2009년 한국학연구소 국제학술회의

동아시아 유교문화권속의 서원
東亞儒教文化圈內的書院

일시 : 2009년 8월 20일(목) 9:30~17:30
장소 : 국민대학교 경상관 301호
주최 : 국민대학교 한국학연구소, 한국서원학회
中國 湖南大學 嶽麓書院
후원 : 동북아역사재단, 국민대학교

국민대학교 한국학연구소

2009년 한국학연구소 국제학술회의

동아시아 유교문화권속의 서원
東亞儒教文化圈內的書院

일시 : 2009년 8월 20일(목) 9:30~17:30
장소 : 국민대학교 경상관 301호
주최 : 국민대학교 한국학연구소, 한국서원학회
中國 湖南大學 嶽麓書院
후원 : 동북아역사재단, 국민대학교

국민대학교 한국학연구소

환 영 사

안녕하십니까?

오늘 국내외 석학들을 초청하여 개최하는 국제학술회의에서 환영사를 드리게 됨을 매우 뜻 깊게 생각합니다.

먼저 이번 학술회의를 빛내주시기 위해 참석해주신 중국의 胡青 원장님, 朱漢民 원장님, 方彦壽, 登洪波, 肖永明, 李兵 교수님과 일본의 츠지모토 마사시와 난바 유키오 교수님, 미국의 마일란 교수님을 비롯한 여러 선생님들께 깊이 감사드립니다.

아울러 무더운 날씨에도 불구하고 왕림해주신 내외 귀빈 여러분들과 방청객 여러분께도 감사드립니다.

저희 국민대학교는 현재 KMU1010의 비전 아래 10년내 10개 학과의 월드클래스 진입을 위해 노력을 배가하고 있습니다. 그리고 그 일환으로 주요 외국대학이나 학회와의 적극적인 학술교류를 추진하고 있습니다. 이 점에서 금번 학술회의는 상당히 뜻 깊은 행사라 하겠습니다.

오늘 학술회의의 주제인 서원은 동아시아 유교문화권의 공통적인 교육제도로써, 한·중·일 삼국에 대한 공통의 인식을 확대시키는 매개가 되기에 충분합니다.

그동안 書院에 대한 연구는 각 나라별로 진행된 결과 서로의 차이를 드러내는데 불과했습니다. 그러나 본교 한국학연구소가 중심이 되어 2006년 최초로 서원 관련 국제학술회의를 개최하여 교류의 물꼬를 텄습니다.

또한 중국의 嶽麓書院과 학술교류협정을 체결, 정례적인 학술회의 개최 뿐 아니라 각종 자료의 교환 등을 지속적으로 추진하였습니다. 이를 통해 상호 이해의

폭을 넓혀가고 있는 점은 상당한 성과라 하겠습니다. 앞으로도 계속될 서원 관련 연구 및 상호 교류는 한·중·일은 물론이요 동아시아 유교 문화권의 이해에 큰 역할을 할 것으로 기대됩니다.

끝으로 금번 학술회의를 후원해주신 동북아역사재단 측에 감사의 말씀을 드립니다. 아울러 이같이 성대한 학술회의를 준비하신 본교 한국학연구소 장석홍 소장님과 한국서원학회 정만조 회장님, 중국 악록서원의 주한민원장님께도 깊이 감사의 말씀을 드립니다.

아무쪼록 금번 학술회의가 서원 연구의 지평을 확대함과 동시에 동아시아 유교 문화권의 이해를 공고히 하는데 일조하리라 기대하며, 환영사를 갈음하고자 합니다.

2009년 8월 20일

국민대학교 부총장　박　종　기

축 사

안녕하십니까?

이 자리에 오신 국내외의 저명한 석학들 앞에서 개회에 즈음한 축사를 하게 된 것을 영광으로 생각합니다.

저희 동북아역사재단은 한·중·일 등 동북아의 역사 관련 현안 및 영토 문제 등에 대한 연구와 분석, 학술 지원 업무를 수행하여 바른 역사를 정립함으로써, 동북아 지역의 평화와 번영의 기반을 마련하기 위한 기관입니다.

이를 위해 저희 재단은 동아시아 지역 협력과 평화공동체 구상의 일환으로서 '동아시아공동체' 구상을 적극 검토하고 이를 실현하기 위해 다양한 방안을 모색하고 있습니다.

근래 역사 및 영토, 영해 문제를 둘러싸고 한·중·일 사이에 갈등이 고조되는 경우가 있습니다. 이런 갈등은 동아시아의 평화와 번영을 위해 결코 바람직하지 않은 것으로, 각국 역사와 문화에 대한 이해의 부족에서 초래한 것으로 생각됩니다. 금번 書院을 주제로 한 학술회의는 각국의 역사와 문화를 깊이 이해하기 위한다는 뜻에서 저희 재단이 추구하는 방향과 일치하는 것이라 하겠습니다.

書院은 한·중·일을 포함한 동아시아 유교 문화권의 교육제도로서 역사적으로 큰 역할을 담당하였습니다. 書院에 대한 이해는 그 만큼 동아시아 유교문화권의 역사를 이해하는데 중요한 주제입니다.

물론 서원은 각 나라마다 형식이나 내용이 역사적 조건에 따라 다르게 나타났습니다. 중국의 서원은 대체로 講學을 통한 학설발표장이며 과거학습장으로써 學校를 고수하였습니다. 이에 비해 한국의 서원은 단순히 학교에만 그치지 않고 사림의 정치사회적 활동의 기반이며 享祀를 위한 문중기구로서의 기능까지 포괄하고 있었습니다. 물론 일본에서도 상류층 자제들에게 유가사상을 포함한 지식의

전수기관으로서 큰 기능을 한 것을 우리는 알고 있습니다.

지금까지의 서원 연구는 주로 자국사의 입장에서만 연구되었다고 해도 과언이 아닙니다. 그러다보니 상호주의적 입장에서 연구되지 못한 한계가 있다고 하겠습니다. 이제는 이를 벗어나 비교사적인 방법론의 개발과 함께 학술적 토론의 과정이 필요하리라 봅니다. 이러한 시도들은 바로 서원을 토대로 한 동아시아 유교문화권에 대한 공통의 인식을 확산시키는 일련의 중요한 시도라 할 수 있습니다.

끝으로 이같이 성대한 학술회의를 준비하신 국민대학교 본부 및 국민대 한국학연구소 장석홍 소장님과 한국 서원학회 정만조 회장님, 중국 악록서원의 주한민 원장님께 깊이 감사의 말씀을 드립니다.

이번 학술회의가 동아시아의 여러 가지 갈등을 극복하고 화해의 길을 열어가기 위한 깊은 이해를 향한 우리의 노력에 중요한 계기와 전환점이 될 것으로 기대하며 축사를 갈음하는 바입니다.

2009년 8월 20일

동북아역사재단 이사장　김 용 덕

大 會 祝 辭

尊敬的張錫輿所長，尊敬的鄭萬祚先生，尊敬的各位專家、學者，朋友們：

大家好！

今天，我和我的同事們很榮幸地再次來到國民大學校參加有關書院研究的學術研討會。此次大會，是韓國國民大學校韓國學研究所和中國湖南大學岳麓書院根据學術交流協議舉辦的第三次學術會議，組委會爲此付出了很多努力，讓我們有幸獲得這樣良好交流、學習的机會，有幸重逢老朋友、結識新朋友，我對此次會議組委會的辛勤工作和出色表現深表感謝。

此前的“東亞書院國際學術會議”和“東亞書院与儒學學術會議”，已經分別于2006年和2007年在韓、中兩國成功舉行，幷産生了很多學術价值高的、具有原創性的研究成果，從多視角、多層次、多學科創新了研究方法，拓展了研究對象，開創了各國共同研究的新局面，促進東亞各國書院的文化交流与合作，推動了書院研究的國際化進程，意義深遠，影響甚大。今天，我們將再次和各地英賢匯聚一堂，就東亞書院的成立期問題、教育体制、祭祀、學術思想等問題開展積极的探討，我相信，此次會議必將使關于東亞書院的研究提升到一个更高的層次，必將爲繁榮韓中兩國書院學研究領域學內广泛的交流互助發揮重要作用，必將促進東亞的友誼与和平！

預祝本次大會圓滿成功！謝謝！

2009年8月20日

湖南大學岳麓書院　朱　漢　民

대회 축사

존경하는 장석흥 소장님, 존경하는 정만조 선생님, 존경하는 전문가·학자 및 친구 여러분 :

안녕하세요!

오늘 저와 저의 동료들이 다시 국민대학교에 와서 서원 연구에 관한 학술회의에 참가할 수 있게 되어 매우 영광스럽게 생각합니다. 이번 학술회의는 한국 국민대학교 한국학연구소와 중국 호남대학교 악록서원이 학술교류협의에 근거하여 개최한 제3회 학술회의입니다. 이번 학술회의를 위해 많은 노력을 기울여 이렇게 좋은 교류와 공부의 기회를 마련해주며, 옛 친구를 만나고 새 친구를 사귈 수 있도록 해 주신 조직위원회 여러분의 노고와 활약에 심심한 사의를 표합니다.

이전의 “동아 서원 국제 학술회의”와 “동아 서원과 유학 학술회의”는 각각 2006년과 2007년 한국과 중국에서 성공적으로 개최되었으며, 학술가치가 높고 창의성 있는 연구성과를 거뒀습니다. 그리고 다각도, 다차원, 다학과적으로 새로운 연구방법을 창조했고, 연구 대상을 넓혀 각국이 공동으로 연구하는 새로운 국면을 열었습니다. 동아시아 각국 서원의 문화교류와 합작을 추진하고 서원연구의 국제화 과정을 촉진시켰으며, 그 의미가 심원하고 영향이 매우 큽니다.

오늘 우리는 다시 각지의 전문가 학자들과 함께 한 자리에 모여 동아시아 서원의 성립 시기, 교육 체제, 제사, 학술 사상 등의 문제에 대한 적극적인 토론을 전개할 것입니다. 이번 회의는 동아시아 서원의 연구를 더욱 높은 차원으로 끌어올릴 것이며, 한중 양국 서원연구 영역 내의 광범위한 교류와 협조

를 촉진시키는데 중요한 작용을 발휘할 것이며, 동아시아의 우의와 평화를 추진할 것이라고 믿습니다.

이번 학술회의가 성공적으로 개최하길 미리 축원합니다. 감사합니다!

2009년 8월 20일

호남대학 악록서원 주한민

■ 일정

○ **참가자 등록** 09:30~10:00

○ 사 회 : 문창로(國民大 敎授) 10:00~10:40
개회사 : 정만조(韓國書院學會 會長)
환영사 : 박종기(國民大 副總長)
축 사 : 김용덕(東北亞歷史財團理事長)
朱漢民(中國 嶽麓書院 院長)

○ 논문 발표
- 사회 : 이해준(公州大 敎授)

1부 : 서원 성립기의 제문제 10:40~11:20
제 1 발표 近世日本(1600~1867)における儒學の學習と儒教的人間形成
발표 : 辻本雅史(日本, 京都大 敎授)
제 2 발표 書院志의 分析을 통해 본 初期 書院의 성격
발표 : 조준호(韓國, 國民大 韓國學硏究所 硏究員)

휴식 11:20~11:30

2부 : 서원 교육체계의 비교 11:30~12:30
제 3 발표 淸代鄭之僑鵝湖書院"學規系統"-學術傾向探析
발표 : 胡靑(中國, 江西師范大學 敎授)
제 4 발표 對中國古代書院敎育科擧化原因的思考
발표 : 李兵(中國, 湖南大學 嶽麓書院 敎授)
제 5 발표 學規에 나타난 조선시대 書院敎育의 이념과 실제
발표 : 박종배(韓國, 東國大 敎授)

오찬 12:30~13:40

- 사회 : 이수환(嶺南大 敎授)

3부 : 서원 제향을 통해 본 한 중 서원 13:40~14:40

제 6 발표 朱熹的書院祭祀：統合道統与釋奠

발표 : 朱漢民(中國, 湖南大學 嶽麓書院 院長)

제 7 발표 儒佛之爭：儒學書院与佛敎寺院－以福建爲例

발표 : 方彦壽(中國, 武夷山 朱熹硏究中心 副硏究員)

제 8 발표 조선후기 書院 儀禮 연구

발표 : 지두환(韓國, 國民大 敎授)

휴식 14:40~14:50

4부 : 서원의 정치사회적 기능 14:50~15:50

제 9 발표 由講會而社團：天下東林講學書院

발표 : 鄧洪波(中國, 湖南大學 嶽麓書院 敎授)

제 10 발표 論王權對書院的控制－社會控制視角中的歷代書院政策

발표 : 肖永明(中國, 湖南大學 嶽麓書院 敎授)

제 11 발표 한국 서원의 政治性과 鄕村機構로서의 성격

발표 : Milan G. Hejtmanek(美國, 서울대 교수)

휴식 15:50~16:00

O 종합토론 16:00~17:30

좌장 : 정만조(國民大 敎授, 韓國書院學會長)

難波征男(日本, 福岡女學院), 이해준(公州大), 이수환(嶺南大)

발표자 전원

O 폐회 17:30

만찬 본교 법학관 5층 교수식당 '청향'

목 차

近世日本(1600~1867)における儒學の學習と儒教的人間形成 …… 辻本雅史 1

書院志의 分析을 통해 본 初期 書院의 성격 …… 조준호 23

清代鄭之僑鵝湖書院"學規系統"-學術傾向探析 …… 胡 青 33

對中國古代書院教育科學化原因的思考 …… 李 兵 41

學規에 나타난 조선시대 書院教育의 이념과 실제 …… 박종배 55

朱熹的書院祭祀：統合道統与釋奠 …… 朱漢民 79

儒佛之爭：儒學書院与佛教寺院－以福建爲例 …… 方彦壽 91

조선후기 書院儀禮 연구 …… 지두환 101

由講會而社團：天下東林講學書院 …… 鄧洪波 107

論王權對書院的控制－社會控制視角中的歷代書院政策 …… 肖永明 123

한국 서원의 政治性과 鄕村機構로서의 성격 …… Milan G. Hejtmanek 141

近世日本（1600～1867）における
儒學の學習と儒教的人間形成

辻本雅史(日本 京都大學)

1：幕府の學問所と藩校
2：儒學學習の課程
3：儒學學習と近世の知
4：儒學の人間形成

東アジア「書院」がいかなる意味で研究上の主題となりうるのか、今回のシンポジウムの主題設定の文脈に即して、私は十分に承知しているわけではない。また、中國、韓國と日本とでは、「書院」が歷史的實態をそれぞれ異にしているために、「書院」の語がいかなる施設といかなる意味を想定しているのか、相互に認識の齟齬が生じるかも知れない。その結果、私の報告が、的外れの報告になるかもしれないことを、危惧している。

1：幕府の學問所と藩校

（1）科擧のない日本近世の「官學」

「書院」を、「太學」「國子監」や「成均館」、あるいは各地の鄉校や府州縣學などの、國家の官學系の學校とは區別された民間の教育施設であると、とりあえず理解しておく。つまり書院は、官學を意識しつつも、官學とは異なる文脈で營まれた學校と言ってよいだろう。とすれば、書院に焦点を当てた研究は、儒學がその社會のなかでいかに機能し、どのような意味を担っていたかといった主題を解明することに、貢獻するであろう。

ただ、儒學がその社會で持つ意味を考えるとき、科擧を制度的にもつ社會ともたな

い社會とでは、儒學の意味は大きく異なってくる。科擧制度を政治組織にもった中國、朝鮮と異なり、日本は科擧制度をついに持つにいたらなかった。それは、日本の江戸時代において、學問（儒學）が十分に制度化されなかったことを意味している。

科擧を制度化した中國、朝鮮において、官學は官僚養成のための學校ととらえられ、官學はほぼ科擧と一体の教育機關であった。こうしたなかで、私的に設けられた書院は、官學に對抗的・對峙的か、補完的かの違いはあれ、何らかの形で官學との關係を意識していたと思われる。

これに對して、科擧制度をもたなかった日本では、官學といえども官僚養成や官僚登用のための學校ではなかった。日本で官學に相当するのは、幕府の昌平坂學問所や諸藩の藩校であった。幕府の昌平坂學問所は、幕府に出仕した朱子學者林羅山とその子孫のための私的な塾に起源をもち、当初から官學とはいえなかった。確かに18世紀末（寛政期）に、幕府は林家塾を幕府直轄學校として、制度的にも施設の面でも大きな改革を加え、幕臣（幕府の家臣）たちの學校として「官學」に近い性格を付与した。しかも、朱子學にもとづく定期的な學力試驗（學問吟味）も始め、學問を制度化する方向に大きく踏み出した。しかし、「學問吟味」と称された武士への試驗も、その成績が官僚としての登用人事につながる制度ではなかった。つまり學問吟味は、決して官吏登用試驗ではなく、武士に對する學問奬勵策以上になることはなかった。したがって科擧とはほど遠い制度であった。

藩校は、18世紀後半を境にして全國的に増加してきた。明治維新（1868年）以後設立の藩校も含めれば300校近くの藩校が設立された。しかし藩校も政治的人材登用に直接つながるものではなく、武士教育奬勵策の一環であった。藩校は、政治改革を担う武士のための教育機關ではあっても、官僚登用の學校ではなかった。その意味で、藩校も、幕府の官學とその機能の面では、基本的に変わるところがなかった。

（2）日本近世の書院－學問塾

こうした幕府の學問所や藩校とは別に、學問のための私的な塾（「私塾」の名称が一般的だが私は「學問塾」を使う）は、17世紀から各地に設けられていた。京都の松永尺五の講習堂や伊藤仁齋の古義堂のように都市に設けられることが多かったが、必ずしも都市だけに限らず、たとえば中江藤樹の藤樹書院などのように、農村地域（近江高島郡小川村）に設けられた塾も珍しくはなかった。學問塾は、時代によって地域差や階層差をもちつつ、江戸時代を通じて常に相当數存在し續けた。中國、朝鮮の「書院」に照応する教育施設（學校）という点では、この學問塾こそ、本發表で取り上げるべき適切

な對象でかもしれないが、今回は、江戸時代日本の私的な學問塾に關して、十分に報告する準備がない。

今回は、日本近世における儒學の學習方法とその意義について報告する。江戸日本において、儒學は學問を志す誰もが學ぶべき學問で、その意味ですべての學問の基礎となる教養が儒學であった。つまり儒學は、江戸知識人の知的世界を大きく規定し、思想のあり方の大きな枠組みを形作っていたのである。

2：儒學學習の課程

（1）素讀

【知的言語】江戸時代、儒學は基礎教養であり、知識人は儒學にもとづいてものを考える習慣ができていた。それはなぜか。仏教、医學、本草學、天文暦學、兵學などの學問テキストが漢文で記されていたことが、その大きな要因だった。洋學・蘭學のテキストすら、ヨーロッパ直輸入の書であるより、多くは一度中國で翻譯され輸入された「漢譯洋書」であった。つまり「知の回路」が中國経由であり、漢文漢籍が「知の伝達」メディアだったのである。とすれば漢文は、江戸時代の「知的言語」であったといえる。その漢文を教えた教師が、儒者であった。

言うまでもなく、儒學は四書五経以下の「経書」を讀む學問である。経書は、孔子自身による編纂か、聖人の言行が記されていると信じられたテキストである。その意味で「眞理」を内藏した「聖なる古典」であった。そこから眞理を掘り出してくる學問が儒學で、そのために経書の注釋作業が續けられてきた。

學問は、七・八歳の年齢で、『孝経』や四書の「素讀」から開始された。子どもが最初に手にするテキストも頂点の學者が手にするテキストも、同じく経書であった。この意味で儒學は、最初から最後まで、経書を讀む學問であった。つまり近代學校では、「近代の知」（近代學問に根據づけられた知）が、子どもの發達段階に応じて、系統的に設計されたカリキュラムに從って教授されているが、儒學の學習は、こうした近代學校とはまったく異質な原理で構成された知であると言わねばならない。

【「素讀」という學習】

儒學學習の最初は素讀である。素讀とは、経書を聲に出して正確に讀み、それをひたすら繰り返してその全文を暗誦してしまう課程である。素讀段階では、経書の意味は原則としてほとんど教えない。またそれが理解できる年齢でもない。

素讀開始年齢は、記憶力の旺盛な七・八歳が普通であった。素讀は、一人の師匠が一人の子どもと、大判の木版印刷の経書を間に挟んで差し向かいに座る。師匠は、テキストの一字一字を指示しながら聲に出して讀んで見せ、そのすぐ後に子どもがそれを眞似てオウム返しに復唱する。一度に多く進むことはない。師のリードなしで讀めるまで、繰り返し音讀し、さらに歸宅後にも復習を繰り返す。次回の最初は、前回の暗誦の確認から初め、それが正確に復讀できなければ、次に進むことはない。つまり比較的短時間の指導と長時間の自己學習が繰り返されることになる。

ちなみに近世前期の儒者貝原益軒（1630—1714）は、一日に百字ずつ百回テキストを讀み、百回書く學習を繰り返すよう勸めている。それによりだれもが正しく四書を讀めるようになると斷言している。四書は總計52800余字、528日、ほぼ一年半で四書の素讀を終えられる。おおむね十歳を過ぎるころには四書素讀の修了が期待されていたということになる。

【個別學習】素讀は、いずれかの師に就いて（學問塾で）私的に爲されることもあり、藩校で爲されることもあった。藩校では素讀段階の生徒を「句讀生」「素讀生」などと言う。句讀生が多くいても一齊指導になることはなく、特定の師匠について個別に學ばれる。素讀を教えるのが句讀師で、教員としては最も低い序列であった。時には成績優秀な上級生が句讀師を務めることもあった。藩校に句讀師は何人もいて、同時並行で指導されていた。

【學問の基礎】素讀は、早ければ十歳くらい、遅くとも十二、三歳くらいまでに終えるのが普通であった。四書素讀を終えれば、漢籍を自力で讀みこなし、意味まで理解する漢籍讀解能力がついていたという。素讀は、學問というより、學問に入るための基礎の準備段階であった。庶民の場合は、大半はこの段階で儒學の學習を終えた。この先は、學問を本格的に學ぶ段階である。たとえば幕府の學問所の正規學生は、四書五経の素讀修了が入學の條件であった。

（2）講義—テキストの意味學習—

素讀の次は「講義」段階である。「講義」は経書の「義」（意味・解釋）を口頭で「講」ずることである。つまり素讀を終えた経書に、意味解釋を与えていく課程である。その際、さまざまな注釋本の類を參照しながら解釋される。たとえば朱子學であれば朱熹の四書集註やその疏釋本にもとづいて講義される。「講義」も基本的には一齊教授にはならない。學生一人一人に個別に経書の一字一句の意味を教え、學生は与えられた「講義」を自宅で復習し、毎回自ら「復講」して見せなければ、次に進めない。この

点も素讀と変わらない。

なお儒者の「講義」は個人の獨創的解釋を競うものではなく、「正しい」解釋を追求し確定するものであった。そのために注釋書・疏釋書の類が參照されたのである。

（3）會業―切磋琢磨の學び―

「會業」とは、「講義」課程を一通り終え、獨力で漢籍を讀む「自讀」レベルの學生たちの共同學習である。十人前後の學生グループが共同で學習する形態である。會業にも「會讀」と「輪講」の別があり、いずれも当番を決めて輪番で報告し、それをもとに相互に議論する。兩者の違いは取り上げるテキストの違いである。

「輪講」は輪番で経書を「講義」することである。一通りの「講義」學習は終えているから、注釋書の群に分け入って、異端を排除しながら、正確に経書の意味をつかみそれを輪番で「講義」し、それをもとに議論する。儒學本來の學問研究、つまり「経學」の共同作業といってよい。

一方、「會讀」のテキストは、経書以外の漢籍、史書の他、子・集を使う。史・子・集は、深い意味を掘り出してくる経書とは違い、讀むだけで意味が理解できる。會讀は多くの分量を讀むことに重点がおかれる。

いずれも「會頭」などと呼ばれる、學力の高い上級學生や教師が參加した。會頭は全体の進行役で、議論紛糾時の正しい判斷を下し、時には成績評価までも担当した。會業は今の大學の講讀やゼミナールに近い形態で、相互の「切磋琢磨」（『詩経』）の共同學習であった。すべての參加者は十分の予習が必須で、それは獨力で讀む「獨看」が前提であった。

【詩文實作】

このほかに詩文の實作學習もあった。古典をふまえた漢文の文章を作り、漢詩を創作する能力は、「文人」に欠かせない能力だった。ただそれは一種の表現技術に類する能力だったから、所与の古典を「身につける」まで讀む儒學本來の學とは區別されていた。詩文實作は自己表現に關わる創造的行爲である分、魅力に滿ちていた。時代の経過とともに、とくに詩文の価値を評価した徂徠學の流行以後、詩文愛好の文人も增えてきた。詩文實作の學習は、『古文眞宝』『文章軌範』『唐宋八家文』や『唐詩選』など、模範的な名文や名詩の暗誦と、詩文實作の添削などの學び方が有効とされていた。

3：儒學學習と近世の知

（1）學校・藩校の普及

以上、日本近世の儒學學習の課程を簡單に見てきた。では誰が儒學を學んだのか。もとより主に武士が學んだとされている。しかし科擧のない日本では、武士だけの獨占物ではなく、庶民でも儒學の學習者は少なくなかった。儒學に限らず學問はすべての階層に開放されていた。しかし18世紀後半以後、明治維新までのおよそ百年間は、武士たちが儒學を學んで人間形成したのは、確かに間違いではない。

18世紀後半は、社會的矛盾が表面化し、幕府でも藩でも抜本的な政治改革が取り組まれた。とくに天明大飢饉（1783―86）は未曾有で、多數の餓死者をだすほど凄慘を極めていた。幕府政治では田沼意次が失脚し、松平定信の寛政改革が始まった。寛政改革は、幕府が教育政策に初めて正面から取り組んだ政治改革であった。重要なことは、寛政期の教育政策はその後も変わらず、江戸幕府が終わるまでの80年ほど継續したことである。つまり朱子學を「正學」と定めた「異學の禁」を基軸に、武士教育と民衆教化の体制が、寛政期に確立した。先述の、學問の制度化と官學化の動きである。その結果、ほぼこの時期に、「武士が勉强するのは当たり前」という意識が定着したのである。

全國諸藩の改革も事情は基本的に変わらない。極度の財政難と社會秩序の混亂の克服を課題とした危機感に滿ちた政治改革が各地で取り組まれた。その際、武士教育が常に自覺され、財政難の中でも、多くの藩校が設立された。人材育成の教育は、迂遠なようだが、もっとも重要であると認識されていたのである。この時期、「名君」と称された藩主は、例外なく積極的な武士教育に取り組んだ。上杉治憲の興讓館（米澤藩）、佐竹義和の明德館（秋田藩）、細川重賢の時習館（熊本藩）などがとくに有名である。幕末（19世紀）になると、西洋近代諸國による軍事的な外壓と政治的激動の危機感のなかで、中小の藩にまで藩校が設立され、藩校のない藩はほとんどないほど普及し、武士たちがそこで學んだ。

もちろん、武士は藩校だけで學んだわけではない。藩校は政治的に組織化された一種の官學であったから、制度化された枠を越えることは難しかった。幕末に、藩を越えて政治変革を志す武士は、多くは私的な學問塾で學ぶことが多かった。明治維新の変革をリードした長州藩出身の武士たちの多くは、藩校に背を向けた吉田松陰の松下村塾という學問塾で學んだ。まさに象徴的である。

（2）テキストの身体化

武士たちは藩校で何を勉強したのか。もちろん例外なく儒學である。300近い藩校の中で儒學を否定した例は皆無であり、逆にすべての藩校で儒學が必修であった。中國古代の古典を讀む迂遠な學習が、江戸幕末の危機に直面する武士たちにとって、何の役に立つのか、それが問われなければならない。

まず基礎としての素讀についてである。素讀は、意味理解さえ要しない機械的暗記のきわめて單調な學習で、とうてい子どもの興味を引きだすものではない。しかし近世日本で素讀有害論や無用論を說いた儒者は皆無であった。荻生徂徠でも、素讀學習を前提に讀書論を展開している。學問を志す限り、素讀は避けて通れないと意識されていた。四書の素讀により、漢籍を自在に讀みこなす漢文讀解力がつくと考えられていたが、なぜそうなるのか、檢討してみたい。

素讀は一種の「音讀」であり、現代の「默讀」とは異なる讀書である。默讀は、何度も前後を行き來しながら理解を深めて讀み進めることができ、意味理解が中心となる。一方、「音讀」は「身体的讀書」である。テキストの意味理解とは別に、文のリズムと音の響きが、幼い身体に刻印される。獨特の訓讀体漢文の形式が、日常の言葉とは異なった次元の「精神のことば」や「思考の形式」を作っている(前田愛『近代讀者の成立』)。

經書は聖人の言葉や思想が記されている。たとえば『論語』はまさに孔子の語錄である。つまり經書は「眞理」が記された特別な本である。とすれば、經書記載の言語は、たんなる意思疎通の道具としての言語とは次元を異にした、一種の「聖なる」言葉である。それを丸ごと暗誦する。つまりある一節が提示されると、續くフレーズが流れるように口を突いて出てくる。それはテキストを丸ごと自らの身体のうちに取り込んだことであり、その意味で、素讀のことを「テキストの身体化」と私は名付けている。「身体化」された言葉は、さまざまな困難な場面や判斷を要する緊張した場面において、思わず口を突いて出てきて、自らの判斷に根據と確信を与える。それは、經書（聖人）の言葉を自らの言葉として所有していることになり、經書の言を自らの言語活動に自在に活用することが出來る。かくして、くめども盡きぬ深い意味の言葉（思想の言葉）が「自らの言葉」として身についたといえるのである。

人の思考は言語を使ってなされる。だかた思考も一種の言語活動に他ならない。素讀は、經書（聖人）の言語で思考することを可能としたのである。

（3）身体化のプロセス

素讀は聲に出して暗誦する。では「音讀」と同じかと言えば、聲に出して讀む点で、「音讀」と一見同じに見えるが、素讀は音讀とは本質的に違うと私は考えている。

素讀は「テキストを讀む」（讀書）という行爲であるよりも、それを覺えて暗記できるようになるまで繰り返すことを目的としている。つまり、身体化することが目的である。この点で、たんにテキストの「音讀」とは異質であると考えた方がよい。

素讀は、漢籍つまり中國漢文を、日本獨特の返り点と送りがなをつけて讀み下している。これが「訓讀体漢文」である。それは實は日本語の文法に從い、日本語の文脈に置き換えた獨特の日本語となっている。つまりすでにある程度解釋された日本語として、経書を讀んでいるわけである。しかしこの「訓讀体漢文」という言語は、聲で語られた口語体の日本語でもなく、書かれた文語的日本語ともまた異なった文体である。あえていえば、王朝的な雅語である。つまり中國古代漢文を、獨特の漢文訓讀体の日本語に置き換えて、聲に出して暗誦する、それが素讀である。この漢文訓讀体日本語は、聲に出して暗記しやすいよう、リズムや抑揚に工夫が凝らされている。つまり聲に出して暗誦しやすいように、「身体化」に適した文体の言語となっている。この意味においても、素讀がたんなる音讀とは異質であったといわねばならない。

（4）漢文で考えた

このことは、次のように考えると分かりやすいだろう。江戸時代の知識の源泉は中國漢籍であり、學問的文章はすべて漢文で書かれていた。だから漢籍の讀解能力は、學問學習に欠かせない能力であった。とすれば子ども時代の素讀とは、漢籍を返り点送りがな付きの漢文訓讀法で讀む讀書能力あるいは言語能力を學ぶ課程であったと考えてよい。

素讀を「テキストの身体化」と表現し言語學習の課程と述べたが、それは幼兒の言葉習得過程と原理的には違わないからである。幼兒は一歳前後のころから、大人が語りかけてくる言葉の意味を理解し始め、三歳半のころに簡單な會話が可能となる。その間、とにかくよく聲を發するが、發聲は呼吸と一体の行爲で、聲は呼氣とともに出る。聲帶の振動、口腔、舌やあごなどを動かして舌やあ生みだし三歳らに全身の動作と繋がっている。幼兒は人の舌やあ眞似て聲に出すことの無限の身体的繰り返しによって舌やあ獲得する。無限の身体活動の積み重ねによってこそ始め、獲得できるという点が重要である。

ここでことさら幼兒の言語習得を引き合いに出すのは、素讀はある種の言語習得の

學習であることを言いたいためである。すなわち素讀で習得する漢文訓讀体の言語は、江戸時代の學問の言語、つまり「知的言語」であった。漢文訓讀は、日常の言葉とは異なった學問的言語である。思考は言語活動の一つであるから、要するに「江戸時代の知識人は漢文で考えた」と想定してよい。知的な思考は、儒學の漢文言語（聖人孔子の「聖なる」言語）と概念によってなされたのである。とすれば、訓讀体漢文という知的言語は、江戸知識人の「知のメディア」であったと考えて良い。つまり江戸時代の知は、訓讀体漢文という「メディア」によって表現され、また伝達されたのである。

マクルーハンの「メディアはメッセージである」という言葉のように、知を伝えるメディアとそこで伝えられる知とは、相互に依存した關係にある。いかなるメディア（言語）で考える（伝える）のかによって、考える（伝える）知は異なってくる。とすれば、知識人たちが聖人孔子の言葉と概念で知的活動を行っていたことが、江戸の思想や人間形成に決定的な影響をもたらしたことになる。

4：儒學の人間形成

（1）迂遠な儒學の有用性

素讀にしろ講義にしろ、中國古代の古典の學習は、實用面からみればいかにも無力であり、また限りなく迂遠な學習である。直ちに何かの役に立つ學習ではない。切迫した現實の課題を乗り越える人材育成をめざした藩校で、こうした迂遠な學習があくことなく繰り返され、儒學的教養を身につけて人間形成をしていた。確かに松下村塾の吉田松陰は、長州藩校明倫館の學風を嚴しく批判しつつも、儒學わけても『孟子』の讀解に依據して思想を展開していた。迂遠な儒學教育が切實な課題を担う人材育成に有効であった、という「逆說」を、いかに考えればよいのか。

儒學ではあらゆる問題を人のあり方の問題に還元してとらえる。たとえば藩の財政破綻（經濟危機）や村秩序の崩壞（社會問題）も、そこに生きる人の心の次元の問題としてとらえ直す。儉約を忘れ奢る心が財政赤字の原因だと言われる。西洋の「黑船」出現という對外的危機でさえ、問題の次元は変わらない。ファナティック（狂信的）な國体論を掲げた後期水戸學は、黑船出現を耶蘇教(キリスト教)侵入の問題と置き直し、それに對抗できない武士と民衆の心のあり方に危機感をつのらせ、民心の統合と宗教的な復古に、國家的危機の出口を求めた。後期水戸學の儒者・會澤正志齋の『新論』は、そ

の國家論書として書かれた。

こうした思想は、事態を客觀的とらえる合理的視点を欠いた、一見、空疎な「精神主義」に見える。社會を構造的に見る視点を欠落したまま、心法や精神論で議論するからである。しかし後期水戸學は、全國の志ある武士層の心を鷲づかみにとらえ、歐米近代に對抗した新しい時代を切り拓くエネルギーを生み出した。こうした儒教的思考を「空疎な精神主義」と切って捨てるだけでは、明治國家を主導した政治リーダーたちの心情的土壌を説明できない。人を動かす第一の要素は、人の心への作用のし方にあるのだから。

（2）儒教的主体

心の次元で問題をとらえる思想は、强靭な實踐主体わけても責任主体を創出する。經書は古代以來の聖人の知の集積であり、その知は「天地自然の眞理」と確信されていた。この「眞理の言語」を身体化し、その言葉で考えるのが儒學的教養だった。ここに强靭な政治的責任意識が立ち現れてくる。儒學の學習は、强靭な自己意識にもとづく責任意識と高度な判斷力の形成を可能にした。それを「儒教的主体」といってもよい。

「精神主義」は往々獨善的な主觀主義に陷るが、儒學では、獨善的な主觀主義に陷らない理論的歯止めがあった。すなわち宇宙的自然にもとづく思想の普遍性が、理論的に用意されており、その背景のもとで人間論や道德論が説かれた。たとえば朱子學的な「天地自然」や「天地生生」の全体的世界觀に思想根據が措定されていた。そうした普遍的価値のもとに、一人一人（自己）が位置づけられ、その自己が、社會的使命を担う責任主体として鍛え上げられたのである。

こうした儒教的主体は、西洋技芸の學術などの實用的な知を排除するものではなかった。現に幕末の幕府には、こうした實用學の教育學習機關が豊かに蓄積されていた。とくに寛政を畫期とした幕府の諸學の知の蓄積は、他の諸藩を壓倒し、それらは維新後の明治國家に大いに活用された。近代化に向けた開明的な明治啓蒙は幕府系知識人が中心を担っていた。とすれば幕末・維新を越えて明治日本を作るうえに、儒學の知の果たした役割は、案外と大きかった。儒學による人間形成（人材養成）と西洋的な學術受容の二領域において、二つながら、儒學的教養が果たした役割が大きく貢獻した。

【要旨】

日本は科擧制をもたなかったため、儒學學習が政治に關わることを前提としていなかった。それを反映して儒學は官學に限らず私的な塾で庶民にも學ばれていたが、18世紀半ば以後、藩校では例外なく武士教育に儒學が活用された。儒學の學習は、要するに漢籍経書を讀む學習であるが、日本では「返り点・送りがな」を付した訓讀体漢文で讀まれた。訓讀体漢文は、日本語の文法と文脈に置き換え、雅語を使った獨特の日本語であり、かつ聲に出して暗誦するために工夫された文体であった。子ども期に経書を聲に出して暗誦（素讀）することが學問の前提で、これを私は「テキストの身体化」ととらえている。身体化した漢文言語は、知的な思考のための學術的言語である。中國古典を暗誦し解釋するこの儒學の學習は、危機的現實の前には迂遠で無力な學問に見える。しかし、経書（聖人の思想言語）を身体化することで、强力な政治的實踐主体や强靭な責任主体の形成するうえに、大いに有効性をもっていた。しかも朱子學の普遍的で全体的な世界觀に裏づけられることによって、獨善的な主体になることを免れ、かつ西洋近代を受容する主体にもなることができた。日本の幕末・近代は、こうした儒教（朱子學）的主体にリードされたといってよい。

근세일본(1600～1867)의
유학 학습과 유교적 인간 형성

츠지모토 마사시(辻本雅史, 日本京都大學)

1. 막부의 學問所와 藩校
2. 유학 학습의 과정
3. 유학 학습과 근세의 지
4. 유학의 인간형성

동아시아의 '서원'이 어떠한 의미에서 연구상의 주제가 될 수 있을까? 오늘의 심포지움이 설정한 주제의 문맥에 입각하여 나는 충분히 잘 숙지하고 있지는 않다. 또한 '서원'이라는 역사적인 실태에 대해 중국, 한국과 일본이 각각 서로 다른 입장에 있기 때문에 '서원'이라는 말이 어떠한 의미를 상정하고 있는지, 상호간 인식의 차이가 생길지도 모른다. 그러한 결과 논점을 벗어난 발표가 될지도 모른다는 걱정이 앞선다.

1. 막부의 學問所와 藩校

(1) 과거제도가 없는 일본 근세의 '관학'

서원을 태학, 국자감이나 성균관, 혹은 각지의 향교나 府州縣學등의 국가의 관학계열의 학교와는 구별된 민간의 교육시설이라고 우선 이해해 두자. 즉 서원은 관학을 의식하면서 관학과는 다른 문맥에서 운영된 학교라 해도 좋을 것이다. 그렇게 보면 서원에 초점을 맞춘 연구는 유학이 그 사회 속에서 어떻게 기능하고 어떠한 의미를 갖고 있었는가라는 주제를 해명하는 것에 공헌할 것이다.

단 유학이 그 사회에서 갖는 의미를 생각할 때에 과거를 제도적으로 갖는 사회와 그렇지 않는 사회에서의 유학의 의미는 크게 달라진다. 과거제도를 정치 조직으로 갖는 중국, 조선과 달리 일본은 과거제도를 끝내 갖지 못했다. 그것은 일본의 에도 시

대에 학문(유학)이 충분히 제도화되지 못했다는 것을 의미한다.

과거를 제도화한 중국, 조선에서 관학은 관료양성을 위한 학교라 생각하여 관학은 거의 과거와 일체화된 교육기관이었다. 이러한 가운데 사적으로 설치된 서원은 관학에 대항적□ 대치적이거나, 보완적인지의 차이는 있지만 어떠한 형태로든 관학과의 관계를 의식하고 있었다고 보인다.

이에 비해 과거제도를 갖지 못한 일본에서는 관학이라고 해도 관료양성이나 관료등용을 위한 학교는 아니었다. 일본에서 관학에 해당하는 것은 막부의 창평판학문소(쇼헤이자카 가쿠몬쇼, 昌平坂學問所)나 각 번(한, 藩)의 번교(藩校, 한코)였다. 막부의 창평판학문소는 막부에 출사한 주자학자 하야시 라잔(林羅山)과 그 자손을 위해 설치한 사적인 쥬크(塾)에 기원을 가지며, 처음부터 관학이라고는 하지 않았다. 확실히 18세기말(관정기, 寬政期)에 막부는 하야시가의 쥬크를 막부 직할학교로 삼아 제도적으로도 시설 면에서도 대폭적인 개혁을 하여 막신(막부의 가신)들의 학교로 하여 '관학'에 가까운 성격을 부여했다. 그러면서 주자학에 기초한 정기적인 학력시험(가쿠몬긴미, 學問吟味)을 시작으로 학문을 제도화하는 방향으로 대폭적으로 착수했다. 그러나 '학문음미'라 칭한 무사의 시험도 그 성적이 관료로서의 등용 인사로 이어지는 제도는 아니었다. 즉 학문음미는 결코 관리 등용 시험이 아니고 무사에 대한 학문 장려책 이상의 것은 아니었다. 따라서 과거와는 상당히 먼 제도였다.

번교는 18세기 후반을 경계로 전국적으로 증가했다. 메이지 유신(1868年) 이후 설립된 번교까지 포함하면 300교 가까운 번교가 설립되었다. 그러나 번교도 정치적 인재 등용으로 직접 이어지는 것이 아니라 무사 교육 장려책의 일환이었다. 번교는 정치개혁을 담당한 무사를 위한 교육 기관이었지만 관료등용의 학교는 아니었다. 그러한 의미에서 번교도 막부의 관학과 그 기능면에서는 기본적으로 다른 점은 없었다.

(2) 일본 근세의 서원-가쿠몬쥬크(學問塾)

이러한 막부의 학문소나 번교와는 별도로 학문을 위한 사적인 쥬크(시쥬크, 私塾의 명칭이 일반적인데 나는 '가쿠몬쥬크'라는 말을 사용)는 17세기부터 각 지에 설립되었다. 교토의 마츠나가 테키고(松永尺五)의 강습당(講習堂)나 이토 진사이(伊藤仁齋)의 고의당(古義堂) 처럼 도시에 설립되는 경우도 많았는데 반드시 도시에만 한정되지 않았다. 예를 들어 나카에 토쥬(中江藤樹)의 토쥬서원(藤樹書院)처럼 농촌지역(近江 高島郡 小川村) 에 설립된 쥬크도 그리 이상한 것은 아니었다. 가쿠몬쥬크는 시대에 따라 지역차나 계층차를 띠면서 에도 시대를 통하여 언제나 상당수 존재했다. 중국, 조선의 서원에 해당하는 교육시설(학교)라는 점에서는 이 가쿠몬쥬크야말로 오

늘의 발표에서 다루기에 적절한 대상일 것인데, 에도 시대 일본의 사적인 가쿠몬쥬크에 관하여 충분히 발표할 수 있는 준비가 부족하다.

오늘은 일본 근세의 유학 학습 방법과 그 의의에 대하여 발표한다. 에도 일본에서 유학은 학문에 뜻을 둔 사람이라면 누구를 막론하고 배워야만 되는 학문으로 그러한 의미에서 모든 학문의 기초가 되는 교양이 유학이었다. 즉 유학은 에도 지식인의 지적 세계를 규정하고 사상의 양태의 커다란 형태를 형성했던 것이다.

2. 유학 학습의 과정

(1) 素讀

【지적 언어】 에도 시대, 유학은 기초교양이자 지식인은 유학을 바탕으로 사물을 생각하는 습관이 형성되어 있었다. 그것은 왜 그런가? 불교, 의학, 본초학, 병학 등의 학문 텍스트가 한문으로 되어있었다는 것이 가장 큰 요인이었다. 양학・蘭學의 텍스트도 유럽 직수입이라기보다는 대부분은 한 번 중국에서 번역되어 수입된 '한역양서漢譯洋書'였다. 즉 '지의 회로'가 중국 경유이고 한문 한적이 '지의 전달' 미디어였다. 그렇다고 하면 한문은 에도 시대의 '지적 언어'였다고 할 수 있다. 그 한문을 가르친 교사가 儒者였다.

유학은 사서오경 이하의 경서를 읽는 학문이다. 경서는 공자 자신에 의한 편찬, 성인의 언행이 기록되어 있다고 믿는 텍스트이다. '진리'를 내장한 '성스러운 고전'이었다. 경서에서 진리를 추출해내는 학문이 유학이며 이 때문에 경서의 주석 작업이 지속적으로 이루어져 왔다.

학문은 7~8세의 나이에 『孝経』이나 사서의 素讀에서 시작된다. 어린이가 처음으로 손에 잡는 텍스트도 학문의 정점에 있는 학자의 손에 있는 텍스트도 동일하게 경서였다. 이러한 의미에서 유학은 처음부터 끝까지 경서를 읽는 학문이었다. 즉 근대학교에서는 '근대의 지'(근대 학문에 근거를 둔 지)가 어린이의 발달 단계에 따라 계통적으로 설계된 커리큘럼에 따라 가르치지만 유학의 학습은 이러한 근대 학교와는 전혀 이질적인 원리로 구성된 '지'라고 하지 않으면 안 될 것이다.

【소독이라는 학습】 유학 학습의 처음은 소독이다. 소독이란 경서를 소리를 내어 정확하게 읽고 그것을 오직 반복하여 그 전문을 암송하는 과정이다. 소독 단계에서는 경서의 의미는 원칙으로서 거의 가르치지 않는다. 또한 그것이 이해 가능한 연령도 아니다.

소독 개시 연령은 기억력이 왕성한 7~8세가 보통이었다. 소독은 한 명의 선생이 한 명의 아이와 커다란 판으로 목판 인쇄된 경서를 사이에 두고 서로 마주보며 앉는다. 선생은 텍스트의 한 자 한 자를 가리키면서 소리를 내어 읽어 보이고 곧 이어서 아이가 그것을 흉내 내어 그대로 따라 읽으며 복송한다. 한 번에 진도를 많이 나가지는 않는다. 선생의 리더 없이 읽게 되기까지 반복하여 音讀하는데 집으로 돌아간 후에도 반복한다. 다음날의 처음 시간에는 전 날 암송의 확인부터 시작하는데 그것이 정확히 復讀되지 않으면 앞으로 진도를 나아가지 못한다. 즉 비교적 단시간의 지도와 장시간의 자기학습이 반복되는 것이다.

덧붙여 근세 전기의 유자인 가이바라 에키켄(貝原益軒, 1630—1714)은 하루에 100자씩 100회 텍스트를 읽고 100회 쓰는 학습을 반복할 것을 권장했다. 이러한 방법으로 누구라도 정확하게 사서를 읽을 수 있게 된다고 단언했다. 사서는 총계 52800자 정도, 528일, 거의 1년 반이면 사서의 소독을 끝낼 수 있다. 대략 10세가 지날 무렵에는 사서 소독의 종료를 기대했다는 것이 된다.

【개별학습】 소독은 어느 선생에게 나아가(가쿠몬쥬크에서) 사적으로 이루어진 경우도 있으며 번교에서 이루어진 경우도 이었다. 번교에서는 소독 단계의 학생을 '句讀生' '素讀生'등으로 불렀다. 구독생이 많이 있어도 일제지도가 되는 경우는 없었고 특정한 선생에 나아가 개별적으로 배웠다. 소독을 가르치는 자가 句讀師로 교원으로서는 가장 낮은 서열이었다. 때로는 성적이 우수한 상급생이 구독사를 맡는 경우도 있었다. 번교에 구독사는 여러 명 있어서 동시 병렬적으로 지도했다.

【학문의 기초】 소독은 빠르면 10세 무렵에, 늦어도 12~3세 까지는 마치는 것이 보통이었다. 사서 소독을 마치면 한적을 자력으로 읽고 의미까지 이해하는 한적 해독능력이 생긴다고 한다. 소독은 학문이라기보다는 학문에 입문하기 위한 기초의 준비단계였다. 서민의 경우는 대부분은 이 단계에서 유학의 학습을 마친다. 다음 단계는 학문을 본격적으로 배우는 단계이다. 예를 들어 막부의 학문소의 정규 학생은 사서오경의 소독 수료가 입학의 조건이었다.

(2) 강의-텍스트의 의미 학습

소독의 다음은 講義의 단계이다. '강의'는 경서의 뜻(의미, 해석)을 구두로 강의하는 것이다. 즉 소독을 마친 경서에 의미해석을 부여하는 과정이다. 이때에 여러 가지 주석본을 참조하면서 해석한다. 예를 들어 주자학이라면 주희의 사서집주와 그 주석본에 기초하여 강의한다. 강의도 기본적으로는 일제수업은 아니다. 학생 한 명 한 명에게 개별적으로 경서의 한 자 한 구의 의미를 가르치고 학생은 수업한 강의를 집에

서 복습하고 매일 스스로 복강하지 않으면 다음 단계로 나갈 수 없다. 이 점도 소독과 다르다.

더욱이 유자의 강의는 개인의 독창적 해석을 경쟁하는 것이 아니라 올바른 해석을 추구하여 확정하는 것이었다. 이 때문에 주석서□ 소석서를 참조한 것이다.

(3) 會業—절차탁마의 학습

회업이란 강의 과정을 한 번 마치고 혼자의 힘으로 한적을 자독할 수 있는 학생들의 공동 학습이다. 10명 전후의 학생 그룹이 공동으로 학습하는 형태이다. 회업에도 '會讀'과 '輪講'이 있으며 당번을 정하여 순서대로 발표를 하고 그것을 바탕으로 서로 토론한다. 이 둘의 차이는 다루는 텍스트에 있다.

윤강은 순서대로 경서를 강의하는 것이다. 일정 정도의 강의 학습은 마쳤기 때문에 주석서들을 선별하여 이단을 배제하면서 정확히 경서의 의미를 파악하여 그것을 순서대로 강의하고 이것을 바탕으로 토론한다. 유학 본래의 학문 연구, 즉 경학의 공동 작업이라 보면 된다.

한편 회독의 텍스트는 경서 이외의 한적, 史書 이외에도 자집류를 사용한다. 심오한 의미를 이끌어내는 경서와는 달리 읽는 것만으로 의미가 이해된다. 회독은 많은 분량을 읽는 것에 중점을 둔다.

회업에는 會頭라 불리는 실력이 좋은 상급 학생이나 교사가 참가했다. 회두는 전체의 진행자로 논쟁이 되면 정확한 판단을 내리고 때로는 성적 평가까지도 담당했다. 회업은 지금의 대학 강의나 세미나에 가까운 형태로 상호간의 절차탁마(『詩経』)하는 공동학습이었다. 모든 참가자는 충분한 예습이 필수로 혼자 힘으로 경서를 읽는 獨看이 전제였다.

【시문실작】 이 외에 시문의 실작 학습도 있었다. 고전에 전거를 갖는 한문의 문장을 짓고 한시를 창작하는 능력은 '문인'에게는 필수불가결한 능력이었다. 단지 그것은 일종의 표현 기술과 같은 능력이었기 때문에 주어진 고전을 배양하기까지 읽는 유학 본래의 학문과는 구별되었다. 시문 실작은 자기표현에 관련된 창조적 행위인 만큼 매력적인 면이 많았다. 시대가 흐르면서 특히 시문의 가치를 평가한 소라이학의 유행 이후 시문 애호의 문인도 늘어났다. 시문 실작의 학습은 『고문진보』, 『문장궤범』, 『당송팔가문』이나 『당시선』 등 모범적인 명문이나 명시의 암송과 시문 실작의 첨삭 등의 학습이 도움이 된다고 했다.

