

中國文化研究 通讯

Newsletter on Chinese Cultural Study

2019年第2期

总第10期

西北大学优秀中国文化遗产与创新基地

主办 中国优秀文化传承发展研究协同创新中心

中国优秀文化传承创新智库

顾问

张岂之 王亚杰

郭立宏 常江

主编

李浩

执行主编

张海青 赵杭

责任编辑

陈战峰 任雅芳

孟飞 刘晓宇

王晨佳 王早娟

刘晓 吴红兵

封面题字

袁行霈

◆工作动态

西北大学承办“2019年清明祭黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化”学术论坛 / 2

中心学术代表团赴挪威参加第十四届北欧中国研究协会双年会(NACS) / 3

◆会议综述

清明祭黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化学术论坛综述 / 4

中心学术代表团赴挪威参加第十四届北欧中国研究协会双年会(NACS)记述 / 10

◆专家观点

杜维明 / 安乐哲 中国哲学研究的世界视野与未来趋向 / 13

廖美玉 渡海之后:丘逢甲诗中的台湾印记与沧海苍生情 / 27

◆重大课题进展

第二届中国园林文学学术研讨会暨国家社科基金重大项目工作推进会会议概况 / 50

《清编全唐文校订》编纂研讨会概况 / 52

◆学术平台巡礼

西北大学经济管理学院(学术平台与智库建设) / 53

◆学者风采

中东学专家——黄民兴 / 57

◆新书推介

《日本学人唐代文史研究八人集》 / 59

西北大学承办“2019 年清明祭黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化”学术论坛

2019年4月3日,由陕西省人民政府主办、西北大学承办的“2019年清明祭黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化”学术论坛在西安开幕。来自内地和港澳台的专家学者及有关部门领导或代表70余人参加了论坛。

陕西省人民政府副省长徐启方,西北大学校长郭立宏、副校长常江出席开幕式,开幕式由陕西省人民政府副秘书长高阳主持。

著名思想史家、西北大学名誉校长张岂之教授作了“清明祭祖与中华优秀传统文化”主题演讲。张岂之先生指出,中华文明发端于炎帝、黄帝时代,中华文明具有众多的特征,“会通”就是其中

之一。他强调,“一带一路”倡议提出六年以来,相关国际合作取得了重大的进展。西安作为古丝绸之路的起点,写下了光辉的历史篇章,特别是在清明祭祀人文初祖黄帝的时候,一定要回顾西汉时期张骞出使西域的历史,弘扬张骞通西域的精神。

在为期4天的论坛上,来自内地和港澳台的50余位学者围绕“祭祀黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化”主题,分别从“黄帝与黄帝文化”“中华优秀传统文化的基本内容及现代价值”“中华文化的创新与民族复兴”等角度展开研讨。西北大学中国文化研究中心刘晓博士提交论文《黄帝及其神话传说研究述略》,并参与了讨论。



中心学术代表团赴挪威参加 第十四届北欧中国研究协会双年会(NACS)

2019年6月12日—15日,我中心学术代表团在李浩主任的带领下,赴挪威参加第十四届北欧中国研究协会双年会,并主持了其中的“中国西部·面向世界”分会的会议研讨。本次双年会由来自16个国家和地区110余位学者参加,分为20个分会场,就“中国思想”、“一带一路”、“中国

文学”等议题进行了深入热烈的探讨。我中心李浩教授、王晨佳副教授、王早娟副教授及孟飞博士在会上做了学术报告,并和卑尔根大学以及国际学术界同行进行了广泛交流。此次走出国门为宣传西北大学、西北大学中国文化研究中心,加强和扩大国际学术交流起到了重要的推动作用。



清明祭黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化学术论坛综述

2019年4月2日—6日,由陕西省人民政府主办、西北大学承办的“2019年清明祭黄帝陵与弘扬中华优秀传统文化”学术论坛在西安成功举办,来自海内外五十余位学者共襄盛举,从多个方面展开了深入的研讨。大会共收到论文50余篇,现综述如下:

一、黄帝与黄帝文化

数千年来,中华文明紧密传承、不断升华,未曾中断,这与中华文明的祖根与源头有着密切的联系。黄帝是公认的人文初祖,他创造了灿烂丰富的中华文化,并在中华文化继承与发展的过程中有着深远的影响。对黄帝和黄帝文化的再认识与再研究,是本次交流会的焦点问题。

西北大学、清华大学教授张岂之先生根据《史记·五帝本纪》、《国语》等史籍的记载,将中华文明的发端界定到炎、黄时代,认为中华文明自诞生之初,便具有“会通”精神。张岂之教授以学术史为线索,论述了中华文明具有本土文化与域外文化的会通,儒、释、道三家的会通,以及书院体制下儒学内部各学派会通的特点。张岂之教授认为,会通精神始终贯彻于中华文明发展的过程中。时至今日,我们既要立足于中华文明,又要以“一带一路”为依托,将海内外的优秀文化以会通的精神吸收借鉴。同时,我们还要积极落实党中央的号召,将中华优秀传统文化的传承与发展落到实处。

追根溯源,黄帝是中华文化的“人文初祖”,

我们对黄帝和黄帝文化的认识,离不开对考古材料和传世文献的应用与研究。从考古学的角度来对炎黄时代的文化进行追根溯源,离不开对上古遗址的考察与探索。陕西师范大学赵世超教授从历史地理学的视角,对靖边县靖边营、统万城、阳周故城、轩辕崮进行了全面的分析,提供了研究这些遗址的新的见解。陕西历史博物馆研究员杨东晨及中共西安市委党校杨建国认为炎帝早于黄帝。杨官寨及其他五处遗址,反映了母系氏族社会由繁荣至衰弱的面貌。宝鸡文理学院高增强教授从炎黄时代的农业与蚕桑,制陶与冶铜,玉器与祭祀、语言与符号、聚落与筑城五个方面考察炎黄文化的滥觞与中华文明起源之间的关系,指出在距今5000年左右时,中华大地上已经出现一批古国,开始迈入文明门槛。聊城大学李桂民教授通过河洛、海岱、陕北地区的大量古代城址来考察中华文明的起源,认为龙山时代中国已经进入了初期文明社会,创造了杰出的物质文明。

中国社会科学院研究员王震中以古代典籍和青铜器铭文等最新考古发现为依据,对“黄帝”、“有熊氏”、“轩辕氏”名号由来作出新的解释——“黄帝”既有“神的含义”,又属于图腾名与人名的同一。在文章的最后又引申出对以顾颉刚先生为代表的古史辨派“层累地造成的中国古史”学说和“四个打破”的贡献与局限的总结与反思。西北大学钱耀鹏教授指出从“中国”二字看中

华文明的起源,透过《左传》等先秦典籍,断定鼗鼓为“中”,都鄙为“国”,说明古代汉字在复杂的物象之本背后依然是以象形、指事为基础的复合体。“中国”二字,体现了古代中国的礼仪与制度。传世文献记载了社会历史情形及其背后反映出的政治、文化信息。对于古代经典及文献的研究,可以让我们透过文字本身,去探寻炎黄时代的历史与文化。台湾政治大学董金裕教授探讨司马迁将天文历算、衣食住行、文字音乐、衣服制度等这些对中华民族有大贡献的发明全部归之于黄帝时代,是因为中华民族在黄帝时代“文物已大略完备”,和后世之人感念黄帝时代对先代文物整理之功。四川大学盖建民教授以《黄帝内经》为例,阐释了道教尊道贵生,以长生信仰为终极追求的信仰,指明《黄帝内经》蕴含的古代医学养生思想也是道教产生的重要思想来源之一,以《黄帝内经》为标志建立起来的中国传统医学理论体系,为汉末以来道教义理的建构、发展,修仙方术的完善提供了较为直接的医学思想渊源和思维模式。苏州大学蒋国保教授指出,司马迁《史记》所称“黄老言”、“黄老之言”,固然虚指黄帝、老子本人的言论与学说,但亦实指流行于战国到秦汉之际的“刑名法术之学”,更是特指汉初、尤其是文(帝)景(帝)前后所有的在理论上归本于《老子》、主张持“清静”、“无为”、“因顺”原则以处事乃至治世的黄老学——托名黄老的政治哲学,但细究其本质都是对原始老子学说作合乎汉初社会、政治需要之解释与发挥的产物。山东大学孟祥才教授在其《从文献释黄帝》一文中指出,黄帝作为传说中的古代圣王,我们可以依靠现今的考古发现和文献记载,对其进行猜测性的还原。《五帝本纪》、《资治通鉴外纪》都对黄帝有记载,

并呈现出记载日趋完备的特点。同时,黄帝之所以被推崇为中华民族的人文始祖,是因为他是中国物质文明,精神文明,制度文明的创始人。在中国历史由野蛮转化为文明的进程中,黄帝的出现推进了历史的发展,作出了不可磨灭的贡献。

西北大学张茂泽教授阐述了司马迁的观点:黄帝实有其人,并创造了中华文明的核心因素——修德。在今日,我们在修德的基础上搞好民众生产生活,正是黄帝文化在5000多年后的继续传承与发展。中国炎黄文化研究会副会长鲁淳先生以先秦典籍《庄子》为切入点,阐明了庄子尊崇黄帝,在传播黄帝文化中发挥了重要影响。山东财经大学王继训则认为加大对新出土碑刻的研究与整理,不仅能弥补现有文献的不足,还可以开拓与发掘新的史料。广州大学讲师邵薇以《道德经》为中心,分析了黄老道家的起源及其母性主义内涵。西北大学研究生乔小燕、副教授宋玉波认为《黄帝内经》中的天人一体思想,特别是它的运气学说,从阴阳五行的角度解读了气象变化和人体疾病的产生及调节,构建了一套以天人一体为特色的宇宙模式,为汉代思想文化的发展做出重要贡献。西北大学刘晓则对国内黄帝的学术研究进行了总结性的整理与归纳。

二、文化传承与创新

《四库全书总目提要》讲古代经学“学凡六变”。何止经学,整个中华文明都是随着时代的发展既传承,又不断创新,以适应现实的要求。传承与创新使中华文明始终保持旺盛的生命力。

先秦时期礼坏乐崩、动荡不安,天下该走向何方成了诸子都关心的问题,因此百家争鸣,分别提出自己的主张。从思想史的角度看,有必要将其深入研究。台湾慈济大学林安梧教授以《论

语》和《道德经》为切入点,综合比较儒释道三教,阐明儒道经典、智慧同根同源,相须相资,在今天,应该利用好中华民族的文化资源,为破开后现代的理论困境做出贡献。西北大学刘宝才教授从先秦典籍《国语》入手,通过对史料的考察,从政治、军事、伦理等七个方面分析春秋时期的思想文化,认为春秋时代是中国古代思想文化的过渡期。宜春学院陈荣庆教授则以战国诸子为主要研究对象,从天子之位获得的方式、变动的条件和时机以及统治的合法性来分析其对天下治理合法性的回答,认为诸子都吸收周朝的天命观,尤以孟子“民贵君轻”与慎到的“立天子以为天下”的思想对现代社会具有强烈的借鉴意义。西北大学李友广副教授以“向后看”和“向上看”,即历史主义和哲学形上性双重视野下,对先秦儒家的政治哲学做了深入探索。他认为先秦儒家对当时的社会政治考量既具有浓厚的伦理性和现实性,又以上达天道的方式使其政治理论具有显著的哲学意味,对于后世政治理论建构和政治体系也产生长远的影响。台湾佛光大学助理教授朱浩毅从经学的角度,另辟蹊径,以宋襄公何以被称“霸”问题为核心,通过梳理由汉代到清代宋襄公从“霸主”到“罪人”这种人物形象变化的脉络,探讨宋襄公被称“霸”问题背后所反映出的经学注疏和古人霸主观思想的变迁。

秦王“奋六世之余烈”,统一六国,却旋即覆灭。汉王朝建立后,思考秦灭亡的原因,寻求合理的治国之道,因此黄老道家、儒家、法家、阴阳家相互融通,思想界迎来了一次大的转变。台湾辅仁大学陈福滨教授以人性问题为中心,梳理了从先秦到东汉诸思想家为代表的人性论思想,认为汉代思想家的人性论皆同于告子、荀子所持的

“自然之性”说,而对孟子人性论思想无充分了解,把孔孟“心性”论转变为了“才性”论。中国人民大学韩星教授则对汉初陆贾、贾谊、韩婴、董仲舒的政治思想细致分析,探讨汉代国家治理理念与模式的确立过程,认为汉代政治思想与治理模式以文武并用、礼法结合、德主刑辅、以王统霸为显著特点,是种礼治、德治、法治相贯通的治理理念。陕西师范大学林乐昌教授则从思想史的角度比较了董仲舒与张载的天人之学,认为天论和天道论正是其思想的核心内容,二人的思想既有传承关系,更有转折不同,既各有特色,又有共同之处。总之,从董仲舒到张载是儒家天人之学的一次大转折。

由汉到宋,政治上经历了五胡乱华、五代十国两个大的动荡时代,思想界佛学传入,玄学兴起,传统儒学即经学不振,因此从唐晚期就酝酿着重建道统,复兴儒学的思潮。又因儒释道三教交融,故而宋代儒学表现出新的特点。西北大学郑熊教授以周敦颐、二程为对象探析宋初儒学本体论的构建方式,认为周敦颐的诚本论是以人伦道德本体化为天道的方式构建的,凸显的是从人→天的思维模式;二程的天理论采取天道伦理化为人性的方式构建的,凸显的是由天→人的思维模式。二者方式虽不同,但最终目的都是实现人性与天道的同一。同时还指出,按照从人→天的思维模式,还有心本体化为天道、工夫本体化为天道等本体论构建方式。西北大学副教授宋玉波则对“万物一体”思想从先秦到清代的发展,以儒、释、道相互影响为角度分别作了梳理。他认为宋代以前,儒道两家皆探讨“天人之际”;在佛教的影响下,至北宋才由“天人之际”转为“万物一体”研究。宋代以后的“万物一体”思想,表现为

三教互融而以“仁”为中心,分为朱熹与王阳明两派,二者有同有异。杭州师范大学范立舟教授运用大量史料,从经济方面分析王安石担任三司度支判官前后对废除榷茶法发表的意见,指出其背后所蕴涵的王安石主张变法、进行“改易更革”的思想倾向;进而指出王安石《上皇帝万言书》中所表现出的将变法与“先王之意”进行联系培养经世致用人才、改革科举选拔制度的变法思想;又从其诗作《明妃曲》讨论王安石所认为的政治忠诚实质问题;最终仍回到王安石的“理财”经济思想上。文章对王安石踏入权力最中心前的思想倾向全面梳理,是研究熙宁变法前王安石思想的重要参考文章。台湾政治大学陈逢源教授以《四书章句集注》为切入点论述朱熹的心性涵养功夫。他认为朱熹整合道南心法(“静”)与湖湘学术(“敬”),融“静”于“敬”,以“静”存天理大本,而以“敬”操持涵养;由“静”中看“未发”时气象,又由“未发”入于“已发”,并以“敬”贯通“未发”、“已发”;用“主一无适”言“敬”,深化“敬”的内涵,建构起从孔孟直到二程、李侗的儒门心法正传。湖南大学肖永明教授阐释了朱熹“比肩孔子”的历史地位的形成过程,他认为朱熹的文化偶像形象是后世众多学者以及政治力量长期塑造的结果。虽然朱熹以道统传人自许,但在其所处的时代,他的地位并不突出;在其去世后,其门人弟子如黄榦、陈淳、真德秀等人分别从道统传承贡献、学术思想成就、道德人格修养等方面对朱熹进行塑造,使其地位逐渐突出于同代学人,乃至高于二程、张载,直接孔孟,并一步步获得宋朝廷的认可,在学术和政治两方面同时确立起朱熹的文化正统形象。朱熹的崇高地位从南宋末期一直贯穿元、明、清三朝,理学在中国的神圣地位至此不可

动摇。朝代的兴亡更替虽使不同时期的学术发展方向亦侧重不同,但都是中华文明发展脉络上不可缺少的一环。

西北大学教师朱军将目光投向元杂剧,探索元杂剧中的理学因素。他认为,元代的儒生既受儒家精英意识影响,要维护伦理纲常,教化大众;又因在现实中地位地下,能亲身感受到现实社会的黑暗,双重身份、双重心态使元杂剧中既有宣扬伦常道德、内圣外王的理学观念,也有抨击黑暗现实、痛斥传统道德的反理学因素。西北大学陈战峰副教授研究明代“关中理学”大儒吕柟的经学思想。首先指出吕柟并非“独守程朱而不变”,实际上是以敦厚务实、躬行实践的学风整体上融合程朱、张载之学,并表现出一定的心学倾向;以理学思想打底,其解经方法侧重义理阐发,认为六经皆载道、经典皆人事。可以说,吕柟独特的“六经”观提供了一种开放性、实践性的研究视角,是对中国哲学中天人关系的反思和印证。华中师范大学刘固盛教授则阐释了明清老学的特点和成就,他认为这一阶段老学发展的特点主要表现为三个方面:一是皇帝、官员多注《老子》,侧重对老子政治思想即治道的发挥和运用;二是以儒释《老》、以佛释《老》的现象更加突出,三教融合进一步加深;三是道教与民间信仰混融,“仙”解《老子》作品众多,老学的民间化倾向突出。文章最后指出明清老学具有重要贡献,应当重新审视其价值与地位。台湾铭传大学学者田富美则探析了“陆王”一系心学学脉的建构过程。她从王阳明作《朱子晚年定论》的目的入手,指出阳明学术建立之初,希冀以朱子后学的面目出现,无意与朱子之学对立;但是后世学者——以明末清初儒者为主,在朱、陆论争中纳入阳明心学,逐步将

朱、陆论争转变为朱、王对立,最终在李绂《朱子晚年全论》一书成立后确立陆→王的学术史脉,从而与程朱理学相对峙。

鸦片战争以后,民族危机日益严重。天朝上国的迷梦被惊醒,中国人开始“开眼看世界”,先进知识分子试图从学术中寻求救亡图存之道。澳门大学邓国光教授阐述晚清儒学大师唐文治先生的“性理学”思想,他从时代背景中分析其思想产生的原因,深入阐述他的《性理学大义》《紫阳学术发微》等著作编撰的价值与意义,梳理出唐文治先生一生学术发展脉络,将其救心正俗、复兴道统的救亡意识和文化担当精神挖掘出来,为当下弘扬儒学树立学术典范。河北经贸大学武占江教授分析了近代学人五四激烈反传统思潮的原因,认为这是因为基督教传教士中国近代知识分子身上注入了激烈反传统的“文化因子”。

在今天,中国特色社会主义进入新时代,将学术很好的传承,并在新的时代有所创新,是每一位学人的应担负起的责任。

三、文化创新与民族复兴

中华文明源远流长,博大精深,只有对优秀传统文化的不断的继承和创新,才能在新时代建立文化自信,实现中华文明的伟大复兴。与会学者就如何创新与复兴民族文化进行了深入探讨与研究。

清华大学彭林教授从祭祀的角度来探讨中华人文精神,他认为祭祀并非中国特有的文化现象,上古三大文明中心古中国、古希腊、古印度都十分重视祭祀,但不同的是中国早在西周时期就给祭祀中植入了人本主义精神,其所列入《祀典》的祭祀对象如黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹皆是存在于社会生活中、有功于民族的真实人物,并非

怪力乱神。对他们的祭祀不是对神灵的崇拜,而是“报本反始”,出于感恩圣贤的功绩。中国的祭祀文化并非愚昧无知的迷信活动,反而蕴涵着深刻的人文色彩。澳门科技大学刘炜华教授通过将黄帝传说与古希腊罗马文明的神话传说、希伯来《圣经》传说,古波斯祆教传说、古印度文明的罗摩衍那和摩诃婆罗多史诗等进行比较,阐释了黄帝文化的历史性、人伦性、尚德性、创新性及和合性的特征。中国文化研究院葛承雍教授辨别“一带一路”与古丝绸之路的本质区别,探讨当下发展“一带一路”所面临的挑战及应对策略,并对人类命运共同体的文化反思。西北大学刘文瑞教授通过对《礼记·礼运》到《大同书》中的大同思想的梳理,认为古代的大同理想,以乌托邦方式确立起“天下为公”的价值准则,以矫正儒学崇尚经验的实用倾向。而儒学对大同的疏离,又可防范乌托邦式的走火入魔。在近代中西对抗和互动中,最终大同理想演变为对人类命运共同体的追求。西北大学教师路传颂从词源出发探讨“Ontology”的本来用法,认为汉语哲学界对其存在误解、误用。中国哲学体系通常用“本体”、“本体论”表示“道”,但将“道”称为“本根”更合适。

中山大学李宗桂教授则思考中国文化精神的实质问题。他将中国文化精神的主要内容概括为自强不息、正道直行、民为邦本、以道制欲等,认为中华文化精神的实质就是多元一体的中华民族在长期发展所依托的精神动力、所体现的精神风貌。最后又引申出对当前概括中国文化精神的方法论原则以及中国优秀传统文化的标准问题的探讨。西北政法大学赵馥洁教授通过细致分析孔子之道的含义、弘道的主体、方式及意义,号召学人共同培育中华民族追求理想、以人为本、

自强不息、知行合一的人文道德精神。陕西师范大学许宁教授指出《张岂之教授论学书信选》中,不仅体现了张岂之先生指导培养研究生的所思所想和心得体会,还具有学术创新的价值。陕西省中医医院高少才探讨了中华文明与文化中医的内在联系,并指出中医文化具有探寻中华文明的内涵与价值。

东吴大学刘源俊教授从中华文化的发展说两岸关系,他认为大陆与台湾在文化上有同有异,相互影响,现阶段两岸应先求“相适”,致力于中华文化的融合,天下大势,则会水道渠成。台湾高雄师范大学方俊吉教授以华人社会的民间信仰中的“关圣帝君”与“妈祖娘娘”为例,来探究中华民族传统思想文化的“核心价值”。方俊吉教授认为,华人社会的民间信仰具有将“凡人”神格化的特点,华人对“关公”与“妈祖”的崇拜,是因为它们体现了儒家思想所致力于的“务本尚德”的教化精神。因此,华人社区中的宗教活动,明显反映了中华民族特重儒家教化的特质,而这正是中华传统文化的核心价值所在。湖南省社会科学院历史研究所研究员周亚平认为民族精神根植于

民族文化之中,民族精神的激发和弘扬对建设有中国特色社会主义具有重要的意义。陕西省委党校曹文芳教授通过对三年来“中华国学陕西公益”的回眸,反思了中华优秀传统文化传播领域的现状,认为只有植根于民间,才能使中华国学欣欣向荣,生生不息。厦门筲筍书院王维生认为朱子《家礼》建立了一套理想的社会家庭生活规范,在当代在和谐社会的建设当中朱子《家礼》也具有十分现实的作用与意义。陕西黄帝文化研究会苏峰论述了黄帝精神与中华民族精神的延续,黄帝奠华夏之基,开文明之先河,只要广大中华儿女积极传承与发扬,就能实现民族的伟大复兴。

习近平总书记曾指出:中华优秀传统文化是我们最深厚的文化软实力,也是中国特色社会主义植根的文化沃土。弘扬中华优秀传统文化,复兴中华文明,是当今学界学人义不容辞的责任。通过对传统文化的深入研究,有助于人们更加深入地了解华夏文化,热爱中华文明,树立文化自信与文化认同。本届研讨会作为陕西省清明祭黄陵活动的重要组成部分,受到各界的广泛关注,取得了良好的社会影响。

中心学术代表团赴挪威参加 第十四届北欧中国研究协会双年会(NACS)记述

2019年6月12—15日,第十四届北欧中国研究协会双年会/The 14th Biennial Conference of Nordic Association for China Studies(NACS)在挪威卑尔根大学举行。来自挪威、瑞典、芬兰、冰岛、英国、德国、美国、巴西、意大利、葡萄牙、俄罗斯、新西兰、新加坡、澳大利亚以及中国大陆、香港等16个国家和地区的110余位学者参加了本次会议。会议规模庞大、盛况空前,共设“一带一路”、“国际关系”、“五四运动”、“中国西部·面向世界”、“气候与环境”、“语言与政策”、“商业与交流”、“文学与翻译”、“影视与流行文化”、“中国文学”、“中国音乐”、“中国思想”等20个分会。其中“中国西部·面向世界”分会由西北大学中国文化研究中心承担,中心主任李浩教授等一行四人应邀参加本次会议并分别发表学术报告。

