《東華漢學》第 9 期；281-324 頁
東華大學中國語文學系　2009 年 6 月

從鰲峰書院到海東書院：論清代臺灣朱子學的二個向度

林朝成*　盧其薇**

【摘要】

臺灣儒學的研究，按時代可分為明鄭時代、清領時代、日治時代及近現代，前人將清領時期的臺灣儒學定義為朱子學傳入時代，並視政治介入的朱子學為科舉考試的工具，對臺灣儒學只造成階段性的影響。本文則從清代臺灣儒學的實際內容發現，清代臺灣儒學繼承的不僅僅是做為政治統治的朱子學，更直接地接觸了具有濃厚實踐色彩的福建朱子學。以書院做為認識福建朱子學與臺灣儒學關係的基礎，兼具政教合一性格的鼇峰書院，不論在教育人才、科舉制度、書院規制等方面，都在臺灣儒學留下難以抹滅的痕跡。本文從清康熙四十六年（1707）張伯行創建鼇峰書院做為研究的起點，從鼇峰書院的學風宗旨及社會地位，試

* 成功大學中文系教授
** 臺灣師範大學國文系博士班二年級

圖系聯起清代臺灣儒學從「鼇峰書院——海東書院」的整體脈絡。

關鍵詞：鼇峰書院、海東書院、臺灣儒學、福建朱子學、張伯行

一、前言：清代臺灣儒學的淵源

研究清代臺灣學術，不能忽視福建與臺灣的教育結構，道光七年，督學臺澎觀察使孔昭虔作〈重脩海東書院碑記〉，中言：「理學之盛，莫過於閩。臺郡被聲教百餘年，人文不讓內地。」[1]又《重修臺灣府志》卷八〈學校〉記載：「臺雖外島，作育數十年，沐浴涵濡，駸駸乎海東鄒魯矣。」[2]臺灣何以從化外之島搖身成為「海東鄒魯」，實有賴於福建文教的推波助瀾。

臺灣在明鄭時期，反清意識濃厚，傳播到臺灣的儒學多為明末流行的經學和經世實學。[3]至康熙廿二年（1683）臺灣正式納入清朝版圖之後，臺灣儒學的走向漸漸轉為清政府提倡的朱子學，此一傳播路徑夾帶濃厚的集權統治性格。清代臺灣隸屬福建省，朱學主要也由福建傳自臺灣。根據陳昭瑛的研究，康熙時代朱子學傳入臺灣，與當時擔任福建巡撫的張伯行淵源甚深，[4]張伯行一生雖未踏入臺灣，卻影響了陳璸、藍鼎元、蔡世遠等人。陳璸於康熙四十九年（1710）擔任臺灣廈門道，係由當時主掌福建鰲峰書院的張伯行推薦；[5]藍鼎元則為張伯行在鰲峰書院的得意門生；[6]蔡世遠為福建漳浦人，曾任鰲峰書院山長，蓋鰲峰書院即為張伯

---

[1] 收入清・鄧傳安，《蠡測彙鈔》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第九種，1958），頁39。

[2] 周元文，《重修臺灣府志》（臺灣：臺灣銀行經濟研究室，臺灣方志第一〇五種，1960），卷八，〈學校〉，頁271。

[3] 參見陳昭瑛，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000），頁10。

[4] 參見陳昭瑛，〈道東之傳：清代臺灣書院學規中的朱子學〉，收入陳昭瑛，《臺灣與傳統文化（增訂再版）》（臺北：臺大出版中心，2005），頁28。

[5] 張伯行，《正誼堂文集》（臺北：商務印書館，1966），卷三，〈請補道員奏摺〉，頁33。

[6] 藍鼎元:「大中丞儀封張公撫閩，建鼇峰書院，……謂『藍生確然有守，毅然

行一手創建。

據年譜記載，康熙四十六年（1707），上南巡至江蘇，擔任江蘇按察使的張伯行隨駕巡視，康熙以其清廉擢為福建巡撫，[7]直至康熙四十八年始卸任。張伯行就任期間，積極推動文教，於康熙四十六年十月在福州建立鰲峰書院[8]，並作〈鼇峰書院記〉表明興建緣由：

> 聖賢之學一日不講，則人欲潛，天理澌滅，有淪於不肖之歸而不自知者，尤不可一日緩。且所謂學者，非外鑠而強為之。道不離乎人倫日用，使人人復其性分之所固有，盡其職分之所當然。……非徒為口耳誦說之資已也。周、程、張、朱五夫子之書昭然具在，君相之所以為治，師儒之所以為學，畢具於中。[9]

鼇峰書院祭祀北宋五子，可知張伯行所謂「聖賢之學」為南宋朱熹建立起的理學道統。[10]張伯行一生恪守程朱理學，發揚以以朱熹為核心的理學結構，提出朱子理學的義理核心為「理欲」之辨，根據《尚書•大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的十六字心法，指出為學務在存天理（道心）、去人欲（人心），以恢復孟子所謂「本然之性」。在實際方法上，張伯行也一稟朱子誠實積累的風格，反對言語空談、妄求光景，必須腳踏實地的從日常起居讀書講學、涵養克己。文中包括重講學、辨理欲、斥空談等，皆繼承朱子理學風格。由此可見，

有為，經世之良材，吾道之羽翼也。』」引自《平臺紀略・行述》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁6。

[7] 清・張師栻、張師載撰，《張清恪公年譜》載康熙四十六年丁亥條下：「春正月，上南巡，公赴濟寧接駕隨至吳。……聖祖曰：他實不要錢。」又「三月陞福建巡撫拜命於松江。……聖祖召公諭曰：福建地方著你去料理，遂謝恩出，即下巡撫福建之命。」收入《續修四庫全書》冊554（上海：上海古籍，1995），頁404-405。

[8] 清・張師栻、張師載撰，《張清恪公年譜》，頁407。

[9] 清・張伯行，《正誼堂文集》（臺北：商務印書館，1966），卷九，頁111-112。

[10] 朱子嘗著《伊洛淵源錄》載明理學道統，至張伯行，又著《伊洛淵源續錄》，以續宋明清以來道統之傳。

張伯行任福建巡撫期間，是以鰲峰書院為基地，一面辦學，一面從事理學著作的刊刻出版，[11]意在傳揚程朱理學。

然而，經由張伯行及鰲峰書院推動的程朱理學精神為何？以往論者多將清代臺灣朱子學視為清政府高壓統治的手段之一，對此多半採取忽視或負面的態度，陳昭瑛於〈道東之傳：清代臺灣書院學規中的朱子學〉一文中，提出張伯行的理學思想以朱子之「敬」為主，並舉出他對書院教育的熱誠，間接影響臺灣的學術發展，已經隱隱發覺到清代臺灣的朱子學並非只是空殼或糟粕，是以本文意圖以張伯行及其主持的鰲峰書院為主，釐析清代朱子學東傳臺灣的複雜面貌。

二、政治朱子學與福建朱子學的結合

張伯行以「清廉」名滿天下，然康熙以「清廉」授張伯行，並擢為福建巡撫，此舉本身帶有濃厚的政治意圖，猶如當時封「理學名臣」、「儒學名臣」等，意在廣宣德教，做為天下士人為官的樣版。從康熙面對「江南科場弊案」中，張伯行與噶禮互參時，康熙從革張伯行職，至最終判其無罪，反以滿族家法處決噶禮的過程中，可以看出康熙實是為了平服江南民心，益以張伯行為宣揚清官的棋子。[12]姑不論康熙對張伯

[11] 張伯行擔任福建巡撫期間，陸續刊刻了《學規類編》、《養正類編》、《道統錄》、《立德部文集》、《家規類編》、金履祥《濂洛風雅》、《陸稼書先生文集》、陸隴其《問學錄》、陸隴其《讀禮志疑》、陸隴其《讀朱隨筆》、陸隴其《松陽講義》、張烈《王學質疑》、《濂洛關閩書集解》、《立功部文集》、《立言部文集》、《氣節部文集》、朱衡《道南源委》、《名儒粹語部》、朱熹《伊洛淵源錄》、陸世儀《思辨錄》、《編次歷朝文集》諸書，計張伯行在閩期間僅二年，編輯、刊刻了以上20部書，成效卓越。參見清・張師栻、張師載，《張清恪公年譜》，頁407-411。

[12] 關於本案，羅麗達，〈清初江南地方行政上的滿漢政治衝突——張伯行噶禮互參案研究〉，該文指出，對於康熙50年發生的「江南科場案」，康熙判斷

行的態度，單究張伯行其人而言，本身即兼具君子儒／小人儒、真儒／腐儒的多重複雜性。

在學術上，張伯行主持鼇峰書院期間講明洛閩之學，提倡以「敬」為主的理學旨趣，力求恢復宋儒書院講學精神，又揀擇宋至清初四十六本理學著作，重新校訂，匯編成一套理學叢書，名為《正誼堂全集》。張伯行在朱子過化之土，行朱子之教，撰《續伊洛淵源錄》，紹繼朱子之統，儼然以儒者自命。

在政治實踐上，張伯行如其「清廉」之譽，篤實為官，如其提倡官民之間禁止餽送。[13]康熙四十一年，張伯行補山東濟寧道，治水有功，並撰《居濟一得》記其治水之方。此外，張伯行所任之處皆廣設書院，推行朱學以勵教化。種種作為觀之，堪為一良吏。

然而，觀張伯行文章，多拘謹恪守、恭謹之貌，與孫夏　、李二曲、陳乾初、呂晚村等已有別，更遑論及顧炎武、黃梨洲、王船山、顏習齋之流。張伯行雖恪盡清廉，然亦有沽名釣譽之嫌，連康熙都頗感厭惡。[14]此外，張伯行與李光地的關係隱然可見，《清稗類鈔》載清初安溪學派以李光地為首要，言其學「太抵襞積成書，未能於道學源流真有鑒別」

的意義重在它的宣傳效果，而不在它的真實性。此案之後，滿洲官員漸能吸取噶禮失敗的教訓，更加注重「清廉潔已」的傳統信條，至於張伯行「清廉」之名益甚。《新史學》7卷3期（1996.9），頁49-90。

13 清・陳康祺，《郎潛紀聞》（北京：中華書局，1984），卷一，〈張清恪禁止餽送檄〉：「一絲一粒，我之名節；一釐一毫，民之脂膏。寬一分，民受賜不止一分；取一文，我為人不值一文。誰云交際之常，廉恥實傷；儻非不義之財，此物何來。」頁336。

14 清・昭槤，《嘯亭雜錄》（北京：中華書局，1980），卷十，〈噶禮母〉載張伯行與噶禮互參案之過程一隅：「會禮與張清恪公伯行互相參劾，聖祖初頗右禮，乃置張公詔獄。而民素服張公，從行者數千人，爭至暢春園代為張公請命。上益厭張之沽名，會問安於孝惠章皇后宮。」，頁354。可知康熙對於張伯行沽名行為也頗厭惡。張伯行甚至以「振千古之綱常，培一時之士氣；除兩江之民害，快四海之人心。」等語將自已與民心正義綁在一起，逼使康熙最終向他妥協。引自《正誼堂文集》，卷一，〈劾總督抗旨欺君疏〉，頁16。

[15]，並言：

> 儀封張清恪公伯行講明正學，為天下第一清官。為江蘇巡撫時，與兩江總督噶禮訟，禍幾不測。聖祖忽罷禮，復清恪官，文貞實陰贊之，亦可見其沆瀣一氣矣。[16]

李光地所以暗助張伯行，實是二人不論學術及政治立場，都處在同一陣線。在學術上，張伯行與李光地皆有功於纂輯先儒遺書，拘守者多，創獲者少。政治上皆效忠清政府，堪稱替皇室宣教的功臣。

