臺大中文學報　第四十六期
2014 年 9 月　　頁 177～212
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

重論祁彪佳作為「蕺山弟子」

林　芷　瑩*

提　　要

祁彪佳向來被視為晚明嗜戲的文人代表，此一好尚卻在中年後中斷，對照他另一重身份——蕺山弟子，令人對二者的因果關係產生聯想。事實上，即使犯過，祁彪佳在「追求個人風雅嗜好」之路上從未遲疑，與蕺山之學強調修己改過的實踐頗多違背。由此出發重新檢視祁彪佳如何被認證為蕺山弟子，則其學思歷程頗為駁雜，並不全然以蕺山為宗，他親近陶石梁，甚且與僧人談佛論法，在蕺山後學眼中皆是觸犯儒釋之辨的大忌。

而劉宗周以其個人的社會聲望，使祁彪佳另有於心性之學以外的追隨，他們皆以士紳的身份在鄉里事務上殫精竭慮，劉宗周作為精神領袖，使祁彪佳得以於官吏與百姓之間使力。在政治上，除二人以身殉國的最終選擇外，劉宗周更明確將祁彪佳引為同道，期待二人並立朝堂、共振朝綱，只可惜時不我與，徒留遺憾。這些經世濟民的大業是蕺山學說在訟過自省的實踐工夫之外，更具體的弘揚，祁彪佳因此得以作為蕺山弟子被記錄、紀念。

關鍵詞：劉宗周、祁彪佳、蕺山學派、證人會

本文於 103.06.09 收稿，103.09.24 審查通過。
＊國立中山大學中國文學系助理教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2014.09.46.05

A Renewed Discussion on Qi Biao-Jia as a Jishan Disciple

Lin Chih-Ying*

Abstract

Even as a representative of late Ming Dynasty scholars enthusiastic over Chinese opera, Qi Biao-Jia loses his interest in it after he reaches middle age. This sudden change seems to imply a causal relationship with his identity as a disciple of Liu Zong-Zhou's Jishan school, but in fact he never stops developing his personal characteristics and interests even when it violates the practice of self-cultivation and self-correction that the Jishan school values. A reexamination on how Qi is identified as a Jishan disciple reveals that Qi does not fully follow Jishan school's teachings and that his academic career is heterogeneous. Regardless of the school's taboo against distinguishing Confucianism from Buddhism, he associates with Tao Shi-Liang and discusses Buddhism with monks. However, Liu and Qi are both members of the gentry, both execute local affairs diligently, and both commit suicide for Qing dynasty's triumph over the Ming dynasty. Liu's social prestige for being a spiritual leader enables Qi to help the communication between officials and commoners, and he explicitly refers to Qi as a fellow devotee and hopes that the two of them can contribute politically to the country. The above-mentioned political actions actually belong to Jishan school's practice of self-criticism and self-reflection, making Qi

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

recorded and commemorated as a disciple of the Jishan school.

***Keywords*: Liu Zong-Zhou, Qi Biao-Jia, Jishan school, the Society of Practitioners**

重論祁彪佳作為「蕺山弟子」*

林　芷　瑩

一、前言：斷絕嗜慾之「蕺山弟子」

祁彪佳（1603-1645），字虎子、幼文，號世培，浙江山陰（今紹興）人，天啟二年進士，歷興化府推官、御史、蘇松巡按；南明時期出任蘇松巡撫，順治二年清兵入杭，自沈殉國，謚忠敏。祁氏一生政績頗受人稱道，其於福建理刑，入方志〈名宦〉，《明史》對於其於蘇松巡按時期不媚權貴、秉公處斷地方民亂之事也多有美言，而最終殉國以全臣節的抉擇，更是他留名青史的主因。[1] 近代祁彪佳相關研究的興起，可以追溯自 1955 年《遠山堂明曲品劇品校錄》一書的出版，今人黃裳透過從書販手中購得《遠山堂曲品》、《遠山堂

＊本文最早的問題發想來自曹淑娟先生於口試時的提點，初稿曾以「學派的複音——祁彪佳與劉宗周交遊考論」為題，於國立中正大學中文系主辦之「近世意象與文化轉型國際研討會」（2012 年 11 月 29 日）中宣讀，承講評人解玉峰教授提出指正，會後楊儒賓先生亦就此議題給予相當珍貴的建議與指引。現對架構做了較大幅度的調整，內容亦有所補充。論文寫作、修改期間，多次向友人林永勝教授、李宜學教授請益，兩位匿名審查人則提供了愷切的意見。對寫作此文曾經給予幫助之師友，在此表達由衷謝意。

1　清・張廷玉等撰：《明史》（北京：中華書局，1974 年），卷 275，總頁 7051-7054。另參清・金鋐、鄭開極纂修：康熙《福建通志》（北京：書目文獻出版社，1988 年），卷 32，〈名宦〉，頁 24a，總頁 1916。

劇品》稿本、比對數種戲曲目錄後，將之排印刊行，並撰寫〈後記〉一篇，以祁彪佳的戲曲生活為中心，耙梳日記中相關文字，也引發了戲曲學者對其人其書的興趣。[2] 此後學者分從不同角度，或談祁氏的戲曲批評理論，或以其生活為例，說明晚明時期戲曲活動盛況，祁氏儼然成為最佳「戲迷代表」。[3] 然縱觀祁氏一生，作為「戲迷」的時間是有限的，《遠山堂曲品》、《遠山堂劇品》均完成於青年時期，崇禎八年結束蘇松巡按之職返鄉里居後，則觀劇的頻率大減，不復當年狂熱。非但如此，他更在日記中明白宣示：「顧誤之癖，於此已解，終不喜觀之矣」，[4] 顯然不再以此道為樂，也頗著意擺脫舊時好戲的形象。這段心境的轉折固然與巡按蘇松的宦歷直接相關，但他師事劉宗周、列名蕺山學派，亦引人臆測與其斷絕曲癖的意念是否相關。

董暘早於《劉子全書》卷首的〈蕺山弟子籍〉，便將祁彪佳列入所收弟子八十人中，[5] 雖有學者指出董氏對蕺山學說的詮釋有其於學派分裂下的特殊考量，名單的收編也可能有特殊目的，[6] 那麼亦可考慮另外一面的說法，黃宗羲

2 黃裳：《遠山堂明曲品劇品校錄》（上海：上海出版社，1955 年）。

3 祁彪佳於日記中記錄不少觀劇活動，成為學者推論晚明演劇環境的重要材料。以較早期戲曲學者陸萼庭先生《戲曲演出史稿》（臺北：國家出版社，2002 年修訂本）一書為例，書中便多處使用《祁忠敏公日記》中的觀劇資料論證，如第三章「競演新戲的時代」第一節「且看一張戲單」，即摘錄了祁彪佳於崇禎五年至十二年日記中所載觀賞劇目，據以論述「其中新劇之多、門類之廣，都是值得注意的。」（頁 139）。王安祈先生在《明代傳奇之劇場及其藝術》（臺北：學生書局，1986 年）一書中，亦多處引用《祁忠敏公日記》來考證明代劇場、劇團、劇目等相關問題。

4 祁彪佳：《歸南快錄》，《祁彪佳文稿》（北京：書目文獻出版社，1991 年），頁 1033。

5 清‧董暘：〈蕺山弟子籍〉，原附於《劉子全書》，今收入吳光主編：《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007 年），第 6 冊，頁 614-615。

6 關於蕺山學派的分裂，王汎森曾透過《劉子節要》的編纂深入討論，詳見氏著：〈清初思想趨向與《劉子節要》——兼論清初蕺山學派的分裂〉，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004 年），頁 249-289。孫中曾：〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉，鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年），頁 470-471。孫氏認為董暘在蕺山思想的論述與另一傳人黃宗羲於材料的輕重去取上有明顯差異，董氏以王陽明的事功精神強調了「儒行」的意義，著重在道德踐履之上。

（1610-1695）作〈先師蕺山先生文集序〉提到：「先師丁改革之高第弟子如金伯玉、吳磊齋、祁世培、章格庵、葉潤山、彭期生、王元趾、祝開美一輩，既已身殉國難，皋比凝塵」，[7] 同樣將彪佳認定為蕺山弟子。時代較晚的全祖望（1705-1755）更以祁彪佳為劉子祠堂之享配。[8] 根據以上材料，祁彪佳作為蕺山弟子的形象應是頗為穩固，後世學者論及學派成員，亦皆納之於內，未有疑義。[9]

蕺山學派被視為是一個舊時代的結局，它的成立距離大明王朝覆滅不足二十年，學派領袖劉宗周鑑於王學後學因良知異見而導致的工夫分歧，故提出慎獨之學以收攝良知之教，形成了「歸顯於密」的工夫格局，並在逐漸流於空疏的王學風潮中，以具體的修己、省過之法來證成性體的內涵，而他絕食殉國的抉擇為自己的學說做出最後的實踐，也立下了明確的典範。[10] 由於學派以具

7 黃宗羲著，吳光主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005 年），第 10 冊，頁 52。

8 全氏有碑文載記議定過程：「顧其弟子之見於遺書者甚多，蓋殘明講學即以聲氣為藉，未必皆真儒，勿敢濫也。若其後人所稱為弟子者，又多不審。……乃諦定其學行之不媿師門者三十五人，再傳弟子一人，或反不甚為世所知者。……曰山陰祁先生彪佳，字虎子，乙酉殉難忠臣……」氏著：〈子劉子祠堂配享碑〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 647。

