

清初河南理學家與地方秩序的恢復*

何淑宜**

本文以清初河南地區的理學家耿介、張沐為核心，探討歷經明清鼎革之後，在清朝政權建立的過程中，理學家如何與地方官協同，嘗試以程朱理學為主導思維，在文化層面謀求恢復地方秩序。這個課題牽涉到兩個層面，一是明清之際的理學家對理學與現世關係的思考；另外則是官方的文化政策跟士人思想之間的互動。全文從三個部分進行討論，一是明清之際河南地方社會的概況；二是以登封嵩陽書院在清初的重建過程為中心，討論講學式書院在恢復地方科舉過程中的角色；三是河南上蔡縣的古蹟重建運動與地方治理的意義。透過這批理學家提倡的地方文教構想與經驗可知，清初以程朱理學為主體的官方意識形態之建立，與官方倡導、明清之際理學思潮與內涵的變化，及理學家個人的活動息息相關。這幾個因素相互交織，不僅對統治思想的確立有所影響，也突出地方秩序恢復過程中文化建設的意義。

關鍵詞：易代之際 河南 理學 書院 古蹟重建 科舉

* 本文曾宣讀於新加坡國立大學中文系舉辦之「清代理學國際學術研討會」（2012.10.29-30），感謝評論人 Prof. Kent Guy 與本刊兩位匿名審查學者提供的寶貴修訂意見。

** 國立臺北大學歷史系助理教授

前言

晚明的內憂外患與明亡清興的政治變動，對生長於當時的士人而言，是極大的刺激。獻策議政、強調重視兵農的經世之學，以及批判省察、重建個人行為規範的思想也在此時應運而起，成為明末清初學術思想的主流。¹在這兩股思潮中，理學基本上是被批評、檢討的對象。²晚明清初的理學雖然不如經世之學般能夠立即回應政治社會的快速變化，提出一套致用之策，不過，理學陣營跟同時期的士人一樣，同樣面對如何回應世變的大問題。許多晚明清初的理學家感到他們正面臨來自兩方面的壓力，一是外部對理學是否過於注重心性，不重實際的質疑；另一方面則是他們自身對於儒家用世抱負的使命感，也就是理學與現世關係的思考。這兩個問題困擾著當時的理學家，而他們也發展出不同的應對之策。

考察清初理學家對理學的反省，不能忽視當時逐步建立以程朱理學為官方正統思想的大背景。大亂之後，除了綏撫流亡，如何消除地方離心的狀態，進一步與新政權連上關係，並且慢慢步入常軌，也是十分重要的工作。本文即以康熙年間（1662-1722）河南地區的理學家為例，討論政權建立的過程中，如何透過地方的文教措施，在文化層面漸進地確立統治基礎。不過，我們不宜簡化這個過程中，來自官方或民間各種看似一致的行動，譬如同樣推崇程朱理學，或是積極建立書院，這些行為背後可能來自不同的考量。本文希望將焦點放在活躍於河南當地的理學家，他們的所思所想與作為。這個問題牽涉到兩個層面，一是理學家對於理學與現世關係的思考。目前學界關於清初

¹ 謝國禎，《明末清初的學風》（北京：人民出版社，1982），頁 1-52。張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，收入中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 3-19。山井湧撰，盧瑞容譯，〈明末清初的經世致用之學〉，《史學評論》，12（1986），頁 141-157。黃克武，〈理學與經世：清初《切問齋文鈔》學術立場之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，16（1987），頁 37-56。王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69：3（1998），頁 557-587。

² 梁啟超，《中國近三百年學術史》（北京：東方出版社，2003），頁 119。

幾位理學大家的研究，譬如孫奇逢（1584-1675）、黃宗羲（1610-1695）、李顥（1627-1705）、李光地（1642-1718）、李紱（1673-1750）等，³雖然主要是以個人的學說為中心，勾勒出他們在地方或中央興復理學的樣貌，但是這些研究也清楚呈現理學家個人如何從反省學問出發，面對世變。如果仔細觀察清初的思想界，會發現這些大儒往往形成中心，帶動許多不是那麼知名的儒者思考相關問題。

因此，本文將以耿介（1622-1693）、張沐（1630-1712）這兩位明末清初的河南理學家為中心，旁及與其密切往來的竇克勤（1653-1708）、李來章（1654-1721）等學者的活動與思想。這批學者當中，耿介、張沐曾經經歷過明末清初的戰亂，而在人生的中後期則生活在局勢日益穩定的康熙時期；至於竇克勤、李來章則是從清初政權不穩定到政治逐漸昌盛的發展中成長的一代。這樣的經歷頗值得注意，有助於觀察上述理學家如何對其他士人批評理學不切實用做出回應。根據學者的研究，這批學者之間有著頻繁的交流，並且積極以建書院、講學、提倡孝悌禮法教育等，恢復河南地區的理學傳承。⁴本文將從他們對地方治理與地方文化風氣的討論切入，探討他們的學說與明亡清興的時變之間的關係。

再者，清初康熙年間以程朱理學為主導的官方意識形態⁵與士人思想之間的互動，也值得注意。這群河南理學家對清朝政權並不排斥，他們屬於進入體制、從事經世工作的一種類型。而這樣的順從關係，是否只是驅迫於政治壓力，值得進一步討論。其中河南的地域色彩、這些士人及其家族在明末清初的遭際、當時理學思潮的發展趨勢等，也必須納入考量，才不至於簡化

³ Jui-Sung Yang, "Betwixt Politics and Scholarship: The Sun Ch'i-feng Circle in Seventeenth-Century North China," 《輔仁歷史學報》, 15 (2004), 頁 1-42。方祖猷, 《黃宗羲長傳》(杭州: 浙江大學出版社, 2011)。林繼平, 《李二曲研究》(臺北: 臺灣商務印書館, 1980)。陳祖武, 〈論李光地的歷史地位〉, 《福建論壇(人文社會科學版)》, 1992: 5, 頁 1-6。Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing* (New York: Cambridge University Press, 1995)。

⁴ 呂妙芬, 〈清初河南的理學復興與孝悌禮法教育〉, 收入高明士編, 《東亞傳統教育與學禮學規》(臺北: 臺灣大學出版中心, 2005), 頁 177-223。

⁵ 黃進興, 〈清初政權意識型態之探究: 政治化的道統觀〉, 收入氏著, 《優入聖域: 權力、信仰與正當性》(臺北: 允晨文化出版公司, 1994), 頁 87-124。

官方施措與士人思想之間複雜、隱微的互動過程。

一、鼎革之際的河南地方社會

崇禎年間的河南位於陝西流寇東進的必經路徑之上，社會秩序十分騷動不安。從崇禎六年（1633）流寇大舉進軍河南，到順治二年（1645）清軍完全控制當地局勢，河南各地歷經幾波嚴重的戰事。崇禎十四到十五年（1641-1642），洛陽、開封等地接連被攻破，福王、周王等藩王被殺、或逃奔，明將左良玉（1599-1645）、孫傳庭（1593-1643）等人所率領的軍隊相繼潰敗，戰事並波及豫中、豫南的襄城縣、汝寧府等地，到崇禎十七年（1644）流寇幾乎已佔據河南大部分地區。⁶隨著流寇的牽引及明朝在河南官方勢力的解體，河南當地的土寇也乘機而起，當時人觀察到「大河以南，土寇充斥」，⁷甚至官兵轉為強盜，如總兵許定國（?-1646）佔領睢州一帶，「率領兵馬將歸德府城池殘破，蹂躪不堪」，「河南各處非兵即寇，各占一方，無處寧靜」。⁸

崇禎十七年四月明思宗（1611-1644，1627-1644在位）自縊，之後南明弘光政權及入關的清政權先後派遣軍隊進入河南，不過，隨著順治二年許定國在睢州計殺南明將領高傑（?-1645），及清人在華北逐步建立穩固的勢力，該年三月之後，河南各地大體易幟，歸順清朝。⁹

易代之際長達十餘年的騷亂對河南各地破壞極大，除了省城及各個府城成為主要的攻擊目標，不少縣份也籠罩在流寇、土賊的侵擾中，譬如張沐的家鄉上蔡縣。〔康熙〕《上蔡縣志》即詳細列述當時的景況：

懷宗崇禎六年……流寇自秦晉渡河，……土寇竊發。

懷宗崇禎七年（1634）……大饑，……（流寇）焚殺更甚。

⁶ 〔清〕周在浚，《大梁守城記》（成都：巴蜀書社，2000），頁693-697。〔清〕鄭廉，《豫變紀略》（北京：北京出版社，2000），卷4-6，頁394-440。

⁷ 〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》（上海：上海古籍出版社，2010），〈紀事略〉，頁205。

⁸ 中央研究院歷史語言研究所編，《明清史料》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999），丙編第5本，〈山東分巡東昌道李棲鳳呈內院文〉，頁442。

⁹ 〔清〕鄭廉，《豫變紀略》，卷8，頁462-468。

懷宗崇禎八年（1635）……（流寇）南犯汝寧，……去來無常，土寇乘機劫掠。

懷宗崇禎九年（1636）……大疫大饑，人相食。……

懷宗崇禎十二年（1639）……（流寇）過蔡，大肆殺掠，……督師熊文燦過蔡駐汝，蹂躪更甚。……

懷宗崇禎十四年（1641）……是歲大饑，人相食。

懷宗崇禎十五年（1642）……流賊李自成（1606-1645）陷蔡，毀城垣，……土寇入城搜搶財物，……。¹⁰

此時戰亂與飢荒相伴而生，民人或流離，或結寨自保。〔康熙〕《上蔡縣志》記道：

時土寇蠶起，徧立營寨，據地分民，交相攻擊，……百姓東遷西徙，……少壯奔逃，老弱盡死。無主之婦女，什伯成群，匿澗谷荒草中，……竟無人形。惟東岸鎮劉格團結鄉鄰，堅守一寨，人多依之。¹¹

另一個理學家耿介的家鄉登封縣也是如此，不僅遭遇大旱、蝗蝻為災，縣城更先後被土賊武罡、李際遇及闖王李自成攻破，「殺戮最慘」，是時百姓爭相奔逃，「道路梗塞，民饑不堪命」。即便順治二年清軍進入登封縣，招安土寇，仍是處於土賊「鷹眼未化，民皆不遑寧處」的狀態。¹²

