臺大歷史學報第 57 期
2016 年 6 月，頁 229-268

BIBLID1012-8514(2016)57p.229-268
2015.7.24 收稿，2015.9.25 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.2016.57.05

明清士人在家拜聖賢的禮儀實踐

呂 妙 芬*

提 要

明清時期祭祀儒家聖賢的禮儀實踐，除了在官方廟學與書院，及部分民間寺廟中舉行外，尚有士人在家中私祭聖賢之禮。本文主要探討這類士人居家拜聖賢的禮儀，先說明蒐集到的實踐個案，再分析相關的學術及文化意涵。關於後者將主要分四部分討論：一、儒家祭祀理論或士人思想如何支持此類私人性質的禮儀實踐；二、根據士人行禮形式的多樣性，說明儀式個人化的傾向，及士人參與創作禮儀的自主性與能動性；三、說明士人有關用像與否的討論，以及禮儀活動是否必要的問題；四、討論「家」作為拜聖賢之儀式空間所反映的士人認同，及其在明清儒學史上的意義。

關鍵詞：明清儒學　祭孔　聖賢之像　禮儀實踐

* 中央研究院近代史研究所研究員
11529 臺北市南港區研究院路 2 段 128 號；E-mail: miawfen@gate.sinica.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、禮儀實踐個案
二、禮儀實踐的意涵
結 語

前 言

明清時期的中國，祭拜儒家聖賢的禮儀主要行於孔廟、鄉賢祠、學校和書院中，參與者為儒家士大夫與儒生，一般庶民通常被排除在外。孔廟、鄉賢祠等官方祭祀活動，屬於國家公共祭典，非私人禮儀。相較之下，私修書院的祭祀活動較具私人性質，主事者往往依師承與學術傾向，選擇祭祀的對象。此從明代江門學派、陽明學派書院的祭祀，都清楚可見。[1]不過，書院在體制上仍不脫廟學制，[2]祭祀也以釋奠、釋菜禮為主，地方上的大書院經常有官員介入主導，甚至有官方資源挹注，地方教育官員也經常參與祭祀，就其政治教化目的與公共祭典性質而言，與官方廟學並沒有明顯的差異。[3]

儒家聖賢也會被奉祀在民間宗教的寺廟裏，成為一般人膜拜的對象。舉例而言，三教融合色彩鮮明的三教堂中，會同時奉祀老子、釋迦

1 湛若水在許多書院內祀陳獻章，而陽明後學所建的書院或講會則多祀王陽明。朱漢民，《中國的書院》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 110-111；楊布生、彭定國，《中國書院文化》（臺北：雲龍出版社，1997），頁 182。另外，顏元弟子建習齋祠堂奉祀顏李學派學者，參見〔清〕馮辰，《清李恕谷先生（塨）年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 1 輯（臺北：臺灣商務印書館，1978 據清畿輔叢書本影印），卷 5，頁 438-442。

2 學校教育與祭孔祀典結合的廟學制，基本規模在唐代已發展完成，雖然未必完全落實。參見高明士，《中國中古的教育與學禮》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 1-35；胡務，〈宋元明三代廟學的建築結構和祭祀〉，《中國文化研究所學報》第 43 期（2003，香港），頁 157-181。

3 書院大小的規模差距頗大，難一概而論，有些書院的祭祀活動可能不完全仿效官方禮儀。

臺灣大學學術典藏資料庫

牟尼、孔子的塑像；[4]泰山神民間信仰融合儒、釋、道各教，位於岱頂孔子廟中的孔子，也如其他宗教的神祇一樣受民眾膜拜；[5]儒家聖賢也可能以行業神的身分受到特定行業族群的祭祀，如算盤業、說書業、教育業拜孔子，刻字業拜朱熹（1130-1200）。[6]另外，學者研究現代雲南地區的儒教，也發現孔子有兩種樣貌：孔廟中的孔子象徵政治權力，而民間信仰中的孔子則以保護神的姿態，護祐讀書人，成為當地居民信奉的對象。[7]邢千里研究歷代孔子畫像發現，清代湧現更多形式和材質的孔子像，他說：「孔子圖像形式的多樣化反映人們崇拜孔子形式的多樣化，學堂、孔廟、家宅等都可以成為表達對孔子的崇敬，甚至祭拜以尋求保祐和庇護的場所。」[8]雖然孔廟官方政治祭典的性質使得儒教與一般庶民宗教有隔閡，[9]作為民間信仰的孔子與儒教，則顯然較接近民眾的生活。

除了上述官方廟學祀典與民間信仰中的儒家聖賢崇拜外，明清時期祭拜儒家聖賢之禮是否尚有其他形式？現存文獻確實顯示至少另有一類禮儀活動存在，即士人在家中私祭儒家聖賢之禮，此也是本文探討的主題。下文將先針對筆者蒐集到的實踐個案逐一說明，再進而分析此類禮儀實踐所透露的學術及文化意涵。本文所論的個案雖不屬特定學派，也不限於某地，但有一些共同點：時間主要集中在晚明到清初時段；禮儀實踐者主要是理學家；[10]所拜的對象是儒家往聖先賢，包括道統中的聖

4 〔元〕王旭，《蘭軒集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1202 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 12，〈三教堂記〉，頁 857-858；〔明〕王紳，《繼志齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1234 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 8，〈三教堂記〉，頁 758。

5 邵雍，《近代會黨與民間信仰研究》（臺北：秀威出版公司，2011），頁 262。

6 李喬，《中國行業神崇拜》（臺北：雲龍出版社，1996），頁 47-52、133、138。

7 鍾雲鶯，〈信念與信仰——儒教在雲南發展的現況考察〉，《成大宗教與文化學報》第 19 期（2012，臺南），頁 119-134。

8 邢千里，《中國歷代孔子圖像演變研究》（濟南：山東大學出版社，2013），頁 200。

9 黃進興，〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀制與基督教封聖制的比較〉，收入氏著，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化，2001），頁 141-147。

10 即使對於「理學家」的身分認定可能會有不同的看法，但至少本文所論禮儀實踐的士人均有儒學義理性的著作。

臺灣大學學術期刊資料庫

賢人物、地方鄉賢、自己仰慕的先儒，基本上是儒學史上的著名人物。行禮的地點都在私家範圍內，包括家塾、書齋、屋宇等私人空間。這些禮儀實踐者因具有士人或官僚的身分，故本有資格參與官方廟學或書院的祭祀活動，他們也不排拒官方或公共的禮儀，但又另創新的私人家庭禮儀。其中大多數（特別是清初的儒者）都反對儒學與釋、道二教融會，甚至多有嚴闢二氏、釐正真儒學的言論，他們的禮儀實踐也不屬於特定民間教派。因此，筆者認為本文所論士人在家拜聖賢之禮，有別於官方廟學與民間信仰中的儒家聖賢崇拜，呈現另類而獨特的禮儀現象。

