

# 世界秩序、家國認同與南方偏霸——

屈大均《廣東新語》之文化隱喻與子題開展\*

林宜蓉\*\*

## 摘要

本研究係以明末清初屈大均晚期著作《廣東新語》為核心文獻。在彰顯「化外為內」的終極旨趣後，繼力由「遺民隱語」的角度，探討「用晦而明」意識，如何透過鬼神、巫蠱、疫厲以及災害物怪等暗黑敘述，託寓豐富的文化隱喻，形構一套「地方知識」。

出現於晦暗亂世，《新語》化用了「外志」所載地方之「惡」與「異」，委婉寄託「世界秩序」、「家國認同」與「南方偏霸」三大隱喻，作為其「歷史境遇」之回應。結合類目依次開展為三項子題：其一、重申天綱地常以建立世界秩序，確立人之存在意義；其二、雜敘南粵尚鬼習俗，運用「尊神除魅」的區辨策略，聲明文化認同；召喚粵地「老靈魂」，編織「南方偏霸」之天命譜系；詳錄蠱毒瘴癘等惡疾，結合儒家陰陽論述其因，強調主事者當反求諸己、脩德以應；其三、於山川秀麗與物產豐饒之敘述，穿插災害紀錄與鄉野怪譚，化用為饒富政治寓意的祥異論述，重申人倫綱常與家國認同。

本文嘗試闡論：屈大均《廣東新語》如何在經典與歷史中尋找依據，建構南粵為嫡傳華夏文化之「海濱鄒魯」，順勢將昔時罪人遷謫之「邊境」，

---

2019年8月17日收稿，2020年2月25日修訂完成，2020年10月14日通過刊登。

\* 本文係科技部專題計畫「鬼神·蠱厲與災異——試論屈大均《廣東新語》之化外深意」（編號：MOST-106-2410-H-003-121）研究成果之一，承蒙諸位匿名審查委員惠賜寶貴意見，謹此一併致謝。

\*\* 作者係國立臺灣師範大學國文學系教授。

翻轉為掌握抗暴起義的「中心」。此一宏偉理念之落實：乃由「用晦」而「偏霸」、到王道盛行之「化外」實踐，係一種不斷由「內」向「外」推移的天下觀，其中糅雜了夷夏之間的二元對立、互動、互融等變化過程。《新語》一書展現了極為多元而複雜的文化意蘊，相較於黃宗羲《待訪錄》為「佐王之書」，誠有其獨特之處。

**關鍵詞：**廣東新語、屈大均、家國認同、用晦而明、南方偏霸

## 一、問題之提出：「用晦」意識在遺民書寫中的多元展現

有外之言，是吾用晦。在昔殷仁，文明在內。日當昃時，以月自代。匪日之謙，光生于昧。<sup>1</sup>

日月以用晦而明，人心以用闇而章。<sup>2</sup>

當夜而蒲伏以行，用晦之道也。……明夷者，君子之夜也。……夜之晦，心之入也。心從地而出于天，故晦為明之本。<sup>3</sup>

對於堅守遺民身分的屈大均（1630-1696）而言，大明王朝是此生唯一仰望的太陽。而面對日落之後的漫漫長夜，如何於闕黑處境中，負隅頑抗地養精蓄銳，待時而動，以迎接王道盛行之黎明到來，這在屈氏諸作的互文網絡中，交織而成一種以《易經》〈明夷〉「用晦而明」為底蘊的生存意識。<sup>4</sup>

1 清·屈大均，〈文外銘〉，《翁山文外》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第3冊（北京：人民文學出版社，1996），頁1。

2 屈大均謂此說不惟得《陰符》之奧，實得《易》之奧。清·屈大均，《翁山文鈔》，卷1〈陰符經註序〉，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第3冊，頁277。

3 清·屈大均，《翁山易外》，卷36〈明夷〉，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第5冊，頁308-312。

4 《周易》〈明夷〉孔穎達疏：「夷者，傷也。此卦日入地中，明夷之象。施之於人事，暗主在上，明臣在下，不敢顯其明智。亦明夷之義也。時雖至暗，不可隨世傾邪。固宜艱難、堅固守其真正之德。故明夷之世，利在堅貞。」魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義，《周易正義》，清·阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2001），頁88。

綜觀學界前所發微，亦有類近論述。無論是徐復觀（1903-1982）所言之儒家「憂患意識」，抑或是張灝（1937-）所別出之「幽暗意識」，都強調了正面凝視並省悟現實人性與生活世界，存在著昏昧、罪惡與墮落陷溺的黑暗勢力。然而，此二說實有「性善」與否的根本差異——儒家正視黑暗，以作為成德之必要過程，並肯認「人人皆可以為堯舜」；至若後者，則以基督教為代表，認為人具原罪，與「神」存在了不可跨越的鴻溝。由此反觀本文所關注之易代遺民士子，其所面對世局遽變、政治轉型而書寫之晦暗種種，乃因胸懷天下而欲「化外為內」之宏偉期待而為。<sup>5</sup> 究其本質，實趨近於儒家的淑世情懷；相較於「憂患意識」，則更強調善處黑暗而化用之，係一種因應亂世而發展出來的生活智能與生存意識，故本題參照古典語境，而舉之為「用晦」意識也。<sup>6</sup>

數百年後的我們，披閱諸書而重返世變氛圍，則知曉：那顯然並非大均一人的「處境」，「復明無望」也存在著因人而異的認知差異，<sup>7</sup> 但遺民士子所遭逢的相同課題——如何當夜「蒲伏以行」，待日出於天——則成為固守家國認同者所面臨的嚴峻考驗。誠如顧炎武（1613-1682）所述：「天下之事，有其識者未必遭其時，而當其時者或去其識。古之君子所以著書待後，有王者起，得而師之」，<sup>8</sup> 是以有識之士，即便遭遇各式各樣的絕望與絕境，仍舊筆耕不輟，期能「著書待後」；而這類蘊含文化隱喻的各式書寫，遂零而星散地，在入清後遺民處境的肅殺暗夜中，偶現光芒，遙相輝映。<sup>9</sup> 眾所周知的，黃宗羲（1610-1695）在南明

5 許倬雲，《我者與他者：中國歷史上的內外分際》（北京：三聯書店，2015）。

6 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺中：東海大學，1963），頁15-35；張灝，《轉型時代與幽暗意識》（上海：上海人民出版社，2018）。

7 史家對於南明結束的認定有諸說。（美）司徒琳（Lynn Struve）著，李榮慶等譯，嚴壽澂校訂，《南明史》（上海：上海人民出版社，2017）。

8 明·顧炎武，〈顧寧人書〉，收入清·黃宗羲著，孫衛華校釋，《明夷待訪錄校釋》（長沙：岳麓書社，2010），頁3。

9 屈大均《翁山詩集》、《翁山詩外》、《翁山文鈔》、《翁山文外》、《翁山詩略》、《翁山易外》、《道援堂集》、《寅卯軍中集》、《四朝成仁錄》、《廣東新語》、《廣東文集》、《登華記》、《嶺南三家詩選》等皆遭禁毀。歐初、王貴忱，〈前言〉，《屈大均全集》第1冊，頁10。

桂王（1623-1662）被處決那年，深感復明無望，遂著手撰寫《待訪錄》，以《易》〈明夷〉下「離」上「土」指陳了闇主在上，明臣在下，不敢顯其明智，並託寓等待天明之深意；<sup>10</sup> 無獨有偶地，大均則在 1676 年辭去吳三桂（1608-1678）監軍後，始決定放棄以武力抗清，返鄉沙亭，致力刻書傳世。由此以觀屈氏諸作——無論是《文外》所言之「光生於昧」，或是闡述《陰符經》之論人心需「用闇而章」，抑或是《易外》演繹〈明夷〉之論君子當「用晦而明」者，乃至於《廣東新語》標舉係舊本《通志》之「外志」，<sup>11</sup> 而有「外」之稱實為「用晦」者——誠可謂展現了遺民書寫的多元樣貌，而在在都圍繞此一嚴峻之生存課題而闡論，歸結其核心意識，即前揭「用晦而明」者。後之閱眾在這些縱橫交織的「遺民隱語」意義網絡中，<sup>12</sup> 可以具體而微地體悟出：屈氏在天崩地坼後的暗夜中，從未放棄長久以來所經營的復國大業與理想藍圖，即便連最後一個現世希望（從吳三桂軍）都破滅了，尚且可以寄寓撰書，期能「用晦」，以待來日之光明。

此中又以《廣東新語》一書，頗值重新探究。筆者以為，其貌似「地誌書寫」與博物「百科全書」，<sup>13</sup> 實則蘊含亂世「用晦」與多元複雜的文化意蘊，尤引人入勝。

這種觀察在過去的屈大均研究中，並未見整全的專題探討。多數研究聚焦於此書之地域、物質、社會經濟民生以及「經世致用」的「實學」

10 明·顧炎武，〈顧寧人書〉，收入清·黃宗羲著，孫衛華校釋，《明夷待訪錄校釋》，頁 3。

11 屈大均自述：「然而何以『新』為名也。曰：吾聞之君子知新，吾於《廣東通志》，略其舊而新是詳，舊十三而新十七，故曰《新語》。《國語》為《春秋外傳》，《世說》為《晉書》外史，是書則廣東之外志也。」清·屈大均，〈自序〉，《廣東新語》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 4 冊，頁 1。

12 余英時，《方以智晚節考》（臺北：允晨文化公司，1986），頁 5、175-176。

13 歐初、王貴忱，〈前言〉，《屈大均全集》第 1 冊，頁 8。

意義；<sup>14</sup> 雖然近來明清研究先驅如胡曉真、<sup>15</sup> 程美寶、<sup>16</sup> 陳永明、<sup>17</sup> 高嘉謙<sup>18</sup> 等學者，已留意到地方史志中存在着文化認同、家國意識等複雜意義，然猶未暇及此。值得注意的是，周正慶<sup>19</sup> 嘗撰短文勾勒《新語》之「天道觀」蘊含處世哲學及唯心主義；另，汪宗衍、王富鵬亦已關注大均之王霸思想，<sup>20</sup> 這些研究都極具啓發性地昭示吾輩，此書專論之多元解讀，仍可另闢曲徑。

是以本文期於前賢啓發之下，承前對於「化外」深意的關注，繼力由亂世「遺民隱語」角度切入，提出系列問題再探《新語》：究竟大均如何透過此一地方書寫，在崩壞世局中，勾勒「暗黑」之所在與「光明」之可能，從而建構遺民者之世界秩序？又如何透過類目架構之命名與編排，巧妙嫁接歷史典例，形構一套「偏霸南方」的「認同譜系」(identity pedigree)？再者，如何賦義於微物瑣事，轉用為政治寓意之災祥論述？總體而言，本

14 有關屈大均研究之前人回顧，詳參林宜蓉，〈世變下士子撰史的多元意蘊——試論屈大均《廣東新語》之化外深意〉，《清華學報》，新 50.1(2020.3): 66-67。

15 胡曉真，〈明清文學中的西南敘事〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017）。

16 程美寶，〈地域文化與國家認同：晚清以來「廣東文化」觀的形成〉（北京：三聯書店，2006）。

17 陳永明，〈清代前期的政治認同與歷史書寫〉（上海：上海古籍出版社，2011）。

18 高嘉謙，〈遺民、疆界與現代性：漢詩的南方離散與抒情（1895-1945）〉（臺北：聯經出版公司，2016）。

19 周正慶，〈十七世紀民間天道觀研究——基於《廣東新語》的研讀〉，收入馮明珠主編，〈盛清社會與揚州研究：恭賀陳捷先教授八秩華誕論文集〉（臺北：遠流出版公司，2011），頁 131-138。

20 唯二者皆聚焦青壯時期而略晚作，故未及《新語》有所發微。汪宗衍（1908-1993）〈屈大均年譜〉在康熙四年（1665）屈氏 36 歲條下，指出：「時翁山事遊俠，集中王霸匕首之語屢見，亦不覺時形於口，故獨漉為詩規之，亦可見兩人交誼之篤，及先生平日言論抱負。」見氏著，〈屈大均年譜〉，收入歐初、王貴忱主編，〈屈大均全集〉第 8 冊，頁 1896。多方舉證，而陳恭尹〈贈別屈翁山二首〉之二一詩，即勸諫屈氏不要妄言稱霸一方。氏著，〈獨漉堂詩集〉（《續修四庫全書》集部別集類第 1413 冊，上海：上海古籍出版社，2002），卷 2，頁 26。又，王富鵬專書中有〈屈大均的王霸人格〉一節，亦就其詩歌所展現之王霸個性與形象闡論。見氏著，〈嶺南三大家研究〉（北京：人民文學出版社，2008），頁 278-297。

文最終企圖，乃在假此探討「用晦意識」如何在「地方書寫」中開枝散葉，發展出一套係屬屈大均遺民隱語所建構的「世界秩序」、「家國認同」與「南方偏霸」之文化隱喻（metaphors）<sup>21</sup> 與子題分殊。

本題核心文獻為《屈大均全集》之《廣東新語》，<sup>22</sup> 並透過三種舊本《廣東通志》之交叉對照，<sup>23</sup> 從而呈現《新語》一書如何「略其舊詳是新」，<sup>24</sup> 據「外志」而開展格局。起首，先勾勒本書敘述基調，並以三大文化隱喻作為全書主軸。繼而，分殊為三項子題，結合具體類目與例證，闡述其義，依序為：（一）天綱地常與地域意識、（二）尊神除魅與召魂立統、（三）災害亂象與祥異論述。最後，歸結屈氏此書之重要論點：作為「化外為內」「王道盛行」理想實踐的過渡時期，有識之士居雖處廣東一隅，仍需因勢利導地落實「用晦」——由「用夏變夷」到「用夷助夏」，先行發展為「南方偏霸」的局面，而後更期以抗暴起義而推展華夏文明之大天下；大均在《新語》中，除了強化南粵係嫡傳華夏文化之正統外，更為來日地方政權得以翻轉世局、抗暴革新，提供了諸多發展依據以及合乎天理人情之說法。

## 二、世界秩序、家國認同與南方偏霸—— 全書主軸與子題分殊

21 (美)雷可夫(George Lakoff)、詹森(Mark Johnson)著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版公司，2006)。

22 此本係近人李默點校，鉛字排版印行，所據底本為廣東省社會科學院圖書館所藏康熙39年木天閣初印28卷。此外，再輔之以1967年學生書局影印康熙39年木天閣繡版，進行勘誤。以下徵引《廣東新語》皆同此版，於正文使用則以《新語》代稱。

