

漢學研究學刊

JOURNAL OF SINOLOGICAL STUDIES

第十八卷（2025）● Vol.18（2025）

严家建 张惠思 主编

马来亚大学文学暨社会科学院中文系

Department of Chinese Studies
Faculty of Arts and Social Sciences
Universiti Malaya

(This is a double-blind peer reviewed journal)

漢學研究學刊

Cogitatio: Journal of Sinological Studies

第十八卷(2025)

Vol. 18 (2025)

顾问 Advisory

Dr. Ho Kee Chye 何启才博士

主编 Editor-in-Chief

Dr. Yam Kah Kean 严家建博士

Dr. Teoh Hooi See 张惠思博士

排版校对 Proofreading

Tan Yu You 陈羽优

Ho Si Ting 何思葶

出版 Published by

马来亚大学中文系

Department of Chinese Studies,
Faculty of Arts and Social Sciences,

Universiti Malaya,

50603 Kuala Lumpur,

Malaysia.

电话: 603-79675650

传真: 603-79675458

电邮: ChineseJSinologyUM@gmail.com

印刷 Printed by

Universiti Malaya Press

50603, Kuala Lumpur, Malaysia

+603-7957 4361 / 7967 5495

出版日期 Published on

2025 年 12 月

国际书号 ISSN NO.

ISSN 2180-4729

定价 Price

RM35.00

版权所有·翻印必究

Copyright © Universiti Malaya

MOU Editorial Board

(In Alphabetical Order)

Prof. Dr. Shin Jeong-Keun 辛正根教授

Sungkyunkwan University, Republic of Korea

Prof. Dr. Yu Huang-Chieh 尤煌杰教授

Fu Jen University, Taiwan

国际学术顾问委员会

International Advisory Board

(In Alphabetical Order)

Prof. Dr. Chen Ping Yuan 陈平原教授

Peking University, China

Prof. Dr. Claudine Salmon 苏尔梦教授

French National Centre for Science Research,
France

Prof. Dr. Chang Hsun 张珣教授

Academia Sinica, Taiwan

Prof. Dr. Philip Clart 柯若朴教授

University of Leipzig, Germany

Prof. Dr. Samsul Amri Baharuddin

National University of Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Wong Yoo Wah 王润华教授

Southern University College, Malaysia

编委

Committee Members

(In Alphabetical Order)

Dr. Ching Thing Ho 郑庭河博士

Dr. Ong Siew Kian 王秀娟博士

Dr. Chia Jee Luen 谢依伦博士

Dr. Choong Hock Keong 鍾福强博士

This journal is one of the League of
International Academic Journal (East Asia) as
below, the Journals websites are:

Cogitatio: Journal of Sinological Studies

<https://ejournal.um.edu.my/index.php/joss/index>

Cogitatio: Fu Jen Philosophical Studies

<http://philosophy.ourpower.com.tw/index.php?option=com-content&view=article&id=602:2017-06-23-02-54-04&catid=84&Itemid=78>

**Cogitatio: Journal of Confucian Philosophy
and Culture**

<https://jcpc.skku.edu>

漢學研究學刊 第十八卷 (2025)

Cogitatio: Journal of Sinological Studies, Vol.18 (2025)

目录

谢依伦 // 专辑编辑语.....001

【专题论文 | 宗教的文本性与物质性实践】

黄裕端、赵子隆 // 华人佛教研究与马来西亚国家档案局的英文官方档案资料.....003

李焯然 // 宗教与文学：刘智与明末清初的回教文学.....034

龚颖 // 金石不朽，礼孝永嗣：《大唐帝陵光业寺大佛堂之碑》的道德文化意蕴.....052

朱丽卉 // 全球语境下西游文本故事的变形.....066

【一般论文】

章炳煜、黄丽丽 // 隐逸情怀的异域投射——杜运燮《你是我爱的第一个》中的南洋书写及其意义析探.....083

许美薇 // 学术启程、人文关怀与另一种生活的可能：专访黄锦珠教授.....101

漢學研究學刊 约稿简则.....119

漢學研究學刊 文稿体例.....120

漢學研究學刊 第十八卷 (2025)

Journal of Sinological Studies, Vol.18 (2025)

CONTENTS

Chia Jee Luen // Introduction.....001

[Special Issue Articles | The Textual and Material Practices of Religion]

Wong Yee Tuan, Chew Chee Lough // Chinese Buddhist Studies and the English Official Records in the National Archives of Malaysia.....003

Lee Cheuk Yin // Religion and Literature: Liu Zhi and Islamic Literature in the Late Ming and Early Qing.....034

Gong Ying // Enduring as Metal and Stone, Ritual and Filial Piety Perpetuated: The Moral and Cultural Significance of The Stele of the Great Buddha Hall at the Guangye Temple of the Tang Imperial Mausoleum.....052

Zhu Lihui // The Text of Transformation of Journey to the West in a Global Context066

[General Articles]

Zhang Binyu, Wong Lih Lih // Constructing a Space of Reclusion: The Writing about Nanyang and it's significance in Du Yunxie's You Are the First I Loved.....083

Khor Mei Wei // An Academic Journey, a Heart for Humanity, and Other Ways of Living: An Interview with Professor Huang Jin-chu.....101

Journal of Sinological Studies Call for Papers.....119

Journal of Sinological Studies Note to Contributors.....120

专辑编辑语

作为古代文学与宗教研究学者，我深感荣幸为《汉学》组专辑。本辑以“宗教的文本性与物质性实践”为核心议题，汇集四篇不同时代与地域的专题研究。论文虽各具焦点，却共同指向一个学术关怀：宗教信仰与思想如何具现于文本创作、文献档案、物质载体及文化空间的建构中，并在跨地域的流动与历史变迁中不断被诠释、转化与再生。本期旨在探索宗教作为“践行中的文化体系”，与文学书写、权力秩序、个体精神世界以及全球化进程之间复杂而动态的关联。

本专辑收录四篇论文，在“宗教的文本生成与物质载体”框架下，构成了从经典教义到精神空间、从核心档案到全球流变的对话链。李焯然《宗教与文学：刘智与明末清初的回教文学》为我们确立了何为“宗教文学”的精审标准。文章以明清之际“回儒”学者刘智诗作《五更月》为典范，揭示伊斯兰教义如何借助儒家话语与古典诗体进行创造性的“汉文译经”与文学转化。该研究刻画了中国伊斯兰教发展的关键阶段，展示了宗教思想与本土文学形式主动融合所产生的文体创新。黄裕端、赵子隆《华人佛教研究与马来西亚国家档案局的英文官方档案资料》将视野转向近代东南亚，文章发掘并论证了马来西亚国家档案局所藏英文官方档案，对于重构东南亚华人佛教社会史、理解佛教与殖民政府互动关系的独特价值，为海外华人宗教研究提供了坚实的实证基础与新问题域。龚颖《碑刻诗文的道德文化意蕴——以〈大唐帝陵光业寺大佛堂之碑〉为例》转向宗教与政治权力、物质文化的结合，文章通过对唐代光业寺碑文及四言组诗的精细解读，诠释了“器以藏礼”的观念。研究揭示此碑如何将儒家“礼孝”伦理、佛教景观与皇室权威熔铸一体，展现了宗教性道德文化如何通过纪念碑式的物质载体参与建构社会秩序、政治权威与集体记忆。朱丽卉《全球语境下西游文本故事的变形》则将议题拓展至当代全球化前沿。文章以富含佛道母题的《西游记》为轴心，剖析其在全球流通中被影视、游戏等媒介改编的文化实践。研究指出，这一过程既是文化“杂糅”，亦伴随着宗教符号的“去地域化”与商品化，促使古典文本成为全球流通的“漂浮的能指”，为反思传统宗教文化在当代面临的机遇与挑战提供了批判视角。

另，章炳煜、黄丽丽《隐逸情怀的异域投射——杜运燮〈你是我爱的第一个〉中的南洋书写及其意义析探》主题虽异于本辑专题。但从另一个维度拓展了对“宗

教性”与精神空间的理解。文章以归侨诗人杜运燮晚年重返南洋后的诗集为核心，剖析了“南洋”如何从承载国族认同的政治“容器”，转变为安放个人创伤记忆与寻求精神慰藉的文学“空间”。该研究将中国传统的“隐逸”文化（特别是“中隐”思想）置于冷战后的离散经验中考察，揭示了超越性的精神家园追寻与安顿。这不仅为理解离散华人的复杂精神世界提供了新视角，也与本专辑关怀的“宗教与文学的情感表达”、“文化空间的精神性建构”等核心议题形成深层次共振，展现了宗教研究向精神文化史与情感史开放的可能性。

本专辑顺利付梓，承蒙李焯然、黄裕端与赵子隆、龚颖、朱丽卉、章炳煜与黄丽丽诸位学者惠赐卓见。研究分别从中国伊斯兰教文学、东南亚佛教史学、中国古代宗教碑刻文学、经典叙事全球传播以及离散华文诗学（及其精神传统）等专业出发，以扎实的个案共同深化了对宗教之“文”（文本、文学）与“物”（档案、碑石、商品符号、精神空间）互动机制的理解。祈望本期“宗教研究专辑”能为学界同仁提供有益的启发，推动宗教研究与文学、历史学、人类学及文化研究等领域的进一步深度对话。谨此感谢所有作者、审稿专家及编辑部同仁的鼎力支持。

谢依伦
2025 年 12 月

Chinese Buddhist Studies and the English Official Records in the National Archives of Malaysia

WONG Yee Tuan

Humanistic Buddhism Research Centre, Universiti Malaya

CHEW Chee Lough

Registrar's Office, New Era University College

Abstract

The study of Malaysian Chinese Buddhist history has often been overlooked. While Malaysian Buddhism presents a vast and rich field of study, it has yet to garner adequate scholarly attention. This is likely due to the scarcity of primary materials, which has made the related research particularly challenging. The English-language materials on the Buddhism in Malaysia kept in the National Archives of Malaysia are remarkably extensive. With proper exploration and effective utilization, they could serve as an important means to compensate for the lack of primary sources in Malaysian Chinese Buddhist historical research. As official records, these documents offer a high level of credibility, and in some areas, the recorded details reveal an impressive degree of precision. Thus, if these English materials can be systematically organized and analysed, they would provide two main benefits for Malaysian Chinese Buddhist history research: (1) filling in gaps of the history of Malaysian Chinese Buddhism, and (2) identifying new research questions, directions, and perspectives through archival sources. This article will examine the application of these English-language materials in Malaysian Chinese Buddhist studies, using case studies as examples to explore and illustrate these two main functions.

Keywords

Chinese Buddhism, History of Buddhism, Research Approaches, National Archives of Malaysia, English Official Archival Materials

华人佛教研究与马来西亚国家档案局的英文官方档案资料

黄裕端* 赵子隆**

马来亚大学人间佛教研究中心* 新纪元大学学院注册处**

内容摘要

马来西亚华人佛教历史研究在学术界向来受到不同程度的忽略。虽然马来西亚佛教是一片有待开拓而内涵丰富的学术领域,但并未得到学者给予足够的关注。这很可能是第一手或原始资料太过贫乏所导致。为了填补资料的不足,发掘和参考马来西亚国家档案局收藏有关佛教的英文资料,未尝不可。马来西亚国家档案局的英文收藏包括政府公文、公函、土地记录、议会记录、报告、统计、地图、报纸等等。档案局的英文佛教资料大致上可分为战前、战后和独立后。梳理这些英文资料,从中能获取很多有关马来西亚华人佛教的实质性信息——如僧侣活动、佛教寺院及组织、商人/妇女/非华人与佛教的关系、社会经济需求与佛教等等。此文将对这些英文资料在马来西亚华人佛教研究中的应用,佐以研究个案作为实例,从而探讨及说明其两种不同的作用——填补华人佛教研究因资料不足而形成的空白和启发新的研究问题、方向与视角。因此,学人若给予马来西亚国家档案局的英文佛教资料足够的重视,并加以发掘及采用,于华人佛教历史研究中当有更好的收效。

关键词

华人佛教; 佛教史; 研究方法; 马来西亚国家档案局; 英文官方档案资料

感谢“亚洲跨文化视角下的马来西亚第一代佛门人物群像”, 蒋经国国际学术交流基金会, 计划号: RG002-P-19

* 黄裕端, 马来亚大学人间佛教研究中心研究员, 电邮地址: wongyeetuan@gmail.com

** 赵子隆, 新纪元大学学院注册处执行员, 电邮地址: cheraslough@gmail.com

感谢“亚洲跨文化视角下的马来西亚第一代佛门人物群像”, 蒋经国国际学术交流基金会, 计划号: RG002-P-19

* 黄裕端, 马来亚大学人间佛教研究中心研究员, 电邮地址: wongyeetuan@gmail.com

** 赵子隆, 新纪元大学学院注册处执行员, 电邮地址: cheraslough@gmail.com

一、前言

有关于马来西亚佛教的历史学研究,或以各种人文与社会科学视角进行的马来西亚佛教相关研究,长期以来于本土学术界不时均可见到一些成果的出现,其中包括未出版的学位论文、出版专著以及期刊论文。其中涵盖的主题大致包括历史、僧团、寺院、团体/组织、慈善/福利事业、族群及社会参与等方面。¹然而与其他的历史研究题材相较,学术界对于马来西亚佛教研究的关注程度仍显得相对较低。原始资料的匮乏或许是进行相关研究的主要困难,以致出现上述情况。

马来亚的公共档案处 (Public Records Office) 于 1957 年 12 月 1 日成立,并于 1963 年更名为马来西亚国家档案局 (Jabatan Arkib Negara Malaysia)。²档案局所接收并收藏的英文资料极为丰富,若予以发掘并善加利用,在佛教研究上未尝不是一个弥补原始资料不足的重要办法。这些以英文为主的收藏品,主要包含了为数相当可观的官方档案,包括政府公文、公函、土地记录、议会记录、报告、统计及地图,还有大量的报章等。这些可能包含相关佛教之信息的各种英文资料,分布于二战战前以及战后和马来亚独立后的各种档案之中。战前的档案,包括如:“近打土地局”(Kinta Land Office)、“海峡殖民地:会期文件”(CO275: Sessional Paper)、“雪兰莪秘书处档案”(Selangor Secretariat Files)、“高级专员署”(High Commissioner Office)等;而战后和独立后的档案,则有:“联邦秘书处档案”(Federal Secretariat Files)、“社团注册局”(Registrar of Societies)、“马来西亚乡区发展部”(Ministry of Rural Development)、“槟城州秘书处”(Penang State Secretariat Office)、“登嘉楼州秘书处”(Terengganu State Secretariat Office)、“吉兰丹文化、青年及体育局”(Kelantan Cultural, Youth and Sport Office)、“社会及福利彩票管理委员会”(Social & Welfare Service Lotteries Board)等。

上述这些不同种类的英文资料,如加以梳理及分析,即可发现其中隐含着大量而丰富、有关佛教的历史信息。其实质内容,大致可划分为:一、僧侣的活动,其

¹ 参阅陈秋平《移民与佛教:英殖民时代的槟城佛教》,士姑来:南方学院,2004,第33-36页。

² 2023年9月浏览马来西亚国家档案局网页:<http://www.arkib.gov.my/web/guest/sejarah>

中包含有关僧侣迁徙南来或入境的年份与人数、与官员的交涉记录、成立寺院与组织的参与；二、佛教寺院，有关其成立及解散的年份、过程，以及关于其类型、营运与维系、执事人员、社会功能的信息；三、佛教组织，有关其成立及解散的年份、过程，以及章程、会员人数、财务报告、执事人员、社会功能等信息；四、商人与佛教的关系；五、妇女与佛教的关系；六、非华人与佛教的关系；七、社会经济需求与佛教的相互作用；八、有关卫塞节定为公共假期的起源、过程、参与者及其后续影响；等等方面。

从马来西亚国家档案局收藏的英文资料中所获得的这些有关佛教的实质信息，其涵盖层面甚为广泛，同时作为官方档案而具备相对高的可信度，甚至在某些方面的记录内容，亦展现出较高的细致性。由于具备这些优点，上述的资料对于马来西亚的华人佛教研究而言，如予以重视并善加利用，当可收不俗的实质效用。本文将对这些英文资料在马来西亚华人佛教³研究中的应用，佐以研究个案作为实例，从而探讨及说明其各种不同的作用。

二、填补佛教研究因资料不足而形成的空白

马来西亚佛教史之中仍有许多因资料不足而有待填补的空白，或是论述缺乏更为确信、可靠的资料作为支持证据的情况。下文试图举例说明，马来西亚国家档案局收藏的英文资料在这一方面或可发挥其重要作用。

（一）卫塞节定为公共假期之历史

在马来西亚佛教发展史之中，有关于卫塞节订为公共假期的历程及其前因后果，是一段不可或缺的重大事件，也是一项重要议题。惟这段历程在各别的相关学术著作之中，所得到的关注亦各有不同。骆静山于《马来西亚华人史》负责撰写〈大马半岛华人宗教的今昔〉一章，其中便有一节“佛法的传播：从极乐寺到青年佛教总

³ 本文所指涉的“华人佛教”一词，当定义为：最初由中国移民带入马来亚、以中国佛教传统为主并以华人为主要信受群体，同时在时间的推移中融入各种在地的诸如南传佛教等不同佛教传统及文化元素的、具备多元性特质的佛教。本文所举各案例，均在此“华人佛教”的定义范围内。有关“华人佛教”的详细阐述，可参见陈秋平〈马来西亚华人佛教多元性之形成〉，刊于《马大华人文学与文化学刊》，2015年第3卷第2期，吉隆坡：马来亚大学，2015，第32-50页。

会”，但本章中并未见任何有关卫塞节列为公假的叙述。⁴而苏庆华撰写《马来西亚华人史新编》当中的〈独立前华人宗教〉及〈独立后华人宗教〉两章时，在其中涉及佛教的叙述之中，则仅仅将之一笔带过而已。⁵

将此一事件作较详尽之叙述及探讨的，当属陈秋平《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》⁶以及洪祖丰《前赴后继扬卫塞：卫塞节列为公假的典故及其社会心理意义》⁷此两种著作。前者将本土佛教界争取卫塞节定为公假这段历史事件，置于英殖民时代槟城佛教发展与移民对其形成之影响的论述框架下，以一节的篇幅进行精简而不失全面叙述，凸显槟城佛教界在事件中的先驱及领导作用；而后者则是专门对此事件的起因、过程及后续影响作详细论述的著作。两者均以 1949 年佛教界筹备及争取得 4 个州邦（檳、甲、霹、吉）将卫塞节列为公假，到 1962 年马来亚联邦政府将卫塞节宣布为全国公假这段期间的过程作为叙述主体；而后者更将论述延申至砂拉越（1979）、沙巴（1987）以及纳闽联邦直辖区（1988）定卫塞节为公假为止，并讨论事件形成的集体记忆及社会心理影响，对事件的探讨甚为细致及完备。

在资料的采用方面，《移民与佛教》与《前赴后继扬卫塞》在处理这段历史事件时，前者主要采用了刊载于佛教组织的纪念特刊、网页上的文章，作为主要的依据，尤其是参与事件的重要当事人如林忠亿⁸、金明法师等所撰写的记述。后者除了如前者般引用林忠亿的记述以及其他刊载于佛教组织出版品、网页的文献，同时也采用了诸多口述历史。后者更因时代的便利，透过新加坡国家图书馆设立的报刊电子资源网站⁹，搜索及采用了大量的报章报道，作为撰写的材料。两者针对事件作出了全面的论述，而后者更不失细节的铺陈及针对一些历史谜团提出合理的推敲，均对佛教发展史中的一大重要事件作出了填补缺失的贡献。惟两者尚有一点共同之处，即均未在撰述中采用官方档案资料作为佐证。

⁴ 骆静山，〈大马半岛华人宗教的今昔〉，载林水椽、骆静山合编，《马来西亚华人史》（吉隆坡：马来西亚留台校友会联合总会，1984），页 409-449。

⁵ 林水椽等编，《马来西亚华人史新编》，第 3 册（吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998），页 451。

⁶ 陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 186-191。

⁷ 洪祖丰，《前赴后继扬卫塞：卫塞节列为公假的典故及其社会心理意义》（檳城：马来西亚佛教发展基金会，2020）。

⁸ 林忠亿居士于 1949 年槟城卫塞节假期委员会成立时担任意务总务，至 1962 年则担任该委员会秘书，亲身参与及见证事件的重要过程。

⁹ <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/>。

例如有关于 1949 年佛教界筹备及争取得 4 个州邦将卫塞节列为公假的事件, 马来西亚国家档案局就藏有一份志期 1949 年 3 月 28 日、由时任立法议员杜莱辛甘 (E.E.C. Thuraisingham) 致予马来亚联邦最高专员 (High Commissioner for the Federation of Malaya) 的信函。¹⁰这份信函归档于马来亚联邦秘书处 (Federal Secretariat Files), 杜莱辛甘于函中说明了他受到马来亚佛教徒的代表们委托, 将一份备忘录提呈给最高专员, 以请求将卫塞节列为公假, 同时亦表达了他联同杨旭龄与最高专员会面的愿望。信函还透露了他在联邦的主要城镇会见了诸多佛教徒, 均向他表达了他们的信仰得以透过这个殊胜的节日获得官方认可的渴望。他希望此一谦卑的请求能为最高专员所接纳。

随函附带的备忘录则志期同年 3 月 25 日。这份致给最高专员亨利葛尼爵士 (Sir Henry Lovell Goldsworthy¹¹ Gurney) 的备忘录, 陈述了在较早的 3 月 1 日, 共计 31 个寺庵及社团 (附录列出 31 个寺庵及社团的名称), 在槟城佛学院召开了一次佛教大会。会议由邱思仁主持, 并顺利通过了 3 项提案: 一、卫塞月圆之日将被采纳为佛陀的诞辰; 二、向政府提出请愿以将卫塞月圆之日定为公共假期; 三、成立一个委员会以执行第二项提案。备忘录续而述及, 来自霹雳佛教会、雪兰莪佛教会以及吉隆坡佛教精进会的支持信均在大会中获得宣读, 而附于此份备忘录、来自联邦各州之寺庙及社团的署名, 均证明了上述的请愿获得全国范围之佛教徒的支持。而先前关于佛诞日方面的分歧 (即华人农历四月初八或十五), 均已获得消除并一致认同定于卫塞月圆之日, 所有佛寺及佛教组织将统一于此日举行庆典。备忘录亦向最高专员阐述了卫塞节庆典的旨在纪念佛陀之诞生、成道及涅槃, 乃佛教徒所普遍崇敬之节日, 并于是日布施穷苦及佛寺、诵祷、听闻弘法、持戒, 并美饰寺院及私宅等。而佛教徒的世俗业务将于此日自愿休业, 其中的族裔包括华人、印度人、锡兰人、暹罗人、缅甸人, 保守估计占联邦人口之百分之四十, 因此当日可营运之行业预料亦将无几。¹²随附于备忘录的支持签章, 依序收集自槟城、雪兰莪、森美兰、

¹⁰ *Appeal from the Representatives of the Buddhist Association for a Public Holiday on Wesak Full Moon Day* (Arkib Negara Malaysia, File No.: FS 13390/49; Accession No.: 1957/0575371).

¹¹ 备忘录误将 'Goldsworthy' 写为 'Goldworthy'。

¹² *Petition for a Public Holiday on the Buddhist Festival of Wesak Day, 25 March, 1949* (Arkib Negara Malaysia, File No.: RCP/SOC/550/1949; Accession No.: 1957/0474728).

霹靂、馬六甲、吉打、玻璃市及柔佛等 8 个州属，涵盖的单位包括佛教寺庵、华人神庙、宗教组织、社团、商业机构，以及具有特殊名望与社会地位的个人，共计 227 个。¹³综观这些签章的单位，可发现有关请愿所获得的支持，是跨越宗教与族群的。

另外，在国家档案局中尚可搜得与事件相关的一些书信原件，例如一份志期 1949 年 4 月 8 日、由檳城卫塞节假期委员会致予登嘉楼州政府秘书处的公函¹⁴，以请求登州政府考虑将卫塞节列为公假，落款签名者为檳城卫塞节假期委员主席邱思仁及荣誉秘书林忠亿。这份请求很快得到登州政府的反应，另一份志期 4 月 14 日、由登州州务大臣署名致给联邦政府的信函¹⁵，说明该州政府已考虑了有关的请求并同意于卫塞节当日允许信奉佛教的州政府公务员休假一日。这显然是杜莱辛甘及杨旭龄于稍早的 4 月 4 日亲谒亨利葛尼爵士之后，有关请愿在获得后者的正面回应之下，檳城卫塞节假期委员会所展开的后续行动之一环。¹⁶

诚然，《移民与佛教》及《前赴后继扬卫塞》均对上述事件都有着非常详尽、全面及逻辑清晰的陈述及分析。若在资料的采用上，除了以当事人的忆述文章、口述历史以及报章作为主要材料，再辅以上述举例的国家档案局所藏之档案资料，必将更增引证之可信度。这是因为国家档案馆所贮藏的这些官方文件，都是历史发生现场的原件，其真确性是相对当事人的记忆及报章的报道都来得高的。因此这些档案资料将有助于建立更确凿可靠的证据结构，在此基础上建构历史论述，填补有关领域的空白。这些与政府往来的书信及备忘录的正文所提供的信息，对建构及还原事件过程甚有帮助，亦可以之交叉确认忆述文章、口述历史及报章报道内容的真确性。除此之外，附于备忘录的签章名表，亦极具历史研究的价值，因当中可能透露了一些重要的历史信息，诸如活跃于当时的佛教寺庵及组织的状况、社会闻人与佛教的关系、佛教与跨宗教、跨族群的互动关系、寺庵及其领袖、地名之演变等，

¹³ *Appeal from the Representatives of the Buddhists Associations for a Public Holiday on Wesak Full Moon Day* (Arkib Negara Malaysia, Accession No.: 1957/0575371). 由于备忘录及随附的签章名录长达 30 余页，限于篇幅无法全附于本文。兹选 2 页签章名录作为示例，详见文末附录 1 及附录 2。

¹⁴ *Request for Buddhist Public Holiday* (Arkib Negara Malaysia, File No.: S.U.K Tr.623/1949; Accession No.: 1957/0344828).

¹⁵ *Request for Buddhist Public Holiday* (Arkib Negara Malaysia, File No.: S.U.K Tr.623/1949; Accession No.: 1957/0344828).

¹⁶ 有关事件参见洪祖丰，《前赴后继扬卫塞：卫塞节列为公假的典故及其社会心理意义》，页 30-31；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的檳城佛教》，页 188-189。

或可作进一步的探究。

（二）怡保三保洞华严阁的经费筹备

佛教在马来西亚的岩洞庙宇中占有一席之地,岩洞佛教道场亦作为参与推动马来西亚佛教发展的重要一员。陈爱梅、杜忠全主编的《南洋华踪: 马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》¹⁷即对包含岩洞佛教道场在内的霹雳怡保诸多岩洞庙宇的宗教、文化及社会参与等方面进行了历史之考察、整理、记录及分析,于有关课题作出了重要的学术贡献。

此书中述及作为佛教道场的岩洞名胜三宝洞,在第二任住持宗鉴法师的掌管期间,增建了一座建筑物“华严阁”。这座坐落在石山脚下的独栋双层长形建筑物为安奉先人骨灰的“功德堂”,其背后亦新安置了5座火化炉,使火化场较先前更为远离人群,更符合卫生。华严阁的建造耗资6万马币,历时2年,于1967年10月落成、11月15日正式开光启用,并由当时的霹雳州苏丹应邀莅临主持剪彩启用仪式,时任马来西亚佛教总会主席竺摩法师主持开光说法。这段陈述引用了英文报《海峡时报》1967年11月6日第7页的新闻报道为依据。¹⁸

像上述耗资不菲的建设工程,无疑需经历一段筹备的过程方可落实。这些筹备过程除了显示寺院所投入的努力及筹备的办法,还反映了僧俗之间,即寺院与社会及政府的互动关系。因此,作为寺院发展历史的重要一环,这段筹备过程实宜将之记录,以增补此一方面的历史信息。根据国家档案局存藏的一份书信档案记载,三宝洞佛寺最迟于1965年即已展开筹谋,以筹集资金供修复与建设工程使用。

这封由三宝洞佛寺时任住持宗鉴法师致予政府福利部社会福利总监(Director of Social Welfare)的信函,志期1965年9月1日,正是上述华严阁落成前的约莫2年前。¹⁹这封信函带出了许多信息,其中摘要如下:

1. 三宝洞佛寺创建于1920年,寺中有40名年迈的成员,平常均仰赖于售卖香

¹⁷ 陈爱梅、杜忠全主编,《南洋华踪: 马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》(北京: 中国社会科学出版社, 2017)。

¹⁸ 同上著, 页191-192。

¹⁹ Sam Poh Tong Cave Temple, Ipoh, Kementerian Pembangunan Luar Bandar (Arkib Negara Malaysia, File No.: P.L.B.4/239; Accession No.: 1974/0000317).

烛予游客维持生计。

2. 三宝洞佛寺作为马来西亚的旅游名胜，每年吸引超过十万名游客到来游览，并曾接待诸多重要人物到访，诸如战前海峽殖民地总督申頓汤姆斯爵士 (Sir Shenton Thomas)、前马来亚联邦最高专员爱德华占德爵士 (Sir Edward Gent)、亨利葛尼爵士 (Sir Henry Gurney)、邓普勒将军爵士 (General Sir Gerald Templar) 以及英国驻东南亚最高专员麦唐纳爵士 (Sir Malcolm McDonald)。而马来西亚之父东姑阿都拉曼 (Tunku Abdul Rahman Putra al-Haj) 甚至曾到访三次之多。
3. 历经 40 年，庙宇建筑多已呈破旧状。为了于推广旅游业方面作出贡献，宗鉴法师有意进行修复及增建佛塔及亭台等便利设施以使之更具吸引力。与此同时，佛寺亦作为佛教教友们进行礼拜及听闻佛法的聚会之所。
4. 怡保市议会已于 1951 年批准佛寺作为公众旅游景点的风景保留区。怡保作为霹雳州之首府，目前仍欠缺一个弘扬佛法的有力团体。三宝洞佛寺的目标即在于教化青年，并启发民众敬神而爱国 (love God and our country)。
5. 在主要的岩洞寺院后方、沿一条通道前往的两座小型寺院，目前正处于破败和亟需维修的状况。因有坍塌之风险而危及游人，寺方因此促请游人切勿靠近。修缮工程估计需费 10 万元。
6. 本函目的即在于向社会福利总监提出 10 万元款项之申请，作为三宝洞佛寺用于紧急修缮的经费，并欢迎该部派员到现场先行视察。

这封书信说明了最迟至华严阁落成的 2 年以前，以宗鉴法师为首的寺方即已为佛寺建筑的修复及扩建，展开了经费上的筹谋。虽然尚未有文件显示这项申请的结果如何²⁰，但这项筹措行动与华严阁的落成，在时间上的距离、有关亟需维修寺院的位置描述，以及华严阁的 6 万元建造开销符合上述申请款额 10 万元的预算以内，使两者之间的关联具备了合理性。因此，此信函或可作为依据，为华严阁建造前期筹

²⁰ 由于同一份档案中未见有其他与此申请相关的文件，因此估计这项申请很可能未获批准。而根据《海峡时报》1967 年 11 月 6 日第 7 页的新闻报道，宗鉴法师表示建造华严阁的经费源自于寺方多年来所积蓄的布施者捐款。报道详见陈爱梅、杜忠全主编，《南洋华踪：马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》，页 192。

备过程的情形补充一二, 以丰富有关段落。除此之外, 这封信函还透露了寺院的人数规模、经济来源、于本地旅游业中担负的角色、与政府的互动与关系等方面的信息, 亦有助于对三宝洞佛寺的历史描述补充若干有价值的内容。

(三) 太平佛教会的初创

位于霹雳州太平的太平佛教会是该州西北部的一个重要佛教组织, 自 1959 年成立以来一直肩负着该区域的弘法宣教事务。该组织设有本身的网页以用于宣传及发布活动消息。其中的“本会历史”页面²¹, 除了一篇关于该组织历史的简述文字以外, 还刊载了一篇由陈其发整理的《太平佛教会简史编年》²², 编年从 1959 年起迄 2010 年, 记述约 50 年以来该组织的重要事件。这些文字无疑为浏览网页的读者提供了许多全面而简要的、有关太平佛教会的历史信息。或许是篇幅上的考虑, 也可能是资料不足所致, 有关于该组织初创阶段的叙述, 却略为显得过简及不足。

国家档案局藏有一份志期 1960 年 9 月 27 日的信函, 是由太平佛教会的会长邱金和²³ (Khoo Kim Hoe) 致予社会与福利彩票管理委员会主席 (Chairman, Social & Welfare Lotteries Board) 的。²⁴信函的主旨是向社会福利彩票管理委员会请求财政补助, 以为太平佛教会购置的会所。信函的同一份档案夹还附有一份有关于购置会所及经费的问卷回应 (Answer to the Questionnaire from the Taiping Buddhist Society)、太平佛教会以及其属下之太平佛教会青年团的章程 (Rules & By-laws of the Taiping Buddhist Society、By-laws Relating to the Youth Circle Framed under Rule 4(g) of the Taiping Buddhist Society), 以及一份 1960 年 10 月 11 至 14 日举行的太平凤山寺露天讲经法会的活动单张。这些档案资料或可为太平佛教会初创期间的状况与历程带来一些重要的历史信息。

²¹ “本会历史”, 太平佛教会官网, 访问于 2024.1,

<https://tbstaiping.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=24327404&idno=1>。

²² 陈其发整理, 《太平佛教会简史编年》, 页 106-116。该文献辑自某出版刊物, 惟网页未注明具体出处。

²³ “太平佛教会历届理事会年表”, 太平佛教会官网, 访问于 2024.1,

<https://tbsajk.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=24327404&idno=4>。除另外注明, 下文有关太平佛教会的人物中文姓名均以此为参照。

²⁴ *Correspondence from the President of Taiping Buddhist Society, Khoo Kim Hoe to the Chairman of Social and Welfare Lotteries Board, Kuala Lumpur, 27 Sept. 1960* (Arkib Negara Malaysia, File No.: SWSLB 573/60; Accession No.: 1974/000432).