以下將先說明禮儀實踐個案，接著再討論四個問題：一、儒家祭祀理論或士人思想如何支持此類禮儀實踐；二、說明此類禮儀所具個性化的意涵，以及士人在禮儀創作上的自主性；三、說明士人對於用像與否、禮儀是否必要之看法；四、討論「家」作為拜聖賢的儀式空間所反映的士人認同，及其在明清儒學史上的意義。

一、禮儀實踐個案

明清史料中有不少關於士人在家祭拜或禮敬儒家聖賢的記載。[11]這類與實踐有關的史料多零碎分散，蒐集不易，記載詳略不一，以下僅就筆者所見的史料分類說明。

（一）肖像拜聖賢、鄉賢、先師

有人在老師去世後奉祀老師畫像或肖像，按時禮拜。例如，賀欽（1473-1510）懸掛老師陳獻章（1428-1500）的畫像於室中，行出告反

11 本文主要討論明清時期的實踐，未全面檢視宋代史料，也不特別討論。不過，明清史料也有言及宋儒類似實踐者，如賀時泰：「張子韶列諸聖賢像于座上，朝夕對之，又有室中置楊伯起影者，又有置范文正公像，每日拱向三次兩次者，古人攝心皆有道矣。」〔明〕賀時泰，《思聰錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 16 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），頁 126。

臺灣大學學術期刊資料庫

面之禮；[12]楊起元（1547-1599）在羅汝芳（1515-1588）去世之後，肖師之像于室，「出入必奉以偕，晨夕有事，必稟命而行」。[13]也有人在家中奉祀心儀景仰的先儒：王承裕（1465-1538）立孔子木主，拜祭之；[14]安世鳳（1583 進士）家中奉有孔子古像，並有木刻的四大賢像，每晨率子輩拜而拭之；[15]范鄗鼎（1626-1705）在家中建木鐸樓，肖聖賢像，瞻禮景行，出入必告。[16]秦松岱（1638-1686）因為仰慕王陽明（1472-1529）之學，構築願學齋，肖陽明像而嚴事之，[17]尤時熙（1503-1580）則是在書齋中「設文成位，晨起必焚香拜」。[18]東臺縣的吳愛、繆好信，因為慕王艮（1483-1540）之為人與學說，而在家中奉祀王艮的木主。[19]辛全（1588-1636）則因景仰薛瑄（1389-1464）之學，遂在書冊之首「摹繪德容，揭之齋中，日夕虔事」，又在家中建構願學亭，事孔子、顏、曾、

12 〔清〕孫奇逢，《理學宗傳》，收入《續修四庫全書》史部第 514 冊（上海：上海古籍出版社，1997），卷 20，〈陳白沙公獻章〉，頁 529-530。

13 〔明〕鄒元標，〈嘉議大夫吏部左侍郎兼翰林院侍讀學士貞復楊公起元傳〉，見〔明〕焦竑編，《焦太史編輯國朝獻徵錄》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 101 冊（臺南：莊嚴文化公司，1996），卷 26，頁 354。

14 〔明〕馮從吾，《少墟集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 232 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 20，〈關學編三・平川王先生〉，頁 357；〔明〕張萱，《西園聞見錄》，收入《續修四庫全書》子部第 1168 冊（上海：上海古籍出版社，1997），卷 15，〈練達・王承裕〉，頁 390。

15 〔明〕安世鳳，《燕居功課》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 110 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），卷 5，頁 694。

16 〔清〕李顒，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷 19，〈題跋・誌愧（書仁者贈）〉，頁 228。

17 〔清〕王心敬，〈南行述〉，收入李顒，《二曲集》，卷 10，頁 78。

18 〔明〕張元忭，〈河南西川尤先生墓誌銘〉，見〔明〕尤時熙，《尤西川先生擬學小記》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），《擬學小記附錄》上卷，頁 897。許多明清理學家都有禮拜先儒或王陽明畫像的實踐，關於此，張藝曦指出此類拜像行為在陽明學流傳之後更為普遍。張藝曦，〈明代陽明畫像的流傳及其作用——兼及清代的發展〉，《思想史》第 5 期（2015，臺北），頁 95-155。

19 〔清〕周右修，蔡復午纂，《嘉慶東臺縣志》，收入《中國地方志集成・江蘇府縣志輯》第 60 冊（南京：江蘇古籍出版社，1991），卷 24，頁 540。

臺灣大學學術期刊資料庫

思、孟、二程、朱子及薛瑄，焚香對越。[20]勞史（1655-1713）讀《近思錄》深受感動，便在家中設香案，北面稽首拜朱熹為師，立志學聖。[21]後來他又取《周易啓蒙》、《周易本義》以參究橫、圓二圖奧旨，遇有疑義時，便乞靈朱熹曰：「仰呼吾朱夫子在天之靈，啓我昏鬄，寢食魂注不暫釋。」[22]

順治十五年（1658）間，刁包（1603-1669）因讀到《高子遺書》而感服高攀龍（1562-1626）之學，自覺數十年疑團魔障渙然冰釋，於是開始在家中設位祭拜高攀龍。刁包說道：

> 先生（高攀龍）若乘我悱而發之，舉數十年疑團魔障渙然冰釋，渾忘手舞足蹈，彷彿弄月吟風。嗣是特為位祀先生，朔望焚香展拜。或有愧心惰行，必稽首自責於先子暨先夫子之前，私心慰幸，竊比於七十子之服孔子。[23]

刁包拜高攀龍，除了感佩其學問，也有遺憾不得及門而欲私淑之意。[24]從其朔望焚香展拜、在先子與先夫子木主前自責的行為，可看出他對待這

---

20 〔明〕辛全，〈謁祠祭文〉，收入〔清〕范鄗鼎輯，《理學備考》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 121 冊（臺南：莊嚴文化公司，1996），卷 1，頁 755。

21 〔清〕江藩，〈勞史〉，《國朝宋學淵源記》，收入江藩撰，鍾哲整理，《國朝漢學師承記》（北京：中華書局，1983），卷下，頁 175。

22 〔清〕桑調元，〈餘山先生行狀〉，見〔清〕勞史撰，《餘山先生遺書．附錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 28 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），頁 329-330。

23 〔明〕刁包，《用六集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 196 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 4，〈與高錫山學憲書〉，頁 272。刁包 58 歲時，若自考有一件未著實去做，便會在次日清晨於父親和高攀龍神位前叩頭服罪，務求改過自新。刁包也說：「吾于高子遺書，尊之如天地，親之如父母，敬之如神明。」見刁包，《潛室劄記》，收入《續修四庫全書》子部第 945 冊（上海：上海古籍出版社，1997），卷上，頁 279、286。另外，張來鳳撰〈文孝先生長傳〉曰：「以潛室距家頗遠，不便省視，即宅後隙地搆樓三楹曰順積，五公山人題其室曰寸行。設忠憲神主其上，每朔望展拜報德祠畢，即登拜忠憲，垂簾靜坐，遵其復七規諸功課行之。」此文收入〔清〕不著撰人，《刁蒙吉先生崇祀鄉賢錄》（上海：上海圖書館古籍室藏道光年刊本），卷末，頁 19a。

