间有所载，俱故家流传写本，以及旧刻单行足本，有以别是非，证完阙也。亦有书四五列者，刻有先后，事有同异也。抑有最劣者，如眉公笈，则择其中有未删节者。有恒本罕传者，所旧刻参校而藏之，全书不录也。至于寻常举业家所用，另为一编，不登此目内也。乾隆六十年岁在乙卯春二月注韩居士郑杰记。

——《图书馆学周刊》（福建民国日报副刊）民国二十一年三月六日

《注韩居书目》原本一册，昔为先高祖兼秋公所藏，辗转于刘东明、林汾貽、沈祖牟。此四册为汾貽所钞赠者。郑氏藏书极富，且多明季乡先生旧藏，得者宝之。白阳识。

——福建省图书馆藏民国间林汾貽抄本《注韩居书目》卷首郭白阳手书题识

（责任编辑：丁翔）

刍议笱笮书院与朱子之缘及其历史新篇

朱清

(福建省人大常委会, 福建福州 350003)

引述：赞前所未有的辉煌之举

2017年的金秋9月,金砖国家领导人第九次会晤在福建厦门举行,新华社时评“厦门成为中国运筹国际关系的重要舞台”。9月3日晚,“细雨中的笱笮书院,清幽古朴,习近平主席同俄罗斯总统普京在这里举行今年以来的第四次会晤”;随后,两国元首徜徉书院,共同参观在院内举办的闽南非物质文化遗产展;9月5日中午,与会各国元首夫人午宴与茶叙也在笱笮书院儒士馆举行。笱笮书院在重大国际活动中的闪光亮相,其意义非凡,迅即引发海内外各界的热议。

中国文明史上,当朝现任的国家最高领导者亲临书院及其邀请外国元首造访书院,皆是“第一遭”,乃前所未有的;“有朋自远方来,不亦乐乎”,在书院内以中华礼仪欢迎各国元首夫人亦属史无前例。笔者多年从事朱子文化和书院文化的研究与推进工作,第一时间发出微信评论:“这是中国书院和中华优秀传统文化走向复兴的标志性事件,值得称颂和载入史册!”“为笱笮书院自豪,为中国书院骄傲,为中外文明交流喝彩!”积极的呼应,遍传坊间。孔子文化网头条挂出醒目大标题:“习近平在儒家笱笮书院会见普京。”笱笮书院的门户网上留言频爆,普遍认为“选择笱笮书院作为此次习普会的地点,体现了国家对传统文化的高度重视和对当代书院文化复兴的肯定与支持”。赞誉持续推高,网民形容“犹如过了一个‘书院节’”!

厦门会晤的举行,亦倍增国人的文化自信。逢其时,《中国当代书院丛书》编委会出版首册《笱笮书院》一书(湖南大学出版社出版),激起人们探觅笱笮书院古往今来的欲望。笔者应邀为《笱笮书院》作序,题为《行于传承中华优秀传统文化之正道——<笱笮书院>出版感言》;9月24日,《厦门日报》将此序文在“文化周刊”编发,并加标题“汇集学术风气,传承传统文化”,以飨读者。

笱笮书院创建于2009年7月,虽属现代书院,却根植于中华优秀传统文化的广袤沃土。其底蕴在于同宋代理学宗师、“后孔子主义”代表人物朱熹(即朱子)的关系,可谓渊源颇深。

一、起名“笱笮”之缘由

笱笮书院位处笱笮湖畔。笱笮湖原是厦门岛内东西走向的天然港湾,史称“笱笮港”,水面曾达10.12平方公里,港内盛产鱼虾。道光年间《厦门志》载:“笱笮港在城北,长可十里许,

作者简介:朱清,男,福建省人大常委会华侨(台胞)工作委员会副主任,省对外文化交流协会副会长,省闽学研究会顾问。

阔四里有奇。”

该港名称有两种说法，都与南宋朱熹在同安主簿任上过化厦门有关。一说，当时该港湾两岸数里遍植一种形姿秀美的大竹子，古人将此竹雅称“筴筴”，如宋代苏轼曾作《文与可筴筴谷偃竹记》，说筴筴竹“薄肌而长节，围四五六寸，一节相去六七尺，是竹之最大者”。故朱熹游历此地，触景生情，遂以“筴筴”名之。另一说，“筴筴”二字在闽南语中与“湾东”谐音。朱熹到此地向一渔夫询问地名，答曰“湾东”，朱熹谐其音称之“筴筴”。以上两说均传说，无确切史料可考，但亦无其他有据之说，厦门人就取信“朱熹说筴筴”，且多取前说，沐着朱子之光，是以津津乐道。后来“筴筴渔火”成为古厦门“二十四景”之一，清代诗人蒋国梁题诗曰：“万顷筴筴水接天，夜来渔火出云烟；辉煌千点官浔外，明灭三更凤屿前。”另有古诗曰：“万点青山拥海来，满江渔火列筴筴。”

20世纪70年代初，这里修建了一条长达1700米的海堤——西堤，筴筴港渐渐地变成了现在的筴筴湖。沧海桑田，斗转星移，如今的筴筴湖已成为厦门市民乐于光顾的休闲游览景区和厦门的“城市名片”。筴筴湖景区包括白鹭洲公园、南湖公园和海湾公园及湖心岛——白鹭红树林自然保护区。2009年，厦门市在白鹭洲东面的筴筴湖畔新建了筴筴书院。

二、朱熹的“筴筴”情愫

若说厦门“筴筴”与朱熹相关，就不能不论及闽北之“筴筴”。

古闽北，顺昌洋口至剑浦（延平）间有一溪流，溪边秀竹挺俊，当地人称之为筴筴溪。该溪经王台镇的高埠、九垵、埂头、埂尾、上溪口汇入富屯溪。筴筴溪畔散落着一座座小乡村，炊烟袅袅，稻菽飘香，牛羊在坡旁啃草，渔翁沿岸垂钓，一派田园美景。

旧籍载，在水陆要枢，均有古代州府所设驿铺，专事投递官方文书、接送官员或运送官物。王台域内就设有吴坑、王台、筴筴和樟榭等四个驿铺，其中筴筴铺设在九垵村的筴筴溪旁。朱熹调任泉州府同安县主簿期间，时感学有所惑、业力不逮，因而数次从同安徒步赴延平，向先父挚友、理学隐士李侗求教，往返途中曾借宿筴筴铺。在驿馆里，他见壁上题有“煌煌灵芝，一年三秀，予独何为，有志不就”之语，每每读来，叹息不已。《晦庵集》卷八十四《题袁机仲所校参同契后》记载：“予顷年经行顺昌，憩筴筴铺，见有题‘煌煌灵芝，一年三秀，予独何为，有志不就’之语于壁间者，三复其词而悲之，不知题者何人。适与予意会也。庆元丁巳（即庆元三年，1197年——笔者注）八月七日，再过其处，旧题固不复见，而屈指岁月忽忽余四十年，此志真不就矣。道间偶读此书，并感前事，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，重叹筴筴壁上诗。”

有学者认为，朱熹汇晓儒家圣贤之学与道家修炼心法，籍此，他以筴筴翠竹为法象，表征内丹修炼之通关。然内丹通关之事，颇为不易，故朱熹有“岁晚无消息”之叹。朱熹的筴筴铺绝句诗是否指道家修炼不易，今人难下定义。但笔者以为，当年朱熹之于筴筴的遐思，恐不只仅限于眼见竹影婆娑和山光水色，而一定会有对做学问之艰辛的顿悟。

另据《南平县志》载，朱熹还曾于绍兴二十三年（1153年）写了《夜宿筴筴铺》一诗：“庭阴双树合，窗外孤蝉鸣。盘礴解烦郁，超摇生道心。”写这首诗的时候，也在朱熹任职同安期间，其时六月，他从延平求学归来，途经筴筴驿铺时天色已晚，便宿此处。是日晚间，朱熹心事重重，难以安寝，环顾驿铺四周，书就此诗。前二句，写驿铺在地的孤寂情景，烘托自己的忧烦心绪；后二句，叙述忧烦何在：苦于自己仍在禅念与习儒之间彷徨，尚未明了“天人合一”

的真谛。该诗展现了青年朱熹“志在圣贤”的求索心路。

前述，朱熹写《题袁机仲所校参同契后》的时候，已是离任同安40余年之后。他再行过往笱笪，既感触往事，更是显现时下的心境。庆元二年（1196年），朱熹年已68岁。《续资治通鉴》154卷载：当朝宰相韩侂胄专权，斥理学为伪学，推崇理学的右丞相赵汝愚被罢职，朱熹则被列为“伪学罪首”，罢职后连道观奉禄也被取消。韩侂胄党羽不仅诬告朱熹“六大罪”，甚至上书皇帝“乞斩（朱）熹，以绝伪学”。然而，在此政局动荡、学禁严峻时期，朱熹并不惧政治迫害和精神摧残，依然携弟子奔走于闽北、闽东一带讲学。庆元三年（1197年），朱熹一行从延平峡阳到九垓，经笱笪铺，追怀前事，有感作七绝，“重叹笱笪壁上诗”，抒发了惆怅心情。笱笪铺的惆怅，弥显圣者气节，朱熹在九垓避难的日子里，或在寓舍草堂，或在田间阡陌，或在桥头溪边，持守儒道，传播义理，在当地传为佳话。

这样想来，在笱笪湖畔建一所书院并名之为“笱笪书院”，其蕴意就很不一样。论及笱笪，教人即可体会到做学问与求学的艰辛，更可悟觉坚持真理就要无所畏惧。无论该书院的创建者当初是否已有此念，但凡了解了朱熹与笱笪的际遇，读到朱熹所作的关于笱笪铺的诗文，应是能够有所会通。

三、笱笪书院的办学理念

“旧学商量，新知培养”是创建笱笪书院时既定的办学理念，亦关乎朱熹，其取自当年朱熹《鹅湖寺与陆子寿》诗句中的“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”，其意是：做学问和立学说，无论商讨过往问题，还是思辨新的课题，都应当不断深化和反思，对不同的观点则要加以珍惜和包容。笱笪书院开办后正是秉持上述理念开展了一系列活动，在弘扬传统文化精髓和古为今用上切实有了一番作为。

2010年，笱笪书院办学的第二年，逢朱熹诞辰880周年。该书院抓住这一契机，隆重举办“朱子理学与当代社会”论坛，迎来了海内外60多位学界名家集贤于此，对朱子的义理学、史学、哲学、政治观、教育思想及当代价值等进行会讲和广泛研讨。此次论坛造就了中国当代书院发挥影响力的一个重要标志。办学八年来，笱笪书院以《四书》《五经》以及《道德经》等经典为主要内容，邀请到葛剑雄、汪毅夫、陈来、张立文、葛兆光、陈鼓应、朱高正等百余位专家学者莅临举行“国学与中国文化传统”主题讲学，先后举办了70多场“名家讲座”“竹林读书会”等，还于每年分三季举办“国学经典公益常设班”。这些论坛、讲座，颇现盛况无虚席。此间活动的持续开展与其内容所具有的温故知新、知常达变等特点，汇聚了来自四面八方的各种有助于将发掘中华优秀传统文化与丰富社会主义核心价值观相融合的新观点新论断，若清流汨汨润人心，深受学界青睐，也促使笱笪书院将自身打造成为引领书院文化复兴与建设当代书院的一个亮眼的实践基地和交流平台。

四、笱笪书院的社会贡献

在全社会弘扬中华优秀传统文化，需要现代书院的引领。向广大市民普及传统文化知识，尤其是面向青少年进行国学经典启蒙教育，这是笱笪书院八年授学的着力之处。除了举办国学经典公益常设班已达百余班次和“名家讲座”近百场之外，还开展了传统国乐音乐会和琴棋书画、诗词朗诵、茶道花道、常礼举道、现代礼仪等系列研习活动。这些内容与形式，生动多样，引人

入胜，且多属公益性质，充分体现了新型书院的价值，受到民众的热烈欢迎。更让人欣喜的是，由于笱筮书院和“笱筮经验”的带动与辐射，近年来厦门市社区书院连锁式地发展起来，成为广泛覆盖街居、凝聚市民思想认同与实施以德治市的教育平台，把群众性精神文明建设引向了深入。笔者冀望在不久的将来，“笱筮经验”和社区书院遍及城乡，在八闽大地的每一个角落都放出光芒。

让书院成为海峡两岸文化交流的重要纽带，这是笱筮书院的又一贡献。厦门与台湾隔海相望，经济特区的飞跃发展，丰富的高校学研资源，这些都为两岸文化交流提供了很好的基础与极大便利，笱筮书院能善用区位与资源的优势，架起两岸共同传承中华文化的桥梁。八年来，该书院联合厦门大学国学研究院和台湾“中央研究院”文哲研究所，定期举办“海峡两岸国学论坛”，数百名两岸知名学者来此授学或会讲，讲了孔子论朱子，讲了和合论大同；辨析儒释道，神交中华情，纵谈古今中外，展望统一愿景。2016年7月，两岸大学生“重走朱子之路——书院之旅”研习营活动在笱筮书院集结启程，有力地促进了两岸青少年在中华文化的旗帜下，增进情谊，思想聚同。

陈鼓应先生是享誉海内外的台湾知名学者，他多次参加笱筮书院论坛活动，曾发出这样的感慨：“书院是学术风气汇集的一个地方，还是文化普及的地方。笱筮书院不但举办学术会议，平时还有对市民小孩子的公益免费的国学课。这让我想到我的五个孙子、孙女他们现在在美国，要学习中文、华语要花很多钱，所以笱筮书院的公益性很可贵。希望笱筮书院这个地方可以成为厦门甚至中国的一个典范。”去年5月，笔者参加笱筮书院参与主办的厦门（同安）国际朱子文化节活动，向来参会的陈鼓应先生表示，百分之百地赞同他的上述感慨。

五、关于朱子学规的联想

感慨笱筮书院，有必要深刻感悟朱熹的教育思想。笔者曾在一些文章和论坛上发表看法：朱熹既是伟大思想家，也是伟大教育家；讲书院离不开讲朱子，讲朱子也离不开讲书院。南宋以降，中国书院教育的最重要特征是其与朱熹构建理学相辅相成。作为程朱理学集大成者和“新儒学”的创造者，朱熹毕尽一生精力著述《四书章句集注》，以期匡正儒学道统，这与其创办书院、开拓书院文化新天地的用心和功绩密不可分。感悟和发掘朱子理学尤其是朱熹教育思想对书院文化的划时代影响，不仅能给现代书院教育，而且能给现今社会的思想文化建设乃至整个教育事业以有益的借鉴。

显然，笱筮书院把住了传统与现代对接的文化经络，在阐发朱子理学和朱熹教育思想的内涵实质方面作了与时俱进的努力。阐述“旧学商量、新知培养”观的《鹅湖寺与陆子寿》诗句，是朱熹于淳熙六年（1179年）奉诏知南康军、候命于信州之时所写。接下来的是，在治理南康期间，朱熹不仅力排众议，重建白鹿洞书院，而且亲手制订了《白鹿洞书院揭示》，即后人所称《白鹿洞学规》，亦有人称之为《朱子学规》。这是中国历史上第一部完整的教育章程，后来的其他学规、校规、校训以及教学守则等等，无不源自于此。《白鹿洞学规》原本的文字就很简练，但内涵极为深刻，全面体现了朱熹的教育思想。用今天的语言，可解析如下：

学规之核心论断是，教育之目的不仅仅是为了科举取士，最重要的是教诲学生正确对待名利富贵，养成良好伦理道德。教育之根本方针是“五教”，即引导学生践行“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”，掌握做人的基本规矩。依据这个方针，还应当掌握为学、修身、处事、接物的原则方法。为学要有序，即是博学之、审问之、慎思之、

明辨之、笃行之；修身要言忠信、行笃敬，惩忿窒欲、迁善改过；处事要正其义不谋其利，明其道不计其功；接物要己所不欲勿施于人、行有不得反求诸己。

学规之要义是以人为本、德育为先，将“五伦”之理作为整个教育的中心，重在培养人的德行。教育方法上，要提倡学思并重、知行统一，推行以“唤醒”为主的“学导式”教学，着重锻炼学生的自学能力，发挥教师“导”的作用，在已知已能的基础上，学以致用。

《白鹿洞学规》的制订和问世，旨在纠正南宋各类学府中存在的“钓声名、取利禄”之弊端，要为国家培养德才兼备、经世致用之人才。这部学规也充分体现了儒家道德修养的基本原则和方法，把塑造人们良好德行作为维护社会正道的根基，这不仅教人修身讲规矩，而且能够运用于治国。《白鹿洞学规》影响甚大，为南宋至元明清历代书院及官学所遵循，及至影响到封建社会的全部教育工作。

产生于封建社会、从封建社会发展而来的书院文化，必然带有封建思想意识的色彩，存在着把握历史发展规律的局限性，但不应当因此阻碍今天人们学习和应用它造福于人类的思想结晶。随着封建社会的没落，古代书院退出了历史舞台，但《白鹿洞学规》以及书院文化中曾有的文明造化，已在旧制度的躯体中脱壳而出，对指导当今教育工作和培育社会主义核心价值观仍有着重要价值。今日书院再兴，无论何种体制和教育何人，都应当光大《白鹿洞学规》精神，从实践到理论上对其精华予以新的诠释，方是行于正道。

笔者以为，当今属于真正办书院抑或办名副其实的书院，应当是能够掌握与朱熹教育思想相关的一些要领。极有必要适应现代中国的国情和语境，以社会主义核心价值观的追求为境界，积极地提炼和概述朱子教育思想中蕴涵的书院文化精髓，以使引领书院文化复兴不至于流于形式主义或不知所云。

篁筓书院致力于朱熹教育思想的创造性转化和创新性发展，取得斐然成就，理应为人们所景仰。笔者进一步期待篁筓书院朝着传承与创新“朱子学规”的方向，继续抒写历史新篇。

期许：当代书院建设中有担当精神的践行者

绿树掩映、竹林环绕的篁筓书院，是一个有精神高度的处所。书院所在的篁筓湖景区位于厦门城市中心。上世纪八九十年代，厦门市在篁筓湖畔组织万众治湖大会战，清淤截污，保护环境，还昔日海滨“篁筓胜景”更加美丽，嵌下了人民创造自己美好生活的历史新印记。该湖畔建起了篁筓书院，散发出的迷人芳香，让研习者、参访者以及来此休闲观光的人们无不流连忘返。笔者感叹的是，在商贾往来纵横穿梭、特区城市“寸土寸金”的当下，乐为弘扬传统文化划出这么一块宝地来办书院，不求赚钱，旨在育人，着实反映出城市决策者和书院创建者的卓识远见。

这些年里，笔者有幸结缘篁筓书院。说来曾有惭愧，该书院创办的决策与初建阶段，笔者时任福建省委宣传部副部长兼省委对外宣传办公室主任，负责协调、筹划文化交流工作，每年来厦门十五六趟，忙这忙那，却不知何故，每与篁筓书院擦肩而过竟未闻其事。后来是在工作资料上获悉篁筓书院的创办，顿生莫大兴致。2014年4月，笔者首次造访该书院，之后往来颇多，也感触颇多：文化真是一种穿透时空的力量。此处浓郁的“国学”氛围和不断散发的文明新光，让人们听得见中华优秀传统文化的历史呼唤，感悟其永恒而无限之魅力，感悟到惟“诚意正心”传承之、发展之，中华民族方能生生而不息。

文化传承关键在人，是至深悟道。

首次造访时，接待我的是“80后”女士戴美玲，厦门大学国学专业的博士研究生。她名如其人，美丽端庄，受聘协理院务，边攻读学业；待客热情又谦逊，且讲解详实、思绪清晰。看得出她才华横溢，并钟爱书院。书院里的学员们尊她“戴老师”。多年来，她倾心奉献在笈笪，现为书院教学主任，仍亲力操持各种杂务，不少初访者都以为她是辅教的“志愿者”。正是这种“志愿”精神，她频受众人“点赞”。戴老师的涵养与其介绍的书院情况，都给我留下美好印象。

首次造访，因是临时起意、突如其来，没遇上笈笪书院的“掌门人”王维生院长，因此而遗憾。他时任厦门白鹭洲开发建设公司总经理，一位国企负责人，那天他忙碌于企业发展项目奔波在外。但从戴老师的介绍中，笔者已感知这位学者型企业家的书院情怀及其创办笈笪书院的“传奇故事”，颇为动容。一年后，我们在武夷山市举办的一次朱子文化交流活动中相逢，一见如故。此后时有微信往来，并多次在笈笪书院促膝交谈。王院长关于振兴国学应当建设“活着的书院”和“使新型书院成为新思想发源地”的独到见解，包括他论及现代书院运营中的“新学田制”，等等，给我诸多启迪。

去年12月初，首届中华书院教育发展论坛暨第三届中国书院学会年会选在笈笪书院举办，可看作在现代书院发展方向、功能、路径及现实意义上对“笈笪经验”的一种肯定。王院长在此间“山长（院长）论坛”上提出“把书院办成时代精神的汇聚中心”，再次为中国书院教育的发展与合作推开一扇大门，笔者亦出席此次盛会，闻其论断，思域一新。

从笈笪书院的发展历程中实可领悟：书院建设如同任何事业，关键在于有一批热心者、有志者，有一个懂文化、能干事、干实事的团队。笈笪书院之所以成就斐然，首先得益于近年来国家对传承优秀传统文化的高度重视和大力倡导，得益于党和政府为书院建设提供了一个良好的制度环境，但若无王维生、戴美玲这样一批书院创建者的抓住机遇、顺势而为和矢志不渝，恐难以实现或是一事无成。

“笈笪经验”还有一个现实悟道：书院建设亟需有担当精神的践行者。对于现今发展中的书院，固然应当鼓励其体制的多元化，包括官办、民办，或多种所有制混合创办。但“政府指导、企业投资、企校合作、公益运营”的模式可做榜样，鼓励企业参与书院建设可作为一条切合实际的可持续的路径，国有企业则可以也更应当在领办书院方面展示大的作为，诚然，这也有赖于政府的通盘规划和有效推动。笔者以为，文化自信需要全社会的自觉，传承优秀传统文化更是全社会的职责，守护“国学”理应要求“国字号”单位率先垂范。倘若国家机关和包括哲学社会科学界、教育界在内的国家文化机构以及国有企业，都能像厦门白鹭洲开发建设公司那样，自觉为推进书院建设、发展中华文化出力，那才是中华文化复兴“又一春”的真正到来！

（责任编辑：丁翔）

从鳌峰到致用， 看清代闽省书院学风的嬗变

张根华

(三明学院图书馆, 福建 三明 365000)

摘要:清代闽省有鳌峰、凤池、正谊、致用四大著名省级官办书院,其中鳌峰和致用两书院对闽省学风的嬗变产生过至为深刻的影响。鳌峰书院在康熙至乾隆初期以讲求程朱理学兼课举业闻名于世,又在嘉道时期突破独尊程朱的传统学术局面,开启汉宋兼采与经世致用学风;而创建于同治末年的致用书院,为纠正社会人才需求与科举教育的偏差,以“通经致用”为办学宗旨,彻底改革八股课试之风,首开闽省书院专课经史、古文之先河。鳌峰、致用两书院的改革创新理念,对当前我国高等教育办学仍有一定的参考与借鉴意义。

关键词:清代;闽省;书院;学风;嬗变

书院始于唐,盛于宋,历经元、明、清,长达1300余年,是中国封建社会文化教育与学术传播的重要阵地。清代闽省的鳌峰、凤池、正谊、致用四所著名省级官办书院,不仅为闽省的科举教育作出了卓越贡献,而且对闽省学风的扭转与提升产生过极为重要的影响,尤其是鳌峰和致用两书院。关于鳌峰书院的学风贡献,迄今为止已有不少学者撰文论述,如陈忠纯《鳌峰书院与近代前夜的福建学风——嘉道间福建鳌峰书院学风转变及其影响初探》,许维勤《鳌峰书院与清代福建理学的复兴》,陈名实《福州鳌峰书院与闽都厚积薄发风气》,肖满省、卢翠琬《鳌峰书院经世致用思想及其现代意义》,等等;相比之下,致用书院的学风贡献鲜有学者论及。笔者缘于整理致用书院遗存藏书继而关注致用书院,发现它创办虽晚,规模虽小,但其改革创新的办学宗旨对同光时期的闽省学风产生过极为突出的贡献,福建学者陈遵统先生亦认它“对于本省学术的贡献,不止是小补的”^①。有鉴于此,现将鳌峰与致用两所具有代表性的省城官办书院对清代闽省学风的影响,综合起来进行系统的阐述,以期对当前我国高等教育办学提供参考与借鉴。

一、清初,以鳌峰书院为主的闽省书院兴起的讲倡理学的浓厚学风

清初福建的政治局面极为特殊与复杂,清军入主中原建立政权之后,大军南下横扫全国,却在地处东南沿海的福建遭遇了整整40年反清复明的抵抗斗争,直至康熙二十二年(1683年)清军收复台湾消灭明郑政权,方始平息下来。武功过后便是文治,对于如何统治“具有反清传统,是三藩之乱的主要战场之一,也是战争延续最久的区域”^②之福建,康熙决定利用闽人对朱子文

作者简介:张根华,女,三明学院图书馆馆员,主要研究方向:图书馆特藏文化。

^① 陈遵统等:《福建编年史(下)》,福州:福建人民出版社,2009年,第1321页。

^② 徐晓望:《福建通史(明清)》,福州:福建人民出版社,2006年,第497页。

化的认同心理,在闽省推行复兴与传播程朱理学的特殊文化政策,以消除反清复明情绪,巩固清王朝的统治,鳌峰书院便在这种情况下“承载着沉重的历史政治使命”^①应运而生。当时的福建省城已有一所明代延续下来的共学书院,专习举子业,与鳌峰书院形成上下庠的关系。鳌峰书院在创建之后便获得朝廷和地方政府的大力支持,不久兼并了共学书院,主讲理学的同时兼课举业,成为闽省最大的文化与学术传播中心,不仅吸引了众多的理学大师前往讲习,并且引领闽省学界于宋明之后再度兴起讲倡理学的浓厚学风。