在治宦方面，陳康祺《郎潛紀聞》載張伯行治閩，「察吏嚴明，自監司至佐雜，治行操守，雖數百里外，莫不纖悉周知。」[17]十足一個清明儒吏形象，然而，「察吏嚴明」四字若推至極致，恐怕脫離儒者「仁德」之教，如其飭清保甲時云：「如有經管胥役串通保甲科斂舖民分釐者，或被告發，官則飛章參處，役則立斃杖下。」[18]又如鼓勵墾荒時言：「儻始終欺隱不首，一經訪出，或被人首告察實，除將欺隱之田入官追租外，本人仍按律擬罪，決不寬宥。」[19]清儒戴震力斥程朱理學，指控程朱理學發展到清代遂成「以理殺人」之弊，[20]從張伯行上述文獻觀之，似可窺其端倪。

張伯行雖以為帝王宣教之姿推闡朱子學，卻不能因為朱子學淪為統治工具而泯滅其固有的內在價值。正因康熙皇帝運用的朱子學，不僅做為禁箇士人思想的工具，同時懂得善用朱子學良善的一面宣德行教。筆

---

[15] 清・徐珂，《清稗類鈔・性理類・安溪學派》（北京：中華書局，1984），頁3781。

[16] 同前註。

[17] 《郎潛紀聞》，卷十一，〈官無大小在得民心〉，頁180。

[18] 清・張伯行，《正誼堂文集》，卷五，〈通飭清釐保甲檄〉，頁57。

[19] 清・張伯行，《正誼堂文集》，卷五，〈通飭墾荒檄〉，頁58。

[20] 關於戴震的理論，參考張麗珠，〈戴震新義理學的「價值轉型」意義〉，收入張麗珠，《清代義理學——傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，1995），頁202。

者以為，政治認同關涉士人自身的心靈意識取向，擺脫張伯行因政權選擇帶來的負面評價，審視學術本身獨立存在的價值，不論做為政治的朱子學，抑或生命實踐的朱子學，都不能脫離居敬窮理、返躬實踐的根本精神。[21]錢穆在《中國近三百年學術史》中對春秋大義辨明若日月，仍云張伯行「循吏著政聲」[22]，肯定其政績，張伯行就是以此雙重姿態，一面替清皇室收攏民心，做清官的榜樣，而朱子學的精神本懷也在他筆下傳遞著。

在鰲峰書院，張伯行延攬當地有志之士參與編纂《正誼堂全集》，對臺灣儒學貢獻頗著的蔡世遠就是其中之一，根據記載：

> 張清恪公撫閩時，延主鼇峰書院；並招公（蔡世遠）入使院，共訂先儒遺書。公議論慷慨，自為諸生，即以民物為己任；及從清恪游，吏疵、民病言無不盡。政行眾服，而莫知其自公。康熙辛巳，臺灣蠢動；公大會鄉人聯伍團練，助官兵聲勢。平生好善、樂施與，出於天性；故人皆信嚮之。舉己丑進士，出安溪李文貞公門；選庶吉士，授編修。公故熟宋儒書；既見文貞（李光地），志益定，以聖賢為必可學。假歸，文貞出「游楊立雪圖」贈行，謂「吾道南也」！[23]

蔡世遠兼具學術與政治才能，在學術上，以理學為依歸，肯定聖人可學而至，年少即受張伯行青睞，延攬至鼇峰書院參與編纂理學家著作，同時也藉此機會發揮其政治見地，為張伯行提出不少建言，康熙末，受福建巡撫呂猶龍之邀，擔任鼇峰書院山長，[24]著有〈鼇峰學約〉，甚至在

---

[21] 如張伯行於《正誼堂文集》卷九，〈紫陽書院記〉言：「獨深信朱子所云：『居敬以立其本、窮理以致其知、返躬以踐其實。』」，頁112。

[22] 錢穆，《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997），頁293。

[23] 清・李元度撰，《清先正事略選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一九四種，1941），卷一，頁34。

[24] 按〈鼇峰書院志〉無載蔡世遠任掌教年限，《清史稿・蔡世遠傳》卷290僅載：「巡撫呂猶龍延主鼇峰書院，以正學教士。居久之，雍正元年，特召授

康熙四十年（1701），主動集合民兵援助臺灣平亂。由此可見，蔡世遠不僅是一位儒學學者，還能將其學術理念付諸實行。康熙四十八年，蔡世遠中進士，自此仕途順遂，並於雍正元年擔任皇太子（乾隆）講讀及經筵講官，進講四書五經及宋儒之書，六年遷禮部侍郎，列位九卿，[25]堪稱一代儒者。

張伯行能夠慧眼識英才，讓蔡世遠提早接觸到理學家修身之學，並能學以致用。從蔡世遠〈復儀封張先生書〉也可以看出他繼承張伯行學術的痕跡：

> 古人有言曰：立志以明道，希文自期待。自從學先生以來，自揣稍有歸宿。……蓋本朝人物之有定論者：魏蔚州（象樞）、湯潛菴（斌）、陸平湖（隴其）三先生集，世遠皆嘗讀而精思之。篤學力行，三先生所同，而規模氣量，要當以蔚州先生為最。……先生於湯、陸二先生書，悉已付梓，望取魏集重刊之。成人才而裨後學不少也。[26]

唐鑑《清學案小識•翼道學案》也說：

> 先生應時而出，升堂入室，得儀封之真傳。[27]

唐鑑以儒學宗派的角度，肯定蔡世遠的對朱子學的貢獻，標為「翼道」學者。蔡世遠以張伯行為啟蒙導師，世遠所謂「自從學先生以來，自揣稍有歸宿」，此「歸宿」即以南宋朱熹為指歸，這也可以從蔡世遠自名其著作為「二希堂集」互證，世遠嘗言：「二希者，謂功業不敢望諸葛

編修，直上書房，侍諸皇子讀。」據《清史稿・表四十一》載呂猶龍任福建巡撫自康熙五十七年十二月迄六十一年六月，僅知世遠入鼇峰書院掌教當不早於康熙五十七年，雍正元年即卸任入京。趙爾巽等撰，楊家駱主編，《新校本清史稿》（臺北：鼎文書局，1981），頁7599、10278。

[25] 李元度撰，《清先正事略選》，卷一，頁35。

[26] 〈復儀封張先生書〉，收入葉英，〈蔡世遠學譜〉，引自《中國國學》第15期（1987.9），頁305。

[27] 唐鑑，《清學案小識》（臺北：商務印書館，1937），頁127。

武侯，庶幾范希文（仲淹）；道德不敢望朱子，庶幾真希元（德秀）。」[28]世遠不敢望朱子，猶如北宋理學家效習顏回的風潮，實是對理學家的崇敬之意。這類情懷，應是在鼇峰書院期間耳濡目染之故。

蔡世遠除了自身直接與張伯行接觸，授受其學問。早在世遠之父蔡璧亦受張伯行器重，二人學問相投，張遂薦舉蔡璧為鼇峰書院首任山長，後蔡璧疾喪，張伯行為之撰寫墓誌銘，足見二人淵源深厚。[29]可以推得蔡世遠對張伯行，除了純粹學問上的欽慕之外，還包括因父輩交情而來的家學淵源。

父子二代皆任教於鰲峰書院，蔡世遠對鼇峰書院的情感，實不下於張伯行，蔡世遠於〈與趙仁圃撫軍書〉中言：

> 明公自撫閩以來，……，大振鼇峰書院，定其規條，躬為誨諭，最以武侯之澹泊寧靜，示以文公之近裏切己，……，鼇峰創自儀封張清恪公，弟時受知最深，凡諸房室書籍器具、租稅靡不悉心纂理，又與先君子相繼，友教於斯，一番心血所在，凡有一人之向上，一書之存散、一器之堅壞，皆夢寐所關，適聞此舉，不覺忭躍不能自禁也。[30]

蔡世遠於文中細數在鼇峰書院的情景，從受學於張伯行以來，即在鼇峰書院成長學習，後又受聘於此，舉凡院內大小事務，器物什用，講課授學，皆悉心關照，無所不知。以是後來趙仁圃有意振興書院時，蔡世遠興奮之情躍然紙上，一方面為趙仁圃的理學家情懷深感欣慰，另一方面

---

[28] 《清史稿・蔡世遠傳》（北京：中華書局，1998），卷290，頁10279。

[29] 張伯行於墓誌銘中言：「予於先生父子，相契不有最深者乎？……余撫閩三載，得先生互相討論，自至江蘇，寤寐不忘。」文中顯而易見張伯行與蔡璧父子交情。參見張伯行，《正誼堂文集》（臺北：商務印書館，1966），卷九，頁111-112。

[30] 清・游光繹等編，《鰲峰書院志》卷11，〈緒論〉，收入《中國歷代書院志》冊7（南京：江蘇教育出版社，1995），頁375-376。

也樂見鼇峰書院獲得官方支持，得以「循循不息以振道南之緒」[31]。信中也露透蔡世遠的學問趣向，所謂「最以武侯之淡泊寧靜，示以文公之近裏切己。」志在學習諸葛亮「澹泊以明志，寧靜以致遠」的精神，以及朱熹近裏切己工夫，同時兼顧內聖外王事業，是蔡世遠對自己的深刻期許。

在政治上，將儒家仁道思想貫徹到當時面臨的臺灣問題，他曾經寫信給兩江總督覺羅滿保，[32]認為「臺灣吾故土故民，但為一時脅驅所迫。」[33]勸其處置臺灣民變時應持仁者風範，「不妄殺一人」[34]，並在平亂後，能「選賢能、興教化、和兵民」[35]，舉凡種種建議，覺羅保滿悉皆採納。後又應陳夢林之邀，作〈諸羅縣學碑記〉，在碑文中，蔡世遠以「誠敬」之道黽勉諸生，學習程伊川「主一無適、涵養本原」的工夫，並以「修身」為讀書格物的目的，繼承朱子循序不懈的讀書法，終以張載「民胞物與」的思想概括全文，充份體現理學家天人物我合一的精神。[36]此篇碑文也可以說是福建朱子學精神東傳臺灣的佐證。

張伯行在福建巡撫任內，不僅創辦鼇峰書院，他也親自擔任教官，砥礪後進。其中包括積極議臺的藍鼎元，鼎元為福建漳浦人，生於康熙十九年（1680），二十四歲拔童子試後，投入張伯行門下，並深獲青睞：

---

[31] 清・游光繹等編，《鰲峰書院志》，卷11，〈緒論〉，蔡世遠，〈答鼇峰書院諸生〉，頁379。

[32] 按覺羅滿保於康熙五十四年（1715）陞任閩浙總督，康熙六十年（1721）臺灣發生朱一貴事件，滿保親自主持，未滿二月即平亂，蔡世遠來信的內容主要在勸滿保減少殺戮，故知此信作於1721年。伊能嘉矩，《臺灣文化志（中譯本）》（臺中：臺灣省文獻委員會，1985），上卷，頁446-450。

[33] 蔡世遠，〈與總督滿公論臺灣事宜書〉，收入葉英，〈蔡世遠學譜（續）〉《中國國學》第15期（1987.9），頁162。

[34] 同前註。

[35] 清・李元度，《清先正事略》，頁35。

[36] 《臺灣教育碑記》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第五四種，1959），〈重修諸羅縣學碑記〉，頁9。

> 儀封張伯行撫閩，建鼇峰書院，延九郡一州之有學行者纂訂儒先諸書；浦士最盛，謂藍生確然有守、毅然有為，經世之良材、吾道之羽翼。[37]

藍鼎元學於鰲峰書院，也參與編訂《正誼堂全集》，後藍鼎元辭歸奉養母親，張伯行又屢以書札慰留。從上文可知，張伯行贊賞藍鼎元之處在於其學識足以成為「經世之良材、吾道之羽翼」，這二句話涵蓋了儒家「經世」與「傳道」二層面。清初經世學風發展到康雍時期，儼然為朝廷主流的朱子學所取代，張伯行、蔡世遠等人以政治之名傳揚程朱理學，同時也能將儒家經世的內涵貫徹到他們的仕途中，這是官方程朱學術與清初經世風潮結合的成果。這也是為何張伯行能將儒學「經世」與「傳道」功能結合的緣故，[38]並以茲做為鑒識人才準則，而當時被譽為傳道、守道學者，也大多兼備經世才能。