24 刁包：「包生也晚，每以不獲及門為憾，然而哲人悲切，私淑情深，不得於先生之身者，將得於先生之後身焉。」見刁包，《用六集》，卷 4，〈與高錫山學憲書〉，頁 272。

臺灣大學藝術圖書資料庫

位跟自己沒有血緣關係的先儒，與對待自己的祖先同樣尊敬。

刁包的實踐影響了顏元（1636-1704）。順治十八年（1661），27歲的顏元到祁州拜訪刁包，看到刁包家中設「益友龕」，每朔望拜。[25]顏元回家之後便仿效其作法，設立「道統龕」，正位設伏羲至周公、孔子之位，配位則是顏、曾、思、孟、周、程、張、邵、朱，以及先醫虞、龔。[26]「虞、龔」應是虞摶（1438-1517）和龔廷賢（1522-1619），兩位均是明代著名儒醫，[27]顏元本人行醫，故其拜先醫是可以理解的。此時的顏元尚尊崇朱子學，其道統龕所奉祀的聖賢主要是理學道統中的人物，也包括後來他極力反對的朱熹。[28]從顏元學刁包的例子可見，士人之間不僅觀摩仿效，也會按著自己的想法與需求而調整祭拜的對象。顏元「道統龕」所祭祀的對象主要反映他當時的學術傾向，除了遵照朱子道統系譜而奉祀先賢外，他又加入兩位儒醫，體現其個人職業與認同。

顏元在 34 歲那年（1668）經歷思想上的大變化，從此以後，他「毅然以明行周、孔之道為己任，盡脫宋、明諸儒習襲」。[29]呼應著他揚棄理學的立場，顏元於康熙九年（1670）也對自己崇祀聖賢的規制做了重大改變，「罷道統龕所祀炎帝、黃帝、唐帝、虞帝、殷西伯主，不祀。專祀孔子」。[30]他將奉祀孔子的聖龕設置在書齋（習齋）中，每天清晨必到孔子神位與父親木主前各一揖，行出告反面之禮。[31]若有犯過，顏

25 〔清〕李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷上，收入〔清〕顏元，《顏元集》下冊（北京：中華書局，1987），頁 714。

26 李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 714。

27 虞摶著有《醫學正傳》，龔廷賢有「醫林狀元」之稱。此判斷與資料由張哲嘉協助，特此致謝。

28 關於顏元反對朱子學的心理變化，見 Jui-sung Yang (楊瑞松), “From Chu Pang-Liang to Yen Yüan: A Psychohistorical Interpretation of Yen Yüan’s Violent Rebellion against Chu Hsi,” 收入熊秉真主編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的私與情．私情篇》（臺北：漢學研究中心，2003），頁 411-461。

29 李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 726。

30 李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 733。

31 顏元幼年生父離家，生死未卜，他於 1670 年為父親立生主，行出告反面禮。直到 1684

臺灣大學學術期刊資料庫

元便到孔子聖位前罰跪伏罪。[32]此時顏元仍像刁包一樣，對待孔子之禮頗近事親之儀，無論出告反面、犯過跪罰等，顏元在父親木主與孔子聖位前的行禮並無大差異，他也如此描述自己的行為：「設夫子主如家齋，奉如父母，出告反面，朔望、令節必拜。」[33]

然而隨著顏元更多講習禮儀祭義，他開始覺得「事夫子如親」有褻瀆之虞，於是不敢每天都去行禮，而改以歲祭的方式祭拜孔子。他 55 歲時制定常儀功，規定每歲季秋有祭孔禮儀，祭前須守中齋。[34]另外每月朔望在書齋行「學儀」如下：焚香，率子及門人拜聖龕四，禮畢，顏元坐受弟子拜四。[35]此時顏元雖仍然在家中祭孔，但祭祀的禮儀與對待聖人的態度已明顯與祭祖之儀有別，更接近廟學制的禮儀。

禮儀實踐占顏元學問極重要的位置，他也要求弟子們必須像他一樣實踐家禮，[36]因此顏元居家拜聖的禮儀實踐很可能也為其弟子所仿效。從顏元弟子李塨（1659-1733）的年譜可知，李塨「每日辰謁母及祖先影堂、先聖，各一揖」。由於李塨父母居住在鄉下，他每朔望前一天都會回鄉，以便能在朔望日向父母省安，此時李塨同樣會行拜父母、拜生母、拜影堂、拜先聖之禮。[37]可見「拜先聖」之禮也是李塨家禮中的一部分。另外，李塨閱讀許三禮（1625-1691）的著作，對於許氏有關「鬼

年親赴關東尋父，確知父親去世，1685 年才奉父主回鄉安葬。見李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷上，頁 733；卷下，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 756-758。

32 顏元，〈常儀功第一〉，《顏習齋先生言行錄》卷上，收入氏著，《顏元集》下冊，頁 621。

33 李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 734。顏元，《習齋記餘》，卷 7，〈季秋祭孔子文〉，收入氏著，《顏元集》下冊，頁 523。

34 顏元在常儀功中規定，每歲春祭祖考，秋祭考，俱大齊。季秋祭孔子，孟春祀戶，孟夏祀竈，季夏祀中霤，孟秋祀門，孟冬祀水，俱中齊。李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷下，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 762。

35 李塨輯，《顏習齋先生年譜》卷下，收入顏元，《顏元集》下冊，頁 762。

36 關於顏元弟子效法老師行禮的討論，見呂妙芬，〈顏元生命思想中家庭實踐與「家庭」的意涵〉，收入高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 143-196。

37 《年譜》另記載李塨 70 歲時行常儀功，仍「每日晨起，揖先聖、先師」。見馮辰，《清李恕谷先生（塨）年譜》，卷 1，頁 17、19；卷 5，頁 429。

臺灣大學學術期刊資料庫

神」、「學格幽明」之論十分佩服，又曾親自拜訪許三禮，聽其在家行禮的教導。文獻中雖未詳載許、李二人討論關於拜聖賢的觀點，但兩人對於禮儀之觀念與實踐上的相契與交流，仍值得一提。[38]

（二）作異夢與拜聖賢

有些人是在特殊的異夢經驗之後，才開始奉祀聖賢的畫像或木主。方良永（1461-1527）曾夢見朱子，夢中朱子要他「留此講學，慎毋歸」，方良永夢醒後，想到自己未能切實為學，不覺淚下，因此畫了一幅朱子像，「每晨興退食皆焚香對越，恆如侍翁於夢中」，又特別作記寫下事情原委。可見方良永是希望透過朱子畫像來激勵自己向學的熱誠。不過兩年之後，方良永又把圖記收藏起來，他希望加強自己內省的工夫，不必再倚賴圖記的幫助也能切實向學，做到求朱子於圖記之外。[39]

