

Journal of Han Chiang

Volume 2

Mar 2021

韓江學刊

电子学刊
第二期

Journal of Han Chiang

e Journal

Volume 2 2021



eISSN 2756-8962



9 772756 896008

韓江學刊

電子學刊

第二期

Journal of Han Chiang e Journal

Volume 2

2021

韓江學刊

电子学刊
第二期

Journal of Han Chiang e Journal

Volume 2, 2021

《韩江学刊》编辑委员会

国际学术顾问 International Academic Advisor

1. 曹虹 中国南京大学
2. 舛谷锐 日本立教大学
3. 郭武 中国山东大学饶宗颐宗教与中国文化研究所
4. 李塔娜 澳洲国立大学
5. 苗怀明 中国南京大学
6. 王琛发 英国欧亚高等研究院
7. 武秀成 中国南京大学
8. 张继焦 中国社会科学院
9. 姜生 中国四川大学
10. 曾振宇 中国山东大学
11. 张士闪 中国山东大学

学刊委员 Journal Committee

Chairman

Dr. Beh Kok Hooi

主席

马国辉 博士

Committee

Jenny Khoo Gim Hoon

Prof Teng Tjoon Tow

委员

邱金云

邓俊涛 教授

学刊编辑部 Journal Editorial Board

Chief Editor

Dr. Jackson Loke Soo Ling

主编

陆思麟 博士

Deputy Editor

Dr. Yeoh Kim Chuan

副主编

杨金川 博士

Editors

Dr. Ng Foong Hang

Yap Geng Jin

Tan Tze Chia

Loo Xiang Thing

编辑

吴风航 博士

叶耿瑾

陈妤佳

罗湘婷

Proofread

Kim Rui Yu
Seet Yong Theng
Cheang Yen Yee
Ong Ee Ai

Typesetting & Cover Design

Jamie Hor Sook Mun

Cover Calligraphy

Theoh Teong Hoe

校对

金睿瑜
薛咏婷
张欣儿
王伊媛

排版与封面设计

何淑敏

封面题字

张忠和

Publisher

Han Chiang University College of Communication

Tel

(+604) 2831088

Fax

(+604) 2829325

Email

hcc@hju.edu.my

Address

Jalan Lim Lean Teng, 11600 Georgetown, Penang, Malaysia

Date

March, 2022

e-ISSN 2756-8962

All rights reserved

韓江學刊 电子学刊

第二期

Journal of Han Chiang e Journal

Volume 2, 2021

目次

学术论文

- 1/ 王琛发
寿星信仰的社会文化史
——天垂象的政治诠释、神道设教与意象建构
- 37/ 杨金川
“由人而书”
——《崇文总目》与宋代叙录体式撰写的转向及影响
- 61/ 陆思麟
汉学考据视野下的桐城派学术
——从曾国藩拒绝奏请方苞从祀孔庙一事谈起
- 97/ 段黎江
18世纪河仙招英阁骚坛酬唱的汉越诗文遗泽
——兼论郑天锡海上明乡的家国情怀
- 115/ 吴云龙
泰国曼谷客属三奶庙与曼谷客家秘密会社
- 129/ 夏远鸣
梅州客家山歌现状与传承的调研笔记
- 151/ 邓文龙
中国文化与客家栋对的生命传承

171/ 叶耿瑾

海外华人文化认同的定义与其研究综述

195/ 曾心言、曾伟

从《娘惹与峇峇》看方北方的反殖民教育观

211/ 王敏仪、杜忠全

巴厘文打新兴港噍啲公灵签与务边古庙观音灵签之格式和意象修辞比较研究

235/ 梁云辉

一个南洋客家历史社区的维系模式

——越南土龙木市客家“帮会”的过去与现在

书评

263/ 王焯

人类学者的情怀、使命与担当

——《当代人类学：新古典“结构—功能论”》书评

《珠江学刊》特约 / 267

学术论文

韓江學刊

寿星信仰的社会文化史：

天垂象的政治诠释、神道设教与意象建构

王琛发*

摘 要 华夏传统的寿星崇拜，渊源于先秦观测老人星的天文认识，由着星象联系人文，赋予老人星象征孝亲、敬老、尊贤，表述政治道德的先决条件，由此转化出天子乃至庶民每年秋分的天人合一信仰。以后儒家至道教继承先民信仰传统，认为星神、星体能与人间互构感应；而各地星神祠祀、民间崇拜、符咒、内丹修炼、斗数推算与禳解，也是由此根据，将肉眼只有在秋分以后才能遥望观察的实质星体，变成随时可以任意存思民间熟悉的南极寿星神，祈求感应。由汉朝到唐宋，南极老人星信俗沿续先秦以星象反映人间吉凶的天人感应观，发展出各种术数和丹道理论，影响文学与艺术创作。另外，自陶弘景《真灵位业图》以降，古代道教灵宝派到宋代神霄派，一再宣说道典降世，不同源流经典各自诠释尊神来历渊源、神异变化、感应功用等，更丰富主宰南极老人星“真灵”的神圣内涵。现在的寿星公造型，多是道服、凸额、手握拐杖，实可追溯宋人继承秦代以来南极星神信仰，所建构的各种印象记忆。

关键词 老人星 神学建构 真灵 星体 灵宝
神霄

*王琛发，博士，中国闽南师范大学“闽江学者”讲座教授；中国嘉应学院海外名师特聘教授；英国欧亚高等研究院-马来西亚道理书院院长；韩江传媒大学中华研究院兼任教授；越南国家人文社会科学大学中国研究中心高级研究员。Email: ongsh@hju.edu.my

一、天经地义——中华星神祭祀是超越天象崇拜的信俗

考察中国南极老人星信仰文化，其神学建构的历程并非一路平坦。南极星信仰文化，正如中华本土衍生的许多星神信俗，其实是秉承了《礼》、《书》、《易》等古籍的说法，继承着儒道两家相关宇宙化生的观念，也结合了汉晋以前流传的星辰祭祀与天人同构之说。尤其自六朝道教兴盛，道教又是根据元始“一炁”化生万物的观念，最初在灵宝道派提出相关南极尊神身世来历的启示，把尊神视为道脉典范，融会贯通了历朝文献相关南极老人星的天文与星占学说，形成牵涉内丹、符咒、祈福、命理等领域的感应学说，开出了后世以道教影响为主的寿星信仰神学建构。而讨论道教星神信仰的神学建构，实不宜忽略《道藏》收编与承继的《列子》。《列子》并没有像西方神话一般幻想星辰拥有人格意志，以为天体由神人化身，或以为天体化身神人，凭着喜怒哀乐与人类互动。反而在《列子·天瑞》是说过：“天，积气尔……日月星辰亦积气中之光耀者。”^①可见中华先民观测天象，很早便有意识到天体是物理性质的存在。但是，若承认天体是没有意识没有感觉的，天象只是种物理性质的存在，又信仰着《周易》早有所谓的“天垂象，见吉凶，圣人象之”^②，则“天”和“象”的关系是否冰冷无情，就成了问号。

如果天象纯粹只有物质属性，背后不存在任何拥有感情、拥有意志又可以沟通的“那位”，人类历史就不可能是“天垂象，见吉凶，圣人象之”，这个大众信仰的文化意识也会如同伪论述。难道每个人的生命意义会是如此荒谬，在没有选择之下来到世间，再任由各种毫无感情兼且不能沟通的自然现象冲击至死亡，任其摆佈？

正因古人有思考，所以由儒教经典到其影响的道教信俗，都是一贯继承先秦以来的思想观念，胸怀天人合一、服膺天人感应，相信万物同源同秉同质，相信天象和人间互相可以交感。华夏先民有如此信念，先民便不会认为人的生命要无端接受自然摆布。先秦古人如何论述天道人心相互交感的道理，观念可见于《尚书·泰誓》和

^①【晋】张湛注《列子》，中华书局，1985年，第11页。

^②【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994年，第115页。

《孟子·万章》提出的“天视自我民视，天听自我民听”。此说若与《易经》的“天垂象”相互印证，由此便能相信天意会反映在天上星象形态与气候变化等等现象，演变出相信观测星象能够警示人间吉凶祸福的信仰，由追索星象的道理开出星神信仰，开出古代天文知识。信仰与天象的观察与思考，相互解释，亦是构成中华先民演变出“天垂象”解说体系的缘由。而道教有神论思想神学建构的特征，也是建立在确定祭祀星神信仰不等同于星象崇拜，亦不把天体视为活物。这就使得中华星神信仰不同于其他一些民族将星体或星宿拟人化的神话传说，自有中华自身源自儒道两家影响的理论体系。在道教，是更相信天地事物都有元始“一”气连续分化生成的“真灵”在背后操握秩序，其中有些“真灵”本来曾经在不同世界历劫修道，转升为掌管天象的神仙，也会对人间的疾苦感同身受。

以上述“天垂象”的思想观念为进路，如此理论模式，优势在于承认一切事物同在宇宙大系统，本然处在同源、同乘、同构、同律的状态，所以可以确定人、神与物三者是可以互相交叉感应，辩证讨论星神、星体和人事的关系，亦即是确定星体不再只是以物质形态的天文变化，冷冰的决定人类命运，而是信仰背后有通理、通性、通情的神灵，能感应人间苦难，普救众生。天体与人事、天体与真灵、真灵与人事，既然各有本体，又是同源、同乘、同构、同律，人类便有可能不受星体具体出现的时空限制，也能召唤感应星神。其实践方式则可以表现为各地星神祠祀，或者是符咒、内丹修炼、斗数推算和各种禳解法，甚至有时请得星君亲自降临人间。

当信众需要天人感应，而感应的对象未必需要星象，他就不必再受日夜或地理限制，不论晨昏、季节、任何地理位置，遇到任何急难，都不必等待实质星体出现天际，只要依科存想星神，诚信祈求，就能获得灵应。信仰一旦排除具体星辰的时空限制，也会更有利普及传播。信徒即使身处南半球，看不到中国北方星宿，依旧可以奉请诸位星神香火到各地设庙建坛，宣称神明显赫威灵，逢年过节烧香祈愿行礼如仪，信仰如故。

也因着儒道教继承中华传统信仰的万物同源与天人感应，信仰不排斥大道在会应时、应地、应人、应事、应物出现具体的应机化

现。自南宋以降，民间的南极星信俗便一直随着道教神学发展而发展。虽说南极星神信仰文化最初源于灵宝派将尊神奉为道脉典范去建构其神道学说，但原有信仰文化即使在宋朝面临新兴神霄道派重新建构尊神身份，最终反映在《道藏》的编辑，是兼容并蓄这些逐渐演变为新旧不同的两类道典系统，把对于尊神的不同说法，视为在不同时空境界同构整体信仰思想体系的道启，一并保留。

就道教神学而言，解释寿星信仰的神道理论范式，不仅适用于解说南极星，也适用于其他星神信仰的神学建构。

基于本文讨论的对象是常在汉文古籍和民间记忆以“寿星”名义出现的“老人星”或“南极星”，这里实有必要区隔作为星体的“寿星”与作为“十二次”的“寿星”，澄清后者并非实际的星体概念。必须理解，虽然《尔雅·释天》有说“寿星，角、亢也”^①；可是，要知道秦、汉、晋三皇朝祭祀“寿星”是以天上老人星为对象，秦汉两朝本来也没有把“角”与“亢”两个星宿群众星并称为具体的“寿星”。诚如晋朝郭璞注释《尔雅·释天》解说“数起角亢，列宿之长，故曰寿”^②，已经说明，《尔雅》说的“寿星”是作为“十二次”之一，并非实质存在的天星。“数起角亢，列宿之长，故曰寿”之说法，在中国古代岁星纪年而言，是指岁星轨迹所到的角宿与亢宿之间的天区，之所以唤作“寿星”是由于人们轮算岁星在二十八宿之间的运行，其中一个停留位置是在二十八宿排列之始的东方角、亢两宿之间。正如古人没有拜祭其他“十二次”所在天区，古人也不一定要祭祀在《尔雅》文义仅仅作为“虚星”或者“空间名称”的“寿星”。所以，唐朝司马贞为《史记·封禅书》作《索隐》，指出秦朝祭祀寿星祠是“南极老人星”^③，才是正确的理解。《宋史·礼志》也早有过论证，否定说祭祀“寿星”必须同祀位于“十二次”或属于“二十八宿”的东方角、亢两宿。

^①【晋】郭璞注；【宋】邢昺疏《尔雅注疏》，《十三经注疏（十二）》，中华书局，1957年，第232页。

^②【晋】郭璞注；【宋】邢昺疏《尔雅注疏》，《十三经注疏（十二）》，中华书局，1957年，第232页。

^③【汉】司马迁《史记》，《二十五史》第1册，香港文学研究社，1959年，第115页。

《宋史·礼志·吉礼六》评议宋神宗时代的祭祀礼仪，如是说：

元丰中，礼文所言：时令秋分，享寿星于南郊。熙宁祀仪：于坛上设寿星一位，南向，又于坛下卯陞之南设角、亢、氐、房、心、尾、箕七位，东向。按《尔雅》所谓“寿星角、亢”，非此所谓秋分所享寿星也。今于坛下设角、亢位，以氐、房、心、尾、箕同祀，尤为无名。又按晋《天文志》：“老人一星在弧南，一日南极，常以秋分之旦见于丙，春分之夕没于丁，见则治平，主寿昌，常以秋分候之南郊。”后汉于国都南郊立老人星庙，常以仲秋祀之，则寿星谓老人矣。请依后汉，于坛上设寿星一位，南向，祀老人星。其坛下七宿位不宜复设。^①

至今还有些文章和论著，沿着前人曾经有过的误解，以为古人拜寿星本来是拜“角、亢”，可能是缺乏古代天文与历法常识，也没有注意到上述《宋史·礼志》早就曾经讨论和更正过前人的认知。

二、天文时变——老人星对时势和政治道德的寓示

“天文”一词，最早见于《易·贲》：“观乎天文，以察时变”^②，其本意源于古人长期观察斗转星移，将每年同样时间的星象动态联系着相应的节气变化去掌握规律；由此是以观天象周而复始之常态，明白地面四时变化的定数；据天上非常态或细节变化，则论证地上会否也有相应的事故。所以在《易·系辞上》另外也说了“天垂象，见吉凶”^③，要说观测天象如何有利推论人间吉凶，最直接就是预测气候，这就包括日常农业生产、出行做事和保健防灾。

不过，一旦人们把“天”视为有意志的天，又期盼着天象影响人类世界变化，则天道不能不是慈悲与公正，则所谓“天垂象”就

^①【元】脱脱等撰《宋史》，《二十五史》第6册，香港文学研究社，1959年，第4741-4742页。

^②【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994年，第50页。

^③【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994年，第115页。

从来不仅是人们准备观察与回应的自然现象，也可以从信仰意识理解为天命，或天意在有意识的启示人事。而天命启示往往又被视为大众共同意志的互相印证。这要根据周朝信仰解释，即《尚书·周书·泰誓》说的“天视自我民视，天听自我民听”^①以及“天矜于民，民之所欲，天必从之”^②；而《尚书·周书·多方》相传是周公所作，其中针对成汤革夏命的合法性，甚至说“天惟时求民主”^③，也即是说老天爷会依民愿做主，替民众寻找出适合民众要求的治理者。即使秦汉两代以后君权高涨，这样一种“天人感应”思维，也不是历代皇朝所能改造，反而是制约着历代君王，必须设法以此说明本身是上合天心，奉天承运。另一方面，此说也有利百姓，提供人们监督、制约甚至反对任皇帝的理论根据。这样一种情境反映在《淮南子·天文训》，既要承认天命与民命相通，又要承认君主权威，折衷的解释即是“人主之情，上通于天。故诛暴则多飘风，枉法令则多虫螟，杀不辜则国赤地，令不收则多淫雨”^④。

可见，《淮南子》文内的意识还是说，统治者思想要能和民心一样，就能相通天意，能心怀民众，合乎天听天视，肯定也会泽及万物，确保民泰君安；但一旦统治思想不合天心，“天垂象”就是自然界发生各种恶象，激发更多民怨，王者不领受启发就要灭亡。

当然，中国古人的所谓“天文”一旦包含“天人感应”思维，其主流方向就不可能停留在自然科学，反而会注重从天象解释人事，尤其联系到政治预测，这在《汉书·艺文志》有所定义：“天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王之所以参政也。”^⑤所以，王者要能常期夜观天象，从中反省，才算为国为民。

根据这样一种“天人感应”的思路，人们最早观测“寿星”或者“老人星”，当然也是联系吉凶之说。正如西汉史学家司马迁所

^①【唐】孔颖达等《尚书正义》上册，《十三经注疏（二）》，中华书局，1957年，（总）第371页。

^②【唐】孔颖达等《尚书正义》上册，《十三经注疏（二）》，中华书局，1957年，（总）第368页。

^③【唐】孔颖达等《尚书正义》下册，《十三经注疏（二）》，中华书局，1957年，（总）第614页。

^④刘文典《淮南鸿烈集解》卷三，中华书局，1989年，第84页。

^⑤【汉】班固《汉书》，《二十五史》第1册，香港文学研究社，1959年，第437页。

撰《史记》卷二十七《天官书第五》以及东汉史学家班固撰写《汉书》卷二十六《天文志第六》，两人前后都记载说：“（狼）比地有大星，曰‘南极老人’。老人见，治安；不见，兵起。常以秋分时候之南郊。”^①在古人的立场，这不存在班固抄袭司马迁文字的问题，反而由他们重视老人星的天上星象，证实老人星在先民世界的人心地位，是不曾隔着东汉和西汉发生过差别。从汉代留存的叙述去参详老人星这颗“大星”，可知先民早就观察到本星的天上位置是在“比地”之处，每年只有到秋分节气，才会出现在“南郊”。

以司马迁的说法对比现代天文学，后者以数据分辨和形容星辰的说法，也许更方便一般读者了解“老人星”的特点。在西方星系，“老人星”被归纳在船底座，称之为 Canopus，或称船底座 α 星，它的赤纬位于 52 度 42'；蓝白色的老人星也是天空仅次于天狼星的亮星，星等为 -0.9^②。凭着阅读数据，即使不仰首望天寻找星星，也可以想象，就地球围绕太阳公转形成南北半球各有四季的规律，船底座 α 星不可能天天在北半球升起；而且，从华北地区用眼观看南方星空相连向地面的范围，老人星到了秋分出现，以后每夜升起后距离地面的位置，的确只能是接近地面，即上古人所谓“南郊”的“比地”之处。但偏偏它处在人们视线所见的天空最南边，却是以一颗“大星”最贴近地面的位置，而且会比其他恒星来得明亮，当然就形象惹人注目，大凡观星者极目南望都能看见。

如此一来，检验中国古人如何以天人感应说法去处理老人星的定位，也很有意思。司马迁和班固都说“老人见，治安；不见，兵起”，汉朝人显然已经把观测老人星星象，视为判断国家安全的象征标准。当然，尚应该进一步考虑，中国古人何以将西方人称为 Canopus 的这颗星球取名“老人”？同时，众星之间的人文意象，何以会由“老人”主掌“治安”或“兵起”，以其星象启示人间治乱？

^① 参阅【汉】司马迁《史记》，《二十五史》第1册，第109页；【汉】班固《汉书》，《二十五史》第1册，第400页。司马迁原文是“下游四星曰弧、直狼，狼比地有大星”，班固的文句，只是在形容“比地”前少了再提一次“狼”星。

^② 参阅上海海运局大连分局“七·二一”海运大学编《航海认星》，人民交通出版社，1977年，第48、87页。

回到秦汉两代，根据东汉天文学家张衡《灵宪》，确实可以发现当时人们按照《易·系辞上》的“天垂象，见吉凶”，把星象为“天人感应”，把天象变化视为对应人间变动的象征与启示。当古人把天上星辰分布划分出紫微垣、太微垣和天市垣等位置，星辰命名的缘由总是带着强烈的社会政治色彩，视同人间都城各种人事秩序。张衡《灵宪》说“紫微为皇极之居，太微为五帝之廷；明堂之房，大角有席，天市有座”^①，顾名思义，紫微宫象征着天庭的政治组织，太微宫是一套执政的辅佐机构，而天市垣是包围在列国之中的市集，青龙白虎朱雀玄武四象则拱卫在周遭；为了表彰天帝统治的权威，以及说明人间圣王在天上的神圣，天上二百八十三官（星座）总共一千五百余颗恒星，还分出四组帝座星群：一，紫微垣内的五帝座；二，作为苍龙之首的大角旁边有帝座；三，太微垣内有五帝内座；四，天市垣中也有帝座。另外，想象中的天上“都城”，各个位置的星名也几乎以人世各种具体事物命名，包括官职、人物、宫室、器物、生灵、农具，以至古代不易理解其真实原因的自然现象，张衡在《灵宪》说：“六扰既畜，而狼虺鱼鼈罔有不具。在野象物，在朝象官，在人象事，于是备矣。”^②

同样在秦汉两代，人们对“天垂象”的信仰也体现在建筑以及都城的设计。古人不仅相信天上星辰世界是人间世界的启示，他们也努力把人间的居住环境设计成上应天象。

按《史记·秦始皇本纪》，秦始皇重视自己是“始皇帝”，强调自己生活起居都在体现着天人感应，最早例证发生在始皇在位的第二十七年（公元前 220 年），他于渭水建造后来称为“极庙”的信宫，以此宫所在对应天极；始皇三十五年（公元前 212 年）建造阿房宫，更是筑起宫殿直抵南山的阁道，又从宫北渡渭水通咸阳，上应“以象天极阁道绝汉抵营室”的星象^③。而秦都咸阳把天上星象

^①【唐】张衡《灵宪》，转引自【唐】瞿昙悉达《开元占经》，中州古籍出版社，1994年，第2页。

^②【唐】张衡《灵宪》，转引自【唐】瞿昙悉达《开元占经》，中州古籍出版社，1994年，第2页。

^③【汉】司马迁《史记》，《二十五史》第1册，第24页。《史记·天官书》也有作“紫宫……后六星绝汉抵营室，曰阁道”（第0108页），可见这是秦始皇以地理相应天文的设想。

对应人间宫苑，则是“因北陵营宫，端门四达，以则紫宫……渭水贯都，以象天汉，横侨南渡，以法牵牛”^①。即使始皇营陵于郿下，帝陵也是“上具天文，下具地理”，是把墓外世界主张“天地对应”以符合天人感应的思想，实现为复制在墓中世界的建设。

到了汉代，《三辅黄图》记称，汉室建造宫室殿阁的概念是“苍龙、白虎、朱雀、玄武、天之四象，以正四方”，“王者着制宫阙殿阁取法焉”^②；未央宫内白虎殿、朱雀堂，也有玄武、苍龙二阙，长乐宫用的瓦当亦采取四象图案。此种风气演变到唐代，由皇宫到宫城按天上“四象”区分的概念，不仅影响长安城的布局，也东渡日本奈良，至今保留痕迹。这个概念对后世风水学影响更深，坊间风水师至今犹把阴阳宅四周环境化约为“四象”符号，讨论其应有特征，从而决定阴阳宅内外布局形势，如何是相配和谐。

根据这整套“天人感应”说，“老人星”星辰崇拜显然被古人赋予特殊政治意义的定位。《史记》卷二十七《天官书第五》以及《汉书·天文志》均有说“南极老人，常以秋分时候之南郊”，已经交待过此星的出现规律。不论西方人称之为船底座 α 星，又或者是中国称之为“老人星”，这颗星在中国北方地区的最大特征是明亮而难得一见。首先，它的命名虽然符合张衡《灵宪》说的“在人象事”，但是这颗星不在紫微、太微、天市三垣之内，又比其他星辰明亮，而且只有秋分之后方才难得“愿意”出现“南郊”。其次，它不似秦汉两代建筑设计的一些星辰符号，仅仅被视为观察与预测吉凶的星象。根据《史记·封禅书》，秦制早已经是“于社、亳有三社主之祠、寿星祠”^③，老人星很早便是大众崇拜与祭祀的对象。到了唐朝杜佑编纂《通典·礼四》，提到了秦朝体制以前，周朝祭祀规范本有“秋分日享寿星于南郊”^④；而汉晋两朝，依旧是沿续前朝传统，是在国都南郊设庙仲秋祭祀寿星^⑤。而《通典·礼十

^①【北魏】郦道元撰；【清】王先谦校《水经注》，巴蜀书社，1985年，第329页。

^②【六朝】阙名氏撰；张宗祥校录《校正三辅黄图》，古典文学出版社，1958年，第27页。

^③【晋】郭璞注；【宋】邢昺疏《尔雅注疏》，中华书局《十三经注疏（十二）》，1957年，第232页。

^④【唐】杜佑编纂《通典》，商务印书馆，1935年，第257页。

^⑤【唐】杜佑编纂《通典》，商务印书馆，1935年，第257页。

五》谈到《诸杂祠》，又一次重提“周立寿星祠于下杜、亳，时奉焉”^①。可见，由周朝到汉晋两朝，老人星崇拜很早享有过王朝立祠祭祀殊荣，叫“老人”并非随意取名，是象征“老人”虽在天幕的朝、市区域以外，可是地位尊贵，超越其他星体所能代表的人事。

从北半球大部分地区仰头遥望南方最远端，“老人”虽然是天上仅次于天狼星的第二亮星，可是它的位置是在南半球南纬 50 度左右，这构成北半球居民不一定天天看到老人星的原因。由于华北的地理纬度与老人星的赤纬相距太远，从华北地区看老人星，也只能是岁末年初，才有可能到深夜才隐约看到老人星升上天空，高出地面也是贴近南方地平线。又因为，地球在运行的自转轴，与地球公转轨道的平面之间，会形成 $66\cdot73'$ 的夹角；当地球沿着公转轨道作一周运动，产生着太阳直射于南北回归线之间的来回运动，就会形成北半球一年分为二十四节气的季节变换。所以，老人星“常以秋分时候之南郊”，其实源于地球每天自转的同时也绕着太阳公转。从地球仰望太空，“老人星”这类南天球星辰，只有在某节气以后才会“爬”上地球北半球所能看见的天际南端。中原地区只有岁末年初才能南望老人星，名副其实是源于“天经地义”。

这样来说，司马迁在《史记·天官书》记载说“老人见，治安；不见，兵起”，也并不是没有道理。这是历代观星经验的总结。回到华北地区农业规律，人们以为老人星的明暗主宰吉凶，其实涉及先民历年观测老人星积累的经验。从季节说，二月为春耕、五月要抢种抢收、秋分已经是秋收季节，春耕要雨水适当，秋收最怕阴雨连绵；因此，若秋天天清气朗，容易见到老人星，就代表当年阴雨干扰少，丰收有望。收成不好，当年就可能天下灾荒，容易引发各地动乱。中国幅员辽阔，各地区的纬度不同，距离赤道也有远近之分，不难理解老人星在各地出现的时间、出现的高度，会有差别。大部分地区，尤其在原来最早被认定是“中原”地带的北方，不容易天天见到老人星，本是正常的现象。越向南方，人们才越有机会看到老人星出现在距离地平面较高的天际。即便如此，一旦天气发生变幻，也难以观测它。唐朝张守节在《史记正义》注释

^①【唐】杜佑编纂《通典》，商务印书馆，1935年，第319页。

“老人星”一条说：“老人一星，在弧南，一日南极，为人主占寿命长之应。见，国长命，故谓之寿昌，天下安宁；不见人主忧也。”^①这里提到的“寿昌”，不单是指说个人的寿命长短，或者本身命运好坏，主要还是说星象事关国运昌盛。

由此可见，按照中华传统的“天人感应”的思维模式，老人星备受历代王朝重视，基本原因还是老人星带有政治涵义。人类无从控制气候的时代，老人星年年出现天边的形态，都会被认为是在启示或预测着某种天意，又是和国家的政治生命相联系。当人们认为老人星有预示吉凶的能力，人们也希望星神具有沟通能力，于是便沟通老人星的祭祀仪式沟通。《通典·礼四》说周制“秋分日享寿星于南郊”，或说汉晋两朝仲秋祭祀老人星，都是指称同样是“秋分”的时间段，说明早期的寿星是保护秋收前后政治稳定的星神。

“老人星”之所以叫“老人星”毕竟还涉及汉代政治意识形态，特别是主张以“孝”治天下的整套政治建构。从政治和谐的需要去看，强调“仁爱”不能不从孝道实践亲其亲的经验做起，是由于“仁爱”要能实行，必须是依靠真正感受，才能发挥“推己及人”，建构实行“忠”、“信”、“义”等等价值观的基础。而那时代的国家主流思想，会意识到孝亲敬老重要，甚至根据农业和手工业的传承，认为国家安定仰赖社会敬养更多长寿老人，也牵涉延续各种知识的需要。《后汉书·礼仪志》记载汉王朝的敬老方式，有说：“仲秋之月，年始七十者，授之以玉杖，哺之糜粥。八十、九十、礼有加赐。王杖长九尺，端以鸠鸟为饰。鸠者，不噎之鸟也，祀老人星于国都南郊老人庙。”^②老人在表面上都是缺乏体力生产能力，可是他们凭着经验记忆生活，是非物质性质的知识资本的拥有者和传承者。尤其老人应付过各种气候和情势变化，他们能保存与延续社会总体知识。因此，秋分难得会出现的大明星，被命名“老人星”，足以寓意“老人”在社会上是难得的，地位珍贵。社会通常在需要请教老人经验的秋收时节供养“老人”。帝皇也是在这时代表天下子民择日祭祀老人星，实质上便是提醒大众敬老养

^①【汉】司马迁《史记》，《二十五史》第1册，香港文学研究社，1959页，第115页。

^②【南朝·宋】范晔《后汉书》，《二十五史》第1册，香港文学研究社，1959年，第685页。

老，通过祭祀星辰的礼仪教化，构建、推动与规范渗透至民俗层面也实践的敬老风气。

查阅更早文献，汉朝其实延续着《礼记》的前人养老主张。《礼记·乡饮酒义》说：“民知尊长养老而后能入孝弟；民入孝弟，出尊长养老，而后成教；成教而后国可安也。”^①而《礼记·月令》也有一段关于周朝仲秋敬老政策的记忆：“是月也，养衰老，授几杖，行糜粥饮食。”^②因此，早在周朝，先民可能基于这个月是敬老月，联想到年年此月秋分时节出现的亮星，习惯性称谓它为“老人”。而且，无论“老人星”称谓何以来由，中华先民至迟在汉朝，已经普遍以老人星代表长寿老者，启发朝野关注人间老人的价值。当人们思考相关老人星的国家灾害预测，也会联想到社会不敬重老人会导致各种灾害。当汉朝出现国家为老人星立祠之举，老百姓年年秋分看见老人亮星出现天，也就知道国家进入本年祭祀老人星时间。皇帝此时宴请和奖送老人，推动朝廷主流政治意识，也明显反映朝廷主动的神道设教，是以孝亲敬老的同理同情为基础。

中国古代以农立国，先民不论农业、手工业或商贸，都得看天吃饭确定趋吉避凶。由此去推论未来的时节气候，把观测天星变化视为观测天心启示，总离不开观天看星斗，其实是建立在人心积极想要掌握自然规律而顺势应变。所以先民日常不论观察寿星或者其他星宿，有其牵涉民生福祉的客观理由。这样一来，现在人不懂的说法，不论是老人星或者其他星宿现象的知识，在民国以前，却可能是旧时代一般老百姓历代相传的生活常识。华夏许多古代文献源远流长也是重要推力。某些人不曾务农，也没有翻读《史记》，可是他们小时可能日常读过些童蒙书，接触过诗词歌赋，当他们有机会读到唐代李频写《府试老人星见》说“海内逢康日，天边见寿星”，他们也就可能掌握寿星知识。又或者有些人常要出门赶路，不时听到船夫和商旅闲聊路途天时地理，知识也会这样传承下去。

^①【汉】郑玄注；【唐】孔颖达疏《礼记正义》第八册，《十三经注疏（六）》，中华书局，1957年，（总）第2396页。

^②【汉】郑玄注；【唐】孔颖达疏《礼记正义》第三册，《十三经注疏（六）》，中华书局，1957年，（总）第773页。

三、天理人心——观星测事如何过渡到神人感通

自汉代南极老人星的崇拜推起以后，由汉朝到唐宋两朝，南极老人星信仰逐渐是朝着两个不同领域，分别演变出两套话语体系。一方面，根据原有的“天垂象”信仰，“老人星”星象映射人间吉凶的说法并未消散；只是，相对于汉代以来的主流信仰，新兴的说法把星象视为人整体命运的启示，更是企图把“寿星”引进算命术去说明人类各自的人生造化。另一方面，自陶弘景《真灵位业图》以降，以后一再降世的道教经典，也有好些神圣启示重视阐释老人星教义，叙述其主宰“真灵”的身份；各种南极尊神应化的记载，纷纭叙说尊神历劫、神异变化、感应功用，传播的功法。

仔细琢磨，两套相关南极老人星的话语体系，基本上并非是分道扬镳，反而可以互相辉映，形成更完整的南极信仰体系。前者的特征，在于说明星体对人间拥有感应力量，同时也同意其感应力是可以超越星辰实体，不必受限于星辰天上的实际方位与现形时间，随时随地在个人身上化现作用。如此说，显然不似其他民族的人格化神话，是赋予星体生命，而是说明有位南极星神是由“道”化生的本体尊神，可以化生星体，或主宰星体，或居住在星体上。这样的中华星神信俗，是实现在设想冥冥中有神灵主宰星体。当人类以本身的心态行为去感应星体，从集体到个人都会承受星体感应力，因此当然影响自身的吉凶；但重点却在，星象既然是天道显示，星体力量固然会影响人间吉凶，可是如果背后是有神灵操握权衡，人类沟通对象是有意识的神人，人类本身修身养性或改过迁善，就有可能感动神明调整星辰吉凶的感应。这种说法的极致发挥，是认为信众不必等待相应季节夜观实体天星，不必祭祀星体，只要诚心求告感应星神“真灵”，也能获得垂悯庇佑，逢凶化吉。早在晋朝，葛洪《抱朴子内篇·杂应》便提到人类提防武器伤害，可以依赖“南极铄金之符”^①，这意味星神和信众随时可以通过符篆沟通，由符篆对各处现场的感应，召唤和通知诸神显圣，佑护佩戴符篆信众。

^①【晋】葛洪《抱朴子内篇》，北京燕山出版社，1995年，第223页。

唐代流传诸种文献，《开元占经》内容收录着三国吴太史令陈卓始立的星象学说，主要总结石氏、甘氏、巫咸三家星官的测星记载，可谓延续了战国各家星占理论的流传；书中另有些内容，则是保存许多汉代儒道重新构建天道观念的讖纬学说，由此或可反映唐代星象感应信仰，是在继承着战国星占至汉朝“纬书”的诸种星象解说。《开元占经》虽说依然延续古人以星象预言政治的学说，以星光正常灿烂代表政治稳定，星光各种变异就代表人间各种事故。但《开元占经》的记载要比司马迁的《史记》更细腻，包括提出过老人星会“变色”或“变形”。这其中，《开元占经》卷六十“老人星占二十九”，收录了颇多源于汉代“纬书”的这类内容：

石氏曰：老人星在弧南。（入井十九度。去极百三十三度半，在黄道外七十五度太。）《黄帝占》曰：老人星。一名寿星；色黄明大而见，则主寿昌，老者康，天下安宁；其星微小，若不见，主不康，老者不强，有兵起。郗萌曰：老人，南极星也，立秋二十五日，晨见丙午之间。（以秋分见南方，春分而没，出于丙，入于丁。）巫咸曰：老人星，木官也。《春秋元命苞》曰：直弧比地（晋灼注《天官书》曰：比地，近地也。）有一大星，曰南极老人，见则主安，不见则兵革起，常以秋分候之南郊，以庆主令天下。《春秋纬》曰：老人星见，则治平，主寿；老人星亡，则君危，若世夭。《春秋·文耀钩》曰：王者安静，则老人星见。《春秋·运斗枢》曰：王政和平，则老人星临其国，万民寿。石氏曰：老人星明，主寿昌，天下多贤士。又占曰：老人星色欲黄润，王者、老人吉；其色青，主有忧，老人疾；色若黑白，主有，老人多死。各以五色占吉凶。《孙氏瑞应图》曰：王者承天，则老人星临其国。^①

^①【唐】瞿昙悉达《开元占经》，中州古籍出版社，1994年，第475页。

回到现代人的基本天文常识，老人星在正常情况下本该和其他恒星一样，极长时间之内都不可能发生颜色、亮度或相对位置的变化。除非它不是一般恒星，而是变星、新星和超新星爆发，才有机会另当别论。然而，中国古人看待天地人之间的关系，本来就认为天地万物莫不由元始的“一”化“气”生形，正如《素问·宝命全形论》说“人以天地之气生，四时之法成”以及“夫人生于地，悬命于天，天地合气，名之曰人”^①，万物出现也是如同《易·系辞上》说的“在天成象，在地成形，变化生矣”^②。既然万物来头同质同源，当然可以互相感应。《易·乾》会提出“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”^③的人事观念，也基于这一信仰。因此，中国的星象学文献，不管是集天象预言大全的《开元占经》，或者是以记载史实为己任的《史记》，总要受到元始之气化生万物的文化理念影响，认为天上人间的“气”来源一致、可以互相交感，把星象视为随时可以变化的天人感应依据，认为人事吉凶善恶一旦和恒星发生交感，会导致一系列天上恒星的变异，颜色、亮度、形状与位置变化，或明或暗、或变色、或长“芒”、长“角”，或者在天际动摇，或甚至以至不见踪影。中国古代观星家的责任便包括解说星象变化，以判断上天是要谴责、警告、嘉许或启示人间。这一来，如果后人相信古人诚意，承认他们总结星变都是基于曾经的真实呈现，就得考虑各种气候变异是否造成气层扰动。《开元占经》说天上星象会出现各种各样视觉效果是有根据的。毕竟总结历朝观测星象，不是缘于无缘无故的臆想。

星辰本体遇到其他星象影响干扰，或发生互相作用，也会带来人间变化。《开元占经》卷七十五关于“流星犯老人星二十九”的条文是说：“《荆州占》曰：使星出入老人星，老人有疾忧。《海中占》曰：流星抵老人，天下多病，老人不安；一曰大兵起，老者行。”^④其卷八十四“客星犯老人星二十八”又可能是古人观测新星或超新星的记载：

^①【明】吴崐注《内经素问吴注》，山东科学技术出版社，1984年，第118页。

^②【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994年，第106页。

^③【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994年，第20页。

^④【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994年，第531页。

石氏曰：他星犯老人星，天下老者忧，兵起。邴萌曰：有星入老人，为政不和。《黄帝占》曰：客星出老人星，有兵起，老人不安，若老人者行；若守之久，命曰扶老人，其国安，老人昌。石氏曰：客星入若守老人星，天下民疾。一曰兵起，老人行。^①

根据同样的思维模式，汉语世界的先民相信星体的“气”可以互相牵制，也肯定星体互相作用之“气”可以交感人体的身心，在那时是朝野普遍的文化遗产，不会被视为异端。明神宗万历 35 年（1607 年），第五十代正一道天师张国祥辑成《续道藏》，其中收有《紫微斗数》三卷，据说是由宋代高道陈希夷所传下，其学说正是为了推算天上各种星辰的“气”如何作动和互动，说明这些星辰的“气”会在不同时间互相牵动，形成各种的效果，作用在不同八字的生人经历，导致人们各自独特的本身命运变化^②。

在《紫微斗数》，南极老人星当然也被视为日常在决定个人命运的重要星辰。本书卷二《洞微十八星断》介绍“天寿星”是说：

又名老人、尚父。此星居南，为老人星，守垣局中，主长生。庙亥旺酉乐寅身命宫，高福延寿，好善有阴德，晚年得福。居是宫，主因寿得福，庙旺尤贵。若居酉上，自少无灾。加杖有有权，加毛破祖，加刑主刑宫。陷宫早亡，守虚异哭。主星合照，主不出三日而死。寿星见哭虚，谓之陷弱，终无永无。女人见之，主有福。虚异刃哭四星者，主夭折，亦主骨肉损刑，过房入赘。官禄宫，见事长虑慈悯。运限无凶星干，绊，主福贵双荣，人物长大，身貌从容，性格执古，作事无私，且守且耐。^③

^①【宋】朱熹注《周易本义》，中国书店，1994 年，第 583 页。

^②《紫微斗数》，李云主编《中国方术概观·星命卷》，人民中国出版社，1993 年，第 243-319 年。

^③《紫微斗数》，李云主编《中国方术概观·星命卷》，人民中国出版社，1993 年，第 292-293 页。

依照上述说法，事主能不能见着天上的南极老人星并不重要，关键在事主生辰八字如何配合年月日时变化，遇着了老人星“神气”运行规律照临其命运格式的某一宫位，发挥影响命主命运方向的感召作用。这其中的吉凶，还根据南极老人星的神气所照临的宫位性质，还有其它星辰神气是如何落在同宫或相应宫位，互相如何与南极老人星辩证作用，才能确定感应作用。

值得重视的是，在唐朝的开元年间，中国人观测南极老人星的历史其实迈前了一大步。一方面，唐朝太史监瞿昙悉达正在继承着前人原先的印度婆罗门星占知识，在主持编纂《开元占经》；另一方面，一行和尚和南宫说两人组织的观星队，也在开元十二年（公元724年）航行南海诸地，寻找古人没见过的星星。按照李约瑟《中国科学技术史》所言，观测队为了要从不同纬度测量二至点的日影长度，曾经沿全长接近4000公里的子午线，设立包括九个测量站的观察线。李约瑟引用《旧唐书》卷三十五说：“八月，自海南望老人星，殊高。老人星下，环星灿然，其明大者甚众，图所不载，莫辨其名。大率去南极二十度以上，其星皆见。乃古浑天家以为常没地中，伏而不见之所也”，可见从离南天极约二十度之处远望老人星，越向南走，星体就离地平线越高；另外许多星辰，之前都是由于纬度关系，隐没在中原视线所及的地平线以下，所以从未被中国人命名和绘入天图。李约瑟根据观测队在马来亚和苏门答腊更南端探测到老人星的高度是52度；怀疑他们可能是带了浑仪到爪哇南岸观星^①。

依《旧唐书·天文志》所说，瞿昙悉达曾在开元六年（718年）奉敕翻译印度历法《九执历》，在后来也把它收录在《开元占经》；可知瞿昙悉达编纂《开元占经》的时间，和其他人到南海寻星的期间接近或重叠^②。航海测星的天文新认识，更促进了海上交通，加深人们更想从认识南海诸星理解与诠释“天垂象”的热情。

与此同时，唐玄宗开元朝先民，不止继续推崇星占，他们还是延续周秦汉晋以来的星神崇拜，包括祭祀寿星。《通典·礼四》述

^① 李约瑟《中国科学技术史》第四册，中华书局，1978年，第234-237页。

^② 上述瞿昙悉达家世与历史，参考陈久金《中国古代天文学家》，中国科学技术出版社，2008年，第216-236页。

说：“大唐开元二十四年七月，敕宜令所司特置寿星坛，恒以千秋节日，修其祠典；又敕寿星坛宜祭老人星及角亢七宿，著之恒式，其仪具开元礼。”^①唐朝开元年间在这次举行的“寿星”祭祀，显然不仅祭祀南极老人星，还连带关注属于“十二次”的“寿星”，祭祀其所在位置两旁的星宿。再看《新唐书·历志》，也许更会清楚事情可能发生在开元年间改用《大衍历》，对古天文学的“太阳过宫”有了新计算，发现那时代太阳在黄道上的周年视运动，到仲秋会介入“寿星”的天界位置，也就是天上二十八星宿的角、亢所在的“辰”方，即东南靠南^②。唐朝决定同祀角、亢二宿前，开元二十一年发生过相关《大衍历》的争议，后来确定其精确度超过时存的二十三家历法^③。《唐会典》卷二十二载：“开元二十四年七月十二日，有上封事者言《月令》云：八月，日会于寿星，祠于大社坛享之。敕曰：宜令所司特置寿星坛，常以千秋节日修其祀典。二十六日。敕寿星坛宜祭老人星，及角亢七宿，著之例程。”^④文中所谓“上封事”就是臣下礼节，在上书时将奏章用皂囊缄封，防止内容向外泄漏，由此对比《事物纪原》里头转载的说法，后者更详细记载其时的星象演变：“八月，日月会于寿星，居列宿之长。”^⑤总之，要对正确理解这系列唐朝祭星话语，首先必须对中国历法史有认识：理由是寿星作为明亮星，才是出现在地平线南方上空的正主；同时要处理的，是太阳正好也运行到天幕的“寿星”方位。古人观星见得如此巧合，联系两者，便会设想天道有所启示。

以上述《唐会要》和《事物纪原》的说法为准，就能更了解当时的南极老人星信俗，基本上从不把天上星辰本体加工人格化再去崇拜，其思想理论根源在于传统的“气”的交感论述，而要根据这样思路处理“天变”。本来历朝政权仲秋拜祭南极老人星，早已相

^①【唐】杜佑编纂《通典》，商务印书馆，1935年，第257页。

^②【宋】欧阳修、宋祁撰《新唐书》，《二十五史》第5册，香港文学研究社，1959年，第3687-3695页。

^③【宋】欧阳修、宋祁撰《新唐书》，《二十五史》第5册，香港文学研究社，1959年，第687页。

^④【宋】王溥《唐会要》，中华书局，1955年，第427页。

^⑤【宋】高承撰；【清】李锡龄、孟熙校刊《事物纪原》卷二，第十四，光绪二十二年“惜阴轩丛书”重刊本。

沿成俗，但上述唐朝开元年代的记载，显然在正视作为实质天体的寿星以外，也关心星神会感应天上也叫“寿星”的空虚方位。所以当太阳的周年视运动那时恰好走到周天的“寿星”位置，人们就需要更隆重膜拜那颗真正叫“寿星”的恒星，并且在寿星坛附祀二十八宿的角亢两宿，原因是两宿位处天上叫“寿星”的方位的两边。

但是，有了寿星坛或祠堂，就不一定要晚上看到实质的天星才会感觉星辰神圣。换个角度思考，当信仰的重心不在人们航海或出行所要辨认的天星，而在主宰天星能量的“真灵”，人们心中可能反而更感觉星神无所不在的照临力量，既是神秘又是神圣。或许，借用陶弘景《真灵位业图》的概念，主宰老人星的神明，才是居住于本身化生的星辰世界、操纵星象以及感应人道的“真灵”。唐人祭星祈福，是朝拜天星本体，抑或处理星神关系，值得后人思考。

如果参照宋朝张君房《云笈七签》卷十八转载的《老子中经》，或可更清楚发现《老子中经》的修道思想，源自于道教将人体视为小宇宙，又认为大小宇宙同源同秉同律，可以交感相通。星体、星神、人身，亦复如是。《中经》言及体内的“南极”是说：

泥丸君者，脑神也，乃生于脑，肾根、心精之元也。华盖乡蓬莱里南极老人，泥丸君者，字符先，衣五色珠衣，长九分，正在兆头上脑中，出见于脑户目前，思之长九分，亦长三寸。兆见之，言曰：南极老人使某甲长生，东西南北，入地上天，终不死坏迷惑，上某甲生籍，侍于道君，与天地无极。^①

《老子中经》后面，经文沿用了许多从天文论说人文的古籍，进一步论南极老人星天道属性，说：“南极者，一也；仙人之首出也，上上太一也；天之侯王太尉公也。主诸灾变，国祚吉凶之期；上为荧惑星，下治霍山，人亦有之。”^②按照这些文字解释，人体部

^①【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第139页。

^②【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第139页。

有个名称“泥丸君”的主宰神君，同源於南极老人“真灵”，又与南极交感，因此可以并称“南极”。可见唐代以前的古人确是早就分开星神和星体两种概念，既把寿星公的真灵和星辰本体分别，又认为南极“真灵”随时随地可以“生活”在任何人的生命里。

至少，《老子中经》表明，自汉朝后期，道教内丹修炼也是牵涉天人感应，存思南极境界，神君主宰着脑、肾、心，当然与人身修性修命密不可分。“南极”的概念对应着“长寿安康”，是着重在通过体外体内神明相应，修炼自体小宇宙^①。上述经文的结论是：“常思心中有华盖，下有人赤帻大冠，绛章单衣，名曰天侯，玉带紫绶，金印玄黄。子能见之，彻视八方，千日登仙时，候视脑中，小童子见之是也。”^②

从信仰传播的方式来看，天上的星踪星态固然要按照着一定的季节挂上天空，但命理学领域里的老人星、炼丹领域所要感应的自身的南极真灵，以及上文提到《抱朴子》提及的南极符篆，其共同点都是强调“真灵”的作用，是能随时随地随机应化，不受天体出现的时空规律控制。南极老人星是很好的案例，足以解说，中国的星神崇拜显然不是以星球编织神话，而是针对特殊星象的崇拜移风易俗，上升到鼓励专心于信仰“真灵”；由此，其信仰传播亦因此可以不论时间地点，通过算命、内丹、符篆、立庙崇拜等各种方式扩散，如此确实更有利南极老人星等一类星辰信仰文化的流传与发展。后人眼里常见的南极仙翁像，更显其中道理。尊神样貌常是突出着额头，或许也关系到“南极”在道教内丹修炼的感应位置。古人要把寿星形象作艺术加工，刻画神仙成为长头突额的老头子，也总要有个说法，才能教道士、一般读书人以至庶民信服。其理论基础可能便是上述《老子中经》所谓的“脑户目前，思之长九分，亦长三寸”。寿星自家的脑门模样，印证着存思尊神的修炼体验。

^① 施舟人认为《老子中经》至迟成经在后汉，源自自己佚道经《玉历经》传本，参考【荷兰】施舟人《〈老子中经〉初探》，陈鼓应编《道家文化研究（第16辑）》，三联书店，1999年，第210页。任继愈《道藏提要》则提出此经成经在魏晋，中国社会科学出版社，1991年，第924页。

^② 【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第139页。

四、天人合德：建构凡人修行成仙的神道教义

后人要寻找主宰南极老人星“真灵”的最早正式名称，并不多见，大概也只有陶弘景的《真灵位业图》最为常见。《真灵位业图》所列的神仙位阶，“太极金阙帝君”排在由上而下的第三列中央，太极金阙帝君左边第十位的位置就是“南极老人丹陵上真”。

若说参详“南极老人丹陵上真”的来历，唐代以前文献也是流传不广。当然，参照六朝流传下来的古灵宝经典，南极尊神无疑领受着元始天尊赋予的重任，神迹被记载在简称《赤书玉诀》的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》^①。再参考宋朝张君房《云笈七签》卷一百二转载《洞玄本行经》的南极事迹，其内容和《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》的说法有些出入，亦是可以互相补充。由道教对老人星的神学建构可知，自六朝以降，道教是再三阐释过主宰南极老人星“真灵”的神启，确定神灵拥有主宰星体的身份。这也意味，中华寿星信仰文化的道学建构，过去不是朝向自然崇拜，不是着重以星辰拟人化崇拜，而是更重视存思“真灵”主宰天体的宇宙意义。

《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷下，是以元始天尊说道的形式，记录了南极成道的因缘。经文这部分，起初提及民女“阿丘曾”其人，说她为着立志求道，不惜焚身度劫，随即转得男身，升天成仙；而后便出现元始天尊谕示阿丘曾的情节，要阿丘曾奉拜南极为师，元始天尊也因此说出南极尊神的成道历程：

昔往亦为女子，生于禅黎世界赤明天中，大作功德，诸天所称。道业未成，乃值火劫数交，天地易位，其在弃荡之例。南上感其丹至，朱官书其紫名，化其形骸于元君之胞，一劫乃生，得为男身，于南丹洞阳上馆明珠七色宝林，师赤帝梵宝昌阳丹灵真老君，赤书道成，位登南极。^②

^① 陈国符《道藏源流考》认为本经上五篇真文即南朝刘宋陆修静施行的真文赤书。见朱越利《道藏分类题解》，华夏出版社，1996年，第104页。

^② 《道藏》第六册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第195页。

经文中，元始天尊并且告诉阿丘曾：“汝前生与南极同在禅黎世界，于丹阳栢林舍下同发道意。尔时南极姓皇，字度明，执汝右手，俱题赤石。”^①而《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》传世的因缘，即源于南极与阿丘曾的师徒因缘，经说：“太上道君登命赤帝灵童，开九霜玉笈七色之蕴，出灵宝赤书玉诀二卷，以付南极，使依盟授受丘曾，众仙监盟，一时称善。”^②

《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》还出现元始天尊为神仙授记的场面，预言阿丘曾未来将达到“至真”品阶：“道告南极尊神：此女前生已奉灵宝，转轮万劫，今得化生人中，见吾出法，即得化形，当更度人九万九千，乃得至真大神。是时，十方是男是女，皆发真正道意，莫不精心持斋奉戒，修承灵宝，顶有至愿，皆得度世。”^③

张君房编修的《云笈七签》，在卷一百二引用《洞玄本行经》，其中涉及南极尊神的文献，有《南极尊神纪》与《赤明天帝纪》两篇。只是，若论《云笈七签》的出世背景，它其实渊源于宋真宗大中祥符五年（1012年）冬，由于朝廷不满意先前编修《道藏》的体例，敕令张君房主持编修《大宋天宫宝藏》四千五百六十五卷。而《云笈七签》一百二十二卷，则是张君房在《大宋天宫宝藏》书成之后，相应于皇帝要求方便观览，依原书再次精选编修的。因此，《云笈七签》卷一百二收录的《南极尊神纪》与《赤明天帝纪》，无疑足以反映宋朝道教主流观念，其中对于南极尊神神道解说和历史传承，当属宋人已经朝野普遍流行的主流认知。

以《南极尊神纪》比较《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》，前者内容上是把神仙成神的叙事，铺陈更为详细，说明尊神本是国王之女，宁可放弃富贵，在凡间长斋持戒，因此修行上天，以后又经历多次神仙劫数，方得转男身再生为南极尊神。经文形容尊神说：

本姓皇，字度明，乃阎浮黎国宛王之女也，生于禅黎世界
赤明天中……单影独宿一十二年，积感昊苍……天帝迎度

^①《道藏》第六册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第195页。

^②《道藏》第六册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第195页。

^③《道藏》第六册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第195页。

明于阳丘之岳，丹陵上舍相林之中，殊凤侍卫，神龙翼轩，玉童玉女三百余人。于后大劫数交，天地易位，度明应在弃落之例；南上感其丹至朱宫，书其紫名，化其形骸于无始之胞，一劫而生，得为男身于南丹洞阳上馆“明珠七色宝林”。赤帝梵宝昌阳丹灵真老君，锡度明以南极上真之号。^①

可是，张君房编修《云笈七签》所收录的《南极尊神纪》和《赤明天帝纪》，其内容情节也未必完全雷同上述《灵宝赤书玉诀妙经》。《云笈七签》的《南极尊神纪》在某种程度上是把南极尊神的来历抬高了，不再说南极尊神是由某位“元君”生下，而把尊神直接说成是从“无始”降生。另外，《云笈七签》虽未言明南极奉赤帝为师，却是间接的解说南极在《真灵位业图》里的神仙名号是赤帝赐封的“上真之号”。而且，张君房《云笈七签》卷一百二转载《洞玄本行经》，相比起《灵宝赤书玉诀妙经》，明显在《赤明天帝纪》采用更多篇幅介绍阿丘曾的前生后世。

《赤明天帝纪》首先是说在禅黎世界有一王女名絳音（一曰继音），诉说她因不能言语，被父亲遗弃荒山，以后修道为民解困，再转世为民女阿丘曾，在此生依旧有心修道，布施穷人，燃灯烧香长斋；这和《灵宝赤书玉诀妙经》说法一致，同样在宣说阿丘曾“前生万劫已奉灵宝功德”，所以她后来有决心应付魔王考验，立志燃身见道，转为男身，由元始天尊命南极尊神为师。可是，当《赤明天帝纪》说及絳音“忽遇神人会于丹陵……”^②，却不曾提到这位神人是南极尊神的前生，只说神人“执絳音右手题赤石之上，语絳音曰：汝虽不能言，可忆此也”，这和文后提起上天派遣朱宫朱灵童传授给絳音“赤书八字之音”，同样是重复说明修道内容，也都是以哑女学道成功为楷模，鼓励信众求道修学^③。

^①【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第726-727页。

^②【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第726页。

^③【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第726页。

同时,《赤明天帝纪》亦添加了《灵宝赤书玉诀妙经》未曾有的文字,说明南极尊神传授给阿丘曾的是“十戒”与灵宝真文;并且,根据此经行文脉络,“十戒”与“灵宝真文”显是传道者都要通过此经说明的事情,阿丘曾到了此时应该是已经完成度人九万九千,所以说他“乃得至真大神,为洞阳赤明天帝”^①,但基础在他获得传授“十戒”与“灵宝真文”,并且信受奉行。

从道教史的角度去看《灵宝赤书玉诀妙经》、《南极尊神纪》和《赤明天帝纪》之间的文字关系,三份文献记载呈现得相当一致,或能透露道教经历过长期神学建构以后,在当时已经完成系列南极信俗的教义理念:第一,从经典一再强调“灵宝法”,可知道道教建构南极信仰文化的源起,关系着唐代已经融汇到上清派的灵宝道脉;第二,经典所说的人事,大都处在多“劫”以前,在其他时空,所以“禅黎世界”、“阿丘曾”、“阎浮黎国”等词汇呈现为“译音”,这样的文脉足以反映其时华人已经长年累月经过广泛对外交流,道教教内的对外视野和创世观都不承认只有一个世界;第三,那时经典已重视修道从个人做起,是以正面而赞赏的态度描写长斋、持戒、弃离富贵娱乐等等情节;第四,道教其时已建构出转世轮回观念,因而也主张累世积德;第五,除了普遍接受“劫”的时间观念以外,还演变出关于神仙世界的品阶概念,认为神仙需要累劫修行方能达到不生不灭的上真境界;第六,在道教盛行修炼内丹的趋势同时,经典注重宣扬修炼“女转男身”的体质转化,这反映着接受这类经典的道脉之间,可能已经盛行着初期的女丹修行。

无论如何,回顾从六朝以来道教史,至少到宋真宗大中祥符五年(1012年)张君房编修《大宋天宫宝藏》,人们认识南极老人星背后的这位“真灵”,主要源自道教灵宝系统的传承影响,相关这位神仙的来历,说法也相当稳定一致。从《灵宝赤书玉诀妙经》到《南极尊神纪》和《赤明天帝纪》,其共同点都是经文在宣说教义以外,主题情节不离强调凡人也能转变为神。如此情节,都是在说明人身难得,修道更难得,成神者值得尊重,但任何微弱凡人只要

^①【宋】张君房编《云笈七签》,书目文献出版社(明《道藏》影印版),1992年,第726页。

从哑巴到开口能言，最终能“逆知吉凶，役使百灵，坐命十方”^①，显然有益激励信仰者求道，相信累劫道心不退，就有机会成就得道神仙。文中叙述絳音学习“赤书八字之音”的经历，以及元始天尊授命南极尊神教授阿丘曾“十戒”与“灵宝真文”的殊胜，又是以崇拜对象由人到神的故事，烘托出道众必修功课的神圣理由。

在纸张不普遍的环境，设定成道情节一致的神仙故事，其实便是规范教义，方便道士相互通解弘道宣教范本。甚至，依照以上道经去印证南极尊神的道脉传承，可知他在神仙境界是师承五方天帝之一的南方赤帝，而他的重要弟子则是赫赫威显的至真大神“赤明天帝”。灵宝派也因此可以表明，“赤书玉诀”在神仙境界是由“南方赤帝——南极尊神——赤明天帝”一脉相传、道脉分明，历代道师也是在人间传承正统正道，道众凡尘修炼自有天上祖师庇佑。

《云笈七签》也有教导凡间祈求南极尊神的方法。本书卷五十一收录《八达命籍》又名《八解缠绵释结谢罪延福妙经》，此经声言，四时八节各有不同神灵出行，日月两星在四时八节运行到天球的黄道和赤道，也会各有变化；人们每逢四时八节清晨向天远眺，如果望到当天的指定方向出现特定颜色的云彩，就应联想到相关神灵正在相应的日子乘着云辇出行。《八达命籍》建议人们此时应存思经文上点出身份的那位神灵，叩头博颊各九、心礼四拜，默念密咒，再祈求“愿得长生，侍给轮毂”，以及作出其他各种许愿^②。

按照《八达命籍》经中载说，南极尊神出行之日，正是秋分日，也即是每年肉眼可见寿星星体初上南天的时节。《八达命籍》便教导大众：“秋分清旦南望，有素、赤、黄云者，是南极真人上皇赤帝三素云也，存礼密咒皆如上法。”^③更进一步，《八达命籍》还表示“以甲午上旬戊戌、己亥之日，清旦正南望，有素、赤、黄云者，是为南极上真赤帝君三素云也，是时南极上真赤帝君乘绛琳

^①【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第726页。

^②【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第371页。

^③【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第371页。

碧辇，上诣阊风台。十遇见之，则白日升仙。”^①此说如果当真，也即是每年肉眼可见寿星星体初上南天的时节。

根据宋朝人胡纳所撰写的《见闻录》：“嘉佑八年冬十一月，京师有道人游卜于市。貌古体怪饮酒无算，都人士异之。好事者潜图其状。后匠侍达帝。引见赐酒一石，饮及七斗。次日天文台奏：寿星临帝座，忽失道人所在。仁宗嘉叹久之。”看来，南极真人成神后并不减少修道度人的慈悲心，为着救度信众，还会亲自下凡“游卜”。南极尊神想要见皇帝，他主宰的天体居然会受着他的意志影响，忽然临近代表人间帝皇的帝座星，可见南极信仰文化亦是衍生自天人感应的理论影响，信仰星象可以对应人事，强调世事变迁的背景，可能源自星神、天体和人事三者间持续互动复杂感应。

总而言之，先秦到宋朝，古人从来未曾离开信仰“天垂象”的生活环境：各地编修神明本纪、传说有神圣在人间显灵，提议各类沟通天地鬼神方法，都在推波助澜着“天人感应”观念，扩大神道设教的影响范围。《宋史·天文志》的文字，是更仔细记载老人星在不同季节的方位与动向，而说：“常以秋分之旦见于丙候之南郊，春分之夕没于丁；见则治平、天子寿昌，不见则兵起、岁荒、君忧。客星入，为民疫。”^②而老百姓的传说，相对于谈论星象的文字，说南极星神会下界“游卜于市”，则是以更丰富民俗内涵的感染力量诉说真灵威灵显赫。