康熙六十年（1721）臺灣發生朱一貴事件，藍鼎元擔任其族兄藍廷珍的參謀，隨其來臺治平，為其獻策、撰寫文告，歷七日而平定。[39]在臺期間，藍鼎元審視臺灣現況，數度致書當時閩浙總督覺羅滿保，終始滿保採用藍鼎元的積極治臺策略，藍鼎元的治臺方針並收入《平臺紀略》一書。雍正六年（1728），藍鼎元任廣東普寧縣知縣，廢淫祠，改建棉陽書院，並祀周、程、張、朱五先生，與士人共同講學，務在矯正當地風俗。[40]

藍鼎元實是從官方立場思考臺灣處境，例如：他提議福建應添兵至

---

[37] 陳衍，《福建通志列傳選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一九五種，1963），卷四，頁212。

[38] 根據唐鑑，《清學案小識》的分類，將清代儒者依序分為「傳道」、「翼道」、「守道」、「經學」、「心宗」五類學者，列首的傳道學者共四位，張伯行居其一。頁30-42。

[39] 陳衍，《福建通志列傳選》，卷四，頁213-214。

[40] 同前註，卷四，頁219。

臺灣，以「彈壓」[41]臺亂，積極開墾山地為使　賊「無逋逃之藪」[42]。對健訟一事，無思量訴訟本為人民之權利，以及官商勾結事情，唯務剷除訟師，「嚴反坐之法」[43]。此外，藍鼎元倡導改善風俗，使「生蕃為熟番，熟番化為人民」的看法，從現代眼光來看，實為文化侵略。[44]僅管如此，藍鼎元對臺仍不無推助教化之功，從他的治臺三階段來看，初期的武力鎮壓為使「民氣可靜」[45]，其次強化吏治及軍事建置旨在使「彊圉可固」[46]，進而「廣設義學，振興文教……講明父子君臣長幼之道，身心性命之理，使知孝弟忠信，即可以造於聖賢。」[47]此一觀點與清廷臣的種種謬見相較，已屬難得。

除了藍、蔡二子之外，臺灣府海東書院首任教授薛仲寅也出於張伯行嫡系，據記載，薛仲寅曾在鼇峰書院受教於張伯行，同時參與《正誼堂全書》的編訂，時人疑懷當時臺灣道劉良璧所著〈海東書院學規〉，恐係薛仲寅代筆。[48]係因〈海東書院學規〉的文句中正平實，穿透本原，可見薛仲寅在當時臺灣社會的學養與聲望有目共睹。

康熙四十八年，張伯行自福建巡撫卸任，然而，鼇峰書院培養造就

---

41 清・藍鼎元，《平臺紀略・總論》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一四種，1958），頁30。

42 清・藍鼎元，《東征集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一二種，1958），卷三，〈覆制軍臺彊經理書〉，頁34。

43 清・藍鼎元，《平臺紀略・附錄》，〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，頁49。

44 關於清代臺灣風俗的轉變軌跡，可以參考李季樺，〈王朝道德與族群慣習之間：試論清代臺灣竹塹社「異性宗族」的形成（上）〉，《臺灣風物》56卷4期（2006.12），頁13-38；李季樺，〈王朝道德與族群慣習之間：試論清代臺灣竹塹社「異性宗族」的形成（下）〉，《臺灣風物》57卷1期（2007.3），頁21-69。

45 清・藍鼎元，《平臺紀略・總論》，頁31-32。

46 同前註。

47 清・藍鼎元，《平臺紀略・附錄》，〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，頁52。

48 清・謝金鑾，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一四〇種，1962），卷三，〈書院〉，頁172。

的事業並未隨張伯行的卸職而停止，接二連三的造就學者來臺任職，尤其當鼇峰書院院長調臺任教，更是值得臺灣學子歡欣鼓舞之事。康熙五十二年，陳璸任福建巡撫時，延攬丁蓮為鼇峰書院院長，後調任臺灣府儒學教授，據《泉州府志》記載：

> （丁蓮）主鰲峰書院，教士一循白鹿洞規，多所成就。調臺灣學；倡明經術，海外化之。……著有《易經萃解》十二卷。[49]

〈白鹿洞書院學規〉是鼇峰書院奉守朱子學的象徵，丁蓮以此為準教育臺灣子弟。此外，除了在書院擔任教諭，丁蓮並著《易經萃解》一書，昔今已佚，可知丁蓮不只是一位儒學教育者，同是也是一位儒學研究者。

另一位在臺灣教育史留下痕跡的是張有泌。張有泌本為臺灣諸生，為科考移歸福建本籍，因成績優異遴選入鼇峰書院肄業，中舉後於乾隆十四年[50]回臺任鳳山教諭兼管臺灣府教授事，在位期間，「首興修鳳岡書院，捐置膏火，延師課士，文風大振」[51]，在政蹟上，張有泌在鳳山一帶得到的評價是：

> 聽訟準情度理，曲直立分。……勸捐田產，廣為收養。值歲暮，復自捐錢、米，分給四鄉之煢獨無告者；……捐貲修葺，斂不及民。他如城隍廟、福德祠、高家渡橋、永豐壩，或修或建，百廢具興。上官廉其才，凡鄰邑疑難大案，多委會鞫；繁劇事務，亦多委協辦：皆報可。在任九載，士頌民懷。[52]

本著服務家鄉，勤政愛民的執著，張有泌不論在教育、民生、刑事、風俗信仰、經濟建設、政風等面面俱到，堪稱一代循吏。

---

[49] 《泉州府志選錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第二三三種，1967），頁152。

[50] 清・余文儀，《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣方志第一二一種，1962），卷三，〈職官〉，頁157-158。

[51] 《泉州府志選錄》，頁169。

[52] 《泉州府志選錄》，頁169-170。

另一位史料可考的人物是鄭兼才。鄭兼才一生以教學為己任，初以諸生在鼇峰書院修業，嘉慶三年舉鄉試第一，於嘉慶九年任臺灣縣儒學教諭，後因事功擢江西長寧知縣，竟辭去，改請以教職，後於嘉慶二十五年再任臺灣縣儒學教諭，[53]啟文化俗，不遺餘力。除了儒學教育之外，鄭兼才於嘉慶九年參與平定蔡牽之亂，事後婉拒朝廷獎掖，回歸教學，以「闡揚幽隱、扶植人倫、整齊風俗」[54]為己任，為臺灣儒學發展，畫下深刻的一筆。

從諸位學者的背景足以證明，清代臺灣不論在書院或官學，都受到鼇峰書院學風影響，在眾多學者的努力下，促使臺灣諸生藉由鼇峰書院上契朱子學。當然必須承認，朱子學是全面地根植閩地，本文不能刻意突顯鼇峰書院的功勞，而弱化來自於福建其他書院學者對臺灣文教的貢獻。只因鼇峰書院為八閩書院之首，又確實在內地獲得崇高的學術地位，故本文僅以鼇峰書院為研究的起點，發掘臺灣文教的淵源。

三、海東——鰲峰：制度上的銜接

曾於白沙、海東、崇文三書院掌教的進士施士洁嘗言：「人文之興，

---

53 《福建通志臺灣府》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣方志第八四種，1960），〈職官〉，頁590。

54 陳壽祺〈臺灣縣學教諭鄭君墓志銘〉言：「君學有本原，敦厚而廉直。自以職在教學，毅然以潔修庠序、闡揚幽隱、扶植人倫、整齊風俗為己任。……凡文廟、殿閣、明倫堂及名宦、鄉賢、忠義孝悌、節孝祠，莫不勸施興作。……祀典所不備，則審稽先烈潛德請補之。其勇於為義，若饑渴之於飲食。臺灣二百年來文武弁兵死事者無慮千人，久而案牘淆且漏，君請於巡道建昭忠祠，謹據議卹冊案及東瀛紀事，一一區而釐之。神牌名氏，皆君手書。」收入鄭兼才，《六亭文選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一四三種，1962），頁115。

在於學校；而書院則視學校為尤切。」[55]書院自宋代以來，一直被視為學問養成，人格培育的場所，與官辦的州府縣學分庭抗禮，尤其在明末東林書院興起，知識份子愈將書院發展成集會活動據點，與中央政府展開激烈的對抗，導致中央下令禁毀天下書院。到清代，康熙、雍正等皇帝意識到民間書院具有清議、針砭朝政的傳統，中央希望收攏士人，企圖消解這個對峙的僵局，於是以官方力量整頓天下書院，在制度上，將書院分為家族、鄉村書院，縣級書院和州、府、道、省級書院三等，層層把關。其中地位最高者是省會書院，清廷在各省分別設置23所省會書院，根據鄧洪波的研究，省會書院有如下特點：

1、經費充足，由各州府直接編列。

2、頻頻受到皇帝的關顧，如巡視、賜額之類。

3、師資水平高。

4、肄業諸生須在全省範圍之內經過嚴格篩選方可入院。

5、規模大，招生多。

6、自乾隆元年開始，課程設置由朝廷議准通行。[56]

在政府鼓勵之下，各省首長皆積極建設省級書院，做為地方政績的一環，省會書院也在政府倡導之餘，逐漸與舊有地方官學合而為一，並超越官方儒學，成為各省的文教中心。

鼇峰書院係由張伯行擔任福建巡撫時一手創建，書院設於福州九仙山麓，旨在承繼龜山、朱子在福建一地過化遺緒，[57]其編制之廣，初建書院就規劃了一百二十間房舍，[58]謁示「為學者指道統之源流，示入聖

---

[55] 清・施士洁，〈臺澎海東書院課選序〉，《後蘇龕合集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第二一五種，1965），卷一，頁353-354。

[56] 鄧洪波，《中國書院史》（臺北：國立臺灣大學，2005），頁609-615。

[57] 清・張師栻、張師載，《張清恪公年譜》，頁407。

[58] 張伯行，〈鼇峰書院記〉，收入《正誼堂文集》，卷九，頁112。按，據記載，康熙16年（1670）南康知府倫品卓整修江西白鹿洞書院時，包含原有及

之門路」[59]的理想，張伯行為此還編纂《學規類篇》，首列〈白鹿洞書院學規〉以規範鼇峰學子，[60]務在教人「主敬窮理，力行以復其性」。[61]同時也矯正科舉「惟詞章之尚」[62]的弊端。

張伯行在鼇峰書院的努力，使鼇峰書院一躍而為閩地學術中心，陳壽祺〈與葉健菴巡撫書〉記載：

> 儀封張清恪之創鼇峰也，博探知名之士，令郡縣以禮徵聘，其來者與之講學編書，清恪與文勤書以為士風，奔競成俗。……清恪所造就名德異才，如蔡文勤（世遠）、藍鹿洲（鼎元）……，儒林文苑之傑，其後豪俊輩出，指不勝屈，當清恪清端時山長則蔡武湖（璧）父子，志相得也。[63]

陳壽祺曾於道光年間掌教鼇峰書院十一年，對書院的興革瞭如指掌，此信藉古喻今，引述前福建巡撫張伯行對鼇峰書院的耕耘，及其與書院山長蔡璧共同為書院教育付出，造就人才的佳話，暗示現任巡撫應多關照書院經營，文中也流露陳壽祺對當年張伯行與蔡璧共持書院時期的欣羨之情，顯示鼇峰書院長年積累了深厚的儒學傳統。

張伯行對鼇峰書院的教學內容是以講明心性為主，科考課士為輔，

擴建共計139間，與白鹿洞相較，張伯行建鼇峰，頗有上追白鹿洞，領銜閩中之勢。參見周鑾書、孫家華、閔正國、李科友等編，《千年學府——白鹿洞書院》（南昌：江西人民出版社，2003），頁34。

59 清・張師栻、張師載，《張清恪公年譜》，頁407。

60 查《年譜》，張伯行編纂《學規類篇》與創建鼇峰書院同時，並於《學規類篇》條載：「書院初開，公以為學之道首重規程，規程不立，恐後學不知用力之方，於是首列朱子〈白鹿洞學規〉……名曰《學規類編》，首刻之以惠學者。」清・張師栻、張師載，《張清恪公年譜》，頁407。故知本書乃應鼇峰學子之作。