魏象樞（1617-1687）也是因為異夢才開始於家中設置孔子木主，崇祀聖人。他在〈夢謁孔廟記〉中對此夢有詳細記載：

> 樞行年四十有二，未嘗一至魯邦，瞻仰先師廟貌。順治戊戌歲之仲冬，太原友人講《孟子》「盡心知性」章，於立命有異解。樞不敢聞，曰：「此異端之說，非孟子意也。」力辨之，直至二鼓，散去就寢。是夜夢青衣儒絛高巾者二人，導入廟，立殿門闕內，令跪拜，兼古今儀。先師命賜飯一盂，謝畢，二人導謁四賢祠，顏子、曾子同龕並坐，子思子降一龕獨坐，孟子別龕側坐。呼樞名，語者再。二人復導之出。覺，遂記之。[40]

魏象樞夢謁孔廟和四賢祠的時間在順治十五年（42 歲），作夢之前他曾與友人熱切地辯論《孟子》。或許是日有所思，夜有所夢，夢中魏象樞

38 馮辰，《清李恕谷先生（塨）年譜》，卷 2，頁 67-75。

39 〔明〕方良永，《方簡肅文集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1260 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 4，〈覺軒序〉，頁 114、115。

40 〔清〕魏象樞，《寒松堂全集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 213 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 8，〈夢謁孔廟記〉，頁 401。

臺灣大學學術期刊資料庫

被兩位儒服裝扮的使者引導進入孔廟，之後又拜謁四賢祠，見顏、曾同龕並坐、子思降一龕獨坐、孟子別龕側坐。雖然夢中的魏象樞與孔子、四賢之間有互動和對話（賜飯、呼樞名、語者再），但並不是人與人之間的互動，而是人與被奉祀之神明間的溝通。魏象樞在夢醒後特別為文記下此事。後來魏象樞回到家鄉，於康熙三年（1665，49 歲）在自家的授經堂中設立先師神位，規制特別依照當年夢中所見而設：孔子神位居上，「左設四配，依夢中所見位次，題其龕曰『夢見淵源』；右設宋大儒諸子神位；外則恩師位於東，益友位於西」。除了聖賢神位，魏象樞也設立師友之位，他每朔望都會焚香展拜，若聞師友訃音，也會置其神位，陳酒果並為詩哭之。[41]

相信學聖者能感通聖人之心，或者聖賢之靈會在夢中啓迪學者，這類的記載在明清理學家文集中頗常見。魏象樞便是如此，例如他曾於夢中得一文句：「天地何功，功在乾坤之後；鬼神何事，事在性命之先」，他的朋友魏裔介（1616-1686）認為此乃先聖之微旨，造化之奧義，並為之解夢。[42]魏象樞也曾於康熙元年（1662）夢與一長者講《易》。他說夢雖是幻境，但古人常以夢驗學力，夢中言理言事若有裨身心者，雖幻亦真。[43]對於人在夢中與先聖精神相對的解釋，魏象樞說學道者若能持敬用功，真積力久，自有夢寐之通，並說這種在夢寐中與先賢恍惚對晤即「性地靈覺之神悟也」，他認為感通鬼神的原理，大概亦是如此。[44]因其對夢有如此的理解，魏象樞認為自己夢謁孔廟的經驗正如同當年孔子夢見周公，是自己精神學力未衰的表徵，他醒來記夢，後又奉祀先聖木主，主要都是欲提醒自己當致力於學思精進，以免「虛生浪死，為孔門罪人」或「夢在宮墻之中，而醒在宮墻之外」。[45]

41 魏象樞口授，魏學謐等手錄，《清魏敏果公象樞年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 2 輯（臺北：臺灣商務印書館，1978），頁 51。

42 魏象樞，《寒松堂全集》，卷 8，〈夢記告魏石生先生〉，頁 400。

43 魏象樞，《寒松堂全集》，卷 8，〈夢易記與王允升廣文〉，頁 401-402。

44 魏象樞，《寒松堂全集》，卷 8，〈夢易記與王允升廣文〉，頁 401-402。

45 魏象樞，《寒松堂全集》，卷 8，〈夢記告魏石生先生〉，頁 400。類似的想法常見於

臺灣人文學術期刊資料庫

夢見聖人的經驗在明清學者中甚多，以下再舉數例補充說明：姚舜牧（1543-1627）曾在 71 歲時（1613）夢見自己到了孔庭，求賜觀夫子玉印，見一印方正，惟一角有殘缺，故跪請以金鑲之以期垂久遠，孔子笑答：「予意正欲如此。」醒來之後，他認為正是因為自己平生所著四書五經疑問，蚤夜以思，必求印證夫子之心而後可，才會有此奇夢。[46] 涂宗濬（1550 生）在 42 歲時（萬曆二十年，1592）有悟道經驗，也在夢中受到聖人啓發。涂宗濬的夢境也發生在孔庭，但夢中的孔子是人而不是被奉祀的神明，兩人的互動更像師生間的問學，涂宗濬主要以自己所悟《大學》知止知本之義請教孔子，而獲肯認。[47]雖然未見涂宗濬日後在家中祭拜聖賢的紀錄，不過他在夢醒後的第一時刻，即「盥漱更衣，焚香拜謝」，還說自己經此異夢後，對於聖人遺言無不洞曉，不僅洞悉《大學》古義，甚至術數與兵陣之學都有長進。[48]

類似地，湯之錡（1621-1682）因讀《高子遺書》而努力從事復七靜坐，一日靜坐至夜分，假寐間忽覺有人拊背呼之，「儼然如見先師夫子也，乃大驚起，趨像前肅拜，心中便覺陰翳頓開，洞然如洗。自此之後，

明清儒學文本，例如沈近思說：「有事未至而先兆於夢者，由其念慮清也，所謂神以知來也」；羅欽順的後裔羅維善之傳亦記道：「公真不媿文莊苗裔，且學之所至，常夢尼山，夢考亭。」〔清〕沈近思，《天鑒堂集》，收入《清代詩文集彙編》第 226 冊（上海：上海古籍出版社，2010），〈勵志雜錄〉，頁 585；〔清〕黃嗣東輯，《道學淵源錄清代篇》（一），收入《清代傳記叢刊》第 3 冊（臺北：明文書局，1985），〈聖清淵源錄第五・羅維善〉，頁 280。

46 〔明〕姚舜牧，《來恩堂草》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部第 107 冊（北京：北京出版社，2000），卷 3，〈夢見孔子記〉，頁 40。

47 〔明〕管志道，《論學三劄》（日本國立公文書館內閣文庫藏晚明刊本），頁 23b-24a。

48 涂宗濬是江西南昌人，曾先後巡按廣西、河南、山西、順天，後擢大理寺丞，萬曆三十四年（1606）升都察院僉都御史，巡撫延綏。直到萬曆四十三年（1615）養疴歸里前，涂宗濬都為北邊封疆大吏，官至兵部尚書右副都御史，約卒於天啓元年（1621）。涂宗濬師從李材止修之學。其傳見〔清〕江召棠修，魏元曠等纂，光緒《南昌縣志》（北京：北京圖書館出版社，2007），卷 30，頁 19-23；〔清〕徐開任，《明名臣言行錄》，收入《續修四庫全書》史部第 521 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 75，頁 540-542。

