

从布衣寒士到孔门圣贤 ——张履祥“由凡入圣”的塑造历程*

户华为

【摘要】本文勾画张履祥由布衣寒士到地方偶像直至成为孔门圣贤的过程，并对这一文化现象进行解读，透视其背后所蕴藏的宏富的社会内容。张履祥从祀的过程展现了国家和地方士绅按照自己的意志对其进行重新塑造的努力，他们既合作又冲突的过程折射出各自的价值取向，并从不同层面反映了当时社会文化机制与时代需要。

【关键词】张履祥 孔门圣贤 从祀 塑造

【中图分类号】K249 【文献标识码】A 【文章编号】1002-8587(2005)-01-0021-11

From Poor Scholar to Confucian Apotheosis: The Process of Adoration and Idolization of Zhang Lüxiang

This paper outlines the transformation of Zhang Lüxiang from a common Confucian scholar to a god posthumously feted in the Confucian Temple. During this process central government figures, and local officials and elites remodeled Zhang's character, and made him a regional symbol or national apotheosis of Confucianism. The elevation of Zhang was useful and powerful in carrying on the Confucian tradition and maintaining legitimate authority. During this process of canonization, national and local elites simultaneously cooperated and clashed. The process reflected the cultural mechanics of society and needs of times.

张履祥是明末清初的一位理学家，曾师从大儒刘宗周，治学专尚程朱，力辟王学；他同时又精通农学，著《补农书》。张氏生前淡泊贫穷，作为“声誉不出里巷”的一介布衣，死后却被逐渐抬升，直到从祀孔庙，享受了特殊的“待遇”。

目前，有关张履祥的研究主要集中于其实学思想以及《补农书》^①，多数论著将其列入明清实学思想的范畴加以简单描述，对深层的社会、文化内涵和个人心态关注不够，亦未揭示出他的特色及与其他学者思想主张之异同。

关于张履祥死后的命运及其从祀过程和他被塑造为孔门圣贤的文化意义目前尚无人问津。

近年有关信仰祭祀与象征符号的研究虽属热点，但是重点大多集中在民间神祇信仰及其与国家正祀的关系上，对于以孔庙为中心的正统儒学象征体系的研究相对薄弱。其中，黄进兴的《优入圣域——权力、信仰与正当性》（陕西师大出版社1998）对文庙祭祀进行了一些总体上的探讨；朱鸿林的《阳明从祀典礼的争议和挫折》对王阳明从祀进行个案剖析，该文认为，从祀制度具有的较强政治属性，使其

【收稿日期】2004-6-20

【作者简介】户华为（1976—），男，北京师范大学历史系2002级博士生；北京100875

牵涉到除朝廷对已经赋予地位的学说的立场外,还有制度本身的运作、相关官员的态度等等问题^②。因而这其实是一个很值得研究的问题。本文拟通过张履祥从祀文庙这一个案,透视清代(尤其是咸同以降)国家祭祀标准演变、官方儒学政策与学术内在理路变迁,并由此探索清代孔庙从祀的一些特点和国家意志与地方士绅在这一问题上的互动过程。

一

张履祥作为平民儒士的一生颇为惨淡,他曾经叙述自己“自大乱以来,播迁窜越,岁无宁处,旧业荒于寇戎,精志摧于愁困,颠沛横生,疾疢继作”^③。到了晚年,更加潦倒,以致“炊烟几绝”,年老多病的他常常只能靠朋友周济。《杨园先生全集》中多次记载何商隐、吕留良等或借或赠,帮助他一解燃眉之急。

康熙十三年,张履祥贫病而死,身后诸事颇为悲凉,由朋友何商隐偕诸同人草草葬于草庐东南,后来因“地非爽垲”,门人集资迁葬西溪桥。“先生之后,二子皆夭,继孙亦夭,再继曾孙不审几传,而今无主其祀者。”^④康熙六十年,海盐张朝晋、余姚陈梓因仰慕他的为人,曾出资为他修墓,“并以夫人以下五丧未葬者附于墓侧,共筑三穴。”但是由于没有后人继承香火,至道光年间,他的故居、墓祠都已朽坏不堪,“碑仆地,古松前伐存枯根……先生故庐,嘉庆间,其近支裔孙贫甚,出售于金氏。其前为先生祠堂,今圯毁无存,村人种桑其上”^⑤。

从有关记载来看,张履祥“课徒乡塾,声誉不出里巷”^⑥，“没后数十载,姓氏里居几不挂人齿颊”。在相当长的时期内,在地方是没有什么影响的。起初,张履祥甚至连其师刘宗周的专祠也没有进入,从朱坤《上督学雷公请祀张杨园书》中,我们能清楚地看到这一点:“今绍兴蕺山书院为刘子讲学故里,前守会曾为专祠从祀,而配以门弟子二十二人及其子伯绳,独遗张子。”朱坤提出,贫穷与没有仕宦经历是张履祥湮没无闻的主要原因:“张子名不登仕籍,畊则农,读则士,忧勤惕厉于穷檐破屋之中……今清献公与先生道德相埒,一用

一不用,惟其用也,故天下知有陆子之学矣;惟其不用,故天下至今不知有张子之学。”^⑦他认为张履祥与清献(陆陇其)学问人品相仿,陆氏早在雍正二年便作为首位本朝人入祀文庙,而张履祥则湮没无闻。

当然,造成这一情况的原因也许还与其学术取向与师友、宗族关系网络等有关。当时同门黄宗羲以绍述宗周之学鼓动天下,张履祥对此极不以为然,“此名士,非儒者也”。明亡后,他弃诸生,靠课耕授馆养家糊口,一生清贫自守,不愿与当时的名士交游。杨园又立身极严,对请求奉自己为师的人坚决不肯答应,而是以友道处之,因而嫡传弟子也寥寥无几。张履祥出身平民,虽有改革水利、兵事等弊政的宏图,却既无钱财,又无势力,也就无从实现。在明清之际思想家辈出的时代,张履祥确实没有太多能够引人注意的特别言行。

乾隆年间,张履祥的身后命运开始出现转机,乡绅朱坤与诸生重镌《杨园全集》,嘉兴朱史黼、陈晋等更相校刊,并请浙江学使雷铨作序^⑧,同时向学使提出将张履祥从祀学宫的请求,尽管这次请祀没有成功,但此后张履祥的影响开始扩大并逐渐得到了官方承认和褒奖。乾隆十六年,学使雷铨特地给张履祥题碑曰:“理学真儒杨园张先生之墓”。从现存资料来看,这是首次由政府官员出面参与抬升张履祥的地位,也正是张履祥地位变化的转折点。