61 清・游光繹等編，《鰲峰書院志》，卷二，〈院規〉，頁299。

62 同前註，卷十一，〈緒論〉，載張伯行〈學規類編序〉：「自聖人之學不傳，而世俗之所以教子弟者，止知有科舉之業，否則惟詞章之尚耳。……一旦得志，其所知所行亦不過肥身家保。」頁371。

63 同前註，卷十一，〈緒論〉，頁384-386。

到了嘉慶十二年，閩浙制使阿林保記載鼇峰書院的運作：

> 自古宰世之規莫隆於學校，而書院者又所以匡學校之所不逮者也。閩中鰲峰書院創自儀封張清恪公，清恪以理學名世，其撫閩也，以共學書院課文，而以鰲峰修書講學，若上下庠然。既而清恪去，共學又廢，於是學者皆入鰲峰，而昔之修書講學者亦變而課文矣。[64]

阿林保描述鼇峰書院的演變過程，在張伯行初創時，主要工作是講學弘道、編纂理學經典，到嘉慶以後，由於理學衰落，加上科舉的強大需求，使得號稱道南之傳、海濱鄒魯的鼇峰書院也走向科舉課文一途，成為科考的培育所。

文中也提及清代書院另一個特殊現象，某些省級書院與臨近的州、府、縣級書院相互串連成一系列的教育體制，文中的共學書院可稱為鼇峰書院的先修班，在共學書院肄業且成績優秀者，得以選入鼇峰書院深造。據記載，共學書院沒落之後，另有鳳池書院與鼇峰書院接軌，早先共學書院教導科舉文章，鼇峰書院專講心性之學，最後發展成以鳳池書院專課童生，鼇峰書院專課生員的情形。[65]鼇峰書院何以從理學重鎮變成科考附庸，起因於雍正十一年（1733）詔令各總督、巡撫於各省設立省會書院，[66]當時福建學術俱以鼇峰書院為圭臬，理所當然擢升為省會書院，從此，鼇峰書院便揹負閩省科考成績之責，加上繼任巡撫不再像張伯行身負伊洛理學使命感，鼇峰書院從此朝向科舉教育一途。同時，當鼇峰書院升格為省會書院，在名義上正式成為福建省（包括臺灣）各

---

64 同前註，《鰲峰書院志・序》，頁270。

65 鄧洪波，《中國書院史》，頁600。

66 雍正詔令：「建立書院，擇一省文行兼優之士讀書其中，使之朝夕講誦，整躬勵行，有所成就，俾遠近士子觀感奮發，亦興賢育才之一道也。」《清朝文獻通考》，卷70。見鄧洪波、陳谷嘉，《中國書院史資料》（杭州：浙江教育出版社，1998），頁855。

書院學校的指標。

臺灣的儒學教育始自明鄭時期，經由陳永華倡議設學，在短短十八年之內（1665-1683）[67]，促使臺灣府一帶「後秀子弟亦樂絃誦」[68]。可惜清軍入臺初期，疏於教化，無能繼續明鄭積極辦學的成效。根據潘朝陽的研究，自康熙二十三年領臺之後，直至康熙五十九年（1720）才成立海東書院，是為第一所官辦書院；其餘諸縣儒學、學宮、文廟等設施直至康熙末年才依序建成，[69]其中多數亦徒具形式，縣府官辦儒學多只辦理祭典、考試等例行事項，缺乏實際教學措施，[70]當時臺灣的儒學教育只能靠著明鄭遺民儒士在民間慘淡經營，直到張伯行擔任福建巡撫之後，在朱子學大本營的閩地，以官方姿態深拓朱子學術，這樣的風潮，也隨著福建任臺官員帶入臺灣，使得臺灣儒學教育逐步走入軌道。[71]根據《重修臺灣省通志》統計，有清一代在臺灣共設置六十八所書院，[72]臺灣學風可見一斑。

臺灣隸屬福建省，臺灣書院應以福建省會書院為依歸，也就是鼇峰書院，當時鄉試考場設在福州，臺灣學子在缺乏鄉試學習環境之下，只

---

67 1665年為陳永華來臺隔年，向鄭經提議興辦儒學教育，並獲予許，參見清・江日昇，《臺灣外記》（臺北：大通書局，1987），頁236。

68 清・周昌，〈詳請開科考試文〉，收入清・高拱乾，《臺灣府志・公移》（臺北：文海出版社，1978），頁235-240。

69 該文詳細考察康熙時期臺灣府、鳳山縣和諸羅縣的教育情形，得知清領初期對臺灣的舉措多為軍事和政治管理，教育方面則一再延宕。潘朝陽，《明清臺灣儒學論》（臺北：臺灣學生書局，2001），頁293-303。

70 王鎮華，《書院教育與建築——臺灣書院實例之研究》（臺北：故鄉出版社，1986），頁15。

71 根據陳昭瑛的研究，康熙四十八年，福建巡撫張伯行下令於臺灣建立社學十六所，包括今日臺南縣永康、歸仁、仁德等地，從史料可見張伯行對臺灣推行儒學教化的關心。陳昭瑛，〈道東之傳：清代臺灣書院學規中的朱子學〉，收入陳昭瑛，《臺灣與傳統文化（增訂再版）》，頁36-37。

72 《重修臺灣省通志》（南投：臺灣省文獻委員會，1989）。

能橫渡海峽到福州鼇峰書院學習和考試，鼇峰書院遂成臺灣學子登第階梯。甚至有臺灣子弟為入鼇峰書院而移籍歸福州本籍者。[73]然而，千里渡海，備嘗艱辛，終於促使臺灣成立一座指標性書院：

> 臺陽海嶠，隸閩之東南郡，相去榕城約千餘里。諸生一仰止鼇峰，且不免望洋而歎也。……意選內郡通經宿儒充教授，為良師，允堪作育多士，與鼇峰並峙。[74]

清朝建國早期限制書院發展，一直到康熙末年才漸趨寬鬆，改由官方介入書院建造經營，臺灣也不例外，大體皆為官辦或官民合建，並按照層級分為道級、府級、縣級、廳級四等，[75]海東書院係康熙五十九年由臺廈道梁文琯申請賜帑創建，是全臺唯一的道級書院。作記者楊二酉清楚指明海東書院立意有二：其一，教學精神上承鼇峰書院，下領全臺書院。其二，臺灣童生得以直接在海東書院學習準備鄉試，不必遠涉福州留學，而到福州應考鄉試者，亦由海東書院給發盤費，以助肄業諸生。[76]自此以後，臺灣應考學子日益增多。

關於延聘師長，海東書院也比照內地各縣級書院，由督撫學官，不

---

[73] 《泉州府志選錄》載張有泌：「有泌九歲能文；十一歲，府試居前。十九歲，為臺灣諸生，移歸本籍。馳騁經史，為文一歸醇雅。遴選入鰲峰書院肄業……。」《泉州府志選錄》，頁170。

[74] 巡臺御史楊二酉（乾隆五年）〈海東書院記〉，收入《臺灣教育碑記》，頁13。

[75] 清・丁紹儀，《東瀛識略》卷三載：「臺灣書院，始自康熙四十三年知府衛臺揆創建，百餘年來，屢有興廢。今府城書院二：曰崇文，曰海東。臺灣縣書院一，曰引心，已廢。鳳山縣書院一，曰屏山。嘉義縣書院一，曰玉峰。彰化縣書院二：曰主靜，已廢；曰白沙。鹿港廳書院一，曰文開。淡水廳書院二：曰明志，曰學海。澎湖廳書院一，曰文石。噶瑪蘭書院一，曰仰山。」（臺北：成文出版社，1989），頁28-29。又，清・朱景英，《海東札記》卷二載：「郡中有海東書院，道主之；崇文書院，府主之。」（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一九種，1958），頁22。

[76] 連橫，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一二八種，1962），卷11，〈教育志〉，頁274。

分省份、職官，選擇通經達理、行事足為模範者，以禮聘請為書院山長，[77]定期講學，考覈課業，長久下來，海東書院遂以道級書院之實，側身鼇峰書院之列，成為臺澎文教領袖，與各地書院聯合在臺澎兩地興起一股朱子學運動。[78]

另外值得一提的是，《淡水廳志》載淡水廳儒學內，擁有藏書《正誼堂全集》中四十四種著作，[79]可知張伯行在鰲峰書院所編《正誼堂全集》，至少在同治十年以前已傳入臺灣。另外，宜蘭仰山書院長期缺乏經費，藏書不足，閩浙總督孫爾準遂撥鼇峰書院《正誼堂全集》中四十六種運存仰山書院，以供諸生學問，事見《噶瑪蘭廳志》，文中特別提及所選書目，皆在提倡鼇峰「修己治人」的為學精神，不可「汩於科舉，但向五言八比上日討生活」[80]。凡此皆足以證明，清代福建朱子學精神是藉著官方管道散佈在臺灣的土地上，若只視朱子學在臺灣的宣傳為政治工具，將會錯失清代臺灣儒學發展可貴的一面。

此外，祭祀也是書院規制不可或缺的一環。祭祀的目的是培養學子對先聖先師的禮敬，並藉由釋菜儀節，從先聖先師的言語氣象中，體會聖賢心性，立下成聖的志向。因此，書院祭祀的對象以古聖先賢為主。宋明以來，規定惟有地方儒學（又稱學宮）得以祭祀先聖孔子，[81]地方

---

77 《臺灣私法人事編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一一七種，1961），頁125-126。

78 例如道光十年澎湖通判蔣鏞在〈續修文石書院記〉中言：「良師益友，砥礪磨礱，所謂窮理以致其知，反躬以踐其實，必深有私淑夫紫陽夫子，而無負胡公勉亭建立書院、興賢育才之遺意。」收入《臺灣教育碑記》，頁40-41。

79 關於淡水廳志的編纂，最早可以上溯到道光年間鄭用錫編《初志稿》，同治六年林豪編《續志稿》，現存《淡水廳志》為同治十年淡水同知陳培桂編纂。《淡水廳志》（臺北：大通書局，1987），卷五，〈學校志〉，頁134。

80 陳淑均編，《噶瑪蘭廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一六〇種，1963），頁436。

81 如鄧傳安於〈新建鹿港文開書院記〉中言：「今學宮奉孔子為先聖，從祀者皆先師，書院多祀先師，而不敢祀先聖。」收入《臺灣教育碑記》，頁41。

書院得以配合各地學風選擇一至多位先師先賢祭祀，例如楊布生、彭定國所著《書院文化》一書記載，明代姚江學派書院祀王陽明，甘泉學派書院則祀朱熹、陳獻章、湛若水，清代乾嘉學派書院則以鄭玄為主要祭祀對象。[82]

嘉慶十二年（1807）《鼇峰書院志》記錄，院中分別設置文昌閣、五子祠、二十三子祠、[83]張公祠（祠張伯行）、三賢五先生祠，[84]其中，多數為後繼者增設，查張伯行著〈鼇峰書院志〉載：「前建正誼堂，中祀周程張朱五夫子，後為藏書樓。」[85]文獻記載，五子祠是鼇峰書院初期唯一的祭祀空間，[86]張伯行對伊洛理學的景仰清晰可見。綜觀清代臺灣書院崇祀大約分為閩、粵二系，閩人多祀朱子或宋五子、粵人多祀韓愈。[87]根據王鎮華統計，[88]臺灣書院祭祀文昌帝君（包括文昌和五文昌）

---

[82] 楊布生、彭定國，《書院文化》（臺北：雲龍出版社，1997），頁182。

[83] 依序為游酢（定夫）、楊時（中立）、王蘋（信伯）、李綱（伯紀）、林之奇（少穎）、羅從彥（仲素）、李侗（愿中）、李郁（光祖）、胡安國（康侯）、胡憲（原仲）、胡寅（明仲）、胡安（仁仲）、劉子翬（彥沖）、劉勉之（致中）、蔡元定（季通）、蔡沈（仲默）、黃幹（直卿）、陳淳（安卿）、廖德明（子晦）、真德秀（景元）、陳真晟（剩夫）、蔡清（介夫）、黃道周（幼平）。又，二十三子祠與張公祠皆為乾隆十七年（1752）福建巡撫陳宏謀增設。