臺灣大學藝術期刊資料庫

日用動靜間，方覺有真把柄在」。[49]可見湯之錡家中已有先師像，才能在此神奇經歷後第一時間趨像肅拜。查繼佐（1601-1676）也有類似之夢：

> 嘗夢登尼山夫子之堂，北面行四拜禮。夫子王冠服，東面答，亦拜。長身丈餘，起倒影，為動，有聲廓廓然，如衣拈鐸者。後與端木並拜，端木居先生左，拜已，欲拉其共遊，不記。[50]

查繼佐平日也在書閣中奉孔子掛像。[51]雖然無法知道查繼佐之夢登夫子之堂與其拜孔子是否有關，但他與魏象樞類似的經驗與拜聖之舉仍值得在此一提。

（三）類似書院之禮儀規制

有些士人是在家中設置一組聖賢的木主神龕，規制類似地方學校和書院的祭祀。例如，山東劉源淥（1618-1700）因讀宋儒語錄而篤信朱子學，便在家中設立朱熹的木主，每年九月十五日舉行祭祀，並以朱熹之子朱在（1169-1239）、門人黃幹（1152-1221）、廖德明（1169 進士）、李方子（1214 進士）配享，又以輔廣等 8 人從祀，每次祭祀時必品物豐潔，極其誠敬。[52]劉源淥篤信朱子之學，[53]其拜聖賢之禮也以朱子為中心，共奉祀 13 位朱子學派先賢的神位；後來劉源淥言於當地士大夫，在城東郭營建一座專祠，將神位移至專祠，一切祭儀均用朱子白鹿洞祭孔

---

49 〔清〕金敞，〈前處士默齋湯先生行狀〉，收入〔清〕湯之錡，《偶然云》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 237 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 10，頁 88。

50 〔清〕劉振麟、周驤輯，《東山外紀》，收入〔清〕沈起撰，汪茂和點校，《查繼佐年譜》（北京：中華書局，1992），頁 84。

51 沈起撰，汪茂和點校，《查繼佐年譜》，頁 68。

52 劉源淥是明末清初山東人，生平參見〔明〕馬長淑，〈劉直齋先生傳〉，收入〔明〕劉源淥，《讀書日記》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 26 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），卷首，頁 579-580；〔明〕陳舜錫，〈劉直齋先生墓誌銘〉，收入劉源淥，《讀書日記》，卷首，頁 585-587。

53 劉源淥著有《近思續錄》，主要輯自《朱子或問》、《朱子語類》、《朱子文集》，此三書亦是他反覆閱讀沉潛的心得。見馬長淑，〈劉直齋先生傳〉，收入劉源淥，《讀書日記》，卷首，頁 579。

臺灣大學學術典藏資料庫

子例。[54]

江右張貞生（1623-1675）在自家園林興建講學山房及學園，園中又特別建了「我師祠」祀孔子，並以薛瑄、胡居仁（1434-1484）、羅欽順（1465-1547）、高攀龍四先生從祀。[55]張貞生每朔望率子弟在祠中禮拜聖賢並談道，有時也偕士人朋友共禱於聖賢靈前。[56]關中學者張志坦（1657-1686），師從李顒（1627-1705），也在自家屋室設立先聖牌位，並以周、程、朱、張四賢配享，他不但朝夕焚香，又揭其微言要語於座右，以自警策。[57]

許三禮家中建有尊經家塾，是子弟講學之所。家塾中龕設有孔子像，旁設五經、四子及濂洛關閩之書；家塾之前畫太極及河洛三圖，柱上對聯題曰「主宰乾坤一太極，裁成民物幾函經」。[58]雖然此處的描述只提到在家塾中奉祀孔子像及經書，未及其他先賢像，但在《讀禮偶見》中，許三禮則說：

> 余家塾供有魯司寇大像，得自蜀府，由曲阜請來者。又有七十二賢像，請自浙岸，宋高宗時筆。文者文像，武者武像。每瞻拜，如聽金聲玉振，見宗廟百官之富，絕不同冷齋木豆之岑寂也。[59]

54 〔明〕張在辛，〈直齋劉先生別傳〉，收入劉源涤，《讀書日記》，卷首，頁 581。

55 講學山房東邊有致知、誠意、正心三堂，又有退思、日省二游息之所，南方則為學園，園內有二堂，及我師祠，祠右有齋、亭、軒、池等建築。〔清〕張貞生，《庸書》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 229 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 6，〈講學山房記〉，頁 163；卷 11，〈奉安聖位於我師祠，以薛文清、胡文敬、羅文莊、高忠憲四先生從祀告文〉，頁 267。

56 張貞生，《庸書》，卷 14，〈與大安羅先生〉，頁 348。

57 張志坦是張承烈的長子，見〔清〕張驥編撰，刁忠民校點，《關學宗傳》，收入《儒藏》史部第 164 冊（成都：四川大學出版社，2009），卷 42，〈張伯欽先生〉，頁 590。李顒，《二曲集》，卷 20，〈張伯欽傳〉，頁 254；〔清〕吳懷清編撰，王川、舒星校點，《二曲先生年譜》，收入《儒藏》史部第 164 冊，卷 2，頁 484；吳懷清編撰，楊世文校點，《雪木先生年譜》（北京：北京圖書館出版，1998），頁 302。

58 〔清〕許三禮，《天中許子政學合一集》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 165 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），中卷，〈丁巳問答〉，頁 526。

59 許三禮，《天中許子政學合一集》，下卷，〈讀禮偶見〉，頁 631。

臺灣大學醫術與知識資料庫

可見許三禮家的家塾除了供奉孔子像外，另有七十二先賢像，據稱是宋高宗時期所畫，來自浙江學校。此處所謂「絕不同冷齋木豆之岑寂也」，乃因許三禮主張拜聖賢要用像，因為聖賢體相尊嚴，能起人肅穆瞻仰之情，他並不認同明嘉靖朝孔廟改用木主的作法。[60]事實上，許三禮家中拜聖賢的設置始於其父，《懷仁堂遺稿》中對所奉祀的對象有更詳細的說明，除崇祀孔子為萬世不祧之主及道統諸賢外，也奉祀羲農以下之聖王與帝佐、歷代註經大儒與忠良名將。[61]以上幾個例子在拜聖賢的規制上比較接近書院、鄉賢祠、地方專祠，除了主祀孔子或朱子，又以其他先賢配享，只是地點設在私人家塾或書齋。