李浩教授作了主题为《“我族类”:历史演化与逻辑意涵——以语词梳理为重点的考察》(On the

Etymology of We/Us)的报告。李教授以语词梳理为重点,对先秦历史文献《左传》中的“我族类”概念进行了梳理和考察,分别从时间、空间和学理三个维度进行了讨论,从中可以看出其内涵在不断丰富,其外延也在不断扩充。可以说,“我族类”含义的不断丰富、不断拓展,是族群历史中演化和空间扩张以及人类进步成熟的结果。

王晨佳副教授宣读了她与钟勇教授(澳大利亚新南威尔士大学)合作的论文《主动性翻译模型构建——从风格转移,形神兼备到话语重建》(Modelling Activist Translation: From Transfer, Transform to Reform)。她回顾了翻译界现有的若干标准,梳理了从风格转移到形神兼备的“化境”的可能性,并分析了中国文化英译中的不可能性。在重新解读严复等人主动性实践的基础上,尝试构建了新的翻译模型,最后提出在话语体系构建的基础上进行话语提炼和改革。



王早娟副教授发表了题为《文化哲学视野下的宗教中国化问题研究》(A Study on the Sinicization of Religions: from the Perspective of Cultural Philosophy)的报告。她探讨了中国宗教发展历史中的中国化问题。主要以佛教、祆教、景教、摩尼教四个外来宗教在中国的发展历史为例,重点分析了四个宗教中国化过程中取得成功或导致失败的原因。她将宗教文化纳入文化哲学视野进行探讨,为文化哲学研究提供了一个重要案例。



孟飞博士发表了题为《胡商·胡僧·胡姬——唐代胡人文学形象与异域文化认知》(Hu Merchants, Monks, and Maids: Literary Representations of the Hu Peoples and the Chinese Perception of the Exotic in the Tang Dynasty)的报告。他认为唐人对



于异域文化的认知很大程度建立在对胡人群体的整体印象之上。胡商、胡僧、胡姬是唐代文学中经常出现的三种胡人类型,他们作为文化交流最鲜活的载体,对于唐人的文化心理、世俗观念、时尚审美曾经产生过不可忽视的影响。

李浩教授等人的学术报告引起了与会学者的兴趣与关注,围绕相关论题多位汉学家参与了互动和讨论,取得良好的学术反响。会议期间,李浩教授等还根据各自的研究领域和学术兴趣,选择聆听了其他分会的报告,并对相关的报告作了发言和点评。会议结束后,在主办方的安排下,李浩教授等一行四人与参会学者一道徒步游览了卑尔根市,聆听了关于当地历史文化的深度讲解。



6月15日,在会务组的安排下,李浩教授等一行四人参访了卑尔根大学,并与卑尔根大学中文系师生进行了学术交流。随后应北欧中国研究协会(NACS)会长赵守辉教授邀请,至其家中做客并进行亲切晤谈。赵守辉教授介绍了北欧汉学的情况,提出未来合作的意向。李浩教授代表西北大学及中国文化研究中心向赵教授赠送了宣传册和纪念品,并就卑尔根大学-西北大学合作办学、联合培养模式等问题进行了深入的交流。赵守辉教

授还向西北大学中国文化研究中心发出第十五届
北欧中国研究协会双年会（芬兰·赫尔辛基,2021
年）的预邀请。

此次参会提升了西北大学及中国文化研究中
心的海外知名度，增进了与北欧汉学界的学术交
流，为双方后续深度合作打下了良好的基础。



中国哲学研究的世界视野与未来趋向

杜维明 安乐哲 等

摘要:在全球化背景下,重新思考并深入阐释中国哲学的思想特质、当代价值和未来趋向是中国哲学创新发展的重要路径。主讲者和评议人就此深入探讨了中国哲学何以是一种扎根于儒家传统的“精神人文主义”,梳理了其思想渊源、经典文本、核心命题和发展逻辑,阐明了中国哲学在人类遭遇文明困境时不可忽视的重要价值;在此基础上力图结合全球文化的最新发展,思考当代中国哲学如何实现方法论转型,如何解答遭遇的现实问题,如何开拓中国哲学研究的国际视野,并向世界传达积极的、开放的、多元的、自省的文化信息,来彰显出中国哲学的生命力和影响力;进而指出中国哲学已经成为世界哲学、世界文化之立法的积极参与者,它对于理解人类历史、思考人类文化的未来发展、重塑人类文明新形态具有重要理论意义和现实意义。

关键词:中国哲学创新,世界视野,精神人文主义,方法论

中图分类号:B2

一、作为全球性论域的“精神人文主义”

刘笑敢(北京师范大学哲学学院):准确地理解传统哲学思想,实有利于严肃地发展现代中国哲学。“中国哲学研究的方法与趋向:内地与海外视角对照与呼应——北京师范大学首届京师中哲名家论坛暨道家与中国思想文化国际研究中心筹备启动仪式”的举办,即旨在深入探讨中国哲学研究的方法,揭明中国哲学未来发展的趋向。此次活动邀约了两位主讲嘉宾:一位是杜维明教授,他在辞去哈佛大学的工作后,到北京大学建立了高等人文研究院,意在进一步推进儒学和中国哲学的研究;另一位是安乐哲教授,他既是一位严肃的中国哲学研究者,也是一位中国文化的推广者;其他各位评议人亦均是中国哲学研究领域有代表性的

学者。相信我们的对话与互动,将有助于理解中国哲学的特质,推动中国哲学的未来发展。

杜维明(北京大学高等人文研究院):近年来,我一直在思考一个议题,即“精神人文主义”。我曾于1980年在北京师范大学学习了八个月,因此很荣幸能重新回到这里阐发自己的思考。我认为,“精神人文主义”是一个正在涌现的全球性论域——当然,我提出的是扎根于儒家传统的“精神人文主义”。在宏观的视野上,这一思想关联着我们如何能够找到一条通向永久和平的道路、如何通过文明对话达成文化谅解、如何与地球形成一种可持续的关系等问题。而这些问题的解决有赖于一种新的思考问题的方式,即一种新的思想的出现,这就是基于儒家传统的“精神人

文主义”。那么,儒家传统是否拥有可以帮助我们解答这些问题的资源?“精神人文主义”是否能够(抑或已经开始)在当今中国涌现?

“精神人文主义”这个论域首先产生于对启蒙问题的反思。在人类过去的几百年中,启蒙运动及其构想的人类整体计划,在历史上发挥了极大作用,财富和权利成为人们最关注的对象;而在启蒙运动之前人们所珍视的那些生活中重要的东西,则不再被关注。由此,世俗的人文主义事实上成为了主导世界的意识形态。所以,我们亟需在启蒙运动之后,对它带来的诸多不良后果作出反思。这些不良后果包括:带有侵略性的人文主义、帝国主义、殖民主义、过强的欲望以及占有性的个人主义,等等。“精神人文主义”则倡导“天人合一”的理念,要求对天敬畏、对地球尊重和爱护,进而建立一种互相信赖的社群,并以天下太平为文明对话的目的。总之,“精神人文主义”特别强调和解与和谐的重要性。儒家思想认为,“和”的对立面是“同”,而“和”的前提条件是“异”;这种认识与近五十年来兴起的女性主义、环保主义、多元文化论等所提倡的观念有不谋而合的地方。

这样一种人文主义的出现,是我们设想“一个真正意义上永久和平的世界能否出现”的先决条件。我们身处的这个世界具有各种不同类型的文化,中国的、印度的、希伯来的、希腊的……,它们都提出了与现代的哲学、宗教、文化有密切关系的理念。而面对现在这样一个全球生态环境失衡、世界社会秩序重组的时代,世界上所有的精神文明都需要经过一个重要的转型,以促成一种新的人文主义的出现。每个人都可以信奉不同的哲学理念、信仰不同的宗教、具有不同的文化背景,但是每个人其实都面对着当前世界的共同现状,也就

是我们整体人类所遭遇的存活困境。这就要求我们除了有一种特殊性的背景外,还要有一种站在人类高度的思考。所以,真正能够指引我们在 21 世纪生存并持续繁荣的思想,应该可以拓展我们从启蒙运动以来被狭隘化的心态,而获得一种更加深沉厚重的道德积蓄。其中最低的要求是,我们要能超越我们这个时代各种狭隘的特殊主义——世俗的人文主义就是其中一种;在世界各地正在兴起的国族主义、民粹主义也是其中的典型。

我们作为中国人,要想探索一种新的思想,不能脱离自己的传统。一种在中国兴起的人文主义,一定天然地与中国的儒家、道家有关系,否则它将缺乏深沉的思想根基。而且,只有具有这种深沉的根基,它才能带给人们以当今这个时代所最缺乏的敬畏感。我们常说,年轻一代迫切需要敬畏感的培养,即对天地自然的敬畏、对超越财富与权利的整体人类精神世界的敬畏;但如果这种敬畏感没有扎根于本民族文化之中,那么它是很难真正产生作用的。

我所提倡的基于儒家思想的“精神人文主义”,作为一种面向未来的、实现人类持续繁荣与昌盛的渠道,将有助于各种思想、宗教、文化传统发展出真正的公共意识,以解决整个世界和人类所面对的困境,而这也将有助于世界各国关系的改善。因为这种人文主义,要求各个国家和民族之间的融通、互信与了解,这是对他者的一种尊重,也是最基本的人文精神。

近代以来,中国文化经历了一场史无前例的整体变迁。中国作为一个具有悠久历史与文化的文明体,通过不断重新发现、重新修复、重新建构自己,进而更新了自己。也就是说,中国文化不是过去和历史,而是一个生生不息的大传统。我们

都正在参与这样一个工作,我们与历史正在对话中相遇。在这样一个过程中,中国人发现了一种能与世界分享的重要的意义资源与宝藏,它在中国还活生生地存在着。

2001年我在联合国参加文明对话的时候,孔汉思教授曾提出将基督教的“己所欲,施于人”作为人类在文明对话中的最基本共识,我在原则上同意他的意见的同时,提出“己所不欲,勿施于人”更适合作为文明对话的基础。我当然同意将自己认为最好的理念与他者分享,也希望他者可以接受,这是一种非常好的利他主义;但是如果我过分执着,则会认为他者理应接受,倘若他者不接受,我不会认为自身有问题,相反会认为他者对我了解不够,从而会用一种强有力的方式令他者接受,这样就会引发各种各样的冲突。“己所不欲,勿施于人”表面看虽然是一个消极语言,但其背后却蕴含着积极的因素,这就是了解他人、尊重他人、承认他人、互相学习、互相参照的精神;由此出发,文化沟通、文明对话就成为真实可能的。应当说,这种价值虽然由“己所不欲,勿施于人”这个儒家话语提出,但它绝不是儒家独享的价值,也不是中国人独享的价值,而是达致真正的互惠沟通的道理,是人类遭遇目下世界困局时不可忽视的重要价值。

在我们的传统文化中,对于很多价值的理解和西方不一样,比如:在中国传统文化看来,正义的价值和自由一样重要;同情比理性更有必要;人的责任,特别是一个人对于家庭、社会、人类的责任,比权利更重要;礼治比法治更为基础;社会的和谐比个体的发展更优先;等等。而基于儒家思想的“精神人文主义”,则要跳出一种狭隘的、武断的、过分简化的处理方式,来建设一种具有包

容性的人文主义。所以,基于儒家思想的“精神人文主义”要建构的是一种可以容纳众多重要价值的人文主义:我们既应注重关系、注重和谐、注重人对社会的责任,同时也应注重自由、注重法治、注重理性。

我们现在正处在一个多元现代化的世界,这个世界不仅有西方所代表的现代化和全球化,也有中国所代表的、印度所代表的、非洲所代表的现代化和全球化。因此,我们需要对其他各个文明进行了解、学习,其目的并不是要放弃我们的根源性、特殊性,而是要把我们的根源性、特殊性扩大,扩大到可以包容整体人类。因为只有能够包容,才可能逐渐成为人类都认同的一种真正意义的人文主义精神。

在我从事文明对话的过程中,我发现儒家传统中的很多内容,不仅是关于地球的,而且是关于整个宇宙的。如孟子所讲的“天”、宋明理学所讲的“天理”,它们乃是从宇宙的角度来关怀人类,而这种关怀可以和世界各个文明发展出来的重要的“精神人文主义”相配合,以构成一种更加符合人类未来的“精神人文主义”。也就是说,每个人在自己可以扮演的诸多独特的角色之外,还有一个无法选择的根本——每个人都是人。而我所提倡的“精神人文主义”,就是试图从这个角度立论的。目前,我对“精神人文主义”形成了一个框架性的认识,谨提供给大家,作为我的一个结论。作为一个包容而综合的人文主义,“精神人文主义”分为四个不可分割的侧面:第一是个人,指个人的身体、心知、灵觉和神明这四者的融通;第二是个人与他者、与社群之间的健康互动,所谓社群包括家庭、邻里、社区、城市、国家、世界乃至更大的宇宙;第三是人类和自然世界的一种持久和谐;第四是人

心和天道的相辅相成。一般我们思考人文主义时只考虑前三个侧面,但真正的“精神人文主义”还应该包括人和天道的关系问题。

总之,现代中国除了给世界带来政治、经济方面的新道路外,还应当对文化方面对世界有所贡献。而这个贡献所带来的成果当然并不是中国强迫全世界接受的,而是它更具有包容性、涵盖性,它是一条真正宽广的道路,能够让全世界的人都行走上面。

刘笑敢: 非常感谢杜维明教授的精彩演讲。杜教授提出的重要问题是,我们要思考当代中国能够向世界传达什么样的文化信息,以及这一文化信息是否是开放的、多元的、自省的。这无疑是我们值得深思的根本性问题。

二、中国哲学研究的世界视野

安乐哲(北京大学哲学系):我讲的主题可归纳为“中国哲学研究的方法与趋向”,其中涉及中国哲学在世界哲学研究格局中的地位、现状和遭遇的问题。

我自己对美国哲学家杜威非常感兴趣,他1919年来中国的时候,写了一本书叫《重建哲学》,这传达了什么信息呢?在我看来,这本书告诉我们:做哲学的人是有责任的,我们既要知道哲学家的问题,也要了解民众的问题。而中国古典哲学坚守的正是须臾不离日常生活的、知行合一的哲学传统。因此,美国的实用主义与中国传统儒学有很多相通的地方,其中最重要的一点就是关于“人”的理解。杜维明教授提到,个人主义在西方已经变成了一种意识形态。因为是意识形态,所以西方始终以个人主义为本。但是,儒学和杜威则提出了另外一些观念来谈论“人”。

因此我认为,我们有必要、也必须让儒学传

统发出它的声音。而现在的情况是什么样的呢?在现在西方、东方的文化比较中,仍然存在相当严重的不对称的情况。比如我们去北京师范大学的图书馆,无论是社会学、人类学,还是哲学、历史学等方面,都会有非常多的西方著作摆放在书架上;但在欧洲、美国的图书馆,中国最优秀的哲学社会科学方面的书籍几乎是没的。而且最让人尴尬的是,很少有对这方面表达出强烈兴趣的出版社、读者群。

这涉及很多问题。其中一个原因在于翻译中带来的误解。比如,在基督教的影响下,西方把中国的“天”翻译成 Heaven;把非常具有中国文化特色的“礼”——包含着丰富的历史、人文与哲学内涵的一个观念,翻译成 Ritual;把“道”这个中国最重要的哲学概念翻译成了 Way。其实这些翻译和中国传统哲学究竟有什么关系呢?而这导致的结果,是中国的儒学、道家变成了西方的宗教,这使很多在西方研究中国哲学的人都感到尴尬。因为在现在西方做哲学研究的学者眼中,中国哲学不是哲学,他们常以为儒学、道家和西方的宗教传统是一类东西——而西方知识分子对宗教是没有多大兴趣的。

在中国也有类似的问题。在19世纪中期之后,中国、日本、韩国和越南把西方的制度、思想、文化等予以引进。在这种情况下,一个个现代主义的词汇被翻译成东方的语言,在中国、日本、韩国、越南出现并使用。尽管当他们把 philosophy 翻译成“哲学”的时候,借用的是中国经典文化中的相关词汇,但其实它是一个新创造出来的东亚西方化的概念。所以有学者不支持用西方的概念结构来理解中国的哲学,因为如果这样的话,就等于把中国及东亚西方化了。再举一例,儒学在西方的翻

译是 Confucianism, 这个英文听起来有点类似激进主义或者黑格尔主义这种词汇的感觉。可是儒学并不是一个教义性的学说, 儒学是传统中国的精英阶层对优良文化的传承与提倡。比如, 若一个儒者回到商朝的话, 他就要接受以前的文化, 同时还要面对所处时代的一些问题而对文化进行更新, 另外还要再把这个文化传授给后代。所以, 儒学并不是一种意识形态或主义, 而是一个社会阶层对本文化传统的传承与更新的责任。

因此, 如果在当下我们仍认为应对儒学有了了解、有兴趣, 并且认为儒学在未来仍有希望的话, 我们就要有这样的意识: 儒学对一个新的文化秩序应作出怎样的贡献? 通过回看中国传统文化几千年的历史可以发现, 它是一个融合性的、包容性的传统, 并不是排他的。因此, 我们在今日仍需要好好学习这个传统。

刚才杜维明教授提到“精神人文主义”, 他特别强调“敬畏”这个维度。的确, 儒学不是宗教, 但是它又有宗教性, 它和宗教感其实是联结得很紧密的。在西方人看来, 中国人每年春节的时候, 都要坐火车回家与家人团聚, 这是不可理解的。但是对具有儒学传统的中国人来说, 这其实是非常有宗教感的一种行为, 是用宗教外的一种方式把大家联结在一起。所以, 我们还应该学习传统中国表达宗教感的智慧。因为在西方和“人”相对的 God 概念, 在中国是没有的, 但是传统中国也能产生浓厚的宗教感。20 世纪的著名汉学家葛瑞汉说过, 中国智慧不需要 God 概念。God 既是哲学中至高无上的逻辑起点, 也是道德生活中的根本原则。可以说, 它在西方是一个绝对至上而影响无处不在的概念, 但是, 在中国没有这个概念。因此当传教士把中国的传统跟西方的传

统相结合的时候, 第一步就通过中国的“天”的概念来联结西方的 God 概念。

在我看来, 中国之所以不需要 God 概念的一个重要原因是, 在中国的传统中有“孝道”概念。孝道是与家庭观关联的概念。在西方哲学传统中, 并没有人去特别关注家庭问题, 因为它仅仅是一个作为组织化的概念而已。但在中国, 人们在人家、大家、国家等观念上的讨论非常丰富。所以, 我个人最感兴趣的就是儒学角色伦理这方面的问题。因为西方伦理学是从个人主义的意识形态模式发展出来的, 而儒学可以对伦理学产生一些新的贡献。

最后我还想讲一点, 我认为, “一带一路”的倡议不仅是一个政策, 更是一个思想。当下的一些中国政治哲学家都在谈论“天下”概念, 他们认为“天下”概念是一个具有内在联系性的概念。而在英语世界看来, 它更指向相互关系的加强。所以, 我期待“一带一路”倡议不仅是面向政治与经济的, 同时也是面向文化的, 那样的话, 我们将可以期待一种新的政治、经济、文化秩序。

刘笑敢: 安乐哲教授从一个特殊的方法论角度, 为我们讲述了儒学及中国哲学在世界哲学中的地位、现状与遭遇的问题, 启发我们探究如何拓展中国哲学、中国文化的国际视野。

倪培民(北京师范大学哲学学院): 刚才聆听了杜维明教授和安乐哲教授的演讲, 我觉得他们有三个共同点: (1) 他们都把中国传统文化、中国儒家传统放到历史和全球的时空坐标上来看; (2) 他们都把重点放在了中国的哲学、尤其是儒家哲学能够为世界作出什么贡献这个问题上; (3) 他们都认为这种贡献并不局限于哲学, 而是对人类的精神文明, 乃至整个未来发展的贡献。

这三个共同点,体现了时代的转折。大家知道,中国哲学经历了一个所谓“中国哲学合法性”的大讨论阶段,在很长时间内,人们一直在纠结着、讨论着中国哲学有没有合法性。现在这个问题本身产生的时代背景已经发生了深刻变化。今天我们谈的不是中国哲学在西方哲学这个概念底下讨一个合法定位的状况,而是中国哲学已经成为世界哲学、世界文化之立法的一个参与者。从合法性到立法则这样一个转折,表明中国已经在积极地考虑如何对世界文化作出贡献了。

如果说我们以前是以西方的概念来看待中国的哲学思想,甚至是以西方所提出的问题来定义我们的学术思想的话,那么在今天,已经有不少人提出要有“以中释中”的气魄和勇气,而且不只是“以中释中”,还要“以中释西”。的确,在未来时代,非常需要以中国传统文化中的资源来面对我们这个世界所面临的问题、面对西方学术所面临的问题,并帮助西方哲学、西方文化克服它的局限性。在这个过程中,中国自己的传统文化和哲学也会得到其新生命的展现和提升。

杜维明教授强调的“精神人文主义”,有着非常明确的时代背景之考虑。我们知道,自近代以来,这个世界一直由世俗的人文主义占据着统治地位。而在当下,我们看到了很多宗教的反弹,这是对精神性的一种渴求,但是有些反弹走向了极端主义。那么在这种情况下,我们该怎么建立人类的精神世界呢?在这一点上,安乐哲教授也有同感,他认为我们要建立一种以人为中心的宗教联合体。不过这两位教授有一个微妙的区别:杜教授更多强调东、西方的共同点,并强调人要有一个超越性的层面;安乐哲教授则强调中、西的区别,同时他更强调内在于性,而不主张建立一种超越性。

安乐哲教授还提到了中、西之间的不对称现象,我对此深有体会,这的确是一个非常严峻的现实。怎样面对它呢?我认为,我们现在既要研究中国传统的历史、文化和哲学,同时也要有一种强烈的意识去帮助世界其他地方的人认识到中国传统文化与哲学的价值。只有让中国文化充分参与到整个世界文化的构建当中,才能发挥出它的生命力。

刘笑敢:从各种表现看,现在是“儒学热”的时期。在这一时刻,杜维明教授反而提出“儒家应该有自我反省的精神,儒家知识分子应该有自我批判的精神”,就此点而言,我觉得这在今天儒学的热潮中,无疑是空谷足音。我的问题是,在中国两千年的历史中,儒家文化始终是中国文化的主流,特别是宋明以后的中国人很难说自己与儒家没有关系。即使是激进反传统、激烈批评社会现实的新文化运动的那批人,他们其实也难挣脱儒学的背景。由此我有一种思考,即:当下的儒学热究竟是一个高潮还是一个常态?批判儒家曾经达到一个高潮,现在弘扬儒家又到了一个高潮,如果是高潮的话就一定会有低潮,那么高潮中有没有问题?高潮过后儒学又会面临怎样的情形?

安乐哲教授讲到实用主义,这曾经是一个贬义词。“实用”这个词语的确不好,所以胡适教授说过应该用工具主义、实验主义来翻译。到底怎么翻译,确实是一个问题。而我想请教安乐哲教授,您是否想通过提倡社群主义、过程哲学、实用主义来代替西方主流的自由主义和康德哲学的传统?如果是这样的话,您何以形成了这样的观点呢?另外,您在西方世界提倡中国文化和儒学,这十分令人敬佩;我想问的是,以您的观察,中国文化和儒学在美国的接受程度和未来的趋向如何?

