

我朝真儒的定義： 薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面

許齊雄

新加坡國立大學中文系

河東學派的領袖人物薛瑄(1389–1464)，是有明三百年歷史中第一位獲准從祀孔廟的明朝儒者。縱觀明朝歷史，僅有四位明儒從祀，所以薛瑄的殊榮自然是明代思想史乃至明史研究中不應忽視的重要環節。從祀之典是全國性的，重要性和意義不言而喻。除了兩京孔廟之外，舉國府、州、縣的文廟亦須奉入新從祀儒者的神主。兩京太學與孔廟以及全國各地的廟學，是明代官方教育制度中，尤其是文人祀典制度中的主幹。此制度雖濫觴於唐，發展於宋，進一步推廣於元，卻是在明代日臻成熟，並且延續至清代。至1919年北洋政府最後一次批准儒者從祀時，大成殿上除孔子外，從祀者有「四配」和「十二哲」，東西兩廡則共有七十九名先賢和七十六名先儒。毋庸置疑的是，在明代儒生的學習生涯和思想世界中，得以從祀孔廟是最高的榮耀。從另一角度看，甚麼樣的儒者得以從祀孔廟自然也是在傳達朝廷對學術正統的態度和立場，¹而這又進一步影響儒生的學術方向和學派的興盛衰亡。至少，關注從祀問題的明代儒者會如是理解。²

¹ 黃進興指出孔廟從祀制度的政治文化為「凡是從祀人選，必經朝廷底定，方能通行天下，成一代之典」。見黃進興：《聖賢與聖徒》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001年)，頁98。此外，雖然黃先生同時認為從祀的最終決定權在皇帝，而對從祀課題的討論只是「程序」而已；本文在方法上的主要宗旨卻是希望通過對這漫長的、反覆的「程序」進行重構和分析，以期在黃先生對孔廟制度問題的宏觀發揮之外，能夠呈現一個具體的、完整的過程。這對明代思想史研究而言，相信是一個有趣的課題。

² 關於孔廟制度，參見黃進興：《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年)，頁125–63，217–311；彭珍鳳：〈先賢先儒從祀孔廟東西兩廡之探討〉，《臺灣文獻》第33卷第3期(1982年9月)，頁53–116；以及Thomas A. Wilson, “Sacrifice and the Imperial Cult of Confucius,” *History of Religions* 41, no. 3 (February 2002), pp. 251–87。

薛瑄的從祀發生在隆慶五年(1571)，其時距薛瑄逝世已經一百零七年，距明代開國二百零三年。從本文的歷史重構，我們將發現有明一代儒者在討論從祀標準，尤其是涉及本朝儒者的從祀問題上的範式演變。此一演變是應對早期反對薛瑄從祀者所持的理由而發生的。更有趣的是，此一範式的演變為薛瑄所屬的程朱傳統中的儒者，以及新近興起的陽明學派所共同推動。兩個陣營也曾經攜手支持薛瑄從祀一案，可是他們的統一陣線只是表面而短暫的。陽明一派儒者有其進一步的盤算，即為王陽明(1472-1529)從祀鋪路。隨著陽明學派的進一步發展，程朱學者加緊推動薛瑄的從祀正是為了抗衡乃至壓制陽明學派，但兩個陣營最終還是分道揚鑣。薛瑄得以從祀的最後原因，除上述範式演變的因素外，還包括超越了思想史範圍的有利條件，如受到了中央政治、地緣關係和家族淵源等的影響。

薛瑄弟子、各時代的程朱學者，以及薛瑄弟子後人是在經歷過一個世紀五代人的努力之後，才最終完成將其神主奉入孔廟的心願。在這一百年中，明代思想史自有其發展和變化，支持薛瑄從祀的儒者所關注的問題和面臨的挑戰也不盡相同。本文將這百年歷程分為三個階段進行研究，以求更深一層地了解薛瑄與河東學派在明代的地位、道統認識的轉變、從祀範式的演變，以及地緣與政治對思想史發展的影響等課題。

第一階段：成化、弘治年間

初 試

有關要求薛瑄從祀的官方紀錄，首見於《英宗實錄》中天順八年(1464)十月中的一則。該則資料記錄了薛瑄的逝世，簡述其事跡和諭祭謚號等事。其中還提到其「卒後，往往有建請從祀者」。同時也記錄了侍講學士劉定之(1409-1469)的反對意見，並表示劉定之的見解為「公論謂所議允當」。³但實際上，首請薛瑄從祀發生在成化元年(1465)。時序上的偏差主要是因為實錄在編寫大臣逝世一類事件時，往往會補充編寫時已知的細節。《英宗實錄》成於1467年，所以在編寫時將1465年才發生的事寫在1464年某則之下。

薛瑄從祀在《憲宗實錄》中有比較詳細的記述。據載，首請薛瑄從祀的是濟南知府陳銓(1442年進士)。陳銓是薛瑄的學生，即河東學派第一代弟子。陳家與薛家是世交，他們的私人情誼可以追述到薛瑄之父和陳銓之父那一代，⁴可惜我們並

³ 《明實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968年)，《明英宗實錄》，卷一〇，頁二〇八至二一〇。

⁴ 見Khee Heong Koh, "East of the River and Beyond: A Study of Xue Xuan (1389-1464) and the Hedong School" (Ph.D. diss., Columbia University, 2006), pp. 199-200。

不知道陳銓在奏章中如何辯析其老師應該從祀的原因。《實錄》該則詳細地記錄了一名叫李伸(生卒年不詳)的國子助教的意見。李伸的奏章旨在要求元儒劉因(1249–1293)和本朝薛瑄的從祀。提到薛瑄時,李伸指出其「潛心體道,篤志力行。所著《讀書錄》、《河汾集》諸書足以發明往聖,垂惠後學」。當時的大學士,即與薛瑄有準師生關係的李賢(1408–1467),提議將此事交由「儒臣公議」。

針對薛瑄的評價問題,學士劉定之指出他得謚「文清」已經足夠。他說薛瑄:「直躬慕古,談道淑徒。進無附麗,退不慕戀。勤學好問,可謂文矣;歸潔其身,可謂清矣。是以薦蒙聖知,歿賜美謚。其為一代名臣,夫何間然?」可是就從祀問題而言,劉定之心目中的理想儒者還是必須和朱熹有一脈相承的傳承關係。他指出:「然論其於道所得以與朱子諸徒相比;並若黃幹、輔廣之親承微言,金履祥、許謙之推衍諸說;尚未知可伯仲其間否也。」所以劉定之認為對於薛瑄已經不需要再作任何事情。⁵

朱熹得意弟子兼女婿黃幹(1152–1221)是程朱學派在金華地區的重要開啟人。此金華學派在宋、元兩代歷經何(何基,1188–1269)、王(王柏,1197–1274)、金(金履祥,1232–1303)、許(許謙,1270–1337)四大儒,至明初則有宋濂(1310–1381)和方孝孺(1357–1402)為代表。這一學派的正當性和權威性,除代有出色學者外,主要就是通過標示他們是自朱熹一脈相承而建立的。然而學者已經指出,自靖難(1399–1402)事起,方氏十族犧牲以來,這種強調宗譜式結構的學派就已經式微。⁶可是在劉定之的心目中,此類能夠親承朱熹微言的儒者和他們的傳人最能貼近道統的地位,這就和薛瑄對道統的認識,以及對明初理學和宋元兩代理學的關係的理解大相徑庭。⁷

⁵ 《明憲宗實錄》,卷二四,頁四七四至四七八;另見劉定之:〈論劉靜修薛文清從祀〉,載程敏政:《明文衡》,《文淵閣四庫全書》本(內聯網),卷八,頁一一至一四。

⁶ 見Peter Brian Ditmanson, “Contesting Authority: Intellectual Lineages and the Chinese Imperial Court from the Twelfth to the Fifteenth Centuries” (Ph.D. diss., Harvard University, 1999), pp. 234–80。

