

地方性與跨地方性—— 從「子游傳統」之論述與實踐 看蘇州在地文化與理學之競合

李卓穎*

本文從一個問題出發：何以明代蘇州如此人文薈萃，卻在理學上沒有明顯的表現？依此問題而進行的分析，發現自宋代以來，理學家及與理學親善的地方官員，環繞著子游（蘇州常熟人；以文學列孔門四科）發展出各種的論述與實踐，以尋得理學在地化的接合點。理學家與地方官員在宋元時期分別開展出不同的理學在地化模式，而明初以來的蘇州在地士人則對宋元模式提出辯駁；他們不僅在辯駁中重新界定子游傳統的內涵，也重新建立起與子游傳統的關係，進而申言了在地認同。蘇州士人的這些作為，與他們傾向於文學的風尚有關，也與他們視文學和理學具有同等價值的態度有關。以此，他們拒斥以理學為準據，而置理學與文學有高下之別的在地化模式。一直要到晚明的虞山書院，在知縣耿橘一系列的策略中，蘇州的文學成就得到足夠的重視，使在地士人能以平等的模式匯流於理學，理學才取得了在地化的接軌處。本文除了揭示以上漫長而複雜的過程之外，也對目前地方史研究的兩組研究視角（國家—社會；地方—全國）進行初步的反省。提出在士人社群中採取分眾照察的必要性，並強調從國家代理人與士人社群成員的雙重身分考察地方官的重要性，從而提供研究跨地方文化與在地文化競合關係的可能取徑。

關鍵詞：蘇州 理學 子游 在地化 虞山書院

* 國立清華大學歷史研究所

前言

理學從一個在南宋時曾被打壓的學說，逐漸透過政治合縱、社會實踐，以及學術辯難而取得被官方認可的地位，也成為士人在政治、社會、學術生活中的重要組成部分，這個過程，已經有極多的學者投入研究，並取得豐碩的成果。¹ 近年來，在「地方史」的問題意識導向下，² 更有將理學發展與地方社會關聯起來探討的趨向。³ 在這個方向上的討論，展示出理學不僅是一個在思想上具有深刻

¹ 這方面的研究不可能盡舉。近年來最重要的研究非余英時的著作莫屬；見氏著，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003）。關於此書的書評甚多，也可見此一課題仍極具學術生命力。僅舉二種與本文關係較近者：祝平次，〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，《成大中文學報》19（2007）：249-297；Charles Hartman, “Zhu Xi and his world,” *Journal of Song-Yuan Studies* 36（2006）：107-131。較此為早的著作，僅能舉數種以概其餘：劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，氏著，《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經出版公司，1987），頁367-391；李弘祺，〈朱熹、書院與私人講學傳統〉，《國立編譯館館刊》19.2（1990）：1-13；梁庚堯，〈南宋的社倉〉，氏著，《宋代社會經濟史論集》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁427-473。英文著作方面，在此也只能略舉其二：John W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty* (Berkeley: University of California Press, 1983); Hoyt C. Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hs'i's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992)。

² 地方史研究的興起，兩位學者的貢獻不可泯滅。一為 Robert Hartwell，一為 Robert P. Hymes。他們的著作分別可見：Robert Hartwell, “Demographic, political, and social transformation of China, 750-1550,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.2（1982）：365-442；Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986)。關於後者，近年曾有一些討論與批評，僅舉一例以概其餘：包偉民，〈精英們「地方化」了嗎？——試論韓明士《政治家與紳士》與「地方史」研究法〉，《唐研究》11（2005）：653-671。

³ 舉例而言，Peter K. Bol 在他的 *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008) 之中便將他歷年來關於此一課題的研究作了多面向而完整的表述。其中與本文最相關的，是他分析理學為士人參與地方社會事務提供了一整套論述的篇章。王昌偉的近作也依此脈絡而發展；見 Ong Chang Woei, *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008)。其他尚可參考：呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003）；Kho Khee Heong, “Enshrining the first Ming Confucian,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 67.2（2007）：327-374；張藝曦，《社群、家族與王學的鄉里實踐：以明中晚期江西吉水、安福兩縣為

內涵的學說，也是一個對社會議題有其主張，並能在地方社會情境中發生作用的力量。這些研究因而深化了我們對理學在中國歷史中所佔位置的認識。不僅如此，在探究理學於地方社會中如何發生作用時，這些研究也對以郝若貝 (Robert Hartwell) 和韓明士 (Robert P. Hymes) 為啓發的地方史研究，有了分析視角與架構的反省。其中，最為重要的，是對於郝若貝與韓明士的處理手法中，將國家 (state) 與社會 (society) 視為二元對立的兩個實體的再思考。雖然包弼德 (Peter K. Bol) 同意兩位學者對於南宋與北宋之間有一個「地方轉向」的描述，但是，他在檢視地方士人對地方現象的諸多類型的書寫活動時，卻另外提出了一個新概念：「士人社群」(literati community)。藉此概念，他說明這些士人的書寫對象固然是地方性的，但是，由於他們的這種書寫行為是「士人社群」共同認為有價值、值得追求的事情，因此，他們的地方性書寫，其實也同時將他們帶進了全國性的士人文化之中。⁴ 換言之，包弼德以地方 (local) 與全國 (national) 這組視角來置換了國家與社會的視角，強調在地方與全國之間並沒有相互對立的現象。陳雯怡在最近的研究中也借鏡於這樣的觀點來分析宋元時期婺州地區鄉里傳統的建立。⁵ 事實上，稍早於此呂妙芬討論陽明學派在晚明的傳布時，也曾指出「『地域』因素並不能充分涵蓋學術傾向」，因為「學派認同所強調的是一種致

例》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，2006)；陳雯怡，〈「吾婺文獻之懿」——元代一個鄉里傳統的建構及其意義〉，《新史學》20.2 (2009)：43-113；Anne Gerritsen, *Ji'an Literati and the Local in Song-Yuan-Ming China* (Leiden and Boston: Brill, 2007)。此外，劉勇以閩學為例，從理學學說的競爭來探討地方理學傳統的系譜化過程，也甚具參考價值；見氏著，〈中晚明理學學說的互動與地域性理學傳統的系譜化進程：以「閩學」為中心〉，《新史學》21.2 (2010)：1-59。在論旨上未必依循上述脈絡，但討論內容與之可相互發明的，則可舉二個例子：王汎森，〈明代心學家的社會角色：以顏鈞的「急救心火」為例〉，氏著，《晚明清初思想十論》(上海：復旦大學出版社，2004)，頁1-28；李弘祺，〈宋元書院與地方文化：吉州地區書院、學術與民間宗教〉，《湖南大學學報(社會科學版)》2006.6：5-15。

⁴ 包弼德對這個論點最清楚的闡述，可見以下兩篇文章：“The ‘localist turn’ and ‘local identity’ in later imperial China,” *Late Imperial China* 24.2 (2003): 1-50; “The rise of local history: History, geography, and culture in Southern Song and Yuan Wuzhou,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.1 (2001): 37-76.

⁵ 見陳雯怡，〈「吾婺文獻之懿」〉。當然，陳文的分析對象不僅止於理學。本文此處的引述，強調的是其於分析視角與架構上的再思考；尤其可見陳雯怡於頁47，註11的說明，以及結論中的進一步申說。

力於聖人之學的志向，乃是具跨地域性質的」。⁶ 那麼，在以理學與地方社會文化之交錯關係為核心的探討中，對於「地方」與「跨地方」的問題，有了異於從「國家 vs. 社會」來照察的反省，並且已有相當充分的研究成果。然而，到目前為止，學界目光的焦點主要仍放在理學傳統較為明顯的地區——無論是宋元時期的婺州，或是明代的江右，甚至華北的關中與山西也可歸於此類。但是，對於理學傳統相對來說較為微弱的地區，理學與地方社會文化之間的關係如何？學者則甚少著墨。這不能不說是一個缺憾。因為，理學家並非未涉足於這些地區，他們在介入這些地區時，曾經做了甚麼努力，應是個耐人尋味的問題。尤其，若將這個問題放在蘇州的脈絡中來考慮，則更可以探問究竟理學家採取了甚麼樣的模式，企圖使理學此一有著跨地域性質的學說與運動，在自身具有豐富傳統的蘇州地區在地化。循此方向的探討將有兩方面的意義：一方面，可以再深入思考包弼德以「地方—全國」這組概念所提示的，南宋到明代的地方性 (localness) 與跨地方性 (trans-localness) 的問題；另一方面，也可以因為分析做為國家地方代理人的地方官（知縣或知府等層級），他們如何因應理學運動與在地文化傳統之間的關係，來思考國家在地方社會中的可能位置。

基於以上的關切，本文將以明代的蘇州為研究的核心，處理理學家以及與理學親善的地方官如何透過子游（言偃）傳統的形塑，來試圖為理學之在地化尋得一可能的接合點。選擇子游傳統的建立為討論的焦點並不是一個武斷的決定。事實上，第一個「再」發現子游並以理學語言論述的人，便是朱熹。南宋以及南宋之後的各代，環繞著子游這位以「文學」位居孔門四科高弟之一，⁷ 又曾經主張求「本」與「君子學道則愛人，小人學道則易使」⁸ 的人物，地方士人與地方官發展出不同的概念與實踐策略來重新定義子游，從而與理學之間產生了多樣的關

⁶ 見呂妙芬，《陽明學士人社群》，〈晚明江右學者的講學與地域認同〉，頁369-370。呂妙芬在最近的一篇文章中對此論點做了精緻的討論；見〈明清之際的關學與張載思想的復興：地域與跨地域因素的省思〉，《中國哲學與文化》7 (2010)：25-58。

⁷ 此語出《論語》，〈先進篇〉，第三章。原文為：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。」見黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），頁959。

⁸ 這個典故在歷代與子游相關的論述中反覆出現。典出《論語》，〈陽貨篇〉，第五章。原文為：「子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑。曰：『割雞焉用牛刀？』子游對曰：『昔者，偃也聞諸夫子曰：「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」』」子曰：『二三子！偃之言是也。前言戲之耳。』」見黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，頁1523。

係。⁹ 這使得與子游相關的論述與活動，為了解理學與在地士人的興趣以及理學與在地文化之互動，提供了一把入手的鑰匙。

以下的文章分為四節。第一節，將從外人的評述與蘇州人的自我表述兩個方向來呈現明代蘇州理學傳統薄弱的情形。第二節，將簡要分析南宋與元代理學透過「子游」而在地化的情形，並分別述及其模式。第三節的重心則在展現明初到明中葉地方士人如何重新界定「子游傳統」，其中有著對此一傳統多義性的認可、在地自信心的成立，以及站在「文學」的習尚上看待理學（當時程朱一系的理學已是官方的正統，而明中期出現的心學一系的理學也蔚為流行），並呈現出可即可離的關係。第四節的焦點是以晚明蘇州府常熟縣的虞山書院為探討的對象，處理熱衷於理學運動的地方官，藉由何種策略將理學與蘇州的文學習尚縮合起來，使蘇州士人在一定程度上既保有其在地之身分（identity），同時也在晚明跨地域理學運動中取得其獨特的位置（position）。

壹・明代蘇州理學傳統薄弱之一般狀態

明代的蘇州無論是在進士的數量上，或者是在文化的生產上，¹⁰ 都居於全國的領先地位。然而，在影響範圍極為深遠的理學運動中，蘇州卻處於一隱而不顯的位置。¹¹ 這與蘇州其他方面的表現對比起來，形成了顯著的反差。明代蘇州理學傳統的薄弱，可以從外人的評述與蘇州人士自己的表述中得到證明。以下，便分就這兩方面來說明。

⁹ 在此必須說明的，以「理學」一詞來統稱包括朱熹，乃至明代中期以後理學新發展中的人物，並不是企圖抹煞他們之間的差異性，而是因為理學在思想內涵上的曲折變化並非本文的分析焦點所在。理學家和意欲提倡理學的地方官與地方士人們以各種不同的論述與實踐策略，將理學與地方社會進行縮合才是本文的討論旨向。在此旨向上，理學思想內涵的差異就隱入文章的背景中而不進入本文的討論中。

¹⁰ 明代進士數量與地理分布的問題，曾吸引一些學者的注意。最近的研究是吳宣德，《明代進士的地理分布》（香港：香港中文大學，2009）。蘇州地區的表現，可參考此書頁69與頁81的兩個表。其他的相關研究，可參考本書導言的述評。至於蘇州在書畫、園林、醫學、詩文、藏書等方面都有突出的表現，以文化現象或者以專人為核心所作的研究不勝枚舉。倘若分別列舉，將佔極大篇幅，本文在此不贅述。

¹¹ 本文以下將有更進一步的分析。但僅就蘇州講學活動的稀少來看，理學在此地不興，是一明顯的事實；參見吳震，《明代知識界講學活動繫年，1522-1602》（上海：學林出版社，2003）。

一・外人的評述

清代初年編成的《明儒學案》雖然因為作者黃宗羲的王學傾向而不能做為呈現明代理學整體風貌的依據，¹² 但是，它畢竟提供了明代理學發展脈絡相當豐富的資料，因此，仍然有高度的參考價值。在《明儒學案》中，出身於蘇州的僅佔二百零七人之中的三人——他們是魏校（崑山，1483-1542，弘治十八年〔1505〕進士）、黃省曾（吳縣，1490-1540）、朱天麟（崑山，崇禎元年〔1628〕進士）。這在數量上已經與蘇州眾多的進士與文化表現非常不相稱，倘若再進一步細看黃宗羲對三人的評論，則僅有魏校一人堪稱重要人物。這更顯出明代理學在蘇州的微弱。

黃宗羲說魏校「私淑於胡敬齋。……聶雙江歸寂之旨，當是發端於先生者也。……先生疑象山為禪，其後始知為坦然大道，則於師門之教，又一轉矣」。¹³ 換言之，魏校不僅在學術上有來自胡居仁的明確承襲淵源，也於聶豹的核心學術主張起著重要的啓迪作用；而魏校對陸九淵的認識前後有所轉變，對於這個轉變，黃宗羲顯然是稱許的，因為他用一個「疑」字說明了魏校早期的誤會，而用一個「知」字來表示魏校取得了正確認識，並且，基於此一正確的認識，魏校建立了與其師門之教有異的獨立學說。

然而，黃宗羲對於黃省曾及朱天麟的評論就非常保留。關於黃省曾，雖然他曾親炙王陽明，又與鄒守益、歐陽德、王艮、王畿等王陽明的重要弟子「相視而莫逆」，甚至王陽明因看重他煥發的文采，一度希望將其《論語》講義託付給他，可是，他所編的《會稽問道錄》卻被視做「往往失陽明之意」，而他主張「以情識為良知」則被黃宗羲論斷為「失陽明之旨甚矣」。¹⁴ 至於朱天麟，是黃宗羲的父親黃尊素的門生，他注釋《易經》的手法頗有《莊子》的風格，黃宗羲對此並未加批評，但是，朱天麟在明清之際以出入儒釋之間的方式來面對世局之變，則讓黃宗羲深感困擾。主要的原因在於眾多明遺民逃世於宗門的做法，讓人

¹² 這方面的討論可參考：Jie Zhao, "Reassessing the place of Chou Ju-teng (1547-1629)," *Ming Studies* 33 (1994): 1-11；彭國翔，〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》31.3 (2001)：339-374；劉勇，〈黃宗羲對泰州學派歷史形象的重構——以《明儒學案》〈顏鈞傳〉的文本檢討為例〉，《漢學研究》26.1 (2008)：165-196。

¹³ 黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），頁46-47。

¹⁴ 同前書，頁582-583。

誤以為忠義「為佛學中所有」，甚至「儒者亦遂謂佛學無礙於忠孝」；黃宗羲駁斥這樣的看法，強調忠義實在是基於「血性」，是「吾儒真種子」。從黃宗羲急切的爭辯中可以看到朱天麟頗有逸出理學世界的傾向，同時，在他的爭辯中也指出朱天麟等人無法消融化解佛教的風氣，因此終究「未許謂之知性」。¹⁵ 簡言之，無論是黃省曾或朱天麟，由於未能把握理學的要義，在明代理學的發展上他們稱不上佔有任何關鍵的地位。

除了黃宗羲的記錄與評論之外，嘉靖年間（1522-1566）聶豹與何良俊之間的一次對話也很可以說明外人如何理解蘇州理學傳統薄弱的原因。這段話記載在《四友齋叢說》：

壬子（1552）冬到都。首謁雙江先生。先生問別來二十年做得甚麼功夫。余對以二十年惟閉門讀書，雖二十一代全史亦皆涉獵兩遍。先生云：汝吳下士人，凡有資質者，皆把精神費在這箇上。蓋先生方談心性而黜記誦之學故也。¹⁶

雖然何良俊是松江府華亭縣人，但是，聶豹的回應概稱「吳下士人」，因此，聶豹的整體印象是涵蓋了蘇州的；而且，做為當時理學健將者之一的聶豹，認為何良俊以讀史為功夫是非常有問題的，這也就說明了在他看來，包括蘇州在內的整個吳中地區的士人，都因為錯置了功夫對象而與理學要旨的心性之學大相逕庭。

綜上所述，有明一代近三百年的時間，大概僅有魏校堪稱蘇州知名的理學中人，由此可見，明代蘇州的理學傳統之薄弱，是外人的一般印象。

二・蘇州人士的自我表述

明代蘇州理學傳統之薄弱除了是個外人的一般認知之外，從蘇州人的自身表述看來，似乎也是個符合實情的描述。出身常熟而官至吏部侍郎的趙用賢（1535-1596）曾經說：

我吳……明興獨莊渠魏先生〔魏校〕始刻意程朱之學，大指以經術名理為訓，而其行誼巋巋，不隨俗措寸趾。蓋二百餘年已來，掛名理籍者，獨魏先生耳。¹⁷

¹⁵ 《明儒學案》，頁1368-1369。

¹⁶ 何良俊，《四友齋叢說》（北京：中華書局，1997），頁43。

¹⁷ 趙用賢，《松石齋集》（北京：北京出版社，1997），卷一〇，〈壽王少湖先生七十敘〉，頁9。

趙用賢的觀察顯然印證了除魏校以外，蘇州再無重要理學人物的外人印象。更有進者，蘇州人編的人物志，也可以反映出他們認為理學在蘇州不具舉足輕重地位的看法。以吳縣人楊循吉（1458-1546，成化二十年〔1484〕進士）所撰的《吳中往哲記》以及黃省曾所著的《續吳中往哲記》、《吳中往哲記三補遺》為例，總共收錄了一百一十七人，就人物品類來說則有五十五種；¹⁸ 然而，勉強能與理學構上關係的只有「雖吏事束躬，未嘗廢理義之學，專以力行體道」的嘉定進士金洲一人而已。¹⁹ 以三書最後編成時間為魏校已歿的嘉靖三十六年（1557）前後來看，²⁰ 魏校可收而未收，因此可見這三本書對於理學中人值得收錄的標準與黃宗羲不同，也與趙用賢相異，但是，改換看待的標準並沒有使得蘇州理學人物的數量增多，反而仍然維持著僅僅一人的局面。由此可知，無論視角如何，蘇州理學傳統微弱，是其地之人所共見的。

再就文震孟（長洲，1574-1636）完成於萬曆四十二年（1614）的《姑蘇名賢小紀》與其子文秉（1609-1669）完成於康熙二十七年（1688）的《姑蘇名賢續紀》來看，兩者接續涵蓋的年代始自明初、迄於明亡，前者連同附傳者共五十六人，後者收二十人，通計「吳門兩邑」（即吳與長洲兩縣）七十六人。²¹ 其中雖然收錄了黃省曾，並且也記載了他和王陽明的師生關係，可是在論贊中卻是以「至今文苑中知有黃勉之氏也，亦庶乎不虛其生」來定位他。²² 易言之，文震孟和黃宗羲一樣，不以黃省曾為道地理學中人，反而強調他在文學上的長處與成就。在七十六人之中，唯一被明白標舉為「以道學稱者」只有王敬臣（1513-1595）。文震孟簡述他的學術要旨是「慎獨為本，而指親長之際、衽席之間為慎獨之本」。然而，在文震孟的論贊中，卻也可以看到王敬臣在蘇州的特殊性：「吳人之不講於學也久矣；或有講者，縱橫馳驟，聞者傾折，顧睨其名實或不能

¹⁸ 《吳中往哲記》有七個類目，《續吳中往哲記》有十七個類目，《吳中往哲記三補遺》有三十二個類目。《吳中往哲記三補遺》有一類為「貞烈」，與《續吳中往哲記》重複，也是諸多類目中唯一重複者。三書俱見《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995-），史部，第89冊。

¹⁹ 《續吳中往哲記》卷一，〈道化第四·進士金君洲〉，頁6-7。

²⁰ 黃省曾有〈續往哲記補遺后序〉，記其時為嘉靖三十六年（1557）。

²¹ 文震孟，《姑蘇名賢小紀》（收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1995〕）；文秉，《姑蘇名賢續記》（臺北：藝文印書館，1971）。《姑蘇名賢續記》此一版本缺一頁，此頁上或有一人或二人，此處二十人乃姑以一人計所得之數。「吳門兩邑」一語出自文震孟的「小序」，頁1。

²² 《姑蘇名賢小紀》卷下，頁13。

相中，更令人疑而諱且謗也……王先生之講學也，則有不信焉者哉」。此一描述，首先說明了一般而言蘇州人對講學並不熱衷，再則指出他們無法接受能夸夸其言卻名實不符的講學者，從而映襯出王敬臣「議論不如著述，著述不如躬行」的特殊講學風格。²³但也正是在此一映襯中可見蘇州人對於理學講學活動的缺乏興趣或者不以爲然，因此也就可以說明何以在兩本書中，僅有一人堪稱理學者。

倘若將目光移至魏校的家鄉崑山，則張大復（1554-1630）完成於天啓崇禎之際的《崑山人物傳》也透露出類似的訊息。²⁴全書連同附傳人物共有三百一十人，在張大復的認知中，與理學稍有明顯關係的只有「好讀濂洛關閩之書……本性理之學善誘諸生徒」的殷奎、「精研理要」的周復俊（1496-1574）與「倡爲復性之學」的魏校等三人而已。²⁵更深入地看，由於殷奎的教育工作遠在西安府咸陽縣，且死於咸陽訓導任上，因此，殷奎在蘇州並沒有構成可傳承的傳統。至於周復俊，張大復註明了他曾游方鵬之門，成學過程中主要的切磋論友爲楊慎，這沖淡了周復俊的理學色彩。因爲，在同書中關於方鵬（正德三年〔1508〕進士）的描述，完全沒有一語涉及方鵬的理學造詣；²⁶楊慎自然也不以理學聞名。²⁷以致張大復在上述的評論之後，強調楊慎對周復俊的深刻作用，而歸結到對他「撰述」的境界是「扶輿流葩，不爲理障」。²⁸也就是說，即使周復俊在方鵬的門下曾有「精研理要」的興趣，可是他真正的成就是在文學著作上，且此等成就不再受制於其早年對「理要」的興趣。如此觀之，則雖然張大復的《崑山人物傳》中

²³ 《姑蘇名賢小紀》卷下，頁38, 39。根據王畿在嘉靖三十年（1551）的說法，曾在蘇州講學，且他引以爲同道的人物有聶豹、錢德洪、呂光洵、魏良貴等人，也包括了他自己；見王畿，《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970），卷二，〈道山亭會語〉，頁4。不過，也由此可見講學並非一足以使理學在地化的機制。

²⁴ 本書原題做「皇明崑山人物傳」。本書所載最後一位可考其生卒年者爲李胤昌，其入爲萬曆二十九年（1601）進士，卒於天啓二年（1622）；見張大復，《崑山人物傳》（收入《續修四庫全書》），卷一〇，〈李胤昌〉，頁33。因此，張大復完成此書的時間必在天啓二年與其歿年的崇禎三年（1630）之間。

²⁵ 相關引文，殷奎見《崑山人物傳》卷一，頁6；周復俊見卷五，頁28；魏校見卷六，頁16。

²⁶ 同前書，卷六，頁18-20。

²⁷ 關於楊慎的研究頗多，若僅舉其一、二以概其餘，則可參考豐家驊，《楊慎評傳》（南京：南京大學出版社，1998）；林慶彰，《明代考據學》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁39-130。目前學界研究皆以楊慎爲詩文、史著與考據大家，未有以之爲理學中人的看法。

²⁸ 《崑山人物傳》卷五，頁28-29。

有三人與理學存在或多或少的關聯，究其實，仍然只有一位「從游者嘗百人」的魏校可確然稱為理學傳統之砥柱；其餘的三百餘人，則可說與理學關係至為淡薄。

蘇州的吳江和嘉定二縣以及太倉州沒有如上的人物傳記，但根據嘉靖四十年（1561）付梓的《吳江縣志》、萬曆三十三年（1605）修成的《嘉定縣志》、崇禎五年（1632）刊行的《太倉州志》仍可印證蘇州理學傳統薄弱的印象。在《吳江縣志》的〈人物志〉共七十位明代人物之中，完全沒有一位與理學相關者。²⁹《嘉定縣志》可確定為明代人者約有九十人，其中只有一位「授經里中，垂四十年，其學出入朱陸，務溯孔孟之傳，四書五經皆為註解，根極理要」的殷子義。³⁰《太倉州志》所載不下百人，但其中只有在徐禎卿（1479-1511）與管志道（1536-1608）二人的記錄中看到他們或與王陽明，或與王學中人的師友關係。而儘管在本書的〈藝文志〉中可見殷奎著有《道學統緒圖》，然而，在吳升元界定志中各類人物時，由於沒有任何與理學相關的門類，因此，殷奎也就無法進入他所標舉的主要人物類別（經學、古文詞、奏章、詩、時藝）之中。管志道的情形也是如此，而徐禎卿則被歸入了古文詞家中。³¹那麼，以太倉州來說，在當地人的表述中，可以稱得上是理學中人的就只有元末明初的殷奎及明中晚期的管志道二人。