[84] 三賢為陳璿（眉川）、趙國麟（仁圃）、徐嗣曾（兩松），五先生祠祀蔡璧（君宏）、蔡世遠（聞之）、林枝春（青圃）、沈廷芳（椒園）、朱仕琇（梅崖）、張甄陶（惕庵）、孟超然（瓶庵）。又，本祠為嘉慶十年（1805）增建，時福建巡撫為李殿圖。

[85] 張伯行，〈鼇峰書院記〉，收入《鰲峰書院志》，頁283。

[86] 元・脫脫，《宋史》（臺北：鼎文書局，1980），卷42，〈理宗本紀〉載理宗詔：「朕惟孔子之道，自孟軻後不得其傳，至我朝周惇頤、張載、程顥、程頤，真見實踐，深探聖域，千載絕學，始有指歸。中興以來，又得朱熹精思明辨，表裏混融，使大學、論、孟、中庸之書，本末洞徹，孔子之道，益以大明于世。朕每觀五臣論著，啟沃良多，今視學有日，其令學官列諸從祀，以示崇獎之意。」頁821。

[87] 王啟宗，《臺灣的書院》（臺北：行政院文建會，1999），頁69。

十八所，朱文公十所，五子九所，倉聖七所，魁星四所、韓文公一所。文昌帝君於清嘉慶六年，奉詔編入祀典，[89]書院廣建文昌與魁星閣是推動科舉考式，至於魁星，顧炎武《日知錄》嘗言：「今人所奉魁星，不知始于何年。以奎為文章之府，故立廟祀之。」[90]可以推測，文昌與魁星的信仰在明清時期已遍佈全國，讀書人祭祀文昌、魁星以求功名，統治者廣設文昌、魁星廟宇做為科舉制度的附庸，即使受到部份儒吏的反對，文昌、魁星信仰還是一步步地滲入書院祭祀體系。[91]

文昌、魁星既為全國性的信仰，不足為臺灣書院的特殊現象。[92]真正能夠彰顯臺灣書院祭祀特色的，是朱子祠和五子祠。主祠朱子或五子的書院，共計十八所（餘十二所清一色為文昌、魁星祠）。蓋五子中除了朱熹本人之外，其餘四子正是朱熹手定的伊洛淵源，二者實屬同一思想區塊。關於臺灣書院普遍祭祀朱子的現象，時任鹿港海防同知的鄧傳安興建鹿港文開書院時提到：

> 閩中大儒，以朱子為最，故書院無不崇奉，海外亦然。[93]
>
> 書院必祀朱子，八閩之所同也。[94]

---

[88] 王鎮華，《書院教育與建築——臺灣書院實例之研究》，頁73-83。

[89] 《彰化縣志》（臺灣：臺灣銀行經濟研究室，臺灣方志第一五六種，1957），卷5，〈祀典志〉載：「學校仍多祀者，以紫薇垣文昌六星次在斗魁之南，均為文明之府，故與魁星並祀云。國朝嘉慶六年，奉詔編入祀典，春秋致祭，與武廟同。」頁153。

[90] 顧炎武，《日知錄集釋》（臺北：臺灣中華書局，1965），卷32，頁20。

[91] 關於儒家與文昌信仰之間的糾結，如陳瓊、陳夢林、謝金鑾、蔡垂芳等人都分別對臺灣的文昌信仰提出反省，相關研究參考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，收入氏著，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》，頁81-131。

[92] 當然清代臺灣的文昌信仰也呈現與大陸不同的特殊文化，足以做為大、小傳統連接的重要的一環，參考許惠玟，〈清代臺灣詩中儒學傳承與文昌信仰的關係〉，《東海大學文學院學報》第46卷（2005.7），頁95-120。

[93] 鄧傳安，〈新建鹿港文開書院記〉(道光十年)，收入《臺灣教育碑記》，頁41。

此言透露二個訊息。首先，前述張伯行設計的鼇峰書院主祀朱子，並以鼇峰書院為福建朱子學中心。從祭祀規制看來，張伯行的努力是成功的，至少在道光十年，鄧傳安看到的閩地書院，皆尊奉朱子為主祀對象，換言之，祭祀朱子或五子，成為閩地書院的共同特色，而臺灣書院也在閩中學風的帶動下，咸以朱子為書院首要祭祀先賢。

其次，前述臺人主要分閩、粵二系，粵系書院多祭韓愈，然在現存文獻中，祭祀韓愈者惟苗栗英才書院，苗栗正是粵民主要分佈地之一。或許是文獻不足的關係，許多書院的祭祀對象無從考察。粵民又多聚居較偏遠的山邊地帶，若在當地私設書院義學，官方也難以考察，種種因素都可能導致粵系書院資料付之闕如。但是，本文也不排除另一個可能是，儘管粵民為數不少，臺灣畢竟劃歸為福建省轄，官員皆自閩省派任，臺灣學子不論閩人粵人，皆須到鼇峰書院參加考試，因此，閩系書院漸漸取代粵系書院，也理所當然；清代臺灣雖時而爆發族群衝突，但在書院信仰上，則一面倒地靠向閩系。

附帶一提，臺灣少數書院在祭典方面也展現在地精神，最具代表性的是鹿港文開書院，文開之名源自南明遺老沈光文（字文開），以南明遺老為書院之名，堪稱本土化的先河，道光四年鄧傳安初建文開書院時，院中僅祠朱子一人，直至道光十年，鄧傳安方奏請明儒遺臣及當地儒士八名配享朱子祠堂，[95]旨在使學子「聞見益廣」[96]。

---

[94] 鄧傳安，〈文開書院從祀議示鹿仔港紳士〉，收入清・鄧傳安，《蠡測彙鈔》，頁19。

[95] 此八人依序為沈光文、史孚遠、盧若騰、王忠孝、沈佺期、辜朝薦、郭貞一及藍鼎元。清・鄧傳安，《蠡測彙鈔》，〈文開書院從祀議示鹿仔港紳士〉，頁21。

[96] 清・鄧傳安，《蠡測彙鈔》，〈新建鹿仔港文開書院記／附周琢堂大令書後〉：「及讀先生脩建碑記，乃知取海外寓賢沈太僕之表德以命名，而搜采同時隨鄭氏渡臺、艱貞肥遯之徐、盧諸君子、及東征作記之藍鹿洲、共八人以配享徽國朱文公，於是共仰人師，聞見益廣矣。」頁43。

與臺灣一海之隔的澎湖文石書院也體現這樣的精神，嘉慶二十年（1815）澎湖通判蔣鏞續修文石書院時，院中士子於五子祠中分祭胡建偉、韓翬二人，[97]後又增祀蔣鏞、王廷幹，四人皆曾任澎湖通判，[98]在當地貢獻卓著。起初將胡、韓二人陪祀朱子只是學子的自發行為，後來也為官方接受，演變成例行祀典。

從書院祭祀論臺灣與朱子學的關係，臺灣書院與福建書院皆從鼇峰書院的祭祀規制。就儒學而言，書院祭祀不只是儀式，而是「祭如在，祭神如神在」，是儒學運用一套儀式行動讓學者更貼近古聖先賢，學者處在莊嚴的氣氛中，經由反覆的儀式讓先聖先師的道德形象、義理教誨內化於身心，尤其身處海外僻地的臺灣，書院祭祀對象的選擇，無疑是嚴肅且必要的。

四、書院學規內涵的多重性

學規代表書院辦學的精神，如同現今學校校訓，宋元以來書院學規，係由書院中某些具有教育理念的教者寫成，有時教者轉任不同書院，便將其教學精神傳入各地。最具代表的是朱熹於宋孝宗淳熙七年（1180）在白鹿洞書院寫成的〈白鹿洞書院揭示〉，又稱〈白鹿洞書院學規〉，到宋光宗紹熙五年（1194）朱熹在潭州重建嶽麓書院，延用〈白鹿洞書院揭示〉，自此，〈白鹿洞書院揭示〉成為朱熹教學理念指標，簡稱〈朱子教條〉，凡朱熹及其弟子任官之處，皆以〈朱子教條〉為準則。當然，有時書院教者之間的教育理念不盡相同，後繼者會另作學規補裨前者，例如鼇峰書院在張伯行始創時，除了總輯歷代學規編成《學

[97] 蔣鏞，〈續修文石書院記〉，收入《臺灣教育碑記》，頁39-40。

[98] 胡建偉（乾隆三十一年任，並建文石書院）、韓翬（嘉慶四年任）、蔣鏞（道光元年任）、王廷幹（道光二十二年任）。

規類編》外，以朱子〈白鹿洞書院學規〉為主，並無另作學規，只有一篇〈張儀封教人讀書日程〉，詳述學子讀書種類，[99]後繼執掌鼇峰者如覺羅滿保、蔡世遠、曾煜皆分別作學約以曉學者，[100]顯示書院學規會隨著不同教學理念的學者而更易。

福建地處閩學發源，鼇峰書院自張伯行、蔡氏父子及陳璸等歷任掌教，皆一循朱熹〈白鹿洞書院學規〉，並推動此風氣遍及全閩，所轄臺灣各地書院也以此規為辦學宗旨，如澎湖文石書院講堂扁額書「鹿洞薪傳」四字，以立正學。[101]既使歷任院長或有新作，也多為增補，無悖離大旨，尋此脈絡，〈白鹿洞書院學規〉足以做為閩臺、或鼇峰與臺灣書院精神的連接點。然而不可忽視的，清政府自康熙以來尤鍾閩學，以皇帝的力量將閩學普及全國，加上多數士人的信念支持，致使閩學在清初喧騰一時，乾隆元年（1736）詔令各省書院酌仿〈朱子教條〉訂立儀節。[102]從此〈朱子教條〉不啻通行八閩，更星布全國書院，可謂清代書院規範總則。

臺灣在歸清之後，部份官吏積極投入風俗教化，廣建書院，以期「發揚善氣，丕振文風，俾海濱克復鄒魯之遺。」[103]其中，就數海東書院地位最高，前仰鼇峰，後啟臺灣文教。[104]今鼇峰書院獨存覺羅滿保〈學約〉

---

99 清・游光燁等編，《鼇峰書院志》，卷3，頁300。文中分「經書發明」、「讀史論斷」、「作古今文」、「各種雜著」四類。

100 同前註，卷3，頁299。

101 清・胡建偉，《澎湖紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第一〇九種，1961），卷4，頁79。

102 同前註，卷4，頁79。又，早在南宋淳祐元年（1241），理宗視察太學時，就曾親筆手書〈白鹿洞書院揭示〉賜給太學生，並頒行天下學校，使其成為全國官學共同遵守的準則。鄧洪波，《中國書院史》，頁182。

103 道光三年候選訓導歲貢生張廷欽，〈鳳儀書院木碑〉，收入盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第七三種，1960），壬部，頁342-343。

104 《臺灣教育碑記》載提督學政覺羅四明言：「海東書院，尤全臺文教領袖。」

一篇，餘者皆佚。察《鼇峰書院志》及《清史稿》皆無載覺羅滿保著〈學約〉年代，僅錄其於康熙五十年（1711）任福建巡撫，五十四年（1715）擢福建浙江總督，至雍正三年（1725）卒於官，[105]估測〈學約〉應作於康熙五十年至雍正三年之間。海東書院則兼載臺灣道劉良璧於乾隆五年（1740）所著〈學規〉及乾隆二十七年（1762）臺灣道兼提督學政覺羅四明著〈學規〉，根據陳昭瑛考證，劉良璧所著〈海東書院學規〉疑為當時臺灣府儒學薛士中所著（薛亦為張伯行門生），或為二人合作，今從之。[106]

覺羅滿保所著〈鼇峰學約〉大體承襲〈白鹿洞書院學規〉，朱子發明性理奧義，廣大精微，然在〈學規〉中卻處處引用《論語》中平實簡要的文句，文中也鮮少闡明心性理氣之語。概括言之，朱子〈白鹿洞書院學規〉有幾項特色：