纵观《云笈七签》，其文字其实总结和继承着各种感应南极“真灵”经验谈，包括《老子中经》在内丹法强调存思身内外南极星神，也包括《赤书玉诀》那类配合引炁、叩齿、咽液等修炼的咒术，又或者像《八道命籍》主张等待细看天空云彩变色等等。当然，不论人们如何祈求感应南极，南极尊神身世来历的传记，又是符合大众祈求趋吉避凶的心情，更为其中加添许多道德规范的意义。

可是，《云笈七签》之后，道教内部还是陆续会出现一些新经典，继续回应世间演变，也继续建构新兴道学体系。这许多新经典

^①【宋】张君房编《云笈七签》，书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年，第372页。

^②【元】脱脱等撰《宋史》，《二十五史》第6册，香港文学研究社，1959年，第4741页。

降世，有些也许延续传统神灵传统认知，有的则会由传统神圣重新
的权威应化传播新的神启，导致原道派相对于新道论的认识差距。

到南宋朝，随着神霄派的发展，当时降世的道典之中，便有
《高上神霄玉清真王紫书大法·序》提到“南极长生大帝”，说他是
元始长子。据《高上神霄玉清真王紫书大法·序》：

元始天王，运化开图，金容赫日，玉相如天，陶育妙精，分
辟乾坤；乃自玉京上山下游。遇万炁祖母太玄玉极元景自然
九天上玄玉清神母，行上清大洞雌雄三一混化之道，生子八
人：长曰南极长生大帝，亦号九龙扶桑日宫大帝，亦号高上
神霄玉清王，一身三名，其圣一也。^①

这种超出虚空境界以外的纪事，和过去以皇度明为主，显化凡
人成神的丹陵修真叙事，显然是两种不同类型的神圣叙述。

《高上神霄玉清真王紫书大法》宣称神霄法“与北极紫微大帝府
符命不同，又非混元上德皇帝所授三天扶教辅元大法师秘策一等……
自古以来，未尝降见”^②，而南极长生大帝也在经中自称道：“太皇
万福真君，以高上神霄玉清王长生护命秘法，传付下世，首教于我，
以布世间学真之士，佩法修行，永为身宝。”^③可见南极尊神在本经
拥有“高上神霄玉清王”称号，切实地揭示着他在神霄派的地位是天
上祖师；神灵扩大的神圣职务不仅是亲自主掌了“南极天宫”诸星
辰，并且是化居在神霄玉清府，又遥领着九龙扶桑日宫。

尤其《高上神霄玉清真王紫书大法》提及南极神霄真王的能
耐，是说他威灵显赫之际，犹在思念世间众生深陷三灾八难，以及
不忍九幽泉酆罪魂受报浩劫，于是便下降此经，普向众生宣说：

我今以神通力，悯三界一切众生，即诣玉清天中，元始上
帝金阙之下，礼请殷葱，乞问紫微上宫紫玉琼蕊之笈；于
九霄宝篆之内，请《神霄真王秘法》一部三卷，皆梵炁成

^① 《道藏》第二十八册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第557页。

^② 《道藏》第二十八册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第557页。

^③ 《道藏》第二十八册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第557页。

文，九天太玄云霞之书，上隐万天之禁；中隐神仙万年之法；下明治人治鬼，保国宁家之道。^①

很明显，自从宋朝神霄道教努力建构出“南极长生大帝”，赋予尊神多功能的权威神格，南极尊神从此身世与称号显赫，声势盖过原本身为南极师尊的赤帝。南极长生大帝既是掌管“九龙扶桑日宫大帝”以及“高上神霄玉清王”两份天职，又被抬高居住在南斗樞、主控南斗诸星辰的地位，以至后来进一步被说成是“四御”之一^②。如此足以说白，自宋朝神霄派兴，道教内部对南极信仰的原来释义，相对于《南极尊神纪》，经历过新的神启，出现极大变化。

五、寿星形象的社会文化意象

参照上文引述的宋朝胡纳《见闻录》，文中提到南极真人于宋仁宗时降世，有“好事者潜图其状”，可知宋代已经流传“南极真人”或后人俗称的“寿星”像。但是现存的文献和实物史料，作为客观的材料，反映宋朝或更早前的南极形象也有拄着拐杖的，却不见得如明以后常见的南极仙翁像，会有个高高突起的额头。目前出土的宋元朝的寿星雕塑或壁画，可说现存可见最老寿星像，其表述的南极尊神造型，正如唐宋笔记也常见的，也多作道士装扮，足以反映南极信俗的内涵，确实承载道教文化滋养和建构影响，包括道经赋予尊神的道人身份，本是唐宋大众所熟悉。

以衡山言之，衡山在古代星野地理，对应着二十八宿的南方轸宿，唐宋时山上出现许多寿星祠；唐朝李白《与诸公送陈郎将归衡山》说“衡山苍苍入紫冥，下看南极老人星”，秋分登山，确实有利仰望轸宿，循其轨迹远眺寿星，呼应星气实践丹功道术。当道教强调神明能以无穷“应化”随顺境界，显圣于各种时空，衡山主神相对“皇度明”等尊神名讳，假名“南极长生大帝”，实不相碍彼

^①《道藏》第二十八册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第557页。

^②《道教诸神圣纪》，道教总庙三清宫，2001年，第28页。

此互证“大道”本质，不同神启经典或可相互演绎南极历次显化因缘。而那位高额头道人寿星公，毕竟是山上山下最受欢迎的化身。

宋人笔记之间，岳珂的《程史》印证说，宋民间自太祖赵匡胤开宝年间，已常见寿星像。他又说，民间谣言寿星手持拐杖低于头部会让收藏者短命，却是源于宦官左瑄索贿不成的造谣：

孝宗极先意承志之道，时罔罗人间，以共怡颜。会将举庆典，市有北贾，携通犀带一，因左瑄以进于内带十三铤，铤皆正透，有一寿星，扶杖立。上得之喜，不复问价，将以为元日寿卮之侑。贾索十万缗，既成矣。傍有瑄见之，从贾求金不得，则撻之曰：“凡寿星之扶杖者，杖过于人之首，且诘曲有奇相。今杖直而短，仅至身之半，不祥物也。”亟宣视之，如言，遂却之。此语闻遍国中，无复售者。

余按《会要》：“开宝九年二月十九日，召皇弟晋王及吴越国王钱俶，其子惟浚射苑中，俶进御衣、金器、寿星通犀带以谢，带之著于前世者，仅此一见耳。”^①

依照文意可以想象，当时贵族间流行寿星形像，用作家居摆设或个人装饰，是为了感应老人星代表福寿康宁的好意头，所以摆设的寿星像，是如何造型，被视为会在日常直接影响心中潜移默化的印象，也因此可能带出各种吉凶感应。

再看目前德清县博物馆藏的南宋“道教寿星像”。这尊寿星像是在1986年出土于浙江省德清县乾元山东坡北吴奥墓，神像的造型是束发戴冠，穿着类似道服，头部大小无异于常人，半眯着眼角微吊的双眼，右手拿如意，后边随着一只寿鹿。这倒可对照胡纳在《见闻录》的记载。而1990年在福建省将乐县光明乡杨氏家族墓地，考古发现保存较完整的元代墓室有“三星图”壁画，寿星的额头虽然较饱满，但基本上还是脑后扎巾结，身穿道服，面留须髯，

^①【宋】岳珂《程史》，中华书局，1981年，第40页。

俨然高道形象^①。另外，也有说法提及，在元明杂剧中，有一本《南极登仙》、一本《群仙祝寿》、一本《长生会》，还有宝卷《三仙宝传》，都有南极仙翁的记载，但这些戏曲本子描述的寿星形象，不是光脑袋，也没有拄杖，都是围绕着“如意莲花、鹤氅、牌子、玎铛、白发、白髯、执圭”打扮，显然不是流行在文字或画像寿星模样^②。如此造型，可能为了配合戏曲动作，形象另外艺术加工。

但元明两朝民间流行的寿星意象，虽说不一定在宋朝早有定型拄杖形象，可是寿星高耸额头的大脑门，看来在元代就开始固定形象。这其中最显明的例证，是山西永乐宫壁画中的福禄寿三星。永乐宫壁画脍炙人口，其东壁的那位寿星形象，是目前已知最古老的存世寿星画像。但后人欣赏其艺术表现的同时，或可注意壁画造型正在印证元明杂剧的描述，即那年代寿星不一定要单持拐杖。永乐宫壁画上的寿星，是双手捧着顶端作灵芝造型的如意，呈现正在上奏的姿态。但寿星在众位朝元神仙群里，因为头部高高隆起，也就特别容易被人认出。古代宗教壁画原本是教化载体，表达着宗教思想观念，永乐宫当时作为全真教修炼场所，壁画留下如此寿星形象，亦可能传达着全真教炼丹修道的长生教义，是种意象表达。

再到明代嘉靖年，故宫博物院收藏着北京海淀出土的“青花群仙祝寿图”盖罐，底书青花“大明嘉靖年制”，或可视为寿星脑门形象已在那时基本定型的例子。在这件文物上边的寿星形象是面蓄长须，长头大耳，穿着宽袍，额头有凸印；他手持的依然是“如意”，而非拐杖。而“青花群仙祝寿图”的寿星造型，也相近于在《西游记》的描述。按照一般公认说法，《西游记》许多原始内容本来早盛行元明之间吗？而是否嘉靖至隆庆年间由吴承恩定稿，则屡有异议；但无论如何，《西游记》第七回描写寿星出场是描述道：“霄汉间出现老人，手捧灵芝飞蔼绣，长头大耳短身躯，南极之方称老寿——寿星又到。”不论文中说寿星手持的是传说长生益体的灵芝仙药，或是手捧灵芝如意，本图造型显然回归古典，更贴近《汉乐府·长歌行》里头那位骑鹿赐寿的仙人：“仙人骑白鹿，

^① 参阅杨琮《谈元代三星图及福禄寿民间神像画出现的时代》，《美术史论》1993年第2期。

^② 殷伟、程建强《图说寿文化》，清华大学出版社，2013年，第20页。

发短耳何长。导我上太华，揽芝获赤幢；来到主人门，奉药一玉箱；主人服此药，身体日康疆；发白复更黑，延年寿命长。”

当然，不能忽略，明朝嘉靖之前，宫廷画家商喜早在宣德年间便曾绘画一幅《四仙拱寿图》，画了四名仙人抬首仰望，高脑袋寿星坐在仙鹤上飞翔。此画后来收藏在台北故宫博物馆。而北京故宫博物馆所收藏的明朝弘治年间《南极老人图》，则是出自官拜锦衣卫指挥的画家吕纪。吕纪画的寿星也是有鹿相伴，却是不拿拐杖，仰头拱手迎客。可知，古人有很长期间流传的绘画寿星风气，除了重视“鹿鹤长春”等好意头，为了表达“老而弥坚”，就不一会让仙翁手持拐杖，更不可能让他拿着传说会短命倒霉的短拐杖。

近现代南极仙翁常见造型，看来源于明代国朝祭祀演变。朱元璋自明代开国，朝廷主导南极信仰的态度，可说三年三变；待到国朝停止祭祀星辰祭典，南极寿星信俗反而获得较大民间发展空间。原本，太常司在洪武元年上奏，主张“于秋分日祀寿星。今拟如唐制，分日而祀，为坛于城南”，朝廷也是同意的；到洪武二年，朝廷却是接受礼部尚书崔亮上奏，改成每年在皇上圣寿日祭寿星，同日祭司中、司命、司民、司禄，以示与民同受其福；可是，再到洪武三年，朝廷由朱元璋带头，从此罢除祭祀寿星等各种星辰^①。朝廷放弃高规格祭典，传统的“正统”的经典教义信仰者便更有可能大空间，阐述“南极长生大帝”和民间寿星信俗如何互证；而民间大众，则可以共同继续爱惜“南极仙翁”的传统记忆，继续南极星神常见的凸额老翁的应化造型，添加更多脍炙人口显灵神话。

而翻阅明代成仪的《金篆斋玄灵转经早朝行道仪》^②，可见此际道士为皇家转诵《太上玄灵北斗本命延生真经》，祈请的神灵包括祈请“南极老人寿德星君”、“上清福德星君”、“上清禄德星君”，显然这时民间已经流行讲究“福、禄、寿”三星照临的好意头，同时也为皇家和道教所认可和推崇。仪规出现“南极老人寿德星君”的称号，也可以解读为原来的老人星信仰以另一种形式再现。到了今日，道教宫观“祝真圣班”之《南极寿星圣班》称呼南

^①【清】张廷玉等编《明史》卷四九，《志二十五·礼（三）》，中华书局，1973年，第1282页。

^②《道藏》第九册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第102-106页。

极天宫诸神，起首称呼的形式分别称圣“南极长生大帝，统天元圣天尊。南极上宰，广寿仙翁”，可说也是呼应着民间不愿原来“南极上真”退出信仰舞台的影响，同时并称了同一“真灵”分化在不同系统道经的应化身份。

但话说回头，人们之所以会羡慕和崇拜“仙翁”形象，原因还在其原型那个历劫修道而热心救世“真人”道士，其后不论化身天上大帝装扮，或应化为世间老翁模样，从来就是神圣而又能贴近民众生活。明朝以后，民间常见“寿星”造型，往往全身内外集中各种吉祥如意的装饰，综合着的文化价值与人文意象，足以象征老百姓如何算是过上好日子，是大家期待的寿星信俗内涵。所以明代以来流传福禄寿三星图，寿星可以拿拐杖也可以不拿拐杖。有些寿星图采取谐音，绘画了老寿星骑鹿不拿拐杖，由童子捧桃伴随，上空飞有蝙蝠；这样处理福禄寿三星，象征人间首先要有健康长寿，才能驾驭“鹿”寓意“禄”、仙桃寓意“寿，还有以蝙蝠寓意的“福”。关键在大众拥有的这些传统记忆，也是相应于老人星政治寓意，受着道教经典在此基础上神道设教的影响，是以南极不同应化都是在三界之间说出道理，传播各种结合社会、政治、经济、伦理观念的主张。所以先民继承先秦以来老人星信仰文化，在集体文化记忆重构和放射的各种“南极仙翁”应化人间的本事，总是以追求生活长寿快乐作为太平盛世景象，又是更侧重表现传统社会需要的老人智慧与慈悲。

如按照从古灵宝到宋代神霄经典的描述，南极尊神即是大道通途，是信众存思以借假修真和感应大道的对象；修道者存思南极，也是回光返照本体的内心清静的凭借；其性命双修的道法，乃至相应的人间教化，提供了信众日常社会文化生活的思想观念借鉴。在老百姓的日常生活，大众对待这位老人星神的印象，是把传统公共社会理想的老人形象，投射在星神的信仰文化。所以黎民百姓的心目中的寿星印象，自古以来便是根植在各种媒体传播，包括古代的戏曲、话本、宝卷、演义小说，再到现代各种影视作品，能历久不衰。历代民众在人生经历，总会再三相遇南极星神信仰的影响，尤其那位民间熟悉的“寿星公”造型。

相对于神霄经典把南极尊神描述为高高在上，南极“真灵”另一方面更早便有的应化说法，是流传至今的笑眯眯的老道仙翁形象，带给民众日常生活更多的亲切感觉。当然，不论“南极仙翁”或者“长生大帝”，既是南极老人星信仰文化在先民心目中的同源应化，也即是说俱属于总体信仰文化，是多重性教化喻义的神启显化的一部分；其带动的教义影响，就可能有重叠的部分、有互补的教化，也有各自注重不同方向喻示说理，此中带给人间社会教诲和生活启发，就并非只能各执一端。

当然，在常民生活中，历来最受民众欢迎的南极星神形象还是那位“寿星公”，全身上下集中了社会大众理想中的老人印象：长寿、健康、睿智、慈祥、乐观，知识丰富，日常处世待物能做到关怀众生平等，不论对人对妖都是有情有义、有血有泪；而且，走入人间世界的所作所为，都会令人倍感亲切。

（原稿题目《寿星信仰的神道设教：形态演变与神学重构》，发表于2014年潘崇贤、梁发主编《道教与星斗信仰》会议论文版，2021年全文增删修订）

责任编辑校：陈好佳

The socio-cultural history of the belief of Star Diety for longevity:

The political annotation, instructing according to the sacred way and imagery construction of the forecasts of heaven

Ong Seng Huat

Minnan Normal University

Abstract: The traditional Chinese cult of the longevity star originated from the astronomical understanding of the pre-Qin observation of the Canopus, which translated into the practice of harmony between man and nature that was believed in by the sons of heaven and even by the common people every year during the autumn equinox, giving the Canopus a symbol of filial piety, respect for the elderly and dignity for the virtuous, a prerequisite for expressing political morality. Later on, Confucianism and Taoism inherited the tradition of ancestral beliefs, believing that Hoshigami and cytaster aster could induce sensations on earth; and Hoshigami shrines, folk worship, charms and spells, Taoist internal alchemy theory, Taoist Chinese divination system and avert by prayers, based on this principle, evolved into the substantial star that can be seen with the naked eye after the autumnal equinox into the familiar Antarctic Longevity God (南极寿星神), who can be prayed to at all times. From the Han dynasty to the Tang and Song dynasties, the Antarctic Longevity God continued to use his astrological signs to reflect the fortunes of the world, and developed various fortune telling techniques to calculate the influence of astrological signs on the world. Since the Tao Hongjing True spirit position diagram (《真灵位业图》), from the ancient Taoist Lingbao Taoist to the Song Dynasty Shenxiao Taoist, the Taoist canon was repeatedly proclaimed to have descended into the world, but the classics of different origins were each enriching the connotation of “True spirit” behind the star of the Lord of the South Pole, each interpreting the origins, magic changes and sensory functions of the venerable deity. The current image of the Longevity God, with his Taoist costume, convex forehead and walking stick in his hand, is quite stereotypical and can be traced back to

the various impressions that the Song tradition inherited from the Qin dynasty.

Keywords: Canopus, Theological Constructs, Original Spirit, incarnation, Planet, Numinous Treasure School (Lingbao Sect), Divinity, Heavenly School (Shenxiao Sect)

“由人而书”

《崇文总目》与宋代叙录体式撰写的转向及影响

杨金川*

摘要 从隋唐到两宋，古典目录学四部分类法得到确立与巩固，而叙录体目录的解题亦发生了“由人而书”的变革，即从注重个人事迹的考叙转向书籍自身的介绍与评价。尤以《崇文总目》为代表的官修叙录体书目，不仅对南宋官修之《中兴馆阁书目》乃至《郡斋读书志》的解题撰写有着深远的影响，其或对《崇文总目》的叙录体制或是因袭、或是转录乃至抄录以资考证。

关键词 《崇文总目》 《中兴馆阁书目》 解题目录 私家书目

宋代官修书目流传至今而较完整者，仅《崇文总目》和《秘书省续编到四库阙书目》。然，后者是一部阙书目录，其据以改定之底本原貌难考，而《崇文总目》原是一部著录书籍丰富，体例完善，解题文字也较为详尽的一部官修书目，它也是一部综合了仁宗朝（公元 1010-1063）的著名学者及藏书家合力完成的一部藏书目录，但至南宋绍兴时（公元 1131-1162），为搜访馆阁阙书，其提要文字皆被删尽，仅存书名、卷数，以致简本广为流转，全本散佚不传。至清，虽有钱东垣等人进行辑释，但也仅仅是一部不完整的解题目录。无论如何，简本《崇文总目》还是一部能反映真宗至仁宗时期的馆阁藏书概况的书目，通过它还是能助以一窥宋太祖至宋仁宗以来，北宋初中期官府对其图书事业工作的总结与记录^①。《崇文

* 杨金川，博士，韩江传媒大学学院中华研究院讲师。Email: ycohk@hju.edu.my

^① 《崇文总目》著录书籍是仁宗朝时三馆、秘阁的实际藏书，但其藏书却始于太祖执政时，馆阁藏书虽于真宗大中祥符八年被火患波及，但在咸平时真宗曾命馆阁抄写三馆、秘阁藏书入藏禁中之太清楼，故火患以后尚可借太清楼藏书补写，以

总目》的重要性，不仅在于图书分类上的创新与影响，甚至是其解题的撰写也表现出了一定的革新趋势，对宋代乃至以后的叙录体目录的发展，产生了较为重要的示范，即“由人而书”，从由早期的注重撰人形式的考察，到北宋转而注重图书本身的情况^①，为后世的解题目录立下典范。

一、宋前：叙录体目录特点

刘向、歆父子在西汉后期从大规模的校讎实践中，为古代目录学创立校讎学的典范示例，即如《汉志》所云：“刘向校书，每一书已，则条其篇目，撮其旨意，录而奏之。”此则一书叙录之始。由汉至宋元以来，叙录体式的书写，大致形成了四种重要体制：一是叙录体，即对图书及撰人作综合性的评价；二是传录体，即只是对撰人作生平介绍，类似给每一个著者立一小传；三是辑录体，即解题文字全为汇辑别家书目、序跋及其他相关文献而成；四是辑考体，指以大量汇辑各类文献中的相关记载为基础，同时又融入作者自己的考订与见解而成^②。而宋以前，通用与流行的书目解题方式，都以前二者为主体。其中，叙录体以刘向《别录》为典型代表。姚名达在《中国目录学史》中总结刘向叙录之特点有八，分别是：

一、著录书名与篇目；二、叙述讎校之原委；三、介绍著者之生平与思想；四、说明书名之含义，著书之原委，及书之性质；五、辨别书之真伪；六、评论思想或史事之是非；七、叙述学术源流；八、判定书之价值。^③

王重民则将其概括成三类组成部分，一、新定本的篇目（目录）；二、纪述校定过程，包括所依据的各种书本，书本的一般情况，如

复原馆阁藏书之貌。因此谓《崇文总目》著录书籍，反映了太祖自仁宗以来之藏书实况亦无不可。

^① 郝润华、武秀成《晁公武·陈振孙评传》，南京大学出版社，2006年，第386页。

^② 郝润华、武秀成《晁公武·陈振孙评传》，第383-385页。

^③ 详见姚名达《中国目录学史》，上海书店，1987年，第29-32页。

来源、篇数、文句差缪脱误的情况等等；三、撮述全书大意，包括著者事迹、时代背景、辨别真伪和撮述或评述个别篇章和全书的大意等等^①。实则前二类记叙的是刘向等讎校图书的过程，纯属校勘范畴，而第三类才是一书叙录之重中之重，其中刘向叙录之书写，是以考叙著者事迹为中心。故余嘉锡在《目录学发微》中云：“叙录之体，源于书序，刘向所作书叙，体制略如列传，与司马迁、扬雄自叙大抵相同。”^②即解题文字就如列传般，以人为中心，重在考叙一书作者之生平事迹。

现存较为完整的刘向、歆父子所撰书录有八篇，即《战国策书录》、《管子书录》、《晏子书录》、《列子书录》、《邓析子书录》、《孙卿书录》、《说苑书录》及《山海经书录》，内容主要都是详考书籍作者的重要事迹。如《管子书录》全篇约六百四十余字，生平事迹占去四百六十余字，而书之评价文字仅十九字，不及叙其生平文字的十分之一。自“臣向言”以下纪述校定《管子》一书之篇章来源外，其后的大段文字都是叙述管仲的重要生平事迹，其后引“太史公曰”也主要评价管仲之事迹与品行，而关于书籍之内容评价仅云：“凡管子书，务富国安民，道约言要，可以晓合经义。”评价要点也是重在其经世之价值。又如《晏子书录》纪述篇章来源的文字虽较《晏子》一书的内容多出不少，但是占据主要篇幅的还是关于晏子的生平事迹，书籍本身的评价只有“其书六篇，皆忠谏其君，文章可观，义理可法，皆合六经之义。又有复重，文辞颇异，不敢遗失，复列以为一篇；又有颇不合经术，似非晏子言，疑后世辩士所为者，故亦不敢失，复以为一篇，凡八篇。其六篇可常置旁，御观”^③一段，只是占据整篇书录的极小部分而已。由此可知，刘向所创的书录解题，在内容上是侧重于书籍著者的生平事迹考略，此是继承了儒家“知人论世”的观点而来。考叙作者生平之叙录体式正如《史记·管晏列传》之“太史公曰”所云：“吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》，及《晏子春秋》，详哉其言之也。既见其著书，欲观其行事，故次

^① 王重民《中国目录学史论丛》，中华书局，1984年，第21页。

^② 余嘉锡《目录学发微》，中华书局，2009年，第41页。

^③ 《管子书录》，张舜徽《文献学论著辑要》，陕西人民出版社，1985年，第4-5页。

其传。至其书，世多有之，是以不论，论其轶事。”^①见其书而欲知其行事，当是刘向在撰书录时，受到了司马迁此说之影响，故而在书录的撰写上，略于书籍评价而重其行事。

至六朝时期，叙录体目录所采用的体式，也多是传录体。传录体就是将刘向叙录中专考作者之行事的叙录书写的特点，发展到极致，为每一书作者立传。此类解题目录，当以王俭《七志》为代表，其证源自于《隋书·经籍志》评其为“不述作者之意，但于书名之下，每立一传”^②。《隋志》原意是要批评王俭所使用的方法，无法传达书籍本身及作者“著述之意”。李善注《文选》，间引有王俭《七志》，如《文选》卷二十，《九日从宋公戏马台集送孔令时》介绍作者时引《今书七志》云：

谢瞻，字宣远，东郡人也。幼能属文。宋黄门郎。以弟晦权贵，求为豫章太守，卒。高祖游戏马台，命僚佐赋诗，瞻之所作冠于时。^③

又卷二十九，《杂诗》作者简介引《今书七志》云：

枣据，字道彦，颍川人。弱冠辟大将军府，迁尚书郎。太尉贾充为伐吴都督，请为从事中郎，迁中庶子，卒。^④

按《隋志》、《新唐志》载王俭《今书七志》七十卷。又《广弘明集》卷三录《古今书最》载《宋元徽元年秘阁四部书目录》有书二千二十帙，一万五千七十四卷^⑤，而毋巽又说“王俭作《七志》，踰二纪而方就”^⑥。从书目卷帙之多，著录典籍仅二千余帙，编目时间却达二十年之久，因而推测《七志》为每书作者所立下之

^①《管晏列传》，《史记》卷六十二，中华书局，1963年，第2163页。

^②《经籍志》，《隋书》卷三十二，中华书局，1973年，第906页。

^③【梁】萧统；【唐】李善注《文选》卷二十，上海古籍出版社，1980年，第986页。

^④《文选》卷二十九，第1375页。

^⑤【唐】释道宣《广弘明集》卷三，四部丛刊本，上海涵芬楼藏明刊本，商务印书馆。

^⑥《经籍志一》，《旧唐书》卷四十六，中华书局，1975年，第1964页。

传的考订，是其功力之所在，当详尽细数著者生平事迹。观上引李善所引文字之简，或已有所删削，然亦足藉以一窥《七志》叙录体制之大略。后世之书目，对作者的介绍不过是按书中所题衔名据录其中，上所引《七志》文字虽简短，但对一人之生卒事迹，已可概而略知矣。

从目录学发展的角度而言，汉、魏、六朝人所作书叙，还是偏重于考释书籍作者之生平与事迹，至唐代，犹有效仿此法进行编目，如太宗年间命马怀素编撰秘书省藏书目录时，马怀素说：“齐以前旧籍，王俭《七志》已详，请采近书篇目及前志遗者，续俭《志》以藏秘府。”^①就是延续六朝书叙传统进行书目之编撰。传录体的优点，余嘉锡曾评价说：“于作者之功业学术性情，并平生轶事，苟有可考，皆所不遗。使百世之下，读其书想见其为人，高者可以闻风兴起，次亦神与古会。凡其人身世之所接触，怀抱之所寄托，学者观叙录而已得其大概，而后还考之于其书，则其意志之所在，出于语言文字之表者，有以窥见其深。”^②但不足也在于“不述作者之意”，故余氏亦云：“盖古书之提要，非为其人作传，但当述作者之意，而不必叙其行事。”^③

至毋斐撰《古今书录》时，其体例据《旧志序》云：“斐等《四部目》及《释道目》，并有小序及注撰人姓氏”所谓“注撰人姓氏”，即指其解题文字是对书籍撰者之生平事迹作简要介绍^④。惜乎毋斐所撰解题散佚殆尽，但关于其对叙录的撰写要求，还可以通过《古今书录序》窥探一二，文云：

去圣已久，开凿遂多，苟不剖判条源，甄明科部，则先贤遗事，有卒代而不闻，大国经书，遂终年而空泯。使学者孤舟泳海，弱羽凭天，衔石填溟，倚杖追日，莫闻名目，岂详家代？不亦劳乎！不亦弊乎！将使书千帙于掌眸，披

^①【宋】王应麟撰；武秀成、赵庶洋校证《玉海艺文校证》卷十八“唐续七志 群书四录“古今书录”条，凤凰出版社，2013年，第857页。

^②余嘉锡《目录学发微》，第53-54页。

^③余嘉锡《目录学发微》，第50页。

^④郝润华、武秀成《晁公武·陈振孙评传》，第383页。

万函于年祀，览录而知旨，观目而悉词，经坟之精术尽探，贤哲之睿思咸识，不见古人之面，而见古人之心，以传后来，不愈其已。^①

所谓“览录而知旨”就是指通过叙录而知一书之旨趣，“观目而悉词”就是通过目录而使读者对书籍的体例一目了然。通过“录”与“目”可“使书千帙于掌眸”进而掌握“经坟之精术尽探”并获知“贤哲之睿思咸识”，这应该就是指书籍本身的价值与思想，要从目录的提要文字中获得全面的阐发。这就是要求目录的编者在提要的撰写上，不仅要対图书源流有着精深的掌握，同时也需要对书籍撰人的行事进行精当的考释，同时也要深入揭发书籍作者学问得力之所在，以及恰到其份的揭示书籍本身所蕴含学术价值并给予历史地位，这才能使读者通过阅读书目，快速掌握一书之大要，进而达到“不见古人之面，而见古人之心”。由此可知，《古今书录》的叙录体式，还是更贴近刘向书录的思想。此或毋熨有感于此前所编撰的《群书四录》沿袭《七志》的体式有不足之处，故而在《古今书录》的编撰过程中有了进一步的改进。

由毋熨《古今书录序》可知，其对解题撰写有着一定的追求，欲使学者仅通过书目，便可快速的把握一人、一书之大要。从此所言，即可证明《古今书录》解题之书写，应该是著者行事与书籍本身并重的叙录体式。其书至南宋时已亡佚，无法确证其所撰解题是否达到其《序》中所言的追求。

二、北宋：“由人而书”解题撰写的变革

从现存的目录文献来看，解题目录发展至宋代出现了较大的变化。北宋时所编《国史艺文志》及《崇文总目》，虽然解题多已亡佚，尤其是《国史艺文志》之解题更是残缺不堪，仅存数则。但从前贤所辑得文字看，宋代官修书目的解题，已经明显地一改《别

^① 《经籍志序》，《旧唐书》卷四十六，第1965页。

录》、《七志》的叙录方式，从对撰人的大量考叙上，转向了图书内容本身。此叙录体式或最早为《三朝国史艺文志》书籍提要所继承。宋《国史艺文志》体例上最大的特点，就是每类有小序，各书有提要。赵士炜根据《玉海》及《文献通考》等文献，从中辑得二百余条文字，其中包括小序及书籍提要文字，由此尚可藉以一窥其提要之形式。赵士炜《宋国史艺文志辑本·序》中云：“《玉海》所引，多曰‘《国史志》’，未有区别，不悉其为《三朝志》，抑或《两朝志》，故今所辑录，合前三《志》于一篇，统曰《国史志》。其已名言某朝《志》，亦予注明，庶便观览。”^①最早撰成的宋代国史，是成于仁宗天圣八年的《三朝国史》一百五十卷。而《三朝国史艺文志》较之《崇文总目》的撰成早十一年。据上节所考，知《崇文总目》的撰写当有吸收《三朝史志》的成果，在目录解题的书写上，已启由大量考叙撰人事迹到重视图书内容本身的变革滥觞。从赵士炜辑《宋国史艺文志辑本》中，明确可知属《三朝史志》之解题，如“礼类”的《唐月令》，解题云：

《唐月令》一卷。初，《礼记·月令篇》第六，即郑注。唐明皇改黜旧文，附益时事，号“御删《月令》”，升为首篇，集贤院别为之注。厥后学者传之，而《释文》、《义疏》皆本郑注，遂有别注小疏者，词颇卑鄙。淳化初，判国子监李至请复行郑注，诏两制、三馆、秘阁集议，史馆修撰韩丕、张佖、胡旦条陈唐本之失，请如至奏，余皆请且如旧，以便宣读时令。大中祥符中，龙图阁待制孙奭又言其事，群论复以改作为难，遂罢。^②

此条文字，几在叙述该书的篇章源流问题，说明“月令”如何从《礼记》中分离别行，并扼要简述了从汉至宋以来，为《月令》进行注疏之人及其特点，同时重点说明《唐月令》一书在淳化年间的

^① 赵士炜辑；陈锦春、马常录整理《宋国史艺文志辑本·序》，见王承略、刘心明主编《二十五史艺文经籍志考补萃编》第20卷，清华大学出版社，2013年，第456页。

^② 《宋国史艺文志辑本》，第467页。

整理起始原因、参与者及颁行废置过程。又如“总集类”的《文苑英华》，解题云：

《文苑英华》一千卷。太平兴国七年九月，诏翰林学士承旨李昉，翰林学士扈蒙，给事中直学士院徐铉，中书舍人宋白，知制诰贾黄中、吕蒙正、李至，司封员外郎李穆，库部员外郎杨徽之，监察御史李范，秘书丞杨砺，著作郎吴淑、吕文仲、胡汀、战贻庆、杜镐、舒雅等并改他任，续命翰林学士苏易简，中书舍人王佑、知制诰范昊、宋湜与宋白等共成之。雍熙三年上，凡一千卷。^①

《文苑英华》一书属集体编纂而成，因而不可能对著者行迹进行考辨，因此解题的着眼点在于对该总集的编纂者的记叙，其次就是编纂的起始与上呈时间。由此两则解题，可知《三朝史志》的解题文字仍是注重对于著者的记叙，而略于书籍本身的介绍。观此两则文字，将书籍撰注者名衔一一标出，并将书籍本身的内容夹于其中作一扼要简述，没有对撰注者进行大量的考叙，是已开宋代解题目录之变革。

叙录体目录在宋代的变革转向的完成，即“由人而书”的革变，从注重撰人行事的考察，转而注重图书本身的情况，则当以《崇文总目》为代表。如卷一“易类”《元包》条云：

卫元嵩撰。元嵩，唐人。武功苏源明传，赵郡李江注。
《元包》以《坤》为首，因八纯之宫以生变，极于六十四，自系其辞，言外卦体不列爻位，以谓《易》首《干》尚文，《包》首《坤》尚质。夏《连山》、商《归藏》、周《易》、唐《包》，其实一也，虽欲驰骋而放言趋理，近止《易》家之区鄙云。见《文献通考》。《元包》十卷，《太阴》、《太阳》、《少阴》、《少阳》、《仲阴》、

^① 《宋国史艺文志辑本》，第467页。

《仲阳》、《孟阴》、《孟阳》、《运著》、《说原》。
一本无说原。见《玉海艺文》。^①

此条解题，分别辑自《文献通考·经籍考二》及《玉海·艺文》卷三十六。出自《文献通考》的文字，重在叙述该书的内容，说明其与《周易》的差异，同时指出此书与《连山》、《归藏》、《周易》的相似。而辑自《玉海》的文字，则将该书所组成的篇章题名，一一列明，使学者得以览目知其篇章之实质。对于作者仅仅是说明其朝代，及为该书作注之人名而已。又如卷一“礼类”之《三礼宗义》条云：

梁明威将军崔灵恩撰。其书合《周礼》、《仪礼》、二戴之学，敷述贯串，该悉其义，合一百五十六篇，推衍闳深，有名前世云。^②

此条对崔灵恩的生平一字未提，以朝代、职官叙其仕履，余则关注于该书的学术源流，指出书名中所谓“宗义”实为综合多家学说而成，并述该书的分篇总数，并给录下当时与前人对此书之评价。再如史部“编年类”《太清纪》条云：

梁王韶撰。起太清元年，尽六年。初，侯景破建邺，韶西奔江陵，士人多问城内事，韶不能人人为说，乃疏为一篇，问者即示之。元帝闻而取读，曰：“昔王韶之为《隆安记》，言晋末之乱离，今亦可以为《太清记》矣。”韶因为之，然其议论皆谢之矣。又，韶希帝旨，述多非实录。^③

^①【宋】王尧臣等撰；陈翰章辑《崇文总目辑释补正》，《缀学堂丛稿初集》印影本。徐逸民、常振国编《中国历代书目丛刊》第一辑，现代出版社，1987年，第10页。

^②《崇文总目辑释补正》，第15页。

^③《崇文总目辑释补正》，第38页。

此条文字，乍看之下似在记叙王韶之轶事，实则是结合王韶的事迹与书籍的撰述缘起，实际解题内容还是重点在考释《太清纪》的撰写缘起，着眼于书籍本身，最后又对书籍内容进行简单评价，有益于读者把握此书之内容真实性。再如子部“杂家类”《仲长子昌言》条云：

《仲长子昌言》二卷。后汉仲长统撰。按本传，统论说古今及时俗行事，著论名《昌言》，凡三十四篇，十余万言。《隋》、《唐》书目十卷，今所存十五篇，分为二卷，余皆亡。^①

《总目》解题仅云“按本传”以告知读者于《后汉书》（卷四十九）载有仲长统之本传，只字未引叙其行事，知《崇文总目》之解题书写已然不注重撰者之行事考叙。其后扼要说明该书的内容及篇章总数，同时对该书的流传情况，据前代目录及今本所传存阙、分卷情况作了重要交代。观上所述数则解题，足可考知《崇文总目》在解题文字书写上的重要变革。对于著者的介绍不再长篇考叙其行事，而仅仅是记下书籍作者所处之朝代、著者所任之官职及曾为该书作有注疏人的姓名而已。

再从今存《崇文总目》之解题文字来看，其对于书籍本身的考释不能谓之繁，而是恰到好处。今以《崇文总目》卷一之“易类”为例，试作分析。如《归藏》：

晋太尉参军薛正注。《隋书》有十三篇，今但存《初经》、《齐母》、《本蓍》三篇，文多阙乱，不可详解。^②

唐时此书所存篇数及至庆历时所存之篇数及篇名，俱见于解题中。又如同卷《周易口诀义》条云：

^① 《崇文总目辑释补正》，第86页。

^② 《崇文总目辑释补正》，第1页。

河南史证撰，不详何代人。其书直抄孔氏说，以便讲习，故曰“口诀”。^①

解题仅用十余字便精确概括了书名由来与成书经过。再如《周易新论传疏》条云：

唐阴洪道撰，洪道世其父显之学，杂采子夏、孟善等十八家之说，参订其长，合七十二篇，于《易》有助云。^②

对著者行事不著一言，而着眼于说明该书的学术渊源及其内容所涵盖之大略与篇数，后附一扼要评价，可谓恰到好处。《崇文总目》解题文字对图书内容的揭示亦言简意赅，如《周易干凿度》条云“中述阴阳日辰数讖”，《周易物象释疑》条云“取变卦互体开释言象，盖未始见康成之学，而著此书焉”^③。由此数端，足见《崇文总目》提要的精当简洁，并根据具体书籍的特点，以不同形式、从不同的角度介绍图书的内容，使读者得“览录而知旨，观目而悉词”，而不至孤舟泳海，劳无所得。

《崇文总目》之后的官修解题目录，如《中兴馆阁书目》在解题撰写上，亦承袭《崇文总目》解题风格，也是重点关注图书本身的内容与情况。如《玉海》卷四十七“唐三国典略”条，引《中兴馆阁书目》之《三国典略》解题，而《中兴书目》解题文字亦引有《崇文总目》解题，文云：

《中兴书目》：二十卷。唐汾州司户参军邱悦撰。自元魏分而为东、西，西魏都关中，后周因之，东魏都邺，北齐因之。梁、陈则皆都江左。悦之书首标西魏元而叙宇文泰。按《崇文总目》云：“以关中、邺都、江左为三国，

^① 《崇文总目辑释补正》，第4页。

^② 《崇文总目辑释补正》，第3页。

^③ 《崇文总目辑释补正》，第4页。

起西魏，终后周，而东包东魏、北齐，南总梁、陈，凡三十篇。今本二十一以下缺。”^①

按《总目》之解题注重于对《三国典略》中的“三国”之含义进行说明，并对该书所叙史事所涵盖的内容作了扼要的说明，同时还对该书的流传存佚情况作一交代。而《中兴书目》之解题在引述《崇文总目》文字的基础上更进一步地阐发“三国”之实质所指。两部书目之解题文字，有着传承关系，其解题文字都重在关注书籍本身的内容（说详见下）。

总而言之，解题目录之提要撰写风格的变革，启于毋甏《古今书录》，变于《三朝史志》，成于《崇文总目》。《崇文总目》提要文字，涵盖了对著者和书名进行说明和考订，并对书籍内容进行介绍说明乃至源流演变，甚至介绍书籍本身的存阙情况及议论评价该书的学术价值。一改汉魏六朝以来重视考释著者行事的叙录，转而重视阐发书籍本身所蕴含的内容篇章与学术价值。

三、南宋：《中兴书目》对《崇文总目》解题之沿袭

至唐宋以后，解题目录的叙录撰写才发生变革，从继承早期的知人论世的认识观，即重著者个人事迹的考叙，逐渐转向关注书籍本身的介绍与评价——“由人而书”则以《崇文总目》为其代表。这种关注图书本身的解题方式，在宋代的叙录体目录中逐渐成为主流，无论是南宋官修的《中兴馆阁书目》，还是私家书目中的《郡斋读书志》及《直斋书录解题》，皆深受《崇文总目》解题风格的影响，甚至在自身所撰的书目中，直接采引《崇文总目》的解题以资考据，更甚者则直接抄录《崇文总目》的解题文字，仅作些微的修饰。凡此种种，足以说明《崇文总目》之价值与影响。

《崇文总目》撰成于庆历元年，亦是《两朝国史艺文志》所据之底本。自其成书以来，无论是北宋徽宗政和年间所撰的《秘书总

^①《玉海艺文校证》卷十三，第589-590页。

目》还是南宋淳熙年间的《中兴馆阁书目》都是在其基础上撰次或仿其体例而成。北宋仁宗嘉祐年间为编次秘阁黄本书而访其所遗，徽宗大观年间的整比馆阁藏书，南宋绍兴年间高宗所颁阙书目录，亦皆以《崇文总目》作为参照对象，足见其在有宋一代的重要作用。郑樵、晁公武、陈振孙、王应麟、马端临等各家所撰书目，无一不引用并参照《崇文总目》之著录书籍与解题文字，尤以《文献通考·经籍考》辑录最多，故朱彝尊评《崇文总目》曰“赖有是书，学者获覩典籍之旧”、“马氏《志》间引之，辞不费，而每书之本末具见，法至善矣”^①。又《四库全书总目》亦评价说：“数千年著作之目总汇于斯，百世之下，藉以验存佚，辨真贋，核同异，固不失为册府之渊，艺林之玉圃也。”^②以上评论皆欲反驳郑樵对于《崇文总目》解题的批评，如“今《崇文总目》出新意，每书之下必著说焉。据标类自见，何用更为之说？且为之说也已自繁，何用一一说焉”^③、“《崇文》有不应释者而一概释之，谓之繁矣”^④。若《崇文总目》所著录书籍得以保存完善并流传于世，郑樵所云或有可依据之理由，但靖康之难以来，北宋馆阁及禁中藏书覆灭殆尽，南宋以后得见北宋藏书之崖略，皆需本之《崇文总目》所附之书下解题，故郑樵所论实有不当，无怪乎四库馆臣评郑樵为学“务欲凌跨前人”^⑤。但从《郡斋读书志》及《直斋书录解题》多取法或征引《崇文总目》之解题文字来看，南宋目录学家在《崇文总目》的实际使用中，还是褒多于贬。

《崇文总目》之提要价值，主要体现在自靖康之难以后，其下所著录书籍与叙录文字多为官私书目引用以资考证。尤其是淳熙时所修《中兴书目》深受《崇文总目》的解题影响，多征引其下所附考释文字，以辅助说明该书的学术评价或书籍体例。如《中兴书目》“易类”《周易集解》条云：

^①【清】朱彝尊《曝书亭集》卷四十四《崇文总目跋》，文渊阁《四库全书》本。

^②【清】纪昀等著；四库全书研究所整理，《四库全书总目》卷八十五《史部·目录类》“崇文总目”条，中华书局，1997年，第1130页。

^③【宋】郑樵撰；王树民点校《通志二十略·校讎略·泛释无义论》，中华书局，第1818页。

^④《通志二十略·校讎略·书有应释论》，第1819页。

^⑤《四库全书总目》卷八十五《史部·目录类》“崇文总目”条，第1129页。

唐著作郎李鼎祚集子夏、孟喜、京房、马融、荀爽、郑康成、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王辅嗣、姚信、王廙、张璠、向秀、王凯冲、侯果、蜀才、翟元、韩康伯、刘猷、何妥、崔憬、沈麟士、卢氏、崔觐、孔颖达等凡三十余家，附以九家、易干凿度，凡十七篇。其所取，荀、虞之说为多。取《序卦》冠之卦首。案：《崇文总目》云：“大抵以卦互体缘爻索变，盖本《易》家师承之旧云。”^①

《中兴书目》解题旨在概述李鼎祚所集《周易》义疏文字之来源，及李氏义疏学说本之荀、虞二家，后引《崇文总目》解题则显示出李集《周易》的内容体例。此条《中兴书目》所引《崇文总目》之文字亦为钱东垣等人失辑，后为陈汉章《释补》收入。又如史部“杂传类”《大和辨谤录》条云：

案《崇文总目》，李德裕等撰。宪宗时，命传师、楚等撰《元和辨谤录》十卷，大和中，德裕以其文繁，删为三卷。^②

此则文字亦是通过对征引《崇文总目》解题来说明《大和辨谤录》之撰者、卷数变动、删削原因以及操笔之人。再如子部“类书类”《戚苑英华》条云：

《崇文总目》云：“刘扬名撰，袁说重修，说摭采他书以增缀之。”^③

此条引《崇文总目》说明《戚苑英华》是袁说在刘扬名所撰《戚晚纂要》的基础上旁采他书以增缀而成，《中兴书目》亦云《戚晚纂

^① 赵士炜辑《中兴馆阁书目辑考》卷一“易类”，许逸民、常振国编《中国历代书目丛刊》第一辑，影印《古逸书录丛辑》本，现代出版社，1987年，第366页。

^② 《中兴馆阁书目辑考》卷三“杂传类”，第400页。

^③ 《中兴馆阁书目辑考》卷四“类书类”，第435页。

要》为“刘扬名纂传记宗族亲姻事，分内外篇次之。”由此数则可知陈骙等在编修《中兴馆阁书目》时，对著录书籍的考释多引用《崇文总目》的解题文字，足见陈骙等人非常认可王尧臣及欧阳修等人在《崇文总目》中所撰写的书籍提要之价值。

除此以外，《中兴书目》亦多藉《崇文总目》以考释南宋馆阁所藏图书之卷数存佚情况。如史部“职官类”《具员故事》条云：

凤阁舍人梁载言，纪唐朝官号，历代沿革事迹。《崇文总目》十卷，三卷今缺。^①

又“杂传类”《文士传》五卷，解题云：

载六国以来文人，起楚芋原，终魏阮瑀。《崇文总目》十卷，终宋谢灵运已，疑其不全，今又阙其半。

上述两条解题皆引《崇文总目》以说明书籍从北宋至南宋时的流传情况。由此也可以看出，南宋学者对于《崇文总目》书籍解题及其价值肯定和认同。

再如《中兴书目》某些解题直接沿袭《崇文总目》的文字，仅作些微改动。如“易类”《周易言象外传》条云：

皇朝王洙原叔撰。洙以通经侍讲天章阁。鸠集前世诸儒《易》说，折衷其理，依卦变为类。其论以王弼《传》为内，故自名曰《外传》。（《崇文总目》）^②

十二篇，本朝王洙撰。洙字原叔，应天人。以通经侍讲天章阁，集诸儒《易》说，折衷其理，依卦变为类。自序

^① 《中兴馆阁书目辑考》卷二“职官类”，第398页。

^② 《崇文总目辑释补正》卷一“易类”，第4页。

云：“论次旧义，傅以新说，以王弼《传》为内，摘其异者，表而正之，故云《外传》。”（《中兴书目》）

两段文字皆对书籍内容与书名何以作“外传”进行说明，风格几近一致，仅存在些微的文字差异，意义上没有任何差别。又如“杂家类”《昌言》条云：

汉仲长统撰。按本传，统论说古今及时俗行事著论，名《昌言》。凡三十四篇，十余万言。《隋》、《唐》书目十卷，今所存十五篇，分为二卷，余皆亡。（《崇文总目》）^①

后汉仲长统撰。论说古今及时俗行事，因著论，名《昌言》。凡三十四篇，今存十六篇，余皆阙。（《中兴书目》）^②

两段文字的差异仅在于《崇文总目》引用了《隋》、《唐》二志的著录卷数，除所存篇数有异以外，其余几无差异。通过上述所举数条，完全可以看见《中兴书目》对《崇文总目》解题文字以及风格上的沿袭。

《崇文总目》的书籍解题，或许确实存在郑樵所批评的于每书之下皆为之“一一说焉”的繁琐问题，然而在通过今存可见解题文字进行考察时，不看看出其在撰写上十分灵活，结合体图书的实际情况进行解说，因此在这些书籍尚广泛流通于世时，其解题文字的独特价值无法得到体现。然而在书籍亡佚后，这些解题文字就成为我们保存了考释一书之重要线索，就如上所引《中兴馆阁书目》之解题，可藉此得知某书在北宋时的流传形态。

^①《崇文总目辑释补正》卷三“杂家类”，第86页。

^②《中兴馆阁书目辑考》卷四“杂家类”，第422页。

据上可知无论是《崇文总目》还是《中兴书目》，在解题的书写上明显形成了一致的风格，即重视书之解说而略于人事考叙。这种解题风格已然异于刘向叙录以来的传统，将更多的笔墨用于叙述图书本身的情况。

四、《崇文总目》对《郡斋读书志》影响

官修目录对私家书目在解题书写上的影响，应该分成两个部分来考察，即《崇文总目》与《郡斋读书志》的关系，以及《中兴书目》对《直斋书录解题》的影响。盖因《郡斋读书志》初成于高宗绍兴二十一年，终成于孝宗淳熙七年至十四年之间^①，又未见其间引有《中兴书目》，故而未能谈及《中兴书目》对其之影响，其解题中却多提及《崇文总目》。而陈振孙《直斋书录解题》无论是二级类目的划分与命名，甚至是解题的撰写与引用，都直接源于《中兴书目》，说《中兴书目》是《书录解题》的撰写范式也不为过。

首先，就《崇文总目》对《郡斋读书志》的影响而言，晁公武在《郡斋读书志》解题文字中涉及征引《崇文总目》约有三十余则，其具体情况主要可以分为以下三类：

一、《崇文总目》著录书籍卷、篇数与《读书志》著录书籍卷、篇数比照。如卷一“易类”陆希声《周易微旨》条，云：

此《微旨》也，皆设问答。《崇文总目》止有二篇。^②

又如，卷十二“杂家类”《淮南子》条，云：

^①【宋】晁公武撰；孙猛点校《郡斋读书志校证·前言》，上海古籍出版社，2011年，第1页。

^②《郡斋读书志校证》卷一“易类”，第22页。

李氏《书目》亦云第七、第十九亡，《崇文总目》则云存者十八篇。盖《李氏》亡二篇，《崇文》亡三篇。家本又少其一，俟求善本是正之。^①

再如，卷十三“神仙类”《黄庭外景经》条，云：

叙谓老子所作，与《法帖》所载晋义之所书本正同，而文句颇异……《崇文总目》云“记天皇氏至帝若受道得仙事”，此本则无之。^②

以上数则足可说明晁公武引《崇文总目》著录书籍之卷、篇数，是为表其著录版本与北宋馆阁所藏版本有异，以说明图书在流传过程中所出现的残缺状况并“俟求善本是正之”。

二、引《崇文总目》考释断语，以资考证。如卷三“春秋类”《春秋公羊传疏》条云：

李献民云徐彦撰，亦不详何代人也。《崇文总目》谓其“援证浅局，出于近世”。^③

因此书撰者时代不明，故引《崇文总目》之语，以助判断著者的时间。又如，卷十三“艺术类”《金宝鉴》条，云：

魏嵩撰。嵩仕至翰林博士。《崇文总目》云：“不详何代人，述脉候征验要妙之理。”^④

援引《崇文总目》对此书之评价，来说明该书之价值所在。再如卷十六“神仙类”《参同契太易图》条，云：

^①《郡斋读书志校证》卷十二“杂家类”，第509页。

^②《郡斋读书志校证》卷十六“神仙类”，第741页。

^③《郡斋读书志校证》卷三“春秋类”，第107页。

^④《郡斋读书志校证》卷十三“医书类”，第706页。

右不题撰人……按《崇文总目》云“张处撰”。而李献臣以为“天老神君撰，云常子张处序。亦名《至药丹诀》。”未知孰是。^①

此书撰者于诸书目所载有异甚至出现同书异名的情况，加上晁氏所藏或未题撰者，故援引《崇文总目》的文字进行说明。从上述数则，也可看出在某些书籍的考释上，晁氏或出于不明或未得其解，故引《崇文总目》之解题文字，资以说明著者信息。可见《崇文总目》的解题在某些评断，有着其独特的价值。

三、参照《崇文总目》对图书的著录分类。如“杂家类”《孔丛子》条云“《崇文总目》亦录于杂家，今从之”^②，而《隋志》、《旧唐志》著录于“论语类”。又如“五行类”《月波洞中记》条云“唐任逍遥得之于太白山月波洞石壁上，凡九篇，相形术也。《崇文总目》置之五行类”，亦从之录于“五行类”。也就是说，对于某些难以归类的书籍上，《读书志》当有参照《崇文总目》而著录。

从上所举数则例子，可知《读书志》之解题多于关键之处借引《崇文总目》著录情况或考释评价的文字，以帮助说明某些难解之问题，如《金宝鉴》、《参同契太易图》等撰者无考者，非其所藏本有误，实则北宋以来馆阁所藏就已无考。一些难以归类著录的书籍，亦可参考《崇文总目》的著录分类。这些都说明，晁公武在撰写《郡斋读书志》时对《崇文总目》有所参考。

尽管晁公武未曾明言，他在编撰《郡斋读书志》时就是依据《崇文总目》而来。但通过考察《郡斋读书志》一书，并对比两书的某些解题文字，即可看出晁公武在撰写解题时，或多或少都受到《崇文总目》的影响。如“易类”《周易甘棠正义》条，云：

^①《郡斋读书志校证》卷十六“神仙类”，第755页。

^②《郡斋读书志校证》卷十二“杂家类”，第512页。

梁任正一撰。以孔颖达为本。“甘棠”云者，正一尝为陕州司马，故名其书。^①

任正一撰。以孔颖达为本。“甘棠”者，正一为陕州司马，故名其书。^②

两段文字在内容上几乎毫无差异，《读书志》较之《崇文总目》仅多出“梁”、“云”、“尝”三字，谓此条文字全抄录《崇文总目》之解题亦无不可。又如“乐类”《羯鼓录》条，云：

唐南卓撰。羯鼓本夷乐，列于九部，明皇始好之，故开元、天宝中盛行。卓所述多当时之曲。^③

唐南卓撰。羯鼓夷乐与罽都答鼓皆列于九部。至开元中，始盛行于世。卓所记多开元天宝时曲云。^④

两书之解题文字所叙羯鼓之起源和盛行时段，及叙南卓一书内容之大要，在文字上虽存在差异，但是在意思上的表达，还是可以看出《读书志》对《崇文总目》在叙述风格上的沿袭。再如“杂家类”《两同书》条，云：

右唐罗隐撰。隐谓老子养生，孔子训世，因本之著《内》、《外篇》各五。其曰《两同书》者，取两者同出而异名之意也。^⑤

^①《郡斋读书志校证》卷一“易类”，第7页。

^②《崇文总目辑释》卷一“易类”，第11页。

^③《郡斋读书志校证》卷二“乐类”，第93页。

^④《崇文总目辑释》卷一“乐类”，第18页。

^⑤《郡斋读书志校证》卷十二“杂家类”，第524页。

唐罗隐撰。采孔、老之书，著为内外十篇。以老子修身之说为内，孔子治世之道为外，会其旨而同元。^①

即使在文学的撰写上，《读书志》欲与《崇文总目》显示出差别，但是如此简短而概要的解题文字，既然已有《崇文总目》珠玉在前，晁公武自然无可避免地受其影响，故在内容大义上并没有超出《崇文总目》。尽管《崇文总目》的解题文字今已十不存一，但是通过上述几则文字的比较考察，还是足以窥见其作为北宋时期最具代表性的官修书目，对晁公武《郡斋读书志》的解题撰写上的影响。

结语

据上可知，唐宋以后的叙录体目录之解题文字撰写已然发生了重要变革，即由注重著者个人事迹的考叙，逐渐转向关注书籍本身的介绍与评价。通过上文的考述可知，此类解题撰写风格的变革滥觞，实始于《古今书录》，发展至宋则以《崇文总目》为典范。其后，此类风格的解题方式，在宋代的叙录体目录中已然成为主流，无论是南宋官修的《中兴馆阁书目》，还是私家书目中的《郡斋读书志》深受《崇文总目》解题风格的影响。宋代私家书目的撰者，在自身所撰的书目中，多有直接采引《崇文总目》与《中兴馆阁书目》的解题以资考据，更甚者则直接抄录《崇文总目》与《中兴馆阁书目》的解题文字，仅作些微的修饰。由此足以说明宋代官修书目之价值与影响，亦表明宋代官修书目对书籍价值的把握为宋人所认同。

责任编辑：陆思麟

^①《崇文总目辑释》卷三“杂家”，第88页。

**The shift from introducing authors to book reviews:
The influence of the Chong Wen Zong Mu on the writing of
bibliography for the interpretation of titles in Song**

Yeoh Kim Chuan

Han Chiang University College of Communication

Abstract: While the classification of the four bibliographic categories of classical bibliography was consolidated from the Sui Tang dynasties to the Song dynasties, the way in which bibliography for the interpretation of titles was written changed from a focus on the introduction of authors to the evaluation of books. The Northern Song Dynasty's official cataloguing of the *Chongwen Zong Mu* not only had a profound influence on the Southern Song Dynasty's cataloguing of the *Zhongxing Guange Shu Mu*, but also Influenced the writing of the interpretation of the titles of the *Junzhai Dushu Zhi*. The editing of the Song dynasty catalogues not only followed the editorial approach of the *Chongwen Zong Mu*, but also appeared to directly paraphrase its contents to enhance the illustration of the scholarly value of the books.