3. 유학 학습과 근세의 지

(1) 학교・번교의 보급

지금까지 일본 근세의 유학 학습의 과정을 간단하게 살펴보았다. 그러면 누가 유학을 배웠을까? 이전부터 주로 무사가 배웠다고 했다. 그러나 과거제도가 없는 일본에서 무사만의 독점물이 아니라 서민까지도 유학의 학습자는 적지 않았다. 메이지 유신까지의 약 100년간은 무사들이 유학을 배워 인간 형성했다는 것은 분명하다. 사회적 모순이 표면화되면서 막부에서도 번에서도 발본적인 정치개혁에 착수했다. 특히 天明大飢饉(1783~86)은 미증유의 사건으로 다수의 아사자를 낼 정도로 참혹하기 그지없었다. 막부정치에서는 타누마 오키쯔구(田沼意次)가 실각하고 마쓰타이라 사다노부(松平定信)의 寬政改革이 시작되었다. 관정개혁은 막부가 처음으로 교육정책을 정면에서 착수한 정치개혁이었다. 중요한 것은 관정기의 교육 정책은 그 후에도 변함없이 에도 막부가 끝날 때가지 약 80년간 계속되었다는 사실이다. 즉 주자학을 '正學'으로 정하여 異學의 禁을 기축으로 무사 교육과 민중 교화의 체제가 관정기에 확립되었다. 선술한 학문의 제도화와 관학화의 움직임이다. 그 결과 거의 이 시기에 "무사가 공부하는 것은 당연하다"라는 의식이 정착되었던 것이다.

전국 각 번의 개혁도 사정은 기본적으로 다르지 않다. 극심한 재정난과 사회질서 혼란의 극복을 과제로 한 위기감에 가득한 정치 개혁이 각 지에서 시도되었다. 이러한 과정에서 무사교육은 끊임없이 자각되어 재정난의 와중에서도 많은 번교가 설립되었다. 인재육성 교육은 우원한 듯 하지만 아주 중요하다고 인식된 것이다. 이 시기 '名君'이라 불리는 藩主는 예외 없이 적극적으로 무사교육에 착수했다. 우에스기 하루노리(上杉治憲)의 興讓館(米澤藩), 사다케 요시마사(佐竹義和)의 明德館(秋田藩), 호소카와 시게가타(細川重賢)의 時習館(熊本藩) 등이 특이 유명하다. 막말(19世紀)이 되면 서양 근대 국가들에 의한 군사적 외압과 정치적 격동의 위기감 속에서 중소의 번까지 번교가 설립되어 번교가 없는 번은 거의 없을 정도로 보급되어 무사들이 그곳에서 배웠다.

물론 무사는 번교에서만 배운 것은 아니다. 번교는 정치적으로 조직화된 일종의 관학이었기 때문에 제도화된 틀을 초월하는 것은 어려웠다. 막말에 번을 초월하여 정치개혁에 뜻을 둔 무사는 대부분은 사적인 가쿠몬쥬크에서 학습한 경우가 많았다. 메이지 유신의 변혁을 이끈 쵸슈번(長州藩) 출신의 무사들의 대부분은 번교에 무관심했던 요시다 쇼인(吉田松陰)의 마츠시타무라쥬크(松下村塾)라는 가쿠몬쥬크에서 배웠다. 아주 상징적이다.

(2) 텍스트의 신체화

무사들은 번교에서 무엇을 배웠을까? 물론 예외 없이 유학이다. 300곳 가까운 번교중에서 유학을 부정한 예는 없다. 반대로 모든 번교에서 유학은 필수였다. 중국 고대의 고전을 읽는 우원한 학습이 에도 막말의 위기에 직면한 무사들에게 어떤 도움이 되었을까? 그것을 물어야 한다.

먼저 기초로서의 소독에 관해서이다. 소독은 의미이해조차 요구하지 않는 기계적 암송의 아주 단조로운 학습으로 도저히 아이들의 흥미를 이끌어내지 못한다. 그러나 근세 일본에서 소독 유해론이나 무해론을 역설한 유자는 전혀 없었다. 오규 소라이(荻生徂徠)도 소독 학습을 전제로 독서론을 전개했다. 학문에 뜻을 둔다면 소독은 피할 수 없는 것이라고 의식된 것이다. 사서의 소독에 따라 한적을 자유자재로 읽어내는 한문 독해력이 생긴다고 보았는데 왜 그런가? 검토해보자.

소독은 일종의 음독이며 현대의 묵독과는 다른 독서이다. 묵독은 몇 번이고 본문의 전후를 오고 가면서 깊이 있게 이해하면서 읽어나갈 수가 있으며 의미이해가 중심이 된다. 한편 음독은 '신체적 독서'이다. 텍스트의 의미이해와는 별도로 문장의 리듬과 음이 반향이 어린 신체에 각인된다. 독특한 훈독체 한문의 형식이 일상의 언어와는 다른 차원의 '정신의 말'이나 '사고의 형식'을 만들어 낸다(前田愛『近代讀者の成立』).

경서는 성인의 언어나 사상이 기록되어 있다. 예를 들어『논어』는 실로 공자의 어록이다. 즉 경서는 '진리'가 기록되어 있는 특별한 책이다. 그렇다면 경서에 기재된 언어는 단순한 의사소통의 도구로서의 언어와는 차원이 다른, 일종의 '성스러운' 언어이다. 그것을 완전히 암송한다. 다시 말하면 어느 한 절이 제시되면 다음에 이어지는 문장이 물이 흘러가는 것처럼 입에 붙어 나온다. 그것은 텍스트를 전부 자신의 신체 안으로 흡수했다는 것이며 그 의미에서 소독을 '텍스트의 신체화'라고 나는 이름 붙였다. '신체화'된 언어는 각종 곤란한 장면이나 판단이 필요한 긴장된 장면에서 생각지 않아도 입을 통해 나오며 자신의 판단에 근거와 확신을 준다. 그것은 경서(성인)의 언어를 자신의 언어로 소유하고 있다는 것이 되며, 경서의 언어를 자신의 언어활동에 자유자재로 활용하는 것이 가능하다. 이렇게 하여 다 이해했다고 생각해도 또 부족한 아주 심오한 의미의 언어(사상의 언어)가 '자신의 언어'로서 신체화된다고 할 수 있다.

사람의 사고는 언어를 사용하면서 이루어진다. 그런데 사고도 일종의 언어활동이다. 소독은 경서(성인)의 언어로 사고하는 것을 가능하게 해준다.

(3)신체화의 과정

소독은 소리를 내어 암송한다. 그러면 '음독'과 동일한 것인가 하면 소리를 내어 읽는다는 점에서 '음독'과 얼핏 동일한 것처럼 보이지만, 소독은 음독과는 본질적으로 다르다고 나는 생각한다.

소독은 '텍스트를 읽는'(독서) 행위라기보다는 그것을 기억하여 암기할 수 있을 때까지 반복하는 것을 목적으로 한다. 즉 신체화되는 것이 목적이다. 이 점에서 단순한 텍스트의 음독과는 이질적이라 생각하는 편이 낫다.

소독은 한적 즉 중국 한문을 일본 독특한 훈점(가에리 텐<返り点>과 오쿠리가나<送りがな>)을 붙여 읽어 내려간다. 이것이 '훈독체 한문'이다. 이것은 실은 일본어의 문법에 따라 일본어의 문맥으로 바꾼 독특한 일본어이다. 즉 이미 어느 정도 해석된 일본어로 경서를 읽고 있는 것이다. 그러나 이 '훈독체 한문'이라는 언어는 소리로 발화된 구어체의 일본어도 아니고 기록된 문어적 일본어와도 다른 문체이다. 구태여 말한다면 王朝적인 雅語이다. 즉 중국 고대 한문을 독특한 한문 훈독체의 일본어로 변환하여 소리를 내어 암송하는 것, 그것이 소독이다. 이 한문 훈독체 일본어는 소리를 내어 암기하기 쉽도록 리듬과 억양을 궁리하여 고안했다. 다시 말하면 소리를 내어 암송하기 쉽도록 '신체화'에 적합한 문제의 언어로 되어 있다. 이러한 의미에서도 소독이 단순한 음독과는 이질적임에 틀림없다.

(4) 한문으로 생각한다.

이것을 다음과 같이 생각하면 알기 쉬울 것이다. 에도 시대의 지식의 원천은 중국 한적이며 학문적 문장은 모두 한문으로 쓰여 있다. 따라서 한적의 해독 능력은 학문 학습에 빼놓을 수 없는 능력이었다. 그렇다면 어린 시절의 소독이란 한적을 훈점(返り点과 送りがな)이 있는 한문 훈독법으로 읽는 독서 능력 혹은 언어 능력을 배우는 과정이었다고 생각하면 된다.

소독을 '텍스트의 신체화'라 표현하고 언어 학습의 과정이라 했는데, 그것은 유아기의 언어 습득 과정과 원리적으로 다르지 않기 때문이다. 유아는 한 살 전후 무렵부터 어른이 해주는 말의 의미를 이해하기 시작하여 세 살 반 무렵에는 간단한 회화가 가능하게 된다. 이 사이에 특히 소리를 잘 내는데 발성은 호흡과 일체화된 행위로 소리는 호흡과 함께 나온다. 성대의 진동, 구강, 혀나 턱 등을 움직여 언어를 생성하면서 전신의 동작과 연결되어 있다. 유아는 사람의 언어를 흉내 내는 무한한 반복에 의

해 언어를 획득한다. 무한한 신체활동이 쌓여 언어는 획득된다는 점이 중요하다.

여기서 특히 유아의 언어 습득을 예로 드는 이유는 소독은 일종의 언어 습득의 학습이라는 것을 말하기 위함에 있다. 다시 말하면 소독으로 습득된 한문 훈독체의 언어는 에도 시대의 학문의 언어, 즉 '지적 언어'였다. '에도 시대의 지식인은 한문으로 생각한다'라고 보아도 된다. 지적인 사고는 유학의 한문언어(성인 공자의 '신성한" 언어)라는 개념에 의해 이루어져 있다. 그렇게 보면 훈독 한문체라는 지적 언어는 에도 지식인의 '지의 미디어'였다고 생각해도 된다. 다시 말하면 에도 시대의 지는 훈독체 한문이라는 '미디어'에 의해 표현되고 또 전달된 것이다.

마쿠르한의 '미디어는 멧세지이다'라는 말처럼 지를 전달하는 미디어와 거기에서 전달되는 지와는 서로 의존하는 관계이다. 어떠한 미디어(언어)로 생각(전달)할지에 따라 생각하는(전달하는) 지는 달라진다. 그렇다면 지식인들이 성인 공자의 언어와 개념으로 지적 활동을 했다는 것이 에도의 사상이나 인간형성에 결정적인 영향을 가져다주었다는 것이 된다.

4. 유학의 인간형성

(1) 유학의 유용성

소독이든지 강의든지 중국 고전의 학습은 실용면에서 보면 실로 아무런 도움도 되지 못하며 또한 아주 우원한 학습이다. 곧바로 어떤 것에 도움이 되는 학습이 아니다. 절박한 현실의 과제를 극복하기 위한 인재육성을 추구한 번교에서 이렇게 우원한 학습이 지침 없이 반복되어 유학적 교양을 익힌 인간형성을 이루었다. 확실히 마츠시마무라쥬크(松下村塾)의 요시다 쇼인은 쵸슈번의 번교인 명륜관의 학풍을 엄하게 비판하면서도 유학, 그 중에서도 『맹자』의 독해에 의거하여 사상을 전개했다. 우원한 유학 교육이 절실한 과제를 담당하는 인재 육성에 효과적이었다는 '역설'을 어떻게 생각하면 좋을까?

유학에서는 모든 문제를 사람의 문제로 환원하여 다룬다. 예를 들어 번의 재정파탄(경제위기)나 마을 질서의 붕괴(사회문제)도 거기서 살아가는 사람의 마음이라는 차원의 문제로서 바꾸어 생각한다. 검약을 잊어버리고 사치하는 마음이 재정 적자의 원인이라고 말한다. 서양의 '흑선(쿠로후네, 黑船)의 출현이라는 대외적 위기감초차 문제의 차원은 변하지 않는다. 광신적인 국체론을 내건 후기 미토학은 흑선 출현을 야소교(기독교) 침입의 문제로 바꾸어 이에 대항할 수 없는 무사와 민중의 마음가짐

에 위기감을 조장하여 민심의 통합과 종교적인 복고에 국가적 위기의 출구를 찾았다. 후기 미토학의 유자, 아이자와 세이시사이(會澤正志齋)의 『新論』은 이 국가론서로서 쓰였다.

이러한 사상은 사태를 객관적으로 파악하는 합리적 시점을 결여한 일견 공소한 '정신주의'로 보인다. 사회를 구조적으로 보는 시점을 결여한 채 심법이나 정신론으로 논의하기 때문이다. 그러나 후기 미토학은 전국의 뜻있는 무사층의 마음을 한데 모아 서양 근대에 대항한 새로운 시대를 개척한 에너지를 생성했다. 이러한 유교적 사고를 '공소한 정신주의'라고 하여 잘라버린다면 메이지 국가를 주도한 정치 리더들의 심정적 토양을 설명할 수 없다. 사람을 움직이는 첫째가는 요소는 사람의 마음에 작용하는 방법에 있기 때문이다.

(2) 유교적 주체

마음의 차원으로 문제를 파악하는 사상은 강인한 실천 주체 특히 책임주체를 창출한다. 경서는 고대 이래의 성인의 지의 집적이며 그 지는 '천지자연의 진리'라 확신했다. 이 '진리의 언어'를 신체화하고 그 언어로 생각하는 것이 유학적 교양이었다. 여기에 강인한 정치적 책임의식이 출현한다. 유학의 학습은 강인한 자기의식에 근거한 책임의식과 고도한 판단력의 형성을 가능하게 했다. 그것을 '유교적 주체'라 해도 된다.

정신주의는 종종 독선적인 주관주의에 빠지는데 유학에서는 독선적인 주관주의에 빠지지 않는 논리적 방지책이 있었다. 즉 우주적 자연에 근거한 사상의 보편성이 논리적으로 준비되어 있었으며 그 배경아래서 인간론이나 도덕론을 제창했다. 예를 들어 주자학적인 '천지자연'이나 '천지생생'의 전체적 세계관에 사상 근거가 두어졌다. 이러한 보편적 가치아래 한 사람 한 사람(자기)이 위치하고 그 자기가 사회적 사명을 맡은 책임 주체로서 단련된다.

이러한 유교적 주체는 서양 기예의 학술 등의 실용적인 지를 배제한 것은 아니었다. 실제로 막말의 막부에는 이러한 실용학의 교육 학습 기관이 풍부하게 축척 되어 있었다. 특히 관정기를 획기로 한 막부의 여러 학문들에 대한 지의 축적은 다른 번들을 압도하였으며 그것은 유신후의 메이지 국가에 크게 활용되었다. 근대화를 향한 개명적인 메이지 계몽은 막부계 지식인이 중심을 담당했다. 그렇게 보면 막말, 유신을 초월하여 메이지 일본을 만드는데 유학적 지가 담당한 역할은 의외로 컸다. 유학에 의한 인간형성(인재양성)과 서양적인 학술 수용이라는 두 영역에서 두 영역 모두에서 유학적 교양이 맡은 역할이 공헌한 것은 아주 크다.

書院志 분석을 통해 본 초기 서원의 성격
- 竹溪志, 迎鳳志, 吳山志를 중심으로 -

조준호(국민대)

1. 머리말
2. 白雲洞書院과 竹溪志
3. 迎鳳書院과 迎鳳志
4. 吳山書院과 吳山志
5. 맺음말

1. 머리말

이 글에서는 서원 발흥기 편찬된 3종의 書院志 분석을 통해 조선 서원의 성격을 살펴보고자 한다. 서원지란 서원에 대한 모든 정보를 모아 놓은 책으로 특정 서원을 연구할 때 반드시 참고해야 할 기본 자료이다.

조선에서 書院志의 편찬은 白雲洞書院의 창립과 동시에 周世鵬이 <<竹溪志>>를 작성하면서부터 시작된다. 이후 조선에서 서원의 확산과 함께 편찬되기 시작한 서원지는 현존하는 종류만 80여종에 이르는 것으로 조사되어 있다.

서원지에 대한 학계의 관심은 매우 적었던 편이다. 그 이유는 17세기 이후 편찬된 대부분의 서원지의 내용이 祭享人物의 기록을 중심으로 구성되어 있고, 서원의 실제 운영에 관련된 기록들은 매우 적었던데 기인한 바 크다. 이 점은 祭享을 중시하였던 조선 서원의 성격을 단적으로 드러내는 사실이라 할 수 있다. 때문에 최근에 들어와 중국과 조선의 書院志 體例 비교를 위한 연구가 이루어졌을 뿐이다.[1)]

이 글에서 참고한 서원지는 <<竹溪志>>[2)]와 함께 명종년간 경상도 星州에 건립한 迎鳳書院의 <<迎鳳志>>[3)], 그리고 경상도 仁同 吳山書院의 <<吳山志>>[4)]이다.

1) 정만조, 2006, <朝鮮時代 書院志 體例에 관한 연구>, <<한국학논총>>29, 국민대 및 2007, <韓國書院的歷史與書院志編纂>, <<東亞書院與儒學 國際硏討會論文集>>, 中國 湖南大學 嶽麓書院.
2) 한국학중앙연구원 장서각 소장본 016462(국역 죽계지, 영주시, 2002).
3) 고려대학교 한적실 소장본 귀340.

이들 서원지에는 서원 운영 측면에서 官學과 書院과의 관계 규정, 서원에 있어서 祭享의 기준설정 문제 등 초기 서원에서 나타났던 주요 이슈들과 논의의 정리 과정을 살필 수 있는 내용을 수록하고 있다. 이러한 내용에 대한 분석은 조선 서원의 정착과정과 특성을 이해하는데 많은 시사를 주리라 본다.

2. 白雲洞書院과 竹溪志

1543년(중종 38) 조선시대 최초의 서원인 백운동서원의 창건에 주도적인 역할을 했던 인물은 周世鵬(1495~1554)이었다. 비록 그는 정치적으로 사림계와 대립하던 훈구계열로 분류되던 인물이었지만, 일찍이 주자학에 대해 관심을 표했던 인물이다. 그의 이러한 성향때문인지 주세붕은 李彦迪, 李滉 등의 사림계 인물들과도 교류하고 있었다.

주세붕은 풍기의 지방관으로 부임해서 이 지역 출신의 인물인 安珦을 제향하는 사당을 건립하고 겸하여 서원을 창건하여 백운동서원이라 명명하였다. 지방관으로서 힘써야 할 興學策의 방략을 모색하던 그는 중국에서 발전한 書院제도를 주목하였던 것이다. 이러한 주세붕의 서원 건립은 당시로서는 새로운 시도였고, 이에 공감한 많은 인사들의 지원하에 단기간에 백운동서원의 위상은 확립되었다고 알려져 있다.[5)]

백운동서원 건립이후 주세붕은 서원 건립의 당위성을 드러내기 위해 백운동서원의 서원지인 <<竹溪志>>를 편찬하였다. 죽계지에 수록되어 있는 白雲洞書院의 건립에 대한 사실은 기존의 연구를 참고할 수 있으므로, 아래에서는 <竹溪志>의 내용을 개관하고 초기 서원에 대한 인식을 살펴보겠다.

<표 1> 竹溪志의 내용

권수	편목	내용
卷首	序, 白雲洞文成公廟記	序文, 文成公 安珦의 廟記
卷1	安氏行錄	文成公傳, 竹溪志行錄 등 安珦 후손들의 행록과, 書, 祭文, 詩, 歌, 監司에게 올리는 上書 등 39편
卷2	尊賢錄	朱子의 祠堂記 등 21편
卷3	學田錄	朱子의 學田錄 등 11편
卷4	藏書錄	朱子의 藏書閣記 등 6편
卷5	雜錄	朱子의 白鹿洞古事 및 豊基 관련 記 54편

4) 국립중앙도서관 소장본.
5) 윤희면, 1980, <白雲洞書院의 設立과 豊基士林>, <<진단학보>>, 진단학회.

卷6	別錄	爲學, 立敎, 闢邪

<<竹溪志>>의 체제는 위에 보이는 <표 1>과 같다. 卷首에서는 周世鵬이 지은 序文과 白雲洞文成公廟記가 실려있다. 서문에서 주세붕은 悔軒祠와 白雲洞書院의 건립 경위 및 竹溪志의 편찬 경위를 밝혔다. 卷1의 安氏行錄은 安珦과 그 후손들에 관한 기록 등을 모은 것이다. 여기에는 안씨들이 지은 경기체가 등도 실려 있다. 권2의 尊賢錄은 朱子가 찬한 白鹿洞書院에 관한 글과 周敦頤 등에 대한 祠堂記 등으로 이루어져 있다. 卷3의 學田錄은 앞에는 朱子의 學田記를 싣고 그 뒤에는 당시 백운동서원 소유의 토지 현황을 밝히고 있다. 卷4의 藏書錄은 朱子의 藏書閣記 등을 싣고 있다. 卷5의 雜錄에서는 白鹿洞書院에 관련한 朱子의 글과 풍기지역 관련 기문 등을 다양하게 싣고 있다. 여기에는 서원의 건물이나 주위 풍광 그리고 여러 학자들의 화상에 관한 詩 등을 수록하였다. 卷6의 別錄에는 <<論語>>·<<孟子>>·<<禮記>> 등의 경서에서 爲學·立敎·闢邪에 관련한 내용을 뽑아 항목별로 나누어 수록하였다.

주세붕의 서원지 편찬은 새로운 제도에 대한 소개의 목적과 함께 당시 서원 건립을 둘러 싼 세간의 비난에 대응하여 정당성을 확보하려는 작업이기도 하였다. 즉, "鄕校가 있음에도 불구하고 재정을 들여 또 다른 학교를 건립하는가?" 라는 비난에 대해 주세붕은 주자의 서원 관련 글을 <<죽계지>>에 수록하므로서 서원제도의 역사적 전거를 밝혔던 것이다.

이와 함께 <죽계지>에는 백운동서원의 운영을 위한 院規 5개조와 그 細則을 수록하였다. 그 내용 중 묘우를 수리하고 창고를 갖추고 서적을 점검한다는 세부적인 내용들은 향후 건립되었던 조선 서원의 원규에 인용되었다. 주세붕의 서원 건립은 각처에 생겨나기 시작했던 서원 건립의 모델로 기능했고, 나아가 서원의 賜額 논의가 조정에서 진행될 때 주요한 사례로 거론되었다.

이러한 초기의 백운동서원은 科擧를 위한 학습장이었다. 주세붕이 제정한 서원의 院規에는 入院之士의 자격을 司馬試에 入格한 인물로 엄선하여 科業에 매진하도록 규정하였고, 院長의 책무를 講學이 아닌 재정과 건물의 관리를 담당하는데에 국한 시킨 내용에서 초기 서원의 운영 양상을 살필 수 있다. 때문에 入院之士가 4~5년만에 名士가 되고 과거에 급제하니 사람들이 "이 서원에 들어오면 문득 급제한다"라고 부를 정도였다고 한다.[6]

주세붕의 이러한 서원 운영의 방략은 그가 찬한 <<죽계지>>에도 반영되어 있다. 서원지를 편찬하면서 주세붕은 朱子라는 중국 유현의 글을 많이 수록하여 서원의 제

6) <<紹修書院謄錄>>, 斯文立議 第 2條.

도적 이해를 위한 문헌적 전거를 제시함과 동시에 원생들에게 뛰어난 朱子의 글을 접하게 하므로서 科業 연마에 도움을 받기를 바랐던 것이다.[7]

요컨대 주세붕의 중국 서원에 대한 관심에서 출발한 백운동서원은 이전시기부터 모색되어 왔던 官 주도 홍학책의 새로운 시도였다. 이러한 모습은 이후에 등장하는 서원의 운영상과는 많은 차이를 보이고 있다는 점에서 조선 최초의 서원으로 백운동서원의 위치를 가늠할 수 있다.

3. 迎鳳書院과 迎鳳志

1549년(명종 4) 백운동서원이 紹修書院으로 사액받은 이후 서원의 건립은 영남지역을 중심으로 점차 확산되었다. 초기 서원의 건립과정에서 주도적인 역할을 한 인물은 李滉(1501~1570)이었다. 그는 풍기군수로 재임할 때 백운동서원의 사액을 이끌어 내었고, 명종년간 세워졌던 서원 17개소 가운데 9개소의 건립에 직간접적으로 관여하고 있었다.[8]

또한 李滉은 백운동서원의 사액과 이후 여타지역의 서원 건립과정에서 자신의 서원론을 설파하였다. 그에게 書院이란 제도는 講明道學과 尊賢立祠를 위한 기구로 주자학의 연마와 사회실천윤리의 실현을 위한 중심지였다. 이러한 이황의 인식은 이후 사림계열에서 주장하는 서원론의 골격을 이루었다.[9]

하지만, 道學 우위의 서원 인식이 일반화하기에는 정착과정에서 논란을 피할 수 없었다. 이 점은 서원을 건립한 각 지역의 특성과 이해 정도에 따른 편차가 중요한 요인으로 작용하고 있었다. 이러한 측면에서 1559년(명종 14) 경상도 星州의 영봉서원 건립과 <<영봉지>>의 편찬은 초기 서원의 건립과 운영을 둘러 싼 양상을 살필 수 있는 중요한 사례라 할 수 있다.

영봉서원은 1558년 당시 성주목사 盧慶麟이 성주지방의 士族과 협력하여 이듬해 건립한 곳이었다. 처음 서원을 세울 때 성주출신의 고려 충신이며 유학자인 李兆年과 그의 손자 李仁復을 제향하려 했다가 성주가 妻鄕인 金宏弼을 제향의 반열에 올려 3인을 사묘에 入享하였다. 순조롭게 진행되던 서원의 공역은 祭享단계에서 문제가 발

---

7) 이러한 <<죽계지>>의 체제에 대해 이황의 문인인 황준량은 朱子의 글을 서원 제향 인물인 安氏의 여타 문자와 구분없이 수록한 점을 비판하였다(黃俊良, 『錦溪集』, 권4, 雜著, 「上周愼齋論竹溪志書」).

8) 이황의 서원 건립활동과 그 역할에 대해서는 조준호, 2006, <退溪 李滉의 書院 建立活動과 書院論의 실현>, <<역사문화논총>>2, 역사문화연구소 참조.

9) 정만조, 1981, <退溪 李滉의 書院論>, <<한우근박사정년기념논총>>.

생하였다. 3인 중 한 사람인 이조년의 畵像에 염주를 들고 있으므로 인해 유생들이 서원의 제향에 적합하지 않다고 반대하였기 때문이다. 또 3인의 위차를 어떻게 하느냐에 따른 논란도 잇달았다.

院儒들의 의견은 대체로 김굉필만을 獨享하던가 아니면 김굉필 主享에 이인복만을 配享하도록 하되 이조년까지 합향하는데는 반대하는 쪽으로 기울었다. 반면에 노경린과 이조년 등의 후손인 京山李氏들은 年代를 기준으로 3인을 並享하기를 원했다. 이러한 논란은 訟事로까지 확산되어 영남일대가 떠들썩하였다.

결국 영봉서원의 일은 선조초년에 程子를 새로 입향하게 하고 김굉필만을 배향하는 것으로 귀결되었고 서원의 명칭도 川谷書院으로 개명하였다. 이에 경산이씨는 별도로 安峯影堂을 세워 兩李의 위패를 옮겨갔다.[10]

이러한 서원 건립과정에서 일어났던 사건들을 반영한 <<迎鳳志>>의 내용은 아래와 같다.

<표 2> 迎鳳志의 내용

편목	내용
迎鳳書院記	李滉 撰
書院錄	衡州石鼓書院記, 玉山劉氏義學記 附 退溪先生上沈方伯書
書院錄	中國 書院 90州 312개소 목록
李氏 行錄	文烈公傳[李兆年], 文忠公傳[李仁復], 寒暄堂墓誌 등
學規錄	學規와 細目
藏書錄	李君山房藏書記 徽州府婺源縣學藏書閣記, 建寧府建陽縣學藏書記
藏書錄	所藏書目 55종 467권
學田錄	建寧府崇安縣學田記
書院學田錄	田畓 등 재정 관련 기사
廟院定議錄	祭享 논의 관련 書簡 등
春秋大享圖 / 祭式	

이황의 迎鳳書院記를 첫머리에 수록된 <<영봉지>>는 書院錄·李氏行錄·學規錄·藏書錄·學田錄·廟宇定議錄 ·祭式의 7개 항목으로 내용을 분류할 수 있다. 서원록에는 衡州石鼓書院記 등 대표적인 朱子의 서원 기문을 수록하고 마지막 부분에 이황의 <退溪先生上沈方伯書>를 수록하였다. 서원록의 다른 내용으로 中國 書院 90州 312개소의 목록이 정리되어 있다. 다음으로 논란 끝에 영봉서원에 제향된 3인[이

10) 영봉서원의 위차 시비 전말은 정만조, 위의 논문(1981)(『朝鮮時代 書院硏究』, 재수록 70~71쪽)이 참고된다.

조년, 이인복, 김굉필]의 전기자료가 李氏行錄으로 수록되었다. 學規錄은 영봉서원의 운영에 대한 제반 사항을 기록한 내용이다. 謹祀·禮賢·勸課·修宇·考廩·點書·擇院長의 7개조의 학규와 8개조의 세목으로 구성되어 있다. 藏書錄은 서원의 강학과 원생들의 학습을 위해 필요한 장서의 필요성을 朱子의 글에서 근거를 제시하였고 당시 영봉서원에 소장한 책의 목록 55종 467권을 모두 수록하였다. 다음으로 서원의 재정 관련 기록인 學田錄과 廟院定議錄 및 祭式 등을 수록하였다.

<<영봉지>>의 편찬이 시작된 시기는 서원 건립이후 이조년의 화상을 지적하며 유생들이 제향에 따른 문제를 제기할 무렵이었다. 내용의 첫머리에 이황의 <迎鳳書院記>를 수록한 것에서 살필 수 있듯 성주목사 노경린은 이황에게 서원의 운영과 서원지 편찬에 대한 자문을 받았다.

이황은 <<영봉지>> 편찬의 소식을 듣고 주세붕이 찬한 <<죽계지>>의 잘못을 되풀이하지 말 것을 부탁하였고, 직접 책의 내용을 교정하기도 하였다.[11] 이황과 노경린 두 사람 사이에 오간 書簡을 살피면, 이황은 서원 제향과 위차에 대한 논란이 계속되자 書院志의 말미에 <廟宇定議錄>을 설정할 것을 요청하였다. 정의록은 제향 논의와 관련한 문자들을 기록한 내용이다. 당시 논의에 참여한 이름난 인물들의 서간을 수록하므로서 3인의 제향과 位次에 대한 결정이 경향 사림의 公論을 수합한 결과임을 드러내고자 했던 것이다.

또한 <<영봉지>>에는 <<대명일통지>>에 수록된 中國 90州 312개소의 서원 현황을 수록하였다. 이후 조선의 여타 서원지에는 보이지 않는 내용이다. 영봉지를 찬한 노경린은 중국 서원에 대한 세간의 이해를 돕기위해 이를 수록하였다고 한다.[12] 이황 역시 이러한 중국 서원에 대한 기록을 통해 세상 사람들의 서원에 대한 의혹을 풀 수 있는 것이라 긍정하였다.

당시 연소 사류들이 제향인물의 선정을 道學이라는 획일적 기준에만 집착하여 논란을 격화시키고 있던 상황인 것을 감안한다면, 다양한 중국 서원의 제향사례를 널리 공포하여 논란을 누그러뜨리려고 했던 것이다.[13] 아울러 영봉서원의 일이 중앙에까지 알려져 서원을 건립하는 일은 流弊를 열어 놓는 길이라는 여론이 비등했던 당시의 상황도 서원지의 편찬 체계에 영향을 미치고 있었다.[14]

이러한 상황에서 편찬된 영봉지에 나타난 서원 제향논의의 전개과정과 운영의 성격을 살피면 다음과 같다. 우선, 제향 논의의 과정은 <廟院定議錄>에 따르면, 크게

---

11) <<退溪全書>> 권12, 答盧仁甫(慶麟)(경신년(명종 15, 1560) 3편(213-214쪽)
12) 영봉지 묘우정의록 여황중거서(기미, 명종 14, 노경린 배). - 112쪽
13) <<退溪全書>> 권12, 答李子發(文楗).
14) 이황은 이러한 비난 여론을 염려하여 자신이 찬한 書院記文 등을 각아 버릴 것을 노경린에게 요청했고, 영봉지의 배포 역시 여론이 잦아든 이후에 하는 것이 좋다는 생각이었다.

이조년과 이인복에 대한 제향 가부에 대한 의견과 이후 3인을 제향할 때 위차의 기준을 어떻게 설정할 것인지 하는 의견으로 구분할 수 있다.

이조년과 이인복의 제향은 염주를 두르고 있는 이조년의 화상을 본 연소사류들이 서원 제향을 반대하고 나서면서 촉발되었다. 兩李의 제향이 문제가 되자, 노경린은 李滉, 黃俊良, 尹春年 등에게 자문을 구하였고, 이들은 중국 서원에 제향된 인물이 다양함을 들어 享祀를 긍정적으로 생각하였다. 때문에 노경린은 문제가 된 이조년의 畵像을 神主로 대신하여 제향의 반열에 올렸던 것이다.

이와함께 兩李와 김굉필의 位次에 대해서는 다양한 방식의 의견이 제기되었다. 특히 洛中 士類들의 주장은 3가지로 요약할 수 있는데, 첫째, 서원은 道學을 위한 장소이기에 先師 1位를 세우고 兩李를 配享하는 방안, 둘째, 중국 서원의 예에 따라 鄕先生을 서원에 享祀하는 방안, 셋째, 別廟를 세워 兩李를 모시는 방안으로 정리할 수 있다. 당시에는 첫 번째 안에 대한 의견이 가장 많았다고 한다.

이러한 여러 의견에 대해 향중에서는 쉽게 합일점을 찾지 못하였다. 位次의 기준을 年代로 할 것인지 道學으로 할 것인지 의견이 분분하였다. 李滉은 노경린 등이 논란이 되는 3인의 位次를 구분하지 않아도 무난하지 않는가 하는 주장에 대해 의문을 제시하였다. 즉 김굉필의 지위가 朝廷에서 포상한 뜻으로 미루어 보면 近世 儒學의 宗主라 할 만한데 節義만을 취할 수 있는 이조년 등과 동등하게 대우할 수는 없다고 하였다. 때문에 도학을 기준으로 南向에 김굉필을 모시고 兩李를 배향하는 방안을 제안하였다. 이러한 주장은 節義와 善行 등의 행적으로 한 지방에서 추숭받았던 인물들을 道學 儒賢과 대비하여 鄕賢이라 규정하므로서 차등을 두어야 한다는 입장이었다.[15]

이황의 제시한 道學을 중심으로 하는 位次의 차등에 대해 향중에서는 의론이 분분하였다. 당시 건립되었던 서원은 특정인물의 유적이나 연고지를 따라 이루어지는 경향이 농후하였고, 건립의 재정마련에는 향촌내 사족들과 後孫들이 중심적인 역할을 담당하고 있었다.

특히 영봉서원의 건립을 재정적으로 지원했던 京山李氏들은 位次를 구분하는 방식에 대해 반발하였다. 이에 이황은 祠堂 내에 병풍으로 간격을 지워 兩李와 김굉필이 서로의 지위를 침해하지 않게 하도록 하는 미봉책을 제시하였으나 논란은 쉽게 종결될 수는 없었다.

조선 서원의 전개과정에서 비중이 큰 제향에 대한 기준 논의는 이처럼 초기부터 논란이 되었다. 서원이라는 새로운 학제에 대해 다양한 인식의 편차가 있었고, 또한

15) <退溪全書> 卷12, 答盧仁甫(慶麟). 029_327d.

종전까지 내려오던 향촌내의 관행도 이러한 제향 기준의 선정을 둘러 싼 논란을 증폭시키는 요인이었다. 이로 보면 17세기이후 도학유현의 제향처라는 서원에 대한 합일된 인식은 좀더 시간이 흐른 뒤에야 실현될 수 있었던 것이다.

다음으로 영봉서원 운영의 방향은 백운동서원의 그것을 계승하고 있었다. 노경린은 중국 서원제도가 학교와 밀접한 관련성을 지니고 있다는 점을 강조하며 서원 건립의 타당성을 주장하였다. 즉 중국의 교육체계는 '作成有序'의 방침아래 학생의 학습정도에 따라 學校에서 書院으로 승격시켜 興學의 효과를 극대화 한 점을 주목하였다. 때문에 300여개소의 중국 서원의 현황을 영봉지에 수록하여 제도의 성대함을 알리고 작금에 자신이 주도하는 영봉서원 건립이 國學의 진흥과 밀접히 관련되어 있음을 드러내었던 것이다.

때문에 서원의 규약은 <<죽계지>>에 규정된 入院生의 자격 규정, 院長의 직무에 대한 부분 등을 수정없이 기록하고 있다. 이러한 기조위에 노경린은 書院 講學에 있어서 지방관의 역할을 비중있게 다루었다. 즉 "邑宰의 주관아래 每節마다 院儒에 대한 試講을 실시하고 (邑宰)부재시에는 敎官이 대행한다"라 규정한 學規의 내용은 서원 운영의 성격을 나타내고 있다고 하겠다. 때문에 사림계 인사들은 規約의 전반적인 부분에 대한 문제를 제기하였던 것이다. 후일 李滉이 1569년 科擧가 임박하여 院儒가 서원에서 科文을 공부하는 것에 대해 "書院의 본뜻은 科擧를 위해 세워진 데 있지 않다. … 오늘날 서원에서 製述을 공부하는 것은 서원을 세워 道學을 창명하는 뜻이 아니다"[16]라고 한 언급은 초기 서원의 운영에 대한 사림계의 비판적인 인식을 나타내고 있다고 하겠다.

영봉서원 창건 직후의 모습은 조선 서원의 과도기적 모습을 담고 있다고 하겠다. 하지만, 제향인의 위차 시비와 운영 방향에 대한 문제의 제기는 사림계가 구상했던 서원론이 영봉서원의 일을 계기로 적극적으로 표출되고 있음도 살필 수 있었다. 이 점은 李滉에서 비롯한 사림계의 서원론이 향촌에서 실현되어가는 과정으로서의 의미를 지니고 있다고 하겠다.

4. 吳山書院과 吳山志

주지하다시피 宣祖년간 서원의 전국적인 확산은 정치적으로 士林의 집권을 배경으로 하고 있었다. 이 시기 집권 사림들은 향촌 교화를 위해 지방 서원의 건립을 장려하였고 敎學을 증진시키기 위한 적극적인 방책을 마련해 나갔다.

16) <退溪全書> 卷7, 與琴聚之(應夾).

이러한 흐름하에서 宣祖年間 편찬된 <<吳山志>>에서는 앞 시대의 논의를 종합하면서 서원의 체제를 새롭게 정비해 나가는 모습을 살필 수 있다. 吳山書院은 1588년(선조 21) 柳雲龍(1539~1601)이 경상도 仁同縣監 재임시 창건한 서원으로 고려 儒賢 吉再를 제향한 서원이다.[17] 서원의 건립을 주도했던 柳雲龍은 2년후 吉再의 行錄과 서원 운영의 제반 사항을 수록한 4권 1책의 <<오산지>>를 편찬하였다. 그 내용은 아래와 같다.

<표 3> 吳山志의 내용

권수	편목	내용
卷1	行錄	(吉再)行狀, 吏曹牒 등
	祭文	賜祭文, 孫舜孝, 尹根壽, 柳成龍 祭文
	碑陰記	砥柱碑陰記, 附問答一條
卷2	享祀	
	祭儀	春秋大享圖, 祭器, 祭物式, 齋戒 序立, 陳器, 行禮, 行尊幣禮 등
	展謁	
卷3	學規	有司, 院士, 居業, 勸課, 防檢, 交際, 相正 養賢, 修宇, 點書, 典僕 11개 조
卷4	考證	考證, 事跡

柳雲龍에 의해 편찬된 오산지의 내용 구성은 권1~2에 걸쳐 서원 제향인물인 吉再의 행록과 享祀·祭儀·展謁의 절차를 수록하였다. 享祀 등의 절차는 <<국조오례의>>와 함께 竹溪志, 川谷院規, 陶山院規의 내용을 참조하여 규정하였다. 특히 제향인물에 대한 기록과 제례 절차의 비중 강화는 이후 조선에서 편찬되는 서원지에서 공통적으로 나타나는 내용이다. 다음은 서원의 규약을 기록한 권3의 學規조이다. 有司·院士 등 11개조로 구성된 학규는 柳雲龍이 발문에서 밝혔듯 당시의 대표적인 서원 7개소의 定規를 參述하여 서원의 운영체계를 밝혀놓은 내용이다. 권4는 考證으로 서원의 연혁과 사적을 정리한 부분이다.

<<吳山志>>의 내용 중 주목되는 부분은 學規이다. 주로 경상도 지역에 건립되었던 陶山書院, 易東書院, 伊山書院, 白雲洞書院[紹修書院], 金烏書院, 川谷書院, 屛山書院의 규약을 종합하였다는 점에서 이 시기 서원의 운영체제를 구체적으로 살필 수 있다.

學規의 내용을 살피면 다음과 같다. 첫째, 有司 조항은 유사의 差定 및 官權과의 관계 설정을 내용으로 하고 있다. 도산서원의 원규를 차용하여 서원에는 有司 2인을

17) <<吳山志>> 事跡條

선발하는데 院長을 지칭하는 上有司는 院事를 총괄하고 下有司는 米布 출납 등을 관리하였다. 이들 유사의 교체와 차정은 반드시 官에 上狀한 후 행하도록 함으로서 서원과 관권과의 원활한 관계를 수립하고자 하였다. 둘째, 勸課 조항은 서원 운영에 있어 官權의 개입을 제한하는 내용을 담았다. 수령은 院事를 지원할 의무를 가지지만, 잦은 政令으로 인한 번거로움이 일어나는 것을 경계하였다. 또한 <<영봉지>>에 나타난 수령의 정기적인 試講 규정은 없어져 자율적인 講學과 藏修를 강조하였다. 셋째, 院士 조항에서 서원에 들어오려는 士子의 선발 기준을 學行으로 규정한 점은 앞선 두 書院志와 차이를 보이는 내용이다. 學行을 기준으로 하되 入院의 절차를 구체화하므로서 혹시 발생할지도 모르는 濫入의 폐단을 방지하고자 하였다. 즉 원유 등 7~8인의 천거를 받은 이후 入院을 허락하고 천거자의 명단을 함께 보관하므로서 책임을 분명히 하였다. 넷째, 相正 조항에서 주목되는 점은 公論을 중시한 부분이다. 즉, 院中公事는 공공의 의론을 수합하여 결정함을 원칙으로 천명한 위에, 만약 홀로 독단하는 폐단이 있다면 널리 通文하여 의견을 모은 후 齊會하여 결정하도록 하였다. 이러한 내용은 이 시기의 書院이 향중 공론의 취회소로 그 역할을 확산해 나가는 모습을 반영하는 것이다. 이외의 규약인 防檢, 養賢, 點書 등은 <<죽계지>>의 세목을 기본으로 한 위에 도산서원과 병산서원 등의 규약을 인용하였다.

위에서 살핀 <<오산지>>의 학규조는 우선 서원의 안정적인 경영을 위해 官權과의 원활한 관계를 수립하도록 한 위에 폭넓은 士子의 居接과 藏修의 장소로서 향중 공론의 취회소로서 서원의 위치를 자리매김하고 있다. 이러한 측면은 앞 시기의 제반 논의를 발전적으로 계승하면서 書院의 사회적 역할을 강화해 나갔던 추이를 반영하고 있다.

5. 맺음말

이상에서 書院志 3종을 통해 조선 서원의 건립과 그 체제를 정비해 나가는 과정을 살펴 보았다. 초기 서원 건립의 주도자들인 周世鵬과 盧景麟 등은 서원에 대해 기존에 내려오던 교화책의 연장선상에서 건립과 운영을 모색하였고, 당시 中國 書院의 운영방략을 주요한 근거로 활용하였다. 하지만, <<迎鳳志>>에 나타나듯 士林系는 이러한 운영 방향에 대한 문제를 제기하며 자신들의 주장을 본격적으로 피력하였다.

서원의 祭享과 운영에 대한 논란은 새로운 學制의 활용과 성격에 대한 근본적인 인식의 편차가 빚어낸 갈등이었다. 이처럼 조선에서 서원은 내부적인 논의의 과정을 토대로 그 정형을 갖추어 나갔고, 17세기이후 주요한 향촌교화 기구로 자리매김하였던 것이다.

清代鄭之僑鵝湖書院“學規系統”學術傾向探析

胡青(中國 江西師范大學 教授)

鉛山鵝湖書院因南宋朱熹、陸九淵陸九齡兄弟和呂祖謙的“鵝湖之會”而興建，而聞名。清代的鵝湖書院与白鹿洞、白鷺洲、友教書院并称爲江西四大書院。清初書院曾毁于兵火，順治九年（1652）江西巡撫蔡士英倡捐，并命地方官對書院重新修葺后，書院規制恢夏，講學興盛。康熙年間，書院又因兵禍，盡皆頹毁，鞠爲茂草。清康熙二十三年（1683），知縣潘士瑞再次葺興書院。康熙五十六年（1717），白潢奉命鎮守西江，告辭康熙之時，帝玄烨親書匾聯贈鵝湖書院。匾曰：“窮理居敬”，聯曰：“章岩月朗中天鏡”，“石井波分太极泉”。此等殊榮，使鵝湖書院更加享譽天下。施德涵曾說：“海內称四大書院，西江有二焉，故鵝湖講堂与白鹿洞并峙千古。”[1)]

一

清代鵝湖書院學規当以鄭之僑的“學規系統”最爲著名。

鄭之僑（1707－1784）字茂云，号東里，广東潮陽金浦人。乾隆二年（1737）進士，歷任江西鉛山知縣、饒州府同知，湖南辰州府同知攝郴州事、宝慶府知府，山東濟東泰武道，改湖北安襄隕兵備道。一生著書頗丰，主要有《六經圖》（二十四卷）、《四礼翼》（二卷）、《鵝湖書院講學會編》（十二卷）、《農桑易知录》（三卷）、《濂溪書院勸學編》（六卷）等。

乾隆五年（1740），鄭之僑任鉛山知縣，他“樂育士子，勤政愛民”，帶頭捐資修文昌閣，纂修《鉛山縣志》，爲鵝湖書院勸捐學田200余畝，并捐俸銀爲書院買房購地。乾隆九年（1744），鄭之僑發凡起例，广搜博采，輯成《鵝湖書院講學會編》十二卷，并附《鵝湖書田志》一卷于其后。

鄭之僑對鵝湖書院學術的最大貢獻，要算他親自制定《鵝湖學規說》（以下簡称《學規說》）、《辛酉戒諸生八則》（以下簡称《八則》）、《壬戌示諸生十要》（以下簡称《十要》）。[2)] 三者构成一个完整的鵝湖書院學規系統，對清代鵝湖書院的學術傾向産

1) 乾隆《鉛山縣志·藝文志》
2) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版

生了深遠的影響。

《學規說》作于乾隆五年（1740），分開頭語、”志于道”、“据于德”、“依于仁”、“游于藝”和結束語等節。其正文4節，先引用朱熹對于“志道”、“据德”、“依仁”、“游藝”的論述，然后以“之僑謹按”的方式對朱熹之言進行章句闡釋,每節600－800字不等，全文4200余字，對書院的辦學理念、教學內容、學生的道德修養、學業修習乃至閑暇生活提出了要求，是“學規系統”的主体。

《十要》作于乾隆七年（1742），是對學生“入學之方”即修養學習的原則、方法与途徑的指示。全文分“學以知本爲要”、“學以体認爲要”、“學以力行爲要”、“學以省察爲要”、“學以存誠爲要”、“學以益友爲要”、“學以課程爲要”、“學以讀史爲要”、“學以儀度爲要”、“學以体裁爲要”十節，每節200－500字不等，全文3500余字。在鄭之僑的這个“入學之方”中，“体認”、“力行”、“省察”、“存誠”諸節涉及道德修養等方面，“程課”、“讀史”、“体裁”諸節涉及學業修習等內容，“益友”、“儀度”兩節涉及學生的儀表規矩，而“知本”一節則爲全篇的統領。

《八則》作于乾隆六年（1741），是以戒條的形式向書院學生提出的八大要求，分別爲“戒因循”、“戒嗜利”、“戒妒忌”、“戒鉆營”、“戒欺妄”、“戒賭博”、“戒好俗”、“戒肆談”，每條200余字，全文2000余字。

以上三者构成了鄭之僑“學規系統”的“一体兩翼”。所謂“一体”是《學規說》，它是基本，是方向，是內容；所謂“兩翼”則是《十要》与《八則》，提出了教育原則与途徑，并規定了學生的行爲准則与紀律要求。

二

鄭之僑鵝湖書院“學規系統”中的學術傾向是很明顯的。傾向之一是以朱學爲本，兼綜陸學，排斥王學。

鵝湖書院是以朱陸之辯的鵝湖之會而聞名的，同祀朱熹、陸九淵、陸九齡和呂祖謙是書院獨具一格的祭祀儀式，和會朱陸也成爲書院的主要學術傾向。

明人汪偉在《文宗書院記》中說：

> “晦庵倡明道學而上承伊洛，東萊和之，獨陸氏兄弟若自立門戶，終有不能同者。古人非好爲是，紛紛也不肯苟同，以求公是而已。今晦庵之書列于學宮，固家藏而人誦之，而陸氏遺言微旨并傳于世，讀者以爲如聞震雷惊霆焉，則其所自得而自信，要有不可泯沒者，則夫同异得失之際，豈末學所敢輕議哉。其合而視之，久不能廢者，固亦人心之公

也。”3)

所謂“文宗書院”，也就是鵝湖書院，宋代賜名。

鄭之僑不僅継承了鵝湖書院的學術傳統，而且継承之中帶有明顯的个人色彩，這种色彩在“學規系統”中得到充分展示。

首先，鄭之僑善于找出朱熹与陸九渊的共同点，用陸九渊的話來解釋朱熹的觀点，這就使得辨學方針上的朱陸和會更具有了學理的色彩。比如在論述“志于道”時，鄭之僑先引用朱熹“心之所之之爲道，則人倫日用之間所当行者是也。知心而心必之焉，則所适者，正而无他歧之惑焉”的論点，接着在“按語”中說：

> “昔孔子以‘喻以義’者爲君子，‘喻于利’者爲小人，圣凡之界，判如霄渊。而陸子說出入之，所喻由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在義；志乎利，則所習必在利。聳心之論，直破后人之迷塞。學者先宜于自家心地上見得明白，打得干淨，然后可与言圣賢之學。”4)

鄭之僑在這里先引用的是陸九渊在《白鹿洞書堂講義》中的觀点，而“在自家心地上見得明白，打得干淨”的論述，也是套用陸九渊的語言。同樣，在《學規說》“依于仁”一節中，鄭之僑闡釋朱熹“依者不違之謂，仁則和欲盡去，而心德之全也。功夫至此而无終食之違，則存養之熟无适，而非天理之流行矣”的論述時，同樣近似于陸九渊的觀点：“諸生秉天地之心爲性，卽應体天地生物之心爲心。隨其所倣，皆有不容已于天下之人，則南海北海同此心理。”5)

其次，鄭之僑對“朱陸和會”的有許多自己的思考。

鄭之僑認爲朱陸之道，若有差別，也只是“稍隔針芥之微”，先賢之所以“辨析致詳”，是爲了防止后學過分追究，朱陸弟子的門戶相爭，最終使學術走上了歧途。他在《鵝湖講學會編·序》中說：

> “……，其后兩家弟子因而成之。由元入明，草廬一派，金華一派，竟划然立兩門戶。嗚呼！道一也，講學以闡道，亦一也，何呶呶焉，各標赤幟，以相非訾？如此講學，又何非圣人之所憂哉！之僑學術淺陋，不知朱陸之所以异，又安能測朱陸之所以同。但思理道之會，稍隔針芥之微，先賢所不敢不辨析致詳者，盖恐疑似之見，流禍于世道人心，不小隱。”6)

---

3) 同治《鉛山縣志·藝文志》

4) 見康熙五十九年《白鹿洞書院志》“先獻卷”与“學規卷” ； 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版

5) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版

鄭之僑認爲朱熹的道問學与陸九渊的尊德性，從知行關系上來講，其實是一回事，他在《鵝湖講學會編·朱陸异同論》中說：

> “道學之聚訟，惟朱陸异同爲始，五百年來學者莫不傳爲口實，不知圣人之道共撰則一，而學圣人之道者，或從知入，或從行入，及其知之一，行之一，則无有异也。學者多言陸子尊德性、朱子道問學，夫尊德性，道問學，一理而已矣。尊德性者，仁義理智之謂也；尊之云者，且養擴充，精而擇之，一而守之，非學問曷由盡其功。”

從知行關系上講，“舍德性而言問學，則失之支离；舍問學而言德性，則入于空寂。理无精粗，學无內外，又何有异同之可言。”[7]