(一) 朝廷在政治上支持闽省复兴与传播程朱理学

理学“又称性理之学、心性之学、道学,因其基本上形成于两宋时期,亦有宋学之称”^②,是儒、释、道长期争论与融合的结果。北宋时形成周濂溪的濂学、张载的关学、二程(程颢、程颐)兄弟的洛学三大著名理学学派。闽省将乐杨时“倡道东南”,易二程洛学入闽,沙县罗从彦师承杨时,下传延平李侗,李侗再传南宋尤溪朱熹,朱熹将之发扬光大形成集理学之大成的朱子理学,并成为福建的传统文化。宋末元初,朱子理学通过朱熹的门人从福建向全国传播,影响越来越大,朝廷诏令科举考试以朱熹所订“四书”出题,诠释亦以朱熹《四书集注》为准。明初经朝廷倡导,学术界出现“一宗朱子之学”的风气,学者往往非“五经”、孔孟之书不读,非濂、洛、关、闽之学不讲。明末阳明心学盛行,程朱理学遂式微不显。

清朝建国后的第二年,即延用明朝旧制开科取士,但鉴于明末书院讲学讥议朝政、裁量人物的教训,政府采取了抑制书院发展的政策,尤其禁止在书院内讲学。顺治九年(1652年)诏令:“各提学官督率教官、生儒,务将平日所习经书义理,着实讲求,躬行实践。不许别创书院,群聚徒党,及号召地方游食无行之徒,空谈废业”^③,政府的抑制政策加上战争的破坏,导致清初书院发展缓慢,学术界亦一片沉寂,闽省更是满目疮痍。康熙自幼在理学大学熊赐履的影响下对宋明理学进行过深入系统的学习,从而形成了崇儒重道、辨明真假道学的儒学观。康熙认为程朱理学把封建社会中的纲常伦理思想纳入理或天理范围内,其所谓的“修身、齐家、治国、平天下”有利于维护封建政治统治的需要。接手朝政之后,便选择程朱理学作为统一民众思想、加强文化控制的官方正统哲学思想,将朱熹配祀孔庙,提升到十哲之列,下令汇编《朱子全书》《周易折中》《性理精蕴》等理学书籍,颁行全国。面对清初闽省复杂而特殊的政治局面,康熙决定在朱子的故乡实行复兴与传播程朱理学的特殊文化政策,为此特意将理学名臣张伯行从江苏按察使任上破格提拔为福建巡抚,授意他创建理学书院。

(二) 鳌峰书院成为清初闽省著名的理学传播基地

康熙四十六年(1707),张伯行在福州九仙山麓鳌峰坊创建鳌峰书院,聘请理学大师蔡壁、蔡世远父子担任首任、继任山长;收集《朱子白鹿洞教条》《白鹿洞讲义》等“儒先语要”,辑成《学规类编》二十七卷,“以示学者问道从入之方”;设五子祠,祀周、程、朱、张,营造浓厚的理学氛围。为了保存与整理理学典籍,促进学术研究,张伯行不仅“广搜前贤遗书,先儒文集,命学者分任校订,次第刊布之”^④,甚至亲自前往宋朝福建刻书中心建阳,“购求宋儒遗书,手为评释,授梓”,主持刊刻成《正谊堂全书》,收录朱熹、杨时、罗从彦等闽学先贤及张伯行自己所编撰的《濂洛关闽书》《学规集成》等著作,堪称程朱理学文献的集大成者。张伯行

① 李广生:《趣谈中国书院》,天津:百花文艺出版社,2002年,第106页。

② 史革新:《程朱理学与“同治中兴”》,《近代史研究》2003年第6期。

③ 陈梦雷:《古今图书集成》经济汇编选举典卷十七 学校部第656册,北京:中华书局,影印本,1986年,第24页。

④ 钱仪吉:《碑传集》卷十七,第二册,费元衡:《(又) 谥授光禄大夫礼部尚书加二级赠太子太保谥清恪敬庵张先生行状》,勒斯标点,北京:中华书局,1993年,第508页。

认为理学只有通过讲倡才能发扬光大，“今夫天地之所以不敝者，惟有道以维之也，惟有学以运之也”^①，因此他提出只要有利于阐发程朱理学，都可以在鳌峰书院自由讲论。张伯行自己经常在政务之余亲往书院讲学，福建粮驿道赵三元在《鳌峰书院志》序文中对此有记：“公好亲自讲论，士林至今犹称颂不衰。”康熙素为倚重的闽籍理学重臣李光地，“亦时来参与往复讲论，要皆黜浮华，崇实行，以阐发濂、洛、关、闽之旨，闽中士习为之一振，居然海滨邹鲁云”^②。康熙五十年（1711）二月，李光地应邀到书院讲学，听者包括时任巡抚、学使、佾宪及书院诸生近千人，蔡世远举性理一章问学李光地，诸生及在座官员亦继而以疑义问之，李光地一一解答，此次讲学被整理成《鳌峰讲义》，收录在《鳌峰书院志卷十一 绪论》及《榕村全集》里。李光地的讲学使鳌峰书院发展成为著名的理学讲坛，吸引了众多的理学大师前往讲学。清朝宗室爱新觉罗·德沛“是清代著名的理学家和经世官僚”^③，乾隆四年（1739）调闽浙总督后，经常前往鳌峰书院讲授理学，乾隆刊本《鳌峰书院讲学录》即他在鳌峰书院讲授理学时的讲义，也“是德沛格物致知的研究著作”^④。清乾隆五年（1740），福建巡抚王恕“暇则亲临讲明正学，以文行相切”。

“享受朝廷特殊政策的背景”^⑤的鳌峰书院，先后受到了康、雍、乾三朝皇帝的恩宠：康熙五十年（1711），赐额“三山养秀”；乾隆三年（1738），赐额“澜清学海”；康熙五十五年（1716），赐经书八部、法帖二十一本；乾隆十一年（1746），赐律书渊源一部；雍正十一年（1733）赐帑金一千两；乾隆三年（1738），赐帑金一千两。在朝廷和地方政府的大力扶持下，鳌峰书院发展成为闽省规模最大、设施最齐全、制度最完备的理学书院，促进了闽省理学的学术发展。

二、乾隆至嘉庆初期，在鳌峰书院的影响下， 闽省书院完全沦陷为科举制度的附庸

康熙至乾隆初期，鳌峰书院以讲求理学为主兼课举业，教学过程中时时渗透理、气、性、命。不久鳌峰书院兼并了共学书院，此后直至嘉庆（1817）凤池书院建立，鳌峰书院成为福建省城唯一一所省级官办书院，不得不承担闽省科举中举率的沉重压力，加之程朱理学在乾隆之后逐渐失去朝廷的政治推崇而日渐式微，鳌峰书院亦不再盛行讲求理学的学术风气，完全成为科举功名的摇篮。

（一）鳌峰书院成为闽省唯一的省级官办书院

鳌峰书院创建之前，福建省城已有一所共学书院，专习举子业。张伯行认为鳌峰书院与共学书院的区别在于“以习举业者归之共学书院，欲稍区别，以激其向道之心”，蔡世远则认为“共学者，课文之书院也；鳌峰者，讲学修书之书院也……，所得之士，有未深悉其素者，且进之共学中，然后超而选之鳌峰，略有上下岸之别，微示鼓励，是两者虽分而实合也”^⑥。其实除了讲

① 邓洪波：《中国书院学规集成》，上海：中西书局，2011年，第519页。

② 游光绎：《鳌峰书院志》序文 // 赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册，南京：江苏教育出版社，1995年，第266-267页。

③ 辛格非：《调和儒家文化与西方文化的尝试——浅论满族人德沛之哲学思想》，《故宫学刊》2013年第2期。

④ 张玉兴：《爱新觉罗家族全书》，《文集述要》，长春：吉林人民出版社，1997年，第133页。

⑤ 许维勤：《鳌峰书院与清代理学的复兴》，《闽江学院学报》2012年第6期。

⑥ 游光绎：《鳌峰书院志》卷十一 绪论，蔡世远：《与满大中丞论书院事宜书》 // 赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册，南京：江苏教育出版社，1995年，第373-375页。

学修书，鳌峰书院也兼课举业，只不过它将讲理学与课举业相结合，教学过程中时时渗透理、气、性、命。康熙五十五年（1716），蔡世远所撰《鳌峰书院学约》附仪节六条规定：“每逢单日，会萃于鉴亭，讲《性理精义》，诸友有疑，务相质论。经书、《大学衍义》《朱子纲目》，以次而及。每月课文三期，合聚于鉴亭，不得归私室。首期课本轮阅，至次期本日方散。”^①雍正年间闽浙总督觉罗满公保制定的鳌峰书院学约规定：“或以听政余间，亲临书院，相与讲义课文，且以稽其勤惰。”^②另据嘉庆刊本《鳌峰书院志·科目》记载，自书院创建之后，无论乡试还是会试，每榜中举率都极高，以至于陈寿祺认为主讲理学的鳌峰书院与专课举业的共学书院实无大异：“鳌峰课试卒不能废举业，则两书院何庸沾沾画畦胥乎？”^③未久，鳌峰书院兼并了共学书院，“而后讲学又废，只以八股文章和试贴诗作课士的主要项目”^④。闽浙总督阿林保在《鳌峰书院志》序文中亦谈到这个问题：“闽中鳌峰书院，创自仪封张清恪公，张清恪公以理学名世，其抚闽也，以共学书院课文，而以鳌峰书院修书讲学，若上下庠，然既而清恪公去，共学又废，于是学者皆入鳌峰，而昔之修书讲学者，亦变而课文矣。”^⑤阿林保所指的课文即以八股文课士，“八股文即制义，或曰制艺、时艺、时文、八比文，又有称之为四书文者，以题目取之四书也”^⑥。鳌峰书院兼并共学书院的时间大概为康熙末年，此后直至嘉庆二十二年（1817）闽省设立凤池书院，鳌峰书院成为闽省唯一的省级官办书院。

（二）鳌峰书院成为闽省科举功名的摇篮

乾隆之后，多承传而少创新的程朱理学，实已走入了学术的死胡同，如陈庚焕所言：“比则流风余韵，浸以销歇，间有诵法朱子者，或迂阔而无当，或浮慕而失真，甚或蹈行孔语，身败名裂，于是闾巷之间以学相诟病，学者闻见既狭，溺声利者，务覩记为词章，矜奇嗜博之士，则沿西河氏之余风，以攻击朱子为能事，而闽学微矣”^⑦。且乾隆盛世，已无须利用程朱理学统一民众思想的迫切需要，反倒是朝中理学名臣鄂尔泰与张廷玉之间的朋党之争，朱子著作中某些割裂、歪曲经义的做法使乾隆对程朱理学渐生反感，进而将兴趣转向经史词章推崇乾嘉汉学。这种变化正如谢章铤所云：“学术一道，因时而变，亦因人而兴，穷则必反。”^⑧程朱理学既已失去政治推崇，则鳌峰书院亦无继续大规模学术讲求的必要了。

“鳌峰书院从讲求理学的书院不由自主地转入科举取士的轨道，说明当时的教育很难摆脱科举社会的制约。”^⑨自科举产生以来，读书应举已成为不可逆转的社会需求，人人趋之若鹜，“士子束发受书，凡父所以教其子，师所以教其弟者，不过以拾科第取利禄为急务”^⑩。科举及第不仅可以改变贫寒士子的身份和地位，同时还可以获得许多特权，“一得为此，则免于编氓之役，

① 邓洪波：《中国书院学规集成》，上海：中西书局，2011年，第530页。

② 游光铎：《鳌峰书院志》卷三，《院规一》//赵所生，薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册，南京：江苏教育出版社，1995年，第303页。

③ 陈寿祺：《左海文集》卷八，《福州凤池书院碑记（代）》//续修四库全书编纂委员会编：《续修四库全书》册1496，集部别集类，上海：上海古籍出版社，2002年，第337页。

④ 陈名实：《福州鳌峰书院与闽都厚积薄发风气》，闽都教育与福州发展研讨会，2012年。

⑤ 游光铎《鳌峰书院志》序文阿//赵所生，薛正兴主编：《中国历代书院志》，第十册，南京：江苏教育出版社，1995年，第270页。

⑥ 商衍鎏：《清代科举考试述录》序例，北京：生活·读书·新知三联书店，1983年，第227页。

⑦ 陈庚焕：《惕园初稿》卷五，《闽学源流说》//南开大学古籍文献研究所编：《清文海》，北京：国家图书馆出版社，2010年，第733-737页。

⑧ 谢章铤：《赌棋山庄集》，《西云杂记序》//《近代中国史料丛刊续辑》第15辑，台北：文海出版社，1975年，第487页。

⑨ 刘海峰、庄明水：《福建教育史》，福州：福建教育出版社，1996年，194页。

⑩ 蔡世远：《二希堂文集》//清代诗文集汇编编纂委员会：《清代诗文集汇编》，上海：上海古籍出版社，2010年，第41页。

不得受侵于里胥；齿于衣冠，得于礼见官长，而无笞、捶之辱。故今之愿为生员者，非必其慕功名也，保身家而已”^①。故连鳌峰书院山长、著名理学家蔡世远都认为：“世间有薄科名爵位而不屑者，君子以为矫然”^②。在这种社会需求之下“倘要所有的士子摈弃利禄之心，专意圣贤之学，讲究道行学问修养，企求清心寡欲境界，并以此去反对科举，无疑是一种不切实际的幼稚想法”^③。另外，以科名计之的社会评价与考核体系，更使清代书院完全沦为科举的附庸。自康熙中后期起，朝廷鼓励地方官创办书院，将书院（特别是省城官办书院）山长的选聘、考核、奖励、提升都交由督抚、学政等地方政府官员决定。乾隆元年（1736年）规定：“嗣后书院讲席，令督抚学臣悉心采访，不拘本省邻省，亦不论已仕未仕，但择品行方正，学问博通，素为士林所推重者，以礼相延，厚给禀饩，俾得安心训导，仍令于生徒学业，时加考核，并宽其程期，以俟优游之化。如果六年卓有成效，该都抚学臣，酌量提请议叙”^④，且“朝廷将教育作为考核地方官吏政绩的重要指标，各科乡会试及第数量是衡量各地教育事业发达与否的最直观的数据，学术风气的高下往往不会被列入考核地方官的范围”^⑤。“由于书院是以培养生徒参加科举考试为目的，所以考核山长的最主要指标是书院科举的及第率，也是决定其是否连任的主要因素”^⑥，“如果书院有人科举中举，则视为书院教学之重大成就，无人中式，则归咎于当地书院之废弛”^⑦。清承明制，科举考试分童试，乡试、会试、殿试四个等级，“皆以八股取士，行之五百余年”^⑧，除殿试外，其余考试内容主要是四书文三篇，五言八韵诗一首，策问五道，并问经史时务政治，考试分三场进行，首场必须按固定的模式写八股文章，在行文上要求代圣贤立言，风格上要求清真雅正，“乡会试二场之五经文，亦用八股式，但其从出仍自四书文而求”^⑨。清代还在评卷过程中形成专重头场的阅卷规定，八股文不行，后面两场即被否定，因此，八股文成了士子能否科举及第的敲门砖，加之科场竞争极为激烈，为使士子能在科场竞争中脱颖而出，各官办书院都极为重视士子的八股文写作训练，以“作科名进取之预备”。

在科举制度的制约下，作为当时全省文教中心的鳌峰书院，迅速从主讲理学兼课举业转变为专课举业，成为福建科举功名的摇篮。“根据嘉庆年间的《鳌峰书院志》记载：从康熙十一年到嘉庆九年共49科乡试中，鳌峰书院共考中856名举人；从康熙四十五年到嘉庆十年的各科会试中，共考中155名进士；乾隆、嘉庆年间鳌峰科考状况非常兴旺，每科都能考中举人30到40名，嘉庆三年戊午科竟考中50名之多。一所书院能在科举考试中取得如此辉煌成绩，实属罕见。”^⑩

三、嘉道间，鳌峰书院突破闽省独尊程朱的学统， 开启汉宋兼采与经世致用学风

康熙至乾隆初期，程朱理学一直受到朝廷的政治推崇和学界追捧，作为清初复兴与传播程朱理学示范基地的鳌峰书院，更是将代表福建传统文化的程朱理学奉为不可动摇的学术传统。到了

① 顾炎武：《顾亭林诗文集》卷一//《生员论》上，华忱之点校：北京：中华书局，1959年，第21页。

② 蔡世远：《二希堂文集》//清代诗文集汇编编纂委员会：《清代诗文集汇编》，第131页。

③ 周德昌，王建军：《中国教育史研究》明清分卷，上海：华东师范大学出版社，2009年，第52页。

④ 《钦定大清会典事例》卷三九五//续修四库全书编委会：《续修四库全书》册804，北京：古籍出版社，2002年，第304页。

⑤⑥ 李兵：《书院与科举关系研究》，厦门大学博士学位论文，2004年，第243、201页。

⑦ 白新良：《中国古代书院发展史》，天津：天津大学出版社，1995年，第152-153页。

⑧⑨ 商衍鎏：《清代科举考试述录》，北京：三联书店，1958年，第4、227页。

⑩ 李广生：《趣谈中国书院》，天津：百花文艺出版社，2002年，第107页。

乾隆中期,学术界兴起了致力于经史考据和文字训诂的学派,它采用汉儒训诂考订的治学方法,文风朴实简洁,重证据罗列而少理论发挥,因而被称为“考据学”“汉学”“朴学”“乾嘉学派”,以区别于重义理阐发的宋学(理学)。该学派启蒙于清初的黄宗羲、顾炎武,18世纪中叶形成了以惠栋为首的吴派和以戴震为首的皖派。江藩的《国朝汉学师承记》对乾嘉汉学的发展作了精辟的描述:“三惠(惠周惕、惠士奇、惠栋祖孙三代)之学兴于吴,江永、戴震继起于皖,从此汉学昌明,千载阴翳,一朝复旦。”^①汉学兴起后得到乾隆皇帝的学术认同与政治推崇,朝廷不仅重用纪昀、朱筠、朱珪等著名的汉学大臣,而且通过科举杠杆抑宋扬汉,引导士子改变治学方向,“从乾隆十年开始,乾隆皇帝首先在殿试时务策时加上了经史方面的内容,而后,随着时间的推移,这一部分试题比重愈来愈大”^②,殿试如此出题,乡、会试也紧步其后尘,且主考官多为汉学家。乾隆认为科举考试中的经义和策论能考察士人不同方面的能力,因此他要求乡、会试考官改变专重头场的阅卷风气,阅卷时平衡考虑三场的成绩。乾隆二十五年(1760),乾隆再次要求考官重视第二场考试的评卷,指出“如果经旨荒疏、剿袭肤浅者,即使其余的答卷都合格亦不能录取”^③。在汉学发展如日中天时,恪守程朱理学的闽省汉学发展却几近淹滞,“国初吾闽不淹洽经书,时文以外多置不理,自朱石君(珪)以通博倡庠序”^④,乾隆二十年(1755),汉学家朱筠提督福建学政;乾隆二十七年(1762),汉学家纪昀视学福建;乾隆四十年(1779),汉学家朱珪典福建乡试,并于次年(1780)提督福建学政,在三位汉学大臣的倡导下,鳌峰书院相继聘请长于经史的沈廷芳,长于古文的朱仕诱,长于经义的张甄陶担任山长,鳌峰书院生徒始知注疏、考据之学。然而继张甄陶之后的孟超然山长,是一位“以朱子为归宿”,以维护鳌峰书院程朱学统为己任的理学家,极力反对在鳌峰书院倡导汉学,这种局面直至嘉庆初年郑光策担任鳌峰书院山长,方始得到大胆突破,开启汉宋兼采与经世致用学风,道光年间陈寿祺加以重振。在荟萃全省精英的鳌峰书院倡导下,闽省汉宋兼采与经世致用学风蓬勃兴起,士习振兴,人才蔚起,为国家培养出林则徐、梁章钜等诸多经世巨才,张际亮、林昌彝等许多著名诗人,谢章铤忍不住赞曰:“鳌峰书院者,全闽育才之奥区也。自张清恪公以后,人师、经师,比肩接踵。”^⑤

(一) 郑光策大胆突破束缚,开启汉宋兼采与经世致用学风

郑光策,福建闽县(今福州市)人,乾隆四十五年(1780年)进士,是开启鳌峰书院汉宋兼采与经世致用学风第一人。他幼年即跟随父亲苏存敦参加“读书社”,“聚则各出所读往复质正当,其辩论丛起,如泉涌河决,云起而雾霏,纵横不可端倪。……或好宋儒性命之学,或好求经世之务,或耽考订训诂及金石之学,又或旁及二氏”^⑥,深受各种学术的熏陶,形成了兼采众长的治学思想。嘉庆二至九年(1797-1804),郑光策担任鳌峰书院第二十二任山长,适逢汉学如日中天,朝廷又不断在科考中增加汉学内容,“沿至嘉庆中年,若《竹书纪年》、若《汲冢周书》、若《山海经》、若《博物志》及一切讖纬传记无不牢笼于八股文中,故尔时文字虽驳,

① 江藩:《国朝汉学师承记》卷一,北京:中华书局,1983年,第6页。

② 白新良:《中国古代书院发展史》,天津:天津大学出版社,1995年,第193页。

③ 《钦定大清会典》卷三四七//续修四库全书编委会:《续修四库全书》册803,上海:上海古籍出版社,2013年,第465页。

④ 谢章铤:《赌棋山庄集》,《围炉琐忆》//《近代中国史料丛刊续辑》第15辑,台北:文海出版社,1975年,第2426页。

⑤ 谢章铤:《送林锡三之海东书院序》//陈庆元:《谢章铤集》,长春:吉林文史出版社,2009年,第16页。

⑥ 郑光策:《林樾亭乔荫六十寿序代郑存敦作》//清代诗文集汇编编纂委员会:《清代诗文集汇编》437,上海:上海古籍出版社,2012年,第682页。

并非空疏者所能措手”^①，为使生徒写出的八股文章能在科场竞争中脱颖而出，郑光策提出“夫经史者，绩文之源也”^②的治学主张，进而大胆突破鳌峰书院独尊守程朱的学统，将汉学引入馆课，“月馆课二，率校制义，光策掌教，一课制举义，一课古文论志，考辨诸体，期学者力经史之学，毋汨时艺”^③，鳌峰书院遂开启汉宋兼采、诸学并举的学风模式。

郑光策平生还喜读经世有用之书，“弟近岁以选期日近，颇有意于经世之学，自《通鉴》《通考》外，若陆宣公、李忠定、真西山以及前明之邱瓌山、王阳明、吕新吾、冯犹龙、茅元仪，本朝之顾亭林、魏叔子、陆桴亭诸公著作常好省览”^④，也是现实社会中经世致用学术思想的身体力行者，任福清书院掌教时，曾向当地官府提出革除溺女陋习的建议；乾隆五十二年（1787），台湾发生起义，向前往平台的福康安提出“经理台事八条”“经理内地四条”的建议，又向福建巡抚徐雨松提出八条台湾善后事宜，基本上都被采纳。“经世致用本来就是儒学的一种基本精神，也是儒学的重要传统”^⑤，然而当时的汉学家们为逃避现实，纷纷埋首经史考证，罕有经世致用作为，急功近利的士子往往只读科举应试之书而忽略经世致用之学。郑光策对这种“所用者非所习，所习者非所用”^⑥学术风气极为不满，气愤地表示“然弟观近代学者，气习污下，奔竞卑鄙种种难言”^⑦。他试图找到一条科举教育与实用人才培养的折衷之路，“特苦于授徒糊口，总不能将制义、诗赋一切摒挡以归一途，欲并务兼营”^⑧，遂在教学中提出“凡经世有用之学，必当渐次讲求，以应知己一日之用。此亦渐趋于务实之势也”^⑨的治学策略；在课举业的同时，倡导鳌峰士子关注河运、漕务、盐政、理财，用人等知识的学习，以求他日实用、经世致用学风的开启，使程朱理学中湮灭不显的躬修践行与明体达用的经世思想重新得到认同与倡导。明体达用之学源于北宋胡安定的苏湖教法，“设‘经义’‘治事’二斋：经义则选择其心性疏通、有器局、可任大事者，使之讲明六经。治事则一人各治一事，又兼摄一事，如治民以安其生，讲武以御其寇，堰水以利田，算历以明数是也”^⑩，胡安定的分斋教法为社会培养了各种“明体达用”的实用型人才，颇受后世称颂与仿效。鳌峰书院为培养经世致用的科举实用人才，于嘉庆十年（1805）前后拓建院舍时，爰仿苏湖教法：“于院之东西偏分建四斋，或十余间，或二十余间，每斋堂室厨舍悉备。颜于额曰‘敦复’、曰‘笃行’、曰‘崇德’、曰‘致用’……，夫学以志，明以达道，有礼无用非学，内以复善，立其基，以敦行，践于实，以诚正修身为实德，以经世利济为实用。”^⑪

① 谢章铤《赌棋山庄集》，《围炉琐忆》//《近代中国史料丛刊续辑》第15辑，台北：文海出版社，1975年，第2426页。

② 郑光策：《与家咸山振图书》//清代诗文集汇编编纂委员会：《清代诗文集汇编》437，上海：上海古籍出版社，2010年，第684页。

③ 游光绎：《鳌峰书院志》卷五，《掌教》//赵所生，薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册，南京：江苏教育出版社，1995年，第311页。

④⑧ 郑光策：《西霞文钞》卷上，《送学生梁章钜公车北行序》//清代诗文集汇编编纂委员会：《清代诗文集汇编》437，上海：上海古籍出版社，2010年，第684页。

⑤ 刘玉才：《清代书院与学术变迁研究》，北京：北京大学出版社，2008年，第173页。

⑥ 郑光策：《西霞文钞》卷上，《与家咸山振图书》//清代诗文集汇编编纂委员会：《清代诗文集汇编》437，上海：上海古籍出版社，2010年，第683页。

⑦⑨ 郑光策：《西霞文钞》卷上，《拟欧阳文忠公本论》//清代诗文集汇编编纂委员会：《清代诗文集汇编》437，上海：上海古籍出版社，2010年，第657、658页。