至於常熟縣，在萬曆三十三年（1605）鄉人管一德（萬曆十九年〔1591〕舉人）編纂了十八卷的《皇明常熟文獻志》。此書對於常熟有明一代的各種人物可說是蒐羅備至：除了進士每人幾乎皆有小傳之外，包括貢生、忠臣、文學等其他十七類人物也多半有或長或短的生平記錄，總共約有數百人。在眾多的傳記中，管一德特別表彰成化十年（1474）的進士周木，說他：

究心理學，所著《易心》、《逸說》二書，闡發易理甚精密。……卒年七十二，從祀子游祠。邑中理學明臣，自張、吳而下必稱公。³²

文中所說的「張、吳」指的是洪武時以明經徵為靖江王府教授的張洪和永樂中以醫薦至北京的吳訥（1372-1457）。管一德對張洪的記載是：「公既歸，杜門著

²⁹ 徐師曾，《嘉靖吳江縣志》（臺北：臺灣學生書局，1987），卷二三至二七。

³⁰ 韓浚，《萬曆嘉定縣志》（臺北：臺灣學生書局，1987），卷一二，頁10。

³¹ 張采，《太倉州志》（臺北：國家圖書館藏崇禎十五年刊，康熙十七年修補本），卷一三，頁66, 105, 122；卷一四，頁2。

³² 管一德，《皇明常熟文獻志》（北京：北京圖書館，2007），卷四，頁37。

書，多羽翼諸儒所未及」。³³ 對於吳訥的描述則是：「苦節礪行，益究心理性之學」。³⁴ 如此，則在常熟有三人明確地被視為理學的柱石。³⁵ 然而，必須注意的是這三個人中的張洪與吳訥都生於元朝，而在明代中葉以前即已謝世；³⁶ 周木，以他中進士的時間與其壽命推算，約莫他的卒年最遲不會晚過正嘉之際(1520s)。那麼，從明中期到《皇明常熟文獻志》編成的八十年間，已經沒有任何繼起的理學者。因此，雖然管一德特別彰顯常熟的理學者，可是一旦將他的努力放回他所展布的常熟脈絡——數百人中僅有三人，且後繼無人——中來看的話，他對張洪、吳訥、周木的稱許，並沒有在根本上改變蘇州理學傳統薄弱的一般性表述。

最後，還可以再看一本由長洲人張昶在隆慶四年(1570)編就的《吳中人物志》。這本書共有十二卷，人物分為十三類，涵蓋年代從春秋以迄明代。在明代之下收有百餘人，其中卷六〈儒林〉中有殷奎、徐達左(1333-1395)、陳樞、林大同、張洪、吳訥共六人。相較於楊循吉、黃省曾、文震孟、文秉等人所編撰的類似人物志來說，張昶的書臚列了更多的人物。然而，這六個人之中的陳樞與林大同其實分別是以其「精於史學」與「凡經史手自抄讀，寒暑不懈」等與經史相關的理由而入列，理學並不是其考量標準。在張昶的描述中，儘管點出了殷奎與楊維禎的關係，可是，殷奎和張洪以及吳訥三人，似乎如同陳樞與林大同一樣，主要是因為他們在經學與史學上的著述成就而被肯定，他們與理學的淵源則未被刻意強調。真正明確與理學有關的是「從邵光祖，精於義理之學」的徐達左。³⁷ 然而，徐達左是生於元末而卒於洪武年間(1368-1398)的人，因此，從他歿後到

³³ 《皇明常熟文獻志》卷七，頁3, 4。

³⁴ 同前卷，頁5。

³⁵ 管一德在數百人的傳記中，尚有二處隱約說到了與理學稍有關係的人物。其一為金澄，他受到「倡明道學」的耿定向以及「創立書院」的蔡國熙賞識，命其「都講」學中；見《皇明常熟文獻志》卷一一，頁16。然而，在管一德的描述中卻完全沒有提及金澄的學術，因此，金澄是以其學術傾向理學，還是因為他向來「雅抱經綸之志」且又老於諸生，所以被指派此一任務，則屬未可遽斷之事。另一位則是鄒泉。雖然管一德列舉了他的幾部著作，可是同樣沒有說明他的學術傾向；而甘士价造訪鄒泉「咨訪古禮」之後說他是「吳與弼之流」，其具體意義也不清楚，因為，這可以是對他隱居而深於古禮的稱讚，而非對他合於吳與弼的學術思想。見同書，卷一一，頁16-17。

³⁶ 張洪與吳訥在成化中(1465-1487)「同崇祀鄉賢」；同前書，卷七，頁4。可見張洪必然在天順最末一年(1464)之前過世。

³⁷ 張昶，《吳中人物志》(收入《續修四庫全書》)，卷六，頁17-19。

《吳中人物志》書成的近二百年間，在張昶看來，蘇州的理學傳統是中斷未續的——即使以吳訥為基準，這個傳統的斷絕也已超過了一百年。

綜合以上數種明人所編人物志的討論，可以歸結到一個整體的印象，即：明代蘇州人在自我表述時，無論是因為人數寥若晨星，或是因為後繼無人，總之他們都認為理學在蘇州的傳統是非常薄弱的。這對不以理學為尚的人來說，也許並不是一件值得慨歎或必須扭轉的狀態，但是，對於認為理學是重要事務——無論其原因是基於對理學價值的尊崇，或是欲藉理學來增高其地之名聲——的人來說，則尋求可改變現狀的著力點是一要緊的事情。下一節，便將討論孔子的弟子子游如何在此脈絡中浮現出來，並且如何成為關心蘇州之理學傳統者的論述與實踐的對象。

貳·宋元時期「子游傳統」在蘇州的形塑與理學的在地化

趙用賢在前一節已引過的〈壽王少湖先生七十敘〉中，除了感慨蘇州自明朝建立以來只有魏校「刻意程朱之學」而「掛名理籍」之外，他更追溯蘇州這一脈的傳統到子游，說：

吾孔子之教……蓋居一室不為小，而彌六合不為大，是所謂道之精，歷千百年常存而不敝者。學者至今宗之。然其說不能無屢變而下遷。我吳自言游氏北學中國，得聖人之精華，遂倡道於東南。³⁸

在這一段話中，趙用賢特意強調了子游的兩個面向。其一，他在孔門的崇高地位是無可動搖的，因為子游的「學」得到了孔子之教的精華，而且，以其得「聖人之精華」，子游的學就不會如其他的衍宗流派有「屢變而下遷」的問題，換言之，其純粹性是無可置疑的；其二，他傳播孔子之教的功績是甚為重大的，由於子游提倡聖人之道，才讓東南地區能夠與孔子之教取得了聯繫，換言之，他是孔子學說進入此地的首個、也是首要的橋梁。趙用賢這段敘述，表明了若要使「掛名理籍」者增多，子游提供了一個本地的、最初的、確實的淵源所在。

與趙用賢有類似看法的，是被管一德譽為常熟三位理學家之一的吳訥。在〈常熟縣新建尊經閣記〉中，他說：

³⁸ 《松石齋集》卷一〇，頁9。

常熟為吳國子游言公闢里。公北學聖門，身通受業，因文學得聖人一體，以化洙泗以南樸鄙不文之習。澤及后人深矣。³⁹

吳訥同樣也強調了子游親炙孔子而得到孔子學問的精髓，並且以此教化南方的人民，改變他們素樸鄙陋、缺乏文化教養的習性。除此之外，他在整篇文字中，對朱熹稱頌子游「簡易疎通，高暢宏達」的言語不僅亦步亦趨地加以闡揚，而且也表達了他對朱熹學說的服膺。⁴⁰ 因而當他推崇子游時，也就是在宣告南方之人得以上接於孔子、合轍於朱熹的一個明證。

更有進者，趙用賢與吳訥都是常熟人，吳訥又在文中特別指出子游是常熟人。這並不是偶然的。因為，最早著力將子游辨識為常熟人，並以理學語言來說明子游學問內涵的，正是朱熹。朱熹在南宋時所做的努力（包括其進行之模式與論述之方式），對於後來關心常熟乃至蘇州理學的人來說，有著相當的規範性意義，也對常熟人如何看待其與理學的關係，起著界定性的作用。因此，以下將究明自南宋朱熹發其端，到元朝覆滅為止，子游傳統建立的過程，同時，也將探討這兩個朝代中，做為一個本地原來不存在的理學，與蘇州一地的互動形態。

一・南宋子游傳統的建立與理學事業：移植的模式

慶元三年（1197），常熟知縣孫應時在縣學講堂東側興建了吳公祠以祭祀子游。之後，他致書朱熹請求為此事作記，並說此一工程是在他希望能「乞記於先生〔朱熹〕」的期待中完成的，因此希望朱熹能夠「破例下筆」。⁴¹ 雖然孫應時的說法很是謙遜，但是從孫應時曾游於朱熹與陸九淵門下的事實看來，⁴² 他興築吳公祠顯然是在理學者通過建設鄉里先賢祠祀來發揚理學的這個脈絡中的一項行動，⁴³ 而且，朱熹為他人作記的事情所在多有，⁴⁴ 並無例可破，因此，他在致書

³⁹ 吳訥，《思菴先生文粹》（臺北：國家圖書館藏乾隆四年〔1739〕周耕雲手抄本），卷六，頁4。

⁴⁰ 比方說，他認為他作此記「舍朱子之言何以為言哉」，又說「為師為弟子者，其可不以朱子之言為法為戒……乎」；見《思菴先生文粹》卷六，頁5, 6。

⁴¹ 孫應時，《燭湖集》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983-1986〕），卷五，〈上晦翁朱先生書·又〉，頁14。值得注意的是孫應時對理學當時的困難處境頗有欲為之辯的心情，他曾說「原其始，特越中輕薄子立此（道學）名」；同前書，卷六，〈上史越王書〉，頁4。

⁴² 黃宗義，《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987），卷七七，頁2578-2579。

⁴³ 關於這個主題的研究不少，在此，僅舉三位學者的著作以概其餘；Linda Walton, "The

朱熹之時，應該有相當把握能得到正面回應。

果然，朱熹爲此事作了〈平江府常熟縣學吳公祠記〉。朱熹首先根據《史記》、圖經、當地地名來判斷子游「爲此縣之人，蓋不誣矣」。接著，他以「荆蠻」、「樸鄙」來形容子游之前的人情風俗；以此映襯出子游「獨能悅周公仲尼之道而北學中國，身通受業，遂因文學以得聖人一體」堪稱爲「豪傑之士」。然後，朱熹開始闡述所謂的子游之學的實質內涵，他所採取的策略是界定文與道的關係。他引述子游對「本」的看重來強調子游的特殊之處在於「知有本」，以此朱熹論證子游的文學是有「本」的文學，也因其文學的此一特性而與當時流行的文學有關鍵性的區別。朱熹更進一步說因爲子游之學把握到了「本」，所以他在施政的時候，能夠「以禮樂爲先務」，而在選擇輔佐之士的時候，能夠有見微知著的能力。朱熹最後以「其人必當敏於聞道」和「所謂南方之學得其精華者」來爲子游的成就下結論。從朱熹的嚴肅辯說中，可以體察到子游在孔門以文學科立身，對欲倡導理學的朱熹來說，具有正面與反面的雙重性。就正面來說，如果善用子游爲孔子之高足的事實，則可在子游出生地的常熟建立起理學的根據地；但就反面來說，子游的文學又有使人追求當時風尚中的文學成就之危險。在這樣的張力中，朱熹因而必須在文學之外確立一個支點，使得子游的文學不僅能夠立於其上而與「今世之文學」明顯區隔，更重要的是，此一支點可以使子游成爲合乎朱熹理學理論的先行者、體證者。這個重要的支點就是「本」，就是「道」。換言之，朱熹將子游對「道」的掌握，視爲他能在文學與政事上得到孔子肯定的最根本原因。⁴⁵

institutional context of Neo-Confucianism: Scholars, schools, and shu-yuan in Sung-Yuan China,” in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 457-492; “Southern Sung academies and the construction of sacred space,” in *Landscape, Culture, and Power in Chinese Society*, ed. Wen-hsin Yeh (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1998), pp. 23-51; “Shrines, schools, and *shih*: The thirteenth-century Academy Movement,” in her *Academies and Society in Southern Sung China* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1999), pp. 50-86; Ellen Neskari, “The Cult of Worthies: A Study of Shrines Honoring Local Confucian Worthies in the Sung Dynasty (960-1279)” (PhD diss., Columbia University, 1993); 陳雯怡，《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版社，2004），頁140-155。

⁴⁴ 可參見朱熹，《晦庵集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷七七至八〇。

⁴⁵ 同前書，卷八〇，頁36-38。

然而，朱熹也在文中隱約透露出他對子游的不盡滿意。他引用了《荀子·非十二子》稱子游一系的學者為「偷懦憚事，無廉恥而嗜飲食」的評論來勉勵常熟的地方人士。⁴⁶ 朱熹希望他們要能體會「孔門設科之法」、「公之言所謂本、所謂道」，以及「所以取人」的三重道理來祛除此一譏評。關於後二重道理，朱熹前面的說明已非常清楚，也就是說必須要能如子游一般掌握到「本」與「道」。但是，所謂的「孔門設科之法」則此記尚有語焉未詳之處，必須看朱熹與學生的討論才能了解。在《朱子語類》中，他說除了列於德行科的顏回可以兼備言語、文學、政事之外，其他的人則「固有德行而短於才」，又說「德行是箇兼內外、貫本末、全體底物事，那三件，各是一物見於用者也」。⁴⁷ 易言之，朱熹固然不懷疑子游在德行上的造詣，可是他認為孔子之所以沒有許子游以德行的原因在於子游的能力與表現有所偏重、未能周全。

做為理學推動者的朱熹，他引用《荀子》的話並以「短於才」來看待子游，透露了朱熹是站在一個可以洞察子游之不足的優越位置來發言的，在此發言位置所做的評論褫奪了常熟人士可以依緣子游而直溯孔子的可能性。他們必有待於朱熹的提醒或教誨才有可能在德行上「如公者出」，且在能力與表現上才能不陷入子游「短於才」的缺憾，更不至落於《荀子》所譏斥的困境。同時，還必須注意的是常熟當時並非沒有頗具名聲才幹的人物。在孫應時首修的《琴川志》中，便有被稱為太學「三冷」的冷氏兄弟（世光、世修、世南）。冷世光（1122-1201）與冷世修（1125-1197）都是紹興十八年（1148）的進士，冷世光的行政能力也為朱熹所認可。⁴⁸ 然而，孫應時並未請冷世光來認可其建吳公祠的作為。⁴⁹ 朱熹以隱約批評子游來取得優越的位置發言，以及孫應時不認為需有常熟仕紳的背書，這兩項姿態說明了此次吳公祠的興建，是理學者和親善理學的官員聯手在沒有理學傳統的地方，嘗試建立據點的行動。在此類行動中，常熟做為一個「地方」

⁴⁶ 《晦庵集》卷八〇，頁38。荀子原文尚有「子游氏之賤儒」的露骨批評；見《荀子》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷三，〈非十二子〉，頁18。

⁴⁷ 朱熹述，黎靖德編，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷三九，頁1010。在同一段中，朱熹還同意學生隱約引用《論語》來評價子游「能養而不能敬」的說法。

⁴⁸ 孫應時纂修，鮑廉增補，盧鎮續修，《琴川志》（臺北：大化書局，1990），卷八，頁21-23。

⁴⁹ 據《琴川志》卷八，頁22的記載，冷世光離開嚴州之後「引年致仕，作閒適堂，晚歲優游里社，泊如也，年八十終」，而根據《淳熙嚴州圖經》記載，他在紹熙三年（1192）十二月（1193）離開嚴州。由此可見，當孫應時建吳公祠的時候，冷世光正家居於常熟；見陳公亮，《淳熙嚴州圖經》（收入《續修四庫全書》），卷一，頁73。

(locale) 是重要的，因為必須有此一實體存在的地方，其行動才有著落之處；但是，常熟士人的聲音則是無關宏旨的，因為他們若非承襲了「偷懦憚事，無廉恥而嗜飲食」的習氣，則是尚未體察到子游學問的精髓，遑論了解其缺陷。簡言之，朱熹與孫應時的合作，乃是將一套外來之學說經由移植 (implantation) 而在地化，並使此一地方成為理學事業大圖中之一塊拼圖的努力。

孫應時之後的四十年間，子游祠共歷經了三次的增修與改建，分別由開禧三年 (1207) 的知縣葉凱、⁵⁰ 寶慶元年 (1225) 的知縣惠疇，⁵¹ 以及端平二年 (1235) 的知縣王燦所主持。⁵² 密集的興修說明了附屬於縣學的子游祠祀，已成為地方官教化施政的重點項目。這些作為自然有著寧宗朝 (1195-1224) 和理宗朝 (1225-1264) 對理學的態度由嚴禁而紓緩，再至尊崇的趨勢為背景。然而，朝廷中央態度的轉變，並不能直接說明理學在地方上被接受的情形，因此，地方官如何以子游祭祀來接引理學，仍是個必須探討的問題。這三次作為以王燦的工作最為重要，因為他得到了魏了翁 (1178-1237) 所作的題記。魏了翁有使「蜀人盡知義理之學」的成就，⁵³ 又曾與「從朱文公最久」的輔廣相互切磋，⁵⁴ 當黃宗羲將他與真德秀 (1178-1235) 相比時，則有「鶴山之卓犖，非西山之依門傍戶所能及」的推崇。⁵⁵ 因此，魏了翁與理學淵源之密切是無庸置疑的。魏了翁的〈常熟

⁵⁰ 李銘皖等編，《同治蘇州府志》（南京：江蘇古籍出版社，1991），卷二七，頁26。

⁵¹ 據《琴川志》卷一，頁9-10，稱惠疇於寶慶間在縣學「東門廡堂」改建吳公祠，「幾三十楹」。又卷三，頁17，記錄惠疇在任時間為嘉定七年至寶慶二年 (1214-1226) 的七月，姑且斷為寶慶元年開始或完成此事。

⁵² 魏了翁，《鶴山集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷四六，〈常熟縣重修學記〉，頁10。王燦與理學的關係可見《宋元學案·鶴山學案》卷八〇，頁2688。又，王燦將縣廡廳東北、紹興中落成的琴堂由原名「學愛」改為「道愛」，這可透露出他對理學的嚮往；見《同治蘇州府志》卷二一，頁45。而且，使「吳中理學始興」的王遂，在為王燦作社壇記時，也認可他的諸多政績；見不著作者，《京口耆舊傳》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷七，頁11；王遂，〈重修社稷壇記〉，收入錢穀編，《吳郡文粹續集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷一二，頁15。關於南宋常熟知縣如何「倡導、推動、發揚儒學」，請參見黃寬重，〈宋代基層社會的權力結構與運作——以縣為主的考察〉，黃寬重主編，《中國史新論——基層社會分冊》（臺北：中央研究院，2009），頁316-317。

⁵³ 脫脫等，《宋史》（臺北：臺灣中華書局，1971），卷四三七，頁10。

⁵⁴ 《鶴山集》卷五三，〈朱文公語類序〉，頁3。

⁵⁵ 《宋元學案·鶴山學案》卷八〇，頁2650。關於魏了翁的簡介，可參考 Xinzhong Yao, ed., *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism* (London: RoutledgeCurzon, 2003), pp. 258, 652-653.

縣重修學記〉記錄了王燦的作為。他也如孫應時一般，是在縣學的範圍之內為子游單獨建立了祠祀之所。魏了翁對於子游的成就並沒有像朱熹一樣採取以「本」與「道」來說明其文學之根柢的策略，他是以「禮」的角度來肯定子游，他說：「游以習禮列于文學，茲其為文、為學，蓋三代典章之遺，賴游有以存」。⁵⁶ 魏了翁取禮以證子游之文學的做法是否與朱熹相違呢？恰恰相反，因為根據牟堅最近分析朱熹「克己復禮」的研究來看，朱熹在其《朱子語類》中對這個課題反復申說、層層剝入的原因即在於要矯正「以理易禮」的理學傾向，以重新將下達之工夫保全於理學的整體理論與實踐中。⁵⁷ 由此看來，魏了翁是在承認了朱熹已就《論語》「發揮無餘」而他不敢復措一辭的情形下，專就朱熹重視的一個側面——即，「禮」之吃緊意思——來述明子游何以值得崇敬的原因。也就是說，魏了翁是接續著朱熹將理學移植到常熟的努力，藉著詮說子游在「習禮」上的造詣，使得「子游」能為理學之在地化產生進一步作用的象徵。此外，王燦與魏了翁的聯手和孫應時與朱熹的合作還有一個類似之處：王燦也沒有徵求常熟仕紳對其工作的認可——儘管當時有一位丘礪的族孫丘岳（嘉定十年〔1217〕進士）存在。⁵⁸ 而且，魏了翁承接著朱熹對常熟一地的描述說當地的人「狃於習俗，未有以自振」，並表示既然已經有朱熹「表其〔子游〕事以風厲之」了，常熟人就應該「聞風興起」。⁵⁹ 再次說明了這一次的理學家和親善理學的官員仍然強調當地人不足以直接訴諸子游而上接孔子，必有待於朱熹的中介才能復興其地之既有典範。

王燦與孫應時固然有以上的相似處，但仍略有差異。主要是王燦在縣學中建立了東西塾，而西塾是用「以居言氏之裔」，並且，「凡言氏之裔，官為衣食而延師以教之，別為田五百畝以給其費」。⁶⁰ 關於此事，親近於陸九淵的袁甫曾經為之作記。⁶¹ 袁甫的基本觀點和魏了翁是一致的。他也以「禮」來稱頌子游的成就，而且，將子游的「知禮」以「知本」來界定，這就毫不含糊地將魏了翁所論

⁵⁶ 《鶴山集》卷四六，頁11。

⁵⁷ 牟堅，〈朱子對「克己復禮」的詮釋與辨析——論朱子對「以理易禮」說的批評〉，《中國哲學史》2009.1：20-33。

⁵⁸ 丘家為常熟的望族，見錢陸燦等纂修，《康熙常熟縣志》（南京：江蘇古籍出版社，1991），卷一六，頁5。丘岳為「礪之族」，見頁14。

⁵⁹ 《鶴山集》卷四六，頁12。

⁶⁰ 同前卷，頁10。

⁶¹ 袁甫及其父袁變與陸九淵的淵源可見《宋元學案》卷七五，頁2526, 2530。

的「禮」與朱熹所論的「本」與「道」關聯起來，形成了以理學核心概念來詮說子游的論述。除此之外，他也解釋了何以王爚要教育言氏子孫的理由，第一層的原因是：「公〔子游〕裔孫則降在編氓，罕修儒業」，因此要選擇老師、提供書籍、給予資助，使得他們能夠不再溷居於粗鄙無文的鄉民之中；第二層原因是要：「擇齒長者，主公祠宇」，也就是要仿效曲阜孔廟的形式，讓子游後裔中的年長者，維護祠宇並熟悉祠祀之禮而主持其祭祀；更為重要的，是第三層的原因：「祠先賢而教養其後裔，於是乎能復禮，而言氏子孫藏修其間者，又能夙夜服習，則禮之興也，其庶幾乎？」⁶² 這是說在「象賢齋」中專力培養言氏子孫，使得原本編氓之人成為能復禮之人，那麼，理學有成功教化平民的能力，不僅得到了一個確實的證明，也有了一個可為常熟士人引以為法的具體模範。⁶³

類似於理學家藉著子游在常熟將理學在地化的做法，咸淳六年（1270）由蘇州知府黃鏞在蘇州府城內的武狀元坊建立了學道書院。這是延續朱熹、魏了翁、袁甫的論述而標舉「學道」來稱揚子游的重要行動。黃鏞同樣選取言氏子孫來進行教育；他也特別設立了燕居殿和育材莊給予他們穩妥的學習空間和穩定的資助。⁶⁴ 在陳宜中為他所作的記中，雖然沒有以粗鄙來形容當地的風氣，但他用了「文」與「質」的對比來指稱吳地之人須文以化之，以達致「彬彬」的境地；更重要的是，他宣稱子游是「東南道學之宗」。⁶⁵ 因此，在他們看來，教育不但是要變化其質樸的樣態，更有著明確的、使人達於道的目標。這完全符合理學家的信念與宗旨。而就黃鏞請陳宜中（永嘉人）而非蘇州仕紳作記來說，他也依循著孫應時、王爚的移植模式來完成其使命。⁶⁶ 但是，黃鏞和孫、王二人仍有不同，最重要的差異在於他不是以在府學中設立子游祠來進行此事，而是另外建立了一

⁶² 《琴川志》卷一二，〈教育言氏子孫記〉，頁6-8。

⁶³ 理學家藉由與理學親善的地方官員而嘗試將縣學做為推展其學說的空間，此一現象頗堪重視。因為這說明了，在地方上，理學家並不僅以書院為其基地，更有延伸其觸角到地方官學中的努力。

⁶⁴ 王鏊，《姑蘇志》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷二四，頁34。

⁶⁵ 陳宜中，〈學道書院記〉，收入《吳郡文粹續集》卷一三，頁1, 2。

⁶⁶ 蘇州當時的科第仕家已不少，僅舉一例足矣。崑山的邊惇德，為范成大所識，邊惇德的兩個兒子（瀛、濟）「俱友學行」，邊濟之子為邊應升（淳祐元年〔1241〕進士），邊應升之子為邊雲遇（寶祐元年〔1253〕進士），邊雲遇的弟弟與凌萬頃「同修崑山志」；見方鵬，《崑山人物志》（濟南：齊魯書社，2001），卷三，頁3-4。

個新的書院。⁶⁷ 並且，這個另立的書院還將其他的「先賢後〔裔〕」與「民間俊秀」納入了受教者的行列。做為知府的黃鏞不可能在學道書院另講一套與其所轄之府學相異的內容，真正的原因應該是要使學道書院成為一個讓秀異士子求學的特殊空間。而這些人之所以「秀異」的理由，在民間人士來說是因其材質 (talent) 堪稱俊秀，在先賢（包括子游）後裔來說則是因其血緣 (blood) 之象徵意義。至於黃鏞這樣做的目的，依照陳宜中的話來看，是在質樸的吳地，讓一般人能夠了解子游的學（所謂「知以公之學」），並進一步讓吳地因為有這些特別養成的秀異士子達於道的造境，而顯得文化煥然（所謂「文以采進於道者」）。當然，站在教化的立場，最終仍是希望在有秀異者為榜樣的情形下，達到「居是邦者，人人有士君子之行」的境地。⁶⁸

綜合以上的分析，南宋時期的理學家透過對「子游」的詮釋，在一個原本沒有理學傳統的地區——蘇州，或更精確地說，常熟——努力建立起「子游傳統」，以之為其地與理學銜接上的結合點。在此過程中，常熟乃至蘇州人並未受邀認可、發言，反而是以有待教化者的身分被對待。因此，當理學者以及與理學親善的官員們召喚他們認為此地已然失落的傳統時，他們事實上是採取了移植的模式來將理學在地化。或者，換個方式說，地方士人並未主動或被動地認為這是個切身相關的事業，造成了理學者及與理學親善官員們所進行的理學在地化工作，因為缺少地方士人的參與，呈現出與地方士人平行而甚少交涉的情況。

二・元代「子游」之運用與理學在地化的脫鉤：師承模式的企求

宋代理學家與理學親善官員們在蘇州（主要是常熟）建立子游傳統以將理學在地化的努力，由於當地士人並未主動或被動地投入其間，並未落實到這些士人的論述或實踐中。充其量，由於理學家與地方官員們對於子游傳統的重視，興築

⁶⁷ 關於官學與書院平行而立的情形，以及如何理解所謂書院「官學化」的課題已有不少研究。除前引陳雯怡與 Walton 的文章之外，尚可參考 Peter K. Bol, "Society," in his *Neo-Confucianism in History*, pp. 218-269; Thomas H. C. Lee, "Academies: Official sponsorship and suppression," in *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, ed. Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang (Seattle: Washington University Press, 1994), pp. 117-143; Hoyt C. Tillman, "Intellectuals and Officials in Action: Academies and granaries in Sung China," *Asia Major* 4.2 (1991): 1-14.