⁷ 見Koh, “East of the River and Beyond,” pp. 55–71。朱鴻林在討論元儒熊禾(1247–1312)的從祀問題時就曾經指出:「明代中葉以前的最高(甚至唯一)從祀條件,本來就是被祀者應有廣行於世的釋經之作。」此外,成化初年的學派倫理觀也強調「儒者的師承和在道學傳統中的重要性」。見朱鴻林:〈元儒熊禾的學術思想問題及其從祀孔廟議案〉,載所著《中國近世儒學實質的思辨與習學》(北京:北京大學出版社,2005年),頁37–69,尤其頁61–62。

弘治年間的嘗試

弘治元年，婁諒(1422–1491)之子婁性(生卒年不詳)奏請從祀宋濂、吳與弼(1391–1469)、楊世奇(1365–1444)、薛瑄、吳訥(1372–1457)等明儒。禮部以從祀孔廟之事「未可輕議」，而且以「其間亦有徇私妄舉者」為理由，建議孝宗皇帝拒絕婁性的奏請。⁸此次申請被拒或許是因為婁性的名單未免太長之故，而禮部所謂徇私所指為何也不清楚，或許與婁氏和吳與弼關係密切有關。無論如何，此次申請因為所舉明儒太泛，且不受重視，就薛瑄從祀始末而言只是一個小插曲。

四個月後，河南陝州籍的張九功(1478年進士)上請從祀薛瑄。奏章的內容除涉及薛瑄外，其主要論述與婁性的奏疏均不相同；同時也沒有其他證據顯示二人共謀此事。關於從祀問題，張九功提出了兩個要點。其一，已經在祀典中的荀況(?–前230)、馬融(79–166)、王弼(226–249)、揚雄(前53–18)都應該逐出。其次，當代真儒薛瑄應該從祀。觀張九功的奏章，他並沒有直接回應劉定之的評語，所持薛瑄應該從祀的理由與李伸相近。可是有一論點倒是新提出的，即洪武與宣德年間，董仲舒(前179–前104)和吳澄(1249–1333)均已從祀；薛瑄既然「無愧二子」，就應該允其從祀。⁹

同時，侍講學士程敏政(1445–1499)亦就哪些祀典中的儒者應該罷祀以及祀典中的其他問題提出看法。其實程敏政並沒有要求任何人從祀，也未提及薛瑄之名。由於罷祀問題非同小可，孝宗皇帝令諸衙門一併討論。就薛瑄從祀問題，禮部在回覆中重申了劉定之「明道著書尚未若黃幹、輔廣之親承微言；金履祥、許謙之推衍緒〔諸〕說」的意見，從祀之請再次被拒。¹⁰值得注意的是，拒絕薛瑄從祀的原因首次被簡約為「明道著書」上的不足。

國家專祀

在幾經失敗後，心儀薛瑄的程朱學者已經意識到，首要之務其實在於提升薛瑄的理學聲望和推廣其影響力。於是楊廉(1452–1525)上疏提出了在薛瑄家鄉河津縣設

⁸ 《明孝宗實錄》，卷一三，頁二九三至二九四。

⁹ 張九功：〈禋補名教疏〉，載《薛瑄全集》(太原：山西人民出版社，1990年)，頁1628–30；《明孝宗實錄》，卷一七，頁四一三。元儒吳澄從在明初的從祀，到明中葉的被逐，至清代的重新從祀，是十分重要和有趣的問題。其經學著述上的成就是他在明初得以從祀的關鍵原因。見朱鴻林：〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，《亞洲研究》第23期(1997年)，頁269–320。

¹⁰ 《明孝宗實錄》，卷一七，頁四一三至四一五；亦見程敏政：《篁墩文集》，《文淵閣四庫全書》本，卷一〇，頁二至一二。

立專祠，又要求印發薛瑄的理學代表作《讀書錄》。他在疏中先讚許薛瑄的學術造詣，接著指出其為明朝開國後理學第一人。他說：「國朝自瑄以前，知經學古及以文章名家固有其人。求其一于理學，識者謂瑄一人而已。」楊廉進一步指出薛瑄在世時即為學者所重，故有「薛夫子」之稱；不過在其身後「求其人者，不過止於詞藻，固已厭其枯淡。至於《讀書錄》，見者甚少。而所以求瑄者，又不知在乎此，豈不為可惜哉！」¹¹

針對這一令人覺得可惜的局面，楊廉提出了兩個建議：「臣聞其鄉亦嘗建祠祀之，然非出於朝命。自今乞敕有司改創一祠，於每歲春秋丁祭之。」更重要的是：「然立祠祀瑄各有意義，不許推及本處人物，若鄉賢祠然。惟後有為瑄之學者，舉以配食可也。」¹²此意見的高明之處不僅僅在於要為薛瑄請得一個由國家認可和出資興建的祠堂，還包括這將產生一間為薛瑄學派所立的專祠之有利條件。在一定意義上，河東學派在發展初期就已經獲得定義其學派和成員的權力與威望，而且這是國家認可與資助的。在河東學派的發展過程中，不少有功於學派的成員最終確實得以配食其中。這一專祠對於凝聚河東學派的意識，尤其是對山西學者而言，自然發揮過重要的作用。¹³

其二，楊廉針對《讀書錄》的傳播，提出：「臣聞其《讀書錄》嘗鈔梓於山東章丘縣，乞敕有司取其版本於〔與〕國子監，俾陸館諸生皆得摹印觀覽。蓋自京師而達之天下尤易，……此外仍以印本發下福建書坊，翻刻市鬻，務使天下之士皆得見之。」他認為如果兩件事都應允的話，「則人皆知本朝亦有為此學者，豈不有所興起者乎！又安知不有由瑄上溯宋儒者乎！」¹⁴在被諮詢後，禮部支持楊廉所請，而孝宗皇帝也批准了。¹⁵

楊廉此舉有如以退為進，在提升薛瑄和河東學派的威望，以及《讀書錄》的傳播上無疑都有貢獻。第一階段的從祀努力始於薛瑄逝世後其弟子首請，幾經失敗，最終有楊廉專祠專祀以及推廣《讀書錄》之請，而個別從祀的請求顯然都沒有共謀的跡象。同時，禮部的立場仍持劉定之的反對意見，並將其簡約為「明道著書」的不足。

¹¹ 《薛瑄全集》，頁1623–25。

¹² 同上注，頁1624。

¹³ 見Koh, “East of the River and Beyond,” pp. 221–27。

¹⁴ 《薛瑄全集》，頁1624。

¹⁵ 同上注，頁1625–26。

第二階段：嘉靖年間

失敗的嘗試：嘉靖元年 (1522)

在第二階段首請薛瑄從祀的是河南霽寶籍的許讚 (1473–1548)。¹⁶ 他推崇薛瑄：

年少讀書，即知踐履；歷壯至老，不怠躬行。以聖賢為依歸，以道德為己任。權勢利達無以動其心，死生利害無以移其志。蓋見之既明，故守之自固。然且剛強不折，和易有節。至於著述之功，佈之《集》、《錄》者：性命、道德、中正、仁義之言，皆有以發明聖賢之祕奧；陰陽、動靜、剛柔、太極之論，又有以闡揚造化之幾微。誠文行一致，學業大成之真儒也。¹⁷

薛瑄既然是如此「文行一致」的真儒，自然不會在「明道著書」上有所不足。許讚接著提及張九功的請祀奏疏，並指出孝宗皇帝命諸衙門會議討論「則孝宗皇帝崇重薛瑄之意可見矣」，而在談到楊廉所奏獲准時，指出如此「則孝宗皇帝崇重薛瑄之意益可見矣」。¹⁸ 許讚疏中所提供的第二個論點即上述利用和詮釋已經辭世的孝宗皇帝的立場。當然，就許讚所引述的內容來看，若要據此以說明孝宗皇帝有允從祀之請的意願，是難免牽強的。所以他只能借重「祖先」對薛瑄的「崇重之意」，對於孝宗皇帝拒絕從祀之請避而不談。第三個論點則是進一步借重前人，即在疏中不厭其煩地引述張九功和楊廉對薛瑄的讚美之詞，以及禮部奏疏中對薛瑄的正面評價。¹⁹

第四個論點則更見許讚的心機。武宗無嗣而世宗以旁支入繼帝位無須贅言，但是世宗皇帝的正統性自然是他本身和明朝官員關注的問題。許讚其實是在提議世宗以完成明儒從祀的大典來顯示其正統性，因為在許讚看來，崇重儒者是包括了孝宗在內的祖宗的共同心願，所以行此大典無疑宣示了世宗和明朝歷任皇帝在作為道學的監護人上也是一脈相承的。許讚具體地說：