除了戰亂與飢荒，豫中、豫南地區在此時也為水患所苦。崇禎十五年，李自成圍攻開封，黃河被人為決口，淹沒開封、睢州等地，¹³而豫中、豫南位於黃河與淮水交界的洪泛區，因戰亂失修的水利問題更為嚴重，清初局面

¹⁰ 〔清〕楊廷望修，張沐纂，〔康熙〕《上蔡縣志》（臺北：成文出版社，1976），卷 12，〈編年志〉，頁 1127-1131。

¹¹ 〔康熙〕《上蔡縣志》，卷 12，〈編年志·懷宗崇禎十五年壬午條〉，頁 1132。

¹² 〔清〕張聖誥等纂修，〔康熙〕《登封縣志》（臺南：莊嚴文化有限公司，1996），卷 6，〈職官志·明·劉禔〉，頁 345；〈職官志·皇清·成躍龍條〉，頁 345；卷 9，〈物產志·災祥·崇禎十五年辛巳三月二十九日條〉，頁 375。

¹³ 〔清〕賈漢復修，〔順治〕《河南通志》（南京：鳳凰出版社，2011），卷 16，〈學校·貢院書院〉，頁 293。田蘭芳提到襄臺的二程祠遭世亂，「一燬於兵，再沒於水。所謂程祠與吾家里第俱蕩為寒煙，鞠為茂草」。見〔清〕田蘭芳，《逸德軒文集》（上海：上海古籍出版社，2010），卷上，〈上樊學師書〉，頁 40。

初定，仍無法解決，以致於飢饉、流徙現象不絕。¹⁴譬如境內有洪河、汝水交會的上蔡縣，「自明季疊遭兵燹之後，河渠堙塞，堤岸坍塌。一遇霖潦，平地汪洋，……以致地不可耕，民不得食，戶口因此逃散。」¹⁵鄉紳張沐認為明末大量貧民加入當地土寇的行列，即與此有關。¹⁶

順治十五年（1658），李森先（?-1660）奉命到河南查荒，他觀察到當時各地的景象。他說：

兵燹之餘，……宜陽、登封、嵩縣諸邑僻處萬山之中，荒殘特甚，……自上蔡達汝寧，職行二百餘里，其中成段熟地皆點綴如晨星，……其東南數百里，非衰草連天，即狐兔為群。……是汝寧、南陽二府屬之荒殘尤甚。¹⁷

無論是位處山中或平原的州縣，在大亂之後都呈現百廢待舉的狀況，其中最嚴重的是戶口大量流失，田地拋荒。登封縣即「戶口凋殘，十不存一」，¹⁸影響所及「地土荒蕪，原額難以按徵」。¹⁹上蔡縣也是「室廬荒廢，田卒汗萊，四境之地多為鄰封豪右所兼并，因循積習四十餘年，疆域幾不可問矣」。²⁰無論是考量到朝代初興秩序的穩定，或是當時因軍事行動亟需掌握賦役來源，如何讓地方社會從凋敝殘破之局重新復員，顯然是順治、康熙年間蒞任該地

¹⁴ 康熙二十三、二十四年，柘城接連水患不斷，竇克勤描述說：「廬於田者不能廬於邑，竟似人家之析居，……日見積屍之漂橫。」因此呈請知縣報災，乞求蠲免賦稅。見〔清〕竇克勤，《尋樂堂日錄》（北京：學苑出版社，2006），卷3，〈二十四年乙丑秋七月朔·作水災呈條〉，頁137-139。

¹⁵ 〔康熙〕《上蔡縣志》，卷3，〈溝洫志·溝洫·塞郎家口水患詳文〉，頁305。張沐也說只要洪河氾濫，即造成「十室九空」、「糧價騰湧，人情洶湧」的局面。見〔清〕張沐，《前川樓文集》（上海：上海古籍出版社，2010），卷2，〈議免塔村夫役呈狀（丙申）〉，頁270。

¹⁶ 根據張沐的觀察，洪河沿岸地勢卑下，作物十種十淹，「明末土著作亂，不納糧不聽官者十數年，皆先發於洪之東西灣」。見〔清〕張沐，《前川樓文集》，卷2，〈議免夫修河呈狀（丁酉）〉，頁271。

¹⁷ 〔清〕李森先，〈全豫情形疏〉，收入〔順治〕《河南通志》，卷39，〈藝文〉，頁286。

¹⁸ 〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷4，〈與曾鹽院書〉，頁362。

¹⁹ 〔康熙〕《登封縣志》，卷2，〈輿地志·田賦·皇清·順治二年條〉，頁308。

²⁰ 這是康熙二十五年楊廷望到上蔡赴任時所面臨的景況。見〔康熙〕《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·疆域〉，頁93。

的地方官極重要的工作。

這一時期各縣戶口的大量流失，除了因為戰亂或飢荒而死，還來自於人們因避戰禍而遠逃他鄉。耿介、張沐、李來章等不同世代的理學家自身或其家族幾乎都有類似的經歷。耿介在明末的科舉之路因流寇在河南的活動而中斷。崇禎十五年，流寇攻擊懷慶府時，他帶著家人從覃懷（焦作）渡河流徙到潁陽（許昌），而他的妻子對母親至孝，在「流離患難之際，無一刻離側，雖糟糠不繼而菽水未嘗缺」，²¹成為他在其妻死後對妻子最鮮明的記憶。耿介同鄉友人焦欽寵也因「滄桑之變」，「渡大河，走覃懷以北，流離播遷於干戈戎馬間」。²²又如張沐的幼弟在李自成攻上蔡時曾被俘虜。²³李來章家族的例子最為慘烈。李氏是襄城的文化世家，崇禎十四年襄城城破之時，其伯父李光閻懷抱《文文山集》投水自殺，祖母、伯母與堂妹也跟隨投繯自盡。²⁴李來章之父遭逢家變，在倉促之間，將自家藏書樓堂額藏於寺廟紫雲院後，攜家遠走山西澤州。²⁵李來章自述這段家族往事對他的影響：「來章緬懷祖德，慨然以光復先緒為己任，而於經濟之術時留意焉。」²⁶

從這批河南理學家傳世的各種文獻及清初的河南地方志中，很難得知易代之際，清軍在剿滅流寇與各方勢力時，是否對地方造成破壞。或許清初的政治氣氛不允許這方面記載的出現。但是可以確知的是，鼎革之際的戰亂與災禍對當地與生活在其中的人們構成極大的威脅。相對而言，清朝政權的逐步穩定，似乎給他們帶來一絲希望。李來章底下的這段話就是顯例，他說：

憶甲子歲，有日者語僕曰：「十干、十二支相配，數窮六十，周而且復。其始也，氣數當其盛，人事因之以修，其終也則否。」今茲干與支皆值建元，天下其自此昇平乎？僕株守蓬門，於當代廟廊之所以圖治，與夫四方風俗之漸進於淳朴者，不能周知。然以吾鄉卜之，日者之言，

²¹ [清] 耿介，《敬恕堂文集紀年》，〈紀事略〉，頁 205-206。

²² [清] 李來章，《禮山園文集·續集》（上海：上海古籍出版社，2010），〈樗林詩序〉，頁 572。

²³ [清] 張沐，《前川樓文集》，卷 2，〈嚴父墓誌行狀（戊戌）〉，頁 286。

²⁴ [清] 李來章，《禮山園文集》，卷 6，〈伯父烈士公家傳〉，頁 403。

²⁵ [清] 李來章，《禮山園文集》，卷 4，〈李氏賜書堂記〉，頁 373。

²⁶ [清] 李來章，《禮山園文集·後編》，〈本傳〉，頁 426。

何確而可信也。²⁷

李來章提到有位占候卜筮的日者曾告訴他，甲子周而復始，是人事修明的象徵，他認為睢州的湯斌（1627-1687）、登封的耿介相繼被康熙重用就是明證。對照李氏因伯父之殉難而興起經濟之志，上述說法中流露出的「望治」心情與研習經濟之術，就可以是一種有意義的連結。

雖然理學家的思想觀念與時代環境之間，不一定有直接對應的關係，但是，也不宜忽視時代、環境可能對理學家選擇如何作為、如何應世的影響。即使選擇積極應世，不同理學家的方法、步驟也有所差異。以下將以耿介與張沐為核心，進行討論。

二、理學、科舉與書院：嵩陽書院的例證

清初的華北學界以孫奇逢為中心，聚集不少來往論學求教的儒者，其中耿介即深受其影響。耿介在康熙六年（1667）黜職後長年居鄉，十五年（1676）重修登封嵩陽書院，與其同一世代的張沐（上蔡人），屬於後輩的冉覲祖（1638-1718，中牟人）、竇克勤（柘城人）、李來章（襄城人）等人都曾先後講學於嵩陽書院，彼此之間往來密切，該書院也儼然成為康熙年間河南地區的文化中心地。此時的嵩陽書院有幾個特徵，一是它屬於官私合辦的書院，不過主持者是地方上的儒者；再者，它結合了講學與科舉兩重目的，不單單只是一個祠祀或是會文的空間。嵩陽書院的功能在康熙年間的變化，是說明清初學風特色及官方推崇的道統觀與地方儒者思想之間互動的佳例，以下將對此進行討論。

嵩陽書院在明末燬於兵火，康熙年間得以重建的關鍵人物是知縣葉封（1623-1687）及鄉人耿介。康熙十三年（1674），葉封在嵩陽書院基原址東南修造「諸賢祠」，合祀宋代領崇福宮提舉官銜的官員十四人，他自述建祠的動機：

²⁷ [清]李來章，《禮山園文集》，卷5，〈與竇敏修書〉，頁384。關於明清之際士人對氣運與朝代興衰的看法，詳見王汎森，〈《明夷待訪錄》〈題辭〉中的十二運〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，84：3（2013），頁527-555。

登封接迹伊洛，……又嵩嶽多奇，……自宋以來五、六百年，卒未有起而名世者，由於振興之無自也。……有宋韓公維、呂公誨、司馬公光、程公顥、頤兄弟、劉公安世、范公純仁、楊公時、李公綱、李公邴、朱公熹、倪公思、王公居安、崔公與之，凡提舉主管崇福宮者皆大賢名世，可為吾黨衿式。……賢人君子之在天下，如蛟龍然，所至蒸雲沛雨以澤生民。……夫程、呂、馬、范諸公，……棄之朝廷而嵩使得而有之，……豈非道德文章可師百世而然乎？²⁸