⁶⁸ 陳宜中，〈學道書院記〉，收入《吳都文粹續集》卷一三，頁2-3。

了縣學與書院，使地方士人以被教化者的身分，有更好、更多的受教空間而已。元代，這樣的狀況稍有改變，主要的變化在於地方人們以捐貲的方式參與了縣學及書院的興修；然而，仔細分析他們的行動與相關的記錄，「子游」在蘇州仍未成為在地傳統的一個要素，理學也並未在此地著根。

元代與子游相關的建設有兩個類型。其一，歸屬於官方管理的蘇州學道書院，以及附屬於常熟縣學的吳公祠。其二，在蘇州由民間請立的文學書院。關於學道書院的記載約有幾項：元初僧人將書院「據為僧司」並將學田「悉奪去」；⁶⁹ 元朝政府在至元二十八年（1291）下令「先儒過化之地」得建為書院，⁷⁰ 次年，才由山長祖宗震等人恢復書院，但學田並未恢復；⁷¹ 到了元末，書院再次被僧人所奪。⁷² 在學道書院運作的七十年間，山長除了祖宗震以外，根據目前所存文獻可見的有倪昭奎、凌仁夫、鄭學可、賈祥鳳等四人。其中，倪昭奎（1279-1328）在元貞初（約1295）出任，但他實際上是一位好方外之說而興趣廣泛的人物，⁷³ 因此，他對於理學在蘇州的流布，不可能有重要的貢獻。鄭學可在至正十年（1350）之前出任，然而，他雖然得到崑山人朱德潤（1294-1365）對他「治教風俗、田制水利、賦稅經算」總體能力的高度評價，但他真正的貢獻仍然是在「驗地利、量民力」的田制與賦稅方面，⁷⁴ 顯然，儘管他的職務是山長，他的主要功績並不在教化上頭。賈祥鳳在至正二十年（1360）得到高啓的拔擢而擔任山長，共在職五年。雖然高啓與他交遊頗深，但在為他所作的贈序中，卻無一語論及他的學問內涵，而且，又說他返鄉之後將「益習舊業」。⁷⁵ 這或許透露出他的學養尚有增進的空間，遑論深植理學於蘇州。凌仁夫擔任山長的時間應在至正十五年（1355）之前，朱德潤記載他是一位「日課弟子，執經授義，自洒掃應對進退以至

⁶⁹ 《姑蘇志》卷二四，頁35。

⁷⁰ 宋濂等，《元史》（臺北：臺灣中華書局，1971），卷八一，頁11。

⁷¹ 《姑蘇志》卷二四，頁35。

⁷² 胡纘宗，《木蘭堂記》（臺北：國家圖書館藏明嘉靖八年吳郡徐圭等刊本），卷下，〈重建學道書院記〉，頁25。

⁷³ 虞集，《道園學古錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷五〇，〈倪文光墓碑〉，頁13。

⁷⁴ 朱德潤，《存復齋文集》（收入《續修四庫全書》），卷五，〈送鄭學可山長序〉，頁9-10。在同一篇序中，朱德潤說鄭學可在至正十年（1350）被拔擢為江浙行省郎中。

⁷⁵ 高啟，《鳧藻集》（收入《高青丘集》〔上海：上海古籍出版社，1985〕），卷二，〈送二賈君序〉，頁874-875。

窮理正心修身之要」的認真老師。在他調教之下，學子也許確實如朱德潤所說「交相切磨，日進所業」，但這樣的現象僅是曇花一現，因為他離開之後十多年來再沒有如此盡責的山長。⁷⁶ 然則，即使凌仁夫的教學內容是傳揚理學，這也是個後繼無人的短暫事業而已。通看倪昭奎、凌仁夫、鄭學可、賈祥鳳等四人的工作，可知學道書院並未具有使理學在地化的功能。

隸屬於常熟縣學的吳公祠在元代沒有成為獨立興築的對象；它都是與縣學同時維護的。不過，與宋代不同的，是這些工作多半是由民間捐貲進行的。第一次在至元二十九年（1292）。⁷⁷ 這一年乃元朝政府設立江南各道儒學提舉司之後的五年，也是「令江南諸路學及各縣學內設立小學」的次年。⁷⁸ 捐錢者為世居常熟沙溪地區的楊麟伯（咸淳四年〔1268〕進士）。固然，擔任浙西廉訪使的閻復（高唐人，1236-1312）在其記中用了「君子小人學道」的典故，但是，與其說他是在宣說理學的理念，還不如說他是在響應重振教育的政策。因為，他的訴求是「方今文軌混同，皇仁一視」，因此呼籲「疏濬教源，此其時也」。⁷⁹ 第二次是在至大元年（1308），同樣的，主要的資金也是來自民間——楊麟伯的兩個兒子和常熟福山地區的曹南金兄弟。仔細閱讀教諭唐泳涯所作的記，可發現這次的興建，是地方官應和著朝廷「設立小學」的命令，期望充實學校規制而發動的；也是在此脈絡下，他們籲請地方人士贊助。因此，唐泳涯雖然同樣用了「學道」的典故，可是敘述的重點仍在學宮如何一步步擴充、完善，其間並未對理學概念有任何的著墨。⁸⁰ 第三次與第四次相距僅四年，分別在至正十九年與二十三年（1359, 1363），都是由地方官以自己的薪俸來完成。⁸¹ 較為重要的是第四次由領

⁷⁶ 朱德潤，《存復齋續集》（收入《續修四庫全書》），卷一，〈送凌子章游學序〉，頁24-25。朱德潤在文中說凌仁夫已經離去「幾十餘年」，以朱德潤卒於至正二十五年（1365）回推，凌仁夫在職時間必在至正十五年（1355）之前。

⁷⁷ 關於這件事情的繫年，各地方志彼此相異。根據閻復，《靜軒集》（揚州：廣陵古籍刻印社，1982），卷四，〈平江路常熟縣重修文廟記〉，頁22，記為至元壬辰（1292）。這個記錄與稍後將討論的唐泳涯之記較能吻合，故從之。

⁷⁸ 《元史》卷八一，頁11。

⁷⁹ 《靜軒集》卷四，頁23。

⁸⁰ 楊子器、桑瑜，《弘治常熟縣志》（收入《四庫全書存目叢書》），卷二，頁54-55。

⁸¹ 第三次工程的繫年，在資料中有舛誤之處。《弘治常熟縣志》卷二，頁55，引文作「至元十九年」，然而，卷三，頁37，說及主事者時，記為「至正十九年」。同書卷二，頁55，引文的脈絡說到了「皇慶間」，則此事必在皇慶（1312-1313）之後。此年之後的至元僅有六年（1335-1340），至正則有二十七年（1341-1367）。以此之故，此事應繫於至正十九年（1359）。

兵副元帥盧鎮所主持，此時南方中國已經戰火蜂起。⁸² 盧鎮出身軍旅，但「崇尚儒術」也尊敬朱熹，並且增補了孫應時主修的《琴川志》。⁸³ 這些都顯示出盧鎮是一位關心文教的將領。然而，他自己的素養，以及當時所處的危亂時期，要將理學穩妥地植基於常熟，恐怕也是力有不逮的事情。因此，隨伴著縣學的興築而進行的子游祠維護，並沒有教化人民景從理學的實質效果。

在官方既有的書院與縣學和子游傳統的維繫，乃至理學的在地化缺乏明顯關聯的情況下，常熟縣由民間捐貲興建的文學書院就頗值得一探。此事發生於至順二年（1331），是元朝政府令「先儒過化之地，名賢經行之所……並立為書院」之後四十年。⁸⁴ 捐貲者是號稱元末常熟三大富家的曹善誠。⁸⁵ 他除了出錢買地、興建祠宇之外，總共還捐了約四千三百畝的田地做為學田。於是，有司「請於中書，設師弟子員，而揭以新額，曰文學書院」。這件事情在黃潛（1277-1357）看來，有兩個獨特之處：一是向來沒有「以一鄉之善士專任其事者」，二是子游雖然在常熟有附屬於縣學的吳公祠，但從來沒有專祠。⁸⁶ 因此，黃潛站在一位來自婺州、時任江浙儒學提舉的立場上，⁸⁷ 認為這除了是響應元朝政府的政策之外，也是表彰常熟先賢的行動；而他在稱頌子游的時候，表示他完全信服朱熹的談法，不只如此，他還特別勉勵士人能夠作「異乎今世之所謂文學，而不為昔人所謂賤儒」。⁸⁸ 在今世文學與賤儒的對照下，顯然黃潛所期待的是合於道的文學與儒者；那麼，黃潛的思路確然完全沿襲著朱熹的基調，認為常熟的士民是有待理學教化轉移的對象。唯一的差異是現在有了當地人士願意主動尊崇子游，因此黃潛對曹善誠大加贊揚，藉此機會重申了教育目標之所在。

⁸² 此工程後三年，「盧鎮以城降」於朱元璋部隊；見《弘治常熟縣志》卷一，頁4。

⁸³ 同前書，卷三，頁18。

⁸⁴ 《元史》卷八一，頁11。

⁸⁵ 王應奎，《柳南隨筆》（北京：中華書局，1983），卷三，頁52。

⁸⁶ 黃潛，《金華黃先生文集》（收入《續修四庫全書》），卷一〇，〈文學書院田記〉，頁8-9。

⁸⁷ 黃潛在婺州理學傳統中佔有重要的位置。相關討論不少，此處僅舉三例：孫克寬，《元代金華學述》（臺中：東海大學出版社，1975）；John D. Langlois, Jr. "Political thought in Chin-hua under Mongol Rule," in *China under Mongol Rule*, ed. John D. Langlois, Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 137-185; Dardess, *Confucianism and Autocracy*.

⁸⁸ 《金華黃先生文集》卷一〇，〈文學書院田記〉，頁9。

儘管黃潛努力為曹善誠詮釋其捐貲的意義，然而，若就當時以及後來的發展來看，則文學書院與黃潛的詮說頗有扞格之處。根據記載，曹善誠擔任了第一任的山長，⁸⁹ 這在當時顯然是個普遍的現象，但也是一個招致批評的行為。在劉岳申的〈白沙書院記〉中即說：「近世書院，間有田而捐田者，先有長書院之意，既得一檄，則次第而進爵祿，可指而立俟。」⁹⁰ 從這個觀點看來，曹善誠捐貲的目的未必是要弘揚子游的傳統，而是有爵祿的希冀。並且，黃潛也說曹善誠所捐的田地「有苗稅而無力役」，⁹¹ 這就看出富豪曹家有了藉此減避力役的動機。再就文學書院的實際運作來看，在曹善誠之後，共有四任山長（出任時間分別是：達理，元統二年〔1334〕；馬臻，至元三年〔1337〕；唐溥，至元五年〔1339〕；陸景玄，至正元年〔1341〕），⁹² 大概前後維持的時間不超過十五年，以此推算，在至正末毀於兵燹之前，⁹³ 可能已經有十多年未正常經營了。再則，這四位山長，約莫只有達理可能有能力宣講理學，⁹⁴ 即使如此，這也是個三年光景的事情而已。

由以上的討論可見無論是縣學中的吳公祠、文學書院或學道書院，都不能成為理學在蘇州在地化的機制。這相較於學者們論述元代書院承載了程朱理學的傳播功能來說，⁹⁵ 是一個極為明顯的反差。或者，換個方式說，雖然吳公祠與兩個書院在名義上與子游有關，可是，當地人士與地方官在從事其興築時，並沒有將

⁸⁹ 文字的記載是：「除山長，主之」；見《弘治常熟縣志》卷四，頁58。

⁹⁰ 劉岳申，《申齋集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷五，頁32。擔任山長的其他好處可見 Walton 的討論：萬安玲 (Linda Walton)，〈宋元轉變的漢人精英家族：儒戶身分，家學傳統與書院〉，《中國社會歷史評論》9 (2008)：78-88，尤其是頁80。

⁹¹ 《金華黃先生文集》卷一〇，〈文學書院田記〉，頁9。

⁹² 《同治蘇州府志》卷五四，頁28。陸景元實名陸景玄；見《弘治常熟縣志》卷三，頁38。應是為避康熙諱而為清人逕改。

⁹³ 《弘治常熟縣志》卷四，頁58。

⁹⁴ 此處判斷依據以下理由。馬臻，根據《弘治常熟縣志》卷三，頁38，僅「一出而止」，可見他實際在任的時間不長。唐溥，根據《皇明常熟文獻志》卷四，頁1，則只有「任陝西階州判官」的記錄，相較於其前的張著，相關記錄長達四行半並敘明其學識，由此對比可見唐溥無可稱道之處，因此，足以斷定他沒有能力宣講理學。陸景玄，據《康熙常熟縣志》卷二〇，頁17，說他「博學有文，其詩高古」，可見他的專才是在詩文，而不在理學上。

⁹⁵ 這類的研究甚夥，僅舉最近的二例。李兵，〈元代書院與程朱理學的傳播〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》37.1 (2007)：138-143；申萬里，《元代教育研究》（武漢：武漢大學出版社，2007）。

它們與理學掛上鉤的企圖。與南宋相較，「子游」雖然似乎已如朱熹等理學家的期待成為當地人知曉的、屬於在地的文化資源，但是，對此文化資源的運用，卻不是在南宋理學家期待的方向上進行，它因而沒有為理學的在地化做出貢獻。

在上述「子游傳統」之維繫與理學在地化分道揚鑣的脈絡中，並非理學就不存在士人的思維裡。不過，重要的是，士人如何看待子游傳統和理學，與其所在地方的關係。⁹⁶ 關於這一點，元末長洲人謝徽為鄭元祐（1292-1364）所作的序展現了清楚的態度。鄭元祐在至正十七年（1357）前來此地擔任平江路學教授。⁹⁷ 三年後，謝徽在為鄭元祐的文集所寫的序中，盛讚他因為有幸師承婺州胡長孺（1249-1323）和明州戴表元（1244-1310）兩位先生（謝徽說兩人之學乃「群聖賢之道」），所以他的文章不但能有蘇軾與曾鞏一般煥發的文采，也能「不失程朱諸賢之道」。⁹⁸ 更進一步，謝徽在序中愷切分析文與道的關係，並以此來說明子游所以應該受到崇敬的原因。他說：

⁹⁶ 這也就是說，本文仍將扣緊「子游傳統」來觀察理學在地化的情形。但是，本文並未排除理學可能經由其他途徑而為士人熟悉。若就文獻所及，「以辭賦稱」但又以易學知名的俞琰是家學與師承的；見《宋元學案》卷四九，頁1600-1601。隨父親宦遊而來吳地，被稱為「求義理不厭」的邵光祖則是自學；見王行，《半軒集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷九，〈洛下邵君墓誌銘〉，頁13。徐達左則問學於邵光祖；見俞貞木，〈故建寧府儒學訓導徐良夫墓誌銘〉，收入都穆，《吳下冢墓遺文》（收入《四庫全書存目叢書》），卷三，頁14。然而，必須注意的是俞琰在其書的序言中，對於邵雍、程頤、朱熹的易學都有批評；見《宋元學案》卷四九，頁1601。他之所以能夠如此，是因為他有深厚的道教修養。因此，俞琰稱不上理學於蘇州在地化的人物。關於俞琰的最新研究可見欽偉剛，〈俞琰生年卒年考〉，《宗教學研究》2008.2：1-6。邵光祖雖然以其「樂於教人」的風格而有徐達左這樣「精于義理，不喜文詞」的學生，可是，邵光祖的影響範圍不明，而徐達左後來主要是以在其家族中「講詩書、論禮樂」延續其興趣，並沒有擴及蘇州其他的層面。因此，他們即使曾經有過影響，其所能影響的範圍恐怕也是很有限的。

⁹⁷ 鄭元祐，《僑吳集》（北京：書目文獻出版社，1998），附錄，頁5。

⁹⁸ 謝徽序見《僑吳集·序》，頁3。本版本有缺漏，據《吳郡文粹續集·補遺》卷下，頁45-48補。又，據《僑吳集·序》，頁1的記載，鄭元祐年少時隨父親移居錢塘。而據《宋元學案》卷六五，頁2113，父親為胡居仁的胡長孺在延祐年間（1314-1320）「隱杭之虎林山」。又，據同書卷八五，頁2875，戴表元在大德八年（1304）之前在杭州。因此，鄭元祐年少時確有機會親炙胡、戴二人。又，謝徽說鄭元祐有師承而又有「自得」，這和程頤說「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來」，強調有所承受又有體會之得的陳述，在師承的構想上頗為相似；見程頤、程顥，《河南程氏外書》（收入《二程集》〔臺北：漢京文化事業公司，1983〕），卷一二，頁424。

文豈易言哉？堯舜禹湯，文武周公之文，禮樂政治皆是也。蓋其道之充乎中而其發於外者，無非文。……文實道之顯，不可歧而二之也。⁹⁹

他認為，子游的文學因為他「北學于孔子，與聞堯舜禹湯，文武周公之道」，所以能夠「得聖人一體，為文學稱首」；換言之，子游的文學也是「道之顯」，與道不分為二。謝徽接著批評了韓愈、歐陽修、蘇軾、曾鞏等人——說他們僅了解道與文不可分為二，但文章實際上未必全出於道（指韓），或者僅僅能文，卻與道分為二（指歐、蘇、曾）。唯有在論述與實踐上都符合「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的董仲舒，以及理學家「周程張朱數君子」，才是得「孔孟不傳之學」的人物。

謝徽的序有幾個值得討論的地方。第一，這是蘇州人第一次如此嫻熟地使用理學的語言來說明子游之學，因此，他也同意朱熹對於文與道關係的看法，即文學必須以道為根本，否則就不過是「拘拘學為文」而已。¹⁰⁰ 第二，他特別彰顯了鄭元祐和胡長孺及戴表元的關係，這使得他在前面講到子游因為北學於孔子所以才能與聞先聖之道的說法，有了相互增強的作用；他藉著這樣的對照，說明了師承的重要性。換言之，他強調的是鄭元祐和子游一樣，因為有了可靠的師長，所以他們在大道的領會上無有偏差之虞；以此為基礎，他們的文學文采就都能如先聖一般「道之充乎中而其發於外者，無非文」。謝徽對師承的重視，與婺州地區士人們建構其「鄉里文獻」傳統時所採行的策略性說法頗為類似。¹⁰¹ 然而，謝徽和婺州士人的關鍵差異在於婺州有可以建構其與朱熹師承關聯性的儒者存在，可是，在蘇州地區則完全不具備此一條件。這使得他必須承認自己「父祖以上，居吳累世矣，然于道詎有所聞」。也就是說，在一個沒有可靠師承存在的地方，時代遙遠的子游無法提供當地人任何學道以達文的保證。第三，接著第二項的討論，謝徽認為鄭元祐的師承已經讓他在根本上無有匱乏，他既無所求也無所待於子游之鄉，因此，他說鄭元祐僑居此地，目的只是「以聖賢之道，資進修之益耳」，然而，鄭元祐實際上不必「僑于吳而後有所得」。¹⁰² 第四，在謝徽的

⁹⁹ 《僑吳集·序》，頁2。

¹⁰⁰ 同前文，頁2-3。

¹⁰¹ 關於婺州地區士人如何以師承關係來論說其鄉里傳統的研究，可參考陳雯怡，〈「吾婺文獻之懿」〉，尤其是頁77-84。更廣泛的討論，則可依陳雯怡文章的註4所揭示的二手文獻進一步追索。

¹⁰² 《僑吳集·序》，頁1-3。

序中，完全沒有涉及鄭元祐在蘇州的教學成就，可見鄭元祐僑寓吳地並未為此地建立起可上接胡長孺、戴表元，並溯及理學大宗的綑合點，因此，鄭元祐在吳期間只是個對他自身的進修有意義的事，但對理學的在地化卻稱不上有貢獻。第五，在謝徽強調師承的視角中看去，即使他的序顯示了他能夠掌握理學的語言來論述，可是，他不可能有充分的信心，也無法宣稱可以他自己為起始點，立起一個在地的理學傳統來。¹⁰³

謝徽的這些論點，與南宋理學家們的認知有顯著的差異。南宋理學家們認為，恢復或者建構此地區的子游傳統，是理學在地化的第一步；但是，謝徽認為，如果沒有先建立起一個有效的師承傳統，理學是無法著落於此地的。在理學家們的觀點中，做為可讓外來學說爭取、運作的空間，「地方」是重要的；相反的，在謝徽的看法裡，「地方」不是重點，真正要緊的是師承中的人，不僅得接上可靠的師長淵源，並且也得依此而培養繼起者。¹⁰⁴ 謝徽的觀點，顯然是在當地已有「子游傳統」的維繫，卻無理學實質內涵的這個元代脈絡中產生的。固

¹⁰³ 由於謝徽是在為鄭元祐寫序的脈絡中有以上的陳說，因此不能排除謝徽所言僅是自謙之詞。然而，分析其所用以自謙的話語，仍然可以揭示他之自謙，乃透顯了他對於某種特定師承的嚮往。首先，做為鄭元祐師長之一的胡長孺，其實有兩重身分，明初金華人張匡敬說他「學有淵源，文章有精魄，與金仁山並以學術為郡人倡，海內重購其文」；見《宋元學案》卷六五，頁2113。換言之，一方面，就如馮從吾所說的，他師事「青田余學古，學古師邑人王夢松，夢松受學朱門葉味道」，而有純正的「淵源」；見馮從吾，《元儒考略》（北京：北京圖書館，2006），卷一，頁10。但另一方面，他也如宋濂評述的，與「從兄之綱、之純，並有文名，人稱為『三胡』」，而以文學知名；見《宋元學案》卷六五，頁2113。然而，在謝徽的筆下，胡長孺的這兩重身分，卻不是並列並舉的，而是特意強調著理學的這個面向。其次，另一位鄭元祐的師長戴表元，則是「至元、大德間，東南以文章大家名者」；見《宋元學案》卷八五，頁2875。那麼，謝徽將戴表元放在「學群聖賢之道」的脈絡中讚揚，也是一種刻意彰顯其文合於理學之道的做法。簡言之，即使謝徽確以自謙來頌揚鄭元祐的成就，他的自謙與對鄭元祐的稱讚模式，卻指向了他對理學師承的看重。

¹⁰⁴ 謝徽作序的對象是人，因此，確實有可能是因為文集之「序」的寫作情境，使得他更為強調「人」的要素。然而，若將謝徽放在元代的脈絡中考察，則可以發現其特殊性未必能以寫作情境全然說明。在元代建設子游祠祀以及相關書院的行動中，主事者幾乎不曾論及子游與地方的關係，那麼，在可以論及其「地」與子游關係的情境中，未見子游，卻在並不必須論及其「人」與子游關係的情境中，標舉出以道以理相承續的重要性，這不能不說是一個特意為之的論述。簡要言之，謝徽在此序中展現的是意識到子游之在地性，卻將「地」的一面弱化（無待於子游之鄉），而突出「人」之一面（師承）的行動。

