

闽学研究

(季刊)

2019年第3期(总第19期)

目 录

· 朱子学 ·

南宋涪陵学派的朱学要旨 朱学博(1)

《朱子家训》对现代家风建设的启示 周元侠(7)

朱子学研究的开拓创新

——第十二届“朱子之路”研习营学术综述 江佳凤 鲁 静(14)

· 闽学名家 ·

略论严复的乡土情结与宗教意识

——以阳岐尚书祖庙的倡修为例 杨和平 鲁长安 王优杰(19)

理学理想的躬行者——郑之悌 郑健雄(26)

谈陈如松与《莲山堂文集》 吴 岛(31)

• 闽学文献 •

- 《清白堂稿》手抄本、刊本、排印本诗卷校勘……………蔡振念（42）
- 福州西湖资料拾零（三则）……………王枝忠（46）
- 福建书院研究文献综述……………张根华（50）

• 闽台文化 •

- 明万历末年间台湾赤崁筑城及晚明台湾开发……………涂志伟（59）
- 晚清驻厦传教士创制闽南白话字及编纂闽南方言工具书述考
……………雷阿勇（74）
- 关于闽南学……………陈 耕（84）
- 福安城东旧事考……………蓝炯熹（95）

• 闽学与时代 •

- 创新漳州“非遗”文化的传播途径研究……………雷映青 王志固（111）
- 漳州市古村落保护整治存在问题及对策建议……………胡艳玲（118）

• 序跋 •

- 《崔世召集》点校后记……………陈庆元（121）
- 《蔡忠烈公遗集》点校后记……………陈 茗（123）

Journal of Fujian Studies, No.3, 2019

Contents

The main idea of Zhu Xi's Study of the school of Fuling in the Southern Song Dynasty	Zhu Xuebo (1)
The inspiration of <i>Zhu Xi's Family Precepts</i> on construction of modern family traditions	Zhou Yuanxia (7)
Exploration and innovation of Zhu Xi's study, the academic summary of the 12 th "The Road Of Zhu Xi" study camp.....	Jiang Jiafeng Lu Jing (14)
A brief discussion about Yan Fu's native complex and religious consciousness, using advocating renovation of the ancestral temple of Yangqi's Shangshu as an example	Yang Heping Lu Changan Wang Youjie (19)
Zheng Zhiti, an ideal personal practitioner of Neo-Confucianism.....	Zheng Jianxiong (26)
A discussion on Chen Rusong and <i>The Collection Of literature works written in Lianshan Hall</i>	Wu Dao (31)
The collation of the hand-copied book, printed book and composed printed book of the poetry volume <i>Qingbai Hall Script</i>	Cai Zhennian (42)
A collection of three fragments of information on Fuzhou's West Lake.....	Wang Zhizhong (46)
A summary of the research literature of Fujian's academies	Zhang Genhua (50)

Taiwan's construction of fortification in Chikan in the years of Wanli of Ming Dynasty and the exploitation of Taiwan in the late Ming Dynasty.....	Tu Zhiwei (59)
The study of missionaries in Xiamen in the last Qing Dynasty created vernacular characters of Southern Fujian and compiled reference books of southern Fujian Dialect.....	Lei Ayong (74)
About Southern Fujian Studies	Chen Geng (84)
The study of the old stories which happened in eastern Fu'an city.....	Lan Jiongxi (95)
The study of the innovation of the transmission approaches of Zhangzhou's intangible cultural heritage.....	Lei Yingqing Wang Zhigu (111)
The existing problems in the preservation and rectification of Zhangzhou's ancient villages and possible solutions.....	Hu Yanling (118)
The postscript of punctuation collating of <i>The Collected Works Of Cui Shizhao</i>	Chen Qingyuan (121)
The postscript of punctuation collating of <i>The Collected Works of Cai Zhongliang</i>	Chen Ming (123)

南宋涪陵学派的朱学要旨

朱学博

(重庆大学人文社科高等研究院, 重庆 400044)

摘要: 涪陵学派作为程朱之学西传巴渝的重要一脉, 在宋代理学史上具有独特的学术价值和鲜明的地域色彩。南宋时期以朱熹弟子度正、晏渊及阳枋为代表的涪陵学派除了继承程朱《易》学之外, 对朱子理学思想更有特殊阐发与演进。阳枋自度正处传承朱子“收放心”说, 又自晏渊处传承谢良佐“常惺惺法”, 并着重在敬论、心性论等范畴加以发挥阐释, 最终形成了以此二者为精要的具有地域性特色的朱学分支。

关键词: 涪陵学派; 朱熹; 南宋理学

北宋程颐被贬谪涪陵期间撰写了《程氏易传》, 并由此影响了涪陵地区的一批学者儒士, 其中以谿定最为著名。谿定精通《易》学, 承接程子之学, 开涪陵学派。南宋时期, 巴渝地区的谿氏后学度正、晏渊追随朱熹游学, 并将朱子之学西传巴渝。二人弟子中又以巴川阳枋最为著名。度正、晏渊、阳枋一方面精研《易》学, 另一方面又继承发展程朱理学, 成为南宋时期涪陵学派的中坚力量。涪陵学派不言而喻成为程朱之学在巴渝地区传播的关键一环, 亦是程朱之学的重要支脉。而《易》学和程朱理学也成为南宋涪陵学派最为重要的学术内涵。在以往研究中, 对于涪陵学派的《易》学讨论较多, 但对其朱子之学的要旨特色研究尚不充分。正如胡昭曦先生所指出的: “涪陵学派先是程颐之教, 再是闽学之传, 又有巴蜀学术和地方学术传统, 其学术内涵和特色尚需综析。《易》学的传承与发展, 确为这个学派的突出优势和特色, 但对于经学的其他内容和儒学的其他经典的讲论著述, 还需展开深入发掘探究。”^①故今就度正、阳枋等著作学说, 结合其他宋代文献, 对其继承阐发朱学要旨的问题作一探讨。

一、收放心与求放心

收放心与求放心的概念最早来自于《尚书》和《孟子》, 《尚书·毕命》云: “虽收放心, 闲之惟艰。”^②《孟子》云: “人有鸡犬, 放则知求之。有放心, 而不知求。学问之道无他, 求其放心而已矣。”孔颖达《尚书正义》中释“放心”为“放佚之心”, 而《孟子疏》释云“放散之心”^③。概括来说, 两书中的“放心”都是指放纵横肆之心, 没有收束。这与现代汉语的意思有很大区别。

起初二程关于“放心”的讨论并不多, 但非常重要是将这个命题率先与“善”进行了联系。小程云: “放心, 谓心本善, 而流于不善, 是放也。”^④此外, 大程在论及如何存守“精气神”三者

基金项目: 2018 年重庆社科规划项目 (2018BS21)

作者简介: 朱学博, 男, 安徽合肥人, 重庆大学人文社科高等研究院讲师。

① 胡昭曦: 《宋代蜀学转型的再探讨》, 《湖南大学学报》(社科版) 2015 年 6 期。

② 《十三经注疏·尚书正义》, 上海: 上海古籍出版社, 1997 年, 第 245 页。

③ 《十三经注疏·尚书正义》, 上海: 上海古籍出版社, 1997 年, 第 2752 页。

④ 《二程集》, 北京: 中华书局, 2004 年, 第 208 页。

时说：“此三者，人终食之顷未有不离者，其要只在收放心。”^①大程之言主要侧重工夫论，而小程则关系到本体论。小程将放心之心阐释为“善心”，是基于人本心为善的逻辑起点，这里的心实际是道德之心。这一命题引起了朱熹的注意，其后朱熹继承了程子的这一观点并加以阐发。譬如《朱子语类》云：“收放心只存得善端，渐能充广，非如释氏徒守空寂，有体无用。”^②又云：“学者须是求放心，然后识得此性之善。人性无不善，只缘自放其心，遂流于恶。”^③在程朱的理论中，由于人本心是善的，流于恶是因为放纵，所以才要“收放心”、“存得善端”。同时朱子之说也透露出了工夫修持的意味，因为约束收住“放心”，绝非佛教“徒守空寂，有体无用”之说，而是注重体用实践的。

进一步，朱子对于“收放心”与“求放心”的方法也有更加细微的阐释，而且在其观点中，所谓机械的讲究“收”与“求”并非可取，朱子的工夫修持更加精微。譬如其曾直言：“孟子云求放心，已是说得缓了。心不待求，只警省处，便见我欲仁斯仁至矣。”^④也就是说，朱熹强调的不是主观刻意的去“求”或“收”，而是一种反身自省。其多次强调过“放心”、“不用擒捉他，只是要常在这里”、“只是常常省察，照管得在便得，不可用心去把持擒捉他”。^⑤这种突出静观自得，反对主观强求，一方面体现出一种心我和一的理念，另一方面也是以人心本善为逻辑起点的，否则不可能会有“不用擒捉他”、“常在这里”。

这种方式朱熹在联系格物致知的工夫论中也作过发挥。其云：“致知格物，固是合下工夫，到后亦离这意思不得。学者要紧在求其放心。若收拾得此心存在，已自看得七八分了。”^⑥又云：“既能收其放心，德性自然养得。不是收放心之外，又养个德性也。”^⑦首先以朱子的观点，“收放心”已经成为格物致知紧要的一种法门，必须要“求其放心”、“收拾得此心存在”，才能保持住格物致知的工夫。其次进一步“收放心”又是德性养成的重要法门，与上文反身自省、“不用擒捉”一理同源的是，德性养成也不是刻意于外在求取养成，而是德与内心统一关照，收其放心而自然养得。这种涵养浹洽、主观自得的体悟方式，实际在朱熹的很多理论中都有宣说和贯彻。

此外，正如程朱一派宗尚的“涵养须用敬”、“敬字是圣门第一要义”等理念，朱熹也将“求放心”与主敬观联系起来。其云：“敬字，前辈都轻说过了，唯程子看得重。人只是要求放心。何者为心？只是个敬。人才敬时，这心便在了。”^⑧又云：“孔孟只教人求仁，求仁只是主敬、求放心。若能如此，道理便在这里。”^⑨统合来看，“求放心”是朱熹心论中的重要概念，其与敬论、仁论都有很密切的联系，只有通过“求放心”或“收放心”这一修持涵养的工夫，儒者才有可能秉仁主敬，须臾不离，才成达到孟子所谓的“我欲仁而斯仁至”。

而朱熹之后，南宋的涪陵学派也非常重视继承和发展“求放心”之说。首先，朱子之学与涪陵学派的渊源须略作交代。朱熹门人中有涪陵晏渊、巴川度正二人，继承朱子衣钵后回到巴渝地区为官或传教。阳枋《字溪集》中曾言：“考亭之门从游者众，自蜀而往者，惟涪陵晏公、巴川度公。”^⑩可

①《二程集》，北京：中华书局，2004年，第10页。

②黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，2007年，第1413页。

③黎靖德编：《朱子语类》，第203页。

④黎靖德编：《朱子语类》，第151页。

⑤黎靖德编：《朱子语类》，第604页。

⑥黎靖德编：《朱子语类》，第292页。

⑦黎靖德编：《朱子语类》，第370页。

⑧黎靖德编：《朱子语类》，第208页。

⑨黎靖德编：《朱子语类》，第113页。

⑩阳枋：《字溪集》卷十二《行状》，《文渊阁四库全书》第1183册，上海：上海古籍出版社，2003年，第470页。

以说，晏渊、度正二人是南宋中后期朱学西传巴渝的重要学者。而二人之徒巴川阳枋，更承接发展师说，成为南宋后期涪陵学派的殿军。

由于晏渊的著作亡佚，今人只能从度正和阳枋的文集中了解他们具体的论说与阐释。首先，度正曾多次表示自己“得收放心一言以归”，其非常看重这一学说，在撰写《晦庵先生画像赞》时，还特别提及：“正也狂简，先觉是希。曰收放心，勉焉庶几。敢不服膺？”^①而有趣的是度正在《书晦庵〈易学启蒙〉后》一文中专门介绍了自己是如何接触到朱熹的“收放心”说，其云：

一日，先生使人呼之，亲以《古今家仪》一书、了翁《台州谢表》一道、书稿一纸、笔一束授焉。正退，阅其书稿，其一《答王岷秀才书》，论为学以收放心为本，及读书之法。^②

根据此段论述，朱熹是专门交给度正一批学习资料，其中包含朱子的部分书稿，书稿中的《答王岷秀才书》一文“论为学以收放心为本”。王岷，字晋辅，吉州（今江西吉安）人。度正提及的文章今存于朱子文集中，即《答王晋辅》，其云：“为学大概，且以收拾身心为本。更将圣贤之言，从头熟读，逐字训释……未可便肆已见，妄起浮论也。”^③由书信内容看，朱子这里的“收放心”主要是就读书治学而言的，意在强调要将圣贤之言字字熟读落实，不可“便肆已见，妄起浮论”。当然，从上文的论述我们知道，朱熹的“收放心”说内涵很广，除了涉及为学，还有敬论、仁论，也是重要的工夫修持方法。在度正求学朱门的起初阶段，其先接触与留心的自然是读书为学之法，这也是朱子授于其此文的主要用意。虽然其后的学习过程没有记载，但可以想见有关“收放心”说的其他内容度正也必然会接触学习。上文《晦庵先生画像赞》的落款是“嘉定十年门人度正书”，是年其五十一岁。应该说最开始的“收放心”与为学方法的教诲对度正影响很大，以至于其回到渝州后也念念不忘，终身服膺。

其后度正的高徒巴川阳枋，进一步继承此学。阳枋在回忆自己学问渊源的时曾多次强调：

某晚学亡奇，尝从性善先生（度正号性善）游，获闻晦翁求放心之说。又从涪陵晏先生游，获闻上蔡惺惺法之说。^④

也就是说阳枋学术最为看重的两端，一者是由度正传承的朱子求放心之说，一者是由晏渊传授的谢上蔡惺惺法之说。这是南宋中后期涪陵学派最为重要的衣钵心传。

阳枋曾详细记录过度正传授此说的原委。起初阳枋拜入度正门下，“居数月，性善（度正号）语之曰：‘子学问包括，只欠一以贯之。’因曰：‘但收放心，令勿忘，而常敬自然，随处透彻。’”随后，度正曰：“昔东坡讥伊川拘，伊川曰：吾日履安地。”数日后，阳氏又拜见度正，曰：“自体认师言，真见得伊川所履，真如大官路，快活气象使人寝不寐，脚不住。”度正矍然曰：“子胸中透澈矣！”^⑤

这段往来开悟尤其引人注意的是，最后一句度正教诲阳氏“但收放心”、“常敬自然，随处透彻”云云，正与上文所引朱熹“既能收其放心，德性自然养得。不是收放心之外，又养个德性也”、“人只是要求放心。何者为心？只是个敬。人才敬时，这心便在了”、“不用擒捉他，只是要常在这里”等理论一脉相承，互相照应。为了更好的阐释“求放心”之说，阳枋更在前辈的基础上，创作了《求放心箴》一文，曰：

① 度正：《晦庵先生画像赞》，《全宋文》第301册，上海：上海辞书出版社，2006年，第173页。

② 度正：《书晦庵〈易学启蒙〉后》，《全宋文》第301册，第128页。

③ 顾宏义：《朱熹师友门人往还书札汇编》，上海：上海古籍出版社，2017年，第2678页。

④ 阳枋：《上淮西帅黄州杨伯洪论时政书》，《全宋文》第325册，上海：上海辞书出版社，2006年，第314页。

⑤ 阳枋：《字溪集》卷十二《行状》，第443页。

人秉良心，万里包括。心有动静，该贯事物。方其静时，虚灵湛寂。公私界限，精明别白。应感而动，理欲萌蘖。同行异情，遂判得失。以静制动，何事非得。动而忘静，为是物役。求则得之，罔间食息。放不知求，蔽固没溺。愚知圣狂，相去丝忽。危哉微哉，圣言不易。致知力行，兢兢朝夕。^①

从此文阐发可见，阳枋是极其重视朱子一派的心论的。同时他对于克制收束放纵横逸之心非常强调。“放不知求，蔽固没溺。愚知圣狂，相去丝忽”，由于心念的收纵仅仅在丝忽之间，所以必须时刻修持力行，“兢兢朝夕”。阳枋在《与族孙恪书》中也曾表示：“学者当于念虑一萌之初，剪断私意，只令向中正一脉里行，莫待到事上方觉，便是悔亡。”^②这与程朱之学申说在私欲未发之时屏除克制是一脉相承的。同时上文中提及的“方其静时，虚灵湛寂。公私界限，精明别白”、“以静制动，何事非得”等言，可以与朱熹、度正所提倡的反身自省，静观自得相对应。正如朱子一再强调的，“收放心”或“求放心”不是向外去擒捉它，度正亦以“常敬自然，随处透彻”诠释并教育阳枋。应该说阳枋“虚灵湛寂”、“以静制动”的主张都是继承这些论断。而这其中有透露出了些微与惺惺法的关联。

二、常惺惺法

正如前文提及，阳枋自言其从度正处“获闻晦翁求放心之说”，又从晏渊处得“上蔡惺惺法之说”。这两点是南宋涪陵学派传承程朱之学最重要的法门，也是其学派的特色。

所谓“上蔡惺惺法之说”，是指上蔡先生谢良佐将禅宗的“常惺惺法”引入儒学，成为宋代理学重要的涵养修持方法。关于此说由禅入儒并不断演化的问题，朱汉民先生《“常惺惺”的儒学化演变》^③一文已有讨论，兹不赘述。因“惺”字有清醒之意，原本禅宗的“常惺惺法”是指保持内心的清醒寂静，澄澈无物。当然禅宗宣扬的四大皆空之学并非儒家所认同，但“常惺惺法”中的反身自省、性体清静、静中有觉的内涵，对理学修持大有帮助。所以谢良佐将“常惺惺法”改良化用，其云：“敬是常惺惺法，心斋是事事放下，其理不同。”^④即将“常惺惺”与“持敬”联系起来，认为时常保持自省警醒，正是修己持敬的工夫。这便使原本禅宗的空虚之说，转变为理学的格致工夫。后来朱熹继续发扬和完善谢氏的论点，其云：“敬只是常惺惺法，所谓静中有个觉处，只是常惺惺在这里，静不是睡着了。”^⑤又云：“须是常惺惺省察，不要放过。”^⑥不过朱熹比起谢良佐，更加注意到“常惺惺”除了作为工夫论中的主敬法门，还涉及心性论中重要的内涵和命题。朱子云：

惺惺，乃心不昏昧之谓，只此便是敬。今人说敬，却只以‘整齐严肃’言之，此固是敬。

然心若昏昧，烛理不明，虽强把捉，岂得为敬？^⑦

也就是说“常惺惺”法包含了内在的道德自律、格致工夫、自发的心性觉悟。外在践履的“整齐严肃”和内在心性的“常惺惺”是要统合起来的。

① 阳枋：《与族孙恪书》，《全宋文》第325册，第355页。

② 阳枋：《与族孙恪书》，第355页。

③ 朱汉民：《“常惺惺”的儒学化演变》，《孔子研究》2016年第2期。

④ 谢良佐：《上蔡语录》，《朱子全书外编》第3册，上海：华东师大出版社，2010年，第30页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，第2849页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》，第2850页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》，第373页。

涪陵学派继承并发展了谢良佐和朱熹的“常惺惺”说。阳枋对族孙阳恪提到度正向其传授此说：

予向从性善游，诲以读程氏及洛中诸贤性理之学，及朱文公提撕惺惺之说。^①

这里所谓“提撕惺惺”之说，实际就是“常惺惺法”，即警醒自觉。《朱子语类》曾载其言：“此一个心，须每日提撕，令常惺觉。顷刻放宽，便随物流。”朱子亦确实多次提及“提撕省察”一词，并云：“人之一心本自光明，常提撕他起，莫为物欲所蔽。”^②不过朱熹较之谢良佐等，更发展出了对外在“整齐严肃”和内心“惺惺”统合的要求主张，即外在的践履工夫与内心的主敬工夫同样重要。如其云：“若无整齐严肃，却要惺惺，恐无捉摸，不能常惺惺矣。”^③

同属朱门高足的陈淳在《北溪大全集》对此亦作了阐释，其言：“敬极难下手做，如整齐严肃、戒谨恐惧犹可勉为，而主一无适、常惺惺者难勉为也。毋乃分析之过，却是未曾下手。如实下手做，只整齐严肃则心便一，只戒谨恐惧、提撕警觉，便常惺惺。”^④

但是不得不说，涪陵学派并没有继承朱子“整齐严肃”和内心“惺惺”统合的精要。以现今的文献来看，晏渊、阳枋等人的学说，主要是强调内心的“惺惺”，对“整齐严肃”之说并无发挥。可见，同属朱门的度正、晏渊等与陈淳对老师的学说体会不同，因而也发展出不同的路径。在这一点上说，涪陵学派的“惺惺法”是更接近上蔡先生谢良佐的，也无怪乎阳枋总是提及自己是得“上蔡惺惺法之说”。

除了度正之外，晏渊是最主要传授其“常惺惺法”的老师，据载：

（阳枋）作《阴阳消长图》以进，晏熟视久之，喜曰：“曩欲作此，呈考亭而未也。大抵一气不顿进，一形不顿亏。今子得之，始可与言《易》也矣！乃以一正八悔见乃谓象之旨、思无邪、毋不敬、惺惺法授之。公豁然有觉，故因雨后赋诗，有曰：‘霹雳一声风卷去，谁家水馆夕阳天。’”^⑤

很值得玩味的是最后阳枋在开悟之后所吟诵的诗句：“霹雳一声风卷去，谁家水馆夕阳天。”正是一种暴风骤雨之后，夕阳水榭，澄净空明的景象。后来阳枋在与友人宋东山的书信中曾云：“林下步月，最好验夜气。世人于此时都只酣睡，全不惺惺。寿卿如此，自得诚所忻诵。但恐只见得静中静，更须识静中动，又须认得动中静。”^⑥

“夜气”原本是《孟子》中最先提出的概念，程朱理学将其阐发为静夜自省所生发的良知善念而特别看重。朱子曾援引：“伊川云：‘夜气所存，良知良能也。’”并发挥言：“气只是这个气，日里也生，夜间也生。只是日间生底，为物欲梏之，随手又耗散了。夜间生底，只聚得在那里，不曾耗散，所以养得那良心。”^⑦仔细体贴可以发现，阳枋认为在静夜月下散步验气，是一种极好的“常惺惺”修行法门，因为这时世人“都只酣睡，全不惺惺”，换言之是我自要“惺惺”。而进一步阳枋强调“更须识静中动，又须认得动中静”。即“惺惺”的目的不是为求静，而是求动静相生相济，这是儒家与禅宗最大的区别，绝不可流于一味的空虚寂静。此外，无论是林中月夜，还是上文的暴风骤雨、夕阳水榭，我们发现阳枋是善于从自然灵妙的情境体贴人的心性境界。其实阳枋在八十岁暮年教育二子时还说过：

① 阳枋：《与族孙恪书》，第355页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，第292页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》，第371页。

④ 陈淳：《北溪大全集》卷三十五，《文津阁四库全书》第1173册，第32页。

⑤ 阳枋：《字溪集》卷十二《行状》，第442页。

⑥ 阳枋：《与宋东山书》，《全宋文》第325册，第368页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》，第1397页。

吾夜寝惺惺，澄神静虑，以观万化之变，所谓：“乐天知命吾何忧，穷理尽性吾何疑。”^①

随后“乐天”两句是出自王通《中说》，但值得注意的是前面其所言的“夜寝惺惺，澄神静虑”最后达到“以观万化之变”，这已经是将上文所说的作为一种主敬自省工夫的“常惺惺法”，推进到了一种“观万化之变”的格致涵养的至高境界。这也正是其所谓的识得“静中动、动中静”的另一种诠释。

最后还值得强调的是，虽然如上文所述，以阳枋为代表的涪陵学派对“常惺惺法”的继承和发展，与朱门的陈淳等有所不同。陈淳更为注意的阐发朱子外在“整齐严肃”和内心“惺惺”统合的主张，甚至直言无外在“整齐严肃”，不可能有内在“惺惺”。这点上说涪陵学派仅言内心“惺惺”、澄净自省的涵养工夫，稍有偏离朱子而近谢良佐的倾向。但从阳枋晚年所述的“夜寝惺惺，澄神静虑，以观万化之变”，那么涪陵学派通过内心的涵养工夫，亦发展出向外观照，观万化之变的学理。这一点是其发展“惺惺法”的贡献。

三、结论

综上所述，“收放心”和“惺惺法”是南宋涪陵学派最为看重的朱学要旨，以度正、晏渊、阳枋为代表两代学者结合自身特色继承和发展了这两个重要的命题。当然，通过上述讨论，可以比较明显地看出这两者之间颇具关联。一者都涉及涵养修持的工夫论，二者是在程朱一派的心论、敬论中有很深联系。虽然上文提及“惺惺法”原本是谢良佐援禅入儒，丰富程门敬论的学说，但我们看到最后涪陵学派已经将其发展为“观万化之变”、“识静中动、动中静”的法门。而前文提及的“收放心”的内涵中，度正以“常敬自然，随处透彻”诠释并教育阳枋，而阳枋阐发出“心有动静，该贯事物”、“虚灵湛寂，以静制动”等论断。当然，如上文所引朱子言：“敬字，前辈都轻说过了，唯程子看得重。人只是要求放心。何者为心？只是个敬。”那么其与谢良佐最初为了体贴“主敬”而引入“惺惺法”一样，都是程朱一脉敬论的重要内涵。此外，阳枋还阐释过涪陵学派的这套心性之学的进阶次序：“此学须以思无邪为先，然后继之以毋不敬的功夫。盖心应万事，天下无一件事不是自家当为的。只喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲易以移人，须要见得此七件如何是正，如何是邪，如何是酌中的道理。觑得分晓，方可主一无适。”^②极其相似的是朱门的陈淳也有类似的阐发：“敬者，主一无适之谓，所以提省此心，使之常惺惺，乃心契乎其道。”^③凡此种种都透露“收放心”和“惺惺法”之间的学理联系，也可见朱门后学所形成的不同流派之间的异同变化。

① 阳枋：《字溪集》卷十二《行状》，第468页。

② 阳枋：《与族孙恪书》，《全宋文》第325册，第355页。

③ 陈淳：《北溪大全集》，第596页。

《朱子家训》对现代家风建设的启示

周元侠

(福建社科院哲学所, 福建 福州 350001)

摘 要:《朱子家训》是南宋朱熹为后人所作的家族规约,在世界朱氏联合会公布之前,世人皆称明末清初朱柏庐的《治家格言》为《朱子家训》。虽然《朱子家训》的知名度和影响力没有《治家格言》广泛,但作为大理学家的手笔,《朱子家训》词约义丰,体系完整,蕴含着深刻的理学思想以及丰富的家庭教育理念。朱熹提出的重德性、明人伦,讲理义、明是非,读诗书、重礼义,修己为本、穷达由命等观念对现代家庭教育以及家风建设都具有一定的启发意义。

关键词:《朱子家训》; 家风建设; 家庭教育

2016 年 12 月 12 日,习近平总书记在会见第一届全国文明家庭代表时指出:“家庭作为构成社会的基础元素,是人生的第一所学校。不管时代发生何种变化,不论生活格局将会有怎样的变动,我们都要重视家庭建设,注重家庭、注重家教、注重家风。”^①随着社会的不断发展,人们的生活方式和思想观念也发生了重大变化,但家庭和谐始终是社会和谐的重要组成部分。然而,从社会现实看,当前教育虽然取得了很大的发展和进步,但在家庭教育、学校教育中普遍出现了一些前所未有的问题,为此,习近平总书记在不同场合反复强调要注重家庭、家教、家风建设。在这一现实背景之下,重读《朱子家训》,发掘其中的家庭教育思想以及家风建设观念,是非常必要的。

谈及《朱子家训》,人们首先想起的往往是明末清初朱柏庐的《治家格言》,这是因为南宋朱熹所著的《朱子家训》最初只在朱氏家族内部流传,没有被收录到广为流传的朱子文集中,因此很多有关家训的著述也很少提及《朱子家训》。直到 20 世纪 90 年代中期,世界朱氏联合会的成员公布了朱氏家谱中的《朱子家训》,人们才意识到朱熹原来也撰写过《家训》。与只有 524 字的《治家格言》相比,《朱子家训》更加简短,只有 317 字,其中却蕴含了深刻的儒家基本理念以及丰富的家庭教育观点,体现了朱子对家庭教育、家风建设的基本理念,对现代教育存在的诸多问题有很大启发。

一、《朱子家训》的流传及基本特色

在世界朱氏联合会公布《朱子家训》之前,《朱子家训》一直保存在福建的朱氏家谱中,朱氏后人曾两次将之收入朱子文集中,分别是与朱柏庐同时代的朱培于明嘉靖四十一年(1562)辑佚的《大全集补遗》,以及朱熹十六世孙朱玉于清雍正八年(1730)补订的《朱子文集大全类编》,此时皆以“家训”为名,到清晚期和民国期间朱氏宗谱中则演变成“朱子家训”或“文公家训”四字

作者简介:周元侠,女,山东临沂人,福建社科院哲学所副研究员,哲学博士。

^① 习近平:《在会见第一届全国文明家庭代表时的讲话》,《光明日报》,2016 年 12 月 16 日,第 2 版。

之称。^①“尽管有这两个文集的出版,然而除了1692年在日本出版了双语版的《朱子家训》之外,《朱子家训》在朱氏家族之外并没有引起广泛的注意。”^②

在1996年《朱熹集·外集》出版之前,《朱子家训》“甚至都没有收录进已被广泛收集的朱子文集中”^③。就在同一年,世界朱氏联合会编辑出版了《朱子家训》,并在《世界朱氏联合会讯》第四期发表了5篇论文,论述了朱子《家训》的重要性及其当代价值,这仍限于朱氏宗亲内部的交流。直到2002年《朱子论坛》发表了一组关于《朱子家训》的论文,这是第一次在公众视野中解读《朱子家训》。显然,《朱子家训》重新进入学界的视野,离不开世界朱氏联合会成员的推广,从20世纪90年代中期世界朱氏联合会将《朱子家训》作为一个自我修身和公共伦理的指导原则,到2010年朱杰人教授提出《朱子家训》是中国对普世价值的贡献,并开始组织国外学者翻译《朱子家训》,这是朱氏宗亲逐渐深入推进的过程^④,也是《朱子家训》所蕴含的家教理念仍有其现代价值的必然结果。

家训是中华民族的重要文化传统,据统计,中国古代家训类著作公开刊行的有一百余种。与许多知名家训相较,《朱子家训》的最大特色莫过于语言简洁、义理系统而深邃、内容偏重道德修养。《颜氏家训》作为最早的家训体例著作,共有七卷,包括人文之理、治家之要、为人处世之道、治学问道之径,还包括为官出仕之箴、为文制艺之技等,包罗万象,近乎一本家庭教育的百科全书。与普遍重视道德伦理教育的宋代家训相比,《朱子家训》的特色同样突出。司马光的《温公家范》凡十卷,除第一卷讲治家,其余详细论述从祖、父、子、女到兄弟、妻、甥、舅、姑等家庭成员的定位及相互关系的规范,此书多用具体的历史故事来阐释自己的理论,所以内容相对通俗,篇幅相对冗长。吕祖谦的《吕氏家范》凡六卷,卷一宗法,卷二昏礼,卷三葬仪,卷四祭礼,卷五学规,卷六官箴,主要关注家庭礼仪和为学入仕之道。与四百年后朱柏庐的《治家格言》相较,《朱子家训》同样简短易读,但更注重阐发儒家义理。田浩指出:“相较朱熹的《家训》而言,朱柏庐的《治家格言》更加注重实际。它较少关注道德上的自我修养(当然这在《朱子家训》中已充分展示,难以超越),而更加侧重经济问题。”^⑤

作为大理学家的著作,《朱子家训》比较注重对儒家基本义理的阐发,较少涉及具体行为礼仪,这是因为关于家庭或儿童礼仪行为的内容已经体现在他的《童蒙须知》《小学》《训蒙绝句》以及《家礼》等著述中。在撰写以上著述时,朱熹大量借鉴了《温公家范》《吕氏家范》的内容,比如《童蒙须知》凡五卷,分为衣服冠履、语言步趋、洒扫涓洁、读书写文和杂细事宜,主要规定了儿童的具体行为规范。《小学》共十一卷,分为立教、明伦、敬身、稽古、嘉言、善行六个主题,其中关于嘉言善行的部分借鉴了《温公家范》“杂采史事”的写法。《家礼》共有五卷,分别为通礼、冠礼、婚礼、丧礼、祭礼,主要涉及普通庶民家庭日常礼仪和人生礼仪。《童蒙须知》《小学》《家礼》等大量吸收了《温公家范》《吕氏家范》各类礼仪和行为规范的内容,成为中国乃至东亚对儿童、普通民众施行社会教化的重要指导,而《朱子家训》则是朱熹将所有的礼仪准则和日常行为规范予以形而上学的哲理化,采用精练、对偶的语言进行表述,从而摆脱了芜杂冗长的弊端,表达了传统家训中最根本、最精髓的思想,一方面体现了朱熹对后人的家庭教育和家风建设理念,另一方面,也集中体现了儒家家庭教育的核心理念以及中华民族传统价值观的精髓。

① 夏 芬:《治家之经〈朱子家训〉》,成都:西南交通大学出版社,2018年,第5页。

② 田 浩:《〈朱子家训〉之历史研究》,朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第34页。

③ 田 浩:《〈朱子家训〉之历史研究》,朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第34页。

④ 田 浩:《〈朱子家训〉之历史研究》,朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第33-47页。

⑤ 田 浩:《〈朱子家训〉之历史研究》,朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第35页。

二、《朱子家训》的家庭教育理念及其家风传承

《朱子家训》用 317 个字浓缩了传统儒家德性优先、理义至上、诗书传家、修己为本等核心理念，按照《朱子家训》的行文顺序，依次阐发如下：

第一，明人伦、亲师友、重德性。《家训》开头曰：“君之所贵者，仁也。臣之所贵者，忠也。父之所贵者，慈也。子之所贵者，孝也。兄之所贵者，友也。弟之所贵者，恭也。夫之所贵者，和也。妇之所贵者，柔也。事师长贵乎礼也，交朋友贵乎信也。”^①这段话开宗明义，把明人伦、亲师友看作家庭教育的核心内容。这种观点符合传统儒学的观点，但又略有差异，传统儒家把明人伦看作教育的总目标，无论家庭教育还是书院教育，概莫能外，所以朱熹在《白鹿洞书院揭示》中开头便提出“五教之目”，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。朱熹进一步解释说：“尧舜使契为司徒，敬敷五教，即此是也，学者学此而已。”^②朱熹这段注释出自《孟子》，即“圣人……使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。^③在《家训》中，朱熹对传统五伦做了展开和扩充，即君仁臣忠，父慈子孝，兄友弟恭，父和妇柔，在君臣、父子、兄弟、夫妇四伦之后，朱熹着重突出了师友的重要性，将儒家所讲的传统“五伦”扩充为六伦。

《家训》首先提出君仁臣忠，这是对君臣有义的具体展开。在封建大一统的社会体制下，读书人的理想出路就是入仕，子路说：“不仕无义，长幼之节不可废也；君臣之义，如之何其废之？”^④读书人即便辞去官职，远走江湖，仍免不了“处江湖之远则忧其君”^⑤，在这种现实下，儒家不能不讲君臣之义，只是在很多儒者看来，君仁臣忠具有一定的相对性。孟子主张道德高于权位，认为“古之贤王好善而忘势；古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之”^⑥，荀子明确提出“从道不从君”^⑦，朱熹也是出于这种儒家传统，一再以“正心诚意”劝说宋孝宗，险些被治罪。要之，君臣之义并不必然意味着愚忠愚孝，至少在孟子、荀子、朱子那里都强调君臣义务的相互性。

父子、兄弟、夫妇三伦是主要的家庭伦理，其中父子兄弟是血缘关系，而夫妇则是所有伦理关系的前提，所谓“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”^⑧。要之，这三种家庭伦理在任何时代任何社会体制下都是家庭中的主要形式，家训作为家庭内部成员遵守的规范，如何正确处理家庭伦理关系是重中之重。相较于诸多家训的长篇大论，《朱子家训》用最简练的语言表述了明人伦的重要内容。

在传统儒家五伦中，除君臣、父母、兄弟、夫妇等相对稳定的伦理之外，朋友之伦则体现了自由选择性，儒家认为，朋友对于为学修德非常重要，孔子说：“益者三友，损者三友。友直，友谅，

① 朱杰人编：《朱子家训》，上海：华东师范大学出版社，2014 年，第 1 页。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷七十四《白鹿洞书院揭示》。

③ 《孟子·滕文公上》。

④ 《论语·微子》。

⑤ 范仲淹：《岳阳楼记》。

⑥ 《孟子·尽心上》。

⑦ 《荀子·子道》。

⑧ 《周易·序卦传》。

友多闻,益矣。友便辟,友善柔,友便佞,损矣。”^①传统五伦没有单独列出师生之伦,大概将师生比作父子伦,而朱熹则把师生伦单独列出,主张“事师长贵乎礼”,在此前提下,“诗书不可不读”“礼仪不可不知”“子孙不可不教”“斯文不可不敬”才能落实。毋庸置疑,朱熹希望后人能传承其尊师重道的家风,事实上,尊师重道是所有书香门第的共同家风。

明人伦适用于血缘关系清晰的家族内部,而对于不存在亲情的社会公共场合,年龄大小则是重要的考量因素,所谓“见老者,敬之。见幼者,爱之”^②。然而,朱熹认为年龄大小不是绝对的标准,道德高低才是决定性因素,即“有德者,年虽下于我,我必尊之;不肖者,年虽高于我,我必远之”^③。这是对孟子的继承和发展,孟子曰:“天下有达尊三:爵一,齿一,德一。朝廷莫如爵,乡党莫如齿,辅世长民莫如德。”^④《家训》通篇不提爵,只关注德和齿,与“乡党莫如齿”相较,朱熹更明确地推崇德,这体现了《朱子家训》重德性的基本要求。作为长辈对晚辈的训诫,朱熹明确指出不要迷信年龄、资历的权威,这就给年轻人留下自由思考、理性选择的空间,同时对那些打算倚老卖老的长者也是一种告诫,只有不断完善自己的德性,才能得到晚辈的尊重。尊老爱幼固然是中华民族的传统美德,德性至上也同样是中华文化的核心价值观。

第二,明是非,别善恶、讲理义。明人伦是从正面提出家庭教育的核心内容,接下来朱熹以训诫的语气提出为人处世中的主要行为原则。关于为人处世的信条、禁忌几乎是所有家训的重要内容,也是儒家思想的重要组成部分,所以黑格尔说孔子“只是一个实际的世间智者,在他那里思辩的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的东西”^⑤。从理论系统的思辨性来看,道德教训是儒家的短处,但从人生哲学角度来看,这恰是儒家的长处。《家训》此段的中心思想是正确处理人与己、人与物、人与事之间的各种关系,重点是人与己的关系。针对人们喜欢攀比的毛病,朱熹提出:“慎勿谈人之短,切莫矜己之长。”^⑥面对别人的仇怨或过错,朱熹告诫说:“仇者以义解之,怨者以直报之,随遇而安之。人有小过,含容而忍之;人大过,以理而喻之。”^⑦以直报怨、随遇而安、宽容忍耐都是儒家的一贯主张,至今仍是很多家庭的信条。“以义解之”“以理喻之”则表明朱熹的理学立场,即判断是非对错的标准是正义、天理,而不是个人情感深浅、关系亲疏。面对别人的过失要视情况而定,面对别人的过错,或者忍耐宽容,或者以理劝说,坚持公理至上。在日常生活中,明辨善恶要秉承严于律己、宽以待人的原则,朱子告诫后人对待自己要严格区分善恶,做到“勿以善小而不为,勿以恶小而为之”^⑧。而对于别人的行为则要遵守隐恶扬善的原则,多宣扬善言善行,不要宣扬恶言恶行。就道德修养和人格的养成角度讲,多关注善言善行比过多地关注并宣扬别人的恶行恶言更有正面意义。

家训虽是家族内部的规范,但绝不能视之为“私法”,《朱子家训》全文都是核心理念和行为原则,几乎不涉及某项具体行为规范,自然也不涉及处罚措施,在朱熹看来,“处世无私仇,治家无私法”,即传统家训、家法都要遵守国法。这与理学家重视公私之辨有关,理学家常批评佛老自私,他们认为,能够做到无私,就是存天理。在崇尚理义的信念下,才能真正做到公平对待人和己、人和物、

①《论语·季氏》。

②朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

③朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

④《孟子·公孙丑下》。

⑤黑格尔:《哲学演讲录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1996年,第119页。

⑥朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

⑦朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

⑧朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

人和事之间的关系,所谓“勿损人而利己,勿妒贤而嫉能。勿称忿而报横逆,勿非礼而害物命”^①,在日常生活才能真正坚持“见不义之财勿取,遇合理之事则从”^②。要之,这段关于为人处世、待人接物的内容最能体现“家训”之“训诫”的特点,多使用“勿”“莫”“无”等禁止语,与开头的肯定语气形成鲜明的对比。

第三,读诗书,知礼义,恤孤弱。朱熹是最看重读书的理学家,一生读书、著书,并且专门总结出《读书法》,前文的亲师友与此处读书知礼相辅相成,朱熹告诫子孙道:“诗书不可不读,礼义不可不知。”^③儒家认为,儒者为学既要养成良好的德性,还要掌握广博的知识,二者不可偏颇,所以颜渊自言:“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼”^④。孔子说:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”^⑤尤溪县博物馆存有朱熹手迹板联四块,其中一块为:“读书起家之本”,与此处“诗书不可不读”可互相发明。

然而,重视读书并不意味着“两耳不闻窗外事,一心只读圣贤书”,朱熹提出“子孙不可不教,僮仆不可不恤,斯文不可不敬,患难不可不扶”^⑥。僮仆、患难代表社会弱者,在儒家看来,读书是为了教养儿童,一个有文化、有教养的读书人必须怀恻隐之心,所谓“恻隐之心,仁之端也”^⑦,如果对弱者存有不忍之心,扩而充之,就能对更多的人施行仁爱,最终担负起服务人民、造福社会的责任。《朱子家训》提出读书知礼不仅是追求知识,更是修养心性,培养自身的社会责任感、担当感,这种担当有对道义、斯文的担当。何谓斯文?孔子说:“天之未丧斯文也,匡人其如予何?”^⑧对道义的担当亦包含体恤底层百姓的社会责任,所以要敬“斯文”、扶“患难”,这也体现了《朱子家训》所蕴含的家国情怀、天下情怀。

第四,修己为本,穷达由天。《朱子家训》全文都在告诫子孙要如何处理社会伦理关系、人我关系、人物关系等,根本没有谈到如何获得财富、如何做官、甚至如何考取功名等具体目标或结果,这些内容恰恰是现代教育所关注的焦点。《朱子家训》从儒家天命观角度给出修己的不确定结果,即“守我之分者,礼也;听我之命者,天也。人能如是,天必相之”^⑨。简言之,就是“安身立命”之意,也即孟子所说的“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。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”^⑩。朱熹告诉后人只有做到安分守己,天才会帮助人实现人生目标。因此,儒家一向重视修己,而对于功名利禄等现实成就则持豁达态度。孟子说:“士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”^⑪因为穷达要受到多种外在因素的共同作用,所以儒家对结局并不苛求,《朱子家训》提到随遇而安之,“听我之命者天也”,这种看似消极实则积极的人生态度正是“尽人事、听天命”的同义表述。

① 朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

② 朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

③ 朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

④ 《论语·子罕》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

⑦ 《孟子·公孙丑上》。

⑧ 《论语·子罕》。

⑨ 朱杰人编:《朱子家训》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1页。

⑩ 《孟子·尽心上》。

⑪ 《孟子·尽心上》。

这些家庭教育理念是朱子对后人的期望和告诫,也传承了祖父朱森、父亲朱松的家教、家风。朱松在《先君行状》中提到,朱森给朱松的告诫是“淳淳以忠孝和友为本”,又曰:“吾家业儒积德,五世后当有显者,当勉厉谨飭,以无堕先世之业。”^①朱森本人对经营产业不感兴趣,认为事功经营乃是“外物浮云尔”。他最喜欢的是求道,“独见松从贤师友游,则喜见言色,其笃于道义而鄙外浮荣,盖天资云”。^②这种不求科举功名、专心求道、为人洒脱的气质得到朱松、朱熹的继承和发扬。

朱松教育五岁时的朱熹:“故乡无厚业,旧篋有残书。夜寝灯迟灭,晨兴发早梳。诗囊应令满,酒盏固宜疏。”^③对十一岁的朱熹提出:“故岁不足计,新岁莫蹉跎。努力诵书史,从人笑翁夸。”^④可见,要读书、要勤奋是朱松对朱熹的教诲,也是朱熹对儿子的基本要求,朱熹把长子朱塾送到吕祖谦处读书,在给吕祖谦的信中说道:“在家百计提督,但无奈其懒何。今得严师畏友,先与击去此病,庶或可望其及人也。”^⑤给儿子写信说:“交游之间,尤当审择。虽是同学,亦不可无亲疏之辨,此皆当请于先生,听其所教,大凡敦厚忠信,能攻吾过者,益友也;其谄谀轻薄,傲慢褻狎,导人为恶者,损友也。推此求之亦自合见得五七分,更问以审之,百无所失矣。”^⑥可见,重视道德修养、求道胜过求功名、重视读书和师友等观念是贯穿朱森、朱松、朱熹三代的家风,也是朱熹在《朱子家训》中的核心要义。

三、《朱子家训》对现代家庭教育及家风建设的启示

《朱子家训》体现了传统儒家思想中家庭教育普遍理念,这种思想早已融入中华儿女的血液中,春节最常贴的春联——“忠厚传家久,诗书继世长”就体现了这一点。然而,随着市场经济的发展,社会价值观的多元化,现代教育重视书本知识胜过德性培养、重视物质投入胜过精神关怀等,由此造成的后果也是有目共睹的:本该前途大好的“学霸”却抑郁者有之,自杀者有之,甚至暴力犯罪者亦有之……当然这种极端现象是多重因素共同作用的结果,但家庭教育难辞其咎。以《朱子家训》为代表的传统儒家重视伦理道德、社会责任的教育对于现代的家庭教育和家风建设具有鲜明的启发意义。

第一,在家庭教育中,要引导孩子明确自己在家庭中的角色、地位以及相应的行为规范,培养孩子应对不同场合、情境的行为和能力,避免将来处理复杂社会关系时产生的不安、焦虑、抑郁等精神现象。简言之,就是教会孩子“认识你自己”,包括认识自己的身份、能力以及局限性等。家庭是社会的细胞,父母是孩子的第一任老师,如何认识自己,离不开父母和家庭的正确引导。在一个充满爱的原生家庭里,孩子可以学会爱和被爱,掌握爱的不同表现形态,对长辈和对兄弟姐妹的各种相处之道,走向学校,学会爱老师爱同学,走向社会,学会爱祖国爱同胞等,成年人的为人处事方式很多情况下受到家庭教育的潜在影响。

事实上,现代社会中很多心理焦虑、精神抑郁等问题源自于人际关系的困扰,如果在原生家庭中,每个家庭成员都能做到各安其分、各司其职,做到父母慈爱、子女孝顺、丈夫和善、妻子温柔、兄友弟恭,那么长大后在不同的工作环境,就可以将家庭成员间的相处模式进行扩展类推,这样年轻人在工作和生活中就容易保持健康的心理和精神状态。任何一个时代一种社会制度下,人的行为

①《韦斋集》卷十二《先君行状》。

②《韦斋集》卷十二《先君行状》。

③《韦斋集》卷四《送五二郎读书诗》。

④《韦斋集》卷三《守岁》。

⑤《文集》卷三十三《答吕伯恭》。

⑥《性理大全书》卷五十一。

需要符合自己的身份地位,如父亲要慈爱地对待孩子,儿子要孝顺地对待老人,兄长要友善地疼爱弟妹,弟弟要恭敬地对待兄长,丈夫要和善地对待妻子,妻子要温柔地对待丈夫,朋友之间要彼此信任,学生对待老师要礼貌周到。《朱子家训》所谈到的六伦,除君臣之伦不复存在之外,其他五伦仍然对家庭和谐、学校和谐乃至社会和谐有现实意义。

第二,在日常小事中培养明辨是非、为善去恶的正义感,培养社会公德心,避免在大是大非问题上随波逐流。现代影视剧以及各类媒体对一些不良社会问题的大肆渲染,造成“好人难做”的印象,仿佛公平、正义离日常生活很远。事实上,担负着正义感的好人并非遥不可及,只要人人“勿以善小而不为,勿以恶小而为之”,这就是行善。无论普通百姓,还是各级官员,如果做到“见不义之财勿取,遇合理之事则从”,这就是正义。在自己的权限能力范围内,做到“处世无私仇,治家无私法”,就代表了正义的力量。一个人只有心存正义感,才能在面对诱惑、挫折时坚持立场、守住自我;反之,如果一个人从小没有培养出明是非、辨善恶的能力,没有树立起正义至上的信念,那么在成长过程中就很容易随波逐流,甚至误入歧途。

第三,教育孩子热爱读书,遵守礼仪,做一个有教养、有担当的人。在现代教育中,父母、老师对读书的重视毋庸置疑,但如果仅把读书看作升学、谋职的手段,在儒家看来,这是“为人之学”。《朱子家训》全文都是从“为己之学”出发,把读诗书看作修身养性的途径,通过读书,不仅获取了知识,更重要的是求道的方式,传承文化的方式,较为现实的一点,是实现儒家“齐家治国平天下”的政治理想的必由途径。要之,在朱熹看来,读书不能脱离世事,要时刻体恤百姓、心忧天下。培养社会责任感,不妨先在家庭教育中从体恤弱者、扶助患难开始,进而再去服务人民、造福社会,做一个对社会有担当的文化人,这才是读书的最终目标。

第四,培养孩子敢于直面挫折,顺势而为。现代教育常常忽视人的差异性,不顾客观条件相互攀比、竞赛,制造出“有我没你”的假象,焦虑成为全社会的普遍心理问题。这种竞争至上的观念有客观环境的原因,也有价值导向的问题,现代教育和评价体制过于强调成功,而对于成功的定义过于简单化,只要挣钱多、做官大、人气旺就是成功。这种成功学的指导下的教育注定会带来很多问题,毕竟竞争过后冠军只有一个,大部分都是籍籍无名的“失败者”,片面化的成功学给大部分人带来的是挫败感,这种挫败感对于豁达的人可能越挫越勇,但对于很多人而言会造成严重的后果,最严重的莫过于很多年轻人不能正视挫折和困难,遇到顺境就骄傲自满、甚至得意忘形,遇到逆境轻则抑郁、重则轻生,缺乏能屈能伸、顺势而为的乐观态度。在这种现实下,不妨读读《朱子家训》,学学儒家这种“修己为本,穷达由天”的乐观态度。长期以来,现代教育理论常常批判安分守己、听天由命过于消极,但对在日常生活中努力奋斗却未能得偿所愿的人来说,倒也不失为一种心理安慰和疏导。《朱子家训》面对的是子孙后代的一生,它不仅要指明取得成功的道路,也要赋予直面挫折的勇气和意志。另外,安分守己、听天由命有个前提,即“尽人事”,尽最大努力也不一定有预期的收获,但不努力却一定得不到什么收获。这种看似消极实则积极的地方就在这里。

总之,《朱子家训》作为家族规约,对朱氏家族的家风建设起到了积极作用,随着世界朱氏联合会将其公之于世,它所蕴含的家教理念和家风建设将会对全社会产生更普遍的影响。2013年10月,习近平总书记在同全国妇联新一届领导班子成员集体谈话中指出:“千千万万个家庭的家风好,子女教育得好,社会风气好才有基础。”希望更多人能了解并运用《朱子家训》,把子女教育好,把一个一个“小家”打理好,进而推动社会这个“大家庭”走向更美好的未来。

朱子研究的开拓创新

——第十二届“朱子之路”研习营学术综述

江佳凤 鲁 静

2019 年 7 月 15 日,第十二届“朱子之路”研习营于朱子首仕之地——福建省厦门市同安区开营。本届研习营由朱子学会、中华朱子学会、同安区社会科学界联合会、尤溪县朱子文化研究会、婺源县朱子文化研究会联合主办,洛阳传统文化研究会承办,共吸引了来自中国社会科学院、北京大学、复旦大学、中山大学、厦门大学、武汉大学、北京师范大学、韩国成均馆大学、韩国中央大学、德国特里尔大学、台湾政治大学、台湾辅仁大学等单位的 100 余名的朱子学研究者与爱好者参加,途经尤溪、武夷山、婺源等地,参访南溪书院、尤溪县朱子文化区、兴贤书院、紫阳楼、考亭书院、寒泉精舍、武夷精舍、鹅湖书院、朱子家庙等朱子文化圣地,可谓是一次“学术溯源、历史溯源、心灵溯源”之旅。为期九天的“溯源之旅”中,参营学子与专家学者通过专题报告与论文研讨两种方式,围绕朱子生平事迹、朱子的理学思想与实践、朱子学的研究方法与体悟工夫等内容进行了深入交流。六场专家报告钩玄索隐、析理精微,别开生面地展现了朱子学的不同面相,三场论文研讨会由专家老师带领营员针对 46 篇营员论文开展逐篇全面研讨,研讨内容广泛、论证逻辑严密、论据资料详实,展现了学者们对朱子学的独特理解与创新视角。

一、朱子生平事迹研究

朱熹(1130—1200),是宋朝著名的理学家、思想家、哲学家、教育家、诗人,闽学派的代表人物,儒学集大成者,世尊称为朱子。朱子祖籍婺源,出生于尤溪,生长于五夫,曾仕于福建同安、漳州及江西南康。朱子一生殚思竭精、极深研几于圣人之学,其学术广大精微,其影响深远重大。而朱子学术不是“无源之水”,朱子志向的建立离不开其父朱松以及刘子羽、刘子翬、刘勉之、胡宪、李侗的影响。因此,朱子生平事迹研究是了解朱子的起点,亦是考镜朱子学源流的关键,更是朱子学研究的重要组成部分。

在开营仪式上,同安区社会科学界联合会林永福主席发言,细数了同安作为朱子首仕之地所具有的丰富朱子文化资源。朱子的足迹几乎遍布同安山村海角,在同安的修行实践奠定了朱子一生的学术思想基础。朱子勤政爱民,兴学育才,采风问俗,以礼导民,让偏于一隅的同安成为家传户诵的“海滨邹鲁”,紫阳过化的功绩被百姓传诵至今。同安区政府今年来注重挖掘、保护、弘扬同安的朱子文化元素,已成为了福建省朱子理学传播的重要基地之一,亦为海内外朱子学研究的重要阵地。

在婺源县紫阳书院,本届“朱子之路”总顾问朱杰人教授讲述了朱子画像的流传,经详细考证,福建泉州同安县文公祠的一幅朱子石刻像、孙朱玉编《朱子文集大全类编》第一册第一卷所印《朱

文公遗像》、以及叶公回所校订之《朱子年谱》中《太师徽国公真像》三像同出一源，均与朱玉像相同。且朱玉言此墨刻“祀奉年久”，可见是家传之宝，必为真实无疑，由此详细论证了《中国历代名人画像谱》所著录的朱子像是一副伪朱子像，这幅来历不明的画严重歪曲朱子精神气质，朱杰人教授呼吁学者们坚决抵制朱子伪像的使用与流传。

二、朱子理学研究

朱子作为宋代理学的集大成者，其理学思想有着毋庸置疑的学术研究价值，朱子理学研究成为了本次研习营中聚焦最集中、讨论最广泛的话题。参营师生从理气论、心性论、格物致知论等不同方面，从前朱子学、后朱子学的不同维度对朱子理学进行了深入的研究与探讨。

理气论方面，北京大学哲学系硕士张云起在《圣之时与以义安命：“时”作为朱子义命观之枢纽》一文中认为朱子哲学中圣人能够通过义而彻底超越命运之命不仅仅是主观上对命的忽略，而是蕴含了形而上层面对于义命的理解。命运境遇是天理在此“时”展开所呈现的气层面的具体实然，而义所标志的那种具体的、流转的应然性背后则是此“时”上天理之具体展开。圣人能够通过行义而与天理之具体展开合一，不存在一个圣人未能实现的可能性，而只是圣人所实现的便是天理在此时遇下的具体展开。以无可奈何为“命”，实际上是一种普通人由于自身局限性而对于“时”的割裂的理解方式，即将我与天理的展开割裂为二，将天理的展开作为我的背景与条件，因此视为无可奈何的限度。首都师范大学硕士王颖在《阴阳动静与功夫修养》一文中依据《太极图说》和朱子对理气动静的辨析说明了阴阳动静关系，然后依据从天道到人事的关联，阐明在功夫修养中主静涵养的必要性和涵养与穷理两段功夫互为条件，以及通过主静功夫能更好地确定太极、天理的存在。

心性论方面，北京大学哲学系博士李毅《充义心而生利、反利心以除害——以朱子为枢纽重新考察儒家义利观》认为作为儒家义利观代表的《孟子》首章，不同于学术界一般认为的是在处理义、利关系问题，是在反对功利。通过朱子《集注》我们可以得到不同结论，即《孟子》首章是在处理“义心”“利心”问题，是在反“利心”。义心生利，利心生害，因此义心不可不扩充，利心不可不严排。儒家义利观的全面表述应该是：义主合当，不但内在于心，而且外在于事物本身；利则首在各得其所、次在人伦牢固，财用之利，顺此而定；在事物本身，义生利而本末一贯；连人心而论，义心务本而有助于利益自本之末地健康生出，利心逐末而将自末之本地反噬义利；处事之要，在于“充义心而生利、反利心以除害”。这一旨趣的讲明，不仅有助于我们重新看待儒家的义利观，而且有助于我们今日的处事、决策。复旦大学哲学系硕士邢万里《“始者近情，终者近义”——〈性自命出〉“心术”探赜》一文中认为“心术”是简文《性自命出》中的一个重要概念，不同于以往诸子的考察和定义，“心术”在简文中是指心之道，即经由一定的方式方法将主观的心发展为外在行为的路径和过程。具体而言，这一过程是一个自然情感经由教化向道德情感的提升和展开，通过内在性情和礼乐教化有机结合，始于情，终于义，最终实现道德基础和道德原则的统一。“心术”不仅是先秦儒家思想中的一个重要部分，更进一步影响了后世“心性论”之形成。然而其概念中还不具备后世“心性论”下“心”的超越意义，与“心性”概念有所分别。复旦大学哲学系陈宇立在《近现代朱子心性论内涵研究综述》中依据相关文献重点梳理近现代学者们对朱子心性论性质与内涵的不同概括，归纳出三种不同的朱子“心说”，分别是“官能说”“体用说”“贯通说”；在学

者们的朱子心性关系的研究中,总结出“心性等同”“性为一支”“心性简单二分”“心为主宰”“心性情三分”“心性综合”六类。武汉大学哲学系博士洪明超在《“善不足以言性”还是“性善”?——对朱子批评胡宏性论的阐释与申说》中认为在《知言疑义》中,朱子将胡宏“善不足以言性”的思想批判为“性无善恶”论,这种判定虽然不一定确切乃至带有误解,但其批判过程中却显露出了重大的哲学问题。朱子从哲学概念之使用、现实人性与本然之性的关系以及“至善”与“善”的关系三方面对胡宏进行了批判。在第三点中,朱子对“善”与“至善”之“同”的确认,既是追问善的“来源”,也是要奠立善的“根基”,更进而要确立所有现实善行所具有的超越价值,这正是胡宏性论面临的问题。在此基础上,朱子还对湖湘学派的思维方式进行了检讨,将其判定为“尖斜”,而主张一种平正、平衡和稳定的概念体系。