23 流通於明末清初的《廣東通志》有三：其一為明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》40卷，見《廣州大典》第35輯史部方志類第1冊(廣州：廣州出版社，2015)。其二為明·黃佐纂修，《嘉靖廣東通志》70卷，見《廣州大典》第35輯史部方志類第2-4冊；其三為明·陳大科、戴耀修，郭棐等纂，《萬曆廣東通志》72卷，見《廣州大典》第35輯史部方志類第5-6冊。

24 清·屈大均，〈自序〉，《廣東新語》，頁1。

誠如史華慈 (Benjamin I. Schwartz, 1916-1999) 所述，人們對其「歷史境遇」 (historical situation)，發展出一種「自覺回應」 (conscious responses)，遂形成了深具時代性的思維；<sup>25</sup> 筆者以為，這正恰如其分地解釋了《新語》何以問世。此書出現於遺民所認知的「亂世」，內容又延用「外志」載錄地方之「惡」與「異」為敘述基調。綜觀這些晦暗時期的「暗黑」敘述，研究者為何認定此乃源於自覺的「用晦」意識？

首先，就「歷史境遇」之晦暗而言，蓋大均的「亂世」感受，無疑來自於改朝換代所引發之肅殺亂象，諸如屠城、饑荒、食人、殉難等事件之頻仍，無論是轉述傳聞，或是親眼目睹，皆化為詩文中慘淡陰沉之晦暗意象，是以易代初期的「白日慘慘沉滄波」，<sup>26</sup> 抑或廣州城破時的「黑雲沉沉壓城隅」，<sup>27</sup> 乃至於明鄭降清時的「故國江山徒夢寐，中華人物又銷沉。龍蛇四海歸無所，寒食年年愴客心」等，<sup>28</sup> 莫不是國勢與心境的投射，讀來令人彷彿置身長夜，目下盡是一片漫無邊際的闌黑晦暗。

已飽嘗挫敗之抗清遺民，為何在晚期著作中，不斷透過各式各樣的話語策略，安插種種地方之「惡」與「異」？此又與士子自覺之「用晦」意識有何關聯？諸如前所揭示——暴力血腥的屠城戰爭、<sup>29</sup> 崩壞瓦解的人倫

25 Benjamin I. Schwartz 史華慈, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 415.

26 此詩作於順治五年 (1648)，狀寫國破護城苦戰之孤臣淚，據乾隆《番禺縣志》卷 18 所載，時年「廣州大饑，人相食」。清·屈大均，《翁山詩外》，卷 4〈秋夜恭懷先業師贈兵部尚書巖野陳先生併寄世兄恭尹 (戊子)〉，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 1 冊，頁 172。

27 此詩記順治十四年 (1654) 西寧王攻新會時，清兵圍城八月，守將屠人以食之慘事。同上註，卷 4〈四孝烈有序〉，頁 174。

28 此詩係康熙二十一年 (1682) 清明節哀傷故國之作。同上註，卷 10〈壬戌清明作〉，頁 872。

29 又多於敘述諸人物事地時，插入廣州城陷事，如載鄭氏於庚寅年 (1650) 奉使還廣州，「會敵兵至，與諸將戮心死守，凡十月闕」(清·屈大均，《廣東新語》，卷 12〈詩語·鄭湛若詩〉，頁 317)。又載「丙戌城破，其父及於兵難」(清·屈大均，《廣東新語》，卷 12〈詩語·零丁山人詩〉，頁 319)。

秩序、<sup>30</sup> 荒塚敗碑的鬼魂幽靈、<sup>31</sup> 蠻夷番盜之妖邪惡狀、<sup>32</sup> 怪異瀆神的淫祠習俗，<sup>33</sup> 以及驚悚駭目的巫蠱與疾病<sup>34</sup> 等等，即本文所統稱為「地方暗黑敘述」，或「地方黑歷史」者。揣其原因，可能有三：

其一、蓋亂世中，公義不彰、黑白混淆，文人唯有透過「書寫」，方得揭示「黑暗」之所在。猶如《惡的美學》<sup>35</sup> 引克林格曼所言之「文學祛邪術」，大均的地方書寫，亦展示了類近的話語權力與企圖。透過史志之撰寫，務使邪魔歪道無所遁形，如所載地方宗教習尚——〈蠱〉<sup>36</sup> 之言「用鬼」，〈祭厲〉<sup>37</sup> 之言「逐鬼」，〈綠郎〉<sup>38</sup> 之言「鬼物犯人」——實於「存信史」中，寄寓文化認同之區辨與取擇，此乃以書寫來祛邪除魅、彰顯天理昭昭之「用晦」義。

其二、倘推闡更深層的人文意圖，則是在地方暗黑敘述中，假「書寫」以召魂安魂，期能「植綱常」以垂訓後世。蓋原為殉難慘死之無祀孤魂，得因屈筆而留名青史；而在綱常瓦解與噤聲莫語的氛圍下，能假此彰顯忠孝節烈與家國大義，無疑也讓活著的遺民，因重申認同的倫常秩序，而得到極大的精神慰藉與自我安頓。總體而言，這並非僅僅出於文人好奇尚異之獵奇心態，《新語》時而以詩性語彙，深情凝視

30 《新語》載廣州一主人欲侵犯婢女，女遂自縊而死事。同上註，卷 19〈墳語·彭烈女墓〉，頁 454；又載盜賊「質墳墓、擄人民、室妻女，焚廬舍，據土田」事。同上註，卷 7〈人語·永安諸盜〉，頁 228。

31 如言「光孝寺後有楚冢」，又言永安縣北牛塘大山有一無墓碣之墳墓；前者推估為任囂冢，後者乃縣人無不知之黃孝子墓。清·屈大均，《廣東新語》，卷 19〈墳語·楚冢〉及〈墳語·孝子墓〉，頁 449、458。

32 或載山海盜，「盡屠而肝其肉」（同上註，卷 7〈人語·盜〉，頁 224）。又如兩廣有番族「羅旁瑤」多妖術，能喚使「石將軍」出劫，陳璘將軍燒其石，而「有鮮血迸流」，「蓋鬼物之所憑」（同上註，卷 7〈人語·瑤人〉，頁 214）等等。

33 屈氏嘗慨嘆越地人民以淫祠為依歸。同上註，卷 6〈神語·二司〉，頁 199。

34 如言黎人「善咒鬼，能作祟」。同上註，卷 7〈人語·黎人〉，頁 220。

35 (德)阿爾特(Peter-André Alt)著；寧瑛、鍾長盛、王德峰譯，《惡的美學》(北京：中央編譯出版社，2015)。

36 清·屈大均，《廣東新語》，卷 24〈蟲語〉，頁 549-550。

37 同上註，卷 6〈神語〉，頁 196-197。

38 同上註，頁 197-198。



(gaze) 地方之黑暗與惡異；但也在同時，假文字勾勒遺民士子引領企盼的「光明」，包括人文教化所根柢之倫理綱常與世界秩序。此乃以書寫來召魂立統、標舉倫常秩序之「用晦」義。

其三、在上述原因之外，猶更有一積極意義，即在於「用晦而明」之具體實踐。蓋易代世變時期之諸多「晦暗」，在士子痛定思痛後，被放大檢視；而呈現於詩文史志等多元書寫，乃在於巧妙提供有識之士掌握地方局勢之優劣，從而消極趨避，積極「用晦」。身處崩壞亂世，大均實際而權宜地在諸多人事地物之白描敘寫當中，安插了「南方偏霸」論述，以作為階段性的發展目標。如此一來，蒐羅地方之惡與異，形構一套必備的「地方知識」，則成首要之務；除了等待來日之有為君子，採取因應措施之外，更期「光生於昧」。具體來說，即結合地方文化優勢，轉化黑暗，進行「化外為內」的教化大業，並朝王道盛行的光明前行。本文主要論點，亦即在此。

由上述三層面向來談《新語》之「用晦」義，足知大均用心匪淺。唯「用晦」意識在《新語》一書中，並非直陳其義，而是以譬喻、雙關、影射、象徵、互文等委婉託喻的文學手法，輾轉表述，故總而名之為「文化隱喻」。經筆者歸納主要為「彰顯世界秩序」、「形塑家國認同」與「構築南方偏霸」三大主軸。此三大主軸貫串全書，猶如複調音樂 (polyphony) 之多重旋律，在糅雜錯綜之中，或有主從配置、脈絡可循，或如好鳥亂鳴，眾聲喧嘩。茲依《新語》二十八類目順序，<sup>39</sup> 分殊為以下三項子題，進行闡論：子題一，先重申天綱地常之恆久不變，建立世界秩序，確立人之存在意義；子題二，則於地方各式宗教儀節之詳載中，運用尊神除魅的區辨策略，編織家國認同譜系；另又敘述蠱毒瘴癘等惡疾，結合儒家陰陽論述其因，強調主事者當反求諸己、修德以應；子題三，則於山川秀麗與物產豐饒的敘述中，穿插災害紀錄與鄉野怪譚，轉用為饒富政治寓意的祥異論述，重申人倫綱常與家國認同。

如此分類詳述，方可細細推敲此書巧立名目之別出心裁，同時又可抉發文字敘述當中所蘊含之多重文化隱喻。唯大均著實善用遺民隱語以

39 依序為「天地山水石神人女事學文詩藝食貨器宮舟墳禽獸麟介蟲木香草怪」類。

及話語策略，故其言所託每每委婉隱晦，論者須輾轉賦義，方得曲衷，此亦本題特引人入勝之處。

### 三、子題一：天綱地常與地域意識

《新語》於自序中明言此書係由舊本《廣東通志》「外志」<sup>40</sup>而來，然與地志書寫的傳統架構相較，究竟有何異同？茲以大均曾寓目的舊本通志來說，無論是嘉靖萬曆間的三種舊本《廣東通志》，或是葉春及（1532-1595）《萬曆肇慶府志》，<sup>41</sup>其所採用之類目通則，皆以「政權所在」為「中心」（為「內」之所指），漸次向外延伸至「邊緣」蠻荒族群，或仙釋等教化未及的空間（為「外」之所指，且多半列為「外志」而置於卷末）。常見卷首皆附「圖經」，即是此一觀點之縮影，如戴璟本及黃佐本卷首之系列地圖（圖一），即由「內」而「外」，由「詳」而「略」地，示意了皇權所及（或待及）之處所。



圖一 《嘉靖廣東通志初稿》所附之廣東地圖<sup>42</sup>

40 清·屈大均，〈自序〉，《廣東新語》，頁 3-4。

41 明·鄭一麟修，明·葉春及纂，《萬曆肇慶府志》（《上海圖書館藏稀見方志叢刊》第 197-199 冊，北京：國家圖書館出版社，2011）。

關鍵就在於「內」之指涉，即「中心」所據，新舊大不同。

蓋改朝換代對於「以君為天」的遺民而言，無疑是存在意義之極大崩壞，故以「天崩地坼」狀其慘烈。大均倘依舊志通則、援例照辦，理以當權所立職官為「內」、為「中心」，則此地志書寫，豈不是反為清政權宣揚教化所及之版圖？「清朝」顯然不是遺民大均所認同之「中心」，又如何成為「內」之指涉？屈氏自言據舊志而出新，究竟該如何巧妙迴避此一論述困境？

由《新語》類目架構來看，它選擇性地保留了由「中心→邊緣」、「內→外」的模式，然於舊志所據為「內」之「政權範疇」，則採取省略或策略性拆解方式敘述之；取而代之的，則是始於「天地」為「內」，終於以「怪」為「外」的二十八種類目。換言之，即以舊志之「外志」內容為基礎，繼而增枝添葉、踵事增華地開展而為全書架構。

此種類目編排之用意，著實深遠。蓋大均以「外」自居，而「外」之指涉複雜，除了意味身處亂世為流離失所之遺民（如「三外野人」之稱），又指居處昔時中國「邊境」（frontier）之嶺南蠻荒，同時又指此書係以邊緣「外志」為主要內容，亦包含傳統「內」、「外」篇以「外」為輕之意，可說是集「輕」、「末」、「邊緣」、「異文化」、「亂世」、「孤臣孽子」等多重「晦暗」意義之總匯。<sup>43</sup> 如此說來，大均作為嶺南粵地之遺民士子，身處邊境之「外」又「外」，當找尋何種論述依據，從而翻轉「外」身分，立地而得重建由「內」而「外」的天下秩序？

經典之歷久彌新，其人文意義更足為亂世法式。筆者以為，《新語》全書之類目編排，即取法於《易經》，以乾坤為起首，回返「人」之所以存在的原始意義。循由「一生二，二生三，三生萬物」的思維模

42 明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，卷首〈圖經〉，頁14。

43 如其於《翁山詩外》自序所言：「吾方學《易》，著有《易外》一書，視《易》重，不敢以其言為有當於《易》，故曰《易外》；視《易》重，因而視《詩》亦重，亦不敢以其言為有當於《詩》，故亦曰《詩外》」，足知屈氏「外」字之指涉實類近傳統內篇、外篇之概念，以「內」為重，「外」為輕，猶如《莊子》之分內篇外篇也。清·屈大均，〈自序〉，《翁山詩外》，頁2。此處觀點獲益於審委建議，特此銘謝。

式，在「天」綱「地」常確立後，繼而為「山水石神」等自然及諸天神地祇，再次為粵地生活之普羅萬象；最後，則以非常之「怪」為「用晦」之極致，作為全書結尾。《新語》示現了一種轉化困境的絕佳妙法，即便置身於歷來遷客騷人所貶謫之蠻荒邊境，更甚者為戰火蹂躪、血腥屠城之創傷場域，都可循此模式，立刻由政治意義之「邊陲」，轉變為人文意義的「中心」——藉由重申亙古恆常的世界秩序，確認「人」為主體之存在意義，而得到自我安頓。

是以全書架構，莫重於起始。作為地誌書寫「中心／內」之所在，《新語》乃以「天」、「地」二類為開端。這意味著：由傳統地誌以「政權範疇」為準的核心價值取向，回歸到宇宙生成的原始秩序。對於身處亂世的遺民而言，即是面對崩壞現狀所採取的最佳人文態度，一種精神秩序的重建。大均著意假起首類目以彰顯光明所在，作為遺民士子居處闕黑長夜中，養精蓄銳、待時以動，引領期盼的精神指標。