皇上嗣登寶位，大運乾綱，百度鼎新，萬方歡頌。而於此道學重典，尚未舉行。如蒙伏望皇上體孝宗皇帝崇儒重道之心，念祖宗列聖作育之久，乞敕該

¹⁶ 許氏在地方上是一個功名顯赫的家族。方志後來誤將許讚當成是明代首請薛瑄從祀者，並宣稱士人輿論都贊成其議。見 (雍正)《河南通志》，《文淵閣四庫全書》本，卷六〇，頁一〇二至一〇三。

¹⁷ 許讚：〈崇真儒以隆聖治疏〉，載《薛瑄全集》，頁1630–31。

¹⁸ 同上注，頁1631。

¹⁹ 同上注，頁1631–32。

部並內閣大臣多集廷臣會議具奏，將薛瑄再加封號，從祀孔子廟庭，則天下昭然知行陛下御極之始，首崇大儒。²⁰

許讚的第五個論點是質疑為何有明開國已久且重教化，卻無人從祀。他問道：「祖宗以來設學校餘千百區，養士餘百五六十餘年，豈無一人可與遊聖人之門者乎？」更重要的是：「元以胡人主中國，未百年而從祀孔庭有二人焉。」他也同時質疑揚雄和馬融從祀的正當性，藉以進一步說明薛瑄之當祀。許讚的最後一個論點也頗有意思。如果說前面引述張九功和楊廉是借重古人，而他在此則是進一步借重時人。他說：「臣昔年承乏提調學校，歷游恒、霍、河、汾之間；稽之載籍，詢之學士，參之耆老，知瑄最深。故不揣疏賤，甘冒進言，不勝惶悚之至。然非臣一人之見，天下共見者也。」²¹

可惜的是，許讚雖然從多方立論，但並沒有引起太大的重視，《實錄》中也沒有記載世宗皇帝的反應。這也許是因為嘉靖即位之初，舉朝便陷入洶洶冉冉的〈大禮議〉之中。²²

嘉靖十九年(1540)之議

嘉靖十八年的奏疏

嘉靖十八年，御史楊瞻(?-1555)和樊得仁(1516年進士)上疏請允薛瑄從祀。楊瞻，蒲州人(河津隸屬蒲州)，是薛瑄入室弟子楊諶(生卒年不詳)之孫；楊瞻之子楊博(1509-1574)後來在薛瑄得以從祀的最後努力中扮演關鍵之角色。²³樊得仁，鄰省陝西朝邑人，曾為河津令，在任上嘗助薛瑄後人重修薛瑄瑩宇。²⁴

楊瞻在疏中先談及宋理宗允許宋儒從祀故後謚為「理」的歷史，接著使用大段篇幅引述薛瑄在生時，人們對他的種種尊稱和正面評價；以及薛瑄歿後，人們對他的種種讚美。後者與本文之前提及的奏疏內容相呼應。楊瞻接著將宋儒已經從祀的人數和明朝相比，並進而鼓勵世宗要超越宋理宗。他說：

宋有天下未及三百年，得入祀孔庭者……凡一十三人。我國家興道致治百七十年於茲矣，未有一人從祀者，……宋之理宗得此失彼，……安能望皇上之

²⁰ 同上注，頁1632。

²¹ 同上注，頁1632-33。

²² 嘉靖初年還有姚鏞(1465-1538)的上疏請祀，但是為了控制篇幅和考慮行文簡潔，在此略過。詳見Koh, "East of the River and Beyond," pp. 264-66。

²³ 有關楊諶的記載，見(雍正)《山西通志》，《文淵閣四庫全書》本，卷一三八，頁五三；另見Koh, "East of the River and Beyond," p. 223。

²⁴ 見《薛瑄全集》，頁1661-62。不過筆者未見樊得仁之疏。

大成哉？且瑄理學之臣也，皇上理學之主也。伏望宸斷，賜瑄從祀孔庭，使後世知本朝理學之有人，又知表章理學自皇上理學之主始。²⁵

楊瞻要求世宗命「內閣重臣並詹事府、翰林院、五府、六部、督察院、通政司、大理寺、六科、十三道會議」；並且「查前後諸臣張九功等奏章」，然後允薛瑄從祀。世宗命禮部「看了來說」。²⁶

諸儒臣的意見

到了嘉靖中葉，〈大禮議〉早已塵埃落定，而世宗皇帝也在孔廟祭祀的規格等問題上進行過改革。如此可以推斷，世宗皇帝應該對明儒從祀孔廟問題有一定的興趣。²⁷ 這一回實際上是討論薛瑄從祀問題參與官員最多、紀錄最詳細的一次。在前幾次的從祀嘗試中，要不就是堅持劉定之的意見，要不就是禮部的官樣答覆，甚至全然沒有下文。這一次的討論是以諸臣上疏表態的形式進行的，更重要的是，支持薛瑄從祀者中包括了服膺程朱之學的官員和屬於陽明學派的官員。同時，從這些支持者的奏疏中，我們看到明人討論明儒從祀的標準在範式上的演變。從上疏者的官職判斷，這些官員均為任職於禮儀、辭章、教育、史館等方面的儒臣。

在實錄的記載中，最少有二十七名官員上疏討論。其中二十三人支持：霍韜（1487–1540）、張邦奇（1484–1544）、陸深（1477–1544）、孫承恩（1481–1561）、王教（1479–1541）、張治（1488–1550）、胡世忠（生卒年不詳）、楊維傑（生卒年不詳）、龔用卿（1500–1563）、屠應峻（1502–1546）、徐階（1503–1583）、鄒守益（1491–1562）、李學詩（1503–1541）、秦夏鳴（1508–1557）、閔如霖（1503–1559）、閻樸（1532年進士）、謝少南（1532年進士）、呂懷（1532年進士）、王同祖（1497–1551）、趙時春（1509–1567）、唐順之（1507–1560）、黃佐（1490–1566）、胡經（1529年進士）；二人

²⁵ 楊瞻：〈從祀真儒以光聖治疏〉，載《薛瑄全集》，頁1633–34。

²⁶ 同上注，頁1634。

²⁷ 關於世宗皇帝對孔廟的祭祀改革，可見黃進興：《優入聖域》，頁125–63；彭珍鳳：〈先賢先儒從祀孔廟東西兩廡之探討〉，頁59–63；Huang Chin-shing, “The Cultural Politics of Autocracy: The Temple to Confucius and Ming Despotism, 1368–1530,” in *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 267–96; Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), pp. 57–58; John K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius* (New York: Paragon Book Reprint, 1966), pp. 187–90。

以為宜緩：童承敘 (1521年進士) 和浦應麒 (生卒年不詳)；郭希顏 (生卒年不詳) 以「無著述功議不必祀」；丁湛 (1529年進士) 等人「請從眾議之多者」。²⁸

支持者的奏疏有十份目前尚存。²⁹ 在這些奏疏中，作者往往會採用數個論點以支持其立場或要求。但是，我們沒有理由相信作者會將所有為人所知的論點排比在自己的奏疏中。相反地，作者採用的論點自然是他認為重要的，或者是有助於自己的論述的，或者是可用以構成一個有機的理論框架的。本著這樣的理解，筆者對支持者的奏疏進行了認真的閱讀和分析。各疏中所提及的論點列於下表。

嘉靖十九年支持薛瑄從祀奏疏論點一覽表

	論點/作者	霍	張	陸	王 ³⁰	龔	屠	徐	鄒	趙	唐
1a	直接針對著述問題		*			*		*	*		*
1b	間接針對著述問題	*		*	*		*				
2	稱頌今上		*	*		*	*	*	*	*	*
3	從祀標準轉變	*		*		*	*				*
4	直接回應無功的批評			*		*	*	*	*		*
5	強調薛瑄之「行」		*	*	*	*	*				*
6	品評其他明儒	*				*	*	*		*	
7	引述前人言語或公論		*	*	*			*		*	
8	有明開國以來所歷時日		*								*