信函中透露的主要信息如下：

7. 太平佛教会成立于（此封信函志期的）约 1 年半以前（1959 年）。太平马力路 61 号 (No.61, Barrack Road, Taiping.) 是太平佛教会免付租金使用的临时注册会址。每当须举行宗教会议或周日佛学班 (Sunday School) 时，他们必须假借菩提兰迦罗摩佛寺 (Bodi Langka Ram Temple, Creagh Road)、福建会馆以及信众的住家来进行。而到来讲学的来访僧人，则必须借宿于南安会馆或其他地方。
8. 为了解决上述困境，理事会有意购买头家黄务美太平局绅遗下的、位于太平上段博物馆路 18 号 (No.18, Upper Museum Road, Taiping.) 的大宅，连同 2 间户外房子及一座可放置 3 辆汽车的车房。上述的房地产分属于 2 份地段，即：Grant for Land No.1362, Lot No.1233, acres 1-2-28 p.以及 Cert of Title No. 4193, Lot No.1318, acres 0-1-16 p.。业主同意以\$61,200 的价格售出上述的全部地段及产业。
9. 为了将主体建筑维修及改建为一所佛寺，同时对其他部份作必要的装修，包括安装排污槽、添购家具、佛像、电气装置、绘测费等，他们尚需应付\$28,800 的额外开支。因此，他们总共需筹集\$90,000 以作为购置上述房地产及装修的开销。
10. 他们打算将户外房子、车房及大宅内的一些房间出租，以获取约\$250 的月租，用以应付聘雇一位园丁、管家及供养一位住寺僧人的每月开销。
11. 他们在 1960 年 9 月 7 日召开了一次特别会员大会 (Special General Meeting)，会议议决了全力筹款以便于 1960 年 11 月 30 日或以前支付\$10,000 的定金，并于翌年 2 月 27 日前付完剩余款额。会议也委任出 3 位信托人与 11 位会员，以成立“佛寺基金管理委员会” (Buddhist Temple Fund Committee)。完成新会所的购置后，有关产业将置于 3 位信托人的名下。
12. 太平佛教会会长邱金和向社会与福利彩票管理委员会主席及各位委员请求 \$75,000 的财政补助。如筹获款项超出了所需的数额，这些余额将用于建设一所图书馆等。

而随函附带的问卷回应, 亦包含不少有用信息, 摘要如下:

1. 关欲购置的地段为已故 Ewe Kheok Neoh 所有, 当时注册在 4 位受益人的名下:
Ng Aun Cheng, Ng Aun Chong, Choo Joo Lee 及 Tan Lian Eng。
2. 从地段编号的面积数字得知, 地段总共约 2 英亩余 (1-2-28 加 0-1-16)。
3. 三位信托人分别为: 杜荣和 (Toh Eng Hoe, C.B.E., J.M.N., J.P.)、林番来²⁵ (Lim Huan Lye, J.P.)、王振教 (Ong Chin Kow)。
4. 该会建议委任 Mr. Liew Whye Hone 为装修及改建工程建筑师。
5. 有关购置产业及修建工程的计划将由 1960 年 9 月 7 日透过该会召开特别会员大会而成立的“佛寺基金管理委员会”主导。“佛寺基金管理委员会”阵容包括: The Honorable Mr. Goh Chok Sam (主席)、Ong Thye Eng (王台永, 副主席)、Lim Chin Taik (林振德, 荣誉总务)、Chuah Teik Seng (蔡德成, 荣誉财政)、Toh Eng Hoe (杜荣和, 委员)、Khoo Kim Hoe (邱金和, 委员)、Chuah Teong Buan (蔡崇满, 委员)、Ong Teow Eong (王朝阳, 委员)、Ng Hoe Cheng (黄河桢, 委员)、Ong Ban Hock (王万福, 委员) 及 Chew Hock Chee (中文姓名不详, 委员)。他们将任职至计划完成为止。
6. 太平佛教会于社团法令下注册, 注册编号为: 855 号 (霹雳)。
7. 当时李氏基金会 (The Lee Foundations) 已同意捐助周日佛学班的营运。
8. 当时的太平并未有一个合适的场所, 用以举办宗教 (佛教) 讲学、讨论及仪式; 用以组织青年团从而提供他们休闲、信仰及福利的需求; 用以留宿到访的僧人; 用以安置年老、虔诚但贫困的佛教徒。太平佛教会是个不分种族、并将该会所提供的便利开放予大众的组织。

以上这些获取自官方档案资料的历史信息, 足以填补太平佛教会初创时期历史叙述的不足及过简之处, 俾使其内容更为充实而丰富。

²⁵ 据太平佛教会网站“本会历史”页面载: “一九七三年本会信托人林番来居士全家捐建一座锡兰式佛塔……”。“本会历史”, 太平佛教会官网, 访问于 2024.1, <https://tbstaiping.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=24327404&idno=1>。

三、从档案资料中发现新的研究问题、方向与视角

其实在国家档案局收藏的有关于佛教寺院、组织与人物的档案资料当中，均蕴含着不少历史案例及信息，足以为我国的佛教史研究提供一些新的研究问题，以及新的研究方向及视角，惟待学人给予关注、发掘及采用。下文尝试举数例说明有关方面的资料与应用。

(一)太平凤山寺露天讲经法会

续上节所举关于国家档案局收藏与太平佛教会有关的档案资料，随附于其中的尚有一份关于 1960 年 10 月 11 至 14 日之间举行“太平凤山寺露天讲经法会”的中文及英文活动单张。²⁶这份活动单张亦带出了当时一些十分值得注意的现象。这一连 4 日、每晚 7 时开始的讲经活动，是太平佛教会趁着圣王公（广泽尊王）宝诞，假借太平凤山寺（闽中古庙）举行的。除了首晚由凤山寺住持陈妙荣法师讲说圣王公生平事略之外，其余 3 晚均分别由佛教僧人主讲，包括星洲报恩寺的苏曼迦罗法师 (Ven. Sumangalo)、檳城佛学院的苏西蒂法师 (Rev. Susiddhi) 及马六甲青云亭住持释金星法师讲说题目各别的佛教义理。其中苏曼迦罗法师、苏西蒂法师这两位美裔僧人²⁷均以英语演说，再由林忠亿居士译为闽语。

首先，作为源自于福建泉州南安의 广泽尊王（圣王公、郭圣王）信仰之庙宇²⁸，凤山寺居然能够作为活动地点，与作为佛教推广者的太平佛教会联办“露天讲经法会”，而且以佛教主题占较大比重的形式进行有关活动，充份说明了当时华人民间信仰与佛教都具备了高度的包容与尊重差异的态度，从而得以因应现实需要，合作互

²⁶ 档案编号同 23 注。

²⁷ 苏曼迦罗法师 1903 年生于美国阿拉巴马州的一个基督教牧师世家，原名 Robert Stuart Clifton；苏西蒂法师则原是美国好莱坞电影城从事电影事业的 Harold Brian Gode，1959 年 5 月为苏曼伽罗法师所剃度为沙弥。参见：邱宝光，〈佛门人物介绍—苏曼迦罗法师〉，马来西亚佛教总会官网，访问于 2024.3，https://www.malaysianbuddhistassociation.org/wp-content/uploads/stories/demo/bd_people_pdf/02_01.pdf。

²⁸ 关于广泽尊王信仰、凤山寺与福建泉州南安的关系，可参阅：谢明达，〈广泽尊王信仰与凤山寺网络（1836-1942）〉，载新加坡国家古迹研究中心编，《凤山寺：走向文化遗产历程》（北京：故宫出版社，2019），页 39-55。

惠与互补不足（太平凤山寺具备场地，而太平佛教会具备一定的会员人数）²⁹。

再者，除了陈妙荣法师与释金星法师的演说未注明使用语言外，另两场演说均以英语进行并同时翻译为闽语。这或许透露了当时演说的对象，很可能有相当部份人士为英语使用群体，同时亦有为数不少的听众为闽语使用群体，从而主办当局安排的其中两场演说均由面向英语使用群体的美裔僧人所主讲，同时由一位居士作闽语翻译。而太平凤山寺的存在，是否亦同样说明当时具有一定的闽语使用群体（福建泉州南安人）的存在？

无论如何，从这些历史信息所观察到的现象，均非常值得作深入的探究与考察，有待学人进一步去发掘。

（二）麻属中华佛教组织的社会福利与互助功能

除了以宣教为己任，马来西亚曾有一些佛教组织在历史上亦曾因应社会的需求，兼具提供社会福利保障以及会员互助的功能。可能是缺乏资料使然，这些方面甚少为学人所关注。

国家档案局即保存了关于一个已不复存在的佛教组织——麻属中华佛教会的若干档案资料。³⁰根据档案资料显示，该组织最迟于 1953 年即已存在，是年会员人数已达 335 人。³¹直到 1962 年 4 月 23 日，该组织于会员大会中通过了自 1962 年 1 月 1 日起与槟城马来亚佛教总会 (Malayan Buddhist Association Penang) 合并的提案。³²这些档案资料还包含了该组织的中、英文版章程（下文简称《章程》）。³³透过这份《章程》的内容，即可发现该组织的“宗旨”（《章程》第 2 项），除了“宣扬佛法阐明佛教真理”之外，尚包括“济世利生互助饰终”；而该组织的“事业”（《章程》第 4 项），则为“讲经、慈善、互助、放生”四项。其提供社会福利保障及会员互助的功

²⁹ 据陈其发整理《太平佛教会简史编年》，到了 1960 年 3 月 30 日，太平佛教会具有永久会员 32 名，普通会员 69 名，外地会员 2 名。参见“本会历史”，太平佛教会官网，访问于 2024.1，<https://tbstaiping.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=24327404&idno=1>。

³⁰ *The Muar Chinese Buddhist Organization* (Arkib Negara Malaysia, File No.: R. of S. (FM) No. 127/50; Accession No.: 1983/0004716).

³¹ *The Muar Chinese Buddhist Organization*, List of Office-Bearers, 1953.

³² *The Muar Chinese Buddhist Organization*, Correspondence, Lim Ker Peck to the Deputy Registrar of Societies, Federation of Malaya, 17th March 1963.

³³ *The Muar Chinese Buddhist Organization*, Rules of the Muar Chinese Buddhism Organization; 《麻属中华佛教会章程》。

能,即涵盖于上述《章程》阐明的“宗旨”与“事业”之中。下文即择取中文版《章程》中相关的内容,参照英文版《章程》,陈述该组织所提供的社会福利保障及会员互助功能。

首先,《章程》第 10 项说明,该组织的会员分为“甲等会员”及“乙等会员”两类。在责任方面,两者的分别在于前者入会时须缴纳基金 5 元及月捐 1 元,而后者入会时则须缴纳基金 2 元及月捐 1 元;前者每月有缴纳特别捐之义务,惟特别捐数额随愿,而后者则无此义务。会员的利益因此亦随着会员的两等分类而有所不同。

接着,《章程》于第 17 项说明,会友每月所缴纳的月捐 1 元,将按比率分为“经常费 (Organization's expenditure)”30%、“公积金 (Surplus Fund)”10%及“互助丧费 (Mutual Help Fund)”60%。除了用于组织之日常营运开销的“经常费”以外,其余的“公积金”及“互助丧费”,均是作为实践社区互助与社会福利保障的经费。

此组织所谓的“公积金”,实际上是有别于一般认知的雇员公积金 (Employees Provident Fund, EPF)的。根据《章程》第 20 项:“本会公积金:凡入会经五年以上之会友,如遇意外以致身体残废者,如双目失明或折手断脚不能工作,每月可向本会领取壹拾元以作赡养费。回国者不能享受此例。”;又《章程》第 21 项:“本会公积金:凡入会经十年之会友欲回祖国,须先用函向本会报告,即由本会以友谊欢送津贴川资叁拾元。如他日回埠时,仍愿意加入者,须修函报告本会,亦可照旧履行。”³⁴。

由此可见,此“公积金”的作用有二,其一是类似于社会保险机构 (Social Security Organization, SOCSO)所提供的社会保险金一般,给予入会五年以上、不幸因意外造成残障而失去工作能力的会员领取每月赡养费 10 元;其二则是提供一次性的交通津贴 30 元给打算返回中国的会员。³⁵这些作用充分地显示了当时的佛教组织,或已扮演着民间自发的替代机构,以提出弥补官方社会保障机制缺失的措施,为会员提供社会保障;同时也因应时代的需求,给侨居地的华侨提供归国交通资助。作为宗教组织而具备这些社会功能,甚值予以探讨。

³⁴ 《章程》本无断句,《章程》引文中的标点符号,均为笔者所增。下文之《章程》引文同此例。

³⁵ 放在马来亚独立前的历史语境(context)阅读此文本(text),这里所述的“回国”、“祖国”之“国”,当指中国;而文中所述的“埠”,当指麻坡。

《章程》第 18 项尚提及：“本会会友如有喜庆事宜（对照英文版作“marriage”）……若须器具（对照英文版作“furniture”）时可向本会借用，但有损坏须照价赔偿，尤须修函报告总务，否则恕不履行”。可见该组织在会员逢嫁娶之事，尚提供桌椅之借用以办理宴席。这可视为该组织之社区互助与社会福利的功能实践之一。

至于“互助丧费”，更是该组织的重点功能。《章程》第 22 项指出，“互助丧费”是以月捐收入扣除“经常费”及“公积金”后，每年分为 3 期结算，分为元月至四月底、五月至八月底及九月至十二月底 3 期。每期内如只有一位会员逝世，则该位逝世会员独得该期“互助丧费”；若多位会员逝世，则由多位逝世会员均分该期“互助丧费”；若该期无会员逝世，该笔“互助丧费”，则归入该组织作为经费。《章程》第 23 至 25 项说明，1 年 3 期的“互助丧费”，订于每年五月十五日、九月十五日及元月十五日分派。凡会员入会经六个月足，不幸于该期“互助丧费”分派日之前逝世，其家属或受款信托人须在该期“互助丧费”分派日之前，携带亡者的会员证书及政府报亡证，向该组织报告会员亡故之事，经该组织查明，即可享有“互助丧费”。否则逾期报告，即为“信托人自误”，将不获分派该笔“互助丧费”。《章程》第 26 项续说明，倘若亡故之会员于此处无家属或信托人料理其身后事，该组织将代为处理殓殮，其“互助丧费”倘有余款，该组织将“寄回国内与其家属”，又或由该组织职员会议决定后代为保存。最后，《章程》第 27 项说明，凡会员入会 25 年以上者可免交月捐，逝世时照样可享有“互助丧费”。然若该会员会龄满 25 年而继续缴纳月捐，其逝世时除享有“互助丧费”以外，该组织将为其举办追悼会。

除此之外，关于会员之丧亡援助，《章程》尚提及：“本会甲等会友如遇失业者，免缴月捐，并可报告总务提出董事会议讨论，酌其情形，为之帮助；乙等会友经十年以上，如中途乏力缴纳月捐、不幸西归者，由本会发给治丧费三十元，须提早通知总务”（第 11 项）；“凡甲等会友西归……诸甲等会友齐往事主处吊丧念佛以助他回向超生西方极乐世界。出殡时前往执紼。不论贫富，均同一样。如会友本身无服，亦须派代表。”（第 12 项）；“本会甲等会友，如遇丧亡时，各甲等会友，须互助香烛费至少二元。并丧家可向本会先借五十元为互助丧费，待计算时扣除之其余之额（参照英文版，指该逝世会员生前所捐献之数额扣除五十元互助丧费后之余

款。），以作安家。外人或债权人不得干涉。³⁶”（第 13 项）；“本会甲等会友之父母，免缴纳一切诸费，可享受十二条待遇（指《章程第 12 项》……）”（第 14 项）；“本会甲等会友，如西归后，本会会堂内，立其禄位，永作纪念。”（第 15 项）。

上述这些条规说明，甲等会员及乙等会员在丧亡援助的待遇上有相当大之差距。同时也可想见，包括“互助丧费”在内的各种丧亡援助的支出，在该组织的财务中，必然占据了相当大的比重。从《章程》中可见，这些丧亡援助，以及其他各项互助福利及社会保障援助，乃作为该组织最为重要的功能体现而存在。该组织透过《章程》中所述的种种援助功能，贯彻其“济世利生互助饰终”的宗旨，作为一个宗教“入世间”的关怀，致使一个原以传教为己任的佛教组织，更倾向于社区互助与社会福利保障的投入及参与。除此之外，上述这些丧亡援助亦与中华传统中追求“善终”的价值观相契合，是一个民族传统价值与宗教思想相互作用的例证。从经济角度而言，作为一个佛教组织的案例，其组织及会员结构、缴费模式、资金之流转、营运之维持等，亦有甚多的探讨空间。而这批麻属中华佛教会的官方档案资料，正是为有关研究提出新的问题、视角与例证的重要材料。

（三）槟城佛学会/ 槟榔屿佛学会 (Penang Buddhist Institute)

马来西亚国家档案局所收藏的社团注册档案如组织章程等，像前述所举例子般，因其蕴含详实、确凿可靠以及尚未被发掘的历史信息，往往可启发新的研究问题及视角，并为之提供解释。本节主要再以社团注册档案中的历届公职名单，举例说明其研究作用。

如同麻属中华佛教会一样，槟城佛学会 (Penang Buddhist Institute) 是一个只活跃于 1940 年代末至 50 年代末的佛教组织，今已不复存在。诚如马来西亚佛教总会的网站所记述：

当年，慈航法师所创设的槟榔屿佛学会会址，就设在宝誉堂的“宝德居”中。佛学会曾经活跃一时，活动包括念佛、八关斋戒等。至于后来佛学会为什么

³⁶ 英文版作：“……and the deceased’s family may apply for an advance of \$50/- to meet the funeral expenses. The sum so advance shall be deducted from the contribution and the deceased’s family shall enjoy the balance and shall not be attached by any creditor of the member.”

与何时解散就不得而知了。³⁷

该组织的发起及创立, 与慈航法师的到来及发起有关。³⁸然而有关这个佛教组织的诸多经历, 尤其是其解散的时间及原因, 却是阙如的。

该组织虽已不存, 但其社团注册档案仍保存于国家档案局。这份档案之中包含了该组织的注册表格 (Form I)、志期 1951 年 8 月 7 日的调查报告 (Inspection Report)、中文章程以及 1949、1951 至 1956 和 1958 年呈报的公职名单 (List of Office Bearers for the Year)。³⁹

如查阅上述这份 1951 年的调查报告⁴⁰, 可获知有关这个组织的许多基本信息, 诸如:

- (1) 组织名称, 英文为 Penang Buddhist Institute、中文为“槟城佛学会”;⁴¹
- (2) 地址位于 253F, Burmah Road, Penang;⁴²
- (3) 创立于 1948 年 8 月 29 日;⁴³

³⁷ “槟榔屿宝誉堂”, 马来西亚佛教总会官网, 访问于 2024.12, www.malaysianbuddhistassociation.org/en/2009/09/30/槟榔屿宝誉堂/。

³⁸ 有关慈航法师发起创立槟城佛学会 (槟榔屿佛学会), 参见陈秋平, 〈人间佛教在马来 (西) 亚的传播与发展——以太虚大师及其学生在马来 (西) 亚的活动为研究脉络〉, 《世界宗教研究》2009 年第 3 期 (2009): 页 33; 闾正宗, 〈慈航法师在南洋的人间佛教事业——以槟城、新加坡菩提学校为中心〉, 载陈剑煌主编, 《法雨中国 普润亚洲: 人间佛教在东亚与东南亚的开展》(香港: 香港中文大学人间佛教研究中心, 2016), 页 743、753-754; 释竺摩, 〈荡执成智·真空妙有一五十年来的槟城佛教〉, 载《佛教教育与文化》(槟城: 三慧讲堂印经会, 2003), 页 235-236。

³⁹ Penang Buddhist Institute (Arkib Negara Malaysia, File No.: A.R. of S. Pg. No. 81, R. of S. 671/49; Accession No.: 1983/0004636)。

⁴⁰ Penang Buddhist Institute, “Inspection Report”。

⁴¹ 相对于“槟城佛学会”, 根据更多的资料显示, Penang Buddhist Institute 这个组织的中文名称更普遍地被称为“槟榔屿佛学会”。如释开谛编《南游云水情: 佛教大德弘化星马记事 1888-2005》, 槟城: 宝誉堂教育推广中心, 2010, 其中有关慈航法师的篇章 (第 156 页), 以及一些照片如“槟榔屿佛学会成立大会”(157 页)、“1970 年代明哲姑与参访者摄于宝誉堂”(第 352 页, 此照片中的建筑物招牌清晰地同时显示中文名称“槟榔屿佛学会”及英文名称 Penang Buddhist Institute, 证明此中英名称的对应关系)、“17/10/1948 本道法师在槟榔屿佛学会 (宝誉堂) 主持八关斋戒”(第 408 页)、槟榔屿佛学会 (宝誉堂) 为法舫法师设的欢迎会“(第 409 页), 均称该组织为“槟榔屿佛学会”。此外, 释竺摩〈荡执成智·真空妙有一五十年来的槟城佛教〉一文, 亦称该组织为“槟榔屿佛学会”, 见第 230 页的“槟城大小寺院庵堂一览表”及第 236 页。为行文一致, 笔者仍根据官方档案所志, 称之为“槟城佛学会”。

⁴² 释开谛编《南游云水情: 佛教大德弘化星马记事 1888-2005》, 第 156-157、352、408、409 页的文章及图片资料, 以及释竺摩〈荡执成智·真空妙有一五十年来的槟城佛教〉, 第 230、236 页, 均说明槟榔屿佛学会的会址设于车水路宝誉堂, 与档案资料相符。

⁴³ 另有一说创立于 1948 年 8 月 8 日, 见闾正宗〈慈航法师在南洋的人间佛教事业——以槟城、新加坡菩提学校为中心〉, 2016, 第 753-754 页; 尚有一说则相对笼统地认为创立于 1949 年, 见释竺摩〈荡执成智·真空妙有一五十年来的槟城佛教〉, 第 236 页。据释开谛编《南游云水情: 佛教大德弘化星马记事 1888-2005》, 第 408 页所载照片“槟榔屿佛学会求授八戒弟子全体摄影纪念戊子年九月十五日”, 说明最迟至 17/10/1948, 槟榔屿佛学会即已存在并以此名义进行活动, 故该会于 1948 年 8 月份创立之说当比 1949 年创立之说确凿可信。

- (4) 当时的会员人数包括男性出家人 20 名、女性出家人 26 名、普通会员 74 名，共计 120 名会员；
- (5) 该组织不具产业，而以宝誉堂（地址：253D, Burmah Road）为办事处，与毗邻 253F, Burmah Road 的庙宇，均为邱素誉女士（Madam Khoo Saw Oo）所拥有的产业；
- (6) 该组织会员于 1951 年 1 月 9 日曾聚集举行梁皇法会，并于 1 月至 4 月间筹得 8712 元，扣除法会开销 4150.70 元，盈余归入该组织户口；
- (7) 木蔻山兴建一间佛寺（Pulau Jerejak Island Temple），共费 18090.90 元。⁴⁴该组织筹获 17224.41 元捐款以资助该寺之兴建，尚不敷之 874.49 元均由 K. Lee San & Co. Ltd.⁴⁵预支；等等。

至于上述档案中的公职名单，则包含了该组织当届公职人员的中文及英文姓名、职位、自身职业及通讯地址，甚至标注性别，极具研究及探讨价值。兹根据相关年份的公职名单内容，整理及归纳槟城佛学会不同职业背景之公职人员，逐年数量消长情况如下表：⁴⁶

年份	出家众	商人	专业人士	家庭主妇	总共
1949	4	7	2	0	13
1951	3	6	5	1	15
1952	3	6	5	1	15
1953	3	5	6	1	15
1954	3	5	6	1	15

⁴⁴ 有关木蔻山佛寺的建立，调查报告中未注明该佛寺名称，但从时间点上而言，笔者有理由推断该寺即为本道法师为木蔻山麻风病院院民所发起创建的般若院。参见释开谛编《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，158-159 页，当中所刊照片注明“木蔻山般若院开光典礼公元一九五一辛卯年六月初五日”，亦即 1951 年 7 月 8 日，而调查报告则完稿于 1951 年 8 月 7 日；另见释竺摩，〈荡执成智·真空妙有——五十年来的槟城佛教〉，页 238。

⁴⁵ K. Lee San Co. Ltd. 为丘思仁太平局绅及兄弟所拥有的企业，从 1951-1953 年的公职名单所记录的职业背景可对应此点。丘思仁太平局绅、丘思义及丘思意，均于槟城佛学会创立至 1954 年为止担任要职。参见下注。

⁴⁶ 据 A.R. of S. Pg. No. 81, R. of S. 671/49, List of Office Bearers for the Year 1949, 1951 - 1956, 1958 整理：凡 Priest、Nun 归入“出家众”之属；凡 Merchant、Retired Merchant、Director、Partner、Manager 归入商人之属；凡 Teacher、Clerk、Headmaster、Retired Headmaster、Headmistress、Principal 归入专业人士之属；凡 Housewife 归入家庭主妇之属。

1955	9	1	3	2	15
1956	9	1	3	2	15
1958	9	1	3	2	15

表 1 檳城佛学会 1949、1951-56 及 1958 年公职人员各职业背景之人数

同时，笔者再根据上述的公职名单，整理出逐年重要公职担任者的职业背景如下表：⁴⁷

年份	会长	副会长	副会长	义务总 务	义务助 理总务	义务财 政	义务查 账
1949	出家众	商人	-	商人	商人	商人	-
1951	商人	商人	专业人 士	商人	出家众	商人	专业人 士
1952	商人	商人	专业人 士	商人	出家众	商人	专业人 士
1953	商人	商人	专业人 士	商人	出家众	商人	专业人 士
1954	商人	商人	专业人 士	商人	出家众	商人	专业人 士
1955	出家众	出家众	专业人 士	商人	专业人 士	出家众	家庭主 妇
1956	出家众	出家众	专业人 士	商人	专业人 士	出家众	家庭主 妇
1958	出家众	出家众	专业人 士	商人	专业人 士	出家众	家庭主 妇

⁴⁷ 表中之“重要公职”定义为执委会之中，除了委员(Committee Members)之外的：会长(President)、副会长(Vice-President)、义务总务(Hon. Secretary)、义务助理总务(Hon. Asst. Secretary)、义务财政(Hon. Treasurer)及义务查账(Hon. Auditor)。

表 2 檳城佛學會 1949、1951-56 及 1958 年重要公職人員之職業背景

綜觀上述二表，可見檳城佛學會於初创之時乃至於 1950 年代中期，商人於執委會之中明顯佔據較大的比重。從 1949 年佔據超過半數的公職名額，到 1954 年為止至少佔據 1/3 的公職名額，即已凸現此時期商人在執委會中的重要地位。再加上到 1954 年為止，商人在重要公職中佔據 4/7 的份額，包攬正、副會長、義務總務、義務財政這 4 個重中之重的職位。相對較少數的其他職業背景任職者，無疑說明商人群體於檳城佛學會從 1948 年創立至 1954 年為止乃具有主導之地位。

然而從 1955 年起，執委會乃至於重要公職擔任者的職業背景結構，卻發生了顯著的變化。於 15 人的執委會之中，出家眾（僧、尼）由先前的 3 人激增為 9 人，佔執委會擔任者的 60%，一躍為多數群體。而 7 個重要公職當中，出家眾則出任正、副會長及義務財政這 3 個重要職位，儼然已成為該組織的領導群體。

除此之外，若仔細觀察執委會中的成員，即可發現當中不乏佛教界的重要人物。茲選錄如下，並備註他們於佛教界中的事業：

序	名稱	職務與年份 (檳城佛學會)	備註
1	釋志崑	會長 (1949、1955、1956、1958)	檳城極樂寺代理寺務(1938) 及第四任住持 (1948); 馬來亞佛教總會籌備會主席 (1955) ⁴⁸
2	竺摩	副會長 (1955-1956、1958)	應聘就任檳城菩提學院導師兼授佛學課程及自編教材 (1954); 在檳城成立佛教高等獎學金委員會，受推選為主任 (1955); 馬來亞佛教總會籌備會副主席 (1955) ; 公舉為

⁴⁸ 參見釋開諦編，《南游雲水情：佛教大德弘化星馬記事 1888-2005》，頁 107；釋竺摩，〈蕩執成智·真空妙有一五十年來的檳城佛教〉，頁 233-234。

			马来亚佛教总会首届主席 (1959); 与弟子发起创建槟城三慧讲堂 (1962-65); 于槟城车水路筹建佛总大厦 (1964); 开办马来西亚佛学院于佛总大厦,担任首任院长 (1970) 49
3	丘思仁	义务财政 (1949)、会长(1951-1953)	槟城卫塞节假日委员会主席 (1949) 50
4	林忠亿	副会长 (1951-1956、1958)	槟城佛学院 (Penang Buddhist Association) 的发起人之一 (1925); 槟城卫塞节假日委员会义务总务兼特刊义务编辑、呈文起草人 (1949); 马来亚佛教总会筹备会副文书(1955) 51
5	释本道	委员 (1949、1955、1956、1958)	槟城洪福寺住持 (1948); 发起创建木蔻山般若院 (1951); 马来亚佛教总会筹备会副总务(1955); 新加坡毗卢寺住持 (1955); 金马仑三宝寺住持 (1957) 52
6	陈宽忠	委员 (1951-1954)	槟城菩提学院住持 (1938), 并于菩提学院设立孤儿院 (1944); 马来亚

49 参见“创院院长竺摩长老简介”，马来西亚佛学院官网，访问于 2024.12，<https://mbi.edu.my/cms/?q=zh-hans/node/50>；“缘起/创院过程”，马来西亚佛学院官网，访问于 2024.12，<https://mbi.edu.my/cms/?q=zh-hans/node/19>；另参见陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 191-192、238；陈秋平，〈人间佛教在马来（西）亚的传播与发展——以太虚大师及其学生在马来（西）亚的活动为研究脉络〉，页 35-36。

50 参见陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 188。

51 参见陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 164、188、238；释竺摩，〈荡执成智·真空妙有一五十年来的槟城佛教〉，页 239。

52 参见释开谛编，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，页 158-159；释竺摩，〈荡执成智·真空妙有一五十年来的槟城佛教〉，页 238；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 179、198、199、238。

			佛教总会筹备会委员 (1955) ⁵³
7	吴宽定	义务财政 (1955、1956、1958)	槟城菩提学院副住持 (1938)、住持 (1957); 马来亚佛教总会筹备会副教育 (1955) ⁵⁴
8	王弄书	委员 (1949、1951-1954)、义务助理总务 (1955、1956、1958)	于仰光联同其他人组织“中国佛教会”，任理事及兼任佛教义学主任 (1933); 于槟城菩提学院协助创设菩提义学 (1938); 菩提小学复办及向教育局注册，任名誉校长 (1946); 创办菩提中学及任校长 (1952); 马来亚佛教总会筹备会副弘法，协助起草会章及宣言 (1955) ⁵⁵
9	陈少英	委员 (1949、1951-1956、1958)	于槟城菩提学院义务担任菩提义学创校教师 (1938); 菩提小学复办及向教育局注册，任校长 (1946); 马来亚佛教总会筹备会副教育 (1955) ⁵⁶
10	吴真果	委员 (1955、1956、1958)	槟城极乐寺监院 (1935); 槟城车水路观音寺住持; 马来亚佛教总会筹备会查账 (1955); 协助创办槟城佛教义学、马来西亚佛学院; 历任马来西亚佛教总会副主席、总务及马

⁵³ 参见释开谛编，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，页 144；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 150、157、169、192。

⁵⁴ 参见释开谛编，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，页 145；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 150、157、169、192、238。

⁵⁵ 陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 149、181-185、192、199、238。

⁵⁶ 陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 149-150、181-182、192、238。

			来西亚佛学院董事长等等。 ⁵⁷
11	巫龙辉	委员 (1955、1956、1958)	将槟城亚依淡慈航阁重建为香严寺，任住持 (1953)；兼任合艾莲花阁及新加坡崇华寺住持 (1950s)；马来亚佛教总会筹备会副交际 (1955) ⁵⁸
12	释广余	委员 (1955、1956、1958)	槟城妙香林寺监院 (1950)；与热心人士创办佛教义学 (1963)，历任义校董事会之总务、主席；马来亚佛教总会筹备会交际 (1955)。 ⁵⁹

表 3 槟城佛学会执委会中的佛教界重要人物一览表

从槟城佛学会最后一份提呈给社团注册局的公职名单暑期为 1958 年来推断，该组织的解散或停止活动年份当不迟于 1959 年。再综合以上的资料铺陈，或可从中发现一些历史疑问。例如：

(一) 具有那么多位佛教界重要人物担任执委的一个佛教组织，何以仅仅存在了约 10 年的光景，即消散于历史之中？这些各自已有重要事业的佛教界人物，当初是出于何种必要原因参与槟城佛学会？（藉此或可进一步探究或反观槟城佛学会于当时的佛教界所发挥的功能与角色）；

(二) 笔者假设早期参与该组织并主导会务的商人群体，是其重要的经济与人脉资源。而商人群体在 1955 年之后大幅由僧尼群体所取代，是否对其经济资源造成负面影响，从而成为其走向结束的原因？抑或；

⁵⁷ 参见释开谛编，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，页 252；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 192、238。
⁵⁸ 参见“香严寺”，马来西亚佛教总会官网，访问于 2024.12，<www.malaysianbuddhistassociation.org/2009/09/08/香严寺/2/>；释开谛编，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，页 207；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 192、238。
⁵⁹ 参见释开谛编，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》，页 250；陈秋平，《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》，页 192、238。

(三) 该组织之解散或终止, 是否是因应当时佛教界进行资源整合的需求, 以将资源集中投入于创建一个规模更大、涵盖面及代表性更广泛的佛教组织——马来亚佛教总会(其成立大典于 1959 年 4 月 19 日假槟城极乐寺大雄宝殿举行), 所造成的结果?⁶⁰

(四) 该组织的经验是否可作为一案例, 说明僧(出家众)、俗(商人、专业人士、家庭主妇)之间在一个佛教组织中的合作方式? 亦即, 他们如何协调各自的角色与作用, 从而维系该组织的运作与效能?