除了諸賢祠，葉封在康熙十二、十三年另外刊刻出版關於登封府歷代石刻的《嵩陽石刻集記》，並與邑紳焦賁亨（?-1684）共同編輯《嵩山志》。²⁹對於崇福宮提舉與登封的關係，他表示：「二程、司馬諸賢公卿大儒，以提舉管勾崇福宮而至者，足為名山（按：嵩山）增重。」³⁰對知縣葉封而言，振興一地的人才大亂之後的重要工作，因此編書及建諸賢祠有著共同的目標，也就是藉由發掘登封一地悠遠的歷史，提振文教之風，即使這些賢人多非本地人，但是因緣際會匯集於登封，也足以突顯該地其實地靈人傑的特性。

不過，嵩陽書院諸賢祠並未維持太久，康熙十五年耿介隨即對嵩陽書院的規制進行改造，他另外在舊址上建「三賢祠」，專祀二程與朱子，並建麗澤、觀善、輔仁等堂為會講之所。很顯然這次改造與耿介的思想理念密切相關。他說：

經營程朱子祠，此固為崇祀先賢，亦風俗人心所繫。……然此理命於天，率於性，非我之所得私，必思有以廣之，廣之則必思同德之朋，思同德之朋則必先立求益之地，立求益之地則必推原此理所源流承傳之人，……當此人心陷溺，風俗頹敝之時，獨有不汨沒於利欲，表章兩哲，講求身心性命，……或有感奮而興起，為風俗人心一助。³¹

²⁸ [清]葉封，〈重建嵩陽書院碑記〉，收入〔康熙〕《登封縣志》，卷10中，〈藝文志〉，頁419。宋代時改唐代的嵩陽觀為書院，金、元時，書院復被改為道觀。明代嘉靖年間知縣侯泰又將嵩陽觀改建為書院，祀二程。見〔康熙〕《登封縣志》，卷4，〈建置志·學宮·嵩陽書院條〉，頁329。

²⁹ [清]葉封，《嵩陽石刻集記》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。

³⁰ [清]葉封，《嵩山志》（鄭州：中州古籍出版社，2003），〈自序〉，頁5。

³¹ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷3，〈與郭元甫年兄書〉，頁335。

耿介營建程朱子祠的想法基本上不脫自理學發展以來諸儒對祠祀與理學關係的基本認知。但是他只是在學術傳統之內進行推廣理學的工作嗎？耿氏上述的說法有幾點值得注意：一是書院中的祠祀是為了連結同道，共同推廣學術；再者，建立程朱子祠之目的，除在祭祀先賢之外，還在於興起風俗，挽救「汨沒於利欲」的人心。那麼，他說的利欲之心指的是什麼？

首先討論書院中的祠祀。耿介與葉封同樣注意到透過祭祀先賢，帶動士人因之見賢思齊，這對百廢待舉的登封有現實的重要性。而他們背後共同的觀念是：「氣運關乎人才」，³²不過，對於培養什麼樣的人才，耿介有更具體的想法。他主張「必由理學而後能立身，必由舉業而後能事君，二者渾而為一」。³³耿介認為真正的人才必須以理學修養為立身之據，並能積極任事。正如耿介相交甚篤的竇克勤所說：「書院諸公關繫特重，今日講明理道，異日出而任天下事。」³⁴因此，耿介希望能改變書院「止會文不講學」的狀況。³⁵由於書院擔負著將傳道與作興人才結而為一的重任，如此一來祭拜誰就十分關鍵，而耿介決定另立祭祀程朱的三賢祠，最具體的理由就是：「書院宜重道統」。³⁶三賢祠的建立無疑確定了嵩陽書院以程朱學為主軸的性質，但是書院中的活動不只有講學，科舉會文也是一個重點。

耿介對於士人應該如何處世的想法深受孫奇逢的影響，康熙十二年（1673），孫奇逢曾致書回答耿介關於怎麼修養身心的疑問，孫氏說：

說心，在事上見；說己，在人上見。政有實蹟便學有實用，離事物而虛談性命，性命何著？外性命而泛言事物，事物何歸？³⁷

孫奇逢選擇從講究實行，在實際的政治、事物上談身心修養，這與明末以來

³² [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷3，〈與履泰兄書〉，頁351。

³³ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷8，〈與鞏邑廣文李仲顯先生〉，頁556。

³⁴ [清]竇克勤，《尋樂堂日錄》，卷3，〈二十二年癸亥八月十六日條〉，頁55。

³⁵ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷5，〈嵩陽書院講學日錄小序〉，頁412。

³⁶ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷3，〈創建嵩陽書院碑記〉，頁338。對於二程、朱子的專祠應該如何配置，耿介原先計畫將二程、朱子之主遷出諸賢祠，另外在祠前設一祠堂供奉，後來與顧炎武商量之後，被勸阻，最終耿介選擇維持諸賢祠現狀，另外蓋一祠堂奉祀程、朱。見[清]顧炎武，《顧亭林詩文集·亭林文集》（臺北：臺灣中華書局，1982），卷4，〈與人書二十二〉，頁20a。

³⁷ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷2，〈附錄夏峰先生手書〉，頁305。

思想變化的趨勢有關，³⁸而孫氏更強調也必須讓社會事務的運行符合「理」。

孫奇逢的說法刺激耿介重新思考理學與舉業的關係，康熙十三年，耿介成立輔仁會，這是一個講德勵進的團體，但是他的出發點卻來自於對當時士風的反省，耿介說道：

古之學者體用一原，所以性道、文章未嘗判為二事。自科舉興而體用稍分矣。……馮少墟云，以理學發揮於詞章，便是好舉業；以舉業體驗諸身心，便是真理學。……然則今日論學正不必煩多其辭，只是於舉業上加一行字。³⁹

耿介努力縮合理學與舉業除了是因為他認為學問的本源應該是體用一原之外，很顯然是針對晚明以來士人以誦習坊刻時文射利、獲取功名，卻無法任事的風氣。

這樣的風氣為當時不少學者所批評，如顧炎武（1613-1682）即說：「時文之出，每科一變，五尺童子能誦數十篇而小變其文，即可以取功名，……老成之士，既以有用之歲月，銷磨於場屋之中，而少年捷得之者，又易視天下國家之事，以為人生之所以為功名者，惟此而已。故敗壞天下之人材，而至於士不成士，官不成官，兵不成兵，將不成將。」⁴⁰如何補救科舉的弊端？耿介提出「理學舉業是一非二」的想法，他申述道：

這學就是性命之學，……若徒在書本上口耳記誦，揣摩詞章，則心與理判無干涉。……然此學又不是空寂。《大學》言明德即言新民，言格致誠正即言修齊治平；《中庸》言戒懼慎獨即言中和位育，宇宙內事皆已分內事。……故舉業、理學原只是一事。⁴¹

耿介並未費神去構思一種取代科舉選才的方法，或是像當時部分士人（如顏元）

³⁸ 相關討論見王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，頁 557-587。呂妙芬，〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？——論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》，33（2008），頁 139-172。

³⁹ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 3，〈輔仁會約〉，頁 322。

⁴⁰ [清]顧炎武，《顧亭林詩文集·亭林文集》，卷 1，〈生員論中〉，頁 18b。關於坊刻時文與晚明士風的討論，參見沈俊平，〈明中晚期坊刻制舉用書的出版及朝野人士的反應〉，《漢學研究》，27：1（2009），頁 141-176。

⁴¹ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 3，〈理學舉業是一非二解〉，頁 313。

主張恢復古代的鄉舉里選。⁴²相反地，他認為讓從事舉業之士也同時研討理學，就已足夠，因為八股文本就有代聖立言的功能。他說：

夫八股之所發揮者何事也？堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、曾、思、孟之道，具載於六經四子之書；周、程、張、朱子接千餘年不傳之緒，而表章闡明之，今世之所為舉業者也。……識得此心此理，而復發為詞章，以應世之所求，所謂體用兼修，異日光明俊偉，做得天下事，皆從此出。⁴³

所以，他關心的是讓從事舉業的士人更具有道德與任事的涵養，而理想的典型是古代政學合一的人物，治事的原則則早已存在於六經、四書等經典中。康熙十五年之後，嵩陽書院的活動安排完全體現耿介上述的思考。除祭祀活動之外，規定每月初三日一會，「為文二藝」；每月十八日一會，「將一月來所讀之書，互相考究印証。」⁴⁴可說是講學與會文並重。

如果單就傳學而言，耿介並沒有發展出創發性的新觀點，他的理學主張一方面承襲孫奇逢調和朱、王，隨處體認天理的想法，一方面受晚明以來實學思潮及返回孔孟、回到經典找尋出路的影響，讓人讀來並無新奇之感。但是他在嵩陽書院，結合講學及舉業的教授方式，初始時卻頗引人疑慮，河南按察使司僉事吳子雲提及他在康熙十七年（1678）視學中州時，親臨嵩陽書院聽講，「微聆其緒論，不禁聳然異之。」⁴⁵即使如此，耿介興學造士、帶動一地文風的方式卻在清初的河南帶起一股風潮，如柘城的朱陽書院（竇克勤主持）、襄城的紫雲書院（李來章主持）、禹州的白沙書院（苗裔振重修）等。⁴⁶不

⁴² 顏元認為：「不復鄉舉里選，無人才，無治道。」見〔清〕李榕纂，王源訂，〈顏習齋先生年譜〉，收入〔清〕顏元，《顏元集》（北京：中華書局，1987），下冊，頁 771。另外，康熙帝初即位時，也曾有江南桐城縣的生員周南冒險上條陳，建言恢復鄉舉里選之制。見〔清〕勒德洪等撰，《大清聖祖仁皇帝實錄》（臺北：華聯出版社，1964），卷 2，順治十八年三月甲子條，頁 59。