杜维明:我先回应倪培民教授的评论。我现在考虑儒家思想和中国哲学时,完全没有合法性方面的忧虑,理由非常简单:世界哲学大会于2018年就要在中国召开,而这代表的一个事实就是,中国哲学已经为世界范围的哲学家所认可。我想进一步指出,哲学本身并不是可以由一种文明所独享的,因为它归根到底是一种对智慧的追求、对精神性的强烈向往、对终极的追问。所以它是诸多文明都具有的;而且从近代以来,它更是从区域进入了全球。在这样的情况下,中国哲学的问题不是“登不登场”的问题,而是“如何登场”的问题。但在登场的同时,中国哲学界需要反思一些根本性的问题,如到底什么是中国、现代中国应走向何方。对这些问题不进行哲学反思,我们的中国哲学就会缺乏生命力。

儒教中国已经成为历史现象,其原因是文化认同的丧失。如梁启超既在感情上对中国传统文化、对儒学有着非常强烈的认同,同时在理智上又有对西化的选择和接受。所以对于中国的传统,我们在进行创造性转化与创新性发展的过程中,应当有一种真正的继往开来的气度。当前中国哲学界、思想界的好氛围是,认同这种态度的人越来越多,而且也愿意把时间、精力放在这里。对于儒学来说,当前时代给予了儒学复兴一个非常难得的机遇,那么我们该怎么掌握呢?这是对从事这方面工作的研究者的非常严肃的考验,也是我们无可推脱的责任。我认为,儒学进一步发展的先决条件就是从事儒学研究者的自我反思与批判,因为只有对儒学的自我反省越来越深厚,才越可能开掘出它最深刻的智慧。

安乐哲:我想讲一个例子来回应刘笑敢教授的问题。2014年,我们在夏威夷创建了世界儒学

文化研究联合会。作为创会者之一,我的立场是,儒学有它独特的思想贡献,它应该在世界文化和世界哲学中有自己的位置,所以,儒学思想是应当国际化的。因此,我们需要一个批评性的、进步性的儒学,而不要昨天的、僵化的儒学,因为儒学应是现代的、活的儒学。

关于实用主义的问题,我的建议是,把它称作实验主义。而我为什么对儒学、对实验主义有兴趣呢?因为在20世纪的西方哲学中,产生了对基础主义、本质论、客观主义的强烈批评,这提醒我们,西方哲学的发展需要新的思想资源。由此,儒学和实验主义对“人”的理解就非常重要。它们认为:个体式的人是虚构的,即所谓的“个体”是不真实的,而我们的生命不仅是生物性的,更是关系性的。这一理解对构建未来的世界哲学非常有价值。

三、儒道互补与中国哲学创新

梁涛(中国人民大学国学院):历史就是这样奇怪,儒学在遭受毁灭性打击后,又“一阳来复”,再度呈现复兴之势。当儒学处于低潮时,我们敬佩那些坚持己见、不随波逐流的人,如梁漱溟先生,在他身上真正体现了儒者的独立人格和大丈夫精神。那么在今天儒学研究处于高潮的时候,我们又需要一种什么样的态度呢?我同意杜维明教授的看法,儒学首先应自我反省和批判,重新确立自己的根基,这样才可能真正获得新生。

儒学的反省和批判可以有多种方式,其中一个重要的方式就是儒道对话。通过与道家的对话,儒家可以完成自我反省和理论重建。最近几年,我经常讲:一部中国哲学史要从“孔子问礼于老子”讲起。孔子何所问?老子何所答?这是理解中国哲学的关键。读懂了孔、老对话,也就读懂了中国哲学。然而遗憾的是,司马迁对这场重要对

话的记载并不让人满意,即无法深入到两位哲人的思想深处。不过我想,或许我们可以通过了解孔子、老子的核心理念和思想主张,来重建或者再现孔、老之间的对话。

儒家的核心概念是仁义,道家的核心概念是自然。仁义如何理解?孔子的仁既指“成己”,也指“爱人”,即通过成己达到爱人。从消极方面说,“己所不欲,勿施于人”;从积极方面说,“己欲立而立人,己欲达而达人”。这虽是儒学的基本义理,但推敲起来仍有不少问题:这里的“己”是个体之“己”,还是普遍之“己”?如果是普遍之“己”,那么是如何达到普遍认识的?如果说孔子当年生活在一个礼俗的社会,价值相对单一的话,那么我们今天所生活的多元社会,问题要复杂得多。你想要的,也是别人想要的吗?你所追求、实现的,为什么也要求别人追求和实现呢?当年孔子“以仁发明此道”,就是希望以仁释礼,为礼寻找内在的价值根据,这有划时代的意义,孔子在文化史中的地位也在于此。

老子的思路则有所不同,在他看来,爱的背后往往隐藏着控制、专断,所以仁爱还要符合自然,因此他的核心概念是自然。自然包含了两层含义:“自己如此”和“任其如此”。“任其如此”是道和圣人的品德,“自己如此”是万物和百姓的状态;道、圣人的“任其如此”,成就了万物、百姓的“自己如此”;前者是任其自然,后者是自然而然,两者构成自然的完整内涵。老子讲“天地不仁,以万物为刍狗”,天地生养万物,岂能不仁?唯其不控制、不操纵也。故在老子看来,剔除或否定了占有、主宰、控制欲望的,才是真正的德与爱。所以道、天地并非没有仁、没有爱,只是它们不居功、不自傲、不主宰、不控制,不加干涉,顺其自然,尊重

万物的特点与个体之“己”。圣人效法天地与道,自然应以天道的方式去仁、去爱:因为不爱——控制、占有的爱,所以万物才得其爱;因为不仁——干涉、操纵的仁,所以百姓才得其仁。理解了仁义与自然的分歧和不同,我们便可对孔、老对话作出分析和判断。孔子以仁释礼,通过“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”,重建礼乐秩序,突出的是君子的担当和责任。老子则担心,如此建立起来的礼乐秩序是否自然?是否考虑或尊重了百姓的个体之“己”?是否会强人所难而不宽容?解读孔、老对话,要从这里入手。

孔、老当年的不同选择决定了儒、道不同的价值取向,儒家积极入世,富有理想,以治国平天下为己任,故常常以圣贤自居去安人、安百姓;道家清醒冷静,富有智慧,更多关注文明发展的负面后果,对仁义道德保持高度警惕,希望通过自然、无为作出适当的矫正。所以,儒家与道家看似相互对立,实际上却相互补充和完善,儒家可以通过与道家的对话完成自我的反省和批判,反之亦然。所以,儒家需要道家,仁义需要自然,符合自然的仁义才是真正的仁义。同样,道家也需要儒家,自然也需要仁义,包含了仁义的自然才是有温度的自然,结合了儒家的道家才能表现出济世的情怀。

陈霞(中国社会科学院哲学研究所):我理解前面几位发言人的核心议题是“中国哲学如何展开”的问题。我很赞同多元化的方式,如“以西释中”“以中释中”“以中释西”等。因为这样的话,哲学作为一种爱智求真、追求自由的学问,就可以以多种方式进入。但我觉得“以西释中”这种方式我们做得还不够好,还需要继续努力。

另外,两位主讲嘉宾都关注到了精神性的问题。对此,我从道家的角度作一点评论。人文主义

相对于中世纪“以上帝为中心”的观念而提出了人的解放，于是在人类过去几百年的发展当中，“以人为中心”的世俗性取代了上帝信仰的神圣性，这既带来了社会生活的繁荣，也带来了信仰的危机。我们现在要提倡的是一种有精神维度的人文主义。在这个意义上，道家有很多内容可以丰富“精神人文主义”。道家的核心概念是“道”。“有物混成，先天地生”，在天地和人都还没有的时候，就有了“道”的存在。“道乃久”，任何产生的事物都有生灭，但“道”却长久存在。要证明“道”，已经超出了有限的人的能力。即便如此，我们却笃信其存在，这就有信仰的成分。古人对“道”的信仰非常有特色。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“道”像上帝一样创造了万物。但与上帝不同，“道”作为万物的创造者，没有强烈的意志去指引万物，也不主宰万物的命运。不但不主宰，“道”反而把自己降下来，去跟随万物，“道法自然”。这样的信仰特色，在世界文化中提供了一种特别独特的造物主与被造物之间的关系。这种关系不是造物主对被造物的指引、主宰、安排，而是对万物的顺应，对万物的尊重。它们之间的关系是先在与同在的辩证统一。这一点是对“精神人文主义”的非常好的补充和丰富。在人类过度有为的当今社会，我们需要倾听道家的声音。时代需要道家思想的推陈出新，需要道家以自己的智慧来回应当今社会的各种问题，并提供渗透着道家思想智慧的解决方案。

罗传芳(中国社会科学院哲学研究所):杜维明教授提出的“精神人文主义”，是对启蒙运动以来世界范围内的理性主义、特别是工具理性和物质主义的拨乱反正。启蒙思想对推动全球的现代化事业和工业文明来说，成就是非常巨大、不可否

认的，尤其是启蒙运动的很多重要思想遗产，到现在仍是人类共同的成就，而我们今天在这些方面也仍有许多补足的工作需要去做。但是，现代与后现代确实也出现了不少问题，如物质主义、工具理性的过分膨胀，环境、信仰、人和人之间的关系问题，族群、宗教的冲突问题等。在这样的情况下，我们作为有主体意识的人，如何去自觉地面对它们，然后努力思考以明确我们的方向和道路，是一个非常重要和紧迫的话题。在这个问题上，杜教授的担当精神和深入思考，值得我们敬佩。

同时，杜教授对中国问题的反思，使我思考到，作为一个后发国家，中国其实是现代、前现代、后现代多种矛盾交织在一起，已经很难分清问题的根源。所以我认为，我们应当反思：在历史的进程中，我们到底处在一个什么位置？我们最大的问题是什么？我们发展的参照物是什么？

另外，中国文明是雅斯贝尔斯所说的四大轴心文明之一。轴心文明的特点是实现了理性的觉醒和哲学的突破，产生了对人之为人的终极思考。所以，我们今天在提倡传统文化的时候，要不断回到那个终极原点上，找到那个根基之后再出发，而不是把儒家或道家在某个时期的具体意见当作现代的指导。这个原点在儒家是“仁爱”，在道家是“自然”。尤其是在今天前现代、现代、后现代各种矛盾交织在一起的复杂现实下，回望轴心文明的启示更加必要。

杨春梅(曲阜师范大学历史文化学院):安乐哲教授讲到世界文化秩序中的不对称问题，这是一个事实。我想提的一个问题是：西方思想在中国人中的普及化理解和中国人对西方精神当中的精华的理解，这两者之间是否也存在不对称的现象？即我们虽然拥有了如此丰富的了解西方精

神的资源,本来我们应该对西方精神了解得十分深入、透彻,但是实际情况到底是不是这样呢?另外一个问题有关当下的“儒学热”,我认为我们此时此刻恰恰应该冷静下来,深入思考当下的“儒学热”里到底有多少“泡沫”和“水分”。

赵法生(中国社会科学院世界宗教研究所):刚才杜维明教授提到,面对儒学复兴的趋势,儒家要有自我反省与批判的精神,我觉得这一点非常重要,它提醒我们在当前的儒学热中,应保持一份冷思考与理性的态度。对于儒家而言,这种自我反省的态度,并非外在的要求,而是内在的要求,它与儒学作为“为己之学”的本质息息相关。《论语》要求人“三省吾身”,孔子要求人“反求诸己”,都是提醒真正的儒者,首先要对自身保持一种清醒的态度,避免由于自我膨胀而带来的狂妄与迷失。这种自我省察的态度,是贯穿在儒家思想史中的重要主题,也是儒者精神生命的根本特征,任何与此相反的态度,以及试图将儒学解读为一种独断的、排外的学说的企图,都是在歪曲儒家的根本精神,也背离了孔子学说的初衷。因此,面对目前的儒学热,儒家更应深入反省,儒学在近代何以会遭受到残酷的命运?难道这一切都是无缘无故的吗?难道传统儒学可以不经反思和革新而无条件地进入现代社会吗?这些问题,事关儒学在当代中国的前途与命运。

另外,儒学复兴的方向是什么?传统儒学不是一般意义上的伦理学,也不是普通意义上的哲学。牟宗三先生称之为生命的学问,正是就它具有的安身立命的功效而言。当然,为传统中国人安身立命的不仅仅是儒家,还有道家和佛家,三教合一构成了中国人的人生信仰,但儒学无疑是其中基础的部分。所以儒学在当代的复兴,应当重视其安身

立命和社会教化的功能,即经过必要的自我反思,挖掘儒家思想中的常道,重构儒家与时代要求相适应的教化体系,重建儒学与生活的联系,走进人心、走向生活,这才是现代儒学的发展方向。

千春松(北京大学哲学系):我想请教杜维明教授两个问题:一是您提出的儒学第三期的发展,它首先要应对的究竟是中国自身的问题,还是世界性的问题?在当下这个时代,“中国自身问题”和“世界性问题”当然有重合的地方,但也有不同的地方。我关心的是,如果“中国问题”和“世界性问题”之间有不重合的部分,那么,哪一部分的问题对于儒家而言是优先的?第二个问题是,目前有学者强调儒家的真精神,这个问题很关键,在早期儒家诸子中就一直在争论谁更能代表儒家的精神,就您接触的人而言,谁更能代表儒家的真精神?或者说谁更接近它?

再请教安乐哲教授一个问题,文化交往中的不对称问题到底是因为经济发展的程度、社会整体发展的程度所导致的,还是因为中国文化本身缺乏有世界性影响力的学者与思想而导致的?

杜维明:我回应一下千春松教授的问题。我觉得中国的问题和世界的问题在很多情况下都是重叠的,重叠的原因是因为世界越来越小了,你中有我,我中有你。在多元发展的格局下,很多时候大家面对的问题都是相同的。当然,中国也有中国特殊的问题,这种特殊问题因为更为着急和切身,所以当然要认真面对。但我的意思是,我更强调中国那些具有世界性的问题,因为这些问题不仅重要,而且很多时候是和中国的特殊问题关联在一起的。所以我对解决世界性问题的设想,并不意味着疏离中国问题。

对到底谁是真儒家这个问题,我对儒家有这

样一个了解。以孔子为例,他在周游列国的时候既没钱又没权,而他通过教化一批人,通过自我转化来转化其他人,从而形成了儒家思想。所以在我看来,一个真正的儒家有两个条件:第一个条件是自我认同,他认可自己为儒家;第二个条件是他公共领域的作为,也就是他要自觉地肩负起对社群、社会、国家乃至世界的责任。

我曾经说儒家不是我的信仰,一度引起很多非议。但我的意思是说,如果把儒家当作一种排他性的宗教来看的话,我是不信仰儒家的。而如果儒家是按照我上面所说的那两个条件来限定的话,那么我当然是信奉儒家的。事实上,我认为没有一个人可以主动地、自觉地否认儒家“学做人”的学问,它是一个人最根本的价值,因为每一个人都不可能不选择自己如何做人的道路。

在轴心文明时期,孔子做了一个精神性的选择,这个选择和以色列、印度、希腊的哲人的选择有很多不同,其中最重要的不同是他没有采取一种断裂的突破方式,而是以一种连续性的方式来进行精神上的突破。所以在很多其他文明中,人类和世界最终极的存在与价值之间是断裂的,而孔子做的选择则认为,最高的、最理想的价值就存在于人们的日常生活中。由于有了这种精神理念和文化认同,所以孔子的心灵是开放的,中国文化也是开放的。因此在现在的精神世界中,儒家仍有非常丰富的资源。这就是说,儒家思想有可能不仅为中国人,而且为世界整体的人类,提供共同安身立命的基础。

安乐哲:关于不对称性问题,它首先是客观存在的。但目前,这一情况正在发生变化,中国正在逐渐扭转这一趋势,因此,我们现在是在一个转折的时期。另外关于儒家和道家,我想指出一个他们

共享的非常有价值的观念,这就是“天人合一”。这个观念意味着“天”虽然给了“人”一个语境、文化,但“人”也可以扩大“天”的内涵。这种“天人合一”的思想是西方世界没有的,而它对我们理解人、思考人类文化的未来发展具有重要意义。

四、中国文化的特质与未来发展

韩星(中国人民大学国学院):对于杜维明教授提出的“精神人文主义”,我觉得它是对世俗主义、宗教极端主义的一种超越。中国文化几千年来形成的主体精神是人文精神,它没有显著的、外化的人与神、人与自然的“二分对立”,而是认为天、地、人是浑然一体的。不过,在这浑然一体中又特别强调人在天地之间的主体性。所以儒家人文主义是一种涵盖性很强的人文主义,它从个人、家庭推扩到族群、社会、国家、天下、人类,乃至宇宙万物,它不仅要突破个人主义、裙带关系的家族主义、地方主义、族群意识的民族主义、狭隘的国家主义,甚至要超越人类中心主义。

杜教授提出的“精神人文主义”包含自我、社群、自然、天道四个维度。按照我的理解,自我和社群相当于己和群,天道相当于天,自然指的是地。所以如果用传统儒家的表达就是天、地、人(己和群)一体,人为主体。儒家的人文主义讲以人为本,同时又强调尊天重地,所以这里的人不是原子式的个人主义的人,不是人类中心主义的人,而是把个人从最小的家庭单元推衍到国、天下,即《大学》里讲的修身、齐家、治国、平天下,宋明儒特讲的“仁者与天地万物为一体”。而我认为现在我们更需要在国与天下之间把“社会”的维度彰显出来,为此,这几年我提出“社会儒学”。传统儒家在社会领域做得不是很充分,在今天有更大的空间需要我们去努力。因此“社会儒学”的

提出就是试图为解决当今社会问题,为传统儒学的现代转型,为中国传统文化的全面复兴,提供一种方向性的思路。

安乐哲教授刚才的演讲涉及中国哲学研究中的西学背景与术语西化问题,并提出了中国哲学的方法论问题。的确,近代以来,在中国文化丧失主体性、中国学术传统被割断的同时,中国哲学自觉不自觉地被西化思潮主宰,引进、移植西方学术分类和研究范式,并使之成为中国哲学史研究的主流。20世纪初,以胡适和冯友兰为代表,引进西方哲学研究范式,按照西方哲学的概念系统梳理中国的文献典籍,形成了中国哲学史这门学科。此后,中国哲学史研究就走上了“以西释中”的西化误区,至今难以回归。今天,我们在中国经典诠释学的基础上深化中国哲学史的研究,虽然要吸收西方诠释学的模式、方法和经验,但不能再像过去那样,用西方现成的东西来削足适履地把中国的东西硬塞进去,而要在确立中国文化主体地位的前提下,立足中国传统,以经学作为中国哲学建构的主体,以子学、玄学、道学、佛学作为多元辅助,借鉴西方哲学的话语体系来诠释和表述中国传统思想,使西方哲学的术语和概念服务于揭示中国传统思想的历史脉络和基本精神,使中国哲学史虽具有西方哲学的外貌,而其本质仍是中国传统思想本身,以实现经学模式向哲学模式的非断裂性转换,推动中国哲学史研究的不断发展与完善。

很多人曾经把现代化误解为西方化,现在看来并不是这样的,现代化也应该有中国的现代化。中国在现代化的过程中,既要讲中国文化的主体性,也要特别警惕中国中心主义。这方面杜教授也讲过,他认为应该有一种“文化的主体性”,这种文

化主体性与所谓的“中国文化本位”是有所不同的。“文化的主体性”不是一个立场的问题,而是一种自我意识。因此,在中华民族与世界多元文明交流融会的过程中,要确立中国文化的主体性,就要强调和而不同、和平共处;同时在确立了自己文化主体性的基础上,以我为主,吸收消化外来文化,参与世界多元文明的交流融合。

李景林(北京师范大学哲学学院):刚才杜维明教授讲到“精神人文主义”的资源,主要是来自中国传统儒家的。安乐哲教授则讲到了儒家既具有宗教感,但又不是宗教的特色。那么,为什么儒家有这么多资源可以贡献给这个世界,但是安乐哲教授所讲的不对称现象仍然存在呢?其中的原因是什么?我想这是因为我们中国人没有尽到“弘道”的责任,我们没有把这个“道”在当下弘扬起来,使它内在地属于我们自己。

我并不赞同现在有“儒学热”的说法。我认为,儒学在当下并没有达到高潮,相反,它恰恰处在一个非常低的低潮,我们不能光看浮在表面的泡沫。孔子的道,并不是现成摆在那里可以任我们取用的东西。每一个时代都要有一种因任时变的重建,而中国当代为什么没有能够重建起这个“道”?这就涉及方法问题。因此我一直在思考,我们怎样才能建立起一个属于中国当代的儒学系统。从民国初年开始,我们就在拿西方的方法来整理中国的资料:中国思想文化被当成一种无系统的历史资料,要用西方的概念方法来整理,使之形成系统。中国当代学术因此失去了自身的主体性。所以我们要想建立起当代中国思想学术的主体性,方法是非常重要的。更进一步讲,儒家的“道”要想在社会生活中成为我们当下人的一种生活方式、一种内心的信念,我们就要思

考,它的实现路径和方法是什么,我们如何在当代中国社会弘扬这个“道”。

李祥俊(北京师范大学哲学学院):杜维明教授阐释了“精神人文主义”的四个层面,我认为个人层面和天道层面关于精神性的内涵更多一些;而在个人与他者、社群、自然的关系层面,则很多还是世俗人文主义的内容。那么这两边是怎么结合起来的?另外我认为,在儒家的思想里,对人的理解应该是一个立体的圆圈,是一个人文化成的家园,在它里面可以建立一个纵向向上的超越性和一个横向的世俗人文性。那么,要建立“精神人文主义”的话,到底应从哪一方面切入呢?

张曙光(北京师范大学马克思主义学院):我向杜维明教授提两个问题:如果我们今日的哲学学者要弥合当年庄子所批评的“百家往而不返”“道术将为天下裂”的局面,那么,中国传统的天人关系问题,可不可以作为我们今天思考的立足点或基本框架?我们没必要急于去重复“天人合一”,而是要把天人关系作为一个根本性、总体性的问题重新提出来,看看这个问题经过近代以来西学的冲击和中国自身的社会转型后,如何“接着讲”。另外,对“精神人文主义”,我想能否把它理解为一个更为深广的“自然主义”?就是说,它不是一味地向上、向外超越,而是它里面还有向下的植根层面,比如对大自然中各类构成物的关怀,因为它们也是人类永恒的生存条件。因而,“精神人文主义”是不是既“形而上”,也“形而下”?它是不是既批判了现代性的世俗化,同时也扬弃了西方的外超越?