Keywords: *Chongwen Zong Mu*, *Zhongxing Guange Shu Mu*, Bibliography for the interpretation of titles, Private Bibliography

汉学考据视野下的桐城派学术

——从曾国藩拒绝奏请方苞从祀孔庙一事谈起

陆思麟*

摘要 本文以清咸丰十一年，曾国藩劝阻曾国荃奏请方苞从祀孔庙一事为切入点，通过梳理清代孔庙从祀标准，分析曾国藩对方苞从祀孔庙的原因，重新探讨方苞在康乾学界的思想、学术、地位与影响，藉此带出桐城派与汉学考据学人的学术差异、纷争以及对方苞学术的态度之形成等问题。在此基础上，进一步考察在汉学考据风潮冲击下，方苞在乾隆中期姚鼐创建桐城派后，形象与学术评价日趋负面化的一个变化过程及其原因，藉此展现出清代乾嘉汉学考据视野下，桐城派学术发展转变的一个侧面。

关键词 方苞 曾国藩 桐城派 清代理学

前言

无论在清中晚期，抑或者民国时期的学界，方苞作为一名理学家、经学家与古文家，以及严守程朱理学的学术立场，都使得他成为一位颇具争议性的学人。且相关的争议也趋向两个极端，或极度推崇，或极度蔑视。当初后学戴钧衡在完成《方望溪全集》编刻后，深恐学界对方苞有所误解，特意附刻其友苏惇元的《方望溪先生年谱》于全集中，冀望后学阅读《年谱》后，能够对方苞生平制行与学术有深入了解，以化解负面评价^①。对此，桐城派殿军马其昶也感慨道：“先生最负天下大名，顾亦多谤议，至今有之。”^②尽管

*陆思麟，博士，韩江传媒大学学院中华研究院讲师。Email: lokesl@hju.edu.my

^① 苏惇元《方望溪先生年谱》，北京图书馆编《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第89册，北京图书馆出版社，1998年，第501页。

^② 马其昶《桐城耆旧传》卷八，黄山书社，1990年，第308页。

颇受后世“谤议”，但若还原当时的历史情境，方苞在清代学界的影响与地位，确实超乎近代清代学术史研究者的认知与评价。如吴孟复所指，三《礼》号为最难读之书，元明两代无人问津，而方苞则是清代最早通治三《礼》者，开乾嘉治《礼》学之先河^①；又如顾颉刚所言，方苞治《周礼》首倡刘歆伪造经书说，开一代学风之先河，自此桐城派乃至今文学派均据以攻击古文学派，影响清末康有为之变法与民国之古史辨伪^②；再如方苞于康熙年间所倡文道合一观，将唐宋八家古文的文统与程朱理学的道统缩合为一，对桐城派的奠基与发展、古文之学的振兴，以及理学在乾嘉时期的延继起到相当重要作用。

仅观此三点，方苞似乎足以在清代学术史上占有重要位置。然观民国以来学界诸多清代学术史论述，几乎均无他的一席之地。清代国史馆与民国初年所编纂的《清史稿》，均列方苞入大臣列传中，与其他政治人物并列，而非如刘大櫆与姚鼐般入《文苑传》^③，可知两部国史的考虑，主要是看重方苞在经世而非学术方面的贡献；唐鉴所撰《学案小识》十五卷，分《传道学案》、《翼道学案》与《守道学案》三部分，因方苞能够“得所守而道益明”，故被列入《守道学案》中，唐氏所看重的是方苞在理学上的造诣；至于近代学对方苞学术成就的专门评价与论述，则更多见诸中国古代文学史、清代文学史或中国散文发展史等文学研究性质的撰述中。如朱东润《中国文学批评史大纲》、钱基博《中国文学史》、郭绍虞《中国文学批评史》、敏泽《中国文学理论批评史》、罗根泽《中国文学批评史》、刘大杰《中国文学发展史》、叶庆炳《中国文学史》等诸位前辈学者的撰述，主要从文学角度评价方苞的学术成就，并将他与刘、姚并列为桐城三祖，显然方苞更多被视为文苑而非儒林中人。故戴钧衡于《方望溪先生年谱序》中谓：“或知

^① 吴孟复《桐城文派述论》，安徽教育出版社，2001年，第58-59页。

^② 顾颉刚《方苞考辨〈周官〉的评价——〈周官辨序〉》，中华书局编辑部编《文史》第37辑，中华书局，1993年，第5页。

^③ 《大臣画一传档正编十六》，王钟翰点校《清史列传》卷十九，中华书局，1987年，第1439页；赵尔巽等《清史稿》卷二百九十，中华书局，1998年，第10270页。

先生之文章，而不知其学行经济；或徒爱其文之醇洁，而不知其文之载道；或知先生经学之宗宋儒，而不知其有心得之实。”^①

有鉴于学界对方苞学术评价的差异，故对作为桐城派学术渊源——方苞学术形象的考察，必然要根据具体问题与文献进行具体的梳理与分析，方能还原当时的情境并得其真意。而清咸丰十一年（1861），极度推崇桐城派的曾国藩，却提出“公私均不甚惬”的理由，劝阻其弟曾国荃奏请桐城派始祖方苞从祀孔庙，无疑是考察此一问题的重要切入点。本文即以此事作为引子，通过梳理清代孔庙从祀标准，分析曾国藩反对方苞从祀孔庙的原因，重新探讨方苞在康乾学界的思想、学术、地位与影响，以及方苞在乾隆中期姚鼐创建桐城派后，学界对其形象与学术评价日趋负面化的一个变化过程及其原因。在此基础上，进一步考察在汉学考据风潮冲击下，桐城派与汉学考据学家的学术差异、纷争，藉此展现出桐城派学术在乾嘉汉学考据视野下发展转变的一个侧面。

一、曾国藩对方苞从祀孔庙“不甚惬者”的因由

（一）清儒从祀孔庙标准的考察

清咸丰十一年（1861）六月二十九日，身在安徽东至县东流镇，以兵部尚书衔署理两江总督的曾国藩，致信其弟曾国荃，回应后者有关奏请方苞从祀孔庙一事：

望溪先生之事，公私均不甚惬。公牒中须有一事实册，将生平履历，某年中举中进士，某年升官降官，某年得罪，某年昭雪，及生平所著书名，与列祖褒赞其学问品行之语，一一胪列，不作影响约略之词，乃合定例。望溪两次获罪，一为戴名世《南山集》序入刑部狱，一为其族人方某忘其名挂名逆案，将方氏通族编入旗籍，雍正间始准赦

^① 苏惇元《方望溪先生年谱》，第506页。

宥，免隶旗籍，望溪文中所云因臣而宥及合族者也。今欲请从祀孔庙，须将两案历奉谕旨一一查出，尤须将国史本传查出，恐有严旨碍眼者，易干驳诘。从前入祀两庑之案，数十年而不一见，近年层见迭出，几于无岁无之。去年大学士九卿等议复陆秀夫从祀之案，声明以后外间不得率请从祀。兹甫及一年，若遽违新例而入奏，必驳无疑。右三者，公事之不甚愜者也。^①

雍正二年，雍正帝据廷议增祀东周、汉、宋、明、清五朝共二十人，为唐代以来规模最大一次增祀活动。此二十位获增祀者，分别是县亶、牧皮、乐正子、公都子、万章、公孙丑、诸葛亮、尹焞、魏了翁、黄干、陈淳、何基、王栢、赵复、金履祥、许谦、陈澧、罗钦顺、蔡清、陆陇其；另有孔庙宜复祀者六人，为林放、蘧瑗、郑玄、范宁、秦冉、颜何。康熙年间的程朱理学大儒陆陇其，因其“远契心传，倡明正学”，遂成为清代首位获从祀者^②。陆陇其从祀孔庙，在当时有着重要的思想导向与政治意义，因陆氏政治上效忠朝廷，为官清廉，思想学术循守正道，崇朱黜王，体现道统与治统的合一，是一位符合清朝统治需要的典范人物。而陆陇其之后，清代第二位获从祀者，为顺康年间的理学名臣汤斌。

有关汤斌的从祀奏议，最早为方苞所倡。乾隆二年（1737），时任礼部右侍郎的方苞于是年上呈《请以汤斌从祀孔庙及熊赐履郭琇入贤良祠札子》，奏请汤斌从祀孔庙^③。然方苞因得罪朝臣，奏请为廷议所格而不行。据全祖望《前侍郎桐城方公神道碑铭》的记载：“……是后凡公有疏下部，九列皆合口梗之，虽以睢州汤文正公，天下之人皆以为当从祀者，以其议出于公，必阻之。”^④故汤

^① 曾国藩著；李瀚章编撰；李鸿章校刊《曾文正公全集·家书一》第2册，岳麓书社，1985年，第748页。

^② 鄂尔泰《清世宗宪皇帝实录》卷二十三，《清实录》第七册，中华书局影印，1985年，第374页。

^③ 方苞《请以汤斌从祀孔庙及熊赐履郭琇入贤良祠札子》，《方苞集》，上海古籍出版社，1983年，第573页。

^④ 全祖望《前侍郎桐城方公神道碑铭》，《鮚埼亭集》卷十七，《近代中国史料丛刊》第三十九辑，台北文海出版社，1988年，第710页。

斌之从祀奏议遂被搁置，迟至道光三年（1823）才得以实行。从乾隆二年方苞的奏请至道光三年汤斌之获从祀，时间相距八十余年；而从道光三年汤斌之从祀孔庙至咸丰十一年曾氏兄弟讨论方苞从祀之事，时间又相距近四十年之久。对此，曾国藩也感叹道：“余弟国荃尝拟疏请从祀孔庙，昔望溪于乾隆初请祀汤文正公未行，至道光三年汤公果祀。望溪志行，殆伯仲汤公跻之两虎无愧色。”^①

在百余年间，仅有陆陇其与汤斌两位儒者获从祀孔庙，显然与名儒辈出的清朝盛世不相匹配。昭榘曾提出批评：

自明嘉靖间增祀孔庙，汉、唐诸儒及宋、元、明三代无不具列。本朝罕有继者，惟乾隆初增祀陆稼书阁学一人而已。按：国家右文之代，名儒辈出，如名臣汤文正公、李文贞公、孙文定公、杨文定公、朱文端公之崇尚儒道，下者之如李绂、方苞之于理学，顾炎武、胡渭、毛奇龄、朱彝尊、惠栋、任启运、江永、顾栋高等之于穷经，极一时之盛。乃有言职者从未议及，何也？^②

昭榘认为“国家右文之代名儒辈出”，然在其时仅有陆陇其一人从祀孔庙，这种“乃有言职者从未议及”的情况，即曾国藩在信中所言“从前人祀两虎之案，数十年而不一见”的渊源。迈咸丰十一年，因奏请从祀之事开始增多，以至于“层见迭出，几乎无岁无之”。朝廷不胜其烦，遂禁止率请从祀，此为曾国藩信中所提因“陆秀夫从祀之案”，不宜奏请方苞从祀的理由之一。然考曾氏所言陆秀夫从祀案，其实并非发生在咸丰十年（1860），而是更早的咸丰八年（1858）^③。至于咸丰十年，确实有讨论从祀之事，但对象并非陆秀夫，而是明儒曹端，两事人物与时间点之颠倒，盖曾国藩误记的缘故。但确如其所言，朝廷苦于近年从祀一事之频繁，遂藉

^① 马其昶《桐城耆旧传》卷八，第308页。

^② 昭榘《本朝从祀》，《嘯亭杂錄》，中华书局，1980年，第326页。

^③ 贾桢《清文宗显皇帝实錄》卷二百七十一，《清实录》第四三册，中华书局影印，1987年，第1196页。

明儒曹端从祀之讨论，定下新例以禁止“率请从祀”。据《清实录》咸丰十年四月之记载：

先是礼部奏遵议，河南巡抚瑛焯奏明儒曹端从祀文庙。得旨大学士、军机大臣另行妥议具奏，并酌定以后从祀章程，不可漫无限制。若定例原有专条，即不必酌定章程，遵例行，不准援案。至是奏称曹端笃信好学，守道不移，崇正辟邪，以力行为主，论者推为明初理学之冠。应如该部所议，准以明儒曹端从祀文庙东庑，其位在先儒胡居仁之上。至从祀章程例无明条，应以阐明圣学，传授道统为断。嗣后除著书立说，羽翼经传，真能实践躬行者准奏请从祀文庙外，其余忠义激烈者入祀昭忠祠；言行端方者入祀乡贤祠；以道事君泽及庶民者入祀名宦祠，概不得滥请从祀文庙。其明儒贤辅已经配享历代帝王庙者，亦应飭无庸再请从祀从之。^①

据当时朝廷所议从祀孔庙标准，被奏请者必须“笃信好学，守道不移，崇正辟邪，以力行为主”，此为章程所明列者。至于章程无明列者，则以“阐明圣学，传授道统”为断，其具体表现则为“著书立说，羽翼经传，真能实践躬行者”。而在此标准范围之外，如“忠义激烈者”入祀昭忠祠、“言行端方者”入祀乡贤祠、“以道事君泽及庶民者”入祀名宦祠。很显然，朝廷所立奏请从祀新例，其目的之一是要使忠义、言行端方与以道事君泽及庶民，但又未能达到从祀孔庙标准者，皆能各得所归，同时减少奏请从祀之随意与泛滥，至于符合章程者，则不在其列。考察清代得以从祀孔庙的儒者，继陆陇其与汤斌之后有同治十年（1871）从祀的张履祥、光绪元年（1875）从祀的陆世仪、光绪四年（1878）从祀的张伯行、光绪三十四年（1908）从祀的顾炎武、王夫之与黄宗羲三人，以及晚至民国八年（1919）从祀的颜元与李塨师徒。另外，孙奇逢虽早在道

^① 贾桢《清文宗显皇帝实录》卷三百十五，《清实录》第四四册，中华书局影印，1987年，第631页。

光八年（1828）获从祀孔庙，然却是以“前明直隶举人”，而非清人的身份获此荣誉^①。观清代入祀孔庙者，撇开同治、光绪与民国初年获得从祀的顾炎武、王夫之、黄宗羲、颜元与李塨四人不谈，从首位的陆陇其到汤斌、张履祥、陆世仪与张伯行，五人皆是备受推崇，能够符合“笃信好学，守道不移，崇正辟邪，以力行为主”之标准的理学家。可知咸丰以前有关从祀孔庙的主要考虑，很大程度上取决于德行与理学的躬行上。

（二）清儒对方苞制行的评判

限于材料，目前无法确知曾国荃倡议奏请方苞从祀孔庙的理由。然曾氏以外，其实早在乾隆十四年方苞逝世不久，门人弟子刘大櫟撰《祭望溪先生文》，就曾提及从祀之事：

呜呼！汉氏以来，群儒区区，《六经》之道，虽辟而芜。惟公治之，究其根株，如受衡量，不溢黍铢。《春秋》诸传，类多齟齬。公比其事，孔思昭苏。《周官》、《士礼》，久荒不鉏，斲璞出玉，朗然虬珠。一言之立，百世可孚。从祀阙里，亦其宜欤！

公之怀抱，迈登黄、虞。少而多难，百不一摅。晚贰宗伯，日进吁谟。村童野老，跂足以须。彼谮人者，谓公钓誉。谁实为此，嗟嗟鄙夫。公则犹是，民也何辜！公倡大义，众见为迂。最知公者，高安相朱。慨彼世俗，仅识公粗。拟之周士，子产、夷吾。申施未竟，孰谓非诬？……^②

刘大櫟在文中首写方苞经学，次写其志事、内行，认为方苞“一言之立，百世可孚，从祀阙里，亦其宜欤”。刘大櫟对方苞学术与德行之赞誉，并非完全出于师徒情谊的溢美之词，同时也代表当时不

^① 文庆《清宣宗成皇帝实录》卷一百三十四，《清实录》第三五册，中华书局影印，1986年，第38页。

^② 刘大櫟《刘大櫟集》，上海古籍出版社，1990年，第337页。

少学人的认知。如黄永年谓方苞“以博大精深之学，好贤乐善之心，羽翼六经，师表一世，传道解惑于此时”^①。沈廷芳《又望溪先生传》曰：“先生其今之古人欤。……与门弟子讲论肫肫，以六经之言质诸行，弟子若侍伏生、申公侧，穆然起尊敬也。及立朝蹇谔多与时抵牾，然天子独鉴其心无欺，非先生之硕学忠诚，恶能得此哉，恶能得此哉。”^②方东树为戴钧衡所刻《方望溪先生年谱》撰序，也高度赞扬方苞曰：“以为如先生者，不独超文苑炳儒林，而其淑身经世之略用实有古大儒名卿之风。”^③何绍基所纂《（光绪）重修安徽通志》一书，在卷一百七十七《人物志》中设立《名贤传》，仅收录东周之管仲、蹇叔、闵子騫；汉之文翁、朱邑、召信臣、桓荣、范滂；晋之刘宏；唐之李绅；宋之包拯、吕公着、朱熹、吴渊、汪立信；明之左光斗以及清之李天馥、张英、方苞与曹振鏞，共二十位安徽名贤。方苞因“事亲至孝，学务笃实，解经之书莫不详究，其经说皆推行程朱之绪，尤致力于《春秋》、三《礼》。其文严于义法，非阐道翼教，有关人伦风化不苟作。至今言古文者多宗之”，被列入《名贤传》中，名位尤在仅被列入《儒林传》的姚范与姚鼐之上。从中可看出此书撰述对方苞学术成就与制行之推崇^④。

友人、门人弟子与推崇者以外，甚至不少学术立场与方苞相异，对其治学多有批评的学人，仍然对他的制行予以肯定。嘉庆二十四年夏，陆继辂偶读方苞文，选其尤雅者录而序之，撰成《删定望溪先生文序》。陆继辂在序中曰：

方氏求圣人之道于礼，可谓得其主矣。故于伦常之际，渊乎其言之足以敦薄而教忠，即以之继清献祀两庑，亦何不可者。而吾乃尽言其陋，俾学方氏之文者知所决择，不必

^① 黄永年《上方灵皋先生书》，《南庄类稿》卷四，《清代诗文集汇编》第286册，上海古籍出版社，2011年，第464页。

^② 《方苞集》，第903页。

^③ 方东树《方望溪先生年谱序代》，《考盘集文录》卷四，《清代诗文集汇编》第507册，第189页。

^④ 何绍基《（光绪）重修安徽通志》卷一百七十七，《续修四库全书》第653册，第333页。

如方氏之于宋学，虽《先天图》亦曲为之说也。而方氏之文乃益显矣。此亦方氏删定《管》、《荀》之义也夫。^①

学术立场不同的陆继辂，尽管在序文中严厉批评方苞“溺宋学而诋汉儒”，谓其“皆蔽之曰陋而已矣”，但也承认方苞之德行足以“继清献祀两庇”，惟须对其文进行剪裁，删除不足的内容。另外，李慈铭于光绪三年正月二十三日阅读《望溪文集》后，亦高度评价方苞，谓其“粹然儒者，其文多关世教，又语必有本，事能见道，自责之言，尤近圣贤克己之旨，宋儒以后，诚不多见。”其实李慈铭对方苞的评价，曾经历一段由早期轻视到后来钦佩的发展转变过程。李氏曾在《越缦堂读书记》中回忆早年初次阅读方苞撰述时的心情：“余二十年前读之，多为浮气所重，又过信钱竹汀、汪容甫诸公之言，颇轻视之，故自后从不寓目，此以知读书贵晚年也。”而二十年间，随着思想观点以及心境的变化，此时再读《望溪集》，李慈铭对方苞的评价遂发生改变。虽然李慈铭批评方苞有“务以至高之行，绳切常人”的不足处，但仍肯定其“大体严正，字义箴砭人心，使我辈不肖者读之，凛然如对师保父母，其益非浅”。制行以外，李氏亦对方苞之学术予以肯定，谓其“能知《周礼》经体制精，《仪礼》品节之妙，及荀子之醇处，其识自在并世诸家之上”。虽然李慈铭也主张对方苞经说不足处进行适当删削，但其态度却不如陆继辂般严厉：

故尝谓《望溪集》中读经二十七首，当删去大半，则于望溪之学，不为无益，所以深爱望溪也。然如《读大诰》、《读王风》、《读周官》、《读仪礼》、《读经解》五首，简括宏深，必传之文，非望溪不能作也。^②

^① 陆继辂《删定望溪先生文序》，《崇百药斋文集》卷十四，《清代诗文集汇编》第506册，第177页。

^② 李慈铭《越缦堂读书记》，上海书店出版社，2000年，第1000页。

据此可知，方苞所提出行身祈向，以及他在康乾学界的学问与德行，确实受到当时诸多学人肯定，甚至对其学术有所批评者，亦不得不承认此点。近代学人章太炎虽批评方苞“未识程朱深旨”，但亦承认“其孝友严整躬行足多矣”^①。至于梁启超在《中国近三百年学术史》一书中斥责方苞等理学家“假道学先生”，很显然出于政治与学术上的要求，未能真正意识到方苞制行之真意^②。方东树也坦然指出：“吾乡方望溪先生，少时自言其祈向，有曰：‘学行继程朱之后，文章在韩欧之间。’此其言虽若犹未臻乎极至，而大意则已见卒，先生后所成就，实无愧斯二语，可谓不欺其言者矣。”^③显然，以方苞之制行与理学上的造诣，在当时人的认知中是能够符合奏请从祀孔庙标准，此或许是曾国荃奏请方苞从祀的重要理由。

虽然曾国藩亦认可方苞的制行，却不同意其弟奏请方苞从祀孔庙之倡议，并为此提出技术层面上“公事之不甚惬者”的理由。然事实上，曾国藩真正反对的原因，主要出于他对方苞“私志之不甚惬者”。曾氏在信中云：

望溪经学勇于自信，而国朝巨儒多不甚推服，《四库书目》中于望溪每多贬词，《皇清经解》中并未收其一册一句。姬传先生最推崇方氏，亦不称其经说。其古文号为一代正宗，国藩少年好之，近十余年，亦别有宗尚矣。国藩于本朝大儒，学问则宗顾亭林、王怀祖两先生，经济则宗陈文恭公，若奏请从祀，须自三公始。李厚庵与望溪，不得不置之后图。右私志之不甚惬者也。^④

^① 徐复注：章太炎撰《诂书详注》，上海古籍出版社，2000年，第151页。

^② 梁启超《中国近三百年学术史》，《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年，第213、214页。梁启超对桐城派与乾嘉考据学派的区别评价，在《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》等清代学术撰述中屡见不鲜。如戴震剽窃赵一清《水经注》研究成果一案，民国以来基本已成为定案，然梁启超却以学术大局为重作为理由，希望学界对此问题“存而不论”。故钱基博在《后东塾读书杂志》一文中批评梁启超，谓其《清代学术概论》“虽开清学通论之先声，而实未能全面看问题”。见《青鹤杂志》1933年第一卷第五期，第1-2页。

^③ 方东树《方望溪先生年谱序代》，《考盘集文录》卷四，《清代诗文集汇编》第507册，第189页。

^④ 《曾文正公全集·家书一》第2册，第749页。

观曾国藩所谓“私志之不甚惬者”，主要可概括为三个方面：一者、认为方苞治经勇于自信，不为“国朝巨儒”所推服；二者，曾氏自身治学路径转换，学术上别有宗尚；三者，桐城派创立者姚鼐仅推崇方苞古文，“不称其经说”。尽管曾国藩的学术立场不完全在乾嘉汉学考据，然观其所提三点却都存有一共同点——受乾嘉汉学考据立场与标准影响，去评断康乾时期学宗宋儒的方苞^①。曾国藩在信中以《四库总目》与《皇清经解》作为判断方苞学术成就的标准，即为一典型的例子^②。

二、“国朝巨儒”对方苞经学的评断

（一）《四库总目》之评断

考察《四库总目》一书，共收录方苞八部经学撰述，分别是《望溪集》、《春秋比事目录》（存目）、《春秋通论》、《礼记析疑》、《仪礼析疑》、《周官析疑 考工记析义》（存目）^③、《周官辨》（存目）以及《周官集注》，不可谓不多。这里试列出《四库总目》对方苞经学成就的评价意见：

^① 钱穆指出：“大体论之，涤生论学态度，以当时汉、宋畛域而言，毋宁谓较近于汉学，此犹见其能自树立，别择审当，非暖暖姝姝于一先生之言者可比也。”《中国近三百年学术史》下册，《钱宾四先生全集》第17册，台北联经出版事业公司，1998年，第765页。

^② 以上所举三个方面，详见下文论述。

^③ 四库馆臣认为此二种撰述应该合为一书：“苞有《周官集注》，已著录。是书以《周官》为一编，《考工记》为一编，各分篇第，世亦两本别行。然前有顾琮《序》，称合《考工》为四十卷，则本非两书，特不欲以河间献王所补与经相淆，故各为卷目耳。”见永瑢《四库全书总目》卷二十三，中华书局，1997年，第293页。

表 1: 《四库总目》^①对方苞经学撰述的评价

著作	肯定意见	批评意见
《望溪集》 八卷	苞于经学研究较深，集中说经之文最多。大抵指事类情，有所阐发。	
《春秋比事目录》四卷 (存目)		苞既作《春秋通论》，恐学者三《传》未熟，不能骤寻其端绪，乃取其事同而书法互异者，分类汇录，凡八十有五类。然宋沈棐、元赵汭皆已先有此着。沈书仅有钞本，赵书亦近日始刊行。苞在康熙中二书未出，故不知而为此屋下之屋，犹之顾栋高未见程公说书，乃作《春秋大事表》也。
《春秋通论》 四卷	惟其扫《公》、《穀》穿凿之谈，涤孙、胡楔薄之见，息心静气以经求经，多有协于情理之平，则实非俗儒所可及。譬诸前修，其吴澄之流亚欤。	笔削之迹自古无征……是自昔通儒已以不见鲁史，无从辨别为憾。苞乃于二千余载之后，据文臆断知其孰为原书，孰为圣笔，如亲见尼山之操觚，此其说未足为信。
《礼记析疑》 四十六卷	是书亦融会旧说，断以己意。……其论至为明晰。	夫《礼记》糅杂，先儒言之者不一。然删定六经，维圣人能之。孟子疑《武成》不可信，然未闻奋笔删削也。朱子改《大学》、刊《孝经》，后儒且有异同。王柏、吴澄窜乱古经，则至今为世诟厉矣。苞在近时，号为学者，此书亦颇有可采。惟此一节，则不效宋儒之所长，而效其所短，殊病乖方。

^① 本文所据《四库总目》，为中华书局 1997 年版。

		今录存其书，而附辨其谬于此，为后来之炯戒焉。
《仪礼析疑》 十七卷	苞于三《礼》之学，《周礼》差深。……然其用功既深，发明处亦复不少。……皆细心体认，合乎《经》义。其他称是者尚伙。检其全书，要为瑜多于瑕也。	晚年自谓治《仪礼》十一次，用力良勤，然亦颇勇于自信……
《周官集注》 十二卷	其注仿朱子之例，采合众说者，不复标目。全引一家之说者，乃着其名。凡其显然舛误之说，皆置不论。惟似是而非者，乃略为考正。有推极义类、旁见侧出者，亦仿朱子之例，以圈外别之。训诂简明，持论醇正，于初学颇为有裨。	
《周官辨》 一卷 (存目)		后苞别着《周官辨》十卷，指《周官》之文为刘歆窜改以媚王莽，证以《汉书·王莽传》事迹，历指某节、某句为歆所增，言之凿凿，如目睹其笔削者。自以为学力既深，鉴别真伪，发千古之所未言。然明代金瑶先有是论，特苞更援引史事耳。持论太高，颇难依据，转不及此书（本文笔者按：指《周官集注》）之谨严矣。
《周官析疑》 三十六卷 (存目)	……其书体会经文颇得大义。	然于说有难通者，辄指为后人所窜，因力诋康成之注……乃苞袭宋人之说，犹以郑注口率出泉为厚敛，此因宋流而病其本也。……苞乃力诋经文，亦为勇于自信。盖苞徒见

		王莽、王安石之假借经义以行私，故颯然预杜其源，其立意不为不善，而不知弊在后人之依托，不在圣人之制作。
--	--	--

观上表所列，《四库总目》据汉学考据立场审视方苞的经学撰述，遂对书内宋学观点，以及考据上不足提出批评，以方苞《周礼》研究撰述为例，就颇能说明此一问题。方苞于康熙五十二年所撰《周官辨》一书，首倡刘歆伪造经书说，开一代学风，往后今文学派据以攻击古文学派，对清末康有为“新学伪经说”与民国顾颉刚之古史辨伪有深远影响。故近代学界甚为重视《周官辨》，多视方苞为今文学先驱。顾颉刚在《方苞考辨〈周官〉的评价——〈周官辨序〉》一文中指出：

《望溪全集》里还有几篇文章，辨《仪礼》的《丧服》，《礼记》的《明堂位》、《文王世子》，《尚书》的《君奭序》，《史记》的《周本纪》及《燕》、《鲁世家》等都经过刘歆的改窜，和本书脉络相通，现在一并辑出，列为本书的附录之一。这些话在实际上开了康有为《新学伪经考》和崔适《史记探源》的先路，可是在康、崔两家的书里却一句也没有提及方苞的姓名，汉学对于宋学的门户之见深到这样，岂不可怕！^①

顾颉刚所谓的“门户之见”也可说由来有致。自从方苞提出刘歆伪经说后，其说在今文学派以外，多为桐城派所首肯，成为宋学阵营用以对抗汉学考据的重要武器。方浚师在《载华岳而不重》一文中记载：“家望溪公文集中，指《金滕》、《大诰》及《周官》等书多王莽时改窜伪作，于是桐城文章家攻汉学者，每读经传吹毛索

^① 顾颉刚《方苞考辨〈周官〉的评价——〈周官辨序〉》，中华书局编辑部编《文史》第37辑，中华书局，1993年，第5页。

斑，往往于一字一句，直疑为汉儒之伪……”^①对于梁启超《清代学术概论》赞扬汉学考据，有意忽略与轻视方苞和桐城派学术贡献，钱基博在《后东塾读书杂志》一文中提出釜底抽薪的尖锐批评：“梁氏于桐城家极轻薄，不知康有为之《新学伪经考》即推行方苞之《周官辨》一书。其他康氏疑古之大胆的假设，由方苞引其绪者不少。”^②

故四库馆臣不认可方苞，亦是预料中事。他们批评疑经的《周官辨》“指《周官》之文为刘歆窜改以媚王莽，证以《汉书·王莽传》事迹，历指某节、某句为歆所增，言之凿凿，如目睹其笔削者。自以为学力既深，鉴别真伪，发千古之所未言”。反之，方苞撰于康熙五十九年的《周官集注》，因训解较为平实，反而得到《四库总目》“训诂简明，持论醇正，于初学颇为有裨”的赞赏。《四库总目》以两书作比较，遂认为《周官辨》“持论太高，颇难依据”，转不及《周官集注》之谨严，并将《周官辨》与同样“力诋经文，亦为勇于自信”的《周官析疑》同列入《四库全书》的存目类中。另外，若考察《四库总目》对方苞其他经学撰述的评价，如“据文臆断”、“不效宋儒之所长，而效其所短”、“持论太高，颇难依据”等，可知《四库总目》所论实据汉学考据视野审视方苞经学撰述。曾国藩所谓《四库总目》“每多贬词”，很大程度上出于汉、宋学术立场上的差异。

但必须注意，尽管《四库总目》批评方苞“力诋经文”、“以窜乱归之刘歆”，责其“勇于自信”，但亦对其撰述动机予以理解，认为方苞“徒见王莽、王安石之假借经义以行私，故预杜其源，其立意未为不善。”吴孟复指出：“方苞所删皆其中有‘厚斂’，于民导淫、迷信之处，意在防止暴君、权臣及嗜利、饶进之徒之借口。他以治经为经世之具，故与汉学家之单纯考史者不同。”^③

^① 方浚师《载华岳而不重》，《蕉轩随录》卷十二，《续修四库全书》第1141册，第535页。

^② 钱基博《后东塾读书杂志》，《青鹤杂志》1933年第一卷第五期，第1-2页。有关方苞所倡“刘歆伪经说”具体内容，参阅杨向奎《望溪学案》，《清儒学案新编》卷三，齐鲁书社，1994年，第33-39页之考辨。

^③ 吴孟复《桐城派述论》，安徽教育出版社，2001年，第58页。

观上所述,可知尽管颇有批评,然《四库总目》对方苞学术基本上予以持平与肯定态度。如称述方苞“经学研究较深”、“息心静气以经求经,多有协于情理之平”、“体会经文颇得大义”、“用功既深,发明处亦复不少”、“皆细心体认,合乎经义”、“要为瑜多于瑕也”、“譬诸前修,其吴澄之流亚欤”等。故严格说来,《四库总目》对方苞治经之价值与用心,不尽如曾国藩所谓“每多贬词”所能范围。

(二) “凡方氏之书概不录焉”

而相较于《四库总目》相对公允的收录与评断标准,阮元任两广总督时组织人力所辑,并于道光九年(1829)刊刻成书,共一千四百卷的《皇清经解》,则采取鲜明的学术立场,“凡方氏之书概不录焉”。阮元之举,曾引起当时学人的诟病:

桐城方氏苞主宋学,仪征阮氏元主汉学。望溪侍郎好诋康成,云台宫保笃信郑氏,是以宫保刻《皇清经解》,凡方氏之书概不录焉。愚谓圣道如天,经义若海。春、秋、冬、夏,天无不该;河、汉、江、淮,海无不纳。与其存叮哇之见,何如廓天海之观乎。^①

三《礼》历来被号为最难读之书,元明两代无人问津,而方苞是清代最早通治三《礼》者,开乾嘉治《礼》学之先河^②。乾隆元年(1736),朝廷设三礼馆编纂《三礼义疏》,方苞被任命为副总裁,并订立《纂修条例》,斟酌裁量经义分歧,发挥重要影响^③。方

^① 张维屏《国朝诗人征略二编》卷十五,周骏富辑《清代传记丛刊》第30册,明文书局,1985年,第142页。

^② 方苞撰有《礼记析疑》、《仪礼析疑》、《周官辨》、《周官集注》等礼学撰述,他在清代礼学研究上的贡献,参阅顾颉刚《方苞考辨〈周官〉的评价——〈周官辨序〉》,《文史》第37辑,中华书局,1993年;林存阳《清初三礼学》,社会科学文献出版社,2002年;杨向奎《论方苞的经学与理学》,《孔子研究》1988年第3期;丁亚杰《生活世界与经典解释:方苞经学研究》,台湾学生书局,2010年等撰述。

^③ 方苞所订立《纂修条例》以及对编纂三礼的问题讨论,参阅《拟定纂修三礼条例札子》、《与鄂少保论修三礼书》二文,《方苞集》,第154、564页。

苞所订立《义疏》宗旨，以程朱义理为主，编纂上大量汇聚宋元以来诸儒的《礼》学经解，在注解上排斥汉学，体现宋学治经方法。如《仪礼义疏》一书，方苞不取郑玄注，而采元儒敖继公《仪礼集说》的注解。《钦定仪礼义疏凡例》有云：

《仪礼》自注疏而外，前人解诂颇少。即《经籍》、《艺文》偶有其目，而书或不传，间见一二，亦多摭取注疏，删改成文，罕有自出心裁者。惟元儒敖继公《集说》，细心密理，抉摘阐发，颇能得经之曲折。其偶驳正注疏，亦词气安和，兹编所采特多，其有未是者仍加驳论。^①

方苞取敖氏《仪礼集说》“细心密理，抉摘阐发，颇能得经之曲折，其偶驳正注疏，亦词气安和”之优点是一方面；另一方面，则因敖氏《集说》以程朱为宗，否定郑注之故。《四库总目》就指出：“前有自序，称郑康成注疵多而醇少，删其不合于经者，意义有未足，则取疏记或先儒之说以补之，又未足则附以一得之见。”^②清代《仪礼》学研究以郑玄与敖继公二人影响最大，然从顺治至乾隆年间，清儒对二人学术地位的评断，却经历一个逆转与升降的发展过程。从顺治到乾隆时期，敖继公为当时《仪礼》学研究者最为推崇的学人，姚际恒《仪礼通论》、方苞《仪礼析疑》、蔡德晋《仪礼本义》等撰述均受其影响。直到乾隆中期朝廷设三礼馆纂修《仪礼义疏》，因敖继公撰述中错误不断被发现，学界对郑、敖二人的学术评价开始发生“戏剧性”逆转，郑玄的地位逐渐回复，尊郑渐成风气，此事从某种程度上反映出当时汉宋学术影响之消长^③。

乾嘉时期的汉学考据家十分推崇许慎与郑玄，视他们为圣学正宗，二者地位尤凌驾于朱熹与阳明之上。对于当时尊郑风气，孙星

^① 《钦定仪礼义疏凡例》，影印《摘藻堂四库全书荟要》第60册，台湾世界书局，1985年，第10页。

^② 《仪礼集说提要》，《四库全书总目》卷二十，第254页。

^③ 相关问题，参阅彭林《清人学术视野中的敖继公与郑玄》，《清代经学与文化》，北京大学出版社，2005年，第38页。

衍同时的时文家管世铭撰《汉学说》一文，针对孙氏等汉学家从尊郑发展至佞郑的风气提出批评。管氏曰：

郑康成博洽贯穿，荟诸经之精蕴，集汉儒之大成，厥功伟矣。但详语而未能精择，纯杂参半，曲为之讳，已不得为郑氏之功臣。近代学者，厌弃宋、明以来空言性命之陋，复不能实力穷经，持之有故，言之成理，非高言汉学，……既尊汉学，则必以郑说为大宗。崇奉太过，即郑说之误会经文，沿习众说，有待后人之厘定者，亦必强为之说，旁引曲证，使无一字不合于圣人而后已。此则郑氏之佞谀，非郑氏之良弼。……康成羽翼六经之功甚巨，千虑一失，不足为康成病。乃今之尊郑学者，匪但讳其所误，又必曲为之说，以证成其是。……同里孙观察星衍，本以诗歌鸣，駸駸入古人之室矣。缘少通《说文》小学，忽去而经说，有不尊奉郑氏者，骛面戟手而与之争。^①

通过管氏记述，当时汉学考据家对郑玄尊崇之过可见一斑。乾隆初期，方苞宗程朱而不满郑玄，认为汉儒不明大义，他在《书辨正周官戴记尚书后》中批评道：“汉儒之治经，莫勤于郑氏；然以莽事训《周官》，而于周公践阼，文王受命称王，皆笃信焉，而益漫其支流，况《毛序》、《孔传》之伪杂乎？世俗之贸儒，尚或以经说惟汉儒为有据，而诋程、朱为凭臆，非所谓失其本心者与？”^②方苞对郑玄所作批评，其观点建立在《周官辨》中所提刘歆伪造《周官》说基础上。加之所撰《周官析疑》“力诋康成之注”，故遭到四库馆臣批评，乃至其后阮元“凡方氏之书概不录焉”，都是意料中的事。

王先谦在光绪年间辑《续皇清经解》，亦仿阮元《皇清经解》例，不收李光地、方苞等宋学家撰述。王氏在《复阎季蓉书》中为阮元与自己的做法辩解：

^① 管世铭《汉学说》，《韞山堂文集》卷二，《清代诗文集汇编》第393册，第476页。

^② 《方苞集》，第34页。

仆在江南续刊《经解》，有谓不当如阮文达不收李文贞、方望溪辈著述，以为排斥宋学者。仆晓之曰：“子误矣。经学之分义理、考据，犹文之有骈、散体也。文以明道，何异乎骈、散？然自两体既分，各有其独胜之处，若选文而必合为一，未可谓知文派也。为义理、考据学者，亦各有其独至之处，若彙经学书而必合为一，未可谓知学派也。仆僥续《通志堂》、《经苑》二书，则必取言义理诸书，而考据家皆在所弗录矣。”其人大悟此，可见彼之为说者于学术之深，未尝兼通而博究也。^①

王先谦信中以考镜学派源流与学术分科角度切入，谓经学分“义理”与“考据”是合理的，认为两者“各有其独至之处，若彙经学书而必合为一，未可谓知学派也”。王先谦欲藉此观点为《续皇清经解》，以及阮元《皇清经解》不收录方苞、李光地等宋学家的经学撰述辩白，认为他们的考虑合理，因为宋学家的经学撰述，另收录进《通志堂经解》、《经苑》等“义理”性质丛书中。然考察《皇清经解》一书，其实在考据撰述以外，亦收录不少“论说”之作^②。观《皇清经解》所收录焦循《易通释》、凌曙《公羊礼说》、庄存与《周官说》、宋翔凤《尚书略说》、黄以周《礼说略》等，与方苞撰述性质相近，皆属“论说”撰述，重在解说经文大义，即所谓“义理”，似乎不尽如王氏所谓依据“义理”、“考据”般严

^① 王先谦《复阎季蓉书》，《虚受堂文集》卷十四，《清代诗文集汇编》第749册，第600页。

^② 所谓“论说”者，即指经论，主要对经书中大义、人物、事件、名物制度等问题进行论述与界说。此类撰述以直接论述、解说为主，但求言之有理，不作琐碎考证，亦不必每字每句均征引文献。林纾曾为“论说”内涵作出界定：“论者，伦也。论理无爽，则圣意不坠。此言称《论语》者也。又曰说者，悦也。故言咨悦悱，过悦必伪，此所以砭战国之说士也。然《论语》一书，出言为经，宋儒语录，即权舆于此，或谓语录出之南宋诸僧实则非是。非复后人所作之论体。论之为体，包括弥广。议政、议战、议刑，可以抒己所见，陈其得失利病。虽名为议，实论体也。释经文，辨家法，争异同，虽名为传注之体，亦在在可出以议论。至于正史传后，原有赞评之格，述赞非论，仍寓褒贬。既名为评，亦正取其评论得失，仍论体也，不过名称略异而已。”林纾选评；姚鼐编纂《林纾选评古文辞类纂》，浙江古籍出版社，1986年，第1页。

格划分^①。类似纷争产生的主要原因，仍是出于双方学术立场的差异所致。

方苞的三《礼》学成就颇大，却不为阮元、王先谦等“国朝巨儒”推服，顾颉刚曾为其所受“屈抑”申辩：

他无疑是一位《礼》学专家。只因他晚年，汉学家起来把宋学压低，后来汉学益盛而宋学益衰，所以他的著作，阮元、王先谦两刻《清经解》都没有采入；人们谈起方苞，只看他是一位桐城派文章的宗匠而模糊了他的学术工作。他屈抑了两百年。^②

三、古文家的治学方法与特点

（一）由理学而经学的治学方法

方苞早年治学路向由古文而理学，然后再及经学，而其治经则宗程朱，以宋学作为依归。类似方苞这种理学家又身兼经学家身份的学人，在宋、明时期是较为普遍的现象。如南宋朱熹既有《近思录》、《朱子语类》等重要语录撰述，同时有《周易本义》、《诗集传》、《四书章句集注》等经学注疏撰述，为理学家又身兼经学家身份的典范。尽管清代汉学考据兴起后，学术风气开始发生转变，然在清中期以前诸多学人，仍是延续宋明以来这种理学兼经学的学术传统。如康熙年间理学名臣李光地，奉命编纂荟萃宋明理学精义的《性理大全》，又撰有《榕村语录》三十卷、《批注正蒙》二卷等理学撰述；同时，李氏还深究经学，尤精于治《易》，撰《周易通论》四卷、《周易观象》十二卷、《诗所》八卷、《大学古本说》一卷、《中庸章段》一卷、《读论语札记》二卷、《读孟子杂记》二卷等，为清代学人身兼理学家与经学家的典型代表。

^① 有关《皇清经解》“论说”撰述性质及其内涵，参阅董恩林《清经解类型及价值分析——以〈皇清经解〉正续编为例》，《人文杂志》2011年03期。

^② 顾颉刚《方苞考辨〈周官〉的评价——〈周官辨序〉》，《文史》第37辑，第1页。

若据经学史角度分类，理学家语录撰述似乎属于理学范畴；他们有关经学的注疏类撰述，方能名为经学。但事实上，理学家语录撰述中，往往包含许多重要的经学论说，而经注中往往也会反映出他们重要的理学思想。李性传《饶州刊朱子语类续录后序》一文，即道出语录与经传的关系：

池录之行也，文肃黄公直卿既为之序，其后书与伯兄，乃殊不满意，且谓不可以随时应答之语易平生著述之书。性传谓记者易差，自昔而然。《河南遗书》以李端伯《师说》为首，盖端伯所记，伊川先生尝称其最得明道先生之旨故也。至论“浩气”一条，所谓“以直养而无害”云者，伊川乃深不谓然。端伯犹尔，况于其他，直卿之云真是也，然尝闻和靖先生称伊川之语曰：“某在，何必观此书？”而文公先生之言则曰：“伊川在，何必观？伊川亡，则不可以不观矣。”盖亦在乎学者审之而已。……故愚谓《语录》与《四书》异者，当以书为正，而论难往复，书所未及者，当为助，与《诗》、《易》诸书异者，在成书之前亦当以书为正，而在成书之后者，当以语为是。学者类而求之，斯得之矣。^①

钱穆所撰《朱子新学案》亦以《朱子语类》为例，指出语录重要性：

抑且《语类》中直指二程解经误失，不下三四百条以上，其驳正二程之自立说者亦复不少、其于程门诸儒之走失师传，更多指摘。此皆不见于《文集》及著述中。《文集》著述发明大义，其与门弟子之谈说，则转多微言。若置《语类》不读，岂能得此曲折细微之所在。^②

^① 黎靖德编《朱子语类》第1册，中华书局，1983年，第3-4页。

^② 钱穆《朱子新学案》，《钱宾四先生全集》第11册，台北联经出版事业公司，1998年，第258页。

宋代学人尤其是理学家，对许多儒家经典中的概念与命题作出诠释，主要想通过对经典的阐发，建构出新的思想理论体系，然后将此思想理论纳入经典注疏当中。最经典例子，莫过于二程自家体贴出的“天理”二字^①，其后朱熹以此作为理学核心概念进行发挥，形成一套庞大的理学思想体系，贯穿于他的经学注解中。

对于宋儒这种迥异于前代的治经方式，程颐明确指出两者差异：

古之学者，先由经以识义理。盖始学时，尽是传授，后之学者，却先须识义理，方始看得经。如《易·系辞》所以解《易》，今人须看了《易》，方始看得《系辞》。一本云：“古之人得其师传，故因经以明道。后世失其师传，故非明道，不能以知经。”^②

程颐所谓“古之学者，由经以识义理”，指汉唐以来的经学注疏传统；而“后之学者，却先须识义理，方始看得经”，则是程氏身后由朱熹集大成，延续至元、明、清的宋明理学传统。对于后者，程颐进一步阐释道：“解义理，若一向靠书册，何由得居之安，资之深？不惟自失，兼亦误人。”^③据程氏解释，宋明以来的学者，唯有先成为一名理学家，方能成为一名经学家。观方苞治学路径亦依循此一轨迹每转而益进。康熙三十一年，治学方向由文学转向理学，成为备受后学推崇的理学家^④；康熙三十二年，决意于经史之学，成为清代研究三《礼》学的先河^⑤，方苞所依循的是理学而兼经学之路

^① 程颢、程颐《二程集》，中华书局，1981年，第424页。

^② 《二程集》，第164、165页。

^③ 《二程集》，第165页。

^④ 刘开在所撰《钱白渠先生传》中，以“海内儒宗”一句评价方苞。见刘开《刘孟涂文集》卷十，《清代诗文集汇编》第543册，第571页；马其昶所撰《钱田闲先生传》，或承袭自刘开之文，亦评方苞“蔚为儒宗”。见马其昶《桐城耆旧传》卷七，黄山书社，1990年，第228页。有关清人对方苞制行之好评，参阅本文第一节论述。

^⑤ 《方苞集》，第332页。对于方苞治经学的历程及其所下苦功，苏惇元记曰：“循览《五经注疏大全》，以诸色笔别之，用功少者亦三四周。其后昆山刻通志堂《宋元经解》出，先生句节字划，凡三次芟薙，取其粹言而会通之，二十余年始

径。晚清张之洞《书目问答》在“理学家”条目中，除了列出“陆王兼程朱之学”、“程朱之学”与“陆王之学”三个主要派别外，还特意列出“经学史家兼理学家”条目，以方苞与黄宗羲、顾炎武并列，因三人“方于史学，不尚考据，而极究心经济”^①。从《书目问答》将方苞与清初两大儒黄宗羲、顾炎武并列，可知方苞这种理学家而兼经学家的身份是为清儒所认可的。

（二）求义理于“空曲交会之中”的治学特点

宋明以来理学家治经，特点是重视以理学观点来注释经典，不关心经文逐字逐句的训诂，而是注重阐释其中所蕴含义理内容。韩茨曾评价方苞经学曰：“日以一心贯穿数千年古书，六通四辟，使程、朱并世得斯人往复议论，则诸经之覆，所发必倍增矣。”^②韩氏言论明确指出，方苞治学重心在于本诸程朱，发明经义。观方苞《周官集注序》有云：

礼乐、兵刑、食货之政，散布六官，而连为一体。其笔之于书也，或一事而诸职各载其一节以互相备，或举下以该上，或因彼以见此。其设官分职之精意，半寓于空曲交会之中，而为文字所不载。迫而求之，诚有茫然不见其端绪者，及久而相说以解，然后知首尾以备，而脉络自相灌输，故欲其徧布而周密也。^③

从序文可知，方苞治经用意深细，对经文内容多能辨正析疑，折衷以义理，不泥于古训，他在文中提出的“空曲交会之中”，即继承源自宋儒的治经传统而进行发挥。马其昶就指出此一特点：“先生

毕。唐、宋以来诂经之书，未有闻而不求，得而不观者；偶举一节，前儒训释，一一了然于心，然后究极经文所以云之意，而以义理折中焉。年三十以前，有《读尚书偶笔》、《读易偶笔》、《朱子诗义补正》。”《方望溪先生年谱》，《方苞集》，上海古籍出版社，1983年，第868页。

^① 张之洞撰；范希曾补正《书目问答补正》，上海古籍出版社，2001年，第264页。

^② 《方苞集》，第901页。

^③ 方苞《周官集注序》，《续修四库全书》第101册，第2页。

为学一本宋儒程朱之说，以求之遗经，尤究心《春秋》、三《礼》，……其治经不为苛细小辨，详诵本经及传注，而求其义理于空曲交会之中。”^①刘声木亦曰：“其说经，则每于空曲交会无文字处独得古圣仁贤微意之所在，确有前儒所见不到者。”^②有关方苞的“空曲交会之中”，可从《周官辨》一书对《周官》所作阐释看出。方苞在《序》中云：

凡人心之所同者，即天理也。然此理之在身心者，反之而皆同。至其伏藏于事物，则有圣人之所知，而贤者弗能见者矣。……宋程张二子与朱子继兴，然后知是书非圣人不能作。盖惟三子之心几乎与公为一，故能究知是书之精蕴，而得其运用天理之实也。然三子论其大纲而未尝条分缕析，以辨其所惑。故学者于圣人运用天理广大精密之实，卒莫能窥，而幽隐之中犹若有所疑畏焉……^③

方苞称“凡人心之所同者，即天理也”，意指天理根植于人心。杨向奎对此说辨析曰：“天理不外乎人心，同于陆王。但又谓‘至其伏藏于事物，则有圣人之所知，而贤者弗能见者矣’。贤者弗能见物理，故须格物，是同于程朱。时至清初，部分学者合程朱陆王为一，但所主不同，或主朱，或主王，望溪盖主朱者，亦吸取陆王。”^④有异于清代诸多程朱理学家对阳明学的严厉批评，观方苞集中《重建阳明祠堂记》、《鹿忠节公神堂记》等文，多有为王阳明辩护处^⑤。从中看出方苞虽宗程朱，但不反陆王。方苞主程朱，同时吸纳陆王，提出有别于宋儒“存天理，灭人欲”的观点，杨向奎认为此说若得到发挥，或可省去学术上诸多争议与纠缠。《四库总目》似乎认可方苞“空

^① 马其昶《桐城耆旧传》卷八，黄山书社，1990年，第308页。

^② 刘声木《桐城文学渊源考》卷二，黄山书社，1989年，第103页。

^③ 方苞《周官辨序》，《续修四库全书》第79册，第417页。

^④ 杨向奎《论方苞的经学与理学》，《孔子研究》1988年第3期，第71页。

^⑤ 方苞于乾隆二年（1737）上呈《请以汤斌从祀孔庙及熊赐履郭琇入贤良祠札子》，奏请汤斌从祀孔庙时，曾针对他人批评汤斌学术观点间取陆王一事作出辩护：“或谓其（汤斌）讲学之书，虽宗朱子，而亦闲取陆、王。殊不思陆王一身，已从祀孔庙，而乃以议斌，义无所处。”《方苞集》，第573页。

曲交会之中”的治经方式，故称《望溪集》“研究较深，集中说经之文最多。大抵指事类情，有所阐发”；《礼记析疑》“融会旧说，断以己意。……其论至为明晰”、《仪礼析疑》“发明处亦复不少。……皆细心体认，合乎《经》义”；《周官析疑》“体会经文颇得大义”等，确实一语中的。故张舜徽称道方苞，谓其“寝馈宋元经说为尤深，故揭橥大义，每多自得之言。”^①

四、汉学考据视野中的方苞学术

（一）学术评价之转变

乾隆十四年方苞逝世后，数十年间汉学考据兴起，成为一时风尚，学界观念与治学方法逐渐发生转变^②。以乾隆帝对待晚年方苞及其门人弟子的态度为例，即可看出康、乾之间君主学术宗尚的转移所反映出的学风转变。乾隆初年，七十余岁的方苞入南书房，任礼部右侍郎，教习庶吉士，先后兼三礼义疏馆副总裁、文颖馆与经史馆总裁，所编纂《钦定四书文》亦颁行天下，俨然学坛领袖，影响颇大^③。然方苞性格耿直，动辄面折人过，一副理学家面孔，遂引起同侪与皇帝厌苦^④。乾隆四年五月，乾隆帝借故严厉斥责方苞：

朕嗣位之初，念其稍有文名，谕令侍直南书房，且升授礼部侍郎之职。伊若具有人心，定当痛改前愆，矢慎矢公，

^① 张舜徽《望溪先生文集》，《清人文集别录》，华中师范大学出版社，2004年，第99页。

^② 有关清代汉学的兴起，以及汉宋之争等问题，学界讨论颇多，这里暂从略不叙。相关内容可参阅罗检秋《从清代汉宋关系看今文经学的兴起》，《近代史研究》2004年第1期；艾尔曼《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，江苏人民出版社，1995年；漆永祥《乾嘉考据学研究》，中国社会科学出版社，1998年；余英时《论戴震与章学诚：清代中期学术思想研究》，三联书店，2000年；王达敏《姚鼐与乾嘉考据学》，学苑出版社，2007年。

^③ 相关内容可参见苏惇元《方望溪先生年谱》乾隆元年，以及二、三、四年条。

^④ 方苞之耿直，在当时十分著名。参阅钱林《文献征存录》卷四，《清代传记丛刊》第8册，第673-676页；昭槿《方灵皋之直》，《啸亭杂录》，中华书局，1980年，第355页。

力图报效。乃伊在九卿班内假公济私，党同伐异，其不安静之痼习到老不改，众所共知。^①

同年八月，乾隆帝批评御史张湄“熏染方苞造言生事、欺世盗名之恶习”，认为“此风断不可长”^②，此时的方苞已不受皇帝待见，被当成反面教材来批评。方苞之外，其门人弟子亦屡遭乾隆帝严厉打击。乾隆十一年一月，皇帝谓台谏诸臣外沽名实，自规便利，屡下诏训斥。此时方苞的弟子，理学家雷鋹奏曰：“二者虽谏臣不肖，然朝廷乐闻谏言，但当论其言之是非，不必疑其计利，并不必疑其好名。言果可用，采而纳之，谏臣之所得者名，政事之所资者实也。”^③乾隆帝虽“嘉纳”其言，但在二月上谕借题斥责雷鋹“剿袭道学陈言，总不脱好名习气”^④。另外，迟至乾隆十二年才投入方苞门下的博野尹会一，与儿子尹嘉谿二人均为理学家。尹嘉谿于乾隆四十六年三月奏请以汤斌、范文程、李光地、顾八代及其父亲等人从祀孔庙，引起乾隆帝震怒，斥责尹嘉谿“丧心病狂，毫无忌惮”，命将其革职查办，严治重罪^⑤。尽管乾隆帝对方苞的排斥未必完全出于学术倾向缘故，然从上述乾隆帝对方苞以及其门人弟子态度的例子，可见皇帝从尊宋到崇汉的学术宗尚之转移，以及所反映出来的风气转变^⑥。

宋、汉学风交替，以及治学方法的转变，对当时的经学研究带来极大影响。此时学界囿于汉宋之分的观念，再回视方苞以宋学入手的经学撰述与研究方法，多未能识其价值所在，遂出现不少批评

^① 庆桂《清高宗纯皇帝实录》卷九十二，《清实录》第十册，中华书局影印，1985年，第416页。

^② 庆桂《清高宗纯皇帝实录》卷九十八，《清实录》第十册，中华书局影印，1985年，第483页。

^③ 李元度《雷翠庭副宪事略》，《清朝先正事略》卷十七，《清代传记丛刊》第192册，第607页。

^④ 庆桂《清高宗纯皇帝实录》卷二百五十九，《清实录》第十二册，中华书局影印，1985年，第357页。

^⑤ 庆桂《清高宗纯皇帝实录》卷一千一百二十七，《清实录》第二十三册，中华书局影印，1986年，第59页。

^⑥ 有关乾隆帝学术宗尚从宋学到汉学的转变，以及此一转变对当时汉学兴起所带来影响，参见王达敏《姚鼐与乾嘉学派》第四章《从尊宋到崇汉——乾隆帝学术宗尚的潜移》，学苑出版社，2007年，第80-102页。

意见，诋其学空疏，并予以轻视。如汪中就对方苞极度蔑视，曾狂言：“吾所骂皆非不知古今者，盖恶莠恐其乱苗也。若方苞、袁枚辈，岂屑屑骂之哉！”^①汉学家以外，阳湖派陆继辂批评方苞“溺宋学而诋汉儒”，谓其“皆蔽之曰陋而已矣”^②。不断针砭汉学考据弊端的章学诚，亦批评方苞“不过文人，所得本不甚深，况又加以私心胜气，非徒无补于文，而反开后生小子无忌惮之渐也”^③。

综上所述，可知时代风气转变，方苞的三《礼》及相关经学撰述，乃至其古文义法主张，在当时汉学考据视野中，都变得无足轻重。对于这种风气的转变，陈用光一针见血指出：“且当望溪时，士犹尊宋学，虽有一二聪明才辨之士，或以宋儒为诟病，然其流犹未盛。讫今日而出主入奴，显相排斥，乃逸乃谚标汉学以相夸者，不啻晋人之清言矣。”^④对于当时学界因学术偏见而轻视方苞，程晋芳在《春秋通论跋》中举方苞的经学成就，为其“自宋入手”之学辩护：

灵皋与张彝叹友善，彝叹长于《春秋》，故灵皋学得正宗。其论桓王伐郑，微近东莱博议气息，而义颇可存。论鲁初于周朝聘不行，或使微者行其说，甚是。庄僖顷惠王之崩不书，疑是阙文，而方谓非阙，此则当存参也。其于称人、称名谓初终详畧之异最确。于会盟诸条辨之尤晰。又谓公子晕等在隐公时不书官，非豫贬论，吴多殊会，因事论实非有别义。论齐姜当为嫡，论王臣会盟征伐前书名后称子之故，皆有所据。而文笔古劲，尤说经家所难。近人皆轻视灵皋，谓其学自宋入手，如此等书岂可束而不读耶。^⑤

^① 凌廷堪《汪容甫墓志铭》，《校礼堂文集》，中华书局，1998年，第320页。

^② 陆继辂《删定望溪先生文序》，《崇百药斋文集》卷十四，《清代诗文集汇编》第506册，第177页。

^③ 章学诚撰；仓修良辑注《文史通义新编新注》，浙江古籍出版社，2005年，第325页。

^④ 陈用光《姚姬传先生七十寿序》，《太乙舟文集》卷七，《清代诗文集汇编》第489册，第675页。

^⑤ 程晋芳《春秋通论跋》，《勉行堂文集》卷五，《清代诗文集汇编》第343册，第485页。

梅曾亮深知李光地、方苞等治宋学者之心，在《九经说书后》一文中为二人的学术成就进行平议：

昔李文贞、方侍郎苞以宋元诸儒议论，糅合汉儒疏通经旨，惟取义合，不名专师。其间未尝无望文生义，揣合形似之说。而扶树道教，于人心治术，有所裨益，使程朱之学远而益明。其解虽不必尽合于经，而不失圣人六经治世之意，则固可略小疵而尊大体。弃短取长，积义成章，治经之道固如是也。^①

梅曾亮之见，或可作为清中期以来时对方苞学术评价发展转变的一个注脚。

（二）曾国藩对“文道合一”的见解

乾嘉时期汉学考据兴起，以此时汉学考据视野回视方苞定型于康熙年间，以宋学为依归的经学，难免出现诸多不足，遭到阮元、钱大昕等汉学家轻视。处于这种风气影响下的桐城派学人，尽管极力推崇程朱，然他们的治经路径与判断，亦无可避免受到汉学考据影响。如桐城派创建者姚鼐，虽推崇方苞古文，但早期跟从戴震的经历，使其深受考据学影响，不认可方苞的治经方法。为响应汉学家的批评，以及弥补方苞等尊宋学者于经说上不足，姚鼐提出义理、考证、辞章三分，合三者为一的学术主张。郭绍虞就指出：“大抵望溪处于康、雍‘宋学’方盛之际，而倡导古文，故与宋学沟通，而欲文与道之合一；后来姚鼐处于乾嘉‘汉学’方盛之际，而倡导古文，故复与汉学沟通，而欲考据与辞章之合一。”^②此即曾国藩在写给曾国荃的家书中，谓“姬传先生最推崇方氏，亦不称其经说”的关键原因^③。

^① 梅曾亮《九经说书后》，《柏枧山房全集》卷五，《清代诗文集汇编》第552册，第526页。

^② 郭绍虞《中国文学批评史》下册，百花文艺出版社，1999年，第317页。

^③ 有关姚鼐不称述方苞经说的具体原因，参阅王达敏《姚鼐与乾嘉学派》第五章

其实曾国藩也高度评价方苞，他在《求阙斋读书录》中称道对方“古文辞为国家二百余年之冠，学者久无异辞。即其经术之湛深，八股文之雄厚，亦不愧为一代大儒”，“虽乾嘉以来汉学诸家百方攻击，曾无损于毫末……”^①然曾国藩在写给曾国荃的信中，却以“国朝巨儒，多不甚推服”为由，回拒其弟奏请方苞从祀孔庙的倡议，很显然方苞不符合曾国藩心目中理想的从祀标准。而曾氏自己也承认：“国藩于本朝大儒，学问则宗顾亭林、王怀祖两先生，经济则宗陈文恭公。若奏请从祀，须自三公始；李厚庵与望溪，不得不置之后图。”^②曾国藩对方苞从祀孔庙可谓由来有致，观其《求阙斋日记类钞》道光二十四年二月四日条的记载，曾引述唐鉴对方苞、陆陇其、张履祥、汤斌与李光地五位理学家所作比较意见：

唐先生言，国朝诸大儒，推张杨园、陆稼书两先生最为正大笃实，虽汤文正犹或少逊，李厚庵、方望溪文章究优于德行。^③

唐鉴笃信程朱，为晚清重要理学家，对曾国藩修身与治学有深刻影响，近人李肖聃所撰《二贺学略》，即将他与贺长龄并誉为“理学真儒”^④。据曾国藩记述，唐鉴于国朝诸大儒中，首推张履祥与陆陇其，汤斌犹或少逊，李光地与方苞则“文章究优于德行”，似乎在唐鉴认知中，方苞地位不如张、陆、汤。然考察《学案小识》一书对诸位理学家的排序，其实唐鉴对方苞的评价，有其撰述体例上的考虑。唐鉴所撰《学案小识》十五卷，仿黄宗羲《明儒学案》、《宋元学案》体例，主要把清代理学家分为《传道学案》、《翼道学案》与《守道学案》三大部分，共收录 67 位学人。其中规格最高的《传道学案》仅收录 4 人，唐氏所推崇的陆陇其与张履祥与焉。

《桐城文统》第二节《方姚异轨》之论述。

^① 《曾国藩全集·读书录》，岳麓书社，1994年，第368页。

^② 《曾文正公全集·家书一》第2册，岳麓书社，1985年，第749页。

^③ 《曾国藩全集·日记一》，岳麓书社，1987年，第156页。

^④ 钱基博；李肖聃《近百年湖南学风·湘学略》，岳麓书社，1985年，第171页。

汤斌“得所翼而道不孤”而被列入《翼道学案》之首，方苞则因“得所守而道益明”，故被收录进《守道学案》，与其余44位“守道”之儒同列。唐鉴在《守道学案》中高度评价方苞的学术成就：

穷究经史，而于三《礼》考核尤精，通千古盛衰得失之故，辨历代离合异同之言，以蕴蓄郁积而宣之于文。其为文也简而中乎理，精而尽乎事，隐约而曲当乎人情。大抵根柢于史氏，而游泳乎韩欧者也。^①

观《学案小识》所表彰“传道”、“翼道”与“守道”，可知全书录取标准在于“道”，凡扶持程朱理学，宗朱子则为正学，不宗朱子即非正学。故唐鉴所谓“方望溪文章究优于德行”的言论，实与《学案小识》的编纂与取舍标准有密切联系，而非对方苞理学造诣的否定。从中可知，曾国藩《日记》对唐鉴言论的引述，很大程度上并非反映出唐氏，而是其个人的价值评断——认为方苞虽“古文号为一代正宗”，于理学与德行的践履上不够圆满^②，对其文道合一观持否定态度。

有关文道合一的问题，曾国藩早在道光二十二年十一月十七日的日记中，有以下记载：

凡作诗文，有情极真挚，不得不一倾吐之时。然必须平日积理既富，不假思索，左右逢原，其所言之理，足以达其胸中至真至正之情，作文时无镌刻字句之苦，文成后无郁塞不吐之情，皆平日读书积理之功也。若平日蕴酿不深，则虽有真情欲吐，而理不足以适之，不得不临时寻思义理，义理非一时所可取办，则不得不求工于字句，至于雕饰字句，则巧言取悦，作伪日拙，所谓修词立诚者，荡然失其本旨矣！以后真情激发之时，则必视胸中义理何如，如

^① 唐鉴《国朝学案小识》卷七，《清代传记丛刊》第2册，第402页。

^② 《曾文正公全集·家书一》第2册，第749页。

取如携，倾而出之可也。不然，而须临时取办，则不如不作，作则必巧伪媚人矣。^①

曾国藩认为一个作者道德修养的高低，会在其作品中反映出来，唯有在平日义理践履中不断提升道德修养，有诸内必形于外，才能写出“文”与“道”相合无间，“如取如携，倾而出之可也”的优秀作品。曾国藩所追求者，乃文品与人品二者的调和，与方苞文道观思路大致相近。然事实上，想达到“文”与“道”交融，这种境界十分难以企及，曾国藩似乎也意识到这一点，所以在写下此段文字的十多年后，思想观点已发生变化。观曾氏于咸丰八年正月初三写给刘蓉的信中，在谈到有关文道合一的问题时，即曰：

自孔、孟以后，惟濂溪《通书》、横渠《正蒙》，道与文可谓兼至交尽。其次如昌黎《原道》、子固《学记》、朱子《大学序》，寥寥数篇而已。此外则道与文竟不能不离而为二。鄙意欲发明义理，则当法《经说》、《理窟》及各语录札记如《读书录》、《居业录》、《困知记》、《思辨录》之属；欲学为文，则当扫荡一副旧习，赤地新立。将前此所业，荡然若丧其所有，乃始别有一番文境。望溪所以不得入古人之闾奥者，正为两下兼顾，以致无可怡悦，辄妄施批点，极知无当高深之万一。然各有本师，未敢自诬其家法以从人也。^②

据此信所论，可知此时曾国藩虽认可“兼至交尽”的文道合一境界，但认为此一境界门坎极高，孔孟之后仅少数人能企及，遂建议文道分离。曾国藩同时对方苞“学行继程朱之后，文章介韩欧之间”的文道合一观提出异议，观其在信中婉转表述“两下兼顾”、“所以不得入古人之闾奥”、“极知无当高深之万一”等语，即知方苞未能达到他心目中理想的“道与文可谓兼至交尽”之境界。

^① 曾国藩《曾国藩全集·日记（一）》，岳麓书社，1987年，第130-131页。

^② 曾国藩《与刘霞仙》，《曾国藩全集·书信》，岳麓书社，1994年，第611-612页。

对于曾国藩文道分离的观点，吴汝纶就提出“说道说经，不易成佳文”之说进行阐释：

说道说经，不易成佳文。道贵正，而文者必以奇胜。经则义疏之流畅，训诂之繁琐，考证之该博，皆于文体有妨。故善为文者，尤慎于此。退之自言执圣之权，其言道止《原性》、《原道》等一二篇而已。欧阳辨《易》论《诗》诸篇，不为绝盛之作，其他可知。^①

另外，吴汝纶在《答姚叔节》一信中，指出方苞文道观不可调和之处：“通白与执事皆讲宋儒之学，此吾县前辈家法，我岂敢不心折气夺。但必欲以义理之说施之文章，则其事至难，不善为之，但堕理障。程朱之文，尚不能尽饜众心，况余人乎！方侍郎学行程朱，文章韩欧，此两事也，欲并入文章之一途，志虽高而力不易赴……”^②吴汝纶所谓“学行程朱，文章韩欧，此两事也”与“欲并入文章之一途，志虽高而力不易赴”二句，明确道出曾国藩否定方苞文道观，及其不愿奏请方苞从祀孔庙的原因所在^③。

结论

尽管方苞非曾国藩心目中理想的从祀人选，然正如前文所论，方苞制行以及学术成就，毕竟还是得到清代诸多学人肯定。故曾国藩不公开否定方苞制行，而是以其经学“勇于自信，而国朝巨儒，

^① 吴汝纶《与姚仲实》，《吴汝纶全集》第三册，黄山书社，2002年，第52页。

^② 吴汝纶《答姚叔节》，《吴汝纶全集》第三册，黄山书社，2002年，第138-139页。

^③ 对于曾国藩的文道观见解，关爱和指出：“谈论性道、发明义理与抒写性情、学为古文，两者各有来源，各有特性。演述义理讲求周严精当，持论笃重；学为古文讲求文境情致、声音色彩。义理之演述多为正襟危坐、精微细密之言；古文之写作则推重雕龙文心、珠圆玉润之笔。这正是宋代以后文人无不踌躇满志，以文道并至为鹄的，而真正能身体力行，兼至交尽者却寥寥无几的原因。与其‘学行程朱’、‘文章韩欧’，两下兼顾，以至致无可怡悦如方苞，反不如痛下决心，扫荡旧习，赤地新立，做一回堂堂正正、无所羁绊的古文家，也许别有一番酣畅，别有一番文境。”《经学同文学的分野与冲突——以唐宋与清代古文运动为例》，《河南大学学报（社会科学版）》2001年7月第41卷第4期，第7页。

多不甚推服”一点，作为回拒曾国荃的理由，并引《四库总目》与《皇清经解》二书以申己说。乾嘉年间的《四库总目》及道光年间的《皇清经解》，均以汉学考据的立场，去评判方苞以及宋学家的学术成就。两书通过文字的评价以及对有关学人撰述之选录所体现价值取向，形成具有权威性的指导文献，逐渐改变清中晚期学术风尚，深刻影响当时学人的知识结构，成为评判某一学人成就的普遍标准。李元度在《重锲轴轩语书目答问序》中云：

尝论读书难，其在今日转易，何者？经学至国朝诸儒，实能洞辟奥窔，尽发前人之覆。今既有《皇清经解》一书以汇众说，又得《钦定四库全书提要》类聚条分，以辨读书之门径。学者即二书求之，思过半矣。^①

《四库提要》与《皇清经解》所代表考据风尚，成为当时学界评论某学人学术成就高下的主要依据，曾国藩对方苞经学成就的判定，或多或少亦受此影响。故曾国藩在信中以阮元《皇清经解》不收录方苞撰述一事，作为评价方氏经学成就高下的依据，而《四库总目》对方苞《仪礼析疑》、《周官辨》与《周官析疑》等疑经撰述所作“勇于自信”的评断，亦成为他批评方苞“勇于自信”的依据。曾国藩的批评，显然是以两书标准作为判断方苞经学成就的依据。类似的价值取向与判断，遂成为他对方苞入祀孔庙“私志之不甚愜者也”，以及汉学家严厉批评方苞学术成就，并对其学术形象与评价日趋负面化的主要原因。

责任编辑：杨金川

^① 李元度《天岳山馆文钞》卷二七，《清代诗文集汇编》第683册，第419页。

A research of Fang Bao and Neo-Confucianism of the Qing Dynasty

Jackson Loke Soo Ling

Han Chiang University College of Communication

Abstract: This article talks about the eleven years of Xianfeng (1861), when Zeng Guo Fan dissuaded his brother Zeng Guo Quan from petitioning against honoring the ancestor of the Tong Cheng School in the Confucian Temple. From here, we can know about the worship system in the Confucian Temple during the time of the Qing Dynasty and analyze the reasons Zeng Guo Fan was against Fang Bao from being inside the worship system, and also discuss the theory, academic, status and influences of Fang Bao during the period of Kang Xi and Qian Long. It also brings forth the academic differences and disputes between Tong Cheng School and Han Studies, as well as the attitude of Fang Bao in relation to the academia. On this basis, during the mid-period of Qian Long, in the wave of the Han Studies and after Yao Nai had founded the Tong Cheng School, the image of Fang Bao was one of having to face negative evaluations of a process of change and causes. Thereby, it shows a side of the academic development and transformation of Tong Cheng School from the perspective of Qian Jia's Textual Research School.