⁴³ 〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 4，〈與彭廣文〉，頁 358。

⁴⁴ 〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 3，〈輔仁會約〉，頁 322-323。

⁴⁵ 〔清〕吳子雲，〈嵩陽書院講學記〉，收入〔清〕耿介，《嵩陽書院志》（上海：上海交通大學出版社，2011），卷 2，頁 107。

⁴⁶ 〔清〕竇克勤，《尋樂堂日錄》，卷 6，〈二十八年己巳夏四月九日·與耿逸庵先生書〉，頁 483。〔清〕李來章，《禮山園文集·後編》，卷 5，〈紫雲書院讀易

過，必須注意的是，嵩陽書院之所以吸引士子還有一個關鍵，亦即巡撫、知縣等官員的大力支持。

耿介主張在舉業上加一「行」字，可以挽救風俗與人心，他所認知的「行」的內涵其實非常簡易，就是「仁孝」。他說：「近見孔門言仁言孝，以為此是千聖萬賢不愧天地大本領處，我輩只於此求之更無餘事。蓋仁者，天地生物之心，而孝乃其發端，由是親親而仁民，而愛物，以至於參贊位育都從此擴充去。」⁴⁷宋明理學注重的功夫論並不是他關心的重點，⁴⁸他直接回到孔子時的儒家在言行中見道德的訴求。這個訴求在政治層面的發揮就是行「仁政」。耿介對士人求仁的設定雖然樸實，但卻自成一套由知到行的體系，正好切中當時河南士人的需要。而居鄉其間的耿介除了是主持書院的理學家，也是休致在家的鄉紳，康熙十八年（1679）新任知縣張壘（康熙十七年舉人）多次登門請益，也深受耿介學說的吸引。⁴⁹

對於張壘的求教，耿介屢屢告以在登封縣「土瘠民貧，兼之頻年災祲」⁵⁰的情況下，知縣行仁政最具體的原則就是「教養」。他說：

近得呂新吾先生（按：呂坤）《實政錄》一部。有萬物一體之懷，而實落處只教養二字。⁵¹

在耿介的勸說下，張壘除了緩徵兵餉、勸農、賑災之外，⁵²在康熙十八到二

洞記》，頁 502-503。〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 8，〈白沙書院記〉，頁 560-561。

⁴⁷〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 5，〈答許西山先生書〉，頁 436。

⁴⁸關於宋儒的功夫論，參見楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》，19：1（2001），頁 103-136。

⁴⁹張壘自述說：「余幼遭坎坷，甫習章句，……今者謬令登邑，先生告余正心誠意之學，……日以教養相勸勉。……（余）凡所興除，必詣書院請命，先生直言無所隱。」見〔清〕張壘，〈嵩陽書院記〉，收入〔清〕耿介，《嵩陽書院志》，卷 2，頁 113。張壘為長洲人，自幼隨古文家計東學習文辭。根據他的自述，顯然與耿介的接觸是他思想轉變的關鍵。見〔清〕計東，《改亭文集·詩集》（臺南：莊嚴文化有限公司，1997），卷 6，〈贈張生牖如之京師序〉，頁 607。

⁵⁰〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 5，〈張公勸民十五款小序〉，頁 416。

⁵¹〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 5，〈與張公札〉，頁 413。

⁵²康熙十九年張沐赴資縣上任途中，繞道嵩陽講學，他提到張壘在登封的作為：「值歲饑民貧，兵餉火急春荒之際，……使君（按：張壘）抗言當事，挺然緩徵待秋成。」見〔清〕張沐，〈嵩陽書院講學紀事〉，收入〔清〕耿介，《嵩陽書

十二年間（1679-1683）更實際投入嵩陽書院的講學活動，並與竇克勤、張沐等理學家密切互動。⁵³對一個知縣而言，提振士風也是施政的重點。張堦顯然十分認同耿介的作法，他不僅接續前人重修明末時遭焚燬的學宮，同時將嵩陽書院的教法帶入學宮，特別是「孔門言仁」的意旨，讓諸生在舉業之外，也能「深求為仁之方」。⁵⁴雖然不易評估耿介與張堦在登封縣興學造士的實際成效，但可以清楚看出的是，理學家耿介以他覺得最適合當時時勢的方式，謀求地方秩序重新踏上軌道，並以嵩陽書院為核心，透過來往講學的本地與外地學者，將其結合理學與舉業、訴求仁孝的主張推廣到河南其他州縣，如嵩縣教諭李滋興復嵩縣學宮、竇克勤擔任泌陽教諭，也仿照耿介的教法。⁵⁵

不過，觀察康熙年間嵩陽書院的發展，還必須注意到它與當朝政權的關係。宋代書院興起之後，功能日益龐雜，晚明時期不少書院以聚徒討論科舉文章為中心，但也出現大量講學式書院，甚至成為結黨抗衡朝廷的輿論中心，因此清初不論是官方或民間對書院的發展都頗為小心。⁵⁶耿介重修書院一方面承繼自晚明書院講學的模式，但是由於他的學術主張鼓勵士子參加舉業以求實行仁政，因此頗有利於朝代初興的清朝統治，而嵩陽書院的聲勢確實也引起朝廷官員的注意。

康熙二十九年（1690），河南巡撫閻興邦（1635-1698）捐俸興建嵩陽書院道統祠，奉祀上古聖王堯、禹、周公。道統祠的倡建事實上是由耿介發起，⁵⁷

院志》，卷2，頁121。

⁵³ [清]竇克勤，〈嵩陽書院記〉，收入[清]耿介，《嵩陽書院志》，卷2，頁117-118。[清]竇克勤，《尋樂堂日錄》，卷2，〈十九年庚申八月二十五日條〉，頁553。竇克勤記到他在嵩陽書院講學期間，張堦曾與其討論有關賑濟、保甲、如何開導一般百姓的問題。

⁵⁴ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷4，〈重修登封縣儒學記〉，頁398。

⁵⁵ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷6，〈與李奕倩先生〉，頁481。[清]竇克勤，《尋樂堂日錄》，卷4，〈二十五年丙寅閏四月二十八日條〉到〈二十五年丙寅五月二十四日條〉，頁197-226。

⁵⁶ 鄧洪波，《中國書院史》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁478-531、546-569。劉玉才，《清代書院與學術變遷研究》（北京：北京大學出版社，2008），頁48-54。

⁵⁷ 耿介曾致書竇克勤，感謝其代為將希冀興修道統祠的願望轉致閻興邦，並希望能獲得康熙帝的御賜匾額。見[清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷8，〈與竇靜庵先生〉，頁558。

他的理由是：

道統與治統恆相關，……達而在上道行，窮而在下道明。究之行可兼明，而明不可兼行也。……至吾夫子則不得其位，……顏、曾、思、孟、周、程、張、朱不能行之一時，……此道統與治統遂分，而明不可兼行也。然則以行道而兼明道之任，以治統而兼道統之責，誠曠千百世而難邁者也。恭逢聖天子在上，接堯舜精一之統，……以嵩丘古陽城地，堯所嘗遊，禹避位，周公測景于此。三聖人皆道統所關，宜并崇祀。……堯、禹、周公之心，即舜、湯、文、武之心也；舜、湯、文、武之心，即孔子之心也；孔子之心，即顏、曾、思、孟、周、程、張、朱之心也。⁵⁸

這篇記文在語調上近似諛詞，但卻恰恰表現出康熙中期的氛圍。記文中提到了幾個要點：一、道統與治統相合是最理想的狀況，但孔子之後，歷史的現實卻是兩者分離；二、合一的時機問題。耿介指出現在（康熙中期）似乎看見兩者合一的徵象；三、嵩山、登封一地是道統與治統之關鍵人物堯、禹、周公的舊遊地，因此也與悠遠的傳統相關。

康熙二十到二十三年（1681-1684）三藩、臺灣問題漸次解決，雖然西北準噶爾威脅仍在，經濟也未完全恢復，但情勢逐步穩定，加上康熙帝花費更多心力在表彰儒學、祭孔、修天下學宮、優禮先聖後裔等事務上，⁵⁹著實讓不少人感受到治世可望來臨。如前文所提李來章轉述日者的預言，以及康熙二十六年（1687）竇克勤中式後，耿介立即致書竇氏：「昨中式文字不以七篇而以策論，且以理學策售，一時聲動長安，先生涵養造詣想具在聖鑒中矣。自此優遊侍從，養成公輔，豈非吾道大行之機乎？」⁶⁰康熙帝逐步加強的崇儒重道舉動，讓耿介懷抱著理學可以憑藉治統大行的熱望。我們也可以看到，在這段期間，除了原先的思想，由於耿介始終注意的是理學如何致用，因此他逐步將其想法進一步推到程朱理學與更久遠的治統相接續的問題。譬如他

⁵⁸ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷8，〈嵩陽書院創建道統祠記〉，頁558-559。

⁵⁹ 葉高樹，《清代前期的文化政策》（臺北：稻鄉出版社，2009），頁185-189。

⁶⁰ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷8，〈寄竇靜庵先生〉，頁548。

思考河圖中所隱藏的堯舜相傳之道，因此認為「伏羲為千古聖學之祖」。⁶¹在這個過程中，他也連接「中州」跟這個學術傳承的關係，他編輯《中州道學編》時即說：「然天之所以傳斯道者有斯人，則所以生斯人者有斯地，鍾靈毓秀，繼往開來，蓋亦有運數存乎其間，……自龜龍圖書出於河洛，聖人則之，以畫卦演疇，千萬世道學之傳，實昉於此。」⁶²

若要認真追究，耿介並不是在康熙中期才思考到人、地與道學的關係，康熙九年（1670）他替重修完成的洛陽周公廟寫序時，就曾表示：「古今之天下所以不敝者，道統與治統常相須。然無聖人之德，則道統不屬；而非以聖人之德在君相之位，則治統不彰。……（周公）關治道之終始，莫過於營洛一事。……況夫內聖外王之德，本道統以開治統之傳。」⁶³此時耿介的想法仍然延續宋儒以來有關道統與治統的說法，營洛只是周公治道的一個事例，記文的內容也是以周公身兼道統與治統為敘述重點，並未將理學傳統與現世政治做過多的連結或發揮。不過，他在康熙中期之後的相關論述則不同於以往，中州、嵩山、登封等地理，不論在道學傳承或現世政治上都開始產生不同的意義。其中最突出的是，中州不只是「道」的源始之地，也因為聖賢的遊跡而與聖賢共同承載「道」的傳承。由於耿介提倡的程朱理學特別強調回返孔孟時代的早期儒家，因此，做為上古三代歷史主要舞臺的中州，很順當地提供了不少可供發揮的題材。所以在耿介逐步建立的系統中，堯、禹、周公、孔子、二程、朱子這些原本以各種不同方式為地方人士認知或崇祀的古代聖王賢人，重新以中州與理學為連接點，整合在一起。⁶⁴在這個過程中，「時機」的問題仍不可忽視，在耿介的認知中，康熙中期的情勢發展，似乎就是那個時機的來臨。