「天」之作為首類，最具代表的就是太陽，故卷首第一則為〈日〉，其下還有〈戴日〉、〈日南〉，共計三則細目。屈氏言「日」，主要有二：其一，為定義日的種種，如日中之青如樹狀及浴日傳說等等；而論述路徑主要由《易經》，佐以《淮南子》、《尚書》等經典，闡述所列細目之人文意義。其二，書寫粵地於中夜等待日出的特殊體驗。

在此之前，先澄清屈氏並非完全不了解「日」作為物質的屬性，這可由《四書考》一書中談及〈日月代明〉得知。該則文獻中，屈氏徵引了方以智（1611-1671）《物理小識》，其言日月運行有其軌道，且赤道分南北兩端，故而有春夏秋冬四季更迭。<sup>44</sup>然《新語》言「日」，則捨此物理知識而循《易經》以闡述其人文意義，謂「日」乃「以離為體，而震為用，離始乎震」，發生於混沌初開，為宇宙創生能量之大噴發，展現而為「離／火」的狀態物。<sup>45</sup>是以「日」承接創生能量，而恆常存在

44 清·屈大均，《四書考》，卷 1〈日月代明〉，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 7 冊，頁 955。又方以智，《物理小識》（臺北：臺灣商務印書館，1976），頁 28。

45 清·屈大均，《廣東新語》，卷 1〈天語·日〉，頁 2。

於天。「日」之作為首類首目，揭開《新語》一書序幕，實頗富文化隱喻。倘讀者由「隱語」之雙關、象徵或避諱，衍論其家國認同義，則可循「日＝朱明＝故國＝明君」之聯想脈絡進行詮釋，如此一來，首類開篇數則，就會變得饒富奧意。全書起始於「羅浮稱朱明之天」句，下引蘇軾詩而有「鬱儀自欲朝朱明」。大均一再重複以「朱明」借代為「日」，倘由遺民隱語解之，「朱明」無疑就是「故國」。除了以「日」之崇高及無可替代比況「朱明」外，又兼具遺民仰望故國如望日於中天之含義，至於等待「日」出則又可理解為等待「明君」復出。如是推闡其義，則與世變之遺民語境幾無扞格。

然普天之下，舉頭皆可於白晝見日；而粵地之日，又何異於他地？大均引漢帝典故為成說，繼而以「吾以為」表述獨特觀點，謂「日南」，非「在日之南」，乃「日在於南」：

吾以為日南者，非在日之南，乃日在於南也。日南者，又天之南也，不曰天南，以其地在南方，積陽之極，人多文明，物多瑰麗，皆日之精華所發，故曰日南也。南方為離，離為日，以日名南，以其得日之多也。日出於南，是南為日之所有……《易》稱：「日月得天而久照。」日得天之南，而天遂以南歸之，若天不有其南然者，故曰日南也。<sup>46</sup>

因為南方為「離」，故「日得天之南，而天遂以南歸之」，是以南方之日，最得天之正位，精華亦盡出於此，是故南粵人文蓬勃、物產瑰麗。至於南方見日最為特殊、迥異於他處者，則是在闐黑暗夜，歷經漫漫等待，而後於剎那間，忽見日出於海上的奇特景觀。大均特別寫入夜半至海邊「浴日亭」等待日出的親身經驗：

吾嘗中夜而起，四顧寥寂，潮鷄始聲，月影未息。俄而，獅子海東，光如電激，繇紅而黃，波濤蕩滌，半暈始飛，鴻濛已闢，火雲一燒，天海皆赤。潮頭高以數丈，日體大可百尺。因詠子瞻「坐看暘谷浮金暈」，與白沙「赤騰空洞昨宵日」之句，心蕩神搖，欲擬之而茫然未得也。<sup>47</sup>

46 清·屈大均，《廣東新語》，卷1〈天語·日南〉，頁3-4。

47 同上註，卷1〈天語·日〉，頁2。

舊本《通志》載此亭：「在扶胥鎮南海神廟之右，小山屹立，亭冠其上」，<sup>48</sup> 屈氏以感性抒情與浪漫恢奇的文筆，騁筆書寫了粵地日出的壯麗景觀，更引蘇軾、白沙詩句，勾勒古今輝映的觀日情懷。此處極言日出之壯麗盛景，令人心蕩神搖，是故夜中待日，必然滿心憧憬：

人見之於旦於晝，予則嘗見於中夜，求之於未出之前，得之於將出之際。為之恭敬導引，寤寐不遑，而取火氣之精，光明盛實，以麗其德焉。……而夜中生日，天下惟泰山與羅浮見之，以邊大海也。西樵亦然，見日臺猶之乎日觀也哉！<sup>49</sup>

總結屈氏賦義於「日」有三：一、乃承「天」混沌初開之創生能量。二、南方之日係得天之正位。三、粵地「夜中生日」之奇景，足與泰山為天下並稱。倘以遺民「家國認同」義推而闡之，則得文化隱喻數重：所謂南粵實得天日之精華與正位；又天歸於南，莫非暗指得正統的「明君」將出現於南方？而此與泰山（儒家聖山）所見日景，一南一北，遙相呼應，最為輝煌，莫非指陳了粵地文明遙接儒學正統？再者，大均自言在漫漫長夜中，求日於未出之前、得之於將出之際，豈不就是自我處境的狀寫？蓋所處為亂世之晦暗長夜（清政府當權），仍殷殷等待「日／明君」於未出將出之際，將徹夜不眠地恭敬導引，取以光明盛大的人間之火，來映照未來「日／明君」至高無上的德性，觀此所言又與屈氏言〈明夷〉所論「當夜而蒲伏以行」、「心從地而出于天」為「用晦之道」，<sup>50</sup> 適相發皇？這種得其正位、待時以迎接明君的「南方偏霸」論述，亦見於全書多處，皆足以佐證此處論「日」的文化隱喻。

繼「天語」之後即為「地語」一類。有別於舊志傳統，《新語》乃在尋常之地域意識外，刻意強調了粵地衣冠禮樂係傳自華夏。如首目〈地〉所言：

雖天氣自北而南，於此而終，然地氣自南而北，於此而始。始於南，

48 明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，卷 64〈輿地志四〉，頁 407。

49 清·屈大均，《廣東新語》，卷 1〈天語·日〉，頁 1、3。

50 清·屈大均，《翁山易外》，卷 36〈明夷〉，頁 308-312。

復始於極南，愈窮而愈發育，故其人才之美有不生，生則必為天下之文明。蓋其位在離，離中虛，故廣南之地多虛，極南之地在海中尤虛。虛而生明，故其人足文而多智，學得聖人之精華，辭有聖人之典則，以無忝乎海濱鄒魯。<sup>51</sup>

屈氏善於翻轉成說，闡述廣東一地，乃天氣之盡端，而反為地氣之起始，且極南而「愈窮而愈發育」。又其位在離，以虛而生明，故人文蓬勃，得聖人精華，誠不負「海濱鄒魯」之美譽。其下列〈南交〉一地，相傳為周武王巡狩所作詩之「南海」也，<sup>52</sup>意即中原教化所及之處；而〈越裳〉則稱「越裳之地而有衣裳，是猶知夫禮義，非同裸國之民也。古者衣與裳相連，猶乾與坤不相離也。越裳而欲通於中國，蓋欲以其裳連乎中國之衣也」，<sup>53</sup>強調該地文化實與中國相通，乃禮義之邦；對於「叛服無常」的黎地，則引海瑞（1514-1587）之言，建議用兵平定後派軍鎮守，經數年，就可感化蠻族，可使「盡入版籍，化為編民，斯亦王者無外之舉也。」<sup>54</sup>上揭諸例莫不以中原文化嫡系自居，雖身處南粵，然心繫教化蠻夷，胸懷天下。

反觀諸舊本《通志》類目，未有以「日」為名者，僅有〈浴日亭〉之簡要敘述，亦未見粵地「夜待日出」之詳載如《新語》者；至於《新語》刻意強調南方粵地乃承續儒家中原文化之正統，較之舊志地域意識，更具有「文化認同」與「家國意識」的強化意圖。清代文字獄罪狀之一，即是文章中使用了「日」、「月」、「明」、「夷」等字眼，<sup>55</sup>筆者以為，《新語》之「心語」，亦即在此。故由「用晦而明」的脈絡詮解：殆因易代士子所效忠的國朝已然覆滅，如同「天崩地坼」，而堅守遺民身分者泰半流離失所，身心無處安頓；在清政府日趨穩定而復明無望的生存焦慮下，大均企圖循由地志書寫，來重構自我存在的意義。《新語》起首

51 清·屈大均，《廣東新語》，卷2〈地語·地〉，頁26。

52 同上註，卷2〈地語·南交〉，頁27。

53 同上註，卷2〈地語·越裳〉，頁28。

54 同上註，卷2〈地語·開拓黎地〉，頁50。

55 郭成康、林鐵鈞，《清代文字獄》（北京：群眾出版社，1990），頁371。

二類目，即以天地日月雷風等等，<sup>56</sup> 來建立物質與精神交融的世界秩序，藉此重申天綱地常之恆久不變，作為人之存在依憑；此外，在「日／朱明／故國／明君」遺民隱語系統中，<sup>57</sup> 更意有所指地強調——在亂世的晦暗長夜中，有識者當修身盛德、恭敬以待日（明君）之再出，此又輾轉託寓了「南方偏霸」之「家國認同」，蘊藏了更長遠的企圖，即期待南方粵地之發展，未來終能達成「人文化成」天下之宏偉理想。這個理想的託寓，具體而微地展現在此書對於「外」文化的詮釋，尤以下文所討論之鬼神、蠱厲與災異，最為顯著。

#### 四、子題二：尊神除魅與召魂立統

繼天綱地常以彰顯世界秩序之後，大均簡省了政權範疇如藩省、郡縣者，而代之以「外志」等邊緣素材，作為敘述之主要類目。相較於舊志之瑣屑附論，其敘述比例與地位，在《新語》中實大幅躍昇。在這些有關鬼神蠱厲的暗黑地方史料中，大均究竟如何將「用晦」意識具體落實於書寫，所運用的話語策略為何？所欲假此彰顯的人倫秩序與宏偉理想又為何？首先，就舊志與《新語》中有關鬼神蠱厲的書寫，分析其敘述比例及地位之異同。

在舊本《通志》中，大多為少量而片段式的記載，係屬「存而不廢」之附屬邊緣地位。例如《廣東通志初稿》，將「鬼神魂魄之情」附論於「道學」類之分殊子項；<sup>58</sup> 山川神祇，乃關乎國家祭祀之需，故於「卹典」

56 如言雷、風：「天地之神莫大乎雷、風，雷、風者所以生日月者也。事雷之神，所以事日，事風之神，所以事月。而雷之神在雷州，風之神在瓊州，以二州南之極也。南之極，其地最下，雷生於地之最下，而風從之，故雷與風之神在焉。」清·屈大均，《廣東新語》，卷 6〈神語·颶風神〉，頁 183。

57 關於隱語系統可參見王汎森，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版公司，2014），頁 422。另參拙作，〈妖異、魑魅與鼠孽——明清易代攸關家國之疾病隱語與身分認同〉，收入李瑞騰、卓清芬主編，《物我交會——古典文學的物質性與主體性》（臺北：萬卷樓圖書公司，2017），頁 331-381。

58 下分八項，其四為「鬼神魂魄之情」。明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，卷 17〈道學〉，頁 316-328。



下設有「神祠」條，<sup>59</sup> 主張主政君子因國家祭祀而必須了解鬼神之道，由判斷「淫祠」或是「正神」，從而決定行禮與否，並依其身分而有祭拜對象之別，倘能在「分宜」、「氣通」、「誠格」等各方面皆得當，則自可政通人和。其下尚有〈南海神廟〉、〈天妃廟〉、〈伏波廟〉等細目，則為後來之《新語》所沿用。

至於《新語》，則特於全書二十八卷中，獨立設〈神語〉、〈墳語〉、〈怪語〉為類，敘述比例大為增加；用語敬慎而委婉周折，實意有所託。如「仙釋」類，舊志斥之以「異端」、「荒誕無理」；<sup>60</sup> 而《新語》不但專門設類，更藉此大發深沉慨嘆，至有「大道失而求諸禪」之推崇語。荒野墳塚、巫蠱厲疫，乃至於靈異事件，如何堂而皇之地成為「地方知識」？大均究竟如何敘述，所欲託寓的奧旨又為何？

這牽涉到「話語策略」的使用，先是「區辨善淫」，再則「尊神除魅」。首先，就各類宗教進行文化認同之區辨，歸屬於「淫祠」或「正神」。倘以天神、地祇、人鬼三分之，則如天地雷風水火山澤之屬，皆屬「正神」；至於人鬼有祀者，除了祖先祭祀符合禮度外，其餘皆屬「淫祠」。再則，舉凡「正神」則尊崇之；反之，於陰邪鬼魅等旁門左道，則嚴加斥責。大均掌握了撰寫地方史志的話語權力，透過多重的敘述策略，建立一套係屬遺民者的信仰秩序與地方宗教知識，即如米歇爾·傅柯（Michel Foucault）所言，形成了知識的合理性與正義性。<sup>61</sup> 這些並非全然僅為紙片上的知識建構，大均對於維護信仰秩序而採取的實際行動，給予高度的支持與讚許。具體來說，舉凡淫祠而香火鼎旺，惑民以災祥者，則地方執政者基於「教化」之必需，得以大舉廢毀。<sup>62</sup> 此種文化「暴力」的

59 明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，卷 17〈道學〉，頁 395。

60 同上註，卷 36〈仙釋〉，頁 587。

61 (法)米歇爾·傅柯(Michel Foucault)著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰》(北京：三聯書店，2004)，頁 21、26。

62 明中葉以後屢見地方大舉廢毀淫祠。(日)井上徹，〈魏校的搗毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教〉，《史林》2(2003): 41-51；陳熙遠、邱澎生編，《明清法律運作中的權力與文化》(臺北：聯經出版公司，2009)；(美)施珊珊(Sarah Schneewind)著，王坤利譯，《明代的社學與國家》(杭州：浙江大學出版社，2019)。

正當性，在中國儒家的宗教秩序中極為尋常，當代英國人類學家莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）析論鞭辟入裡，適為佐證。<sup>63</sup>

首論大均之「尊神」論。觀其所認可的「正神」，有「上帝」、「五穀神」、「天妃」、「龍母」、「斗姥天后」、「西王母」、「颶風神」等，<sup>64</sup>對於「正神」，「人」以恭敬謹慎的態度應對之，唯有別於「敬鬼神而遠之」的儒家態度，《新語》敘述諸多神通感應之靈驗事蹟，如載民間盛傳「雷公墨」可治邪魅驚癩，<sup>65</sup>觀其所言神跡，實與俗世生活及私人欲望密不可分，除了可庇佑產事育兒之平安順遂外，嗚嗚訴訟亦可得到合理判決，意謂著天理公義得以在人間昭彰。整體而言，《新語》之「正神」敘述泰半簡明扼要，亦多延自舊本《通志》，有所依據。

