

## 儒學的「另一面」：文翔鳳與晚明儒學宗教化研究

肖清和\*

晚明清初思想界興起了一股敬天思潮，<sup>1</sup>其核心是突出具有人格神特徵的天在道德他律方面的作用，並以此建構宗教化的儒學思想體系。儒學宗教化的主要目的是通過賦予儒學以宗教思想與實踐體系，從而對抗佛道教的侵蝕與威脅，提升儒家對社會道德的掌控能力，維護儒家的正統地位。北方的李二曲、許三禮，南方的王啟元、謝文海等都是晚明清初儒學宗教化的代表人物。

西方天主教在晚明時期進入中國，並提出合儒易佛的口號。利瑪竇(Matteo Ricci, 1552–1610)等傳教士、以及徐光啟等中國士大夫信徒在其著作中附會古儒，而對佛道、宋明理學提出批評。在某種程度上，晚明天主教的思想主張，與晚明儒學宗教化出現了高度重合的現象。因此，學者認為西方天主教的進入是推動晚明儒學宗教化的重要因素之一。

作為晚明時期北方理學家代表之一的文翔鳳，因其「力排西來之教」而為學者所熟知。<sup>2</sup>現有研究成果主要集中在文翔鳳的生平事蹟、詩詞歌賦等方面的紹

---

本文為上海市曙光人才計劃「畏天愛人：明末清初敬天思想與實踐研究」(17SG40)的部分研究成果。感謝三位匿名審查委員的細心指點與修改建議，筆者銘記在心並對本文進行了修改，惟文責自負。在此筆者願對審查委員及編輯鄭麗娟博士致以誠摯感謝。

\* 肖清和，上海大學歷史系教授

<sup>1</sup> 關於晚明敬天思潮，參見劉耘華：《依天立義：清代前中期江南文人應對天主教文化研究》(上海：上海古籍出版社，2014年)。至於「敬天」是否成為明末清初的思想或時代「思潮」，仍有待釐清。梁啟超認為秦代以後能被稱為思潮者只有漢代經學、隋唐佛學、宋明理學、清代考證學四者。參梁啟超：《中國近三百年學術史》(北京：中國出版集團、研究出版社，2021年)，頁12。

<sup>2</sup> 「力排西來之教」見錢謙益：《列朝詩集》，清順治九年(1652)毛氏汲古閣刻本，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995–2002年)，第1622–1624冊，丁集卷〔下轉頁82〕

介上，<sup>3</sup>王汎森、吳震等學者對文翔鳳的尊孔事天之學則有簡要論述。<sup>4</sup>本文根據地方志、實錄、文翔鳳本人以及明人文集等資料，在現有研究成果的基礎上，對文翔鳳的生平事蹟、人際交往、思想體系等進行深入的梳理與探討，以明晰文翔鳳思想體例的來源、背景、主要內容及其特徵，從而管窺晚明儒學宗教化之思想潮流。本文還對學界有關文翔鳳的既有結論進行釐清。

本文認為文翔鳳的儒學宗教化思想來自其父文在中。文在中的思想來源有二：其一是傳統儒家的天人感應思想，其二是佛道教以及民間宗教。雖然文翔鳳與西學人物有過交際，但現有材料表明文翔鳳的儒學宗教化思想與西方天主教沒有直接關係，<sup>5</sup>而其「力排西來之教」是批判天主教、佛教在內的所有外來宗教，其中以闢佛為主。文翔鳳的儒學宗教化思想試圖借助恢復儒學中「天」的人格神特徵，吸收佛教的天堂、地獄觀念以及道教、民間宗教中的萬物有靈論，以提升儒學的宗教化程度，從而對抗外來宗教對儒家及社會的威脅，捍衛儒學之道統以及漢人之治統。由於文翔鳳的儒學宗教化帶有很強的復古、批判與宗

〔上接頁81〕

16，〈文少卿翔鳳〉，頁240。另參考鄒漪撰：《啟禎野乘》，明崇禎十七年（1644）柳園草堂刻、清康熙五年（1666）重修本，收入《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年），史部第40—41冊，卷7，〈文光祿傳〉，頁494。鄒漪之文應為援引錢謙益。

<sup>3</sup> 參見趙金丹：〈《周雅續》研究〉（陝西師範大學博士論文，2016年），頁28—48。

<sup>4</sup> 相關研究成果參見王汎森：〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，載王汎森著：《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004年），頁51—88；吳震：〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，《清華學報》新第39卷第1期（2009年3月），頁125—63。對晚明儒家宗教化進行研究的成果還有呂妙芬：〈以天為本的經世之學——安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》第37卷第3期（2019年9月），頁89—130；呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版，2017年）；吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年）等。最早關注晚明儒家宗教化與天主教之間的關係當為陳受頤，參見陳受頤：〈三百年前的建立孔教論：跋王啟元的《清署經談》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第6本第2分（1936年7月），頁133—62。

<sup>5</sup> 所謂儒家宗教化的概念，來自於王汎森：〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，頁51。另可參考荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979年）。所謂宗教化，是將人格神的思想、制度與實踐予以系統化、體系化；其核心是對人格神的崇拜，認為人格神具有賞善罰惡之功能。因此，儒學宗教化就是突出天、上帝、孔子或相關的人格神，並予以實踐。此在許三禮、李二曲、文翔鳳、王啟元等人思想中都有體現，但程度略有不同。

教色彩，較難獲得主流士大夫的認可與接受，但對其之研究對於管窺整個晚明思想以及儒學自身均具有重要意義。本文的研究說明除了經學、理學等主流的義理或意識形態層面之外，儒學還具有宗教性的理論與實踐的「另一面」。

### 異人才子：文翔鳳生平與事蹟

文翔鳳，字天瑞，號太清，亦曾自號天五岳山人，<sup>6</sup>生於萬曆五年(1577)七月初六日，<sup>7</sup>陝西西安三水縣人，萬曆二十八年(1600)舉人、三十八年(1610)進士。其父文在中，字少白(又字德充)，號弘齊，嘉靖三十一年(1552)生，隆慶四年(1570)十九歲舉鄉試第一，萬曆二年(1574)二十三歲中甲戌科進士，先後任淮安府教授、國子監博士、禮部主事，後謫泰州同知，遷長沙通判，卒於1626年。<sup>8</sup>叔父文在茲，萬曆二十九年(1601)辛丑科進士，起庶士。祖父文運開，舉人，學正，封禮部主事。叔祖父文運熙，萬曆十一年(1583)癸未科進士，任參議。

文在中、文運熙、文在茲、文翔鳳均入《三水縣志·名人傳》。據《三水縣志》：

文在中，字少白，年十九登解元，二十三中會魁，廷對擬第一。江陵相〔張居正〕以策兩孽未除之語，惡其刺己而抑之，終授祠部郎。未三十掛冠歸，建樂育書院，負笈從遊者甚眾。著有《觀宇》、《天經》等書，孝友睦俗，邑人為建減糧永思碑，歲祀鄉賢祠。<sup>9</sup>

文在中還著有《天雅》、《天典》、《天引》、《天朔》、《天極》等，均以「天」字作為書名。

顧起元稱讚文在中「真天之人也」，「以才名噪海內」。<sup>10</sup>顧起元對文在中掛冠歸家後的狀態多有描述：

<sup>6</sup> 文翔鳳：〈題篋集賦〉，載傅汝舟撰：《篋集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》(北京：北京出版社，1997-2000年)，第6輯26冊，頁378。

<sup>7</sup> 出生地為趙家洞陽柏下，見朱廷模修、孫星衍纂：乾隆《三水縣志》，清乾隆五十年(1785)抄本，收入《中國方志叢書·華北地方》第309號(臺北：成文出版社，1970年)，卷2，〈山屬〉，頁46。

<sup>8</sup> 趙金丹：〈明代詩人文在中生平著述考〉，《西南交通大學學報》(社會科學版)2018年第6期，頁55-61。

<sup>9</sup> 乾隆《三水縣志》，卷8〈名人〉，頁189-90。

<sup>10</sup> 顧起元：《遯園漫稿》，明刻本，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第104冊，庚申卷，〈西極先生文公七十序〉，頁203。

既歸而益得以其號日，大肆其力于文章。于是攬天地之統紀，析人物之本源，攤玄空之異同，抉鬼神之情狀，捃學術之流派，總流略之精華。筆而為書，益宏大而不可以域闕，奧衍而不可以綆汲，恢奇變幻而不可以端尋，鴻洞沈澗而不可以涯辨。閎論一篇幾十萬言，鉅賦一篇幾數萬言。《天經》、《天典》、《天雅》、《天語》、《天記》諸書，合之幾數百萬言。自有宇宙以來，文章之大毋有隲先生者。<sup>11</sup>

顧起元對文在中文章、詩詞歌賦多有溢美之詞，將其與屈原、司馬相如、揚雄，以及將其文章與《莊子》、《淮南鴻烈》等相提並論。顧起元還提到地方士子皆奉文在中為「道統主」，而文在中也以諸葛武侯自許，被時人稱為明代之邵康節。<sup>12</sup>

少年時期的文翔鳳跟隨其父讀書以求科舉功名，自謂：「十年諸生，十年公車。」<sup>13</sup>文在中對文翔鳳影響甚大。文翔鳳生平最推崇諸葛亮、邵雍，以及對術數頗有興趣均受文在中的影響。文翔鳳十五歲開始應試，直到二十四中舉，三十四歲進士，曰：「余蓋自十五即往應鄉大夫之三物，當十七八時，於此道已陟其堂端，而淫滯弗遇遂至二十載，八試而獲再遇。自課其道，差增於往耳。十年而遇一先生校場，亦申韓之苛哉！」<sup>14</sup>

文翔鳳中進士後任山東萊陽知縣，時在萬曆三十九（1611）至四十一年（1613）。萬曆四十年（1612），文翔鳳重修縣衙，並建尊經閣。文翔鳳離任後入祀名宦祠。<sup>15</sup>萬曆四十一年七月，文翔鳳改任河南伊陽知縣。<sup>16</sup>《伊陽縣志》有傳：「政事之暇，課士校文，築小書院於城東北隅。又築講院三處，捐置學田三百

<sup>11</sup> 顧起元：〈西極先生文公七十序〉，頁203-4。

<sup>12</sup> 同前注。

<sup>13</sup> 文翔鳳：〈行役問答〉，載文翔鳳撰：《皇極篇》，明萬曆刻本《文太青先生全集》本，收入《明別集叢刊》（合肥：黃山書社，2013-2016年），第5輯第37冊，卷12，頁199。

<sup>14</sup> 文翔鳳：〈同門行卷序〉，《皇極篇》，卷8，頁128。

<sup>15</sup> 文翔鳳重修縣衙事，見王丕煦等纂、梁秉銀等修：民國《萊陽縣志》，民國二十四年（1935）鉛印本，收入《中國方志叢書·華北地方》第57號（臺北：成文出版社，1968年），卷一之二〈建置·公署〉，頁279。至於建尊經閣、入祀名宦祠兩事，分別見該書卷一之二〈建置·壇廟〉，頁299及卷三之一上〈人事志·人物·職官〉，頁702。又該書謂文翔鳳籍貫為廣東三水，誤。

<sup>16</sup> 張道超等修、馬九功等纂：道光《伊陽縣志》，清道光十八年（1838）刊本，收入《中國方志叢書·華北地方》第446號（臺北：成文出版社，1976年），卷3〈職官志〉，頁257。

畝，著《雲夢藥溪談》，造士甚眾。……伊人即其講院立文公祠，繪像建碑。」<sup>17</sup>萬曆四十三年(1615)十一月十二日，<sup>18</sup>文翔鳳任洛陽知縣。<sup>19</sup>萬曆四十四年(1616)，文翔鳳升南京禮部主事；四十六年(1618)調南京吏部，先後任吏部主事、員外郎、稽勳司郎中。泰昌元年(1620)任山西布政使司右參議，天啟元年(1621)任提學僉事。<sup>20</sup>《山西通志》載：「天啟間以副使提學山西，力振晉人萎蕪之習，以劾魏璫回籍卒。翔鳳以辭賦為專門，純學覃思，腐毫必欲追配古人。……今三晉士振奇者，猶多祖其習云。」<sup>21</sup>天啟二年(1622)八月，文翔鳳由山西提學副使升南京光祿寺少卿。<sup>22</sup>

根據《山西通志》以及錢謙益記載，文翔鳳未曾赴南京任光祿寺少卿。但據《明實錄》，天啟五年(1625)十月，南京吏科給事中郭如閻、江西道御史徐揚先參文翔鳳「舉動多乖」，因此降南京光祿寺少卿文翔鳳三級。<sup>23</sup>文翔鳳曾赴南京任職，但推測因為忤逆閹黨而被降級。有可能出於此原因，文翔鳳返回家鄉隱居。又據錢謙益、計六奇等所記，崇禎初文翔鳳起為太僕寺少卿，<sup>24</sup>但據崇禎時期文翔鳳自署官職以及《明實錄》等，文翔鳳未曾被授予太僕寺少卿之職。

居鄉隱居期間，文翔鳳「閉門著述，潛心皇極經世之學」，以至於「貴達公卿，經年不見其面」。<sup>25</sup>崇禎七年(1634)，文翔鳳母親去世，「喪太夫人過哀，遂得風疾」。<sup>26</sup>崇禎十年丁丑(1637)，「用左手作字」；崇禎十五年壬午(1642)

<sup>17</sup> 道光《伊陽縣志》，卷3〈職官志〉，頁284。

<sup>18</sup> 此為到任日期，參文翔鳳：〈太紫草〉，《皇極篇》，卷19，頁288。

<sup>19</sup> 龔崧林修、汪堅纂：乾隆《洛陽縣志》，清乾隆十年(1745)刊本，收入《中國方志叢書·華北地方》第476號(臺北：成文出版社，1976年)，卷9〈職官〉，頁699。

<sup>20</sup> 覺羅石麟等監修、儲大文等編纂：乾隆《山西通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年)，第542-550冊，卷79，頁729。另參見馬君毅：〈文翔鳳與《河汾教》〉，《運城學院學報》2015年第2期，頁30-34。

<sup>21</sup> 乾隆《山西通志》，卷86，頁102-3。

<sup>22</sup> 《明熹宗實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年)，卷25，「天啟二年八月丙戌」條，頁1276。

<sup>23</sup> 同前注，卷64，「天啟五年十月辛巳」條，頁3001。

<sup>24</sup> 錢謙益：《列朝詩集》，閩集卷4，〈文太青妻武氏〉，頁370；計六奇撰，魏得良、任道斌點校：《明季北略》(北京：中華書局，1984年)，卷19，〈鄧太妙賦詩(附記)〉，頁373。

<sup>25</sup> 乾隆《三水縣志》，卷8〈名人〉，頁190。

<sup>26</sup> 錢謙益：〈文太青妻武氏〉，頁370。

春，「病劇，遂不起」。<sup>27</sup>換言之，文翔鳳去世於1642年，享年六十六歲。《三水縣志》有傳曰：

文翔鳳，字太青，在中子。庚戌進士，仕三陽。文學政事並著，提督山右學政，擢光祿少卿。閉門著述，潛心皇極經世之學，貴達公卿，經年不見其面。著《太微經》、《九極篇》，曰：《皇極》、《南極》、《西極》、《東極》、《北極》、《天極》、《地極》、《人極》、《物極》。世以為堯夫之後，一人而已。<sup>28</sup>

文翔鳳少時走遍三水及周邊各地，對其地理環境頗為熟悉，並繪製地圖，「余生長卑幽，少嘗北至慶陽，西至鎮原，東至山河鎮。石門一道，又其所屢出，頗諳其要地之防」。<sup>29</sup>文翔鳳為此撰〈幽防議〉，提出「四道會剿之說」，<sup>30</sup>為平定晚明民變提出對策建議。

錢謙益、鄒漪曾對文翔鳳的體貌有所描述。錢謙益謂「天瑞白皙長身，秀眉飄髯，風神標格，如世所圖畫文昌者。其為人忠孝誠敬，開明愷弟，迥然非世之君子也」。<sup>31</sup>

文翔鳳有兄弟七人，其中文毓鳳，為萬曆四十年(1612)壬子科舉人；<sup>32</sup>翔鳳有子四人，明冠、明會、明晉、明暉。長子明冠字昊欽，崇禎中功貢，署寧夏教諭，著〈雪詩〉五十首、〈幽谷跋阪歌〉；明會字昊華，崇禎九年(1636)丙子科副榜，順治十二年(1655)歲貢，授漢中府西鄉教諭。有孫曰文龍軒，字黃庭，康熙十七年(1678)歲貢。<sup>33</sup>

<sup>27</sup> 錢謙益：〈文太青妻武氏〉，頁370。

<sup>28</sup> 乾隆《三水縣志》，卷8〈名人〉，頁190-91。

<sup>29</sup> 同前注，卷7〈兵防〉，頁164。

<sup>30</sup> 文翔鳳：〈幽防議〉，載乾隆《三水縣志》，卷7〈兵防〉，頁164-65。又見舒其紳等修、嚴長明等纂：乾隆《西安府志》，清乾隆四十四年(1779)刊本，收入《中國方志叢書·華北地方》第313號(臺北：成文出版社，1970年)，卷71〈藝文志〉，頁3620-23。

<sup>31</sup> 錢謙益：〈文少卿翔鳳〉，頁241。另參考鄒漪：〈文光祿傳〉，頁494。

<sup>32</sup> 文翔鳳有一姐妹，二十二歲夫死守節，入縣志節烈傳，詳乾隆《三水縣志》，卷9〈列女〉，頁197。

<sup>33</sup> 文翔鳳之子明冠、明會，孫龍軒事見乾隆《三水縣志》，卷10〈科貢〉，頁227-29。

文翔鳳詩文用句頗為好古，陸雲龍認為：「其文多奇崛艱奧，一字須作些時解，人詫為楊董復生。」<sup>34</sup>而四庫館臣則批評道：「詩文率多怪癖，紀夢詩無非自為誇詡，尤狂而近於誕矣。」<sup>35</sup>其弟文毓鳳亦好古，所作詩文，如〈高邑侯創建通堡石橋記〉載《三水縣志》。該志編者批評道：「文誠可為好古者，然識字人見之無奇，使世俗者茫然莫辨，亦可以已矣。」<sup>36</sup>但錢謙益則對文翔鳳大加讚賞：

然而如天瑞之文賦，牢籠負涵，波譎雲詭，其學問淵博千古，真如貫珠。其筆力雄健，一言可以扛鼎。世之人或驚怖如河漢，或引繩為批格，要不能不謂之異人，不能不謂之才子也。文中子曰：「揚子雲，古之振奇人也。」余於天瑞亦云。<sup>37</sup>

鄒漪亦對文翔鳳的古文詞予以高度讚賞，「啟禎之際，以古文詞典奧離奇、雄視海內者，閩嶠則有石齋夫子〔黃道周〕，關西則有太青先生」。<sup>38</sup>

文翔鳳原配武氏（後被封為恭人）亦是一位詩人，錢謙益曾撰制詞「以〈秦風〉之女子」為比。<sup>39</sup>文翔鳳致仕後，夫妻二人常詩歌吟唱。武氏去世後，文翔鳳撰長篇祭文，海內傳誦，「死其夫人，皆為文以祭，淋漓感慨，海內人士爭誦之」。<sup>40</sup>

原配武恭人去世後，文翔鳳續娶鄧氏。鄧氏名太妙，亦是詩人，為故甯河武順王之裔。「太青鰥居，謀續娶，家園有並頭蓮之瑞，作〈嘉蓮詩〉七言、今體四百餘首。鄧之父才其女，而告之曰：『此真可以壻汝矣。』太青喜，遂委禽焉。」文翔鳳與鄧氏二人常常吟詩作對，「春秋佳日，奉太夫人，版輿出遊，訪未央之故丘，問城南之遺跡，登車吊古。夫婦唱酬，筆墨橫飛，爭先鬪捷。太

<sup>34</sup> 陸雲龍：〈文太青先生文集序〉，載文翔鳳：《文太青先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1994-1997年），集部第184冊，頁408。

<sup>35</sup> 永瑤、紀昀主編，四庫全書總目提要編委會整理：《四庫全書總目提要》（海口：海南出版社，1999年），頁974。

<sup>36</sup> 詳乾隆《三水縣志》，卷3，「橋」，頁72-73。

<sup>37</sup> 錢謙益：《列朝詩集小傳》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁653。

<sup>38</sup> 鄒漪：〈文光祿傳〉，頁494。

<sup>39</sup> 錢謙益著、錢曾箋注、錢仲聯標校：《錢牧齋全集·牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，2003年），卷98，〈妻武氏加封恭人〉，頁2054。

<sup>40</sup> 鄒漪：〈文光祿傳〉，頁494。另參見趙金丹：〈明代女詩人葛文氏生平著述考〉，《汕頭大學學報》（人文社會科學版）2018年第1期，頁64-68。

青有〈三出西郊記〉，讀者艷之」。文翔鳳去世後，鄧氏「為文以祭，敘致婉悉，關中文士爭傳寫之」。崇禎十六年(1643)十月，李自成攻入陝西後，鄧氏「以才華為寇盜所知。淪於闖，遁於秦，流離于幽、冀，迄不知其所終。然而自秦之燕，郵牆旅壁，潑墨留題，人多見之，往往皆黃鵠、胡笳、漠南、塞北之語，或以為尚在不死也」。<sup>41</sup>