欲探讨上述的疑问, 显然尚需要更多的史料佐证及推理, 从而像拼图般地尽可能还原及洞见真相。由此可见, 这些官方档案资料在很多情况下给学人带来的未必是答案, 而甚至是更多的问题与疑团。然而这些问题与疑团, 却是激起启发之火的打火石, 学人因此以之照见本土佛教研究中新的研究问题、新的研究方向与新的研究视角, 为佛教研究提出更多面向的思考。

四、结语

综观上文所举的各个案例, 可见马来西亚国家档案局所收藏的官方档案英文资料, 无论于填补佛教史研究资料之不足而形成的空白, 抑或在现有的佛教史研究框架内启发新的研究问题、方向与视角, 均可起重要之效用。

首先, 这些官方档案资料由于作为当时的公共行政文件并具有法律效用而存在, 因此具备相对高的确凿性及可信度。将之用于与民间文献如纪念特刊、记叙文章、回忆录、新闻报道, 抑或各类二手资料进行交叉核对, 无疑是进行历史研究的重要方法。

其次, 这些官方档案虽然以英文为主, 但当中亦掺杂着一些重要的中文原件以

⁶⁰ 起初佛教界拟筹组的全国性组织名为“马来亚佛教会”, 1957 年马来亚独立后改称为“马来亚佛教总会”, 1963 年马来西亚成立后再更名为“马来西亚佛教总会”(至 1973 年 11 月 22 日始获得注册官批准改名。参阅马来西亚佛学院网页: <https://mbi.edu.my/cms/?q=zh-hans/node/19>)。笔者查 1955 年马来亚佛教会筹备会的 29 名筹备委员当中, 先后于槟城佛学会的执委会中任职的成员竟达 14 名, 几近半数。而槟城佛学会的终止活动年份, 正好与马来亚佛教总会的筹备及创建年份相契合。这说明槟城佛学会与筹备中的马来亚佛教总会之间很可能存在着某种重要的互动关联。关于马来亚佛教总会的成立过程, 参见陈秋平, 《移民与佛教: 英殖民时代的槟城佛教》, 页 191-193。

及中文译名，从而得以对应较习惯采取中文书写的华人佛教各类民间文献。因此，这些官方档案资料非常有利于对史料的查核对照。

再者，官方档案诸如联邦政府秘书处、州政府秘书处、社团注册局或土地局等部门的文献，对于一起诉求运动等事件、对于一个组织的创建与状况、或对于一项土地申请的案件等，都具有细致、完整或关键重要的记录内容，这些内容往通常为民间文献所忽略，甚至无从得知。有鉴于此，这些官方档案的记录内容更显其学术价值。如将之作为有关研究课题的基础知识或背景资料，再进行田野调查及民间文献的搜索工作，当可互补官方档案与田野调查两者间的不足之处，从而有利于研究之进行。

总括以上所述，学界若对马来西亚国家档案局所藏的官方档案资料予以重视，并加以发掘及善用，对于佛教研究——尤其是华人佛教史方面，料将带来不小的益助。

附录 1 致最高专员亨利葛尼爵士备忘录附签章名录示例(1)

1957/0575371

SETTLEMENT OF PENANG	
CHINESE TOWN HALL. <i>Mr. Khoo Sian Ewe</i> President. (Mr. Khoo Sian Ewe) O.B.E., J.P.	<i>Mr. Ong Keng Seng</i> President. (Mr. Ong Keng Seng)
Hokkien Kangsi <i>Mr. Lim Eow Thoon</i> President. (Mr. Lim Eow Thoon) M.C.H., J.P.	PENANG HINDU S. D. A. <i>Mr. K. Balram</i> President. (Mr. K. Balram)
NATTUKKOTTAI CHETTIARS' CHAMBER OF COMMERCE PENANG & PROVINCE WELLESLEY <i>Mr. N. T. Assomull</i> Vice President. (Mr. N. T. Assomull) Secretary	PENANG HINDU SABHA. <i>Mr. K. Balram</i> Hon. General Secretary. (Mr. K. Balram)
INDIAN ASSOCIATION. <i>Mr. N. T. Assomull</i> President. (Mr. N. T. Assomull)	INDIAN CHAMBER OF COMMERCE <i>Mr. N. T. Assomull</i> President. (Mr. N. T. Assomull)
<i>Mr. Heah Joo Seang</i> President. (Mr. Heah Joo Seang)	<i>Mr. Heah Joo Seang</i> President. (Mr. Heah Joo Seang)
SIANG KHENG SEE (Rev. Hoi Wha)	Kim Ho KEONG Temple Madam Khoo Sawah POH OO TONG NUNNERY
Tan Saw Eng Headmistress BUDDHIST PHOR TAY PRIMARY SCHOOL	林連登 (Mr. Lim Lean Teng, J.P.) Trustee TH'NI KONG THUA
Head Priest: Rev. Tan Siew CHENG LEONG KEONG	Head Priest: (Rev. Chantu Varmo) BUPARAM WAT (SIAMESE TEMPLE)
Chief Nun: Teoh Sor Cheng TAI WAN TONG NUNNERY	Rev. Jit Sin KEK LOK HIONG

附录 2 致最高专员亨利葛尼爵士备忘录附签章名录示例(2)

1957/0575371

STATES OF SELANGOR AND NEGRİ SEMBILAN

E. S. C. Thiruvengadam
(Hon. Mr. E. S. C. THIRUVENGADAM)
MEMBER OF FEDERAL COUNCIL
President: Ceylon Association of Malaya
Chennai Club (Salem)

J. Rajendra B.A. (contd.)
(President, Selangor Ceylon
Sainites Association).

Liew Kwong Hon
Hon. Mr. (LIEW KWONG HON) 1
MEMBER OF FEDERAL COUNCIL.

Chua Boon Teck M.B., B.S.

Chen Ewe Kiat
(MUNICIPAL COMMISSIONER)
KUALA LUMPUR.

Eni Keng Beng L.M.S. (S'pore)

Eu Eng Hock
member Anti-Opium
Board, Klang

Prinaprasanna
(K. S. Srinivasan)
Hon. Secretary.
THE VIVEKANANDA ASHRAMA
KUALA LUMPUR.

Thiruvengadam
(Eye Surgeon)
President, Board of Trustees
Adheswara Temple.
President, Indragiri Sakti Sathra
Sangam.
Chairman, International Saini Council
K. L. Nology Club.

M. W. Navaratnam

President
Ceylon Association
of Selangor

Chellam L.M.S.
Member of State Council
Negri Sembilan.
DR. CHONG AH KHON

The Hon'ble Mr. YONG SHOOK LIN, J.P.
Shoo Cheng Keat

Mr. (H.S. Lee)

Chew Kam Chuan
(Mr. CHW KAM CHUAN)
Director,
Khong Yik (Selangor) Banking Corp. Ltd.

Mr. Cheong Yek Choy
J. P., O.B.E.
CHAIRMAN,
BOARD OF DIRECTORS,
KHONG YIK (SELANGOR) BANKING CORP. LTD.



参考文献

A. 官方档案资料

Appeal from the Representatives of the Buddhist Association for a Public Holiday on Wesak Full Moon Day. Arkib Negara Malaysia (File No.: Federal Secretariat 13390/49; Accession No.: 1957/0575371).

Correspondence from the President of Taiping Buddhist Society, Khoo Kim Hoe to the Chairman of Social and Welfare Lotteries Board, Kuala Lumpur, 27 Sept. 1960. Arkib Negara Malaysia (File No.: SWSLB 573/60; Accession No.: 1974/000432).

Penang Buddhist Institute. Arkib Negara Malaysia (File No.: A.R. of S. Pg. No. 81, R. of S. 671/49; Accession No.: 1983/0004636).

Petition for a Public Holiday on the Buddhist Festival of Wesak Day, 25 March, 1949. Arkib Negara Malaysia (File No.: RCP/ SOC/ 550/ 1949; Accession No.: 1957/0474728).

Request for Buddhist Public Holiday. Arkib Negara Malaysia (File No.: S.U.K Tr.623/1949; Accession No.: 1957/0344828).

Sam Poh Tong Cave Temple, Ipoh, Kementerian Pembangunan Luar Bandar. Arkib Negara Malaysia (File No.: P.L.B.4/239; Accession No.: 1974/0000317).

The Muar Chinese Buddhist Organization. Arkib Negara Malaysia (File No.: R. of S. (FM) No. 127/50; Accession No.: 1983/0004716).

B. 专书

陈爱梅、杜忠全主编。《南洋华踪：马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》。北京：中国社会科学出版社，2017。

陈秋平。《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》。士姑来：南方学院，2004。

洪祖丰。《前赴后继扬卫塞：卫塞节列为公假的典故及其社会心理意义》。槟城：马来西亚佛教发展基金会，2020。

释开谛编。《南游云水情：佛教大德弘化星马记事 1888-2005》。槟城：宝誉堂教育推广中心，2010。

C. 专书文章

骆静山。《大马半岛华人宗教的今昔》。载林水椽、骆静山合编。《马来西亚华人史》。吉隆坡：马来西亚留台校友会联合总会，1984。页 409-449。

苏庆华。《独立前华人宗教》、《独立后华人宗教》。载林水椽等编。《马来西亚华人史新编》第3册。吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998。页 419-468。

释竺摩。《荡执成智·真空妙有——五十年来的槟城佛教》。载释竺摩。《佛教教育与文化》。槟城：三慧讲堂印经会，2003。页 225-240。

谢明达。《广泽尊王信仰与凤山寺网络（1836-1942）》。载新加坡国家古迹研究中心编。《凤山寺：走向文化遗产历程》。北京：故宫出版社，2019。页 39-55。

闕正宗。《慈航法师在南洋的人间佛教事业——以槟城、新加坡菩提学校为中心》。载陈剑煌主编。《法雨中国 普润亚洲：人间佛教在东亚与东南亚的开展》。香港：香港中文大学人间佛教研究中心，2016。页 742-757。

D. 期刊论文

陈秋平。《马来西亚华人佛教多元性之形成》。《马大华人文学与文化学刊》2015年第3卷第2期（2015）：页 32-50。

陈秋平。《人间佛教在马来（西）亚的传播与发展——以太虚大师及其学生在马来（西）亚的活动为研究脉络》。《世界宗教研究》2009年第3期（2009）：页 31-40。

E. 线上资源

“槟榔屿宝誉堂”，马来西亚佛教总会官网，访问于 2024.12，www.malaysianbuddhistassociation.org/en/2009/09/30/槟榔屿宝誉堂/。

“创院院长竺摩长老简介”，马来西亚佛学院官网，访问于 2024.12，<https://mbi.edu.my/cms/?q=zh-hans/node/50>。

“Sejarah”，马来西亚国家档案局官网，访问于 2023.9，<http://www.arkib.gov.my/web/guest/sejarah>。

“太平佛教会历届理事会年表”，太平佛教会官网，访问于 2024.1，<https://tbsajk.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=24327404&idno=4>。

“香严寺”，马来西亚佛教总会官网，访问于 2024.12，
www.malaysianbuddhistassociation.org/2009/09/08/香严寺/2/。

邱宝光，“佛门人物介绍——苏曼迦罗法师”，马来西亚佛教总会官网，访问于 2024.3，
https://www.malaysianbuddhistassociation.org/wp-content/uploads/stories/demo/bd_people_pdf/02_01.pdf。

“缘起 / 创院过程”，马来西亚佛学院官网，访问于 2024.12，
<https://mbi.edu.my/cms/?q=zh-hans/node/19>。

“本会历史”，太平佛教会官网，访问于 2024.1，
<https://tbstaiping.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=24327404&idno=1>。

Religion and Literature: Liu Zhi and Islamic Literature in the Late Ming and Early Qing

LEE Cheuk Yin

National University of Singapore, Universiti Brunei Darussalam

Abstract

In the late Ming and early Qing dynasties, a group of Muslims who were proficient in Chinese and had a deep understanding of Confucianism wrote in Chinese and promoted Islam teachings. Their writings had a profound impact on the spread of Islam teachings and the convergence of Confucianism. The Japanese scholar Rokuro Kuwata called these authors "Hui Confucians" and the late Ming Dynasty "the Renaissance period in the history of Hui Hui in China". At the same time, the translation and writing of Islam scriptures in Nanjing in the late Ming and early Qing dynasties marked a new era in the history of the development of Islam in China. At that time, the scope of Chinese translations included Islam doctrines, history, biographies, ceremonial systems, people's customs, language and writing, and other aspects, so the development of Islamic religious literature was also promoted. On the one hand, this article discusses what is religious literature, and on the other hand, expounds the literary works of Islam, and takes Liu Zhi's "Five Watches Moon" as an example to discuss the characteristics of Islamic religious literature.

Keywords

Late Ming and early Qing dynasties, Islam, Liu Zhi, Religious Literature, Five Watches Moon

宗教与文学：刘智与明末清初的回教文学

李焯然*

新加坡国立大学中文系、文莱大学亚洲研究所

内容摘要

明末清初出现了一批精通汉文而又对儒家思想认识深厚的回教学者，他们用中文书写，用中文译解《古兰经》原文，弘扬回教教义。他们的著作对回教教义的传播与儒家思想的汇通，产生了深远的影响。日本学者桑田六郎称这批作者为“回儒”，晚明为“中国回回史上之文艺复兴时期”。同时，明末清初南京地区的回教汉文译经活动，标志着中国回教发展史上，一个崭新阶段。当时汉文译著的作品范围非常广泛，举凡回教教义、历史、人物传记、典礼制度、民生习俗、语言文字等各方面的内容都有涉及，因而对回教宗教文学的发展也得以推广。本文一方面讨论什么是宗教文学，另一方面阐述回教的文学作品，并以刘智的《五更月》为例，帮助了解明末清初回教宗教文学的特色。

关键词

明末清初、回教、刘智、宗教文学、五更月

* 李焯然，新加坡国立大学中文系教授与文莱大学亚洲研究所教授。电邮地址：chsleecy@nus.edu.sg

一、前言：宗教文学的界定

宗教信仰是人类文明的产物，其衍生传播，与人类文明的发展，并行不悖。因此，宗教对于思想、风俗、文学、艺术等领域影响深远。其中宗教信仰对文学作品的影响尤为明显，如历代文学名著，受佛、道宗教思想影响，或通过文学创作而宣扬佛、道思想的，不胜枚举。¹

对于在中国已有一段悠久的历史回教来说，其与文学创作的关系亦有类似的经历。早在隋唐时代，回教已经从西域传入中国，历经宋、元两代，不但信徒人数大量增加，定居在中国的信徒的后代或与汉人通婚的关系，也促进了民族与文化的交流。过去回教的传播只局限于教内人士，《古兰经》的文本及解说，均为阿拉伯文、波斯文。叙述回教教义及价值观的中文著述的出版，要到明朝末年才出现，至清代而达高峰。

明末清初出现了一批精通汉文而又对儒家思想认识深厚的回教学者，他们用中文书写，用中文译解《古兰经》原文，弘扬回教教义。他们的著作对回教教义的传播与儒家思想的汇通，产生了深远的影响。日本学者桑田六郎称这批作者为“回儒”，晚明为“中国回回史上之文艺复兴时期”。²

虽然明清的回教知识分子已经开始用中文来从事创作，但现今可见的回教宗教文学作品却是极为少数。³ 这里牵涉一个基本的问题，就是什么作品才算是“宗教文学”？从2007年起便着手编纂大部头丛书《中国宗教文学史》的武汉大学吴光正教授，在其谈论宗教文学史的文章中指出：“百年中国宗教文学研究大致涵盖了宗教文学、受宗教影响的文学和文学中的宗教三大领域。其中，备受学者关注的是受宗教影响的文学和文学中的宗教，而宗教文学尤其是宗教徒创作的文学反而没有得到足够的重视，这严重影响了学界对中国宗教文学的体认。”⁴ 作者详细的厘清了中国宗教文学研究的三大领域，并对中国宗教文学的研究提出了他的观察。

¹ 有关讨论，可参考葛兆光，《中国宗教与文学论集》（北京：清华大学出版社，1998年）。

² 见桑田六郎（安慕陶译），《明末清初之回儒》，载李兴华、冯今源编，《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》，（银川：宁夏人民出版社，1985年），上册，页584—588。

³ 参阅李焯然，《明末清初金陵学派的译经活动》，载香港大学《明清史集刊》第13辑，页1-31。

⁴ 吴光正，《宗教文学史：宗教创作的文学的历史》，《武汉大学学报：人文科学版》2012年，65（2）：页5-6。

笔者认为,针对“宗教文学”而言,不管是那一个领域,文学作品中必需带有宗教色彩或反映宗教信仰,才能算是“宗教文学”,否则它将与一般文学作品没有区别。赵建新《试论宗教文学的内涵》就质疑有些人从宗教经典中拈出一些被创教者征引的带有文学性的故事、传说等,谓之宗教文学;有些人认为宗教人物、故事为题材的文学作品是宗教文学;有些人把宣传宗教观念信仰的作品看作宗教文学;还有些人认为神话也属广义的宗教文学。⁵ 对于“宗教文学”的界定与内涵,他说:

宗教文学是以语言、文字为工具和传播媒介,采用“讲唱”、“诗歌”、“戏剧”、“小说”等文学的样式,以表现宗教的信仰观念、膜拜对象、教义教理、清规戒律、行持实践和情感体验为主旨的文化历史现象。简言之,其内容是宗教的,形式是文学的。宗教文学虽然与宗教和文学都有着难以完全割裂的密切关系,但其总体特征在一定程度上已越出了其母体——宗教和文学的各自范畴,从而成为一种具有相对独立性的文化形式。⁶

赵氏的界定,可谓中肯。作为“宗教文学”,宗教是主体,文学是载体;宗教是内,文学是外。正如不是所有的宗教人士著作都可以视为宗教文学,没有宗教信仰内涵的文学著作,只能是文学,不是宗教文学。同样的道理,高僧、道长的诗歌、散文,如果没有宗教内容,不能算是宗教文学。文人墨客的佳作,包含宗教色彩,宣发宗教信仰,亦可视为宗教文学。有了客观的标准,我们才可以谈明清回教文学的情况。

明末清初之际,当回教知识分子开始用汉文来表达回教教义和信仰时,是否反映在他们的文学创作之中,而出现带有回教色彩的宗教文学? 结果却颇为令人失望。丁一清著《回族文学史》曾指出:

在当前,在文学领域有关与回教的关系问题还未得到全面的分析,或者说,文学领域关于回教与传统文化之间的对话是缺失的。如何构建这种对话体系,确立回族文学固有的形象,使其作品存在方式、文学活动过程及社会

⁵ 赵建新,《试论宗教文学的内涵》,(甘肃:《兰州大学学报》(社会科学版)第17卷第4期,1989年),页88-93。

⁶ 赵建新,《试论宗教文学的内涵》,页88-89。

意识等民族特性得以展现，无疑是开展回族文学研究的重要课题。回教作为一种穆斯林的精神文化，在认知客观世界和生命理想方面，表现了不少虚幻和异化的人格体验色彩，如穆斯林讲究参悟万物而笃信真主，心口一致、身体力行，其宗旨是敬主爱人、持洁守正。这种以善为美、以洁为美、以知为美的教义，表达了回教的一种生命理想和审美情愫，同时又因其极强的体用性、实践性、持久性品格而更见出它的道德造化功能与情感净化效应。以回教为主体的回族文化传统是用现世精神为人的伦理生命意识搭构起了拓展生命哲学的平台，其宗教概念、民族意识、两世吉庆的理念，都直接成为影响人行为的选择的社会功能。⁷

丁氏对回族信仰的要旨，有清楚扼要的说明。但如果翻阅第三章《明代回族文学》和第四章《清代回族文学》，我们不难发现所收作家和作品，都看不出回教的宗教色彩。如明代部分所收作家为丁鹤年、沐昂、海瑞、李贽，以及江苏南京金氏家族、河南南阳马氏家族、福建陈埭丁氏家族、云南保山闪氏家族等。丁鹤年、沐昂、海瑞、李贽等人的文章，都没有反映他们的宗教信仰，字里行间也没有提及真主信仰和回教教义。至于金氏、马氏、丁氏、闪氏家族的作品，主要是旧体诗文，与传统的诗文创作并无两样。因为缺乏宗教信仰的内涵和性质，我们可以说《回族文学史》所收的明清作家，只能说是回族作家的作品，不能说“回教文学”或他们的作品是“宗教文学”。

目前收录回族典籍最为完备的是吴建伟、张进海编《回族典藏全书》。全书收录宗教类书 209 种，政史类 112 种，艺文类 148 种，科技类 70 种，共 539 种书籍，堪称最为广泛。但《回族典藏全书》所收大部分为后期作品，明末清初文献甚少，文学作品数量亦不多。编者在《艺文类》的说明中指出：

在中国传统文化与伊斯兰文化的双重滋润下，活跃在各个历史时期的回族文人，用汉字进行诗歌、散文等文学和其他艺术形式的创作，取得了巨大的成就，为回族文学、艺术的繁荣发展奠定了基础，为中国传统文化增添了新的内容和活力。《回族典藏全书》所选艺文类书籍共 148 种，编辑成

⁷ 丁一清，《回族文学史》，（北京：民族出版社，2015 年），页 2。

64 册,是上起五代、宋,下迄清末及近代一千多年当中有代表性的回族文学艺术作品,有诗集、词集、文集、散曲集、传记、画集、剧本及文学、书画理论等专著。⁸

以明代为例,编者所收作家包括李贽、海瑞、马文升、沐昂、马自强、韩雍、马之骏、冯从吾、丁鹤年、金大车、金大輶、孙继鲁、马一龙、杨应奎、丁自申、马守真、马继龙、闪继迪等。但他们的作品,只可以视为文学创作,仍不能作为“宗教文学”作品。

二、明末回教的中文译经与书写

明清的回族在社会和文化上发挥更大的作用和影响,并融入汉人的社会,与明初政府的民族政策有密切的关系。明朝的建立标志着汉人政权的光复和汉文化的复兴。朱元璋在驱逐外族政权、重建华夏传统的同时,也面对如何防范蒙古人、色目人的再起和回回等少数民族的安抚问题。从政治利益出发,为了顺利的建立其新政府及巩固其政权,太祖不得不放弃华夷有别的口号,甚至常常强调对非汉族的人民亦一视同仁。如洪武元年八月诏曰:“蒙古色目人既居我土,即吾赤子,有才能者一体擢用。”太祖也采取了严厉的种族同化政策,并进行礼俗改革,从衣冠服饰、交际礼仪到婚丧礼俗,都进行清整,力图“新天下之化”以“正天下之统”⁹,希望假以时日,淡化外族遗风在中国的影响。

清修《明史》的评论说明初对西域少数民族信仰的接受和包容,目的是“俾转相化导,以共尊中国。”¹⁰因为政治上为了完成大一统政权所采取的同化政策,直接的导致了民族的融合。其次,在中国定居的回民的第二或第三代,或与汉人通婚后所生的下一代,也为传统中国文化和回族文化的汇通扮演重要的角色。因为明初的礼俗改革,后来许多回回人已采用汉人名字,并且说流利的汉语,在外表上已经与汉人没有分别。Donald Leslie 指出当时有些回民能够写出优美的诗句

⁸ 吴建伟、张进海主编,《回族典藏全书总目提要》,(银川:宁夏人民出版社,2010年),页145。

⁹ 有关太祖改革礼俗以整顿彝伦,可参考张佳,《新天下之化—明初礼俗改革研究》,(上海:复旦大学出版社,2014年)。

¹⁰ 张廷玉等,《明史》卷331,〈西域三〉(北京:中华书局,1974年),页8589。

和体现士人风范。他说：

他们的作品是特别的，又能够与广大的中国文学混为一体。它们不可能是回教的，我也差不多或完全没可能从这些作家和作品中找出穆斯林来源的痕迹。然而，这些作品明显看出回教徒在儒家中国被汉化和同化的情形。

11

明代的回族在言行举止方面，已经与汉人没有太大区别，他们本身的中文修养使他们成为儒家思想与回教思想汇通的最理想人选。在中国的回教史上，明代开始出现“土生土长”的回教徒。

促进明清之际回教汉文著作的出现的背景，是明代后期出现的经堂教育。明中叶实行海禁以后，来华的回教学者越来越少，各地的清真寺普遍出现有宗教知识素养的掌教阿訇后继乏人的现象。其次，由于以往传播回教只靠“家传口授”，不学习经典和研究教义，也不进行对外宣教，往往造成需要回教教义而教义不彰的窘困。次者，由于汉语已成为当时回族的共同语言，而回教经典仍然是阿拉伯语、波斯语，导致回民不能读懂经文的情况，造成“教道久湮，人心厌弃”，引起了严重的信仰危机。¹²在这样的社会背景下，兴办正规宗教教育，培养适合民族社会需要的宗教人才，成为当时回教发展的迫切需要，经堂教育便在明末应运而生。

从用汉语宣教到用汉文创作和译解回教经籍，可说是顺理成章的过程。明末南京出现了一批回教学者，开始尝试用汉文译写回教经典，后人称之为“金陵学派”。金陵学派是一个以南京为中心的区域性学术派系，但我们也可以说金陵学派有别于其他学派，是他们以汉文译解回教经典的工作。所以，也有学者称之为“汉学派”¹³。叙述回教教义及回教经典的中文著述的出版，始于晚明，至清代而达高峰。有些学者称这段时间为中国回教史上的文艺复兴时代。¹⁴同时，在当时的知识分子和儒家学者的著作中，也开始出现对回教的描述。虽然这些记载

¹¹ Donald Leslie, *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986, p. 115.

¹² 参考余振贵，《中国历代政权与伊斯兰教》，（银川：宁夏人民出版社，1996年），页139。

¹³ 金宜久，《王岱舆思想研究》第2章有《中国伊斯兰教汉学派的兴起和发展》一节，（北京：民族出版社，2008年），页51-61。

¹⁴ 见桑田六郎（安慕陶译），《明末清初之回儒》，载李兴华、冯今源编，《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911-1949）》（银川：宁夏人民出版社，1985年），上册，页584-588。

都比较表面,但已足以说明该宗教已经受到中国知识分子的注意。如明嘉靖期间的郎瑛(1487-1566)在其《七修类稿》中便特别谈到“回回”的宗教信仰和生活习惯。¹⁵ 从明人的记载中所见,当时知识分子对回教的印象基本上是颇有好感的。¹⁶ 明孝宗弘治五年(1492),尚书王鏊为南京重修的礼拜寺撰碑,认为回教的创教人穆罕默德虽然生在孔子之后,又与中国异地而处,但“其心一,故道同也。”¹⁷ 他并指出回教教义中“如沐浴以洁身,如寡欲以养心,如斋戒以忍性,如去恶迁善,为修己之要;如至诚不显,为格物之本”,体现了“千圣一心,万古一理”的道理。

王鏊、郎瑛等人对回教的认识,主要是根据个人的接触,当时汉译回教教义的著作仍未出现。明末南京回教学者以汉文译解经典,有其时代和环境的需要。回教代表的是外来信仰和文化,随着它在中国的传播和发展,难免遇到了与中国儒家传统思想如何并存的问题。有些土生土长的回民自幼学习《四书五经》等儒家著作,他们不懂得《古兰经》的文义,也有些人为了求官入仕,逐渐与回教疏远。因而有些回教经师,反对学习汉文,认为学汉文“夸浮”,会导致回教徒背弃其信仰。在这样的情况下,一些回民日常生活用汉语而不学汉文,宗教活动中用阿拉伯语而不懂阿文,甚至有些宗教人员也只知读经,而不解其义。为了回教在中国继续生存和发展,做到既维护回教的基本信仰和教义,又与中国传统儒家文化相适应,明末清初回教内部一批有识之士,遂发起了以儒家话语诠释回教经典的“以儒诠经”运动。

这场运动,将儒家话语与回教的基本教义有机地结合在一起,不仅对巩固回教在中国的传播和发展起到了重要作用,而且使得回教学术研究由经堂寺院,扩大到书斋学府,并受到教外人士的重视,具有文学水平的回教宗教文学亦应运而生。

明清之际回教金陵学派以王岱舆、张中、马注、伍遵契¹⁸、刘智等人为代表。

¹⁵ 郎瑛,《七修类稿》卷18(上海重刊本,1961年),页263。

¹⁶ 参阅李焯然,《明末清初金陵学派的译经活动》,载香港大学《明清史集刊》第13辑,页1-31。

¹⁷ 王鏊,《敕建清真寺碑记》,见刘智,《天方至圣实录》卷20(乾隆四十三年(1778)金陵启承堂刻本),页7下。

¹⁸ 伍遵契(约1598-1698),字子先,江苏南京人,出身于回教经学世家。清康熙七年(1668)赴苏州设帐讲经,在苏州掌教周士骐协助下,摘引诸经要旨,译成《修真蒙引》,对回教日常宗教生活涉及的教法礼仪无不浅释,康熙十一年刊印。后又在兄侄帮助下,将波斯文著作《米尔萨得》译成《归真要道》。该书主要阐述性命义理、修道养性和复命归真之道,长期用作经堂教育的读本。

其中以王岱舆最著名，其主要著作有：《正教真诠》2卷、《清真大学》1卷、《希真正答》1卷；张中的著作有：《归真总义》1卷、《四篇要道》4卷；刘智的著作有《天方性理》5卷、《天方典礼择要解》20卷、《五功释义》1卷、《天方字母解义》1卷、《天方三子经》1卷、《天方至圣实录》20卷等。

王岱舆是回教经师最早以汉文出版回教著述的回教学者。他的代表作《正教真诠》分上下卷，共四十篇。上卷一十篇讲归真明心之学，下卷二十篇谈修身行道之法。本书主要是王岱舆与门生和教外人士谈论时的记录，成书刻版大约在崇祯十五年（1642）。王岱舆的《正教真铨》、《清真大学》是中国历史上最早的汉文回教著作。我们可能会问：这两种著作算不算是“宗教文学”？这是比较复杂的问题。《正教真铨》是模仿《论语》体例的著作，《清真大学》则是效法《大学》的作品。《论语》与《大学》在传统学术分类被视为经学，一般不会作为文学创作看待。但也有文学史把《论语》、《庄子》等类著作视为“哲理散文”。这样的话，《正教真铨》的文字流畅、辨析精辟，亦可视为文学著作。

在明末清初的回教著述中，以明确的文学的体裁来发挥回教教义，在刘智的作品中有比较清楚的表现。

三、刘智《五更月》与明末清初的回教文学

刘智（约1669-1764），字介廉，号一斋，自称“天方学人”，清上元（南京）人，为清初回族著名学者。刘智出身回教经师世家，自幼师事胡登洲五传弟子袁汝琦等习回教经籍。青年时期博览儒家经史稗官、天官律数及道、佛典籍，深得儒学精微之旨。为了继承了父亲的志愿，把回教学术发扬光大，开始研究和学习回教经典及有关著作。此外，他还精通阿拉伯、波斯和拉丁语。据马在渊《刘介廉先生编年考》，刘智高寿达九十六岁，博览经史百家及西洋传来的典籍，呕心沥血，潜心著书立说达四十余年，创立具有中国特色之回教思想体系，学者誉之为中国回教思想集大成者。¹⁹刘智一生著书数百卷，在其父归真后，便立志用汉文阐释回教，结庐金陵清凉山麓，闭户山居十余年，会通诸家而折衷于天方著

¹⁹ 刘智生平可参考白寿彝，《回族人物志—清代》，（银川：宁夏人民出版社，1992），页54-65。其生平及思想的讨论可参考沙宗平，《中国的天方学--刘智哲学研究》，（北京：北京大学出版社，2004）。

译《天方性理》、《天方典礼》等，但付诸刊行仅十数种。其后裹粮负笈，遍访全国宿学，在河南朱仙镇偶得波斯文《天方至圣录》，遂译成《天方至圣实录》。传世尚有《五功释义》、《真境昭微》、《天方三字经》、《天方字母解义》等。

《天方典礼》被收入乾隆时编纂之《四库全书》中。刘智在《天方典礼择要解》卷首的〈例言〉，解释其汉文译解经书的体例：

是書皆天方之語，用漢譯成文，其中有可譯者，有不可譯者。述事解理，其可譯者也。人名、地名，不可譯者也。如“原教篇”列聖之名；“朝覲篇”山、市之名，皆不可譯。間有文不能盡所譯之義者，則兩存而互用之，如穆民，天方人之美稱也，或譯君子，或譯信士，或譯順者，皆不離穆民之義也。²⁰

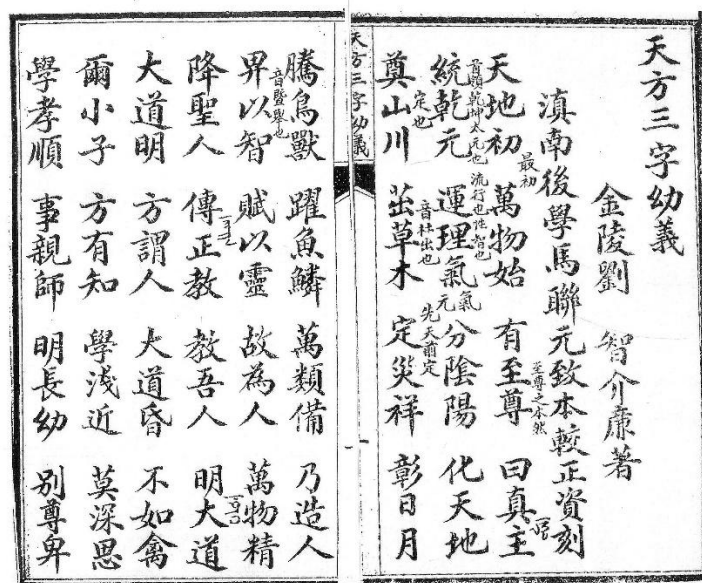
刘智亦理解用汉文翻译外来的文明和信仰的困难，在翻译的过程中，“文”与“义”之间，难以避免因文化的差异导致文义无法尽显，如以“穆民”译为“君子”、“信士”，只能帮助理解原文所包含的道德和信仰成分，无法反映回教徒作为特定身份的含意。刘智在〈例言〉中也讨论到“语”与“文”、讲经与译经的差异问题，延续了王岱舆对文字表达的关注，同时批评了当时讲经流于俚俗的风气：

经文、汉文原相吻合，奈何学者讲经训字，多明俚谈，未免支离，有失经旨。愚不惮烦，每训文解字，必摹对推敲，使两义恰合，然后下笔。览者勿谓愚反经异俗，是反俗合经耳。、、是书语气与经堂语气既不相合，则不能不起物议。然而毋庸议也。是书非为不知文者作也。盖不知文者，经师遵经训之，无须是书。而须是书者，比通习三教，未知吾教之礼者也。读其文、会其义，自有裨益。知我罪我，听之斯世。²¹

刘智所谓“反俗”，就是不用“经堂语气”。所谓“每训文解字，必摹对推敲”，就是寻求译文的正确和典雅，力求原义和译义相合。

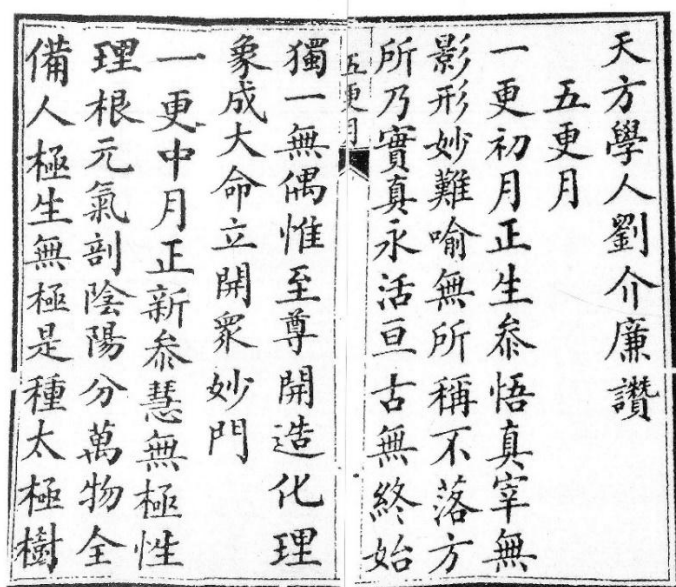
²⁰ 刘智，《天方典礼择要解》，（清乾隆五年（1740）京江童氏重刊本，载《回族典藏全书》第20册），页50-51。