再看大均之「除魅」觀，則多託於長篇大論，原因何在？

動機之一，乃在紀實。蓋粵俗尚鬼之風甚熾，故著墨亦多。如〈祭厲〉所述：「予至東莞，每夜聞逐鬼者，合吹牛角，嗚嗚達旦作鬼聲。師巫咒水書符，刻無暇晷，其降生神者，迷仙童者，問覘者，婦女奔走，以錢米交錯於道，所在皆然。而諸縣尋常有病，則以酒食置竹箕上，當門巷而祭。曰設鬼，亦曰拋撒。或作紙船紙人燔之，紙人以代病者，是曰代人。人以鬼代，鬼以紙代，真愚夫婦之所為也。」<sup>66</sup>大均自述「每夜逐鬼」，狀寫東莞民俗盛行用巫以驅鬼療病，人多篤信沉迷而不悟。書中不乏詳敘施法情境及儀式（ritual）細節者，有如克利弗德·紀爾

63 此處觀點得到（美）武雅士等人之啟發，他們認為：研究者應關注這些宗教行為，對於現世有何期待，其宗教的隱喻結構如何？此外，還論及使用暴力的正當性，例如：毀淫祠、公共崇拜與私人信仰等。（美）武雅士（Arthur P. Wolf）、（英）莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）著，彭澤安、邵鐵峰譯，郭瀟威校，《中國社會中宗教與儀式》（南京：江蘇人民出版社，2014）。

64 本段諸例皆出自清·屈大均，《廣東新語》，卷 6〈神語〉，分別為〈真武〉、〈禾穀夫人〉、〈天妃〉、〈龍母〉、〈斗姥〉、〈西王母〉、〈颶風神〉，頁 182-183、188、190、192-194。

65 同上註，卷 6〈神語·雷神〉，頁 182。

66 同上註，卷 6〈神語·祭厲〉，頁 197。

茲（Clifford Geertz）所言之「深描」（thick description），<sup>67</sup> 頗使讀者一騁獵奇快意而暢得耳目之娛。

唯在書寫中，大均並不喜扮演客觀冷靜的紀錄者，時而現身評論，直指粵俗尚鬼近於左道，甚至態度強硬，嚴斥此類行徑係「愚夫婦之所為」，明顯以文化菁英自居。蓋「說話者」運用「規訓」（discipline）話語，透過「區辨善淫」進行文化認同的梳理，舉凡名為「妖」、「邪」、「淫」者，即等同「他者」、「異文化」，為「夷俗」中有待教化者。故每每於行文中強調「尊神除魅」之必要，務求端正視聽，建立民間信仰秩序，形塑以華夏文化為依歸之「地方知識」，如此刊行流布、昭告周知，從而傳諸後世。在政治意圖上，此種地方「暗黑」敘述，係便利未來有識之士一覽無遺地迅速「掌握夷情」，採取攻防舉措，進行教化大業。這正是《新語》一書詳述役鬼巫蠱等左道之主要意圖，先深描「地方黑歷史」而後轉化運用之，故筆者視此為「用晦」意識落實於地方史志之重要筆法也。

然為強調「教化夷俗」之必要，又上溯此風遠及漢武帝「迷於鬼神，尤信越巫」，遂致日久漸熾，下衍而成小道亂象：

漢武帝迷于鬼神，尤信越巫，嘗令越巫立越祝祠，安臺無壇，亦祠天神上帝百鬼，而以雞卜，至今越祠多淫，以鬼神方惑民蓄祥者，所在皆然……吳廷舉知順德，嘗禁淫祀……四十保淫祠悉毀之……於是毀淫祠八百餘所，御史汪宗器惡之，計竹木斤兩以罪。嗚呼！不辯善淫，而以其睚眦報，愧淫鬼矣。<sup>68</sup>

此說除了將粵俗視為漢風所及外，更意謂端正俗尚之要務，有識者當不能置身事外。文中厲詞苛責詔祀淫昏鬼神而奢侈浪費的亂象，誠為「奸盜之主而禮法之蠹」；更藉機發論：指當年順德知縣吳廷舉（1459-1526）深知此風不可長，曾大規模廢毀八百餘所淫祠，然正義之舉，卻為御史

67 （美）克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）著，楊德睿譯，《地方知識：詮釋人類學論文集》（臺北：麥田出版，2002）。

68 清·屈大均，《廣東新語》，卷6〈神語·五帝〉，頁189。

汪宗器惡意拿辦，以「竹木斤兩」舉發論罪。大均沉痛慨歎，認為此乃個人睚眦恩怨，礙及公理之伸張，知者應明辯善淫，否則連淫昏之鬼都不如了。類近論述又見〈祭厲〉長篇，詳載葉石洞為惠安宰時，亦大舉廢毀淫祠，文末則盛讚「善乎石洞之能導民以禮」。足見大均深感「除魅」之必要，語多流露強烈的教化使命感。

由此脈絡理解，則知《新語》為何偏好以長篇詳述粵地人鬼之祭，其重點乃在於安插「規訓」話語。如評〈禾穀夫人〉「立淫宇而享祀無度，非禮莫甚焉」；對於當地婦女多往祈子的〈金華夫人〉，則論斷為瓊州女巫，「人妖淫而神亦爾，尤傷風教」；又載民間流傳之「綠郎」、「紅娘」，提醒男女情欲不得者，易招此類邪鬼侵犯；另有不同門派之二司神，<sup>69</sup>各有降神者名「馬腳」，互為鬥法，或刺腹貫洞，或赤足踏火，而毫髮無傷，妖術惑眾，令人眩目。至於諸廟所祀「三界神」、「東山神」、「恩情神」等，雖各有療疾成願之神通傳聞，然總評為「此皆叢祠之淫者，民未知義，以淫祠為之依歸，可悲也」。綜觀諸例旨趣，乃在透過「區辨善淫」之權力話語，確立認同之文化正統與宗教秩序，猶如人類學家華琛 (James L. Watson) 所言之正統信仰 (orthodoxy religion) 與正確儀式 (orthopraxy ritual)。<sup>70</sup>至於文中「民未知義」「誠可悲」等慨嘆語，則可見屈氏心繫教化，充滿悲天憫人的儒者胸懷。

此外，又載粵地盛傳巫蠱療病。如言土著「黎人」，善咒鬼之術，重復讎；<sup>71</sup>又永安亦尚巫術。<sup>72</sup>此外，廣東一地之特殊風土疾病，有所謂瘴癘、巫蠱、痲癩之流行，西粵則有鬼妻之俗，多以蠱行之，<sup>73</sup>粵東亦有，

69 本段諸例皆出自清·屈大均，《廣東新語》，卷 6〈神語〉，分別為〈禾穀夫人〉、〈金華夫人〉、〈綠郎〉、〈二司〉，頁 190、195、197-199。

70 James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the primacy of Profomance," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 9-11.

71 清·屈大均，《廣東新語》，卷 7〈人語·黎人〉，頁 220-221。

72 同上註，卷 9〈事語·永安崇巫〉，頁 275。

73 同上註，卷 24〈蠱語·蠱〉，頁 549-550。

多為投宿之外地人，然可以甘草解之。又〈水蠱〉<sup>74</sup>載廣西有三條毒水河，河中多蟲，飲即中蠱腹脹而死。此外，倘遇水旱厲疫，則行禳禮以祭，還流行「雞卜」、「雞招」等療病之特殊習尚。<sup>75</sup>總述上揭諸例，可知所敘巫蠱厲疫等惡疾怪病，屈氏一概稱此為「蠻夷」之俗，有待文明教化之洗禮。又言中州清淑之氣可以解消地瘴，<sup>76</sup>又細述蠹木蠱蟲之產生及人之中蠱，不能全然咎責於「天」、「地」，唯有回歸「人」之自身作為，秉持儒家正道，以天地陰陽中和對應，方是解疾之道。<sup>77</sup>如此看來，《新語》之化用「地方黑歷史」，乃假此反思主體自身，務求行止得宜、修德以應；猶有甚者，乃許以「人文化成」之宏偉使命。此乃「用晦」意識發用於史志書寫之另一要義。

此外猶有一極特殊之用晦筆法，值得深究——蓋神祇鬼怪、廟觀佛寺之敘述，如何託寓「家國意識」與身分認同。這顯然與大均在亡國後曾逃禪託跡的歷程，關聯密切。誠如「一代遺民在禪寂，袈裟空掛六陵松」<sup>78</sup>一詩所狀寫，易代士子雖遁跡於禪，然仍心繫故國；故《新語》所載禪佛廟觀，多不離此解。

例如，屈氏談論僧祖心及其詩集《剩詩》，即藉題發揮：

祖心，博羅人，宗伯韓文恪公長子。少為名諸生，才高氣盛，有康濟天下之志。年二十六，忽棄家為僧，禪寂於羅浮、匡廬者久之。乙酉至南京，會國再變，親見諸士大夫死事狀，紀為私史。城邏發焉，被拷治慘甚，所與遊者忍死不一言，傳律殊死既得減，充戍瀋陽。痛定而哦，或歌或哭，為詩數十百篇，命曰《剩詩》。其痛傷人倫之變，感慨家國之亡，至性絕人，有士大夫之所不能及者。讀其詩，而君父之愛，油然而生焉。蓋其人雖居世外，而自喪亂以來，每以泯忍苟全，不得死於家國，以見諸公於地下為憾。……嗟夫！聖人不作，大道失

74 清·屈大均，《廣東新語》，卷24〈蟲語·水蠱〉，頁550。

75 同上註，卷6〈神語·祭厲〉，頁196-197。

76 同上註，卷1〈天語·瘴〉，頁21-22。

77 同上註，卷24〈蟲語·木蠹〉，頁550-551。

78 世傳南宋六帝陵墓遍植松木，由是推知：「袈裟掛松」乃逃禪遺民思其故國之意。清·屈大均，《翁山詩外》，卷15〈送張南士返越州因感舊遊有作〉，頁1211。

而求諸禪；忠臣孝子無多，大義失而求諸僧；《春秋》已亡，褒貶失而求諸《詩》。以禪為道，道之不幸也；以僧為忠臣孝子，士大夫之不幸也；以《詩》為《春秋》，史之不幸也。《剩詩》……又曰：「地上反淹淹，地下多生氣」。嗚呼！亦可以見其志也矣。<sup>79</sup>

蓋韓氏原為康濟天下之青年才俊，後棄家為僧。1645 年因目睹國變死事而撰私史，為城邏告密，遭刑幾死。其後痛定思作，發為歌哭之詩，命曰《剩詩》，語多「痛傷人倫之變，感慨家國之亡」。大均假此抒論，認為「聖人不作，大道失而求諸禪。忠臣孝子無多，大義失而求諸僧。春秋已亡，褒貶失而求諸詩」，強調為何推崇僧人之詩，乃因身處國破家亡、世衰道微之時局，直言紀實而遭禍罹難者不知凡幾，迫不得已，只能在禪僧詩作中，隱微曲折地讀出忠孝節義的大道。

由是以觀，大均筆下之禪僧佛寺，多非著眼於禪學超脫離世義，而在於儒者家國忠孝心。這在大均他作如《翁山文外》中，亦可找到相應論述。如讚許沈泓（生卒年不詳，崇禎十六年進士）於國變後棲跡國慶寺，係「以袈裟報國恩」；而卻對同樣於國變後逃禪為僧的熊開元（1599-1676），給予嚴厲斥責。原因在於熊氏遁入空門後，見高皇帝陵不拜，違反屈氏所認定：士大夫至死皆應堅守之忠君氣節，蓋國變後，士子「僧其貌可也，而必不可僧其心」；<sup>80</sup> 另一則表彰「聖慈天慶宮」的記，更援顧炎武所引《左傳》「國將亡而聽於神」語，<sup>81</sup> 大發「末世」慨嘆。<sup>82</sup> 蓋因此宮原建於宋，後於明萬曆間皇帝尊孝定皇太后而奉「九蓮菩薩」於前殿；到了崇禎威宗皇帝，則依循其禮，尊孝純皇太后為「智上

79 清·屈大均，《廣東新語》，卷 12〈詩語·僧祖心詩〉，頁 318。

80 清·屈大均，《翁山文外》，卷 9〈書嘉興三進士傳後〉，頁 165。

81 此語雖為顧炎武語，然典故出自《春秋左傳》莊公三十二年：「吾聞之國將興，聽於民；將亡，聽於神。神聰明正直而壹者也，依人而行，號多涼德，其何土之能得。」春秋·左丘明著，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》，清·阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 181。

82 顧炎武〈聖慈天慶宮記〉：「及其末世，至以天子之母、太后之尊若不足重，而必假西域胡神之號以為崇，豈非所謂國將亡而聽於神耶？」見氏著，《亭林詩文集》，《顧炎武全集》第 21 冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷 5〈聖慈天慶宮記〉，頁 157-158。

菩薩」而供於後殿。國亡後，明諸皇陵多沉寂於荒煙蔓草間，唯獨此前後殿所尊封二太后之菩薩，託於宮中原有之泰山碧霞元君，得以香火不斷。此事暗傳於遺民士子之間而為美談，也因此顧炎武盛讚《易經》所言，<sup>83</sup> 而有「大聖人神道設教，使民由之而不知者也」語。大均知此事本末，故登五臺過庵寺二十餘所，於諸佛菩薩皆未嘗禮謁，獨於「九蓮菩薩」前，伏拜涕泣，淚流不能去。<sup>84</sup> 由上揭諸例佐證，筆者認為屈氏《新語》所載禪佛寺觀多寓家國之思，當無疑義。

在此之外，尤引人留意的是，獨列一類、看來鬼氣森森的「墳語」，斷垣殘壁的廢墟，已然不存在的王朝，徘徊此地的幢幢魅影，這些都是「死去」的，並非現世的，為何大均要刻意在《新語》中，如同「天語」、「地語」一樣，將「墳語」獨列一類？其背後的敘述動機究竟為何？

