

礼制下移：陈淳礼学思想与实践

李毅婷^{1,2}

(1. 福建师范大学 中国史博士后流动站, 福建 福州 350007;
2. 闽南师范大学 闽南文化研究院, 福建 漳州 363000)

〔摘要〕在思想上,以祖述师说为基础,陈淳进一步延伸论证。其因应礼下庶人之潮流,以天命、人心论证士庶通行宗法伦理制度的合法性,主张行小宗之法;主张以诚祭祀鬼神,要求合礼的致祭者秉持诚敬之心,采用正礼祭祀合礼的祭祀对象。在定礼时,其对《朱子家礼》采取辩证的态度,同时参酌礼经、官礼及张栻之制。通过规范民间丧葬仪轨、地方吉礼等活动,陈淳将其礼学思想渗透至地方社会,对兴化、泉州、漳州三地礼制社会的形成有着不可忽视的作用。

〔关键词〕陈淳;礼制下移;礼;诚

〔中图分类号〕B 244.7

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1008-889X (2018) 01-0013-08

汉唐以降,儒家礼制不断向下层社会渗透,呈现“礼下庶人”的历史趋势。宋徽宗年间颁行《政和五礼新仪》,含“庶人婚仪”“庶人丧仪”“庶人嫡子冠仪”“庶人庶子冠仪”等篇章,首次从国家层面认可礼下庶人,赋予其政治合法性^[1]。此后历代官修礼书均制有庶人礼,士庶通礼愈加完善,礼教文化在民间亦发展至极致。在此过程中,宋明理学家用力颇深,其中以朱熹及其后学为最。朱熹高徒陈淳长期生活于乡村僻野之地,一生几无仕宦经历,但其晚年十分关注事关礼学的宗法、祭祀等,并在漳州府推行朱熹礼学思想,冀此规范漳州地方宗法、礼仪^①。此外,陈淳晚年在莆仙、泉州等地不倦地讲学,传播朱子学,培养了一批朱子学传承人,形成了“北溪学派”。^{[2]381-383}因此其对福建东南诸地区礼教文化颇有影响。以陈淳为例,从思想理论架构及实践活动两个层面入手探讨陈淳礼学,兼及其对兴化、泉州、漳州三地民间礼教秩序形成的影响,并从侧面探讨朱熹后学礼下庶人实践与影响。

一、思想理论

《礼记》“礼者,理也”的命题,是理学家们致力于理论与秩序构建的重要依据。朱熹认同礼即理,亦强调礼为理之节文。陈淳承继此说:“礼者,心之敬,而天理之节文也。”^{[3]19-20}礼是心底有敬之外发,是天理于人事之显现,其特点为恰到好处。礼之用也大,“如父子、君臣、兄弟、夫妇,所以相戕相贼,相争相斗,相仇相怨,如彼其不和者,都缘是先无个父子、君臣、夫妇、兄弟之礼,无亲义序别,便如此”。^{[3]50}理如月映万川无所不在,礼亦是普遍的存在,“所谓‘明则有礼乐,幽则有鬼神’,如何离得?”^{[3]50}无论家庭伦理亦或是鬼神之祀均应依照礼,不可随意。陈淳礼学思想以“宗法本天理论”及“以诚祀鬼神论”为重心,对此二者着墨甚多。

隋唐以降,以门阀士族为中心的宗族社会彻

〔收稿日期〕2017-11-28

〔修回日期〕2018-01-03

〔基金项目〕福建省社科规划青年项目(FJ2016C178);福建省高校杰出青年科研人才培育计划

〔作者简介〕李毅婷(1982—),女,福建厦门人,讲师,博士,主要从事中国古代礼法思想研究。

① 近年来,已有少数学者从不同角度研究陈淳的礼学思想,但限于主题,未能较为全面地剖析陈淳礼学思想及其与地方社会之关系,如许哲娜:《两宋理学思想与闽南地区的官方零祀文化》,收入常建华主编:《中国社会历史评论》第8卷,天津:天津古籍出版社,2007年版,第327-348页;许哲娜:《南宋时期理学家在闽南地区的劝俗活动》,《南昌大学学报》(人文社会科学版),2004年第3期,第68-73页;殷慧:《陈淳的礼乐思想与实践》,《原道》第20辑,第184-195页;陈支平:《陈淳的神明崇拜观述论》,《展望未来的朱子学研究:朱子学会成立大会暨朱子学与现代跨文化意义国际学术研讨会论文集》,厦门:厦门大学出版社,2012年版,第416-427页。

底崩塌。张载、朱熹等理学家致力于重建宗法家族制度,构建稳定的民间秩序。余英时先生指出此举实为宋代士大夫“以天下为己任”意识之体现^[4]。陈淳遵循前人轨迹,对宗法制的合理性及其要素进行了论证。