錢謙益在《列朝詩集》中簡要提及鄧氏「淪於闖，遁於秦」。實際上，據《明實錄》，李自成攻入陝西後，文翔鳳的同年張國紳投降李自成，「授刑政府侍郎，國紳同年文翔鳳繼妻鄧氏能詩薦于自成，召為後宮內師」。<sup>42</sup>而據鄧氏自述，張國紳與文翔鳳有讐，因此將鄧氏「薦」給李自成；李自成置鄧氏「東庭教書」。而據楊明供稱，鄧氏被李自成立為「正妃」。<sup>43</sup>據談遷說，鄧氏被李自成封為後宮內師，「與妻女講《毛詩》」。<sup>44</sup>

據《大順史稿》，1646年正月，清軍入陝，李自成敗走湖北，鄧氏未隨行而是回到三水。順治四年(1647)，避難於整屋的鄧氏及其弟被人告發，而為陝西巡撫雷興所獲，被稱為「逆婦」，隨後清軍「載之入京」。<sup>45</sup>錢謙益云鄧氏後來「不知其所終。然而自秦之燕，郵牆旅壁，潑墨留題，人多見之，往往皆黃鵠、胡笳、漠南、塞北之語，或以為尚在不死也」。而據談遷之說，鄧氏後「沒入范文程家」，<sup>46</sup>謂「范文程聞而購得之」。<sup>47</sup>

文翔鳳著作頗多，存世者有《南極篇》、《皇極篇》、《東極篇》、《太微經》等。<sup>48</sup>文氏家族在三水頗有影響，從《三水縣志》可見文在茲、文翔鳳捐資修葺

<sup>41</sup> 此段引文見錢謙益：〈文太青妻武氏〉，頁370。

<sup>42</sup> 《明崇禎實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1967年)，卷16，「崇禎十六年九月戊寅」條，頁499。

<sup>43</sup> 關於鄧氏在李自成政權中的情況，參見〈陝西巡撫雷興啟為搜獲從賊逆婦等事〉，收入北京大學文科研究所編輯：《明末農民起義史料》(北京：中華書局，1952年)，頁495-96。

<sup>44</sup> 談遷撰、汪北平校點：《北遊錄》(北京：中華書局，1960年)，紀聞上，「後宮內師」條，頁335。

<sup>45</sup> 黃衛平：《大順史稿》(西安：三秦出版社，2010年)，頁407。

<sup>46</sup> 談遷著，羅仲輝、胡明點校：《棗林雜俎·義集·彤管》(北京：中華書局，2006年)，「武定橋烈婦」條，頁283。

<sup>47</sup> 談遷：「後宮內師」條，頁335。

<sup>48</sup> 關於文翔鳳著作，參見趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁37-40。



泮池等建築，受當地人稱頌。<sup>49</sup>文氏家族亦曾捐資興建佛寺。<sup>50</sup>文氏家族在明清之際出仕者多人，影響甚大。

### 為學為教：文翔鳳的人際交往

由於學業與仕途的原因，文翔鳳從南到北結識了諸多士大夫，形成了一個較為廣泛的人際網絡。學者業已對文翔鳳的人際交往情況進行了考證。<sup>51</sup>本文根據現有資料，對文翔鳳的人際交往進行補充論證。

#### 1、老師

溫純(1539-1607)為文翔鳳的授業老師。文翔鳳曾提及：「近定《周雅續》，特奉以為接武之前茅。」<sup>52</sup>即將其老師溫純詩作選入《周雅續》之事，共輯入53首。<sup>53</sup>文翔鳳曾序《溫恭毅集》，記述跟隨溫純讀書：「余憶同天下之彥陟其門，讀《自省錄》如廓大招，讀《雅約編》如布法爻。豈翹拔漢幟而傾宋巢，居然總六藝於一操。」讚揚溫純的道德文章，「二園先生括道德、功業、文章」。<sup>54</sup>溫純對文翔鳳的思想產生了深刻影響，下文將深入分析。

胡國鑒為文翔鳳鄉試時的座師。胡國鑒，字正甫，號瞿石，宣城人，萬曆二十年(1592)壬辰科進士，歷官南禮部郎中，杜門家居，究心史學。李維貞稱讚其「語無空設，禮無失宜」。<sup>55</sup>文翔鳳在〈座師胡吏部祭文〉記述二人的交往：

某蓋自其年十五六應鄉三物時，即讀夫子詩，冠天門之筆手，以為閔式鉅裁也。又八年而始獲謁，知己遭青眼見收也。<sup>56</sup>

<sup>49</sup> 參張僕：〈續修泮池記〉，載乾隆《三水縣志》，卷4，「先師廟」，頁82。

<sup>50</sup> 如文毓鳳興建寶塔寺，文運開修葺佛教浮圖大塔，見乾隆《三水縣志》，卷4，「寶塔寺」，頁91。

<sup>51</sup> 參見趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁40-48。

<sup>52</sup> 文翔鳳：〈溫純恭毅集序〉，載《古今圖書集成》(上海：中華書局，1934年)，〈理學彙編·經籍典〉，第594冊，卷476〈集部彙考七〉，頁36。

<sup>53</sup> 趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁5。

<sup>54</sup> 文翔鳳：〈溫純恭毅集序〉，頁36。

<sup>55</sup> 梅鼎祚等輯、彭君華等校點：《宛雅全編》(合肥：黃山書社，2018年)，頁348。

<sup>56</sup> 文翔鳳：〈座師胡吏部祭文〉，載文翔鳳撰：《南極篇》，明萬曆刻本，收入《四庫禁燬書叢刊》，子部第11冊，卷8，頁490。

文翔鳳鄉試時的另一位座師為江中楠。萬曆二十八年(1600)，命「戶部主事江中楠、行人胡國鑒往陝西考試」。<sup>57</sup>江中楠，字玉林，萬曆二十年進士，福建晉江人，官至廣東副使、河南參議。<sup>58</sup>曾任肇慶知府、戶部主事等。文翔鳳有〈簡江玉林座師〉，提及「門生之違師範殆十五年，三折羽而始博一第，欲通候，而西粵遠在萬里」，「長雲橫阻，山川徒勞，夢魂糾結」。<sup>59</sup>

文翔鳳又一位座師為朱昌(1562–1615)。朱昌，字泰甫，號夢環，四川敘州府富順縣人，嘉靖壬戌(1562)六月初二日生，萬曆元年(1573)舉人，萬曆十四年(1586)進士，授通政司觀政，任湖廣常德府桃源縣丞，歷官延安府知府，萬曆三十八年升雲南副使，<sup>60</sup>四十一年任陝西苑馬寺卿。<sup>61</sup>文翔鳳有〈簡朱座師郎中〉，其中提及「弟自庚戌春首獲謁我師於都門之外，別去即有滇憲之擢」；「弟之自東萊再移伊門，我師亦擢而為卿士，駐節涼州」；即指朱昌升任雲南按察司副使、陝西苑馬寺卿等。文翔鳳又提到「旋得邸報，我師已倏然徂」，「十五年之知己遂作長別」。<sup>62</sup>因此，朱昌應於1615年在任上去世。文翔鳳於是向朱昌之子寄送五十兩奠金。文翔鳳寫信給劉陶宇，謂朱昌對其之恩不啻於其父文在中，「某受敝座師知遇之雅，良不啻嚴慈」；「敬煩左右，為郵薄奠五十金」。<sup>63</sup>劉陶宇與文翔鳳有通家之誼。<sup>64</sup>

<sup>57</sup> 李國祥、楊昶主編：《明實錄類纂·文教科技卷》(武漢：武漢出版社，1992年)，頁306。

<sup>58</sup> 方鼎等修、朱升元等纂：乾隆《晉江縣志》，清乾隆三十年(1765)刊本，收入《中國方志叢書·華南地方》第82號(臺北：成文出版社，1967年)，卷8〈選舉志〉，頁181。

<sup>59</sup> 文翔鳳：〈簡江玉林座師〉，《南極篇》，卷10，頁516。文翔鳳另有書信致江中楠，參見該書頁523。

<sup>60</sup> 鄂爾泰等監修、靖道謨等編纂：乾隆《雲南通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第569–570冊，卷18上，頁568。

<sup>61</sup> 《萬曆丙戌科進士同年錄》，收入《明代進士登科錄彙編》(臺北：學生書局，1969年)，第20冊，頁11054。

<sup>62</sup> 文翔鳳：〈簡朱座師郎君〉，《皇極篇》，卷20，頁302。

<sup>63</sup> 文翔鳳：〈簡劉陶宇方伯〉，《皇極篇》，卷20，頁303。

<sup>64</sup> 劉陶宇，疑為劉世賞，四川巴縣人，隆慶二年(1568)進士，官至湖廣左布政使，參見邁柱等監修、夏力恕等編纂：乾隆《湖廣通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第531–534冊，卷28，頁144。蔡復一有〈送劉陶宇方伯入覲〉，提及「儀聳黃樓之鶴」、「食卻武昌之魚」，參見蔡復一著、何丙仲點校：《避庵全集》(北京：商務印書館，2018年)，頁740。

王圖(1557-1627)亦為文翔鳳會試時的座師。文翔鳳在〈周雅續序〉提及「其自甲戌至丙戌，余師王文肅六家為一卷」。<sup>65</sup>其中，王文肅即為王圖。王圖，字則之，號衷白，又號明石，耀州人，萬曆四年(1576)鄉試第一，萬曆十四年進士，官至禮部尚書兼翰林院學士。曾主持萬曆三十八年庚戌科會試，故為文翔鳳座師。

孫承宗(1563-1638)亦為文翔鳳萬曆庚戌會試座師，<sup>66</sup>曾為文翔鳳及其父母、妻子撰寫誥詞，稱讚其才學與為政能力，「三仕為令，兩曹于南，而爾譽起青齊，化行伊雒。……學探二酉，志攬八寅，提英鑑于羣倫，振文鋒于奇響」。<sup>67</sup>

## 2、同學

錢謙益與文翔鳳是萬曆三十八年同年進士，素有交往，曾受命為文翔鳳父親文在中、母趙氏、妻武氏撰寫誥詞。<sup>68</sup>錢謙益在《列朝詩集·丁集》中輯入文翔鳳七首詩。錢謙益曾提及二人之間的交往：「余將行，攜其藁過邸舍，再拜付余。語人曰：『太微南矣。余媿不能為桓譚也。』」<sup>69</sup>錢謙益與文翔鳳曾就詩詞歌賦、佛學等有過激烈的討論，但二人並未達成一致：「初第時，與余辨論佛學數日，夜不寢食，曰：『子姑無困我？』庚申冬，以國喪會闕門，極論近代詩文俗學，祈其改而從古。天瑞告王季木曰：『虞山兄再困我矣！』與余不為苟同如此。」<sup>70</sup>

馮一經與文翔鳳同年進士，萬曆壬子春一同入京謁選，二人有詩作往來。馮一經，字羽明，河南光州人，任工部觀政，授山東東昌府堂邑縣知縣，癸丑

<sup>65</sup> 文翔鳳：〈周雅續序〉，載賈鴻洙選輯：《周雅續》，西北大學圖書館藏明崇禎刻本。原書未見，轉引自趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁58。

<sup>66</sup> 孫承宗為萬曆庚戌會試同考官，參陳文新、何坤翁、趙伯陶主撰：《明代科舉與文學編年》（武漢：武漢大學出版社，2009年），頁2951。

<sup>67</sup> 孫承宗：〈南京吏部稽勳清吏司郎中文翔鳳〉，載孫承宗著：《高陽集》，清初刻嘉慶補修本，收入《續修四庫全書》，集部第1370冊，卷16，頁349。

<sup>68</sup> 詳參錢謙益〈妻武氏加封恭人〉、〈父在中先封承德郎禮部祠祭清吏司主事加封朝議大夫山西布政使司提學右參議兼按察司僉事〉、〈母趙氏加封恭人〉，載《牧齋初學集》，卷98，頁2054-55。

<sup>69</sup> 錢謙益：〈文少卿翔鳳〉，頁240。

<sup>70</sup> 同前注，頁241。

(1613) 調聊城縣。文翔鳳有〈初入闈答馮羽明兼懷張金銘〉、〈羽明和我中秋詩走筆答之〉等詩。<sup>71</sup>

張慎言，亦與文翔鳳同年進士。張慎言，字金銘，山西屯城人，任山東壽張知縣，調曹縣。文翔鳳有〈次韻和金銘見懷之作二首〉等詩。<sup>72</sup>

洪雲蒸亦與文翔鳳同年進士。洪雲蒸，字化卿，號紫雲，攸縣人，曾官至南京吏部主事、戶部員外郎、廣州知府、湖西道參政、廣西按察使等。文翔鳳曾與洪雲蒸有書信往來。文翔鳳在致洪雲蒸的信件中對自己的事天闢佛思想多有闡述。文翔鳳曾提及「弟既遷伊，兄亦謫許」，<sup>73</sup>指1615年文翔鳳遷伊陽縣令，而洪雲蒸因事降職，補為許州判官。與文翔鳳類似，洪雲蒸對佛道頗為不滿，「先生嘗與同門論學，謂吾道自足，必不可引二氏之言以為湊泊」。<sup>74</sup>

### 3、官紳

文翔鳳與邢侗交善。文翔鳳中進士後第二年即1611年2月赴山東任萊陽知縣。經過山東臨邑，文翔鳳與邢侗見面，並有詩文往來。邢侗(1551–1612)，字子願，萬曆二年進士，歷官南宮知縣、監察御史、太僕寺卿。文翔鳳有〈辛亥東征詩十五首〉；<sup>75</sup>邢侗有〈答萊陽文太青〉。此外，邢侗還與文翔鳳的父親文在中同有同年之誼。<sup>76</sup>

文翔鳳在萊陽赴任途中相聚的另一位好友是于永清。當時于永清應致仕在家。于永清，字太寰，濟南府青城縣人，萬曆十一年進士，任樂亭縣知縣，補浙江東陽縣知縣，擢湖廣道監察御史，出按宣、大，再補福建道監察御史，巡按陝西、真定，建白興革，載在《平冤錄》。<sup>77</sup>

<sup>71</sup> 文翔鳳〈初入闈答馮羽明兼懷張金銘〉、〈羽明和我中秋詩走筆答之〉兩詩載《東極篇》，明萬曆刻本《文太青先生全集》本，收入《明別集叢刊》，第5輯第37冊，卷3，頁758、759。

<sup>72</sup> 文翔鳳：〈次韻和金銘見懷之作二首〉，《東極篇》，卷3，頁759。

<sup>73</sup> 文翔鳳：〈報洪紫雲許倅〉，《皇極篇》，卷9，頁152。

<sup>74</sup> 參吳雲〈紫雲文集序〉。原書未見，轉引自尋霖、龔篤清編著：《湘人著述表》（長沙：嶽麓書社，2010年），頁771。

<sup>75</sup> 文翔鳳：〈辛亥東征詩十五首〉，《東極篇》，卷1，頁728。

<sup>76</sup> 譚平國：《邢侗年譜》（上海：東方出版中心，2018年），頁532。

<sup>77</sup> 楊啓東修、趙梓湘纂：民國《青城縣志》，民國二十四年(1935)鉛印本，收入《中國方志叢書·華北地方》第17號（臺北：成文出版社，1968年），卷4〈人物志〉，頁418。

文翔鳳又與張嗣誠交善。張嗣誠，字伯行，萊陽人，萬曆二十三年(1595)進士，除南戶部主事，後改儀部，遷廣德州知州，歷刑部郎中、山西按察司副使，分巡冀南道。文翔鳳有詩〈五日飲張伯行儀部亭山〉、〈以詩訊張伯行儀部〉、〈張伯行儀部邀宿姜疇別墅〉等。<sup>78</sup>

在令三陽期間，文翔鳳與張至發交善(1573-1642)。張至發，字對鵠，號憲松，山東淄川人，萬曆二十九年進士，歷知玉田、遵化，後授禮部主事，改御史；萬曆四十三年稱病歸里。文翔鳳有〈簡按臺張公〉、〈報按臺張公〉等多封書信。<sup>79</sup>其中，〈報按臺張公〉提及「命校《秋澄先生集》」；〈報按臺張公二〉提及「〈秋澄先生集序〉，累月始克就」，即張至發讓文翔鳳幫助校對《銓部王先生文集》，並撰寫序言。<sup>80</sup>文翔鳳曾為張至發父張敬的文集撰序。<sup>81</sup>

文翔鳳還與姜泄里善。姜泄里，字爾岷，別號漢驩，姜埰、姜垓之父，山東萊陽人。文翔鳳知萊陽縣時，「獨奇其文，首置之，久之不售」；後姜泄里殉國而死。<sup>82</sup>文翔鳳提學山西時，曾提攜天主教徒韓霖。《山西通志》：「韓霖，……少為傅東渤、文太青兩先生所知。」<sup>83</sup>文翔鳳亦曾提攜山西著名士大夫傅山。《傅青主先生年譜》載：「天啟元年辛酉，……先生應童子試，提學文公翔鳳拔補博士弟子員。」<sup>84</sup>傅山亦曾撰詩〈大音〉以頌其師文翔鳳，謂：「大音彌一統，日出海隅間。著急援邢魏，陽浮敵謝顏。景陵自楚楚，風氣習珊珊。得不文三水，教人笑嚇蠻。」<sup>85</sup>

文翔鳳又與畢懋康交善。畢懋康，字孟侯，號東郊，安徽歙縣人，萬曆二十六年進士，以中書舍人授御史。《明史》有傳，稱其「雅負器局，數歷中

<sup>78</sup> 〈五日飲張伯行儀部亭山〉、〈以詩訊張伯行儀部〉，見《東極篇》，卷1，頁731、740；〈張伯行儀部邀宿姜疇別墅〉，見同書卷2，頁748。

<sup>79</sup> 〈簡按臺張公〉、〈報按臺張公〉等多封書信，見《皇極篇》，卷20，頁303-7。

<sup>80</sup> 文翔鳳〈報按臺張公〉、〈報按臺張公二〉，見《皇極篇》，卷20，頁304。該序文(即〈秋澄先生集序〉)撰於1616年，載王教：《銓部王先生文集》，收入《明別集叢刊》，第3輯第82冊，頁6-9。

<sup>81</sup> 文翔鳳序載張敬著：《儀部張先生文集》，臺灣國家圖書館藏明崇禎刊本，頁1a-10a。《明別集叢刊》第4輯第14冊所收本無文翔鳳序言。

<sup>82</sup> 計六奇撰：《明季北略》，卷18，〈姜泄里死難〉，頁333。

<sup>83</sup> 乾隆《山西通志》，卷140，頁757。

<sup>84</sup> 丁寶銓輯：《傅青主先生年譜》，載傅山撰：《霜紅龕集》，清宣統三年(1911)丁氏刻本，收入《續修四庫全書》，集部第1395-1396冊，頁30。

<sup>85</sup> 傅山撰：《霜紅龕集》，卷9，頁504。

外」，與族兄懋良並有清譽，稱「二畢」，<sup>86</sup>有《西清集》。文翔鳳有〈西清集序〉、〈報畢東郊侍御書〉等文。<sup>87</sup>畢懋康則為文翔鳳《皇極篇》寫序。<sup>88</sup>

文翔鳳在南京禮部的同事，如沈淮、余懋孳、徐如珂、孫光裕、徐從治等關係甚密。在1610年沈淮所發起的南京教案中，文翔鳳與這些人都主張禁止西方天主教。

文翔鳳與賈鴻洙有直接的交往。文翔鳳之所以與賈有交往，是因為在崇禎初年賈任陝西提學之時，賈曾主持編纂《周雅續》。此時的文翔鳳已辭官歸鄉。現存崇禎刻本《周雅續》收錄82位陝西籍作者的詩詞歌賦共2,709首。<sup>89</sup>賈鴻洙請文翔鳳裁定該書。文翔鳳在〈周雅續序〉中提及：

庚午秋冬之交，賈子勒書汴，督之再。其勒書亦令孫淑房氏，督之者亦再。蓋其嗜古太同調，借以畀太青子之所不逮。雅哉！賈子之不忘我關中之舊也。而淑房又將以計北，則大迫，遂繕以十手，梓手又六倍之而待工。於三旬之間，文編不及理，獨理詩。<sup>90</sup>

即在崇禎三年(1630)，文翔鳳開始裁定《周雅續》。賈鴻洙，字孔瀾，河北保定人，萬曆四十四年進士，授戶部主事，天啟二年升陝西布政使司右參議，後歷任河南副使、陝西提學、河南布政使等。因為文翔鳳的緣故，該書第十一至十三卷收錄其父文在中的詩文，為全書數量之冠。

北海孫三傑，字淑房，因參閱《周雅續》而與文翔鳳有所交往。此外，還有梁爾升、來恒、溫自知、孫蘭、賈爾霖、賈爾樞、賈爾榮、孫弘祖、葛天儒、王毓玄參與了《周雅續》編纂，而與文翔鳳交往。孫三傑，字景濂，號松石，又字淑房，天啟五年進士，授寶雞知縣，調長安知縣，兼管咸寧縣事。孫三傑修建書院，與文翔鳳一起主持講學。<sup>91</sup>