²⁸ 《明世宗實錄》，卷二三五，頁四八〇六。

²⁹ 見霍韜：《渭厓文集》(1709年再版，哥倫比亞大學藏書)，卷四，頁一〇一上至一〇三下；張邦奇：《張文定公觀光樓集》，《續修四庫全書》本(上海：上海古籍出版社影印，1995-1999年)，卷三，頁八至一〇；陸深：《儼山集》，《文淵閣四庫全書》本，卷三四，頁一至三；王教：《中川遺稿》，《四庫全書存目叢書》本(濟南：齊魯書社，1997年)，卷一七，頁七至九，頁八不全；龔用卿：《雲崗選稿》，《四庫全書存目叢書》本，卷八，頁一一至一五；屠應峻：《屠漸山蘭暉堂集》，《四庫全書存目叢書》本，卷七，頁一四至一六；徐階：《世經堂集》，《四庫全書存目叢書》本，卷六，頁四三至四六；鄒守益：《東廓鄒先生文集》，《四庫全書存目叢書》本，卷三，頁二六至二九；趙時春：《浚谷先生集》，《四庫全書存目叢書》本，卷三，頁八至九；唐順之：《荊川集》，《文淵閣四庫全書》本，卷一，頁八至一三。此外，張夏節錄了秦夏鳴的奏疏，見張夏：《維閩源流錄》，《續修四庫全書》本，卷三，頁二五。與此同時，禮部郎中王希旦(1513年舉人)針對反對者郭希顏的看法提出了辯駁。但是王希旦的意見原是表述於奏章之中或者是口述則不得而知了；見李清馥：《閩中理學淵源考》，《文淵閣四庫全書》本，卷四六，頁五；以及(乾隆)《福建通志》，《文淵閣四庫全書》本，卷四三，頁六六至六七。

前文多次提及，明人反對薛瑄從祀者所持理由是其「明道著述」不足，而且直至嘉靖十九年，反對者如郭希顏依然是以「無著述功」為由。但是通過本文對支持者奏疏的認真閱讀與分析，發現明人在討論從祀問題上的範式演變是明顯的。如上表所示，支持者的論點可分為八類：

(1a) 直接針對著述問題：例如唐順之在奏疏中直接引述了「於六經少所著述」的反對意見。雖然他並不以著述為重，卻也舉出薛瑄之《讀書錄》為其辯護。³¹

(1b) 間接針對著述問題：在持有此論點的奏疏中，作者雖然沒有直接引述「少有著述」的批評，但他們顯然也十分清楚此一批評的存在。正因為如此，他們才會在奏疏中列舉薛瑄的著述。筆者將1a和1b視為一類。

(2) 稱頌今上：這在奏疏寫作中不足為奇。最常見的方式是讚揚世宗皇帝對理學和理學家的支持。³²

(3) 從祀標準轉變：此一論點顯示作者具有時代轉變的歷史敏感性，意即他們認識到在不同的時代，由於客觀環境的不同，所以在品評儒者時就必須採用不同的標準。換言之，從祀的標準不是一成不變的，例如陸深所言：「孔門七十二賢親炙聖化，相與講明，有翊道之功，故宜祀。秦火之烈，典章焚棄，故二十二經師口授秘藏，有傳道之功，宜祀。魏晉之際，佛老並興，故排斥異端者，有衛道之功，宜祀。隋唐以後，聖學蓁蕪，故專門訓釋者，有明道之功，宜祀。自程朱以來，聖學大明，學者漸趨於章句口耳之末，故躬行實踐者，有體道之功，亦宜祀。」³³

³⁰ 現存王教討論薛瑄從祀問題的奏疏頗為不全，但王教有另一篇討論後漢儒者盧植從祀問題的奏疏。此疏撰寫年月雖然不詳，可是其中所採用的辨析論述和嘉靖十九年從祀孔廟的標準之範式演變一致。王教強調從祀是因為「崇德報功」，不過即使是在三不朽中也會有輕重遠近的差異，所以王教提出了「三科」的品評法。其一是德行與著述皆達的宋儒，而他所舉的宋儒清一色是屬於程朱學派的；其二是釋經的經師，其間或有人之行為有疵，但於六經之傳承畢竟有功；其三即是雖然未能著有成書，但是始終學宗孔氏，且行為能夠「取重於時，感化於後」的儒者。其所論盧植屬第二類。如果是疏用以論薛瑄的話，則薛瑄無疑將屬第三類。關鍵是，此一時期論儒者從祀標準的範式已經轉換為理解不同時代的儒者在特定歷史時期中對孔子之道的不同貢獻。見《中川遺稿》，卷一八，頁一二至一五。

³¹ 《荊川集》，卷一，頁一二；秦夏鳴亦有此論點，見《雜閩源流錄》，卷三，頁二五。

³² 例如《雲崗選稿》，卷八，頁一四至一五。

³³ 《儼山集》，卷三四，頁二。陸深所謂「體道者」即指薛瑄。此外，秦夏鳴和王希旦均有此論點，見《雜閩源流錄》，卷三，頁二五；《閩中理學淵源考》，卷四五，頁五。其實王禕（1323-1374）在明初的奏疏中便已經反映出對時代轉變的敏感性。可是有鑑於是時去明初已遠，且1540年的奏疏中未有人直接援引王禕的意見，所以兩者未必有任何承接關係。見王禕：《王忠文集》，《文淵閣四庫全書》本，卷一五，頁一至六；又見朱鴻林：〈明太祖的孔子崇拜〉，載《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁70-119，尤其頁99-102。

(4) 直接回應無功的批評：例如屠應竣便直接反駁「從祀以報功，貴釋經以衛道」的反對意見。³⁴

(5) 強調薛瑄之「行」：敘述薛瑄之「行」者討論其為官時之操守，以及其退居後之品德。進退有據，一身錚錚，論者多指出他生前身後均為士人楷模。³⁵

(6) 品評其他明儒：對其他明儒的批評有二：(一) 追逐功利，汨於詞章；(二) 實為對陽明學派的負面意見。³⁶

(7) 引述前人言語或公論：持此論點的作者或宣稱支持薛瑄從祀早已有公論，或引述前人對薛瑄的稱讚之詞。筆者將二者歸為一類，因為他們均旨在借重前人的威信。³⁷

(8) 有明開國以來所歷時日：這些作者以有明開國已二百年而無一明儒從祀為缺典。³⁸

從上表可以發現，論點1和2出現的頻率最高。可是除之前許讚在世宗皇帝登基之初的特定歷史環境下，曾經強烈暗示世宗皇帝以允許明儒從祀來宣示其正統性外，到了嘉靖中葉，此類天子聖明之言語恐怕主要是作為官樣文章而出現的。筆者因此認為論點1是參與討論的儒臣所無法迴避的問題。此亦不足為奇，畢竟「少著述」是反對者所持的主要理由。

支持者在回應「少著述」的挑戰時，不僅援引薛瑄《讀書錄》為其有傑出且充足之著述的反證，更重要的是他們質疑「著述」是否應為討論儒者從祀的標準。在支持者看來，「少著述」不足以阻擾薛瑄從祀，因為從祀標準是因時代而改變的(論點3)。因此黃進興認為明代從祀標準出現了由「立德」取代「立言」的現象。³⁹

筆者以為黃先生之觀察主要是建立在徐階的奏疏上。他指出徐氏「謀以『立德』取代『立言』用心至苦」，且薛瑄最終從祀孔廟「再次證明：『立德』凌駕『立言』之上」。⁴⁰黃先生眼光不可謂不獨到，但在明代從祀標準的範式演變這樣的框架下，筆者有進一步深入分析的餘地。徐階在其奏疏中將儒者分為四個不同的品第，而品第高下的劃分則按照個別儒者在立德和立言上的作為。⁴¹單就此意見來看，無