首先,陈淳认为宗法制度源于天理自然,作用甚大。他认为宗法制,“盖莫非一气周流、出于天理之自然而然。圣人特因而纲纪之,以为长久不紊之道焉尔”。^[5]卷九《食燕堂记》与张载、二程、朱熹一样,他将宗法视为天理之自然,从天理的高度论证了宗法伦理的合理性与必要性^①。他尤为强调宗法制根原于天命,作多篇根原论以论证此说^②。他又从人本心的角度强调宗法制的合理性:“走兽知有母,而不知有父,飞鸟知有父,而不知有祖。人灵于物,知有祖祢,尊尊亲亲,秉彝良心,夫谁无之?”^[5]卷九《食燕堂记》宋儒们重构宗法伦理,是想施行于士庶阶层,不分门第,陈淳亦不例外:“自国姓达于庶姓,通天下无二礼,则通天下无二俗。”^[5]卷一三《宗说上》上自皇室下至庶民,皆通行一礼,这个礼就是宗法制。他又言道:“本无古今贵贱之别。虽叔世衰微离乱之极,而犹有孝义族类,班班史册。或九世同居,或缙服百口同爨,或宗族七百口合席共食,尤可见良心天理之不容泯没。”^[5]卷九《食燕堂记》他明确地指出宗法制度出自天理良心之自然,不容泯灭,并无古今贵贱之别。即是说,宗法制是士庶阶层都应遵循的制度。他盛赞朱熹编订《家礼》,“此书酌古通今,纲条节目甚简易明白,最有关于风教之大,人人当服习,而家家当讲行也”。^[5]卷一四《代郑寺丞跋家礼》他希望人人都能遵守《家礼》,逐渐改变陋俗,成为礼仪之邦。

其次,陈淳承袭前代学者观点,十分重视宗法制的基本要素如宗子制、小宗之法等。他认为立宗法之制本质为立宗子:“为宗子者,所以主祭,其体为甚专;压族人,其分为甚尊;号率族人,其权为甚重。”^[5]卷九《宗会楼记》之所以对宗子寄以如此殷切的期望,“皆以尊先祖之正体而不二其统,一人情之所趋而不背其本也。惟其如是,

故上有以事祖祢而尽尊尊之义,下有以合族属而笃亲亲之恩。是虽历世代愈远,分枝系愈蕃,而人知宗派所自来,本支昭穆不乱,而宗庙常严,家有宗党时相接,长幼疏戚有纪,而骨肉不离”。^[5]卷一三《宗说上》宗子的功用在于维系宗族的血统体系,不使其离散、分隔、混淆;维系族人情感,令其不忘族本族源。他引程颐之言曰:“若立宗子法,则人知尊祖重本,而朝廷之势自尊。”^[5]卷一三《宗说下》他指出立宗子法不仅令族人知晓尊崇先人、崇重本根,而且令人畏重朝廷威势。同时,陈淳赞同张载等人所主张的小宗之法。在朱熹的宗法思想中,小宗祭祢而不可祭祖。陈淳祖述其说:“非大宗则不得祭别子之为祖者,非小宗则各不得祭其四小宗所主之祖祢也。”^[5]卷一三《宗说中》大宗宗子可祭祖,小宗宗子可祭祢。他批判当时“祢已祔则不复飨其祖,祭有嫡而诸子并立庙”的现象,盛赞揭阳郭叔云(子从)“创行宗法,可谓勇于为义之举矣”。^[5]卷二五《答郭子从三》对郭氏宗会楼专设一堂为食燕堂,为宗族筵饮欢聚之用,陈淳指出其“为尊尊亲亲恩义之至者,又不可以不知也”。^[5]卷九《食燕堂记》

陈淳将内圣之学与外王之道统一,指出内圣之学在修身、齐家、敦睦宗族中不可或缺的作用。其文曰:

然亲睦宗族,家道之一节,如父子亲、夫妇别、男女正、长幼序,实齐家之大经,未有内治无本而能外睦者也。然身者家之则也,改过迁善,惩忿窒欲,又修身之要务,未有身法不立而能齐其家者也。而身之所以修,又在乎有致知格物诚意正心之学,交尽其至,未有学术不正而能修身者也。而其所以为学节目在孔、孟、周、程之书者,又有明法,则宗人于既燕而归也,必当各正尔学,各修尔身,各齐尔家,以无失为人大体于父干母坤之下,是又同宗相率入尧舜之域,盖有醉道饱德之不穷趣味在焉。^[5]卷九《食燕堂记》

如果宗族成员都能读孔孟周程之书,修格物致知正心诚意之学,则能内治其家,外睦宗族。

① 关于张载、朱熹的宗法伦理思想,可参看邱汉:《宋明理学与宗法思想》,《历史研究》,1979年第11期,第62-73页。

② 参看陈淳:《北溪大全集》卷五《孝根原》《君臣夫妇兄弟朋友根原》《事物根原》等篇。

此亦即内圣之学在宗族中所含的外王之道。

陈淳的宗法思想，贴合于唐宋礼下庶人的大背景。其接续朱熹，再次从天理层面论证宗法制度的合法性，阐明了士庶阶层皆当施行宗法制度的必要性。其意义在于：令传统宗法伦理进一步向下层民众渗透，为新型宗族社会的形成创造了良好的伦理思想环境。