<sup>86</sup> 《明史》(北京：中華書局，1999年)，卷242，〈畢懋康傳〉，頁4196。

<sup>87</sup> 文翔鳳〈西清集序〉、〈報畢東郊侍御書〉，分別見《南極篇》，卷11，頁544；卷12，頁549-52。

<sup>88</sup> 畢懋康：〈皇極篇序〉，載文翔鳳撰：《皇極篇》，頁3-8。

<sup>89</sup> 參趙金丹：〈明崇禎刻本《周雅續》三考〉，《汕頭大學學報》(人文社會科學版)2016年第2期，頁47-52。

<sup>90</sup> 文翔鳳：〈周雅續序〉。轉引自趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁15。

<sup>91</sup> 因編撰《周雅續》而與文翔鳳交往之人，詳參趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁51-53。

#### 4、文士與門生

顧起元曾謂自己私淑文翔鳳之父文在中，「余于先生為年家子，生未得負笈從先生游也，而竊嘗私淑，而讀先生之書」。<sup>92</sup>換言之，顧起元並沒有與文在中直接交遊，但與文翔鳳則有直接的關係，如其所謂：「比幸從先生伯子銓部太青氏游，而益得以習聞先生之所以為學與教者。」<sup>93</sup>關於顧起元的研究成果較多，此不贅述。

江甯諸生傅汝舟，與文翔鳳、顧起元、茅元儀、卓爾康、鍾惺等士大夫詩詞唱和、往來晉接。<sup>94</sup>文翔鳳曾為傅汝舟《唾心集》、《筌篲集》撰寫序跋。<sup>95</sup>文翔鳳嘗致函傅汝舟云：「僕性率直，即才子名流挾一凡語，鄙心不與焉。」傅汝舟則有〈題文太青嚶鳴卷〉云：「關西一出文天瑞，忽使長安紙價貴。」<sup>96</sup>另有〈文太青投我文章生氣歌〉等等。<sup>97</sup>

韓文鏡，字亮孺，崇禎四年(1631)進士，官浙江杭岩道，為文翔鳳門生，參與《周雅續》的謄寫工作。<sup>98</sup>有地方志載韓文鏡為山西洪洞人，不確，應為陝西咸寧人。<sup>99</sup>同樣參與《周雅續》的韓文銓，字光孺，自題西京人，崇禎七年進士，官河南道御史。<sup>100</sup>二人應為兄弟。《西安府志》記韓文鏡曰：

<sup>92</sup> 顧起元：〈西極先生文公七十序〉，頁203。

<sup>93</sup> 同前注

<sup>94</sup> 顧起元曾為傅汝舟《傅子古文》、《唾心集》、《拔劍集》、《藏樓集》寫序。傅汝舟著作(明末刻本)，包括《莊管集》、《七幅菴集》、《唾心集》、《步天集》、《英雄失路集》、《拔劍集》、《筌篲集》、《藏樓集》、《鴛鴦迴紋詩》，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。本文所引傅氏著作，悉據該書。又顧起元之序，分別見於該書頁261-63、305-6、358、395-96；傅汝舟曾為茅元儀《武備志》寫序，載傅汝舟撰：《莊管集》，頁280。傅有〈東鍾伯敬〉，載《筌篲集》，卷6，頁391。茅元儀有〈題傅子八集〉，見《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊，頁416-18。

<sup>95</sup> 文翔鳳：〈唾心集跋〉，載傅汝舟撰：《唾心集》，頁322-23；文翔鳳：〈題筌篲集賦〉，頁376-78。

<sup>96</sup> 傅汝舟：〈題文太青嚶鳴卷〉，《筌篲集》，卷6，頁383。

<sup>97</sup> 傅汝舟：〈文太青投我文章生氣歌〉，《筌篲集》，卷6，頁389。

<sup>98</sup> 趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁17。

<sup>99</sup> 張青主編：《洪洞縣志》(太原：山西春秋電子音像出版社，2005年)，頁965。據民國《洪洞縣志·選舉志》，韓文鏡籍貫為陝西涇陽縣，詳參韓垌等纂、孫奭命修：民國《洪洞縣志》，民國六年(1917)鉛印本，收入《中國方志叢書·華北地方》第79號(臺北：成文出版社，1968年)，卷4，頁189。

<sup>100</sup> 王欣欣編著：《山西歷代進士題名錄》(太原：山西教育出版社，2005年)，頁185。

咸寧人，崇禎辛未進士，歷官杭嚴道，兼權稅務。先是，浙稅叢弊，文鏡令依科則平納。在官尤重禮教，嘗捐俸設義學，薪水膏火之資，纖悉具備。營弁每來習禮，一時風尚彬彬如也。以親老告歸。<sup>101</sup>

清初，韓文鏡曾擔任提刑按察司僉事，巡察杭嚴兵道。<sup>102</sup>韓文銓則投降李自成，任太原節度使，曾大肆捕殺宗室四百餘人。<sup>103</sup>

遲大成為文翔鳳的另一位門生。臺灣國家圖書館藏《太微經》二十卷，有遲大成序，自署「巡按應天等處監察御史東海門人」。<sup>104</sup>遲大成，號之萊，萊陽姜山村人，萬曆四十六年戊午科舉人，天啟五年乙丑科進士。《萊陽縣志》有傳：「秉性耿直，博學強記，以麟經著名；筮令江都，居官廉正，人不敢干以私。擢監察御史，行車留都，有鐵面之目。再巡廣右，雪冤辨枉。卒贈太僕寺少卿，祀鄉賢祠。」<sup>105</sup>

除了上述人物之外，據學者研究，與文翔鳳交往的士大夫還有：來復、來臨、溫日知、溫自知、劉自化、王象春、韓敬、鍾惺、姜士昌、高出、韓詩、黃國琦等等。這些人物有些是文翔鳳的同鄉，如來復、來臨、溫日知、溫自知、劉自化等；有些是同年，如王象春、韓敬、鍾惺；有些是老師，如姜士昌；有些是文友，如高出；有些是後學，如韓詩、黃國琦等。<sup>106</sup>其中，黃國琦與文翔鳳二人為忘年交，「聲譽交遊遍天下」。<sup>107</sup>

<sup>101</sup> 乾隆《西安府志》，卷35〈人物志〉，頁1828。

<sup>102</sup> 韓文鏡：〈浙江杭州「重修真教寺記」〉，載中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《清真大典》（合肥：黃山書社，2005年），第18冊，頁688-89。

<sup>103</sup> 屈大均：〈秦宗人死節傳〉，載屈大均著：《皇明四朝成仁錄》，民國商務印書館長沙影印排印《廣東叢書》本，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第50冊，卷4，頁530。

<sup>104</sup> 遲大成：〈太微經序〉，載文翔鳳：《太微經》（二十卷本），臺灣國家圖書館藏明崇禎刊本，頁10a。

<sup>105</sup> 民國《萊陽縣志》，卷三之一中〈人事志·人物·鄉宦〉，頁905。

<sup>106</sup> 趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁40-48。

<sup>107</sup> 同治《新昌縣志》卷16〈人物志·名臣〉載：「黃國琦，字石公，號五湖，天德鄉人。少遊金陵，著《賣書買劍集》，少京兆文翔鳳見而奇之，引為忘年友，聲譽交遊遍天下。崇正丁丑成進士，授建陽令，政尚寬仁，歲稔捐俸建倉，積穀以備賑。時鄰邑浦城巨寇數萬剽掠，三省憲檄國琦攝浦事，用奇計單騎詣賊壘諭降，地方獲甯，浦民祠祀之。兩舉廉卓，調山東滋陽五月報最。甲申二月召對左門稱旨，特授吏科給事中。闖變南還，閣部史可法、東撫王燮交章特薦，授兵科監淮海軍，



## 事天、尊孔、闢佛：文翔鳳的事天之學

### 1、文翔鳳思想之師承

文翔鳳事天之學受其父文在中之影響。顧起元對文在中的思想總結道：「其學以尊天為宗，法孔為主，闢佛老為功。圓者中規，方者中萬，直者中繩，平者中衡。澤之於仁義道德，醇如也。」<sup>108</sup>而文翔鳳則繼承文在中的「尊天」、「法孔」之學，「即太青氏服習庭聞，羽翼家學」。<sup>109</sup>錢謙益則謂文在中「講德摘詞，以奧古為宗」；「續承家學，彌益演迤」，並指出文翔鳳思想之大旨，「其論學以事天為極則，力排西來之教」。<sup>110</sup>文翔鳳亦謂「庶幾異世，而同跡乎家大人事天、尊孔之學」。<sup>111</sup>因此，文翔鳳的事天、尊孔之學繼承自其父文在中。

文氏家學是「以奧古為宗」，「覃思腐毫，必欲追配古人」。<sup>112</sup>換言之，文在中、文翔鳳的尊天、事天、法孔思想，實際上與其學問中的復古傾向有關。復古即回到先秦儒家，尤其是突出先秦儒家典籍中的天，以及孔子。復古傾向不僅影響文翔鳳的思想主張，而且對其文風有極大的影響。錢謙益提及「庚戌硃卷，房考雷簡討思需，鉤稽段落，以青筆乙其處，始就句讀」。<sup>113</sup>換言之，因為文翔鳳文風「奧古」，若不加句讀，一般人難以卒讀。文翔鳳所撰《太微經》中還出現了很多古文字（有些是自造<sup>114</sup>）。復古思想對於文翔鳳的文學創作，尤其詩歌，影響甚巨，其源頭是前七子之一的李夢陽（1473–1530）。李夢陽等人提出「文必秦、漢，詩必盛唐」，<sup>115</sup>發起了文學復古運動，對文翔鳳影響極大：

〔上接頁96〕

尋以母病辭。後終身不仕，僑寓金陵，卒年七十八。著述甚富，梓輯《冊府元龜》行世。」見朱慶萼等纂修：同治《新昌縣志》，清同治十一年（1872）活字本，收入《中國地方志集成·江西府縣志輯》（南京：江蘇古籍出版社，1996年），第40冊，卷16〈人物志·名臣〉，頁402。

<sup>108</sup> 顧起元：〈西極先生文公七十序〉，頁204。

<sup>109</sup> 同前注。

<sup>110</sup> 錢謙益：〈文少卿翔鳳〉，頁240。另參考鄒漪：〈文光祿傳〉，頁494。

<sup>111</sup> 文翔鳳：〈報畢東郊按臺書〉，《南極篇》，卷12，頁552。

<sup>112</sup> 錢謙益：〈文少卿翔鳳〉，頁240。

<sup>113</sup> 同前注。

<sup>114</sup> 文翔鳳在〈太微經凡例〉中提出：「篇中字畫，多不同於平常之筆，其增損其畫，每按盈虛消息升沉之妙。」見文翔鳳：《太微經》（九卷本），明萬曆刻本，收入《四庫全書存目叢書》，子部第58冊，卷首，頁645。

<sup>115</sup> 參見《明史》，卷286〈文苑二·李夢陽傳〉，頁4911。

余自其未既冠，即受先君子手選四家詩，酣誦空同氏矣。又數年，遊北地，得其初梓全編古本篇目，而章口之句為之腹也。……尋又得其《空同子》八篇，知其晚年大造理。既第，在燕，則又得其《年譜》，讀至其絕筆詩「東園青竹翠脩脩」之句，流涕枕上，廢卷輾轉不耐止。<sup>116</sup>

文翔鳳編《周雅續》第一至四卷即以大篇幅收錄李夢陽詩文。

文翔鳳思想的另一個特徵是具有經世色彩。文翔鳳在任山西提學之前，曾接到朝廷聖旨，對其學位、品行進行褒獎。聖旨中提到：

朕惟海內士習不醇，文體不正，此皆典學之臣，徒務潤飾，而不以學術表正之故也。朕甚憂焉。具官文翔鳳，風操端嚴，學問淵博。登高能賦，有大夫之才；發憤遺經，有聖賢之志。<sup>117</sup>

此聖旨由錢謙益所擬，實際是在推崇文翔鳳的學問，認為其「發憤遺經，有聖賢之志」，與世俗「徒務潤飾」不同，而有務實、復古之旨。

文翔鳳思想中的尊天、復古、經世等另一個來源是其老師溫純。溫純與文翔鳳同籍。溫純子溫自知謂文翔鳳，「公自垂髫即受知先公，遵直養之旨，自謂家學之外，大有得於二園先生，奉為道德事功之準」。<sup>118</sup>溫純在晚明以直諫聞名，在其奏疏中可見其尊天思想。溫純尊天的主要目的是勸誡皇帝，如其提出：「君臣與天地等，天地交而後化工可成，君臣交而後萬幾可理。」<sup>119</sup>又提出：

益信天人感格不爽，……今日輪臺之悔，可以祈天，而永命者歸皇上矣。……人君為天之子，一言一念，皆與天通。惟天眷德，其應如響。……以啟釁端，拂天心為懼，未免增慮動火。……伏望皇上堅持前諭，永無改易，……<sup>120</sup>

<sup>116</sup> 文翔鳳：〈周雅續序〉。轉引自趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁61。

<sup>117</sup> 錢謙益：〈山西布政使司提學右參議兼按察司僉事文翔鳳授朝議大夫〉，《牧齋初學集》，卷98，頁2053。

<sup>118</sup> 溫自知：《海印樓集·文稿》，收入《溫氏叢書》，卷6。轉引自趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁45。

<sup>119</sup> 溫純：〈懇乞聖明亟圖覽本顧問之要以隆交泰疏〉，載溫純撰：《溫恭毅集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1288冊，卷1，頁388。

<sup>120</sup> 溫純：〈綸命頒行已遠、天心孚佑有徵，懇乞聖明確行前諭，以承穹眷、以保聖躬、以安宗社疏〉，《溫恭毅集》，卷5，頁505。

即認為皇帝的言行與天相通，必須要合乎天心，否則會受到天罰。溫純認為戰爭、災害就是天罰，是上天示警，皇帝必須改變統治方式，比如「議獄緩死」：

朝鮮、川貴用兵，死各數萬；中原旱蝗，餓殍迄無寧期。所不足者，和氣耳。蓋人之心和，則天地之氣亦和，而休徵畢應。然所以萃人心之和者，莫如議獄緩死。……則懽聲和氣暢于兩間，而哀矜慈仁格于上帝。齊天下百順之祥，皆自皇上致之。蓋皇上體天地之心，以全天地所生之民，而天地亦以天下共祝之。福歸之於皇上，以和召和，以順召順。<sup>121</sup>

溫純認為皇帝沒有施行仁政，導致人心不和，而人心不和則導致天地之氣不和；天地之氣不和，則會導致天罰。溫純以罷礦監著稱，多次上疏要求萬曆皇帝罷黜礦監，指礦監「無一處不被劫虐，無一人並不極怨恨」。礦監的惡政帶來了天罰，「而天方以非常之災警惕之也。即取此輩甚者刑戮，次者斥逐，尚不知天心能回與否？」「今日災甚沿之，更忤天心，可駭也，可懼也」。<sup>122</sup>

溫純還勸誡萬曆皇帝不要徒以虛文而應以仁政感格上帝，從而得到天佑，「竊以為天人相感以心，不以文。若第襲高呼舞蹈之儀，而不以感召和氣，祈天永命之道上陳，則亦文耳」。只有仁政如赦免罪犯、收回礦監，這樣「天心可格，上壽可臻」。「壽者，受也，受天之佑也。能必皇上以天下臣民之心為心，可以受天之佑而後天之心，亦為天下臣民而佑皇上以壽耳」。<sup>123</sup>

除了罷黜礦監之外，溫純還以尊天來勸誡萬曆皇帝早立太子、赦免囚犯、寬徭役等等。溫純在奏疏常以民變、災變、日食、月食、火災、冰雹等為上天示警，提醒皇帝需要自我修省，「天心無日不厚望我皇上轉移，故昭示頻數無已」。<sup>124</sup>這些均體現出溫純天人感應的思想。溫純又提出「余喜宇宙中必有不爽

<sup>121</sup> 溫純：〈和氣以培國脉疏〉，《溫恭毅集》，卷5，頁512。

<sup>122</sup> 此段引文見溫純：〈天變非常、不畏可駭，聖恩倒施，眾望益孤，懇乞皇上亟推喜慶之恩、力修挽回之政，以收人心、以保泰運疏〉，《溫恭毅集》，卷6，頁520。

<sup>123</sup> 此段引文見溫純：〈慶典在即，懇乞聖明寬逮繫併停礦稅，以召和氣、以延聖壽無疆疏〉，《溫恭毅集》，卷6，頁522。

<sup>124</sup> 溫純：〈天心仁愛有加、聖諭虔誠特至，懇乞乾斷、亟圖急務、以保泰運疏〉，《溫恭毅集》，卷6，頁538。

報應之理」，「天與人相因」，<sup>125</sup>「天道無常，惟予善人」等等。<sup>126</sup>溫純還認為，孔子之道，在修身，修身在格物，格物則是「通物我、貫天人之謂也」。<sup>127</sup>

溫純的尊天思想帶有很強的經世色彩，其內核仍然是傳統儒家的天人感應，主要目的是約束皇權，而其文學則沿襲前七子的復古思潮。正如四庫館臣所謂：「詩凡八卷，大抵沿溯七子之派，而稍失之麤。」溫純的學術則以程朱為本，同時對陽明心學不甚排斥，「惟以國是為己任，所爭者不在此也。言以人重，是集之謂歟？」<sup>128</sup>溫純思想中的尊天、復古、經世等對文翔鳳有直接影響。

## 2、文翔鳳思想之背景

文翔鳳的思想以尊孔事天為特色。與文翔鳳同時代的安世鳳、李二曲、許三禮、孫奇逢、魏裔介、魏象樞、湯斌等均有類似思想，而南方的陳瑚、謝文洵、王啟元、陸世儀、黃宗羲、李光地等士大夫的思想中亦或多或少有類似內容。<sup>129</sup>這些士大夫主張以天作為經世之學的根本，提倡尊孔敬天，以此收拾人心、挽救國勢。

另外，如桑拱陽、汪喬年等亦曾突出「天」的作用。桑拱陽曾撰文祈天壽父、祈天壽母。<sup>130</sup>桑曾謂「聖學直向天上歸宗，故〈中庸〉首揭乎天，以示道之大原終歸於天，以示天之極致」。<sup>131</sup>桑為吳姓門生。湯來賀稱讚桑「居家孝友，能以躬行表率鄉閭」。<sup>132</sup>汪喬年則焚香告天、以天明志，《陝西通志》載：「汪喬年，號歲星，浙江遂安人。由進士督學三秦，校士必焚香告天，誓無所私，故所拔俱一時寒士。又負才武，膂力絕人。念四方多故，常休沐里居。」<sup>133</sup>

<sup>125</sup> 溫純：〈壽張居士六十序〉，《溫恭毅集》，卷8，頁589-90。

<sup>126</sup> 溫純：〈壽梁太孺人七十序〉，《溫恭毅集》，卷8，頁596。

<sup>127</sup> 溫純：〈浙江平湖縣翔建學宮文廟記〉，《溫恭毅集》，卷9，頁606。

<sup>128</sup> 紀昀等：〈溫恭毅集提要〉，載溫純撰：《溫恭毅集》，卷首，頁383。

<sup>129</sup> 即以天為本的經世之學，參見王汎森、吳震、劉耘華、呂妙芬等學者的研究成果。

<sup>130</sup> 桑拱陽〈祈天壽父〉、〈祈天壽母〉，載桑拱陽：《桑松風集》，清康熙五經堂刻《廣理學備考》本，收入《明別集叢刊》，第5輯第79冊，卷1，頁9。

<sup>131</sup> 桑拱陽：《四書則》，明崇禎松風書院刻本，收入《四庫全書存目叢書》，經部第166冊，頁313。

<sup>132</sup> 湯來賀：〈吳鹿友先生行狀〉，載湯來賀撰：《內省齋文集》，清康熙書林五車樓刻本，收入《四庫全書存目叢書》，集部第199冊，卷30，頁584。

<sup>133</sup> 劉於義等監修、沈青崖等編纂：乾隆《陝西通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第551-556冊，卷51，頁186。

對文翔鳳思想產生影響的還有術數。文翔鳳撰《太微經》，「以參兩之法乘《河圖》之數推之，為日數十八萬兆。以太微之變爻交太玄之變爻推之，為月數一萬億兆」。<sup>134</sup>因此，該書主要討論術數變化，用於占事或占氣候、造化，帶有神秘主義色彩，「善觀此書者，或占一事，語小而天下莫破；或占氣候造化，語大而天下莫載」。<sup>135</sup>文翔鳳認為：

天與人一也，理與數一也。吾行之生，尅八卦之變化，亦一也。重一而有不一之妙，不一而有重一之極，非畫無以新，非圖無以現。故自河洛陳而天啟其數，疇範衍而人悉其理。五行八卦之理，昭著於天地之間，而人事之貞悔絲毫不爽，則鍾天之能肇理、能肇數，實人之承天以悉理數也。<sup>136</sup>

即認為可以通過術數、八卦來洞察人事與天理，換言之，「有識之士留心於天地人之理，銳意於理數圖之妙，庶幾上比往哲，會此通變之妙，中達氣運，暢此迴環之機，雖百世以俟可也。聖人復起，不易吾言矣」。<sup>137</sup>文翔鳳認為數本於天，「聖人贊《周易》曰律天」，<sup>138</sup>曰：