格物致知论方面,复旦大学哲学系博士生裴多彬《论朱熹理学的认知与道德关系——以〈大学章句〉为中心》一文中认为朱熹理学的主要特征之一就是他他把孟子的四段之心上升为形而上层面,而设定了保障人心的先天道德实践的一种超越性道德本体。其中,所谓“格物致知”的修养论提供一些讨论的空间,因为格物的内容基本上不但以“知识认知”为基础,而且必然伴随个人的道德意志。这一前提导致了关于认识论和道德论之间对立关系的辩解、对认知和实践的对立关系的讨论。

在专题讲座中,韩国同德女子大学朱光镐老师则为营员们分享了他对“朱子格物致知的阐释学解释”的相关思考,朱光镐老师认为,朱子论功夫的目的,并不是“本体体验”,而是以成熟人格善处日常生活。朱子的格物致知,也不是理论型认识或内面道德本性的实习,而是通过对象的关心而达成内外圆融的关系。此外,朱子的理想人格并不是避免现实世界而还原到主体内面的独立存在,在这个意义上,我们说没有内圣的外王是很危险的,而没有外王的内圣也是很盲目的。最后,朱光镐老师强调,朱子的哲学思想不仅是道德形而上学,还包含了四书学、经学、社会学、政治学、经济学等丰富的内容。

三、朱子学实践及其现代价值研究

朱子之路更是一条实践之路、现代之路,本着践行朱子理念、发扬朱子精神、阐释朱子学现代意义的宗旨,各位专家学者提出了自己的观点。营员论文多聚焦在朱子《家礼》以及祠堂文化发展的研究、朱子礼仪的探讨、朱子教育思想及现代意义的分析等内容,并结合时代特性和区域特点对朱子学研究的现代价值进行阐发。

湖南大学岳麓书院博士研究生陈峰在其论文《王懋竑〈家礼〉辨伪的逻辑进路与思想意义》中,通过将白田辨伪《家礼》的逻辑进路分为征于古今礼书、验诸人情风俗、考之朱熹行年三个方面,在呈现《家礼》辨伪的具体展开的同时阐发己见,引申白田之说,阐发出白田之说的思想意义。南昌大学人文学院彭蓝君同学在其论文《朱子学与现代国家治理》中探讨了朱子学在推进现代德治建设进程中的启发与借鉴作用。武夷学院王澳同学通过论文《让朱子文化走进酒店——朱子文化主题酒店产品设计》探讨了朱子文化如何利用地处5A级景区这一独特的区域优势与旅游酒店行业相结合,打造具有吸引力的文化主题型酒店以弘扬朱子文化,提升酒店经营效益的问题。武夷学院王美莲同学在论文《闽北宰相黄履奏章中的儒学思想浅析》中通过对黄履的奏章进行研究,归纳并整理,结合当时的时代背景,分析了奏章中的儒学思想,阐发了其儒学思想对当代社会的价值,发现儒学思想对官员品德修养、社会的发展、孝道的传承等都产生了影响,潜移默化中促进了思想的深化。

上饶师范学院张祖桂同学和林惠萍同学分别在论文《为人师表，“力行”为重——朱熹的“知行”观对师德建设的启示》和《朱熹“力行”德育思想之大学生知行教育》中探讨了朱熹的“力行”德育思想对于如何培育“知行合一”的师范生的借鉴作用，体现了“力行”思想的时代价值。

《朱子文化》期刊主编方彦寿先生作了题为《歌声中，寻找我们的朱子》的报告，他从多个方面描述了朱子之路的意义，将朱子之路概括为一个鲜明的文化主题、一个明确的教育目标、一种活泼的教学形式、一种开放的讲学结构。

四、朱子学研究方法与体悟工夫

对于任何一个理论研究领域而言，研究方法的完善和创新都在一定程度上指导着甚至决定着该研究领域的发展前景，在这个意义上，关注方法论问题对于未来朱子学研究的走向和突破性成果的取得具有重大的借鉴和指导意义。有鉴于此，注重研究方法的创新与工夫实践是近期朱子学研究的热点话题。本次会议论文多采用比较分析方法、义理分析方法、考证学方法、诠释学方法等研究方法对朱子哲学作了各方面的探究。

北京师范大学哲学院闫阳《“先立乎其大者”——朱注与陆注的分歧及化解》一文通过对朱注与陆注对“先立乎其大者”的不同注解的比较分析，试图以“思”笼统“心”“诚”，化解朱注与陆注的分歧。台湾辅仁大学陈永宝《从朱利安的能效论谈朱熹的“兴”观念》一文，通过对朱利安能效论和朱熹诗学与美学思想的对比，发现它们在一定程度上有重合，认为这可以帮助我们借助朱利安的思想架构挖掘出朱熹美学中暗含的思想。厦门大学哲学系博士王凯立论文《朱子“全体大用”观念考论——以“格物致知补传”为中心》通过对朱子“全体大用”观念的考证，发现“补传”中“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”之前的版本依次有“吾之所知无不切”、“理之表里精粗无不尽，而心之分别取舍无不切”以及“众理之精粗无不到，吾心之光明照察无不周”，通过对朱子这一改动的分析，阐释了朱子哲学的诸多内容。

复旦大学社会发展与公共政策学院谢遐龄教授向营员作了题为《从〈仪礼经传通解·祭礼〉看朱子学的宗教维度》的报告。他认为，中国人的宗教信仰受到现代话语体系的误导，中国人实质上是具有宗教信仰的，这种宗教信仰有别于基督教、伊斯兰教、佛教等传统意义上的宗教，是一种宗法制的宗教。谢遐龄教授通过对《仪礼经传通解·祭礼》的详细分析说明中国这种宗法制宗教所具有的信仰天、信仰祖先的特征。

陕西师范大学哲学系许宁教授为大家作了题为《鹅湖之会的文化意义》的讲座。在讲座中，许宁教授首先简单介绍了鹅湖之会的基本情况，进而从薄与约、繁与简、道问学与尊德性三个方面总结了朱陆异同问题，总体来说，朱子与陆九渊学问的不同是为学方法上的不同，即朱子强调格物致知而陆九渊则强调发明本心。许宁教授认为朱陆之辩有三个方面的文化意义：一是理学文化意义，即朱陆之辩上承儒学性与天道的展开，下贯儒学发展的动力；二是三教文化意义，即朱陆之辩在三教发展的历史进程中起到了促进三教相互融通的作用；三是世界文化意义，即朱陆之辩体现出了中国哲学特有的内在超越向度，奠定了中国人的精神世界并回响今日。

台湾政治大学中文系的车行健老师作了题为《朱熹〈诗〉说与〈诗序〉异同研究之检讨》的讲座。车行健老师详细地比较了十五家对朱子《诗》说与《诗序》异同问题的研究成果，指出其中有九家为“主同说”，有六家为“主异说”，而十五位学者研究所得的数据无一相同的。另外，这

十五家的研究成果也显示出了地域差异,港台学者更倾向于“主同说”,而大陆学者更倾向于“主异说”。车行健老师强调,量化统计的科学方法并不足以成为判别《诗》说与《诗序》之异同的根据,有时文本间更为本质的结构性差异虽然数据量小,但却更为重要。

研习营活动期间,厦门大学朱人求教授在题为《朱子静坐工夫论》的讲座中探讨了中国哲学中“工夫”的含义:工夫最早指工程、夫役,后来引申为花时间、花精力的身心修炼,是一种与西方哲学完全不同的理论视域和实践视域。在工夫论的视域下朱人求教授介绍了张载、二程、王阳明、刘宗周等人对静坐的论述,并注意辨明儒家静坐与释道静坐的区别。指出就朱子而言,静坐不是去除一切思虑,而是可以专注于对天理的思考,在这个意义上,静坐与读书是相互促进的,即所谓“半日静坐,半日读书”,朱子并非以静坐废弃读书。就静坐与穷理的关系而言,朱子认为静坐摆脱私心杂念,从而明得圣人之心与天地之理。就静坐与涵养的关系而言,静坐是一种涵养工夫,静中体验未发之中,从而能够涵养本源、涵养本心。就静坐与主敬的关系而言,由静发展到敬意味着静坐工夫真正意义上儒家化,朱子认为,敬则自静,敬通贯动静。在讲座的最后,朱教授带领营员们体验了静坐,让大家在亲身实践中体会了古人“半日读书,半日静坐”的旨趣。

总而言之,第十二届“朱子之路”研习营在各方面取得了喜人成果:首先,本届朱子之路不仅聚集了海峡两岸知名高校的学者,还吸引了数十名来自韩国、德国等的国际朱子学研究者参加,国际化水平空前。其二,本届“朱子之路”以专家讲座、学生研讨的形式,以专家学者带动青年学生的学习兴趣、指引青年学者的研究方向,促进了专家学者与青年学子之间的交流与互动。其三,本届“朱子之路”将学术研讨与考察实践相结合。以朱子首仕之地同安为起点,以朱子祖籍地婺源为终点,沿着尤溪、武夷山地区进行深入的走访与考察。将专家讲座与理论学习浸润到考察南溪书院、考亭书院、寒泉精舍、鹅湖书院等朱子治学圣地的过程中,知行合一,寓教于乐,不失为对教学模式的有益探索。

2008年以来,朱子之路历经十二届,已培养了1200多名朱子研究后继。十二年来,朱子之路的开展充满艰辛,亦充满喜悦与收获。目前,“朱子之路”已成为国际知名文化品牌,为青年朱子学者提供了一个交流思想的平台和一次祭拜先贤的机会,是一次求学之旅、求道之旅、寻根之旅,为朱子学的承传与创新注入活力。十二年来,朱子之路在各位朱子学者的共同努力下,默默奉献,秉承朱子“勿求人知,而求天知”的精神一路前行。我们相信,第十二届朱子之路是一个崭新的开始,将继续为世界范围内的朱子文化传播积蓄能量。

略论严复的乡土情结与宗教意识

——以阳岐尚书祖庙的倡修为例

杨和平¹ 鲁长安² 王优杰³

(1.北京巅峰智业旅游文化创意股份有限公司,北京 100020;

2.中共湖北省委党校,湖北 武汉 430022; 3.中山大学旅游学院,广东 广州 510275)

摘要: 严复晚年倡修尚书祖庙,体现了严复对中国传统宗教信仰的重视。福州的阳岐尚书庙祀奉的是南宋陈文龙,属于乡村社庙。通过严复重修阳岐尚书庙这一事件,可以探析严复的宗教思想,深入理解其关于宗教与民智、宗教与道德、宗教与政治等方面的思考。

关键词: 严复; 尚书祖庙; 宗教思想

一、初议尚书祖庙

社庙是社区和村庄的门户,村庙是社区神崇拜活动的场所,是传统社区的公共活动空间。^①福州市郊区盖山乡阳岐村崎角山麓,有一座规模宏伟的“尚书祖庙”,为1920年严复等人募资筹建。“尚书祖庙”祀奉的是南宋末年抗元名将陈文龙。陈文龙,字君贲,莆田湄洲人,宋咸淳四年以进士第一登第,官至参知政事(副丞相),兼权知枢密院事。元军入闽后,他以闽广宣抚使领兵转战各地,退守兴化军。元兵直破福州,陈文龙被俘,械送杭州,但他仍威武不屈,后绝食而亡,宋端宗赐谥号忠肃。福州地区人民先后又建“万寿尚书庙”“三保尚书庙”“竹林尚书庙”。但唯“阳岐尚书庙”最早,因此称“尚书祖庙”。《明史·礼志》载:“福州祀陈文龙。”《福建通志·坛庙志》:“水部尚书庙,在泗洲左铺,明初建,祀宋陈忠肃文龙。清康熙三十年里人黄煌重建。乾隆二十九年始入祀典,三十四年总督崔应阶给帑谕里人方廷珪募修。”可见历代对其重视程度之高。

福建民间有“官船拜尚书,民船拜妈祖”之说。清代尚书公神像曾随册封琉球国官船漂洋过海到过琉球国。从忠君爱国的抗元英烈到道教神仙,陈文龙形象完成了由人到神的转化。程荣《三柳轩杂识》云:“初文龙入太学,累试不及格,太学守土之神岳侯也。一夕梦神请交代,意必老死于太学。既而廷对第一,仕宦日显,前梦不复记矣。及守乡州,又梦神通书,前面日交代,后书至元年月。未几,国亡城陷,俘至杭州,幽于太学之侧。”^②可见陈文龙为神之说由来已久。陈文龙由人

作者简介: 杨和平,北京巅峰智业旅游文化创意股份有限公司深地规划设计高级工程师;

鲁长安,湖北省委党校副教授;

王优杰,中山大学旅游学院博士。

^① 甘满堂:《村庙与社区公共生活》,北京:社会科学文献出版社,2007年。

^② [宋]程荣:《三柳轩杂识》卷一,李际期宛委山堂。

变为民间崇拜的神开始于明洪武元年（1368）。朱元璋灭元统一中国后，曾命中书省派员到各地访求应祀神祇。“凡有功国家惠爱在民者，着于祀典，令有司岁时致祭。”朱元璋特别重视抗元英烈陈文龙，建福州府城隍台江万寿尚书庙。明永乐六年（1408），朝廷封陈文龙为水部尚书，“敕封水部尚书三次”；受闽江下游水上疍民和莆仙一带在省垣从事商贸活动的贾商的崇拜，为了避免闽江洪水殃及庙宇，将原建在阳岐江边“兴化道”旁的庙宇，移至阳岐村“凤鸣山”下，新建陈文龙庙。清乾隆四十六年，乾隆皇帝加封陈文龙为镇海王。《续琉球国志略》载：“船遇暴亦然，文武员弁虔叩尚书神像前，乃免于厄。”又据同书载：“尚书陈姓，名文龙，福建兴化人。宋咸淳四年，廷对第一，官参知事，知兴化军为贼所执，不屈死。明时显灵，护救海舟，封水部尚书，立庙闽省南关外。”自清顺治十三年（1656）始，册封琉球使节例必至庙致祭。乡民尤为敬奉，清代叶大庄《写经斋续稿》记载：尚书祖庙“祀宋参政陈文龙，香火甚盛方余少时，每岁上元灯市，神船出巡。西南百余村竞献牲醴，弥月不散”。可以看出，陈文龙不仅满足传统文化价值观中的道德模范典型从而受到百姓的推崇，也是统治阶级建立的带有神学色彩的政治工具以巩固自己的统治。

二、严复重修阳岐尚书庙

民国初年，阳岐村出了一个总统府高等顾问官严复。在林国清的《严复》一书中描述了严复的“古庙灯缘”，就写道严复在十四岁时跟随父亲到阳岐村的尚书庙进香。严复出生于阳岐，深受陈文龙传说影响，在外也牵挂着故乡的“尚书庙”，为追思陈文龙，集资2万元（严复出资2千元）展拓庙基，扩建庙宇。据史载，1918年12月9日，他回里养病，17日便到“尚书庙”行香，又据严复《民国八年（1919）日记》载：“1月13日，阳岐尚书公生日，到庙行香”。另据《重建尚书祖庙募缘启事》：“尚书公庙为阳岐通乡所诂庇。吾草草归来，家仅中贫，心以为破损如是，实为通乡大耻，故特草启捐赀，提倡修整。”^①“1月17日，为‘尚书庙’作启募缘”，这次回乡，严复虽重病在身，但他还是坚定地要重建并慷慨捐资二千元，他在给严璩的信里说：“尚书庙捐款已兑千三百元，所余七百，亦不亟亟，从容筹画。”^②在他的影响下，他的族侄严家井也捐资一千元，当时福建省的督军李厚基，也捐献三千元。1919年6月，“尚书祖庙”董事会的负责人严廉番来信对严复说：“城台乡绅未计，会缘前后约有二万元。”^③严复离闽北上后仍非常关注“尚书庙”的建设进程。他经常写信给在福州的三儿严璩查问这件事：“阳岐庙工进行复何如？甚欲闻之。”^④当时“尚书庙”因故延工，他听了十分生气，马上给严璩写信：“前云八月动工，乃今已重九矣更有何辞延宕耶？其所以延宕之故，到底隐情如何，几可查明告我。此事关吾名誉甚重，儿方在闽乃不能助汝父监督耶？”^⑤他甚至要把所捐的钱收回去。“尚书庙”就这样在严复的催促下动工了。1920年1月7日，“尚书庙”上梁大吉，这天严复在北京总统顾问任内，听到这个消息，他非常高兴，认真地在《日记》里写：“本日，阳岐尚书庙上梁。”1920年10月29日，严复又回乡避冬，定居在城内郎官巷，但也经常到阳岐来，督促“尚书庙”的工程。他对长子严璩说：“现每日均有百余人作工，盼望明春将正殿正前门修竣，则吾辈亦可暂告息肩矣……者番幸吾归来。大家率作兴事。增其

① 福建省文史研究馆：《福建文史》，2006年第1期，第46页。

② 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

③ 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

④ 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

⑤ 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

气势，不然并此且不可得也。”^①第二年的7月3日，已经蹙蹙难当，严复行将到鼓山避暑，但他还关心“尚书庙”，便同次女严璆一起到阳岐。“在老屋里隔宿，次早往看尚书庙工程。”^②那时，庙工自正殿一直，十完七八，只是前面庙埕尚未铺石，右边统官半用的是旧料。他估计说：“收合余资。庙工除左边所谓行乐厅外，固可一律完工也。”于是他才放心到鼓山去。即使在鼓山也还多次叫严璆回阳岐促“收东庙工”。严复除了积极组织和督促建设“尚书庙”外，还亲自为“尚书庙”写了庙额大匾：“尚书祖庙”，正楷颜书，至今犹在。并亲自为该庙写了几副对联，一副是：“入我门来总须扣心纳手细检生平黑籍，莫言神远任汝穷好极巧难瞒头上青天。信士严复沐书敬。”第二副是：“十万家饭美鱼香催神之赐，百余乡风清魔伏为民所依。”^③另一副是：“依然麦浪松涛漉酒重檐梓里貌，饶有黄蕉丹荔迎神长守故乡风。”庙宇建成之后，他不时前往祭拜、上香，甚至在庙中以扶乩方式求药治病。在日记中也可以看到许多他以易经卦来算命的记载。1920年12月25日（十一月十六日），严复在日记中记有“服罗真人符三道。翰周、又槃黄昏来”，服下了“罗真人”所开三道丹符。对他而言，扶乩与卜卦都是能够帮助人们进入“不可思议”之境界的管道。他在日记中写道“阳岐尚书公生日，到庙行香”，“璆（按严复之子）将赴阳岐请丹”。严复还在得到药方之后，写了《阳岐尚书庙扶乩》《有罗真人者降》《示余以丹药疗疾》《赋呈四绝》四首七言绝句，以抒其情，诗曰：

老来悲阅意如何，坊里维摩示疾多。多谢灵丹远相界，与留衰鬓照恒河。

多生倚业别难尽，每对神明起内惭。敢望刀圭分九转，他年插翼作苏耽。

权利纷争事总非，乱来十日见周围。天公应惜炎黄尽，何日人间有六飞。

天水亡来六百年，精灵犹得接前贤。而今庙貌重新了，帐里英风总肃然。^④

三、严复的宗教思想

（一）宗教功能主义

从严复几乎动用一切社会关系募款修建尚书庙可以看出，严复对神明有着坚定的信仰以及对民间宗教颇为肯定。晚清民族危机日益严重，内忧外患，严复一生遭遇苦痛，不但需要鸦片的疏解，也需要宗教带来心灵上的慰藉。当他久患重病死亡将至之时，在日记中郑重地记下了“号将赴阳岐请丹”，第二天“服罗真人二道”，可见其对宗教的依赖。关于宗教的起源，严复认为人类作为有形之物都供奉着“空理”，世界之事无一不按“空理”运行，而“空理”就是“教宗”。也就是说自然界先于人类存在，人类对自身以及自然界认识就具有局限性，那些无法用既有经验解释的现象都会归结于宗教鬼神之说：“怪则必求通其所以然之故而后释于中，其始常迂回而难通，而心力之用又浅，则一蔽之以鬼神之说，此巫现祷祈教宗之立所以最先见也。”^⑤“浸假民智渐开，其中先觉之俦，知如是为未足以。”可以说，这是民智未开的产物，也是人类在改造社会过程中所具有的主观能动性。严复从来没有排斥过宗教经验，也未否定过鬼神的存在，他始终强调人类始终存在着科学无法解释的领域，不能用自己的“科学”定义他人的“迷信”：“世间之大、现象之多，实有

① 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

② 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

③ 林平汉：《严复尊崇爱国志士史料拾零》，《黄山学院学报》2007年第6期，第43-47页。

④ 严复：《严复集》卷二，北京：中华书局，1986年。

⑤ 严复：《严复集》卷一，北京：中华书局，1986年。

发生非科学公例所能作解者”，“故凡世间所立而称教者，则必有鬼神之事”。“盖学术任何进步，而世间必有不可知者存。不可知长存，则宗教终不废。”他曾劝他的孩子：“人生阅历，实有许多不可纯以科学通者，更不敢将冥之端，一概抹杀。”^①这样一来，严复认为科学的发展与宗教并不冲突，可以并驾齐驱。

（二）地方神有益社会教化

严复重修尚书庙可以看出他对地方神的推崇。严复理解的宗教远非“孔孟之道”的教义，他在《原富》按语中说：“且彼所谓教者，非止于孟子所云修其孝悌忠信，抑训诲诱掖，使不知者知，不能者能而已也。今西国所谓教者，其文曰鲁黎礼整（即 religion，今译宗教），考其故训，盖犹释氏皈依之义矣。”^②严复认为西方的宗教是劝说人们相信鬼神，从而皈依“国教”，与西方主流倡导的国家教（基督教）不同，中国自古以来就形成了以地方神崇拜为主的宗教格局。他在《保教余义》中谈到国人不仅信教之深，而且是多教并行：“人人自以为通神，家家自以为蒙福，幼吵纷编，莫衷一是故也。”^③在民间，百姓信奉的宗教主要有两种，一是佛教，无论在官方还是地方佛教都占据着重要的位置，四处可见寺庙、尼姑庵。二是土教，中国一村一社都有神，马克斯·韦伯把中国的民间信仰看作是一个“功能性信仰的大杂烩”。人们的不同需求也衍生出了不同功用的神灵，“抬头三尺有神明”，山有山神，水有河神、海神，钱有财神。“东南各省则拜蛙以为神，河工之官则拜蛇以为神，载之祀典，不以为诞。”^④崇拜多神还是独尊一神，是西方宗教与中国宗教的显著区别。严复认为，由于多神之说，与中国古代民众低下的智力水平相符，故能在民间得以广泛传播。“孔教之高处，在于不设鬼神，不谈格致，专明人事，平实易行。而大《易》则有费拉索非之学，《春秋》则有大同之学。苟得其绪，并非附会，此孔教之所以不可破坏也……虽国家奉此以为国教，而庶民实未归此教也。既不用孔教，则人之原性，必须用一教，始能慰藉其心魂。于是适值佛法东来，其小乘阿含一部，所说三涂六道，实为多鬼神之说，与不开化人之脑气最合，遂不觉用之甚多，而成为风俗。”^⑤由此可见，严复认为孔教不适合当时明智未开的中国，而由保家卫国的民族英雄演化为香火供奉的镇海神的陈文龙正好符合民间的价值取向与需要。唐逸认为：“历代朝廷推行的官方意识形态，限于国家事务，对于私人的价值取向和信仰，并不干涉。”可见官方对民间信仰并不镇压，这种态度促进民间形成了自己的宗教空间，地方神在各地宗教中占有统治地位。

（三）灵魂不死

严复的西学思想与宗教思想交织在一起，与其释、道等宗教的倾向联系在一起，重修尚书庙也与他晚年的思想转变有关。周振甫先生《严复思想述评》认为：“到了欧战爆发，他（指严复）认为科学破产了”，“主因就在利用科学、利用机械、利用民族的竞争心的帝国主义”。^⑥美国汉学家史华慈先生说：“只是在第一次世界大战爆发后，我们才看到了严复明确否定西方的态度。”^⑦晚年的严复，接受了“灵魂不死”之说，1918年初严复致其门生侯毅关于灵学的信中说：“鄙人以垂暮之年，老病侵寻，去死不远，旧于宗教家灵魂不死之说，唯唯否否不然，常自处如赫胥黎，于出世间

① 严复：《严复集》卷二，北京：中华书局，1986年。

② 严复：《严复集》卷二，北京：中华书局，1986年。

③ 严复：《严复集》卷二，北京：中华书局，1986年。

④ 严复：《严复集》卷一，北京：中华书局，1986年。

⑤ 严复：《严复集》卷一，北京：中华书局，1986年。

⑥ 《周振甫选集》，第十卷，北京：中国青年出版社，1999年。

⑦ 史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1995年。

事存而不论（Agnostic）而已。乃今深悟笃信，自诡长存，故不觉与贤者言之缕如此也。”^①严复在《天演论》中说道：“斯宾塞之言宗教起点也，则又不然。彼谓初民之信鬼始于人身，身死而游魂为变实，而尚与人间之事，如是名曰精气观念。乃从而奉事之，亲媚之，以祈人事之福利。惟先信此而后推之为魅、为天神，而宗教之说乃兴。故宗教者，以人鬼为起点者也。”严复指出，人们无法解释梦中的景象，相信人体中有独立于身体的存在，这个存在不随着身体的死亡而消逝，即灵魂，因此也把梦中无法解释的活动归结为灵魂的活动。可以看出，严复是认为灵魂不灭的，“则由是而有研究物情、深求理数之人，夫如是谓之学术家；又由是而有笃信主宰，谓世间一切皆有神权，即至生民，其身虽亡，必有魂魄，以为长存之精气者，如是谓之宗教家”^②，这也为古代的祭祀制度提供了依据。严复对宗教鬼神的信仰在晚年也变得更为强烈。1918年6月1日，严复发现天空中突然在牛郎与织女星之间出现了一颗“新星”，他知道“此自挽近星学家言之，固若无与于人事也”，但还是写了一首诗：“牛女中间出大星，天公如唤世人醒。三千万众膏原野，可是耶和欲现形。”诗歌表达了宗教性的联想，认为新星的出现是对第一次世界大战死伤超过三千万人的警讯。“他从赫胥黎的‘不可知论者’开始，进一步以佛教‘不可思议’的概念来理解科学以外的世界，这样的知识观使他至晚年接受‘灵魂不死’的观念、鬼神的存在，并肯定灵学研究在探讨未知世界的价值。”^③严复深受佛教思想的熏陶，缘于深受其妻王夫人的影响。王夫人是虔诚的佛教徒，两人感情深厚，1921年严复悼念王夫人时手抄《金刚经》，熟读《老子》《庄子》等道家典籍。严复在点评《老子》时，肯定老子的“道”是宇宙万物的本源，以无形无相的“道”为宇宙万物运行的规律。在严复看来，道的内涵是兼容中西并超越经验世界的：“吾生最贵之一物亦名迳各斯。此如佛氏所举之阿德门，基督教所称之灵魂，老子所谓道，孟子所谓性，皆此物也。”^④对他来说，超越科学解释的范畴称之为不可思议，这也就是他所说的“道”。他在《天演论》《论十：佛法》的案语对“不可思议”进行了说明：“‘不可思议’四字，乃佛书最为精微之语。佛所称涅槃，即其不可思议之一。他如理学中不可思议之理，亦多有之。如天地元始，造化真宰，万物本体是已。至于物理之不可思议，则如宇如宙。宇者，太虚也；庄子谓之有实而无夫处。”^⑤综上所述，严复受到道家所谓“道可道，非常道”与佛教“不可思议”观念的影响，信奉鬼神之说，这是对宗教合理性与价值的辩护，但又绝不能单纯地解释成为封建迷信。

四、宗教的社会功能

（一）道德功能

费孝通在《乡土中国》里讲到世代间人口的繁殖，像一个根上长出的树苗。^⑥这个根就是我们存在的前提，就是祖先。祖先不仅具有寻根的功能，更能庇佑其子孙。对祖先的崇拜，马克斯·韦伯将之称为“俗世宗教”——是一种对祖灵神力的信仰和崇拜。严复大力倡修阳岐尚书庙，亲自题“尚书祖庙”四字，其实有争回尚书庙的“祖庙”之意，就像耶稣基于基督教一样，可以说，这种对祖先的崇拜已经上升为一种宗教信仰。福州在鸦片战争后被辟为通商口岸，异国商人和教会传教士的

① 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

② 严复：《严复集》卷三，北京：中华书局，1986年。

③ 黄克武：《惟适之安——严复与近代中国的转型》，北京：社会科学文献出版社，2012年。

④ 严复：《严复集》卷五，北京：中华书局，1986年。

⑤ 严复：《严复集》卷一，北京：中华书局，1986年。

⑥ 费孝通：《乡土中国》，北京：人民出版社，2008年。

活动使严复从小就接受到西方文化的影响,故乡先贤的精神业绩在严复的心灵深处早就播下了爱国为民思想的种子,而严复荣归故里当然也是一种“落叶归根”,且因重修尚书祖庙多次返乡或致信乡里子嗣,也是中国人回馈乡里思想的体现。严复的荣归故里还不止于晚年其人其家的回归,他是带着思想、技术与道德礼教回归的。而且即便是他不在故土的时候,他也多方牵挂故里,并曾赋诗《梦向阳岐山》表达对故土的思念。而严复对于尚书古庙的修建也是一种回归,且是一种对回归的期盼和呼唤,一方面他借此让自己能多方跟故地的亲友沟通联络,一方面也希望借助于古庙的修建吸引更多的乡贤回归故里,这是一种回归精神的传承。中国人自古以来就具有浓厚的祖先神化观念,这也是很多地方神都是由人进化为神受到崇拜的原因。而严复认为孝道其实就是对祖先的神化崇拜:“孝则中国之真教也。百行皆原于此,远之以事君为忠,迩之以事长为悌,充类至义,至于享帝配天,原始要终,至于没宁存顺。盖读西铭一篇,而知中国真教,舍孝之一言,固无所属矣。”^①只有“孝”才是中国的“真教”。严复指出中国人祭祖的习俗就是报答祖先,而不是视为偶像:“至孝子享亲一事,春露秋霜,陈衣列俎,乃保本追远之意,所谓事死如生,事亡如存,孝之至也,不得以像偶比。”^②祖先与后代通过这种方式建立长期稳定的联系,在这种联系中就容括了后代的道德责任与孝道义务。爱因斯坦曾指出,宗教“所留下来的就是培养道德行为的最重要的源泉”^③。阳岐尚书庙所祀奉的陈文龙就是一位高度浓缩的道德模范代表,在国家面临外敌入侵之时义不容辞,“一门百指沦胥尽,惟有丹衷天地知”,英勇献身,具有鲜明的道德功能。严复也肯定了宗教的道德功能对人的深远影响:“宗教为物,其关于陶铸风俗者,常至深远。”他将宗教信仰置于很高的地位,充分肯定了其社会功能。将宗教对社会的作用与道德、法律相提并论。宗教与道德、法律一样,是任何社会都不可一日所无者:“道德一也,宗教二也,法律三也。是三物者,皆生民结合社会后所不可一日无者。”^④可见宗教与道德并不冲突,反而可以通过宗教约束人们的行为规范,达到道德准则规范的境界。陈文龙保家卫国的爱国思想与严复救亡图存是一脉相承的,都对后人具有引领作用。更进一步,宗教的道德约束性也体现在它的惩戒功能,神自被创造的那一刻就带有惩罚制度,可以介入世人的生活,就像陈文龙,一方面他作为“水部尚书”能够保障出海人民的安全,另一方面作为城隍掌管一方生死簿,掌控着生死。人民出于对死亡和未知世界的恐惧,因此也就愿意遵守规范化的礼仪,不敢违背,即“教之所言,着为科律,谓凡此皆至德要道,必不可叛者”^⑤。

(二) 政治功能

始建于明洪武年间的尚书庙在严复募资修建之前,在历史上还经历了五次重修:清乾隆四十六年(1781)、嘉庆九年(1804)、道光二十年(1840)、咸丰九年(1859)、光绪十年(1884),可见陈文龙信仰受到了历代统治者的重视,经久不衰。严复指出了宗教与政治的关系:“缘宗教于初级国家,实有极密切关系。且征诸历史,往往独用宗教之力,即能造立国家。”在国家成立之初,封建统治者利用宗教的神力在证明自己统治地位的合法性:“故一事之称恶,以违背教律者居多,以其致害于人伦者常寡。其论群法也,必依其宗教之律令,以褒贬其制度云为焉,至于即事为衡,决以斯民乐利所由之增损进退者,真落落乎不多见也。”^⑥这种带有宗教外壳的统治受到统治者有意

① 严复:《严复集》卷五,北京:中华书局,1986年。

② 严复:《严复集》卷四,北京:中华书局,1986年。

③ 爱因斯坦:《爱因斯坦文集》,许良英等编译,北京:商务印书馆,1979年。

④ 严复:《严复集》卷二,北京:中华书局,1986年。

⑤ 严复:《严复集》卷三,北京:中华书局,1986年。

⑥ 严复:《严复集》卷三,北京:中华书局,1986年。

的推崇,《周易》中就有提到“圣人以神道设教而天下服矣”,统治者使百姓能够服从自己的权威,从而形成强有力的社会凝聚力,巩固统治。严复认为宗教有利于维持相对稳定的社会秩序:“其所由害,以不知群演未深之日,得宗教而后教化尊,民有守死善道之心,而群之合乃大固。”^①在历史事迹和神话传说的影响之下,陈文龙在福建民间具有很强的号召力,作为南宋末年的英雄自然受到官方的重视。明王朝统一天下后,作为以身殉国汉人的陈文龙恰好满足了统治阶层的需求,在此基础上建立有助于扶持自己统治的神学结构。朱元璋在陈文龙生前官邸原址(福州府城隍台江)修建了万寿尚书庙,并说“朕置城隍,使人知畏,人有所畏,则不敢妄为”,可见民间信仰的社会政治功能。

五、结语

从严复耗费大量的人力物力财力重修阳岐尚书庙,可以看出严复对宗教的肯定以及对民间信仰的推崇。和西方信奉的“国家神”不同的是,中国多信奉像陈文龙这样的地方神,这与中国古代“民智未开”有密切的关系,严复也相信,国家文明的程度越高,社会的道德性越强,宗教性则越弱。严复在晚年对宗教信仰的欲望尤为强烈,受到佛教道教的影响,从“不可知论者”到“不可思议”,他肯定了灵魂的存在,这也为后来的祭祀活动产生了深远的影响。严复重修阳岐尚书庙并亲自题名“尚书祖庙”这一行为,可以理解为其“认祖归宗”的价值倾向,这种对祖先的认同崇拜也是宗教的表现形式。在宗教的社会功能上,严复强调了宗教的道德和政治功用,具体为对行为的约束作用和对统治的巩固功能。综上所述,严复的宗教思想具有较强的综合性和系统性,是丰富而深刻的。同时,严复特定的时代背景和生活经历为其宗教思想注入了活力,体现了将中国宗教与西方基督教比较之后的融会贯通,对于我们当下理解宗教具有指导意义。

^① 严复:《严复集》卷三,北京:中华书局,1986年。

理学理想的躬行者——郑之悌

郑健雄

(中共福安市委宣传部, 福建 福安 355000)

摘要: 理学传播史上有个典范案例, 嘉定九年, 陈淳待试中都, 路过严州时, 应知州郑之悌邀请留下来在丽泽书院讲学。《北溪大全集》收录其两通书信。这段史实是严州理学传播的一个重要体现, 为诸多理学著作所记载。综观目前所收集到的资料, 可以看出郑之悌以职官身份在传播理学思想方面不遗余力, 博采前贤构筑社会秩序的思想, 倡导明理持礼并一以贯之地践行, 是新儒家理论忠实的躬行实践者。

关键词: 郑之悌; 陈淳; 理学

郑之悌, 福建福安十五都福苑利垵人, 字梦锡, 一字茂恺, 行善三。十八都穆阳人^①, 生于 1155 年, 卒于 1219 年, 宋淳熙十四年 (1187) 丁未科王容榜进士, 曾任干办粮料院国子丞、常州府无锡县令, 嘉定十年 (1217) 二月七日, 以承议郎、太府寺丞权知严州府, 转朝奉郎, 十二年 (1219) 二月除提举湖北路常平公事 (湖北提举使), 同年过世。

明万历《福安县志》注其“伊洛渊源”, 伊洛即伊川和洛水, 北宋程颐曾居于嵩县西北, 地临伊川。二程、邵雍等又都长期在洛水之北的洛阳居住、讲学。“伊洛渊源”就是指其理学传承。郑之悌生活于古代承上启下的转型时期南宋, 理学是当时中国社会的主要学术形式。

一、游历

郑之悌中进士后经过了一个漫长的历练过程, 族谱中记载其早年以迪功郎^②担任过晋江县主簿。到嘉定三年 (1210) 九月, 郑之悌以宣教郎任无锡县令, 据《无锡县志》载: “大市桥, 一名通济桥, 跨运河, 隋大业八年 (612) 二月建, 宋嘉定中县令郑之悌易以石梁。”大市桥经历了六百多年的风雨侵蚀, 破败不堪, 也危及运河航运安全, 郑之悌主持重建了大市桥。

《宋会要辑稿》选举二: “嘉定七年 (1214) 正月二十四日, 朝廷命刑部尚书曾从龙知贡举……干办诸军粮料院郑之悌……点检试卷, 同年三月一日, 得合格奏名进士二百七十人。”明万历《福安县志》载其“料院国子丞”, 可见郑之悌那时已调任干办诸军粮料院, 管理军队粮饷后勤, 这时应该是奉命参加科举考务。

随后郑之悌升任严州知州, 好友也是著名诗人陈鉴之^③为其送行, 留下了《送郑严州四首 (之悌)》^④:

作者简介: 郑健雄, 男, 福建福安人, 中共福安市委宣传部副部长。

^① 嘉靖《福宁府志》卷八《科贡·进士·宋》。

^② 迪功郎也称宣教郎。

^③ 陈鉴之, 字刚父, 闽县人, 淳祐七年进士, 宁宗嘉定间漫游京口、临安间, 有《东斋小集》。

^④ 《全宋诗》卷一三四。

其一，押侵韵

诸贤适江海，梧竹孤凤吟。愿言正王度，祈招嗣清音。
亦为胶西董，反慰及物心。未可赋柏舟，天眷宗社深。

其二，押歌韵

父老迎使君，舟楫桐江波。那知使君心，一片烟雨蓑。
杖藜对客星，清风双嵯峨。沙鸥公故人，应为小婆娑。

其三，押真韵

严山少平田，严俗稀惰民。书生坐黄堂，肯诧斲刃新^①。
定以清净化，坐啸物自春。绿野人荷锄，使君聊岸巾。

其四

善端谁独无，所化有兰鲍。时容拜床下，孺子似可教。
山川顿修阻，心折东去棹。徘徊堤柳春，帆腹风欲饱。

南宋朝著名文学家陈宓，丞相陈俊卿之子。少尝登朱熹之门，熹器异之，长从黄榦游。以父任历泉州南安盐税，主管南外睦宗院、再主管西外，知安溪县。他与陈淳关系很好，陈淳墓道大书及墓志铭出自其手。他曾与郑之悌同登严陵北部的西瀑，并写下代表诗作品《同郑寺丞登西瀑》^②：

绍年一联镳，作意到西瀑。是时新喜晴，峻壁漱清玉。
雷霆骇神睹，冰莹雪胸腹。临深足恐堕，坐石膝频促。
晷长不知永，玩久愈未足。下山历斗潭，喧豗尚相逐^③。
忽逾十五里，风雨送归躅。抵家如梦觉，始觉当暑溽。
但愿身更强，后游多秉烛。

二、理学

南宋钱时《融堂书解·进书原札状》记录了左丞相兼枢密使肃国公乔行简的札子：“……今宝章阁待制袁甫昨任徽州，与故太府寺丞郑之悌守严州日，皆尝一再礼聘，莅讲郡庠，远近士子，翕然云集。”钱时人称融堂先生，浙江淳安人，自幼即绝意科举，精研理学，尤通《易经》，这个札子是说丞相乔行简将钱时荐于朝廷，也说到郑之悌在担任严州知州时多次请他到郡庠讲学，可见郑之悌很重视理学的传播，曾在严州大办教育。

理学传播上还有一个堪称典范的案例，郑之悌到任严州后请陈淳来县学讲学。陈淳是龙溪人，字安卿，世称北溪先生，是朱熹理学的集大成者，深受朱熹喜爱。嘉定九年，陈淳待试中都，第二年（1217）八月初回福建老家，路过严州，应知州郑之悌之邀留下来在丽泽书院讲学。陈淳与郑之悌还有多通书信往来，书信中多阐明自己的治学观念，《北溪大全集》收录其两通书信。这段史实为后世理学界所津津乐道，是严州理学传播的一个重要体现，为诸多理学著作所收录。

陈淳《严陵讲义》全文七千多字，记载了整个讲学的内容：“淳恭承判府寺丞郑公之悌，偕府判大著杨广文先生，领郡之群贤众俊会于学校，谓淳从游晦庵先生之门，俾讲明大义，以开发后进。

① 斲音 x í ng，磨刀石。

② 《陈宓诗集》卷六

③ 豗音 hu ī，撞击声。

区区浅陋，辞不获命，辄吐为说四篇：一曰道学体统，二曰师友渊源，三曰用功节目，四曰读书次序，以为贤侯作成人材之助。愿诸同志共切磋之……”陈淳因此留在严州著书授徒很长时间，完成了著名的理学著作《北溪字义》。

三、家礼

《家礼》是朱熹最有影响的礼学著作，内容分为通礼、冠（笄）、昏（婚）、丧、祭五部分，都是根据当时社会习俗参考古今家礼而成，体现出朱熹因革损益、博采众家的礼学思想特点。后世对《家礼》的争议主要集中在真伪问题上，因《家礼》是朱熹一部未完之作，朱熹死后方现，中间过程曲折，且朱熹在文集中又极少提及，遂成为后人怀疑其为伪书的主要原因。郑之悌非常看重这本书，于嘉定十年（1217）刊行严陵本^①，陈淳精校并代郑之悌作跋，则可以证明此书不是伪作的。

儒家学说用礼来协调与维护人际的种种关系，《家礼》尤突出家族形态，对现实生活具有指导作用，处处体现了儒家的人文关怀，不仅在中国社会流传，连邻国朝鲜、日本也主动引进与推广，在东亚地区产生了深远的影响。在郑之悌看来礼是人与人关系的规范，是修养和文明的表现，是组成家庭、社会、个体的准则。

嘉定戊寅（1218），郑之悌以方彝事父母情文备至，名其里曰“孝养”。而詹时泽、时允兄弟友爱终生无间言，之悌又名其里曰“友恭”。即通过命名乡里以表彰平民的孝道友爱，体现理学认同和倡导的道德价值观，是对匡正世俗所作的一种努力，具有很强的可操作性和示范性。融堂先生钱时为之作《孝友》诗云：“方詹两孝友，行表称乡闾，节目难具道，种种皆吾师。贤哉郑使君，好贤如缁衣。”

《宋元学案》卷一二五“象山私淑”中载：赵彦肃，字子钦，严之建德人也。少志圣贤之学，穷理尽性，深造自得，弗措也。乾道进士，以光尧丧，三年弗仕。周益公力荐之，先生益引嫌，仅官宁海军节推而止。所著书有《易说》《广学杂辩》《士冠》《士昏》《馈食图》行于世。朱子尝称之曰：“近世未有如此看文字者。”学者称为复斋先生。宗师象山，严陵之为陆学者，自先生始。嘉定己卯，知州郑之悌即于祥符寺遗址建堂祠之，命学官春秋享祀。因为理学成就而入祠配祀，这是对理学的尊崇。

四、乡礼

乡饮是古代嘉礼之一，指乡饮酒礼，原是乡人的一种聚会方式，儒家在其中注入了尊贤养老的思想，使一乡之人在宴饮欢聚之时受到教化。《北史·邢邵传》：“更明古今，重遵乡饮，敦进郡学，精课经业。”“乡饮宾”又有“大宾”“僎宾”“介宾”“三宾”“众宾”等名号，统称“乡饮宾”，其中“大宾”（正宾）档次最高，由皇帝钦命授予，在当时的社会中起到了敦亲睦族、止恶扬善的作用，人们都把能选上乡饮大宾作为一种巨大荣耀。《严州府志》载：“嘉定戊寅（1218），知州郑之悌行乡饮于贡院，会者千余人，郡人詹艮为宾。”

乡饮宾客的选定，先由儒学官员发动人员进行公举。经过层层推荐和考选之后，地方长官还要对乡饮宾客进行三代“政审”等考核。人选经过批准后，逐级上报核准。由府、县儒学正堂发给执

^① 王国维：《两浙古刊本考》。

照以为凭证，之后方准许邀请参加乡饮酒礼。参加乡饮成为宾客是一种尊荣。为了表彰乡饮宾客在地方的德行义举，有的地方官员们还要赠予牌匾以示荣耀。同时乡饮宾客还要上报朝廷，经礼部奏请皇帝批准，赏给顶戴荣身。同时，历届乡饮宾的姓名要载入地方史志，名垂青史。

《景定严州新定续志·古迹》载：重修浮梁记三，其一，三省架阁黄灏，为知州郑之悌撰，碑阴旧为蠲减诸县赋敛省札，知州宋钧述。另载：狐鸟亭记，知州郑之悌立石。为郑之悌在严州的事迹作了记录，黄灏也是朱熹门人，《宋史》列传第一百八十九道学四（朱氏门人）：“朱熹守南康，灏执弟子礼，质疑问难。熹之没，党禁方厉，灏单车往赴，徘徊不忍去者久之。”

五、遗文

在康厝澳里《凤源罗氏宗谱》里，收录有郑之悌《制干云中公重修“的庵”立常住罗汉寺额》^①一文，这应是早年罗氏施材重修罗峰“的庵”（罗汉寺）。康厝西铭《郑氏族谱》中说：“郑之悌配康厝乡罗塿里罗氏，为罗家作有谱序，又作罗汉寺碑记。”同谱本罗氏十三世孙罗復中公墓志铭载：“娶湖北提举司寺丞郑之悌女”，可见郑之悌与罗塿里罗氏关系非常密切。时任无锡知县郑之悌受罗云中所请，而撰写的一篇纪事叙文：

制干云中公重修“的庵”立常住罗汉寺额

佛法流入中国而名伽蓝、精舍，随处建立。此邦环南北二岸，邇流俯仰，相距数十里，仅万家井邑。而祈禳植福之地，唯一罗峰。是峰也。林峦映带，可以鸣鱼击板。泉石清幽，可以安僧立众。

又况古者民醕^②俗朴，乐善者众，才闻建佛道场，则竞舍所住地，争奉高腴田。化士运财粮于钱流粟腐之家，如天雨。群工走木石于太平麓阿之处，如鬼输。所输而获，所求而具，不日表出三学，真如法空，宝相规创，易于反掌。傅东阳^③运毗卢之遗迹，自普智仙师而始建。大真人之列像，至妙空而始基。夫一代之规模，必赖百代宗师扶持而振起之。可谓：祖祖流芳、灯灯续焰。

所恨法运中微，总纲俱舛。据着沙门，视犹外府；常住羨余，宁私而不公；檀栾信施，宁鸠而不散。斜廊坏壁，拏作薪炊。圣像尘埃，枉遭埋没。

一日伽蓝积愤余波，推出异人，法日增明。入院一二年，而翻盖重复，顿成无漏^④，众虽许之而未深信也。更三四年，而渐新函丈^⑤，俯及两廊，众虽信之，而未深服也。又越五六稔^⑥，适兴诸木石，度脱三闍梨^⑦，始服之，而亦未深予也。

嘉泰甲子^⑧，乃登殿拊髀，叹七佛之无华；入阁兴悲，嗟真人之尚阙。重敷金色，费用邱山，虽诸方秉笔，独在慙囊。而常住剔剝画泥作佛，得心应手，果符上愿。三熏三沐，人人如会于灵山；再礼再瞻，步步亲承于衡岳。群神欢悦，众口赞扬，非特呈露些子，便谓作家；且道榜样，后来全然活法。

敬唯菩萨接物利生，前后祷祈，屡有证信。分身五百，合乡送迎。若无权衡，如何总贯？今观

① 据县志，罗云中，字汝蒙，十七都罗塿里人，嘉定十年（1217）丁丑科吴潜榜进士，官四川制置司干办。

② 醕同“醇”。

③ 傅大士也，南朝梁代禅宗尊宿，东阳郡乌伤县人。

④ 此处或为建筑名，可解为“无忧乐土”。

⑤ 此处同“方丈”，不误。

⑥ 稔，年。

⑦ 闍梨音 dū lí，亦曰阿闍梨，高僧也，也泛指一般僧众。

⑧ 嘉泰三年，1204年。

演偈榜额，立签揭牌，尽有新画，出人意表。一人倡之，百人从而和之。一日成之，百代增而新之。流通正觉，布置道场，因缘时节，何代无贤？且据现前，可谓稀有！

大抵今时檀槌，须具正眼；今时闻里，须出公议。僧之与俗，不甚相干；人之于佛，只求解脱。幸有一方崇梵婆罗门大族昕夕^①之所、祈向之所，为过去者觅超升，为现存者求福佑，为常暘时祈雨，为常雨时祈晴，病者求痊，行者求安，未得者求得，已得者求勿失。利泽什方，普周沙界。其为感应，固不大哉？深重佛恩，同思报称！

苟当事之不进，则贼之可也！责之可也！与众去之亦可也！如其能保任大事，嗣续宗风，砥柱中流，不随迁染，则当爱之如父兄！敬之如神明！护之如眼睛！使之如燕目^②，令猛省！一苇插处，立岳翻波；万类呈时，掀天揭地。到这里，头头上显，物物上明，庶几祇园大地，当有侧席者出焉。妙用化成，岂人间世？

呜呼，是刹之置，前后相距几百年间，而计其功用，但前有普智仙师，中有妙空大师，今有真罗汉，天生三人，始末相承，合一体性。敬为跋后语曰：“为首为腹而为足，五百年间亲眷属。只今宝阁现全身。普劝后贤具眼目。”

吾莅官之日，真长老送行，临别，恍然以难相告。则曰：“小刹难扶，小智难敷。公赋难办，公厨难需。往来难给，群谤难弭。八面受敌，薄冰如履，去难就易，愿承教。”昔余素知此老无一毫之私，尤极喜其才辩。告之曰：“但办肯心^③，寸步千里^④，终当壁立万仞^⑤，何难之有？”

今果得书问^⑥，而谓“佛殿与阁司因果完备，轮藏左右始谋及焉。”重谢予言之验，仍见示先二大师像赞，殷勤求记于予，遂因公堂稍暇，略为指陈实事，非为旁观侈（言）也。

宋宣教郎、知常州无锡县、主管劝农 郑之悌志

清同治二年版，康厝澳里《罗氏家谱》（朱其超校勘）

清光绪《福安县志》载罗汉寺建于宋天圣间（1023-1031），罗汉寺史上至少被毁过两次，遗存莲花柱石、瓜棱石柱等构件，现存古建筑主体系民国时重建，原碑刻早已不复存在。我们幸挖掘到此篇文章，并试为点校。虽然文章主要记录的是“的庵”的重修缘由、经过，但其中也反映了郑之悌的治学体验和理学认知。

其一，“诚心”的力量。在郑之悌看来，“肯心”很重要，这个心，就是“敬心”和“诚意”。因“办的”（具备）此心，于修行而言，自能寸步而至于千里、并且厓岸不俗，不为外物所“迁染”（影响）。反之，如果失去这个心，结果是很严重的。重修之前，有的出家人把此寺宇视为自己的私产私业，信众的布施也都聚敛私藏。信徒对其失去信心，失望离弃，于是寺宇衰败，廊斜壁坏，佛像委诸尘埃。

其二，公信力的培养。郑之悌认为，相较而言，新建一座寺庙并不难。但是，一座为信众废弃的古寺，再要重建就很不容易。这不仅是财力的问题，更是信心重建。所以，郑之悌在叙文中感慨虽然后来有出家人发心重为募建，开始一两年，众人“虽许之而未深信”；三四年后，“众虽信之，而未深服”；五六年以后，“始服之，而亦未深予”。

（下转第49页）

① 昕夕音 xīn xī，朝夕。

② 燕音 ruò，热也，《炉香赞》曰：炉香乍燕。

③ 办，具备，保有；肯心，诚心。

④ 以肯心，所以能寸步而有以致千里。

⑤ 厓岸不俗。

⑥ 书问，即书信也，或以书信问候之合称而沿用如此。

谈陈如松与《莲山堂文集》

吴 岛

(金门文史工作者)

摘 要: 明末同安陈如松,是一位享寿长久,又长期活动在仕绅底层的人物。他的一生没有波澜壮阔的丰功伟业,但遗泽四百余年,至今仍传颂在人口;他的文词也非经世济民的高头讲章,但质朴精炼,勇于面对自己。是以读其集,而能知其人,甚至能晓其世。这部藏了百年之久的《莲山堂文集》,娓娓道诉了集主的写照,既是自传,也是明末清初闽南士风与金门故史的缩影。

关键词: 明代文学;陈如松;闽南;金门

陈如松(1564—1647),一字时长,又字白南,号白菊道人,自号笑道人,又自号东方氏。明福建同安人。这是一位不是那么“典型”的传统知识分子,他生活在明末清初之时,二十四岁始入泮,凡试皆高等,颇令人刮目相看,然十数年始终艰于一第,困厄场屋;三十七岁,乃“破家入监”,侨居春明帝都15年;至四十九岁始登贤书,中式顺天北闱;后公车赴试,欲意联捷,挥洒颇为得意,场中文字,亦大受赞赏,而竟落第,自忖才疏命薄,即欲就官,为诸友所罢而止;此后还乡静居,至五十三岁决意就仕,乃选浙之萧山县令,后历信宜、河源二县;五十七岁擢守太仓,六十岁致仕,六十一岁告归,所任各处皆有官声;回乡后葬父母、课子弟,然因窘乏之故,及弟兄怂恿,在六十九岁高龄,再度谒补,到京几选,未成而归,自是居乡惬意清贫,至八十四而卒。

这样一位享寿甚高、履历平常的人物,何以说之“不典型”?这印象是在读完陈如松《莲山堂文集》后,一直浮现在脑海中的,因为他极真、不做作,生平得意、不得意之事,尽现毫楮。与传统知识分子“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”慨然揽辔之言,颇异其趣。既是如此,“读其书,知其人”,谈一下对陈如松及其文字的看法。

一、母邦认同

陈如松生于明世宗嘉靖四十三年(1564),系浯洲(今金门)下坑陈氏第十五世子孙,长于同安,为“西浦”一脉。下坑陈西浦一派,于明初永乐壬寅年(1422),由浯洲下坑分居同安西浦^①。据陈如松所言,他是在同安西浦的第六代。六代人,百余年来,他对故乡浯洲是否还有感情呢?我想是有的,他曾在文中称自己的父亲为“邑之浯洲人”^②,自称父亲为浯洲人,自是心之故乡。又于回忆蔡献臣、蔡复一对自己的期许,言道:“先生(蔡献臣)常许不肖以才学,而清宪

作者简介: 吴岛,原名郭哲铭,男,福建金门人,金门文史工作者。

① [清]陈起凤重修:《乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》卷八《卒葬·十世》,新加坡:翰墨林石印本,1913年,第7页。

② [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《敕赠文林郎广东惠州府河源县知县考君逸吾志铭》,上海:商务印书馆,1918年,第4页。

（蔡复一）亦许以曾点、季路合为一人，不污辱浯江之气。”^①能视不污辱浯江之气为傲，浯江自是父母之邦。但这会不会是陈如松个人的个别认同问题呢？还是一个普遍的文化现象？

要证明这一点，实在是先天上的困难。古往今来，金门有多少外迁裔族，本已难以稽查，而这些人心里怎么想，又如何探知？况复迁外者，又历经少则三五代，多则十数代人，何由知道他们的认同问题呢？种种不着边际、渺远又虚无之事，总是难以征证。欲核实，无异水中捞月，恐是徒劳无功。可冥冥中似有神助，或者说是祖先保佑，2018年金门县文化局有一份调查报告——“根在浯江”^②，对厦门市同安区由金门分衍而出的村落进行调查，现计发现有99个自然村是由金门迁播同安的。这99个村社里之所以征验是金门移民，有几个证据：其一，是“灯号”。如：阳翟陈氏迁住同安者，大都以“浯阳”为号；后浦许氏，则以“浯浦”；田墩李氏，则号“金田”；赤庭杨氏，则谓“彤庭”；金门城王氏，称“七星街”；林兜吕氏，则是“卿朴”……凡此种种，皆可征诸这些数百年前，迁往同安之金门移民，心里仍守着故乡之称呼。其次，在这些自然村的宗祠里，最为显眼的是门联楹柱，或嵌字，或直书“浯江”二字，这复又是一证。甚至走入村社中，家家户户门额所书，尽是“浯江衍派”，这四字恍惚又一流脉，而且这一流脉，与传统汉人所示的姓氏郡望不同，它指的不是“姓”，而是“地”，这是一个重要的文化现象，足以证明金门迁播同安者，对故土母邦是眷怀不已，并且代代相传，永守勿替。是以若说陈如松的“浯江”认同，是一种普遍的现象，是亦可以，甚者这种认同，迄今数百年依然犹在。

二、郡望书写

前所说的陈如松乃至移居同安者对母邦的认同，是以衍出“浯江”一脉的集体现象。但是，陈如松在其集中，亦曾对外自称为“温陵陈生”^③，这又做何解释呢？

这又是一个很特别的文化现象，而且和金门地名历代的嬗递有关。在此欲细究，恐又长篇累牍，是以精简言之：大体而言，清之前“金门”，是专指今之金门城；而今之大金门，在其时则称之为浯洲；小金门自是谓之烈屿，大、小嶝亦如是称。其时，这四座“金门县”主要的岛屿，各成一系，与同安各屿地位皆同。是以此期的志书——《沧海纪遗》所纪，仅及今之大金门。直到清代，浯洲设置总镇，浯、烈、大、小嶝四屿，皆属金门营所辖，渐次转成“一个区”，是以林焜熿、林豪父子撰写《金门志》时，于《凡例》说道：“烈屿、大小嶝地方，皆属金门营辖，自应一例载入。”^④而且首治，亦由金门城迁至后浦，而“金门”一词，也逐渐成为这一区域的统称。

在了解这样一个历史现象后，回头再谈谈金门在未成县之前，当时的人对自己出身处的称呼如何。要而言之，清之前，金门人对自己出身处的称呼，有一种特别的现象，就是“内外有别”：对自己同安本县的人，自称为“浯”；对自己本府的人，或称“同安”，或称“浯”；而对本省或全国者，或可称自称“温陵”或“清源”，乃至“同安”。兹以明代金门先贤为例，在外游宦题碑作序时，署名写下郡望为例，依今可见者，有：明嘉靖邵应魁的“晋江榕斋子邵应魁”、明隆庆“郡守温陵蔡贵易”；及留诗唱和者，有明弘治张定的“同安人一山东参政一张定一子信一进士”、陈

① [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《告莫虚台先生词》，第6页。

② 本计划是由金门文史名宿黄振良主持之成果报告。见黄振良：《根在浯江：厦门市同安区境内金门移民聚落调查》，金门：金门县文化局，2018年，第2页。

③ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《东方集叙后》：“东方有灵，必慨然曰：‘温陵陈生固受倩知己也。’”第6页。