³⁴ 《屠漸山蘭暉堂集》，卷七，頁一五；秦夏鳴亦有此論點，見《雒閩源流錄》，卷三，頁二五。

³⁵ 例如《雲崗選稿》，卷八，頁一四至一五。

³⁶ 前者例子可見《浚谷先生集》，卷三，頁九。後者可見《渭厓文集》，卷四，頁一〇二上；《雲崗選稿》，卷八，頁一五；《屠漸山蘭暉堂集》，卷七，頁一六。

³⁷ 例如《儼山集》，卷三四，頁三；《張文定公觀光樓集》，卷三，頁一〇。

³⁸ 例如《荊川集》，卷一，頁一一；《張文定公觀光樓集》，卷三，頁一〇。

³⁹ 黃進興：《優入聖域》，頁279-81。

⁴⁰ 同上注，頁281。

⁴¹ 《世經堂集》，卷六，頁四五。

疑是有提出立德以改變僅僅以立言為標準的意圖。但筆者認為，如果將嘉靖十九年的這些奏疏一併考慮的話，則我們看到的是一個範式層次上的演變，而且這種演變是多數奏疏所共有的。因此也可以說這範式演變反映了嘉靖中葉時，這些儒臣對從祀問題的看法在一定程度上也反映了時代的思維。徐階提出的品第分類其實正是本文之前提到的，支持者認為應該允許在討論儒者從祀問題上採用不同的考慮條件，畢竟一代有一代的儒者。更何況，由於不同時代對孔子之道有不同的挑戰，所以不同時代的儒者對此道就會有不同的功勞。各個時代應該從祀孔廟的儒者就是在各個時代中，最有功於孔子之道者。換言之，與其說是從三不朽的立言轉向立德的單一標準轉換，不如說是在立功標準下，討論何謂有功的範式演變。對支持者而言，從祀的基本目的畢竟是為報功。

黃進興謂「躬承道統固然是儒教從祀制的特色，惟明代中葉以後，德性成就亦逐漸獲得重視」。⁴²誠然，不少明儒重視「德性成就」、強調「實踐」、要求「知行」的統一等是毋庸置疑的。可是，此一轉向雖然是明代理學思想的顯著發展，卻不等同於它形成了明儒討論儒者從祀資格問題的新標準。筆者反覆主張就從祀問題的討論而言，至少在明中葉出現的是一個範式的演變，即明儒將儒者從祀資格的討論轉移到對孔子之道有無功勞的話語平臺上去。而此範式既然承認孔子之道在每一代有每一代的挑戰，所以每一代儒者有每一代儒者不同的功勞；因此「德性成就」或「實踐」才被標示為明儒的成就與功勞。立德作為一項標準在整個範式轉變的框架下只是第二義的。

在上引陸深的奏疏中，我們清楚地看到了他認識到不同時代哪些儒者應該從祀取決於各個時代所應報之功的不同。同樣地，龔用卿在奏疏中強調「從祀諸賢未有無功而祀者」，而他對儒者功過的討論亦分時代而論。⁴³又如屠應峻在質疑「從祀以報功，貴釋經以衛道」時，也指出明朝道學的特殊環境，即「本朝尚篤行，所值之時異也」。⁴⁴

在所見的奏疏中，除趙時春外，均以論點1, 3, 4或5，構成其支持薛瑄從祀的主要理論框架。於此，從祀在報功，而功因時代而異。在這演變了的範式下，即重視行或實踐的明朝道學中，薛瑄是宜祀的。筆者認為在嘉靖十九年的討論中，其實際意義已經不局限於薛瑄。支持薛瑄從祀的儒臣所關心的更大課題是本朝儒者的從祀，所以不同理學立場的儒臣會共同支持薛瑄從祀。另一方面，在表面上一致支持薛瑄從祀的立場底下，不同理學立場的儒臣又有各自的盤算或關懷。

⁴² 黃進興：《聖賢與聖徒》，頁98。

⁴³ 《雲崗選稿》，卷八，頁一二至一四。

⁴⁴ 《屠漸山蘭暉堂集》，卷七，頁一五。

在這些儒臣中，徐階和鄒守益是陽明學派的重要成員。先是，王陽明弟子薛侃（？-1545）已經在王陽明逝世後一年，即1530年，要求陸九淵（1139-1193）從祀，這自然讓人聯想到此舉乃為王陽明日後從祀鋪路。筆者認為討論薛瑄從祀問題時所呈現出來的範式演變，對後來王陽明的從祀自然有一定的影響。⁴⁵就嘉靖十九年的討論而言，這些陽明弟子對薛瑄從祀的支持何嘗不同樣具有為王陽明從祀鋪路的意圖？畢竟，明代儒臣在其時首先需要先例可援。

這些奏疏一方面呈現共同的範式演變和對薛瑄從祀的支持，另一方面在其他議題上就有不少差異。例如就陸九淵和司馬光（1019-1086）獲准從祀的問題，霍韜明確要求罷祀二人；⁴⁶而張邦奇雖然認為司馬光對程氏之微詞「未悟」，但因為忠信等條件，還是應該保留。⁴⁷曾經師事王畿（1498-1583）的唐順之則指出世宗皇帝罷馬融之祀而入陸九淵是正確的，因為陸九淵能夠「體認本心，絕不肯為六經注腳」。⁴⁸徐階論馬融之罷和陸九淵之入，與唐順之同調亦是不足為奇的。⁴⁹

考慮到理學派系的不同，我們即發現陽明學者雖然支持薛瑄，但他們對薛瑄還是有所保留的。例如當唐順之質問，「自瑄以後其有如瑄者繼踵而出乎，未可知也。其有能直接孔氏之心傳者出乎，未可知也」時，⁵⁰他心中的這位在薛瑄之後可以為薛瑄所不能為，即「直接孔氏之心傳者」，毋庸置疑就是王陽明。而徐階和鄒守益對薛瑄的保留意見也是顯而易見的。⁵¹

當然，陽明學派也難逃被其他儒臣側面攻擊的命運。霍韜控訴薛瑄之後的部份儒者「高明超邁而淫於佛老。陰翊邪說，明叛聖軌。天資愈高，陷溺愈深」。⁵²屠應峻的奏疏中也對當時儒者的「抑古自是，剿經傳之緒餘以肆其曲說。詆譏儒先，尋末失源」表達了不滿。⁵³

⁴⁵ 朱鴻林早年一篇有關王陽明從祀的辯論使筆者獲益不少，見Chu Hung-lam, "The Debate over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48, no. 1 (June 1988), pp. 47-70。但是自本文的從祀問題範式演變的角度來看，此文對朱先生的文章可以有所補充。此外，朱先生是文中所舉的王陽明從祀年份也有待商榷。詳見Koh, "East of the River and Beyond," pp. 276-79, esp. n. 525。

⁴⁶ 《渭厓文集》，卷四，頁一〇二上至一〇三下。霍韜認為司馬光不對或許還是為了迎合世宗皇帝，但他要求陸九淵罷祀則極可能完全是基於理學立場的不同。

⁴⁷ 《張文定公觀光樓集》，卷三，頁九至一〇。

⁴⁸ 《荊川集》，卷一，頁一二。

⁴⁹ 《世經堂集》，卷六，頁四五至四六。

⁵⁰ 《荊川集》，卷一，頁一〇。

⁵¹ 見《世經堂集》，卷六，頁四五；《東廓鄒先生文集》，卷三，頁二八。

⁵² 《渭厓文集》，卷四，頁一〇二上。

⁵³ 《屠漸山蘭暉堂集》，卷七，頁一五至一六。

在嘉靖十九年的討論中，支持薛瑄從祀的儒臣佔有多數，而且在他們論述範式的演變下，明儒從祀已經具有合理性。對他們而言，時機無疑已經成熟。但世宗皇帝並不同意。他雖然承認「聖賢道學不明，士趨流俗，朕深有感。薛瑄能自振起，誠可嘉尚」，可是他還是認為「公論久而後定，宜候將來」。⁵⁴

嘉靖年間的最後嘗試

嘉靖年間要求薛瑄從祀的最後一次嘗試發生在嘉靖三十二年(1553)。提出要求的是河南羅山籍的尚維持(1541年進士)。將其奏疏與嘉靖十九年諸疏相比，則可明顯看出其所持論點與諸疏的論點1, 2, 3, 5, 7, 和8不謀而合。⁵⁵不過尚疏有兩點頗為有趣。第一點是認為從祀薛瑄，即倡明理學，是「柔服醜虜之一機」。這或許是書生慣用言辭。第二點比較耐人尋味。他問道：「建議諸臣豈盡瑄之葭莩乎？」⁵⁶不知當時是否有反對者提出如此批評，誣捏要求薛瑄從祀者為其親屬？史料於此不詳，無法深究。無論如何，尚維持之請亦無成果。