人法地，地法天。……而謂天之未喪斯文也。未喪之文，即《易》也。二經，法兩儀也。十傳，法十日也。十有二，法十二月也。<sup>139</sup>

文翔鳳以為《易》出於天，故「聖人援《易》曰定五經，如天之喉舌、五氣」。<sup>140</sup>但對於主流儒家而言，帶有神秘主義色彩的術數、卜筮等是非理性的內容，屬於「聖人不言」之範疇，是故四庫館臣謂：

積二十六年而其書始成，其用力亦云勤至。然《易》象之精微，六十四卦俱闡之矣，所應發揮者，十翼已發揮之矣，外此皆聖人所不言也。聖人所不言，而術數家必強言之，其支離繆戾也固宜。如翔鳳者，所謂誤用其心者歟！<sup>141</sup>

<sup>134</sup> 《四庫全書總目提要》，頁 568。

<sup>135</sup> 文翔鳳：〈太微經凡例〉，《太微經》（九卷本），頁 645。

<sup>136</sup> 文翔鳳：〈太微經敘〉，《太微經》（九卷本），頁 642。

<sup>137</sup> 同前注，頁 644。

<sup>138</sup> 文翔鳳：〈準贊〉，《太微經》（九卷本），卷 6，頁 724。

<sup>139</sup> 同前注。

<sup>140</sup> 關於《易》與五經之關係，詳參文翔鳳：〈準贊〉，《太微經》（九卷本），卷 6，頁 724。

<sup>141</sup> 《四庫全書總目提要》，頁 568。

此外，文翔鳳還對夢占、祥瑞、讖緯深信不疑。文翔鳳有〈紀夢口號〉、〈夢遊感興六首〉等詩。<sup>142</sup>文翔鳳的姐姐葛文氏有〈夢天瑞弟握大筆繪竹，紅箋上葉似仁字〉：「一枝直幹聳雲高，彩鳳騰空兩掖翱。握筆自當參造化，分明夢裏見節操。」<sup>143</sup>文翔鳳續娶鄧氏之前，曾有並頭蓮之瑞。文翔鳳跋傅汝舟《唾心集》，記錄其友傅汝舟、顧起元有關夢見唾心的內容，並詳述其父文在中以及文翔鳳自己亦有夢見唾心的經歷。文翔鳳寫到：

傅遠度蚤歲夢異人予金針云：「兒吞，吞則兒之妄心下。」其後在三山，三夢唾心出，形如卵，血淋漓，軟動掌際。顧鄰初曰：「某亦嘗夢坐磐石而唾五臟，歷歷手自搏之，撥去其滓，尋吞之而覺，尚彌日咽痛。」<sup>144</sup>

傅汝舟早年曾夢見唾心而出，而顧起元亦曾夢見自己的五臟唾出。文翔鳳提到自己的父親也夢見五臟唾出：

太青子亦曰：大人未既冠，亦夢五臟墮地，而文章就，遂以其年冠解。造物者固不啻西方化人之機巧，善更人肺腸而俾之慧之。二客與某大人三徵調於華胥，而泰詹之聘吉咸，若訪佛圖澄於洗腸之池畔。造物良不啻琢玉冶金代之矣。然不解圖澄之奚以有腹孔而絮之，至臨流即洗其五臟，還復納着，夜讀書而光輒出孔如晝。此界當在幻不幻之間。而大人三十聞道時，則輒內洞其五臟，并洞人五臟，而立唾之，以為腥穢不可近。某時蓋五齡，獨見其心際有光寸餘朗映，不他人黑冥冥也。而又隔垣質人面孔，不少誤。倘所謂長桑上池水者，固即在紫庭之宇，亦不勞外索耶？某亦不解其所獲至。某鈍根弗大人肖，發念大早，結果殊大晚。<sup>145</sup>

據文翔鳳的記載，其父文在中弱冠之前，曾夢見五臟墜地，而文章即能立就。文翔鳳解釋道，此夢意思是造物者更換人的肺腸而給予智慧。文翔鳳又記載，

<sup>142</sup> 文翔鳳：〈紀夢口號〉，《東極篇》，卷3，頁776；文翔鳳：〈夢遊感興六首〉，《南極篇》，卷1，頁392。

<sup>143</sup> 葛文氏：〈夢天瑞弟握大筆繪竹，紅箋上葉似仁字（己酉）〉。轉引自趙金丹：〈《周雅續》研究〉，頁286。

<sup>144</sup> 文翔鳳：〈唾心集跋〉，頁322。

<sup>145</sup> 同前注，頁322-23。

文在中三十時，能洞觀自己以及別人的五臟。時文翔鳳才五歲，常看到文在中的心間發光。文在中還能隔牆看清人的面孔。

據文翔鳳的跋，他曾有夢見唾心的經歷：

己酉北遊，內觀則心花都作青蓮瓣，恍忽有「仁」字流出，然幻弗以誥人。故其詩云：「若話心似青蓮葉，笑落人間萬口涎。」壬子在東海，政暇輒兀坐，見心開如水晶塔，層層都具，而空湛如玻瓈之映月。他紀稱丘長春亦茹苦十二年，而見性如水晶塔。嘻！匪塔，蓋靈臺之九重梯，宜有此等相。心之變化不可殫形。若與予之夢且現者，總性之影子。心界虛明，好相亦妄。若與予無心作好相而好相現，文章又好相之一種，再變亦無心為好詞，而詞袞袞流不可禁，即吾輩亦任之，如梵人之以腹光讀，安之若固然不自怪，若心已唾矣。<sup>146</sup>

由此可見，文翔鳳對於唾心這類的夢是深信不疑的。文翔鳳曾記述其中進士之前，其外舅夢其令丹陽；文翔鳳自己曾有扶乩經歷。<sup>147</sup>

文翔鳳的好友傅汝舟對道家深有興趣。文翔鳳早年亦讀過道家經典，「余蚤歲讀羽家編」；<sup>148</sup>「夜夜披星讀道書，不使黃庭紫氣歇」。<sup>149</sup>文翔鳳的同僚余懋孳亦對道家饒有興趣，撰打醮祭文〈白冤獄顛神文〉：

惟神聰明正直，福善禍淫，人智所窮，神無不燭。某奉天子命來令山陰，幸藉神休，比年豐樂。豈意教迪無術，民或相殘。以去秋九月初十日，昌安居民朱隴主僕被殺。某閉閣思過，默禱焚香，願速得罪人以懲不類。迄今四月，……仗沉。雖萬眾一口，獄情似可無疑，而寸心未詳，長吏終須抱憾死冤，生命痼瘵切身，為此具疏，懇禱於神。惟神大昭威靈，或迪之見聞，或告之夢寐，或顯示其迹，或曲諭其幾，使天網不漏，人心知懲，寔惟神之顯休烈；其或任其聾瞶，逼民死地，而冤抑罔聞，則豈惟令之戮，抑亦明神之羞。惟神其鑒之！<sup>150</sup>

<sup>146</sup> 文翔鳳：〈唾心集跋〉，頁323。

<sup>147</sup> 文翔鳳：〈萊陽重修遊仙宮募疏序〉，《東極篇》，卷4，頁776。

<sup>148</sup> 同前注，頁775。

<sup>149</sup> 傅汝舟：〈題文太青嚶鳴卷〉，頁383。

<sup>150</sup> 余懋孳：〈白冤獄顛神文〉，載余懋孳著：《莫言》，明萬曆三十七年（1609）刻本，收入《四庫全書存目叢書補編》（濟南：齊魯書社，2000-2002年），第99冊，卷3，頁553。

余懋孳亦認為「寫經造寺，亦度世之機緣，導民之捷徑也」。<sup>151</sup>我們可以看到文翔鳳、余懋孳富有神秘的宗教體驗。在其思想與實踐中，余懋孳並不排斥道教、佛教。文翔鳳對於佛教大加撻伐，與沈淮相同。沈淮發起了南京教案，掀起了反對西方天主教的運動，文翔鳳亦隨聲附和。沈淮對於佛教、民間宗教（如無為教）均持否定態度。<sup>152</sup>

### 3、文翔鳳思想之內容

文翔鳳有意構建一套以天為最高範疇的宗教思想體系。在此體系中，天是核心，具有人格神特徵；其次是孔子，是天在地上之代表。與事天、尊孔相應的是關佛。事天、尊孔、關佛成為理解文翔鳳思想的三個重要關鍵詞。

#### 3.1 事天

雖然文翔鳳的思想可以尊天予以概括，然細分之，則可以分成知天、事天、尊天與畏天之別。所謂知天，即知天乃六經之樞紐。文翔鳳認為天可以貫串六經，是先秦儒家思想的核心，即其所謂：「六經之言，可會而為一者，惟一『天』字，真貫穿六籍之樞紐也。」<sup>153</sup>文翔鳳又謂：

如學而時習之，何學？學天而已矣。時習者，法天之不息也。悅悅其下學而上達於天也。朋與我同出於天，同學此天者也。樂亦樂其同然之天而已矣。人不知而天未嘗不吾知。吾有天之可樂，何慍於人？君子即事天之仁人。推此類，則六經皆可以一「天」字貫串之。<sup>154</sup>

文翔鳳認為學習就是學天，並效法天之生生不息。因此，對於文翔鳳而言，學問之宗旨即為事天，「夫學以事天而已矣」。<sup>155</sup>文翔鳳認為，「事天者，仁人也；知天者，知本也」，以為天乃人之本，致知即為「知性之共本於一天」。<sup>156</sup>是故，致知不是如宋儒，尤其是朱熹，所謂的格物致知，亦非王陽明的致良知，而是

<sup>151</sup> 余懋孳：〈修融光寺募疏〉，《蕘言》，卷4，頁578。

<sup>152</sup> 參見 Adrianus Cornelis Dudink, “Christianity in Late Ming China: Fiver Studies” (Ph.D. diss., Leiden University, 1995).

<sup>153</sup> 文翔鳳：〈報洪紫雲許倅〉，頁152。

<sup>154</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，《皇極篇》，卷12，頁189。

<sup>155</sup> 文翔鳳：〈報洪紫雲許倅〉，頁152。

<sup>156</sup> 同前注。



知天乃性之本。文翔鳳將天作為人之道德倫理之本，與宋儒並無較大區別，因為宋儒都主張天命之謂性，但文翔鳳將天作為學習與效法之對象，則與宋儒有所不同。

文翔鳳從形而上的角度將致知解釋為知本，而知本即知天，從而將格物致知歸結為知天。此種解釋亦與朱熹、王陽明均有所不同。文翔鳳從人性之本的角度來解釋致知。換言之，文翔鳳認為人的德性知識不是從格物窮理，也不是從人之內心獲得，而是通過知天獲得。文翔鳳指出：

格物以致知者，正欲知本耳。知本者，知天者也。性出於天，舍天以言性，非世人無頭之說。……知天知性而後能盡其心，盡心即意誠而心正也。至盡心而修身該於其間矣。心之天曰性，養其性即所以存心。此慎獨主靜之功，正事天之實。真知天之可畏，又真知天之可樂，斷斷乎以天為歸，以事天為得力，何貳心之有？「小心翼翼，昭事上帝。上帝臨汝，毋貳爾心。」命即天命我之性，我非徒空知之。有養性以存心之實力則性盡，性盡即心盡之謂也。心盡而與天地合其德，則可以昭於天，而陟降於帝之左右，是謂立命。而命至俟之者，俟天之可樂者也。見到此以夭壽為委蛻，以天樂為大年，何貳之有？君子所以終身事天，遯世不見知而不悔者也。<sup>157</sup>

文翔鳳認為知天才能知性，然後才能盡心，盡心後即能意誠心正。同樣，養性也就是存心，即是事天，因為性是心之天。文翔鳳認為，人之性由天所命。養性的目的是存心之實力，此即性盡，而性盡即心盡。心盡就可以與天地合其德，就可以昭於天，並陟降於帝之左右。文翔鳳認為此即立命。文翔鳳認為立命就可以俟命，而君子居易以俟命就為俟天之可樂者。因此，文翔鳳認為君子終身事天。文翔鳳對知、性與命之間的關係做了新的詮釋。文翔鳳認為其他儒家講致知都是「無頭之說」，因為不知人之本源。文翔鳳將儒家的修養工夫與知天結合起來。因此，知天方可以修身，而事天即養性。

既知天為人性之本，因此人需要事天、尊天。在這一點上，文翔鳳採取了類比的論證方式，即性出於天，天乃人之父，<sup>158</sup>因此需要事天、尊天。而將天

<sup>157</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，頁187。

<sup>158</sup> 文翔鳳還將天與地並稱，「天地人大父母」，見文翔鳳：〈邵窩易詁〉，《皇極篇》，卷21，頁323；又謂「人孰知天地之實為父母者乎？」見文翔鳳：〈廣行遠登高教五台縣學諸生〉，載文翔鳳著：《河汾教》，美國國會圖書館漢語古籍特藏（Chinese [下轉頁106]

作為倫理的最高規範，是晚明儒家宗教化的共同特徵。<sup>159</sup>其主要目的是突出具有宗教性質的天，以道德他律來提升儒家倫理的有效性，<sup>160</sup>即「本天道以定人倫，萬古之律令」。<sup>161</sup>文翔鳳即指出：

為仁要語，先之以事君、事長、使眾。夫以事天為宗，則惡得不推孝弟慈於君長使眾之間？西銘所謂以孝喻仁也。求友要語，推之友古人；言行要語，推之動天地。古之人所以事天而天我知者，其以仁乎？堯舜可為之詠曰：「後於天昭事，後於親齋慄。」可謂左右逢源者也。<sup>162</sup>

為仁首先要事君事長，但如何要求他人如此為仁呢？文翔鳳認為要讓眾人以事天作為宗旨，那麼就可以從事天外推至孝弟慈於君長。此是用天解決道德的外推問題，即從事天推出孝弟。因此，對於文翔鳳來說，修養不是從格物窮理入手，也不是發明良知，而是尊天。文翔鳳指出：

以格物為窮理者，本不謬，特不知致知重知本，而欲末無不知。則取好問好察之應世務者，以為聖學入門之第一針禱矣。良知二字，直證本心，固不謬。特不知以天為主，而必欲以格物為行事，是先修齊治平，而後意誠也。其說鑿，且單提一「知」字。<sup>163</sup>

在這裡，文翔鳳雖然認為格物窮理與致良知不謬，但對格物窮理、致良知都提出了批評，認為其弊病在於穿鑿附會，而沒有直達根本。文翔鳳繼承文在中的思想，將尊天與作聖放在一起。文翔鳳曾手書「尊天作聖」四大字數百幅，贈送給士大夫。

---

〔上接頁105〕

Rare Book Collection, Library of Congress) 明天啟元年刻本，卷4，頁5b。又《河汾教》馬君毅點校本收入賈三強主編：《陝西古代文獻集成》第6輯（西安：陝西人民出版社，2017年）。

<sup>159</sup> 當然，其他儒學思想家也強調天在倫理道德方面的核心地位，主要來自於〈中庸〉「天命之謂性」這句話及對其相關詮釋。

<sup>160</sup> 參見肖清和：〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉，《北京行政學院學報》2020年第5期，頁118–28。

<sup>161</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，《皇極篇》卷10，頁157。

<sup>162</sup> 文翔鳳：〈報洪紫雲許倅〉，頁153。

<sup>163</sup> 同前注。

作為倫理上最高規範的天就不再是理或氣，而是具有人格神特徵。文翔鳳認為，「天互萬古而常尊，四時行，百物生」。<sup>164</sup>天是人以及萬事萬物之根源，「天非徒理而已」。<sup>165</sup>而之所以要事天，其一是因為天命人之性，並統人之性，「性第一字即曰天」；<sup>166</sup>「天則命我之性，霽恩不啻父母；統我之性，霽義不啻君王」。<sup>167</sup>天對於人來說就類似於父母、君王，因此要事天，而事天與事親、事君是相一致的，「事吾親以尊天，事吾君以尊天。以天事親則克孝，以天事君則克忠」。<sup>168</sup>其二是因為天即帝，需要小心翼翼昭事之，「寔有帝焉，照臨萬有，聰明之至者，可畏也」。<sup>169</sup>文翔鳳指出：

文中子曰：「天者，統元氣焉，非蕩蕩蒼蒼之謂也。」《詩》云：「文王在上，於昭于天。」「文王陟降，在帝左右。」盖寔有帝焉。《易》所謂「大哉乾元」，乃統天者，非帝而孰為統蕩蕩蒼蒼之天者乎？<sup>170</sup>

又《汝濱書院講錄》曰：

君子修之吉，小人悖之凶。蓋龍逢、比干終是吉，王莽、曹操終是凶。知之則吉凶之判明，其於為仁人以事天，不待鞭朴不能已於聖人之門矣。<sup>171</sup>

文翔鳳認為天不是蒼蒼之天，即指天不是物質之天，而由天統元氣，即天能支配元氣，從而化生萬物。文翔鳳還引《詩經》證明文王死了之後陟降在帝左右，以說明上帝之存在，而且是一位人格神。又援引《易經》證明上帝統天，不能將上帝等同於蒼蒼之天。因此，正是因為天具有人格神特徵，故需要事天，否則受到天之懲罰，「獲罪於天，真無可禱。天人之際，呼吸立通」。<sup>172</sup>在此基礎上，文翔鳳對於宋儒有關天的說法提出了激烈批評：「世儒以為天地無心。夫無心則無視聽，宜其有謂天變不足畏者。」<sup>173</sup>

<sup>164</sup> 文翔鳳：《汝濱書院講錄》，頁159。

<sup>165</sup> 同前注。

<sup>166</sup> 文翔鳳：《視學講錄》，頁185。

<sup>167</sup> 文翔鳳：《汝濱書院講錄》，頁160。

<sup>168</sup> 同前注。

<sup>169</sup> 文翔鳳：《視學講錄》，頁186。

<sup>170</sup> 同前注。

<sup>171</sup> 文翔鳳：《汝濱書院講錄》，頁159。

<sup>172</sup> 文翔鳳：《視學講錄》，頁186。

<sup>173</sup> 同前注。

文翔鳳又認為天將權授予人主，並通過祥殃來體現自己的意志，人主只有畏天才能上達天心。文翔鳳提出：

故權者，天地之所以予人主也。……其示祥示殃，相其惠迪從逆而應之，惟影響。……誠知天地之將人主，寔相其惠迪從逆而殃祥之，如人主之以二柄臨闔外也。天日鑿而陟降之，惟影響。廩乎其可信，良不啻以寒暑示序而已。其敢弗畏天？人主而知畏天，天下其敢玩人主哉？<sup>174</sup>

在這裡，文翔鳳所謂的祥殃惠迪不只是天人感應，而是人主與人格神的天之間的互動。文翔鳳認為天有自己的主觀意志，不僅僅通過四季變幻等自然現象來體現自己的意志，而且還會時時刻刻都對人君直接產生影響，正如人主自己以權力管理朝廷內外。文翔鳳認為人主知道敬畏天，那麼天下人也就不會玩弄人主。可以發現，文翔鳳通過賦予天的神聖性，將天作為君權之來源。文翔鳳不是在論證君權的合法性，而是希望對人君進行約束。此舉近似於張居正的做法。<sup>175</sup>文翔鳳又謂：

日有食之三十六，非責天也，責人也。人事脩而熒惑可以退舍，豈必登天而置星宿之位乎？上帝雖執柄於天，而為天地立心者聖人。我能作聖，則天地之樞紐在我手。<sup>176</sup>

文翔鳳認為日食等天象是上天在責人，如果人能修為自己，那麼這些天象就不會出現。換言之，文翔鳳認為只要人事天作聖，那麼天地之樞紐就在我手。文翔鳳認為實有善惡報應，天就是賞善罰惡之主宰，「事天便是青蓮之種子，天道斷無有誤孝子忠臣，令奸雄得以乞哀脫網者」；<sup>177</sup>「人善而天應以福，人惡而天應以禍。人之善惡即可以召天之禍福」。<sup>178</sup>在這裡可以看出文翔鳳的儒學宗

<sup>174</sup> 文翔鳳：〈賞罰如天如地論〉，《皇極篇》，卷8，頁132-35。

<sup>175</sup> 張居正在其日講中，強調天的作用，實則是希望對萬曆皇帝有所約束，因此張居正所講的天帶有很強的他力意味，參見梅謙立(Thierry Meynard)有關張居正的研究成果，〈耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者？〉，《宗教與歷史》第8輯(2018年)，頁3-24。

<sup>176</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁170。

<sup>177</sup> 文翔鳳：〈行役問答〉，頁165。

<sup>178</sup> 同前注，頁195。

教性思想仍帶有一定的自力特徵，與天主教所強調的他力有所不同。文翔鳳認為人在事天關係中佔有主動地位，並非完全消極等待天之拯救。

文翔鳳認為，天與鬼神一起賞善罰惡，「上帝主之，鬼神行之者。人有事天之學，與鬼神同其吉凶者也」。<sup>179</sup>因此，文翔鳳認為鬼神是真實存在的，而且還認為作為賞罰之天堂、地獄也是實有。文翔鳳雖然反對佛教，但在這一點上卻贊同，甚至還對墨子明鬼予以認可。對此，文翔鳳撰長文予以解釋：

予嘗云：鬼神者，天之百官也。雖有天神、地祇、人鬼之詁，其實鬼者神之卒徒。世人之說殆不謬，而儒者反以為無鬼神。朱子大儒而以為死而果無有知也，惟邵子以死為生之影子。天地間自有是不有不無之理，而明道以為聰明如邵堯夫尚不悟此說，大為學術之害。天堂、地獄斷是實有，而伊川誚佛氏妄為此說以警世，豈可謂知鬼神之情狀者乎？二氏之說反有實據而諸儒弗悟者，宜其闢佛而佛之徒萬不服也。墨子明鬼，亦未可謂不知道。<sup>180</sup>