(一)全文雖分「為學之序」、「修身之要」、「處世之要」、「接物之要」四類，究其內容，概以個人品行修養為主。

(二)朱子學風以「道問學」著稱，特重讀書窮理，本規「為學之序」一項也破格簡述窮理之要。然而，朱子仍以「學、問、思、辨」為「窮理」總綱，可謂謹守家風，回歸孔教。

(三)朱子倡明理學，首要原因是闢斥佛老，定儒家為一尊，甚至在儒家諸學派間，也細究義理間隙，正本清源。本學規以《論語》內容為根底，多採其中修養德性、為人處事基本法則，學派之間比較爭勝氣息薄弱，且綱舉目張，內容精簡，足以做為各學派皆認可的根本規範。

頁20。又如附錄《明志書院案底・府正堂核議》載：「雖淡北偏隅，庶幾與郡城崇文、海東各書院互相輝映，共興文教矣。」頁68。

105 《清史稿・覺羅滿保傳》，卷284，頁10187-10189。

106 陳昭瑛，〈道東之傳：清代臺灣書院學規中的朱子學〉，收入陳昭瑛，《臺灣與傳統文化（增訂再版）》，頁38。

鼇峰書院僅存覺羅滿保〈學約〉，時為康熙末年，鼇峰書院位居閩地學術中心，朝廷雖介入運作，但因書院尚未完全解禁，僅視為輔助官方儒學機構的人格培養場所，此時覺羅滿保所著〈學約〉，仍能體現宋代理學家別立書院倡言德性修養，重義利之辨，輕文藝舉業的宗旨。蓋〈鼇峰學約〉內容分八條，與〈朱子教條〉相較，理學色彩更加濃厚；〈朱子教條〉以《論語》為根基，覺羅滿保〈學約〉則從宋代理學出發，在〈朱子教條〉的基礎上，益加發揚理學精神。〈朱子教條〉僅守孔子樸實之教，以五倫為出發點，旨在「教人為學之意」在「講明義理，以修其身，然後推己及人，非徒欲其務記覽，爲詞章，以釣聲名，取祉祿而已。」；〈鼇峰學約〉續其精神，「講明義理，以爲身心性命之助」，並告戒學子，「苟外乎身心性命之切務，而徒爲他日博取富貴利達之具，則其所趨嚮固已苟賤而不足道矣。」對求功名之事，〈鼇峰學約〉表明：「應舉之學原不悖於義，但其一念營營，希圖功效以至捷徑窘步，是則喻利之心不可爲也，故義利二字於學者身心最爲關切。」此種不拒斥功名，又以德性修養優先於功名的觀點，有別於以朱子學為入仕階梯的方式，文中申明義理之辨，包括〈學約〉以「立志」為首條，在在說明覺羅滿保是以朱熹精神為依歸，足以做為福建朱子學的餘脈。[107]

以朱熹為典型的〈鼇峰學約〉，除了僅守家風，〈學約〉也沾染地緣色彩，福建省多處以健訟著稱，覺羅滿保深知書院是地方上的知識場所，賦予書院改良風氣之責。在五倫中朋友一倫，〈朱子教條〉僅標其目，其末「接物之要」中，援引《論語》「己所不欲，勿施於人，行有不得，反求諸己」之語概括人與人、人與物的關係，其論點仍以修身為本。覺羅滿保則特別將「朋友倫」獨立出來，標出「樂群」一事，提出

[107] 覺羅滿保在〈鼇峰學約〉繼承朱熹的痕跡，也可以從〈學約〉中崇朱抑陸的觀點得到證明，在〈學約〉第三條「尊經」中載：「至六經皆吾注腳，此則賢者過高之語，弗願以此籍口也。」「六經皆吾注腳」，即陸象山的理學觀點。

對待朋友應「善相賞、過相規」，告誡學子「切勿戲謔及虐，使講學之所為聚訟之堂。」[108]足見〈鼇峰學約〉展現的在地精神。[109]

覺羅滿保的〈學約〉原則上保持〈朱子教條〉中近裏切己的修養方法，並將科舉考試納入此一龐大的系統中，試圖廓清科舉底下的朱子學。又賦予書院維護地方風教的功能。可以說，在官方朱子學興起之餘，〈鼇峰學約〉仍能保有朱子原味，啻造鼇峰書院的朱子學意義。

海東書院初為康熙五十九年由分巡臺廈道梁文瑄設立，院址在臺南府學之西，今臺南孔廟右側，後因數度借為考棚，擠壓書院正常運作，至乾隆四年，御史單德謨於東安坊另建考棚，五年，分巡臺廈道劉良璧於原地重修海東書院，並延請當時臺灣府儒學教授薛士中兼掌海東書院，與之釐定學規。[110]

有鑒於臺灣舊為反清基地的特殊情況，〈海東書院學規〉無可避免地要揹負政治宣揚職責。相較於〈朱子教條〉與〈鼇峰學約〉宣示的儒家身心修養法則，〈海東書院學規〉首倡書院「興賢育才」、「為生童肄業」的取士要求。並於〈學規〉之首標立「明大義」。所謂明大義，即是明「君臣之義」，以「三綱五常」取代「進德成聖」，成為「聖賢立教」大旨；以「君臣之義」取代「道德仁義」，成為「達道之首」；而讀書的目的在「知尊君親上」，擺落朱熹涵養體察之學；[111]士子所致

[108] 清・游光繹等編，《鼇峰書院志》，頁303。

[109] 陳昭瑛於〈道東之傳：清代臺灣書院學規中的朱子學〉一文探討臺灣諸書院學規，發現臺灣書院學規有深化「朋友」倫的傾向。收入陳昭瑛，《臺灣與傳統文化（增訂再版）》，頁83。這個現象從覺羅滿保〈鰲峰學約〉即可見端倪。

[110] 關於海東書院的背景，參考謝金鑾編，《續修臺灣縣志》，卷3，頁165。

[111] 朱熹嘗言：「讀書窮理，當體之於身。」又謂：「本心陷溺之久，義理浸灌未透，且宜讀書窮理。常不間斷，則物欲之心自不能勝，而本心之義理自安且固矣。」《朱子語類》，卷第十一，〈讀書法下〉，冊1，頁176。

之「知」，不再是道德的「豁然貫通」，[112]而是知「尊君親上」、「體國奉公」，從儒學的生活實踐面向轉成政治意圖。

以政治認同為優先考量，理學家標榜的成德之學退居次要，〈學規〉第三條「務實學」明言：「出可以為國家效力宣猷，入亦不失為端方正直之士。」表面上看是二者兼顧，其實倒置了理學家「內聖而外王」的理論次序。因而在「正文體」一則中，提出時下文風「理必程朱，法則先正」，顯而易見，程朱理學變能字裡行間的飣餖之學。

抱持官方立場的〈海東書院學規〉，其提倡的朱子學，恰好可以與覺羅滿保〈鼇峰學約〉對比出政治朱子學與福建朱子學的不同性格。儘管如此，海東書院隸屬福建省，基於本文上述種種關聯，海東書院理應對鼇峰書院有所傳承，〈學規〉第二「端學則」援引〈程、董二先生學則〉，並言：「此白鹿書院教條與鰲峰書院學規並刊，工夫最為切近。」根據劉、薛〈海東書院學規〉中言：「程、董二先生學則……此白鹿書院教條與鰲峰書院學規並刊，工夫最為切近。」按劉、薛並無說明此處「鰲峰書院學規」為蔡世遠或覺羅滿保之作，兩篇〈學約〉的年代又都在劉、薛〈學規〉之前，且蔡世遠與覺羅滿保同時，互有書信往來。本文僅能推定〈海東書院學規〉確實有意以鼇峰、白鹿洞書院做為海東書院的楷模，可惜囿於強大政治壓力，僅能在形式上繼承鼇峰精神。

〈海東書院學規〉以中央的高姿態，視臺灣為「海外頑梗之風」，認為清政府願在「僻處海表」之地賢育才，是臺灣人民的無上榮耀，〈學規〉主旨一方面勸勉學子應知恩圖報，讀書報國，同時告誡私相聚訟，

---

[112] 朱熹對〈大學〉中「致知」有一段精闢的見解：「蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物。莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。 至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。則眾物之表裡精粗，無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。此謂物格。此謂知之至也。」語見朱熹，《四書集注》（臺北：漢京文化，1987），頁6。

視為惡習，防範意味濃厚。從民主社會的眼光，民有不平，向法院提出訴訟，以求公平裁決，視為正當合理。然在帝皇專制底下，訴訟往往與頑民印象劃上等號，甚至將那些替民申冤的訟師稱為「訟棍」，這是帝制政治的普遍思維。

乾隆二十七年（1762）分巡臺灣道兼提督學政覺羅四明有鑒於海東書院「狹小弗稱」[113]，早在乾隆四年單德謨於東安坊建的考棚業已荒廢，覺羅四明遂重修為書院，將海東書院搬遷至此，並另作學規。形式上，覺羅四明〈學規〉分八條，標題仿照劉、薛〈學規〉以三字組成，不同的是，以往的學規內容多簡潔精練，覺羅四明對此書院八項條規的說明，追本溯原，論述詳盡，若分開來看，每條都足以做為一篇獨立的短文。

覺羅四明〈海東書院學規〉在精神上傾向鼇峰福建朱子學的意圖甚是明顯，在〈學規〉中，「崇詩學」、「習舉業」等科舉宣傳敬陪末座。且謂：「今願與世之習舉業者，息心靜氣，守前輩之金針、發先儒之閫奧，精實確當，卓然不磨。」頗似覺羅滿保〈鼇峰學約〉所謂：「制舉文字非徒獵取功名而已，曉暢經義，發明心得」之語，期以將理學本意融入科舉之中。第六則「正文體」，名雖等同劉、薛〈學規〉，然觀二規對聖賢形容，劉、薛〈學規〉載：「夫不仰泰山，誤止狙猊之高；不窮典謨，妄誇諸子之陋。」覺羅四明則言：「學者代聖賢立言，於以發揮天地民物之理。」顯而易見，劉、薛所謂學聖賢之言是在語言文字上起作用，覺羅四明則要求從聖賢言語中發現天地之理，與朱熹「格物窮理」相襯。由此可知，覺羅四明一面顧及政治朱子學，餘則上契福建朱子學，為臺灣儒學帶來新元氣。

不僅如此，〈學規〉第二至五條分別為「重師友」、「立課程」、「敦實行」、「看書理」，其間理學內涵隨處可見。自唐代韓愈乃至於

[113] 覺羅四明，〈改建海東書院記〉，收入《續修臺灣府志》，卷22，頁811。

北宋理學家力圖恢復儒道，與佛教爭席，所爭者，欲以「儒師」取代「禪師」，重振「儒師」的「解惑」功能。[114]〈學規〉第二「重師友」明言「師以明道解惑」，至若同儕交友能「同體汎愛親仁之意」，以道相期，透徹理學心髓。第三則「立課程」中，亦載〈讀書分年日程〉之法，所列書目雖涉《性理大全》、古文詩文等因應科舉之書，然言及讀書法，則以「勿怠緩，勿急迫，優遊玩索，以俟自得」教之，「急迫」是朱熹對湖湘學派的批評，[115]「自得」之語源於孟子，[116]是宋明理學家學習經典的共通話語。第四「敦實行」，標題明言「實行」，所謂「實行」，為「躬行實踐，體驗於身心」，也就是覺羅滿保在〈鼇峰學約〉中引用朱熹的話：「聖賢千言萬語，無非要人將已放之心約之，反復入身來，自能尋向上去。」論及此，讀書不再只求寫出精湛的文章躐取功名，而是著實引發心靈深處的感動，起而效尤。同樣地，第五則論「看書」中言的不只是學習雕龍之術，而是要讀出文字中闡明的義理，體會聖賢言語「句句皆切於學者操存涵養之要、擴充體驗之功、修齊治平之實。」這是道地的兼顧內聖外王，而以內聖為基礎必要條件之學。借用〈學規〉

---

114 勞悅強在〈『朋』字的一個思想史考察：以《論語》注釋為例〉一文中，從歷代對《論語》「朋」字的詮釋中發現，漢代形成的「師門」體制受到佛教的衝擊，經師的精神導師地位逐漸被禪師取代，到宋代，以儒學為經世之學，佛教為修心之教已經成為世人的普遍觀念。因而引發理學家專攻心性修養，廣建書院以取代佛寺的舉動。文中並提出韓愈〈師說〉倡明師之「傳道授業解惑」，其重點在於「解惑」。收入勞悅強，《鹿鳴悠悠——新加坡國立大學中文系研究生論儒家文化》（新加坡：青年書局，2007），頁239-274。