在这次请祀失败之后,或许出于从祀学宫等正式系统较为困难,当地官员和乡绅采取先在本区域扩大张履祥影响的办法。嘉庆六年,桐乡县令李廷辉捐俸修墓并修杨园村旧祠,立主崇祀。他还听从沈石斋诸绅士的请求打算将张履祥奉祀于分水书院,但不知出于何种原因,最终没有办成;嘉庆十六年春,孝廉冯吉哉又提出这一请求,浙江巡抚蒋攸銉檄飭立主祀于青镇分水书院;嘉庆二十一年,桐乡教谕宋咸熙特建杨园祠于学宫东偏道;嘉庆二十三年,桐乡县令黎恂修墓并重刻墓碑;道光四年夏,浙江巡抚帅承瀛上疏请旨将张履祥入祀乡贤祠,次年立主入祠崇祀。至此,张履祥已经成功跻身乡贤之列,并被当地士绅广泛祭祀于书院等场所,据史料记载,桐乡的一些书院如桐溪书院、分水书院、立志书院、鸳鸯湖书院等

都已供奉张履祥。

咸丰四年，平湖顾广誉募同人捐资重修杨园墓，始建墓门，筑石埠，补植松株。同治三年清军收复浙江后，巡抚左宗棠捐廉对杨园墓大举修葺，购置祭田十四亩余，嘱托杭州绅士丁丙主持其事，并亲自题写墓碑曰“大儒杨园张子之墓”，又书两碣于墓门曰：“永远防护，禁止樵采。”墓前旧有石坊，于是在其四围加筑罗城三穴，并筑石址。十一年，桐乡县令李春猷捐廉于墓左建立祠宇两进，供杨园先生栗主于祠，前面开浚荷池，增加部分祭田，并决定：“每年清明、十月朔，宰官率邑人士举行墓祭，饮福于祠。”十二年，县令胡日宣捐廉于祠后增筑三椽为守祠人栖止之所。

经过长时间的抬升，张履祥已经成功地成为地方有影响力的先贤，于是进入儒学祭祀系统最高殿堂便提到日程了。同治九年，士绅陆以毡、沈祖慙、严辰等16人联合上书浙江学政徐树铭，请求他代为奏请将张履祥从祀孔庙。徐树铭应允并很快上折奏请。

这次请祀十分顺利，经过礼部审核、商议，次年奏请得到批准。张履祥从祀的简单过程在《桐乡县志》中也有记载：

按杨园从祀之举，乾隆间浙江雷学使鎡，道光间安徽沈学使维均欲奏请而不果。同治初年，今侯相左宗棠任浙抚时立意奏请，乃由杭绅丁丙商之邑绅陆以毡，属其友顾广誉撰事实十二条，属其弟子严辰撰公呈上之，适左公升任闽督，视师粤东，不及陈奏。然揣三公之所以迟迴审慎者，实虑遭部驳，而一驳不能再请也。

至九年，学使徐侍郎树铭乃为奏请从祀，十年冬，奉旨俞允。是年杭绅丁丙奉左相命捐建专祠于青镇立志书院之后，并得前布政使杨公昌濬发款落成。^⑨

从康熙十三年去世到同治十年，张履祥在去世近两个世纪之后终于获准入祀孔庙，成为清廷钦定的儒学偶像。这一过程几经周折，持续了近200年，渗透着国家与地方士绅根据各自意志加以塑造的努力，而张履祥的形象在塑造过程中也逐渐发生着变化，从某种意义上来说，每一次塑造都代表着参与者不同心态和他们对张履祥的评价，兹根据现有资料，力图透

视出这一“由凡入圣”过程中所蕴涵的内容。

二

张履祥地位的变迁始于杨园村的家祠，其后陪祀于各书院、经由乡贤祠，最后进入儒学象征系统的最高殿堂——文庙，完整地体现了由地方偶像到国家祀典的发展历程。这一过程是在国家强化对地方控制、加强象征体系内国家权威的大背景下进行的，与国家祭祀体系及其标准变化、太平天国起义后的官方文教政策，儒学传统的演变以及地方争取自身权力等因素有很大关系。

宋元以来，国家为实现对地方的全方位控制，一面需将中央意志达诸地方；另一面也要使地方意识形态统一化、正规化。国家在强化对地方的控制时除了从行政、经济和社会组织等方式进行之外，就是要强化国家意志，与地方争夺象征体系内的主导权。众多的学者已经注意到国家对民间信仰的干预、吸纳、重塑现象。国家的承认无疑是神明正统化的依据，神祇被列入祀典，以后就会在地方志和其他地方文献中被记录下来，再通过有关神祇信仰的书籍加以宣传，神祇的法力便从地方环境升格到国家的范围^⑩。

在扩展自己象征体系的同时，政府的另一项重要措施，就是巩固传统价值观念，包括对儒学正统权威的维护，对传统仁义礼观念的强化。其实这两者就是一个从上到下和从下到上的结合。一方面将民间信仰的神灵象征仪式正规化，纳入国家体系；另一方面，把代表国家意志和正统观念的儒学传统意识形态灌输给地方民众。在象征层面通过不断完善从正统中心——文庙到乡贤祠、名宦祠以及众多的昭忠祠、贞节祠等组成的象征系统，由它来教化民众，传达、灌输国家意志，树立正统典范。在一定意义上，这一套体系还起着对民间信仰尤其是所谓淫祀对抗，以争夺象征资源的作用。而孔庙作为数千年来统治意志的最庄严的阵地，尤为统治者所关注。