然，謝徽的觀點因此不能被視為元代蘇州士人的普遍想法，但是，他的重要性也正著落在他是絕少的、關心理學在地化的元代蘇州人物上。簡言之，異於南宋以移植來進行理學在地化的工作，在元代蘇州關心理學之士所提出的相對策略是以師承來穩妥理學的在地化。

叁・明初至明中葉 (1368-1580)「子游傳統」之再界定—— 理學與蘇州習尚之間的張力

南宋理學家及與理學親善的地方官員們，採行移植的模式來進行蘇州地區的理學在地化，其中宣講著文學必須以道為本，並認為子游尚有不足之處，因此地方人士必須仰賴理學教育的中介，接受此一外來的教化才能達致大道。而元代關心地方理學的學者，則認為吃緊之處在於尋得一可靠的師承，並且善植當地的繼起者，才是理學在地化的可靠憑據。這兩套模式，在明代關心理學的士人之中，有了經過取擇而凝聚為一套屬於明代的、對待子游傳統與理學關係的新模式。本節因此將首先探討明代新模式在明初到明中葉之間逐漸形成的過程。其次，則要回過頭來思考當越來越多的蘇州士人能夠操用理學語言的情況下，何以在明代蘇州士人的自我表述中，當地的理學傳統如此薄弱——就如本文第一節已說明的。對於這個問題，本節將從理學與文學所形成的張力入手，分析理學之外的選項（文學）更受當地士人嚮往的事實，藉以說明理學雖然存在於蘇州，但卻始終不盛的可能原因。

一・「子游傳統」之再界定：無缺、多義、地方自信

蘇州關於子游的論述，在明初到明中期有一個明顯的特點，就是清滌朱熹對子游有保留、有隱約批評的論點。首開其端的是吳訥。他在正統七年（1442）為知縣郭南所寫的〈常熟縣新建尊經閣記〉中，藉著說明朱熹為孫應時所作的記有二件「未嘗發明」之事，首先確證子游真是得到了孔子精華的先賢；再來，他將子游和「子游氏之儒」作出區分，說明子游本身沒有任何瑕疵，有問題的是「去子游幾二百載」的「弟子鄉人」。¹⁰⁵ 這是個與朱熹妥協的折衷說法：一方面，

¹⁰⁵ 《思菴先生文粹》卷六，頁5。

他不同意子游有所不足的論斷，但另一方面，他承認常熟的子弟確實需要得到教化以端正其風氣。五十年之後的弘治七年（1494），常熟人李傑（1443-1517，成化二年〔1466〕進士）為知縣劉廷纘寫的〈西碑亭記〉中說：

嘗聞之魯穆子有言：「太上立德，其次立功，其次立言」。立德云者，儀範百王、師表萬世，若東魯聖人是矣。立功云者，若皋夔稷契，協和神人，以贊化源。立言云者，若周程張朱，倡明理學，以詔後之為士者。所以希賢希聖，圖垂不朽之盛事，舍是三者何以哉？常熟自言游氏北學聖門列於文學之科，蓋古之立言而庶幾乎立德者，使其大用於時，則禮樂文化不但施於武城，而皋夔稷契之功，可立致矣。¹⁰⁶

這一段話，使用了德、功、言三個概念來說明子游事實上具備了這三種修為。其巧妙處在於它們正好可以涵蓋或類比於孔門四科除了文學以外的德行、政事、言語——即使「言」並不一定僅指言語。按照李傑的論述，子游並不像朱熹說的「短於才」，恰恰相反，子游是一位無所短缺的孔子高弟。而李傑將理學的四位宗師放在「立言」之下，則似乎暗示著他們在「立德」（德行）與「立功」（政事）上尚有未竟之處。那麼，南宋時朱熹以外來者之優越高度評點子游的某種高下關係，在李傑手中就逆轉過來，常熟人可以依據子游來檢視包括理學宗師在內的各種人物。這是一個對子游之為常熟先賢，並可充分為後人所取法的極有自信的態度。李傑之後再約五十年，吳縣人徐縉（弘治十八年〔1505〕進士）於嘉靖二十年（1541）為巡按御史趙繼本寫的〈學道書院重修記〉透露出更高的信心，他認為此地風俗因為子游而「一洗其陋，而歸於儒」，風俗大變之後的蘇州「千載之下，學者益眾，家詩書而戶禮樂」。¹⁰⁷在此，徐縉完全否定了朱熹引用《荀子》來說吳地「偷懦憚事，無廉恥而嗜飲食」的有效性，而且，也拒斥了子游之後，其傳統中斷，須待外來之理學家指點方能接續的說法。

除了清洗南宋理學家在移植模式中對子游的隱約譏評之外，明代蘇州士人也對元代的師承模式有所回應。第一個企圖在本地建立自有理學傳統的是崑山人盧熊（1331-1380）。洪武九年（1376），他為殷奎作行狀，列出了一個名單：「吳中以道學鳴者，若王信伯、王彥光、李彥平、王去非、魏華甫、史蒙卿，皆以儒師

¹⁰⁶ 《弘治常熟縣志》卷二，頁6。

¹⁰⁷ 徐縉，《徐文敏公集》（臺北：國家圖書館藏隆慶二年吳郡徐氏家刊本），卷三，〈學道書院重修記〉，頁35。

守帥，闡揚程朱之學，故先生力欲追蹤先哲，變衰世鄙陋之習」。¹⁰⁸ 這些人物之中的前三人（王蘋，1082-1153；王葆，1098-1167；李衡，1100-1178）或者是本來即當地人，或者是徙居於蘇州的外來人士。王遂（去非，金壇人）和魏了翁（華甫，曾知嘉定府）分別居住或者任官於更廣泛的三吳之地中。史蒙卿（1247-1306）則在宋末任官江陰而遷至蘇州。換句話說，他們都和蘇州有稱得上密切的關係。而王蘋是「程門高弟」；¹⁰⁹ 王遂是使「吳中理學始興」的人物；¹¹⁰ 史蒙卿是在四明始言朱子學者之一；¹¹¹ 李衡服膺趙孝孫（趙父師事程頤）；¹¹² 再加上魏了翁，可說多與理學有或深或淺的關係。¹¹³ 那麼，在盧熊看來，殷奎之所

¹⁰⁸ 盧熊，《強齋集》（臺北：臺灣商務印書館，1973），卷一〇，〈故文懿殷公行狀〉，頁28。

¹⁰⁹ 龔明之，《中吳紀聞》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷四，〈著作王先生〉，頁33。

¹¹⁰ 《京口耆舊傳》卷七，頁11。

¹¹¹ 《金華黃先生文集》卷三三（續稿三〇），〈將仕佐郎台州路儒學教授致仕程先生墓誌銘〉，頁11。

¹¹² 《宋史》卷三九〇，頁1。

¹¹³ 這一份包含了六位宋代人物的名單尚有可深究的餘地。專就蘇州而言，王遂、魏了翁、史蒙卿僅短暫任官於蘇州地區，因此與此地的關係並不深厚。王遂提出蘇州有「六君子」而試圖將蘇州與理學拉上關係的做法，也不脫朱熹等人的移植模式。相關討論，可參見熊慧嵐，《宋代蘇州吳學的經營及其發展趨勢》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2008），頁92-95。王葆雖然是崑山當地人，但是，根據鄧小南的研究，他最為人稱道的是他對人物的鑒裁精到，且環繞著他形成了意氣相投的蘇州文人圈子；見鄧小南，〈龔明之與宋代蘇州的龔氏家族：兼談南宋崑山士人家族的交往與浮沉〉，柳立言等編，《中國近世家族與社會學術研討會論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998），頁97-99。但是，他並未以理學著稱。六人之中，僅有王蘋與李衡較有明顯的理學修養，且也在蘇州久居。然而，李衡與禪宗的關係也頗為深厚，他的學術傾向尚須周必大來為他定位，才能免於「逃儒入釋」的疑慮（相關論說，見鄧小南前引文，頁101；鄧小南採用周必大的說法，界定李衡是「援釋入儒」，筆者願意同意，但是，筆者也必須指出，正是在此處可見李衡與理學的關係具有曖昧性，而非不證自明的）。至於王蘋，他的先世是福清人，在其明代世孫王觀所編的《王著作集》中，將他列在二程門下；見王觀，《王著作集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷一，頁1-2。同書也可以看到他的弟子名錄，共有十二人；見卷一，頁2。有趣的是，這些弟子多半是徙居吳地的外地人或者是王蘋任職其他地方時的弟子，如來自福建長樂縣的陳長方、陳少方（另有一人陳戎或亦來自福建），來自河南的曾幾、曾逮，來自福建浦城的楊邦弼、章憲（另有一人章慤或亦來自同處），杭州的宋宜之，福建建陽的范如圭，尚有一位不知年里的晏明中。那麼，王蘋的教導對象其實仍然是與他在地緣上相近的人（其祖上來自福建，而二程為河南人），卻與蘇州在地士人的關係並不深。關於南宋流寓理學家與蘇州

以令人欽佩的原因是他願意接上這個理學的傳統，以之做為向學的目標。然而，這樣的承續和元代謝徽贊揚鄭元祐有關鍵性的差別。以鄭元祐來說，親炙胡長孺與戴表元是其師承之基礎，但是，以殷奎生年僅四十六，卒年在洪武八年（1375）前後來看，¹¹⁴ 他完全沒有機會親身受教於上述的任何一位。這也就是何以盧熊說他是「力欲追蹤先哲」。簡言之，缺乏直接連屬的師承關係並不能阻礙一位願意以理學為標竿的士人成學。面對鄭元祐之類的人士，盧熊必然不認為需如謝徽做出「于道詎有所聞」的自謙之辭；因為，學者之志，即足以令之挺立。

盧熊就學者立志來看待師承的態度，在後來的幾十年間皆有回響。而且，這些回響基於對子游的尊崇而更顯露出其在地的信心。比方說，吳縣人徐有貞（宣德八年〔1433〕進士）在他成化二年（1466）為常熟知縣甘澤寫成的〈東碑亭記〉中說：「由子游以求乎仲尼，由仲尼以求乎堯舜禹湯文武周公，其於道也，若溯流而求源」，¹¹⁵ 以此確認子游可以為常熟士子效法以求道的對象。蘇州知府胡纘宗（1480-1560）在嘉靖二年（1523）重建了學道書院之後有一篇記特別解釋何以其中有「學孔堂」。他說唐朝的陸贄和宋朝的范仲淹都是此地「後子游而興起者」。他們雖然不能說是孔子的弟子，但他們是「學子游而有得」的人；胡纘宗進一步強調：「學子游所以學孔子也」。¹¹⁶ 易言之，子游為後來的學者提供了一個溯及孔子的門徑，這也就是何以胡纘宗在這一篇記的開頭說：孔子之道一如天之大，不能以四科來覷見孔子之道，就如不能以日月星辰來管窺天；但如果要了解天，卻又必須透過日月星辰，因而「苟欲孔子之道，由博文約禮以達德行、政事、言語、文學，幾乎孔子矣」。¹¹⁷ 更為重要的是對於蘇州有意承繼孔子之道的人來說，子游之所以獨特，不僅在於他是孔門高弟，更在於他給當地人一個相較於其他地方更為優越的位置，所以，胡纘宗在〈重建學道書院記〉中推

之關係更深入的討論，不是本文所能承擔，因而有俟來日。但是，以這份名單來看，可以確定的是，如王蘋這樣的理學家對於理學在蘇州的在地化所發生的作用可能並不明顯。另外，值得注意的是這份名單完全沒有元代人物（史蒙卿生於宋末而卒於元初）。由此可以證明理學在元代蘇州的在地化成就可說是付諸闕如的，也再度說明謝徽「理學師承」的期待是有著此一元代情境為背景的。

¹¹⁴ 不著作者，〈教諭殷奎傳〉，收入焦竑，《國朝獻徵錄》（臺北：臺灣學生書局，1965），卷九四，頁14。

¹¹⁵ 《弘治常熟縣志》卷二，頁5。

¹¹⁶ 《木蘭堂記》卷下，〈學道書院學孔堂記〉，頁28。

¹¹⁷ 同前文，頁27。

崇蘇州：「今去聖益遠，雖政與代移，俗隨化易，而吳之文，每先天下，蓋非公則誰啓之？」¹¹⁸ 與徐有貞、胡纘宗持有類似看法的還有徐縉。他在嘉靖二十年(1541)為趙繼本寫〈學道書院重修記〉，同樣也認為子游為蘇州提供了優越性。他說，子游在武城為宰，「以禮樂為教，弦歌之聲四達，孔子聞而歎之」，是其學道有成的證明，而蘇州是子游出生的地方，所以「非過化之地〔武城〕之可比」。他又申言道：只要學子能「求之於心，反之於身，見之於事，而不為詞章口耳之□，挺然拔於流俗，為世醇儒，又何異於親薰而炙之者乎？」¹¹⁹ 在徐有貞、胡纘宗、徐縉這樣的論述中，「地方」是重要的，「師承」也是重要的，但和南宋與元代所以重要的原因有了差異。蘇州這個地方因為有了子游，所以原本即有其可上溯孔子的徑道，不假外求；而此一上溯，同樣是要學子們以子游為取法的對象，求其學之實，則雖然和子游沒有親炙的師生關係，也將如陸贄、范仲淹等人一樣，在實質上堪稱已學於子游，也繇之學溯於孔子了。¹²⁰

藉著重新詮釋子游與蘇州的關係所展現出來的對在地傳統的自信，也在祭祀的場域中有其展現。弘治年間(1488-1505)編成的《常熟縣志》記載，在吳公祠中，「列祀於祠之兩旁」的有十二人：宋朝的周虎、陸綰、錢觀復、錢佃、周容、冷世光、崔敦詩、丘岳、陳元大、錢俛，和明朝的張洪、吳訥。¹²¹ 這個名單有幾點值得討論的地方。首先，這些人之間沒有明顯的、直接的師生關係，因此，他們不構成謝徽所期待的師承。但是，他們能夠被放進吳公祠中，就表示了他們個別都能與子游的傳統掛上鉤。其次，這些人並不都與理學有關係。比方說，周虎(1161-1229)和錢觀復(1090-1154)就以禦寇護民而享譽，¹²² 崔敦詩(1139-1182)則以在朝中「議論疏通知大體」而受到贊揚。¹²³ 雖然陸綰「讀書務道理，以根聖人之心」，¹²⁴ 和吳訥可能與理學較為接近，但是，他們與其他人

¹¹⁸ 《木蘭堂記》卷下，〈學道書院學孔堂記〉，頁26。

¹¹⁹ 《徐文敏公集》卷三，〈學道書院重修記〉，頁36-37。

¹²⁰ 在此尚須做一區辨。就學者之志即足以做為師承之基礎的這一點來說，本段討論的諸位人士和明初的盧熊是相同的。然而，就盧熊希望建立理學的在地師承這一點上來說，本段討論的諸位人士卻未與盧熊共享相同的意向。這可以看出理學在蘇州地區並不是一個當地人亟欲勾連上的傳統。

¹²¹ 《弘治常熟縣志》卷二，頁63。

¹²² 《琴川志》卷八，頁8-10, 27-29。

¹²³ 同前卷，頁26。

¹²⁴ 同前卷，頁9。

物一同被放入祭祀子游的吳公祠中，表示了對常熟人來說，子游的傳統具有多義性，並不是理學所能獨專的；¹²⁵ 配合著前面討論過的李傑（他以三不朽來詮說子游傳統），更可見在十五世紀末，地方士人開始看重足以與理學並立的治世之學（statecraft）。¹²⁶ 第三，孫應時建吳公祠時可以請而未請來認可其行動的冷世光也在其列，透露了常熟人認為這位有正直之聲的人物，有資格參與子游傳統的界定。以上三點，顯示了常熟人對屬於其地的子游傳統，其實際內涵究竟應包括甚麼，有了不受限於理學限制的傾向。倘若關聯上胡纘宗與徐縉的論點，則雖然藉著對子游傳統取得自信的蘇州人士未必全然拒斥理學的有效性，但可以確定的是，從弘治年間到嘉靖初（1490s-1520s），他們對是否必須依恃理學來證成其所好尚之學，開始有了保留的態度。

儘管蘇州士人對其地之「子游傳統」有了更充分的信心，但是，這不表示他們認為蘇州地區已臻完美。事實上，他們認為教育仍是極為重要的事業，而且，在他們看來，教育是不能以祭祀子游就完成的。在成化二十三年（1487）常熟知縣祝獻與教諭張景元將吳公祠移到孔廟東側之後，時任僉事提調學校的楊一清（1454-1530）為之作記，¹²⁷ 其中除了盛讚子游能北學孔子而開東南文獻之源以外，最重要的論點是：為他「建立特祠以奉祀事」，乃關心風教的有司者應為之

¹²⁵ 讀者們或許會提出疑問，是否在這個時候，吳公祠扮演的是鄉賢祠的功能，因此，才收納了如是眾多類型的人物。在此必須說明：不是這樣的。根據《弘治常熟縣志》卷二，頁63的記錄，當時常熟另有鄉賢祠，其中供奉商朝賢臣巫咸。若對照本書書首的〈學宮新圖〉，更可清楚看見子游祠在大成殿的東側，而鄉賢祠則位於大成殿南方戟門的西首。兩者是同時存在而完全分立的。關於明代鄉賢祠的設置與功能，可以參見魏峰，〈從先賢祠到鄉賢祠：從先賢祭祀看宋明地方認同〉，《浙江社會科學》2008.9：92-96, 91；趙克生，〈明代地方廟學中的鄉賢祠與名宦祠〉，《中國社會科學研究院研究生院學報》2005.1：118-123。不過，必須說明的是，在這兩篇文章中都提到了地方士人意欲將自己親人放入鄉賢祠中的行動，因此是在地方士人家族經營的一項作為。然而，子游的後人當時在蘇州並沒有士人的身分，因此，子游祠的建立不能放在士人家族經營的脈絡中理解，而必須放在地方文化之認同的脈絡中來考慮。

¹²⁶ 關於這一個面向，本文不擬延伸開展討論。不過，朱鴻林關於丘濬的研究很值得參考；Hung-lam Chu, "Ch'iu Chun's Ta-hsueh yen-i pu and its influence in the sixteenth and seventeenth centuries," *Ming Studies* 22 (Fall 1986): 1-32。本篇文章後來稍加修改之後譯為中文；見朱鴻林，〈丘濬《大學衍義補》及其在十六七世紀的影響〉，氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁162-184。李焯然的《丘濬評傳》（南京：南京大學出版社，2005），也值得參考。

¹²⁷ 楊一清此時尚年輕，還沒有成為掌握權柄的大臣。此年初方由中書舍人轉任僉事；見《憲宗實錄》（京都：中文出版社，1984），卷二八八，頁4872。

事情。¹²⁸ 然而，當地士人顯然並不以此為足，因此，次年，常熟人周木就上奏提出在常熟恢復學道書院的建議。但是，這個建議被皇帝以「本朝無書院之制」為理由而拒絕。¹²⁹ 此後，學道書院在蘇州的府城內恢復。¹³⁰ 嘉靖二年（1523）在吳江人沈漢（正德七年〔1512〕進士）的請求下，皇帝同意修繕吳公祠，也給予言氏子孫優免泛差的待遇。¹³¹ 然而，常熟人認為仍有缺憾。嘉靖四十四年（1565）地方士人孫樓（1515-1583）再次提出請求，才由知縣王叔杲（1517-1600）主持興建了文學書院。¹³² 此事，常熟人瞿景淳（1507-1569）——時為南京國子監祭酒或南京吏部右侍郎——有記。¹³³ 而孫樓的建議書敘明了建立文學書院的理由如下：

〔子游〕春秋俎豆雖宗祀之有祠，而冬夏詩書尚講肆之無所；黌宮之號舍有限，青衿之增額愈多。家廟雖存，裔孫雜處；專祠故在，湫隘難容。以故有志于靜學者，而家無精舍，遂僦居于叢林；雅意於樂群者，而公乏講堂，輒借窗於巨室。¹³⁴

¹²⁸ 《弘治常熟縣志》卷二，頁61-62。

¹²⁹ 余繼登，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981），卷一六，頁281。另據《孝宗實錄》（京都：中文出版社，1984），卷一四，頁331，記載此事在弘治元年五月戊辰（1488.06.14），距離吳公祠遷移完工時間（據楊一清記：「丙午……次年秋」，以當年七月一日計，即一四八七年七月二十日）必定不到一年。又，周末此處所說的學道書院，應是元代的文學書院，元末廢棄，而宣德九年（1434）知縣郭南改建於縣學西側，而被周忱改為都撫行臺，僅以匾額稱之為「學道書院」，卻沒有實際的祠祀功能。相關記載見《弘治常熟縣志》卷二，頁17。周末的原文見張鼎等，《虞山書院志》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2005），卷九，頁15-18。

¹³⁰ 即前已討論過的胡纘宗與趙繼本，在一五二三和一五四一年。

¹³¹ 《虞山書院志》卷二，頁9，12-13。在此次請求之前，正德十二年（1517）提學直隸的監察御史張鰲山也曾經提出類似的建議。但因為當時有「南征」之事，「武事方殷，遂寢不報」；見頁9，11。此外，明代有所謂的「孔顏孟三氏學」。在沈漢的奏請中提到了顏孟朱（朱熹）子孫各錄一人世襲為五經博士的事例，並希望能比照辦理。這樣的請求，或許與「三氏學」有其脈絡上的相關性。關於三氏學，可參見陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁131-135。

¹³² 此事之盛況，據記載：「是時也，名士雲集，子姓咸在，講道較文，殆無虛日，豈非江南盛事，千古芳躅哉！」見《虞山書院志》卷五，頁4。

¹³³ 瞿景淳在此年九月由南京國子監祭酒被陞為南京吏部右侍郎；見張居正等，《世宗實錄》（京都：中文出版社，1984），卷五五〇，頁8858。因此，不能確定他寫作此文時的官銜。

¹³⁴ 孫樓，《刻百川先生文集》（收入《四庫全書存目叢書》），卷九，〈請建文學書院呈〉，頁1。

這裡看到了兩個與子游祭祀有關的場所，一個是專祀子游的吳公祠，一個是在言氏家族內的家廟。孫樓雖然承認它們存在的價值，可是也指出了它們空間狹小的問題。空間狹小之所以是個問題的原因，不在於這樣無法妥善實施子游的祭祀，而在於沒有給予學子足夠的讀書、受教、與同儕切磋的地方。如此一來，他們就必須屈身於佛教寺廟或者富人家庭。在他看來，這兩個處所都不是適於問學進修的所在。因此，他建議「效白鹿之成規，放〔倣〕紫陽之遺事」，建立起文學書院，以補學校之不足。這樣才能讓子游在武城的成就重現於常熟。¹³⁵ 孫樓的這項請求，將常熟士子受教育的需求和尊崇子游關聯起來；也就是說，單單以祭祀是不足以榮耀子游的，必須子游的常熟後世鄉人得到充分的教育才行。這是一個教育重於祭祀的論述；以此，孫樓的建議與明初徒以祭祀來象徵性地、儀式性地維繫「子游傳統」的做法分道揚鑣。

瞿景淳在他所寫的記中，也表達了與孫樓類似的看法。他說：「僅有祠而書院不立，造士之制無乃缺諸」，又說：「吳公故有專祠，然僅容俎豆而不足以聚生徒，則崇教之道未備」。但他比孫樓更為清楚說明：這樣的文學書院，和縣學之教育目的是不一樣的。他認為縣學中的學習是為了科舉，而容易墮入「徒飾空言」的弊病之中。而文學書院要造就的是能夠「篤其實」、「以操履為重」的士人。否則，僅僅是空間不足，還不構成建立此一書院的急迫理由。在瞿景淳的論述中，與其說他擔心空間不夠，無法滿足眾多學子在「量」上頭的需求，還不如說，他在意的是學子受教與研習內容的「質」的問題。基於這個考量，他認為需有能如子游一般掌握到禮樂的精微深意，而又能將之付諸實行的學生，才是真正以「宗其道」、「篤其實」的方式承繼「子游傳統」的正確方式。¹³⁶ 瞿景淳的談法，並不像南宋的王爚特別提調言氏後裔來做為其教化的對象（重在血緣），也不像黃鏞在民間特意拔取「俊秀者」以納入其施教範圍（重在材質）。瞿景淳講究的是能體會並以子游真正的「文學」為其導向（orientation）的重要性；這和明初盧熊以人之志向來斷定其人是否足以接上特定師承的論點，是若合符節的。但他以「操履」、「篤實」來談論子游之學，而沒有走「文以道為本」的論述路數，則又顯出異於朱熹的詮說、且重為子游之學界定的意向。¹³⁷ 尤其重要的

¹³⁵ 《刻百川先生文集》卷九，〈請建文學書院呈〉，頁1-2。

¹³⁶ 瞿景淳，《瞿文懿公集》（收入《四庫全書存目叢書》），卷七，〈文學書院記〉，頁4-5。

¹³⁷ 瞿景淳的這個態度，當然很有可能是受到明中期強調實踐的理學新發展所影響。明中葉

是，瞿景淳明白地說以科舉為目標的教育不可能使學子往這個方向前進；這就表示以當地「子游傳統」為核心建立書院，因它能提供比縣學更穩固的基礎，讓常熟士人更有機會接上更崇高的價值，而有其無可取代、刻不容緩的必要性。

瞿景淳和孫樓的論述，呼應著明初以來為子游滌清才有所短之譏評的趨勢，並且也顯現出對「子游」構成了其在地傳統的信心。此一信心，表現在兩個方向上：一，是凡立志接續子游之學的人，都能跨越時間的隔限而學溯孔子，並成為在地傳統的繼起後進；二，是至少從明代中期開始，地方士人有了不受限於理學學說來界定子游之學內涵的作為，並因此使子游之學的內涵有了多義性。在他們的操作中，可以確定的是「子游」已是蘇州士人歷史記憶的一部分，而且，也因為他們依於「子游」而建立其在地信心的過程，無可避免地與理學的論述有扞格之處，因此，他們所論述的「子游」也對理學家涵攝其地傳統的作為，構成了一定程度的抗頡。