《北溪字义》中设鬼神、佛老两篇批判异端思想，为禁淫祀、规范民间祭祀礼奠定了思想依据。陈淳认为鬼神是阴阳二气之屈伸往来，“自二气言之，神是阳之灵，鬼是阴之灵。灵云者，只是自然屈伸往来恁地活尔……天地间无物不具阴阳，阴阳无所不在，则鬼神亦无所不有”。^{[3]56}气是理学的重要哲学范畴，在朱熹、陈淳的哲学中，与理同为宇宙万物的来源，是构成宇宙万物的质料。陈淳以“气”论鬼神，赋予了鬼神与万物同在的合法性。他认为，对待鬼神的态度应当是敬而远之：“‘敬鬼神而远之’此一语极说得圆而尽。如正神，能知敬矣，又易失之不能远；邪神能知远矣，又易失之不能敬。须是都要敬而远，远而敬，始两尽幽明之义。”^{[3]67}他主张祭祀鬼神亦当明礼经、用礼典，“鬼神即是礼乐道理。以乐祀神，乐声发扬，属阳。以礼祀鬼，礼是定底物，属阴”。^{[3]59}

陈淳将理学哲学体系中的“诚”纳入到鬼神崇拜中：“诚只是真实无妄，虽以理言，亦以心言。须是有此实理，然后致其诚敬，而副以实心，岂不敢享？”^①又曰：“夫子谓‘吾不与祭，如不祭’。盖缘诚意既不接，幽明便不交。”^{[3]59}其一，从理而言，所祭祀之鬼神为当祀者，即是有当祀之理；其二，就心而言，祭祀要有诚恳敬慎之心，如此鬼神自然会享受祭品、庇佑祭祀者。陈淳将不符合儒家礼法的祭祀归类为淫祀：“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀。淫祀无福，由脉络不相关之故。”^{[3]62}不当祭的标准有二：一为僭越儒家祀典所定品节，如“天子祭天地，诸侯祭社稷及其境内之名山大川，大夫祭五祀，士庶祭其先。古人祀典，品节一定，不容紊乱”^{[3]61}。二指未依据鬼神的功业而祭：“礼法，施于民则

祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。及夫日月星辰，民所瞻仰，山林川谷丘陵，民所取财用，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。非此族也，不在祀典。”^{[5]卷四三《上赵寺丞论淫祀礼》}总之，合礼(理)的祭祀者与合礼(理)的祭祀对象共同决定了祭祀为正祀，二者缺一不可。祭祀有效，还需要用摒弃俗礼的正礼。陈淳曾建议“扫去流俗一切冗杂之说，而专一致吾精意于山川社稷正神之前，则脉络贯通无有不感格者”。^{[5]卷四八《请傅寺丞祐山川社稷》}陈淳希望摒弃舞师巫、绕僧道、设斋醮等流俗之礼，以诚敬之心、正礼祭祀山川社稷之正神，从而实现人神交感。

“诚”为人与鬼神沟通交感的基本要求。所谓“诚”至少包含三层内容：一为理，指合礼的祭祀者与合礼的祭祀对象；二为心，指诚敬真实无妄之态度；三为礼，指摒弃流俗的正礼。理，决定了祭祀的合法性，理、心、礼三者又共同决定了祭祀的有效性。而礼是心里有敬，是天理之节文，可见陈淳之诚归根结底乃根源自礼。其曾言：“大概古人祭祀，须是有此实理相关，然后三日斋，七日戒，以聚吾之精神。吾之精神既聚，则所祭者之精神亦聚，必自有来格底道理。”^{[3]59}陈淳明确地指出，古人祭祀必须确有此祭祀之理，然后秉持诚敬之心按照一定的仪轨祭祀鬼神，则鬼神亦能感应到人之诚心，赐福予人。总之，即使祭祀鬼神亦必须依照儒家礼教，不可任意妄为。

二、践行与矫正

陈淳的礼学践履以漳州为重心，影响波及莆仙、泉州等东南区域。现有文献中，未见到陈淳建构系统的宗法制度或家礼仪轨，其礼学思想在实践中主要表现在反佛老、禁淫祀以及规范漳民间丧葬仪轨、规范地方吉礼等方面。陈淳继承并发扬朱熹禁佛老的传统，希冀通过个人力量矫正漳州尚淫戏淫祀、迷信佛道之风，从而为儒家礼教深入民间塑造良好的环境氛围。

① 《北溪字义》卷下《鬼神》，此说当是承继自朱熹，并加以衍伸。朱熹云：“祈雨之类，亦是以诚感其气。”可证。黎靖德：《朱子语类》卷九〇《礼七》，北京：中华书局，1986年版，第2292页。