朝廷将历代大儒从祀孔庙，从唐贞观年间开始，历代加以沿袭，宋元以降，尤其备受重视。“这个制度的重要性，不独在于向天下昭

示了它所认可、支持和鼓励的学术和信仰的方向和内容。这制度关系所及的，不只是身后或者毁誉不一的个别儒者的历史地位，也不只是所有生存着的从学待仕的读书人的学术和价值取向，还有所谓‘天下后世’无数未来的知识分子的思想形式和理想行为规范。”^⑩清代，当政者不但没有放弃这一手段，而且进一步加以强化，把它在形式上推向极致。清初，满族统治者为了消除汉人的文化敌视，采取尊奉孔子、提倡理学的策略，利用原有的文化象征塑造自己的正统性。顺治初年，对孔子定称“大成至圣文宣先师”，承旧例以颜渊、曾参、子思、孟轲配祀庙堂，两庑祀十哲，从祀的“先贤”、“先儒”，分别为69人和28人；康熙曾经亲自到曲阜拜祭孔庙并三跪九拜，将御用的曲柄黄盖，留供孔庙，以表示莫大的尊崇。从有关材料看，乾隆时已有意提高孔庙祀典，他祭祀孔庙“均法圣祖，躬行三献，垂为常仪。崇德报功，远轶前代。已隐寓升大祀之意”^⑪。清帝尊崇圣学还寓意通过垄断传统儒家资源，从而用帝王的“治统”兼并传统士绅阶层用来对抗政治权力的“道统”。^⑫

除了从祀前朝先贤与先儒外，清人也十分重视表彰本朝名儒。相对而言，本朝人时代较近，学术、功业、人品等都较为人熟知，因而对于儒学风气以及士林好尚的影响更为明显。正因为如此，清廷对本朝人从祀文庙格外慎重。

陆陇其是清朝从祀的第一位本朝人，陆康熙三十一年歿，次年即由其家乡浙江平湖县令请旨崇祀乡贤祠，嘉定县于同年将其崇祀名宦祠。康熙五十四年，“嘉兴郡守吴永芳以先生理学深醇，为本朝第一人，宜从祀圣庠，详请具题”。但是因为布政司“疑本朝之人未有从祀之例，竟寝其议。吴公因建书院于郡庠之左方，专祀先生。于五十六年十月置主入祠，并集生徒肄业其中。”^⑬

雍正年间对孔庙祭祀诸贤进行了一次重大调整，“二年，视学释奠，世宗以祔飨庙庭诸贤，有先罢宜复，或旧阙宜增，与孰应祔祀崇圣祠者，命廷臣议……于是复祀者六人：曰林放、蘧瑗、秦冉、颜何、郑康成、范甯。增祀者二十人：曰孔子弟子县亶、牧皮，孟子弟

子乐正子、公都子、万章、公孙丑，汉诸葛亮，宋尹焞、魏了翁、黄干、陈淳、何基、王柏、赵复，元金履祥、许谦、陈澧，明罗钦顺、蔡清，国朝陆陇其。”^⑭

陆陇其“自幼以斯道为己任，精研程朱之学，两任邑令，务以德化民……端方孝友，笑言不苟，著作如林，能发前人所未发，丝毫不诡于正，足称昭代醇儒”^⑮。在这次调整中，毫无争议地进入孔庙，开了清人从祀之先例。陆陇其“笃守程朱，斥守仁甚峻”，在清代被尊为理学第一，享受诸多殊荣。按清代礼法，文职内自三品卿、外自布政使以下，例不予谥。但陆陇其作为御史却被谥为清献，是清廷表示崇尚儒学的特例。

康熙间另一名臣汤斌的人品事功比陆氏有过之无不及，据说“吴人闻斌死，哭声动天地，家家肖像祀之，复祀于学宫，以为自有巡抚来，惟周忱、海瑞及斌而三云……旋入祀陕西、江西、江南名宦祠，雍正十一年入祀贤良祠”。也可谓很风光了。但是汤斌从祀的过程却没有陆氏那么顺利。孟森先生曾曰：“汤斌之人品未必下于陆陇其，然以其学尚陆、王，在道光以前，竟不能言从祀。清之中世，理学守门户甚谨，于此可知。”^⑯除了理学宗尚之外，汤斌从祀还受到政治影响，可谓一波三折。乾隆五年汤斌因著述少而被否定，乾隆四十六年，“尹嘉铨以汤斌及范文程等五人从祀奏请，奉旨以汤斌曾侍理密亲王，未能尽心辅导，未蒙允准。”幸亏乾隆四十八年，发出一道谕旨，“以理密亲王性情乖张，即特选公正大臣如汤斌者为之辅导，亦不能有所匡救。”因而从祀才有成功的可能。

道光三年通政司参议卢浙疏称：“乾隆五年奉旨，汤斌、陆陇其学术醇正，言行相符，允为一时之冠，天下人士至今传颂之。臣以为汤斌学术深纯，事业昭著，不减前贤，若以著书尚少为疑，则躬行圣门所贵，请旨以斌从祀文庙，礼部议奏，认为‘斌倡明正学，远契先圣心传，与陆陇其相等，而事业过之’^⑰。终于获准从祀文庙。

道光以降，程朱、陆王出现调和的趋势，汤斌从祀可以视为一种标志，此后，孙奇逢从祀开始进行，在奏请时就多次强调“斌亲受业

于其门”，“至今斌幸得遭逢圣世，列祀在庠，而奇逢为斌渊源所自出”，于道光八年获准将孙奇逢列入祀典。^⑩陆世仪亦于“同治十三年，州人士吁大吏请于朝，得旨从祀文庙”。^⑪张伯行于光绪四年从祀。而王夫之的从祀自光绪二年始，经郭嵩焘等湖湘士绅极力造势推动，但是直到光绪末年，借清廷将文庙祀典升格为大祀之契机，才与黄宗羲、顾炎武等一并获得通过。^⑫

清人于本朝从祀孔子庙廷者见下表：

姓名	从祀时间
陆陇其	雍正二年
汤斌	道光三年
孙奇逢	道光八年
张履祥	同治十年
陆世仪	光绪元年
张伯行	光绪四年
黄宗羲	光绪三十四年
顾炎武	光绪三十四年
王夫之	光绪三十四年

清廷素以本朝获准从祀文庙者众多而自鸣得意。从道光二年刘宗周从祀到光绪年间不到90年的时间里，竟然连下从祀诏达22次之多，为历史上所仅见；从祀者则有31位之众。整个清代从祀中，无一人遭受贬祀^⑬。同治二年，更订增祀位次，列东庠者为从公羊高到陆陇其共31人，列西庠者为从谷梁赤到汤斌共30人，并将此绘制图例颁布各省。以后仍陆续有增列从祀者^⑭，规模越来越宏大，典制也越来越严整。光绪末年，孔庙被列入大祀，“改覆黄瓦，乐用《八佾》，增《武舞》”^⑮，与祭天、太庙等最崇之祀等同。