是鏡（1693-1769）是清代著名東林講學家。根據是鏡的《年譜》記載，他在 30 歲時曾於孔聖先師神位前矢志向學，嚴格勵行省過法，每月總核其數焚香告天；[62] 35 歲那年，於孔子忌辰時「齋宿焚香，謁神位前」；[63] 38 歲時則「以聖林文楷，敬鑲朱子手書大成至聖先師神位，配以香枏趺座，終身師事之」。[64]是鏡 60 歲時葬父親於舜山，廬居講學，後又在居廬之旁建了講學所，建有亭臺堂閣，他在最上方的潛心閣「中奉宣聖，顏、曾、思、孟侍，端木、言子祔，旁列宋明諸賢以迄道南餘裔，而虛其後以待來者。題曰『幾希一脈』」。[65]是鏡乃清代東林重要學者，此處奉祀先賢的規制主要反映清初東林學者欲重建道南學脈的想法。後來是鏡受謗，書院被命移到郡城建龍城書院，原先祭祀的規模也移至書院。[66]從《舜山學約》中可以看到是鏡主持講會時的拜聖儀注，

60 許三禮，《天中許子政學合一集》，下卷，〈讀禮偶見〉，頁 631。關於嘉靖朝孔廟改制，見下文討論。

61 許三禮，《懷仁堂遺稿二》，收入《傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本》集部第 5 冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2014），〈許氏先略德紀〉，頁 75。

62 〔清〕張敬立編，金吳瀾補注，《舜山是仲明先生年譜》，收入《乾嘉名儒年譜》第 2 冊（北京：北京圖書館出版社，2006），頁 508。

63 張敬立編，金吳瀾補注，《舜山是仲明先生年譜》，頁 524。

64 另一處做 36 歲。張敬立編，金吳瀾補注，《舜山是仲明先生年譜》，頁 532、546。

65 張敬立編，金吳瀾補注，《舜山是仲明先生年譜》，頁 595。

66 張敬立編，金吳瀾補注，《舜山是仲明先生年譜》，頁 611。〔清〕柳商賢，〈是仲明

臺灣大學藝術期刊資料庫

除了上香、跪拜、獻茶外，還有歌聖讚、宣四願和四戒的儀式。[67]

從上述諸個案，可以看見明清時期士人祭拜儒家聖賢之禮不僅行於孔廟或鄉賢祠，也不限於書院中，更進入私人居家範圍，成為士人日常生活的一部分。因祭拜聖賢原不屬家禮範疇，《家禮》中沒有明訂在家拜聖的儀注，故此類禮儀實踐無論在規制，或禮儀所反映的思想，都沒有共識，呈現多元多變的性質。以下將進一步討論此類禮儀實踐相關的思想與文化意涵。

二、禮儀實踐的意涵

儒家士人本可參與孔廟、鄉賢祠、書院中的祭典，並未受到排拒，為什麼還需在自己家內另闢新的儀式？他們如此做的思想依據為何？目的為何？這種私人化聖賢崇拜的舉動反映著怎樣的心態與文化意涵？而本文個案多集中在明末清初時期，此禮儀實踐與當時學術思潮之間是否有呼應的關係？本節主要欲回答上述的問題，將分別從拜聖賢的思想依據、儀式的個人化、關於用像的問題、家作為儀式空間四方面來討論。

（一）拜聖賢的思想依據

就儒家祭祀原理而言，主祭者的身分必須與受祭對象具有相類符應的關係，才可能感格其神，所謂「神不歆非類，民不祀非族」。[68]祭拜

先生傳〉，收入《舜山是仲明先生年譜》，卷前，頁 488。

67 聖讚的內容為：「度越前聖師表，百王綱維斯道，萬世彌昌，萬世彌昌」；「大哉孔子，孔子以前既無孔子，孔子以後又無孔子，大哉孔子。」四願：願為天地立心，願為生民立命，願為千聖繼絕學，願為萬世開太平。四戒：一戒鄙夫之患得患失，一戒鄉愿之同流合污，一戒石隱之果於忘世，一戒偽學之徇外為人。〔清〕是鏡，《舜山學約》（上海：上海圖書館古籍室藏），頁 24a-25a、30a。

68 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《左傳》，收入〔清〕阮元審定，盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1981 據清嘉慶二十年〔1815〕南昌府學刊本），卷 13，〈十年〉，頁 221。

臺灣大學學術期刊資料庫

祖先時，主祭者必須是有血脈關係的後裔，其他如天子祭天、諸侯祭社稷等，同樣因其身分職責相類才合宜，士人祭拜聖賢也是繫於相類原則。朱熹說：「祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之禮盡其誠敬，便可以致得祖考之魂魄。」[69]朱熹又說：

> 天子統攝天地，負荷天地間事，與天地相關，此心便與天地相通。不可道他是虛氣，與我不相干。如諸侯不當祭天地，與天地不相關，便不能相通。聖賢道在萬世，功在萬世。今行聖賢之道，傳聖賢之心，便是負荷這物事，此氣便與他相通。[70]

身分與行事合宜，其氣便能相通，如天子統攝天地，其心能與天地相通，而祭孔之所以在學校，也是因為士子學聖賢之道，其心氣能與聖賢相通，即所謂「行聖賢之道、傳聖賢之心，便是負荷這物事，此氣便與他相通」，或謂「今祭孔子必於學，其氣類亦可想」。[71]

除了身分相符應外，誠心更是感格祖靈或神靈的關鍵因素。[72]楊名時（1661-1737）說：

> 聖人之終，雖不知其所往，而有精意以饗者，未嘗不來格焉。有尊崇正學者，未嘗不錫祉焉，蓋真實無妄之理，以真實無妄之心感之，而氣若相接，緣其所以為生理者本一，誠之所為也。[73]

雖然不知道聖人離世後的最終歸宿為何，但楊名時相信後之學者若本著真實無妄之誠心，必能感格聖人，因為他們的生命與聖人同稟一天理，故心氣能與之相接。不少明清士人也相信聖人神靈不散，聖人之心充滿

69 〔宋〕朱熹撰，黎靖德編；王星賢點校，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷 3，頁 46。

70 黎靖德編；王星賢點校，《朱子語類》，卷 3，頁 46。

71 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷 3，頁 52。

72 朱熹也以合理與否來判斷祭祀的有效性，參見杜保瑞，〈從朱熹鬼神觀談三教辨正問題的儒學理論建構〉，《東吳哲學學報》第 10 期（2004，臺北），頁 55-92。

73 〔清〕楊名時，《程功錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 25 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），卷 2，頁 340-341。

臺灣大學學術期刊資料庫

宇宙、無所不在，真心學聖者，其心能與聖賢相感通。[74]此類思想都強調真誠學聖之心的重要性，認為即使不倚賴特定儀式也能與聖賢心氣相通；反之，若行禮者無真誠敬虔之心，便無法與聖賢相通，禮儀實踐將淪為虛禮。

另外，許三禮從「人之生命本源於天」的高度主張人人都當事天敬聖，社會身分的差異相對次要。[75]許三禮心目中的儒家聖學，是能夠為上帝立心、為生民立命的希天之學。為了實踐希天之學，他每天力行告天禮，以此作為戒懼慎獨的工夫，也相信自己能因力行此告天禮而感通天地。[76]據許三禮自言，他在力行告天禮六年之後，更加體悟到：「我身既在，則高曾祖父之魂魄未死；抑我身既在，則千聖百王之性根不斷；抑我身既在，則天地造化之根柢永綿亙不朽。」[77]許三禮不僅看見自己與先祖之間的血脈傳承，更從天命之性的高度，洞見自己與千聖百王同稟一性，也因此主張人人均應敬聖。他說：