在此第二階段，由於薛瑄弟子後人楊瞻，以及來自僅一河之隔的朝邑，且嘗令河津縣並與薛氏族人相善的樊得仁之請，又遇上了對典禮問題，特別是對孔廟祀典問題有濃厚興趣的世宗皇帝的介入，終於引發了嘉靖十九年的熱烈討論。儒臣積極參與討論也是基於他們希望本朝儒者可以開始列入祀典的心理需求。在回應「明道著書不足」的反對意見時，他們還推出一套新的論述範式。當然，在陽明學者和其他儒臣表面上對薛瑄從祀的一致支持底下，陽明學派為王陽明從祀鋪路的企圖和其他儒臣對陽明學派的不滿也反映了當時複雜的形勢。

第三階段：隆慶年間

第三階段時的新嘗試

隆慶元年(1567年)趙軫(1544年進士)和周弘祖(1559年進士)請以薛瑄從祀孔廟，同時耿定向(1524–1596)奏請從祀王陽明。⁵⁷至此，嘉靖十九年時陽明學派和程朱儒臣的暫時聯盟正式結束，兩派儒者開始為自己心目中的真儒請祀。面對陽明學派的興盛，以及如今其成員公然為王陽明請祀的局面，程朱學者以及對陽明學派不滿的官員自然感受到競爭的威脅，因而更積極地推動薛瑄從祀。

⁵⁴ 《明世宗實錄》，卷二三五，頁四八〇六至四八〇七。

⁵⁵ 尚維持：〈表章真儒以勵世風疏〉，載《薛瑄全集》，頁1635–37。

⁵⁶ 同上注，頁1636。

⁵⁷ 《明穆宗實錄》，卷九，頁二六一。

隆慶元年雙方的要求都沒有取得直接的成果，只是薛瑄明顯佔據時間上的優勢。禮部在給穆宗皇帝的意見中指出，薛瑄「相去百年，輿論共服。先朝科道諸臣建言上請累十餘疏，而儒臣獻議與瑄者十居八九」；雖然「世宗皇帝亦嘉瑄能自振起」，卻還是認為「公議久而後明，宜俟將來」。反觀王陽明，禮部則強調「世代稍近，恐眾論不一」。穆宗皇帝接納了禮部的建議，命諸衙門討論。⁵⁸可是從現存史料上看，諸衙門官員並沒有像嘉靖十九年時熱烈上疏討論。

聯名上疏

前兩個階段的請祀活動是個別的、獨立上疏的，沒有發現組織力量或者商量策略的跡象。如前所述，面對隆慶年間的新局面，支持薛瑄的儒者愈發強烈地意識到事態的嚴重性，於是出現了多人聯名的請祀奏疏。在1570到1571年之間的三道請祀奏疏中，最少有兩道是聯名的。具體聯名有幾人不得而知，除領頭人之外，餘者姓名均已湮沒。

第一道聯名上疏的領頭人是蒲州籍的韓輯(1565年進士)，第二道請祀奏疏為陝西涇陽籍的雒遵(1565年進士)所上，第三道聯名上疏的領頭人是曾令河津縣附近聞喜縣的馬三樂(生卒年不詳)。從他們的升遷紀錄和奏疏的署名，以及禮部後來的回應來判斷，這三道奏疏上呈的時間在1570年末至1571年9月20日之間。⁵⁹

韓輯領頭的奏疏

從此奏疏的行文口吻和邏輯看，請祀者的急迫心理溢於言表。他們首先指出隆慶初年的請祀猶如石沉大海，「皇上登極之初，適當中興文明之會，故言官有連疏之請，而該部有集議之章」，可是並無下文。他們同意「名儒必孚眾而後真，公論必積年而後定」。對於薛瑄，「直請從祀者不下累十餘奏，獻議從祀者亦有累十餘札」，故薛瑄自然是「論定之儒」。與之前奏疏不同的是，他們不再要求皇帝命諸衙門討論，而是直接要求「刻期廷議」。⁶⁰

雒遵的奏疏

雖然針對韓輯等的上疏，穆宗批示給了禮部，可是也許因為沒有下文，所以韓輯的同年雒遵再次上疏催促此「誠不容久缺而不舉」之典。雒遵提出：「自漢及唐及宋下至於元，每代必有其人，庸顯文教之盛。況我皇明政治教化遠過漢、唐、宋，

⁵⁸ 同上注，頁二六二。

⁵⁹ 同上注，卷五〇，頁一二四三；卷五二，頁一二九五；卷五四，頁一三四四；《薛瑄全集》，頁1638-42。

⁶⁰ 《薛瑄全集》，頁1638-39。

至從祀孔廟不令一人與之，是示後世以我朝果無真儒也。」對雒遵而言，若將薛瑄「擬諸孔門，沉潛似顏子，篤實似曾子，與周、程、張、朱可相伯仲，其視許衡則誠過焉」。⁶¹

馬三樂領頭的奏疏

在此奏疏中，我們可以清楚看見，請祀者之所以接連上奏，不僅僅是因為薛瑄「知行兼全，表裏無間」，而「使在孔門當不在四科下」，且其著作也可以「羽翼六經，輿衛四子」；最重要的還是因為陽明學派所帶來的學風轉變。奏疏指出：「矧今士習漸流，道真日晦。講良知者以頓悟為妙，而略居敬窮理之功；論道體者以幻空為言，而昧理一分殊之實。」面對此一「非惟不足以衛道，而實所以病道也」的學術風氣，請祀者認為「茲欲挽之於正，惟在表章真儒，使卓然知所崇向。庶乎昭懿行於將來，振儒宗於百代，誠計之得也」。⁶² 而此一能夠為所有儒者所學習的真儒，此一能夠令那些誤入歧途的儒者知道正途所在的真儒，即河東薛瑄也。

隆慶五年從祀真儒

禮部初奏

禮部在給穆宗皇帝的第一份回奏中首先提及趙軌和周弘祖隆慶元年之請，並將韓輯、雒遵和馬三樂等人的上奏充作對之前請奏的回應。⁶³ 禮部如此回覆主要是為自己開脫，否則無法解釋何以隆慶元年上諭翰林院等討論後便無下文。細觀韓輯等三疏之內容，不難看出這些都不是對前次請祀者的回應和討論。因此三疏是韓輯等人的請祀奏疏，有別於嘉靖十九年諸儒臣的討論奏疏。⁶⁴

禮部在回奏中接著指出「以我明興二百餘年，道久化成，名賢輩出，乃至今未有一人沾俎豆之輝者，豈真無其人哉」？其實是因為「公議必持久而後定，曠典必待時而後行。誠慎之也」。那麼有關薛瑄從祀問題的公論到底如何？禮部的立場其

⁶¹ 同上注，頁1639-41。在薛瑄本人和其弟子的心目中，最為他們所重的元儒莫若許衡。河東學派多有謂薛瑄為明之許衡的講話，但薛瑄一門斷無以薛高過許衡之言論，更遑論與宋儒諸子相伯仲。雒遵語出驚人，可能是基於其急迫之感。實際上，也無人追究其語，詳見Koh, "East of the River and Beyond," pp. 290-92。

⁶² 《薛瑄全集》，頁1641-42。

⁶³ 同上注，頁1638-39。

⁶⁴ 其實，針對較早的命群臣討論的上諭，史料中可以找到幾篇1571年新科進士所呈的回應。或許是因為他們級別較低，並未引起注意；又或許是因為當事者志在通過廷議方式以成薛瑄從祀之典，故而有意冷淡處理這幾篇奏疏。詳見Koh, "East of the River and Beyond," p. 298, n. 571。

實是傾向請祀者的。回奏表示：「稽之我朝，理學諸臣固多，卓然接跡而起。而求其不由師傳，獨契正學，上接孔門不絕之續，以為百世後學之依歸，則實薛瑄為之首倡矣。」說到嘉靖十九年的討論，禮部的回奏謂，「其與瑄者十居八九，即有一二未協者，亦以禮宜慎重，姑俟將來。至於瑄之人品，未有或訾之者也」。