晚清时期对圣哲贤儒祀典的愈发重视，决不仅仅是一个礼仪形式问题。更主要在于此时期，清王朝国势大衰，中央政府对地方的实际控制有所下降，更加寄希望于从意识形态上来加强对地方的威慑，以维护统治秩序；另一方面，由于西学东渐以及政治经济上一系列近代化因素的产生，思想领域逐渐萌发着新的变动。统治者面临“异端”百出、“圣学”陵夷的危机，力图通过对传统象征符号的进一步神化和张扬，强化其“正学”权威，以维护旧的

文化形态和进行思想控制。这突出表现在对忠孝节义不遗余力地大力褒奖，也体现在此时期对地方信仰赐额赐号数量激增，如道光年间不足三十件，咸丰年间增加到六十七件，到同治年间更激增至二百四十一件^⑯。地方偶像迅速大量进入国家正统象征体系，一方面反映了地方权力的张显，另一方面也表现出国家仍力图把地方神祇纳入自己的祀典，使其成为代表国家意志的正统符号，尽管条件过于放松难免会多少削弱其神圣性与权威性。

晚清格外重视维护传统象征权威还与太平天国起义不无联系。农民军极大地动摇和破坏了统治秩序和礼仪教化，并以前所未有的力度对传统儒学及以孔庙为中心的象征权威进行猛烈冲击。

江浙一带是起义军与清军争夺焦点，所受战祸尤为严重，“浙省为四战之地……其受敌恒与四省相终始，发逆之乱，杭城一再失守。”嘉兴，“贼沿塘纵火掳掠无算，恣意淫戮，枕藉死者，岸上河滨相望于道……掳掠之余，其于字纸书籍则拉杂蹂践之，于米饭肴饌，则涕泄洩溺之。”^⑰极大地震荡了当地的秩序，“实千年未有之奇殃”。《桐乡县志》称：“自粤贼倡乱以来，所至毁学宫，坏书院，诗书之泽扫地无遗……仁义之道熄而风俗人心遂不可问矣。”^⑱

清朝镇压太平天国起义之后，面对混乱的局势和人心不稳、圣教崩溃的情况，首先要做的就是重建正统权威，恢复国家象征权力对下层民众和地方的威慑力。同治二年岁末，清廷曾发布上谕说：“方今大江南北渐就肃清，一切抚绥安辑叠经降旨，责成地方官吏妥为办理，教养兼施，使百姓革面洗心，不致再为教匪邪说所煽惑。”^⑲“士风何由振而文运何由兴”，这是统治者面临的前所未有的考验。要“辟邪”必先崇正，因此兴修学校、书院，恢复孔庙、乡贤祠等祭祀体系成了稳定秩序的重要举措，统治者对其重视程度不亚于收复土地。“新天子受宝命之二年秋，飭理臣议兴学校……自经乱后，月课废弛，士气无由振，应由督臣抚臣各属于事平后设法经理”。形势稳定后，这一主张就从讨论进入到正式实行层面，“皇上登极之三年，东南大定，遣官祭告

阙里，饬天下修学校以光中兴文明之治”。“使士子等聚处观摩，庶举业不致久废，而人心可以底定。”^②

张履祥地位的变迁与士林风气和儒学思潮的演变也不无关系。咸同年间，政治腐败、士林无耻的颓风需要以提倡理学来纠正。尤其是北京政变后，清政府为了树立“正人立朝”的形象，大力提拔“理学名士”。倭仁在1862年一年三迁，升至文渊阁大学士，充同治帝师，掌管翰林院。李棠阶、吴廷栋等也同时受到重用。理学再次被统治者捧到政治巅峰，中央和各地封疆大吏纷纷刊印各代理学名家的著作，造成崇尚理学的风气，出现了晚清时期的“中兴”局面。

太平天国起义的冲击也大大加速了学术的分裂变化，这一变化对江浙一带的影响尤其大，起义军“敢把孔孟横称妖，经史文章尽火烧”。江、浙、皖公私藏书荡然无存，考据学受到极大影响。梁启超曾经说：“清学之发祥地及根据地，本在江浙；咸同之乱，江浙受祸最烈，文献荡然，后起者转徙流离，更无余裕以自振其业。”^③众多学者纷纷转向程朱理学寻求解决危机的出路，张氏成为挽救时弊的榜样，“方今言利日兴，士不知向学，幽渺无稽之邪说肆行于世而莫之禁，又远非先生时比，倘以同人之力，继是能并祠堂而新之，俾远近益知诵法先生，相与绎其遗书，崇仁义而斥功利，反经常而远邪慝，以端人心，以茂风俗，则世道幸甚”^④。

这种学术思潮的变动局面可以从当时活跃的学术史修纂活动中表现出来。这一时期出现了多部有影响的学术史著作^⑤，有的为今文经学、汉学传道立传，有的提倡经世致用，但更多的还是表彰程朱理学、为其扶危济困的著作，如潘世恩的《正学编》、汪佑的《明儒通考》、何桂珍的《续理学正宗》、唐鉴的《国朝学案小识》等。这些著作大力表彰理学名家，如《续理学正宗》认为：理学源流在清初应该“续”上陆陇其、张履祥，因为他们上接胡居仁、罗钦顺，“起而昌之，扫荡群嚣，统归一是”，为“周、程、张、朱之继绪”者；《国朝学案小识》明确表示要护卫“孔孟程朱之道”，将使“孔孟程朱之道”“晦而复明、废而复行

者”——陆陇其、张履祥、陆世仪、张伯行等四人，入“传道学案”，并且把张履祥的地位抬到朱子第二，“如先生者真朱子后之一人已”^⑥。这无疑对其“由凡入圣”起了很大的作用。正是因为张履祥一生潜心于义理，笃志程朱，晚年还写了《评〈传习录〉》，对心学进行全面深刻地批判。后世儒家才将他视为重倡道学的功臣。当然，正如梁启超说：“杨园因为是清儒中辟王学的第一人，后来朱学家极推尊他，认为道学正统。依我看……不过是一位独善其身的君子罢了。当时象他这样的人还不少，推尊太过，怕反失其真罢。”^⑦清初程朱学派名儒辈出，而从祀者却为数甚少，张履祥能够由一介布衣寒士跻身孔门圣贤之列，是多种因素共同作用的结果，尤其离不开地方士绅的塑造和抬升。这一点稍后再详加分析。