9 今人衷爾鉅所著《蕺山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993 年）是最早以「學派」觀點對劉宗周傳人進行考察者，所探討的蕺山學派傳人的思想內容，大體以黃宗羲、陳確、張履祥三人為主，祁彪佳則位列「蕺山學派其他傳人」，並作有生平概述。前揭書，頁 381。何俊、尹曉寧所著《劉宗周與蕺山學派》（北京：中國人民大學出版社，2009 年）一書除引入精神分析導入對解釋劉宗周哲學思想，也在末章專論〈蕺山學派〉，在學派弟子的界定中，與衷著一樣藉由董瑒〈蕺山弟子籍〉、全祖望〈子劉子祠堂配享碑〉等文獻，將祁彪佳列於劉氏弟子。

10 劉宗周，初名憲章，字宗周，浙江山陰（今紹興）人。十八歲童子試時納卷者誤以字為名，後遂以宗周為名，另字起東（一作啟東），別號念臺，因遷居蕺山之下，自稱蕺山長，弟子亦尊稱其為蕺山夫子，後蕺山學派便得名於此。宗周為萬曆二十九年進士，歷順天府尹、吏部左侍郎等職，崇禎十五年官至都察院左都御史，以申救姜埰、熊開元革職論處，歸里二年後，京師陷落，福王監國南京時，以故官起復，辭不受。後清兵入杭，絕食三十餘日殉國。參見張廷玉等：《明史》，卷 255，〈劉宗周〉，頁 6573-6592。

體而縝密的實踐工夫為主要內容之一，劉宗周本人對於戲劇相關娛樂又抱持極大惡感，祁彪佳既列名弟子，因此而斷絕曲癖似在情理之中。

然據可見的資料看來，從天啓二年有相關記錄開始，祁彪佳的形象一直是一個「對戲劇懷有高昂熱情的少年」，這份熱情雖因政事忙碌（福建理刑）、家庭因素（父喪守制）或政治處境（閉門候選）稍受抑制，然皆以不同的形式維持著，未曾滅熄。他於蘇松巡按時期日記中斷，而所存尺牘亦不見他從事任何戲劇活動，[11] 直到崇禎八年日記重新開始，卻轉而努力洗刷自己原先好戲的形象。但祁彪佳師事劉宗周卻非自崇禎八年開始，根據年譜，崇禎三年（1630），他「與劉念臺陶石梁諸君子講體用之學」，[12] 隔年三月，劉宗周與陶奭齡（1571-1640）應彪佳等人之請正式成立證人會：

> 崇正辛未（四年，1631）郡中祁中丞彪佳、王文學毓蓍兄弟，山陰徵士王朝式，諸生秦承佑等啟請劉子與陶石梁先生講學於陶文簡祠，已集陽明書院，間集白馬巖居，名證人社。[13]

此時劉、祁二人一里居一守制，因此造就了論學、興會極佳契機。祁彪佳由跟隨宗周論學乃至積極組織講會，顯然對此有相當程度的投入，而從時間線來看，隨劉氏講學乃至啟請成立證人會，正是發生於他傾力寫作曲品、劇品的階段。這兩部重要戲曲批評著作共著錄曲目共七百餘條，數量空前龐大，足以顯

11 此時期信件集結為《按吳尺牘》，收入《祁彪佳文稿》。

12 明‧王思任原本，梁廷枏、龔沅補編：〈祁忠敏公年譜〉，紹興縣修志委員會校刊，《祁忠敏公日記》附錄，收入《中華歷史人物別傳集》（北京：線裝書局，2003 年），26 冊，總頁 456。

13 董瑒：〈沈聘君傳〉，《姚江書院志略》，卷下，頁 1b，收入《中國歷代書院志》（蘇州：江蘇教育出版社，1995 年），第 9 冊，總頁 297。在劉汋所作的〈蕺山劉子年譜〉中載同年七月「同郡祁世培彪佳始問學於先生」，孫中曾在〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉一文已指出這兩則記錄的矛盾，並在考察會稽、山陰的家族關係後，認為「支持董瑒論點的證據較強」（頁 485）。按祁彪佳該年七月底抵達北京候補，五月便已自山陰啟程，劉汋的記錄時間明顯有誤。詳見王思任原本，梁廷枏、龔沅補編：〈祁忠敏公年譜〉，總頁 456。

示晚明劇壇活絡的情況，工程之浩大亦可想而知；祁彪佳不僅作為一個評閱者，在建立評比系統的背後，支持他的是個人曲藏，而曲藏的充實，又有賴他積極蒐集曲譜以及與曲友的交流往來，他傾個人之力為此，顯見對戲劇投注的巨大熱情。[14]

如果以「崇禎三至四年」這段時間為線，將祁彪佳的活動「切片」觀察，可以發現他一面從劉宗周與證人會諸君論學，一面又熱情與同道往來論曲，同時並進，未見衝突之處。按前文之簡要排序，祁氏戲曲之好轉淡的關鍵時間應落在崇禎六年中至崇禎七年之間，這段時期他巡按蘇松一帶，無法參與講會，而他作於此時的書信集《按吳尺牘》，未見論及心性之學相關文字；按照當時他公務繁忙的程度加以離鄉在外，要維持舊日論學的讀書與思考恐怕是較有難

14 祁彪佳之父祁承㸁為晚明藏書名家，所搆「澹生堂」藏書於當時極富盛名，全祖望言「祁氏自夷度先生以來，藏書甲於大江以南。」〈祁六公子墓碣銘〉，全祖望著，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍，2000 年），卷 13，頁 254。或有學者認為祁彪佳的曲藏繼承自其父，然祁承㸁澹生堂藏書今有藏書之目可查，戲曲相關收集數量極為有限，比對可知《遠山堂曲品》、《遠山堂劇品》所錄劇目皆出彪佳自力搜得，與澹生堂藏書關聯不大，彪佳藏書可參考其子理孫藏書書目《奕慶藏書樓書目》，其中所展示的家藏曲本。兩份祁家藏書目今收入林夕主編：《中國著名藏書家書目匯刊》明清卷，第 9 冊收會稽徐氏鑄學齋刻本《澹生堂藏書目》、第 14 冊收北京國家圖書館藏抄本《奕慶藏書樓書目》。另有關於祁家三代藏書相關研究，可參考錢亞新：《浙東三祁藏書和學術研究》（南京：江蘇省圖書館學會，1981 年），此書成書較早，未及參考相關善本書籍，資料判定上或不盡全面，然卻是最早研究祁家三代藏書的專著，尤其述及第三代祁理孫，為一般討論祁家藏書著作較少涉及的部份，有一定的參考價值。另外，黃裳有幾篇關於澹生堂藏書的雜文：〈澹生堂二三事〉，《黃裳全集》（上海：上海書店，1998 年）榆下卷；〈祁承㸁家書跋〉，《中華文史論叢》，1984 年 4 期。雖為雜文，但因黃裳長期留心古籍版本，對祁氏家族的藏書投入極大的關注，加以黃氏本人對古籍流傳和文化歷史的深厚涵養，文內實指示了豐富的研究史料與精闢的個人見解。嚴倚帆 1986 年完成的碩士論文《祁承㸁及澹生堂藏書研究》（臺北：花木蘭文化工作坊出版，2005 年）雖主要針對祁承㸁澹生堂藏書進行分析，但在第二章〈祁承㸁家世傳略〉、第三章〈澹生堂的藏書〉中，對於祁氏後代藏書情狀仍有相當精要的介紹，可以參看。

度的，故無法推論戲緣變淡與此相關。當然，崇禎八年之後，祁彪佳返鄉里居，恢復與證人會中諸君往來，亦不時參與講會，或許有助於他保持與「戲迷行列」的距離，但從時間上來分析，應可確定這並非他脫離戲迷身份的關鍵因素。

從祁彪佳的生命歷程確認了心性之學對其戲緣之中斷未見影響後，此「未見影響」與他作為「蕺山弟子」一事並觀，開啟了另一可深入探究的論題，即他「師事」劉宗周、崇奉蕺山學說的具體情況究竟如何。關於祁、劉二人交遊的論述，目前多附見於劉宗周的相關研究中，無論是證人會的成立、講會方式乃至內中成員對社會服務的參與等等，然而若由祁彪佳作為考察的主體，則他與劉宗周的往來便有了不同的解讀方向：從表面而論，祁彪佳的某些人生追求，與劉宗周的學說產生一定的緊張關係，即祁氏身為「蕺山弟子」，個人風雅好尚的追求卻與學派宗旨頗有違逆，這期間可能蘊含極為複雜意涵。本文試圖以祁彪佳之生平出發，探究其與劉宗周之交誼，以對此「弟子」之身份有更深刻的詮釋。

二、證人會約誡與蕺山學說

在學識上的認同與交流，並不保證人生志趣的選擇必然一致，之所以在前言必須澄清祁彪佳斷絕曲癖與師事蕺山二事間並無直接的因果關係，最主要的原因在於劉宗周學說的實踐取向，同時也與當時時代氛圍相關，欲呈顯蕺山學說之特色，以及祁彪佳對學派的參與，則「證人會」是直接而重要的橋樑。

（一）證人會的約誡與效力

證人會乃劉宗周、陶奭齡應祁彪佳等人啟請而成立，浙東一地講學風氣由來已久，按照劉宗周的說法，證人會乃承此餘脈而起，[15] 相關活動情形，透過《劉宗周全集》保存的會約、申言、會錄等原始材料可略窺一二，近年來學者

15 劉宗周在〈會約書後〉敘浙東講學之脈絡言：「吾鄉自陽明先生倡道龍山時，則有錢、王諸君子並起為之羽翼，嗣此流風不絕者百年。至海門、石簣兩先生，復沿其緒論，為學者師。」《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 497。