⑩ 黄宗羲：《宋元学案》（第一册）卷一//《安定学案》，全祖望补修；陈金生，梁运华点校，北京：中华书局，1986年，第24页。

⑪ 游光绎《鳌峰书院志》序文赵//赵所生，薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册，南京：江苏教育出版社，1995年，第269页。

（二）陈寿祺重振汉宋兼采与经世致用学风

鳌峰书院于嘉庆年间开启的汉宋兼采与经世致用学风，“随着功利思想的盛行使得这些思想在福建士林中逐渐衰落下去。直至陈寿祺接掌鳌峰书院之后，才使鳌峰书院学风为之重振，并且带动了福建学术风气的改变”^①。

陈寿祺，福建闽县人，嘉庆己未（1799）进士，是清代著名的汉学大师，“陈恭甫侍御出，以沉博绝丽之才，专精许、郑，建汉学之赤帜”^②，是一位经世致用型学者，“凡兴利除弊，修举废坠，有所见闻必言于大吏，虽嫌疑不避也”^③，“里党义举多为之倡。若省会文昌祠、大成殿庑、明伦堂、恤嫠账厂、贡院号舍、东西湖水利，莫不首其议，诸同志成之。桑梓利弊，蒿目痍心，往往直陈于大吏，冀获挽救，虽间逆撻耳之怒，弗恤也”^④。嘉庆己未会试时，其卷头场为人所遏，在会试同考官阮元的帮助下，主考官朱珪将其“由后场力拔之出”^⑤，自此视阮元为恩师，深受其学术及教育思想的影响。陈寿祺对闽省士子急功近利、只读应试之书其余束之不观的学风深感不满，指出“近岁三山人心日鄙，士习日媮”^⑥，曾试图借助阮元的力量挽救日益颓废的福建学风，给阮元写信提出“若夫士子读书患在无师法，默守讲义，猎取浮华而不知为通今复古之学，望有以提倡而裁成之”^⑦，后因阮元拒绝起复抚闽夺情而愿望落空。道光三年（1823）陈寿祺掌教鳌峰书院，向叶健庵巡抚上书提出重振鳌峰书院汉宋兼采与经世致用学风的改革主张，获得支持后作《拟定鳌峰书院事宜》《鳌峰崇正讲堂规约八则》《示鳌峰书院诸生》《道光八年核定章程》等，对鳌峰书院的学规和章程进行全面的改革，从宋学的角度要求生徒加强品德修养和人格塑造，主张学行并重，改变以往招生只重八股课艺的做法。为改变鳌峰书院生徒专读应试之书的弊病，他继郑光策之后再次将汉学引入馆课，以师课之一兼课经史、古文词，并以奖励银钱的办法鼓励生徒研习汉学，“自道光三年起，每月十六日院长馆课始于时文、律诗外，兼试古学、经解、史论、杂体、诗赋，每课领给银二两，历经遵办在案。鳌峰诸生察请古学课赏资仿照文诗三课，每课给银六两。准予每月再增给资银四两，连前次设银二两共六两，即以八年三月起按月给发，监院官听院长酌定名数散赏”^⑧。为帮助生徒多读经史等有用之书，掌握丰富的知识，陈寿祺循循善诱地向生徒阐明多读经史的重要性，“处可立言而传世，出可敷政而佐时”^⑨，详细开具书目指明治学门径，所开书目中除了科举应试必读之书，还有经学之渊藪、小学之阶梯、史学之川渠、乾嘉汉学代表作、考订之书、经济之书、文林之苑囿等精要书目，且特别强调《通典》《文献通考》《续文献通考》《农政全书》《思辩录》《读史方輿纪要》《郡国利弊书》等书籍是通知古今、问政津梁的经世有用之书，推荐生徒攻读。经陈寿祺的改革与倡导，

① 包凯：《陈寿祺学术思想研究》，岳麓书院硕士学位论文，2011年，第25页。

② 谢章铤《赌棋山庄集》，《西云杂记序》//《近代中国史料丛刊续辑》第15辑，台北：文海出版社，1975年，第486页。

③ 钱仪吉：《碑传集》卷五十一，第四册//陈善：《福建通志 儒林传》，勒斯标点，北京：中华书局，1993年，第1470页。

④⑤ 钱仪吉：《碑传集》卷五十一，第四册//阮元：《隐屏山人陈编修传》，勒斯标点，北京：中华书局，1993年，第1467页。

⑥ 陈寿祺：《左海文集》卷五，《与叶健庵巡抚书》//续修四库全书编纂委员会：《续修四库全书》第1496册·集部·别集类，上海：上海古籍出版社，2013年，第210页。

⑦ 陈寿祺：《左海文集》卷五，《上阮侍郎夫子书》//续修四库全书编纂委员会：《续修四库全书》第1496册·集部·别集类，上海：上海古籍出版社，2013年，第192页。

⑧ 莱锡蕃、章炜：《鳌峰书院纪略》章程//赵所生，薛正兴：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第508页。

⑨ 邓洪波：《中国书院学规集成》，上海：中西书局，2011年，第541页。

鳌峰书院重新出现兼容并蓄、诸学并举的学术风气。

四、致用书院首开闽省书院专课经史、古文之先河

嘉道年间鳌峰书院开启的汉宋兼采与经世致用学风，突破了闽省书院长期以来独尊程朱的学术局面，在一定程度上纠正了当时的科举教育弊病，为社会培养实用人才。然而在急功近利的科举功名面前，“不学之徒怨谤纷起，上下之间动多窒阂”^①，虽然继陈寿祺之后的林春溥山长“人谓先生得宋学醇而兼汉学之博者”^②，继续实行陈寿祺“每月于十六日师课时艺外，兼课经史及古文辞，以提倡实学”^③的做法，但是这种汉宋兼采与经世致用学风终究没能长久持续下去。从郭柏荫山长主持刊刻的咸丰乙卯年（1855）刊本《鳌峰课艺初编》看，其内容“皆为四书文，凡《大学》3题5篇，《中庸》6题8篇，《论语》46题60篇，《孟子》21题27篇”^④，说明至少从咸丰乙卯年（1855）开始，鳌峰书院馆课中的兼课经史已被取消忽略，本是走在清代学术界前列的汉宋兼采与经世致用学风悄然沉寂下去。创建于嘉庆二十二年（1817）的风池书院和创建于同治六年（1867年）的正谊书院亦属省级官办书院，皆以课举业为主，闽省书院再次完全沦陷于专课举业的八股窠臼之中，直至同治十年（1871）致用书院创建，方彻底改革八股课士之风，专课经史、古文。

（一）依托于晚清“通经致用”的改革背景

道光之后的晚清学术界，经历了内忧外患的艰难国势后，逐渐清醒地认识到，不管是提倡道德节气的宋学（理学），还是埋首考据的乾嘉汉学，抑或为了谁是儒学正统的汉宋师承门户之争，在挽救大清朝的统治上都显得无所裨益，当务之急应以“家国天下事”为己任，抛开门户之争，兼采汉宋之长，提倡通经致用，致力解决社会存在的现实问题。通经致用原本是我国的儒学传统，指士子们通过熟读以“六经”为代表的儒家经典，达到通晓经术，实现“立德”与“立功”、“内圣”与“外王”的目标，然而现实社会中急功近利的士子们往往“舍当读之书一切不读，而读场屋课试之文；当学之学一切不学，而学帖括之学。父以此勉其子，师以此劝其弟，有不出于此者，群相非笑之”^⑤，致使通经致用的儒学传统长期湮没不显。求治心切的道光皇帝即位之后，即提出“士不通经，不足致用；经之学，不在寻章摘句也，要为其用者”^⑥，晚清学术界始大力提倡汉宋兼采与通经致用，福建州致用书院便是在这种学术背景下创建成立。

（二）以经史、古文为常课，倡汉宋兼采

致用书院初名致用堂，“清同治十年福建巡抚王凯泰奏设”^⑦。王凯泰试图改变闽省士子不知学有本原，只会记诵考据、文句、词章及徒争科名的学风，培养出切乎社会实际运用的科举人才，遂借鉴道光年间陈寿祺鳌峰书院的改革经验，仿阮元浙江诂经精舍和广东学海堂的规制，取

① 陈寿祺：《左海文集》卷五，《上仪征阮夫子书》//续修四库全书编纂委员会：《续修四库全书》第1496册·集部·别集类，上海：上海古籍出版社，2013年，第194页。

② 林春溥：《竹柏山房十五种》卷首，《墓专铭》//王德毅：《丛书集成三编》第6册·总类·考据，台北：新丰出版公司，1997年，第589页。

③ 陈遵统等：《福建编年史》，福州：福建人民出版社，2009年，第975页。

④ 鲁小俊：《清代书院课艺总集叙录》下，武汉：武汉大学出版社，2015年，第577页。

⑤ 潘耒：《送田纶霞水部督学江南序（节选）》//刘英杰：《中国教育大词典1840年以前》，杭州：浙江教育出版社，2004年，第396页。

⑥ 《清实录 宣宗成皇帝实录》卷三五—，第三八册，北京：中华书局影印本，1986年，第343页。

⑦ 沈瑜庆、陈衍：《福建通志》第三十册，学校志卷一，1938年（民国二十六年）。

“通经致用”之意，创建致用堂。“壬申厦间，甫于抚府月立一课，酌给奖赏”^①，同治十二年（1873）择福州西湖书院旧址兴建讲堂、学舍，粗具规模，“榜其堂曰‘致用’，崇实学也”^②，同治十三年（1874）改称致用书院，光绪初，因患大水，书院搬至地势较高的福州乌石山上。

与闽省其他官办书院每月至少两课、一官课一师课，且专课举业相比，致用书院在考课的内容与形式上独树一帜，除每年二月由督、抚两院主持甄别考外，其余每月一课，皆由山长主持。王凯泰于同治十年（1871）四月二十日发布的招生文檄称“于常课外别悬一格，专考经济有用之才”^③，这和鳌峰书院郑光策、陈寿祺在馆课中兼课经史有异曲同工之处。定址西湖后，所定章程中明确规定“专考经史，每月只以初八日一课为率”^④。谢章铤主持刊刻的光绪间刊本《致用书院文集》，收录了光绪丁亥年（1887）至光绪癸卯年（1903）共17年17卷优秀课艺文献，内容广泛涉及经、史、古文、小学、时务策论，体例有论、释、辨、策问……17种之多，几无四书文，故很多学者认为致用书院是汉学书院，李兵撰写的博士论文《书院与科举关系研究》就认为它是“道光之后地方官创办的汉学书院”。其实，致用书院虽然专课经史、古文，但它并未如诂经精舍等纯粹意义上的汉学书院一样祀许慎、致用书院祀朱子，是在尊崇朱子学统的前提下，实行汉宋兼采与通经致用的办学宗旨。关于这一点，创建者王凯泰的《致用堂记》里载曰：“余维圣人之教，期于通经致用。凡以天地民物之理，修齐治平之道，与夫圣贤之言行，古今之治乱得失，礼乐之名物象数，以至兵刑之法制，货物之源流，无一不于经籍中博考参稽以求其故。盖明体达用之学，不外是矣。自圣学不传，由汉及唐，伏孔郑贾之徒，推求于训诂章句之间，于六经不为无功，然其蔽专守师说，往往迂拘而不适于用，至宋儒以性命之说阐发义理，诚足以羽翼六经，扶持圣教，而空虚无实之蔽，世又讥之”^⑤；致用书院第三任山长谢章铤《致用书院文集序》中亦有记：“闽之致用书院，则亦创于同治末年，或者曰，书院之盛衰，不过利餐钱而来耳，且高其名曰：‘汉学’，嗟乎！学，一也。如或所言，是殆以汉学为粗，宋学为精耶？不知精由粗生，无粗则无精，无汉学则亦无宋学矣。夫子博我以文，约我以礼，不博何以为约，无文何以言礼也？昔吾门有洪生嘉兴者，别余白鹿洞下，出纸乞言，余书赠之曰：学求汉宋之要，人以狂狷为归。……沿流穷源，汉宋一贯”^⑥。

陈遵统先生认为致用书院“对于学术界的影响，是比正谊、凤池、鳌峰大的，因为三书院的课目，是以练习八股文为主，以研究应制诗赋为辅的；而致用书院的课目，是以研究经史为主，而课以经解策论的”^⑦。致用书院汉宋兼采与通经致用的办学宗旨及专课经史的考课模式，使福建士林兴起了一股研究经史的学风，“所谓经史，由省城以至各府，凡是读书人，几乎人手一编”^⑧，学风的提升进而促进科举贡献。据光绪初刊本《致用堂志略·题名》记载，致用书院创建后参加的第一次同治十三年（1874）甲戌科会试，即考取了10名进士，几占福建省当年中榜进士人数的一半，这对年招正课生仅30名的致用书院来说，中举率可谓奇高，在短短的35年办学期间，培养出张亨嘉（京师大学堂总监督）、林纾、高梦旦等诸多不拘一格的优秀人才。

正因如此，光绪三年（1877）八月辛丑，朝廷赐予福建致用书院“人文经纬”扁额^⑨。

① 王凯泰：《致用堂志略》目录，清光绪初刻本。

②③⑤ 王凯泰：《致用堂志略》致用堂记，清光绪初刻本。

④ 王凯泰：《致用堂志略》章程，清光绪初刻本。

⑥ 谢章铤：《致用书院文序》//南开大学古籍与文化研究所：《清文海》86，北京：国家图书馆出版社，2010年，第222-223页。

⑦⑧ 陈遵统等：《福建编年史》下，福州：福建人民出版社，2009年，第1320、1321页。

⑨ 《清实录德宗景皇帝实录》卷五十六，第五二册，北京：中华书局影印，1987年，第769页。

五、福建书院教育之尾声

19世纪末20世纪初，中国教育界开始引入西方学科，旧学新知冲突激烈，封建书院在新旧教育的交替中即将落下帷幕。光绪二十四年（1898），陈宝琛在鳌峰书院设数学科，首开福建书院数学教育之先河。同年戊戌变法爆发，鳌峰、凤池两书院决定按新学时务分科考校，然而戊戌变法迅即宣告失败，凤池书院恢复八股考课，鳌峰书院恢复八股考课的同时兼课新学时务。光绪二十七年（1901），清廷下令取消科举考试八股程文，影响明清两代500余年的八股文被彻底废止后，鳌峰、凤池、正谊三书院改课史论、策问、四书五经义、经解，甚至增加西学等切于实用的内容代替原先的八股课士。张元奇主持刊刻的光绪二十八年（1902）刊本《鳌峰书院课艺不分卷序》中对课士内容的变动作了专门的说明。光绪三十一年（1905），全国废科举，闽省封建书院让位新式学堂，退出历史舞台。

六、结语

清代闽省四大省级官办书院为闽省的科举教育作出了巨大的贡献，同时也为学术传播和学风转变作出了巨大贡献。今天看来，它们具有无法避免的历史局限性。但是，鳌峰和致用两书院在发展过程中能够针对科举教育弊端进行改革创新，努力纠正教育偏差，为社会培养实用人才的办学理念，对我国当前的高等教育办学，特别是对我国地方本科高校办学的如何转型发展，培养出学以致用的人才，把我国建设成为社会主义文化强国有一定的参考与借鉴意义。

（责任编辑：丁翔）

闽学与闽南文化交融视角下的两岸关系

郑晨寅

(漳州城市职业学院闽学与闽南文化研究中心, 福建漳州 363000)

摘要: 闽学乃朱熹发展道南之学(洛学)而集大成者,明郑时期开始传入台湾,又为清朝沿用于治台,蔡世远、蓝鼎元的朱子学思想对台湾儒学、社会教化影响甚大。闽南文化具有较为鲜明的二元性,其中,中原文化(河洛文化)作为此二元性中的根源性一元,全面参与闽南区域、闽南族群的生活世界,从而呈现出闽南方言与“乡关母语”、闽南民间信仰与“千秋不忘”、闽南宗族文化与“水源木本之念”等多彩事象。闽学与闽南文化乃交融互涉之关系,朱熹、陈淳对闽南民间信仰有所批评与建构,《家礼》则对后世的宗族文化产生了重要影响,柯氏后人在对先贤柯国材的纪念中,融入了对闽学核心价值的认同,并将之与宗族文化有机结合,向我们呈现出闽学与闽南文化相融合的可能。在当前的两岸局势下,加强闽学与闽南文化的创新研究、传播交流,于对治“文化台独”具有重要作用。

关键词: 闽学; 闽南文化; 交融互涉; 两岸关系

目前,在实现两岸和平统一的进程中,遏制、批判“文化台独”任重而道远。尤其是2016年5月20日蔡英文上台后,在政治立场上拒绝承认“九二共识”,在经济上刻意疏远大陆市场,在文化上推行“去中国化”,从而动摇了两岸共同的文化根基,迫使我们对此进行重新思考与定位。人是文化的创造者,同时又为文化所塑型。为了对治文化台独以“多元文化”、“同心圆史观”为幌子推行“去中国化”、“去华夏化”的宣传策略,探寻两岸民心相契合的基点,笔者在此尝试梳理闽学与闽南文化在两岸的发展历程,并以二者相交融的视角对两岸关系进行新的观照。

一、闽学的产生及其在台湾的传播

“闽学”一般认为即指朱熹之学说。朱熹(1130-1200)生于闽地,一生主要学术活动也在闽地,故《八闽理学源流》云:“濂、洛、关、闽皆以周、程、张、朱四大儒所居而称。然朱子徽人,属吴郡,乃独以闽称,何也?盖朱子生于闽之尤溪,受学于李延平及崇安胡籍溪、刘屏山、刘白水数先生,学以成功,故特称闽,盖不忘道统所自。”^①闽学以一地冠名,但绝不仅仅是区域之学。可以说,闽学乃朱熹发展道南之学(洛学)而集大成者,既是相对于宋明理学的其他地域性学派而言的一个概念,又是新儒学之主流,在中国传统社会后期成为占据统治地位的意识形态,深刻影响了国人的生活方

基金项目: 中共福建省委统战部2017年两岸关系理论漳州研究基地课题:“闽学与闽南文化交融视角下两岸关系研究”(TB17032s)。

作者简介: 郑晨寅,男,漳州城市职业学院闽学与闽南文化研究中心教授,主要从事儒学研究、闽南文化研究。

^① (清)蒋垣:《八闽理学源流》卷一,旧排印本。刘树勋《闽学源流》认为:“闽学是由朱熹开创的,朱熹的学术思想是这个学派的学术主张,所以闽学又称为朱子学。”(福建教育出版社1993年,第3页)《闽学研究》杂志创刊号之“发刊词”既称“闽学研究的核心内容是朱熹及其学说”,又认为“闽学固然特指朱子学派,今日亦可泛称福建学术”(《闽学研究》2015年第1期),乃从广义进行理解。本文所言“闽学”仅取其狭义意义。

式与文化性格,并对包括台湾在内的东亚儒家文化圈的形成产生重要作用。

(一) 朱熹与闽南儒学

朱熹受学于闽北,讲学于崇安、建阳一带,但他与闽南的泉、漳关系亦十分密切。南宋绍兴二十一年(1151),朱熹被任命为泉州同安县主簿,兼领学事,绍兴二十三年赴任。《泉州府志》载:“莅官,以教养为先。……选秀民充弟子员,一时从学者众。建经史阁,作教思堂,访求名士徐应中、王宾等以为表率,日与讲论正学,规矩甚严。五载秩满,士思其教,民思其惠。至今以斯邑为过化之地。”^①朱熹之父朱松曾任泉州石井镇监税,并讲学于鳌头精舍;担任同安主簿期间,朱熹除了与当地儒者柯翰(下文将论及)、徐元聘等人切磋学问之外,亦经常往来泉州各地讲学,创建书院,对泉州一地教化之功甚巨。而他知漳一载,更是对漳州儒学产生深远影响。

首先,如同在泉州时曾为唐代先贤欧阳詹修祠、撰联一样^②,朱熹追思漳州本地先贤先儒,将之作为重要的儒学资源加以发挥利用,如他极力称道五代、宋之际的漳浦蔡元鼎“潜心六经”、“何其择术之正”^③;特上《乞褒录高登疏》,请求朝廷为因反对蔡京等人而受迫害的漳州先贤高登平反昭雪^④。其次,朱熹在漳州大力发展教育,注重择用讲官、培养人材,对漳州儒学的发展起了极大的促进作用。^⑤朱熹于绍熙元年(1190)知漳,约一年后去漳,离任时,其政治主张虽不能尽行,但其思想已对漳州产生深远影响。^⑥

因此,明代中叶以后心学盛行(如泉州也出现了像李贽这样的具有强烈批判精神的思想家),但闽南一地总体上仍是朱子学占据主要地位。在朱熹过化之后,漳泉二郡出现了一大批全国知名的朱子学者,其中陈淳入《宋史·道学传》,蔡清、陈琛、林希元、陈真晟、周瑛、蔡烈等人入《明史·儒林传》,明末清初则有黄道周与李光地^⑦,而蔡世远、蓝鼎元等更对台湾儒学产生重要影响(详下)。

(二) 闽学入台

台湾人口约百分之八十为闽南漳、泉籍,这自然取决于台湾与闽南特殊的地理关系,也与泉州南安人郑成功于1662年收复台湾密不可分,而闽学正是在明郑时期传入台湾。台湾学者陈昭瑛先生认为:“就明、清两代而言,台湾儒学由于发展时间短浅,又未能越出闽学的笼罩,并未成为具有原创性的学派,因此所谓‘台湾儒学’只能说是闽学在台时的一个支脉,或指儒学在台湾的存在、发展。虽然如此,台湾儒学仍有一些特殊于内地的因素,值得深入观察。”^⑧陈昭瑛所说的“特殊”之处,主要指台湾儒学中强调经世实学之一面(如发扬《春秋》复仇之义等)^⑨,而大陆学者陈名实先生亦认为:“明郑时期台湾儒学思想反映了明郑政权反清复明、富民强国的愿望,具有十分现实的功利色彩。”^⑩并指出明郑儒学弃“四书”而重“五经”的特点^⑪。

① (清)怀荫布修:《泉州府志》(二)卷二十九《名宦一·朱熹》,上海书店,2000年影印乾隆二十八年版,第22页。版本下同。

② 朱熹曾重修郡城小山祀欧阳詹之“不二堂”,并撰对句曰:“事业经邦,闽海贤才开气运;文章华国,温陵甲第破天荒。”

③ (清)沈定均修:《漳州府志》卷二十八《人物一·蔡元鼎》“论”,光绪三年芝山书院刻本。版本下同。

④ 《漳州府志》卷四十二《艺文二》。

⑤ 可参见《漳州府志》卷二十四《宦绩一·朱熹》。

⑥ 可参见拙作:《朱熹知漳与漳州理学之进路》,《闽台文化研究》2013年第3期。

⑦ 在康熙五十一年(1712)朱熹被升格配祀孔庙“十哲”之后,陈淳、蔡清于雍正二年(1724)、黄道周于道光五年(1825)亦先后从祀于孔庙,这也是闽南儒者在传统社会官方儒学系统内所能获得的最高荣誉。

⑧ 陈昭瑛:《台湾儒学:起源、发展与转化》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第2页。版本下同。

⑨ 《台湾儒学:起源、发展与转化》,第3页。

⑩ 陈名实:《闽台儒学源流》,福州:福建人民出版社,2008年,第5页。版本下同。

⑪ 《闽台儒学源流》,第141页。

关于明郑儒学与闽学的关系，在此略作补充。朱熹确实推重“四书”，但并不轻视“五经”，只不过其治经以阐发义理为宗旨，集中体现了宋学的特点。以《春秋》为例，朱熹认为《春秋》中有大旨、大义：“某尝谓上古之书莫尊于《易》，中古后书莫大于《春秋》……若要读此二书，且理会他大义：《易》则是尊阳抑阴，进君子而退小人，明消息盈虚之理；《春秋》则是尊王贱伯，内中国而外夷狄，明君臣上下之分。”^① 其所言“内中国而外夷狄”之《春秋》大义正为明郑儒学之所坚持。另一方面，闽学重心性修养，但终极目标却仍在于“治国平天下”；朱熹思想以“天理”为核心，其落脚处却仍在于躬行践履，故朱子学乃“实学”而非“虚学”。因此，如高攀龙所言：“朱子大，能包得陆子；陆子粗，便包不得朱子。”^② 明末儒学实际上出现了一股由心学向朱子学回归的潮流。基于此，明郑儒学与闽学其实并不相悖，只不过因处明清易代之际而更突出其经世致用的一面。

台湾学者潘朝阳先生认为：“就台湾而言，儒学与儒教始于明末漂流来台湾的浙儒沈光文，但以国家形式而在台湾始播儒学、儒教者，应推明郑漳浦儒生陈永华之立圣庙、建太学于台南。……（康熙平台之后）朱子儒学遂从福建而普化于台地，成为数百年来台民的文化常道、台湾的文化主体。”^③ 此处概括可称简要。清朝统治者入关后，即以程朱理学作为正统儒学，极力发挥其强调伦理纲常、注重修身养性的特点，康熙五十一年乃升朱熹配祀孔庙“十哲”之后，可视为统治者加强思想控制的实用举措。因此，清代台湾儒学对朱子学之重视，既有台湾长期隶属于闽省之原因（光绪十一年台湾始建省），更与朝廷极力提倡朱学之大背景密不可分。