²¹ 刘智，《天方典礼择要解》，页52-53。



清木刻本《天方三字经》

纵观明末清初回教学者的中文著作，刘智的《五更月》也许可以作为当时最显著的宗教文学作品。虽然有些记载说中国经堂教育创办人胡登洲精于诗歌创作，编创了许多劝化歌，广为流传，但至今不得见。刘智的《五更月》可说是继承了这种劝化歌体裁，是一篇文采斐然、颇含寓意的劝善醒世歌。《五更月》由于其具有精简和谐，易于记诵的特色，便于传颂，据说很快便在回族社群众中推广，几乎是家喻户晓，人人皆知。



清木刻本《五更月》

《五更月》在体裁结构上和刘智的其他汉文译着有所不同，它不是译着，是完完整整的创作，而且文字精炼，言简意深。全文共五部分，每一部分包括三段，分别阐述五个更次的月亮初、中、末三个阶段，全文共 636 个字。

因为便于记诵，它是由排列有序，由整齐的短句组成，没有诗词的严谨押韵和句法，却可以朗朗上口，故又称为《五更月歌》。

一夜五更，标志着时光的流转。刘智发挥其想象的才思，将每一更分成“初、中、末”，作为一首诗的开头，每首诗着重讲一个道理，条理清晰。而代表五更的十五首诗的第二句，维妙的描绘了十五种月亮从升到落的运行位置，如月正：升、新、高、皎、圆、辉、清、朗、端、偏、西、盈、缺、残、落等光照形态，同时显示五更期间月相的十五种形态。如一更的三句说：

一更初，月正升，参悟真宰无影形。不产物，物不生，不落方所不落空。

永活 原有无始终，独一无偶为至尊。全体存，大运用，动静一显开妙门。

一更中，月正新，方会无极性理中。元气剖，阴阳分，万物成备人极生。

无极 是种太极树，树藏果内果即种。甚分明，须认真，莫把种作种根人。

一更末，月正高，吾教定信异诸教。修后世，望恕饶，遵行天命与圣条，

顺享 天堂无限福，逆罚地狱受刑牢。劝同志，细推敲，休教死后哭嚎啕。

22

第一首“一更”的中心是“参悟真宰”，定信吾教，遵行天命与圣条。作者从银汉无声、玉盘周转中得到启示，参悟出主宰宇宙沉浮的真主乃无影形、无始终，“永活原有无终始，独一无偶唯至尊”。《五更月》运用了传统诗歌的赋、比手法，通过月亮在五更过程中“升、新、高、皎、圆、辉、清、朗、端、偏、西、盈、缺、残、落”的演变，探索和讴歌了真主、造化、宗教、人生、前途、苦行、求真、明道、求道、性灵、养性、末日、归真、后世、复名等一系列回教哲理。丁谦、马德良的分析便指出，《五更月》所讲的，乃是回教关于认主独一，

²² 刘智，《五更月》，（见《回族典藏全书》第 26 册），页 217-239。

修身明德，复命归真和天人合一等一系列伦理原则。这些问题虽然刘智在其《性理》、《典礼》中进行了反复阐述，但有些叙述比较冗长，而《五更月》则根据更广泛的需要，在短小有限的篇幅内，经过充分的萃精取蕊，把上述伦理思想，用优美柔和的诗歌咏唱了出来。²³

我们可以说《五更月》是对《性理》、《典礼》的内容的通俗简化，加以概括集中。因此，《五更月》不是刘智一时兴起之作，而是回教经典汉译的粹和文学表现。我们可以再看《五更月》中对二更和五更的论述，便会更了解刘智阐述回教宗教义理的精妙：

二更初，月正皎，人生斯世命不牢。恋荣华，终日劳，深入苦海受煎熬。
百年三万六千日，人生七十古来少。早回头，莫逍遥，急忙下手无常到。

二更中，月正圆，呼吸二气莫放闲。少饮食，聊盹眠，常把真言记心间。
青龙宝剑休离手，斩断恩爱与万缘。从此间，放步前，诞登道岸见机关。

二更末，月正辉，人心惟危道心微。猿马劣，龙虎威，关口层盈山尤巍。
虽有青锋难敌斗，怎能慷慨出重围。访明师，求护卫，透过玄关得真机。

三更初，月正清，大道不离本身导。乾坤大，物无穷，尽在微躯方寸中。
道包天地人包道，贯彻万物不遗尘。知的精，好用功，认已明时认主明。

三更中，月正朗，一顺明珠海底藏。忙奔岸，驾孤航，翻入龙窝层层浪。
受尽千般无限苦，捞得珍宝无价偿。谨护持，莫放荡，富贵好还原家乡。

三更末，月正端，一心笋玩御花园。登九胃，叩玉环，仙童把盏劝御筵。
采得几般灵药料，制成济世妙金丹。遇病汉，赠一丸，医脱疲斑登寿岸。

四更初，月正偏，嫦娥梳妆玉楼前。体似酥，面粉团，袅娜编班赛天仙。
注定精神倾魂魄，谕下尘凡配姻缘。阴阳交，男女欢，相亲相爱无限年。

四更中，月正西，浊休怎能归真一。沪里嫂，火中嫉，炼尽铅华存精实。
修成完宝贮金匣，不染尘垢不染泥。主人唤，莫敢迟，全体归真上清虚。

四更末，月正盈，克己复礼为正伦。践三乘，过五行，成全四藏是真人。

²³ 参考丁谦、马德良，《五更月浅识》，《中国穆斯林》1991年第5期：页33-35。

昆仑宝镜原属我，理气首原我为宗。撑慈航，济迷人，便输真诚侧隐心。

五更初，月正缺，胸藏一壶真日月。天已卷，地已裂，慧眼睁时无蔽遮。
已障已消真容显，绝妙二世具透彻。虽有口，却无舌，怎与凡人说秘诀。

五更中，月正残，清心显性道成全。升降合，循环完，更超名相真谛显。
天人合一要浑化，三忘尽时本然湛。玄中妙，妙中玄，难语难言默自然。

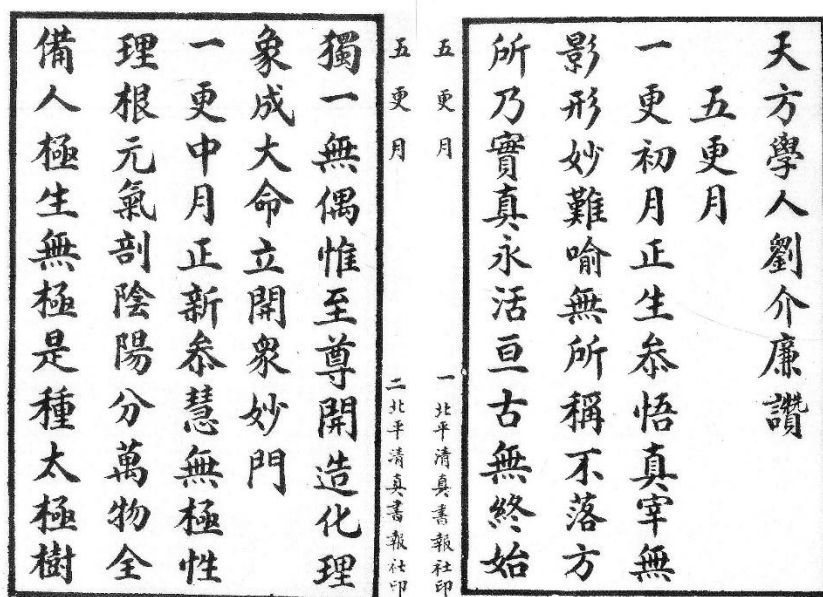
五更末，月正落，复命归真上大罗。无色府，无相窝，无声无臭真寂寞。
扯破纯一锦慢子，钻碎一真玉圈巢。无晨夕，无如何，依然最初独自乐。

24

第二首“二更”的中心为点破生命短暂，世人日夜追逐荣华富贵，最终不过是“镜中花，水中月”。刘智指出私欲无止境，人们往往爱物胜于爱自己，累及身心。而人生如过客，生命短暂，需急忙下手无常到，早回头。只有“访名师，求护卫”，透过玄关真机，才能“斩断恩爱与万缘”，摒除一切贪恋尘世的私心杂念，才能“从此间，放步前，诞登道岸见机关”。至于“呼吸二气”的修炼，是回教静功的内容之一。“真言”则指真宰之谛言，是回教传心之语，但往往被物障欲障所蔽，必需虔心践修，持之以恒，才能清心显性。刘智也强调，静修面对困难重重，务请明师道长指点，作为亲近真主的媒介。在明师的指引护卫下，才能走出险恶，排除万难。

第五首在於闡明天捲地裂的到來，怎與凡人說秘訣、難語難言默自然的境界，最終達致“五更末，月正落，復命歸真上大羅”。即當初真主化育萬物，化生萬物，稱之曰“大化”，萬世萬物必然“返本還原”，“復命歸真”，稱之曰“總歸”，即歸回到“三界之上，眇眇大羅，上無色根，雲層峨峨”之境。

²⁴ 刘智，《五更月》，（见《回族典藏全书》第26册），页217-239。



民国年间北平清真书报社石印本《五更月》

刘智《五更月》以月相变化阐明回教教义，其宗教寓意可谓深远。在《古兰经》中多次提到月亮，有的篇章就叫“月亮”。在穆罕默德看来，新月代表一种新生力量，从新月到月圆，标志着回教摧枯拉朽、战胜黑暗、圆满功行、光明世界。而新月初升，则为每月第一天的开始。回教的斋月，也是从见到新月的第一天开始封斋、到再见到再见到新月开斋为止的一个月时间。从刘智的《五更月》，我们也可以看到回教知识分子阐述教义时受到儒家思想影响的痕迹。如《五更月》中“克己复礼”、“全体大用”、“天人合一”、“人心惟危道心微”等，明显是借用了儒学中普遍运用的观念，来诠释回教哲理。

刘智曾论及其撰述：“集览考证，多儒者之语。余皆从天方各经典中汉译成文，每训文解字必募对推敲，使两义恰合然后下笔，读其文会其意，自有裨益，知我罪我，听之斯世。”马海城认为所谓儒者之语，是拿来借喻，名词虽相近或相似，但所指并非类同，有些是先生个体所得而不是共识，读者看法有异，反映了各自的认识水平，即使苏菲达士，亦存在实事上的差异，所见所得岂能略同²⁵

²⁵ 详参马海城《学习五更月之心得》，见载甘肃《穆民论坛》，页21-23。

四、小结：“汉文译经”与回教宗教文学

中国历史上以中文创作的回教宗教文学，牵涉舍弃“母语”，以汉文书写的复杂问题。“汉文译经”为回教宗教文学的产生，提供了有利的条件和环境。明末清初的回教学者在要进行译经的决定时，必须解决语言文字方面的一系列技术问题。如果他们采用汉代佛教传入中国时的译经方法，必须通过音译并创造大量的汉文新词。他们的成长背景和对儒、道文献的掌握，使他们进行汉文译经时采用了当时士人通用的表达方式，从儒家经典中寻找意义相近的词汇。而汉文译经的两个主要来源又是回教教义和儒家理学思想，在翻译的过程中难以避免导致“以儒译经”的情况。从王岱舆的著作已经可以看到明显的例证。¹

其次，当时除了儒、道的著述，耶稣会传教士的译经也为回教学者提供了借鉴。外国传教士罗明坚在1584年刊印《天主实录》，利玛窦于1604年刊行《天主实义》，为当时的译经工作提供了参照。虽然回教学者的译著出版较晚，我们不能说当时的回教学者模仿天主教传教士的译经方法。明代回教经堂讲学在耶稣会传教士来到中国以前已经开始用汉语讲解《古兰经》的道理，双方大概在同一时间进行汉文译经的工作，而南京成为了当时东西文化交流和翻译的一个中心。另一方面，双方学习汉文都是通过儒家经典，对耶稣会士和回教学者来说，“以儒译经”也许是最理想和顺理成章的选择。

如前所述，回教汉文写经的出现可以说是时代的产物。从事汉文著作的人士，是中国土生土长的回教学者，他们用汉语思考、用汉语写作、传达回教教义，在他们的身上拥有双重文化的传统，具有独特的文化身份和背景。一方面，他们的根源性学养来自回教文明，另一方面，他们对儒学甚至释、道学说，也有深厚的理解和积淀。这样的背景为汉文写经工作提供了有利的条件。同时，他们的特殊学养，使他们创作出具有中国特色的回教文学作品。明清回教汉文文学的产生，可以说是在众多内外因素的交错情况下开花结果的。

¹ 有关讨论，可参考 Lee Cheuk Yin, “Islamic Values in Confucian Terms: Wang Daiyu and his *Zhengjiao Zhenquan*”, in Osman Bakar ed., *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM Publications, 2019, pp.87-106.

参考文献

一、传统文献

刘智。《天方至圣实录》。乾隆四十三年（1778），金陵启承堂刻本。

刘智。《天方典礼择要解》。清乾隆五年（1740）京江童氏重刊本。载《回族典藏全书》第20册。

刘智。《五更月》。见《回族典藏全书》第26册。银川：宁夏人民出版社，2010年。

王岱舆。《正教真诠》。银川：宁夏人民出版社，1978年。

张廷玉等。《明史》。北京：中华书局，1974年。

二、近人论著

白寿彝编。《回族人物志：明代》。银川：宁夏人民出版社，1988。

丁一清。《回族文学史》。北京：民族出版社，2015。

丁谦、马德良。《五更月浅识》。《中国穆斯林》1991年第5期。

金宜久。《王岱舆思想研究》，北京：民族出版社，2008。

李焯然。《明末清初金陵学派的译经活动》。载香港大学《明清史集刊》第13辑。页1-31。

李兴华、冯今源编。《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911-1949）》。银川：宁夏人民出版社，1985。

米寿江。《金陵学派的产生背景、思想渊源及当代意义》。《世界宗教研究》2009年第4期。

金宜久。《王岱舆思想研究》，北京：民族出版社，2008。

2009年第4期。

伍贻业、马德义。《金陵学派及其他——关于金陵学派研讨会的召开》。《回族研究》2010年第1期。

吴光正。《宗教文学史：宗教创作的文学的历史》。《武汉大学学报：人文科学版》，2012年第2期。

吴建伟、张进海主编。《回族典藏全书总目提要》，银川：宁夏人民出版社，2010。

杨怀中、余振贵。《伊斯兰与中国文化》。银川：宁夏人民出版社，1995。

余振贵。《中国历代政权与伊斯兰教》，银川：宁夏人民出版社，1996。

赵建新。《试论宗教文学的内涵》。《兰州大学学报》第 17 卷第 4 期（1989）。

三、英文著作

Donald Leslie. (1986). *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*. Canberra: Canberra College of Advanced Education.

Lee Cheuk Yin. (2019). “Islamic Values in Confucian Terms: Wang Daiyu and his *Zhengjiao Zhenquan*”, in Osman Bakar ed., *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM Publications, 2019.

Kristian Petersen. (2006). “Reconstructing Islam : Muslim Education and Literature in Ming-Qing China”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.23, No.3, pp.24-53

Enduring as Metal and Stone, Ritual and Filial Piety Perpetuated:
The Moral and Cultural Significance of
The Stele of the Great Buddha Hall at the Guangye Temple of the Tang
Imperial Mausoleum

GONG Ying

College of Humanities, Communication University of China

Abstract

During the Kaiyuan era of Tang dynasty, Yang Jin, a county magistrate, composed the Stele of the Grand Buddha Hall at the Guangye Temple in the Imperial Mausoleum of the Great Tang Dynasty along with nine quatrains in four-character verses. These works meticulously documented the temple's construction process, its scenic features, and extolled the virtues of local prefectural and county officials. The stele's text implicitly conveys the moral and cultural intentions behind the temple and its inscriptions—namely, the promotion of the enduring values of "ritual propriety" (li) and "filial piety" (xiao). The nine four-character poems, structured in quatrains, highlight the role of Guangye Temple's establishment within the social moral and cultural framework by emphasizing both the material embodiments of li and its performative expressions. Ultimately, these works underscore how the maintenance of li contributed to the consolidation of political authority. Over time, Guangye Temple has gradually shed its political and ritualistic connotations as a moral-cultural space, yet its ethical and cultural functions continue to profoundly influence later generations in inheriting filial piety and studying the ritual systems of its era.

Keywords

Guangye Temple Stele, Stele inscriptions, Commendatory Verses, Moral culture, Li (ritual propriety)

金石不朽，礼孝永嗣： 《大唐帝陵光业寺大佛堂之碑》的道德文化意蕴

龚颖*

中国传媒大学人文学院

内容摘要

唐开元年间，象城县尉杨晋为光业寺写成《大唐帝陵光业寺大佛堂之碑》一文与九阏赞辞，详细记录了当时建寺的过程、寺内的景观，并赞颂了当地刺史县令的美德。辞前碑文隐含了其寺其碑的道德文化意图，即对于不朽之“礼”与“孝”的宣扬。九阏赞辞以四言为体裁，从“礼”的物质载体和“礼”的表现形式两方面彰显了光业寺的建成在社会道德文化体系中的作用，最终指向了“礼”的维护与政权的巩固。历经时代变迁，光业寺作为道德文化空间逐渐褪去政治礼教色彩，而其道德文化功能依旧对后人传承孝道、研究当时的礼制有着深远的影响。

关键词

光业寺碑，碑文，赞辞，道德文化，礼

* 龚颖，中国传媒大学古代文学在读硕士研究生，研究方向为唐宋文学。电邮地址：
1847103692@qq.com。

一、前言

《大唐帝陵光业寺大佛堂之碑》（以下简称《光业寺碑》）为象城县尉杨晋¹在辞官之际，应当地百姓请托而撰，以纪念光业寺竣工。该碑文镌于碑阳，不仅是唐代官方主导下营建皇家陵寺、地方意志驱使下民间自主修缮立碑的原始记录，更因兼具物质载体与文献文本的双重属性，成为研究唐代陵寺建制与碑铭文体的关键材料。

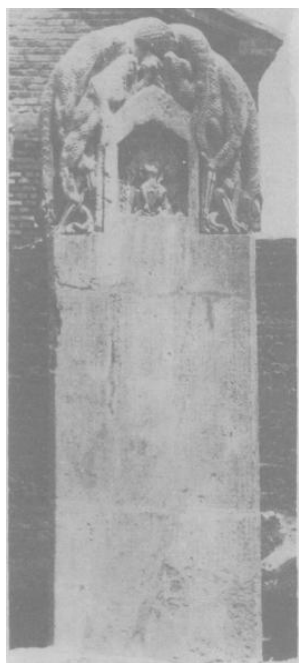


图1 修复后的光业寺碑²

既有研究对该碑文的考察，主要集中于其中所反映的唐代陵寺制度、光业寺的历史渊源及具体功能，涵盖政治史、制度史、社会史、宗教史等多维度视角。其中，学界围绕碑文所涉及的李唐祖籍问题的争鸣尤为显著。陈寅恪《李唐氏族之推测后记》首先根据隆尧石刻的拓本，提出李唐氏族为“赵郡李”。³李兰珂《隆尧唐陵、〈光业寺碑〉与李唐祖籍》一文系统梳理了河北隆尧唐祖陵的遗址、陵区现存的石刻文物以及碑文内容，进一步支持并强化了“赵郡说”。⁴邢铁在《唐朝皇室祖籍问题辨正》中则对此提出反驳，主张回归传统的“陇西说”，认为碑文中“维

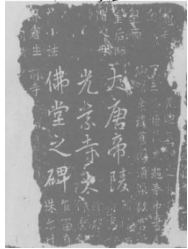
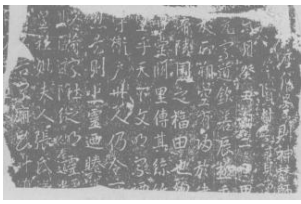
¹ 按《全唐文补遗》第一辑，杨晋撰写碑文时为开元十三年（725年），署宣义郎、前行象城县尉，但具体的生卒年月无考。此据吴刚主编，《全唐文补遗》（陕西：三秦出版社，1994），页14。

² 李兰珂，《隆尧唐陵、〈光业寺碑〉与李唐祖籍》，《文物》总第4期（1988）：页60。

³ 文章被收录于陈寅恪的文集《金明馆丛稿二编》中，详参陈寅恪，“李唐氏族之推测后记”，《金明馆丛稿二编》（上海：上海古籍出版社，1980），页296-303。

⁴ 李兰珂，《隆尧唐陵、〈光业寺碑〉与李唐祖籍》，《文物》总第4期（1988）：页55-65。

王桑梓”等语只是唐初皇室攀附山东士族之心理反映。⁵陈传席的《北方文物考察别记》则依据河北隆尧县现存的唐祖陵以及碑文，对两《唐书》所载的“陇西说”提出质疑。⁶此外，部分学者关注光业寺及其碑文中体现的宗教实践与礼乐价值。田有前《唐代陵寺考》考述了光业寺的建立时间与位置，推测其实际功能为守陵与祭祀。⁷先前研究基本上以碑阳文字为根据，并集中解读其政治史意义，而孙继民在《光业寺碑题记：唐代村落史的珍稀资料》一文里另辟蹊径，提出碑阴与碑侧的题名部分有关唐代村落和唐人姓名的题记文字亦具有独特的村落史和社会史价值⁸。此后孙齐在《〈光业寺碑〉及其周边》中延续对此碑题名的研究，在已有拓本和录文的基础上复原这份题名的全貌，从而揭示唐代河北地区以唐祖陵和光业寺为中心的乡村生活与社会变迁实态。⁹

			
表 1 《光业寺碑》局部拓片图像 ¹⁰			

总而言之，目前学界关于《光业寺碑》的研究成果主要体现在政治归属的辨析、制度功能的考释、社会结构的复原这几个维度，而少于对碑文内容中道德文化意蕴的探究。因此，本文基于前人对《光业寺碑》的考察，拟深入碑文文本，细致剖析其中蕴含的道德文化意涵，并进一步探讨其对当代道德文化传承所具有的精神价值与启示意义。

⁵ 邢铁，《唐朝皇室祖籍问题辨正》，《西部学刊》总第4期（2015）：页30-32。

⁶ 陈传席，《北方文物考察别记》，《艺术工作》总第2期（2016）：页72-75。

⁷ 田有前，《唐代陵寺考》，《文博》总第4期（2012）：页60-64。

⁸ 孙继民，“光业寺碑题记：唐代村落史的珍稀资料”，《中古史研究汇纂》（天津：天津古籍出版社，2016），页226-232。

⁹ 孙齐，《〈光业寺碑〉及其周边》，《魏晋南北朝隋唐史资料》总第2期（2023）：页48-70。

¹⁰ 李兰珂，《隆尧唐陵、〈光业寺碑〉与李唐祖籍》，《文物》总第4期（1988）：页62。

二、勒石以明德：王治之下的道德建构

从碑文的篇幅来看，文章共分为三个部分，作者杨晋从祖元宗道的传统说起，记叙建造唐祖陵的过程，再描绘光业寺内的壮丽景象，最后称赞赵州刺史田再思与象城县令宗文素的美德，并附赞辞九阕，歌颂光业寺碑之不朽。不朽是人类从古至今根深蒂固的精神追求，这篇碑文以不朽之碑为物质基础，以不朽之言为表达载体，传递着不朽之道德文化与精神。

赞辞前的碑文详尽叙述了立碑的缘起与背景，表明此碑存在的道德文化意义。碑文开篇便追溯王朝久远的根源，“粤若稽古，我国家祖元宗道，钦若辰极，乘乾出震，光宅天下。驱除绳契之后，兆朕乎万八千年；抑扬礼乐之臣，经营乎七十二代。”¹¹“祖元宗道”具有深厚的历史传统，是以先祖为源、以天道为理的根本准则，而“抑扬礼乐”则是附着于此传统之上的道德意旨，即通过推行礼乐制度来实现道德教化与秩序构建。“光业寺者，盖开元八代祖宣皇帝、七代祖光皇帝陵园之福田也。”¹²光业寺是玄宗为唐二帝祖陵整修扩建的附属建筑，是统治阶层“祖元宗道”的实际行动。“二祖在天，暨乎天下文明，宗祧复礼”¹³统治阶层通过外化的建寺立碑，实现巩固礼乐制度与教化天下的目的。《左传·成公二年》云：“仲尼闻之曰：‘惜也，不如多与之邑。唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，典人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。’”¹⁴于统治阶层而言，形而下之器作为形而上之礼的载体存在，起到彰显政权、宣扬礼义的作用。“礼器，是故大备。大备，盛德也。礼释回，增美质，措则正，施则行。”¹⁵于被统治阶层而言，接触与礼义随形的器物则是接受教化、完备修养、增强美德的实质途径。

碑与其文体现道德文化中“礼”的价值。碑是历经时代发展而逐渐替代青铜彝器发挥功能的主要礼器，蔡邕认为“物不朽者，莫不朽于金石，故碑在宗庙两阶之间”¹⁶，以石头为主要材质的碑具有历时不朽的物质条件，由此有了承载不朽之

¹¹ 陈尚君辑校，《全唐文补编》（北京：中华书局，2005），页357。

¹² 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页357。

¹³ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页357。

¹⁴ 阮元校刻，《十三经注疏 清嘉庆刊本》（第1版）（第1版）（北京：中华书局，2009），页1717。

¹⁵ 郑玄注，《礼记注》（第1版）（北京：中华书局，2021），页310。

¹⁶ 刘永济校释，《文心雕龙校释》（北京：中华书局，2010），页566。

王制与不朽之盛德的物质根基。而碑文是篆刻在不朽之碑上的文字，除了自带的记录事件与言语的功能之外，依托于雕刻的高难度，其不易篡改性也助力着文字背后所内含意蕴的不朽，正如刘勰在《文心雕龙·诔碑》中所言：“夫属碑之体，资乎史才，其序则传，其文则铭。标序盛德，必见清风之华；昭纪鸿懿，必见俊伟之烈：此碑之制也。碑实铭器，铭实碑文，因器立名，事先于诔，是以勒石赞勋者，入铭之域，树碑述亡者，同诔之区焉”¹⁷，无论是歌颂盛德，还是彰显地位，亦或是怀想先祖，碑文凭借其礼乐功能进入社会的道德文化秩序内，成为统治阶层宣扬道德文化的工具。

碑文在记载建造唐祖陵的过程时，强调了高宗为宣皇帝、光皇帝追加尊号的道德意义，着力阐发其所承载的孝道伦理。“盖开圣皇阐运，景业本乎承祧；先哲纘图，大孝在于尊祖”，追尊先祖与王朝的承祧、国运的延续直接关联。由此，碑文进一步援引商周时期的先例，将尊崇先祖这种自古以来的传统合理化。接着以追尊祖先之孝与祭祀之礼的内在关联为切入点，将君主的孝行从家族伦理提升至国家礼制层面，使其成为连接宗法秩序、政权合法性与礼乐教化实践的关键环节：

故商室创业，必崇相土之仪；丰邑建家，克迈古公之烈。是则上灵乃睠德盛者，光流明命；攸钟化隆者，祚广永惟。绍统肇自高阳，重规累圣之功，充溢区宇；积仁行义之道，光被黎元。长发开其远祥，锡类绍其鸿绪。朕以虚薄，嗣膺宝位。当宸极之重，无忘冰谷；荷宗社之明灵，匪宁夙夜。聿怀先构，载结于因心；钦若旧章，未极于昭报。皇祖瀛州刺史宣简公，含含章诞睿，惟几缵识，任总六戎，勋高八命。皇祖懿王，天挺英哲，纵灵文武，翼亮帝图。蕃辅王室，斯固基隆绵瓞，道光承干。疏封丹社，茂绩蔼于当年；演庆玄珪，鼎命流于异代。岂得含弘简久之业，尚阙郊歌？大蒸殷荐之仪，有亏祀典？……列文之德，仪天配永。仍令所司，备礼昭告宗庙。思叶慎终，以申孝享。¹⁸

在古代道德文化中，“孝”处在最根本的位置，是家庭伦理中最重要的关系。《孝经》里提到，“夫孝，天之经、地之义也，民之行也”¹⁹，“孝”是天地得以正常运行

¹⁷ 黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗，《增订文心雕龙校注》（北京：中华书局，2012），页156。

¹⁸ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页357-358。

¹⁹ 阮元校刻，《十三经注疏 清嘉庆刊本》（第1版），页5543。

的经义，是人民在稳定社会秩序的要求下必然承担的责任。统治阶层将“孝”这一品德外化在尊祖立碑的行为上，并使这种行为渗透进国家的礼仪环节，构成中华民族独特的道德文化体系。在这样的体系作用之下，整个社会上到统治阶层，下至普通百姓，都属于传播道德文化思想、接受道德文化熏陶的一部分，礼义观念又内化于每一部分中。参与光业寺建造的侍中奉诏书如下：

臣闻惟盛启图，烈鸿名以光七庙；惟皇纂统，明至道以亲九族。是以追奉大王逾梁之业弥峻，加尊宣后践鄙之祚斯隆。伏惟天皇出震膺符，体元立极，垂衣而化天下，执矩而清万县。发挥庶政，黼藻神功，克修文武之烈，寅亮祖宗之道。缅怀先构，钦惟累圣之功，思上尊名，载洽因心之礼。追崇大号，庆延长发。式敦敦大土风，允迪无疆之祚。凡在黎献，感慰兼深。奉诏付外施行。²⁰

此诏书清晰地指出了建寺的目的：“克修文武之烈，寅亮祖宗之道”，统治阶层以身作则，将尊祖敬宗的孝行列入规范，为整个社会的秩序提供样本。“载洽因心之礼”揭示了统治阶级行“孝”的根本意图还是在于“礼”的巩固。

三、 赞辞以扬礼：政治秩序与道德教化

碑文末尾的九阏赞辞以四言的形式呈现，其体裁选择契合古代礼制叙事的规范要求。《文心雕龙·颂赞》言：“赞者，明也，助也”²¹，赞体主要是对前文内容进行辅助说明。“所以古来篇体，促而不广；必结言于四字之句，盘桓乎数韵之辞；约举以尽情，照灼以送文，此其体也”²²，传统的赞体往往篇幅短小，每句由四字构成，简洁凝练又清晰明朗，用以抒发情感²³。刘勰提出“容德底颂，勋业垂赞”²⁴，赞体作为颂体的支流，其功能在于褒扬盛德、传述功绩，故而赞辞这一文体，在形式与功能上均能够实现统治阶层对于“礼”之书写的期待。

²⁰ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页358。

²¹ 黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗，《增订文心雕龙校注》，页108。

²² 黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗，《增订文心雕龙校注》，页109。

²³ 按《文心雕龙·颂赞》，“（赞）大抵所归，其颂家之细条乎”，赞可以被列为颂体的分支，然两者之间有微妙的差别，即赞体更为简练短小，且以四言为基本句式，并且作为文章的一部分，发挥辅助、说明之用，而颂的体式与赋类似，更为宽广宏大，同时刘勰也并未提及颂与文章之间的关系。因此，本文将《光业寺碑》文末部分界定为“赞”而非“颂”。此据黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗，《增订文心雕龙校注》，页109。

²⁴ 黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗，《增订文心雕龙校注》，页109。

从九阙赞辞的内容来看,其一与其二两阙主要介绍建造光业寺的背景,其三与其四两阙阐述佛法与禅理,其五到其七三阙描绘寺内的景象,最后两阙歌颂无上皇礼与奥妙佛理。九篇赞辞和辞前碑文的叙述逻辑一致,以“礼”为核心要义展开,彰显光业寺的建成在道德文化体系中的价值。

(一)“礼”的物质载体:道德文化空间

光业寺的政治与宗教属性为“礼”的宣扬提供了空间的合理性。“皇家陵墓成了朝廷的政治宗教策源地,而且家族墓地也为平民阶层提供了一个宴飨、乐舞和艺术展示的恰当场所。……越来越多具有教育功能、纪念功能和娱乐功能的表现题材进入了这一艺术仪式。”²⁵杨晋在第一首赞辞中点出光业寺的政治地位:“维王桑梓,本际城池。陵园肃穆,祠阙参差。千龄宝祚,万代宗枝。”²⁶光业寺处于唐二帝的陵园之间,其对于当世的统治阶层而言是实践“礼”的最佳场地。“惠化仁寿,至理无为。道德营卫,人天羽仪。”²⁷(其一)“道德”与“人天”是儒家思想中重要的政治命题,其中,“道德”强调政治阶层的社会效应,“人天”强调政治阶层的自身秩序,二者互为表里。与道家所谓“天人”即天高于人之关系相反,“人天”是统治阶层面对权力结构的回应,即皇权的地位不可忤逆。而“道德”就成为巩固皇权地位的政治手段,是皇权处于至高点的思想保证。所以在发挥政治作用的同时,光业寺也承载着教育功能,达到以血缘关系为圆心的伦理教化与以君臣关系为圆心的阶级教化效果。当世的统治阶层在这个场所中具有双重身份,一是家庭结构下先祖的后人,二是国家结构下先祖的臣子,亲缘伦理的“孝”与君臣关系的“忠”在此呼应封建社会制度最重要的家国同构的理想。因此杨晋在赞辞中反复强调统治阶层在“礼”这一仪式中的重要作用:“羽仪伊何,聿遵昭报。克绥景福,感勤纶诰。”(其二)统治阶层以不可忤逆的强制性手段(即皇帝的诏令)来推动着“礼”的发生,使“礼”成为国家意识形态中的砥柱。同时,统治阶级需要让这种意志被内化为个人的意识,引导被统治阶层自觉维护“礼”。朱熹于《家礼》中言:“然古之庙制,不见于经,且今士庶人之贱,亦有所不得为者,故特以堂

²⁵ 王静芬,《中国石碑》(上海:商务印书馆,2011),页272。

²⁶ 陈尚君辑校,《全唐文补编》,页359。

²⁷ 陈尚君辑校,《全唐文补编》,页359。

名之，而其制度，亦多用俗礼云。”²⁸宗祠的存在意义指向的是“礼”的实现，即尊祖敬宗、祭祖返本、不忘源头，《礼记·郊特牲》中说“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也，郊之祭也，大报本返始也”²⁹正是如此。“为像为陵，以师以导”³⁰（其二），统治阶层利用这种遥远的怀想与远古的呼唤激发被统治阶层对于“忠”“孝”的认同心理，又利用认同心理再次巩固政治秩序中的“礼”。