Keywords: Fang Bao, Zeng Guo Fan, the Tongcheng School, Neo- Confucianism of the Qing Dynasty

18世纪河仙招英阁骚坛酬唱的 汉越诗文遗泽

——兼论郑天锡海上明乡的家国情怀

段黎江*

摘要 自中国广东海商郑玖（1655-1735）来到越南南部，开拓发展河仙地区形成繁荣商港，其儿子郑天锡（1700-1780）后来也继续发展越南南部经济文化，而其最大贡献是在民间普及儒家文教，重点又开设了招英阁，成为聚集国际华越精英的文化与知识交流平台，并在此长达35年（1736至1771年）延续“骚坛”诗会，成就越南南部与远东地区第一次长期文学交流，奠定了外国对当地汉喃诗文的认识，也支持了越南南部喃文文学初期就有的高度。而郑天锡除了文韬武略，其本身的诗文，也表达着遗民生命融入守护越南历史文化的家国情怀。

关键词 郑天锡 招英阁 河仙 越南南部文学 华越文学
反清复明

一、从河仙镇到招英阁之创立过程

十八世纪的河仙地区，很早就有越南人到那儿开垦，当时有不少越南人与高棉人和少数华人一起生活。根据郑氏在河仙旧部武世营所撰写的《河仙镇叶镇郑氏家谱》，原籍广东雷州的海商集团领袖郑玖，在1671年是因为“不堪胡虏侵扰之乱”才会“越海南投真腊国为客”。他到了当地，先是获得当地王侯委托他处理各地商

* 段黎江（Đoàn Lê Giang），博士，越南胡志明市国家大学所属社会科学与人文学副教授。Email: doanlegiangussh@gmail.com

**基金项目：This research is funded by the Vietnam National University Ho Chi Minh City (VNU-HCM) under grant number C2019-18b-03

务，在居住多时后，到了 1700 年，方才向高棉王侯请求，让他带领部众前往芒坎（Man Kam）开垦，并且设立商业贸易的港口。当郑玖逐渐有了念头，决定留在当地开拓新兴港镇，以期延续其奋斗，接续历史文化的香火命脉，此处在未来的日子便逐渐是海外诸国，帆樯连络而来，其近处华、唐、獠、蛮，流民丛集，户口稠密^①。

郑玖开垦的一大片地区，现在的范围，是从越南河仙的金瓯开始，一直延续至今日位于柬埔寨的磅逊港口（西哈努克市），包括着后来一般翻译为“金边”（Phnom Penh）的柬埔寨首府之地；这里正好位于湄公河（Mekong River）与洞里萨河（Tonle Sap）交汇处，也是湄公河下游的前江（Tien Giang）和后江（Hau Giang）也在此分流，此前本来也是各国商船云集的贸易港口。郑玖当年是把这沿海长达 200 公里的地区分割为七个村社，完成其分治统管之行政。

可是，正如上说，郑玖招引各族开拓过程，并不顺利。在 1679 年（康熙十八年），暹罗借口说要援助柬埔寨正王匿喻秋，从海上东进，郑玖部队难以抵挡暹罗战舰，他本身兵败被执，受劝入暹罗为臣；1688 年（康熙二十七年）暹罗内乱，郑玖乘乱携其从民出逃，稍后妻子裴氏廩诞下儿子天赐；一直到 1700 年（康熙三十九年）前后，郑玖方才重新回归河仙，亲自重掌政权。

郑玖经略河仙，本来就是反清失利而暂告段落，为着寻求家庭亲友部众能继续安身，做长远计。

这期间，法国植物学家和传教士波微（Pierre Poivre）记载说，当时只要从马来亚向北航行的，都能经过这华人为主的武装自治小邦；而他听闻郑玖带领开荒，是把土地和农具免费分赠给农民，而不向大众强制赋役或征取营业税等税款；反而他曾东渡访问西班牙殖民地菲律宾，也曾南下荷兰人殖民的巴达维亚（Batavia），从这些港口互贸的商业利润，促成他勇于参照欧洲人管理方式；他也像西方殖民政权一般，筑起了围城堡垒和凿掘城壕，在上边使用炮队镇守外境（Poivre, 1763, 67-73）。不过，暹罗一再入侵、高棉内部

^① 【越南阮朝】武世营撰；陈荆和注释《河仙镇叶镇郑氏家谱注释》，台湾大学文学院《文史哲学报》1955 年第 7 期，第 83-84 页。

力量薄弱而分裂、而且内外政策不定，足以使得郑玖的自治政权一再忐忑犹豫^①。当时他认为大越的广南国政权，接近河仙，尚且力量雄厚，于是在1708年做了重要决定，主动带领其原有的开拓区，亲自向阮主俯首称臣，河仙从此奉朔大越阮主。阮主接受后，据《大南列传前编》是“敕为属国”，并赐名其镇守之所在范围，为河仙镇，颁于郑玖河仙镇总兵印绶。

现在在河仙屏山的东湖有过去的“忠义祠”，即郑玖庙祀所在，庙中有绍治六年（1846）阮囊宪《募建本祠（忠义祠）小引》，记述忠义祠第二次重修经过，说郑玖“政存宽恤，四方商旅，航海而来。其粤省府人，笃于桑梓之议，以故相率而归者为最多。后归命于朝，授总兵。”自郑玖受广南国封侯，河仙郑氏作为内政独立的自治政权，在1777年西山朝消灭广南国以前，一直都坚持忠于广南，以后郑玖第二代郑天锡，也是因为不敌西山军退入暹罗，受暹罗王郑昭之忌，为广南国自杀殉节；而在这段期间，一直到1822年阮朝明命帝封郑天锡为国朝“达义之神”，郑家子孙一直在河仙受委重任，河仙也在长期间得到更稳定的发展，成为人烟稠密、外贸发达、经济繁荣的国际港口。

1735年郑玖因病去世，此前已经将河仙镇的管理权，转交给他和裴氏廩生下的长子郑天锡。裴氏廩，原是边和镇的同门人^②。因此郑天锡本身就是兼有华越血统。郑天锡，出生于1700年，名琮，字天赐，他在父亲去世后，受阮主阮福澍（1725-1738）封为河仙镇都督。郑天“锡”变成郑天“锡”，是获得阮主赐名，将贝字旁换成金字旁，即锡，意思是“赐予”。

郑天锡继承了父亲的政权以后，很快就证明自己是个出色的继承人。据《大南列传前编》记载：“肃宗皇帝丙辰十一年春（1736）以天赐为河仙镇都督，赐龙牌船三艘，免其征税。命开筹钱局，一通贸易，天赐乃置衙署，拣军伍，盖城堡，广街市，诸国商旅凑集”^③。

^①【越南阮朝】武世营撰；陈荆和注释《河仙镇叶镇郑氏家谱注释》，台湾大学文学院《文史哲学报》1955年第7期，第85页。

^②【越南阮朝】郑怀德《嘉定城通志》，胡志明市教育出版社，1998年，第70页。

^③阮朝国史馆；高自清译《大南列传前编》，河内社会科学出版社，1995年，第242-243页。

据武世营 1818 年着的《河仙镇协镇郑氏家谱》记载郑天赐，则说他“赋性忠良，仁慈义勇，才德兼备，博通经史，百家诸子之书无不洽蕴胸怀无不洽蕴胸怀，而武精韬略。建招英阁，以奉先圣，又厚币以招贤才，自清朝及诸海表俊秀之士，闻风来会焉，东南文教肇兴自公始。”^①

由上述文字可证，郑天锡本身熟读经史，熏陶个人的品格和才情，又通行军韬略，因此是继承华越传统文化，而善于经世致用，受到阮主信任。他不仅是个善于调兵遣将的都督，也还是保留着优秀的儒者商人本质。而郑天锡作为有远见的文化运动者，本身亦是一个诗意不绝的诗人，本身又重视以诗传道，所以他在接管河仙镇之后，建立当地文庙^②，在里面有个书房叫树德轩，还有个给其专门作诗的楼阁。该楼阁“厚币以招贤才”，作为会集天下俊秀之士的地方，名为招英阁，即是招纳贤良为国政民生出谋献策，而文士聚会论说又常是以诗会友，久之郑天锡在此处支持的“骚坛会”也逐渐为各国文人风闻，成为文人学者在印支南部以诗会友、国际唱和的重要去处，成为当时名噪一时也名副其实的文学骚坛。

二、郑天锡和招英阁的骚坛

要谈论郑天锡时代的河仙，还得注意上述文字提及“清朝及诸海表俊秀之士，闻风来会焉，东南文教肇兴自公始”，这说明郑天锡这些明末遗民后裔，也是越南明乡人，既是不愿意投诚清朝。但在他们以“反清复明”为理念的同时，他们在现实中不是和清朝人事完全断绝联系的。因为包括郑家，即使经历先人为明朝殉难，也毕竟明白，明清两朝的立场，是个长期的议题。但在日常应对生活，他们不论入口或者转口贸易，还是需要清朝统治地区的产品；他们也是理解知道来自原乡的消息、理解清朝的动静，亦如上述阮

^① 【越南阮朝】武世营撰；陈荆和注释《河仙镇叶镇郑氏家谱注释》，台湾大学文学院《文史哲学报》1955年第7期，第92-93页。

^② 依张明达之研究，现在的芙蓉寺为昔日的文庙，其本名为芙蓉寺，建立于绍治时期（“已发现招英阁骚坛的具体位置”）。见张明达《河仙研究》第二集，胡志明市综合出版社，2017年，第146页。

曩宪为郑公庙写的碑文所说，他们是在一边开发也一边会陆续接引那些南下的同乡亲友。所以，这样看，招英阁奉祀的“先圣”可以是相关遗民气节的先贤英烈，但其举办骚坛盛事，又会有好些清朝人留下的文墨。而郑家家谱不谈郑天锡高超文化水平的受教育因缘，却称誉郑天锡“东南文教肇兴自公始”正是说明他是有意识的有规划去发展现在越南南部最早的文教事业，而招英阁流传的这些诗文，证明了这里是本地区最初汉喃文学的尅是，而且一开始即以高端的国际交流，奠定了后来发展的高度。

在《清朝文献通考》卷297《四裔考五·港口考》留下的“港口国”记载，提及的河仙情况，是说：

宫室婚姻吉凶之制，略与中国同，而建文庙设义学，俾国人皆知弦诵，……王蓄发，戴网巾纱帽，身衣蟒袍，腰围角带，以革华为履；民衣长领广袖，有丧皆衣白，平居以杂色为之。……国中建有孔子庙，王与国人皆敬礼之。有义学，选国人子弟之秀者，及贫不能修脯者弦诵。其中汉人有僦居其地而能句读晓文义者，则延以为师，子弟皆彬彬如也。^①

根据这个内容，河仙也是清朝政府所熟悉的地区，并且深知其文教建设，已经发展到支持老百姓贫民子弟也有免费教育。

根据清朝历来文献，清朝政府和河仙政权的来往，甚至有使臣往来，既有贸易的需要，也是为着双方需要互动支持处理中国在缅甸的关系，可是双方都是小心翼翼，不谈郑玖从先辈抗清以来惨遭巨变，也不谈明乡人本来有的“反清复明”立场；时而称而只称河仙“港口国”郑天锡的另名，说是“夷目莫士麟”^②。而郑怀德《嘉定城通志·疆域志·河仙镇》说招英阁，首先是说郑天锡“开招英阁，购书籍，日与诸儒讲论，有《咏河仙十景》，酬和者至众”，此处奉祀“先圣”的地方，在“先圣”冥冥中保佑下，显然不止是

^①【清】清高宗敕撰《清朝文献通考》，上海商务印书馆，1936年，第7463页。

^②郑瑞明《十八世纪后半中南半岛的华侨--河仙郑天锡与暹罗郑昭的关系及清廷的态度》，台湾师范大学《历史学报》1978年第6期，第127-128页。

一般文教，而是以文载道，更像为了招致天下英才而设，因此以旧时代文人官僚作诗酬唱互表心态的形式，开始了越南南部一开始就面向国际的“骚坛”，也是以此维持这一个教授儒家经典、诗歌与文学的国际网络。

越南南部从郑天锡时代开始，文风大启，甚至由原来荒野变成国际文化交流的重要港口，郑天锡个人重视文学文化，乐意出钱出力提倡，是主要关键。但我们要看出，河仙政权设立招英阁，以诸儒讲论和作诗酬唱朝向国际，甚至从清朝招致英才，标志那时明乡人决定留在自己开拓的土地上，长期贡献越南国土；也标志他们的多元思维和不忘初心，万一清朝毁灭汉文化之后，他们就在当地留下更大发展火种，让海上南邦诸国相对于中国，反而成为汉文化的中心，所以河仙政权使用的力道，不是推动儒学和汉文，而是同时推动汉喃文，尤其在本来荒野变成的港口小邦推动当时正在发展的越南双七六八体诗歌。

丙辰（1736）春正月十五，邀请了各地名士共庆元宵节，托其广东之诗友陈淮水召开“骚坛会”。会中，郑天锡唱出自己赋诗的《河仙十咏》，让各地前来的骚人墨客和韵。河仙美景远近驰名，这十首好诗不仅启发了镇内镇外的诗客的兴趣，来自中华等地的客人也争相着和韵。一年后共有三十二名诗人为《河仙十咏》和韵，一人十首，整集三百二十首。

河仙十景咏诗会，提出《河仙十咏》，要求以咏景连环诗为文体和韵，这种诗体，其实渊源于宋代山水画家诗人的《潇湘八景》有过的雅兴。潇湘八景包括：平沙落雁、远浦归帆、山市晴岚、江天暮雪、洞庭秋月、潇湘夜雨、烟寺晚钟以及渔村夕照。效仿其法，天赐的《河仙十咏》十咏标题依序为：金屿揽涛、屏山叠翠、萧寺晨钟、江城夜鼓、石洞吞云、珠岩落鹭、东湖印月、南浦澄波、鹿峙村居及芦溪渔舶。而迷人的景象、吸引的题材、豪爽的主人，吸引许多来自顺广至嘉定，自河仙至广东福建，等等各地的骚人墨客。依据后来郑怀德在《嘉定城通志》的统计，顺化肇丰府文人有潘大广、阮仪、陈硕、邓明本，归仁府文人有黄龙和尚、苏寅道士；嘉定文人有郑莲山、黎伯评；福建文人有朱璞、陈鸣夏、周

景阳、吴之翰、李仁长等共十五位；广东文人有林其然、孙天瑞、梁华峰、孙文珍、徐锡纯、王昶等十三位。不得不说，此名录在郑怀德、黎贵惇、潘辉注、陈荆和、东湖等各学者的记载中多少有些出入，但基本上可以说明参与者包括了越南的顺化、归仁、嘉定等地的华、越文士，也有来自清朝闽粤的文人。

郑天锡除了支持河仙十景的咏诗酬唱，之外还有“树德轩四景”咏诗会，是以河仙春夏秋冬四季的景色为题材。据黎贵惇的记载，“树德轩四景”咏诗会的举行，聚集了三十二名文士，共创八十八首诗。至今仍保留了九名文士之姓名及著作，即：汪溪来、蔡道法、方秋白、陈城碧、陈智楷、刘章、陈耀莲、莊辉耀、杜文虎等。

自1736至1770年，招英阁的“骚坛”存在了三十四年的结果，是郑天锡召开的“河仙十咏”和其他吟咏会，使得招英阁成为越南中代历史上的第二大的诗歌骚坛，其国内参与文士数量（六十余人）、长久的活动时间是以庞大的著作数量见证，规模仅次于近两百年四十年前洪德时期的“二十八秀”骚坛。从国际角度来看，按照西方法国人等以越南“骚坛”活动比对“国际文学沙龙”的说法，招英阁则是越南中代时期最大的国际文学沙龙。一直至暹罗军入侵河仙，郑天锡登船逃亡，活动才被迫结束。

三、招英阁举行骚坛酬唱遗留的作品

招英阁的骚坛酬唱作品虽遗失了不少，但剩下的数量仍足够证明其存在，供于欣赏、研究仍绰绰有余。更重要的是，参与招英阁举行骚坛酬唱的有广南国的官员，有清朝的文人，也有越南各地的华人、越人。再加上郑天锡支持着孔子庙、办义学，许多人都会知道有招英阁的骚坛酬唱，无疑这就是越南南部第一次强力的汉喃诗文国际推广。而同时之间，这也让远东各国认识越南本土，不论是熟谙与汲取汉文化，还有运用汉文汉字写情写景，都是相当水平。

(1) 《河仙十咏》，汉语文言文诗集，刻印于1737年，共320首，包括三十二名作者的创作，其中有十首来自郑天锡本身的作

品, 以及其他三十一名作者撰写了其余 310 首。这些作者中, 有二十五名是福建、广东人, 还有六名越南人。诗集含有一篇郑天锡撰写的序言, 以及两篇由清朝人余锡纯和陈志凯撰写的后记。后来, 阮朝名宦阮居贞(1716-1767)以诤臣和谋略闻名, 在 1755 年南下攻打高棉期间, 曾经和郑天锡相聚, 又添写了十首和韵, 但因为阮居贞这十首都是后来作品, 所以没有收录进原来诗集。这十首作品, 其汉语文言文版本, 目前保留于汉喃研究院图书馆(河内), 亦被收录于诸多地方; 翻版则被收录于东湖之《河仙文学》和《越南文学丛集》第七集等^①。

(2) 《河仙十景曲咏》, 郑天锡之著作, 是以一共 422 句形成的连吟体: 每一段双七六八之后, 是一首律诗, 连咏河仙十景之美。此作品首次发布于罗成谭(1907)的《请仙神咒》, 之后有一名以河仙东湖美景取名想作者, 介绍在他撰写的《河仙郑氏史》一文, 发表在 1926 年《南风杂志》107 期; 而此文定版则收录在《河仙文学: 南部文学: 招英阁河仙十景曲咏》里。论诗集名称, 相较于同文异名的《河仙十景曲歌俦》(罗成谭)和《河仙十景吟曲》(高自清), 东湖记载的《河仙十景曲咏》名称, 是较为合理的。

18 世纪以前越南文人用汉文或喃文创作长篇叙事诗歌, 多用七言八句, 也有越南传统的双七六八诗歌。双七六八体的基础也还是六八体, 然而却是越南文人结合唐律与地方民间歌谣创作的, 其格式和格律“平仄仄平平仄仄, 平平平仄仄平平。平平仄仄平平, 平平仄仄平平仄平”, 比一般六八体较多复杂变化, 也较适合用在越南语音结构, 表达内心思想感情, 因此以如此诗体念诗, 也常被视作为是在“唱”诗。

《河仙十景曲咏》是在每一段用越南传统诗歌双七六八体写的诗文之后, 还附上喃文七言八句。而《河仙十景曲咏》的十首喃文七言八句, 亦有单独记载的早已问世, 甚至早于记录有双七六八的那几首。喃文记载的共有两个版本: 一个是阮庭沼家族的, 另一个是陈庭光记载于《河仙家谱》里。第一个国音版是黎光沼 1903 年公布于《国音诗合选》的; 之后是阮方正 1904 年 9 月 29 日公布于《农

^① 高自清《越南文学丛集》第七集, 河内社会科学出版社, 1997 年。

贾茗谈》159期的，罗成谭（1907）在《请仙神咒》上，东湖（1926）在《南风杂志》107期上和《东湖，河仙文学》定版（1970）中。以上版本均被收录于张明达着的《河仙研究》第二集中。东湖将这十首命名为《河仙国音十咏》，以辨别于以上两首。

（3）《溟渤遗渔》共收三十二首唐律汉语文言文诗，以及《鲈溪闲钓》一首，而后者是郑天锡个人的创作，由一百余句文字组成汉语文言文赋。此诗集被郑怀德发现，1821年重新刻印，以《溟渤遗渔重版》为名。该著作是极为珍贵的画诗丛集。二战年代，倾向纳粹德国法国维希政府上台，得暂时以控管越南，日本也在那时得以军事介入越南；期间，此书曾被鳄川（歌文清）看重，在1943年《大越集志》第12期上介绍，但现在这些诗文大部分遗失，仅剩八首唐律汉语文言文诗，还有一首郑天锡个人写的《鲈溪闲钓》赋。

这遗留下的这八首唐律汉语文言文诗中，有两首是被东湖记录的，原本是忠义祠（郑公庙）墙壁上的题诗，后来被收录于《河仙文学》^①；另一首由歌文清介绍于《大越集志》^②；五首由高自清发现，并介绍于《汉喃杂志》第三期（1996）和第六期（2009），重印于张明达的《河仙研究》第二集^③。

郑天锡写的《鲈溪闲钓》赋文，原著为汉语文言文，其中有部分文字保留在忠义祠的墙壁上^④，而完整版本则可见于范阮攸着的《南行得记》（河内，汉喃图书馆）。这首赋有两个译版，一个是简芝的，首印于招英阁骚坛250周年手册（1736-1986），重印于东湖的《河仙文学》^⑤；另一个是高自清译的版本，印于《越南文学丛集》第七集^⑥。

《树德轩四景》：据黎贵惇于《见闻小录》所载，其为唱和河仙四季之景的汉语文言文诗集，其中郑天锡唱四首回文诗，其余三十二名诗人应和，共八十八首诗篇，方秋白写序。这册诗集与《河

^① 鳄川；明勃移渔一本书两个诗社《大越集志》1943年4月第13期。东湖《河仙文学》，2004年，胡志明市综合出版社再版，第73-74页。

^② 重印于东湖《河仙文学》，胡志明市综合出版社再版，2004年，第121页。

^③ 张明达《河仙研究》第二集，胡志明市综合出版社，2017年，第212页。

^④ 东湖《河仙文学》，胡志明市综合出版社再版，2004年，第75页。

^⑤ 东湖《河仙文学》，胡志明市综合出版社再版，2004年，第92页。

^⑥ 高自清《越南文学丛集》第七集，河内社会科学出版社，1997年，第778页。

仙十咏》在同一个时间问世，现已遗失。目前这册诗集的残本遗文，仅见保留着后人黎贵惇所记载的九首和诗，郑氏的四首回文诗以及方秋白的序言都没被记载。这保留下来的九首和诗，分别是汪溪来、蔡道法、方秋白、陈城碧、陈智楷、刘章、陈耀莲、莊辉耀、杜文虎等九人的作品^①。

(5)《鲈溪晚》：长篇六八诗吟咏河仙之美景。虽然无署名，但根据内容、风格以及文体特征，歌文请认为《鲈溪晚》大有可能是招英阁骚坛之作。此著作没有喃文版，第一版被收录于张永记的国语手写版的《张永记遗址》里，歌文请首先发现，阮氏青春在《招英阁骚坛 250 周年手册（1987）》亦曾经提起。之后被选印于《越南文学丛集》第七集和《越南十八世纪文学精选》^②。

据明命二年（1921）郑怀德在《明渤移渔》中所载的新序篇，除了《河仙十咏全集》、《明渤移渔诗草》之外，《河仙咏物诗选》、《周氏贞烈赠言》、《赠刘节妇诗传》、《诗草格言汇集》等均是招英阁之作。可惜这些著作今均遗失^③。

四、《飘零自笑汪洋外》—骚坛元帅郑天锡 之汉喃诗文

尽管招英阁原来的巍峨建筑早已经崩塌，但过去骚坛酬唱的活动保留下的汉语文言文及喃文作品还算相当多。这些著作足以刻画那一代越南南部的文学面貌，使得我们更加了解前人之心声，发现越南边远开拓地区最早从荒野发展国际商港以后，立刻朝向文化交流，也发现当时汉越诗歌水准，尤其是越南喃文诗歌在这里得到推展。郑天锡的声名显赫，不仅是因为他出任河仙镇都督，又封琮德侯，还因为他也是一位才华横溢、聪敏雄健、深爱越南语的诗人，

^①【越南后黎朝】黎贵惇著；竹溪黎孟聊译《见闻小录》卷四，西贡国家教育部，1963年，第329-354页。

^②高自清《越南文学丛集》第五集第一册，河内社会科学出版社，2004年。

^③鳄川；明渤移渔一本书两个诗社《大越集志》1943年4月第13期。

同时，他自己亦是招英阁骚坛的首席诗人。因此，针对郑天锡个人作品进行探讨，是很有必要的。

《河仙十咏》和《河仙国音十咏》分别是歌咏河仙美景的十首汉语文言文诗集和十首喃文诗集，均是郑天锡之作，《河仙十咏》是以汉文书写，而《河仙国音十咏》又是十首独立的喃文诗，说明了郑天锡本身随心运用越华汉喃两种文字与语文造诣。

河仙是个南圻青山水秀的一个地区，依山沿海另有岛屿，那儿自然资源丰富。经由郑氏父子招引各个民族，合作开设与经营，此地变成一个胜地。郑氏的十首河仙咏景像一幅连环山水画，勾勒河仙之美，每一景都具有独特之处：金屿岛雄伟，屏山潇洒，石洞宽阔，珠岩平静，鹿峙、鲈溪宁静，江城威严、萧寺凄美、南浦平淡、东湖宽阔。

茏葱草木覆盖着屏山，风景充满逍遥之意。

茏葱草木自峒峒，
叠岭屏开紫翠娇。
云霭匝光山势近，
雨余夹丽物华饶。

（屏山叠翠）

石洞宽阔且深幽，上头朦胧云烟。

山峰耸翠砥星河，
洞室玲珑蕴碧珂。
不意烟云由去往，
无垠草木共婆娑。
风霜久历文章异，
乌兔频移气色多。
最是精华高绝处，
随风呼吸自嵯峨。

（石洞吞云）

最为优美的仍是东湖之景色：湖面宽广，月影绚丽，景色充满诗意。

云雾烟消共渺茫，
一湾风景接洪荒。
晴空浪静传双影，
碧海光寒洗万方。

（东湖印月）

对郑天锡而言，《河仙十景总咏》是一幅美丽的河仙全景画。而在他的诗文中，美景非没有生命，反而是生活理想和向往美好的寄托所在。河仙此地既有开拓群体流血流汗的灌溉，又因此更需要因为逐渐富裕而容纳许多人的未来，其本来山明水秀的祥和之地，还有万物聚集，也包括郑氏父子带领着大家参与其中，成为郑天锡自己的生命经历。所以郑天锡的诗文，谈起这份情感，总是深情款款、自然委婉，然而作品中也无法隐藏他对于河仙山河大地的光荣感觉。而他自己、他家庭、他的群体，一生中的抱负，却总是带着内心的感慨：

飘零自笑汪洋外，
欲附鱼龙却未能。

这两句诗文，是诗意含蓄，充满言外之意：明明是建功立业，打下一片基业，许多人还称之为“港口国”，可是总是挥不走昔日南明海商集团的记忆，想着父辈昔日海上起事的情怀，于是自嘲本人身在境外大海洋不受约束，但想同鱼龙一般畅游，却身不由己，也放不下。郑天锡想同鱼龙如志所愿畅游，是否相关父亲遗愿的“反清复明”，指向彼岸的雷州半岛和整个大陆？这也是招英阁供奉“诸圣”而提倡读圣贤书所不能忘本。东湖也有翻译这句汉文诗文，是直接翻译的，说是海上漂泊，畅笑于大海，想同鱼龙畅游却身不由己。翻得也很好，但未能完全表达原作之意。其实重点在郑天锡身世显赫却自认“飘零”，而广东人的“自笑”意味“自

嘲”，更值得自嘲的是，清河双方使臣往来，也促进了广南国的对华交流，自己却只能是遥望海天。

如果十七岁那年郑玖离开广东去开拓河仙，其初衷是“反清复明”，到了郑天锡的年代，那却是暂时看来遥不可及的事，而又是父母祖上叮咛的遗嘱，又是不能忘记的理想。对郑天锡而言，广东是父亲之乡，而河仙则如母亲之地。河仙祥和之地万物聚集，郑天锡之父兄及千千万万人民均至此安居乐业，所以他要有未来离想，也不能放弃眼前任务。

狂情世路将施计，
碌碌栖迟水石涯。

但同时之间，郑天锡本身有母亲的血统，他已经成为越南人、是越南华人自治政权的领导，也说越南语，用越南语作诗，因此他又是深爱自己的母语，更不能离开父母亲共同的文化核心，就是要他能尽孝尽忠，重义报恩，所以他在《鹿峙村居》表现的心情，就是对广南国君主和越南土地的感情，晚年更是为了维护国主，在异国他乡死节明志，最终成为阮朝心目中的国家保护神明之一：

不管宽窄愿安之，
深受阮主之大德，
畅享国盛之洪恩。

郑天锡《江城夜鼓》描述夜守江城之军，他是把自己的经验和心情，融入守护着河仙的将士们的同理同情，守护着母国南圻之地的平安。汉语文言文版刻画得更加清晰：

客仍竟夜锁金甲，
人正干城拥锦袍。
武略深承英主眷，
日南境宇赖安牢。

河仙之河口峙立着一座小岛名叫金屿岛，可以为其港口挡着风波，使其风平浪静。传说中的金屿岛立于一只大蛤蜊的背上，每当暹罗军或高棉军入侵抢劫，这只大蛤蜊就背着金屿岛游向河口，将河口堵住以防贼船进来。而如此《金屿揽涛》，郑天锡写情写景，如此描述着海中之金屿岛，也在描述自己寄情于岛屿，岛屿正如是郑玖之化身，郑天锡也就是站在波涛汹涌中守护着河仙的那个人，保卫着大越之边疆。

广东的广州府，是南方与河仙来往频密的港口，其中郑虎文《顺德罗孝廉天尺诗文稿序》提到18世纪广东文人骚坛酬唱，称誉顺德县诗词名家罗天尺说：“罗孝廉以诗文雄踞坛坫者三、四十年，广东人推名宿，率以孝廉为称首”^①。罗天尺《五山志林》记录了一则“番官赠银”的故事，就是特别提及郑天锡和清朝文人交往的事迹，对郑天锡熟悉广东文化知识界，还有他的为人处世，多有赞赏^②。

郑天锡少年能诗，酷嗜词翰，自署“文章自本中原气，事业留为异国香”。华人至安南贸易，乞粤人诗歌以献。一日，于内苑宴请至河仙贸易者，谈论诗词，问余语山先生，贸者答曰：“人间福人，父子祖孙，登甲乙榜，齐眉四代，年跻九十，健步豪吟。”次问顺德儒士梁仲鸾，答曰：“与余公有云泥隔，年七十，贫而无子。”郑天锡闻而太息，谓：“君反日，愿以相闻”。稍后特遣番官四人送珍贵沙木一具赠仲鸾，市其值二百余金，以贍余年。乾隆壬戌年（七年，1742），罗天尺遇梁仲鸾于广州海幢寺，谈论及此，仲鸾为诵《谢赠榿诗》。罗天尺叹曰：“外国番官，有此怜才好义之士，人可以地限哉”。

罗天尺引用郑天锡“文章自本中原气，事业留为异国香”的少年文字，以及说起郑天锡关心着广东故乡现有文事和人物状况，却称他为“番官”，也不知道罗天尺知道河仙政权的渊源，或者不便提出。但可以知道，郑天锡自小接受父母双方民族共同重视的儒家文化教育，诚心信仰尽孝尽忠的话，他越是用心保卫着这片土地，

^①【清】郑虎文《吞松阁集》，北京出版社，2000年，第240页。

^②【清】罗天尺撰；林子雄点校《五山志林》，广东人民出版社，2006年，第57-58页。

看着河仙一天天发展，也越会想到没有机会看一眼父亲那辈想象着要解放民众于疾苦的另一片土地。由此或更能理解，郑天锡深得阮主宠信，掌握着河仙实权；按罗天尺描述，他仗义送出二百余金，只为了救济广州老诗人，可是何以身处富贵荣华，写的诗文却是偏偏深自叹息：“飘零自笑汪洋外，欲附鱼龙却未能”。

结论

由郑天锡创立的招英阁，对比嘉定的武长纘及其学生创立的平阳诗社，是两个不同的组织，两者看来都是有最早兴起南圻六省文学活动的作用，但招英阁的以文会友，组织骚坛酬唱，都是有着“召唤英才”的目标，郑天锡通过国际活动，广泛推动文人以吟唱河仙为主题，也推动了东亚汉文世界对河仙的认识，并让中国闽粤等地其他学者认识着喃文的存在，欣赏着越华汉喃文字在南方土地的本土发展。自郑天锡成立招英阁，以文会友，一再推动河仙诗文酬唱，可以发现他父辈那代原来寻求“反清复明”长久基地的理想，已经随着先辈开拓河仙的历史成就后人拥有祖辈以来同生共死的故乡，成为一种有了待机蓄势基础的祖训的道义的信念；而郑天锡那一代人，不论出生、成长、为它奋斗的这片土地，还有他在当地不论华越的亲戚，又让他们感受到，这片越南土地，是他们拥有的，也是生命融合的土地。卒之，郑天锡出生也成长在当地，少年时写的是“文章自本中原气，事业留为异国香”，最后终成阮朝公认保越南国土的忠贞神灵。在这片土地上，“反清复明”和保卫越南成为互不矛盾的理念；而后者虽然最终不存在，但其实逐渐演变成越南不论任何民族“读圣贤书”所共同认同的一种符号性质概念，即最终必须解放所有受压迫者和，维护各族文化得到自由；这是后人继承的思想文化遗产，也是法国殖民以后一再想要改造明乡人和清洗的越南南方思想财富。

而郑天锡及其著作，作为越南塘中汉语文言文学的成长之标志，记录着越南边远地区的越南文文学跳跃之发展步伐。如黎贵惇评价招英阁“不可谓海外无文章也。”从招英阁之诸作与塘中之诸

作可见，“一方文脉乃绵绵不绝实可称也。”站在国际层面上，对比西方对文化沙龙的概念，招英阁值得以越南中代时期最大的首度国际“文学沙龙”为傲。但我们不能忘记招英阁原来设立的目标，以及骚坛酬唱其实更大作用在促成完成目标的平台，是奠定越南南部本土文教兼顾华越汉喃文字的高度，同时也推动了东亚文人更多正面认识河仙、喃文、汉喃传统诗歌，还有越南本土的儒学与汉文化研究。

责任编辑：杨金川

Intercommunion and legacy of Chinese-Vietnamese poetry in the poetry forum of Thành phố Hà Tiên in the 18th century

——Discussing Mạc Thiên Tứ's sense of Native Land Emotion and National Cohesion

Đoàn Lê Giang

Vietnam National University

Abstract: Since the Chinese Cantonese sea merchant Mạc Cửu (鄭玖, 1655-1735) developed Thành phố Hà Tiên into the most prosperous commercial port in southern Vietnam, his son Mạc Thiên Tứ's (鄭天錫, 1700-1780) continued to develop the economy and culture of southern Vietnam. His greatest contribution was the popularisation of Confucianism among the people and the creation of the Zhao Xian Ge (Zhaoxian Pavilion), which became a platform for cultural and intellectual exchange among the international Chinese elite of Vietnam. The development of the poetry scene over a period of 35 years (1736-1771) resulted in the first long-term literary exchange between southern Vietnam and the Far East, which established the foreign knowledge aspect of the local Chu Nom literature (喃文文学) and supported the high level of achievement of the Chu Nom literature in southern Vietnam at its early stages of development. Mạc Thiên Tứ's well versed in both polite letters and martial arts, his literary works are also an expression of his sense of Native Land Emotion and National Cohesion to integrate the lives of the surviving people and to preserve the history and culture of Vietnam.

Keywords: Mạc Thiên Tứ's, Zhao Ying Ge, Thành phố Hà Tiên, Literature of Southern Vietnam, Vietnamese Chinese Literature, Dynasty and restoring Ming Dynast

泰国曼谷客属三奶庙与曼谷客家秘密会社

吴云龙*

摘要 泰国曼谷的三奶庙，又名“三奶夫人庙”，是泰国曼谷地区（京、吞两府）唯一一座祭祀陈、林、李“三奶夫人”的神庙。该庙座落于曼谷市吞武里地区他攀铃路（No.405, Tha Din Daeng Road, Somdet Chao Phraya Sub-District），创建于道光二十七年，即1847年。目前，该庙隶属于泰国客家总会下辖的神庙保管委员会，且由执仪佛教“禅门”香花的斋姐负责日常典祀活动。泰国客属三奶庙主要由移民曼谷的梅州客家人创建，自创建至今先后受到过道教闾山派、天地会、大乘教、青莲教、先天道、一贯道，及佛教“禅门”香花信仰影响。由此可见，泰国客家移民个体信仰的流变与泰华社会变迁有着密不可分的关联。不同时期所受不同组织的影响，再现了泰华社会在不同时期所应对的不同矛盾。

关键词 客家人 三奶庙 三奶夫人 道教闾山派 天地会
大乘教 青莲教

前言

三奶夫人或三圣妃信仰，早在宋代的福建、广东地区就已产生^①。时至今日，该信仰广泛播迁于闽台各地，并流行于东南亚地区。自宋代以来，民间女神庙中的三夫人，除个别地区外，多指“陈、

* 吴云龙，博士，泰国国立法政大学泰语与东方语言文化学系副教授。Email: YunlongWu@arts.tu.ac.th

^① 谢重光、邹文清《三圣妃信仰与三奶夫人信仰关系试析》，《文化遗产》2011年第4期，第116页。

林、李”三位女神^①。泰国曼谷客属三奶庙所祀神祇，即为“临水夫人陈靖姑”、“妈祖林默娘”与“李三娘”。

有关三奶夫人或三圣妃方面的研究并不匮乏，如谢重光、邹文清的《三圣妃信仰与三奶夫人信仰关系试析》，就从宋代福建方志《仙溪志》、《临汀志》等之记载，得出初步结论，认为三圣妃信仰即三奶夫人信仰，妈祖信仰、临水夫人信仰，是既自成体系各自发展，又统一于三圣妃信仰，两信仰之间常常相伴相随、难分难解，两种神明的神功、神性常常交叉感染、相互叠加^②。

此外，钟晋兰的《粤东的闽籍移民与民间信仰的流变——以紫金县的天后与三奶夫人信仰为例》一文，则是从天后和三奶信仰的起源与功能入手，引申分析了二者之间的混融^③。尽管有关三奶夫人信仰的研究较多，但更多时候学者们是将“临水夫人”信仰作为主要研究对象，并依此涉及三奶夫人信仰。同时，目前有关“临水夫人”或“三奶夫人”的研究多与道教闾山派的发展有关，因此分析三奶夫人信仰与海外民间秘密会社的关系就显得尤为重要。

秘密会社，即秘密社会，也称秘密结社，是历史上一些下层民众为了谋求精神寄托或生活互动，在秘密状态下结成的各种名目不同的社会群体或组织^④。学术界习惯从类型上将其分为两大系统，即以白莲教为主的教门系统，和以天地会、哥老会为主的会党系统^⑤。泰国客属三奶庙不仅曾是泰国客家族群天地会的重要堂口，其本身的创建也在某种程度上受到过天地会的影响，所以深入分析该庙与天地会的关系，对于了解泰国客家族群天地会的发展史具有重要作用。同时，三奶庙也曾是大乘教、南洋青莲教、先天道、一贯道，及佛教“禅门”香花信仰的道场，这些秘密教派对于泰国曼谷客家族群的信仰，亦曾产生过尤为重要之影响。因此，有必要详细梳理泰国客属三奶庙与天地会及客家秘密教派之间的关系。

^① 叶明生《临水夫人与妈祖信仰关系新探》，《世界宗教研究》2010年第5期，第71页。

^② 谢重光、邹文清《三圣妃信仰与三奶夫人信仰关系试析》，《文化遗产》2011年第4期，第114页。

^③ 钟晋兰《粤东的闽籍移民与民间信仰的流变——以紫金县的天后与三奶夫人信仰为例》，《嘉应学院学报》2011年第3期，第15页。

^④ 秦宝琦、谭松林《中国秘密社会》第一卷，福建人民出版社，2002年，第1页。

^⑤ 罗国辉《近十年来秘密社会史研究综述》，《社会科学评论》2008年第2期，第119页。

而关于民间社会组织及秘密社会的研究，则更是不胜枚举。如潮龙起的《清代闽粤移民与东南亚华人秘密结社的流布》，就从东南亚的视角详细对中南半岛的几个国家曾出现的华人秘密社会进行了梳理^①。除此，中国人民大学清史研究所的官方网站，也系统性地发布了自 2005 年 12 月至当下的相关论文。这些研究对于探讨泰国客属三奶庙的天地会与民间秘密教派背景、影响等，起到了重要的启发作用。

一、曼谷三奶庙与道教闾山派

泰国三奶庙隶属于泰国客家总会下辖的神庙保管委员会。据庙内匾额、钟铭可知，该庙创建于清道光二十七年，即 1847 年。创建之初，该庙座落于湄南河边。按庙内最早的《三奶庙扩建左横屋》碑记，即 1958 年碑记记载，该庙曾于 1939 年依照原风格、规模、格局迁建至他攀铃路。表明当前的三奶庙建筑不过百年，但庙内仍保留了大量原庙宇中的匾额、楹联、铭文、神像，这些匾额、楹联、铭文、神像是研究该庙历史发展变化的重要依据。

通常，中式寺庙的出现，是确定该地区华人社区由形成而发展的一个重要标志，任何一座中式寺庙，都不是凭借一、二个人的力量所能修建的，它必须依靠集体的力量，由大家出钱出力，才能完成^②。同时，仅有创建庙宇的条件是不够的，还须要一定规模的祭祀群体，以及该群体对庙宇的共同需求。

三奶夫人信仰的出现与其中主祀神“临水夫人”有关。临水夫人陈靖姑信仰，起源于福建古田与福州地区^③。尽管陈靖姑信仰起自闽东南沿海地区，为闽南人的一种信仰，但在闽西南客家地区也普遍流行该信仰^④。同时，粤东等客家人聚居区亦广泛流行这一信仰。

^① 潮龙起《清代闽粤移民与东南亚华人秘密结社的流布》，《贵州社会科学》2006 年第 4 期，第 150 页。

^② 段立生《泰国的中式寺庙》，泰国大同社会出版有限公司，1996 年，第 30 页。

^③ 叶明生《澳门临水夫人信仰源流与发展调查及考探》，《澳门陈靖姑文化论坛——首届澳门临水夫人陈靖姑文化国际学术研讨会文集》，宗教文化出版社，2016 年，第 1 页。

^④ 林晓平《客家民间信仰与民俗文化》，中国社会科学出版社，2012 年，第 68 页。

表明，三奶夫人信仰目前主要盛行于福建、广东地区，是闽南人和客家人共有的一种女神信仰。追溯该信仰的道教起源，须从主祀神“临水夫人”的“斩蛇”神话入手。《八闽通志》是现存最早记载临水夫人生平事迹的福建地方志^①。也是最早提及“陈靖姑斩蛇”故事的福建方志类文献，但文献中并无提及其习得“斩蛇”法术的流派及师承关系。在明初的《三教源流搜神大全》中，陈靖姑的生平事迹已经开始衍生为比较完整的传奇故事^②。其中，有关“斩蛇”的情节不仅得到了丰富，而且也展示了陈靖姑信仰与道教闾山派之间的关系。文中记载：“靖姑年方十七，哭念同气一系，匍往闾山学法。”^③可知，女神陈靖姑属道教闾山派的一种神祇信仰。一般来说，闾山派或闾山教分为两大支派，一支为法主公教派，主祀法神为张圣君；一支主祀陈靖姑，属“三奶派”或“夫人教”^④。同时，从记录陈靖姑斩蛇故事的《闽都别记》与《海游记》可知，“陈、林、李”三夫人曾相偕习法闾山派，且曾义结金兰。可见，三奶夫人信仰中的三位夫人“陈、林、李”均与闾山派有着紧密的联系，三奶夫人信仰本身也与道教闾山派不可分割。所以，曼谷三奶庙的创建必然以客家人中的闾山派信徒为主，或至少以在各类生活仪礼中受到闾山派影响的客家人士为主。

2019年初，在三奶庙进行田野考察期间，庙祝曾取出闾山教三奶派常用的符箓刻本及执仪法器。但据庙祝表示，该符箓及法器已无人会用，大约在客总前身暹罗客属总会创建（1910年）之前许久就已不在使用。可见，曼谷三奶庙创建之初，深受道教闾山派三奶支派影响，信仰“三奶夫人”的祭祀群体对该庙的创立起到了决定性的作用。

^① 康诗瑀《临水夫人信仰研究——以地方志书、史料记载与传说故事为例》，《史汇》2006年第10期，第204页。

^② 【美】陈李平凡《降服蛇妖——以建立新信仰的角度讨论陈靖姑与蛇精的关系》，《澳门陈靖姑文化论坛——首届澳门临水夫人陈靖姑文化国际学术研讨会文集》，宗教文化出版社，2016年，第248页。

^③ 【明】潘秩名氏编《三教源流搜神大全》卷四“大奶夫人”，上海古籍出版社影印（清）刻本，1990年，第184页。

^④ 叶明生《道教闾山派与闽越神仙信仰考》，《世界宗教》2004年第3期，第66页。

综上，曼谷三奶庙早期的创建背景与道教闾山派密不可分，同时也深受道教闾山派之影响，是道教该派系的重要传教场所。

二、曼谷三奶庙与秘密会党天地会

根据田野访谈可知，无论是庙祝还是庙宇管理人员，亦或是客总的相关负责人均表示，该庙自创建至今始终香火旺盛，且典祀活动不断。同时，又依据 2019 年初访谈得知，该庙大约在客总前身暹罗客属总会创建（1910 年）之前许久，已不再举行道教闾山派的相关仪式、典祀活动。由此推断，在闾山派对该庙的影响自 1847 年至 1910 年间逐渐消失过程中，尚有另外一种组织维持着该庙的仪式祭祀活动。

1862 年暹罗客属人士组织集贤馆，以三奶夫人庙为馆址，口号为“反清复明”，后因意见不合，分裂成群英公司、明顺公司^①。同时，1909 年胡汉民与余次彭奉命再来曼谷，余次彭等并游说客家人洪门“明顺”和“群英”二公司兄弟参加同盟会^②。可知，创建并推动三奶庙的构成中，也有洪门“天地会”的影子。一般来说，在泰国供奉关帝或协天大帝的大部分庙宇，据称都是秘密会社建立的^③。然而，客属关帝庙中的关帝不仅属于“（天地会）最主要的宗教象征”^④，也是客家总会会址的所在地，却不是 1862 年客家族群天地会的堂口。由此断定，曼谷三奶庙正是 1862 年曼谷客家天地会——洪门组织堂口。此外，该庙能够成为天地会堂口，也必然有其历史基础。

考察广东客家天地会组织迁徙东南亚的历史不难发现，嘉庆七年（1802 年），广东惠州府曾爆发过一次大规模的客家人起义，该次起义，即是天地会在广东的第一次造反，也是清代有史以来天地

^① 巫秋玉《海外客属社团述略》，中华炎黄文化研究会客家研究中心编《关于深化客家研究的思考》，燕京文化艺术研究会，1996 年，第 125 页。

^② 李恩涵《东南亚华人史》，东方出版社，2015 年，第 291 页。

^③ 【美】施坚雅著；许华等译《泰国华人社会：历史的分析》，厦门大学出版社，2010 年，第 150 页。

^④ 同注^③，第 150 页。

会的第二次重要起事^①。1802年的惠州事件，不仅在惠州地区产生影响，更远及江西、福建、广东等客家人的居住区域^②。由于清政府对天地会采取的严酷措施，或可能促使天地会成员大量逃至东南亚地区。所以，1847年创建的曼谷三奶庙，除了受到道教闾山派的影响外，也受到了天地会的影响，并且天地会成员的确也以主体性的身份参与到了该庙的建立之中。

曼谷三奶庙的正殿主匾“夫德庇民”匾，上款为“天运丁未年七月”，下款为“合众社弟子仝敬”，“丁未”正是道光二十七年当年的干支。在铭文中不用正统的满清政府年号，而是改用“天运”再加上干支纪年，如此，似乎是拒绝承认清政府的表现^③。“天运”这代年号最早见于天地会文献的是1786年台湾的天地会活动，及19世纪中期在印尼和马来西亚的天地会组织^④。当前，对于天运纪年是否是天地会等民间秘密会社所特有的纪年方式还在讨论中。有学者认为，民国时期除了西历纪年和民国纪年并用外，在民间习惯用皇帝纪年的民众，还仿照皇帝纪年的模式来纪年，但由于没有皇帝，所以就将“奉天承运”简化为“天运”来署年^⑤。这一说对于解释1847年创建的三奶庙，主匾使用“天运”纪年显然是不可能的。另有学者表示，考察中国古代的纪年方式之起源，则“天运”当取其最直接、最显豁的意思，即天体（天道）运行之义，如《庄子·天运》首句“天其运乎”云云，并认为天运纪年属于道教经文的一种纪年方式，同道教经文“太岁”纪年相类似^⑥。该说或有可能

①【美】安乐博著；张兰馨译《试论嘉庆七年广东省惠州府天地会起事》，《中国秘密社会与民间文化：庆贺秦宝琦教授八秩华诞论文集》，福建人民出版社，2015年，第28页。

②【美】安乐博著；张兰馨译《试论嘉庆七年广东省惠州府天地会起事》，《中国秘密社会与民间文化：庆贺秦宝琦教授八秩华诞论文集》，福建人民出版社，2015年，第41页。

③【美】何翠梅著；陈丽华译《曼谷的华人庙宇：19世纪中泰社会数据源》，《海交史研究》1996年第2期，第105页。

④【美】何翠梅著；陈丽华译《曼谷的华人庙宇：19世纪中泰社会数据源》，《海交史研究》1996年第2期，第105页。

⑤张中奎《一份清水江文书的年代考》，《农业考古》2012年第1期，第312页。

⑥徐钰《清水江文书纪年格式之“天运”考试》，《贵州大学学报》2015年第3期，第71页。

性，但涉及“天运”出自《庄子·天运》，则不得不分析此匾中题款与款章的内在巧合。

该匾是目前在曼谷地区发现的，唯一在上款“天运”纪年右上角刻有款章“光天化日”的匾额，其中“日”字用以异体字“囧”书刻。据天地会姚大羔抄本《会薄》载：“康熙年间……甘肃有一位少林寺，内有总兵官挂起先锋，受了帅印。印是珪铸的，重二斤十三量。印写‘国山’二字为记。”可知，该匾所刻异体“日”绝非偶然。同时，在下款“合众社”左下角有两枚款章，分别为“万富”、“攸同”。

“万富”一词出自“有万不同谓之富”，正是《庄子·天地》一篇。该《天地》或为天地会暗语，与看似无缘无故出现的“光天化日”有关，即“光天化日，朗朗乾（天）坤（地）”。另，“攸同”一词在《诗经·大雅·文王有声》中载“四方攸同”，其中“攸”，犹乃也；“同”，统一也^①。表“乃统一”或“四方乃依附归一”之意。《诗经·小雅·采菽》亦有“万富攸同”，“攸”所也；“同”，犹聚也^②。表“所聚拢”之意。可见“万富”“攸同”二章，或暗指曼谷三奶庙为客属天地会聚会之所。

因此，1847年创立的三奶庙必然具有一定的天地会基础，也必定会有客属天地会成员参与其间。这为1862年该庙成为曼谷客属天地会堂口提供了有效的保证。

1862年三奶庙之所以能够成为天地会堂口，也离不开“太平天国”的影响。清朝太平天国革命失败后，一些逃到泰国的太平军，与当地原有的客家华侨相结合，组织了“集贤馆”，其最初是以“反清复明”的口号为宗旨^③。所以，这一部分“反清复明”成员的大量增加，最终构成了曼谷三奶庙作为天地会堂口的出现。

尽管泰国政府于光绪二十三年（1897年）颁布了《秘密会党法令》，对之进行严厉控管^④，但真正影响天地会在泰国，特别是曼谷

^① 高亨注《诗经今注》，上海古籍出版社，2009年，第397页。

^② 高亨注《诗经今注》，上海古籍出版社，2009年，第348页。

^③ 廖楚强《东南亚客家社会的回顾与展望》，《海交史研究》1998年第2期，第87页。

^④ 潮起龙《清代闽粤移民与东南亚华人秘密结社的流布》，《贵州社会科学》2006年第4期，第151页。

地区衰落、瓦解的，是1910年由天地会组织的曼谷华人抗税事件。该事件成为了天地会在泰国发展的拐点，而曼谷三奶庙所受到天地会的影响，也在该年之后逐渐消失。

三、曼谷三奶庙与秘密教派大乘教、青莲教、 先天道、一贯道

1802年惠州客家人起事事件中，人们发现，惠州天地会组织其实属于另一个更庞大的民间秘密社会^①。此次事件中不仅出现了天地会这一会党，还出现了大乘教的影子。大乘教盛行于1782年至1806年的江西、福建和广东地区，其中一位会首叫李凌魁^②。早在乾隆四十七年（1782年），青莲教十世祖吴子祥在江西办道，便曾收下李凌魁为徒，以后李凌魁在嘉庆六年（1801年）四、五月间再投师福建崇安天地会首领吴韬，他在举事时便是以“教”与“会”两个组织为原型，成立阴盘与阳盘两会，势力蔓延闽浙两省^③。同时，李凌魁在吴子祥处所得的教义经文，为大乘教教义经卷^④。可见，当时大乘教已与天地会相互交织，进而推断，曼谷三奶庙的创建也必定有部分晚清时期大乘教教徒的存在。