比對同時祁彪佳的日記，更具體勾勒出不少講會活動的情況。[16] 值得注意的是其中「約誡」內容，明白規定「尤痛禁梨園」，其下更列出細則：「縱妻女入廟燒香、看戲、看燈者，出會」、「盛餚奇品，梨園宴客者，出會」、「觀戲場、看龍舟、神會、婦女者，上罰」、「習市語，稱綽號，造歌謠、傳奇、小說者，上罰」，[17] 禁止會員接觸、參與戲劇活動，若著眼於此，作為講會發起人之一的祁彪佳理有意識地禁絕戲劇娛樂，以免受到革除會籍的懲處、符合講會規章，是非常合理的。但就事實看來，祁彪佳醉心於戲曲的同時，又活躍於證人會的講學活動中，顯然出現了頗為矛盾的情況，若再往前驗證這個「事實」的普遍性，可以更進一步理解講會多元的組成。[18]

證人會初起，參與人數甚眾，頗能說明劉宗周所提及浙東一帶行之久遠的「講會傳統」，[19] 目前並未見到完整的會員名單，但從會錄中可以鉤輯出部分

---

16 目前可見研究中，孫中曾〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展中〉一文，對證人會活動作出較為細緻的考證，後吳震作〈「證人社」與明季江南士紳的思想動向〉，收氏著：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），顯然受孫氏前揭文影響，多處引用《祁彪佳日記》作為材料，考論出「白馬會無非就是在『白馬山房』召開的小型『證人會』而已」，除此之外，並將論述延伸至證人會諸人的社會參與，尤著重於祁彪佳救荒行動，並將之與心性涵養修為聯繫，以正「清談誤國」之說。

17 《劉宗周全集》，第2冊，頁495-497。

18 孫中曾在〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展中〉即以「多元」一詞形容會員組成的多樣性，並註之曰：「所謂『多元』的意思是指一個相對於『一』的概念，浙東一地在明末之時，儒佛互動的影響甚大，如證人會諸友也往往是放生社之友；世家子弟甚多，如張岱兄弟、祁氏兄弟、陶氏家族，對於品玩賞鑑，戲曲絲竹、繪畫書法、庭園修契、賞花玩石、詩詞歌賦無一不精……其繁華或有不如江左之『吳江盛澤』（陳寅恪語），但其多元之處境，實與江左無異，並無差別。」《劉蕺山學術思想論集》，頁472。

19 據劉宗周〈證人會語錄〉第一會載：「崇禎辛未之上巳，始會同志於石簣先生書院，衿紳駢集，可二百餘人。」《劉宗周全集》，第2冊，頁550。吳震進一步說明：「這是首次成立大會時的大致參與人數，以後經常與會者的人數應當少得多。據初步考證，經常與會者約有五六十名左右，但不是一次集會的人數。」氏著：〈《人譜》與明清之際的思想轉向〉，《明末清初勸善運動思想研究》，頁252。

參與成員，以約誡衡諸生平行事，則「犯戒」者不在少數。就「痛禁梨園」一條而言，同樣作為講會發起人的王毓蓍乃「聲色中人」，[20] 彪佳之兄駿佳有曲作《鴛鴦錦》著錄於《遠山堂劇品》，[21] 而堂弟熊佳則是「遊戲詞壇，教習梨園，有老優教師所不曾經見者」，[22] 這些對戲劇濡染頗深的人，名姓同時也登載於證人會《講錄》之中，[23] 確有參與講會的事實。晚明知名文人張岱（1597-1679）為劉宗周像題贊曰：「證人講學，及見先生。持身端肅，面冷如冰」，[24] 留下了與會的足跡，然他本身不折不扣就是為一個「好精舍、好美婢、好孌童、好鮮衣、好美食、好駿馬、好華燈、好煙火、好梨園、好鼓吹、好古董、好花鳥」的「紈褲子弟」。[25]

略觀這些參與講會的文人雅士違反約誡的生命情調可知，對於「約誡」的實際作用必須以較為寬容的眼光看待；與其說是據這些戒律約束成員的品格操守，不如說是以此標舉講會之精神宗旨。如〈約言〉所載：

> 社有約，約為學之大旨而言之，凡以為證人地也。並附諸戒條於後，即證即修。斯在學者，幸相與守之，天鑒在茲。[26]

其後所列規約，皆詳加闡釋，以說明背後之立論基礎，「其八、略戒嫁娶相競，宴會相高……尤痛禁梨園宴會，邀官府亦然」條下即曰：

> 子曰：「性相近者，習相遠也。」人生千病萬痛，都坐習上來，即氣質

20 王毓蓍生平附載於《明史》劉宗周傳中，杭州失守後，他對朋友言道「吾輩聲色中人，慮久則難持」，在「遍召故交歡飲，伶人奏樂」後，投橋而死。《明史》，頁 6591。

21 祁彪佳：《遠山堂曲（劇）品》，《祁彪佳文稿》，頁 1504。按，《祁彪佳文稿》收《遠山堂劇品》，誤將書名載作《遠山堂曲品》。

22 張岱：〈祭祁文載文〉，收張岱著，夏咸淳校點：《張岱詩文集》（上海：上海古籍出版社，1991 年），頁 358。

23 見《劉宗周全集》，第 2 冊。

24 張岱：〈劉念臺先生像贊〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 618。

25 張岱：〈自為墓誌銘〉，《張岱詩文集》，頁 294。

26 劉宗周：〈約言〉，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 486。

> 亦屬無權。習之壞人，其顯中於流俗者不能枚舉，而奢為甚。奢者，從欲之便涂，故人情趨之如騖。習尚一成，牢不可破，每曰：「事之無害於義者，從俗可也。」豈知濫觴不已，其後有不可繼者。好修而不終，守道而不固，恆必繇之。未嘗不追悔前事，而終奈此後事何，唯有載胥及溺而已。禮奢寧儉，聖人以之證本教焉。本者，性地也。[27]

不僅解釋了禁戲乃為禁奢，更進一步強調「戒奢」可助人證得本性；各項約誡，皆指向此會「證人」之目標，俱有相當程度的理想性。證人首會即有數百人參講，要嚴格考核所有人的生活情況並懲處違規，在施行上確實頗有難度，「學海本」《證人社約》後附劉宗周之跋語：

> 約誡十則，凡三十條，係白馬山房小社約，即參前說而成，而意加謹嚴。一日，錢欽之遺余，請跋數語，以便遵行。余忽忽北發，不及應。今年還里，仍續舊遊。友人道及社約不嚴，交遊荒落者，余因閱舊編，果多迂緩不得力，遂更加釐正，汰去舊條，而以欽之所遺者綴其後，仍合刻以示同社，庶幾大道為公之雅云。[28]

此文作於癸未年秋，即崇禎十六（1643）年，距離證人會成立已逾十年，同道反映「社約不嚴」之狀，顯示社約對會員產生的約束力實際上相當薄弱；因此包含祁彪佳在內的講會成員，一面參與講會的同時，也一面不遵約誡地發展個人風雅好尚，衡諸當時環境，並非太過突兀之事。

（二）蕺山學說之實踐主張

證人會人數眾多，成員來去難以管理查核，然祁彪佳不僅參與講會，更進一步被視作劉宗周的弟子，按理他對於蕺山之學術主張應該要更能直接地理解並且躬身實踐才是。劉氏對於戲劇一道排斥頗力，除了個人生活刻苦自勵、全

27 劉宗周：〈約言〉，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 491。

28 劉宗周：《證人社約》（臺北：藝文出版社，1966 年），《百部叢書集成》第 24 輯，《學海類編》第 78 種，頁 10b。

然拒絕觀賞演出之外，站在衛道的立場，對此「敗壞風俗」的活動更是極力反對。崇禎二年任京兆府尹時，劉宗周便以「京師之壞風化、淫蕩吾民者，莫如娼優」為由，大動作地驅逐優人，落實他一貫的理念，結果是「優人皆潛遁，雖貴戚無敢畜焉」。[29] 禁戲之舉在地方官員的「教化業績」中並不少見，然由禁止告示三令五申的情況，便可略窺此類告示未收實效的情形，[30] 不過據〈行實〉載，劉宗周此舉曾引來京師權貴的「關說」，並被他義正詞嚴地拒絕：

> 國家之所賴以治平者，惟恃此制度文為，辨上下之分，以定民之心志耳。今梨園恃無賴極賤之輩，服帝王之服飾，呼聖賢之名號，引姦誘盜，無所不至，等威法制之謂何？昔夫子惡正聲，惡其淫也。今梨園之淫縱，更十倍於鄭聲，豈王法之所可宥乎？[31]

可見他對於戲劇活動強烈的負面觀感，也確知其掃蕩梨園之力。而他在鄉居時，曾上書地方太守言安民之本，將「禁梨園」列入「安民之要」，更直指廳堂演劇：

> 梨園之為天下病，不能更僕數，雖三尺童子知之。而於吾越為特甚，斗大一城，屯擁數千人，夜聚曉散，日耗千金，養奸誨盜；甚且挾宦家之勢，以陵齊民，官司不敢問。越之亂必自此始。近奉兩縣禁示，語多剴切，而終之曰「凡宴會不在此例」。所謂曲終奏雅，不已戲乎？豈亦逆知此風之決不可革，而姑寬此一條以為出路乎？是明導之也。既明導之，又陰縱之，禁之何益！誠欲禁梨園，當先禁宴會梨園；欲禁宴會，當先禁上人之宴會。夫宴會亦何取於梨園乎？崇雅黜浮，挽一切江湖之習，在此舉矣。[32]