從程朱子祠到道統祠的建立，登封嵩陽書院的主體建築大致完成，其中理學家耿介的角色不可忽視。他的理學體系、對書院的建設及在書院中進行的活動，並非初始即有完整的設想，而是在面對大亂之後的地方問題，伴隨

⁶¹ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷8，〈自課〉，頁550。

⁶² [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷9，〈中州道學編序〉，頁588。

⁶³ [清]耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷2，〈重建洛陽周公廟碑記〉，頁296-297。

⁶⁴ 這也是他與先前知縣葉封建立諸賢祠最大的差別。

康熙年間的局勢發展而逐步成形。這套興學造士、激勵士風的想法與作法，一來頗為適合引領歷經戰亂之後的地方社會慢慢步入常軌，同時也與康熙年間的文化大方向合拍，成為清初河南地區值得注意的文化現象。

三、祠廟興復與地方治理：上蔡縣為例

特意突顯中州是古代聖人活動中心地的現象，除了耿介圍繞登封嵩陽書院的一連串作為之外，上蔡縣的例子也值得討論。與耿介、竇克勤等人雖然學本程朱，但是主張應在日用倫常上實踐「道」比較起來，上蔡儒者張沐是另一種類型。他「不好談經濟」，主張「只要正此心。心正，不患身之不正；身正，不患事物經濟之不出於正也」。因此，他每每見了人就喜歡講說「性命道理」。⁶⁵

康熙二十二年，張沐自資陽知縣任上退休歸鄉，⁶⁶之後他大多待在故鄉上蔡，任教於上蔡書院，康熙三十三年（1694）之後曾到開封遊梁書院講學。張沐居鄉期間，江蘇武進監生楊廷望依例選授河南上蔡知縣，從康熙二十五年（1686）到康熙三十三年離任，共知上蔡縣事達九年之久。⁶⁷清初上蔡科第不盛，張沐是唯二獲取進士功名的鄉人之一。⁶⁸因此，張氏作為上蔡縣重要的鄉紳，兩人互動頗為頻繁，楊廷望不僅請其主持上蔡書院，也委其修纂《上蔡縣志》。⁶⁹該志在敘寫上詳載楊氏的各種施政舉措，並連結上蔡一地的歷

⁶⁵ [清]張沐，《溯流史學鈔·附遊梁書院講語》（臺南：莊嚴文化有限公司，1995），卷13，〈天中錄〉，頁873。

⁶⁶ 張沐在康熙元年到五年擔任河南內黃知縣，康熙十八至二十二年任四川資陽縣知縣。見趙爾巽等撰，《清史稿》（北京：中華書局，1998），卷476，〈列傳·循吏一·張沐〉，頁3324。

⁶⁷ [清]王其淦修，湯成烈等纂，[光緒]《武進陽湖縣志》（南京：鳳凰出版社，2008），卷22，〈人物·宦蹟·國朝·楊廷望條〉，頁535。

⁶⁸ 另一位進士是賈程誼。[康熙]《上蔡縣志》，卷8，〈選舉志·進士·國朝·賈程誼條〉，頁592。

⁶⁹ 楊廷望自述道：「余筮仕得上蔡，都門諸先生為余言：『蔡邑有張仲誠先生』（按：即張沐）……余因登其堂，……繼乃延請先生主持書院，……歲己巳重修邑乘，復得與先生共晨夕。」見[清]楊廷望，〈明張汝教傳〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷10，〈人物志中〉，頁1015。

史，是考察張沐與知縣的互動及這一時期上蔡文教建設的重要材料。

康熙年間因應《大清一統志》的編纂，十一年（1672）下詔各省配合修省志、府志、縣志，期間因三藩戰事而中斷，直到亂平後的康熙二十二年再次命各省修志。⁷⁰河南巡撫閻興邦也在康熙二十九年聘請耿介設局修纂《河南通志》，並要求轄下各府州縣修志進呈。⁷¹是年，楊廷望即邀請張沐領銜纂修《上蔡縣志》。閻興邦十分重視此次的修志工作，與耿介反覆討論，訂定凡例、篇目格式，頒示各縣依例修纂。雖然體例仍大體沿襲明代以來的形式，但是因為理學家耿介的意見，這次所定下的格式別有考量，耿介說：

方今聖天子在上崇儒重道，……按舊志於仙釋異教、佛寺道觀考究甚詳，而於吾儒反置缺略。伏望行文之時，凡係先賢名儒傳志、文集、著述，其後裔有家藏者，悉加搜葺，至歷來書院中有碑碣遺跡，盡行搨送，於志書中列道學一款，庶不負老公祖先生崇重儒術，扶植世道人心至意。⁷²

雖然閻興邦並未同意另立「道學」一項，但是仍接受耿介關於重儒者遺文、略仙釋佛道記載的建議。⁷³

耿介的建議使得河南地區這波的方志編纂呈現排佛老、突出與儒學，尤其是理學相關人物、文章、遺跡等記載的特色，《上蔡縣志》即是一例。該志共分十五卷，分別是輿地、建置、溝洫、食貨、典禮、選舉、人物、編年、藝文等，根據書前凡例，此志的編纂有幾個重點，茲節錄於下：

古蹟風俗可因者因，當革者革。非理者不得入而為之留，順理者亦必進而登諸古。……有關於聖教，雖久經淹沒，必竭力表彰。

蔡地平行，……洪、汝兩河一遇西山水發，……雖有隄防亦不能砥，……

⁷⁰ 喬治忠，〈《大清一統志》的初修與方志學的興起〉，《齊魯學刊》，1997：1，頁115-119。

⁷¹ 〔康熙〕《上蔡縣志》，〈檄〉，頁9-12。

⁷² 〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷9，〈與閻大中丞書〉，頁573。

⁷³ 寶克勤曾致書耿介：「先生於撫軍諄訂先賢名儒傳志、文集，及歷來書院碑碣、遺蹟，始悉撫軍檄行，條分縷晰，不致略吾儒而重仙釋者，皆先生力也。」見〔清〕寶克勤，《尋樂堂日錄》，卷7，〈二十九年庚午冬十月十八日·與耿逸庵先生書〉，頁619。

故於〈山川〉之後更立〈溝洫〉一志。

余初蒞上蔡，自上任以至祭享等例，大小禮儀皆違古法，心甚駭愕。……

于是考諸律例，參之會典，成帙入志。

賦役……里甲……

……學宮雖有，而頹敗不堪。書院僅存其名，……凡學宮之祭器、樂器，及書院之義田、院內之器皿、永遠之條約，俱載志內。

藝文缺略已甚，其俚俗者又不堪選為傳書。第據其宿昔所存，並現今所錄，爾雅純粹，……以足經國大業，不朽盛事云。⁷⁴

凡例明白標示出該志書寫的兩大重點，一是關係民生的治理河患、賦役與里甲；另外則是文教建設與地方歷史，如古蹟、祭祀、書院、藝文等。

民生經濟與文教建設本來就是知縣的職責，當然也是地方志記述的要項。不過，張沐對地方志顯然別有期待，他認為方志關係「人心風俗國家治亂之機」，必須「有真正義理，可彷彿帝王聖賢經書者」，故內容應該「遵孔聖人教訓的意思」，⁷⁵不該只是事件的記載。既然方志承載了猶如人心風俗指引的重任，記些什麼、如何記述就非常關鍵。所以他說：「李斯之鴛黠，翟方進之擅權，……皆鄉黨所不恥者，……姑並存之，以示戒焉。」至於「仙釋之說妄者則芟之，佛寺之淫穢者則除之」，如此才能「不失作志之本意」。⁷⁶因此，《上蔡縣志》的編次看似按照巡撫閻興邦所頒發的格式，但是，考量耿介對省志內容的建議，以及張沐對方志意義的認知，毋寧說這批理學家也將編地方志納入重振一地風氣的設想中，透過寫歷史以確定秩序的準則。而這樣的思考方式則正好與清初官方推尊孔孟、程朱的文教政策合拍。

從《上蔡縣志》的內容看來，除了溝洫、食貨等民生相關的篇章之外，古蹟是另一個記述重點，其他篇章所搜錄的資料大多與此相關，尤其集中在知縣楊廷望任內各種興復古蹟的行動。這固然是由於編修者張沐的關懷所致，但也反映在政局逐步穩定之時，文教建設同樣是恢復地方秩序的工作之一。楊廷望從康熙二十五年上任之後，即展開一系列尋訪先賢遺跡、重建古

⁷⁴ [康熙]《上蔡縣志》，〈上蔡縣志凡例〉，頁1-7。

⁷⁵ [清]張沐，《溯流史學鈔·附遊梁書院講語》，〈遊梁講語·日錄〉，頁1007-1008。

⁷⁶ [清]張沐，〈敘〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，頁25-26。

蹟的工作。楊氏的這些行動並非是事先計畫、系統性地進行，不過，大體依循著幾個方向，他說：

古之遺蹟有名存而實亦存者、有實存而名或訛者、有名存而實無徵者、有得諸傳聞而失之怪誕者、有年遠世湮為釋老所竊據而亟俟釐正表彰者，使宰是邑而不考訂詳明，俾先哲遺踪彪炳簡冊，何以昭示來茲乎？⁷⁷

楊廷望將上蔡的古蹟分為五類，一是名存實存，如八卦臺、阬臺、漆雕開墓；一是實存名訛，如固牆；一是名存實無徵，如李斯宅、五女塚；一是失之怪誕者，如白雲洞、蟾虎寺；一是亟待表彰釐正者，如孔子曬書處。楊廷望的分類關係著他對上蔡一地歷史的理解，值得仔細討論。

上述的古蹟中，著臺、八卦臺、伏羲廟彼此相關。著臺建於何時並不清楚，相傳太昊伏羲氏以陳州為都，取鄰邑蔡地所產的白龜、著草卜筮，畫八卦，之後人們建著臺、白龜廟奉祀伏羲氏，並在廟旁建畫卦臺（中砌先天八卦圖、後天八卦圖）、著圈。⁷⁸該廟在明洪武、嘉靖年間曾經重修，不久荒廢，康熙二十五年又重新受到楊廷望的青睞。楊氏敘述他重建該廟的理由：