在此回奏中，薛瑄無疑是公論所允的理學第一人了，唯一需要的只是時間的積累。那麼如今是否是時候了呢？回奏沒有直接說明。但是禮部仿佛和韓輯等人同樣感到焦慮與急迫，認為對此問題的討論不可拖延下去。回奏說：「若復仍拘往例，再行各衙門撰議，誠恐作舍道旁，久延歲月；至使一朝盛典，又徒托諸空言矣。」為了避免這樣的局面發生，禮部支持諸臣「廷集會議」。

更重要的是，禮部志在尋求一致決定。回奏指出在此廷議上「如有意見未同者，不妨面相質難，評列是非。務求至當之歸，俾成畫一之議」，然後才「會疏上請，恭惟聖明裁斷，敕下施行」。穆宗皇帝遂批准召開廷議。⁶⁵

從對薛瑄的評價和對嘉靖十九年的記述，到支持廷議的召開以避免此事又再次無疾而終，到在廷議前先聲明要求有統一的結論，仿佛廷議未開，而禮部已經作好將薛瑄神主奉入孔廟的決定。可是禮部也不一定真能左右廷議上的討論。是哪些有利的因素使得廷議結果如韓輯等人與禮部之所願呢？

廷議報告

從穆宗皇帝准許廷議的召開到禮部上呈有關廷議的報告，前後不超過五日，可見此廷議在得到批准後很快即召開。甚麼人出席了廷議呢？當時撰寫廷議報告的禮部尚書是潘晟（1541年進士），他自然在場。可是史料中沒有透露其餘出席的官員，除了知道「六部、督察院、通政司、大理寺、詹事府、左右春坊、翰林院、國子監、科道、等官」外；級別最高、地位最崇、威望最隆者，為廷議報告中直接提到的唯一一人，即「少傅兼太子太傅、吏部尚書管理兵部事楊博」。

如前所述，蒲州人楊博之父楊瞻即引起嘉靖十九年儒臣討論薛瑄從祀問題的奏疏作者；楊博亦即配食於河津縣薛瑄專祠的薛瑄弟子楊謙的曾孫。楊博原已謝病歸里，但他以知邊事而為朝廷所重，在大學士高拱（1512–1578）的推薦下再起。雖復歸里時所任之吏部尚書，但以其掌兵部事。楊博大概於1571年7月還朝，故出席了9月的廷議。⁶⁶

楊博雖然以精通邊防而留名史冊，但他進士出身自然對理學也是熟悉的，而且還可能有一定的家學背景，這一家學又無疑是河東一脈。楊博對於那些活躍於講

⁶⁵ 禮部之回奏，見《薛瑄全集》，頁1642–44。

⁶⁶ 《明穆宗實錄》，卷五五，頁一三七〇至一三七一、一四〇九、一四五二至一四五五。

學活動的官員很有意見，在主持1567年的京察時，楊博大黜活躍於講學活動的官員，尤以浙籍為多。另一方面，晉籍官員則無列下考者。攻擊者彈劾他「挾私憤，庇鄉人」，但不為穆宗皇帝所接受。楊博更曾直接譏諷陽明學派的耿定向和羅汝芳（1515–1588）為偽，甚至主張無論內外官員，若還是「倡說妙悟，流歸禪寂」，吏部一概署其為下考，而此意見為穆宗所採納。⁶⁷

在楊博鄉人、姻親、同事張四維（1526–1585）的理解中，楊博在1567年主持京察時，最重要的貢獻便是重整士風。據張四維說，當時「士習稍頗以禪解談性命」，而這種輕視世務的士人之風「幾東晉清談風」，而且已經是「奔趨邪徑，公相標榜，肆不知恥」。因此楊博利用京察「痛裁正之。凡譸張者，無得售其術。其風漸熄」。⁶⁸

我們現在需要再仔細看看潘晟主筆的廷議報告。他首先呼應了嘉靖十九年諸儒臣討論從祀問題時所表現出的，對從祀標準因時而異之新範式的同感。報告接著明確以薛瑄為「一代理學之冠」，進而敘述其學行，並及其「行履之大略」、「著述之大旨」、「樹立之大節」。至於廷議的舉行，是因為「前後建議及此者，蓋累十餘疏。而盛典久虛，群情日切。今言官有交章之陳，而禮臣有會議之請，及時舉行，誠有所不容後者」。

那麼廷議之上有無反對意見呢？禮部報告指出「查得先年間有異同之論，或以瑄少著述。不知學貴心得，道在躬行。矧瑄所著書且十餘萬言，不為不多，誠未可以是而少之」。另一個反對的意見是基於「宋時如羅從彥、李侗諸儒，尚未遍祀；即我朝理學諸臣，亦多有應祀者」。但是禮部反駁道：「不知講求於大明之後者為功易，興起於絕學之後者為力難。而國朝倡明此學者，則惟瑄為首，是又未可因是而泥之也。」⁶⁹

我們不難想像，此二條反對意見極有可能是在廷議上為反對者所提。但禮部報告以「查得」冠句首，則此二條反對意見頓時成了禮部研究此課題之檔案後總結得來，且輕易便能加以駁倒。如此一來，禮部在請允舉行廷議的回奏中所希望的「務求至當之歸，俾成畫一之議」即完美實現了。但如此是不是欲蓋彌彰呢？廷議上真的沒有出現「面相質難，評列是非」的現象？

⁶⁷ 同上注，卷三，頁八四至八八、九一；張廷玉：《明史》（長沙：嶽麓書社，1996年），卷二一四，頁三一三五；卷二一五，頁三一四六；項德楨：《太師楊襄義公年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》本（北京：北京圖書館出版社，1999年），頁592–93。

⁶⁸ 張四維：《條麓堂集》，《續修四庫全書》本，卷三〇，頁七六四。

⁶⁹ 有關禮部的廷議報告，見《薛瑄全集》，頁1644–46；《明穆宗實錄》，卷六一，頁一四八四至一四八五。

家族、地緣、政治

史料中並無廷議的全程會議記錄，我們只能揣測，窺斑見豹。如上所述，楊博是廷議中地位最崇高者。他扮演了甚麼角色呢？從其家族歷史和家學來看，為完成先人願望，楊博必然會鼎力支持；從其對主要屬於陽明學派的講學者之厭惡，為壓制陽明學派，楊博也必然會極力促成。於公於私，楊博均無保持沈默之可能。因此，楊博之《年譜》載「公首倡宜許，眾遂無異辭」，良有以也。《年譜》還提醒讀者，當年楊瞻「初入臺，即請崇〔從〕祀真儒瑄」。可見，此事和家族歷史淵源息息相關。《年譜》作者也似乎認為嘉靖年間從祀失敗之責，在當時的禮部尚書嚴嵩（1480–1567）和首輔夏言（1482–1548）。

更有趣的是，《年譜》記載了隆慶初，王陽明從祀之請失敗的因素是楊博。據載，當時的禮部尚書高儀（1541進士）就此事和諸大臣商議。楊博指出：「文清，晉人；文成，越人；皆鄉先正。敢軒輊？文清理學從祀孔廟，文成功業配享武廟。此定論也。」

高儀是浙江錢塘人，自然是王陽明的鄉人。楊博與薛瑄同為蒲州人，就更是山西老鄉。楊博首先指出這一層地緣關係，是為了說明自己在高儀面前不會徇私。故當他將薛瑄應該從祀孔廟，而王陽明的功績在軍事上所以應該配享武廟說成是定論時，《年譜》說高儀因此「深服」，而王陽明從祀一事因此「尋寢」。當《年譜》作者在最末補上「至是乃定」時，⁷⁰是將楊瞻之請祀、楊博之阻王陽明從祀，以及楊博最終的作為，視為一個整體的事件，則楊氏父子在薛瑄從祀問題上的作用就愈為清楚了。

隆慶初，陽明學派的成員中，或許有人真的強調其事功之成就。⁷¹這原本用以提高王陽明地位的策略，在楊博處卻成了阻止其從祀的有利說辭，何嘗不是一大反諷。

我們沒有理由相信楊博「首倡宜許」後，全場便鴉雀無聲。實際上，除了上疏請祀的韓輯和廷議上的楊博之外，另一位極有可能在廷議現場表態支持薛瑄從祀的蒲州人是張四維。他同樣認為「邇者性學漸晦，士失所從。卑者溺詞章、徇功利；高者則假借禪幻，亂性與天道之真。有識者慮焉」；所以需要從祀薛瑄以「表彰正學，曉然示天下知所當趨」。這位自稱是薛瑄的「州里小子」的張四維，當時任吏部侍郎、翰林學士。⁷²從地緣政治、他和楊博的關係，以及他本人對薛瑄從祀的理學意義的認識等角度考慮，我們都可以想像張四維加入了支持之列。

⁷⁰ 以上引述楊博《年譜》事，均見《太師楊襄義公年譜》，頁701–2。

⁷¹ Chu, “The Debate over Recognition of Wang Yang-ming,” p. 69.