對陸九渊，鄭之僑采取的是兼綜的方式，但對于明代的王守仁及王門后學，鄭之僑却進行了猛烈的抨擊：

> “論功業，（王守仁）足爲功之首；論圣學，未免罪之魁。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。致知在格物，圣經明言以示后學入法序。姚江高明，不濟以沉潛，大約聰明自用，語无歸著，胸中雖极干淨，而辭气殊生幻誕。一自无善无惡之說出，而爲之徒者，若心齋、若龍溪輩竟喜其圓融，以爲易簡，不務格致，空談良知幷不識良知，徒弄精魄，猖狂妄行，一鳴百和，率天下人心事業无一不歸于虛无寂滅，其害可胜言者哉。”[8]

鄭之僑以朱學爲本，兼綜陸學，批判王學的學術傾向是頗爲獨特的，与几乎同時的白鹿洞書院所轄地的星子縣知縣毛淸琦相比，鄭之僑似乎更加反對空談性命。衆所周知，毛德琦于康熙五十八年（1719）修成《白鹿洞書院志》，在書院志中，毛仍將王守仁列爲書院先獻，幷將王門弟子鄒守益的《示洞生四說》列爲白鹿學規之一，[9] 對比之下，鄭之僑對王學更不留情面。

三

既重視德業精進，也重視科場學業，是鄭之僑鵝湖書院學規系統的另一个學術傾向。

---

6) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
7) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
8) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
9) 見康熙五十九年《白鹿洞書院志》“先獻卷”与“學規卷”

鄭之僑在《學規說》中坦言：“科舉之學今日不能廢”，但士子參加科舉，首先要“依乎道學”，即“講科舉之學莫不依道學爲表里”：“欲學時藝者，尙有愛親敬長之眞心，遇父兄在前，和其气，婉其容，徐行后長，不慢不放。久之，和順積中，乖戾之气潛消。由是發爲文章，有雍容大雅之風，无凌厲慘刻之習，太和元音卽在心也。……”

鄭之僑又認爲科場擧業乃是從事德業實學，亦要立志：

“功業弥論天地，仍是實學，端在一已。本實學爲科擧，科擧亦何嘗累人，人自負科擧耳。諸生亦知取法乎上，僅得其中；取法乎中，便爲下民。伊尹致君于堯舜，試思其耕莘樂道者，是何胸次；諸葛孔明扶漢室于旣傾，試思隆中抱膝長吟者，是何气象？古人德業，何一不先于立志決之耶？”10)

鄭之僑更認爲科場擧業必須是制藝高手、文章能人，鄭之僑在《學規說》中說：

“文章一道，隨風會爲轉移。体格不同，要不外韓昌黎所謂惟其是而已。自制藝取士以來，傳者甚衆，而歷久不可磨滅者，總惟理法之兼備。盖文章如礼樂然，音无高下中乎律，文无煩簡中乎度。故理衷其是，雖肆而亦醇；法妄其繩，雖變而亦正。”

然而，現實中却有相当一部分學生文章寫得太差：

“今之爲文，總不肯出自机杼。其淺者，陳飯土羹，触目生厭；頗知自好者，又專讀冷稿，襲其進似之言，掉弄筆頭，故爲險怪以欺人。……夫文章代圣賢立言，不獨理解,宜根柢注疏，卽取材亦宜本經術。今日所作之文，卽爲异日所拜獻之資，其勁達高邁者，心地之俊偉可知；其博大昌明也，其气度之宏遠可知。”11)

鄭之僑最后說，參加擧業，要嚴格程課，循序漸進，才能達到更高的境界。鄭之僑在《十要》的“程課爲要”中說：

“學有一定之候，功有一定之節，時有一定之序，日有一定之程。然后按節而趨，依程而赴，循序而行。計候而進，歷之終身而不倦，工夫自然接續，時日自不至虛擲。今之學者，不是姑待因循，卽是進銳退速，爲學之功終歸于雜亂而廢馳。今宜量才質之敏鈍，以定所學之多寡。早間讀何書，午后讀何書，灯下讀何書，逐步檢点，逐步精進。如或本日有事，不得按刻完功，則宜于夜間補之”。

如何堅持循序漸進呢？鄭之僑又推介了“晝方格”的方法：

---

10) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
11) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版

“昔袁了凡繪讀書圖，每扇編十二月，每月列三十日，每日畫一方格，方格內作三分。如清晨修業无曠，卽用筆抹上一分；午間无曠，卽抹中一分；薄暮无曠，卽抹下一分，曠則空之。諸生誠仿其法而各置一簿，以爲日記功課，則触目警心，工夫之勤惰，各可自驗也。”12)

在鵝湖書院，鄭之僑親自延師、講學、考課、定規制、清田畝，還率門人編輯著作。這个時期鵝湖書院教學質量是很高的，乾隆四十九年（1784）刊《鉛山縣志》載：“鄭之僑輯《鵝湖書院講學會編》時，外郡肄業（書院）者，自石城溫朝榮、宁都孔從而下者二十余人，多以學業宦績顯。郡中不乏知名士。”光緒《潮陽縣志·人物志循吏》也說：“辛酉、甲子、丁卯三校江西鄉闈，得士如少卿胡翹元、侍御張邵渠、黔守張映焘、川臬鄧錫元，編修蔣士銓其最者。”

四

鄭之僑鵝湖書院“學規系統”還透露了既重視義理修行，又重視經世致用學術傾向的信息。

鄭之僑在《學規說》中批評了學者痴迷辭章，淫辭艷曲，玩物适情，不知錢谷刑名的不良傾向：

“乃近今學者，既不能養其性情，乃欲專工詩賦，博涉技藝，遂以爲名家，此犹不務培養其根而欲枝叶之盛也，其可得乎？甚至佻達之輩，忘却圣賢道理，一味游山玩水，以爲放曠不羈，而目之所接，口之所吟，无非一种淫詞艷曲，自謂玩物适情，不知此流蕩忘返直是放其情，殘其性，其于綱常名教豈可問乎？又有一等過味拘牽，不省人事，終日閉門靜坐，不學得嘲諷弄月，亦不曉得篆法書名，問以錢谷刑名，茫然不解，叩以人情世物，懵焉不識，此又是禪家之羈制其心，眞趣俱滅絶了，而枯木死灰，究屬何用之物。”13)

因此，鄭之僑主張向宋代胡瑗學習：“昔胡安定設教，分經義、治事二齋，而游其門者皆能有所成就，此誠不失游于藝之遺意也，諸生可不取法乎？”他認爲，既要修義理德行，又要學經世致用：“所學有得而又窮究于名教象數，以广其識而練其材，則以圣賢道理處天下國家事，而沛然裕如矣。”14)

---

12) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
13) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
14) 光緒《潮陽縣志·藝文志》

怎樣學到經世致用的本事呢，鄭之僑學規中認爲，首先要處理好治性与經世的關系，他在《六經圖序》中說：“《六經》皆經世之書也，而實治性之書。盖治性，体也；經世，用也。大体立而大用行。《易》兼四圣，《書》備六王，《礼》兼三代，《詩》列四始，《春秋》明三綱九法。圣人之精蘊盡，圣人之眞性出矣。” 15) 我們知道，對儒家經典《六經》學者有不同的看法，大凡治性者，認爲它們是修性的書籍，治事者則認爲它們是經世致用的典籍，比如明清之際的啓蒙學者如顔元等人，就認爲要在射、御、書、數中挖掘經世致用的原料。鄭之僑提出的“六經皆經世之書”的時間与顔元相去不遠，也是値得我們重視的。

鄭之僑認爲，經世致用要求讀史，因爲“經世之術，濟變之方，實莫備于史”：

> “《十三經》之傳也久矣，孔子刪述后可信者惟《六經》。國家制科試以經藝，近來淹雅之士固多通經矣。而至于史學，不特泛涉焉而少貫通，幷且皓首而不解其何書。夫歷代帝王將相，各有經濟之猷。詳內而略外，非圣賢明体達用之學也。中庸言知所以修身，則知所以治天下國家矣。又曰，凡爲天下國家有《九經》，可見治天下非徒一修己了事。而經世之術，濟變之方，實莫備于史。讀史者，驗古今治亂興亡得失之故，以長一己之材識，以擴一己之心胸。”16)

讀史是爲了致用。讀書幷非單一的爲了修己，是爲了治天下國家，學習歷史一可以明歷代“經濟之猷”，二可以“驗古今治亂興亡得失之故”，三可以增長自己的材識，四可以擴大自己的心胸，因此經世致用者，首先要讀史。

經世致用更要講究生産。作爲書院學規，我們還沒有看到鄭之僑將生産知識作爲學習內容的記載，這在当時是不現實也做不到的。然而我們却惊奇的發現鄭之僑曾撰寫了一本農書《農桑易知录》。該書分三卷，卷一是農務事宜，包括開荒、筑堤、開渠、犁田、辨种、浸种、作埂、壅糞、除稗、种麥、种黍、种高粱、种蔬菜、种瓜、种姜、种芋、种茹、种豆、种棉花、种蘭、种竹木、种薯等農事及各种農業器具的介紹；卷二講的是种桑養蚕、收獲、縲絲及預防蚕病，育蚕工具等桑務事宜；卷三是講農桑的善后事宜，有“戒游惰”、“勤紡織”、“息爭訟”、“定房屋”、“節飲食”、“定房屋”、“裁宴客”、“重喪葬”、“定婚配”、“完國課、“選鄉約”、“重保甲”、“備救荒”、“祛瘟疫”等14條，其中第一條“戒游惰”与鵝湖書院學規有些相似：

> “人生精神，日用則日健，日惰則日疲。近見少年子弟，穿　父兄之衣，吃　父兄之飯，此時或讀書或治生，何患業不成就？乃　群習游嬉，三朋五党，始而飲酒下棋，　継而呼

15) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版
16) 乾隆九年《鵝湖講學會編》述堂刻本，載《四庫全書存目叢書》.齊魯出版社1996年版

虜斗勇，久之嫖娼妓開場賭，　放僻邪侈，无所不至。雖有千畝田、百畝桑，立刻傾蕩。語云：子孫勤儉，何用吾憂，子孫惰奢，空作馬牛，此言可警心也。故凡爲父兄者，于少年子弟除讀書之外，或農、或工，或商必擇一事業，隨他才質，着令學習，俾身有所拘束，心有所營謀。”[17]

我們知道，鵝湖書院學規系統的《八則》有戒鉆營、戒欺妄、戒賭博、戒好訟、戒肆談的教條，對照讀來，与《農桑易知录》卷三中的“戒游惰”、“息爭訟”大意相似。《農桑易知录》成書于鄭之僑知鉛山縣后調任湖南宝慶府（1756年）之時，他嚴格要求青少年的思想与在鉛山鵝湖是一致的。无論是書院學子，還是一般農村青少年都應当放弃懶惰，放弃空談，脚踏實地，務本致用。

据今人考証，《農桑易知录》爲《清史稿·藝文志》、《張之洞書目答問》与王毓瑚《中國農學書录》所著录書目，但都有訛誤，[18] 認爲《農桑易知录》是“清朝前期一部綜合性的稀見古農書”。[19] 爲研究鄭之僑，有人還詳細考察了他的故里，[20] 可 見鄭之僑的學術已受到人們的重視。

拒空談，重讀史，重農桑是清初具有經世致用思想知識群体的几大特征，從鵝湖書院學規系統中，從鄭之僑的著作中，我們也隱約看到了這个群体中鄭之僑獨特的身影。

【摘要】

本文分析了清代鵝湖書院鄭之僑學規系統的主要內容，探討了以朱學爲本，兼綜陸學，批判王學；重德業精進，也重科場舉業；重義理修行，亦重經世致用的學術傾向。

關 鍵 詞	鄭之僑，鵝湖書院，學規

17）乾隆二十五年《農桑易知录》，載《續修四庫全書·子部》.上海古籍出版社
18）鄭麥《<農桑易知录>的刊刻時間》，載《文獻》1992年1期第278－279頁
19）鄭麥《稀見古農書－－<農桑易知录>》，載《中國農史》1991年4期第68－69頁
20）倪根金　盧家彬　陳菁《<農桑易知录>撰者鄭之僑故里考察記》，載《農業考古》2004年3期第241－246頁

對中國古代書院教育科舉化原因的思考

李兵(中國 湖南大學 岳麓書院 教授)

一. 選題緣起
二. 科舉制度的獨特地位
三. 官學教育功能的缺失
四. 官方書院政策的誘導
五. 書院自身調适的結果
六. 結束語

一. 選題緣起

書院這种起源于中國的古代教育組織傳入朝鮮半島之后，在其政治、經濟、文化的土壤中發生了某种程度的變异，表現出与中國書院不同的特点[1]。如"准備科舉"在朝鮮書院的教育職能中所占的比重非常有限，甚至有的韓國學者認爲朝鮮書院与科舉沒有關系[2]。而開展科舉應試教育是中國古代書院教學的最主要內容。在兩國都實行科舉取士制度的背景下，爲何兩國書院的教學內容會出現如此大的差异呢？因筆者對朝鮮書院史、科舉史知識的相關資料与知識都知之甚少，因此本文只要在探討中國古代書院教育科舉化的主要原因[3]，以便于人們對中國古代書院職能的形成与發展有更爲全面的認識。另外，筆者撰寫此文還有一个目的，卽希望以此文抛磚引玉，向韓國諸位前輩、同仁求教，希望能聆听他們關于韓國書院与科舉關系研究的高見。

二. 科舉制度的獨特地位

1) 參見金相根 《韓國書院制度之研究》（台北嘉新水泥公司文化基金研究論文第四十八种，1965年版）提出，"（中韓書院）不同之点亦多：第一、中國書院以教育爲主，以奉祀先賢爲輔；韓國書院似多以奉祀先賢爲主，以教育爲輔。"

2) 在2007年10月，在岳麓書院召開"東亞儒學与書院國際研討會"期間，我曾經就朝鮮書院与科舉關系的問題請教過韓國學中央研究院的丁淳佑教授，他認爲朝鮮書院与科舉基本上沒有關系。

3) 書院爲科舉服務的原因探討，先賢与時賢多有涉獵，但均爲進行系統的論述。

進士科擧出現于隋煬帝大業元年（605年），其特点是考生“投牒自進”和“一切以程文爲去留”，卽允許考生自由報考，考試成績是汲取与否惟一的標准。從統治者的角度而言，科擧制度是實行，打破了門閥士族對于政權的壟斷地位，擴大統治基础，有利于穩固政權。從普通士人的角度而言，通過寒窗苦讀，按照統治者規定的程序參加科擧，他們就有可能實現“朝爲田舍郎，暮登天子堂”的夢想。因此，科擧制度不僅能滿足統治者改變門閥士族壟斷政權的局面，而且也在一定程度上契合了普通讀書人渴望改變自己命運的要求。

隋唐雖是進士科擧的初創階段，但科擧依然是唐代文官的主要來源之一，進士逐漸成爲唐代高級官員的主要來源，“進士爲時所尙久矣。是故俊乂實集其中，由此出者，終身爲聞人……故位极人臣，常十有二三，登顯列十有六七。”[4]按劉海峰教授的統計，“新、旧《唐書》有傳之官員，除去后妃宮官和宗室、宦官等特殊出身者，及武功出身任武職者，共有官員1383人，其中進士有469人，占總數的40%。唐后期697名官員中進士出身者達344人，占總數的49%”[5]。科擧出身者在文官体系中占有如此大的比例，對于普通知識分子來說无疑是巨大的誘惑力。進士及第者不僅在政治有巨大的發展空間，而且還可以享受不少經濟特權，武宗以后規定進士出身的“衣冠戶”不僅進士本人可以脫离百姓階層，而且可以优免合家的賦稅。[6]盡管唐代科擧已經确立了其在政治体制和讀書人心目中的地位，但科擧仍然沒有形成較爲成熟的制度，甚至還存在諸如通榜、行卷的推荐色彩，极大地影響了科擧制度在文官体系中作用的發揮。

這种狀況在趙匡胤建立北宋之后得到了徹底的改觀。爲加强中央集權，北宋政權建立之初，除在政治与軍事上采取措施之外，最高統治者毫无疑慮地選擇已經實行了三百多年的科擧考試，幷實施了禁止行卷通榜、座主門生、殿試、糊名、謄录、鎖院等改革措施，消除唐代科擧的推荐色彩，爲普通知識分子提供了相對公平的競爭环境，從制度上保証了科擧制度向普通知識分子開放的有效性。

不僅如此，宋代統治者极力提升科擧的地位。首先，擴大科擧考試的录取名額，使通過科擧出身的知識分子能成爲文官的主体。宋太宗太平興國元年（976年）至仁慶歷四年（1044年）以前共開科二十六次，录取進士5337人，諸科進士11877人，特奏名5807人，[7]三朝平均每科录取進士205人，諸科進士456人，特奏名223人。由此可見，北宋每年取士數量大大高于唐、明、清三代的取士人數；其次，北宋初期的最高統治者對科擧取士傾注了极大的熱情，比如，景德二年（1005年），宋眞宗于三月和五月擧行了兩次殿試，兩次

4）《唐國史補》卷下，上海：上海古籍出版社1957年版，第56頁。
5）劉海峰：《科擧考試的教育視角》，武漢：湖北教育出版社1996年版，第29頁。
6）韓國磐：《科擧制和衣冠戶》，《厦門大學學報》（社科版），1965年第2期。
7）根据張希清：《北宋貢擧登科人數考》統計，載北京大學傳統文化研究中心《國學研究》第二卷，北京大學出版社1994年版，第422~423頁。

科舉考試所持續的時間前后共九天，[8]這不僅需要花費作爲一國之君的皇帝大量的時間和精力，而且也需要相当的毅力和熱情。實際上，這向全社會傳達了最高統治者重視科舉的明确信号，最高統治者的重視无疑能有效地提升科舉的地位；再次，北宋統治者不僅擴大取士的數量，還爲科舉出身者提供了十分便利的升遷條件。自宋太宗開始，北宋取消了吏部銓選任官制度，科舉及第者可以直接釋褐授官，進士出身者晋升的速度更快，他們往往能在不長的時間內就進入權力的最高層－－朝廷。正如《文獻通考》所說："時天下登者不數年輒赫然顯貴。"宋仁宗在位共開科13榜，录取前三甲39人，只有5人沒有成爲公卿級別的大臣。通過科舉考試選拔的進士已經成爲宋代文官的主体。

爲了加强中央集權，明代統治者在沿襲前代科舉的基础上，通過繼續完善其制度，不僅使科舉的公正性得到了進一步的强化，科舉成爲文官的最主要來源，"明制，科目爲盛，卿相皆由此出。"[9]科舉出身者是明代文官的中堅。据《万歷野獲編》載："惟戊辰一榜，則趙少師（志皐）、張少師（位）、沈少師（一貫）、朱少保（賡）、陳宮保（于升）、王宗伯東閣（家屏）、于宗伯東閣（愼行），先后宰相七人，眞是极盛。若尙書則十八人，亞卿、中丞、三品京堂、則五十二人，而七相中五人一品，二人贈一品，尙書中四人一品，二人贈一品，凡系玉者十三人，此制科以來，未有之盛也。"[10]清代沿襲明代科舉，科舉仍然是文官体系建立的最重要制度。因此，有學者認爲科舉"在中國政治理論和社會實際結构中居于中心的地位"。[11]

在這樣的背景下，社會上逐漸形成一种价值觀或者人生路徑，卽寒窗苦讀－－艱辛應試－－金榜題名－－高官厚祿，這成爲古代知識分子人生的最美好設計，也是他們皓首終身的追求。這与儒家的理想也是契合的，儒家不斷向其信奉者强調"修身、齊家、治國、平天下"的信念或理想，而在科舉時代，實現這一理想最直接途徑卽是科舉及第，然而入仕爲官。因此，讀書應試已經成爲唐宋以來絶大多數古代讀書人有意或者无意的行動[12]，金榜題名成爲他們追求的最高目標，正如朱熹所云："盖入學者既有舍法之利，又有科舉之利，不入學者止有科舉一涂，這里便是不均，利之所在，人誰不趨？"[13]陸九淵也說：

8）《續資治通鑒長編》（以下簡称《長編》）卷五九、卷六十，北京：中華書局1978年版，第1321頁、第1340頁。

9）《明史》卷六九《選舉志》，北京：中華書局1974年版，頁1675。

10）《万歷野獲編》卷十六，北京：中華書局2004年版，頁415。

11）E. A. Kracke, Religion, Family and Individual in the Chinese Examination System. In John K. Fairbank (eds.), Chinese Thought and Institutions. Chicago: University of Chicago Press, 1957, pp. 252 268.

12）絶大多數知識分子的態度是積极的，比如大多數古代知識分子是積极應試，心甘情愿、全身投入地讀書應試，甚至爲博取功名多次應試，最后一无所獲而終老。与這种積极態度不同，也有爲數不多的應試者是將科舉作爲"敲門磚"，甚至是家庭或者社會的壓力而應試。

13）《朱子語類》卷一〇九《論取士》，長沙：岳麓書社1997年版，頁2427。

“科舉取士久矣，名儒鉅公，皆由此出，今爲士者，固不能免此。”[14]

爲實現自己的人生理想，他們必須潛心讀書，唐代詩人白居易就描述了自己應試苦讀的情形：

> 及五六歲，便學爲詩。九歲，諳識聲韻。十五六，始知有進士，苦節讀書。二十來，晝課賦，夜課書，間又課詩，不遑寢息矣。以至于口舌成瘡，手肘成胝。既壯而膚革不丰盈，未老而齒發早衰白；瞥然如飛蠅垂珠在眸子中者，動以万數，盖以苦學力文之所致！[15]

朱熹也不例外，爲不辜負其父朱松和老師劉子翬的期望，卽“但以擧子見期”。[16]朱熹發奮讀書，他自己后來回憶說：“某自十六七歲時，下工夫讀書。彼時四旁皆无津涯，只自恁地硬著力去做。至今日雖不足道，但当時也是喫了多少辛苦讀書。”而他是十八歲“擧建州鄉貢”，十九歲“登王佐榜進士”，中第五甲九十名。這也就是說，朱熹在十六七歲時寒窗苦讀應該是爲准備應試。

在科擧取士的誘導之下，社會風气爲之變化，讀書應擧的風气亦日漸濃厚，《容齋隨筆》形象地描述了宋代社會的讀書風气：“爲父兄者，以其子与弟不文爲咎；爲母妻者，以其子与夫不學爲辱。”[17]

在這种被称爲“科擧社會”[18]中，讀書人的數量必然急劇增加，這也就要有一定數量的教育机构來滿足他們讀書應擧的需要。那么中國古代的教育能否滿足知識分子獲取應試知識的要求呢？

三．官學教育功能的缺失

由于唐宋以后的私學主要是以私塾的形式存在，大多進行啓蒙教育，其与科擧應試教育的直接關聯性相對較小，本文暫且不討論私學与科擧應試教育的關系，此處主要分析官學能否滿足知識分子讀書應擧的需要。

唐初統治者建立了較爲完善的官學体系，中央有六學二館，各級地方官學也逐漸建立起來，官學体系担負起了教育的重任。然而，安史之亂給盛极一時的唐王朝以致命打擊，

14）《陸九淵集》卷二三《白鹿洞書院講義》，北京：中華書局1980年版，頁276。
15）《白居易集》卷四五《与元九書》。
16）《朱熹集》卷八四《跋家藏劉病翁遺帖》，成都：四川教育出版社1996年版，頁4340
17）洪邁：《容齋隨筆·容齋四筆》卷五《饒州風俗》，長沙：岳麓書社1998版，頁450。
18）有關科擧社會這一概念，參見劉海峰、李兵所著《中國科擧史》（上海：東方出版中心2004年版）第三章。

官學亦遭重創，正如李絳所言：“自羯胡亂華，乘輿避狄，中夏凋耗，生人流离，儒碩解散，國學毁廢，生徒无鼓筴之志，博士有倚席之譏，馬廄園蔬，殆恐及此。”[19]昭宗時期，爲解決修复國子監經費，朝廷下令抽取官員的俸祿來弥補，“國學自朝廷喪亂已來，棟宇摧殘之后，歲月斯久，榛芜可知。宜令諸道觀察使、刺使与賓幕、州縣文吏等同于俸料內量力分抽，以助修葺。”[20]朝廷的這些補救措施皆未能改變官學一蹶不振的狀況。

經歷唐末五代的長期戰亂，北宋朝廷更无力、亦无心發展官學。北宋前期的國子學十分蕭條，雖然有定額七十人，但“居常听講者一二十人耳”[21]。地方官學的發展更加緩慢，北宋前期的統治者并未從明确要求各地興建地方官學，只是采用賜書、表彰，以及獎勵爲地方教育事業作出貢獻的士人來引導各地發展官學。直至北宋建立42年后的乾興元年（1022年），朝廷才正式允許地方立學，各地周縣學才得以逐漸建立起來。

然而，周縣學容納學生的人生有限，高宗紹興十七年（1147年）溫州的樂清縣學興建時，“相率賣田五頃，計其入，日可食百人”，[22]這也就是說樂清縣學僅能招收一百名學生。這樣的招生人數，對于數量龐大的讀書應試者來說完全可以用僧多粥少來形容。不僅如此，北宋前期地方官學的地區分布也十分不均衡。据黃書光先生的統計，江西、安徽、浙江、江蘇、广西五省建于大中祥符四年（1011年）之前的州縣學僅有十四所[23]。而湖南地區僅有衡州州學一所。然而，自慶歷四年（1044年）開始，北宋實行了三次大規模的以發展官學爲主要目的的興學運動，官學得到長足的發展，使之能担負起培養科舉人才的重任。

南宋初期，統治者也无力、无心興辦官學，主要的教育活動僅有建炎元年（1127）在臨時駐足的揚州設國子監一件[24]。地方官學也在長期的戰爭中損毁殆盡，比如，王庭圭在《重修安福縣學記》描述了安福縣學的凋敝：“紹興十年冬十有一月，……唯饗宮四壁无房屋，以備登降，宮之外故基甚宏大，皆頹垣坏瓦。”[25]在南渡的十五年之后的紹興十二年（1142年），朝廷終于下詔“諸州守臣修學”，十八年（1148）應賈直淸之請，下詔重建縣學，[26]正式邁開了南宋朝廷興學的步伐，官學体系較快地恢复起來了，在一定程度上緩解了士无求學之所的問題。

但南宋官學并未很好地履行其教育主要的教育任務，朱熹對州縣學的教學情况有淸楚的描述：“今州縣學校徒有其名，而主管學事之官徒帶虛銜，良田學法未曾頒降，以凭遵

19）《全唐文》卷六四五《請崇國學疏》，北京：中華書局1983版，頁6530。
20）《全唐文》卷九一《修葺國學詔》，北京：中華書局1983版，頁947。
21）《宋史》卷一五七《選擧志三》，北京：中華書局1977年版，頁3658。
22）林季仲：《竹軒雜着》卷一六，《四庫全書》冊1140，頁366。
23）黃書光：《宋代地方官學考析》，《華東師范大學學報（教育科學版）》1986年第4期，頁80。
24）《宋史》卷一五七《選擧志》3，頁3669
25）王庭圭：《盧溪文集》卷三五《重修安福縣學記》，《四庫全書》冊1134，頁259。
26）《宋會要輯稿·崇儒》二之三四，上海：中華書局1997年版（影印），頁2204。

守故也。……或職事多于生員，或月俸倍于常制，或生徒系籍而齋无几案，或早晚破食而學无廚灶，或貧士托爲聚徒之所，閑官指爲寄居之地，而州縣漫不加省望。”[27]連高宗都承認：“近來學校雖設，教育有所不至。”[28]很顯然，南宋官學无法滿足急劇增加的讀書應試者的求學需求。

元、明、清統治者都非常注重發展官學，建立了國子監和府州縣學，体系較爲完備。明清時期更是將科舉与官學一体化，出現了“科舉必由學校”，“學校則儲才以應科目者也”[29]的局面。依据元明清朝廷的文教政策，似乎官學可以滿足知識分子讀書應舉的需要，那么官學是否能承担起此重任呢？

由于元代只開了十三科，科舉的影響較小，本文主要探討明清官學的發展狀況。至明代中后期，國子監和地方官學都不同程度地出現了問題。國子監士風日下，留監肄業生中能坐堂學習者數量日漸減少，其教學活動亦是徒有形式了。比如，憲宗成化十四年（1478年）五月，南京國子監的情況是：“各班坐堂不過數十輩，諸司歷事，每致乏人，以致諸生視太學如傳舍，以教條爲余事。”[30]即使坐堂者也不是以習舉業爲重，而是將國子監作爲花天酒地、交朋結友的場所，嘉靖時期“諸生多甲族富室，爭侈童仆，飾裘馬，飲酒呼歌，上下角逐以爲豪。”[31]可以說，國子監的教學功能已經基本喪失了。此外，朝廷實行納粟入監，使國子監的性質發生了顯著的變化，即由培養科舉人才的教學机构轉變爲朝廷贏利的場所，入國子監的標准也相應地由掌握科舉知識向金錢轉變。

与國子監一樣，明代地方官學的教育管理体制也漸趨松弛，作爲朝廷委派管理地方官學教學事務的制度－－提學制度亦是形同虛設，很多提學官并未很好地完成朝廷交給的任務，連必須由他親自主持的歲考与科考有時亦敷衍塞責。万歷十二年（1584年）十一月，礼部指出不少提學官有數年沒有主持歲考，嚴重違背了朝廷設學官的意圖。[32]除提學之外，地方官吏也逐漸忽視了對官學的監督，官學管理更爲松弛。正統六年（1441年），山西應州儒學學正叶綬云：“近年以來守令或非其人，經年不爲点閱，朔望謁廟，礼畢輒回。雖有風憲官提調，而地里广遠，或一年一至，或半年一至。來則生員蹈襲陳言，以圖僥幸；去則廢弛如故，略无忌憚。”[33]地方官學的教師水平也明顯下降，至明代后期，會試落第舉人、副榜舉人被迫担任地方官學教師，但他們大多屬于老弱病殘之列，他們根本无法高質量地完成教學任務。万歷三年（1575年）五月庚子，張居正在奏疏中尖銳指出：

27）《宋會要輯稿·崇儒》卷二之三九~四十，頁2206－2207。
28）《建炎以來系年要录》卷一七二，紹興二十六年三月壬子，北京：中華書局2000年版，。
29）《明史》卷六九《選舉志一》，頁1675。
30）《明憲宗實录》卷一七八，上海：上海古籍書店1983版，頁4985。
31）何良傅：《何礼部集》卷十，《明故張太學孚節墓志銘》。
32）《明神宗實录》卷五一四，頁12640。
33）《明英宗實录》卷八七，頁2795。

“近來考貢之法太疏，士之衰老貧困者始告教職，以朝廷造士育材之官爲養老濟貧之地，冗蠹甚矣。”[34]正因爲如此，不少士人入官學讀書應舉的熱情較明代前期逐漸消減，官學淪爲士人獲得參加科舉考試資格的場所。

清代沿襲明代官學体制，但官學的考課功能進一步强化，教學功能則被弱化，這可以從清廷對國子監和地方官學的教師編制的有關規定中清楚地看出來，据《清史稿》載：“有清學校，向沿明制。各學教官，府設教授，州設學正，縣設教諭，各一；皆設訓導佐之，員額時有裁幷”[35]按照有的學者統計，全國官學的編制爲教授192人，學正201人，教諭1108人，訓導1531人，共計爲3032人。[36]而在這三千多人中，眞正能教授生徒的僅僅是教學、學正和教諭三种職務的人，也就是說只有1500人是眞正的專職教師，教師根本无力開展正常的教學工作，出現“有師生之名，而无訓誨之實”。[37]按照《欽定礼部則例》規定，地方官學教師的主要職責除每月朔望在官學明倫堂宣讀《訓飭士子文》、及臥碑各條之外，就是季考、月課，“季考、月課，除實在丁憂、患病，及有事故外，嚴傳各生面加考試。照例用四書文一篇，排律詩一首，或試以策，或試以論，由教官衡定等次。”[38]根据這一規定，教官實際上也沒有教學的職責，不承担教學任務，主要工作是主持生員的考課而已。而負責管理各省教育事務的學政的職責則主要是案臨各地，主持歲試和科試，很少對所管轄地區的教學事務進行管理和監督。因此，清代地方官學完全成爲科舉制度的預備考試机构，官學作爲教學机构的實質意義已經不夏存在了。

通過梳理唐宋以來官學的發展情况，我們可以清楚地看到，除北宋中后期、元代和明代初期之外，各歷史時期的官學發展都很難滿足知識分子讀書應試的需要，在私學无法亦无法解決這种求學需求的背景下，書院就成爲讀書應試者求學的首選了。那么書院愿意承担培養應試人才的重任嗎？

四. 官方書院政策的誘導

在中國古代的傳統中，教育始終是從屬于政治的，教育是爲政治服務的，官學表現尤其明顯。書院雖然不是官學，也從來沒有被納入到官學体系之中，但其存在与發展仍然受制于封建朝廷与各級官府，其自治性幷沒有向西方大學那樣發展充分，更沒有像西方大學那樣從教會或世俗政權獲得自治權[39]。

34）《明神宗實录》卷三，頁10227。
35）《清史稿》卷一〇六《選舉一》，北京：中華書局1977年版，頁3115。
36）李國鈞、王炳照主編：《中國教育制度通史》第5卷，濟南：山東教育出版社1999年版，頁130。
37）《清史稿》卷一〇六《選舉一》，頁3116。
38）《欽定礼部則例》卷五六《儀制清吏司·教官事例》，《續修四庫全書本》。

由于書院是由私人藏書、讀書之所演變過來的，官方對于其存在并未表示出明确的態度，唐末五代的書院處于一个自然發展的狀態。然而，至趙宋王朝，最高統治者認識到了書院能在一定程度上改變因官學不足而出現的士无求學之所的尷尬局面，于是通過賜書、賜額等方式，將唐末五代時期自然發展狀態的書院納入到官方的監管之下。太平興國二年（978年）朝廷賜書給白鹿洞書院，[40]開朝廷賜書之先河。眞宗咸平四年（1001年）不少著名書院得到朝廷的賜書。岳麓（大中祥符八年）、應天府（大中祥符二年）、嵩陽（至道二年）、東佳（太宗時期）、石鼓（景祐二年）此后都得到了朝廷的賜額。朝廷甚至直接參与書院教師的任命，應天府書院對王洙的任命就是經過朝廷認可的。

歷代基本上都沿用了北宋朝廷的做法，南宋理宗在位40年，采用"或賜田，或賜額，或賜御書，間有設官者"[41]的方式支持書院的發展。有學者統計達到27所之多，占整个宋代賜額書院總數的70%。[42]不僅如此，朝廷還提高書院山長的地位，景定五年（1264年），理宗下詔"吏部諸授書院山長者，并視州學教授"，使其与州學教授地位相当，這极大地調動了山長的辦學積极性，歐陽守道云："今命下，而輕者頓重，其敢不盡心所職，以仰称樂育人才之德意。"[43]

元代統治者延續宋代賜額的方式鼓勵書院發展。据有的學者統計，元代最高統治者爲北方16所新建的書院賜額、賜匾[44]。爲了表現對書院發展的重視，朝廷多次下詔保護書院。与此同時，元代統治者也加强了對書院的控制，將山長列入到文官体系之中，山長与官學教官可以升轉。不僅如此，朝廷甚至還試圖改書院山長之名爲教授、學录、學正等，使其成爲与官學完全等同。雖然這一措施由于各种原因"難便施行"，但朝廷將書院等同于官學的思想再次得到暴露，元代書院官學化的趨勢非常明顯。

自明正統、成化年間開始，朝廷逐漸改變壓制書院發展的態度，賜額書院的手段再次被使用，河南襄城縣紫云書院由兵部侍郎李敏創建，"鄉人因有書院之目，然犹未有名号也。已（乙－－著者注）亥冬，公入爲兵部侍郎，列狀以聞，詔賜名紫云書院。"[45]成化丙戌年（即成化二年1466年）賜額浙江金華的正學書院。[46]　更值得我們關注的是，各地

---

39) 參加朱漢民：《中國古代書院的自治權思考》，載《韓國學論叢》，頁209~224。

40) 王應麟：《玉海》卷一六七，南京：江蘇古籍出版社·上海書店1990年版（影印本），頁3074。

41) 《續文獻通考》卷五十，杭州：浙江古籍出版社1988年版，頁考3241。

42) 吳万居：《宋代書院与宋代學術之關系》，（台北）文史哲出版社1991年版，頁60~62。白新良：《中國古代書院發展史》統計的數量亦爲27所，但二者之間存在一定的差异。（見該書第19~20頁）

43) 歐陽守道：《巽齋文集》卷14《白鷺洲書院山長廳記》。《四庫全書》冊1183，頁620~622。

44) 白新良《中國古代書院發展史》，天津：天津大學出版社1995年版，頁36~37。

45) （河南）《襄城縣志》卷十《藝文》，劉健：《敕賜紫云書院碑記》。

46) （浙江）《金華府志》卷27，明万歷六年刊本。而清光緒二十年修，民國二十三年鉛字重印本的《金華縣志》卷4《建置》則載爲："成化十四年，僉事幸訪，奏請賜額，憲宗錫（賜－－著者注）名正學，知府李嗣重建。"顯然這二者的記載有10年的差距。從一般的史料學的角度而言，万歷刊本所記應該更可靠。

還出現了以朝廷名義興建的書院，《建陽縣志》載：正統戊辰（1448年），“奉部符”重修了盧峰和瑞樟兩書院。福建建陽环峰書院是“正統、成化間，歷奉礼、兵二部勘合，官爲修理名賢書院。”[47]憲宗成化二十年（1484年）命江西貴溪縣重建象山書院，孝宗弘治元年（1488年），“以吏部郎中周木言修江南常熟縣學道書院”。[48]弘治年間，朝廷還敕建山西新絳縣崇理書院。[49]有的地方志甚至指出朝廷將興辦書院作爲一項政策，以詔書的形式向全國發布：“正統九年，詔改生徒肄業之所爲書院。”[50]盡管這一史料的眞實性需要進一步考証，但各地确實出現了以朝廷名義興建的書院，充分表明明代最高統治者的書院政策已經完全轉變了。

与明代一樣，清朝的書院政策也經歷了一个由抑制發展到在控制下鼓勵發展的轉變。清朝統治者在賜額、賜匾、賜書的同時，發布了一系列的上諭來确定其書院政策。順治九年（1652年），朝廷發布“不許別創書院”上諭，[51]但并未毀禁書院。康熙帝采用了籠絡和壓制并用的政策，書院在官方的控制下得到了較大的發展。雍正十一年（1733年）發布的上諭對清代書院的發展産生了至關重要的影響，朝天要求各省“建立書院，擇一省文行兼优之士讀書其中，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。”[52]省城書院的确立，表明朝廷在鼓勵書院發展的同時，朝廷要求各地加强對書院的管理与控制，使之能爲實現朝廷的文教政策所用。乾隆直白地表明書院是官學的重要補充，他說：“書院之制，所以導進人材，广學校所不及”。爲使書院能更好地履行好這一職責，乾隆九年（1731年）的上諭明确規定了書院的教學內容：“嗣后書院肄業士子，……其資質難强者，且令先工八股，窮究專經，然徐及余經，以及史學、治術、對偶、聲律。至每月課試，仍以八股文爲主，或論或策，或表或判，听酌量兼試，能兼長者酌賞，以示鼓勵。”[53]

歷代朝廷重視書院發展的政策導向，直接推動了各級地方官吏創建、修夏和管理書院的積极性。譬如，北宋初期，地方官吏對書院表現出极大的熱情，他們直接參与創辦的書院就有濂山、岳麓、湘西、涵暉、果山、修文、岳麓（山東）七所。不僅如此，地方官吏對私人性質的書院也給予多方支持，茅山書院創建以后，“知府事王隨奏，給田三頃，充書院用”。[54]應天府書院得到的支持力度最大，天圣六年十二月，免除了應天府書院的地基稅錢；[55]明道二年（1035年）十二月，正式在應天府書院設置講授官。[56]此后，歷代各

47)（福建）《建陽縣志》卷八，民國十八年鉛印本。
48)《續文獻通考》卷五十，頁考3246中。
49)（山西）《新絳縣志》卷八《營建考》，清刊本。
50)《名山新志》卷十一，轉引白新良：《中國書院發展史》，頁60。
51)《清會典事例》卷三九五，《續修四庫全書本》。
52)《清朝文獻通考》卷七十，頁考5504。
53)《欽定大清會典事例》卷三九五，《續修四庫全書本》。
54)《江南通志》卷九十，《四庫全書》冊509，頁528。

級地方官吏均爲創建和修夏書院的重要力量之一，甚至成爲最主要的力量。[57]

從中國古代書院發展的歷程來看，凡是得到統治者認可甚至扶植的時期，書院都得到了長足的發展，可以說官方的認可与扶植是書院發展的必要條件之一。反觀北宋中期、明初，朝廷實行發展官學而抑制書院發展的政策，无論從數量、規模及其影響來說，這兩个時期的書院都陷入低迷。

唐宋以來，歷代封建統治者都將科舉，及其圍繞科舉而進行的教育視爲文教政策的核心。正是在這种政治体制下，統治者鼓勵、扶植作爲教育机构的書院的發展，无非是想讓其執行朝廷的文教政策，換言之，即要求書院開展科舉應試教育。而在中國傳統封建社會中，官方掌握了絶對的話語權，絶大多數書院只能被動的接受官方的管理和約束，无法表現出明顯的對抗或者逃避。因此，我們認爲官方書院政策的誘導是書院開展應試教育的重要原因之一。在如此强勢的封建政治氛圍之中，書院需要作何种調整，以滿足士人讀書應舉的需求呢？

五. 書院自身調适的結果

書院的萌芽即与科舉密切相關。唐代中后期，出于參加以詩賦爲主要考試內容的進士科的需要，士人紛紛隱居于适合培養詩賦文學才華的山林苦讀，不少習業山林者將自己讀書、藏書之所命名爲書院、書堂和精舍等，在唐末五代，這种个人讀書的場所逐漸衍生出教育因素，即開始授徒講學。盡管這种教育關系的建立還相当的不完善，但却是中國古代具有教育功能書院的萌芽。因此，科舉是書院萌發的最重要誘因。

北宋初期，書院成爲士人求學之所，是官學的替代机构。呂祖謙也說：“國初，斯民新脫五季鋒鏑之厄，學者尚寡，海內向平，文風日起，儒生往往依山林，即閑曠以講授，大率多至數十百人”。[58]既然是官學的替代机构，那么書院必然開展應試教育，不少書院科舉應試教育的效果明顯，應天府書院的多位生徒通過科舉及第而顯達，范仲淹說：“觀夫二十年間，相繼登科，而魁甲英雄，儀羽台閣，盖翩翩焉未見其止。”[59]北宋初期書院也正因爲能發揮科舉應試教育的職能而蓬勃發展。應該說，唐末五代和北宋初期的書院自身

55）《長編》卷一〇一，頁2437。
56）《長編》卷一一三，頁2649。
57）曹松叶的《宋元明清書院概况》（載《中山大學語言歷史研究所周刊》，第十集第111~114期）、陳谷嘉、鄧洪波的《中國書院制度研究》（杭州：浙江教育出版社1998年版）均對宋元明清書院的創建、修夏建設力量有詳實的統計。
58）呂祖謙：《東萊集》卷六《白鹿洞書院記》，《四庫全書》冊1150，頁53－54頁。
59）范仲淹：《范文正集》卷七《南京書院題名記》，陳谷嘉、鄧洪波：《中國書院史資料》，杭州：浙江教育出版社1998年版，頁56。

就已經具備了承担科舉應試教育的因素，不需要進行調整或改變。

而北宋興學之后，書院失去了爲科舉服務的必要性，轉型爲以學術研究和傳播爲主要職能的机构，不少學者据此認爲書院是反對科舉的[60]。誠然，以朱熹爲代表的南宋理學家嚴厲批評科舉重道藝、輕德行的弊端，反對書院生徒片面追求科舉。理學家認爲士人必須在研習儒家經典的基础上，將儒家思想內化爲良好的道德修養，在此基础應舉博取功名。理學家的這种科舉觀和書院教育有着极大的理想主義色彩，希望培養的人才无論在德、才、學和治術方面都有建樹，這种人才的標准是“科第当作狀元、仕官当作宰相，學術当至圣人”。[61]

爲培養這种德才兼備的科舉人才，朱熹曾公開出榜招收舉人入白鹿洞書院學習，《招舉人入院狀》特別提出參加本年省試的28名舉人是此次招收的對象，希望他們能通過書院學習進一步理解朝廷設科取士之意，并許諾給予入院學習的舉人提供优厚的待遇，“諸君肯來，当戒都養，給館、致食以俟”。[62]盡管從現有的文獻資料不能确知此次招收舉人的最終數量，但這一舉措的提出說明朱熹試圖通過書院來培養德才兼備的科舉人才。如果确實有舉人入院學習的話，這是中國書院史上大規模招收舉人入院習業的開始。盡管朱熹招舉人入院學習并非直接教授科舉之學，而是加强德性培養，但其間接結果是爲科舉服務。這實際上是書院大師們在科舉制度風行的現實面前，通過調整書院的職能來獲取發展空間，這既是創建、修夏和執掌書院的理學家的一种无奈選擇，又是他們适應現實的智慧表現。

南宋書院爲滿足士人讀書應試之所而進行的調适，得到了元明淸書院執掌者的認同。元代程端礼制定的《程氏家塾讀書分年日程》强調理學与舉業貫一，士人通過循序漸進的方式讀書明理，以培植人之“大本”，他說：“未曾讀書明理，遽使之學文，爲師者雖明知其末可，亦欲以文墨自見，不免于阿意曲徇，失序无本，欲速不達。”[63]而“大本“是作舉業文章的基础，而舉業文章只是掌握了程朱之學以后的自然流露。

以王陽明、湛若水爲代表的書院創建或講學者要求書院能將講學与舉業結合起來，使二者互爲表里。正德四年（1509年），王陽明在《与辰中諸生》中對培養德行和舉業的關

---

60) 陳東原的《中國教育史》在分析了朱熹的白鹿洞的詩句后，指出：“朱子對白鹿洞諸生的希望，完全是靜靜的求學，莫問世事，莫羨騰騫。完全是反科舉的。”該書在分析了陸九淵的《白鹿洞講義》之后，再次强調：“這种反科舉的精神，是朱子興夏白鹿洞書院的特点。”台湾學者孫彦民所著《宋代書院制度研究》承續了這一思想：“中國科舉制度，創始于隋唐，完備于兩宋。自是而后，士子讀書均以獵取功名爲目的。……迨安定、泰山首開講座，……其后凡欲正人心，明道學之儒者，往往于山水之胜處修書舍以授生徒，書院之制成矣。翻閱宋人典籍，處處可見反科舉精神。”

61) 姚勉：《雪坡集》卷四六《正誼書院祭魁星》，《四庫全書》1184冊，頁329。

62) 毛德琦：《白鹿書院志》卷二《招舉人入書院狀》，轉引《白鹿洞書院古志五种》，北京：中華書局1995年版，頁1061。

63) 程端礼：《讀書分年日程序》，合肥：黃山出版社1992年版，頁1。

系有清楚的表述："舉業不患妨功，惟患奪志。只如只如前日所約，亦自兩无相碍"。[64]其高足王龍溪也接受了王陽明的這一觀点，并認爲："舉業不出讀書、作文兩事。讀書如飲食入胃，必能盈溢輸貫，積而不化，謂之食痞。作文如寫家書，句句道實事，自有條理。若替人寫書，周羅浮泛，謂之沓舌。于此知所用心，卽舉業便是德業，非兩事也。"[65]他從舉業和作八股文的角度出發，認爲以八股文爲主要考試文体的科舉考試不會影響士人的道德修養，舉業和道德修養是相輔相成的。

与王陽明大致類似，湛若水認爲科舉考試是代圣人立言，研習科舉之學不會對圣人之學産生消极影響，他說："科舉乃圣代之制，諸生若不遵習，卽是生今反古，便非天理，雖孔、孟夏生，亦由此出。然孔、孟爲之，亦必异于今之習舉業者，其根本上發出自別。故舉業不足以害道，人自累耳，學者不可外此，外此便是外物也，爲病不小。"在書院教學實踐中，爲使書院生徒能在舉業和德業上都能取得進步，他爲生徒規定了既能滿足科舉考試的要求，又能提升德行的教學內容和學習方法，《大科訓規》規定："諸生讀書務令精熟本經、四書，又須旁通他經、性理、史記及五倫書，以開發知見。此知見非由外而來也，乃吾德業之知見。書但能警發之耳，須務以明道爲本，而余緒自成文章舉業。"

盡管清代書院的修夏者、創建者和執掌者多表示要継承理學家的道德、學問与舉業并重的思想，但大多數的書院以生徒科舉及第率爲首要目標，其教學目標、教學內容、教學活動全部圍繞科舉應試來進行。因此，盡管書院成爲清代人才培養的最主要机构，但書院的人才培養已經失去了書院的特点，大多數書院的教學實踐都是輕視生徒道德養成、學問研究，而是片面追求舉業。

因此，我們認爲中國古代書院通過不斷調适自身的職能，使之具有開展科舉應試教育的能力，應該說這是書院教育科舉化的內因。当然，書院在爲科舉服務的過程中，研究与傳播學術的職能不斷被削弱，其職能与官學日漸趨同，在科舉的人才選拔功能逐漸喪失的過程中，書院也隨着失去了其存在的必要性了。應該說，爲科舉服務也是書院在清末被无情地赶出歷史舞台的重要原因。

六. 結束語

書院是中國古代的一种教育組織形式，其發展受到各方面的影響，書院教育科舉化的原因也是多方面的，本文僅僅分析了与其直接相關的原因，還有諸多原因并未進行全面分析，比如儒學發展對于書院教育科舉化的影響、科舉考試內容對書院教育科舉化的影響等

64) 《王陽明全集》卷四《文录一》《与辰中諸生》，上海：上海古籍出版社1997年版，頁144。
65) 錢謙益：《牧齋有學集》卷四五《家塾論舉業雜說》。

等，需要在日后的學習中進一步探討。

【摘要】

中國古代書院的教育職能表現出明顯的科舉化特征。書院教育科舉化形成的原因是多方面的，主要有以下几个方面的原因：首先，科舉制度在中國古代封建政治体制和社會中有着獨特的地位，不僅是唐宋以來文官選拔的最主要方式，也是中國古代知識分子實現“治國、平天下”的最主要途徑，這必然誘導作爲教育机构的書院開展科舉應試教育；其次，除少數歷史時期之外，唐宋以來的官方或者无力舉辦龐大的官學，或者說官學的管理相当混亂，使官學无法承担起科舉應試教育的重任。面對因科舉誘導而引發的讀書應舉需求，書院受到了讀書應舉者的垂青；再次，書院雖不是官學，也從來沒有被納入到官學体系之中，但其存在与發展仍然受制于封建朝廷与各級官府。自宋代開始，歷代朝廷都出台書院政策，在鼓勵書院發展的同時，亦加强對書院的控制。各級地方政府也積极參与書院的創建、修复与管理，使書院教育爲朝廷的文教政策服務，而進行科舉應試教育是書院爲官方服務的最直接表現；最后，書院的萌芽卽与科舉密切相關，北宋前期書院是官學的替代机构，爲科舉服務是其主要職能。自南宋書院轉型爲以學術研究和傳播爲主要職能后，書院執掌者采用道德、學問与舉業幷重的指導思想開展科舉應試教育，旣爲朝廷培養了不少德才兼備的人才，也使書院獲得了生存与發展的空間，這是書院職能不斷調适的結果

학규(學規)에 나타난 조선시대 서원교육의 이념과 실제

박종배(동국대학교)

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 서원교육의 목적: 위기지학과 과거 공부
Ⅲ. 서원교육의 내용: 교육과정과 교재
Ⅳ. 서원교육의 방법: 거재와 강회
Ⅴ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

본 논문에서는 조선시대의 학규(學規)에 나타난 서원교육의 이념과 실제를 교육의 목적과 내용, 방법 세 측면으로 나누어 고찰하였다. 학규는 조선시대의 서원에서 교육에 관한 자체의 규약(規約)으로 제정한 것으로, 학규에는 서원교육에 대한 다양한 정보가 포함되어 있다. 따라서 학규는 조선시대의 서원교육 연구에서 가장 우선적으로 검토해야 할 기초자료라 할 수 있다. 물론 학규는 규약(rules and regulations)이기 때문에 그 내용이 서원교육의 실제(reality)는 아니며 그렇다고 하여 이념형(ideal type)도 아니다. 사실상 학규에 나타난 서원교육은 이념과 실제의 중간형에 해당한다고 할 수 있다. 즉, 학규는 서원교육의 현실보다는 그 내용이 이상적(理想的)이면서, 동시에 서원교육의 이상 자체보다는 그것을 구현하기 위한 현실적(現實的) 조치에 더 가까운 성격을 갖고 있는 것이다. 학규의 이러한 중간적 성격은 자료적 한계를 의미하기도 하지만, 한편으로는 조선시대의 서원교육을 이념과 실제 양 측면에서 균형있게 이해하는 데 도움을 주기도 한다. 본 논문에서는 바로 이 점에 주목하여 학규에 나타난 조선시대 서원교육의 이념과 실제에 대하여 논의해 보고자 한다.

