

# ASIAN STUDIES

亞洲研究

## 《亞洲研究》 第二十三期

創刊人：梁永森

發行人：田震亞

主編：胡春惠

副主編：李谷城、任少玲

出版者：珠海書院亞洲研究中心

香港新界荃灣海濱花園怡樂街

CENTER FOR ASIAN STUDIES CHU HAI COLLEGE

YI LOK STREET RIVIERA GARDENS

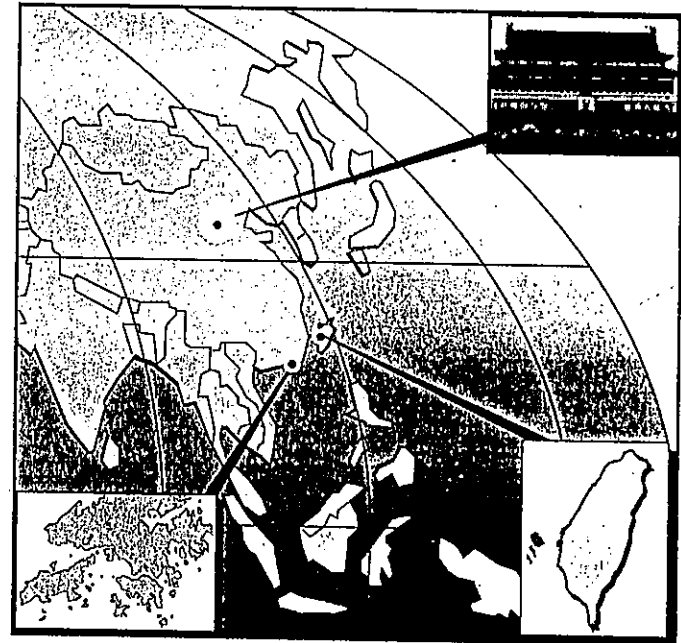
TSUEN WAN NEW TERRITORIES

HONG KONG

TEL : (852)2408 9963 FAX : (852)2408 9593

承印者：海洋印務有限公司

★歡迎訂閱交換及投稿，如有需要請來函聯繫。



第二十三期

1997年7月28日出版

- 五七、參考王汎森，〈《近三百年學術史》中一件公案：再論黃宗義與陳確的思想交涉〉，「錢賓四百年紀念學術研討會」，香港中文大學，一九九五。
- 五八、黃宗義，《與友人論學書》，頁一四五至一四六。
- 五九、同註五八，頁一五〇至一五一。
- 六〇、同註五八，頁一四八。
- 六一、同註五八，頁一四八。



## 元儒吳澄從祀孔廟的 歷程與時代意涵

朱鴻林

香港中文大學歷史系教授  
台北中央研究院歷史語言  
研究所研究員

### 壹、引言

儒者從祀孔廟是唐代以來國家的重要典禮和制度，含有國家正式肯定孔子道統的存在和認定儒家道統的內容的雙重意義。本著「崇德報功」的原則，這個兼備政治和文教特色的典制，一方面使朝廷表現了尊崇儒教、對闡揚儒道有貢獻的前代或本朝儒者的報答，同時也使朝廷得以藉著表彰它所認可的真儒，來向天下昭示它所肯定和鼓勵的學術主張、思想內容和行為模範。由於時代的不同，使這個制度得以運行的崇尚標準也不可能沒有變化，而變化則反映於朝廷所從祀的儒者的類型之上。

決定儒者從祀之事，通常是經過朝廷儒臣會議推薦而由皇帝加以認可而成的。這樣代表了公論的結果，通常有很大的認受性，鮮為後代所不納。但在特殊的情境下，也

履祥入元隱居不出。許謙為其徒，宋亡時（一二七五年臨安失陷算）只有六歲，也以講學終身，不入仕途。陳澧只在晚年當過二年地方書院的山長。

吳澄的遭遇和選擇和他們的不同。吳澄生於宋理宗淳祐九年，宋度宗咸淳六年中鄉貢、宋亡時年二十七歲。元世祖至元二十三年曾到燕京，成宗大德末年開始出仕，曾歷江西儒學副提舉，國子監丞、司業，官至翰林學士，參與泰定帝的經筵進講和《英宗實錄》的修纂。他的經學著述至少數量上驚人，文集後人輯成的也有一百卷。卒後獲諡文正，追封臨川郡公。其存其歿，在當時的政壇和學術界上，均享盛名。

吳澄應予從祀孔廟，元代已有等同官方的主張出現。吳澄卒於元文宗至順四年（即順帝元統元年，一三三三），隔不數年，大約在元順帝元統三年（一三三五，即後至元元年）或以後不久，便有揭傒斯（一二七四——一三四四）奉詔撰寫吳氏〈神道碑〉的事情。此碑內容的主要依據是吳澄門人虞集（一二七二——一三四八）所撰的吳氏〈行狀〉。虞集在〈行狀〉裡已將吳氏形容盡美，揭傒斯又更甚之。（註二）碑文首先清晰地將吳氏肯定為匹配許衡而無愧的一代真儒：

皇元受命，天降真儒，北有許衡、南有吳澄，所以  
拔宏至道，潤色鴻業，有以知斯文未喪，景運方興也。

這樣的開頭，重點並不在於指出南北之各有代表性的應運真儒，而是在突出許衡、吳澄二人之為地位平等和貢獻相同。揭氏的命意是，許吳二人對元朝的統治大業和對儒道斯文之傳的重要性是一樣的。

但碑文繼續所言，卻反映了揭傒斯認為許吳二氏成就的相對難易是不同的。照揭氏看，吳澄的成就其實較諸許衡的為尤難而更大。理由並不深奧：許衡早見知於元世祖（一二一五——一二九四），有佐命之功，故而早得大用於世；吳澄僻居江南而晚出，但亦卒能「為四方學者之依歸，為聖天子致明道敷教之實」，可見尤為難得。故此，揭氏雖以「其用也弘」和「其及也深」來反映許吳二人對儒道的貢獻為各有千秋，但卻意下認為吳氏的貢獻有較恆久的價值，因而較許為優。

揭氏落筆即以許衡、吳澄並論，實有深意，而吳澄〈神道碑〉的要義，也只能在許衡的身後遭遇的背景下，才能顯現。許衡卒後三十三年而得與宋代九儒同時從祀孔廟；（註三）又過二十三年，順帝敕歐陽玄（一二八三——一三五七）為撰其〈神道碑〉，（註四）然後又敕揭傒斯撰吳澄〈神道碑〉。這樣的事情，不可能出於偶然的安排。正如揭傒斯所特別指出，朝廷雖無明言，但以此為表見許吳同為太學二師之意，實甚明顯。故此要知時人對吳澄的評價，便需並看時人對許衡的評價。歐陽玄所撰的許衡〈神道

會出現罷黜前代或本朝已列從祀的儒者的情形。宋明兩朝都發生過這類事情：南宋罷黜了北宋從祀的王安石（一〇二一——一〇八六）、王雱（一〇四四——一〇七六）父子，明朝更罷黜了唐宋二朝所從祀的儒者多人以及本朝所從祀的元儒吳澄（一二四九——一三三三）。這些舉動都反映了個別時代的重要政教思想趨向。

宋明兩朝罷黜本朝所從祀的儒者，雖然同是一種自我否定的表現，但具體的情形和意涵並不完全相同。宋朝罷黜的是本朝儒者，明朝罷黜的卻是前朝儒者。王安石父子的罷祀，是南宋對北宋亡國責任的一種追究，是對王氏新學的否定，同時也是程朱道學確立的結果。明朝尊崇程朱道學，卻在中葉時否定了原先被肯定為有功於程朱之學的吳澄，事情之異於尋常，顯而易見。而令到吳澄的崇黜情象更形曲折的則是，同樣尊崇程朱道學的清朝，在其鼎盛之時竟又恢復了吳澄的從祀地位。

吳澄身後遭遇之異常，在近世名儒中實屬僅見。他卒後一百零四年獲得從祀（明宣德十年，一四三五），從祀了九十五年而遭罷黜（明嘉靖九年，一五三〇），罷黜了二百零七年獲得恢復從祀（清乾隆二年，一七三七）。這樣的遭遇，無疑牽涉了不同時代的從祀標準和認定真儒的尺度問題；而這些因時有異的標準和尺度，又是不同時代的士大夫以至君主的價值取向和情感訴求的反映。學界對

於吳澄的從祀歷史還沒有獨立的研究，本文故擬對其所遭遇的情形和原因作一較為完整而深入的考述，期能為瞭解近世儒家政治與學術思想相互作用之事，提供新例的個案參考。

## 貳、元人從祀吳澄的示意

江西臨川人的吳澄是歷史上七名獲得從祀孔廟的元代儒者之一。其他六人是：許衡（一二〇九——一二八一）、劉因（一二四九——一二九三）、趙復、金履祥（一二三二——一三〇三）、許謙（一二七〇——一三三七）、陳澧（一二六一——一三四一）。他們都是《宋元學案》有案，而除陳澧之外，（註一）也是《元史》有傳的人物。但他們的從祀歷程都不一樣。許衡早在元仁宗皇慶二年（一三一三）便獲從祀；吳澄首先從祀於明宣宗宣德十年（一四三五）；趙復、金履祥、許謙、陳澧等四人同在清世宗雍正二年（一七二四）獲祀；劉因最晚，在宣統二年（一九一〇）才得以從祀。他們的背景和生平履歷也不一樣。許衡和劉因是北人。許衡成熟於金朝亡國之前，成為元朝世祖的開國功臣。劉因生於金亡之後十五年，成為元初名儒。趙復以下都是南人。趙復在元太宗七年（一二三五）蒙古兵下其家鄉德安時，被俘北去，後來在燕京太極書院講授程朱之學終身。金履祥等四人是正式的南宋遺民。金

碑〉，詞極誇張，雖或奉承旨意，不得不然，但立言之委過其實，亦甚明顯。其言許衡之功業地位，竟至與元世祖的直接並論。許氏〈神道碑〉開首即言：

洪惟聖元度越千古，世祖皇帝以天縱之姿，得帝王不傳之學，上接伏羲、神農、黃帝、堯、舜不傳之統，而為不世之君。若魯齋許先生以純正之學，下接周公、孔子、曾、思、孟軻以來不傳之道，而為不世之臣。君臣遇合之契，堂陛都俞之言，所以建皇極，立民命，繼絕學，開太平者，萬世猶一日也。猗歟盛哉！