④ [清]林焜熿著、林豪增补：《金门志》凡例，台北市：台湾银行经济研究室，1960年，第F15页。

健的“闽之同安产也”……似乎其郡望里籍，不是同安，就是泉州。但在同一时期，泉州人或同安人称呼金门人，却有不一样的说法。如：明正德间的黄伟，他亦师亦友的陈琛（泉州人），曾与之多有书信往来与诗文唱和，其中有诗题为《赠浯洲黄孟伟太守》；另明正德、嘉靖间，同安名儒林希元，对出身金门的人，有更精确的称呼，《颜处士文岫墓志铭》《一孟颜公墓志铭》文中，很清楚地说道颜氏家世“先世卜居浯江”“居同之翔凤十九都”……或可以说明在泉州人、同安人的心中，或许他们终究还是认为浯洲是同安的一部分，亦即浯洲人就是同安人，就是泉州人。明代万历年间，金门地区人文蔚起，贤人大硕汨涌而出，浯洲不但是“贤”岛，更被为誉为“贵”岛，而此时缔造这页历史的浯乡前修，表面上在区位概念与自我认同上，反比先前一世代的先辈更加模糊，不是自称“温陵人”，就是自居为“同安人”。可是若反过来想，就是因为这一代的浯乡子弟他们的名声太大，事功太显赫了，所以同安上都、温陵上郡更是引之为荣；且他们足迹踏遍中国，眼界自当更为开阔，胸次之间，岂以这个弹丸之屿为足。故以“温陵”“同安”自况，自亦可能。^①

是以，陈如松自称“温陵陈生”，于其时、其地，实不足为奇。然而，这样的—个历史文化现象，应是极有文化意义，可是殊少有人注意到，未来有心者，或可多予关注。

三、自我传述

前二者所言，是个人由《莲山堂文集》兴起的一些想法。古人读书，有所谓的“论世知人”，是以“论世”后，最重还须“知人”。集主本人，是这文集的核心。是以，首先要说说笔者对陈如松的感觉。

陈如松是一个很特别的人，在读他的集子时，直觉认为这位先生很“真”。他的真，最具体的表现，在于他勇于“写自己”：父母的墓志，他自己写^②，并且说：“世之子孙，多以好语，溢颂其祖、父，又借重于达官贵人之笔，而如松自志吾考君，简约质俚，盖实录也。”甚或带有点罚咒的口吻说：“毫有溢美，龙宾、楮卿等神，当抽如松之舌矣。”对自己至亲尊人，已然如此，其性情之“真”，可见一斑。

除此而外，陈如松也写自己，在这部文集中，他为自己写“赞”^③，也将自己一生铺陈了梗概^④，甚至对自己的平生所愧的两件事——“赌”与“债”，也在文集中不隐不讳地直书而出，就连他向人借贷的字条，也在文集里头^⑤。十足是一位勇于面对自己之过者，此亦可证其性情之“真”。

还有他在文集中也不吝写下自己的家居生活，不论好坏，不论巨细，皆有收录。如：随他宦居的小女儿探姐养了一只鸕雀，他曾专文写下收养经过、死后埋葬种种过程，并且煞有介事，以因果报施宽慰女儿，帮这只鸕雀题墓，写下“陈氏义雀”^⑥。还有，他宦情低迷，兴起挂冠之念时，也直书其因由，是“未有男嗣”，加以“逆侄唠嘈”，是以“仅年余即自投劾”^⑦，这里头都有点传统士大夫不愿“与人言”者，他老先生也倒潇洒，自然流泄。

① 郭哲铭：《金门区域概念的形成与嬗递》，金门县金门学研究会编：《“金门学”学术研讨会论文集》，金门县：金门县文化局，2007年，第63—73页。

② [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《敕赠文林郎广东惠州府河源县知县考君逸吾志铭》，第4—5页，《莲山堂文集》卷下《明敕封孺人陈母苏氏志铭》，第5—6页。

③ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《笑道人自赞一》，第14页，《莲山堂文集》卷下《笑道人自赞二》，第14页。

④ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《笑道人自叙》，第17页，《莲山堂文集》卷下《出处大略》，第21—23页。

⑤ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《借谷》，第19页。

⑥ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《埋雀记》，第3页。

⑦ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《出处大略》，第22页。

此外，他文集中还甚多引述与友朋之乐，与人序文唱和之谐，都可感知他的情绪与他的感情。比较妙的是他的序文，说道：“天下之最无益于事，而盛行于世不磨灭者，文章是也。自古以来，作者盖寡。予小子，何必有集？然古已如此，而予小子何必无集？古人已往，想不恨乎？不见今人，则今人之不见古人，亦无可我恨也。予何敢言文？然其议论喜近于名理，凡生平笔研之事，皆不属意、不起草，肆尔而成，觉心与手若两相应者。昔韩昌黎谓：‘人小笑则小好，大笑则大好。’此犹有人之见者存也。好丑自信，如冷暖自知，人何预焉？笑与不笑，不以问之世人，惟自笑而已。姑刻而存之。”^①这都是我个人读古人文集中极少见及的，不知是我与陈如松投缘，或者是他的性情之真沁染了四百余年后的我。

四、族史记录

前项“母邦认同”，已说过金门迁移民众对旧居有一种极为特别的情感，数百年来依然不断地流传着，陈如松亦是，但他较前所言者更进一层，他虽为迁居同安西浦第六代，但是他对浯洲下坑的往事乃至传说，或是宗族人物等讯息，依然关心，并且留下了许多篇章。例如：下坑第一位科甲出身的陈显，下坑第九世者，他并非陈如松的直系祖先，但在其文集中仍有《追述祖德请表扬启状》^②《南海公传》^③两篇有关陈显的文章，后来并且载入乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》里^④。除了陈南海这样家族中最显耀的人物外，陈如松也留心到家族中牺牲奉献的女性，他为该宗之“远姑婆祖”讳英者，写下了《贞女赞》一文，希望能够“承兹余韵，以永裘箕”^⑤。他有意识地为这位女性留下文字纪录，这篇文章后来为乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》所收录^⑥。

除此而外，陈如松也对宗祠的兴建，乃至祖茔的修缮，着力甚深，特别是他竭力急呼兴复者不是他的出生地西浦所在的宗祠与祖茔，而是祖居地的“大宗”——祠堂与迁居之前的远祖之墓。他曾写道：“修庙之礼，自天子、诸侯，达于庶人，每岁举行，而今吾子孙累世不能修之，况于孝思之大者哉。”并且说：“始在萧山时，力能任之，而无可付以经始者。去官数年，屡挂胸臆，而贫宦口索，则又无其力矣。远念昔贤敦宗尊祖之盛事，真汗洽愧死耳。”要求宗亲，有钱出钱，有力出力，不分支脉，积少成多；再不然就引上坑“渔利”，“乞量一岁以相周”^⑦，来给予大宗祠堂修复。另者，他致仕后，竖立其祖坟六世祖墓碑，并书：“有宋陈氏始基祖开山祖坟”^⑧，傍注：“仍孙知州如松立石”^⑨。这对一位已迁居在外百余年的第五、第六代人来说，其对故里之情，与家族血脉之源，其情感可谓极深，文字纪纂亦可谓极勤。

① [明]陈如松：《莲山堂文集》卷首《原序》，第5页。

② [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《追述祖德请表扬启状》，第16—17页。

③ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《南海公传》，第17—18页。

④ [清]陈起凤重修：乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》卷一《传》，第63页、第74—75页。

⑤ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《贞女赞》，第14页。

⑥ [清]陈起凤重修：乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》卷一《赞》，第75—76页。

⑦ [清]陈起凤重修：乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》卷一《引言·议重建陈卿大宗祠引言》，第10—11页。

⑧ 此处六世祖之墓，书“有宋陈氏始基祖开山祖坟”，实系下坑陈氏五世祖之前的墓，皆不可考，故言之。[清]陈起凤重修：见乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》卷二《世系》，第2页。

⑨ [清]陈起凤重修：乾隆乙亥《浯卿陈氏世谱》卷八《卒葬·始祖至六世》，第3页。按：“仍孙知州如松立石”，“仍”字，谓己身下之八代孙。《尔雅·释亲》：“己之子为子，子之子为孙，孙之子为曾孙，曾孙之子为玄孙，玄孙之子为来孙，来孙之子为晁孙，晁孙之子为仍孙，仍孙之子为云孙，云孙之子为耳孙。”

除了对本支文献、人物、宗祠的注重之外，陈如松对西浦一脉，特别是自己近支的文献与典故，也是同样的注意，并且撰文加以保存。如《瑞兰堂记》《题爱莲图说》^①等，皆有相关的传述。可见他是一位有宗族意识，并且能够传诸文字的人物。这一部分，对陈卿下坑一氏的研究相当有助益，也足以征验前所言“母邦的认同”与“郡望的书写”两项所述。

五、好诗无诗

前述所言，大略是文集外部的问题与想法，现在来说说文集里头的想法。这部集子叫“文集”，想必是没有诗歌等韵文，也确然如是。全书仅上、下两卷，上卷收文 44 篇，下卷有 50 篇，总计不过 94 篇文章。其体式有“记”“叙”“序”“论”“说”“传”“行状”“墓志”“跋”“铭”“赞”“赋”“疏”，甚至“檄文”种种，古人常用的散文体，大致齐备了，可就是没有“诗歌”“词曲”之类的韵文体。这固然与该书的“题名”吻合，但是，在中国传统别集里，称之为“集”或者“文集”者，亦多收有“诗歌”“词曲”之作。远的不说，明代正、嘉间泉州籍的陈琛，他的集子叫《紫峰文集》，就有收录他的诗作^②；与陈如松同期、又同乡的蔡献臣，他的集子称《清白堂稿》，也有专卷收录他的诗作^③。可是陈如松的《莲山堂文集》，却是一篇都没有。是另有专门辑成他的诗作之集子吗？亦或是他根本不写诗作？又或者是他的诗作不值得一收呢？

前一个问题比较好解释，陈如松迄今为止，所能见到的文字资料，除了方志与谱牒一些断简残篇外，最完整的就是这部“文集”。其他如《语抄》《学庸解》《百篇诗》、《老来吟》等诸稿，俱已亡佚，难觅其踪，无迹可寻。是以极可能他的诗作，是另纂辑在这些佚失的著作里。

再者，从陈如松的“文集”来看，他不像一个不好诗的人。他论诗或者为他人所作的诗序，有四篇，其中一篇《论诗》还是专门谈诗作的文章，其中极力强调诗是言志之作，非体裁之范，所谓：“诗者，意也；言其意之所欲言，而不诡于韵律足矣。”^④此论颇有见地，诗韵自当不差。他曾称论蔡复一的诗：“如入武库，森列剑戟，无所不有；又如纵观宗庙，陈彝器，考钟鼓，淋漓富美。”^⑤而蔡复一也论陈如松的诗：“如倒着接篱穿缥缈之衣，弄玉笛于长林风树下，萧萧然令人欲飞。”^⑥皆可推知陈如松的诗风与为诗之能必定不俗。在他佚失的作品中，如《百篇诗》《老来吟》两书，光就“题名”看就很像是诗歌之作。是以推测他既爱论诗，也应该会写诗，甚至意境与其率真之性能合而为一，相得益彰，功力也必不凡。可惜这些作品都已亡佚，无可追寻，甚至在各个方志乃至他人征引之作中，也找不到陈如松所作诗歌的痕迹，着实可怪。但无论如何，在他的文字中所透露的蛛丝马迹，以及亡失作品的“题名”，我仍相信他的诗作必然可观，此悬念俟来日机缘再论。

六、艺术文物

陈如松的个性率真，复喜诗作，想必他是一个情感丰沛、灵魂不拘的浪漫之人。此类人物，大都喜爱艺术。在《莲山堂文集》中，有关书画的题跋甚多，粗统计有《题爱莲图说》《题倪云林画

① [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《瑞兰堂记》，第 1—2 页；《莲山堂文集》卷上《题爱莲图说》，第 18 页。

② 陈琛《紫峰文集》，总共十二卷，其中卷一到卷五，就是专收其诗作者。

③ 蔡献臣《清白堂稿》，不论是“刻本”，或者是“钞本”，皆于卷十二，分上、下，专收其诗作。

④ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《论诗》，第 12 页。

⑤ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《蔡袞卿诗序》，第 8 页。

⑥ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《蔡袞卿诗序》，第 8 页。

轴》《书文衡山卷后》《题画菜图》《题赵仲穆骏马图》等。另外还有品论古玩之作，如《彝器铭》《铁如意铭》《砚铭》等。相关作品不可谓不多，想见他对这些“玩意儿”有所喜爱。

或者说不止是喜爱而已，陈如松在所留下的文字中对古玩字画，并不只是全然处在收藏、玩赏的角色。他对所收所鉴的文物，有一种“调皮”的态度，并不纯然是将文物当成是文物，而是把这些“东西”当成是有生命的伙伴，甚或朋友。如他对文房四宝极有感情，在他为父陈席珍作墓志时，曾写下：“世之子孙，多以好语，溢颂其祖、父，又借重于达官贵人之笔，而如松自志吾考君，简约质俚，盖实录也；使略有溢美，龙宾、楮卿等神，当抽如松之舌矣。”^①“龙宾”，就是墨，“楮卿”，就是纸，将传说中的墨神和纸神托出，对之罚咒，句句属实，实有拟态之法。在《四宝曰》中更是直接和笔、墨、纸、砚对话，他说：“泰昌元年，中秋之晨，气色宣朗，窗几皆明，正东坡所谓欣然笔研之时也。乃召管城子，即墨侯、楮先生、龙宾使者，再拜而与之约，省括其文，五字成句。”^②召集了笔、墨、纸、砚四宝之后，还与之相“约”：“几上四君子，静而听吾词。一呼即皆至，入我大炉锤。常与心手应，洋洋而融融。各不相矜代，我亦不自居。”^③这全然是将这“四宝”，当成是自己的伙伴、相濡以沫的同事，“四宝”在此似乎有了不同的形象。

除了“四宝”外，他对所收藏的文物，还有一种特别的举措。大凡收藏文物者，若不是投资，就是珍爱难舍。投资者不必说，那是把文物当成“储款簿”，待有朝一日脱手变现，这样的例子太多了，无怪乎清朝有一段“顺口溜”，说做官除了要“红”“圆融”“路路通”，还要“认识古董”，因为“古董”是不着痕迹的“贿项”^④。可是陈老先生有一回为了印证古董商所说的话，将他所收藏的文征明的画卷做了一次实验。古董商说，倭人极其喜欢这类字画，并且能够分辨真伪，往往在东南亚一带，大肆收购。陈如松不信，认为这是“无冥子观戏场”，但却做了一次很大胆的试验，要他的家人拿着所收藏的画卷，再带上一点资本，去暹罗兜售。那一年，刚好遇到暹罗政变，外人不得入其境，只好空船而回，到了广东南部时触礁船毁，所有带过去的东西大半被大海所吞噬，所幸只这幅画卷安然无恙，完璧归返。^⑤这举措绝不会是一般收藏文物者甚或投资者的“习惯”，显见他对文物是有不同的理解，其态度也确是“调皮”。

或许是陈如松个性使然，他依旧还是在传统士大夫的框架下，丰富他的人生经历，其文物传述之题写，大都还是藉物抒情，寄寓人生悲欢喜乐，只是他有那么一点不中绳矩。

七、交游江湖

至于“读书知人”，所不可或缺的友朋问题与人生经历，倒也不应该不谈，在这方面，陈如松与我一般所读的古人文集也有点不太一样。他的交游不算广，或许是因为收文不多无法展现他的人生全貌，也或许是因为以往所读的古人文集多是巨公硕儒，其人生阅历洋洋洒洒，交游相识广布天下，在这样的制约中，直觉地认为陈如松的宦历与交游似乎少得难以执笔。

① [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《敕赠文林郎广东惠州府河源县知县考君逸吾志铭》，第4页。

② [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《四宝约》，第12页。

③ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《四宝约》，第12页。

④ 这套“顺口溜”，见于[清]梁章钜：《归田琐记》卷七《首县》，题为“首县十字令”，曰：“一曰‘红’，二曰‘圆融’，三曰‘路路通’，四曰‘认识古董’，五曰‘不怕亏大空’，六曰‘围棋马吊精通’，七曰‘梨园子弟殷勤奉’，八曰‘衣服整齐，言语从容’，九曰‘主恩宠德，满口常称颂’，十曰‘座上客常满，樽中酒不空’。”

⑤ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《书文衡山卷后》，第7—8页。

不过，倒也是可以说说他“与众不同”之处。陈如松应当是算是“大鸡晚啼”的人物吧，虽然少时聪慧，他的父亲遂谢去交游，说道：“此后幸勿过邀也，吾杜门不出，将收拾封君事业矣。”^①八九岁，文略成篇。可是他读书大半是“独自闭户攻苦”，十五六岁时，仍无师友。再加上个性讨厌八股文章，只对古文有兴趣，是以别人考试求出身，写的是四平八稳的高头文章，他却老是别出心裁，做惊人之言，也因此获“野儒”这个称呼。^②之后，自然是困在生员这个不高不低的身份中，直到三十七岁，已近不惑之年，下定决心“破家入监”，跑到京师，刻苦攻读，直到四十九岁，快知天命之时方才乡试得中。^③这一段时间，虽然陈如松没有说得很清楚，但是苦日子是一定的，或许人穷志短，往来人物大半也只有本乡本土的人，或是窝在士绅底层的朋友。

是以论陈如松的朋友，大概就这三个方面：一是本乡本土的人物，再是士绅底层的朋友，以及不入仕流的平民百姓。

先说本乡本土的人物。其实陈如松相交甚或认识的人并不多，同安李文简是他的表舅，自然认识，但恐怕来往的不多，比较知名的大概仅有蔡献臣、蔡复一这两位。两蔡就是我所说的“巨公硕儒，人生阅历洋洋洒洒，交游相识广布天下”之人。蔡献臣以文章、德性，著于乡里；事业成就于江浙，有“广大教主”“江南夫子”的称誉。陈如松和他只相差一岁，后来在萧山时，又是长官与下属的关系，自然与之相识，与之相熟，而且也与之相得，这份情感，自然也就特别不一样。而由蔡献臣所延伸出来的乡里仕绅，几乎构成了陈如松乡里的人际网络：蔡献臣的姑表王道照，与之称兄道弟，互为知己；蔡献臣的同学吴大光，彼此是莫逆；还有蔡献臣的儿子蔡谦光，也是诗友，相互唱和；甚至与蔡复一交游，也可能是与蔡献臣有关。虽然，陈如松如何与蔡复一相识，现已难以明白，想是蔡献臣介引，或者是蔡复一通居乡里时所识的，在家乡时，两人彼此诗文酬吟，意趣相投，结为知交。这两位“大、小蔡”，也是同安士大夫中陈如松“惟二”亲自撰“哀词”者。^④

在这些朋友中，王道照与吴大光两位，恐是他在家乡中最重要的朋友。如吴大光，陈如松曾经为其妻吕氏写过传记，并且“大嫂呼之”^⑤。这简直是通家之好、孩提玩伴，男女方可不避嫌，方能撰写闺阃之人，其交情可见一斑。至于王道照亦然，陈如松在同安最好的朋友或许就是他了，在写王道照的“行状”时，即曾说过：“凡人之动念曲折，行事隐微，有亲戚所不及知，而朋友独知之者。予与兄朝夕十年，相信最深，而知之最详。”^⑥

除了同安的仕绅，陈如松所识的朋友，就是泉州本府的人物，在其集中有晋江的黄国鼎和陈洪谧二人^⑦，此外寥寥可数。

至于为宦八年所交的官场朋友，也不算太多，一般都是同事或者上下属关系者。不过我倒比较好奇，陈如松也不是不喜交游，或者没有留下只言片语，在《莲山堂文集》中反倒是有一些士绅底层的朋友甚或是未入仕绅之流的朋友。这类友朋，在集中随处可见，比较有知名度的是同安鼎食之家李春芳的儿子李璋，以及孙子李偕龙。李璋与陈如松交情相当之好，并且陈如松还是李偕龙的老师，是以李璋在刊印其父李春芳文集时，曾找陈如松作序。^⑧

① [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《出处大略》，第21页。

② [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《出处大略》，第21页。

③ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《出处大略》，第21页。

④ [明]陈如松：《莲山堂文集·卷下·告莫虚台先生词》，第6页，《莲山堂文集·卷下·哀元履蔡道兄词》，第19页。

⑤ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《懿行传》，第21—22页。

⑥ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《文学王日近暨配陈孺人行状》，第3页。

⑦ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷上《黄太史别传》，第19—20页，《莲山堂文集》卷上《寿太安人何婶母八十有四序》，第22—23页。

⑧ [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《白鹤遗集叙》，第2页。

除此而外,在《莲山堂文集》中,所见的人名几乎是找不到任何线索,如韬伯、谢汝猷、林清夫^①,李真伯^②,陈万里、陈涌源^③,卢怒生^④,杨能玄^⑤,陈辉实^⑥,洪近五^⑦,李说甫^⑧等。这些人究竟是谁?有何生平事迹可考?完全茫无所知。这些人物,应就是所谓士绅底层的朋友,或是未入仕绅之流的朋友。

除了这类人物外,陈如松的集子中还有一些方外人物以及女性的记载,如佛之陀上人^⑨、道之黄山人^⑩,女性则有李氏^⑪、吕氏^⑫、陈氏^⑬、何氏^⑭等。甚至,还有不传其名者,如《才新传》所传者^⑮,乃至债主林太字^⑯,都见诸文集当中。

这是一个特别的现象,陈如松比起传统士大夫,似乎更接地气,更有江湖味。不知是其本性使然,亦或与他大半生颠沛流离的经历有关,或是承自他父亲“喜走马驰骋,以侠气游漳、泉间”^⑰的家学有关。在此甚难论证,总之若材料可及,这倒是一个相当有趣的题目,值得来者再予深究。

八、宦迹事功

古人所谓立德、立言、立功,“三不朽”。立德,或不必要言,古今德之范式有所不同,昔日之错,未必是今日之非,况前所言陈如松有点不中绳矩,若用道学的角度说,难言矣,是以不言。至于立言,其传之文字,似乎仅有《莲山堂文集》,但各方志传记中所列,尚有《语抄》《学庸解》《百篇诗》《老来吟》诸稿,虽尽已佚失,但为数亦不算少。惟事功一项,极其难言。陈如松自萧山令始^⑱,到简之信宜令^⑲,繁之河源令^⑳,到太仓州后^㉑,以及后来辞归^㉒,大概八年的时间。这八年的人生经验,若照传统士大夫的观念看,可以说是陈如松一生的“黄金岁月”,也就是他的“用世”之时。

读了近五十年的书,仅用世八年,这“黄金岁月”可谓相当的短暂。再者,这八年中调转了四个职务,都是风尘俗吏,也可说是亲民之官。对用世之人来说,亲民莅土,自然是可施展抱负,可对亟于仕进者,可就尘土难耐。若依陈如松的自传看来,他倒是有所施展,也可自得。

① [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《游东庄记》,第5页。

② [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《李真伯小题漫言叙》,第6页。

③ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《涌源先生集叙》,第6—7页。

④ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《题卢怒生制义小引》,第8—9页。

⑤ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《杨能玄诗序》,第1—2页。

⑥ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《解悼》,第9页。

⑦ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《鸣和堂》,第12页。

⑧ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《砚铭》,第13页。

⑨ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《陀上人诗序》,第9页。

⑩ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《黄山人自描其小影而赞之》,第13页。

⑪ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《孝烈李氏小传》,第20—21页。

⑫ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《懿行传》,第21—22页。

⑬ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《贞女赞》,第14页。

⑭ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《寿太安人何姆母八十有四序》,第22—23页。

⑮ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷上《才新传》,第21页。

⑯ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《借穀》,第10页。

⑰ [明]陈如松:《莲山堂文集》卷下《出处大略》,第21页。

⑱ 万历四十四年,公元1616年,时陈如松五十三岁。

⑲ 万历四十七年,公元1619年,时陈如松五十六岁。

⑳ 泰昌元年,公元1620年,时陈如松五十七岁。

㉑ 天启三年,公元1623年,时陈如松六十岁。

㉒ 天启四年,公元1624年,时陈如松六十一岁。

陈如松任官，仅有八年，且尽在州县这个职位，可灭门毁家，也可造福一方。陈如松虽是中年入仕，然无论是萧山、信宜、河源，或是擢守太仓，皆是有所作为的。在萧山，陈如松主持“萧水改道”之事，于霁头闸横筑一拦水堤坝，再开双河滕通运河，令城河之水南流，经大通桥再折向东流，以便舟楫。阅两月，改河事竣，于河上建桥三座，总共耗费七百余金。改河工程完成后，于大通桥对岸拓地建一座七级砖塔，费至千金，然未尝耗费府库钱财。萧山改河，便利交通，造福百姓；振兴文运，启发人文，萧山百姓世代感激。这事一直到清代道光十七年（1837），萧山百姓仍感念陈如松筑坝建塔，开启萧山人文兴盛之事。于是乎，在萧水之上公修一座文昌桥，桥旁题有联对“人杰忆陈公筑坝启人文人文乃盛；地灵推萧邑成浦开地利地利丰兴”，题款是“绅士公修，吴金台题”，时为“道光十七年岁次丁酉”。甚尔于今，萧山仍有“陈公桥社区”^①。想见这四百多年的作为，至今仍为萧人所念，其影响岂不深远！

除了修桥改河，富民生；筑塔，振奋人文外。古代知县最重要的两件事，就是“刑名”“钱谷”，这一方面，陈如松也不含糊。他履责办案，则明察秋毫，行事果断，神速立决。曾有一个下午出堂连审三十五宗事状，当堂即出审语，绝无隔宿之案，时人称为“升米官司”，以其持升米作午饭，便可结案回家。而所审之事，无称冤者，尽皆允服。

更重要的是他为官不贪，廉洁自好。有管库属吏于退衙之后，备办酒食呈进，陈如松呵叱责去。其陪同上级司台外出视察，肚饥则以袖中之钱购买粗粮食用。拂衣辞归，两袖清风，闲居林下，破屋三间，若似未曾做官之人。

更令人尊重者，乃其守正不阿，嫉恶如仇的官品。在萧山，陈如松不愿阿附浙江巡抚刘一焜，遂为其所憎。每年四月，刘一焜例亲巡海，途经萧山，辄借口公事不为奉行，恣肆呵斥，非礼相加。陈如松不服而自辩，义正辞严，刘一焜愈加憎恨。因当时巡按浙江的御史朱阶对陈如松之评价甚佳，欲“将首荐之”，故刘一焜不敢随意弹劾。而不久朱阶不幸而歿，刘一焜即刻发檄绍兴知府，令其罗织罪状。绍兴知府张鲁唯深明大义，执不肯报，而刘一焜屡强胁之。张鲁唯具实以褒言上报，直气得刘一焜暴跳如雷。在河源，退休宦绅李某父子兄弟，占人物业不可胜计，乃至霸占学宫为私室，历任知县奈何不得。陈如松不畏强权，伸张正义，下车伊始即将被占物业悉以收还，百姓拍手称快。在太仓，考试生童，秉公办事。有宦某请托录送一童生，陈如松阅其卷，认为水平不够，坚持不受。宦某大怒，然无可奈何。^②

陈如松之仕途虽仅八年，却以循声蜚传江浙、南粤间。在其致仕八年之后，尝自京师雇船南归，行至济宁，河道为粮船所塞，舟不能移。粮船舟人听闻乃“旧萧山！是旧太仓陈爷！”之船，纷纷为之寸拨寸移，将客船送出五里之外。已是卸职多年、时过境迁之州县官，犹能令粗犷不识字之人之为之尽力，足见其宦绩在百姓心头。有明之季，国运已衰、吏治败坏，而似陈如松如此努力作为、廉洁自好并且守正不阿、嫉恶如仇之循吏，确实难得。无怪乎当时任浙江巡按御史朱阶，评价他是“浙中吏治，惟陈萧山第一”，甚至是其后崇祯间浙江淳安人许重熙，在《嘉靖以来注略》一书中，提到：“方献夫奏请多取进士，以补知县之缺。上（世宗）曰：‘举人、监生，非自待之不远，实以概轻之故也，岂无过于进士者？进士之保职守身固有，而纵肆为恶者不无。如今令牧，则进士、举人、监生并用，其廉洁爱民者一体擢升，不许为轻重之别，庶几多获人材也。’”这一条目下，自己下了一个脚注，说道：“熙（按：许重熙自谓）窃观进士之为令吴中者，万历中颇多自好，至

① 以上参见“一副对联引出的故事、陈公何人？旧桥安在？”见“萧山网”，2015年8月18日。

② [明]陈如松：《莲山堂文集》卷下《出处大略》，第21—22页。

天启初终；凡得美迁去者，皆民誉所弃之人。而举人官陈如松辈，庶几古循良风，而顾皆左滴。监司正难公道也。”^①也无怪《浙江通志》《太仓州志》，将其列入“名宦传”中。

总之，陈如松为官，一如他的为人，有点拗，爱打抱不平，有侠气，却关怀民生。虽仅八年，留泽却是四百余年弗衰，足矣！

九、文集的流传

《莲山堂文集》，据丘复与陈延香所推测，是陈如松自己编纂的，并且是有意识地编纂，其始于《自序》，终于《出处大略》，自谓有头有尾，而且其断限之年，是在崇祯甲申，亦即明亡后之一年，谓其有“大节”^②。

不过这个想法，笔者有些质疑，明初亡之时，南方尚未完全掌握在清政府手中，特别是东南沿海，尤其是福建一带，残明的势力仍强，甚至像南明政权犹仍玩物侈夸，不知亡国已在眉前，是以闽南地区或许感慨不深。此点在“文集”中，不见一字言及清朝者，或可证之。另者丘复与陈延香，皆是旧时同盟会中人，时中国处于内忧外患之际，军阀割据，列强觊觎不已。他们是否亦是藉此浇洒块垒，不得而知，不过，陈延香护持文献的功劳不可磨灭，否则今日我们就无法看到这部文集了。

据陈延香所说，这部文集“刊本已无，仅此抄本为硕果之存”。想见其初，即明代末年，是有刊本，然不知为何今无所见诸。是以今日所见之本，皆陈延香家藏的“抄本”，他于1918得到厦门陈敬贤（陈嘉庚之弟，集美学校副校长）的资助，将此“抄本”送到上海，由商务印书馆刊印铅字版本。这个本子，倒不少见，经查福建地区就有：厦门市图书馆、同安区图书馆、厦门大学图书馆，以及福建省图书馆藏有此本；另外，外省的南京图书馆、安徽图书馆和北京国家图书馆，也都有收藏。

这本子虽不算是“善本”，却是“孤本”，确系研究陈如松的第一手材料。对晚明闽南地区的研究，也可裨益；乃至研究金门文化，特别是金厦关系，也会有所帮助。虽然这些研究与影响是局部性的，但对我们来说都是弥足珍贵的。

十、余音

这部文集，篇幅不大，为文94篇，约莫近12万言。整体表现出来的是作者一生写照，当然这是个人别集的重要体现，只过陈如松更为直白了些，即如丘荷公所谓：“其论文章之妙，在吐其心之所言，口与心一。”^③又叶耀垣所称：“白南先生之为文，信笔自书，自成妙谛；白南先生之为人，潇洒自如，不衫不履。”^④皆可谓一针见血之论。是以该著直可视为陈如松自传读之。

再者陈如松所处，乃波澜壮阔的鼎革时代，其集中未多有着墨，但绝笔于“崇祯十七年甲申”^⑤。这个纪元大有意思，是以历来论者，皆以该书，“前有《自序》，后有自述《出处大略》，皆成于崇祯甲申，为烈皇殉国之年，盖犹是渊明义熙纪年微意云尔。”^⑥虽我的感触不甚明显，但陈如松甚

① 罗元信：《金门艺文拾零（下）》，“金门文史小站”，2018年10月。

② 丘复：《明太仓知州同安陈公传》，《莲山堂文集》传记，第2页。

③ 丘复：《序一》，《莲山堂文集》序，第1页。

④ 叶耀垣：《序三》，《莲山堂文集》序，第3页。

⑤ [明]陈如松：《原序》，《莲山堂文集》序，第5页。

⑥ 丘复：《序一》，《莲山堂文集》序，第1页。

少触论时局，不过也有《议招抚郑芝龙檄文》一文，义正词严，并能正确指陈台湾重要的战略地位，自不是一般“野儒”可比。

最后，这部文集最重要的意义，就是陈如松留存了甚多闽南士大夫与底层乡绅间往来的资料。他虽非出身世家，也非两榜题名，但起码有举人功名，又享寿既久，居乡亦长，所以往来家乡士大夫与乡绅，皆谓得宜。还有他思乡敬祖的孺慕之情，也为浯洲下坑，存留族史；这些资料，也大量地保留在该氏族谱中。这些都对研究明末清初闽南士风与金门故史，提供了有用的资料。

总之，这部文集虽无巨绅大儒的宏瞻之目，但曲径也宜芳，铺述记载了乡里族戚的点滴，况且文如其人，教人掩卷，犹怔怔不已。



《清白堂稿》手抄本、刊本、排印本诗卷校勘

蔡振念

(台湾中山大学中文系, 台湾 高雄 80424)

摘要: 蔡献臣今传手抄本及明刊本, 另有厦门大学排印本依明刊本印行排印。手抄本系由琼林蔡嘉种保存, 民初当其赴新加坡时将其书带往新加坡, 因保存不善, 部分文字遭虫蠹, 略有残缺。1983年由蔡承坚从新加坡携回, 交蔡主宾保管, 1999年蔡主宾校勘后由金门民政局印行。蔡主宾在《重刊序》中指出读手抄本其难有四: “保存不良而遭虫蠹, 缺漏良多, 使上下文义无法贯通, 一难也。手抄者惯用当时之俗体字、简体字、异体字, 或抄者习惯性之错别字, 或传抄不慎, 或衍或漏, 令读者颇费心思, 二难也。该书为明代文言文, 又无标点, 今之大学文科毕业生且读之唯艰, 何况一般人, 三难也。该书多引经据典, 用奇字, 创新词, 读往往不知所云, 四难也。”蔡主宾因此加以勘误补缺, 并加以标点断句。蔡主宾对手抄本之校勘之功甚巨, 然他校勘之际, 四库未收辑刊之明刊本《清白堂稿》尚未梓行, 因此未能以之校雠手抄本。而厦门大学之排印本虽依明刊本印行, 然排印之际讹误不少。故依三种版本互相讎读, 重校各版本诗卷之错讹。

关键词: 蔡献臣; 《清白堂稿》; 校勘

1. 《赠丹徒裴仁泉国医》一诗中有“望见走桓侯”一句, 手抄本漏一“走”字, 今据明刊本补。
2. 《题竹梧交翠图赠胡寅宾上舍》, 按此诗题排印本“寅”字作“鳳”, 误, 明刊本、手抄本俱作寅, 应以寅为是。蔡献臣代其父蔡贵易作《辛卯祭胡寅宾知县文》, 云: “余令语溪, 于林泉得范梓溪, 于孝廉得吕心文及吾寅宾云三人, 皆高雅可重, 而君尤笃学好修。”语溪即浙江崇德县, 蔡贵易举进士后初仕为崇德县令。
3. 《咏晋郭赠君》, 按此诗题应作《咏晋郭征君》, 征君为隐士之别称, 抄本与刊本俱误为《咏晋郭赠君》, 应误。郭征君即郭文, 晋永嘉年间人, 《晋书》载: “郭文, 字文举, 河内轵人也。少爱山水, 尚嘉遁。年十三, 每游山林, 弥旬忘反。父母终, 服毕, 不娶, 辞家游名山, 历华阴之崖, 以观石室之石函。洛阳陷, 乃步担入吴兴余杭大辟山中穷谷无人之地, 倚木于树, 苦覆其上而居焉, 亦无壁障……王导闻其名, 遣人迎之, 文不肯就船车, 荷担徒行。既至, 导置之西园, 园中果木成林, 又有鸟兽麋鹿, 因以居文焉……一旦忽求还山, 导不听。后逃归临安, 结庐舍于山中。”按郭文曾为王导迎至朝中, 朝士争睹, 故诗云: “矫翼游凤阁”, 诗内容与郭文史传相符, 应即其人。
4. 《送士观侄赴部谒选》一诗有“百姓自爱官”一句, 排印本百姓作百侄, 误。
5. 《长干行》一诗有“段生段生青云姿”一句, 刊本、抄本、排印本俱同。句中“段生段生”一词不可解。盖“段生”乃“段生”之误。据《清白堂稿》卷一一《徐州学正陈溪南先生暨配孺人

吴氏墓志铭》云：“万历戊寅(六年)，献臣年十六，从先君子宦留都居中馆驿，而延海宁陈礼泉（案：陈愈嘉）先生授之经，时同业者有韩城忽子春、子秋及兰州段钦、段鎔兄弟。先生颇刮目献臣，而阅文必摘其短，故越十年获叨一第，而二段亦以明经乡举起家云。”是段生即段钦、段鎔。详人名补考一节。

6.《送王省轩之勋寺》一诗有“周室曾传旅獒篇”，排印本、刊本“獒”作“熬”，误，今据抄本改。按：旅獒一词出自《尚书》，《旅獒篇》为武王克商后太保作之以训王，旅獒指旅国之獒犬。

7.《寿张大司成母八秩》一诗有“艺坛早辟如椽笔”句，“早辟”一词刊本、排印本俱作“左辟”，不可解，今据抄本，以“早辟”为是。

8.《送王省庵寅长守润州》一诗诗题排印本作《送王省庵长守润州》，缺一寅字，刊本、抄本皆有寅字，应补。按：寅长为同僚长官之称。

9.《题一望松图为陈熙所孝廉寿父》诗题抄本“熙所”作“希所”，刊本作“熙所”，未知孰是。陈熙所其人在《清白堂稿》中仅出现在此诗中，且史传无考。另寿父抄本作寿文，误，由诗内容知此诗为陈熙所之父献寿。

10.《醉歌寄徐耀玉职方》一诗有“乐羊中山忽传说。暂向方外称司马”二句，抄本缺“中山”二字，蔡主宾断句因以“乐羊忽传说暂向。方外称司马”为句，因而不可解。今应据刊本补上。按：乐羊为战国时期魏相国翟璜之门客，曾大败中山国，诗句之中山即指中山国。

11.《题马远画为周允仪尊人养黄寿》一诗有“予未交君交伯子”一句，抄本少一“子”字，蔡主宾校注云：“‘予未交君交伯’，句中君之下，疑漏一先字。”今据刊本，句末应补“子”字。

12.《寿何稚孝光禄歌》一诗中有“当日秉礼麾广右”之句，“广右”抄本作“黄右”，误。按明唐顺之有《广右战功录》，述沈希仪讨平广西诸蛮之战事。沈希仪（1491—1554），字唐佐，号紫江，明朝广西贵县（今广西贵港）人，以智谋平定多次瑶族、壮族、黎族、苗族等乱事。正德三年（1508），希仪为奉议卫（今贵港）指挥使，十二年升任广西都指挥僉事。当时义宁瑶族民变，沈希仪平定之。十五年，荔浦民变，沈希仪以五百士兵，战胜八千敌军。嘉靖五年（1526）讨田州壮族土官岑猛之乱，大败敌军。嘉靖六年任思恩参将，后驻守柳州，镇压泉州、武宣等地瑶民。十六年平思恩府（今广西武鸣县）土官岑金之变。可知广右者指广西而言，何稚孝即何乔远，曾谪任添注（即候补）广西布政司，见《泉州府志》卷四四《何乔远传》。由此推知此句“当日秉礼麾广右”，抄本作“黄右”，误，应以刊本为是。

13.《曹大来明府春仲初度采民言为歌》诗中有“自分韦布愚且贱”一句，刊本作“韦衣”，抄本作“韦布”，皆可通。韦布为韦带布衣之省称，即以兽皮为腰带，以粗布为衣，意为山野之服，代指平民。而韦衣则指以兽皮为衣，同样代指平民。

14.《赠熊梦泽明府报满》一诗诗题抄本作“报最”，不可解，应依刊本作“报满”，报满者，任期已满之谓。

15.《题洪尔蕃雪楼》一诗有“为邑归来营裘菟”之句，“裘菟”一词刊本、抄本皆“乙倒”，应作“菟裘”，菟裘为鲁国之乡邑名，为士大夫退隐之所。此或者蔡献臣误记，原稿即误也说不定。

16.《九月游牛首》一诗诗题排印本漏一“首”字，抄本、刊本俱不误。按：牛首即南京牛首山。

17.《送陈兰台金闽臬》一诗有“新徙主恩宽”一句，抄本作“徙新主恩宽”，误，按此首为五律，若作“徙新主恩宽”，则二四字皆平声，不合格律，应以刊本为是。

- 18.《秋夜山楼》一诗有“倚徙傍危楼”一句，排印本“徙”作“徒”，误，今应据抄本、刊本改。
- 19.《送旧令徐云林莆阳入覲》一诗诗题，刊本、排印本俱作“莆阳”，误，应以抄本作“莆阳”为是。按：莆阳即福建莆田之别称，亦作莆仙、兴化。
- 20.《读书楼》二首之二有“尺地难容构”一句，抄本“构”作“搆”，误。按：搆为动词，此处应为名词之构，以刊本为是。
- 21.《挽李宗谦解元》诗序有“晚年高尚”一句，抄本“晚”字漫漶不可读，应据刊本补。
- 22.《挽冯夫人》一诗有“伤神长菑熨”一句，“长菑”应作“奉菑”，奉菑为三国荀彧之字。荀彧娶骠骑将军曹洪的女儿为妻，妻得热病将死，他自己到寒地冰冻，归抱持之。后来曹氏病死。好友傅嘏拜访他，他神色忧伤。傅嘏安慰他说美女易得，荀彧却不同意。荀彧过于悲病，不久也死了，年方二十九。《世说新语》记其与夫人情深的故事云：“荀奉菑与妇至笃，冬月妇病热，乃出中庭自取冷，还以身熨之。妇亡，奉菑后少时亦卒。以是获讥于世。奉菑曰：妇人德不足称，当以色为主。裴令闻之，曰：此乃是兴到之事，非盛德言，冀后人未昧此语。”若作“长菑”，则为南朝梁韦粲之字，韦粲是一武将，死于“侯景之乱”，和本诗挽冯氏之夫人无涉。刊本、抄本俱作“长菑”，应是蔡献臣误记。
- 23.《送许学真签阃之南海》一诗诗题刊本作“许学真”，抄本作“孔学真”。孔学真、许学真俱无考，唯抄本错讹较多，或应以刊本为是。
- 24.《九日东山邀林计部李都谏苏茂才得寒字》一诗有“乘兴还同就玉兰”一句，抄本作“玉阑”，应以刊本“玉兰”为是，按此诗首句已有“木落天高秋向阑”之句，同一韵字“阑”不可用两次，此为诗家大忌。其次玉兰指玉兰阶，为朝廷之代称，诗作于万历二十二年甲午(1594)，万历十九年，蔡献臣请假三年返乡，此时假期将届，将返南京朝廷复职，故有此句。
- 25.《汶上路凤冈太守招饮见其冢孙赋谢》一诗诗题刊本作“冢孙”，抄本作“冢君”，抄本误。按：“冢孙”为嫡长孙，“冢君”则不成辞。
- 26.《崇德胡寅宾上舍赴吊先观察公赋谢》一诗诗题刊本、排印本作“风宾”，抄本作“寅宾”，应以抄本为是。
- 27.《唐华滨年伯观察青州赠行》一诗有“清真独对范公泉”之句，抄本作“惠公泉”，误。按：“范公泉”即山东邹平县之醴泉，有范仲淹读书处，故又名范公泉。
- 28.《送李斗初宪副入楚》一诗有“登坛词赋追原玉”一句，抄本作“原王”，误。按：“原玉”指屈原、宋玉，作“原王”则不可解。
- 29.《闻王华冈出守思南却寄》一首，刊本作：“多君意气自昂藏，卅载才名世莫当。共讶一官何磊落，谁言五马转黔阳？立谈侃侃为知己，抗疏稜稜借尚方。魏尚云中虽已矣，令人回首忆冯唐。”另刊本有《闻王华冈不赴思南却寄》作：“褰帷犹未称魁名，投檄岂缘惮远行。气吐虹蜺惊薄俗，风高簪组见交情。凤凰台下供幽讨，兰玉阶前正自英。江左夷吾惭鲍叔，东山安石系苍生。”抄本少了后一首，又将前一首诗题误作《闻王华冈不赴思南却寄》，按后一首有谢安居东山不出之典故，明是写王华冈不赴贵州之思南县，应以刊本为是。
- 30.《初夏园居雨余读〈击壤集〉》二首有“闲看儿业亦操觚”之句，排印本“操觚”作“掺觚”，误，应以刊本、抄本为是。又此题二首各四句，排印本误以前六句为一首，应更正。
- 31.《甲寅冬寿奉常池岳翁七十六》一诗首句云“五周花甲宰官身”，刊本、抄本俱同，排印本

作“五周”。按：“五周”为“年周”之误。按蔡献臣另有《寿王东里中丞六十三》诗云“年周花甲神情旺”，可见“五周花甲宰官身”乃“年周”之误。“年周”即甲子一周六十岁之谓也，若作“五周”则不可解。

32.《贺韩少参璧哉新擢海宪》一诗有“拥节薊桐惠泽宽”一句。按：薊桐为灌木，开红花，用在此处和上句之贵竹无法形成对仗。上句贵竹用王徽之爱竹之典故，王徽之曾为车骑参军，借以指韩少参，故薊桐应作“刺桐”，桐为同之借对，指同安，刺同者为同安之令长也。刊本、抄本、排印本俱误。

33.《除前一日立春书怀》诗题抄本误作“入春”。按：此诗作于天启四年，是年立春正是除夕前一日，可见抄本作“入春”者误。

34.《送蔡仁夫往迎令兄司马归棣》一诗有“君伤棣鄂絮沾衣”，抄本、刊本、排印本俱同。按：“棣鄂”应作“棣萼”，指兄弟，作“棣鄂”则不成辞。

35.《推南奉常得门户闲住旨有作》四首最后一首有句云“千秋孟博意何如”，抄本作“孟博”，误。按：“孟博”为汉党锢之祸之士人范滂之字，抄本有误。



福州西湖资料拾零（三则）

王枝忠

（福州大学人文社会科学学院，福建 福州 350108）

一、郑拔驾编写《新西湖》

在早期关于福州西湖公园的著作中，郑拔驾编写的《新西湖》与姚循义、何振岱的《西湖志》，乃至刘家镇的《小西湖志略》，从写作目的、阅读对象以及编写体系来看都迥然不同，后者只是一本为刚刚成立的西湖公园董事会鼓噪造势，为建设新西湖的规划动员民众出钱出力，兼及一般游览者游湖时作指南用的通俗读物。

郑拔驾编写的《新西湖》，全书收风景照片 14 帧和一帧西湖全图，正文有五节。第一节公园与都市的关系：指出城市数量日益增多，城市规模不断膨胀的原因，及由此带来的“城市病”，从而说明建公园的必要性与必然性。第二节西湖的过去：根据各家记载，从晋代严高凿西湖以灌溉民田讲起，分析西湖堙塞的三方面原因，指出修浚西湖的必要性，以及历代地方官吏对西湖的修浚概况，最后介绍了西湖及周边的风景名胜。第三节西湖的现在：首先讲述许世英应沈瑜庆等人所请又一次浚湖，介绍了浚湖经费的统筹、浚湖的情形以及西湖现状的维持与公园的扩充。此节末尾有当时散布西湖各处各种名木的品种、数量的记载，弥足珍贵。第四节公园的未来：开头就说：“西湖既经历代修浚进于完善的境域，而人工的设施更足补天然之美丽；柳暗花明，亭台楼阁，穷极艺术爱美的能事，福州市民眼福不浅。但西湖范围本颇扩大，湖外胜迹多足流连，若仅仅以开化谢坪两屿辟为公园，其他任其残废，殊非得计。况公园的设备，亦非一个美字便算完满，所事尚多……民众如果要得一个完备的公园，尤其是西湖公园规模已具，范围较大，如能以财力加以建设，便利其交通，增添关于智体德的设施，行见环湖数十里转瞬间便可尽入眼帘，而实现孙总理在民生主义范围内所拟讲而未讲的‘育’‘乐’地步。所以要达到这目的，必须热心民众，能够出来以劳力或金钱资助政府，或分政府之劳，政府又能够以其所能为民众谋幸福，西湖的前途才更见其日新月异啊！”然后介绍于 1929 年 3 月 14 日在西湖苑在堂成立的西湖公园董事会，推举陈培锬、林知渊、林雨时等 19 人为董事，陈培锬任董事长，郑宝菁、程时奎为副董事长。接着全文刊载了《西湖公园董事会简章》。最后详细披露了两项内容，一是他自己作为西湖公园董事会参与者，所拟定的未来西湖的设想共计 28 条。既有关于西湖公园规模扩大和改造建设的建议，又有院内设施、景点添置的构想，还有保护方面的规章制度的制定等。二是西湖公园董事会所拟新计划的内容介绍和相关说明。改扩建的范围颇为阔大：“西北至旗山，绕中山纪念林。西至洪山桥。北至于屏山绕入贡院里建中山林公园。拆去西城至北门一带城墙，于屏山开凿涵洞七座以利交通。收买空地，并筑环湖大

马路，浚修湖埂，以通各乡。”关于园内设施计有 40 项，小至建孙中山铜像、纪念塔、纪念亭、纪念堂、遗训碑乃至竖立党旗之类，大到大梦山改建，其中关于建通俗动物园和植物园的设想值得注意，又就注意卫生方面从几个侧面作具体规定，还提出实现这份新计划的四个步骤。设想不可谓不宏伟，步骤不能说不细密。第五节西湖佳话：以边看边走边说的方式，简单介绍了湖滨与湖上一些建筑、名胜遗址，名人韵事及相关的故事，如西湖社、李纲祠、荷亭、水晶宫、湖滨女子邵飞飞的悲凄故事传说与诗咏，以及历代文士一些与福州西湖相关的诗作。

二、一份珍贵的西湖早期菊展资料——《咏菊诗集》

通常认为，1949 年以后福州西湖的菊花展览始于 1958 年。但据现有的资料证明，此说有误，应是 1956 年就举办了第一届菊花展。这份资料就是由当时的福州文化处刻印于 1958 年 1 月 1 日的《咏菊诗集》。在集前“编辑说明”中开头就说：“福州市第二届菊花展览会征诗，蒙各界人士惠赐大作，经评选了一部分，现在把他编印出来。”末署“1958 年 1 月 1 日”，并载明此系“塔巷十二号誊写处承印”。可见，此诗集咏的应是头年也就是 1957 年秋季在西湖举办的菊花展；而不但此处明说这是第二届，而且集中多个诗题也都有“第二届”的字样，更有署名张子仲的题为“一九五七年十月参观菊览过西湖有感”。可见，1957 年秋西湖已举办了第二届菊花展，这是板上钉钉、毋庸置疑的事实了。

那么由此引申而来的是：第一届是在哪一年呢？按常理推测，既然 1957 是第二届，那么此前一年——1956 年首办菊花展便是题中应有之义了。果不其然，在此诗集第一部分“纪盛——关于记述一般菊展盛况的作品”中，就有作者刘斯湛的《福州西湖二届菊展纪盛》五律有句“颇壮湖山色，黄花再度评”，暗指此前已然举办过菊展。另有署魏子敏的《福州第二届菊花展览会》七绝二首，第一首开头两句是：“去年曾为看花至，今日来看又一年。”这里的“今日”是 1957 年，则“去年”就当然是 1956 年了。而且，通常情况下，没有特殊情况或事先约定，这种展览都会按年举办，也就是说 1957 年是第二届，则第一届在 1956 年也就可想而知了。

第二届西湖菊花展览的时节据有的诗题可知，在旧历九十月间（多题明说“十月”“十月革命节”），诗句也多说“时逢十月节”“满城雨霁过重阳”“九月凉秋足朗吟”云云，地点为宛在堂一带。参展菊花有四百多种，一万盆，据说“本届前来赏菊达十万人之多”，“并特约闽中诗老及各画家前来描摹品题”（李人正《为西湖第二届菊花展览会而作》句下说明）。真可谓一时盛会，万人空巷。

《咏菊诗集》共分五大部分：第一部分“纪盛——关于记述一般菊展盛况的作品”，收 59 位作者五七言律绝 64 题 102 首，是全书收录作者、诗题、数量最多的部分。第二部分“咏物——关于描写菊展具体活动形象以及写怀抒情的作品”，收 15 位作者五七言律绝 20 题 22 首。第三部分“品种——关于专咏菊展某一品种的作品”，收 14 位作者五七言律绝 39 题 88 首，咏及 90 余种菊花品种。第四部分“其他——有关于菊展的其他咏什”，收 7 位作者五七言律绝 13 题 30 首。第五部分“附录——古诗这次未参加品选，作为附录”，收 4 位作者五七言古诗 4 题 4 首。全集计收诗多达 140 题 246 首，作者则在百人上下（有的作者多个部分有诗，有的一题多首），其中不乏时彦名宿，名篇佳作自然也就俯拾即是。

如第一部分林轩筠《菊花展览会》：“布菊成为海，花光欲接天。吾州秋好里，胜事月圆边。

夜阔湖连岸，人多句满船。诗情知更旷，相见共忻然。”高茶禅《西湖菊展大会》：“帘卷西风瘦岂知，浣纱颜色酷相思。吟真不足秋来处，画最难成月上时。把盏情怀依北斗，持螯消息近东篱。未须更说春兰胜，位置湖厅却自宜。”陈元璋《参观第二届菊展》：“两堤芍药晚笼烟，不及东篱色新妍。细雨寒纱光潋潋，平湖秋月影团圆(细雨寒纱、平湖秋月是菊名)。秋冬无闲时开社，南北皆宜力胜天。岂独一州文物盛，群芳高会太平年。”第二部分叶轩孙《菊海》：“一篱簇簇闹湖滨，风动流波潏样新。最是看花人思想，清澄如水水如人。”陈志武《菊塔》：“七层环绕满天星(菊名)，万叶装成一色新。高插晴空花四放，湖边小立嗅芳馨。”第三部分醉翁亭《墨菊》：“无须磨汝汝磨人，汉畴名花取汁新。只恐转为风雅累，染衣京洛化缁尘。”潘主兰《白菊》：“湖上有花真似海，人间无菊不成秋。原来骨相分明在，能傲风霜到白头。”蒋超《绿牡丹(青色绿心内浓外淡葱翠夺目居第一等)》：“几枝素艳吐清芬，恰似秋闺挽绿云。倘把春花持并论，姚黄魏紫逊三分。”第四部分张子仲《观西湖菊展集菊花品名爰成四绝》其一：“玉盘承露媲荷花，帘卷西风处士家。十丈珠帘飞燕舞，西冷(冷?)细雨湿寒纱。”潘主兰《菊花什咏》(其六)：“千红万紫似模糊，十里秋光意不孤。此是黄荃真粉本，为凭割取如新图。”第五部分郭肇民《参观菊展后月夜写怀》：“无限西湖好，晴霞映夕晖。四边山作障，三径锦城围。傲骨当风劲，芳心不世违。月高怜影小，人健觉花肥。远景欣将至，余生敢说归。”其他佳句零语也不少，就不一一胪列作獭祭了。

总之，无论从研究西湖菊展的角度，还是单就1957年这一次菊展所搜集的诗作而论，抑或评价福州当地文士诗作水平，这本《咏菊诗集》都是极为珍贵的资料。

三、陈世镠编纂《福州西湖宛在堂诗龕征录》

福州西湖宛在堂诗龕首创于清乾隆年间的永福(今永泰)人黄任，初祀十三人；后来又经多次增祀，最后大成于民国初年时任《福建通志》总纂的陈衍。将入祀人选地点从福州府属各县扩大到全省各县，时代上起隋唐下至近代，有270人之众。但堂中虽有各人名姓，惜无所祀者生平事迹及其诗作。故多年来虽在宛在堂多次举办春秋二祭，诸多精华诗篇得以流传下来，但终以未睹此二百七十子全豹为憾事。陈世镠的《福州西湖宛在堂诗龕征录》的编纂，很好地填补了这个空白。

陈世镠，号伯冶，字赵亭。福州人。生于清光绪二十五年(1899)，1962年在上海图书馆搜集资料过程中中风猝逝于馆中，享年64岁。他少著诗名，以“知是桃花是残照，一帘红影不分明”之句，被目为“陈红影”。民国前期先后入说诗社、托社，平生诗作甚多，曾自录为两大册，惜谢世后散佚无存，今仅存断篇零什。《福州西湖宛在堂诗龕征录》初版点校者在书后存录了三十九首，其中颇有可传诵者，略举数首以窥见一斑。《睡起西斋即事》：“惺忪午枕带余醒，睡足西斋及晚晴。知是桃花是残照，一帘红影不分明。”《元夜》：“料峭春寒雪后增，闭门身似住庵僧。痴儿一味思乡物，要向街头看橘灯。”《和果园己亥(1959)岁朝》：“听雨匡床卧一旬，出观河水更观身。诗来益信人情厚，病起方知岁事新。寸念清澄逾白酒，举家暖热胜乌薪。梅花与我癯相似，谁与风前写喜神。”《江村看桃》：“空枝寂历过花朝，三月丰昌始弄娇。一树当门看更好，使无人面也魂消。”《石遗室诗话》评其诗曰：“伯冶诗才调翩翩，如其人之蕴藉。”

陈世镠曾在福州及浙江多地司法系统当差，后流寓上海、苏州，虽身在异乡，但对家乡风土人情刻刻在念，尤寄情于西湖宛在堂诗龕，不顾暮年羸弱之躯，贫病坎坷之境，倾其多年时间和精力

力，青灯黄卷，孜孜矻矻，苦心孤诣，无间寒暑，对 270 名人祀诗人、诗作考核精确、翔实，纂成《福州西湖宛在堂诗龛征录》20 卷、多达 80 万字的鸿篇巨什。书定稿于 1958 年，后为福建省图书馆收藏，福建省文史研究馆约请本地文史专家点校，作为“福建文史丛书”于 2007 年由福建人民出版社正式出版。

陈世镠凭借自己深厚的史学修养和精湛的诗学造诣，以及对乡邦文献的深挚热爱，爬罗剔抉，旁搜博采，从浩繁的史、集各部古籍中搜得大量珍稀记载。诚如其友好方兆鳌、陈海瀛在各自的序言中所说的那样：“博稽载籍，网罗散失，往往有所考订。其中兼采时人唱酬之什，而所辑又不仅限于诗话，遗闻轶事、交游踪迹亦多所述录，用心良复勤矣。”“人各有传，不遗轶事搜求；末系以诗，并及同时唱和。补湖志之阙，扬闽诗之光。远可接踵成都之草堂，近可比肩杭州之林社。”

（上接第 30 页）

这样的体验和总结，对其本人此后治民理政及侄子郑寀以后的人生道路产生了影响。《枢密郑公行状》说郑寀：“践履纯实，不为表曝。议论平恕，未尝刻核。”又云：“上前议论，词气恳恻，人主信之。学士、大夫亲焉。”于兹可证。

其三，立身修养。郑之悌认为，如果寺里的主事者做事不谨慎、无法度，那么大家把他当作可以一致攻击的对象，可以斥责、乃至迁单使去。对应的，庙里的主事者及众修行，也都要如履薄冰、战战兢兢，遵守佛陀的“教旨”（教导）。这个思想，和儒家的“民贵君轻”思想是相通相承的。

因为资料匮乏，郑之悌的思想我们无法在其以后的官场实践中找到直接的资料来印证。但是，从其侄郑寀在此后数十年官场生涯里，主“一”、主“居敬”，包括对理宗皇帝的许多进言、谏议，是可以看到影子的。