（三）蔡世远、蓝鼎元与台湾儒学

除沈光文、陈永华之外，台湾儒学不可不提及蔡世远、蓝鼎元二人。漳州漳浦蔡世远（1682-1733）为宋儒蔡元鼎后裔，其祖父蔡而煜曾师事明末大儒黄道周，有风骨，其父蔡璧曾就读于太学，后任罗源教谕，以善教而闻名，为福建巡抚张伯行聘掌福州鳌峰书院。因此，蔡世远秉承家风，精研程朱性理之学，亦曾主持鳌峰书院，为当时著名的朱子学者，雍正元年（1723）奉诏侍诸皇子读书，清高宗之“制词”称其“研究于天人性命，砥砺乎理学文章”。^④ 康熙六十年（1721），台湾爆发朱一贵起义，闽浙总督满保入台弹压，蔡世远致书满保，以台湾为“故土故民”，请求戒其将士，“约以入台之日，不妄杀一人”^⑤；平复后，又建议选贤任能、奖励垦荒、防范外敌^⑥，其治台建言多为满保所采纳。蓝鼎元（1680-1733）亦为漳浦人，素有大志，“通经史，达治体，语经济文章，嚶嚶然辄以古人豪自命”。^⑦ 康熙四十六年（1707），蓝鼎元应张伯行之聘，到福州鳌峰书院讲学并与蔡世远共同纂订先儒诸书，张伯行称之为“经世之良材、吾道之羽翼”^⑧。朱一贵起义后，蓝鼎元随族兄蓝廷珍往征台湾，“乱定，分功罪、抚疮痍，经理善后长久计，悉得其要领，廷珍倚如左右手”^⑨，对治理台湾卓有贡献。蓝鼎元反对陆王之学与佛老之说，大力提倡并身体力行与“世道人心”有关的朱子学。

由上可知，蔡世远、蓝鼎元都对台湾之治理产生重要影响，而其朱子学思想对台湾儒学、社会教化亦影响甚大。蓝鼎元《平台纪略》提出了“广设义学”、“设立讲约”、振兴文教、普及

①（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷六十七，北京：中华书局，1986年，第1659页。

②（明）高攀龙：《高子遗书》卷三//《文渊阁四库全书补遗》本，北京：北京图书馆出版社，1997年，第421页。

③潘朝阳：《明清台湾儒学论》“自序”，台北：台湾学生书局，2001年。

④《漳州府志》卷三十二《人物五·蔡世远》。

⑤（清）蔡世远：《与总督满公论台湾事宜书》//《二希堂文集》卷八//影印文渊阁《四库全书》集部。

⑥（清）蔡世远：《再与总督满公书》//《二希堂文集》卷八//影印文渊阁《四库全书》集部。

⑦⑧《漳州府志》卷三十二《人物五·蓝鼎元》。

⑨赵尔巽等：《清史稿》卷四百七十七《循吏二·蓝鼎元》，北京：中华书局，1977年，第13010页。

儒学等主张^①，冀图以此移风易俗、安定台湾，故被誉为“筹台宗匠”，其建言大多为台湾当道所采纳。其《台湾近咏十首》之一则云：“闽学追邹鲁，东宁昧如障。当为延名儒，来兹开绦帐。”^②正指出东宁（台湾）开辟之初急需以闽学进行教化。道光四年（1824）邓传安于鹿港建“文开书院”，中祀朱子，旁以沈光文、徐孚远等寓贤配，蓝鼎元亦在其中^③，此举充分肯定了蓝鼎元对台湾儒学与台湾文化之贡献。

而蔡世远虽一生并未亲临台湾，但其《诸罗县学记》乃台湾儒学之重要文献，其以理学“诚”、“敬”之涵养入手，以“读书”为要，以“明理”、“尽伦”为目标，中云：

“由明以求诚之方，惟读书为最要。朱子曰：‘读书之法，当（循）序而有常，致一而不懈，从容乎句读文义之间，而体验乎操存践履之实。不然，虽广求博取，奚益哉？’学者率此以读天下之书，则义理浸灌，致用宏裕。虽然，非必有出位之谋，尽伦而已矣！……庸近之士，不能返其本、思其终，但以吾读书、得科名而吾名成矣，营闾里、利身家而吾事毕矣。其幸者一第，其不幸者老死于布褐而已矣。其天资厚而习染轻者，居是官也，犹可以寡过；其天资薄而习染重者，则贪没焉而已矣！……此身，父母之身也、天地之身也、民物所胞与之身也；以父母之身、天地之身、民物所胞与之身，顾可不返其本、思其终，以贻父母羞、以自外于天地，以为民物所诟病哉？诸罗虽僻处海外，圣天子治化之所覃敷，三十余年于此矣。巨公名人，相继为监司、守令，其间风俗日上。萃一邑之秀于明伦堂，相与讲经书之要旨、体宋儒之微言，告之以立诚之方、读书之要、伦理之修，经正理明，则辞达气充，科名之盛举积诸此，非徒善人之多也。”^④

当时蔡世远掌教鳌峰书院，其人品、学识、地位皆一时士林之选，素为台湾诸生所景仰；而其为此文，亦经深思熟虑。宋明诸儒中，以朱子最为强调读书；在程朱理学看来，读书是为了明道、致用，而非汲汲于科举、名利。程颐《明道先生行状》云：“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。”^⑤朱熹在比较书院与官学之异同时亦云：“前人建书院，本以待四方友士，相与讲学，非止为科举计……今日所说，反不如州学，又安用此赘疣！”^⑥蔡世远针对当时的功利主义学风，亦鉴于台湾的复杂情况，故要求诸生应遵守道德规范，作循规蹈矩之顺民，不必有“出位”之谋^⑦；更重要的是，要在日常生活中做到返本、思终、尽伦。由以上引文可知，蔡世远编织了一个无所不包的社会伦理关系网络：由“天地”（圣天子）代表的宗教、政治关系，由“父母”所代表的家庭、宗族关系，由“宋儒”（以朱子为代表）、“巨公名人”（监司守令）所代表的教化、师徒关系，实际上此即形成于荀子^⑧、至明清而愈加强化的“天地君亲师”之礼教系统，人既处其中，又有“民胞物与”^⑨之思，居于“明伦”之

①（清）蓝鼎元：《平台纪略》//《台湾文献史料丛刊》，台北：大通书局（未刊出版年份），第49-56页。

②（清）范咸：《重修台湾府志》卷二十四《艺文五》//蒋毓英等修《台湾府志三种》下，北京：中华书局影印本，1985年，第2750页。

③ 连横：《台湾通史·教育志》，上海：三联书店，2011年，第206页。

④（清）周钟瑄修，陈梦林纂：《诸罗县志》//《台湾文献丛刊》第141种，台北：台湾银行经济研究室，1962年，第255-256页。

⑤（宋）程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》“文集”卷第十一，北京：中华书局，2004年，第638页。

⑥（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一百六《外任·潭州》，北京：中华书局，1986年，第2655页。

⑦《艮》卦《大象传》称：“君子以思不出其位。”《论语·宪问》亦载：“子曰：‘不在其位，不谋其政。’曾子曰：‘君子思不出其位。’”

⑧《荀子·礼论》：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生，无先祖恶出，无君师恶治，三者偏亡，则无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”

⑨ 张载《西铭》：“民吾同胞，物吾与也。”

堂^①，可谓“而好犯上作乱者，鲜矣”^②！从这个角度来看，朱子学对于稳定社会、巩固统治确实有着不可替代的作用，其后台湾虽亦经历动乱，但整个社会的主导思想还是以朱子学为宗。故陈昭瑛称《诸罗县学记》为台湾儒学史上一篇“最能表现朱子学思想，也最能显示闽台儒学渊源的文章”^③，正是充分认识到此文之学术与社会价值。

总之，明郑政权既移植大陆的政治体制，亦将闽学传入台湾，其后清政府更是大力提倡闽学。故台湾各地儒学既主祀孔子、亦附祀朱子；而书院皆奉祀朱子。邓传安《新建鹿仔港文开书院记》云：“今学宫奉孔子为先圣，从祀者皆先师；书院多祀先师，而不敢祀先圣。闽中大儒以朱子为最，故书院无不崇奉，海外亦然。”^④可以说，朱子学在台湾士人阶层中牢牢占据主流地位；而在庶民阶层中，则主要以闽南文化为表征，同时，此二者又是紧密联系在一起。

二、闽南文化的二元性特征与闽台文化寻根

与“闽学”这一名称相类似的是，闽南是一个地域概念，“闽南文化”却超越了区域限制。一般认为，闽南文化是中原文化进入闽南之后与当地文化相结合而逐渐形成的一种文化形态，其辐射范围至于潮汕浙南等地、涵盖台湾、远播东南亚，其形成时间约为唐代中后期，其内容包括方言、民俗、宗教、艺术、建筑等各个方面。闽南文化生态保护区是文化部最早批准设立的国家级文化生态保护区（2007年），这既有基于海峡两岸政治历史因素之考量，亦与闽南文化自身的丰富性与多样性密切相关，其中，闽南文化的二元性特别值得关注。目前关于闽南文化的理论建构仍在进行中，而从学者们所提出的雅文化与俗文化的归约、黄土文明与海洋文明的结合、中华主流文化与边陲文化的矛盾结构、内在保守性与外显冒险性的交融兼备等不同角度的分析来看^⑤，闽南文化具有较为鲜明的二元性，这应该是学界已形成的基本共识。而中原文化（河洛文化）作为此二元性中的根源性一元，全面参与闽南区域、闽南族群的生活世界，从而呈现出闽南文化的多彩事象。由于语言文字与宗教信仰是一个文化圈的最重要标志，而闽南的宗族社会亦极具特色，故在此着重从闽南方言、闽南民间信仰、闽南宗族文化三个方面进行探讨。

（一）闽南方言与“乡关母语”

中国各地方言的形成与移民史密不可分，闽南方言亦如是。有学者认为：“闽南方言来源于永嘉时期的河洛方音，与以永嘉乱前的河洛官话为基础的《切韵》是一脉相承的。”^⑥另有学者认为，唐初陈政、陈元光父子入闽平乱，给闽南文化与闽南方言的形成奠定了坚实的基础，“闽南方言中主要保存了中原河洛地区七世纪的唐音。”^⑦不管是公元四世纪初的永嘉时期，还是公元七世纪的唐朝初年，闽南方言的形成与中原移民入闽同步进行、闽南方言保留着中原古音（河洛语），这是为学术界所公认的。闽南语音至今仍保存着上古汉语的十五个声母，入声字存留得最为完整，其词汇、语法同样保留着大量的古汉语遗存。而语言是文化的一个重要组成部分，“河洛话”的背后，存在着一个作为中华文明“元文化”的“河洛文化”，这是我们透过闽

① 《孟子·滕文公上》：“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。”此当即为“明伦堂”之所由来。

② 《论语·学而》：“有子曰：其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”

③ 《台湾儒学：起源、发展与转化》，第33页。

④ （清）邓传安：《蠡测汇抄》，北京：书目文献出版社，1983年，第31页。

⑤ 刘登翰、陈耕、林国平等：《闽南文化研究国际笔会论点选载》，《闽台文化研究》2014年第1期；康诗瑛：《闽南文化的民间信仰与地方民俗》，第7-13页，2014世界闽南文化节（澳门）筹备委员会出版。

⑥ 马重奇：《闽台方言的源流与嬗变》，福州：福建人民出版社，2002年，第42页。

⑦ 汤漳平：《河洛文化与闽南文化》，郑州：河南人民出版社，2014年，第261页。版本下同。

南方言的表象要注意到的。

早在宋代，闽南漳、泉一带人民就已到达台湾北港与当地土著居民进行贸易；至荷据时期，闽南话已成为台湾岛内的常用语言。而先后开台、复台的颜思齐、郑芝龙、郑成功皆为闽南人。据学者统计，在清代移民入台的所有人口中，闽南方言区（包括泉州府、漳州府、龙岩府、永春州、潮州府）移民占移民总数的84.56%。^①台湾史学家连横在《台语考释序一》中说：“夫台湾之语，传自漳、泉，而漳、泉之语，传自中国，其源既远，其流又长，张皇幽渺，坠绪微茫，岂直‘南蛮馘舌’之音而不可以调宫商也哉？”^②连横要强调的是台语之高贵优雅，但从中亦可见出闽南文化与中原文化的源流以及台湾人（闽南人）对中原文化的高度认同。异曲同工的是，海峡西岸的厦门大学黄典诚教授亦曾作有一诗，云：“河洛中原是故山，永嘉之乱入闽南。谋生更遍南群岛，击楫全收淡水湾。莫谓蛮人多馘舌，须知母语在乡关。寻根不是寻常事，唤取台胞祖国还。”^③黄典诚同样反用“蛮人馘舌”之典来说明闽南语之“正统”、闽南文化与河洛文化之血脉相通，从而指出文化寻根之于祖国统一的正当性与重要意义。

（二）闽南民间信仰与“千秋不忘”

民间信仰是民众自发产生的对各种神祇的信仰行为，可视为一种“准宗教”。闽南民间信仰既受原闽越人信仰的影响，更与北方汉人特别是中原汉人南迁有着密切关系，中原文化的因素十分明显。郑镛先生认为：“闽南民间寺庙中的主神有近50%来自中原地区。”^④而汤漳平先生则提出创见，认为闽南原乡——河南固始长期为楚国属地，闽南地区“巫风”、“淫祀”之盛行，“真正的源头是南迁的中原民众中所遗留的楚族的遗风”。^⑤而移民台湾的闽南人则携带故乡的香火与神像（即“分香”与“分灵”），在所开发之处建立庙宇，进行偶像崇拜与祭祀活动，《续修台湾县志》亦称：“俗信巫鬼，病者乞药于神……亦皆漳、泉旧俗。”^⑥闽南故乡民间信仰的传承不绝以及移居海外者之于安全感与心灵寄托的冀求，遂使台湾成为“全球寺庙最多的地区”^⑦，1993年的普查显示，全台湾有17366间寺庙、神坛和教堂。^⑧

闽南的关帝、谢安、土地公等众多神明偶像来自中原，而台湾的绝大多数民间信仰又源于闽南，即使遇到外力的粗暴干涉，亦无法阻断两岸神缘之一脉相承。甲午战后，台湾为日人所占据，日本殖民者将汉人的宗教与民间信仰活动归入巫觋一类，视为“迷信”而加以扫除。特别是卢沟桥事变后，台湾“总督府”全力推行“皇民化运动”，设立“台湾神社”，强迫台人参拜日本神明，其后又要求所有的寺庙必须归属于日本佛教的临济宗或曹洞宗，不少寺庙遭到破坏。大多数寺庙为了自保，被迫加入佛教会得以幸存。^⑨但是，台湾民众仍固守传统习俗，不忘文化根源，以台湾保生大帝的开基祖庙——台南学甲慈济宫为例：学甲慈济宫为追随郑成功渡台的闽南白礁军民所建，每年农历三月十一日的“上白礁”谒祖活动历300余年从不间断，日据时代

① 葛剑雄：《中国移民史》，福州：福建人民出版社，1997年，第六卷，第332页。

② 连横：《雅堂笔记》卷六，南宁：广西人民出版社，2005年，第38页。孟子称楚人许行为“南蛮馘舌之人”（《孟子·滕文公上》）。

③ 见黄典诚：《寻根母语到中原》，《河南日报》1981年4月22日。

④ 郑镛：《闽南民间诸神探寻》，郑州：河南人民出版社，2009年，第13页。

⑤ 《河洛文化与闽南文化》，第268页。

⑥ （清）薛志亮修：《续修台湾县志》卷一《地志·风俗》，嘉庆十二年影印本。

⑦ 魏萼：《中华文艺复兴与台湾闽南文明》，台北：（台湾）文史哲出版社，2007年，第153页。

⑧ 高致华：《探寻民间诸神与信仰文化》，合肥：黄山书社，2006年，第296页。

⑨ 参见高致华：《探寻民间诸神与信仰文化》，合肥：黄山书社，2006年，第294-296页；段凌平：《漳台民间信仰》，厦门：厦门大学出版社，2011年，第17-19页。版本下同。

改为在当年登陆地——头前寮举行遥祭“上白礁”仪式^①。学甲慈济宫对联“气壮平天，万众同参学甲地；血浓于水，千秋不忘白礁乡”及宫前所立刻有“我台士人之祖籍均系中国移来”之石碑，正体现了台湾民众同参故神、不忘故土的深厚情感。

（三）闽南宗族文化与“水源木本之念”

中国传统社会是一个宗族社会，北方移民闽南的汉人大都是举族迁移、聚族而居，较为完整地保留祖地的风俗习惯；当闽南人移民台湾，这一社会组织结构也得到了横向移植，其浓厚的“原乡”意识并无二致。无论是明郑、抑或是清朝，其治台皆推行儒学教育，经过数代的教化，加上来自大陆各地的移民在台湾逐渐定居，最初以地缘关系为主的结合方式亦逐渐向以血缘关系为主的聚居方式过渡，儒家的“敬宗睦族”、“孝悌传家”等思想为台湾社会所普遍认同，家庙、宗祠开始兴建，并逐渐形成具有闽南特色的宗族制度与宗族文化。

特别是乾隆以后，随着台湾从移民社会向定居社会转化，祠庙的修建得到重视，据统计，1919年台湾共有祠庙120座，绝大多数建于清中叶以后^②。在日据时期，台湾人民更加注重修建祠堂以保存中华文化、反抗日本殖民统治，如屏东佳冬杨氏宗祠于1919年开建、1923年完工，奉宋儒杨时为祖先；彰化芬园洪氏宗祠崇星堂于1920年动工、三年后落成，主祀炎帝神农氏及本支祖，等等^③。而谱牒文化是宗族文化的必然延伸，两岸族人共修宗谱亦屡见不鲜。如《蓬岛郭氏家谱》载：郭腾蛟祖籍南安蓬岛乡，徙居台湾苗栗，“光绪庚寅年，我族三修谱牒，公亲率其子若侄，越重洋归来相视，并为其一派先灵填还冥库……今家乘四修，其孙木火又能慷慨赞成，捐银二百两以助经费，可见公虽身在海外，而其水源木本之念，实相传勿替。”^④这种历经数代而“相传勿替”的“水源木本之念”，正是源于农耕文明的宗族文化之集中体现，与漳、泉人络绎不绝而至河南固始等地寻根谒祖如出一辙。

三、闽学与闽南文化的交融互涉

所谓交融互涉，主要指闽学与闽南文化作为两个概念主体，都不是“自足”的，双方是互动、互相影响的。而从总体上看，闽学与闽南文化大致呈现出形而上与形而下、精英文化与民间文化、雅文化与俗文化、大传统与小传统等交融互涉的特点，可从以下几个方面得以窥见：

（一）朱熹、陈淳对闽南民间信仰的批评与建构

孔子不语怪、力、乱、神（《论语·述而》），又云：“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）再加上从理气、阴阳等义理出发，以及基于排斥佛道的立场，对于闽南地区的“好鬼信巫”及“淫祀”之风，朱熹及其弟子陈淳皆有所批评。所谓“淫祀”，指不当祭而祭，或过分祭祀。朱熹临漳时，发布《谕俗文》称：“劝谕男女，不得以修道为名，私创庵寺……约束寺院、民间，不得以礼佛传经为名，聚集男女，昼夜混杂。”^⑤陈淳《与赵寺丞论淫祀书》则云：“淳窃以南人好尚淫祀，而此邦尤甚。自城邑至村庐，淫鬼之有名号者至不一，而所以为庙宇者，亦何啻数百所。逐庙各有迎神之礼，随月迭有迎神之会。”^⑥于此亦可看出当时闽南民间信仰风气之盛。

① 1928年，台湾保生大帝信众还冲破日本殖民当局的阻挠至白礁慈济祖庙进香。

② 陆炳文：《台湾各姓祠堂巡礼》，台湾省政府新闻处编印，1987年，转引自林国平：《闽台民间信仰源流》，福州：福建人民出版社，2003年，第29页。

③ 参见《闽台儒学源流》，第334-335页。

④ 庄为玘、王连茂编：《闽台关系族谱资料选编》，福州：福建人民出版社，1984年，第463-464页。

⑤ 《漳州府志》卷三十八“民风”。

⑥ 《漳州府志》卷三十八“民风”。《泉州府志》卷二十“风俗”亦称：“泉人颇惑于鬼神之说。”（第488页）

但是，陈淳并不是全然反对鬼神祭祀，在批评的同时亦有所建构。他主张依照《礼记》之《祭义》、《祭法》，各随其分而祭祀，又说：“古人祀典，自《祭法》所列之外，又有有道、有德者死，则祭于瞽宗，以为乐祖，此等皆是正祠。后世如忠臣义士蹈白刃、卫患难，如张巡、许远死于睢阳，立双庙……如漳州灵著王以死卫邦人，而漳人立庙祠之。凡此忠臣义士之祠，皆是正当。然其祠宇，须官司为严其扃钥，不与民间褻渎，乃为合礼；在民间只得焚香致敬而已，亦不可越分而祭。”^① 陈淳此处所言本于《周礼·春官·大司乐》：“凡有道者、有德者，使教焉。死则以为乐祖，祭于瞽宗。”可见，陈淳主张以道德、功业作为能否被奉为神明受祀的评判标准，同时强调“不可越分”，官民有别。但是，开漳圣王（即灵著王）信仰自唐以来，除官祀外，民祀更盛，如今遍布漳台，据统计，目前开漳圣王庙漳州有224座、台湾有360余座^②；而陈淳反对在漳州祭祀的莆田女神妈祖^③，更成为海峡两岸最受尊奉的神明之一。漳州白云岩等民间庙宇供奉有朱熹牌位或神像，而台湾不少书院则奉祀属于民间信仰的文昌帝君，如此种种，皆为朱、陈所意料之外。

（二）朱熹《家礼》对闽南宗族文化的影响

朱熹的《家礼》与对闽南庶民社会宗族文化影响极大。中国古代礼仪本为王侯贵族所作，所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”（《礼记·曲礼上》）。但正如陈来先生所说，唐宋以来中国社会的基本精神是“突出世俗性、平民性、合理性”^④，而朱熹所作之《家礼》对于儒学价值的大众化、通俗化起了积极作用。《家礼》是朱熹在礼学方面影响范围最广、接受人群最多的著作，是通用于整个社会的“庶民之礼”。《家礼》以“祠堂”开篇，朱熹云：“古之庙制不见于经，且今士庶人之贱亦有所不得为者，故特以‘祠堂’名之，而其制度亦多用俗礼。”^⑤ 这说明，祠堂（或称家庙）之礼正是为“士庶人”所作。祠堂立毕，还须“置祭田”以给祭用，并规定了相应的谒、拜、参、告诸礼，云：“或有水火盗贼，则先救祠堂，迁神主、遗书，次及祭器，然后及家财。”^⑥ 祠堂为何如此重要？因为它是家族祖先的灵魂栖居之所、家庭成员的血缘归属之地，有助于国人个体身份的确认。因此，《家礼》对于后世的宗族文化产生了重要影响。随着朱子学的官学化，中国民间各阶层纷纷在《家礼》的基础上大量建造家庙、祠堂，《家礼》在东亚地区也得到广泛普及，有学者将之称为“仪礼的开放”^⑦。同安为朱熹首仕之地，士民多用《家礼》，《泉州府志》载：“同安自朱子簿邑以来，礼义风行，习俗淳厚……（儒者）祭奠多用《家礼》。”^⑧ 漳州朱子学者蔡世远曾辑《朱子家礼节录》，“备考原文，辑其简要”^⑨，行之于世，其中对于祠堂、祭祖等内容亦有所损益，对闽南宗族文化颇有影响。《家礼》亦为台湾民间家礼之本源，台湾学者郑卜五先生《朱子〈家礼〉对台湾婚礼习俗之影响》一文^⑩虽主言婚礼，但亦可见《家礼》对台湾普遍影响之一斑。

①（宋）陈淳著，熊国桢、高流水点校：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第62页。

②《漳台民间信仰》第143、151页。

③《漳州府志》卷三十八“民风”陈淳《与赵寺丞论淫祀书》称：“所谓圣妃者，莆鬼也，于此邦乎何关？”

④陈来：《宋明理学》（第二版），上海：华东师范大学出版社，2004年，“序”第9页。

⑤朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第七册《家礼》卷一，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第875页。版本下同。

⑥《朱子全书》第七册《家礼》卷一，第879页。

⑦（日）吾妻重二著，吴震编：《朱熹〈家礼〉实证研究》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第12页。

⑧《泉州府志》卷二十八“风俗”，第486页。

⑨《漳州府志》卷三十八“民风”之“国朝宗伯蔡世远辑朱子《家礼》节录”。

⑩郑卜五：《朱子〈家礼〉对台湾婚礼习俗之影响》//陈支平、叶明义主编：《朱熹陈淳研究》，厦门：厦门大学出版社，2014年，281-296页。

（三）闽学与闽南文化的交集：以柯国材诞辰900周年纪念活动为例

柯翰，字国材，号行行，温陵人，随父徙居安平，举进士，后避隐庄江，授徒为业。朱熹任泉州同安主簿、兼管学事，乃聘柯翰为同安县学直学，教诲诸生，同安学风为之一新，《同安县志·儒林传》称其“内行峻洁，众严惮之，久皆化服”^①。朱熹亦常与柯翰讲学论道，辨析经义，故《柯氏族谱》称柯翰实为“有同道学之祖”^②。2016年10月5-6日，由福建省济阳柯蔡委员会承办的“纪念宋理学名儒柯国材诞辰900周年”活动在石狮举行，来自包括港澳台在内的全国各地和新加坡、菲律宾等地的文史学者、柯蔡宗亲600多人参加了纪念活动。活动主要由两个部分组成，一是柯国材学术研讨会，主要就柯国材的生平与思想、柯国材与朱熹的关系等方面进行探讨，笔者作为论文作者及点评人全程参与；二是柯蔡宗亲文化交流，主要包括举行纪念大会、参拜海沧后柯村柯氏祖祠“一经堂”、参访柯氏聚居地同安西柯村、梧侣村等。在纪念大会上，福建济阳柯蔡委员会蔡第艮会长致辞云：“柯国材追求真理、潜心学问、淡泊名利、超凡脱俗的风范，是留给我们的宝贵财富……举办缅怀先贤的纪念活动及学术研讨会，是对宗族文化一次生动的梳理和展示。”^③台湾国民党中常委柯贞竹女士致辞云：“（国材公）树立我柯氏一派书香世第、耕读传家的门风……今天在国材公诞辰九百周年纪念大会盛大召开之际，缅怀祖德遗徽，亦可以告慰国材公于万一。我台湾柯氏一系，实系承绪大陆一脉，而跨越海峡至于海岛，经之营之，子孙绵延……以发扬‘血浓于水’的民族情感，从而促进我中华民族的伟大复兴。”^④由上可知，柯氏后人在对祖上先贤的纪念中，融入了对闽学核心价值的认同，并将之与宗族文化有机结合，向我们呈现出闽学与闽南文化相融合的可能。