115 「急迫」概指詮釋經典時忽略體證過程及方法，直接描述道體或聖境。朱子對湖湘學派的批評散見於書信、《語類》中，其中最具代表的是他對胡五峰「氣象迫狹」、「語論過高」的指責，所謂「氣象迫狹」是批評五峰論理不當，未見道體、「語論過高」就是擺落工夫方法的弊病。

116 《孟子・離婁下》：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。」見朱熹，《四書章句集註》，頁292。

的話來說，學子到書院學習之後，所以能「自拔於流俗者」，是以「聖賢必可為」，習得成聖之道。由此可知，覺羅四明〈海東書院學規〉是真誠而篤實地傳承福建朱子學的義理內容。

除了上述內容，覺羅四明將海東書院做為改善地方風俗指標，因「臺郡風氣初開」，百廢待舉，教育是一切文化邁向文化之端，是以〈學規〉首揭「端士習」，在書院學習的有識之士應以身作則，為地方楷模，進而阻止地方變亂，導正文明風氣。其中言：「士人身入聖門，將自命為何等人物？」「凡一切輕薄浮夸，與夫奔競鑽營、蕩檢踰閑諸事，所宜痛戒。」觀其言語，十足理學家語氣，展現儒者大無畏的氣魄，當下激起道德良知，立志向善。

綜上所述，做為移民統治，海東書院從學規中顯示二條脈絡，當朱子學在清政府的推動之下與政治結合，這類挾帶政治的朱子學術成為官學之後，反過來主導學術脈動，劉良璧、薛士中處在這樣的政治氛圍完成〈海東書院學規〉，不可避免地充滿忠君愛國思想。巧合的是，臺灣被清政府劃歸為朱子學源頭的福建省，在覺羅滿保〈鼇峰學約〉中，反覆叮嚀的不是一舉成名，而是如何涵養身心，進德成聖之道，正是這樣的原初朱子學精神確保了福建朱子學能獨立於政治朱子學之外的意義和價值。覺羅四明所著〈海東書院學規〉在朱子學的政治氛圍底下，得以藉力使力，將〈鼇峰學約〉宣傳的朱熹理學精神和盤托出，與劉、薛〈學規〉一前一後，展現不同風格。

五、結論

歷來研究臺灣儒學者，大體皆認同臺灣儒學的發展與清朝儒學，更直接地說就是朱子學息息相關。然而，研究者大多將此一概念做為臺灣儒學的背景知識，事實上，依循學術的路線將臺灣與福建相牽，不難發現福建鰲峰書院在各方面與臺灣儒學發展的緊密連繫。

鼇峰書院由張伯行一手創建，張伯行同時擔任閩學傳道者和福建巡撫的官方立場，使得鼇峰書院很快地在福建省佔據民間學術與政府文教的首席。因此，臺灣書院對鼇峰書院的繼承，兼具制度與學術內容二方面。在人才選任上，來臺任官或任教者，包括蔡世遠、藍鼎元、薛仲寅、丁蓮、張有泌、鄭兼才等人，其學問皆自鼇峰所出。其中，蔡世遠雖未涉臺一步，但他在隔岸積極參與臺灣社會問題與人文教化，是一位不可忽略的人物。

在科舉制度上，鼇峰書院在雍正十一年被選為福建省會書院，並為鄉試考場。當時的臺灣書院教育內容只能培養童生，因此，全臺生員皆以入鼇峰書院課文、考取鄉試為理想目標。此舉將臺灣書院納入政治干預學術的氛圍中，另一方面，臺灣也得以藉著鼇峰書院的獨特雙重身份，吸收到福建朱子學的深刻奧義。

從祭祀來看，臺灣書院的祭祀體系大多承襲福建書院，以朱子、五子和文昌、魁星為主要祭祀對象，共構出閩臺相同的學術理念。除此之外，臺灣部份地區如彰化文開書院、澎湖文石書院，也能將某些鄉賢及有德者納入祭典，由此可見臺灣文化在吸收閩文化的過程中，自我認同的根苗也逐漸萌芽。

書院學規是歷代理學家努力營造的區塊，當〈白鹿洞書院學規〉以政教合一之勢刊行於全國書院之際，覺羅滿保的〈鼇峰學約〉仍能秉承朱熹理學精神，繼續發展福建朱子學。致使臺灣海東書院受政治朱子學襲捲之餘，也在鼇峰書院的指導之下，吸取到福建朱子學的義理內涵。

另一方面，海東書院也能針對臺灣當地的現實情境，發展出包括「風俗」、「樂群」等元素納進臺灣書院的經營理念。

從後設的詮釋琢磨清代臺灣儒學內容，呈現多樣性的發展脈絡，本文提供政治朱子學與福建朱子學二條線索，以此架構審視儒學相關文獻，以期為清代臺灣儒學描繪出更清晰的樣貌。

附錄一 朱熹〈白鹿洞書院學規〉

父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。

右五教之目。堯、舜使契為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已。而其所以學之之序，亦有五焉，其別如左:

博學之。審問之。謹思之。明辨之。篤行之。

右為學之序。學、問、思、辨四者，所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至於處事、接物，亦各有要，其別如左:

言忠信。行篤敬。懲忿窒欲。遷善改過。

右修身之要。

正其義不謀其利。明其道不計其功。

右處事之要。

己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。

右接物之要。

熹竊觀古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非徒欲其務記覽，為詞章，以釣聲名，取利祿而已也。今人之為學者，則既反是矣。然聖賢所以教人之法，具存於經，有誌之士，固當熟讀、深思而問、辨之。苟知其理之當然，而責其身以必然，則夫規矩禁防之具，豈待他人設之而後有所持循哉？近世於學有規，其待學者為已淺矣。而其為法，又未必古人之意也。故今不複以施於此堂，而特取凡聖賢所以教人為學之大端，條列如右，而揭之楣間。諸君其相與講明遵守，而責之於身焉，則夫思慮雲為之際，其所以戒謹而恐懼者，必有嚴於彼者矣。其有不然，而或出於此言之所棄，則彼所謂規者，必將取之，固不得而略也。諸君其亦念之哉！

附錄二 覺羅滿保〈鼇峰學約〉

書院之設，始于宋時，所以招徠有志之士，使之　萃于其中，相與講明義理，以為身心性命之助，顧性命精微之理，即寄於聖賢經傳中，

必先析疑辨難，而後至當不易者始出。於是取而淑其身心，以求無戾於古昔聖賢之所授受，甚盛舉也。至文藝之事，雖所不廢，而其所歸重，卒不在乎此，學者苟外乎身心性命之切務，而徒為他日博取富貴利達之具，則其所趨嚮固已苟賤而不足道矣。昔象山陸先生至白鹿洞書院學，徒起請升堂說書，遂為之講君子喻義一章，其言至深切明痛，有聞之而泣下者，豈非切中學者隱病，而人心固有之，良不可泯滅乎！夫義利之辨，古今學者之所以為已，而為人君子小人之所以上達，而下達與一切心術人品事功，若陰陽水火之不可而復合，而其初只爭此二字耳。嗟夫！義利之說今與古一也，鉅與細同也。應舉之學原不悖於義，但其一念營營，希圖功效以至捷徑窘步，是則喻利之心不可為也。故義利二字於學者身心最為關切，今特拈出，用當晨鐘。其餘規則數條，尚祈學者共守之。

一、曰立志：入學之初，即當立定志嚮，以遠大為必可至，以聖賢為必可法，不將第一等人、第一等事讓他人做而甘居其次。夫升堂入室，其道雖遐，深造不已無不至者，志定故也。若初終易轍，可以為他說轉移搖惑者，豈得云立。

二、曰立品：人品不同，其正大光明，操履純潔者，君子也。陰邪曲媚，舉止詭僻者，小人也。為君子、為小人只在立腳根時辨取知之，苟明守之，又固自然，處則為純儒，出則為名臣，鄉黨韙之，閭里榮之。若就今日論，必先以斷絕苞苴竿牘為急，此城宰所以甚重乎，非公不至之賢也。

三、曰尊經：四子六經，伊古聖賢之微言奧義皆在焉，雖暢其支流者，諸子也；而蹖駁居多紀其事跡者，史冊也；而臧否各半，豈若四子六經精微。易簡囊括無窮乎。即儒先傳註洵足羽翼聖經，但立乎後世以追溯千聖心傳，豈能盡相符合。故學者只宜尊經以考傳，不可信傳而疑經也。至六經皆吾注腳，此則賢者過高之語，弗願以此籍口也。

四、曰守約：朱子云：「聖賢千言萬語，無非要人將已放之心約之，

反復入身來，自能尋向上去。」斯言也，千古之學，豚為己之要道也。學者誦習之書雖多，其切于己之身心，對症已之受痛者，守一二語即可終身體之不窮。《尚書》云：「善無常主，協于克一。」此即守約之意。

五、曰虛心：《易•咸•象》云：「君子以虛受人，虛心則善言易，入實則便無所容，若自滿更末如之何矣。今院中所聚諸友，其學問高出流輩者，固當諮商請益即在比肩者。人各有所長，何妨彼此相濟，以開集思廣益之路，好問則裕，自用則小，斯言不誠然哉。

六、曰樂群：標榜之習最不可為，始則以譽望相高，繼則以聲名相軋，勢必隙末絕交，貽羞大雅。今院中同學者皆嚶鳴之侶也，必期善相賞，過相規，雌黃不作，毀譽盡悉，長者無失其為長也，幼者無失其為幼也。平日講論經義之外，優游步履，儘可怡情，切勿戲謔及虐，使講學之所為聚訟之堂，是所深戒也。

七、曰敬業：昔人分年讀書之法最善。自四書五經以至朱子《綱目》、《資治通鑑》、《性理大全》而外，即不濫及，一年而遍積，數年而成熟，以之紹千聖之薪傳，切古人之成矩，一生多少得力，悉基于此，故學者自辨色而興至，人定鐘而止須孳孳矻矻、循次用功。至冬之夜，則以膏火繼之，一日中又必得靜坐一兩時，使義理之味浸灌融洽于胸，則會悟自殊，并馳騖庸俗之念，不攻而自遠矣。所謂掩書餘味在胸中即是，是時習而悅境界，學者當心領之。

八、曰課文：制舉文字非徒獵取功名而已，曉暢經義，發明心得，胥于是見之。試觀先正名文，至今不朽者，惟其理明而辭確也。故行文切忌雷同勦襲，其或舍正大之途，而鑽穴幽險小巧以求工者，亦所不取。一月中三八日，各攜筆硯至中堂題會，課至日昃必完兩藝，序年次秉筆，第其甲乙，刻堂壁其尚。與童子試者，當隨先生；後有受教而無秉筆例也，或以聽政餘間，親臨書院，相與講義課文，且以稽其勤惰，其延訪入院者，寧嚴毋濫薙蕭稂，正以術嘉穀，想共喻此意耳。

以上八條，雖是老生常談，然立身為學之大要，略具區區之志，願

學者勉而行之。至于學徒之出入，書籍之收發，日用之度支供給，另有條約責成，不贅及焉。

附錄三 劉良璧、薛士中〈海東書院學規〉

書院之設，原以興賢育才。臺地僻處海表，數十年來沐我聖天子涵濡教養之恩，人文蔚起，不殊內地。今提學楊公奏請特立書院，延請師儒，崇為生童肄業；俾成人有德，小子有造。所有規條如左，願諸生遵守勿違。

一、明大義。聖賢立教，不外綱常；而「君臣」之義，為達道之首，所以扶持宇宙為尤重。臺地僻處海表，自收入版圖以來，秀者習詩書、樸者勤稼穡。而讀書之士知尊君親上，則能謹守法度、體國奉公，醇儒名臣由此以出。雖田夫野老，有所觀感興起；海外頑梗之風，何至復萌？