从杨晋的赞辞中不难看出，光业寺兼具寺庙与宗祠两重地理性质，在宣扬和践行“礼”的过程中构成了独特的道德文化空间。这个道德文化空间由表层的道德文化景观和深层的道德文化意蕴交融而成，两者互为表里，相辅相成。第五阙里“神图既集，法宇斯崇。丹雘霞起，光明日融。龙盘画壁，凤跂檐风。树春梁下，花明幄中。璇题入月，高薨拂空。如来分坐，莲花会同”³¹是对光业寺内部景观的详细描摹：庙宇、墙壁、树木、花草以及其前置形容词无一不展现景观的恢宏与壮丽。“国王大臣，州牧县宰。济美福业，勤修亮采”（其六）“座满师子，地尽琉璃”³²（其七），聚集在场所里的人们亦参与了道德文化空间的构建，他们的心理变化是促进道德文化思想流动的内在动力。“展敬陵园，归诚法海。谛听兹肃，瞻颜无怠。凡厥有情，千百斯倍”³³（其六）则关注到这种道德文化景观所带来的情感效能，即处于恢宏与壮丽的空间内的人们体味到的庄重感、肃穆感、凝聚感是被无限放大的。人们从道德文化空间内汲取情感教诲，又反过来夯实了这个空间的道德文化功能。

（二）“礼”的表现形式：佛法与禅理

“礼”本是儒家思想中的核心概念，而在光业寺这个道德文化空间内，“礼”则通过佛法与禅理的方式表现出来。一方面，碑文为纪念大佛堂而撰，儒释思想的交融在这个寺庙与宗祠重叠的文化空间里成为必然。另一方面，佛教历经两汉与魏晋南北朝的传播与发展，在唐代基本完成本土化，并具有相当的普及性，其与儒家思想一同参与当时社会的文化体系建构。正如陈寅恪所论：“中国儒家之礼，

²⁸ 郭嵩焘撰，《校订朱子家礼》（第1版）（湖南：岳麓书社，2012），页626。

²⁹ 阮元校刻，《十三经注疏 清嘉庆刊本》（第1版），页3149。

³⁰ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页359-360。

³¹ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

³² 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

³³ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

与天竺佛教之律，连类拟配，视为当然。”³⁴儒之“礼”与释之佛法与禅理存在一拍即合的地方，“又有五戒，去杀、盗、淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳”³⁵，《魏书·释老志》将“礼”中的“五常”与佛法与禅理中的“五戒”联系起来，为二者的交融打下了理论方面的根基。统治阶层顺势以儒释的共通之处为着眼点，以光业寺这个既具有政治属性又具有宗教属性的场所为契机，完成了以佛法和禅理表现“礼”的实践：

地界金绳，经藏银叠。始敷苹果，终传贝叶。定水横流，禅林回接。殒伽沙数，俱眩灰劫。生自无生，法应非法。不与人我，同归净业。（其三）

为法施者，为法来者。大千法界，一甲天下。共缚腾猿，同祛害马。火宅斯坏，水月斯假。饮食衣服，欢喜施舍。是仰人祠，欣然大厦。（其四）³⁶

具体而言，“礼”在赞辞中主要表现为克己节欲和遵循秩序。《荀子·礼论》在讨论“礼”的作用时说道：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之。”³⁷欲望是人类不可剥离的本能，生理欲望、生存欲望、物质欲望往往超出个体所能控制的范围，接着就会导致向外的争夺，争夺的后果就是社会的混乱，因此统治阶层为了遏制可能的纷争，选择“礼”作为克制人性欲望的工具。“性渐空有，情超色欲”³⁸（其八）叙述的禅理便是“空”，将性灵中的欲望清空，保持情感的纯洁，与“礼”的要求不谋而合，所谓“制礼以节之，作乐以和之，所以教人忘嗜欲而归性命之道也。”克己节欲达到“性空”的境界之后，迎来的便是心海之澄净与自足：“无量劫数，未几毫厘。生灭为乐，城宅虚危”（其七），“行看泡幻，坐惊浮泥。愿膀书银，思函检玉。”³⁹（其八）“谷深陵阜，海浅桑田。固斯贞石，常乐超然。”⁴⁰（其九）“皇家圣理，佛日高悬”⁴¹（其九）则是在称赞佛法与禅理的力量之后，对皇权的至高无上与不可侵犯性的再次强调，也就是说，任何的信仰都必须置于皇权之后，这就是“礼”所要维护的秩序。也就是说，在这个儒释文化交相融合的

³⁴ 陈寅恪，“崔浩与寇谦之”，《金明馆丛稿初编》（上海：上海古籍出版社，1980），页120。

³⁵ 魏收，《魏书》（第1版）（北京：中华书局，1974），页3026。

³⁶ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

³⁷ 王先谦，《荀子集解》（第1版）（北京：中华书局，1988），页346。

³⁸ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

³⁹ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

⁴⁰ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

⁴¹ 陈尚君辑校，《全唐文补编》，页360。

时代，以“礼”之实现为政治目标的封建君主专制制度决定了以“礼”为核心的儒家思想始终居于社会思潮的主流位置。

四、历时而不朽：空间转型与道德传承

当光业寺经过千百年时光的淘洗，其政治属性与宗教属性逐渐淡化，而其道德文化价值在历史的长河里愈发闪亮。

光业寺在古时作为先帝陵墓是道德文化空间，同时也是权力公共空间⁴²。这种权力空间的形成根植于中国古代君主专制，皇帝是这个权力公共空间的掌权者，因此这个空间是为了皇权而存在，或者说是为了维护巩固皇权的秩序——“礼”而存在。但这个空间中并不是只有皇帝一人，上文中提到的朝廷大臣、州牧县宰、寺内僧俗都是构成空间的不可缺少的部分，他们与皇帝之间构成了权力的递进，也就是从权力的边缘到权力的中心的靠拢，即“礼”的权力秩序。光业寺除了展现政治权力的秩序外，还强调了祭祀权力的秩序。《礼记·王制》言：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”⁴³先帝陵墓所代表的正是至高无上的权力归属。

随着封建专制社会与中央集权制度的覆灭，光业寺不再以权力公共空间的身份立于世，而是成为极具历史价值的道德文化空间。一方面，光业寺是古帝宗祠，当世的非权力阶层几乎无法进入这个权力公共空间，而身在享有平等权利的社会的后人可以自由出入道德文化空间，便于传承尊祖敬宗的孝道意识。《礼记·大传》记载：“是故人道亲亲也，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族”⁴⁴，以孝为本的家族观念在这个道德文化空间内得以流传，进而用一种无形的、潜移默化

⁴² 《中国传统社会、权力与权力公共空间》指出权力公共空间的定义：“中国传统社会长期处于哈贝马斯所谓的‘代表型公共领域’阶段，中国传统社会在春秋战国时期就形成‘立公灭私’观念，个人服从于家族与国家，个人或私人团体没有参与公共事务的权利，社会没有由私人集合而成的、向政府争取权力的公共领域，也就没有相应的民众参与公共事务和表达意见的空间。皇帝是最高公共权力的代表。与民众相关的事务由皇权为代表的权力机构全权负责，这个权力机构从皇帝到中央到地方形成自上而下的管理机构，它们构成社会学意义上的公共领域，承载这些不同等级的权力的建筑空间实体，就是权力公共空间。”参见裴雯，张兴国，廖屿荻等，《中国传统社会、权力与权力公共空间》，《重庆大学学报》（社会科学版）总第7期（2011）：页136。

⁴³ 阮元校刻，《十三经注疏 清嘉庆刊本》（第1版），页351。

⁴⁴ 王文锦译解，《礼记译解》（北京：中华书局，2016），页503。

的意识形态维护家族、社会秩序的运转。处于道德文化空间中的碑文与赞辞带给人们的不再是权威式的压迫感,而是润物细无声的道德文化力量,“碑将空间转化成为可定义、可管理、可控制的公共空间……皆于无形之中深受儒家人生价值观的耳濡目染和熏陶,并在潜意识下化为一种内心恪守的宗教信仰与美育实践教育。”⁴⁵另一方面,光业寺碑与其上赞文是极其宝贵的非物质文化遗产,它是记载当时为皇帝建陵的一手资料,提供了以权力边缘者(杨晋当时为象城县尉,县尉为九品官,是官员中的最低等级)看待历史事件的视角,也代表着那个时代统治阶层认同的“礼”的观念与进行的“礼”的实践。刘敞在《先秦古器记》中提出:“礼家明其制度,小学正其文字,谱牒次其世谥”⁴⁶,碑刻赞文有助于理解当时的礼制,亦有助于研究当时儒释文化融合。

五、 结语

《光业寺碑》其文其赞记载开元年间为唐光、宣二帝造陵事件,全篇贯穿“礼”的思想,反映了当时统治阶层“礼”的实践。碑文并非仅为记述国家重大政治事件,更融入了礼制表达、孝道宣扬与秩序维护的深刻意图,“通过对碑文的描述,激发起士人对王权政治的庄严感情与神圣责任感,进而自觉维护政治秩序的合法性,成为维持现实政治秩序的重要力量,并在无形中助力帝王化解了其政治的认同危机”⁴⁷,杨晋身为政治权力结构边缘的叙述者,其书写则有意识地维护并浸润着皇权至上的观念,渗透着“礼”的秩序下的正统道德文化思想。其碑其文不仅在封建社会成为维护礼制的标杆,在当代亦有不可磨灭的学术研究与道德文化价值:一方面,碑文内容为研究唐代礼制实践、陵寺制度、佛教与政治的关系以及儒释思想的融合提供了珍贵的一手文献;另一方面,其中蕴含的尊祖敬宗的观念,也为理解中国传统孝道伦理提供了可追溯的重要依据。

⁴⁵ 陈培站,《器以藏礼:汉碑文化意蕴概述——以曲阜汉碑为例》,《东北师大学报》(哲学社会科学版)总第3期(2022):页42。

⁴⁶ 曾枣庄、刘琳主编,《全宋文》(第59册)(上海:上海辞书出版社;安徽:安徽教育出版社,2006),页363。

⁴⁷ 曾枣庄、刘琳主编,《全宋文》(第59册),页44。

参考文献

- 陈传席。《北方文物考察别记》。《艺术工作》总第2期(2016.4): 页72-75。
- 陈培站。《器以藏礼: 汉碑文化意蕴概述——以曲阜汉碑为例》。《东北师大学报》(哲学社会科学版)总第2期(2022.3): 页38-44。
- 陈尚君辑校。《全唐文补编》。北京: 中华书局, 2005。
- 陈寅恪。“崔浩与寇谦之”。《金明馆丛稿初编》。上海: 上海古籍出版社, 1980。页107-140。
- 陈寅恪。“李唐氏族之推测后记”。《金明馆丛稿二编》。上海: 上海古籍出版社, 1980。页296-303。
- 郭嵩焘撰。《校订朱子家礼》(第1版)。湖南: 岳麓书社, 2012。
- 黄叔琳注, 李详补注, 杨明照校注拾遗。《增订文心雕龙校注》。北京: 中华书局, 2012。
- 李兰珂。《隆尧唐陵、〈光业寺碑〉与李唐祖籍》。《文物》总第4期(1988.4): 页55-65+100。
- 刘永济校释。《文心雕龙校释》。北京: 中华书局, 2010。
- 裴雯, 张兴国, 廖屿荻等。《中国传统社会、权力与权力公共空间》。《重庆大学学报》(社会科学版)总第4期(2011.7): 页135-139。
- 阮元校刻。《十三经注疏清嘉庆刊本》(第1版)。北京: 中华书局, 2009。
- 孙继民。“光业寺碑题记: 唐代村落史的珍稀资料”。《中古史研究汇纂》。天津: 天津古籍出版社, 2016。页226-232。
- 孙齐。《〈光业寺碑〉及其周边》。《魏晋南北朝隋唐史资料》总第2期(2023.11): 页48-70。
- 田有前。《唐代陵寺考》。《文博》总第4期(2012.8): 页60-64。
- 王洁, 圣凯。《魏晋南北朝时期“以礼释戒”的“格戒”现象》。《西南民族大学学报》(人文社会科学版)总第8期(2022.8): 页58-64。
- 王静芬。《中国石碑》。上海: 商务印书馆, 2011。
- 王文锦译解。《礼记译解》。北京: 中华书局, 2016。
- 王先谦。《荀子集解》(第1版)。北京: 中华书局, 1988。

魏收。《魏书》（第 1 版）。北京：中华书局，1974。

吴刚主编。《全唐文补遗》。陕西：三秦出版社，1994。

邢铁。《唐朝皇室祖籍问题辨正》。《西部学刊》总第 4 期（2015.4）：页 30-32。

曾枣庄、刘琳主编。《全宋文》（第 59 册）。上海：上海辞书出版社；安徽：安徽教育出版社，2006。

郑玄注。《礼记注》（第 1 版）。北京：中华书局，2021。

The Text of Transformation of Journey to the West in a Global Context

ZHU Lihui

Lecturer, Chongqing Institute of Foreign Studies

Abstract

Journey to the West, with its open textual form and universal narrative core, has become the most widely adapted literary work worldwide. Its reach extends beyond traditional literature to encompass popular culture through film, television, streaming media, and even games. This rewriting of the text of *Journey to the West* is not simply an Eastern legend within a Western fantasy core, but rather a hybrid within the context of globalization: The text of *Journey to the West*, adapted and disseminated across diverse cultures, not only serves as an imagined terrain for cultural subjects to highlight their own identities, but also shapes the boundaries of communities within a global context. The "imagined geography" of Eastern exotic cultures is not stable and unchanging, but rather a "floating signifier," a dynamic geographical symbol whose boundaries shift with the development of modern civilization.

Keywords

Journey to the West, textual transformation, global context, the Other, reenchantment

全球语境下西游文本故事的变形

朱丽卉*

重庆外语外事学院

内容摘要

西游故事因其开放的文本形式和普世的叙事内核,成为全球改编次数最多的文学作品,其涉及到的载体不止传统文学,还包括大众文化范畴下的影视剧、流媒体甚至游戏。西游文本的改写也不是单纯的西方奇幻故事内核下的东方传奇,更是在全球化语境下的一种杂糅:西游的文本故事被不同文化进行改写和传播,这不仅是文化主体突出自我身份的想象地域,同时,西游的文本故事变形在全球语境下中塑造着共同体的边界。关于东方异域文化的“想象的地理”并非是稳定和一成不变的,而是犹如一个“漂浮的能指”,一个动态的地理符指,并随着现代文明的发展而改变着它的疆域。

关键词

《西游记》; 文本变形; 全球语境; 他者; 复魅

* 朱丽卉, 重庆外语外事学院讲师, 电邮地址: 2090347594@qq.com。

一、前言

《西游记》是全球被改编次数最多的文学作品之一，其改编成的载体不限于传统文学，也包括大众文化范畴的电影、动漫作品、舞台剧、游戏，以及流媒体短视频。西游故事作为一个开放的叙事文本，人物、情节、议论，乃至价值观并非是一成不变的，尤其是进入 20 世纪以后，全球不同载体的叙事作品都尝试对西游文本故事进行不同的变形，从而让文本的艺术形式得到进一步的创新。

中国本土的影视改编作品，自 1927 年首部默片《盘丝洞》起，截至 2023 年，根据《西游记》改编的华语电影已超过 100 部，代表作品如周星驰 1995 年的电影《大话西游》系列、2013 年的《西游降魔篇》还有 2015 年现象级动漫作品《西游记之大圣归来》等。电视剧中国本土已拍摄至少 13 个电视剧版本，包括杨洁导演 1986 年央视版《西游记》、2011 年张纪中版《西游记》、2018 年黄祖权执导的《西游记》。与此同时，2001 年美国 NBC 电视台曾推出《The Monkey King》，日本、韩国、澳大利亚等国也有多部改编作品，如日剧《西游记》（1993）和韩剧《花游记》（2017）。

动画与动漫作品也很多样，本土的《大闹天宫》（1964）被誉为中国动画史上的巅峰之作，《西游记之大圣归来》（2015）以 12 亿元票房刷新国产动画纪录。日本关于《西游记》的动漫作品中具有代表性的，如鸟山明的《七龙珠》、峰仓和也《最游记》和手冢治虫的《我的孙悟空》等。网络文学平台（如起点小说网）的“西游同人”类型化创作数量庞大，最有影响力的代表作是今何在的《悟空传》。在话剧、歌剧版《西游记》通过现代元素重构经典，如加入摇滚配乐或虚拟现实技术，德国歌剧《Monkey: Journey to the West》（2008）就以西方艺术形式重新诠释文本，并出版了同名的音乐专辑。

除此之外，以《西游记》文本为背景的电子游戏也是品类众多，2024 年，《黑神话.悟空》成为全球热点话题，让《西游记》的文化影响力再次被聚焦。这与西游文本故事开放的故事框架与文化符号的可塑性有关，同时，也与全球语境下文化版图的扩张有关。

二、英雄历险之旅

西游叙事之所以具备跨越时空和文化局限的力量,核心在于其触及了人类共同的精神母题与叙事原型,也就是神话中英雄的历险之旅。同时,它又扎根于儒释道精神的东方文化之中。这种双重属性不仅可以让不同文化背景的人对这个故事感兴趣,同时又可以被赋予新的再创作空间。

《西游记》的故事文本是一个典型的神话英雄的历险传奇,讲孙悟空出世,跟随菩提祖师学艺及大闹天宫后,遇见了唐僧、猪八戒、沙僧和白龙马,西行取经,经历了九九八十一难,终于到达西天见到如来佛祖,最终五圣成真的故事。

约瑟夫·坎贝尔(Joseph·Campbell, 1904—1987)在《千面英雄》中提出的“单一神话”(Monomyth)理论,将英雄历险之旅概括为“启程—启蒙—归来”三阶段模式。这一理论框架与《西游记》的叙事结构高度契合,但又在集体修行、东方哲学等维度上呈现出独特的文化变形。

第一阶段为历险的启程,根据约瑟尔·坎贝尔的理论体系,这个阶段即分离或启程,其中包含五个子部分:

- (1) “历险的召唤”,即英雄使命的迹象;
- (2) “拒绝召唤”,即逃离神祇的愚蠢行为;
- (3) “超自然的援助”,即历险者所获得的意外帮助;
- (4) “跨越第一个阈限”;
- (5) “鲸鱼之腹”,即进入黑暗王国的通道。¹

英雄使命的召唤在《西游记》中表现为佛教宿命论与儒家忠君思想的结合。西游取经的开始乃是唐太宗地府还魂、水陆法会的政治需求,表面是皇权推动的取经任务,实则是金蝉子十世修行的因果业力。

孙悟空通过观音点化被迫接受保护唐僧的西游使命,但他一开始对唐僧的不顺从构成了对“召唤的拒绝”,这种拒绝本质上也就是拒绝放弃个人利益。最终以观音略施小计,以紧箍咒完成强制服从开启了使命之旅,悟空戴上金箍象征从“妖仙”到“修行者”的身份转换。

¹ 约瑟夫·坎贝尔,《千面英雄》,(杭州:浙江人民出版社,2016),页28。

观音赐予唐僧锦斓袈裟与九环锡杖以及紧箍咒，每逢绝境必有六丁六甲、五方揭谛等隐形护法，都可以看成取经之人获取的超自然援助。

五行山是如来为镇压大闹天宫的孙悟空用五指变出的一座大山。后因大唐王征西定国，改名两界山。“两界山”这个名字极具象征意义：在此地，唐僧揭去六字真言符咒，释放了孙悟空的同时，也标志着取经人正式踏入神魔世界。这个地理阈限可以作为一个孙悟空和唐僧意志上的分水岭——孙悟空戴上金箍，从“齐天大圣”降格为“行者”；唐僧收服第一个徒弟，完成从凡僧到圣僧的转变。此后遇到的妖魔不再是人世豺狼虎豹，而是各路神佛坐骑童子，暗示他们已进入取经历险的试炼场。

鲸鱼之腹代表英雄突破阈限失败，进入一种重生的状态。这样的情节，在《西游记》全书中，以狮驼岭最具有代表性：“骷髅若岭，骸骨如林。人头发翮成毡片，人皮肉烂作泥尘。人筋缠在树上，干焦晃亮如银。真个是尸山血海，果然腥臭难闻。东边小妖，将活人拿了剐肉；西下泼魔，把人肉鲜煮鲜烹。”²

也是在此地，唐僧、八戒、沙僧全部被擒获，悟空也被装入阴阳二气瓶，孙悟空遭遇取经路上唯一一次真正濒死体验。最后这一难是由如来化解，同时也可以理解为，黑暗本身也是神佛试炼的一部分。

第二阶段为启蒙，坎贝尔将其分为“启蒙过程中的考验与胜利”阶段：

- (1) “考验之路”，即众神危险的一面；
- (2) “遇到女神”，即婴儿重新获得幸福；
- (3) “妖妇的诱惑”，即俄狄浦斯的领悟与苦恼”；
- (4) “与天父重新和好；
- (5) “奉若神明”以及“最终的恩赐”。³

对应坎贝尔的“考验之路”是西游记中设置的八十一难。这八十一难本就是观音刻意设置的，等于说，取经路上的种种坎坷，甚至以无辜生灵为牺牲品，都是被神明安排好的，而取经路上的妖魔，大多都与神佛有关联，比如说狮驼岭上作恶的妖怪乃是文殊菩萨的坐骑。又比如神明凌驾于人间万姓之上的霸权，如凤仙郡三年大旱只因郡守打翻供桌，展示天庭律法的严酷与任性。车迟国三位求雨的虎鹿羊精，手段不堪但却有为百姓谋福，最终被悟空打死时，诸神冷眼旁观。此

² 吴承恩，《西游记》，（北京：人民文学出版社，1955），页 983。

³ 约瑟夫·坎贝尔，《千面英雄》，页 28-29。

间种种，都能看出众神的阴暗面。

“女神启蒙”在《西游记》里也多有体现，比如说观音屡次化身为女性形象去为师徒指点迷津，这可以视为东方女神的慈悲引导。而且，在中国和日本，这位令人崇敬的观世音菩萨不仅表现为男性形象，也表现为女性形象。就如坎贝尔在《千面英雄》中所说：“中国的观音、日本的观音和远东的圣母玛利亚都仁慈地凝视着宇宙。在遥远的东方，每个寺庙里都有观音的佛像。愚者与智者都赞美她，因为她的誓言包含着拯救世界、维系世界的深刻直觉。”⁴ “在这里需要注意的第一个奇妙之处是观音具有的雌雄同体的特点。进入抛却二元性的象征领域。祖尼族普韦布洛人的主神阿冈那威娄纳(Awonawilona)——万物的创造者兼容纳者，有时用“他”来指代，但实际上是男女同体。中国神话中的太元圣母融男性的阳和女性的阴于一身。”⁵

“妖妇的诱惑”可以体现为西游八十一难中对唐僧师徒色欲的考验，《西游记》五十四、五十五回女儿国故事中对唐僧的考验。正如章节所题的：“色邪淫戏唐三藏 性正修持不坏身。”唐僧是经受了妖妇的诱惑和考验的。

在西游记中，“与天父和解”主要是体现在孙悟空的英雄之旅上，起初，天庭和西方如来佛乃是压制孙悟空的权威象征，而且也具象化地以五行山的形象呈现了这种压制，但最后保护唐僧完成取经任务，并被封“斗战胜佛”，得到了最终的赏赐，彻底成为权威力量的服从者，甚至成为建构它的一部分。因为被压制他的权威力量认可了，孙悟空也完成了从大闹天宫的“逆子”到护法成圣的“孝子”之间的身份转化，契合了东方父权和解的伦理。

“奉若神明”和“最终的恩赐”也就是在这种东方父权和解之后，师徒的意志和信仰都被重新进行了塑造，最终成佛，而坎贝尔认为佛陀本身，这种神一样的存在是人类英雄超越了愚昧所造成的最终恐惧所达到的一种神圣的状态。“这种状态释放了我们的潜力，而且任何人通过英雄行为都可以到达这一状态，因为正如我们读到的‘万事皆佛事’，或者‘众生皆无自我’。”⁶

最后一个阶段是归来，英雄带着灵药归来，并且建构秩序。神话中的英雄获

⁴ 约瑟夫·坎贝尔，《千面英雄》，页 132。

⁵ 约瑟夫·坎贝尔，《千面英雄》，页 133。

⁶ 约瑟夫·坎贝尔，《千面英雄》，页 133。

得的是全世界的、历史性的宏观胜利。者则会从冒险经历中带回来使整个社会获得重生的方法。西游叙事中的师徒四人携经书返回长安，完成唐太宗交付的世俗任务。诸佛果位加封，标志着修行者从“取经人”升华为“觉悟者”，这种情况“可以类比黄帝、摩西、阿兹特克人的特斯卡特利波卡（Tezcatlipoca）把恩惠带给一个民族，而全世界的英雄，比如穆罕默德、耶稣、佛陀，给整个世界带来启示……因此在全世界，英雄的作用就是将可以使生命收获丰富成果的秘密公之于世，他们用自己的身体做出了具有象征意义的行为，为了世界的更新，他们像奥西里斯一样，将自己的肉体分散地抛撒。”⁷唐僧在凌云渡落水，灵肉分离，这象征着已经他的灵魂与凡世的连接便已经被摧毁了，因为他的超越和返回证明通过现象性所有的对立面，但他的灵魂，作为不生不灭之物被保留下来。

同时，因为《西游记》深深根植于中国儒释道厚重的传统文化之中，西游之行也有其东方独到的诠释方式，如西方的神话故事英雄是个人主义的，更强调个人英雄的孤独觉醒，但是在《西游记》更强调体现儒家文化的修身齐家治国平天下的集体伦理观，于是，取得真经的关键更在于集体协作，而非是一人的孤勇。

在西方的英雄叙事中，英雄得到的一般都是象征着长生不老的万能灵药，这是物质性的，但是在《西游记》中，他们取得的是普度众生的真经，也就是更强调了终极智慧的传承。

取经人成佛以后，并不是推翻了旧的秩序，而是通过个人融入体系去实现了东方天人合一的终极理想。

这种东方的叙事变形揭示了东方智慧对“英雄”概念的独特诠释——真正的历险不是战胜外魔，而是降伏心猿。师徒四人（包括白龙马）的取经之路，本质上是一场个体与集体的双重修行。孙悟空的“从妖到圣”、猪八戒的“从欲到戒”、唐僧的“从凡到悟”，映射了人类摆脱本我束缚、追求超我的精神历程。这种对自我完善的渴望，与但丁《神曲》中的“地狱—炼狱—天堂”之旅异曲同工。

西游的故事正是遵循着这样的结构：“离开凡人的世界，进入某种力量之源，然后返回凡人的世界，生命得到了提升。释迦牟尼带回来的恩赐曾保佑着整个东方世界，那是关于佛法的美妙教义，就像摩西的十诫保佑着西方世界”⁸而回归的

⁷ 约瑟夫·坎贝尔，《千面英雄》，页 179。

⁸ 约瑟夫·坎贝尔，《千面英雄》，页 27-28。

师徒最后成佛,也就是“在任何地方,无论在什么兴趣领域中(无论在宗教、政治还是个人领域中),真正富有创造力的行为都被描绘成来自某种死亡状态的行为,都是在英雄的无名期发生的事情。因此英雄的回归就像重生,他变得伟大而且充满了创造性的力量,人类也一致拥护他。”⁹

三、开放的改编空间

也正因为这种普世同时兼具有东方智慧的叙事方式,也就给了不同文化背景创作者丰富的改编空间。

首先,原著中大量奇幻场景(如火焰山、盘丝洞)仅勾勒轮廓,细节是交由读者想象。这种写意性描写为视觉化改编提供了自由空间。例如,作为现存最早的《西游记》改编电影《盘丝洞》(1927年),作为当时的“神怪武侠”作品,对盘丝洞的设置在当时非常前卫,是对中国古典神话的一种“视觉现代化”,又比如徐克导演的《西游伏魔篇》,盘丝洞就带有作者风格的恐怖和暗黑元素,洞穴内部布满了幻影和陷阱,增加了探险的刺激感和视觉冲击力。

其次,在后继很多文本的创作中,主要角色被抽象为人性特质的极端化符号:悟空=反抗与智慧,八戒=欲望与幽默,沙僧=忍耐与沉默,唐僧=信仰与迂腐。这些符号可被任意拆解重组,例如:网飞动画《The Monkey King》将八戒设计成科技极客,沙僧变为环保主义者;游戏《黑神话:悟空》则聚焦孙悟空“妖性”与“神性”的撕裂,弱化取经的道德正当性。美国电影《功夫之王》(2008)武打明星李连杰扮演的孙悟空被塑造成“拯救世界的超级英雄”。

在改编形式上,一类改编令《西游记》的架构不变,重点在改变《西游记》人物的性格,这也导致整个西行路的动机也发生了变化。如日本的连载漫画《最游记》对《西游记》文本的改编就体现了日本动漫“本土化再造”的特点。这部漫画基本保留了原著人物框架,但是充斥着日式审美和价值观。从人物设定看,三藏从原著中慈悲为怀的僧人转变为暴躁、叛逆的金发青年,抽烟、喝酒、且持左轮手枪,性格孤傲且追求自由,更接近“反传统英雄”形象。孙悟空不复原著中的

⁹ 约瑟夫·坎贝尔,《千面英雄》,页 27-28。

智者形象，反而变成一个单纯的且食量巨大的失忆少年，力量被封印，依赖团队保护。猪八戒从贪婪好色的形象转变为智慧型角色，因杀死千只妖怪而变为妖怪，背负恋人自杀的悲剧过去，性格温柔而内敛。原著中任劳任怨的沙僧被重塑为红发混血半妖，身世凄惨（被继母虐待），性格豪爽好色。

这种变化的根源在于思想内核发生了改写。《西游记》原著的核心思想是儒释道三教合一的“心性修持”，师徒四人去西天取经的目的是为了“成佛”，西行之路充满了对“放心（放纵之心）”、“定心”、“修心”的隐喻。最终结局并非简单的“战胜邪恶”，而是师徒五人（包括白龙马）通过磨难，克服自身人性的弱点（孙悟空的傲慢、猪八戒的贪婪、沙僧的愚钝、唐僧的软弱），最终被纳入一个更高阶的神圣秩序之中，成为体制内的“佛”和“罗汉”。这是一个关于内省、规训与融入集体秩序的故事。西方改编常剔除佛教因果观，转而强调个人英雄主义：尤其是孙悟空这个形象，从悟空到 **Monkey King**，后者更加强调孙悟空的反叛者形象，这个形象比起“悟空”，也就是了悟万物因缘和合、虚幻无常，最终成佛的智慧，对于现代人更具备吸引力。在许多改编中如动画片《大圣归来》、日本漫画《龙珠》等很多商业作品中，他常常被塑造成一个追求自由、反抗专制权威（天庭/玉帝）的个人主义英雄。原本在原著中象征秩序的金箍棒，也变成了束缚的象征，而诸多故事的高潮往往停留在他对权威的挑战，而非最终的皈依。甚至一类改编直接将西游故事变成孙悟空一个人的斗争，改变了《西游记》的整个框架，重点强调《西游记》故事里孙悟空对于权威的反抗，也就是回归了世界英雄之旅神话中个人英雄的抗争这一传统叙事。孙悟空大闹天宫是对权威的反抗，被压五行山是秩序的惩罚，取经则是自由与责任的调和。这种“反抗—规训—平衡”的循环，暗合人类对制度与个体关系的永恒困惑。如中国早期的网络小说《悟空传》中带有强烈的现代人精神的孙悟空，留恋着象征着自由精神意志的童年花果山，反抗着由漫天神佛统治着的天命，孤独地践行着个人英雄的使命。这种改编无疑更能让现代人共情，而被这部小说价值观影响到的游戏团队，也于 2024 年推出一部在全球风靡的游戏《黑神话·悟空》，这个故事更加凸显个人英雄抗争的主题，它借用《西游记》自身的故事作为前传，讲述取经之后孙悟空因放弃佛位引发天庭对其再次征伐之后的故事。在游戏中，“天命人”（即游戏玩家）将收集孙悟空死后化成的“眼、耳、鼻、舌、身、意”六根。这六根散落于世间各地，集齐这六根

即可复活大圣。为了探寻昔日传说的真相，重走西游路，天命人经过了黑风山、黄风岭、小西天、盘丝岭、火焰山，最终，天命人才知自己就是六根中的意，回到花果山顽石前，他需要击败顽石里大圣的残躯，与之合二为一，完成大圣复生。这个故事有两个结局，一个是复生的大圣重新戴上金箍，六根飞散，时空重启，天命人再生，还要踏上西游之路，继续顺从于天庭，为其铲除异己。另一个结局是重新复生的大圣继承了前代大圣的反抗精神，拒绝皈依，赢得自由。

人物性格发生变化，故事动机也被偏移，这也导致原著里的目的：“取经”，这一代表宗教、信仰以及文化使命的目标被淡化掉了，甚至在一些改编中，这个目标也会遭遇替换。比如在《最游记》里，这个目标被替换成“阻止牛魔王复活”，这也导致取经之旅变成了冒险和游戏之旅。取经宗教意味的神圣性和严肃性被消弭，反之，转而，这个故事的目的是变成了探索个人价值和青春友谊。

目标的改变，也会导致原著的人物关系被重塑，原著中的猪八戒、孙悟空、沙僧虽然有超自然的能力，都是服从于有取经使命的唐僧的，这也体现了儒家的“君君臣臣父父子子”和佛教中“师道尊严”的绝对性。但是在改写中，这种等级结构被普遍“民主化”和“扁平化”。人物的性格也自然会发生变化，比如典型的唐僧，在诸多的改编中，唐僧从一个需要被保护的圣僧，变成一个迂腐、唠叨甚至无能的“负担”，如周星驰导演的《大话西游》（1995），更激进的改写是对其进行性转，如2011年的韩国电影《西游记归来》，追溯女版唐僧，会回溯到1978年日本的《西游记》电视剧，由夏目雅子扮演唐僧，可谓石破天惊。而之所以唐僧会变成女性，这又和《西游记》在江户时代引入日本时，因为翻译上的微妙偏移，让唐僧“御弟”身份被强化，成为一个文弱俊俏还带一点贵族意味的和尚。在日本对《西游记》的改编中，唐僧甚至和孙悟空谈起了恋爱。这彻底改变了内部的权力和情感动力学，引入了爱情或更复杂的伙伴关系。孙悟空也转而变成了团队里真正的精神领袖，猪八戒和沙僧的角色功能从取经伙伴转变为“活跃气氛的喜剧角色”和“可靠的战斗伙伴”。他们与悟空的关系更接近于平等的战友，而非有严格等级之分的师兄弟。强调成员之间的平等、友谊与互补，这更符合现代全球观众，特别是年轻观众对团队合作的审美期待。

《西游记》的普世性源于它对人类根本困境和自由意志的矛盾的捕捉，比如秩序与自由，欲望与修行。开放性则来自其文本叙事结构的多重性，且可以被创

作者重新解构和重构，角色可以被提炼符号重新塑造，情节也可以增添，文本的主题也可以被时代重新编写，这样的文本就像一面棱镜，不同文化投射的光穿过它时，都会折射出符合自身期待的彩虹。如西游记的东南亚版本则融入本土巫术传统，将观音菩萨与当地神灵并置；日本文化对《西游记》这种叙事更贴合日本社会对现代社会“个体价值”的重视，尤其是泡沫经济后对生存困境的反思。西游文本的生命力不仅属于文学经典，更属于所有在时间中不断寻找自身镜像的人类共同体。