> 蓋天地既為吾大父母，古聖人原為吾大宗子。以魯司寇為百世不祧之主，固也。[78]

又說：

> 天生萬物，人為其靈。人者，天地之心也，聖又為人中之靈，代天而為民物立命，如宗子代大父母，綜理家政，教養子姓，職分在此，所以慰悅天心在此。[79]

---

74 相關討論，參見呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編，《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網絡》（臺北：中央研究院，2013），頁 103-130。

75 許三禮並沒有完全消解社會身分與禮儀的關係，祭天之禮仍應由天子主祭。參見許三禮，《天中許子政學合一集》，中卷，〈戊午問答〉，頁 566。

76 許三禮，《天中許子政學合一集》，下卷，〈讀禮偶見〉，頁 631；關於許三禮的告天禮，參見王汎森，〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》第 9 卷第 2 期（1998，臺北），頁 89-123。

77 許三禮，《天中許子政學合一集》，中卷，〈丁巳問答〉，頁 526。

78 許三禮，《天中許子政學合一集》，下卷，〈讀禮偶見〉，頁 631。

79 許三禮，《天中許子政學合一集》，下卷，〈讀禮偶見〉，頁 636。

臺灣大學學術期刊資料庫

人類的生命同源於天，聖人是人中之靈者，地位如同代天地大父母理家政、教養子姓的宗子，故配得眾人的尊敬。此基本符合〈西銘〉的思想，也可能受到晚明入華天主教的啓發和影響，[80]從天地創生的高度將所有人類都包含在一擬血緣關係的大宗族內，孔子的地位就如同「百世不祧之主」。許三禮不僅賦予所有人學聖拜聖的正當性，也因相信眾人本性與聖賢相同，能憑藉本性與聖人相通，從而保證禮儀的有效性。類似地，駱問禮（1527-1608）也認為天下之人皆得祭孔子，因為孔子是人類道德之宗主。[81]

綜上所論，拜聖賢的主要思想依據是合宜的身分、心氣得與聖賢相通，後者尤為重要。或許因為士人祭拜聖賢本無身分不符的問題，故其言論多強調應真誠學聖。這樣的想法是支持士人私祭聖賢的重要思想依據，既然內心之真誠敬虔最重要，祭祀的地點與形式就相對變得次要。彭定求（1645-1719）在蘇州重建尊經閣時，將原奉祀於郡學先師殿中的孔子神像改祀於尊經閣，也依照自己的想法作了一番何以應如此的論述；[82]許三禮的告天拜聖之禮，隨其身分轉換，則從私塾移至官署，同樣有其思想依據，這些例子都顯示士人在特定思想支持下，對於禮儀空間與形式採取彈性的作法。本文所論士人在家拜聖賢的個案，本無禮書規範，而其行禮之形式、地點、時間與意義也都不一致，此應與士人相信唯敬虔與真心學聖才能與聖賢相通的思想有關。

（二）個人化的禮儀

士人為什麼需要私祀聖賢？私祀聖賢的目的與特質為何？對於私祀

80 劉耘華，〈依天立義：許三禮敬天思想再議〉，《漢語基督教學術論評》第 8 期（2009，桃園），頁 113-145。

81 〔明〕駱問禮，《萬一樓集》（日本國立公文書館內閣文庫藏明刊本），卷 41，〈啓聖公祠論〉，頁 13b。

82 彭定求申論的重點是孔子其人最能表彰經書的精神。〔清〕彭定求，《南畇文稿》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 246 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 4，〈長洲學重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記〉，頁 680-681。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖賢的必要性，李塨從官學虛設的角度提出解釋，說道：

> 古始立學及教學皆釋奠於先聖先師，雖屬鄉國建學之制，非士子私行。但今官學虛設，而士家自為學，則釋奠先聖孔子以及賢儒先師，似亦每年入學之始，可義起者。[83]

李塨承認地方官學中的釋奠非士子可私行，他把士人私祀聖賢的作法歸因於官學虛設，即教育私有化所導致的結果。教育私有化確實是中國教育史上的重要現象，無論南宋以降大量私人書院的興建，或隨著近世宗族組織的興盛，義學、家塾數量的增加，整體教育之普及，都與近世私學教育激增有密切關係。[84]而每年入學之始，在私學中行釋奠之禮顯然很普遍，李塨也從「禮以義起」的角度，認可這樣的行為。

毛奇齡（1623-1716）則將原因歸諸州縣官不懂古禮、禁止士子入學私祭聖賢所致。毛奇齡說：

> 古于先聖有釋菜釋奠之禮，不尸不舞，不備儀物，不卜時日。自天子至中下士皆可行之。則孔子先聖，漢儒先師，在春秋二仲，州縣官既主殷祭，而釋菜、釋奠則學士隨時可行。今徒以官祭之故，致不學之儒反謂釋奠私祭為僭為褻，而州縣官亦遂禁士子入學私祭，是尊而不親，將古禮所稱入學贊師、博習親師諸義，悉蕩然矣。今欲入學，祭則或致煩瀆，當先擇祠宇，然後卜日設位，合諸士子或子弟行事，其儀物則設饌奠酒必潔，致芹藻，以少存釋菜之意。[85]

這段話未必是針對士人居家拜聖賢之禮而發，而是說古禮並不禁止士人

83 〔清〕顏元、李塨，《學禮》，收入氏著，《顏李叢書》第 3 冊（臺北：廣文書局，1989），卷 4，頁 1020。

84 關於書院、義學、私塾的研究成果太多，僅列數種參考。周愚文，《中國教育史綱》（臺北：正中書局，2001），第 8-11 章；Linda A. Walton, *Academies and Society in Southern Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999)；劉祥光，〈中國近世地方教育的發展——徽州文人、塾師與初級教育（1100-1800）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 28 期（1997，臺北），頁 1-45。

85 〔清〕毛奇齡，《辨定祭禮通俗譜》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 142 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 5，頁 796。

臺灣大學學術資料庫

於每年春秋二仲丁日的官方釋奠之外自行行禮，如此才能落實親師之義。今地方儒學禁止士人入學私祭，以私祭為僭禮而褻瀆，毛奇齡認為實有傷古禮精神。毛奇齡說今日士人入學，可另擇「祠宇」設立木主神位，然後「合諸士子或子弟」一同祭祀聖賢，以少存釋菜之意。

王復禮在談及拜聖賢之禮時，大篇幅引用毛奇齡之言，但在文字上作了少許的更動，以下標出他更動文字的部分：

> 毛西河云：「古于先聖有釋菜釋奠之禮，不尸不舞，不備儀物，不卜時日。……今欲入學，祭則或致煩瀆，惟擇堂宇，選日為位以祭，其儀物則設饌奠酒必潔，致芹藻，以少存釋菜之意。」[86]