正是在这样的背景下，清廷将前代以及本朝众多理学名臣从祀文庙。在利用孔庙祭祀体系维护正统象征权威时，从祀偶像的变换本身也在昭示正统观念的变化与时代需要。从这个意义上来说，历代孔庙从祀制其实可视为一部钦定官修儒学史，体现着各时段儒学的正统观。从祀的对象与文庙祭祀体系的组成其实就是国家意志或是政策的一个直观表现。清代下半叶，内忧外患，战乱频仍，社会失序，国家亟需治世名臣以应世变，此一迫切心态见诸孔庙，便是陆贄、李纲、韩琦等被允许从祀，藉以激励非常之才；而国难频深，忠贞气节尤在褒奖之例，于是陆秀夫、黄道周诸殉难完节者均获登孔廷。^⑧

咸丰十年（1860年），清廷采纳礼部大臣建议，明确如下原则：

从祀盛典，以阐圣学、传道统为断。余各视其所行，分入忠义、名宦、乡贤。至名臣硕辅，已配飨帝王庙者，毋再滋议。^⑨

把传承圣学道统的圣哲贤儒作为崇祀的主体，这一维护“正学”偶像的做法是与其奖励“正学”成果、宣讲圣训儒经、普及圣道教化等措施相一致的。此后，孔庙从祀制度便按照这一原则实行。而地方士绅也能够抓住这一原则变化的有利契机，投其所好。如同治九年，浙省绅士陆以毡、沈祖慈、严辰等16人联合

上书浙江学政徐树铭时，便对此格外强调：

方今粤逆倡乱至十数载，始仗天威一旦扫平，而人民荼毒已不堪言。推原其故，皆由乡无正人君子讲明正学，化导愚顽，而异端之教从而簧鼓，故民之稍有聪明才力者，不安于凿井耕田，而犯上作乱，至于此极。若得如杨园先生之安贫乐道，纂明圣道者，以为表率，移风易俗，左券可操。倘蒙恩奏请，施准其从祀，俾天下咸知一介儒生闾修尔室，生虽未霑一命之荣，而数百年后尚得仰邀旷典，俎豆千秋，则草野之间抱负非常，而为有司所遗者，皆将不攻乎异端而惟潜修之，是尚私于今日之风俗人心大有裨益。^⑩

陆以铎等乡绅提出张履祥身不登仕版，功业无法与已经从祀的陆陇其、汤斌相比，但在人心动荡的乱世，“若得如杨园先生之安贫乐道，纂明圣道者以为表率，移风易俗，左券可操”，对于政教风俗的恢复大有裨益。而这一次的请祀最终获得通过，显然与这种时代背景以及当地士绅对从祀原则的领会和运用有直接关系。当然，张履祥笃志程朱的学术取向与自身处世模式，也为他死后的腾达提供了可供塑造的质素。

三

同一主题通常能够包容各种不同的社会构成方式和意图，每一个参与的社会群体都力图将其中的各种成分重新组合，使之适应自己的观念和目的。对于国家而言，文庙是体现正统权威和国家话语的象征中心，而地方士绅则将其视作张显地方文化资本和增进区域优越性的有效资源。

张履祥首先作为桐乡县以及嘉兴府的乡贤得到地方士绅的崇祀，这里包含着深厚的地方荣誉感和认同观念。江浙地区在明清文化领域享有较大优势，而人们的优越感时常体现于对本区域名人的称颂夸耀之中。“浙中讲学者代不乏其人，明以前姑不具论，于本朝吾得二人焉，一桐乡张先生，一平湖陆先生也，二先生皆祖述程朱而醇乎其醇者然。”^⑪当地士绅欣然以继承、发扬杨园学说为己任，对于维护杨园

祠墓、刻印书刊等能够扩大影响的行动也很积极：“窃念先生卫道之功昭然在天下万世，而我里幸近大贤之宇，先生又尝寓居于此，义不容坐视其颓废，爰与同志集议兴修，众皆踊跃。”^⑫

将张履祥从地方先贤推向国家正祀，在桐乡的官绅之间酝酿了很长的时间。他们从各方面为此做出努力，包括多次刊刻张履祥的著作，修建、维护其祠墓，举行祭祀活动等，如“钱馥启藏书得《杨园集》，遂服膺焉……杨园墓荒芜已久，扁舟往拜，芟除荆莽，就墓旁居人属为防护”^⑬。士绅严辰等也以私淑张杨园为宗旨，为其崇祀作出重大努力。桐乡县青镇的官绅多次举行公祭立志书院先儒张杨园先生栗主、张杨园墓祠等活动^⑭。其中尤其重要的是利用书院系统强化张履祥的地方偶像地位。

各地书院皆有祭祀本地先贤之传统，“今天下郡州县莫不有书院，类莫不有崇祀之典，其大者或祀孔子及七十二弟子，如各郡县学宫故事，其小者多各祀其地先贤”^⑮。祭祀乡贤名宦、忠臣义士，这是书院祭祀的一个重要内容，书院的祭祀活动同时也是各地方道德教化的一个最重要的场所^⑯。处于官僚教育体制边缘位置的书院兼有国家与地方双重意味，其特殊的功能使其成为沟通国家教育与社会教化的中介场所。在保持与正统观念基本一致的前提下，书院的运作方式存在一定的张力，能够作为地方知识阶层实施教化、树立区域偶像的载体。知府许瑶光所作《鸳湖书院记》对此做了很好的说明：“惟从祀之典自咸丰十年后限制甚严，申文详请准驳难必，而书院之供奉则守土者可以自主。因谋之绅耆集资修书院，拟增奉杨园栗主……然于配祀中瞻其名位，则尊敬之心多而亲企之心或转淡，是推而崇之为天下所共戴，不如引而近之为乡里所艳称，而观感兴起之获益弥多也。”^⑰从中不难看出书院不仅具有一定弹性，可供地方力量自行运作；而且在情感上，书院与地方民众的距离比国家官学体系也亲近的多，所以往往有其自身优势，当地的士绅充分地利用了这一点，在各种书院中广泛崇祀张履祥，可见以下诸例：