故事，守此土者遇春秋二仲之次戊，親往祭其廟。……將齋宿而拜登其堂，訝焉，瞻其座，更駭焉，非復向所云草衣卉服，筮著畫卦之伏羲氏也，儼然螺髻褊袒，圓頂方袍之釋迦氏矣。……父老告余曰：明季亂後有僧寓此，因以佛易帝像。所謂帝像者，在寺傍小廟耳。⁷⁹

楊氏震驚之餘，立即改遷佛像，重新修造祠宇，同時將廟名從白龜廟改為伏羲廟。不過，根據禮制，上蔡並不能建立專祠奉祀伏羲氏。清代延續明制，遣官致祭歷代帝王陵寢所在地的帝王廟，⁸⁰相傳太昊伏羲氏的陵寢在河南陳

⁷⁷ [康熙]《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟〉，頁129。

⁷⁸ [康熙]《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟·著臺條〉，頁132-133；〈輿地志·古蹟·八卦亭條〉，頁133。

⁷⁹ [清]楊廷望，〈重建伏羲廟碑〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷14，〈藝文志中〉，頁1316-1317。

⁸⁰ [清]張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1995），卷50，〈禮四·歷代帝王陵廟〉，頁1291-1292；〈禮四·三皇〉，頁1294。趙爾巽等撰，《清史稿》，卷84，〈禮三·歷代帝王陵廟〉，頁694。

縣（陳州），因此建有伏羲專祠。但是由於禮制對於地方祀典的崇祀對象頗有彈性，因此各地方往往想方設法取得官方禮制的奉祀許可。所以，楊廷望即以上蔡的伏羲廟在著臺之上，「此奉累朝敕建，因著龜以祀伏羲者」，⁸¹規避禮制的限制。

楊廷望重新修建伏羲廟有濃厚的黜佛崇儒意味，他之所以動念重修極有可能是受到張沐的影響。⁸²順治十三年（1656），張沐與其子遊覽著臺，在臺旁發現一座荒廢的小廟，其中供奉三尊土像，其子疑為鬼，張沐則說這是伏羲、神農、黃帝之像，並且表示桌上的石龜是伏羲氏依著演卦的物品，張沐自述從此之後更堅定他想重整著臺的心願。⁸³順治十八年（1661），他果真率領鄉人修補著臺，卻在挖掘二、三尺之後看到無數小蛇盤據其間，張沐認為這是著臺靈驗的表現，也是對僧人佔據廟宇，易伏羲像為佛像的示警。⁸⁴不過，康熙元年（1662）之後張氏仕宦於外地，著臺的事因此擱下。楊廷望擔任上蔡知縣後，張沐即提醒他注意著臺被佛教僧人佔據的事，他說：

切以伏羲著臺，……獨自明末大亂之後，祀典僅存，而荒廢則難言矣。……臺不修無以長著蔡之地，廟不理無以追太古之風。……伏冀准免本牌一切雜應差徭，某等得以農隙約集，相機修補。⁸⁵

張沐不僅希望知縣楊廷望重建該廟，甚至自告奮勇承擔修復工作。張沐對著臺與伏羲廟的關注，除了來自關佛的想法，也與其家學有關。張沐之父張崧望為諸生時習《易經》，並通天人之學、皇極經世之數，⁸⁶張沐從其父習《易經》、《禮記》，⁸⁷不過，與作為科舉考試項目的《禮記》相較，他對《易經》

⁸¹ [康熙]《上蔡縣志》，卷2，〈建置志·祠廟·伏羲廟條〉，頁276。

⁸² 楊廷望年輕時曾讀過其叔楊維寅擔任上蔡教諭時所著《周易觀玩抄》一書，書中載有伏羲陵、孔子厄廟、白龜、著草等事。但當時他似乎並未受到影響。見[清]楊廷望，〈明楊維寅傳〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷9，〈人物志上·名宦〉，頁786。

⁸³ [清]張沐，《前川樓文集》，卷2，〈著臺記〉，頁260-261。

⁸⁴ [康熙]《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟·著臺條〉，頁132-133。

⁸⁵ [清]張沐，《前川樓文集》，卷2，〈議修理著臺呈狀〉，頁272。

⁸⁶ [清]張沐，《前川樓文集》，卷2，〈嚴父墓誌行狀（戊戌）〉，頁286。

⁸⁷ [清]張沐，《禮記疏略》（臺南：莊嚴文化有限公司，1997），〈禮記疏略序〉，頁521。

更有心得，他認為《易經》中所蘊藏的「天地鬼神之奧」，其實寓含在「庸德庸行」之中，重要的是如何實踐。⁸⁸所以，康熙二十五年，他不僅提議重修著臺、伏羲廟，並且建議應該另建「著室」，收藏著草，地方官可在有事的時候卜筮其中，讓易的道理在現實政治中發揮作用。⁸⁹顯然對張沐而言，重建著臺、伏羲廟不只是為了闢邪崇正，他也在承載著古代聖人精神的古蹟上尋找經典可以應用於當下現實世界的意義，並以此期許知縣楊廷望。

此外，在修復伏羲廟、八卦臺的同時，楊廷望也在上蔡城東南建魁星樓、文昌宮，除奉祀文昌帝君之外，宮後另建有「三皇閣」，供奉伏羲、神農、黃帝等上古聖人。這一系列的工作因為當時上蔡面臨水澇之災，財政困窘，拖延五年才完成。⁹⁰如前所述，清初的上蔡其實十分凋敝，由於位在淮河上游洪水、汝水交界的洪泛區，水患特多，加以明末清初流寇騷擾，人口流散、土地拋荒的情形十分嚴重，⁹¹在此百廢待舉之時，楊廷望與張沐卻同時展開興修古蹟與招撫流移、安定民生的工作。楊廷望曾談及他們對修復伏羲廟等祠宇的看法，他說：

天生神物，聖人則之，於以鉤深索隱，定天下之吉凶，成天下之亹亹。苟無著則無《易》，無《易》則天道弗顯於上，人事弗明於下。兩儀變化之理，終古或幾於息。惟伏羲之德如是。至今著存而台存，神龜之靈用以顯白於世。噫嘻，其產靈，故其地重；其地重，故其廟亦與俱永也。……廷望於丙寅仲春值祀廟時，道出城東，寓目四顧，見蜿蜒扶輿，磅礴鬱積，迢迢自嵩少而來。北枕汴京，艮嶽聳其後；南望光

⁸⁸ 陳如升在林慮聽張沐講易，「其講學簡易平實，言言皆出自躬行。……專以孔訓為主。」見〔清〕陳如升，〈周易疏略序〉，收入〔清〕張沐，《周易疏略》（上海：上海古籍出版社，1995），頁4-5。

⁸⁹ 〔康熙〕《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟·八卦亭條〉，頁31a。張沐似乎對復古非常熱衷，康熙十七年舒逢吉經過上蔡時，即曾聽人說起：「此間有張仲誠，衣服飲食俱慕古人。」見〔清〕舒逢吉，〈重刻謝顯道語錄序〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷14，〈藝文志中〉，頁1345。

⁹⁰ 〔清〕楊廷望，〈魁星樓文昌宮并三皇閣碑〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷14，〈藝文志中〉，頁1325。

⁹¹ 〔清〕冀景雋，〈上蔡邑侯楊公競如德政碑記〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷15，〈藝文志下〉，頁1645-1646。

羅，商固諸峰隱隱在指掌間；西則嵯岬諸山，列為屏障；東則洪、蔡兩河合淮、汝諸水，匯為巨浸。古所稱上應天市一垣者。故其產靈，其地重歟。⁹²

「天市垣」是古代天文理論中的三垣之一，主聚眾與權衡，也象徵商業繁盛。⁹³ 連接伏羲畫卦與易經的關係是極為傳統的說法，不過，上述說法中值得注意的是，透過上蔡產著草的傳說，將上古傳說人物伏羲與彰顯天道人事的經典《易經》加以連結，同時，深具文化傳統意義的嵩山、少室山等上蔡地理特徵，也進一步與天文、風水觀念結合。聖人、神物、經典、地理四者統合，文化象徵在百廢待舉的州縣治理中，也發揮意識與意義重建的作用。

這一系列重建伏羲遺跡工作的最後一步是建立三皇閣。此閣是文昌宮的附屬建物，上蔡的文昌宮不同於其他地方，並未依文廟而建，而是建在城的東南角，靠近著臺。對於這樣的建築佈局，楊廷望解釋說，初蒞上蔡時對於該地獲科第者極少，⁹⁴非常驚訝，因此除了興修上蔡書院，更決定建魁星樓和文昌宮，振作文風。而選址在城東南隅，一來是風水之因，再則是因為「粵自太昊伏羲氏畫卦於蔡，為千古文字之始。厥後名賢迭興，大儒踵接，文教之盛幾與鄒魯爭衡」。⁹⁵ 伏羲氏不僅僅是因為地緣因素而受到重視，更因為他被賦予的儒學特質，而從一個傳說的、歷史的人物，在此時被突顯為文化傳統的象徵，並且進一步與重振士風（科舉）相結合。

上蔡伏羲廟建立的時機，正是康熙帝在宮中創建「傳心殿」，設位祭祀皇師、帝師、王師、聖師的時期。其中「皇師」指的即是：伏羲、神農、軒轅。⁹⁶除了傳心殿，康熙帝也下令修葺各地的周公廟，他在二十八年（1689）

⁹² [清]楊廷望，〈重建伏羲廟碑〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷14，〈藝文志中〉，頁1315-1317。

⁹³ 三垣指：紫薇、太微、天市。參見徐振韜主編，《中國古代天文學詞典》（北京：中國科學技術，2009），頁195-241。

⁹⁴ 自順治朝至康熙二十九年期間，上蔡僅有貢生32名，舉人3名，進士2名。參見[康熙]《上蔡縣志》，卷8，〈選舉志〉，頁592、599、619-622。

⁹⁵ 楊廷望說：「魁星、文昌……郡縣多附於文廟之左右，……而究非一定不可易之制也。」見[清]楊廷望，〈魁星樓文昌宮并三皇閣碑〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷14，〈藝文志中〉，頁1323。