在文翔鳳的思想世界中，天與鬼神明顯存在著高低等級之分，最高者當為天，其下為神，最低者為鬼。鬼神是天之百官，而鬼是神之卒徒。文翔鳳認為朱熹、程顥否定鬼神存在，程頤否定天堂、地獄存在的說法都是錯誤的。文翔鳳認為在鬼神、天堂、地獄的說法方面，佛道二氏以及墨子都是正確的，而諸儒弗悟。因此，諸儒闢佛，而「佛之徒萬不服也」。文翔鳳還認為風雲雷雨、日月星辰、名山大川都有鬼神，而這些鬼神受命於天：

風雲雷雨氣也，有宰氣之鬼神；日月星辰光也，有宰光之鬼神；名山大川形也，有宰形之鬼神。總之受命於天，而天寔有帝，以為群生之父。我固曰學者宜破三無，斷不可曰天無帝，斷不可曰奉天之命者無鬼神，斷不可曰人死而無知。所謂知本者，知此者也。知本而知至者，知天者也。<sup>181</sup>

因此，文翔鳳是地地道道的萬物有神論者(Animism)。文翔鳳認為有宰氣、宰光、宰形之鬼神，而這些鬼神又受命於天，而天中又有帝。文翔鳳強調學者斷不可認為天無帝，也不可認為奉天之命者無鬼神，同時不可認為人死而不可知。學者的主要任務是知本，而天為人及群生之本，知本即知天。

<sup>179</sup> 文翔鳳：〈行役問答〉，頁195。

<sup>180</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，頁187。

<sup>181</sup> 同前注。

關於天之賞罰，文翔鳳認為天之賞罰是非常公平的，「天之報施大得其平者也」。天對人的賞罰分為兩個層次，其一是現實報應，其二是死後報應。所謂現實報應即天通過祿、位、壽予以賞罰，即「庸人可在官，愚人可在野，而惡人可在獄也。其斯為天之制乎？天之命槩生死而律之」。死後報應則通過名來實現，即「名者，祿位壽之不盡報者」。文翔鳳認為「名者，實之占」。換言之，名聲與實際的地位以及背後的神一一對應。好的名聲即會得到萬人尊崇，其神就不會湮滅埋沒而長存；反之亦然：「其名湮滅而不章者，則其神亦埋沒而屢化矣。」文翔鳳以孔子、顏回、伯夷、叔齊、齊景公為例予以說明：「孔顏雖下位，而名尚於帝王。」「吾是以知其冠帝王之次於帝之左右也。」「伯夷、叔齊，民到于今稱之，則宜其到於今而章章於天上。齊景公死之日，民無得而稱焉。埋沒而屢化，其不至難乎！其為神者亦幸矣！」<sup>182</sup>

因為天有賞罰，所以人當畏天，「天之所以可畏，以雷霆臨其上；而人之所以可畏，亦以刑罰臨其上也」。<sup>183</sup>文翔鳳還指出：「愚以畏天為大律。天地之條例，截不可犯。獲罪於天以禱誰？」<sup>184</sup>而天則通過禮義來對人的行為進行規範，「天繩人之律令在禮義，獲罪於天不可禱」。<sup>185</sup>文翔鳳強調人之意念對於善惡的影響，「自吾一動念之初，以操券於千萬里之遠，千萬世之後。惟其知天而知人，故以天道自處，而即以天道律天地萬物，天下萬世而莫之爽也」。<sup>186</sup>

文翔鳳之所以強調事天、畏天，除了與其家學淵源有關，亦與當時的社會處境有關。文翔鳳在任山西提學僉事的時候，曾經無奈地指出：

一介書生，倖而作官，借祖宗之蔭，邀朝廷之澤，營子孫之業，剝生民之脂。……至動太史公之歎也！……所謂得罪於造物者與？而王法莫之裁，聖教莫之抑，倘非大盜之有道者為之一掃而空之，以雪受害之冤，又誰望？則蹠之徒雖謂之天吏可也。<sup>187</sup>

所謂「太史公之歎」是指司馬遷有關盜蹠壽、顏淵夭而發出的歎息，實際上與神正論有關。由於主流儒家並不談鬼神，因此對於盜蹠壽、顏淵夭在道德上就無

<sup>182</sup> 此段引文見文翔鳳：〈視學講錄〉，頁187-88。

<sup>183</sup> 文翔鳳：〈廣重門擊柝教聞喜縣等六學諸生〉，《河汾教》，卷9，頁14b。

<sup>184</sup> 文翔鳳：〈告金仙文〉，《南極篇》，卷9，頁511。

<sup>185</sup> 文翔鳳：〈廣進禮教石樓縣諸生〉，《河汾教》，卷5，頁16a。

<sup>186</sup> 文翔鳳：〈廣先知教永甯州學諸生〉，《河汾教》，卷5，頁18a-b。

<sup>187</sup> 文翔鳳：〈廣聚斂盜臣教太原縣學諸生〉，《河汾教》，卷1，頁14b-15a。

法解決，從而影響了勸善懲惡的效力。文翔鳳甚至認為盜贖之徒是天吏，即替天行道。因為在現實中，善惡沒有報，只能借助於盜贖之手方能體現公平。文翔鳳指出貪官污吏，「借祖宗之蔭，邀朝廷之澤，營子孫之業，剝生民之脂」，但這些貪官污吏「王法莫之裁，聖教莫之抑」。天只能借助於盜贖等「天吏」之手以實現懲罰。

因此，文翔鳳的事天之學最主要的目的是回到先秦、重構宗教化儒學以勸世。文翔鳳事天的核心是通過人格神的天來提升儒家在道德教化方面的能力，從而實現儒家修齊治平之理想。是故，文翔鳳在講解聖諭六言的時候，就在孜孜不倦地講天堂、地獄，以此勸說聽眾要改善遷過以獲得天地鬼神的歡心。對於文翔鳳而言，傳統的道德說教不若以鬼神、天堂、地獄有力。正因如此，文翔鳳不憚公開講天帝、鬼神，而且還講天堂、地獄，其目的正如其所謂「尊天道以律王道也」；<sup>188</sup>「自無鬼神之說出，灰豪傑之心，長奸雄之志。失天地鬼神之實，倘亦近於日用而不知者乎？」<sup>189</sup>

### 3.2 尊孔

文翔鳳認為事天的典範是聖人，而聖人可以與天等齊，即聖人之賞罰即為天之賞罰，「聖人之精神，天地之生氣也」；<sup>190</sup>「聖人為天地立心者，天地之神運處也」；<sup>191</sup>「非聖人則天地生之脈絕，而天崩地墜之患無日矣」。<sup>192</sup>孔子則是聖人之典範，「孔子，人中之天，一是以終萬世，更無可配之者也」；<sup>193</sup>「孔子者安之安而萬世一人者也。其於昭於天而左右帝，則當為天官之第一」。<sup>194</sup>因此，文翔鳳認為孔子就是天之代表。文翔鳳在解釋「孔子作《春秋》而亂臣賊子懼」時指出：

「孔子作《春秋》而亂臣賊子懼」，非徒懼此空名而已。聖人之是非，與鬼神之賞罰合者也。聖人之所非，即鬼神之所罰。《春秋》之所謂

<sup>188</sup> 文翔鳳：〈廣元年獲麟教榆次縣等六學諸生〉，《河汾教》，卷3，頁20b。

<sup>189</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，頁187。

<sup>190</sup> 文翔鳳：〈廣過化存神教嵐縣學諸生〉，《河汾教》，卷4，頁10a。

<sup>191</sup> 同前注。

<sup>192</sup> 同前注，頁9b。

<sup>193</sup> 文翔鳳：〈廣祖述教汾西縣學諸生〉，《河汾教》，卷7，頁6a。

<sup>194</sup> 文翔鳳：〈廣百官教平陸縣學諸生〉，《河汾教》，卷9，頁7b-8a。

亂臣、賊臣，斷無有逃鬼神之誅者，則奚而不懼？《春秋》者，孔子之刑書，寔鬼神功罪之符契。<sup>195</sup>

根據文翔鳳的解釋，孔子所撰《春秋》即是對亂臣賊子進行處罰，因為孔子是聖人，而聖人之是非就對應著鬼神之賞罰。孔子之非者，即意味著鬼神之罰。因此，亂臣賊子所畏懼的並非只是虛名，而是實實在在的鬼神之處罰。文翔鳳認為《春秋》即為孔子之刑書，也是鬼神功罪之符契。

正因孔子是事天聖人之典範，因此要尊孔。如果不尊孔，而「逃之異教」，<sup>196</sup>即要受到天之懲罰，即文翔鳳所謂：「余服膺孔氏，必不敢為方外之諛，以獲罪於造物。孔氏，天之適子，其說則天之律令，何至以不祥之說叛之？」<sup>197</sup>文翔鳳尊孔的根由是認為孔子是「天之適子」，孔子所言即為天之律令，因此事天必須尊孔，尊孔即為尊天。

文翔鳳認為孔子已經達到「無心之妙」，即孔子之行已無著痕跡，其行即為「天之所不得不然」，此「仲尼之所以行無輒迹」。<sup>198</sup>文翔鳳指出：

天之真頭面被一仲尼透出，吾輩總此天命之性。仲尼便是吾心之真樣子。掃除遮迷，良知自活潑潑地。良知者，即吾心不得不然之天。真見不得不然之天，貫串三才之樞紐在手，又安有餘事於其間哉？<sup>199</sup>

文翔鳳認為孔子已經參透出天之真頭面，因此，孔子就是吾輩效仿之對象。文翔鳳認為孔子就是心之真相，即為活潑潑的良知。良知就是必然之天，可以貫穿三才，就可以無所軌跡而達到無心之妙。文翔鳳又指出，「天則仲尼之心印」，「仲尼所法惟天」。<sup>200</sup>換言之，孔子業已與天相應，而不與天相違。另外，孔子六經「實以事天為貫串六經之樞紐」。<sup>201</sup>因此，孔子的最大貢獻就是揭出事天之學，並以身作則，終身事天。

<sup>195</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，頁187。

<sup>196</sup> 文翔鳳：〈五經臆說序〉，《南極篇》，卷9，頁504。

<sup>197</sup> 同前注。

<sup>198</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁157。

<sup>199</sup> 同前注。

<sup>200</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，頁185。

<sup>201</sup> 文翔鳳：〈五經臆說序〉，頁504。



文翔鳳還認為孔子從其出生就開始知天，貫其一生都在學天，「孔子之於天，不待五十而後知，其十有五之前已生而知之矣。故終身學天，貫死生而一之乎天」。<sup>202</sup>文翔鳳還將孔顏樂處解釋為樂天，而之所以樂天，是因為孔顏事天而不獲罪於天。

因此，文翔鳳明確提出，「孔子者，昊天之元子，萬世之教父與？」<sup>203</sup>孔子即為上帝之代身，是人之楷模。文翔鳳提出：

孔子之謂天行，其行也以天行乎所不得行。時行則行，身代天事者也。天運乎上而為四時之行，然有孔子代之，而人始知至聖之為上帝代身矣。孔子者，人之四時也。<sup>204</sup>

文翔鳳認為孔子就是上帝的代身，孔子所謂天行，天就不得行，因為天就是孔子。天之上有四時，而人之四時就是孔子。文翔鳳將孔子作為天之代表與化身，可謂前無古人、後無來者。文翔鳳之所以將孔子的地位提高到無以復加之處，其原因即在於孔子與天之間的關係。

在儒教聖人體系中，文翔鳳認為只有孔子可以作為天或上帝之代身，只有孔子才能「配天」。除此之外，根據其學是否知天以及其人是否事天而言，文翔鳳認為還有文王可以配天，應該入祀帝王廟，而邵雍則應該入祀孔廟。文翔鳳認為邵雍之所以要入祀典，其理由如下：

康節〔邵雍〕……不佞禪伯，不諛方士，而獨推聖經以配天時，以孔子為萬世之事業，冠皇帝玉之上，其學獨歸之天，身代天工，口代天言，以聖人配昊天，而贊堯舜之中天為獨盛。與孟氏學孔子、稱堯舜之見，趣知性、知天之指，蓋竝響聖門者也。

……所以明孔氏之宗有自來，邵氏之不可體亞於程朱也；所以明孔氏之派大而遠，本部請逐亂華之夷。掃除異說，昌黎之後，又軒揭一北斗泰山，而此為千載之大闕典，秩宗之第一要者。<sup>205</sup>

<sup>202</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁158。

<sup>203</sup> 文翔鳳：〈洛師教語〉，《皇極篇》，卷21，頁314。

<sup>204</sup> 文翔鳳：〈廣行與教靜樂縣學諸生〉，《河汾教》，卷2，頁16a。

<sup>205</sup> 文翔鳳：〈文王邵子祀典議〉，《南極篇》，卷9，頁515。吳震在引用此段部分引文之時，誤解為是文翔鳳的觀點，實則是文翔鳳在概括邵雍的觀點。參見吳震：〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，頁129。

換言之，文翔鳳推崇邵雍的主要理由是認為邵雍尊孔，捍衛儒家正統。文翔鳳在其仕途中一直推動文王、邵雍進入祀典。

### 3.3 關佛

文翔鳳推崇邵雍，但對其他儒家則有所貶低。其原因在於邵雍尊孔，且其論天最多，還提出先天之學，並以四經配昊天四時等等。因此，文翔鳳認為邵雍是「宋儒之冠」，而「邵子之學，以為駕周、程、張、朱，而出其上」。<sup>206</sup>同樣，文翔鳳對其父文在中亦頗為推崇，因為「家夫子特揭尊天以命令羣生掃除異說，定萬象之宗於一，而又以為生民以來固未有如孔子，即生民以往亦未有如孔子定萬行之宗於一，尊孔子所以尊天，真繼孔氏無兩之者」。<sup>207</sup>文翔鳳之所以大力推崇邵雍、文在中，即在於他們強調天在儒家思想體系的重要地位，並有意突出孔子在事天思想中的角色。換言之，文翔鳳是從是否強調天以及突出孔子地位來對儒教思想家進行定位。其目的是維護天、孔子在儒家思想的正統地位，並以此標榜其思想的權威性與正統性。

而對於邵雍之外的其他宋儒，文翔鳳則頗有微詞，因為其認為宋儒不能克服佛教之禍，「六經不勝夷狄之禍，宋儒氏實有不足，折服二家者焉」。<sup>208</sup>文翔鳳甚至認為韓愈雖然關佛，但不知尊天。<sup>209</sup>

文翔鳳對受佛教影響較大的陽明心學提出了較為嚴厲的批評。文翔鳳指出，「陽明拔本塞源之論，獨歸之功利。予以為此未足以拔本而塞源。王氏言良知，而不言天」。<sup>210</sup>文翔鳳認為王陽明未尊天，因此不足以拔本塞源。文翔鳳對陽明的四句教頗為不屑：

陽明云：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」心既無善，為善云何？予為之更定其說曰：「至善無惡心之體，善惡初分意之動，真知至善是致知，為善去惡是誠意。」舍至善而懸空以止之，得無誤下頂門之針耶！<sup>211</sup>

<sup>206</sup> 文翔鳳：〈視學講錄〉，頁185。

<sup>207</sup> 同前注。

<sup>208</sup> 文翔鳳：〈報畢東郊侍御書〉，頁549。

<sup>209</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁160。

<sup>210</sup> 同前注，頁161。

<sup>211</sup> 文翔鳳：〈艮齋解〉，《南極篇》，卷9，頁509。

文翔鳳堅持儒家性善論，而排斥佛教以及陽明的無善無惡之說。文翔鳳之所以對王陽明的四句教提出批評，其主要原因是認為陽明之學與佛教相近，而與儒家正統相悖。除了對陽明之學提出批評之外，文翔鳳還對程朱理學予以批判。

文翔鳳批判程朱理學之處，主要在於程朱理學以理或以氣解天，並否定鬼神、天堂、地獄之存在。文翔鳳指出：

程朱之為教，使之歌詩、習禮、主敬、窮理矣。一語以天人報應、鬼神禍福之定理，即曰「近於禪」，絕不談。僅欲以數行《春秋》，數行綱目，鎖崔杼、曹操之膽，又安得寒其心也哉？誠語之以天人之必不可誣，鬼神之必不可干，而作善作不善之應如影響，尚敢為不畏天命之小人乎？<sup>212</sup>

在這裡，文翔鳳指出程朱理學之不足，在於道德層面的勸善懲惡之欠缺。程朱不講鬼神以及天堂、地獄，不足以約束人心，不足以令人改過遷善，無法「鎖崔杼、曹操之膽」。

文翔鳳對宋明儒學之另一批評，是認為宋明儒學不能抵抗佛教侵蝕，不能確保儒家之正統性。<sup>213</sup> 文翔鳳認為「吾儒學術原合處世、出世而一之。自先儒藩籬太窄，根宗未快，遂使豪傑俯仰不得而逃之異家」。<sup>214</sup> 所謂「逃之異家」即指儒學受佛道侵蝕，由一家獨尊而變成了三教鼎立。文翔鳳與文在中之之所以提出尊孔，其主要目的就是要排斥佛道而維護儒家正統。

因此，對於文翔鳳而言，尊天必然要闢佛，「張生問尊天，解之以闢佛」。<sup>215</sup> 為何要闢佛？其原因有三：其一是佛教凌駕於天之上，即佛氏「居然敢為無天之說」，「天下皆信其以君父為可逃，天可以卑而小之」；<sup>216</sup> 文翔鳳認為佛教將夷狄之一人即佛推崇至上，與事天、尊孔嚴重相悖，是「舉夷狄中之一人，明加

<sup>212</sup> 文翔鳳：〈連珠講院講錄〉，《皇極篇》，卷11，頁179。

<sup>213</sup> 可以發現，文翔鳳對待宋明儒家頗為矛盾：一方面批評宋明儒學不該否定鬼神、天堂、地獄，以及不可以將天解釋為理氣，另一方面批評宋明儒學不能抵抗佛教侵蝕，而「逃之異教」。實際上，對於文翔鳳而言，宋明儒學不能算是真正的儒學。文翔鳳認為帶有宗教性的儒學才是真正的儒學，因而不僅可以在道德上有著更強的說服力，而且還能與佛教進行競爭。

<sup>214</sup> 文翔鳳：〈簡吳玄水客部〉，《南極篇》，卷10，頁520。

<sup>215</sup> 文翔鳳：〈嵩高遊記〉，《皇極篇》，卷7，頁116。

<sup>216</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁160。

於日月星辰之上」。<sup>217</sup>而信奉佛教者，即隨之而不尊天，變成了天之亂臣賊子，「皈佛而忘天地，甚至或崇佛而小天地」；<sup>218</sup>「佐之者，將甘為天之亂臣賊子耶？」<sup>219</sup>文翔鳳提出「孔氏之為天上天下獨尊也」。<sup>220</sup>很顯然是針對佛教將釋迦牟尼「天上天下、唯我獨尊」。<sup>221</sup>

其二是佛教義理與儒家相悖，如儒家講至善，而「佛氏止無善無惡」；<sup>222</sup>又如「聖人有等有序，而佛氏無等無序」；<sup>223</sup>又如儒家講綱常，而「佛氏則明倡無父無君之教」；<sup>224</sup>又如儒家是人倫合於天道，而佛教是在人倫之外求天道，「聖人之所以存順沒寧者，以盡人倫而合天道，非如二氏求天道於人倫之外，又求自性於天道之外」。<sup>225</sup>又如儒家「道之始以夫婦為鑰，而佛氏則遺之矣」。<sup>226</sup>文翔鳳還認為儒家與佛教在因果報應方面也存在巨大差異。文翔鳳認為儒家之道以盡倫為準繩，善惡報應的權柄在於天，而佛教則憑「乞哀禱祝」，「怕死而歸釋迦」。<sup>227</sup>佛教是「逆天而欲超天之上，萬萬不可通之說也」。<sup>228</sup>文翔鳳還認為儒家入世，而佛教出世，不顧父母之養、不以天下之治亂為心，佛氏不僅礙於理，而且還拂其本心。文翔鳳認為佛教棄禮、逆天道，空談天與地，「如之何而結局，如之何而收功？」<sup>229</sup>

其三是防止以夷變夏。這一點與傳統的儒家衛道士一脈相承。文翔鳳認為佛教無君臣父子，既不可以行於中國，也不可以行之夷狄。文翔鳳強調「中國行中國事，夷狄行夷狄事，謂之正道，反之謂邪道」。<sup>230</sup>既然佛教來自西竺，