---

29 劉士林：〈蕺山先生行實〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 570-571。

30 如祁彪佳本人在福建理刑時，便曾發佈〈嚴禁淫詞示〉，但在禁令之首明言「梨園為宴會所需」，在禁令之末備註「其民間廳宇演戲不在此禁」，顯見他作為一個戲曲愛好者，在禁止演出的告示之中，偷渡了一些寬容。文見祁彪佳：《祁彪佳文稿》，頁 2761。

31 劉士林：〈蕺山先生行實〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 570-571。

32 劉宗周：〈與張太符太守〉，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 402。

信中痛斥演劇之弊，並犀利指出官府禁戲的決心不足，為宴會梨園開方便之門特別通融將使禁令失效，想要確實根除演戲的風尚，便必須截斷源頭，禁止仕紳的戲席，方可達成預期中「崇雅黜浮」的效果。所言指陳具體，不再僅是聊備一格的官樣文章。

懷抱著對戲劇活動的惡感，劉氏不僅自絕於各類演出，同時也明確地在《人譜》一書中，將「觀戲場」列為「叢過」之一。[33]《人譜》是劉宗周唯一於生前刊行的作品，成書之前歷經多次修改，顯示他個人對此書的高度重視，是表現他思想的重要著作。此書的特殊性，誠如學者所言：

> 《人譜》一書的主要特質在於：它一方面以理論與實踐相結合的方式，生動體現了蕺山的「慎獨誠意之學」的思想精神；另一方面也使其慎獨、誠意之教有了具體可行的操作性，便於推廣實行。[34]

換言之，要體現蕺山思想精神，則必須透過實際地操作演練，諸過之開列關涉蕺山學說內在脈絡，斷定何者為「過」，並不只在指斥其不當為，更重要是藉由「紀過」、「訟過」而後「改過」的實踐工夫來體證天道於人心間幽微的展現。[35] 因此，書中所開各類「過」之名目，目的並非只是為了規範行為，更著眼於「紀過」之後的「訟過」與「改過」，這也是蕺山學修養工夫之所在：

> 蕺山學「改過」之精義，是在最細微處、過錯之根本所在處的察知。這份察知，不是因為被人所見而指責，而是由於人所本具的一真無妄的心體和光明靈照的覺知；而對此一性天之道和靈明心體的體認愈親切，所發出來的覺知的力量便越強大。……聖賢之教雖諄諄言仁義理智，但凡

33 劉宗周：《人譜》，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 13。

34 吳震：〈《人譜》與明清之際的思想轉向〉，《明末清初勸善運動思想研究》，頁 226。

35 何俊在〈劉宗周的改過思想〉一文如此分析諸過的層次：「由於妄根的生發，遂有層層展現的種種過錯。劉宗周對過錯的分類，就其外在的特徵言，是以隱顯的區別為座標的；就其內在的特性講，則是對應著心性本體的各階段的展開。」文收鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年），頁 141。

> 人之過由微過、隱過、顯過、大過、叢過、成過以成眾惡，真不堪細數；在氣質之拘、物欲之蔽下，往往念慮流轉、肆意橫行恬不知過。一旦知之，而且是由衷地自本性、良知上知，真是「善莫大焉」了。[36]

藉由這個過程恢復獨體的靈明，最後達到成聖的終點，可說是體證蕺山之學具體可行的步驟，缺乏這層道德實踐，便無從理解、體察蕺山學的要旨。蕺山除了深入「過」的核心，以訟過為學說主張外，甚至還發展了一套具體的「訟過法」，可以依其步驟操演，由「一炷香，一盂水」的佈置、「一躬就坐，交趺齊手，屏息正容」的姿勢，乃至過程中不斷的自我追究詰問，都有明確的指示。[37] 換句話說，想要深入劉宗周的學說核心，他本人提供了極為嚴肅而有紀律的操作方式為徑路，最終的體悟應來自真誠實踐之後的感知，而不僅止於言語思想上的辯難。考量劉宗周個人對戲劇活動的惡感，並在《人譜》中明白將觀戲場視為「叢過」，祁彪佳既為蕺山門人，理應在學術上能傳承其說，以戲為「過」，並勉力「改過」。

然而這個看似合理的解釋，對照祁氏的生命歷程卻屢屢生出矛盾，除了前文分剖時序上不相吻合外，彪佳回鄉里居並宣布不復好戲之後，卻將所有的精神轉移到園林的營構與書寫之上，所費精神與物力，較前「顧誤之癖」有過之而無不及，[38] 此好持續到他自沈前皆未改變，而「流連花石」在《人譜》中一

---

36 古清美：〈劉宗周實踐工夫探微〉，《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 200-202。

37 劉宗周：《人譜》，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 15-27。

38 祁彪佳於〈寓山注〉中自道：「卜築之初，僅欲三五楹而止，客有指點之者，某可亭、某可榭，予聽之漠然，以為意不及此。及於徘徊數四，不覺向客之言耿耿胸次，某亭某榭果有不可無者。前役未罷，輒於胸懷所及，不覺領異拔新，迫之而出。每至路窮徑險，則極慮窮思，形諸夢寐，便有別闢之境地，若為天開。以故興愈鼓、趣亦愈濃，朝而出，暮而歸，偶有家冗，皆於燭下了之。枕上望晨光乍吐，即呼奚奴駕舟，三里之遙，恨不促之於跬步。祁寒盛暑，體粟汗浹，不以為苦，雖遇大風雨，方未嘗一日不出。摸索床頭金盡，略有懊喪意，及於抵山盤旋，則購石庀材，猶怪其少。以故兩年以來，橐中如洗，予亦病而愈，愈而復病。此開園之癡癖也。」《祁彪佳集》（北京：中華書局，1960 年），頁 150-151。

樣被列為「叢過」。那麼祁氏先嗜於戲劇，後耽於園林，以《人譜》衡之，犯過頗多，並未能實踐「改過」之奧義以觀獨體之靈明，亦不盡體遵蕺山學說所昭示的學思徑路。

在寓山園林毫無止盡地修築與改建過程中，祁彪佳雖時時在日記裡夾纏了悔悟的情緒，或可說以覺察己過回應了蕺山學說中紀過、訟過的要求。《人譜》言改過曰：

> 甚矣，學以致知為要也。學者姑於平日聲色貨利之念，逐一查簡，直用純灰三斗，蕩滌肺腸，於此露出靈明，方許商量日用過端下落，則雖謂之行到然後知到亦可。[39]

然而紀過、訟過皆是為改過預作準備，如無法改過，前述步驟幾乎失去意義，重複犯過足以抵消自我覺察的努力，讀者既可能產生「祁氏的循環往復的『營構——自悔、自責其營構』，難免使閱讀他的日記者生厭」的感受，[40] 在園林不斷擴充的情況下，當事人的這些內心的活動也難成為外人判別學派的依據。如此一來，祁氏如何作為蕺山門人、是否奉行蕺山之學說，則又必須再作更細緻的分梳整理。

三、祁彪佳為學之兼容多元

祁彪佳本人並未留下討論思想義理的專門論著，較難考察他的學術依歸，若由讀書內容和交際情況看來，他固然從劉宗周研習心性之學，但同陶奭齡亦多有講學論道的機會，陶氏學說雜禪、流於因果，被視為分裂證人會的禍首，也飽受蕺山後學攻擊。[41] 若以同樣的標準，祁彪佳的思想顯然同樣不夠純正，

---

39 劉宗周：《人譜》，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 20。

40 趙園：〈廢園與蕪城〉，《想像與敘述》，頁 65。

41 黃宗羲於「蕺山學案」載：「石梁之門人皆學佛，後且流於因果，分會於白馬山。羲嘗聽講。石梁言一名臣轉身為馬，引其族姑證之，羲甚不然其言，退而與王業洵、王毓蓍推擇一輩時名之士四十餘人，執贄先生門下。此四十餘人者，皆喜辟佛，然

他自幼濡染、傾慕佛法，甚至根本算是佛教徒。崇禎八年辭官返鄉時，他曾作組詩《罷官》明志，其四言：

> 不是歸來蚤，休心已十年，簡身惟省事，與世畏多緣。斷卻紅牙癖，來參白足禪，自知還有累，酒盞及詩箋。[42]

「來參白足禪」一語明確點出思想指向，習佛是他有意努力的目標，與精進儒學同等重要；在回應座師對他重返政壇的期待時，亦自道「今將一切厭離，皈心儒佛」。[43] 與諸僧往來頗為頻繁的他，在證人會兩位導師中，看似距劉氏較遠，反與陶氏較為接近。祁彪佳自我安頓的另一個面向，無論是戲劇或是園林，在陶奭齡的思想體系中，也較有包容的餘裕。

歷來道學家對戲劇若能夠接納，多著眼於其移風易俗之速效，王陽明便曾強調以戲劇「化民善俗」的重要，[44] 陶奭齡也不例外：

> 今之院本即古之樂章也。每演戲時見孝子悌弟、忠臣義士，一言感心，則涕泗橫流，不能自已，傍視左右，無不皆然，此其動人最神最速，較

而無有根柢，於學問之事亦浮慕而已，反資學佛者之口實。先生有憂之，兩者交譏，故傳先生之學者，未易一二也。」黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1998 年），卷 62，頁 1512。另於〈子劉子行狀〉言：「會稽諸生王朝式者，又以捭闔之術鼓動以行其教。證人之會，石梁與先生分席而講，而又為會於白馬山，雜以因果、僻經妄說，而新建之傳掃地矣。」《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 42。