四、原始思维的“复魅”

《西游记》作为一部神魔小说，在今天，我们也可以将其称之为部奇幻小说。它的奇观和幻想，它与原始神话思维是密不可分。譬如西游记里的诸般变化之术，上至佛祖神仙，下到妖魔鬼怪，无不会变化，变大变小，变人变物，变生变死，无所不能，小说的主角孙悟空就擅长七十二般变化，这些变化的由来及对原始神话的再创造，在《易经》开篇就提到了“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”¹⁰即遵循乾卦所揭示的天道变化规律，才能保持万事万物的和谐相处。而朱熹解释为量变引起质的变化。这些都是原始初民对于变化的解释，原始初民是蒙昧的，对自己不能抗拒和理解的自然现象产生了恐惧、敬畏和崇拜，他们相信万物有灵，灵魂不会随着肉身的消亡而消失，即便肉身消亡，灵魂也能找到新的寄居之所。在《山海经》中，我们可以看到炎帝之女化作瑶草；女媧之肠化为神；夸父死后，手杖化作桃林等等这样的神话故事。这些无穷变化不仅仅泛灵思想的影响，本质来说，是缘于先民的生死观以及对于死亡的逃避。所以他们会相信蛇蜕皮和蝉蜕壳这样变形后重生的故事，也在这些思想观念的基础上，宗教信仰得以产生。借助于神话这一叙事载体，人们的变化思想也因此变得更加具象化。

《西游记》这个文本里涌动着原始死亡的动力和目标，师徒的上下求索都在于求取真经，普度众生。为了不被肉身束缚，精神得到不朽，才有取经这一历险过程。

在今天这个崇尚现代文明和科学的时代，现代科学用缜密的推理和计算解构

¹⁰ 杨天才、张善文编，《周易》，（北京：中华书局，2011），页6。

了人类、自然、宇宙的运行方式，在扫除了人类大脑里的“迷信”的同时，也祛除了人类对神灵和自然的敬畏，这也带来了人类精神的失落。人类意识深处永存的“原型”记忆是人类精神生命的源头。西游取经的故事也可以理解为现代人重新审视人类自身，从而令被人类忽视遗忘的原始思维重新回到公众视野，大圣归来的故事，这是一个现代人超越禁锢，重获心灵自由的故事。站在读者角度，这个文本能够经久不衰，以至于吸引到当代不同文化背景的人去阅读它，与同幻想文学的“复魅”也有关。

西方启蒙运动后，从地理大发现到工业革命，科学和理性促使人类取得了巨大的进步，这些巨大成就背后的统一思想动力就是“理性主义”。马克思·韦伯(Max Weber, 1864-1920)在他的演讲稿《以学术为志业》中提到了“脱魔”(Charm of the world)这个词，这个词也被翻译为“祛魅”。他认为我们这个时代因为独有的理性和理智化，那些终极的最高贵的价值，已经从公共生活中销声匿迹，它们要么遁入神秘生活的超验领域，要么走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中，这也导致了在个体生活领域，理性化让现代人的心灵生活失去了对传统信仰的可靠依傍，陷入精神危机；而在公共生活层面，社会的理性化倾向于将社会政治秩序蜕变为“现代的铁笼”。¹¹

为了解决这种困境，荣格、弗雷泽、列维-布留尔等思想家重新审视人类自身，探索追寻和建构人之为人的本质和价值。在社会学家、人类学家和心理学家们对人类文化资源的“返顾”中，原始思维才重新回到人类的视野之中。在西游故事里，任何物体、动物或自然现象，只要年深日久，都能采天地灵气，受日月精华，修炼成精，获得意识和神通。从石头里蹦出的孙悟空(猴)、猪八戒(猪)、牛魔王(牛)这样的主角，到琵琶洞的蝎子精、荆棘岭的树精、无底洞的老鼠精，甚至太上老君的芭蕉扇、金箍棒，都是有“灵性”的。这个世界里没有纯粹的“死物”，万物皆有灵，这是原始思维的回归。

巫术思维与科学思维表面看似不同，实质上，在人类认识世界的活动中有着相似的工作原理，就如弗雷泽在《金枝》中所认知的，它们都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力，强有力地刺激着人们对于知识的追求。它们用对于未来的无

¹¹ 马克思·韦伯，《伦理之业——马克斯·韦伯的两篇哲学演讲》，（北京：广西师范大学出版社，2008），第一章：以学术为志业。

限美好的憧憬，去引诱那疲倦了的探路者、困乏了的追求者，让他穿越对当今现实感到失望的荒野。取经路上的许多灾难，恰恰源于“工具理性”的失效。唐僧作为“圣僧”的理性，比如他依靠肉眼凡胎的逻辑判断，在神魔横肆的世界里处处碰壁，甚至常常是灾难的导火索。而解决问题的，往往是孙悟空代表的这样，融合了像巫术一样的直觉：火眼金睛看透本质和七十二变融入环境。这恰恰隐喻了纯粹的、脱离灵性的理性，在应对复杂世界时是无力的，唯有超自然力量的“智慧”才能取得真经。

原始思维从自身之中分化出科学思维、艺术思维、哲学思维等非日常观念活动之后，作为一种原型，已经内化到文明时代人们的日常思维之中。它始终是人类意识深处永存的“原型”记忆，是人类精神生命不可或缺的一部分。西游故事不论如何解构和重构，我们始终能从中看到原始思维的涌动，那是来自我们集体无意识的一部分。

文学是政治经济学的敌人。文学在他的结构和表达方式中都表达了一种与政治经济学文本包含的世界观不同的生命感受。伴随着这种生命感受文学，文学能够塑造出在某种意义上颠覆的科学理性标准的想象和期望。文学和文学想象对于现实都带有颠覆性的。西游这类叙事文本把人类的普遍渴望和社会生活的特殊形式这两者的互动作为自己的主题，有生命力的小说能描绘出一直存在的人类需求和渴望的形式，西游文本里的精神之旅如是，不论它的叙事系统如何发生变化，叙述者如何被解构，但它对现代人都是具有吸引力的。

五、全球化语境下文化杂糅的产物

他国的创作者对《西游记》文本的改写也涉及到了对于异域文化主体欲望的投射性。任何一国的创作者对于异国文化的理解永远不可能像本土人期待的那样，他们一般会将异国看成是一种意识形态，一种敌对的形象，或者是一个乌托邦，这时候，这种异国形象同时具备了客观因素和情感因素，都反应了本民族对于异国甚至异族的了解和认知，同时也折射出创作者对于本国的欲望、需求和心理结构。

法国文艺理论家达尼埃尔-亨利·巴柔（Daniel-Henri Pageaux）在比较文学意

义上的形象进行定义时说,一切形象都源于“自我”与“他者”。“我”注视他者,而他者形象也传递了“我”。“我”是这个注视者、言说者、书写者的某种形象。在个人(一个创作者)、集体(一个社会、国家、民族)、半集体(一种思想流派、意见、文学)的层面上,他者形象都无可避免地表现为对他者的否定,对“我”及其空间的补充和延长。当这个形象落在两种不同文化上时,也有了“自我”和“他者”一种文化对另一种文化的知识和想象经常是该文化自身结构本质的投射和反映。

以2024年国产游戏《黑神话·悟空》为例,也是西游文本叙事的又一次变形,它在全球的风靡流行被很多学者认为是中国传统文化的一次成功输出,但笔者认为,全球玩家因为这个游戏从而对《西游记》产生了关注,也不能被简单看成西方人对东方传统文化的内核有了进一步的理解。

西游的文本变形故事,能够在全球产生影响力的,其实早就脱离了中国传统文化内核,而多是以普世的价值观为核心,包装以简化后的中国传统文化元素,提炼以后让这种差异本质化和固态化,从而完成了西方人对中国传统文化的认知和想象,譬如《黑神话:悟空》之中所体现出的神话英雄,天命人的西游之旅依旧是反抗权威,为了自由而战的英雄之旅,这都构成了西方文化自身投射的“他者”空间,主题依然是人性、自由、反抗。从文学的创作和传播领域看,《黑神话:悟空》可以被看作是杂糅了本土元素和西方文化生成的游戏。

这类西游衍生的改编故事,在对《西游记》的主流研究里被看成是毫无意义的,对于很多学者来说,这类文本只是求助于碎片化的西游叙事下的消费式写作,只是复合了西方神魔小说的皮肉和成长小说的骨架,即便这类作品在国内外都拥有大批的拥护者,但这类作品都只是为了满足西方权力中心的文化想象而猎奇逐异,只能是昙花一现,无法成为真正的文学经典。

毕竟,异国文学中对于异国形象的表述重要的不是追寻一个文化事实,而是发掘其可利用的价值。因为不同文化之间由于语言习俗心理结构等不同难免会产生误解。“先在的民族文化心理与经验结构作为先在视野,总是制约着双方的理解和阐释活动。重要的是文化的互为利用,取人之长补己之短。这应该说是文化交流的一个潜意识动机。文学艺术中的中国形象更能够说明异国文化潜意识对于中国的理解和认识。”¹²《西游记》叙事文本在全球化视野下的变形,实则是在全

¹² 蒋智芹,《文化想象与利用——英国文学中的中国形象》,(北京:中国社会科学出版社,2005),页

球语境下的一种杂糅。现代人书写的西游故事里包含着古老的儒释道文化历史、特有的武器和东方传说，也同样会受到西方的英雄主义和游戏升级概念的影响，这是霍米·巴巴（Homi K. Bhabha）提出的“杂交”、“含混”状态。

霍米·巴巴的“杂交”、“含混”概念在当代文化政治中的落实点，是文化差异的观念。“文化差异，既文化是由差异构成的而非同质的。另外一层意思是，文化依靠不但以差异的他者来确立自我，而且屈从于文化的他者的改写。”¹³霍米·巴巴的杂交性概念就是要解构文化的同质精神化，以此来挑战任何的文化霸权，不管是国内的还是国外的。基本方法是从边缘和他人的立场出发来重新界定以及改写主导的文化身份。

西游记文本叙事的改写和快速传播同全球化关系很大。全球化是一个老生常谈的问题，自20世纪世界经济一体化进程的加快，全球化问题就成为跨国界、跨文化、跨族群关注的焦点之一。它并非一种新的现象，资本主义发展的历史本就是一部全球扩张的历史。政治经济殖民地扩张的同时也会伴随着文化版图的扩张。美国的社会理论学家阿尔君·阿帕杜莱（Arjun Appadurai）在著作《泛现代化：全球化的文化面向》提出了“地域的生产”理论，他认为，媒体技术的发展和各种民族散居社群的形成结构了传统民族国家和地域观念，赋予原来具有明晰疆界相对固定的地域和民族国家以前所未有的流动性。在此情形下，关于当前全球化现象的理解，必须超越过去受限于民族国家或固定地域的思维定式转而已“去地域化”或“跨地域性”的视野，透视当代文化的转型与契合。这也导致从前的民族志学家坚持的地域性根基也被跨地域性所取代，因此跨地域性直接影响和作用于亲历的本土的经验。在“去地域化”和“跨地域性语境”中，文学想象变成了一种具有生产能量的社会力量，成为自我认识、身份定位、意识形态和观念建构的重要因素。

全球化潮流与文化工业将世界的生活方式和精神生活普遍化、标准化。孙绍谊曾提出电影中存在的“无地域空间”的概念，这类空间具有去地域性、普世性和突出的“可移植性”，既可隐喻和指说原空间，又能够消弭与原空间的具体指涉，在异地建构其混杂的全球性的文化空间。与商业电影的这一模式相似，大众文化

3。

¹³ 贺玉高，《霍米·巴巴的杂交性身份理论研究》，（北京：中国社会科学出版社，贺玉高，2012），页211。

中同样存在一套标准化的写作模式,各种相似的表征实践和形象在不同的文本和语境中被重复,如“逆袭”“造神”“升级”“修炼”等多种模式,而这恰与西游文本在全球语境下的改写是一致的。在当今环境下,《西游记》的文本改写多是作为一个带有文化符号的商品存在的,譬如说电影、动漫作品以及游戏。而消费主义的文化批评认为,当代商品经济的一个特征,是其文化符号方面的特征和价值比重的加大,人们更倾向于对商品文化和符号部分进行消费,于是可以看到在消费市场上大量以突出本土特色来获得竞争力的策略。这样地域的和民族的文化就大量的商业化了,全球视野下的西游文本也是如此。而随之传播的中国传统文化和历史地域的文化,也就伴随着无孔不入的商品流动进入了全球各地。每进入一个新的地区和国家,这种文化就会被客体化和物化,被当地人,以自己的眼光来重新解读。但从另一个角度看,这与《西游记》一书的成书过程大相径庭。《西游记》原本就是一部世代累积型的作品,这个故事在最早可以追溯到唐代玄奘法师西天取经一事。玄奘(602-664)的《大唐西域记》和他的弟子慧立和彦惊编写的《大唐慈恩三藏法师传》为《西游记》的某些情节提供了虚构的源头和依据。杭州中瓦子张家刊行的《大唐三藏取经诗话》据这些情节写成了现存最早的以取经为题材的民间艺人传本。元代早期杂剧作家吴昌龄有《西天取经》杂剧。《西游记》的成书曾受到元代诸多戏曲的影响,也逃不开印度神话故事以及中国本土传奇的灵感。而现存的《西游记》小说一百回本是以华阳洞天主人校、金陵世德堂刊本为最早。西游取经这一壮举经过数代人,甚至不同文化的改编与创造,最终写定成为中国神魔小说的经典之作。从真实的历史,到民间传说和说书人的讲演,再通过文人的润色加工,我们今日看到的明代神魔小说《西游记》本也历经了漫长的演变过程。在这个过程中,唐僧的形象一直在发生变化,而孙悟空、猪八戒以及沙和尚等主要角色的形象更是从无到有,且越来越丰满,他们的个性也一样在发生着变化。从这个角度看来,今天的《西游记》文本故事会继续变形,本就是顺应着原本的规律而已。因为这个故事足够有生命力,不仅能引起人类的共鸣,而且总有奇妙的想象力和留白的改编空间,故而才能在现代社会里继续变形下去。

综上所述,《黑神话:悟空》的文本不能算是纯粹的中国传统文化的代言,也不是单纯的西方奇幻故事的东方传奇,而是在全球化语境下的一种杂糅。对于西方文化来说,东方化空间不仅是一种“异托邦”,也是一个用来突出自我身份的

想象地域。在全球语境之下，这类空间有时候又是去地域性的和可移植的以及普世的。关于东方的“想象的地理”并非是稳定和一成不变的，而是犹如一个“漂浮的能指”，一个动态的地理符指，并随着现代文明的发展而变幻着它的疆域。

参考文献

- 贺玉高。《霍米.巴巴的杂交性身份理论研究》。北京：中国社会科学出版社，2012。
- 杨天才、张善文译注。《周易》。北京：中华书局，2003。
- 蒋智芹。《文化想象与利用——英国文学中的中国形象》。北京：中国社会科学出版社，2005。
- 约瑟夫.坎贝尔。《千面英雄》。杭州：浙江人民出版社，2016。
- 吴承恩。《西游记》。北京：中华书局，2003。
- 马克思.韦伯。《伦理之业——马克斯.韦伯的两篇哲学演讲》。北京：广西师范大学出版社，2008。

Constructing a Space of Reclusion: The Writing about Nanyang and it's significance in Du Yunxie's *You Are the First I Loved*

ZHANG Bingyu

Ph.D Candidate, Universiti Tunku Abdul Rahman

WONG Lih Lih

Assistant Professor, Universiti Tunku Abdul Rahman

Abstract

Du Yunxie is a renowned returned overseas Chinese poet, and his poetry and prose about Nanyang (Southeast Asia) are often seen as reflecting a tension between “Chineseness” and “Nanyangness”. In his works, the motif of “Nanyang” is frequently regarded as a vehicle for expressing Chinese identity. However, this paper does not fully agree with it. Therefore, this study focuses on Du Yunxie's poetry collection *You Are the First I Loved*, published in 1993 after his return to Southeast Asia, as the primary text for analysis. The collection will be examined within the broader context of literary works by returned overseas Chinese writers after the Cultural Revolution. This paper will explore how Du's poetry represents Nanyang, the purpose and significance of invoking “Nanyang” in his work, and how these motives differ from those in his earlier works. The study also aims to uncover the evolving relationship between this literary shift and the concept of "Chinese hiddenness" in culture.

Keywords

Du Yunxie, Returned Overseas Chinese Writer, Cold War, Literary Writing about Nanyang, Culture of Reclusion

隐逸情怀的异域投射

——杜运燮《你是我爱的第一个》中的南洋书写其意义析探

章炳煜* 黄丽丽**

拉曼大学中华研究学院

内容摘要

杜运燮是著名归侨诗人，其有关南洋的诗文往往被认为是呈现出“中国性”与“南洋性”的拉扯。同时，杜氏诗文中“南洋”的运用往往被当作中国性的载体。然而，对此，笔者却并不认同。因之，本文将以杜运燮重返南洋场域后于1993年出版的诗文集《你是我爱的第一个》作为主要研究文本，并将其放置入“文革”后归侨作家们文学创作的脉络中，细致探索这部诗文集如何书写南洋、“南洋”在诗文中被选择调用的目的与意义以及其与此前作品中调用“南洋”之动机的流变关系，同时试图挖掘这种流变与“隐逸”文化之间的关系。

关键词

杜运燮；归侨作家；冷战；南洋书写；隐逸文化

* 章炳煜，拉曼大学博士候选人，电邮地址：zhangbingyu@lutar.my。

** 黄丽丽，拉曼大学助理教授，电邮地址：wongll@utar.edu.my。

一、前言

杜运燮（1918-2002），祖籍福建古田，1918年出生于马来（西）亚霹雳州实兆远，中国著名归侨诗人、“九叶诗派”成员，笔名主要有：吴进、吴达翰、杜松。初中毕业后，杜运燮离开了马来（西）亚，第一次踏上祖国（中国）的土地，并在福州三一中学完成了他的高中阶段。随后于1938年参加统考，考入浙江大学农业学系。但是因为战争的原因，浙江大学迁移至贵州，杜氏遂就近在厦门大学生物系借读一年，旋即转入西南联大修读外国语言文学科目。1940年，杜运燮开始集中在香港《大公报》的《文艺》副刊上发表作品。大学毕业后，杜运燮先后在重庆的《大公报》担任过一段时间的编辑，随后又辗转到新加坡的南洋女子中学和华侨中学担任教师，彼时他创作的大量诗文作品主要发表在上海的《中国新诗》。二战后，英殖民政府重回马来亚，因为惧怕共产主义左翼思想的侵入和民族主义运动对殖民政府的反叛，遂宣布进入“紧急状态”。在此背景下，大量海外的华人华侨由于各种原因被驱逐出境，杜运燮便因支持华侨学生的左翼行动而成为了其中的一员。1950年，在被新加坡英殖民当局驱逐后，杜运燮短暂任职于香港的《大公报》与《新晚报》。1951年，赴新华通讯社的国际部（位于北京）工作。1970年，杜的“南洋经历”令他被下放到永济的“五七”干校（山西）进行劳改，至1973年始获平反。1979年再次回到北京，重新任职于新华社国际部，一直到其退休。1992年，他在阔别南洋40多年后再次重返南洋场域，并于次年根据自己此次重返南洋的所思所感出版了《你是我爱的第一个》。晚年的杜运燮大都忙于帮助好友穆旦整理遗稿以及将自己发表过的诗文加以整理汇编，新作的出品也相对放缓，而诗集《你是我爱的第一个》因为是在马来西亚出版，所以有很长一段时间未得到研究者的重视（中国研究场或许因为诗集并非出版于中国而有接受上的延迟；马来西亚研究场则受到世界华文文学研究趋势的影响，对类似杜运燮这种北归的作家长期未有重视或者说排除在研究的场域之外）。按此，本文将先对以往有关杜运燮的研究加以综述，分析杜氏相关研究的趋势，然后进一步落到前人对其南洋书写的研究，特别是有关于《你是我爱的第一个》的，考察它们的切入点、见解，以此展开本文的后续探述。

综览关于杜运燮的研究论著可以发现,学者大多来自中国(特别是大陆地区,如:朱崇科、游友基、李詮林、余峥等)、马来西亚(特别是马来西亚华人学者,如:许文荣、李树枝;还包括一些在台马华学者,如:鍾怡雯、陈大为),并且论著多是中文写就,外文的基本没有(有的话也只是略略一提,没有专篇论述的)。或许正如杜克大学刘康教授所言:“汉学这个小圈子在美国很小很小”¹,汉学研究在中国以外场域本来就很有限,早期比较密集地聚焦在社会科学领域,对文学的研究相对缺乏,更何况世界华文文学研究也是上世纪八、九十年代才逐渐起步,近几年开始被突出关注,逐渐成为显学,且如有关杜运燮的研究所显示的那样:研究者主要是华人学者。

总的来说,就目前笔者所搜集到的材料来看,早期研究大体是将杜运燮简单地收编入中国文学当中,忽略了他的跨域属性与归侨身份,并且研究也主要是凸显他作为“九叶诗派”的成员,多从诗歌作品的技法入手,特别会联系到杜在西南联大外文系的学习经历。间中,部分论著会涉及介绍杜运燮的两地经历,但是仍然难脱“现代派诗人”“九叶派”“西南联大”等几个关键词的统摄,最终这种介绍只能流于浅层,未能更加深入。不过,此间也存有例外,譬如:王永志 1992 年发表的〈中国诗歌星空的独特星座——试论归侨诗人群体〉注意到了杜运燮的归侨身份,但是因为宏观研究,所以涉及到的内容仍然比较泛泛。

2010 年左右,随着“海上丝绸之路”被再度提及,有关杜运燮的双重跨域身份也逐渐为学界所重视。相关论著有:李詮林的〈“九叶诗人”杜运燮的华文书写谈隅〉(2012 年)²,开始意识到杜的“南洋与中国的两地经验”,并认为杜的这一特性以及他的朦胧诗长期为学界忽视,因此藉此文来吁请研究者的注意,所以文内记述了许多杜的生平经历,但是依然没有很好地结合阐述。2022 年李詮林再次发表新论〈杜运燮归侨诗歌异国因素和身份感知辨析〉,文中相比前一篇而言更进一步,不再拘囿于简单跨域经验的描述,而是结合论述,从“侨易学”的角度入手,以杜运燮的文学作品入手,探索其作为归侨作家从海外侨居地(马

¹ 刘康,《后殖民理论与“华语语系文学”——评吴娱玉〈西方理论中的中国〉》,《中国图书评论》2018 年第 10 期,第 96 页。

² 李詮林,《艺术身份的聚结与文化身份的流散——“九叶诗人”杜运燮的华文书写谈隅》,《华文文学》2012 年第 06 期,第 56-60 页。

来亚)归返中国所产生的身份认同上的变化在文学中的反映。³许文荣〈搭建中国与南洋的鹊桥：论杜运燮诗文创作中的双重经验〉(2014年)，以杜氏中国—南洋两地的双重经历与跨域经验来解构他的诗文创作，肯定了其“双重经验”所带来的文学上的“双重视角”，并结合其诗文分析杜的中国情怀与南洋华人情怀。⁴次年，李树枝从“空间诗学”的角度入手，联系杜运燮往返马来半岛与中国的流动经验，同样对杜的诗作展开了研究，写就〈论杜运燮诗作之马来半岛空间书写与蕴含〉，揭示了杜氏诗文作品中的两个深层蕴含——政治性蕴含与亲性蕴含。⁵除此，其它的论著还有，锺怡雯〈杜运燮与吴进——一个跨国文学史的案例〉(2012年)与〈跨越国境：文学史版图上的杜运燮和吴进〉(2020年)也注意到了杜运燮的“双重经验与身份”。

承上所述，有关杜运燮的研究并不少，但是注意并有意从其跨域经验展开研究的并不算太多，且也是近十年方才备受重视。然，综览这些相关研究可以发现：多数研究都是停留在杜运燮“归返”这一个维度，而关于其改革开放后重返出生地的文学书写(《你是我爱的第一个》)却鲜少论及，或许恰如许文荣所言“过去对杜运燮诗的研究不少，但是对他的这部在马来西亚霹雳州(杜运燮的出生地)创作与出版的诗集的研究却是前所未见。主要可能是它的流通量不大，大陆学者对这部诗集与其所写的事物较不熟悉。”⁶由此，许文荣敏锐地觉察到这一研究尚存空缺，发表了以《你是我爱的第一个》为主要研究对象的力作，文中探访了杜氏诗文背后“情感”与“形式”间的动态关系，并将“情感”细致归纳为“三对六种”(个体情感与群体情感、直接情感与间接情感、表层情感与深层情感)以及逐一分析它们对应的表达形式。⁷

³ 李詮林，《“侨易文学”、马来西亚留中文学与西南联大的欧美风——杜运燮归侨诗歌异国因素和身份感知辨析》，《世界华文文学论坛》2022年第03期，第14-21页。

⁴ 许文荣，《搭建中国与南洋的鹊桥——论杜运燮诗文创作中的双重经验》，《陕西师范大学学报》2014年第06期，第73-79页。

⁵ 李树枝，《“来回”马来半岛与中国大陆——论杜运燮诗作之马来半岛空间书写与蕴含》，《海南师范大学学报》2015年第02期，第70-74页。文中需要特别阐明的是，论者所发现的杜运燮诗作中对马来半岛之空间书写的两种互为反命题的蕴含分别指向：其一，政治性蕴含，强调杜运燮受英国诗人奥登(Wystan Hugh Auden)影响，在书写马来半岛空间时，朝向包裹其的社会历史空间事件的维度(大历史)展开；其二，亲性蕴含则一反政治性蕴含，侧重于马来半岛作为其第二故乡的故土空间里面或之间的物质想象和物质感受层面，往往比之“政治性蕴含”具有温暖、幸福、安全感的面向。

⁶ 许文荣，《杜运燮诗歌中“情感”与“形式”的动态关系——以南洋诗集〈你是我爱的第一个〉为个案分析》，《华文文学》2011年第06期(总第107期)，第36页。

⁷ 许文荣，《杜运燮诗歌中“情感”与“形式”的动态关系》，第35-41页。

迹来,朱崇科与张灵馨合作的〈论杜运燮的“南洋”情结及其再现〉(2023年)从诗人杜运燮的南洋情结入手,探索“南洋”情结在杜一生的创作中的变动。论者通过对杜运燮诗文的详细剖析,分出了其“南洋情结”的三个阶段:一、在南洋,信奉“此时此地”的在地书写;二、再南洋:短暂回望南洋带来的情感结构变化,但同时又是再见“南洋”;三、归根结底,对于中国作家杜运燮来说,南洋更多是一种载体和精神书写资源。⁸其中,第二个阶段“再南洋”就是对杜运燮20世纪九十年代重返南洋时文学书写的考察,而《你是我爱的第一个》便是研究这一创作阶段的重点。论者以为,杜在“再南洋”时期经历了从“拥抱南洋”到“再见南洋”(表示一种与南洋诀别的情态)的转变。但笔者却不这么认为,特别是论者所说的“再见南洋”。依循全文逻辑,从“在南洋”到“再(见)南洋”再到“载体南洋”,一如文末所提点的那样,“他(杜运燮)退休后重返新马可以一时之间真情流露,但也无法改变南洋日益成为思想表述载体和部分资源的现实追求与身份宿命——华侨,毕竟还是政治意义上的中国人。”⁹职此之由,在论者看来,“南洋”之于杜运燮到底是沦为了空洞的能指,对它(南洋)的情感流露只能是有条件的、偶然的触发。这显然忽视了被言说为“第二故乡”的“南洋”在杜运燮“乡愁”情感中的作用力及其本身的主体性,而全然地让杜氏的南洋乡愁“服膺”于政治中国人认同的规训。因此,本研究旨在重新考释杜运燮《你是我爱的第一个》文本间隐微透露出的重返南洋、面对故土时心态的复杂褶曲面,特别是在经历过前期的下放劳改等一系列创伤后,杜氏如何在一种对“南洋故乡”的自然而然的乡愁情绪中将隐逸情怀于文本间投射向南洋,以此让文学南洋成为其暂时逃避俗世纷扰、抚慰内心伤痕的诗意空间。

二、冷战洪流中的归侨作家

归侨,即归国华侨,所以华侨可以视作是归侨的前身,因此有论者“自从有

⁵ 朱崇科、张灵馨,《论杜运燮的“南洋”情结及其再现》,《福州大学学报(哲学社会科学版)》2023年第01期(总第173期),第19页。

⁶ 朱崇科、张灵馨,《论杜运燮的“南洋”情结及其再现》,页28。

了居留国外的华侨，也就相应地会有部分回流国内的归侨”¹⁰。当然，关于归侨的界定并非像上文表达的那么简单，特别是：若从政策法律来讲，不同时期，侨务法律政策不同，对应的归侨身份在实务中的判定也会有所差异。不过，受限于本文的篇幅，笔者暂且悬置这一问题。按照学者黄小坚的观点：“严格说来，归侨作为一个具备一定数量和社会影响力的人口群体，是中国近代以后新出现的社会现象。”¹¹按此，中国归侨群体的生发主要导源自19世纪下半叶的华人劳工归国潮，而后因为各种原因（譬如：回国投资、回国参政、学成归国、回国避难等），大量华侨归国，使得归侨群体逐渐形成与壮大。本文探讨的杜运燮是新中国成立后方才正式归国定居的，所以涉及到的归侨群体是上世纪五、六十年代归国的那一批归侨知识分子。

1949年10月，中央人民政府华侨事务委员会（1954年改称为“中华人民共和国华侨事务委员会”，简称“中侨委”）成立，主要负责对外的统战工作以及管理华侨事务和保障华侨的合法权益等。新中国成立后，中国大陆地区的侨务政策大致可以分为三个阶段：（一）1949年-1960年代初（二）1960年代中-1978年（三）1978年至今。¹²新中国成立的最初十年，北京中央政府制定了一系列适应当时社会发展需要的侨务政策，因而吸引了大量海外华人华侨归国建设与报效祖国，彼时归侨知识分子纷纷投入到如火如荼的社会主义改造当中。在彼时全球冷战的大背景下，资本主义-社会主义的意识形态之争日益紧张，以美国为代表的西方国家忌惮共产主义的扩张而大肆渲染“红色中国威胁论”，致使中国在世界外交中几近孤立无援。与此同时，二战后的五、六十年代，原本被西方帝国所殖民的国家纷纷掀起反殖民浪潮，民族主义因之强化，对国民“忠诚度”的检验成为确保国家安全的重要事程。然而，被内置于归侨身份中的跨域经历、新中国成立初期中共侨务机构对归侨的优待政策以及普通民众将归侨刻板地归为“劳动人民的对立面”，使得那些具有海外经历的归国华侨不仅在政治忠诚度上招致官方的可能怀疑，还因归侨标签自带的他者化效应而难以彻底融入“纯中国人”圈

¹⁰ 黄小坚，《归国华侨的历史与现状》，（香港：香港社会科学出版社，2005），第1页。

¹¹ 黄小坚，《归国华侨的历史与现状》，第26页。

¹² 详细可以参见毛起雄、林晓东编著，《中国侨务政策概述》，（北京：中国华侨出版社，1993），第265-348页。间中详细陈列与析分了作为执政党的中国共产党在新中国成立后的各个不同时期对侨务政策的相应调整及其表现出的阶段性特点。另外，关于归侨在不同时期侨务政策下处境则可以参阅 Glen Peterson. (2012). *Overseas Chinese in the People's Republic of China*. New York: Routledge, 55-74, 102-178.