這樣的比併贊頌，實不啻說道統之定，至元始見，而治統與道統之結合，則見於元世祖與許衡君臣身上。其誇張近於誣漢唐之治不見而程朱之學不存，不免文人之詞。但歐陽玄則認為朝廷對許氏的表彰為合理，而自己所作的形容為有故：

論世祖之為君，則見我元國家之初，當真元會合之氣運，故善言先生，必以道統為先，而後及功業，則上可以稱塞聖天子命臣作碑之初意，下可以厭服天下後世學者景慕之盛心也。

其實，歐陽玄所撰的碑文，明言是「按先生家乘及嘗私淑父師者，序而銘之」的，離不了許氏家人門人之言。在論及從歷史角度以定許氏的成就和地位時，歐陽玄則暢乎其言：

臣觀三代而下，漢、唐君臣，未聞以道統係之者。當時儒宗，或知足以知，仁未足與居也。宋濂、洛數公，克續斯道，然未嘗有得君者。世祖龍潛，諸儒請尚其號曰「儒教大宗師」。嗚呼！漢、唐、宋創業之主，烏得而有是號哉！此天以道統而屬之世祖也。先生出際斯運，一時君臣心以堯舜為心，學以孔孟為學，中外如一喙，號公「魯齋先生」。嗚呼！「魯」者曾子傳道之器，歷代佐命之臣，雖欲為此號，豈可得也。非天以道統屬之先生乎？

這樣的味實牽強比喻，如果不是文人弄墨之過，則只能是借故高抬儒者地位的技倆了。但亦正因有此道統繫於世祖、許衡一體之說，然後揭僊斯所表的吳澄的重要性，才能更趨顯明。

吳澄〈神道碑〉的末段，同樣以許衡、吳澄比論：

至若真儒之用，〔世祖〕時則有若許文正公，由朱子之言，聖人之學，列位臺輔，施教國子，是以天啟昌明之運也。乃若吳公，研磨《六經》，疏滌百氏，綱明目張，如禹治水，雖不獲任君之政，而著書立言，師表百世，又豈一材一藝所得並哉！

揭僊斯之贊吳澄，比起歐陽玄之贊許衡，措詞上顯得切實多了。意旨也清楚明白。照碑文所表，吳澄的學問有源有序，有深造極詣之處，而其最大貢獻在於明經以明道，

而由明道使人行道。碑末所繫銘文，切要地發明了這個意思：

天地之大，《六籍》載焉。帝王之尊，《六籍》位焉，《六籍》之道，無內無外。《六籍》之義，有顯有晦。匪伊求之，道何由明。匪伊明之，道何由行。昔豈弗求，求或未至。昔豈弗明，明或猶蔽。天監《六籍》，生此哲人。抉微闡幽，志氣如神。其言汪汪，其書洋洋。其學之方，其國之光。天下儒師，國中通貴。永配孔庭，以式百世。

這不啻說，吳澄明經之功，自有永恆價值，其為師表，是否如許衡般的唯朱子之言是從，並不重要。儒道既由《六經》而為人所知見，所以明經自然有功於明道，而明道則又為行道的先決條件。吳澄之明經所得，從長久看，其功決不亞於許衡，自然理應從祀孔廟。可以說，此碑銘文的結語，如果不是當日輿論的代表，至少也可視為製造輿論的基礎。

### 叁、明廷從祀吳澄的經過

吳澄未能在元時獲得從祀，無疑與元末的動亂局勢有關。但「<sup>北</sup>此許南吳」之並稱並重，則亦成為以後的主流意見。入了明朝，認為吳澄有功經學，應予從祀的看法和呼聲，也就不斷出現。明初文臣之首的宋濂（一三一〇——

一三八一），曾為許衡、劉因、吳澄這元代三儒各作贊語。其〈吳草廬先生贊〉於吳澄之自學得道，則說「篤生哲人，慎斯勤斯，絕乎等夷，於道早知」；於吳氏之深造於經學，則說「既心神明，操觚弗停，輿衛聖經」；於吳氏之作育太學英才，則說「施教成均，北許南吳，先後合符，人文之敷」。（註五）對這樣成就的理學家、經學家和教育家的這樣贊詞，雖則未言其宜於從祀，實亦不啻言之甚明。

與此同時，王禕（一三二三——一三七四）上〈孔子廟庭從祀議〉，則為明白提出。（註六）王禕認為迄其時為止，從祀孔廟之儒者凡百有五人，可以分為二類：

自澹臺滅明至孔鯉七十一人，皆受業聖人之門，而承聖人之教者也。自左丘明至許衡三十四人，皆傳註聖經，尊崇聖學，而有功於聖人之道者也。

後一類中，歷代均有應祀而尚闕而未祀者：漢為董仲舒，唐為孔穎達，宋為范仲淹、歐陽修、真德秀、魏了翁，元則「吳澄是也」。吳澄居於歷代有功聖人之道者之列，為近代成就最大的儒者。

吳澄之功，從歷史背景而論，正與許衡相同，而再加分析，則或竟有過於許氏之處：

及元興，許衡起於北方，專用朱氏之學以教人，既有以任斯道之重，而吳澄起於南方，能有見於前儒之所未及。《孝經》、《大學》、《中庸》、《易》、

《詩》、《書》、《春秋》、《禮》皆有傳註，概括古今諸儒之說而折衷之。其于《禮經》尤多所刪正，凡以補朱氏之未備。而其真修實踐，蓋無非聖賢正大之學，則其人又可謂有功聖人之道，固宜與許衡同列於從祀而不可或遺也。

王禕之所論定，與揭傒斯所見相同。吳澄之成就，在於對經學有所發明而本身也有儒者的實踐。以故許衡有任道之功而吳澄則有明道之功，雖則一以行為主，一以言為主，但均之有功於道，理應一併從祀。

王禕之議，一時並未得行。明初唯洪武二十九年（一三九六）增祀漢儒祀董仲舒（前一七六——前一〇四）一人，（註七）但吳澄的經註經說，卻受重視不減。永樂中纂修《五經大全》，採用吳氏《五經纂言》之說頗多；此舉即成日後申請從祀吳氏的重要根據。還有相關之處是，吳澄作為元代無可疵議的名臣，也成了時人的共見。永樂初胡粹中用《通鑑綱目》書法撰《元史續編》，凡與吳澄有關之事，皆以褒與筆法書之，（註八）便是重要的一例。

明廷正式處理從祀吳澄之議，起於宣德末年。當時論定速確，宣德十年四月（英宗已經即位）即獲從祀之旨。此事起於湖廣慈利縣儒學署教諭事舉人蔣明之奏，而決定則出於禮部尚書胡濙（一三七五——一四六三）及華蓋殿大學士楊士奇（一三六五——一四四四）主持之會議。（註

#### 九) 蔣明奏說：

先儒有功于道學者，皆得從祀孔子廟庭。近世之儒若臨川吳澄，亦道宗孔子，學述《六經》，與許衡一同著書立言，師表當世者。今許衡既已登祀，吳澄未見舉行。

這是典型的同道同功應與同等褒崇的論見。當時廷議從之，而主要意旨則實出於楊士奇。楊士奇以吳澄的著作和虞集所撰的吳氏〈行狀〉為據，作〈吳文正公從祀議〉。此文為孔廟從祀之重要文獻，《明英宗實錄》稍有剪裁，其詳見於楊氏《東里文集》，（註一〇）逐錄要點如下：

蓋澄自十歲得宋儒朱子所註《大學》讀之，即知為學之要，專勤誦讀，次讀《語》、《孟》、《中庸》亦然，遂大肆力於諸《經》。十五專務聖賢之學，致踐履之實，以道自任。其所自勵，有〈勤〉、〈謹〉、〈敬〉、〈和〉、〈自新〉、〈自修〉、〈消人欲〉、〈長天理〉、〈克己〉、〈悔過〉、〈矯輕〉、〈警惰〉、〈顏冉〉、〈理一〉等銘。其教學者，有〈學基〉、〈學統〉等篇。深究濂、洛、關、閩之旨。攷正《孝經》，校定《易》、《書》、《詩》、《春秋》，修正《儀禮》、《小戴記》及邵雍、張載之書。有《易書、春秋、禮記纂言》及《易纂言外翼》。皆所以啟大道之堂奧，開來學之聰明，傳之百世而無弊也。

時朝廷屢起之，乃就國子監丞，稍進司業，一言不合，即自解去。後屢徵復起，亦不久于任。進退之際，卓然君子。

蓋元之正學大儒，許衡及吳澄二人。衡遭際世祖，功在朝廷。澄在朝之日雖淺，其職論思、教成均、勸講經筵，咸積誠意；預大議、論大事，咸引古道，而功在學者尤多。故二人之沒，皆謚「文正」。衡在當時已列從祀，澄既後出，又卒于元衰之際，當時已有建議宜列從祀者，屬元綱日頹，未及舉行。

今澄所著諸書具在，我國家崇儒重道，大明《四書》、《五經》及性理之旨，凡澄所言，皆見采錄，以惠學者。蓋澄問學之功，朱子以來莫或過之，而從祀諸儒自荀況下至范寧，語其事功，皆未及澄。今若升澄從祀孔子廟庭，列諸許衡之次，允愜斯文之公議，昭國家之盛典。

按照楊士奇的說法，吳澄是確實的程朱道學傳統中的大儒。他既由讀朱子之書而入道，又能自領悟而以道自任。他的學行和對儒道的貢獻，均足稱述。在學行方面，他有自勵於道的為己之學，也有教授學者的為人之學，而所為則皆是濂、洛、關、閩的正宗理學。他對儒學的貢獻是巨大而恆久的。具體的成績，見於他對傳統經籍和宋儒著作的校正，尤其他對傳統儒家經籍的註解和闡釋，功勞更大。

他的品行，則見於其難進而易退的仕宦生涯。他的學術業績，跨越了元明二代。在元朝他立朝以正，而著述功在學者尤多，實足與許衡媲美並稱。從道學的歷史上看，他更是朱子之後的最大學問家。吳澄的經學既大大優於漢晉經師，其經說又為明朝所肯定而見采於朝廷敕纂的《五經、性理大全》之內，這些惠及二代的偉大成就和貢獻，以及他的卓然君子行為，在元朝時已得肯定的事實下，明朝自應報以隆重之禮。簡而言之，楊士奇之認為吳澄應予從祀孔廟，是因吳澄學行兼優而經學著述的貢獻尤其卓越，明朝既重其書，自當旌異以報其功。