四、闽学与闽南文化交融视角下的两岸关系

目前两岸关系陷入困局，除了抨击蔡英文的“台独”举动之外，我们更要进一步思考：如何真正遏制“文化台独”？这不能不再次回溯台湾数百年来文化历程。当年明郑政权“建圣庙、立学校”，保存明代“衣冠正朔”于海外，虽短短数十年而覆亡，却为后人所称许^⑤；清初统治者经过比较选择后最终确立了朱子学的主导地位，并在台湾大力提倡；日据时期，台湾人民克服种种困难，以办书房、结诗社、建祠堂、修通史等各种方式保存以儒学为主体的中华文化^⑥；台湾光复后，特别是1949年以后，由于两岸政治格局与意识形态的缘故，大陆以“打倒孔家店”的“新文化运动”为正统，并爆发了“文化大革命”，而台湾国民党当局则以儒家文化为正统，推行“中华文化复兴运动”；2017年初，中共中央、国务院“两办”联合印发了《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》，所提倡的“中华传统美德”与“核心理念”多来源于儒家，台湾民进党当局却加速“去中国化”、极力塑造“台湾主体意识”。台湾学者谢大宁先生说：“如果说台湾曾经被大陆朋友公认为是对中华文化保存得比较好的地方，那我

① 林学增修、吴锡璜纂：《同安县志》（据民国十八年铅印本影印），台北：（台湾）成文出版社，1967年，第942页。

② 福建省同安县新民镇梧侣村村民委员会、老人协会编印：《梧侣柯氏族谱》（内刊），1996年，第171页。

③ 福建省济阳柯蔡委员会编：《济阳柯蔡宗刊》第129期（内刊），2016年11月，第23页。版本下同。

④ 《济阳柯蔡宗刊》第129期，第26页。

⑤ 如黄宗羲认为：“自缅甸蒙尘以后，中原之统绝矣。而郑氏以一旅存故国衣冠于海岛，称其正朔……不可谓徒然矣！”（吴光主编：《黄宗羲全集》第二册《赐姓始末》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第200页）；连横称：“台湾以国姓名地者，尚有数处。山川草木，由我发扬，正朔衣冠，俾无陨落，故后人追溯其本，肇锡佳名，以传千古，是亦崇德报功之意也。”（连横：《雅堂笔记》卷六，南宁：广西人民出版社，2005年，第168页）

⑥ 参见《闽台儒学源流》，第313-351页。

也许必须说，这一状况正在快速变化中……也许可以这么说，‘文化台独’终将被证实，它乃是两岸间这些年发展里最让人忧心与遗憾的一个部分，但是因为它总是润物细无声，所以人们总会忽略了它的危害。”^① 其对“文化台独”的高度警惕与深深忧虑值得我们重视。

如何对治甚嚣尘上的“文化台独”？笔者以为，除了做好我们自身的社会治理与经济建设之外，更重要的还必须从文化入手，这也正是笔者不揣浅陋、长篇累牍地进行以上关于闽学与闽南文化之论述的原因所在。在上述的“台湾文化历程”中，“显性”的文化类型是作为中华传统文化代表的儒学（闽学），闽南文化似乎隐身了，实际上，正如我们所言，闽学与闽南文化是交融互涉的，在某种程度上已难解难分，共同内化为闽南人的性格特质。如闽南文化中之“重义尚名”与朱子学注重义利之辨有密切关系。朱熹云：“义者，宜也，君子见得这事合当如此，却那事合当如彼，但裁处其宜而为之，则无不利之有。君子只理会义，下一截利处更不理睬。”^② 《泉州府志》载：“（泉州人）习俗好义，凡郡中兴建大事及寻常施舍，虽家非素封，亦耻居人后。”^③ 漳人亦类似，崇祯时漳州镇海卫涂仲吉因黄道周被诬下狱而赴阙上疏申救，亦被关入诏狱，面对锦衣卫的拷打，他慨然曰：“吾闽南男子，见义勇为，死即死耳，宁足怖耶！”^④ 凡此，皆可见“重义尚名”已成为闽南人之文化性格。数年前，笔者至台北万华区调研供奉黄道周的“晋德宫”（助顺将军庙），与庙中主事人员用闽南话交流，共同探讨闽南先贤黄道周的文章气节，欣赏庙内大陆与台湾工匠的“对场作”建筑艺术，目睹当地民众至此膜拜祈福，获赠该庙印制精美的黄道周手书《孝经颂》，深深地感受到“人”（无论古人还是今人）就是文化的承载者与传播者，文化就在“百姓日用”之中。因此，笔者以为，在当前的两岸局势下，加强闽学与闽南文化的创新研究与传播交流，是十分重要且颇有意义的，在此提出以下几点思考：

首先，从两岸民间入手，加强两岸宗亲文化、民间信仰等各种交流活动，唤醒、强化两岸人民“血浓于水”的文化记忆。两岸民间交流本就源远流长，而今天，我们应以更开放、更积极的态度加以鼓励、促进，在这一点上，我们思想要统一、力度要加大。特别是面对“文化台独”论者处心积虑拟构的“南岛语族祖源论”、“原住民祖源论”，开展闽南宗亲族谱对接、两岸共同祭祖、参谒神灵祖庙等活动即可从事实上证明这些理论站不住脚，今年（2017）台湾发生的几起事件亦印证这一点：7月，台湾“环保署”的“环保减香”政策演变成民俗宗教界“反灭香”风波，正可见出台湾民间信仰力量的不可低估；^⑤ 此前，蔡英文当局决议打破54年惯例，将每年4月29日郑成功祭奠由“中枢主祭”降为“县市级别”，引起两岸及海外郑氏宗亲强烈不满，^⑥ 岛内奉祀郑成功的100多所庙宇与数百万信众更是群情汹涌。于此，我们不能冷眼旁观，而应因势利导，利用各种民间途径，将诸多因素转化为有利于两岸文化认同的合力。当然，在两岸民间文化交流的过程中，我们应当在文明素养、情感表达等方面更加注重细节。

其次，加强闽学的创新性研究与两岸学术交流。朱熹施政泉、漳，推广儒学，使僻处一隅的闽南乃至台湾成为“海滨邹鲁”、文献之邦，在中国文化史上留下浓重一笔。福建历来是闽学重镇，而台湾则是港台新儒家的重要基地，这为两岸闽学研究奠定了良好的基础。朱子学的范围博

① 谢大宁：《课纲、认同与“文化台独”》，《台湾研究》2017年第1期。

② 《朱子全书》第15册：《朱子语类》卷二十七：《君子喻于义章》，第1004-1005页。

③ 《泉州府志》卷二十“民俗”，第487页。

④ 《漳州府志》卷二十九：《人物二·涂仲吉》。

⑤ 可参见“台海网”《“灭香封炉”引众怒台“行政院”秒秀蔡英文参香照安抚》，<http://www.taihainet.com/news/twnews/twdnsz/2017-07-21/2036361.html>

⑥ 可参见“台海网”《蔡英文当局破54年惯例“降格”郑成功祭典》，<http://www.taihainet.com/news/twnews/twsh/2017-04-24/2000614.html>

大精深,同时又具有“致广大、尽精微”的开放格局,除了传统的理、气、心、性等范畴之外,还有许多值得关注之处。如朱熹从义理与利害入手,论证国家割裂的各种弊端:“不能充其大,而自为割裂以狭小之,使天下万事之弊莫不由此而也,是岂不可惜也哉!若以时势利害言之,则天下之势合则强,分则弱。”^①朱熹所处的时代与形势与今天当然不能同日而语,但其积极维护国家统一、反对分裂的思想仍值得我们研究、发挥。又如朱子学对于孝敬父母、重视祭祀、尊师重道等庶民生活的影响亦值得多加留意。古代的教化体系与国家制度紧密相关,而今天君主制、科举制已不复存在,许纪霖先生认为:“21世纪的儒学复兴却仍然与制度无涉,不是停留在学院的义理层面,就是沉淀于社会的日常生活,学究气的儒学与日常生活的儒学,与往日儒学的皇家气象自然不可同日而语。”^②确实如此,但是,儒学(闽学)在本质上是一种道德实践学说,于今日而言,可以着重发挥朱子学重视修身、齐家的特点,加强家庭伦理、人际关系方面的研究与实践。目前海峡两岸乃至东亚地区朱子学学术交流频繁,而由两岸有关机构共同举办的“朱子之路”研习营自2008年起迄今已历十届,对两岸青年学子感悟朱子、探寻中华优秀传统文化起到了重要作用。

再次,关注闽学、闽南文化的当代性与差异性,求同存异,努力达致两岸民众的心灵契合。“往事越千年”,不管是闽学,还是闽南文化,作为一种历史文化现象而发展至今,都面临着一个当代转换的问题。事实上,今天的闽学已经历了由士大夫阶层的政治主张与学术修养而逐渐渗入百姓生活的过程,朱子学奉行的“孝悌忠信礼义廉耻”已成为多数民众的基本价值观;而闽南文化则由一种普通民众自身携带的“不证自明”的文化基因,逐渐成为学术界、知识界关注的热点,海峡两岸闽南文化研讨会、海峡两岸闽南文化研习营、世界闽南文化节等各种形式的会议与活动纷至沓来,《闽南涉台族谱汇编》《台湾文献汇刊》等大型丛书也已出版发行。这种当代转换,也可视为二者“交融互涉”的一个表现。另一方面,我们也要充分认识并尊重闽学、闽南文化在海峡两岸的差异化存在。如关于闽学研究,在改革开放以前,大陆学界受国内政治环境影响,对朱子学基本持否定、批判态度,其后,特别是进入21世纪以来则趋于客观公正;而台湾的学术界则存在着方东美、黄公伟等人的朱子学“正统”论与牟宗三、陈大齐等人的“非正统”论之分^③。在闽南文化方面也存在着差异性认识,如台湾学者谢国兴指出:日本的殖民统治无疑是强化台湾人自称“台湾文化”而不称“闽南文化”的重要因素,台湾的闽南文化又与漳泉原乡的闽南文化不同^④;笔者也注意到,一些祖籍闽南的台胞倾向于自称是“福建人”,而不称“闽南人”,一些台湾人则以台湾文化的“丰富性”自豪,而缺乏文化的“纯粹性”方面的顾虑,因此在宣传策略上,如何表述好作为“中华文化”之有机组成的“闽南文化”,也是一个值得思考的问题。

总之,正如习近平同志2014年9月26日在会见台湾和平统一团体联合参访团时所指出的:“我们所追求的国家统一不仅是形式上的统一,更重要的是两岸同胞的心灵契合。”^⑤希望未来两岸能够在包括闽学与闽南文化在内的中华文化的涵养之中,求大同、存小异,真正实现两岸人民的心灵契合。

(责任编辑:陈颖)

① 《朱子全书》第二十册:《晦庵先生朱文公文集》卷十一:《戊申封事》,第595-596页。

② 许纪霖:《家国天下》,上海:上海人民出版社,2017年,第315页。

③ 参见黎昕:《朱子学说与闽学发展》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第139-144页。

④ 谢国兴:《闽南文化与台湾文化的辩证性关系》,见《闽台文化交流》2014年第1期《闽南文化研究国际笔会论点选载》。

⑤ 参见新华网:《习近平总书记会见台湾和平统一团体联合参访团》,http://news.xinhuanet.com/politics/2014-09/26/c_1112641354.htm

福建金门早期人口外移方式的探讨

董群廉, 洪忆青

(福建师范大学, 福建 福州 350007)

摘要: 金门位处闽南, 是闽南知名的侨乡。明中叶开始, 金门有许多人从事海外贸易工作, 熟悉海外事物, 加上人口增多, 生态破坏, 粮食短缺, 迫使岛民大量外移求生。金门向外移民, 学者主张是“连锁性”的移民。然金门最早一批出洋客是如何出洋的, 颇值探讨。金门早期出洋大约采取四种方式: 其一是由商船夹带出洋, 其二是利用帆船出洋, 其三是透过移民经纪人, 其四是由同乡客栈代垫船费。

关键词: 金门; 人口外移; 外移方式

一、绪论

人口移动是人类一种存在已久的现象, 在世界的各个角落都有人口流动的现象, 而各地人口移动的原因则不尽相同, 以金门而论, 金门早期人口外移的原因主要是土沙的沙化、政治、社会及其它原因。

惟问金门的移民是何种方式的移民? 恒曰: “连锁性的移民”。但若问, 金门外移的第一批南洋客是否也是如此, 则很少有人能给予肯定的答案。因为第一批, 代表在他们之前, 并无更早的一批; 既无更早的一批, 他们又是如何随族亲或乡亲出洋的?

岛民向外发展, 始于何时? 迄无定论, 据《金门县志·华侨志》载:

明嘉靖、隆庆(1522-1567)以后, 倭寇就歼, 海上安澜, 闽人与安南、暹罗、吕宋交通频繁, 吾民自不例外, 其于斯时附海舶远涉重洋者有之。证以南洋之物产, 如蕃薯等, 明时即已移殖本岛, 良足为信。^①

若依《金门县志》的说法, 金门人自明嘉靖、隆庆年间起开始外移, 由此正式揭开金门移民史的序幕。然而他们是如何下南洋的? 史家未有定说, 文献亦未详载, 颇值得后人加以探讨。

二、金门早期人口外移的方式

(一) 商船夹带出洋

金门早期人口外移的方式, 第一种方式就是由商船夹带出洋。新安族谱载元末明初邱毛德通番事, 则是时荷兰、葡萄牙间有至者。^②在金门亦有葡萄牙到料罗招募了水手之记载, 金国平译

作者简介: 董群廉, 男, 福建师范大学博士研究生、金门大学兼任讲师。研究方向: 中国古代文学。

洪忆青, 男, 博士, 孙子学会研究员。研究方向: 中国古代文学。

① 金门县政府编印:《金门县志》//金门县政府:《华侨志》, 金门县政府, 1999年, 第1274页。

② 陈达:《南洋华侨与闽粤社会》, 北京:商务印书馆, 1938年, 第44页。

注的《远游记》载：“第二天早晨，我们就抵达了料罗港……几个我们的人登了陆，很快就买齐了我们所需的一切东西，如硝石，硫磺，铅弹，弹丸……还补充了淡水，招募了水手。”^① 金门渔民应征水手，从事于海外贸易，习于海外生活，即可逗留在南洋。

金门地理环境亦有利于岛民外移，因岛屿四面环海，且位于国际航道上，居民本多兼业渔，或以海为田，一部分人因习于航海而投入国际贸易，如翁氏族谱载：“第六世承庆，讳新福，号武质，示礼公长子，公生十月十三日，经商于日本，甲辰年（1544）遇风，船没飘于海外，辞世之年月日无考，以生日祀之。妣生弘治戊午年（1498），没年无考。但知没于九月初三日。……”^② 在郑氏王朝担任要职的洪旭，早年与弟便因“商贩外洋，巨富数十万。”^③ 清乾隆年间前水头黄俊，道光年间琼林蔡行猷及蔡念庭，烈屿上库的吴文长等均是以航海经商致富的。明清时期，金门人从事贩海活动应属不少，如翁五娘“廷亥公嗣子，公曾往吕宋经商。”翁大修“生三男，长弘祥、次弘德、三弘音，俱往吕宋生理无回。”^④ 有些人也可能受雇为佣，例如嘉庆十八年（1813）十一月五日，漂流到朝鲜半岛的福建商船，船员共22人，其中金门籍船员有11人，住厦门者11人，他们可能是从同安出航，嘉庆十八年五月先赴台湾装载砂糖，之后从台湾北上，于八月十四日在天津入港卸货，并购入红黑枣、葡萄干、酸干、小鱼干、白米、烧酒等等，返航福建途中，十一月三日遭遇暴风而漂流至朝鲜半岛。^⑤ 这些受雇为佣者，有部份人为改善生活走食外洋，最后成为定居者。

郑成功以金厦为抗清基地，金门很多渔民受雇为舵手，豪杰志士受其感召而相追随，如周全斌、林习山、洪旭等人更是股肱之臣。郑氏政权以二个弹丸小岛，对抗整个中国的清朝势力，最主要的是靠对东洋和南洋的贸易，来充实国库，用以建军备战。郑经退守台湾后，洪旭又别遣商船前往各港，“多价购船料，载到台湾，兴造洋艘、乌船，装白糖鹿皮等物，上通日本，……下贩暹罗、交趾、东京各处以富国。”^⑥ 史籍载1655年（永历九年）3月郑氏政权有34艘商船驶往各贸易区，往巴达维亚的商船有七艘，向东京去的有二艘，向暹罗去的有十艘，向马尼拉去有一艘。1656年（永历十年）12月郑氏政权的六艘商船在柬埔寨收购了很多的鹿皮及其产物，并直驶日本进行转口贸易。^⑦ 其中的水手一定有很多金门人，《金门城倪氏族谱》载：“（九世）献秋，乔同公三子，名台官，娶陈氏，陈氏卒于三月初十日；台官往咬生理，卒于甲子年八月初五日，葬于咬地。”^⑧ 甲子年系康熙二十三年（1684），有可能他参与郑氏政权海外贸易，清廷在康熙二十二年打下台湾，他遂流落在海外，最后卒于咬地。咬者即巴达维亚，即今之雅加达。

雍正五年（1727）闽浙总督高其倬奏报商船夹带华工出洋情形说：“查从前商船出洋之时，每船所报人数，连舵手、客商总计，多者不过七八十人，少者六七十人，其实每船皆私载二三百人，到彼之后，照外多出之人，俱存留不归。更有嗜利船户只装些许货物，竟将游手好闲之人，偷运四、五百人之多。”^⑨ 道光十九年（1839）林则徐在奏折中也提到“夷船回国，间有无业贫

① 费尔南·门德斯·平托（Fern·o Mendes Pinto）著，金国平译注：《远游记》，澳门：葡萄牙大发现纪念澳门地区委员会，1999年，第170页。

②④ 翁炳赐：《金门翁氏族谱》，金门：金门盘山翁氏宗亲会，2000年，第38、89、119页。

③ （明）洪受：《沧海纪遗》，金门：金门县文献委员会，1969年，第46页。

⑤ 松浦章、蔡雅云、王亦铮译：《清代帆船航运与金门船员》，《海交史研究》2008年第2期。

⑥ 江日升：《台湾外记》//台湾银行经济研究室编辑：《台湾文献丛刊》，北京：中华书局，第237页。

⑦ 陈支平、詹石窗主编：《透视中国东南文化经济的整合研究》，厦门：厦门大学出版社，2003年，第333页。

⑧ 倪周旦：《金门城倪氏族谱》，乾隆年间手抄本。

⑨ 《朱批谕旨》第46册（清雍正七年敕编），台北：世界书局，1986年，第26-27页。

民,私相推引,受雇出洋。带至该国,则令开山种树,或做粗活。”^①林焜瓚《金门志》云:“地不足于耕,其无业者多散之外洋,……岁以数百计。”^②当时出洋者一年大约有数百人,金门人口外移亦可能如高其倬所云附海舶夹带出洋。《金门志》系由林焜瓚在道光十五年(1835)完成初稿,再由其子林豪续撰,于同治十三年(1874)完稿出刊。所以志书所载,大概是清中叶之前的现象。

(二) 利用帆船

最早载运华人出洋的海上交通工具是帆船。在轮船之前,中外之间进行的大规模的贸易商业活动也是依靠帆船,当时殷富的业主拥有100条以上的帆船是常有的事。在轮船未通以前,出洋大致用帆船,闽南各处,如海澄很早就有人往南洋去。三都殖民尤早,新安族谱载明嘉靖六年邱某客死马来半岛,隆庆间有赴吕宋,万历年有往交趾经商者,当时所使用的帆船就是闽南俗称的“青头船”^③。最大的船可坐二百余人。^④航海的帆船,时人是这样描绘的:“帆船一般长度为五丈至九丈长,宽度为一丈五尺至三丈,深度为五尺至一丈(水线以下),排水量从350吨到750吨不等。一般都漆上黑色。”^⑤松浦章、蔡雅云、王亦铮译《清代帆船航运与金门船员》一文亦云:“从17世纪以迄19世纪后,清代的中国帆船是东亚海域最具有优秀航运能力的帆船。而其中航运能力首屈一指的福建帆船,以台湾海峡为主要的活动区域,其航路近往台湾本岛,国内达北洋黄海、渤海海域,往国外则远至日本,连东南亚海域都成了他的舞台。”^⑥而烈屿的渔船在荷治时期就远赴安平捕鱼或贸易,旅居文莱的林推呼:“罗厝是烈屿的一座重要渔港,每天入港停泊卸载渔货或进行饮水食粮补给的船只就有十多艘,……这里是远洋渔船的基地,扯鱿鱼的船有很多,很多是二十多吨级的渔船,我们俗称白艚船,白艚船是专门捕鱼、讨海的渔船,它通常跑去澎湖扯鱿鱼,回航就停泊在此。这种白艚船可以航行到台湾,听说早期有去台湾跑白糖回烈屿卖。”^⑦

当然还有一些渔船,可能没有上述的客货帆船大,但很早就用来作为南渡南洋的交通工具,例如碧山耆老陈怡情推估该村陈氏族人约于清咸丰、同治年间下南洋,他说:“初乘木船,由沿海汕头海南岛靠陆海岸顺行,先至越南,再转各地,然均采二、八两月航行,较无风险之虞,故有‘二八好行舟’之语。”^⑧又依侨居峇来吉里文的金门乡亲刘文贤说:“祖父拥有一艘大约二十吨的帆船,平常用以捕鱼;渔暇亦做为横渡南中国海的交通工具。祖父在唐山娶妻生子,因此有时候他就驾驶自己的帆船回到金门,但路途遥远,并没有年年回去。在我小时候,就时常听他谈起回唐山的故事,返家一趟航程需二十多天至一个月,因为南中国海的风浪很大,所以要回金门时都必须先行封舱。”^⑨

(三) 透过移民经纪人的安排

“移民经纪人”即是我们俗称的“客头”。客头通常是一些有远渡南洋的经历,通晓南洋各种事务者,将渡海者送往目的地或安排其在目的地就业的人,他是移民的中介者。“客头不仅替

① 蒋廷黻:《筹办夷务始末补遗》,南投:台湾文献会,1997年,第1127-1128页。

② (清)林焜瓚:《金门志》,南投:台湾省文献委员会,1993年,第395页。

③④ 陈达:《南洋华侨与闽粤社会》,北京:商务印书馆,1938年,第44、54页。

⑤ 陈翰笙主编:《华工出国史料汇编》第四辑,北京:中华书局,1984年,第6页。

⑥ 松浦章、蔡雅云、王亦铮译:《清代帆船航运与金门船员》,《海交史研究》2008年2期。

⑦ 董群廉:《林推呼先生访问纪录》//《金门乡侨访谈录》,金门县政府,2008年,第57-58页。

⑧ 陈怡情:《陈怡情传闻杂事录》(自印),1992年。引自吴秉声、江柏炜:《一个闽南传聚落分析架构的初步思考——以金门金沙镇碧山村为例》//陈益源主编:《2009 闽南文化国际学术研讨会论文集》,台南:成功大学中文系,2009年,第514页。

⑨ 董群廉:《刘文贤先生访问纪录》,《金门乡侨访谈录》,金门县政府,2013年,第247页。

无资金财力的出外谋生者筹措渡航所需的一切经费，担负其抵达目的地为止一切保护与监督之责，甚至帮海外当地的打工移民人介绍到当地的移民安置客栈，使其得以顺利就业，……。”^①“客头”这一名词亦出现于岛民老一辈的记忆中，耆老许丕华说：“先人当年或因家乡生计艰，或因兵燹走反，或因邻居戚友相招，常见是匆忙仓促间，携带一布袋，跟着客头（兼有中介与带路）辞别父老高堂与妻小，走向一个有着空幻希望，实际茫茫无知的遥远而陌生的地方，在那孤零无助的国度，……。”^②“客头”在岛民出外谋生过程中扮演重要角色，他除募集外出工作之移民，并协助移民就业；对有旅费（需求）的移民，亦提供资金的融通。因为客头所管（关）照的出外谋生者若非其同乡，也必定是与其乡里往来关系密切的友村人士。”^③所以又有“出外人的大家长”称呼。

一般由中国初往南洋之劳工概称新客。新客又有赊单、现单之别。现单新客者即自由劳工，自负船费，抵目的地后自由选择职业。赊单新客，西人称为欠费移民，在这制度下移民可以立约而赊欠旅费。即由客栈主人或客头先与船主或欧船经理谈妥，决定一批客人的船费的预付或暂欠，如果是欠费的就由客头向船主或欧船管理员负责于到埠后偿还。这笔费用不仅用不着客头操心，而且可以虚报或克扣，从中取利。这批新客到达目的地后，转移到雇主手中的时候，客头可以向雇主讨回，并且多报一些旅费数目，雇主垫付这笔旅费后，再由新客的工资扣回。^④

至于中国至南洋口岸的船资费用，说法颇为分歧，最便宜者，付现的船票价格一般为每人5-8元，赊单船票的价格则为7-12元（客馆主人出面）。^⑤殖民地政府规定猪仔运费，自中国至海峡殖民地每名19.5元，由劳工自己负单。^⑥莱佛士公布施行一项法律，把赊欠船票的钱数限制为最多不得超过20元。^⑦1928年之后每名新客自厦门至新加坡者，须付一百数十元之船费。^⑧至邦加勿里洞两处矿工，契约期间大多数为三年，来时旅费规定三十盾及什货十盾。^⑨另有案例：“经纪人带着二十名移民去菲律宾，往往由他亲自率领，每名移民的费用为八十元左右（中国银元）。”^⑩价格如此分歧，有可能是时间的先后不同，受通膨及其它因素的影响，例如欧战之后，土产跌价，新马各地经济萧条，华工失业者比比皆是，殖民政府于是在1928年制定华人入口限制条例，中外的轮船公司乘机抬高船价，各口岸的栈业者以名额有限，亦居中取利，于是每名新客欲赴新加坡者须付一百数十元之船费，较前增加六七倍。再则可能是目的地不同，如到印度尼西亚至邦加勿里洞旅费规定约印度尼西亚盾30-40元，折合中国币值约300-400元间；而到菲律宾者，每名移民的费用为80元左右（中国银元）。