子内。1960年代中期以后,中国大陆的意识形态之争渐趋焦灼,国家的法律机器于此狂潮中基本瘫痪,侨务机构被迫撤销,原本的管理人员也被下放,上一阶段切合国情、时代的侨务政策亦被全盘否定,归侨成为需要再改造——帮助他们摒弃由资本主义社会带来的“陋习”,养成符合社会主义精神的新习惯——的重点对象。从新中国成立之初的惠侨护侨政策到意识形态斗争强化时期的污名化与打压,前后的落差使得许多原先对新中国建设充满幻想的归侨知识分子离开了大陆场域,移居到香港、澳门、台湾等地,如:出生于新加坡的原甸(林佑璋)于上世纪六十年代怀揣着革命理想投奔北京,但是最终因理想与现实的落差而幻灭,在文革前夕选择南下香港、澳门,还有如:忠扬等。留下来的归侨作家则在这场狂潮中饱受质疑与摧残,大量归侨知识分子被下放到农场参与劳动,更有甚者被剥夺公职打为右派(杜运燮就是代表)。期间,不仅政治、经济受到严重破坏,文艺创作亦几乎停摆。

1976年,“四人帮”被粉碎,“文化大革命”彻底宣告结束。在经历过文革的大肆折磨后,文艺界在七、八十年代掀起了一股书写与反思文革的“创伤文学热”。在此背景下,一批归侨作家也开始着手为自己在文革中被污名化平反。恰如法国社会学家布尔迪厄(Pierre Bourdieu, 1930-2002)在其《艺术的法则》中言道的,“艺术家和作家的许多实践和表现(比如他们对‘民众’和‘资产者’的模棱两可)只有参照权力场才能得到解释”¹³。归侨作家在这一时期书写南洋很大程度上与文革以来积压在心头的创伤有关,同时社会上的“伤痕文学”“寻根文学”风潮也刺激了归侨作家的“南洋经验”,驱使他们通过重写南洋来宣泄情绪、弥合伤口,仅以20世纪八十年代出版的归侨作家之小说来看,主要有:洪丝丝的《异乡奇遇》(1980年)、秦牧《愤怒的海》(1982年)、刘少卿《霹雳山风云》(1984年)、王啸平《南洋悲歌》(1986年)、白刃《南洋漂流记》(1983年)、陈残云《热带惊涛录》(1984年)、杜埃《风雨太平洋(第一、第二部)》(1985、1988年)、黑婴《漂流异国的女性》(1983年)、黄浪华《漂泊南洋》和《南洋丛林历险记》(1987年)、萧村《柔佛海峡两岸》(1988年)。¹⁴这些小说大

¹³皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)著,刘晖译,《艺术的法则:文学场的生成与结构》,(北京:中央编译出版社,2011),第192页。

¹⁴孙爱玲,《论归侨作家小说》,(新加坡:云南园雅舍,1996),第5页。

致讲述了契约劳工的艰苦生活、华人华侨支持中国的抗战以及在抗战中做出的英勇贡献、华人华侨在南洋日治时期遭受的迫害与摧残和华人华侨参与帮助南洋的民族独立运动以反抗当地殖民政府的统治等。如：黄浪华的《南洋丛林历险记》讲述了缅甸华侨郑延庆、李方舟、林福庚、玉香为了祖国的发展偷运橡胶籽回国的故事，小说中四人穿越层层磨难，最终林福庚牺牲在了中缅边境的密林中，换来了橡胶籽的运送回国。再如：秦牧的《愤怒的海》讲述了华人劳工被当“猪仔”买卖的悲惨经历，包括出洋前的“浮动地狱”、出洋后被园主压迫。还有如：王啸平的《南洋悲歌》、刘少卿的《霹雳山风云》、黑婴《漂流异国的女性》中都反映了南洋华人华侨在日治时期支持中国抗战，被日殖民统治者血腥镇压。归侨作家集中于文革后的 20 世纪八十年代发表有关南洋的书写，与其说是对异域经验的回忆，不如说是对“文革”权力场的反叛与反思，或许也是在倾诉一种潜藏心中已久的“被欺骗感”——恰如《漂泊南洋》中黄坤元言道的，

眼下，“唐山”正是天翻地覆！许多事情，都翻了个！过去欺压人的人，现在抬不起头来了，过去当牛作马的，现在当家做主了！……
现在国家好了，各种人才都需要。¹⁵

新中国成立初期，大批海外华人华侨受到国家的感召（当然与新中国初期的惠侨政策有莫大的关系）回国，而后“文革”期间的强力打压，其中的这种巨大落差塑造了此一感受。不过，有趣的是，黄浪华《漂泊南洋》最后却出现了一对值得玩味的对照，与主人公黄秋楼同行的黄坤元在从南洋重返唐山的旅途中，一方面写道“别了，南洋！从此我再不会回到你的怀抱中了”¹⁶；另一方面，又在哼唱的小曲中言道“再会吧，南洋！……你是我们第二故乡”¹⁷。一个是“再见”（或者说诀别），一个是“再会”（希望重逢），这种既要诀别又渴望重逢的心态使得归侨作家笔下的“南洋”似乎不能被简单地视为载体，而更应该被当作是一个“文学空

¹⁵ 黄浪华，《漂泊南洋》，（北京：人民文学出版社，1983），第 155-158 页。

¹⁶ 黄浪华，《漂泊南洋》，第 213 页。

¹⁷ 黄浪华，《漂泊南洋》，第 213 页。

间”，作家的“中国性”¹⁸与“南洋性”¹⁹在其中自由的交汇、碰撞。按此，“南洋”在归侨作家处变成了一个可以自由形构的“空间”，它既可以被纳入到权力场的辖制中，又可以超脱于权力场之外成为精神隐逸的花园。由是，下文中，笔者将把视点落实到杜运燮的诗作中（特别是收录于《你是我爱的第一个》中的诗文），探索其南洋书写与“南洋”作为隐逸空间被调用的可能。

三、作为隐逸空间的文学南洋

“隐逸”文化在中国文化史中占据了重要地位。梁漱溟先生在其《中国文化要义》中言道：“说隐士是中国文化的一种特色，亦没有错”²⁰；美国汉学家比尔·波特(Bill Porter)在《空谷幽兰》中也写道：“在美国，隐士只是那些喜欢自个儿呆着的人，往往都有点神经质。但是，在中国，我发现隐士往往是社会的精英，扮演着重要的角色”²¹。中国的“隐”文化是独特的，且长期植根于知识分子等精英阶层中的。“入仕”与“退隐”可以说是中国知识分子（特别是古代的文人士大夫）心中难以消解的矛盾。从“义不食周粟”的伯夷、叔齐到西汉东方朔“陆沉于俗，避世金马门”²²再到中唐王维的“亦官亦隐”；而后白居易题诗《中隐》，“中隐”一词方为世人所广知，并成为介乎于“大隐”“小隐”之间中国“隐”文化的折中形态为后世普遍谈论。

¹⁸ 本文所论中国性主要是美学与文化上意义的，诸如中国神话、意象、意境、中国古典和现当代文库(repertoire)以及中国的哲思，如儒、道、佛思想等。当然有时也牵涉到一些政治的含义，例如：民族主义，但是却不包含“国家”的概念。详参许文荣：《马华文学中的三位一体：中国性、本土性与现代性的同构关系》，收录于马来西亚留台校友会联合总会主编的《马华文学与现代性》，台北：新锐文创，2012，第20-21页。

¹⁹ 诚如“中国性”主要取道美学与文化上的意义。“南洋性”作为与“中国性”的对照，其也主要是美学与文化上的意义。恰如“中国性”所指涉的，“南洋性”作为对照当然同样会牵涉到政治的意义，但是却并非后期民族国家观念宰治下的“国家”概念。

²⁰ 梁漱溟先生之所会如此说，其实是在回应蒋星煜先生在其《中国隐士与中国文化》一书中所谈到的，“无论从哪一方面说，‘隐士’这个名词和它所代表的一类人物，是中国社会的特产”。另外，陈传席、刘庆华着的《精神的折射——中国山水画与隐逸文化》第一章的标题，“隐逸文化：中国历史上一个独特的文化现象”，也直接点明了中国“隐逸文化”的独特性。详参梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005，第259页；蒋星煜：《中国隐士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2009，第3页；陈传席、刘庆华：《精神的折射——中国山水画与隐逸文化》，济南：山东美术出版社，1998，第1页。

²¹ 比尔·波特(Bill Porter)著，明洁译，《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》，（北京：当代中国出版社，2006），第1页。

²² 司马迁，《史记·滑稽列传》，（北京：中华书局，1959），第3250页。

“隐初在我，不在于物”²³，从小隐到大隐再到中隐，其实也可以看作是“隐逸”思想的一个流动发展的过程。“小隐”可以说是“隐”的最初形态，是在经历过“仕途”的虚伪与艰辛后做出的应激反应，它通常导向一种以地理上偏离庙堂来带动心理之“隐”的状态。但是这种状态的理想程度是“洁身自好”“避世而居”“超然外物”，而正因此，所以“小隐”之士在现实中通常到最后是穷困潦倒、不得不为生计谋划，这也就使得“小隐”之“隐”最终成为了空谈²⁴。“大隐”则是对“小隐”的再反应，抓住了“小隐”困生活窘的一面，不再强求于避世山林间，而是在凶险、复杂的官场中寻觅一方思想的净土，尝试将“仕”与“隐”调和在一起。然而，“大隐”虽解决了“小隐”为生活发愁的苦恼，却形成了新的苦恼——现实中，“大隐”之士往往会因为官场的压力而被迫妥协服从、卑躬屈膝来坚守自己所谓的价值理想。不过，这种奴颜婢膝换来的心灵绿洲真的存在吗？或许绝大多数的“大隐”之士最终只能因为“近朱者赤，近墨者黑”而沦为政治的附庸。职此之由，当“大、小隐”思想形成后，一方面为了能有充足无忧的生活条件，一方面又为了能活得自由、遗世独立，所以在很长一段时期里中国士人在“仕”与“隐”之间来回游荡，以期寻找一种平衡。譬如，王维身居朝堂、家室显赫，他将自己的人格分成了两个部分，即：朝堂上他将自己视作一个社会人、臣子；朝堂外他马上遁入他的辋川别业中，进入一种“小隐”的理想状态。但，纵然我们有看到古代士人力图弥补“大隐”“小隐”之不足的决心与调和“仕”“隐”间冲突的信念，然，他们始终没有真正意识到如何将“仕”与“隐”之间的边界消弭，就注定了他们的“隐逸”思想/生活情态不能更上一层。直到白居易提出了“中隐”，并一针见血地指出中隐是“穷通与丰约，正在四者间”²⁵，即点明以往于割裂中寻找平衡的无用。综合来看，“中隐”的特质可归纳为：（一）

²³ 房玄龄撰，《邓粲传》，《晋书》卷八十二，（清乾隆四年武英殿校刻本），第15页。

²⁴ 梁漱溟先生在《中国文化要义》中对“隐逸”特征的概括，“第一，在政治上便是天子不得臣，诸侯不得友，虽再三礼请，亦不出来……这种人不但出现而且历代都很多，在历史传记中占一位置，在社会舆情上有其评价。第二，在经济上，便是淡泊自甘，不务财利，恰与宗教禁欲生活与近代西洋人欲本位之一中间型……第三，在生活态度上，便是爱好自然而亲近自然，……对自然界只晓得欣赏忘机而怠于考验控制，如西哲所说，善于融合于自然之中，而不与自然划分对抗。”按此，经济上的淡泊是“隐逸”很重要的特征之一。但是，那些小隐之士因为“避世而居”、“远离朝堂”，加上中国的隐士大体是有知识分子构成的，古代士人对农工商又保持着“不齿”的传统，所以这些小隐之士最终陷入穷困潦倒的境地，不得不为生计煞费苦心，原本经济上的淡泊也似乎难以达成，因此“小隐”之“隐”只能沦为纸上谈兵。详参梁漱溟：《中国文化要义》，第259页。

²⁵ 白居易，《中隐》，收录于（清）彭定求纂，《全唐诗》卷四百四十五，（清康熙四十四至四十六年扬州诗局刻后印本），第17页。

经济上能够自足,无需为生计而苦恼; (二)政治上,从本质而言仍然是排斥“入仕”,但也并非全然反对,而是适度的,即表现出一种远离“权力中心”却又并不跳出“政治圈”的姿态。如:在官场中担任闲散官职,不入仕途而又不刻意回避或者攀附“政治圈”的态度。(三)这一点也是最为特殊的,就是“中隐”的“混融性”(非割裂的)。

任何概念、思想并非一成不变的,它会随着时代社会的转变而扩充、迁移。用现代语言学的思维来理解,也就是:任何的能指(signifier)与所指(signified)之间并非刻板地对应,而是在与他者的对照中确立关系的;结合解构主义大师德里达(Jacques Derrida, 1930-2004)所提出的“延异”(différance)概念,我们的语言活动往往是消极的,通常不能真正表达出我们真实想要表达的内容,以致词语的全真含义在语言活动的时间链上被不断地延缓实现,这也就如同石子被掷入水中泛起的涟漪,不断地向外推延、分异。“中隐”便是如斯所言,它的具体意涵会因为时间、文化等历时与共时层面的因素被无限延异。按此,现时状态下儒学传统的改变是否已使得在现代社会讨论“中隐”丧失了意义?显然邓晓芒给出了否定的观点,他认为,传统以儒学为主的教育背景虽已变革,但是从汉代的“罢黜百家,独尊儒术”到宋明理学的兴起、历代科举取士,儒学可以说已经内化于每个中国人甚至海外华人的思想中,成为一种“集体的无意识”。²⁶职是之故,纵使儒学教育传统发生了迁移,但是那种根植于中国人和海外华人思维中的“儒学无意识”仍在不断向人们输送着“隐”的观念,也即:中国语境中,“中隐”文化尚存,只是在抽象继承“中隐”特质之外,形态有所变化。

如上,杜运燮的南洋书写大致可以按照“文革”分为前后两期:文革前,其南洋书写恰如朱崇科、张灵馨所言的,“1940年代前半段的诗歌创作,虽然他身在中国,却心系南洋;其对马来西亚半岛的情感和了解,远比南来作家更为深厚”²⁷。与此同时,这一时期,杜运燮由于高中与大学回返中国就读,使得他在书写南洋时常常呈现出“南洋性”与“中国性”的牵扯,例如:在对他《马来亚》

²⁶ 邓晓芒,《我与儒家》,《探索与争鸣》2015年第04期,第32-33页。

²⁷ 朱崇科、张灵馨,《论杜运燮的“南洋”情结及其再现》,第21-22页。

与《滇缅公路》的比照中，我们可以发现，

当年，没有马来人到不列颠去留学；没有马来人进殖民地政府办公厅；没有马来人摘椰子给英国人榨油；没有马来人为白种人做苦工，被踢、骂；那时大家都快乐，不必耕，不必流汗，果树满地生；深林里到处有肥美鸟兽等你捕擒。²⁸

《马来亚》写作于日占时期，诗中作者有意的反殖民与去殖民思想的输入表达了对当地人的同情与怜悯，体现了浓浓的“南洋性”；而，《滇缅公路》中则写道：

“给战斗疲惫的中国送鲜花的海风，送热烈的鼓励，送血，送一切……”²⁹，跨越中国与南洋的公路从南洋向中国输送，这一输送的方向已经暗示了诗作的“中国性”。如此，“中国性”与“南洋性”的反复拉扯构筑了杜运燮文革前对“南洋”的文学制造。

文革中，文艺活动备受打压，“海外经历”往往被污名化成为“特务”“间谍”的判定条件，所以归侨作家都会有意/无意地隐藏自己的“归侨”身份。例如上文谈到的黄浪华的《漂泊南洋》，最后黄坤元既要告别南洋又渴望再会南洋的矛盾心理，或许也正是文革的应激反应：一方面，新中国成立初期，归侨归国为了帮助社会主义建设，希望融入广大民众当中，成为地地道道的中国人，所以黄坤元会说到“别了，南洋！”，强调自身坚定的中国认同，以宣告文革期间打击归侨的无理性。另一方面，文革中对归侨的迫害使得原本积极投身革命的热情消磨殆尽，“南洋”成为怀旧的主体，被当作文革创伤的疗养地，寄托了原本对新中国的幻想；譬如，《漂泊南洋》中主人公黄秋楼与陈正华、余小霞（南洋华侨）以及跨种族好友阿吉利亚（马来人）之间互帮互助的深厚情谊似乎也在反衬文革时期同胞之间的互相猜忌。当然，需要强调的是，按照以往多数学者的观点，认为“归侨作家的南洋书写反映了华人华侨的吃苦耐劳、爱国爱乡以及世界主义精神与跨种族情谊”³⁰；然而，无论是被用于反映那种情感，“南洋”似乎都被

²⁸ 杜运燮，《你是我爱的第一个》，怡保：霹雳文艺研究会，1993，第30-35页。

²⁹ 杜运燮，《海城路上的求索》，（北京：中国文学出版社，1998），第4页。

³⁰ 孙爱玲，《论归侨作家小说》，页137-160；李君哲，《海外华文文学札记》，（香港：南岛出版社，

当作是一个载体来看待,并非真正注意到归侨作家文学中所蕴含的对“南洋”的情感。在笔者看来,归侨作家书写南洋不仅承载了“中国性”,而且包蕴了对南洋的情感,同时这种情感与怀旧心理有着千丝万缕的联系。

杜运燮诗歌中的“故乡”是非常值得回味的。从文革前中国与南洋(双乡)间的极限拉扯,到1980年代写成《故乡毕竟是故乡》去刻意隐藏自己的“海外经历”,认同父亲的故乡(福建古田)就是故乡——“故乡就是故乡。那是我脚踩的第一块土壤;生命的嫩芽在那里出土,第一次沐浴祖国的阳光;幼年在那里向深处扎根,第一次尝到山泉的清甜”³¹。结合1980年代作为文革后的初期阶段,杜诗所传达的“单乡”观念不仅是一种政治宣言,更是一种对自身身份断裂的追寻(因为文革期间对“海外经验”的排斥让大量归侨在身份认同上再次断裂、离散,成为祖国的异乡人,所以杜运燮《故乡毕竟是故乡》强调“单乡”或许也就是在补足这种断裂,表现一种“既然‘海外经验’使我身处故乡却仍然流离、没有归属感,那我就隐去它”的心理)。从“双乡”到“单乡”,其中受到权力场的约束是显而易见的。然,这种“单乡”的观念并没有维持太久。1992年,杜运燮在重返马来西亚实兆远探亲时当即写下了《你是我爱的第一个——献给我的第二故乡》³²,正如许文荣在其论著中谈到的:

虽然实兆远是他的第二故乡,但是他却是他爱的第一个。以及‘第一人称叙述’的运用拉近了叙述对象与作者之间的情感距离。同时,在这首52行的诗里,和‘一’这数字有关的词,即‘第一个’共出现6次,‘第一次’共出现5次,这两个词有效地揭示了诗人与他‘第二故乡’的特殊感情,虽名为‘第二故乡’,实际上却占有着许多的‘第一’,这也是诗中在数字上所构成的一种张力。³³

杜运燮以大量的“第一”叠加于“第二故乡”(实兆远)之上,表现了杜运燮在上一阶段被“单乡”思维压抑后的情感宣泄。当他再次踏入马来西亚这个熟悉又

2000),第198-202页。

³¹ 杜运燮,《海城路上的求索》,第88页。

³² 杜运燮,《你是我爱的第一个》,第6-8页。

³³ 许文荣,《杜运燮诗歌中“情感”与“形式”的动态关系》,第36页。

陌生——熟悉是因为生于斯并曾成长于斯，陌生是因为离别多年后许多事物早已物是人非——的场域时，他发现原本被迫抹去的“第二故乡”根本无法忘怀，往事历历在目；但，同时，杜也意识到“往事的不可追”，对“第二故乡”的“朴素回归型怀旧”³⁴终归会陷入到卢卡契所言的“超验的无家可归”³⁵之境地。此外，上一阶段所追寻的“单乡”观念的失败，也预示了“认可现实对过去的必然取代，想把过去融入到现实以至将来的精神生活中，寻求自我的连续性发展的‘永恒认同型怀旧’”³⁶的不可能。因是，杜运燮对于“南洋”的怀旧只能选择“游移反思型怀旧”，通过“承认过去的一去不复返，保持现实生活中的精神独立性”³⁷来抒发对“南洋”/“第二故乡”的情感，例如：《云顶的云》³⁸抒发了对云顶赌场的辛辣讽刺。彼时，诗人的重建“双乡”的观念，但是此“双乡观念”已与文革前的“双乡观念”有所区别了：文革前的“双乡”观念在对“南洋”进行抒情时往往会受到政治“中国性”的钳制，无论是《马来亚》《滇缅公路》还是《热带三友》（早期散文版），“南洋”总是容易被当作“容器”来承载“中国性”；而，文革后的重返“南洋”场域，《热带三友》³⁹不再是“岁寒三友”的热带翻版，而是直接抒发对“椰”“蕉”“木棉”的喜爱之情。此外，杜运燮在“单乡”观念时期追寻身份连续性的失败使得他重返“南洋”场域时也不去渴求在此寻找身份弥合的可能性，毅然地选择了“游移反思型怀旧”，注重现时，把握分散在现时中的历史碎片，因此他可以在“南洋”场中恣意言语。综上，“南洋”在杜运燮第二次的“双乡观”建构中已经超越了第一次建构时的“容器”地位，成为一个可以随心抒发情怀的“隐逸”的文学空间。他可以直抒对南洋的情感，而不被“中国性”权力话语和南洋本土权力话语局限，又可以让“中国性”与“南洋性”在诗文中平等对话，更可以让南洋作为承载中国性的容器。总之，“南洋”对于杜运燮而言，不再是简单的文学容器，而是作为文学空间，能够将“隐逸”情怀归置其中。

³⁴ 朴素回归型怀旧是对现实绝对不满，想重返过去，希望重新体验到过去的生活感受。详参赵静蓉，《怀旧——永恒的文化乡愁》，（北京：商务印书馆，2009），第352页。

³⁵ 转引自斯维特兰娜·博伊姆(Svetlana Boym)著，杨德友译，《怀旧的未来》，（南京：译林出版社，2010），第27页。

³⁶ 赵静蓉，《怀旧——永恒的文化乡愁》，第352页。

³⁷ 赵静蓉，《怀旧——永恒的文化乡愁》，第352页。

³⁸ 杜运燮，《你是我爱的第一个》，第22-23页。

³⁹ 杜运燮，《你是我爱的第一个》，第24-29页。

四、余论

随着文革格局在中国的破碎,改革开放为社会注入了新的力量,文革时经历了身心多重创伤的写作人们不约而同地写回了那段复杂、坎坷的历史,他们一方面是为了反思那个疯狂的年代,另一方面也是为了透过文字诉说积压多年的苦痛和净化疗愈心灵的伤口,由此“伤痕文学热”在中国文坛成形。不同于其他作家,归侨作家们大都是在新中国成立初期受到国家社会主义建设的感召而毅然北归的,有的甚至辞别亲友独身一人回返祖国,然而冷战背景带来的对政治纯洁性的过度追求令一大批归侨知识人被无辜怀疑而遭打压。由此,相比而言,当文革后文艺逐渐复苏之时,在父地(祖国)经受创伤的归侨作家形成了独特的创作风格,他们纷纷从文本上写向南洋,借海外华侨华人对祖籍国的热爱来为文革中的污名平反,同时也有意以怀想母地(南洋)来寻求慰藉。杜运燮便是其中最具代表性的作家之一,他虽在文革中遭受打压,却未因此而在平凡后逐权力中心,也没有就此而意志消沉。1992年,当他再次重返南洋,并在不久后创作出版了诗文集《你是我爱的第一个》,间中值得注意的是,“南洋”作为中国场域外的异域空间,不仅从地理空间上是独立于中国之外的存在,而且也在杜运燮文本中成为游离于中国话语之外的话语装置。彼时的“南洋”在杜氏文学中不再是作为承载中国意识的容器而存在,而是一个隐逸的空间,在其中他可以跳脱一些掣肘来客观地审视中国社会,又可以中国人的身份投射出回望南洋的他者视角。换句话说,杜运燮的文学“南洋”成为相离于权势之外的秘密花园,他可以在其中恣意栽种任何其所想之花卉。

参考文献

- 比尔·波特(Bill Porter)著。明洁译。《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》。北京:当代中国出版社,2006。
- 陈传席、刘庆华。《精神的折射——中国山水画与隐逸文化》。济南:山东美术出版社,1998。
- 邓晓芒。《我与儒家》。《探索与争鸣》2015年第04期:页29-33。

- 杜运燮。《你是我爱的第一个》。怡保：霹雳文艺研究会，1993。
- 杜运燮。《海城路上的求索》。北京：中国文学出版社，1998。
- 房玄龄 撰。《邓粲传》。《晋书》卷八十二。清乾隆四年武英殿校刻本。
- 黄浪华。《漂泊南洋》。北京：人民文学出版社，1983。
- 黄小坚。《归国华侨的历史与现状》。香港：香港社会科学出版社，2005。
- 蒋星煜。《中国隐士与中国文化》。上海：上海人民出版社，2009。
- 刘康《后殖民理论与“华语语系文学”——评吴娱玉〈西方理论中的中国〉》。《中国图书评论》2018年第10期：页91-96。
- 李君哲。《海外华文文学札记》。香港：南岛出版社，2000。
- 李詮林。《艺术身份的聚结与文化身份的流散——“九叶诗人”杜运燮的华文书写谈隅》。《华文文学》2012年第06期：页56-60。
- 李詮林。《“侨易文学”、马来西亚留中文学与西南联大的欧美风——杜运燮归侨诗歌异国因素和身份感知辨析》。《世界华文文学论坛》2022年第03期：页14-21。
- 李树枝。《“来回”马来半岛与中国大陆——论杜运燮诗作之马来半岛空间书写与蕴含》。《海南师范大学学报》2015年第02期：页70-74。
- 梁漱溟。《中国文化要义》。上海：上海人民出版社，2005。
- 毛起雄、林晓东编著。《中国侨务政策概述》。北京：中国华侨出版社，1993。
- 马来西亚留台校友会联合总会主编。《马华文学与现代性》。台北：新锐文创，2012。
- 皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)著。刘晖译：。《艺术的法则：文学场的生成与结构》。北京：中央编译出版社，2011。
- 孙爱玲。《论归侨作家小说》。新加坡：云南园雅舍，1996。
- 司马迁。《史记·滑稽列传》。北京：中华书局，1959。
- 斯维特兰娜·博伊姆(Svetlana Boym)著。杨德友译。《怀旧的未来》。南京：译林出版社，2010。
- 许文荣。《搭建中国与南洋的鹊桥——论杜运燮诗文创作中的双重经验》。《陕西师范大学学报》2014年第06期：页73-79。
- 许文荣。《杜运燮诗歌中“情感”与“形式”的动态关系——以南洋诗集〈你是我

爱的第一个〉为个案分析》。《华文文学》2011 年第 06 期（总第 107 期）：页 35-41。

朱崇科、张灵馨。《论杜运燮的“南洋”情结及其再现》。《福州大学学报（哲学社会科学版）》2023 年第 01 期（总第 173 期）：页 19-28+170。

赵静蓉。《怀旧——永恒的文化乡愁》。北京：商务印书馆，2009。

彭定求 纂。《全唐诗》卷四百四十五。清康熙四十四至四十六年扬州诗局刻后印本。

Glen Peterson. (2012). *Overseas Chinese in the People's Republic of China*. New York: Routledge.

学术启程、人文关怀与另一种生活的可能： 专访黄锦珠教授

访谈人：许美薇（马来亚大学中文系硕士研究生）

受访人：黄锦珠教授（国立中正大学中国文学系暨研究所退休教授）

日期：二零二五年六月二十四日（星期二）

地点：马来西亚瓜拉雪兰莪



图 1 黄锦珠教授（右）二零二五年于瓜拉雪兰莪接受许美薇访谈。

一、前言

黄锦珠教授生于台湾嘉义，学士与硕士毕业于国立台湾师范大学，博士学位于国立台湾大学取得。她曾在《文讯》杂志社担任主编、任教于国立台北师范学院语文教育学系（今国立台北教育大学语言与创作学系）、国立中正大学中国文学系暨研究所，二零二五年自国立中正大学荣休。投身于学术三十余年，黄教授研究范围广阔，专长领域包括吴梅村叙事诗、古典小说、文学批评、文学理论、近现代小说与妇女文学研究，曾撰写，编辑并出版多本专业书，包括《晚清时期小说观念之转变》（1995）、《明清小说·清代卷》（1997）、《晚清小说中的新

女性研究》(2005)、《吴梅村叙事诗研究》(2008)、《女性书写的多元呈现：清末民初女作家小说研究》(2014)，合著有《文学概论》(2009)。

黄教授自国立中正大学退休前，从毕生藏书挑选出约三千五百册，赠送给马来亚大学中文系与马来亚大学东亚图书馆，以支持教学与研究，丰富学术馆藏。与此同时，黄教授与汉学研究中心一起来访马来西亚马来亚大学，首次在这座南国以南的半岛主讲两场关于晚清妇女研究的讲座。学者退休是一个学术生涯的阶段性的结束，再加上黄教授在近代文学还未成热潮之时便已留心此领域，发展独到的论述，她的个人经验、学术经验和心得必然有值得分享的地方。值此黄教授来马的机会，马来亚大学高级讲师张惠思博士与我同黄教授洽谈专访事宜，获得首肯后，相约于二零二五年六月二十四日到瓜拉雪兰莪小游时见面访问。当天黄教授、马来亚大学研究生学会主席李嘉慧、马来亚大学硕士研究生黄玉琴与我一同自吉隆坡驱车北上这座沿海城镇。午后艳阳高挂，城镇炽热，大海退潮后店屋下方露出附着的藤壶。我们坐定于一一八八天空咖啡厅，在细碎的人声中开始了访谈。

二、学术历程的开端与确立

许美薇

老师在哪个阶段决定把学术当做终生的事业，是什么样的契机触发了这个决定？

黄锦珠

一开始念研究生硕士班时，我对学术这个行业是一知半解的。我在硕士班第四年才开始正式写论文，一开始我就对小说感兴趣，那个年代小说的资料非常少，吴宏一老师就建议我做吴梅村叙事诗。我虽然研究诗，但因为它属于叙事文类的诗体，就用了研究小说的方法来写硕士论文。写硕士论文的过程是我觉得非常充实和愉快的经验。对我来说，写论文、找资料不辛苦，跑来跑去也不会觉得累。譬如我到嘉兴图书馆找邵振华夫家年谱时，那时候只能用纸本地图想办法找到火车站路线、找图书馆的位置，最后成功进到嘉兴图书馆就好愉快。能够把学术当做终身事业其实跟我的考运有关。那时代台湾的博士生人数很少，一年只有二十

来个名额，我很幸运在二十七岁考进了博士班，跟苏老泉（苏洵）发奋读书一样的年纪。考进博班后，我觉得不能再像硕士班那样悠哉游哉，博士生的名额这么珍贵，我就要好好地完成我的博士学业。我在博士班的时候除了上课，一个礼拜至少半天或一天会泡在研究生图书馆阅读有兴趣的学术文章。那时候台大研究生图书馆只提供给研究生，人数很少，非常安静，整座图书馆像是我的书房一样。图书馆所有的学术期刊、新书都是开架的，假如要查阅一些比较珍贵的线装书或是某一些早期出版的书，只需要填个单子，馆员就会从书库里拿出来。那段泡研究生图书馆的日子让我觉得很愉快，既然已经进了博士班，自然而然地就走上了学术这条路。

许美薇

写博士论文的阶段是否更加坚定了您从事学术研究的选择？

黄锦珠

的确是。拿到博士论文题目第二年我修了一门清代文学专题课，既然已知论文要做晚清小说的议题，那门课便选择了以晚清做为学期报告。资料一找，才发现台湾关于晚清的资料非常贫乏，几乎是没有的。修完学分后，我开始规划去外地找资料，那个时候刚刚解严，两岸还没完全开放，香港是找资料最方便的地方。当时我的博士指导教授吴宏一先生刚好从香港任教回来，建议我到香港大学冯平山图书馆找资料。我去冯平山图书馆的时候，单凭系办公室的一张公函，没有任何介绍。那个年代香港会讲中文（普通话）的人非常少，广东话跟英文是他们最常用的语言，但广东话我几乎听不懂，所以我去到那那里也没有馆员能跟我沟通，最后找到一位组长来。我在那边花了五天，一本一本地毯式搜寻，那一批资料后来都变成我的私人收藏，我写的论文、引用的资料，台湾当时几乎是没有的。

博士班撰写论文期间我在中国文哲研究所筹备处担任临时研究助理，朝九晚五，下班后吃晚餐、散步，大致上休息一下，大约晚上七、八点就坐在办公桌开始写论文。我的博士论文是在助理办公室写的，从晚上七、八点写到大约凌晨一点，然后在办公室架一张行军床睡觉，睡到第二天早上八点起来梳洗，九点上班，回想起来还有很多趣味。写博士论文的过程中，我已经更清楚了解自己的兴趣还有喜欢的生活方式。那时候没有电脑，除了吃饭、喝水、上厕所，只要书、稿稿

纸、笔摆在桌子上，我可以一整天都不厌倦。因为没经过尝试，我也很意外自己会喜欢这样的生活。那个时候只要有东西读、可以写，我的日子就很充实、很安心。对我来说，做自己喜欢的事情，的确是一个很重要、很愉快的过程。很幸运的是，教书是我的兴趣，写论文也是我的兴趣。虽然写论文的兴趣发掘得很晚，可是当我决心走上这条路之后，就会觉得没有什么困难，或者痛苦的成分。

许美薇

有过挣扎的时候吗？

黄锦珠

博二、博三修完学分的时候曾经有过一点点挣扎。那时候修完学分要准备写论文，有了博士候选人的资格也就开始去外面兼职。当时我曾在杂志社工作半年，《文讯》杂志社是以为文学服务为目的，会去采访作家、刊登作家近期活动、创作构思等，也会针对台湾文坛提出一些评论或者建议。我在杂志社工作的那个阶段因为接触到比较多作家，曾经有过一点点思考——我要不要走创作路线？其实在大学时期到硕士学业完成之前，我有过陆陆续续的创作经验，文章在班刊、系刊、报纸都刊登过。博士班前两年的时候，写文章投稿赚稿费也是我的一个经济来源。但后来我觉得走文学创作这条路的心情起伏会很大，写小说尤其是。写小说的时候因为要揣摩小说中的不同人物的性格跟心理状态，常常需要把自己代入到角色里，因此心情的起伏是比较强烈的。可是做学术研究心情很平衡，而且要维持客观。创作经验跟写论文经验比较下来之后，我觉得我比较喜欢客观理性的那种心境，后来当我决定论文的题目之后，经过思考，就决定放弃文学创作，我最后的文学作品就是在博士班的时候写的，后面就几乎没有再写过了。人的精力有限，因为要专心于学术，只好把那个部分割舍掉。

许美薇

一九八七年刊登在《国立编译馆馆刊》的〈“清凉山赞佛诗四首”疏证〉是您的第一篇论文？是否隐含了后续妇女文学研究的雏形？

黄锦珠

我进入博士班之后，课堂上老师就说，你们硕士毕业了，那硕士论文有没有

可以单独拿出来发表的文章。那时候《国立编译馆馆刊》在征稿，老师们也都鼓励我去发表，所以我就从我的硕士论文里面挑了第六章的其中一节单独去发表。

“清凉山赞佛诗四首”是吴梅村叙事诗里面的其中一组，四首是同一个题材。我会选择这篇文章的原因是因为涉及到清顺治皇帝跟董鄂妃的皇宫故事，民间很多传说把董鄂妃说成董小宛，董小宛是明末冒辟疆（冒襄）的小妾。她，包括陈圆圆，是明末四大名妓之一。那董小宛跟陈圆圆的故事吴梅村都写到了。明朝灭亡与流寇有关，是流寇攻入北京城，崇祯皇帝在上吊自杀，所以明朝灭亡了。可是清兵入山海关才真的造成中原易主，清兵进来之后，流寇也打不过他们。流寇是由民众聚集起来的，可是清兵是经过大金王朝有体系训练的国家军队，清兵入关之后就把流寇赶走了，而且不断的往江南推进，最后统一中原。“清凉山赞佛诗”值得发表，就是因为这里面有关于清顺治跟董鄂妃的故事，一些历史学者也做了相关的考证，我配合历史学者的考证把这四首诗所说的故事理清楚一点，并且证明这里面的董鄂妃，跟四大名妓董小宛是没有关系的。这个时候我还未注意到妇女文学。

许美薇

提到研讨会，您第一次参加研讨会是在台湾？印象最深刻的研讨会是怎么样的呢？

黄锦珠

我第一次参与研讨会是硕士班时期，那时候台湾刚刚开始有人办研讨会，但我已经不太记得研讨会的题目和我的发言内容了。那一次在研讨会上我就发现研讨会论文有好有坏，同一场里面可能有好的学者，文章有内容，言之有物；也有不好的学者，文章不知所云。这就不得不提到夏晓虹了。我在台湾所参加过的研讨会里面，近代研究阵容最完整最精要的，就是夏晓虹背后操刀筹画，二零一五年花莲慈济大学主办的“五四精神在东亚的发展与变迁暨跨文化研究”研讨会。我就是在那个研讨会上认识许德发与张惠思，夏晓虹跟陈平原也都在。那一次研讨会汇集了台湾做近代文学重要的人，高嘉谦、梅家玲、吕文翠、胡晓真，那时候颜健富还没毕业，所以没参加，现在他已经变成很多研讨会的主办者。学者名单是夏晓虹开的，阵容很漂亮，非常整齐。陈平原在“五四”九十周年召开过一