周敦颐的《太极图说》、张载的《西铭》都描述理学家所要追求的理想世界，能够满足当时统治者乃至整个社会的精神需要，这个理想世界也是郑之悌毕生的追求。郑之悌归葬于故乡利湾，我们可以想象他宦游的同时，必定也不遗余力地在家乡推广理学教育，使理学传家观念得以在郑氏一族长盛不衰。

福建书院研究文献综述

张根华

(三明学院图书馆, 福建 三明 365000)

摘要: 福建书院作为全国书院的重要组成部分, 其诞生与发展既有全国书院的共性, 又有自身的鲜明特色。民国以来, 学者围绕福建书院开展了广泛而持久的学术研究工作, 形成了丰富的研究文献, 其中的书院与程朱理学研究、闽台书院文化交流研究彰显了鲜明的地域特色, 但还存在书院原始文献的收集、整理和研究较为薄弱等问题。在福建书院研究的发展趋势上, 建议加强福建书院原始文献的收集与整理, 建设原始文献数据库, 同时加强闽台书院文化交流研究和书院教育文化与当代价值研究。

关键词: 书院; 福建; 程朱理学

书院是中国古代的教育机构, 起源于唐, 盛于宋, 历经元明清, 绵延 1300 余年, 为中华文明的延续与发展做出了卓绝的贡献。20 世纪 80 年代以来, 中国书院研究进入高峰期, 累计发文 7000 余篇, 出版著作 400 余部, 成果丰硕, 其中涉及福建书院的研究成果也引起关注, 本文在调查统计已有福建书院研究文献并分析其内容的基础上, 对福建书院研究的发展提出可行性建议。

一、福建书院研究成果调查统计

基于历史行政区划的因素, 本文将台湾书院研究文献纳入福建书院研究文献调查统计范畴之内。台湾位于我国大陆的东南部, 与福建隔海相望。南宋时期, 台湾澎湖即隶属福建晋江县管辖, 元代在澎湖设巡检司, 隶属晋江县。清统一台湾后, 于康熙二十三年(1684)设台湾府, 隶属福建省, 为福建第九府。清末, 清政府采用“福建台湾制”在台湾设行省, 清廷下谕“台湾虽设行省, 必须与福建联成一气, 如甘肃、新疆之治, 庶可内外相维”, 台湾省最高行政长官全称为“福建台湾巡抚”。

福建书院研究始于民国, 此后陆续有研究文献产生, 2000 年至今达到繁盛发展的阶段。笔者通过对福建省社科联、福建省教育厅规划立项项目的调查及台湾图书馆、台湾学术文献数据库、中国知网、读秀、万方、维普等数据库的综合搜索与筛选, 统计出民国至今, 福建书院研究成果大致为结项课题 2 项, 分别是福建省社会科学规划项目“福建书院研究”(编号: 2008B121)、福建省教育厅社会科学研究项目“闽北书院在区域文化产业结构中的作用研究”(编号: JA082155); 著作 21 种(含台湾著作 3 种); 论文 181 篇(含博、硕论文 18 篇, 其中台湾论文 31 篇、硕士毕业论文 3 篇); 会议论文 15 篇; 报纸文章 10 篇。

上述研究文献中形成时间最早的是 1934 年郑师许撰写的专著《龙溪书院考略》。^①

基金项目: 福建省中青年教师教育科研项目(文献信息资源共享与服务研究专项)“致用书院文集研究”(JZ170342)

作者简介: 张根华, 女, 福建宁化人, 三明学院图书馆馆员。

^① 郑师许:《龙溪书院考略》, 1934 年。

二、福建书院研究内容分析

福建书院研究文献内容丰富,地域特色突出,可概括为七个方面:福建书院的发展概况及类型研究;福建书院的藏书、刻书研究;福建书院与程朱理学研究;闽台书院文化交流研究;福建书院教育文化与当代价值研究;福建书院的建筑与经费研究;福建书院原始文献的收集与整理研究。

(一) 福建书院的发展概况及类型研究

古代福建地处东南一隅,交通闭塞,经济发展落后,一度被视为蛮荒之地。受经济落后之影响,福建书院起步较晚,有唐一代,所建书院见诸史册者极少。随着中原人口的大量南迁,先进文化及生产技术随之传入,经济迅猛发展。尤其是程朱理学被官方认可并成为显学后,福建书院后来居上,宋元时期远超他省,在数量上仅次于江西和浙江,位居全国第三。从唐至清,不计正音书院在内,福建书院达750余所。学者们对历代福建书院发展概况及类型进行了深入的探讨与研究。

福建书院的发展概况研究大致可分为总体概况研究、断代史概况研究和区域概况研究三个方面。

总体概况研究文献有陈滨撰写的博士毕业论文《福建书院研究》^①,该文以元明之际为界,分宋元及明清两个阶段论述了福建书院的历史发展进程,是目前唯一以福建书院的历史发展为专题撰写的总体性概况研究文献。金银珍、凌宇合著的《书院·福建》,在对唐至清末的福建书院发展历程进行历时性梳理的基础上,从福建历代书院创建者的地域特征、福建书院建筑的传统文化意象、闽台书院渊源等视角,对福建书院的诸多特征予以共时性的阐述,最后以游记形式对部分代表性书院进行诗意的描述。^②吕秋心的《福建省历代书院述略(一)》^③《福建省历代书院设置述略(二)》^④分别对福建省历代所建著名书院及书院的选址、命名、招生等进行论述。福建省图书馆编的《福建书院概览》,则分上下两编收录了福建省清代以前的书院和近年新建书院。^⑤

断代史概况研究文献有金银珍的《唐五代时期福建书院述略》,对唐五代时期福建各地书院进行考察与特征论述,展示当时闽地儒学家们的风采和对后世的影响。^⑥陈静纯的《宋代福建书院考》,以聚众讲学为界定标准,以宋代福建行政区划为单位,考证宋代福建地区的书院数量、创建时间和创建者,分析宋代福建书院发达的原因和影响。^⑦黄忠鑫的《宋代福建书院的地域分布》,论述了宋代福建书院的地域分布与选址特征。^⑧朱均灵的《宋代的福建书院》,论述了宋代福建书院对福建文化及教育发展的作用与影响。^⑨李洁的《宋代福建路书院研究》,对宋代福建路书院与理学的典型关系进行研究。^⑩陈静纯的《宋代福建书院的时空差异与成因探析》,对宋代福建书院的时空分布、发展差异进行研究。^⑪陈滨的《宋元时期福建书院的特点及其功能》,从书院的祠祀功能、山林化与精

① 陈 滨:《福建书院研究》,博士学位论文,厦门大学,2006年。

② 金银珍、凌宇:《书院·福建》,上海:同济大学出版社,2010年。

③ 吕秋心:《福建省历代书院述略(一)》,《福建史志》,2015年第2期,第22-25页。

④ 吕秋心:《福建省历代书院述略(二)》,《福建史志》,2015年第3期,第36-48页。

⑤ 福建省图书馆:《福建书院概览》,厦门:鹭江出版社,2017年。

⑥ 金银珍:《唐五代时期福建书院述略》,《吉林工程技术师范学院学报》2010年第8期,第46-48页。

⑦ 陈静纯:《宋代福建书院考》,《宜春学院学报》2012年第6期,第72-78页。

⑧ 黄忠鑫:《宋代福建书院的地域分布》,《宁德师专学报》(哲学社会科学版)2006年第4期,第53-58页。

⑨ 朱均灵:《宋代福建书院考辨》,《内江师范学院学报》2010年第1期,第48-51页。

⑩ 李 洁:《宋代福建路书院研究》,硕士学位论文,上海师范大学,2007年。

⑪ 陈静纯:《宋代福建书院的时空差异与成因探析》,硕士学位论文,福建师范大学,2013年。

⑫ 陈 滨:《宋元时期福建书院的特点及其功能》,《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版)2010年第2期,第117-120页。

英化、藏书功能及与科举的关系等四方面考察宋元时期福建书院的特点与功能,探讨这一时期福建地区的文教状况。^③

区域概况研究文献有叶其声的《福州地区书院研究》,以福州地区书院为研究对象,运用统计与分析的方法,论述了该地区书院的产生、发展与改制,总结该地区书院对当地人文教育、图书事业、科技发展、学术交流等所造成的社会影响。^①黄金钟的《福州四大书院》,对清代福州鳌峰、凤池、正谊、致用四所著名书院进行分述。^②徐心希主编的《闽都书院》,从唐宋切题,重点对明清时期福州府属(包括十邑)范围内,尤其是闽都鳌峰、凤池、致用、正谊四大书院,予以全面、公正、深入的陈述与评说。^③王晓暖的《三明宋代书院考述》,对宋代三明书院的建设、选址及对科举的贡献进行研究。^④陈笃彬、苏黎明的《泉州古代书院探略》,对古代泉州石井书院、泉山书院、小山书院、欧阳书院四所著名书院进行论述。^⑤金银珍、牟娟合著的《书院·闽北》,对福建省南平市的书院历史、人物、旅游进行介绍,为读者提供了一扇了解闽北文化和书院历史的窗口。^⑥胡迥的《台湾的书院(上)》^⑦《台湾的书院(下)》^⑧,分别对台湾文石书院、树人书院的题联、建筑、保安宫、文昌祠、文昌帝君、山长等进行论述。张品端的《清代台湾书院的特征及其作用》,以清代台湾海东书院为例,论述台湾书院的教育功能。^⑨王启宗的《台湾的书院》,对书院的概念、台湾书院设立的经过、台湾书院的制度进行分析,论述闽台书院密切的渊源关系。^⑩福建书院区域概况研究文献还包含各个区域内部的大量个体书院研究文献,如吴仪轩的《清代福建最高学府:鳌峰书院》,论述清代福州鳌峰书院的创建对福建科举人才培养、闽学发展所起的重要作用。^⑪林联勇的《清代永春梅峰书院》,对清代永春梅峰书院的由来、掌教、山长、书院记等进行论述。^⑫邱修田的《龙池书院》,对闽西龙岩小池镇的龙池书院进行介绍与论述。^⑬

福建书院类型总体上以官办为主,兼有私人书院、教会书院、祠祀书院,教授官话的正音书院五种类型。

官办书院研究文献有卢亨强的《福建最早的官办书院:延平书院》,论述了延平书院的诞生经过。^⑭郑汉庭的《福建最早官办书院——延平书院》,介绍了延平书院的诞生背景、建成经过、建筑结构、鼎盛时期、焚毁与重修。^⑮李国柱、杨思浩合著的《为纪念“延平四贤”而建福建最早的官办书院——延平书院何日能复建》,讲述李氏恳亲大会上李氏宗亲渴望重建延平书院、弘扬李侗理学文化的愿望。^⑯

① 叶其声:《福州地区书院研究》,学位论文,福建师范大学,2009年。

② 黄金钟:《福州四大书院》,《教育评论》1985年第3期,第48-49页。

③ 徐心希:《闽都书院》,福州:福建美术出版社,2009年,第12页。

④ 王晓暖:《三明宋代书院考述》,《教育与考试》2009年第5期,第72-76页。

⑤ 陈笃彬、苏黎明:《泉州古代书院》,济南:齐鲁书社,2003年。

⑥ 金银珍、牟娟:《书院·闽北》,上海:同济大学出版社,2010年。

⑦ 胡迥:《台湾的书院(上)》,《台声》2008年第6期,第70-73页。

⑧ 胡迥:《台湾的书院(下)》,《台声》2008年第7期,第82-85页。

⑨ 张品端:《清代台湾书院的特征及其作用》,《台湾研究》,2011年第3期,第55-59页。

⑩ 王启宗:《台湾的书院》,行政院文化建设委员会,1977年。

⑪ 吴仪轩:《清代福建最高学府:鳌峰书院》,《福建教育》2013年第34期,第54-55页。

⑫ 林联勇:《清代永春梅峰书院》,《福建史志》2016年第6期,第59-62页。

⑬ 邱修田:《龙池书院》,《福建乡土》2006年第6期,第43页。

⑭ 卢亨强:《福建最早的官办书院:延平书院》,《福建史志》2009年第4期,第57页。

⑮ 郑汉庭:《福建最早官办书院——延平书院》,《福建史志》2018年第2期,第46-49页。

⑯ 李国柱、杨思浩:《为纪念“延平四贤”而建福建最早的官办书院——延平书院何日能复建》,《闽北日报》2011年1月20日第6版。

私人书院研究文献有牛丽彦、金银珍的《福建家族书院论考》，总结了福建众多家族书院的共同特点。^①方彦寿的《朱熹书院与门人考》，分“书院考”和“门人考”两部分考证了朱熹所创寒泉精舍、武夷精舍、考亭书院、云谷晦庵草堂四所书院，以及四所书院中及门弟子 276 人。^②

教会书院研究文献。教会书院是西方传教士在中国建立的书院。福建的教会书院有格致书院、英华书院等，福建教会书院研究文献有王宏的《近代西方教会在福建办学》，对近代西方教会在福州创办的格致书院等进行论述。^③吴巍巍、游莲的《近代西方传教士关于中英双语教育的争论——以福州英华书院为个案》，探讨近代西方来华传教士对教会学校是否应实行中英双语教育模式和英文教学所开展的激烈争论。^④郑瑞荣主编的《榕城格致书院 福州私立格致中学简史 1848-1952》，讲述了 1848-1952 年间，西方教会创办的福州格致书院转变为福州私立格致中学的历史。^⑤

祠祀书院研究文献。在我国古代，为了纪念理学先辈或名臣，地方官或理学后辈创建了不少祠祀书院，这种祠祀性质的书院没有教学和藏书功能，只是起到一种精神号召的作用。福建祠祀书院研究文献目前仅有谢重光的《从连城〈文溪书院记〉看闽西客家地区理学、心学的消长》。连城县文溪书院，清康熙戊子（1708）奉福建巡抚张伯行的檄文兴建。祀本县理学名贤丘麟、童昱二先生，是连城县弘传理学的重要据点，谢文通过对康熙版《连城县志》卷八段昕所撰《文溪书院记》进行研究，剖析了该县理学传播和流传情况，并由此揭示了闽西客家地区理学、心学的兴衰消长。^⑥

正音书院研究文献。正音书院并非传统意义上的书院，它是清政府设立普及官话的特殊书院。由于福建、广东两省方言较重，雍正时期朝廷在福建、广东两省的每个府、县特设正音书院，派专门的教师教授官话，规定走科举为官之路的士子必须参加学习，考核合格后方能参加科举考试。福建正音书院研究文献有金银珍的《清初福建正音书院品论：以闽北正音书院为例》，详细解读了既不是儒学大师讲学之处，也不是供奉先师祭祀之所，更不是储藏书籍之所，只是作为矫正乡音机关的正音书院与科举的密切联系，揭开了解古代非传统意义书院的另一种风貌。^⑦

（二）福建书院的藏书、刻书研究

藏书、祭祀和讲学，是书院存在和发展的三大支柱，古代书院通过御赐、捐赠、购买、刻印等方式积累大量藏书，既为教学和士子阅读提供服务，也在一定程度上保存文化典籍和光大学术成果。研究福建书院藏书、刻书的文献较多且较深入，代表性的有《清代福建书院藏书述略》，论述了有清一代福建书院藏书空前辉煌的主要原因。^⑧《福建古代书院藏书研究》以福建地区古代书院的藏书为研究对象，纵论宋、元、明、清历代福建书院藏书事业的发展概貌，归纳出福建古代书院藏书的共性特点，阐述福建古代书院藏书的历史地位和作用。^⑨《元代福建书院及其刻书考》，对元代福建书院的藏书、刻书状况进行论述。^⑩方品光、陈爱清的《元代福建书院刻书》论述了书院刻书之缘

① 牛丽彦，金银珍：《福建家族书院论考》，《盐城师范学院学报》（人文社会科学版）2014 年第 6 期，第 111-115 页。

② 方彦寿：《朱熹书院与门人考》，上海：华东师范大学出版社，2000 年。

③ 王宏：《近代西方教会在福建办学》，《文史知识》1996 年第 1 期，第 48-50 页。

④ 吴巍巍，游莲：《近代西方传教士关于中英双语教育的争论——以福州英华书院为个案》，《福建论坛》（社科教育版）2007 年第 12 期，第 46-51 页。

⑤ 郑瑞荣：《榕城格致书院 福州私立格致中学简史 1848-1952》，1995 年。

⑥ 谢重光：《从连城〈文溪书院记〉看闽西客家地区理学、心学的消长》，《文化遗产》2012 年第 3 期，第 104-109 页，第 157-158 页。

⑦ 金银珍：《清初福建正音书院品论：以闽北正音书院为例》，《新乡学院学报》（社会科学版）2011 年第 1 期，第 70-73 页。

⑧ 陈明利：《清代福建书院藏书述略》，《福建史志》2014 年第 6 期，第 25-28 页。

⑨ 陈明利：《福建古代书院藏书研究》，硕士学位论文，福建师范大学，2009 年。

⑩ 陈明利：《元代福建书院及其刻书考》，《沈阳大学学报》（社会科学版）2018 年第 5 期，第 595-598 页。

⑪ 方品光，陈爱清：《元代福建书院刻书》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）1994 年第 3 期，第 126-130 页。

起、元代福建书院刻书之兴盛及影响。^①刘德城的《福建古代书院和学校藏书》对福建古代书院和现代学校藏书进行对比研究。^②叶宪允的《论福建鳌峰书院的藏书与刻书》，对清代福建鳌峰书院的藏书成就，刻书活动，藏书、刻书管理进行论述。^③陈萍的《清代福州鳌峰书院藏书研究》，以福州鳌峰书院的院规、藏书管理章程、藏书目录和书院刊刻的著述等为依据，从书院藏书来源、整理、管理、刻书活动及藏书影响等视角探讨福州鳌峰书院的藏书活动，考察借阅制度，揭示书院藏书如何为书院讲学、著述服务，剖析书院藏书在保存珍贵文化遗产、培养优秀人才与促进福建区域文化发展的意义。^④

（三）福建书院与程朱理学研究

福建书院与程朱理学研究是福建书院研究的一大地域特色。朱熹是程朱理学的集大成者，一生基本上都在福建开展著书讲学活动，因此朱子学说又称闽学，极具福建地域特色。闽人素有捍卫朱子学说的传统，因此福建书院与程朱理学关系极为密切，是传播程朱理学的文化重镇。研究福建书院与程朱理学关系的文献有黄金钟的《朱熹与福建书院考评》，介绍朱熹生平与他创建的书院，认为朱熹的书院活动主要是为了实现其教育思想。^⑤徐心希的《理学大师李光地与福建书院理学教育》，对福建理学大师李光地返闽期间的讲学活动进行深入探讨研究。^⑥杨金鑫的《朱熹与福建书院的兴盛》介绍朱熹的生平，列举福建地区与朱熹关系密切的书院，探讨朱熹重视书院教育的原因。^⑦张品端的《浅谈考亭学派对福建文化的影响》认为，朱熹晚年定居建阳考亭，创办考亭书院，与门人弟子形成了具有重大学术影响的考亭学派，不仅对福建文化，而且对中国乃至东南亚诸国的文化都产生过深远影响。^⑧方彦寿的《朱熹与福建书院文化》认为，朱子理学和以朱熹为代表的考亭学派对福建古代的书院教育产生了重要影响，形成了独特的理学书院文化。^⑨他在另一著作《朱子学与闽北书院考述》里认为，宋代福建的书院，无论是数量、规模，还是在中国教育史的影响上，都以闽北的书院为最，而闽北书院的兴盛又与朱子学说有着密切的关系。^⑩黄秀琳的《朱子学与书院文化》认为，理学集大成者朱熹以书院为阵地，对孔孟原始儒学进行改造和创新，从而使朱子学充满了生机与活力。^⑪书院的教育活动推动了理学思潮的发展，理学学术的繁荣又推动了书院建设的发展，而书院的文化传播与文化创新对我们发展当代的教育事业仍有借鉴价值。许维勤的《鳌峰书院与福建理学的复兴》论述了鳌峰书院对清初福建理学的复兴起了重要的推动作用，给福建知识界和社会风气带来重大影响，弘扬了朱子理学“躬行践履”的实践理性精神，并表现出有利于与近代文化相衔接的开放性品格，先后培养出许多杰出的经世人才。^⑫陈忠纯的《鳌峰书院与近代前夜的闽省学风——嘉道间福建鳌峰书院学风转变及其影响初探》，论述嘉道间福建鳌峰书院通过陈寿祺等人的改革，冲破理学独

① 刘德城：《福建古代书院和学校藏书》，《福建图书馆学刊》2000年第2期。

② 叶宪允：《论福建鳌峰书院的藏书与刻书》，《上海高校图书情报工作研究》，2005年第4期，第47-51页。

③ 陈萍：《清代福州鳌峰书院藏书研究》，硕士学位论文，福建师范大学，2013年。

④ 黄金钟：《朱熹与福建书院考评》，《教育评论》1986年第5期，第43-46页。

⑤ 徐心希：《理学大师李光地与福建书院理学教育》，福建省闽学研究会、台湾朱子学研究协会、安徽省朱子研究会、江西省上饶师范学院朱子学研究所：《朱子学与文化建设学术研讨会论文集》，2012年。

⑥ 杨金鑫：《朱熹与福建书院的兴盛》，《教育评论》1990年第5期，第57-59页。

⑦ 张品端：《浅谈考亭学派对福建文化的影响》，《宁德师专学报》（哲学社会科学版）1995年第2期，第17-22页。

⑧ 方彦寿：《朱熹与福建书院文化》，《炎黄纵横》2006年第4期，第35-36页。

⑨ 方彦寿：《朱子学与闽北书院考述》，《中华文化与地域文化研究——福建省炎黄文化研究会20年论文选集》（第三卷），福建省炎黄文化研究会，2011年。

⑩ 黄秀琳：《朱子学与书院文化》，福建省闽学研究会、台湾朱子学研究协会、安徽省朱子研究会、江西省上饶师范学院朱子学研究所：《朱子学与文化建设学术研讨会论文集》，2012年。

⑪ 许维勤：《鳌峰书院与清代福建理学的复兴》，《闽江学院学报》2012年第6期，第15-20页。

树一帜的樊篱，向汉宋兼采转变，福建兴起崇经致用的新学风。^①连城县客家研究联谊会编的《连城客家书院理学文化》，从书院、理学人物、理学论著描述了纯客县连城的历史文化面貌。^②

（四）闽台书院文化交流研究

闽台书院文化交流研究是福建书院研究的又一地域特色。自康熙二十二年（1683）清朝统一台湾后，台湾纳入清朝行政隶属，福建书院作为当时教育的主要机构，在闽台教育交流中起着重要作用。念孝明的《闽台古代书院比较及其启示》将闽台古代书院置于中华文化特别是闽台文化的背景下，从两岸古代书院历史关联的角度进行深入比较，考索闽台古代书院的共同母体渊源和承递关系以及对现代教育的启示。^③黄新宪的《闽台书院的历史渊源》，通过对福建地方官员及士绅与台湾书院的发展、闽学对台湾书院的影响、闽台书院主要制度的比较等问题的探讨，认为闽台书院具有深厚的历史渊源，相互之间的交往和联系十分频繁，互补性很强。^④方彦寿、黄丽奇、王飞燕合著的《闽台书院刻书的传承与发展》认为，闽台书院是闽台儒学的教育和研究基地，也是闽学文献的出版基地。台湾书院刻书是大陆书院刻书在台湾的传承与发展，闽台书院刻本为朱子学由闽至台的传播提供了源源不断的文献典籍支持。^⑤方彦寿的《朱熹学派与闽台书院刻书的传承和发展》则通过对朱熹学派与闽台两地书院刻书历史的追溯，揭示了朱熹学派与闽台两地之间密不可分的文化、教育和学术渊源。^⑥赖晨的《鳌峰书院与台湾》，以鳌峰书院为例，论述福建书院对台湾文教事业产生的深远影响。^⑦徐心希的《试论闽都书院与清代台湾社会文化的发展》认为，闽都书院是闽都文化的重要组成部分，闽都书院于明清之际传入台湾并产生深远影响，清代台湾能从“武治社会”儒化为“文治社会”，书院教育在其中发挥了巨大作用。^⑧方彦寿、丁玲玲合著的《闽学与台湾书院》认为，福建书院为台湾书院的发展提供了先进的办学模式和参照借鉴，而赴台福建官员和学者的努力，则是台湾书院成功办学的关键。在以闽学治台的政策导向中，台湾书院起到了振兴纲纪、教化民众、促进台湾经济文化和教育事业发展的作用。^⑨许维勤的《论鳌峰书院及其对闽台教育文化的影响：兼及闽台学缘》，通过对清代福建影响最大的学府——鳌峰书院的深入研讨，揭示福建近代人物兴盛的历史渊源以及闽台学缘。^⑩

（五）福建书院教育文化与当代价值研究

书院是我国古代文化教育与学术传播的特殊机构，千余年来为中国教育与文化的发展发挥了重要而深远的作用。社会主义新时代，探讨传统书院的现实价值，促进中华优秀传统文化的传承与创新发展，实现传统书院优秀文化向社会主义核心价值观转型，具有重要的时代意义。

福建书院教育研究文献主要有陈淑美、王岗峰合著的《三坊七巷书院文化对福建近代教育发展的影响》，论述了福州三坊七巷书院文化历经宋元明清几个朝代的持续发展，在晚清发展至顶峰，

① 陈忠纯：《鳌峰书院与近代前夜的闽省学风——嘉道间福建鳌峰书院学风转变及其影响初探》，《湖南大学学报》（社会科学版）2006年第1期，第121-126页。

② 连城县客家研究联谊会：《连城客家书院理学文化》，厦门：鹭江出版社，2010年。

③ 念孝明：《闽台古代书院比较及其启示》，《教育与考试》2007年第5期，第85-89页。

④ 黄新宪：《闽台书院的历史渊源》，《华东师范大学学报》（教育科学版）2000年第2期，第66-77页。

⑤ 方彦寿，黄丽奇，王飞燕：《闽台书院刻书的传承与发展》，《福州大学学报》（哲学社会科学版）2013年第6期，第5-12页。

⑥ 方彦寿：《朱熹学派与闽台书院刻书的传承和发展》，福州：福建教育出版社，2015年。

⑦ 赖晨：《鳌峰书院与台湾》，《山西老年》2016年第1期，第22-23页。

⑧ 徐心希：《试论闽都书院与清代台湾社会文化的发展》，《闽江学院学报》2014年第6期，第1-13页。

⑨ 方彦寿，丁玲玲：《闽学与台湾书院》，《泉州师范学院学报》2009年第1期，第15-20页。

⑩ 许维勤：《论鳌峰书院及其对闽台教育文化的影响：兼及闽台学缘》，《福建论坛》（文史哲版）2000年第6期，第49-53页，第60页。

对当时福建学界及福建近代教育的发展产生了重要而深远的影响。^①齐上志的《越山书院对闽都文化教育的贡献》，论述了清代福州越山书院对闽都文化发展的贡献。^②龙岩市委宣传部编写的《龙岩的书院文化》，以图片的形式展示龙岩、连城的书院建筑风貌。^③另外，檀仁梅、庄明水合著的《福建师范教育史》^④及王耀华的《福建文化概览》^⑤也有专门章节述及福建书院与福建教育文化内容。

福建书院当代价值研究的文献有许式丹的《传统书院现代转型的探索与实践——以福建省图书馆正谊书院为例》，针对福建省图书馆正谊书院现代转型的实践，对传统书院的现代转型提出建议和思考。^⑥李莱蒙的《当代国学教育的新模式：以厦门市筓筓书院为例》，研究探讨如何秉持“旧学商量、新知培养”的理念，利用现代书院推广国学教育。^⑦肖满省、卢翠琬合著的《鳌峰书院经世致用思想及其现代意义》，论述了鳌峰书院作为清初福建程朱理学复兴的重要基地，对福建思想文化的发展起到了极大的推动作用，其强烈的“经世致用”实践精神，不仅培养了众多封建士子，更为中国向近代化转型作了必要的准备。^⑧江生群的《闽南书院教育及其对小学语文教育的启示》，研究探讨了闽南书院教育对闽南文化的重大影响，从小学语文教学的角度探讨闽南书院教育的现实意义。^⑨

（六）福建书院的建筑与经费研究

福建书院建筑研究文献有王强、陶萌春合著的《福建蓝田书院植物景观研究》，通过对福建最早的书院之一的古田蓝田书院植物景观的调查研究，总结了蓝田书院在植物选择、造景手法、空间结构、文化内涵等方面的特色，梳理和发掘其中可借鉴利用的内容，并针对存在的问题提出优化建议。^⑩王强的《明清福州地区古书院园林研究》，对明清时期福州地区古书院园林建造的文化内涵进行了深入的探讨研究。^⑪柯培雄的《闽北书院建筑的文化与环境特征——以五夫兴贤书院为例》，对闽北书院的选址、书院建筑空间的布置与功能、建筑形制与装饰进行探讨与研究。^⑫陈雪、李晓峰合著的《闽北民间书院建筑特色分析》，在文献考证与遗存调查实证的基础上，探讨闽北文化的形成原因，寻找文化学者与闽北书院之间的关联性，深入解读闽北地区书院文化背景，探究闽北民间书院的历史成因，从建筑学视角整理归纳闽北民间书院的型制特点，对福建地区民间书院的相关问题研究进行补充。^⑬王镇华的《书院教育与建筑——台湾书院实例之研究》，阐述了台湾文教的历史背景，科举制度与书院制度，从经费、规模、选址、配置、装饰、庭院等方面论述书院的教育与建筑。^⑭

研究福建书院经费的文献目前仅有林枫、陈滨合著的《清代福建书院经费初探》，对清代福建书院的各种经费来源进行考证与研究探讨。^⑮

① 陈淑美，王岗峰：《三坊七巷书院文化对福建近代教育发展的影响》，《闽都教育与福州发展》，2012年。

② 齐上志：《越山书院对闽都文化教育的贡献》，《闽都教育与福州发展》，2012年。

③ 龙岩市委宣传部：《龙岩的书院文化》，《福建理论学习》2015年第11期，第49页。

④ 檀仁梅，庄明水：《福建师范教育史》，福州：福建教育出版社，1990年。

⑤ 王耀华：《福建文化概览》，福州：福建教育出版社，1994年。

⑥ 许式丹：《传统书院现代转型的探索与实践——以福建省图书馆正谊书院为例》，《中共福建省委党校学报》2016年7月，第112—116页。

⑦ 李莱蒙：《当代国学教育的新模式：以厦门市筓筓书院为例》，《管子学刊》2012年第1期，第97—101页。

⑧ 肖满省，卢翠琬：《鳌峰书院经世致用思想及其现代意义》，《闽江学院学报》2012年第33卷第3期，第23—27页。

⑨ 江生群：《闽南书院教育及其对小学语文教育的启示》，《福建教育》2016年第44期，第56—57页。

⑩ 王强，陶萌春：《福建蓝田书院植物景观研究》，《湖南城市学院学报》（自然科学版）2018年第2期，第38—43页。

⑪ 王强：《明清福州地区古书院园林研究》，硕士学位论文，福建农林大学，2018年。

⑫ 柯培雄：《闽北书院建筑的文化与环境特征——以五夫兴贤书院为例》，《文艺研究》2010年第2期，第145—147页。

⑬ 陈雪，李晓峰：《闽北民间书院建筑特色分析》，《建筑与文化》2018年第6期，第228—230页。

⑭ 王镇华：《书院教育与建筑——台湾书院实例之研究》，台北：故乡出版社，1986年。

⑮ 林枫，陈滨：《清代福建书院经费初探》，《中国社会经济史研究》2008年第1期，第63—70页。

（七）福建书院原始文献的收集与整理研究

书院志、学规、章程、讲义、课艺等是书院在历史发展过程中留传下来的原始文献，是开展书院研究的基本资料。福建书院原始文献的整理与研究成果较少，目前可见的有许维勤的《鳌峰书院志校注：两种》，对清朝嘉庆年间的《鳌峰书院志》和道光年间的《鳌峰书院纪略》两种刻本进行校勘、加注和断句标点，改用简体字横排，并将原文内文的大量夹注用不同字体区分，极大地方便了读者研究使用。^①南安市诗山教育史志编纂委员会点校的《诗山书院志》，通过搜集幸存北京师范大学的清代戴凤仪所纂的《诗山书院志》，加以整理后点校出版。^②福建闽清县的《文泉书院学则》，点校清代闽清县的文泉书院学则并对该书院进行介绍。^③张根华的《致用书院课艺研究》，介绍致用书院并分析其课艺总集的刊刻、内容和文献价值。^④

三、福建书院研究发展趋势的思考与建议

民国至今，福建书院研究从未间断，目前正处于繁盛发展阶段，从事研究人员的文化层次不断提高，成果颇丰。总体来说，福建书院研究在发展概况、藏书与刻书、书院与程朱理学关系、闽台书院文化交流方面研究较多且较深入，其中的福建书院与程朱理学研究、闽台书院文化交流研究形成了福建书院研究鲜明的地域特色；相对而言，福建书院原始文献的收集与整理、书院教育文化与当代价值研究则显得较为薄弱和不足。福建书院研究应加强对书院原始文献的收集与整理、闽台书院文化交流、福建书院教育文化与当代价值三个方面的研究。

（一）加强福建书院原始文献的收集与整理，建立福建书院文献数据库

书院原始文献是书院研究的基本文献，是传承书院文化的重要载体。书院延亘千年，形成了大量的书院文献，目前全国书院原始文献收集与整理重要成果共有邓洪波主编的《中国书院学规集成》《中国书院文献丛刊》，赵所生、薛正兴主编的《中国历代书院志》三部大型文献丛书，福建仅有共学书院、鳌峰书院、致用书院的学规学约、书院志、部分课艺等原始文献被收录其中，大量的福建书院原始文献仍然散藏于全国各地甚至海外，等着人们去收集与整理。且书院原始文献多为古籍，收藏机构一般不提供远程文献传递服务，这导致文献利用极其不便，而书院文献数据库具有搜索查询、传输等不受时空限制的优势。目前湖南大学图书馆自建的“书院文化数据库 (HU-SYWH)”是唯一的全国性书院文化数据库，它对一千多年以来各个历史时期中外 8000 余家书院“按国别地域逐一介绍这些书院的渊源与初兴、炽盛与沉寂、复盛与僵化、废止与余音等，全面揭示各书院实体的基本信息”^⑤。然而，该数据库对福建书院原始文献的收集内容极少。因此，收集、整理福建书院原始文献并创建福建书院文献数据库，是福建书院研究工作的重点。

（二）加强闽台书院文化交流研究

书院在清代闽台两地文化教育交流中扮演着十分重要的角色，加强闽台书院文化交流研究，有利于促进海峡两岸文化认同与融合统一。福建与台湾一海之隔，两岸同胞同根同源、同文同种，中华文化是两岸同胞心灵的根脉和归属。习近平在《告台湾同胞书》发表 40 周年纪念会上指出：“实

① 许维勤：《鳌峰书院志校注：两种》，福州：海风出版社，2014 年。

② 南安市诗山教育史志编纂委员：《诗山书院志》，厦门：厦门大学出版社，1995 年。

③ 《文泉书院学则》，《福建史志》2018 年第 1 期，第 47-48 页。

④ 张根华：《致用书院课艺研究》，《闽江学院学报》2018 年第 6 期，第 18-26 页。

⑤ 樊志坚，郑章飞，何平：《书院文化数据库元数据标准探析》，《高校图书馆工作》2008 年第 6 期，第 33-37 页。

现同胞心灵契合,增进和平统一认同。国家之魂,文以化之,文以铸之……两岸同胞要共同传承中华优秀传统文化,推动其实现创造性转化、创新性发展。”

福建书院学规多仿效白鹿洞书院制定,台湾书院规制多取法福州鳌峰书院。台湾学者王启宗所著《台湾的书院》认为:“中国文化薪火相传,由大陆全面移植台湾,实始于明郑时代,到了清代,斯文相承,中华文化遂源源输入台湾,并随着中华民族在台湾的拓展,不断地成长。在这文化移植的过程中,教育始终居于重要地位,而在教育体系中,又以书院之功厥伟。至于书院制度之源自大陆,以及书院之主祀朱子神位,更是八闽文化的一脉相承,在在都表示中原文化与台湾的一体关系。”闽台书院教育的一体化进一步促进闽台之间的往来交流,2018年12月,福建省对外文化交流协会、福建省闽台交流协会、福建省闽台文化交流中心、中国闽台缘博物馆、台湾书院联谊会联合主办的“朱子之路,闽台书院文化之旅”为台湾和福建书院的同仁代表提供了一个重要的交流平台,对闽台两地朱子理学文化交流和闽台书院文化推广有着积极的促进作用。闽台之间以书院为纽带的文化交流研究促使台湾与祖国大陆的联系更加密切。

(三) 加强福建书院教育与当代价值研究

书院是传承中华优秀传统文化的良好载体,加强书院教育与当代价值研究,有利于传承与弘扬中华优秀传统文化。胡适认为“一千年以来,书院实在占教育上一个重要位置,国内的最高学府和思想的渊源,唯书院是赖。盖书院是我国古代最高的教育机关”^①。书院不仅培养了许多敢担当、有作为的杰出历史人才,而且始终“代表时代精神”,紧随时代变换不断自我调适、自我改造,在适应新环境的基础上形成了以德育人、爱国救国、经世致用、知行合一、躬行实践等独特的书院精神,深刻塑造了中华民族的思想观念、传统美德、人文精神。今天,书院的实体已不复存在,书院精神却成为凝聚中华优秀传统文化的血脉基因,重视书院教育文化与当代价值研究,能够更好地在现代教育中借助传统书院载体,实现书院优秀文化的创造性转化和创新性发展,培养青年学子成长为具有社会主义核心价值观的社会主义建设者和接班人,实现中华民族的伟大复兴。

^① 胡适:《书院志史略》,柳芳:《胡适教育文选》,北京:开明出版社,1992年,第131页。

明万历末年间台湾赤崁筑城及晚明台湾开发

涂志伟

(福建省闽南文化研究会)

摘 要: 明万历四十六年(1618)九月之前,明水师军官、漳浦人赵若思就已经在台湾赤崁筑城,这不仅是可信的,也是可行的,这表示明廷福建官方当时已有在台湾驻兵屯垦实行管理及设置郡县的计划,这是台湾早期开发历史过程中一个重要事件。同时也说明了明中晚期,明政府的军事管辖权就已经及于台湾,当时台湾南部已经成了众多闽粤亦商亦盗海上武装集团的屯聚基地,比荷兰人入据台湾更早。

关键词: 明万历年;明水师;台湾赤崁筑城;台湾开发

明清间,闽南移民迁徙台湾,进行较大规模开垦开发,一般都以明天启元年(1621),漳州海澄人颜思齐登陆台湾笨港为始。南明永历十五年即清顺治十八年(1661),郑成功收复台湾,并按明廷行政体制在台湾设置郡县,设有一府二县,对台湾进行经营和有效管理,一批闽南移民也随之渡海,在台湾进行开垦。而台南筑城一般都以明天启年间荷兰人所建赤崁城为始。但从近年来发现的历史文献记载与史实来看,明万历末年,明廷福建官方已有在台湾驻兵屯垦实行管理及设置郡县的计划。明万历四十六年(1618)九月之前,明水师军官漳浦人赵若思就已经在台湾赤崁筑城。当时,台湾南部已经成了众多闽粤亦商亦盗海上武装集团屯聚基地。对此,陈小冲认为赵秉鉴以明朝军官身份筑城赤崁之举颇有象征意义。这表明,万历四十六年(1618)之前,福建军方已经在台湾本岛设置了城堡,这代表着中国政府的管辖权已正式及于台湾本岛了。^①徐晓望将之作为晚明福建官府对台湾的管理与设置郡县计划的例证。^②有的认为明朝末年福建在赤崁(赤崁)筑城,台湾开始被纳入明朝军队国防防区的范围。但是,赵若思史料是否可信、约七天就筑成赤崁筑城是否可行,是在什么历史背景下筑城的,是一个值得深入综合性研究的课题。本文就这个课题,对赵若思其人、台湾赤崁筑城时间、方式及与明廷福建官府、明闽粤海上武装集团之间的关系等进行深入研究探讨。

一、明万历末年福建水师军官漳浦人赵若思在台湾赤崁筑城

赵若思即赵秉鉴,漳浦县人,明万历末年,任明水师水标中军左翼把总。赵若思在台湾赤崁筑城史料,不见于漳州府县志,加之记载此事的明张燮所著《霏云居续集》被列为清代禁毁书目,故知之者稀少。经过查找,笔者发现四条较直接的有关史料。一是明万历末年漳州府龙溪县锦江(今石码镇)人张燮所著《霏云居续集》,其中所载《海国澄氛记》,文长达 2500 余字,整个过程记载得十分详细、具体。《海国澄氛记》载:“而东番者,在澎湖岛外,去漳仅衣带水。奸民林谨吾通

作者简介: 涂志伟,男,福建省闽南文化研究会副会长,漳州市闽南文化研究会会长,漳州市政协文史委原主任。

① 陈小冲:《张燮〈霏云居续集〉涉台史料钩沉》,《台湾研究集刊》2006 年第 1 期。

② 徐晓望:《论晚明对台湾、澎湖的管理及设置郡县的计划》,《中国边疆史地研究》2004 年第 14 卷第 3 期。

归彼中为酋主互市，与倭奴往还。长泰人沈国栋亦子衿也，集众海外行动，声势渐盛，便欲谋据东番，窃此为夜郎王。自以为形陋不足威远夷，推杨钟国为渠帅，而自立为军师。若思既谋攻郡县，翻念安顿处所，莫如东番，遂收杨、沈为唇齿。厦门把总林志武、澎湖把总方輿皆附焉，盖七日而筑城赤堪（坎）矣。”^①二是张燮作《海国澄氛行赠萧司理》诗，诗约 560 字，回顾了这件事过程。诗中曰：“岛夷呼吸意可通，订期入寇驱艨艟。粤寇海寇齐合并，扶桑射以繁弱弓。儒泉往往效之尤，自谓千年计不穷。”“向来气势倍豪雄，到底终为槛上虎。”“毒雾阴云转复转开，海天共色风悠悠。”“倭夷有约空垂涎，寄语材官非夙昔。”^②三是福州侯官人曹学佺在《石仓全集》中也记载了赵若思袭取东番的事件：“四十六年（1618），巡抚王士昌提孽寇赵秉鉴毙诸狱。秉鉴即若思也。往犯常刑，幸免，复谋海总。初焉招贼充兵，后竟连兵作贼，外结东番逆酋为援，内纠漳泉叛民为党，建议袭取东番，实启兵端。以图叵测。至是诛灭，漳人德之，见于缙绅公揭。”^③四是《明实录》也有较隐晦的体现。据万历四十六年（1618）九月己丑条载：“福建巡抚王士昌奏劾副使韩仲雍，举动乖张，秽迹彰著，且用赵若愚（思）等造忤煽乱，乞改调降处，以警官邪。下部议。”^④赵若思曾为韩仲雍部属，造忤煽乱指的就是赵若思在台南筑赤坎城谋乱之事。这说明这在当时是一件大事。韩仲雍约于万历三十九年（1611）调任福州副使兼巡海道，受命负责福建沿海海防，建立水师标。

张燮与曹学佺是如何了解赵若思在台湾筑城之事，来源可能有三。一是，赵若思在台湾筑城事件惊动了福建官府，福建官府及时进行处置。“见于缙绅公揭”，即当时漳州缙绅公开揭露了此事。二是，张燮与当时具体负责处置此事的署漳州郡司李萧基很熟悉。萧基为江西省吉安泰和人。张燮为萧基作《寿萧司理序》，并有多首诗唱和。^⑤万历四十五年（1617），张燮著成《东西洋考》，萧基在李署水心堂为之作序。海澄县为萧基建有萧公祠，据乾隆二十七年（1762）《海澄县志》载，萧基惠商百端，故商人祀之，其址位于县西大馆照墙后。张燮与韩仲雍也有多首诗往来。^⑥张燮有诗《萧司理归自会城招集衙斋》《邀萧司理集王子谟园同林德芬赋》，诗曰：“最是潢池初息警，杯深无犬吠残更。”并注：“时逆徒就缚，故有末句。”^⑦这说明是张燮在第一时间内就得知萧基处置赵若思事件的详细过程。所以，他认为“是不可无传，因纪之”，并作长诗纪之。三是，张燮与曹学佺、何乔远、沈有容等均为友人，交往密切，常有诗歌唱和。赵秉鉴是沈有容直接下属，有可能从沈有容处进一步了解赵秉鉴情况。沈有容（1557～1627）是明代抗倭名将，著有记载在福建沿海抗倭事略的《闽海赠言》，何乔远为之序，该书中多系当时闽中显宦、名士赠与的碑文、记文、序文、诗、赋等，也收有曹学佺与张燮、何乔远的诗。张燮（1574—1640），漳州府龙溪县人，著述甚多，地方史志方面，张燮曾参与纂修明万历四十一年（1613）的《漳州府志》、明崇祯五年癸酉（1632）《海澄县志》等，对闽南地方事务十分熟悉。赵秉鉴欲谋据东番之事发生在《漳州府志》修纂之后。曹学佺（1574—1646），字能始，号雁泽，又号石仓居士、西峰居士，福州侯官人，明代

① [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷四〇，《海国澄氛记》，北京：中华书局，2015年9月，第696页。

② [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷之五，北京：中华书局，2015年，第99页。

③ [明]曹学佺：《曹能始先生石昌全集》，《湘西纪行》卷下，海防，日本内阁文库，明刊本，第45页。

④ 《明实录》册六十四，《明神宗实录》卷五七四，上海：上海书店，1984年，第10846页。

⑤ [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷之九、卷之十四、卷之十八、卷之三十二，北京：中华书局，2015年，第203页、第311页、315页、399页、601页。

⑥ [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷之三、卷之八、卷之九、卷之十一、卷之十四、卷十六，北京：中华书局，2015年，第54页、158页、189页、203页、319页、321页、362页。

⑦ [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷之十八，北京：中华书局，2015年，第399页。

官员、学者、诗人、藏书家，明万历二十三年（1585）进士及第，仕至四川按察使。晚明隆武朝时，曹学佺仕至礼部尚书。曹学佺一生著述甚丰，曾经为修《福建通志》准备过史料，对地方史十分熟悉。曹学佺也到过漳州、长泰、龙溪、海澄。明万历年间，曹学佺曾造访海澄树德里，曹学佺也有可能从张燮处得知此事。据清光绪三年（1877）纂修的《漳州府志》载，曹学佺“因闻张燮为漳著述家，遂造访辨证。张招入霞中社”。华亭隐士陈继儒常言：“闽中著书三家，侯官曹学佺、晋江何乔远、龙溪张燮也。”

可见，这四条文献所载的明万历末年福建水师军官漳浦人赵若思在台湾赤崁筑城之史料是准确可信的。

二、赵若思被招为明水标中军左翼把总经历

赵秉鉴是何人？张燮称：“若思，浦人也。初名秉鉴，躯壳颇不类田舍翁。家故殷富，跋扈自喜。补郡诸生，占毕雅非所长，则弃而学剑，每对人称宋裔。”^①这里的宋裔，当指漳浦县湖西乡赵家堡宋皇族赵姓。可见，赵若思为湖西乡赵家堡族人。南宋末年，赵姓皇族宗室闽中郡王赵若和（宋太宗赵匡胤之弟赵匡美第十世孙）为逃避元兵追拿，在漳浦浦西、佛昙等地聚族隐居，改姓黄，其赵姓开漳始祖赵若和，为赵姓魏王派。明洪武十八年（1385），赵若和后裔复姓为赵。明万历二十八年（1600），赵若和十世孙赵范始建完壁楼，赵范是明隆庆五年（1571）进士。至万历四十八年（1620），赵范之子赵义再建外城。明崇祯七年（1634）赵义再扩建，赵义曾任南京中书舍人。赵家堡位于今漳浦县湖西乡硕高山麓，仿造宋朝故都汴京建造，即俗称赵家堡，其工程浩大。这说明赵氏家族在当时是有势力的望族。故赵若思秀才出身，“家故殷富”“每对人称宋裔”。目前赵家城村居住赵姓皇室后裔家族尚有700余人。

张燮称赵秉鉴：“学书不成弄学剑，散金结盟尽屠酷。羽翼既成图颍汉，一朝擒之动地窜。”^②而曹学佺称赵秉鉴“往犯常刑”，应是指在这之前赵秉鉴还与施玉浪及镇海卫人顾尔标等谋袭漳浦县城的事件。张燮称，赵秉鉴“久之，党类日繁，遂与施玉浪、顾尔标等谋叛漳浦，私相署置，事举有日矣。为乡荐（缙）绅所觉发，遂就擒。其后恤部钱公以子衿作贼，事可矜疑，曲与领纲”^③。这个史实也可在康熙《漳浦县志》中得到证实。据康熙三十九年（1700）《漳浦县志》所载，明万历“三十四年（1616），生员赵秉鉴谋袭邑城，不果”。其志原注曰：“贼约二十三日临城。先四日连雨，市可行舟。贼党惧，以告乡绅薛士彦，潜白知县黄应举，捕获巨魁数人治之，余党悉平。”^④而清康熙五十三年（1714）《漳州府志》也记载此事：“三十四年，漳浦庠生赵秉鉴谋袭县，知县黄应举捕擒之。”^⑤清光绪三年《漳州府志》也有同样记载。^⑥《漳浦县志》所指的乡绅薛士彦，字道誉，原字钦宇，是漳浦县绥安镇罗山村大路塔人，明万历庚辰（1580）进士，曾督学秦、楚，历广西、云南布政。致仕归，作共学堂。居乡有惠德，乡人立碑颂之。^⑦漳浦知县黄应举，字弘选，南海人，万历甲辰进

① [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷四〇，《海国澄氛记》，北京：中华书局，2015年，第695页。

② [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷之五，《海国澄氛行赠萧司理》，北京：中华书局，2015年，第99页。

③ [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷四〇，《海国澄氛记》，北京：中华书局，2015年，第695页。

④ [清]陈汝咸修，林登虎等纂：《漳浦县志点校本》卷一一，兵防志，漳浦县政协文史资料征集研究委员会编，2004年，第301页。

⑤ [清]魏荔彤修，蔡世远、陈元麟等纂：《漳州府志》卷三三，灾祥，第30页。

⑥ [清]沈定均修，吴联熏增纂：《漳州府志》卷四七，寇乱，北京：中华书局，2011年，第2096页。

⑦ [清]沈定均修，吴联熏增纂：《漳州府志》卷三〇，人物三，北京：中华书局，2011年，第1339页。

士，三十三年知漳浦。“庭无留讼，民贴服，以为神君……先后避匿，以去盗贼，钩其尤甚者辄之，于时，夜户不扃，案牍稍隙……奉使卒于家，年仅三十有五。”^①

谋袭漳浦邑城的事件在《明实录》中也有较详细的记载。据《神宗实录》卷之四百二十五万历三十四年九月壬申条载：“福建漳浦县叛徒刘志迈、程可兆等谋为乱。事觉，捕获可兆与其党蔡崇哲、黄翀斗等十余人，志迈遁去。志迈本罢闲守备，可兆为邑庠生，二人相结，阴蓄亡命千余人，共图不轨，以五月十八日夜聚众祭旗于教场。灯忽自灭，可兆恶之，斩榻屏以厌，约次日举事。至期，风雨大作，自暮达旦不止。乃更期二十五日，徒党四百人各衣白衣，藏利器，志迈以二百人伏城外，可兆以二百人伏城内，分据四隅。夜半放火击钟为号，因而外攻内应，斩关以入。部署既定，会邑民李调梅知之，以先一日密告于知县黄应举。应举素有智略，闻变急率属领军士闭城大搜，自辰至晡连获可兆与其党蔡崇哲十余人，夜昏定又于城西隅旷室中获奸细林襄等三人。明日城外尚不知觉，夜放火箭三，城中无应者，志迈等知事败，遂遁去。抚臣徐学聚以其事闻。”^②在《神宗实录》中，这个事件过程的记载十分详细。但是，对比曹学佺、张燮、《漳浦县志》和《漳州府志》所载，谋袭事件的主要过程、时间都相同，但主要人物名字不同，《神宗实录》所载的邑庠生名为程可兆，而不是赵秉鉴，余党名字也不相同。这件事亡命千余人，举事者四百人谋袭漳浦邑城，应该是一起很严重的事件。事件发生在五月下旬，但是福建巡抚徐学聚却拖迟至九月才上报朝廷。赵秉鉴就擒后又能幸免，其中的隐情并不清楚。但张燮指出了其原因，赵秉鉴“遂就擒。其后恤部钱公以子衿作贼，事可矜疑，曲与领纲”。曹学佺也说“秉鉴即若思也。往犯常刑，幸免，复谋海总”。因为朝中有人“曲与领纲”，漳浦庠生赵秉鉴名字变成了邑庠生程可兆。因此，赵若思也才有可能在万历四十四年（1618）复出，摇身一变，成为明军水师的水标中军左翼把总。这也可窥当时明廷官场一斑。子衿，古代用作为学子、生员的代称。这与赵若思作为赵家堡赵氏家族族人、生员身份也是相符的。

赵若思是在明万历四十四年（1616），明廷特设福建水师时被起用，加入明军水师。万历四十四年（1616），由福建巡抚黄承玄请特设水师，经历官至工部侍郎兼户部的闽县人董应举的大力推荐，起用沈有容统之。黄承玄上奏《请补水标将领疏》，向明廷建议：“佥举原任浯屿寨把总、历升浙江温区参将、今告病沈有容……合侯该部覆准，即将本官推补前缺，以参将管游击事，照题设职掌事宜，请给专敕。所辖小埕一寨、水标、海坛、五虎三游……所至各寨、游总哨官兵，仍皆听其节制。”^③另据张燮称：“丙辰，倭犯大金，屠杀甚伙，当事戒严，因议增设水兵，阔步高视者谓秉鉴辈，鸱叫平泽中，恐其乘倭生变，不若罗致两甄，容得其使贪使诈之用，遂召试一旅，赐名若思，盖以戴公事讽之改图也。若思素饶才辩，大言欺人，历历可听。主者初在羁縻，后以为其才足任，不觉信之深矣。”^④这里，张燮所称的“阔步高视者”“主者”即招赵若思者，阔步高视者是否指福建按察司副使（或称福建海道副使）韩仲雍或黄承玄，“主者初在羁縻”是否指沈有容，张燮并没有明指。大金即大金千户所，大金城在今宁德市霞浦东冲半岛中部。另据《明史·沈有容传》所载，万历丙辰“四十四年，倭犯福建。巡抚黄承玄请特设水师，起有容统之，禽倭东沙”^⑤。黄承

① [明]闵梦得、袁业泗等修，刘庭蕙等纂：《漳州府志》卷一四秩官志五，厦门：厦门大学出版社，2012年，第986页。

② 薛国中、韦洪：《明实录类纂福建台湾卷》海禁类，武汉：武汉出版社，1993年。

③ [明]黄承玄：《明经世文编选录》附录，台湾文献丛刊第289种，第250页。

④ [明]张燮：《张燮集》第二册，《霏云居续集》卷四〇《海国澄氛记》，北京：中华书局，2015年，第695页。

⑤ [清]张廷玉等：《明史》卷二七〇沈有容传，北京：中华书局，1974年，第6938—6939页。

玄在《题为擒获倭功事》的奏文中也提到“其新设水标游务，该臣往年题请推用原任参将沈有容，给敕行事；今者诸丑就擒，多藉有力，标师之效，业已彰彰”。因特设水师，所以这年赵若思被任命为水标中军左翼把总。这些可互相印证。

赵若思被起用为水标中军左翼把总，参加了东沙大破倭寇之役。东沙即今马祖列岛的白犬列岛，由东犬、西犬等岛、礁组成，或称东沙岛与西沙岛。万历四十五年（1617）五月，在福建东沙的海面发生了明军大破倭寇的东沙征倭之捷。《明实录·明神宗实录》万历四十五年八月丙申记载：“是日，巡抚福建右副都御史黄承玄复奏：‘五月十一日，东沙外洋有倭船三只为风所破，倭贼二百余人栖泊本山修劫抢。巡海道韩仲雍同兵备道卜履吉、参将沈有容行北中南三路及伍防馆合势仰攻。’”^①需要注意的是，福建按察司巡视海道副使韩仲雍参与了指挥。韩仲雍，字璧哉，江苏高淳人。黄承玄称：“十一日，各官哨飞报到省，蒙本院会集海、兵二道，立命水标游参将沈有容督发船兵，星驰擒剿；一面严督本标下参将朱汝忠、海防同知陈彊调遣陆营兵哨，四外提备接应。沈参将随率把总徐亮、赵若思等于十二日午时至东沙，当有福宁道亲兵把总何承亮率兵先到，方图相机行事间，见本参到洋，随听进止。”^②黄承玄在《题为擒获倭功事》中奏称：五月十一日，接到军令后，“该沈参将于当晚稟辞，本院面受方略，即督中军官徐亮、左翼把总赵若思及标下听用总哨各官部勒船兵，躬冒风涛，以次日到洋”。十二日卯刻，“巡福宁道标兵把总何承亮船先到；午刻，水标中军左翼及侦探把总王立威船与小埕署寨指挥徐道济派拨船齐到”。“至十七日，中路张参将亲督策应兵船、冲锋把总王清等经过东沙，遂收泊于小埕；北路刘参将亦亲督管标船中军陈王笏及右翼把总魏德等续发船兵策应，亦各尽到小埕。”此时赵若思作为左翼把总，在水标游参将沈有容所辖部下。

据福建巡抚黄承玄约于万历四十五年（1617）八月《题为擒获倭功事》的奏文，此役“则该参计擒真倭六十七名、捞斩贼首二级，其余没溺无算，靡有孑遗矣。凯旋之时，观者载道，咸谓自来御倭，聚而歼者有之，驱而奔者有之，未见有献俘之多如今日者。”^③其中“设谋制胜、料敌出奇，使扬波之鲸莫漏其网者，则水标参将之全功最著”。这件事在《明实录》也被予以肯定：“是役也，镇臣提衡于外，道臣运策于中，司府馆州诸臣协赞其谋，路标寨游将领毕效其力。至于捐资募士选锐冲锋，则署分巡道之劳绩，独先设谋制胜料敌出奇，则水标参将之全功最著。奏至，俱下所司。”^④水标参将即指沈有容。沈有容在东沙大捷之事，作为好友的张燮、曹学佺均作七言律诗祝贺沈有容。如张燮《赠沈宁海将军海上奏功》、曹学佺《赠沈宁海将军东沙获倭还归宛陵》。^⑤张燮、曹学佺等自然也会知道赵若思参战之事。至今，马祖东莒岛西南莒光乡东犬岛大坪村还有大埔石刻，为明工部侍郎董应举（连江琯头人）记载明代沈有容擒倭寇碑文：“万历疆圉大荒落，地腊后挟日，宣州沈君有容，获生倭六十九名于东沙之山，不伤一卒。闽人董应举题此。”

沈有容在万历四十五年（1617）五月东沙擒倭大捷，立大功之后，有人妒其功绩，造谣说被擒倭寇乃日本商人，为沈有容所诱擒。明廷兵部竟听信谣言，不记沈有容等人之功。沈有容愤而辞职，还乡浙江，后编印《闽海赠言》，收集了叶向高、董应举、沈演、岳和声、何乔远、张燮、曹学佺、陈第等多人赞沈有容功绩的诗文。这年季夏黄承玄应邀作序。黄承玄在《东沙获倭还归宛陵赋赠》