#### 肆、吳澄從祀後所獲的評價

吳澄獲得從祀，在當時是人無異議的。並且可以說，因吳澄之有功於經而獲得最高的肯定，還帶動了正統二年從祀宋儒胡安國（一〇七四——一一三八）、蔡沈（一一六七——一二三〇）、真德秀（一一七八——一二三五）之事。（註一）當時的言者，便曾稱明朝之「斥揚雄（前五三——一八）而進董仲舒（前一七六——前一〇四）、吳澄，誠百世不易之盛舉也」。（註二）吳澄其人其學是與許衡並為元代罕有的「道學之真儒」，（註三）也是以後常見的意見。如景泰二年會稽韓陽序吳氏文集所稱的，便是一例：



才智過人，默悟斯道，遠泝洙泗之流而窮其源，近紹程朱之統而得其要。……先生之文，道德性理之文也；先生之學，周邵程朱之學也。（註一四）

論及吳澄的研究和實踐，則為「有功於聖門，有功於來學」。總之，吳澄，許衡一併從祀，才能稱上典禮無闕。

許衡和吳澄的成就，此後也成了要求從祀其他元代儒者的標準。例如，成化元年一月，國子監助教李伸請從祀元儒劉因，便說「與因同時若許衡、吳澄、其德學無以踰因」，（註一五）故不得只祀許、吳而獨遺劉因。當時的與議者太常寺少卿兼翰林院侍讀學士劉定之（一四〇九——一四六九）提出反駁，應為「因之與衡、澄，其德學無大弗若也，其功則有弗若也。衡以其行道之功，澄以其明道之功」，均非劉因之能及，而劉因與吳澄尤不能相比：（註一六）

至於澄所作諸經《纂言》，發揮洞達，自朱子以後，依經立說者，鮮克儷之，是以我朝太宗文皇帝命儒臣修輯《五經、四書、性理大全》，於澄之說多所採入，澄可謂能明是道者矣。而因之說未有採者，則是因既未若衡之道行於當時，又未若澄之道明於後世，其不從祀，未必為闕典也。

同樣，成化四年五月廣東博羅縣儒學訓導游宣請從祀元儒熊禾（一二五三——一三一二），也稱熊氏之「學問

與許衡、吳澄不相上下，而過於馬融、范寧諸人，宜並升從祀之列」。駁議者的大學士彭時（一四一六——一四七五）也一樣認為比擬不當。就吳澄而言，理由是：

澄早以斯文自任，著書有《易、書、春秋、禮記纂言》，議論詳密，造詣精深，恐皆非禾所能及。（註一七）

從劉定之、彭時等翰林、內閣儒臣看來，吳澄的說經成就是人難比併，更遑論有所超越的。吳澄的精密經說，正是他自任斯文的最忠實反映。

作為一個道學真儒的元臣吳澄，其地位在明中葉的官方權威性文字中，是肯定無疑的。成化十二年（一四七六）成書的敕修《續資治通鑑綱目》，（註一八）便是全用褒予的書法來網紀吳澄的事蹟的。其後為這官纂史書作評論的私人著作，如周禮的《續資治通鑑綱目發明》和張時泰的《續資治通鑑綱目廣義》，也都或特別的指出吳澄的「著書立言、羽翼吾道」之功，或特別強調其「居亂世而未嘗屈己」的德行。（註一九）一言以蔽之，在當時人的評斷之中，吳澄是元代的大儒，道統的真儒，其著作有鉅功，其行為有道德，其從祀孔廟，不但無愧於聖人之徒，仰且有光於明朝的文教政策。

但吳澄在明代的令譽，其高峰也便到此為止，繼《續綱目》的褒予之辭之後，明人議論中的吳澄，漸漸出現了一個別異的形象；加於他的貶斥之聲，愈後愈烈。對吳澄

的學行表示不滿而有影響力的言論，在成化朝的中期已經出現。成化十七年（一四八一）作序、國子監祭酒丘濬（一四二一——一四九五）所撰的編年體史書《世史正綱》，便是這種言論的有力代表。丘濬曾參與官修《續資治通鑑綱目》的編纂，但卻因不滿此書所著的意見和判斷而別作己書。（註二〇）《世史正綱》對於元代三大儒許衡、劉因和吳澄都有非議，而於吳澄言之尤顯。《世史正綱》元文宗至順二年「元翰林學士吳澄卒」條下書：

許衡之卒不書官，而澄書官，且加之以「元」，何也？衛生元人域中，不得已而為之用，其心尚有不慊焉者。澄宋朝鄉貢進士，平昔所志者可道？仕元所得幾何？而頓忘孔子《春秋》之教哉？（註二一）

照明代議論吳澄的發展來看，丘濬引《春秋》夷夏大防之義對吳澄仕元之事作出指責，實為以後抨擊吳澄在道統中的地位的確論。丘濬是肯定吳澄的經說的；丘氏巨著、成化二十三年（一四八七）成書的《大學衍義補》所引吳澄之說，至少不下一百三十五次，（註二二）並且還曾明說「澄著諸經《纂言》，是皆有功於聖門者也」，「皆於經有發明之功」。（註二三）但對於吳澄之出身於漢人統治的宋朝而入仕於異族政權的元朝，卻是不予同情和肯定的。這個和朝廷定論及官史書法針對的意見，隨著弘治元年（一四八八）《世史正綱》由國子監版行而廣泛獲得支持。（註

二四）

但在此之前，則正反意見也仍往往並見。最有意義的例子，是一對由江西時人所提出的。成化二十年臨川伍福序《臨川吳文正公集》，還稱吳澄為「一代真儒，……間氣之英，豈吾邦山川所得而私哉」；對於吳澄之仕元，還視之為天使之明道以救世之事；對於吳澄的行業成就，還認為不讓於許衡：

是時宋運垂息，胡元亂華，意者天使闡明斯道，以救世俗利欲之禍。大臣以布衣薦起，累階三命，至內相之貴，與韋懷魯齊許公齊名，而著述之功尤多。……所以羽翼經傳，疏別百氏，卓識妙契，博大精深，質諸聖賢而不悖，俟乎百世而不惑者。（註二五）

伍福所言，可見他對吳澄仕元根本不曾警覺其為問題。他對吳澄的稱頌，主要仍只是沿楊士奇之詞而重加美化而已。在他看來，吳澄的出仕與其文化意義，和許衡的一樣無異，而其經學的貢獻，則實非許衡<sup>所</sup>可比<sup>後</sup>而已。

同時的廣昌何喬新（一四二七——一五〇三）卻有不同的識見。何氏撰宋元《史論》，在論「徵劉因為贊善大夫，尋辭歸」一事則曰：

有元一代，以儒名者多矣，然學行之醇且正者，（劉）因之外，殆不多見焉。（註二六）

在論「蘭谿處士金履祥卒」一事則曰：

(金氏)不食元粟，不受元官，視彼身既屈而道不行者，果孰優耶？元之世，以儒自命者多矣，潔身不汙如履祥者，乃無愧儒之名也。嗚呼！賢哉！（註二七）

何氏史論沒有論及吳澄之處，但據所論於劉因、金履祥二人者，則其對許衡、吳澄二人之不滿，實屬不言而喻。其說金履祥處，似尤可見吳澄仕元之非而有愧儒道之寓意。何喬新是丘濬的學問至交，二人意見相同，實非偶然。二人又是當代名臣，文章氣節均為人所稱重，故其所言，亦不能不為世人所重視。

丘濬《世史正綱》發論之後，吳澄以出處被貶之勢益增。此後，除了弘治元年給事中張九功在請從祀明臣薛瑄（一三八九——一四六四）時，曾以薛之學行「無愧二子」（已在從祀之列的董仲舒和吳澄）為言之外，（註二八）吳澄在議論從祀的場合中，便再不成為「真儒」的指標了。

### 伍、明廷罷祀吳澄的始末

更甚的議論則認為，吳澄所為不配從祀孔廟，其後祀應予罷黜才能大明孔子之道。始終堅持此議的是國子監祭酒謝鐸（一四三五——一五一〇），後來向他抗爭的則是禮部尚書傅瀚（一四三五——一五〇二）。此事始由爭倫理之義而起，後乃滲入朝臣傾軋成份，使得也反映了從祀超乎禮教範圍而涉及政治權術。其事值得詳細述析，以見

相關吳澄祀典情事之複雜。弘治四年（一四九一）一月，謝鐸任南京國子監祭酒，上〈奏修明教化事〉疏，請「正祀典以端教化之本」，提出孔廟從祀應當進宋儒楊時（一〇五三——一一三五）而黜元儒吳澄。（註二九）吳澄應罷的理由如下：

臨川郡公吳澄著述雖不為不多，行檢則不無可議。生長於淳祐，貢舉於咸淳，受宋之恩已如此其久；為國子司業、為翰林學士，歷元之官者乃如彼其榮。出處聖賢之大節，夷夏古今之大防，處中國而居然愚昧，忘君親而不恥仇讎，迹其所為，曾不及洛邑之頑民，何敢望首陽之高士。昔人謂其專務聖賢之學，卓然進退之際。不識聖賢之於進退，如是否乎？……（乞）斥澄以下從莽大夫之列。

謝鐸以大違聖賢出處及《春秋》夷夏大防之義斥責吳澄，思想是與丘濬成一脈的。直接的，更是駁斥了楊士奇對吳澄行止的判斷和評價。「忘君事仇」從此便成了吳澄的大過，他因此應該「下從莽大夫」之列，亦即如揚雄一樣的見黜於孔廟從祀之列。事實上這也正是後來的結果，雖則謝鐸此次所請由於禮部不同意而不得要領。《明孝宗實錄》載禮部覆奏言：「但欲黜吳澄，升楊時從祀，前此已屢有陳奏，且難別議」。（註三〇）這裡說的「屢有陳奏」，其實只能指請祀楊時之事；禮部在此其實只是借勢

混為一談罷了。

事隔十年，到了弘治十四年（一五〇一）春，謝鐸署（北京）國子監祭酒事，又上〈維持風教疏〉，請「正祀典以究明倫之實」，再行舊事重提，請罷吳澄。（註三一）疏中要語如下：

人倫莫大于君臣，殷之頑民，猶不忍忘紂，奈何忘君事仇。若吳澄者，親為有宋之遺民，覲顏前元之官祿，名節掃地，復何言哉！後死之誅，止宜律以《春秋》大義，斥其不忠本朝之罪，罷黜從祀，以列于莽大夫之列，庶幾不掩其惡，而人心愜服也。