首先,他批判漳州府民所祭拜之鬼神大多不在祀典之中,无当祭之理:“其无封号者,固无根原来历;而有封号者,亦不过出于附会而货取。何者而非淫祀?”^[5]卷四三《上赵寺丞论淫祀札》直截了当地指出本地人所崇奉者大多是淫祀。他批判祭祀妈祖的行为,指斥妈祖为“莆鬼”,无保佑民众之力。在他看来,设威惠庙祭祀开漳圣王陈元光也算合乎礼制,但却非普通百姓应当祭拜,应该由有关官吏负责祭祀。

其次,他希望禁绝与佛教、鬼神信仰相关的迎神、淫祀活动。陈淳认为,佛教滋生淫祀,传经、塔会等活动层出不穷,令民风蠹坏、民生凋敝。一些好逸恶劳、不事生产之徒乐于参加这些活动,趁机依附寺院,为其宣扬生死轮回因果报应之说,从而过上了不劳而获的生活。求告无门的百姓们,“一怵于身后之冥祸,再怵于俦类之嗤笑,三怵于劝首之陵压”,^[6]卷四五《代王迪父上真守论塔会》,51不得不倾其所有,甚而典当、借贷以参加活动,因而民不聊生,生计日窘。陈淳认为,地方上庙宇众多,迎神活动接踵而来,又常须捐资修葺宫庙或塑造、雕刻神佛之像。百姓不胜其扰,“至罄其室,枵其庐,冻馁其父母,蓝缕其妻孥,有所不恤”。^[5]卷四三《上赵寺丞论淫祀札》可见迎鬼神之举只是耗费民力物力、劳民伤财,不能给世人带来福报,应当禁绝,与之相关的赛会、唱戏等活动亦应如此。迎神游街所用仪仗僭越礼制,败坏礼教。迎神游街中的“神走马”“神走篙”,不过是骗徒弄虚作假罢了。愚民无知,一方乡民皆聚众围观,荒废了耕织,不事生产,民生因而凋敝。甚而乡民们一心敬鬼神,以至于忘却了兄友弟恭、父慈子孝之义,亲情因之沦丧,世风因之日下。如此祸害一方、荼毒百姓的陋风陋习,唯有禁绝才能造福万民。^[5]卷四三《上赵寺丞论淫祀札》漳州府民有“乞冬”习俗,陈淳称之为“淫戏”。他认为其名为娱乐,实则害处极大。从社会经济上看,淫戏浪费民力民财,于百姓生活质量无益;从社会良风良俗看,淫戏吸引无数男女老少观看,令青年子弟玩物丧志,令深居闺中的妇女对男子萌发乖谬不断的淫思,令好色之徒萌生巧夺妇女之淫心,令大龄未婚男女有机会邂逅相识并且私奔;从社会治安上看,淫戏令后生子弟打架斗殴,令州县衙门狱讼之事务繁忙,甚而令人趁

机无所忌惮地杀人害命。^[5]卷四七《上傳寺丞论淫戏札》如果不禁而绝之,任由淫戏风靡一时,则人心堕落、民俗颓丧。

由于塔会、迎神、淫戏的破坏性极大,陈淳对此深恶痛绝,先后请求禁绝此类活动,认为此乃“正人心,移风俗”^[6]卷四五《代王迪父上真守论塔会》,58之举。他上书郡守赵汝说,请求张榜严禁迎鬼神及相关民俗,破除人心之迷惑,移风易俗。数年后,又上书郡守傅壅,“欲望台判案榜市曹,明示约束。并帖四县,各依指挥散榜诸乡保,申严止绝。如此,则民志可定,而民财可纾,民风可厚,而民讼可简”。^[5]卷四七《上傳寺丞论淫戏札》总之,他认为禁绝各种淫祀活动,可廓清异端思想的蛊惑,敦睦民风、改善民生,创造良好的社会环境。

在规范漳州民间丧葬仪轨方面,陈淳指出祖先只接受真正后人的祭祀,否则绝不庇荫,试图矫正民间随意过继的行为。他强烈批判流俗中的两种过继行为。其一,选取异姓或非同宗同族的同姓为继子。只有选取同宗同族的同姓,才能“一气所感,父祖不至失祀”^[3]60。其二,从外孙中选取继后之人。外孙虽然是异姓他宗,但是也与本宗祖先气脉相通,似乎比同姓的远亲更适合做继后之人,实则不然。他以西晋贾充之事为例,指出外孙与本宗虽然气脉相近,但实为异姓他宗,绝不可为本宗之后脉。这些行为既混乱血统又打乱世系,导致嫡庶不分、昭穆难辨、尊卑长幼名分不正、服纪亲疏不别,甚而令宗族内部不相助、骨肉不亲睦、族党相争。儒家所提倡的亲亲、尊尊、长长之道遭到毁灭性的破坏,乡族社会中的良风良俗不复存在。究其根本,原因在于“宗法不立,无礼乐以文之,而漫无统纪”。^[5]卷九《食燕堂记》在他看来,“神不散非类,民不祀非族。古人继嗣,大宗无子,则以族人之子续之,取其一气脉相为感通,可以嗣续无间。此亦至正大公之举,而圣人所不讳也。后世理义不明,人家以无嗣为讳,不肯显立同宗之子,多是潜养异姓之儿,阳若有继,而阴已绝矣”^[3]60。世人真正应当极尽诚敬去祭祀的是自己的祖先,而且务必弄清楚血统渊源再行祭拜。他将延续宗族血统与鬼神祭祀联结在一起。一方面指出祭祀祖先在维系宗族中的重要作用,另一方面强调选取继后之人对血统传承以及香火延续的重要意