① 《明实录闽海关系史料》，台湾文献丛刊第296种，第89页。

② [明]陈子龙、徐孚远、宋征璧合辑：《明经世文编选录》，台湾文献丛刊第289种，第191页。

③ [明]陈子龙、徐孚远、宋征璧合辑：《明经世文编选录》，台湾文献丛刊第289种，第191页。

④ 《明实录》册六十四，《明神宗实录》卷五六〇，上海：上海书店，1984年，第10563—10565页。

⑤ [明]沈有容：《闽海赠言》卷五七言律诗，《台湾文献丛刊》第56种，第86、106页。

中称“沈参戎应余聘至闽，随擒倭东沙；属新命甫下，拂衣径归，诗以留之”^①。但是，万历四十五年（1617）二月载：“巡抚福建右都御史黄承玄，南京通政使吴华俱自陈乞休。”八月以后，福建巡抚黄承玄虽“亦艰归”（艰，旧指父母之丧事）离任，但福建巡抚一职仍由其代。

赵若思参加东沙大捷之后，自是得意。张燮文中记赵若思“既总右翼军，尝以招兵之役，扬旌里门，气豪甚。嗣后复以巡汛至海外，威棱如大府”^②。但张燮文中所记官职有误，赵若思的官职是水标游参将沈有容所辖的水标中军左翼把总，不是右翼把总，右翼把总是魏德。赵若思被起用作水标中军左翼把总。“若思既督舟师海门，兵艘而外，他舰称是，皆其贼党。横波追随贾舶，偶值苛索金钱拒命，无不瓦碎。其通倭者厚赂之，辄听出。间有不能饱所欲者，始以上闻，然舟中货大半入手，开报者十之二耳。商人鬻米归，遣贼舸劫之，贼胜则掠米以供盗粮，或商人贾勇杀贼，贼几负，则官军嗣至，指商曰：‘若杀官军也！’商人叩头乞命，必捐舟中米自赎乃休，鬻米者几相戒不敢还闽。若思益发舒自得，挟妓数辈，歌舞楼船为乐，或出治兵，则诸妓妆束为妾童，着青衣，环侍左右，观者叹其为王沉沉焉。”^③张燮诗称其：“官军截流且凌波，劫掠贾客到渔翁。贾客渔翁长苦恼，九阍莫扣天难祷。”“大戟长幡过里门，叱咤之间气欲吞。忙因旧侣广新盟，贼奴到处来攀援。”^④这说明赵若思手握大权，督舟师海门，与当时亦商亦盗的海商集团关系密切。这也是赵若思敢于“未有系籍教官之功令而潜营妖氛，又串籍材官之蹶张而竞煽逆焰者”的原因。不仅如此，赵若思还串通在台湾的林谨吾集团及一批漳籍的海盗集团，如长泰人沈国栋以及漳之东郊人李新，“东番逆酋”。东番逆酋指的是海盗袁进、李新（李忠）等，他们已在台湾活动多年。赵秉鉴不仅与袁进、李新（李忠）等人有联系，与铜山寨的海盗许三老、刘思行也有谋反的密约。万历四十五年（1617）年底，海盗李新（李忠）敢于潜踪还里道漳州找赵若思。“粤寇洪武老者，初名李新，漳之东郊人也。丁巳岁除，潜踪还里，陈将军文煬尾而擒之，所获衣帽甚鲜丽。问其何往，曰将诣赵右翼，即讯者惊顾浩慨焉。”^⑤丁巳即万历四十五年，陈文煬为漳州卫指挥同知。^⑥虽李新被“陈将军文煬尾而擒之”，但也可能被说情放走了。至万历四十七年（1619）五月，袁进、李新等在铜山被纪元宪、沈有容招降。

三、赵若思在台湾赤崁筑城具体时间

赵若思于万历四十四年（1616）被招为左翼军把总，万历四十五年（1617）五月，在福建巡抚黄承玄指挥下，随沈有容参战，获东沙之捷。之后，沈有容“以浮言拂衣去。”八月，福建巡抚黄承玄去职，但留任候代，至万历四十六年四月，才由福建巡按崔尔进接任。万历四十六年（1618）四月乙卯，“鸿胪寺卿汪民敬、福建巡按崔尔进、陕西按察使张崇礼、郎中韦石麟、贺万祚等各考满复职。”^⑦但崔尔进上任不久，至万历四十六年（1618）九月己丑，福建巡抚已由王士昌接任。王士昌采取了一系列措施，治理福建：一是与崔尔进均请沈有容再到福建任职抗倭，并为之在定海建参将公署；二是采取果断措施，平定水师部将赵若思等人谋反事件；三是再次起用沈有容，进剿、

① [明]沈有容：《闽海赠言》卷四古风，《台湾文献丛刊》第56种，第70页。

② [明]张燮：《霏云居续集》卷四〇《海国澄氛记》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第696页。

③ [明]张燮：《海国澄氛记》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第698页。

④ [明]张燮：《霏云居续集》卷之五《海国澄氛行赠萧司理》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第99页。

⑤ [明]张燮：《海国澄氛记》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第696页。

⑥ [明]闵梦得、袁业泗等修，刘庭蕙等纂：《漳州府志》，崇祯元年（1628）刊，厦门：厦门大学出版社，2012年，第1071页。

⑦ 《明实录》册六十四，《明神宗实录》卷五六八，上海：上海书店，1984年，第10691页。

招抚海寇袁进等。崔尔进和王士昌交接，王世昌为沈有容新建定海参将公署，估计在万历四十六年（1618）八月。据张燮《海国澄氛记》所载：“郡司李泰和萧公当食废箸者素矣，适直指崔公将按部会城，属萧公综核郡邑事，驻会城久之。时大中丞临海王公甫建高牙，一意与所部更始，萧公从容谈诸贼奴事，中丞公颌之。会沈国栋事先露，出诣两台，诉称先时被掳并进屯田之策。”^①萧公即萧基，别号如城，署郡司李，崔公即崔尔进。九月，王士昌接任崔尔进，任福建巡抚，先后逮捕沈国栋、林志武等人，并设计诱捕赵若思。“巡抚王士昌提孽寇赵秉鉴毙诸狱。”《明实录》记载，万历四十六年（1618）九月己丑，“福建巡抚王士昌奏劾副使韩仲雍举动乖张，秽迹彰著，且用赵若愚（思）等造忤煽乱，乞改调降处，以警官邪。下户部议。”^②因赵若思为副使韩仲雍所用之人，故韩仲雍被牵连，改调降处。万历四十六年（1618）十一月甲辰，“福建巡抚王士昌、太平知府胡尔慥各考满。上命就彼供职。”^③可见，王士昌这时才正式任福建巡抚之职。

由此看来，赵若思在台湾赤崁设置城堡的具体筑城时间，当在万历四十五年（1617）八月之后至万历四十六年（1618）九月之前。这一段时间，也正是福建巡抚缺任、沿海岛夷内窥声息甚急，福建倭警狎至，江洋大盗横行，闽抚更为吃紧之时。所以，赵若思有可能在这期间在台湾赤崁设置城堡。如上文所说，万历四十五年（1617）年底，海盗李新还敢于潜踪乡里找赵若思。“未有系籍教官之功令而潜营妖氛，又串籍材官之蹶张而竟煽逆焰者有之，自赵若思辈始。”张燮认为：“藉令机倪稍泄，则解维行迈，去帆无复返之期；又令酝酿稍深，比伏戈戟挥，严城无重固之理。非惟褰裳而濡足，必且烂额而焦头，云扰之祸，诎可言哉……吾于是而知攀上之功巨也。奠国脉、定民器、正士风、杜夷衅，于是乎在，是不可无传，因纪之。”^④

这件事的暴露起因，张燮指出：“盖是时，铜山寨获贼许三老、刘思行，羁郡狱中，甘廉知思行与诸贼奴有私约，每阅狱密诱思行令情款，因尽得赵右翼所贻思行书及国栋始末，且克期谋攻福、兴、泉、漳四郡，都有成策。甘密封驰报当道，而阴料理防贼。萧公闻之曰：‘事急矣！’因入白中丞，亟下尺檄捕反。”萧公即萧基。张燮在文中详细地记叙了赵若思被设计诱捕的过程：“因请中丞无径移檄，檄移漳司理，而以漳司理邮筒入漳。”“中丞如萧公言，密草四檄，一檄纪南路捕林志武，一檄陈玄钟捕赵若思及方舆，一檄漳浦，一檄海澄，俾两县互为应援，俱自萧密签驰发，人无知者。”赵若思“其甫就擒也，鹭门一带，举手加额，如出汤火。比抵郡，观者如堵，殆欲火然其脐也”，“余党顾尔标、黄梦祥、康经野亦次第就擒。尔标者，镇海子衿也，与秉鉴善并为戎首，后又并为材官。”^⑤这里的中丞指都察院右佥都御史、福建巡抚王士昌，一檄纪，纪指的就是南路参将纪元宪，漳司李指署漳州郡司李萧基。故张燮诗赞曰：“法曹萧公称俊人，居恒谋国胜谋身。累棋十二危更危，几回手板苦具陈。”“中丞元老壮其猷，法曹借箸佐前筹。”^⑥沈有容是在福建巡抚王士昌破获曾作为其部将赵若思事件之后到职的。《明神宗实录》万历四十七年（1619）五月戊戌条载：“福建漳州奸民李新——僭号弘武老及海寇袁八老等率其党千余人流劫焚毁，势甚猖獗；巡抚王士昌檄副将纪元宪、沈有容等率官兵讨平之。”^⑦当年“秋，海寇袁进、李忠赴辕门投降……

① [明]张燮：《霏云居续集》卷四〇《海国澄氛记》。《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年9月，第697页。

② 《明实录》册六十四，《明神宗实录》卷五七四，上海：上海书店，1984年，第10846页。

③ 《明实录》册六十五，《明神宗实录》卷五七六，上海：上海书店，1984年，第10907页。

④ [明]张燮：《海国澄氛记》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第699页。

⑤ [明]张燮：《海国澄氛记》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第697-698页。

⑥ [明]张燮：《海国澄氛行赠萧司理》，《张燮集》第二册，北京：中华书局，2015年，第99页。

⑦ 《明实录》册六十五，《明神宗实录》卷五八二，上海：上海书店，1984年，第11073页。

乃令家属袁少坤等诣南路副将纪元宪、水标参将沈有容军前乞降。王中丞宣谕散党归农，方待以不死。袁寇即解散余党四十余船，被掳六百余人，带领头目陈经等一十七名，愿同报效立功。巡抚乃为具题请旨。袁进、李忠皆以色总军前所用。后随参将沈有容往山东登莱援辽。”^①

综上所述，漳浦人赵若思在台湾赤崁设置城堡的具体筑城时间，当在万历四十五年（1617）八月之后至万历四十六年（1618）九月之前。

四、赵若思在台湾赤崁修筑城堡的方式

张燮所著《霏云居续集》所载：“盖七日而筑城赤堪（崁）矣。”盖七日是指，但也说明赵若思在台湾赤崁设置城堡的时间很短，速度很快，这涉及建城的规模、方式、用料以及所能动员的建城的人力。这种城大都是民间自卫防御而修筑的设施寨堡土围之类，并不是严格意义上的军事上的城堡，较简易。

赵若思在赤崁建城采用的方式可以得到实际战例证明。如之后明军攻澎湖的荷兰人、荷兰人在大员修城、清军与郑成功军队在海澄攻防、郑成功攻上海清军、进攻大员的荷兰人时采用的修城方式等。早在清军与郑成功军队在海澄攻防，郑成功军队攻打崇明县城即今上海清军时就已采用“蓬蔴”，可见这是军队速成的筑城方式。笔者另有专文论述。^②

明天启四年（1624）明军在攻打侵占澎湖风柜仔的荷兰人时，“用竹围实土为城”的方法进攻，也就是把土或沙填到用竹子编制的篓筐中，叠起来当作防卫工事。天启四年十月十八日，福建巡抚南居益在向朝廷上《遣兵破走红夷，焚其城，献俘奏捷》时称自己“销锋镝于中兴，愿为篙矢；慰冕旒之南顾，敢作蓬蔴。谨露布以驰闻，知天颜之有喜也”。“选委守备王梦熊诸将士，开驾于天启四年正月初二日。由吉贝突入镇海港，且击且筑，垒一石城为营。”^③南居益所称的“蓬蔴”，原指用苇或竹编成的粗席，这里即把土或沙填到竹子编制的篓筐。王梦熊是闽南晋江人，应该也十分了解这种作法，他还可能在这种篓筐里还装上石块，故称垒石城。在海边抛石巩固堤岸，或围堰断流，也常用此法。王梦熊用这种“蓬蔴”进攻办法，才有可能移动式的“且击且筑”，可防可攻。南居益指挥明军，采用水陆包围，兼以火攻办法，直抵风柜，逼得荷兰人投降，明军尽行拆毁荷兰人所占的城堡，将荷兰人驱逐出澎湖，夷船十三只俱向东番遁去。

在荷兰人在撤退澎湖之前，荷兰人就开始在台南的大员岛修建工事，明天启四年（1624）一月二十四日，荷军舰队长司令雷尔松在澎湖向巴达维亚总督卡本提耳的信函中说：“我们在大员建造了一个要塞，但那个要塞只是用沙子和竹子建造的，若能建造到可以防火，就足以抵挡当地居民的攻击……并打算用黏土把那些竹子抹糊起来，这些东西（粘土）是从大陆（这里指魷港一带的陆地）很辛苦取来的。”^④三月四日，据德·卡尔本杰在巴达维亚的报告称：“我们的人在在大员用泥土筑起一座防御工事，因除小快艇外无处贮存公司的财产，而且可用于防备他人的攻击。”^⑤所谓的泥土修筑，应该是采用以沙、泥土和竹子或木板为原料，围沙土为城的方式。八月，荷兰人开始撤退澎湖，

① [明]曹学佺：《曹能始先生石昌全集》，《湘西纪行》卷下海防，第45～46页。

② 涂志伟：《郑成功军队攻城略地的重要工事——蓬蔴》，载《东亚文化与郑成功》，厦门：厦门大学出版社，2016年，第89～121页。

③ 《明季荷兰人侵据澎湖残档》，福建巡抚南居益奏捷疏节录，《台湾文献丛刊》第154种，第9页。

④ 江树生、翁佳音：《荷兰联合东印度公司台湾长官致巴达维亚总督书信集Ⅰ（1622—1626）》，南投：台湾文献馆、台湾历史博物馆，2010年，第92页。

⑤ 程绍刚：《荷兰人在福尔摩萨》，台北：联经出版事业公司，2000年，第43页。

并于八月二十六日开始拆城，“率领所有船只和人员，携带各种物品撤离澎湖，向大员进发。到达那里后，马上筑起一座城堡”。^①这里的马上，说明时间很快。荷兰人在大员湾的南角即一鲲身岛建成一座简易的城堡，城四周以木板作城墙。女墙与木板之间的隔间填进沙子，用以替代布捆加固。荷兰东印度公司的《巴达维亚城日志》中1625年4月9日《关于中国沿海事态的报告》载：“于是，我们就于1624年8月26日拆毁澎湖岛的一切设施退往大员。我们在大员的南角筑城，四隅棱堡很低，塞以砂土，中堤用板围住，但尚未填塞。城内兵营用竹建成，上覆以草。因缺石料及石匠，无法加固。”^②从上述资料可知，荷兰人并不懂得竹编技术，所以用木板围住填进沙子，甚至帆布袋装沙来修筑工事。而在闽南农村，许多生活、生产用具都是竹编的，许多人都会竹编技术，何况农村竹子原料遍地都有，所以明郑军队大量使用蓐蓐。而荷兰人所建的城内兵营用竹建成，上覆以草则是事实。

据郑成功延平王户官杨英的《先王实录》所载，南明永历七年，即清顺治十年癸巳（1653）五月，郑成功率军驻漳州海澄。“初四日，金固山率马步数万札营妈宫前，离我营半里之地。藩令我师击其营。虏是晚即逼营安蓐蓐、大小铳炮数百号，日夜连击，无瞬息间断，打透我营中，官兵多被击伤而死。至蓐蓐、木栅，多被打碎崩坏。藩传令立刻修筑完固。”至初五午，“诸将请令曰：虏炮连续不绝，蓐蓐多被击碎，无可容身，各官兵俱愿出决一战，不肯坐受其击”。^③从这则资料可知，清军当晚在郑军营前修蓐蓐，可见在短时间内就可完成，清军与郑军均以蓐蓐作为防守或进攻工事。据《梅氏日记——荷兰土地测量师看郑成功》所载，1661年5月2日，荷兰土地测量师梅氏在日记中记载：“那时，敌人拖拉很多堡篮、云梯、大炮及其他战争用具，我们的士兵向他们开火射击，但就像猫制止不了老鼠那样，毫无作用。”^④这种堡篮即蓐蓐，指郑成功军队采用的一种修筑工事方式，用竹子编制的竹篮，用以装沙土，用来堆成防弹堡垒的防御工事，中国人也称为土堡。从梅氏的记述来看，这种堡篮还可移动拖拉。在荷兰人的《热兰遮城日志》第四册中，即从清顺治十二年十一月至康熙元年二月期间（1655—1662）的日记，其中从1661年5月至1662年1月，郑成功进攻荷兰人的战斗中，出现郑成功军队使用堡篮的记载至少有20多处。如1661年5月10日的日记第一次出现“堡篮”一词，荷兰人写着：“我们看见，在（昨天提过的）林投园内侧沿岸那沙洲上，又有许多人在劳动，也搬很多堡篮（schanskorven）去那里……他们也搬了一些堡篮去市镇里……他殿下（指郑成功）在热兰遮城堡的周围已经架设76门大炮，安置在堡篮之间，即在这市镇里，在林投园，以及在北线尾。”可见，堡篮是可搬运移动的，并且多处布置。这几则日记还详细地说明了郑军砍劈竹子编制堡篮、搬运黏土、或沙子，把黏土、或沙土装入堡篮的制作过程。^⑤郑成功军队使用的这种堡篮的体积并不太大。江树生注解：这段描写，略可想见当时堡篮的大小，宽广都约为80厘米，高约170厘米。^⑥

可见，不管是明军攻打侵占澎湖荷兰人，还是清军与郑成功军队在海澄攻防、郑成功攻打崇明的清军、攻打侵占台湾的荷兰人，均采用这种速成的方式筑城。这种堡篮既可以移动拖拉进攻，也

① 程绍刚：《荷兰人在福尔摩萨》，台北：联经出版事业公司，2000年，第46页。

② 《郑成功收复台湾史料选编》，福州：福建人民出版社，1982年，第233页。

③ 陈碧笙：《先王实录校注》，福州：福建人民出版社，1981年，第54～55页。

④ 江树生译注：《梅氏日记——荷兰土地测量师看郑成功》，《汉声》第132期，2003年，第28页。

⑤ 从5月10日至6月1日的日记有关记载详见江树生：《热兰遮城日志》第四册，台南：台南市政府，2011年，第443、449、450、480、484、488、493、497页。

⑥ 江树生：《梅氏日记——荷兰土地测量师看郑成功》，《汉声》第132期，2003年，第73—74页。

可以固定修筑为城墙,还是比较坚固的,也可置炮台防守。这在当时是一种军事上常用的修筑城堡的通用方式。所以,赵若思于万历末年,完全也有可能采用这种方式,何况赵若思还有“厦门把总林志武、澎湖把总方輿皆附焉”,有足够的人力、物力、财力、技术支持。何况,在台南一带,已经有了众多的闽南移民。故“盖七日而筑城赤堪(炭)矣”。所以,赵若思在台湾赤炭仅用大约七天时间就筑成城堡之事则是可行的,也是可信的。

综上,在明万历四十六年(1618)九月之前,漳籍人就在台湾赤炭设置城堡,这比荷兰殖民者于明天启四年(1624)入侵台湾筑城早了7年,比荷兰人于明崇祯二年(1629)在赤炭建造新房早了12年。同时这也证明赤炭地名在荷兰入据之前就已存在。从目前掌握的资料来看,台南“赤炭”地名最早出现应是出自张燮于明万历末年间所著的《海国澄氛记》中“盖七日而筑城赤堪(炭)矣”。而在荷兰人的《热兰遮城日志》中,明崇祯二年即1629年10月8日的日记才第一次出现赤炭(Saccam)^①,这里所指的赤炭在热兰遮城堡对岸新港社地区,即今台南市赤崁楼附近一带。据清乾隆《重修台湾县志》所载,“赤崁楼:在镇北坊……背山面海,与安平镇、赤崁城对峙”、“赤崁城:亦名台湾城,在安平镇一鲲身。”^②

五、赵若思台湾筑城与明廷福建官府有意在台湾驻兵屯垦计划

赵若思在台湾赤炭筑城并不是偶然的,这与他的企图有关,也与明廷福建官方已有在台湾驻兵屯垦的想法有关。

至少从明中叶起,明廷已将台湾视为大陆沿海漳泉一带的重要门户,也是东南海防的最前线,不容倭寇染指,并三次派兵深入台湾追剿海盗集团。这类记载在明文献史料中多处可见。如明万历四十一年(1613)《漳州府志》中的《兵防志》载,“壬辰岁倭寇犯朝鲜,时有侵鸡笼淡水之耗。鸡笼密迩澎湖。当事者集议不宜弃,乃设官兵先据险戍之。”^③这里指的是澎湖。明万历四十四年八月,福建巡抚黄承玄上奏《为海氛多警飭备宜敬陈防守事宜恳乞圣明采择允行以责实效事》,其中,黄承玄在第三条建议“重要防以杜窥伺”中说:“鸡笼地属东番,倭既狡焉思逞;则此澎湖一岛正其所垂涎者……其便一也。顷者,越贩奸民往往托引东番输货日本。今增防设备,扼要诘奸;重门之柝既严,一苇之航可察;其便二也。兹岛故称沃野,向者委而弃之,不无遗利之惜。今若令该总率舟师屯种其间,且耕且守;将数年以后,胥原有积仓之富,而三单无糗粮之虞;其便三也。”黄承玄接着又说:“至于濒海之民,以渔为业,其采捕于澎湖、北港之间者,岁无虑数十百艘。倭若夺而驾之,则踪影可溯;我若好而抚之,则喙息可闻;此不可任其自为出没者,宜并令该总会同有司联以什伍、结以恩义、约以号帜;无警听其合踪佃渔,有警令其举号飞报;则不惟耳目有寄,抑且声势愈张。兹险之设,永为海上干城矣。”^④黄承玄建议采取的各条建议的针对性很强,重点是澎湖,但着眼于台湾。兹岛是何地,从其原文上下意思来看,就是称为东番的台湾。黄承玄计划率舟师在台湾屯种期间,且耕且守,进行屯垦。同时,黄承玄还提出,将采捕于澎湖、北港之间的数

① 江树生:《热兰遮城日志》第一册,台南:台南市政府,2002年,第2页。

② [清]王必昌:乾隆《重修台湾县志》卷一五《杂记》《古迹》赤崁城,《台湾文献丛刊》第113种,第529页。

③ [明]闵梦得、袁业泗等修,刘庭蕙等纂,崇祯《漳州府志》卷一五《兵防志·兵防考》,崇祯元年(1628)刊,厦门:厦门大学出版社,2012年,第1060页。

④ [明]陈子龙等:《明经世文编选录》,《明清台湾档案汇编》第1辑第1册,台湾史料集成编辑委员会编:《台湾史料集成》,台北:远流出版事业股份有限公司,2004年,第170—171页。

十百艘以渔为业濒海之民组织起来，令把总会同有司联以杂伍，结以恩义，约以号帜。这说明福建巡抚黄承玄已经有了向台湾进一步发展的具体想法和行动。清顾祖禹也认为：“万历二十年，倭犯朝鲜，哨者云将侵鸡笼、淡水。鸡笼密迩澎湖，于是议设兵戍险……然议者谓澎湖为漳泉之门户，而北港即澎湖之唇齿，失北港则唇亡而齿寒，不特澎湖可虑，漳泉亦可忧也。北港盖在澎湖之东南，亦谓之台湾。”^①

明天启年间，莆田人姚旅《露书》称北港“闽抚院以其地为东洋、日本门户，常欲遣数百人屯田其间，以备守御。”^②闽抚院指福建巡抚黄承玄东洋此处指菲律宾。当时福建巡抚黄承玄计划派遣数百人屯田之处，指的就是上文第三条建议“重要防以杜窥伺”中的“今若令该总率舟师屯种其间，且耕且守”。应当就是台湾北港，即台湾西南海岸一带。写于天启、崇祯年间周婴的《东番记》言：“疆场好事之徒，爰有郡县彼土之议矣。”^③守卫沿海边境线上的战场的“好事之徒”指的应是明军将领，他们还提出要在台湾当地设立郡县建议，这几条也是互相呼应的，即官方派人到台湾屯田，作为抗御倭寇的守卫之处，而明军将领也有在台湾设置郡县的议论。同时黄承玄还有将在北港打渔者组织起来，给予旗号的计划。这三条文献史料所指的其实是同一件事，即明万历末年，福建官府已经有了在台湾驻兵并屯守的明确计划。

台湾一直是海盗的巢穴，明将沈有容率军到台湾是以击溃海盗为目标，在台湾仅仅驻 20 余天，并未长期驻留。而到了明万历末年，天启、崇祯年间，福建官府一直有在台湾驻兵并屯守的明确计划。因此，在这历史背景下，明水师把总赵若思提出“建议袭取东番，实启兵端。以图匡测”^④，并有了在东番即台湾的“赤勘”即赤崁筑城的实际行动，并以此作为“安顿处所”。同样，赵若思的同伙长泰人沈国栋也“集众海外行动，声势渐盛，便欲谋据东番，窃此为夜郎王”，“并进屯田之策”。这里值得注意的是，这次赵若思的行动是以明福建水师左翼军的身份，同时，还得到明军厦门把总林志武和澎湖把总方舆的支持与附焉。“旧制水寨统以指挥一员，谓之把总……及万历二十五年，新设澎湖游兵把总，俱军门札给名色者。”^⑤还有“余党顾尔标、黄梦祥、康经野”。顾尔标是镇海卫秀才出身，与赵若思同为戎首，后又一并为明材官。赵若思与厦门把总林志武、澎湖把总方舆、材官顾尔标都是明代朝廷命官，手握沿海重要的海岛、港口兵力，这形成了一股很大的可在台湾开展行动的军事势力。已经接任福建巡抚的王士昌是知道左翼军赵若思和厦门把总林志武所作所为，王士昌曾于万历十六年（1588）任龙溪县知县，精明仁恕，爱民如子，文章吏治，称重一时，现任福建巡抚，对漳州事务自然了解。“会沈国栋事先露，出诣两台，诉称先时被掳并进屯田之策。”这说明王士昌听取了沈国栋在台湾实施屯田的建议。所以，赵若思在赤崁筑城，沈国栋建议在台湾屯田，可能是打着一定的合法旗号进行的。

当时，在台湾屯据的还有海盗集团首领林谨吾。同时，台湾的北港尚处于海盗袁进、李忠的势力范围内。所以，王士昌并把对在东番的林谨吾进行招安的任务交给了沈国栋、赵若思、林志武等人。“中丞佯令国栋与若思、志武往谕林谨吾来归，以覩其举止。”因为他们已经在赤崁建立了城堡，有了据点，能够就近开展工作。“而若思等拥舟鹭门，尚有所待。”^⑥但是赵若思其勾结海盗林

① [清]顾祖禹：《读史方輿纪要》卷九九《福建方輿纪要》福建五泉州府澎湖屿，北京：中华书局，2005年，第4518页。

② [明]姚 旅：《露书》卷九风篇中，福州：福建人民出版社，2008年，第211页。

③ [明]周 婴：《东番记》，载陈支平：《台湾文献汇刊》第五辑第十二册《远游篇》卷一二，第167页。

④ [明]曹学佺：《曹能始先生石昌全集》，《湘西纪行》卷下《海防》，日本内阁文库，明刊本，第45页。

⑤ [明]阳思谦等：万历四十年（1612）《泉州府志》卷一一《水寨官》，泉州市编纂委员会1985年影印明刊本，第9页。

⑥ [明]张 燮：《海国澄氛记》。

谨吾、杨钟国、沈国栋、许三老、刘思行包括李新等，袭取东番，以台湾为基地，且克期谋攻福、兴、泉、漳四郡，都有成策。这计划不可谓之不大，其不仅已经触犯了明廷的对台策略，重要的是还直接威胁福建沿海诸郡的安全，故赵秉鉴必然被称为“孽寇”，明官府必须迅速逮捕，毙诸狱。

六、赵若思台湾筑城与屯据台湾的海上武装集团

赵若思身为明军水标把总，其任务就是追剿打击倭寇、海盗。但赵若思一边打击，一边却与这些人勾结在一起，图谋不轨。正如张燮所指出的：“若思既图逆，遣所亲信约倭为助，许以互市相报。自张帝胤，诡造妖讖，用蛊众心。又遣所亲以募兵为名，四出招纳，于是闽广间及外洋大盗、小寇，鼠窃者赴为逋藪，泉张者奉为主盟，无不鳞合归赵矣。”“若思既督舟师侦探海门，兵艘而外，他舰称是，皆其贼党。横波追随，贾舶偶值，苛索金钱，拒命无不瓦碎。其通倭者厚赂之，辄听出。间有不能饱所欲者，始以上闻，然舟中货大半入手，开报者十之二耳。”^①这里的帝胤指帝王的子孙，即赵若思为漳浦赵家堡赵宋皇族后裔。另一方面，从赵若思等人与这些闽广海盗及外洋大盗、小寇，包括林谨吾、杨钟国、沈国栋、许三老、刘思行、李新（忠）等的往来，也说明明廷福建官府与屯据东番的海上武装集团之间的关系是复杂的。

对于这类海上武装走私贸易的海商集团，徐光启于万历四十五年（1617）撰写《海防迂说》，认为：“壬子之后，当事诸公大略分为二议：张半洲（经）、阮函峰（鹗）、俞总兵大猷，始终主于战剿者也；胡默林（宗宪）、赵甬江（文华）、唐荆川（顺之）、卢总兵镗，主于招抚者也。”^②林谨吾是一个以台湾为基地，经营对日走私贸易的海商集团。万历中期起，林谨吾就从福建往返澎湖、北港。张燮称：“奸民林谨吾逋归彼中为首主互市，与倭奴往还。”林谨吾即林锦吾。身任福建巡抚的沈演在与漳州海澄友人往来的书信中说：“海上贼势虽剧，倏聚倏散，势难持久，尤易扑灭；而大患乃在林锦吾北港之互市，引倭人入近地，奸民日往如鹜，安能无生得失……如所谓林心横诸人皆林锦吾下小头领，其作此无赖，锦吾亦未必知，就中何法禁弭，移檄北港诘问，似可行。”^③沈演还说：“林锦吾可因而用之，使阴就吾约东（束），不可剿，亦不可招。”^④沈演于万历四十七年（1619）三月从山西按察使升任福建布政使司右布政。

从上述资料来看，当时的福建官方与在台湾北港的林谨吾集团是有往来的，“可因而用之，使阴就吾约东（束）”，所以才有“移檄北港诘问”的想法。赵若思事件发生在万历四十六年（1618）八九月间。沈演在与漳州海澄友人往来的书信当在福建任职时或离开福建之后，但也说明福建官方与林谨吾的往来早就有之，并一直保持联系。赵若思作为明军水师，与林谨吾往来可以打着合法的旗号。所以，王士昌才有可能“佯令国栋与若思、志武往谕林谨吾来归，以覩其举止。”因为林谨吾集团“若北港之局，牢固不拔，奸民接济者多负赖，起衅者又多……惟停泊北港，引诱接济奸民，酿今日劫杀之祸，起将来窥伺之端，不得不严禁耳……使其市场在吕宋，不在北港，接济自绝，暇隙自杜。”^⑤

明嘉靖、万历初年间，漳潮地区重要海盗集团主要人物有许栋、许朝光、曾一本、谢策、洪迪珍、林国显、徐碧溪、林道乾、林凤、杨老、魏朝义等。其中，著名人物如曾一本、林道乾、林凤

① [明]张燮：《海国澄氛记》。

② [明]陈子龙等：《明经世文编选录》，《台湾文献丛刊》第289种，第211页。

③ [明]沈演：《止止斋集》卷五六《答海澄》，第32-34页。

④ [明]沈演：《止止斋集》卷五五《与海澄》，第8页。

⑤ [明]沈演：《止止斋集》卷五五《答海道论海务》，第18-19页。

等到过台湾。明万历末年，亦寇亦商的海上武装走私活动再度活跃。这种趋势并不因赵若思、沈国栋、厦门把总林志武和澎湖把总方輿等人袭取东番、以台湾为基地且克期谋攻福、兴、泉、漳四郡的事件被扑灭而停止，反而有加剧之势。直至荷兰人、西班牙人相续占据台湾，像赵若思、沈国栋这类图谋在台湾作为“安顿处所”、为“夜郎王”的海盗集团并不在少数。当时在东南沿海诸郡骚扰活动的海盗集团首领包括袁进、李忠、杨六（禄）、周三、钟斌、刘香、李魁奇（李芝奇）等人，其活动一直延续至明代末年。其中，就有许多以东番为基地，招徒结党，称王称国。先有袁进与李忠在台湾活动至少八年以上。万历四十七年（1619），袁进、李忠被招降后，又有杨禄、杨策、李旦、颜思齐、郑芝龙、李魁奇、钟斌、刘香等相继在台湾活动。明给事中、漳州人何楷（1594—1644）于明崇祯八年（1635）向明廷陈靖海之策《论闽省海贼疏》，概括了自万历四十三年（1615）起20年来，闽粤海盗袁进、李忠、杨禄、杨策、郑芝龙、李芝奇（李魁奇）、钟斌、刘香相继为乱，并以台湾为巢穴的基本历史情况：“臣家居海滨，颇悉近事。自袁进、李忠初发难而后寇祸相继者二十余年……二十年以前之贼，未有如今日之多也……进、忠之后，有杨禄、杨策，禄、策之后，又有芝龙，芝龙之后，有李芝奇，芝奇之后，有钟斌，而斌之后，又有刘香也。驱逐未几，又复哨聚……其后见兵威不及，往往聚而为盗。近则红夷筑城其中，与奸民私相互市；夷、盗合为一伙，屹然成大聚落矣。”^①曹学佺也说：“天启元年，有惯走倭国巨贼总管大老、大铕老、鸣啮老、黄育一等，因领岛酋贖本数千金，为其党我鹏老所夺，不敢复归，竟据东番北港，掳掠商船，招亡纳叛，争为雄长。”^②这说明这一时期，许多闽粤海上武装集团在台南一带为基地屯据，掳掠商船，招亡纳叛，打出旗号，称王称国，各霸一方，各立山头，争为雄长的事例比比皆是。不仅有闽粤海商，还有日本人与中国海商合伙在台湾贸易。据日本学者岩生成一统计，在1614—1625年间，侨居日本的中国人甲必丹李旦（Andrea Dittis）及其弟华宇（Whowe）共有23艘商船取得日本将军之贸易御朱印状进行贸易，其中直接往返高砂（台湾）的贸易船就有11艘。^③

这些以台湾为基地的海商集团中，在袁进与李忠之后，以在天启元年（1621）漳州海澄人颜思齐、泉州人郑芝龙最为著名。据《台湾外志》记载，天启元年（1621），既有漳州海澄人颜思齐、郑芝龙率众从笨港登陆，招纳三千多漳泉民众前往拓垦，建立十寨。古代史籍上有关颜思齐的记载并不多。明天启四年（1624）11月5日，12月12日，12月19日，第一任台湾长官宋克（Martinus Sonck）分别从大员商馆向巴达维亚总督的报告中多次提到有关颜思齐的事迹。11月5日的报告提到：“……不过我们从中国人甲必丹（李旦）的一个伙伴颜思齐（Pedro China）租用一艘戎克船……”这说明颜思齐和李旦以及荷兰人都有相互联系。12月12日的报告提到：“此地有几艘中国人甲必丹（李旦）和颜思齐（Pedro China）手下的戎克船，我们希望他们偕同我们的舰队去（马尼拉）为公司工作，上述甲必丹和颜思齐看起来也乐意这样做……”12月19日的报告提到：“约有100名中国人，以前在北边和这附近驾船抢劫，属于中国人甲必丹（李旦）和颜思齐（Pedro China）所管辖的愿意为公司的工作，驾3艘戎克船加入我们前往马尼拉（巡弋）的船队，去协助我们。”^④这说明这些上百名的汉人住在台湾本岛，颜思齐、郑芝龙都曾是李旦的部下。

① [明]何楷：《论闽省海贼疏》，《明清台湾档案汇编》第一辑第一册，台北：远流出版事业股份有限公司，2004年，第439页。

② [明]曹学佺：《曹能始先生石昌全集》第16册，《湘西纪行》卷下《海防》，第46页。

③ [日]岩生成一：《明末侨寓日本支那人甲必丹李旦考》，村上直次郎等：《荷兰时代台湾史论文集》，许贤瑶译，第75—77页。

④ 江树生主译注、翁佳音协译注：《荷兰联合东印度公司台湾长官致巴达维亚总督书信集I（1622—1626）》，南投：台湾历史博物馆、台湾文献馆共同出版，2010年，第140，142，168，194页。

据《明熹宗实录》天启二年三月丙午条所载：“先是，两广总督陈邦瞻疏称：‘闽、广之间，海寇林辛老等啸聚万计，屯据东番之地；占候风汛，扬帆入犯，沿海数千里，无不受害。’”^①由此可见，台湾北港的海盗在林辛老等人的领导下，啸聚万计，人数众多，还建立营盘、垦田。林辛老与林锦吾两人屯聚地点都在东番（北港），时间也大致都在天启初年前后。所以，台湾学者陈宗仁认为：“也许文献所载均指同一人，或者同一伙。”^②天启二年（1622）十一月戊戌条载：“先是，闽中自红夷发难后，奸民随处生心，招徒结党，称王称国，而杨六、蔡五、钟六等，拥兵海上，为数千人，杨六尤桀黠称雄。”^③天启五年（1625）六月壬午条：“浙江官兵擒灭海寇，抚臣王洽奏捷，言：三月二十二日外洋有大伙劫贼伪用宽和年号，元帅、将军等旗帜，自称红夷第一哨，连入犯，幸将士用命，鼓勇争先，一战而胜……”^④天启六年（1626）四月辛巳条载：“巡抚浙江御史刘之待题：海寇林七老等纠合红夷，伪称王号，扬帆海面，御货杀商。”^⑤天启六年（1626）十一月，“蔡三走本日（日本），钟六为杨刘并杀，亦屏息东番。杨刘遂率其党三千余人，大小战船七十二只，诣总兵俞咨皋乞降。”^⑥荷兰东印度公司于天启六年即1626年7月10日的决议录称：“海盗常逗留福尔摩沙的部落。他们在魍港（wancan）一带从事海盗之行为（这最近还发生过），威胁福尔摩沙、中国海岸，导致贸易衰退。”^⑦

明天启年间，明廷水师一些官兵甚至勾结荷兰殖民者，走私贩货，以谋私利。明天启五年（1625）10月29日，第二任台湾长官德·韦特从大员商馆向巴达维亚总督的报告中提到，荷兰人从六月起贷款2550荷盾给澎湖的守备叶大经以及澎湖的翻译员，八个月后以生丝偿还。明天启六年（1626）三月四日的函称：“至于澎湖的守备叶大经(Japteyking)，我们将于回大员时，路经澎湖去访问他，跟他商谈偿债之事。”3月13日的函称：“澎湖武官已经被调离那里。他也没有偿还债款。”^⑧这个武官就是王梦熊。荷兰人还贷款给厦门戎克船出入港检查官，并由颜思齐替贷款担保的事，说明颜思齐与明廷厦门官方关系密切。荷兰人也贷款给3个中国战船的船长，报告还说：“有一个名叫一官(Itquan，即指郑芝龙)的人，以前担任过司令官雷尔松(Reijersen)阁下的翻译员的，预定这几天前会来此地，他现在还率领20到30艘戎克船在海上。”^⑨明天启七年（1627）8月12日，福建巡抚朱一冯上奏明廷的奏文中称澎湖游管游击事守备王梦熊“红夷退据东番彭地，烽火相望。本官（指王梦熊）贩牛羊钉铁段匹等货，拨郑奇、王振等船托名哨探潜往发卖。”“用哨官王士俊捕盗，刘钦等阴载火药、军器及果酒前往大湾接济红夷，代买湖丝广缎及刀枪坏铁等货，陆续装汛船交还，或夷船自来澎湖载回，循环不绝，致富不贫。”^⑩

这些史实都说明了当时的明朝福建官方、在台湾屯垦的海商集团、入据台湾的荷兰人之间的关系错综复杂。

①《明实录闽海关系史料》，《台湾文献丛刊》第296种，第127页。

②陈宗仁：《北港与“Pacan”地名考释：兼论十六、七世纪之际台湾西南海域贸易情势的变迁》，《汉学研究》第21卷第2期。

③薛国中、韦洪：《明实录类纂·福建台湾卷》《海寇》，武汉：武汉出版社，1993年，第499页。

④李吴柏森等编：《明实录类纂》军事史料卷《攻剿海盜》，武汉：武汉出版社，1993年，第869页。

⑤吴柏森等编：《明实录类纂》军事史料卷《攻剿海盜》，武汉：武汉出版社，1993年，第869页。

⑥《明实录》册七十，《明熹宗实录》卷七八，上海书店，1984年，第3795页。

⑦VOC（东印度公司档案编号）1098，fol（页）371，原稿保存于海牙国立总档案馆。此据台湾大学有关台湾档案微缩卷。

⑧江树生主译注、翁佳音协译注：《荷兰联合东印度公司台湾长官致巴达维亚总督书信集I（1622—1626）》，南投：台湾文献馆、台湾历史博物馆，2010年，第265、305页。

⑨江树生主译注、翁佳音协译注：《荷兰联合东印度公司台湾长官致巴达维亚总督书信集I（1622—1626）》，南投：台湾历史博物馆、台湾文献馆共同出版。2010年11月，第239、240页。

⑩《明清台湾档案汇编》第一辑第一册，台北：远流出版事业股份有限公司，2004年，第275—276页。

综上所述，明万历四十五年（1617）八月之后至万历四十六年（1618）九月间，明水师水标中军左翼把总、漳浦人赵若思在台湾赤崁建城堡确有其事。赵若思作为明水标中军左翼把总，参加了明万历四十四年（1616）东沙大破倭寇之役。之后，赵若思还串通在台湾的林谨吾集团及长泰人沈国栋、漳州人李新等一批漳籍的海盗集团欲谋据台湾。赵若思可能采用“蓬蔭”这种速成的筑城方式在台南建成赤崁城，并作为安顿处所。这说明所建的赤崁城及赤崁地名产生比荷兰人入据台南时的建城早了 7 年，这是台湾早期开发历史过程中重要的一个事件。这个事件，还说明了在明万历末年时，台湾不仅已经有了大量的闽南民众，同时台湾南部已经成了众多闽粤亦商亦盗海上武装集团屯聚的基地，更说明了赵若思的建城与明廷福建官府有意在台湾驻兵屯垦实行管理及设置郡县的计划相关，明政府的军事管辖权在明中晚期就已经及于台湾。这比荷兰人入据台湾更早，是中国人最早居住、最早开发利用、事实上占有台湾的又一具体历史事证，从而把大规模开发台湾的年代又大大向前推进一步。



晚清驻厦传教士创制闽南白话字及 编纂闽南方言工具书述考

雷阿勇

(闽江学院外国语学院, 福建 福州 350108)

摘要: 晚清驻厦传教士在学习闽南方言的实践基础上, 以厦门腔为标准进行闽南方言罗马字注音系统研究、创制和推广教育, 并以此拼音文字翻译基督教典籍、出版教会书刊、编纂厦腔白话字工具书, 创建并完善闽南教会罗马字书写系统, 使之成为近代闽南方言区域基督教社群中共同的沟通文字媒介, 从而建构起自成体系的闽南教会罗马字社会, 并对记录传承近代闽南方言文化起到重要的作用。

关键词: 厦门; 传教士; 闽南白话字; 闽南方言; 方言工具书

教会白话字是闽南地区和台湾地区对教会方言罗马字的习惯称呼。据统计, 至 20 世纪初, 中国至少已有 17 种方言罗马字, 在这些方言罗马字中, 以厦腔闽南白话字流传最广。^①近代来华传教士创制方言罗马字的初衷是为了来华传教士学习本地语言以便传教, 后来因传教所需, 教会罗马字亦被用于翻译方言圣经、出版教会刊物、教导信徒唱诗读经。这种情形在福建亦不例外, 教会罗马字在近代福建基督教会的传教活动中扮演着至关重要的作用, 与近代福建教会信徒个人及群体的人际网络及知识体系的形成有着密切的关系, 从而影响了近代福建相当一部分的社会文化生态。福建境内方言众多, 因此, 除了闽南白话字外, 在福建其他区域的外国传教士出于传教的需要, 也根据当地方言创制各种罗马字系统, 主要有榕腔平话字、兴化平话字、建宁罗马字数种。

一、闽南方言白话字的发轫

研究者认为, 闽南方言白话字的源头可溯至 1815 年伦敦会传教士马礼逊 (Robert Morrison, 1782-1834) 于马六甲开办“英华学院” (Anglo-Chinese College) 所拟订的中文罗马字方案, 后来新教各差会派驻马六甲、檳城、新加坡、爪哇等地的传教士便是利用这个方案开始学习中文和福建话, 以便向南洋华人尤其为数众多的福建移民传教。^②然而最先对闽南方言白话字进行实质性研究、形成文字化并加以应用推广的, 应该是当时在马六甲等地传教的伦敦会传教士麦都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 及随后的台约尔 (Samuel Dyer, 1804-1843)。

基金项目: 福建省社会科学规划项目“闽台基督教会语言教育研究” (2009C005)。

作者简介: 雷阿勇, 男, 文学博士, 闽江学院外国语学院副教授。

^① 倪海曙:《中国拼音文字运动史简编》, 上海: 时代书报出版社, 1948 年, 第 11 页。See also: “Vernacular Translations of the Bible,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 32, no. 11 (November, 1901), pp. 563-564.

^② 许长安, 李熙泰:《厦门话文》, 厦门: 鹭江出版社, 1993 年, 第 67-68 页。

1817 年麦都思抵达马六甲，此后至 1843 年转驻上海前，主要在马六甲、檳城、巴达维亚、新加坡等地的华人社区巡回传教。麦都思经过一段时间发现这些地区的华人大多讲闽南语且多数不识汉字不懂官话，为了便于向这些华人传教，于是在抵达马六甲次年（1818 年）开始学习闽南话并着手收集字汇，且使用罗马字母加以表记形成拼音文字，于 1820 年编写完成一本用“罗马字”书写的闽南方言小字汇。麦都思在马六甲刊印该字汇的一部分，随后又几次加以扩充，使之成为一部字典。这部字典于 1831 年完成并交由东印度公司印刷所排版开印，后因故拖延中断，几经波折，直至 1837 年 7 月才在澳门全部印完出版，书名为 *A Dictionary of the Hok-Kë è n Dialect of the Chinese Language, according to the Reading and Colloquial Idioms*（《福建方言字典》）。^①《福建方言字典》共 924 页，分启事（Advertisement）、前言（Preface）、绪论、正文和索引五部分；绪论部分由 10 篇文章组成，分别介绍福建简史、人口及福建方言切音、音韵、声调、文白异读等；正文共收录约 12000 字。麦都思自言，《福建方言字典》是根据 1818 年谢秀岚《汇集雅俗通十五音》编写而成^②，因此正如杜嘉德（Carstairs Douglas, 1830–1877）所指出的，此字典所标记的主要是漳州话的发音，更确切地讲，是漳浦音^③。关于编纂《福建方言字典》的初衷，麦都思称，希望此字典“有助于促进中国文学的传播，也希望中文学习者，不论是为了世俗或宗教之目的，均可从中获益”^④。

1838 年在马六甲一带华人社区传教的英国伦敦会传教士台约尔出版了《福建漳州方言词汇》（*A Vocabulary of the Hok-Keën Dialect as Spoken in the County of Tshëang-Tshew*），由马六甲英华书院附属印刷所印行。《福建漳州方言词汇》共 158 页，分导言、绪论、正文、索引四个部分。绪论部分题为“论福建方言的声调”（*A Treatise on the Tones of the Hok-Keën Dialect*），以 36 页的篇幅对福建方言声调作了详细介绍和分析。正文为“词汇表”（*A Vocabulary of Words and Phrases*），收录台约尔在檳城、马六甲传教期间收集的漳州方言词汇约 1800 余条，均不列汉字，仅以罗马字母表记，并附英文释义于右侧。台约尔在导言中指出，他很久以来就一直认为罗马字系统极大方便了欧洲学习者掌握中国方言口语，由于福建方言口语很多没有对应的汉字或者音和字常常对不上，故罗马字系统似乎特别适于用来表达它们。^⑤显然台约尔编纂该语汇的目的主要为了方便使用者在日常口头交流中使用。

二、闽南教会厦腔方言白话字书写体系的建立

麦都思和台约尔在南洋进行的闽南语罗马字字典的编纂和推广，开启了近代闽南白话字乃至近代中国教会罗马字的推广和教育。鸦片战争后，中国门户洞开，一些曾在马六甲等南洋华人地区传教的外国传教士，如美国归正会传教士罗啻（Elihu Doty, 1809–1864）与波罗满（William J. Pohlman, 1812–1849，亦译博曼），英国伦敦会传教士施敦力约翰（John Stronach, 1810–1880，亦称施约翰）与

① Walter Henry Medhurst, *A Dictionary of the Hok-Kë è n Dialect of the Chinese Language, according to the Reading and Colloquial Idioms*, Macao: East India Company Press, 1837, pp. i–ii, vi–vii.

② Walter Henry Medhurst, *A Dictionary of the Hok-Kë è n Dialect of the Chinese Language, according to the Reading and Colloquial Idioms*, Macao: East India Company Press, 1837, p. vii.

③ Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Trübner & Co., 1873, p. viii.

④ Walter Henry Medhurst, *A Dictionary of the Hok-Kë è n Dialect of the Chinese Language, according to the Reading and Colloquial Idioms*, Macao: East India Company Press, 1837, p. xi.

⑤ Samuel Dyer, *A Vocabulary of the Hok-Keën Dialect as Spoken in the County of Tshëang-Tshew*, Malacca: Anglo-Chinese College Press, 1838, “Introduction,” p. 1.

养为霖 (William Young, 1828–1886) 等^①, 移驻被迫开放为通商口岸的厦门, 随之将麦都思和台约尔创制的罗马字书写系统带到该地。据许长安等人研究, 在中国内地闽南方言罗马字 (白话字) 的使用则是从厦门开始, 且受到传教士的积极推广。^②多年后美国归正会传教士毕腓力 (Philip Wilson Pitcher) 回顾说:

在中国的这个地区, 闽南的白话字的准备工作很早就开始了。1850 年, 当地一所学校就在教闽南白话字, 然而我们从一封信上获悉, 甚至在 1850 年以前, 已经有人开始从罗马字挑出 17 个字母组成一个字母表。加上 4 个送气音, 即 ch (chh)、k (kh)、p (ph)、t (th), 以及其他 2 个音合并, 即 n 和 g (ng), 和另一个加上逗号的 o (o'), 总数 23 个字母, 它们全部是: a, b, ch, chh, e, g, h, i, j, k, kh, l, m, n, ng, o, o', p, ph, s, t, th, u。用这些字母, 就能够表达厦门方言——闽南地区和台湾 800 万或 1000 万人讲的厦门方言及其四种从属的土话的每一个音, 闽南白话字的会话历史就开始了。^③

厦门是外国传教士在闽南地区传教的传教中心驻地, 故成为闽南方言罗马字研究的重镇。美国归正会传教士打马字 (John van Nest Talmage, 1819–1892) 在 1850 年 12 月 17 日的书信中提到, 当时驻厦传教士一直在苦思: “问题是, 到底有什么途径能让这里的人变成会阅读的人? 特别是通过这一途径基督教徒能够接受上帝的话, 且自己能够流畅地阅读圣经?”^④因此, 打马字与罗啻、英国长老会医疗传教士用雅各 (James H. Young, 亦称养雅各、杨雅各) 等驻厦传教士开始尝试用罗马字母拼读闽南方言, 并用这种新创的拼音文字教导信徒和教会学校学生, 起初没有课本和印刷书, 只能用黑板教。^⑤于是用雅各用厦腔白话字翻译了《旧约》中的《约瑟的故事》, 1851 年在广州出版, 此部小册子便成为驻厦传教士教授白话字的第一个教本。^⑥可见, 在 1850 年甚至更早之前, 打马字、罗啻、用雅各等驻厦传教士已开始研究并使用以罗马字母缀联切音的闽南语白话字, 并将之运用于信徒和本地传道的训练和教育。事实上, 在 1850 年打马字写信提及“白话字实验”之前, 波罗满与美国长老会牧师卢壹 (John Lloyd, 1813–1848, 或称卢约翰) 亦已在这方面做了不少工作。波罗满和卢壹 1844 年分别抵厦传教后便开始使用罗马字母注读厦门方言, 并收集字汇。两人驻厦传教时间虽短^⑦, 但去世时均各自留下一部罗马字字汇手稿, 成为后来驻厦传教士编纂厦门方言白话字字典的底本资料。据 1849–1853 年任美国驻厦门领事的俾列利查士威林 (Charles W. Bradley, 1807–1865) 记述, 卢壹大约在 1848 年

① 这些传教士在马六甲、巴达维亚、新加坡传教时学会了源自马六甲英华书院的福建话罗马字拼音方案, 比如当时在新加坡等地传教的施敦力约翰就与台约尔合作, 利用罗马字拼音方案将罗伯特 (Robert Thom, 1807–1846) 的《伊索寓言》中译本译成福建漳州方言, 1843 年由新加坡传教印刷所印行。参见 “Art. V. Bibliographical Notices”, *The Chinese Repository*, vol. 13, no. 2 (February, 1844), p. 98.

② 许长安、李熙泰:《厦门话文》, 厦门: 鹭江出版社, 1993 年, 第 68 页。

③ [美] 毕腓力:《厦门纵横——一个中国首批开埠城市的史事》, 何丙仲译, 廖少康审校, 厦门: 厦门大学出版社, 2009 年, 第 128 页。原文见 Philip Wilson Pitcher, *In and About Amoy: Some Historical and Other Facts Connected with One of the First Open Ports in China*, Shanghai and Foochow: The Methodist Publishing House in China, 1912, pp. 201–202.

④ Philip Wilson Pitcher, *In and About Amoy: Some Historical and Other Facts Connected with One of the First Open Ports in China*, Shanghai and Foochow: The Methodist Publishing House in China, 1912, p. 208.

⑤ “Amoy. Letter from Mr. Talmage, December 17, 1850,” *The Missionary Herald*, vol. 47, no. 5 (May, 1851), p. 154. See also: Philip Wilson Pitcher, *In and About Amoy: Some Historical and Other Facts Connected with One of the First Open Ports in China*, Shanghai and Foochow: The Methodist Publishing House in China, 1912, pp. 207–208.

⑥ “Art. X. Bibliographical Notices,” *The Chinese Repository*, vol. 20, no. 7 (July, 1851), p. 472.

⑦ 波罗满 1844 年 6 月与罗啻一同抵厦, 1849 年 1 月 5 日从香港乘船返回厦门途中不幸溺亡; 卢壹 1844 年 10 月抵厦, 1848 年 12 月 6 日在厦门因病去世。参见 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, pp. 111, 144.

先进行厦门方言白话字实验，之后罗啻和打马字加以很大改进并形成厦腔罗马字拼音方案。^①然此时期厦腔白话字显然处于初创和实验阶段。为积累经验并制定出一套更为完善的白话字系统，以方便自己使用及帮助后来的初学者学习，学习指南、字典等白话字工具书的编纂出版就日益显得重要和迫切。于是外国传教士抵厦布教伊始便开始收集各种闽南语字汇并加以研究，用罗马字母进行统一标记，并编纂白话字学习指南、方言白话字字典等工具书。清季驻厦传教士编纂的闽南语罗马字工具书情况，见表 1：

表 1 清季驻厦传教士编纂的闽南方言罗马字工具书（1895 年以前）

初版时间	地点	书名	编者
1844-1848	厦门	《厦门方言词汇手册》，未刊手稿	波罗满 (William J. Pohlman)
1844-1848	厦门	《罗马化会话字典》（即《厦门语字汇》），未刊手稿	卢壹 (John Lloyd)
1852	厦门	《唐话番字初学》(<i>Tn̂g-Ōe Hoan-Jī Chho̍-Hàk</i>)	打马字 (John van Nest Talmage)
1853	广州	《翻译英华厦腔语汇》(<i>Anglo-Chinese Manual with Romanized Colloquial Amoy Dialect</i>)	罗啻 (Elihu Doty)
1869	香港	《英华口才集》(<i>A Manual of the Amoy Colloquial</i>)	麦嘉湖 (John Macgowan)
1846-1870	厦门	《厦腔白话字字典》，未刊手稿	施敦力亚历山大 (Alexander Stronach)
1873	厦门	《厦英大辞典》(<i>Chinese English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy</i>)	杜嘉德 (Carstairs Douglas)
1894	厦门	《厦门音的字典》(<i>Ē-Mn̂g-Im ê Jī-Tián</i>)	打马字 (John van Nest Talmage)

考虑到当时的条件，几年中能有如此多部以白话字编纂完成闽南方言工具书编纂和出版，显示传教士对方言白话字推广运用的重视。然而字典的编纂并非易事，尤其对那些初至中国、对本地语言陌生的外国传教士而言，更是十分的困难。在闽南白话字推行初期，打马字、罗啻、用雅各、杜嘉德、麦嘉湖等驻厦传教士于布教之余，不断积累当地方言字汇，并用罗马字母加以注记。他们“从口语开始，把本地牧师请到家中，通过实物和手势比划来讲解一个词的意义，又通过旧词学习新词，逐渐掌握一些生字、词汇，然后在这基础上汇编出汉英福建方言字典”^②。最初所有闽南白话字均用木刻雕版印刷，直到 1864-1865 年间方引进活字和一架印刷机^③。可以想象，创制白话字的过程是十分艰辛的。后人评介说：“白话字虽学者甚易，而创者则殊难，盖新字之法虽创，若无印刷机器，无从推行。教师不得不躬亲其劳，将字母制成模型令手民刻诸骨角，逐字拼合而印成章句，然后再模诸木片，雕成印版。每著一书，多费时日。”^④

① Charles W. Bradley, “An Outline of the System Adopted for Romanizing the Dialect of Amoy,” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 4 (1854), p. 335. 打马字在 1848 年 6 月 9 日传教信函中用很大篇幅叙述了他对厦门方言尤其声调方面特点的观察时提及：厦门方言腔音可以用罗马字母加以表记。参见 “Amoy. Letter from Mr. Talmage, June 9, 1848”, *The Missionary Herald*, vol. 44, no. 11 (November, 1848), pp. 379-380.

② 林金水，谢必震：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997 年，第 402 页。

③ Philip Wilson Pitcher, *In and About Amoy: Some Historical and Other Facts Connected with One of the First Open Ports in China*, Shanghai and Foochow: The Methodist Publishing House in China, 1912, p. 208.