筆者在此假屈氏所引僧祖心「地上反淹淹，地下多生氣」詩句，來詮解遺民書寫中談論死亡、墳塚、鬼怪等議題的用意。<sup>85</sup> 殆因國變之後，放眼望去，地上所謂的活著的人，多半奄奄一息、死氣沉沉；反觀地下，那些所謂死去的人，卻依然生氣盎然地活在人們的心中？那麼，究竟何種死去、已非現世，然卻生氣勃發的老靈魂，會被大均選擇輯入「墳語」？此中屈氏又如何詮釋該人物之功過得失，以為後人典範與規訓？這套透過文字敘述而編織構築，具體而微地展示奠基於地方意識與遺民社群的「文化認同譜系」（fictive genealogy），又是如何託寓了以廣東一地開展的「南越偏霸」、待時以成「王道」，繼而「化外」的終極旨趣？

這可由墳塚書寫中，多語及「天子氣」，或流露「天權神授」觀的詮

83 《易經》〈觀卦·彖曰〉：「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教而天下服矣。」原義為聖人順應自然，以陰陽天道建立教化，化育萬物，教誨眾人。後指以鬼神禍福相因之理，教化世人。如《後漢書》論王莽立高廟以承命求王事。魏·王弼、韓康伯注；唐·孔穎達正義，《周易正義》，清·阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，頁 59-60；劉宋·范曄著，唐·李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，2008），頁 150。

84 清·屈大均，《翁山文外》，卷 9〈書聖慈天慶宮記後〉，頁 163-164。

85 張暉殘稿言及〈鬼和墳墓〉、〈絕望感的層次〉、〈死亡的詩學〉，頗有洞見，詳參氏著，《帝國的流亡——南明詩歌與戰亂》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁 163、165-166。

釋模式，<sup>86</sup> 得其梗概。日學者渡邊信一郎指出：中國「天命論」（destiny）的目的，即是將易姓換代的政治「革命」（revolution），發展成為一種具有歷史根據的「信仰」（religion），<sup>87</sup> 而此種說法正足以解釋大均《新語》的書寫基調。最明顯的是卷 19〈墳語〉，其所載記各式古老墳冢與神秘的靈異傳奇。中有一大類，為鼻天子冢、趙佗墓、任囂墓、劉龔墓等世傳留名者，形構了一套南粵偏霸的「天命」譜系。例如，卷首〈鼻天子冢碑〉，<sup>88</sup> 相傳象在當時或因為天子之弟，或曾代為天子而「隱然有天子之望」，故稱之「鼻天子」。民間盛傳後人發塚時有諸多神蹟，殆意味此乃得天命者；至於象何以得眾愛戴，係因身為舜弟，於「南蠻風俗，於變為中華者」，必定有功，無疑是恪盡漢化正統之嫡系人物，故屈氏將之標舉為粵地文化譜系之首；其次則為〈趙佗墓〉，<sup>89</sup> 《交廣春秋》謂之「有奉制稱藩之節，死有秘異神密之墓」，秦時占者言有「天子氣」，始皇遣人鑿破此崗「深至二十餘丈，流血數日」，「故宜偏霸之氣所鍾」。明洪武年間朱亮祖（?-1380）戡定南粵，在越秀山上蓋了二十餘丈的樓以「壓其氣」，經過二百年，得清平無事，足徵其驗；<sup>90</sup> 再次，則為〈任囂墓〉，<sup>91</sup> 秦皇時鎮撫粵地，於項、劉並起之際，「善識天文，能知五星餘氣及越門，為南方偏霸之象，卒教尉佗成其業」；至於〈劉龔墓〉，<sup>92</sup> 則是個歷史反面教材，因為劉氏應祥瑞徵兆而稱帝，然「在位，專以慘毒為事，所誅殺粵人，若刈菅草」，終因其不仁失位，而粵人憤恨數百年之久。由上述諸例歸結：其能流芳百世，係曾稱霸南

86 「天命論」意謂天子被賦予形塑與轉化人間的社會秩序的使命，見 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp. 413-415.

87 (日) 渡邊信一郎著，徐沖譯，《中國古代的王權與天下秩序——從中日比較史的視角出發》（北京：中華書局，2008），頁 128-132。

88 清·屈大均，《廣東新語》，卷 19〈墳語〉，頁 446-447。又見清·屈大均，《翁山文鈔》，卷 3，頁 326-327。

89 同上註，卷 19〈墳語〉，頁 447-448。

90 同上註，卷 17〈宮語·六樓〉，頁 424。

91 同上註，卷 19〈墳語〉，頁 449。

92 同上註，頁 450。



粵而有功於漢文化之推廣者；至若遺臭萬年者，則因慘毒悖德，雖一時稱帝，卻為後人唾棄多時。蓋大均所纂〈墳語〉，係以文字召喚粵地之老靈魂，羅列歷時性的先例，編織成一組文化認同的譜系，並運用「讚譽」或「規訓」的話語策略（discourse strategy），形塑了地方集體記憶，旨在垂示後人，在偏霸南方之際，宜當終始心繫華夏，以施仁政，方得天佑而朝興民安。<sup>93</sup>

除此，又以祭悼古墓為抒發黍離悲痛之儀式，如親臨宋古遺民墓「永福陵」，而有詩「空留抔土是前朝」、「萬古遺民此恨長，中華無地作邊牆。可憐一代君臣骨，不在黃沙即白洋」；<sup>94</sup>又作〈香頭墳〉，銘誌宋末抗賊殉難的伍隆起（?-1278），〈李子長墓〉表彰白沙弟子李孔修（1428-1500）能抗節振世，〈王將軍墓〉歌頌義士王興（1615-1659）之冒死百戰，〈楊太后陵〉慨嘆其「死國而弗祀」，以及〈彭烈女墓〉、〈雙燕窩冢〉、〈二烈婦墓〉、〈戴節婦墓〉等則表彰女子之節烈。此外，另有〈孝子墓〉、〈孝女墓〉、〈忠僮陳添桂墓〉等目，殆亡國後君臣大義無得而彰，雖鄉婦以自經保貞、卑僕以殉主效忠，然皆足以維繫君臣以外之人倫綱常，故至微無名可稽，仍值一述。<sup>95</sup>

另，在〈人語〉中有具名表彰忠臣者，以及〈怪語〉所列貞烈女子事，亦可關注。如表彰故國忠臣海瑞，<sup>96</sup>詮釋忠介石坊流血如淚，早現亡國徵兆；至若〈三烈魂〉一文，<sup>97</sup>據考韓女、湛女及蘇婦三者，皆死於廣州戰事。大均親撰「操」辭，以詩歌讚頌女子守節殉死之貞德，其旨在控訴並揭露清軍破城屠殺之慘毒事實。蓋「有道之國，其鬼不靈」，然文中反以鬼魂顯靈為「大幸」之事，無非是假此暗諷彼時為「無道之國」乎？觀其大旨在表述家國認同，顯非文人「好奇尚異」之

93 近代歷史學界十分關注此題，可參王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化公司，1997）一書。

94 清·屈大均，《廣東新語》，卷19〈墳語·永福陵〉，頁451。

95 同上註，頁452-454、458-459、461。

96 同上註，卷7〈人語·海忠介〉，頁205-206。

97 同上註，卷28〈怪語〉，頁677-678。

一般怪譚而已。全文筆法迥異於〈揚州十日記〉<sup>98</sup> 那類露骨紀實——係以充滿血腥畫面的視覺暴力，銘刻戰爭屠城之歷史創傷；取而代之的，乃採用獨特的詩性死亡美學，寓沉痛於高冷華艷之詠歎，如狀寫韓氏女自刃保貞而有「美人之血紅如荼兮」、「美人之心皎如雪兮」之辭，歌頌幽幽芳魂雖終結生命於彼時，卻因護持了道德尊嚴，超越死生侷限而昇華為流芳百世之「不朽」者。至若歌詠蘇氏婦磔殺敵兵，而有「纖纖女手有霹靂，泰山難與秋毫敵。丈夫何必是荊軻，死為鬼雄隨所擊」，推崇死節所展現難能可貴之「女英雄」氣概，<sup>99</sup> 這無疑是對易代苟活之變節男子，另一種無聲而沉重的諷諭。

綜上所述，本節論點有三：其一、在地方宗教風俗文化的諸多載錄中，屈氏大量使用了「區辨善淫」及「尊神除魅」的話語策略，進行文化取擇的價值澄清，從而建立天神／地祇／人鬼，由聖而俗的精神秩序；其次，還以書寫召喚廣東一地的「老靈魂」（old souls），編織粵地發展史上的「南方偏霸」譜系，宣稱王者皆應天命而有神跡，並以漢文化為依歸，構築係屬遺民身分之「集體記憶」（collective memory），<sup>100</sup> 從而形塑華夷分判之「文化認同」（cultural identity），<sup>101</sup> 定立與中原一脈相承之嫡系正統，並勾勒「人文化成」、「化外為內」之天下藍圖。再次，蒐羅死節貞烈甚至無名可稽者，彰顯了人倫綱常，足為人間範式、流芳百世。這些「死」去而「活」在人心的墳塚幽魂，經由大均的纂輯書寫，編織成為粵地的「家國認同譜系」，強調粵地之地靈人傑，並非一般，而是歷史上代代盛傳有「天子氣」、「偏霸南方」且嫡傳漢文化的寶

98 清·王秀楚，《揚州十日記》（《四庫禁燬書叢刊》史部第 72 冊，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏清鈔本影印）。

99 屈氏筆下別有一類具「男子氣概」之女英雄，如「雄姿颯颯動揚越，殺賊誰以英州娘」者。清·屈大均，《翁山文鈔》，卷 3〈大廟峽虞夫人碑〉，頁 338。

100 此觀點援引自法國社會學家哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）著，畢然、郭金華譯，《論集體記憶》（上海：上海人民出版社，2002）。

101（美）克利弗德·紀爾茲，楊德睿譯，《地方知識：詮釋人類學論文集》、（丹麥）克斯汀·海斯翠普（Kirsten Hastrup）編，賈士蘅譯，《他者的歷史——社會人類學與歷史製作》（臺北：麥田出版，1998）。

地，此又與前述〈地語〉之例證，遙相輝映。

### 五、子題三：災害亂象與祥異論述

史傳地志中，將祥瑞災異等非尋常現象，與政治興敗扣連，這遠在《漢書》〈五行志〉以降，即已是讀者與撰者之間，心照不宣的話語策略與文化隱喻，並為易代遺民轉用為攸關家國認同的特殊隱語。馬端臨（1254-1340）《文獻通考》總稱為「物異」，認為「物之反常者，異也。其祥瑞為鳳凰、麒麟、甘露、醴泉、慶雲、芝草；其妖則山崩、川竭、水湧、地震、豕禍、魚孽。妖祥不同，然皆反常而罕見者，均謂之異，可也」，<sup>102</sup>舉凡非尋常而罕見之人事地物皆屬之。然究竟是視之為「祥瑞」還是「災異」，則往往因「政治現實之需求」而權宜有別。<sup>103</sup>故後之研究如你我者，除了分析「物異」出現之政治氛圍，同時也要回返當時之敘述語脈，細究其義。

考《新語》論祥瑞災害妖孽之屬，實其來有自。蓋三種舊本《廣東通志》之祥異論述，多見於「外志」；而《新語》又承舊本通志之「外志」而發皇，所以無論在文獻材料抑或敘述精神上，多沿用之。亦有舊本僅為簡要記載者，而《新語》則更張鋪陳、踵事增華。例如，〈大蝴蝶〉在《廣東通志初稿》中僅「橘虫所化」四字；然《新語》則增枝添葉地發展為千字長篇，將「大蝴蝶」視為「小鳳凰」，作為衰世中難得一見的祥瑞徵兆，從而託寓遺民之幽微情志。<sup>104</sup>

以故，研究者梳理三種廣東舊志之祥異論述，遂成首務。茲得其特點有二：其一、將天文災異與政治分職直接繫聯，而有「分野」類目於

102 宋·馬端臨，《文獻通考》（北京：中華書局，1986），〈自序〉，頁9-10。又，書中卷295至卷314別立〈物異考〉。

103 詳參孫英剛，《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》（上海：上海古籍出版社，2016）一書之研究。

104 分別見《嘉靖廣東通志初稿》，卷31、《嘉靖廣東通志》，卷24，以及清·屈大均《廣東新語》，卷24〈蟲語·大胡蝶〉，頁539-541。詳參拙作，〈世變下士子撰史的多元意蘊——試論屈大均《廣東新語》之化外深意〉，頁66-67。

史志設類之創。此首見於《廣東通志初稿》，<sup>105</sup> 後延用至《萬曆廣東通志》。蓋《初稿》以「分野」置於首類，撰史者戴璟於前敘中特別說明：「分野之說，古無有也，昉於《周官》之分州，而熾於咸巫、甘德、石申之。其書以為某星明則某事徵，嗚呼似矣！而亦有未盡然者。」觀其立論，雖引《周官》以聲明天文星象徵驗之有跡可循，然卻主張應落實於國家各部門之恪盡職守，所謂「以德消之，是知吉凶亦固有可移之理」，<sup>106</sup> 意即強調掌職者能修德，則可發揮趨吉避凶的能動性。通志常例僅列政權範疇如「郡」、「秩官」之屬，而上揭二種《廣東通志》則將「職位」與「災異」繫連論述，特標為「分野」類，當可視為舊志特點之一。

其二、「外志」為祥異論述之大宗，主要載記了地方的「惡」與「異」。正如《周禮》所言「地慝」、「方慝」之屬，所謂「慝」即「惡」也，故「地慝」即泛指地方上的惡風、惡氣、惡水、惡獸、惡山、惡路、惡川也；「方慝」則指「其方言語動作所惡者」。換言之，即將地方上已知災害與怪異諸事，載記於地誌「外志」之中。其作用除「存而不廢」之消極意義外，更積極的乃在於「蒐羅夷情」以供主政者「知所避忌」。至於災異論述之主要作用，正如黃佐所作長敘：

嘗讀劉向《洪範》〈五行〉傳，嘆夫天地之氣不得其正，則形為祥眚，變異雜糅，于何不有，雖《周禮》所謂「地慝」、「方慝」，莫不具焉，<sup>107</sup> 若所列訛言、詩妖、人疴、物孽之類是已。夫人者，天地之心，萬物我備，中和既致，位育由心，而諸福之物臻矣，變何從生哉？縱使有之，亦足為吾脩德之助，胡可忽也？祥眚之外，齊諧諾臯，浮誕綺語，宜亡足信，復悉錄焉。<sup>108</sup>

105 前有凡例說明：「分野以察災祥」。明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，卷 1〈分野〉，頁 15。

106 同上註。

107 宋·王與之，《周禮訂義》（《景印文淵閣四庫全書》第 93 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 27，頁 457。