安乐哲:各位的评论使问题的视界更为宽阔。我们人类的生命是很复杂的,需要彼此进行

批评,因此既要有庄子的幽默,也要有孔子的严肃。我最后谈一下“弘道”概念。现在有很多美国人,觉得美国是一个最好的超级国家,而中国的崛起就是要代替美国作一个唯一的超级国家,我觉得这是不对的。从西方宗教来看的话,西方人有一个唯一的上帝、唯一的目的,所以总有一种排他性的理解。可是,在中国没有排他性的目的论,在中国是以一切为和谐的。所以今天来谈“弘道”的话,我认为“弘道”的意义就是通过中国文化、尤其是儒学,来把人类的生活与思想予以扩大,并给予它更深层次的深度。

杜维明:刚才几位学者提出的问题,对我的观点是非常严肃的挑战。我现在的思路集中在人的自我了解的问题上,即一个人应该对自己有所认识。儒家从孔子开始,就有了“为己之学”的概念,学是为了自己、为自己人格的培养、为自己的发展,而并不是为了他人、为了社会、为了国家,更不是为了什么抽象的理念。所以对儒家来说,为己之学中的建立自我就成为一个必须讨论的问题。我的这个看法可能和目前很多研究儒家的学者的看法并不完全一致。

有很多人认为,不能够只从个人来了解儒家,而必须把儒家当作关系网络中的一个关系链来理解。对这种观点,我也接受。但是,我现在关心的一个核心问题是从儒家的角度来考虑主体性的建立。这个视角当然有西方哲学的影响。安乐哲教授一直在研究怎样突破西方自由主义所代表的个人主义,而桑德尔也基本接受角色伦理,认可每个人都有不同的角色,所以每个人都是一个处在开放的、发展的过程中的人。但是,我还是有所担心:我们每个人的自我到底如何建立?这个问题可以提给每一个人:我的认同是什么;我要做什么;

为什么我是人;我的人生的意义何在。这些并不是抽象的、理念的问题,而是和我们切身相关的真实而具体的问题。由此,可以关联到主体性、互为主体等哲学思考。这更牵涉儒家的“仁”,即在关系中了解人。不过,为己之学的“己”是否就可以完全归约到各种不同的关系网络之中呢?其实,儒家的“己”既是主体性,又是主体间性。因此孔子提出的问题和观念,并不是特殊时代、特殊人群的问题,而是一个普遍的哲学问题,并且我认为这是一个非常关键的哲学问题。

从儒家的角度来看人,具有一个非常特殊的视角,就是从每一个活生生的、具体的、在日常生活中的、在当下的角度来对待人。从这个角度出发,我们会发现,我们做的所有事情都是有意义的,都是对这个世界有意义的,由此我们会产生一种强烈的人的信念。2018年世界哲学大会的主题就是“学以成人”,这个“学”相当关键。所以,不仅不同思想、文明间要碰撞,一个思想中的

不同流派间也需要不断交锋,以产生新的可能性。对儒家来说,不仅要和西方思想交流,要和佛教、道家道教交流,更要让自己内部的诸多思想派别沟通、碰撞。比如荀子和孟子,一个注重认识心,一个注重恻隐之善端,这两种思想在今天这个时代是否有发生交流、对话的可能。这种思想的内部碰撞应如何进行,又能给思想自身带来什么新的面貌,都是值得思考的问题。

另外一个重要的问题是,我们对西方的精神世界是不是有了相当好的掌握。我觉得其实还不够,我们还应去进行更好的理解。同时,我们中国人是在自己的语境中面对西方的,所以要对自己的传统文化作更加深入的思考。因为,只有我们对自己的问题和传统有了更深刻的理解,我们对待其他文明的态度才不会简单化,对待各种思想和文化的方式才不会肤浅。

《哲学动态》2018年第8期

渡海之后:丘逢甲诗中的台湾印记与沧海苍生情

廖美玉

摘要:丘逢甲生长台湾,中进士即辞官返台主讲书院,反对清廷弃台而首倡台湾民主国,抗日不成内渡而欲行民主于中国。从“书生报国:几次渡海与去住两难的苦心孤诣”探讨丘逢甲几次渡海的心事与去住两难的纷纭;以“念兹在兹:台湾印记与太平蓝图的绘制”阐述台湾印记的形塑及以台湾为蓝图的太平图景;以“挺身而出:极目沧海与胸怀苍生情”说明丘逢甲从海洋变局映现的沧海雄心与苍生情;从“渡海视域:东周遗老与跨海诗情”论述丘逢甲的东周遗老观与尊孔设学,着力以诗建立的跨海连结。丘逢甲身处清末民初的易代之际,几次渡海,一生志向,全在天下苍生与文化传承,而“诗”更成了斯文在兹且绵延不绝的明征。

关键词:丘逢甲;台湾;渡海;苍生;诗情

中图分类号:I 207

After Crossing the Sea: Impression of Taiwan and Feelings of the Common people and the Sea in Qiu Fengjia's Poems

LIAO Mei-yu

Key words: Qiu Fengjia; Taiwan ; across the sea; the common people; poetry

Abstract: Qiu Fengjia grew up in Taiwan. He resigned from office to Taiwan to speak at the academy. He opposed the Qing government's abandoning Taiwan and advocated democracy in Taiwan for the first time. From “scoulers serve the country: several times crossing the sea and living in the dilemma of painstaking attainments” to discuss Qiu Fengjia several times crossing the sea and living in the dilemma of mind; “Nizzate: the making of the Taiwan seal and the blueprint of peace” expatiates on the shaping of the Taiwan seal and the picture of peace based on the blueprint of Taiwan; “To stand up :to see the sea and the mind of the people of love,” Qiu Fengjia from the ocean changes reflect the sea ambition and the people of love; From the perspective of “crossing the sea: the old men

of the Eastern Zhou dynasty and the poetry of crossing the sea”, this paper discusses Qiu Fengjia’s view of the old men of the Eastern Zhou dynasty and his study of respecting Confucius and establishing a cross-sea connection by poetry. Qiu Fengjia was in the transitional period from the Qing dynasty to the early Republic of China. He crossed the sea several times and had a lifelong ambition, which was fully inherited by the people and culture in the world.

一、前言

丘逢甲(1864-1912),先世由河南迁福建上杭,宋代迁居广东梅州员山,明郑辟台,曾祖丘仕俊渡海居台湾彰化县,父丘龙章讲学卜居台湾府苗栗县铜锣湾,丘逢甲谱名秉渊,以生甲子年故名逢甲,字仙根,号蛰仙、蛰庵、仲闾^①。清光绪十五年(1889),中式九十六名进士,殿试膺唱赐二甲进士出身,钦点工部主事虞衡司^②,引见后即告假返乡。光绪二十年(1894)中日甲午战争失败,清廷与日本签订“马关条约”,乙未(1895)割台,丘逢甲首倡台湾民主国,抗日不成,内渡后诗文署名仓海君、南武山人、台湾之遗民、海东遗民、痛哭生,遗言葬须南向以示不忘台湾。乙未前诗

有《柏庄诗草》267首,现存内渡前诗作441首,内渡后诗有《岭云海日楼诗钞》16793首^③。其人其诗,自足千古,值得关注。丘逢甲对时事的系心与投入,有从台湾视角言,如丘逢甲弟子邹鲁(1885-1954)《岭云海日楼诗钞序》指出:

与台湾相终始者,吾得两人焉。其一郑成功,其一吾师丘仓海先生。两人者,所处之时与地不同,而其为英雄则一也。^[13-4]

郑成功(1624-1662)渡海延续明祚,驱逐荷兰建立台湾第一个汉人政权,有“开台圣王”之誉,邹鲁以丘逢甲与之并列为“与台湾相终始”的英

作者简介:廖美玉(1955-),女,台湾逢甲大学中国文学系,博士,特聘教授,主要研究方向为中国古典文学、台湾古典诗学。

①丘琮:《仓海先生丘公逢甲年谱·前志》,收录于丘逢甲《岭云海日楼诗钞》,页387。生平事迹参见《岭云海日楼诗钞》收录丘瑞甲《先兄仓海行状》、江琮《丘仓海传》、丘复《仓海先生墓志铭》等文献。

②江琮《丘仓海传》称“仓海姓丘氏,台湾产也。……丘氏为避孔子讳,清雍正禁民间不能用。故台湾之丘氏,自郑氏灭后,即与中原同,尽加邑旁而为邱。其实固与明以前之丘氏为同族也。”(《岭云海日楼诗钞》附录,页371)为避繁琐,本文一律作“丘”。又,朱保炯、谢霖霖编

《明清进士题名碑录索引》附“历科进士题名录”之“光绪十五年己丑科”记载第三甲96名为丘逢甲(上海古籍出版社1980年版,页2848)。工部主事虞衡司,虞衡司掌管山泽,唐代称水部,故有称丘逢甲为“工部”“水部”者。

③丘逢甲撰《柏庄诗草》《柏庄诗草·丘仓海先生诗文集》《岭云海日楼诗钞》《岭云海日楼诗钞选外集》《岭云海日楼诗钞选外集补遗》《增补》,收录于施懿琳主编《全台诗》第十五册,依提要,除辑录《柏庄诗草》《岭云海日楼诗钞》外,增补来源有:光绪己亥(1899)岭南宝经阁刊刻的《金城唱和集》《诗畸》《台湾日日新报》《汉文台湾日日新报》《师友风义录》《台湾诗乘》《三六九小报》《诗报》《台湾诗醇》《东宁击钵吟后集》《台湾诗海》等。

雄。江瓊(1888-1917)作《丘仓海传》，则结合其事其志与两岸时事发展，指出“台湾之丘仓海者，其事足悯、其志又可哀，虽其地限于一隅，其事不逾数月，然实为辛亥倡义之先声，而海外孤臣血泪之所聚也”。并引述丘逢甲闻辛亥成功之言曰：“是吾志也。吾欲行民主于台湾，不幸而不成，今倘能成于中国，余能及身见之，九死所无恨也。”^{[1]附录,371} 台湾事虽未成，辛亥革命成功，使可悯可哀之情志，化成波澜更为壮阔的风潮。江瓊于传末作论指出：

台湾旧不通于中国，郑氏筭路蓝缕，拓其地以延明祚之一线。清廷竭数十年之兵力必欲降其众而有之，既有之不能以自守，复以资于日本，是清廷不特负台民，且无以对郑氏矣。仓海以台湾孤臣，首倡自主，崎岖艰苦，卒以无成，寄意于诗，以自哀其志，死之日犹不忘故国。其心之苦，奚让宋、明末祚诸遗民。世徒以诗人目之，奚足以知仓海之志耶？^{[1]附录,381}

阐明台湾独特的历史背景，清廷不特辜负台民，更对不起郑成功与丘逢甲这两位仁人志士。学者研究丘逢甲渡海，多从台湾遗民的视角，如余美玲《日治时期台湾遗民诗的多重视野》第三章“英雄的追悔——再论丘逢甲乙未内渡后诗作”，从丘逢甲的自我背弃与追悔，探讨丘逢甲在绝望中燃起的新希望与新世界^{[2]139-170}；高嘉谦《遗民、疆界与现代性：汉诗的南方离散与抒情(1895-1945)》第三章“丘逢甲与汉文学的离散现代性”，则从区域文学的角度，连结台湾、广东与南洋而形构一个诗文交际流寓的文学场，藉由调动孔教与诗教资源克服地理的流亡感^{[3]183-236}，

各有见地，也可见丘逢甲渡海议题的丰富性。笔者已有专文阐发郑成功的两岸诗情^[4]，丘逢甲以台湾孤臣首倡自主，乃有辛亥推翻数千年帝制、创建共和之纪元，在台生活32年，死之日犹不忘台湾，其事其志，自不能徒以诗人目之，本文乃以丘逢甲身处清末民初的易代之际，几次渡海，至晚年犹有南洋行，留下的诗作，处处可见台湾记忆，并由此梳理出更为阔大的沧海苍生情。

二、书生报国：几次渡海与去住两难的苦心孤诣

丘逢甲生长台湾，渡海除了应试，各有其苦心孤诣。陈平原《乡土情怀与民间意识——丘逢甲在晚清思想文化史上的意义》即指出丘逢甲具有“温厚且淡泊的性情”，因而“决定了丘逢甲本质上是个‘书生’。书生报国，并非特有政治抱负及军事谋略，只是不忍见山河破碎，方才挺身而出。”^{[5]97} 由此来看丘逢甲的几次渡海，去住之间虽各有其艰难与争议，惟书生报国之志，始终如一。

(一)几次渡海的心事

丘逢甲的渡海经历，兹依丘琮《仓海先生丘公逢甲年谱》、施懿琳等编《台湾古典诗大事年表》^{[6]9}汇整如下。

与应试有关者三次。光绪十一年(1885,22岁)秋，首度渡海至福建福州参加乡试，未中。光绪十四年(1888,25岁)秋，再次渡海赴福州应乡试，中式三十一名举人。光绪十五年(1889,26岁)正月，三度渡海赴北京会试；五月，中进士，钦点工部主事虞衡司。以无意仕途，不就，告假回里省亲，七月抵家。至于辞官原因，丘瑞甲《先兄仓海行状》以当时得科举者倍受尊荣歆羨，故“先兄以时势如此，不得不藉此为说法之具；实非其本意

也。故终身不仕满廷。^{[1]附录,367}意在以进士身分提高讲学教化的信度与效力。论者对丘逢甲辞官返家多有讨论,如李祖基《论丘逢甲的生平思想与时代潮流》指出台籍士子中试后不愿为官而返乡的现象,并推论原因:

这其间固然有不满于官场的黑暗腐败等因素,但更主要的还是台湾刚由移民社会转型而来,地方事务百废待举,极需一个士绅阶层作为社会的领导,这些人参与乡梓建设,发展空间很大,同样可以满足其成就感。他们是转型期社会的受益者,又是转型后社会进一步发展的推动者,而丘逢甲无疑是这些人士中一位出类拔萃的代表。^{[7]87}

从台湾移民社会的背景而言,转型期的社会需求,容易满足士人辞官返乡的成就感。赫兰国《丘逢甲三事考辨》特列“丘逢甲中进士后弃官从教原因探究”一节,归结丘逢甲弃官的根本原因,是“看到为官对社会产生不了多少影响和很难有大的贡献,不如讲学郡邑,陶冶人才”,“是他青少年时代就奠定了教育救国的世界观”^[8],大抵着眼于社会需求与个人成就感。事实上,闽粤一带僻处东南海隅,至唐始有诗人的闽地,更因“不乐北宦”而益觉“春山家更好”,辞官返乡以营建自足家园^①,形塑出地方特有的民情风气。丘逢甲返台后,先后主讲台中府衡文书院、台南府罗山书院、嘉义县崇文书院,兼任台湾通志总局采访^{[6]682},依

《年谱》所云:“兼讲中外史实,劝阅报章,以广见闻”^{[1]附录,394},对台湾士人的世界观与民主思想,实有启蒙之功。

光绪二十一年,台湾民主国永清元年(1895,32岁)丘逢甲四度渡海。光绪二十年(1894)中日甲午战争爆发,丘逢甲积极参与台湾团练之召募、练和统领。清廷战败,先是张之洞致电李鸿章,提议将台湾押予英人借款,丘逢甲以全台绅民名义上“愿效死勿割台地电”,以“抗倭守土”号召乡里,而4月17日签订马关条约,割弃台湾^{[6]708,714-718},台湾民主国成立,丘逢甲任义勇统领,起草宪法,制定法度,开议院,立政府,帅义军保台,将领多门下诸生,浴血激战,崎岖艰苦,卒以无成,痛哭辞故乡内渡。抵泉州,呕血数升,稍痊,转往潮州,返镇平故里。以台湾遗民自居,而苦心孤诣,不甘老于书生,所为诗益见横逸激越。江瓌《丘仓海传》指出:

仓海既内渡,遂入广东,家于嘉应州,买屋居焉。杜门不出,谢绝亲友,自署为“台湾之遗民”。日以赋诗为事,而故国之思以及郁伊无聊之气,尽托于诗。诗本其夙昔所长,数十年来复颠顿于人事世故,家国沧桑之余,皆足以锻炼而淬砺之。其所为诗,益苍凉慷慨,有渔阳三挝之声。又如飞兔骖鸾,绝足奔放,平日执干戈卫社稷之气概,皆腾跃纸上。故诗人之名震动一时。又往往侧身南望,故乡故国,掩映于苍烟暮靄中,迷漫不可见,念一身之无属,独怆然而涕下。又有时酒酣耳热,

①彭定求等编:《全唐诗》(北京:中华书局2003年版),郑谷《送京参翁先辈归闽中》,卷674,页7709。参见

廖美玉:《唐代闽诗所映现的边陲视域与黎元家园》,《文与哲》第21期,页205-244,2012年12月。

与二三知己谈故国轶事，辄虬髯横张，怒发直竖，须眉噓噓欲动，气垒涌而不可遏。^{[1]附录,379-380}

从内渡视角，故国黍离之悲与激昂不平之气，非诗酒不足以耗其壮心，其诗遂兼有苍凉慷慨与沉雄悲壮，又不甘于天以百凶成就之文人，未酬壮志乃溢出诗酒，继续倡导革命，致力教育，培育具有新思维的新时代人才。

光绪二十六年(1900,37岁)，丘逢甲五度渡海。应粤政府委派往南洋，历港、澳、越南、新加坡、马来亚等地，联系侨民，请教说义，呼吁士商建孔庙、办学堂，并筹款谋在汕头立校教授新学。内渡台籍诗人许南英(1855-1917)有《送邱仙根工部游历南洋兼柬邱菽园》诗云：

掉头入海向南荒，十丈文星作作芒。号令曾驱十万卒，朗吟直过七洲洋。身经小劫多奇气，话到中原有热肠。为告前途东道主，许三宦迹滞仙羊。^{[9]1册,213}

许南英与丘逢甲同历乙未割台、保台抗日、事败内渡等艰难遭遇，曾辗转南洋。寓新华侨邱炜萆(菽园,1873-1941)于光绪二十四年(1898)创《天南新报》，宣扬维新救国思想，同处灾难深重的年代，同为关怀时局的有识之士，是以许南英预期两人“话到中原有热肠”，可见丘逢甲系心时事之殷，始终未曾消减。是年冬，访黄遵宪人境庐，抚时感事，以诗倡和有达十一韵者，跋黄遵宪

诗，深知“世界之国，惟诗国最足以消人雄心，磨人壮志，令人自歌自哭，自狂自圣”，乃云：

茫茫诗海，手辟新洲，此诗之世界之哥伦布也。变旧诗国为新诗国，惨淡经营，不酬其志不已，是为诗人中嘉富洱；合众旧诗国为一大新诗国，纵横捭阖，卒告成功，是为诗人中俾思麦。……地球不坏，黄种不灭，诗教永存，有倡庙祀诗圣者，太宰之享，必有一席。信作者兼自信也！^{[10]1088-1089}

台湾历经荷兰统治，较早接触西方观念，丘逢甲在政治体制上倡立民主，在文学上则主张诗教永存，把旧体诗摆在全球视野上，与黄遵宪共同把旧体诗推向新世界，以发现新大陆的哥伦布、力倡民权的嘉富洱、德国政治家俾思麦为喻，强调诗要有贴近时代脉络的开创性，才能在诗人自歌自哭、自狂自圣的抒情性之外，以“不酬其志不已”的世界观，确保种族与诗教的共存而永续发展。

(二) 去住两难的纷纭

清末民初是中国面临前所未有的挑战与变局，尤以乙未(1895)清廷割弃台湾，5月2日台湾民主国建立，唐景崧(1841-1903)就任总统，丘逢甲任义军统领，5月6日日军登台，5月15日唐景崧弃台内渡，日军攻势极其凌厉，保台抗日战事异常惨烈。时局艰辛而纷乱，可谓瞬息万变，相关记载与论述更是纷纭^①。远在新加坡的邱菽园，在《天南新报·杂著附刊》1898年6月8日

^①施懿琳《从沈光文到赖和：台湾古典文学的发展与特色》(高雄：春晖出版社2000年版)，有关于丘逢甲内渡

的讨论，详见页169-182。

的随笔《五百石洞天挥麈》发文，称丘逢甲为“奇士”，指其意在“揽辔澄清”，至于“亡命走江湖”，至潮阳入主韩山书院，“非其志也”，甚至“有笑其迂者”，丘逢甲仍坦然自言“余诚迂，窃愿得一迂者，以为之友”^[11]。这些评说大致勾勒出丘逢甲形象，具有澄清天下的理想性，又能剑及履及，一肩担起保台抗日的不可能任务。丘逢甲《致菽园》（1898）有云：

承询台湾往事。保台之疏，唐公几百上，刘亦屡上，几于无策不筹，而外间知不十一，弟亦四疏与血书为五。于时，瞬息百变，当局数人外，同在新土者，且莫知本末，更勿论外间传闻矣。嗣迫为自主，此犹夷然，明知末着，而势不能不拚而出此者。成败之论，今古同慨，弟亦当局之一人，何事喋喋？辱荷垂问，敢尽其愚。^{[12]768-771}

台湾孤悬海上，以丘逢甲为首的台湾仕绅奔走求援，而清廷以“台湾虽重，比之京师，则台湾为轻”的理由而割弃台湾，时局瞬息百变，书生救亡图存，知其不可为而为之，苦心孤诣，败军之将，“台湾往事”成了难言难掩之巨痛，是丘逢甲对海外友人吐露的心声。丘逢甲兵败后内渡，台人多有不能谅解者，即如同为抗日诗人的洪弃生（1866-1928），在《寄鹤斋诗话》论及丘逢甲内渡事，乃云：

昨年时事破碎，闻唐抚弃台西遁，已遂弃义军仓皇渡海，军饷不发，家屋尽为部下所焚；徒向外间报纸张皇民主国虚情，以此为人口实。临行赋诗，有“宰相有权能割地，书生无力可回天”，句亦可哀也。

林朝栋弃台西遁，较丘进士尤难掩众论。盖仙根书生，未娴戎务，出领义军，系唐景崧滥举。

^{[13]207,208}

洪弃生对丘逢甲的民主国论述与领军能力，显然是不认同的。所谓军饷不发等事，学者已有辩明，此不赘述。有权的台湾巡抚唐景崧，有兵、有饷的武官林朝栋，先后弃台西遁，书生丘逢甲就只能赋哀诗而仓皇渡海。依连横（1878-1936）《台湾通史·职官志》，丘逢甲的“义军统领”未见于“民主国职官表”^{[14]150}，可以说是典型的“书生报国”。连横更在《台湾通史·丘逢甲列传》论丘逢甲内渡事，有云：

居于嘉应，自号仓海君，慨然有报秦之志。观其为诗，辞多激越，似不忍以书生老也。成败论人，吾所不喜，独惜其为吴汤兴、徐骧所笑尔。^{[14]1034}

丘逢甲内渡后，自署仓海君，取张良为报秦灭韩之仇，东见仓海君而得力士狙击秦始皇事，大抵着重在一击以震惊天下之意。连横从丘逢甲诗看，认为丘逢甲“有报秦之志”，却又另外以同为乙未抗日保台志士作比较，吴汤兴（1860-1895）于彰化八卦山阵亡，徐骧（1860-1895）于斗六阵亡，都是丘逢甲内渡后持续血战而殉台者。洪弃生直以“书生”论断丘逢甲，连横的“不忍以书生老”，大抵可见台湾对丘逢甲渡海的观点，实有期许志士终成仁意。

至于内地对丘逢甲内渡后的观点，可以丘逢甲弟子邹鲁为代表，邹鲁曾以奔走国事为清吏所劫持，赖丘逢甲卵翼得全，邹鲁于1945年作《丘仓海先生念台诗集序》，强调“气节之为物，如日

月丽天,虽云雾掩于一时,终能破晦摘晴”,以此申论国家民族有气节,“虽一时危亡,卒能待时光复”,并以〔韩〕安重根手刃日相伊藤之气节,慷慨捐躯,感动韩人,卒于世界大战日本无条件投降后达其目的,由此凸显丘逢甲的“留未死之身,孕育后起革命,其心苦,其行难,不得已而泄之于诗者”,推许丘逢甲“首创台湾民主”为郑成功之“流风余泽”,叙写渡海前后的作为与心志,有云:

先生自组义军卫台中,台北陷,先生苦战中数月,援绝弹尽,先生伏榛莽中,思至台南与永福谋卷土,日军大举侵台南,索先生急,先生曰:“死易事耳,吾将效曹沫复鲁仇焉。”临行赋《离台诗》六章以见志。……先生归粤,筑庐榜曰念台,命其子号亦曰念台,凡作诗文,自署仓海君,取义留侯见仓海君,得力士椎秦,以示不忘复仇复台。……第国基初创,隐患交乘,先生竟忧愤死,遗言葬须南向,曰:“吾不忘台也。”先生处国破家亡之日,其强毅之气节,复台之志愿,与夫郁伊无聊,一一托之于诗。^{[15]4}

丘逢甲抗日失败而不死,自许为春秋鲁人曹沫,依司马迁《史记·刺客列传》,鲁与齐战而败,庄公献地求和,与齐桓公盟于坛上,曹沫执匕首劫齐桓公,使桓公尽返鲁地,司马迁誉为“立意较然,不欺其志”^{[16]卷 86,2538},可见丘逢甲以收复台湾为内渡的志向。归粤后,筑庐、命子、署名,都有“念台”“复台”意;其锐心教育,培植菁莪,庇覆革命党人,仍有复台志愿在;乃至卒后遗言南向而葬,依然是“不忘台”的深心。丘逢甲诗有黯然去国之恸,有坚持复台的气节与志愿,也有南望乡国而怆然泪下的孤独身影。

丘逢甲遭时艰难,其志雄,其心苦,几度渡海,既是台湾遗民,也是参与民国缔造者,以诗抒己情、纪时事,多激宕不平之气,其深到之处,笔力沉挚,气象苍茫,乃如吴宓(1894-1978)《吴宓日记·丘逢甲岭云海日楼诗抄》许为“倜傥豪迈,负经济才”、“以志节为诗”,引丘逢甲诗“地陷东南浮大岛,天留豪杰救中原”,称其“事业雄伟,其诗亦雄伟”,并引陈涛(1866-1927)称“公诗大声鞞鞞,乾坤正气,允推独步”^{[17]4},自不得徒以诗人目之。