义，只有选得合适的继后人延续祭祀先祖，才能获得先祖的福报和庇佑。

基于对礼下庶人的认可与赞同，陈淳多次讨论棺槨、墓穴、明器等丧葬礼仪，向民间社会传递儒家丧礼。陈淳言曰：“葬者藏也，要为耐久之计。”^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}因而对墓穴的建设用料及形制、棺槨讨论较多。《家礼》对墓穴、棺木之制规定甚详，简洁可按，然而陈淳并未盲目一一沿袭，而是提出疑议或修正。如“题主一节，只依温公行于墓所，而不行于反哭入室之后”，陈淳疑其失之稍早。^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}又如“治葬章中所用石灰，亦有不出石灰处，则此制难以通行，只得随土俗审处”。^{[5] 卷一四《代陈宪跋家礼》}在其看来，“在上四州出石灰处可用，在下州不出石灰处难行”，且“灰御木根，只患贫者无力可办，则无可奈何尔”。^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}因而，陈淳认为无须拘泥此制，针对漳州、莆仙一带情形，主张实施不同的仪轨。其一，仙游一带有石灰，可按墓穴《家礼》之式，但棺槨亦不可采薄版之制，“须用厚槨之制”。^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}其二，无石灰，仅有蛎房灰之地，不堪用《家礼》之式，墓穴“只得从乡俗，用砖结圻为善；或从隧道入，则上纯用砖作窿穹，势如城门样；或欲直下则只用厚石版盖之，皆可”。^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}又“如或石灰难得，当富羨，不用《家礼》三物之制，则只如乡俗，用坚砖并结双室，上用厚石灰盖之，中央一壁墀用横下，庶厚壮耐承。石版双头四外以炭末厚二寸包一周匝，而中亦用。槨之内用沥清填实，棺四旁亦为致致安稳。但如此用槨则不必过厚亦可，或只如灰隔样，可承沥清，亦不妨”。^{[5] 卷二八《答陈伯澡》}他并未拘泥于《家礼》，而是根据实际情况加以变通改造，承认特殊情况下乡俗的价值性与合理性。

陈淳认为“俗礼最为害义”，并批评多种俗礼。如时人务求行状随葬的习俗，他批判其为求取虚名的不切实际、虚荣之举：“却是求名耀俗，虚文无益，在名德之士，一言犹可为重，若世俗常人之显秩厚誉者，虽获绮言锦语，亦何足为泉壤之光乎！”^{[5] 卷二八《答陈伯澡》}他还以身作则来改变乡邻的丧葬礼俗。葬礼之后的慰客之礼，当时莆仙、泉州、漳州乡民用酒招待慰问者。陈淳多次劝解，告之以正礼，但乡人认为难以施行，一

直未曾更改。后陈淳遭父母之丧，他借机行正礼，摒弃俗礼，“远客只以素食饼面等待之，及至山头会葬，宾客只用面饭与之饱喫而去。始终绝不用酒，于是人始信之”。^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}他的身体力行对士人影响颇深。从此以后，“士族多相仿效，亦有不能纯用，而间以俗者。亦有以山头祭余多不敢犯礼，只于亲宾面饭后，分与荷叶包去而已”。^{[5] 卷二七《答陈伯澡八》}俗礼虽未彻底杜绝消失，但已经在不同程度上为正礼所矫正、替代。

陈淳有诗《题江郎庙六绝》，感叹世人不明礼经之义，错将岳渎正神当妖物，错拜不当祭祀之鬼神，以致气类不能相感，无法获得庇佑。秉持以诚祭祀鬼神的思想，陈淳通过上书地方官以规范地方吉礼。

首先，陈淳主张地方官祷山川诸神以求雨。时漳州府干旱，久未降雨。漳州府寺丞“与僚属躬礼百神，遍走祠庙寺观，凡祈求之方无所不至”，^{[5] 卷四八《请傅寺丞祷山川社稷》}但漳州府仍未降雨。陈淳认为其根源乃是寺丞所祭祀者并非其所当祭，主张祭祀漳州府境内的山川诸神。他以礼经之言为学理依据，指出诸侯祷山川符合礼典；又以张栻在静江府设坛祭祀尧山、漓江为事实依据，指出祷山川有鲜明地域性，并分析漳州应当祭祀的山川：“今漳之望，其山则天宝、圆峤，雄据西隅，天将雨则云气先冒于颠；其川则西北二江，发源汀、潮，夹绕州治，而合归于海。此正吾州阴阳融结之会，宜于城西五里内，度高爽之地，筑坛壝，载祀典。但今仓卒未暇，姑席地望祷，亦合礼典之正。”^{[5] 卷四八《请傅寺丞祷山川社稷》}陈淳请求在漳州府城西设坛，祭祀天宝山、圆山、九龙江、西江，限于仓猝，即使席地望祷也可以。他又强调道：“天人一气，幽明一机，本相与流通无间，而郡侯者又千里山川社稷之主，而万户生灵之命系焉，其所感格为尤切而甚易，惟患诚之不至尔。”^{[5] 卷四八《请傅寺丞祷山川社稷》}他认为祭祀山川是地方官的本分，将周礼中只有周天子、诸侯才有的山川祭祀权下移至地方的郡守，与唐宋以降的礼制下移趋势相一致。