二．「子游傳統」與蘇州習尚：文學 vs. 理學的張力

子游傳統的多義性容或是從明代中葉開始才在祭祀與論述中浮現，然而，從朱熹意圖為子游的「文學」下一個以道為本的定義開始，就已呈現了文學與理學的張力。此種張力，也一直出現在關於子游的論述中，即使到了明中葉也仍然是一個核心課題。而在蘇州地區，這又不只是思辨上的課題，更有著當地士人選擇親近何種實踐的面向存在。因此，有必要將蘇州士人對於文學與理學關係的構想，與他們的文化取向關聯起來探討，如此將有助於思考何以理學在蘇州不盛的問題。¹³⁸

理學因為王陽明等人的努力而有了新的變化，此一課題研究早已是明代思想史的經典課題。本文不擬深入。中英文可參考的研究成果，見 Willard Peterson, "Confucian learning in late Ming thought," in *The Cambridge History of China: vol. 8. The Ming Dynasty, 1368-1644*, ed. Denis Twitchett and Frederick Wade Mote (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), pp. 708-788 的說明，以及其註釋、參考書目。此外，誠如本文審查人指出的，瞿景淳以「禮」來說子游的「文學」與魏了翁的取徑頗為相近，因此，瞿景淳所展現的是與明代蘇州士人在理學與文學間複雜的交涉。本文因此將在下一節中，對瞿景淳之為一明代中期常熟重要人物作更密切的分析，以期了解其所在之脈絡，與其言論在此脈絡中的意義。

¹³⁸ 關於文學與理學之關係的問題，既有的研究可謂汗牛充棟，不能盡舉。在此，僅列數種以概其餘。中文著作可參考馬積高，《宋明理學與文學》（長沙：湖南師範大學出版

萬曆十年 (1582)，¹³⁹ 趙用賢在〈壽王少湖先生七十敘〉中除了感嘆「掛名理籍者，獨魏先生耳」之外，還分析其所以如此的原因：

吳世所好為多才地也。文人墨卿，恆妙天下，而奇節瑰行之徒，亦往往比肩而接衽矣。顧上下千載間，其得與於聖人之道，何寥寥者歟？由是而深惟之。大都吳人率輕儇巧利，而其俗又好為浮靡綺麗之觀。……何怪乎任道者之鮮其人，而風俗之益以敝也。¹⁴⁰

趙用賢和朱熹一樣，認為蘇州的風氣有「輕儇巧利」、「浮靡綺麗」的問題。固然在關心理學是否於蘇州在地化的趙用賢看來，「文人墨卿」和「奇節瑰行之徒」這兩種獨特的人物是不足為蘇州人傲的，可是，他的文字也間接指陳了他們更貼近於蘇州當地的風氣，且數量上也遠超過理學者的事實。類似的觀察，在嘉靖初常熟人陳逅（正德十二年〔1517〕進士）致書提學江南學政的陳伯諒（正德三年〔1508〕進士）時，¹⁴¹ 做了以下的評述：

江南士子聰俊者，類多以吟詠流連分其聰明，不能專心性理之學，是以鮮克大就。至於近來時義浮靡已甚，間有用意復古者，卒亦枯淡無餘味。皆係讀書欠多，說理欠精，取工於筆而不取工於心也。¹⁴²

陳逅視性理之學的追求和吟詠流連為兩種不同的興趣，藉此說明江南士子的偏好是在文學創作上。在他看來，科學並非造成這個偏好的原因，而只是使這個傾向

社，1989）；韓經太，《理學文化與文學思潮》（北京：中華書局，1997）。另外，黃毅，《明代唐宋派研究》（上海：上海古籍出版社，2008），第三章〈唐宋派文學理論〉也有精要的分析。英文著作則可以參考包弼德的兩本著作：“*This Culture of Ours*”: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992)，以及 *Neo-Confucianism in History*。本文並不準備就宋明理學的整體理路來討論這個問題，而將焦點放在文學與理學做為蘇州士人實踐的兩種可能選擇，並以此來考量他們較為親近的文化傾向究竟為何。

¹³⁹ 這個時間的推斷，是以趙用賢的文章是為王敬臣（字少湖，1513-1595）的七十歲壽辰所寫來推斷的。照傳統中國的年歲算法，王敬臣七十歲應在萬曆十年（1582）。

¹⁴⁰ 《松石齋集》卷一〇，〈壽王少湖先生七十敘〉，頁9-10。

¹⁴¹ 陳逅稱陳伯諒為督學，而根據《江南通志》，陳伯諒是在嘉靖年間出任，在他之前又有一位蕭鳴鳳在嘉靖年間擔任此職；見趙弘恩等編，《江南通志》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷一〇三，頁20。另據《世宗實錄》，陳伯諒在嘉靖三年（1524）十二月由南直隸提學御史被陞為按察司副使；見《世宗實錄》卷四六，頁1180。因此，陳伯諒在任時間應是嘉靖二到三年（1523-1524）之間。

¹⁴² 陳逅，《省庵漫稿》（北京：書目文獻出版社，1988），卷二，〈啟陳執之督學〉，頁35。

更加惡化而已。而且，由於江南士子習於這般的風氣，即使有意以「復古」來矯正時義之弊的人，也仍然難免走著「取工於筆而不取工於心」的路數，因此，無法自覺而根本地革除不能專心在性理之學的問題。

在明代蘇州士人中，從理學和文學對立的角度來看二者關係的，不乏其人。其中被趙用賢以及多位人物傳記志書作者稱揚為吳中理學大家的魏校，便採此對立來申說他的理學態度以及對文藝的批評，在寫給李承勛（1473-1531）的信中，他說：

承教多矣！詩調文體，視昔皆有進，豈筆墨蹊徑亦時為之邪？慨自天地既闢，不知翻覆幾多，纔有今人許多文藝，直是無端！吾人只當返樸還淳，以回造化。¹⁴³

魏校表示他注意到了李承勛在詩文上的進步，可見他對詩文是有品鑒能力的；然而，他卻一語轉而批評從事文藝者「直是無端」。如此坦率而激烈的言論，可見魏校對當時趨向文藝的風氣的痛心程度。但是，和魏校站在完全對立的另一端，同樣也頗有其人。¹⁴⁴ 其中，文采書畫俱聞於世的長洲人祝允明（1461-1527）在〈答張天賦秀才書〉中，便以決絕的語氣批判理學：「由僕論之，最非美者，道學也。道學奚不美乎？為之非誠，其病不勝！故為不美之冠。」¹⁴⁵

儘管蘇州士人確實有持論文學與理學二分而對立的，但是，這樣二元對立的框架不能全然說明蘇州同樣存在著的其他態度。事實上，較為合乎明初到明中葉情形的是在堅持理學與堅持文學的兩端之間，有著或近於此、或近於彼的光譜。較接近於理學的有魏校的學生王敬臣，他除了批評王世貞（1526-1590）卷帙浩繁的弇州四部恐怕會「啓學者以靡鬪」之外，他更強調「六經，文之本也；今之為文者，舍六經而效子史，本之則無」。¹⁴⁶ 王敬臣的說法並未完全否定文學創作的意義，但他提出文學創作須以六經——而非子部與史部的典籍——為本的論點。又如，「弱冠時喜陽明先生家言」，而認為王陽明「能繼濂洛絕統」的嚴訥

¹⁴³ 魏校，《莊渠遺書》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷三，〈答李立卿〉，頁64。

¹⁴⁴ 此一課題可參考兩項資料與辨析俱佳的著作：簡錦松，《明代文學批評研究》（臺北：臺灣學生書局，1989），〈蘇州文苑〉，頁85-184；范宜如，《明代中期吳中文壇研究——一個地域文學的考察》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2001）。

¹⁴⁵ 祝允明，《懷星堂集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷一二，〈答張天賦秀才書〉，頁19。

¹⁴⁶ 見馮時可為他作的傳記〈王少湖先生敬臣傳〉，收入《國朝獻徵錄》卷一一四，頁77。

(1511-1584)，¹⁴⁷ 在頌揚陳逅姪子陳官時有一段議論：「誠能以聖賢所自得者求之於心，體之於身，而因發之於文，則文固載道之器，而學者心之聲也」。¹⁴⁸ 他同樣對文章之存在給予肯定，所在乎的只是學者必須在學習的過程中，「以聖賢所自得者」有板有眼地訓練自己的心與身，才能使文章合於道。而與嚴訥世交的瞿景淳，在為丁奉（正德三年〔1508〕進士）文集作序時說：「文者，道之華也；得於道者深，則其發於文也粹」，¹⁴⁹ 他顯然認為對道的體悟程度與文章的精粹程度是密切相關的，他固然置文於較道稍低的位置上，但他沒有摒棄文的價值。再比方說，曾任南京國子監祭酒的陳寰（正德六年〔1511〕進士）有〈讀朱子感興詩〉和〈書白沙陳先生詩教後〉，他在其中批評陶淵明、蘇東坡、李白等人的詩文「不免有風雲月露之形，多能增人感慨，擴人心志，甚者曲為譏誚，空入禪語；是所謂工於詩，而不工其所以為詩」，並說宗法於孔子的人：

未嘗以詞先理，亦未嘗以理而後諸詞、意、興也。蓋理則道也，形而上者也，詞、意、興則氣也，形而下者也。有道斯有器，有理斯有氣。是故，理然後意，意然後興，興然後詞，詞然後聲，聲然後能動物。凡詩之道，宜若此。¹⁵⁰

¹⁴⁷ 《松石齋集》卷一五，〈光祿大夫太子太保吏部尚書武英殿大學士贈少保諡文靖嚴公行狀〉，頁19。

¹⁴⁸ 嚴訥，《嚴文靖公集》（收入《四庫全書存目叢書》），卷六，〈明大治令豫齋陳公墓誌銘〉，頁2。

¹⁴⁹ 丁奉，《南湖先生文選》（收入《四庫全書存目叢書》），〈前序·南湖逸稿序〉，頁6。

¹⁵⁰ 陳寰，《祭酒琴溪陳先生集》（臺北：國家圖書館藏明刊本），卷四，頁42, 43-44。陳寰的這一段引文在其文集的版本與收入明刻本《白沙先生詩教解》的版本不同。《祭酒琴溪陳先生集》中的「未嘗以理而後諸詞、意、興」在《白沙先生詩教解》作「未嘗以理而奪諸詞、意、興」；見陳獻章，《白沙先生詩教解》（收入《四庫全書存目叢書》），序，頁1。這是一個關鍵字的差異。陳寰集的版本用「後」，講的是理先於詞，《白沙先生詩教解》用「奪」，講的則是理與詞有相對的、平等的重要性。《白沙先生詩教解》所收是陳寰嘉靖五年（1510）的版本，相較於由陳寰曾孫編成的《祭酒琴溪陳先生集》來說，時代較前。因此，《白沙先生詩教解》的版本應具有較高的權威。此外，就文義來說，《祭酒琴溪陳先生集》的版本，前後二語「未嘗以詞先理」和「亦未嘗以理而後諸詞、意、興」說的幾乎是同一概念，中間以「亦」連結，讀來不如《白沙先生詩教解》的版本以「亦」連結兩個相反的概念通順。因此，若其中一個版本曾被改動，應該是《祭酒琴溪陳先生集》，而非《白沙先生詩教解》。然而，本文詳述版本之異之後，暫用《祭酒琴溪陳先生集》的版本，以顯示蘇州士人對此事的敏感以及複雜性。

這非常清楚地將歷來有詩文高名的作者，全都貶為不如朱熹也不如陳獻章，等而下之的二流人物。但是，陳襄並未完全否定文學創作的價值，他強調的是以形而下的詞、意、興從屬於形而上的理與道，而他也對那些詩文作者做出「細味其間，所得固多」的有限度肯定。¹⁵¹ 綜合以上的例子來看，這些站在較為接近理學一端的人物，有著一個共通的特點，即，他們在意的是文須以理為基礎，這和朱熹所揭櫫的要旨是若合符節的。

蘇州士人中較為接近文學一端的有丁奉。他在為一位號石壁的先生文集作序時，將石壁先生的文采何以能「鬱以工」、文義何以能「積以顯」的原因歸諸其「所遭窮」與「所歷久」，並且，也說他嶮崎磊落，以「遺稿」命其文集是「志其清白無所遺」。此外，他也註記了此文集「諸體克備」，以表明石壁先生擅長各種詩文體裁。¹⁵² 在丁奉眼中，人的文章所以佳善的理由，其根本在於此人的遭遇與志節，他完全沒有訴諸理學的道或理來做說明；同時，他也認為，能夠兼擅多種文體，才能稱得上是一位傑出的文學之士。事實上，丁奉本人就是一位能夠作時文、古文、賦、樂府、古詩、律詩、排律、絕句、序、記、傳，以及其他包括書啓等各種文體，而被稱為「各成家數，各有體裁，而風格氣韻，高視一時」的能手；著述的書籍則有《閱史迂論》、《五經臆言》、《通鑑贊斷》等，說明了他涉獵的廣博；而方鵬稱他「自謝簪紱以來，華聲勢利，莫不關情，唯一意著述」，也可見他高遠的志節與其創作之間的密切關係。¹⁵³ 再又如邵圭潔（嘉靖二十八年〔1549〕舉人）被譽為「超然高潔」之人，¹⁵⁴ 且「其學無所不窺，而不由局鑰入；其氣格風骨，乘風御虛；神奇卓絕，不落蹊徑」。¹⁵⁵ 而在他的門人為他議諡號的時候，由於他以「孤經〔春秋經〕不傳為己責」，從而成為常熟第一位以《春秋》經起家的士人，被眾人譽為志遠、識遠、神遠。他的門人也歸結地說他的人格特質與志向，是他所以能獨得「聖人之心傳，不求有文而文出焉」的原因。¹⁵⁶ 換言之，他們並不認為他是先求有所得於道，才能斐然成

¹⁵¹ 《祭酒琴溪陳先生集》卷四，頁42。

¹⁵² 《南湖先生文選》卷七，〈石壁遺稿序〉，頁2-3。

¹⁵³ 方鵬，〈南湖留稿序〉，收入《南湖先生文選·前序》，頁1, 2。

¹⁵⁴ 譚昌言，〈北虞先生遺文序〉，收入邵圭潔，《北虞先生遺文》（收入《四庫全書存目叢書》），敘，頁2。

¹⁵⁵ 邵濂，〈北虞先生遺文小敘〉，收入《北虞先生遺文·序》，頁3。

¹⁵⁶ 錢時俊，〈文遠先生諡議并誄〉，收入《北虞先生遺文·書首》，頁2, 3, 5-6。

章。這和靠近理學那一端的學者，在觀點上有顯著的差異。再就常熟家世盛大的桑氏成員中的桑介（嘉靖十年〔1531〕舉人）來看，他也是一位興趣廣博而著述豐富的人物。根據邵圭潔為他所寫的行狀，他喜歡「考論古今人事得失」、覓句吟哦、「考訂六經」。雖然他在考訂六經這件事情上是「以程朱為宗」，但是，他在作詩方面卻明白以陶淵明為師，有人說他「得陶翁法門」，而他也毫無隱諱地說「吾願學之」。¹⁵⁷ 桑介並未將文學創作化約到道的載體，也沒有貶斥被陳襄譏評的陶淵明。更深入地分析，他之所以取法於程朱的原因在於他考訂六經須有所本，因此，考訂六經的興趣是主，程朱學說是他完成此一興趣的輔佐。那麼，在桑介廣泛的涉獵中，理學至多只能說是多種興趣中的一個，並不佔主導的地位。以上述的人物為例，可以看出傾向文學一端的蘇州士人在評論一個人的成就時，有幾個特點：其一，他們往往不訴諸理學修養的高低；其二，他們更重視的是其人的志節；¹⁵⁸ 其三，他們也強調此人嫻熟各類文體；其四，他們所呈現出來的是一個博學的人物樣貌。

蘇州士人對於各類文體的掌握與各種知識有興趣的現象，在簡錦松的研究中以「博學」與「尚趣」二個概念來統稱為蘇州文苑的特色。¹⁵⁹ 而包弼德在他分析胡應麟的文章中也指出，博識而不以事物之意義須奠基於一貫通諸事的「理」的態度，形成了對理學的挑戰，或者，也可以說是構成了在理學之外的另一種選擇 (alternative)。¹⁶⁰ 事實上，這樣的風氣，不只展現在偏向文學一端的人物之中。在態度上約莫居於兩端之中點的人物亦然。比方說，被瞿景淳肯定的鄧穀（嘉靖二十五年〔1546〕舉人），他的論著「根極理要」，並且在晚年時「益好濂洛關閩之學」，但是，他也有矯正明朝文學沿襲元朝「卑弱不振」習氣的志向，從而作古文辭，並且學問「經史百家，亡不兼綜」。¹⁶¹ 由此看來，鄧穀既

¹⁵⁷ 《北虞先生遺文》卷四，〈滋陽尹白崖桑先生行狀〉，頁20-21。他的著作包括：《吟史集》四卷、《兩都集》四卷、《解組集》二卷、《東歸西歸集》四卷、《和陶集》二卷、《桑賡吟集》二卷，以上都在他生前刊刻；《理學會通》二十四卷、《五經答問》二卷、《桑子膚言》二卷；見《北虞先生遺文》卷四，頁22-23。

¹⁵⁸ 關於這一點，特別值得與《松石齋集·壽王少湖先生七十敘》說蘇州人物之中，「奇節瑰行」者眾的評論（見本文頁360）相互對照，可見這是當地的一種明顯風氣。

¹⁵⁹ 簡錦松，《明代文學批評研究》，頁142-163。

¹⁶⁰ Peter K. Bol, "Looking into Wang Shizhen: Hu Yinglin (1551-1602) and late-Ming alternatives to Neo-Confucian learning," *Ming Studies* 53 (Spring 2006): 99-137.

¹⁶¹ 《瞿文懿公集》卷八，〈明鄉進士梓堂鄧先生墓誌銘〉，頁21-22。

不偏於理學，也不倚立文學。但他與傾向文學的人一樣，能做文章，而興趣包含經史子各部，這就與王敬臣有了顯著的差異。再又如黃省曾，他曾說：「性道者，文章之本幹也；文章者，性道之葩萼也。使質而匪文，則衷志何以言永？……文而匪質，則理命何以窮至？」¹⁶² 黃省曾在這裡用的雖然是類似「本、末」的意象來說明道與文的關係，但是，值得注意的是他並沒有認為有質（道）文章就必然是雋永的佳作，因此，也就隱含著文章撰述的講求是必要的，且此等工夫也非能化約到求道上頭；反過來說，則良好的文章也不一定就有道在其中。那麼，在黃省曾看來，講求道與講究文是兩條相互有關，但也有彼此相對獨立性的路數。¹⁶³ 與鄧韞及黃省曾類似的還有明初的吳訥。如前所述，他被常熟人視為當地三位重要理學家之一；然而，雖然他著有《性理群書補註》，顯示出他的確對理學有濃厚的興趣，¹⁶⁴ 他的興趣卻不止於此，他有專門的刑律著述，¹⁶⁵ 同時，也有五十五卷的《文章辨體》。這本《文章辨體》的撰作目的，根據吳訥自己的說法，是因為他看到當時在四大文體（辭命、議論、敘事、詩賦）之下，已經是「眾體並出」了，造成「欲識體制，卒難尋考」的結果，因此，他將眾多的次級文體分門別類之後，個別給予小序說明，以便學者了解各次級文體的「制作之意」。¹⁶⁶ 這本書，被陸深稱讚為「精博」，¹⁶⁷ 由此可見，吳訥對於文章創作的掌握不僅精到，也極為廣博。若將吳訥的例子放在明代蘇州的脈絡來看，則可知早在明初當地士人已有好尚博學的傾向；只不過是到了明代中期此種風氣益加盛行而已。不僅如此，吳訥對於文學與理學的關係還有更清楚的表述，他說：

¹⁶² 黃省曾，《五嶽山人集》（收入《四庫全書存目叢書》），卷二六，〈大司馬王公家藏集序一首〉，頁4。

¹⁶³ 黃省曾此處的論述，若與王畿的說法相比較，則頗有針鋒相對意味。王畿引用孔子說「欲損文以還於質」，又說蘇州「聲華禮樂之盛」有「千葉之花無實，九層之臺易圯」的問題，因此，他提出「淡薄所以明志」的相對作法，並再次強調「紛麗技巧，易失其本心；世未有浮華不黜，而能完養其精實者」；見《王龍溪全集》卷二，〈道山亭會語〉，頁6。

¹⁶⁴ 馮汝弼、鄧韞，《嘉靖常熟縣志》（北京：書目文獻出版社，1997），卷六，頁16。

¹⁶⁵ 吳訥的刑律著述有二部，一是刪補宋代桂萬榮的《棠陰比事》，一是其自著之《祥刑要覽》；見永榕等，《欽定四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷一〇一，頁11, 18。《祥刑要覽》已收於《四庫全書存目叢書》之「子部·法家」類中。

¹⁶⁶ 《思菴先生文粹》卷七，頁1。

¹⁶⁷ 《欽定四庫全書總目》卷一九一，頁29。

命辭固以明理為本然，自濂洛關閩諸子闡明理學之後，……後生學子皆得誦習。若不顧文辭題意，概以場屋經訓性理之說施諸詩賦及贈送雜作之中，是豈謂善學也哉？……凡〈太極圖說〉及〈易傳序〉、〈東、西銘〉、〈擊壤詩〉等作，皆不復錄。¹⁶⁸

從這段引文可以清楚看到吳訥將理學與文學分隸二不同領域的想法，文學撰述除了有其自身基於文類而須遵循的規則以外，在措辭上也必須依照文類的功能與「題意」做選擇，而不能混入理學文字。職此之故，對理學來說具有奠基地位的諸多篇章就都不能收入以文學著作為主要考量的《文章辨體》書中。

若再回頭分析前述傾向理學的人物，則其中還有可以進一步揭明他們受蘇州風氣影響的空間存在。比如說，瞿景淳和嚴訥雖然在陳述文與道的關係時，曾有傾向理學的論點，但在嚴訥為瞿景淳寫的神道碑中，卻不但透露了瞿景淳的學術傾向更接近蘇州士人的一般風尚，也隱約透露出嚴訥對於文章之事的態度。他說瞿景淳閱讀面很廣泛，而最有心得的是《左傳》與《蘇東坡集》，尤其是其中的「策略斷別」諸篇，最獲其青睞；而他的志向在學叔向與子產。嚴訥更說：

吾蘇先大學士震澤王公〔王鏊〕亦好讀《左傳》、蘇集，而時文獨擅其長，海內膾炙宗之。今論時文者，以公〔瞿景淳〕與王公並稱，則以其調之皆古，而非若襲套者之徒冗長也。¹⁶⁹

這一段話值得注意的地方有幾處：其一，在這篇神道碑中，嚴訥無一語及於瞿景淳對理學的興趣，遑論在理學上的境界，那麼，嚴訥用以上的話語來描述這位年少以來即與他為至交的瞿景淳，就可明顯看出，在他心目中，瞿景淳學問真正的重要性乃在文學造詣上。其二，瞿景淳之所以能夠取得這樣的成就，走的也完全不是理學家強調的以道為文之本的路數，恰與王敬臣貶斥以子史為文章之宗的呼籲相反，瞿景淳就是以《左傳》、《蘇東坡集》為其宗法所在，那麼，瞿景淳的學問，若就整體來看，其實有著廣博的色彩並更趨近於文學的一端，而不是他為丁奉所作序言中彷彿理學家的一句言語所能概括。其三，嚴訥自己的學術傾向也可以在這裡約略顯露出來，因為，若嚴訥是傾向理學一端的人物，則他在撰寫這篇神道碑時，應會盡力採取瞿景淳的理學言論，可是，他對瞿景淳的定位，卻完全是以他和王鏊並駕齊驅的角度來談論。這一方面說明了王鏊做為一位蘇州地區

¹⁶⁸ 《思菴先生文粹》卷七，頁1-2。

¹⁶⁹ 《嚴文靖公集》卷一〇，〈明贈禮部尚書瞿文懿公神道碑〉，頁1, 2。

以科舉時文爲人仰慕的大學士，具有引領蘇州風氣的影響力，也在另一方面說明了禮部左侍郎兼翰林院學士的瞿景淳之所以被人們敬佩，其原因也在他文學的成就上——表面上那是科舉時文，究其實，卻是古調之文。那麼，嚴訥自己的興趣，或者，他顯現出來的蘇州士人的關切重點是文學——包括科舉時文——的素養。¹⁷⁰ 相似的觀點，其實在趙用賢對嚴訥的祭文中也可以看出。儘管趙用賢曾感慨王敬臣是吳中除了魏校以外唯一掛名理籍者，表現出他對理學的重視，且嚴訥也喜陽明理學，然而，趙用賢卻以「數千年來，碩儒材士，雖代不乏人，而其以文學入筦機務，參大政者，則實始於先生」來稱頌嚴訥，焦點放在他的文學能力使得他能參贊國政；又更進一步說，「其文章獨當上意，學者幾以爲枚臯嚴助相輝乎著作之庭」，¹⁷¹ 同樣是以文章來界定嚴訥的功業。那麼，即使是有傾向理學一端言語的人物，他們在蘇州士人的眼中，甚至他們自己的主要關心，也多半是在文學上。這就更能呈顯蘇州風氣實際傾向之一斑。¹⁷²