④ 吴炳耀：《百年来的闽南基督教会》，《厦门文史资料》（第 13 辑），厦门：中国政治协商会议福建省厦门市委员会文史资料研究委员会编印，1988 年 4 月，第 99 页。

1852年《唐话番字初学》的出版,标志着以厦门腔为基准的闽南教会罗马字拼音方案初步形成。随后驻厦各基督教差会传教士运用这套白话字将圣经篇章及一些圣诗及宗教书籍译成厦腔白话字并刻印出版。罗啻和用雅各最先运用这套厦腔白话字翻译《新约圣经》篇章,1852年英国圣经公会在广东刊印两人合译的白话字《约翰传福音书》(*Iok hām thoân hok im su*)。^①作为厦门方言白话字主创者和最为积极的推行者,打马字亦有不少白话字圣经篇章翻译出版,比如《天路历程第一本》(*Thian lo lèk thêng. Toe it pún*, 1853)、《路得的书》(*Lo-tekêchheh*, 1853)、《路加福音传》(*Lô-ka hok-im toân*, 1866)、《使徒约翰的叁事》(*Sù-tó iok-hā ê sam su*, 1870)、《使徒保罗寄给加拉太各教会的信》(*Sù-tó Pó-ló kìa hō Ka-liáp-thài chiah-ê kàu-hāe ê phoe*, 1871)、《马太福音传》(*Má-thài hok-im toân*, 1872)等。除了打马字,驻厦各差会传教士也运用这套白话字翻译基督教作品,比如,用雅各所译的《开垦仔心花的书》(*Khui gin-á ê sim-hoe ê chheh*, 1853),罗啻翻译的《乡训十三则》(*Hēang heún shīh san tsīh*, 1854),打马字编译的《养心神诗》(*Ióng sim sin si*, 1859)、《犹太地图》(*Yêw t'ae t'e t'oo*, 1861)、《数的初学》(*Siàu ê chho hāk*, 1873)等。其他如伦敦会的施敦力约翰,长老会的杜嘉德、宣为霖(William S. Swanson)、倪为霖(William Macgregor)、高休(Hugh Cowie),归正会的汲澧澜(Leonard William Kip)、胡理敏(Alvin Ostrom)、万孝温(John Howard Van Doren)等早期驻厦传教士均有闽南方言白话字译作或著作出版。^②这些方言圣经篇章译本和其他白话字出版物成为白话字教育重要的教材或读本。闽南教会白话字正是在这些早期的传教士探索、研究和运用中通过工具书编纂、方言圣经翻译和教会白话字书籍刊物的编撰而不断规范,终成完善的书写体系,而这一书写体系的成熟及其知识网络的最终确立,其标志性事件应是1888年在打马字及其夫人在鼓浪屿创办闽南教会白话字报刊《漳泉圣会报》(*Chiang-choân Seng-hōe Pò*)。

三、早期驻厦传教士白话字工具书的编纂

(一) 打马字与《唐话番字初学》(1852)和《厦门音的字典》(1894)

打马字(John van Nest Talmage, 1819-1892)是美国归正会(American Reformed Church)派驻厦门传教士,1847年8月抵达厦门,至1889年夏返回美国^③,在厦门传教前后达42年。驻厦期间,打马字在传教之余与驻厦传教士一起创制了厦腔白话字,加以运用和推广,翻译和出版不少白话字经书,是“推广厦门音白话字最有力者”^④。

打马字初抵厦门时,那里已有英国伦敦会、美国归正会和英国长老会的传教士在进行布教工作,他们已引进麦都思创制的罗马拼音白话字在传教士和信徒当中使用。然而麦都思的字典并非以“厦门腔”为主,用起来颇为不便,于是打马字决定加以改进。1850年,打马字、罗啻、用雅各等人共同研究创制了一套以罗马字母联缀切音的厦腔白话字系统,由打马字编纂成书,于1852年(清咸丰二年)在厦门刊刻,书名 *Tn̄g-Ōe Hoan-Jī Chho-Hāk* (《唐话番字初学》)。《唐话番字初学》常

① Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 98. 另参见董芳苑:《罗马字之历史定位》,载《台湾文献》第五十五卷第二期,第295页。

② “Statistics of the Protestant Mission at Amoy,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 7, no. 2 (March-April, 1876), pp. 115-117. Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, pp. 14, 18, 98, 165-166.

③ John Gerardus Fagg, *Forty Years in South China: The Life of Rev. John van Nest Talmage, D.D.*, New York: Anson D. F. Randolph & Company, 1894, pp. 54-55, 254.

④ 赖永祥:《打马字的字典》,载氏著:《教会史话》第一辑,台南:人光出版社,1990年,第173-174页。

被视为打马字的第一部著作，但显然这是一部集体作品。从内容上看，《唐话番字初学》是一本厦腔白话字的入门书。伟烈亚力（Alexander Wylie, 1815–1887）指出，该书“是用罗马字母拼写印行的初级读本，用来教人们学会阅读罗马字拼写的厦门方言”^①。《唐话番字初学》应是在厦门刊行的最早白话字课本，全书只有 15 页，全篇使用罗马字母书写，仅版心页码采用汉字。此书的书名耐人寻味，其中的“唐话番字”之称多少反映了包括传教士在内的时人对白话字的看法。

打马字另编有一部白话字字典《厦门音的字典》（*Ē-Mn̄ g-Im ê Jī-Tián*）。由于《厦门音的字典》未出版打马字便于 1892 年去世，同为美国归正会传教士来坦履（Daniel Rapalje）接手负责字典的刊印并撰写字典的序言，并于 1894 年在厦门鼓浪屿萃经堂刊印。打马字称自己在编《厦门音的字典》时，参考过几部字典，对他帮助最大的是杜嘉德的《厦英大辞典》。此后几年，打马字都在用心删改补添字典，使其详细完备。据台湾教会学者赖永祥考察，首版《厦门音的字典》全书共有 469 页，正文“字典”部分 385 页，按罗马字母音序编排，有义解及用例，另有“字部”（部首，387–392 页）、“目录”（393–461 页）及改错、补录字（464–469 页），全书收字 6378 个。^②1902 年《厦英大辞典》第二版出版，共 449 页，仍由厦门鼓浪屿萃经堂刊印；第三版《厦门音的字典》于 1913 年由厦门“大美国归正教的公会”印行，全书 535 页，“字典”部分占 447 页。关于编写《厦门音的字典》，打马字称其花费多年编纂厦腔白话字字典，乃是希望“将中国较常用的字及圣书所有的字解明”，并借此帮助中国信徒“学会读本国的字，第一要紧……学会读圣经”，同时希望此字典可以帮助西方传教士“学会中国字”^③。结合《厦门音的字典》“汉字—白话字—白话字释义”的编排方式看，打马字显然希望可以为那未受过教育的人提供凭借白话字学习汉字的途径，由此可见《厦门音的字典》显然具有提供厦门方言口语和汉字学习的双重用途。

（二）罗啻与《翻译英华厦腔语汇》（1853）

1836 年 6 月初，刚毕业于美国新不伦瑞克神学院（New Brunswick Theological Seminary）的归正会牧师罗啻（Elihu Doty, 1809–1864）携眷离开纽约赴远东到中国人中传教。罗啻先抵巴达维亚，之后在新加坡、婆罗洲的坤甸等地传教，后经归正会派驻厦门开教的雅裨理（David Abeel, 1804–1846）建议，于 1844 年 6 月移驻厦门。1845 年 11 月罗啻离厦返美，1847 年 8 月回到厦门传教。1861 年，罗啻回国不久又同美以美会传教士麦利和（Robert S. Maclay, 1824–1907）一起返回中国，并再次驻厦传教，1864 年底乘船离厦返美，在途中去世。^④

罗啻对闽南白话字的创制和推广的最大贡献是他于 1853 年出版了闽南白话字字典《翻译英华厦腔语汇》（*Anglo-Chinese Manual with Romanized Colloquial Amoy Dialect*）。据《翻译英华厦腔语汇》中文封面和英文扉页所示，该字典是由《中国丛报》（*The Chinese Repository*）编辑卫三畏（Samuel Wells Williams, 1812–1884）负责的广州鹭门梓行所刊印。该字典全书共 229 页，分导言（Introduction）、目录（Index）、正文三部分。导言共 12 页，介绍了字典所用的拼读体系。正文 214 页，按词汇义类分成 26 章。罗啻在导言开头称，该字典是在已故的美国归正会传教士波罗满自用的厦门方言词汇手册基础上增订而成的。罗啻对波罗满的原手册中字汇、注音及声调符号加以订正，并对章节的编排

① Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 165.

② 赖永祥：《打马字的字典》，载氏著：《教会史话》第一辑，台南：人光出版社，1990 年，第 173–176 页。

③ Tân-má-jī, *Ē-Mn̄ g-Im ê Jī-Tián*, Ē-mn̄ g: Tāi Bí Kok Kui-chèng Kàu ê Kong-hōe, 1913, “Thāu Chit Pái kap Tē Jī Pái in ê Thāu-su.”

④ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, pp. 97–98.

进行大幅调整,增加了新的词条,特别商贸用语和货物名称两个义类基本上是重新编写的。罗啻指明,编辑《翻译英华厦腔语汇》是为了方便来华西人与厦门人进行日常交流。^①《翻译英华厦腔语汇》的出版为后来的传教士学习厦门话打下了基础。^②洪惟仁评价这部字典“是第一本采用卫三畏理念所制定的罗马字厦门话拼音方案,可以说是白话字的始祖”^③。正是由于罗啻和打马字的先驱性贡献,才使得以罗马拼音的“闽南白话字”在随后一百多年中得以通行于闽台地区并传之于海外。^④

(三) 杜嘉德与《厦英大辞典》(1873)

1855年6月英国苏格兰长老会传教士杜嘉德(Carstairs Douglas, 1830-1877)抵达厦门,之后便长期驻厦传教,期间亦到漳州、泉州传教,并曾两次访问台湾,后于1877年7月在厦门逝世。杜嘉德在布道传教之余,投注极大精力研究厦门方言,他曾参与编写《漳泉神诗》(*Chang-chow and Tseuen-chow Hymns*)^⑤,并因1873年刊行《厦英大辞典》而获格拉斯哥大学颁赠博士学位。^⑥杜嘉德抵厦伊始即已认识到以罗马字母拼音的白话字是传教士开展宣教所必需的至关重要的语言工具,于是着手研究闽南方言,并收集字汇,编辑出版了一部较为完备的方言白话字字典《厦英大辞典》。

杜嘉德在《厦英大辞典》序言中介绍,这部字典是以已故美国长老会传教士卢壹的《厦门语字汇》(或《罗马化会话字典》)遗稿为基础并添加罗啻《翻译英华厦腔语汇》中的增补字,自己亦不断对词汇和短语加以扩充和整理,后来还参考伦敦会牧师施敦力亚历山大(Alexander Stronach, 1800-1879, 亦称施阿慄)的厦腔白话字字典手稿,同时详细查阅漳泉两地本土方言字典及一部尝试将官话译成厦门话的本土字汇。在这些本土字典中,杜嘉德认为真正好的是作为麦都思《福建方言字典》底本的《十五音》(即《汇集雅俗通十五音》),因有底本可查,故他很少用到麦都思的字典。麦嘉湖的字典因出版太晚,亦未被用到。^⑦此外,值得注意的是,杜嘉德没有提及打马字的《唐话番字初学》。

杜嘉德编写这部字典起初仅为了自用,后随着字典的扩充,他也希望字典手稿可供闽南方言初学者使用,后来的传教士亦可传抄、删节或扩充而加以利用。后来经驻厦伦敦会、归正会、长老会三差会传教士屡次提议,杜嘉德才同意出版,于是伦敦会的施敦力约翰、归正会的打马字被指派来协助杜嘉德校印,施敦力约翰全程参与校对,打马字仅校对数十页便因他事中止。^⑧1873年杜嘉德编纂的字典在伦敦出版,书名为*Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*(《厦英大辞典》)。杜嘉德在序中说明,尽管字典存在诸多不足,但他相信对厦门方言学习者是有帮助的。杜嘉德特别指出,他编写字典的首要目标是帮助西方传教士学习闽南语,但此书对商人、旅客、船员、译员及学

① Elihu Doty, *Anglo-Chinese Manual with Romanized Colloquial Amoy Dialect*, Canton: S. Wells Williams, 1853, "Introduction," p. iii.

② Gerald F. De Jong, *The Reformed Church in China, 1842-1951*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992, p. 19.

③ 洪惟仁:《闽南语辞书的类型与发展》,未刊讲稿,第8页,参见洪惟仁个人网站, <http://www.uijin.idv.tw/>.

④ 董芳苑:《罗马字之历史定位》,载《台湾文献》第五十五卷第二期,第295页。

⑤ 《漳泉神诗》1862刊于厦门,该书用厦门方言编写,前25首是打马字《养心神诗》(*Iong Sim Sin Si*)的汉字本,其余则由编者杜嘉德和长老会其他成员所作。参见 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867, p. 239.

⑥ 赖永祥:《杜嘉德驻厦》,载氏著:《教会史话》第一辑,台南:人光出版社,1990年,第257-258页。关于杜嘉德生平事迹,可参见 John M. Douglas, et al., *Memorials of Rev. Carstairs Douglas, M.A., LL.D., Missionary of the Presbyterian Church of England at Amoy, China*, London: Waterlow and Sons Limited, Printers, 1977.

⑦ Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Trübner & Co., 1873, p. viii.

⑧ Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Trübner & Co., 1873, p. viii.

生亦有用处。^①有意思的是，杜嘉德把《厦英大辞典》题献给刚刚（1873年）退休的来华传教先驱、著名汉学家理雅各（James Legge, 1815–1897）。

首版《厦英大辞典》出版后，杜嘉德继续对字典加以修订，增补订正达200多条，这些增补订正的条目经过英国长老会驻厦传教士倪为霖（William Macgregor）校对后收入第二版，1899年由位于伦敦的英国长老教会总会出版。^②此外，1886年汕头英国长老会牧师汲约翰（John Campbell Gibson, 1849–1919）为这部字典编辑了索引，与其为卫三畏《汉英韵府》（*A Syllabic Dictionary of the Chinese Language*，今译《汉英拼音字典》）编辑的索引合编成一册，取名《卫三畏〈汉英韵府〉及杜嘉德〈厦英大辞典〉之汕头话索引》^③，以方便读者使用。

《厦英大辞典》内容包括序言、绪论及说明19页，字典正文612页，收录闽南方言四万余条，以厦腔闽南语为主，同时收录漳州、漳浦、同安、晋江、永春、惠安、南安、安溪、长泰、灌口等地方言腔音。全书只用罗马字，没有汉字。据杜嘉德在序言中解释，理由有三：一是很多方言腔音找不到适当的汉字；二是利用假期在英国排印，无法印出汉字；三是作者抽不出时间到外埠（如上海）监印。^④除了无“汉字”这一缺点，杜嘉德在序文还说明，对植物、动物、医药等方面的词条鉴别不足是字典的一个缺点，另一缺点是有厦英无英厦，但增加英厦对照部分是项看似简单其实十分艰巨的任务，因此英厦辞典需待另外编写^⑤，此愿望后来由麦嘉湖的《英厦辞典》^⑥实现。鉴于上述的原因，加上由于时间的推移许多新字汇产生，1913年驻厦传教士托付英国苏格兰长老会驻台传教士巴克礼（Thomas Barclay, 1849–1935）对字典加以增补。巴克礼经过约十年的收集编纂，完成字典的增补本。1923年增补的部分另以单册形式在上海印刷出版，名为 *Supplement to Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy*（《厦英大辞典补编》）。^⑦1970年，台北古亭书屋将杜嘉德的原著和巴克礼的增补本合为一册出版，中文命名为《厦英大辞典》。^⑧

（四）麦嘉湖与《英华口才集》（1869）、《英厦辞典》（1883）

麦嘉湖（John Macgowan, 1835–1922，亦称马约翰、麦高温），英国伦敦会牧师，1859年奉派前往中国传教，次年3月抵达上海，后于1863年转往厦门，之后绝大部分时间驻厦传教，直至1910年返回英国。在沪厦两地长达50年之久的传教工作中，麦嘉湖对掌握当地方言之于传教的重要性深有体会，为此他十分重视方言工具书的编纂和推广使用。1860年麦嘉湖抵沪传教，两年后（1862年）便编写出版了《上海方言习惯用语集》（*A Collection of Phrases in the Shanghai Dialect*），以为汉语初学者提供真正实用的工具书^⑨。

① Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Trübner & Co., 1873, p. ix.

② Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1899, p. ix.

③ John Campbell Gibson, *A Swatow Index to the Syllabic Dictionary of Chinese by S. W. Williams, LL.D. and to the Dictionary of the Vernacular of Amoy by C. Douglas, M.A., LL.D.*, Swatow: English Presbyterian Mission Press, 1886.

④ Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Trübner & Co., 1873, pp. vii–viii. 参董芳苑：《罗马字之历史定位》，载《台湾文献》第五十五卷第二期，第296页，以及赖永祥：《杜嘉德编〈英厦大辞典〉》，载氏著：《教会史话》第一辑，台南：人光出版社，1990年，第85–86页。

⑤ Carstairs Douglas, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy: With the Principal Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*, London: Trübner & Co., 1873, pp. vii–ix.

⑥ John Macgowan, *English and Chinese Dictionary of Amoy Dialects*, London: Trübner & Co., 1883.

⑦ Thomas Barclay, *Supplement to Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy*, Shanghai: Commercial Press, 1923, pp. i–iv.

⑧ 董芳苑：《罗马字之历史定位》，《台湾文献》第五十五卷第二期，第301页。

⑨ John Macgowan, *A Collection of Phrases in the Shanghai Dialect: Systematically Arranged*, Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1862, “Preface”.

1863年,麦嘉湖自上海转来厦门参与传教后,亦即关注厦门白话字方言字典编纂。1869年,麦嘉湖在香港出版他编纂的厦腔白话字工具书《英华口才集》(*A Manual of the Amoy Colloquial*)。《英华口才集》全书分序言、目录、正文、勘误表四部分,其中正文200页,根据不同类别对字词和短语进行编写。麦嘉湖在序言中说明,这是一本厦门方言的初学指南。麦嘉湖亦言,他在编纂过程克服不少困难,并得多不少人特别是杜嘉德的帮助,杜嘉德还把自己编纂的即将出版的《厦英大辞典》提供给麦嘉湖参考。^①《英华口才集》刊印后得好评。《教务杂志》在该书首版发行当年,专门刊文作了详细和热烈的推介,称“平常交谈中想要知道每样东西,甚至连卧室物件发音的拟声词”^②都可在这部书里找到。由于《英华口才集》出版后颇受欢迎,厦门鼓浪屿萃经堂遂于1871年重印出版,之后陆续修订和扩充并由鼓浪屿萃经堂分别于1880、1892、1898年刊印第二、三、四版。日本据台初年,该书由日人改译,用日本假名标音而成《日台会话大成》,供来台日人学习台语之用^③。

麦嘉湖后来又编纂一部厦腔白话字字典《英厦辞典》(*English and Chinese Dictionary of Amoy Dialects*),1883年在伦敦出版。《英厦辞典》采用厦门话作为标准音,全书621页,分导言、正文、附录、勘误表四部分。该字典参考了杜嘉德《厦英大辞典》、卫三畏《汉英韵府》(1874)和《官方方言中的英汉用词》(*An English and Chinese Vocabulary in the Court Direct*, 1844)、卢公明(Justus Doolittle, 1824-1880)《英华萃林韵府》(*A Vocabulary and Handbook of the Chinese Language*, 1872),以及谭达轩(Tam Tat Hin)《华英字典汇集》(*English and Chinese Dictionary*)。麦嘉湖指出,之所以以厦门话为标准音,是因为他发现在厦门、漳州、泉州、同安四地方言中,厦门话最容易被这些地方的人所听懂。^④研究者认为,《英厦辞典》全书所用音标近于杜嘉德,其选用汉字不太讲究,多训读字。^⑤对此麦嘉湖解释说,他在查找这些方言对应的汉字经历了很大困难,且情况有时未能如意。^⑥尽管如此,《英厦辞典》采用以英文单词为先,汉字与厦腔罗马字为对照的编写体例,实现了杜嘉德早前提出的编写另部“英厦辞典”的愿望^⑦,对来华西方传教士学习厦腔闽南语的帮助甚大^⑧。

四、结语

语言是文化沟通交流的首要媒介。16世纪末页,叩打中国传教大门的耶稣会传教士范礼安(Alexandre Valignani, 1538-1606)即认为在华传教“最要之条件,首重熟悉华语”^⑨。19世纪来华新教传教士的宣教的对象多数是生活在社会底层的普通民众,这些平民“失学者多”^⑩,多数不懂官话和汉字^⑪,这就势必使传教士转而关注传教地的方言。然而中国方言众多,彼此存在很大差异,从而影响了彼此间正常的交流沟通。正如19世纪来华美部会传教士博恒理(Henry D. Porter, 1845-1919)

① John Macgowan, *A Manual of the Amoy Colloquial*, Hongkong: De Souza & Co., 1869, pp. i, iii.

② “Amoy Colloquial Dialect,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 2, no. 2 (July, 1869), pp. 54-55.

③ 赖永祥:《英厦、荷厦等辞典》,载氏著:《教会史话》第一辑,台南:人光出版社,1990年,第93页。

④ John Macgowan, *English and Chinese Dictionary of Amoy Dialects*, London: Trübner & Co., 1883, pp. i, vii.

⑤ 杜晓萍:《十九世纪外国传教士所撰福建闽南方言文献语音和词汇系统研究》,福建师范大学博士学位论文,2011年,第13页。

⑥ John Macgowan, *English and Chinese Dictionary of Amoy Dialects*, London: Trübner & Co., 1883, p. vii.

⑦ 赖永祥:《英厦、荷厦等辞典》,载氏著:《教会史话》第一辑,台南:人光出版社,1990年,第93页。

⑧ 董芳苑:《罗马字之历史定位》,载《台湾文献》第五十五卷第二期,第297页。

⑨ 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》(上册),冯承钧译,北京:中华书局,1995年,第21页。

⑩ 周之德:《闽南伦敦教会基督教史》,厦门:鼓浪屿圣教书局,1934年,第2页。

⑪ 关于传教士初抵厦门时对闽南地区民众教育状况的观察,可参见“Amoy. Letter from Mr. Pohlman, August, 1847,” *The Missionary Herald*, vol. 44, no. 3 (March, 1848), pp. 79-80. 以及“Amoy. Letter from Mr. Talmage, December 17, 1850,” *The Missionary Herald*, vol. 47, no. 5 (May, 1851), pp. 153-154.

⑫ H. D. Porter, “The Missionary Invasion of China,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 21, no. 7 (July, 1890), p. 295.

指出：“我们要注意的，中国有不下十种的方言，各种方言彼此分隔、差异很大。”^①在厦门地区传教近 50 年之久的英国伦敦会传教士麦嘉湖初抵厦门时即发现：

中国有个奇特的现象，尽管就机构和政府而言中国人基本属于同一个民族，也尽管这个国家的文献作品能为该国边疆各地的人所阅读和理解，但中国人似乎被不同的方言割裂成不同的民族。这种方言的差异是如此明显，乃至不同省份的人根本不能顺利地进行交流。传教士经常发现他的传教努力受到阻碍，因为他发觉自己学到的方言可能在 150 英里以外的地区就无法使用。^②

于福建而言，闽地方言多样，闽语并非一个统一语言，而是包括厦门话（闽南话）、福州话、兴化话、建宁话、建阳话、邵武话、汀州话、海南话等多个方言系统。^③这种方言的多样性和差异性，使得近代进入闽地布教的西方传教士很快认识到“若想让民众了解基督教，就必须使用当地方言传教”。因此他们抵达传教地刚几天，即投入当地方言的学习^④，并运用自身所熟悉的罗马字母加以拼写表记，以便记事、传达和沟通，进而用于教导信众识字读经。福州美部会传教士许高志（George Henry Hubbard, 1855–1928）称：“要为广大有效地打开知识的大门，罗马字拼音显然就是那把钥匙。”^⑤教会罗马字的积极倡导者、英国长老教会派驻汕头传教士汲约翰更是认为：“罗马拼音是‘人们发明的传达思想的方法中最完美的一种’。我们必须坚持这一点，即识字阅读本身并非目的，而只是传达观念和知识的手段，只要能用最少劳力达致此目的的，即是最有效的方法。”^⑥在汲约翰看来，新教传教士积极进行罗马字创制、翻译和教育，乃是秉承了路德（Martin Luther, 1483–1546）和廷代尔（William Tyndale, 1494–1536）等宗教改革先驱们的精神遗产。与福建其他方言区一样，晚清驻厦传教士秉持着新教改革的传统，通过几十年的努力，终使白话字成为闽南方言区域基督教社群中共同的沟通文字媒介，从而建构起自成体系的罗马字社会。^⑦1903 年，麦嘉湖致信官话罗马字委员会（Mandarin Romanization Committee）时称：“在厦门，我们的教会在智识和虔信上都有成长……而这只有藉由罗马字才得以实现。我们的新旧约全书及许多文学作品都使用罗马字，而且现在中国经典也都是以罗马字发行。这些神圣的书籍不再由文人独占，我们的老太婆虽未受过教育也能阅读。”^⑧然而必须看到是的，晚清驻厦传教士费尽心力进行白话字的创制和推广，其根本动机和最终目的乃在于使信众便于阅圣经，“能够接受上帝的话”^⑨。

① John Macgowan, “Social Life and Religious Ideas of the Chinese,” in Donald Matheson, *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church*, London: James Nisbet & Co., 1866, p. 84.

② 中华续行委员会调查特委会编：《1901–1920 年中国基督教调查资料（修订）》，蔡詠春等译，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 52 页。

③ Ellsworth C. Carlson, *The Foochow Missionaries, 1847–1880*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 15.

④ George Henry Hubbard, “Some Thoughts about Romanized Chinese,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 34, no. 5 (May, 1903), p. 246.

⑤ “Christian Illiteracy — A Symposium,” *The Chinese Recorder*, vol. 49, no. 9 (September, 1918), p. 581.

⑥ 雷阿勇：《变异的书写：巴克礼对教会罗马字的推广与近代台湾社会》，《基督宗教研究》第 22 辑（2017 年第 2 期），第 236 页。

⑦ “Notes,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 34, no. 3 (March, 1903), p. 143.

⑧ Philip Wilson Pitcher, *In and About Amoy: Some Historical and Other Facts Connected with One of the First Open Ports in China*, Shanghai and Foochow: The Methodist Publishing House in China, 1912, p. 208.

关于闽南学

陈 耕

(厦门市闽南文化研究会, 福建 厦门 361000)

摘 要: 简要归纳一百年来闽南文化研究的成果, 介绍闽南文化区域、海洋性、世界性、当代性, 提出构建闽南学学科体系框架的初步设想。

关键词: 闽南; 地域文化; 闽南学学科

一、“六个闽南”

闽南文化不仅是闽南这一地域的文化。闽南文化诞生于闽南, 但由于几百年来闽南人持续不断地下南洋、过台湾, 闽南文化随之播迁, 并吸收融合当地的文化, 有了新的发展, 也使闽南文化区域扩展为闽南、台湾和东南亚闽南华侨华裔聚居地这一更广阔的区域。

当今闽南人主要聚居于六个区域: 本土闽南, 指生活于厦漳泉行政区和龙岩新罗、漳平的闽南人, 有 2000 万人; 对岸闽南, 台湾人 75% 祖籍闽南, 有 1800 万人; 港澳闽南, 港澳 25% 祖籍闽南, 有 120 多万人; 南洋闽南, 在南洋各国祖籍闽南有 1800 万人; 欧美闽南 (从港澳、台湾、闽南前往欧美的闽南人) 400 万人; 外地闽南 (在大陆其他地区的闽南人) 400 万人, 总计 7000 万以上。

人即文化, 文化即人。六个闽南, 体现出闽南文化是超越闽南地域的所有闽南人共同创造、共同拥有的文化, 即闽南民系文化。也因此使闽南文化成为维系台湾同胞、华侨华人的重要精神纽带, 使推动两岸和平统一、构建 21 世纪海上丝绸之路成为闽南人义不容辞的历史担当。“六个闽南”, 应当成为我们思考闽南文化传承发展的基本视角。

二、闽南文化的海洋性

中华文化是中国土地上三种文明——农耕文明、草原文明、海洋文明的融合。

任何文化都是在相应的地理环境中产生的。根据古地质学家的研究, 最近的一次冰河期在距今四万年前的全新世。那时, 人类和动物从现在的闽南一直走到台湾的东海岸。大约在距今一万年前, 天气转暖, 海冰融化, 海平面开始回升, 但不是直线上升, 有所谓的海进海退, 当时海峡两岸的人可以彼此跨过海峡来相会。

正是这种地理环境, 种下了闽南文化的海洋基因。人类对海洋充满了恐惧, 早期的航海都贴着海岸线走, 能看得见山, 一有风暴便可以随时回归陆地。台湾海峡的地理状况, 使海峡两边的先民

有了直扑大海横渡海峡的勇气和信心，在横渡台湾海峡的航行中，他们很早就掌握了海潮、海流、季风等海洋知识。

闽南文化的海洋性，正是从台湾海峡特殊的地理变迁和先民们始终不渝、历史久远地走向海洋所积淀下来的。

生活在南中国的古百越族大约在五千年前开始向南迁徙，有的往中南半岛，有的乘着木筏、独木舟到台湾岛、菲律宾和印度尼西亚，最终迁徙到南太平洋岛屿和澳大利亚。当然，古百越族中也有些留在了闽南，一支是畚族的先民，住在山地，刀耕火种；一支是疍民的先人，生活在江海之滨，其后，与北方来的中原汉族融合成了今天的闽南人。疍民以水中的鱼虾、贝类为生，海就是他们生命的依托。他们征服海洋的经验，他们向往海洋的情感，成为闽南文化最深沉的内涵。中原来的汉族则带来了先进的农耕文化和手工业技艺，带来了古代中原语言、文学、艺术、信仰、风俗等中原文化。黄土和海洋在此交融，美美与共，诞生了闽南文化，养育传承了一代又一代闽南人。

于是，有了宋元时期海上丝绸之路的鼎盛，有了当时世界最大的港口刺桐港，有了以珠光青瓷为代表的闽南青白瓷，有了以“南海一号”为证据的海上瓷器之路。如郑和下西洋，副帅是闽南漳平人王景弘，大批的船工水手从闽南招募。明代时实行海禁，闽南人以海盗、海匪、走私、海上武装贸易集团来抗争，九死一生向海洋，终于逼得明王朝到晚期意识到“禁则海商变海匪，放则海匪变海商”，于是在漳州九龙江口设海澄县，开放月港。遂闽南平和南胜窑的克拉克瓷风靡欧洲，湖丝和江浙“织户”汇聚月港，葡萄牙人西班牙人带着白银纷至沓来，遂使月港成了“天子南库”。

雄踞东亚海域的郑芝龙，被称为“经济全球化，东亚第一人”。1632年到1646年，他夺取了东亚海上霸权，连荷兰人也只好向他纳税买海上通商权。他的儿子郑成功赶走了荷兰侵略者。清代施琅收复台湾，厦门成为大陆与台湾唯一的通航口岸，在厦门设“闽海关”，闽南人于是种茶种蔗，并创制了“同安梭船”，远航东南亚，闽南糖茶风靡一时。闽南人也开始大规模的“过台湾、下南洋”，把闽南文化、中华文化远播他乡，直至今日依然深刻地影响台湾和东南亚。

闽南和海洋渊源悠久的历史告诉我们，闽南最早的先民是中华民族走向海洋的先驱；闽南人的心始终向着海洋，永不停息；闽南文化是中华农耕文明与海洋文明完美的融合，是中华文化走向海洋的经验总结和智慧结晶，是中华海洋文化的杰出代表。把闽南文化和中华文化割裂开来，把闽南文化和海洋文化割裂开来，是对闽南文化极大的无知和误解。闽南文化不仅属于闽南人，更是中华文化重要的组成。弘扬闽南文化就是弘扬中华文化。

三、闽南文化的当代性与世界性

闽南文化的海洋性，突显了它的当代性和世界性。地球的71%是海洋，世界贸易的80%是海运，世界GDP的90%是在沿海一百公里的区域创造。所以改革开放，一定要走向海洋。

在经济全球化背景下，当代性和世界性是不可分的。21世纪世界经济重心在亚洲，亚洲的焦点在东亚。回望历史，闽南文化无论对东北亚还是东南亚，都有深刻久远的影响。中国发布的《“一带一路”愿景与行动》把福建作为建构21世纪海上丝绸之路的核心区，把厦门定位为21世纪海上丝绸之路战略支点城市，体现了发挥闽南文化的软实力、在21世纪的世界发展竞争中争取更有利的制高点已经不仅是闽南的问题，而应成为中华民族和平崛起的杠杆支点之一。

四、从闽南文化研究到闽南学的构建

首先,闽南历代方志和古人志记为我们留下了大量宝贵的历史史料和早期的研究成果。其中既有“以观民风”的官方编撰,如明清两代各地大量的府志、县志等,也有地方官员、文人雅士、乡野耆老的奏章文书、志书、笔记、游记与文集,如宋代洪迈的《夷坚记》、赵汝适的《诸蕃记》,明代何乔远的《闽书》、张燮的《东西洋考》,清代施琅的《靖海纪事》、丁日昌《抚闽奏稿》、陈盛韶《问俗录》、苏廷玉《温陵盛事》,民国李禧的《紫燕金鱼堂笔记》等等。著述者既有热心乡土的当地人,也有外来人,其中以游宦闽南者居多。

其次,闽南的名胜古迹,有诸多碑刻、楹联、民间传说掌故,这些未见诸史料的材料也是闽南文化研究丰富的资源。

再次,台湾地区,东南亚,乃至欧、美、日等国家,也有大量闽南文化的资料。如荷兰的莱顿大学,就有大量荷治台湾时期和东印度公司巴达维亚的闽南文化资料。而最早的南音曲本则被收藏在日本和英国的博物馆中。此外,在国家的档案馆中也有许多关于闽南、台湾、东南亚华侨的档案史料。

所有这些都是先人对闽南文化最早的耕耘,也是我们今日进行闽南文化研究重要而宝贵的资源。

现代闽南文化研究的发端,始于20世纪20年代厦门大学国学院对泉州古迹和中外交通史料的调查。事情起因于19世纪外国史学界对刺桐港究竟在漳州、杭州、扬州或泉州之争议。最早是西班牙人阿耐斯到了泉州考察,并于1911年著文认定刺桐港在泉州。接着德国人艾尔风也来到中国,来到厦门大学,于1926年11月30日与厦门大学国学院张星烺、陈万里两教授同赴泉州考察。11月5日张、陈两教授回厦门,向国学院报告了他们在泉州考察伊斯兰圣墓、蕃墓碑、承天寺等情况,张教授后来并写《泉州访古记》。1936年张星烺发表的《中西交通史料汇编》中有相当一部分是关于泉州的。

随着厦门成为五口通商的重要口岸,中外交流日益频繁,不少外国传教士到闽南传教生活,因此一些外国人对闽南的方言、文化也产生了兴趣,并且有一些著述,如《厦英大辞典》^①《通向厦门之路》^②等等。

1926年12月3日厦门大学国学研究院的顾颉刚、林幽、容肇祖、孙伏园等发起组织“风俗调查会”,并决定“本会调查风俗先从闽南入手”,同时组织一组文章在《厦门大学国学研究院周刊》发表。其中有林惠祥的《闽南下等宗教》、容肇祖《厦门的偶像崇拜》、黄天爵《海澄蛋户》、高子化《云霄械斗记》、林幽《风俗调查计划书》《儿童游戏的种类及家庭经济》、林惠柏《闽南乡村生活》、顾颉刚《天后》《厦门的墓碑》《泉州的土地神》、林语堂《平闽十八峒所载古籍》等等。可见闽南文化研究从一开始,其学术水平就定格在相当高的水准上。

1930年厦门、漳州分别成立了中山大学民俗协会厦门分会和漳州分会。厦门分会在谢云生先生筹划下,于《思明日报》开辟专刊,出版了50期《民俗周刊》。此外还出版了《厦门民俗学丛书》数十种,其中有谢云声《福建故事》8集、吴藻汀《泉州民间传说》2集、伍资远《郑成功传说集》

① Douglas, Cairstairs. 1899. *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principle Variations of the Chang-chew and Chin-chew Dialects*. London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England.

② Field, A. Mostyn. 1906. *Approaches to Hsia-men*. London: Admiralty.

等。漳州分会 1931 年成立，主持为翁国梁兄弟，出《民俗周刊》30 多集，刊行《漳州民间故事集》两册、《漳州歌谣》一本。

在此期间，厦门大学的叶国庆先生继续闽南的研究，1928 年往泉州惠东做民俗调查，并在 1930 年发表《滇黔粤的苗瑶僮与闽俗之比较》，对闽南民系形成与古闽越族的关系提出了自己独到的见解，至今仍有启发意义。林惠祥先生创办了厦门大学人类博物馆，1931 年他在厦门蜂巢山和南普陀东边山坡发现史前石器遗物，撰写《厦门史前遗物研究》。1936 年他率郑德裕、庄为玠发掘泉州唐墓。他的《南洋民族与华南民族的研究》等论著，把考古学与民族学相结合，运用到我国东南与东南亚文化关系的研究中，至今仍被学界奉为主臬。此外，还有厦门大学的罗常培、周辨明、黄典诚等先生对闽南方言的研究也取得了重要的成果。

抗战爆发，闽南文化研究几乎停顿，直到 1949 年才又重新起步。20 世纪 50 年代到 70 年代，这一时期主要研究力量除了厦门大学，还有泉州、厦门、漳州及福建省其他地区的社科工作者。主要成果有 50 年代吴文良先生对泉州宗教石刻研究、70 年代庄为玠带领考古队对泉州港宋船的发掘和研究、闽南方言的研究、闽南戏曲的研究、闽南古迹的研究、闽南民俗的调查、郑成功研究、闽南考古和历史研究、闽南华侨史研究、闽南族谱研究等等，各个门类都取得了很大的成就。

20 世纪 80 年代开始中华大地掀起了研究文化的热潮，各地关于区域文化的研究也热烈展开。从 80 年代开始，泉、漳、厦先后成立了漳州历史研究会、漳州师院闽台文化研究所、芗剧（歌仔戏）研究中心、泉州地方戏曲研究所、泉州历史文化研究中心、泉州民间信仰研究会、泉州民俗研究会、厦门市台湾艺术研究所、厦门市闽南文化研究所、厦门市闽南文化研究会等一批机构和团体，编撰出版了许多关于闽南历史、民俗、海上交通贸易等内容的刊物、专著和论文集。泉州的研究主要围绕海上丝绸之路和南戏、南音、南拳，并提出了“泉州学”的概念，着重于泉州灿烂的历史。厦门的研究由于有厦门大学的南洋研究所、历史系、台湾研究所，有厦门市台湾艺术研究所、华侨博物院和郑成功纪念馆，更侧重于闽南与台湾、东南亚的研究。成果较为突出的有郑成功研究、歌仔戏研究、台湾历史研究、台湾文化研究、南洋华侨研究、吴真人研究等。漳州的研究引人注目的有陈元光研究、史前遗迹和月港的考古与研究。

厦门大学作为学术重镇，在这一时期不仅参与而且主导泉州、厦门、漳州三地的研究。厦门大学的人类学研究所、南洋研究院、台湾研究中心，一直是闽南文化研究的领军。与此同时，新加坡建立了口述历史博物馆，藏有大量用闽南话讲述的闽南人开发新加坡、马来西亚的口述历史录音带。台湾地区对福佬音乐、福佬文化的研究论著更是难以胜数。人们的目光已经不仅只关注刺桐港，而且注意到月港、厦门港和闽南人过台湾、下南洋所产生的文化播迁及因此而形成的具有同质性和内聚力的闽南文化区域。

特别应该提到的是台湾林再复在 1984 年出版的《闽南人》一书。这本书虽然侧重讲述台湾的闽南人，但却是第一个以闽南人——闽南民系为文化研究对象的著作，使研究的眼界从闽南扩展到台湾海峡两岸，到闽南人足迹所到之处，使得闽南文化这个原本是闽南地理区域的文化概念变为闽南民系的文化概念。

从这个思路出发，并在泉州、厦门、漳州、台湾诸多闽南文化研究成果的基础上，1993 年厦门人陈耕出版了《台湾文化概述》。全书共 31 万字，其中最长的一章约占全书篇幅的五分之二，这一章集中介绍了闽南文化的定义、区域范围、孕育、形成、鼎盛、衰变、播迁的简要历史，闽南方言、

口传文学、物质生活文化、民间信仰、民俗、民间艺术、闽南人的思想性格等闽南文化独特的内涵与表征。

这是第一次在理论上描述了闽南文化的概貌,并把闽南文化对台湾文化的形成、发展、变迁所起的重要作用首次做出概括和描述;尤其是对日据时期闽南文化在台湾的特殊发展及其所产生的影响,提出了独到的看法。其后,有大量关于两岸文化同根同源的论著文章问世,有不少虽冠以闽台,但其实讨论的只是闽南文化区域内的问题。

20世纪90年代,随着闽南地区人均收入跨过了一千美元的关键线,人们的需求焦点开始从物质生活转向精神生活。随着经济全球化浪潮的汹涌而来,经济全球化背景下的民族文化、区域文化的生存与发展问题益发突显,文化和文化建设逐步成为人们所关注的焦点。在文化问题上,“西方文化中心论”和由达尔文(1809—1882)的“进化论”发展而来的“机械进化论”曾长期占据主流的话语权。达尔文生物进化的学说和“物竞天择、适者生存”的理论深刻地影响了那一时代的所有学科。与达尔文处于同一时代的美国人类学家摩尔根(H.L.Morgan 1818—1881)、英国文化学家泰勒(E.B.Tylor 1832—1917)认为,进化原理也左右着人类文化和社会的历程。“蒙昧”—“野蛮”—“文明”是人类文化和社会发展的普遍梯级。人类的历史是一个统一的整体,因而可以用一种总体化的理论来加以解释。这一观点也被称为单线进化论,认为各民族的发展道路是一样的,只承认这种发展有阶段的差别。这一观点是西方人类学最早的学派,也是文化绝对主义和欧洲中心论的起点。

西方人类学是在帝国主义殖民统治的背景下产生的。泰勒等人研究的对象就是第三世界殖民地“野蛮人”的风俗。他们认为全世界所有的文化最终都要进化到以欧洲文化为标准的文明世界。第三世界的“野蛮”文化在西方宗主国强大的军事和经济面前将一一崩溃,按西方的文化价值和样式来重新建构,最后形成一统的世界文化。西方当时最极端的学派,如19世纪末斯宾塞的社会达尔文主义,把生物界“适者生存,优胜劣汰,弱肉强食”用来解释人类社会,为帝国主义的侵略殖民和争夺强权的战争提供理论依据。两次世界大战使人们认识到产生希特勒的文化根源就基于对文化有优劣、高低之分的理念。法西斯认为大日耳曼民族是最优秀的人种,应当统治世界,而犹太人是最低劣的人种,必须灭绝。日本侵略者同样认为自己是亚洲最优秀的大和民族,绝对对应是大东亚共荣圈的首领。两次大战把这些狂人送进坟墓的同时,人类开始反思文化是否有高低、优劣的问题。人即文化,文化即人,如果认为文化有高低,人种也就必有优劣,弱肉强食也就不可避免,战争就将永远伴随人类,直到人类自己毁灭自己。

然而,一种不同于机械进化论的新的认识被大多数人接受:人生而平等,文化生而平等。任何民族、任何文化都是在适应其生存环境中产生的,没有高低优劣之分。尺有所短,寸有所长,各有因应,尺、寸都要和平、和谐、共生。世界应该百花齐放而不能一花独放。由此而产生的民主、平等、关注弱势群体、发展慈善事业、环境保护直至非遗保护和文化的生态保护,无一不是基于这样一个对文化、对人类认识的重大转变。

但是在中国,由于特殊的原因,这种机械达尔文主义的逻辑在中国尚没有很好地进行清理,人们自觉不自觉地受其影响,挨打的时候觉得活该挨打,强大了就觉得说话可以大声,甚至想教训人,不能自觉地平等地对待他人,尊重他人。对于日渐强大的中国,这实在是一个颇为值得关注的问题。

20世纪90年代初随着苏联解体和东欧剧变,美、苏两霸对抗的冷战结束。弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)的著作《历史的终结和最后一个人》提出:西方式的自由民主的意识形态已经

成为压倒一切的意识形态，西方式的自由民主体制可能形成“人类意识形态进步的终点”和“人类统治的最后形态”，这也就是“历史的终结”，因为历史不再会发展出更新的形态。^①弗朗西斯·福山的这一理论，无疑是说人类历史的发展只有在西方的历史中才能说明，而其他地域的历史可以忽略不计，因为西方的意识形态已经成为历史发展的终点。虽然他没有直接主张要采用“文化霸权”的战略，但是他的理论构成了“文化霸权”的意识形态基础，或论证了“文化霸权”的“历史合理性”。曾经被西方学者自己不断批判的“西方中心论”又不可遏止地跳出来。这种理论指导人们在文化上争夺霸权，以巩固自己的国际地位和维护自己的国家利益。于是，西方文化挟带着经济和军事的强势，席卷第三世界国家，文化歧视和文化压迫开始抬头。“文化一元论”和“文明冲突论”，认为西方文化高于其他民族国家文化，企图以西方文化强加于第三世界国家和民族，并以其经济、军事的优势，迷惑了相当多的人。在第三世界的许多国家和地区，出现了只重经济发展、忽视自身文化、崇拜西方文化的倾向。在很短的时间里，许多我们童年还鲜活的文化，包括物质的和非物质的文化正在快速地远离我们，失去生命的活力。

正是在这种背景下，在世界大多数国家推动下，2005年联合国教科文组织第33届会议通过了《保护和促进文化表现形式多样性公约》，严肃公正地明确宣布：坚持“所有文化同等尊严和尊重原则”。^②联合国以坚定的立场、鲜明的态度，宣布“世界文化多样性”“文化多样性对于地方、国家和国际层面的和平与安全是不可或缺的”“保护、促进和维护文化多样性是当代人及其后代的可持续发展的一项基本要求”等。^③公约确立了“文化平等”的观念：“保护与促进文化表现形式多样性的前提是承认所有文化，包括少数民族和原住民族的文化在内，具有同等尊严，并应受到同等尊重。”^④

中国积极地参与了联合国教科文组织的世界文化遗产保护和文化多样性保护。2006年，中国创造性地提出了在“十一五”计划期间建设十个文化生态保护区的构想，并于2007年3月下旬在厦门召开了“全国文化生态保护工作研讨会”，决定在厦门、漳州、泉州三市建设全国第一个文化生态保护区——闽南文化生态保护实验区。这个决策，极大地推动了闽南文化的保护、传承、创新、交流和发展，也极大地推动了闽南文化的研究。

新世纪以来，漳州、泉州、厦门、台湾包括龙岩、潮汕、浙南的闽南文化研究者，正在逐步聚合为一个思想群体。从2001年厦门的“第一届海峡两岸闽南文化研讨会”、2003年泉州的“中国闽南文化节”“第二届闽南文化研讨会”、2005年漳州举行的“第三届闽南文化研讨会”、2007年在厦门和金门召开的第四届闽南文化研讨会、2009年在台湾举行的第五届闽南文化研讨会、2010年在龙岩召开的第六届闽南文化研讨会等多次会议中，都可以清楚地看到闽南文化研究这一充满文化自觉、充满内聚力的学科动态。从首届闽南文化研讨会对闽南文化定义的探讨，到2003年“中国闽南文化节”之“闽南文化论坛”闽南学学科体系构建设想的提出，到其后各届闽南文化学术研讨会对闽南文化发展历史与现状的探讨，以及2006年在厦门召开的、有15家学术团体参与的闽南文化论坛，越来越多的学者专家日渐形成共识，倡议加强闽南文化的理论建设，构建闽南学学科体系。

① 弗朗西斯·福山：《历史的终结与最后一个人》，台北：时报文化出版有限公司，1993年。

② 《保护和促进文化表现形式多样性公约》，联合国教育、科学及文化组织大会于2005年10月3日至21日在巴黎举行第三十三届会议通过。

③ 同上。

④ 同上。

2010年至2012年金门和台南数次举办“闽南文化国际学术研讨会”，更体现出闽南文化研究的新视野。这种视野有三个重要的取向，一是把闽南文化研究的对象与范畴从闽南文化的中心区域闽南、台湾，向东南亚甚至更广阔的空间扩展；二是为全国乃至国际上更多的学者从他者的视角关注和研究闽南文化打开了窗户；三是学者们提出21世纪世界发展的重心在亚洲，重中之重在东亚，而闽南文化无论对东南亚还是东北亚都有着历史久远的影响，闽南文化必将成为深刻影响东亚发展乃至世界发展的重要因素。这就把闽南文化的研究和世界社会经济的发展联系起来，在一个更加宽广的空间和更加深邃的时空来理解闽南文化的研究，推动闽南文化的发展。

五、闽南学学科体系的框架

在经济全球化的背景下，一种文化如果只是“养在深闺无人识”，它的命运是难以预测的。闽南文化只有走向世界，敢于在世界万紫千红的花海中争奇斗艳，善于在百花之中汲取营养，才可能扎根闽南、花开两岸、香飘四海，傲立于世界百花丛中。而走向世界，就需要有学科的创立，学术的架构，需要我们共同努力。把闽南文化研究提升到闽南学学科体系的建构，把对闽南历史文化的研究发展到对闽南文化创造力和未来学的研究，标志着对闽南文化有了更深的认识和发现、更高的自觉，思维领域有了更广阔的天地。

文化的建设和创新，源于对文化的认识。这种认识，不是个人的，也不是文化研究群体小一部分人的，应当是而且必须是整个城市、整个地区、整个民系、民族、国家的认识。把我们对文化的认识和发现变为整个民系、民族的智慧，这正是今后闽南文化研究群体应当努力的一个方向。

作为一门独立的学科，闽南学具有自己独特的研究对象和范畴。它的内涵就是全面而系统地研究闽南民系的源流及其所创造的闽南文化，包括社会经济、语言习俗、文化艺术、心理情感、民系意识等发生、发展及其演进过程，揭示这一民系及其文化的发展规律和未来趋向；其外延则是从考古学、历史学、海洋学、社会学、民俗学、语言学、人类学、艺术学等众多学科的视角出发，全面地、多方位地研究闽南民系、闽南文化与汉民族共同体及中华民族大家庭、大文化，乃至世界其他文化的关系，分析闽南民系的个性特征形成的文化心理机制及其在文化人类学上的意义，并进而科学地分析闽南民系、闽南文化对汉民族、中华民族，对汉文化、中华文化、世界文化的重大贡献。

闽南学的上述研究对象和范畴是其他已有的任何一门学科所无法包容的。因此，它完全应该是一门独立的学科。任何一门学科的发展，都是该学科沿着共同的逻辑程序，在两个方面的深化和展开：一方面是该学科研究对象的深入和扩展；另一方面是该学科自身理论的建设和发展。前者是后者的基础，后者又反过来指导前者。学科的理论建设离不开具体研究对象的扩大和拓展，但是离开学科的理论建设，具体问题的研究也就难以深入揭示事物的实质及其内在的发展规律。两者相辅相成，不可偏废。

因此，要使闽南学真正发展成为一门独立的学科，必须要建立一套完整的符合国际学术惯例的学科理论体系。它不仅有待于对闽南民系全面、深入、细致的研究，也有待于考古学、历史学、海洋学、民俗学、语言学、文化人类学等诸多学科对闽南学的积极参与和支持。这需要假以时日，但绝不是说今天的闽南学就可以不需要理论体系来规范本学科的研究，恰恰相反，为了推动这一新学科的发展，需要尽快地根据已有的闽南问题研究成果，根据文化人类学、文化生态学等的有关理论，建立闽南学的学科理论体系。

在闽南学研究刚刚起步的今天，闽南学学科体系的理论框架，至少应当包括以下十一个方面内容。即：概念研究、学术史研究、方法研究、历史研究、本体研究、文化类型学研究、系统与结构研究、多视角研究、比较研究、应用研究、未来学研究。

1. 概念研究

任何一门学科都有其特定的概念和术语，这些概念和术语有的是被系统地阐释过，有的则是长期以来相沿成习，约定俗成的，它们都具有稳定的内涵和明确的指代。从某种意义上说，一门学问能否发展成为一门独立的学科，它所涉及的一些基本概念是否稳定明确，是一个至关重要的因素。在对闽南民系、闽南文化的研究中也涉及一些基本概念，如闽南人、闽南民系、闽南文化、泛闽南文化、闽南文化区域等，这五个概念是构成闽南学研究对象最重要的基本概念。但在以往的研究中对这些基本的概念尚缺乏系统的论述，使其缺乏稳定性的明确指代。

从某种意义上说，相当一段时期闽南文化的研究之所以一直停留在较低的学术水平上，与这些基本概念的模糊性和随意性是有内在关联的。所以厘清和统一相关的基本概念，即所谓“正名”，是当务之急。对闽南学的构建来说，只有深入准确的概念研究，才能明确研究的对象，框定研究的范围，明晰学科范畴，确立学术讨论的基本前提。

2. 学术史研究

任何一门学科，都不是一个人或几个人，甚至不是一代人能够完善起来的，它需要几代人的努力。一个学科的发展，既是一个时代的学者对其前辈已有成果的全面继承，又是对其前辈已有成就的突破。

现代对闽南文化的研究，始于20世纪20年代厦门大学林语堂、张星烺、陈万里、顾颉刚教授等人，继之有郑德坤、林惠祥、谢云生、庄为玠、陈泗东、陈国强等前辈。台湾地区、新加坡、菲律宾亦有不少学者投入其中。他们的不懈努力为闽南学的建立打下了深厚基础，催生了闽南学的诞生。他们的研究成果不仅是我们今天开展研究的出发点，也是我们在建构闽南学学科体系过程中不可或缺的参照系。我们必须站在今天社会人文学科已经达到的高度，客观、公正地评价各家各派的学说，继承其经得起考验的、有创见的成果，摒弃其偏见与疏漏。只有站在前人的肩膀，才能攀上新的高峰。

3. 方法研究

闽南学拥有自己独立的学科任务，其中最主要的两项，一要研究闽南民系及其文化发生发展的历史和现状，总结其经验教训，探索其内在规律，从而对闽南民系及其文化的未来发展做出科学预测。二是研究闽南文化的变迁轨迹，由于闽南文化分布于闽南、台湾地区，东南亚闽南华侨、华裔聚居地，面对着不同的政治、经济、社会、人文环境，开拓出不同的文化变迁轨迹。这两项主要任务决定了研究必须要有与之相符、具有独创性的科学的研究方法体系，相关的体系建设尽管仍在摸索之中，但以下几个思路可以尝试：

其一，应当将闽南民系及其文化视为一个系统、开放、动态发展的有机生命体进行研究。应当深刻思考西方分科治学的方法与中华民族传统系统思维方法的重大区别，立足于中国文史哲不分、唱作念打不分的系统治学方法，开创富于中国特色、中国风格、中国气派的学科研究方法。这一研究应从两个路径展开，一是静态的结构研究，其中应特别关注决定文化价值取向的文化结构中核心要素的源起、形成和发展。二是动态的过程性研究。当然，他们不是互不相关的两个极端，而是

相互关联、相互影响的同一个问题的两个方面。结构是一个空间的系统，结构研究使我们可细致入微地剖析文化的各个构成要素及要素间的关联关系。过程是一个时间的系统，过程研究使我们可以从时间的视角来审视文化在时间过程中的变化变迁及影响这种变化的因素。二者各有所长，相互不可替代，却可相互补充、相互印证。

其二，在闽南民系历史和文化事项研究中，应该重视几方面的综合考察。首先是逻辑与历史结合的研究，其次是田野调查与文献材料的综合分析，还有家族谱牒与正史文献、外文资料与中文资料的相互印证。

其三，闽南学的内容丰富、形态复杂，因此有必要在研究中针对不同门类、范畴和任务，具体分析，有重点、有选择地采用不同方法路径。

其四，要认真研究和学习其他学科的研究方法，尤其是生物生命学科的研究方法。因为文化即人，文化是具有生命规律的生命体。吸收借鉴其他不同学科的研究方法是构建自身研究方法体系的必经之路。

4. 历史研究

闽南学的研究对象是闽南民系及其创造的闽南文化，了解任何一种文化，都要面临三个基本问题：哪里来（历史）、有什么（内涵）、是什么（核心精神）。因此关于闽南民系与文化的历史研究，是构建闽南学学科体系的基础研究之一。

关于闽南民系的历史变迁，有许多问题值得深入探讨：比如史前闽南地区的人类活动；中原移民对闽南民系形成的作用；古百越文化的遗存；闽南人引以为豪的海洋文化的起源；宋代闽南文化的鼎盛是如何形成的；元代外族入侵对闽南文化的影响；明清闽南人向外播迁的原因、路径和影响；刺桐港、月港和厦门港几个闽南重要港口海洋贸易的兴盛与流变；闽南民系如何实现现代转型等等。作为汉民族共同体中的一个重要民系——闽南民系历史流变的研究，将有助于进一步丰富人们对汉民族共同体、对中华民族发展过程的认识。

5. 本体研究

闽南文化有什么？这是闽南文化研究三个基本问题之一。事实上对闽南学的研究最早和最普遍的就是对闽南文化具体事象的调查描述和归类分析，其内容至少包含了以下二十个方面的内涵：方言、口传文学、生产技术、民间工艺、行旅交通、建筑、服饰、饮食、民俗、商贸、医药、民间信仰、民间艺术、武术、游艺、大众传媒、民间教育、先贤及其学术思想和闽南人的思想性格特征。

这其中有的随着时代的变迁已经消亡，成为文物，成为记忆，但它们依然是闽南文化不可或缺的组成部分。它们所蕴含的智慧，我们今天可能因环境情感的变化而无法体会，但也许未来的某一天，后代会从中领悟智慧的火花，点燃新的创意。比如闽南商贸文化中的郊商郊行，而今虽已看不到，但在清治台湾的二百多年间，正是郊商郊行构建了闽台海峡经济圈，推动了两岸的发展与繁荣，其中的艰辛和智慧，经验与挫折，值得我们今天去汲取、去思索。

对于闽南文化的本体研究，必然要触及另一个基本问题：闽南文化是什么？亦即闽南文化的核心精神。闽南文化的核心精神，是引领闽南人做什么样的人，追求怎样的社会生活，是一种价值取向、理想追求。任何一种文化的核心精神都在信仰里面，西方文化的核心精神要到基督教的教义里面去找，伊斯兰文化的核心精神要到古兰经里面去找，闽南文化的核心就应该到闽南民间信仰里面去寻找。闽南民间信仰有迷信，但也有好的部分，任何事物都是一分为二的。闽南民间信仰有封建

迷信，同时它也是宝贵的文化遗产，寄寓着闽南人的精神寄托和精神追求，同时也以闽南的方式展现中华文化的核心精神。

6. 文化类型学研究

世界上每一种独特类型的文化都有其自身的功能，都是该共同体内的人们为适应自身的生活生存环境而创造出来的。因此，从建构闽南学的意义上来说，对闽南文化的研究，不应停留在对闽南民系某些文化现象的直观描述，甚至也不应仅仅停留在对闽南文化与汉民族传统文化和中华文化源流背景的考证上，而应该把闽南文化的方方面面作为一个整体、一个有机生命体、作为一个文化类型，分析其各种文化现象之间的内在联系以及这种联系的逻辑依据和历史凭借，进而分析这种类型的文化是如何因闽南民系独特的社会传统和生存环境而产生、而发展，分析这种文化的独特价值以及在当代社会潮流面前所应采取的应对措施。这些应当是研究闽南学的基本学术路径和现实落脚点。对闽南文化进行文化类型学的研究，分析该典型形态的文化与其社会系统及生存境况的内在关系，应当成为闽南学学科建设的重要内容。

7. 文化生态研究

任何一种文化都无法脱离其生存环境，也无法摆脱其生命的规律。闽南文化的阳光、雨露、空气、土壤是什么？它的生命规律又是什么？文化生态保护区的建设可以回答一二，作为全国、全世界第一个文化生态保护区，这不仅是一个理论问题，更是一个实践的问题，必须深入研究。