桐溪书院，“山长严辰商同属知县戴枚，改造后院东三楹，作为三贤堂，供奉张杨园先

生、冯泊阳少寇、俞宁世太史栗主。每遇春秋二仲，官绅率肄业生童致祭”。

分水书院，“嘉庆初年，杭嘉湖道秦瀛及知县李廷辉各捐俸为延师课士之资……并奉张杨园先生栗主于院内”。

立志书院，“供奉杨园栗主，于春秋二仲请桐乡邑尊临祭。同治八年，复蒙左文襄公捐廉，布政使今浙闽总督杨公昌浚发款建杨园祠于院后”^④。

鸳湖书院，康熙年间建立时专门奉祀陆陇其，同治三年重建后，“奉祀陆宣公、陆清献公、张杨园先生位，闽浙总督恪靖伯左宗棠书景行维贤额于讲堂”^⑤。

张履祥作为乡里先贤，被广泛地祭祀于书院，成为有力的象征资源和道德教化的偶像。而这一过程本身也抬高了他自身的威望和地位，并为其最终权威的形成预做铺垫。

桐乡士绅对张履祥崇祀一事极为关注，在得知请祀成功后，“邑人闻命欢呼奔走相告，以为从来未有之盛事”。士绅为此举行格外隆重的祭祀仪式，以显示桐乡作为杨园故里的特殊荣耀：

他邑奉从祀之文，但于丁祭时，由学官制主供奉而已。桐邑实为杨园本籍，时权邑事者为丹徒戴枚，因与桐溪、立志两书院山长严辰，遍告邑之士大夫及两院肄业诸生，于壬申五月初七日齐集邑城，由桐溪、立志书院恭奉栗主，公送至文庙内，先在大成门设小几，奉主面北上朝至圣先师。官绅恭代行礼，然后请主供奉东庑，公同致祭，礼成，饮福于学署之澹宁堂，会者八十人，甚盛典也。^⑥

地方士绅“既请从祀后，又复修基建祠，四方之人皆将于此观礼，故定为八景之三，使人知小邑有大儒，足为闾里光矣”^⑦。当地文献中称张氏的从祀使“海内同志之士咸为庆幸”，但毫无疑问，最为荣耀的还是其故里，不过这种荣耀圈又是可大可小，是否可以引为自豪是相对而言的。如这一事件甚至被用作改变南北相对文化传统的证据：“国朝从祀两庑之典最慎，乃前入清献，后入杨园，谁谓北人好学，南人好文乎？”^⑧从祀的巨大成功也大大提高了这一地区在象征领域的地位，这种成功

是科举和仕宦所无法替代的。当时人很好的表达了这点，“我朝从祀三人，吾郡遂得其二，其足以夸耀夫天下者，固非状元宰相所可同日语矣”。清代浙江士绅对于本乡人从祀一事倾注很大热情，先后有陆贻、陆陇其、张履祥、辅广等数人进入文庙祀典。

树立区域崇祀偶像以达到对本地民风士风进行教化，和增强地域文化优势、加强地方自信与凝聚力是并行不悖的两个目的。一旦成为儒家典范，张履祥便被当作推行教化的有力资源。在杨园栗主进入孔庙仪式结束后，严辰发表讲话，号召儒生以杨园为榜样，做不朽之人：“吾想入此学者，欲求为状元宰相或限于命而不能必得，若欲学杨园之为诸生，则正可存舜何人也、子何人也之想，既不能俎豆千秋，亦必有可不朽于一乡者矣。”^⑨

从祀事件本身就凸现着地方认同情感和不同区域的竞争。例如，晚清湘人不断强化对王船山的崇祀仪轨，即是以“时贤”之思叠现“古乡贤”之魂的尝试。光绪年间，彭玉麟甚至奏请改建船山书院以祀此“时贤”。其用意颇有振兴湘学以抗衡新崛起其他区域儒宗之意^⑩。有意思的是，浙江士绅似乎对于请祀一事情有独钟，继陆陇其、张履祥后、光绪六年，浙江巡抚梅小岩又奏请以宋儒辅广从祀。湘人郭嵩焘对此深感不平：“船山之学，胜于庆源奚止百倍，即王夔石（湖南巡抚）之声光，亦百倍胜于梅小岩。吾楚人不务表章先达，竟无一人主其事者。闻浙抚此奏，为之垂涕竟日。”^⑪

我们明显能够看出，在张履祥从祀过程中，凸现的有地方士绅和各级政府官员。作为当地成员，地方士绅自然是责无旁贷，他们在文化上的领袖作用包括弘扬儒学社会所有的价值观念以及这些观念的物质表现，诸如维护寺院、学校和贡院等。^⑫而对于参与其中的数任桐乡县令、浙江学使等政府官员来说，致力于树立地方象征权力，不仅有助于推行儒学教化，维护地方秩序；而且通过对地方先贤的尊崇和在这一事件中居于领导地位，他们也能有效缩小自己与当地士绅与民众的距离感，把象征权力掌握在自己手里。如县令李春觐“甫下车三日即亲祭张杨园先生墓，捐廉五百金建祠

墓旁，奉祀杨园先代。”他并且告诉该邑人士，自己自幼读杨园书，“即慕其为人，今官先生故里，以得自效惆怅为幸。”县令汪肇敏“特从邑绅严芝僧太史（即严辰）之请，捐廉购此桑地二亩（杨园故居），永充公产，藉免异日售作他姓阴阳宅，致使先儒钟灵之地湮没不彰”^⑤。共同的崇拜对象无疑有助于他们同当地士绅更好地合作以顺利行使自己的权威。而张履祥能够入祀乡贤祠，最后跻身孔庙，县令、学使等官员起到了关键作用，他们也因此更加得到邑人的拥戴。如李春觥日后被列入“名宦”，桐乡乡绅还打算为其请建祠堂^⑥。

权威的塑造总是按照有利于塑造者的意志进行。在民间信仰成为国家正祀这个由民间到官方的正统化过程中，政府按照自己的需要对其进行再塑造，去除有悖于国家意志的不利因素，注入国家正统观念，使其成为有利于加强正统权威的象征符号，有时甚至会另行塑造一个符合正统观念和国家利益的神格版本。与之相类似，无论先贤崇拜、地方权威的塑造还是以孔庙为中心的儒家祭祀体系，其中的象征符号也都蕴涵各种力量和意志的重新塑造，参与者总要将自己的观念、意志倾注其中，使之尽量体现自己的价值观念和利益。只是参与的阶层与势力集团以及塑造的方式有所差异而已。