조선시대의 수많은 서원 학규 중 이하 본 논문의 논의에서 그 출발점이 되어 줄 가장 중요한 두 학규는 퇴계 이황(李滉, 1501-1570)의 이산서원(伊山書院) 원규(院規)(1558년)와 율곡 이이(李珥, 1536-1584)의 은병정사(隱屛精舍) 학규(學規)(1578년)이다. 이 두 학규는 조선시대의 서원이 막 태동하여 확산되기 시작하는 16세기 후반에 제정된 것으로, 두 학자가 조선 성리학의 발전에 끼친 것과 동일한 정도로 조선시

대 여러 서원의 학규에 큰 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 실제로 퇴계의 이산서원 원규는 영남(嶺南)의 여러 초기 서원의 학규로 그대로 채택되었고, 그 주요 내용은 지역(地域)과 학파(學派)를 막론하고 전국 많은 서원의 학규에 인용되었다. 율곡의 은병정사 학규 또한 마찬가지이다. 이에 따라 현존하는 여러 서원의 학규 중 그 내용이 이산서원 원규나 은병정사 학규와 큰 차이를 보이지 않는 것이 상당수인 것이 사실이다. 그렇다고 하여 퇴계와 율곡 이후 조선시대 서원 학규의 형식과 내용에 변화나 발전이 없었던 것은 아니다. 반대로, 퇴계와 율곡이 제시한 서원 학규의 모범을 계승하는 가운데서도 그 형식과 내용 면에서 새로운 진전을 이루어 나가기 위한 노력들이 19세기말까지 끊임없이 계속되었다.

퇴계·율곡 이후의 대표적인 서원 학규들 중 우선 17세기의 것으로는 정구(鄭逑, 1543-1670)의 도동서원(道東書院) 원규와 강법(講法), 통독회의(通讀會儀)가 있다. 그리고 유계(兪棨, 1607-1644)의 죽림서원(竹林書院) 절목(節目)과 윤증(尹拯, 1629-1714)의 노강서원(魯岡書院) 재규(齋規)(1675년), 그리고 박세채(朴世采, 1631-1695)의 문회서원(文會書院) 원규(1673년)와 자운서원(紫雲書院) 원규(1693년)가 주목할 만한 가치를 갖고 있다. 18세기의 서원 학규 중에서는 이재(李縡, 1680-1746)의 심곡서원(深谷書院) 학규(1737년)와 도기서원(道基書院) 학규 등이 특별한 중요성을 갖고 있고, 이광정(李光庭, 1674-1756)의 삼계서원(三溪書院) 거재절목(居齋節目) 또한 그러하다. 아울러, 윤봉구(尹鳳九, 1681-1767)의 노강서원(老江書院) 강학규목(講學規目)(1766년)과 김원행(金元行, 1702-1772)의 석실서원(石室書院) 강규(講規)와 강의(講儀)가 당시의 강회(講會) 제도 발전과 관련하여 주목할 만한 가치를 갖고 있다. 이 밖에 19세기의 것으로는 이항로(李恒老, 1792-1868)의 여숙강규(閭塾講規)(1850년)가 특별한 중요성을 갖고 있다. 물론 이 밖에도 여러 서원의 학규가 조선시대의 서원교육에 대한 중요한 정보를 제공하고 있지만, 위의 학규들이 각 시기를 대표할만한 특별한 내용적 가치를 갖고 있다고 할 수 있다. 이 점은 이하 본 논문의 논의 전개 과정에서 좀 더 구체적으로 확인할 수 있을 것이다.

이하 본 논문에서는 학규에 나타난 조선시대 서원교육의 이념과 실제를 교육의 목적과 내용, 방법 세 측면으로 나누어 고찰하고자 한다. 우선 제Ⅱ장에서는 위기지학(爲己之學)의 이념을 추구한 조선시대의 서원 학규에서 과업(科業), 즉 과거 공부에 대하여 어떠한 입장을 취하는지를 중심으로 서원교육의 목적에 관하여 논의하고자 한다. 다음으로 제Ⅲ장에서는 서원 학규 상의 독서 차제(次第)나 강서(講書) 목록에 나타난 교육과정과 교재를 중심으로 주자(朱子) 성리학(性理學)의 정통(正統)에 충실하고자 하였던 조선시대 서원의 교육 내용에 관하여 고찰하고자 한다. 마지막으로 제Ⅳ장에서는 서원 유생들의 거재(居齋) 방식과 거재·재가(在家) 유생을 망라한 강회

(講會)의 발달의 중심으로 군거강학(群居講學)의 이상을 추구하였던 조선시대 서원의 교육 방법에 관하여 논의하고자 한다. 조선시대의 서원 학규에는 본 논문에서 다루고자 하는 위의 세 가지 문제 이외에도 중요한 논의거리가 많이 존재하지만 이들에 대한 검토는 차후의 과제로 남겨 두고자 한다.

Ⅱ. 서원교육의 목적: 위기지학과 과거 공부

조선시대의 서원은 설립 초기부터 위기지학(爲己之學)의 이념을 표방하였다. 당시의 관학이 학령(學令)과 과거(科擧) 공부에 얽매여 있는 점을 비판하며 자유로운 분위기에서 학문을 그 자체의 가치로서 추구하는 위기지학의 장소로 설립되기 시작하였던 것이다. 하지만, 과거가 입사(入仕)의 일반적 통로로 자리 잡은 당시의 현실에서 서원의 유생들이 과거 공부로부터 완전히 자유로울 수는 없었고, 서원 또한 양사(養士)라는 국가적 책무를 방기하기 어려웠다. 그렇다고 하여 관학과 마찬가지로 서원에서도 과거 공부를 학령으로 권과(勸課)할 수도 없었다. 과거 공부는 자칫 이록(利祿)과 성명(聲明)을 추구하는 위인지학(爲人之學)으로 흐를 위험성이 농후하였고, 이는 서원의 설립 이념과 배치되는 것이었기 때문이다. 이에 따라 서원에서 거업(擧業), 즉 과거 공부에 대하여 어떠한 입장을 취하여야 하는가가 시종 난제로 부각될 수밖에 없었다.

최초의 학규인 백운동(소수)서원 원규에서는 "아무는 자기를 위하여 배우고, 누구는 남을 위하여 배운다."[1]라는 말로 위인(爲人)이 아닌 위기(爲己)의 공부가 입원(入院) 유생의 본분임을 강조한 바 있다. 하지만, 서원 입학 자격에 관한 규정에서 소과(小科)에 합격한 생원(生員)과 진사(進士)를 가장 우선시함으로써[2] 자칫 서원이 거업(擧業)의 장소로 오인될 여지도 남겨놓았다. 백운동(소수)서원 원규에서 다소 애매하게 처리된 서원 교육과 과거 공부의 관계는 퇴계 이황(李滉, 1501-1570)의 이산서원(伊山書院) 원규에서 보다 분명하게 정리된다. 원규의 제1조에서 퇴계는 다음과 같이 말한다.

> 유생들의 독서는 <사서오경>을 본원으로 삼고『소학』과『가례』를 문호로 삼아야 한

1)『海東雜錄』3 <本朝-周世鵬> <白雲洞紹修書院立規>: 別置入院錄. 凡入院之士, 必自錄姓名, 且記其來寓年月. 夫題名者豈偶然哉, 後來者必披案歷指曰, 某也學而爲己, 某也學而爲人, 某也生而有愧, 某也沒而無作, 其窮達雖殊, 而賢愚亦遠. 嗚呼可不懼乎, 可不勉乎.

2) 상동: 凡入院之士, 司馬則如入大學, 其次初試入格者, 雖非入格, 其一心向學者, 操行而願入者, 有司稟于斯文而迎之.

다. … 여러 역사서와 제자의 문집 및 문장, 과거 공부 또한 하지 않을 수 없으니 널리 통하도록 힘쓰되 마땅히 내외와 본말, 경중과 완급의 순서를 알아야 할 것이다.[3]

여기에서 퇴계는 내외, 본말, 경중, 완급의 논리로 유생들의 공부에서 과거 공부가 차지하는 위치를 규정한다. 즉, 『소학(小學)』과 『가례(家禮)』를 시작으로 <사서오경(四書五經)>으로 나아가는 것이 내(內), 본(本), 중(重), 급(急)에 해당하는 공부이고, 과거 공부는 외(外), 말(末), 경(輕), 완(緩)에 해당하는 공부이다. 본말론(本末論)에 근거하여 유생들의 공부에서 경학(經學)이 근본이고 과업(科業)은 말단이라는 논리를 전개하고 있는 것이다. 이산서원 원규에 제시된 퇴계의 이러한 본말론은 이후 영남 지역을 비롯한 많은 서원의 학규에 그대로 차용되어 서원 교육과 과거 공부의 관계에 대한 하나의 전형적인 관점으로 자리잡는다.

과거 공부에 대한 또 다른 관점은 율곡 이이(李珥, 1536-1584)의 은병정사(隱屛精舍) 학규에 제시되어 있다. 학규에서 율곡은 서원 내에서의 과거 공부를 단호하게 배격하는 입장을 취한다. 예컨대, 다음과 같다.

성현의 글이나 성리의 학설이 아니면 재 안에서 읽을 수 없다. [역사책은 읽어도 좋다.] 만약 과거 공부를 하고 싶은 자는 반드시 다른 곳에서 해야 한다.[4]

이와 같이 율곡은 서원의 유생들이 경서(經書)와 성리서(性理書) 위주로 공부해야 하며, 역사서를 읽는 것은 허용하나 과거 공부는 허용할 수 없다고 못박고 있다. 그렇다고 하여 율곡이 과업(科業) 자체를 부정하는 입장을 갖고 있었던 것은 아니다. 예컨대, 율곡이 선조(宣祖)의 명으로 성균관의 학령(學令)을 보완하기 위하여 만든 <학교모범(學校模範)>(1582년)의 응거(應擧) 조항에는 은병정사 학규와는 조금 다른 입장이 제시되어 있다.

열 한 번째는 과거에 응시하는 것이니, 과거가 비록 뜻있는 선비가 급급해 할 바는 아니지만 또한 근세에 벼슬길에 나아가는 일반적 방법이니, 만약 오로지 도학(道學)에만 뜻을 두고 예의(禮義)로 진퇴를 결정하는 사람이라면 이를 숭상하지 않아도 되지만 혹 나라의 광영을 보기 위하여 과거에 응시하지 않을 수 없는 경우라면 또한 마땅히 성심껏 공부하여 세월을 낭비하지 않아야 함을 이르는 것이다.[5]

---

3) 『退溪集』 권41 <雜著> <伊山院規>: 諸生讀書, 以四書五經爲本原, 小學家禮爲門戶. … 其諸史子集, 文章科擧之業, 亦不可不爲之, 旁務博通, 然當知內外本末輕重緩急之序.

4) 『栗谷全書』 권15 <雜著> <隱屛精舍學規>: 非聖賢之書, 性理之說, 則不得披讀于齋中[史學則許讀]. 若欲做科業者, 必習于他處.

5) 『栗谷全書』 권15 <雜著> <學校模範>: 十一曰應擧, 謂科第雖非志士所汲汲, 亦近世入仕之通規,

이와 같이 <학교모범>에서 율곡은, 과거 공부를 적극 권장하는 것은 아니지만, 과거가 출사(出仕)의 일반적 통로이기 때문에 불가피하게 응시하고자 하는 경우에는 이를 허용하는 입장을 취하고 있다. 이를 통해 볼 때, 율곡이 은병정사 학규에서 서원 내에서의 과거 공부를 금지한 것은 서원교육의 목적에 대한 율곡의 특별한 생각이 반영된 것이라 할 수 있다. 즉, 과거 공부 자체를 부정하는 것은 아니지만, 서원만큼은 과거와 무관한 위기지학의 장소가 되어야 한다는 것이다. 서원 내에서의 과거 공부를 용인하지 않는 율곡의 이러한 배제론(排除論)은 과거 공부에 대한 또 하나의 관점으로 자리잡는다.

위와 같이, 16세기 후반에 제정된 초기의 서원 학규에는 서원 교육과 과거 공부의 관계에 대한 상이한 관점이 제시되어 있다. 즉, 이산서원 원규에서처럼 본말론의 입장에서 과거 공부를 용인하는 것이 그 하나이고, 은병정사 학규에서처럼 서원 내에서의 과거 공부를 철저히 배제하는 것이 또 다른 하나이다. 이 두 가지 상이한 관점은 이후의 여러 서원 학규에 지속적으로 영향을 미치며 위기지학의 이념을 추구하는 서원에서의 과거 공부에 대한 상이한 두 관점으로 유지된다.

먼저, 퇴계의 이산서원 원규에서와 같이 본말론의 입장에서 과거 공부를 어느 정도 용인하는 관점을 취하는 학규들을 살펴보면, 우선 한강 정구(鄭逑, 1543-1620)의 도동서원(道東書院) 원규가 있다. 학규에서는 다음과 같이 과거 공부에 대한 입장을 제시한다.

> 무릇 서원에 들어온 선비가 비록 과거 공부를 하지 않을 수 없다고 하더라도, 과거 이외에 또한 고인들이 말한 '위기지학(爲己之學)'이라는 것이 있으니, 과거 공부에 온통 마음을 빼앗기지 않을 수 있으면, 혹 여기에 마음을 쓸 수 있을 것이다.[6]

원규에서 정구는 유생들의 과거 공부가 불가피한 것임을 인정하면서도 위기지학(爲己之學)의 중요성을 강조하는 데 더 무게를 두고 있다. 과거 공부는 말단(末端)이며, 위기지학이 근본(根本)임을 분명히 강조하고 있는 것이다. 이에 따라 정구는 강법(講法)에서 문장이나 과거 공부와 관련된 책은 정규 과정에 포함시킬 수 없다는 입장을 다음과 같이 표명한다.

> 읽는 책은 월마다 과제가 있으니, 마땅히 경서(經書)를 먼저 읽고 나서 제자서(諸子

若專志道學, 進退以禮義者, 則不可尙已, 如或觀國之光, 不免應擧, 則亦當以誠心做工, 勿浪過時月.

6) 『寒岡續集』 권4 <雜著> <院規>: 夫入院之士, 雖不能不爲科擧之事, 而科擧之外, 亦有古人所謂爲己之學者, 苟能不全爲彼所奪, 而或能用心於此焉.

書)와 사서(史書)도 읽어야 한다. 그 밖의 문장이나 과거 공부와 관련된 책은, 비록 여력이 있어 보는 것은 어쩔 수 없다 하더라도, 과부(課簿)에는 포함시킬 수 없다.[7]

위의 강법은 서원에서 매월 보름에 개최하는 통독회(通讀會) 형식의 강회(講會)에 관한 규정이다. 여기에서 정구는 문장이나 과거 공부와 관련된 책은 과부(課簿), 즉 강회의 정규 강독 목록에 포함시킬 수 없다는 원칙을 제시하고 있다. 과거 공부의 불가피성은 인정하면서도 강회의 과정(課程)에는 포함시킬 수 없다는 것으로, 과거 공부에 대한 매우 엄격한 본말론적 입장을 드러내고 있다.

이와는 달리 상당히 유연한 본말론의 입장에서 과거 공부를 적극적으로 긍정하는 학규도 있다. 화양서원(華陽書院) 학규가 그것인데, 관련 조항을 살펴보면 다음과 같다.

> 새벽에 일어나 밤에 잠들 때까지 반드시 한 일이 있어야 한다. 잠시라도 마음이 나태해져서는 안 되니, 혹은 독서하고 혹은 정좌하며, 혹은 의리를 강론하고, 혹은 수업이나 지도를 청하도록 해야 하니, 학문과 관계된 일이 아님이 없다. 거업문자(擧業文字) 또한 전폐할 수는 없으나, 마땅히 내외·경중의 순서를 알아야 하며, 공리(功利)가 그 뜻을 빼앗지 않도록 해야 할 것이다. 때때로 날을 정하여 서원에 모두 모여 제술(製述)로 시험하고 선배에게 질문하며 과정을 엄격히 확립하여 그만두는 일이 없도록 해야 한다[제술의 경우, 한달에 한번 모두 서원에 모여서 한다. 혹 집에서 혼자 제술을 익히는 사람은 이 제한에 구애받지 않는다.][8]

거업문자(擧業文字), 즉 과거 공부에 대하여 위 학규에서는 '내외·경중의 순서를 알아야' 한다고 하여 이산서원 원규와 같은 본말론의 입장을 취하고 있으나, '때때로 날을 정하여 서원에 모두 모여 제술(製述)로 시험'한다는 후반부의 관련 조항에서 알 수 있듯이, 제술로 대표되는 과거 공부를 서원의 정규 교육활동의 하나로 포함시키고 있다. 과거 관련 서책을 과부(課簿)에서 제외한 정구의 강법이 엄격한 본말론에 기초해 있다면, 제술 시험을 정규 과정에 포함시킨 화양서원 학규의 이러한 입장은 유연한 본말론에 해당한다고 할 수 있다.

유연한 본말론의 입장에서 적극적으로 과거 공부를 지원하는 내용을 담은 또 다른 학규로는 강와 임필대(任必大, 1709-1773)의 서당절목(書堂節目)과 임재 서찬규(徐

---

7) 『寒岡續集』 권4 <雜著> <講法>: 所讀書, 逐月有課, 當先經書, 亦及子史. 其他文章擧業之書, 雖不免餘力看讀, 而不得入於課簿.

8) <華陽書院學規>: 自晨起至夜寢, 一日之閒, 必有所事, 心不暫怠, 或讀書, 或靜坐, 或講論義理, 或請業請益, 無非學問之事, 而擧業文字, 亦不可全廢, 然當知內外輕重之序, 勿使功利奪其志, 時或約日齊會院中, 試爲製述, 就質於先輩, 嚴立課程, 毋或作輟[製述, 一朔一廻齊會院中, 或在家私自製習者, 不以此限爲拘].

贊奎, 1825~1905)의 강규(講規)가 있다. 서당절목에서 임필대는 시(詩)·부(賦)·표(表)·책(策)·의의(疑義)·잠(箴)·명(銘)·송(頌) 등 과시(科試)와 관련된 글을 짓는 '정문거접(程文居接)'에 관해 규정하고 있다.[9] 비록 여기에서도 정문(程文)과 경학(經學) 공부에 내외·경중의 분별이 있다고 강조하고 있으나, 정문을 위한 거접을 실시할 정도로 과거 공부를 적극적으로 긍정하는 입장을 취하고 있다. 서찬규의 강규에서도 강회(講會) 때에 표(表)·책(策)·의(疑)·논(論)·기(記)·율(律) 등 육문(六文)을 시험한다는 내용이 포함되어 있다.[10] 서당절목과 마찬가지로 과시와 관련된 문장을 정규 과정에 적극적으로 편입시키고 있는 것이다.

그것이 엄격한 본말론이든 유연한 본말론이든 본말론에는 본말이 전도(顚倒)될 위험성이 내포되어 있다. 율곡이 은병정사 학규에서 서원 내에서의 과거 공부를 원천적으로 배제시킨 것은 이러한 위험성에 대한 경계 때문이었을 것이다. 조선시대의 서원 학규 중에는 이러한 율곡의 입장을 계승하여 서원 교육에서 과거 공부를 완전히 배제시킨 경우가 많다. 예컨대, 미호 김원행(金元行, 1702-1772)의 <석실서원학규(石室書院學規)>는 과거 공부에 대한 은병정사학규의 규정을 그대로 원용하였으며[11], 무성서원(武城書院) 원규 또한 그러하다[12]. 이 밖에도 남계 박세채(朴世采, 1631-1695)와 도암 이재(李縡, 1680-1746) 등이 여러 편의 학규를 통하여 서원 내에서의 과거 공부 배제에 대한 분명한 입장을 제시하고 있다.

먼저 박세채는 1673년(현종 12)에 작성한 문회서원(文會書院) 원규에서 과거 공부에 대한 분명한 입장을 다음과 같이 제시하고 있다.

> 선현들께서 향교 이외에 특별히 서원을 창립하시고자 하였던 것은 바로 향교에 과거(科擧)와 법령의 번거로움이 있어 강학(講學)에만 전념할 수 없기 때문이었다. 지금은 서원을 설립하고서도 여전히 구습(舊習)을 좇는 것을 벗어나지 못하고 있으니, 대·소의 학교가 종내 강학의 장소가 없으니, 그 근본이 망한 것이다. 이제 마땅히 서원 밖에 별도로 재(齋) 한 곳을 설립하여 과거 공부 하는 사람들에게 제공하도록 하되(만약 재를 미처 세우지 못할 경우는 잠시 서재(西齋)에 머물도록 한다), 강당에 번번이 올라가거나 시문(時文)을 방자하게 짓거나 하여 대계(大戒)을 범하는 일이 없도록 해야 한다.[13]

---

9) 『剛窩集』 권4 <雜著> <書堂節目>: 程文居接時, 勿拘年限, 詩賦表策疑義箴銘頌等文, 必嚴立課限製進, 而又不可一向沒溺, 須以暇時講討經義, 浸灌義理, 俾知科學之於此學, 有內外輕重之分事.

10) 『臨齋集』 권11 <雜著>: 諸生, 工課以五經[詩書易禮記春秋]五書[論孟庸學小學], 著述以六文[表策疑論記律], 講會時, 依自願而試.

11) 『渼湖集』 권14 <雜著> <石室書院學規>: 非聖賢之書性理之說, 則不得披讀于院中[史冊則許讀]. 若欲做科業者, 必習于他處.

12) 『武城書院誌』 권1 하 <院規>: 非聖賢之書性理之說, 則不得披讀于院中, 史冊許入, 若欲做科業者, 必習於他處.

13) 『南溪續集』 권19 <雜著> <文會書院院規>(癸丑): 先賢必欲創立書院於鄕學之外者, 實以鄕學有科

여기에서 박세채는 서원을 창립한 본래 목적이 '과거와 법령의 번거로움'에서 벗어나 '강학에만 전념'하기 위하였다는 점을 상기시키면서 서원 내에서는 절대 과거 공부를 해서는 안 된다는 은병정사 학규의 정신을 다시 한 번 강조하고 있다. 그가 서원 밖에 재(齋) 한 곳을 따로 설립하여 과거 공부 하는 사람들에게 제공하도록 한 것은 서원 내에서의 과거 공부를 얼마나 철저히 배제하고자 하였는지를 알 수 있게 한다. 박세채의 이러한 과거 공부 배제론은 1673년(현종 12)에 작성한 문회서원(文會書院) 원규[14]는 물론, 그가 운영하였던 남계서당(南溪書堂) 학규[15]에도 그대로 적용된다.

심곡서원(深谷書院)·도기서원(道基書院)·충렬서원(忠烈書院) 학규와 고암서원(考巖書院) 강규, 용인향숙(龍仁鄕塾) 절목 등을 지은 바 있는 도암 이재(李縡, 1680-1746)의 경우에도 서원 내에서는 과거 공부를 해서는 안 된다는 은병정사 학규의 원칙을 계승하고 있다. 그의 서원 내 과거 공부 배제론이 가장 잘 나타나 있는 것은 1737년(영조 13)에 작성한 심곡서원 학규이다. 그 내용은 다음과 같다.

> 서원은 본래 선비들이 군거(群居)하며 강학(講學)하기 위하여 설립한 것인데, 근래 서원에 출입하는 자들은 단지 봄·가을로 제사에 참여하는 것만을 중하게 여긴다. 이 때문에 서원이 단지 선현을 봉사(奉祀)하는 장소처럼 되어, 그 이름은 있으나 그 실질은 없게 되었다. 왕왕 거재(居齋)하는 자가 혹 있으나 과문(科文)을 익히고 잡서(雜書)를 보는 것에 불과하니, 강습(講習)의 아름다움을 볼 수 없게 되어, 실로 탄식하지 않을 수 없다. 이제부터 거재하는 자는 이단서를 읽지 말아야 할 것이며, 또 서원에서는 과업(科業) 문자(文字)를 지어서는 안 될 것이며, 오직 의리(義理)의 학설에 뜻을 집중하여 조석으로 익혀야 할 것이다.[16]

학규에서 이재는 서원이 본래 사림의 군거강학(群居講學)의 장소로 출발하였으나

擧令式之繁, 不能專意於講學故也. 今若立院而猶不免復循舊習, 是於大小學校, 終無講學之地, 其本泯矣. 今宜院外別設一齋, 以待隸擧業者[若未及立齋, 則姑就西齋居宿], 使毋得輒升講堂, 肆做時文, 以犯其大戒.

14) 『南溪續集』 권19 <雜著> <紫雲書院院規>(癸酉): 非聖賢之書[如五經, 四書, 小學, 家禮, 心經, 近思錄, 朱子節要, 聖學輯要之類]性理之說[如性理大全, 程朱諸先生及我東先儒文集之類], 則不得披讀于講堂[史學則許讀, 如綱目, 續綱目之類]. 若欲做科業者, 必習于他所[若他所未易則姑居西齊, 或有司房似可].

15) 『南溪續集』 권19 <雜著> <南溪書堂學規>: 非聖賢性理之書, 不得披覽, 惟史書許看. 如異端科擧文字, 切不許入堂.

16) 『陶菴集』 권25 <雜著> <深谷書院學規>: 書院本爲士子羣居講學而設, 而近來游書院者, 但以春秋參祀爲重. 故書院只爲先賢享祀之所, 有其名而無其實. 往往或有居齋者, 而不過習科文而觀雜書, 未見有講習之美, 可勝歎哉. 此後居齋者勿讀異端之書, 又勿做科業文字於齋中, 惟專意於義理之說, 朝夕肄習.

당시에는 단지 선현을 봉사(奉祀)하는 장소로 전락하였고, 또 간간히 거재(居齋)하는 자들도 과문(科文)이나 익히고 잡서(雜書)나 보고 있어 그 본래적 모습을 상실하였다고 비판한다. 이러한 인식 아래 그는 거재 유생들이 이단서를 읽거나 과문을 짓는 등의 행위를 일절 하지 말아야 한다고 규정하고 있다. 군거하여 의리를 강명하는 서원 본래의 모습을 회복하기 위해서는 서원 내에서의 과거 공부를 철저히 배제해야 한다는 원칙을 분명히 하고 있는 것이다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 조선시대의 서원 학규들은 위기지학(爲己之學)의 교육 이념을 강조하는 점에서는 공통적이지만, 그 이념을 실현하는 방법론에 있어서는 차이를 보이고 있다. 이렇게 하여 조선시대의 서원 학규에는 서원 교육과 과거 공부의 관계에 대한 상이한 관점이 자리를 잡아 나가게 되었다. 그 중 하나는 퇴계의 이산서원(伊山書院) 원규를 비롯한 여러 서원의 학규에 나타난 본말론(本末論)으로, 위기지학이 서원교육의 본질이라면 과거 공부는 말단에 해당한다는 것이다. 본말론의 입장을 취하는 서원 학규들에서는 과거 공부의 불가피성을 인정하면서도 그것을 말단으로 규정하여 과거 공부가 위인지학(爲人之學)으로 흐를 위험성을 차단하고자 하였다. 이와 달리, 율곡의 은병정사(隱屛精舍) 학규를 비롯한 여러 서원의 학규에서는 서원 내에서의 과거 공부를 원천적으로 금지하는 배제론(排除論)을 견지하였다. 과거 공부 자체를 부정하는 것은 아니지만, 서원만큼은 과거 공부와 무관한 순수한 위기지학의 장이 되어야 한다는 것이다. 이처럼 조선시대의 서원 학규에는 서원 내에서의 과거 공부에 대하여 본말론과 배제론이라는 상이한 입장이 제시되어 있는데, 이러한 입장의 차이는 16세기 후반 초기의 서원 학규에서부터 나타나기 시작하여 과거가 폐지되는 조선조 말까지 지속되었다. 조선시대의 원유(院儒)들이 과거라고 하는 강력한 유인가를 지닌 취사(取士) 제도가 존재하는 현실 속에서 위기지학의 이념을 실현해 나가야 하는 난제를 풀기 위하여 고심을 거듭하였음을 잘 보여주고 있다.

Ⅲ. 서원교육의 내용: 교육과정과 교재

조선시대 서원의 교육 내용은 학규의 독서(讀書) 차제(次第) 또는 강서(講書) 목록 등의 조항에 나타나 있다. 조선시대의 여러 서원 학규에서 교육의 내용과 관련하여 가장 많이 인용하는 것은 역시 퇴계의 이산서원 원규[17]와 율곡의 은병정사 학규[18]에 제시된 독서의 범위와 원칙이다. 그리고, 두 학규 상의 서원 교육과정은 율곡

17) 『退溪集』 권41 <雜著> <伊山院規>: 諸生讀書, 以四書五經爲本原, 小學家禮爲門戶. … 其諸史子集, 文章科擧之業, 亦不可不爲之, 旁務博通, 然當知內外本末輕重緩急之序.

이 <학교모범>(1582년)을 통하여 제시한 표준적 유학(儒學) 교육과정으로 종합된다고 할 수 있다. 예컨대, <학교모범>의 독서 조항에서는 다음과 같이 독서의 순서와 원칙을 제시하였다.

> 그 독서하는 순서는 먼저 『소학』으로 근본을 배양하고, 다음으로는 『대학』과 『근사록』으로 그 규모를 정하고, 다음으로 『논어』와 『맹자』, 『중용』, <오경>을 읽고, 사이사이에 역사서와 선현들의 성리서를 읽어 의취를 넓히고 식견을 정밀하게 하되, 성인의 글이 아니면 읽지 말고, 무익한 글은 보지 말라.[19]

정(程)·주(朱) 이래의 성리학 정통론에 입각하여 『소학』을 기초로 <4서5경>의 경서(經書)로 나아가고, 여기에 역사서(歷史書)와 성리서(性理書)를 추가적으로 학습하는 식의 이러한 교육과정은 관학(官學)과 사학(私學)을 망라한 당시의 표준적 유학 교육과정이라 할 수 있다. 실제 이후 많은 서원에서 퇴계의 이산서원 원규와 율곡의 은병정사 학규의 관련 내용을 그대로 차용하였고, 대부분의 서원 교육과정은 그 큰 틀에서 <학교모범>에 제시된 교육과정과 차이를 보이지 않는다. 물론 16세기 후반에 정립된 초기의 표준적 교육과정은 그 내용이 소략하기 때문에 이후의 서원 학규에서는 이를 좀 더 구체화하거나 실정에 맞게 변용하려는 노력들이 이어진다. 또한, 17세기 후반에 이르면, 조선 성리학의 성과를 서원의 교육과정에 반영하려는 주목할 만한 새로운 움직임도 나타난다.

초기의 서원 학규 중 정구(1543-1620)의 도동서원(道東書院) 원규(院規)와 강법(講法) 등에서는 기본적으로 이산서원 원규의 독서 관련 규정을 따르면서도 두 가지 점에서 약간의 변용이 이루어진다. 첫째는 시교(時敎), 즉 계절별 독서의 원리를 도입한 것이다. 예컨대, 겨울과 봄에는 <4서5경>과 정주(程朱) 성리학자들의 성리서를 읽고, 여름과 가을에는 역사서와 여러 학자들의 문집을 읽도록 한 것이다[20]. 독서에 좀 더 집중할 수 있는 시기에 <4서5경>과 성리서를 읽고, 농번기에 틈틈이 역사서와 문집류를 읽도록 함으로써 경서류(經書類)가 교육과정의 핵심이 되도록 했음을 알 수 있다. 두 번째 변용은 과거(科擧)와 관련된 공부를 정규 교육과정에서 제외한 것이다. 이산서원 원규에서는 과거 공부를 방통(旁通)의 영역에 포함시켰었는데, 도동서원 원규에서는 비록 여가 시간에 문장·과거 관련 서책을 보는 것은 허용한다고 하더라도

---

18) 『栗谷全書』 권15 <雜著> <隱屛精舍學規>: 非聖賢之書, 性理之說, 則不得披讀于齋中[史學則許讀]. 若欲做科業者, 必習于他處.

19) 『栗谷全書』 권15 <雜著> <學校模範>: 其讀書之序, 則先以小學, 培其根本, 次以大學及近思錄, 定其規模, 次讀論孟中庸五經, 間以史記及先賢性理之書, 以廣意趣, 以精識見, 而非聖之書, 勿讀, 無益之文, 勿觀.

20) 『寒岡續集』 권4 <雜著> <院規>: 冬春, 五經四書與伊洛諸性理之書, 夏秋, 史學子集, 任其所讀.

정식으로 월과(月課) 목록에 포함시킬 수는 없다고 하였다[21]. 과업(科業)의 불가피성은 인정하더라도 서원의 교육과정은 위기지학(爲己之學)에 초점을 맞추어야 함을 강조한 것이다.

17세기의 서원 학규 중 1675년(숙종1)에 작성된 윤증(1629-1714)의 노강서원(魯岡書院) 재규(齋規)에서는 기존 학규에 제시된 경서, 성리서, 역사서 등을 등급(等級)을 나누어 학습하고 평가하는 새로운 교육과정 운영 방식을 제안하고 있다. 예컨대, 다음과 같다.

> <학규>에 이르기를, "『소학』과 『가례』, 『근사록』, <4서6경>, 성현들의 여러 책을 읽되, 순환하며 그치지 않으며, 다 읽으면 처음으로 다시 돌아간다. 지의(旨義)를 강론하며 정밀히 연구하는 데 힘쓰고, 전에 읽은 바를 복습하여 생소하고 익숙한 바를 징험한다. 또한 경사자집(經史子集)을 그 다소에 따라 논란을 주고받아 관통하기를 기약한다. 혹 서로 외운 바를 평가하여 같이 성장하는 효과를 얻는다."라고 하였다. 이제 이 규정에 따라 3등급으로 나누되, 『소학』과 『가례』, 『심경』, 『근사록』 및 정자·주자의 여러 책을 읽는 것을 1등으로 하고, <4서3경>을 읽는 것을 2등으로 하며, 역사서와 자서를 읽는 것을 3등으로 한다. 1등의 경우, 통독(通讀)하여 강론하고, 2등의 경우에는 배송(背誦)하여 숙달하도록 한다. 3등의 경우, 혹 통독하거나 혹 배송하되, 형편에 따라 적절히 한다.[22]

위의 재규에 제시된 분등(分等) 독서법이 서원의 교육과정 운영 방식으로서 갖고 있는 구체적 의미는 자세히 말하기 어렵다. 하지만, 여러 서책을 3등급으로 분류하여 독서하고, 각 등급의 서책마다 통독(通讀) 강론과 배송(背誦) 숙달 등 학습 요령을 별도로 정한 것은 이전의 서원 학규에서는 보기 어려운 새로운 시도라 할 수 있다.

비슷한 시기에 작성된 박세채(1631-1695)의 문회서원(文會書院)·자운서원(紫雲書院) 원규에서는 이산서원 원규와 은병정사 학규의 독서 관련 조항을 부연하는 방식으로 서원 교육과정을 구체화하고 있다. 먼저, 1673년(현종12)에 작성된 문회서원 원규에서는 다음과 같이 서원의 교육과정을 규정하고 있다.

> 국가에서는 황조(皇朝)에서 반강한 <4서5경>으로 사(士)를 양성하고, 또 『소학』과 『

---

21) 『寒岡續集』 권4 <雜著> <講法>: 所讀書, 逐月有課, 當先經書, 亦及子史. 其他文章擧業之書, 雖不免餘力看讀, 而不得入於課簿.

22) 『明齋遺稿』 권30 <雜著> <魯岡書院齋規>: 學規曰, 讀小學家禮及心經近思錄四書六經聖賢諸書, 循環不輟, 周而復始, 講論旨義, 務在精究, 溫繹前讀。以驗生熟. 又以經史子集, 隨其多少, 論難授受, 期於通貫, 或交相課誦, 以取相長之益云云. 今依此規, 分爲三等, 讀小學家禮心經近思錄及程朱諸書者, 爲一等, 讀四書三經者, 爲二等, 讀史子者, 爲三等. 一等則通讀講論, 二等則背誦令熟, 三等或通讀或背誦隨宜.

가례』로 시험을 보는데, 이것들은 진실로 사자(士子)들이 평소 강습해야 할 것들이다. 그 밖의 여러 경서(예컨대, 『주례』, 『의례』, 『효경』 등)와 여러 성리서(예컨대, 『근사록』, 『심경』, 『성리대전』 등), 여러 역사서(예컨대, 『춘추삼전』, 『자치강목』등) 및 정·주 성리학자들이 남긴 글(예컨대, 『이정전서』, 『주자대전』, 『주자어류』 등) 또한 모두 도학(道學)의 원본이자 성리(性理)의 연수이니 강습하지 않을 수 없다. 이것들을 제쳐두고 딴 데로 가는 것은 모두 정학(正學)이 아니니, 서원 내에서 송독하는 것을 금한다(열람하는 경우는 이 제한을 적용하지 않는다).23)

위의 문회서원 원규에서 박세채는 『소학』과 『가례』, <4서5경>을 핵심으로 하는 기존의 유학 교육과정을 재확인하는 가운데, 이 밖에 더불어 공부해야 할 여러 경서, 성리서, 역사서 등을 구체적으로 적시하고 있다. 예컨대, <4서5경> 이외에도 『주례(周禮)』, 『의례(儀禮)』, 『효경(孝經)』 등의 경서를 읽고, 성리서로는 『근사록(近思錄)』, 『심경(心經)』, 『성리대전(性理大全)』 등을 읽어야 하며, 여러 역사서로는 『춘추삼전(春秋三傳)』과 『자치통감강목(資治通鑑綱目))』 등을 읽고, 정·주 성리학자들의 문집류로는 『이정전서(二程全書)』와 『주자대전(朱子大全)』, 『주자어류(朱子語類)』 등을 읽어야 한다는 것이다. 문회서원의 이 규정은 특별히 새로운 것은 아니지만 서원의 교육과정을 구성하는 독서 교재를 구체적으로 명시하였다는 점에 의의가 있다.

1693년(숙종32)에 작성된 박세채의 자운서원 원규에서는 은병정사 학규의 독서 조항을 그대로 원용하면서도 주석을 통하여 한 가지 주목할 만한 사실을 말하고 있다. 예컨대, 다음과 같다.

성현의 글(예컨대, <5경>과 <4서>, 『소학』, 『가례』, 『심경』, 『근사록』, 『주자(서)절요』, 『성학집요』 등)과 성리의 설(예컨대, 『성리대전』, 정·주 성리학자 및 우리나라 선유들의 문집 등)이 아니면 강당에서 읽을 수 없다(사학(史學)은 읽기를 허락한다. 예컨대 『강목』, 『속강목』등).24)

위의 내용에서 가장 주목을 끄는 것은 서원 유생들이 읽어야 할 '성현의 글'에 <4서5경>과 『심경』, 『근사록』 등과 함께 퇴계 이황의 『주자서절요(朱子書節要)』, 율곡 이이의 『성학집요(聖學輯要)』가 포함되어 있고, '성리의 설'에 정·주 성리학자들의

23) 『南溪續集』 권19 <雜著> <文會書院院規>(癸丑): 國家依皇朝頒降四書五經以造士, 又以小學家禮爲考試, 此固士子素所講習者. 其餘諸經[如周禮儀禮孝經之類]諸書[如近思錄心經性理大全之類]諸史[如春秋三傳資治綱目之類]及洛閩諸先生遺文[如二程全書朱子大全語類之類], 又皆爲道學之原本, 性理之淵藪, 亦不可以不加講習. 舍是以往, 皆非正學, 並勿誦讀於院中[若披覽則不在此限]

24) 『南溪續集』 권19 <雜著> <紫雲書院院規>(癸酉): 非聖賢之書[如五經四書小學家禮心經近思錄朱子節要聖學輯要之類], 性理之說[如性理大全程朱諸先生及我東先儒文集之類], 則不得披讀于講堂[史學則許讀. 如綱目續綱目之類],

문집과 함께 우리나라 선유들의 문집이 추가되어 있다는 점이다. 이처럼 조선 성리학을 대표하는 두 학자의 자찬(自撰) 성리서와 함께 우리나라 학자들의 문집이 서원의 독서 목록에 정식으로 편입된 것은 조선시대 서원 교육과정의 변천에서 매우 획기적인 사실이라 할 수 있다.

이와 같은 맥락에서 18세기의 학규 중 주목할 만한 것으로는 우선 윤봉구(1681-1767)가 1766년(영조42)에 작성한 노강서원(老江書院) 강규(講規)가 있다. 강규에서 윤봉구는 정·주의 독서법에 따라 『소학』과 <4서>를 차례로 강하고 <5경>까지 이르도록 해야 한다는 원칙을 제시하면서, 그 사이사이에 강할 책들로 『가례』와 『심경』, 『근사록』과 함께 퇴계의 『주자서절요』와 율곡의 『성학집요』를 들고 있다.[25] 이전 세기의 박세채와 마찬가지로 우리나라 학자들의 자찬 성리서를 강서 목록에 포함시키고 있는 것이다. 윤봉구는 또한 성진령(成震齡) 등과 조직한 문인회(文仁會)의 강서 목록에도 이 두 책을 포함시키고 있다.[26] 비슷한 시기인 1782년(정조6)에 소산 이광정(1714-1789)이 작성한 서숙(書塾) 학규의 독서 차제에도 『주자서절요』가 포함되어 있다.[27]

19세기 후반 이항로(李恒老, 1792-1868)가 제정하여 화서학파(華西學派)의 문인교육에 활용한 여숙강규(閭塾講規)(1850년)를 보면, 강회에서 강하는 서책의 목록에 우리나라 학자들의 저서가 대거 포함되어 있다. 예컨대, 여숙강규의 서책 목록[28]은 『소학』, 『대학』, 『논어』, 『맹자』, 『중용』, 『시』, 『서』, 『주역』, 『가례』, 『예기』, 『주례』, 『의례』, 『효경』, 『강목(綱目)』, 『송명사(宋明史)』, 『동사(東史)』, 『근사록(近思錄)』, 『심경(心經)』, 『통서(通書)』, 『이정전서(二程全書)』, 『주자대전(朱子大全)』, 『주자어류(朱子語類)』, 『성학십도(聖學十圖)』, 『격몽요결(擊蒙要訣)』, 『성학집요(聖學輯要)』, <학교모범(學校模範)>, <석담향약(石潭鄕約)>, 『상례비요(喪禮備要)』, 『송자대전(宋子大全)』, 『서사윤송(書社輪誦)』등 30책으로 구성되어 있다. 이 중에서 『동사』와 『성학십도』, 『격몽요결』, 『성학집요』, <학교모범>, <석담향약>, 『상례비요』, 『송자대전』, 『서사윤

25) 『屛溪集』 권34 <雜著> <老江書院講學規目>(丙戌): 所講冊子, 依程朱成法, 以小學四書, 次第開講, 以及五經, 而間以家禮心經近思節要輯要等書爲宜.

26) 『屛溪集』 권34 <雜著> <文仁會立約>: [未詳何年○有座錄. 成震齡子長壬戌昌山人, 先生, 李夏龜瑞九丙寅韓山人, 呂命周士新己巳咸陽人, 兪默基子沈辛未杞溪人] ○經學相講 間一月會講, 講時冊子, 則小學, 大學, 論語, 孟子, 中庸, 詩傳, 書傳, 周易, 禮記, 春秋, 家禮, 心經, 近思錄, 太極圖說, 通書, 易學啓蒙, 朱書節要, 綱目, 聖學輯要.

27) 『小山集』 권7 <雜著> <洞中勸學節目>: 讀書次第, 先賢以大學爲先, 論孟中庸次之, 諸生所讀, 先就四子, 後及諸經, 心經近思錄朱子書節要等書亦善. 小學實做人底樣子, 而朱子已有彙補之訓, 則時時誦習, 以爲夾輔用工之地[史記外傳, 亦不可不讀, 而今三冬日月無多, 故此以經書爲主, 史傳等書, 當爲歸家後工夫].

28) 『華西集』 권31 <閭塾講規> <書冊目錄> 참조.

송』이 바로 우리나라 학자들의 저술이다. 그 중에서 『서사윤송』은 1732년(영조8)에 도암 이재가 용인의 한천동에 우거하면서 후학 교육을 위하여 특별히 편찬한 강학 교재이다. 이 『서사윤송』을 화서학파에서도 교재로 활용하였으며, 화서학파 자체적으로도 『화서선생아언(華西先生雅言)』(1867년), 『서사아송(書社雅頌)』, 『양지록(良志錄)』 등을 편찬하여 강회에 활용하였다.[29]

이상에서 살펴 본 바와 같이, 조선시대의 서원 학규에 나타난 서원 교육과정은 퇴계와 율곡이 각각 이산서원 원규와 은병정사 학규, <학교모범> 등을 통하여 제시한 원칙을 준용하는 가운데 약간의 변용을 거쳐 발전해 왔다. 여기에서는 두 가지 특징이 발견되는데, 그 중 하나는 정·주 성리학적 정통(正統)에 충실한 교육과정을 운용하였다는 점이다. 예컨대, 『소학』에서 시작하여 <4서5경>으로 나아가고, 그 사이사이에 『심경』과 『근사록』 등의 성리서와 『통감강목』 등의 역사서를 읽도록 하는 것이 교육과정의 대강(大綱)을 이루고 있다. 물론 독서의 범위와 순서는 여러 서원의 학규마다 조금씩의 차이가 있지만, 성리학적 정통론에 충실한 교육과정을 운용한 점은 대부분의 서원 학규에서 나타나는 공통점이라 할 수 있다. 이와 함께 자찬(自撰) 성리서와 강학 교재들이 서원의 교육과정에 정식으로 편입된 것이 또 다른 특징이다. 예컨대, 여러 서원의 학규에 퇴계의 『주자서절요』, 『성학십도』와 율곡의 『성학집요』 등이 유생들의 평상시 독서 목록이나 서원 강회시의 강서 목록에 포함되어 있으며, 『서사윤송』과 같은 강학 교재도 편찬되어 서원 교육에 활용되었다. 전반적으로 보아, 17세기 후반 이후 우리나라 학자들의 저술과 자찬 교재가 서원의 교육과정에 정식으로 편입되기 시작하였고, 이후 점차로 그 비중이 확대되어 가는 추세를 보인다고 할 수 있다.

Ⅳ. 서원교육의 방법: 거재와 강회

조선시대의 서원은 기본적으로 유생들이 함께 거재(居齋)하며 독서하는 가운데 의리를 강론하고 상관이선(相觀而善)하는 장수강학(藏修講學)의 장소였다. 하지만 서원에 입적(入籍)한 유생들이 모두 상시로 머물며 공부하기에는 학사(學舍)와 학량(學糧)이 그리 여유롭지 못했던 것이 대부분 서원의 실정이었다. 이에 따라. 원적(院籍)에 이름을 올린 유생들 중 일부는 거재하고 일부는 재가(在家)하며 공부하는 것이 현실이었다고 할 수 있다. 이러한 가운데서도 조선시대의 서원에서는 군거강학(群居講

29) 김대식, "華西學派의 門人敎育 硏究", 서울대학교 대학원 박사학위논문(미간행), 2007, pp. 86-91.

學)의 이상을 실현할 집단적 강학 활동을 발전시켰는데, 그것이 바로 강회(講會) 제도이다. 서원의 강회에는 거재 유생은 물론 재가 유생까지 모두 참여하는 게 원칙이었고, 강회는 유생들의 평상시 학습 성과를 수렴하고 공유하는 집단적 교육의 장으로 활용되었다.

조선시대의 서원 학규 중 거가(居家) 또는 재가(在家) 유생에 관한 내용이 처음 등장하는 것은 율곡의 은병정사약속(隱屛精舍約束)이다. 예컨대, 다음과 같다.

> 서원에 들어온 여러 유생은 마땅히 한마음으로 공부해야 한다. 서원에서건 집에서건 막론하고 모두 공부에 힘써야 한다. … 매월 초하루에 정사(精舍)에 모두 모여 (그동안의 학문적) 소득에 관하여 서로 강론한다. 비록 월삭(月朔) 강회(講會)가 아니더라도 반드시 자주 와서 배움을 청해야 하며, 쓸데없이 세월만 흘려보내서는 안 된다. 만약 정사(精舍)에 이름을 올려놓고도 왕래하지 않고 그 행실이 고을의 보통사람과 다를 바 없다면, 이것은 스스로 자신의 마음을 속이는 것이자 사우(師友)의 기대를 심히 저버리는 것이니, 이와 같은 사람은 용납하기 어렵다.[30]

이와 같이, 이미 16세기 후반의 초기 서원에서부터 집에 머물러 공부하는 재가(在家) 유생이 존재하였고, 이에 따라 서원의 학규에는 거재 유생에 관한 사항뿐만 아니라 이러한 재가 유생의 학업에 관한 내용도 포함되어 있다. 은병정사의 경우, 매월 초하루에 강회를 개최하여 그동안의 학문적 소득에 대하여 서로 강론하도록 하였고, 이 강회에는 서원에 적을 둔 모든 유생이 반드시 참여해야 하였다.[31]

서원 학규 중 상시로 거재하며 공부하는 유생의 규모가 어느 정도인지에 대해서 명시하고 있는 것은 많지 않다. 병산서원(屛山書院)의 원규에서 5명을 상시로 공궤(供饋)하도록 규정하고 있는 것[32]이 드문 사례 중의 하나이다. 이 밖에 이광정(李光庭, 1674-1756)이 1746년(영조22)에 작성한 삼계서원 거재절목(居齋節目)이 이 문제와 관련하여 비교적 자세한 규정을 담고 있어 좋은 참고자료가 되고 있다. 거재절목에는 분번(分番) 거재의 원칙과 분번 인원, 각 번별 거재 일수, 거재·재가 유생 합동 강회 등에 대한 내용이 포함되어 있다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

> ○ 거재하는 날에 인원이 많으면 조용하고 편한 분위기가 깨지고 노는 분위기로 흐

30) 『栗谷全書』 권15 <雜著>2 <隱屛精舍約束>: 入齋諸生, 宜一心爲學, 不論在齋在家, 皆當勉勉. … 每月朔, 齊會精舍, 相講所得. 雖非朔會, 須頻來請益, 勿浪過時月. 若寄名精舍而莫往莫來, 行身無異鄕里常人, 則是自欺其心而深負師友之望也, 如是之人, 勢難容接.

31) 『栗谷全書』 권15 <雜著>2 <隱屛精舍學規>: 諸生, 雖非聚會之時, 每月須一會于精舍[月朔必會, 朔日有故則退定, 不出一二四日. 有司先期出回文周告], 講論義理, 且改定直月.

32) <書院規範>(이수건 외(1999), 『朝鮮時代嶺南書院資料』, 국사편찬위원회, pp. 555-563): 入院儒生, 常供五人.[屛山院規]

르기 쉬우니 항상 10명으로 정하되 [관자(冠者)가 8할이고, 동자(童子)가 2할이 되게 한다] 한달에 두 번 교체하며, 매월 초하루와 보름에 순번에 따라 바꾸고 반드시 15일동안 읽은 책을 배강(背講)한다. 강한 바 통(通)과 부(不)를 강지(講紙)에 적어 그로써 근태(勤怠)를 살핀다. ○ 여러 유생이 일시에 거재할 수 없을뿐더러 (거재한다 하더라도) 15일 후 귀가하여 유랑하게 되면 무익하게 될까 참으로 두려우니 거재 여부를 막론하고 매월 초하루와 보름에 모두 서원에 모여 읽은 책을 배강하고 통부(通不)를 강지(講紙)에 적도록 한다. ○ 거재는 열명씩 차례대로 들어와 머무는 것으로 하되, 만약 사고가 생기면 후번(後番) 재원(齋員)과 상의하여 바꿔 들어온다. 읽는 책은 거재할 때와 집에 있을 때에 간극이 있어서는 안 되니, 힘써 노력하면 성장과 진보를 이루게 될 것이다.[33]

위의 거재절목에 따르면, 삼계서원(三溪書院)의 경우 순번을 나누어 번갈아 거재하는데, 한 번에 거재하는 인원은 10명이며, 이들이 머무는 기간은 각 15일이다. 15일 동안 거재한 유생들은 순번이 교체되는 매월 초하루와 보름에 그동안 독서한 바에 대하여 평가를 받아야 하며, 이 삭망(朔望)의 강회(講會) 때에는 재가(在家) 유생들도 모두 참여해야 한다.

그 밖의 다른 서원들이 이러한 방식의 분번 거재를 시행하였는지는 확언할 수 없으나, 여러 정황으로 보아 분번 거재는 상당히 보편화되어 있었던 교육 방식이었던 것으로 판단된다. 이것은 비단 서원만의 상황은 아니었는데, 이미 16세기 후반의 관학(官學)에서도 분번(分番) 거학(居學)이 시행되고 있었다. 이에 관한 내용을 담고 있는 율곡의 학교사목(學校事目)(1582년 제정)을 살펴보면 다음과 같다.