42 祁彪佳：《罷官》其四，《遠山堂詩集》五言律卷，頁 21a，《續修四庫全書》，第 1385 冊，總頁 223。

43 祁彪佳：〈與錢堅白師〉，北京國家圖書館藏抄本《里中尺牘》。

44 「古樂不作久矣。今之戲子，尚與古樂意思相近。……韶之九成，便是舜的一本戲子，武之九變，便是武王的一本戲子。聖賢一生實事，俱播在樂中。所以有德者聞之，便知他盡善盡美，與盡美未盡善處。若後世作樂，只是做些詞調，於民俗風化絕無關涉，何以化民善俗？今要民俗反樸還淳，取今之戲子，將妖淫詞調俱去了，只取忠臣孝子故事，使愚俗百姓人人易曉，無意中感激他良知起來，卻於風化有益，然後古樂漸次可復矣。」王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 113。

之老儒擁皋比、講經義，與夫老衲登座說法，功效百千萬倍，有志世道者，宜就此設教，不可視為戲劇，漫不加意也。[45]

他同樣強調以戲教育庶民百姓的功效，特別的是，他在將《西廂》、《玉簪》斥為淫媟之戲時，對《拜月》、《繡襦》等關涉男女情愛之作，亦能以詩經之「風」目之，認為「閒庭別館、朋友小集或可演之」，[46] 並非完全拘泥於「風化好」的要求。陶氏的兼容開放，讓他與祁彪佳的交誼深入「日常」：

（十二月）二十二日為予初度日，晨侵曉抵陶堰，飯于溇谷之關上，偕遊秋水園，陶姊丈去病至，即過訪其家，再訪石梁先生，適徐檀燕亦至，遂為吼山之約。同陶書倉、去病至山，層樓複閣，朱欄曲檻，書倉所新搆也。據獅石之巔、觀宕水無際澄泓於下，登高臨深，一回一叫絕。石梁舉酌方半，棹舟以遊，時有女伴攜歌姬至，邀演數劇，徐檀燕劇醉而別。[47]

與石梁先生交往不僅限於講會之中聆其論道，亦可與之遊賞山水、飲酒觀劇，和他追求個人自適的面向並不衝突，甚至有更多的交集。

築園是祁彪佳里居之後重要的生命寄託，他不僅在硬體上造屋、築樓，佈置花石、開鑿渠水，同時為這片園林徵募文字，留下恆久的印跡，這個書寫工程非常浩大，與建物本體的興造都不斷地持續著，幾乎與祁氏的生命同時劃上句點。[48] 同舊時的曲癖一般，藉由祁彪佳遺留的各種文字，可以看到他對這片園林所投注的心血：從日記可以勾勒出各處構思的發想、開築的時間、遷建的軌跡；而由尺牘則看到他向諸親友徵募詩文的共寫活動，凡園景的題名吟詠，園詩的唱和應答，透過這個「知音場域」昭示了他以寓山為核心構築的人際網

45 陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，卷上，國家圖書館藏明崇禎本，頁 65a。

46 同上註，頁 66a。

47 《祁彪佳文稿》，頁 1067。

48 曹淑娟先生將寓山園林的建構歷程分為三期，最後一期是崇禎十三年到弘光元年（1640-1645）：「迄乙酉（1645）仍有新修皆園、移歸雲寄廊、移選勝亭、設讀書處等工程，而閏六月，彪佳即自沈於水，是則寓山園林的建設竟與彪佳的生命相終始。」氏著：《流變中的書寫——祁彪佳與寓山園林論述》（臺北：里仁出版社，2006 年），頁 75。

路。[49] 如此大興土木難免引起批評，最著名的例子來自於證人會友人王朝式對他的責難，彪佳在日記中記載：

> 與金如（按：朝式號）至寓山，金如以予盛飾土木殊為不懌，晚得其手書，以予負君、負親、負己而金如自愧不能諫止，亦是負友。予為之竟日悚惕。[50]

王朝式的規諫後來被標誌為堂名：

> 嗟乎！此良規也。予何幸而得聞此良規也。開園以來，皆振予過者，膏肓針砭，實惟斯言。然予既獲聞斯言矣，不能如王仲寶立毀長梁，是益其過耳。先生以予為三負，予誠負哉。而聞言未改，則所謂負友者仍在予，不在先生。名其堂四負，志予之益其過也。[51]

四負堂落成於崇禎十年四月，彪佳雖留下了「四負堂」之名以志己過，但此後寓山園林的修建從未停止，說明他並沒有因此收斂營構園林的雅興。[52] 王朝式在論學諸友中，與他互動較為密切，彪佳景仰他的人品清正、見識高卓，以師事之，[53] 而由日記看來，王氏於日常便時規其過，就築園一事發出諫言，頗符

---

49 「知音場域」一詞為曹淑娟所提出：「《寓山志》文本的留存，也是主人了然於興衰有時、成住轉輪，嘗試以文字建構一知音相契的場域，與親屬社友、舊雨新知交流經驗與心境，亦以尋求他鄉或者異代之知音，寓山園林遂得以兼具當下可居可遊的具體屬性，以及不隨時空幻變的超越性意涵。」前揭書，頁 207。

50 《祁彪佳文稿》，頁 1076。

51 祁彪佳：《寓山注》，《祁彪佳集》，卷 7，頁 169。此四負乃言彪佳負君、負親、負己，而王朝式未能規勸針砭彪佳，則為負友。

52 趙園對此便直言：「由《寓山注．四負堂》看，祁氏正得意於此作，何嘗真的有什麼悔意！」氏著：《想像與敘述》（北京：人民文學出版社，2009 年），頁 60。美國學者喬安娜 F. 漢德琳．史密斯也認為：「他（祁彪佳）的行為嘲弄了王朝式的勸告：他頻頻邀請朋友參加宴會、觀賞焰火、觀看戲曲表演——舉行這些奢華娛樂節目的地點恰恰就在四負堂。」見氏著，陳廣宏譯：〈祁彪佳社交界中的園亭：晚明的財富與價值觀念〉，《中國文學研究》第 8 輯（2007 年 4 月），頁 242。不過作者認為王朝式是基於一種「儉省的理想」（頁 249）對祁彪佳進行規勸，與「四負」實指內容略有出入。

53 祁彪佳：「（二月）十二日，曉起，稽首於金如，謝其言教。自茲稱先生，執弟子禮。」《林居適筆》，《祁彪佳文稿》，頁 1044。

合王朝式作為一諍友的形象。有趣的是，即使王朝式對於祁彪佳築園之事發出強烈的批判，但他卻頗常往來寓山園林與彪佳談學論道、靜坐修習。而陶奭齡則不但未對此置一厲詞，甚至在遊覽寓山時，還以「王右丞之輞川」為彪佳解王氏之責，[54] 頗有樂與相從的雅興，彪佳也因此放膽求其題匾，以為山靈增色。[55] 陶氏保有「吟風弄月」的情致，使得祁彪佳敢於將他由「正道之士」交集於「風雅之友」的行列。[56]

禮佛甚虔的彪佳，曾經改作釋湛然的劇作，在原本不存的情況下，這個改編為僧人作劇留下了記錄：

> 湛然和尚偶作《地獄生天》一劇、《妒婦生天》一記，然詞氣卑下，不堪列於諸名家之後。弟偶欲為刪改以存大師之名，而無可著筆處，遂盡易舊本，別為新聲。然湛大師不說禪語，第以趣境見禪機，弟輩門外漢，反不能脫離禪家窠臼，故遂遜大師多矣。[57]

湛然的劇作讓祁彪佳找到了一個溝通的橋樑：在趣境中既可見「禪機」，則戲劇便為傳道的載體，擺脫了傷風敗俗的汙名。[58] 祁氏閑賞嗜好轉向園林之後，

---

54 祁彪佳：《山居拙錄》，《祁彪佳文稿》，頁 1077。

55 祁彪佳：〈與陶石梁〉，浙江圖書館藏善本《林居尺牘》：「山中數椽欲得名筆俾山靈生光，逡巡未敢以請，伏見先生吟風弄月，興趣不減茂叔，敢擇『浴花臺』三字求揮灑，倘荷慨賜，為感實多。」

56 對於「正人」與「風雅之友」，祁彪佳在心中似有一區分標準，他曾在回覆王朝式函道：「弟近來大不長進，蓋自揣無用世之才，無出世之志，遂有與世浮沈之念。貪閒耽懶，痼疾日深，總因近日往返者多風雅之友，不時時就正正人故也。」見祁彪佳：〈與王金如〉，北京國家圖書館藏抄本《里中尺牘》。

57 祁彪佳：〈與沈林宗〉，南京圖書館抄本《遠山堂尺牘》。

58 廖肇亨在〈禪門說戲：一個佛教文化史觀點的嘗試〉一文中，鉤輯相關史料，分梳考證禪宗對「戲場」的借喻及融攝，他援引晚明牧雲通門為例，說明當時禪門使用「戲劇」說法可深入至劇場腳色、曲牌特性，非浸染其內無法達此，則晚明由於劇壇活動的興盛，也使得禪師在拈用「戲劇」這一意象時更為精熟深刻。氏著：《中邊・詩禪・夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化出版公司，2008 年）。

在寓山園林不忘安置佛寺，邀請一同參與園林書寫的對象，也少不了僧人；[59] 雖然他不斷地修改、更動、擴建的行為同樣引來了僧人釋三宜的規勸，但仍是著眼於「過度」。[60] 而他臨終之際，將部份堂樓「捨出為寺」來「彰福德、資懺悔」的遺囑，則將閒賞嗜好與心志修行做了最終的結合。[61]