<sup>217</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁160。

<sup>218</sup> 文翔鳳：〈及門德論〉，《皇極篇》，卷21，頁320。

<sup>219</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁160。

<sup>220</sup> 文翔鳳：〈廣百官教平陸縣學諸生〉，頁8a。

<sup>221</sup> 語出佛教經典，如《阿含經》、《太子成道經》等等。有關佛陀本生故事的圖畫、經典中多見此語。

<sup>222</sup> 文翔鳳：〈良齋解〉，頁509。

<sup>223</sup> 文翔鳳：〈伊川書院講錄〉，頁183。

<sup>224</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁160。

<sup>225</sup> 同前注，頁164。

<sup>226</sup> 文翔鳳：〈廣造端夫婦教聞喜縣學諸生〉，《河汾教》，卷9，頁1b。

<sup>227</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁165。

<sup>228</sup> 同前注。

<sup>229</sup> 文翔鳳：〈廣海內之地教垣曲縣學諸生〉，《河汾教》，卷8，頁6b。

<sup>230</sup> 文翔鳳：〈廣陰陽十一教榆次縣等六學諸生〉，《河汾教》，卷3，頁26a。

是故必不可行於中國。文翔鳳還有較強的華夏中心主義思想，認為中國是世界之中，有三皇五帝、六經、五倫，而其他國家必無有可方之聖人，也沒有可方之道術。因此，文翔鳳認為佛教來自西方之一隅，勢必有所「偏諛」，而「詭於聖人之經」。<sup>231</sup>

文翔鳳認為佛教行於中國而導致國勢衰敗，「晉以長虛玄亡，梁以修齋戒亡，正二氏流禍之罪」。<sup>232</sup>文翔鳳認為佛教變亂君臣父子關係，使得夷狄入主中國：

至於漢之衰而佛教入，歷唐歷宋，而君臣父子半絕於人類。漢之零丁而為魏晉六朝也，唐之零丁而為五代也，已不啻五霸七雄之慘。至宋之剝絕，而為胡元也，遂以夷狄之主涖中國，而繼皇王之後者。百年人類委於禽獸，其變乃甚於秦六朝之亂，亂於五胡五代之亂，亂於契丹以及胡元之剝絕，治統寔佛教為之陰持之。……毋自陷於夷狄而莫之返也。<sup>233</sup>

在這裡，文翔鳳提出了一個重要概念「治統」。所謂治統是與道統相對應的概念。道統是指儒家學術之正統，而治統則由儒家治理之正統。換言之，前者指意識形態上由儒家為正統，後者指政治上由漢族皇朝為正統。文翔鳳認為正是因為佛教亂了道統，所以才導致治統也發生紊亂，即夷狄入主中國，其背後「寔由佛教為之陰持之」。

文翔鳳認為世儒與佛教同樣需要批判，「闢世儒而不闢佛，恐未洞然於天道」。<sup>234</sup>但對於文翔鳳而言，批判世儒與佛教的原因不同。世儒是認為天為理氣，不承認鬼神以及天堂、地獄，不承認人之精神長存；而佛教雖然承認鬼神以及天堂、地獄，以及人之精神長存，但「終非天之肖子」，而「終不能與聖人並馳於太虛之都」。<sup>235</sup>

雖然世儒中亦有人闢佛，但文翔鳳認為這些人並沒有切中肯綮，是因為這些人闢佛而不尊天，甚至以天為理氣，「故闢佛氏之說，而反自以蒼蒼者當

<sup>231</sup> 文翔鳳：〈廣海內之地教垣曲縣學諸生〉，頁7a。

<sup>232</sup> 文翔鳳：〈河汾教序〉，《河汾教》，卷首，頁9b-10a。

<sup>233</sup> 文翔鳳：〈廣伐衛教蒲州等三學諸生〉，《河汾教》，卷11，頁18b-19a。

<sup>234</sup> 文翔鳳：〈報洪紫雲許倅〉，頁153。

<sup>235</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁163。

天，茫茫者當祖，則又何以折其喙之嘵嘵也」。<sup>236</sup>而且闢佛之世儒不承認鬼神之存在，因此其闢佛，「而佛之徒萬不服也」。

文翔鳳的思想帶有一定的普世性特徵。換言之，文翔鳳思想的天是所有人之天，而不僅僅是中國人之天。因此，文翔鳳認為佛是西竺之人子，亦應尊天，而不應凌駕於天之上，「佛亦西竺之人子，而奈何欲超天而上之」。<sup>237</sup>文翔鳳甚至認為可以用事天之學而對佛教進行改造，「使佛氏之徒而遇聖人，其一變而為老氏，再變而為吾道，而奈何謂不可化之夷狄耶？」<sup>238</sup>

在這裡，我們看到文翔鳳對佛教與道教是有所區分的。在文翔鳳的思想體系中，道教應該比佛教更加靠近「吾道」，而佛教來自於夷狄，與「吾道」更遠。文翔鳳甚至直接指出，道教之仙雖然知天，但比不上儒家聖人；而佛教則不知天，也不知性，比道教更低。

### 3.4 宗教實踐

文翔鳳除了大力提倡事天、尊孔、闢佛等思想之外，還在自己的仕途中對自己的思想在實踐中予以運用。文翔鳳有意模仿佛教而建構具有宗教特徵的儒教或天教。首先，文翔鳳模仿佛教道場而建聖場，「昔予登西山之戒壇，見有樹之眉者，曰選佛場，赤髭、桑門佛出其間。吾儕之相與為此會，亦選聖場也」。<sup>239</sup>這裡的「聖場」就類似於佛教的寺院。除了建構聖場之外，文翔鳳還將其所主政的學宮命名為尊天堂。文翔鳳任伊陽知縣時，設汝瀆書院；而在此書院中，設尊天堂。文翔鳳居鄉隱居期間，亦曾命其齋名為「尊天堂」。<sup>240</sup>其次，文翔鳳建構宗教活動規則，如制定詳細的尊天堂會規，對讀經、唱和等活動程式進行了詳細規定；要求諸生在尊天堂中令童子唱詠朱熹、王陽明的詩歌。<sup>241</sup>尊天堂變成了類似舉行宗教活動的場所。

<sup>236</sup> 文翔鳳：〈廣示斯教太原府學諸生〉，《河汾教》，卷16，頁2b。

<sup>237</sup> 文翔鳳：〈嵩陽講錄〉，《皇極篇》，卷11，頁184。

<sup>238</sup> 文翔鳳：〈廣夷狄患難教猗氏縣學諸生〉，《河汾教》，卷9，頁5。

<sup>239</sup> 文翔鳳：〈汝瀆書院講錄〉，頁167。

<sup>240</sup> 崇禎十五年，文翔鳳的門生黃國琦刻《冊府元龜》，文翔鳳撰寫序文，末署「題于尊天堂中」。此即表明文翔鳳將其齋命名為「尊天堂」。參文翔鳳：〈冊府元龜敘〉，載王欽若等編：《冊府元龜》（北京：中華書局，1960年），頁20。

<sup>241</sup> 文翔鳳：〈汝瀆書院講錄〉，頁155。

再次，文翔鳳在各地為官之時，除了親自祭祀城隍之外，還要求士子履行儒家祭祀禮儀。如文翔鳳任洛陽知縣之時，要求全縣諸生每個月朔望於縣學「禮先聖」。這種額外要求似乎業已超過一般諸生所應履行之禮節，因此導致「無一士從」。文翔鳳又發現從元旦至除夕，洛陽縣諸生「竟不禮先聖也」。文翔鳳的要求激起了諸生的反感，以為文翔鳳多事，「陳情投詞，是本縣反招之為多事」。<sup>242</sup>

第四，文翔鳳的有神論思想在其實踐中也得到體現，如其曾撰文告金仙、告城隍、祈雨等等。萬曆四十三年，文翔鳳任洛陽知縣，上任之初即去各廟中祭拜，先是拜三明主廟，其次是賈太傅祠，再是周公廟，然後是二程先生祠、范文正公祠，最後是城隍廟。<sup>243</sup>文翔鳳還在城隍廟祭拜鳴誓，「惟矢忠信廉介，庶弗訶怒於鬼神。洛下大賢之藪，翔鳳其敢以不律取咎？」<sup>244</sup>赴城隍廟祭祀是地方官的行政性事務之一，但文翔鳳頗為認真，並嚴格要求士子認真對待。萬曆三十九年(1611)，文翔鳳任萊陽知縣，即撰告縣獄之神，以此鳴誓；後又撰有〈祭八臘文〉、〈謝八蠟海鳥食蝗文〉等。文翔鳳還製作、佩戴五嶽冠。

通過以上分析，我們可以發現文翔鳳思想在晚明社會中頗與眾不同，甚至有點格格不入。文翔鳳思想體系中以天作為最高範疇，認為天是六經中的最重要的關鍵字。文翔鳳否定宋明理學有關天的解釋，認為天不是理或氣，而是具有人格神特徵。因此，對於文翔鳳而言，天與上帝等同。由於人之性本於天，天地乃人之大父母，因此人要知天。知天者才是仁人。由於天地乃人之大父母，因此要像事君事父那樣事天。事天最重要的是要成為仁人，而仁不僅要齋戒沐浴、修身養性，而且更重要的是「先知覺後知、先覺覺後覺」，更要「修己以敬以安百姓」。<sup>245</sup>儒家之人倫即事天之準繩。文翔鳳的事天與一般事天有較大不同，主要在於文翔鳳所謂的天具有人格神特徵，是掌管賞罰之神。因此，文翔鳳強調要尊天，更要畏天。文翔鳳將尊天與作聖並稱，即將尊天作為成聖的必由之路。尊天必定要關佛，因為佛有僭天之舉。文翔鳳提出尊天即為了掃除異端，而「定萬象之宗於一」。換言之，尊天與關佛是相輔相成的。其最終目的是試圖重建儒教一統天下之圖景。而孔子是尊天之典範，因此尊孔即尊天。

<sup>242</sup> 此段引文見文翔鳳：〈檄邑博士復說書〉，《皇極篇》，卷23，頁353。

<sup>243</sup> 文翔鳳：〈諭祀謁〉，《皇極篇》，卷23，頁346。

<sup>244</sup> 文翔鳳：〈洛陽宿城隍廟告文〉，《皇極篇》，卷20，頁294。

<sup>245</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁158。

之所以與晚明思想格格不入者，在於文翔鳳試圖構建宗教化儒家，而且還通過身體力行將其付諸實踐。文翔鳳的儒教體系中，天或上帝是唯一最高神；孔子是天在世之「身代」者，而《春秋》即符契。換言之，天是普世當尊之唯一神，而孔子則是普世當尊之唯一教主，即「奉天道以令人群者」。<sup>246</sup>在天之下，則有神、鬼，鬼為神之卒徒，山川湖泊、風雲雷電均有主宰之神。人之精神長存不滅，而聖人之精神可以對越上帝。聖人之下為仁人，仁人即事天之君子。仁人之下則有大賢、中賢、小賢。文翔鳳認為其所構建的宗教體系中，文王、邵雍應佔有一席之地，並推崇邵雍、文在中。除了構建宗教體系之外，文翔鳳還在其仕途中推廣、實踐這些宗教思想，如選聖場、建尊天堂等等。同時代的儒家士大夫或多或少都有祭祀城隍等宗教活動，但其實質是具有政治性的禮儀行為，而文翔鳳則不僅對金仙、城隍等深信不疑，而且還將其視作宗教活動予以實踐。但同時，文翔鳳又對被視為邪教的民間宗教予以嚴厲禁止，如其任伊陽縣令時，下令禁止無為、金蟬、白蓮等民間宗教。

文翔鳳思想與實踐帶有如此強的宗教特徵，原因有三：其一、儒家本身帶有宗教色彩，尤其是先秦儒家經典中的宗教內容頗多。<sup>247</sup>與其說文翔鳳構建宗教化儒家，還不如說其試圖回到先秦時期的宗教化儒家。其二、受佛教之刺激。佛教、道教一方面侵蝕儒家正統之地位，另一方面則為宗教化儒家提供了借鑒。其三、時勢使然。文在中、文翔鳳父子對於儒家面臨佛道威脅、異端紛起而感到憂心忡忡，因此有必要擔起衛道者之責任，試圖掃除異端而捍衛儒家正統。除此之外，晚明日益衰敗的局勢使得文翔鳳有必要對儒家進行改造。文翔鳳明確提出要「尊天道以律王道」，並強調要防止以夷變夏。這些思考並非僅僅只是維護儒家正統，而實有現實之考慮。

#### 4、文翔鳳思想與西教

雖然沒有文獻記載文翔鳳受到西學、西教的直接影響，但文翔鳳的交遊網絡中不乏西學、西教人士。通過直接或間接途徑，文翔鳳對於西學、西教有過瞭解。如文翔鳳提學山西時所優待的傅山、韓霖等。韓霖編纂《守圉全書》，輯入

<sup>246</sup> 文翔鳳：〈汝濱書院講錄〉，頁171。

<sup>247</sup> 如《詩經》、《尚書》中均可見宗教內容，可參葛蘭言著、程門譯：《中國人的宗教信仰》（貴陽：貴州人民出版社，2010年）；李申：《中國儒教史》（上海：上海人民出版社，1999年）等等。



文翔鳳《皇極篇》中的〈八陣圖策〉。<sup>248</sup>文翔鳳的好友顧起元是晚明葉向高弟子，與馮應京、熊明遇、李日華、章潢、曹學佺、焦竑、黃汝亨等交善。文翔鳳、沈演曾為熊明遇之《綠雪樓集》作序，熊明遇稱文翔鳳為文「藻勝樸，數勝理」。<sup>249</sup>文翔鳳及其同僚南京禮科給事中余懋孳均與黃汝亨交善。<sup>250</sup>文翔鳳所交善的孫承宗與佟國器、葉向高等有所交往。<sup>251</sup>文翔鳳在南京交善的傅汝舟與沈澹、李維楨等有交往。<sup>252</sup>而文翔鳳的弟子黃國琦，則與鄒維璉、侯峒曾、熊人霖、左光先有交往。<sup>253</sup>傅汝舟與文翔鳳、茅元儀交善，而茅元儀與徐光啟、沈澹、葉向高、岳和聲、孫元化均有交往。「元儀年十二時，從先水部客長安，喜向西人利西泰聞所未聞。時先生已為庶常，每布衣徒步晤於邸舍，講究精密，承問冲虛，心竊異而識之。嗣後蹤跡南北，每與先生左。」<sup>254</sup>「元儀之交初陽，蓋一紀于茲矣。」<sup>255</sup>文翔鳳好友高出則與天主教徒李之藻有過密切往來。<sup>256</sup>

在這些人際網絡中，有些是天主教徒，有些是反教者，有些則是友教者，如韓霖是山西著名天主教徒，佟國器後來亦入教，而馮應京、熊明遇、李日華、章潢、焦竑、黃汝亨、葉向高等則是友教士大夫；傅山、沈澹、李維楨、鄒維璉、錢謙益等則對西學西教頗有微詞，沈澹則是南京教案的發起者。顧起

<sup>248</sup> 文翔鳳：〈八陣圖策〉，《皇極篇》，卷8，頁140-44。韓霖所輯〈八陣圖策〉為節錄，載韓霖輯：《守圉全書》，明崇禎刻本，收入《四庫禁燬書叢刊補編》（北京：北京出版社，2005年），第33冊，卷五之三，頁13-15。

<sup>249</sup> 熊明遇：〈會應草敘〉，載熊明遇撰：《文直行書》，清順治十七年（1660）熊人霖刻本，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第106冊，《文選》，卷6，頁310。

<sup>250</sup> 文翔鳳有〈黃貞父白門九詠跋〉，《南極篇》，卷9，頁503-4。文翔鳳曾謂「余友黃貞父」，見文翔鳳：〈梅花百詠序〉，《南極篇》，卷9，頁510。黃汝亨序余懋孳《蕘言》，載余懋孳著：《蕘言》，頁476。

<sup>251</sup> 詳參佟國器〈高陽集序〉、〈高陽孫太傅文集序〉及葉向高〈凱陽孫公奏議序〉，載孫承宗著：《高陽集》，頁1-11。

<sup>252</sup> 傅汝舟與沈澹、李維楨等交往之事，見傅汝舟：〈達沈銘鎮相公書〉，《莊管集》，頁293；李維楨：〈七幅菴敘〉，載傅汝舟撰：《七幅菴集》，頁299-300。

<sup>253</sup> 參見王欽若等編：《冊府元龜》，卷首，「初閱姓氏」，頁24-26。

<sup>254</sup> 茅元儀：〈與徐玄扈贊善書〉，載茅元儀撰：《石民未出集三種·藿謀》，明天啟七年（1627）刊本，收入《四庫禁燬書叢刊補編》，第73冊，卷1，頁558。

<sup>255</sup> 茅元儀：〈與孫初陽參畫書〉，載茅元儀撰：《石民未出集三種·靖草》，卷2，頁723。

<sup>256</sup> 高出有詩贈李之藻，曰：「寒燈兩人對，晤言同門生。」參高出：〈贈李振之水部〉，載李之藻撰、鄭識輯校：《李之藻集》（北京：中華書局，2018年），頁209。

元則稱讚沈淮的反教奏疏為「昌黎之表」、「廬陵之論」，是「尊崇國體」，「其慮尤長」；「外謹華夷之辨，將宗社生靈實利賴焉」。<sup>257</sup>

文翔鳳的同年好友王象春，來自濟南王氏豪族，「嘉靖以來，其門第最盛。祖、父、諸兄，皆為顯官」；<sup>258</sup>對孫元化仕途、命運帶來深刻影響的吳橋兵變與王象春家族關係密切。文翔鳳的好友錢謙益與徐從治交善。<sup>259</sup>而徐曾任南京禮部主事、郎中，與文翔鳳為同僚。徐從治對於孫元化存在諸多不滿。孫元化曾師從徐光啟、高一志，為天主教徒。徐從治兄弟徐昌治曾編輯著名反教文獻《聖朝破邪集》。

同樣為陝西人的王徵，為晚明著名天主教徒之一，曾師從徐光啟，撰有《畏天愛人極論》、《崇一堂日記隨筆》等。王徵在其著作中亦突出天的作用，但當中的天已經轉化成天主教的天主，與文翔鳳思想中的天已經不同。王徵家在陝西整屋，曾設想在其鄉新築堡內建「景天閣」，「以為朝夕祈天永命之所」，其目的是「俾人人稍動敬天念頭」，以為「銷兵根本」。<sup>260</sup>

可以發現，文翔鳳所交往的士大夫中雖不乏友教人士，但大多為反教士大夫，如沈淮、錢謙益、余懋孳、徐從治、王象春、顧起元等等。

現存文翔鳳的文章中，只有兩篇與西教有關。其一是〈處分西夷議〉，其二是〈南宮署牘序〉。前者是1616年南京禮部侍郎沈淮發起南京教案時，任南京禮部主事的文翔鳳撰此篇公文支持沈淮，也反映出文翔鳳直接參與過南京教案；後者是文翔鳳為沈淮的文集《南宮署牘》撰寫的序文，為沈淮反教行為背書。

學者對沈淮發起南京教案的動機多有研究，但據其奏疏，沈氏發起南京教案的最重要的理由是維護儒家正統、防止以夷變夏，也帶有維護王朝安全的考慮。<sup>261</sup>文翔鳳的〈處分西夷議〉對天主教的批判也是基於此兩點：道統與治統，

<sup>257</sup> 顧起元：〈南少宗伯銘績沈公考績序〉，載顧起元：《懶真草堂集》，明萬曆四十六年（1618）刻本，收入《四庫禁燬書叢刊補編》，第68–69冊，卷8，頁523。

<sup>258</sup> 錢謙益：〈王季木墓表〉，《牧齋初學集》，卷66，頁1527。

<sup>259</sup> 錢謙益曾為徐從治撰墓志銘，參錢謙益：〈明都察院右副都御史巡撫山東贈資善大夫兵部尚書忠烈肩虞徐公墓志銘〉，載徐從治撰：《徐忠烈公集》，明末刻、清康熙乾隆補刻，《四庫禁燬書叢刊補編》，第70冊，卷1〈卹葬錄〉，頁613–16。

<sup>260</sup> 王徵：〈王僉憲（徵）來簡〉，載韓霖輯：《守圉全書》，卷末，頁171–72。

<sup>261</sup> 詳參沈淮：〈參遠夷疏〉、〈再參遠夷疏〉、〈參遠夷三疏〉，載沈淮：《南宮署牘》，日本東京尊經閣文庫藏萬曆四十八年（1620）序刊本，卷1，頁42a–49a；卷2，頁4a–9a、13b–17a。

亦如文翔鳳所謂天主教的危害有二，其一在道術，其一在封疆，曰：「道術之害，為患尚在數百年之後；封疆之害，其為患即在數十年之前。」<sup>262</sup>

首先，文翔鳳批判天主教對儒家道統的危害，主要是論述天主教與儒家正統相悖之處。文翔鳳認為天主教以西域之胡人耶穌者，「謬指以為即上帝之化身」，<sup>263</sup>此即為異端邪說。文翔鳳指出，天主教的《坤輿萬國全圖》以及《天主實義》分別講了天主降生之地以及時間。文翔鳳認為此是天主教中最高荒謬的內容，「居然以上帝為曾托身於胡女之腹，詎有上帝化而為胡人？胡人還反而為上帝者乎？豈有深目隆鼻之繪像，而可指之以為上帝耶？」<sup>264</sup>與晚明反教士大夫一樣，文翔鳳對天主教的最大質疑即基督論。文翔鳳以及晚明反教士大夫非常不認同天主教所謂的天主降生成人的教義。當然，這裡面還可以細分成兩個層次：其一是文翔鳳及晚明反教人士不認為上帝或者天主能降生成人。因為在他們的思想世界中，一旦涉及到神靈化身的說法，極可能是邪教（民間宗教）的託辭。其二是即使降生，也不可能為胡人。反教士人大多帶有很強的華夏中心主義，根本不可能接受最高神降生為胡人的說法。<sup>265</sup>