謝鐸此疏較之前疏，辭旨更為明白：吳澄不忠於本生君國，有違五倫之首項，儒教既以倫常之道為本，身違倫理，何能稱為得道而予以從祀？

謝鐸十年間前後二疏斥責吳澄，公然的反對明朝自定並在生效中的典禮，是與他身為國子監祭酒之事有關的。在官有師責的時代，國子監是國家教化所從出和人倫所由明的最高教育機構。吳澄則嘗為國學之師，其仕元一節，與國學所灌輸的忠君國死社稷的倫理截然相反，不斥吳澄，便無以肯定國學亦即朝廷所樹立的道德價值。「忘君事仇」在道德操守的要求中，是難以原恕的。謝鐸第二疏末端，申說為何一再的要求罷祀吳澄：

特以每當奉祠對越之際，輒起嘖嘖不安之心；心所

不安，又不得不發之言耳。（註三二）

這種心理負擔，對強調讀儒書以入仕途、當盡人臣名節的文教官員來說，無疑是真實存在而沉重的。

但謝鐸的這次奏請，卻在朝廷上引起了禮官們的激烈爭議。他們的爭議牽涉了多個與從祀典禮相關的層面，所引發的問題既有針對性也有普遍性，很值得深入探討。爭議的過程《明孝宗實錄》記載甚詳：

（謝鐸）論吳澄不當從祀。時（禮部）尚書傅瀚力詆鐸言為謬。侍郎焦芳曰：「鐸言誠有難行者，但草廬先生苦心著述，雖若有功，而出處大節，則真有可議，鐸言不當從祀是」。

已，瀚力稱前人之請為有見，今不可遽易。芳曰：「所謂前人者，蓋楊士奇也。今天下方議其當柄用之際，雖從祀大事，猶能私庇其鄉人，可又襲其非耶？」

瀚曰：「薛文清學徒博而少著述，人猶曰能繼道統，為之請列從（事）[祀]，況草廬著述之多，可不祀乎？」芳曰：「不然。文清著述雖少於草廬，而出處之正則加草廬之上矣。況以盡心知性之學，達窮神知化之妙，其《讀書》一錄，皆寫其身心之所得，蓋在聖人所必與者，豈常人所能識也。然至今猶未躋之從祀。草廬著述，其何以加之？且道統者，謂深遠往聖之域而身有之也。傳聖門之道者，莫加于顏子，後世稱未達一間，

彼豈以著述為達耶？今欲尚言而不尚行，則取尋常士且不應如此，而況道統之大，願謂能修辭立言者即是，而不復論其大節，豈不悖乎？

瀚不能應。于是會集諸廷臣議，而芳不與。瀚竟引《禮》所謂「凡祭，有其舉之，莫敢廢」，《詩》、《書》所謂「率由舊章」，「監于成憲」，以文其說，而於澄忘宋事元之大節略不及。澄遂仍舊從祀，而鐸議皆寢。

論者謂，士奇之以澄欺宣廟，非特私其鄉人，而措意亦有在。瀚不悟此，則唯溺鄉里之私，而不顧君臣之大倫正道統之攸繫，乃據為舊章成憲，再不可議。然則楊時奏黜王安石之配享，當時安石豈無朝命而配享哉？特其命雖出於朝廷，而事實由臣下阿私所親，以誤朝廷，而非天下之公議，所以易之，後世竟不以為過也。此豈橫私意於胸中者所能與哉！（註三三）

傅瀚和焦芳（一四三六——一五一七）的這場爭辯，牽涉了從祀標準和從祀運作二大問題。就標準而言，傅瀚始終站在元明的官方一貫立場上，維護著述以明道才為有功於道統而適合於從祀孔廟的標準。焦芳則以出處行檢為從祀的最高標準。就運作而言，傅瀚堅持守成憲，尊重朝廷已作之決定。焦芳則指吳澄之獲從祀，初因楊士奇私其鄉人所至，朝命並不等於公論，而傅瀚則更是雙重的私其

鄉人。二人各言其所自是，結果則是傅瀚利用其主持會議的權力消除了焦芳支持謝鐸之聲，用純粹的行政手段來把問題解決。

必須指出，《明孝宗實錄》的修纂焦芳是重要的參與者。他是此錄的副總裁，有筆削的權力，事實上又有將之濫用之處，以致後人有稱它為穢史的。（註三四）所以此事的載筆，無疑是焦芳借史報復的表現。焦芳最深刻的指責是，楊士奇之所以樂於使吳澄獲得從祀的肯定，是志在借之洗脫他自己的「忘君事仇」之罪，亦即他在明朝的靖難之變中背忘建文帝而臣事成祖的不光榮歷史。（註三五）焦芳的意思是，楊士奇若能使吳澄之所為無礙於其成為從祀孔廟的真儒，則楊氏自己之所為，也自不算有違儒者的倫常和出處之道了。至於傅瀚的執持，只不過是頑固的地域和鄉黨觀念的作用而已。焦芳之言，自然未必全面，但從他的被禁出席會議，也可見他所持的尚行重於尚言為真儒要求的論點，是有一定的說服力的。

弘治正德時代批評和稱許吳澄的言論，除了隨忠君和夷夏之防以及著述明道的意識之爭而出現外，還漸因異朱學說之起而出現。正德十年（一五一五）王守仁（一四七二——一五二九）著《朱子晚年定論》，立論說朱子晚年有悔於平生重於訓詁講說之道問學而不足於尊德性之學。又認為朱子之後，真德秀、許衡、吳澄等亦均有同樣之悔，

「而草廬見之尤真，悔之尤切」，因而抄錄吳澄之說於己書之後為證。(註三六) 吳澄因而被視為另類的朱子之後一人。正德十五年(一五二〇)，羅欽順(一四六五——一五四七)作〈與王陽明書〉，對此表示不然。羅氏引吳澄文字加以分析，指出即就吳澄所自說的而言，已可見「見道固難，而體道尤難」；至於吳氏晚年所說的尊德性，也不易解：「若其用力之方，非言之可喻，亦味於《中庸》首章，《訂頑》終篇而自悟可也」。要之，則其所說為「端的與否，良未易知」。(註三七) 概觀起來，弘治朝之後，由於異朱反朱學者的借重，吳澄也漸不為尊朱學者所尊崇無間了。

吳澄從祀孔廟的地位，在嘉靖九年(一五三〇)發生了決定性的變化。是年十一月，朝廷有更正孔廟祀典之舉，對於孔廟的祭祀禮制產生了巨大而長久的影響。(註三八) 其中最重要的一項，是進退已經從祀了的歷代先儒。在大學士張璁(一四七五——一五三九)的主導下，吳澄和另外十一名先秦至魏晉的從祀儒者一起遭到罷祀。此舉罷黜人數之多，在孔廟從祀史上是空前絕後的。張璁在處理吳澄事上，只先將謝鐸弘治四年所上第一次請罷吳澄的奏疏要點照錄於自己所上的〈釐正孔廟從祀疏〉內，然後在疏內的按語中，摘錄了《明孝宗實錄》所載上引傅瀚和焦芳爭辯吳澄應罷應祀的主要論點。張璁並沒有再加自己的說話，

但用的卻是以《實錄》所載為權威定論的做法。(註三九) 吳澄於是罷祀，原因可以綜括言之：在個人則為行檢實多可議，在典禮則為祀命原非出於公議。

### 陸、吳澄罷祀後的明人觀感

吳澄被罷祀之後，明人對他作為大儒或真儒的觀感，仍然時有變化。稱許他的經說學問的還不少，但在他的出處問題上，卻是沒有人願意為之辯護的。嘉靖十年刻完的羅欽順《困知記續卷》便有如下的典型看法：

元之大儒，稱許魯齋、吳草廬二人。魯齋始終尊信朱子，其學行皆平正篤實。……草廬早年篤信朱子，其進甚銳。晚年所見，乃與陸象山合。其出處一節，自難例之魯齋。若夫一生惓惓焉羽翼聖經，終老不倦，其志亦可尚矣。(註四〇)

羅欽順雖然對吳澄盡心經學的表現表示讚惜，但卻有意無意中以有否始終篤信朱子的事實來判斷許衡和吳澄的高下。實際上，相對的許優吳劣也正是祀典後的明人主流觀感。嘉靖十八年，朝廷議論明儒薛瑄應否從祀，與議的朱子學者黃佐(一四九〇——一五六六)支持薛瑄從祀，而以許衡、吳澄二人對比作說：

吳澄，宋臨川貢士也，異於(許)衡產北土者，為元學士，所著《纂言》，非直無裨聖經，而又亂之。(註

## 四一)

此說優許劣吳，除了以出處之正否為道德判定標準之外，還以著述之有否貢獻為學術判定標準。黃佐是不以吳澄經說為有補經學的，這反映了吳澄的經學成就也開始受人質疑了。但這樣的質疑在朱子學者之中是比較少見的。

吳澄雖然被黜於從祀之列，得不到官方的「真儒」的承認，但他的經說所代表的道問學、博學而通貫的學術取向，卻在明中葉以後學術漸趨空疏的潮流中，起了令人警覺反省的作用。漸而還有人提出應給已經罷祀的吳澄和漢晉經師重新肯定，以作鼓勵學者之用。隆慶六年十二月，候選儒學訓導侯貴上疏，說明朝所罷祀的荀況、揚雄至吳澄「諸儒，雖多可議，然傳經釋義，功不可泯。蔡沈注《書》得祀，陳皓注《禮》，亦宜准其例」。(註四二)侯貴疏中又有詆及王守仁從祀之語。他的說話，因而可視為是一種尊重傳統經學以抗空疏的心學的學術呼籲。

侯貴這種主張，在當時是受到一定的認同和支持的。萬曆元年七月，有詔吳澄與吳與弼、陳獻章三人各祀於其鄉社。(註四三)吳澄得回部份的朝廷肯定，雖則仍然不能恢復從祀孔廟的地位。當時為吳澄爭取這榮譽的人，是御史陳文燧。禮部對其奏疏覆議如下：

再照元儒吳澄寤寐程朱，鑽研經史，倡絕學于將湮，振斯文於幾墜，究其出處大節，<sup>澄</sup>亦可原，考其著

述微言，功不可泯。即今從祀之典，奉有世宗皇帝明旨，已經議革，難以復祀，所據崇祀其鄉，亦屬相應。合無照例一體遵行，庶後學建興，而于風化亦有裨矣。(註四四)