有关该庙创建前后，是否受到过晚清时期大乘教影响的历史已很难查证。但在田野调查中，笔者的报告人给出了该方面的证据。笔者报告人的中文名字叫“罗潜”，其本人为泰国客籍华人，属于第几代已不清楚。罗潜毕业于建筑学系，常年服务于三奶庙，现年25岁，其人能讲一点普通话，略通客家话，会书写一手极好的汉字

^①【美】安乐博著；张兰馨译《试论嘉庆七年广东省惠州府天地会起事》，《中国秘密社会与民间文化：庆贺秦宝琦教授八秩华诞论文集》，福建人民出版社，2015年，第28页。

^②【美】安乐博著；张兰馨译《试论嘉庆七年广东省惠州府天地会起事》，《中国秘密社会与民间文化：庆贺秦宝琦教授八秩华诞论文集》，福建人民出版社，2015年，第39页。

^③王琛发《南洋天地会神符以及其中的青莲教影响》，金泽、赵广明主编《宗教与哲学（第五辑）》，社会科学文献出版社，2016年，第405页。

^④【美】安乐博著；张兰馨译《试论嘉庆七年广东省惠州府天地会起事》，《中国秘密社会与民间文化：庆贺秦宝琦教授八秩华诞论文集》，福建人民出版社，2015年，第39页。

书法，通晓约 500 以上的繁体字。据罗潜称，其家族世代为三奶庙义工，甚至曾有祖辈主持过法事；其家族原本中文姓氏不姓罗，但很多代前已不再用中文姓氏；其父中文名“罗主英”，泰文名“比猜”。同时他也表示，“罗潜”、“罗主英”实际上是他和他父亲的中文法名。而晚清时期大乘教的一个重要特点就是，其教徒多以“罗”姓为法名的第一个字。由此表明，晚清时期的大乘教确曾对三奶庙的创建有一定的影响。

曼谷三奶庙创建之初，还受到了晚清时期盛行于南洋地区的青莲教之影响。青莲教有两个来源，一是明季以来在浙江、福建、江西等省流传的应氏无为教和姚门教；另一是清康熙以降在江西流传的圆顿大乘教，二者在江西汇合以后，仍称大乘教，其汇合点便体现在吴子祥身上^①。从 1801 年李凌魁结合“教”与“会”成立阴阳二盘来看，青莲教早在 1801 年就与天地会交织在了一起。所以，创建曼谷三奶庙的主体成份中，还存在晚清青莲教的信徒。更为确切地说，除道教闾山派外，天地会、大乘教、青莲教，以及后来的太平天国“太平军”成员，均对该庙的创立、发展起到了一定的推动作用。

有关晚清时期青莲教对曼谷三奶庙的影响，至今尚可在该庙的碑刻铭文中看到蛛丝马迹。

李凌魁作为吴子祥的嫡传弟子，在大乘教中无疑具有较高的地位，他的阴盘、阳盘结合传教的方式为青莲教种下了先天的基因^②。其再传弟子周位抡，以教内顶航与摘光祖的资格，亦曾“奉的添弟会（天地会）”，执有天地会“敕令万云龙”的杏黄旗^③。道光二十四年（1844 年），青莲教案发。道光二十五年（1845 年），改名为张利贞的周位抡被清政府处死，其余青莲教支派则向湖南、江西、四川、云南、贵州、广东等地发展，部分势力逐步走上同南方会党

^① 秦宝琦《清代青莲教源流考》，《清史研究》1994 年第 4 期，第 1 页。

^② 周育民《青莲教的源流及其与天地会的关系》，《上海市师范大学学报》1993 年第 3 期，第 110 页。

^③ 周育民《青莲教的源流及其与天地会的关系》，《上海市师范大学学报》1993 年第 3 期，第 110 页。引自：《李文恭（星沅）奏议》卷八，第 14 页。

组织合流的发展轨迹^①。正当青莲教在 1845 年以后屡受清廷压制、也屡屡起义失败时，同时期的东南亚英殖诸埠却放任青莲教教众自由传教，打开了青莲教转进南洋的缺口^②。此外，由青莲教金祖林依秘授意，其弟子张道芬（道号道阳），即“东初祖”，为“两广十地道长”，在同治十年（1871 年）便承其志，“下暹普渡”^③。这也是青莲教最高人物进驻泰国的首次记录，“东初祖”道阳能够抵泰传教，至少说明在同治时期，青莲教在泰国华人中的影响力已经不凡。其实，早在 1871 年金祖下令之前，青莲教的道脉就已传播泰国（暹罗）等地^④。

在 1958 年的《三奶庙扩建左横屋碑记》名单中，出现过一位道师，名“道增师”。按“东初祖”的道号“道阳”，以及青莲教经典《庆祝表文》中出现的“志道暹邦，修真槟屿”的“道宗”、“暹域真儒，道辟仰光”的“道和”、“初在槟埠修真，后回香港调理”的“道济”、“扶道纲与粤海（越南）”的“道新”、“调蜀邦与湖邦”的“道远”、“佛前领命，海外立功”的“道兴”^⑤，还有 1892 年马来西亚青莲教分支“东陵同善堂”的创立者“道权”^⑥推断，“道增”先师，应是青莲教在曼谷的一位重要传承人。此外，根据《庆祝表文》的内容可知，后来先天道的普渡门等各个系统所沿用的“道、运、永、昌、明、进”职阶代号，原来早在青莲教时代已经流传^⑦。且以“道”为号的“道”字阶教众，有许多是在南洋开荒的先师^⑧。同时，按《庆祝表文》上卷《裕安老人荣庆表》

^① 赵志《试论清后期金丹道教与帮会组织的融合》，《阴山学刊》2003 年第 3 期，第 66 页。

^② 王琛发《青莲教下南洋：马来亚最早的瑶池信仰》，《华人文化研究》第 1 卷第 1 期，南洋文化学会，2017 年，第 47 页。

^③ 苏庆华《麦长天、麦开泰伯侄与新、马“飞霞”道脉初探》，《马来西亚华人研究学刊》2016 年第 18-19 期合刊，抽印本，第 59 页。

^④ 王琛发《青莲教下南洋：马来亚最早的瑶池信仰》，《华人文化研究》第 1 卷第 1 期，南洋文化学会，2017 年，第 51-52 页。

^⑤ 王琛发《重新发现青莲教最早在南洋的流传》，《会党、教派与民间信仰（第二届中国秘密社会史国际研讨会）》，知识产权出版社，2021 年，第 203-204 页。

^⑥ 南洋文史编纂馆《南洋名人集传》第 4 册，点石斋，1939 年，第 7-8 页。

^⑦ 王琛发《重新发现青莲教最早在南洋的流传》，《会党、教派与民间信仰（第二届中国秘密社会史国际研讨会）》，知识产权出版社，2021 年，第 202 页。

^⑧ 王琛发《重新发现青莲教最早在南洋的流传》，《会党、教派与民间信仰（第二届中国秘密社会史国际研讨会）》，知识产权出版社，2021 年，第 202 页。

录，接任十九代祖的裕安祖师来自梅州、“故自暹邦修隐”^①等信息可知，（1）晚清时期，南洋青莲教的先师中不乏梅州客家人；

（2）这些梅州客家先师与泰国有着紧密的联系和交流。所以，三奶庙曾是曼谷客家民间教派宣传其信仰和组织仪式活动的典祀场所。

自上个世纪六十年代后，该庙已成为宣称具有先天道传承关系的一贯道宣教场所。此方面的证据，大多来自目前尚在的“斋妈”、义工、庙宇管理者及客总神庙管理委员会成员之口述。在口述史调查过程中发现，上述人员对于先天道和一贯道，以及早前的青莲教概念模糊。有关青莲教的记忆多属空白，而大多数人将先天道等同于一贯道，“只是一个教派的两个名称而已”。此外，对青莲教的集体记忆空白，与泰国客家总会文字资料有意隐去其“天地会”背景，应是源于相同缘由的结果；或可能受 1910 年泰国华人“抗税”事件之影响，或可能受銜披汶政府时代排华政策之影响。总之，看上去匮乏文字资料且缺乏历史来源的曼谷三奶庙，在香火旺盛的境况中，更像是一座脱离了历史的现代“佛教”化庙宇。另外，该庙内还存放了大量一贯道经文，或先天道——一贯道系统所属经文。

自上个世纪八十年代末、九十年代初，曼谷客属三奶庙再次发生变化。客家“禅门”香火信仰系统，以其佛教外表，儒家思想内涵，道教符箓音乐系统，占据了该庙的“使用权”，是时，该庙的主要典祀活动、执仪负责，皆由“禅门”香花系统中的“斋姐”操持。

四、曼谷三奶庙在历史进程中的社会意义

根据田野调查，当前曼谷三奶庙，由执仪“禅门”香花的斋姐（在泰国不称“斋妈”或“斋嬷”，只有在出嫁离开庵堂后，才称之为“斋嬷”）负责日常法事、典祀等活动。

^① 王琛发《重新发现青莲教最早在南洋的流传》，《会党、教派与民间信仰（第二届中国秘密社会史国际研讨会）》，知识产权出版社，2021年，第204页。

三奶庙的斋姐来自曼谷福世庵，该庵堂属客家斋（庵）堂，现主持法名“罗寿香”，五十五岁左右。依照访谈，该堂最初一位主持是上个世纪 80 年代从新加坡抵泰，随后在曼谷当地领养孤（女婴）儿，形成了如今的福世庵。庵堂选择孤儿不论国籍，有些是老挝人、有些是缅甸人，入堂后皆受客家话和中国传统文化及经文教育。从庵堂珍藏的经文看，大多印本由新加坡福缘堂提供。此外，该庵堂的斋姐也负责主持泰国客家总会所在地——关帝庙的年节、神诞法会，以及泰国客家总会诞辰日的仪式活动。这也是泰国客属关帝庙区别于其它方言族群关帝信仰的最大特色。

综上所述，创立于道光二十七（1847）年的曼谷三奶庙与当时的道教闾山派、天地会、大乘教、青莲教，及部分“太平军”成员有着密切的关系。目前，该庙又受到佛教“禅门”香花信仰的影响。

由此可见，曼谷三奶庙在其发展的历史进程中具有如下三个层面的社会意义。

首先，从泰国社会层面来说，该庙是泰国神庙司记录在案的华人庙宇，是泰华社会历史发展、文化交融的重要佐证。

其次，从泰国客家华人社会整体层面来说，该庙隶属于泰国客家总会神庙保管委员会，泰国客总拥有对客属三奶庙的保管权和拥有权，该庙自创建以来便是泰国客家族群与原乡之间的重要精神纽带。

最后，从泰国客家华人民间社会层面来说，该庙反映了泰国客家先民不同时期个体信仰的流变与泰华社会变迁有着紧密的关联。早期受到道教影响，说明客家播迁的三奶夫人信仰源自其迁出地的民间信仰；后来受到天地会影响，表明这一时期“反清”已然成为当地客家社会的重要特征；其后受到晚清时期民间秘密教派影响，显示这一时期泰华社会在对待新时期、新情况、新变化的种种困境与抉择；当代受到佛教“禅门”香花影响，则表明了泰华社会客家族群，试图将其原乡的“佛教”信仰与泰国佛教信仰相融合的尝试，是客家移民力图融入当地社会的一种文化展示。

责任编辑：叶耿瑾

Three Garden Saints of Bangkok Hakka Origin and Bangkok Hakka Secret Society

Wu Yunlong

Thammasat University

Abstract: SamNai Kueng Shrine (三奶夫人庙) of Bangkok is the only temple in the Bangkok area of Thailand dedicated to the “SamNai Kueng” of Chen (陈), Lin (林) and Lee (李). The temple is located at No.405, Tha Din Daeng Road, Somdet Chao Phraya Sub-District, Thonburi, Bangkok, and was founded in 1847. The temple is currently under the custodial committee of the Hakka Association of Thailand, and the vegetarian nuns (斋姐), who perform the Buddhist secular monk saints (香花信仰), are responsible for the daily rituals. The Three Garden Saints Temple was mainly founded by the Hakka ethnic community of Meizhou who immigrated to Bangkok. Since its foundation, it has been influenced by the Lushan Sect of Taoism (道教闾山派), Haven and earth society (天地会), Mahayana Sect (大乘教), Blue Lotus Sect (青莲教), the Preternatural Way (先天道), I-Kuan Tao (一贯道), and the Buddhist secular monk saints (香花信仰). The flow of individual beliefs of Hakka-origin immigrants in Thailand is closely linked to the changes in Thai-Chinese society. The influence of different organisations at different times reproduces the different conflicts that Thai-Chinese society dealt with at different times.

Keywords: Hakka ethnic, SamNai Kueng Shrine, SamNai Kueng, Lushan Sect of Taoism, Haven and earth society, Mahayana Sect, Blue Lotus Sect

梅州客家山歌现状与传承的调研笔记

夏远鸣*

摘要 中华人民共和国成立以来，客家山歌登上大雅之堂，不再以“在野”状态传唱民间，而是成为国家提倡与供养的人民艺术，走向繁荣。可是，随着社会变迁，民众艺术鉴赏方向丰富多姿，山歌虽然走向大型舞台呈现国家文化遗产地位，但原来山歌原生态的“山歌风”，是根植在民间，对于日常生活的随时传情表态，即兴、急智提炼生活情境中的艺术表达，已经失去承载和展现的环境。因此山歌无论在体制或民间，要如以前让民众乐于主动听闻、参与、传唱，是更需要文化政策和新技术去支持，包括尝试新媒体，在虚拟空间无限扩大“传唱”与“斗歌”的情境，培育山歌发展的新文化生态系统。

关键词 山歌 保护 生态 网络

一、传统客家山歌的起源与生存状态

（一）客家山歌的起源

所谓的客家山歌，即是以客家方言传唱的山歌。原来盛行于客家山区与乡野。原来山歌的内容，常以生活中的各种事物和遭遇为主题，也会通过民众山野乡间的传歌、对唱、斗歌，出现许多即兴和急智的成果，引起其他人共鸣、回应、参与的热闹。许多山歌的内容，都是经历过历时性和共时性变迁的结果，在人们传唱于各地山区的传播过程，随着唱歌民众一再为着传情传意而不断创新，形

* 夏远鸣，嘉应学院客家研究院助理研究员。Email: xym77@163.com

成各种同地区或跨地区的不同版本。而本文具体考察的对象，主要以梅州地区的客家山歌为主。

关于山歌的起源，过去论者莫衷一是。谢重光认为，客家山歌有两个渊源，一是春秋战国以来的楚文化传统；二是百越和武陵蛮等南方少数民族的文化传统。其远源可追溯至《诗经·国风》、及荆楚民歌、南朝吴歌的传统，近源主要来自包括畲瑶在内南方少数民族的音乐文化^①。将山歌起源追溯至《诗经》等传统文学，是目前关于山歌起源的一个普遍性观点，并与“客家南迁说”相联系，互相印证发明。还有学者认为，客家山歌起源于七绝诗和竹枝词。总之，关于山歌起源问题多有讨论，但因不是本文要讨论的内容，此不赘述。

（二）传统客家山歌的生存状态

1. 传统山歌在民间的地位

山歌起源问题不一，有雅有俗，但有一点是可以肯定的，山歌在其传统时代，不是阳春白雪，而是下里巴人的艺术。在民国以前的传统社会，唱客家山歌被视为“不正经”。1907年，《时事画报》记载了嘉应警方干涉山歌的新闻：

嘉应烂仔，每于月夜沿途歌唱淫词，鄙亵不堪，大为风俗人心之害。虽迭经地方官严行申禁，此风不绝。日前复有三五成群，互相唱和，被警兵拿获一蓝某甲，解回警局，由警官询实，鞭责数十，始交保释云。^②

山歌的传唱与创作者，都来自底层劳苦大众。传统士大夫阶层，并不把山歌归纳为一种正统的曲艺形式。正如胡希张所说，“客家山歌虽然源远流长，就一直处在被歧视的地位，只能半明半

^① 谢重光《客家山歌文化渊源新论》，《福州大学学报（哲学社会科学版）》2007年第5期，第5-10页。

^② 《警兵干涉歌唱淫词》，《时事画报》光绪三十二年（1906）第21期。现收录于《旧报新闻：清末民初画报中的广东》，岭南美术出版社，2012年。

暗地在劳动群众中流传。…不仅如此，甚至累遭禁锢。”^①所以山歌的传唱，主要在山间田野劳作时。在正常的公共场合，并不流行唱山歌。之所以遭到禁锢，因为山歌的内容多是情歌，所以为士大夫阶层所不容许。客家山歌不能在家里边唱，不能在村里边唱，山歌只能在山野田间演唱。但民众喜爱山歌又是事实，遇上村镇群众间的宗教活动，那些斋妈在做香花科仪的时候，也会借机以正式场合，唱一下山歌，带入劝世的歌词，宣扬宗教理念。正因为如此，撰写《粤东之风》的客家学者罗香林说，他在 18 岁时才听到山歌，还是他一次在农村亲戚喝喜酒时，在农村的一个小山坡上听到的。可见，山歌在建国前并如现在人想像的普遍，至少在一般场合是没有的。

2. 士大夫与政府部门对山歌禁止

除了民间对山歌的排斥外，政府部门也将山歌视为低俗的艺术而加以禁止。关于禁山歌的传说，多有流传。即使到了民国时期，政府仍然禁止山歌。民国年代，梅城东校场经常于夜晚有不少人在唱山歌，一对一对地唱。当地政府将之视为有伤风化，发了一个布告，禁唱山歌。

山歌的其中一种重要的形式为五句板。那是富有阶层更为顾忌听到的。五句板主要是乞食佬或身体残疾者为了乞讨才会演唱，一般人不会演唱五句板。过去甚至有传说，如果正常人唱这种歌，会把自己的运气“唱衰”（运气变得不好）。所以，一般普通民众不会唱这种五句板，而人们听到有人在前边唱五句板，往往是以施舍打发对方离开。另外，在传统社会时期，山歌、竹板歌，也常常因为民众爱听，因此风行于一般中下层群众流连的赌馆、妓馆、烟馆中，成为其中重要的娱乐形式，如此反而给了正人君子不屑的理由。以上种种原因，导致山歌在传统社会不能登上大雅之堂。但是，山歌是有艺术价值的。山歌研究学者胡希张先生比喻说，那时候的山歌像北京的臭豆腐，闻起来臭，吃起来香。

^① 胡希张、余耀南《客家山歌知识大全》，花城出版社，2004年2月第2版，第21页。

二、客家山歌地位的变化与兴盛

(一) 传统山歌的地位与命运

1. 建国后意识形态变化与山歌地位的改变

中华人民共和国建国以后，山歌不能登大雅之堂的局面，获得改变。随着中共提出阶级解放的政策，国家的文化格局完全改变，以前是上层的文化，开始被检讨其中具有封建的、资产阶级的元素；而底层的、民间的，就被视为人民创造的，是高尚的，应从里头提炼艺术价值，提升其地位，提倡人民学习。随着动员民众建国，强调老百姓翻身作主，民众的整个精神面貌也为之一变。新的主流意识形态，是强调发掘人民群众的创作，山歌作为一种劳动人民的艺术，一度被赋予无上的政治正确性。所以，这种情况下，山歌也获得官方的认可，因此被解禁，反而从政治方面获得正统地位。故此，山歌以民间艺术的定位，开始从民间隐蔽状态，走向公开演唱。解禁后，山歌在民间获得更大空间的发展，山歌的地位也因此完全变化，社会对于山歌的态度也完全改变，其整体表现在：地位的提高、活动场所的拓宽、艺术档次的提高、品种与样式的丰富、欣赏群体的扩大^①。

2. 建国后政治运动与山歌

建国后，山歌的广泛传唱，与其作为一种政治宣传工具有关。建国后，中国国内不断出现各种政治运动和政策宣讲。山歌为群众喜闻乐见的形式，所以在宣传政策方面起到良好的效果，山歌成为宣传这些政策最佳工具。例如，许多山歌原来是情歌，而过去封建思想讲究父母之命、媒妁之言，以前谈情说爱是偷偷摸摸的，山歌当然让保守者感觉不耻；可是政策就是要提倡自由恋爱，连童养媳都可以退婚，于是许多关于婚姻自由的政策，就是通过山歌宣传，

^① 胡希张、余耀南《客家山歌知识大全》，花城出版社，2004年2月第2版，第24-26页。

甚至也鼓励男女以山歌公开传唱他们对婚姻生活的态度，特别有利婚姻自由政策的实践。

而另一方面，过去山歌有过用来骂财主、反压迫，或倾诉生活的写实作用，也被继承下来，成为歌颂新时代的重要文艺形式。所以，山歌继续经常被用来诉说旧社会的苦难，控诉地主阶级的压迫等等，在新的时代，从被打压变成受鼓励；而另外，新时代的统购统销政策等等，也成为山歌宣传的新任务。反正有新的政策，常常以山歌这种喜闻乐见的形式宣传。

3. 山歌艺术价值的被进一步认定

再到上世纪 50 年代以后，山歌已不但在粤东北的民间乡野广为传唱，而且被视为具有民间艺术的代表地位，常会组织歌手到广州、北京及海外演出，获得好评与认可，这大大提高了山歌的地位与曝光度。正因此，山歌艺术被抬升到一个新的高度。上世纪 80 年代以来，随着文化研究的兴起，山歌开始作为客家文化的重要标志与核心之一，被大力弘扬。这使得客家山歌的地位进一步提高。1996 年，国务院文化部正式授予梅县“中国民间艺术之乡（山歌艺术）”称号。2006 年，中国政府加入联合国非物质文化遗产公约，山歌开始列为非物质文化遗产，梅州客家山歌便是在当年列为第一批国家非物质文化遗产名录。至此，客家山歌的价值与地位，不论是从文化或艺术角度根本上获得肯定。过去下里巴人的民间艺术，经过各个时代不同的文化政策的提倡，地位演变至充分肯定的艺术形式，被公认是地方文化瑰宝。

（二）建国后山歌的两次繁荣及其原因

1. 建国客家山歌两次繁荣

中华人民共和国建国后，客家山歌有过两次兴盛时期，一是解放初期至“文革”前；接下来是打倒“四人帮”到上世纪 90 年代初，客家山歌也曾非常红火。这两次兴盛、红火，都是因为山歌“解禁”。旧社会，山歌被视为低俗下流、有伤风化的东西，唱山

歌的人被斥为“烂仔”、“不正经”，山歌被禁，人们只能在山野偷唱。中共领导共和国成立后，在人民翻身做主的口号下，随着政府提倡、鼓励民众唱山歌，组织重点山歌创作者采风，山歌不止是文化和艺术地位获得平反扶正，而且政治地位前所未有的提高，于是山歌的创作、演唱之风大盛。除了传情达意外，山歌还成为各种生产运动、政治运动的有力的宣传工具。

只有在文革期间，客家山歌才遭到禁锢。打倒“四人帮”后，重新迎来文艺的春天，山歌再次得到解放，创作与演唱活动蓬勃发展。1978年2月举行的全区山歌手巡回打擂台，反响强烈，所到之处，观者如潮。1990年10月举行的山歌节，也盛况空前。“山歌热”持续到上世纪90年代中期才逐渐消退。而且，从上世纪80年代中期至90年代前期，山歌被视为海内外交流的语言，山歌手被组织出国演唱，在沟通乡心、联络乡谊方面起到特殊作用。这也是山歌兴盛的原因之一。

2. 政府对山歌事业的推动

就梅州客家山歌而言，建国以后，虽然获得蓬勃的发展，但在整个50-60年代，山歌演唱主要还是群众自发的。政府还没有完全主导山歌的发展。政府对山歌活动，还只是半组织化的状态。最初只是文化机构对山歌进行了整理、挖掘、推广。粉碎“四人帮”以后，政府开始有组织的山歌活动。这主要体现在各级政府主办的各种山歌节或山歌赛事。

(1) 梅州市一级组织的活动与赛事

1978、1979年，由市一级（当时称地区）政府相关部门组织的各县巡回演出。即挑选一些优秀山歌手，到各县巡回演出。那时没有比赛，只是对歌，类似于表演。有些演出者还私下商量，以达到最佳的表演效果。这个巡环赛后，才有正式比赛。1980年，组织元宵山歌大联赛。这个比赛，还不是舞台赛，只是技巧赛，延续传统山上对歌的方式，尾驳尾、猜字歌等，每人唱几条，然后评分，决出胜负。1981年，组织中秋山歌擂台赛、五句板汇演；并于当年评

选了山歌师。1990年举办梅州市山歌节，重新评选山歌师，并评选山歌大师。此次评选四位山歌大师有陈贤英、余耀南、周天和、汤明哲。这次活动对于山歌的传播、传承有很大的影响。此后，又举办“梅州国际客家山歌文化节”。2004年2月7-9日，梅州开始举办首届“中国梅州国际山歌节”。通过这些山歌节，政府更积极参与山歌的推广、传播、传承及人才培养，提供了一个良好的平台。

(2) 梅县主办的山歌赛事

梅县主办山歌节，始于1983年中秋，此后一直举办，时间定在中秋，几乎没有中断。2016年9月14日，在松口举办梅县（梅县区）第28届中秋山歌节。除了梅县外，梅州的其它县市，也举办山歌节或山歌赛事。

通过政府的推动，为山歌的发展，起到积极作用。首先从地方来看，山歌开始作为一张名片，在梅州地区打响。对于山歌手个人来说，也是一种认可。以前唱山歌的人，没有荣誉，也没有级别与职称，所以，通过政府，将一批优秀山歌手组织起来，进行对歌，然后再评出名次与山歌师，这样给予传统山歌手以荣誉，激发了山歌手的热情。

三、客家山歌的发展的困境

随着时代的变迁，山歌生存环境改变，从上世纪90年代中期起，客家山歌的发展遇到困境。其原因主要有以下几个方面。

(一) 山歌在民间的存在与发展环境改变

山歌的生存环境的改变，导致山歌遇到其他各种艺术欣赏的挑战，被视为一种过时的艺术形式。这是山歌这门艺术衰弱的根本原因。由于受到现代娱乐产业的影响，传统山歌被一般民众所冷落，特别年轻一代，对于山歌没有老年人那么热爱。他们成长的环境也与山歌渐行渐远。现代民间生活的进步，艺术鉴赏和娱乐选择多姿

多彩，人们生活的氛围已经基本没有传统的山歌生存的环境，这是一个基本的现状。

（二）山歌的艺术特点不合时宜，很难被现代人欣赏与接受

特别是改革开放以后，随着电视、电影等新式娱乐方式出现，民众的选择愈多样化，山歌的生存空间更被挤压。梅州客家山歌，主要特点在于其歌词，而唱腔、旋律、曲调并不优美，并且略显单调。这与时下流行的歌曲相比，大为逊色。另外，客家山歌听起来像“哭丧”，所以山歌越来越不被年轻人喜欢。再加之客家话的流通范围的局限性，非客家话的听众也难以接受。这导致民间山歌的发展处于困境中。

许多年轻人无法欣赏，也是由于歌词的内容。许多山歌的歌词，还有表述方式，原来都是传统社会发展而来，现代年轻人很难理解其双关、比喻等修辞手法及歇后语。山歌大师周天和曾说，他到兴宁明珠广场相遇唱山歌的人，90%以上的是60岁以上的老人，年轻人有几个，路过的，听几句就走了。在梅城、广州等地的情况都差不多。大埔山歌大师余耀南说，客家山歌有“三化”，即老年化、专业化、未群众化。他举例说，1996年他去泰国，歌友都是上了年纪的人，很多华侨子女连客家话都不会讲了，更谈不上喜欢客家山歌。大埔湖寮戏院侧，常有老人唱山歌，被年轻人说“鸡麻皮都晓钉”^①。总之，随着年轻人不再喜欢山歌，山歌听众老龄化，可以预见，以后山歌的听众会越来越减少。

（三）山歌从业人员减少，人才青黄不接

由于年轻人不再喜欢，从业人员也少。特别是现代社会没有山歌存在环境，所以民间也不可能流行起山歌。余耀南说，以前山歌兴盛时，全村人都会唱山歌，像大埔光德上漳人家办婚事就有大摆山歌擂台的风俗，新婚之夜由男女双方的歌手斗歌，可现在呢，年

^① 《山歌“大师”谈山歌振兴》，取自 <http://www.meizhou.cn/2009/1005/58802.shtml>。

轻人只有专业剧团的人才唱山歌了^①。也就是说，山歌已经渐渐失去其民间性，变得越来越专业化。

山歌大师汤明哲认为，现在山歌确实是“濒危”，老一辈的歌手越来越少了；还健在的，随着时光的流逝，说不定哪天就不在了。老歌迷也一样，而中青年对山歌的接触少。新歌手有涌现，各个专业剧团都有“火种”，但很少。国外也一样，老华侨喜欢山歌，从上世纪80年代中起，山歌唱出国门，在打动乡情、沟通乡心、联络乡谊方面起到特殊的作用，但是，新生代对客家山歌就不大感兴趣了。长期从事山歌整理与收集的黄火兴也认为，不单歌手、歌迷老化，作者、研究者也都老化了。

（四）政府保护山歌的弊端

政府机构组织的山歌活动，一方面山歌手竞相以走上大型舞台为人生的肯定，另一方面山歌却也越来越远离了山歌活动的原生形态，很少看到山头与山头之间的人群相互就日常生活课题，即兴急智的传歌和斗歌，这导致山歌从演唱、创作到传播的方式都出现变异，对于山歌传承也一定的弊端。

政府部门组织的晚会或演出，都是通过传授原有山歌或文人创作的山歌以演出，原来即兴的，自发的创作已经让位于文人创作。这导致山歌演唱，与一般音乐相似。现在一般的山歌演员，不是自己创作，而是演唱他人创作的山歌。山歌演员从词的创作，转向曲调演唱上来。这样就把山歌的精髓与灵魂阉割，导致山歌离原生态越来越远。非常令人遗憾的是，一般的山歌老师与山歌从业者，还没有意识到这一点^②。因为梅州客家山歌的曲调旋律并不见长，甚至有些单调、乏味。其精彩的部分主要在山歌词。而这些词都是千百年来不断累积而成，其修辞手法运用，均需要长期的积累，并在平时斗歌中训练而成。而政府主导下圈养起来的山歌则没有这样的环境。这导致现在山歌离原生态原来越远。

^① 《山歌“大师”谈山歌振兴》，取自 <http://www.meizhou.cn/2009/1005/58802.shtml>。

^② 胡希张，2016年9月19日采访，地点：梅州市彬芳大道胡希张老师家中。

所以，山歌的推动，完全依靠政府，其传承的路会越来越窄，还是需要回到民间，调动民间的力量，才可以维持一定的规模与人数。

四、客家山歌的传承与保护措施

（一）山歌保护的现有条件

1. 依然尚有一批传承者与山歌爱好者

虽然说山歌传承的条件现在已经不容乐观，但是仍然有一些有利的条件。正如山歌大师汤明哲所说，山歌尚未“断层”，山歌的火种现在还保存。

这里所谓的火种，是指有一批老艺人仍然健在，他们仍然活跃在山歌舞台上，创作并收徒弟授艺，传承薪火。汤明哲，正式收的徒弟就有 100 多人。汤明哲不但自己收徒，而且将山歌带入校园课堂。早在上世纪 80 年代，汤明哲就开始在青少年身上下功夫，举办幼儿园的山歌培训班，并到中学大学开班。汤明哲现在每周到嘉应学院音乐系传授山歌。

余耀南也仍然在收徒。余耀南大师的徒弟中，黄庆清、饶建玲已可独当一面；周天和大师带也出廖利芳、钟月香、刁焕东等徒弟。他们都是梅州客家山歌新的“领军人物”、主要骨干。

除了专业演唱者外，仍然有一些业余“发烧友”存在。以前，在剑英桥头的亭子里，还有自发唱山歌的，但后来也没有延续下来。现在民间已经没有山歌氛围。现在为了旅游业的发展，也将山歌作为客家特色文化的一种表现形态加以推广。

2. 政府的推动

因为山歌现在已经失去其原有环境基础，所以政府的推动是必要的。正如胡希张所言，“半个世纪以来客家山歌的繁荣，离不开一个抓字。客家山歌要继续繁荣下去，也离不开一个抓字。”^①所谓

^① 胡希张《山歌大师余耀南传》，中国文联出版社，2004年，第23页。

“抓”，也就是政府需要加大力度推动。现在山歌是国家非遗，又有政府推动，这还是有利的。正如上世纪80-90年代，政府通过评选山歌手、山歌师、山歌大师等荣誉称号，给了山歌演唱们极大的鼓舞，也极大的推动了山歌事业的发展。政府推动，通过人为的促进，有一个传承薪火的外在力量，山歌就不会自生自灭。

而政府的推动，也需要一个良好的长效性体制保障。由政府推动的事业，往往易受当政者的影响，常常是政由人出，人走政息，如无制度保障，也难以达到其功效。2011年，梅州市曾经有一个较大的山歌传承战略，即从幼儿、中等学校、大学等几个层次来培养山歌传承人才。其中，幼儿这一层级，准备从学前班开始培养苗子；到了中等教育，则信托艺校进行人才培养；大学则准备信托嘉应学院音乐系来培养。但这一计划因当政者意见相左，导致流产。

现在地方政府间，梅县政府是推动客家山歌比较积极的。梅县政府通过山歌节的方式，每年中秋举办山歌节，以推动山歌事业，至2016年已举办了28届。这对传承山歌是有帮助的。现全省其他地方也举办类似山歌擂台赛等节目，以扩大山歌影响，宣传山歌文化。这些都可归入政府主导山歌传承行为。

第三，政府是“供养”的山歌文化部门。现梅州山歌的主管部门是文化馆（即原来的群艺馆），文化馆归文广局；文广局又归宣传部管。所以，山歌活动成为各级主管部门的一项业务。山歌成为各级政府显示“政绩”的载体。这种体制深深影响了山歌的传承。政府管理机构往往以组织晚会、组织演出的场所等，作为衡量工作成绩的指标。

3. 非遗保护政策的实施

非遗政策的实施，为山歌留存与传承再加了一层保险。2006年5月20日，经国务院批准列入第一批国家级非物质文化遗产名录。这使得山歌从非遗角度，又得到一层保护。立为非遗后，又立传承人。现几位山歌大师都为山歌的传承人。这从政策层面再次保护了山歌。

(二) 山歌本体方面传承与改革

1. 传统山歌创作

山歌属于民间口头文学，其创作主要形式是“斗歌”。在斗歌过程中，对山歌词不断的创作、归纳，并形成自己的修辞方式。一些脍炙人口的山歌词，就是在斗歌中产生的。如梅县松口刘三妹斗歌的传说就在民间久为流传。这说明，斗歌是山歌活动的重要方式，也是山歌创作的重要途径。

由于现代客家山歌要在新时代发展，需要这种“斗歌”的环境，才能促进山歌的创作与传唱。许多有经验的山歌从业者也都清醒的认识到这一点。1990年梅州市举办山歌节，以擂台大赛的方式，举行“斗歌”。当时主办者胡希张任宣传部副部长，同时也是山歌研究者，他当时充分意识到“斗歌”对于山歌发展的重要性。所以提出擂台赛，让选手真刀真枪实干。山歌传承人也对此形成共识。

山歌大师们也认为，山歌发展，需要维持原来依赖“斗歌”学习现场发挥的传统。汤明哲认为，梅州市已举行过好几次青年山歌手擂台大赛，如果在此基础上，组织年轻歌手进行真刀实枪的“斗歌”，会很有意义。这样才能确保新生力量回归向传统，传承原来山歌传统最动人的特点，真正让大家相互摸底、以实际而急智的你来我往对唱，检阅全体歌手实力。

2. 山歌活动方式

山歌活动方式，大致可分为自发的与有组织的两种方式。传统客家山歌的活动形式自发的，如个人唱和、一对一的斗歌、即席酬唱、民间艺人说唱、宗教活动中演唱等形式。这种民间自发的演唱形式成本低，比较自由随意。以即席酬唱为例。据了解，在上世纪80年代以前，每当召开大会，或重要宴席前，往往是先唱一首山歌，以助气氛。随着时代的变迁，能够即席酬唱的人也越来越少。这种传承方式已经难有可能。但民间自发演唱的山歌活动方式，是

传统山歌生存的主要方式，经历千百年，这种形式产生了许多优秀的山歌词。

建国后，有组织的山歌演唱开始兴起，即山歌剧团被当成是一个文艺团体，其活动开始以团体的形式演唱。如有组织的擂台斗歌、登山舞台演出等，这种演出需要组织，其成本较高，也不够频繁。但是，随着现在山歌环境的变化，这种山歌活动形式渐渐成为主流。这导致我们的山歌传承需要适应这种情况。

3. 山歌本体的改革与创新

(1) 山歌曲调改革。造成客家山歌濒危的原因是多方面的。改革开放后，人们的生产生活方式发生了重大变革，文化多元化了，可供选择的娱乐方式太多了，年轻人的审美情趣不同了。此外，山歌自身的革新不够，过多地停留在歌词方面，曲调创新未能跟上，还不能适应群众的口味。所以，山歌革新，曲调宜先行。黄火兴认为，山歌改革，歌词、歌曲都要改革，而曲的问题最大。如果曲调不优美，再好的内容、再好的形式、再好的歌词也枉然。

老一辈的山歌传承大师们也在变革。汤明哲在唱山歌时，常常同一曲目，根据场合的不同，唱腔从不重复。事实上，不少山歌手都对山歌曲调进行革新。如张振坤，他把高音与美声糅合起来，使山歌唱腔得到升华。汤明哲的弟子廖芬芳，她的客家山歌唱腔就有所发展，郑州召开的第18届世界客属恳亲大会上，她唱的《客家山歌特出名》就获得好评。

余耀南认为，曲调的改革关键在于艺术的提炼，首先应该向老民歌手学习，由专门的音乐家把老唱腔整理出来，再推陈出新进行创作，最后又反馈给老民歌手，得到大家的认可。这样，既保持了山歌风，又得到了升华。山歌剧也是在客家山歌的基础上产生的，可它的曲调就好听多了。还有，像《康定情歌》、《树上的鸟儿成双对》、《十送红军》、《万泉河水清又清》等等，都是根据当地民歌、小调风格进行艺术提炼创作的精品。

黄火兴认为，可以根据优秀的山歌进行改编。他举例江西民歌《十送红军》就是根据江西兴国客家山歌小调《十送郎》改编的，

很成功，好听。曲的革新，要注意发挥本地山歌、小调的优点、特长。如较具代表性的梅城山歌、松口山歌、长潭山歌、石马山歌、罗岗山歌、长布山歌、汤坑山歌、三断岌山歌、西河山歌等，都有本地特色。同时，也要注意吸收其他民歌、其他音乐类型的优点。

(2) 山歌语言改革。除了唱腔外，作词也需要改进。现在山歌大师们承认，老一代山歌手腔调上不如新的山歌手，但新一代山歌手即兴不如老一代山歌手^①。山歌作家黄火兴认为，传统山歌大师都是多面手。能写能唱，但新的山歌手，多面手太少了，往往会写的不会演唱，会演唱的不会写，“捷才”就远远不如大师们了^②。

周天和认为，山歌的语言也要跟上时代的发展。传统山歌的比喻、双关、歇后语，是从旧生活里提炼出来的，很形象生动有趣，可现在的年轻人不熟悉、甚至不知道了，难以引起共鸣。所以要运用反映新时代、新生活的新词汇。要富有时代气息。汤明哲有时会在作品中运用英语、潮州话、白话，以增强趣味性，活跃现场气氛。

但无论怎么改革，周、余、汤、黄四位山歌做作业者认为，“山歌风”不能变。不然，没了“山歌风”，没了客家特色，就不是客家山歌了。所谓山歌风，即是通俗易懂、形象生动、押韵上口、幽默风趣的语言特色，赋、比、兴、双关、重叠等修辞手法；唱腔上运用虚词、装饰音等等。

(三) 重视山歌传承人的作用

1. 山歌传承人，是山歌传承下去的火种

主要体现他们可教授山歌，可以创作山歌。1990年评选出来的四位山歌大师，即余耀南、汤明哲、陈贤英、周天和对于梅州市山歌的发展起到很好的推动作用。

有了足够的重视，振兴山歌最紧迫的是什么呢？山歌大师们一致认为培养接班人。而要培养接班人，首先要关心爱护老一辈歌手和作者、研究者，请他们当老师，才能传帮带，把年轻人培养成

^① 《山歌“大师”谈山歌振兴》，取自 <http://www.meizhou.cn/2009/1005/58802.shtml>。

^② 《山歌“大师”谈山歌振兴》，取自 <http://www.meizhou.cn/2009/1005/58802.shtml>。

才。像汤明哲大师，正式收的徒弟就有 100 多人，被原梅县地区宣传部副部长胡希张誉为“山歌之乡好园丁”；余耀南大师的徒弟中，黄庆清、饶建玲已可独当一面；周天和大师带出廖利芳、钟月香、刁焕东等徒弟。他们都是梅州客家山歌新的“领军人物”、主要骨干。

山歌大师余耀南不停在收徒弟。还有余大师培养出来的彭强、钟柳红、苏东茂、饶建玲、饶爱英、余乃立、林俊乔、刘共香等一批知名山歌手，除在参赛中屡获金银牌奖外，还有钟柳红、苏东茂学成了梅州山歌大师。彭强成了五华县文化局副局长，饶建玲当上了大埔县文化馆馆长^①。2015 年 2 月，余耀南又收了来自梅县区松口中学的何秀华和大埔县大麻中学的林骏乔两位老师为徒^②。所以，作为一个传承者，余耀南一直为山歌事业的薪火相传努力。而山歌大师汤铭哲除了收徒弟外，在嘉应大学教授山歌，以传承汤派山歌。

2. 优秀山歌手的培养与发掘

除了传承人外，优秀山歌的培养与发掘也是必要的。现在山歌从业者队伍越业越小，更需要及时发掘新的人才。2012 年 4 月，事隔二十余年，梅州又举行了一场高规模的山歌擂台赛。此次山歌大赛上，新评选出了四位山歌大师，即张献云、彭强、钟伟华、钟柳红^③。他们必将是山歌传承事业上的重要接班人。

今天优秀山歌手的诞生，除了山歌自身爱好外，还需要发掘。发掘有两种形式，一是通过拜师学艺，一是通过赛事，让这些优秀的山歌手冒出来，被社会所接受，从而产生影响力。通过这四位新科山歌大师的成长轨迹，可见，一方面除了自己热爱，另一方面都是通过拜请名师指导，才有今天的成绩。而成绩的再现或被认可，需要政府组织一些赛事，才可以被曝光，让公众所接受。以张献云为例，她是一名农村妇女，她的成功，一方面离不开老一辈山歌大师的指点。张献云拜山歌大师汤明哲为师学习山歌，山歌演唱、创

^① 《古稀大师育山歌新秀》，《梅州日报》2012 年 9 月 11 日。

^② 《山歌大师余耀南再次授徒》，《梅州日报》2015 年 2 月 17 日。

^③ 《新一代“山歌大师”访谈：以山歌为媒唱响客家文化》，《梅州日报》2012 年 4 月 12 日。

作水平得到迅速提升；另一方面，与梅州市市政府营造的良好环境，不仅在梅州本地成为众人熟悉的“山歌皇后”，还屡屡在全国、省级山歌大赛中获得好名次。彭强也拜著名山歌大师周天和为师，并在即兴斗歌方面尽得周天和大师的真传。正是通过老师的传授，再加上一些赛事的举办，让新一代山歌手有崭露头角的机会，也让个人兴趣，变成被社会承认，且可以安身立命的技能。这无疑对于山歌的传承是有帮助的。

（四）需要内行来领导山歌事业——体制的角度

1. 一个真正懂的业务领导，知道如何促进山歌的发展

以梅州市宣传部前副部长胡希张为例，可以很好的说明这一点。1980年元宵，时任梅县地区文化局副长的胡希张组织山歌大联赛，主要比的是技巧；1981年，组织中秋赛会及五句棋板汇演，获得成功，促进了山歌的发展。此次山歌大赛中，还评选了17位山歌师。这次山歌大会，被视为进程碑意义。整个赛事都是胡希张在组织。

1982年，胡希张以区文化局发了一个文件，准备将每年的中秋节定为山歌节，但后来因人事调动关系，便不了了之。1987年，胡希张调到市委宣传部，分管文艺工作。此时梅州已经有几年没有搞大型山歌活动了。一直到1990年，才举办了“梅州90山歌节”。此次改为个人参赛，不限制名额，凡达到斗歌水平的都可以参加，并分甲、乙组，以利于新人成长。并且重新评定山歌师。为促进山歌理论研究，又成立了“客家山歌研讨会”。这次山歌取得巨得成功。具有另一个里程碑意义。本来这次山歌节后，还可以继续乘势多做一些山歌方面的工作。但几个月后，胡希张退休，许多事情也因人走政息。

当时，胡希张想编写的出版《梅州客家山歌论文选集》，成立了编辑机构，但未有下文。其次，还想在市建一处与刘三妹主题有关的雕塑群，亦未果。第三，想将山歌擂台赛和合水歌会的全部歌词加以注释点评，汇编成册。为此事前还请人全程录音，事后安排

人整理出来，但这些材料后来由于主管部门保管不善，现已佚。这些山歌节的活动，基本是歌歇人歇。因此，纳入体制休的山歌，其实仍然需要人的推动，才可以获得生命力。这也就是说，需要一个真正懂得业务的领导，对于一项文化事业的推动是非常重要的，有时起关键性作用。

2. 内行的领导才能真正“识货”

1990年评选出来的四位山歌大师一致认为，除了山歌自身的革新外，振兴山歌也得依靠领导继续重视。在思想上要重视，行动上也要抓对头，即有内行管理，才能更好的推动山歌发展。余耀南说，主管部门领导应有内行人。他以他的山歌小演唱《老情》为例说明。该演唱曾在广东省里获一等奖，但在市里的比赛中，却只得了三等奖。大大的伤害了山歌手的积极性。而余耀南的拿手绝活——打竹板也没能引起有关方面的重视。另外，一些优秀的山歌体裁，也没有得到合理的重视。如“半荤斋”山歌也是属于客家民间文学遗产，但没有认真的被搜集整理研究面临失传的状况。

3. 要有一个平台支持山歌活动，而不能仅将其当成一项比赛任务

在现有的体制下，山歌的演出或比赛带有任务式。对于布置任务式的山歌比赛，汤明哲认为，往往上面布置比赛，下面认认真真准备，最后得了大奖。可拿了奖，那作品就好像完成任务了，束之高阁，没能够进行重复多次的活动，造成人力与财力上的浪费。要克服这种只表演一次的弊端，需要有一个可以长期开展培训、竞赛的平台，以保证山歌有充足的活动机会。汤明哲建议应该成立市山歌协会，给场地、给经费、给人员，以老带新，开展各项专业活动。

目前县级山歌协会，只有兴宁、五华办得较好，活动较正常，有些县还没有山歌协会。如果市山歌协会成立起来了，业务真正搞起来了，也会带动各县山歌协会正常运作。老一辈经验丰富，传、帮、带，新一代文化水平高，思想观念新，学习、创新、提高、发展，客家山歌将会大有希望。

这其实是呼吁山歌活动平台的建立。因为山歌的环境本来就已经被挤压，现阶段需要提供一个场合，让山歌手或爱好者有一个空间或平台，让他们交流。

另外一个提供平台的方式，就是组织山歌手擂台大赛。让青年歌手真刀实枪的斗歌，才能培养出好的青年歌手。其余几位山歌大师也认为，通过山歌擂台大赛，可以对新生力量真正的摸底、检阅。

五、涌现的民间的山歌的传承一条新路子 ——虚拟“斗歌”空间

（一）“斗歌”与山歌手的成长

现阶段，山歌除了政府推动外，其在民间生存的“原生态”环境已经不复存在。如前所述，山歌的发展，是在对唱中，互相斗歌中发展的。一些传唱悠久的优秀山歌词都是在这种环境下创作出来的。一些优秀的山歌手也是这种环境下成长起来的。

以山歌大师余耀南成长为例，他从艺 50 年间，遍访民间高手，增进技艺，才有今天的成绩。余耀南说，几十年来，他们斗过 100 多个山歌高手。历练成就了首屈一指的“即兴山歌”成就一代大师^①。

另外，民间的文艺沃土，也是培养山歌手的重要条件。以余耀南为例，他小时候常常在红白喜事时，看和尚尼姑做法事，学他们唱山歌与五句板。1958 年，被选入学校宣传队，余耀南总是怀揣一个小本子，记录他人唱好山歌，或生动的俗语，或有意思的故事，所以客家民间文艺的沃土，是一名山歌手成长的重要条件之一。

（二）民间的山歌的传承一条新路子——虚拟“斗歌”空间

前面讲过，客家山歌已经失去其生存的环境与土壤。但其实，所谓的环境只是表象，实质上，是需要斗歌的场所，这种环境，其

^① 《斗歌斗出的山歌大师》，《梅州日报》第 1 版 2014 年 8 月 18 日。

核心是需要有人对唱。也就是需要两个人一起，才能斗歌。那么现代社会里有没有这样的场景呢。非常可喜的事，在现实场景中无法复原的场景，在虚拟空间却得以继续存在。

由于网络发展，我们似乎看到了一种新式的传播空间，即网络虚拟山歌斗歌现场。据笔者了解，现在有许多山歌爱好者，通过QQ群、微信群，来以歌会友，并通过放言、文字，在虚拟空间里即兴演唱山歌。这其实重新把现代社会孤立的个人，又聚拢到一起。从效果来看，这是目前客家山歌要振兴，在民间广为流传的最有效的方式！

虚拟空间一般的操作方式是，由群主约定一个时间，大家一起同线，在群里进行对歌；可以一对一的对歌，也可以大家一起对歌。对过对歌，创作出许多优秀山歌词。同时，也在对歌中，将自己的技艺与反应能力提高。

（三）李仁欢——一位在虚拟空间“斗歌”的青年山歌手

现在平远县，有一名叫李仁欢的青年山歌手，就是通过网络学习、对歌成长起来的。在东莞的一次山歌比赛中，获得冠军。现在网上有许多关于他的山歌视频，已经小有名气。

2014年年底，他在市县文化部门的推荐下，代表梅州参加省文化厅主办的有8省近200位歌手参加的“两岸四地”客家山歌擂台赛，与河源的山歌老手戴茂传双双获得金奖，充分证明了他不俗的功力。李仁欢能脱颖而出，首先是受了家族影响，其次，是自己的爱好与努力。据了解，李仁欢自己买来山歌的录音带、光碟，反复收听观看。并买来山歌知识入门类的书籍，认真琢磨客家山歌的特点及修辞技巧。积极搜集积累客家俗语、歇后语、双关语和常用口头语。李仁欢说，他的秘诀是经常对歌。由于县内找不到对唱的山歌手，李仁欢便通过网络找到外县甚至外省的山歌手在网上对唱，久而久之，已与十多位歌友成了好朋友^①。

^① 《26岁民间山歌手金奖背后的故事》，《梅州日报》第7版2015年6月4日。

这种网络虚拟空间，不但可以斗歌，也是山歌成果产出的最好方式。然后，通过这种方式，可以将网上这些歌友们创作的山歌词收集起来，很快就可以出了本山歌集子。并且，他们出息作业需要经费，也可以通过网上募捐的形式筹集。更为值得珍惜的是，在网络中对山歌的群体，都是中青年为主，并且都有一定的文化水平，所以他们可以更好的将山歌艺术向前推动。

所以，可以预见，未来山歌在民间的发展，需要通过这条路来进行。

结论

客家山歌目前已经失去了其原生态的环境，但是，随着国家文化政策的介入，山歌从原来的自发的形态，转入正式的、有组织的演出。山歌从“野生”变成了“驯养”状态。山歌的传承与保护，需要老一代山歌艺人的薪火相传，也需要新一代山歌手的培养与发掘。政府的参与与组织，也是保持山歌艺术传承的一个重要的制度保障。而民间新兴的，在网络虚拟空间进行山歌活动形式，大大的拓宽了山歌活动的空间，给山歌的传承与保护带来希望，非常值得期待。

责任编辑：吴凤航

The Status and Smriti of Hakka Folk Song in Meizhou

Xia Yuanming

Hakka Research Institute of Jiaying University

Abstract: Since the founding of the People's Republic of China, Hakka Folk Song which had only been circulating among the people, began to be taken seriously and became a popular art promoted and under sustentation, and became prosperous. As folk songs have become more popular, they can be presented on the stage of more refined arts and have gained the status of national cultural heritage. However, the original style of folk songs, as a means of passing on and presenting the life of the people, has lost the artistic expression of an immediate and wise distillation of life situations. Therefore, for the people to actively hear, participate and sing the songs, whether in the institutional or folk context, there is a greater need for cultural policies and new technologies to support them, including experimenting with new media to expand the context of "singing" and "song fighting" in virtual space, and to cultivate and foster a new cultural ecosystem for the development of mountain songs.

Keywords: Folk Song, Conservation, Ecology, Network

中国文化与客家栋对的生命传承

邓文龙*

摘要 台湾六堆地区的“栋对”是楹联的一种，是把祖先开拓史以文字形式明白揭示于屋宇的做法，相当于族史的缩影，又有祖堂密码之称，栋对可以细分出同姓的不同来源，也记录原乡宗族源流与日后发展的脉络。它具有“敬天法祖”的深刻意义，然而此种时代烙印，随着人心浇薄、古体诗写作式微，深具客家文化特色的“栋对”却鲜为人知，渐成绝响，实为大家必须要重视的客家珍贵文化资产。

关键词 栋对 迁徙 文化传承 承上启下 数典祭祖

前言

推拉弋引往高屏
胼手胝足扎根勤创业
行发开枝散叶而传承世代
成为最具价值的安土在地人
一个充满吸引力的新乐园逐渐变成新原乡

（作者打油诗）

东播、西迁、北飘、南移是千百年来人民迁徙各地寻求安身立命之所的用词，在过去、现在、未来会一直存在与进行，透过人群的移动它讲述了不同的生命故事与产生的文化交融。

笔者是历史研究者，多年除了从事历史教学，也进行国内外的田野调查，从中采掘到很多家族的生命故事，之后受委托书写台湾

* 邓文龙，博士，文藻外语大学副教授。Email: 78008@mail.wzu.edu.tw

南部六堆客家聚落历史发展，发现台湾六堆^①地区的“栋对”有其特性，它是楹联的一种，是把广东福建祖先开拓史明白揭示于屋宇的做法，相当于家族史的缩影，又有祖堂密码之称，从其内容简述大陆原乡原居地的风物、地理形态，因此可以从栋对上细分出同姓的不同来源，也记录原乡宗族源流与日后发展的脉络。

台湾南部六堆地区的“栋对”，它是楹联的一种，但却具有“敬天法祖”的深刻意义，然而此种时代烙印，随着时代变迁，深具客家文化特色的“栋对”慢慢成绝响，抚今追昔，实为大家必须重视客家珍贵文化资产。在台湾，部分人士表现出推动去中国化的不良举动，本文希望透过栋对的介绍与引证，说明两岸血脉相连，文化同根而且延伸影响到世界各地。

一般而言“栋对”是该姓氏的祖先或进士举人所提之字，其目的是要子孙谨记祖宗之言，是祖先对于家族传承与教诲后代很具体的交流体现，因此栋对比灯对、堂号、门联等更具有承上启下的功能。台湾六堆地区由于各个姓氏来自中国原乡不同的地域，因而可从栋对内容判断其迁徙过程，另外，祖先对子孙的期许也不同，故每个栋对所呈现的文化内涵也不一样。以下分位置与形式、内容、作用加以说明。

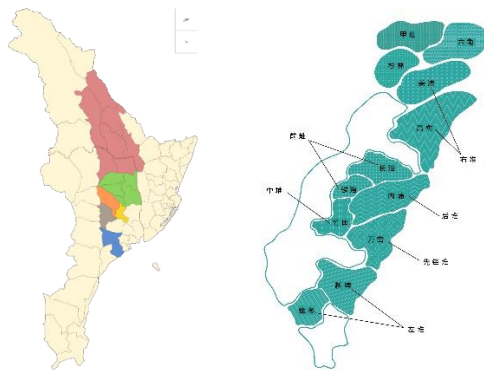


图 1：台湾六堆位置图

(陈吟静绘)

^① 六堆，始自台湾朱一贵事件发生后，原籍潮州府之镇平县（今蕉岭）、程乡县（今梅县）、平远县、大埔县，和汀州府之永定县、武平县、上杭县各县的客家垦民，在下淡水溪（今高屏溪）流域以东联合客家十三大庄与六十四小庄组成之自卫组织。

一、栋对位置与形式

“栋对”，为客家建筑栋梁底下的对联，书写在内堂屋脊下墙面的正中，常为左右两边各立一幅，各联文字通常可见的约二十余字，也有不止一对的栋对。其形式与对联类似为长条状，或为黑底点金柱联，或为红底黑字柱联。材质方面，或为石材，或为木质，一般家祠则以纸本栋对更为常见。

栋对是客家传统建筑装饰的重点，其主要目的是提醒后世子孙不要背祖、忘祖，栋对是每个家族祖先传给子孙珍贵的瑰宝，从栋对以简练的文字内容，告知后辈家族来源及迁移历史等重要信息，同时起到训诫后代、繁荣家族的作用。

二、栋对内容

栋对虽然文字不多，但是精简的文字中包涵着丰富的内蕴，宗祠的栋对撰写主题多为思乡、感恩，伙房的栋对撰写主题偏为缅怀、传承、自律等。就其书写内容而言，大概可以分为三个方面：首先是叙述祖先由来和歌颂祖先伟业，其次是家族迁徙过程的记载，再者是对家族后代的训诫。

以台湾六堆为例，现拥有将近六百座祠堂，其中栋对仍然保存完整的祠堂大约有 384 座，将近为祠堂总数的七成，可见栋对是六堆区祠堂的一大特色。

这些栋对通常歌颂祖先的丰功伟业、叙述祖先的由来，以及祖先的光荣历史等等，如美浓区广兴里傅姓清河堂栋对：

祖籍着清河宰辅 商朝将军 汉室侍郎 宋代武略文才在
昔家声闳闳

宗支分台境招居 船斗继徙 弥浓续迁 广兴培兰毓佳迄
今世胄簪纓

從上联可以看出傅姓最初的祖籍是河北清河，先人曾担任商朝宰辅、汉朝将军、宋代侍郎等显赫的武略文才官世，下联则描写傅姓搭船迁台后，开基弥浓垦拓及迁徙到美浓广兴发展。

另外但在叙述迁居的过程时，往往还会详细记载迁移年代、中途栖息以及最后落脚的地方。如美浓龙山里有一户黄姓江夏堂，就书写了这样的栋对：

祖居蕉岭县，移台岛，到弥浓，善择地形，龙肚开发成大业
裔渡南美洲，进根廷，侨异国，克勤人事，天涯发迹展鸿图

这份栋对的上联详记黄姓客家祖先原乡宗族源流与日后发展的脉络，筚路蓝缕的过程，黄幸从中国大陆广东蕉岭到高雄美浓开垦后来找到龙肚风水宝地；在台裔孙台湾奋斗之余又转至阿根廷拓展事业，这的确证明了中国人四海为家，以勤劳开创安身立命所在的朴实精神。这种把祖先开拓史明白揭示于屋宇的做法，是台湾中、北部，甚至中国客家原乡建筑比较少见的。

除了记载历史之外，有些栋对也会提醒子孙们一些为人处世的道理，例如：

创业难，守成难，积德犹难，就难中处先克己
读书乐，耕田乐，为善最乐，从乐中处用精神

这样的栋对就好像暮鼓晨钟一样，时时刻刻提醒着家族成员，除内堂“栋对”之外，位于堂门两侧的对联，对于家族史的记载，亦有异曲同工之妙，如“版筑经纶名宰相”、“云台功烈大将军”都是同指傅家显赫的家世。诸如此类形之堂室的“家史”，实可见出六堆客家人在“饮水思源”、“慎终追远”等等精神文化上，戮力以赴的决心。

三、楹联作用

楹联作为客家家族文化的一大特色，其对于各自家族的发展具有十分重要的意义，其主要功能是提醒后世子孙不要背祖、忘祖，“追根溯源”、“不忘根本”是所有楹联共同的价值指向。

对于祖先中杰出人物的记载，对于先祖光辉历史的歌颂，不仅可以使家族成员铭记一种血脉传承，同时也在很大程度上激发族人的家族自豪感与归属感，侧面激发家族后代继续奋斗以延续家族的辉煌，当然客观上也起到了记录历史的作用，不同家族的楹联汇集在一起，也就是一本简略的民间版本的历史集。

楹联记载家族迁徙的过程，一代一代的家族成员无论散落在世界何地，都能够在家族的楹联中找到自己的文化根脉，无论天涯海角都能够铭记自己的血脉故乡。

楹联包含的对子孙后代的训诫，可透显出客家祠堂空间下的内外教化意义，这是家族先祖对于家族后代具体的期望，是家族精神的传承，是延续家族的秘方。所有的训诫都指向积极向上的美好道德品质，若每一位家族成员都能谨遵教诲，不仅可以繁荣其家族，还可以客观地导向一个更加向上的社会，更好的社会氛围又反过来促进社会个体的成长，从而实现一种良性的循环。



图 2.1 与 2.2：林姓家族楹对

祖籍本梅州 始松源 继吧璋 惟孝惟忠 诗礼兰台芳百世
宗支彩大举 达凤邑 徙美浓 克勤克俭 书田润渥绩千秋
善是传家宝 忍为积德门

(作者自摄)



图 3.1 与 3.2: 栋对

祖籍蕉嶺南坑奕葉簪纓惟孝惟忠詩禮含衍傳家遠
宗支台島美濃紹箕繩武克勤克儉書田潤渥致福長

(作者自摄)

四、栋对解读

六堆地区的栋对多达数百家，无法做一一的介绍，只能选择比较重要的做解读，以下为田野调查整理的 16 个家族栋对及其解释栋对详细译文。其中有很多引用传统的书籍与典故，本文透过相关的文献进行一些梳理考证并配合田野调查地点现况与家族的访谈做一些分析。

1. 陈家

繇福岭数千里而来 跨山越海辟地开基 念前人创业艰难
食畴服旧延世泽
启田心亿万传之盛 古制犹存新猷厥焕 愿后裔持身谦让
横经愤读大门闾

译文：

(上)从数千里外的广东蕉岭县福岭村，翻山越岭、渡海来台开辟家园；要记住前人创业时的艰难，一生莫忘祖先德泽并延续下去。
(下)在屏东麟洛田心村开基，维持旧有典制外，但要有光彩的德性，愿后世子孙以谦让作为持身的准则，奋力勤学以光宗耀祖。