其次，针对漳州府的情况，陈淳构建了一套极具理学色彩的地方零祀仪轨，希冀规范地方零祀礼。从祭祀的山川之神到祭坛之地，从神位的布置到神牌的书写，从祭祀前斋戒到祭祀前的凝

神,从祭祀过程的仪节到撰写祝版文的人选等方面面面,巨细无遗,为傅壅提供了一套翔实、细致且切实可行的仪轨。^[5]卷四八《祷山川事目》有几点值得我们注意:其一,他请求差官监管庖卒,防止偷食,又建议严加约束差官,以免扰民,否则会抵减了祈祷的敬意。其二,要求祭祀者斋戒三日,祭祀当日静坐、凝神。此二者均要求将诚心贯穿始终。其三,他将本不在国家祀典的天宝山、九龙江、西江纳入漳州府祷山川的礼仪中,要求依照儒家礼典制定的仪轨进行,在一定程度上认同了民间信仰文化与官方祭祀的互动^①。傅壅采纳其建议,不仅采用陈淳设计的仪轨,所用祝文亦出自陈淳之手。^[5]卷四九《祷山川代傅寺丞》晚年,陈淳在长泰代理主簿,祭祀良岗山以求雨,并代长泰县令撰写祷雨祝文。^[5]卷四九《祷雨良岗山》可见,陈淳规划的仪轨获得了地方官员的认可,推动了漳州零祀礼的规范化。

再次,陈淳详细讨论了社稷、风雷、雨师坛壝与祭器的设置。陈淳制礼十分重视考证,关注细微处,其亲自据坛壝遗址绘图,参酌官修《淳熙编类祭祀仪式》与朱熹《鄂州社稷风雷雨师坛记》,并不盲目以朱熹之说为是。^[5]卷二三《答李公晦四》当时漳州祭祀此三神均借用释奠祭器,他请求专备社稷、风雷、雨师坛之祭器,以确保恭敬祭祀诸神:“今莫若于社稷祭器亦各专置一副,仍于官库所特立一祭器阁,谨其出用而严其收藏,不必专靠假借于学。”^[5]卷四八《上傅寺丞论释奠五条》如此一来,祭器专用,方能彰显真诚恭敬崇祀之意。

最后,陈淳为整顿和规范郡国释奠礼,上书傅壅,指出漳州释奠礼有五大问题,并提出整改意见。其一,祭器不全,甚为侮慢神灵,主张祭器必须专用,不可出借;其二,牲牢不合礼制,甚为亵渎神灵,主张依照《政和五礼新仪》,设羊五、豕五,牲体大小重量、割牲体大小各按其定品;其三,行礼时间未依礼经,主张上丁行礼时,依朱熹之式,“于五鼓一点而始行事,至礼毕而天明”;其四,主张灌酒应全部倾倒向地,三祭酒是稍稍倒三滴等;其五,观礼人员喧哗、抢夺祭品等行为亵渎祀典,主张依朱熹做法,

“仍于戟门内庑右旁植碑之处,特设一观礼幕次,以待观礼者造焉”。^[5]卷四八《上傅寺丞论释奠五条》他强调,规范释奠礼并不仅仅是整饬礼仪,更是振兴一邦礼仪之风的善举。

陈淳制定地方官方礼仪时,十分细致认真,且不拘泥。其常参酌礼经、官方礼典及张栻、朱熹二人的实践与礼书,甚而参用乡俗。可见,在致力礼下庶人的过程中,陈淳兼顾仪轨的可行性与儒家精神。如果不违背儒家精神,且仪轨更为可行的话,他并不介意变通、从俗,反之则坚决反对,深得程子“君子处世,事之无害于义者,从俗可也;害于义,则不可从也”^[7]卷五《子罕第九》之意。

三、余 论

陈淳礼学思想体系囊括宗法、鬼神祭祀等主要内容,在具体的礼制设计时,其宗法观、鬼神观巨细无靡地向地方社会渗透,并对民间各种违礼行为加以批判。在礼制下移的时代大趋势下,陈淳可谓身在乡野而心在庙堂。他所关注的是郡县及民间的礼仪,其既论证礼制可下移至地方,又整顿和规范地方仪轨。有几点值得我们深究。