禮部之議，不能為吳澄的出處強辯，只能以功大於過特多作說。在與吳與弼和陳獻章的學術取向大不相同的情形下，吳澄之能以局部恢復地位，畢竟有賴於其經學之著述。

萬曆中期以後，認為吳澄是道統中之儒者的，仍有其人。王圻在其《續文獻通考》中立「道統考」，有「翼統先儒」一目，吳澄便見位列其中，作為元代的代表。王圻為之立傳，並在傳後加上按語：

吳草廬、許魯齋二先生纂遺文於既絕，闡正學於將湮，不獨高步當年，亦且連衡孔室。近以出處之故而議其從祀，隨黜隨復，復之宣德，而又黜之嘉靖，何士論之先後舛雜哉！(註四五)

這是同情吳澄而不滿於黜吳者的學者之言。對於吳澄，王圻是高其處艱難之世而有大作為的。這樣的意見，續見於吳澄恢復鄉祀之後，可見士風議論又與成弘正嘉之世有所不同了。

萬曆四十年(一六一二)蘇宇庶刊臨汝本《臨川吳文正公集》，自為序文，深寓吳澄未能因從祀而為學術典範

之概。序文由世人疑吳澄與朱子異同而為陸氏之學說起，指出：

不知文正固所謂博洽群書，言如淵海者，……（其文）視之道器德藝之際，弘遠深微，朱子之後一人也。……蓋嘗反覆是書，而得公憂世之概矣。……（周、程有作）而科制程課之裸人道心者，猝未能去也。朱、陸起而始知為己有用之學，有不專在乎科制者。至文正公又得其說，而宣于渾敦決裂之時。大指歸于正人心、格物理；近而倫紀日用之常，遠而天地化機之顯，必使秩然有當，洞然無疑，會之身，通之心；於事無有不可，於世無有不能，而發端實指常在乎《四書》、《六經》，初非覽記無益之書以矜博，雕藻無用之文以炫藻而已。（註四六）

此不啻於說，凡吳澄之所學而見於文者，皆為於今有用之事，足為學者之模範。蘇氏故終其序說：「志學者誠師其書，因而師其人」，則決自得師而受益多了。

但即便晚明士論有轉趨肯定吳澄儒學貢獻的通勢，吳氏仕元的出處問題，卻始終仍不為士人之所忘懷或原諒。崇禎年間黎景義作〈文廟從祀議〉，擬復從祀嘉靖九年所黜降的漢晉儒者劉向、鄭眾、盧植、鄭玄、服虔、范寧六人，理由是他們傳經有功之外，「況立身制行原無疵類，未嘗得罪於名教，而實有功於聖門，非若揚雄美新、何休

王魯、吳澄仕元，為名教之罪人也。」（註四七）仕元的出處問題，實終明世為吳澄之賢者之累。

## 柒、清廷恢復從祀吳澄的論據

清代開始的九十多年對吳澄的認定，和明代中期以後的還是一樣。據李紱（一六七五——一七五〇）說：「康熙九年（一六七〇），順天學臣蔣超（一六二四——一六七三）曾特疏請復公從祀，論張璪率意妄行之非，敕下部議」，但卻「不知何以仍格於部議而不行」。（註四八）此事《清聖祖實錄》沒載，故此不知反對者的處理方法或所持的理由。雍正二年（一七二四），世宗行詣太學禮，事後認為足以從祀孔廟的「賢儒代不乏人，或有先罷而今宜復，有舊缺而今宜增」，於是「命九卿、翰林、國子監、詹事、科道會同詳考定議」。經過朝臣一再議論之後，終於決定增祀先秦至清代儒者二十人，以及恢復從祀嘉靖九年被黜於廟祀的秦冉、顏何和被降為鄉祀的林放、遽瑗、鄭玄、范寧一共六人。（註四九）吳澄在這次由世宗引導的翻案檢討中，卻沒被人提及，以至李紱的同僚甘汝來不禁發出了「似屬遺漏」的遺憾和不解之言。（註五〇）這情況其實並不難明。世宗下令廷臣討論復祀增祀儒者的前提是：「拊享廟廷諸賢，皆有羽翼聖經、扶持名教之功，然歷朝進退不一，而賢儒代不乏人」。（註五一）在這樣的歸一尺度要求之下，



吳澄不被時人提及，反映的不是人們的無意遺漏，而是他們對於吳氏的學術或操守還是不能釋然無疑。

吳澄終於在乾隆二年（一七三七）十月獲準恢復從祀，「位在先儒趙復之次」。（註五二）這是朝廷順從兵部尚書甘汝來所請的結果，（註五三）而積極促成其事的，正是吳澄的著名異代鄉人臨川李紱。李紱是清初的陸學巨子，（註五四）為學私淑於陸九淵和吳澄，故而給予吳澄的維護，尤見親切有力。乾隆元年十二月至次年五月間，李紱任官三禮館副總裁，（註五五）以不解於康熙九年蔣超請復吳澄從祀不獲之事為由，作〈吳文正公從祀論〉一文，以當可被採用的「私論」。（註五六）

李紱此文極論張璪採謝鐸之論而罷祀吳澄為「尤繆妄」之事。他認為謝鐸指責吳澄之「受宋之恩者如此之久，……歷元之官者乃如彼其崇，處中國而居然夷狄，忘君親而不恥仇虜」，皆不能成立。謝氏之所以誤，是因他「殆未考於文正公當日進退之詳，又不知其仕元不足以為貶也」。為了給回吳澄公道，李氏首先指出：吳氏早厭科舉，雖因祖父之命而應試，但在宋時中鄉貢後一試不第，便已不再復出，因此沒有年輕國在時不仕而遲暮國亡之後反而好進之理，因而他的出仕，並非原於個人的榮祿之想。吳氏多次不赴出仕召命，最後都是在朝廷「具禮督促」或「特起」的情況下，才一出應命，但也每出不久即便歸返，並不貪

戀榮位。詳考吳澄的進退歷史之後，李紱對吳氏「忘宋仕元」這個關鍵性的大是非，作了如下的說詞：

公之在宋也，雖膺鄉薦，未霑一命，猶葦布士耳，身無文（天祥）謝（枋得）之官，不得責以（伯）夷（叔）齊之節。至於天下歸元已久，率土皆臣，十召而不起，甫進而旋退，官止於師儒，職止於文學，有終日之介，無三年之淹，其於進退，夫復何憾！

舊無官而新出仕，吳澄原屬自由之身，並無違反人臣之義。李紱又再舉箕子為殷臣而受命於亡殷之周的故事，以證「蓋君臣之義，無所逃於天地之間」之理。率土之濱固然莫非王臣，但易代時候之抗節與否，則實因位勢而定，不可泥執一端。故此：「疏遠之分，既可以不死，敦促之勢，又不容不出，必抗節不屈而後可，將箕子不得為仁人乎？」以吳澄而視箕子，其出仕於元根本不算不義。

同樣重要的是，在出處的問題上，吳澄和許衡的情況其實並無二致。吳澄之在宋與許衡之在金，「其迹正同」，二人都是在國亡之後仕元的，而許衡所得之官位，較之吳澄尤為榮顯，論者於許衡既「未聞以忘君親、事仇虜責之者」，則以此責之吳澄，實不公平。李紱或許知道金與元同為異族政權而宋與元則否，將對吳許二氏之比較增添複雜，故又強調：「至中外之分，則尤未達於理」。他認為《春秋傳》所說的內夏外夷，只有居中撫外的親疏遠近之

意，並無直視四裔為非我族類之意；一君主「既為中國之共主，即中國矣」，如必紉而外之，不事其朝，則亦不合乎「聖人素位之學」。

李紱的另一辨論要項，是指斥焦芳所謂楊士奇以鄉里私庇吳澄從祀之說為「其謬尤甚」。這是因為，請從祀吳澄的舉人蔣明是湖廣人（其實他是南直隸崑山人），（註五七）議其事的衙門是禮部和翰林院而非內閣，而主其議者為禮部尚書胡濙而胡氏又是南直隸人，故此事情不能說是出於鄉人的私庇。相反，「焦芳為劉瑾私人，士流不齒，或借公議傾傅（瀚），亦未可知」。

李紱的以上證論，有詳審之處，也有牽強之處。在用相關人物的籍貫來作論斷依據一處，他的辨證便顯得淺而不周。他毫不考慮到楊士奇作為內閣首輔和顧命大臣在參與議論時的決定性影響力，便是避重就輕的表現。他用類比的方法來推測焦芳的立說意旨，一樣也不足夠否定焦芳所論的可能性。但他的議論重點卻是很明確的：在出處問題上，吳澄與許衡無異，亦即仕元無罪；在從祀事情上，楊士奇沒有私庇鄉人，亦即議論惟公。吳澄之罷祀，全出張聰妄聽焦芳不足為據之言所致，因此應該復祀。

承李紱此一「私論」而將復祀吳澄之事形諸奏章的，是李紱的長官兵部尚書三禮館總裁甘汝來。甘氏上〈請復先儒從祀以崇正學以裨聖化疏〉，（註五八）其主要立說與李

紱所論者無異，只是在奏疏開頭綜述吳澄學行成就之處，實際上用了楊士奇議論吳澄從祀文字的辭意，而在結尾處，又強調了吳澄於經學有如下的成就和貢獻：

吳澄所著《禮經》諸書，援據精切，義理融貫，開俗學之淺陋，發前賢所未發，實能羽翼經傳，昭示來滋。

因而當依「有功於聖道者則祀之」的祀法予以從祀，才能不令「澄之真儒實學，終（裡）【溼】沒而不彰」。此奏獲從，吳澄終於在罷祀二百零七年之後，重新得予從祀孔廟之列。

### 捌、吳澄從祀崇黜的時代意涵

吳澄以上經歷明清二朝五百年有多的從祀崇黜歷程，反映了不同時代對於有功儒道的標準的不同認定，亦即對於儒學內容重點與價值所在的不同認定。元末至明宣德末年吳澄獲祀的一百年間，吳澄在儒學的傳統上是被一致認為成就和許衡相等的，故而也應和許氏一樣的獲得從祀。許氏以其所得之儒道大用於世，有所謂的任道之功或行道之功，亦即使儒者之道在政治上得以施展作為。吳氏則以其所得之儒道深及於人，有所謂的明道之功。他所及的人指的是讀儒書以入仕的一切士人，尤其是國家的各級官學學生。他的明道之功，是基源於他的明經貢獻，而其明經表現，則是他的豐富而有所創新的經注著述。許吳二氏並