瞿景淳和嚴訥的情形還有進一步分析的餘地，尤其是他們在蘇州的指標性作用可以邵圭潔爲例來說明，並且再次突顯蘇州地區的習尚所在。在王世貞（1526-1590）列舉的「吳中盛事」中有一項統計：蘇州「得諡者」，共有十八人；而其中得以「文」爲諡的有十一人：瞿、嚴二人與吳寬（1435-1504）、王鏊、葉盛（1420-1474）等人並列爲學望俱崇的人物。¹⁷³ 他們兩人在當地成爲稱頌類似士人

¹⁷⁰ 在此必須特別強調，當時人所謂的文學成就並不限於科舉時文。否則便無法解釋他們對於博綜嫺熟各種文體者的崇敬。王鴻泰曾以詩爲例，分析明代士人從事詩的創作，有著既在體制中，卻又與體制抗誦的作用。王鴻泰也指出仕宦、藝林、道學爲明代中期以後士人的三種出路，頗具洞見；見〈迷路的詩：明代士人的習詩情緣與人生選擇〉，《中央研究院近代史研究所集刊》50（2005）：1-54。

¹⁷¹ 《松石齋集》卷二三，〈祭嚴相公文〉，頁7-8。嚴訥授翰林侍讀，撰青詞，超拜翰林學士，後晉爲禮部左侍郎，改吏部，又晉爲禮部尚書、吏部尚書，前後皆兼學士，其「所撰青詞，皆稱旨」。由此可見，嚴訥的文章確實是他功業的根基所在；見《皇明常熟文獻志》卷五，頁23-24；張廷玉等編，《明史》（北京：中華書局，1974），卷一九三，頁5116。

¹⁷² 嚴訥與瞿景淳都是翰林學士的身分也加深了他們在文學上的造詣與名聲。縱使在嘉靖十四年，皇帝與張孚敬及李時討論庶吉士教習人選時，曾經同意李時「須擇有德行者，不必專重文學」的建議；見《世宗實錄》卷一七三，頁2。但是，根據與嚴訥同年進士高拱（嘉靖二十年〔1541〕進士，也是翰林學士）的說法，翰林之選與教，仍然是「其選也以詩文，其教也以詩文」；見高拱，《本語》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷五，頁8。可見詩與文依舊是當時翰林學士的養成重點。

¹⁷³ 王世貞，《弇山堂別集》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷三，頁20。

的典範。邵圭潔是此類士人中的一人。趙用賢說：「予邑〔常熟〕自嘉靖中始多以文名世者；當是時，大學士嚴文靖公〔嚴訥〕、少宗伯瞿文懿公〔瞿景淳〕、北虞邵先生〔邵圭潔〕三人者鼎足而立」。¹⁷⁴ 趙用賢藉著聲望地位已無可爭議的嚴、瞿二氏來尊崇邵圭潔並非偶然。因為，邵圭潔是他們三者中唯一仕途不順遂的人，但是，他在鄉里間卻有其影響力，並受到敬重的。尤其，他的科舉時文被稱為「匠心獨妙，名彪映天下」，策論則是「奇拔古練」。¹⁷⁵ 因此，當地方學子創辦以研習時文為目的的文社時，他們即前來請求邵圭潔寫「小引」給予他們勉勵。邵圭潔在其中勸導他們要「信理不當信命」，這雖然表面上看起來像是理學家語言，然而，放在他的文章脈絡來看，他事實上強調的是磨練科舉文章必須下苦心苦工，心與工夫下得深則文章必工，文章若工則必然有大機會晉身。¹⁷⁶ 換言之，他說的是在學習時文這個領域中，工夫與文章成就、文章成就與科舉功名之間的因果關係（即其所謂之「理」），與理學之「理」全然無涉。邵圭潔在當地士人中的地位，不僅表現在他具有為他們說明如何做好科舉文章的權威上，還展現在他身後四十年（萬曆乙巳，1605），他的門人、私淑弟子推動地方官為他創建專門坊祠一事上。此事領銜的是錢時俊，一同署名的有其他十六位人士；其中，進士共有三位，舉人有五位，未有功名的則有九位。¹⁷⁷ 因此，這是一個跨越有無功名的界線、士人共同參與的行動。重要的是，他們在為邵圭潔議謚號為「文遠」時，¹⁷⁸ 強調了他在「文」上的成就，從而將他提高到與瞿景淳、嚴訥等人的地位。此外，邵圭潔也被譽為能「入唐宋名家樞奧」，又用心於包括築城、水利等事務。¹⁷⁹ 那麼，從邵圭潔的例子可以看出，蘇州士人對各種文體的掌握與知識的廣博，有著明顯的尊崇與嚮往。

這種對文體掌握的興趣以及博學的傾向，在管一德所編《常熟文獻志》的人物傳記中，觸目可及。比方說，錢仁夫（弘治二年〔1489〕進士）的詩「和婉有唐人風」，文則「雅贍有體裁」，因此，家居時詩人墨客「爭相往還」；曾經為

¹⁷⁴ 《松石齋集》卷一九，〈北虞邵先生暨元配張孺人墓志銘〉，頁5。

¹⁷⁵ 《皇明常熟文獻志》卷五，頁又34。

¹⁷⁶ 《北虞先生遺文》卷三，頁35。

¹⁷⁷ 進士三位：翁憲祥萬曆二十年（1592），錢時俊、陸問禮萬曆三十二年（1604）；舉人五位：陳星樞萬曆二十五年（1597），管日新、顧雲鴻、翁應祥萬曆二十八年（1600），孫森萬曆三十四年（1606）。

¹⁷⁸ 《北虞先生遺文·書首》，頁6。

¹⁷⁹ 《松石齋集》卷一九，〈北虞邵先生暨元配張孺人墓志銘〉，頁7。

湛若水編《格物通考》的楊儀（嘉靖五年〔1526〕進士），不僅善於詞賦，而且精於書法，他的著述極多，被稱為「莫可殫記」；孫樓（嘉靖二十五年〔1546〕舉人）是一位工於古文辭，而受到李攀龍、王世貞贊美的人物，且有「麗詞百韻，流傳人間」；錢順時（嘉靖三十八年〔1559〕進士）不僅有才高於眾的美譽，更有「自象緯輿圖暨醫藥卜筮，諸方伎無不該洽」的博識；貢生孫忠則因苦讀而「文學益嫻」，而且「子史百家言，及天文地理內外典籍，靡不博綜」。¹⁸⁰

綜合以上對理學與文學二端、及二端之間人物的分析，可以得到以下的簡要結論：即使明代蘇州曾有理學家的蹤跡，也曾有傾向理學家的言語存在，可是，當地士人的風氣仍然是以博學與文學為其好尚所在。¹⁸¹而這也是晚明常熟知縣耿橘引入包括東林大儒在內的各方學者時，所面對的基本情境。下一節，便將討論關心理學的地方官與學者如何環繞著「子游傳統」發展出與蘇州士人競合的論述與實踐。

肆・晚明蘇州理學運動中的「子游傳統」——以常熟「虞山書院」為例

蘇州士人在晚明之前，環繞著子游所發展的論述與實踐，已經確立了子游才無所短的形象，這一形象，與他們認為藉著子游即可上溯孔子的自信心是環環相扣的。同時，他們也認可「子游傳統」的多義性，而不同意理學有界定「子游傳統」內容的專斷權。這樣的態度，和蘇州士人在理學與文學的張力中，傾向於文學一端的習尚可說是相互映照的。這對熱衷理學的學者與地方官構成了必須面對的在地壓力。這正是常熟知縣耿橘（萬曆二十九年〔1601〕進士）建立虞山書院時所遭逢的情境。

根據耿橘自己的說法，他建立虞山書院的原因是為了要興復文學書院。文學書院於嘉靖年間在王叔杲的主持之下成立，但是，萬曆八年（1580）因張居正禁

¹⁸⁰ 以上諸例，見《皇明常熟文獻志》卷四，頁47-又47；卷五，頁8，又30, 38；卷八，頁16。

¹⁸¹ 在此必須說明，所謂「當地士人的風氣仍然是以博學與文學為其好尚所在」，並不是要忽視明代諸多文學風潮的「跨地區性」，甚或「全國性」，而是要強調在文學與理學兩種可能之間，相較於親近理學者的稀少來說，在蘇州從事文學者不僅有相當的數量，而且也是繼起不絕的，因此，投入文學是一個具有在地特色的實踐，而與在地風尚有關係的現象。

天下書院的命令而被毀棄。¹⁸² 耿橘在萬曆三十四年(1606)到任,首先剿定了為患地方的鹽寇,因而得到上級的獎金鼓勵。¹⁸³ 他決定將這筆獎金捐出來,當做重建書院的基金。¹⁸⁴ 耿橘的想法,得到巡撫周孔教等人的支持,因此從萬曆三十五年(1607)開始施工,次年完成。¹⁸⁵ 完成之後的虞山書院承擔起教育常熟子弟與人民的功能。依據會約,每個月的初三,諸生集會練習科舉文章,由縣學教官與擔任輔導工作的舉人先行評閱,再由耿橘本人複閱、評定等次。每個月的初六,舉人聚會習文,由耿橘親自批閱文章。經過挑選編輯之後,這些文章便被出版。¹⁸⁶ 每個月的初九,則是講書的日子,耿橘到場聆聽,鄉紳、吏員與各級學生都可以「講論三十五章,以發其端」,再由耿橘所聘請的各方大儒擔任教主「闡發精義」。¹⁸⁷ 講書的聽眾不限於學生,一般的百姓,只要「有志聽講」並完成叩拜孔子的手續,便可依序入席;甚至佛道二教中人,也容許他們一同聽講。¹⁸⁸ 每年的三月初三與九月初九則「大會四方同志」。¹⁸⁹ 因此,虞山書院是一個結合了學業與講學的、具有相當程度開放性的教育場所。

耿橘聘請來講學的人很多。其中最有名的人物之一是已在常州府無錫縣成立東林書院並講學其中的顧憲成。根據《顧端文公年譜》,耿橘在萬曆三十四年(1606)的春天曾經前往無錫拜訪他,兩個月之後,顧憲成應耿橘之請而前往虞山書院會講,四個月之後,又再度前去,次年夏天,則為耿橘作〈虞山書院記〉。¹⁹⁰ 與顧憲成同行的還有高攀龍。¹⁹¹ 講學的記錄與耿橘聽講問難所作的筆記,都出

¹⁸² 《虞山書院志》卷五,頁4。

¹⁸³ 耿橘討剿鹽寇的行動,可放在明代政府對私鹽之處置的脈絡下來理解,關於明代私鹽的問題,參見徐泓,〈明代的私鹽〉,《臺大歷史學報》7(1980):231-266。

¹⁸⁴ 《虞山書院志》卷五,頁6。

¹⁸⁵ 同前書,卷五,頁7;卷九,頁23。

¹⁸⁶ 常州府武進縣人薛敷教(萬曆十七年[1589]進士,薛應旂孫)有〈虞山書院有本室會藝序〉,其中說到:「會諸生於有本室,檢文之精而可式者若干首,付梓成帙」;見《虞山書院志》卷一〇,頁13。關於明代書院中的科舉之會,可參考鄧洪波,〈明代書院的科舉之會與科舉之學〉,《河北師範大學學報(教育科學版)》11.7(2009):12-18。

¹⁸⁷ 《虞山書院志》卷四,頁5-6。

¹⁸⁸ 同前卷,頁10-11。

¹⁸⁹ 同前卷,頁11。

¹⁹⁰ 顧與沐記略,顧樞輯,顧貞觀訂補,《顧端文公年譜》(收入《續修四庫全書》),卷下,頁16。

¹⁹¹ 高攀龍,《高子遺書》(收入《景印文淵閣四庫全書》),卷九上,頁20。高攀龍說:「攀龍從涇陽先生報謁侯,而適遵其會」。

版流傳。¹⁹² 此外，耿橘也邀請了常熟以外的學者參與書院的事務，舉例而言，松江府華亭縣人張鼎（萬曆三十二年〔1604〕進士）就為《虞山書院志》的編輯出力甚大，也為其中的許多篇章作了小序，說明編纂用意所在。¹⁹³ 他也請到了擔任過首輔大學士的長洲人申時行（1535-1614）與太倉人王錫爵（1534-1610）為書院作記。¹⁹⁴

從耿橘捐出獎金以啟動重建工作，又廣邀各方學者來講學，並開放聽講的大門，且出版涵納〈會語〉和〈學記〉的《虞山書院志》看來，虞山書院的建立，其中有耿橘明顯的操作程序（agenda）。他的操作程序可透過幾個面向來分析：虞山書院的空間配置與利用、¹⁹⁵ 言氏子孫的處置，以及常熟文學傳統的納編。¹⁹⁶ 以下，便將探討這些課題以揭示晚明理學在地化模式與南宋及元代模式的差異性，並考察當地士人對理學在地化事業的態度與理學在地化的情形。¹⁹⁷

¹⁹² 《虞山書院志》卷七、八是講學問難記錄的「會語志」，卷一二至一五則是耿橘筆記的「學記」。

¹⁹³ 張鼎，《寶日堂初集》（收入《四庫禁燬書叢刊》〔北京：北京出版社，2000〕），卷一一，頁18-34。

¹⁹⁴ 《虞山書院志》卷九，頁10-14。

¹⁹⁵ 從空間的角度來討論教化、權力與信仰關係的研究，可以參看黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年〔1530〕孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉及〈權力和信仰：孔廟祭祀制度的形成〉；二文收入氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994），頁125-163, 164-216。

¹⁹⁶ 當然，若從顧憲成等人與管志道在會講中的爭辯，張鼎與其他各府文人在書院活動中穿梭游走以形塑特殊的理學論述，乃至佛教與各個會眾千絲萬縷的關係，來討論虞山書院的文化與思想脈絡，將會是極為精采的研究課題。然而，那不是本文篇幅所能負擔，也非本文論旨所在。因此，本文選擇從文中所揭示幾個面向來討論。

¹⁹⁷ 關於虞山書院，小野和子曾在晚明的黨社運動的脈絡中，有過精簡的研究；見氏著，《明季黨社考：東林黨と復社》（京都：同朋舍，1996），頁254-258。最近的研究可見鶴成久章，〈飛動梁塵的聖歌聲——關於明代書院的歌儀〉，李弘祺編，《中國與東亞的教育傳統（一）：中國的教育與科舉》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006），頁263-386。在書院講學運動中涉及此事的則有陳時龍，〈晚明書院結群現象研究——東林書院網路的構成、宗旨與形成〉，《安徽史學》2002.5：5-11。關於明代書院的研究不勝枚舉，僅舉二者以概其餘：John Meskill, *Academies in Ming China: A Historical Essay* (Tucson: University of Arizona Press, 1982)；大久保英子，《明清時代書院の研究》（東京：国書刊行会，1976）。

一・理學與地方性：虞山書院的空間布署與言氏子孫的處置

虞山書院主要有三個建築群落。居中的是子游祠（圖一：言子祠），居其東側的是學道堂（圖二），居其西側的則是弦歌樓（圖三）。子游祠的主建築即是祭祀子游的所在，而在主建築前方東側與西側分別是楊子器與王叔杲的祠堂。這兩位明代的知縣之所以能與言子祠「共一庭」，¹⁹⁸ 其理由應該是他們曾為子游建家廟以及創書院。¹⁹⁹ 而在子游祠堂中陪祀者有：昭明太子蕭統、孫應時、張洪、吳訥、徐恪（1431-1503）、桑悅、周木、鄧韜、朱昭和鄒泉等十人。根據顧憲成的說法，選配這些人是「從輿望也」。²⁰⁰ 換言之，這是常熟當地人認為應置入子游祠者。這十人中的張洪、吳訥、周木等三人，在當地被視為理學三先生，因此，與理學的關係是無庸置疑的。孫應時則是第一位為子游建祠，且與朱熹關係深厚，也可算是理學的友善者。徐恪「常以主一自命」，²⁰¹ 很有理學家的氣味。未有功名的鄒泉，編有《宗聖譜》十四卷及多種與四書諸經相關的著述，²⁰² 而被甘士价稱為「吳與弼之流」；²⁰³ 雖然這並不能完全斷定他的學術傾向，但也許能稱得與理學有些接近。以上六位人士的入於陪祀之列，大概可以說是因為他們與理學的親近性所致。然而，蕭統被涵納進虞山書院並不是全然沒有引起疑慮的，因此在嚴訥兒子嚴澂的文章中就有了以下的一段辯護：

昭明，梁之賢儲也。夙慧卓絕，寬仁孝友，讀書聚書至三萬卷，而所選玄粹為詞林宗。由侯〔耿橘〕今日之教言之，昭明所讀書，豈直糟粕是茹？所選豈直枝葉是摭？²⁰⁴

顯然，當時有人認為蕭統的興趣根本是糟粕枝葉。嚴澂則主張若從耿橘的教誨來看，蕭統當然不是糟粕枝葉，而且士子們還能從其中得到許多的啟發，因此他接著說「讀昭明書，所為觸吾新者，亦自不少」。然而，必須注意的是嚴澂並沒有

¹⁹⁸ 《虞山書院志》卷一，頁22。

¹⁹⁹ 同前書，卷五，頁12。

²⁰⁰ 顧憲成，《涇臯藏稿》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷一〇，〈虞山書院記〉，頁10。關於這個名單至少可以追問兩個問題：它是經過何種過程而形成的？其涵納與排除的原則是甚麼？然而，目前未見任何資料可以回答上述兩個問題。有待來日再考。

²⁰¹ 《皇明常熟文獻志》卷四，頁21。

²⁰² 見《欽定續文獻通考》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷一六五，頁24；《康熙常熟縣志》卷二〇，頁10。

²⁰³ 《皇明常熟文獻志》卷一一，頁17。這一點在前面的討論已有涉及，此不贅論。

²⁰⁴ 《虞山書院志》卷九，頁30-31。

從理學的角度來維護蕭統，卻是以他的人格風範來說明蕭統文學修養的價值。²⁰⁵ 在這個意義上，嚴徵仍然維持著蘇州士人對文學成就的重視與評價方式。至於桑悅、鄧韞、朱召等人，則可以與耿橘同時的管一德所編的《皇明常熟文獻志》來窺見常熟人對他們的認知。在管一德的描述中，桑悅是一位傳奇性的人物，不僅「才高一世，氣凌千古」，而且「父老傳說其事甚多」。而說到他的學養興趣，則除了「六經語孟，具有訓詁」以外，還「喜莊騷家言」以及「詩文有晉人風度，而行楷亦宗晉人，草書流暢法懷素」，²⁰⁶ 充分展現出一個興趣廣博、文采煥發的人物樣貌。關於鄧韞，管一德的記錄是「博綜經史」，「負文章重名」，又能對水利事務、地方志的編修多有貢獻；²⁰⁷ 同樣是一位博學能文的士人。朱召則是個「學問閎博」而被譽為「以文學飾吏治，以古道齊時宜」；²⁰⁸ 顯然也是以廣識為基底，能文、能做實事的循吏。那麼，常熟當地的一般公見認為應將蕭統、桑悅、鄧韞、朱召一併放入子游祠中，就可看出他們一如弘治、正德以來地方士人的態度，不認為子游傳統的內涵能完全以理學話語來界定；他們從而在子游祭祀空間中維持了地方的特質。

然而，在子游祠東側的學道堂群落則完全是個理學的空間。首先，主要建築的學道堂內有耿橘所作的〈學道堂記〉，但在此記中耿橘完全沒有提到子游名列孔門文學一科的事實。²⁰⁹ 而在學道堂後方以川堂相連的有本室中也有耿橘的〈有本室記〉，可是在此一記中，同樣也無一語及於子游以文學為孔子高弟的事情。²¹⁰ 這很難不是一個避免涉及子游傳統中的文學面向——無論所謂的「文學」做何解——的有意行動。此外，耿橘以「學道」和「有本」來為这一群落位居中心軸線的建築物命名，明顯是呼應著朱熹認為可以道、以本來統貫子游之學的看法。這樣的做法，若和他在興復書院時，不以原來的「文學」而易以「虞山」，並且在三個建築群落中，完全未見以「文學」相關詞語命名的現象對照起來看，則耿橘確是以厚植理學為其重建書院的目標。其次，在學道堂與有本室的周遭，一共有十五個精舍。其中四個是以四聖（顏曾思孟）命名，一個是以董仲

²⁰⁵ 他說，「其風流蘊藉，不加入數等哉？」見《虞山書院志》卷九，頁31。

²⁰⁶ 《皇明常熟文獻志》卷四，頁30, 31-32。關於桑悅的研究可見楊彥妮，〈桑悅生平及其詩學思想考論〉，《東華人文學報》14 (2009)：75-114。

²⁰⁷ 《皇明常熟文獻志》卷五，頁9, 10。

²⁰⁸ 同前書，卷八，頁9-10。

²⁰⁹ 《虞山書院志》卷一，頁17；卷四，頁36-38。

²¹⁰ 同前書，卷一，頁18-19；卷四，頁38-42。

舒命名，其他的十個則是以宋明理學家為名。重要的是，這些精舍是諸生平日相互切磋的地方，也是每月初三諸生接受考評時藝的所在。²¹¹ 因此，對初入學的士子來說，學道堂相較於子游祠來說，更是一個經常涵泳其中的空間。再則，學道堂內供奉孔子，並且懸以「願學孔子」的匾額，根據顧憲成的說法，這是個為子游之學溯淵源的設計；²¹² 不止如此，在實際的功能上，學道堂也是每月初九耿橘邀請教主來講書的場所。²¹³ 換言之，學道堂將子游之學的源頭以及每個月的講學盛事放在一個理學的空間中，藉此突顯了虞山書院的宗旨之所在。

至於第三個建築群落，是以弦歌樓正堂居中，東西兩側各有三個以六經為名的經房。其中的禮經房與樂經房都供奉子游。²¹⁴ 這樣的安排使得他的文學面向再度隱而不彰。更進一步說，弦歌與禮樂，都是子游在治理武城時的要點，也是他答覆孔子何必用牛刀時，強調他所以如此做乃是因為「君子學道則愛人，小人學道則易使」的著落處。因此，將子游安置在禮與樂二個經房中雖然讓他較其他聖人多一個經房，但也是再度強調子游之所以值得尊崇，乃是因為他在道、在本上的把握。耿橘對空間的操作，可說完全符合理學家的論述原則。

綜合以上的分析，可見虞山書院雖然因為常熟地方人士的公議而在子游祠中保留了一部分子游傳統的文學面向，但是，就整體而言，是個以理學為導向的空間。然而，從精舍的命名來看，仍有可以討論的課題。在學道書院群落中的十五個精舍裡固然分別供奉著四聖、董仲舒與宋明理學大儒，但卻不是以他們的名字直接命名的；而是以「友」為首字，再接以各個人物的姓氏。比方說，供奉邵雍的精舍，即命為「友邵」。²¹⁵ 這個對「友」的強調，是非常有晚明理學講學特色的。²¹⁶ 而這個強調，若放在蘇州的脈絡裡來看——蘇州在元代曾經出現過對師承的期盼，以及在明代認為藉著子游即有上溯孔子的依憑——則有兩重意義。其一，這些精舍中供奉的人物，他們並不是以構成一個師弟相續的師承關係而被

²¹¹ 《虞山書院志》卷四，頁5, 8。

²¹² 《涇臯藏稿》卷一〇，〈虞山書院記〉，頁10。

²¹³ 《虞山書院志》卷四，頁6。

²¹⁴ 其他的經房供奉如下：易經房為伏羲，書經房為堯舜，詩經房為文王，春秋房為孔子；同前書，卷一，頁23-24。

²¹⁵ 同前書，卷一，頁19-21。唯一的例外是子思，其精舍不以姓氏而以其字為名，因此是「友思」精舍。

²¹⁶ 關於這方面的討論，最近的研究可參考呂妙芬，《陽明學士人社群》，〈講學同志的聯屬〉，頁295-325。

尊崇的。用虞山書院教主顧憲成的話來說，他們是因為與「子游所後先，二千載之間，相與疏附奔走，作孔子羽翼」的原因而在學道堂群落中有了他們的位置。²¹⁷ 換言之，他們乃是因為分別投身於同一個目標，對闡揚孔子之學有了個別的貢獻，所以才值得學子們尊敬。這裡強調的不是親炙相授，而是興起獻身此一目標的志願。顧憲成因此說耿橘以「願學孔子」為學道堂門匾是一語道破關鍵。顧憲成且又申說所謂的「學孔子」，乃「要在識得孔子耳；孔子曷從而識？要在識得自己耳；何者？自己原來一孔子也」。²¹⁸ 強調發此願，又強調每個人「原來一孔子」，使得精舍中的人物彼此之間，師承關係中原本隱涵的高低先後的面向，被同道友朋的平等意義所取代。更進一步說，耿橘以「友」而非以「師」來為精舍命名，也就是在勉勵學習中的士子，若能有此願，並且真能識得自己，即能如顧憲成所說的「欲不為孔子，不可得已」，²¹⁹ 如此，即與各精舍中的人物成為可以平等相接的朋友。

其二，接續上一點來說，在蘇州士人認為憑藉子游即可上溯孔子的自信中，有著對其所處「地方」之優越性的信念；然而，這樣的優越自信，在強調發願以投身於共同目標的理學家看來，是有其問題的。張鼎在論述「先賢」時，有以下的這段話：

地之靈氣，千年一洩，而其間為明道之人。然人實有靈，不倚地而生也。……夫倚地而靈，雖千年一洩可也。不倚地而靈，則日日其常新矣。……人之靈，靈地；地之靈，不能靈人。各各自取心靈，莫向海虞地靈尋討。²²⁰