108 明·黃佐《嘉靖廣東通志》，卷 70〈雜事下〉，《廣州大典》第三十五輯史部方志類第

撰史志者除了分析諸多災害與物種變異等怪亂現象之起因，乃在於「天地之氣不得其正」，並明言之所以存載亂象於史志，係為了提供主政者警惕修德，從而應變。舊志祥異論述之基調，大致如此。

上揭舊志祥異論述之兩大特點，過渡至《新語》，則兼而有之。考大均對於數術、天人感應等學說之接觸甚早，故祥瑞災異在其筆下現跡，亦甚合理。<sup>109</sup> 唯祥異論述之旨乃在指涉掌政權者應有所反省警惕，修德以應，甚或預言動亂叛變，朝代更迭。而這些論述在入清文網日密的政治氛圍中，率皆可能成為招致殺身之禍的禁制話題。

筆者由是追問：在此種禁語氛圍下，遺民倘欲假地方書寫以託寓家國認同時，其所言之「祥瑞災異」，該如何巧用敘述策略，方能暗渡陳倉，成功傳達訊息於特定閱眾？綜觀《新語》中的祥異書寫，並未見專類詳敘，而是零星散見於「星」、「山」、「地」、「石」、「事」、「禽」、「獸」、「蟲」、「怪」等類目之中，可知大均並未特列「祥異」或「五行」類專論之，而採化整為零、斷片糅雜之敘述策略，於一細目之中，或先白描鋪陳地物形貌或花木蟲鳥之屬性等等，再巧妙「嫁接」祥異現象，且泰半是託古諷今，以委婉曲折甚或是隱晦輾轉的方式，寄寓褒貶政治或家國認同之旨。

具體託寓的事類，大致有兩大類為「山川地理與博物器事」及「望氣星占」，以下分別由此探討《新語》祥異論述之敘述策略與託寓旨趣。

### （一）山川地理與博物器事之祥異論述

首言山川地理。蓋廣東一地之「山川秀異」，<sup>110</sup> 大均除了狀寫天然地理、兵事攻防之形勢知識外，間或安插攸關政治興衰之祥異論述。例如石礪山，為番禺近海重要關口，「形家以山為南海捍門，控制內外，

---

4 冊，頁 546-547。

109 據年譜載：大均在順治二年（1645），十六歲時，遇到函置，「見翁山姿性奇異，命從陳邦彥（巖野）讀書於粵秀山，治《周易》、《毛詩》，並授以捭闔、陰謀、劍術、輿地之學」。汪宗衍，〈屈大均年譜〉，頁 1856-1857。

110 潘耒，〈《廣東新語》序〉，清·屈大均，《廣東新語》，頁 1。

險若金湯，故築城置堠，以為禦寇重地」，後卻為賊所據，屈氏遂撰〈公揭〉口誅筆伐之。<sup>111</sup> 文中直陳人禍為災害之由，至於噴流黃血、鬼哭神號，乃示風水已傷，將為全粵禍患，實不可不慎！其所痛心呼籲者若此。此外，於〈石語〉類多談山崩石墜怪事為災異徵兆，如假〈獅象二石〉之述，感傷丙辰（1676）春廣州兵亂良婦被擄事。<sup>112</sup> 〈西樵石〉似白描地理，卻巧妙穿插議論，強調「山川氣完，則人才生而天下治」，所以山崩川竭意味國運凶厄，故昔御史屠應坤明令禁止採礦。<sup>113</sup> 又述及宋時坑垌之意外，其後即盛傳石匠鬼魅為怪，常「叫呼擲礫以嚇人」，入洞者「毛髮凜然」；或以為此乃山靈顯跡欲收嚇阻之效，蓋「不欲精華盡出於人間」。<sup>114</sup> 又言端溪石為世人所愛，恐過度開採而傷及天地元氣，仁人君子應善加護持，以免招致無法挽救之災眚惡運：

大均跋曰：予嘗撰《石語》一篇，言端溪石頗詳核。而以天地英華，日消月剝為恨。……因慨夫文明之璞，一旦割裂無遺，天地真蘊、山川元氣，漸至竭耗。不數十年，此兩峽將成陵谷，將雲漢之扶輿，三江之榮衛，無以復完，恐為斯地之災眚。噫嘻！誠仁人君子之用心哉。<sup>115</sup>

總上所舉諸災害，屈子率皆歸因於人謀不臧，意欲藉此諄諄告誡後之主政君子，當引為前車之鑑，作為修德資佐。

其次，《新語》盛於狀寫物產瑰奇。其羅列龐雜有如地方博物百科大全，舉凡鳥獸蟲魚、百獸草木等皆含括於其中，可見地產豐饒。唯屈子屢屢於微物書寫中，展現文人體道之哲思，如言梅樹，則謂之「天地一陽之復不可見，見之於梅，梅其得氣之先者也。故欲見天地之心者

111 清·屈大均，《廣東新語》，卷 3〈山語·石礪山〉，頁 111。

112 同上註，卷 5〈石語·獅象二石〉，頁 167。

113 同上註，卷 5〈石語·西樵石〉，頁 169。

114 同上註，卷 5〈石語·端石〉，頁 172。

115 同上註，卷 5〈石語·端溪硯石〉，頁 179-180。類近文字又見清·屈大均，《翁山文外》，卷 9〈跋高雲客端溪硯石考〉，頁 172-173。

於梅，欲見梅得氣之先者於粵」；<sup>116</sup> 同時又極擅長於詠物中託寓家國認同，如言鷓鴣而有「古之羈人思婦所變者」之慨嘆；<sup>117</sup> 又讚頌大象牴牾番軍而寧死不屈，頗有遺民氣節之暗喻。<sup>118</sup> 此外，又援祥異論述之常見符碼，影射政權之治亂興敗。如載廣東多碩鼠，先述其體貌，未引父老話語，謂「此物頗關理亂，以少為貴」，<sup>119</sup> 又假《詩經》〈碩鼠〉以慨嘆時政也；<sup>120</sup> 又〈蠅異〉、<sup>121</sup> 〈蜨異〉<sup>122</sup> 二文，前者言晚明御史何維栢（1511-1587）仗義彈劾奸臣嚴嵩，反被逮下獄；後者言新化知縣林培（生卒年不詳，明神宗萬曆元年舉人）承辦良民為盜賊殺害棄屍之冤案，祈城隍顯靈。此二事主乃忠良而為惡人所害，然亂世中天理無法循常理伸張，唯託於蠅蝶等微物，顯現神異跡象，或化蠅護送忠臣，以昭天憫；或化蝶領尋兇手，使之伏法。此種無法稽考之鄉野怪談，大均不但未斥之荒誕，反採而信之，書以為論。究其詮釋模式與論述基調，實不出〈五行志〉傳統，所隱含之政治批評，無非是政清則萬物常，政濁則物異起。殆屈氏旨在藉此慨嘆世道晦暗，正義難伸，唯假物異以彰顯天道恢恢。此種書寫不也可視為史志「植綱常」的另類表述？不正是化用地方暗黑史以呈顯天理昭昭之「用晦」筆法乎？

尤值一論者，乃《新語》書末別有「怪語」類，筆者視為「用晦」之極致者。其言怪力亂神以表彰忠孝節義，筆法甚為奇特。末為〈孝陳〉，乃怪中之至怪者，記載女子突變為男身之地方異事。<sup>123</sup> 事發於恩平小村，一名陳氏女因父貧無子，欲不嫁以盡孝，而後父強遣嫁之。陳女嫁後常持酒食以餉父，歸途中屢屢悲從中來，而向荒山野嶺中的烏風大王

116 清·屈大均，《廣東新語》，卷 25〈木語·梅〉，頁 562。

117 同上註，卷 20〈禽語·鷓鴣〉，頁 470。

118 同上註，卷 21〈獸語·義象〉，頁 496。

119 同上註，卷 21〈獸語·碩鼠〉，頁 495。

120 又動物與陰陽五行等災異之關聯，可參（英）胡司德（Roel Sterckx）著，藍旭譯，《古代中國的動物與靈異》（南京：江蘇人民出版社，2015），頁 100-117。

121 清·屈大均，《廣東新語》，卷 24〈蟲語·蠅異〉，頁 556。

122 同上註。

123 同上註，卷 28〈怪語·孝陳〉，頁 680-681。

廟哭訴，祈禱恨不為男兒身，致使老父無依。一日於壇前拾食山果，得疾昏迷數日，竟於異夢中換接下體，而醒寤已為男子矣。此事震驚「大明虎賁將軍」王興<sup>124</sup>以及破城蕃王，皆感其孝心而贈與物資安家，甚或婚配給職等。考同一事又見載於《翁山文鈔》〈孝陳傳〉，行文略異而更為詳盡。尤要者，乃在文末另有「屈大均曰」贊語，適供閱者互文參照，進而整全理解屈氏係藉事託寓。其文為：

京房《易傳》曰：「女子化為丈夫，茲謂陰昌，賤人為王」。又曰：「女化為男，婦政行也。」嗟呼，此所謂不祥者非耶？乃孝陳之事則不然，其禱於神而得化為丈夫也，以其父之無所依也。是以孝而化者，不可謂之非祥也。……夫天之道，喜常而惡怪，惟神亦然。其行怪也，亦不得已而為之。<sup>125</sup>

贊語引京房（77-37 BCE）《易傳》語，<sup>126</sup>指出女變男者在昔視為異常妖眚，乃陰盛至極的不祥徵兆；而今孝陳之事則不然，其因何在？蓋此事之怪有三：其一，女身突變而為男身；其二，所禱之烏風大王廟，係荒野淫祠非正神，竟乃靈驗；其三，此事震驚當時抗清名將及破城蕃王，二者政治立場敵對，然咸皆肯定陳氏孝心感天而致「有祥可如此」。蓋此怪奇事件，其祥異翻轉之關鍵，在於事主乃孝心至誠、感天動地，遂有「奇蹟」發生。由是以觀，「孝」作為人倫綱常，足以超越政治對立而被肯認，而且還是透過「女變男」、荒野淫祠以彰顯天道之不遠，此三重奇上加奇之亂世怪譚，的確讓閱者始於震驚駭然，終於感佩於心。大均似乎意有所指，殆因處於「賤人為王」之晦暗時期，故天道唯假行怪以昭示，此乃「不得已而為」也。據載：事發正值 1650 年清將領平南王尚可喜（1604-1676）<sup>127</sup>率兵圍廣州十月，後受降入城卻恣意燒殺，幾無噍

124 南明桂王朱由榔封王興掛「虎賁將軍印」保衛廣州等地，清將尚可喜等與之對戰。參（美）司徒琳，李榮慶等譯，嚴壽澂校訂，《南明史》，頁 223。

125 清·屈大均，《翁山文鈔》，卷 4〈孝陳傳〉，頁 366-367。

126 典出漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》，卷 27〈五行志〉，頁 1472。亦見晉·干寶著，《搜神記》（北京：中華書局，1979），卷 6，頁 71-72。

127 又稱「廣州大屠殺」。〈耿繼茂〉本傳：「繼茂與可喜攻下廣州，怒其民力守，盡殲其丁壯。」清·趙爾巽等著，《清史稿》（北京：中華書局，1977），卷 234，頁 9406。



類，史稱「庚寅之劫」。然大均此文卻隻字未提，僅言陳氏孝行感天動地；筆者以為，屈氏諷諭之沉痛曲衷，正亦在此。蓋特撰此事於全書最末，假怪力亂神之晦暗以肯定「孝」之綱常，<sup>128</sup> 示現超越戰爭暴力、生死哀痛與政治對立之昇華途徑，詎非「用晦」之極致乎？此又為《新語》祥異論述中，最令人嘖嘖稱奇者。

## （二）望氣星占之祥異論述

至於「天文星占」，於祥異論述中自成一知識體系，故別出以專論。

考其淵遠流長，遠紹商周，如《周禮》〈春官宗伯·保章氏〉：「以星土辨九州之地所封，封域皆有分星，以觀妖祥。」<sup>129</sup> 至於《漢書》〈天文志〉則宣明「政失於此，則變見於彼，猶景之象形，鄉之應聲」，以星占與政治明確繫連，並獨立列志進入正史，誠為重要發展；值得注意的是，此二典籍述及與南方越地關聯密切的星象，為「南斗」、「牽牛」、「星紀」，以及五星中的「熒惑」。星象所隱含之政局徵兆，小者為地方治安，大者則關乎天下變動，故自古以來被視為帝王通天之術，在西方漢學家眼中，甚至被評論為「應用政治科學」。無怪乎清代文字獄特明列「望氣占星之論」為禁制話題，<sup>130</sup> 而對象遍及全國。

特別是前揭廣東通志系列，似鍾情於此。除舊本《嘉靖廣東通志》以專有名詞「分野」作為史志類目之創設外，<sup>131</sup> 後《萬曆廣東通志》亦有〈分野〉條，又於〈占星考證〉下引入《南越志》所載，結合政治詮釋與地域意識：

128 屈氏力揚「孝」道，如《廣東新語》，卷 7〈人語〉之「報仇三孝子」、「廣州二孝子」等條皆屬此，頁 207-208。

129 (美)曾藍瑩，〈星占、分野與疆界：從「五星出東方利中國」談起〉，收入甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 181-215。

130 已知最早禁令係晉武帝泰始三年（267）「禁星氣讖緯之學」。唐·房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷 3〈武帝紀〉，頁 56。清代禁令可參雷夢辰，《清代各省禁書彙考》（北京：書目文獻出版社，1989），頁 12。

131 明·戴璟修、張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，頁 15。

秦二世二年十月五星聚于東井，任翳觀天文曰：秦方喪亂，此南方偏霸之象也。考之《星經》「河戍六星夾東井」，當南北兩河各三星，南曰南戍，主越門；北曰北戍，主胡門。東井，秦分也，漢王以十一月入關，是為星聚東井之應。其東井傍之南，即為南戍，主越門，餘氣及之，以胡對越，可知其為南越偏霸之象也。<sup>132</sup>

考此種詮釋可上溯至秦漢，蓋《史》、《漢》載始皇時期即盛傳「東南有天子氣」，秦二世「五星聚東井」，史家多以「漢王入關事」為天人感應之驗；然《南越志》引舊說闡義，將「南方偏霸」衍論為「南越偏霸」；應驗事主則由「漢王」延伸至南越君主。<sup>133</sup> 這種移花接木、增枝添葉的話語策略，乃充分運用古典「歷史知識」，進行後設而歷時增生的「文化加工」，從而構築政治正統與政權移轉之合理性。這在《新語》發揮得更為淋漓盡致，如卷 1〈天語·星〉承舊說<sup>134</sup> 而變化：