2. 林家

发祥广东蕉岭 念乃祖功德贻谋 九龙^①赐声 奕世栋梁林府
迁幸台湾兴南 愿后胤勤耕修业 十善^②丰厦 宣传忠孝持家

^① 林震生（1388—1448），字敦声，又字起龙，福建长泰县城人，明朝政治人物。其家世代务农，父林希大，母张氏早丧。事继母萧氏至孝，家境贫寒，刻苦学习，每次樵耕必挟书随行。稍长，读书于九龙山。永乐 18 年（1420）参加乡试，中第六名举人。明宣宗宣德 5 年（1430）成庚戌科一甲第一名进士（状元），授翰林院修撰兼国史编修，主持编修《明实录》。正统 2 年（1437）“称疾告归”，闭门读书，以诗史自娱。卒于正统十三年（1448），葬于长泰县欽化里（今属武安镇）康林山。著有《儒学科贡题名记》、《林氏族谱序》等。元配薛氏，育二子，林弼、林干。

^② 十善是为人的根本，乃身、口、意三业所行的十种善法。

译文：

(上)从**广东蕉岭**发祥，常念祖先留下的德泽，林姓先祖以**九龙**闻名，为林府累世栋梁。

(下)迁居**台湾屏东内埔兴南村**，希望后辈勤劳耕种修习家业，发扬**十德美名**与**忠孝精神**。

3. 徐家

衍派在**黄田** 长发其祥^① 应共愿子贤孙杰
卜居来**赤崁** 永锡尔类^② 当无忘祖德宗功

译文：

(上)徐家一脉在**广东河源黄田**发展延续，在新的地方有好的事情持续，希望子孙贤能杰出。

(下)后来在**高雄大寮区赤崁**寄居，上天永远会把好运赐给这些贤能的人。子孙当不忘祖先的德泽。

4. 李家

中原千岁侯溯**上杭及云车** 远祖远宗 箕裘^③克绍 追先世
外海一枝分**田万峦而竹南** 爰居爰处 堂构成功 裕后昆

译文：

(上)李姓在中原已绵延千年，先祖可上溯至**福建汀州府的上杭县和广东梅县的云车上乡**，虽然祖先离我们遥远，子孙应继承祖先事业，力求成就能够及祖先。

^① 长发其祥，形容其居室能经常带给居住其中之人有吉祥如意之事。出自《诗经·商颂·长发》：“浚哲维商，长发其祥。洪水芒芒，禹敷下土方。外大国是疆，幅陨既长。”见周振甫译注《诗经译注》，中华书局，2002年，第549页。白话译文：“英明睿智大商始祖，永久兴发福泽祯祥。上古时候洪水茫茫，大禹平治天下四方。远方之国均为疆土，幅员广阔而又绵长。”

^② 永锡尔类，《诗经·大雅·既醉》曰：“孝子不匮，永锡尔类。”见周振甫译注《诗经译注》，中华书局，2002年，第430页。意指有孝行的人永远不会缺乏，而上天会将好处赐给这类人。

^③ 语出《礼记·学记》：“良冶之子，必学为裘，良弓之子，必学为箕。”意谓子弟由于耳濡目染，往往继承父兄之业。“箕裘”——比喻祖上的事业。

(下)海外的一分枝，从**屏东万峦至屏东竹田乡竹南**，不论迁居何地就安处何地，继承先业以庇荫后世子孙。

5. 邱家

昔祖先开基创业始**初镇平** 历数百载家乡来在**白泥湖**
吾后裔坚守继志派分来台疆 垂传万世 居住勤耕潭头

译文：

(上)从前祖先从**广东镇平县**发迹，开基创业，历经数百年，**蕉岭县白泥湖**成为我们邱家的家乡。

(下)我们这脉子孙继承祖先志业，分枝来台，居住在**屏东潭头**辛勤耕种，并在此地传承万世。

6. 张家

溯系本金矢 仰前贤懿文华国 业炳望隆 可读两京名赋
移居来宝岛 愿后起孝友传家 礼耕义种 毋忘百忍箴规

译文：

(上)张姓世系可追溯至黄帝之子少昊的第五个儿子——“挥”，其工作为制造弓矢，故称金矢。仰望前贤的文采著名，事业彪炳昌隆；张系祖先尚有东汉张衡（78—139）为讽谏世人所作的《二京赋》。

(下)家族移居到宝岛台湾，希望子孙以孝悌友爱传家，培养礼义之心，不要忘记唐代先祖张公艺书写的“百忍”^①，作为和睦持家的规训。

^①张公艺（578—676），是汉初张良第26世孙。享年99岁（虚岁百岁）。据《资治通鉴》载：“寿张人张公艺九世同居，齐、隋、唐皆旌表其门，上过寿张，幸其宅，部所以能共居之故，公艺书‘忍’字百余以进。”唐高宗亲书“百忍义门”四个大字。参阅 <https://kknews.cc/zh-tw/history/lg5oa9.html>。

7. 戴家

祖籍溯蕉阳 仰先人注礼谈经 辟席金鸾^①昭国典
宗支绵凤邑 愿后裔读书为善 传胪^②世第振家声

译文：

(上)族祖籍可溯及蕉阳(蕉岭)，仰望先人戴德戴圣二人能为《礼记》作注谈论经书，能在皇宫中有一席之地，彰显国家制度。

(下)一脉分枝在台湾凤山县延续下来，希望后世以读书为首要，仿效先人求取功名传承书香世第，以使家声显赫。

8. 赖家

派衍陂角 予先人沐雨栉风^③ 只念贻谋流海国
基肇埔头 尔后裔培兰育桂^④ 当思累叶茂台疆

译文：

(上)宗亲一脉从广东陂角繁衍而出，先人辛苦奔忙历经艰难，心心念念着能延续命脉至海外之岛国。

(下)來台后从佳冬埔头奠定基础，从今尔后愿大家能培养如兰桂般馨香的贤人美德，好好地在台湾这块土地发展延续。

9. 杨家

世泽溯由来 从石壁涉油坑 毓秀钟灵^⑤甲第群推蕉岭贵

^① 金銮，皇宫大殿的代称。古装剧中常有“金銮殿上”一辞，指皇上问政之大殿。

^② 传胪，科举时代殿试后宣读皇帝诏命唱名。一指称科举会试二甲、三甲第一名的进士。

^③ 沐雨栉风，出自《庄子·天下篇》，指常常在外以雨洗头，以风梳发。比喻辛苦的工作。

^④ 培兰育桂，兰桂比喻贤人君子的美德。如曹植《升天行》：“灵液飞素波，兰桂上参天。”见余冠英选注《三曹诗选》，人民文学出版社，1979年，第62页。

^⑤ 毓秀钟灵，原为钟灵毓秀。意指一环境风景优美，吸收山林灵气，能造就优秀人才。出自唐柳宗元（773—819）《马退山茅亭记》：“盖天钟秀于是，不限于遐裔也。”见尹占华、韩文奇校注《柳宗元集校注》第五册，中华书局，2013年，第1795页。

家声无别业 承三相^①凜四知^② 赞谟丕绪渊源再向六根传

译文：

(上)要追溯世系的由来，是从福建石壁迁往油坑，再往广东蕉岭，

那是个风景秀丽、孕育好人才之地。

(下)杨姓一族良好家声并无其他方式，谨记传承明朝三位贤相与东

汉杨震的清白传世，子孙在屏东佳冬六根要继续传承先人的功绩与谋略。

10. 钟家

祖籍河南着 由颍川至广东白渡开基 翼翼绵绵延世泽

宗支分台岛 自凤邑达右堆美浓驻足 绳绳继继振家声

译文：

(上)祖籍在河南，从颍川至广东白渡堡开创基业，谨慎地让此命脉绵延下去。

(下)钟姓一家其一支到了台湾，从凤山到右堆美浓落脚，戒慎相传以振家声。

11. 傅家

世系本清河 始闽汀徙镇平 百代簪纓^③ 肖子勿忘宗祖德

支分传台岛 由广兴居凹下 一堂雍穆 承先惟赖后人材

译文：

(上)追溯系谱本在清河郡，从福建汀洲迁徙至镇平县（今蕉岭县）。家族累世皆有高官显宦，希望子孙不要忘记先祖德泽。

(下)家族旁支在台湾传下，居住在美浓广兴里名为凹下的地方，期盼一家和谐、和睦，承先启后唯有赖于后辈人才。

^① 三相，指明朝的杨士奇（1365—1444）、杨荣（1371—1440）、杨溥（1372—1446）三位贤相。

^② 四知，指东汉杨震（？—124）有人向他行贿时，他义正严词地说“天知、神知、我知、子知”的故事。

^③ 簪纓，是古代显贵者的冠饰，用来比喻高官显宦。

12. 吴家

至德称三让^① 溯泰伯遗吉补治平 博罗家声远
 延陵昭族姓 自渤海分嵩山衍派 五沟世泽长

译文：

- (上) 吴国始祖泰伯将天下三次让出之事迹，获得至高品德的称赞，后世并在广东省博罗县家声远播。
- (下) 在江苏延陵使吴姓得以昭显，从渤海分出支脉为嵩山，到了屏东万峦五沟，仍要将命脉延续。

13. 刘家

祖德本难忘 嘉前昆素功同心 克难克俭 长立彭城家室
 宗功宜图报 愿后裔继承厥志 无怠无荒 永祀禄阁^②香烟

^① 三让，出自《论语·泰伯》：“泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”杨伯峻译注《论语译注》，中华书局，2006年，第89页。指吴国始祖泰伯三让天下：一让季历，二让文王，三让武王。又据《吴越春秋》记载，吴国始祖太伯跟周朝王室是同一家人。而古公亶父的长子太伯三次让位不受，自己跑到南方去建国。周文王的祖父古公亶父有三个儿子-长子太伯，次子仲雍（一名吴仲），幼子季历。季历娶了太任氏，生子姬昌（周文王，约前1152—约前1056年），姬昌出生时有祥瑞出现，古公知道姬昌这个孙子有圣王之命，想传国给他，并说：“咱们周国能振兴王业的人，应该会应验在孙子姬昌身上”。周部落一直都是传位给嫡长子，然而太伯和仲雍对老爸这番话一点就通。于是表态季历才是适合继承王位的人。过不久古公生病，二人托辞去衡山采药，到了南方荆蛮地区，于是断发文身，穿着夷狄的服装与当地民众一样，表明心迹不回去了。古公过世前后，太伯和仲雍回国奔丧，完毕后回到南方荆蛮地区。当地人民以国君事奉他们，来归附他的也有千余家，数年之间就开始富足起来了。商朝末年中原地区的诸侯常常用兵，有威胁荆蛮的危险，为此太伯建立一座周围三里二百步的城池，外郭有三百余里。城郭西北角叫做“吴”，人民都在那里耕田。当初古公亶父将要病逝前，曾命今季历让国给长兄太伯，然而太伯三次退让不受，故而有“太伯三以天下让”之。

^② 禄阁，“禄阁流光”是出自西汉刘向（前77-前6）的故事。刘向，字子政，初为谏议大夫，宣帝（前91-前48年）招名儒俊材。元帝（前75—前33）时为中垒校尉，博学通经。据《三辅黄图》记载：“刘向于成帝之末，校书天禄阁，专精覃思。夜有老人着黄衣，植青藜杖，叩阁而进见。向瘖中独坐诵书，老父乃吹杖端烟燃，因以见向，与说开辟前事，出天文地理书授之。问名，曰：‘太乙之精，闻卯金之子好学，下观焉。’”此故事大意指西汉刘向夜半校书于天禄阁，受神仙太乙真人指点和授受天文地理的轶事。因此，刘氏祖堂门联之“禄阁”、“藜光”、“校书”、“正字”、“天禄”、“太乙”等，典故皆出于刘向的相关经历。

译文：

(上)祖先德泽难以忘怀，期勉自己同心协力为后世留下功绩。宗族宜克服艰难力图勤俭，使江苏彭城刘姓得以长久。

(下)祖宗功绩宜力图报答，因此希望后裔在屏东万峦五沟水能继承至业，不要怠惰荒废，使福祿阁香火永远不灭。

14. 谢家

世系肇周封 想当年相国经邦 长垂事业怀江佐
勋名标晋代 愿此后兰芽桂馥 永荐馨香绕凤山

译文：

(上)谢系族姓肇始于谢国封地。想当年东晋名相谢安辅佐国政，在江佐所建之功绩长垂不朽。

(下)宰相谢安在晋代功名彪炳，愿此后世能培养君子美德，让馨香德性能在新居所——台湾凤山缭绕延续。

15. 曾家

厥由广东发祥 流传打铁长在
朔自鲁国一脉渊源台湾永存

译文：

(上)从广东发迹，在屏东新埤打铁村传承后代，永远长在。

(下)宗族可上溯至鲁国（因曾姓始祖曾于鲁国当官），在台湾渊远流长。

16. 黄家

故土本蕉阳 念先人业创新芳 都向读耕垂今绪
寄居来台岛 愿后裔支蕃北势 须从忠孝绍前徽

译文：

(上)故乡是蕉阳，在新芳（广东蕉岭县长潭镇白马村）开创新家乡，后世应勤劳耕种读书。

(下)一家来到台湾，在屏东内埔的新北势与老北势枝繁叶茂，子孙必定要重忠孝以继承先人德风。

从上述 16 家族的祖居地大部分是广东、福建等地，也有来自河北、河南、江苏等地，有的经过二次迁徙才定居于高雄、屏东等地，虽是短短几个字，却隐藏很多家族发展的故事。

表 1：16 家族栋对所示迁徙信息

编号姓氏	祖居	迁徙	定居
1.陈家	广东蕉岭县福岭村		屏东麟洛田心村
2.林家	广东蕉岭		屏东内埔兴南村
3.徐家	广东河源黄田		高雄大寮区赤崁
4.李家	福建汀州府的上杭县和广东梅县的云车上乡	屏东万峦	屏东竹田乡竹南
5.邱家	广东镇平县	广东蕉岭县白泥湖	屏东潭头
6.张家	未说明		台湾屏东
7.戴家	广东蕉阳(蕉岭)		高雄凤山
8.赖家	广东陂角		屏东佳冬埔头
9.杨家	福建石壁	迁往油坑，再往广东蕉岭	屏东佳冬六根
10.钟家	河南颍川	广东白渡堡到凤山	高雄右堆美浓
11.傅家	河北清河郡	福建汀洲迁徙至镇平县(今蕉岭县)	高雄美浓广兴里凹下
12.吴家	广东博罗县		屏东万峦五沟水
13.刘家	江苏彭城		屏东万峦五沟水
14.谢家	广东梅县		高雄凤山下淡水港
15.曾家	广东		屏东新埤打铁村
16.黄家	广东蕉岭县长潭镇白马村		屏东内埔的新北势与老北势

从上述资料中编号 11 的傅家，他们先祖从是河北清河远迁到福建汀州，之后又再迁至广东蕉岭，最后落户在台湾美浓广兴，虽寥寥数语，却道出傅家尽千百年来的迁移生命故事。



图 4：傅家迁徙轨迹

结论

家族迁徙在过去、现在、将来都是不断进行，代表中华民族不断与其他民族不断融合发展的过程，而台湾的六堆地区的栋对是见证此融合历史的一个缩影。

台湾的六堆栋对内容多叙述家族、祖先之源流，祖先迁徙台湾事迹及对子孙期待。从栋对内容中，可以看到客家先祖辈的迁徙事迹、彰显历代祖先之勋业事功及高尚气节、期许自我训勉后代听取祖宗言，标举祖训以及希望后代能够继承祖志与事业等许多方面，虽然不同家族的栋对不尽相同，但是它们都有共通的精神价值——时刻警醒子孙后代“不忘本”，这也代表了中国文化传承的重要表征。

栋对对于祖先中杰出人物的记载，对于先祖光辉历史的歌颂，对家族迁徙过程的记载，对子孙后代的训诫，很大程度上激发族人的家族自豪感与归属感，促使家族成员世代奋发向上，使家族成员始终铭记自己的血脉与文化根源。

台湾六堆客家人克勤克俭的特质，恐怕是从原乡就有如此生活习惯，一脉相承，在厅下提上栋对，拜神祭祖时可以吟之，这或许也显示客家人“勤耕雨读”的勤劳与辛苦。

值此台湾少数人恶意推动去中国化之际，透过台湾南部栋对的研究分析，剖析家族文化根脉，唤起更多人的根源记忆，两岸自古以来就血脉相连，文化同根。同时也希望两岸、一起做更深入的研究，让中华民族一路一带文化圈更加清晰。



图 5：祖功宗德

自赣入粤循州七约开基业 徙元至今嗣孙四海展宏图

（作者自摄）

责任编辑：陆思麟

Chinese culture and the legacy of the Hakka people posted on the building couplets

Deng Wenlong

Wenzao Ursuline University of Languages

Abstract: The “building couplets” (栋对) in the Liutui area of Taiwan is a type of couplet, a way of writing the history of the ancestors' pioneering work in the form of words on a house. It is a microcosm of clan history and is also known as the code of the ancestral hall. The building couplets can be broken down into different origins of the same surname and record the origin and later development of the clan in the original township. It has a profound meaning of “respecting the heavens and the ancestors”, but with the changing humanistic atmosphere and the decline of ancient poetry writing, the building couplets, which is deeply characteristic of Hakka culture, has been forgotten, and this precious cultural asset of Hakka needs to be valued.

Keywords: Building Couplets, Migration, Cultural Heritage, Lineage Ancestor, Worship

海外华人文化认同的定义与其研究综述

叶耿瑾*

摘要 海外华人是社会科学研究领域的重要课题之一。华人带着祖籍地的文化在不同的国家落地生根，与其他民族文化冲突与融合的过程中，产生了各地各具特色的华人文化。然而，海外华人认同的是源自中国的中华文化还是本土化的华人文化，这在许多的论文中并没有清楚交代。因此，文中首先厘清及分析“中国文化”、“中华文化”与“海外华人文化”的概念，进而对中国及海外华人学者之海外华人“中华文化认同”及“海外华人文化认同”研究的中文文献进行梳理分类，为日后研究相关课题的学者提供依据与参考。

关键词 海外华人 中华文化认同 中国文化 海外华人文化认同

引言

文化是一个民族的灵魂，是民族生存和发展的基础。海外华人不仅继承了中国祖籍地的传统文化，与所在国的各族文化亦有交流，逐渐形成各国各具特色的海外华人文化。不论是祖籍地的中华文化认同或是所在国的华人文化认同都是海外华人基本的价值认同，而且也是海外华人社会（简称华社，下同）团结的基础。此外，所在国的华人拥有相同的文化认同不仅有利于当地华人文化的传承和发展，而且还能避免被他族同化，这关系到当地华社在政经文教各领域未来的发展。因此，华社积极正面地看待海外华人文化认同的课题具有现实意义。

*叶耿瑾，马来西亚韩江传媒大学学院中华研究院讲师。Email: yapgengjin@hotmail.com

近年来,中国及海外华人学术界日益关注海外华人的“中华文化认同”及“海外华人文化认同”的课题^①,所研究的问题比以往更加深入和广泛,并取得丰硕的研究成果。研究成果多集中在期刊论文和硕士学位论文。本文主要对中国及海外华人学术界已发表的海外华人中华文化认同及华人文化认同的相关中文文献进行系统性的梳理,为日后研究相关课题的学者提供依据与参考。

一、“中国文化”、“中华文化” 与“海外华人文化”的概念界定

目前,在众多海外华人的文化认同研究课题上,频繁出现“中国文化”、“中华文化”与“海外华人文化”的概念,其中以“中华文化”使用的频率最高,部分研究则把以上三个概念混杂使用。因此,有必要厘清三者的定义及其异同,避免混淆概念,以利于学界科学地阐释和理解文化认同的意义和作用。

(一) 中国文化与中华文化的定义

在中国文化的定义上,张岱年等人认为“中国文化”是以地理概念的角度来定义文化,指的是由中华民族在中国大陆上创造的文化。此外,还进一步解释“中华民族”是中国境内诸民族的共同称谓^②。按以上定义衍生出来的“中华文化”,即为中国多元民族文化的总称。另外,石义彬与熊慧从全球媒介传播的角度来探讨中国文化认同研究的理论、语境与方法。文中提及“中国文化”及“中华文化”两个概念,前者的定义为中国人的整体生活方式,而大众媒介在其中扮演着文化解构者和建构者的角色;后者则是放在民族层

^① 请参阅李丹洁、李晓《来华留学生中华文化认同研究综述》,《保山学院学报》2014年第4期,第42-45页;冯雪红、张文文《中华文化认同研究现状及展望》,《贵州民族研究》2020年第3期,第81-86页;何强《中华文化认同研究现状与展望》,《公关世界(理论版)》2020年第16期,第17-18页。

^② 张岱年、方克立《中国文化概论》,北京师范大学出版社,2005年,第6页。

面上去理解,认为“中华文化”是中华民族的文化,包括民族的共同记忆、价值观等,是中国文化认同的其中一个层级^①。

对于中华文化的定义,冯雪红及张文文认为“中华文化”是由中华民族五千多年文明历史所孕育出来的,也是中国各民族文化的集大成者^②。赵秀忠等则认为“中华文化”是定居于中国领土上的所有民族在历史长河中所相互交流、融合,而发展出来的文化,它以儒家思想为主体,其他民族的文化为辅,是中华文明和智慧的结晶^③。

综上所述,“中华文化”与“中国文化”的意涵是相似的,即指从古至今在中国领土范围内各民族所产生的文化。两者的区别在于前者是以民族的角度定义,后者则以地理概念来定义。

(二) 海外华人文化的定义

在讨论华人文化的定义前有必要厘清“华人”一词的涵义。据《现代汉语词典》,“华人”有两个含义:1)中国人,2)指取得所在国国籍的中国血统的外国公民^④。中国政府根据《中华人民共和国归侨侨眷权益保护法》及其实施办法,已对华侨、外籍华人、归侨、侨眷的身份做出界定,其中“二、外籍华人是指已加入外国国籍的原中国公民及其外国籍后裔;中国公民的外国籍后裔”^⑤。以上两者均将“华人”与“中国人”画上等号。因此,一般上,学界用“海外华人”来指海外具有华裔身份的非中国公民。然而,不是所有的学者持有这种看法。庄国土在《论东南亚的华族》中对中国移民及其后裔群体的几个称谓的涵义进行了梳理与分析。文中除了厘清“华人”的古今使用情况,还提及“海外华人”的称谓为东南亚

^① 石义彬、熊慧《中国文化认同研究的理论语境与方法》,《新闻传播》2011年第3期,第10页。

^② 冯雪红、张文文《中华文化认同研究现状及展望》,《贵州民族研究》2020年第3期,第81页。

^③ 赵秀忠、赵恒《中华文化认同与海内外同胞同根文化》,《广州社会主义学院学报》2012年第4期,第82页。

^④ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编《现代汉语词典》,商务印书馆,2016年,第560页。

^⑤ 《关于界定华侨外籍华人归侨侨眷身份的规定》,参阅 <http://cy.chinaembassy.org/chn/lsqw/t1586679.htm>。

华人学者所反对^①。而他本身也倾向于将“华人”定义为“在一定程度上保持中华文化（或华人文化）、具有中国人血缘的非中国公民”^②，为学界提供另一个视角解释“华人”一词。

学界有多位学者曾对海外华人文化作出解释，但在认识上存在一些差异。颜清湟认为东南亚的华人没有认同中国或台湾的中华文化，因为当地的华人文化中带有很强的东南亚当地色彩，明确地指出东南亚华人文化有别于中华文化^③。虽然以上的观点是针对东南亚华人而言，但它同样也适用于其它国家的华人。庄国土则从总结华人文化的演变过程间接地界定华人文化，认为华人在所在国发展出来的文化，其起源可追溯至祖籍地之中华文化。在华人未入籍所在国以前是以华侨的身份在当地定居，形成了华侨文化，即中国侨民文化。直至华人入籍所在国，才正式形成华人文化，显示政治认同的变化会反映在文化倾向上。再往后的发展中，华人文化逐渐脱离中华文化，两者出现源于同根又各自独立发展的关系，而华人文化在所在国与当地民族文化交流的过程中出现融入或整合的情况。这无疑说明了中华文化与华人文化在定义上是有区别的^④。严春宝等认为应该以政治学的角度来定义海外华人，即凡是移居海外并获得居住地公民权的前中国人及其后裔。虽然移居海外并受到居住地文化的影响，但海外华人文化在很大的程度上继承了以儒家文化为代表的中国传统文化，并认为“华人文化”是处于主流文化边缘的状态，即不被纳入所在国的主流文化，也不能被并入中华文化^⑤。

综上所述，“中华文化”与“中国文化”的内涵相似；而“中华文化”及“海外华人文化”（包括庄国土所指的“华人文化”）则是两个完全不同的概念。目前，大部分的学者将“中华文化”及“海外华人文化”当成自明的概念，使其研究论述中没有给予明确

^① 庄国土《论东南亚的华族》，《世界民族》2002年第3期，第40页。

^② 庄国土《论东南亚的华族》，《世界民族》2002年第3期，第39页。

^③ 颜清湟、周添成译《东南亚少数族华人的文化与认同》，《观察与思考》，1998年，第45页。

^④ 庄国土《关于华人文化的内涵及与族群认同的关系》，《南洋问题研究》1999年第3期，第4-5页。

^⑤ 严春宝、张一平《化外的“边民”海外华人的文化认同及其困惑——以新加坡、马来西亚华人为例》，宋敏编《边疆发展中国论坛文集·发展理念卷》，中央民族大学出版社，2012年，第258-259页。

的定义。在海外华人的文化认同研究课题上,学者应该明确说明使用的是前者还是后者的概念,才能清楚说明所要探讨的课题。

此外,纵观目前学界所谈的“海外华人文化”是指由1950年以前定居于海外的华人所孕育出来的文化。众所周知,自1978年开始中国人移民海外的人数逐年增多^①,这批新华人被学界称为“新华侨华人”^②、“华人新移民”^③及“中国新移民”^④等。然而,依据中国官方的界定“外籍华人是指已加入外国国籍的原中国公民及其外国籍后裔;中国公民的外国籍后裔。”^⑤因此,“中国新移民”的文化是“海外华人文化”不可或缺的一部分,即“海外华人文化”的内涵包括两个部分:(1)1950年以前移民海外的中国人,(2)1978年以后的“中国新移民”。

研究海外华人课题应更着重于文化领域的研究,主要有以下三个原因:(1)中华民族是多元民族的总称,是“由汉族与其他少数民族在国家民族意义上共同组成的”^⑥。因此,“中华文化”指的是中国56个民族的文化集合而成的总称。然而,众所周知,特别是1950年代以前世代定居于国外的海外华人主要来自中国沿海的福建省、广东省、海南省等,他们继承与传承的民间文化主要也是来自这些祖籍地,而中国南北方的文化,从日常饮食、民间信仰到重视的节庆等都存有差异性。因此,用“中华文化”宽广的概念来概括

^① 1950年代至1970年代末,由于中国政府基本不允许国民移居海外,再加上世界多国持有“红色中国威胁”的观点而拒绝中国人移民入境,致使海外移民的浪潮处于中断的状态。1970年代中国掀起第三次海外移民潮一直延续至今,内在因素为中国于1978年以后推行改革开放政策,放宽海外移民的限制;外在因素则是西方国家于60年代中期以后放宽对来自发展中国的移民限制。请参阅庄国土《全球化时代中国海外移民的新特点》,《人民论坛·学术前沿》2015年第4期,第88-89页。

^② 李其荣《寻求生存方式的同一性——美加新华侨华人的文化认同分析》,《东南亚研究》2008年第5期,第69-77页。

^③ 杜倩萍《加拿大华人新移民文化认同的人类学思考》,《云南社会科学》2015年第5期,第95-100页。

^④ 庄国土《全球化时代中国海外移民的新特点》,《人民论坛·学术前沿》2015年第4期,第87页。

^⑤ 国务院侨务办公室《华侨、外籍华人的定义是什么?》,参阅<http://www.gqb.gov.cn/news/2015/1125/37146.shtml>。

^⑥ 庄国土《关于华人文化的内涵及与族群认同的关系》,《南洋问题研究》1999年第3期,第2页。

说明, 显得不具针对性。(2) 海外华人在所在国已生活了几代人, 期间, 华人与当地各民族混居, 促进了文化的交流与融合。在此前提下, 海外华人的文化不仅来自中国, 而且还融入了所在国其他民族的文化, 如在饮食、语言、宗教等领域^①, 构成了各个地区的华人特点。此外, 海外华人甚至有再移民他国的现象, 他们的文化认同是双重或多重的, 无形中加大了海外华人文化的复杂性。(3) 1970 年代末以来从中国移居海外的公民被称为“中国新移民”, 其中留学移民及商务移民多来自中国各大中城市; 非熟练劳工移民除了少量来自传统的侨乡以外, 更多的是来自东北、浙南等地; 精英移民则是近年来有上升的趋势, 主要是拥有高学历、专业技术及富裕的一群。以上不同背景的移民均将发达国家视为是主要的移民目的地^②。由此可见, 中国新移民的群体结构与 1950 年以前的移民是截然不同的, 具有复杂性。他们一方面努力融入所在国的文化, 另一方面中国传统文化和儒家思想仍然对他们的价值观产生很大影响, 进而建构出独特的“双重文化认同”^③。此外, 中国新移民在移居前长期接受中华文化的熏陶, 加上定居所在国的时间比当地华人短, 使中国新移民的文化认同有异于所在国的华人, 是可开拓的研究新领域。

括而言之, 海外华人文化狭义上指的是 1950 年之前中国沿海各省份的文化及所在国文化的复合体, 具有糅杂性的特点。就广义而言, 海外华人文化的定义涵盖了 1978 年以后才移民海外的华人所产生的文化, 目前学界称之为“中国新移民”。在此前提下, 由于每个国家的历史、民族、政治、经济的组成结构都是各异的, 酝酿出来的文化具有地域性的特色。海外华人在这种文化氛围中所产生的文化也具有所在国文化的特质。因此, “海外华人文化”不能与“中华文化”、“中国文化”划上等号。

^① 参阅陈志明《海外华人: 移民食物和认同》,《北方民族大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 4 期, 第 5-12 页; 洪丽芬《华语与马来语的词汇交流——马来西亚文化融合的表现》,《东南亚研究》2009 年第 1 期, 第 84-88 页; 陈爱梅《浅析马来西亚唐番拿督公的史料和传说》,《八桂侨刊》2018 年第 4 期, 第 15-23 页。

^② 庄国土《全球化时代中国海外移民的新特点》,《人民论坛·学术前沿》2015 年第 4 期, 第 87-94 页。

^③ 参阅李其荣《寻求生存方式的同一性——美加新华侨华人的文化认同分析》,《东南亚研究》2008 年第 5 期, 第 71 页; 杜倩萍《加拿大华人新移民文化认同的人类学思考》,《云南社会科学》2015 年第 5 期, 第 96 页。

二、海外华人中华文化认同研究的文献回顾

(一) 对海外华人文化认同的研究

海外华人文化认同可以通过多个视角进行研究,不少学者针对此课题的整体状况提出自己的看法,同时也提出研究视角及方法。

代帆等首先分析认同与文化的结构,说明各国华侨华人文化融合的历程与程度大相径庭的因素。同时也将华侨华人文化认同放在全球化进程中进行考察,认为华人为了自身的生存与发展,华人文化与所在国主流文化的融合是必然的未来趋势,而华人文化本身的特性能确保这一进程的顺利进行^①。陈午晴的研究,首先从社会心理分析的视角来探讨对海外华人文化认同的要素构成、表现方式及生成机制,并以马来西亚华人几项特定的社会行为作为实例来说明海外华人文化认同的建构。同时,也提出与海外华人文化认同建构密切关联的社会情境因素^②。韩震则认为只有“多重文化认同”的概念才能解释华侨华人积极融入所在国主流社会,又同时保持和发扬中华文化的现象,并针对“华侨华人多重文化认同”提出研究视角及方法。在全球化的新形势下,研究华侨华人文化认同的课题对目前的侨务工作提出对策性的建议^③。郭蓓蓓的研究主要探讨海外华裔文化认同变化的影响因素,并从三个方面,即(1)全球“汉语热”及华文教育的复兴与发展、(2)侨务部门开展的中华文化教育活动、(3)华侨华人对居住国的贡献得到越来越多的肯定,进行分析。她提出,海外华裔的文化认同和民族认同还需要进行更多的实证研究,而增强海外华裔对祖籍国的民族认同和文化认同则是一项长期性的工作^④。

^① 代帆、张秀三《论海外华侨华人的文化认同》,《东南亚》2002年第1期,第46-51页。

^② 陈午晴《海外华人文化认同的建构:一个社会心理分析架构》,《社会心理研究》2002年第4期,第1-13页。

^③ 韩震《全球化时代的华侨华人文化认同问题研究》,《华侨大学学报(哲学社会科学版)》2007年第3期,第85-90页。

^④ 郭蓓蓓《海外华裔文化认同变化的影响因素初探》,《华侨华人历史研究》2018年第3期,第58-63页。

学者从宏观的角度分析海外华人的文化认同,认为他们在认同中华文化的情况下,同时接受所在国的文化。海外华人目前基本上维持两种文化的平衡点,部分地区已有融合的迹象。

(二) 对各国华人中华文化认同的研究

学界对于世界各地的华人中华文化认同研究的兴趣相对浓厚,研究对象多集中在东南亚国家,显示学界的研究对象有待扩大。

1. 单一国家

杨宜音于 2001 年对马来西亚华社进行实地调查,发现当地华人文化认同的发展演变源自三个基本线索,并以此说明当地华社已经形成以华人文化认同为主要族群凝聚力的社会整合机制^①。郑良树则在《大马华社与中华文化》中分析马来西亚华人热爱自己文化的原因及文化遗产的危机,并提出建设性的意见^②。

阮岳湘从华语和华人文化的关系来分析新加坡华语运动。文中说明了新加坡的语言背景及华语运动^③,并总结此运动对华人文化认同的影响。研究表明,华语运动不仅成功让当地华人逐渐以华语取代方言,而且重塑了当地华人的华人文化认同,这里所指的是经过融汇东西方文化后所产生的富有新加坡特色的“华语”与“华人文化”^④。

章石芳等对菲律宾 22 所华校的华裔中学生进行问卷调查。调查结果显示,当地的华裔中学生认同自己是菲律宾人,并在社会关系、语言、宗教方面已经高度融入菲律宾主流社会;但对中国的节庆、中医、艺术等方面则有较高的中华文化认同度,并建议在改善

^① 杨宜音《文化认同的独立性和动力性:以马来西亚华人文化认同的演进与创新为例》,张存武、汤熙勇主编《海外华族研究论集》第三卷《文化、教育、与认同》,台北华侨协会总会出版,2002年,第407-420页。

^② 郑良树《大马华社与中华文化》,何国忠编《社会变迁与文化诠释》,马来西亚华社研究中心,2002年,第139-150页。

^③ 新加坡的华语运动始于1979年。

^④ 阮岳湘《新加坡华语运动和华人文化认同》,《广西社会科学》2005年第6期,第185-187页。

华语教学环境的情况下，以中华文化入手培养华裔学生对中华民族的感情，进而提高学生华语学习的热情^①。

刘玉红通过理论与实证相结合的方式，对暨南大学华文学院在印尼的培训点学员及该校华文教育专业的印尼留学生进行调查，以此研究印尼华裔新生代与老年人对中华文化认同感的差异，并进一步分析当地华裔新生代对中华文化认同、文化认同与华文学习的相互影响及暨大华文教育的实施情况。研究结果说明，中华文化认同和华文教育是相辅相成的关系，两者应被认同与重视^②。

学者们将单一国家的华裔视为研究对象，绝大部分学者采用问卷调查、数据统计分析、访谈等方式进行研究。在杨宜音^③及章石芳^④等的研究是在单一国家的基础上划分数个地域进行问卷调查，全面了解该国华人中华文化认同的状况。至于研究对象方面，学者们不约而同地将该国华校的华裔学生视为探讨目标，但这种选择是需要结合该国的教育体制和实际情况而决定的。如马来西亚的华社大致可分为两大群体，即（1）受华文教育、阅读及家庭主要常用语为华语，（2）受英文、马来文教育，阅读及家庭主要常用语为英文。然而，学者的研究对象为华校学生，就明显忽略了受英文及马来文教育的华人。因此，该研究仅能反映出受华文教育者的中华文化认同的状况，显示出其研究成果具有片面性。学者应对此给予重视。

2. 多个国家

王赓武在《东南亚华人认同问题的研究》中认为，东南亚华人认同具有复杂性，能通过多重认同的概念来探讨此课题。认为规范

^① 章石芳、卢飞斌《菲律宾华裔中学生族群文化认同调查研究》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》2009年第6期，第134页。

^② 刘玉红《印尼华裔新生代中华文化认同与华文教育研究》，《海外华文教育》2016年第4期，第507-513页。

^③ “我们的正式问卷调查在2001年2月进行，被调查的样本来自马来西亚中部、北部、东部、南部和西部的六所华文独立中学和六所国民型中学毕业班的学生及其家长，共计1200位青年人和成年人。”杨宜音《文化认同的独立性和动力性：以马来西亚华人文化认同的演进与创新为例》，第6页。

^④ “本研究采取分层随机抽样的方式，按照菲律宾大岷区、吕宋区、未狮耶区、棉兰佬区四个地区华校中学生5:1:1.5:1的比例（根据菲华校联所统计各地区华校华生人数得出大致比例）抽取调查样本。”章石芳、卢飞斌《菲律宾华裔中学生族群文化认同调查研究》，第135页。

的概念和规范性认同的概念可以概括说明华人的多重认同，也有助于了解东南亚华人认同的性质。文中总结出东南亚华人认同的四个主要规范系列：体质规范（人种认同）、政治规范（民族认同）、经济规范（阶级认同）、文化规范（文化认同）。在文化规范系列中可细分为两种规范：（1）华人文化规范（2）华人发觉对自己有用的并且已需接受的现代文化规范，而华人可以自由地认同其中一种规范^①。

颜清滢指出，二战以后东南亚华人在政治上认同所在国，而文化上则认同具有东南亚色彩的华人文化。而影响华人文化生存发展空间的因素包括，社区的所在地、规模同化的程度及政府对华人的政策，认为只有在华人社区规模大、同化程度小、对华人的宽容政策，华人文化才得以保留与发展^②。

严春宝等认为，海外华人的政治效忠对象是居住国的政府，但他们仍然认同中华文化。然而，华人建立的文化却无法进入所在国文化的主流，而且也很难并入大中华文化的主流，处于一种边缘状态。研究者以新加坡和马来西亚的华人文化作为探讨对象，并进一步分析中国对海外华人文化的影响^③。

李丽虹通过问卷调查，揭示 GMS^④五国华人华侨中华文化认同的特点、规律、影响因素、影响机制及人为施加影响的可能性，并对中华文化认同水平整体偏低状况提出针对性的对策^⑤。

王赓武及颜清滢的研究主要是从宏观的角度来看东南亚华人认同的课题，而文化认同是主要的探讨对象之一，并从中提出相关的理论依据。其他学者则主要将有历史渊源的马来西亚和新加坡两国的华人、以经济合作体机制的大湄公河次区域（GMS）的华侨华人

^① 王赓武《东南亚华人认同问题的研究》，《南洋资料译丛》，1986年，第92-108页。

^② 颜清滢、周添成译《东南亚少数族华人的文化与认同》，《观察与思考》，1998年，第44-45页。

^③ 严春宝、张一平《化外的“边民”海外华人的文化认同及其困惑——以新加坡、马来西亚华人为例》，宋敏编《边疆发展中国论文集·发展理念卷》，中央民族大学出版社，2012年，第256-266页。

^④ 大湄公河次区域（英文为 The Greater Mekong Subregion，缩写为 GMS）指的是越南、老挝、柬埔寨、泰国和缅甸五个国家。

^⑤ 李丽虹《GMS 五国华人华侨中华文化认同研究》，《广西民族大学学报（哲学社会科学版）》2020年第1期，第148-156页。

作为研究的对象。前者主要通过整合分析文献，再提出“边民”的概念即“指海外华人是一群被居住国主流文化和中华文化拒之于外、而相对处于文化边缘状态的一个特殊群体。”^①其实，学者眼中的“边民”并不能客观代表在地华人的实际状况，而问卷调查则能以实证的方式有效地探讨两国华人对中华文化或当地华人文化认同的态度与层次。后者以问卷调查与深度访谈的方法探讨 GMS 五国华侨华人的中华文化认同，具有一定的客观性及有效性。

3. 特定地方

郭玉聪实地考察日本神户华侨华人二三代的中华文化认同情况，认为当地华侨华人的文化是多元的，但他们主要认同中华文化，并在文中总结出其形成原因及例举实例^②。沈玲则通过问卷调查的数据分析，展现了印尼雅加达地区新生代华裔家庭三代人的语言使用及文化认同的情况，发现印尼新生代华裔的印尼语水平比其父祖辈要高，而对普通话的认可程度明显低于后者。另外，从对待宗教、历史、族际通婚等的态度则反映出，虽然新生代华裔青少年对印尼的国家认同与情感归属明确，但他们仍然认同中华文化，只是认同度比父祖辈弱^③。除了以上两篇期刊论文以外，还有数篇硕士学位论文以特定地方的华社或地方学校的华裔学生作为考察中华文化认同的对象^④。

^① 严春宝、张一平《化外的“边民”海外华人的文化认同及其困惑——以新加坡、马来西亚华人为例》，宋敏编《边疆发展中国论坛文集·发展理念卷》，中央民族大学出版社，2012年，第260页。

^② 郭玉聪《神户华侨华人二三代的中华文化认同》，《华侨华人历史研究》2001年第3期，第33-40页。

^③ 沈玲《印尼华人家庭语言使用与文化认同分析——印尼雅加达500余名新生代华裔的调查研究》，《世界民族》2015年第5期，第73-85页。

^④ 参阅李红艳《菲律宾义德女校华裔中学生华族文化认知认同研究》，硕士学位论文，暨南大学华文学院，2013年，第1-52页；祁琳《泰国华裔青少年对中华文化认同及影响因素的调查研究——以勿洞中华学校为例》，硕士学位论文，山东师范大学国际教育学院，2018年，第1-102页；吴晓宇《中华文化认同对菲律宾华族学生汉语学习的影响——以马尼拉天主教崇德学校为例》，硕士学位论文，河南师范大学国际教育学院，2018年，第1-37页；沈珊玲《印尼泗水华人中华文化认同研究》，硕士学位论文，广西大学国际学院，2018年，第1-58页。

特定地方是指地方性的研究，地域范围比单一国家和多个国家小得多，属微观研究。因此，问卷调查、访谈、观察等方式更容易掌握与进行，研究结论具针对性，也更能显示当地的实际状况。多个地方的华人文化认同研究成果集合起来就能显示出该地域的特点，多个区域研究成果集合起来则反映该国华人文化认同的整体状况。因此，特定地方的研究虽小，但也具有不可估计的价值。

(三) 对中国新移民中华文化认同的研究

中国新移民是指于 1970 年代末以后移居海外的华人。这批华人的祖籍地、文化水平、经济实力等与以往的中国移民有颇大的区别。

李其荣的研究显示，美国和加拿大的中国新移民的文化认同具有双重性，即接受西方文化，也保留中华文化。从行为规范、语言符号和价值理念三个面向来探讨两国中国新移民的文化认同表现，认为中国新移民不仅尊崇中华传统文化的价值取向，而且还扮演传承中华文化的角色。最后总结出两国中国新移民保持双重文化认同的四大因素^①。杜倩萍将加拿大的中国新移民视为调查对象，通过访谈、问卷调查等方式收集他们在文化认同方面的资料，并进行综合的人类学分析。调查表明，中国新移民既认同中华文化，也接纳加拿大本土文化，形成独特的“加拿大华人”的双重文化认同^②。

由于中国新移民曾经长期生活在中国，使从小耳濡目染的中华文化仍然对他们有很深的影响。此外，他们同时也接受所在国的文化，显示中国新移民的文化认同是双重的。学界关于这方面的研究仍然不足，如中国新移民与所在国华人的中华文化认同的比较等，说明还存有颇广的研究空间。

^① 李其荣《寻求生存方式的同一性——美加新华侨华人的文化认同分析》，《东南亚研究》2008年第5期，第69-77页。

^② 杜倩萍《加拿大华人新移民文化认同的人类学思考》，《云南社会科学》2015年第5期，第95-100页。

(四) 对海外华裔留学生中华文化认同的研究

自改革开放以来,中国经济迅速发展,综合国力全面提升,越来越多外国人意识到掌握汉语及学习中华文化的重要性。因此,世界各地前往中国升学的学生日益增加,海外华人在其中占有颇高的比例,主要是出于海外华人对祖籍国的情感、对中华文化的认同及汉语的经济价值。

各国华裔留学生对中华文化认同的程度各不相同,这关系到他们的原生家庭、学校、乃至社区情境所给予他们的影响。直至华裔留学生到中国各高校学习期间,亲身接触及学习中华文化对于提升其中华文化认同有直接的帮助。由于华裔留学生不仅是所在国的中华文化传播者及传扬者,同时也是促进中华文化发展和创新的生力军,使华裔留学生中华文化认同的研究课题更显得尤为重要。因为只有了解他们对中华文化认同的整体情况,才有助于其所在国的华社制定推动及保留中华文化的对策,同时也利于加强中华文化在海外传播的力度。

李丹洁与李晓的《来华留学生中华文化认同研究综述》对2014年5月以前的相关研究做了综合性的论述,认为加强对外国留学生的中国文化认同有助于提升国家形象和影响力,并总结出学界在此研究领域中所面对的问题^①。然而,文中欠缺说明华裔留学生中华文化认同的研究状况。2014年以后,来华留学生中华文化认同研究逐渐成为学

^① 李丹洁、李晓《来华留学生中华文化认同研究综述》,《保山学院学报》2014年第4期,第42-45页。

界关注的课题。学者从多个角度,包括教育^①、语言学习^②、艺术^③来对此课题进行研究。相对而言,对于海外华裔留学生中华文化认同的研究是偏少的^④。

对于华裔留学生的中华文化认同研究,学者多从以下两种角度确立研究对象:(1)以某一所高校的某国华裔留学生作为调查对象,(2)以某一所高校的多国华裔留学生作为调查对象。王爱平以集美华侨大学华文学院学习汉语的印尼华裔学生作为调查对象,从宗教信仰、生活习俗、交往礼仪等文化特征的角度来探讨这批留学生华人文化认同的问题。调查表明,这批留学生具有比较强烈的华人文化认同意识,并以此来保持华人身份的认同。此外,他们同时也接受印尼和西方的文化,从而塑造出新一代印尼华人文化^⑤。杨刚等则采用问卷调查及访谈的方式对云南民族大学泰国华裔学生的中华文化认同进行调查,并总结出华裔学生文化认同的特点及影响华裔学生文化认同的因素,进而提出了相应的建议^⑥。除了期刊论文以外,还有数篇硕士学位论文以东南亚华裔留学生作为调查对象^⑦。

① 参阅申莉、韩宪洲《来华留学生中华文化认同教育探析》,《黑龙江高教研究》2018年第12期,第136-138页;袁媛、袁张帆《中华文化认同目标下的来华留学生思想教育工作探析——以福建5所高校在华留学生调查为例》,《高校辅导员学刊》2019年第6期,第11-15页;纪超凡《来华高校留学生中华文化认同教育探析》,《教育文化论坛》2020年第4期,第81-85页。

② 参阅刘文辉、宗世海《华文学习者华文水平及其与中华文化的认知、认同关系研究》,《东南亚研究》2015年第1期,第84-93页;王哲《泰国留学生汉语习得过程中的中华文化认同情况调查与分析——以在邕泰国留学生为考察对象》,硕士学位论文,广西大学国际学院,2015年,第1-60页;寸碧滢、杨杉梅《中华文化认同对东南亚留学生汉语学习的促进研究——以缅甸学生为例》,《商情》2018年第40期,第189页;王甜甜《汉语习得与中华文化认同研究——以义乌“一带一路”沿线国家留学生为例》,《宿州教育学院学报》2019年第1期,第23-26页。

③ 参阅曾琳《基于少量数据的来华本科、硕士留学生中华文化认同感对比分析——以中国舞蹈为例》,《神州文化》2014年,第42页。

④ 李丹洁、李晓《来华留学生中华文化认同研究综述》,《保山学院学报》2014年第4期,第42-45页。

⑤ 王爱平《文化与认同:印尼华裔青少年调查研究》,《中国人民大学学报》2004年第6期,第79-85页。

⑥ 杨刚、朱珠《对海外华裔青年学生中华文化认同的调查分析——以泰国华裔学生为例》,《福建省社会主义学院学报》2013年第2期,第54-56页。

⑦ 参阅庄颖《缅甸、老挝、柬埔寨华裔留学生对中华文化了解和认同情况的调查与分析——以暨南大学华文学院华文教育系缅、老、柬籍华裔留学生为例》,硕士学位论文,暨南大学华文学院,2012年,第1-59页;宋琰《东南亚华裔留学生的汉语语言态度与文化认同调查研究——以华侨大学留学生为例》,硕士学位论文

另外，闫丽主要从华裔留学生学习汉语的角度，探讨文化与语言之间相互积极促进发展的途径。她认为文化背景及汉语水平是影响华裔留学生中华文化认同的重要因素，而另一方面对中华文化的认同也会对汉语学习产生作用^①。

由此得知，学界对华裔留学生的中华文化认同做了不少的研究。华裔留学生会选择到中国留学极有可能是出自于本身对中华文化的认同感^②，而以上多篇论文的调查结果仅反映出该国或多国华裔留学生的文化认同情况，该分析及数据并不能客观说明这些国家华裔青年的整体情况。因此，仅将华裔留学生视为研究对象是远远不够的，调查的涵盖面应扩大至所在国的华裔青年。此外，相关研究绝大多数以东南亚国家的华裔留学生作为调查对象，显示地域范围过于狭窄，同时也说明此研究领域的薄弱与不足。学界在未来可对其他国家的华人进行相关研究。

（五）对海外华人文学作品之中华文化认同的研究

海外华人在所在国建构属于自己的华人文化，其特性往往体现在各国的华人文学作品上。因此，近年来不少学者聚焦华人文学以探讨中华文化认同的研究课题，并期望从中汲取启示。

在美国华裔文学研究的课题上，郭英剑观察到学界普遍流行的一种观点，即认为华裔作家必定认同中国文化或文化中国，而华裔文学就一定是在维护、传播和弘扬中国文化。因此，他提出三个基本问题。首先是 Chinese American Literature 的译名及其界定，认为应该译为“美国华裔文学”，而美国华裔作家应包括“新移民作

文，华侨大学华文学院，2015年，第1-55页；郭银辉《泰国华裔留学生中华文化认同调查研究》，硕士学位论文，暨南大学华文学院，2017年，第1-52页；崔梦娇《云南高校缅甸华裔留学生对中华文化认同现状的调查研究》，硕士学位论文，云南师范大学国际汉语教育学院，2019年，第1-67页。

^① 闫丽《华裔留学生中华文化认同与汉语学习研究》，《黑龙江教育学院学报》2017年第9期，第1-3页。

^② 王爱平的《文化与认同：印尼华裔青少年调查研究》中总结出华侨大学华文学院的印尼华裔学生“具有比较强烈的华人文化认同意识”（见第84页）；杨刚、朱珠在《对海外华裔青年学生中华文化认同的调查分析——以泰国华裔学生为例》中则表示“70%的华裔学生表示，学习汉语及中华传统文化对华裔非常重要。”（见第55页）上述研究表明华裔学生在留学中国以前已认同中华文化。

家”及“华人后裔作家”。其二，美国华裔文学作品主题的定位问题，认为由于生活经历及文化背景的不同使新移民作家与华人后裔作家的创作主题、体裁甚至创作手法都有明显的差异。前者用英语以讲述着中国的故事，不仅表现出强烈的中国文化意识，而且其表现手法也趋于中国化。后者表面上讲述的是中国文化和西方文化在矛盾和痛苦中的混响，然而他们所涉及到的中国文化或中华文化只是一个题材甚至是素材而已。其三，美国华裔文学文化认同感的定位问题，认为部分新移民作家的作品中仍能体现出中华民族文化的传统，并且认同中国文学和中国文化。然而，华人后裔作家在作品中体现出的却是将自己定位在美国文化之中。无论是文学作品主题的定位，还是文化认同感的定位，两者都存在明显的差异。文中建议研究者要扩大研究视野，避免被禁锢于固有的模式之中^①。虽然此文章是针对美国华裔文学研究而提出的，但也适合为其他海外华人文学研究作借鉴。

1. 从海外华人作家及其文学作品探讨中华文化认同

曾理尝试从两部著名长篇小说，即谭恩美的《喜福会》和汤婷婷的《顽猴爷的贖书》，表现出来的中国移民的母体文化与美国主流文化的对峙及冲突中，探讨美国华裔的文化认同问题，并为走出“文化认同”危机指出了方向^②。李贵苍以赵健秀的小说《杜老鸭》作为研究对象，揭示作者不仅反驳美国主流社会对华裔文化和形象的刻意贬损，而且还以文化英雄主义视角重新建构华裔的自我和文化认同。作者赵健秀认同华裔族群文化，并认为华裔认同的出发点和生发点是华裔文化中的英雄主义因素^③。姜智芹则对美国本土作家和华裔作家的文学作品中对华工群体的描写进行梳理及分析，认为前者使用“中国佬”的称谓含有歧视和排斥的成分，而后者的“金山客”称谓则带有羡慕和敬畏的意味，两者的差异是由于主导其创

^① 郭英剑《命名·主题·认同——论美国华裔文学研究中的几个问题》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》2003年第6期，第32-35页。

^② 曾理《两个世界，还是一个世界——论美国华裔文学作品中华人的文化认同问题》，《华侨华人历史研究》2002年第1期，第9-15页。

^③ 李贵苍《赵健秀的〈杜老鸭〉：在阳刚之气和文化英雄主义语境中探寻华裔的文化认同》，《华文文学》2006年第3期，第41-52页。

作的文化认同不同。华裔作家通过文学作品反映美国白人对华人的歧视和不公，同时也彰显他们对中华文化的认同^①。王丹蕾等的研究认为，邝丽莎在中美文化的冲突交流下，其作品中反映了家族迁徙、异族矛盾、人性欲望等社会状况，具有重历史轻形式的特点。另外，其文学作品也大量运用中国元素，体现出她对中国文化的认同^②。

徐纪阳则通过对“毛果山”系列微型小说的分析，展现新加坡华裔作家黄孟文在现实生活中遭遇多元文化的强烈冲击下，难以舍弃中华文化认同的矛盾心态，直至最终认可自己是多元文化的复合体。同时，作家在小说中也对新加坡华人文化日趋式微的问题进行思考^③。古大勇从“中华文化认同”的角度分析菲华作家施柳莺的文学作品，认为作者认同菲律宾文化与中华文化。然而，她对于后者并非全盘崇拜，而是勇于批判中华文化中的负面因素，作品中也呈现出典型的中国化美学特征。古大勇由此认为美学中国是“连接东南亚华人和遥远中国之间最后一条坚韧的文化纽带”^④。万国欣尝试探讨旅台马华作家李永平执着于创作《新侠女图》的原因，并分析该作品背后隐藏的思想意识及此思想意识的表现方式。研究认为《新侠女图》体现了李永平对中国文化的认同及对于“文化原乡”的追求^⑤。此外，还有两篇硕士论文以华裔文学作品探讨中华文化认同^⑥。

^① 姜智芹《“中国佬”与“金山客”背后的文化冲突和认同》，《华文文学》2008年第5期，第19-26页。

^② 王丹蕾、王成军《论华裔美国作家邝丽莎小说叙事中的中国文化认同》，《大众文艺》2019年第2期，第31-32页。

^③ 徐纪阳《文化幻象中的书写困境——从〈毛果山〉系列小说看黄孟文的文化选择》，《漳州师范学院学报（哲学社会科学版）》2008年第4期，第96-99页。

^④ 古大勇《菲华作家施柳莺创作的“中华文化认同”》，《世界华文文学论坛》2014年第3期，第3-7页。

^⑤ 万国欣《中国文化认同与唐传奇的继承——李永平〈新侠女图〉评析》，《闽台文化研究》2019年第3期，第104-109页。

^⑥ 参阅，张侠《〈吉隆春秋〉中的华人形象与中华文化研究》，硕士学位论文，华中师范大学文学院，2014年，第1-51页；赵艳《马华作家戴小华和朵拉的中华文化认同合论》，硕士学位论文，江苏师范大学文学院，2017年，第1-87页。

2. 从海外华人文学的发展历程看文化认同的嬗变

薛丽将华裔美国文学的发展历程划分为三个阶段,即以作家雷庭招和赵健秀为代表的文化碰撞阶段、以汤亭亭和谭恩美为代表的文化认同阶段及以任碧莲和伍慧明为代表的文化杂糅阶段,并从这些作者的代表作中分析他们在文化认同上的嬗变^①。

陈丙先与姚春美以菲律宾华文文学为视角,来探讨20世纪以来菲律宾华人文化认同的嬗变。文中将该国华文文学的发展历程分为三个阶段,即“华侨文学:怀思故国家园”、“华人文学:文化中国”及“华族文学:融合与承担”,并对以上三个阶段所蕴含的文化认同进行分析,认为这是菲律宾华人从移民转向定居的必然结果^②。

许文荣将马华当代小说和诗歌放在社会与政治发展变化的大环境中进行分析与解读,以审视与梳理中国文化在马华文学不同的阶段中所呈现出来的取向,并从文本探究文体建构与文化认同之间的关系。文中总结出以下几各阶段:二战之前至40年代下半期,由于作家多为寓居南洋的中国人,马华文学几乎都以中国认同为导向;50年代初至1969年,马华作家对马来西亚的建立充满憧憬,他们的作品呈现出逐渐淡化中国文化认同的倾向,主张建构新的文化;70、80年代,由于政府推行土著文化至上的政策,华人在面对文化危机的情况下重新唤回中国文化;90年代之后,马来执政者在华人文化场域上实行宽松政策,马华文坛发出了一些对中国文化反思与批判的声音,主要是来自旅台的作家及学者。此外,马华作家也对传统文本进行重读或重写,尝试在文本建构上创新。说明中国文化与马来西亚华人有着不能分割的关系,而马华作家也具备对传统文化返本开新、继往开来的能力^③。

李松、陈国伟认为华人的认同课题是马华文学批评研究中不可或缺的部分,并通过三个层面来论述马华文学中的“认同”研究。

^① 薛丽《从文化碰撞、文化认同到文化杂糅——华裔美国文学中的文化身份重构》,《齐齐哈尔大学学报(哲学社会科学版)》2010年第6期,第112-113页。

^② 陈丙先、姚春美《20世纪以来菲律宾华人文化认同的嬗变——以菲律宾华文文学为视角》,《华侨华人历史研究》2015年第1期,第29-33页。

^③ 许文荣《马华小说和诗歌对中国文化的背离与回望》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2010年第3期,第81-88页。

第一个层面为本土意识的建设之责。在二战以后，马华作家的主流创作思路及理念着重于国家认同意识的本土化进程，而华人的文化认同意识却仍然是中华文化，使华人在这两种意识之间产生了分裂的现象。其二，文化认同的分歧。20世纪90年代，旅台学者对“马华文艺独特性”提出质疑与反思。黄锦树从文学的层面探讨马华文学的困境，并认为“中华文化认同”使作家忽略了探索马华文化的“独特性”，进而妨碍“马华文艺独特性”的持续发展。其三，文化认同的本土化特质。进入21世纪，马华文学界的学者分别从华人的“本土”意识、“后移民”意识以及本土社会经验三种层面探究华人的文化认同之复杂性，已经涉及华人的两种文化认同意识，并给予分析与总结^①。

到目前为止，学界主要是从文学作品探讨海外华人或华裔作家的中华文化认同。众所周知，世界各地的华裔作家及其作品为数不少，然而只有选择合适及被认可的研究对象，其研究成果才具有可靠性、代表性及有效性。此外，上述许文荣及李松、陈国伟的两篇文章中均提及1990年代末马华文坛出现了对中国文化提出质疑与反思的声音。这批马华作家和学者提出“断奶论”，认为马华文学只有摆脱中国文化及文学才能建构自身的文学主体性，以进而获得马来西亚国家文学系统的承认。在“断奶论”的代表性文章中^②，黄锦树从中国性与表演性的视角来讨论马华文学与文化的限度，认为马华文化及文学是马来西亚华人“传统中华文化之创造”的产物，然而所谓的“创造性”在其中的含量是非常少的。马华作家在无法摆脱中华文化，再加上不把他族文化消纳为文化资源的情况下，使到“马华文艺的独特性”无法茁壮成型，并提出抛下“中华文化”的包袱才是马华文学的出路^③。虽然文中没有明确的提及马华作家的中华文化认同的问题，但所谓的“断奶论”及“马华文学应该切断与

^① 李松、陈国伟《文化认同的困境与突围：马华文学批评的学术史回顾与反思》，《华夏文化论坛》第二十五辑，2020年，第335-342页。

^② “断奶论”的代表性文章收录在《辣味马华文学》，张永修、张光达、林春美主编《辣味马华文学：90年代马华文学政论性课题文选》，雪兰莪中华大会堂、马来西亚留台校友会联合总会出版，2002年。

^③ 黄锦树《中国性与表演性：论马华文学与文化的限度》，陈大为、锺怡雯、胡金伦《马华文学读本II：赤道回声》，万卷楼，2004年，第39-74页。

中国文学“支流/主流”关系”等的提出可被视为马华文坛对中国文化认同的动摇。马华文坛的发展一直处于活跃的状态，是一个学界可持续关注和探索的领域。

(六) 对华裔青少年参加中国文化活动与中华文化认同关系的研究

华人是祖籍国与世界接轨的主要桥梁，而华裔青少年是其中的重要力量。华裔青少年只有具备对中华文化的认同才能扮演好中华文化推动者和传播者的角色。为此中国政府及民间团体举办了“中国寻根之旅”、“亲情中华——夏令营”等^①文化活动以加强华裔青少年的中华文化认同。

学界对华裔青少年参加中国文化活动与中华文化认同关系进行探讨，但相关论文数量偏少。王治理与蓝莉蓉认为，东南亚的政治及历史因素导致华裔青少年缺失华族文化认同，而举办寻根之旅的活动不仅能培养青少年的族群意识，而且也促进华族文化认同，并在文中探讨通过此活动推进华文教育壮大发展的方法^②。蔡灿龙等则对 2015 年在福建省参加中文夏令营的菲律宾华裔青少年进行研究，认为大部分的青少年对中华文化的认同存有严重不足，并从教育的角度提出对策与建议^③。夏雪通过对“亲情中华华文夏令营”的各国华裔营员的调查，揭示华裔新生代对中华文化认同的现状，并提出与分析通过此活动增强华裔新生代中华认同所遇到的问题及其解决对策^④。此外，还有一篇硕士论文以中国寻根之旅探讨华裔青少年的中华文化认同^⑤。

^① “中国寻根之旅”是由中国国务院侨办和中国海外交流协会举办的文活动，而“亲情中华——夏令营”的主办单位则是中国侨联。这两项文化活动均以海外华裔青少年作为对象，旨在通过活动让华裔青少年了解中国国情及中华文化，以提高其学习汉语和中华文化的兴趣，同时也促进海内外华裔青少年之间的交流。

^② 王治理、蓝莉蓉《中国寻根之旅与文化认同及华文教育之关系》，《绍兴文理学院学报》2013年第5期，第113-116页。

^③ 蔡灿龙、陈秋斌《菲律宾华裔青少年中华文化认同的困惑与策略》，《中国德育》2015年第21期，第15-19页。

^④ 夏雪《华文夏令营对华裔新生代中华文化认同的影响及思考》，《当代青年研究》2020年第2期，第34-38页。

^⑤ 杨宏伟的《跨代离散》：华裔青少年中国寻根之旅研究——以华侨大学为例》对

学界通过研究分析认为，中国所举办的“中国寻根之旅”等的文化活动对华裔青少年的中华文化认同起到正面的作用，并认为此类活动有效地激发华裔青年学习汉语及中华文化的兴趣。因此，此类研究不仅为主办当局分析调查结果，而且对目前的相关活动提出对策性的建议，具有一定的实用价值。

结语

总体而言，近 30 年来中国及海外华人学术界在海外华人中华文化认同的课题上研究成果硕果累累。学者通过本身的专业领域，从社会学、历史学、新闻学、教育学等的角度研究此课题，丰富了此研究课题的内涵。由于各国不同的政治、经济、文化、历史的条件下对海外华人的中华文化认同造成影响，故相关的研究论文数量较多。然而，针对各国或特定地方的华人中华文化认同代际之间的对比研究则是非常少的。此外，研究者从新颖的视角，即文学作品、中国举办的文化活动（“中国寻根之旅”等）、华裔留学生等研究海外华人文化认同的课题。在研究方法上，除了传统的文献搜集以外，学者多以问卷调查为主，访谈及观察为辅的方式收集相关资料，而大部分的学者在收回问卷后，统一使用 EXCEL、SSPS 等软件来分析调查数据，以实证及数据分析的方式反映真实的情况，并提出建议与对策。

优秀的中华文化是海外华人的思想核心，也是民族生存的依据。随着海外华人文化认同研究的不断深入，对于各地华人的认同情况就越清晰。这不仅有助于海外华人了解自身的现状，也能为未来的民族文化发展进行把脉。

责任编辑：吴凤航

此课题进行较为深入的研究。杨宏伟将参加活动的华裔青少年依据地区分成三个组别，即东南亚、欧美及蒙古，并对三者的多元认同之族群认同、文化认同及国家认同展开论证及分析。此外，文中结合营员的问卷和“中国寻根之旅”项目的实施，评估此活动的成效，梳理现存的问题，并提出相关的对策。见杨宏伟《跨越离散：华裔青少年中国寻根之旅研究——以华侨大学为例》，硕士学位论文，华侨大学国际关系学院，2020年，第 1-151 页。

Definition and current research status of Overseas Chinese Cultural Identity

Yap Geng Jin

Han Chiang University College of Communication

Abstract: Overseas Chinese is one of the important topics in the field of social science research. The Overseas Chinese have brought the culture of their ancestral homeland to all over the world, and in the process of clashing and integrating with other ethnic cultures, they have generated distinctive Chinese cultures in different countries. However, it is not clear in many studies whether the Overseas Chinese identify with Chinese culture or overseas Chinese culture. This article helps to examine the concepts of “Culture of China”, “Chinese culture” and “Overseas Chinese culture”. Besides, this study also reviews the previous studies on the Chinese cultural identity of overseas Chinese and provides some references for similar research in the future.