張鼎明白表示，如果倚仗的是一個地方的靈氣，那麼，千年之間，能夠出一位明道的人中豪傑就已經非常不容易了。但是，如果將倚仗的基礎轉為每個人本來具有的靈明，則經常都能有這樣的人物出現。因此，他的主要論旨是要將依憑於外在的、基於「地方」的信心瓦解，從而建立起內在的、基於人人皆有之「靈」的信心。固然，明代蘇州士人並不是只仗恃著其地曾存在子游而有如是信心，他

²¹⁷ 《涇臯藏稿》卷一〇，〈虞山書院記〉，頁10-11。

²¹⁸ 同前文，頁11。

²¹⁹ 同前文，頁12。

²²⁰ 《寶日堂初集》卷一一，頁22。就張鼎稱陶望齡為「老師」的意義上，張鼎顯然與王學的泰州學派有學術上的親近性，因此，他此處的發言也頗有心學的影響可循。然而，就如之前已說明的，理學內部發展的理路並非本文探討的重心，因此僅此作一註記，而不繼續追索。張鼎稱陶望齡老師，見卷七，頁13。

們也強調學習子游此一志願的重要性，但是，張鼐在這裡強調的是由於人人皆有靈，這樣的志願，是人人皆可發的。蘇州或常熟的士人無法作任何優越性的宣稱。此外，雖然張鼐所說的「莫向海虞地靈尋討」和元末謝徽說鄭元祐不待「僑于吳而後有所得」有幾分相似，但究其實際，則謝徽的理由在鄭元祐有穩妥的理學師承，但張鼐的理由是人人皆有的靈，因此，兩人的論述是在完全不同的意義脈絡中的。簡言之，這是一個將子游去地方化 (de-localizing) 從而將蘇州與子游的關係去優越性 (de-privileging) 的行動。

然而，子游是蘇州常熟人的事實，仍然是一個顧憲成、張鼐、耿橘等理學運動中人必須處理的課題。顧憲成點出了子游的兩面性，他說，之所以在虞山書院中須有子游祠有兩個原因：「親之，亦尊之也」。²²¹ 他雖然沒有說明這句話的實指，但是，說「親之」的一面指的是子游為常熟人，因此在此地及此地之人來說為親，而「尊之」的一面指的是子游為孔門得道者，因此在學子眾人來說為尊，應該不是個武斷的解讀。在張鼐論及言氏譜系時，他說：

言氏之系，因言氏有也。譜之可譜者也。聖賢脈絡在千萬世，如人氣血行於一身，頂踵髮膚，無處不到。可謂頂是而踵非，膚親而髮疎乎？雖謂千萬世學道之人盡是言氏曾玄，可爾。²²²

張鼐先說明了譜系是因為言氏子孫與子游有血緣關係而存在，但是，他立刻話鋒一轉說聖賢的傳衍脈絡，在時間與空間上，都不可能僅限於一家一族之內。因此，只要願意學道的人，都可以稱為子游的後裔。這是在「親」的方向上，承認譜系具有不可以非言氏之人紊亂其間的嚴肅性（譜之可譜者也），但另一方面，又在「尊」的方向上，特意主張言氏子孫不能專享子游的餘蔭。換言之，這是將子游從屬於一家的、一地方的人物，轉化為屬於千萬世、各地方的聖賢。與張鼐類似的態度，也可以在顧憲成答覆言氏子孫（禧、福、逢堯）請他作〈虞山言子祠記〉時，說此記雖是為其先人子游所作，但「非君之所得私也」的回應中看到。²²³

耿橘也為言氏譜系作了題辭。他在其中非常清楚地指出，當時言氏的大宗「鮮顯德之人，僅存不絕之血胤而已」，之後，說明真正「有美質而篤于學」的是小宗的三位（即禧、福、逢堯）。²²⁴ 耿橘對大宗的批判是其來有自的。言氏

²²¹ 《涇臯藏稿》卷一〇，〈虞山書院記〉，頁10。

²²² 《寶日堂初集》卷一一，頁31。

²²³ 《涇臯藏稿》卷一〇，〈虞山書院記〉，頁11。

²²⁴ 《虞山書院志》卷二，頁3。

子孫除了在嘉靖初年曾被描述為「下同編氓，貧窮不能自立」之外，²²⁵ 更曾有偷賣子游墓石，以及以爭奪墓道訛詐當地士人的事例。²²⁶ 儘管如此，他在釐定子游祠祀的規範時，仍必須以嫡派大宗為主祭者。然而，耿橘卻以兩個方式削弱大宗的主導權。一是在擇定掌理族中事務的「宗綱」時，說若宗子能力不足，可以「合族中不拘尊卑長幼，擇一忠厚正直、孝友無虧，可稱族望者」來擔任。二是推選出來的宗綱人選，必須「白之縣、陳之學、告之廟」，即經過地方政府、教育機制、宗族儀式的確定。²²⁷ 如此，便能將不肖宗子對言氏家族，以及傷害「子游」這個象徵的可能性降到最低。更為重要的是，他給予三位資質優異的言氏小宗後裔特別的受教機會。前面已經提過，被派去向顧憲成請求作子游祠記的不是大宗嫡派子孫，而是言禧、言福和言逢堯。此外，他們後來也被委派擔任虞山書院大會「會語」的校閱者，²²⁸ 以及耿橘筆記、書信的校次者。²²⁹ 這就說明了向學之志的重要性遠勝於血緣。換言之，耿橘、顧憲成和張鼐等理學運動中

²²⁵ 《虞山書院志》卷二，頁10。

²²⁶ 盜賣墓石的事情發生在隆慶末、萬曆初 (early 1570s)；見于慎行，〈直隸河間府知府王公之士墓志銘〉，收入《國朝獻徵錄》卷八二，頁26。此事斷在隆慶年間 (1567-1572)，因為主持解決此事的是隆慶二年 (1568) 進士王之士，依照他的經歷，應該只有在南京戶部員外郎的任內才有可能接觸到此事。而他擔任此職的首年在隆慶五年 (1571)。以爭墓道訛詐常熟士人的事情發生在萬曆十七年 (1589)，此事苦主蔣以化在萬曆三十年 (1602) 才終於有能力為其父立祠，但憤憤記錄言氏子孫「冒濫衣冠」，「素無行」；見蔣以化，《西臺漫記》（收入《續修四庫全書》），卷五，〈紀先祠〉，頁6。此事斷在此年，因為蔣以化的記錄中提到李雍野（李堯民）為按院。據葉向高，《蒼霞續草》（收入《四庫禁燬書叢刊》），卷一四，〈嘉議大夫應天府府尹雍野李公神道碑〉，頁37的說法，萬曆十六年 (1588) 李堯民「巡按蘇松常鎮」，任滿吳人欲留之，但他生病以致無法留任，「又三年」復京故官。又據于若瀛，《弗告堂集》（收入《四庫禁燬書叢刊》），卷二四，〈嘉議大夫應天府府尹雍野李公行狀〉，頁20，所謂的三年後為「壬辰」(1592)，可見他「巡按蘇松常鎮」任滿時為萬曆十七年 (1589)。又據《松石齋集》卷一九，頁17，當時處理此事的蔣以化兄長蔣以忠在同年遷福建副使，當年即過世。因此，此事在此年無疑。至於何以在元末已經能夠擔任象賢齋訓導，自行教育其族內子弟的言氏家族（此事見《同治蘇州府志》卷二七，頁18），到明代淪落至此，其中的一個原因可能是永樂初年「六十二世孫名信者，由象賢齋弟子員賓興升胥監，尋任諫垣，以言事得罪，簿錄其家」造成家道中落所致；見《同治蘇州府志》卷四八，頁1。

²²⁷ 《虞山書院志》卷二，頁4-5。關於明代宗族實踐的討論甚多，此處不能一一列舉。但關於宗祠主祭權的考量以及別立宗長的作為，則可見趙克生的討論；氏著，〈明代士人對宗祠主祭權多元化的思考〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》2010.2：79-86。

²²⁸ 《虞山書院志》卷八，頁1。

²²⁹ 同前書，卷一一，頁1；卷一二，頁1。

人，在有限度地承認常熟與子游有在地之「親」的事實之後，他們經過論述與實踐的操作，著重地將「子游」轉化為可為所有有心向學者所共享共有的文化資產。這也就再次顯出他們將「子游」去地方化及對蘇州進行去優越性的努力。

二・文學傳統的收納：理學在地化的模式

本文第三節的討論已展示出在文學與理學二端所構成的張力之間，明代蘇州士人因為不同的傾向，而在態度上形成了居於兩端的光譜。但，一般而言，傾向文學而看重掌握各類文體的能力，卻是當地的習尚。耿橘面對如此情境，他的做法有兩個特點，第一是將文學創作收束到僅論科舉時文，第二是細論科舉時文與學道的關係。以這兩個做法，耿橘不僅讓蘇州的文學之士得以成為理學運動的成員，也發展出一種與南宋及元代不同的理學在地化模式。

一如前述，虞山書院的經常性活動包括了兩個部分。其中一個部分是每月一次的講學，在此面向上，由於耿橘敦請顧憲成為教主，並有諸如高攀龍、張鼐等人的協助，可說是在理學的範圍中穩妥地行進。另一部分是每月兩次的科舉時藝的考課。必須注意的是除了時藝的考課之外，耿橘完全不涉及其他文體創作的問題。這使得蘇州士人在文章創作上的講究，被縮減到時文這個文體上。放在蘇州，特別是常熟的脈絡中，他的這個行動是有策略性的。因為，當地前賢瞿景淳、嚴訥，以及與兩人並稱文章家的邵圭潔，其時藝文章的傑出成就是他們受到崇仰的重要原因之一。而耿橘做為一位知縣，確有介入此一領域的合理性，²³⁰因此，他不與當地士人在其他文體上論辯，而專力處理當地士人重視也嫻熟的時文，這不但解除了他們基於其他方面的擅長而有的發言權，也使得理學與文學的接合，有了更為清楚的焦點。在實際的做法上，耿橘邀請了瞿景淳的子孫（汝稷、汝說、式耜）、嚴訥的兒子（澂），以及邵圭潔的孫子（濂）與門人（錢時俊、翁憲祥、孫森、翁應祥）等人作記與序，參與講書大會，以及在編寫《虞山書院志》的過程，或者進行說服，或者進行教育，以將他們整編到理學運動之中。²³¹

²³⁰ 考課時藝是知縣工作之一，參看柏樺，〈明代州縣衙署的建制與州縣政治體制〉，《史學集刊》1995.4：21；何朝暉，《明代縣政研究》（北京：北京大學出版社，2006），頁250-251。

²³¹ 舉例而言，孫森擔任了《虞山書院志》共十一卷（一、二、三、四、六、八、一一、一二、一三、一四、一五；總卷數為十五）的編次或校閱者。瞿汝稷有〈虞山會語跋〉

然而，耿橘以時藝爲其入手處顯然遇到了一些挑戰。錢時俊曾爲耿橘做了以下的分析：

人握隋珠，家傳荆璧，門戶各關，金蘭競誇，習俗之移人久矣。明府〔耿橘〕一旦欲援竽而儷瑟，撫甘以和辛，群而社焉，不亦難乎？²³²

這也就是說，在科舉時文的寫作上，當地已經有各家不同的意見與法度，而且彼此競爭，互不相讓。耿橘要聚集所有時文習作者，並在依照各路家法所寫就的文章中評定等次，是極爲困難的事情。耿橘的回應非常明快。首先，他完全不涉入各路家法的內部細節中；其次，他說「吾道之廣大也，奚物不收？」如此，他避免了以文論文的困境，而將錢時俊的憂慮轉化爲文與道的問題，同時，他極具信心地強調，任何路數的時文，都必然能夠被涵納在道之中。以此之故，他批評站在文學一端而厭惡理學的意見，也不贊成站在理學一端鄙視文章的看法，因爲，那樣的觀點都造成了「道自爲道而文自爲文，文與道二」的結果。他所要講求的是「夫文之真者，談理必晰；理之徹者，爲文必超」此種文章與道、理不相爲二的關係。²³³

那麼，耿橘又如何論說時文之寫作與道的關係呢？或者，更精確地說，他如何來確保文章能夠達到他所懸舉爲最高標準的「真」的境界呢？關於這一點，他有一段長文論述：

舉業家謂作文是與聖賢寫像，須要逼真。此意非然！夫寫像者，長短妍媸，存乎其人。縱逼真得來，亦不過逼人之真而已。人心之妙也，聖凡一體，古今不二。聖人當日發揮心靈，存此幾句；學者今日就此幾句，發揮心靈。未舉筆而我心非此，既舉筆而聖心非彼。以心靈發揮心靈之所發揮，字字真形，篇篇本象。皆是寫我自己也。能如是者，作文即是學問。²³⁴

在這裡，耿橘明白批評一般的時文作者工夫放錯地方。關鍵的問題就在他們認爲聖賢以及聖賢的言語是個外在的事物，因此只能逼近而彷彿其「真」。在這種取

（卷九），瞿汝說有〈虞山書院有本室會藝序〉（卷一〇），瞿式耜為卷二的校閱者。嚴澂除了擔任數卷（卷三、四、五、六、八、九、一〇）的校閱者之外，也作〈虞山讀書臺記〉（卷九）。邵濂是三卷（卷一、八、一三）的校閱者。

²³² 《虞山書院志》卷一〇，頁16。

²³³ 同前書，卷一〇，頁16-17。

²³⁴ 同前書，卷四，頁6。

徑之下，即使文章作到近似聖賢，也仍然是落在一個與寫作者自己無關的外人身上。耿橘因此提出全然不同的作文方式：即，必須了解聖人寫作時，是發揮著與今日寫作時文者無異的心靈下筆；今人也應該發揮與聖賢無異的自己心靈來寫作時文。所寫出來的文章，便將如同出自聖賢，也是來自真真切切的自己。在此過程中，寫作不追逐任何外在的事物；而且，不僅聖賢與自己無二，文章也與本然真象無二。如此，才稱得上達致「真」的境界。耿橘因此才能說，以這種方式練習時文，便是學問。必須注意的是，耿橘沒有一語涉及時文的格式。若將這一段話與他所說的「夫文之真者，談理必晰；理之徹者，爲文必超」放在一起看，則耿橘似乎是說只要以上述的方式寫作，則自然能夠論理清晰，而論理清晰的文章，自然就是超群出眾的。他在答覆常熟士人歸紹隆如何解說《論語》「斐然成章」時，也重申了類似的觀點。²³⁵

然而，耿橘固然不討論文體的細節，也對當時一般的時文習作者有所批評，可是，他對常熟士人的作文能力卻不懷疑。他曾表示：他雖然知道舉業的「正法門」爲何，但是，「此間文字」卻不是他「所能評悉」的。²³⁶ 而且，就在與錢時俊的往復對話，強調「夫文之真者，談理必晰；理之徹者，爲文必超」之後，他語氣一轉，用了「燦美」一語來稱說那些在「文辭」表現上精采出眾的人。在這裡，他沒有意圖將「文辭」表現化約到理或道上，也沒有對「文辭」致以批判。反而，他說這樣的文章都是「洋洋盈耳之音」，倘若將它們「懸諸國門，必當有擊節而賞」的人出現。²³⁷ 那麼，耿橘並非沒有注意到常熟士人文章有其可取之處。事實上，耿橘對於文字的講求是很重視的。根據薛敷教所作的〈虞山書院有本室會藝序〉說，耿橘批閱諸生的習作文章時，「漸銷其句字之蘊，而還於雅馴」。薛敷教仔細說明此事之所以重要的原因，是因為縱使古代大儒的口授「可以明道」，但卻不能直接成文；若要落於文字，仍必須有一番講究。他又進一步說明，即使文章與道不得分爲二，可是若要使文章能讓更多的人接受，則必須切記「言之無文，行之不遠」的教訓。²³⁸ 換言之，雖然耿橘對發揮人的心靈

²³⁵ 《虞山書院志》卷一三，頁35-36。

²³⁶ 同前書，卷四，頁5。

²³⁷ 同前書，卷一〇，頁18。

²³⁸ 同前書，卷一〇，頁13-14。薛敷教為常州府武進縣人薛應旂（嘉靖十四年〔1535〕進士）之孫。顧憲成嘗從薛應旂受《考亭淵源錄》，並且在青年時期即與薛敷教兄弟締交；見《顧端文公年譜》卷上，頁8。薛應旂在引導顧憲成親近朱熹理學上，頗有貢獻；見步近智、張安奇，《顧憲成，高攀龍評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁

所作之文章必真有信心，可是，他也了解事實上並不如表面上的那麼順理即可成章，而須在文字上有一番周折、一番「考校」工夫。更為重要的是，薛敷教指出耿橘在常熟此文風鼎盛的地區，勤勤懇懇於時文的事業上，正是他，也是常熟「翕然赴崇文之會」的學子們，所以能夠與「今之江右，古之蘇湖濂閩」相提並論的理由所在。²³⁹ 在這樣的期望中，當地習尚的特色很顯然地被突顯出來，耿橘不求以當時江右的方式，也不求以宋代蘇湖濂閩的方式來使當地士人投身於理學事業之中。他走的路數，是在當地已有的特長與習慣的基礎上，形塑出異於江右，也異於蘇湖濂閩，但卻同樣有效的理學形貌來。那麼，在耿橘考校時藝中展現的，是一種在地式的、對跨地域運動的參與 (localist participation in trans-local movement)。「地方」，不是一個如南宋時等待被教化改變的對象，因此，它沒有被貶抑；但它也不是一個如明初以來被當地人士視其自身具有優越性的基礎，因此，它沒有被優位化。「地方」，是一個有特色的所在，以其獨特性 (uniqueness) 平等匯流 (incorporate) 於理學之中，並因此而使理學有更多的樣貌。

耿橘的取徑顯然得到常熟當地士人的贊同。在瞿汝說的〈虞山書院有本室會藝序〉中，這位瞿景淳的兒子固然批評當時吳中士人過度講求文章的表面精美，而忘了根本之所在。但是，他也強調科舉文章有其格律，在寫作時是不能完全不顧及的。同時，他在述說文章與道之間的關係時說：「日修其本，而吳士之文日耀；文日耀，而吳士之根本益敦」，²⁴⁰ 指陳了在修本求道與文采煥發之間有著相互支拄、彼此增強的作用存在。這不是一個傾向於理學或者文學的人所能說出來的話，而是一個看法妥貼於理學與文學不可偏廢，而願以其地之特色參與理學運動者所發的言語。²⁴¹ 若將瞿汝說的反應，放在南宋以來理學家及與理學親善

124；《明儒學案》，頁593。然而，薛應旂尚有另外一面，即他的科舉時藝備受時人推崇，認為可與王鏊、瞿景淳、唐順之並列為「文章宗匠」；見過庭訓，《本朝分省人物考》（收入《續修四庫全書》），卷二八，頁54-55；和珅等，《大清一統志》（收入《景印文淵閣四庫全書》），卷六一，頁21。那麼，耿橘邀請具有理學與時藝名聲的薛應旂之孫來為此一重要議題發言，就是一個具有證成其努力的策略性行動。

²³⁹ 《虞山書院志》卷一〇，頁15。

²⁴⁰ 同前卷，頁18-20，特別是頁20。

²⁴¹ 在此希望提出一個蘇州人認為不可輕鄙文章之作的旁證。在談論經術的脈絡中，約莫與此同時，陳禹謨在為管一德所作的〈士恒管先生四書參同序〉中說，「士之深於經術者，多略於文辭；而綴辭藻之士，亦往往疏於經術」，他因此稱讚管一德「兼而能之」；見《皇明常熟文獻志》卷一四，頁12。屠隆在描述陳禹謨的時候，也說他能「博學工文」，又能「注意經學」；見屠隆，〈序〉，收入陳禹謨，《經言枝指》（收入

之地方官企求將理學於蘇州在地化的脈絡中來看，那麼，這不能不說是耿橘在主導理學的推展時，藉著一系列的策略運用——同意子游祠呈顯「子游傳統」的多義性、在理學空間之學道堂中強調具有平等意涵的「友」的重要性、強調包括言氏子孫等學子立志與向學（而非血緣或地緣）的關鍵性、邀請當地士人參與其事業、以專力於科舉時文的考課讓他們能以其所長匯入理學運動之中——所取得的一項重要成果。總結地說，雖然這項成果不能被過度誇大，蘇州強大的在地文學風尚，也非耿橘一任知縣所能轉移；然而，重要的是，以上的這個成果，不僅是耿橘與外來士人的企求而已，在相當程度上來說也得到在地士人的認可；而且，耿橘與士人（外來與本地）圍繞虞山書院所發展出來的論述與實踐，確也為蘇州既有的文學風尚，發展出可與理學接合上的新意義，這和晚明以前的情況，可說是相當不同的。²⁴²

結論

在蘇州這樣一個本身即具有豐富文化傳統的地區，理學若要在地化，很顯然必須與其他的傳統競爭或者結合才有可能。南宋時的路數，是透過地方官以建立子游祭祀與書院來將一個原本不存在的理學移植進來的模式。然而，地方上的士人，在未受邀請做記或序表達想法的情況下，卻僅以被教化者的身分，與理學家及與理學親善的地方官發生關聯，地方士人的興趣與關切，並不進入理學提倡者的行動程序中。元代蘇州士人則已能操使「子游」這個被理學提倡者建立起來的象徵，使之為其所用。然而，在缺乏學說的興趣以及經常地維繫的情形下，士人們的操用「子游」並不能做為理學在地化的指標。這也是當地對理學有一定認識的士人，所以企求以「師承」的模式讓蘇州接合上跨地域的理學的脈絡所在。在明代，固然理學已經成為官方的正統學術，但在蘇州它卻必須與當地士人更為熱

《四庫全書存目叢書》），序，頁2。由此可見，耿橘對於文章的重視——儘管他只突顯了科舉時文——有助於他贏取蘇州人的心。

²⁴² 耿橘的成就固然不能被過度誇大，然而，曾受教於耿橘的錢謙益，在為黃淳耀的科舉時文集作序的時候，卻也明白顯示他認為時藝文章，既能載道，也須有「含英咀華」的文字講究；見錢謙益，《牧齋初學集》（收入《續修四庫全書》），卷三二，頁27。當然，思想資源豐富而關心眾多文學議題的錢謙益，當他作此序時，可能有其提倡韓愈文的考量；但是，由於他是就科舉時文來說一個人在學道與文章上，雙重而相輔的成就，他的這段話對本文的討論仍有其意義；因此註記於此。

衷的文學習尚相競爭。主要的原因除了子游名列孔門文學一科，使得「子游」的意涵本身即有多義性的可能，而非理學所能專斷其詮釋之外，更因為蘇州地區的習尚與當地士人對其地的自信心，使得理學提倡者所要面對的挑戰不僅是語意與學說上的，也是風氣與實踐上的。這樣的競爭，從有明一代在地的理學者數量之單薄以及講學風氣之不盛來看，可說理學此一跨地域的運動，並未真正深植於蘇州。一直要到晚明虞山書院成立時，在知縣耿橘一方面引進理學者擔任教主以堅定地提倡理學，一方面又願意肯定在地的文學成就（科舉時文），並尋求它與理學的結合點的情形下，才使得蘇州在平等匯流的模式下，保有其在地的特殊性，並稍能參與到跨地域的理學運動中。總的來說，理學的在地化始終沒有取得明顯的成功，而且，這些在地化的努力，也多須仰賴對理學有興趣的地方官（知縣與知府）來進行，並非在地士人主動發起的行動。

本文的討論，由於同意「國家 vs. 社會」未必是一個充分有效的概念架構，因此對包弼德等學者所揭示的「地方—全國」分析視角，有相當的贊同。然而，包弼德等學者在此視角下闡釋「士人社群」時，通稱士人的各種活動乃「士人社群」的組成分子，因而不在于「士人社群」中進行分眾討論的傾向，本文藉由理學在蘇州在地化過程的實際研究，提出了修正的意見以及展示了修正意見的可操作性。簡要地說，即使從南宋以來理學已逐漸成為眾多士人以投入地方性事務來參與全國性「士人社群」的理據，然而，理學在許多地區事實上仍只是各種可能選項中的一種，必須經過與地方文化競合的社會過程，嘗試各種在地化的模式，才能被當地士人取用為其地方的、也同時是其全國的身分依據所在。換言之，若要增強「士人社群」此一概念對於南宋到明代的歷史的分析力量，並且深化「地方—全國」的提法對於理解此一時期之變遷的適用性，則在士人中先就其興趣與關切進行區分，再將他們的興趣與關切放在地方文化與跨地方文化互動的脈絡中考量，就有其必要性。