對祁彪佳而言，從他每每在稱謂上多加「先生」觀之，尊念臺為師的意念昭然，但卻屢屢犯過，看似對於蕺山思想的追隨並未能徹底實踐於講會之外。[62] 在學識方面，他也許更向引入禪學說良知的陶奭齡靠攏，甚至根本就虔心接受佛法，以僧人為師，臨終捨園為寺之囑，說明了他的自我認同。他閒賞風雅的愛好，劉氏更是無可能欣賞、與之交流。因此，要理解他如何受到後世肯定、列名於強調「辨明儒釋」與「改過實踐」的蕺山之門，必須將目光置於二人具體的公義關懷之上，他與劉宗周實於此往來互動密切，且蘊含具體而深重的傳承關係。

四、公義理想的共同追求

祁、劉二人的合作首在地方公共事務的參與，尤其以崇禎十三、十四年賑災最能凸顯他們的共同關懷。這兩年氣候久旱失調，加以大雪、蝗災，米價騰湧，社會瀕臨失序，祁氏以鄉紳的身分，挺身主持了多項賑濟活動，而吳震引用祁氏日記中「與王大含商明心之功，大含以為現前即是」的文字說明「證人會的社會關懷」：

---

59 寓山四十九景中有「虎角菴」一處「奉大士」，祁彪佳：《寓山注》，《祁彪佳集》（北京，中華書局，1960 年），頁 157。另，可參考曹淑娟所輯「《寓山注》分勝詩作者總表」，其中參與寓山題詠、書寫的作者中，即列有為數不少的僧侶。見氏著：《流變中的書寫——祁彪佳與寓山園林論述》，頁 129。

60 祁彪佳：《癸未日曆》，《祁彪佳文稿》，頁 1358。

61 祁彪佳：《寓山注・附錄》，平步青光緒重刊安越堂本，頁 3a。

62 祁彪佳決定「師事」王朝式後，便開始以「先生」稱之，故此稱謂對於祁彪佳而言，俱有師道認證的意義，並非泛泛之稱。參前注 53。

> 「現前即是」（亦即心學所謂「當下即是」）等具有禪學味的心學觀念卻能成為他們這批士紳勇於擔當社會的動力源泉。在他們看來，賑災救荒的行為本身無疑就是良知本心的「當下呈現」。……（祁彪佳）有著非常強烈的社會參與意識及社會關懷精神，他的精神動力之源泉恰恰是儒學思想乃至是心學觀念。[63]

此文重點在分辨證人社中陶石梁一派並非僅止於玄談，相反地，他們積極涉入社會擔當的行動，實是陽明精神的承續發揚，為社中諸人的熱心公益找到了學理的依據。

賑災過程中，祁彪佳曾與王大含等人商修身明心之功，不斷為自己尋找思想的歸依，企圖更細緻體會「可見之功」與「格致誠正之功」之間的關聯，[64] 念臺先生當然也是重要的導師：

> 沈先生舉良知之旨，人所以不能體認者，皆以習知為良知耳。予以學人用功，若隨處體認天理，則虞散碎，若如陸象山所言此即汝心，又虞籠統。畢究何法是一刀見血之路？沈先生以為必宜從悟門入，劉先生又言已發之時仍然未發，其言甚暢。[65]

這段期間關於良知疑惑，他更多時候向沈求如叩問，而在定靜之功的講究上，與僧人密雲談「動靜一如之旨」或向佛教禪定之法取經，仍是兼容多方。[66] 但從祁氏的文字分梳，劉宗周在這次的賑災活動中，藉由與彪佳的密切互動，占有一個極為重要且特殊的位置：

---

63 吳震：〈「證人社」與明季江南士紳的思想動向〉，《明末清初勸善運動思想研究》，頁 333。

64 「晚與鄒汝功昆仲談，當此世界，所在兵荒，王大含孝廉所言惟以修身所本，即沈求如先生所言不昧二字也。即今日救荒諸務，只從不昧中來」、「舟中，與王大含商明心之功。大含以為現前即是，因舉陸象山此便是汝心之公案，且言漏盡直證之階級」。祁彪佳：《小抹錄》，《祁彪佳文稿》，頁 1223、1268。

65 同上註，頁 1269。

66 同上註。

（一月）初十日，先是劉先生以荒政促予料理，兩公祖又惓惓下委，乃為兩邑諸紳草告糴於兩道臺公函，季超兄代作公呈。予又草救荒小議，第一著通商告糴，其中事宜六條。第二著儲米平糶，其中事宜五條。第三著募助給米，其中事宜六條，又附第一著不抑價值，第二著嚴禁強糴，第三著省訟省差，第四著寬徵寬比。[67]

祁彪佳將「劉先生之促」作為自己出面料理荒政的動力之一，或未必盡符實情，事實上，他對鄉梓事務極為熱心，也以「鄉里自好之士」自許，[68] 此番出馬，先生之促未必有決定性的影響，但可清楚看到在劉氏心中，祁彪佳是擔此重責大任之最佳人選，更進一步看，特意標注此事，其本身亦頗有以之為榮的意味。在整個救荒過程中，他一直擔任官民溝通的橋樑，是組織各地動員的關鍵人物，亦是能為地方官員分析各項賑濟措施執行成效以及規劃實施方式的重要顧問。

如設立社倉一事由劉宗周率先倡議，但細節便交由彪佳草擬，[69] 而他在統合各方意見、查考諸書、抄錄相關資訊後，卻具體向太守王孫蘭提出「社倉遽欲行於今日」之「六難」。[70] 儘管在社倉、施粥、抑價諸事細節二人看法不盡相同，但劉宗周對祁彪佳的行政能力極具信心，也寄以深切的期待：

67 同上註，頁 1216。

68 祁彪佳：〈與趙吻仲〉，《林居尺牘》，《祁彪佳文稿》，頁 2250。

69 劉宗周〈與王雪肝太守〉：「社倉一事，誠為標本兼治之計，已托祁世老條例事宜，想能得當報命。」《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 460。

70 祁彪佳〈與王雪肝公祖〉：「數日商之劉念臺、倪鴻寶、余武貞諸舍親，其所見所議各有不同，是以未能有畫一之策，仰對明問在蒙台翰惓切，治某敢即以不同之故，敬陳之：蓋劉念老前此自領募助有所餘賑資糴穀建倉，彷古社倉之制，遂謂一坊如此可以行之通城矣……劉念老之舉原是古人救荒第一義，倘能通城祗遵，自是久大之計，治某豈不欲贊成之哉？雖未有訂定事宜，連日亦在查考諸書，完日即當錄呈以備裁擇。但治某揆時度勢，則以為社倉遽欲行於今日似有六難。」收入北京國家圖書館藏抄本《里中越言》。

> 嗟乎！吾死無日矣，明年一郡生靈命脈，仍係之吾兄一人，今不可不為徙薪亟亟！弟偶有所見，不憚力疾草草，幸鑒而裁之，或再以上聞之當事者，可也。[71]

彪佳後果將此信呈諸當事，重點或許不見得在於溝通禁販之事，而在示以信中「今之當事者，明以地方利害及彼此一體之誼，剖告上臺，苟有氣血心知者，誰不聽之？而必謂持數月之禁，便當得罪上官，將上官能榮辱我也，亦殊非仁人君子為民請命之初心也」等言語，期望對地方政府有激勵鞭策之效。[72] 劉宗周的社會聲譽是救荒行動的重要憑藉，祁彪佳策劃地方官員下鄉勘災，便藉以使力，他很清楚「予以請陳司理巡行通糴之事，必出於劉先生之重望者」，[73] 後時任紹興府推官的陳子龍果然由其陪同於各地巡行通糴。而祁彪佳不僅推動此事，親自陪同地方官員走訪各地的深度參與，有助他傳達鄉里民情，亦使他在整合各區賑助勢力的過程中，更具有決策的力量與眼光。[74] 整體而言，劉宗周對救荒諸舉的設想或者稍嫌迂闊，但對賑濟行為有原則性的指示，同時亦能提出思想上的依歸，振奮民心士氣；而彪佳借其聲望整合、調度人力進行各項救荒工作，並且深入細節，使賑濟諸事具體落實，完成「濟民」之業。

五、利義之辨的同一取向與殉國的最終抉擇

劉宗周雖為蕺山學派之創立者與精神領袖，但他基本上並不以師者自居，其子劉汋在《年譜》中載：

---

71 劉宗周：〈與祁世培〉二，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 472。祁、劉兩人對救荒諸事意見的分歧可參考祁彪佳崇禎十三年日記《感慕錄》、十四年日記《小抶錄》、北京國家圖書館藏抄本《里中越言》及劉宗周致王雪肝諸函。

72 祁彪佳：《小抶錄》，《祁彪佳文稿》，頁 1268。

73 同上註，頁 1225。

74 關於祁彪佳荒年賑災事，於崇禎十四年日記《小抶錄》載之甚詳。另可參考北京國家圖書館藏抄本《里中越言》尺牘八冊，內容皆為救荒時期所作書信，可見其協調、溝通、組織、動員、決策等心力。

> 先生講學以來，未嘗以師道自任，有脩贄者必曰：「不足為吾子師。」辭之至再。其稱門人者，彼固欲以門人自居，而先生處之儕友如故。[75]

對照他示諸後學之語：「至於往來之禮，終望諸君子止用後輩稱呼，僕受之心安理得，諸君子行之亦心安理得，只此便是真學問」，[76] 描述並未誇張。不僅在稱謂倫理上如此，他雖在《人譜》上對於「誠意慎獨」的修己方式有諸多嚴格的規範，但終究用以於「律己」，而非「責人」，前揭函同時指出：「己之取途不可不正，而待人不可不寬」，[77] 而他認可的「唯一門人」王毓著，確非一個墨守規範、循規蹈矩之士，亦可印證劉宗周之待人以寬，律己以嚴。王毓著生平，附記於《明史・劉宗周列傳》中：