张履祥在理学、农学、经营管理、治世等诸多方面都卓有建树，他倡言“耕读相兼”，并躬身实践，总结出一部具有很高科学水平和应用价值、反映先进经营管理方式的《补农书》；还致力于基层乡治，成立“丧亲社”，以乡约教化、经济互助移风易俗。儒家“夷夏之辨”的长期熏染，加上目睹鼎革之际民不聊生的惨烈与刘宗周等师友抗节的悲壮，张履祥对清廷有强烈的排斥感，他起初打算联络同道，反清复明，未能实行。此后他不肯屈节仕清，自动放弃诸生，“甘心居僻壤”^⑦。在他身边聚集着一批志同道合的守节之士，后来被清廷开棺鞭尸的吕留良曾与他交往密切，还合编过著作。明亡后，吕留良入山为僧，张履祥专程前往探望，并写诗自志。在著作中，他坚持不书“顺治”、“康熙”等年号，只用干支纪年；还曾在著作中用“惟禽兽无礼，礼废则夷狄至，自古如斯”^⑧之语借古喻今，表示出对清廷统

治的强烈不满。

对比前后几个版本的地方志，很明显地看出张履祥形象的变化。康熙到嘉庆年间，张履祥在地方志文本中给人的主要印象还是一个不问世事的隐者。康熙《桐乡县志》将他列入隐逸之中：“明末天下方乱，履祥弃诸生、挈其弟履祯超然高隐……尝翱翔于径山天目间。”^⑨寥寥数语。嘉庆年间县志依然把他当作普通的隐者：“有劝之就试者，不应。晚岁高卧山中，人益罕见其面。”^⑩光绪县志则专列“杨园渊源录”，钦佩赞誉之词无以复加。

在由凡入圣的过程中，他不与清朝合作与隐逸的一面逐渐被隐去，在出版他遗著时，他与吕留良来往的信件被大量删除，有的版本虽收了一部分，但也都将名字划掉，仅留吕姓。与此同时他提倡程朱理学的言行功绩被不断发掘，作为理学名臣和道德典范的特点逐日突出。陆陇其认为张履祥的学问笃实正大，能够挽救俗学之弊^⑪，朱坤称“当明际姚江良知之说盛行，独考夫张子确守程朱，其邃密似薛文清，笃实似胡敬斋，醇乎醇也”^⑫。顾广誉称赞张履祥“独闇然自修，名不出数百里之外。故人有贵达者欲一见之不可得。盖先生尝言，止则息交绝游、匿声逃影，不与人事接，故全其素志，如此究论出处之际，未有如先生之毫发无憾者也”^⑬。“力任道统，其学由程朱以溯孔孟……盖有明一代之学，薛、曹、吴、胡之后，至先生而始复于正。其功岂浅鲜哉？”“使朱子遗绪坠而复续者非先生力与统计……为朱子后之一人不诬也。”^⑭学政徐树铭请祀的奏章对张履祥的赞美达到了无以复加的地步：

该先儒张履祥温粹从容，精密纯正，光辉笃实，力正后儒偏陂之趋，晦蚀之道赖以复宣，洵有以接薛胡之学脉，开陆氏之先声。笃志程朱，立身端直，持论纯正，见之《钦定四库全书提要》，立身行己无愧真儒，已荷圣明之鉴察，则古师先一衷正学，复叨定论之褒，崇洛闽之遗绪，克承邹鲁之嫡传不替，以之附祀文庙，实足以昭圣朝崇儒重道之至教。^⑮

随着地位的日益上升，张履祥的思想逐渐被分化，有悖于国家意志的不利因素被删削，某些闪光点逐渐被曲解、淡忘，惟独道德典范

和程朱传人的形象日益突出,逐渐遮盖住他的完整人格和个性特征。张履祥作为一个象征符号,其文本与本来的实体逐步偏离。耕读治世的张履祥终于被塑造成高居文庙,不问尘世之事的偶像,成为维护正统思想的有力资源。

结语

作为平民儒士,张履祥生前贫穷且平凡,并无显赫事功,但在去世近两百年之后,经过各方力量的重新抬升和塑造,他作为笃志程朱的理学真儒和道德典范,进入国家象征系统的最高殿堂。对于张履祥从祀成功的原因,当时人有很好的说明,“其道初不甚显,从祀之请屡议未果。乃今于二百年后遭际中兴之盛,诸大吏皆欲振起宗风,而有司及邑人士又相助表章”^⑥。正是国家不断强化文庙象征体系的传统、乱世恢复统治秩序与教化的时代需求,咸同时期儒学与国家祭祀体系标准的变化以及地方争取文化资源并成功地加以运作等一系列因素的综合作用,使得张履祥最终跻身于文庙两庑从祀之列,成为维护正统思想的有力资源。而经过国家的正式“册封”,他作为区域性崇祀符号在地方也能被用来更有效地推行传统儒家教化和官方意识形态。

在特殊的历史场景下,人们选择并重新包装利用某种象征偶像,也是因为参与的各个集

团能够从中发掘出有利资源,对于维系自身话语权力等有所裨益。文庙从祀制度除了政治属性,能够反映国家儒学方针和不同时代儒家思想的变迁外,还具有其他特性。从祀一事并不仅是国家意志的体现,张氏由凡入圣的经历展现了多种力量与意志的参与,国家和地方士绅按照自己的意志对其进行重新塑造,他们既合作又冲突的过程折射出各自的价值取向,在从祀过程中,国家和地方士绅既合作而又互相针对,参与者对于制度的融通与利用,从不同层面反映了当时社会文化机制与时代需要。

本文的研究说明,作为国家正祀的文庙祭祀体系的演变不仅体现了国家意志对原有信仰符号或象征资源的塑造,同时也是一个区域性崇祀符号成为国家正统象征权力的过程。因此,它对于地方权力的巩固抬升、地方自身信仰体系的完善及其对民众教化影响力的扩展也具有重要意义。这个过程凝聚了各区域的地方力量在权力与文化资源方面互相之间的竞争,以及国家政治力量与地方文化传统的互动。与民间宗教被纳入国家正统轨道有所不同的是,尽管它也凝聚着所有本地阶层的地方认同与荣誉归属,但是,参与其中的普通民众十分有限,并且他们所起的作用与当地士绅比起来显得微不足道。或许是出于这个原因,非民间信仰崇祀系统的演变没有引起学者们应有的关注。