三、念兹在兹:台湾印记与太平蓝图的绘制

丘逢甲抗日惨败内渡,不死亦不归,导致时人评议、史书与学者研究论断呈现诸多分歧点。回归丘逢甲诗,检视在台所作诗,大抵呈现山川壮丽、花繁木茂、物产丰盛等地理物候特色,与风景名胜、古迹文物、风土民情、生活苦乐等人文风采,以及诗社活动、师友唱酬之作。内渡后,固多伤时忆旧之作,而于营居、讲学等日常生活,怀抱着海晏岁丰的“太平”梦,更处处可见台湾记忆。

(一)台湾印记的形塑

依丘琮《仓海先生丘公逢甲年谱》,光绪三年(1877,14岁)“应童子试,受知于台抚兼学使丁日昌,补弟子员。赴试时,沿途尚须潜斋公背负。试古学,全台第一。以公年最幼,送卷最早,丁中丞特命作全台《竹枝词》百首。日未晚,已成,惊为才子,甚期许,赠‘东宁才子’印一方”。^{[1]附录,390-391}《台湾竹枝词》原作百首,今存40首,追溯台湾历史沿革与定位,兼及西方文化、风俗民情等,映现出先民渡海所形塑的台湾印记,其一云:

唐山流寓话巢痕,潮惠漳泉齿最繁。二百年
来蕃衍后,寄生小草已深根。

台湾移民主要来自闽粤一带，背山面海，遂以“唐山”概括祖籍家山。丘逢甲为台湾人寻根，从潮州、惠州、漳州、泉州渡海来台，以植物为喻，经过二百年的蕃衍，已从移民社会扎根在地而成为住民。如其三十四所云：

黑海惊涛大小洋，草鸡亲手辟洪荒。一重苦雾一重瘴，人在腥风蚕雨乡。

追忆郑成功渡海开辟台湾，克服险恶的大海、高山、台风与湿热气候，可想见寄生小草蕃衍成深根的艰辛。其二追溯郑成功打败荷兰人，建承天府，置天兴、万年二县，延续明祚，迨清军克台，有“从此东周遗老尽，更无人赋采薇诗”之慨叹；其三感慨“印收监国剧堪嗟，泪洒孤坟日已斜。城北城西千万树，哀魂应化杜鹃花。”以东周遗老比喻明郑遗民，以伯夷叔齐采薇而食、蜀帝魂化杜鹃，感慨神农、虞、夏之亡，阐述再无人抵外侮而有亡国之恸，大抵可见台人对汉族与明朝的情有独钟。其九有“教士都凭器识先，海东旧院剧云连”的西人统治记忆，更多的是台湾的风物人情，略举数首以见一斑：

浮槎真个到天边，轻暖轻寒别有天。树是珊瑚花是玉，果然过海便神仙。（其十二）

番槎花开又一年，不寒不暖早春天。开正复喜开春宴，赢得诗狂更酒颠。（其三十）

晚凉新曲按琵琶，茉莉花开日已斜。一担香风满城送，深宵散作助情花。（其三十二）

半种花园半种田，几家生计总由天。楝花风后黄梅雨，满地珍珠不计钱。（其三十三）

风光绝胜说江城，树里湖容一片明。拟刺朱

家船子去，万荷花里读书声。（其三十五）

一年天气晴和来，四序名花次第开。手把酒杯酬徐福，如今我辈亦蓬莱。（其四十）^{[9]15册,61-66}

年少的丘逢甲，细数日常生活的记忆，寒暖晴和的舒适气候，一年四季有花开，物产丰富，生计相形容易，“半种花园半种田”，爱花、爱酒、爱诗、爱读书，“过海便神仙”“我辈亦蓬莱”，岂止是西哲所称“诗意的栖居”，直是神仙生活。大自然的草木，按照自己的节奏走，“始梅花，终楝花，凡二十四番花信风。”楝花信风吹过，黄梅成熟雨来，季节就这么由春转夏。诗中专咏花诗有梅、桃、李、梨、橘、菊、桂、水仙、山茶、树兰、含笑、玫瑰、仙丹、夜合、夹竹桃等，泛咏更处处可见。再以《邻居皆农家者流也春作方忙为作农歌以劝之》八首为例，吟咏着“天公肯遂田家愿，又放交春一日晴”“种罢春田学种鱼，鱼经珍重等农书”“未逢惊蛰已闻雷，雨足春田接熟梅”“领略农家真事业，孝经先讲庶人章”^{[9]15册,10-11}，所谓物阜民丰、安居乐业，正可见渡过“黑海惊涛大小洋”之后的诚朴甘美，相较于京城的奔竞争逐，士人的叹老嗟卑，黎民的劳苦艰辛，由此来看台湾的“生活容易”，自是弥足珍贵。

因此，对于清廷割弃台湾的忿恨，浴血抗日兵败的悲恸，作《离台诗》六首，有序云：“将行矣，草此数章聊写积愤，妹倩张君请珍藏之。十年之后，有心人重若拱璧矣！海东遗民草。”预期十年之后重读当年积愤之作，依然是台湾遗民的共同心声。诗首揭“宰相有权能割地，孤臣无力可回天”，满腔悲愤，更有“至竟虬髯成底事，宫中一炬类咸阳”的哀恸，虽有“我不神仙聊剑侠，仇头斩尽再升天”的决心，毕竟事不成，其四云：

从此中原恐陆沉,东周积弱又于今。入山冷眼观时局,荆棘铜驼感慨深。〔9〕15册,85-86

再度以东周为喻,时事不可为,荆棘铜驼之感慨特深。因渡海而浮现的台湾图像,思乡念台与复仇复台之心,与培育新思维的教育志业,可谓百感交集而益见镌刻分明,如《有书时事者为赘其卷端四首》首揭“化碧三年血有痕,当年哀感满乾坤”之恸,缘于“无路排云叩九阍”以致忠臣烈士鲜血尽成碧;其二仍以“此局全输莫认真,东南风急海扬尘。世间倘有虬髯客,未必扶余别属人。”一再以唐小说《虬髯客传》为喻,道士有“此局全输”之叹,而虬髯客则于东南海上自立扶余国,可惜世无虬髯客,以致其三有“残山剩水冷斜晖,独向西风泪满衣”之凄然,其四乃云:

人间成败论英雄,野史荒唐恐未公。古柳斜阳围坐听,一时谈笑付盲翁。〔9〕15册,88

浴血兵败之巨恸与悲愤,个人情绪自有难已之抑扬悲咽要承担,惟人间向来以成败论英雄,多少忠烈以生命投注的抗日保台浴血战,竟已成了盲翁谈笑中的荒唐野史,身为血战未死且仍心系台湾的“局内人”,直是情何以堪。其《天涯》云:

天涯雁断少书还,梦入虚无缥缈间。兵火余生心易碎,愁人未老鬓先斑。没蕃亲故沧沧海,归汉郎官遁故山。已分生离同死别,不堪挥涕说台湾。〔9〕15册,96

浴血苦战之后,台湾仍沦为异族统治,兵火余生

遁归故山,生离即是死别,家乡与亲故远隔沧海,雁书已断,归梦难圆,“不堪挥涕说台湾”,易碎愁心自是不堪话沧桑。事隔一年,写下《春愁》诗云:

春愁难遣强看山,往事惊心泪欲潸。四百万人同一哭,去年今日割台湾。〔9〕15册,111

去年春天,清廷代表李鸿章、李经方与日本签署“日清媾和条约”,即“马关条约”,第二款明订将台湾全岛及所有附属各岛屿、澎湖列岛割让与日本,成了四百万台湾人心中永远无法磨灭的巨恸,对诗人而言,更如春愁,每到春来,往事惊心血泪还依旧。春愁难耐,秋思更煎心,有《去岁秋初抵鲙江今仍客游至此思之恍然二首》诗,首揭“琴剑萧然尚客游,海天容易又经秋”,故山东望惟见海云高,结语“西风一掬哀时泪,流向秋江作怒涛”〔9〕15册,115,滚滚不尽的秋江怒涛,尽是天涯沦落人的哀时泪。乃至《往事》诗云:

往事何堪说,征衫血泪斑。龙归天外雨,鳌没海中山。银烛麈诗罢,牙旗校猎还。不知成异域,夜夜梦台湾。〔9〕15册,113

往事已过而境不迁,浴血征战与兵败泣血,历历在目、在心,却又尽是难言的心事。龙已归,鳌已没,台湾竟成了异域。而当年昼校猎、夜麈诗的意气,都已镌刻成生命中无法遗忘的印记,夜夜梦回故园,与醒时不堪说的征衫血泪,交织成永无止尽的煎熬。时已过而境难迁,西渡文士渐有返台者,有《答台中友人四首》,其一云:

极目风涛怆梦思，故山迢递雁书迟。渡江文士成伧父，归国降人谤义师。老泪纵横同甫策，雄心消耗稼轩词。月明海上劳相忆，凄绝天涯共此时。^{[9]15册,133}

倡议抗日的丘逢甲，自无返台的可能，无尽风涛阻绝不了的无尽梦思，“怆”字贯穿全诗。颌联以渡江文士自比，两岸的阻绝，内渡的丘逢甲难掩“伧父”的难堪，臣服日本统治的归国降人又对抗日义师多所毁谤，自是倍觉凄怆。颈联以南宋志切恢复中原的文人陈亮(1143-1194)与辛弃疾(1140-1207)自比，老泪纵横与雄心消耗即是丘逢甲此时心境。结语用张九龄《望月怀人》诗意，更多了“凄绝”二字，与首句“怆”字连成一片不能已的梦思。又有《闻海客谈澎湖事二首》，首揭“绝岛周星两受兵”，为台海一再沦为战场以致“春风血涨珊瑚海”，结语的“我为遗民重痛哭，东风吹泪溢春潮”^{[9]15册,145}，近代台海成为异族侵掠的主战场，丘逢甲的无尽梦思与满腔血泪，就在浩瀚海洋中不断地鼓荡。至于《柳汀赠诗述及台事叠韵答之》的“天南流落忠义人，披发呼天天不春”^{[9]15册,210}，《四月十六夜东山与台客话月》的“飘零剩有乡心在，夜半骑鲸梦渡台”^{[9]15册,271}，《寄怀谢四颂丞台湾四首》的“相思隔沧海，极目叹扬尘”（其一）、“信陵醇酒意，潦倒几英雄”（其二）、“壶芦墩畔月，冷照旧琵琶”（其三）、“遥忆登临处，今应付卧游”（其四）等^{[9]15册,185}，壶芦墩为台中丰原古地名，呼唤不回春天，极目东海扬尘，昔日登临与当前流落两相对照，只今惟有隔海卧游或骑鲸梦渡台。《春感次许蕴伯大令韵》十首有“残疆无计守延平”“五载伤春复伤别”，抱憾内渡五年后，依然是“沉郁雄心苦未灰，他年卷

土倦重来”^{[9]15册,197-199}，永不放弃的复台苦心。乃至戊申(1908)作《题凌孟征天空海阔诗钞并答所问台湾事三首》，针对广东番禺凌鹤书问台湾事，仍有“满目劫尘无法说，青天碧海哭诗人”“自有千秋诗史在，任人成败论英雄”^{[9]15册,313}，无论是凄怆、慨叹或无奈，念兹在兹，满腔乡心，反覆陈词，全是不能自己之情。

(二)以台湾为蓝图的太平图景

西渡次年，丘逢甲以《台湾竹枝词》的生活记忆为蓝图，在祖籍镇平营造草庐以居，有《庐山谣答刘生芷庭》自叙营居本末，祖居老屋已是“半废为圃荒不治”“故钉遗瓦存者仅”，犹先写台湾沦陷境况，自言“我归自东未宁宇，越鸟固应巢南枝”，略云：

东方狼星忽悬焰，天弧久弛无神威。扶桑岛窄奋乌足，香草洋浅张鲸鬣。黑风摧海水四立，阴云惨淡台山危。沙虫百万势将化，末劫不救非慈悲。……独恨平生失微尚，请缨请剑忘官卑。南阳已矣不得卧，兼累羽扇无能挥。辽东幼安本侨寓，欲去犹恋将奚为。撒手台山惨将别，直等死别非生离。全家轻舟逐西渡，旧游回首成天涯。^{[9]15册,106-108}

以星象摹写日军侵台，天弧星属于南方七宿中的井宿，形如弓弧，正对天狼星而有光，主弭兵盗。弧矢废弛，日本倾全力掀起的弥天战火，黑风摧海台山危的浩劫，丘逢甲不顾官卑而请缨请剑，终究无力回天而举家西渡，生离即是死别，“旧游回首成天涯”，成了心中无法抹去的伤恸。即使在祖籍地镇平筑草庐以居，请广东巡抚许振祜书额，作《长句赠许仙屏中丞并乞书心太平草庐额时将归潮州》，仍以“有客哀歌动天地，蹈海不死

生犹偷”自哀偷生,以“心太平”署庐乃“此事难期此心在”^{[9]15册,119},仍可见对《台湾竹枝词》中丰美生活的记忆。因此在《以摄影法成澹定村心太平草庐图张六士为题长句次其韵》追忆渡海前事:

我生本在东海东,中有万三千尺出海之高峰。此峰上有万年不化之古雪,玉立天半尤奇雄。我生延平同甲子,坠地心妄怀愚忠。毗耶故国不能守,脱身兵火烧天红。坐令玉山竟落五百年后此一劫,有愧东渡沧海朱家龙。^{[9]第15册,341}

台湾高山林立,海拔3000米以上高峰达269座,雄奇天险成了郑成功延续明祚的最后堡垒。丘逢甲与郑成功同生于甲子年,带着相同心情守护这一片净土,万年不化的玉山古雪,经不住烧天红的抗日兵火。同一个沧海,西渡的丘逢甲与东渡的郑延平,交织成怅惘难已之憾恨。长诗虽亟写庐居清静,可谓别有天地足以息心,“此间山水清雄良足寄怀抱,且收倚天长剑韬神锋。太平之民或容作,教取子孙识字为耕农”,所种仍是凤鸟栖食的竹与梧桐,又以《黄庭经》的“闲暇无事心太平”自期,仍难掩“梦中忽见海上故亲友,落月黑塞林青枫”之恻^{[9]15册,341-342},化用杜甫《梦李白二首》的“魂来枫叶青,魂返关塞黑”“落月满屋梁,犹疑照颜色”^{[18]卷218,2289},心系陷敌亲友而日思夜梦,疑惧相参,亦可见“心太平”实止于“此事难期此心在”。又作《以摄影心太平草庐图移写纸本六首》,其四以陆游取《黄庭经》而“庵额心太平”,自明所遭与陆游百不同,“同者惟此心”,并以“有海界不波,有岁界常丰”为“太平”的指标^{[9]15册,342-343},都可见丘逢甲念兹在兹者,厥为海晏岁丰的

台湾印记。惟如《次颂丞感怀韵二首》所言“回首楼台沉蜃气,故山虽好事全非”^{[9]15册,392},故山虽好,却已沦为异族统治而再也回不去了。因而以《台湾竹枝词》的丰美生活为蓝图,怀抱着“太平”梦,在乱世中积极投入救国育才的志业。

四、挺身而出:极目沧海与胸怀苍生情

乙未抗日惨败,丘逢甲内渡,江瓌《丘仓海传》述及丘逢甲内渡后自署为“台湾之遗民”,“又往往侧身南望故乡故国掩映于苍烟暮霭中,迷漫不可见,念一身之无属,独怆然而涕下。”^{[1]附录,380}内渡返回祖籍,侧身南望,生长的乡国迷漫在苍烟暮霭中,深感一身无属的丘逢甲,在沧海中映现的是更为恢弘而坚毅的心志。

(一)海洋变局,极目沧海雄心在

近代台海已成为外敌侵掠的主战场,丘逢甲有诗《答台中友人四首》,其二的“湛身难诉遗民苦,殉义谁彰故部贤”,写不死遗民之苦与殉义故部待彰,自述“赤心不死尚唐年”,期待一个唐尧盛世的太平岁月,结语的“扁舟但益飘零感,过海何曾便是仙”,则是“渡海”的去住两难。其三感叹未俗而有“冷守平生心迹在,朝衫零落泣孤臣”之叹,其四更以“玩刑民托袄神教,避税商悬异国旗”的时事,感慨“一样已无干净土,可怜扶义说西归”^{[9]15册,133-134},既是去住两难的具体陈述,也是隔海两岸的不同困境。渡海之后,丘逢甲已成遗民孤臣,心系殉义故部,心怀太平盛世,可惜西归所见已无干净土,扁舟飘零之感,以“过海何曾便是仙”反少作《台湾竹枝词》的“果然过海便神仙”,可从台湾信仰的八仙过海故事加以诠释。八仙过海源自《孤本元明杂剧》的《争玉板八仙过沧海》^[9],八仙均为凡人得道,有铁拐李、锺离权(汉锺离)、吕洞宾、张果老、何仙姑、曹国舅、韩湘子

及蓝采和,不分男女、老幼、贫富、贵贱,也不论贤愚、阶级、性别与年龄,有成仙的逍遥自在,也有惩恶扬善的正义作为,是台湾民间熟知的故事。台湾盛行八仙彩,除了庙宇,每于结婚嫁娶或新居入厝时,于门楣、神案上方或楹柱之间悬挂八仙彩,有避邪、祈福与喜庆的意义,既是民间信仰,也映现出“过海便神仙”的共享喜乐。

台湾四面环海,居民渡海的神仙生活,因近代发展工业所需资源及其衍生的商业活动,海洋成了列强跨国侵夺的战场,严重威胁到醇朴自在的农业生存模式。丘逢甲《柏庄诗草》收录第一首诗《立春前一日与吕大瑜玉游部子山用前冬游韵》四首,开端即是“水曲山重画意存,小桃红处访仙源”,有雪夜相访、山阴道上的南朝遗风,有“利锁名缰百不宜”“红杏春林客品诗”的丘壑之思,却已透露出“沧海横流居未安”的忧虑^{[9]15册,2-3}。又有《走笔》诗云:

竟将勋业托文章,盖地笺天走笔忙。书劣尚堪欺项籍,诗低聊可傲吴王。难删诛意心中史,欲觅医愁肘后方。谁识茫茫沧海上,日看弧矢射天狼。^{[9]15册,20}

丘逢甲以书、诗自许,除了以笔写大块文章、为大自然作笺注的个人勋业,同时关注南宋遗民郑思肖(1241-1318)以《心史》为宋元易代留下民间版的真情实感^[20],思如葛洪《肘后备急方》而为民间疾苦寻觅当地适用的药方,既有文化的传承,也有当下的适用,可见其系念之深远,尾联“谁识茫茫沧海上,日看弧矢射天狼”,把台湾摆在更为阔大的沧海,期盼以南方天弧星射东方天狼星,有忧虑、有祝祷,对照前引内渡后作《庐山谣答刘

生芷庭》的“东方狼星忽悬焰,天弧久弛无神威”,益可见其忧深虑远。丘逢甲内渡后的海洋书写,除了感慨沧海桑田与列强侵夺,台湾生活经验使“沧海”具有更丰富的意涵,如《对月书感》二首之一云:

明月出沧海,我家沧海东。独怜今夜见,犹与故乡同。丧乱山河改,流亡邑里空。相思祇垂泪,顾影愧归鸿。^{[9]15册,152}

因丧乱而流亡,原本应该是通向家园的沧海,因抗日不成而山河变色,反成了阻绝与家国的连结,沧海乃由通道变成战场。随处可见者如《客愁》的“客愁无遣处,沧海尚扬尘”^{[9]15册,87},《天涯》的“没蕃亲故沧沧海,归汉郎官遁故山”^{[9]15册,96},《重送颂臣》的“翘首沧海东,苍波渺无极”^{[9]15册,110},《寄怀谢四颂丞台湾四首》的“相思隔沧海,极目叹扬尘”^{[9]15册,210}等,把沦陷的台湾与沧海划上等号,翘首望乡,极目但见沧海扬尘、苍波无极,更进而使台湾的丧乱就不仅是台湾事,闻甘肃有警而作《极目》的“伊凉入破愁闻笛,沧海扬尘话种桑”^{[9]15册,94},《寄家菽园孝廉炜菱新架坡三首》的“遥寄尺书沧海曲,古来义士岛人多”^{[9]15册,126},《说潮五古二十首》的“沧海今扬尘,边警喧鼓角”^{[9]15册,142},《赠马总戎四首》的“战气不可极,黯然沧海东”^{[9]15册,161},不论西北、东南乃至海外,沧海所指涉的丧乱,成了全中国共同要面对的问题,没有人可以置身度外。又如《古诗五首》的“沧海方横流,志士无安居”^{[9]15册,118},《说剑堂集题词为独立山人作》的“祇怜说剑无人解,老泪如潮溢沧海”^{[9]15册,164},《陈伯潜学士以路事来粤相晤感赋二首》的“横流沧海无安处,故国青

山有梦思”^{[9]15册,290}，《忆上杭旧游十五首》的“如此溪山归未得，眼前沧海正横流”^{[9]15册,341}，《叠前韵答联仙衡观察二首》的“莫怪安巢无处所，眼前沧海正横流”^{[9]15册,396}，《次韵和兰史论诗二首》的“泰山在望吾终仰，沧海横流孰与安”^{[9]15册,436}，不论身分、性情或志尚，面临沧海横流，无人可以安居。由此传统有关沧海的典故，乃被赋予新义，如：

要乞仙人飞渡术，眼前沧海正横流。（《题东山杨子仙庙》）^{[9]15册,87}

眼中精卫无沧海，劫外鹤鹤有小园。（《山村》）^{[9]15册,94}

沧海波全定，神州日再中。（《戊戌元旦试笔》）^{[9]15册,129}

面对沧海横流，舍弃神仙渡海的逍遥自乐，把无意填海补恨的精卫，等同于自求一枝安的鹤鹤。必得要沧海波平，中华才能中兴，凸显了海洋的重要性，而焦点从海内拉向海外，《鍾文南太守宝熙自美洲回里赋赠》四首之三的“寻洲志伟高伦布，开国功高卓耳基”，其四的“三日逢头七逢尾，真看沧海掣鲸鱼”，写使臣的跨海外交，以“掣鲸鱼碧海中”形容^{[9]15册,258}，都可见海洋所带来的新视界。由此回归渡海后的两岸，乃如《送谢四东归》写“故人访我东海来”“故人别我东海去”，而有“舟行既速况有轮，轮转四海扬胡尘。送君此去作胡语，乐府休唱胡无人”的感叹，又以近代崛起的海运强权，面对家园沦为异族统治的逆境，丘逢甲激起豪情，高唱：

我年方强君未老，惜君投身隐海岛。亚洲大陆局日新，时势迥待英雄造。海山之高一万三千

尺，当年弃去良可惜。横来不王复不侯，为我归言岛中客。包胥存楚约可寻，廉颇用赵原初心。相期亚陆风云再相见，骑鲸东海来挽神州沉。^{[9]15册,278}

从海洋发展来说，台湾具有独特的地形与地理位置，对当年弃台的憾事，以年方强、亚洲大陆局势已有变化，除了一再表明复台决心，并以“骑鲸东海”作为挽救台湾与中土的共同径路。又于《颂丞表兄再访予鮑浦赋此奉政》自言“茫茫沧海雄心在，夜半闻鸡舞逖琨”^{[9]15册,469}，丘逢甲对沧海的理理解与情怀，可视为他一再渡海奔波的根源。

（二）胸怀苍生情

台湾孤悬海外，物产丰饶，承平之时若有良吏，固有自足逍遥的神仙乐境，而一旦面临外强覬觐，也很难依赖朝廷的支援。唐景崧曾任台湾兵备道、布政使，雅好文学，优礼文士，在台南创斐亭诗社，在台北建牡丹诗社，割台之役未战而内渡，毁誉难免。唐景崧于丘逢甲有知遇之恩，作《送维卿师人都用陆放翁送曾学士赴行在韵》有云：

公行毋迟留，台民方望泽。阳城在门久，敬输谋野获。延英行入对，应念治安策。圣主问苍生，殷勤屡前席。在台请言台，愿公写肝膈。民穷复元气，吏酷除遗孽。余事筹海防，老谋褫夷魄。青阳和始布，白着弊先革。金汤巩天险，膏雨苏地脉。^{[9]15册,12}