8. 多视角研究

闽南文化作为一个具有典型形态的民系文化，其所涉及到一系列问题，任何单一学科都是无法解决的。但是，闽南学又绝不是各个相关学科的简单组合，而是运用各相关学科中适合于研究闽南民系及其文化的理论和方法，采取综合的和跨学科的方式来研究闽南民系和闽南文化。

9. 比较研究

由于闽南人过台湾、下南洋、徙潮汕、迁浙南的迁移史，使闽南文化区域在地理上并不完全相互毗连，并且在漫长的历史发展中，不同地理区域中的闽南文化也产生了差异性。而近年来，关于文化区域的理论研究和实证研究，在我国越来越受到重视，并产生了不少重要的研究成果。文化区域理论中关于自然环境与文化区域、行政区域与文化区域、经济类型与文化区域、移民与文化区域等研究，以及关于文化区的分类、文化中心与边界分合、文化区域的等级体系及其配置特征、文化的层面与空间系统等理论，对于闽南学研究非常重要。应充分应用文化区域学这些宝贵的研究成果，来提升闽南学研究的水平，并据此对闽南文化区域做出科学的界定，对文化区域内不同地域的文化差异做出科学的分析。

10. 应用研究

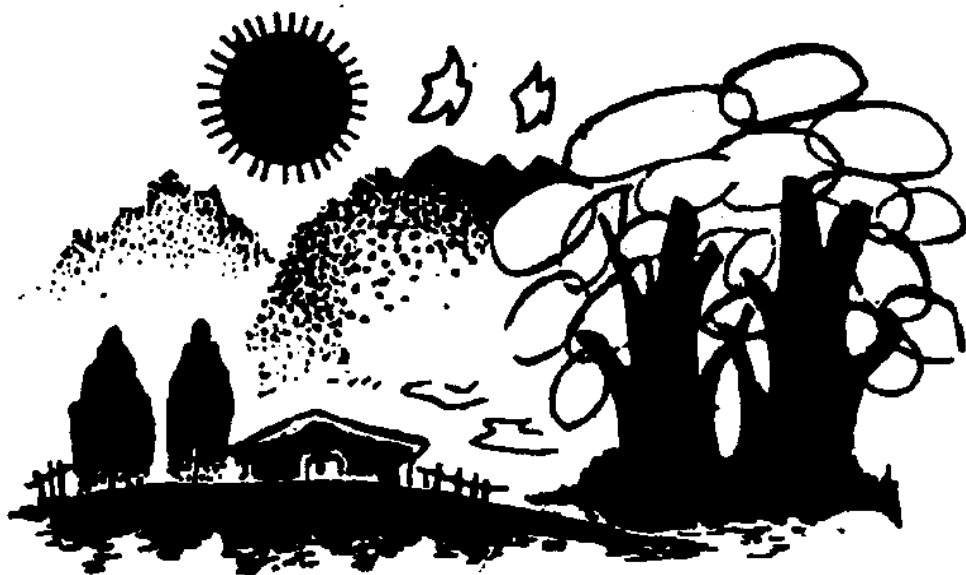
闽南文化不仅要传承，更要创造性转化和创新性发展。保护、研究、传承、建设、创新、交流、宣传普及，七个环节环环相扣，缺一不可。理论研究不能关在象牙塔，必须关注、回答现实生活提出的问题。只有把闽南文化研究紧紧地联系着社会发展的脉搏，才能使文化和社会经济发展相辅相成。特别是面对海峡的波涛和人为的阻隔，闽南文化如何发挥维系两岸闽南人重要精神纽带的作用，是摆在我们面前所有闽南人共同的课题。

11. 未来学研究

在经济全球化的背景下，中华文化、闽南文化还能不能和怎样才能继续创新发展，这既是一个

现实问题，又是一个理论问题。

文化是通过两种不同的方式来发展的：一是“趋同”，一是“变异”。“趋同”是一种纵向发展，也就是趋于共同的方向。“变异”是一种横向的开拓，一般有三方面的导向，即融会外来文化，边缘文化的中心化，与原来互不相干的其他学科杂交。“趋同”和“变异”两种方式均衡运用，互相作用，文化才能得以巩固发展。闽南文化的发展同样离不开“趋同”与“变异”，如何大胆而又谨慎地运用“趋同”与“变异”开创出新的局面，需进一步研究和实践。



福安城东旧事考

蓝炯熹

(福建省文史馆, 福建 福州 350001)

摘要:以福安城东地理空间为书写对象,讲述城东为主的故事,包括福安的建城、城东的鹤山、若干知县在城门的仪式性出入,以及探索福安的“城邑精神”。

关键词:福安;建城;鹤山

瑞士经济史学家保罗的·贝洛赫(Paul Bairoch)在他的专著《城市与经济发展》开篇意味深长地写道:“这世界上没有什么事情比城市的兴起更令人着迷了……没有城市,人类的文明就无从谈起。”北大年轻才俊徐远读到这里,感慨万分,他说:“这句话看似绝对,其实并不为过。人类文明中最精彩的故事,大多是在城市里写成的,包括彻底改变人类命运的工业革命。工业革命的重要性无需赘述,没有工业革命就没有经济增长,更没有我们今天的物质文明。人们心驰神往的文学、艺术、建筑,以及津津乐道的宫斗和战争,也都在城市酝酿或者发生。”^①福安建城迄今已有 832 年的历史,于是,笔者试图以福安老城作为参照系,说说这里发生的迷人故事。遂以福安老城“东门头”的地块为圆心,将四周的半径作稍微延伸,包括明万历本《福安县志·图经》中的“宾贤境”“东门境”等地界,谈谈这里的时空与人文,历史与当下,风物与世事。或浓墨重彩,或低吟浅唱,刻画这里的日月星辰,再现这里的山水城池,描摹这里的悲欢离合,绘制这里的沧海桑田。

一、福安城邑之设

唐宋以降相当长的历史时段里,穆阳流域的经济文化对福安文明进程起着主导性作用。穆阳流域有两个代表性的商贸集散地:富溪津市(又名“石矶津市”^②),穆洋市^③(宋代称为“缪洋”^④)。从福安商品经济的发展史看,这两处都是福安商品经济的滥觞与主流。耐人寻味的是,当初福安县治选址时,没有选用穆阳流域,而是划定了名不见经传的“韩阳坂”。

韩阳,亦称“韩阳坂”。《三山志》成书于南宋淳熙九年(1182),其所载之长溪县西北部永乐乡六里的主要村落中,不见其名,在相关地理位置仅有“湖边村”。^⑤63 年之后,即淳祐五年(1245),

作者简介:蓝炯熹,男,福建省文史研究馆馆员,曾供职于福建省民族研究所、福建省宗教研究所。

① 徐远:《人·地·城》,北京:北京大学出版社,2016年,第3页。

② 明万历本《福安县志》云:“富溪津市,在二十二都廉村,旧名石矶津。鱼盐之货丛集,贩运本县,上通建宁。旧设巡栏,今设官牙,以平贸易。”

③ 明嘉靖本《福宁州志》云:“穆洋市,在十八都,人才颇盛,鬻盐者发迹于此。”明万历本《福安县志》云“穆洋市,在十八都。盐货从富溪津过者,居积于此。盖廉溪之上游,亦泰顺、寿宁、政和、松溪、浦城之喉舌也。”

④ 清乾隆本的溪潭城山村《兰陵缪氏宗谱》载:溪南缪洋缪姓族人“至于今士仕于朝,农畊于野,工营于艺,商贸于世,世居望重,尽一乡田园,纪见一统,时人动称‘缪家洋’‘缪家园’。又谓钦德曰‘缪洋’。俗以‘穆洋’其名,自此始也。”

⑤ 在归化东里有“察洋、湖边”两村。见《三山志》卷二《地理类二》。

福安设县,首任县令郑黼在韩阳坂“西乡尉衙”,即一个地域守军的地面上建起了县衙^①,这里位于“宸山凤顶之下”^②。并以此为中心,延展福安(韩阳)城邑。其形胜“左鹤山,右龟嶠(龟湖山),三台、天马控其前,铜冠、宸峰(宸山)卫其后。”^③诸峰围拱的小盆地“韩阳坂”,便是福安的城邑署衙之设。自此,福安格局是“城中有山,山中是城”。韩阳因福安而彰显名声,福安因韩阳而落实版图。二者相辅相成,互为称谓。明万历本《福安县志》载:“县名福安……宸山,县形如负宸。韩阳,旧名。”^④以故,福安城又称“韩(阳)城”,亦可称“宸(山)中”。

青山仁厚,绿水睿智,县治之设,离不开充满生命灵动的江水的参与。韩阳坂东西两侧的富春溪、秦溪二水,分别自北、东向南蜿蜒而行,汇流于溪口。在山城的风水形胜中,溪口便是城邑之“水口”。明代著名的中医药学家、风水学家缪希雍云:“夫水口者,一方众水总出处也。”^⑤风水学家将水之入口称为“天门”,出口名曰“地户”。风水堪舆中,一致的观点是尤重“地户”。“地户”关涉地方的财气、人气、风气、运气的合理运行。

在物的流动上,农村与城市是有区别的:农村是“作坊”,重于生产;城市是“容器”,重于储备。农村延续过去,城市考量未来。因为,城乡人口的多寡、比重、分工、角色是不同的。为了人口的生存与发展,城市不能享乐当下,坐吃山空,要积极储备与谋划未来。于是,每一个城市都必备一条以上输送货物的道路,不管是水路还是陆路,因为城乡之间物的交换与流动,在相当长的时间里所凭依的畜力与人力顶不上水力,故当年水路往往优于陆路。“春”“秦”二水,为城市的储存与运输提供了源源不断的交通便利。这大概是韩阳之设的动因之一。

宋淳祐五年之后,韩阳坂的山川形胜渐显了地理优势。“春”“秦”二水环抱的韩阳山城,使我们想起了远在公元前3000多年的古希腊“美索不达米亚”,充满诗意的“美索不达米亚”意为“两条河流之间的地方”。“美索不达米亚”的时间、空间、文明的成就与影响力远远超乎“韩阳坂”,在“美索不达米亚”土地上孕育了很多民族和文明,比如苏美尔人、巴比伦人、阿卡德人、亚述人等等。不过,韩阳城迄今虽不到千年,仅仅接纳了来自中原的汉人、武陵的畲人、来自汀江的客家和闽江的疍家,但蕞尔小区的韩阳古城也诞生了独具一格、特色鲜明的福安地域文化。因此,将流经两溪的福安喻为闽东的“美索不达米亚”也并不为过。

福安设县伊始,最初的两任县令为韩阳城的软硬件建设奠定基础。来自福建武夷山下崇安县的郑黼,量地为乡,度地居民,注重韩阳城内外的乡里与坊间的区划、设置等。淳祐八年(1248),浙江婺州永康人林子勋继任县令。在他的政绩中,最值得称道的是,完善了县衙公署、学宫,开浚莲池,鼎建城隍庙,添筑真庆观,兴造玉春堂、宸峰亭、平远台等文化景观。随之,在历代县令的协力下,与县衙相关的各种机构,如谯楼、察院、布政分司、公馆、书院等接踵而设。韩阳城遂成为福安县经济、政治、文化中心。今县衙遗址有1通“戒碑”,上面阴刻十六字恭楷:“尔俸尔禄,民膏民脂。下民易虐,上天难欺。”“戒碑”系明正德十五年(1520)署县州判李长所立,当时曾建有“戒石亭”,此碑现存博物馆。

① 明万历本《福安县志》卷之二,《营缮志·署宇》。

② 明万历本《福安县志》卷二《营缮志·署宇》。

③ 明万历本《福安县志》卷一《舆地志·形胜》。

④ 明万历本《福安县志》卷一《舆地志·疆域》。

⑤ 缪希雍:《葬经翼·水口篇》。

韩阳城初置时，“惟筑土墙，立四门广袤各二里，周十余里”^①。土墙立的四门，东为“瑞应门”、西为“礼贤门”、南为“秦溪门”、北为“衣锦门”。这也是韩阳城的最初面积。明朝是福安筑城最为频繁的朝代。正统十三年（1448），人们商议筑砖城未果。至正德元年（1506），分巡道阮宾接受了乡人的建议，下达文书给福宁州同知施隆、县主簿李友等人，垒砖砌城，在原有4个城门的基础上增设了小西门，称“凝秀门”。此时，城内“周八百九十六丈”^②。嘉靖三十九年（1560）抗倭县令卢仲佃重修、加固城墙。“周八百丈有奇，高一丈五尺有奇，基广二丈五尺。”^③又增小北门，名“凤坡门”。万历九年（1581）洪水毁城，城圯三面。知县汪美修修筑城墙，“厚倍于城”。东门改为“就日门”，西门改为“安磐门”，小西门改为“立极门”。万历二十四年，改“立极门”为“止水门”。

据明万历本《福安县志》载，韩阳街巷包括城中八街，即“县前南街、学前南街、东街、西街、北街、后巷街、鹿斗街、湖边街”。八境，即“金山境、城南境、玉斗境、宾贤境、东门境、中华境、锦屏境、上杭境”。十铺，即“北隅铺、鹿斗铺、湖边铺、更楼铺、宾贤铺、东门铺、金山铺、锦屏铺、中华铺、城南铺”。^④历朝历代韩阳城街巷格局大致相近，一直延续至20世纪50年代。

南宋随着韩阳城的建设、发展，许多汉人家族陆续迁至城内。清光绪本《福安县志·氏族》载，在韩阳城之东的宗族有重金山吴姓、宸东刘姓、鹿斗宸东郭姓、宸西郭姓（并称“东西郭”），人们合称东门“吴、刘、郭”。他们群居的地方又称“三姓路”。今存韩阳古城东门内的宗族祠堂有刘氏宗祠。

自1950年始，特别是21世纪之后，城镇化的大力推进，韩阳已充满现代气息，商场、酒店、高层居民楼林立，昔日韩阳城的踪迹已然很难追寻，尚保留一定古味的街巷名字与古香古色的宗族、宗教、民居等建筑遗存。

二、城东鹤山

位于城东的鹤山是韩阳城边最高的山峦，人们谈论韩阳古城的形胜时，往往将鹤山与龟湖山两山对举，即有“左鹤山，右龟峤”的说法。当年，鹤山的山岚水雾与龟湖山的湖光山色构成了“韩阳十景”的两幅图画，即“鹤岫朝烟”与“龟湖夕照”。

明代是最热衷于构筑韩阳城墙的年代，明嘉靖六年（1527），砖城重修，嘉靖三十七年为防倭警，倡议重修加固。次年四月初五，新城改筑，没有完工，倭寇临境大举围城。贼寇占据东门外鹤山等处制高点，以矢镞、铅铳密集狂射。三日后城陷，知县李尚德挂印从东门逃遁，其妻陈氏投江而死。城墙被攻破崩塌后，加上连绵阴雨，整座城墙几乎全被损毁。这就是福安建城史中的“己未之变”。十一月，知县卢仲佃从晋江县令位置紧急调往福安，他单车赴任，一路见到的是满目苍痍，蓬蒿没腰，呻吟声遍地，他泫然垂泪，久久不止。他认识到城墙的重要性，认为无城无民，己未之变的覆辙还会发生，加之他有晋江筑城的经验，且凿且筑，且筑且守，对容易攻破的工事进行了改进。其中之一是“避鹤山之宽而改者”，加高加固了远离鹤山的城池，乡民们日以继夜，忙于城防工事。嘉靖四十一年知县黎永清构屋城上，以避风雨。四十四年知县李有朋重修城池。

① 明万历本《福安县志》卷二《营缮志·城池》。

② 明万历本《福安县志》卷二《营缮志·城池》。

③ 清光绪本《福安县志》卷五《城池》。

④ 明万历本《福安县志》卷一《舆地志·街巷》。

万历九年(1581)七月初九日,洪水从西北涌入,淹没了城池,城圯三面,独存北隅与东城之半。这场福安有史以来特大的洪水,改变了知县汪美筑城的思路。龟湖山是韩阳城水路贯通的咽喉,其地位无可替代。自此,鹤山进入了他的视野,他议定裁划民地,东拓鹤山,将鹤山纳入了城内,形成了“龟鹤并峙”的局面。同时,将城门作了较大移动。

万历二十一年(1593)正月,知县陆以载认为鹤山山高地低,老百姓难以守城御敌。在比较防寇与防洪二者重要性时。他觉得守城御敌为上策,而围城防洪为次策,便起了“留龟放鹤”的念头。他按照当年知县卢仲佃的设计图纸,在发挥龟湖疏通流水作用的基础上,把东北郊城池按照旧路线衔接。至此,鹤山被摈于城外。万历三十年,知县金汝砺“拓城于外山之巔,由东城门至北仙亭,长一百九十六丈”^①。清代也有多次修建城池之工,而知县们都没有考量到鹤山之地理形势,是人力、财力有限,还是另有缘由,人们已经无法臆断。

因为山城地理形胜的特殊性,在福安韩阳修筑城池史中常有“留龟放鹤”或“龟鹤对峙”的两难抉择。由于“嘉靖己未”倭祸,“万历辛巳”水灾,人们为了城址之选与筑城之举已经折腾得筋疲力尽。但知县们认为筑城终究是护民之策,因此,一任接一任,毅然决然,边议边筑,屡毁屡建。其中扩城纳入鹤山,或者缩城摒弃鹤山,是围城决策者们举棋不定的烦恼。

鹤山故事的主人翁中有一个闻名遐迩的郭文周先生。郭文周(1512—1578),字景复,号东山,福安鹿斗(今莲池街)人。明嘉靖二十二年(1543)举人,二十三年进士。官授中书舍人、云南道御史、顺天府丞。两次巡按广东,硬直有风度,人称“铁面青天”。因劾赵文华,忤严嵩,致仕去。文周著有《东山文集》七卷,诗集两卷,《四库总目》及《台中奏议》《按粤封事》等。郭文周被革除官职,挂冠归田后,便在鹤山建“鹤山别墅”,过野鹤闲云的生活。明朝官员的俸禄并不高,况且郭文周还“犯了错”,他晚年在家乡虽然并不富裕,但仍然节衣缩食,心系桑梓,热衷公益。那时的“鹤山别墅”青松翠柏,四时葱茏,为韩阳佳胜。四邻乡贤都仰慕“鹤山别墅”主人的美名,均欣然前来,拜访郭公。这里时时高朋满座,谈笑风生,诗辞歌赋,海阔天空,“鹤山别墅”俨然成了名闻遐迩的文化沙龙。嘉靖年间,人们仰慕郭公人品文品,在鹤山之麓立了石坊,石坊三栋四柱,中间匾额雕刻“文献名宗,清时执法”八字。到了万历四十五年(1617)郭文周死后39年,他的学生陈万言将石坊移建于鹿斗街莲池边。当年郭文周中进士时,莲池水三天清澈可鉴,人们都十分惊异,所谓“清时执法”便是这个典故。清乾隆十九年(1753),石坊再度重修,由曾任四川郫县知县的乡贤李馨题写下碑文《重修东山公莲池石坊记》。

鹤山上还有一段感人的师生情谊,故事的主人公是郫县知县李馨与福安解元陈从潮。李馨(1673—1764),字少白,号莲舫,阳头人。自幼好学。清雍正元年(1723),应乡荐,授官四川郫县知县,为官耿直清廉,曾主纂《郫县县志》。他临终前嘱咐家人,在他墓碑上题上“诗人李莲舫之墓”,著《韩文翼》《莲舫诗文集》。陈从潮(1739—1818),字瀛士,号韩川,上杭人。乾隆四十五年(1780)乡试第一,获解元,乾隆四十九年(1784)主讲福安紫阳书院历30余年,主修乾隆本《福安县志》,有《韩川文集》《韩川诗集》行世。

乾隆二十五年春,青年陈从潮曾拜告老返乡的李馨为师。李馨“其学以践履笃实为本,辨义利,辟异端,笃于自信”,陈从潮深受影响,对恩师情深意笃,在其《韩川文集》中多次流露。乾隆二十九年正月李馨病故,陈从潮作《清故郫县知县李莲舫先生墓志铭》。

^① 光绪本《福安县志》卷九《城池》。

师生二人钟情山水，曾多次游历鹤山，他们对郭文周心怀景仰，也曾光顾鹤山别墅，虽然物是人非，但怀古之情依旧油然而生。他们互相唱和韩阳十景，其中包括咏叹十景之一的鹤山的“鹤岫朝烟”景观。师生两人各自抒写的韩阳十景诗，一同刊载在清光绪本《福安县志》。乾隆二十五年春，陈从潮从李馨游阅福宁山川。四年后，先生仙逝，学生感慨涕零，陈从潮作《挽李莲舫先生二首》，挽诗直书胸臆，情意真切。其中一首写道：“风谊师生感，门前幸执经。登堂一洒泪，回首四周星。奖借渐都讲，追随失典型。环溪山月白，忍过大玄亭。”

在建筑自然之城的同时，人们建筑起精神之城。在郭文周中进士过了26年，到了明万历元年（1573），鹤山建造了鹤山观。这时，郭公已闲赋在家。没有直接证据说明鹤山观的建设与郭文周有关系，但是不管怎样，对于韩阳城内的文化设施，郭公是不会不闻不问的。鹤山观初建之时，道门之地曾吸引着城内外大量的信众。每逢道场，更是热闹非凡。随着鹤山被纳入城内，给香客带来了更多的便利，白日黑夜求神问仙者，络绎不绝。福安县令王思任为鹤山道观题写“羽丹”二字。

“羽丹”二字暗喻鹤山为丹顶仙鹤栖息之地，丹顶仙鹤是吉祥、忠贞、长寿的象征。关于鹤山观的史迹典故，不甚了了，但是福安知县王思任为鹤山观题“羽丹”二字，算是惟一的弥足珍贵的历史记忆。与城内的真庆观一样，鹤山观属于“系帐观”，即官方登记的道观。可惜的是，没有资料记载驻鹤停云于鹤山观的住持的姓名。

万历年间，鹤山上还建有鹤山庵，庵内墙壁曾画一条巨龙，张牙舞爪、惟妙惟肖。万历九年九月，无风无雨城墙崩塌，随之，洪水淹没城池。这就是福安建城史中“水流福安”的“辛巳之灾”。乡人以为，与鹤山龙有关，是“龙飞蛇鼓舞”的谶语灵应。万历九年，县令汪美筑城于鹤山顶。万历二十一年，县令陆以载复改旧基，鹤山又被遗弃在城外。这一切是否与鹤山龙飞舞的谶语有关，明万历《福安县志》给出合理的论断：“盖亦废兴之数耳！”^①

到了明末，原来位于韩阳城南郊三都溪口边的东岳行祠改成了东岳观，无资料记载建祠的具体时间，也无资料说明是谁主持鼎建了鹤山观。鹤山上的鹤山观成为韩阳城内与真庆观、龟湖寺齐名的三大宗教建筑。在整个福安县域内，佛寺、僧人的数量远在于道观、道士之上。而就韩阳城内而言，其道观的影响力并不输给佛寺。由于鹤山观建于明代，因此，这个道教建筑物随着筑城者的不同选址时而归于韩阳城，时而又离于韩阳城，这给进香者带来了诸多不便，离于韩阳城其香火就一直不旺。清光绪本《福安县志》中记载韩阳城内的道观仅有真庆观与东岳观。鹤山观的消失是因风水变更而引发的颓势，还是另有缘由，鹤山与鹤山观留下了不少谜团。明清两代兵燹动乱，鹤山观就消弭在历史长河中，到了20世纪50年代，当年受韩阳城父老乡亲膜拜顶礼的著名官观在凄厉寒风中仅留下了一处令人伤感的废墟。

自20世纪80年代末开始，韩阳城镇化建设迈开了大步伐，当年的韩阳十景，已经被新十景、新二十景所替代。龟湖山、天马山、鹤山等青峰碧峦正陆续恢复起宗教文化景观，鹤山顶上尘封多年的鹤山观历史遗迹重现仙姿。鹤山观整个建筑群均坐东向西，面对着仙岫山。山顶上是大罗宝殿，殿前有香炉，左右有经炉。殿内主祀三清教主，即道教诸天界中最高者元始天尊、灵宝天尊、道德天尊的合称。还供奉祀三官，即天官、地官和水官合称。三官大帝是早期道教尊奉的三位天神。上古时期，人们祭天、祭地和祭水礼仪中就有该神灵存在。左边神龛供奉斗母元君，右边神龛供奉圆通自在天尊观音大士。大殿内楹联两副，由福州著名书法家朱棠溪书写。后副楹联是：“无上天尊

^① 明万历本《福安县志》卷之九《杂纪志》。

乃乾坤主宰，混元一炁为道化根源。”前副楹联是：“泯色象于清虚，道非常道；立天地之化育，名无可名。”

大罗宝殿顺石梯而下是玉皇殿、斗母殿、缪仙殿三殿并列。中为玉皇殿，殿内中间祀玉皇大帝，左右配祀太白金星与御前元帅。大殿前有两副楹联，均出自中国道教协会会长兼中国道教学院院长玉溪道人闵智亭之手。其一联句是“统御诸天，位尊而上极无上；恩覃三界，道妙而玄之又玄”。另一者为“七宝林中，妙行真人谈妙典；五明宫内，洞玄仙子演仙经”。大殿内有北京书法家、全国卫生书画协会副主席陈翰彬书写的楹联：“道极贵，德极尊，巍巍万天圣主；教至广，法至大，荡荡诸仙神恩。”也有北京市著名书法家、书法教育家、书法理论家袁其微书写的楹联：“玉相庄严，统御诸天，大道无名三界仰；皇恩浩荡，权衡宇宙，群生有赖万灵宗。”

玉皇殿北面为斗母殿，正座神龛中有斗母元君，左右伴金童玉女。正座左右神龛有五位财神，包括一位福禄财神与二位文财神与二位武财神，另有月老仙翁。大殿两侧为六十甲子本命元辰。斗母殿造价昂贵，整个仙殿由进口实木构架而成，内69尊神仙均为新疆玉雕成，玉仙圣像造型各异，洁白通透，雍容华贵。因为殿内供奉财神、月老与六十元辰等神仙，直接关涉财运、姻缘与命运，斗母殿遂成为鹤山观中人们最热衷、常膜拜之处。每逢三月初三，群仙聚会，斗母殿更是热闹异常。在道士们的斋醮科仪之中，有送财船仪式，即在殿外的空旷地里，将盛满金元宝的纸制财船朝向北方，用火焚化，送达神霄玉府、梵炁瑶宫。

玉皇殿南面为缪仙宝殿，殿中祀缪仙，缪仙主要是闽东特别是福安、寿宁两县信众供奉的道教俗神。殿内还祭祀南极仙翁、北极星君、文昌帝君、东岳大帝，以及福德正神与叶大元帅等神灵。缪仙宝殿内外共四副楹联，殿内楹联是“玉籍回春，挽甲庚于天上；金房衍历，增岁纪于人间”“应念垂慈，布仁风于碧落；随机赴感，流清雨于青宫”。殿门楹联是“忠孝成神，共仰星辰钟将相；文章司命，原凭德行重科名”“白鹤归来，崖畔千年银杏；绿云深处，韩城十景名山”。

三殿之间，立两通石碑，碑身一面记载施主功德，另一面镌刻着墨名（陈翰彬）题写的“德育群生”与袁其微题写的“道冠古今”字样。

缪仙宝殿而下是将爷庙，即福安城乡习见的庙宇，供奉城隍神系之黑白无常鬼的庙宇，庙内正中是黑白无常面目怪诞滑稽的坐像，左右是其软身像，以备游神之需。黑白无常，位卑权重，是演绎因果报应的预言家，是徜徉于阴阳两界的执法者。庙内外共4副楹联，殿内楹联是：“为善必昌，为善不昌，祖宗余殃，殃尽必昌；为恶必灭，为恶不灭，祖宗余德，德尽必灭”“阳世奸雄，伤天害理皆由你；阴曹地府，古往今来放过谁”。殿门楹联是：“今生富贵前生定，后世荣华此世修”“善来此地心不愧，恶过吾门胆自寒”。楹联言简意赅，通俗易懂，是告诫芸芸众生的道德箴言与警世寓言。将爷庙始建于1982年，是新鹤山观最早的庙宇，原在鹤山顶上。1989年移至今所。在十方大德信善的襄助下，鹤山观正按照整体规划布局，不断扩展完善。

鹤山观是一个全真道龙门派的焚修道场，道众们平时研读教典，疏通教理，又设斋醮科仪，依科演教。驻观道士们每日早晚坛功课是鹤山观最基本的法事，此举为了修真养性，祈祷吉祥，整饬道风，坚定道心。鹤山观的斋醮科仪，与一般的道观相类，即斋醮科仪包括阳事与阴事，也即有清醮与幽醮之分。但是鹤山观还是以清醮科仪为主，主要有正月初五迎财神，正月初九玉皇大帝诞辰道场，二月初三文昌帝君庆贺道场，三月初三供祭诸天，四月顺星道场、祝星科仪，六月初一缪仙翁得道、八月初一缪仙诞辰道场，九月九日斗母诞辰斋醮，还有正月十五日与八月十五日的黑白无常谢范大爷诞生

日祭供等等。其中，最为热闹的是三月初三供天清醮，道教认为天有三十六重，供天即供奉三十六诸天，三十六重为大罗天，这里的宫殿为大罗宫，意为最高的仙宫。因此，供天清醮在大罗宝殿举行，此时信众云集。缪仙翁诞辰道场，是闽东独有的清醮科仪，也吸引着闽东诸县的信众。至于谢范二位大人的斋醮科仪，是介乎于阴阳之间的法事，俗话说“十里不同道”，即指不同县邑就可能有不同的道门祭祀风俗。福安信众对谢范二爷有着特殊的心理和别出心裁的斋醮仪式。

三、知县出城入城考

《礼记·礼运》曰：“城郭沟池以为固。”在古代农耕社会，城池的规制与功能显而易见，城池是行政区划的固化形式，是冷兵器交锋的防御工事，是商品交易的稳定场所，是文化艺术的产销之地，是规避风浪的“船坞港湾”，既包含着“城”与“人”的互动，又包含着“城”与“年”的合辙，一座城邑维系着一方居民的生活起居，一座城邑是一个地方经济、文化、政治的容器。几度经历废墟与重构，福安古城来之不易，在地方志书上，读取知县富有仪式感的出城与进城瞬间，以及他们在特定的场景中留下的身影与心态，有助于加深对城邑的理解。

第一个场景：在元代。元代初年福建兵祸不断，流毒千里，废圃荒墟，民不聊生，人口锐减。元取中原后，诸王以内地分邑，如汉唐食邑之制。蒙元重兵长驱直入福建，蒙古宗王国戚也在福建分邑，其中营王忽哥赤^①分地为福州路福安县。^②“元升长溪县为福宁州”，福宁州设达鲁花赤，掌控要务，即“监州兼劝农事”。^③元代县署机构为“置达鲁花赤一员（中县省），县尹一员、县丞、主簿、县尉、教谕、训导各一人（县丞中县省）。”^④福安“中县”不设达鲁花赤、县丞。元末，福安政令松弛，又起动乱，明万历本《福安县志》载，县尹张师道于至正十九年（1359）到任，“时适寇乱，邑裂二社”^⑤，详情是至正十六年“大安、安宁二社纠兵夹攻县治，及大梅、溪柄、赛村、苏洋等处。十九年，贼傅贵卿、李辛三等寇邑，至白沙、水田，大掠。自是，凶党日炽”。贼寇横行，民不聊生。张令愤然题写：“瓜分强社，草满空城。”^⑥后黯然弃官，离城而去。自此之后，福安地方志中不载元代到任的县尹。

第二个场景：在明朝。嘉靖三十八年（1569）春，“己未之变”，倭寇犯境。知县李尚德一人独守东城，其余诸门亦作部署。官无备员，民力有限，加之硕鼠作祟，“始由吏盗库硝以矾代盘，故两日而城陷”^⑦。李令“带印出东门遁，其妻陈氏投东河死，李后以印存就吏充戍”。以上二令均是非常时期的非常之举，上峰的追责难免，最可怜可悲的还是那无依无靠的山城居民。

第三个场景：明嘉靖三十八年十一月，晋江令卢仲佃调任福安。卢仲佃拒绝随从，单车进城，他见到的是“疮痍满目，蓬蒿没腰，呻吟吁号之声，接乎远迩”。卢侯“为之泫然坠泪者久之”^⑧。他万分感叹，发动百姓重新筑城。修建的速度很快，“昼趣宵巡，日率四五周。且凿且筑，且筑且守”。到了翌年四月，城甫迄工。三月清明，县城厉坛和各都三十二所乡厉坛，都举行了别开生面的祭祀活动。厉坛是祭无祀鬼神的坛，悼念死于倭乱的父老乡亲。县令卢仲佃主持了县城的坛祭，

① 《元史·仁宗纪》作“也先帖木儿”。

② 朱维干：《福建史稿》（上），福州，福建教育出版社，1985年，第400-401页。

③ 乾隆本《福宁府志》卷十五《秩官志》。

④ 张景祁：《福安县志》卷十六《职官》，光绪十年（1884年）。

⑤ 明万历本《福安县志》卷四《历官志》。清光绪本《福安县志》卷十六《职官》。

⑥ 明万历本《福安县志》卷四《历官志》。清光绪本《福安县志》卷十六《职官》。

⑦ 明万历本《福安县志》卷九《杂纪志》。

⑧ 清光绪本《福安县志》卷五《城池》。

此时,城隍庙已被毁弃,无法迎请城隍爷,仅在厉坛上设立城隍神位。各乡的坛祭由里长操持,各地土地、土主等众神灵也忙于祭事。城乡各地的道士们是参与祭祀的主角之一。这次坛祭,既是寄托哀思,又是战前动员。到了四月初五,城池刚刚竣工,倭寇又来犯境。老百姓恐惧往事,人心浮动,无法平息。卢县令站在城头动员,父子上阵,并调兵遣将,有效御敌,城保民救,人心遂定。乡人为了纪念卢县令,便在莲池边建了卢怀莘(即卢仲佃)公生祠。卢公离任,友人送其诗云:“我昔送君官福安,福安今日我为官。直须长守萧何画,不特虚弹贡禹冠。陶冶春留千嶂雨,冰壶夜贮一堂寒。过生祠下时翘首,芳躅依然欲步难。”^①

第四个场景:据明万历本《福安县志》记载,万历八年(1580)知县徐廷兰“赴任入城之时,衙后城忽崩十丈余,盖水灾之兆也”^②。紧接着,翌年“辛巳之灾”便降临福安百姓,巨大的洪峰席卷了山城。至今民间还流传俚语“万历年间,水流福安,剩下上杭与湖山”。这是福安古城永远的痛。

第五场景:明万历三十八年,江西广昌人毛万汇任福安知县。毛公到任时,福安正连年水祸饥荒,百里凋敝。他把上任入城的所见所闻刻画在其专著《蕉园佚笔》里:

一抵韩阳,异乎吾所闻。夫马不名,一人吏农仅迎郭外。皂快垢衣空拳,皂盖执事皆乌有先生。堂上二公座仅余四壁,衙内破床几张,破桌几架……尤奇者水火频仍,城市村落触目萧条,雕疲既极,顽玩日甚。仓稻八千,而亏折六千有奇,钱粮岁额九千,而库吏侵费三千有奇。寺租充饷仅七百耳,强半饱势豪私橐,积逋至一千七百有奇。前人废弛之后,整顿难骤……^③

清光绪本《福安县志》没有将毛公列为“名臣”,仅入《职官·知县》栏,所载极为简略,云:“毛万汇,广昌人,举人。万历三十八年任。修县志,有政绩。”所幸毛公故乡志书,即清康熙本《广昌县志》之“笃行传”中有他稍为详细的介绍:

毛万汇,字心如,举人。赋性孤介,慎交游,严取与,寡言辞。为诸生十余年,未尝私事入公门。仕福安令,以干敏称,廉于持己,方于事上。见客死者暴骨他乡,捐俸置官(棺)之。卒以清取忤,解绶垂橐,士民怜之,祀名宦。^④

毛公在任四年,性格孤傲,忠于职守,务实勤政,两袖清风,颇有政绩,却“以清取忤”,得罪世俗官场,“左迁王门无所”。他惟一能做的事是把自己执事福安的告示、禁令以及向上司提交的公文等汇集成册,署名《韩阳拙令》^⑤,并作为第四卷收入别集《庄生梦》^⑥中。

毛公甫一到任,百废待兴,决心施行一系列行政革新方案。先解决财政问题,刚接任交盘,便核查“钱粮重务”,清查库银、仓谷。“当查得册内开载条银五百八十四两三钱九分一厘,并无实银,又查吏连大获领各项钱粮,通共银二千八百四十一两九钱四分七厘,并无批收。”^⑦预备仓谷“仓吏陈继光等共亏谷六千零六十二石八斗三升”。毛公即发令追讨,“业经一年陆续追完解纳”并“已追完谷三千三百五石五斗九升四合”^⑧。还追究库吏拟罪招详。往年每岁钱粮多为逋负,毛公任上“逐年依限征完解给,通计带征完至十分以上,并无一毫稽迟”^⑨。“库吏旧归”皆“岁时馈遗日用供给”

① 明万历本《福安县志》卷二《营缮志·城池》。

② 明万历本《福安县志》卷九《杂纪志》。

③ 《庄生梦·蕉园佚笔》卷三《柬李玉立序友》。

④ 杜登春:《广昌县志》卷四《笃行》。

⑤ 第四节所引毛文均参见于《太姥山全志·韩阳拙令》,福州:福建人民出版社,2008年。

⑥ 现最早版本存书收为日本尊经阁文库。

⑦ 《太姥山全志·韩阳拙令》,福州:福建人民出版社,2008年,第28-29页。

⑧ 《太姥山全志·韩阳拙令》,福州:福建人民出版社,2008年,第29页。

⑨ 《太姥山全志·韩阳拙令》,福州:福建人民出版社,2008年,第32页。

造成“赔累倾家，人惮承役”，毛公莅任，“尽行屏绝”，“自是官帑无侵费之累，而吏役不致遁逃”。^①在赋役黄册问题上，“惟是户口之登耗。苗米之虚实，皆出入于书算之手。舞文一朝，流毒十载，皆由点殷户不谙事体所致”^②，造成“放富差贫，民不聊生”。毛公采取措施：“今本县奉州票文，定于某月某日，唤集通县坊里人等当堂面审。”查清书算行为，严格书算人选，设法照粮米均匀贴役。“公报习惯书算总各一人，略谙书算每都一人，其工资饭食及草、正二册驳问纸价，罚贖银两，除照例优免外，俱依丁粮逐一均派。惟飞洒、诡寄、作奸犯科者，本役自应承担，不在数内。”“尔坊里人等务秉至公，不相假借，毋得偏全殷实，致滋重累；亦无得沿门需索，穷乡下户无所控诉。”^③

按照循习，县官上任时坊里送礼，出入时亦备供应。毛公到任后尽行摒绝，毫无取扰，作“禁坊里科敛”。他认为：“坊里之设，原以催办钱粮，了公家之事。岂其腹百姓之膏脂，以纵一人之供求。况家火原有额编，而日用自有俸禄，舍此而求多于民，亦独何心？”毛公莅任以来，“凡床凳椅桌，下至草荐瓦缶之属，俱衙内印封纹银，照民价平买。”“如有包揽棍徒指称官府名色索骗者，许被害之人首告。以凭重究，决不轻贷。”^④针对钱粮征收的弊端，规范吏书皂快行为，制定易知小单，即每人户发给一张，凡丁米粮差应纳若干，逐一详载。俱令纳户，自行投柜，以杜包揽之弊。^⑤对皂快发给腰牌，“以杜白役扰民之弊”。按照《军政条例》，卫所勾取军丁之际，不许擅行勾摄骚扰军户。

毛公关注民生，治理商贸。首先是禁革银匠“扞铅换铜”之弊。他上任交盘库藏时，查出“易谷价银六百壹拾余两，并无分毫足色，悉皆扞铅换铜八成、九成，低假零碎，不可穷诘”。毛公认为：“目击心骇，深为可恨。夫官帑钱粮，犹且秽杂之甚，况民间交易，其害又可胜言？在行商坐贾，尚能验银估值，亦且具呈，极陈祸害。彼夫穷乡细民，肩挑小货，误接入手，以致衣食无措者有之，但有口不能自陈耳。”于是，“随经给示，严行禁革”，勒令：“四隅及大小村落去处，所有银匠，俱限各具花名呈递，以便编立字号，发铸火印。凡来倾煎者，不论在官在民，壹钱壹两俱要足色印记。每月朔望，银匠赴县查比。其土民铺户人等，原存低假银两，俱要倾煎足色，不得籍口，以致阻扰。”自禁革以后，“敢有故违者，定将行使之人并银匠，一并枷责，决不轻贷”。^⑥

其次，禁革米商换糠谷之弊。他在《较斗秤》篇章中云：“第银色低慳，米谷夹杂，互相欺诈久矣！本县痛禁低假糠谷，已经颁示晓谕。今银色已足，糠谷既汰，则斗秤亦宜相准。为此，通限赴县较定，俱用火烙印记，不许仍前大小轻重不等。如违，定行重治。”^⑦

他规定县官买办货物之际，不以官价抑价，悉照民间时价。“敢有积役将低慳扞换，并指官价賒取者，许被骗之人及时赴县禀究，以凭重治。”^⑧治理富溪津商税时，仅“止于贩海鱼鲜耳”不得如前，时有细民交易麻苧麻、糖、蓝靛之际，尽课税之。“官利其纤悉之朱，价以给帖，奸民遂执官府之帖以横征，致穷乡佃民无所控诉。”“示仰各都图大小人等知悉：凡民间苧麻、糖、靛等货，

①《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第31页。

②《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第9页。

③《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第6页。

④《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第9页。

⑤《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第22页。

⑥《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第4页。

⑦《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第5页。

⑧《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第6页。

悉听自相贸易，敢有势要土豪及奸棍人等，指称先年官贴，把持行市，欺骗财物者，许被害之人即时首告，以凭重治。”^①

毛公还对年久失修的公共设施重新修葺，福安山川坛、社稷坛分布于韩城南北，均在水毁于万历年间。^②毛公认为：“南北两坛，山川社稷，祀莫重焉。本县到任，仅存荒址。查系远年颓圯，以致栖神无所，民将安依？”便“随捐俸十一两，本县公费银十两，鸠工重建，不动官帑，不费民缗，今二坛幸告成矣！”^③鸠工修建山川、社稷二坛，令士民掌管经费，修桥补路，对水毁公共建筑物维修加固。^④捐输官俸，设立义冢，为贫而不能葬者。修建轻监，监禁轻囚。发布公告，禁止薄习恶俗，禁止火葬、溺女婴、私自宰杀耕牛。禁约图赖，有假捏人命案件，意图诈骗者，严加惩治。严禁棍徒夜聚明散，摊场赌博。

振兴文邦，致力教化。奉两院明文纂修志书，“不动官帑，捐自理赎银三十两，以供纂集刊刻之费，不三月而修完”^⑤。朔望奉行乡约，随撰《劝世俚言》刊布，训谕乡民。每月初二、十六，作文三篇，知县亲出题目，在县学面试生员，课文批评。^⑥

在《韩阳拙令》所收的行政公文中，着墨最浓、颇引人注目的是有关寺田问题的内容。明朝政令云：拥有寺田的寺僧与民户一体完纳税粮，当里甲役，只免除杂差。成化年间徭差、兵饷与民田丁，通融编派。到了嘉靖中期，由于倭寇猖獗，军需激增。嘉靖四十三年（1564），朝廷议定，将寺田俱以十分为率，内取六分入官，抽租充饷，四分给僧焚修。其入官田租银二钱内，将一钱二分充饷，八分粮差。此即为闻名于我国佛教史的“寺田四六之法”。

总之，毛公在福安的任职期间，以爱江山社稷之心，公平严肃，恪守法度，“廉于持己，方于事上”，可谓官场楷模。回忆福安之行，他无比欣慰地说：“四载芟树，何妨稍缓须臾，以慰山灵；卧轘父老，尚当暂与俯仰，以谢旧赤。”^⑦其间，上司评判毛公政绩的溢美之词，跃然纸上，其云：“廉隅昼静，听断风行。蠹不积于六曹，仁已达乎四境。”“焦劳以勤抚恤，刻励而振颓弛。庭扫尘污，人游化国。”“守贞茹檠，才捷运斤。三年循政有成，百里芳声蔚起。”“百计终朝保赤，寸衷静夜盟册。万姓倾心，群奸匿迹。”^⑧上司屡次举保他，但令人始料未及的是吏部突然解除他的职务，命其调迁荆州王府审理正。虽然较之县令的七品官衔，算是升迁为正六品，但是王府审理正却是个闲职。可从《韩阳拙令》书后附录《左迁后各上司手札》看到其上司对这次人事变动的异议。如抚台袁一骥深感意外地写道：“日得门下左移之报，殊为愕然，地方失一良牧，大非倚玉初意，顷接手教，更度越寻常一等矣。”^⑨刺史殷之辂不解而无奈地写道：“忽接邸报，令人惊骇，昧所自来。往者，铨曹黜陟，皆外而内，是非犹不甚相远。今两台无不知门下贤者，而突有兹转，是别有线索，非两台所能主张也，不人人自危乎？此可为时事一太息也！”推官萧基更是愤慨不平，言辞激烈：“州中据闻奇报，疑而未信。后吕道扎至，亦用惊怪之词，如知意外变态，无如此之奇甚。两院二司之权安在哉？剡誉喧腾，而内曹突出，线索从何自来？真是白日无光……人心未死，口碑

①《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第6-7页。

②明万历本《福安县志》卷二《营缮志》。

③《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第29页。

④《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第31页。

⑤《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第32页。

⑥《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第30页。

⑦《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第34页。

⑧《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第28页。

⑨《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第33页。

载道，时时有毛，福安在也！特恨沉昏世界，为善者惧，堪为世道痛耳……”^①毛万汇回信萧基说：“某奉职无状，致辱左迁，此自世法中习见习闻事，不足深讶。第上司方委心相信，而部中忽出线索，不能不令当官者叹风波叵测耳。”^②遂主动辞官，索然返乡，一方循令，无声谢幕。韩阳城的知县政令所遗极少，《韩阳拙令》文稿弥足珍贵。

有清一代，地方志书并未记载知县进出城门的故事，但清代时福安第一任知县郭之秀值得关注，他是盛京沈阳人，顺治二年（1645）到任。南明兵部尚书兼东阁大学士刘中藻，福安人氏，他以“反清复明”纠军数万，转战于闽浙两省。于监国鲁三年（顺治五年，1648年）兵败退守福安。其间，刘公遇上了忠于职守的福安县令郭之秀，双方对峙，血雨腥风，郭令为流矢所伤，死于韩阳之东。清兵开始反扑，总督陈锦率兵10万，围困福安城达4月之久。监国鲁四年夏四月，清兵克福安，刘中藻衣冠坐堂上，为文自祭，服金屑死。明末清初，福安古城的故事惊心动魄，壮怀激烈。刘中藻、郭之秀各为其主，各司其责，各行其事，各褒其行，地方志编撰者秉笔直书，为他们的行状，记下了恰如其分的一笔。

1938年3月，深受国民政府省长陈仪赏识的高诚学调任福安县长。据海峡文艺出版社出版的《民国县长高诚学》一书记载：他上任伊始，一改历任官员走南门上任的习俗，而在一个春雨绵绵的早晨，改从东门进入韩阳，象征着福安山城犹如旭日东升，蒸蒸日上。他力行“社会改革”，提倡“移风易俗”，致力于发展福安经济、文化、社会。在他的一系列改革措施中，包括大胆而绝然地拆除了屹立于韩阳坂近700年的古城墙。从此，韩阳城减少束缚，四通八达。由于国民党派系斗争，高诚学经营福安5年之后，刘建绪任省长，刘亲临福安，下令逮捕高诚学并立了不少罪行，处决了高诚学。刘建绪一行人中，胡邦宪被委任为福安县长，接替高诚学。

四、“是邹是鲁，非邹非鲁”之辨

一座城市发展的永恒魅力、生命力与原动力源于千百年来积淀而成的文化传统，以及以此提炼出的“城邑精神”。“城邑精神”是城市的灵魂，是城邑居民千百年来生活实践的精神结晶。

明万历县令毛万汇对福安文化传统的概括，发人深省。他在《韩阳拙令·跋》中，一腔热血，慷慨唏嘘，文曰：

韩阳令者，天下拙人也。文不对金华，武不磨墨盾，鼻弃而为令。令在山陬海澨之间，是邹是鲁，非邹非鲁。而今拙于用爱，爱吾鼎，爱吾子，爱吾国家之法。折腰四载，左迁王门无所。短长之效，已可概见。今甚愧吾拙也，今亦不敢藏吾拙也。笔而纪之，以公诸三代之民之口。斯世也，斯民也，共诧天下有如此拙人。令且笑曰：“毕竟是梦中扮戏，醒眼现场”。

毛公感慨于世道无情，钟情于庄生梦蝶，自我调侃解嘲，以为四载县令生涯，无非“梦中扮戏，醒眼现场”。极力申明自己是“天下拙人”，当了四载拙令。在自谦之词的字里行间，可知毛公任上“拙于用爱”，“爱吾鼎，爱吾子，爱吾国家之法”，“折腰四载”，“短长之效。可以概见”。在《韩阳拙令》的“夫子自道”中，人们既可体察明代福安社会之众生相，又可领略福安循吏之克勤无怠，谨慎就业。文本中他对福安文化生态概括为“在山陬海澨之间，是邹是鲁，非邹非鲁。”

“邹鲁之区”是历代文人对福安的普遍赞誉，而毛公深入了一步，看得更为透彻深邃：“是邹是鲁，

^①《太姥山全志·韩阳拙令》，福州：福建人民出版社，2008年，第34页。

^②《庄生梦·蕉园佚笔》卷三《答萧如城司理》。

非邹非鲁”。他认为,福安的文化生态是一个君子与小人混杂、规矩与放荡交集、理性与感性同在的矛盾统一体。人们无法抉择、不能逃避、身不由己地生活在这个城邑的矛盾体之中。固然,文化传统是城邑精神的思想基础,但是城邑精神必须对文化传统有所扬弃,取其精华,弃其糟粕,在文化传统中提炼出积极向上的思想内核,成为城邑发展进步的主旋律与正气歌。

人类的生产分为三类:物质生产、精神生产与人自身的生产。城邑的诞生是由乡村逐步发展、提升的,在乡村演变为城邑的过程中,人类的分工会越来越明朗、精细,传统风习是“城邑精神”出现的基础条件。在农耕社会,社会分工的规律是,乡村是肌肉,城邑是大脑。乡村大量产出物质产品,而城邑却是精神产品的主要产地。城邑积累了更多的文化精英、文化设施、文化产业与文化产品,城邑精神往往代表了城乡所在区域的总体精神。在乡村的城镇化过程中,随着城邑的逐步实现,其文化传统在城邑得以复兴、发明、习得、凝固与传承,并发扬光大,随之,也相应的提炼出“城邑精神”。所以,城邑是精神生产的“作坊”,是文化传统的主要传播地,城邑自然而然出产“城邑精神”。

清代,从乾隆本到光绪本的《福安县志》都有前置的木版绘制山水图,在明万历本《福安县志》中称为“图经”,其中仅有的两幅村庄聚落图是《龟龄图》与《廉村图》。解读这两幅图可知:其一,龟龄村的文化地位高于廉村;其二,龟龄、廉村的地理位置,较之现在有很大的不同,即当时涵盖的地理范围比现在大得多。

《龟龄图》中标有“韦斋祠”与“龟龄书院”(龟龄寺),这两处都与大儒朱熹有关。“韦斋祠”纪念朱熹之父朱松,朱松(1097-1143),字乔年,号韦斋,婺源松岩里(今紫阳镇)人,儒林学者称为“韦斋先生”。他的理学思想影响朱熹的一生。政和八年(1118),朱松任建州政和县尉,由此举家徙闽。在朱松的诗集《韦斋集》中,有一首七绝,题《溪上》,云:“攀援云水试青鞋,待得轻阴漠漠开。同在海上孤绝处,溪边更复几回来。”诗后有附记:“辛亥(宋绍兴元年,1131年)岁,避寇寓长溪龟灵(龄)寺。壬子春,闻建寇未平,将携家之福州,度鸡屿洋,寓桐江,因有此句。”^①清光绪本《福安县志》载:“朱松,字乔年,号韦斋。婺源人。宦于闽,生子熹,因自婺源徙建阳,家焉。熹,绍兴间,松携之福安,寓龟龄寺。今有祠。”^②又载:“晦庵书院,即龟龄寺。宋绍兴中,文公随父韦斋寓此数月,因名。又为朱韦斋先生祠。今废。”^③幼年朱熹第一次随父来到福安,留宿于龟龄寺。后人缅怀朱松,建祠祭祀。因为朱熹父子的行迹,凸显了《龟龄图》的价值。乾隆本、光绪本的《龟龄图》略有不同,标明的村落还有林柄、福洋、南岸等。林柄至今还流传朱熹的传说。随着文化地位的凸显,龟龄村的经济地位也随之上升,乾隆本《福安县志》中没有出现的“龟龄市”,在清光绪本的《福安县志》中已赫然纸上。乾隆年间,福安城外的12个集市,到了光绪年间增至了17个集市。而在社口(界首)集市附近新增了龟龄市与坦洋市。文化之乡,商品之市,到了清末,行商货担,坐贾柜台,晚清的龟龄集市一派繁华。

《廉村图》指向了福安乡贤薛令之,图内有与薛令之相关的文物村落,如灵谷草堂(灵岩寺)、补阙祠墓等。梁克家《三山志》卷第二《地理志二》云:“永乐乡,(长溪)县西北二百里……西兴里,白沙、廉村、薛家坂(唐进士薛补缺令之所居。其孙芳杜,为人正直。既死,乡人为立祠,与令之同祠。立亭曰‘清风’。)”这个福建存世最早的地方志《三山志》,标明薛令之宅不在廉

① 朱松:《韦斋集》卷六。元至元三年(1337)刻本。

② [清]张景祁:《福安县志》卷二十五《流寓》,光绪十年(1884)。

③ [清]张景祁:《福安县志》卷九《学校(下)·书院(附)》,光绪十年(1884)。

村，而在薛家坂。薛家坂的确切地址至今已不得而知，但是明万历本《福安县志》提供一个线索，云：“今乾岑、党濂皆世裔。”^①从清代县志的《廉村图》搜索，包括城山、富溪津、高岑、罗家浦、廉岭、仙石等处。从薛令之幼年在灵谷草堂读书的方位看，薛家坂在城山附近的可能性很大。明嘉靖本《福宁州志》载：“城山，在二十一都，薛令之弃官居此。”^②清乾隆本《福安县志》云：“城山，《通志》：在县南二十都。唐薛令之之弃官隐此。黄巢之乱，乡人筑城于此避之。上有灵岩，岩下有金石印、钓鱼台、双剑水，东北有廉岭，五里有廉村，南有廉溪，皆由令之得名。”^③

总之，朱熹与薛令之在福安文人的心里占据绝对地位。而由于朱熹是儒学的代表性人物，其影响力更大，更深入人心。据福安、宁德地方志记载，晚年朱熹第二次来福安。南宋庆元年间（1195—1200）朱熹遭“伪学”之禁，避地闽东。^④福安寺院僧坊是朱子的主要驻足地，他到过龟龄寺、上东庵、洙溪庵，以及处于福安、宁德交界地的“半属宁德，半属福安”的龟山寺^⑤等。由于朱子论学于寺院，时人干脆将寺院称作书院，如龟龄寺称“晦翁书院”。清道光本《重纂福建通志》载：“龟龄寺……宋朱韦斋先生及朱子寓此，亦名晦翁书院。”^⑥民国本《甘棠堡琐志》载：“洙溪庵，离（甘棠）堡北门四里。宋朱子讲学于此。授徒杨复得成理学。庵废基址仍在。”^⑦清乾隆《甘棠太邱郡陈氏宗谱》载：“洙溪庵一座，系本家檀越，庵后山壹丈深，并左右围数坪，俱是庵内之业。”^⑧清乾隆本《福安县志》载：“上东庵，在二十八都……宋朱晦庵讲学于此，授徒杨复，得成理学。宋儒题有联云‘留衣韩伯人如玉，解带苏公价值金’之句。”^⑨清道光本《闽都记》载：“龟山寺，唐开成二年建。初，蔡、柳二师入闽，法曹杨郁、处士黄俞施山为寺，延师居此。示寂后，王审知建殿奉之。宋雍熙二年赐额。雍熙、成化间重建。更今名。寺与宋儒杨复故宅伊迩，朱子于精舍论学月余。”^⑩清乾隆本《宁德县志》载龟山寺后有“白云亭”。“宋朱晦庵诗：‘亭挹小南屏，遥联御经阁。四时发清兴，还尔林泉乐。’今亭废。”^⑪光绪本《福安县志》转引《闽书》云：“龟仙山在福安县治西，邑巨镇也。朱文公到此，乡民饭焉。文公赠之句‘水云深处神仙府，黍稻丰时富庶家’。”^⑫

从龟龄寺到上东庵，南宋时期的福安为朱子过化之地，催生了福安的文化繁荣。清乾隆本《福安县志》云：“学志：宸为朱子讲学之地，圣贤所过则化，故士多知读书求道。弦诵之声不独朱门也，即白屋绳枢，亦往往不绝。明县令孟充诗：‘醉踏甘棠桥上月，家家灯火夜攻书。’其风至今尤盛。”^⑬福安还出现了朱子高足，如杨复、黄幹、张咏等。

据清光绪本《福安县志》记载：

杨复，字志仁，号信斋，二十八都人，居大留。受业朱子之门，与黄幹、刘子渊、陈日湖友善。真德秀帅闽，创贵德堂于郡学以处之，学者称为“信斋先生”。著《祭礼》十四卷，《礼

① 陆以载：《福安县志》卷九《杂纪志》。

② 嘉靖本《福安县志》卷二《山川》。

③ 乾隆本《福安县志》卷五《山川志》。

④ 乾隆本《古田县志》卷《寓贤》载：“朱熹……庆元间，韩侂胄禁伪学，迁寓古田。”

⑤ 崇祯本《福安县志》云：“龟山寺，半属宁德。”所谓“半属宁德者”，也即半属福安，乾隆《福宁府志》云：“龟山寺，在福安、宁德之交。”即指龟山寺院址在宁德安里，而寺田多在福安沿江里。

⑥ 清道光本《重纂福建通志》卷二百六十五《寺观》。

⑦ 陈一夔：《甘棠堡琐志》，《宫庙·附庵堂·古迹》，1927年。

⑧ 《甘棠太邱郡陈氏宗谱·产业》，乾隆五十二年（1787年）修。

⑨ 清乾隆本《福安县志》卷二十三《寺观（附）》。光绪本《福安县志》卷三十二《古迹·寺观（附）》。

⑩ [明]王应山：《闽都记》卷三十三《郡东北福宁胜迹》，清道光十一年（1831）。

⑪ [清]卢建其修，张君宾纂：《宁德县志》卷一《舆地志·山川》，清乾隆四十六（1787）年。

⑫ 清光绪本《福安县志》卷三十八《杂记》。此段也载于[清]郑方坤：《全闽诗话》卷四。

⑬ 乾隆本《福安县志》卷十一《风俗志·士风》。

仪图》十四帙，《〈家礼〉杂说附注》二卷，《〈大学〉〈中庸〉口义》《〈论语〉杂说》。门人礼部侍郎李骏、江西提刑郑逢辰上其书，宁宗曰：“尚有远谋，毋嫌仕进。”敕正奏状元。祀乡贤。