* 本文写作修改过程中得到赵世瑜、曹大为两位导师的多方指导,特此致谢。

①参见葛荣晋:《中国实学思潮史》(首都师大出版社,1994年)、陈恒力:《〈补农书〉校释》(农业出版社,1983年)、张舜徽:《清儒学记》(齐鲁书社,1991年)等著作相关部分及[日]伊原弘介:《明末清初“绅士”的土地经营:以张履祥为例》(《明清史国际学术讨论会论文集》,天津人民出版社,1982年)、郑学益:《中国封建时代家庭经济管理思想的典型:论张履祥的“治生之学”》(《经济科学》1996年第1期)等研究。

②载《中国文化研究所学报》,1996年第5期,页167—182。

③《杨园先生全集》卷11页2,江苏书局同治十年刊本。

④苏淳元:《谒杨园先生墓记》,见光绪《桐乡县志·

冢墓》页8,光绪十三年刊本。

⑤光绪《桐乡县志·冢墓》页7。

⑥左宗棠:《张杨园先生〈寒风伫立图〉跋后》(《左宗棠全集》第13册页290,岳麓书社1987年)。

⑦光绪《嘉兴府志》卷75《艺文》页11,光绪四年刊本。

⑧雷鋐:《张杨园先生全集序》,《经笥堂文钞》页29,1936年版。

⑨光绪《桐乡县志》卷13《人物》页50、页18。

⑩参见[英]科大卫/刘志伟:《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,《历史研究》2000年第3期页10—11。

⑪参见朱鸿林:《阳明从祀典礼的争议和挫折》,载《中国文化研究所学报》,新第五期1996年,页167—182。

⑫《清史稿》卷八四,《礼志三》,第2537页。

- ⑬参见葛兆光：《中国思想史》第二卷页389—393，复旦大学出版社2001年。
- ⑭《陆稼书年谱·附录》“歿后垂卹”页一，敬义斋钞本。
- ⑮《清史稿》卷八四，《礼志三·吉礼三·先师孔子》，第2534页。
- ⑯《陆稼书年谱·附录》“从祀大典”页2。
- ⑰参见孟森：《明清史讲义》下，页552，中华书局1981年。
- ⑱《续修睢州志》《人物·名宦》页17，光绪刊本。
- ⑲《容城县志》卷7《艺文上》页36—38，光绪二十二年刻本。
- ⑳《太仓州志》卷19《人物三》页42，1919年刻本。
- ㉑当时主持礼部的徐桐等对王夫之的学行有所质疑，加之又与力倡其议的郭嵩焘相齟齬，导致王夫之从祀长期拖延不决。
- ㉒参见黄进兴：《优入圣域——权力、信仰与正当性》页332，陕西师范大学出版社1998年。
- ㉓参见董丛林：《晚清咸同年间官学文化方针下的“崇正辟邪”》《河北师范大学学报》1999年第1期页78。
- ㉔《清史稿》卷八四，《礼志三》，第2537页。
- ㉕此数据引用自蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，见《新史学》第八卷第二期第195—196页。
- ㉖《寇难琐记》卷1，见《江浙豫皖太平天国史料选编》页133、137，江苏人民出版社1983年。
- ㉗光绪《桐乡县志》卷4《义学》页12。
- ㉘《大清十朝圣训·穆宗毅皇帝》，卷13，“文教”。
- ㉙光绪《嘉兴府志》卷八《学校》页32、页49。
- ㉚参见梁启超：《清代学术概论》页67、页70，上海古籍出版社1998年。
- ㉛顾广誉：《悔过斋文集》卷2页28。
- ㉜具体学术史统计参见卢钟锋：《论道咸以来的文化走向与传统学术史的编修》载《中国史研究》1996年第3期。
- ㉝唐鉴：《国朝学案小识》卷一页14—16，上海中华书局民国20年铅印本。
- ㉞梁启超：《中国近三百年学术史》，见《梁启超论清学史二种》页205。
- ㉟参见黄进兴：《优入圣域——权力、信仰与正当性》页327，陕西师范大学出版社1998年。
- ㊱《清史稿》，卷八四，《礼志三》，第2537页。
- ㊲光绪《桐乡县志》卷13《人物》页20。
- ㊳杨昌浚：《三鱼堂文集序》，《三鱼堂文集》页首。
- ㊴顾广誉：《悔过斋文集》卷3页33，见《平湖顾氏遗书》第11—14册。
- ㊵《杨园渊源录》见光绪《桐乡县志》卷13页12。
- ㊶光绪《桐乡县志》卷4《书院》页5、页8；卷5《冢墓》页10、页11。
- ㊷戴钧衡“祀乡贤”，见陈谷泰等主编《中国书院史资料》中册“书院的祭祀制度”页1724，浙江教育出版社1998年。
- ㊸参见白新良：《中国古代书院发展史》页220，天津大学出版社1995年。
- ㊹光绪《嘉兴府志》卷8《学校》页33。
- ㊺光绪《桐乡县志》卷4《书院》页2、页6、页7。
- ㊻光绪《嘉兴府志》卷8《学校》页32。
- ㊼光绪《桐乡县志》卷13《人物》页50—51。
- ㊽《桐乡县志》卷2《桐乡八景图》页7。
- ㊾光绪《嘉兴府志》卷8《学校》页1。
- ㊿严辰《重修桐乡县学宫碑记》见《桐乡县志》卷4《学宫》页19—20。
- ①参见杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》页364—365，三联书店1997年。
- ②《郭嵩焘日记》第4卷页43，湖南人民出版社1983年。
- ③参见张仲礼：《中国绅士——关于其在19世纪中国社会作用的研究》页48—49，上海社会科学院出版社1991年。
- ④光绪《桐乡县志》卷10《名宦》页32，卷5《园宅》页11。
- ⑤参见严辰：《墨花吟馆感旧怀人集》页47，光绪刻本。
- ⑥《杨园先生全集》卷9《答吴文生》页18。
- ⑦《杨园先生全集》卷41《备忘录三》页18。
- ⑧康熙《桐乡县志》卷4《隐逸》页29。
- ⑨嘉庆《桐乡县志》卷7《隐逸》页72。
- ⑩《陆侍御年谱》页22见《陆子全书》。
- ⑪朱坤：《上督学雷公请祀张杨园书》见《嘉兴府志》卷75《艺文》页12—13。
- ⑫顾广誉：《张杨园先生寒风仁立图记》，《悔过斋文集》卷5页3。
- ⑬顾广誉：《悔过斋未定稿》卷2页28，咸丰七年刻本。
- ⑭光绪《桐乡县志》卷13《人物》页20。
- ⑮《桐乡县志》卷2《桐乡八景图》，页6。