丘逢甲深知台湾僻处海隅，与朝廷的连结就靠地方官员入京述职，取陆游《送曾学士赴行在》的“民瘼公所知”“得位忍辞责”意^{[21]卷1,19-20}，把台民厚望都寄托在唐景崧的人京面圣，期待一个问苍生的圣主，更期待一个能够在台言台的地方首长，直言台湾有天险，土沃雨足，时和岁丰，能够

去除酷吏,避免正税以外横取苛税,就有能力筹海防以御外夷。虽属书生论政,实心系苍生而深具在地关怀。丘逢甲很清楚当时台湾处境,如徐珂《清稗类钞》所述:

光緒甲午台灣兵事之初起也,逢甲忧之,日集乡民训练,备战守,涕泣而语之曰:“吾台孤悬海外,去朝廷远,朝廷之爱吾台,曷若吾台人之自爱。官兵又不尽足恃,一旦变生不测,朝廷遣复相顾。惟人自为战,家自为守耳。否则祸至无日,祖宗庐墓,掷诸无何有之乡,吾侪其何以为家耶!”听者咸痛哭,愿惟命是听。^{[22]34}

台湾去朝廷远,官兵又不尽足恃,爱台保家,无论战与守,都必须台人自为之。乙未割台,丘逢甲慨然以抗日保台为己任,云“台湾者,吾台人之所自有,何得任人之私相授受?清廷虽弃我,我岂可复自弃耶?”^{[1]附录,376}台湾民主国的倡立,即在于人民自主性捍卫家园与祖宗庐墓。1904年丘逢甲作《温柳介先生谏》云:

夫中国自秦以后,益集权中央政府。主国是、持风会,惟一二亲贵强有力者任之。无论起布衣、徒步之不得遽与也,即循资干进积年劳至卿贰,天下望之巍然,而察其身之兴国,多若渺不相涉。则固不如耆儒硕学之不仕不显,而归而讲学于郡邑者,犹得以其说陶铸当世人才,其所鼓舞而激劝者,于人心风俗往往大受影响也。^{[12]838}

检讨中央集权最大弊端,在于权力集中在少数亲贵,即使有荐举、科举等用人制度,一般百姓尽最大努力,或可位跻次于卿相的朝中大官,却仍然

无法真正参与兴国要事,反不如耆儒硕学讲学郡邑,教育人才而影响人心风俗。可见丘逢甲与同年温柳介同属无意于个人仕显者,而以鼓舞民心挺身参与国事为志尚,如江琮《丘仓海传》所记载:

是时,种族革命之说腾播于全国,仓海喜曰:“是吾志也。吾欲行民主于台湾,不幸而不成,今倘能成于中国,余能及身见之,九死所无恨也。”^{[1]附录,380}

把对台湾的在地关怀扩及全中国,都可见丘逢甲中进士而辞官返台主讲书院,反对清廷割台而首倡台湾民主国,不成而欲行民主于中国,一生志向,全在天下苍生的自主自强。丘逢甲诗关怀民瘼之作,固有如《热风行》,描写台湾因中央山脉的特殊地形所产生的焚风,云:

海天突出麒麟颯,风中挟火称灾异。惟风蕴火复孕虫,百万赤虫蹶风至。……风吹稻苗焦复焦,留根未焦与虫饵。根苦应知虫亦厌,漫空夜飞虫有翅。就中哭乞浓露救,血渗田间万农泪。残稗焦黑粒仅存,碎不受舂腐难渍。……联牒签名出报灾,打门晓至催租吏。漫云海上无灾例,一卷檀弓皆故事。官租火急不可延,且脱残衫付质肆。^{[9]15册,50}

焚风又称“火烧风”“麒麟风”,造成农作物无法收成,官员不恤民病,火急催租更成了民不聊生的帮凶。内渡后有《述灾》的“炎天久不雨,一雨遂泛滥”“灾民露天宿,屡徙常倚担。生者鹄面立,死者鱼腹殍”^{[9]15册,324}等,关心民瘼的社会写实之作,深刻感人。更值得关注者,丘逢甲心所系念的“苍生”,时时见诸笔端,已不仅止于反映民生疾苦,

而有更积极的意义,如《读南史杂咏十首》的“围棋坐夺投鞭气,莫怪苍生念谢公”,《寄怀维卿师桂林八首》的“可能再为苍生出,莽莽神州海色寒”,《棉雪歌》的“英雄心性由来热,待竟苍生衣被功”,《芷谷居士画大幅水墨云山瀑布二图并题句见赠长句赋谢》的“可怜祇向画图见,孤负苍生霖雨心”,《题菽园看云图》的“淋漓元气大九州,霖雨苍生卧龙起”等^{[9]15册,5038},无论题材与对象,都可见“天下苍生”是进退出处的惟一诉求。因而对掌权者的割地弃苍生,一再诉诸诗笔:

遮天妙手蹙舆图,误尽苍生一字租。前代名臣先铸错,莫将割地怨庸奴。(《澳门杂诗》十五首之二)^{[9]15册,230}

衣冠文武眼中新,晏坐空山笑此身。割地奇功酬铁券,周天残焰转金轮。后庭玉树仍歌舞,前席苍生付鬼神。细柳新蒲非复昔,更无人哭曲江滨。(《秋兴次张六士韵》八首之六)^{[9]15册,333}

公卿今何为?所能惟行成。蹙国日百里,甘作城下盟。法弊不解变,残局空支撑。何必用周礼,乃能误苍生。高位无令才,令人贱簪纓。(《繫斋世文以西园述怀集苏六十韵诗见示为赋五古》四章之三,节引)^{[9]15册,442}

丘逢甲追究澳门租借给葡萄牙的历史责任,尤以主导割地者还获得功臣才有的荣宠,无辜百姓都成了牺牲品为愤。当权者但求议和,国蹙局残,误尽苍生,固然令人不耻,惟有更积极开民智之教育作为,才是保国卫民之道。

丘逢甲在台讲学,除课应试文艺外,兼讲中外史实,劝阅报章,以广见闻。内渡后,先后主讲韩山书院、潮阳县东山书院、澄海景韩书院,专以

新思潮及有用之学课士,并致力于设新式学堂,其《创设岭东同文学堂序》认为一切应尽之事在教育,是保国、保教、保种与同心合力的不二法门^{[12]781-785}。更着力劝学,有诗《将之岭东劝学沈涛园廉访以长句见送次韵奉答兼柬岑云阶张坚白》略云:“要令五管盛文治,万派新潮海天碧”“朝廷正用名臣后,畀养人才培国脉”^{[9]15册,304},要以维新学术培育人才,壮大国家命脉。其《次韵答维卿师二首》面对“无计能开日月昏”的时局,遐想“自由钟起国民魂”^{[9]15册,279}愿景,乃至《叠易实甫观察即席韵二首》的“待看雄军起国民”^{[9]15册,308},都可见丘逢甲把国家命脉寄托在全国国民的奋起。又作《去岁往长乐劝学今闻学堂已开喜而有作》云:

五华闻说讲堂开,不负南行衍教来。释菜本宜先圣庙,驱车忆上越王台。山多赤土无林学,溪壑黄沙易水灾。今日树人兼树木,早兴地利起人才。^{[9]15册,458}

劝学有成,以释菜礼敬孔庙,使儒学传播于长乐(今福州),更结合地利与人才,“十年树木,百年树人”,在战乱中寻求长治久安的国家发展,诚属难得。

丘逢甲劝学关注所在的维新与苍生,在寄给海外的书信中有更明确而坚定的表达。李庆年《南风吹大海,日轨走南陆——丘逢甲南来原因及其活动新论》即指出丘逢甲与王恩翔的南洋行,主要是在“绝大多数人是文盲矿工且又偏僻的坝罗”停留了三个月,并征引新加坡《天南新报》于1898年7月20日刊登题为《故人尺书》的丘逢甲书函明指:“所谓学者,固合兵农商工言

之,非特为士言也。”1898年9月29日更以“来函照登”方式刊登丘逢甲书信云:

然鄙意谓民间尤必广设学堂,盖虽至大之县,不过一二书院,而今日维新之始,凡士,凡农,凡工,凡商,凡兵,凡叟,凡童蒙,凡妇女,皆必有学。每县断非官设一二学堂所能容,故近日之学堂尤以多为贵。且学堂之外,必有藏书楼以资众览,博物院以备多识。海内外知新之君子,类能言之。^[11]

更清楚指出维新教育的对象,是天下苍生,不分身分、年龄与性别,而且要更具普及性,务在满足全民的学习与阅读需求,都可见丘逢甲心目中的苍生,显然更关注在弱势者。梁国冠《台湾诗人丘仓海评传》即指丘逢甲有“一腔悲天悯人之怀”“常注视社会之最下层,常以诗篇写社会百相,暴露下层社会之实况及情绪。”^{[12]461-487}可见丘逢甲把维新教育推广到偏乡文盲,应该是有意以教育翻转弱势者的处境。特别一提的,陈平原《乡土情怀与民间意识——丘逢甲在晚清思想文化史上的意义》谈到丘逢甲内渡后的转变,在于“内渡后锐意于兴学启民智”,虽然论述重点在丘逢甲“归籍海阳”后“创造真正意义上的‘岭东文化’”,但也指出丘逢甲“由于台湾经验,希望沟通潮、嘉、惠与漳、汀、泉各州”,并以丘逢甲创办岭东同文学堂“依然将潮、嘉及闽南视为一体”^{[13]86-112},益可见丘逢甲弃官返台主讲书院的经验,成了一生实践维新教育的根柢。

五、渡海视域:东周遗老与跨海诗情

丘逢甲身处清末民初的易代之际,几度渡海,以诗作为跨海与跨越时空的联系,在《林肇云郎中鹤年寄题蚝墩忠迹诗册追忆旧事次韵遥答

八首》中,丘逢甲以文天祥抗元守潮故事,有“破碎河山同感慨,更将忠迹表蚝墩”(其一)、“当时痛哭割台湾,未肯金牌奉诏还”(其三)、“何日天戈竟东指,誓师海上更留铭”(其四)、“岛中义士依然在,伏腊年年奉汉家”(其五)^{[9]15册,223-224},合宋末抗元、明末抗清与保台抗日而言,更提出以儒术济时艰、以孔教联合中国的主张,在新学中彰显古学的意义与价值。

(一)东周遗老与尊孔设学

前引丘逢甲少作《台湾竹枝词》写清军克台,有“从此东周遗老尽,更无人赋采薇诗”,以东周遗老比喻明郑遗民,以伯夷、叔齐采薇所歌“以暴易暴兮,不知其非矣。神农、虞、夏忽焉没兮,我安适归矣”^{[16]卷61,222},批判武力征服的残暴性质,感叹上古醇朴之世的遗落。乙未抗日失败内渡,作《离台诗》六首其四有“从此中原恐陆沉,东周积弱又于今”^{[9]15册,85-86},内渡后《答台中友人四首》其二“赤心不死尚唐年”^{[9]15册,133-134},再度以东周比喻时局,更期待一个唐尧盛世的太平岁月,都可见丘逢甲记忆的上古醇朴治世。戊戌(1898)作《秋感》前八首,面对的国家危机,“横流满目无安处,泪洒邹生大九州”(其一)、“万里风烟秋气劲,甘泉闻说夜传烽”(其二)、“一网几成名士狱,千秋重勒党人碑”(其六),外有列强侵夺,内有诛杀志士,如此的国家危机,乃有“违天愤血埋蓑叔,去国扁舟异子皮”之叹(其六),引东周时期蜀大夫苾弘忠而屈死,越大夫范蠡功成身退,自明忠而不死、功未成而扁舟去国,有更难为怀者,其八乃云:

万山寒色赴重阳,莽莽乾坤意黯伤。敢说巨君媚文母,未容孝孺问成王。东周纪月秋多域,西

极占星夜动狼。笑指红花亦时势,金英开遍岛臣章。〔9〕15册,472

面对时局,回顾历史,有汉王莽(BC45-23)以太后命代天子朝政而假禅让之名改国号为新,有方孝孺(1357-1402)以“成王安在”拒绝成祖“法周公辅成王”之邀而惨死^①,上古至东周一直具有指标性。即使历法已受到西方影响而有许多变革,丘逢甲仍从秋多蛾的物候现象印证“东周纪月”,再以古代星象学中的天狼星主外敌侵略之兆,最后乃以外来植物的繁衍作结,大约可勾勒出丘逢甲的世界观。

是以丘逢甲在接受西方知识、倡导教育维新之际,深知列强入侵所带来的割地与文化双重危机,因而对推广传统儒学更是不遗余力,其《为潮人士衍说孔教于鮀浦伯瑶见访有诗次韵答之》诗云:

大海潮来独倚栏,七千里外冷朝官。重提孔子尊王义,如日中天万象看。〔9〕15册,272

面对西方海洋势力的崛起,朝廷显得措手不及,丘逢甲直接提出“孔子尊王义”,作为维系国家的核心能量。丘逢甲虽有“世贱儒”之叹,或以“腐儒”自嘲者,乃至《眉仙为作独立图三年尚未成作此速之》所云“平生儒冠久自厌,长剑横腰衣短后。不妨图我作老兵,天下于今武方右”〔9〕15册,264,有意以老兵取代儒者形象;又有《送长乐学生入陆军学校》

二首之二的“若从中国论古学,文武由来本不分。终使西人遭黄祸,吁天早出学生军”〔9〕15册,287,从古学确认文武双全,期许军校生担负起捍卫国家的重任;至于《奉题仙屏中丞舟行杂咏诗卷并以留别》三首之二的“如此英雄犹讲学,本来儒者总知兵”〔9〕15册,397,结合英雄与儒者,使讲学与知兵并行而不悖,都可见丘逢甲面对古学与新学的辩证与调和,乃有《寄赠国学保存会诸子》诗云:

文明古国五千载,中经秦火诗书在。汉兴诸儒功最多,不有守先后何待。西海潮流猛秦火,东风复助为妖祸。障川挽澜今无人,后生小子忘丘轲。昆仑山高东海深,百王千圣知此心。终看吾道益光大,日月行天无古今。〔9〕15册,322

追溯五千年的文明,肯定儒学在秦亡汉兴中起了关键的功能,文化传承至今,比秦火更大的挑战,来自西方新潮流与日本维新后的冲击,面对孔孟被弃置的文化危机,丘逢甲坚信博大精深的儒学传统,仍具有超越时空的存在价值。其《次韵答友人四首》即以“儒术济时艰”自许〔9〕15册,281,可见一斑。

在丘逢甲以台湾印记为蓝图所构设的心太平草庐,于意义诠释上更不断注入儒学思维,如《长句赠许仙屏中丞并乞书心太平草庐额时将归潮州》感叹列强“互市启海禁”,造成“纵横捭阖等战国,势将迫我为宗周”的战乱时局,自明“有客

①张廷玉等撰:《明史》卷141《方孝孺传》,台北:鼎文书局1982年版,页4019。传中记载成祖发北平,姚广平劝以“杀孝孺,天下读书种子绝矣”,故成祖召方孝孺

曰:“先生毋自苦,予欲法周公辅成王耳。”孝孺有“成王安在?”之问。

哀歌动天地，蹈海不死生犹偷”，天涯沦落，卖文买山筑草庐安身，因许仙屏课吏以《大学衍义》补命题自明心志，故有“治平要自儒者事，岂在西法趋从欧”作呼应，结以“公致太平悦我见，且看东南剑气凌斗牛”^{[9]15册,119}，都可见以儒学救时弊、致太平的心志。又如《以摄影法成澹定村心太平草庐图张六士为题长句次其韵》，感慨“已抑公羊作饼家，更诬孔子为儒童”，世既不重文学，退而以“君家仲坚昔吾慕，偶然游戏海上思作虬髯公。安知仍落此世界，儒冠复戴奄奄欲绝宁吾衷。已无一时豪杰可摧倒，聊欲万古开拓吾心胸”自许^{[9]15册,341-342}，以虬髯客扶余建国比喻台湾民主国的建立，不成而退居澹定村心太平草庐，“儒冠复戴”而不甘于奄奄欲绝，以渊远流长的历史积淀开启更为浩瀚的襟怀。又在《叠韵再题心太平草庐图并答温丹铭》追述自古及今的中国历史，虽不乏“词臣例上太平颂，举朝将相争言功”，“迂儒”仍直指“此仍据乱非大同”，慨叹真正的大同、太平毕竟难得，肇因于“儒书自昔用者寡，况今闭塞方严冬”，儒学未能确实为世所用，“手披旧史发浩叹”，却仍怀抱着太平梦想，“乾坤一儒腐可笑，差喜吾党诗相宗”^{[9]15册,344}，宁做腐儒也不肯盲从俗学，仍归于儒学的诗可以言志。

丘逢甲倡导儒学，又以1900年远渡南洋劝学，鼓吹尊孔，最为着力，《天南新报》5月8日刊登其《吧罗创建孔庙学堂缘起》明确指出：

今中国之大患二，曰不开通，曰不联合。曷能使之联合？曰莫如尊教。孔子者，吾中国教主也，人人知为孔子教中人，则人人知行孔子之道，而人心一矣。曷能使之开通？曰莫如兴学。人人知孔教之行，在于广求有用之学，于是广设学堂，则

风气开而人才出矣。^[11]

以孔子为继承五帝三王之道的教主，主张富民教民，人人皆是教中人，故惟有跳脱以士为儒者的偏见，兴学堂，开风气，使人人知行孔教，以孔教联合中国，才能免于瓜分之祸。有《自题南洋行教图二首》诗云：

莽莽群山海气青，华风远被到南溟。万人围坐齐倾耳，椰子林中说圣经。

二千五百余年后，浮海居然道可行。独倚斗南楼上望，春风回处紫澜生。^{[9]15册,242}

丘逢甲自注“说圣经”指“四月朔日在闲真别墅衍说，闻者以为得未曾有。”可见南洋传孔教、解经书的盛况。临行有《留别晓沧次题行教图韵》诗云：

南风吹大海，日轨走南陆。我行君尚留，慷慨念时局。神方置不用，谁起国病笃。同抱救世心，栖栖行海曲。空言要何补。长身祇食粟。此来已三月，共惜流光速。群山送我行，海气清而肃。眷念君平生，抱道过王蠋。临歧为我歌，高响振林木。林中双异鸟，飞鸣正相逐。勉哉保令名，何必愧异服。^{[9]15册,243}

晓沧即王恩翔，由于中国不能行孔教以救国病，乃把希望寄托在海外，因此留晓沧在新加坡，共同为救世而努力，并对晓沧因地制宜改南洋商人服，予以慰勉。如李庆年《南风吹大海，日轨走南陆——丘逢甲南来原因及其活动新论》所指出，丘逢甲与王恩翔的南洋行，是“丘逢甲以保商任

务南来而又以专注提倡尊孔、尊君,建设孔庙孔学堂为目的^[11],前后虽只三个月的时间,亦可见丘逢甲推行孔教以救世之深心。

(二)以诗建立的跨海连结

丘逢甲抗日兵败内渡次年,一则心系台湾,一则营造居室,前引《庐山谣答刘生芷庭》,既有“东迁四世过百载”的个人生长记忆,也有“自从宋元此聚族”的祖籍家族记忆,甚至有“弟兄伯叔各欢序,唐山直惜吾归迟”的归根之情^{[9]15册,106-108},可谓纷纭纠结。尤当日本统治台湾已成定局,避居内地的台湾士绅多有踏上归途者,与丘逢甲“结发论文字,廿载忘形迹”“刺血三上书,呼天不得直”的谢道隆(颂臣)于1896年返回台中丰原,丘逢甲作《送颂臣之台湾八首》,一再感叹“故乡成异域,归客作行人”(其一)、“东渡龙无气,南飞鹳有声”(其二)、“漫作居夷想,何妨海且浮”(其四)、“伤痕犹满目,愁煞倚篷窗”(其五),踏上异族治的返乡路,实有万般艰难,在结语的“山光仍故国,海气满征篷”祝祷外,特别寄言故乡父老,云:

亲友如相问,吾庐榜念台。全输非定局,已溺有燃灰。弃地原非策,呼天愧见哀。十年如未死,卷土定重来。(其六)

王气中原在,英雄识所归。为言乡父老,须记汉官仪。故国空禾黍,残山少蕨薇。渡江论俊物,终属旧乌衣。(其七)^{[9]15册,108-109}

怀抱着“念台”的意志,以十年为期,要在“全输”“已溺”“弃地”的灰烬中奋起,“卷土定重来”一句说得郑重,是给自己、给亲友父老的誓言,也是跟谢颂臣的约定:“须记汉官仪”,以晋室南渡的保存中原文化,期许日本统治下的汉文化传承。又

作《得颂臣台湾书却寄二首》诗有云:“一纸平安天外信,三年梦寐海中山”“同洲况复是同文,太息鸿沟地竟分”^{[9]15册,147},以同文作为隔海的连结点。同年作《春第相从有年去岁复间关渡海随予来粤今乃请携家归台并以绢乞诗为永念怆然赋此》诗云:

此去成乖隔,相从十载馀。病劳调药物,闲仗护琴书。离别他乡苦,交情患难疏。将诗与吟诵,天末愧怀余。^{[9]15册,110}

内渡次年,追随丘逢甲十余年的族人丘春第欲携家归台,颈联“离别他乡苦,交情患难疏”,可见内渡的生活并不容易,而返台又已是异族统治的局面,相见无期,本是同洲同文为了对抗异族而成鸿沟,“以绢乞诗为永念”的心意,“诗”成了隔海相思的惟一连结。在与梅州王恩翔的唱和中,有《忆旧述今次晓沧见赠十绝句》感慨“弃甲南来异锦旋”(其二)、“流亡南渡谁收恤”(其三)、“筹保东藩力已殚”(其四)、“万树梅花忆故山”(其五),其六记忆台湾诗坛云:

海国诗坛旧主盟,登台坐对玉山清。斐亭钟绝风流散,落日寒芜赤嵌城。^{[9]15册,154-155}

唐景崧任分巡台湾道时,倡议斐亭吟社(1886),以“诗钟”创作为号召,一时盛况,道署内有斐亭可听涛、澄台宜观海,以及邻近的赤嵌夕照,台湾八景中的三景,与诗社的燃香击钵、限时成诗,都已成过往记忆。事实上,日本统治下的台湾汉文化传承不曾间断,尤其是汉诗,全台诗社高达三百多个^[24],汉文刊物《诗报》等刊登丘逢甲诗^①,汉

文化活跃景况,亦可见一斑。丘逢甲写给谢颂臣的诗有 15 题 32 首,也因谢颂臣的关系,丘逢甲与台湾诗社取得了联系,有《寄台湾栎社诸子兼怀颂丞二首》诗云:

柏庄谁拾燹余文,栎社重张劫后军。九十九峰依旧好,尽携豪笔写秋云。

月泉诗卷凭谁定,还待当时晞发人。遥忆参军谢皋羽,西台朱鸟独伤神。^{[9]15 册,280}

栎社由林朝崧(1875-1915),号痴仙,又号无闷)^②与林幼春、赖悔之共同创设,于 1902 年成立。丘逢甲台湾故居柏庄已被毁,系念着内渡前的诗歌创作是否能有传承,因而对“重张劫后军”的栎社,取“栎”为“废材”之意,以凌云健笔吟咏台山,点燃缅怀故国、歌咏桑梓之情,自是满怀心期。次首以月泉吟社为说,元兵攻入临安,南宋亡,吴渭返回故里,退居婺州浦江吴溪,与遗老方凤、谢翱、吴思齐等共创月泉吟社,拟定社约社旨及评较揭赏章则,制订的《诗评》,对于诗作的审题、立意、作法、辞藻、意境等方面都有具体的品评标准。谢翱(1249-1295)有《晞发集》,散发濯足,不仕异族,成为反抗异族统治、以诗传承文化的指标。结尾以文天祥(1236-1283)被俘遇难而宋亡,谢翱作《西台恸哭记》,感慨今昔亡国之恸,溢于言表。1905 年王松(1866-1930)《台阳诗话》

出版,丘逢甲即作《题沧海遗民台阳诗话》云:

如此江山竟付人,干戈留得苦吟身。乱云残岛开诗境,落日荒原泣鬼磷。埋碧可怜黄帝裔,杀青谁作素王臣。请将风雅传忠义,斑管重回故国春。^{[9]15 册,291}

王松以遗民身分所撰《台阳诗话》载录以台湾为书写场域的诗作,呈现明郑以来有关台湾汉文化的传承与交流,是以丘逢甲诗首揭“如此江山”沦为异族统治的悲慨,再从黄帝后裔与孔子作《春秋》,为抗日殉难者的历史定位发声,因而对诗话所开“诗境”,有“风雅传忠义”的期许,使“诗”成为亡国遗民掌握发言权的管道。王松《台阳诗话》评丘逢甲诗有云:

工部诗才,淋漓悲壮,盘错轮囷,肖其为人。海澄邱菽园孝廉尝举与嘉应王晓沧(恩翔)、番禺潘兰史(飞声)、安溪林颢云(鹤年)并称四子,识者叹为知言。……集名《蛰庵存稿》,皆乙未以后所作;正如子美入秦、剑南入蜀,感喟苍凉,当不在古人以下也。^{[25]51-52}

以“淋漓悲壮,盘错轮囷”形容丘逢甲的诗和人,又以诗形成跨海、跨地域的连结,更举唐代杜甫、宋代陆游的秦蜀经历,使诗具有跨时空的共鸣效

①施懿琳主编:《全台诗》,如《离台诗》页下注明其一、二、四、五已刊载于《台湾日日新报》(1899年4月20日)第二版的“文苑”栏;《鸵江秋意》刊载于《诗报》第二十二号(1931年10月15日)、《孔教报》第二卷第六号(1938年7

月6日)“古今诗海”栏等。页85-86。

②林朝崧,乙未割台时年二十岁,避乱福建晋江,转赴上海,遍游大陆名山大川,数年后遵母嘱返台。

应。特别值得一提者,丘逢甲拟杜甫《秋兴八首》连章诗而作《秋怀八首》,其一的“如此乾坤付越吟,曠将诗卷遣光阴”“半壁河山沉海气,满城风雨入秋心”,其二的“没蕃亲故无消息,失路英雄有酒杯”,其三的“莫嗟欲济无舟楫,待起鼃鼃与架梁”,其四的“笈天谁为写离忧,愁大翻怜隘九州”,其五的“南峽流移伤百越,东藩沦陷痛三韩”,其六的“渡江早虑胡分晋,蹈海终挠赵帝秦”,其七的“莫笑谈瀛胆气粗,眼前时局古来无”,其八的“菊恨兰悲閤众芬,天南牢落怅离群”,把乡梦客愁、朝代兴亡与眼前时局杂揉为一,悲壮淋漓,感慨特深,意犹未尽,共完成系列连章诗凡九组^①,其中又以丙午(1906)所作六组单独梓为《粤台秋唱》,引起台湾诗人的和作,如林朝崧有《春日杂感·次粤台秋唱韵八首》,林幼春有《秋感敬和丘丈仙根主政原韵》,吕敦礼有《感怀次丘仙根粤台秋唱原韵八首》,施梅樵有《秋怀八首次丘仙根韵》等,直到1942年仍有许多回响^②,亦可见丘逢甲以诗所搭起的隔海诗潮。也在1942年,彰化施梅樵合丘逢甲、黄遵宪诗而编印《丘、黄二先生遗稿合刊》,有序云:

天地诞降英将,固与国家文献相维系者也。国运隆昌、才人辈出,若汉魏之有曹刘、南北之有鲍谢、唐之有李杜、有元白、有韩孟、宋之有苏黄,类皆以诗歌文辞名世。近代诗学日盛,虽僻壤遐

陬、牧夫竖子,亦解歌诵;香闺处女、绣阁名姝,亦嗜吟咏。风雅之感人如此其广,未始非斯文得延一线之明征也。^②

除了把人才与国家文献相维系,更从历时性的诗人名家标示朝代的存在,再从共时性的角度凸显近代诗学的普及性,由此归结出风雅之感人,既久远又广大,是“斯文得延一线”的指标,以此超越政治上的日本统治,“诗”也就成了斯文在兹而绵延不绝的明征。

六、结语

丘逢甲生长台湾,中进士即辞官返台主讲书院,乙未中日马关条约清廷弃台,丘逢甲等台湾士绅力争不成,倡议台湾民主国,抗日惨败,丘逢甲内渡,不死亦不归,成了史书与学者研究论断的一个争执点。总计丘逢甲在台生活虽仅32年,追溯先民渡海所形塑的台湾印记,物产丰富,一年四季有花开,“半种花园半种田”,爱花、爱酒、爱诗、爱读书,有着“过海便神仙”“我辈亦蓬莱”的惬意生活。同时亦深知台湾在近代海洋发展所独具的地理特性,内渡后除了一再申明复台决心,念兹在兹者厥为海晏岁丰的台湾印记,并以“骑鲸东海”作为挽救台湾与中土的共同径路。当时黄遵宪(1848-1905)《与梁任公书》论丘逢甲,已有“此君诗真天下健者。渠自负曰:二十世纪中,必有刻黄丘合稿者。又曰:十年之后,与公代兴。论其才调,

^①施懿琳主编:《全台诗》第15册,《秋怀八首》(页121-123)、《秋怀八首(次覃孝方韵)》(页295-296)、《叠秋怀韵八首》乃至再叠、三叠、四叠、五叠(页296-303)、《秋怀八首次覃孝方韵》《秋怀次前韵》(页347-350)

^②周宪文《岭云海日楼诗钞·后记》载明:“省立台北图书馆藏有《丘、黄二先生遗稿合刊》一册,是民国三十一年六月彰化施梅樵编印的。”并收录书首的施氏序文。页411。

可达此境,应不诬也。^{[10]1249}黄遵宪肯定丘逢甲对诗的自信与才调,许为“天下健者”,而1942年仍在日本统治下的台湾也真编印了《丘黄二先生遗稿合刊》。梁启超(1873-1929)《饮冰室诗话》从诗人的理想性肯定“天下健者”说:

吾尝推公度、穗卿、观云为近世诗家三杰,此言其理想之深邃阔远也。若以诗人之诗论,则丘仓海其亦天下健者矣。……以民间流行最俗最不经之语入诗,而能雅驯温厚乃尔,得不谓诗界革命一巨子耶?^{[27]30}

梁启超特别从丘逢甲的跨越古今雅俗,以民间俗语入诗而能“雅驯温厚”,许为诗界革命巨子。于右任(1879-1964)为纪念丘逢甲的“仓海亭”撰联云:“耿耿孤忠,为民族复兴斗士;崢崢大笔,亦诗坛崛起人豪”^①,即从丘逢甲的理想性与革命性,肯定其人其诗的开创性。耐人寻味者,陈衍(1856-1937)与陈三立、陈宝琛、郑孝胥同为“同光体”,其撰《石遗室诗话》,编选《近代诗钞》,对时人评选,虽重在“同光体”,也有黄遵宪、康有为、梁启超等“诗界革命派”诗人,惟两部著作完全不及丘逢甲,钱仲联(1908-2003)《梦苕庵诗话》即云:

阅陈石遗《近代诗钞》一过,未能满意。石遗交游遍海内,晚清人物,是集已得大半。然名家如

丘逢甲等皆未入选。^{[28]22}

陈衍闽人,闽、台、粤相近,《石遗室诗话》与《近代诗钞》,一为民国第一部诗话,一为近代诗选,皇皇巨制,独不及丘逢甲。相形之下,汪国垣(1887-1966)《光宣诗坛点将录》所云:

仙根诗本负盛名,惟鲜与中原通声气,至有不能举其名者。工力最深,出入太白、子美、东坡、遗山之间,又能自出机轴,不拘拘于绳尺间,固一时健者也。^{[29]368-369}

丘逢甲僻处台海,诗既能出入李、杜、苏、元四大家,又能不拘绳墨而自成一家,只以少与中原通声气,固少为人知。各家评论丘诗,共同聚焦的“健者”一词,潘飞声(1858-1934)在山泉诗话》评丘逢甲诗:“长篇如长枪大剑,武库森严。七律一种,开满劲弓,吹裂铁笛,真成义军旧将之诗。”^{[30]19册,13327}即从劲弓铁笛肯定丘逢甲的英雄之诗。柳亚子(1887-1985)《论诗六绝句》有云:“时流竞说黄公度,英气终输仓海君。战血台澎心未死,寒笳残角海东云。”^{[30]19册,13333}从战血台澎事推崇丘逢甲以“英气”胜,海外孤臣血泪,心未死而涌起的海东云,可谓近代一人而已。江琮作《丘仓海传》,肯定丘逢甲“所为词章,凌厉雄迈,不愧古之作者。尤善诗,恒寝馈于李、杜、苏、黄诸家,去其皮

①日据时代台北最早现代化公园“圆山公园”在清光绪23年(1897)落成,创建于清光绪25年(1899)的称为“新公园”,光复后,1963年台北市政府为纪念国父及郑成功、刘铭传、丘逢甲、连横四位开台先贤,特于台北新公园建造

五座亭阁,邀请于右任、梁寒操、阮毅成、李渔叔、林熊祥、蝗硕、刘太希等国学名家命名题联,于右任(1879-1964)为纪念丘逢甲的“仓海亭”撰联云:“耿耿孤忠,为民族复兴斗士;崢崢大笔,亦诗坛崛起人豪”。

而得其骨。”其诗源自唐宋大家而自铸伟词,由诗中所用典故亦可见其传统学问根柢。丘逢甲为书生而作“健者诗”,一生志向全在天下苍生与文化传承,细读其诗,处处可见台湾记忆与沧海苍生

情,由此映现的东周遗老观与尊孔设学,特别是以“诗”为跨海、跨时空的连结,成了斯文在兹且绵延不绝的明征,其事其志与其诗,自足以映照千古。

《安徽师范大学学报》2019年第2期

参考文献:

- [1] 丘逢甲.岭云海日楼诗钞[M].台湾文献丛刊,第70种.台北:台湾银行经济研究室,1960.
- [2] 余美玲.日治时期台湾遗民诗的多重视野[M].台北:文津出版公司,2008.
- [3] 高嘉谦.遗民、疆界与现代性:汉诗的南方离散与抒情(1895-1945)[M].台北:联经出版公司,2016.
- [4] 廖美玉.反清复明与立国东瀛——郑成功蹈海的两岸诗情[J].台湾古典文学研究集刊,创刊号:43-92.台北:里仁书局,2009.
- [5] 陈平原.乡土情怀与民间意识——丘逢甲在晚清思想文化史上的意义[M]//当年游侠人——民初中国文人学者.台北:二鱼文化公司,2003.
- [6] 施懿琳,廖美玉.台湾古典文学大事年表(明清篇)[M].台北:里仁书局,2008.
- [7] 李祖基.论丘逢甲的生平思想与时代潮流[M]//吴宏聪,李鸿生.丘逢甲研究.广州:广东人民出版社,1997.
- [8] 赫兰国.丘逢甲三事考辨[J].重庆师范大学学报(哲学社会科学版),2013(1):53-60.
- [9] 施懿琳.全台诗[M].台南:“国立”台湾文学馆,2008.
- [10] 钱仲联.人境庐诗草笺注:附录二《年谱》[M].台北:源流文化公司,1983.
- [11] 李庆年.南风吹大海,日轨走南陆——丘逢甲南来原因及其活动新论[EB/OL].(2012-05-11)[2018-11-02].http://kenglian46.blogspot.com/2012/05/blog-post_11.html.
- [12] 广东丘逢甲研究会.丘逢甲集[M].长沙:岳麓书社,2001.
- [13] 洪弃生.寄鹤斋选集·诗话[M].台湾文献丛刊,第304册.台北:台湾银行经济研究室,1960.
- [14] 连横.台湾通史[M].台北:台湾银行经济研究室,1960.
- [15] 丘念台.丘仓海先生念台诗集[M].邹鲁,校订.南京:独立出版社,1947.
- [16] 司马迁.史记[M].台北:鼎文书局,1985.
- [17] 吴宓.吴宓日记[M].北京:商务印书馆,2005.
- [18] 彭定求,等.全唐诗[M].北京:中华书局,1960.
- [19] 无名氏.争玉板八仙过沧海[M]//孤本元明杂剧.台北:台湾商务印书馆,1977.
- [20] 郑思肖,郑成功,郑经.铁函心史·延平二王遗集[M].台北:世界书局,1975.
- [21] 钱仲联.剑南诗稿校注[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [22] 徐珂.清稗类钞选录[M].《台湾文献丛刊》,第214册.台北:台湾银行经济研究室,1965.
- [23] 牛仰山.1919-1949中国近代文学论文集·概论·诗文卷[M].北京:中国社会科学出版社,1988.
- [24] 黄美娥.日治时代台湾诗社林立的社会考察[J].台湾风物,1997,47(3):63-68.
- [25] 王松.台阳诗话[M].《台湾文献丛刊》第34种,下卷.台北:台湾银行经济研究室,1965.
- [26] 余美玲.日治时期台湾秋怀组诗探析[J].东海大学文学院学报.2004,45:223-248.
- [27] 梁启超.饮冰室诗话[M].北京:人民文学出版社,1982.
- [28] 钱仲联.梦茗庵诗话[M].济南:齐鲁书社,1986.
- [29] 汪国垣.汪辟疆文集[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [30] 钱仲联.清诗纪事:第19册“光宣朝卷”[M].南京:江苏古籍出版社,1989.

第二届中国园林文学学术研讨会 暨国家社科基金重大项目工作推进会会议概况

2019年4月20日,第二届中国园林文学学术研讨会暨国家社科基金重大项目“中国古代园林文学文献整理与研究”工作推进会在苏州轩辕宫隆重召开。此次会议由西北大学中国文化研究中心主办,苏州市园林局、苏州林棣文化创意有限公司协办。有课题组成员、同行专家和媒体记者近三十位代表共同参与了这场园林文化的学术盛会。

研讨会开幕式于上午九时举行,由西北大学中国文化研究中心赵杭副主任主持。苏州市园林局周祺琳副局长首先发表了热情洋溢的致辞。园林局对这次会议高度重视,周副局长热烈欢迎与会代表,并表示要密切配合,大力支持,保证会议的顺利举办,还表达了双方未来进行学术交流合作的良好愿望。苏州大学文学院原院长、长江学者王尧教授在致辞中认为,园林文学文献重大项目的开展和研究必然为文学阐释开辟新的空间,也将为苏州园林和苏州文化提供新的诠释。苏州大学文学院院长汪卫东教授在致辞中也充分肯定了园林文学文献整理与研究这一重大项目的意义和价值,致敬李浩教授在园林文学文献整理研究方面的造诣和创获,赞扬研究团队阵容力量强大,期待项目研究取得丰硕成果。苏州大学文学院曹林娣教授致辞时强调园林实体中的沉浸式体验对园林文化文学研究的重要意义,认为将园林文化研究落实到园林载体是将中华传统文脉延续下去的很好路径。

开幕式上还进行了赠书活动,李浩教授将《长

安吟咏》和《昆池长歌》两部有关长安文化研究的书分别赠送给苏州园林局和苏州大学文学院。

开幕式后,与会学者和课题组成员相互交流,共进行了三场学术研讨。苏州大学文学院罗时进教授参与了讨论,充分肯定了园林文学文献重大项目的跨学科研究的价值和意义,认为园林文学的界定是一个复杂的学术问题,这一学术问题的攻克和预期的成果都是值得期待的。

第一场讨论的主题是文献集成编写原则及体例,由李浩教授主持。李浩教授对文献集成编写讨论作了总体安排,五位子课题负责人和参与者分别就此问题发表了自己的意见和见解。第一个子课题组在课题人员分配上提出可以有限打通、灵活补充的建议,打破原有课题组限制,根据自己已有的研究积累或者当前研究方向和研究兴趣选择承担部分文献的搜集工作,另一方面可以重新承担其他部分文献的搜集工作;第二子课题组强调大文学的资料搜集和研究理念,还建议搜集资料在前宽后严的总体原则下还要确定具体的筛选标准,这是开展资料搜集工作的前提;第三子课题建议跨历史文献收集以园林为中心的相关材料,资料编写体例按照地域来分类;第四子课题组强调了文物文献和晚清报刊文献的搜集整理利用;第五子课题组建议无论是搜集资料还是研究都要突出文学的本位,凸显园林文学文献与文学史的关联,呈现出被遮蔽的园林文学史部分。他们还建议图咏、图记类文献,可以在

《文献集成》中只收文字性的咏、记,图可用专门性的图录、影印方式另收。

各个子课题组不仅提出了资料搜集编写的总体原则,还提出了可能遇到的问题或者困难,如:搜集资料资藉各种文献资料库和电子资源的获得问题;电子录入的费时费力问题;园林人事掌故是否在收录范围的问题;版本选择问题;著名园记注释的繁简问题;跨历史文献分录和汇总问题;小说中虚有园林文学描写部分是否收录问题;主体文献和附属文献的收录方式问题等等,都非常具体且有针对性。李浩教授针对这些问题一一作出了回应,项目研究过程中遇到的困难将会想办法克服解决。经过讨论最终大体确定如下编写基本原则:

一、总体上按照历史顺序编排,先秦——秦汉——魏晋南北朝——隋唐五代——宋代——辽金元——明代——清代。

二、每个时代按照文体顺序编排,先收录主体园林文学文献:赋——诗歌——散文——词——戏剧——小说——笔记——园林匾联。其次以附录形式收录附属园林文学文献:园林绘画——花谱石谱——方志——史传稗乘等类型。可附在相关的主体文献之后以资互证。

三、同一时代同一文体的资料编排,按照作家的生年先后排列,同一作家下按照作品系年先后顺序编排。收录的作品信息应包括题目,作者,正文,出处。

四、底本选择时应尊重学术史的发展,充分利用当今研究成果,若有别集的今人整理本则用整理本,无别集的校注整理本则用总集。

五、同一园林历经不同时代变迁,在不同时代皆有相关的文学文献资料,则可在不同历史时

代按照体例细则分别收录,采用前后见注的方式方便查阅。明清时期跨时代园林比较多,资料又繁杂,为了体现资料的完整性,可以以专辑形式将不同时期的名园资料汇集,方便读者查阅。

六、园林文学文献资料的筛选标准

作品明确表明是某个园林的文学文献资料收录;亭、台、楼、阁等建筑作为园林组成部分,以部分代整体记述园林的文学文献资料收录(如曾丰《东岩堂记》曾三聘《冈南郊居记》);可以确定亭、台、楼、阁等建筑是园林组成部分,但记述简略主要纪事议论的文学文献资料收录。

第二场讨论的主题是阶段性成果入选原则及体例,由西安建筑科技大学储兆文教授主持。拟出版的第一批成果一类是专家学者已有的相关论文的结集,有曹林娣教授的《园林文化论集》,王毅研究员的《论中国古典园林与风景文化》、《文化深处的美景:古典园林的审美境界与中国人的身心家园》。

另一类是博士论文和博士后出站报告的出版。主要有罗艳平的《宋词与园林》、韦雨娟的《中国古典园林文献研究》、李小奇的《唐宋园林散文的文化阐释》、房本文的《经济视角下的唐代文人园林生活研究》、岳立松的《清代园林集景的文化书写》、董雁的《明清戏曲与园林文化》。几位作者分别就自己的著作谈了书稿完成情况和主要内容。

李浩教授在讨论后强调以上拟出版的著作要以重大课题的中期检查为目标,本着从易到难、从快到慢的思路,应尽快进入研究实施阶段,尽早拿出成品,以便与出版单位商讨最终的书目、体例等相关事宜;按照先易后难,争取国家社科基金滚动支持的思路,第二阶段以文献集成为核心进行专门、深入、开放的专题性研究,此阶段

应本着细、难、慢的基本原则,进行历代文献搜剔耙罗、整理汇编、选集校注等工作。

第三场讨论的主题是稀见园林文献影印整理等问题,由华中师范大学赵厚均副教授主持。国家图书馆出版部的马学良先生畅谈了国家图书馆专题化古籍影印的计划、目的,期待能够和园林文学文献资料整理与研究重大项目合作推出珍稀园林文献影印研究的愿望,并提出如下中肯建议:确定收录范围;精选底本;确定编纂体例;为每种入选文献编写提要。赵厚均副教授整理出六十多种稀见园林文献目录供参考,与会代表也各抒己见,共同探讨。

讨论结束后,李浩教授作总结发言,鼓励课

题组的研究准备工作要走到前面,敦促各个子课题充分利用现代科技以灵活多样的方式积极开展工作,争取按期完成阶段性目标,取得优质的阶段性成果。李浩教授还特别强调了通过课题培养年轻人的教育主张,寄语年轻的课题参与者勤学勤问,光大学术事业。曹林娣、曹淑娟、王毅、李浩这些长辈学者严谨的学术态度和博雅的人文情怀令所有与会的年轻代表深为感动。

这次中国园林文学学术研讨会暨国家社科基金重大项目工作推进会圆满落幕,开会期间的温暖和感动会留在每个人的心里,学术思想上的碰撞和启发会激励每个人努力前行。

(供稿人 李小奇)

《清编全唐文校订》编纂研讨会概况

2019年3月16日,由西北大学出版社主办的《清编全唐文校订》编纂研讨会在西北大学出版社二楼会议室举行。丛书主编李浩教授、副主编郝润华教授、陕西人民出版社郭文镐编审、西北大学出版社马来社长、张萍总编及丛书各分册主编参加会议。

本次会议共分两个议题。一是汇报编纂情况及审稿过程中发现的问题。郭文镐编审和西北大学出版社编辑分别介绍了审稿中的具体问题,各分册主编汇报点校情况并就存在问题展开讨论。二是完善《清编全唐文校订》“点校细则”。副主编郝

润华教授逐条讲析“点校细则”,并对其中有疑问处进行修改调整。主编复旦大学陈尚君教授发来邮件,针对小传订补提出了修改原则。李浩教授作会议总结,指出《全唐文》卷次浩繁,点校工作须细之又细,在严格依照“点校细则”进行点校的同时,要勤查勤检,并注意吸收今人优秀的研究成果。

本次研讨会是《清编全唐文校订》获批2019年度国家出版基金资助项目之后的首次会议。与会专家就有关问题进行了热烈的讨论,并达成了重要共识,对推进《清编全唐文校订》的书稿修改工作具有十分重要的意义。(供稿人 刘晓)

西北大学经济管理学院(学术平台与智库建设)

西北大学经济学与管理学学科具有悠久的历史,早在1912年就设立商科,1937年成立了经济系,王亚南、沈志远、罗章龙、季陶达等著名学者曾先后在此执教。1977年恢复经济学专业和经济学系,1985年成立经济管理学院。第四轮全国学科评估,理论经济学获得并列第5名,进入前10%,进入A-,较第三轮评估取得了较大的进步,从第10名跃升到第5名,从19%前进到10%。

改革开放以来,学院得到了快速发展,已成为集经济学与管理学、教学与科研为一体的全国著名学院。学院现有国家级实验教学示范中心——应用经济学与管理学实验教学中心,国家重点学科——政治经济学,理论经济学、应用经济学和工商管理3个博士后科研流动站,教育部人文社科重点研究基地——西北大学中国西部经济发展研究中心,国家经济学人才培养基地,首批教育部质量工程项目——经济学基础人才培养创新实验区。

经济管理学院在学科发展和智库建设方面所依托的重要平台有:

(一) 国家级平台——中国西部经济发展研究中心

教育部人文社科重点研究基地——西北大学中国西部经济发展研究中心,作为经济管理学院的国家级平台,于2000年1月组建成立,其前身为成立于1986年的西北大学经济研究所,著



名经济学家何炼成教授为首任所长,著名学者魏杰、张维迎、张曙光、刘世锦、邹东涛等先后担任过所长或兼职研究员。2000年12月正式列为教育部人文社会科学百所重点研究基地之一,也是截止目前,全国143所教育部重点研究基地中唯一——所以研究中国西部经济发展问题为宗旨的研究基地。