> 毓著，字元趾，會稽人。為諸生，跌宕不羈。已，受業宗周之門，同門生咸非笑之。杭州不守，宗周絕粒未死，毓著上書曰：「願先生早自裁，毋為王炎午所吊。」俄一友來視，毓著曰：「子若何？」曰：「有陶淵明故事在。」毓著曰：「不然。吾輩聲色中人，慮久則難持也。」一日，遍召故交歡飲，伶人奏樂。酒罷，攜燈出門，投柳橋下，先宗周一月死。鄉人私謚正義先生。[78]

毓著這個「聲色中人」殉國之後，得劉宗周「吾講學十五年，止得此人」[79] 的讚譽，不僅首肯王氏個人的節操，更許之為門人，從而可以看出：相較於「細節」，蕺山顯然對於「大節」更為看重。祁彪佳種種作為同樣亦可就「大節」視之，不拘泥於他個人私情所鍾的娛樂上，孫中曾在〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉一文中便指出：王、祁二人皆因殉國完成道德實踐，確立作為劉宗周門生的地位。[80] 趙園在〈師道與師門〉一文中，對此有相同的評論：

---

75 清・劉汋：〈蕺山劉子年譜〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 125。
76 劉宗周：〈答王生士美〉，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 352。
77 同上註。
78 張廷玉等：《明史》，卷 255，〈劉宗周〉，頁 6591。。
79 劉汋：〈蕺山劉子年譜〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 170。
80 孫中曾：〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉，鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，頁 490。

> 時人以至劉宗周本人對王毓蓍之死的反應使人相信，師弟關係中的道義原則在此「歷史瞬間」，被推向了極致，授業乃至傳道，似乎都退居「第二義」了。[81]

祁彪佳的例子則可說明劉宗周與他的傳承關係，原就在公領域的共同關懷中不斷地強化，劉氏用具體行動說明「道義」的重要性一直是超越他所授之業，甚或就是他所傳之「道」。

全祖望曾在〈子劉子祠堂配享碑〉提及「有疑祁虎子、章格菴非受業者」的雜音，他雖以「執弟子之禮」來鞏固彪佳作為蕺山門人之地位，認為此說「譌也」，然卻也間接記下了這個質疑。究其原因，不難想像一方面固然來自劉宗周「以朋輩待之」的個人風格，一方面或也可能與祁彪佳無論在個人嗜好的追求，或是分梳儒釋之學的立場，均不似遵循蕺山所樹立的嚴格律己工夫有關。然除里居時共為鄉梓謀福利外，政治上的「同道」堅持，讓祁彪佳與劉宗周之間有更為密切的聯繫，也使二人的師弟關係更形穩固。早在崇禎五年祁彪佳於京候補科道官時，劉氏便有信訓勉：

> 得劉念臺及季超兄書。念臺書以程正公為予則，言向所言隨事作認天理，尚屬枝葉，必自反欺慊之幾，戒欺求慊，乃可以對君父耳。先生之勗予至矣，令人愧汗無已。[82]

文中所言尺牘未見，僅能從簡短的記錄中，看到念臺先生乃以程頤為範，勉勵祁彪佳這個後進，內容與他自身「君子必慎其獨」的學說宗旨並無二致，也因為他所言心性之理並非只著眼於知識層面，故信中強調往昔對天理的討論「尚屬枝葉」，應將關注重點放在道德實踐的境界，奉之為日常、甚至是侍奉君父所必要的修身原則。

祁彪佳雖視念臺為師，對於他擇善固執、易於衝撞君上的性格也知之甚詳；

---

81 趙園：〈師道與師門〉，《制度‧言論‧心態——《明清之際士大夫研究》續編》（北京：北京大學出版社，2006 年），頁 210。

82 祁彪佳：《祁彪佳文稿》，頁 951。

劉宗周一生的仕途風波不斷，年譜言其「通籍四十五年，在仕版六年有半，實立朝者四年」，[83] 除當時政治環境動盪之外，與其個人清毅耿介的性格實密切相關。崇禎八年劉氏起復時，彪佳在鄉，與兄弟出送先生，日記載曰：

> （八月）二十日……午後與季超兄、文載弟出送劉念臺北上，念臺詢以用世之學，予大略以格君為言，要使主上敬而信之，斡旋自大，不在一二事之爭執也。[84]

劉宗周的垂問說明了他對這個晚輩的信任，而祁彪佳的回答也見他知彼甚深；問答之間並不見師生的倫輩關係，反似親厚的友朋。祁、劉二人性格差異極大，彪佳謹慎溫和，對於人事常勉力求全，故而周旋於各方勢力之間頗感煩苦；宗周則抱持不惜此身的決絕，遇事則難免持論過激而至無可轉圜。以祁彪佳視之，劉宗周事君缺乏為人臣的圓融與彈性，難以成事；而就劉宗周看來，祁彪佳自然太過柔軟，欠缺為理念奮戰的激昂熱切。

性格上的差異或許是一種「取徑」的不同，實踐相同的人生價值則讓他們同樣獲得最終的景仰與讚佩。由祁彪佳的生命情調看來，他的選擇顯然與劉宗周指引的道路差異甚大，但無論是在鄉或是在朝，「公義」是他們的共同目標，「為生民立命」是讀聖賢書最具體的實踐。前文論及祁彪佳崇禎八年里居後，興築園林以寄心志，所構寓山園林非但樓閣亭榭成為他宴客、清談、遊居之處，也透過纂輯書寫《寓山志》拓展交際、連結同好。在這個龐大的寓山書寫群體中，劉宗周是完全缺席的，不僅未如陶石梁受邀題字，連王朝式那般作以師友身份提出的勸諫也未曾聞之。他並非不清楚聽他講學的祁彪佳離開講會之後，選擇了相悖的生活模式，卻以對他的期許取代批判：

> 令弟來，得悉興居，知將母之暇，讀書園林，不交城市，致足樂也。然而豈遂忘君父之焦勞乎？計兩年以來，充養日粹，識力日益充，於匡扶多難之方，正君善俗之效，固已不動聲色而得之，可不俟再計者。瓜期

83 劉汋：〈蕺山劉子年譜〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 161。
84 祁彪佳：《歸南快錄》，《祁彪佳文稿》，頁 1026。

> 將及，長安諸君子無日不忘門下脂車星駕，以終大用。邇者班行落落，正氣孤危，言路一線，卑者出於外吏，賤者出於廝養，可為咄咄怪事！則天下事亦何由而濟？願門下之投袂而起也。[85]

劉宗周對於祁彪佳構園之事顯有耳聞，然並未視之為「過」、提出批評，他信中的重點在於「忘君父之焦勞」，事實上與王朝式所責四負中「負君」之意並無二致，但與其說是責難，更不如說是對祁彪佳寄與了「匡扶多難」、「正君善俗」的期待，而這些期待拉近了他們「同道」的情誼，從年輩上論來，則強化了他們的「師生」關係。

崇禎十五年（1642）之末，祁彪佳母喪服闋起復並被賦予計典重任，當時劉宗周在京，據劉汋《年譜》載：

> 祁公方被命掌河南道，先生欲與共振風紀，冀奏澄清之治，乃祁公抵京而先生先一日得罪，相對黯然。[86]

宗周因申救姜埰及熊開元抗論犯上，竟在彪佳抵京前一日被斥為民，兩人錯肩而過，失去了同朝共事的機會，原先引入同道「共振風紀」的躍躍欲試，頓成泡影。[87] 劉宗周在離京前，將任中所收的邸報揭帖均留給彪佳，如同將一己未竟之志，交由這個後生晚輩接棒，深具傳承的意味。此時距明朝之亡覆已不足兩年，國勢飄搖於風雨之中，劉宗周為國之心愈發急切，對於祁彪佳這個後來者的期待也更加深重，從書信中的激烈措辭便可感受：

> 方今宗社之命危於髮絲，求所謂轉禍為福之計，於天下事亦儘有可言者。有大本焉，有大用焉，有大機宜焉，皆可得次第言之也。有不言，言必轟轟；有不動，動必烈烈。上以之悟主心，下以之振作士大夫之氣，於時艱萬一有濟乎！即一切意外不測，在言官分上，亦只是嘗事，有道者應已覷破久矣。[88]

---

85 劉宗周：〈與祁世培〉，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 437-438。
86 劉汋：〈蕺山劉子年譜〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 143-144。
87 〈劉宗周〉，張廷玉等：《明史》，卷 255，頁 6582-6584。
88 劉宗周：〈與世培三〉，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 478。

面對當前政局，加上對祁彪佳溫和性格的了然，除有形的物件，劉宗周更寄望祁彪佳繼承自己「有建樹、報明主」的志願，看破生死，以轟轟烈烈之言行濟多艱之時事。彪佳在日記中言因先生之「勗勉」而「悚然」，[89] 也明確地接收了劉宗周所傳達的神聖使命。

劉宗周遭到革職之後，暫棲於都門外之接待寺二月餘，祁彪佳亦從之問道，「每造寺，語必竟日」；[90] 十六年二月，劉氏啟程，彪佳與之言別，語至淚下，宗周亦深有所感，別後以道路不靖暫棲通州時，寄語彪佳言：

> 旅處通州又彌月，勢不得不行矣。回首五雲，百爾感愴，因念把袂之日，彼此眷眷，而在仁丈尤獨有不豫色然者，抑何念僕之深乎！亦借以灑羈人去國之淚也！[91]

所謂彼此眷眷，從宗周所作〈別祁世培侍御〉一詩更能體會其中深情：

> 纔作商量事事蹉，身家失計可云何？十年子舍銜恩重，萬里王程赴難多。大道豈能寬宇宙，斯人誰與易江河？志完死後交遊薄，憔悴征衫已淚沱。[92]