사학(四學)은 1백인을 액수로 정하여 강(講)을 시험하여 그 액수를 채우고, 다섯 번으로 나누어 매번 20명씩 학교에 머물게 하되 10일을 기한으로 하여 돌린다. 액수에 들지 못한 자또한 다섯 번으로 나누어 학교에 오되 스스로 식량을 준비하게 하고 공량(公糧)을 먹여서는 안 된다. 외방 여러 고을 또한 강을 시험하여 그 액수를 채우되, 목(牧) 이상은 90명, 도호부(都護府) 이상은 70명, 군(郡)은 50명, 현(縣)은 30명으로 한다. 만약 글에 능한 자가 부족할 경우 비록 액수를 채우지 못하더라도 글에 능한 자만으로 그 다소에 따라 액수를 채운다. 액수 내에 들면 공량을 먹이고, 또한 다섯 번으로 나눈다. 액수에 들지 못한 자들의 경우 번을 나누는 것은 같으나 공량을 먹을 수는 없다.[34]

---

33) 『訥隱集』 권6 <雜著> <居齋節目>: ○居齋之日, 員多則或欠靜便, 易致游泛, 恒定十員[冠八童二], 一月再換, 而每朔望遞番, 必背講十五日所讀書. 所講通不, 書于講紙, 以考勤怠. ○諸生既不能一時居齋, 而十五日之後, 還家游浪, 誠恐無益, 勿論居齋與否, 每於朔望齊會, 背講所誦卷, 亦書通不于講紙. ○居齋, 十員以次入棲, 而若有事故, 與後番齋員, 相議換入. 所讀書, 勿以居齋在家爲間, 刻意加工, 庶幾長進.

34) 『栗谷全書』 권15 <雜著>2 <學校模範>(事目附, 壬午): 四學則以一百人爲定額, 試講取足其數, 分作五番, 每番二十人居學, 以十日爲限輪回. 額內儒生供兩時, 若不參額者, 亦分五番來學而自備糧,

학교사목의 이 규정은 관학에 관한 것이기 때문에 사학(私學)인 서원에 그대로 적용되는 것은 아니다. 하지만, 사학과 향교와 같은 관학이 학사(學舍)와 학량(學糧)의 문제 등으로 인해 분번 거학을 실시한 사실은 관학보다 사정이 더 낫다고 할 수 없는 서원의 경우에 동일한 문제를 어떻게 처리하였을지를 미루어 짐작하게 한다. 은병정사의 경우처럼, 이미 초기 서원에서부터 전체 원생 중 일정 수만 거재하였고, 이러한 상황은 이후에도 큰 변화가 없었다고 볼 수 있다.

학교사목의 분번 거학 규정대로 하면, 향교 중 대다수를 차지하는 군(郡)·현(縣) 향교의 교생들은 정원이 각각 50명과 30명이므로 10명과 6명씩 다섯 번(番)으로 나누어 차례로 향교에 머물며 공부하게 된다. 서원마다 처한 상황이나 형편이 다르겠지만, 서원에서 분번(分番) 거재(居齋)를 시행한다면 대체로 군·현의 향교와 마찬가지로 6명에서 10명 전후로 한 번을 구성하는 것이 일반적이었을 것이다. 여기에 비추어 보면, 앞서 살펴본 바, 병산서원의 상공(常供) 유생이 5명이고, 삼계서원의 번별(番別) 거재(居齋) 유생이 10명인 것에는 상당한 현실성이 있다고 볼 수 있다.

분번 거재의 시행 여부와 상관없이, 현실적으로 원적(院籍)에 있는 모든 유생을 수용할 수 없는 상황에서 조선시대의 서원은 거재(居齋) 유생과 거가(居家) 유생을 함께 모아 강학하는 다양한 형태의 강회(講會) 제도를 발달시킨다. 조선시대의 서원 학규 중 강회에 관한 규정이 처음 등장하는 것은 은병정사 학규(약속)이다. 앞서 살펴본 바와 같이, 은병정사 학규(약속)에서는 매 월삭(月朔)에 거재·재가 유생이 함께 참여하는 강회를 열도록 규정한 바 있다. 비슷한 시기에 작성된 것으로 보이는 박광전(朴光前, 1526-1597)의 용산서원(龍山書院) 재헌(齋憲)에서도 매 계삭(季朔), 즉 3·6·9·12월에 원생(院生) 30명이 서원에 도회(都會)하여 강회를 열고 권과(勸課)하도록 규정하고 있다.[35] 이것으로 보아 이미 16세기 후반의 서원에서부터 거재·재가 유생을 망라하는 집단적 강학 활동인 강회가 어느 정도 정착되어 가고 있는 것으로 판단된다.

강회에 관한 규정은, 은병정사 학규(약속)나 용산서원 재헌과 같이, 초기에는 학규의 일부로 포함되어 있었으나 점차 강회에 관한 별도의 규정들이 만들어지기 시작한다. 그 시초가 되는 것은 정구(1543-1620)의 강법(講法)[36]과 통독회의(通讀會儀)[37]

不得食公糧. 外方列邑, 亦試講取足額數, 牧以上則九十, 都護府以上則七十, 郡則五十, 縣則三十. 若能文者不足, 則雖不滿額數, 只以能文者, 隨其多少. 稱額內饋以公糧, 亦分五番. 若未參額內者, 分番則同, 而不得食公糧.

35) 『竹川集』 권8 <附錄> <龍山書院齋憲>: 院生三十人, 擇凡民俊秀者, 四季朔, 都會于院中, 以爲設講勸課之地, 而其不遵院規者, 治罪後, 報官汰定事.

36) 『寒岡續集』 권4 <雜著> <講法>

이다. 강법은 거주(擧主)를 두어 강안(講案)을 작성하는 것에서부터 강장(講長)과 유사(有司)의 선임과 그 역할, 강할 서책, 강회 개최 시기, 강에 불통(不通)하거나 강회에 불참한 자에 대한 벌 등에 관한 내용을 담고 있는데, 후대의 용어를 빌려 말하자만 '강규(講規)'에 해당한다고 할 수 있다. 통독회의(通讀會儀)는 통독(通讀)의 형식으로 진행되는 강회의 구체적 의식절차를 규정하고 있는 것으로, 후대의 강회 의절(儀節), 즉 '강의(講儀)'라 할 수 있다. 정구에 의하여 후대의 강규와 강의에 해당하는 강법과 통독회의가 제정된 사실은 17세기 이후의 서원 강회가 상당한 규범성과 체계성을 갖추어 가고 있음을 보여준다. 이것은 곧 강회가 거재(居齋) 독서(讀書)와 함께 당시 서원 교육을 대표하는 강학 활동의 하나로 발전해 가고 있음을 보여주는 것이기도 하다.

18세기에 들어서면, 거의 '강규(講規)'라 할 수 있을 정도로, 서원 학규에 강회(講會)를 비롯한 강학 관련 내용들이 주를 이루는 경우가 많다. 그 대표적인 것이 이재(1680-1746)의 심곡서원(深谷書院) 학규(1737년)이다.[38] 심곡서원 학규는 충렬서원(忠烈書院)·도기서원(道基書院) 학규, 용인향숙(龍仁鄕塾) 절목[39], 고암서원(考巖書院) 강규[40] 등 이재가 제정한 여러 학규 중 가장 대표적인 것으로, 총 18개 항 대부분이 강회 관련 내용으로 구성되어 있다. 예컨대, 심곡서원 학규는 독서 차제(次第)에서 시작하여 장의(掌議)·직월(直月) 선임 및 강사(講事) 주관, 강생안(講生案) 작성, 군거강학(群居講學)의 실천, 백록동서원 학규·학교모범·은병정사 학규·약속 등 학규 게시 및 준수, 거재 유생의 사묘(祀廟) 배알 및 상읍례(相揖禮) 거행, 월삭(月朔) 분향(焚香) 후 강회 개최, 강회 시의 강생(講牲) 추첨과 이에 따른 배강(背講)과 임강(臨講)의 시행, 강안(講案)의 작성, 강설(講說)의 기록, 강회 불참자에 대한 책벌, 소란행위자에 대한 처벌, 강생(講生)의 점수 통계 및 상벌, 원장의 시강(試講), 강학시의 공궤(供饋), 강회 시 공궤 재원의 비축, 서책의 관리, 춘추(春秋) 향사(享祀) 시의 습의(習儀) 등으로 구성되어 있는데, 3-4개 항을 제외하고 모두 강회(또는 강학) 관련 내용으로 채워져 있어 그 자체가 강규(講規)라 해도 무방할 정도이다.

이재의 심곡서원 학규가 이처럼 강규의 성격을 강하게 띠고 있는 것은 당시의 서원교육에 대한 이재의 비판적 문제의식이 반영된 것이다. 예컨대, 이재는 학규의 제4항에서 다음과 같이 당시 서원의 문제점을 비판하고 있다.

---

37) 『寒岡續集』 권4 <雜著> <通讀會儀>
38) 『陶菴集』 권25 <雜著> <深谷書院學規>
39) 이상의 세 학규는 『陶菴集』 권25 <雜著> 수록.
40) 『考巖書院誌』수록.

> 서원은 본래 선비들이 군거하며 강학하기 위하여 설립한 것인데, 근래 서원에 출입하는 자들은 단지 봄·가을로 제사에 참여하는 것만을 중하게 여긴다. 이 때문에 서원이 단지 선현을 봉사(奉祀)하는 장소처럼 되어, 그 이름은 있으나 그 실질은 없게 되었다.[41]

이처럼 이재는 군거강학(群居講學)이 서원 설립의 본지(本旨)임에도 불구하고 선현 향사(享祀)의 장소로 전락한 당시의 서원을 강하게 비판하고 있다. 이러한 문제의식 하에 이재는 1728년(영조4, 49세) 이후 용인(龍仁) 한천동(寒泉洞)에 우거하면서 서원의 강학 기능 회복에 남다른 노력을 기울이게 된다. 이 과정에서 이재는 『서사윤송(書事輪誦)』이라는 강학 교재를 저술하였을 뿐만 아니라 위에서 든 여러 학규를 제정하여 서원교육의 재정비에 나섰고, 한천서사(寒泉書社)와 심곡·충렬서원 등을 중심으로 매월 강회를 개최하는 등 활발한 강학 활동을 전개하였다. 용인향숙 절목에 따르면, 당시의 심곡·충렬서원에서는 매월 초하루 또는 보름에 강회를 개최하였고, 이에 따라 향숙의 유생들은 양 서원의 강회에 참석한 다음 다시 매월 5일과 20일 두 차례에 걸쳐 향숙에 모여 설강하였다.[42]

비슷한 시기에 향사(享祀)에 경도된 서원의 문제점을 비판하며 장수강학(藏修講學)의 장소로서의 서원의 본질을 회복하고자 하는 노력은 이광정(1674-1756)의 삼계서원(三溪書院) 거재절목(居齋節目)(1746년)[43]과 윤봉구(1681-1767)의 노강서원(老江書院) 강학규목(講學規目)(1766년)[44] 등의 학규에서도 발견된다. 앞서 살펴본 바와 같이, 삼계서원 거재절목에서는 10명씩 15일동안 분번(分番)으로 거재하고 학습하고 매월 삭망에는 거재·재가 유생이 모두 참여하는 강회를 개최하여 거재시의 학습 성과를 평가하도록 하고 있다. 노강서원 강학규목의 경우, 윤봉구가 강회를 통하여 강학의 기풍을 되살리고자 하는 노강서원 원유들을 위하여 작성해 준 강규(講規)로서, 여기에서 그는 월 1회 또는 삭망에 사족(士族)은 물론 서얼(庶孼)과 교생(校生)까지 참여하는 강회를 개최하도록 권고하였다. 아울러 윤봉구 자신도 인근의 유자(儒者)들과 '문인회(文仁會)'라는 강학회(講學會)를 조직하여 『소학』과 <사서오경>, 『가례』, 『심경』, 『근사록』, 『태극도설』, 『통서』, 『역학계몽』, 『주자서절요』, 『강목』, 『성학집요』 등을 강독하는 강회를 격월로 개최하는 등 활발한 강학 활동을 전개한 바 있다.[45]

---

41) 『陶菴集』 권25 <雜著> <深谷書院學規>: 書院本爲士子羣居講學而設, 而近來游書院者, 但以春秋參祀爲重, 故書院只爲先賢享祀之所, 有其名而無其實.
42) 『陶菴集』 권25 <雜著> <龍仁鄕塾節目>: 擇定社長一人或二人, 童蒙訓誨一人, 直月一人[直月每月一遞]. 本縣兩書院, 每月講會, 或朔或望, 鄕塾則以初五日二十日兩次設講, 講式錄在下方.
43) 『訥隱集』 권6 <雜著> <居齋節目>
44) 『屛溪集』 권34 <雜著> <老江書院講學規目>
45) 『屛溪集』 권34 <雜著> <文仁會立約>: [未詳何年○有座錄. 成震齡子長壬戌昌山人, 先生, 李夏龜

18세기 이후 꾸준히 발달해 온 서원 강회 제도는 김원행(1702-1772)의 석실서원 강규(講規)와 강의(講儀)에 이르러 상당한 수준에서 체계화가 이루어진다. 예컨대, 석실서원 강규(講規)에서는 총 14개 항에 걸쳐 강장(講長)의 선임과 강안(講案)의 작성, 강할 서책과 강회 개최 시기, 그리고 강회의 진행 방식, 청강자(聽講者)의 강회 참여, 강회 후의 독법(讀法), 직월(直月)의 강회 기록, 유고(有故) 불참자의 질문 제출, 강회 불참시의 단자(單子) 제출과 무고(無故) 불참자에 대한 처벌, 강회 결과의 기록과 보존 등에 대하여 자세하게 규정하고 있다. 그 이전의 어떤 강규보다 자세하고 체계적으로 강회의 준비 및 진행, 마무리 과정 전반에 대한 지침을 제시하고 있다. 아울러, 강의(講儀), 즉 강회 의절(儀節)에는 강회 당일 아침에 집례(執禮)의 주관 하에 강석(講席)과 서안(書案)을 설치하고 강서(講書)와 생통(柱筒)을 준비하는 것에서부터 시작하여 원장과 강장의 인솔 하에 강회 참석 유생들이 알묘(謁廟)한 다음 읍양(揖讓)하며 강당에 올라 정해진 반차(班次)에 따라 좌정하여 강회를 진행하는 모든 의식절차가 세세하게 제시되어 있다. 강규와 마찬가지로 강의 또한 이전의 어떤 것보다 자세하고 체계적이라 할 수 있다. 이 점에서 볼 때, 석실서원의 강규와 강의는 이전까지 존재해 온 강회 관련 규정과 의식절차를 종합적으로 정리하는 가운데 후대 서원 강규와 강의에 하나의 모범을 제시했다고 평가할 수 있다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 조선시대의 많은 서원에서는 학사(學舍)와 학량(學糧) 등의 문제로 인하여 원적(院籍)에 이름을 올린 유생들 모두가 상시로 거재하며 공부할 수 없는 현실 속에서 강회(講會)라고 하는 집단적 강학 활동을 발전시켜 군거강학(群居講學)의 이상을 실현해 나가고자 하였다. 강회는, 그 개최 시기와 형식에는 차이가 있지만, 거재 유생은 물론 재가(在家) 유생도 함께 참여하는 집단적 교육의 장으로서, 17세기 이후 점차 서원 강학의 주된 방식으로 자리잡아 나갔다. 특히, 18세기의 서원 학규들을 살펴보면, 그 내용 중 강회(또는 강학)의 비중이 높아지고 있고, 강회에 관한 별도의 규정인 강규(講規)와 강의(講儀)의 체계화도 이루어진다. 주지하는 바와 같이, 18세기는 많은 서원들이 강학(講學) 기능을 상실하고 단순한 선현 향사(享祀) 기구로 전락해 가고 있던 시기이다. 이러한 현실 속에서 강회 제도가 크게 발달하는 것은 이 시기의 서원에 두 가지 흐름이 팽팽한 긴장 관계를 형성하고 있었음을 보여준다. 즉, 한편으로는 많은 서원들이 향사 기능에 경도되어 장수강학(藏修講學)의 본분을 상실해 가는 추세에 있었지만, 또 다른 한편으로는 여러 서원에서 다양한 형태의 강회(講會) 제도를 발달시킴으로써 서원의 강학 기능을 회복하고자 하는

瑞九丙寅韓山人, 呂命周士新己巳咸陽人, 兪默基子沈辛未杞溪人] ○經學相講 間一月會講, 講時冊子, 則小學, 大學, 論語, 孟子, 中庸, 詩傳, 書傳, 周易, 禮記, 春秋, 家禮, 心經, 近思錄, 太極圖說, 通書, 易學啓蒙, 朱書節要, 綱目, 聖學輯要.

노력을 전개하고 있었던 것이다. 서원 학규 상의 규정만으로는 강회를 통한 강학 기능의 회복이 어느 정도로 그 목적을 달성하였는지 단정하여 말하기는 어렵다. 다만, 한 가지 분명한 것은 18세기 이후에도 군거강학 또는 장수강학의 장소로서의 서원의 본 모습을 되살리고자 하는 노력들이 부단히 이어지고 있었고, 그러한 노력의 중심에 강회가 있었다는 사실이다.

Ⅴ. 맺음말

지금까지 본 논문에서는 교육의 목적과 내용, 방법 세 방면에 걸쳐 조선시대의 서원 학규에 나타난 서원교육의 이념과 실제에 대하여 고찰하였다.

먼저, 서원교육의 목적과 관련하여 본 논문에서는 위기지학(爲己之學)의 이념을 추구한 조선시대의 서원교육에서 위인지학(爲人之學)으로 흐를 위험성을 안고 있던 과업(科業), 즉 과거 공부에 대하여 어떠한 입장을 취하는지에 대하여 고찰하였다. 조선시대의 여러 서원 학규 상에는 과거 공부에 대한 상이한 관점이 제시되어 있다. 그 중 하나는 퇴계가 이산서원(伊山書院) 원규에서 제시한 본말론(本末論)으로, 위기지학이 서원교육의 본질이라면 과거 공부는 말단에 해당한다는 것이다. 비록 말단으로 규정하기는 하였으나 본말론에서는 과거 공부의 불가피성을 어느 정도 인정하고 서원 내에서의 과거 공부를 용인하였다. 한편, 율곡의 은병정사(隱屛精舍) 학규에서는 서원 내에서의 과거 공부를 원천적으로 금지하는 배제론(排除論)을 제기하였다. 서원은 과거 공부와 무관한 순수한 위기지학의 장이 되어야 한다는 것이다. 은병정사 학규에 제시된 이러한 과거 공부 배제론은 이후의 여러 학규에서도 반복적으로 강조되고 있다. 이처럼 조선시대의 서원 학규에는 서원 내에서의 과거 공부에 대하여 본말론과 배제론이라는 상이한 입장이 제시되어 있는데, 이러한 입장의 차이는 16세기 후반 초기의 서원 학규에서부터 나타나기 시작하여 과거가 폐지되는 조선조 말까지 지속되었다. 조선시대의 원유(院儒)들이 과거라고 하는 강력한 유인가를 지닌 취사(取士) 제도가 존재하는 현실 속에서 위기지학의 이념을 실현해 나가야 하는 난제를 풀기 위하여 고심을 거듭하였음을 잘 보여주고 있다.

다음으로, 서원교육의 내용과 관련하여 본 논문에서는 여러 서원 학규의 독서 차제(次第)나 강서(講書) 목록에 나타난 교육과정과 교재에 대하여 검토하였다. 퇴계와 율곡은 각각 이산서원 원규와 은병정사 학규 등에서 『소학(小學)』에서 시작하여 <4서5경>으로 나아가고, 그 사이사이에 『심경(心經)』과 『근사록(近思錄)』 등의 성리서와 『통감강목(通鑑綱目)』 등의 역사서를 읽도록 하는 표준적인 유학 교육과정을 제시

하였다. 이것은 정·주 성리학의 독서법에 기초한 것으로, 주자 성리학적 정통에 충실한 교육과정이라 할 수 있다. 독서의 범위와 순서는 여러 서원의 학규마다 조금씩의 차이를 보이고 있지만, 주자학적 정통론에 충실한 교육과정을 제시한 점은 대부분의 서원 학규에서 나타나는 공통점이다. 이와 함께 17세기 이후 우리나라 학자들의 자찬(自撰) 성리서와 강학 교재들이 서원 학규 상의 교육과정에 정식으로 포함되어 가는 것이 주목할 만한 또 하나의 특징이다. 예컨대, 17세기 말에 작성된 박세채의 자운서원 원규를 비롯하여 여러 서원 학규에 퇴계의 『주자서절요(朱子書節要)』, 『성학십도(聖學十圖)』와 율곡의 『성학집요(聖學輯要)』 등의 자찬 성리서들이 유생들의 평상시 독서 목록이나 서원 강회시의 강서 목록에 포함되어 있다. 아울러 이재(李縡, 1680-1746)의 『서사윤송(書社輪誦)』(1732년)이나 화서학파의 『화서선생아언(華西先生雅言)』(1867년)과 같은 자찬 교재가 만들어져 강학에 활용되었다. 우리나라 학자들의 자찬 성리서와 강학 교재가 기존의 경서(經書)와 성리서(性理書)에 버금가는 권위있는 강학 교재로 존숭되면서 서원의 교육과정 내에서 점차 그 위상을 높여가고 있었던 것이다.

마지막으로, 본 논문에서는 서원 유생들의 거재(居齋) 방식과 거재·재가(在家) 유생을 망라한 강회(講會)의 발달의 중심으로 군거강학(群居講學)의 이상을 추구하였던 조선시대 서원교육의 방법에 관하여 논의하였다. 여기에서는 먼저 협소한 학사(學舍)와 부족한 학량(學糧) 등의 문제로 인하여 모든 원생을 동시에 거재시킬 수 없었던 조선시대의 서원에서 이 문제를 어떤 방식으로 해결해 나가는지를 고찰하였다. 예컨대, 이광정(李光庭, 1674-1756)의 삼계서원(三溪書院) 거재절목(居齋節目)에 따르면, 삼계서원에서는 10명씩 15일간 분번(分番)하여 거재하게 하였고, 매월 삭망(朔望)에는 거재·재가 유생이 모두 참여하는 강회(講會)를 개최하여 그동안의 학습 성과를 평가하고 공유하도록 하였다. 이 밖에도 여러 서원의 학규에 거재 유생과 거가 유생을 망라하여 시행한 집단적 강학 활동인 강회(講會)에 관한 내용이 포함되어 있는데, 전체적으로 보아 18세기 이후 강회가 서원교육에서 매우 중요한 위치를 차지하게 됨을 알 수 있다. 한편, 초기의 서원 학규에는 강회에 관한 규정이 학규의 일부로 포함되어 있었으나, 정구(鄭逑, 1543-1620)의 강법(講法)과 통독회의(通讀會儀)를 시작으로 점차 강회에 관한 별도의 규정들, 즉 강규(講規)와 강의(講儀)가 마련되어 나갔다. 18세기 이후에는 서원 학규에 강회(講會) 관련 내용이 주를 이루는 경우가 많아 그 자체가 '강규'라 할 수 있을 정도이다. 18세기 후반에 제정된 김원행(金元行, 1702-1772)의 석실서원(石室書院) 강규(講規)와 강의(講儀)는 강회의 시행 방법과 그 의식절차를 체계적으로 정리하였다는 의의를 갖고 있다. 이처럼 18세기 이후 많은 서원들이 향사(享祀) 기능에 경도되며 장수강학(藏修講學)의 본분을 상실해 가는 가운데서도

다른 한편으로 여러 서원에서 다양한 형태의 강회 제도를 발달시킨 것은 서원의 강학 기능을 회복하고자 하는 노력이 지속적으로 이루어졌음을 보여준다.

지금까지 본 논문에서 이루어진 논의는 학규(學規)에만 의존하고 있다는 점에서 제한점을 갖고 있다. 논문의 서두에서 얘기한 것처럼 학규에 나타난 서원교육은 이념과 실제의 중간형에 해당한다고 할 수 있다. 따라서 조선시대의 서원교육에 대한 보다 체계적인 이해를 위해서는 학규 이외에 서원교육의 이념과 실제에 관련되어 있는 여러 자료들에 대한 추가적인 검토와 논의가 이루어져야 한다. 우선, 서원교육의 이념형을 제시하고 있는 여러 원유(院儒)들의 서원교육 사상에 대한 연구가 보완될 필요가 있다. 여기에서는 퇴계와 율곡은 물론 정구(鄭逑, 1543-1670)와 윤증(尹拯, 1629-1714), 박세채(朴世采, 1631-1695), 이재(李縡, 1680-1746), 이광정(李光庭, 1674-1756), 윤봉구(尹鳳九, 1681-1767), 김원행(金元行, 1702-1772), 이항로(李恒老, 1792-1868) 등 학규의 제정을 비롯하여 서원교육 실천에 뚜렷한 발자취를 남긴 학자들의 서원교육 사상이 집중적으로 조명되어야 할 것이다. 이와 함께, 학규의 규정들이 실제의 서원교육에 적용된 구체적 사례나 그 결과를 보여주는 자료들에 대한 검토가 이루어져야 한다. 강회(講會)의 경우를 예로 들어보면, 학규류(學規類)에 속하는 강규(講規)와 강의(講儀)가 실제 시행된 결과를 구체적으로 보여주는 강안(講案)이나 강록(講錄)과 같은 자료에 대한 검토가 이루어져야 하는 것이다. 향후 이러한 방면의 작업이 보완되면 서원교육의 이념과 실제를 매개하는 중간자로서 갖고 있던 학규(學規)의 교육적 의미가 보다 생생하게 드러날 수 있을 것이다.

朱熹的書院祭祀：統合道統与釋奠

朱漢民 殷慧(中國 湖南大學 岳麓書院)

（一）道統觀的形成
（二）釋奠儀的開展
（三）滄州精舍的祭祀：統一道統与釋奠

道統表明儒者對儒家思想的認同和對儒學精神的理解，釋奠是儒者對先圣先師表達崇拜、恭敬之心的礼儀宋以后，儒家的道統意識在祭祀活動确實有着明顯的体現[1)]。朱熹一生都在不懈地追求如何在心志以及信念上与圣賢達到志同道合、心心相契的境界，其對道統傳承譜系的确定与其重視對先師先圣的祭祀礼儀緊密聯系在一起。已有學者指出，朱熹在祭祀活動中的祈禱文与其道統觀之間有着潛在的聯系[2)]。本文在追溯朱熹道統觀形成以及釋奠礼儀開展的基础上，探討朱熹的書院祭祀對二者的統合。

（一）道統觀的形成

朱熹對于道統論的認識，可能要追溯到三先生之一的劉子翬的影響。据朱熹自述，1147年劉子翬去世之前，朱熹曾向他請教入道次第。劉子翬欣然推荐自己所著《夏齋銘》和《圣傳論》，朱熹頓首受教。在《圣傳論》中，劉子翬論証了堯、舜、禹、湯、文王、周公、孔子、顏子、曾子、子思、孟子的圣人之學的傳授譜系[3)]。這表明在朱熹的思想体系中，從三代圣王到先圣先師的譜系基本上已經确定，而朱熹的歷史使命和理論建构的着力点則放在宋代誰來接續道統和道學的核心价值觀上。

朱熹很早确立了二程的道統地位。紹興三十二年（1162），朱熹在應詔封事中提出應該推崇二程之學，認爲二程得孔孟以來不傳之學，“學者所当先務”[4)]。隆興元年（1163）

1) 肖永明.書院祭祀中的道統意識.哲學与文化.2008,35,(9):31
2) Hoyt Cleveland Tillman.Zhu Xi's Prayers to the spirit of Confucius and Claim to the Transimission of the Way. Philosophy East & West .2004,54(4): 489 - 513
3) 《屏山集》卷一
4) 《朱文公文集》卷十一《壬午應詔封事》

朱熹編《論語要義目录》，在《序》中亦指出："河南二程先生獨得孟子以來不傳之學于遺經，其所以教人者亦必以是爲務，然其所以言之者，則异乎人之言之矣。"[5]

以后，朱熹又确定了周敦頤的道統地位。乾道五年（1169）六月，朱熹編定周敦頤《太极》、《通書》，刻版于建安。在《周子太极通書后序》中，朱熹論証了二程之學受周敦頤《太极圖》和《通書》的影響很大，說明了《太极圖》与《通書》之間的內在聯系，論証太极圖說爲周敦頤自創，而非承襲陳摶、种放、穆修而來[6]。最后，朱熹認同胡宏所言："人見其書之約也，而不知其道之大也；人見其文之質也，而不知其義之精也；人見其言之淡也，而不知其味之長也……人有眞能立伊尹之志，修顏回之學，然后知《通書》之言包括至大，而圣門之事業无窮矣。"[7]胡宏曾明确指出周氏啓程氏兄弟之學，實爲宋代振興道的第一人。[8]朱熹認爲這是不可易之至論。如果說胡宏只是敏銳地首先感覺到周程關系的重要性，那么朱熹則將周程關系進行了深入的論証。

這里我們不禁要問：爲什么朱熹要將周敦頤提到如此高的地位？因爲据葛瑞漢的研究，二程和周敦頤的關系仍然存在許多問題。朱熹爲何要在二程兄弟作爲道學的傳継者中添加一个周敦頤？這需要聯系朱熹当時所面對的學術問題來加以回答。有學者指出，朱熹之所以推崇周敦頤主要是因爲他的太极說解決了朱熹三十歲到四十歲之間的精神危机。因爲從1167年到1169年間，朱熹与張栻和其他湖湘學者討論心的動靜，以及中和問題時出現了巨大精神危机，這實際上就是朱熹經歷的從中和旧說向中和新說學術轉型過程。頓悟中和心說，作《已發未發說》确立生平學問大旨，成爲朱熹思想里程碑的飛躍，而這一切得益于對周敦頤之學的吸收和改造。周敦頤的太极、陰陽說爲朱熹提供了解決這一問題的精神食粮，太极的提出成爲理作爲宇宙本体的基础[9]。朱熹將周敦頤哲學中形而下的"太极"提升爲形而上的本体，并對其內容作了重大改造。[10]通過將太极概念引入二程已有的理气論述，朱熹集大成的宇宙本体思想得以确立。

除了加强論証二程与周敦頤之間的學術聯系外，朱熹准備着手整理以周程爲中心的道學傳授譜系人物事迹。1173年四、五月間，朱熹欲作《淵源录》一書，"盡載周程以來諸君子行實文字"。后《伊洛淵源录》草成，此中排序爲：濂溪先生，明道先生、伊川先生、康節先生、橫渠先生、呂希哲、范祖禹、楊國宝、朱光庭、李籲、劉絢、藍田呂大忠、呂大鈞、呂大臨、蘇昞、謝良佐、游酢、楊時、劉安節、尹焞、張繹、馬伸、王蘋、

5）《朱文公文集》卷七十五《論語要義目录序》
6）《朱文公文集》卷七十五《周子太极通書后序》，3628　3630頁
7）胡宏.周子通書序.《胡宏集》，161頁
8）Joseph A. Adler .ZHU Xi's Spiritual Practice as the Basis of His Central Philosophical Concepts. Dao.2008 ,(7):66
9）Joseph A. Adler .ZHU Xi's Spiritual Practice as the Basis of His Central Philosophical Concepts. Dao.2008 ,(7):57　79
10）陳代湘.朱熹對周敦頤宇宙本体論的継承与改造.上饒師范學院學報.2002,22(1):24

胡安國，最后一卷還記录了程氏門人中无記录文字者王端明、劉立之等人。

与朱熹极力建构周程傳承譜系相互映襯的是，呂祖謙、張栻似乎更傾向于主張吸收幷承認北宋四子、六子的學術成就及其地位，而朱熹也妥協幷認同。据束景南先生考証，1173年11月，應張栻、李宗思之請，朱熹作《六先生畵像贊》[11]。朱熹表彰了濂溪先生周敦頤、明道先生程顥、伊川先生程頤先生、康節先生邵雍、橫渠先生張載、涑水先生司馬光[12]。幷与何鎬、方士繇等討論修改[13]。値得一提的是，朱熹此次表彰的六先生正与后來滄州精舍釋奠儀中的從祀對象一致。1175年四月，呂祖謙從浙江到福建与朱熹會晤，兩人在寒泉精舍相与讀周敦頤、張載、程顥、程頤等著作，感其“广大閎博，若无津涯”，初學者不易把握其要義，于是精選612條，輯成《近思录》，共分14卷[14]。同時与呂祖謙商定刪節《程氏遺書》而爲《程子格言》。

淳熙三年（1176），江州太守潘慈明与通守呂胜已修夏濂溪書堂。朱熹于淳熙四年2月7日作《江州重建濂溪先生書堂記》以記其事。朱熹非常明确地從弘揚、持續道統的角度對周敦頤進行定位幷闡釋了祠祀周敦頤的意義所在，道統意識表現得相当强烈。他說：“道之在天下者未嘗亡，惟其托于人者或絶或續，故其行于世者有明有晦。是皆天命之所爲，非人智力之所能及也。”“若濂溪先生者，其天之所畀而得乎斯道之傳者与！……盖自周衰孟軻氏沒，而此道之傳不屬。更秦及漢，歷晋、隋、唐以至于我有宋，……清明之稟得以全付乎人。而先生出焉，不系師傳，默契道体，建圖屬書，根极領要，当時見而知之，有程氏者，遂擴大而推明之，使夫天理之微，人倫之著，事物之衆，鬼神之幽，莫不洞然畢貫于一，而周公、孔子、孟氏之傳，煥然夏明于当世。”[15]后來朱熹在給張栻的信中自我評价此記，認爲“發明天命之意，粗爲有功，但恨未及所謂不謂命者，闕却下一截意思耳。此亦是玩理不熟，故臨時收拾不上。如此非小病，可惧也。”[16]

此后朱熹所撰祠記均致力于强調鞏固周敦頤在儒學傳承中的重要地位。1178年10月1日，應時任宜春太守張栻之請，朱熹作《袁州州學三先生祠記》。在此記中，朱熹闡發了周敦頤、二程在継承孔孟統緒中的作用及其地位，認爲其有功于当世儒學不小。[17]1179年10月27日，朱熹爲黃灝所立隆興府學周敦頤祠撰記，闡發了周敦頤継承、創新儒學的特点。[18]淳熙十年（1183）5月4日朱熹爲廖德明在韶州州學增广幷修葺的周敦頤祠堂撰記，明确提出周敦頤在儒學傳承中的重要地位。[19]這表明朱熹在奠定周敦頤學術地位和闡釋其

11）《朱熹年譜長編》，501　503
12）《朱文公文集》卷八十五《六先生畵像贊》
13）《朱文公文集》卷四十四《答方伯謨》，2016頁
14）《朱文公文集》卷八十一《書近思录后》，3826頁
15）《朱文公文集》卷七十八，3739　3740頁
16）《朱文公文集》卷三十二《答張敬夫》，1391頁
17）《朱文公文集》卷七十八《袁州州學三先生祠記》，3743頁
18）《朱文公文集》卷七十八《隆興府學濂溪先生祠記》，3747頁

學術主旨上下了很大的功夫。

朱熹爲論証周程在接續道統上所做的努力并非一帆風順地取得了學者們的一致認同，相反，却遭致了許多學者的質疑。陳亮不贊同朱熹崇尙三代、貶低漢唐而提出圣人之道不傳于漢唐的觀点，与朱熹展開了一場關于道統問題的爭論。朱熹以漢唐諸儒溺心于訓詁、見道不全和漢唐君王只見功利、陷于私欲而不及義理爲根据，認爲道統之傳中斷于漢唐。陳亮則站在功利主義學派的立場上，肯定漢唐諸君的事功修爲，他認爲道不能离開人而獨存，漢唐諸君對于道的接續起了重要作用。朱熹以義理爲標准，試圖勾畫圣王到圣學先師的道統譜系，而陳亮則認爲上古圣王譜系和漢唐圣王先儒都應該囊括在道統之中。從1184年3月到1185年春，朱熹与陳亮有多封書信往來討論道統問題[20]。

針對朱熹吸收周敦頤太极說爲自己宇宙論奠定根基的做法，象山陸氏兄弟提出了質疑并最終試圖否認朱熹道統說的理論基础。1185年春至1187年5月，陸九韶与朱熹展開了一場无极太极的討論。[21]淳熙十五年（1188）年夏至1189年正月，朱熹与陸九淵再次展開太极无极論辯。后來陸九淵總結兩方觀点的分歧在于："大抵言'无极而太极'是老氏之學，与周子《通書》不類。《通書》言太极而不言无极，《易大傳》亦只言太极不言无极。若于'太极'上加'无极'二字，乃是蔽于老氏之學。"陸氏兄弟認爲，周子《通書》与二程言論，均不見"无极"二字，這說明卽使周程也知道无极之說爲非，指出是老氏之學[22]。

除了批評朱熹引入无极論太极是援老入儒的做法外，對于朱熹提出的道統傳授譜系，陸九淵也不以爲然。他說：

> "由孟子而來，千有五百余年之間，以儒名者甚衆，而荀、揚、王、韓獨著，專場盖代，天下歸之，非止朋游党与之私也。若曰傳堯、舜之道，續孔孟之統，則不容以形似假借，天下万世之公，亦終不可厚誣也。至于近時伊洛諸賢，研道益深，講道益詳，志向之專，踐行之篤，乃漢、唐所无有，其所植立成就，可謂盛矣！然江、漢以濯之，秋陽以暴之，未見其如曾子之能信其皜皜；肫肫其仁，淵淵其淵，未見其如子思之能達其浩浩；正人心、息邪說，距詖行，放淫辭，未見其如孟子之長于知言，而有以承三圣也。[23]

陸九淵的質疑主要有兩个方面：一是從孟子到二程之間的千五百年間，如荀况、揚

---

19) 《朱文公文集》卷第七十九《韶州州學濂溪先生祠記》，3768頁

20) 1184年3月《陳亮集》（增訂本）卷二十八《又甲辰秋答朱元晦書》；《朱文公文集》卷三十六《答陳同甫》書四；1184年9月：《陳亮集》（增訂本）卷二十八《又甲辰秋答朱元晦書》；《朱文公文集》卷三十六《答陳同甫》書六；1185年春：《陳亮集》（增訂本）卷二十八《又乙巳春答朱元晦書》書一；《朱文公文集》卷三十六《答陳同甫》書八；《陳亮集》（增訂本）卷二十八《又乙巳春答朱元晦書》書二

21) 《朱熹年譜長編》，817 819頁；《朱文公文集》卷三十六《答陸子美》書一

22) 《陸九淵集》卷十五《与陶贊仲》書一；

23) 《陸九淵集》卷一《与侄孫濬》

雄、王通、韓愈等名儒，能够一概抹殺其地位和成就么？二是伊洛諸賢雖然有志于道學而且成就斐然，然而比起曾子、子思和孟子，則相差甚遠，仍不能承継道統。陸九淵認爲："韓退之言：'軻死不得其傳。'固不敢誣后世无賢者，然直是至伊、洛諸公，得千載不傳之學。但草創未爲光明，到今日若不大段光明，更干当甚事？"[24]在陸九淵看來，伊洛諸公的學術還不足以將儒學發揚光大，根本還談不上承継道統。

陸九淵之所以批評朱熹的道統說，是因爲他自己也追求在道統傳授譜系中的地位，他以道統爲己任，自謂傳孟子之學，其學"因讀《孟子》而自得之。"[25]全祖望說：象山"以不傳之學爲己任，以舍我其誰自居。"[26]陸九淵以継承孟子之學爲統，他認爲孔子之后儒家有多个分歧，主要表現爲"里出"和"外入"兩种。"孔門惟顔、曾傳道，他未有聞。盖顔、曾從里面出來，他人外面入去。今所傳者，乃子夏、子張之徒，外人之學。曾子所傳，至孟子不夏傳矣"[27]。陸九淵此說意在批評朱熹之學乃是儒家的"外入"之學，即强調內外本末精粗一致的的礼學，而自己継承的是從"里面出來"的曾子、孟子相傳的儒家仁學。在陸九淵看來，在孔門后學那里，曾子、有子曾分別是這兩种學問的代表，"有子之言支离，曾子之言易簡。"而今天則演變爲自己与朱子間的對立，"易簡工夫終究大，支离事業竟浮沉。"而朱熹所言"格物致知"、"克己夏礼"等，顯然是要爲儒家的"外入之學"也就是礼學尋找理論根据，終是外入之學而不能継承孔、顔、曾、孟之正統。[28]

針對陸九淵所言，朱熹說："務要突過有若、子貢以上，更不數近世周程諸公，故于其言不問是非，一例吹毛求疵，須要討不是處。……顔、曾所以獨得圣學之傳，正爲其博文約礼，足目俱到，亦不是只如此空疏杜撰也。子貢雖未得承道統，然其所知似亦不在今人之后，但未有禪學可改換耳。周、程之生，時世雖在孟子之下，然其道則有不約而合者，反覆來書，窃恐老兄于其所言多有未解者，恐皆未可遽以顔曾自處而輕之也。"[29]在此書中還論无极、太极問題，實際上均是回應陸氏兄弟質疑周敦頤在道統傳承譜系中地位的問題。1189年六月，朱熹作《皇极辨》，再論无极太极[30]。

朱熹道統論的關鍵，最終也是要明确自己在道統系列中的歷史使命。1189年3月18日，朱熹正式序定《中庸章句》。在《中庸章句序》中，朱熹三次提到"道統之傳"，明确了道統傳授譜系：堯、舜、禹，成湯、文、武，皐陶、伊、傅、周、召，孔子、顔子、曾子、子思、孟子；二程子，朱熹。仔細考究這一譜系中的人物，我們也許會疑問：朱熹爲何在

---

24) 《陸九淵集》卷三十五《語录下》
25) 《陸九淵集》卷三十五
26) 《宋元學案》卷五十七《梭山夏齋學案》，北京：中華書局，1986
27) 《陸九淵集》卷三十五《語录》下
28) 梁濤.中國哲學合法性的証明－讀《朱陸之辨－朱熹陸九淵哲學比較研究》.東方論壇，2004 (2) ：127
29) 《朱文公文集》卷三十六《答陸子靜》，1576 1577
30) 《朱文公文集》卷七十二《皇极辨》，《朱熹年譜長編》，963 964頁

《序》中沒有在孟子和二程之間加上周敦頤？分析原因，朱熹可能是出于以下几方面的考慮：一是程頤曾明确提出程顥傳千四五百年來未傳之學，有資可証；二是当時二程之學有着較爲普遍的影響，朱熹也极力推崇其學，已經爲大家認同；第三，周敦頤之學相継被陳亮、陸九韶、陸九淵等質疑，朱熹在此不提周敦頤可能是出于避嫌之需。然而无論如何，《中庸章句序》完成了道統譜系的建构，奠定了朱熹在道統傳承中的地位。

（二）釋奠儀的開展

釋奠（包括釋菜）是中國古代學校的一种祭祀先圣、先師的礼儀制度，它最初盛行于各級官學中。宋代書院形成后，釋奠儀又成爲書院制度的組成部分之一。朱熹作爲孔門圣學的継承者，自然把祭祀至圣先師的礼儀制度作爲自己的神圣義務，他將釋奠儀的身心實踐和學術研究結合起來。

作爲地方官員，朱熹很早參加孔廟釋奠活動。同安任上，朱熹就開始潛心考訂釋奠儀。据洪嘉植《朱熹年譜》："初，縣學釋奠旧例，止一人吏行事。先生至，求《政和五礼新儀》印本于縣，无之。乃取《周礼》、《儀礼》、《唐開元礼》、《紹興祀令》更相參考，書成礼儀、器用、衣服等圖，訓釋辨明，纖悉畢備，俾執事學士朝夕觀覽，臨事无舛。"[31]朱熹曾讀歐陽修的《襄州穀城縣夫子廟記》，在此篇中，歐陽修指出当時"所謂釋奠者，徒見官爲立祠，而州縣莫不祭之"的礼儀缺失現象[32]。朱熹及仕州縣，決心重振儒家祭祀礼儀，一方面關注祭祀的對象，一方面關注祭祀的過程和儀式。鑒于当時釋奠儀舉行時官吏之舉動多不中節，神情不端庄的現象，朱熹嚴厲地將釋奠時不法者均屏而去之[33]。朱熹通過釋奠儀的制定力求使執事學生朝夕練習，避免容節謬亂、儀矩闕疏，做到臨事從容中礼。

由鄭居中等"奉敕"撰寫的《政和五礼新儀》，徽宗趙佶曾親自作序頒布推行，但朱熹認爲其出自衆手，多有前后矛盾和疏略不備之處，他專門寫了一篇《民臣礼議》指出州縣行礼有"五不合"：

> "其書雖嘗班布，然与律令同藏于理官。吏之從事于法礼之間者，多一切俗吏，不足以知其說。長民者又不能以時布宣，使通于下，甚者至或幷其書而亡之。此礼之所以不合者一也。書脫幸而存者，亦以上下相承，沿習苟簡，平時既莫之習，臨事則驟而學焉，是以設張多所謬盭，朝廷又无以督察繩糾之，此礼之所以不合者二也。祭器嘗經政和改制，盡取古器

31）參見王懋竑《朱子年譜》卷之一上，王氏于此文下自注云："洪本"，故知此則資料本諸洪璟本也。
32）歐陽修《襄州穀城縣夫子廟記》
33）《朱文公文集》卷八十六《屏弟子員告先圣文》

物之存于今者以爲法，今郊廟所用則其制也。而州縣專取聶氏《三礼》制度，丑怪不經，非夏古制，而政和所定未嘗頒降，此礼之所以不合者三也。州縣惟三獻官有祭服，其分獻、執事、陪位者皆常服也，古今雜糅，雅俗不辨，而縣邑直用常服，不應礼典，此礼之所以不合者四也。又《五礼》之書，当時修纂出于衆手，其間亦有前后自相矛盾，及疏略不備處，是以其事難盡從，此礼之所以不合者五也。"[34]

朱熹察覺到当時礼典的頒行、實施之間有很大的漏洞，礼儀典制沒有專人管理，而是委托吏官，礼儀的頒行宣布不及時，州縣難知或不知；平時不習礼，臨事倉促不能盡礼，朝廷又无以督之；古祭器難知，現行礼器不合古制；參与礼典的人大多无祭服，不應礼典；朝廷所撰礼典，亦有前后矛盾、疏略不備之處。針對行礼不合的五个方面，朱熹亦有"五說"擧而正之。

就釋奠礼而言，朱熹認爲"釋奠從祀所用器物"最多，必須首先滿足此用，且一州一縣必須配備。而且要"自爲一庫"，妥善保管幷愼重交接。同時，朱熹認爲祭服應該以《政和五礼》爲准，州縣三獻、分獻、執事、贊、祝、陪位所穿衣服應当補器配置，"使皆爲古礼服"，幷且釋奠分獻之屬皆用士人，余祭用人吏，讓釋奠儀式与其他祭祀礼儀區別開來，以顯敬重先圣先師之意。最后朱熹考定釋奠儀之失，幷且認爲可以"更加詳考，离而正之，仍爲圖其班序、陳設、行事、升降之所事爲一圖"。從朱熹的議論來看，他對擧正釋奠礼儀滿怀信心[35]。朱熹无疑認爲釋奠儀式的准确无誤以及祭祀人員的恭謹嚴肅是能够与祭祀對象進行精神溝通与交流的必要條件。因而不遺余力地關注釋奠儀式器物的保管、盛放，以及人員的培訓，以保証儀式順暢地進行。

后來朱熹十分重視考究釋奠礼儀中畫像中的冠服。1173年朱熹得曲江濂溪象，認爲"比旧傳南安本殊丰厚精彩"，表示愿意采用新畫像。[36]淳熙三年（1176）4月21日，朱熹爲劉珙在建康府學所立程顥祠作記，說"吾少讀程氏書,則已知先生之道學德行,實継孔孟不傳之統。"[37]后來還与劉珙論及明道冠服事。朱熹当時對各种版本的先圣像頗爲留意，對于流傳的二程先生以及邵雍、張載的畫像朱熹也很關注，對于畫像中人物神采以及所着衣服朱熹非常關心。[38]朱熹認爲作爲立于學校祠堂的畫像，人物着裝不宜使用野服，而應采用根据礼法規定的不同等級的服飾－－法服，或追用其平生冠服最盛者也可[39]。朱熹在給廖德明的信中又提到周敦頤以及二程畫像着裝問題："向見濂溪家本畫像服紫，当是提憲所借。明道廟象服緋，但伊川不知所服。向來南康只用野服，盖伊川晚年已休致，可不用朝

34）《朱文公文集》卷六十九《民臣礼議》，3352　3354頁
35）《朱文公文集》卷六十九《民臣礼議》，3352　3354頁
36）《朱文公續集》卷四《答李伯諫》，4786頁
37）《朱文公文集》卷七十八《建康府學明道先生祠記》，3733頁
38）《朱文公文集》卷四十《与平父書中雜說》，1798頁
39）《朱文公文集》卷三十七《与劉共父》，1621頁

服也。二先生朝服当時未有履，只合用鞋了。”[40]對畵像冠服的關注，顯示了朱熹對祭祀對象的尊崇之意和强烈地欲与祭祀對象心契之的愿望。王過曾描述朱熹晚年在滄州精舍的生活着濂溪畵像之服的情景：“先生早晨拈香，春夏則深衣，冬則戴漆紗帽，衣則以布爲之，闊袖皂褾，裳則用白紗，如濂溪畵像之服，或有見任官及它官相見，易窄衫而出。”[41]

淳熙六年（1179）三月，朱熹受命南康軍州事。上任后他開始修夏白鹿洞書院。次年3月18日，白鹿洞書院建成，朱熹率賓佐、合師生一起恭修釋菜之礼，告先圣，以先師袞國公顔回、鄒國公孟子配享[42]。値得注意的是，白鹿洞書院的釋奠儀和他新的道統論并沒有完全結合起來。這主要由兩方面原因造成：一方面是朱熹的道統觀正處于建設階段，另一方面也因爲白鹿洞書院主要還是官學身份。此月，朱熹申乞頒降《礼書》与增修《礼書》[43]。当時朱熹在軍學，沒能查到《政和五礼新儀》，因而在釋奠儀上有不少困惑：

1.朱熹不清楚殿上兩廊從祀人員的神位和名号。考慮到從祀對象往往近百余位，人員衆多，祭物有限難以遍及；加之州縣廟學窄狹，祭器獻官多不及數，不能一一分獻，朱熹認爲与其這樣不能极盡誠意，還不如允許州學免祭兩廊諸位，以使事力相称、儀物周備。

2.在朱熹能够看到的儀注中，他發現原本在南宋已經追貶王安石爵秩，停罷配享的指揮并沒有及時反映在州縣州縣的釋奠行事儀中。朱熹認爲這會給奉行者帶來疑惑，希望能够申明改正。

3.朱熹發現当時所用釋奠陳設儀有誤，將 “犧尊、象尊”誤爲“著尊、犧尊”。今天我們檢《政和五礼新儀》，也不得不佩服朱熹的細致和敏鋭。另外朱熹對釋奠祭祀陳設的六尊擺放方位和數量還有質疑[44]。

4.朱熹還想知道《政和五礼新儀》有无歲時祠祭。希望能够參酌唐《開元礼》，确定釋奠儀的儀式。

淳熙六年（1179）10月20日，齊慶胄提到靜江府劉焯申乞造行礼冠服，朱熹申乞檢會礼制行下。“其申請所降指揮，盖文公先生守南康日，申請檢會《政和五礼新儀》及取州縣礼制，編次成書，頒下四方，雖先生継以其書多抵牾，夏于臨漳條奏、長沙刪定，然此要爲修明礼典之始也，故列于潭州牒學之首，庶有考焉。若所頒大中祥符器制、元丰礼文，先生不取，則不載云。”[45]在講學時，朱熹還以釋奠儀的拜祭的方位問題進行策

40）《朱文公別集》卷四《廖子晦》，4901頁
41）《朱子語類》卷一百〇七
42）《朱文公文集》卷八十六《白鹿洞成告先圣文》、《白鹿洞成告先師文》，4037頁
43）《朱文公文集》卷二十《乞增修礼書狀》，930頁
44）朱熹当時所用州縣釋奠儀注与《五礼新儀》相比，《五礼新儀》脫落了“山尊二”。（《政和五礼新儀》卷一百二十一，文淵閣四庫全書647冊
45）《紹熙州縣釋奠儀圖》

問[46]。在与門人討論時，朱熹疑惑："古人神位皆西坐東向，故獻官皆西向拜。而今皆南向了，釋奠時，獻官犹西向拜，不知是如何？"[47]1195年在給余正甫的信中，朱熹還在詢問："《開元釋奠礼》先圣東向，先師南向，亦以右爲尊，与其所定府君、夫人配位又不相似，不知何也。"[48]