黄幹，字尚质，阳头人。师朱子，著述甚富。余干饶鲁、宁德李鉴皆从之游。所著有《诲鉴语》《五经讲义》《四书记闻》。官至直学士。祀乡贤。

张咏，字潜夫，以省名斋。锐志濂、洛之学。家居授徒，多有显者。庆元中，严禁伪学。会大比，试天下之言性、论策、问伪学。咏力抵邪说，主朱子之说。有司读其文，大奇之，叹为冠场而不敢录。著文集若干卷，学者称“墨庄先生”。祀福州养正书院。今祀乡贤。^①

陈骏，字敏仲，号仁斋，廉村人，进士，大冶丞，乃朝奉大夫陈雄之侄，朝请大夫陈驥之弟。受业于朱子。著《论语孟子笔义》《毛诗笔义》，未脱稿而卒。子成父，字汝玉，克承家学。辛弃疾持宪节来闽，闻其才名，罗致宾席，妻以女。其学以立诚为本。《近思录》一书理会有得，故行己皆有法度，安贫守道澹如也。常升上庠，两预解选，有《律历志解》《和稼轩词》《默斋集》藏于家。

从福安的文人著述，也可看福安传统文化所构筑的精神世界。清光绪本《福安县志》汇集了自唐到明的文人著述凡118部，其中唐代2部，宋代62部，明代54部。涉及文人45人，其中唐1人，宋15人，明29人。清初到光绪十年（1884）前共38部，涉及作者11人。《福安县志》的编纂者慨叹文人篇什：“传者什不得一焉。古籍之云亡，良足慨已！安邑人文肇始，断推补阙（薛令之），而‘苜蓿阑干’之咏，残叶仅存。即信斋（杨复）、墨庄（张咏）诸大儒，推阐圣学，亦无复语录行世。甚矣，著作之难，而征文考献之不易也。”^②虽然文人著述的搜寻十分不易，但是《艺文志》还是留下了十分珍贵的精神遗产。

福安素有“瓯闽名区”和“邹鲁之邦”之盛誉，其中缘由之一是得到朱子与其门人的思想沐浴。清康熙五十五年（1716），知县严德泳在韩阳城之东的宾贤境，将久废的暗察分司旧址改成书院，并以“紫阳”名之。顾名思义，朱熹号称“紫阳先生”，书院以“紫阳”命名，借以传播朱子思想。清乾隆十二年（1747），知县杜忠重建书院，并作《重建紫阳书院记》云：“理学名儒，遗踪如昨，遥想其时，人崇其学，家室其书，而无他歧之惑可知也。书院之名‘紫阳’，所自来矣……兹书院题名未之改易者，亦谓‘紫阳’之名，游‘紫阳’之宫，学‘紫阳’之学，心‘紫阳’之心。正道昭回，炳若日星。行见士振民兴，迷开悟觉，趋向齐，熏蒸洽，相须为礼乐、教化之归，虽有邪径挽之而不能入。所谓经正而庶民兴，斯无邪慝也。其为人、心、风俗所赖，岂不巨哉？”朱子之学，“其为人、心、风俗所赖”^③。紫阳书院在东门的建立，其弘扬的就是朱子理学精神，这种精神世代为韩阳知识精英所学习、解读、模仿，也逐渐融化成为韩阳的“城邑精神”。

南宋祝穆修的私家地理志《方輿胜览》，在述说福州（当时，福安属于长溪，而长溪属福州府）风习与文化传统时，首提“开闽第一进士”薛令之。其书云：“《图经》：‘晋永嘉，衣冠趋闽。自是畏乱，无复仕。神龙中，州人薛令之始登上第，其后李錡、常袞，皆以崇重学校为意。于时云云，如欧阳詹、林蕴，咸登于朝焉。’”^④清光绪本《福安县志》载：“薛令之，字君珍，号明月先

① 光绪本《福安县志》卷二十二《人物》。

② 光绪本《福安县志》卷三十三《艺文》。

③ 光绪本《福安县志》卷九《学校（下）》。

④ 《方輿胜览》卷十《福建路·福州·山川》。

生，廉村人。神龙二年（706）进士。”在唐玄宗开元中，累迁左补阙兼太子侍讲。因宰相李林甫“不惬于太子”，故冷落东宫，薛令之“感慨时事，题诗于壁，因谢病归”。“玄宗闻其贫，命有司资以岁粟，令之量受不多取。”唐肃宗即位后，“思东宫旧德”，想召令之回宫，但令之已逝。肃宗“嘉叹其贤，因敕其乡曰‘廉村’，水曰‘廉溪’。”^①唐代福安西部穆水流域的经济文化，虽然现存的典籍中没有详细的文字叙述，但是薛令之的出现看似突兀，实则必然。社会文明的发展规律告诉我们，特定时空文化奇迹的出现，离不开当地经济文化的积累，唐代廉溪流域薛令之的出现不应该看成是孤立的文化现象。其中，相当大的可能性是廉溪流域已然有了较为深厚的文化与经济蓄势。在史家的宏大叙事中，廉溪因地理位置、经济文化地位，没有引起足够重视。古代官方文献“重朝廷，轻民间，重朝事，轻民情”^②。农耕社会信息的获取与传播有着固定的渠道，远离国家或区域的政治中心的地方不入官方的“法眼”，有司体察社会民情的轺轩之采，其视野范围也十分有限。而乡民的活动半径仅限于“十里八乡”，他们获取信息与传递信息的途径、范围与能力都受客观的限制。但是，南宋淳祐五年福安设县之后，随着福安行政地位的变化，韩阳城邑的确立，城邑具备了蓄积精神产品的巨大能量。薛令之的文化地位与文化精神在韩阳城自然得以重视与书写。

《福安县志》中记载福安：“虽僻在遐陬，不克与岳色河声竞其奇胜，而炳灵毓秀，光气自不可遏抑。吾知魁人杰士，必有应运挺生，与山川相辉映者。”^③一位薛令之就足以光昭日月，饮誉八闽。明万历本《福安县志》云：“大抵城以内，衣冠辈出，外合洋头、穆洋、苏江、三塘、秦溪，其文物亦称是。入仕者多以抗直辞归，宦囊纤薄，盖亦薛令之遗风焉。”^④入仕者的“抗直”“清廉”之举，就是维护政治原则与政治理念的诚信，为了仕途经济的光明正大，摒弃投机取巧、阿谀逢迎、见风使舵、滑头曲辩。这种“薛令之遗风”的政治抱负、处世原则为历代福安籍士人所推崇、效法。明万历年间“三贤祠”在韩阳城鹿斗建成，之前还有祭祀薛令之的薛补阙祠在韩阳城金山、城南先后建立，薛令之在韩阳城深入人心，以薛令之为首的“抗直清廉之士”的历史地位愈发凸显。郭文周、谢皋羽（谢翱）、郑虎臣等一系列文人志士，为了正义，为了苍生，胸怀坦荡，宁折不弯，体现“抗直清廉”的薛令之遗风为人们所推崇，并逐渐演变为韩阳的“城邑精神”。

十九世纪末，韩阳城出现了异域文化，二十世纪中前期，韩阳城开始接触到大量的现代文明，并开始了初步而具体的实践。

明末清初，天主教教士渡过太平洋踏上了闽东，此时，对于基督福音的传播，福安县令巫三祝表现出极大的宽容，在城乡居民中也有为数不少的人改弦易张，包括富人与穷人。福安城乡是我国最早接纳天主教文化的区域之一，中国天主教史上著名的“礼仪之争”便发生在福安。清光绪年间，在紫阳书院的不远处的关庙巷建起了仿哥特式建筑的天主教城关堂，乾隆年间重修紫阳书院时，知县杜忠《重建紫阳书院记》就说到，重修书院是因为福安城乡“民惑于西洋邪教者，什之二三”。重新修葺“自当以修风俗、正人心为首务。夫道有正与邪，正难悟，邪易惑，西洋陋说，亦何能种孽兹土？”^⑤清代宗教冲突，针锋相对，愈演愈烈，光绪十三年（1887），天主教城关堂被反教群众烧毁。虽然，清代“四朝禁教”^⑥对福安天主教有不同程度的打击，但是不管怎样，西方天主教文化

① 光绪本《福安县志》卷二十二《人物》。

② 韩茂莉：《十里八村——近代山西乡村社会地理研究》，上海：三联书店，2017年，第264页。

③ 清光绪本《福安县志》卷四《山川》。

④ 明万历本《福安县志》卷一《舆地志·风俗》。

⑤ 清光绪本《福安县志》卷九《学校（下）》。

⑥ “四朝禁教”指从雍正、乾隆、嘉庆、道光四朝颁布政令，不同程度地禁止天主教在中国的传播。

在韩阳居民中已经占据了一定的心理空间,并直接或间接地影响了韩阳城的文化传统,在已有的“城邑精神”中或多或少融进了西方基督文化的因素,这主要表现在福安教会学校的青年男女中。

在民国时期的福安县长中,高诚学是一个颇有争议的悲剧人物。高诚学(1897—1943),平潭县人,曾就读于私立福建法政学校、燕京大学理工学院农学科,任过平潭县政府教育科督学、福建省政府参议等职,1938年他调任福安县长。在福安县长任上,他积极实践“民主共和”与“实业救国”,实行社会变革。如拆除福安城墙,疏通城乡交通;在城内吴氏祠堂前,平整土地开辟吴厝坪操场;推广健身,创办医院,治病救人。他创办县立初级茶业职业学校,即福安县立初级中学前身,发展茶业,培养技术人才。组织垦荒造田,植树造林。引进树种,广种桐树、茶油树五千多万株,创造了当时全国种植桐树记录。高诚学还通过多方筹资,招募民工,开垦荒地,在福安溪柄创办现代化农场,命名为“归田农场”(即今宁德市农科所)。成功繁殖推广杂交良种猪,百姓称其为“诚学猪”,该品种成为福建省十大良种猪之一。他在福安的许多首创之举,都具有划时代的意义。如小小的福安城里从来就没有勾栏瓦舍,居民要看戏,过戏瘾,只得在宗祠里看神戏。1930年后有了吴厝坪操场,人们搭起戏台,演出文明戏。往年逢年过节,人们只有在街头巷尾举行游戏、杂耍等雕虫小技,有了操场,就有了现代体育竞技。高诚学惊世骇俗的举动,反响巨大,也得罪了乡绅为代表的乡村落后势力。他们在刘建绪到福安视察时,他们罗织罪名,落井下石,弹劾高诚学。在新旧势力的文明冲突中,高诚学倒下了。但是,他在福安城邑建设中开辟了现代文明之先河,在树立韩阳“城邑精神”中注入了新的元素。

谈起韩阳的“城邑精神”,不能不说起福安全民的抗战激情。20世纪30年代之后的吴厝坪操场,是民国福安的地标性场所,许多群体性的社会活动都在这里举行。抗战期间,这里时时聚集万众,口号声、战歌声,壮怀激烈,气吞山河,这里是动员壮士出征的烽火台,是声讨日寇暴行的火药桶。从1938年至1945年,福安全县共有12062人开赴前线,他们中的绝大多数都为国捐躯,战死沙场。^①1939年,福建省政府令:将福州城隍庙改为中山堂,各府县城隍庙改为忠烈祠。同时,福安与全省各地一样,奉令将各寺庙社坛所供“皇帝万岁”牌,改祀抗敌阵亡将士灵位。^②韩阳东门的宾贤宫、凤尾庵等寺庙,都立起了阵亡将士的灵位。1939年,为征召男丁奔赴抗日前线,福安县政府遵照省政府主席陈仪令,规定福安境内大小寺院不得收纳合格壮丁为僧。^③福安佛教会在中国佛教会主席圆瑛的号召与盛慧法师的直接指导下,专门组织青壮年僧侣30余人在城内湖山军训,由县政府教官教训,准备随时参加战地救护队。^④看破红尘的僧侣都表现出应有的民族气节,投身于滚滚红尘的抗战洪流中,更何况福安城乡的凡夫俗子。“众志成城,共赴国难”,抗战时期的韩阳“城邑精神”就是这句冲锋角的口号与旗帜性的话语。

每一个时代的城邑,都有符合这个时代的“城邑精神”。当下,故乡的“城邑精神”是什么?哲学家认为,精神是过去事与物的记录及此记录的重演。我们所需要的“城邑精神”就是踩着时代的鼓点与兴奋点,永怀进取的初心,回味已然发生的故事,探索生活逻辑,寻求发展路径,展现城邑自我的同时,给城邑的未来定个性。

① 李健民:《品读福安》,昆明:云南大学出版社,2011年,第303页。

② 福安县档案馆档案全宗2目录2案卷24。

③ 福安县档案馆全宗2目录2案卷198。

④ 自上海“八·一三”事件后,许多地方的僧人均自发组织了僧伽救护队,支持抗战。

创新漳州“非遗”文化的传播途径研究

雷映青 王志固

(漳州城市职业学院文化艺术创意系, 福建 漳州 363000)

摘 要: 在文化创意产业的脉络下, 探讨新媒介时代漳州“非遗”文化的传播, 以求创新漳州“非遗”文化的传播途径, 促进漳州非物质文化遗产的活态传承, 进一步挖掘“非遗”文化的社会价值和经济价值。在公众传播领域, 要推动漳州“非遗”文化的公共化和大众化, 让“非遗”文化重新走入人民群众的生活中; 在分众传播领域, 要鼓励漳州“非遗”文化年轻化和精品化, 针对不同人群制定不同的传播策略。

关键词: 漳州非遗文化; 传播; 文化创意产业; 新媒介

漳州非物质文化遗产是漳州民间优秀的传统文化遗产, 蕴含着闽南地域独特的风土民情。随着城市化进程的快加, 漳州的“非遗”文化同各地的“非遗”文化一样面临着现代化进程的巨大冲击。由于传统“非遗”文化的传承主要依靠以人为载体、以身口相传的人际传播, 导致其传播渠道过于狭窄, 信息传播范围有限, 难以适应现代社会的发展需求。随着信息时代的到来, 社会已经步入了“互联网+文化”的传播时代, 社会传播环境和文化语境出现了一系列新的特征和变化, 如何创新漳州“非遗”文化的传播途径, 不仅关系到漳州非物质文化遗产的传承和保护, 也关系到挖掘文化资源、创造经济价值的重要命题。

一、“非遗”文化传播中的问题争议

对“非物质文化遗产”进行活态传承, 使其能在传承中得到发展已经成为学界的共识。但不少学者对“非遗”文化借助现代媒介进行传播的现象保持质疑的态度, 如尹琪在《非物质文化遗产在大众传播中的问题》一文中指出, “非遗”文化在大众传播中出现“猎奇化”“配角化”“他者化”“碎片化”“刻板化”等问题, 在大众传播中保持“非物质文化遗产的本真性”^①才是有效的传播方式。汪振军、乔小纳^②以微博上汉服变装、台北故宫“朕知道了”纸胶带等案例, 论证在新媒介的娱乐化、符号化的传播环境下, 传统文化被不同程度地颠覆和扭曲, 丧失了其应有的价值内涵。

这里有两个问题值得思考。其一, 在大众传播中“保持非物质文化遗产的本真性”的可行性值得商榷。“非遗”文化之所以成为“文化遗产”的根源之一就在于, 许多传统文化已经在现代化进程中失去了生存的土壤, 若“非遗”文化赖以存在的自然环境和社会环境已经随着时代的改变而一去

基金项目: 2018 年度漳州市哲学社会科学研究规划课题 (漳社科联[2018]16 号文件)。

作者简介: 雷映青, 女, 漳州城市职业学院文化艺术创意系助教;

王志固, 男, 漳州城市职业学院文化艺术创意系副教授。

① 尹 琪: 《非物质文化遗产在大众传播中的问题》, 《浙江万里学院学报》2013 年第 4 期。

② 汪振军, 乔小纳: 《新媒体环境下传统文化传播的价值迷失与精神重构》, 《新闻与传播研究》2015 年第 11 期。

不复返,我们如何将“非遗”文化原封不动地移植到当代?这种“本质主义”的观点违背了文化随着时代变化和发展的客观规律。更进一步,传播媒介的改变决定了对传播内容的再造,“非遗”文化从以人为载体的人际传播模式过渡到以电子媒介为载体的大众传播模式,势必导致符合现代媒介特征的内容元素得到强调和改造,不符合媒介形式的内容被忽视甚至舍弃。从这个层面上来说,“非遗”等传统文化在现代传播中被不同程度的符号化,亦是文本内容主动适应媒介特征的客观规律。

其二,新媒体传播借用“传统文化的零星符号”是否导致“浅表的娱乐文化淹没了深层的价值文化”^①?在这一类批判现代传播媒介对传统文化造成的负面影响时,学者们倾向于将文化现象做出“文化价值/经济价值”的二元分割,强调追求经济效益的传播方式令传统文化的文化价值受到损害。然而,在市场经济的运行机制已经渗透到社会各个领域的今天,我们难以离开市场经济的语境单纯地讨论文化及其传播,传统文化亦然。“文化创意产业”概念的出现,打破了“文化价值/经济价值”的二元对立——文化产品并非一般的商品,它既是艺术创作的产物,也是按照特殊经济规律运行的商品。在此前提下,文化产品根据功用之差异,有了“类型”的区分及与之相对应的评判标准,以娱乐大众为目的的文化产品和以宣传教育为目的的文化产品应区别对待。“非遗”等传统文化在借助现代传播手段进行传播时,应有功用的区分。

方李莉在《从遗产到资源的理论阐释》一文中深刻地指出,“非物质文化遗产”中“遗产”的概念不能充分体现传统文化在当代的意义,“在传统文化被当作一种资源不断地供给人们精神需要和物质需要的今天”,我们更应该强调“文化”的资源意义和价值,而“非物质文化遗产”的活态传承,必须融入当代社会,与当代社会的发展密切相连。^②李志雄亦提出,通过文化创意产业对“非遗”资源进行创造性保护,是将“非遗”文化融入当代社会的一种有效方式,也是“非遗”文化活态传承的重要途径。^③

本研究将以“非物质文化遗产”的活态传承为前提,在文化创意产业的脉络下,探讨新媒介时代漳州“非遗”文化的传播,以求创新漳州“非遗”文化的传播途径,促进漳州非物质文化遗产的活态传承,进一步挖掘“非遗”文化的社会价值和经济价值,助力漳州文化创意产业的创新和发展。

二、漳州非物质文化遗产的保护和传播现状

漳州市的非物质文化遗产保护基本遵循《文物保护法》中的工作方针,根据“保护为主,抢救第一,合理利用,加强管理”的原则开展非物质文化遗产保护工作。当前,漳州市的非物质文化遗产保护的主要措施包括:建立非物质文化遗产名录和传承人保护机制、设立闽南文化生态保护实验区、创建“非遗”文化与学校教学相结合的传承教育机制、多渠道开展“非遗”文化宣传工作等。

(一) 建立非物质文化遗产名录和传承人保护机制

自从2006年,国务院批准了第一批国家级非物质文化遗产名录以来,我国已经逐渐建立了“国家、省、市、县”四级非物质文化遗产保护体系。目前,国务院分别于2006年、2008年、2011年、2014年公布了4批国家级非物质文化遗产名录,共1372个(包含3154个子项)。2005年,福建省

① 汪振军,乔小纳:《新媒体环境下传统传播的价值迷失与精神重构》,《新闻与传播研究》2015年第11期。

② 方李莉:《从遗产到资源的理论阐释——以费孝通“人文资源”思想研究为起点》,《江西社会科学》2010年第10期。

③ 李志雄:《创意性保护:文化创意产业时代“非遗”保护的新模式》,《文化遗产保护研究》2013年第10期。

公布了第一批省级非物质文化遗产名录，至今已公布了 5 批次共计 450 个代表性非物质文化遗产项目。2008 年，漳州市政府公布了漳州市第一批市级非物质文化遗产项目，至今累计公布了 7 批非物质文化遗产名录，总计 147 个项目，具体见表 1。

表 1 漳州市政府公布的 7 批非物质文化遗产代表性项目

	第一批	第二批	第三批	第四批	第五批	第六批	第七批	合计
传统美术	3			1		1	1	6
传统音乐	2		3		2	2	2	11
传统舞蹈	1	1	1			2		5
传统戏剧	4	1	2		2	4		13
曲艺	3	1	1		1			6
传统技艺	1	5	8	12	5	6	17	54
民俗	4	6	6	7	4	4	3	34
传统医药		1	2	1			2	6
民间文学			1	1		1	1	4
传统体育、游艺与杂技			2	2	2		2	8
总计	18	15	26	24	16	20	28	147

由于口述文学、民间手工艺、民间音乐戏剧等非物质文化遗产主要依赖以人为载体的传承方式，“非遗”传承人是非物质文化遗产的重要载体和传递者，非物质文化遗产的传承离不开对“非遗”传承人的保护。然而，随着时代的变迁，民间“非遗”传承队伍中老年一辈相继去世，青年一辈纷纷转业，导致许多技艺都面临后继无人的困境。因此，我国在认定重要非物质文化遗产项目的同时，也十分重视“非遗”传承人的认定，确立了非物质文化遗产项目代表性传承人保护机制，即认定一批“非遗”项目的代表性传承人，为其开展传承、传播活动提供必要的场所和经费资助。

非物质文化遗产名录的制定和非物质文化遗产传承人的认定是记录和保护“非遗”文化的重要工作。从国家到地方，四级名录体系的建立为“非遗”文化的传播和发展奠定了基础。

（二）设立闽南文化生态保护实验区

2007 年，福建省建立闽南文化生态保护实验区，成为我国第一个成立的国家级区域性文化生态保护实验区。闽南文化生态保护实验区包括福建泉州、漳州、厦门三地，其确立的保护项目分为十大类：方言文学、民间音乐、戏曲、民间舞蹈、民间美术、民间手工技艺、民俗、传统体育竞技、民间信仰、消费习俗。在首批和第二批确立的 41 个保护示范点中，漳州地区占 15 个，详见表 2。在传统戏曲和音乐方面，成立了芗剧（歌仔戏）保护示范点、布袋木偶戏保护示范点、漳州锦歌保护示范点、福建潮剧保护示范点 4 个民间音乐和戏曲保护点，使漳州民间音乐和戏曲得到了一定程度的扶持和发展；在民间信仰方面，漳州成立了保生大帝信俗保护示范点、开漳文化保护示范点、三平祖师信俗保护示范点，为闽台民间文化交流搭建了重要平台。

表2 闽南文化生态保护实验区第一批、第二批示范点和示范园区(漳州地区)

	第一批	第二批
示范 点	1. 芗剧(歌仔戏)保护示范点	1. 漳州八宝印泥保护示范点
	2. 布袋木偶戏保护示范点	2. 漳州片仔癀制作技艺保护示范点
	3. 漳浦民间剪纸艺术保护示范点	3. 漳窑传统制作技艺保护示范点
	4. 保生大帝信俗保护示范点	4. 福建潮剧保护示范点
	5. 漳州锦歌保护示范点	5. 剪瓷雕工艺保护示范点
	6. 开漳文化保护示范点	6. 闽台茶文化保护示范点
	7. 三平祖师信俗保护示范点	
	8. 长教古村落文化保护示范点	
	9. 大地土楼群保护示范点	
示范 园区	东山关帝文化保护园区	漳州历史街区保护示范园区

尽管设立闽南文化生态保护实验区的政策,将“服务闽台文化交流、促进祖国统一”作为实验区的重要功能,但该政策对“文化生态系统”的强调,客观上为闽南传统文化的保护和发展工作提供了重要思路。所谓“文化生态系统”,强调的是对区域文化生态的整体性、活态保护。文化生态是文化与地理环境、经济环境和社会环境构成的一个相互联系、相互作用的系统,整体性保护要充分考虑非物质文化遗产的生长、传播和发展的规律,不仅是对“非遗”单个项目进行保护,更强调对“非遗”生存环境的整体性保护。在这个概念的基础上,原本相互分离的两个概念——历史文物古迹的固态保护和非物质遗产的活态保护,被重新联系在一起进行保护规划。

漳州历史街区保护示范园区是典型案例之一。从2001年开始,漳州市和芗城区两级政府就先后投入大量资金用于香港路、台湾路、府埕等片区的修缮,但起初的保护工作着重于历史建筑的修缮和翻新,一直到2011年确立了“文化旅游综合体”的目标定位,才在修缮历史古迹的基础上,逐步规划和建设了漳州古城记忆馆、非物质文化遗产展示中心、徐初竹木偶艺术馆等民间传统工艺传习所,这些场所的建立,为漳州非物质文化遗产的集中展示和传播构建了一个理想的空间。而漳州传统小吃、老字号商铺的恢复、招商引入特色文创商铺、古城地下停车场等基础设施的配套建设为漳州古城聚集了更多人气,在将漳州古城视为“古城文化产业园”进行规划经营的今天,这块土地已逐步发展为“非遗”文化传播和发展的新土壤。

(三) 创建“非遗”文化与学校教学相结合的传承教育机制

早在20世纪90年代,就有学校依托地方传统文化资源打造自身的教育特色,如原本位于漳州文庙旁的西桥中心小学(现已搬迁)因靠近龙眼营锦歌社,而一直将锦歌列为开展传统艺术教学的特色内容。虽然龙眼营锦歌社一度随着龙眼营的改造而消失,但西桥小学培养的少儿锦歌队至今仍活跃在表演舞台上,锦歌也成为了闽南师范大学和漳州艺校的选修课程。除锦歌外,木偶戏、灯谜、剪纸等非物质文化遗产也曾作为传统文化艺术纳入到学校的特色教育中。参见图1、图2。



图1 漳州市芗城区西桥小学锦歌队
参加纪念林语堂诞辰120周年活动演出



图2 龙海市白水中心小学举办学生
现场剪纸比赛

2017年5月，漳州市政府印发了《漳州市加强和改进学校美育工作实施方案》，该实施方案明确提出要“积极开发地方特色的美育课程资源”，要开发闽南特色文化和各类非物质文化遗产，使其“成为我市中小学校的兴趣课、职业院校的选修、必修课”。随着越来越多非物质文化遗产项目被引入到校园中，“‘非遗’进校园”不仅停留在芗剧、木偶戏等传统戏曲表演进校园，各级学校都在积极探索将“非遗”引入课堂、引入教材、引入专业的教学方式。

将“非遗”文化引进学校具有重要的战略意义。漳州的学生们对中华民族传统文化的理解不再局限于中华民族传统美德，更通过闽南童谣、剪纸、灯谜、锦歌、芗剧等各式各样具体的文化艺术形式，亲身感受本土传统文化的魅力，在流行文化的话语体系中培养和建立对传统文化的认同感，实实在在地践行中华民族的“文化自信”。

（四）多渠道开展“非遗”文化宣传工作

为提高“非遗”的认知度，做好“非遗”保护的宣传推广工作，漳州市通过多种渠道进行“非遗”文化的宣传推广。漳州“非遗”文化的宣传活动主要集中在群体传播和大众传播两种传播类型，并逐步向网络传播延伸。

群体传播是在特定社会群体中进行传播的传播类型，“非遗”文化的群体传播主要体现为民俗活动和各式文化节、旅游节、艺术节等。漳州市多年来坚持通过文化节和艺术节等形式宣传漳州民俗信仰和传统文化，如“东山关帝文化节”已经连续举办了二十六届，云霄的“开漳圣王文化节”举办了八届，平和的“三平祖师文化旅游节”也有十年历史。这些文化节多由民俗活动发展演变而来，民间向来有在祭祀神明的过程中进行群众聚会、娱乐表演、集市贸易等习俗，古代谓之“庙会”。地方政府在“庙会”形态的基础上引入了文化旅游的经营思路，构建了具有现代文化旅游意涵的“文化节”，将民间信仰作为地方旅游资源以吸引游客。相比依托地方民俗文化资源，“两岸歌仔戏艺术节”“漳州市非物质文化遗产项目展演”等展演活动，更着重于在市民群体中对传统戏曲、传统音乐和传统技艺进行集中展示。

大众传播是利用电视、广播、报纸等媒体进行传播的传播类型。为拓展各类“非遗”文化活动的宣传效果，官方在举办各类“非遗”文化活动时，十分注重利用地方电视、广播电台、新闻报刊、互联网等媒体进行宣传报道。这类“非遗”文化活动的宣传报道也因此成为了大众传播类型中最主要的传播内容。大众传播中另一种主要的传播内容是电视节目，漳州电视台开设了专题纪录片、专题栏目、文艺汇演等节目形式对“非遗”文化进行宣传和报道。随着“三网融合”（电信网、广播电视网、互联网）的发展，报纸、电视、广播等传统大众传媒逐步与互联网嫁接，报纸新闻、电视

节目内容、新闻广播等传播内容也从传统传播媒体延伸到了互联网平台。关于漳州“非遗”文化的传播内容,观众既可以通过报纸、广播、电视收看,也可以通过网页或移动客户端接收。

目前,漳州“非遗”文化的传播状况有以下不足之处:一是对“非遗”文化活动进行宣传报道的传播内容往往以新闻资讯的形式出现,内容十分简略和公式化,难以引起普通民众的兴趣;二是漳州“非遗”文化的传播媒体主要依靠地方官方媒体,如漳州电视台、漳州广播电台、闽南日报等市级媒体,其受众的范围相对窄化和单一,难以触及互联网时代成长起来的年轻群体;三是以漳州“非遗”文化为主题的网络传播内容多以新闻资讯为主,少有专门针对新媒介而生产的传播内容。

三、创新漳州“非遗”文化传播途径的建议

传播途径的研究离不开对传播受众的把握,新媒体时代的传播受众,已经从传统同质化、被动式、单向接受且面目不清的“大众”,转变为文化消费语境下异质化、主动式、双向互动且高度细分的“分众”。因此,漳州“非遗”文化的创新传播途径研究可从两方面着手进行分析,一是从社会公众领域入手,探索漳州“非遗”文化在公共空间和大众市场上传播的新途径;二是从分众传播领域入手,寻找漳州“非遗”文化针对细分化的目标人群进行分众传播的可能性。

(一) 公众领域的漳州“非遗”文化传播

在公众领域,要继续推进漳州传统文化在公共空间的传播,突破“非遗”文化游离于大众日常生活之外传播的模式。一方面,要加深漳州“非遗”文化符号与城市生活空间的融合;另一方面,要积极开发以漳州“非遗”为主题的文创产品。

1. 公共化——加深漳州“非遗”文化符号与城市生活空间的融合

现代化和全球化的进程将城市形塑成相同的面貌,在似曾相识的高楼大厦、购物商场和霓虹闪烁的城市面貌之外,设计具有地方特色的建筑成为打造城市名片的重要方向。尽管城市无法再大面积复原古代建筑,却可以将具有漳州特色的“非遗”文化融入到公共空间的设计当中。如今城市空间的设计不仅要在功能上满足现代人的基本生活需求,更强调在城市空间中注入文化内容,给人以美学的体验和享受。将漳州传统的剪纸、木版年画、芗剧、布袋木偶等“非遗”文化符号化、元素化,融入到生态公园、休闲广场、街道绿化等公共建筑的设计中,可以使逐渐远离现代生活的“非遗”文化,以新的形式贴近和融入到普通百姓的生活当中。

2. 大众化——积极开发以漳州“非遗”为主题的文创产品

文创的领域极为广泛,从影视动画到游戏软件、从文化艺术展览到经过创意设计的实体商品,都可纳入到广义的文化创意产业范畴中。可以说,文创是为“非遗”文化注入生命力的重要手段,是在抢救性保护和整体性保护基础上进行的生产性保护,其本质是为优秀传统文化的内容赋予符合现代人审美需求的新形式,并以文创产品的形式进入市场流通领域。借助文化创意产业发展漳州“非遗”文化,一是要引导漳州传统戏剧和戏曲借助影视动画、流行歌曲等大众文化进行传播,吸引年轻群体认识和喜爱漳州传统戏剧戏曲文化;二是将漳州“非遗”元素融入到创意商品的设计中,打造漳州“非遗”文化的市场品牌。

大众文化消费的新时代,与时俱进的民间工艺和传统艺术不能只保存在博物馆、美术馆、学术会议、艺术剧场等特定的文化场域,更应借助文创形式重新融入到民众的日常生活中,在创新和创造中延续漳州非物质文化遗产的活力和生命力。

（二）分众领域的漳州“非遗”文化传播

在分众领域，要对漳州“非遗”文化的目标人群进行区分，针对不同属性的目标群体采取不同的传播策略和形式。一是要创新“非遗”文化的传播形式，借助新媒介平台实现精准传播；二是要开拓“非遗”文化的高端市场，推动“非遗”手工技艺精品化。

1. 年轻化——创建漳州“非遗”文化的新媒体传播平台

随着移动互联网时代的到来，人们获取资讯的方式从报纸、广播、电视转移到了以移动互联网为载体的移动客户端，人们的注意力被瓜分成碎片式的片段，信息内容朝向精简化、影像化和娱乐化发展。利用新媒体传播漳州“非遗”文化，应在传播内容上进行创新，改变以往新闻报道式的单一形式，探索多元化的内容形式来传递“非遗”文化。如借助微博、微信公众号等新媒体，以图文并茂的内容形式定期推送漳州“非遗”文化的相关知识与活动信息。又如在短视频平台上创建漳州“非遗”文化公众号，通过短小精悍的短视频形式来传播漳州“非遗”文化。青年群体是“非遗”文化重要的目标受众，在传统大众传播媒介难以触及到这类人群时，应及时创新内容形式以适应传播媒介的改变，更有效地将漳州“非遗”文化传播到青年群体。

2. 精品化——开拓漳州“非遗”文化的高端市场

随着生活方式的变迁，木版年画、剪纸、棉花画、木偶头等传统工艺品的实用性已经大大减弱，但其审美价值和文化价值仍然很高。究其内在价值的提升，一是由于近年来对“非遗”文化的研究和保护热潮，形成了从政府推动、学术热议再到民间关注的局面，“非遗”的历史价值和文化价值得到广泛宣传，极大地提高了一些“非遗”项目的声望和地位。二是在流水线大批量生产的年代，众多商品都以统一的模板进行大批量的生产，以整齐划一的样貌呈现在消费者眼前，传统手工制作的工艺品产量小，生产方式灵活，反而可以根据购买者的需求进行个性化订做。因此，应推动漳州“非遗”中的传统手工技艺向高端市场发展，逐步建立“非遗”工艺品和艺术品的交易市场。让“非遗”技艺在政府的帮助下走向市场化，一方面能改善“非遗”传承人的生活水平和创作环境，为保护传统技艺创造条件；另一方面也能让更多年轻人愿意学习濒临失传的“非遗”技艺，为培养专业继承人铺垫基础。

四、结语

漳州市地方政府在非物质文化遗产的保护和传承上已开展了许多工作，但漳州“非遗”文化的传播仍局限在官方话语体系中，在新的传播环境中，要让漳州“非遗”文化走入普通民众的视野中，一是要在公众传播领域推动漳州“非遗”文化的公共化和大众化，让“非遗”文化重新走入人民群众的生活中；二是要在分众传播领域鼓励漳州“非遗”文化年轻化和精品化，针对不同人群制定不同的传播策略。公众领域与分众领域的传播相辅相成，既不忘文化传播的社会性与公益性，同时挖掘文化资源的经济价值，推动“非遗”文化资本与经济资本的置换，助力漳州地方文化创意产业的发展。

漳州市古村落保护整治存在问题及对策建议

胡艳玲

(中共福建漳州市委宣传部, 福建 漳州 363000)

摘要: 有着一千多年历史的古城漳州, 在长期的历史发展过程中, 沉淀了相对独特厚重的文化底蕴, 它不仅是当地人的感情纽带, 更承载着众多渗透骨髓的文化基因。笔者观漳州的昔日辉煌与现实窘境, 呼吁保护整治漳州古村落, 为重拾古村落光彩提出建议。

关键词: 漳州; 文化底蕴; 古村落保护

任何一座城市乃至一个古村落, 在长期的历史发展过程中, 都沉淀着自己相对独特厚重的村落文化底蕴, 它不仅是当地村民的感情纽带, 更承载着众多渗透骨髓的文化基因。特别是有着一千多年历史的古城漳州, 可以说这里任何一处古街老巷, 任何一个古村落, 都有着极其厚重的文化底蕴。它们饱含着“闽南风”“漳州味”, 镌刻着古时繁华, 承载延续着一代代漳州人弥足珍贵的历史记忆。也是许多从漳州走出去的华侨华人、漳籍台湾同胞乡愁的源点。

只可惜, 在城镇化建设过程中, 记忆和成长烙印的古树、池塘、老井、旧厝等正在不断消逝, 不少村落渐渐变成没有灵魂的文化空巢。当然, 村落的兴衰符合自然规律, 有兴旺就有衰落。众多的古镇、在承载文明与荣光, 见证着子孙们兴衰的同时, 也承受着岁月洗礼, 风雨侵蚀, 乃至人为损毁。

现状之下, 如何振衰起弊重拾古村落光彩? 首先要追溯古村落的古时繁荣由来, 了解它们何以兴盛衰落? 让古村落这一文化地标在承载文明与荣光的同时, 少受风雨侵蚀, 免受人为损毁, 还需各级政府和社会各界进一步提高对古村落保护重要性的认识, 进一步加大古村落保护力度。

一、漳州古村落概况与形成特征

据统计, 漳州全市现有 114 个乡镇、1657 个行政村、近万个自然村社, 百年以上历史的古村落超过 400 个, 这些古村落形成特征主要有 6 种:

(一) 地处重要交通位置而兴起。这类古村落繁荣兴盛很重要的原因, 缘于它重要交通位置。如月港就是一座因海而兴、贸易而荣的港口城市, 在明代, 古时月港“海舶鳞集, 商贾成聚”, 市井十分繁荣, 是闽南的一大都会, 更是东南沿海与东西洋贸易中心和交通中心。

(二) 为官有品而致仕返乡兴建。漳州许多官有品而致仕, 回乡建府第, 于是保留下来大量传统建筑和村落文化。在中国人的传统观念里, 出门为官的人, 都有光宗耀祖、造福乡梓思想理念。他们修族谱, 建宗祠, 定族规, 建祭田, 设义仓, 办义学。如平和霞镇钟腾村钦点武榜眼及第黄国

梁的榜眼府；还有龙文区湘桥村，历经数百年，至今保存较完好的有 6 座，“大夫第”“翰林第”“贡元第”“进士第”等。

（三）经商发财而返乡大兴土木。在中国传统观念里，出门经商闯世界的人，衣锦还乡、叶落归根、回报整个家族，是人生最大的成就和荣耀。因此，他们经商发财返乡就开始在原籍村落里大兴土木。如在漳州台商投资区白礁村潘厝社，隐藏在高楼大厦中间，目前还有 23 座保存完好的闽南红砖传统建筑，这些古厝是 18 世纪“世界首富”、广州十三行的商总潘振承的故居；天宝洪坑古村落也是陈元光女婿戴君胄的后裔兴建。

（四）史上重要军事要塞。历史上处于军事要道，地形险要，也是古时村落兴盛繁荣的重要原因。如东山铜陵古城的军士及眷属聚居地，始建于明洪武年间，是用于防御倭寇的军事基地，后又成为郑成功反清复明的根据地。它是扼守东山湾出口的要塞，这是一座具有 600 多年历史的文化古城，文物古迹丰富，素有“海滨邹鲁”之称。

（五）没落王族举族迁居。没落王族举族为保命逃亡、择地而居。如宋代赵氏皇族后裔在这里聚族而居四百多年的赵家堡，创建者赵范是宋太祖三弟魏王廷美第二十代裔孙，即是南宋末年闽冲郡王赵若和的第十代裔孙，宋亡，赵若和为逃避元兵追拿，改姓为黄，隐居于佛昙积美，在湖西硕高山选址建造完璧楼及内城，举族迁居于此；平和福塘“太极村”，也是因避战乱而逃至此处的南宋理学家、教育家朱熹的 18 代子孙朱宜伯建造的。

（六）抗倭产生的土楼和土堡。漳州土楼是明代九龙江下游及比邻地区的漳州人在抗击倭寇时建造的，它最早出现的时间应是明嘉靖年间，现存建筑多为明清时期。当时倭寇从海上登陆，沿九龙江迅速向内地流动，百姓就地取材，建造土堡、土楼以抵御。这些土楼深系海外华侨华人、以及 80% 以上台胞思乡情结，南靖的怀远楼就是清光绪三十年由华侨汇资白银万两建造的。

二、漳州古村落存在问题及原因

（一）古建筑损毁或老化。因岁月和其他多方面的原因，许多村落古建筑不断损毁和日渐老化。如云霄县火田镇溪口村城内堡城，因为 1918 年一次 7.25 级地震，楼墙受到不同程度损坏；诏安县西潭乡山河村，历经 300 多年的历史发展，山河村的一些历史文化和乡土建筑已经濒临失承和受到一定程度的破坏。

（二）古村落出现“空心化”。由于许多古厝居住环境已经满足不了现在部分村民的要求，随着村民的生活水平慢慢改善，家族人口的日益壮大，许多村民选择搬离古厝。古村落里的原住民越来越少了，“空心化”越来越严重。如漳浦宋城赵家堡、南靖的和贵楼、白礁村潘厝社古厝等，如今都只剩一些老人在留守着。

（三）发展面临交通瓶颈。许多古村落身处边远地区，由于失去了便利的交通优势，获取外界的信息大大减少，于是古村落开始走向没落。如长泰岩溪古街骑楼，曾辉煌一时，而今，当地村民大都选择到交通经济发达的漳州、厦门逛街，少有人去岩溪赶集，古街没有了人气。

（四）出现“人走村容改”现象。许多村民保护意识淡薄，认知也不足，导致不少古建筑“散落人间无人识”，处于自生自灭状态。还有的村民随意拆掉古建筑盖新屋，破坏了古厝的整体风貌。再加上因为古厝地处偏僻，村民们纷纷到公路边修建新的钢筋水泥房，用水泥硬化街道，古村落正在渐渐失去原有风貌，出现传统村落“人走村容改”现象。

(五)留住“乡愁”的“遗产”不再。随着经济发展、城镇建设或历史原因,不少村落没有了老树、老井、老房子、老文物,如诏安县官陂镇凤狮村古时五凤楼原有悬挂三个牌匾,凤山楼外门坪竖立三支旗杆,在“文化大革命”时期都被“红卫兵”破除毁灭掉,祠堂也被政府征用作为粮仓,堂内文物也被毁了。

三、重拾古村落的对策建议

(一)规划“记得住乡愁”村落。要让古村落不仅成为村民居住的空间,而且是心灵安放的圣地。这就是要求规划时刻紧扣古村落建筑的主题——记得住乡愁。在规划先行时,要贴合实际给古村落定位,避免走弯路。要注重村落山水形胜、历史遗存和文化标志,注重民族文化内涵,考虑对村民情感的尊重和精神观照,对每一座村落民居的设计规划,都要十分注意村民的习俗、民族的信仰、民族的崇拜、民族的记忆,或者说民族文化的敬畏感。

(二)丰富“记得住乡愁”内涵。古村落是记得住“乡愁”的重要载体。“记得住乡愁”既是重拾古村落建设的目标,也是再创古村落辉煌的重要内容。因此要不断丰富“记得住的乡愁”的内涵,重拾乡愁可寄的自然环境,老街、老井、老房子、老树、老文物等。珍重勾连古今、乡愁可寄的古村落文化,重拾丰富多彩民俗文化,让元宵灯会、端午龙舟赛,还有上党八音会、民间社戏、擎神会、散路灯、迎神赛社等民俗依然鲜活地留存于村落间,将传统文化与时代精神相融合,创造出更加辉煌的文化从而引领古村落发展。

(三)留住“记得住乡愁”人。人在,乡愁才在。重拾古村落,就需要我们把人放到首位。要加大古村落发展建设速度、促进农村经济提升转型、增加村民就业机会;不断完善古村落居民生活条件,“要在保护的前提下,把自来水、煤气、电引入各家各户,实现人居环境的现代化。”只有古村落经济发展了,居民生活舒适了,方便了,留住人,才能真正保护好古村落。

(四)召唤精英反哺原乡。本土外出当代精英群体不得不说是一个长期被我们忽略的宝贵资源。中国千百年来,多少从乡村走出的精英,最后都会被乡愁牵引,或衣锦还乡,或落叶归根,而作为文化传承者。从乡村走出去的当代精英,或从政,或求学,或经商,召唤他们返乡以自己的经验、学识、专长、技艺、财富以及文化修养参与古村落建设。他们身上散发出来的文化道德力量可教化乡民、反哺桑梓,重构乡村传统文化。在许多外出精英看来,尽管一些古厝已破落损毁,但出于对祖先的敬仰,他们仍视作心中的圣地,期望有朝一日古厝可以重放光彩,他们纷纷行动起来,带头捐资,为原乡村落修复献计献策。

重拾古村落,让后代的子孙们铭记先辈们的历史、守住“根”,记住“乡愁”。让本乡本土走出去的政治、经济和文化的当代精英反哺原乡,使他们不仅能“记得住乡愁”,而且能“系得住乡愁”——返乡参与本村物质和文化建设、社会建设。重拾古村落,让漳州古村落在保护中实现文化接力,在新时期更好地展现其质朴的文化品质,并融会当代优秀文化,助力漳州科学发展。

《崔世召集》点校后记

陈庆元

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

六七年前,我指导宁德籍学生曾文莉作《崔世召研究》硕士论文。崔世召(1567-1639),字征仲,福建宁德人,万历三十七年(1609)举人,先后任江西崇仁知县、湖南桂东知县、浙江转运副使、广东连州知府。当年《崔世召研究》看到崔氏诗文集只有《西谷集》上下两卷,我们以未见到藏于日本宫内厅书陵部的《问月楼诗集》《问月楼文集》《问月楼启集》为憾。文莉的论文于2014年完成后,吉林大学中文系主任沈文凡教授恰好到日本担任教职,文凡曾经随我从事博士后研究工作,我便请他代印一部。文凡从日本寄来复印件,如获至宝,摩挲不忍释手。

十多年前,某市一位明代历史名人研究会会长来访,请我作顾问。问及名人研究会做哪些工作,他说研究名人的传说、故事。会长是这位名人的裔孙,副县处级。问他为何不把这位名人的诗文集点校出版?可从名人的诗文入手,研究其生平、事迹、思想、文学。他说没有诗文集子。第二天,我把复印好的古本交给他,然而从此没有下文。这位历史名人,还是福建作家中少有的、名列《中国文学史》的重要诗人。近三十年来,我到福建省省内各大学演讲(包括金门大学),都极力呼吁整理地方文献,特别是地方诗文集的整理出版。通常我会说,这项工作应由政府相关部门出面主持,如果政府相关部门一时关注不到,应当请所在地的学校主持,如果学校一时关注不到,不妨我们自己做。

二十多年来,我做的地方诗文集的整理并已经出版的有《蔡襄集》《谢章铤集》、徐燊《鳌峰集》、商梅《那庵全集》,已经交给出版社正在排印的有《曹学佺全集》、黄景昉《瓯安馆诗集》,再下来就是这部《崔世召集》了。蔡襄、徐燊、曹学佺、谢肇淛在文学史、至少在断代文学史上有一席之地,黄景昉当过明代大学士、首辅,历史上也有较重要的地位,南明文学史也有他的地位;商梅的名字,但凡研究竟陵诗派的学者大多知道他是闽人楚派诗人,况且他和钱谦益的关系也不一般,多少还有学者注意他。比起上述几位,崔世召极不为人所知。记得明代地方史家徐燊说过这样的话:一省、一府名人多,省志、府志的人物志选人择人不能不稍严,而且省志还应当严于府志;到了县这一级,尤其是一些不太发达的县,县志中的人物志选人择人不妨宽一些,篇幅也不妨大一些。^①文学研究似也应当如此,一省、一府、一县,对作家、诗人的认定,有省、府、县的各自的标准。况且,诗文集没有经过整理,甚至失传数百年之久,有些作家诗人不为人所知,怎么知道它有无价值、或者价值的大小?仅从敬重乡贤的角度来说,一部诗文集的发现,对这个县市来说,有时也是一件大事。20世纪90年代,金门县发现了一部从海外带回来的明代蔡献臣《清白堂稿》清同治间钞本,让当地政府、学人兴奋不已,旋即以金门县政府的名义影印出版,装潢精美大方。宁德市某职能部门从我的学生曾文莉那儿得知《问月楼诗集》等藏在日本宫内厅书陵部,2018年想方设

作者简介:陈庆元,男,福建师范大学文学院教授,博士生导师。

① 如果从“政绩”的角度看,崔世召的名声也很不错,《桂东县志》《广东通志》《连州府志》的《人物志》都为他立传,记载他捐薪俸修桥铺路的善举。

法也影印一部回来,并且很隆重地开了一个发布会,影印若干页分送给与会人员。宁德市传世的诗文集远没有福州、泉州、莆田等地丰富,因此从异国印回《问月楼集》的发布会,其热烈、兴奋的场景可以想象,明代诗人崔世召在宁德民众心目中的地位也可想而知。

中国幅员广阔,区域之间经济、文化发展不可能做到完全的均衡,就是今天的一个省,古代其府与府、州与州之间、县与县之间,也很不均衡。今天的福建,唐代属江南东道,福州所管辖的地域比现在大得多。今天的宁德市所辖之区县,唐代都在福州辖区之内。唐代的福州,经济和文化已经赶上建州,今天福建辖区内的第一位进士薛令之,即产生在当年的福州长溪县,也就是今天宁德大市所辖的福安市。科举文化是古代文化发展程度的一个重要指标,以这个指标来审视今天的宁德市,宁德在唐代文化的发展并不落后。南宋末年的谢翱,福安人,著有《晞发集》,编有《天地间集》,其《西台恸哭记》,百年来各种《中国文学史》几乎都提及这篇作品,惊天地,动鬼神,与文天祥的爱国精神长留人间。南宋还有一位遗民理学家陈普(1244-1615),字尚德,宁德人,居石堂山下,人称石堂先生,有《石堂遗稿》等。陈普还为朱熹《武夷棹歌》作注。元末明初,张以宁(1301-1370),古田人,元泰定四年(1327)进士。入明后以近七十的高龄出使安南,有《翠屏集》。明代宁德人崔世召任江西崇仁知县时,拒绝为魏珪生祠题诗,被逮至淮,幸珪败,得免。他的《五人墓二十韵》,精神与张溥《五人墓碑记》相通,“操守峻而诗文洁”(陈继儒语)。万历崇祯间,宁德一带还有数位诗人,这里举两位为例。一位是游朴,字太初,号少涧,柘洋(今柘荣)人,万历二年(1574)进士,官至湖广参政,有《藏山集》。另一位是刘中藻(?-1647),字荐叔,长溪(今福安)人,崇祯十三年(1640)进士,南明唐王亡,中藻拒清兵二年,服毒死,有《洞山九潭记》。曹学佺采其诗入《石仓十二代诗选》。崇祯七年(1634)冯梦龙到寿宁任知县,十年(1637)离任。冯梦龙写过一部字数不多的《寿宁待志》,中国国内失传,三十多年前福建人民出版社从日本影印回来并点校出版,在宁德地区掀起研究冯氏小高潮,热度一直延宕至今,经久不衰。作为明代重要的小说家,冯梦龙担任寿宁知县三四年,当然应当重视。而唐代薛令之以下的宁德作家诗人,更应纳入宁德文化、文学的研究范畴。薛令之传世作品太少,不足成集且不说,宋代谢翱以降的作家诗人的诗文集,理应纳入宁德典籍的出版规划。本人主编的闽海文献,已经整理出版了张以宁的《翠屏集》^①,这次,我们再把《崔世召集》整理出来,后续宁德典籍的整理出版规划正在推进中。

我们整理的这部《崔世召集》,其实只包括崔氏的两种集子,即《问月楼集》和《秋谷集》,崔世召还有《半吃稿》《连啸》《湖隐吟》三种至今尚未访得,只能暂付阙如。集子整理花了很长时间,诗的部分由硕士生曾文莉录入,内人温惠爱校;文的部分由温惠爱录校。整理本附录六种:诗文拾遗,诸家序,传记、祭文,徐兴公尺牍,集评,崔世召年谱。附录的字数几乎和《问月楼集》和《秋谷集》两集相当。诗文辑佚,诗多达数十首,或是万历三十七年(1609)之前、或是崇祯四年(1631)之后的作品,可补早期家居,后期任浙江副使、连州知府之不足。年谱最为费时费事,尽量勾勒出谱主一生的主要事迹、交游状况,并对主要作品系年、存录友朋酬倡之作。

曾文莉硕士赠《宁德崔氏宗谱》影印本,苗健青博士先后赠两件《支提寺志》,一种《支提山华严寺志》,十分难得;吴伯雄博士协助搜集部分方志,谢谢!

感谢广陵书社二十多年的合作。本书的出版,得到社长曾学文、编辑办王志娟主任和责任编辑方慧君的大力支持,他们为此书出版付出了辛苦的劳动。慧君是厦门大学刘荣平教授的硕士生。荣平近二十年前曾在我这儿从事博士后研究工作,在闽词和闽人典籍研究方面卓然成家,出版了分量很重的《全闽词》五大册,这部书恰好也在广陵书社出版,可望传世。

^① [明]张以宁:《翠屏集》,游友基点校,扬州:广陵书社,2016年。

《蔡忠烈公遗集》点校后记

陈 茗

(厦门理工学院外国语学院, 福建 厦门 361024)

蔡道宪(1615-1643), 字符白, 号江门, 福建晋江塔江人。万历四十三年(1615)九月二十七日生^①。曾大父蔡谷, 大父蔡佐, 父维忠, 府经历, 有德行, 母卢氏。道宪兄弟三人, 长早卒, 次钟阜, 郡庠生, 道宪排行第三。道宪少聪颖端毅, 读书卧龙馆小楼, 桐月榕风, 咿喔之声达于衢巷。尝读书虎头山, 夜分不寐, 虎啸窗外, 道宪书声不辍, 虎敛迹去。“苦吟得古人佳句, 讽诵终日。属文未尝起草, 札牍累千言, 援笔立就, 不易一字。”^②

蔡道宪崇祯六年(1633)举人, 时年仅十九; 十年(1637)会试第九名, 成进士, 授大理府推官, 丁父忧归。十四年(1641)服阙, 补长沙推官。道宪清标素怀, 捕盗安民有方, 备御战守有策, 民号“青天”。张献忠事起, 蔡道宪知事不可为, 令兄道宜归省, 曰: “亲老矣, 兄善事之, 弟与此城俱存亡。”十六年(1643)五月, 张献忠陷武昌, 蔡道宪主张坚守岳阳, 以与长沙成犄角, 并可确保永州、衡阳无虞, 然而未受当政者重视。七月, 张献忠陷岳阳, 随即逼攻长沙。八月, 长沙城陷, 蔡道宪浴血奋战, 被执, 诱以官职, 多方劝降, 抗声不屈。二十六日, 磔之, 磔且死, 尤作恨声, 极为壮烈, 年仅二十九。健卒林国俊、李师孔、陈贤等九人, 随蔡道宪坚守长沙, 道宪被磔, 次第就戮, 民为号不食。湘、宁、浏、醴诸县村落、市镇, 闻蔡道宪死, 无少长, 皆悲恸失声, 朝夕哭奠。蔡道宪卒后, 赠太仆少卿, 后又加赠太仆寺卿, 谥忠烈, 建祠祀之。

蔡道宪文武双全, 吟诗作歌, 不失文人本色; 尤爱《楚辞》、文天祥诗。《蔡道宪传》云: “道宪襟怀豪爽, 文思敏妙。登山涉水, 陟奥穷幽, 兴之所至, 选场试马, 操舟渡妓, 不讳风流。月白更阑, 清歌徐引, 谈及古今兴亡成败, 则反复淋漓, 感慨悲歌。尝梦与文文山对榻, 手抄文山诗集。或曰: ‘此非盛世文, 何爱焉?’ 而好之终不少衰。少读《楚辞》, 燕坐凝默, 曼声微引, 闻之凄凄欲泪。识者谓其有楚音悲激, 屈、贾后身。”^③

黄稷虞《千顷堂书目》著录蔡道宪《悔后集》一卷。《悔后集》, 崇祯十五年(1642)梓, 曹学佺为之序, “称公诗歌可与祢正平《鹦鹉赋》并存”^④(今本未见该序)。湘阴王立楷《读蔡江门先生〈悔后集〉》二首评价蔡道宪其人其诗, 其一云: “大笔淋漓读《楚辞》, 文禽香草寄心知。忠魂未雪生前恨, 正气常留《悔后诗》。”其二云: “半世风骚宇内传, 怀人爱上洞庭船。文山气骨常山舌, 天遣裁诗二十年。”^⑤

作者简介: 陈茗, 女, 福建金门人, 厦门理工学院外国语学院副教授, 博士。

① 一作十月二十七日生。本文据道宪宗裔蔡应魁《忠烈公年谱》。

② 蔡应魁: 《忠烈公年谱》, 《蔡忠烈公遗集》卷一录, 道光二十六年刊本。

③ 《蔡道宪传》, 《泉州府志·忠义传》, 《蔡忠烈公遗集》卷一录, 道光二十六年刊本。

④ 《小传》, 《泉州府志·忠义传》, 《蔡忠烈公遗集》卷一录, 道光二十六年刊本。按: 曹学佺序不见于今本《蔡忠烈公遗集》。

⑤ 《蔡忠烈公遗集》卷六, 道光二十六年刊本。

朱彝尊《静志居诗话》卷二十云：“江门自序《悔后集》云：‘悔后者何？前日妄作诗，今而后悔也。悔后而复有集者何？吾但能焚前日之诗，今日之作且辑之以竣后日之再悔也。’其虚怀可见，诗虽音节未谐，而清婉越俗。如‘移竹已抽三尺笋，种桃争发一庭花’，又‘湘水清，紫藤花落鱼子生’，皆不失为佳句。”^①

陈田评其诗云：“集中诗，潇洒出尘，不得以寻常声律绳之。”^②《明诗纪事》选其诗三首，《偕元谟诸昆过汝兄台阁晚眺小桃源分韵》《送同寅周石拙之攸》《留别诸葛士伦叔》，都是“潇洒出尘”之作，在明季颇显清新气象。

今存《蔡忠烈公遗集》一卷，又《遗集续编》二卷，道光十六年（1836）邓显鹤刻本。道光二十六年（1846）蔡应魁重刊《蔡忠烈公遗集》六卷。卷一，传记；卷二，年谱；卷三，墓志铭、申文、行状、墓表、祠记、祠田记；卷四，序及诗上；卷五，诗下、词、赋、考异、跋；卷六，挽诗，后序。

我们从福建省图书馆所藏卢若腾《留庵文集》（若腾、孙勗吾钞本）发现卢若腾为蔡道宪作的《赐进士湖广长沙推官殉难赠太仆寺卿谥忠毅蔡公传》^③，此传叙道宪生平事迹颇详，亟录之，作为本书附录。

① 朱彝尊：《静志居诗话》，北京：人民文学出版社，1990年，第611页。

② 陈田：《明诗纪事》辛签卷二，上海：上海古籍出版社，1992年，第2844页。

③ 卢若腾（1600—1664），字闲之，一字海运，号牧州，福建泉州府同安县浯洲（今金门县）人。崇祯十三年（1640）进士，唐王隆武间任浙东巡抚，兵败。后拟举义师抗清，不果。归金门居住。著有《留庵诗文集》等。若腾与道宪同乡，举人、进士都晚道宪一科，情同兄弟。道宪被杀之后，若腾子娶道宪女为妇。《赐进士湖广长沙推官殉难赠太仆寺卿谥忠毅蔡公传》一文作于甲辰，即康熙三年（1664）春，为其绝笔。