⁷² 見《薛瑄全集》，頁1653–54，1664；《條麓堂集》，卷二四，頁六六〇。

還應該進一步考慮地緣和家族關係的作用。蒲州人當時在朝廷上有數人身居要職。除上述三人外，尚有名臣王崇古(1515–1588)。更重要的是，他們都是姻親，如：楊博第四子為王崇古長女之夫，王崇古為張四維之母舅。在張四維後來為楊博撰寫行狀時，楊博的一位孫女已嫁張四維之子，且尚有一孫女已許配張四維另一子；而楊博另外兩個孫女也許配韓輯的兩個兒子，其中一個即後來的大學士韓爌(1564–1644)。不過韓爌的第一位原配是張四維之女。⁷³

如此緊密的姻親關係無疑使得家族歷史和地緣政治構成薛瑄最終得以從祀的重要條件。此外，當時的高層政治氛圍也是對薛瑄從祀有利的。上面提到耿定向在隆慶元年請祀王陽明，這也許和當時的首輔為徐階有關。在從祀問題搬上廷議時，當時的首輔已經是高拱。他雖然不是河東學派的成員，可是高拱肯定是徐階的政敵，而韓輯正是高拱的「第一心腹門生」，也曾經積極參與高拱和另一位陽明學派成員趙貞吉(1508–1576)的政治鬥爭。⁷⁴如此，則高拱縱然沒有直接支持薛瑄從祀，但也沒有反對的理由。畢竟，薛瑄從祀被許多人理解為對陽明學派的壓制；而高拱不少政敵原來也是陽明學派中人，則他樂見薛瑄從祀也是情理中事。

禮部廷議報告上呈後二日，穆宗皇帝決定「薛瑄公論既定，准從祀。欽此。」是日為西元1571年9月27日。次月，以薛瑄神主「序於先儒呂祖謙之下」，並命祭酒馬自強(1513–1578)「以從祀告於先師孔子，行釋菜禮」，同時「仍通行天下學校一體從祀」。⁷⁵

結語

通過研究薛瑄從祀始末，本文對於明人在本朝儒者從祀問題的立場進行了重構和考察。早期反對薛瑄從祀的主要原因是以其「明道著書」不足，反映批評者的立場仍然重視緣自朱熹的傳承關係。回應此一批評的方式有二：一即以新的道統觀取代金華學派式的師徒傳承，在重構明朝理學歷史的敘述中允許明儒在沒有師承下獨立興起。在此道統觀下，薛瑄是明之許衡，正如許衡是元之朱熹；也因此可以

⁷³ 王世貞：《弇山堂別集》，《文淵閣四庫全書》本，卷三，頁一八；《條麓堂集》，卷三〇，頁七六五。

⁷⁴ 《明穆宗實錄》，卷五一，頁一二七九至一二八二；《明史》，卷二一三，頁三一二四；沈德符：《萬曆野獲編》(北京：中華書局，2004年)，卷一四，頁三六二至三六四。當然，薛瑄最終得以從祀有許多複雜的，以及或遠或近的原因。沈德符簡單把它說成是「鄉人之助」，而且是「一疏而穆宗立允」是不正確的。

⁷⁵ 《明穆宗實錄》，卷六一，頁一四八四至一四八五、一四九四；《薛瑄全集》，頁1646–47。馬自強亦為張四維姻親與同年，見《條麓堂集》，卷二六，頁六九五至六九七。

一再強調薛瑄的「自振起」，將其譽為有明理學之冠。二即反覆強調薛瑄在朝在野的種種光明磊落的行為，以及為人所推崇的事跡。為的是一再提醒人們薛瑄的「文行一致」。此兩種敘述方式一直為支持薛瑄從祀者所使用。

在回應一直為反對者最為關切的「少著述」問題上，我們發現明代儒臣在嘉靖十九年的討論中，完成了從祀標準的範式演變，即強調從祀是為報功，而不同時代有不同的主要功勳可報。於是，對明儒而言，著述多寡已經不是從祀的標準。薛瑄對孔子之道的功勞主要在其實踐和其對有明一代儒者的啟發和楷模作用。

此外，「公論」的重要性也是值得探討的課題。不少請祀者以及嘉靖十九年的半數支持者，都擅於引述前人對薛瑄有利的評語。此斷然僅非文化之習慣，而是論者意識到借重前人乃至今人之種種讚美，是形成支持薛瑄從祀確有公論的印象之有效方法。許讚等甚至援引山西士紳、父老等的地方公論，而到底有無此公論成了世宗皇帝用以延緩從祀的理由，也成了穆宗皇帝准祀的依據。此外，對於公論的操縱也是楊博用以阻止王陽明從祀的利器，也是支持者在隆慶五年的廷議上之追求。

在隆慶五年的最後一次請祀薛瑄，我們又清楚地看到家族歷史、官員的姻親網絡、地緣關係、政治鬥爭等因素如何促成請祀的最後成功。不過必須注意的是，陽明學派的興起也是一個重要的客觀原因。嘉靖十九年時，陽明弟子雖已逐步在仕途中嶄露頭角，但王陽明逝世未久，而這些弟子的政治勢力仍然有限。所以我們看到陽明弟子和其他儒臣在薛瑄從祀問題上立場一致。當然，陽明弟子也有為王陽明從祀鋪路的盤算，其他儒臣也有明確反對先前陸九淵之從祀以試圖壓制陽明學派的言論。到了隆慶元年，徐階已是首輔，耿定向更是直請王陽明從祀，再加上社會上陽明弟子講學之風盛行，這無疑加劇了程朱學者和反對陽明學派者的危機意識和焦慮感。隆慶五年的聯署上疏，禮部偏向薛瑄的立場，和政治同盟者對陽明學派成員的壓制，都是構成薛瑄從祀成功的客觀因素。

筆者原以為從祀孔廟是一思想史的課題，但在分析研究之後，才發現就此課題而言，思想、政治、家族、地緣等竟有如此複雜的關係。明代從祀孔廟的明儒，在薛瑄後，尚有王陽明、胡居仁(1434–1484)和陳獻章(1428–1500)。他們的從祀始末也應該為學者所重視，若一併與薛瑄的從祀歷程比較研究，相信將對明代思想史研究有所貢獻。

The Definition of Our Dynasty's True Confucian: The Process of Enshrining Xue Xuan in the Temple to Confucius and Some Aspects of Ming Intellectual History

(A Summary)

Koh Khee Heong

Xue Xuan (1389–1464) was the first Ming Neo-Confucian to be enshrined in the Temple to Confucius during the Ming. It took his supporters more than a century to achieve that, and this paper divides the process into three different stages. Initial failures during the first stage forced supporters to compromise with a specialised local shrine for Xue. The second stage saw members from the rival Wang Yangming School sharing the goal of enshrining Xue with Xue's supporters. Wang's students joined the effort with an unspoken agenda: to pave the way for Wang's inclusion. Furthermore, the short-lived alliance and consensus between Xue's supporters and Wang's disciples in the discussion of 1540 was crucial in changing the paradigm for evaluating Confucians as worthy of enshrinement. Without this change in paradigm, Ming Confucians would have had rhetorical difficulty awarding the honour to one of their own during the dynasty. In the end, with intense competition between the Cheng-Zhu adherents (including Xue's supporters) and Wang's school, politics played an important role in the final stage. The alliance at this last stage was complex, not only were political allies involved; people also rallied behind the cause because of common philosophical inclination, regional pride, and family histories.