紹熙五年（1194）五月朱熹赴潭州，任湖南安撫使。任職期間，曾發布《約束榜》，明教化，請求別造祭服："照對本州所管上丁釋奠及祭祀社稷三獻官祭服緣制造年深，各并不如法式，今欲別行制造。初獻六旒冕，亞獻四旒冕，終獻无旒冕，及本等衣裳、大帶、中單、綬佩、蔽膝、革帶、履鞋各一副。窃恐只依印本制造，未必盡合礼制，申行在太常寺關借上祭服，每事已件，付進奏官楊思恭，同本州差去客司楊暹就臨安府制造，回州行用。"[49]后來朱熹考正釋奠礼儀，作《紹熙州縣釋奠儀圖》成，行下諸州。[50]朱熹的《紹熙州縣釋奠儀圖》包括：《申請所降指揮》（淳熙六年（1179）八月）、《淳熙編類祀祭儀式指揮》、《文公潭州牒州學備准指揮》、《州縣釋奠至圣文宣王儀》、《神位》、《殿下兩廡神位圖》、《礼器圖》、《附录》，"其所行儀節，大抵采自杜氏《通典》及《五礼新儀》而折衷之。"[51]

在給黃灝的信中，朱熹談及釋奠儀及其濂溪祠的建設："近報作百日礼數，此亦不經之甚。且唐制本爲王公以下，豈國家所宜用邪？礼器之失，不但一爵。今朝廷所用宣和礼制局樣度，雖未必皆合古，然庶几近之。不知当時礼部印本何故只用旧制？向來南康，亦无力，但以爵形太丑，而句容有新鑄者，故易之耳。其實皆当遣人問于礼寺而盡易之，乃爲盡善。但恐其費不貲，州郡之力不能辦耳。……濂溪之祠，郡將乃能留意如此，并及陶、劉，亦甚善。此等事自世俗言之似无緊要，然自今觀之，于人心政体所系亦不輕。"[52]這表明，在朱熹的思想中，釋奠儀的嚴格整頓和先賢祠的建設都是關乎人心政体的大事，因而值得大力推崇和發揚。

總之，无論是從爲官時對釋奠儀的關心与整頓，還是賦閑奉祠時對畫像的關注和先賢祠廟的建設和鼓勵，朱熹一生都在致力于義理与考証的精密合一，這一点在朱熹對釋奠儀的思考与實踐中尤爲明顯。

46）《朱文公文集》卷七十四《策問》，3571頁
47）《朱子語類》卷九十
48）《朱文公文集》卷六十三《与余正甫》，3070頁
49）《朱文公文集》卷一百《約束榜》，4639頁
50）《朱文公文集》卷八十三《書釋奠申明指揮后》
51）《四庫全書總目》卷八十二
52）《朱文公文集》卷四十六《答黃商伯》，2126　2127頁

（三）滄州精舍的祭祀：統一道統与釋奠

朱熹終生追求和關注的道統、釋奠，他通過滄州精舍的祭祀實現了二者的統一。盡管他在中年任職地方官時曾一直關心書院教育，希望建立一种不同于官學的獨立的教育机构，并曾努力恢夏与講學北宋時期創建并負盛名的白鹿洞書院、岳麓書院，但他并沒有把這些書院的釋奠活動与道統統一起來。

紹熙五年（1194）12月13日，朱熹滄州精舍成，率諸生行釋菜之礼。朱子門人叶賀孫記載了有關這次祭祀的過程:

> 新書院告成，明日欲祀先圣先師，古有釋菜之礼，約而可行，遂檢《五礼新儀》，令具其要者以呈。先生終日董役，夜歸卽与諸生斟酌礼儀。鷄鳴起，平明往書院，以廳事未備，就講堂礼。宣圣像居中，袞國公顏氏、郰侯曾氏、沂水侯孔氏、鄒國公孟氏西向配北上。（并紙牌子）濂溪周先生（東一）、明道程先生（西一）、伊川程先生（東二）、康節邵先生（西二）、司馬溫國文正公（東三）、橫渠張先生（西三）、延平李先生（東四），從祀。（亦紙牌子）……先生爲獻官，命賀孫爲贊，直卿、居甫分奠，叔蒙贊、敬之掌儀。堂狹地濶，頗有失儀。但獻官极其誠意，如或享之。鄰曲長幼并來陪。礼畢，先生揖賓坐，賓再起，請先生就中位開講。先生以坐中多年老，不敢居中位，再辭不獲，諸生夏請，遂就位，說爲學之要。午飯后，集衆賓飲，至暮散。”[53]

滄州精舍此次祭祀与白鹿洞書院初成時擧行的釋菜之礼意義有所不同：白鹿洞書院釋奠還具有官方祀典色彩，而滄州精舍釋奠則完全是書院的私人祭祀。作爲私立書院祭祀先圣先賢的一个開始，其意義却不可小覷，這表明朱熹在朝廷礼儀討論受挫后，決心帶領生徒研礼、習礼，重振學術和道統。

從儀式上來看，与州縣釋奠儀相比，此次釋菜之礼非常簡單[54]。但從所祭祀的對象來看，其中蘊含着朱熹對道統內涵的重新認識。關于朱熹与孔子的關系，陳榮捷先生曾指出，不止在道統之傳，而亦在情感之厚。其祭礼稟告先圣，非徒例行公事或樹立傳統，而實自少對孔子早已向往，發生感情上之聯系[55]。關于配享對象，朱熹以爲“配享只当論傳道，合以顏子、曾子、子思、孟子配”[56]。朱熹在祝文中說：“恭惟道統，遠自羲軒。集厥大成，允屬元圣。述古垂訓，万世作程。三千其徒，化若時雨。維顏曾氏，傳得其宗。逮思及輿，益以光大。自時厥后，口耳失眞。千有余年，乃曰有繼。周程授受，万理一原。曰邵曰張，爰及司馬。學雖殊轍，道則同歸。俾我后人，如夜夏旦。”[57]這表明朱熹一方

53）《朱子語類》，卷九十

54）《朱文公文集》卷六十九《滄州精舍釋菜儀》，3367 3368頁

55）陳榮捷.朱子之宗教實踐.朱學論集.上海：華東師范大學出版社，2007，121

56）《朱子語類》卷九十

面將在《大學章句序》和《中庸章句序》中關于道學傳授譜系結合起來，認爲道統可以追溯至伏羲和黃帝，爾后孔顔曾孟得以發揚光大。就宋代而言，継承道統的有周敦頤、二程、邵雍、司馬光、李侗等，朱熹認爲這些均是道統的継承者。同時朱熹將自己的老師李侗作爲從祀對象，將其与孔顔、周、二程相比[58]，則是通過礼儀的形式彰顯自己作爲道統継承人的合法性。朱熹的這一叙述應該比之前嚴格的伊洛傳承譜系更具有開放性。

朱熹將六先生列爲從祀對象。爲什么朱熹要强調"學雖殊轍，道則同歸"這一意義？雖然早在1173年朱熹就有六先生畫像贊，但是在此時重新确立這一較開放的道統譜系，原因何在呢？値得注意的是，爲什么在1194年滄州精舍的釋奠儀中，司馬光會出現在從祀之列?結合朱熹当時的處境和考慮考慮，似乎可以這樣理解：

1.司馬光維護名教，其礼學成就斐然，注重礼儀建設，其《書儀》本《儀礼》，爲朱熹推崇。

2.永嘉學派陳傅良等貶低司馬光，認爲司馬光"居洛六任，只理會得个《通鑒》；到元祐出來倣事，却有未盡處，所以激后來之禍。"朱熹認爲這是以"利害"來評价人物。朱熹認爲回溯歷史，"仔細看那時節，若非溫公，如何倣？溫公是甚气勢！天下人心甚么樣感動！溫公直有旋乾轉坤之功。"[59]"道司馬公倣得未善，卽是道司馬公之失，却不是。"[60]与永嘉學者不認同司馬光相反，朱熹認爲其不愧爲儒者的典范。

3. 据蔣義斌先生考証：朱熹"最后數年，對安石之批評轉嚴"，覺得楊時的評論"最爲近之"[61]。司馬光一直是王安石的政敵，兩人在政治上勢同水火，衆所周知。朱熹要實現對新學的全面反動，非吸收司馬光的思想及其實踐不可。朱熹將司馬光列爲從祀對象是出于反王學的目的，也是批評、回應陸九淵撰王安石祠堂記的觀点及其用意。

4.朱熹認爲司馬光是德行一致、力行甚篤的典范。"溫公可謂知仁勇，他那活國救世處，是甚次第，其規模稍大，又有學問，其人嚴而正。"[62]后來朱熹在編《儀礼經傳通解》時，釋《周礼》"三德"說，特以司馬光爲例："敏德以爲行本，司馬溫公以之。"[63]朱熹對司馬光學術以及德行的肯定，表明了朱熹在道統觀上所持的較爲寬容的態度，也表明朱熹道統觀一直在發展，而幷非局限于《中庸章句序》中的論述。

慶元元年（1195）1月5日，因長沙邵囷請求刊刻《紹熙州縣釋奠儀圖》，朱熹題跋記述平生振作釋奠儀的始末，幷發出感嘆說"使知礼之易廢，事之難成類如此，不止釋奠一端而已也。"[64]隨后朱熹得到楊王休從四川寄來的先圣、先師木刻像，發現其坐姿正是南

57）《朱文公文集》卷八十六《滄州精舍告先圣文》，第4050頁
58）《朱文公文集》卷二《挽延平李先生三首》
59）《朱子語類》卷一百二十三，3868 3869頁
60）《朱子語類》卷一百三十
61）蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進－－王安石之融通儒釋及朱學派之排佛反王》，174 176
62）《朱子語類》卷一百三十
63）《朱文公文集》卷六十七《周礼三德說》，3261 3262頁

宋時已通行的跪姿，于是考証釋奠儀中塑像的來歷及其姿勢，作《跪坐拜說》、《周礼太祝九拜辯》[65]。在《跪坐拜說》中，朱熹詳叙了其中原委：

頃年屬錢子言作白鹿礼殿，欲据《開元礼》，不爲塑像而臨祭設位，子言不以爲然，而必以塑像爲問。予既略爲考礼如前之云，又記少時聞之先人云："嘗至鄭州，謁列子祠，見其塑像席地而坐。"則亦并以告之，以爲必不得已而爲塑像，則当放此以免于蘇子俯伏匍匐之譏。子言又不謂然。會予亦辭江東之節，遂不能强，然至今以爲恨也。《東坡文集》《私試策問云》：'古者坐于席，故笾豆之長短、簠簋之高下，适与人均。今土木之像既已巍然于上，而列器皿于地，使鬼神不享則不可知；若其享之，則是俯伏匍匐而就也。其后乃聞成都府學有漢時礼殿，諸像皆席地而跪坐，文翁犹是当時琢石所爲，尤足据信，不知蘇公蜀人，何以不見而云爾也。及楊方子直入蜀帥幕府，因使訪焉，則果如所聞者，且爲寫放文翁石像爲小土偶以來，而塑手不精，或者犹意其或爲加趺也。去年又以屬蜀漕楊王休子美。今乃并得先圣、先師二像，木刻精好，視其坐后兩踝，隱然見于帷裳之下，然后審其所以坐者，果爲跪而亡疑也。惜乎白鹿塑像之時，不得此証以曉子言，使東南學者未得夏見古人之像，以革千載之繆，爲之喟然太息。

后來朱熹又多次言及關于塑像姿勢的考証。朱熹在考察釋奠儀制上非常强調兩点：(1) 釋奠儀的确定應該以礼書爲依托，分析源流、斟酌得失、明辨謬誤，最終目的是切于實用且合乎義理。(2) 官方祀典与書院祭祀可以并行不悖，但也應稍有分別。官方祀典應該合乎規范，書院祭祀應該參酌古今，以求其当。

朱熹將道統觀、釋奠儀結合的書院祭祀對后世産生很大影響。朱熹滄州精舍釋奠最終從个人的、地方的、學派的行爲影響了后來中央的孔廟祭祀。淳佑元年（1241），理宗以王氏"天命不足畏，祖宗不足法，人言不足恤"，爲万世罪人，廢祀孔廟[66]。代表中央觀点的孔廟祀典，迄淳佑元年方正式取周、張、二程從祀，但不及邵雍和司馬光。后咸淳從祀弥補了這一遺憾，正如詔書所言："朱熹所贊已祀其四，而尚遺雍、光，非缺典与？其令學官列諸從祀，以示崇奬。"[67]理宗端平二年（1235），夏詔升子思于"十哲"[68]。度宗咸淳三年（1267），曾子与子思异同晋身孔殿，配享宣圣[69]。理宗景定二年（1261）吕祖謙和張栻獲升列從祀，理由是"志同道合，切偲講磨，擇精語詳，開牖后學，圣道大明"[70]。朱熹對道統譜系的人物构成的分析和努力后來隨着理學成爲正統官學而對后世産生了深遠的影響。

---

64)《朱文公文集》卷八十三《書釋奠申明指揮后》，3927 3928頁
65)《朱文公文集》卷六十八《跪坐拜說》，3290 3292頁；《周礼太祝九拜辯》，3292 3295頁
66)《宋史》卷四十二
67) 孔繼汾《闕里文獻考》卷十四，16頁
68)《宋史》卷105
69)《宋史》卷46
70)《續資治通鑒》卷一百七十六

儒佛之爭：儒學書院与佛教寺院

- 以福建爲例 -

方彦壽
（中國 福建武夷山朱熹研究中心 副研究員）

一、改佛教寺廟爲書院
二、改佛教寺田爲學田
三、佛教僧人的反擊
四、儒佛之爭的歷史意義

一對青年男女，在最不該發生愛情的地方－－侍奉釋迦牟尼的圣殿，“普救”衆生的佛教寺廟中，偏偏擦出了火花，愛得死去活來，二人幷且最終冲破重重阻力，獲得有情人終成眷屬的完美結局。這是古典戲劇－－《西廂記》的主要故事情節。故事的男主人公－－張生，本來就是一介儒生，但劇作家偏偏把他安排到与他學業毫不相干的寺廟中去讀書，這是否不太眞實？

其實，歷史上的儒者与佛教有着千絲万縷的聯系，其它的聯系暫且放下，儒家學者在寺廟讀書、在寺廟講學、在寺廟居住的，就可以說是代不乏人。就福建而言，唐代已有黃滔將其東峰書堂建在莆田广化寺內。宋代与此有關者，則有楊時、朱熹、蔡元定和黃榦等人。

据《楊時年表》載，楊時少年時，就讀的地点是鏞州（今將樂）的含云寺。他在22歲時，應礼部試而下第，歸鄉后，又回到含云寺講學，幷在此撰《礼記解義》一書。[1)]

朱熹在紹興28年（1158）至延平正式拜李侗爲師，夜卽借宿于佛寺西林院，時間長達三个月。嘉靖《延平府志》卷四載：“西林（院），在府城東南，五代梁時建。朱文公謁李延平受學，嘗寓于此。”幷作《題西林院壁》詩二首，其一云：

触目風光不易裁，此間何似舞雩台？

病軀若得長无事，春服成時歲一來。[2)]

---

1) 張金華《楊時（龜山）年表》，武夷山朱熹研究中心編《朱熹与閩學渊源》，上海三聯書店1990年版，第103頁。

2) 《朱熹集》卷二、卷39《答許順之》書八、卷20、卷60《答潘子善》書五，四川教育出版社1996年

詩中以孔子与其弟子在舞雩台吟咏歌舞，游學講論來比喻自己在西林院從學于李侗的喜悅之情。雖然此后朱熹无法做到如詩中表達的那樣每歲一來，但仍曾于紹興30年（1160）冬，紹興32年（1162）春前后兩次至西林院問學于李侗，時間均長達數月。

建陽蔡元定，最早是在乾道間從學于朱熹于五夫紫陽書堂。因書堂實在過于狹窄，故一度遷至五夫佛頂庵中講學，[3] 從而將佛教寺廟，当作儒學講堂。

黃榦是朱熹的門人和女婿，他于嘉定九年(1216)11月，离漢陽知軍任歸，因求學之士甚多，家居狹窄，曾借福州于山法云寺僧舍三間作學舍，有聯自嘲云“投老无家依宝刹，爲貧窃粟奉琳宫。”次年春，門人弟子“畢集于法云寓居，”“爲立《同志規約》以示學者。”嘉定11年(1218)11月，任安慶知府歸，夏寓居于此寺。幷置書局于寺內，重修《礼書》。一直到次年五月，才在法云寺之右建云谷書樓。福州于山的補山精舍，是佛家接待達官貴人、迎來送往的場所。嘉定13年（1220），黃榦曾率門人在此講學，又率門人、鄉党友人在此習鄉飲酒儀。此爲黃榦爲修《礼書》的一次演習，也是其以古礼來移易民俗的一次嘗試。[4]

南宋滅亡后，以宋遺民自居的宁德陳普，在宁德石堂山仁丰寺講學。当地方志載：“倡明道學，岿然爲后學師表，四方來者數百人，館里之仁峰寺，至不能容。”[5]

說到這儿，极易使人産生誤解：尊駕的意思，是想說儒、佛兩家自古以來就親如一家？這樣理解，可以說幷不准确，甚至可以說很不准确。

在中國文化史上，道教産生于本土，佛教則約在西漢末傳入中國，由于歷代統治者的大力提倡，极其盛行。對我國的政治、經濟以及社會思想文化等各方面都産生了重大影響。到了隋唐時期，全國更是寺廟林立。五代時王審知治閩，亦“好崇奉釋教，厥后寺觀之盛，几遍閩中”。据宋梁克家《淳熙三山志》卷33載，王審知閩國時，僅福州就建有寺觀267座；吳越統治首尾不過約32年，福州又增建221座。加上此前歷朝的積累，福州的寺廟共有781座。入宋以后，“頹風弊習侵入骨髓，富民翁媪傾施貲産，以立院宇者无限。盖慶歷中，通至千六百二十五所云。”[6] 宋江少虞《皇朝事實類苑》則載，南唐統治下建州諸縣寺廟則多達上千座，比起福州有過之而无不及。“潮田种稻重收谷，道路逢人半是僧。城里三山千簇寺，夜間七塔万枝灯”，[7] 這是南宋詩人徐經孫筆下的福州。寺觀之

版，第90頁、1773頁、811頁、3128頁。

3) 《朱熹集》卷二、卷39《答許順之》書八、卷20、卷60《答潘子善》書五，四川教育出版社1996年版，第90頁、1773頁、811頁、3128頁。

4) 黃榦《勉齋先生黃文肅公文集·勉齋年譜》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第90冊，書目文獻出版社1988年版，第837頁、843頁。

5) 万歷《福宁州志》卷11，宁德市方志委1984年据万歷刊本排印。

6) 何喬遠《閩書》卷一、卷117《黃元渊傳》，福建人民出版社1994年版，第23頁、3539頁。

7) 宋徐經孫《福州卽景》，清厲鶚《宋詩紀事》卷64，上海古籍出版社1983年版，第1064頁。

衆，僧人之多　　，于此可知。《三山志》詳細羅列了南宋時期福州府的寺觀，其中“在城”52所，閩縣173所，連江縣98所，侯官縣186所，長溪縣134所，長樂縣79所，福清縣196所，古田縣161所，永福縣71所，閩清縣90所，宁德縣48所，羅源縣61所，怀安縣154所，總共多達1503所。爲了記載這些寺觀，《三山志》用了整整六卷的篇幅，[8] 而全志中与這一時期福州官辦儒學基本情况有關的，只是卷八中用了很少的篇幅來記載“廟學”（卽府學）。至于私辦書院，志書根本就是付之闕如。由此可見，佛教從漢朝傳入中國，到了南宋時期，已經成功地滲透到了中國社會的各个方面，代表着中華傳統文化的儒家思想，正面臨着嚴峻的挑戰。正是由于佛教勢力的四面滲透和八方擴張，以及歷代封建統治者的提倡，使得中華大地處處都有佛教之徒演經說法的道場，而儒家學者却普遍缺少傳播和宣示儒學經義的講壇。于是，就有了唐代黃滔在莆田广化寺內設書堂；北宋楊時在含云寺讀書、講學和著述；有了南宋朱熹將延平西林院当成是孔子授徒的“舞雩台”，在五夫里佛頂庵的木魚佛号聲中留下一抹儒學的痕迹；也有了黃榦“爲貧窮粟奉琳宮”，在烏山法云寺住宿、講學和著述的創舉。

朱熹在《申修白鹿洞書院狀》中指出，“今佛老之營遍天下，大都至逾千計，小邑亦或不下數十，而公私益增，其勢未已，至于學校則一郡一邑僅一置焉，而附廓之縣或不夏有，盛衰多寡之相絶，至于如此，則邪正利害之際，亦已明矣。”[9] 朱熹在文中通過官辦儒學与佛道寺觀在數量上的懸殊對比，提出了重振中華傳統儒學的必要性和緊迫性。其主要目的，則是要爲重新修夏白鹿洞書院，乃至重振南宋的書院文化教育提供理論上的支持，并努力爭取最高統治者政策上的傾斜。這便是南宋福建書院建設崛起于南宋的主要原因之一，在被動地抵御和積极地消融外來文化－－佛教的影響中發展書院建設。對于朱熹的觀点，与其同時代的著名詩人陸游曾從重振官辦儒學的緊迫性這一角度加以論証，他在《紹興府修學記》一文中說：“自周季以來，世衰道微，俗流而不返，士散而无統，亂于楊墨，賊于申韓，大坏于釋老。……今畿內之郡，皆僅有一學，較于周不及百二，而又不治，則爲之牧守者，得无任是責耶？”[10] 陸游的論述，從另一側面給朱熹予以理論上的支持，体現了其時在進步的士大夫階層中，并非僅僅是理學家在孤軍作戰。

在朱熹所創建或修夏的書院中，尙未見有改寺廟爲書院的記載，但却有改寺廟爲縣學的記录。建陽縣學原在三桂里水東，由于學舍破敗、靠近民居卑隘喧鬧，以及地處麻陽溪和崇陽溪的交匯處，每遇洪水泛濫，浮橋斷絶，師生難以渡河，[11] 影響學業；故知縣儲用召集朱熹和“邑中士子定議”，而遷至城中護國寺。此爲朱熹以儒學來与佛教爭奪陣地的

8）宋梁克家《三山志》卷33－38，方志出版社2003年版，第582－770頁。
9）《朱熹集》卷二、卷39《答許順之》書八、卷20、卷60《答潘子善》書五，四川教育出版社1996年版，第90頁、1773頁、811頁、3128頁。
10）陸游《渭南文集》卷19，《陸放翁全集》本，中國書店1986年版，第110頁。
11）嘉靖《建陽縣志》卷五，《儒學建置沿革》，上海古籍書店1962年《天一閣藏明代方志選刊》本。

經典之舉，此事后來在“慶元党禁”中成爲朱熹的“罪狀”之一。

在朱熹等人的倡導下，在理論形態上的“斥佛老，一天人”，与物質形態上的与佛教爭奪教學陣地相結合，就成了其后儒家學者的共識。這在宋末至元明時期，隨着朱熹身后政治地位的不斷上升，表現得越來越明顯。其主要表現爲：

一、改佛教寺廟爲書院

南宋咸淳二年（1266），晋江知縣趙瑤建造成了一座祀奉朱熹的書院，名爲“泉山”。准确地說，這座書院不能說是“創建”，而只能說是“修建”，因爲此書院是旧寺廟的基础上改建而成的。寺院在唐爲紫极宫，本爲道教宫觀；宋代佛教盛行時，成爲佛教天宁寺。[12] 趙瑤任邑令時，對此情况頗爲反感。他認爲，朱熹当年在同安任主簿，曾多次到泉州一帶講學，使泉州士風從重詞章到重義理的根本轉變，對推動泉州的文化教育事業功莫大焉。奇怪的是，泉州人不祀奉朱熹却祀奉佛老，此風必須改變。因此，他命天宁寺遷往它處，而將寺宇改建爲泉山書院。

元明時期，福建書院与佛教寺廟爭場所、搶陣地的現象也是屢見不鮮。

明天順二年（1458），浦城建紫陽書院祀朱熹，就是“因僧寺之旧改爲之”。[13]

明弘治間，上虞潘府出任長樂知縣，重視教化，推行朱子《家礼》。又先后改南山寺爲南山書院，改顯應宫爲鳳岐書院。[14]

明正德12年（1517）延平知府姜文魁建豫章書院，乃据城隍廟改。正德14年（1519），歐陽鐸任延平知府，見九峰山延平書院荒陋不堪，葺而新之，又爲延平先生无專祠而感到不安。当他看到延平“城內佛老之宫，不下數十”，其中有一名爲“天竺堂”的寺廟，正好在李侗故居附近，于是他上請巡按沈文燦，將其改爲延平先生祠。他于同年所建的衍山、道南二書院，亦系改“淫祠”而成。[15]

正德15年（1520），順昌知縣馬性魯建二賢書院，乃改建資圣寺而成。馬氏在順昌任上，大刀闊斧地革毁寺廟系其一大功績。其時，順昌的廟宇、道觀計有119所，遍布境內大小山頭。他撰文揭露其危害說：“釋老二教之无益于人國，无補于生民也，先儒論之已詳，无庸多辯。予獨怪无盤踞名山，所在相望，棟宇之撰，擬諸王公，資産之富，不啻豪右。游手群聚，蚕食一方，蠹國耗民，莫此爲甚。”因此，除了18座具有文物古迹价值者

12) 元大德六年《泉山書院記》，民國《福建通志·金石志》卷13，第4頁，1938年福建刊本。
13) 明滕祐《重建朱文公祠記》，《緒修浦城縣志》卷33，清光緒23年南浦書院刊本。
14) 民國《長樂縣志》卷13《學校志》，民國六年福建印刷所排印本。
15) 嘉靖《延平府志》卷12《學校志·書院》，天一閣藏明代方志選刊本，上海古籍書店1961年版。

予以保留之外，其余101座，少量改爲書院，絶大部分予以革毁。[16]

正德16年，安溪西鳳山的鳳池庵被知縣龔穎改建爲鳳山書院。原因是宋朱文公任同安主簿按事安溪之時，极愛安溪之"泉石奇峭，謂絶類建劍間山水佳處"，幷登陟鳳山通元峰，吟咏題壁。但就是這个"枕山臨溪，形胜佳絶"之處，從宋以來，却被"緇流据之"。他頗爲感慨地說："斯山斯水，其吾道文明之胜概乎"，"顧使名山秀水爲异教所專，非直吾道之不興，亦斯山斯水之不幸也。""吾当祛左道，植名教，俾我文公之神化，不徒想象于无象也，"于是命寺庵另遷它處，改庵爲朱文公書院，祀奉朱熹。他希望能通過書院，使朱熹的思想得到普及，達到"自是而后，雖樵童牧豎皆知有我文公過化之迹，而逃邪反經之念興焉"[17]的目的。

這种改寺廟爲書院的現象，在福建許多地方都存在。如邵武的福山、矩墨二書院，均爲正德15年（1520）知府張羽分別改白蛇廟和因果廟而成；[18] 福州烏石山的養正書院，建于嘉靖七年（1528），是改法禪寺而成；[19] 古田正學書院，嘉靖間改佑圣宮而成。古田祀奉元代學者張以宁的翠屏書院，系改"淫祠"而成。[20] 莆田的壽澤書院，由知府朱衮于嘉靖間改灵慈祠而成。[21] 福州西湖書院，旧爲五路廟，原爲福州民間祀奉"五帝"的一所道觀。清康熙37－38年間（1698－99），福州大疫，鄉人祈禱若狂，知府遲維城禁毁其像。縉紳鄭開极等請改廟爲書院，以祀朱子。[22] 康熙43年，福清知縣潘樹枏改下堂寺建明德書院。[23] 乾隆二年（1737）漳平知縣傅維祖建菁城書院，系擴先蚕祠而成。[24]

除了佛教之外，也有少量的書院是改建道觀和天主教堂而成。如明嘉靖間詔安知縣吳桂建新成書院，就是改"老子宮"而成；正德元年（1506），漳州建履正書院，系知府羅列逐白蓮堂群尼，將其所居爲書院；[25] 雍正元年（1723），福清鄉紳建興庠書院；[26] 雍正七年浦城知縣張秉綸建正音書院，均系改建天主堂而成。[27]

二、改佛教寺田爲學田

16）明正德《順昌邑志》卷八《寺觀志》，順昌縣方志委1985年鉛印本，第136頁。
17）明·鄒魯《鳳山書院記》，乾隆《泉州府志》卷15，19頁，泉州方志委1984年影印本。
18）嘉靖《邵武府志》卷九，天一閣藏明代方志選刊本，上海：上海古籍書店1964年版。
19）明王應山《閩都記》卷六，林家鐘、劉大治校注。北京：方志出版社2002年版，第49頁。
20）乾隆《古田縣志》卷四，古田縣方志委1987年排印本，第199頁。
21）民國《興化府莆田縣志》卷九，民國15年吳輔補刊清光緒五年本。
22）清林楓《榕城考古略》卷下，福州：海風出版社2001年版，第90頁。
23）乾隆《福清縣志》卷五，福清方志委1987年据乾隆12年刊本点校本，第153頁、154頁。
24）乾隆《龍岩州志》卷二，福州：福建地圖出版社1987年版，第71頁。
25）乾隆《漳州府志》卷七，乾隆41年刊本。
26）乾隆《福清縣志》卷五，福清方志委1987年据乾隆12年刊本点校本，第153頁、154頁。
27）《續修浦城縣志》卷16、卷34清梁章鉅《城西祝翁捐充書院經費碑記》。

由于寺廟多占有大片良田，又擁有各种免除賦稅的特權，而書院的建置因大多屬于民間所建，卽使是后來的官辦書院，也因資金來源有限而往往難以爲繼，故改佛教寺田爲書院學田的現象在各地或多或少都曾經出現過。此擧最早見于南宋崇安知縣趙某，朱熹爲撰記云："今浮屠氏……蔓延于中國，丰屋連甍，良疇接畛，以安且飽，而莫之或禁，是雖盡逐其人，奪其所据而悉歸之學，使吾徒之學爲忠孝者得以无營于外而益進其業，犹恐未足以胜其邪說……趙侯取之，可謂務一而兩得矣。"[28] 所謂"務一兩得"，后人的理解是，此擧既"黜无父无君之佛術，又崇教孝教忠之儒典"，因此在后世广爲應用。

如延平道南書院，雖爲官學，康熙45年（1706），知府周文元曾動用无碍庫銀，幷捐俸買置田谷，以資義學經費。掌教者自行向佃收租。乾隆11年（1746），巡道張坦重加修整，取義學之田，歸于書院。20年（1755），知縣陶敦和，以師生膏火供饌未充，設法得三百金，買置田谷，余銀交当鋪生息。但仍感收入不足，后諸生王雅度，設法以西竺寺的寺田充入。過了數十年，書院房屋傾頹，掌教暫寓于梅山寺僧房中，后知其寺尙有遺業，爲其它寺僧侵占。掌教黃宗杰于是囑諸生稟請知府广善、知縣童德本，淸出廢寺田谷200多石，租米120多斗歸于書院。將銀谷修整書院，買置院外民房三間，以广齋舍。[29] 于是書院得以絶處逢生。

泰宁的三賢書院，祀楊時、李綱、朱熹三賢，知縣區遇建于康熙48年（1709）。其經費來源，乃"撥已廢檀香庵田畝若干，供春秋兩祭。"盈余部分，才是士子膏火之資。由于邑无賓館，官員節使往來，書院常作爲迎來送往之用，影響學習。乾隆33年（1768）改建書院，費无所出，知縣施文燾撥"寺廢僧逃之産爲興籌學舍之資，且永以膳諸學者。"經核查，共得國興寺、應眞岩、龍鳳山等共10座寺廟之田産，得租谷430多石。知府張鳳孫撰寫《撥廢寺田記》說："志称泰宁之寺百有余所，昔之施金錢以興土木，舍膏腴之産以養其徒者不知凡几。迄今寢消寢廢，名存而實亡者十四五，而其膏腴所入，第供游惰之僧飽食縱欲，以敗坏淸規，佛如有應，應亦褰裳去之矣。"又贊揚改寺田爲學田之擧說："善乎施宰之牘辭曰：'与其飽僧會之囊橐，毋宁資寒酸之膏火。'可謂識所輕重矣。"[30]

乾隆15年（1750），福安知縣秦士望撥獅峰寺、石門寺田産95畝歸紫陽書院；嗣后18年，知縣夏瑚又撥資福寺田租86石，立碑以記其事。[31]

乾隆四年（1739），霞浦知縣饒安鼎建藍溪書院，捐俸延師之外，亦撥宝鏡寺田産48畝歸書院。乾隆24年（1759），知府李拔又將福安寺僧存茂等互爭田産租谷40石之半充入

28）《建宁府崇安縣學田記》，《朱熹集》卷79，第4112頁。
29）民國《南平縣志》卷八《學校志·書院》，福建南平方志委1985年鉛印本，第451－452頁。
30）乾隆《泰宁縣志》卷四，泰宁縣方志委1986年鉛印本，第83頁。
31）乾隆《福宁府志》卷13，宁德地區方志委1990年鉛印本，第353頁。

書院，作爲膏火不足之補。爲何只取一半？他自爲記解釋說：“予爲諸生時，私心蒿目，謂緇流田連阡陌，士子貧无立錐，若節取其半以資貧士，当有起色。釋偈作令后，屢割寺田以益書院膏火，所至多成才。……緇流羽士不耕而食，不織而衣，養此齷齪者亦夏何裨？卽不誅其人，火其書，廬其居，而留其半以相存，亦云幸矣。”32) 由此可知，取寺院田産之半給書院，是李拔在各地爲宦時，實現其在諸生之時所立下的夙愿而已。

乾隆28年（1763），浦城縣尹吳鏞建南浦書院，是“割粤山道院之半”而創。建講堂于鐵笛岩之左，增讀書廊于文昌樓之右。齋舍庖湢，一一具備。又撥廢寺之田若干以充學田。經過若干年的經營，南浦書院成爲一所規模宏大，直逼省城鰲峰書院的大書院。書院山長梁章鉅甚至說：“嘗綜吾閩數十洲邑，書院之盛者，必以南浦，次鰲峰。”33)

三、佛教僧人的反擊

歷史上，儒學書院在与佛教寺廟爭奪陣地的較量中，并非均爲儒學單向的進攻，一旦有机會，佛教僧人也會反擊。最典型的莫過于被朱熹改爲縣學的建陽護國寺，在“慶元党禁”中，朱熹被打成“僞學”、“逆党”，佛教僧人重新將縣學夏爲寺廟，立于縣學中的孔圣人塑像在搬遷中被斷臂。朱熹在寫給門人的書信中說：“此中近日改移新學，夏爲僧坊，塑像摧毀，要膂斷折，令人痛心。彼圣賢者尤遭此厄會，况如吾輩，何足道哉！”34)

又如漳州龍江書院，入元后被僧人占爲寺廟，宋儒黃榦七世孫黃元淵任學录時，却无力將其討回，只得“自出私錢，買城東北隅地別建之。”35) 數十年后，黃元淵重建的書院又傾圮无存而无人重修，但佛寺却巍然而立。名儒林弼在一首詩中寫道：“試問龍江讀書地，何如鹿洞与鵝湖？梵宮已作新輪奐，郡志空存旧譜圖。碧玉峰前移老檜，還珠門外剪寒芙。記文自可征千載，太史虞公國鉅儒。”面對書院傾圮，官府不聞不問，寺廟梵宮却煥然一新，而書院却只能在地方志書中的插圖中去尋找，在名儒虞集的記文中去回味，面對此情此景，詩人在另一首詩中大聲疾呼：“何時突兀千間厦，風雨如山大庇儒？”36)

明嘉靖22年（1543），宁德所建灵溪書院，原爲宋大觀二年所建的一座寺廟；同年建广福書院，則系梁乾化二年所建的寺廟。二寺均爲“通縣士民合買爲書院”。有趣的是，這

---

32) 民國《霞浦縣志》卷14，民國18年福州排印本，第334－335頁。
33) 《續修浦城縣志》卷16、卷34清梁章鉅《城西祝翁捐充書院經費碑記》。
34) 《朱熹集》卷二、卷39《答許順之》書八、卷20、卷60《答潘子善》書五，四川教育出版社1996年版，第90頁、1773頁、811頁、3128頁。
35) 何喬遠《閩書》卷一、卷117《黃元淵傳》，福建人民出版社1994年版，第23頁、3539頁。
36) 明林弼《再用韻二首》之一，《次徐所座主訪龍江書院有感之作》，《林登州集》卷四。上海古籍出版社1991年版《四庫明人文集叢刊》本，第36頁。

兩所書院，若干年后，又被佛家占据，其最后結局是“夏爲寺”[37]　在儒佛兩家反反夏夏的拉鋸戰中，這兩處的最后歸屬竟然是佛教。

朱熹父親朱松在甌宁的环溪精舍，于明洪武元年（1369），僧智源造城南石橋，借其地构庵督工。橋建成后，以剩余材料建屋，名之爲“橋局寺”。其后又逐漸增建佛殿、山門，更名爲“方广寺”。一直到成化二年（1466），朱松12世孫朱濂、朱熾上告于官府，也只是還其空地建祠堂以祭祀朱松，廟宇仍然聳立。正德10年（1515），12世孫朱櫛、朱炯等又上告于福建提學，事情才得以解決，寺毁，重建精舍以祀朱松。[38]

武夷山水帘洞的三賢祠，最早爲祀奉宋儒屏山劉子翬的祠堂，朱熹曾題額“百世如見”。因屏山曾邀劉甫和朱熹在此講學，后人又改名爲三賢祠作爲紀念，由劉氏后人世守其地。清康熙年間，祠堂竟然被泉州僧人景眞凭借關系占据，在此開設茶行。由此引起了一場“儒佛之爭”。康熙47年（1708），崇安知縣听從僧人片面之辭，竟“發差票，逼守祠奉祭居民遷移別處，听僧住持”，一時竟使劉氏后人“投訴无門”。无奈之下，崇安縣監生劉秉欽、劉秉鎭呈請福建巡撫，后由巡撫下令“武夷山水帘洞宋儒劉屏山祠宇，仍听該裔孫看守，僧人景眞立速驅逐，不許容留居住。如有故違，定卽嚴拿究處，決不輕貸！”[39]并將禁令在水帘洞勒石公示，此事方以儒家胜出而告終。

明末漳浦黃道周的明誠書院，在明亡后，被僧人占据，改書院爲佛院。一直到清康熙35年（1696）漳浦知縣陳汝威赶走和尙，“盡撤佛像，另募附近之民居之，俾得晨夕洒掃。行將置義田，延師其中，以課士子”，[40]　夏設爲書院。今爲黃道周紀念館，爲省級文物保護單位。

厦門玉屏書院于清康熙末久廢，爲僧所占。晋江倪鴻范以南澳鎭兵歷署福建水師，“會商道府，擴清鼎建，至今雒誦不絶。”[41]

甌宁縣水吉街的西瀾書院，是嘉慶26年（1821）知縣張騰募金重建。張騰撥廢庵田租租谷537担，并前知府所撥龍源寺租谷100担，合充爲山長束修，諸生膏火之需。張騰自爲記說，甌宁所處的府城有建溪書院，遠近學者薈萃其中，但离鄉較遠，求學艱難。而在离城百二十里的水吉，朱子祉學犹存，可爲諸生肄業之所，因年久傾圮，欲經營締造，但費用无資。此時，正好有爭黃地庵寺田旧案，屢結屢控者50多年。張騰認爲，此寺田原乃毁寺所有，數十年來處于无主狀態，故理應予以充公。于是他將此案上報，并請以此寺田租息，撥爲建造西瀾書院之費。不足部分，又捐俸首倡，并請同僚協力襄助。書院落成，煥然一新，亭池堂室，規模井然，修广合度。而書院師長之俸，生童之膏火，以及役夫的工

37）乾隆《宁德縣志》卷2，宁德方志委1983年重印本，第130頁。
38）嘉靖《建宁府志》卷17，天一閣藏明代方志選刊本，上海古籍書店1964年版。
39）梁繼武等《摩崖薈萃》，武夷山文化叢書，福建人民出版社1993年版，第111－112頁。
40）陳汝咸《明誠書院記》，康熙《漳浦縣志》卷18，光緒11年補刊本。
41）乾隆《泉州府志》卷56，第47頁。

食等開支，就由寺田中每年的租谷扣减。此事延至道光17年（1837），又有鄉人串通僧侶广德等“藉久毁之庵，爭久充之田”，結伙搶奪幷吞沒田租，使書院經濟上陷入危机，秩序混亂而无法正常開課。后經知府訊結押追，但不到三年，僧侶又旧事重提，糾結一批当地人前來爭奪。如此反夏十几年，直到咸丰元年（1851），知府周揆源下令嚴加打擊，追回租谷，將爲首者緝拿歸案，書院才得以興夏。42)

四、儒佛之爭的歷史意義

儒學書院与佛教寺院的“陣地爭奪戰”，其實質是傳統儒學与佛教文化在意識形態領域的激烈冲突的一种外在表現。這种激烈的冲突之所以發生在宋明時期，是与這一時期的儒學主体－－宋明理學的崛起密切相關的。以朱熹爲代表的考亭學派在“佛老之營遍天下”的不利局面中，爲了從理論上回應講心性、重修持的佛學的挑戰，同時也爲了弥補先儒多重視社會政治倫理，而較忽視心性之學的不足，他率領門下弟子，以各地書院爲陣地，高揚理學的旗幟，全面開展了重新詮釋和再造儒學經典的運動，從而使儒學經典，從前人的重《五經》，演化爲后儒重《四書》的轉變；同時，也是爲了弥補各地書院的不足，他們創造性地將書院的“旗幟”揷到各地的佛教寺院中，從而形成了与理論上“援佛入儒”、兼采佛老之精粹相适應的儒學傳播實踐，卽將佛教的圣殿和講堂演變成爲傳播儒學的杏壇。

朱熹學派的這种積极進取，和咄咄逼人的態勢，對佛教而言，實際上也是一种促進，爲了回應和消弥這种冲突，佛教學者往往反其道而行之，這就繼儒學的“援佛入儒”之后出現了佛學理論的“援儒入佛”，以及上文所言的“佛教僧人的反擊”等的种种現象。儒佛兩家的這种理論上互“援”，就爲代表中華傳統文化的儒學，和代表外來文化的佛教從相互冲突、排擊而最終走向相互吸收對方的优点和長處，從而爲促進各自的發展提供了某种可能。而歷史事實是，在与佛教的抗衡中，儒學不僅始終是中華傳統文化的主体，而且對改造印度佛教，使之成爲具有中國特色的佛教幷融入中國的傳統文化之中，起到了重要作用。其中，宋明時期儒學書院与佛教寺院的是是非非，我們不妨將其視爲是這种“相互吸取”的另一种表現形式而已。

42）民國《建甌縣志》卷九，周揆源自記，建甌芝新印刷厂民國18年排印本，第13頁。

【摘要】

宋明時期儒學書院与佛教寺院的“陣地爭奪戰”，其實質是傳統儒學与佛教文化在意識形態領域的激烈冲突的一种外在表現。在“佛老之營遍天下”的不利局面中，朱熹率門下弟子，以各地書院爲陣地，全面開展了重新詮釋和再造儒學經典的運動，他們創造性地將書院的“旗幟”插到各地的佛教寺院中，將佛教的圣殿和講堂演變成爲傳播儒學的杏壇。

爲了回應和消弥這种冲突，佛教學者往往反其道而行之，這就継儒學的“援佛入儒”之后出現了佛學理論的“援儒入佛”。儒佛兩家的這种理論上的互“援”，就爲代表中華傳統文化的儒學，和代表外來文化的佛教從相互冲突、排擊而最終走向相互吸收，從而爲促進各自的發展提供了某种可能。

關 鍵 詞	儒學, 佛教, 書院, 寺院, 儒佛之爭

朝鮮後期 書院儀禮硏究

池斗煥(국민대학교 교수)

一. 緖論
二. 書院과 鄕校의 從祀制度 比較
  1. 鄕校의 從祀制度
  2. 書院의 從祀制度
三. 書院과 鄕校의 祭祀 儀禮 比較
  1. 鄕校의 祭祀 儀禮
  2. 書院의 祭祀 儀禮
四. 朝鮮後期 書院 儀禮의 歷史的 意味
五. 結論

一. 緖論

조선은 성리학을 국시로 건국되고 성리학 이념이 500년을 이끌어간 시기이다. 따라서 조선시대 연구에서 성리학을 연구하고 실천하는 곳인 서원에 대한 연구는 가장 중요한 연구의 하나라 할 수 있다. 그러나 그동안 조선후기는 중국에서 남송과 원 명을 이끌어가던 이념인 주자학을 400년이 지난 후에 이해하여 주자학을 고수하며 당쟁만 일삼다 망한 나라라고 연구되었다. 그리고 조선의 서원은 주자가 세운 백록동 서원을 본받아 400년 뒤에 주세붕이 백운동 서원을 세우면서 성립되었다고 하여 주자학처럼 중국의 영향을 받아 세운 것으로 연구되었고 이에 따라 서원은 당쟁의 소굴로 연구되었다.

이러한 연구에 대해 조선후기 정치를 붕당정치로 보고 이러한 붕당정치를 이끌어가는 중심 기구로 서원을 보아, 서원을 긍정적으로 보는 연구가 진행되었다.[1] 이러한 연구는 조선 후기의 서원은 기능과 성격 등에 있어서 중국과 큰 차이를 보이고 있다고 하였다. 중국의 서원이 관인양성을 위한 준비기구로서의 학교의 성격을 고수하였다면 조선의 서원은 사림의 장수처(藏修處)이면서 동시에 향촌사림의 취회소(聚會所)로 정치적·사회적 기구로서의 성격을 강하게 지니고 있었다고 하였다.

1) 정만조, 1997,『朝鮮時代 書院硏究』(집문당)
이해준, 2008,『朝鮮後期 門中書院 硏究』(경인문화사)

이러한 연구를 바탕으로 본고에서는 사상의 변천과 관련하여 조선후기 서원에 대한 고찰을 해보려 한다. 우선 조선시대 사상의 변천을 이전에 조선전기에는 신유학이 조선후기에는 주자성리학이 이끌고 간다고 하는 연구를 반박하고, 조선전기에는 주자성리학이, 조선후기에는 심학에 입각한 조선성리학이 이끌고 간다고 사상의 변천을 다시 재정립하려 한다. 그리고 이러한 사상의 변천을 바탕으로 조선전기에 주자성리학이 중국의 서원같은 향교를 만들었다면, 조선후기에는 조선성리학이 중국 서원과 다른 조선의 서원을 만들었다는 것을 서원 의례를 통해 구명해보려 한다.

二. 書院과 鄕校의 從祀制度 比較

1. 鄕校의 從祀制度

향교에 대성전을 두고 공자와 사배위 모시는 것은 태종대를 지나야 할 것 같다. 왜냐하면 태종대에 가서야 문묘에 사배위제도가 확립되니[2] 향교에 이것이 도입되는 것은 세종대를 지나야 할 것 같다.

그리고 선현들을 대성전에 모시기 시작한 것은 성종대에 가서 확립되는 것 같다. 성종대에 송조 6현과 설총 최치원 안향을 모시는 논의가 나타나는 것으로 보아[3] 성종대에 송조 6현과 우리나라 현인들을 대성전에 모시는 것으로 보인다.

그리고 광해군 2년에 김굉필 정여창 조광조 이언적 이황이 문묘종사 되므로, 조선후기에 가서야 향교 대성전의 종사문제도 확립되는 것 같다.

이러한 과정을 거치며 조선후기에는 향교는 대성전을 우위로 하고 강학장소를 뒤에 두는 기관으로 정착하게 된다.

2. 書院의 從祀制度

---

2) 『太宗實錄』 권7 태종 4년 2월 丁丑(6) (1-288d).
陞廊國公曾子、沂國公子思于先聖配位。 初, 曾子在十哲之位, 子思在從祀之列。 左政丞河崙奉使入朝, 得二子圖像而來, 獻議塑像陞于配位, 又塑子張像, 列于十哲。

3) 『成宗實錄』 권181 성종 16년 7월 戊午(10) (11-40d41ab).
禮曹啓 儀禮詳定內 州縣之學 免祭兩廡諸位 縣學幷免殿上十位 唯開城府及諸道界首官徧 祭兩廡諸位 周濂溪程明道程伊川朱文公四位 薛聰崔致遠安裕 縣以上並祭之 曹已受敎 依上項詳定施行 諸道界首官 則有東西廡 其餘州府郡縣 則並無廡 周濂溪以下四位及薛聰等三人 從祀爲難 依顔曾思孟例州府郡學 則於大成殿內 東從祀後行 周濂溪程伊川 在東西向 西從祀後行 程明道朱文公 在西東向俱北上 薛聰安裕 在程伊川差後 崔致遠 在朱文公差後 縣學亦依上項例 何如….

조선의 서원은 그 성립과정에서 중국의 영향을 받기는 하였으나 기능과 성격 등에 있어서 큰 차이를 보이고 있다. 즉 중국의 서원이 관인양성을 위한 준비기구로서의 학교의 성격을 고수하였다.

그러나 조선의 서원은 사림의 장수처(藏修處)이면서 동시에 향촌 사림의 취회소(聚會所)로 정치적·사회적 기구로서의 성격을 강하게 지니고 있었다. 조선시대의 서원은 흔히 서재(書齋)·사우(祠宇) 등과 혼칭되고 성격도 비슷한 것으로 이해되고 있지만 본래는 구별되고 있었다.

서원이 16세기 중엽인 중종 말기에 성립하게 된 직접적인 계기는, 사림의 정계 재진출에 따라 그 정책으로 제시되었던 문묘종사(文廟從祀)와 교학체제의 혁신에 있었다. 조광조(趙光祖)로 대표되던 신진사류들은 지치(至治)의 재현을 목표로 도학정치의 실시를 주장하며 여러 가지 구체적인 정책을 제시하였다.

그 중의 하나인 문묘종사운동은 사람마다 도학의 중요성을 깨우치게 하고 이를 숭상하도록 하기 위하여 도학에 뛰어난 학자를 문묘에 제향하여야 한다는 명분에 근거를 두고, 사림계 유학자인 김굉필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌) 등의 종사를 추진하였다.

이는 그 자체가 사림계의 학문적 우위성과 정치입장을 강화해주는 측면과 함께 향촌민에 대한 교화라는 명분을 동시에 갖는 것이다. 이것이 곧 서원이 발생할 수 있는 토대를 제공하였다.

한편, 당시의 훈척계열이 쇠잔한 관학을 존속시키는 방향에서 그 개선책을 모색하였던 반면, 사림계의 경우는 그들이 내세우는 도학정치를 담당할 인재의 양성과 사문의 진흥을 도모하기 위해 위기지학(爲己之學) 위주의 새로운 교학체제의 필요성을 역설하였다.

물론 그들이 곧 실각함으로써 관학에 대체할 새로운 교학기구의 모색은 중단되었지만, 이러한 과정이 뒷날 사림의 강학(講學)과 장수(藏修)를 위한 장소로서 서원의 출현을 가져온 배경이 되었던 것이다.[4]

주세붕은 1541년(중종 36) 풍기군수로 부임하여 이곳 출신의 유학자인 안향을 모시는 문성공묘(文成公廟)를 세워 배향해오다가 1543년에는 유생교육을 겸비한 백운동서원을 최초로 건립하였다.

이러한 서원 건립 운동은, 성리학이 심학화되면서 심학에 입각한 성리학으로 발달하면서, 서원은 학행일치를 하면서 도학을 전수하는 선현을 모시는 장소로 발달하게 된다.

---

4) 정만조, 1997,『朝鮮時代 書院硏究』(집문당)

三. 書院과 鄕校의 祭祀 儀禮 比較

1. 鄕校의 祭祀 儀禮

향교의 대성전에서 제사 의례는 국조오례의에 나와 있다.[5)]

향교의 의례는 다음과 같다.

3일전에 齋戒를 하고, 1일전에 陳設를 하고, 省牲器를 한다.

行禮는 먼저 사배를 하고, 폐백을 올리는 奠幣禮를 한다. 전폐례는 공자와 안자 증자 자사 맹자에게 한다.

다음은 初獻禮를 한다. 먼저 공자에게 올리고 축문을 읽는다. 다음은 사배위에게도 같이 하는데 축문은 읽지 않는다.

다음은 亞獻禮를 한다. 먼저 공자에게 올리고 사배위에 올린다. 다음 終獻禮도 아헌례와 같다. 다음은 分獻禮를 한다. 종헌관이 장차 전에 오르려고 하면, 분헌관이 殿內와 兩廡 從享位 尊所에 나아가 있다가 종헌이 끝나면 잔을 올리고 돌아온다.

다음은 飮福禮를 하는데 文宣王 尊所에서 福酒를 떠내고 문선왕 신위 앞에서 俎肉을 덜어온다. 이는 문선왕에게서 하고 사배위에서는 안한다.

다음 모두 사배를 한다. 다음은 변두를 거두는 撤籩豆를 한다. 다음은 송신하는 사배례를 한다. 다음은 望瘞禮를 하고 4배를 하고 제례를 끝낸다.

이와 같은 향교의 석전례에서 보이는 것처럼 향교에서는 대성전에서 문묘처럼 공자와 사배위에 대한 제사를 지낸다. 그리고 전내와 동무 서무에 종사된 현인들을 제사 지낸다.