論，表現的正是一種仕學無分軒輊的理念。

但行道與明道同功的意涵其實有二。其淺者則為明經著述的本身成就，足以使學者成為真儒，其成就大者甚至可獲從祀的報答。明人如楊士奇、劉定之、彭時等在贊揚吳澄時強調吳氏的問學之功和說經之作為朱子之後一人，目的正在論證此點。他們又同樣的站在明朝的官方立場上，認為國家在法定有規範性的《五經大全》、《性理大全》等書裡採用了吳氏的經說，正是吳氏的貢獻受到國家肯定的客觀表現，故此應予崇報。他們用的是最原始的從祀標準，亦即唐太宗貞觀二十一年所定的「代用其書，垂於國胄」的標準，（註五九）恰好顯示了著述正是衡量儒者學術之真和學問之大的主要指標。

深刻一層的意涵則是，經說著述實為真儒大儒的不可或缺條件。著述本身就是一種實踐，明道本身也就是一種行道。揭傒斯稱吳澄有實踐之功，楊士奇稱吳澄「進退卓然君子」，其實都並非單純地指吳澄的恬淡仕宦表現，而是並指他超乎仕宦行為的生命表現，亦即他的道問學以明經的具體表現。

但更大的問題則在於行道和明道之儒所須行須明之道究為何道。這便成了認定儒道內涵和真正意義的關鍵問題。這個問題出現在吳澄獲得從祀三十多年後新的一代人物身上。丘濬、謝鐸他們在承認吳澄的經說成就之餘，卻不遺

餘力地指責吳澄忘宋仕元或忘君仕仇為不可宥的違道叛道之罪，正是他們對儒道涵義的認識異於楊士奇等前人的表現。他們的立場反映了二個重要的學術思想轉向。第一，言教不必能忠實反映身教，而身教則才是言教的真正價值所在。第二，儒道最高或竟唯一的義理是明倫之教；無裨明倫之道的經說，只是粗淺的儒學，而不足明倫的行為，更非真儒之學。這二個思想轉向的實際結果是：儒道既然無非五倫之道，而五倫則以君臣居首，不忠於本朝之君者的學問，便不可能是真的儒者之學。儒家《六經》最重要者，是孔子所作之《春秋》，而《春秋》之要義則為尊王攘夷和內夏外夷，臣事異族者的學問，也不可能是真正的儒者之學。身為宋臣而學紹朱子的吳澄，其仕元因此便是違反儒者倫理和不符合儒者身教的表現，由此而可見，他的純粹的釋經之學並非真儒之學，他的個人也就不當見容於道統之中了。

這種身教可以涵蓋言教、尚行重於尚言的理念，在明代中葉開始變動的思潮中正是居於主流地位的理念。吳與弼（一三九一——一四六九）、胡居仁（一四三四——一四八四）、陳獻章（一四二八——一五〇〇）、王守仁等的學術主張，都是這種潮流趨勢的印證。新的潮流對像吳澄這類以說經著述見稱的儒者是不利的。

但就吳澄的個案而言，對他不利的，則還有一層現實

的、明代中期以來的扶忠政策和仇元情結的作用。明代這種政策和情結的出現，至晚在吳澄獲得從祀的同時便已見端倪。洪武二十九年明太祖採行人司司副楊砥（？——一四一八？）建議，以漢儒揚雄身為漢臣而「臣事賊莽」罷其孔廟從祀，（註六〇）在見諸天下的典制上強調了君臣之倫的忠節價值。正統元年（一四三六），亦即吳澄從祀後的次年，朝廷從河南布政使李昌祺（一三七六——一四五二）奏請，令江西吉安府春秋於廬陵祠堂官祭忠臣死義的文天祥（一二三六——一二八三），以為「千萬世臣子之式」。（註六一）正統六年（一四四一），廣東按察司僉事彭琉（一三九一——一四五八）奏請，在宋亡之處的厓山立廟以祀為宋死節的陸秀夫（一二三六——一二七九），以慰忠魂以振士氣。彭琉的陳情旨意和李昌祺的無異，但卻強調了「昔宋之微，夷狄亂華，人紀將廢」的背景，（註六二）來突出廟祀陸秀夫的重要性，因而成了用華夷之限來言氣節之貴的濫觴。

仇元乃至反元的情感，自此也更日見明顯。其中正統十三年（一四四八）四月南京翰林院侍讀學士周敘（一三九二——一四五二）請重修《宋史》的事情，尤能引起士人階層的注意和共鳴。《宋史》修於元代，但元廷卻把它與同時修纂的《遼史》、《金史》並列，不以正統歸宋。周敘奏疏即引《春秋》、《通鑑綱目》為言，以見宋代之

為貴而元廷之可非：

定名而正統，尊夏而外夷，不以勢之強弱而殊分，不以地之偏全而異稱。……（元修宋史）至今越百年，凡有志史學、正綱常者，未嘗不掩卷憤歎也。蓋宋中華之統，禮樂教化之隆，衣冠文物之盛，仁義忠厚之風，三代以降之僅見。不幸遼金二虜迭擾其間，後雖南渡，而天命人心實所歸附，盛德弘綱，難以泯沒。（註六三）

朝廷許可周敘所請，而命他負責重修。周敘隔不數年身歿，其事無所成，但卻開了以後私家重修宋史以宋為正統的風氣。（註六四）周敘所強調的中華衣冠文物之正，也是當時士論的同然。周氏上疏的次月，朝廷從山西絳縣儒學訓導張幹奏，命各府州縣儒學元時所塑孔子像左衽悉各改右衽。（註六五）同年十二月，又從順天府尹王賢（一三八五——一四六七）奏，命「順天府將文天祥元時所塑的儒士像，改塑為衣宋時丞相冠服。」（註六六）明人否定元代所定的文化象徵，至此見諸具體的實際行動。

明人的仇元情感，自正統十四年（一四四九）土木之變以後益見高張，蒙元一朝作為中華正統朝代的定論，大有非予否定不可之勢。這從明朝肯定和否定元世祖的歷程可以清楚看出。本來明代開國，實以直接元朝之治統自居，洪武初年詔修《元史》之事，即其明證。洪武六年（一三七三）八月，太祖納御史答祿與權之請，為「五帝三王及

漢唐宋創業之君，俱於京師立廟致祭」，建立歷代帝王廟，元世祖即為獲祀其中的最後亦即時代最近一位，置身於合乎禮部所說的「有功於生民者」之列。(註六七) 洪武二十一年(一三八八)一月，詔以歷代名臣三十七人從祀歷代帝王廟，元臣佔了六人。(註六八)可見太祖對於元代的賢君良臣的肯定，毫無纖芥之疑。同月，太祖遣官祀歷代帝王，則又下詔撤去廟中之隋文帝神位。(註六九)此實開本朝自罷其所詔祀歷史人物之先河，但其尤重要的意義，則為在評價歷代人君之事上，不以種族為是非畛域與去取標準。去隋文帝而存元世祖，在重禮虔祀和勇於更正的明太祖而言，不啻明確肯定元世祖之真為有功生民。元世祖之見重於明帝，至宣宗時還是一樣。宣宗諭元政有言：

世祖知人善任使，信任儒術，愛養民力，故能混一區宇，以成帝業。……使順帝能恭儉長守世祖、仁宗之法，天下豈為我祖宗所有？(註七〇)

這是吳澄獲祀前三年的帝王之見。首先議論吳澄祀事的朝臣們之不以吳之仕元為非，正是此一時代普遍肯定元朝治統的正常反映。這樣的歷史觀感，還要持續數十年才生決然大變。事實上，正統四年(一四三九)七月，朝廷還命順天府修元世祖廟於京師。(註七一)

但對元朝之肯定，卻隨土木之變而生變。土木之變所帶來的明人反外情緒，對明代歷史影響深遠。(註七二)而對

以元世祖為代表的元朝的公開反感，也首先發於身歷土木之變的年輕士大夫一輩。丘濬《世史正綱》一書對元朝歷史給以「無統」的處理，(註七三)乃至謝鐸請罷吳澄從祀奏疏所言，均為反映成化中期以後此輩官負教化之責時的情意深結。弘治十五年十月，亦即謝鐸再疏請罷吳澄之次年，廣東布政使周孟中(一四三七——一五〇二)奏請於江西廬陵為文天祥建忠義廟，又請以佐文起義的趙時賞等四十餘人配祀於廟。朝廷從其所請，作為對文趙等人在「胡元侵擾，君臣播遷」時所表現出的忠義節氣的崇報。(註七四)可見，丘濬、謝鐸等的言論並非孤立的個人之見，而是影響或反映一時代人的心情議論之言。

吳澄罷祀的次年，嘉靖十年九月，翰林院修撰姚涑(？——一五三七)上疏請黜元世祖於歷代帝王廟，以正祀典。禮部奉命覆議，主張宜從百餘年所遵守之舊制。因為：

胡元受命九世，世祖最賢，其一代之治，有足稱者。所謂夷狄而進于中國則中國之，亦《春秋》與言之法。且自古帝王常優崇勝國，以昭忠厚，太祖神謀睿斷，必有見于此(祀元世祖之事)。

禮部從元世祖的個人成就和明太祖對他的肯定二者來肯定他，結果「上從之」，姚涑所請不獲通過。(註七五)但士論和朝議的主流，卻仍從否定元朝的趨向。最後嘉靖二十四年(一五四五)二月，禮科給事中陳棐上言「元世祖

以夷亂華，不宜廟祀」。這次廷臣奉命集議的結果，卻是同意陳棐所請，世宗也如廷臣所議。於是元世祖在南北兩京帝王廟的像設被撤，其廟祀碑文被改，元代君臣神主被燬。（註七六）明廷徹底地罷黜了元世祖的廟祀，也正式的否定了元朝在歷史上的正統朝代地位。

對於罷祀元世祖從而否定元朝正統地位的做法，明人也有不以為然的。萬曆時代的徐學謨（一五三二——一五九四）便不同意姚涑之說，認為「曆數之傳，雖有華夷之辨，要皆天命所屬，即夷狄，自不能廢之矣」。（註七七）史家談遷（一五九四——一六五八）也不以嘉靖二十四年的決定為是，而認為明太祖念元世祖「平宋而遺安天下者殆百年」之功而祀之的做法是正確不過的。（註七八）但他們其實只代表了少數的意見。在仇元的主流思想的影響下，吳澄「忘君事仇」的罪名，較諸其「忘宋仕元」、助夷狄以亂華夏的罪名，可以說是相對的輕了。他在這時期內被黜從祀，幾乎成了自然之事，而為他復祀之說，一時也成了學者儒臣的忌諱。假如不是吳澄在經說上的成就確實卓越無比的話，恐怕他連被恢復鄉祀的機會也不可能出現。