與晚明反教士大夫一樣，文翔鳳亦認為天主教祭天有僭越之嫌。文翔鳳認為「中國之法，庶人不得槩祭」，<sup>266</sup>而天主教所祭者實際是胡人，並非上帝。天主教號稱奉天主，實際上「敢於無天」。<sup>267</sup>因此，文翔鳳認為僅憑這一點「其罪可勝誅哉！」<sup>268</sup>文翔鳳認為天主教有所謂的「事天」之說，實際上是盜自儒家，即「盜吾儒事天之說」。<sup>269</sup>

<sup>262</sup> 文翔鳳：〈處分西夷議〉，《南極篇》，卷8，頁483。

<sup>263</sup> 同前注。

<sup>264</sup> 同前注，頁484。

<sup>265</sup> 如蔣德璟曾提及：「比吾築家廟奉先，而西士見過，謂予：『此君家主，當更有大主，公知之乎？』予笑謂：『大主則上帝也，吾中國惟天子得祀上帝，餘無敢干者。若吾儒性命之學，則畏天敬天，無之非天，安有畫像？即有之，恐不是深目、高鼻、一濃鬚子耳。』西士亦語塞。」參蔣德璟：〈破邪集序〉，載徐昌治輯：《明朝破邪集》，日本安政二年（1855）刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第10輯第4冊，卷3，頁361。

<sup>266</sup> 文翔鳳：〈處分西夷議〉，頁484。

<sup>267</sup> 同前注。

<sup>268</sup> 同前注。

<sup>269</sup> 文翔鳳：〈南宮署牘序〉，載沈淮：《南宮署牘》，頁9b。

文翔鳳將天主教對道統的危害等同於佛教。文翔鳳指出，佛教入中國，文人摘六經、諸子之精華，潤色其說而譯之，而「久之，反以為經子出其下」。此舉導致儒家道統衰微，流禍匪淺，即「漢人亦豈虞其流禍之烈至此」。而天主教入中國，亦以中國文人潤色之，「久之，又安辨其非西洋之本文耶？」文翔鳳認為天主教在儒釋道之外又新立一教，勢必對社會帶來巨大威脅，「此一派流布士庶之間，非釋非道，又樹一欺天叛聖之〔教〕。今人已靡然向風，久將奚底矣」。<sup>270</sup>

其次，文翔鳳批評天主教對儒家治統的危害，其主要論述方式與孟子以來的策略一致即認為天主教是以夷變夏、圖謀不軌。文翔鳳認為按照祖宗之法，入覲朝貢者應該「查其表文來歷，據實以請，俟有俞旨，方許其海航就岸，而刻期押赴入京，刻期押赴出境」。而天主教則擅自入境，「自廣而閩而豫章而金陵」，然後進入北京。而傳教士在入京的過程，「隨地布人立教」。此舉並非朝貢。文翔鳳認為此舉有以夷變夏之虞，「分佈京省，既收士庶之心，而羽翼漸不可剪。其敝華而為夷，亦居可睹矣」。<sup>271</sup>

文翔鳳認為傳教士稱自己的國家距離中國有九萬里、八萬里之異，表明傳教士「詭託遠方，以解中國之疑，又居可睹矣」。傳教士實則盤踞澳門，並向內地源源不斷輸入財貨，以成黨羽。一旦傳教士在內地的黨羽形成，勢必要同澳門的外國人入侵中國，「中國之黨羽既繁，地形又諳，又散佈各方以觀變，萬一自輿大舉闖入，此輩為內應，則奈何？」因此，文翔鳳建議將這些外國傳教士驅逐出境，以保國家安寧，「不如收其人而禁錮之，嚴為之防。既不至使之生事於內地，亦不至使之生事於外方」。文翔鳳還建議收回澳門，免得外夷以其作為窺伺中國之地。文翔鳳還建議兩廣軍門、廣東撫按，以這些外國傳教士為人質，以此要求返還澳門故地。如果要禁錮這些外國傳教士，文翔鳳建議不可以「并之一方」，也不可以「投之遠裔」，「不如安置於會城湊所而責之其撫按、監司，必不至有他慮也」。<sup>272</sup>

文翔鳳關天主教與其關佛一脈相承，主要出發點是維護儒家正統、反對以夷變夏。文翔鳳堅持自己的一個觀點是如果道統亂，那麼治統必然亂，即「道

<sup>270</sup> 此段引文見文翔鳳：〈處分西夷議〉，頁484。

<sup>271</sup> 此段引文見文翔鳳：〈處分西夷議〉，頁484。

<sup>272</sup> 此段引文見文翔鳳：〈處分西夷議〉，頁484-85。

統亂，而治統從之」。<sup>273</sup>之所以道統亂而治統亂，是因為人倫變亂而導致人心盡化為夷狄，正如其所謂：

道統者，治統之主也。人倫者，道統之綱也。夷狄入而亂道統。華人習聞，棄君父之說而樂其便，人心已盡化為夷狄矣。氣類相招，則必有亂治統之夷狄入而蹈躪之。<sup>274</sup>

因此，夷狄之教變亂道統在先，而夷狄入主原、荼毒中華在後，「亂道統之夷狄，嘗為亂治統之夷狄先驅」。文翔鳳認為先驅者當中國之盛時而潛入中國，並不斷進入中國以至中國之衰。文翔鳳以佛教為例進行詳細申述夷狄對道統、治統之危害。文翔鳳認為漢武帝統西域，只為馬匹、苜蓿、石榴、葡萄等物產，而所獲得「身毒之祀天金人」，即為佛教進入中國之始。文翔鳳認為此是「夷裔猾夏之禍已胎育於此」。漢明帝夢求金人，則有《四十二章經》，遂建白馬寺，是中國佛教寺廟之始。佛教變亂道統，治統必然受其影響，「漢衰而胡運盛矣。晉始受其實禍，而劉淵輩入太學。五胡起，而晉遂東訖，五朝成南北」。<sup>275</sup>

文翔鳳以中國歷史上的朝代更替表明治統變亂之後果。對於文翔鳳而言，夷狄政權即是以夷變夏。此種華夏中心主義思想使得文翔鳳的思想體系，不可能接受少數民族政權的合法性，而將其視為變亂治統、世道衰微之體現。文翔鳳指出：

唐文皇既不能從除佛法之請，又以胡越一家自張大。於是華夷雜處，至今中原之氏族罔辨，而釋氏之盛，亦自昔未有。南宗北宗之派，昌熾繁廡，持論益精堅。談心性者歸之，至抗行於孔氏矣。<sup>276</sup>

文翔鳳認為佛教變亂道統至唐代越演越烈，以至於「抗行於孔氏」。文翔鳳認為此時只有韓愈起而救之，因此韓愈之功不亞於孟子，而韓愈所著〈論佛骨表〉、〈原道〉之地位僅次於孔子《春秋》。文翔鳳又指出宋、元時期是夷狄變亂治統的又一時期。文翔鳳認為宋代士大夫「嗜禪尤甚，至有謂臨濟過孔子者」。「諸儒雖力救之，而骨不堪易也。故當時有二程門人，大半化為夷狄之歎」。文翔鳳

<sup>273</sup> 文翔鳳：〈南宮署牘序〉，頁 1b。

<sup>274</sup> 同前注，頁 7a-b。

<sup>275</sup> 此段引文見文翔鳳：〈南宮署牘序〉，頁 1b-3a。

<sup>276</sup> 文翔鳳：〈南宮署牘序〉，頁 3a-4a。

認為之所以化為夷狄之嘆，是因為王安石「目《春秋》為爛朝報，不列於學宮」。文翔鳳認為《春秋》是孔子代天而做的刑書，是維護儒家正統的一部經典，是尊王攘夷之大法。既然《春秋》被黜，「安得不致夷狄之禍？」文翔鳳認為既然士大夫已經入了夷狄之道術，那麼治統必然會被夷狄佔據，「未有人心之嗜，尚在夷狄，不終入於夷狄者也」。<sup>277</sup>

同樣，對於元代這樣一個外來民族政權，文翔鳳認為是治統變亂之結果。文翔鳳認為夷狄入而亂道統，人心即盡化為夷狄，後「必有亂治統之夷狄入而蹈躡之」。因此，要改變治統之亂，首先要改變道統之亂。文翔鳳認為明高祖朱元璋專誦法孔子，對佛教則「統之禮官」，並有專門法律治之。<sup>278</sup>是故，彼時治統尊而道統正，力追三代之上。文翔鳳認為明代中期以降，士大夫嗜禪滋甚，甚至推其教於孔子之上，勢必影響治統，而「召夷狄之兆」。<sup>279</sup>

文翔鳳對中國歷代興衰的觀察，使其相信只有維護儒家正統、排斥外來宗教，方可確保漢人政權不受夷狄之侵。因此，在〈南宮署牘序〉中，文翔鳳並沒有對天主教的危害進行長篇大論，相反卻花了大半篇幅詳細論述佛教對道統、治統之危害。

在論述佛教之害後，文翔鳳纔引出天主教，稱讚沈淮反天主教是為韓愈諫迎佛骨之舉，有功於治統：

蓋自昌黎以來無此力，而韓救之於既燔，公救之於未熾；韓救之而不勝，公救之而遂絕。韓所救者為中國之異說，公所救者為夷狄之陰謀。其見幾良微，其慮患良遠。<sup>280</sup>

文翔鳳認為沈淮之舉是捍衛儒家道統之舉，而道統立、治統益尊，「又奚患東夷之瞰關內訂耶？勇奪三軍而折其帥，特表佛骨之餘力矣」。<sup>281</sup>

由此可見，文翔鳳對天主教的批判主要基於其有關道統與治統的關係上。文翔鳳批判天主教與其批判佛教是一致的，均是反對夷狄變亂道統、繼而變亂治統，導致夷狄入主中原。但文翔鳳批判天主教更側重於外來傳教士有可能對明王朝的危害，即認為天主教以夷變夏、圖謀不軌。文翔鳳的此種顧慮與晚明社會情勢不無關係。文翔鳳曾指出：「為國者必內足以制天下之人心，而外足

<sup>277</sup> 此段引文見文翔鳳：〈南宮署牘序〉，頁 5a-6a。

<sup>278</sup> 文翔鳳：〈南宮署牘序〉，頁 8a。

<sup>279</sup> 同前注，頁 9a。

<sup>280</sup> 同前注，頁 11a-b。

<sup>281</sup> 同前注，頁 13b-14a。

以遠夷狄之禍，乃為全策。」<sup>282</sup>晚明時期，各種思想流派紛起，而遼東戰事日緊。文翔鳳的擔心並非空穴來風。

當然，與晚明反教士大夫一樣，文翔鳳對於天主教的教義與禮儀亦持批評態度，如天主教中的道成肉身、祭祀儀式等。但與其他反教士大夫相比，文翔鳳所批判的僅有降生、祭祀，而對其他內容並沒有涉及。可見，文翔鳳對於天主教的教義、神學等方面的瞭解並不深入。文翔鳳對天主教的批判仍然以其對治統的威脅為主。

文翔鳳對天主教的批判沒有跳出其闢佛之藩籬。文翔鳳將天主教視作與佛教一樣違背儒家正統之外來宗教，是需要予以批判與拒斥。在有關批判天主教的文字中，文翔鳳常將天主教與佛教並提，而很少將天主教單獨予以批判。文翔鳳曾指出：

西洋之說襲佛氏而又盜儒氏者也。曰「我即天」，欲混天人而一之。天之必不可以為人，審也。其所持之夷文，天子之所不考之文也；其所持之方物，天子之所不制之度也；其所傳之經呪，天子之所不議之禮也。是故背六經，判孔子，蔑三王，非前聖，侮天地，壞人倫，則佛氏為□<sup>283</sup>之魁，而西洋氏又其助之者耳。安得韓昌黎之神武，揮一戈以撞之？昌黎信吾道之北斗，為天之禦侮之好兒子耶？<sup>284</sup>

文翔鳳認為天主教的降生成人是混淆天人關係，傳教士所持夷文是天子不考之文，其所持之方物是天子不制之度，所傳之經呪是天子不議之禮。天主教的教義、制度均與儒家正統相悖。文翔鳳認為天主教與佛教一樣「背六經，判孔子，蔑三王，非前聖，侮天地，壞人倫」。文翔鳳以韓愈自詡，希望能像韓愈那樣捍衛儒家正統。

### 餘論：文翔鳳思想的獨特性

通過以上的分析，我們可以發現文翔鳳反天主教，是與其事天、尊孔、闢佛相一致的。換言之，文翔鳳反天主教並非僅僅針對天主教，而是其思想中一貫的反對外來宗教的立場使然。南京教案可能進一步激發了文翔鳳反西方宗教思想體系的整合，強化了其思想中的夷夏之辨。

<sup>282</sup> 文翔鳳：〈廣彭城虎牢教澤州五學諸生〉，《河汾教》，卷14，頁22b。

<sup>283</sup> 底本漫漶不清，無法辨認。

<sup>284</sup> 文翔鳳：〈廣君子如此教澤州學諸生〉，《河汾教》，卷14，頁3b-4a。

行文至此，我們有必要對學界有關文翔鳳於西學關係的三個主要論斷進行商榷。

其一、學者認為晚明天主教的傳入觸發了文翔鳳的危機意識，「他們擔心西方的『天主』有可能凌駕於中國的『上帝』頭上，所以他們要將從前儒家辟佛的精神運用到辟天主的運動上來」。<sup>285</sup>我們在前面的論述中可以看到文翔鳳並非在天主教入華之時才有危機意識。文翔鳳維護儒家正統的思想繼承自其父文在中。文在中為了反對佛教影響、力挽狂瀾而提出了事天、尊孔之說。很顯然，文翔鳳關佛、關耶是其家學當中一貫有之。此外，文翔鳳對天主教的最主要擔心並非基於道統上，而是治統，即防止夷狄圖謀不軌。因此，文翔鳳主要的擔心不是「西方的『天主』有可能凌駕於中國的『上帝』頭上」，而是「蔽華而為夷」。

其二、學者通常認為文翔鳳「力排西來之教」，是指文翔鳳關天主教。錢謙益在評述文翔鳳的思想時指出其「以事天為極則，力排西來之教」。學者此處有望文生義之嫌，認為此「西來之教」是指天主教，<sup>286</sup>而實際是指佛教與天主教在內的所有外來宗教，但綜合其思想體系來說，能夠稱得上其「力排」者當指佛教。<sup>287</sup>換言之，文翔鳳更反對的是佛教，而不是天主教。其理由主要在於文翔鳳的思想中關天主教的所佔比例極低，遠遠比不上關佛。在現存文獻中，僅有兩篇與關天主教有關，在其著作中僅有兩處提及西洋之教。在兩篇關天主教的文章中，〈處分西夷議〉僅有一半篇幅是對天主教的思想進行了批判，而另一半篇幅以及〈南宮署牘序〉主要批判天主教有圖謀不軌、以夷變夏之虞。換言之，僅從篇幅與內容來看，文翔鳳關天主教不算是「力排」。相比而言，文翔鳳關佛可謂異常激烈。文翔鳳的著作中大量出現關佛文字，而且關佛也是其事天、尊孔思想體系中重要一環。而錢謙益之所以用「西來之教」而不直接用「佛教」等詞，蓋與其佞佛有關。

其三、學者認為文翔鳳提出孔子是天之適子的說法是「用來抵抗天主教中耶穌是上帝之獨子的說法」。<sup>288</sup>學者認為文翔鳳的思想受到了天主教之刺激，

<sup>285</sup> 吳震：〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，頁157。

<sup>286</sup> 參見吳震：〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，頁129-32。

<sup>287</sup> 另一個輔助證據是以「西來之教」搜索中國古籍基本庫、四庫全書等古籍數據庫，結果顯示，大部分是指「佛教」，而不是「天主教」。如用「西來之教」搜索《四庫全書》數據庫，共有五個檢索結果，全部指「佛教」。

<sup>288</sup> 參見王汎森：〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，頁57。



因此有意構建類似於天主教的系統。我們在文翔鳳關天主教的文獻中，並沒有看到其提及耶穌是上帝獨生子的內容。文翔鳳只提及傳教士提出天主降生成一位胡人，名曰耶穌。<sup>289</sup>文翔鳳對耶穌的瞭解只在於耶穌是上帝之化身而已。而文翔鳳提出孔子是天之適子、元子，主要基於孔子是知天、事天之典範，「上帝之性情惟孔子為畢肖」，<sup>290</sup>所以提出孔子是天之嫡長子。文翔鳳也認為孔子是萬世之教父。但此種思想不僅是文翔鳳所獨有，晚明保守儒家者均有此種思想。換言之，文翔鳳提出孔子是天之適子，是其尊孔思想之體現。文翔鳳有意突出孔子的地位、推崇孔子，是與其事天之學緊密相關。而文翔鳳的事天、尊孔又來自其父文在中。是故文翔鳳提出孔子是天之適子，不太可能是受天主教耶穌是上帝獨生子的啟發而創建的。<sup>291</sup>

雖然文翔鳳提出孔子是天之嫡長子，但並非是「獨生子」。文翔鳳還提出了天還有貴子、愛子、支子、孽子、叛子等：

聖人之學事天，畢之矣。而得其全者為天之元子，則孔子是也；當其心者為貴子，則伏羲、神農、皇帝、堯舜、文王、周公是也；若其令者為愛子，則少昊、高陽、高辛、禹、皋陶、稷、契、湯、武是也；分其體者為支子，則伊尹、伯夷、柳下惠是也；失其指而無胥達者為孽子，則老聃、莊周、楊朱、墨翟是也；梗其命而逆之者為叛子，則佛氏之徒，以逮今之西洋之教是也。<sup>292</sup>

文翔鳳根據事天的完全程度進行區分，事天最全者為天之元子，即孔子；事天得天之心者為貴子，如伏羲、神農等；事天得天之令者為愛子，如少昊、高陽

<sup>289</sup> 文翔鳳：〈處分西夷議〉，頁483。

<sup>290</sup> 文翔鳳：〈伊川書院講錄〉，頁183。

<sup>291</sup> 在晚明漢語天主教文獻中，我們沒有看到「獨生子」的說法，基本上都是在強調三位一體中的耶穌是天主的第二個位格，其本質上與天主是一樣的。羅明堅的《天主實錄》僅提及「天主化為男子」，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2002年），第1冊，頁53。高一志的《教要解略》提及「我信其惟一費略」，而只注重解釋天主為何有子，僅對「一子一費略」簡要解釋，提及與「多像多子」不同而已；在解釋耶穌之時，只是強調其為天主第二位費略，降生為人之名號，並未強調獨生子；見鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第1冊，頁96、182-83。

<sup>292</sup> 文翔鳳：〈廣君子如此教澤州學諸生〉，頁2b-3a。

等；事天而得其體者為支子，如伊尹等；沒有得到事天之旨者為孽子，如老莊等；違背天之命而叛逆者為叛子，即佛教以及天主教。

除了構建宗教體系而與眾不同之外，文翔鳳還提出了一些與晚明士大夫頗為不同的觀點。如文翔鳳闢佛時認為佛教抹殺善惡之別，「善與惡等，槩不思量」，<sup>293</sup>「一切善惡都莫思量」。<sup>294</sup>文翔鳳認為佛教抹殺善惡之別，其原因在於防止信徒追求福報，「佛氏之破善字，正坊其種福而或享厥報也。其避善如阱，避福如讐，誠有可異者」。<sup>295</sup>而文翔鳳認為儒家則以福善禍淫勸人改過遷善，「儒氏則以大德而祿位名壽為大律，不以福嫌修吉而悖凶」。<sup>296</sup>

此處文翔鳳的觀點與晚明儒家迥異，而與天主教相近。宋明儒家闢佛時常指責佛教用現實功利誘導愚夫愚婦，而儒家追求的是純粹的為善而善。利瑪竇在《天主實義》中批評儒家時指出，儒家強調「無意為善」是不利於勸善懲惡，因為對於普通人而言，為善而善缺乏必要的動力。<sup>297</sup>因此，如果沒有天堂、地獄，普通人很難改善遷過。文翔鳳主張用福祿壽夭等現實利害來勸善改惡。文翔鳳之所以提出如此觀點，固與其所主張的宗教體系有關。

文翔鳳又提出「心即太極」。太極是宋明理學的最高範疇，是生成論的核心概念，即萬事萬物是從太極而來。文翔鳳提出「心即太極」，並非等同於陽明心學，而是具有神創論的特徵。文翔鳳認為太極來自主宰天之上帝，亦即上帝大慈之心；太極之理，不能「踰上帝之心花者」。因此，人心通於上帝，即人心通於太極，而「太極在我，而陰陽可手鑄也」。<sup>298</sup>

文翔鳳還認為上帝以及后土均有自己居住的空間，而且認為西王母即為「帝配」。上帝居在「紫微天中極」，后土居在「須彌地中極」，「史稱西王母之在昆侖者，非特仙媪而已矣，殆即帝配」。<sup>299</sup>文翔鳳認為上帝統天，后土統地。「天有紫微焉，天之中也，是謂帝座；地有昆侖焉，地之中也，是謂后宮。」<sup>300</sup>