劉宗周在這首詩中毫無保留地寫出他面對時局無處著力的無奈。詩中「萬里王程赴難多」指的是祁彪佳於崇禎十五年十月得命起復，時正逢清兵入塞，京師戒嚴，路途備嘗辛苦。他在十一月十二日動身北上，途中聞警後暫寓於淮安府，北走或南返，抉擇間頗感躊躇，最後決定「戎裝介馬而馳」，終於在十二月初四抵都，初五見朝。[93] 他於日記中載道：

> 朝士相晤，無不詢予來路，以為若從天而降也。時都中方訛傳虜破之地甚多，予為一一備述，人情賴以大安。[94]

---

89 祁彪佳：《壬午日曆》，《祁彪佳文稿》，頁 1316、1314。
90 劉汋：〈蕺山劉子年譜〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 143-144。
91 劉宗周：〈與世培四〉，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 484。
92 劉宗周：〈別祁世培侍御〉，《劉宗周全集》，第 4 冊，頁 571。
93 崇禎十五年閏十一月，故抵達北京時已距其出發時間近兩個月。
94 祁彪佳：《壬午日曆》，《祁彪佳文稿》，頁 1308-1313。

念臺在詩中特意標舉出彪佳這一段「時人以比張魏公之孤舟入建康」[95] 的經歷，一方面標舉他用行動所展現的胸襟懷抱，一方面也再度證明此人是足以共濟多難家國的同志。豈料壯志未酬，劉宗周即被迫離開京城，而面對懸如一線的國勢，他所堅信之「道」是救國唯一的出路，也唯賴彪佳在朝實踐、扭轉世局，所謂「斯人誰與易江河」。此詩情溢於言，首末聯相互呼應，作者孤身於混亂朝政中無力回天的寂寞躍然紙上，而在茫茫人世間，稱得上知己的人可謂少矣，祁彪佳正是他所信賴而寄與厚望的少數知音人。

祁彪佳在崇禎朝的最後一任京職，背負著先生如此期許，面對政局的紛擾，承受了極大的壓力；儘管如此，他勉力完成該年計典，也挺身對付貪墨結黨的吳昌時。然而計典結束之後，他卻轉身尋求退路，提出辭官的要求，並未堅定自己在紊亂朝堂中力挽狂瀾的信念，也難及先生所勉「即不幸而碎首玉階，甘斧鑕以如飴」那般奮不顧身。[96] 回鄉之後，念臺評之曰「雖不為危言激論，以七尺之軀殉主上，然於正邪之關，頗能扼定，有功世道不淺」，如實反映了祁彪佳端謹的性格，也折射出劉宗周自身的剛毅。[97]

六、結　論

證人社的會錄記下了祁彪佳的「大哉問」，似乎為他與念臺殉國的抉擇作了預告似的宣示：

> 祁世培問：「人於生死關頭不破，恐於義利關尚有未淨處。」曰：「若從生死破生死，如何破得？只就義利辨得清，認得真，有何生死可言？義當生則生，義當死則死，眼前只見一義，不見有生死在。」[98]

---

95 張岱：〈遺事〉，《祁彪佳集》，頁 244。
96 劉宗周：〈與世培四〉，《劉宗周全集》，第 3 冊，頁 484。
97 祁彪佳：《癸未日曆》，《祁彪佳文稿》，頁 1354。
98 《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 504。

對於這段對話的身體力行，固然使祁氏無愧於立足蕺山弟子的行列之中，亦符合全祖望所謂「學行不媿師門」的標準，更鞏固了「蕺山學派」的道德形象。祁彪佳所認同而實踐的，不是宗周嚴闢佛、儒之隔，也不只在於慎獨修己的工夫，而是蕺山所指示「義當生則生，義當死則死」的至高理想。

祁彪佳的殉國在如此脈絡的詮釋之下，蘊含著「殉道」的高度，劉宗周雖未將祁彪佳列名弟子，但在作為「正人」護持正道、匡扶國難的路上，明確視其為繼承理想的接班人；而祁彪佳的嗜戲與築園顯現他並未在儒釋之辨、心性之說上完全遵循蕺山學說之要旨，但這些在劉宗周眼中，皆屬枝葉，他曾以「道只在事君當官，莫於此外更求道，此外求道妄也」堅定彪佳立朝時的信念。[99] 祁彪佳殉國的抉擇更強化他在世人眼中「蕺山弟子」的終極形象，如全祖望於〈子劉子祠堂配享碑〉一文介紹祁彪佳時，便特別著墨劉宗周聞其殉國之後的反應：

> 乙酉，子劉子絕食，會名王聘六遺臣，則子劉子暨虎子並預焉。虎子死，子劉子已困不能語，聞而張目，頷之。[100]

能否把持大節是後人對蕺山弟子審查的標準之一，然而劉宗周視祁彪佳為一可繼承志業的晚輩，不僅不限於學識上的傳遞，同時也不只在臨危一死的選擇，而是「辨清利義、超越生死」後的原則固守，為生民立命之「道」的弘揚，此乃劉宗周學思精神的精髓所在。

（責任校對：方韻慈）

[99] 劉汋：〈蕺山劉子年譜〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 143。
[100] 全祖望：〈子劉子祠堂配享碑〉，《劉宗周全集》，第 6 冊，頁 647。

引用書目

一、傳統文獻

明・王守仁原著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

明・陶奭齡：《小柴桑喃喃錄》，國家圖書館藏明崇禎抄本。

＊明・劉宗周原著，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007 年。

明・劉宗周：《證人社約》，臺北：藝文出版社，1966 年。

明・王思任原本，梁廷枏、龔沅補編：〈祁忠敏公年譜〉，《中華歷史人物別傳集》，北京：線裝書局，2003 年。

＊明・祁彪佳原著：《祁彪佳文稿》，北京：書目文獻出版社，1991 年。

＊明・祁彪佳：《遠山堂詩集》，《續修四庫全書》第 1385 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。

＊明・祁彪佳：《祁彪佳集》，北京：中華書局，1960 年。

明・祁彪佳：《里中越言》，北京國家圖書館藏抄本。

明・張　岱著，夏咸淳校點：《張岱詩文集》，上海：上海古籍出版社，1991 年。

＊清・張廷玉等撰：《明史》，北京：中華書局，1974 年。

＊清・黃宗羲原著，吳光主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005 年。

清・董　瑒：〈沈聘君傳〉，《姚江書院志略》，收入《中國歷代書院志》，蘇州：江蘇教育出版社，1995 年。

清・全祖望著，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

二、近人論著

古清美：〈劉宗周實踐工夫探微〉，《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004 年。

＊吳　震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年。

＊何　俊：〈劉宗周的改過思想〉，鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年。

＊孫中曾：〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉，鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年。

＊曹淑娟：《流變中的書寫——祁彪佳與寓山園林論述》，臺北：里仁出版社，2006 年。

黃　裳：《遠山堂明曲品劇品校錄》，上海：上海出版社，1955 年。

趙　園：《制度・言論・心態——《明清之際士大夫研究》續編》，北京：北京大學出版社，2006 年。

趙　園：《想像與敘述》，北京：人民文學出版社，2009 年。

（美）喬安娜 F. 漢德琳著，陳廣宏譯：〈祁彪佳社交界中的園亭：晚明的財富與價值觀念〉，《中國文學研究》第 8 輯，2007 年 4 月。

（**說明：書目前標示＊號者已列入** Selected Bibliography）

Selected Bibliography

He, J. (1998). Liu zong zhou de gai guo si xiang [Liu Zong-Zhou's thought of self-correction]. In Zhong C.-J. (Ed.), *Liu ji shan xue shu si xiang lun ji* [A

collection of articles on Liu Zong-Zhou's academic thoughts]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

Huang, Z.-X. (2005). *Huang zong xi quan ji* [A complete collection of Huang Zong-Xi's works] (Wu G., Ed.). Hangzhou: Zhejiang Ancient Books. (Original work published in the Qing Dynasty)

Liu, Z.-Zh. (2007). *Liu zong zhou quan ji* [A complete collection of Liu Zong-Zhou's works] (Wu G., Ed.). Hangzhou: Zhejiang Ancient Books. (Original work published in the Ming Dynasty)

Qi, B.-J. (1960). *Qi biao jia ji* [A collection of Qi Biao-Jia's works]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Ming Dynasty)

Qi, B.-J. (1991). *Qi biao jia wen gao* [A collection of Qi Biao-Jia's works]. Beijing: Bibliography and Document. (Original work published in the Ming Dynasty)

Qi, B.-J. (2002).*Yuan shan tang shi ji* [A collection of Qi Biao-Jia's poems]. Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Ming Dynasty)

Sun, Zh.-Z. (1998). Zheng ren hui bai ma bie hui ji liu zong zhou si xiang zhi fa zhan [The Society of Practitioners, the White Horse Society, and the development of Liu Zong-Zhou's thoughts]. In Zhong C.-J. (Ed.), *Liu ji shan xue shu si xiang lun ji* [A collection of articles on Liu Zong-Zhou's academic thoughts]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

Tsao, Sh.-Ch. (2006). *Liu bian zhong de shu xie qi biao jia yu yu shan yuan lin lun shu* [Writing in changes: A discourse on Qi Biao-Jia and the Yushan Garden]. Taipei: Le Jin.

Wu, Zh. (2009). *Ming mo qing chu quan shan yun dong si xiang yan jiu* [A research on the thought of encouraging beneficence in the Late Ming and Early Qing Dynasty]. Taipei: National Taiwan University Press.

Zhang, T.-Y., et al. (1974). *Ming shi* [The history of the Ming Dynasty]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Qing Dynasty)