明人的仇元朝、反異族統治的情結，是吳澄被罷黜孔廟從祀的癥結所在。明乎此點，則清廷之終於為他恢復地位之事，也就原因不難明白了。李紱為吳澄辨護仕元無罪的理據是，夷狄既主中國，則中國即當以之為君，而「君

臣之義，（則）無所逃於天地之間」。這對多數明人而言，是不夠說服力的。因為元人之入主中國，並非宋人有必不容誅的罪過所致；況且元人雖主中國，卻未化於中華之倫理禮義。故此，夷夏之限始終是應該存在的。但對異族主宰的清廷而言，李紱之說卻正合乎情理；況且吳澄也確實未仕於宋，不能算是清高宗所鄙視的「貳臣」。其行無過而其學有功，吳澄之仕元既非儒者之玷，其從祀自然應予恢復。

## 玖、餘論

本文有關吳澄從祀經過的考述及其崇黜原因的探討，顯示了在儒者從祀孔廟的標準上，一貫性的原則在不同時代裡有其受到偏重之處。原則上，獲得從祀的儒者，例必是在作為上對儒道有功，尤其對給予從祀的朝代有功的。儒者的作為指的是其言行之實在。儒者必為學者之師，不管其職之是否直接與授徒之事有關，故其言行之表現，便是其言教亦即著述與其身教亦即道德行為。身教和言教理論上和理想中是合一不分的一體兩面。但在從祀歷史開始的唐代，真儒的標準卻是以言教為主的。唐代所用的「代用其書，垂於國胄」的標準，明顯只從儒者為朝廷所肯定和重視的著述著眼。故當時獲准從祀的儒者，都是先秦至漢晉的著名經師。但這些經師之中卻有史書明載有遺行甚

至有惡行之徒。明儒承宋儒所強調的言行相符始為真儒之教，一般對這樣有學無行的前代經師都持之甚嚴，不認為其釋經之學即是儒學，乃至有將他們罷祀之事發生。時代越後，明朝的真儒標準越是強調身教多於言教，這點從吳澄的從祀歷程正好得到反映。

吳澄獲祀的年代，儒學的內涵相對強調的還是言教和釋經的著述。吳澄的著述反映了他在這各方面的成就和貢獻，論者認為他因此能明道，亦即有功於行道，故而對其從祀孔廟，大都抱持樂觀其成的態度。從祀過程中的近地相親和鄉黨榮耀因素不是沒有，但卻不是決定性的。

吳澄的真儒地位開始受到批評時，也正是明代學術從相對重知轉向相對重行的時代。一種形式的反智識主義，已在著名的儒者中開始傳行。(註七九)所謂明道與否，已不再只在文字上便能判斷；行為本身才是判斷的標準。人而無行，則其所說者亦決不會於道有明，於是身教、操守、以行視言的主張成了儒學內涵的新強調。吳澄的出處受到質疑，因此便不算是大違情理之事。其實許衡也受到一樣的質疑，只是他的生平和吳澄畢竟有異，所以也不像吳澄般的遭到黜祀。

明代政治上強調的忠節思想和內夏外夷思想，也影響了儒學內涵的轉變強調。吳澄黜祀於嘉靖九年，在時間上只可說是巧合，但在時代的趨勢上卻可說是近於必然。土

木之變後種族思想的抬頭，導至夷夏畛域的重新釐定。元朝的正統地位，最終尚且遭到否定，吳澄作為宋之遺民，不隱居高尚而出仕於亡其國之異族，律以最高的道德標準，自然不可能為此期的儒者所見諒。明初尤其正統朝以來的扶忠政策和忠臣死節價值觀的灌輸，強調了儒者政治操守的重要性。這種思想在嘉靖朝早年的大禮議時代，尤其別有意義。(註八〇)孤立的新君明世宗，在和舊派朝臣激爭的議禮事件中，所需要的就是不怕死難而能向他克盡忠節的人臣。幫助他的新進之士如大學士張璁等，自然也刻意的使自己表現為忠節之臣。在釐正孔廟祀典的事情上，突顯吳澄忘宋仕元之為不忠，在一定意義上也便隱現了他們冒險犯難之為盡忠。議禮新貴們的心曲，李紱看來沒有領會到，因而他只願斥責張璁之採信焦芳之言為妄繆。

儒者從祀孔廟，本來是朝廷標示學術主張和表彰模範的事情，本質上是政治性多於一切的。但為吳澄恢復從祀請命的人，卻多數以當時與吳澄經學不類的空疏學術為言，認為表彰吳澄有助於改善學術風氣。明廷終於給予吳澄地位部份的恢復，正是對這問題有所正視的表現。清廷之恢復從祀吳澄，自然是不同時代不同種族政權的不同作用的結果，但客觀上也是盛清時代那種博學考據的道問學學術主張彰顯於世的效應所致。促使吳澄從祀歷程歷其所歷的，始終是一種實在而微妙的政治與學術互動。

## 註釋

- 一、陳澹傳記，見危素《危太樸文續集》（《吳興嘉業堂叢書》本），卷五，頁一七上——一八上，〈元故都昌陳先生墓志銘〉；陳氏經注《禮記集說》書前自序，亦可參考。
- 二、揭傒斯奏詔所撰吳澄〈神道碑〉及虞集所撰吳氏〈行狀〉，均載於吳澄文集《吳文正集·附錄》（《文淵閣四庫全書》本）。以下所引揭傒斯語，即據此文，不再逐一注出。
- 三、《欽定續文獻通考》（《十通》本），卷四八，頁三二二五，〈學校二〉。此次從祀的宋代九儒為：邵雍（一〇一一——一〇七七）、周敦頤（一〇一七——一〇七三）、司馬光（一〇一九——一〇八六）、張載（一〇二〇——一〇七七）、程顥（一〇三二——一〇八五）、程頤（一〇三三——一一〇七）、朱熹（一一三〇——一二〇〇）、張栻（一一三三——一一八〇）、呂祖謙（一一三七——一一八四）。
- 四、歐陽玄受命撰許衡〈神道碑〉，事在順帝元統三年（一三三五，同年改元至元元年），見歐陽玄《圭齋文集》（《文淵閣四庫全書》本），卷九，頁一〇上——一三上，〈元中書左丞……諡文正許先生神道碑〉。以下所引歐陽玄語，即據此文，不再逐一注出。
- 五、宋濂〈吳草廬先生贊〉，見宋氏《文憲集》（《文淵閣四庫全書》本），卷三〇，頁九下。
- 六、以下所引王禕〈孔子廟庭從祀議〉，見王氏《王忠文集》（《文淵閣四庫全書》本）卷一五，頁一上——六上。
- 七、《欽定續文獻通考》，卷四八，頁三二二八，〈學校二〉。
- 八、胡粹中《元史續編》（《文淵閣四庫全書》本），卷九，頁六

- 下，卷九，頁一八下，卷一一，頁八上。按，吳澄享年八十五歲，卒年《吳文正集》附錄〈壙記〉作至順四年六月、危素撰〈年譜〉作元統元年，其實均為公元一三三三年。蓋是年順帝繼文宗即位而改元，故有二年號。《元史續編》誤作至順二年卒。至順二年即《元史》卷七一〈吳澄〉本傳所書之天曆四年。蓋《元史續編》據《元史》而誤，《元史》之誤，則殆以從虞集所撰吳氏〈行狀〉作天曆四年之誤所致。〈行狀〉蓋誤至順為天曆，而《元史》不覺。《續資治通鑑綱目》據《元史續編》，故亦誤同。
- 九、此事記載及下文所引蔣明語（以及楊士奇語摘要），均見《明英宗實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六四），卷四，頁五上——六上，宣德十年四月壬戌日條。
  - 一〇、以下引文，見楊士奇《東里文集》（《文淵閣四庫全書》本），卷二三，頁四上——五下，〈吳文正公從祀議〉；同文又見清高宗《御選明臣奏議》（《文淵閣四庫全書》本），卷二，頁一六上——一七上，題作〈元儒吳澄從祀議〉，其題下注「正統八年」作，實誤。又，《明英宗實錄》卷四所載楊士奇此奏摘要，雍正《江西通志》（《文淵閣四庫全書》本），卷一一九，頁二七下——二九上，題作〈臨川郡公吳澄從祀孔廟議〉，題作者為伍福，亦誤。該文首句有「宣德十年行在禮部為建言事行在禮科抄出」語，或伍福（臨川人）為原提供此鈔文之人，而《江西通志》編者誤以為作者。
  - 一一、同註七。
  - 一二、《明英宗實錄》，卷三一，頁五上，正統二年六月乙亥日條。
  - 一三、《吳文正集》，卷首，韓陽序語。
  - 一四、同註一三。



- 一五、李仲請從祀劉因、許謙事，見《明憲宗實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六四），卷一三，頁五下——六下，成化元年一己巳日條。李仲奏言較詳之節錄，見《欽定續文獻通考》，卷四八，頁三二二九，《學校二》。此處引文，出明程敏政編《明文衡》（《文淵閣四庫全書》本），卷八，頁一一下——一四下，劉定之〈議劉靜修薛文清從祀〉。
- 一六、上下引文，均出上揭劉定之〈議劉靜修薛文清從祀〉文。
- 一七、游宣請從祀熊禾事及此處所引游氏與彭時之言，見《明憲宗實錄》，卷五四，頁九上——一〇下，成化四年五月戊子日條。
- 一八、此書明憲宗御製序署成化十二年十一月十五日，見清聖祖《御批續資治通鑑綱目》（《文淵閣四庫全書》本），卷首。
- 一九、《續資治通鑑綱目發明》作者周禮及《廣義》作者張時泰活躍於成化至正德年代，《發明》及《廣義》二書均附於通行本《續綱目》內。此處分別所引周禮、張時泰評吳澄之言，見《御批續資治通鑑綱目》，卷二六，頁六上，元文宗至順二年「六月翰林學士吳澄卒」條下。同書，卷二五，頁二八上，「吳澄為翰林直學士」條，《發明》和《廣義》也認為書法是與吳澄的。按，吳澄卒年應為至順四年或元統元年，參看註八。
- 二〇、有關丘濬撰《世史正綱》的原委及此書的若干旨意，可參看 Hung-Lam Chu, "Chiu chün and the Ta-hsüeh yen-i pu. Statecraft Thought in Fifteenth-century China", Ph.D dissertation, Princeton University, 1984 (Ann Arbor: University Microfilms International, 1984), Chapter V, esp. pp. 246 - 284。
- 二一、丘濬《世史正綱》（台北，丘文莊公叢書輯印委員會，一九七二，影印弘治元年刊本），卷三二，頁四下。
- 二二、同註二〇，pp. 420 - 426, "Appendix B"。