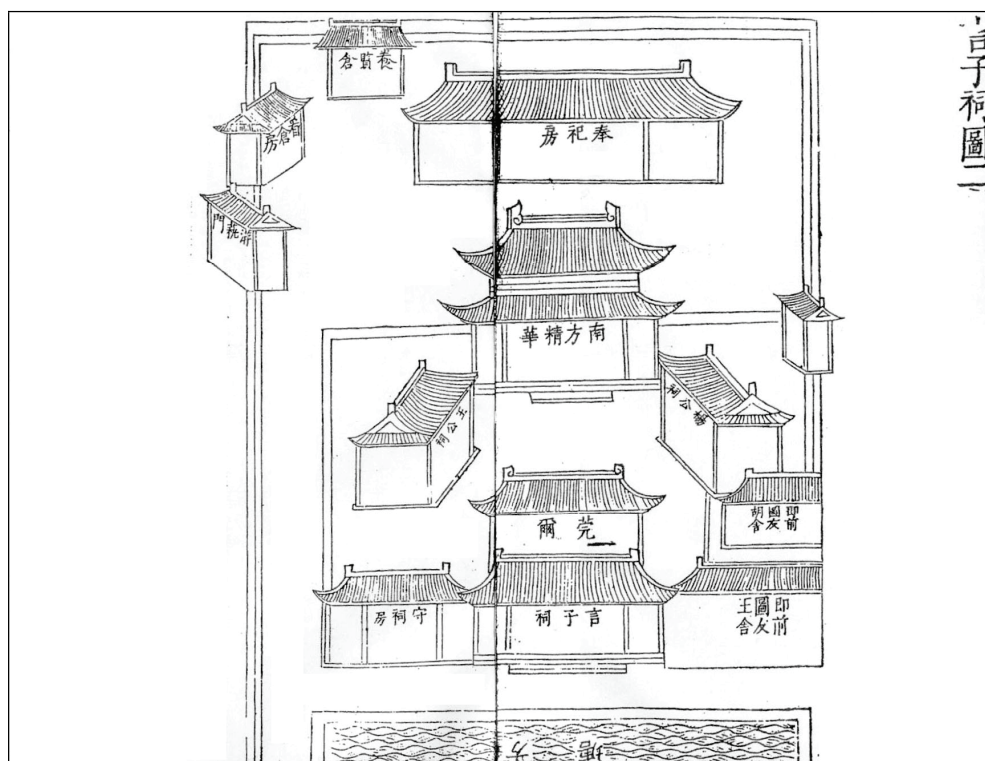
再進一步說，本文也藉由分析地方官的行動，將「國家 vs. 社會」的概念放在「地方—全國」的脈絡中思考。更精確地說，本文是一個不採取「國家 vs. 社會」概念來思考「國家」在地方社會的角色，但希望能將「國家」帶入「地方—全國」視域中的初步嘗試。在此嘗試中，本文將地方官的兩面性揭示出來：就他們具有是否在國家體制之內（或之外）容許其他機制（比方說，書院）或聲音（比方說，子游之多義性）存在的權力來說，他們是國家在地方的代理人；就他們本身具有對「士人社群」中多種文化傾向的理解與修養來說，他們是「士人社

群」的成員。那麼，他們在推動理學時，就不只是一個由上往下 (top-down) 推行國家意識形態的作為，而是具有以「地方官／『士人社群』成員」之雙重身分，在地方社會中建立其政治與學術之權威 (authority)，從而貢獻於國家體制以及參與到士人社群中的雙面性行動。這樣的雙面性，在分析南宋孫應時與晚明耿橘的案例時，特別有其意義。首先，他們獻身的學說，不僅與官方認可的學說（這自然具有跨地域性）相異，而且也具有跨地域性。那麼，地方士人對他們推動的學說的反應，就不能說是對國家意識形態的反應；因此，也就非「國家 vs. 社會」的框架所能解釋。其次，他們在面對地方士人的反應時，無論是他們作為地方官的身分，或者是作為「士人社群」成員的身分，都不足以使他們必然得到地方士人的接受。第三，他們所必須與地方士人進行的互動，既有以國家地方代理人的權力與地方士人之關切相交涉的一面（包括如何以建制來涵納在地文化），也有以「士人社群」成員的興趣與地方士人的興趣相競合的一面（包括如何以學說來涵納在地習尚），因而可說是「士人社群」中兩種不同學術興趣的交鋒。這樣的兩面性，在那些站在官方認可學說同一側的官員來說，也有類似的表現：他們須在一個已有分眾情況的「士人社群」中，尋得可以妥協的接合點，才能於其任職之所在地將其基於「地方官／『士人社群』成員」身分所欲推行的跨地方性學說在地化。簡言之，此一兩面展開協調的事業，既非「國家 vs. 社會」的概念所能說明，也非「地方—全國」的概念所能全然解釋，而是個必須在分眾的「士人社群」的概念下來了解的歷史課題。

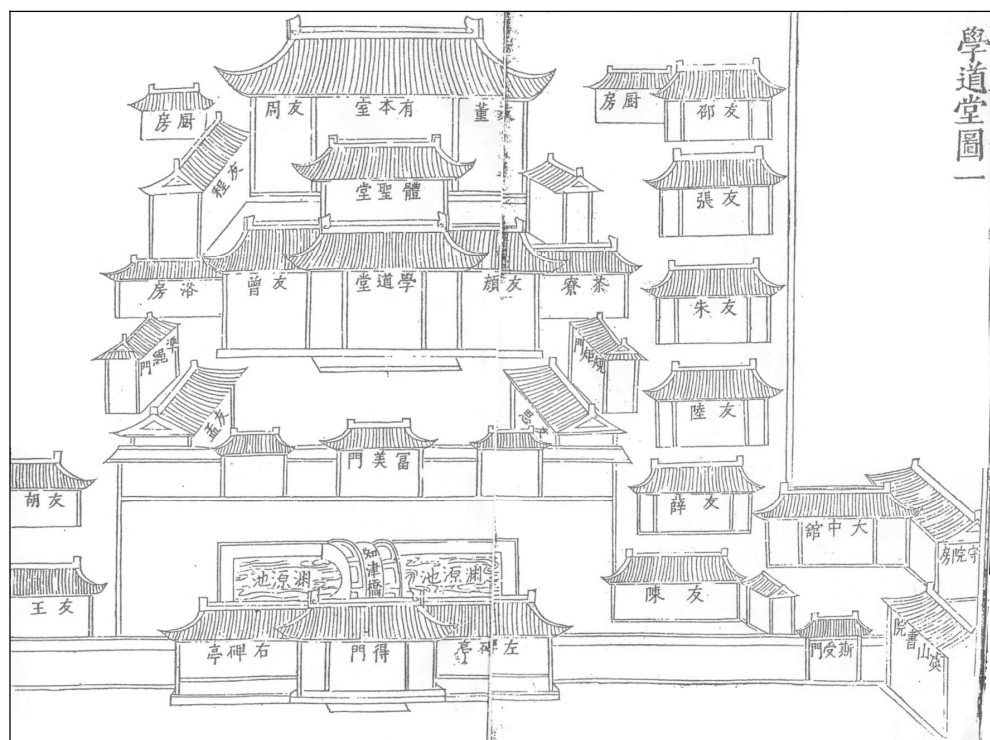
（本文於民國九十九年三月三十一日收稿；同年八月十九日通過刊登）

後記

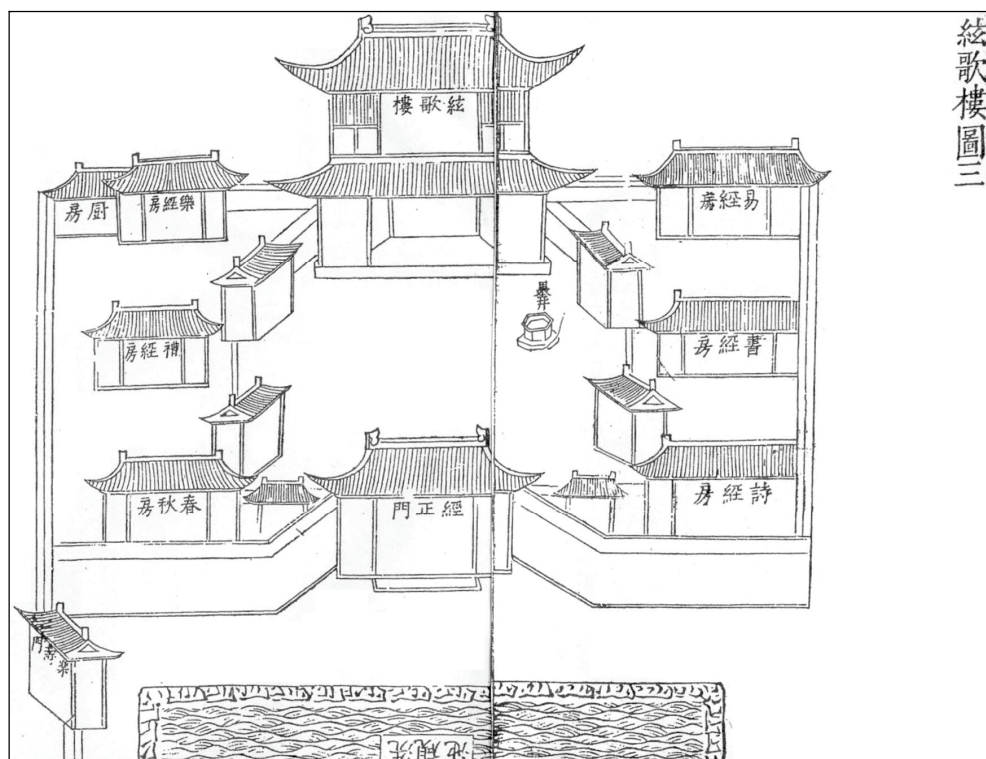
筆者寫作過程中曾經得到許多朋友的批評與建議，實在無法一一列舉，因此僅能在此一併致謝。筆者也感謝三年來在課堂上一同研習文獻的學生們，以及提出精到見解的兩位匿名審查人。所有仍存在於文中的錯誤則應由筆者負全部的責任。



圖一：子游祠／言子祠（《虞山書院志》卷一）



圖二：學道堂（《虞山書院志》卷一）



圖三：弦歌樓（《虞山書院志》卷一）

引用書目

一・傳統文獻

- 《荀子》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- 丁奉，《南湖先生文選》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995-。
- 于若瀛，《弗告堂集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000。
- 不著作者，《京口耆舊傳》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 文秉，《姑蘇名賢續記》，臺北：藝文印書館，1971。
- 文震孟，《姑蘇名賢小紀》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 方鵬，《崑山人物志》，濟南：齊魯書社，2001。
- 王世貞，《弇山堂別集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 王行，《半軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 王畿，《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970。
- 王應奎，《柳南隨筆》，北京：中華書局，1983。
- 王鏊，《姑蘇志》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 王觀，《王著作集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 永榕等，《欽定四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 朱德潤，《存復齋文集》，收入《續修四庫全書》。
- 朱德潤，《存復齋續集》，收入《續修四庫全書》。
- 朱熹，《晦庵集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 朱熹述，黎靖德編，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987。
- 何良俊，《四友齋叢說》，北京：中華書局，1997。
- 余繼登，《典故紀聞》，北京：中華書局，1981。
- 吳訥，《思菴先生文粹》，臺北：國家圖書館藏乾隆四年（1739）周耕雲手抄本。
- 宋濂等，《元史》，臺北：臺灣中華書局，1971。
- 李東陽等，《孝宗實錄》，京都：中文出版社，1984。
- 李銘皖等編，《同治蘇州府志》，南京：江蘇古籍出版社，1991。
- 和坤等，《大清一統志》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 邵圭潔，《北虞先生遺文》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 胡纘宗，《木蘭堂記》，臺北：國家圖書館藏明嘉靖八年吳郡徐圭等刊本。

- 孫樓，《刻百川先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 孫應時，《燭湖集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 孫應時纂修，鮑廉增補，盧鎮續修，《琴川志》，臺北：大化書局，1990。
- 徐師曾，《嘉靖吳江縣志》，臺北：臺灣學生書局，1987。
- 徐縉，《徐文敏公集》，臺北：國家圖書館藏隆慶二年吳郡徐氏家刊本。
- 祝允明，《懷星堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 高拱，《本語》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 高啓，《鳧藻集》，收入《高青丘集》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 高攀龍，《高子遺書》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 張大復，《崑山人物傳》，收入《續修四庫全書》。
- 張廷玉等編，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 張居正等，《世宗實錄》，京都：中文出版社，1984。
- 張采，《太倉州志》，臺北：國家圖書館藏崇禎十五年刊，康熙十七年修補本。
- 張昶，《吳中人物志》，收入《續修四庫全書》。
- 張鼎，《寶日堂初集》，收入《四庫禁燬書叢刊》。
- 張鼎等，《虞山書院志》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2005。
- 脫脫等，《宋史》，臺北：臺灣中華書局，1971。
- 都穆，《吳下冢墓遺文》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 陳公亮，《淳熙嚴州圖經》，收入《續修四庫全書》。
- 陳禹謨，《經言枝指》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 陳逅，《省庵漫稿》，北京：書目文獻出版社，1988。
- 陳寔，《祭酒琴溪陳先生集》，臺北：國家圖書館藏明刊本。
- 陳獻章，《白沙先生詩教解》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 嵇璜等，《欽定續文獻通考》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 焦竑，《國朝獻徵錄》，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 程頤、程顥，《河南程氏外書》，收入《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983。
- 馮汝弼、鄧穀，《嘉靖常熟縣志》，北京：書目文獻出版社，1997。
- 馮從吾，《元儒考略》，北京：北京圖書館，2006。
- 黃宗羲，《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987。
- 黃宗羲，《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987。
- 黃省曾，《五嶽山人集》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 黃省曾，《吳中往哲記三補遺》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 黃省曾，《續吳中往哲記》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 黃潛，《金華黃先生文集》，收入《續修四庫全書》。

- 楊子器、桑瑜，《弘治常熟縣志》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 楊循吉，《吳中往哲記》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 葉向高，《蒼霞續草》，收入《四庫禁燬書叢刊》。
- 虞集，《道園學古錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 過庭訓，《本朝分省人物考》，收入《續修四庫全書》。
- 管一德，《皇明常熟文獻志》，北京：北京圖書館，2007。
- 趙弘恩等編，《江南通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 趙用賢，《松石齋集》，北京：北京出版社，1997。
- 劉吉等，《憲宗實錄》，京都：中文出版社，1984。
- 劉岳申，《申齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 蔣以化，《西臺漫記》，收入《續修四庫全書》。
- 鄭元祐，《僑吳集》，北京：書目文獻出版社，1998。
- 盧熊，《強齋集》，臺北：臺灣商務印書館，1973。
- 錢陸燦等纂修，《康熙常熟縣志》，南京：江蘇古籍出版社，1991。
- 錢穀編，《吳都文粹續集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 錢謙益，《牧齋初學集》，收入《續修四庫全書》。
- 閻復，《靜軒集》，揚州：廣陵古籍刻印社，1982。
- 韓浚，《萬曆嘉定縣志》，臺北：臺灣學生書局，1987。
- 瞿景淳，《瞿文懿公集》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 魏了翁，《鶴山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 魏校，《莊渠遺書》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 嚴訥，《嚴文靖公集》，收入《四庫全書存目叢書》。
- 顧與沐記略，顧樞輯，顧貞觀訂補，《顧端文公年譜》，收入《續修四庫全書》。
- 顧憲成，《涇臯藏稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》。
- 龔明之，《中吳紀聞》，收入《景印文淵閣四庫全書》。

二・近人論著

王汎森

- 2004 〈明代心學家的社會角色：以顏鈞的「急救心火」為例〉，氏著，《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，頁1-28。

王鴻泰

- 2005 〈迷路的詩：明代士人的習詩情緣與人生選擇〉，《中央研究院近代史研究所集刊》50：1-54。

包偉民

- 2005 〈精英們「地方化」了嗎？——試論韓明士《政治家與紳士》與「地方史」研究法〉，《唐研究》11：653-671。

申萬里

2007 《元代教育研究》，武漢：武漢大學出版社。

牟堅

2009 〈朱子對「克己復禮」的詮釋與辨析——論朱子對「以理易禮」說的批評〉，《中國哲學史》2009.1：20-33。

朱鴻林

2005 〈丘濬《大學衍義補》及其在十六七世紀的影響〉，氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，北京：北京大學出版社，頁162-184。

余英時

2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

李弘祺

1990 〈朱熹、書院與私人講學傳統〉，《國立編譯館館刊》19.2：1-13。

2006 〈宋元書院與地方文化：吉州地區書院、學術與民間宗教〉，《湖南大學學報（社會科學版）》2006.6：5-15。

李兵

2007 〈元代書院與程朱理學的傳播〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》37.1：138-143。

李焯然

2005 《丘濬評傳》，南京：南京大學出版社。

呂妙芬

2003 《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所。

2010 〈明清之際的關學與張載思想的復興：地域與跨地域因素的省思〉，《中國哲學與文化》7：25-58。

吳宣德

2009 《明代進士的地理分布》，香港：香港中文大學。

吳震

2003 《明代知識界講學活動繫年，1522-1602》，上海：學林出版社。

何朝暉

2006 《明代縣政研究》，北京：北京大學出版社。

步近智、張安奇

1998 《顧憲成，高攀龍評傳》，南京：南京大學出版社。

李卓穎

林慶彰

1986 《明代考據學》，臺北：臺灣學生書局。

祝平次

2007 〈評余英時先生的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》〉，《成大中文學報》19：249-297。

范宜如

2001 《明代中期吳中文壇研究——一個地域文學的考察》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文。

柏樺

1995 〈明代州縣衙署的建制與州縣政治體制〉，《史學集刊》1995.4：16-23。

孫克寬

1975 《元代金華學述》，臺中：東海大學出版社。

徐泓

1980 〈明代的私鹽〉，《臺大歷史學報》7：231-266。

馬積高

1989 《宋明理學與文學》，長沙：湖南師範大學出版社。

梁庚堯

1997 〈南宋的社倉〉，氏著，《宋代社會經濟史論集》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，頁427-473。

陳時龍

2002 〈晚明書院結群現象研究——東林書院網路的構成、宗旨與形成〉，《安徽史學》2002.5：5-11。

陳雯怡

2004 《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，臺北：聯經出版社。

2009 〈「吾婺文獻之懿」——元代一個鄉里傳統的建構及其意義〉，《新史學》20.2：43-113。

陳寶良

2005 《明代儒學生員與地方社會》，北京：中國社會科學出版社。

張藝曦

2006 《社群、家族與王學的鄉里實踐：以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》，臺北：國立臺灣大學出版委員會。

欽偉剛

2008 〈俞琰生年卒年考〉，《宗教學研究》2008.2：1-6。

彭國翔

- 2001 〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》31.3：339-374。

黃進興

- 1994 《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

黃寬重

- 2009 〈宋代基層社會的權力結構與運作——以縣爲主的考察〉，黃寬重主編，《中國史新論——基層社會分冊》，臺北：中央研究院，頁273-325。

黃毅

- 2008 《明代唐宋派研究》，上海：上海古籍出版社。

黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰

- 2008 《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社。

萬安玲 (Linda Walton)

- 2008 〈宋元轉變的漢人精英家族：儒戶身分，家學傳統與書院〉，《中國社會歷史評論》9：78-88。

楊彥妮

- 2009 〈桑悅生平及其詩學思想考論〉，《東華人文學報》14：75-114。

趙克生

- 2005 〈明代地方廟學中的鄉賢祠與名宦祠〉，《中國社會科學研究院研究生院學報》2005.1：118-123。
- 2010 〈明代士人對宗祠主祭權多元化的思考〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》2010.2：79-86。

熊慧嵐

- 2008 《宋代蘇州吳學的經營及其發展趨勢》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文。

劉子健

- 1987 〈宋末所謂道統的成立〉，氏著，《兩宋史研究彙編》，臺北：聯經出版公司，頁367-391。

劉勇

- 2008 〈黃宗羲對泰州學派歷史形象的重構——以《明儒學案》〈顏鈞傳〉的文本檢討為例〉，《漢學研究》26.1：165-196。
- 2010 〈中晚明理學學說的互動與地域性理學傳統的系譜化進程：以「閩學」爲中心〉，《新史學》21.2：1-59。

李卓穎

鄧小南

- 1998 〈龔明之與宋代蘇州的龔氏家族：兼談南宋崑山士人家族的交往與浮沉〉，柳立言等編，《中國近世家族與社會學術研討會論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁81-109。

鄧洪波

- 2009 〈明代書院的科舉之會與科舉之學〉，《河北師範大學學報（教育科學版）》11.7：12-18。

簡錦松

- 1989 《明代文學批評研究》，臺北：臺灣學生書局。

豐家驊

- 1998 《楊慎評傳》，南京：南京大學出版社。

魏峰

- 2008 〈從先賢祠到鄉賢祠：從先賢祭祀看宋明地方認同〉，《浙江社會科學》2008.9：92-96, 91。

韓經太

- 1997 《理學文化與文學思潮》，北京：中華書局。

大久保英子

- 1976 《明清時代書院の研究》，東京：国書刊行会。

小野和子

- 1996 《明季党社考：東林党と復社》，京都：同朋舍。

鶴成久章

- 2006 〈飛動梁塵的聖歌聲——關於明代書院的歌儀〉，李弘祺編，《中國與東亞的教育傳統（一）：中國的教育與科舉》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，頁263-386。

Bol, Peter K.（包弼德）

- 1992 *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press.
- 2001 "The rise of local history: History, geography, and culture in Southern Song and Yuan Wuzhou." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.1: 37-76.
- 2003 "The 'localist turn' and 'local identity' in later imperial China." *Late Imperial China* 24.2: 1-50.
- 2006 "Looking into Wang Shizhen: Hu Yinglin (1551-1602) and late-Ming alternatives to Neo-Confucian learning." *Ming Studies* 53: 99-137.

- 2008 *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Chu, Hung-lam (朱鴻林)
- 1986 "Ch'iu Chun's Ta-hsueh yen-i pu and its influence in the sixteenth and seventeenth centuries." *Ming Studies* 22: 1-32.
- Dardess, John W.
- 1983 *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*. Berkeley: University of California Press.
- Gerritsen, Anne
- 2007 *Ji'an Literati and the Local in Song-Yuan-Ming China*. Leiden and Boston: Brill.
- Hartman, Charles
- 2006 "Zhu Xi and his world." *Journal of Song-Yuan Studies* 36: 107-131.
- Hartwell, Robert (郝若貝)
- 1982 "Demographic, political, and social transformation of China, 750-1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.2: 365-442.
- Hymes, Robert P. (韓明士)
- 1986 *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Kho, Khee Heong
- 2007 "Enshrining the first Ming Confucian." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 67.2: 327-374.
- Langlois, John D. Jr.
- 1981 "Political thought in Chin-hua under Mongol Rule." In *China under Mongol Rule*, edited by John D. Langlois, Jr. Princeton: Princeton University Press, pp. 137-185.
- Lee, Thomas H. C. (李弘祺)
- 1994 "Academies: Official sponsorship and suppression." In *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, edited by Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang. Seattle: Washington University Press, pp. 117-143.
- Meskill, John
- 1982 *Academies in Ming China: A Historical Essay*. Tucson: University of Arizona Press.

李卓穎

Neskar, Ellen

- 1993 "The Cult of Worthies: A Study of Shrines Honoring Local Confucian Worthies in the Sung Dynasty (960-1279)." PhD diss., Columbia University.

Ong, Chang Woei (王昌偉)

- 2008 *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

Peterson, Willard

- 1998 "Confucian learning in late Ming thought." In *The Cambridge History of China: vol. 8. The Ming Dynasty, 1368-1644*, edited by Denis Twitchett and Frederick Wade Mote. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 708-788.

Tillman, Hoyt C.

- 1991 "Intellectuals and Officials in Action: Academies and granaries in Sung China." *Asia Major* 4.2: 1-14.
- 1992 *Confucian Discourse and Chu Hs'i's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Walton, Linda (萬安玲)

- 1989 "The institutional context of Neo-Confucianism: Scholars, schools, and shu-yuan in Sung-Yuan China." In *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, edited by Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee. Berkeley: University of California Press, pp. 457-492.
- 1998 "Southern Sung academies and the construction of sacred space." In *Landscape, Culture, and Power in Chinese Society*, edited by Wen-hsin Yeh. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, pp. 23-51.
- 1999 *Academies and Society in Southern Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Yao, Xinzhong, ed.

- 2003 *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*. London: Routledge Curzon.

Zhao, Jie

- 1994 "Reassessing the place of Chou Ju-teng (1547-1629)." *Ming Studies* 33: 1-11.

Locality and Trans-locality: Understanding the Negotiation and Competition between Suzhou Local Culture and Neo-Confucianism Based on the Discourse and Practice of the “Ziyou Heritage”

Cho-ying Li

Institute of History, National Tsing Hua University

This study starts with one simple question: why was Suzhou, with its eminent cultural accomplishments, almost invisible from the development of Neo-Confucianism during the Ming dynasty? In seeking to answer this question, this study finds that beginning in the Song dynasty, Neo-Confucians and like-minded local officials made various attempts to localize Neo-Confucianism within Suzhou. Their primary strategy involved developing discourses and practices centered around the symbolic local figure Ziyou, a Changshu native and disciple of Confucius famous for his literary achievement. This strategy tended to supplant existing local tradition with new Neo-Confucian tradition. From the early Ming onward, Suzhou literati began to criticize this strategy for both its irrelevance and its arbitrary nature. In their criticism of the Neo-Confucian discourse surrounding Ziyou, Suzhou literati not only redefined the content of their “Ziyou heritage” while reestablishing their relationship with it, they also articulated their local identity as being firmly tied to literary accomplishment. The Suzhou literati’s position was grounded in the view that the practice of literature was of equal, if not superior, value to the practice of Neo-Confucianism. Attempts to construct a local identity for Neo-Confucianism failed repeatedly until the late Ming. At that time, Geng Ju, Magistrate of Changshu, Suzhou from 1604 to 1607, adopted a series of strategies which gave due respect to local literary practices. In so doing, Geng established a channel through which Suzhou literati could participate in the Neo-Confucian tradition without giving up their local identity. As a result, and for the first time, Neo-Confucianism became localized to a certain degree in Suzhou.

Aside from its analysis of the long and complex process surrounding the localization of Neo-Confucianism in Suzhou, this study also comments on two

李卓穎

approaches which have been employed in recent research on local history—the “state vs. society” approach and the “local vs. national” approach. In contrast to these two approaches, which tend to view the literati community as a united whole or see local officials as simply agents of the state, this study pays more attention to differences within the literati community and views local officials as members of this community. The article proposes a revisionist approach to local history research, offering a possible method for research and study of the negotiation and competition between trans-local and local cultures.

Keywords: Suzhou, Neo-Confucianism, Ziyou, localization, Yushan Academy