⁹⁶ 傳心殿建於康熙二十四年。見[清]清高宗敕撰，《欽定皇朝通典》（臺北：臺

南巡路過杭州時，更不顧禮部認為只需遣官致祭的建議，親自致祭附近的禹陵。⁹⁷楊廷望到任後進行伏羲廟的興復工作，不能說沒有受到這股推崇三皇五帝的氣氛所感染。此時河南地區不少地方也積極重修或興建上古聖賢的祠廟。譬如前文所述的登封縣，康熙二十九年，河南巡撫閻興邦、理學家耿介即在嵩陽書院興建道統祠，奉祀堯、禹、周公；同年，登封知縣王又旦也積極重修早已傾圮無存的禹廟。⁹⁸這波古聖王祠廟的重修風潮中，上古聖王所具有的道統與治統結合的象徵意義，是巡撫與知縣最重視的部分。閻興邦為上蔡著臺撰寫的碑記中說：

伏羲畫八卦，開萬世文字祖，文王、周、孔共發明之，定陰陽、辨吉凶、合天地、通鬼神，……無著則無易，易不可見，而乾坤或幾乎息矣。⁹⁹

閻興邦認為伏羲、文王、周公、孔子在文化上一脈相承的意義具體展現在孔子整理的《易經》。孔子之後道統與治統分離，是理學家普遍的說法，而在此時，閻興邦更想強調的是由孔子整理經典，往上連接上古聖王開創秩序的意義。

不過，上述這股往前追溯、重新連接儒家經典、上古神話、歷史人物與秩序構成的風氣，固然與官方有意無意的提倡脫不了關係，但是卻不必然只是一種由上而下倡導的結果。以上蔡為例，如同前述，早在順治年間，張沐就已留心於著臺的修復。這時清朝的統治基礎尚未穩固，南明永曆政權仍在廣西邊界活動，故清朝尚無暇發展一套完整的文化建設理念，更遑論地方人士望風響應朝廷意向。張沐早年修復伏羲著臺，排斥佛教的例子，基本上出

灣商務印書館，1983），卷 48，〈禮八·傳心殿〉，頁 637。關於康熙建立傳心殿的討論，詳見黃進興，〈清初政權意識型態之探究：政治化的道統觀〉，頁 106。

⁹⁷ 《大清聖祖仁皇帝實錄》，卷 119，康熙二十四年二月庚子條，頁 1597；卷 139，康熙二十八年二月己酉條、壬子條、癸丑條，頁 1876-1877。

⁹⁸ 耿介替該廟重修立碑時表示：「余以為禹之仁、禹之忠，皆禹之孝也。蓋仁之發而為孝，而移孝可以作忠。……而況精一執中，衍千聖道統之傳；……廟祀之修庸可緩與？」見〔清〕耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷 9，〈重修禹廟碑記〉，頁 568-569。

⁹⁹ 〔清〕閻興邦，〈著臺碑記〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷 15，〈藝文志下〉，頁 1395-1396。

自他的理學素養，同時結合地方文化傳統中的各種質素，以求達成「闢邪崇正」的目標。¹⁰⁰

只是除了宋明理學傳統中闢佛的傾向，也不能忽視這批清初士人在思想上傾向返回孔子之時的儒家。¹⁰¹ 這個傾向表現在很多方面，像是強調庸言庸行、重視五經等，政治方面則表現在重新談論道統與治統之間的關係。譬如康熙四年（1665）許三禮（1625-1691）曾在其父的指示下成立「尊經家塾」，其中夾室奉祀伏羲以下各帝。他父親認為祭祀溯自伏羲，是為了表示「道統不承治統，所做非參天地、配帝王、澤蒼生、懷河嶽之事矣。」¹⁰² 又如耿介認為「伏羲是千古聖學之祖」、「道統、治統恆相關」的說法。雖然這時對道統與治統關係的談法著重強調兩者密不可分，但是在這個過程中，許多先前理學家所不特別注重的主題、人物或傳統，一一被關注，並且重新被定義。這個課題牽涉層面較廣，本文尚無法全面討論。不過，可以指出的是，這批河南理學家的想法，在與官方（以地方官為代表）互動的過程中，並非一成不變，也會有擴充、緊縮或變化的可能，因此他們在地方上所從事的文教工作，就可能包括多樣而複雜的內涵。理學家張沐與知縣楊廷望的例子可以為證。伏羲作為上蔡的文化標誌，象徵該地與長遠歷史傳統的關係；伏羲畫卦與經典的關係，則透過聖賢系譜的傳承，成為「聖學」的開山祖，而宋明理學傳統的闢佛主張，也跟這個既是地方傳統，又是超越地方的文化傳統的象徵緊密扣連；在政治意義上，伏羲與文字的連結，則更進一步被詮釋為鼓勵地方文風的代表。重修伏羲廟的情況是如此，楊廷望重建與孔子相關遺跡的工作也是如此。

康熙二十七到二十九年間（1688-1690），楊廷望同時整修相傳是孔子弟子

¹⁰⁰ 張沐與楊廷望十分明白地表示，伏羲廟修建的重要目標是遷走佛像、趕走佛教勢力，達到「闢邪崇正」的效果。見〔清〕楊廷望，〈重建伏羲廟碑〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷 14，〈藝文志中〉，頁 1317-1320。此外，張沐對於喚醒上蔡士人關於伏羲氏的記憶似乎十分執著，他晚年居鄉講學時，即將教學的地方定名為「白龜圃」。見〔清〕尹會一，〈張先生沐傳〉，收入〔清〕錢儀吉，《碑傳集》（北京：中華書局，1993），卷 89，頁 2562。

¹⁰¹ 相關討論參見王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，頁 576-579。

¹⁰² 〔清〕許三禮，《懷仁堂遺稿》（臺北：傅斯年圖書館藏善本，清末民初許協寅輯鈔本），〈安陽許子家學淵源〉，無頁數。

漆雕開的墳墓，¹⁰³並移建其墓祠。這項工作的展開，也與張沐的建議有關。張沐曾上呈詞，議修漆雕開墓，他進言道：

前過華陂，謁先賢漆雕祠墓，……墓塚頹微，一突僅存，非所以棲妥先賢之遺骸者。況墓居湖涘，……倘土不倍，坳不填，垣不築，終將有沖決變遷之患。¹⁰⁴

楊廷望接受張沐的建議，隨即展開調查地點、確定墓址的工作。為避免墓祠再度遭受水淹之害，決定將墓祠遷移到華陂鎮中。漆雕祠的建立始於明代萬曆年間知縣張延登任上，¹⁰⁵明末毀於戰火，順治年間地方紳民曾請知縣楊鴻羽重修。¹⁰⁶而楊廷望這次的重建同時注意到傳說中另外二位生於上蔡的孔子弟子：曹卹、秦冉。其中秦冉在明代嘉靖九年（1530）孔廟改制時，因《孔子家語》未記載其事蹟，而被罷祀。張沐則認為應該復祀，¹⁰⁷不過，由於墓址無徵，變通的方法是在新建的蔡侯廟左廡供奉漆雕開、曹卹、秦冉三人的塑像。¹⁰⁸

除了漆雕祠，阨廟是另一個整建重點。阨廟之建來源於孔子被困於陳、蔡之間的典故，明代時曾有過一次整修，¹⁰⁹康熙二十八年的重建顯然與朝廷崇儒重道的政策有關。楊廷望即說：

生當右文之世，聖天子尊崇聖道，闡揚儒術，凡郡縣學宮罔不革故而

¹⁰³ 漆雕開是孔子七十二弟子之一，相傳傳孔子《禮》之學。見〔清〕趙吉士，《寄園寄所寄》（臺南：莊嚴文化有限公司，1995），卷7，〈獮祭寄類聚數考·八儒〉，頁311。

¹⁰⁴ 〔清〕張沐，《前川樓文集》，卷2，〈議修漆雕開墓（呈狀）〉，頁273。

¹⁰⁵ 〔明〕張延登，〈先賢漆雕祠記〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷15，〈藝文志下〉，頁1447-1450。〔清〕楊廷望，〈明張延登傳〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷9，〈人物志上·名宦〉，頁789-791。

¹⁰⁶ 〔康熙〕《上蔡縣志》，卷2，〈建置志·祠廟·漆雕祠條〉，頁282。

¹⁰⁷ 〔漢〕司馬遷，〈周曹秦二賢傳〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷10，〈人物志中·鄉賢〉，頁849。

¹⁰⁸ 蔡侯廟為五嶽廟的前殿。楊廷望認為上蔡一地上古時期是蔡侯的封地，應設專祠奉祀，因此併五嶽廟與蔡侯廟為一。見〔清〕楊廷望，〈建修蔡侯廟記〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷15，〈藝文志下〉，頁1636-1637。

¹⁰⁹ 〔明〕劉光國，〈重修上蔡孔子阨廟記〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷15，〈藝文志下〉，頁1441-1442。

鼎新，……或者曰：「方今聖道尊顯，如日麗天。四海之大，八荒之廣，有不被於聖教者，咸共恥之。師表冠於萬世，聲稱浹乎來茲。俎豆牲牢，以時用享。樸斲丹雘，隨地勤修。榮尊休暢，可不謂隆焉？而奚必沾沾於聖人困厄之所，勞勞於厄廟之葺乎？」余曰：「不然。學宮之在天下，郡有修也，邑有葺也。此天子之休命也，非下吏所敢諉也。若夫遺跡久著，廟貌僅存，踵事而增華，此守土者之責也，非他人所能分厥任也。……道大莫容，君子固窮，抑又悲已，……當時則厄，沒則榮焉，固聖道顯晦之一大機也。」¹¹⁰

楊廷望的說法有三個要點：首先，這次的古蹟重建工作與興修學宮一樣，是回應中央政策的表現；第二，在呼應中央政策的前提下，古蹟重建和修建學宮仍有關鍵性的差異，相較於學宮，古蹟重建是直接管理地方的知縣最能夠著力，也最能展現知縣對地方之認識，進而彰顯地方傳統的工作；第三，重修象徵孔子受難的厄廟，更能凸顯孔子之道的價值。楊廷望的說法是康熙中期政治文化氣氛的具體展現，值得注意的是他對知縣職責跟興復古蹟之間關係的看法，重建古蹟的精神之一是臨民之官回應中央的文教政策，如此一來，決定地方上哪些古蹟、遺跡應該保存、重建，哪些不值得注意的標準，就不是古蹟、遺跡本身的年代或價值，也不一定是古蹟、遺跡是否實存，而在於它所能彰顯的當代意義。