秦二世二年，五星會東井，倍于南斗。說者曰：「東井秦分，未分也；南斗越分，丑分也。丑與未相背，秦失王氣，則越得霸氣，故尉佗應之而興也。」<sup>135</sup>

大均於此不言漢，不言南戍在東井傍之南，乃餘氣及之等周折話語，直接了當說成「秦失王氣，則越得霸氣」。換言之，大均認為暴秦失天下，應運而生的就是南越趙佗王朝。筆者認為這種刻意跳接的歷史詮釋，形構了大均《新語》的「南越偏霸」主論述，其政治隱喻有二：南越自古以來就是承天命而得以偏霸之地，此其一；而所對抗的政權凡如秦之暴虐無道者（暗指暴清），則主政者皆可如趙佗偏霸行仁以待時回歸中原，此其二。

由此足知：「天命說」在越地方志中隨著時間日久而發展成根深柢固

132 明·陳大科、戴耀修，郭棐等纂，《萬曆廣東通志》第 5 冊，頁 36。《南越志》，相傳為（南朝宋）沈懷遠撰，收入《廣州大典》第 34 輯史部地理類第 5 冊。

133 立趙佗為南越王，見《史》、《漢》〈高帝紀〉。漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》，卷 1 下〈高帝紀〉，頁 73。

134 蓋《初稿》即有「五星倍（孛）於南斗」、「熒惑入南斗」等條目。

135 清·屈大均，《廣東新語》，卷 1〈天語·星〉，頁 5。

的觀點，顯然並非一般流傳於民間的「謠言」，而是遠自秦漢即進入正式史志，與古典天文知識糅雜，所形成廣東特有之地域意識。

根據《漢書》〈天文志〉所述，「熒惑」屬「南方夏火」，其「分野」所對應之國境，將涉兵事與叛亂，故歷來有明君子皆視熒惑之所在而有所舉措。史志亦多「熒惑入南斗」句，且往往出現於世變時期。而「南斗」又為越之司命，如此層層扣連，足知在古典天文星占學中，東南越地實主掌了天下大局異動之先機。大均亦關注「南斗」，並承此而闡論。除了〈老人星〉、〈南越之星〉談到南極老人及南斗和南越之關聯密切外，並撰千字長文〈星〉，先歷數秦、漢例證，而後言及明代：

按《星經》：河戌六星夾東井，當南北兩河各三星。南曰南戌，主越門；北曰北戌，主胡門，則觀南越之星者觀南戌，觀南戌者觀南斗。故漢元鼎六年春，熒惑守南斗，而建德以亡。……南斗之於越，古今皆有占驗如此。南斗，固越之司命也。……以災祥考之，則獨繫於南斗。<sup>136</sup>

觀其所舉諸多歷史事件，意在天文徵兆皆有應驗。如此後設地建構系譜之論述方式，成功地將南越向來為罪人遷謫之邊境惡地，翻轉為主掌天下政局變動先機之關鍵寶地。承此，大均更進一步地就晚明以降越地之文明發展，與祥瑞星象呼應結合。如〈星聚〉記載「五星聚」<sup>137</sup>之事：

洪武、永樂間，五星兩聚牛、斗，占者謂：「黃雲紫水間當有異人」，已而白沙先生出。其後成化丙戌中，星明於越之分野，而甘泉以是歲生。自此粵士大夫多以理學興起，肩摩踵接，彬彬乎有鄒魯之風。……故五星聚東井，餘氣及於越門，而南武霸業以立。五星聚牛、斗，光芒射於南海，而江門道學以興，天象誠不虛垂示也。<sup>138</sup>

牽牛、南斗為越地之「分星」，五星兩聚於此，誠為罕見，大均藉占者說法，以天現異象乃預言一代宗師陳白沙的出現。又卷 10〈學語〉之

136 清·屈大均，《廣東新語》，卷 1〈天語·星〉，頁 5-6。

137 五星聚之研究可參黃一農，《制天命而用：星占、術數與中國古代社會》（成都：四川人民出版社，2018），頁 41-58。

138 清·屈大均，《廣東新語》，卷 1〈天語·星聚〉，頁 7。

「白沙之學」、「白沙從祀」等多則，皆長文載記陳白沙於地方學術之耕耘與影響。<sup>139</sup> 此種南越承天運而偏霸的論述模式，以相似說法復現於多則文獻，如其言〈雲〉，起筆即述粵地乃炎方故多赤雲，尤以臨海晴霽之時，若積雪浮空，「或作龍文，或魚鱗微帶金彩」，故民間傳語有「越雲如龍」，下開「望氣」之論：

風雲之所蒸變，日月之所摩盪，往往有雄霸之氣。城北五里馬鞍岡，秦時常有紫雲黃氣之異，占者以為天子氣，始皇遣人衣繡衣，鑿破是岡，其後卒有尉佗稱制之事。故粵謠云：「一片紫雲南海起，秦皇頻鑿馬鞍山」。而新會當宋皇祐間，龍山下有黃雲鬱起，水色變為紫者旬日，人以為文明之瑞。明興，白沙遂符其兆。故今學宮書云：「聖人門青天白日，新會學紫水黃雲。」<sup>140</sup>

其言秦時即盛傳「東南有天子氣」，始皇雖頻鑿馬鞍岡以厭之，然後終以趙佗稱制應驗。後至宋朝，龍山下有黃雲紫水之異象；直至明興，而有陳白沙符其兆。不論是民間謠諺，或是學宮聯語，皆見此說之盛。

綜上所述，《新語》之祥異論述，其言災異，乃運用地方災害物妖以及史載星兆叛變等暗黑地方歷史；其言祥瑞，則由星占望氣或梅、蝶等吉兆，如此或正或反地後設建構一套政治隱喻之知識系譜，由「南方偏霸」聚焦到「南越偏霸」，從而預告終將推翻暴政之「歷史循環」，託寓隱晦幽微的家國認同。

## 六、代結語：由「用晦」而「偏霸」到王道盛行之 「化外」實踐

《廣東新語》之所以為「奇書」，即在於上揭諸論之非尋常——無論是捨政治範疇之通則而假天地日月以彰顯世界秩序，還是在鬼神蠱厲荒塚敗碑中建構家國認同與文化正統，抑或是在文明壯麗、物產豐饒間，穿插

139 有關陳獻章門人、心學傳播及年譜，可參王光松，《白沙學派論考》（成都：巴蜀書社，2018）一書。

140 清·屈大均，《廣東新語》，卷1〈天語·雲〉，頁16-17。

災異與祥瑞，從而反照人倫綱常與教化之必要，勾勒「南越偏霸」的諸多可能——筆者在反覆咀嚼、推敲寓意，繼而建構多重文化隱喻的論證歷程後，更確切地理解並定位此書，係乃由「用晦」而「偏霸」，到王道盛行之「化外」實踐，所應先行備整之博觀知識與策略指導。

誠如《新語》〈自序〉所言「是書則廣東之外志也。不出乎廣東之內，而有以見夫廣東之外，雖廣東之外志，而廣大精微，可以範圍天下而不過」，<sup>141</sup> 屈氏所言「外」之內涵，亦包括以廣東為「內」，以廣東以外為「外」之意；於是乎，《新語》雖是廣東之外志，卻「可以範圍天下」，恰恰符應了南方偏霸論述之旨趣。

「平生論王霸，中具膽與識」，<sup>142</sup> 與遺民過從甚密的梁佩蘭（1629-1705），<sup>143</sup> 嘗以此稱許大均，二人出處雖異然無礙唱和，料想大均與友朋聚首、契闊死生之際，仍高談天下事，殆多此調。綜觀晚期屈氏雖以儒為骨，然因應亂世，卻發展出強調權宜變通的「用晦」、「偏霸」論述。唯《新語》中對於「王霸」之析辯以及先後制宜的考量，礙於政治氛圍之肅殺，故多半委婉託寓，並無直接而明確的討論。反倒是屈氏他作，尤以詮解《孟子》為要，<sup>144</sup> 遙相唱和，頗成一致說法，足為此處論點之互文補充。

在《四書》的註補書中，屈氏雖引《孟子》原文進行闡論，<sup>145</sup> 然明

141 清·屈大均，〈自序〉，《廣東新語》，頁3。

142 清·梁佩蘭，《六瑩堂集》（廣州：中山大學出版社，1992），卷2〈寄懷翁山客雁門〉，頁21。陳維崧亦有詩稱屈氏「開口談王霸」。清·陳維崧，《迦陵詞全集》，卷18〈念奴嬌·讀屈翁山詩有作〉，收入氏著，李學穎校補，陳振鵬標點，《陳維崧集》（上海：上海古籍出版社，2010），頁153。

143 梁佩蘭雖曾仕清，然「不一年遽乞假歸」，蓋因「不能國書」；又其出處雖與遺民異，然因「西園詩社」多與遺民有所唱和。詳參清·國史館原編，王鍾翰點校，《清史列傳》第18冊（北京：中華書局，1987），卷71〈文苑傳二·梁佩蘭〉，頁4800；司徒國健，《廣東士人與清初政治：梁佩蘭交遊及著述考論》（臺北：文津出版社，2014），頁72-80。

144 相關研究可參李明輝，〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲集刊》13(1998.9): 243-268。

145 清·屈大均，《四書補注·孟子》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第6冊，頁634-635。

顯已由「尊王黜霸」原義，分殊出「王霸各有其道」的個人觀點。值得特別留意的是，所謂「以力假仁者霸」及「霸亦有道」。「王道」以德行仁政，能服人心，仍為儒家用世之最高標的；然而，在實踐歷程中權宜地「偏霸一方」，這在「亂世」正是最迫切的階段要務，以故，屈氏《新語》多言「霸」而少言「王」。大均考量因時制宜的歷史規律，強調「傷天下之無王，無王而後有霸，非得已也」，<sup>146</sup> 此說又與同時期馬驢（1621-1673）論《左傳》而有「三世說」，<sup>147</sup> 幾無二致，足證此種因應「亂世」而不得不「偏霸」的權宜論述，在清初為某一群有識之士所賦義認同，從而轉相複述。

論者亦可由屈氏他作之言「霸」，洞悉幽旨。最常見的即是，每每於歷史中尋求這種「以力假仁」而偏霸南方的合理性與情理依據。或以「暴秦」隱喻「暴清」，而不由史遷之論而論，反自抒其義，甚至滿懷憤恨地痛斥秦始皇當為「蜚廉」，故「其非我族類可知，宜其子孫世世慘虐，號曰『虎狼秦』，蓋天性與人殊也」，<sup>148</sup> 咒詛其子孫下場慘虐，其切齒痛心若此。猶且援此發論，正因為所對抗的是如虎似狼般的秦暴政，自須如越人素有之強梁悍勁與憤怒，正如〈陸梁解〉所言：

昔秦以嶺南為陸梁地。說者謂：嶺南人多處山陸，其性強梁，故曰「陸梁」。予謂「陸梁」之稱亦甚美。當秦之時，嶺南人故多越勾踐之子孫，及六千君子之族屬，……先王之綱紀盡亡，四海之戕賊靡已。於是憤激不平，怨深怒積，嘗思建名扶義，獨起而亡秦，以繼霸王之遺烈。……誠兢兢畏其「陸梁」之性也。……越人負其烈氣，深入山林，與禽鹿雜處，莫肯為秦，而乘秦人怠惰，師敝糧空，夜從叢薄中踰而出，大破秦軍，伏尸數十萬，流血百里，此其功實在項梁、陳涉之先。固秦鋒銳之所由挫，而山東之難因以奮發者也。……遂其歷年堅忍之志。蓋秦之所謂「陸梁」，漢之所謂「豪傑之士」也，號為

146 清·屈大均，《四書考》，卷 4〈孟子·以力假仁者霸〉，頁 1499-1502。

147 清·馬驢，徐連城校點，《左傳事緯》（濟南：齊魯書社，1992），卷 2，頁 93。

148 史遷謂「秦之先女修吞玄鳥卵」。清·屈大均，《翁山文外》，卷 10〈讀秦本記〉，頁 179-180。

「勁越」，詎不誠然乎哉？……故越之所以丕變蠻風，長為衣冠禮樂之民，以與中原頡頏者，皆越人之自為之。越人，誠知《春秋》之大義者也。<sup>149</sup>

「秦之所謂『陸梁』」的性格，正足以成為「漢之所謂『豪傑之士』」。又言趙佗之所以稱霸南越，是因為「能用越人如此」，而越人實不可輕忽，「多越勾踐之子孫，及六千君子之遺烈者」。<sup>150</sup> 通篇正反論述，正因為越人性格，方能成就初始「偏霸一方」、「負隅頑抗」的抗衡局面，而後在亡秦過程中，南越又扮演了舉足輕重的發難地點，甚而成為推翻暴政、復現中原禮義的關鍵角色。蓋「偏霸」就傳統儒家之初始義而言，並非全然正面意義，《孟子》「尊王霸黜」，認為「以力服人」不如王道之「以仁服人」。然而大均在此刻意強調南粵性格強悍，古稱「陸梁」，原為「貶抑」之詞，而大均則將其說，繼而轉變為「讚許」此性，認為南越雖性本強梁，但知天命有歸，承教化正統，待明君之出以榮歸中原。

至於「偏霸」與「偏安」之別，則在於是否始終以華夏文化為依。如其言趙陀當初受命於漢，封南粵王，即築朝漢臺於番禺，復於龍川築長樂臺，即「示其與漢相休息」。而後偏霸一方，邊幅遼闊達千里，雖可自樂，唯當抵抗暴秦，「天下發難，實始南粵」。<sup>151</sup>

而偏霸一方，必須先經「用夏變夷」歷程，如其言任囂於南粵文化發展誠為鼻祖：

公又善察天文，觀星聚而知漢之興。南越之偏霸，其不使趙佗助漢者，……其教趙佗以中國人相輔，以變蠻夷，以法誅秦長吏，以除苛暴。……為南越得人，亦為漢而得其人也。自公之來，而蠻方一變而為秦，再變而為漢，至於今日，詩書禮樂之盛，聲名文物之華，居然海濱鄒魯。公之為德固秦以來之一人，而服嶺以南之鼻祖也哉！<sup>152</sup>