1. 常建华先生指出:“朱熹制定《家礼》受到福建民俗影响又对福建地域社会产生作用,并在社会上广泛流行,影响了宋以后宗族社会的形成。”^[8]郑振满先生则认为:“宗族组织的发展,肯定是不能完全按照法律的规定、按照朱子家礼去做的,在形式上大家多说是按朱熹的那套来做的,其实都不是。所以一定要突破这个界限,老百姓自己要搞一套。在这个意义上说,不是士大夫的规范被全社会普遍遵循,而是士大夫的规范在地方上被灵活地运用,被改造,被突破。”^[9]上述观点在陈淳这均得到了印证。作为朱熹忠实的弟子,陈淳在制礼时并未一味拘泥《家礼》之制。他参用礼经、官礼及张栻之制,对《家礼》亦采取辩证的态度。若《家礼》之制度难行,可依据乡俗适当改造。这体现了陈淳作为儒家学者,在不违“理”的情况下,斟酌采用俗礼是一种必然。由陈淳对地方俗礼的大量批判也

① 参看许哲娜:《两宋理学思想与闽南地区的官方零祀文化》,常建华主编:《中国社会历史评论》第8卷,天津:天津古籍出版社,2007年版,第327-348页。

可以看出,儒家礼制在礼制下移过程中,必然受到民间俗礼的层层阻力。宋以后福建宗族组织、礼制在参酌《家礼》的同时,由于现实情况的差异与限制,民间对于《家礼》的突破也是现实选择。

2. 陈淳批判淫祀时,虽然体现了儒者以儒家礼教敦睦教化、整顿民风的抱负,但是也表现出脱离民众、陷入“虚学”窠臼的特征。南宋后期,妈祖信仰逐渐在东南沿海各地兴起,元代之后逐渐取得官方认可,后成为福建、台湾及海外华人热烈崇拜的神明。令人玩味的是,陈淳将之贬斥为莆鬼,视为必须明令禁止的淫祀之一。本不在祀典的地方官祷山川,以及天宝山、圆山、九龙江之祭,在他的设计与运作下却成为漳州地方的官方零祀。可以说,陈淳规范地方祭祀及相关礼仪的行为,有树立儒家道统的政治意图。其采用排他性的方式,试图用儒家学说禁绝民间鬼神信仰,而不是以儒家礼教重塑之。其在意的是儒家正统学说在鬼神信仰中的话语权,对民众的精神追求缺乏关注,与百姓的需求脱节,因而吸纳民间信仰亦有所取舍。

换个角度看,又必须承认陈淳极力批判淫祀,有着保护民生经济的积极意义。陈淳批判佛寺对地方经济的破坏,指出漳州佛寺极多,僧人坐拥漳州七分之六强的财产,广占田土,长年盘剥大量地租,却无须耕种、不劳而获。^{[5]卷四六《上傳寺丞论学粮》}僧人虽是方外之人,却利欲熏心,贪嗔爱痴之毒俱全。为了防止寺庙财产被百姓侵占,寺庙甚至雇佣游手好闲之徒充当行者,实为爪牙、打手。若有百姓进入寺庙田产界内,不管是捡拾树枝,还是放牛、羊、猪吃草之类小事,都会被吊打或被抢夺财物。^{[5]卷四七《上傳寺丞论民间利病六条礼》}总之,寺院盘剥、欺压百姓,令地方风气败坏,是漳州一地民生凋敝、民风蠹坏最为重要的根源。因此,陈淳一再请求征用佛寺财产以为国用,认为此举“正所以顺天理,合人心”。^{[5]卷四五《与李推论海盗利害礼》}陈淳反佛、禁淫祀,一方面是由于儒者维护思想正统的道德责任感,另一方面则是出于保护民生经济、民风民俗考虑。

3. 通过礼制规划与践行,陈淳将理学家们的思想影响、渗透至下层社会,对福建东南地方社会的规范与引导有着不可忽视的影响。陈必称其“讨论由泉暨莆,从者如云”。^[10]这些追随者,除了学习朱子学外,亦将朱子礼学付诸实践。如其嫡传弟子陈沂,史称其“平日以礼法自将,丧祭一遵朱子《家礼》”。^{[2]381}后世多论其功,如明代龙岩教谕陈义安云:“文公过化之后,其徒漳人陈北溪开启圣贤之学,自此之后,人材殊胜于前。况今道义功烈之盛,风俗文物之隆,而其班班辈出,章甫逢掖之雅,斯皆关系风化之大。其他莫能备述,岂可与绍熙之前同年而语哉!”^[11]清代龙岩学政周学健云:“自朱子治郡后,辑《家礼》以导民,又特榜谕于岩邑,岩人遵焉。继以陈北溪倡道漳南,士多折节,此则将振者机欸。”^[12]撰史者论曰:“漳郡夙承朱子教泽,流风余韵在在可思。而又有陈北溪先生倡于前,梁邨蔡文勤公承于后。生长此邦,幸楷模之未远,宜乎整躬率物,士习端,氓俗茂矣。”^{[13]卷三八《民风》}然观宋史,在陈淳去世的嘉定十六年(1223),“漳俗视不葬亲为常,往往栖寄僧刹”。^{[14]卷四一五《危稹传》,12453}可见,陈淳礼学思想在漳州本地虽有一定影响,但影响范围及深度如何,仍值得进一步探讨。