出洋所需的船费就要这么多钱，对许多金门的家庭来说就是一笔大负担，很多人得四处借贷张罗，才能勉强成行；甚至有些人在万般无奈下，只好典儿卖女，得到些许银子作为出外的盘缠^⑪；但对三餐不继，身无分文的家庭，有哪一位债主愿意借贷？旅居文莱乡亲林德庆说：“在我小时候，金门穷人借钱是很不容易的，如果数额不大，向亲戚借钱尚有可能；不然就是要有南洋奥援，时常有侨汇收入，别人才会信任你，大户才有可能借钱给你，否则一切免谈。”^⑫居西埔头的李清泉亦说：“（金门）以前无处借贷，即使可以借贷也是一分六的高利贷。以前金门有一句俚语：生病没有钱看医生，死父母就有钱。因为尸体不能久放，必须借重利（高利贷）”

①③ 《通商汇纂》，明治43年第55号，第74页。引自松浦章：《日本领事所见清末福建的海外移民事情》，《海外华族研究论集》第一卷，台北：华侨协会总会，2002年，第193页。

② 许丕华：《浯乡俗谚风华录》，2005年，第170页。

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》第五辑，北京：中华书局，1984年，第223、255、47、260、52、50、7页。

⑪ 马六甲吴友铨先生保存的古文书中有卖身契。

⑫ 董群廉：《林德庆先生访问纪录》//《金门乡侨访谈录》，金门县政府，第79页。

来埋葬; 而生病时, 除了药钱外, 还要雇用二位抬轿轿夫, 每人要花费二角银, 医生也要四、五角银的红包钱, 以前钱大(值钱), 赚钱又不容易, 所以生病能拖就拖。”^① 侨居砂劳越古晋的吴水聆说: “早期金门的生活环境很差, 生病没有医生, 感冒最多是吃草药, ……钱也无处借贷, 以前穷人真的只能坐以待毙, 听天由命。”^② 由上所述, 可知早期金门现况, 穷人是难以贷到钱的, 下南洋与否, 对地瘠民贫的岛民来说, 内心肯定会有很大的挣扎, 不“落番”永远没有翻身出头的希望, 要“落番”先要安顿家人, 那还有余力购买船票, 所以不能保证早期下南洋没有人利用赊单船票。或许只是人数不多, 又因时代久远, 没有留下文献资料而已。

早期新加坡和槟榔屿是苦力的集散地, 如表 1-1 所示, 1881 年到 1915 年间, 每年到新加坡和槟榔屿的新客平均数为 123,883 人, 其中欠费旅客 13,538 人; 槟榔屿新客每年平均数为 47,691 人, 其中欠费旅客 7,988 人。

表 1 1881 至 1915 年到新加坡和槟榔屿的自费和欠费新客人数表

年份	新加坡新客人数		槟榔屿新客人数		
	合计	欠费	合计	欠费	签承工契约人数
1881	47,747	缺	42,056	17,000	32,473
1882	55,887	11,404	45,122	17,011	33,601
1883	61,206	10,249	47,930	16,197	31,663
1884	68,517	9,690	38,231	15,181	29,083
1885	69,314	9,357	42,142	17,034	32,180
1886	87,331	15,733	57,186	23,459	45,717
1887	101,094	19,496	65,348	22,904	51,859
1888	103,541	18,421	62,812	16,186	44,451
1889	102,429	11,962	44,441	9,251	32,666
1890	96,230	8,152	36,044	6,813	26,204
1891	93,843	6,229	49,066	8,416	17,538
1892	93,339	9,118	45,227	6,281	—
1893	144,558	18,973	68,251	9,967	33,326
1894	106,612	8,983	46,230	6,083	22,302
1895	105,157	14,518	60,559	8,731	—
1896	142,358	15,089	57,055	9,531	29,825
1897	90,828	8,859	41,124	4,916	17,268
1898	106,983	10,978	44,811	5,004	20,459
1899	117,794	14,198	51,299	4,731	22,233
1900	159,571	18,056	72,821	7,239	27,033
1901	157,657	15,012	66,411	5,395	22,403
1903	172,770	13,870	75,401	4,582	18,768
1904	163,079	16,930	39,215	357	17,045
1905	136,001	12,144	35,645	1,942	14,864
1906	—	—	—	—	18,675
1907	179,756	20,206	44,495	2,079	24,089
1908	121,639	12,416	29,387	812	13,604
1909	120,954	12,875	27,529	233	13,604
1910	173,423	22,990	37,955	140	23,935
1911	215,036	23,522	49,875	400	24,345

① 董群廉:《李清泉先生访问纪录》//《戒严时期民防组训与动员访谈录》,台北:国史馆,2003年,第55页。

② 董群廉:《吴水聆女士访问纪录》//《金门乡侨访谈录》,金门县政府,2013年,第138页。

	新加坡新客人数		槟榔屿新客人数		
1912	203,124	13,394	44,284	103	13,600
1913	240,979	14,198	37,161	17	14,198
1914	124,032	2,648	41,988	—	2,648
1915	80,352	—	26,698	—	—
总计	4,088,141	419,670	1,573,799	247,635	776,444
每年平均	123,883	13,538	47691	7988	25,047

资料来源：海峡殖民地年度报告；整理自陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》，第33页。

欠费者都是穷人，从上表观察，欠费人数大体趋势往下，特别是槟榔屿整体走势更为明显，1881年至1888年，欠费人数都在15000余至23000余跳动；1889年至1896年，欠费人数大体在6000余至9900余跳动；1897年至1907年欠费人数大体在1900余至5300余跳动，只有1900年超出范围；1908年至1915年，欠费人数大体都在820人以下，1913年只剩17位。早期欠费新客的机率相对是高的；而早期某时段契约条件相对优厚，契约只有一至二年，约满即可取得自由之身，所以早期的金门穷人亦不排除少数人采用这种赊单船票出洋。

（四）由同乡客栈业者代垫

口岸客栈和出洋旅客，具有乡村戚谊，可以不虑欠资或走脱，因而代垫船费，至目的地获职后始寄还。其所垫船费及栈费伙食等例加息金若干，订三个月内本息偿还，过期不还，每三个月加息金一次。惟此等客栈业者，对于代垫旅费之华工无其它约束，且其定例均属公开性质，并无勒索行为，故不能自备川资之华工多乐就之。^① 金门人在厦门开设客栈的人颇多，例如小金门东林林联丕开设的“合福庆”客栈，旅居文莱的林长镇：“祖父林联沙，有四兄弟，大伯公林联府，二伯公林联谨，祖父林联沙排行第三，四叔公林联丕。叔公林联丕在地方很有名，据长辈说他在厦门代理太谷轮船公司的船务，还在厦门开设栈间，名合福庆，生意很好，很多金门人到厦门，都会选择到这家客栈过夜。”^② 同样旅居文莱的林联皮亦说：“民国二三十年代，我们东林村有二位在厦门做生意比较知名的人物，一位林联丕，一位林联口。林联丕从小就很聪明，早年到厦门发展，后来代理太谷轮船公司的船务。林联丕比较大方，为人豪爽，……他在厦门还有一间客栈，名合福庆，生意很好，很多金门人到厦门，都会选择到这家客栈过夜。林联口比较小气，没有人敢去找他，……。”^③ 又如珠山在开设的“永安旅舍”，旅居宿务的薛春园说：“……南洋钱先寄到厦门的永安旅舍（系薛永栋的堂兄弟），再转到村社的‘批局’……。”^④ 由此可见金门人在厦门开设的客栈至少有二家以上。

金门穷人早期出洋采用这种方式的比例应该很高，至晚期金门人出洋都还有这种案例，林推呼：“1948年，我也步上四叔的后尘前来南洋。……父亲用家里的那艘小船送我到厦门，记得当时父亲所带的钱不够，还特别向栈间（客栈）的老板借钱，老板是我们上林村的宗亲，名叫德仔（音译），我们小金门的乡亲到厦门都喜欢在这家栈间借住。听说老板当初也曾某栈间打工，后来做熟了，又看到很多金门人在厦门出入，于是自己独立门户开起栈间，栈址就在当时的第五码头附近。当初小金门人来文莱，路过厦门，很多人都在这家栈间住宿。”^⑤ 可见早期穷人利用这种方式出洋的案例一定很多。

① 陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》第五辑，北京：中华书局，1984年，第51-52页。

② 董群廉：《林长镇先生访问纪录》//《金门乡侨访谈录》，金门县政府，2008年，第39页。

③ 董群廉：《林联皮先生访问纪录》//《金门乡侨访谈录》，金门县政府，2008年，第95页。

④ 董群廉：《薛春园先生访问纪录》//《金门乡侨访谈录》，金门县政府，2008年，第197页。

⑤ 董群廉：《林推呼先生访问纪录》//《金门乡侨访谈录》，金门县政府，2008年，第60页。

三、结语

金门清代以前隶属同安，尽管金门产出的文人士子很多，科举之业更是称雄于同安县属，但多数的文人很少关注金门的发展，多数士子在授官之后，长年在外，关心驻地的民瘼；迨告老辞官，也多数居住在县城同安，所以除了洪受、蔡献臣、卢若腾等少数人之外，多数文人的著作，很少载及金门的史和事。再加上金门因位处军事要冲，战乱频仍，以及气候潮湿，都不利于文献及档案资料的保存，现今为了探索金门的人口外移方式，只有透过大量的调查访谈工作，结合仅存的文献资料，重新建构金门的过往事实。

(责任编辑：陈颖)



寺庙文化资产保存与实践

——以金门龙凤宫为例

刘国棋

(闽南师范大学闽南文化研究院, 福建漳州 363000)

摘要: 作为金门民间信仰的神圣空间, 亦是指定为金门县定古迹之一的龙凤宫, 近百年来经历了1975年与2011年的二次整修, 尤其第二次的修建受到文化资产保存意识抬头影响, 修建完成后有褒有贬。本文以金门龙凤宫为例, 来探讨寺庙文化资产保存与实践的代表性意义。妈祖信仰在明代之后的闽南地区相当普遍, 金门龙凤宫主奉妈祖, 原称“天妃庙”, 明神宗万历39年(1611)建于官澳的新厝、铺顶、店仔口三甲之交界。广泽尊王原供奉在“圣王公宫”, 因海水侵蚀而坍塌, 后移驾“天妃庙”, 庙额改为“龙凤宫”。在金门庙宇修护中能像“龙凤宫”那样, 在整建时保有原来建筑风貌的实不多见, 在保存过程中容许反映历史变迁价值感的做法, 亦是值得赞许。然而也出现了不少的瑕疵, 如: 深井原来的花格砖墙, 改建成龙虎堵。正面外墙的圆窗, 由青石材质的透空石雕所取代。屋顶的双龙抢珠的底座, 由原先的莲花座改建成彩云。以上等等的施作工程严重破坏了其“真实性”。木作彩绘、水车堵的泥塑、水墨壁画等极具艺术的作品, 因施作过程中工程人员专业不足、未尊重原作, 使得文资保存的实践大打折扣, 应以此为借镜。再者, 若能进一步将文化景观一并纳入保存的范围内, 则可丰富寺庙的文化内涵, 并增进该寺庙的历史深度。

关键词: 金门龙凤宫; 修复; 真实性; 文化资产保存; 文化景观

金门承袭闽南文化中的宗教信仰, 其最大的特性之一就是寺庙众多, 受“有庙有宫, 倚着才会兴”^①这句民间谚语的影响, 根据调查结果, 金门共有263座寺庙。^②金门另有一句民间谚语“官澳宫, 青屿祖厝”, 指的是金门东半岛官澳的龙凤宫最为富丽, 青屿的张氏家庙最为堂皇。

龙凤宫始建于明神宗万历39年(1611), 为一两落的古寺大庙, 近百年来历经1975年与2011年二次整修, 于2007年9月26日被指定为县定古迹。^③本文以龙凤宫为例来探讨寺庙文化资产保存与实践具有代表性的意义。

一、金门龙凤宫建筑沿革

(一) 建庙历史背景

官澳是以杨姓居民占大多数的聚落, 杨氏始祖杨亮节, 系宋帝昺之舅, 元兵南下时, 杨亮节

作者简介: 刘国棋, 男, 金门农工职业学校社团指导教师, 主要研究方向: 闽南文化。

① 待: 闽南语音 khia7, 住也。“有庙有宫, 倚着才会兴”意指: 住在旁边有寺庙的地方, 住起来才会兴旺。

② 杨天厚、林丽宽:《金门风狮爷与辟邪信仰》, 台北: 稻田出版社, 2000年8月, 第22页。根据调查结果, 全县共有150座宗祠、263座宫庙。数量大、密度高, 为地区传统聚落景观重要要素, 也是构成地方特色之。

③ 李仕德总编纂:《文化志》//《金门县志: 96年续修·卷十一·上卷(第十册)》, 金门县, 2009年12月, 第144页。

护主南逃，功败垂成，遂居金门宝珠山下，杨氏为表明系宋室官宦人家，将新居地取名“官坞”。“明洪武二十年（1387），为防御倭寇，置金门守御千户所，及峰上、官澳、田浦、陈坑、烈屿等五处巡检司”^①，官澳为其中之一。由于金门东北角距内陆较近，此处也成为官方传递文书时所必经的海陆交通之港澳，后因“澳”有渡口之意，而讹称为“官澳”，于是“官澳”之名一直沿用至今。

妈祖信仰在明代之后的闽南地区相当普遍，据《金门县志—96年续修》记载：龙凤宫始建于明神宗万历39年（1611），^②位于官澳的新厝、铺顶、店仔口三甲之交界，寺庙前方是昔日的渡口（如图1标示圆圈的所在位置），原仅奉祀天妃妈祖，称“天妃庙”，往来人等过渡前习惯进庙上香，祈求水路平安，故香火鼎盛。

广泽尊王原供奉在店仔口甲海岸的“圣王公宫”，后因海水侵蚀而坍塌，村民于是用原有建材在西甲新盖“西宫”，1949年，国民党军队进驻金门，为应军备需要将“西宫”拆除，建材移作建造军事工程之用，广泽尊王自此移驾“天妃庙”，原“天妃庙”庙额亦改为“龙凤宫”。每年农历三月二十三日与八月二十二日两日设醮，为官澳与塘头聚落共八个甲头（祖厝甲、铺顶甲、西甲、中甲、塘头甲、寮甲、新厝甲、店仔口甲）信众所供奉。^③



图1 龙凤宫位置图（资料来源：撷取自网路 Google 地图）

龙凤宫为二落大厝院落式格局的庙宇建筑，其基座高于前方庙埕大约一米，主体建筑依序为金炉、庙门（含戏台）、左右前突归、拜亭、深井、外深井、正殿（含拜亭）及左右后突归，配置图、平面图与修复后的照片如图2、3所示。

（二）建庙与修建历程

庙建于何时，期间修建过多少次等，并无完整文献可考，目前庙中有关的史料以位于正殿龙

① 李仕德总编纂：《人民志》//《金门县志：96年续修·卷三·上卷（第三册）》，金门县，2009年12月，第286页。

② 李仕德总编纂：《土地志》//《金门县志：96年续修·卷二·下卷（第二册）》，金门县，2009年12月，第441页。据闻龙凤宫始建年代原不可考，经该庙比童起·乩，神明所明示，此后就暂以明神宗万历39年为龙凤宫始建之年。

③ 王建成：《金门的闽南式传统建筑与聚落举隅》，金门县文化局，2005年12月，第178页。本研究亦作了田野调查，讲述者：杨义群；采集者：刘国祺；采集时间：2017年5月6日；采集地点：官澳龙凤宫。

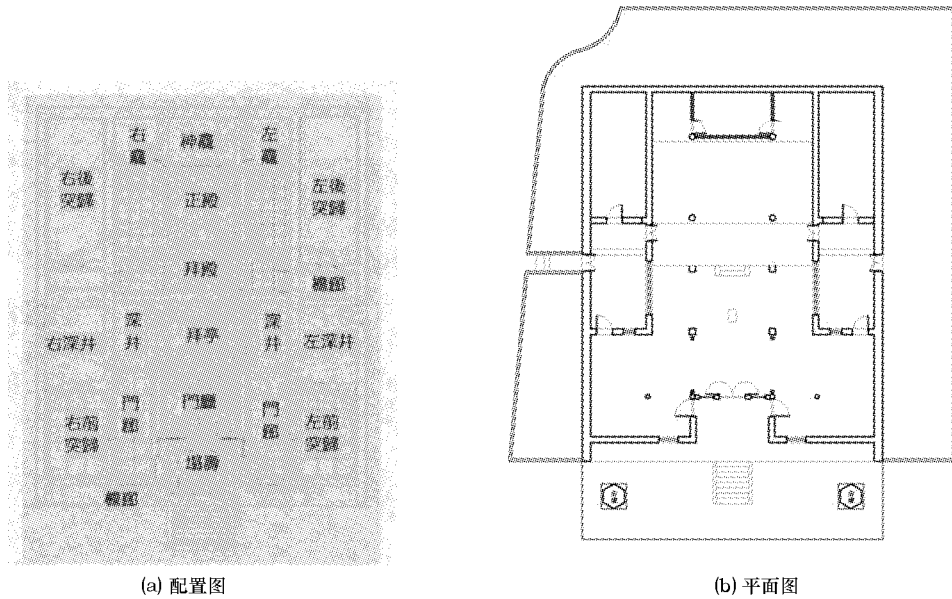


图2 龙凤宫配置图与平面图（资料来源：《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》）

凤宫、至今已历四百余年的神龛牌楼面“德被群生”匾额（如图4所示），上面雕刻的文字为：“咸丰丁巳年瓜月之吉/德被羣生/本乡众弟子熏沐立”为咸丰七年（1857年7月）由该乡信众所立。按传统庙宇建筑文化，此应与该庙建筑、重修、庆典有关，可推测咸丰年间应有一次规模不小的修建工程。



图3 龙凤宫修复后的照片（刘国棋拍摄）

据说清道光年间整修过一次，但无碑文可佐证。近百年来龙凤宫有二次大规模的整修，根据龙凤宫门厅右墙上的落成志碑记载：

龙凤宫坐乙向辛，为吾金庙宇壮宏之一，乃天上圣母开基，而后广泽尊王、观音佛祖暨诸神祇降临于此，至今已历三百余年，神灵普佑，德被群生，是亦人人共仰崇拜之神殿也。同人等鉴于年久破漏，倡议重修，一纸风传，烈烈响应，在乡在外，热心捐献，集腋成裘，于六十四年修建后落，经一段期间再修前落，厝盖全部更新，以及画栋雕梁，刷漆美化，至六十七年秋完成，庙貌为之一新，谨泐数行，以志不忘云尔！

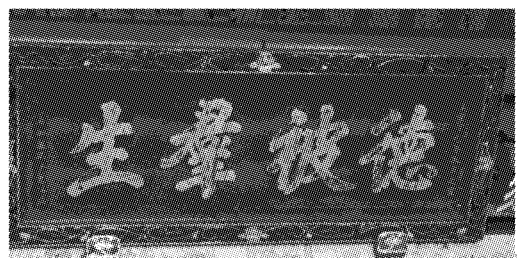


图4 “德被群生”匾额（刘国棋拍摄）

□□□□六十七年戊午之秋
（以下略）

□□□□六十九年庚申十月十六日奠安

第一次整修始于1975年，完成于1978年，整修时分成两个阶段，先修建后落，经一段期间再整修前落，前后历经四年。其经费都由居民或信众捐款而来，总共募集新台币伍拾万参仟肆佰

伍拾元。修复时保有与维修前原来的建筑外观、格局、寸白、材料，而其工法系遵循古法。内部构架大体维持与维修前原有梁柱，仅更换了神龕周围的梁架、神龕柱、神龕木板壁面与邻近少数构件。龙虎堵、水车堵上的泥塑、剪粘等浮雕装饰和彩绘，正面外墙墀头和两侧山墙的装饰；庙内各处吊筒、雀替、斗拱、鳌鱼座所作的雕饰，梁柱和格扇上方的彩绘等重新美化。在这一次重修时，特别聘请金门烈屿乡中墩村的民俗彩绘匠师林天助，在拜殿左右两侧次间墙壁上绘有六十幅寓有“忠孝节义”意涵的精美图案，内容包括《封神榜》《三国演义》《岳飞传》等具有历史掌故的章回小说片段，以及后面墙壁的龙、人物、骑坐等147幅栩栩如生的墨画，颇具艺术价值。地板原本是铺红砖，改为1970年代金门民间流行的磨石子地板，并于1980年10月奠安。^①

再据龙凤宫宫前右侧的“县定古迹龙凤宫修复碑记”上记载：

夫尊奉天地，敬事神明，乃我中华文化固有传统，据金门志载称，官澳“天后庙”，明时建。原名“天后庙”的“龙凤宫”始建于明万历39年（1611），迄今已历四个世纪，并已列定县级古迹。

庙古而神灵的“龙凤宫”主祀广泽尊王与妈祖亦奉邢、高、丘诸姓王爷，暨关帝爷、注生娘娘、观音佛祖……等众家神明。远近驰名，虔祷辄灵，有求必应，香火鼎盛，慕名朝拜的信众常络绎于途。

县定古迹龙凤宫为五开间两进式，另加左右突归的闽南传统木构建筑，古意盎然的格局不但赢得“官澳官，青屿祖厝”令誉，更缔成县级古迹的历史定位。近因饱受风雨侵蚀而渐颓圯，非经修护将无以展现风华。再因鉴于修缮的急迫性，主管机关文化局，乃于壬子年（2008）委托台北科大建筑系张昆振教授进行调查研究及修护规画，有于辛卯年（2011）孟春委由建华营造股份有限公司鸠工修护，翌年壬辰（2012）岁杪竣事。仰瞻巍峨轮奂庙貌，灵爽式凭，阖村信众无不雀跃欢欣于古庙重生。爰述梗概，谨勒石铭记其盛，藉垂久远而励来兹！

金门县县长李沃土敬撰

□□□□ 101年11月30日

说明了在第二次整修之前，委请台北科技大学建筑系张昆振教授主持，进行龙凤宫调查研究及修护规划。这一研究计画的协同主持人有练乃齐、杨天厚、吴仁华，审查委员有李增财、李锡隆、郭朝晖、江柏炜等人，此研究计画于2007年4月26日签约，同年11月12日举行期中报告审查，2008年2月22日举办社区座谈会，与社区居民进行意见交流，2008年3月7日进行期末报告审查。结案时并出版《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》一书，该书内容包含有：第一章前言、第二章历史及信仰研究、第三章建筑形制研究、第四章构造现况与结构评估、第五章修复计画、参考书目与附录，这份报告书调查相当仔细，内容非常丰富，附录涵盖有座谈会会议纪录与审查意见与回复等资料，对龙凤宫的修护工程提出了“古迹形貌恢复与处理、油污去除与彩绘补修、腐朽材料检修与更换、构造补强、地坪的保留与原有形式的恢复、天助司壁画的局部保留。”^②等许多宝贵的意见，参考价值相当高。

又据“县定古迹龙凤宫重修志”上记载：

□□九十七年戊子（2008）岁杪，再由主管机关文化局委托“汉光建筑师事务所”规画设计、监造。

□□九十八年己丑（2009）二月，本境成立“龙凤宫整修委员会”，肩负统筹经费劝募

^① 讲述者：杨义群；采录者：刘国棋；采录时间：2017年5月6日；采集地点：官澳龙凤宫。

^② 张昆振：《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》，金门县文化局，2008年3月，第223-224页。

与执行整修事宜。

口口九十九年庚寅(2010)十一月依采购法办理公开招标,同年翌月底发包,由“建华营造股份有限公司”以新台币壹仟捌佰壹拾万元整得标。整修经费由文化局补助六成,其余四成由庙方自筹,原预定口口一〇一年壬辰六月中旬竣工。

口口一〇〇年辛卯二月廿八日上午九时,由县府主秘卢志辉代表县长,偕同文化局李锡隆局长,本镇镇长陈坤第,县议员杨应雄,及本会理事主席许为男诸君共同主持整修开工典礼。

同年八月办理整修工程项目变更,追加审查作业,核定追加工程款项为新台币参佰壹拾肆万柒仟贰佰陆拾柒元,总经费变更为新台币贰仟壹佰贰拾肆万柒仟贰佰陆拾柒元整,竣工期修订为口口一〇一年十一月三十日。

本官筹募整修经费总计新台币贰仟贰佰零陆万玖仟陆佰元整。经费来源有二:一为境众及地方善信五一〇员,捐献金额计新台币贰仟零贰万零陆佰元整,二为本境善信含迁外住户共二一五户、二〇四九口,每口摊献壹仟元,摊献金额计贰佰零肆万玖仟元整。“龙凤宫”整修工程以屋顶翻修为主,墙柱暨檐椽尽可能保有原貌,写下古迹修护新典范。……

明白书写了龙凤宫修护的历程,筹募经费的来源与修护重点及尽可能保有原貌的修护理念。

龙凤宫最近一次的修护工程,由建华营造股份有限公司负责承建,2011年2月28日正式开工,经历一年九个月,于2012年11月完工,并于2016年11月29、30日举行奠安大典。^①这次的重修与上一次相比较,因有委请台北科技大学建筑系张昆振教授主持进行龙凤宫调查研究及修护规画,在事前的准备工作较为完善。总工程款新台币贰仟壹佰贰拾肆万柒仟贰佰陆拾柒元,在经费方面亦较上一次的重修宽裕了许多。

二、龙凤宫古迹保存

文化资产保存法第三条第一项第一款:“古迹:指人类为生活需要所营建之具有历史、文化、艺术价值之建造物及附属设施。”龙凤宫于2007年9月26日被指定为县定古迹。既然是列为古迹,就文化资产保存工作的课题来说,修复过程中应格外重视“真实性”修复与古迹维护伦理这二个重要的理念。再者,每一个古迹都有其特殊性,保存与维护之层级也应随之因地制宜,才能做出最完善的保存。