성균관 문묘에는 변두가 각각 12개이고 鉶이 각각 3개인데 향교에는 변두가 각각 8개이고 형은 없다.

2. 書院의 祭祀 儀禮

서원의 제사는 공자를 모시지 않기 때문에 공자에 대한 제사 의례는 없다. 대신에 서원에 주향으로 모셔진 분에 대한 제사 의례가 행해진다. 그리고 주향과 함께 배향된 분에 대한 제사 의례가 행해진다.

예를 들면 도동 서원은 주향으로 문경공 김굉필을 모시고, 추가로 문목공 정구를 배향하였다. 향교에서 모시는 공자나 사배위 십철 등은 모시지 않았다. 이러한 도동

---

5)『國朝五禮儀』권2 吉禮 州縣釋奠文宣王儀 (景文社 影印本108쪽, 1979)

서원에서 행해지는 서원 의례는 다음과 같다. 6)

> 謁廟禮를 하고 省牲壇에 나아가 省牲禮를 한다. 저녁에 陳設을 한다. 丑時(오전 1시~ 3시)에 行禮를 한다. 먼저 헌관이 再拜를 한다. 迎神의 의미로 焚香하고, 幣帛을 바치는 奠幣禮를 한다. 먼저 文敬公(金宏弼)에게 분향 전폐례를 하고 다음에 文穆公(鄭逑)에게 분향 전폐례를 한다. 다음은 초헌례를 한다. 먼저 문경공 신위전에 헌작하고 독축하고, 문목공에 신위전에 헌작 한다. 독축은 하지 않는다. 아헌례 종헌례도 이와 같은데 독축은 안한다. 다음은 飮福受胙禮를 한다. 초헌관이 음복위에서 복주와 조육을 맛보고 재배한다. 이 때 모두 재배한다. 다음은 철변두하고 모두 재배한다. 다음은 望瘞位에 이르러 망예한다. 禮畢하고 헌관은 나간다.

이와 같이 서원에서는 향교와 달리 존경하는 선생만을 모시고 제사를 지낸다. 그래서 재배를 하고, 제사 음식도 籩豆 각각 4개 簠簋 각각 1개, 희생도 豕腥 하나로 간소화 된다.

四. 朝鮮後期 書院 儀禮의 歷史的 意味

그러면 조선후기 서원은 어떤 역사적 의미를 가지는 것일까. 모든 제도는 사상의 변천에 따라 변하는 것이다. 따라서 사상이 변하면 똑같은 제도라도 성격이 변하게 되어있다. 따라서 조선전기 주자성리학이 조선후기에 심학에 입각한 조선성리학으로 한단계 발전하면서 사상이 변하였으므로 당연히 주자성리학에 입각한 서원이나 향교보다는 한단계 발전한 조선성리학에 입각한 서원이 세워지는 것은 당연하다.

그동안 이러한 사상의 변화를 보지 못하고 양명학을 배척하고 주자학을 고수한다고 보았기 때문에 조선후 서원의 성격을 이해하지 못하였다.

이에 비해 중국은 청나라가 점령하면서 고증학에 빠지다 보니 서원의 성격도 관인을 양성하는 관학의 성격에 머물게 되었다.

五. 結論

조선시대 사상의 변천과 관련하여 조선후기 서원 의례에 대한 고찰을 해보았다. 우선 조선시대 사상의 변천을 이전에 조선전기에는 신유학이 조선후기에는 주자성리

---

6)『한국의 제사』제1장 국가제사 제3절 성현제사 (국립민속박물관 66쪽, 2003)

학이 이끌고 간다고 하는 연구를 반박하고, 조선전기에는 주자성리학이, 조선후기에는 心學에 입각한 조선성리학이 이끌고 간다고 사상의 변천을 다시 재정립하였다. 그리고 이러한 사상의 변천을 바탕으로 조선전기에 주자성리학이 중국의 서원같은 향교를 만들었다면, 조선후기에는 조선성리학이 중국 서원과 다른 조선의 서원을 만들었다는 것을 서원 의례과 향교 의례를 통해서 구명해보았다. 향교에서는 공자와 사배위 십철 송조 6현 등 여러 현인들을 모시고 제사한다. 그러나 서원에서는 존경하는 선생만을 모시고 제사하는 점이 커다란 차이였다.

다음으로는 이러한 조선후기 서원은 어떤 역사적 의미를 가지는가를 살펴보았다. 조선전기 주자성리학이 조선후기에 심학에 입각한 조선성리학으로 한단계 발전하면서 사상이 변하였으므로, 주자성리학에 입각한 서원이나 향교보다는 한단계 발전한 조선성리학에 입각한 서원이 세워지는 것을 확인하였다.

그동안 이러한 사상의 변화를 보지 못하고 양명학을 배척하고 주자학을 고수한다고 보았기 때문에 조선의 서원의 성격을 이해하지 못하였다.

이에 비해 중국은 청나라가 점령하면서 고증학에 빠지다 보니 서원의 성격도 관인을 양성하는 관학의 성격에 머물게 되었다.

由講會而社團：天下東林講學書院

鄧洪波(中國 湖南大學 岳麓書院 教授)

一、天下東林講學書院概說
二、東林書院的重建及其重构學統的講學活動
三、社團与政治：東林開創的書院新傳統

明代禁毁書院，旣緣于書院的講學，更隱含大量的政治因素。明末流行的“天下東林講學書院”，就是一个由講學而泛化爲政治的典型。自万歷后期而歷泰昌、天啓、崇禎，甚至清代初年，在相当長的一段時間內，人們都在討論它，它也實實在在地影響和制約着当年書院的生存狀態和發展方向，是爲明末書院的一大特色，也在某种程度上決定了清初書院的走向，値得引起特別注意。

書院之所以被泛政治化，是因爲反對派將書院視爲講學而涉政的社會團体，涉及到書院的社團化問題。我們知道，明代中后期，讀書人或聯講會，或開學會，或結社爲盟，形成了很多社團組織。書院本爲士人講學之所，士風激蕩，也就創造出頗具時代特色的社團書院。之所以称作社團書院，是因爲這類書院“凡學必有約，凡會必有規”，[1] 會有統，會有期，會有儀，會有圖，會有輔，會有指，會有彖，會有論，會有程，會有章，會有戒，[2] 宗旨明确，制度嚴明，已經具備了現代社團的基本特質。約而言之，這些書院訂有會“會約”、“會規”、“規約”、“規程”、“規章”等標擧自己學術特点、學術追求、政治傾向的規章，必須遵守這些規章才能加入其中，因此凡与會者得称“同志”、“同盟”。入會之后，必須將各人姓氏、籍貫、年齡、入會時間等登記入“門籍”、“會簿”、“同門彖”等名目的花名冊中，“一以稽赴會之疏密，驗現在之勤惰；一以稽赴會之人他日何所究竟，作將來之法戒也”。[3] 會中講學的內容，以“講章語彖”、“會語”、“商語”、“會紀”等等名目記彖下來。各會基本上都有自己的書院，或者講會本身就是書院主辦的，予會者或在其中講學、授業、傳道，或在其中著書立說、出版圖書，皆視其爲大本營。如遇有不同主張者，他們又將書院視作其与其他各會進行學術交流的基地。因此，我們称這類書院爲社團書

1) 明·岳和聲《共學書院志》卷上，《共學書院會規》。
2) 以上几條，爲方學漸万歷三十八年（1610）所作的《崇實會約》條目，該條約爲当時徽州六邑書院所共遵。
3) 明·顧憲成《東林書院會約儀式》，見清·許獻等《東林書院志》卷二，第30頁。

院。

社團書院雖然也是地方公衆興辦的，但它不以僅僅對其子弟進行一般的儒家知識教育爲主要目的，興辦者自己也在院中學習，而且以追求其共同的學術主張甚至政治意識爲第一需要。因此，社團書院与一般公衆創辦的書院至少有三个區別，一是受業者年齡，前者爲父兄（包括子弟），后者爲子弟，也就是說，社團書院基本上以成人爲主的書院；二是追求目標，前者重學術主張，后者重知識傳授；三是運作方式，前者重講會、會講，即學術交流，后者重授受考課。

立書院与聯講會（學會），是社團書院運作形式的一大特色。講會（學會）既是一种學術組織、學術團体，又是書院固有的學術討論、會同講學、學術聚會等會講活動。從某种意義上講，講會和書院之間的關系從組織形式上看是并行而各自獨立的。但實際上，由于“講學”這一共同事業，“會講”這一共用的講學形式等等原因，書院和講會兩者往往是連体共存，以“立書院，聯講會，相望于遠近”爲其生存狀態。講會和書院的結合，是王湛及其后學尋求學術自由的明智選擇，也寄托着社團書院的講學精神，乃至政治意愿。以下我們將以統屬于“天下東林講學書院”的徽州紫陽書院講會、仁文書院講會、東林書院講會、關中書院講會爲例，來揭示這類書院的社團屬性，及其帶有時代烙印的學術特色与隱含其中的政治傾向。

一、天下東林講學書院概說

《明史》卷二十二《熹宗本紀》載：天啓五年“八月壬午，毀天下東林講學書院”。何謂“天下東林講學書院”？這在当時就是一个既明确而又含混的指称。說它明确，是因爲矛頭直指東林書院，說它含混則因爲凡講學者皆可指爲東林党人，泛涉无限。查当年張訥請毀之疏和魏忠賢的矯旨，內有“其東林、關中、江右、徽州一切書院，諸著拆毀”之語。由“東林”則推及“關中”，已經是擴大化，但“關中”還有具体書院可以指認，不至泛化，江右、徽州則是地域名称，若称其地的一切書院，則不能和代表具体書院名称的東林、關中并列。如今這四者并列，只能說明閹党自己也是心中无數，只是泛泛而称，用以打擊可能的敵人而已。此則犹可恕之，畢竟疏旨中曾經点過鄒元標、余懋衡等人的名字，由人推院，我們還可以將鄒元標家鄉的吉水仁文書院、余氏家鄉的新安紫陽、還古書院和江右、徽州去作勉强的對應。而当時的實際情况却更爲离譜，誠如孫承澤所說，是“人不知有各處書院也，而統謂之東林，又不知東林所自始也，而但借此二字以爲排陷君子之具。”[4]

4) 清·孫承澤《書院考畧》，見《畿輔通志》卷一百十二，文淵閣《四庫全書》本

更有甚者，无論好事坏事，都牽扯到東林。“乃言國本者謂之東林，爭科場者謂之東林，攻逆奄者謂之東林，以至言奪情、奸相、討賊，凡一議之正，一人之不隨流俗者，无不謂之東林。若似乎東林標榜遍于域中，延于數世”，[5] 到崇禎年間誅滅魏忠賢之后，還有人“夏倡党說”，凡持不同意見者，都被指爲東林。其時“政事日新，議論日奇，刑尙苛刻，而以言寬大者爲東林；餉主加派，而以言減免者爲東林；兵議款撫，而以言戰剿者爲東林；監視四出，而以言罷遣者爲東林；至政本之地，司馬之堂，前后聞凶，俱衣緋辦事，而言綱常者爲東林”。[6] 由此可見，在明代末年，“東林”完全被泛政治化了，可以与東林書院、東林講學毫无關系，此卽所謂“排陷君子之具。”它使得“天下東林講學書院”无所不在，无所不能。

“東林何不幸而有是也？東林何幸而有是也？然則，東林豈眞有名目哉？亦小人者加之名目而已矣！”[7] 這是黃宗羲在寫《東林學案》時所發出的千古感慨。平心而論，東林之幸，在于它講學而成爲天下書院的代表与象征；東林之不幸，在于它淸議而成爲人間正義的化身与希望，它旣是眞名目，也是小人所加之名目。

“天下東林講學書院”，是以東林書院爲代表的一个有着鮮明學術特色和政治傾向的書院群体，其范圍也大致不外乎閹党魏忠賢所要拆毁的東林書院、關中書院、仁文書院、紫陽書院、首善書院。有關東林、首善書院的情况將作專題討論，其他各書院的情况略述如下：

關中書院在陕西西安，万歷三十七年（1609），布政使汪可受，按察使李天麟，參政杜應占、閔洪學，副使陳宁、段猷顯等建于府治東南安仁坊，請“關西夫子”馮從吾講學其中。馮原本講學于城東南宝慶寺，學者甚衆，寺不能容，故汪氏等特建此院，迎其講學。有講堂六楹，題曰“允執”，取“允執厥中”之意，其他号房、齋舍、門廊、亭閣、池橋等應有盡有，規模宏敞。馮訂有《學會約》、《關中士大夫會約》，以爲講學會講的規章制度，居院講學十余年，四方從游者五千余人，使關中之學蔚爲大觀。天啓五年（1625），書院毁于閹党王紹徽、喬應甲之手。七年，馮逝世。崇禎元年（1628），書院重建。

馮從吾主講的關中書院，是明淸之際關中學派的大本營，它和東林書院有很多類似之處，成東西呼應之勢。學術上，馮師事許孚遠于正學書院，《明儒學案》將其歸于甘泉學派。但他對王陽明非常尊重，称“陽明先生揭以致良知一言，眞大有功于圣學，不可輕議”。[8] 不僅如此，他對程朱理學也是相当尊重，尤其是当他編纂《關學編》，全面總結以張載爲主的關中理學時，思想上更傾向于隔合朱陸，回歸孔孟，屬于当時比較典型的由

5) 明·黃宗羲《明儒學案》卷五十八，《東林學案一》，第1375頁，北京，中華書局，1985。
6) 淸·孫承澤《書院考跋》，見《畿輔通志》卷一百十二，文淵閣《四庫全書》本。
7) 明·黃宗羲《明儒學案》卷五十八，《東林學案一》，第1375頁。
8) 明·馮從吾《宝慶寺學會約》，見《少墟集》卷六，文淵閣《四庫全書》本。

心學轉向理學的轉折性代表。他講學各地書院，留下了《關中書院語录》、《太華書院會語》等講義語录，尤其是天啓二年和鄒元標主講首善書院時，与朱童蒙等辨爭，指禁講學爲非，認爲王守仁“当兵戈倥傯之際，不廢講學，卒能成功”，因此，他自己也要“不恤毁譽，不恤得失”而堅持書院講學。[9] 其講學主張，强調“躬行”、“救時”。盡管有“會期講論，勿及朝廷利害、邊報差除及官長賢否、政事得失”的《會約》規定，但“正以國家多事，人臣大義不可不明耳”，[10] 因此就要不計毁譽、得失去講學。于是由講學自然就會涉及國家之事。這和東林書院的情况，頗爲相似，馮從吾和關中書院的涉及政治，既有自己的主動進入，更有閹党的加害因素。

仁文書院在江西吉水縣，原名文江書院。万歷八年（1580），張居政毁天下書院，“市地民間”，知縣陳与相用官俸購買后送給鄒元標作居室，院舍免遭折毁之劫，但不得辦學。十一年，卽張居正死后次年，鄒以“夏書院請，上報曰可”。于是，他將院舍全部交還給知縣徐學聚，“以待來學”。徐擴建之后，改名仁文書院，幷請鄒作記以敎諸生。記称：“余吉彬彬，海內称爲鄒魯，往學禁方熾，獨余吉不少變仁爲己任，継往開來，吾于諸君有厚望焉。元標進未得行斯道于朝，退愿得行斯道于野，俾鄉子弟孝友忠信，雝雝翼翼，庶上不負今天子明圣之世，下不負良有司振作之美，而余睠睠欲開斯地之意，庶几其不孤也歟！”[11] 由此可見，作爲反張居正毁書院的産物，仁文書院一開始就是作爲鄒元標講學的大本營而建設的。其后知縣黃流芳、沈裕相継擴建，鄒則長期講學其中，直至天啓四年（1624）逝世。五年，魏忠賢毁書院，院舍大都有拆售，鄒亦遭削奪官職。至崇禎十五年（1642），始重建書院。

鄒元標万歷五年（1571）中進士，卽以“奪惰”之諫而得罪張居正。從此，一生仕途不順，但与書院情緣頗深。張居正死，卽奏夏書院，天啓初年与馮從吾主講京師首善書院，是他于書院所做的最著名的事情。而其居家講學前后三十年，以仁文書院爲大本營，不僅江右書院遍布足迹，凡吳越、楚湘、中州、秦晋各地講學名儒皆有往來。他曾應顧憲成之約爲東林書院作《依庸堂記》，高攀龍也有《答鄒南皐先生》書傳世，而其《東東林書院諸同盟書》更是他与東林書院交往的見証，其中有他爲東林所作的二幅楹聯，一曰“坐間談論人，可賢可圣；日用尋常事，卽性卽天”。一曰“光天下做个人，須循着規矩矩；落地來有場事，要識得皜皜巍巍。”[12] 從中我們可以看到，鄒元標不僅与東林往來密切，而且其講學志趣也大体相同。

徽州紫陽書院在府城歙縣，奉祀郡人理學大師朱熹，自宋理宗賜額以來，卽成爲朱子

9) 明·黃宗羲《明儒學案》卷四十一，《甘泉學案五》，第984頁。
10) 清·王心敬《關學續編》卷一，《少墟馮先生》，北京，中華書局，1987。
11) 明·鄒元標《仁文書院記》，見光緒《江西通志》卷八十一。
12) 清·許獻等《東林書院志》卷十七，第647頁，東林書院整理本，北京，中華書局，2004。

之鄉徽州（新安）六邑（歙縣、休宁、黟縣、績溪、祁門、婺源）的驕傲，它既是程朱理學的基地，又是徽州的文化象征。正德七年（1512），知府熊世芳重修，王守仁爲作《紫陽書院集序》，揭一“心”字示諸生，從此陽明心學滲入。嘉靖、隆慶間，巡撫周名斗、督學耿定理等皆以王學名家修葺書院，傳道其中，但對朱子之學也不得不表示足够的尊重。万歷二十二年（1592），休宁還古書院創建，成爲王學學行講會的中心，王門高足鄒守益、王艮、錢德江、王畿等皆來主盟講學，數開徽州六邑大會，每會十天，听衆數百上千，大倡心學，其勢盖越紫陽，新安成了王學的一統天下。尤其是万歷三十一年（1603）大會，“环听千人，辯難不生，滿堂若琴瑟之專一，僉謂心學夏明，一掃支离”，對朱子之學發動了明目張胆的攻擊。四十三年大會，主壇金鳳儀又极力詆毁朱熹之學，而歙縣吳崇文力主朱學，起而辯駁，剖析异同。這是徽州學風由王轉朱的一个標志。對此，当時的予會者汪佑曾說：“還古癸卯（万歷三十一年）之會，自祝侯騰說山陰，主教重衍新建，其時环听千人，辨難不生，滿堂若琴瑟之專一，僉謂心學夏明，一掃支离也。迨乙卯（万歷四十三年）再會還古，歙吳崇文問道東林，追宗正學，見主會力詆朱注，不得不指点厲階，辨晰异同。固講學閑距之大端也，豈以有爭无爭爲會堂隆替哉？若金先生調劑之說，曰：‘今日諸友所爭皆爲君子。’又曰：‘諸公哄然爭論，种种不同，皆是千紫万紅’。其言其旨。”[13]　天啓元年（1621）大會，邀東林書院高攀龍主盟。盡管高深知徽州久依姚江之學，口舌難胜，婉拒赴會，僅撰《教言》十五則寄會中同志，但其聲援之意甚明，這是徽州本土學者扭轉王學之弊的一个有力舉措。對此，汪佑也有說法，其称：“新安大會，自正德乙亥至天啓辛酉，百有七年。會講大旨，非良知莫宗，若主教諸賢，多姚江高座，暨其流派，盖向往不分，故詢謀僉同也。乃辛酉輪休，休士何景企梁溪而往宗之。梁溪思以道易世，胡不賁臨休邑，而以正學相勖？倘亦聞徽士久歸依越學，難以口舌爭，姑出所論著遙寄相印可与？”[14]　五年，魏忠賢毁天下書院，還古作价630兩白銀售賣而廢。崇禎元年（1628）重建。明清之際，徽州士人以紫陽、還古等書院再開徽州六邑大會，所講則由王而朱，已是另一种景象。[15]

受閹党点名請賜處分的余懋衡，爲徽州婺源人，和朱熹是小同鄉。万歷二十年（1592）中進士，任永新知縣，倡建明新書院，聯講會講實用之學，鄒元標爲之作記。后任陕西巡按，建正學書院，与馮從吾講學其中。天啓初年，在京師，參与鄒元標、馮從吾的首善書院講會，在家鄉則集多士講學紫陽書院，參与徽州大會，夏于福山書院聯講會，講學福敎堂等。因而，張訥指其与鄒、馮等人“南北主盟，互相雄長，請賜處分。”[16]　天啓五

13）清·施璜《還古書院志》卷十一，《會紀》，万歷四十三年汪佑按語。
14）清·施璜《還古書院志》卷十一，《會紀》，天啓元年汪佑按語。
15）以上參閱季嘯風《中國書院辭典》，第80～81、87～88頁，清·施璜《還古書院志》卷十一之《會紀》部分。
16）《明熹宗實录》卷六十二。

年（1577），婺源紫陽、福山書院被毁，休宁還古書院被作价出售，余則遭削奪，至崇禎年間始夏職。

二、東林書院的重建及其重构學統的講學活動

東林書院在江蘇无錫。北宋政和元年（1111），理學家楊時創建于城東。楊時是理學大師程灝、程頤的高足，在中國思想史上，以南傳其師說而著称。東林就是其弘揚師說，傳播理學的重要基地，他居院講學十八年，成就衆多人材。其學傳至朱熹，終于集大成而成爲影響古代中國社會數百年的官方哲學。因此，東林書院也就因承接程朱而有"洛閩中樞"之称，備受人們的關注。南宋初年，金兵南掠，楊時遂南歸故里福建將樂，書院漸至廢毁。南宋中期，理學大盛，无錫士人建祠堂祀楊時，并称龜山書院。元至正十年（1350），僧人改爲東林庵。自此，遂爲佛教傳道之所者二百余年。

明成化年間，邵宝重建于城南，以學人之身，"聚徒講誦于其間"。邵中進士入仕爲官之后，其址"夏荒"，而爲邑人華云所有。華爲邵氏門人，"仍讓其地爲書院，以昭先生之迹，而夏龜山之旧"。此舉得到知縣高文豸支持。于是，應邵宝本人及高知縣之請，王守仁爲之作記，時在正德八年（1513）。記称：

> 東林書院者，宋龜山楊先生講學之所也。龜山歿，其地化爲僧區，而其學亦遂淪入于佛老、訓詁、詞章者且四百年。……若夫龜山之學，得之程氏，上接孔、孟，而下啓羅、李、晦庵，統緒相承，斷无可疑。顧世犹疑其晚流于佛，此其趨向毫厘之不容于无辨，先生必嘗講之精矣。先生樂意謙虛，德器溶然，不見喜怒，人之悅而從之，若百川之趨大海。論者以爲有龜山之風，非有得于其學宜莫能之。然而世之宗先生者，或以其文翰之工，或以其學術之邃，或以其政事之良。先生之心，其殆未以是足也。從先生游者，其以予言而求先生之心，以先生之心而求龜山之學。庶乎書院之夏，爲不虛矣！[17]

非常明顯，王守仁雖然對楊時南傳道學之功表示了足够的尊重，但對龜山之學晚而流入于佛老提出了質疑，并期望以邵宝之心而上求于龜山之學，實有以心學而救龜山之學的意思。

嘉靖、隆慶、万歷三朝，王學大興，嘉靖十三年（1534）提學閆人詮、隆慶元年（1567）提學耿定理、万歷元年（1573）提學謝廷杰，皆曾應当地王門后學之請，議准修夏東林書院。[18] 尤其是泰州學派主將之一耿定理倡道南京，其崇拜者盛鑿曾經在隆慶元

---

17) 明·王守仁《東林書院記》，見《王陽明全集》卷二十三，第898~899頁，吳光、錢明、董平、姚延福編校本，上海，上海古籍出版社，1992。

年（1567）、万歷元年（1573）兩次具呈請求修夏書院，并得到學院批准，可惜直至万歷七年盛氏逝世，其“修夏雅意”仍是“虛愿”。盡管如此，但“江門慰藉天台語，千載斯文感興同”。[19] 這次長達十余年的努力，却足以表明王門后學對東林書院的重視。此事歷來不爲人注意，其原委僅見于盛淳追憶父親詩作的小序中，有必要揭示如下：

> 先子歿玄，門下士追称文玄子，好古博學，文章行誼卓然于時，爲四方名公所器重。會耿宗師倡明斯道，先子黽勉以從。因念吾錫東林爲楊龜山先生講學處，遂圖修夏。于隆慶丁卯、万歷癸酉兩具呈學院，蒙批允行。將會同志鳩工聚材，蘄竣厥業。不幸于戊寅之三月，先子卽世，修夏雅意竟成虛愿，能无俟后之君子乎！垂三十年甲辰，顧涇陽諸縉紳先生，乃緣未就之緒，經紀其成。左夏道南祠，右建堂。群賢時至，遠近交集，而龜山講學之風夏振，一如先子所志焉。九原有知，良足慰已耶。次東字韻，以叙今昔廢興之感云。
>
> 道南遺澤在茲東，先子殷勤覓往踪。
> 遠控江門盟主定，近邀朋輩衆心同。
> 文壇尙爾疑殘雪，講席依然振古風。
> 莫爲數奇功未就，倡之必和在群公。[20]

由此可知，自正德八年至万歷張居正禁毁書院之際，王守仁本人及王門后學，都曾有過經營東林書院以“倡明斯道”的努力。

万歷三十二年（1604）二月開始，顧憲成、高攀龍以系道脉，樹風聲爲己任，率顧允成、安希范、劉元珍、史孟麟及陳幼學、叶茂才、張大受、錢一本、王永圖等倡導捐資，得到常州府、无錫縣以及相鄰的蘇州、松州、嘉興三府在職官員資助。四月動工，重建東林書院于城東故址。九月，書院落成，共費1200余兩白銀。有大門、牌坊、東林精舍、麗澤、依庸二堂及燕居廟、道南祠、藏書樓、山房、草廬、書齋、學舍等建筑，奉孔子，祀楊時，置田200畝、地16畝，以爲院中經費。常州府知府歐陽東鳳作《重修東林書院記》、无錫知縣林宰作《重修道南祠記》、鄒元標作《依庸堂記》，以揭書院歷史沿革、學術追求。

重建后的東林，不同于一般書院，沒有屬于弟子之列的諸生常年在院學習，是同志諸君子的講會場所，每年大會十日，每月小會三日，是一所典型的社團性書院。顧憲成制訂的《東林會約》，是院中同志必須共同遵守的會章，其中的《會約儀式》則就會中組織、會期等具体問題作出規定。大會、小會皆推會主一人主持講會，“每會推一人爲主說四書一章”。大會設知賓負責接待。每會皆設門籍登記會中同志情況，“一以稽赴會中疏密，驗

18) 清·許獻等《東林書院志》卷二十一，《東林軼事》，第790頁。
19) 明·盛鞏《東林書院占得東字》，見清·許獻等《東林書院志》卷十八，第706頁。
20) 明·盛淳《東林書院成追憶先子》，見清·許獻等《東林書院志》卷十八，第708頁。

現在之勤惰，一以稽赴會之人他日何所究竟，將作來之法戒也”。[21]

顧憲成的《東林會約》[22] 是標明東林書院講學宗旨、治學之方、學術趨向的綱領性文件。它首列孔子、顔子（淵）、曾子（參）、子思、孟子爲學要旨，次揭朱子（熹）《白鹿洞書院學規》，夏次引申朱熹學規而開列其飭四要、破二惑、崇九益、屏九損。其意在闡明東林書院継承楊時精神，上承周程，下接朱熹，以程朱理學反對王學陋習的學術主張。這是重构學統的大動作，其目的就是要將正嘉以來已經擠入東林的王學重新排擠出去。關于這一点，重修《東林書院志》的許獻在《會約》的按語中有明白的表述，其称：“涇陽先生爰作《會約》以諗同志，而景逸先生爲之序。首列孔、顔、曾、思、孟，明統宗也；次《白鹿洞學規》，定法程也。申之以飭四要、辨二惑、崇九益、屏九損，衛道救時，周詳懇到。其間闡提性善之旨，以辟陽明子天泉証道之失，尤見一時障川回瀾之力。”[23]

“四要”是指知本（又作識性）、立志、尊經、審几，都是爲學、治學、講學最緊要的“關頭”。継顧、高而主盟東林的吳桂森曾說：“所謂四要者，一曰識性，繹白鹿洞規則可以識性也。一曰立志，以圣人必可爲學志也。一曰尊經，以五經四書爲常道而尊之也。一曰審几，審下講學一念誠耶僞耶？爲己耶爲人耶？四者，入學最緊切關頭，故提之爲要云”。

“二惑”指世人對講學的兩点疑惑。一是“講學迂闊而不切，又高遠而難從”，二是“學顧躬行”即可，“將焉用講”。顧憲成認爲，此其不当惑也不必惑者。“不当惑而惑，昧也；不必惑而惑，懦也。協而破之，是在吾党”。吳桂森的闡釋更爲明了，其称：“二惑者，一則曰講學迂闊而不切，又高遠而難從。如朱子洞規，皆須臾不可离，曷云迂闊？夫婦所可知能，曷云高遠？此不当惑者也。一則曰學顧力行何如耳，若講之而所行則非，何益。不知此病在所行，而非所講耳。豈得亿逆其行，而先詬講學也。此不必惑者也。世之病講學者，靡不藉口二端，故爲云破其惑云”。

“九益”既講講學的好處，也講講學的方法，“皆致益之道，協而崇之，是在吾党”。具体內容是，第一，講學可以以道義相切磨，進到圣賢之域。第二，四方的宿學碩儒齊集，“其有向慕而來者，卽草野之齊民、總角之童子，皆得环以听教”。第三，會講時，“耳目一新，精神自奮，默默相對，万慮俱澄”。第四，当會之時，“非仁義不談，非礼法不動，瞻听之久，漸摩之熟，气体爲移，肺肝爲易，一切凡情俗態，不覺蕩然而盡”。第五，四方學者不遠万里尋師覓友，濟濟一堂，相互切磋，聲應气求。第六，一人的見聞有限，衆

21）明·顧憲成《顧涇陽先生東林會約·會約儀式》，見清·許獻等《東林書院志》卷二，第30頁。
22）明·顧憲成《顧涇陽先生東林會約》，見清·許獻等《東林書院志》卷二，第10　31頁。以下凡引此約而未標明出處者，皆出于此。
23）明·顧憲成《顧涇陽先生東林會約》，見清·許獻等《東林書院志》卷二，第10頁。

人的見聞无限，會講可以使人广見博聞，个人鉆研累月累日，旁搜六合，逖求千古而不得。一旦擧而質諸大衆之中，便相悅以解。第七，一日之中可以“追按其旣往”，“預籌其將來”，起旧圖新。第八，使人感到責我也周，望我也厚，愛我也至，而不敢妄自菲薄，聊自姑息。第九，“會以明學，學以明道”，從本根出枝叶，從明道來立言、立功、立節。對此，吳桂森也有過概括，其称：“九益者，國家設學，本教人爲圣爲賢，非止科名，講學庶几不負，一也。广聯同志，二也。指視森嚴，三也。整肅習气，四也。尋師覓友，五也。广見博聞，六也。一日之中，可以按旣往，可以籌將來，七也。人之責望我者甚重，八也。我之自樹立者方眞，九也。凡此之益，陶鑄生平，豈系細事，故欲人知所取”。

“九損”是指鄙、僻、賊、浮、妄、怙、悻、滿、莽等九种坏毛病，其中的浮，具体指“或評有司短長，或議鄉井曲直，或訴自己不平”。顧憲成認爲，“此皆致損之道，協而屏之，是在吾党”。吳桂森對“九損”有過簡要的說法，其称：“比昵狎玩，鄙也。党同伐异，僻也。假公行私，賊也。評議是非，浮也。談論瑣怪，妄也。文過飾非，怙也。多言人過，悻也。執是爭辯，滿也。道听途說，莽也。于此少不敬謹，有不覺日入于損者，故欲人所知戒”。

歷史上，對東林發展作出貢獻的人很多，著名者有所謂“東林八君子”之称，他們是顧憲成、顧允成、高攀龍、安希范、劉元珍、叶茂才、錢一本、薛敷教，其中前六人都是无錫人，故又有“无錫六君子”之称。但就講學而言，終明之世，眞正主盟東林者，則僅爲顧憲成、高攀龍、吳桂森三人。

顧憲成人称東林先生，自万歷三十二年開講，到四十年逝世爲止，首爲東林主盟，前后有八年之久。這是東林講學最興盛的時期，尤其是前五年，“縉紳輻湊，其時盛而繁”，后三年由于卷入淮撫入閣、京察等政治事件，“見崎于当途”，講學受到影響。[24] 盡管顧憲成曾寫信給臨時頂替自己主持會務的高攀龍時，有“大會只照旧爲要。世局无常，吾道有常，豈得以彼婦之口，遽易吾常，作小家相哉”的說法，[25] 强調要按時擧行講會，但終究因政局的制約，自御史徐兆奎在万歷三十九年上疏，称“今日天下大勢盡趨東林，今年計典之誤，實由于此”之后，[26] “東林書院”日漸就被“東林党”所代，講學活動被迫步入低谷。查記录顧憲成講學情况的《東林商語》，[27] 万歷三十六年，他雖曾赴任南京光祿寺少卿，也還有十六條語录在案，此后却嘎然而不見任何記載。這也從側面反映出，東林講學自三十七年開始，已經确實是“漸簡漸眞”了。

---

24) 明·吳桂森《息齋筆記》：“東林開講于甲辰（万歷三十二年），縉紳輻湊，其時盛而繁。未几，見崎于当途。庚戌（三十八年）以后，漸簡漸眞。癸丑（四十一年）講《易》，則二三君子蒼然隆冬之松柏矣。”

25) 明·顧憲成《涇皐藏稿》卷五。

26) 《明神宗實录》卷四八三。

27) 明·顧憲成《東林商語》上下卷，見清·許獻等《東林書院志》卷三、卷四，第38　87頁。

高攀龍從東林重建開始，就協助顧憲成主掌書院事務，但眞正主盟東林，則是在顧逝世之后，自万歷四十年至天啓元年（1612－1621）北上任御史，前后有十个年頭。其時他申訂《東林講會規則》，仍然堅持講學，留有《東林論學語》二百余則，[28] 但東林已經卷入党爭甚深。問政而堅持講學，應該是這个時期的特点。志載，自万歷四十、四十一年以后，東林"鋒鏑紛起"，他們勇敢面對，"謂此吾輩一大爐缸，不如是，眞者不成其眞，贋者不成其贋，東林不成其東林"。[29]

吳桂森主盟東林，始于天啓元年（1621）冬高攀龍北上之日，直到他崇禎五年（1632）逝世止，前后十二年。歷經天啓五年書院被廢和崇禎元年奉命修夏書院，悲喜交加，全力維持。其最盛者，爲天啓初年，"是時群賢蔚起，而景逸在都中以政暇講學于首善書院，三千里外遙相應和，一時大儒如少墟馮（從吾）先生、南皐鄒（元標）先生輩，聞東林有先生，群然向往，脉脉神交"。[30] 但畢竟禁毀慘烈，崇禎修夏之后，講學雖宗顧、高而本程、朱，但已是"卽如鵝湖、姚江之辨，亦不必再煩擬議"，幷且"絶議論以樂時"，"自今談經論道之外，凡朝廷之上、郡邑之間是非得失，一切有聞不談，有問不對"，[31] 全然已无昔日景象，維持而已。

吳桂森以后，"東林遂无主盟。嗣后，麗澤堂會講亦輟"。直至崇禎十六年（1643）高世泰以湖广提學副使致仕歸家，漸次修夏書院，"主盟東林者歷三十有四年"。[32] 但這却是他在清初以明遺民身份所從事的事情了，明朝已亡于其歸家之后的第二年。

三、社團与政治：東林開創的書院新傳統

東林書院一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤，從一个明代中期旣有的社團性傳統出發，在官方的禁毀中，頑强地堅持二十余年，開創出了書院扭轉學術風气，關心天下時政的新傳統。

東林書院的社團性是顯而易見的。它首先來自于当年聚會諸友的共識。東林首創同人中，大多都有講學地方的經歷。顧憲成自万歷二十二年因主持吏部考選忤皇帝与權臣之意罷官，講學十年，"涇里家學""連年弟子云集"，又筑"同人堂"，"月集諸從游者會焉"。[33] 高攀龍在无錫城有樂志堂，嘗"偕四郡同志會講"其中。劉元珍在常州城居家講學，与錢一

28) 明·高攀龍《東林論學語》上下卷，見清·許獻等《東林書院志》卷五、卷六，第61 159頁。
29) 清·許獻等《東林書院志》卷八，《劉（元珍）本孺先生傳》按語，第295頁。
30) 明·鄒期桢《（吳桂森）墓志銘》，見清·許獻等《東林書院志》卷九，第329頁。
31) 明·吳桂森《東林會約》，見清·許獻等《東林書院志》卷二，第32頁。
32) 清·許獻等《東林書院志》卷二十一，《東林軼事》，第802頁。
33) 康熙《无錫縣志》卷七。

本共倡“同善會”，“表章節義，优恤鰥寡”。錢一本在武進筑經正堂講學。武進、无錫皆屬常州府，南北相望，不出百里。顧憲成在万歷二十六年曾說：“我吳盡多君子，若能聯屬爲一，相牽相引，按天地之善脉于无窮，豈非大胜事哉！”[34] 這表明他迫切希望將吳地同人君子結爲一會社，將原來分散的講學活動“聯屬”成統一的組織。他還曾對高攀龍說：“日月逝矣，百工居肆以成事，吾曹可无講習之所乎？”[35] 東林書院的重建，就是這种結社意愿得以完成的表現。

其次，《東林會約》作爲書院的規章，標示東林的學術主張，甚至政治傾向，規定以會籍登記書院講會同人，會中称“同志友”、“同志”、“吾党”、“各郡各縣同志”、“同志會集”等，都顯示出書院操作程序的社團特性。

第三，当時就有人称書院爲“東林社”。如武進人胡佳胤就曾說：万歷三十七年（1609）“仲秋十九日，吳子往邀余入東林社。時涇陽先生爲會主，而高、劉諸公翼之。予与子往，及一方外楚人爲客，列東西坐。坐定，涇陽先生講《孟子》首章，析義利之旨。自是互相送難，及盡心、天命諸義。講罷，一人從東席趨下，正立揖，出所書魏庄渠先生勵學語讀一過，聞者悚然。罷會，設鷄黍供客，酒數巡，各散出。微言久絶，此會爲東南領袖，風動四方，眞千古一事矣！”[36] 胡氏所記，正是当年社團性書院講學的一般情形，宜乎其將東林書院称作東林社。

扭轉學術風气，是東林書院講學的首要任務，因而學術史上有“東林學派”之称。有鑒于王學末流之弊，東林諸君皆思起而救之。重建東林院舍時，他們回避正德以來王守仁及王門后學建設東林的努力，故意將王的《東林書院記》改作《城南東林書院記》，意在繞過陽明的存在，而將自己的行爲上接于楊時，此其一。

其二，直接開展對王學的批評。如歐陽東鳳就称：“龜山者，固程夫子所目爲道南者也。晋陵之有宋儒學也，自龜山始也。……嗟乎！世皆以新會之自然，姚江之良知爲第一義，而究其所以，實非于人性上另添一物也。主敬主此，窮理窮此，亦非于率性外另爲一事也。何必曰千古秘密至今日始泄机，欲闖宋儒之統哉！余爲此惧，私心時時念之，幸而有人焉，超然反其所自始，相与聯集同好，恢宏遺緒，此其尊德樂道，又非第泛涉其涯而已。”[37] 其矛頭已直指王、湛，惟言語尚且平實。而顧憲成講學，首揭“明善同人之旨”，“于陽明无善无惡一語，辯難不遺余力，以爲坏天下教法，自斯言始”，[38] 已經很不客气了。“自頓悟之教熾，而實修之學衰。嘉隆以來，學者信虛語而卑實踐。漸磨既久，浸灌益深，視居敬爲拘囚，目窮理爲學究，惡言工夫，托之本体，更不知操存涵養爲何物矣。

34）明·顧憲成《涇皐藏稿》卷五。
35）明·高攀龍《（顧憲成）行狀》，見清·許獻等《東林書院志》卷七，第212頁。
36）清·許獻等《東林書院志》卷二十一，《東林軼事》，第795頁。
37）明·歐陽東鳳《重修東林書院記》，見清·許獻等《東林書院志》卷十五，第599 600頁。
38）明·黃宗羲《明儒學案》卷五十八，《東林書院學案一》，第1397頁。

斯文未喪，東林代興。高景逸先生心程朱而脉孔孟，拜官之日，首辟世則張子之邪說，使程朱之學晦而夏明。未几，罷官，歸里三十年，与涇陽顧先生輩力扶正學，耑事實修。”39)

其三，在批判的過程中，將學術由心學扭而轉向理學。辟王崇朱，轉移學風，是明末的一个特点。主持徽州紫陽講會的方學漸，學宗朱子，作《性善繹》，批評王陽明以心体爲无善无惡的觀点。万歷三十九年（1161），他以七十二歲高齡率衆游學東林兩个多月，与會中同志“幽討劇譚，務尋學脉之所在”，其結論是“東林之學，以朱爲宗”，40) 遂引爲同道。吳桂森也說：“盖良知之說与紫陽氏原自立一赤幟也。”“尊王學者導流揚波，至有心學、理學之名，而脉若分爲二矣。悟門既辟，一切窮理居敬之學視爲塵垢秕糠，而流弊且中于人心。于是，東林君子起而維之，言体則必合之于用，言悟則必証之于修，程朱之說夏揭中天……其一時并興，聲气同而道脉合者，則有關中馮恭定少虛先生云。”41) 正是“東林君子”与“天下東林講學書院”的共同努力，才將明代學術由心學傳向理學，開創出一个程朱理學“夏揭中天”的新時代。

“風聲雨聲讀書聲，聲聲入耳；家事國事天下事，事事關心”。這是顧憲成高揚的一面講學大旗，也是東林書院在万歷、天啓年間講學的一大特色。茲擧東林講學時關涉朝政、品評人物事例以爲見証。例一見呂楠《東林書院語》，其称：

> 用問：鎭守之害，使人不能聊生，何也？先生曰：此非知制敕者之過邪！故不爲作欺人敕，則朝廷奚遣？故不爲作欺人敕，則鎭守奚害？彼鎭守者，又何足道哉！42)

中官鎭守，危害各地，是明代劉瑾擅權以來出現的一大弊政，書院講學問答中涉此，由鎭守之害，轉而將矛頭直指朝中之知制敕者，其問政言詞激越，連連設問，且由地方而及朝廷，可謂凌厲。

例二見閻若璩《潛邱札記》，其称：

> 万歷甲辰東林書院九日首會，山陰劉念台講“克夏章”畢，坐中尙論，微不滿于薛文清。无錫高存之請故，念台徐曰：易儲一事（按《薛文清公年譜》：景泰元年二月，以大理寺丞督餉四川、云南，明年二月歸。易儲，則景泰三年五月事，公方爲南大理卿。明年九月調北），文清時以大理卿理餉云南，歸而不諍，犹曰位不在也。于忠肅臨刑，文清時在內閣，建言云：天子新夏辟，不宜誅戮以傷天地和气。于初擬极刑，因文清言擬斬。此事爲慊心否乎？存之曰：論至此，却不能爲文清解。可見后世眼可畏，不爲你絲毫隱漏也。念

39) 明·周彦文《東林景逸高夫子論學語序》，見清·許獻等《東林書院志》卷十六，第633 634頁。
40) 明·方學漸《東游紀小引》，見清·許獻等《東林書院志》卷十六，第628頁。
41) 明·吳桂森《眞儒一脉序》，見清·許獻等《東林書院志》卷十六，第637頁。
42) 明·呂楠《東林書院語》，《涇野內篇》卷二。

台又曰：所以文清不久去位，以爲曹石之故，非也。只此事，文清已不能安其位。念台將別去，存之曰：此會可以千秋。[43]

薛瑄謚文清，是明代少數几位從祀孔廟的大學者，東林書院首次講會，劉宗周（号念台）就与高攀龍（字存之）對其品評，發表不滿言論，可見其裁量人物不避權貴。更爲重要的是，高攀龍十分贊賞這种對本朝賢哲的諷議，所謂“此會可以千秋”，東林倡導之所在已不言自明。

例三見汪琬《陳處士墓表》，其称：

> 当前明熹宗之世，宜興陳少保（于廷）公爲吏部侍郎，以會推忤魏忠賢，削籍。愍帝即位，起左都御史，以言事忤同縣要人，又削籍。盖公嘗從无錫顧端文公講學東林書院，爲世指目，至是再以直聲動天下。東林益共推服公，而公有子貞慧，字定生，即處士君也。少用文學著聞，喜結納東南名士，最善金壇周礼部鑣、貴池吳秀才應箕。每当群集時，杯酒淋漓，相与掀髯抵掌，往夏下上，其議論其于國家之治亂，中朝士大夫之賢不肖，无不根极始末，刺刺數千言可听。諸名士尤慕君气節，故皆師事少保公，而与君相親愛。……會魏忠賢義儿阮大鉞，久被痼，陰輦金巨万于京師，謀夏用，公卿間口語籍籍。諸名士聞之曰：怀宁起東林，无噍類矣。怀宁者，大鉞所居縣名也，乃謀數大鉞罪惡，爲文檄之。共推應箕屬草，而君与周礼部皆列姓名其間。……會福王擅立，大鉞驟蒙湔洗用事，將盡殺東林党人。是時少保公已前歿，而君与周礼部及應箕皆在南京。礼部先被逮，君爲營救万端。人又諫止君，君娭笑曰：死耳，何畏。鉞詗知之，遂積前恨，夜半遣校尉捕君与應箕。……嗚呼！君書生，又貴公子也……与聞國家之事，侃侃鑿鑿，瀕死而不悔，何与昔東漢兩宋之季太學諸生率皆危言核論，用以臧否人物，甚則伏闕上章，詆譏当國者。[44]

宜興人陳于廷、陳貞慧父子，其杯酒淋漓、往夏議論、關心國家治亂、反對阮大鉞等等，其東林党人形象，躍然紙上。而汪琬將其比附東漢兩宋太學生之議論，更令人對明末眞正的東林党人肅然起敬。

關心天下大事，注意時政得失，揚善去惡，拯時救世，是顧憲成的一貫主張。他曾說“士之号爲有志者，未有不亟亟于救時者也”。[45] 其“論學与世爲体。嘗言官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至于水間林下，三三兩兩，相与講求性命，切磨德義，念頭不在世道上，即有他美，君子不齒也。故會中亦多裁量人物，訾議國政，亦冀執政者聞而藥之也。天下君子以清議歸于東林，廟堂亦有畏忌”。[46] 其間，最有名的事件是顧憲成爭淮撫入閣、高攀龍論滸墅關稅貪，卷入万歷三十九年京察，引來御史余兆奎“東

43) 清·閻若璩《潛邱札記》卷二。
44) 清·汪琬《堯峰文鈔》卷二十，《陳處士墓表》。
45) 明·顧憲成《涇皐藏稿》卷八。
46) 明·黃宗羲《明儒學案》卷五十八，《東林學案一》第1377頁。

林党”的指責。其疏称：

> 臣觀今日天下大勢，盡趨東林。今年計典之誤，實由于此。盖无錫縣有東林書院，宋儒楊時祠也。顧憲成自謫官歸，會林居諸臣，講學于此。未几，其徒日衆，挾制有司，凭凌鄉曲，門遂如市矣。黃正賓者，以貲郎冒遷謫名，團結淮撫、東林，所至郡縣，一喜一怒，足系諸有司禍福。凡東林講學所至，主從百余，該縣必先設廚，傳戒執事，館谷裎席之需，非二百金上下不能辦。會講中必雜以時事，講畢，立刊傳布。遠近各邑行事有与之左者，必速改圖，其令乃得安。今已及浙中諸郡矣。楊龜山失足蔡京，君子譏焉。憲成之結淮撫，不過以淮撫爲蔡京耳。憲成學術駁雜，頗似王安石而行遠不逮。卽家食，而之淮之浙，席不暇暖。与其徒書札所及，大能使南北交攻，邪正角胜。而党附者，不曰‘清流’，則曰‘清議之臣’。豈謂天下耳目盡可涂哉！……至東林敗坏天下，其禍更顯。盖自假講學以結党行私，而道德性命与功名利達混焉一途，而天下之學術坏；自濡足淮揚，而气節坏；自广納贓幣，庇短護貪，而天下之吏治人品并坏；自游揚之書四出，而天下之官評坏；自指摘之怨生，而移書挩單，假計典盡剪其所忌，而天下之元气坏。[47]

疏中所言，大多不實之辭，意在以“朋党”而名東林，殺其議政之風，錮其清議之習。其時，光祿寺丞吳炯等上疏爲其辯誣。盡管如此，“嗣后攻擊者不絶，比憲成歿，擊者犹未止”。[48] 東林書院被人爲地冠以東林党之名，而受到了无休止的攻擊。

面對无端攻擊，東林講學諸君，以“赤金在烈焰中借火之力，得眞色見于世”相勉，仍然講學自修，挺立于世，成爲正義的象征。[49] 誠如《明史》所記，“当是時，士大夫抱道忤時者，率退處林野，聞風向附，學舍至不能容”。院中“講習之余”，還是“諷議朝政，裁量人物。朝士慕其風者，多遙相應和。由是，東林名大著”。[50] 以至如陳鼎《東林列傳》所記，“雖黃童、白叟、婦人、女子，皆知東林爲賢。販夫豎子或相誚讓，輒曰‘汝東林賢者耶？何其清白如是耶？’至今農夫野老相傳，以爲口實，犹諜諜不休焉。”[51] 東林賢明清白之名如此深入民心，可見社會自有公道。因此，也就可以理解，在“朝論紛紜，海宇震撓”的情况下，爲什么仍然還是“遠近名賢，同聲相應，天下學者咸以東林爲歸”。

以講學議政而得民心、士心，此則正是東林獲幸之所在，亦是其招禍之所在。諸往矣，其功過是非，歷史已有公正評价，可以置之不論。這里我們所要强調的是，東林“一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤”，在明末的危局中，由書院而社團，開創了一个書院議政的傳統。這种傳統，受到稍后因崇禎十一年（1638）就學長沙岳麓書院而成名于天下的王夫之的歡呼，更受到20世紀新文化運動主帥胡适的歡呼，称其雖“赴湯蹈火，尙仗義執

47）《明神宗實录》卷四八三。
48）《明史稿·顧涇陽先生傳》，見清·許獻等《東林書院志》卷七，第197頁。
49）明·高攀龍《（顧憲成）行狀》，見清·許獻等《東林書院志》卷七，第214頁。
50）《明史》卷二三一，《顧憲成傳》，第6032頁。
51）清·陳鼎《東林列傳》卷二。文淵閣《四庫全書》本。

言”，“前者死，后者継”，“制造輿論”，使書院成爲了“代表民意的机關”，因而“亦可代表古時候議政的精神。”52)

52) 胡适《書院制史略》，《東方雜志》21卷3期。1924年2月。

論王權對書院的控制－社會控制視角中的歷代書院政策

肖永明(中國 湖南大學 岳麓書院 教授)

一、五代時期：朝廷將書院納入社會控制网絡的最初努力
二、兩宋時期：王權對于書院的控制不斷加强
三、元代：王權對書院控制的進一步强化与書院的官學化
四、明代：王權在書院日常活動中的滲透及書院与現實政治的進一步糾結
五、清代：書院對于專制王權的徹底臣服与依附

作爲一种与儒學、士人密切結合的文化教育組織，書院在社會控制体系中發揮着重要作用。然而，在傳統中國社會“普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣”的政治环境中，書院的存在与發展必然會引起最高統治者的重視与關注。歷代書院与專制王權究竟是怎樣的關系？書院是否确如一些學者所說的，是一种与政府分立的“位于家庭之上的鄉村社會的組織表達”，一种“介于國家權力与家庭利益之間”的中間層次的空間？[1] 在此試結合書院的發展演變歷程，通過對歷代書院政策的分析以考察王權對書院的控制情况。

一. 五代時期：朝廷將書院納入社會控制网絡的最初努力

按照李才棟先生及鄧洪波先生之說，書院在産生之初，乃民間組織，具有私學性質。[2] 就目前史料看，除了有書院之名而无書院之實的麗正書院、集賢書院屬官辦之外，唐代書院似乎都是民間書院，而唐代的民間書院，无論是个人結廬讀書、聚徒講學之地，還是家族割地建屋，延聘師儒教授子弟之所，其房舍的建設、藏書的積累、師儒的延聘、生徒的選擇，各种運作环節、過程均与最高權力无涉。也許這种正處于興起之中，尚未成熟、定型的民間鄉党之學，尚未能引起最高權力的注意。