康熙二十七年之後，楊廷望與地方人士合作重新勘查、恢復了一些與孔子相關的遺跡，即充分體現了上述的看法，其中包括：子路問津處、厄臺（厄廟）、齊侯廟、曬書臺、漆雕開墓與祠等。厄廟和漆雕開墓、祠的情況已如上述，至於子路問津處，以及相傳是齊侯見孔子之處的齊侯廟，即使並不確定該遺跡的真實性，他們仍以「聖賢遺跡，不妨並存」的原則予以保留。¹¹¹另外，這些遺跡中，「曬書臺」是一個特別的例子。相傳曬書臺是孔子遇雨曬書之處，楊廷望與張沐十分懷疑這種說法，認為孔子之時竹簡漆書，並不需

¹¹⁰ [清]楊廷望，〈重建厄廟碑〉，收入〔康熙〕《上蔡縣志》，卷14，〈藝文志中〉，頁1310-1313。

¹¹¹ [康熙]《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟·問津處條〉，頁134；〈輿地志·古蹟·齊侯廟條〉，頁136。

要曬書，很顯然這是一處假古蹟。但是兩人最後仍興工整修該地，並將臺旁的廟宇改為供奉孔子的文廟。影響楊、張二人接受曬書臺存在的關鍵是該地被僧人佔據，供奉佛像。因此，即使他們認為曬書的傳說俚俗不經，但是卻在「聖人行事苟有其可傳者，不妨為之傳」的原則下，參與創造古蹟的工作。¹¹²相較於對孔子相關遺跡的積極整建，楊廷望、張沐對李斯（280B.C.-208B.C.）、漢丞相翟方進（?-7B.C.）等人的遺跡，則往往以「今不可考」的態度，質疑其存在的可能。¹¹³

康熙年間上蔡縣最主要的文教建設，除了重建學宮及上蔡書院的改建之外，¹¹⁴無疑地就是古蹟重建工作了。這些古蹟可以概分為兩組，一是以伏羲氏為中心的祠廟重建；另一組則是與孔子相關的遺跡修復及改建。這兩組工作幾乎同時進行，雖說主要推動者是知縣，但是理學家張沐也參與甚深。必須注意的是，理學家與官員的想法與目標不一定一致，但是他們選擇了共同的文化象徵與表述方式，知縣楊廷望也用理學的用語敘述這些上古人物與古蹟，但是他的看法究竟是出於自身的思想理念或執行上級的政策，由於資料缺乏，不太容易判定。但是可以確定的是，他擔任上蔡知縣期間，正是康熙朝大力推展崇儒重道政策的時期，而其時擔任河南巡撫的閻興邦也將興書院、修方志、提振文教視為施政要項。這應該是促使楊廷望特別重視相關問題的關鍵。而理學家張沐對這些事務的熱衷顯然是受到自身學術理念的驅使，而康熙中期的氛圍，官員的投入，則讓他看到儒學得以實踐與推廣的時機。

¹¹² [康熙]《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟·曬書臺條〉，頁138。[清]楊廷望，〈書臺記〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷15，〈藝文志下〉，頁1501-1502。

¹¹³ [康熙]《上蔡縣志》，卷1，〈輿地志·古蹟·李斯故宅條〉，頁144；〈輿地志·古蹟·翟廷尉故里條〉，頁144。翟方進少時曾為汝南太守府的小吏，但遇事「遲鈍不及事」，成年後官至丞相。漢成帝時因為「熒惑守心」的天文預言而被賜死。見[漢]班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1986），卷84，〈翟方進傳〉，頁3411-3424。

¹¹⁴ 康熙二十七年，在巡撫閻興邦的督責下，楊廷望移建原在宋儒謝良佐故址處的上蔡書院於西門內，並延聘張沐等學者講學其中。見[康熙]《上蔡縣志》，卷2，〈建置志·儒學·學宮條〉，頁208-209。[清]閻興邦，〈重建上蔡書院碑記〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷15，〈藝文志下〉，頁1481-1482。[清]楊廷望，〈明張汝教傳〉，收入[康熙]《上蔡縣志》，卷10，〈人物志中·鄉賢〉，頁1015。

如果將此一時期重建的古蹟、遺跡與上述楊廷望對古蹟的分類標準相對照，不難看出他們的古蹟重建運動隱隱然朝著一個方向進行，那就是藉著神話或歷史人物與在地的連結，強調儒學、文化傳統的地方特性，而在清初的時代背景之下，這又不僅僅只是彰顯地方的傳統，更在刺激一地的文風，藉由科舉，與新興的清朝政權相連接，同時無形中也與康熙朝所提倡的崇儒政策扣合在一起。可以說，這個過程既是地方官在當時的政治氛圍中符應中央意向的結果，但也是明末清初學術風氣中推尊孔孟，追溯上古的一種表現。

結語

歷經鼎革亂世的地方社會透過什麼樣的方式重新恢復秩序，是本文希望回答的問題。除了安輯流亡等社會經濟措施之外，本文嘗試從文教建設的角度進行討論。河南是明清之際受戰禍最慘烈的地方，也是第一批納入清朝政權的地區之一。雖然經濟的恢復速度緩慢，但是在康熙年間河南的理學卻有具體的復興現象，而這時期的河南理學家也積極與地方官協同，謀求重振一地的風氣。本文即以河南理學家耿介、張沐為主軸，旁及竇克勤、李來章等人，探討當時的兩種思想文化現象，一是理學家對於外界批評理學空疏、不切實際的回應，另外則是在歷經易代戰亂之後，官方的政治意識形態與理學家思想之間的互動。透過觀察中州地區這幾位互為師友的理學家，可以看出上述的兩種現象在康熙年間的時空背景下，互相交疊而不可分。

登封縣的耿介與上蔡縣的張沐在仕宦生涯中都有一段不算短的黜官居鄉時期，在此期間他們對地方事務的參與甚深。雖然兩人的學術主張不盡相同，但是他們在亂後振興地方風氣的方式卻有一些相似的特色。首先，他們積極影響地方官，透過書院，培植人才。尤其是登封的嵩陽書院幾乎成為當時河南地區儒者往來活動與模仿的典範。再者，他們構思恢復地方秩序的方式基本上以理學為出發點。在形式上，他們延續晚明書院講學的方式，但是書院中的活動卻是理學與科舉會文並重。雖然耿介主張融通程朱與陸王，張沐較傾向心學，但是他們此時更強調「行」的重要、庸德庸言的優先性，以及回返孔子時代的儒學，認為個人修身與治國平天下緊密結合，才是儒學所

要強調的。因此，他們鼓勵書院士子讀五經，如耿介特重《孝經》，張沐要人不要看語錄，只要「體玩經書」。¹¹⁵並且在體悟經典中的道理後，鼓勵士子參加科舉，以求能真正「致太平」。

由於他們對「理學的內涵是什麼」的重新思考，也影響他們怎麼看待過去。上古時代政學合一的狀態是他們認為最理想的政治社會形態，因此，伏羲、堯、舜、禹、周公、孔子等上古人物一來作為聖學的源頭，一來是理想政治的代表，重新成為耿介等人關注的對象，而河南是這些人物活動中心地的優勢，也使得理學家更順理成章地將原先屬於悠遠歷史文化傳統的人物與地方相連結。因此，不論是嵩陽書院中賢人祠、道統祠的建立，或是上蔡縣與伏羲、孔子相關遺跡的重建，都不只是單純地表揚聖賢，或是提倡學術的活動，而是被整合在耿介、張沐等理學家構思如何在現世達到致治理想的架構中。

當然，還必須注意一個問題，這些理學家的太平社會構想其實是逐步發展的。以耿介為例，早年他對理學的理解主要還是如何變化氣質，康熙十二年拜孫奇逢為師之後，轉而留心在人倫日用之中體悟天理，隨著之後主持嵩陽書院，與知縣張璣密切合作，及康熙中期三藩、南明、臺灣等勢力被平定，康熙帝大力推行一連串崇儒重道的政策，似乎讓耿介感覺到致治理想可望實行的時機。或許康熙年間的幾件文字獄大案對他的心理也有所影響。可以看到的是，這時期他開始關注道統與治統的關係，並具體表現在對伏羲、堯、禹、周公等人所代表的治統兼含道統的重視，以及他們對地方文風的帶動作用。耿介、張沐等河南理學家的想法與作法不一定特出，但是無形中對清朝在文化與意識上確立統治的根基，卻有不小的助益。而他們的例子也幫助我們從地方的角度，重新理解康熙年間以程朱理學為主體的官方正統意識的推廣，除了中央由上而下的各種機制，以及地方呼應中央政策的面向之外，當時理學思潮的變化，以及理學家個人的活動，也與統治思想的確立互相激盪，彼此作用。

本文於 2013 年 9 月 23 日收稿；2014 年 2 月 21 日通過刊登

責任校對：何幸真

¹¹⁵ [清]張沐，《溯流史學鈔·附遊梁書院講語》，卷 11，〈燕邸錄·與湯荊峴論敬條〉，頁 851。

The Neo-Confucian Scholars of Henan and the Recovery of Local Order in the Early Qing

Ho, Shu-yi

Department of History, National Taipei University

This article focuses on the thought and actions of two Neo-Confucian scholars, Geng Jie (耿介) and Zhang Mu (張沐), of Henan (河南) in the early Qing period. It traces how these scholars, who ascribed to the Cheng-Zhu school of Neo-Confucianism, cooperated with local officials to reestablish local order in Henan after the fall of Ming. The theme of this article is two-fold. First, how did Neo-Confucian scholars consider the relationship between their Neo-Confucian theories and the applications of them in local communities? Second, the interaction between the official cultural policies and these local literati. The article proceeds in three parts. First, it provides an overview of local society in Henan in the era of the Ming-Qing transition. Second, this article will use the Songyang Academy (嵩陽書院) of Dengfeng (登封) as an example to show the role of local academies in restoring the local civil service examinations. Third, it explores the movement to rebuild historic sites related to Fu Xi (伏羲) and Confucius in Shangcai county (上蔡縣) and its significance for local governance.

Keywords: the Ming-Qing transition, Henan, Neo-Confucianism, academy, the rebuilding of vestiges, the civil examinations