次“五四与中国当代文学”国际学术研讨会，一共三天，从清末开始谈到五四。那一次的印象也蛮深刻的，有很多海外学者参与，那个时候也认识了钱南秀。会议时刚好是春天，就看见了北大春天的花和柳絮，台湾的柳树开花不明显，在台湾是在见不到柳絮的样子的。结果那一次去了北京，所有的柳树都开花，上面白白的一片，风一吹空气中就充满了柳絮。夏晓虹老师很害怕，因为她会过敏，但对我来说是一个很特殊的经验。我第一次去大陆是二零零九年的“中国近代文学国际学术研讨会”，从二零零九以后超过十年的时间，几乎每一年或者每两年，反正只要近代文学学会举办的小说研讨会我几乎都会去，一直到二零二零、二零二一年疫情的那段时间为止。第一次去欧美参加的研讨会则是二零一四年的第二十届欧洲汉学学会双年会（The 20th Biennial Conference of the European Association of Chinese Studies），那次才真的让我打开了对于西方国家的视野。

许美薇

刚才您提到早在博士二年级时就确定了研究晚清想法，为何会对晚清感兴趣？

黄锦珠

这个也是跟硕士论文有关。我硕士论文处理的吴梅村是明末清初人，他的叙事诗讲了很多战乱中的人物故事，也记录了很重要的明末历史事件。为了了解他诗歌的内容，我几乎读遍了当时能找到的明末的正史、野史，大事小事都要想办法找到。我发现这个历史的变化很有趣，而且跟文学有很密切的关系。清末民初的变化，和明末清初有相似的地方。我在跟我的指导教授吴宏一老师讨论博士论文题目的时候，还是觉得想研究明清小说。当时网络不发达，曹雪芹《红楼梦》的资料并没有更多，对新领域的开拓颇有挑战；名著也都被很多人研究过，当时也缺乏新的资料。所以当老师问我有什么好的小说研究题目时，我提到了阅读时无意间看到梁启超小说界革命，老师说这个可以，就先定了这个方向。其实我那时候根本不知道小说界革命是什么，我只是无意间看到。梁启超、《新民丛报》都是我们熟知的，但是小说界革命是什么呢？我是不知道的。那课题敲定了，就要思考题目与大纲，当我准备好章节大纲和参考书目去给老师看的时候，老师认为“革命”两字太敏感，便帮我把论文题目稍微修改了一下，成为现在的《晚清时期小说观念之转变》了。

博士毕业之后第一年，恰巧国立编译馆在征求学术书籍书稿，我拿了博士论文去投，编译馆通过了，还给了解审意见。到现在为止，那本书稿的稿费是最丰厚的，稿费按字计算，一次性付清。我的博士论文写了二十几万字，编译馆一个字算五毛钱，所以我拿了十几万的稿费。那个时代我在当副教授，获得的稿费几乎是我两个月到三个月的收入，最重要的就是也得到了官方出版机构的出版认可。《晚清时期小说观念之转变》就是在这种情况下出版的。

三、始于“五四才有女小说家吗？”的好奇——黄锦珠与其文学关怀

许美薇

看来吴梅村叙事诗可以视为您研究的一个开端。从吴梅村叙事诗研究开始，您后来涉及明清小说研究，直至现在的妇女文学研究。这些研究课题之间的跨越是否有一些关键的事件相连？

黄锦珠

表面看起来是跨越，其实藏在里面有一个始终不变，从一而终的内因——那就是小说。我用了分析小说的技法研究叙事诗；到了博士论文的小说界革命，其实也是需要阅读小说，只不过同时得兼具小说作品和理论。那个时候晚清小说相关的书很少，主要有一套三十七册的《晚清小说大系》，另外是中央研究院近代史研究所收集的“四大小说杂志”。因为想更了解晚清小说，我接触了小说杂志，无形中涉及到了报刊研究。那无论是别的小说杂志或“四大小说杂志”，在刊登小说作品时会同时看见作者署名。虽然很多是笔名，还是会不时在笔名中出现“女士”的字样，像“震旦女士自由花”等，只是那时候我的目标在小说，就没有去管作者性别。

后来晚清小说读得差不多了，大陆的《中国近代小说大系》出版，我也差不多全部都读完。我主要阅读一八九五年以后的小说。一八九五年开始到一九零二年間小说的写法虽然仍保留传统，却已经加入了一些时代事件。一九零二年梁启超的小说界革命一喊，小说的写法与内容就有了大幅度的转变。了解小说发展后，也比较能够具体感受到变化的实际状况，在阅读的过程中慢慢发现“女士”变得越来越多。后来，我读到了孟悦与戴锦华合著的《浮出历史地表：现代妇女文学

研究》，序言里强调，女作家是在五四开始进入中国文学史的。在此之前中国文学史记录的女作家实在太少，而且完全没有女小说家的出现。我那时候读了很多部晚清小说，也发现很多含“女士”的笔名，这引发了我的思考：“真的五四才有女小说家吗？难道五四之前没有吗？”虽然我尚未考察生平，但脑中很快浮现以女士做为笔名的小说作者。这成为我那时候的一个疑问。

写《晚清小说中的新女性研究》时我读到了《侠义佳人》，直觉告诉我这一定是女人写的。小说里描写的缠脚过程，有脓血、脚趾头断掉……这种细节男人不会注意，只有女人自己知道。女人在洗自己的裹脚布时，很可能会粘上血迹，不只是脚臭，还会别发炎溃烂的恶臭，必然是女人才有这种经验。男人只看得见缠得好好的、小小的指尖，穿着漂亮绣花鞋的外型，缠脚的过程男人是完全没有参与的，不是妈妈帮女儿缠就是婆婆帮媳妇缠，男人怎么会知道裹脚布里面的脚长得如何。这都是女人的世界。另一个例子是现存最早的女作家小说《红楼梦影》。其中让我感兴趣的也是生产过程部分的描写。古代男人从来不进产房，生产都是只有女人，包括稳婆、产妇、负责照顾的丫鬟、婆妇等通通都是女人。男人都离产房远远的，谁还会去管胎盘长什么样子呢。但是，《红楼梦影》写到了生产过程的胞衣¹，一定只有女人才写得出来。这就是为什么《侠义佳人》给我留下深刻的印象。我想，既然没人做，那我来做做看吧！我开始从各式各样的渠道找晚清女小说家的生平，有报刊、家谱等等。

许美薇

您通过什么办法印证《侠义佳人》缺失的作者资料？

黄锦珠

我前两天在讲座²里谈过，最早引起邵振华线索的是胡适。胡适在文章里提过《侠义佳人》作者邵振华，包括她是谁的儿媳妇、太太等，我读了胡适的文章后，在台湾图书馆找到她公公（劳乃宣）的年谱，从年谱里发现同样的记录。邵振华的先生是一位数学家，倒是我后来在“读秀中文学术搜索”（读秀）《数学

¹ 现指胎盘。

² 黄锦珠教授于二零二五年六月二十三日假马来西亚马来亚大学中文系进行《“新女性”的异面：晚清男女作家小说的不同呈现》讲座，谈及晚清男性小说家与女性小说家文本中的写作手法与内容差异。主要涉及文本包括震旦女士自由花（张肇桐）《自由结婚》（1903）、顾琐（汤宝荣）《黄绣球》（1907）、思绮斋（詹塏）《女子权》（1907）、王妙如《女狱花》（1904）、黄翠凝《姊妹花》（1908）、绩溪问渔女史（邵振华）《侠义佳人》（1909-1911）。

家大辞典》找到的。通过各种资料，就可以印证邵振华这个人确实存在。我在摩门教会的藏书中发现邵振华爸爸（邵作舟）的文集，文集里面虽然没有提到太多关于邵振华的事迹，但可以得知她爸爸非常开明，也支持维新。维新时期最重要的女权主张是废缠足、兴女学，《侠义佳人》里写缠足、写很多女学的故事，包括办女学或女学生的遭遇。邵振华对于妇女权益这么重视，基本上也有家庭的影响。

《侠义佳人》既配合了时代的呼声，也呈现邵振华做为女人所关注到的议题。序言里写，小说有很多是作者的见闻，是女人所看见关于女人遭遇与处境。《侠义佳人》中许多人物的反应是妇女真正的、确实的感受，和男作家写的不一样。在男作家的想象中有些事情很容易可以完成，可是在女作家的处境里是很困难的，女人要走出去——“走出闺阁”——这四个字就花了好几十年才终于走出去。这对本来就在外行走的男作家而言不是什么特别的状况，他们觉得女人走出来很容易。但对女人来说有很多无形的束缚，不仅仅是身体上的，心理上有很多束缚，也需要考虑很多社会的观感。以男女交际做为例子，从男人的立场而言，在座有女人、跟女人发生语言或肢体的拉扯动作，对他一点损伤都没有。但这对刚要突破男女大防的妇女而言，拉一下，要命耶！袁贞娘就为了被换衣服而要嫁给邓述宇³，这才是那个时代的妇女处境。女人会知道嫁给一个人是一辈子，和男人娶个太太回家不一样。男人的事业、生活重心还在外面，婚姻对他不会产生太大的影响。可是对女人而言，进到一个家庭就是一辈子的生活空间，如果这个男人和她志向不合，她没办法接受家庭的风气，那一生的影响。这两种观感真的很不一样。妇女文学就是需要把这些妇女的处境、幽微的心思写出来。

许美薇

从一个“五四才有女小说家吗？”的叩问开始，您的清末民初女作家研究几乎填补了近代文学中关于女性声音的空白。从您的论述中发现，您透过关注妇女的生平、透过“其人其事”的研究路径，系统化地还原了晚清被边缘化的一些知识妇女群像，也挖掘出淹没在历史长河中个体的声音。《晚清小说中的新女性研究》里提到，由于晚清女小说没有得到应有的重视，她们的印记、文字也乏人问

³ 出自思绮斋（詹塏）《女子权》（1907年）。

津。在史料的考掘上，面对生平印记逐渐消退的知识妇女，是否有更多可以分享的研究心得？

黄锦珠

最难的就是怎样突破“没有”的困境，怎么样找都找不到的情况下，还要想方设法。以黄翠凝为例，我大概只掌握了她十年的生平轨迹。黄翠凝是寡妇，她带着儿子张其纫来上海谋生，她从事写作、小说翻译，张其纫则在上海求学。所幸黄翠凝每一次发表文章都以真实姓名署名，包括“翠凝女士”、“黄翠凝女士”，或加上籍贯的“番禺女士黄翠凝”、“番禺黄翠凝女士”、“番禺黄翠凝”等。在查资料的时候就发现，《月月小说》、《小说林》等杂志都有刊登她的作品。黄翠凝的事迹会留下来还得靠她儿子，那时候包天笑主编《小说林》，他看见一位十三岁的年轻小孩来送稿，其中有一篇《两头蛇》还是这个小孩翻译的稿件。包天笑便为这篇稿子写了篇关于母子投稿简述的后记，大意是某个很热的夏天，发现有个年轻的小孩送稿件来，一看原来是黄翠凝女士的儿子。另外，张其纫也在序言提及他在上海念书，是一名孤苦的穷学生，依赖妈妈十指为生，利用暑假写稿赚学费的事迹。通过这些序文、后记，就会发现黄翠凝的婚姻状态、收入来源等。我刻意查过一九零七年左右上海的生活水平，根据樽本照雄的研究结果分成三个等级：一般最便宜的十五块钱可以过一个月，但生活很拮据；稍微好一点是四十块；日子过得比较好的有钱官员们就有一百二十块。根据当时一般的稿费标准，那黄翠凝十年的稿费是勉强可以维持生活的，这也侧面印证张其纫说在暑假翻译稿子帮补学费的说法。

后来，张其纫在黄翠凝的影响之下成为了小说家和翻译家。有一段时期张其纫从事大量的小说翻译与写作，这是他最主要的经济收入。不过，张其纫也是个被忽略的旧派小说家，他的作品大多集中在民国初年，那时候很快就进入到五四运动，白话文学作家备受瞩目。大陆河南大学的郭浩帆留意到他，还为张其纫写了好几篇文章。晚清小说家、晚清小说文坛其实还有很多尚未被挖掘的地方，除了因为晚清各式各样的资料、作品太多，也有被传统文学观念影响的原因。近代这一块的专业很常是缺失的，上课时古代没讲到近代，讲现当代只管一九一九以后，那一八四零到一九一九就变成文学史上的一个空白页。河南大学是最早开设近代文学课程的，由河南大学的关爱和提倡。后面他们虽然成立了近代文学学会，

但倘若在学校里没有近代文学这门课，学生不了解便不会投入研究，这也是近代文学的一个困境。

许美薇

老师举例的两个个案，一位可以从社会网络的方法去了解，另一位则可通过出版路径去获得她的个人事迹，这不仅能够详细地识别知识妇女当时的情况，也重构了她们的创作背景，进而相互印证。晚清的妇女书写呈现了一种历史的无意识的情况，指涉了晚清女作家小说文本里那些没有被作者明确表达，却承载时代集体意识的隐性内容。想问问老师，文学除了反映时代，也是个体的发声的路径。您在解读妇女小说时如何区别个人心里的“作者的无意识”和集体结构的“集体无意识”呢？妇女的心理怎么在未被言说的情况下说出来？

黄锦珠

“无意识”是由弗洛伊德所提出的心理分析学，在文学批评的语境中，是透过作品内容去挖掘里面所潜藏的无意识。以《侠义佳人》为例，那时候整个中国妇女界都很黑暗，妇女受到很多的压抑，针对这点，邵振华提出了两个理由，其一是骂自己、其二是骂女界。过去的女孩在提倡顺从的教育期待下无法随意自己提出意见，更因为从小没有学习解决问题的办法，遇到事情畏畏缩缩，不敢出面。放置到当代戏剧，其实也可以看到类似的情节，故事的男女主角经历了一些事情，女主角只能哭，然后依赖男主角来解决问题。这其实还是反映父权社会男尊女卑的事实。邵振华在意识层面认为女界是黑暗的，妇女权益不公，然而对她而言这是妇女自己的问题，需要靠妇女去振作起来。她一方面责骂自己，觉得是妇女做错事；另外一方面又要妇女自己来改正，完全没想到是社会或其他的问题。如今有了女性主义理论的介入，我们可以理解当时妇女的局面并非个人问题，而是从家庭教育、学校教育、社会教育乃至宗教教育，整个社会化过程对妇女从内而外的塑造。因此，妇女在小说中表现出胆小如鼠的形态并非她本身的个性，而是社会期待的结果——这是邵振华不知道的。在《侠义佳人》里面，邵振华写到很多旧式妇女表现不敢说、不敢做的形态，是她自己无意识地自我歧视，这是属于她个人的。

关于“集体无意识”就是我在演讲所提到的“关怀”。邵振华觉得妇女做错

了事,应该要改进,可是靠女人的力量如何去改进呢?事实上,是没有社会资源让女人站出来的。邵振华在《侠义佳人》里面设计了一个名叫晓光会的组织,晓光会的名字来源于破晓,虽然如晨曦只有一点点光,可她希望这一点光是照亮妇女的开始。晓光会的成员会到处去演说启发,把新观念带给广大妇女,然后尝试把被迫害、被婚姻诈骗、被家族虐待的弱势妇女拯救出来,让她们拥有独立自主的机会。这个过程实际上是一种对弱势妇女的社会关怀,也是邵振华所理解的行侠仗义。当我们今天有了新理论,就会知道这符合女性主义哲学所说的“关怀伦理学”。女性主义哲学所提出的关怀与分享是想尝试取代父权社会以正义做为标准价值观的法律准则,而正义,正是与行侠仗义价值观相近的东西。《侠义佳人》题目虽然提到行侠仗义,内容的表达反而较接近“关怀伦理学”所强调的关怀与分享。我觉得这就是所谓的集体无意识,过去的社会分工里妇女长期负责照顾、维护、保护弱小,所以在面对弱势族群与处于劣势处境的其他妇女时会不自觉地流露出照顾者的本色。正义原则的运作方式是做错了事要受罚,但《侠义佳人》对受害者则展露了一种拯救与给予新生的机会。那个时代没有人能说得出来这是什么,而今天我们就会知道,这运作模式是属于女性主义哲学所强调的关怀。这些是她们不知道的,也是妇女潜意识中共有的特殊能力。

四、人的关怀与人文学研究

许美薇

您提到的关怀伦理学与《侠义佳人》妇女群体无意识流露出的关怀,其实会让我联想到关于关注个体生命经验的部分,或者说是一种回归到最初的人的关怀的体现。您的研究始终坚持以人为研究中心的研究路径,也注重个案的生命经验与历史语境。然而如今人文学研究同时面临着诸多改变,包括研究理论化、数字人文分析、量化分析等等方法的趋向,这类方法是否会导致文字失去人性化的解读?

黄锦珠

其实这个在其他学科应该也遇到过,简单说就是量化研究跟质性研究的区别。数字人文或量化分析要解决的问题,与以人为中心所进行的个别研究还是有

点不同，两者各有所长。过去在没有数字化工具帮忙的情况下，一个人最好做的就是以个体为中心，然后找到一群人，再以这一群人作为中心去讨论。以妇女文学史为例子，就是以妇女作家群体为中心。可是，很多事情其实不是只有妇女会做，社会化的过程虽然让女人与男人产生了很多差异，但他们都是在同一个时代环境下成长的人，如果有作品产生，那应该会有相同的质素在里面。为了获得这一时代共有的“质素”，我们需要大量资料去进行佐证，量化研究就是想办法做这件事。得力于这些量化的工具，我们可以更快速地确认这个时代里的一千万人是否同时具备这个时代共同的“质素”。

台湾最有名的数字人文研究者是国立政治大学金观涛，他最有说服力且最常被引用的成就是中国从天下观转变到万国观的研究。这一用词的转变代表了中国认识世界的开端，中国的天下观是以中原为整个地域中心的地理范围认知，中原之外都是臣服的藩属国。因此，当中原遭遇西方列强入侵节节败退时，对中国人是很大的打击，这也带动了地理变化。中国很晚才接受地圆说，当他们接受新的说法、认识到地球还有除了中原与藩属国的国家时，也会遭受到存在更强盛国的冲击。晚清语境里，欧美、英国、德国、俄国、意大利、西班牙这些都是强国，可是印度、非洲就是与中国一样弱的。国立清华大学颜健富提到，晚清小说对于印度、非洲的描述与想象大多与中国一样弱，或者更甚。所以小说中经常以非洲与印度作为负面教材，呼吁中国人要自强，否则就会与两国一样。而以数字人文通过大量词汇分析的数据作为论证，世界观的变化显然更有说服力。

至于量化分析，它要解决的问题与质性分析所要解决的问题是不一样的。处理个别或一群人的研究，希望认识作家作品特色与个别作家的区别，就要实际去阅读文本、做文本细读。此外，还要了解作家所处的时代环境，包括家学背景、社会环境、生平经历，如此才有办法知道他为何创作出一部作品，这些无法通过数据分析达成。以吴梅村为例，他的叙事诗集中在流寇作乱、清兵入关的明朝末年，那个时候许多人在战争的过程里牺牲了，老百姓流离失所。吴梅村以人为单位，写成了很长的歌行体叙事诗，如此才没有篇幅限制，来得及把故事说完。数字人文或量化研究可以辅佐文本细读，而人性化的解读永远是人文学研究的根本。

许美薇

您认为这种以人为本的研究所强调的是什么呢？人文学价值如何体现？

黄锦珠

其实这种问题在台湾也很多人问，特别是刚刚进入中文系的大一。他们都觉得读文学做什么，好像没什么实用性？那所谓的实用性要看你自己怎么去定义。我觉得人文学，特别是中国文学非常重要的一项是情感教育。今天很多学科的分类都是物质文明的分类，许多科学知识都是物质文明的知识，可是生活中除了物质文明之外也需要精神文明。对于现在的精神文明，有些人还是会追忆西方，追忆到希腊时代、文艺复兴时代；东方呢？中国的精神文明从哪里来？儒家思想诚然是很重要的精神文明，可是儒家思想是在理性、道德这方面。至于感情的表达呢？人类从小先体会的是亲情，母爱、父爱、手足情……这份亲情是支撑我们长大生活的重要力量。但如果在不幸的家庭长大，那孩子不是就有很多心理问题吗？童年阴影现在成为心理学上最大的心理疾病来源，这就是情的问题。可惜的是，没有任何专科专门指导情感的教育，也只有通过中文系的文学阅读，我们才在过程中不知不觉接受到情感的熏陶。

我们考大学分科之前，国文教育是必修的一个过程，但中学阶段的国文教育强调语文，情感式的或更深入的文学分析基本上没有。到了大学后除了有情感教育之外，还有的是对于生命的反思。我个人的成长经验与其说是来自于家庭，不如说来自于书本，很多对人生的思考或者对情感的认知和向往都来自阅读。我在大学阶段有非常要好的同学，我们班感情很好，现在开同学会开得最多的就是大学的同学会。但影响我最大的是硕士班的同学，有一两位同学对我的照顾让我终生难忘，让我了解原来一个人可以如此照顾人。如果没有这些经验，没办法想象人与人之间的感情交流可以有多深，照顾一个人可以到什么层次。当有了这些经验，阅读时无形中也有了一个实际的参照物，书本的许多描写就可以具象化。阅读可以与自己的经验结合，就会分辨真实与想象。

人与人之间的感情是支撑个体生命很重要的元素，只是我们今天因为没办法可视化、具象化，所以常常忽略了。这样一忽略的结果就是现在社会很多心理疾病、精神疾病出现，人与人之间的关系变得很淡漠。我做女作家研究的阶段时妈妈过世，心里面像是突然间空了一个大洞，我要感谢这些女作家，她们陪我度过

妈妈过世之后好几年难熬的时间。我和妈妈的感情非常亲近，我是她的第一个小孩。妈妈没有其他的阅读管道，她在生活上遇到什么不愉快和委屈就只能跟我说，无论是结婚前还是结婚后，回到嘉义我都还是妈妈最佳的聊天对象。我们有很多这种母女之间的交流，这种感情只有经历过的人才懂得。文学阅读让我的情感经历得到验证与落实，文学文本承载了许多情感，这是其他文本无法取代的。

五、另一种生活的可能——学者退休之后

许美薇

学者退休标志着正式学术生涯一个阶段性的结束，却不代表学术思考的终止。您目前已经从国立中正大学退休，时间安排应该也会与过往需要教学与研究的时候不同。请问退休后您在生活节奏上是否有很大的改变幅度？是否会尝试建立新的研究和生活节奏？

黄锦珠

我应该不会再做研究了，要换另外一种生活。我从小在乡野中成长，小时候我们在田里接触各式各样的生命，包括抓蜻蜓来玩、萤火虫在身边飞、摘草、摘花、扮家家酒、在树下荡秋千，都是在这种自然环境里面。即便到了现在外出，我还是比较容易被动植物吸引，比如我知道不要太靠近猴子，因为万一发生冲突牠会让你受伤，所以我会远观、欣赏牠。况且，不同的生命有各自的生长方式，不去干扰是最好的。我不养宠物，每一种我们把牠当宠物对待的动物，其实都有自己的生活方式与空间，是因为人硬生生把牠们划到自己的生活范围里才变成宠物。正因为我对于生命的感知比较敏锐，轻轻易会感受到不同的生命脉动，所以我不太愿意去干预生物的生长。人类文明的意义或许不是要去干预、破坏，而是要运用智慧去建立更好的生活，同时也让动、植物拥有合理的生活空间。

对我来说，研究只是生命的一部分，退休应该要过一些别的生活。六十岁的时候，我曾想学跳舞。我在大学时期是土风舞系队队员，大四那年获得土风舞比赛第一名，那跳舞也是一件很愉快的事情。可惜现在年纪大了，也没有太多的机会尝试身体的律动，但是唱歌还是可以的。我想，虽然年纪大了很多事情做不来，还是会有其他可以开发的地方吧。不管是什么，现在我还没有完全与学术活动切

割。那些审查要求严格的期刊还不愿意放过我，依旧需要进行许多审查工作。我觉得自己没有什么特别的长处，唯一的优点是认真，要做就得好好做。以我研究的叙事诗为例，一开始我真的是一知半解，那没关系，中文资料找不到就找英文，逐字查阅，看不懂的英文资料就拿去英文研究所问。我认为学术研究或许只是我在职业生涯中所选择的一种工作，最重要的是这份工作让我很充实，教学的过程让我觉得很愉快，恰好我也喜欢。学术工作里面有三大区块，教学与研究是两大块，服务是另外第三大块。因为学术审查属于服务型的工作，因此虽然教学与研究结束了，审查还会一直下去。我唯一还想主动继续做的是写书评，写书评比写学术论文轻松多了，只针对一本书，三五天就可以写好。

许美薇

会有把过往的稿子全部出版成书的计划吗？

黄锦珠

说真的我没有。我唯一的遗憾是《清末民初女作家小说集》没有完成，我收集了一百万字，也已经跟出版社谈好。第一校的纸本样本打印出来后，我一个人校不了一百万字，就找了好几位研究生一起来帮忙。虽然我告诉他们校对的格式需求，但回收之后还是发现每个人校的方式都不一样。后来，我又找到了一位有校对经验的博士生，那时候我已经放弃纸本校对，转用电子文档。然而第三年对方完成校对交给我后，我发现还是没有达到我要的效果。我去美国访问的那一年，大概到了最后三个月，研究工作所需的资料都收集得差不多了，开始有一点空档，我就利用那段空档开始校对一部分。我希望能够做到印刷版和清末民初的原始排印版一样，包括字体字型都还原。一些古籍重新校点时会直接改用现在的通行字体，我觉得这样不负责任，比如说“因为”的“为”有两种写法，“为”是一种，是现在印刷最常用的；另一种是上面没有“爪”字的“爲”。因为这样，我做得非常慢，再加上本身又龟毛，最后也没校完，出版计划就暂时搁置了下来。但是，没校完就没校完吧，人生未完的事情太多了，所以就暂时这样吧。

许美薇

接续人生未完的话题，您持续关注着清末民初的女作家群体，晚近女作家研

究在经过您和其他学者的挖掘下已经处理了多少部分？还有多少是未完成的呢？

黄锦珠

我那本《清末民初女作家小说集》里面选了将近二十位女作家，还有三分之一没有处理完的，总数算起来大概是有三十来个。目前我已经退休，能否接续研究也需要取决于其他研究者的兴趣。那些清末民初的女作家不受到社会重视，的确不像五四以后的女作家这么受瞩目。当时我主要通过报刊找到这些女作家，她们的生平资料都可追溯报刊杂志。现在数据库有许多报刊的材料，很多女作家开始显现也是得力于数据库。邵振华是比较特别的一位，她的小说没在报刊发表，直接由商务印书馆印成书，单行出版。报刊上几乎没有邵振华的资料，所以我得跑到嘉兴去找年谱。我在报刊上找到的女作家有吕韵清，她另有一份未出刊的诗稿（收藏在哈佛大学燕京图书馆），然后还有高剑华、黄翠凝，陈撷芬、陈小翠……依赖的也是报刊。大部分女作家的资料可以在报刊上获得，有比较完整的生平事迹可以讨论。当然，虽然数据库很方便，可是查找的过程是很麻烦的。我需要用各式各样的关键字，一个一个筛选，再根据整体结构去挖掘其他线索。过程相当繁琐，需要有很大的耐心，不是那么简单、容易的。

许美薇

最后一个问题，可否请您推荐做近代研究或明清女作家研究的一本必读书籍？有哪一本书是让您最为感动，可以一读再读的？

黄锦珠

这个问题我想了很久，没有办法是一本，可是有幾個人的书我一定会读，而且经常会一读再读。夏晓虹是第一个，我后来很多研究都有赖于夏晓虹的基础成果。她做了很久的妇女报刊，最早的《晚清文人妇女观》、《晚清女性与近代中国》到《晚清女子国民常识的建构》都是我书架上常备的。陈平原的书在博士阶段前后那几年常翻，因为写论文的需要，所以翻了很多遍，翻的最多的是《中国小说叙事模式的转变》。后来开始做女作家就比较少接触他的作品。至于西方世界的论述，美国学者魏爱莲（Ellen Widmer），她编了一本《跨越闺门：明清女性作家论》；加拿大学者季家珍（Joan Judge），这几个人的论著我都会留意。魏爱莲是因为重合度最高，我们都做晚清，经常会研究到相同的作家作品，她的看法常常跟我的不太一样。这是学者自己的想法，论点的问题，但是她的著作我一

定会看。季家珍做到民初，我很喜欢季家珍的东西，也会看。还有做报刊的德国学者梅嘉乐（Barbara Mittler），她后来做到离我比较远文革去了，但只要有翻译文章我还是会看。还有一位是美国加州大学洛杉矶分校的汉学家胡志德（Theodore Huters），他基本上是以英文写作，中文口语说得很好。我们有很多相近的想法，经常在研讨会上互相声援。胡志德关注的范围比较宽，重视的是思想方面，他有一本很有名的书，《把世界带回家：西学中用在晚清和民初中国》，说的就是中国受到西方影响之后思想观念上的变化。我在讨论某一些具体的文学作品、个案或群体时，他的研究成果就成为一个很重要的社会背景，因为小说里面会反映一些想法，这些想法属于思想史的研究范围，有了他的成果，我就不用再自己去做。

漢學研究學刊

约稿简则

马来亚大学中文系出版的《汉学研究学刊》（*Cogitatio: Journal of Sinological Studies*），是一本中、英文双语国际性学报，刊登内容以传统经、史、子、集为主，兼及现代文学和马华文化。本学报采取匿名审稿制，确保刊载稿件均达国际水平要求。本刊对来稿有删节处理权，文责由作者自负。文稿体例请参阅本《约稿简则》后之“《汉学研究学刊》文稿体例”。来稿请用 Microsoft Word 格式的电子文档，并通过电邮寄予《汉学研究学刊》主编：ChineseJSinologyUM@gmail.com

漢學研究學刊

Cogitatio: Journal of Sinological Studies,

c/o Department of Chinese Studies,
Faculty of Arts and Social Sciences,
Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur,
Malaysia.

漢學研究學刊 文稿體例

Note to Contributors

一、中文稿件請用簡體字，橫式（由左至右）排列。請採用電腦打字，選擇“宋體”。

二、每篇論文均須包含：

1. 中、英文篇名、作者、職銜、服務機構中、英文名称、電郵地址。
2. 中、英文摘要（約 300 字）及關鍵詞（5 個）；中文摘要置於論文前端，題目之下，英文摘要置於論文參考書目之後。
3. 前言、結論：無論長短，視為一節。
4. 論文主體：各節請自擬小標題。各節下使用符號請依一、（一）、1、（1）……等序表示。
5. 參考書目：置於論文末端，格式與注釋同，惟無須附加頁碼。
6. 頁碼：置於每頁底部正中間。

三、書刊名、篇名之符號：

1. 中文書名、論文篇名、期刊名、報紙、劇本、詩篇、學位論文等均為《》。有關符號內若有書名等，一律用〈〉，如：《馬來西亞的〈紅樓夢〉研究》。
2. 單指一書中某篇文章時，使用間隔號，如：《詩經·豳風·七月》、《史記·項羽本紀》。
3. 英文書名、期刊名、報紙等採用最新版 APA 格式。

四、引文：

1. 短引文可用引號“ ”直接引入正文。

2. 长引文（超过 20 字）可分段作独立引文，不加引号，每段之第一字均空 6 格，第二行起空 4 格。

五、注释：

1. 一律采用脚注。
2. 编号用 1、2、3……等序表示。
3. 注文应依序包括：引述资料之责任者姓名，篇名、书名等（若需同列，篇名先于书名），第几集、册、辑（若相干），第几个版本（首版无须注明）出版地，出版者或卷期（期刊），出版年份及起止页码等。
4. 英文注文请依照最新版 APA 格式。
5. 格式例式如下：

陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京：南京大学出版社，2001，第 10 页。

梁启超：《新史学》，《梁启超史学论著三种》，香港：三联书店，1980，第 7 页。

何国忠：《林连玉——为族群招魂》，何国忠编《承袭与抉择：马来西亚华人历史与人物》（文化篇），台北：中央研究院东南亚区域研究计划，2001，第 143 页。

高瑞泉：《理性与人道——周作人文选》序，《中国近现代思想家论道丛书》，上海：远东出版社，1994，第 3 页。

黄兴涛等编译：《辜鸿铭文集》下册，第 2 版，海口：海南出版社，1996，第 33 页。

戴明玺：《“和谐精神的典范”——中国历史上儒释道三教的并立、相融和共存》，方克立编《中国传统哲学的现代诠释》，北京：商务印书馆，2003，第 753-769 页。

李约瑟（Joseph Needham）著，杜维明等译：《中国之科学与文明》第 3 册 台北：台湾商务印书馆，1995，第 192 页。

宋·欧阳修、宋祁：《武则天皇后本纪》，《新唐书》卷 4，台北：鼎文书局 1989，第 81 页。

潘光哲：《想象“现代化”——1930 年代中国思想界的一个剖析》，《新

史学》16:1 (2005.3): 85-124。

李丰楙：《魏晋南北朝文士与道教之间的关系》，博士论文，台北：政治大学中文所，1978.6，第 15-20 页。

森鹿三，金立新译：《论居延出土的卒家属廪名籍》，载于中国社会科学院历史研究所战国秦汉史研究室编，《简牍研究译丛》第 1 辑，北京：中国社会科学出版社，1983，第 100-102 页。

廖振富：《日治时期台湾传统文人日常生活中的汉文书写——以张丽俊为考察对象》，《水竹居主人日记学术研讨会》论文，台北：中央研究院近代史研究所，2004.11，第 27-28 页。

流川：《〈针颯〉的解剖》，《蕉风》第 211 期（小说特大号），1970.6-7，第 131-142 页。

《世卫建议防疫：短暂关闭学校》，《东方日报》，2009.7.22，页 A12。

King, F. H. H. (1957). *The New Malayan Nation: A Study of Communism and Nationalism*. New York: Institute of Pacific Relations, 40, 56-60.

Clammer, J. (1993). *Religious Pluralism and Chinese Beliefs in Singapore*. In Cheu Hock Tong (Ed.), *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 199-221.

Creel, H.G. (1970). *The Origins of Statecraft in China, Vol.1: The Western Chou Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 23-30.

Twitchett, D.C. & Loewe, M. (Eds.). (1986). *Cambridge History of China, Vol.1: The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 364-366. Bilton, T., Bonnett, K., Jones, P., Skinner, D., Stanworth, M., & Webster, A. (1996). *Introductory Sociology* (3rd ed.). Houndmills: Macmillan Press, 40.

Mayo, L. (2000). *The Order of Birds in Guiyi Jun Dunhuang*, *East Asian History* 20 (2000.12): 45-48.

Tan, C.B. (1983). *Chinese Religion in Malaysia: A General View*. *Asian Folklore Studies* 42 (1983.2): 217-252.

六、文内数字以采用阿拉伯数字为原则，如：公元年、月、日，及部、册、卷、期数等。

七、论文中所出现之重要相关人物，第一次出现时请在括号内注明其生卒之公元纪年。除已广为人知者，非中文人名、地名及专有名词均须附注原文。