- 二三、丘濬《大學衍義補》（台北，丘文莊公叢書輯印委員會，一九七二影印弘治元年刊本），卷六六，頁一〇下，〈秋祭祀·釋奠先師之禮〉；卷八〇，頁一五下，〈崇教化·崇師儒以重道〉。
- 二四、成化二十三年十一月，丘濬以進《大學衍義補》由國子監祭酒升禮部尚書署詹事府事，明孝宗命《大學衍義補》下福建書坊刊印，發給地方學校。國子監的繼任祭酒費閏，因請留《世史正綱》於太學板刻流傳。事見《世史正綱》書末所載費閏〈後序〉。
- 二五、《國立中央圖書館善本序跋集錄》（台北，中央圖書館，一九九四），集部第二冊，頁三八——三九，明成化二十年臨川官刊本《臨川吳文正公集》伍福序。
- 二六、何喬新《椒丘文集》（《文淵閣四庫全書》本），卷八，頁四下——五上。
- 二七、同註二六，卷八，頁一三上——一四下。
- 二八、張九功請進退從祀先儒之事，見《明孝宗實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六五），卷一七，頁三上，弘治元年八月癸卯日條，但所載只極撮要。其詳細題奏由禮科抄出的，見於倪岳《青谿漫稿》（《文淵閣四庫全書》本），卷一一，頁四下——七上，〈祀典一〉部份。
- 二九、謝鐸的上疏時間及議論摘要，見《明孝宗實錄》，卷四七，頁六上——七上，弘治四年一月辛丑日條。其議論之詳文，見明黃訓編《名臣經濟錄》（《文淵閣四庫全書》本），卷二六，頁二七下——二九上，〈奏修明教化事〉第三項。以下引文，即出此項。
- 三〇、同註二八。

- 三一、《明孝宗實錄》，卷一七三，頁二上——三下，繫禮部議覆謝鐸奏疏之事於弘治十四年四月壬午日，則其上疏當在是年春天。  
《實錄》此條但載謝鐸所請之事目及禮部尚書傅瀚與侍郎焦芳因此事而起之爭辯；謝氏〈維持風教疏〉之「正祀典以究明倫之實」一項內容，見於《名臣經濟錄》，卷二六，頁三五下——三六上。此下引文，即出該處。
- 三二、《名臣經濟錄》同註三一。
- 三三、《明孝宗實錄》，卷一七三，頁二下——三下，弘治十四年四月壬午日條。《實錄》之文，亦見俞汝楨纂《禮部志稿》（《文淵閣四庫全書》本），卷八五下，頁一四下——一六上，題作〈覆吳澄從祀議〉。
- 三四、參看謝貴安《明實錄研究》（台北，文津出版社，一九九五），頁三七七——三七八。
- 三五、楊士奇在靖難之變中有負周是修同死建文之約，明代中葉時頗遭士論非議。嘉靖時廖道南曾為之表示不然，見談遷《國榷》（北京，古籍出版社，一九五八），卷二六，頁一六六二——一六六三。
- 三六、王守仁《王陽明全集》（上海，上海古籍出版社，一九九二），卷三，頁一四一——一四二，〈語錄三〉。
- 三七、羅欽順《困知記》（北京，中華書局，一九九〇），頁一一一，〈困知記附錄〉。
- 三八、關於嘉靖九年正孔廟祀典的晚近研究，有黃進興《道統與治統之間：從明嘉靖九年孔廟改制論皇權與祭祀禮儀》，收於黃著論文集《優入聖域》（台北，允晨文化，一九九四）。
- 三九、改正孔廟祀典之事，《明世宗實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六五）卷一一九，嘉靖九年十一月內所載甚

- 詳。張璠〈整正孔廟從祀疏〉，見黃宗義編《明文海》（《文淵閣四庫全書》本），卷五一，頁七上——一六上。
- 四〇、《困知記》，頁七四。
- 四一、吳道鎔編《廣東文徵》（香港，珠海書院，一九七三——一九七八），卷一五，頁五六——五七，黃佐〈擬薛文清公從祀孔子廟廷議〉。
- 四二、《明神宗實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六六），卷八，頁一一上——一一下，隆慶六年十二月甲戌日條。
- 四三、《明神宗實錄》，卷一五，頁六下，萬曆元年七月丁酉日條。
- 四四、《禮部志稿》，卷四六，頁二九下——三〇上，〈覆崇祀疏〉。
- 四五、王圻《續文獻通考》（台北，文海出版社，一九七九影萬曆刊本）卷二〇五，頁一二下。按，王圻說吳澄從祀為「復之宣德」，不確。宣德之祀，是首次之事。
- 四六、《國立中央圖書館善本序跋集錄》，集部第二冊，頁三九——四〇，萬曆壬子蘇宇庶臨汝刊本《臨川吳文正公集》蘇宇庶重刻序。
- 四七、《廣東文徵》，卷一七，頁一四八至一五一，黎景義〈文廟從祀議〉。
- 四八、李紱《穆堂初稿》（日本九州大學圖書館藏雍正壬子序刊本），卷三四，頁八上——一一上，〈吳文正公從祀論〉。
- 四九、此事及引文，見《清朝文獻通考》（《十通》本），卷七四，頁五五四〇——五五四一，〈學校十二〉。
- 五〇、琴川居士輯《皇清奏議》（台北，文海出版社，一九六七影印原刻本），卷三四，頁一八上——二〇下，兵部尚書甘汝來

〈奏為請復先儒從祀以崇正學以裨聖化事〉疏。

- 五一、同註四九。
- 五二、《清朝文獻通考》，卷七五，頁五五四五，〈學校十三〉。
- 五三、《大清高宗純皇帝實錄》（台北，華聯出版社，一九六四），卷五四，頁六上，乾隆二年十月丙戌日條。
- 五四、關於李紱與清代陸王學派的近刊專書，有Chin-Shing Huang, "Philosophy, Philology and Politics in Eighteenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing" (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。
- 五五、楊向奎《清儒學案》（濟南，齊魯書社，一九九四），頁五五七，冒懷辛撰〈穆堂學案〉。
- 五六、以下所引李紱之論，出處同註四八。
- 五七、蔣明傳記，見明張大復撰、清方惟一編《吳郡人物志》（台北，明文書局，一九九一影抄本），頁六〇上——六〇下。
- 五八、以下所引甘汝來之議，出處同註五〇。
- 五九、馬端臨《文獻通考》（《十通》本），卷四三，頁四〇六，〈學校四〉。
- 六〇、《明太祖實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六二），卷二四五，頁二上，洪武二十九年三月壬申日條。
- 六一、《明英宗實錄》，卷二一，頁三上——三下，正統元年八月庚午日條。
- 六二、《明英宗實錄》，卷七九，頁五下——六上，正統六年五月己酉日條。
- 六三、《明英宗實錄》，卷一六五，頁三下——四上，正統十三年四月己巳日條。
- 六四、嘉靖中成書的王洙著《宋史質》（嘉靖二十九年序）和柯維騏

- 著《宋史新編》（嘉靖三十四年序、三十六年後序），都是重要的成果。
- 六五、《明英宗實錄》，卷一六六，頁八上，正統十三年五月壬子日條。
- 六六、《明英宗實錄》，卷一七三，頁四下，正統十三年十二月乙丑日條。
- 六七、《明太祖實錄》，卷八四，頁二下——三下，洪武六年八月乙亥日條；卷八四，頁四下——五上，同月乙酉日條。
- 六八、《明太祖實錄》，卷一八八，頁五下——六上，洪武二十一年一月甲寅日條。
- 六九、《明太祖實錄》，卷一八八，頁六上——六下，洪武二十一年一月戊午日條。
- 七〇、《明宣宗實錄》（台北，中央研究院歷史語言研究所，一九六四），卷九三，頁六下，宣德七年七月癸未日條。
- 七一、《明英宗實錄》，卷五七，頁三上，正統四年七月乙卯日條。
- 七二、此點F. W. Mote, "The T'u-mu Incident of 1449"一文有所討論，見F. A. Kierman, Jr and F. K. Fairbank, eds., "Chinese Ways of Warfare" (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), pp. 243—272。
- 七三、丘濬在《世史正綱》所表現之史學種種，李焯然《明史散論》（台北，允晨文化，一九八八），頁一——五八，〈丘濬之史學——讀丘濬《世史正綱》札記〉一文有所討論。
- 七四、《明孝宗實錄》，卷一八六，頁一下，弘治十五年四月乙巳日條。
- 七五、此事及以上引文，見《明世宗實錄》，卷一三〇，頁一下——二上，嘉靖十年九月癸丑日條。

七六、《明世宗實錄》，卷二九六。頁二下，嘉靖二十四年二月庚子日條。

七七、《國權》，卷五五，頁三四五一。

七八、《國權》，卷五八，頁三六六九。

七九、此點參看余英時《歷史與思想》（台北，聯經出版事業公司，一九七六），頁八七——一一九，〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉一文。

八〇、關於「大禮議」事件的近年研究，有 Carney Fisher, "The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong", (Sidney: Allen and Unwin, 1990); Hung-Lam Chu 有持論不同的書評，見 "Harvard Journal of Asiatic Studies", Vol. 54, No. 1 (1994, 7), pp. 266-277.

## 《中國近世思想文化》學術討論會 綜合討論

《中國近世思想文化》學術研討會在六位教授作引言報告之後，進入綜合討論。在大約一個小時的討論中，有十幾位與會者踴躍發言，特別是對於「流人」問題，最感興趣。現將主持人的講話及其中幾位的發言要點，根據錄音整理，按時間順序，發表如下：

### 1. 主持人宋晞教授講話要點：

五位教授的論文報告已告一段落，現進行綜合討論，請大家發表意見。

### 2. 朱鴻林教授發問要點：

我想先請教李興盛教授關於「流人」的文化問題。對於這個歷史的問題，因時間有限，不能讓你在報告時暢所欲言，現在正好請您補充一下。對我來說，這個「流人文化」的題目，是很有意思的。我想，就算我不是流人，那麼我的父母那一代，也可能是移民到香港的「流人」。

中國的「流人」分不同的階段，從縱的南北方面遷徙；然後又從不同方面進入西南和西北，繼續向前到達與李教授相接近的地區——東北黑龍江。所以我的問題是：「流