(一)“真实性”修复理念的追求

国际古迹保存界对于真实性之所以会如此重视或肯定,一方面是体认真实性之真正意义,另一方面则是遵循国际公约中对真实性之规范。1964年的《威尼斯宪章》一直被公认为古迹保存规范的重要条约,根据真实性之前提,《威尼斯宪章》于是针对修复诸多项目提出规范,至今仍然是绝大多数国家遵循的原则。

《奈良真实性文件》的产生乃是有关文化遗产维护真实性的课题,在1990年代再度受到关注,其在《威尼斯宪章》基础上,提供了一个可以继续讨论真实性的论坛。1994年,《奈良真实性文件》再度把真实性作为主要议题,反映的无非是真实性在文化资产保存上的重要性,也提出了“真实性是关于价值基本决定因素”的观念。文件中提道:

^① 金门日报:《官澳龙凤宫奠安大典县长献匾》//《金门日报全球资讯网》网站,2016年12月2日,网址:<http://www.kmdn.gov.tw/1117/1271/1272/274608/>,2017年5月20日上网。该报表示:奠安日期的选择和阴阳五行及风水有着密切的关系,须选择该建物座向“有利”年份来举行,龙凤宫为“坐乙向辛”座向,今年是猴年为有利的年份,龙凤宫前次于1980年奠安亦为猴年。

在每一个文化内，必须依照其遗产价值的特殊本质与资讯来源的可信度与真实度加以认定。取决于文化遗产的本质，其文化涵构与历经时间之演进，真实性评断可能会与非常多样资讯来源之价值相关。来源之面向可能包括形式与设计、材料与物质、利用与机能、传统与技术、区位与场合、精神与感情，以及其他内在或外在之因素。这些来源之使用允许文化遗产特殊艺术、历史、社曾与科学的向度之精巧复杂被加以检视。^①

台湾古迹修护长久以来一直处于自我体系之中，未受世界各种保存文献的规范，因此出现许多不正确的修护成果，其中最严重的莫过于台湾之古迹界普遍缺乏“真实性”之观念，其中“臆测性”与“习惯性”在台湾一再地发生。“无中生有”的古迹整修成果，对于古迹的历史性与真实性是毫无助益的。《威尼斯宪章》等国际文献中的观念或许不是百分之百能适用，但古迹保存若要与世界同步，不能只停留在“修旧如新”与“修旧如旧”的争辩中，像《奈良真实性文件》的真实性理念应该要被重视，并引为借镜。

（二）古迹的“维护伦理”

傅朝卿教授曾以龙山寺事件为例指出：“过度修复一直是台湾古迹界最严重的问题，笔者过去也不断撰文指陈出这个现象，只是一直无法扼止其一再发生，但愿龙山寺事件能让台湾的古迹界有再次自我反省的机会，否则台湾许多古迹将葬送在以整修为名的工程之中”。^② 慎重呼吁我们要面对所谓的“维护伦理”（Ethics of Conservation）。他同时引述费顿博士（B. M. Feilden）在《历史建筑维护》（Conservation of Historic Buildings）列出的五项国际共同遵循的修护伦理：

- （1）在任何维护介入之前，建筑物必须加以记录。
- （2）历史证物绝对不可以加以损毁、伪造或移除。
- （3）任何维护介入，必须是需要的最少程度。
- （4）任何维护介入，必须忠实的尊重文化资产美学、历史与物质的整体性。
- （5）所有维护处理过程之方法与材料，都必须加以全面记录。

以上五项维护伦理，明白地告诉我们，古迹能不修就不修，要修就尽量少修；历史必须被忠实地保存，且不得伪造；而且古迹维护前后，都必须详实地记录。^③

在张昆振工作团队结案报告的《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》一书可看出仿照这五项原则在进行龙凤宫的调查与研究，并提出许多宝贵的建言。

（三）保存与维护之层级

世界上先进国家对于其文化资产的保存与维护之层级有许多种，不同的个案必须采取不同的层级，甚至是一个个案中不同建筑或同一建筑的不同部位，都有可能采取不同的层级。傅朝卿教授认为比较普遍应用的是：

衰败的防治（prevent deterioration）或称间接维护（indirect conservation）、原貌保存（preservation）、补强（consolidation）或称直接维护（direction conservation）、修复（restoration）、复制（reproduction）、重建（reconstruction）、移筑（relocation）与可适性再利用（a-

^① 傅朝卿翻译、导读：《奈良真实性文件 1994（原始文件来源：UNESCO 联合国教科文组织网站）》//《文化部文化资产局》网站，网址：http://twh.boch.gov.tw/taiwan/learn_detail.aspx?id=145，2017年5月15日上网。

^② 傅朝卿：《建筑是一种专业》//《建筑与文化资产资讯旧版电子报—第十五号》，《傅朝卿教授建筑与文化资产部落格》网站，网址：<http://cefu.tian.yam.com/posts/14329069>，2017年5月15日上网。

^③ 傅朝卿：《世界文化遗产保存的真实性与维护层级》，2005年台南社区大学世界文化遗产课程讲义。

daptive reuse)。^①

这些层级，各有其特色。而世界文化遗产保存维护也大致依此层级，不过一项重要的原则乃是“尽量少做一点”。^②

本研究就上述的理念来检视龙凤宫对文化资产保存的实践成效提出看法：

1. 调查报告

修复之前必须做好测量、描绘、摄影、物件编号等等的调查，将调查结果书写成报告书，并说明哪些物件要抽换、哪些物件要维护、哪些建筑要重建等等。为维持一定文化资产保存工作的品质，一份详实的调查报告是不可或缺的，调查报告愈仔细，记录愈详实，对后续的施工愈有帮助。龙凤宫在第一次修复时并没做好相关的调查工作，然而第二次修复前金门县政府文化局对文化资产保存有相当程度的理念，《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》一书提供此次修复非常完整的资料，对龙凤宫文化资产的保存是一项进展。

2. 原样保存的议题

龙凤宫整建时大部分能尽量保持原来的风貌，如图5、6所示地坪保留前一次修复时的磨石子地板，而未复原为原始的红砖的铺设，拜亭中间保留一块更早之前象征香火鼎盛的花岗石地板，并保留门厅四个角落的临时性石造戏台基脚，这种门厅兼做戏台使用的案例，在庙宇中实为少见，也将它原貌保存。这就是傅朝卿教授所说的：

古迹修护，并不需要一定要回溯到最原始的风貌，这在威尼斯宪章第十一条中也陈述得非常清楚。事实上，世界上著名的古迹在整修时都会接受过去改变的事实，并不会试图恢复到最原始的创建风貌，一栋古迹往往兼容有不同时期的风格。^③



图5 磨石子地板中的花岗石

(刘国棋拍摄)



图6 石造戏台基脚

(刘国棋拍摄)

具体作法，使其保存更能反映历史变迁的价值感，是值得赞许的。

3. 重建改建的议题

在破坏非常严重而无法修复的情形下，非不得已才选择重建。如图7所示在拜亭与左右深井间原来是花格砖墙，其状态并没损坏到无法修复的地步，却选择利用重建，如图8、图9、图10所示改建成一面为龙虎堵一面是山水画密不透风的作法。又如图11所示正面左右外墙上的圆窗原为绿色釉面陶砖窗，以几何圆形的寿字图案，位于红砖墙面上，与整体墙面搭配，呈现出色彩对比与造型变化的美感。很可惜的是如图12所示绿色釉面圆形的陶砖窗改由青石材质的透空石

^① 傅朝卿：《世界文化遗产对台湾的启示—指定观念、修护与经营管理》//台湾文化建设委员会编：《世界遗产：文建会文化论坛系列实录》，台北：文建会，2003年，第54页。

^② 葛蓝·艾波林著（Dr. Graeme Aplin），刘蓝玉译，《文化遗产：鉴定、保存与管理》，台北：五观艺术管理，2004年，第157页。

^③ 傅朝卿：《世界文化遗产保存的真实性与维护层级》，2005年台南社区大学世界文化遗产课程讲义。

雕所取代。如图 13 所示前殿屋顶的双龙抢珠虽经风雨的摧残，必须加以补强或修复，但仍然要以忠于原貌为前提，然而修复后双龙抢珠的底座由原先的莲花座改建成彩云朵。屋脊下方的彩绘磁砖也改成较为华丽的剪粘作为装饰（如图 14 所示），乍看之下美轮美奂，却严重地破坏了其“真实性”，对古迹的保存是一种严重的伤害。

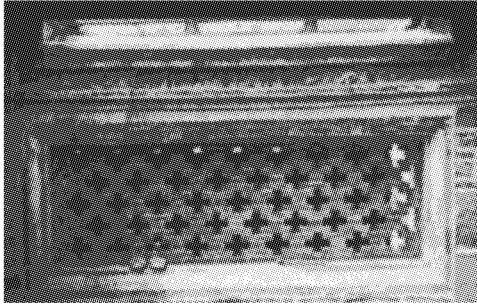


图7 深井花格砖墙

（资料翻拍自《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》第 134 页）

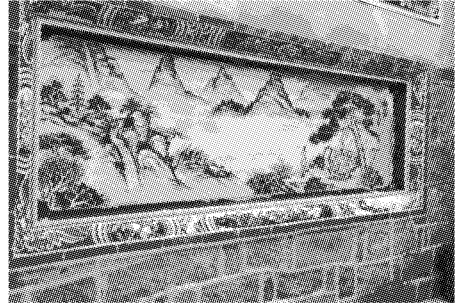


图8 靠深井的山水画

（刘国棋拍摄）

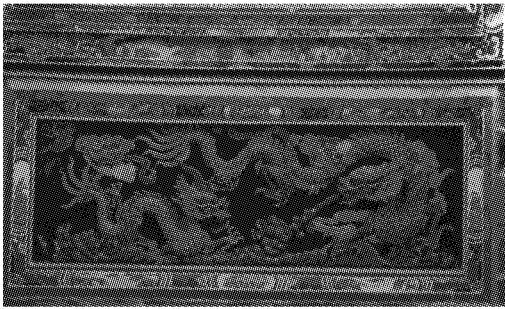


图9 靠拜亭的龙虎堵

（刘国棋拍摄）

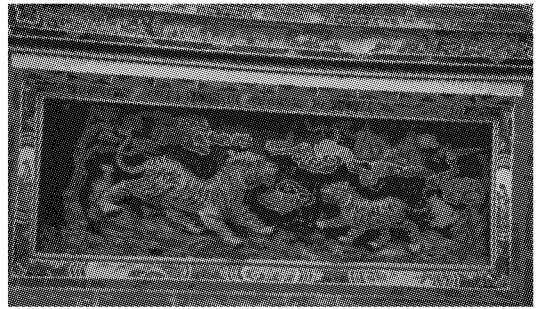


图10 靠拜亭的龙虎堵

（刘国棋拍摄）

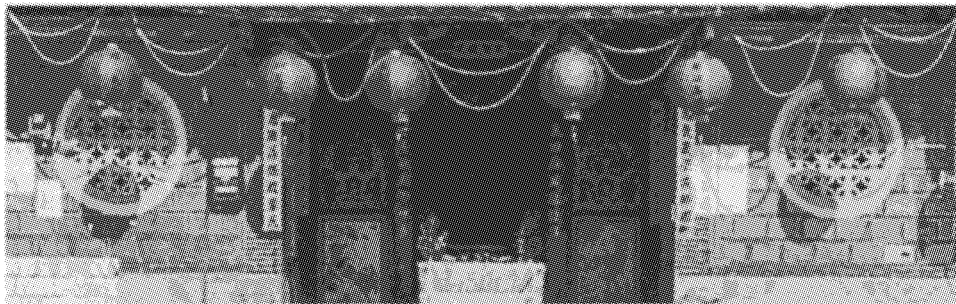


图11 修复前的正面外墙墙面

（资料翻拍自《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》第 130 页）

4. 木作彩绘的议题

龙凤宫的梁枋、斗拱、桁檩椽、栋架采用了大量的吊筒、雀替、斗拱等各种鸟鱼、花卉、动物等形体作为雕刻的题材，并彩绘出富丽堂皇的图样，水车堵的泥塑亭台楼阁做工精细，极具艺术价值，虽然有些木结构受到毁损，大多数是彩绘有被香烟熏黑的现象。就修复伦理而言，没有严重到非重做不可的地步，绝对不要替换，能不修就不修，要修就尽量少修。在这次的修复过程中并没有完全把握修复伦理，尤其在彩绘方面，无论油漆有无脱落、熏黑、损坏的情形，几乎都做了重绘的工程（如图 15、16、17、18、19 所示）并没遵照结案报告书的意见来做，就如同陈



图12 修复后的正面外墙墙面（刘国棋拍摄）



图13 前殿屋顶的双龙抢珠

（资料翻拍自《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》彩色页照片）



图14 前殿屋顶的双龙抢珠

（刘国棋拍摄）

佩玉教授所说：

把即将剥落的颜色层刮除，然后重新披土、上底漆，再利用一些化合漆重新绘上与之前毫不相干的彩画，反把原作覆盖在新的颜色层底下，其色彩鲜艳突兀，工法粗糙，新旧彩绘夹杂在古色古香的建筑体中，看起来十分不搭调，更有全部彩绘重绘者，外观与新建的建筑无异。^①

虽然变得焕然一新，图样颜色却走了样，不但没有达到保存的目的，反而严重地破坏了原作，这是文化保存最忌讳的做法，为了真实性，这种作法应尽可能地避免，甚至不修比修复来得好。

龙凤宫的水墨壁画原是由金门烈屿乡中墩村林天助所绘，他是金门本地著名的彩绘师，林天助的作品分布于大、小金门的许多庙宇中，黑白墨画为其壮年的作品，其后更有彩色墨画的作品，晚年随时代的流行有彩瓷壁砖作画的作品，因工笔细腻、落笔潇洒利落、人物表情生动，其作品极具保存价值。林天助所绘的水墨壁画距最近一次重修已经历三十几年，由于金门地处潮湿，气候多变，有脱落的现象，加上庙宇祭祀时日积月累会有油灰熏黑附著的现象，是有维护的必要。就传统彩绘维护的方式大约有保存、修复、仿作、重绘四种，龙凤宫水墨壁画的维护采用了保存、仿作与重绘三种方式。^② 如图20所示，在主殿左右两边墙壁的上方所绘的十六官将，



图15 修复后木构建筑的彩绘（一）

（刘国棋拍摄）

① 陈佩玉：《传统彩绘之保存与研究》，2007年6月10日于金门文化局之演讲稿，第1页。

② 讲述者：杨义群；采集者：刘国棋；采集时间、地点：2017年5月6日、官澳龙凤宫。

因壁画受潮较少只有熏黑，采用保留现状，将状态加以改善，以延长寿命或减缓劣化的“保存”方式。如图 21 所示，在通往左右厢房的两墙绘有天官与宫女，受潮稍具严重，又有熏黑，采用根据原始的画稿就地再行绘制的“仿作”方式。如图 22 所示，在主殿左右两边墙壁十六官将的下方所绘的方格典故壁画，因受潮较严重并有灰泥剥落的现象，修建时采取全部用“重绘”的方式进行，重绘是彻头彻尾地改变原始彩绘的样貌，这方式多半针对一些损坏严重或图像已不可考的彩绘，万不得已才使用的必要手段。陈佩玉教授曾于金门文化局以《传统彩绘之保存与研究》为题的讲演中说：“仿作与重绘需要的是传统彩绘画师，应具备传统彩绘素材之知识，传统绘画之笔法设色，以及传统题材之典故等涵养。”又说：“在修复学的范畴里，尊重原作、修复材料的稳定性及可逆性、修复痕迹的可辨识性是四大原则。”^①由此可见，彩绘非在破坏严重情形下，无法复原时，非不得已才选择重绘，若重绘也要尽量保持原有的相貌与其可逆性，从事工程的人员也必须具备相当的施作专业与传统题材典故的涵养。然而这次龙凤宫的水墨壁画维护工程中却有许多可议之处，如下所述：



图 16 修复后木构建筑的彩绘（二）
（刘国棋拍摄）



图 17 修复后木构建筑的彩绘（三）
（刘国棋拍摄）



图 18 塌寿右侧的龙堵
（刘国棋拍摄）



图 19 塌寿左侧的虎堵
（刘国棋拍摄）

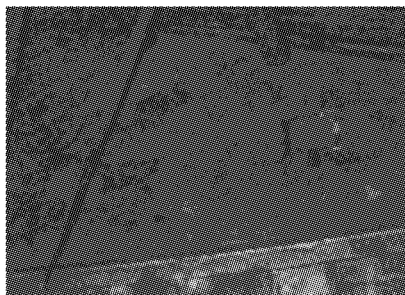
5. 水墨壁画保存的议题

（1）不尊重原作

林天助的彩绘作品在金门极具保存价值，理应尽可能保存其原作，然而有些作品还不到真的要使用“重绘”的方式，却选择重绘。如图 23 所示的“玉虚宫姜子牙领封神榜”重绘前的原作

^① 陈佩玉：《传统彩绘之保存与研究》，2007年6月10日于金门文化局之演讲稿，第2、10页。

品清晰可见,重绘后图像的细腻度与文字书法远不如原作。又如图24所示的“文王托孤”图左边原本是“床”,而重绘为“门”。如图25所示的“比干剖心”的明镜图样与原作有很大的差异。以上的举例显示出除了不尊重原作,甚至还破坏原作,对保存古迹而言是一大败笔。

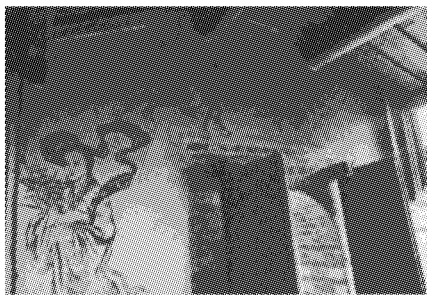


(a) 修复前



(b) 修复后(刘国棋拍摄)

图20 主殿左右两边墙壁的十六官将壁画的保存

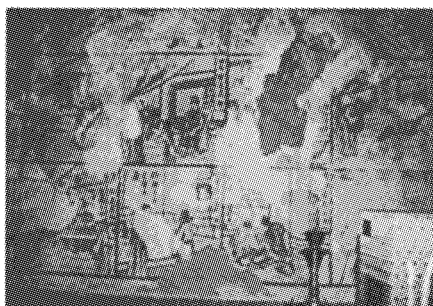


(a) 仿作前



(b) 仿作后(刘国棋拍摄)

图21 通往厢房的壁画——天官与宫女



(a) 重绘前



(b) 重绘后(刘国棋拍摄)

图22 正殿墙身的方格典故壁画

(2) 典故涵养差

如图25所示的“女娲庙纣王题诗”,作画者不谙神话史诗中以五色石补天的女娲传说,竟然将“女娲庙”误写成“媚庙”。又如图26所示的“哪吒闹东海”将“封神演义”哪吒手中的“乾坤圈”绘成了“手摇铃鼓”,经人反映才再次重绘更改回来。^①以上的举例说明了作画者对民间传说、历史典故的涵养极差。

^① 图33(a)、图34(a)资料来源:北雁南飞-金门:《叹今不如古-新修金门县定古迹龙凤宫壁画》//《痞客邦 PIX-NET》网站,2013年5月29日,网址:<http://papilio0204.pixnet.net/blog/post/49627318>(2017年5月14日上网)。

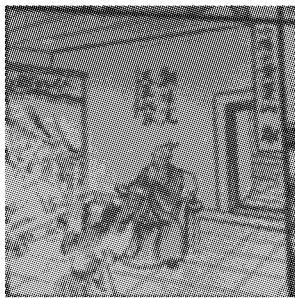


(a) 重绘前



(b) 重绘后 (刘国棋拍摄)

图23 玉虚宫姜子牙领封神榜



(a) 重绘前



(b) 重绘后 (刘国棋拍摄)

图24 文王托孤



(a) 重绘后



(b) 再次重绘 (刘国棋拍摄)

图25 女娲庙纣王题诗



(a) 重绘后



(b) 再次重绘 (刘国棋拍摄)

图26 哪咤闹东海

(3) 专业性不足

壁画中出现许多图、文的谬误，如图27所示的“比干剖心尽忠节”中，比干剖心的“剖”写成了“刻”、“东浦”写成“东浦”，后来再经重画一次。如图28所示的“密献诈降书”将

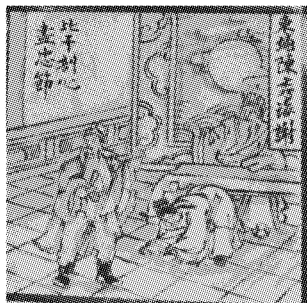
“密”写成“蜜”，如图29所示的“击鼓激操”将“击”写成“系”、“东埔”亦写成“东浦”。如图30所示的“阮良水底擒金兀朮”将“阮良”写成“阮良”、“金兀朮”写成“金兀术”，且打底稿的文字还明显地留在画面上。^①以上的举例说明了作画者的专业性严重不足。



(a) 重绘前



(b) 重绘后



(c) 再次重绘（刘国棋拍摄）

图27 比干剖心尽忠节

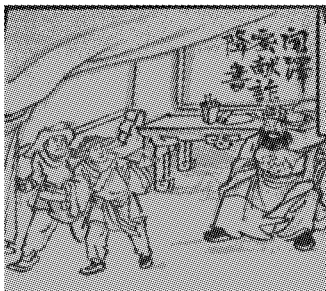


图28 密献诈降书



图29 击鼓激操



图30 阮良水底擒金兀朮

综上所述，修复必须以保存文化资产的真实性和真实性为依归，复原是最佳的保存方法，至于到底要复原到哪一个历史时代，则是见仁见智。错误的修复非但无法保存其文化资产的价值，反而将之破坏殆尽。

三、龙凤宫文化景观保存

文化资产保存法第三条第一项第七款：“文化景观：指人类与自然环境经长时间相互影响所形成具有历史、美学、民族学或人类学价值之场域。”又文化资产保存法施行细则第四条“本法所定文化景观，包括神话传说之场所、历史文化路径、宗教景观、历史名园、历史事件场所、农林渔牧景观、工业地景、交通地景、水利设施、军事设施及其他人类与自然互动而形成之景观。”在文化资产保存时，对龙凤宫文化景观的保存，亦应一起受到重视。

王建成在《官澳之旅》中提道：

龙凤宫的前面海左有西礁，右为振武礁，犹如一付筊杯，正前方的官澳礁称为龙虾出港穴，或谓龙虾出港是指龙凤宫南方（左侧）的蔺宝石（石印），此穴为阳翟陈氏的祖坟。龙凤宫的后面以前有一块大石头，据称是蟾蜍穴，所以龙凤宫一带四季都没有蚊虫，后来被村

^① 图35 (b)、图36、图37、图38 资料来源：北雁南飞—金门：《叹今不如古—新修金门县定古迹龙凤宫壁画》//《痞客邦 PIXNET》网站，2013年5月29日。

子里一个拾狗屎的村民每天路经此地时，用锄头敲击几下，以清除粘在锄具上的余粪，久而久之，石头被敲碎了，蟾蜍也就死了，龙凤宫一带的蚊虫也就多了起来。^①

《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》一书的《历史传说与地景的再现》中所述：

龙凤宫附近区域，自古以来即流传着三个著名的历史传说，这三个传说，都与龙凤宫既有的文化地景有着直接的关联，像是蟾蜍穴与庙后方一颗具有灵性的蟾蜍圆型石块；龙虾出港穴与龙凤宫左侧阳翟村陈氏祖坟；凤眼、凤鼻传说与庙前方风水池中央土堆的小径。^②

杨义群委员在笔者造访官澳龙凤宫时，告知了如下的传说：

据说1949年中共军队攻打金门时，本来要从马山登陆攻打官澳，当时龙凤宫的妈祖显灵，用黑令旗遮住敌人的视线，扰乱了敌人的判断，而改变方向从古宁头登陆，因此才保住了官澳免于受战争攻击的损伤。^③

龙凤宫前的黑令旗一直竖立风水池旁（如图31所示），担任保护村民的任务。

综上所述，龙凤宫文化景观有形状像一付筲杯的西礁、振武礁，蓝宝石的龙虾出港穴，蟾蜍圆型石块的蟾蜍穴，风水池中央土堆的凤眼、凤鼻与竖立在龙凤宫前的黑令旗等，符合文化景观的三个范畴中的“与宗教、艺术或文化事务现象相关且较具自然性质的景观”。^④龙凤宫作为寺庙文资保存的对象之一，理应对龙凤宫邻近的文化景观做保存的规划工作，然而在龙凤宫修建的同时，却没有一并被好好地规划，至今亦无任何行动，实为可惜。



图31 竖立在龙凤宫前的黑令旗（刘国棋拍摄）

龙凤宫邻近的这些极具历史意义的地理传说所塑造出来的文化景观，若能透过文化资产的保存，让地景重现，并在适当的场所透过展示牌的解说，不但可以丰富龙凤宫文化的内涵，传递龙凤宫纵向的历史深度，亦能为龙凤宫添增许多的趣味色彩，将为寺庙的文资保存作出更大的贡献。

四、结语

拜经济发达、生活富裕所赐，越来越多的古迹变得“崭新华丽”，许多原来古老的庙宇面貌也变得焕然一新。金门近几年庙宇修建不少，笔者认为修建后大都失去了金门本地的原始风味，诸如：金城的城隍庙、外武庙、天后宫比比皆是。是重建还是修复，真让人疑惑。然而审视这些建设所造成的缺失，不得不归咎于经济富裕后所采行的种种炫耀措施，也不免要忆起古老谚语所说的“贫穷乃是最好的保存者”。同时，也让我们深深查觉到每当修复一栋古迹，就等于摧毁一栋古迹的事实。在文化资产保存的法律依据下，台湾古迹的修复数以百计，然而在多数人的眼

① 王建成：《金门的闽南式传统建筑与聚落举隅》，金门县文化局，2005年12月，第179页。

② 张昆振：《金门县定古迹官澳龙凤宫调查研究计画》，金门县文化局，2008年3月，第226页。

③ 讲述者：杨义群；采录者：刘国棋；采录时间：2017年5月6日；采集地点：官澳龙凤宫。

④ 王鑫、侯沛芸、王晓鸿：《文化与自然景观意识之建立与保育策略》//台湾文化建设委员会编：《2006文化资产行政国际研讨会论文集》，2006年，第171-190页。