Keywords: Overseas Chinese, Chinese Cultural Identity, Culture of China, Overseas Chinese Cultural Identity

从《娘惹与峇峇》看方北方的 反殖民教育观

曾心言*，曾伟**

摘要 方北方创作《娘惹与峇峇》之时，正值马来西亚华文教育备受冲击之际。方北方在小说中，以事言道，全书植入他对华人社会面临语言教育抉择的观点，以林家林娘惹、林峇峇及林细峇三代对英文、中文学校不同态度的不同态度，反映当日马华社会文化受着殖民统治氛围营造的认同差异。小说也经由对各人角色的塑造，以及对主角三代不同命运结局的安排，传达了作者批判殖民教育的伤害能深入到家庭内部，造成悲剧。作者也借着书中人物，表述进步的外语观念：是为了坚守和发展本身主体性，而去认真学习外文。《娘惹与峇峇》当年的流行，正是由于小说反映了每一家庭都有过的抉择挣扎，且给出了符合民众心声的结局。

关键词 方北方 《娘惹与峇峇》 殖民教育 中文教育

前言

方北方（1918-2007）是马华文学界主张现实主义文学的巨匠。他除了早期拥有南来文人身份之外，一生都在贡献着马华文学的建设，并且投身教育工作四十余年，担任华文中学教师；特别是在他执教的韩江中学，以及之后在韩江新闻系兼课期间，影响过不少学生走上文艺创作和学术研究道路。方北方一生，是跟随着马来西亚上世纪的历史脚步，经历着马来西亚许多历史演变，在他植根当地的文艺创作与教育工作过程中，大面积、多角度地接触马来西亚社

* 曾心言，马来亚大学东亚系博士研究生。Email: zengxinyan98@163.com

**曾伟，博士，莆田学院妈祖文化研究院副院长，地域文化传播研究所研究员。
Email: 953460245@qq.com

会各界人士，把人生交融在当地风土人情的深刻感受与认识。方北方一生以马华社会为创作重心，著有多篇小说、散文、文学评论等，许多网站至今有列表，此不赘言；但他早期最重要的小说创作，1946年完成的首部长篇小说《春天里的故事》是后人较少知悉的，反而是1954年出版的《娘惹与峇峇》，叙述在槟城祖孙三代华人思想嬗变故事，出版后一纸风行，在1956年被香港国泰机构改编电影，再到1989年交托日本东京井村文化事业社出版日文翻译本。这部代表作的魅力，是值得后学探讨的。

方北方提出过“文学是现实的反映；文学作品是作者通过社会生活的认识反映出来的”，并把这句话视为颠扑不破的科学真理^①。方北方从最初本是南来度日的少年经历，到他从教育者和文艺工作者的视角，把马来西亚视为生命与共的土地，坚持以书写表达他的热爱；那么，在英属海峡殖民地槟城，他自少年常年生活在这片土地，他从自己的社会生活看到了什么，致使《娘惹与峇峇》创作成形？他那时之所见如何在《娘惹与峇峇》中反映出来？

现在再读《娘惹与峇峇》，我们依旧可以感受，这部小说，是作者对书中人物的叙事，也是作者向面对着和面对过同样处境的读者群，进行着对话。这是那个时候一个三十多岁的教师在思考，书中包含着他对教育制度的哪些思考是一回事，而他从小说去思考与建议读者的抉择是否能维持，却是那时代许多华人更彷徨的事情。因为那个时代，在小说外边的现实世界，冷战，排华、限制中文使用，都曾一度成为马来亚内外形势的关键词。本文讨论范围，仅是从中篇小说《娘惹与峇峇》的内容，去发现方北方本身在当时的语文教育观念，从作者在殖民统治进入尾声年代对于中文教育与英文教育的叙事，重新阅读一遍作者的民族教育观念。

^① 方北方《马华文学的时代精神——开拓华社新境界的原动力》，忠扬编《马华文学及其他》，三联书店香港分店，新加坡文学书屋，1987年，第3-5页。

一、方北方在《娘惹与峇峇》的教育观植入

1918年，方北方出生于广东惠来。他在十岁时，就因为军阀混战，被迫跟随父母逃难，但父子俩却因此途中与方母失散。为着寻找妻子，方父将方北方送往槟城托给胞兄，可惜方父找到妻子不久后就因病离世。方北方在伯父的抚养支持下，直至17岁时完成了中学教育，伯父才让他进入自己的建材公司学做生意。18岁，方北方为了追寻自己的文学初心回到中国，从初二读到大学。1947年回到马来亚，次年先后任教于北海中华小学、孔圣庙中华中学、韩江中学、麻坡中化中学，在1964年又重返1950年代执教的韩江中学，至1989年卸任韩中校长，在教师岗位上前后渡过41年^①。而他在工作之余，笔耕不辍，给读者们带来许多优秀文学作品。1989年荣获马来西亚第一届马华文学奖。1998年获第二届亚细安华文文学奖。2000年获亚洲华文作家文艺基金会颁发终身成就奖。

《娘惹与峇峇》于1954年出版。此前在1948年，殖民政府为了应付马来亚各反殖组织，尤其是马共走向武装斗争，动员军事力量实行紧急状态。英殖除了出台各种管制条款，也杯弓蛇影，杀鸡儆猴，社会受其影响，文学刊物停刊，马华作家创作受限甚至停笔，文坛日渐消沉。然而这并未扑灭方北方的创作热情，他那时是少数继续坚持创作并且坚持发表的作家之一^②。而方北方的文学创作，并非能维持生活的收入来源，他的职业生涯主要是教书维生，可是那时中文教育正值风雨飘摇。二战前后，因着许多华文学校的师生走上反殖斗争，华校也愈发受到英国殖民政府限制。1949年，英国殖民政府以推动殖民地自治，提出要以英文为主要教育媒介语用于塑造共同的国民意识，遭到华人也遭到马来人反对。到1951年，英殖推出《巴恩报告书》，改以马来语及英语作为教育媒介语，并质疑使用其他语言教育的学校是个“效忠”问题，对国民团结发展会有障碍，这份报告成为华文教育运动的导火线，引起华人群体抗议^③。

^① 参考庄织华《方北方创作论》，未出版硕士论文，南京大学，2009年，第3-5页。

^② 参考庄织华《方北方创作论》，未出版硕士论文，南京大学，2009年，第6页。

^③ 林奕辰《马来西亚华人民族主义与华文教育运动》，未出版硕士论文，复旦大学，2007年，第29-28页。

可是，在现实中，其实中文教育并非所有华人的教育首选。在几个世纪的殖民统治中，英国殖民政府向殖民地马来亚的民众灌输殖民主义思想，地方华人社会耳濡目染，不少已经接受西洋人的思想文化。特别是海峡殖民地出生的华人，甚至包括他们在中国的后裔，被殖民者赋予大英子民资格，可享受较其他华人优越的子民地位和福利。因此，许多人都会以受英文教育为荣，以思想、行为上与洋人同步为荣耀，也认为能和洋人打交道就可以有更多利益机会。《娘惹与峇峇》中林娘惹及其母亲、儿子林峇峇就是这类典型。

方北方在为《娘惹与峇峇》的日译本作序时说，这部小说是要“勾出公、父、孙，三代兴替递传的典型人物，在不同本质的社会，怎样挣扎求生，怎样把生活的大根深扎下去的经过”^①。公、父、孙三代面临同一个殖民地社会，说是在不同时代、社会环境下采取了不同应对方式，其实是各自代表着他们受的不同教育模式，因着是民族教育和殖民教育之间的矛盾，给家庭几代人带来不同的结局。在小说中，作者将角色的思想、行为和语言归因于他们所受教育；从角色对英文及中文教育体制的认同与偏见，反映出殖民统治下的华人社会，以及他们在殖民教育和华人民族教育之间的摇摆与危机。

二、盲从英文教育之结果

在《娘惹与峇峇》中，受英文教育的典型人物就是林娘惹与其子林峇峇。林娘惹与第一任丈夫陈彼立刚结婚就成为了寡妇，诞下遗腹子林峇峇并抚养他成人。林娘惹是传统的英殖民地华人，她在还占有一定地位的旧道德影响下，一直未再行招婿，直到一战期间收购树胶园丘时认识了工头李天福，在接触交往中两人生情，于是招李天福入赘。林娘惹的招夫入赘，与其母婚姻状况相同，这大约是富裕林家独生女儿的婚姻传统，源于华人传宗接代与继承文化的执着，但类似传统还有林家倾向于让表态日常靠向殖民者，所以

^① 方北方《〈娘惹与峇峇〉日译本序》，忠扬编《马华文学及其他》，三联书店香港分店，新加坡文学书屋，1987年，第198-199页。

重视选择英文学校。娘惹与其母亲的婚姻态度，还有对子女的教育方法，在某种程度上达成一致，就是当时那自觉本身是“大英华人”的常有态度。

在出生望族的林娘惹母亲招赘以后，丈夫的生活习惯以妻子为标准转变，从华人习惯逐渐“番化”。林母对林娘惹的教育有绝对话语权，在她十二岁时就送她进英文学校学习。林母将娘惹送去英文学校的原因是“希望她受了英文教育后，好嫁给吃红毛头路的人”^①。在林母的心目中，华人大部分都是苦力，而吃红毛头路的人，也就是为洋人办事的人，则拥有财富和地位。她希望通过接受英文教育来为女儿择偶铺路，让林娘惹过上优越的生活。然而，林娘惹在学校却结识了工人阶级的儿子陈彼立，并执意要与他结婚。林娘惹继承了母亲的婚姻模式，在娶或入赘的问题上和陈彼立发生争执，最终以陈彼立同意入赘而告终。婚礼刚结结束，陈彼立就因中暑、疲惫过度而死。娘惹一夜由新娘变作新寡，仍坚持诞下儿子林峇峇，并不被他人劝嫁言论动摇，独立持家、抚养儿子林峇峇长大。在这里，这个还保持着来自家教的传统文化熏陶，又受过西方训练的女子，俨然是一个内心强大而且有手段的形象。

在马来西亚这一多元族群社会，对于落地生根的华人而言，教育是件大事。这不仅代表青少年的未来，正如《娘惹与峇峇》的情节所描述，也代表着文化身份的选择倾向。娘惹既有中华传统意识，也有对西方资本的崇洋，就决定了她如何决定儿子的命运。她在林峇峇五岁时，就教他学英语，七岁送入英文学校。而峇峇由于接触的朋友多讲英语，且受母亲影响，思想和生活也渐渐洋化。但他从未接受中国的伦理教育，生活中除了与祖父母用些微家乡话交流外，在思想、行为上与洋人无异。十五岁时峇峇因患精神疾病，一度中断了学业，待其准备继续学业，已有入赘的继父，即被他称作“Uncle”的李天福。李天福的经历与林娘惹母亲关于“英文教育和婚姻”的理念有一定相关度。在他“被那受英文教育的女人招赘

^① 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第59页。

去了”后，身份也从工人摇身一变成为“拥有树棍园丘的头家”^①。

“受英文教育”的被强调，反映了林娘惹富裕地位与教育的关联。

李天福被自幼受英文教育的峇峇轻视，他在林家也由于入赘的关系处于弱势地位，无权且不敢过多过问家中事务。峇峇一度患病，病愈后的峇峇理应继续学业，而娘惹早已打定主意将他送回英校，但她为着要尊重李天福的面子额外询问他的意见。谁料李天福竟不如之前一味应答，还建议要让峇峇学些中文。面对这种情况，娘惹诧异之余是如此反应：

“读唐人册有甚么用处？”娘惹姑站起来，指着窗外的椰树说：“现在番边都不需要读唐人册的人。我们也不想回唐山去，不读唐人册也是无关系的。再说，读唐人册的人，最多是做菜店仔生意罢了，那会比得上一般吃红毛头路的大财富？”^②

可见林娘惹继承了母亲的思想，同样受着殖民教育的影响，认为中文是可以不用学习的语文，也认为受中文教育的人不可能走入洋人一般的圈子，可以拥有更高地位和财富，是属于社会阶级底层。她不认同李天福的意见，而李天福由于话语权低，也只能附和太太，最终表示认同她的主张。

重新上学的峇峇，因天资聪颖且后天认真，学业日进千里。在英校学习中，他的生活习惯和家庭观念，尤其受着语言应用上的影响，转变得极其迅速，且在思想上已有定型趋向。他的中国话说得不通顺，与母亲多是英语通话，作者称这是他受英文教育影响的结果。此外，林峇峇对继父冷淡、对亲戚朋友毫无礼貌、寡情。这引起了亲戚的注意，担心峇峇忘宗变成“番仔”，提醒娘惹。对此娘惹并不在意，反驳道“变成番仔有什么关系，其实不讲中国话能够讲外国话，才是体面”，并将问题归结为李天福不懂洋文，亲戚朋

^① 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第86页。

^② 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第93-94页。

友不懂洋人的礼貌，所以峇峇对他们冷淡^①。峇峇同母亲一样，也认为这些亲戚不懂他。

由此可见，同受英文教育的娘惹和峇峇的想法是一致的，他们高度认同殖民文化和殖民教育，对华人而言是不合礼的行为，他们会认为是体面的，将产生矛盾的原因归结于他人的不理解。在殖民教育的洗脑下，峇峇和他人伦道德方面完全脱节，产生巨大思想差异。当他人问峇峇的身份，他回答“我的祖家是英伦！”；当亲戚朋友提起中国时，他嘲讽道“臭屎 Country，我唔承认她”^②；然而当他看到洋人，就变成另一幅卑躬屈膝、奴颜媚骨的姿态。方北方在文中直指这是一种“自卑感很重的思想观念”^③。但是林娘惹不以儿子的状态为坏事，反而当做成就，母子俩受着英文教育一叶障目，忘却华人身份之根源，因此忘了华人约定俗成中常遵循的道德规范。在这里峇峇则似乎稍显无辜，毕竟他的家庭已经把他送去另一圈子，难以让他听懂中文或方言，接受许多关于中华伦理的叙事。

林娘惹是最早接受悲剧下场的人物，因为不注重对孩子贯彻华族传统道德教育，在孩子有能力自力而不听话后，方发现自己一生受挫。婚礼前，峇峇因不愿接受娘惹提出婚礼习俗建议和要求对亲戚礼貌招待，与她产生争执。这次娘惹倒是没有以亲戚不懂洋人礼节为借口；她不能由着峇峇不守老辈峇峇娘惹家族注重的社会传统，反而恳切地要峇峇对待亲戚礼貌，与亲戚交流。但林峇峇早已习惯如此，认为自己同这些亲戚没有感情，并蔑视他们，不愿礼貌对待，甚至进一步刺激和威胁母亲。娘惹受气晕倒，和峇峇的母子亲情远了一步。峇峇婚后，娘惹又与峇峇因房产变卖产生争执，愤怒和忧郁交织，一病不起而离世。方北方透过娘惹教育抉择失败，以及由此对其命运结局的影响，阐释他反对一味盲从英文教育的立场。

自林娘惹离世起，峇峇的生活日渐荒唐，烟酒赌博、玩弄女人一个不落，失业又欠债，与娘惹预想儿子的精英路线一概不沾边。

^① 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第96页。

^② 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第100页。

^③ 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第101页。

他为着还债而欺骗妻子，被识破后家暴妻子，并将娘惹留给幼孙细峇的树胶园丘变卖，这个处在生活困境而又扶不上墙的丈夫，最终也逼死了太太，以致儿子只能寄养在亲戚身边。日军占领期间，峇峇向日本军官献媚，又将自己新娶的太太献给军官，希冀换取肥差。但峇峇发达没多久，在一次调查中受到一个日本军曹的殴打，头部受击，导致神经病复发。在日军投降后，夫人朋友都离开了林峇峇，他躺在病床上，却只有儿子细峇和替他抚养细峇的亲戚前来探望，这时候峇峇才意识和感受到人情味，还是得靠自己的亲戚和儿子。

峇峇面对亲戚时态度的转变颇具讽刺意味，从不屑一顾转变到暖心、感激。这反映在峇峇的心境，他逐渐明白，要从殖民地英文体制获得殖民圈子给予实际收益，不过是一张纸老虎皮而已；而他的地位、财富、朋友、太太，已经全都因他不良操作离他而去。林娘惹和林峇峇的结局与遭遇都十分悲惨，这些境遇都源自于他们对那时英文学校体制的崇仰与盲从。正是抱着英文教育至上的全然追随，导致峇峇行为和思想都不合伦理，导致他不太在乎背弃自己的祖宗、亲戚与华人文化，疏于审时度势，后来付出代价。也正是由于英文教育至上，让林娘惹无视儿子不礼貌的行为，把峇峇培养成了黄皮洋人，也为自己与儿子的沟通设置了障碍，给自己的结局埋下伏笔。这背后固然有英文教育是殖民地主流的社会环境，而林家自身由着崇洋与利益考量而对英文教育极端推崇，把孩子受教育视为靠近外国人去得利的途径，也造成儿子对于西方文化的全盘接受，并潜移默化了这种心理的遗传，成为对人对事的心态。

方北方借由娘惹与峇峇的形象和他们的结局，表达他对英文教育背后的殖民教育的批判。指出因一味追求英文教育而疏于伦理教化，对华人产生的不良后果，即从忘本开始，走向毫无伦理道德，甚至丧失为人的基本判断能力。小说反映的不仅仅是林家这两宗案例，娘惹与峇峇影射了华人社会中因崇洋和追逐利益而迷失于殖民教育的群体，渐渐摒弃中华文化，作者以娘惹与峇峇的遭遇，给读者敲响警钟。

三、中文教育培养的新生曙光

林家并非就此一蹶不振，林峇峇花天酒地时，将儿子林细峇托付给了亲戚。细峇给林家带来了希望的曙光，方北方称他“百分之百是受伟大时代的锻炼成长起来的”^①。林峇峇并不关心细峇的教育，于是林家对英文教育趋之若鹜的短暂传统，也就到这里结束了。林细峇在亲戚许叔敏的安排下，是接受中文教育成长的一代，同样也远离了受林峇峇潜移默化的可能。

林细峇同峇峇一样的天资聪颖，在学业与思想上颇为上进。不同的是，细峇对中华文化有极深刻的认识，这得益于许叔敏的教导及其子女的榜样效应。许叔敏对中华传统文化有极其深厚的学养，且对世界形势和时代发展也颇有见地。他对细峇的培养不仅仅在教育本位上，还在生活修养、建立人格和责任感营造上，统一了教与育^②。他的一对子女，则给细峇起了很好的榜样与指导作用。儿子一羣，才思敏捷、有礼、满腔热血，在日军登陆马来亚时，参与抗日工作，为细峇树立了标杆。女儿一英，虽然年幼，但对社会事务、国家民族的地位有见解，勤奋好学、极具探索精神。

不幸的是，因林峇峇不善经营，林家一无所有，无法供林细峇继续学习，于是林细峇初中毕业后没能继续就学。所幸经过许叔敏的培养，林细峇已具备自学与研究的能力，于是他白天工作，晚上自学中文、英文等科目，而且参加英文剑桥九号位考试，这也是当时从英国到马来亚，所有英文中学生的毕业资格，而林细峇居然获得甲等文凭。缘何林细峇要学习英文，作者通过细峇与一英的对话做了解释：

“你认为我学习英文，准备考取剑桥的文凭是对的吗？”

“为了增加我们的学识，多认识一国的文字而参加考试，测验本身学习的程度，并没有错”。一英说：“即是说我们懂得了英文，我们就可以利用英文去研究一些进步的科

^① 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第127页。

^② 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第129页。

学，而不是读懂了英文而让英文来利用我们。不过中国人，只学习英文而不认识中国文字，那就太差了。”

林细峇说：

“我也有跟你一样的见解。好像我的父亲，因为只受英文教育，对于中文教育完全放弃，因此影响到他对自己的国家观念，完全没有印象。连本身的家乡语言也讲不出口，弄成与族人毫无感情。几乎变成洋人一样。”

一英接着说：

“所以我说你今日研究英文的目的，跟你父亲当时读英文的目的，完全不相同。因为你已受过中文教育，而且对本国的文化，已有相当认识，所以无论你是受英文教育如何影响，你的思想以及民族观念，总不会跟你父亲一样的。”

林细峇又说：

“有了这一层关系，所以我认为我的研究英文完全是对的。只是我以为马来亚的青年们，除了选英文教育外，还必须受中文教育，久而久之，才不会忘记自己的国家。”^①

以上对话，就是方北方从这两位青年谈论当时华人社会对教育问题的抉择，谈到的结论。作者批判了当时一些人的做法，他们从盲目崇洋和利益角度的立场，把孩子送去了一个排斥自身文化的英文学校圈子；而作者对中文教育的推崇，也体现在小说人物建议母语教育的观点。方北方的立场，明显并非要求摒弃英文教育，而是不认为需要让孩子入学英校，让完全不教导中华文化的英文学校体制，影响孩子和父母祖辈在家庭观念上产生冲突，何况殖民教育还带着鼓励孩子歧视本身所来自社会的成分。而他又认为华人应该学习英文，是为了运用外文优势，这样就能更多理解国外进步的科学科

^① 方北方《娘惹与峇峇》，槟城康华出版社，1954年，第133页。

普、研究；但是，绝不能让英文来利用华人，让英文成为殖民文化控制华人的触角，使华人被彻彻底底地同化成林峇峇那样的黄皮洋人。

以上讨论，其实也反映着作者在那个马来亚民众反殖如火如荼年代，是如何的思想：大众固然希望殖民教育要连根拔除，但外文教育不等于殖民教育，而是学习外文，不能任由他人在过程中灌输观念；反过来，是要以听懂外语、能说能写，维系面对外人的平等沟通和谋求进步。方北方透过一英之口，表露出华人不应只学英语而不识中国字，认为这是差劲的行为，并举林峇峇的例子，称这影响到他的家国观念，他主动丢弃了家乡方言、文化与亲戚感情，这让他失去了更多。

作者又指出，虽然细峇与峇峇都学习英文，却有本质上的区别，因此细峇与峇峇拥有不同的未来。林细峇最后所说的，是方北方对马来亚华人青年的教育建议，有些人在殖民统治的环境下，已经选择英文教育，固然是无可厚非；但他们作为华人，仍需依靠中文教育来摄取中华文化精粹，以预防忘宗和失去华人伦理道德意识的情况。警告不要因殖民教育一叶而障目，最终遭遇同林峇峇一样的结局。

林细峇的见识、学业和思想高度，对学习的自觉和追求，以及健全的人格，都与其父林峇峇形成了鲜明的对比。作为方北方笔下林家受中文教育的代表性独苗，林细峇对教育有着清醒的认知和独立的看法，在品德上更与峇峇有云泥之别。尽管峇峇未尽抚养之责，细峇成人后仍赡养峇峇，峇峇也似乎在细峇影响下由不愿做低贱的工作到愿意做杂工。细峇使用的名字“中民”，也十分耐人寻味。对细峇的中文教育无疑是成功的。作者对华人应受中文教育的推崇，认为中文学习对华人有其必要性已从其塑造的细峇角色、细峇同一英的对话以及细峇同峇峇的对比中显示出来。

结语

《娘惹与峇峇》最直观的对比人物是同一华人家族的血缘父子，林峇峇与林细峇，都天资聪颖且好学，父亲接受了殖民体制的英文学校教育，而孩子则接受中文学校的民族教育，各自所受教育作用，发在各自身上的力度和结果，也是深刻的比较。方北方的理念，文学作品是作者眼中社会现实的写照，彼时的华人社会面临殖民政府建议关闭华校，以英文和马来文作为教育媒介语；另外则早有大批华人子弟受着殖民教育影响，游离在民族教育圈外。方北方正是处在这种情境，眼见照此态势华族文化在逐渐稀释中岌岌可危，写出在当时华人社会引起共鸣的代表作。林峇峇和林细峇的文化认同差异，体现出了这种环境下，一切问题最后会朝向每个华人最基本单位——家庭。而身为教育工作者的方北方，身在不知是否还有未来的华校，却是通过作品，对华人教育现状的反思、建议和期望，也表明自己的立场。

方北方曾提过“华文教育式微，造成一般崇外的心理日深”^①。并认为应通过华语将民族观念和文化遗产传播下去，保全华族文化的存在^②。其学习中文、传承中华文化的建议，并非保持华人所接受中华文化的“纯血”，这并不实际。方北方所反对的也不是英文学习，而是殖民时代英文教育体制背后的殖民文化，以及其时英美冷战年代，在学校的意识形态入侵。而当时所有人切身体验过的这一切文化冷战情境，包括殖民地如何处理英校和华校，还有《巴恩报告书》等等，都不是《娘惹与峇峇》所要处理的。《娘惹与峇峇》的受欢迎，也许就在作者在大众已经知道的忧患之后，把重点在叙述一个故事，让大家从故事看到，中英学校的差别本不是问题，问题在背后是两种不同文化背景造成的学校文化，其中一方歧视另一方的结果：除了令自我认知、思想不坚固的部分华人不重视礼仪道德，做出不合理也不合礼的行为，最重要的是它使人背弃原生身

^① 方北方《华人不能不关心马华文艺》，方北方编《马华文艺泛论》，马来西亚写作者（华人）协会，1981年，第74-76页。

^② 方北方《讲华语是华族整体社会的要求》，忠扬编《马华文学及其他》，三联书店香港分店，新加坡文学书屋，1987年，第27-29页。

份，造成数典忘宗的行为。方北方利用林峇峇的形象、行为和遭遇抒发了他对殖民教育思想入侵的批判，体现他对殖民教育的反对。

从《娘惹与峇峇》中可以看到方北方作为一位教育工作者，向面临的教育模式抉择的马华家庭及青年提出的建议是：立足华文教育，向外发展，以中华文化夯实自己的知识、思想基础。再以英文等他族语言、知识作为手段，进一步学习、深造，提升自我。不应被殖民文化所洗脑控制，主动冲向所受教育的死角自添束缚，要博采众长，有辨识和选择的能力。

责任编辑：陈妤佳

Fang Beifang's anti-colonial view of education in the context of *Nonya* and *Baba*

Zeng Xinyan & Zeng Wei

University of Malaya,
Mazu Culture Research Institute, Putian University

Abstract: When Fang Beifang created *Nonya* and *Baba*, Malaysian Chinese language education was being challenged. In his novel, Fang Beifang conveys his views on the choice of language education faced by the Chinese community, using three generations of the Lim family - Lim Nyonya, Lim BaBa and Lim Xiba - to present their different attitudes towards English and Chinese education, reflecting the impact of the differences in identity created by colonial rule on Malaysian Chinese society and culture at the time. Through the portrayal of the characters and the arrangement of the different fates among the three generations, the novel conveys Fang Beifang's critique of the harm caused by colonial education resulting in family tragedy. Through the characters in the book, Fang Beifang celebrates the progressive concept of foreign languages: holding onto and developing one's own subjectivity also requires serious study of foreign languages. The popularity of *Nonya* and *Baba* is because the novel reflects the struggle of every family to make choices and gives an ending that is in line with the people's wishes.

Keywords: Fang Beifang, *Nonya* and *Baba*, colonial education, Chinese language education

巴里文打新兴港噬啍公灵签 与务边古庙观音灵签之格式和意象修辞 比较研究

王敏仪*，杜忠全**

摘要 本研究以霹雳州巴里文打新兴港噬啍公灵签与务边古庙观音灵签为比较研究对象，透过比对两套签诗的格式与内容，来探讨签诗内容中所反映的庶民生活诉求。观音灵签和噬啍公灵签皆早期移民从原乡携带而来的。本文透过比较来发现签诗的异同，以及它们所折射的人民基本生活的各个面向。

关键词 灵签 新兴港噬啍公庙 务边古庙

前言

每逢神诞或特定年节，许多庙宇都香客云聚，香火鼎盛一时。人们到庙里进香，普遍上是祈求神明庇佑，希冀自己在生活平安且诸事顺遂。进香后，有些香客不免俗地在神前求签，以获得神明的启示来预测自己的运势。寺庙的签诗所含的范围广泛，包括事业、学业、健康、婚姻、感情、居宅等等，举凡与人民生活有关的，都会在签诗中找到。签诗所运用的历史典故、人物故事、因果遭遇等，即是求签者指点迷津的参考，也能对信众起到劝世导善的作用。

时代转变，现代社会都讲求快节奏，无形中加大了人们面对的生活压力。当人们受挫时，心情就会相当低落，接着就会寻求解决方案。可是，当他们再也无法找到任何门径与头绪时，很大机率到

* 王敏仪，拉曼大学中文系硕士研究生。Email: graccongmingyu@yahoo.com

**杜忠全，博士，拉曼大学中文系助理教授。Email: tctoh@utar.edu.my

庙求签求神指示。这也说明了信众不会等到固定日子到庙求签，而是应个人需求而至。一般情况下，大部分的解签者是按签诗及信众的所问事项给予相应的说解，以求达到为问事者解惑的目的。求签者从解签者口中获取签解，即可作为心中疑虑的指引。

签诗在港台地区相当盛行，比方有香港黄大仙庙、台湾艋舺龙山寺等。在马来西亚的相关研究成果，较常见的是对庙宇的历史背景、文物、庆诞活动及与之相关影响等等课题进行论述。至于签诗，则鲜少被关注，或仅在庙宇文物之下附带一记，而未有开展研究。普遍上，绝大部分的信众会听闻当地某庙宇的签诗特别灵验，或是庙宇有长期提供点灯、补运、打小人等服务，吸引信众专程拜访这些庙宇。事实上，签诗既是庙宇文化的一部分，亦是传扬庙宇历史的推动者。只要一位信众感觉签诗很灵验，那他就会将此事传播出去，有效地推广这间神庙的活动与特色到世界各地。

马来西亚各地的华人庙宇，不一定都提供抽签服务。虽然没经过确实的统计，但华人庙宇能找到签诗的，其实不在少数。签诗研究在马来西亚相对地少，人们一般视它为民俗信仰的派生物，而不是学术研究的关注点。然而，签诗的内容往往能反映社会生活的面貌与价值取向，尤其反映了庶民生活的关切点。这一研究透过两套来源各异的签诗来进行内容分析，来窥探庶民信仰中所反映的生活诉求。

一、签诗简介

签诗，本是平凡之物，但经签诗创作者撰写的内容与格式铺排后，发挥了其劝导劝善作用，从此才形成了随处可见于各民间庙宇的景象。它曾被古代学者记载在各类书籍和史书中，虽无大幅度地被讨论，但无损它是华人民间信仰的重要文化现象之事实。

以下将简单叙述签诗定义与由来。对签诗部分，尤其是本文选定的巴里文打新兴港嚙啍公灵签和务边古庙观音灵签，因时代久远为由，无从在庙宇人员口中获取更多这方面信息，故笔者对这两间庙的灵签的来由或传入不作太多论述。

（一）签诗的定义

从古代典籍到当代的称谓，所谓的“签诗”的名称不一，有灵签、运签、圣签、神签、命签、签谱、签词等等^①，其中，灵签或运签是比较广为人知的称呼。签诗，它本身具有一种特殊的语言格式，它介于诗语（即中国古代韵文）和常语（人们日常使用的语言）之间。其实，签诗的语言常处于模棱两可而不确指，可解签者通常会将其解释为勉励的话，以此引导人们趋向良善与加强意志来战胜逆境。签诗往往朴实无华，尽是贴近庶民生活的内容。简言之，以签诗形式来指点迷津，相比其他传统的占卜方式来得简便，且可为信众预兆运势的吉凶休咎。有鉴于此，一般庶民百姓遇到什么疑难杂症，签诗也能成为他们一个很好的解惑参考。

（二）签诗由来

签诗从何而来，目前仍无法核实^②，然其流传广泛，迄今依然如故。迄今仅就个人研究的实地调查范围而在马来西亚各大小庙宇所搜集到的签诗，就包括了霹雳州督亚冷（Tanjung Tualang）的谭公签、甘榜地侖（Kampung Timah）的观音殿签、怡保（Ipoh）水月宫签、半港（Hutan Melintang）的保安宫签、武帝庙关帝公签、新兴港巴里文打（Parit Buntar）嚙啤公灵签等等。上述的几种签诗，都是以七言诗的形式来呈现的。

这种诗体形式的签诗，以及抽签占卜的方式，大概可知是在魏晋时期才在民间出现的。卫绍生在《中国古代占卜术》中说：

魏晋南北朝时期是中国古代占卜术的发展时期。用《易》卦占卜的方法在这一时期也有了新的发展，术士们把

^① 参见林国平《灵籤渊源考》，《东南学术》2006年第2期，第128页；李记《马来西亚槟城妈祖灵签考察与研究》，中国华侨大学哲学系硕士学位论文，2017年，第14-15页。

^② 林国平认为，“有了庙宇，才备有签谱供善男信女占卜”，认为东南亚的签谱不会早于明朝，此说合理。见林国平《签谱在海外的传播和影响》，《海交史研究》2006年第1期，第10页。

《易》卦的内容浓缩成数句易记易背诵的韵文或诗歌，刻在竹签上，然后根据求卜者抽得的爻来占卜吉凶福祸。其法最早见于晋代术者郭璞。晋元帝时，扬州别驾顾球求郭璞占卜吉凶。原来他有一个姐姐，十岁时生了一种怪病，到了五十多岁病仍未愈。听说郭璞占卦很灵验，就来向郭璞求教。郭璞为他占了一卦，得“太过之升”戴，爻诗这样写道：“太过卦者义不嘉，家墓枯肠无英华。振动游魂见龙车，身破重累婴妖邪。法由斩祀杀灵蛇，非己之咎先人瑕。案卦论之可奈何！”既已占得顾球姐姐之病咎在先人，顾球遂细询家事，知其先人砍伐大树时杀一大蛇，此后其姐姐一病不起。大过，升，都是六十四卦中的卦名。大过九五爻辞云：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”故其灵爻说“太过卦者义不嘉，家墓枯肠无英华。”^①

由上可知，东晋时期的郭璞是一位占卦灵验度相当高，晋元帝时期，郭璞为扬州刺史佐官顾球的姐姐占卜，以推求其病因。按此，签诗的雏形早在魏晋时期已出现了。无论如何，这并无法坐实签诗的起源，仅能成为本文的参考。

此外，林国平在《签占与中国社会文化》里也提到：

签占大约在唐代出现，虽然正式产生的时代较迟，但其文化来源久远，其中多吸收诸如甲骨占卜、《易经》、《灵棋经》、谶、卜筮等占卜文化的精髓，发展成中国人喜闻乐见的一种新型占卜文化。^②

^① 原出处是卫绍生《中国古代占卜术》，中州古籍出版社，1991年，第47页，而本文转引自谢金良《〈周易〉与签诗的关系初探》，《世界宗教研究》1997年第4期，第118页。

^② 原出处是林国平《签占与中国社会文化》，人民出版社，2014年，第33页，而本文转引自李记《马来西亚槟城妈祖灵签考察与研究》，中国华侨大学哲学系硕士学位论文，2017年，第14页。

签占随着时代变化，人们将其进化成世俗化的概念。其内容更是吸收了不同文化所组成，目的是满足广大求签者的需求，且在宗教信仰上也是各神庙的信仰必需品之一。对此，这说明签诗与庙宇是有着紧密的联系。它们可说是共存共赢关系，因其能带动庙宇趋向更好的发展道路，并散播正能量予社会各个群体。

根据罗瑞芬《台湾寺庙签诗文化中的文学性：以宜兰昭应宫庙签诗为例》提到唐宋以后，中国的数术有两个新的发展趋势^①。其一是星命学的兴起，也称八字批命、子平数。此方法在秦汉时代已开始，《日书》中亦有类似概念，唐朝李虚中做《命书》三卷，阐扬个中道理，宋代徐子平等入把这种方法加以发扬光大，成为后世颇有影响力的数术之一，这个方法是把人的生辰八字排成四柱，再依据五行的生克制化的理喻，来推断个人的命运；其二巫祝文化所及，占卜方式在唐代以诗的形式呈现，占卜文写成颂诗，带出“诗卜”的风气，此乃唐人以诗钞卷籍为占断工具，默祈后，随手于案头取一诗卷，任意翻出其中一首诗词，即以此诗之内容为根据，占断疑难者。唐末兵火纷乱，文人遁入道观，藉修道避世，“诗卜”的方法亦流入道坛，与占卦、乩文相融合，于是爻辞转化为乩文后，刻于竹片成“签”，以签为卜，由是出现。衍生集为签诗的，最先多半在寺庙中流行，后来也有流落街头，成为江湖术士谋生之道^②。这一段表明了马来西亚绝大部分庙宇目前流传下来的签书，即签诗本体。至于签文创作类似于诗词风格，也在上文中阐释了原由。

随后，按《宋高僧传》卷十四《唐百济国金山寺真表传》载，开元时真表曾遇弥勒佛，得卜签求戒之制。当时，百济（古代朝鲜西南部国家，现为韩国）佛教与中土同站一条阵线，可见唐代寺庙已盛行求卜问签之俗，并传到了朝鲜^③。据罗瑞芬和陈进国老师的文章叙述，签诗始于唐代的说法具有较高的可信度。

引宋释文莹《玉壶清话》卷三提到的一段话，如下所示：

^① 罗瑞芬《台湾寺庙签诗文化中的文学性—以宜兰昭应宫庙签诗为例》，台湾佛光人文社会学院硕士学位论文，2006年，第12-21页。

^② 李记《马来西亚檳城妈祖灵签考察与研究》，中国华侨大学哲学系硕士学位论文，2017年，第18页。

^③ 陈进国《寺庙灵签的流传与风水信仰的扩散——以闽台为中心的探讨》，《宗教学研究》2003年第1期，第61页。

卢多逊相生曹南，方幼，其父携就云阳道观小学。时与群儿诵书，废坛上有古签一筒，竞往抽取为戏。时多逊尚未识字，得一签归示其父。词曰：“身出中书堂，须因天水白。登仙五十二，终为蓬海客。”父见颇喜，以为吉讖，留签于家。^①

卢多逊在五代后周时是一位进士，北宋初期则任命为宰相。幼时，他曾在废坛上古签筒抽取一签，这个行为正印证了五代末签诗的存在。至于北宋时期他当上宰相一事，则显示签诗的灵验度很高，也提升了它存于唐末五代的可信度。

此外，清初的颜元，也有如下一段与签诗有关的事迹：

清初，著名儒者颜元出关寻父，沿路求签，而他沿路经过关侯庙、城隍庙、东岳庙求签。然而，到达海州时，禱城隍所得的签说道：“望渠消息向长安，好把菱花仔细看。见说文书将入境，今朝喜色上眉端。”^②

颜元是明末清初人，上述之事，正说明清代寺庙是设有签诗供人们占卜之用的。然而，明清时期曾发生一场重大的社会变故，大量的寺庙遭烧毁，导致僧人道士流离失所，进而流落民间，被迫以抽签占卜来维持生活。正因如此，签诗在民间的流传，达到更全面的发展，其与庶民生活的接触更频繁，人们在日常生活中遇事则抽签，各取所需^③。为何有此说法？因为僧人道士需要替人解签为生，而民众亦需要为自己解释签文所指的人。

至于“签诗”二字，可见于清代文献中。按清代徐珂编纂的《清稗类钞·方伎类》：

^① 容肇祖《占卜的源流》，海豚出版社，2010年，第64页。

^② 【清】颜元著；王星贤、张芥尘、郭征点校《颜元集》，中华书局，2012年，第418页。

^③ 谢金良《〈周易〉与签诗的关系初探》，《世界宗教研究》1997年第4期，第117-120页。

神庙有削竹为签者，编列号数，贮于桶。祈祷时，持筒簸之，则签落，验其号数，以纸印，成之于诗语休咎，谓之“签诗”。^①

以上这段话指出，神庙的主事者削竹做签，并把号码一一编列在竹签上，然后放到筒里，求签者拿着签筒颠摇之，等签支在颠动中掉落出来，再查看签支的序号取出相应的签诗查验，而签诗是印到纸上的，上有诗体箴言和吉凶配置，人们管它称为“签诗”。笔者认为，虽签诗名称见于清代古籍，但很大可能在更早之前已有此类称呼，只是目前并无任何文献可据而已。

从上述叙述大概可知，签诗最初的占卜方式、签诗一名的出现、签诗诗体形式等都渊源已久，留存至今的可能与当初不同。创作签诗的人，最初以签诗来表达所遇的人生经验和生活情景，将平凡无奇的体验穿插在签诗的字里行间，让民众去赋予字面上的实际意义。

我们对于签诗的一般印象中，就是提供解惑的信仰工具，但在字里行间，也能发现大马早期华人移民的生活信息。在移民时代，大量华人因谋生而南迁马来亚，间接引进及催生了不少民间信仰，许多的民间庙宇都在这样的背景下出现，其中不少是提供签诗服务的。以当时的情况看，各庙宇的签诗内容各异，是平常不过的。举例来说，一些庙宇靠海的，信众以靠近海域的居民或渔夫为主，签诗内容自然有行船的相关内容。不过，签诗内容所谈及的范围实在广泛，有些签诗可能也涉及一般日常的生活事项，如婚姻、旅游等等。本文无法解释签诗是如何传入马来西亚的，但就其诗体和风格而言，显然有文人涉及在其中。

^① 原出处是【清】徐珂《清稗类钞》方伎类，第十册，台北中华书局，1982年，第4664页。而本文转引自姚文琦《闽台妈祖古庙运签的主要类型》，《台湾研究集刊》2006年第3期，第67页。

二、新兴港噬嗑公灵签与务边古庙观音灵签

新兴港噬嗑公庙的主祀神是华人拿督公，其存在的灵签是六十首。务边古庙观音庙的主祀神为观音，而该灵签则是一百首。以下将简单叙述这两副签诗。

(一) 新兴港噬嗑公灵签简介

陈爱梅在《浅析马来西亚唐、番拿督公的史料和传说》一文指出：

信徒有时会以一般华人祭拜习俗的祭品供奉唐拿督公，且庙宇多有签诗。不过，这些签诗是属什么系统，尚需要进一步研究。^①

由上可知，华人拿督公庙有签诗的并不少，然有趣的是，每座华人庙宇的签诗内容不见得都相同，所供奉的拿督公也都各有来头，并未形成统一的拿督公签诗系统。打个比方，新兴港巴里文打噬嗑公庙（图1）是以华人拿督公为主祀，里头传沿了六十甲子之久的噬嗑公灵签。上述学者的说法固然没错，但本文想强调的是，不仅华人拿督公庙能找到签诗，以马来或其他种族的拿督公为主祀的拿督公神庙，也同样可找到签诗。这一现象也直接地反映了华人民间信仰的多样性与不统一。

^① 陈爱梅《浅析马来西亚唐、番拿督公的史料和传说》，《八桂侨刊》2018年12月第4期，第22页。



图 1：新兴港噬啁公庙外观

（作者自摄）

另外，与通行的观音签相比，新兴港噬啁公灵签的内容就显得较为通俗，文字也直白许多。在保留中国传统的戏曲、小说、诗词等传统特色的同时，该签诗的内容依然扣紧庶民生活中各个关切的面向。新兴港噬啁公灵签没有征引太多传统的历史与典故，格式上也没有使用或编排出典；虽在行文间依然保留古诗体的形式，但每每不迂回表达，而是直述为多，故而内容并不晦涩难懂，让解签者和求签人都比较容易了解其中的教诲与含义。打个比方，在第五十九首中，“失物易寻免费工，探亲觅友即相逢，开张市四宜三合，出纳货财忌九空”。这句话，若放在事情的处理上，就是勿须把事情复杂化，尽量让其顺其自然发生。如此，到解决问题时，也能冷静地做适当的处理，以及提防日后再有类似的意外发生。人一旦有了不稳定的情绪如紧张、畏惧等，就不能把事情处理恰当，如此也会影响后续的事情发展。

与多数的拿督公庙不同的是，新兴港噬啁公庙的主祀神是华人拿督公（郑亚文）。拿督公是马新印等东南亚一带较常看到的本土

神明，一般民众所认知的拿督公，应是当地土著而享祀香火的拿督公，但是马来西亚，却能看到各种不同族群背景的拿督公，包括华人而成为拿督公的在内。比起其他的信仰，拿督公崇祀明显地具有一种本土在地化的特色，且一般人对祂的接受度颇高。此外，相较于观音签诗，拿督公签诗是属较少见的。拿督公信仰虽然极为普遍，一般人家或华人庙宇，也会供奉拿督公，但专门供奉拿督公的庙，相对而言就不多了。

本文所搜集的新兴港巴里文打嚙啉公庙的签诗，是属较为少见的拿督公签诗。何以新兴港巴里文打嚙啉公庙会有签诗？推测是该庙所奉为华人拿督公，其拿督公信仰形式趋向华人民间庙宇的形式，尤其该庙是当地华人的信仰中心，是社区主祀神，数十年来服务当地华人社会，呼应庶民生活的需要，因而设置了签筒（图2），并援引一般华人民间庙宇的求神问事形式，也就有了拿督公签诗。



图 2：新兴港嚙啉公庙签筒

（作者自摄）

（二）观音灵签简介

坊间的观音灵签版本各异，有《六十甲子观音灵签》和《百首观音灵签》两种；本文所据之务边古庙观音签，属于《百首观音灵签》的系统。观音灵签究竟是何起源，已难以考据，也无从推测其年代。流传广泛的《百首观音灵签》，其签诗一般有庙名、签题和签序，每一支签也包括签题典故、圣意、诗曰（即签诗正文）、解曰、吉凶配置等，结构严谨，诗的语言较为典雅，一般文化层次不高的信众，每每不得其解，必须经由解签人来说解，才能领悟签文的启示。

另外，与前述新兴港嚙啤公灵签相比，观音灵签的用字较为典雅，一般民众较难直接领会，这也是需要解签人代为说解的主要原因。从签诗的铺排上来看，签诗包含了古典元素的典故出处、诗曰等，表现出浓厚的中国传统文化意蕴，它是华人南来时携带而来的原乡信仰模式，而不是本土创生的。观音签诗的表现手法明显是中国古典诗词形式的，而签文所展现的意境或兆象，却反映了当代社会的庶民生活诉求。由此可见，不论时代如何变迁，庶民的民生诉求，是恒古不易的。

本文选用观音灵签与新兴港嚙啤公灵签来进行比对，最大原因是前者在马来西亚较为常见，而后者却是少见的一套签诗，然其信仰特质，两副签诗内容虽不尽相同，但很大可能是“移神南来”的，只是因地域不同，在内容上应当地需求而稍作变化。民间所见的观音庙和其信仰在马来西亚颇为普遍，人民也相当崇敬这个俗神化的佛教菩萨信仰。因此，民间观音庙所设置的签筒（图3）和保存的签诗是受到大众欢迎的，这也表示很多信徒对它的高度肯定。另外，本文将两套全然不同的签文做比较，并不是要强调它们之间的差异性有多大，而是想透过对比来反映两套签诗所反映的庶民信仰生活，尤其是一个跨地域的普遍性俗神信仰，与极具地域性的本土神信仰，他们是否在签诗内容中，折射出信仰群体的生活关怀点的差异性。



图 3：务边古庙签筒

(作者自摄)

三、签诗的形式架构整理

签诗的意义，无非就是预示生活境遇的祸福吉凶，这也是一般大众日常所关切的。现存于各大庙宇中的签诗都具有固定的格式，很多的时候，人们只在乎签文的内容，而忽略了它的格式。

以下将尝试以两套不同主神（图4和5）的签诗，即新兴港嘸啉公灵签和观音灵签，寻找它外在形式架构上的异同。笔者试图整理与分析这两套签诗中的相似与差别之处。签诗所存在的异同，引发笔者深思其背后意涵与现实生活的反映。



图 4：新兴港嘸啉公庙主祀神

(作者自摄)



图 5: 务边古庙主祀神

(作者自摄)

(一) 新兴港噬啁公灵签与观音灵签的形式架构整理

新兴港噬啁公灵签与观音灵签这两套签诗，它们在字数、句数上是相似的，但形式与架构方面却有同异。以下将详细地介绍这两套签诗，以及以表格形式来呈现其异同之处。

首先，新兴港噬啁公灵签的整体结构比较简单，抬头的上栏横列庙名、下栏竖排首列序号，签文以天干列序，之后就是一首七言签诗（图 6）。新兴港巴里文打噬啁公是其庙名，噬啁公灵签则是其签诗系统，天干带上序号，从第一首至第六十首。

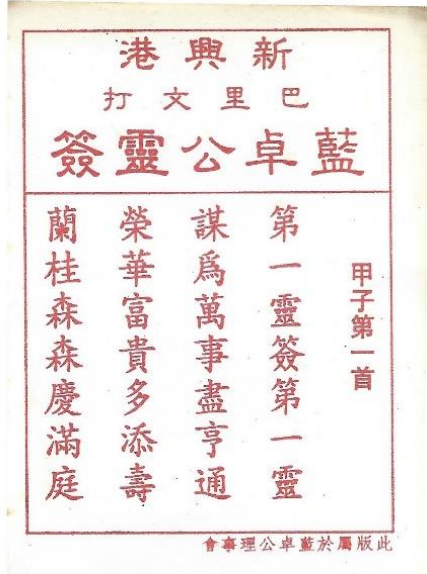


图 6：新兴港嚙啍公灵签

甲子第一首

第一灵签第一灵 谋为万事尽亨通
 荣华富贵多添寿 兰桂森森庆满庭

(作者自摄)

观音灵签方面，本文以务边古庙（图7）的签诗为例，其签文抬头列庙名，其下分四个竖栏，由右到左，第一栏上方是序号，签号也注明签的等次，下方是该签的代表性古典人物及典故。第二栏是即签诗，诗也是七言体，第三栏是总体的解签文，包括报吉凶，第四栏则是具体祈求事项的延伸说明，如图 8 所示。观音灵签是 100 首。签题典故的字数一般印刻着最少 4 个字，最多 7 个字的文字。圣意大约有 13 至 14 句为基准，诗曰运用传统绝句形式即七言四句式呈现，而解曰则为四言体格式，以及吉凶分别为上、中、下，为预测运势的标准。



图 7：务边古庙外观

(作者自摄)

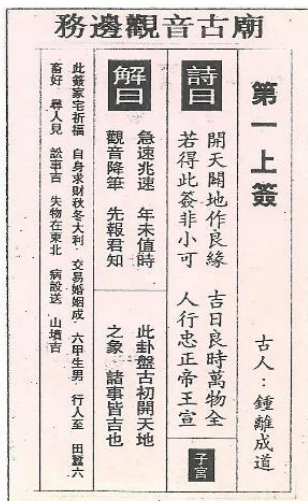


图 8：观音灵签

第一上籤

开天辟地作良缘 吉日良时万物全
 若得此籤非小可 人行忠正帝王宣
 古人：钟离成道

解曰：急速兆速，年末值时，观音降笔，先报君知
 此卦盘古初开天地之象，诸事皆吉也

此籤家宅祈福，自身求财秋冬大利，交易婚姻成，六甲生男，行人至，田蚕六畜好，寻人见，讼事吉，失物在东北，病设送，山坟吉

(作者自摄)

按坊间的搜集所见，有些签诗的下方还印上所属庙宇管理层，甚至助印者名号等等，如新兴港噬嗑公灵签，就有一行“此版属于篮卓公理事会”的文字注明，而务边古庙观音灵签就没有这样的附加文字。此可见，这部分是依各庙宇的行事而定，并没有成为定式。以上将新兴港噬嗑公灵签与务边古庙观音灵签的签文形式做一简单的介绍，接下来将梳理这两个系统的签诗名栏部分，整理表如下：

表 1：新兴港噬嗑公签与务边古庙观音灵签比较整理表

签诗名栏/ 签诗系统	噬嗑公灵签	观音灵签
签数	60 支	100 支
签题用典	无	有，最少 4 个字，最多 7 个字。 i. 4 字典故：钟离成道（第一签） ii. 5 字典故：玉莲会十朋（第四签） iii. 6 字典故：姜维邓艾斗阵（第四十四签） iv. 7 字典故：李太白醉捞明月（第五十二签）
签题/圣意	无	有，大约有 13-14 句。
诗体	传统绝句形式 • 七言四句格式 • 例：第一灵签第一灵 谋为万事尽亨通 荣华富贵多添寿 兰桂森森庆满庭 （甲子第一首）	传统绝句形式 • 七言四句格式 • 例：开天辟地作良缘 吉日良时万物全 若得此签非小可 人行忠正帝王宣 （第一签）
诗解	无	有，四言体格式。 • 例：欲望心事 西方可求 不如莫动 立地可谋 （第五签）

签序之天干配置	有，如甲子、乙丑等。	无
吉凶分类	无	有，分上、中、下签。
签文语言	直白为主	典雅
签诗功能	劝善/道德教化	劝善/道德教化

如表 1 所见，这两套签诗仅在诗体和签诗功能有相同之处，其他如签数、用典、签题、诗解、天干配置、吉凶分类、签文语言风格等等的配置，皆不尽相同。这是一种正常的民俗文化现象，以此推断，有关的签诗是在不同的情境背景下出现的。按说观音灵签应是迁民社会自原乡带来的，而作为本土信仰的拿督公，此一嘸啤公灵签的签诗，很大可能也是南来华人结合自身的信仰需求而衍生的华化拿督公信仰，但没有形成固定的拿督公签诗系统，两者所反映之信众群的关切点小有差异。

综述以上，两副签诗虽属不同主祀神的庙宇，但不可否认的是，其作为早期庶民生活的派生物，理应与南来华人有关。马来（西）亚早期的华人先辈自中国南来谋生，在异乡面对了诸多的生活迷惘与经济困顿，于是乎，信仰成了他们的精神支柱，也是生活难题不得其解之时的出路。民间庙宇除了作为地方百姓的精神生活支柱，也具备社区教育与民俗文化推广的功能。作为社区主祀庙除了能透过信仰活动凝聚社区情感，塑造具有地域性质的共同信仰圈，某程度上签诗的存在也起到了强化某地区华人的共同信仰心理与凝聚当地华人族群的重要作用^①。

四、签诗意象修辞的运用

上一节已比较了两套签诗在形式架构方面的差异，本节将接着讨论签诗在修辞与意象方面的运用与特色。依据新兴港嘸啤公灵签与务边古庙观音灵签的签诗内容，可发现其中运用了大量的修辞意

^① 黄海德《青云亭〈六十甲子灵签〉的宗教内涵及其社会意义》，《世界宗教文化》2013年第1期，第43页。

象，这些穿缀在签诗里的意象，除了反映了社会生活的背景和时代因素，也巧妙地穿插人们生活中的喜怒情感。修辞意象的运用，不仅显示出签诗的文采，也为签文增添了些许文学韵味。

以下按人物意象和自然意象之二大分类，来比较新兴港嘸啁公灵签与务边古庙观音灵签的签诗修辞。为分析上的便利，以下会重复使用各细节项目上的统计，即各语词单位后以括号标示其出现的次数。按此统计整理如下所显示的“意象比较表”，并借此展现三类意象修辞的对比，并进一步探讨两套签诗中对各意象的使用情况^①。笔者按以上三种意象的类别，原因是出现频率较高，属于各签诗中常见的意象类型。

(一) 人物意象

首先，人物意象所包含的范围很广，比如人物形象的分类及特定的行为与事件所形成的意象。故此，以下将这一类的意象划分为“（人物的）行为与事件”、“特殊人物”及“神佛类”三种，并见于表2中。

表2：人物意象比较表

签诗系统/诗文意象	嘸啁公灵签	观音灵签
行为与事件	行船（2）、团圆（2）、约会（1）、讲讼公堂（1）、捕盗（1）、求医（1）、索债催租（1）、酬神（1）、寻人（1）、纳福求财（1）、耕田（1）、伐木（1）、皈依（1）、沐浴（1）、怀胎（1）、买书（1）、往佛庵（1）、守灵（1）、添灯（1）、迁移（1）、	藏玉（2）、听闲言（2）、说是非（2）、安居（2）、积善（2）、得玉（1）、画饼（1）、团圆（1）、添彩（1）、占卦（1）、登科（1）、求艺（1）、吟诗（1）、航船（1）、顶礼（1）

^① 张如月《关帝及观音签诗比较研究》，佛光大学文学系硕士论文，2012年，第134-135页。

	乔迁大厦（1）、买婢奴（1）、探亲（1）、安居（1）	
特定人物	儿孙（2）、佳人（2）、渔翁（2）、丈夫（1）、子孙（1）、美女（1）、男（1）、女（1）、小人（1）、赤林人（1）、仇人（1）、爱月人（1）、盗贼（1）、渔樵（1）、樵子（1）、牧童（1）、磨工（1）、海寇（1）	贵人（11）、圣贤（2）、帝王（2）、男（2）、女（2）、子=儿子（2）、痴人（2）、高人（2）、有人（2）、儿孙（1）、孙（1）、丈夫（1）、女人（1）女子（1）、知己（1）、此人（1）、行人（1）、众人（1）、老人（1）、三人（1）、时人（1）、二人（1）、小人（1）、亲姻（1）、贼（1）、敌手（1）、行客（1）、外客（1）、行人（1）、小人（1）
神佛类	神（7）、佛（2）、神明（1）、仙（1）	仙（3）、神（2）、佛（2）、天公（1）

上述的整理列表中，其“（人物的）行为与事件”的部分值得注意的是，“约会”与“团圆”相对其他事项出现较多次，显见在庶民社会生活中，对于人际关系之“约会”与“团圆”的渴望，是自己无法掌握而祈求冥冥中的大能者予以启示与引导，因此在签诗中重复出现，成为求签者关切的事项之一。人与人之间的情感渴求与揣摩，是社会的人事活动中较难捉摸与圆满的部分，故而需要获得信仰性的排解。另外，值得关注的是，“航船”之列入庶民的关切事项，这显见其产生年代颇早，而且与沿海居民的生活变异有关，而且都出现在观音签和噬啐公灵签中。这一情况显示，源自原乡的观音灵签和噬啐公灵签，都承载了华人出洋南来之前忐忑与疑犹的心境，需要透过祈求神意来决定去路。一段时间后，南来华人到马来亚谋生稳定了，其关切事项多转成了“讲讼公堂、捕盗、求医、索债催租”等等，都是生活上的风波了。在这一方面，签文多

半有勉励乃至缓解郁结心绪的劝世成分，劝世的意味明显，要人在遇到逆境时切莫气馁，要振作精神面对生活的坎坷与不确定或不圆满因素。

“特定人物”部分，噬嗑公灵签较出现“渔翁”、“樵子”、“牧童”、“磨工”、“海寇”等，这些都是劳力阶层的生活中常出现的人物类型，尤其是“海寇”，更只有出海谋生或沿海而居的人才会遭遇的，透露了拿督公信仰与沿海渔民生活的密切关系。在这一方面，观音灵签较频繁使用抽象的“贵人”，只是庶民信仰中希冀生活中能遇到善因缘来相助的愿望。至于“神佛类”的部分，可说是借以强化人们对签诗所传意旨的信任感，并认为它是冥冥中大能者的启示与教诲，俾人们依之奉行。本文将“特定人物”和“神佛类”列加入表，是因其在签文中起到一定的作用。“特定人物”是人们在现实生活中日常所见的，而“神佛类”则是基于民俗信仰中普遍存在的敬畏心理。

(二) 自然意象

自然意象指大自然的天文地理及气候现象，其分类以表列如下：

表 3：自然意象比较表

签诗系统/诗文意象	噬嗑公灵签	观音灵签
天文	天（7）、日（8）、月（6）、辰（1）、云（1）	天（27）、日（15）、月（8）、云（9）
地理	地（3）、山（5）、海（4）、洋（1）、水（2）、江（1）	地（6）、海（4）、水（6）、江（1）、湖（1）
气象	风（5）、雨（2）、霜（1）	风（15）、雨（6）、雷（2）、雪（1）、霜（2）
季节	春（6）、夏（1）、秋（6）、冬（1）	春（4）、夏（1）、秋（2）、冬（1）

如表 3 所示，自然意象在“天文/地理/气象”的相关部分，这两套签诗里头，以“天”的使用频率来得高，虽然在噬啁公灵签中出现了 7 例，比出现 8 例的“日”意象略少 1 例，但在观音灵签中，却出现了 27 例，是整个签诗中出现频率最高的意象。这一现象反映了庶民生活中对天命的敬畏意识。按签诗所见，在人们运水担柴的市井生活里，对于主宰人们福祸报应的冥冥上天，普遍是呈现为祈求与服从的谦卑姿态的。此外，同样在天文意象中的“日月辰云”部分，“日”则是其中频率较高的。这其实无他，“日”虽然高悬在上，却是人们日常抬头能见的天文物体，它光照天下而普遍一切，在人们的生活意境中无处不在。至于气象意象方面的“风雨雷雪霜”部分，重复使用率较高的是“风”，无论是噬啁公灵签还是观音灵签，都是其中最高的一个。风的流动性质、速度性与多变性，与人们在生活中所面对的风波与不确定性相呼应，因此引为意象。在“季节”部分，观音灵签来自四季分明的原乡亚热带，其签文中带有一年四季的时间概念，是很自然的，但值得注意的是，热带型气候的本土所形成的噬啁公灵签，也延续了一年四季的时间概念，其中尤以“春”与“秋”出现得较多。在没有四季的生活里延续着一年四季的时间意象，显见人们长期所实践之生活观念的顽固，并不随着生活空间的转换而相应变化，而依然按照原乡所延续的生活与时间观念来对待新生地的生活，并且以之来筑构新信仰对象的内涵。拿督公的信仰虽不存在于迁民社会的原乡，但在离开原乡迁居之后，却依然延续原有的生活与时间观念，来关照新地头的新生活，因而形成现在人们所见的噬啁公灵签里，既有延续华人的传统生活观念也穿插有本土新事物的新意象。

综合以上四类自然意象的统计而言，噬啁公灵签与观音灵签中属“天文意象”的出现频率为较高的。

结论

综上所述，签诗是一个信仰性与文学性兼具的文化载体。签诗内容之文学意象的应用，不仅体现了庶民的审美，也是对生活的关

怀与启发性引导。签诗以韵文的形式出现，在穿缀使用文学意象的表现手法之余，也为接受者的具体遭遇留下了各自的解读空间。本文所采用的两套签诗系统，即新兴港噬嗑公灵签与观音灵签，各别代表着两种社群的信仰需求与特色，它们其中的同异，反映出两套签诗的不同适应性乃至在地化的转变。

一般而言，签诗都被赋予能慰藉人心之标签，就马来西亚的华人民间信仰而言，其实也不例外。签诗对马来西亚华人庙宇而言，本身即是一种中华意象，更进一步来说，签诗的更大意义，在于它反映了早期大马华人先贤南来并筚路蓝缕地拓展新境地的生活悲喜。可以这么说，签诗本身就是大马早期华人移民先贤携带而来的一种生活信仰与文化符号，时移境迁，它依然在民间生活里占据一定的位置。

对新兴港噬嗑公灵签而言，它的签诗内容与文字较为通俗与直白，而观音灵签内容则较为典雅。因拿督公信仰的本土性，其签诗也不具备中国原乡的系统源头，但不排除有援用原乡神明信仰之签诗系统的可能性存在，因而其中保留了中国原有的传统典故与语言特色。

无论如何，抽签与签诗，是华人民俗信仰普遍采取的操作性实践，观音灵签是与中华原乡一脉相承的民俗延续，而新兴港噬嗑公灵签的出现，却意味着本土拿督公信仰的华化，这是特别值得关注的现象。拿督公信仰是原本华人民间信仰所无，是早期迁民南来之后，对东南亚本土信仰的吸纳。迄今为止，大多数华人的拿督公信仰，依然保留一定成分的非华化成分，如对祭品的清真讲求，即是最普遍的。然而，新兴港噬嗑公灵签的出现，以及该庙所供奉的拿督公是华人拿督，以本土化的拿督之名，却援引华人民俗信仰的签诗进入庙殿里服务信众。这种华化的拿督公信仰模式，在马来西亚的拿督公崇拜中，是极具代表性，也值得予以继续关注的信仰演化现象。

责任编辑：罗湘婷

The Comparative Study of the Format and Imagery Rhetoric of Divination Stick of Parit Buntar Datok Kong Temple and Gopeng Guan Yin Temple

Ong Min Yu & Toh Teong Chuan

Universiti Tunku Abdul Rahman

Abstract: This is a comparative study of the divination stick which is found in Parit Buntar Datok Kong Temple and Gopeng Guan Yin Temple, both in Perak. By comparing the format and content of the two sets of Divination Stick, the paper intends to explore the demands of common people in their daily lives. The divination sticks of Guan Yin Temple and Datok Kong Temple were brought in by the immigrants from China . This research will probe into the similarities and differentials of these two sets of divination sticks. This paper argues that the emergence of the divination stick of Parit Buntar Datok Kong temple reflected various aspects of the people's basic life.