但是，隨着書院社會影響的擴大及書院制度的逐漸發展，到五代時期，書院終于進入

1) 韓明士《陸九淵，書院与鄉村社會問題》，田浩編，楊立華等譯《宋代思想史論》第445 475頁。
2) 參見李才棟《簡論我國書院的起源》，載《岳麓書院一千零一十周年紀念文集》第一輯，第207 213頁，湖南人民出版社1986年10月版；又見鄧洪波《中國書院史》第1 26頁，東方出版中心2004年7月版。

了最高權力的視野。据李才棟的研究，五代后唐明宗（公元926－933年在位）時，端明殿大學士、吉州泰和人羅韜引疾求歸故里，建匡山書院于匡山之下，明宗曾敕書、賜額。[3] 這應当算是中國書院史上書院与最高權力的第一次交涉。后唐是五代時期以今天江西、福建、皖南、蘇南等地區爲核心建立的一个政權。在短短數十年時間中，其文化事業頗有建樹，這在五代諸帝中顯得頗爲突出。[4] 顯然，后唐諸帝力圖通過儒家文化建設以加强社會控制，促進社會的和諧有序。明宗對書院的支持与褒奬，可以視爲后唐文教政策的一种体現。從明宗"民風日善，俗成東魯之區""于風教之裨未必无小補"等敕語中可以看出，最高權力對于書院進行社會教化、移風易俗的功能已經有所認識。考慮到五代時期就整体而言戰亂頻仍、天下紛亂的嚴酷現實，明宗關注教化事業、褒奬匡山書院之舉誠屬難得。无怪乎明人曾阜曾嘆之爲"五季稀有事也"。[5] 從現存資料看，這在五代時期确是僅見之例。此舉的意義，不僅在于它在一定程度上可以對書院的發展起到一定的促進作用，而更在于它開最高統治者將書院納入其社會控制网絡之先河。

二、兩宋時期：王權對于書院的控制不斷加强

宋初，書院在數量、規模及規制的完善程度等方面有了進一步的發展，社會影響不斷擴大、当時有不少學者往往"依山林、卽閑曠"，講學書院，"大率多至數十百人"[6] 在這些書院中，出現了岳麓、白鹿洞、嵩陽、應天府等較有名气的書院。南宋理學家袁燮《四明教授廳續壁記》称頌宋初書院興學育才之功說："由建隆以來，迄于康定，獨有所謂書院者，若白鹿洞、岳麓、嵩陽、茅山之類是也。其卓然爲后學師表者，若南都之戚氏、泰山之孫氏、海陵之胡氏，徂徠之石氏，集一時俊秀，相与講學，涵養作成之功，亦旣深矣。"[7] 盡管当時究竟有几大書院，后世學者說法很多，意見不一，但可以肯定的是，書院在当時社會已産生了相当的社會影響，幷由此受到了最高統治者的關注。朱熹《衡州石鼓書院記》中說："前代庠序之教不修，士病无所于學，往往相与擇胜地，立精舍，以爲群居講習之所，而爲政者乃或就而褒表之。"[8] 從各种史料中我們可以看到宋初諸帝褒奬書院的种种情形，如賜額、賜書、賜田、召見山長等等。對此，本書第三章已論述甚詳，茲不贅述。而宋代諸帝褒奬書院的种种舉措，一方面表明了最高統治者的支持、鼓勵，但

3) 李才棟《江西古代書院研究》第31　32頁，江西教育出版社1993年10月版。
4) 李國鈞《中國書院史》第27　28頁，湖南教育出版社1994年6月版。
5) 轉引自李才棟《江西古代書院研究》第31－32頁。
6) 呂祖謙《白鹿洞書院記》，《東來集》卷六，《四庫全書》第1150冊，第54頁。
7) 袁燮《四明教授廳續壁記》，《絜齋集》卷十，《四庫全書》第1157冊，第121頁。
8) 朱熹《衡州石鼓書院記》，《朱文公文集》卷七十九，《四部叢刊》初編第181冊。

另一方面也可以認爲，通過這种方式，專制王權表明了自身在書院的存在与介入，表明了自身對書院這一新興机构的重視与關注。

如果將君主賜額、賜書、賜田等視爲一种政策導向，則宋初諸帝的擧措可以爲書院的發展創造良好的條件。的确，對于書院而言，來自最高權力的褒奬是對書院已有的地位、影響的肯定，而這种肯定又會反過來進一步擴大書院的影響、提高其地位。但事實上，書院幷未因此而迅速發展，相反，到北宋中后期，書院呈現出衰落景象，許多曾執教書院的學者、名儒在慶歷后离開了書院，著名的白鹿洞書院在皇祐末年（公元1054年）春毁于兵火，此后就成爲廢墟，僅余茂草荒榛，直到南宋淳熙五年（公元1178年）朱熹前往察看、准備修夏時仍是"學館空廢址，鳴弦息遺歌。"[9] 而岳麓書院則在紹圣四年（公元1097年）險遭廢弃，成爲政府的鼓鑄場。[10] 当時書院之所以如此衰敗不振，其原因在很大程度上應歸結爲官學的興盛。從慶歷興學到熙宁興學再到崇宁興學，北宋政府進行了三次興辦官學的運動，官學因此得到迅速發展，其社會地位与影響都大大提高。三次興學的一个最重要的措施是將官學与科擧聯系起來，規定士人必須在官學中學習，滿三百天方能參加科擧考試。士人們爲求仕進，紛紛躋身官學。在這种情况下，書院發展空間被大大壓縮，其衰落也就不可避免。

顯然，在官學与書院所呈現這种互爲消長進退的態勢背后，所隱含的是國家文教政策的杠杆作用。事實上，由于教育与意識形態乃至社會控制极爲强烈的相關度，很難想像深受儒家"建國君民，教學爲先"觀念影響的專制君主會容許來自民間的、私人的力量在教育領域中長期扮演主角。從這一意義上說，雖然出于在短時間內无力重振官學的无奈，又出于利用書院作爲人才培養基地以滿足立國之初國家對于人才的大量需要的目的，宋初諸帝以各种方式表明了對書院的支持態度，但這在很大程度上仍只是一种權宜之計。就長遠而言，他們无疑更愿意選擇体制內的官學加以扶助、支持。這种傾向是非常自然，也是十分明顯的。最能說明問題的事例是大中祥符八年（公元1015年），宋眞宗召見岳麓書院山長周式。在召見中，眞宗對這位學行兼优、教學有方、成績卓著的書院山長加以挽留，"拜國子主簿，"希望他离開書院而進入國子學執教。雖然周式拒絶了這一安排而重新回到岳麓書院，眞宗也仍然對他优礼有加，賜額幷給對衣鞍馬、內府書籍等，但從此事件中我們可以看到，在最高統治者心目中，官學与私學孰輕孰重，孰先孰后，一目了然。正因爲如此，一有可能，他們就會將關注重点轉移到官學，致力于官學的振興。這也就不難理解，在北宋中后期官學發展興盛之時，書院再也未能得以賜額、賜書、賜田等來自君主的褒奬而与宋初的情形形成鮮明對照了。

---

9) 朱熹《尋白鹿洞故址愛其幽邃議夏興建感嘆有作》，《朱文公文集》卷七，《四部叢刊》初編第176冊。

10) 楊愼初等《岳麓書院史略》第20頁，岳麓書院1986年5月版。

同時，与對書院“就而褒表之”的擧措相伴隨的是最高当局對書院官學化的改造与收編。宋初的几大著名書院后來都出現了類似情形。据洪邁《容齋三筆》卷五載，太平興國五年（公元980年），白鹿洞主明起因“建議以其田入官”，被任命爲褒信縣主簿，“白鹿洞由是漸廢”。[11] 大中祥符二年（公元1009年），應天府民曹誠卽戚同文旧居建學舍百五十間，聚書千五百余卷，博延生徒，講習甚盛。后曹誠“愿以學舍入官”，因此獲賜“應天府書院”院額。到明道二年（公元1033年）十月，“置講授官一員”；到景祐二年（公元1035年）十一月，更是直接地“以書院爲府學，給田十頃”，[12] 不難看出，伴隨着賜額、賜田而來的是書院性質的變化，由私人興辦的應天府書院變爲了官辦的府學。此外，嵩陽書院在仁宗景祐二年（公元1035年）九月“王曾奏置學官，賜田一頃”，[13] 石鼓書院“宋景祐中賜額，未几改爲州學。”[14] 而岳麓書院山長孫甫則于仁宗天圣八年（公元1030年）被漕臣黃總乞特奏授官。[15] 同時，在北宋后期所推行的“潭州三學”形式中，岳麓書院与潭州州學、湘西書院被一体納入“潭州三學”体制之中，成爲“三學”中的最高學府，与官學几乎合而爲一了。[16] 這樣，通過將書院房舍、田産入官、設置學官管理書院、授予山長官職或直接將書院改爲府學、州學等形式，朝廷將書院進一步納入了王權的控制之中。許多書院的權屬、性質發生改變，与馬端臨所謂的民間“鄉党之學”的形象已經有了較大距离。

南宋前期，在宋金對峙、內憂外患的局勢中，朝廷對外窮于應付緊張的軍事斗爭、對內急于消弥各地此起彼伏的民衆反抗及朝廷內部的明爭暗斗，短時間內几乎无暇顧及書院。但事實上，当時一些士人基于种种考慮，總是希望朝廷關注書院、依靠朝廷的力量來振興書院。紹興年間（公元1131－1162年），理學學者、湖湘學派代表人物胡宏寫信給相秦檜，出了重振岳麓書院請求，并希望自己親任書院山長。[17] 淳熙六年（公元1179年），正在南康知軍任上的朱熹着手籌備恢夏、重建已經“蕩爲丘墟、莽爲荊榛”的白鹿洞書院時，也向礼部呈送《申修白鹿書院狀》，給当時的丞相說明了興夏書院的一些設想并提出在白鹿洞設置洞主一職，“其祿賜略比于祠官”的請求。顯然，朱熹非常希望他興夏書院的計划能够得到朝廷的支持。淳熙八年（公元1181年）春，朱熹在卽將离任南康前往浙東之際，又將白鹿洞書院的興夏情况向孝宗作了報告，請求孝宗賜額、賜書。当年十一月，朱熹往延和殿召對，又再次面奏孝宗，提出賜額、賜書的請求。朱熹這些擧動的目的，正如后來黃榦所言，乃“請額与書以重其事”，[18] 卽借助于朝廷的支持彰顯興夏書院的重要意

11) 洪邁《容齋三筆·州郡書院》卷五，《容齋隨筆》第477頁，中華書局1978年7月版。
12) 王應麟《玉海·宋朝四書院》卷一百六十七，《四庫全書》第947冊，第353頁。
13) 《續文獻通考》卷五十，《學校考》四，第3241頁，浙江古籍出版社1988年11月版。
14) 全祖望《答張石痴征士問四大書院貼子》，《鮚埼亭集外編》卷四十五，《續修四庫全書》第1430冊，第228頁。
15) 胡宏《胡宏集·与秦會之書》第105頁，中華書局1987年6月版。
16) 楊愼初等《岳麓書院史略》第22 23頁。
17) 胡宏《胡宏集·与秦會之書》第105頁。

義，同時減少書院興夏過程中的阻力与困難，并爲書院的正常運轉与發展提供護身符。從胡宏、朱熹的擧動可以看出，在当時，儒家的士大夫爲了書院的順利發展，往往希望引起朝廷的重視，借助朝廷的力量。而這樣，實際上也就是將書院納入了王權的控制之中。顯然，在他們心目中，書院并不是獨立于王權之外的一种組織。書院的發展、書院文化控制作用的發揮，都离不開王權的支持，需要与王權結合。從這个角度，我們可以對書院在社會政治格局中的地位有比較清楚的了解。

實際上，雖然宋代書院的逐漸官學化后來屢爲研究者所詬病，但是在当時這是一些儒家士人的追求。如洪邁在《容齋三筆》卷五《州郡書院》中就談到，書院与州郡官學并立，“与義爲不然”，應該合而爲一。[19] 一些學者甚至對于書院沒有被納入王權控制范圍、和王權關系相對比較疏遠頗感不滿。如吳泳在《御書宗濂精舍跋記》中就認爲書院應該隶屬官府，對許多書院的私學性質頗感不滿：“道術旣然裂，圣眞无統，士各阿其所好而立之師門，各尊其所授而名其學，刊山結廬，互相標榜，書院精舍之名几遍郡國，殆失古者天子命之教然后爲學之義。”[20] 在他們看來，書院只有變爲官學或者納入官方的管理体制之中，才是正常狀態。從這里我們也可以看出当時士人對書院与王權關系的一种定位。

對于孝宗來說，支持興夏白鹿洞書院，爲之賜額、賜書，无疑又是一次在書院顯示王權存在与影響、增强對書院控制的机會。因此，朱熹的賜額、賜書的請求最終得到了同意。

孝宗賜額、賜書白鹿洞書院之擧，對書院發展産生了積极的影響。此后，書院進入了較快的發展期。理學大師及其弟子成爲創建書院的主角。但是，這一時期理學學者的書院講學活動已受到攻擊、排詆，如淳熙十五年（公元1188年）六月，兵部侍郎林栗就上奏章彈劾朱熹說：“熹本无學術，徒窃張載、程頤之緒余，以爲浮誕宗主，謂之‘道學’，妄自推尊，所至輒携門生十數人，習爲春秋、戰國之態，妄希孔、孟歷聘之風”。[21] 其攻擊對象之一便是朱熹的書院講學活動。到稍后的慶元党禁中，理學更被視爲僞學，理學學者也被視爲“僞徒”、“逆党”，在政治上遭受打擊，書院講學活動因此受到影響。雖然当時朝廷并沒有直接針對書院的禁抑措施，理學家仍有可能建立書院、蟄居書院從事講學著述活動，但由于当時理學与書院的密切結合，理學已成爲書院的灵魂，在理學遭受禁罷，衆多理學學者遭到壓制、迫害乃至流放的嚴酷环境中，書院的發展自然會受到嚴重影響，處于一時的沉寂狀態。

---

18) 黃榦《南康軍新修白鹿書院記》，《勉齋集》卷二十，《四庫全書》第1168冊，第220頁。
19) 洪邁《容齋三筆》卷五，《州郡書院》，第477 478頁，上海古籍出版社1978年7月版。
20) 吳泳《御書宗濂精舍跋記》，《鶴林集》卷三十八，《四庫全書》，第1176冊，第373頁。
21) 李心傳《叶正則論林黃中襲爲學道之目以廢正人》，《建炎以來朝野雜記》乙集卷七，《四庫全書》第608冊，第517頁。

宁宗“嘉定更化”后，理學得到尊崇、提倡，理學家也受到重用。從朝廷到各地政府，都有理學學者位居要職。他們不斷在各地興夏或創建書院，建立書院成爲一時風气，書院數量迅速增加。据鄒重華《宋代四川書院考》一文的研究統計，宋代四川所建書院比較可靠的共計18處，知道大致創建時間的有14處，其中建于宁宗前的僅4處，而宁宗一朝就有9處。[22] 此外，各地許多書院也得到興夏、擴建。如白鹿洞書院，就在嘉定十年（公元1217年）、十一年、十四年及紹定六年（公元1233年）有過多次增修、擴建。[23] 当時，書院的地位也日益提高。嘉定五年（公元1212年），朱熹弟子、國子司業劉爚奏請朝廷將朱熹的《論語集注》、《孟子集注》等立爲官學教材，同時“請以熹《白鹿洞規》頒示太學”。[24] 此舉實際上表達了理學學者要求最高統治者褒揚理學、重視書院的愿望。到淳祐元年（公元1241年），理宗視察太學。在大肆推崇、倡揚理學的同時，理宗又手書《白鹿洞書院揭示》賜与太學。[25] 這一舉措表明最高統治者不僅對書院這种辦學形式予以認可、肯定，而且對《揭示》所体現的書院的辦學理念也表示認同。可以說，書院与專制王權的關系在這一時期達到了空前融洽的程度。就頗具象征意義的賜額而言，南宋時期最高統治者爲書院賜額者共三十余處，其中除淳熙間（公元1174－1189年）孝宗賜額白鹿洞書院這一次之外，其它全部發生在宁宗、理宗、度宗時期。[26]

值得注意的是，在這一時期，朝廷對書院的控制也達到新的高度。理宗后期，曾試圖將書院進一步納入体制之中。李才棟在論及這一問題時曾列舉大量史料說明，理宗后期曾給一部分書院山長授以官職，或者選派一部分官吏充当或兼任書院山長，進而又以一部分祠官兼任書院山長。[27] 顯然，当時朝廷已經介入了不少書院的人事任命。實際上，如果書院山長進入了官僚系統，成爲官僚等級序列中的一員，則該書院的控制之權也就自然歸于朝廷之手了。一些學者考察了宋代專制王權對于書院的控制不斷加强的种种事實，認爲書院的官學化實際上在宋代已經完成。[28]

三、元代：王權對書院控制的進一步强化与書院的官學化

---

22) 鄒重華《宋代四川書院考－－兼論宋代書院研究的若干問題》，載《中國書院》第三輯，第140－151頁，湖南教育出版社2000年1月版。
23) 參見李才棟《白鹿洞書院史略》第76－81頁，教育科學出版社1989年5月版。
24) 脫脫等《宋史》卷四百零一，《劉爚傳》12171頁，中華書局1985年6月版。
25) 參見李才棟《白鹿洞書院史略》第80頁。
26) 白新良《中國古代書院發展史》第19－20頁，天津大學出版社1995年5月版。
27) 李才棟《白鹿洞書院史略》第81頁。
28) 顧宏義《試論宋代書院的官學化》，載《中國書院》第二輯，第88－101頁，湖南教育出版社1998年12月版。

到元代，王權對書院的控制進一步加强。早在元太宗八年（公元1236年），就由政府設立了蒙元第一所書院－－太极書院。《續文獻通考·學校考》載："自太宗八年行中書省事楊惟中，從皇子庫春伐宋。收集伊、洛諸書送燕京，立宋儒周敦頤祠，建太极書院，延儒士趙夏、王粹等講授其間，此元建書院之始。"[29] 此時正值蒙元与宋交戰、互爲進退之際，在戰火紛飛中設立太极書院，作爲一种完全的政府行爲，帶有明顯的政治策略的意味：利用儒學－－書院這一象征符号以自我標榜對文化正統的継承、接續，從而淡化民族的占領、統治所引起的文化心理上的反感，增强其政權的合理性。在滅宋之后，這种政治策略也一直運用。当時，大批飽受忠君愛國思想觀念薰染的士人在遭罹亡國之痛后，對于新朝的抵触之情相当强烈。他們不愿失節事元，也不愿進入官學机构講學，甚至也不愿讓子弟進入官學學習。在這种情况下，很多士人選擇了書院。一些人以亡宋遺民自居，隱居鄉間，創辦書院，讀書講學。這一方面可以爲他們在不事新朝的前提下提供一个栖身去處或生存方式，也可以滿足許多士人子弟在官學之外接受教育的需求。這樣，通過遺民這一中間媒介，書院也就不可避免地与現實政治糾纏在一起。

所幸的是，元代的最高統治者對這一問題采取了非常開通的態度。他們接受、承認了遺民們遁身書院的這种選擇，并對私人建立的書院采取支持、鼓勵政策。至元二十八年（公元1291年）三月，元世祖頒布政策，"命各路各縣學內設立小學，選請老成之士教之。或自愿招師，或自從其父兄者听便。其他先儒講學之地与好事之家出私錢贍學者，并立爲書院。"[30] 這种政策，因勢利導，以化解矛盾爲宗旨而不是凭借武力一味激化矛盾，實在是相当明智的。在元初建國伊始之際，這一政策對于柔化人心、平息反抗、爭取知識分子的支持、保持局勢的穩定，收效相当明顯。可以說，在元初的政治环境中，書院政策是成功地服務于現實政治運作過程的。

不僅如此，由于宋元易代在种族、文化方面均面臨巨大差异、變更，担負着聚集士人、傳播知識功能的書院也成爲政治上的敏感之地。一些前朝遺留下來的書院究竟應以怎樣的面目、方式存在于新朝，書院中种种富有特定意涵的象征物應經過怎樣的重新編制之后爲新政權所接納，是当時書院所面臨的問題。這一問題的解決，對書院在此后的發展、定位都會産生很大影響。元統治者對此采取了相当灵活務實的態度，使問題得到了較好的解決。在這方面，至元三十一年（公元1294年）道州濂溪書院事件的解決就頗具代表性。至元三十一年，全、永、道州肅政廉訪分司称，道州濂溪書院"收藏亡宋御書'道州濂溪書院'六字，及樓閣內有金篆牌匾該寫'宸奎閣'三字，又有收頓御書小閣子一个，并亡宋省札一道"，認爲其中"上項文字却系亡宋御書，上有故宝印文"，不宜相沿收掌，由往來士庶等遞相傳玩，而應拘收焚毁；同時，書院正廳有周敦頤等塑像七位，但書院應塑宣圣神

29）《續文獻通考》卷五十，《學校考》四，第3243頁。
30）柯紹忞《新元史》卷六十四，《選擧志》一，第316頁，中國書店1988年8月版。

像，周敦頤等系亡宋道學之士，不当据素王之位。同時認爲，此類事件，“若不一体拘刷，誠恐滋長奸僞，愚民易惑，妄生事端。”[31] 顯然，当事者將此事上綱上線，使書院卷入到現實政治的漩渦之中。但是，其政治上的偏狹与短視也是相当明顯的。一則，將理宗賜書名額這類歷史陳迹与現實政治中“滋長奸僞，引發事端”相聯系，敏感過度，容易激發矛盾，故意樹敵，而且類似收藏前朝御書牌匾之類的情况很多，如果一律拘收焚毁，則牽涉面甚广，惊扰甚衆；二則，對周敦頤等僅以“亡宋道學之士”視之，沒有看到他在理學道統傳承接續過程中的重要地位，也未能体察蒙元政權自興起以來不斷表彰、尊崇儒家道統以自我標榜文化正統地位的良苦用心。而這些，正是当時元政權中一些有識之士所着重考慮的問題。因而此事經層層上報后得到朝廷的妥善處置，神像也得以歸還濂溪書院。在這一事件中，書院原有的象征体系經過解釋后得以保持并被利用作爲維護專制王權的工具。

得益于元政府對書院的支持与鼓勵，元代書院呈現出興盛的局面。据白新良的統計，元代書院總數達406所。其中新建書院282所，修夏前代書院124所。[32] 当時，書院遍及大江南北，除江南地區仍然保持書院集中的特点外，北方地區及一些邊遠地區的書院也取得了不同程度的發展。雖然就總數而言，元代書院与南宋及后來明清時期相比并不突出，但考慮到元代統治時間較爲短暫，這一數量仍然相当可觀。当時學者許有壬在談及元代書院發展的情形時說：“我元統一海宇，學制尤備，郡若州邑，莫不有學，學莫不有官，尙慮其浚導未溥，而漸被未洽也。凡先賢過化之地，達尊之所居，德善之所莅，及于人而不能忘好義者，出規爲學宮，以广教育。則爲之署額，爲之設官，秩視下州之正。天下之大，遠州下邑，深山窮谷，增設者不知其几區也。”[33] 清人朱彝尊《日下旧聞》中也說到：“書院之設莫盛于元，設山長以主之，給廩饩以養之，几遍天下。”[34]

値得注意的是，与元代書院繁盛相伴隨的是專制王權對書院控制的加强。如果說在蒙元立國之初，統治者主要通過對書院的支持、鼓勵以表示其開明的態度，達到緩和矛盾、柔化人心的效果，則在其統治秩序基本穩定之后，這一政治策略也隨之改變。統治者爲了增强其社會控制能力，盡量將与意識形態直接相關的書院納入体制之中，使之成爲國家教育体制的組成部分而非游离于体制之外的私人性質的組織机构。徐梓先生在《元代書院研究》一著中指出，在元至元（公元1264 1294年）末期，元朝政府修正、改變了對書院的放任、寬松的政策，從几个方面采取措施以加强對書院的控制。一方面，在書院的創建环節上加以控制管理，規定了种种嚴格、繁瑣的報批程序；另一方面，通過委派山長、撥置學田等方式，政府控制了書院的領導權和經濟命脉，以强化對書院的控制管理。与此同

31）王頲点校《廟學典礼》卷四，《還夏濂溪書院神像》第86頁，浙江古籍出版社1992年3月版。
32）白新良《中國古代書院發展史》第36 37頁。
33）許有壬《慶州書院記》，《至正集》卷三十六，《四庫全書》第1211冊，第262頁。
34）于敏中《欽定日下旧聞》卷四十九,《城市·內城南城》，第755頁，北京古籍出版社1983年5月版。

時，朝廷与各級地方官府直接參与書院的創辦，使官辦書院在書院中的比例不斷升高。[35] 顯然，通過以上几个方面的措施，專制王權從書院的創建、日常管理各个环節上完成了對書院的控制，書院在很大程度上成爲体現王權意志的工具。朱彝尊《日下旧聞》在指出“書院之設莫盛于元”的同時，也强調“設山長以主之，給廩饩以養之”，可謂道出了元代書院官學化的特点。

四：明代：王權在書院日常活動中的滲透及書院与現實政治的進一步糾結

明代是書院發展的重要時期，書院從數量、類型、分布區域到社會影響，都有較大發展。但在明代，書院禁毀事件也屢次出現，書院与社會現實政治的關系進一步彰顯，王權對書院的干預与控制程度也進一步加深。

明代前期，書院發展出現了沉寂、衰落的狀况。洪武元年（公元1368年），明太祖在山東曲阜立洙泗、尼山兩書院，各設山長一人。但這兩所書院主要功能在于祭祀先儒，表明最高統治者只是出于對儒學的尊崇及對孔子的崇拜而非出于對書院的提倡、鼓勵。据一些學者的研究，在明初洪武（公元1368－1398年）到明中叶成化（公元1465－1487年）近一百年間，書院發展基本停滯，許多宋元以來的書院被幷入地方官學和社學，許多著名的書院如白鹿洞書院、岳麓書院、白鷺洲書院等大都處于无人管理的荒廢狀態。雖然当時一些地方官員在各地相繼重修、新建一些書院，如吳与弼建小陂書院、胡居仁建南谷書院、祀吾書院、碧峰書院，婁諒建芸閣書院，但其規模、影響都很小。從總体上看，当時書院發展處于沉寂狀態。[36] 而与這种狀態形成强烈對比的是当時官學的興盛。早在明洪武二年（公元1369年）冬，朱元璋就詔令天下府、州、縣均立學校，“府設教授，州設學正，縣設教諭各一，俱設訓導，……師生月廩食米，人六斗，有司給以魚肉，學官月俸有差”。府、州、縣學中成績优秀者，還可取得“歲貢生員資格”入國子監或取得參加鄉試資格成爲地方政府中下級官員候選人，中央官學也規制完備，待遇丰厚。明初興學重教的种种措施，造就了明代官學教育的繁榮景象。《明史·選擧志》称明代“天下府、州、縣、衛所，皆建儒學，　……庠聲序音，重規疊矩，无間于下邑荒徼，山陬海涯。此明代學校之盛，唐、宋以來所不及也。”[37]

一方面是明初官學的興盛，另一方面則是書院的相對沉寂；一方面是明初諸帝興辦官學的巨大熱情，另一方面則是對書院的漠視，反差非常强烈。之所以導致這种反差，与統

35）參見徐梓《元代書院研究》第54　125頁，社會科學文獻出版社2000年1月版。
36）陳元暉、尹德新、王炳照《中國古代的書院制度》第63頁，上海教育出版社1981年12月版。
37）張廷玉等《明史》卷六十九，《選擧志》一，第1686頁，中華書局1974年4月版。

治者對于書院的認識有關。統治者的文化教育政策，是根据其自身需要确定的。明太祖大力興學立教、培養人才，普及教化，是爲了在久經動蕩与戰亂之后重建社會秩序，培養各級官僚机构所需要的人才，都是与“治國”聯系在一起的。在明太祖看來“治國以教化爲先，教化以學校爲本”。既然這項工作關系如此重大，則只要有可能，就理應由國家力量來承担，因此帶有民間色彩、具有一定私人性質的書院也就被排除在外了。這一点，如果聯系到明初諸帝极力加强思想控制、力圖在思想領域內造成“合衆途于一軌，會万理于一原”，“使家不异政，國不殊俗”的專制局面的种种舉措，就更能充分理解了。

明成化年間，在官學每况愈下，名存實亡及科舉日益腐敗的情况下，書院适應士人需要，開始逐漸夏興。明代書院政策也出現了變化，政府開始修夏、興建書院。据《續文獻通考》卷五十載，“憲宗成化二十年，命江西貴溪縣重建象山書院；孝宗弘治元年，以吏部郎中周木言，修江南常熟縣學道書院；武宗正德元年　，江西按察司副使邵宝奏修德化縣濂溪書院。”[38] 類似的舉動，具有一定的導向作用，加上当時湛若水、王陽明等著名學者都選擇書院作爲聚徒講學之地，到明正德、嘉靖年間，書院開始步入全盛期，大批著名的書院重新得到恢夏，各地新建的書院也相継大量出現。《明史·儒林傳》称：“正、嘉之際，王守仁聚徒于軍旅之中，徐階講學于端揆之日，流風所被，傾動朝野，于是縉紳之士，遺佚之老，聯講會，立書院，相望于遠近。”[39] 可謂聲勢赫然。

然而，書院勢力的增長与社會影響的擴大无疑會妨碍思想控制与政治專制的施行，妨碍王權的擴張。在這种情况下，王權開始了對書院的抑制与打擊。在明代，嘉靖十六年（公元1537年）、嘉靖十七年、万歷七年（公元1579年）、天啓五年（公元1625年）發生了四次大規模封閉、禁毀全國書院的事件。[40] 這四次禁毀書院事件的具体起因、過程各不相同，但其基本性質則是類似的，卽專制王權對書院的抑制与打擊。

据《續文獻通考·學校考四》載，嘉靖十六年二月，御史游居敬上疏指斥時任南京吏部尙書的著名學者湛若水“倡其邪學，广收无賴，私創書院”，請求下令禁罷以正人心。明世宗“慰留若水，而令所司毀其書院。”次年四月，吏部尙書許讚又奏称，当時“撫按司府多建書院，聚生徒，供亿科扰，亟宜撤毀。”[41] 最后世宗下詔從其言，禁毀書院。嘉靖十六、十七年的這兩次禁毀書院事件，從表面上看只不過是个別官員之間的權力傾軋，但實際上是最高統治当局加强思想控制的一种舉措。自明成祖頒行《四書大全》、《五經大

38) 《續文獻通考》卷五十，《學校考》四，第3246頁。

39) 張廷玉等《明史》卷二百三十一，《顧憲成等傳》，第6053頁，中華書局1974年4月版。

40) 有的學者將嘉靖十六年、十七年禁毀書院事件作爲一次，認爲“明代有過禁毀書院事件三次禁毀書院的事”，見章柳泉《中國書院史話－－宋元明清書院的演變及其內容》第31　32頁；有學者則認爲明代有五次，除了上述四次外，還有洪武初年一次。參見李才棟《關于中國書院制度研究的通訊》，載《中國書院》第二輯，388　393頁，湖南教育出版社1998年12月版。在此依据陳元暉等學者之說，參見《中國古代的書院制度》第77　86頁，上海教育出版社1981年3月版。

41) 《續文獻通考》卷五十，《學校考》四，第3246頁。

全》、《性理大全》之后，朱學确立了在思想學術界确然不拔的獨尊地位，成爲了治國的指導思想，在學校教育中，朱學也成爲指定的教學內容："今夫士之所以爲行，學校之所以爲教，一准朱子"。[42] 但是，正德、嘉靖以來，王陽明、湛若水大興書院、大開講會，所宣講傳播的却多爲有异于朱學的"心學"思想。当時的許多書院實際上已成爲心學發展傳播的重要基地。這對于以朱學作爲統一思想、鉗制輿論的工具的正統意識形態而言，无疑是一种冲擊。因此，早在嘉靖元年（公元1522年），在心學思潮的逐漸興起之際，就已有人上疏世宗，指斥心學爲"异學"，請求"嚴禁之以端士習"。[43] 而世宗本人也在嘉靖八年（公元1531年）指斥王陽明"放言自肆，詆毁先儒，号召門徒，聲附虛和，用詐任情，坏人心術"，致使当時"士子傳習邪說"。[44] 顯然，明世宗的指斥實際上已經爲当時蔚爲風气、方興未艾的書院講學定了性，也預示着書院被禁毁的不可避免。在言辭上看，嘉靖十六年游居敬、嘉靖十七年許讚的兩次上奏中要求禁毁書院的理由，不過是明世宗這一指責的重复、發揮或具体化而已。

實際上，在明中期，王權的力量已經直接滲透到一些書院的日常教學活動之中。如嘉靖三十九年（公元1560年），安徽祁門縣令孫光祖于東山書院創建風教堂，每月朔望前往東山書院，"与諸生講誠意正心之學，次而進各鄉之約正、保長而面加提撕，申之以圣諭，導之以八行。"[45] 政府官員以書院作爲宣講圣諭之地，可見一些書院已經開始直接服務于專制王權，在社會控制网絡中充当了更爲重要的角色，發揮更爲直接的作用。当然，就書院整体而言，這類書院仍不多見，大多數書院并不直接服務于王權而是与之形成一种張力。

万歷七年（公元1579年）春，"詔毁天下書院"。[46] 這是明代第三次禁毁書院。当時，張居正居首輔之位。從維護專制統治、控制思想的立場出發，張居正對書院聚徒講學之風十分反感、嫉恨，指斥書院講學是"聚党空談"。在取得首輔之位后的第二年，他就上疏"不許別創書院，群聚徒党及号召他方游食无行之徒，空談廢業。"[47] 到万歷七年，終于造成禁毁書院事件，將各省書院改爲公廨。[48] 張居正的這一舉動，固然有个人好惡、經歷及權力斗爭需要等方面的原因，但其基本動机乃在于通過禁毁書院以壓制不同階層、不同利益群体的聲音，加强思想控制，在思想領域造成万馬齊喑，个人獨裁的局面，以維護專制王權。對于這一点，張居正有着相当自覺而明确的認識。在《答南司成屠平石論爲

42) 李洽《東山書院記略》，安徽《祁門縣志》卷十八，同治十二年刊本。
43) 夏燮《明通鑒》卷五十，世宗嘉靖元年條，第1340頁，岳麓書社1999年8月版。
44) 《明實录·世宗實录》卷九十八，第2299 2300頁，台湾中央研究院歷史語言研究所校印1967年版。
45) 叶宗春《風教堂記略》，安徽《祁門縣志》卷十八。同治十二年刊本。
46) 張廷玉等《明史》卷二十，《本紀》二十，第266頁。
47) 張居正《申請旧章飭學政以振興人才疏》，《張太岳文集·奏疏》卷三十九，《續修四庫全書》第1346冊， 第340頁。
48) 夏燮《明通鑒》卷六十七，第1884頁。

學》一文中，張居正談到了書院講學給專制王權的穩定所帶來的干扰与威脅。他說：“其徒侶衆盛，异趨爲事。大者搖撼朝廷，爽亂名實；小者匿蔽丑穢，趨利逃名。嘉、隆之間，深被其禍，今犹未殄。此主持世敎者所深憂也。”[49] 在這里，張居正立足于“主持世敎者”的立場，禁毁書院以鉗制思想、杜絶“异趨”，避免“搖撼朝廷、爽亂名實”的動机昭然若揭。淸人黃以周認爲，張居正罷毁天下書院，“揆其意在振學校而一風敎”。[50] “一風敎”之說，的确頗中肯綮。書院崇尙自由講學，主張在講學中不同的思想觀点自由論辯、多元共存、兼容幷包。一些學者甚至有“不同乃所以講學”的論斷。雖然自由講學所探討的是學術問題而幷非政治問題，但是在專制王權看來，自由講學的精神取向与“一風敎”的思想鉗制目標是格格不入甚至是背道而馳的。爲維護專制王權、造成思想一統的局面，就有必要掃除書院這一障碍，扑殺書院講學所体現的思想自由。從這三次禁毁書院事件可以看出，專制王權對書院的控制又進一步加强，從前代對書院的經濟、人事等方面的控制又上升到了精神層面的控制。

天啓五年（公元1625年），又發生了明代第四次禁毁書院事件。這次事件的發生，導火線在于当時兩派政治勢力的斗爭。当時，以顧憲成、高攀龍爲首的一批士大夫以東林書院作爲其學術研究与傳播的基地，幷在講學之余“譏議朝政，裁量人物”，産生很大的社會影響。東林書院儼然成爲獨立于朝廷之外的政治活動中心、輿論中心。他們因不滿魏忠賢等宦官的專權擅政，而招致了魏忠賢等的忌恨。魏氏羅織罪名，迫害講學東林的諸位官員士大夫，禁毁東林書院，幷進而將全國各地書院盡行禁毁。

這次禁毁書院事件，表面上似乎是当時政治格局中政治態度、立場不同的党派之間的政治斗爭，禁毁書院僅僅是以魏忠賢爲首的閹党用以打擊、迫害東林諸賢的手段。但實質上，這仍然是專制王權對書院自由講學精神的一次摧殘。以魏忠賢爲首的閹党利用明熹宗的昏庸无能而加以操縱，胡作非爲，專權擅政，實際上已經扮演了專制王權的角色，而東林諸賢所凭借的乃是書院的自由講學的傳統。他們以書院爲基地，議論朝政，抨擊現實政治的腐敗，正是書院的自由講學精神在現實政治生活中的延伸。但專制王權不會允許書院有任何超越其控制范圍的表現，書院因此遭受了嚴重的打擊与摧殘。顯然，当時魏忠賢等所要打擊的不僅僅是以東林書院作爲學術、政治活動基地的東林党人，而且也包括他們所体現的自由講學的書院精神。這种自由講學精神有可能對專制王權的穩固造成威脅，因而遭到忌恨。可以說，明末的這次禁毁書院事件，實際上是專制王權与書院的自由講學精神之間的一次激烈交鋒。這一点，明淸之際思想家黃宗羲在反思書院与社會政治關系時說得很淸楚：“學校變而爲書院，有所非也，則朝廷必以爲是而榮之；有所是也，則朝廷必以

49) 張居正《答南司成屠平石論爲學》，《張太岳文集·書牘》卷二十九，《續修四庫全書》第1346冊，第206頁。
50) 黃以周《儆季雜著·論書院》。

爲非而辱之。僞學之禁，書院之毁，必欲以朝廷之權与之爭胜。”[51] 明代的四次禁毁書院，正是專制王權實行思想控制、扼殺書院自由講學精神，“以朝廷之權与之爭胜”的結果。

五、清代：書院對于專制王權的徹底臣服与依附

清代是書院發展的鼎盛時期。当時，書院數量達到了前所未有的4300多所。書院的規模、制度、社會影響等方面也有相当大的進展。清代的書院政策，經歷了一个轉變的過程：清初順治年間，抑制書院發展，到康熙帝時适当恢夏、鼓勵，直到雍正、乾隆時期又大力支持、提倡書院的創建。而這种政策的調整、轉變，都是圍繞加强社會控制、穩固統治秩序這一核心進行的，仍然是强化專制王權的手段。

在入關之初，清政權爲防范士人反抗，鞏固統治，采取了种种加强社會控制的手段。順治九年（公元1652年）頒立了訓文臥碑，作爲通行全國的教條。碑文共八條，包括“軍民一切利病，不許生員上書陳言，如有一言建白，以違制論，黜革治罪。”“生員不許糾党多人，立盟結社，把持官府，武斷鄉曲。所作文字，不許妄行刊刻。違者听提調官治罪”。這些條規，將士人言論、結社、出版等諸多自由剝奪殆盡，表明最高統治者欲置士人于王權的嚴密控制之下的意圖。臥碑頒行全國，成爲清代文教政策特別是知識分子政策的基調，也成爲清代衆多書院的規條。如岳麓書院不僅于順治九年刊立“臥碑”于明倫堂之左，修于同治年間的《岳麓書院續志·書院規條》也載有順治臥碑全文，在規條中還加上了一段按語，称“朝廷建立學校，選取生員，……全要養成賢才，以供朝廷之用。”[52] 大書院如此，一些偏遠地區的小書院也不例外。如地處湖南興宁（今資興）縣北鄉（今資興縣蓡市）的郴侯書院，是咸丰年間（公元1851－1861年）由鄉中邑人創建的屬私人性質的鄉村書院，但在同治二年（1863年）所訂書院規條中仍强調：“書院志恭載御制訓士子文、臥碑文，幷先賢先儒名論，撮其典要，付諸剞劂，俾鼓篋來游者知所法守云。”[53] 直到清末光緒三十一年（公元1905年），偏處福建南安詩山的詩山書院在《詩山書院課規十則》中還規定：“監院于講堂學舍，務將欽定臥碑、圣祖訓飭士子文、列圣諭旨、朱子白鹿洞揭示……衆懸四壁，俾諸生常触目而懍步趨。”[54] 可見其對書院影響之大、之深。

51）黃宗羲《明夷待訪衆·學校》，《黃宗羲全集》第1冊，第11頁，浙江古籍出版社2005年1月版。

52）丁善慶《長沙岳麓書院續志》卷一，《書院條規》，清同治元年刻本，《中國歷代書院志》第4冊，第434頁。

53）方其義《凡例幷規條十三》，曹惟精《郴侯書院志》卷一，清同治二年刊本，《中國歷代書院志》第5冊，第459頁。

54）戴鳳儀《詩山書院志》卷七，《考課》第130頁，厦門大學出版社1995年10月版。

就在頒立訓士臥碑的同一年，順治帝還頒布了抑制書院發展的政策：“各提學官督率教官、生儒，務將平日所習經書義理，著實講求，躬行實踐。不許別創書院，群聚徒党，及号召他方游食无行之徒，空談廢業。”[55] 這一政策的實行，主要是考慮到当時天下初定，統治秩序尚未完全穩固，各地民衆的反抗活動時有發生，飽受亡國之痛的士人對滿清异族統治也有强烈的對立、抵制情緒。他們以遺民自居，隱逸山林，不事新朝。書院作爲士人聚集之地，在江山易幟、改朝換代之際很容易爲反清力量所利用，成爲反抗力量的活動中心。同時，明末以來書院与現實政治活動的緊密聯系，書院士人諷議朝政、裁量人物、積极參与現實政治而与統治当局産生對立的种种表現，也使清統治者不能不對書院保持相当的疑惧、警覺甚至敵意。“不許別創書院，群聚徒党”的禁令就是有針對性的防范措施。

但事實上，当時書院也并未完全沉寂。早在順治初年，一些地方官員就開始積极修夏在戰亂中遭受破坏的書院。如李才棟先生提到，江西巡撫蔡士英會同藩、臬諸司于順治十年前后，將鵝湖、白鹿、白鷺洲、友教所謂江西四大書院依次恢夏、整理，聘師開講。[56] 順治十四年（公元1657），偏沅巡撫袁廓宇又上疏要求修夏衡陽石鼓書院，得到朝廷允准。《清朝文獻通考·學校七》卷六十九載：“撫臣袁廓宇疏言，衡陽石鼓書院，崇祀漢臣諸葛亮及唐臣韓愈、宋臣朱熹等，諸賢聚生徒講學于其中，延及元、明不廢。値明末兵火傾圮，祀典湮墜，今請倡率捐修以表彰前賢、興起后學，歲時照常致祭。從之。”[57] 袁氏修夏衡陽石鼓書院，雖然并未突破不准新創書院的禁令，但作爲一种得到朝廷批准、支持的擧措，它表明当時書院政策的某种松動，對此后書院的重建修夏乃至新建都産生了一定影響。据白新良先生的研究統計，清順治間全國修夏、重建前代書院61所，新建書院有45所。[58]

清初書院政策出現的這种松動与清初政局的日趨穩固、統治者信心增强而對書院疑惧戒備之心减弱有關。到康熙朝，隨着國內矛盾進一步趨于平緩，最高当局對書院的態度又有進一步改變，書院政策也開始發生重大變化。康熙帝是一位具有雄才大略的君主。他酷愛儒家文化，對儒家所宣揚的從道德建設、精神錘煉入手最終達到天下大治的治國思路深表認同，對于道德文化、思想建設在治國理民過程中的作用相当重視。台湾學者黃進興指出，康熙試圖合“治統”与“道統”于一体，以求得專制王權的完全伸張。在康熙之前，作爲儒家長遠政治理想的“治教合一”并未眞正落實于現實的制度結构，“治”与“教”分別由統治者和士人所承担。宋代以降，士人們往往凭借“道統”与政權相抗衡。而康熙帝爲了達到

55) 蔣廷錫《古今圖書集成·選擧典》第十七卷，《學校部·匯考十一》第79884頁，中華書局、巴蜀書社1986年6月版。
56) 李才棟《江西古代書院研究》第338頁。
57) 《清朝文獻通考》卷六十九，《學校考》七，第5488頁，浙江古籍出版社1988年11月版。
58) 白新良《試論清初書院的恢夏和發展》，載《中國書院》第五輯第322頁，湖南教育出版社2003年10月版。

“道統”和“治統”萃于一身的目的，消解士人以“道統”批判政治權威的立足点，极力將政治勢力延伸至文化領域，積极介入文化与思想的傳統，以求取得以“道統”爲象征的文化力量。[59] 書院是儒學創新、傳播的基地，是儒學之道的重要象征物。而“道統”是書院士人以天下自任、自高自重乃至抗衡王權的凭借与依托。最高統治者結合“道統”与“治統”的目標体現在書院政策上，便是改變書院游离于“治統”之外，甚至不時處于王權對立面的狀况，將書院納入体制之內，成爲專制王權實施社會政治控制的工具性机构。据白新良先生的研究，自康熙二十年（公元1680年）三藩叛亂平定后，康熙帝積极支持各地書院建設，并“詔各直省營建書院爲士子觀摩地”。[60] 他還向各地有名的書院賜書、賜額十几次以推動各地書院的建設。在康熙帝的帶動下，各地方官員紛紛創建書院，書院數量出現了快速增長。總計康熙一朝，全國新建書院537所，修复或重建前代書院248所。[61]

此后，盡管在雍正初年雍正帝因担心私立書院“藏汚納垢”而對書院發展仍有所限制，但很快，清初書院政策又轉變爲在采用官辦的形式對書院性質予以改造的前提下積极提倡、大力支持興建官辦書院。雍正十一年（公元1734年），雍正帝諭令各督撫于省會設立書院，并各賜帑金千兩以資膏火。[62] 這一上諭不僅使全國19省共23所書院成爲朝廷直接資助的省會書院，而且也將建立書院、化導士子明确規定爲各封疆大吏的職責，這對書院發展的促進是不言而喻的。同時，作爲一种明确的政策導向，此擧也使各地官辦書院得到迅速發展。

乾隆時期，提倡、鼓勵書院發展的政策継續實行。乾隆還屢次下諭，對書院的建設予以關注，并提出了頗爲具体的要求。這樣，在朝廷的大力支持、鼓勵下，書院發展趨于鼎盛。一方面數量大增，全國書院數量達四千三百多所；另一方面，書院地位也大爲提高。美國學者艾爾曼就認爲，“在清代教育制度的等級序列中書院的地位最高。”[63] 同時，清代書院在地域分布上也空前广泛，遍及全國十九个省區。在文化發達地區，州、縣乃至許多鄉、鎭都建有書院，一些邊遠地區如云南、甘肅等地區都設置了書院。

与清代書院的發展相伴隨的，是書院与王權的結合。清代書院的發展，是以其自主性、獨立性的喪失、自由講學精神的被閹割爲代价的。如康熙年間東林書院重修時，当時廟堂儒學的代表人物熊賜履于康熙二十六年（公元1687年）作《重修東林書院記》從儒家立場對明珠書院講學遭受禁毀之事進行反思、檢討，認爲書院所學的成圣成賢之學、所講的成圣成賢之理，本來應該是“君師天下者之所樂聞而亟許之者”，但“晚近以來，往往以

59）黃進興《优入圣域－－權力、信仰与正当性》第99頁，陝西師范大學出版社1998年10月版。
60）熊賜履《重修東林書院記》，高隆等《東林書院志》卷十五，清光緒七年重刻本，《中國歷代書院志》第7冊，第406頁。
61）白新良《試論清初書院的恢复与發展》，載《中國書院》第五輯，第326頁。
62）《清朝文獻通考》卷七十，《學校考》八，第5504頁。
63）艾爾曼著，趙剛譯《從理學到朴學－－中華帝國晚期思想与社會變化面面觀》第95頁。

講學之故致干時君時相之怒”，招致嫉惡乃至設爲厲禁。此事如果返而內求，則“吾党亦当有分任其咎者矣。”其主要原因在于“吾党之聲譽日隆，交游日衆，一時標榜附和之子或未免名實乖違。首尾衡決”。因此東林書院重修之后，“愿吾党有志之士以默識爲眞修，以篤行爲至教，勿口舌攻擊以矜能，勿意見紛拏以長傲。”[64] 很顯然，熊氏此論實際上對明末書院講學進行了否定，將書院被禁毁歸咎爲書院講學本身。這种看法，一方面反映了清初廟堂儒學學者的立場，另一方面也体現了最高統治者對書院的要求，即抛弃自由講學的傳統，完全臣服于王權之下，成爲專制王權所控制、利用的工具。

受此影響，清初的許多書院也的确遠离了自由講學的傳統。如東林書院《吳覲華先生申訂東林會約》中就有“愿會中一切是非曲直、譸淩强弱之言不以聞此席，凡夫飛書揭貼說單訴辯之紙不以入此門。稍近俗塵，一概謝却。”“自今談經論道之外，凡朝廷之上郡邑之間，是非得失，一切有聞不談，有問不對，一味勤修學業，以期不負雍熙，是爲今日第一時宜也。”[65] 其精神格局，与明末東林諸賢“國事家事天下事，事事關心”的表現已相隔懸絶。這种情况在当時并非个别。如康熙年間關中大儒李顒講學關中書院時所訂的《關中書院會約》也規定生徒“不得語及官員賢否及他人得失，不得語及朝廷公事及邊報聲聞”。[66] 清初徽州還古書院《會約》中也有“不得言朝廷得失”、“不得言官府長短”[67] 之類的規定。之所以要求書院士子如此愼言謹行，无疑是与当時的政治环境密切相關的。上述《東林會約》的制訂者就談到，“此端不杜，則取嫉取怨，興謗興尤”，只有不問外事，勤修學業，才是“今日第一時宜。”正如古偉瀛先生所指出的，失去自由講學的空間，表明書院在教育上已失去了主導權。[68] 爲合“時宜”而背离自由講學的傳統及以天下爲己任的精神，表明了書院對于專制王權的屈服与依附。

自雍正帝開始，政府更進一步通過撥付經費、掌握對書院生徒的選擇、考核權及對書院山長的選聘、獎勵之權、控制書院日常管理等具体措施，實現了書院的官學化，書院的依附性又大大增强。這一点，在本書第三章中已經論及。事實上，在乾隆元年（公元1736年）的上諭中，乾隆帝就已將書院定位爲“古侯國之學”，并對書院提出了“人材成就，足備朝廷任使”[69] 的要求。顯然，此時書院已經被納入体制之中，從屬于王權了。書院的使命也已從聚集士人、研討學問、自由講學的場所，轉變爲朝廷培養可堪任使之材的官方机

---

64) 熊賜履《重修東林書院記》，高攀等《東林書院志》卷十五，清光緒七年重刻本，《中國歷代書院志》第7冊，第406頁。

65) 《吳覲華先生申訂東林會約》，高攀等《東林書院志》卷二，清光緒七年重刻本，《中國歷代書院志》第7冊，第201頁。

66) 李顒《關中書院會約·學程》，《二曲集》卷十三，第118頁，中華書局1996年3月版。

67) 《還古會約》，施璜《還古書院志》卷十，《會規》，道光二十三年刻本，《中國歷代書院志》第8冊，第613頁。

68) 古偉瀛《明清變局下的書院》，載《中國書院》第五輯，第272 320頁。

69) 《清實录·高宗實录》卷二十，第488頁。

构。如果在清代以前，書院尙能在某种程度上、某些方面具有一定自主性，書院士人們尙能以道自任，通過傳播儒學的倫常价值觀念、施行社會教化在專制王權之外發揮自身的社會控制作用，那么到了清中叶以后，書院就已完全蛻化成爲依附、服務于專制王權的工具，其社會角色与功能均發生改變。在這一時期，无論是專制王權還是士人本身，有關書院的定位都已經只能立足于臣服王權、在臣民的框架中進行了。

【摘要】

從五代開始，王權就試圖將書院納入社會控制网絡。兩宋時期，王權重視書院，對書院的控制也不斷加强，書院与王權的關系非常融洽。在元代，王權對書院控制的進一步强化与書院的官學化。明代，王權直接滲透到在書院的日常教學活動中，書院与現實政治進一步糾結。到清代，書院徹底臣服与依附于專制王權。

關 鍵 詞	王權，書院，社會控制，政策

한국 서원의 政治性과 鄕村機構로서의 성격

Milan G. Hejtmanek(美國 서울대)

** 별지 참조