中，许多整修过的古迹是大不如前，变形的变形，走样的走样。究其主因，乃是所谓的“真实性（authenticity）”从未成为台湾在民间文化资产保存上的主流思想，反观国际上的文化资产在重视“维护”胜于修复之基本前提下，视真实性为重要指标，且因应不同状况采取不同的维护层级。台湾若要在文化资产的保存上寻求正确之途，真实性与维护层级的课题不能不加以正视。

本文就金门官澳村“龙凤宫”的文化资产保存与实践作为探讨的课题，发现龙凤宫能在宽裕的经费与古迹的保存取得平衡点，采取维护的做法，保存原来建筑的风貌实属难得，亦为寺庙文化资产保存与实践作出某一程度的贡献。然而龙凤宫对文化资产保存的做法仍然有很大的改善空间，可作为其他寺庙在进行文资保存工作时的借镜。本研究提出以下四点：

（一）重视专家学者的意见及其调查报告。龙凤宫的修建虽然事前做了一份完整的调查研究，然而在工程进行过程中对这份调查报告并没有太重视，导致修建的结果不如预期。

（二）确实掌握“真实性”的修复原则。“真实性”在文化资产保存的重要性，是其价值基本的决定因素，龙凤宫的修建虽然尽力地保存了古老的面貌，及各阶段的历史痕迹，然而在木构的彩绘，壁堵的彩绘与重建，墙壁墨画的重绘等方面，还是未能确实掌握“真实性”的修复原则，对原作的不尊重，致使对具有高度艺术作品的保存反而造成一种伤害。

（三）精选具有专业素养的匠师。龙凤宫墙壁的墨画重绘经验告诉我们，专业性不足、对历史典故涵养不佳的施作人员，在修复工程中极易有谬误的现象。提升文化资产保存的价值，避免其遭遇破坏，督导承包厂商精选具有专业素养的匠师是非常重要的，监工人员亦应随时掌握施工品质。

（四）注意文化景观的保存。寺庙周围若有极具历史意义的地理传说，应一并以文化资产方式加以保存，让地景重现。塑造出来的文化景观透过解说，可丰富寺庙的文化内涵，增进历史深度。

以上拙见期望能有助于日后寺庙在从事文化资产的保存能够更为精进，一起为寺庙文化资产保存的实践做出贡献。

（责任编辑：林春香）

序文三篇

陈庆元

叶钧培《金门祈禳建筑图饰》序

文史工作者，是金门一道特殊的、美丽的风景。我这里说的文史工作者，不是服务于金门大学或其他研究机构的学院派工作者，而是业余的工作者，他们是退休或者即将退休的中小学教师、或者是退伍的军人、或者是在职的公务人员或者职员，甚至是其他人员。他们研究的金门文史，大凡金门史迹、历史人物、文学艺术、谱牒碑碣、宗族宗祠、庙宇道观、民间信仰、民风民俗、书院科举、建筑文物、古井古墓，还有某些专门史，例如盐业史、移民与华侨史、战争史等等，夸张一点说，只有你没想到的，没有文史工作者没有注意到的。他们中的一些人已经成为我的朋友，在交流讨论的过程中，常常有朋友会告诉我，这个部分县志记载不清晰，这个问题哪一书记载有误，某一实物在某处可以看到。他们中的不少人都出了书，甚至不止一本两本。

叶钧培博士是金门文史工作者很有代表性的一位。2004年，我到北京参加地方文献国际研讨会，与会者有美日韩等国的学者，以及大陆著名高校、图书馆的文献学专家一百多人。很多人都知道我是金门人，主办者特地告诉我，研讨会也邀请了两名来自金门的学者：叶钧培和萧永奇。我并不认识他们两位，交谈之后，知道他们正在做金门族谱研究。钧培先后送给我《金门姓氏研究》（1997）、《金门辟邪物》（1998）、《金门姓氏堂号与灯号》（1999）、《金门族谱探源》（2001，与黄奕展先生合作）等著作。读了钧培的著作之后，十分吃惊，这些著作都是钧培四十多岁时写的，每一部著作都很有问题意识，既有文献基础，又有实地调查的第一手材料，论证有条有理，逻辑性也强，结论令人信服。钧培执教于金门农工职业学校，台湾地区中小学和职校没有职称这一说，读过钧培的书，我在不止在一个场合说过，以钧培的学养和学术水平，已经达到两岸一般高校副教授的水平。

在陈德昭教授的推动下，铭传大学在金门举办硕士班，对在地文史工作者来说，无疑是件大好事。继续深造，较严格的训练，无论是学术眼光还是研究能力、研究成果的产出，都非昔日可比。金门文史工作者不断追求，读完硕士班，部分又到台湾本岛，或者一水之隔的厦门大学、福建师范大学、闽南师范大学等院校读博士学位。钧培也没有落后，在已经出版多部著作之后，经过多年努力，先后又获得硕士、博士学位。钧培的博士论文作的是金门碑碣研究，厚厚一大本，四十多万字，把金门古往今来的碑碣一网打尽。我在金门大学任教，对同事说过，谁想了解金大碑碣的文字，找钧培的论文看看就可以了。我还希望钧培的论文早点出版，嘉惠学林。

几个月前，钧培说有一本书请我作序，我还以为是金门碑碣。他说，那本书分量重，还得再完善。钧培送来的是《金门祈禳建筑图饰》的书稿。我先是吃惊，很快又不吃惊了，吃惊的是获得博士学位之后，没有听他说起在做这本书；可是，仔细一想，二三十年来，钧培走遍大小金

门的边边角角，夸张点说，哪块石头长成什么样子，他都说得个样子来。他拍过一两万张的照片，积累了十分丰富的研究素材；接任金门县采风文化发展协会理事长以来，对宗祠、寺庙、民居的建筑尤为关注，研究建筑图饰应该也是他诸多规划中的一个计划，水到渠成，《金门祈禳建筑图饰》一书很快就要奉献给读者了。

若干年前，台北大学王国良教授陪我去三峡参观清水祖师庙，王教授是福建安溪人，台北大学又在三峡，他对这座庙宇有着特别的情感，对庙宇建筑的图饰也有特别的研究，由专家导览，自然大开眼界，收获非同一般。当然，不是所有来此庙宇礼拜、祈福、参观的人都有如我一般的幸运。他们中的多数人，站在图饰前面，或许能识得几个人物，看懂若干图案，说这一位是岳飞，那一位是何仙姑；说这是竹子，那是花瓶。对中国文化了解较多的人，还能讲出图饰中的故事，图案中的某些隐意。但是，要找到一个能说齐、说全、说准的人恐怕很不容易。一座三峡祖师庙尚且如此，扩大到金门县，数百座的宗祠、寺庙，数不清的民居，想看清楚其中的门道，谈何容易！诸君，现在可以不用再犯难了，钩培的《金门祈禳建筑图饰》一书，为我们解开了种种难题！

书名在“建筑图饰”之前加上“祈禳”二字，通俗地说，祈禳，即祈福消灾，多福而远离灾害。钩培把建筑图饰的全部内涵用“祈禳”二字概括，无疑是抓到点子上了。中国人建造宗祠、庙宇，除了对祖宗、神灵持有敬畏之心之外，除了表达忠孝节义的内涵之外，无非是祈求祖宗、神灵保佑他们多福弥灾；建造一处宅第，居住其中，总希望在此空间中生活多福分而无灾祸。长寿、富庶、多子多孙、科第功名、家庭和睦、节操高尚等，即多福；远离兵火强盗、不受自然灾害侵扰，不发生意外伤亡，即禳灾。建筑中所有的图饰设计，无不围绕这一主题展开，用各种各样的表现的手法，或讲述历史人物及其故事、各种各样的传说传闻，或用形形色色的动物、植物、器皿、器物，以譬喻、隐喻、象征、谐音等手法表达其意念。至于具体的表现手段，则有石雕、砖雕、壁画、陶画、瓷画等。

当然，种种图饰，既然是“饰”，同时还有装饰、美化宗祠、庙宇、住宅的功用，这种功用，既有实用的功能，还有美学上的功能。就美学功能而言，图饰让每一位观赏者，甚至宅第的居住者有娱悦视觉、娱悦心灵、美化精神的作用。面对宗祠、庙宇的观赏，每位观赏者的理解可能都不太一样，还有相当多的观赏者，看到眼花缭乱的图饰，由于缺乏最基本的知识储备，往往如坠五里雾中，不知所以。因此，对建筑图饰作最起码的赏析也是非常必要的。钩培这部书的特色，还在于它的普及性质，专家可以看，一般的民众也会喜欢它。钩培不仅会告诉读者这幅图饰中的人物是谁、植物是何种植物，器皿是何种器皿，他还会告诉你人物背后的动人故事，植物器皿的隐喻或意义，或者谐音的美妙之处。

这部书的另一个特色，就是采用了一二百幅彩色照片，这些都是钩培“采风”时拍摄的，是他从数以万计的照片中精选出来的。钩培的文字简约明了，配合以彩照，可谓是名副其实的图文并茂了。我们在观赏某一图饰时，往往走马观花，不可能驻足太久，图饰虽然精美，内涵丰富，却容易过眼就忘。一卷《金门祈禳建筑图饰》在手，玩赏再三，印象一定深刻。

《金门祈禳建筑图饰》第四章，以金门山后民俗村、后浦头慈德宫，琼林宗祠建筑群为例，深入讨论祈禳建筑图饰。一处村落，一处宫观、一处宗祠建筑，在金门都很有代表性。这部分的研究，专业水平很高，制作平面图，赏析图饰，很见作者功力。赏析建筑图饰，看似简单，其实不然。《金门祈禳建筑图饰》一书的写作，需要多学科的知识知累，建筑学、绘画、雕刻、文学、美学、历史学、民俗学、宗教学，甚至勘輿学，钩培知识比较广博，运斤成风，打通各学科壁垒，终于完成此书，值得祝贺！

近年，到大陆求学的金门子弟渐渐多了，其中不少人读硕博班的历史类，他们所做的论文较多是金门文史，优点是材料翔实，多有田野调查的第一手资料和实证的照片，写作时带有很深的情感，不足之处是视野不够开阔，就事论事。前县长李炷烽先生说过，让金门走向世界，让世界了解金门，我非常赞赏这两句话。论著的写作，也应当立足金门，眼观外部世界，近则闽南，次则两岸，进而世界各国。《金门祈禳建筑图饰》一书，虽然讲的是金门的建筑图饰，钩培却能将此图饰置于广阔的中国古代传统文化的大背景下来论述之，使得该书具有更加普遍的意义。书中论述的祈禳建筑图饰，我们在闽南，在福建，甚至在大陆的许多地方都可以找到相同或相接近的例证，《金门祈禳建筑图饰》一书，突破金门本土，对两岸祈禳建筑图饰的研究，有着重要的参考价值意义；而对一般民众来说，参观宗祠、庙宇、古民居时也有它的启迪作用。

《金门祈禳建筑图饰》付梓之际，乐而为之序。

2017-09-08

刘建萍《何振岱评传》序

中国近代文学前后几任会长不约而同和我谈过，福建是近代文学最发达的大省之一，你要常来参加年会。郭延礼先生、黄霖先生、王飙先生的本意，是期盼我进一步推动福建近代文学的研究。我的《福建文学发展史》动手于1992年，1996年出版。原书50万字，编辑说书稿太大，建议删削，为了不影射其他章节的论述，于是删去近代文学部分10万字。二十年来，不断有同好问起近代部分的写作。我的规划有两种，一是新出多卷本《福建文学发展史》，近代部分单列一编；二是《福建近代文学发展史》独立成书，写成一部三四十万字的著作。二十年来，也作了些准备工作，如计划整理出版若干种别集，结果只出版《谢章铤集》一种，完成《陈宝琛集》一种；计划搜集更多的近代闽人闽集，也很不完备。准备的时间越长，越感到福建近代文学的丰富多姿，自己驾驭不了，反而觉得看的书不多，心得不多，犹豫了。二十多年前的文稿已经发黄，新稿却迟迟不能动笔。推动福建近代文学研究的另一项工作，是与博士后的合作者及博硕士生、访问学者一起作研究，二十年来，的确也有一些学生从事近代闽人作家作品研究，这方面倒是取得一些成绩，例如刘荣平教授的近代闽词研究等。最近，和董俊珏博士有较多的交流，终于找到《福建近代文学发展史》撰写的大致方向。福建近代文学研究需要关注的点很多，例如鸦片战争时期的爱国作家群、台湾府道文学的发展、闽人下南洋与华文文学的兴起、聚红榭与闽词中兴、闽人诗话与词话、小说与政论的翻译、海外游记与纪游诗、同光体闽派、笔记与小说等。

其中，同光体闽派这个题目特别重要，这是因为同光体是中国近代宋诗运动所产生的一种诗体。同光体不是一个政治团体，兴起之时也没有特别的宣言或者告示，无非是一些诗人喜欢学宋，各自写些诗，相互交流，时有讨论，后来才由陈衍加以归纳提出。同光体产生于清末，清廷覆灭，部分同光诗人成了遗老遗少，当然也就受革命诗人的批评。日本入侵中国，郑孝胥、梁鸿志等沦落为汉奸，为世人所不齿，严重地影响了同光体和闽派的名声。1949年之后的很长一段时间，同光体闽派的学术研究几乎成了禁区。同光体最重要的诗人产生于浙闽赣三省，三省同光体诗人都学宋，而同中又有异。同光体闽派诗人众多，其主将有陈衍、陈宝琛等；同光体闽派的活动时间，一直延续到1949年之后，何振岱子弟的活动更持续到二十世纪末。同光体诗人，或学柳（宗元），或学王（安石）、或学欧（阳修）、或学苏（轼），不一而足。风格也不一，郑孝胥清丽，何振岱疏淡，沈瑜庆则有“左癖”，擅长叙事诗。我一向认为，作研究要从个案研究开始，切忌先入为主，先设定一个大论题，然后再找材料。建萍作同光体的研究，是从单个作家，

即何振岱开始的。

何振岱出生于同治六年（1867）农历十二月二十三日，公历已入1868年元月，卒于1952年。辛亥革命那一年，他44岁，在同光体诗人中，属于年纪较轻的一代；而到了1949年，绝大多数同光诗人已经凋零，何振岱灵光独存三四年，则成了同光体的殿军。早期的何振岱，自号梅生，晚年则号梅瘦，从梅生到梅瘦，既是人生的变化，又投射了时代变迁的影子。何振岱的集子，生前出版的只有《觉庐诗草》（1938）、《榕南梦影录》（1942）、《寿春社词钞》（1942）数种，多数集子，都是身后才问世的油本，市面上流传很少，学界知道的也不多，影响了研究的深入。刘建萍的这部评传，历时十余年，广搜资料，巨细无遗。除了何振岱的各种诗文集，还搜集了他所撰的《西湖记》，更难得的是何振岱本人的日记和手札。日记和手札，何振岱的手迹，一下子拉近了作者与何振岱的距离，增强了作者与何振岱之间的亲切感。《何振岱评传》出版之后，也将拉近读者与何振岱的距离。

建萍在做这个课题时，我们商定，尽可能找到何氏后人，请他们大力支持。何振岱逝世不过六七十年，时代不是非常久远，建萍终于找到何氏后人，日记和部分手稿就是何氏后人所提供，对完成这部评传无疑起了相当大的作用。本书附录，还有何氏后人写的回忆文章，何振岱的音容相貌仿佛跃然纸表，为本书增色。文献的提供是一方面，研究对象后人给研究者的印象，有时对研究也有所启示。研究对象的后人，当然不是研究对象的本身，特别是经过时代的变革，生活习惯的改变，个人相貌、性格、气质、风度、好尚等，甚至天差地别；但是，我们又不能不承认遗传因素的存在，有时研究对象的相貌、性格、气质、风度、好尚的某个方面会在其后人身上有所展现。建萍在这个问题上很谨慎，也许，她有体会，只是书中没有表现出来罢了。

这部评传写作的时间很长。中间建萍还从事了几项与本书有关的研究工作。一项是整理何振岱的集子，点校正式出版；一项是作何振岱年表；另一项是研究与何振岱相关的同光体诗人。这部评传出版，何氏作品的引文都是根据她自己点校的本。点校研究对象的诗文集，对研究对象的作品才能做到熟悉，解读时才不至于有太多的误差，对研究对象的作品才最有发言权。年表是完成评传基本的线索和依据。我见过某些评传或单个作家研究的著作，作者对研究对象生平模模糊糊，叙述或论述不免出现差错，留下遗憾。再次，每位历史人物或作家，都是生活在某个特定的社会环境中的，一生中都会交往许许多多的人。评传的写作，单个作家的研究，不是单一的、线性的，而应当是网状的。以传主为主，或以研究对象为主，传主、研究对象是主轴、主干、主线，而在传主、研究对象周边，还有许多的人和事，因此就形成以传主或者研究对象为主轴、主干、主线的网。与何振岱关联十分密切的人物至少有十几位，作者对这些人物如果很生疏，这部评传如何写下去，如何写得好？建萍这部书，对谢章铤、沈瑜庆、陈书、陈衍、陈宝琛、陈宝璐、郑孝胥等人他们的作品等都比较熟悉，建萍还写过陈书的单篇论文，出版过同光体闽派诗选的书。基础宽泛，无疑也是这部著作的特点。

十多年来，建萍读完了博士学位，也由副教授晋升为教授，知识的积累更加丰富，研究视野更加开阔。本书关于何振岱易学思想的讨论，增加了评传的学术性，是很难得的。建萍的研究已经趋于成熟，今后研究的道路还很广阔。大学的研究，领导出面主导，当然也是无可厚非的。但是研究者还必须坚持自己的研究路数和研究个性，不随便偏离自己的研究方向，专心致志，才能出优秀或者比者优秀的成果，出传世之作，这或许也是领导们所期待的吧！

王晚霞《林希逸文献学研究》序

晚霞进入某大学做博士后研究，据说门坎是4篇CSSCI。我的另一位学生知道后很惊讶，我说即使10篇，对她来说也不是一个问题！认识晚霞十多年，记忆中好像从来没有什么事能难倒她。当年她从陕西来考硕士，有意投到我的名下，还写了长长的信，结果被其他老师招收了去。毕业后，她去了湖南。不意数年之后，转了一圈，她又从湖南考了回来，我的学生群中终于出现了她的名字。在职读博士，因人而异，有的单位宽松些，让你脱产，三年不干活；有的却不行，工作得照做，出勤照考核。于是晚霞就飞来飞去，毕业时机票积累了一堆。

2012年，我在台湾中央大学任教，突然收到晚霞一条短信，说她昏倒在图书馆，刚刚醒过来。我问在哪家图书馆，她说康奈尔大学。我问你周围有人没有？她说没有。我狠狠说她，你不小心再次倒地，或许就永远醒不过来。晚霞在湖南从事周敦颐的研究有年，于是商订了以南宋林希逸为博士论文的研究对象，重点作文献学方面的研究。林希逸的著作多达二十余种，重要的有《老子虞斋口义》《列子虞斋口义》《庄子虞斋口义》《虞斋考工记解》《竹溪十一稿诗选》《竹溪虞斋十一稿续集》等。林希逸及其著作，近世和当代不太为人所重，而自宋至明清，其著作却一刻再刻，日本、朝鲜半岛士人对林希逸及其著作的热情似乎还超过中国本土。作林希逸的文献，版本无疑成了重点。于是，晚霞开始走上艰苦的访书之路；于是，才有昏倒在康奈尔大学图书馆的一幕。美国回来，晚霞还有一次台湾访书的过程。在吾友台北大学文学院长王国良教授的全力襄助下，晚霞有台北数月的访书之旅。这一次虽然没有美国访书的惊心动魄，却也有难言的艰辛。孩子已经到了读书的年龄，晚霞只好把小孩栓上，缴交学费，就近在台北大学附近的一所小学就读。我都想象不出，她从台北大学所在地三峡到台北市内查书的这一天，小孩如何安置？

《林希逸文献学研究》第四章《林希逸著述考》，就是在很艰难的条件下完成的。《林希逸著述考》是本书的重心，该章考述了上文我们提到的林希逸重点著述六种。前三种《老子虞斋口义》《列子虞斋口义》《庄子虞斋口义》，每节之下各有三小节，分别考述中国刊本、日本刊本、朝鲜半岛刊本。三地刊本按宋、元、明、清四代排列。每种刊本在考述文字之前先附书影，然后是版本描述，版本之后是简略考证。考证包括以下几方面：一，刊刻缘由；二，刊刻者姓名、字号、概况；三，刊刻时间及地点；四，作有题记或跋语的收藏者姓名、字号、概况；五，收藏单位及著录概况。收藏单位著录有误，随手纠正之。“《老子虞斋口义》，宋林希逸撰，释即非如一校，日本宽文四年刊本”，此条之下作者云：“中国台湾图书馆另题为‘日本宽文四年（1627）江户须原屋茂兵卫刊本’。日本宽文四年为公元1664年，中国台湾图书馆所注有误。”“《鳌头注释林注老子道德经》，宋林希逸撰，林道春批点，日本宝永六年书林宝文堂刊训点本”，台湾图书馆著录“延宝三年”刊，作者据卷尾题名“延宝二年甲寅秋七月德仓昌坚”，认定该书为延宝二年（1675）刊本。

本书考证林希逸的《老子虞斋口义》52种、《列子虞斋口义》32种、《庄子虞斋口义》113种，共197种，其中中国57种，日本56种，朝鲜半岛84种。林希逸“三子口义”将近200种的版本，晚霞未必全部看过；但是同一种版本，或分藏于多家图书馆，晚霞则先后目击过，就是说，经她“摸”过的林氏“三子口义”肯定多达数百。本书时有记载其目击的情况：《老子虞斋口义》二卷，白口宋刊本，此本是《老子虞斋口义》最早的版本，“笔者见于美国康奈尔大学图书馆，中国国家图书馆”。《老子虞斋口义》，元刊本，“笔者见于美国哈佛大学燕京图书馆、耶

鲁大学图书馆，国图”，“国图”，即中国国家图书馆。这样的附带记载，不止十处八处。

晚霞跑的图书馆多，目击林希逸著作的版本多，收入本书的书影多达 87 幅，绝大多数出自稀见的珍贵善本。大量的书影无疑表明了本文考订工作的可靠和严肃性，而精美的宋本和其他版本的书影，让人赏心悦目；绝大多数研究者不可能像作者那样看到这么多传世的稀见善本，面对作者提供的书影，了解到更多的版本学的知识；尤其是日本刊本和朝鲜半岛的刊本，中国国内较难见到，无疑也使读者开阔了眼界。

本书的另一个特点是作者的研究视野开阔。中国古代文献流散于海外，作文献学的研究，作者搜集资料的范围必须由中国扩展到世界各地，并从世界各地搜集到的材料研究文献的传播与影响。晚霞认为：“海内外诸多的《老子》注本中，都引用了林希逸《老子虞斋口义》本的内容，笔者以为，这是不完全的、变相的林希逸口义本的流传，也是林希逸老学思想在海内外影响力的体现。”因此又对各种《老子》注本、《庄子》注本引用《老子虞斋口义》《庄子虞斋口义》作了一番考证。在文献考证、辨析的基础上，作者还将原生于中国思想文化脉络的林希逸“三子口义”，置于韩国、日本各个朝代的思想、文化体系中进行考察。“三子口义”刊刻本共 197 种，日本刊刻数（56 种）与中国本土（57 种）相当，而朝鲜半岛（84 种）则远远超过中国本土，这一很奇特的思想文化现象值得研究。本文试图从现代诠释学、心理学、概念史研究等视角，分辨对比东亚各国“三子口义”各个时期的传播特点和流行原因。

如果说本书林希逸著作的研究，是纸质文献研究的话，那么林希逸生平的考证，就离不开出土文献和其他碑碣的研究了。中国传统文献学研究的学者，较少跑田野。近二十年来，我很强调田野调查，你研究这个作家的著作，你一定得想方设法到他出生、生长、宦游、以至祖籍地、墓葬地去看看，感受其氛围，通过调查或许还可以寻找到族谱、碑铭、匾额一类鲜为人知的文献资料。从福州城区到林希逸出生、生长地，也即林氏祖居地福清市苏田路途不算远，但调查者来看宗祠、林氏祖墓、碑铭，还得取得当地民众和林氏族人的支持。晚霞克服了种种困难，搜集到了《林氏支祠石碑》《苏田一世祖林则辉公墓》《苏田林意可公墓》《重修竹溪寺碑记》《竹溪禅寺门额》《林氏祠堂内所供奉牌位》《径江林氏祠堂重建纪念碑》《清代竹溪禅寺置办香火田石碑》《榜眼厝旗杆碣残片》《宋竹溪虞翁林先生之墓碑》等重要碑碣文献，又从他地访得《晋江林希逸题刻》一方，林希逸佚文《雪岑诗序》一篇。《宋竹溪虞翁林先生之墓碑》，此碑对了解林希逸的生平有很大的帮助，特别是解决了久悬未决的林希逸生卒年的问题，而且卒年准确到月日。

晚霞博士后从事的是哲学史的研究，文史哲本是一家，当代的学科分类加以细分当然有它的道理。但是到具体研究，文史哲又难分难舍。“三子口义”的研究，晚霞已经进展到这一步，往后还有许多工作可以深入做下去，文献学方面，能不能分别作《老子虞斋口义》《列子虞斋口义》《庄子虞斋口义》三书的集校？能不能作《老子》《庄子》注本引林希逸“口义”研究？能不能点校整理一部林希逸的别集？哲学方面，林光朝—林亦之一—陈藻—林希逸的艾轩学派，能不能再作更深入的研究？

序文开篇说，短期内发表 10 篇 CSSCI，是说什么困难也难不倒晚霞的，并不是说她非这样做不可；说句心里话，我并不鼓励这样做。不用我费口舌，晚霞都会努力的。我时常担心其他学生不够努力，却怕晚霞太过拼命。因此有一句话送给她：一张一弛，君子之道。

2017-09-26

（责任编辑：陈颖）