目前,西部中心由教育部长江学者任保平教授担任主任。西部中心紧紧围绕“1234”的发展战略,即始终围绕中国西部繁荣发展道路的探索这一主旨,从“中国西部高质量发展”和“中国西部

高质量对外开放”两方面入手,通过构建《中国经济增长质量发展报告》、《中国西部发展报告》和《丝绸之路经济带发展报告》等三大研究平台,将中心建成全国关于西部社会经济发展问题并立足于学术前沿的学术研究中心、西部经济运行态势分析的信息发布中心、各级政府重大决策的智力中心和西部企业管理与项目咨询的服务中心等四大中心。

在教育部和西北大学的共同建设下,西部中心经过多年发展,取得了骄人的科研业绩。一是以标志性成果建设国家级社会科学研究平台。中心承担国家级项目 39 项,其中,国家社科基金重大招标项目 7 项,国家社会科学基金重点项目 27 项,国家自然科学基金面上项目 5 项;出版 13 部《中国西部发展报告》、10 部《中国经济增长质量发展报告》和 4 部《丝绸之路经济带发展报告》;在《人民出版社》、《商务印书馆》等出版社出版学术专著 78 部,在《经济研究》、《管理世界》、《中国工业经济》、《数量经济技术经济研究》等权威期刊上发表论文 20 余篇,其中被《新华文摘》《高等学校文科学术文摘》等全文转载多篇,并获得省部级奖励 80 余项,取得了广泛的学术影响力。二是以开放治学理念建设国家级社会科学研究平台。中心以教育部重点研究基地为依托,在全国范围开展课题招标工作,目前已设立 33 项教育部重点研究基地项目,引进南开大学、北京邮电大学、山东大学、西安交通大学、西北农林科技大学等国内多所优秀高校参与到项目的研究中。三是以智库建设丰富国家级社会科学研究平台。目前中心已组织专家完成 30 余份专家谏言和决策咨询报告,入选 2016 中国智库索引(CT-TI)来源智库,入选 2017 年度中国核心智库。

(二) 省级重点基地——西北大学市场经济与企业制度研究中心

陕西省高校哲学社会科学重点研究基地——西北大学市场经济与企业制度研究中心,1998 年由陕西省人民政府授予,2004 年 6 月重新组建。该基地设立在西北大学,依托的学科是理论经济学与应用经济学一级学科。

自 2004 年成立以来,中心研究人员共出版专著 120 余部,在《经济研究》、《管理世界》《中国工业经济》等学术刊物发表论文 1000 余篇,其中权威刊物发表论文 100 余篇,核心刊物发表 800 余篇,被《新华文摘》《社会科学文摘》《人大复印资料》等转载转摘 50 余篇。

近几年,随着研究不断深入、人员不断壮大,进一步形成了“市场经济理论与实践研究”、“城乡发展一体化理论与实践研究”、“中国省域和陕



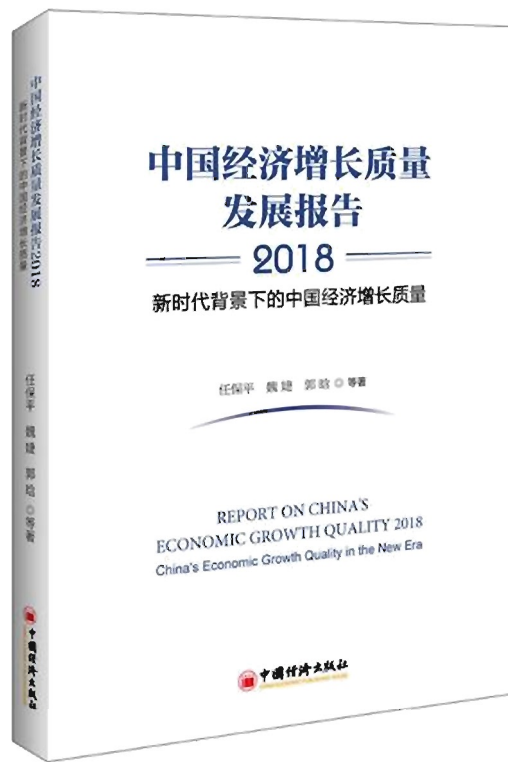
西县域城乡发展一体化水平评价”及其“陕西融入发展研究”、“国企改革系列研究”与“中国共产党经济思想”研究等研究领域。该中心先后获得2项国家社科基金重大项目；在《经济研究》《管理世界》《经济学季刊》《世界经济》《中国工业经济》《数量经济技术经济研究》《人民日报》《光明日报》《中国软科学》等权威报刊发表论文30余篇；在人民出版社、科学出版社、经济科学出版社、中国经济出版社、出版著作30余部。

（三）协同创新中心平台——陕西宏观经济与经济增长质量协同创新研究中心

陕西宏观经济与经济增长质量协同创新研究中心，在原西北大学经济增长质量评价分析研究中心基础上建立，并于2016年获批成为陕西省首批哲学社会科学重点研究基地，教育部长江学者任保平教授担任负责人。中心接受陕西省委宣传部和西北大学双重管理。作为省级协同创新研究中心，自获批以来，先后获得2016年度陕西省委宣传部颁发的优秀基地和2017年CTTI最佳智库管理奖二等奖等荣誉。2019年，入选陕西省首批高校新型智库。

在学术和社会影响力方面，自中心成立以来，持续在经济增长质量和经济发展方式转变等领域进行深入研究，在全国学术界和社会形成了一定影响力。

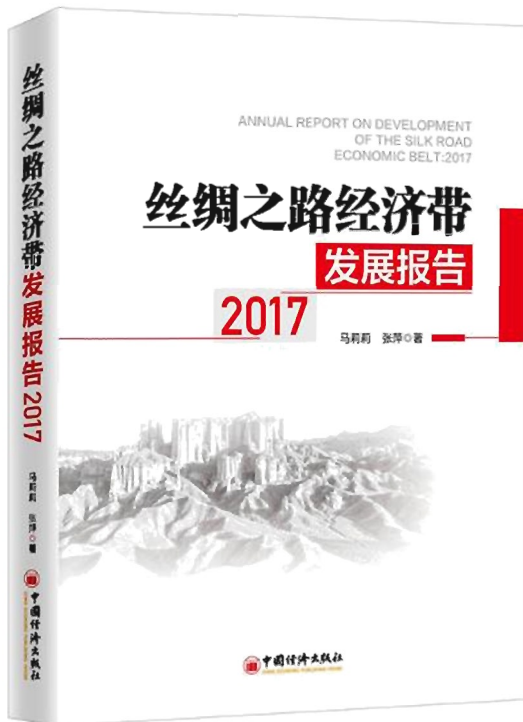
在服务社会和学术研究的成果方面，积极承担陕西省委宣传部、陕西省人民政府研究室、陕西省社科联、陕西省发改委等多个省内单位委托的课题，围绕陕西追赶超越、供给侧改革、西安物流中心和市场秩序等问题，形成了“陕西省以供给侧改革促进经济增长研究”、“从数量追赶向质量追赶的转型”、“西安建设全国物流中心研究”、



“陕西省追赶超越中规范市场秩序研究”等多份研究报告，并多次获得陕西省委省政府领导重要批示。同时，中心在《人民日报》、《光明日报》等国内重要报纸媒体发表文章共计10余篇；围绕经济增长质量问题在《经济研究》、《经济学动态》、《经济学家》、《经济科学》、等期刊发表论文70余篇，被《新华文摘》全文转载8篇。

（四）协同创新中心平台——丝绸之路经济带建设协同创新中心

丝绸之路经济带建设协同创新中心是以西北大学为牵头单位，中国人民大学、北京师范大学、兰州大学、新疆大学为核心协同单位，西安财经学院、西安外国语大学、陕西省社科院、新疆自治区社科院、中国地质调查局西安地质调查中心、陕西省发改委、西安市发改委为主要参与协同单位，国家发改委、国务院发展研究中心、外交部国际经济司为支持单位的一个集智库建设、学



科建设、人才培养、科学研究于一体的协同创新共同体。

近五年来,协创中心核心成员及团队已主持国家级重大重点项目 5 项,教育部、发改委等省

部级项目近 30 项,发表相关学术论文 80 余篇,研究内容涉及丝绸之路经济带各国发展模式、能源合作、区域发展、城镇化建设、历史文化等多个方面,引起广泛的反响。其中《丝绸之路经济带的发展与合作机制研究》《丝绸之路经济带:一个文献综述》等论文被《人大复印资料》《高等学校文科学术文摘》等全文转载。

(五)智库平台——陕西宏观经济研究院

2016 年 1 月 21 日,陕西省发展和改革委员会与西北大学以共建共管的模式组建了陕西省宏观经济研究院,旨在联合政府、高校和相关学科研究力量,按照服务社会与学术研究并重的原则,紧紧围绕陕西经济发展重大问题研究,全力打造西部顶尖开放型智库。教育部长江学者任保平教授负责陕西宏观经济研究院的日常管理及运营工作。

研究院汇聚国内外知名专家,深入研究分析陕西省宏观经济重大问题,研判国内外经济形势,为省委省政府科学决策提出战略性决策建议。

中东学专家——黄民兴



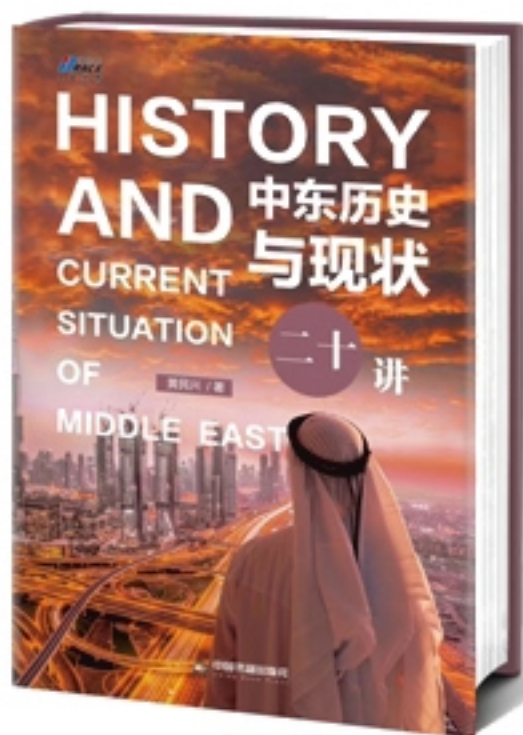
黄民兴,男,汉族,1958年4月23日生,籍贯湖南。1976年11月到陕西省大荔县插队。2011—2018年任西北大学中东研究所所长,现为教授、博士生导师,西北大学巴勒斯坦研究中心主任,《中东研究》主编。2007年享受国务院政府特殊津贴,2015年受聘教育部“长江学者”特聘教授,2018年受聘陕西省世界史“三秦学者创新团队”首席专家。兼任中国亚非学会副会长、中国世界现代史研究会副会长兼西北片负责人、中国中东学会副会长、中国社会科学院《世界历史》和《西亚非洲》杂志编委、民盟陕西省社会委员会委员,吉林大学、云南大学、宁夏大学、山西师范大学兼职教授。

1978~1982年在西北大学历史专业学习,

1984年获世界近现代史硕士学位并留校任教,1991年获世界地区史、国别史(南亚中东史)博士学位,为我国培养的第一批中东研究博士,导师为中国著名的世界史学者、中东研究所名誉所长彭树智教授。1984年毕业后留西北大学工作,从事世界现代史教学,1992年转入中东研究所。先后到英国和埃及留学,并赴法国、日本、韩国、以色列、沙特阿拉伯、伊朗、土耳其、乌兹别克斯坦、巴勒斯坦和巴基斯坦等国进行学术交流。

先后主持1项国家社会科学基金重大项目(“文明交往视野下的中亚文明史研究”)、1项国家社科基金项目(“阿富汗问题的历史剖析”)、1项教育部课题(“中东现代化研究”)、国家社会科学基金重大项目“当代中东局势发展及我国战略对策研究”子课题2项及教育部人文社会科学重点研究基地重大招标课题“战后亚洲主要国家间领土纠纷与国际关系研究”子课题,以及多项省社科、省教育厅项目。

主要学术贡献:第一,出版了国内第一部伊拉克通史、独著《中东国家通史·伊拉克卷》(商务印书馆,2002年),该书梳理了自原始社会到两河流域古代文明、阿拉伯—伊斯兰文明、近代奥斯曼统治、现代委任统治、独立后到复兴党统治的伊拉克历史。第二,在海湾国家人力资源研究方面,出版了国内第一部著作《沙特阿拉伯——一个产油国人力资源的发展》(博士论文,西北大学出版社,1998年),全面探讨了沙特经济、教育



和劳动力市场的发展。第三,在现代阿富汗史研究领域出版了合著《阿富汗史》(彭树智主编,陕西旅游出版社,1993年版)和《中东国家通史·阿富汗卷》(商务印书馆,2000年版),为国内第一部阿富汗通史。第四,出版了国内第一部中东问题讲座《中东历史与现状十八讲》(陕西人民出版社,2008年),该书被国内多所大学用作研究生教材。第五,在中东民族主义领域发表10余篇论文,涉及中东民族主义的源流和发展、阿拉伯民族主义、伊拉克民族主义、阿富汗民族主义、劳工犹太复国主义、巴勒斯坦民族主义、埃及民族主义、20世纪中东君主制的变迁、伊斯兰教与阿拉伯民族国家的形成等,出版合著《当代中东政治思潮》(王京烈主编,当代世界出版社,2005年

版)。第六,在现代化研究方面发表了一系列论文,涉及现代化理论、中东现代化的特点、当代中东君主制和共和制国家的现代化、海湾国家的社会变迁、沙特阿拉伯的现代化等。第七,在国内第一次发表有关中东民族国家构建问题的系列论文,包括中东民族国家构建的历史及其与社会整合的关系和阿富汗、伊拉克的民族国家构建问题等,上述论文推动了国内中东民族国家构建研究的开展。第八,在中东上古史领域,在《中东史》(彭树智主编,人民出版社,2010年版)一书在国内第一次完整地概括了中东上古多元文明向中古伊斯兰文明转变的历史进程和特点,并发表10篇涉及中东古代文明起源、中东帝国、古代中东文明交往的阶段和特点、两河流域文明对古希腊文明的影响、汉穆拉比法典、希腊化时期中东的文明对话、古代波斯文明等主题的论文。第九,以色列研究领域,在《以色列政治》(何瑞桂主编,西北大学出版社,1995年)一书中系统总结了1948—1977年以色列政治的发展及以色列阿拉伯人问题,出版了独著《佩雷斯——中东和平进程的推动者》(长春出版社,1999年版)、《佩雷斯》(长春出版社,2001年版)和合著《列国志·以色列》(社会科学文献出版社,2011年版),并发表了有关劳工犹太复国主义、以色列价值观念的变迁、工党统治时期以色列的政教关系和犹太妇女问题的论文。

黄民兴教授的著述先后获得中国高校人文社会科学成果奖二等奖1项、省哲学社科优秀成果一等奖3项、二等奖2项、省教育厅人文社科一等奖6项。

日本学人唐代文史研究八人集新书推介

◆《唐代军事财政与礼制》

[日]丸桥充拓 著

张桦 译

内容简介

所谓军事财政,就是国家为了维护体现制度化组织——军队的物质基础,而军事礼制则是象征性表现着制度化所产生的秩序。本书就是关于这两大课题的论著。本书由三部构成,第一部、第二部是关于军事财政的论文,第三部则是关于军事礼制的论文。在第三部的军事礼制中,第九到十二章列举了总称为“军礼”的各种礼制,并阐明了秦汉至唐宋时期军礼产生、质变的过程。第十三、十四章论述为了记录战争、保留人民的战争记忆,国家采取的各种方法(露布、史书、纪功碑、军乐)。



◆《晚唐诗之摇篮:张籍·姚合·贾岛论》

[日]松原郎 著

张渭涛 译

内容简介

“晚唐是贾岛的时代”,这是闻一多提出的卓越命题。世称李商隐、温庭筠是晚唐诗人的代表,但晚唐文学的本来面目实则在于贾岛,而贾岛其人却是生活于中唐时代的韩门诗人。本书认为,晚唐文学的滥觞在于张籍的“闲居诗”。以“崇尚俭朴而倦怠懒散”为基调的张籍闲居诗之美学理念,一方面经由姚合武功体的结晶而理论化,另一方面则引领并升华出了贾岛文学,而晚唐诗则在如此谱系之中得以孕育成型。本书是日本专修大学松原郎教授就张籍、姚合、贾岛研究的论文集,全书冠以《晚唐诗之摇篮》,可显示出晚唐诗自三人开风气之演进理路。



◆《杜甫农业诗研究——八世纪中国农事与生活之歌》

[日]古川末喜 著

董璐 译

内容简介

本书共分为四部，第一部秦州期分二章，包括“秦州期杜甫的隐逸计划及其对农业的关注”“杜甫与蔬菜——以秦州期的隐逸为中心”；第二部成都期分二章，包括“浣花草堂的外在环境与地理景观”“农事和生活的歌者——浣花草堂时期的杜甫”；第三部夔州期的农业生活分三章，包括“杜甫诗歌所咏夔州时期的灩西宅”“支撑杜甫农业生活的用人和夔州时期的生活诗歌”“生活底层之思绪——杜甫夔州灩西宅”；第四部夔州期的农事分三章，包括“杜甫的橘子诗与橘园经营”“杜甫的蔬菜种植诗”“杜甫的稻作经营诗”。系统全面地考察了杜甫诗歌中各种与农业相关的意象，对进一步研究及把握杜甫诗歌的内涵具有推动作用。

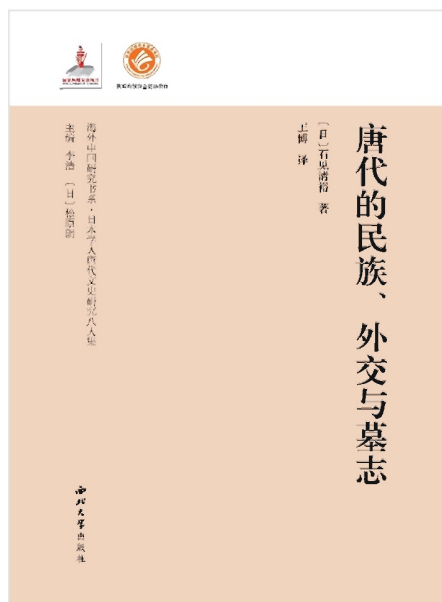
◆《唐代的外交、民族与墓志》

[日]石见清裕 著

王博 译

内容简介

唐代是中国历史上政治、经济、文化、国家交往各方面达到高度繁荣的王朝，作为国际化帝国的大唐王朝是怎样形成的？其实际状况又是如何？石见清裕教授从这一问题意识出发，对唐代民族问题、各国间外交状况及在唐外国人的史料加以分析研究，全书分为三部，其概要如下：第一部，从欧亚史的视角探讨唐王朝的建立过程及其背景，分析唐代民族管理及边境的结构。第二部通过文书的交换解析当时唐王朝的外交状况。第三部首先对近年来大量公开的唐代墓志加以分析，考察墓志文化的特性，这也是正确将墓志作为史料来灵活应用的前提。



◆《中国古代皇帝祭祀研究》

[日]金子修一 著

徐璐 张子如 译

内容简介

本书是继《古代中国与皇帝祭祀》之后,金子修一教授的第二部有关皇帝祭祀论著。由专业性考证论文汇编而成。各章内容具体如下:序章“皇帝统治与皇帝祭祀——以唐代的大祀、中祀、小祀为主”。第一章“魏晋南北朝的郊祀、宗庙祭祀制度”。第二章“唐代的郊祀、宗庙祭祀制度”。第三章“唐代皇帝祭祀的亲祀与有司摄事”。第四章“汉代郊祀、宗庙制度的形成及其运用”。第五章“魏晋南北朝的郊祀、宗庙运用”,第六章“北朝的郊祀、宗庙运用”,第七章“唐代郊祀、宗庙运用”,第八章“中国古代的即位仪礼与郊祀、宗庙”,第八章附论“关于唐朝帝室的谒庙——皇帝、皇太子、皇后”,终章“从郊祀、宗庙及即位仪礼看中国古代皇帝制度的特质”。系统全面地阐释了中国古代皇帝祭祀的各个方面,对国内关于中国古代祭祀的研究大有裨益。



◆《唐代小说〈板桥三娘子〉考》

[日]冈田充博 著

张桦 独孤婵觉 译

内容简介

唐代传奇《板桥三娘子》讲述的是在河南省板桥经营一家小旅店的女老板叫三娘子,她用幻术将吃了烧饼的旅客变成了驴,结果三娘子竟被发现真相的旅客变成驴后吃尽苦头的故事。本书是在查阅大量文献基础上综合论述《板桥三娘子》故事的撰写背景、传播及变迁等实际情况的佳作。

详细解析欧洲、西亚、印度古代传说可知《板桥三娘子》故事源自《一千零一夜》,并由粟特商人通过东西贸易传入中国。

《板桥三娘子》传入中国、经改编后成为怪诞故事。本书通过收集相关资料、了解作为故事舞台地域的历史、当时的相关风俗、使用木偶等幻术的独特性以及作为小说的结构完整性等多角度考察了故事的创作背景。同时揭示了中国的变形术以古代自然观“气”一元论为依据。

《板桥三娘子》故事在日本的情况又如何呢?本书从对故事的改编、类似故事等展开论述,近世时由动物变成人的变形故事明显增多,可见日本的变形故事虽传承了中国的特点,但也出现了具有自己特色的变化与发展。

《板桥三娘子》故事从印度、中近东、经中国传入日本,并由此创作出大量传说、小说、戏曲作品。本书从比较文学的角度深入探讨了《板桥三娘子》,这势必会引起广大读者的极大兴趣。



◆《白居易研究——闲适的诗想》

[日]埋田重夫 著

王博 译

内容简介

日本学者埋田重夫教授,集中关注白居易“抒情之器”“赋活之具”的闲适诗,从多方面论述白居易的闲适诗产生发展的各要因及蕴含的人生哲学。本书由四部分构成,序论“白居易的闲适诗——给予诗人复原力之物”概观白居易闲适诗;本论一:身体与姿势包括“白居易与身体的文学表现——将诗人与诗境结合之物”“‘遗爱寺钟欹枕听’考——白居易诗语的意义”“白居易与姿势描写——视点下降的意味”;本论二:衰老与疾病包括“关于白居易‘白发’文学表现的考察”“白居易与睡眠——使‘闲’与‘适’充足之物”“白居易咏病诗的考察——将诗人与题材结合之物”“白居易的眼疾——视力障碍给诗人的影响”;本论三:住所与家人包括“居易诗中的房屋文学表现——与闲适的诗想相关联”“白居易的松与竹”“白居易《池上篇》考——水边的时空与闲适的最高境界”“香山寺与《白氏文集》——‘闲适’诗境的完成”。本书从睡眠、疾病、房屋、身体姿势等多方面,详尽论了白居易闲适诗的意象蕴含,阐释了白居易闲适诗蕴含的价值观及人生哲学。



◆《隋唐长安与东亚比较都城史》

[日]妹尾达彦 著

高兵兵 郭雪妮 黄海静 著

内容简介

本书在梳理以往比较都城市研究的基础上，以新的视角概观东亚都城史的历史，对以往研究中被视为个例的7-8世纪东亚国家都城营造问题进行系统分析，并论述隋唐长安的历史意义，力求描绘一幅宏伟的东亚都城历史画卷。本书分为三部分，第一部分“中国都城史上的隋唐长安”，包括“中华的分裂与再生”“都城与王权仪礼：根据中国历代都城复原图”“城市的生活与文化”；第二部分“隋唐长安与东亚国家关系”，包括“东亚都城时代的形成与都市网的变迁：4-10世纪”“陪京的成立——8-12世纪东亚的复都制”“胡人与汉人——‘异人买宝谭’与汉人认识之变迁”；第三部分“建康、长安、洛阳”，包括“帝都之风景 风景之帝都——建康、大兴、洛阳”“唐王朝里的汉王朝——汉长安故城与隋唐长安城”“隋唐洛阳的都市社会结构”。本书各个章节，详细论及东亚历代都城，以比较的研究方法论述隋唐长安城的历史意义，对古代城市研究裨益颇深。