自陈淳而言,以其为代表的朱子门人在基层社会礼制构建中的努力,于此可见一斑。朱熹门人以东南为众,作为朱熹的忠实追随者,陈淳礼学思想与实践对考察东南地区宗族社会的形成与基层社会礼制构建有一定的实证价值。此外,陈淳还通过刊刻《朱子家礼》将其礼学思想推广至其他地区。陈淳认为考核辨正刊刻《家礼》乃“助成斯世礼俗,而推广圣朝道化之美”^{[5]卷一四《代陈宪跋家礼》}的盛举。宋宁宗嘉定十年(1217),陈淳在浙江严陵建议并协助严陵郡守郑之悌刊刻朱子学作品,其中就有《朱子家礼》^①。陈淳叙述了《朱子家礼》之形成、失而复得及过往刊刻情况,并介绍其根据自身见闻加以校订之情况,认为其校订后之版本,“以全编大旨而言,则其纲在当日已定,坦然简易而粲然明白,情文适中,本末相副,上不失先王之大典,而下甚便于斯世之礼

① 《北溪大全集》卷一四有《跋家礼》《代郑寺丞跋家礼》,其中《跋家礼》有“严陵郡某侯欲刻以示后世,而命余跋之”之语,可知刻于此时。

俗。虽圣人起，不能以易此矣”。^[5]卷一四《跋家礼》其又指出《家礼》一书“酌古通今，纲条节目甚简易明白，最有关于风教之大，人人当服习，而家家当讲行也”。^[5]卷一四《代郑寺丞跋家礼》因此在严陵郡庠中刊刻，供郡人阅读，期望郡人互相勉励，学习并践履《家礼》所载礼仪，摆脱固陋的末俗，成为名副其实的礼仪之邦。此可谓陈淳在其他地区推行朱子礼学的有力证据。

[参考文献]

[1] 杨志刚. “礼下庶人”的历史考察 [J]. 社会科学战线, 1994 (6): 118-125.

[2] 李清馥. 闽中理学渊源考 [M]. 徐公喜, 管正平, 周明华, 点校. 南京: 凤凰出版社, 2011.

[3] 陈淳. 北溪字义 [M]. 北京: 中华书局, 1983.

[4] 余英时. 朱熹的历史世界: 宋代士大夫政治文化的研究 [M]. 北京: 三联书店, 2011: 218.

[5] 陈淳. 北溪大全集 [M]. 明钞本.

[6] 陈淳. 北溪大全集 [M] // 杨讷, 李晓明, 编. 文

渊阁四库全书补遗·集部·宋元卷: 第 3 册. 北京: 北京图书馆出版社, 2006.

[7] 朱熹. 论语集注 [M]. 北京: 中华书局, 1983: 109.

[8] 常建华. 宋以后宗族的形成与地域比较 [M]. 北京: 人民出版社, 2013: 57.

[9] 郑振满, 黄向春. 文化、历史与国家——郑振满教授访谈 [M] // 中国社会历史评论: 第五卷. 北京: 商务印书馆, 2007: 472.

[10] 陈宥. 有宋北溪先生主簿陈公墓志铭 [M] // 陈桀. 《北溪大全集》外集. 景印文渊阁四库全书本.

[11] 陈义安. 创辑龙岩县志序 [M] // 彭衍堂. (道光) 龙岩州志. 台北: 成文出版社, 1967.

[12] 周学健. 重修龙岩学宫记 [M] // 彭衍堂. (道光) 龙岩州志. 台北: 成文出版社, 1967.

[13] 李维钰. (光绪) 漳州府志 [M]. 上海: 上海书店出版社, 2000.

[14] 脱脱. 宋史 [M]. 北京: 中华书局, 1977.

Etiquette toward Commoners: Etiquette Theory and Practice of Chen Chun

LI Yi-ting^{1,2}

(1. Sociology and History College, Fujian Normal University, Fuzhou 350007, China;
2. Institute of Minnan Culture, Minnan Normal University, Zhangzhou 363000, China)

Abstract: Chen Chun furthered Chu Hsi’ s arguments, as well as modified his arguments. He demonstrated that the patriarchal clan system should be used among the gentry and the multitude with the reason of destiny and conscience. He insisted that the movement of sacrifices must follow the principle of sincerity, which involves qualified worshiper, an attitude of faith and qualified sacrifice object. As for setting up rules of etiquette, he referred to the classic of ritual official etiquette and etiquettes made by Zhang Shi, but did not adopt “zhu zi jia li” blindly. Following the tendency of etiquette towards commoners, he permeated his thought to the local society by modifying funeral ritual and local Jili. Hence, he made a great contribution to the formation of the propriety society in Xinghua, Quanzhou and Zhangzhou.

Key words: Chen Chun; etiquette towards commoners; etiquette; sincerity

(责任编辑 杨中启)