Keywords: Divination Stick, Parit Buntar Datok Kong Temple, Gopeng Guan Yin Temple

一个南洋客家历史社区的维系模式

——越南土龙木市客家“帮会”的过去与现在

梁云辉*

摘要 观察土龙木市客家社群历史以来的集体社会生活模式，可见自南越阮朝以来，华人便有的商帮、船帮概念，并以结“帮”模式，形成甚至包括原来非客家人的跨府县共同体。以客家人为主，又是以客家名义的“帮”，又是通过与其他各帮拉帮结社，依靠经营天后宫凝聚华人共同精神，形成当地的“会”维持内部公共事务。在天后宫设立“七府公所”，就是为了保护客家帮和其他三帮各自应有的利益，又是作为四帮成“会”的公开机构，处理土龙木省境内华人内部秩序、共同福利与对外交涉。当地客家人自 20 世纪上半叶，在本土层面以外出现“崇正人”的说法，表现着土龙木客家群体除了在乎当地四帮联合发展经济民生，也在跨港市层面上追求在地方群体在亚洲商贸发展的定位。

关键词 四帮 七府公所 天后宫 崇正

*梁云辉，中国闽南师范大学闽南文化研究院博士研究生，越南平阳省维鸿大学中国语言系专业讲师。Email: jay82@qq.com

**通讯作者：王琛发，博士，中国闽南师范大学“闽江学者”讲座教授；英国欧亚高等研究院-马来西亚道理书院院长；越南国家人文社会科学大学中国研究中心高级研究员。Email: wangchenfa@aliyun.com

***中国国家社科基金重大项目“多卷本全球客家通史”（项目批准号 17ZDA194）阶段成果。

前言

越南南方的 Tp.Thủ Dầu Một（土龙木市），是平阳省的省府。在当地，客家人在不同方言华人社群当中人数最少，主要居住在 phường Phú Cường（富强坊），Phường Hiệp Thành（协成坊），也有一部分居住在 phường Hiệp An（安协坊）。

过去以来，不少文献都提及华人从17世纪到19世纪，即明清两朝期间，较大规模的陆续进入越南中部和南部，在各地形成华人聚落；在老一辈华人的记忆，他们的祖先原来靠航海贸易维生，根据季候风往来当地和中国大陆，每年3月，趁着东北季风季节出洋，到9月到12月间，再顺风回华，因此也就适应着当地长达六七个月的交易期，逐渐在当地有家庭有孩子也有亲友，并依靠两头来回贸易置产，还有安排子弟长期居住在数个地方相互配合，需要时又互换去处，依靠协调两边或多边经济资源，保障完整的家庭。正如释大汕1695年访问越南会安的记忆，他撰写的《海外纪事》，提及当地唐人街商坊的热闹景象，是“夹道行肆比节而居，悉闽人，仍先朝服饰，妇人贸易，凡客此者必娶一妇以便交易。”^①

平阳省原来称为土木龙省，当地华人历史应该是源于西贡开发，以后才有人从西贡沿河而上，开发土龙木区域资源。上世纪中叶，当地华人一直以闽南人为主，占了全省人口的45%^②。可是，根据越南国家南北统一以后，1989年第二次普查，那时华族人口只是越南总人口的1.5%，而闽南（泉漳），海南以及客家在华族当中，更是比列少数，分别为6%，2%，1%^③。再到2009年，越南统计局宣布境内54个族群的人口统计，三个讲汉语的族群，华族（Hoa）、艾族（Ngai）、山瑶族（San Diu），合计为所有“华人”总数，即华族人口823071人、艾族人口1035人、山瑶族人口146821人，也只是占全越总人口之1.13%^④。

^①【清】大汕和尚《海外记事》，中华书局，1984年，第80页。

^②陈机星《高棉南越-华侨事业》，堤岸华侨印刷公司，1955年，第134页。

^③Tran, Khanh, *The Ethnic Chinese and Economic Development in Vietnam*, Institute of Southeast Asian Studies, 1993, p.31.

^④General Statistics Office of Vietnam, 取自 <http://www.gso.gov.vn>。

按土木龙市本的华人的社区记忆，客家人陆续迁移到越南各地定居的时间和具体地点很不一样，土木龙市华人也很难说清自身先辈历史。笔者收集的田野资料，主要源自现在土龙木市地方老辈的口述，他们只可以推算，根据客家人和富强坊天后宫原来关系，平阳省土龙木市应该是在 19 世纪中叶以前就有客家居民，在当地形成自己的小社区，又和其他越南各族密切交往，互相支持经贸和日常生活；后来当地华人聚落有了规模，大众才筹款建天后宫庙，作为地方公众机构，以共同信仰凝聚文化认同，巩固当地社会组织。在老一辈越华居民的记忆中，土龙木省客家人主要来自现在的广东省大埔、海丰、饶平、梅县（梅州），这几个县在清代分别属于潮州、惠州、嘉应州；其中还有些人祖籍源自中国湖北省天门市，他们也坚持自身是客家后裔，并肩参与客家帮，维持客家社群发展的历史。所以，在土木龙市，其他方言群眼中的客家人，主要是这些清朝潮惠嘉道先辈，连同天门人。

如果回去 1976 年以前，那时老一辈人记忆的土龙木市，只有正义坊、协成坊、富强坊，加上正美社、富寿社，共三坊二社，不是现在的规模。当时客家人为主的街区，就集中在协成坊和富强坊，这两个坊，也是当地商业市镇的主要范围。

当地的越南各族对客家人有好几种不同的称呼，有称为“Người Sùng Chính”，或“người Họ”，也有称为“người Khách Gia”。后边这个“Người Sùng Chính”（崇正人）的称呼，显然是上世纪才出现的，而且源于客家人本身的自称。最早命名“崇正”的客家联合组织，1921 年才在香港出现，当时主要由客家人工商两界人士创立，以崇向正义、驱逐邪恶为主张，命名“旅港崇正工商总会”，组织再到 1926 年，才为了团结所有客家人参加，去掉“工商”两字^①。上世纪越南中部和南部，很多人日常和广东省和港澳亲友多有往来贸易，“崇正”的组织概念相信也就是是这样传进来。所以，越南各地客家人，相对于香港出现崇正总会，也有些地方改组旧的组织，或者成立新的崇正会。老一辈客家人参与“崇正”，除了是

^① 石炳祥《香港崇正总会的创立及其贡献》，广东省人民政府文史研究馆《岭南文史》第 4 期，第 53-55 页。

强调不要因籍贯差异，通过当地成立“崇正”组织，联系香港各地“崇正”的组织，更是因为看到客家人原本有亲友组成的海贸商业网络，希望有了“崇正”组织会有助加强跨国联系网络。而土龙木地方的客家人民间也有简单易懂的自我解说，说客家人都是自家人，客帮人要常在组织会场供奉关公，每逢神诞要合在一起拜关公，是因为“崇”在崇拜，“正”在义，表示共同崇拜正义。

另外听闻，此地越南本土人称呼华族里头的客家人，也流传过不少有趣的说法。当越南民间解释越人何以称客家人“*ngươi Họ*”，越人传说，客家人的“客语”和越南语应是同源分流，是华南至印度支那出现百越或南越文明之后，一直到越南的北属时代，还保留在北方的“夏”语言，所以他们后来迁徙到华东南的后裔，说自己讲的是“客话”，越南人听起来，就觉得不论文法发音是部分很相近也部分很差异；也就是说，在越南话“*Họ*”和“*Hạ*”是谐音，而“*ngươi Họ*”远古起源于 *nước Hạ*（夏国）。而当地华人则是说，客家人只有到公元四世纪的晋朝以后，因战争纷乱，许多人迁徙到广东、福建、湖北……他们又被解释为华南当地“客人”。当越南人对应着当地华人的说法，流传客家人是晋朝各家宗族南下，也会跟着华人，就称“*ngươi Khách Gia*”（客家人），这是越南语中汉越对应翻译。这些说法，显然带着香港崇正会在 20 世纪初留下的影响。香港崇正会当时为了争论客家人是正统汉族、不愿被歧视“蛮夷”，曾经大量出版书刊传播观点，推波助澜。这证明土龙木市的客家人，不是孤立的，是当时各地客家跨海联系网络的其中地点。

所以，当土龙木市的客家社群，谈到他们何以是土龙木“本土”的客家的時候，主要都在介绍，客家人在三个世纪以前来到新的土地上谋生，如何把这里建立成为故乡一样的感情，并把连同天门人等不同籍贯以“客家”认同凝集一起，让客家文化和社区观念，成为现在越南各族引以为荣的国内文化特色。而当他们自称崇正人的时候，他们又是以社团活动的影响，不断叙述，大家在这片土地上，是如何互相鼓励，以团结精神而立业，又有世界的联系，

才能依靠群体具有聪明、勤劳而且能够创新本性，为家庭经济和社会发展，取得相当成就。

总结下来，越南土龙木市的客家人，要能延续群体生命力，首先毕竟是要在当地生活，所以便得掌握一些行业，确保个体天天有饭吃，群体方能依靠持续的经济活动循环，发展延续社群生命；其次，他们要在当地繁衍子孙，也要为当地的客家后裔建造学习环境，延续社群的知识和文化传承。还有，最关键的，是地方上必须有属于自身共同体的帮会组织，维持共同信仰，以信仰机构凝聚人心，也以机构在人心建立威信，才能以大众认可的社会机构实现具体的共同体运作，去凝聚人心也照顾地方社会，乃至维系客家人之间的相互帮扶。于是，我们看到共同体的“一体”是要以属于“一体”的公共组织、学校、庙祠去维持“一体”的存在和持续。当地华人民间顾名思义，都把这样的关系乃至维系关系的组织唤作“帮会”。

这样来说，由阮朝开始，一直到南越旧政权统治年代，土龙木市的客家人群体在历史上，为着保护自己成员互相支持生活，是以经济力量为基础，用实力的组织维护客家人各行业的谋生，用合办的学校培养子弟在当地承先继后，保证所有人的生存福利，确保地区的合作、和谐、稳定。

一、客家人创业的行业

在老一辈土龙木华人社区自我印象当中，人们从听说一个人的行业，往往可以猜到他是来自广府帮、客家帮或福建帮。都说，各个群体的前辈，雇佣员工往往都是引进自家亲友关系，又是把自己的谋生之道尽量教导子弟，或照顾自家亲友子弟当员工，久而久之即使家庭人多分家，员工自立门户，也会继承祖辈的行业，变成每个群体都集中在特定行业，都有自己谋生的专长。如果说当地广东人是卖杂货为主，潮州人则卖杂货、加工茶叶和铜铁器，福建人以生产陶瓷为主，那么土龙木市的崇正人的骄傲，其实是建立在他们掌握“Thuốc Bắc”（北药）的历史。在越南，华人药材铺被认为是

家传行业，客家人在土龙木市镇，拥有着的老字号如：Thiên Thọ Đường（天寿堂）、Thiện Đức Đường（天德堂）、Thiên Ích thọ（天益寿）、Dưỡng Sanh đường（养生堂）等，都是百年老字号。此外，他们还有人从事石雕、杂货生意和面包制作。如今，许多客家人家庭经济来源已多样化，在上个世纪末开始分散进入了不同的商业领域，但大多数华人，包括客家人，仍然在老社区生活的，仍然能勉强保留各帮从事不同领域店铺行业的传统。

在越南，中药原来被称为“Thuốc Bắc”（北药），而相对于传统中药所使用的地方药材系统，是“thuốc Nam”（南药）。“thuốc Nam”（南药）是越南传统医学的发展，主要以当地草药配方，结合部分中药也会使用的热带药材治病，其中包括许多专治中国未见的热带病症的验方。据客家药店老辈之间相传：他们的客家家乡，因着自然条件，脚底下有许多草药是珍贵药材。他们在医药尚不发达的时候，生活条件艰苦，是利用这些珍贵药材治病。渐渐地便熟悉这些客家草药的卓越性能，又摸索原来中医药如何结合客家草药。来到这里，人们便将他们知识，发展成为社区的需要，运入包括家乡草药的各种药材，把每一个家传药方，通过药店的供应市场，留传给下一代，发展成为越南此地概称为 ngành Đông Y（东方医学）的重要组成，成为越南传统医学发展不可或缺的一部分。

至今，没有文字记载是谁最早将中药专业带到此地。所以也没有人知道，在 Thủ Dầu Một - Bình Dương（平阳省土龙木市），中药这个行业是从什么时候开始的？可是根据前辈的说法，中药行业相应着地方需要医药，出现不离开埠开始，息息相关客家人定居在土龙木土地上的历史。Thiên Thọ Đường（天寿堂）药房和 Thiện Đức Đường（天德堂）两个药房在 Thủ Dầu Một（土龙木）市场旁边。这两家中药铺在 phường Phú Cường（富强坊）的一些著名同行当中，是有历史代表性的老字号，也代表客家人在当地制作中药的行业历史。以外还有 Thiên Ích thọ（天益寿）药房和 Dưỡng Sanh đường（养生堂）药房。根据 Thiện Đức Đường（天德堂）药房第四代继承人，即 Trương Lập（张英立）先生的儿子 Trương Hồng Tuấn（张鸿俊），还有 Thiên Thọ Đường（天寿堂）药房第三代继承人，即 Lưu

Hoa（刘华）先生的儿子，他们都提及过，两家成员曾经对照会商，依然是无从寻找最早记忆，确切说明土龙木省的北药事业缘起何时，大家只能得出结论，中药行业在 Thủ Dầu Một（土龙木）已经建立和发展一百多年。土龙木华人药材店之间，也常会一起合作，共同看病和开药方，确保地区许多代人健康生活，他们的服务范围不仅在华人社区，还普及到平阳的其他社区。

如上所述，Thiện Đức Đường（天德堂）药房是其中一家最早在平阳成立，存在了超过一个世纪的传统药材铺。目前，这家药材铺位于 100 Nguyễn Thái Học - Tp. Thủ Dầu Một, Bình Dương（平阳省、土龙木市、阮泰学路、100 号）。他们家族是在 19 世纪末南来越南。大约 1920 年，Trương Phước Lai（张福来）先生随着中国广东客家帮华人陆续迁徙进入土龙木，本身也去到境内定居，在民众之间开始经营传统中药行业。此地地势便利，水路交通系统依靠西贡河，从华南运输药物至当地，开药材铺非常方便。Trương Lập（张英立）先生的儿子 Trương Hồng Tuấn^①（张鸿俊）说，爷爷和父亲在那时主要是根据老药方，在当地配制药膏、药丸和药散等成药出售。此外，父亲和爷爷也会把脉诊断疾病，为病人开药方。当地经常使用的药方有：“清热化痰”即治疗咳嗽和发烧、“独活寄生汤”即治疗是指治疗感冒和乏力疼痛、对于肾功能衰竭，排尿困难，而使用药方常会用到“Sa tiền tử”（车前子），店铺至今仍在继续营业。当地长期使用的药方与药物，大致能反映当地的环境气候、饮食习惯，当地常见的一些病史，也是值得将来进一步探讨。

与 Thiện Đức Đường（天德堂）药房同期的 Thiên Ích thọ（天益寿）药房也是平阳省的知名药材铺之一。Lý Văn Lạc^②（李文乐）医师是 Thiên Ích thọ（天益寿）药房的老板，拥有超过 30 年的行医经验，地址位于 152 đường Nguyễn Thái Học - Tp.Thủ Dầu Một, Bình Dương（平阳省、土龙木市、阮泰学路、152 号）。Lý Văn Lạc（李文乐）医师说，他的祖父 Lý Nhạc（李岳）是中国广东省大埔区的一

^① 上门访谈 Trương Lập（张英立）先生的儿子和家人（2021/12/19）。

^② 上门访谈 Lý Văn Lạc（李文乐）医师和家人（2021/12/20）。

名医师，19 世纪末在这里定居立业。由于这层关系，Lý Nhạc（李岳）还有许多亲戚和同乡来到这里，同样经营药材铺。大约在 1950 年-1960 年，Thiên Ích thọ（天益寿）药房曾被视为是土龙木市最大的药材铺，每天都有数十名顾客前来就诊取药。

限于篇幅，本文暂不讨论及当地客家人的石雕和面包行业。如果仅仅回顾当地客家人主掌着地方中药行业，单单从这部分也可以确定，在土龙木这片土地上的客家社区群体的文化水平较高，所以他们懂得看药方与开药单。而且，此地华人人口促进市镇形成和发展的过程，客家群体在当地华人比例属于少数，这些家庭数代人经营药材店，是种屯货的行业，也需要等待病人上门才有收入，他们还能坚持百年之久，由此可见当地客家群体的家庭经济较为富裕。

二、为华人子弟建立学校

土龙木市的华文教育，也是依靠整个社区的努力和热情，从小学基础教育做起。客家人在 19 世纪末来到土龙木市，随着大众生活逐渐稳定，地方工商业发展，各种公文私信往来，还有社会组织的宗教信仰和公益福利活动，都需要使用文字，大众也就越来越重视教育，进而使用公庙的钱财，作为支持教育活动的公费。至今，各家各户送子弟学习中文，依然是华人社区里的第一重要大事。

早期的学校，据说是私塾形态，设立在一户有钱人家的家园范围，教师则是要聘请有学问的文人，必须能掌握流利的中文，还要能解释文言文典籍。后来按照现代西方体制建立的新式华文小学则是“华侨小学”。而当地客家人主办的传统神诞庙会活动，往往也是为了学校向大众集资，必须维系许多吸收大众捐款的传统文化内容，由非遗的传承成就了兴办教育的经费来源。

“华侨学校”是当地客家人建立的第一所现代形式的华文学校，主要为社区的子弟传授中文和其他中国教育部规范的课程。第一任校长是 Tôn Thọ Hiên（孙寿贤）先生。校园设施简陋，学生以客家子弟为主，教学语言是华语，经费由全社区人捐资。在南越旧政府时代，这些学校大部分课程内容，是参照台湾当局的课程，教

材从台湾转运进来，甚至是小学毕业证，除了学校印章外，上边也盖有中华民国大使馆的印章。这种旧政权时代的情形，也造成一些误解，会让越南人民把共同拥有也应共同珍惜的当地华人文化遗产，误会为属于外国规范的当地华人教育。同时，这也是模糊了越南华人教育的方向。华人既然是参与开拓越南本土，更理应参与也拥有越南境内各族共同的国土主权和话语权。

1960年，“华侨学校”改名为 Trung Dung（中庸），继续维持小学教育，校长是 Lâm Dũng Quyên（林勇权）先生，教员还包括 Trương Lập（张英立）先生，其他教员都不是平阳省人，而是从胡志明市招募前来的人才。根据当地的前辈提到，到 Trung Dung（中庸）学习的人，现在活着的都已经 80 多岁以上。他们不知道“华侨学校”或“Trung Dung（中庸）”是什么时候成立的，只知道是当地群组出钱筹建的学校。只要到了上学年龄，父母都会带他们去 Trung Dung（中庸）上学。因此，当地人认为 Trung Dung（中庸）有可能建于二十世纪 20 年代左右，同时也是土龙木的第一所华人社区学校。据长辈说，到 1975 年，Trung Dung（中庸）约有 200 名学生，此时除了胡志明市的老师外，还有 Trần Phiêu（陈清祥）老师，这时候的课程已经是根据越南教育部的规定来教学。

目前，学校改名为 Hoa Lan（兰花）幼稚园学校（地址：đường Hai Bà Trưng, phường Phú Cường, Tp.Thủ Dầu Một, Bình Dương（平阳省、土龙木市、富强坊、二征夫人路））。依据口述参访 Trung Dung（中庸）学校的历史，了解其历代演变与课程内容，我们由此得知，大约在 19 世纪末，客家人已在平阳省土龙木市的土地上生根，设想着如何培养有知识有文化的子孙，让他们有能力延续祖辈开创精神，继续壮大与开发客家人在土龙木市的资源，同时传承自己的文化，借助自己文化的优点和优势支持土龙木市镇的发展。

三、从“帮”“会”发展到相济会的演变

越南华人的普遍生活特征，是以本民族原来语言或文化相通为纽带，在各地集中生活在一处共同区域，形成集体生活聚落，方便

邻里亲友相互照应，华人文化也因此构成当地地方文化。在较大的市镇地理领域之内，不同籍贯或者方言群体，又可能会各自在一处或多处街坊范围，形成本群体为主的居民社区，以拥有群体社区的优势，声气相通散布在邻近街坊或乡里的其他乡亲，形成围绕着市镇生活的共同体，以彼此相互认同维系共同福利。当各地华人是有意识也有组织的抱团，甚至一再扩大彼此共同体势力，以维护集体的本境利益，华人先民通称这些共同体的组织机制为“帮”。越南阮朝前后，各地区的“帮”，皆由不同籍贯或方言群组成，曾经在体制内保持较高度自治运作，扩展开拓土地和经济资源。越南华人内部存在各种的“帮”，至少在中南部各地，包括在土龙木市内，这一情况的演变至今仍然在延续着^①。

“帮”的组织 and 成立宗旨，是按照当地各族先辈熟悉汉文而取的名称，地方上的共同理解是“帮”就是这个汉字原文的意义——“相互帮助”的“帮”；而各种“帮”的组织，都是根据“客家”等具体群体名义，在后头加个“帮”，意味彼此并非眼前功利取向，而是基于历史、文化、社会乃至血缘和亲友的情理，在日常生活有着共同相“帮”义务。但“帮”作为组织的意义，是常驻的、形成制度的组织，拥有共同利益所在的地理区域，因此其凝聚共同意识就必须是指向具体的共同体的认同。其实践的主动功能，就是为了维护、稳定、协调、扩大共同体在集体生活地区内外的各种利益。由此，“帮”更是需要凝聚地区内外的群体成员，以及彼此亲友关系，以籍贯、方言或血缘本是为理由，建立起主动信仰忠、信、义等价值的社会集体意识，构成实质上基于相互情感的利益的关系。由此，“帮”的存在，就是为着维护和发展共同体的人员、土地、资源，形成运作在具体可控地理范围的有组织性质、行政管理及经济运作的共同体社会，维持聚落内部团结，弘扬传统文化，相互帮助和支持，以期合境平安。而各帮之间，首先要能自治、自理、自助，其次是希冀不会侵扰他人之外还能相互支援、因此起帮和帮之间也往往会建立联合成更大共同体，联帮自治，形成日常有

^① 王琛发为闽南师范大学闽南文化研究院硕博研究生所开“南洋华人历史专题”课的课程记录。

事互帮的常驻结构，这就是华人社会以“公”或“会”命名的组织。有时候，“帮”与“帮”之间，为了华人共同命运，也需要互动，组成共同的“会”。在“会”中，共同体的共同意志的公议机构，往往尊称为“公”。这些帮、会，各自是本帮或跨帮联合的组织。他们在日常处理内部公共问题，又或者一起议事的机构所在的场所，就叫做“公所”。而各帮的帮长通常是社区中较富裕、有文化、有声望的人，被称为 Ông Bang（帮翁、帮长），是由社区群众选举推选，并得到当地政府的认可，以解决社区的事务，例如应付殖民政府、支持抗日战争、支持解放运动，这些都属于越南华族的共同事。被华人称为“公”的组织，又可以通过各帮所的特质和所掌握的专长，以及他们对自身内部的人脉，可协调帮与帮的联系转动，由此形成地方华人共同体，成为对内和对外的应急机动组织。

笔者导师王琛发教授讲授的历史人类学课，曾经以上述越南早期材料作为依据，并根据《大南一统志》等文献，说明南洋华人各种联合，虽可能以籍贯或方言群的纽带，结合开拓地区的共同体；可是随着“帮”的组织运作和发展，是不断吸收人员和壮大资源，可能会在地通婚纳入姻亲子弟，或抚养同盟战友后人；越到后来，这些“帮”虽然冠上华东南祖籍或方言群名称，但各帮乃至其内部出现各种“公司”的具体成员，就越有可能不一定源自原来同样籍贯或血缘，甚至有可能包括外省外族的后人。但各“帮难以改变的是，“帮”和“会”的存在意义，都是为着前贤后进彼此互相承诺，维护本“帮”共同在地福利，以及通过“帮”和“帮”联合的“会”或“公”，维系本身属于组织内外的义务与权力。他也说，如此传统，有待考证可能更早渊源于宋明两代商帮、船帮、漕帮在各地的港口华人聚落组织形态；因为要保卫生命财产，这些聚落往往带有武装自治的性质。16世纪后，越南会安地区逐渐成为东亚和南洋各地来往经贸和转运港市，随着各帮在当地形成聚落，各帮也有船舶通向各国，会安成为各“帮”成员往来海上诸邦的中转站，也就影响着越南当地人和各地华人对“帮”的认识，是正面印象。除了越南阮朝政府认同、规范和推动华人立“帮”自治，各地华人聚落、社区或群体，也都会主动发展本属的“帮”与“公所”，形

成维护共同利益的传统制度。在早期商贸社会，大大小小的社会经济共同体，其成员都是以这种制度，完整自身认同归属分辨，表述自身对内对外的义务和定位：人际关系的自报家门，可以简易的通过报出本身所属的“帮”，说明自己所属的海上网络背景，以及可以合作的资源。维新帝年代刊刻的《大南一统志》记载：“会安、明乡二社，南滨大江，岸两旁瓦物蝉联二里许，清人居住，有广东、福建、潮州、海南、嘉应五帮，贩卖北货，中有市亭会馆，商旅凑集。其南，茶饶潭为南北船停泊之所，亦一大都会也。”^①根据王老师说，按照这段记载，当考虑明遗民在那时的国家行政，是属于“社”，而称呼清朝人最初聚落的组织名称，则延续着中越民众传统海上集团的认知，故而称之为“帮”。由此大抵可以说明，那时越南境内华人各帮，来往海上诸国，不止是因语言或地缘去分帮，之所以称为“帮”，也可能历史渊源与华越民众对于丝路上“帮”的概念的历史共识^②。

根据张文和 1975 年撰写的《越南华侨史话》，上述《大南一统志》提及的“帮”的制度，一直延续到 1948 年。而且，可知其制度与概念的最终转型，可能是源于当时中华民国驻西贡总领馆不熟悉“帮”的概念，不知道这是牵涉越南各族开拓疆界历史渊源，自认为中国抗战胜利位列国际五强，就评论当地华人的“帮公所”及“帮长”，不符合中国人民社会团体应有的名义，要求当地“华侨”改称中华理事会，而法国政府也“从善如流”。殊不知，在阮朝时，是由于华人勤王有功，因此阮朝才在 1807 年开始支持华人自治发展聚落，设立帮公所，管理他们自己海上商贸和当地生计，代阮朝政府征税及管理；并且是在嘉隆十三年(1814 年)颁令，规定华侨按地缘或方言分为潮州、福建、广东、海南、雷州、福州和客家七个帮，也规定未来大凡华人入境，都必须得到“帮”的同意；后来法国殖民印度支那，将整个制度扩展至老挝和柬埔寨，在 1871 年也还是有规定，华人在南圻登陆，进入印度支那，“必须隶入其所

^① 高春育等修《大南一统志》，印度支那研究会，1941 年，第 709-710 页。

^② 王琛发为闽南师范大学闽南文化研究院硕博研究生所开“南洋华人历史专题”课的课程记录。

属之一帮”，1885年1月23日又将福州帮并入福建帮、雷州帮并入海南帮^①。

根据越南学者周海在《越南华人社群》的描述，“帮”是相对独立的组织，自治的社区里头有学校、寺庙、祠堂、医疗场所以及群体的自设法庭，还有对话当西政府的机关和墓地，帮长对话的最低一级单元是县府^②。正如徐善福、林明华《越南华侨史》所见，帮会不是同乡会之类的职能，因为后者一般联络乡情、互相提携、团结互助以及开展娱乐、福利等工作，也不会承担传达政令、征集税款等，华侨人数较少的地方基本上没有同乡会组织。而“帮会”则是拥有大片自治性很强的辖区，阮朝在1834年，是准许各帮设一帮长，由商号选出，经当局批准备案，其职务是传达公令，征集税款或调解纠纷^③。再到1842年，阮朝还规定清朝人在当地居住首先得登入帮籍和纳税例，子孙18岁时，则是要记录越南本境明乡簿，视为本国的华人了^④。所以，后来的新地方，如土龙木市，各“帮”成员在早期华人聚落或现在市内，互相三五成群的散布居住，之间可能不一定具体明确的地盘划分，因日常邻里关系，又是以天后宫作为凝聚人心的“七府公所”进而为全体华人的“会集”地，反而会更显团结。李白茵《华侨与华人》里头则提到说，由群体推选，为大家尽义务的帮长制，在法国殖民时期还是延续阮朝这个制度，同时赋予帮长一定的特权和方便，拉拢这些帮长，时而想分而治之，时而想让他们成为法当局统治华人的代理人^⑤。由此反证了越南华人和其他族群相似，被外来统治敌视为反殖民族群，因此才要针对“帮”采取许多动作，长期持续的设法消解“帮”的实力。

土龙木市客家人帮会组织很早就形成了，但首任帮长的任职时间及其生平，尚无任何文献可证。有一份申请在当地天后宫（1880年）左侧增设3间厨房的文件，是写着：“Tôi là Văn Dịch, bang

^① 张文和《越南华侨史话》，黎明文化事业股份有限公司，1975年，第77页。

^② 周海《越南华人社群》，越南河内社会科学社，1992年，第58-64页。

^③ 徐善福、林明华《越南华侨史》，广东高等教育出版社，2011年，第131页。

^④ 同上注，第131-132页。

^⑤ 李白茵《华侨与华人》，广西师范大学出版社，1990年，第10页。

trường Triều Châu – Khách Gia”^①（我是文易，潮州和客家帮长），可以说明此时客家人早已在土龙木定居，当地客家人历史，是早在香港崇正总会建议各地改组和创建“崇正”以前。但香港的崇正会的章程是说“本会以连络国内各地，即海外各埠，同系人士，交换智识，振兴工商事业，兴办学校，共谋公益，致证源流，互助同人为宗旨”^②；这时英国殖民香港，法国殖民西贡，这两地商贸来往密切，而土龙木不论人和货的进出也依赖西贡河，因此 20 世纪后土龙木参与西贡的崇正会，从西贡引进“崇正”的概念，足以反映土龙木省客家人在上边那位叫“文易”帮长主导天后宫的年代，已经联系着上世纪初期亚洲的国际客家商贸网络。由于本市“客家帮”原本拥有较强的经济实力，所以他们除了保持着本地长期本有的“客家帮”帮长组织制度，继续参与天后宫的“公所”，也有兴趣另外参与由西贡提倡进来的“崇正人”新组织，连接香港传来的跨境客家网络概念。但客家人在昔日的土龙木省或现在的土龙木市，自己的帮组织是要在本地落地生根去解决本境客家亲人的问题，也要与其他“帮”合成“会”，共同拥有资产，一起保护所有华人的福利，最早显然是共同凝聚实力于天后宫，后来也长期没有改变；所以“天后庙”就是客家帮与潮州帮参与神道设教的社会机构，而当地客潮两帮，其实曾经共同以一个帮长，共成一个帮会，共同进退。

又有一点值得注意，天后宫左右两侧旁门的门楣上，都书有“七府公所”的文字，一边曾是华族的公共议事的所在，一边则过去已经储存着华族四帮联合出游使用的许多物件。而当地所见大部分文字都指出，1923 年可能因为战争或火灾的原因，导致原来在天后宫被毁坏，重建时候福建、广东、潮州、客家四帮在现在阿婆庙的地址—土龙木六岔路口共同建筑新的天后宫。因为规范的“帮”只有四帮，也较容易推测天门人参与客帮共同体，经由长期的乡情和共同利益，由此积累成在当地的归属感。

^① 原汉字为平安县潮州客家邦、邦长文易、邦职方发、郭昌原、曾福等。

^② 罗香林《客属海外各团体之组织及发展》，罗香林主编《香港崇正总会三十周年纪念特刊》，香港崇正总会，1950 年，第 20 页。

正如本文上边说过，土龙木不少客家人是大埔人、饶平人，不论地理上或者回归原来清朝县府行政都属于潮州人，因此 1880 年天后宫署名“文易”的领导前辈同时是潮州和客家帮的帮长，展示着“帮”与“帮”的会集，也是可以解释的。王琛发教授以南洋各地经验相比，说此地“七府”，若以土龙木当地华人的原籍对应，而且又是出现在 1923 年，就可能不是对应早期还有的“七帮”概念，而是以四帮主要各府为概念：福帮的漳泉、广帮的广肇、客帮的梅州和惠州，再加潮州府；但是各地的“帮”的概念，福建、广帮和潮帮的客家人，都可能会在客帮与其他帮之间选择其一为归属，而日常也会在以省府或县认同为基础同乡会馆，或者后来以方言认同的崇正会，联系彼此关系，例如广州府的东莞和宝安客家人便是；因此“帮”和“同乡”或“客家”的双重纽带，是有利所有生活在一起的共同体，具有分别领域和义务的共识之后，加上日常便是你中有我、我中有你的日常情感，更巩固相互散布于地方之间作为邻里的生活关系^①。条件是不要有野心家或无知者制造分别心，刻意在同在一起生活的群众之间挑拨彼此差别、自大或不公的感觉。

真正延续“帮”的传统与历史，以及决定此地历史以来属于客家人的地区公共资产的，并不是在后来人所成立的客家会馆，而是把握在由天后宫延伸出来的帮会或“七府公所”。曾经担任客家帮的帮长，名单按以下顺序排列：Bang Hỷ（潘喜）、Quảng Xương Đăng Thu（广昌邓秋）、Bang Hảo（潘好），Trương Lập（张英立）。上述帮长中，有人任职时间较长，他觉得自己年老体弱时，就替换新人。

根据当代越南政府的大政方针，自从旧政权解体了历史以来“帮”的华人组织形式以后，“帮长”等名称的职务后来也无从恢复在正规使用，现在政府主流的国家建设政策则是相反于旧政权，规划保护源自各帮历史文化遗产，并鼓励华人复兴民间活动，尤其是重新把共同福利活动组织起来。因此，目前在土龙木市的客家帮，得以使用客家“相济会”名义，接续着先辈志业。

^① 王琛发为闽南师范大学闽南文化研究院硕博研究生所开设“南洋华人历史专题”课的课程记录。

“相济会”作为越南本世纪的社会公共组织，“相济”的名称，不离华越族群大众对“帮”原来字义的认知，可视为如何实现的解释。客家人相济会，或者四帮相济会联合在天后宫的理事会，是延续着历史上各“帮”成“会”而设立“七府公所”所处理传统信俗、社会福利、教育事业等事务，是为着确保每个人能聚集在团结一致的社区，以经营相济会财务不断增长、照顾社会共同福利不断扩大，作为推动的趋势，共同构建保障当地生活。Luu Hoa（刘华）先生是（Thiên Thọ Đường（天寿堂）药房的第二任继任者），也是在任时间最长的主席（1990-2007），因年老体弱，没有加入相济会组织。此后，Lý Thiên Kỳ（李天琪）先生被选举为成客家相济会会长，从2007年至今。

客家人早期在土龙木地定居时，他们和潮州人合作，也参与天后宫的组织运作，以及维护自身的社区发展，可是还没有条件来建设客家帮自己的会馆，后来又是和许多族群形成过“七府公所”，所以他们建设华侨学校，是用于两个共同目的：学校和会馆，属于客家帮的几乎所有社区文化活动，都是在这里举行。历经大半世纪的战争考验后，一直到1995年，越南由解放、统一到改革发展，土龙木华人社区的经济发达，生活有起色，当地客家人社区群体捐资购买了1000平方米的土地，现在地址 số A 151/6 đường Bàu Bàng, phường Chánh Nghĩa, Tp.Thủ Dầu Một, Bình Dương（平阳省、土龙木市、正义坊、宝鹏路、A 151/6号）以建设会馆。直至2007年，属于客家人的会馆方才成立，这所会馆是属于方言群的社团。

后语

这里华人社区生活，可以证明，各地华人社会常见的共同的事物，遇着当地情境，在当地会演变出有别于其他地方的意义。其他各地华人社会经常会把舞狮子，连接着“岭南”或“广州府”的概念。可是，在土龙木市，一旦有各种庆祝活动，甚至如各帮华人举办天后宫巡游等，本市华人的多元一体，是表现在广府人舞麒麟、福建人舞貔貅，客家人的舞狮，象征各自方言群的自家表现。不同

“帮”大集会场合舞动不同的吉祥动物，以此作为相互文化界定的约定俗成方式，暂难追究为何如此或始于何时，可是这也是土龙木华人表述内部多元一体的鲜明特色。

经历了历史变迁，“帮”虽然不再是原来形式的存在，可是“帮”的精神，从四帮的互助，演变成“相济会”，其实也就是继续把各方言群的相“帮”组织，以各自的“相济”，继续集合体现。四帮后人有了各自相济会的基础，又互相形成更大的“会”，即现在的华人联谊会理事会，继续管理从天后宫到联办学校等事务，以延续昔日的活动，凝聚与共同社会的认同、文化传承，去帮助共同地区民众。而民间群众，在日常还是会沿续自称“帮”的传统，视为俗称群体公共利益领域的代名。每逢春节期间，从正月初一起至元宵佳节，天后宫都会特备胜灯、金花、金串，筹得善款充作本市华文学校的常经费之用，各帮会以轮流主导的方式，组织四帮联合游行。在 2021 年初，《西贡解放日报》报道当地华人农历新年活动：“今年年初因新冠肺炎疫情再度爆发，为确保群众的安全起见，以防疫情蔓延，土龙木天后宫理事会决定关门不迎接香客，同时取消一年一度的元宵节盛会，包括竞投圣灯及恭迎天后圣母圣驾出游活动。至农历正月十八在政府的准许下，该宫重新打开大门迎接各地香客到来拈香礼拜。有鉴于天后宫因无法举办活动会影响慈善公益，众多热心人士请求理事会在新城市的新天后宫举行竞投圣灯活动并踊跃参与，元宵当天竞投圣灯活动所得善款逾 36 亿元，……值得一提的是，今年该宫继续支持本报慈善基金 1 亿元，经费用于为华人贫困家庭修建温情屋；另外向座落于本市平政县儿童医院赞助现金 1000 万元及 1 吨大米，让医院的“爱心厨房”能维持活动，旨在为贫困病童及其家长提供一日两餐膳食，以减轻贫苦家庭的部分负担。”^①

1975 年以后，越南实行更新的经济政策，极大地影响了当时广大小商贩的生意。改革开放市场机制的时期，为华人社区在商业和贸易方面发展创造了有利条件。土龙木的客家人，困难终将过去，凭借聪明和商业才能，生活越来越稳定，他们在社会中的地位也得

^① 《西贡解放日报》，2021 年 3 月 21 日。

到了肯定。而今天土龙木市的客家人，主流是将他们的人聚集在一个源于传统的百年客家帮历史的老面貌新组织——相济会，以凝聚团结、帮助社会各界共同经商、致富方面，继续去取得重要成果。协会延续了历史，以设立了助学基金，以每个新学年及时鼓励社区儿童学习精神，并与地方上广东、潮州、福健人改组成立的相济会，继续共同护持着祖辈留下的天后宫，作为越南政府已经认证华人贡献的文化遗产，互相配合，继续传统的“帮会”传统，而走向更注意建设社会主义的“公”，共同建造许多爱心和感恩之家，照顾需要扶持的家庭和孤寡老人。此外，帮会还积极参与社会公益活动，每年组织多次到省内外慰问孤残儿童，赠送礼物。

责任编辑：杨金川

附录



图 1：土龙木天后宫



图 2：客家会长张英立在上世纪留下的书法
(癸卯年仲夏重修)



图 3 & 4: 客家帮文物



图 5: 四帮对联



图 6：祈愿本境“国泰 民安”



图 7：天后出游轿



图 8：癸卯年重修牌匾：宫庙、学校、灯庆相构成延续越华社会意义所在



图 9：香油箱言明大众捐款的本质是维系社会运作和文化遗产的公共义务



图 10: 平阳省助奉天后宫和华人相济会



图 11: 许多来捐款组织，还是沿用着清代西贡老帮会原来的名称



图 12: 四帮参加理事会

图 13: 相济会的职责

A model for sustaining a historical Southern Hakka community

The past and present of the Hakka “Traditional Institutionalized Communities” in Tp.Thủ Dầu Một, Vietnam

Loung Van Hui

Lac Hong University

Abstract: From observing the historical development of the Hakka community in Vietnam and their collective social lifestyle, the concept of merchant Institutionalized Communities and boat Institutionalized Communities, which were formed in the form of “Institutionalized Communities”, have been used by the Chinese community to form Institutionalized communities across provinces and counties, including those that were not originally Hakka. At the same time, they allied with other Institutionalized Communities, and through the operation of the Thean Hou Temple, they were able to gather a common spirit and form a “society” to maintain internal public affairs and collective opinions. The office set up by establishing the Thean Hou Temple as a focal centre was called the “Seven Counties Commonwealth Town Hall”, which safeguarded the respective interests of the Hakka associates and the other three Chinese-originated counties' associates, and acted as a public body, dealing with the internal order, common welfare and external relations of the Chinese in Tp.Thủ Dầu Một. In the first half of the 20th century, the term “Chongzhengren” emerged, indicating that the local Hakka community was not only concerned with local economic and livelihood cooperation among the four ecological associations, but was also pursuing trade development and self-positioning at the trans Hong Kong level in Asia.

Keywords: Institutionalized Communities, Seven Prefectures Property, Thean Hou Temple, Chongzheng

韓江學刊

书评

人类学者的情怀、使命与担当

——《当代人类学：新古典“结构—功能论”》书评

王焯*

“宝剑锋从磨砺出，梅花香自苦寒来。”文如其人，书亦然。

2001年，我与张继焦老师相识于中山大学，时值中大人类学系系庆，他作为毕业生代表回母校传经送宝，因此，他也算是我的师兄。2009年，又见于云南昆明，他作为国际人类学与民族学第十六届世界大会的筹委会副秘书长，为中国人类学的国际化搭桥铺路。2010年，继焦老师开始组织全国性老字号专项大调研，我作为课题组成员之一，正式有幸踏上了与其深入开展学习与交流的征程。白驹过隙，转眼已逾20年。

拜读继焦老师的专著——《当代人类学：新古典“结构—功能论”》，仿佛一次醍醐灌顶的思想洗礼。该书以中国社会变迁和社会结构转型作为实证基础，从城市变迁研究延伸到企业和其他社会组织的复杂社会构成研究，构建了新古典“结构—功能论”，核心理论框架包括一种理论、二元社会分析法、三种力量分析法、四维度分析法和四层次分析法，即书中扉页提到的“一二三四”。这是一种崭新的人类学研究范式，对于当代中国人类学新的走向具有重要的引领意义。

思想洗礼之余，也勾起了许多难忘的学术回忆。10多年间，以老字号研究为源头，继焦老师带领研究团队陆续开展了更多复杂组

*王焯，辽宁社会科学院社会学所副所长、研究员；中国人类学民族学研究会企业人类学专委会秘书长；辽宁省社会学会秘书长；辽宁省企业文化学会副会长。
Email: putao1030@aliyun.com

织或群体的实证研究，研究范畴逐渐扩展至老商街、城市复兴、文化遗产、特色小镇等。一分耕耘一分收获，正是通过大量的调查研究，研究团队仅在老字号领域就已累计深入调查老字号企业近 80 家，出版《老字号蓝皮书》1 部^①、《老字号绿皮书》5 部^②，相关书籍 10 多本^③，主持省级以上老字号研究课题 20 余项^④，撰写研究论文近百篇。这些调查和实证研究为梳理和传承中国传统商业文明奠定了坚实的理论基础，丰富了中国独特的商业文化和商业智慧案例库，并逐步汇集了一批研究成员共同聚焦老字号这一研究对象开展深入而广泛的探讨，更为继焦老师致力发展的企业人类学再至当代人类学学科建设铸牢了思想之基。

在大量扎实的田野调查基础上，继焦老师结合中国经济崛起的推动力和发展方式的实际，提出了两个观察中国经济社会结构转型的新概念：“伞式社会”与“蜂窝式社会”，主要观点为在属地经济和“官本位”体制下，地方政府与当地企业的关系是“庇护”与“被庇护”的伞式关系；而与“伞式社会”相对应的民间经济社会则呈现出“蜂窝式社会”，即互惠互赢的群体性网络或民族性网络。“伞式社会”强调的是政治主导性，“蜂窝式社会”强调的是民间共享性，这两个概念探索了解析中国社会结构变迁历程中各种

^① 参见张继焦、丁惠敏主编《老字号蓝皮书——中国“老字号”企业发展报告 NO.1 (2011)》，社会科学文献出版社，2011 年。

^② 分别为张继焦、刘卫华主编《老字号企业案例及发展报告 No.2 (2013-2014)》，中央文献出版社，2014 年；张继焦、刘卫华主编《老字号企业案例及发展报告 No.3 (2015-2016)》，中国市场出版社，2015 年；张继焦、刘卫华主编《老字号企业案例及发展报告 No.4 (2016-2017)》，中国市场出版社，2016 年；张继焦、刘卫华主编《老字号企业案例及发展报告 No.5 (2017-2018)》，中国市场出版社，2018 年；张继焦、刘卫华主编《老字号企业案例及发展报告 No.6 (2019-2020)》，中国市场出版社，2019 年。

^③ 包括《北京西城老字号谱系丛书》、《中国老字号的传承与变迁》等。

^④ 包括王焯主持的国家社会科学规划基金一般项目《文化记忆视阈下老字号工匠精神传承研究》，省社科规划基金项目《辽宁老字号餐饮品牌的发展瓶颈和突破路径研究》、《辽宁老字号文化研究》，省社科联（辽宁经济社会发展年度）基金项目《辽宁老字号史研究》，张继焦主持的中国社会科学院民族学与人类学研究所创新工程项目《城市民族问题调查研究》，何敏主持的北京市社科联青年社科人才资助项目《影响北京西城中华老字号发展的关键因素分析》和北京市西城区社科联《西城老字号谱系研究》资助项目等等。

组织的功能特点，体现了当代人类学的经济性、社会性和政治性理论维度。

“伞式社会”和“蜂窝式社会”两个概念的提出，虽然可以解释一些研究对象或者内容，但是承担构建当代人类学学术体系的理论基础还有许多发展空间，或是需要深入和更广泛的验证。

艰难方显勇毅，磨砺始得玉成。10余年间，张继焦老师带领一些国内外同行，在学科名称、研究对象、研究方法、学术成果、学术交流活动等学科建设的各个方面，都在持续探索之中，一套比较完善的创新性学科体系初具雏形、逐步完善。

正如本书序言二中，原中山大学人类学系系主任刘志扬先生指出的：“张继焦是人类学、民族学、社会学领域成果丰硕的优秀学者之一”，近十年来，继焦老师对人类学的学科体系建设有了非常丰富而日臻成熟的实践探索与理论思考，系列研究成果产生了较为重大而深远的影响。比如“对话大师”系列^①，体现了人类学者关注社会结构的视野，通过中国工业革命、边缘地区的中心性特点论证传统和现代的中国社会变迁。“国家—民族”系列^②体现了人类学学科运用渐趋成熟的理论体系解析国家结构的成果，如对世界上现存的民族与国家之间的关系可以运用对立、融合、并存、连接四分法进行梳理和解析。“文旅融合”^③系列体现了运用“结构—功能”分析法关注和解释文旅融合问题的实证研究和理论探讨。

^① 包括张继焦、党垒《解答李约瑟之问：中国是否有过“工业革命”？》，《杭州师范大学学报（社会科学版）》2019年第5期；张继焦、党垒《走出弗里德曼宗族研究困境：从“分离说”到“配套说”》，《思想战线》2020年第4期；张继焦、吴玥《再论边疆地区的中心化与边缘化——与新清史的对话》，《广西民族研究》2021年第3期。

^② 包括张继焦、尉建文、殷鹏、刘波《换一个角度看民族理论：从“民族—国家”到“国家—民族”的理论转型》，《广西民族研究》2015年第3期；张继焦、柴玲、陈楠、殷鹏，《再论“国家—民族”理论》，《广西民族研究》2016年第2期；张继焦、尉建文《三论“国家—民族”关系——国际视野与中国经验》，《云南民族大学学报（哲学社会科学版）》2018年第5期；张继焦、党垒《中国现代国家治理体系下的“一国多族”范式——四论“国家—民族”关系》，《统一战线研究》2019年第6期。

^③ 包括张继焦、侯达的《民族地区历史文化名镇的“传统—现代”转型与“文旅融合”发展》；李宇军《文旅融合发展中的“文化—旅游”“政府—市场”“中央—地方”三大关系》；刘小珉、刘诗瑶、吴敏《内源型发展：凤凰县旅游扶贫的实践和启示》，以上三篇均发表于《贵州民族研究》2021年第3期。

“水本无华，相荡乃兴涟漪。石孰有火，互击而闪灵光。”

《当代人类学：新古典“结构—功能论”》一书不仅仅是一本具有创新性、引领性的学术专著，更充分彰显了人类学的情怀、使命与担当。序言一中，人类学家周大鸣先生对继焦老师的学术贡献进行了客观评价，主要体现在：他是最早进入城市少数民族研究的学者之一，开拓了企业人类学研究，创新式的提出了“伞式社会”“蜂窝式社会”的研究理念，是中国人类学与民族学学科走向世界的重要推动者。

费孝通先生曾指出，为中国未来的出路寻找答案是人类学工作者的初衷，要用科学的方法、实证的方法来研究中国的社会和文化。继焦老师开拓的企业人类学研究，被认为是人类学的第四次革命，从企业人类学到当代人类学，他基于“社会结构转型”视角、“伞式社会”“蜂窝式社会”两个概念和“二元社会”分析法、“三层次”分析法、“三维度”研究方式等方法论共同构建的“新古典——结构功能主义”理论是基于中国发展实际，为了解释中国特色问题而逐步构建的中国本土理论，实现了中国经济社会转型研究范式的创新性转变、创造性发展，体现了践行“以人民为中心”的学科发展理念，做对人民有用的调查研究，坚持为企业、为社会、为政府服务，构建解决中国实际问题的研究范式。

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”中国人类学现代化和本土化理论的建设还有很长的路要走，继焦老师为构建中国学派和中国学术话语体系树立了典范标杆，打通了中国与西方的人类学通道，成为世界人类学、民族学发展中的耀眼之星。我们应孜孜以求，不忘初心，勇于担当。同为中大人，借用中大校训与君共勉：博学、审问、慎思、明辨、笃行。

责任编辑校：陆思麟

《韩江学刊》稿约

1. 本刊乃面向学界开放的学术园地，赞赏朴实平易的学风与文风，倡导平和的学术交流与批评，坚持创新视野与问题取向，推崇开放与务实，注重学科的综合性和交叉性。
2. 本刊刊载文化、社会、文学、史学、哲学、政治、经济、传媒等原创性与讨论性学术论文，兼及研究随笔与书评等。
3. 本刊欢迎海内外学者、学人与各界人士赐稿、投稿，硕博研究生须由指导老师担任通讯作者，每人一篇为限。凡被本刊所退稿件，恕不接受重投。
4. 本刊以中文稿件为主。论文以1万-2.5万字为宜（包括注释与附录），特约稿件除外；研究随笔与书评不宜超过3500字。本刊拥有最终稿件删改权。
5. 文稿必须为首次出版或发表，网络发表等同出版。
6. 本刊采用专家匿名制审稿。若稿件寄达后3个月内未接到本刊采用通知，作者可自行处理。本刊每期12月初截稿，隔年3月底出版。
7. 来稿请遵循本刊格式规范（另见），并注明：中英文题名、中英文摘要（各250字内）、中英文关键词（少于5个）；末页另附个人信息：中英文姓名、学历、单位与职称、通讯地址、电话与电子邮箱。来稿若不符合格式要求，恕不受理。
8. 来稿内容著作权（如图、表、照片、统计数字及长篇引文等）问题，由作者负责。如侵害第三者权利，概由投稿者承担法律责任，与本刊无关。
9. 本刊欢迎海内外研究学界的赐稿与监督批评。来稿请以word与pdf附档，电邮至：hcjournal@hju.edu.my

《韩江学刊》稿件书写格式

一、来稿请使用简体字。除特殊论文外，异体字、俗字等请改用简体正字。

二、论文中直接引述他人原文时，需加双引号（“”），引文内另有引文则用单引号（‘’），并注明出处。独立引文请用楷体，不加引号，每行起首、行末均缩入两格。

三、注明文献出处的注解，一律采用当页脚注。注释码用阿拉伯数字①②③④……表示。其位置在标点符号前（引号除外）文字右上角。再次征引，注明责任者、文献、页码即可。

四、引用文献，务请详列出处。引用古籍，应标明著者时代、著者名、版本（新印古籍，标明出版社、出版年代及整理信息）、卷数、页码；如：

1. 【汉】司马迁《史记》第1册，中华书局，1982年，第20页。
2. 【宋】晁公武撰；孙猛点校《郡斋读书志校证》，上海古籍出版社，2011年，第1页。
3. 【唐】刘知几著；【清】浦起龙通释；王煦华整理《史通通释》，上海古籍出版社，2009年，第121页。
4. 【清】陆陇其《上汤潜庵先生书》，《三鱼堂文集》卷五，《清代诗文集汇编》第117册，上海古籍出版社，2010年，第376页。
5. 【清】潘仪曾《番禺潘氏诗略》，光绪二十年刻本。

五、引用专书，应标明著者（译著，著者名前加注国别）、章（卷）数、译者、出版者、出版年月、页码；如：

1. 【美】艾尔曼著；赵刚译《从理学到朴学—中华帝国晚期思潮与社会变化面面观》，江苏人民出版社，2012年，第20页。
2. 曹虹《阳湖文派研究》，中华书局，1996年，第20页。

3. 梁启超撰；朱维铮导读《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998年，第5页。
4. 【日】青木正儿撰；杨铁婴译《清代文学评论史》，中国社会科学出版社，1988年，第33页。
5. 王汎森《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》，台湾联经出版事业公司，2013年，第50页。

六、引用期刊论文，应标明期刊名、年代及卷期数、页码；如：

1. 顾颉刚《方苞考辨〈周官〉的评价——〈周官辨序〉》，中华书局编辑部编《文史》第37辑，中华书局，1993年，第5页。
2. 罗志田《蓄势骤发的五四学生运动》，《文史哲》2021年第3期，第28页。
3. 瞿骏《觅路的小镇青年——钱穆与五四运动再探》，《近代史研究》2019年第2期，第26页。
4. 魏泉《1930年代桐城派的存在与转型——以〈青鹤〉为中心的考察》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2013年第5期，第130页。
5. 徐雁平《〈清代学术概论〉考论》，《中国典籍与文化论丛》第八辑，北京大学出版社，2005年版，第282页。

七、首次提及帝王年号，须加公元纪年；首次提及外国人名，须附原名。中国年号、古籍卷数用中文数字。其他如公历年数、期刊卷期号、页码等，均使用阿拉伯数字。其他特殊文献，依据学界惯例。

八、文中若有插图，需提供清晰照片或电脑文件，并在文中注明位置。

九、其他语文稿件的注释体例，参照 *MLA Handbook for Writers of Research Papers* 的格式处理。