「海濱鄒魯」之美稱即肯認南粵與華夏文化之血脈相連也。至於抗暴

149 清·屈大均，《翁山文外》，卷10〈陸梁解〉，頁175-176。

150 清·屈大均，《廣東新語》，卷17〈宮語·呂相祠〉，頁429。

151 清·屈大均，《翁山文外》，卷1〈長樂臺遺址記〉，頁31-32。

152 清·屈大均，《翁山文鈔》，卷3〈侯王廟碑〉，頁335-337。

起義，由邊境而重返中原之革命歷程，則需進一步運用南粵本性勇悍尚義，即「用夷助夏」也：

當秦之亡，天下發難，實始南粵。……佗於南粵蓋有恩，故能得粵人之力而用之。粵人性勇悍尚義，梅鋗用之以助漢，佗用之以據粵，而秦於是乎因之而亡矣。嗟乎，秦之亡以粵人首難，元亡亦然。粵人亡元之功，如朱光卿、鍾大明者，比韓福通為大。光卿姓朱，而鍾名大明，其元曰赤符，皆皇朝將興之先兆。噫嘻，豈偶然哉！<sup>153</sup>

如是「用夏變夷」乃至於「用夷助夏」，先「以力行仁」地成就「偏霸一方」的局面，再運用邊境南粵強悍勇義之本性，作為抗暴起義之發難地，如此一呼眾應地，足以重啓華夏文化普行天下之新世界。

南粵作為華夏文化承續的發展重鎮，由居處「邊境」(frontier) 翻轉為革新政局的起義樞紐地，經由「用晦」而「偏霸」，到王道盛行之「化外」實踐，實為一種不斷由「內」向「外」推移的天下觀，歷經夷夏之間的二元對立、互動、互融的變化過程。扼要來說，有兩大階段：(一) 過渡階段之發展目標：「用夏變夷」而「南越偏霸」的文化施教意圖(據亂世→升平世)。乃以華夏文化教化蠻夷，改變其野蠻行徑，在南越邊境進行「化外為內」，達到承續文化、偏霸一方的階段目標。(二) 終極關懷之遠程理想：「用夷抗暴」而「發難起義」的天下世界理想(升平世→太平世)。完成「偏霸」一方的南越，進一步需待時以動、「用夷抗暴」，如當年任囂趙陀之用越，不服秦政，而後發難起義，推翻始皇暴政。此階段務求「以力行仁」，維護文化正統與天下公義，等候時機成熟，從而所行使必要「暴力」，革新局面，重返光明，終極目標乃在遠及天下之世界理想。

倘結合公羊三世說，則「據亂世」、「升平世」、「太平世」之進化歷史論，適相契合。筆者以為，如此結合三世說的「偏霸南越」論，讓易代之際史志書寫之多元意蘊充滿了積極能動力，早在晚清龔自珍(1792-1841)、康有為(1858-1927)出現之前，屈大均透過史志書寫託

153 清·屈大均，《翁山文外》，卷1〈長樂臺遺址記〉，頁31-32。



寓遺民隱語式的亂世論述，值得學界重新審視與評價。

茲由此說總結全文——由是確知：屈氏晚年，仍充滿期待地，於紙上勾勒以南越為根據地，開展偏霸局面的理想藍圖。即便當其時正是清政權盛世當道之遺民晦暗時期，有識君子仍應深耕地方，運用豐饒物產與壯麗文明，備整災害惡物等黑暗知識，趨吉避凶、待時而動，以迎接未來王道盛行之光明到來。相較於黃宗羲《名夷待訪錄》為「佐王之書」，《新語》以「用晦而明」為敘述精神，表面上是「地方書寫」與「文物百科全書」，然實際上卻蘊涵了多元而複雜的文化隱喻——世界秩序、家國認同與南方偏霸，誠有其獨特之處，適足以輝映世變之詭譎風貌。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 春秋·左丘明著，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》，清·阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001。
- 漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義，《周易正義》，清·阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001。
- 晉·干寶，《搜神記》，北京：中華書局，1979。
- 劉宋·沈懷遠，《南越志》，《廣州大典》第34輯史部地理類第5冊，廣州：廣州出版社，2015。
- 劉宋·范曄著，唐·李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，2008。
- 唐·房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 宋·王與之，《周禮訂義》，《景印文淵閣四庫全書》第93冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·馬端臨，《文獻通考》，北京中華書局，1986。
- 明·黃佐纂修，《嘉靖廣東通志》，《廣州大典》第35輯史部方志類第2-4冊，廣州：廣州出版社，2015。
- 明·陳大科、戴耀修、郭棻等纂，《萬曆廣東通志》，《廣州大典》第35輯史部方志類第5-6冊，廣州：廣州出版社，2015。

- 明·鄭一麟修，葉春及纂，《萬曆肇慶府志》，《上海圖書館藏稀見方志叢刊》第 197-199 冊，北京：國家圖書館出版社，2011。
- 明·戴璟修，張岳等纂，《嘉靖廣東通志初稿》，《廣州大典》第 35 五輯史部方志類第 1 冊，廣州：廣州出版社，2015。
- 清·方以智，《物理小識》，臺北：臺灣商務印書館，1976。
- 清·顧炎武，《亭林詩文集》，《顧炎武全集》第 21 冊，上海：上海古籍出版社，2011。
- 清·黃宗羲，孫衛華校釋，《明夷待訪錄校釋》，長沙：岳麓書社，2010。
- 清·馬驢，徐連城校點，《左傳事緯》，濟南：齊魯書社，1992。
- 清·梁佩蘭，《六瑩堂集》，廣州：中山大學出版社，1992。
- 清·陳維崧，李學穎校補，陳振鵬標點，《陳維崧集》，上海：上海古籍，2010。
- 清·屈大均，《翁山詩外》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 1-2 冊，北京：人民文學出版社，1996。
- 清·屈大均，《翁山文外》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 3 冊，北京：人民文學出版社，1996。
- 清·屈大均，《廣東新語》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 4 冊，北京：人民文學出版社，1996。
- 清·屈大均，《翁山易外》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 5 冊，北京：人民文學出版社，1996。
- 清·屈大均，《四書考》，收入歐初、王貴忱主編，《屈大均全集》第 7 冊，北京：人民文學出版社，1996。
- 清·陳恭尹，《獨漉堂詩集》，《續修四庫全書》集部別集類第 1413 冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 清·王秀楚，《揚州十日記》，《四庫禁燬書叢刊》史部第 72 冊，北京：北京出版社，2000。
- 清·趙爾巽等著，《清史稿》，北京：中華書局，1977。
- 清·國史館原編，王鍾翰點校，《清史列傳》，北京：中華書局，1987。

## 二、近人論著

- (日)井上徹 2003 〈魏校的搗毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教〉，《史林》2(2003): 41-51。
- 王明珂 1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化公司。
- 王富鵬 2008 《嶺南三大家研究》，北京：人民文學出版社。

- 王汎森 2014 《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態（修訂版）》，臺北：聯經出版公司。
- 王光松 2018 《白沙學派論考》，成都：巴蜀書社。
- 司徒國健 2014 《廣東士人與清初政治：梁佩蘭交遊及著述考論》，臺北：文津出版社。
- (美) 司徒琳 (Lynn Struve) 著，李榮慶等譯，嚴壽澂校訂 2017 《南明史》，上海：上海人民出版社。
- (法) 米歇爾·傅柯 (Michel Foucault) 著，劉北成、楊遠嬰譯 2004 《規訓與懲罰》，北京：三聯書店。
- 余英時 1986 《方以智晚節考》，臺北：允晨文化公司。
- 李明輝 1998 〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲集刊》13(1998.9): 243-268。
- (丹麥) 克斯汀·海斯翠普 (Kirsten Hastrup) 編，賈士衡譯 1998 《他者的歷史——社會人類學與歷史製作》，臺北：麥田出版。
- (美) 克利弗德·紀爾茲 (Clifford Geertz) 著，楊德睿譯 2002 《地方知識：詮釋人類學論文集》，臺北：麥田出版。
- 周正慶 2011 〈十七世紀民間天道觀研究——基於《廣東新語》的研讀〉，收入馮明珠主編，《盛清社會與揚州研究：恭賀陳捷先教授八秩華誕論文集》，臺北：遠流出版公司，頁 131-138。
- 林宜蓉 2017 〈妖異、魘魅與鼠孽——明清易代攸關家國之疾病隱語與身分認同〉，收入李瑞騰、卓清芬主編，《物我交會——古典文學的物質性與主體性》，臺北：萬卷樓圖書公司，頁 331-381。
- 林宜蓉 2020 〈世變下士子撰史的多元意蘊——試論屈大均《廣東新語》之化外深意〉，《清華學報》50.1(2020.3): 61-101。
- (美) 武雅士 (Arthur P. Wolf)、(英) 莫里斯·弗里德曼 (Maurice Freedman) 著，彭澤安、邵鐵峰譯，郭瀟威校 2014 《中國社會中宗教與儀式》，南京：江蘇人民出版社。
- (德) 阿爾特 (Peter-André Alt) 著，寧瑛、鍾長盛、王德峰譯 2015 《惡的美學》，北京：中央編譯出版社。
- (法) 哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 著，畢然、郭金華譯 2002 《論集體記憶》，上海：上海人民出版社。
- 胡曉真 2017 《明清文學中的西南敘事》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- (英) 胡司德 (Roel Sterckx) 著，藍旭譯 2015 《古代中國的動物與靈異》，南京：江蘇人民出版社。

- (美) 施珊珊 (Sarah Schneewind) 著, 王坤利譯 2019 《明代的社學與國家》, 杭州: 浙江大學出版社。
- 孫英剛 2016 《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》, 上海: 上海古籍出版社。
- 徐復觀 1963 《中國人性論史·先秦篇》, 臺中: 東海大學。
- 高嘉謙 2016 《遺民、疆界與現代性: 漢詩的南方離散與抒情 (1895-1945)》, 臺北: 聯經出版公司。
- 張哲嘉 2003 〈明代方志的地圖〉, 收入黃克武主編, 《畫中有話: 近代中國的視覺表述與文化構圖》, 臺北: 中央研究院近代史研究所, 頁 179-212。
- 張暉 2014 《帝國的流亡——南明詩歌與戰亂》, 北京: 中國社會科學出版社。
- 張灝 2018 《轉型時代與幽暗意識》, 上海: 上海人民出版社。
- 許倬雲 2015 《我者與他者: 中國歷史上的內外分際》, 北京: 三聯書店。
- 郭成康、林鐵鈞 1990 《清代文字獄》, 北京: 群眾出版社。
- 陳永明 2011 《清代前期的政治認同與歷史書寫》, 上海: 上海古籍出版社。
- 陳熙遠、邱澎生編 2009 《明清法律運作中的權力與文化》, 臺北: 聯經出版公司。
- 程美寶 2006 《地域文化與國家認同: 晚清以來「廣東文化」觀的形成》, 北京: 三聯書店。
- 黃一農 2018 《制天命而用: 星占、術數與中國古代社會》, 成都: 四川人民出版社。
- (日) 渡邊信一郎著, 徐沖譯 2008 《中國古代的王權與天下秩序——從中日比較史的視角出發》, 北京: 中華書局。
- (美) 曾藍瑩 2007 〈星占、分野與疆界: 從「五星出東方利中國」談起〉, 收入甘懷真編, 《東亞歷史上的天下與中國概念》, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 頁 181-215。
- 雷夢辰 1989 《清代各省禁書彙考》, 北京: 書目文獻出版社。
- (美) 雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson) 著, 周世箴譯注 2006 《我們賴以生存的譬喻》, 臺北: 聯經出版公司。
- Schwartz, Benjamin I 史華慈. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge. Harvard University Press,
- Waston, James L. 1988. "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms,

Ritual Sequence, and the Primacy of Profomance.” In James L.Waston and Evelyn S. Rawski, eds., *Denth Ritual in Late and Modern China*. Berkeley: University of California Press, pp. 3-19.

## World Order, Home-Country Identity, and Southern Hegemony: Cultural Metaphor and Sub-theme of Qu Dajun's *A New Account of Tales of Guangdong*

Lin Yi-rong\*

### Abstract

This research is based on Qu Dajun's 屈大均 (1630-1696) *Guangdong xin yu* 廣東新語 (*A New Account of Tales of Guangdong*) authored during the late Ming and early Qing dynasties. After highlighting that the ultimate aim of the work is “internalization,” this study from the perspective of “metaphors of survivors” explores the awareness of “the use of ambiguity” as well as how dark narratives such as ghosts, sorcerers, plagues, and disasters, which are rich in cultural metaphors, are used to form a set of “local knowledge.”

Appearing in a world of turmoil, *Xin yu* 新語 (*A New Account of Tales*) adapts the “evils” and “abnormalities” of the localities recorded by “foreign records” 外志, and employs three metaphors of “world order,” “home-country identity,” and “Southern hegemony” 南方偏霸 as a response to its “historical situation.” Next, three specific sub-themes operate in tandem with the categories: the first reaffirms that natural order establishes world order as well as the meaning of human existence. Second, customs regarding ghost worship in southern Guangdong are narrated and “venerating the gods and removing demons” 尊神除魅 is employed as a strategy to differentiate and declare cultural identity. The text summons the “old spirits” of Guangdong, developing a “Southern hegemony” over the lineage of the Mandate of Heaven, and in addition, details evil diseases such as poison produced by venomous insects and miasma, the causes of which are tied to traditional Confucian *yin* and *yang*, further emphasizing one should focus on moral cultivation and seek the causes in oneself. Third, while narrating beautiful mountains and abundance, the work

---

\* Lin Yi-rong, Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

is also interspersed with records of disasters and strangeness, which are brimming with political implication and thus reaffirm traditional Confucian human relations and a home-country identity.

The present paper attempts to expound how Qu Dajun in *Guangdong xin yu* searches for both a classical or traditional and historical basis on which to construct southern Guangdong as a direct descendant of Zou-Lu 鄒魯 culture, as well as inverting this “frontier” where previous officials who had committed wrongdoings were relegated into a “center” for insurrection. To carry out this grand conception, “the use of ambiguity,” “hegemony,” and “internalization” link together as an all-under-heaven 天下 view that incessantly develops from the inner “outwards,” a view which mixes the dichotomy, mutual interaction, and harmony between barbarian 夷 and Xia 夏. In this way, *Xin yu* possesses a diverse and complex set of cultural meanings that even rivals Huang Zongxi’s 黃宗羲 (1610-1695) *Dai fang lu* 待訪錄.

**Keywords:** *A New Account of Tales of Guangdong*, *Guangdong xin yu* 廣東新語, Qu Dajun 屈大均, home-country identity, use of ambiguity, Southern hegemony