二、端學則。程、董二先生云：「凡學於此者，必嚴朔望之儀、謹晨昏之令，居處必恭、步立必正、視聽必端、言語必謹、容貌必莊、衣冠必整；飲食必節、出入必省；讀書必專一、寫字必楷敬；几案必整齊、堂室必潔淨；相呼必以齒、接見必有定；修業有餘功、游藝有適性；使人莊以恕，而必專所聽」。此白鹿書院教條與鰲峰書院學規並刊，工夫最為切近。

三、務實學。古之大儒，明體達用、成己成物，皆由為諸生時明於內重外輕，養成深厚、凝重氣質；故出可以為國家效力宣猷，入亦不失為端方正直之士。家塾黨庠術序，胥由此道也。諸生取法乎上，毋徒以帖括為工。

四、崇經史。「六經」為學問根源，士不通經，則不明理；而史以記事，歷代興衰、治亂之跡，與夫賢佞、忠奸，善可為法、惡可為戒者，罔不備載。學者肆力於經史，則有實用；而時文之根柢，亦胥在焉。舍經史而不務，雖誦時文千百篇，不足濟事。

五、正文體。自明以帖括取士，成、弘為上，隆、萬次之，啟、禎

又次之。我朝文運昌明，名公巨篇，汗牛充棟；或兼收博採、或獨宗一家，雖各隨風氣為轉移，而理必程、朱，法則先正，不能易也。夫不仰泰山，誤止狙猊之高；不窮典謨，妄誇諸子之陋。諸生取法宜正，立言無陂。

六、慎交遊。讀書之士，敬業樂群，原以講究詩書，切磋有益；故君子以文會友、以友輔仁。若少年聚會，不以道義相規而以媟褻相從，德何以進、業何以修？稂莠嘉禾，不可不察。諸生洗心滌慮，毋蹈前習。

附錄四　臺灣道兼提督學政覺羅四明〈海東書院學規〉

一、端士習。臺郡風氣初開，士習最亟。蓋士為凡民表率，士習端，則民風淳，理固然也。況士人身入聖門，將自命為何等人物；倘口誦詩書，而所行輒下同市販，豈不為士林羞？諸生沐浴聖教，淪肌浹髓，諒不至此。而居常行動，尤必厚重端凝，以固其基址；謹飭斂抑，以束其身心。凡一切輕薄浮夸，與夫奔競鑽營、蕩檢踰閑諸事，所宜痛戒。呂榮公曰：「後生初學，且須理會箇氣象。氣象好時，百事皆當」。正此意也。

二、重師友。師以明道解惑，友以取善輔仁。古人負笈千里，求一良師友而不可得；矧今同堂課業以資砥礪，其有悠忽度日、甘自廢棄者乎！今與諸生約定：用唐人十日休沐之例，每旬一假，每月分上、中、下三澣；餘盡肄業書院中，以牧師友之益。如在假外任意出入者，察出按日抵扣膏火。至夫樂群，所以敬業也。諸生長聚院中，如或謔浪以為詼諧、或酒肉以相徵逐、或勢利以為炎涼、或睚眥以圖報復、或較短論長以相角勝，凡茲陋習，並損交情，宜共禁戒。乃若居常聚首，則同體汎愛親仁之意；和氣相處，休戚相關。有善則揚，有惡則隱；無黨同而伐異，毋別戶而分門，毋挾嫌而忌刻。除質疑問難或有要事商酌外，各宜習靜房中，不得數相往來，以致廢時失業。

三、立課程。業精於勤、荒於嬉，自古誌之。今之鹵莽滅裂之學，

或作或輟，歲月坐弛，而欲幾於有成，難矣。余於諸生，忝為一日之長。宜倣程畏齋讀書分年日程之遺意而行之，各置一簿子，將每日所新讀及舊所溫習之書「四書」、「六經」、「三史」、「通鑑綱目」、「近思錄」、「性理大全」、古文詩文等項，逐一照格填註冊內，各自量材力之淺深，以為功課之多寡；勿怠緩、勿急迫，優遊玩索，以俟自得。每旬日，諸生將所註簿子彙繳，憑院長逐條稽查，以驗所學之勤惰。如有疑義不明，即面相質問，以著教學相長之義。如此，則循序可以漸進，積累於以有成；將日就月將，自無廢棄之日矣。

四、敦實行。讀書所以致用也。聖賢垂世立教，詩書、禮樂、易象、春秋之文，於以發揮義理，非是為一場話說；欲使人躬行實踐，體驗於身心，而推諸家國天下之間。今學者開口便云「讀書」，到底讀書將為甚事？此處宜自猛省。倘徒慕讀書之名，而於倫常行已間多不可問，則所為讀書之本已失；雖能讀破萬卷、作絕妙文字，亦何以質聖賢而盟幽獨！故人既自拔於流俗，將以聖賢為必可為。凡一切言動視聽以及五常、十義之倫，逐項須要認真，毋得仍前忽略；則士修之於家而獻之天子之庭，將為言坊行表之儒矣。

五、看書理。朱子云：「讀『六經』工夫多、得效少，論『孟』工夫少、得效多」。程子曰：「『論語』、『孟子』既治，則『六經』可不治而自明矣」。由程、朱之言思之，一部四子書，句句皆切於學者操存涵養之要、擴充體驗之功、修齊治平之實，非若他書之浩渺無涯難於盡曉也。竊怪今之為講說者，不泥文義，卻全背遠去；理會文字，又滯泥不通。更有一種講章陋習，章章節節硬立一兩句書旨，定一間架，強以聖賢言語來湊合。大抵多為時文立柱穿插起見，不知與聖賢本意已去千里。程子云：「讀書須濯去舊見以來新意」。又云：「學貴自得，不可以相類泥其義」。朱子云：「某說書不敢先立一見、橫生一解，惟平氣虛心，以求聖賢本意之所在」。合茲以觀，學者看書不當泛泛以書博我，而當以我看書。字字句句，實從經文傳注涵泳而出，而又一一皆體

之於身、驗之於心， 合無間；則積漸久，心地光明，自能脫然有會通處。由是而「六經」而子、史，亦易為力矣。至若時下講章便於舉業者，則汪、陸二大全外，金壇王氏「匯參」一書為得其要領云。

六、正文體。道之顯著者，謂之文。自有天地以來，蓋已有之。顧代各異尚，體亦數變，見諸「六經性理」、「文心雕龍」、「文粹」、「文鑑」以及八家所自序說，其論詳矣。至有明鄉、會兩闈，以八股取士，本荊公經義而參以帖括遺意；學者代聖賢立言，於以發揮天地民物之理。其一定繩尺，比諸詩賦、論策，更宜細意燙貼，故至今遵守而不變也。顧有明文字，成化以前祗依傳註直寫，恰如化工之肖物，一字不可減增；此太羹元酒之味、朱絃疏越之音，非可以擬議而得矣。迨正、嘉之年，堂皇肅穆，正大昌明，淵渟嶽峙，文至此可云極盛。隆、萬第講機法，而氣度漸即於輕佻，此為日之既昃乎？然尺度謹嚴，猶不失先民矩矱。天、崇諸君厭其卑弱，次起而矯之；苦心孤詣，窮幽極險，以規模唐、宋大家；才情魄力，誠足以橫絕一代。然支離龐雜，不合於經者亦有之。我朝氣運昌隆，人才輩出。國初如熊、劉諸公外，張京江、韓慕廬、李文貞公輩皆能精理內涵、浩氣外達，誠足以日月經天、江河行地矣。即近代以來，風氣稍異，而清真雅正、明訓昭宣；其作文直抒所見者，如桐城方氏、金壇王氏、宜興儲氏、張百川、任翼聖數家，實能以濂、洛、關、閩之理，運王、唐、歸、胡之法者，學者尤不可不奉為圭臬。至夫合選善本，如「欽定四書文」外，王罕皆「分種八編」殊有層級可循，無吊詭龐雜諸弊；宜所傳習。外若矜奇好異，軋茁字句以泫聽聞，概所弗錄。

七、崇詩學。詩以理性情，學者所宜習。顧自「樂府」、「雜擬」以及五、七言、古近諸體，派別各殊，格律亦異。今天子覃敷文教，更定取士程式。自丁丑試貢士於禮闈，易二場表判加試八韻詩一首。厥後著為令甲：凡直省鄉試以及學臣科、歲兩試，或八韻、或六韻皆得諧聲比律，學為應制體。比年以來，士之喁喁向化者，諒必無不揚風抗雅，

以蘄至古之立言者矣。顧館閣及省試詩，並稱應制體。昔人嘗取少陵「題畫」「冕旒俱秀發，旌旗盡飛揚」句，為館閣詩定式；又取東坡「論書」「端莊雜流麗，剛健含婀娜」句，為省試詩定式。然吾觀省試詩，較館閣尤為不易。蓋三條燭燼，排比聲病諸律，既足以窘縛才思；而風流婉麗、鏗訇鍾呂之音，非沐浴於高文典冊中者，亦易展發其聲華。故古人於試帖詩罕所愜心；即今讀「文苑英華」所載唐省試詩十卷，惟沈、宋、元、白諸鉅公庶幾完好外，其餘多瑕瑜不掩，則地有以限之也。諸生倘欲習之有素，宜取唐人試帖如「國秀集」、「中興閒氣集」、「近光集」、近代試帖如「玉堂集」、「和聲集」、「依永集」等者，朝夕諷詠，心和手柔，自足以鼓吹休明而無鄙野之譏矣。

八、習舉業。今人分舉業與理義之學為兩段事，謂舉業有妨於理義之學；此說非也。蓋舉業代聖賢立言，必心和氣平，見解宏通；自綱常名教以及細微曲折之理，萬有畢備。然後隨題抒寫，汩汩然來。此正留心理義之學者，乃可因之以發其旨趣。朱子曰：「使孔子在今日，也須應舉」。正此意也。至夫闈中應制文字，作者閱者針芥相投，尤必渾厚嚴整，斂才就法，使不失對揚之體；蓋其慎也。乃世之論者，動以墨卷為腐爛不堪之物，斥曰墨腔；相與菲薄，搖唇弩目而共戒之；此其末流之失，非國家設科取士之意本然也。不知文字但論是非，不關墨義。若果是，則房行是而墨卷亦是也；若果非，則墨卷非而房行亦非也。使不論題義當否，但以墨卷體式為戒；則將不顧題中精神命脈、篇中段落結構，自謂掃去一切，反成唐突可笑，矯枉則失其正矣。今願與世之習舉業者，息心靜氣，守前輩之金針、發先儒之閫奧，精實確當，卓然不磨；則以為拜獻之先資可也，以為經傳之羽翼亦可也。如必以傳世、售世分文章之低昂，理學、舉業分學術之真偽，使學者工夫有兩樣做法，亦淺之乎視學業耳。

From Aofeng Academy to Haidong Academy : Two Dimensions of the Neo-confucianism in Taiwan under the Ruling of Qing Dynasty

Chiao-Cheng Lin* **Chi-Wei Lu****

Abstract

The development of the Confucianism in Taiwan can be divided into three phases: Ming dynasty stage led by Cheng Chen-kung, Qing Dynasty stage, and the stage from Japanese ruling to modern era. The Qing Dynasty stage was generally defined as the beginning of the Zhu Xi School with government intervention of adopting Zhu Xi's writings as the textbooks used for the civil examination. Furthermore, scholars viewed the effect of this stage as temporary in the entire history of Confucianism in Taiwan. However, in this paper, the authors adopt a different approach to trace the origin of the reception of Zhu Xi's thought not from the government intervention but from its connection with the Confucian academy from Fujian province. The Aofeng Academy in Fujian has left an imprint on the education policy and training system in Taiwan. This paper delineates the history of Aofeng Academy started in 1707 by Zhang Boxing, and traces its further development by analyzing its education style and social status to build the connection between the Haidong Academy in Taiwan and this Academy.

Keywords: Aofeng Academy, Haidong Academy, confucianism in Taiwan, Zhu Xi's thought in Fujian, Zhang Boxing

* Professor, Department of Chinese, National Cheng Kung University
** PH.D student, Department of Chinese, National Taiwan Normal University