<sup>293</sup> 文翔鳳：〈象璜講錄〉，《皇極篇》，卷21，頁312。

<sup>294</sup> 文翔鳳：〈艮齋解〉，頁509。

<sup>295</sup> 同前注。

<sup>296</sup> 同前注。

<sup>297</sup> 參見利瑪竇：《天主實義》第六篇〈釋解意不可滅，並論死後必有天堂地獄之賞罰以報世人所為善惡〉，收入李之藻等輯：《天學初函》（臺北：學生書局，1964年），第1冊，頁521-62。

<sup>298</sup> 此段引文見文翔鳳：〈及門德論〉，頁320。

<sup>299</sup> 文翔鳳：〈邵窩易詁〉，頁323。

<sup>300</sup> 文翔鳳：〈廣乾坤父母教潞安府等三十三學諸生〉，《河汾教》，卷2，頁25a。

文翔鳳認為《易傳》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」，並非僅僅只是從形而上學角度講萬物化生，而是指實有上帝、后土之真神。文翔鳳認為上帝是眾父之父，而后土乃眾母之母。世儒譏誚世俗妄稱上帝與后土為神，文翔鳳反而認為世儒錯誤，「儒者誚世俗之誕，以蒼蒼漫漫者視天地，直謂之茫無主，而於《易》所謂乾稱父、坤稱母者，特以文字目之耳。此可謂之知天地之化育耶？」<sup>301</sup>

文翔鳳對儒家君臣關係提出了新的反思。在文翔鳳的文章中，我們可以發現凡是出現帝的地方，前面都空格，以示尊敬，但出現皇帝等處則沒有空格。文翔鳳還將孔子視為天之元子，似與皇帝享有天子稱號有所不同。文翔鳳還提出，「君臣之倫，寔自朋友出也」；<sup>302</sup>「兼朋友父子二倫而為君臣者也」。<sup>303</sup>換言之，文翔鳳認為君臣之間首先是朋友的關係，其次才是父子關係。而朋友關係的核心是義，因此君臣者是「義合者也」，「尊則父子，道則朋友」。<sup>304</sup>臣並非君之僕，君之於臣可殺不可辱。天子自有家奴，即宦官，而人臣不是天子之僕。文翔鳳還明確指出「從道不從君」。<sup>305</sup>文翔鳳對君臣關係的思考帶有很強的現實處境，文翔鳳希望以此重塑君臣關係。<sup>306</sup>

文翔鳳對宋儒的批評與天主教非常近似，如文翔鳳認為宋儒不知天之有帝，而徒以蒼蒼者當之，那麼宋儒所謂郊社之禮「無所取也」；宋儒不知死之有神，而徒以茫茫者求之，那麼「其禘為不相涉也」。換言之，文翔鳳認為既然宋儒認為天上無帝、人死無神，那麼何必郊社祭天、家祭祖先？文翔鳳對宋儒四大家提出激烈批評：「二程、張、朱四君子，皆以死之為無知，是滅其祖也。而又何祭焉？而又何禘焉？以天為蒼蒼者而已矣而又何郊焉！」<sup>307</sup>

文翔鳳認為宋儒以及世儒未能知天，所以不知上帝為慈父，而導致佛教興盛，以為求之經咒可以祈福消罪。文翔鳳認為人之祥殃由天掌管。文翔鳳的論證思路與晚明入華的天主教相同。利瑪竇等人亦認為人之禍福由天主掌管，佛

<sup>301</sup> 文翔鳳：〈廣乾坤父母教潞安府等三十三學諸生〉，頁25b。

<sup>302</sup> 文翔鳳：〈廣行遠登高教五台縣學諸生〉，卷4，頁5a。

<sup>303</sup> 文翔鳳：〈廣事君教興縣學諸生〉，《河汾教》，卷4，頁11a。

<sup>304</sup> 同前注。

<sup>305</sup> 文翔鳳：〈廣法家拂士教偏頭所學諸生〉，《河汾教》，卷4，頁18a。

<sup>306</sup> 對朋友一倫的重視，在晚明時期頗為流行，如何心隱強調友倫；利瑪竇在南昌時曾撰有〈交友論〉，一時紙貴，頗受士大夫青睞。

<sup>307</sup> 此段引文見文翔鳳：〈廣示斯教太原府學諸生〉，頁1b。

教、道教都不可以令人去禍免災。除此之外，文翔鳳對於天與上帝的描述，尤其是引用先秦儒家經典證明天、上帝是人格神的做法，與天主教也很類似。但根據目前的資料與研究，文翔鳳儒家宗教化思想與天主教沒有直接關係，儘管南京教案可能會對其宗教化思想產生影響。

最後對本文作一總結。本文研究表明文翔鳳生於官宦世家，仕途頗順，交遊廣泛。對文翔鳳思想影響較大的是其父文在中以及授業老師溫純。文翔鳳的有神論思想主要來自先秦經典中具有人格神的部分，同時也吸收了佛道教、民間宗教有關鬼神、天堂、地獄、夢占、祥瑞、讖緯以及萬物有靈論的內容。文翔鳳構建了頗為宏大的宗教思想體系，其目的是提升儒家在道德說教方面的效力、並有足夠的思想資源與佛道教、民間宗教以及天主教進行競爭，從而可以維護儒家正統，確保儒家道統與治統之不變。文翔鳳思想體系的核心是天。天即上帝，是唯一最高神。天之下是神，然後是鬼。人之精神（靈魂）長存不滅。天賦予人之性。人之本於天。因此，人當事天。天具有賞罰，是故人當尊天、畏天。孔子是事天之典範，是天之元子。人若事天即應尊孔，應以人倫為事天之準繩。尊孔即應關佛、關天主教。因為佛教、天主教均凌駕於天之上。文翔鳳還構建了具有等級區別的神職體系，最高者為孔子，其次為文王，然後為邵雍。文翔鳳還對信徒區分為：聖人、仁人、大賢、中賢、小賢；並根據是否事天區分為天之元子、貴子、愛子、支子，以及孽子、叛子等。文翔鳳在其仕途中對此宗教體系予以推廣與實踐，如挑選聖場、創尊天堂，有意在儒生中形成信徒群體。文翔鳳關天主教與其關佛相一致，主要批判外來天主教有圖謀不軌之心。在其思想體系中，文翔鳳並未對天主教有格外的關注。但文翔鳳構建宗教體系、批判宋儒的諸多路徑，與晚明入華的天主教非常近似。

本文認為晚明時期，儒學宗教化或者儒家復古運動頗令人注意。其中，敬天成為代表性的思想主張。文翔鳳所構建的宗教化儒學即以事天、尊孔為核心，輔之以關佛。文翔鳳還提出了漢人治統等富有原創的思想主張，但由於頗為另類以及適逢改朝換代，文翔鳳的思想對晚明以及後世影響頗為有限，甚至有人對文翔鳳的復古思想不屑一顧，以至於其曾喟歎曰：「何世之惡古之一字至此乎！」<sup>308</sup>分析文翔鳳的思想體系，或可為深入瞭解晚明思想世界以及儒學的「另一面」提供一個絕佳案例。

---

<sup>308</sup> 文翔鳳：〈廣今之大夫教繁峙縣諸生〉，《河汾教》，卷3，頁8a。

## 徵引書目

### 一、專書

- 《明史》，北京：中華書局，1999年。
- 《明崇禎實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1967年。
- 《明熹宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年。
- 《萬曆丙戌科進士同年錄》，收入《明代進士登科錄彙編》，臺北：學生書局，1969年，第20冊。
- 丁寶銓輯：《傅青主先生年譜》，載傅山撰：《霜紅龕集》，清宣統三年(1911)丁氏刻本，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995–2002年，集部第1395–1396冊。
- 中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《清真大典》，合肥：黃山書社，2005年，第18冊。
- 文翔鳳：《太微經》(九卷本)，明萬曆刻本，收入《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社，1994–1997年，子部第58冊。
- ：《太微經》(二十卷本)，門人遲大成訂，臺灣國家圖書館藏明崇禎刊本。
- ：《文太青先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部第184冊。
- ：《東極篇》，明萬曆刻本《文太青先生全集》本，收入《明別集叢刊》，合肥：黃山書社，2013–2016年，第5輯第37冊。
- ：《河汾教》，美國國會圖書館漢語古籍特藏(Chinese Rare Book Collection, Library of Congress, USA)明天啟元年(1621)刻本。
- ：《南極篇》，明萬曆刻本，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000年，子部第11冊。
- ：《皇極篇》，明萬曆刻本《文太清先生全集》本，收入《明別集叢刊》，第5輯第37冊。
- 文翔鳳著、馬君毅點校：《河汾教》，收入賈三強主編：《陝西古代文獻集成》，第6輯，西安：陝西人民出版社，2017年。
- 方鼎等修、朱升元等纂：乾隆《晉江縣志》，清乾隆三十年(1765)刊本，收入《中國方志叢書·華南地方》，第82號，臺北：成文出版社，1967年。
- 王丕煦等纂、梁秉錕等修：民國《萊陽縣志》，民國二十四年(1935)鉛印本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第57號，臺北：成文出版社，1968年。

- 王欣欣編著：《山西歷代進士題名錄》，太原：山西教育出版社，2005年。
- 王 教：《銓部王先生文集》，收入《明別集叢刊》，第3輯第82冊。
- 王欽若等編：《冊府元龜》，北京：中華書局影印，1960年。
- 北京大學文科研究所編輯：《明末農民起義史料》，北京：中華書局，1952年。
- 永榕、紀昀主編，四庫全書總目提要編委會整理：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年。
- 朱廷模修、孫星衍纂：乾隆《三水縣志》，清乾隆五十年(1785)抄本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第309號，臺北：成文出版社，1970年。
- 朱慶蓴等纂修：同治《新昌縣志》，清同治十一年(1872)活字本，收入《中國地方志集成·江西府縣志輯》，南京：江蘇古籍出版社，1996年，第40冊。
- 余懋孳著：《蕘言》，明萬曆三十七年(1609)刻本，收入《四庫全書存目叢書補編》，濟南：齊魯書社，2000-2002年，第99冊。
- 利瑪竇：《天主實義》，收入李之藻等輯：《天學初函》，臺北：學生書局，1964年，第1冊。
- 吳 震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- 呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版，2017年。
- 李之藻撰、鄭識輯校：《李之藻集》，北京：中華書局，2018年。
- 李 申：《中國儒教史》，上海：上海人民出版社，1999年。
- 李國祥、楊昶主編：《明實錄類纂·文教科卷》，武漢：武漢出版社，1992年。
- 沈 淮：《南宮署牘》，日本東京尊經閣文庫藏萬曆四十八年(1620)序刊本。
- 屈大均著：《皇明四朝成仁錄》，民國商務印書館長沙影印排印《廣東叢書》本，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第50冊。
- 茅元儀撰：《石民未出集三種》，明天啟七年(1627)刊本，收入《四庫禁燬書叢刊補編》，北京：北京出版社，2005年，第73冊。
- 計六奇撰，魏得良、任道斌點校：《明季北略》，北京：中華書局，1984年。
- 孫承宗：《高陽集》，清初刻嘉慶補修本，收入《續修四庫全書》，集部第1370冊。
- 徐昌治輯：《明朝破邪集》，日本安政二年(1855)刻本，收入《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，1997-2000年，第10輯第4冊。
- 徐從治撰：《徐忠烈公集》，明末刻、清康熙乾隆補刻，收入《四庫禁燬書叢刊補編》，第70冊。
- 桑拱陽：《四書則》，明崇禎松風書院刻本，收入《四庫全書存目叢書》，經部第166冊。

- ：《桑松風集》，清康熙五經堂刻《廣理學備考》本，收入《明別集叢刊》，第5輯第79冊。
- 荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979。
- 高一志：《教要解略》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2002年，第1冊。
- 張青主編：《洪洞縣志》，太原：山西春秋電子音像出版社，2005年。
- 張敬著：《儀部張先生文集》，臺灣國家圖書館藏明崇禎刊本。
- 張道超等修、馬九功等纂：道光《伊陽縣志》，清道光十八年(1838)刊本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第446號，臺北：成文出版社，1976年。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：中國出版集團、研究出版社，2021年。
- 梅鼎祚等輯、彭君華等校點：《宛雅全編》，合肥：黃山書社，2018年。
- 陳文新、何坤翁、趙伯陶主撰：《明代科舉與文學編年》，武漢：武漢大學出版社，2009年。
- 傅山撰：《霜紅龕集》，收入《續修四庫全書》，集部第1395-1396冊。
- 傅汝舟：《七幅菴集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《步天集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《拔劍集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《英雄失路集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《莊管集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《唾心集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《筌篲集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《鴛鴦迴紋詩》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- ：《藏樓集》，明末刻本，收入《四庫未收書輯刊》，第6輯第26冊。
- 尋霖、龔篤清編著：《湘人著述表》，長沙：嶽麓書社，2010年。
- 湯來賀撰：《內省齋文集》，清康熙書林五車樓刻本，收入《四庫全書存目叢書》，集部第199冊。
- 舒其紳等修、嚴長明等纂：乾隆《西安府志》，清乾隆四十四年(1779)刊本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第313號，臺北：成文出版社，1970年。
- 鄂爾泰等監修、靖道謨等編纂：乾隆《雲南通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，第569-570冊。
- 黃衛平：《大順史稿》，西安：三秦出版社，2010年。

- 楊啓東修、趙梓湘纂：民國《青城縣志》，民國二十四年(1935)鉛印本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第17號，臺北：成文出版社，1968年。
- 溫 純：《溫恭毅公文集》，明崇禎刻清乾隆重修本，收入《明別集叢刊》，第3輯第79冊。
- ：《溫恭毅集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1288冊。
- 葛蘭言著、程門譯：《中國人的宗教信仰》，貴陽：貴州人民出版社，2010年。
- 鄒漪撰：《啟禎野乘》，明崇禎十七年(1644)柳園草堂刻、清康熙五年(1666)重修本，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第40-41冊。
- 熊明遇撰：《文直行書》，清順治十七年(1660)熊人霖刻本，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第106冊。
- 劉於義等監修、沈青崖等編纂：乾隆《陝西通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第551-556冊。
- 劉耘華：《依天立義：清代前中期江南文人應對天主教文化研究》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 蔡復一著、何丙仲點校：《遯庵全集》，北京：商務印書館，2018年。
- 談遷著，羅仲輝、胡明點校：《棗林雜俎》，北京：中華書局，2006年。
- 談遷撰、汪北平校點：《北遊錄》，北京：中華書局，1960年。
- 鄭翔主編：《江西歷代進士全傳》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 錢謙益：《列朝詩集》，清順治九年(1652)毛氏汲古閣刻本，收入《續修四庫全書》，第1622-1624冊。
- ：《列朝詩集小傳》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 錢謙益著、錢曾箋注、錢仲聯標校：《錢牧齋全集·牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 邁柱等監修、夏力恕等編纂：乾隆《湖廣通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第531-534冊。
- 韓桐等纂、孫奂倫修：民國《洪洞縣志》，民國六年(1917)鉛印本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第79號，臺北：成文出版社，1968年。
- 韓霖輯：《守圉全書》，明崇禎刻本，收入《四庫禁燬書叢刊補編》，第33冊。
- 羅明堅：《天主實錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第1冊。
- 譚平國：《邢侗年譜》，上海：東方出版中心，2018年。
- 覺羅石麟等監修、儲大文等編纂：乾隆《山西通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第542-550冊。



- 顧起元：《懶真草堂集》，明萬曆四十六年(1618)刻本，收入《四庫禁燬書叢刊補編》，第68-69冊。
- ：《遯園漫稿》，明刻本，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第104冊。
- 龔崧林修、汪堅纂：乾隆《洛陽縣志》，清乾隆十年(1745)刊本，收入《中國方志叢書·華北地方》，第476號，臺北：成文出版社，1976年。

## 二、論文

- 文翔鳳：〈溫純恭毅集序〉，載《古今圖書集成》，上海：中華書局，1934年，〈理學彙編·經籍典〉，第594冊，卷476〈集部彙考七〉，頁36。
- 王汎森：〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，載王汎森著：《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004年，頁51-88。
- 吳震：〈「事天」與「尊天」——明末清初地方儒者的宗教關懷〉，《清華學報》新第39卷第1期，2009年3月，頁125-63。
- 呂妙芬：〈以天為本的經世之學——安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》第37卷第3期，2019年9月，頁89-130。
- 肖清和：〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉，《北京行政學院學報》2020年第5期，頁118-28。
- 馬君毅：〈文翔鳳與《河汾教》〉，《運城學院學報》2015年第2期，頁30-34。
- 梅謙立：〈耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者？〉，《宗教與歷史》第8輯(2018年)，頁3-24。
- 陳受頤：〈三百年前的建立孔教論：跋王啟元的《清署經談》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第6本第2分，1936年7月，頁133-62。
- 趙金丹：〈《周雅續》研究〉，陝西師範大學博士論文，2016年。
- ：〈明崇禎刻本《周雅續》三考〉，《汕頭大學學報》(人文社會科學版)2016年第2期，頁47-52。
- ：〈明代女詩人葛文氏生平著述考〉，《汕頭大學學報》(人文社會科學版)2018年第1期，頁64-68。
- ：〈明代詩人文在中生平著述考〉，《西南交通大學學報》(社會科學版)2018年第6期，頁55-61。
- Dudink, Adrianus Cornelis. "Christianity in Late Ming China: Fiver Studies." Ph.D. diss., Leiden University, 1995.

# 儒學的「另一面」：文翔鳳與晚明儒學宗教化研究

(提要)

肖清和

文翔鳳(1577-1642)為晚明儒學宗教化的代表人物之一，構建了以天(帝)為至高神，以神、鬼、精神為不滅實體，以天堂、地獄為實有的宗教體系。文翔鳳根據「肖天」程度而將人進行等級區分，認為孔子最「肖天」，是天之「元子」，從而提出事天、尊孔之口號。文翔鳳還認為事天必然要關佛，因為佛教僭天而自大。文翔鳳儒學宗教化受到儒家傳統的天人感應的思想影響，並借鑒了佛道以及民間宗教。本文在現有研究成果之上，對文翔鳳的生平事蹟、人際交往以及其儒學宗教化思想進行深入分析，並對現有成果進行釐清與更新。

本文認為晚明時期，儒學宗教化，或者儒家復古運動頗令人注意。其中，敬天成為代表性的思想主張。文翔鳳所構建的宗教化儒學即以事天、尊孔為核心，輔之以關佛。文翔鳳的儒學宗教化思想與西方天主教並無直接關聯，所謂「力排西來之教」，主要是指關佛(以及天主教在內的外來宗教)，而其所提出的孔子是天之適子也並非受到天主教的影響。文翔鳳還對傳統儒家的善惡觀念、宋明理學、君臣關係等等，提出新的思考與批評。由於文翔鳳的思想頗為另類以及適逢改朝換代，文翔鳳的思想對晚明以及後世影響頗為有限。研究文翔鳳的思想體系，或可為深入瞭解晚明思想世界，以及儒學的「另一面」提供一個案例。

**關鍵詞：** 文翔鳳 事天 尊孔 關佛 儒家宗教化

# The Other Face of Confucianism: A Study on the Religionization of Confucianism in the Thought of Wen Xiangfeng

(Abstract)

XIAO Qinghe

Wen Xiangfeng (1577–1642) was a representative figure in the movement to imbue Confucian thought with religious principles during the later part of the Ming dynasty. Wen constructed a religious system with Heaven (tian/天) or the Emperor (di/帝) as the supreme deity, with gods, ghosts and spirits as immortal substances, and with heaven (tiantang/天堂) and hell (diyu/地獄) as real beings. He placed all human beings in hierarchical order according to the degree of their “resemblance to heaven”: Confucius, as the one who came closest to “resembling heaven,” was the “first son of heaven.” This gave rise to the watchword of “serving heaven and revering heaven.” Wen also held that to serve heaven, one must reject Buddhism, because Buddhism was arrogant in seeking to overtop heaven. In making Confucianism into a religion, Wen was influenced by the traditional Confucian idea of the mutual resonance between the heavenly and the human realms, while also borrowing ideas from Buddhism, Taoism and folk religion. This paper presents an in-depth analysis of Wen Xiangfeng’s life, interpersonal relationships, and the thinking behind his systematic attempt to religionize Confucianism; it also seeks, through careful scrutiny of the extant research, to arrive at new insights.

The religionization of the Confucianism of the late Ming, also known as the Confucian Restoration Movement, merits scholarly attention. Among the ideas this movement put forward, respect for heaven was a representative ideological proposition. Religious Confucianism, as it was constructed by Wen Xiangfeng, centred on serving Heaven and honouring Confucius, with the rejection of Buddhism as a subsidiary movement. Wen’s thinking bore no direct connection to Catholicism: the so-called “rejection of Western religions” in his thought refers mainly to Buddhism (while including foreign religions, such as Catholicism), and his claim that Confucius was the eldest son of Heaven was not the result of influence from Catholicism. Wen also offers new reflections and criticisms on

traditional Confucian ideas, such as the concept of good and evil, the doctrine of Li, and the principle governing the relationship between rulers and ministers. Because of the radical nature of his thinking, which presented an alternative to mainstream culture, and the fact that he lived in a period of dynastic transition, Wen Xiangfeng's thought had a limited impact on the late Ming and beyond. Nevertheless, the study of his thought system is important for gaining a deeper understanding of the world of late Ming thought and "the other face of Confucianism."

**Keywords:** Wen Xiangfeng   Serving Heaven   Revering Confucius  
Rejecting Buddhism   The regionalization of Confucian thought