王復禮在說明行禮的地點上，選擇「堂宇」這個更寬泛的字眼，意謂著未必需要選擇祠寺，行禮地點可能是家中堂宇，他又刪掉「合諸士子或子弟行事」這些表示集體行禮的字眼，顯示個人私下的祭拜行為是被容許的。雖然王復禮沒有明確說士人可以在家中拜聖賢，但他顯然不排斥這個可能，也容許單獨個人拜聖賢的行為，而他將此文收在《家禮辨定》中，顯示他承認拜聖賢的禮儀可隸屬家禮的範疇。簡言之，雖然王復禮大篇幅引用毛奇齡的文字和見解，但少許文字的變動，卻拉近拜聖賢與家禮間的關係。根據毛奇齡、王復禮的說法，士人拜聖賢的頻率顯然應比每年兩次的官方祭祀更頻繁，才能滿足士人學聖親師的心理要求，然而因為地方官禁止士人入廟私祭，[87]致使士人必須另闢行禮空間，促成此類禮儀的私人化。

李塨、毛奇齡、王復禮均認為士人確有私祭聖賢的必要，他們主要

86 〔清〕王復禮，《家禮辨定》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 115 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 9，〈祭聖賢〉，頁 333。

87 聖廟重清肅莊嚴，門均常鎖，閑雜人等不得擅入。參見〔清〕史調，《史復齋文集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 281 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），卷 3，頁 29；〔明〕李九功，《慎思錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊（臺北：臺北利氏學社，2002），頁 115；黃進興，〈孔廟的解構與重組：轉化傳統文化所衍生的困境〉，收入氏著，《優入聖域：權力．信仰與正當性》（臺北：允晨文化，1994），頁 314-324。

臺灣大學學術期刊資料庫

從私學勃興、官方禁止私自入廟祭祀，來解釋士人私祭聖賢之現象。此確可解釋部分原因，上文所舉張貞生、劉源湲、是鏡之例也確實接近學校或書院祭祀的規模。然而，僅從教育私有化的角度並不足以解釋本文所有個案。從許多個案中可見，行禮者並不只是將學校祀典整套挪移到私人空間舉行，其中尚有關於祭祀對象的選擇與個人情感表達的面向。例如，劉源湲選擇祭拜朱子學者、劉貞生選擇 4 位江西明儒陪祀，都表達了他們個人獨特的學術傾向與認同，而其他個案也顯示士人們藉行禮表達個人情志，尋求個人心靈與聖賢相交之滿足，或乞靈智慧與啓示等，均不僅是反映教育私有化或官學禁止私祭聖賢所產生的結果。

以上主要說明若僅從行禮空間座落於私家的角度來討論此類禮儀的私人性，尚不足以凸顯其體現個人精神的意涵。再舉一例說明：某些明清士人的居所緊鄰書院或儒學，例如劉宗周（1578-1645）的居家就緊鄰他講學的蕺山書院；[88]竇克勤（1653-1708）出任泌陽教諭時，也借棲於學宮旁的民房，他整頓荒廢的學宮，恢復學宮內的講學和祭祀。[89]在這樣的空間關係下，即使劉宗周、竇克勤是在書院中行拜聖賢之禮，以日常活動範圍與生活作息而言，可能與其他在自家私塾中拜聖賢的士人沒有太大差異。因此，在分析禮儀實踐之意涵時，不僅行禮的地點座落私家範圍是值得強調的重點，行禮者對於禮儀的構想、行禮的活動與目的等，更是觀察此類禮儀私人化與個人化的重要角度。

從上一節的個案可見，士人拜聖賢的行為意涵相當多元，態度和目的也不一致。賀欽拜陳獻章、楊起元拜羅汝芳的舉動，主要表達對先師的紀念與尊敬。辛全拜薛瑄，除了對其學問與人格的景仰，更有對於山西本地與河汾學術傳統的認同與繼承之情。方良永因異夢而拜朱子像、魏象樞因異夢而拜孔子木主，則有勉勵自己學聖及持續追求與聖賢心意相交的意味。勞史拜朱子、刁包拜高攀龍，除了表達對先賢的尊崇與私

88 根據 2014 年 1 月 8 日實地考察劉宗周故居，由劉宗周後人告知。

89 〔清〕竇克勤，《尋樂堂日錄》，收入李德龍、俞冰主編，《歷代日記叢鈔》第 11 冊（北京：學苑出版社，2006），卷 4，頁 192-255。

臺灣大學學術期刊資料庫

淑之意，也有祈求先賢之靈啓示智慧、明白真道的意思。劉源渌、是鏡在私建講所中奉祀先賢，清楚反映其認同的學派，規制則頗近書院內的祭祀，後來也果真轉移到書院及公共祠寺中。由此可見，不僅士人所選擇祭拜的對象、禮儀形式不同，其所欲表達的意義也有異。

顏元的個案特別顯明士人對於禮儀制定的創造力與自由度，以及禮儀與行禮者個人學思經驗的緊密關係。當顏元篤信朱子學的時候，他所立的道統龕充分體現朱子的道統觀，但也因自己的職業身分，他在道統龕中自由地加入虞摶和龔廷賢兩位儒醫的木主。等到顏元思想上變得極力反對朱子學之後，他幾乎撤除原先道統龕上的所有神位，只留下孔子的木主。顏元能夠如此自由地決定他要奉祀那些聖賢，隨心所欲地加添或減損，只因為這是他私人的禮儀，為了滿足他個人思想與心靈需求。至於行禮的方式，他早期以事親之禮來面對孔子神位，秉持事死如事生的態度，朝夕行出面反告之禮，也在祖先和孔子神位面前悔過。但當他研讀禮書之後，他開始感覺到不宜太頻繁禮敬孔子，改以禮書所記釋奠的形式來行禮。顏元決定更改儀注及其常儀功的設計，仍出於自己研讀與思考的結果，並未受到外界的壓力，因此也充分顯示他在制定禮儀上的自主性。

事實上，傾心詩文的士人也有類似的禮儀行為。牛運震（1706-1758）因熱愛經史古文，置紙牌書「先師昌黎韓子」而祀之；明末劉毅崗愛讀諸葛亮（181-234）文章，於書堂中置其木主而拜之；鄭階因嗜詩而拜杜甫（712-770）；洪舫也因愛詩而拜屈原（340-278 BC）和杜甫。[90]從

90 蔣致中編，《清牛空山先生運震年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 6 輯（臺北：臺灣商務印書館，1978），頁 7；〔清〕李煥章，《織水齋集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 208 冊（臺南：莊嚴文化公司，1997），〈劉毅崗傳〉，頁 712；〔清〕陳田，《明詩紀事》，收入《續修四庫全書》集部第 1712 冊（上海：上海古籍出版社，1995），辛籤卷 28，頁 297；〔清〕沈葆楨、吳坤修修，何紹基、楊沂孫纂，光緒《重修安徽通志》，收入《續修四庫全書》史部第 654 冊（上海：上海古籍出版社，1997），卷 260，頁 376；〔清〕勞逢源、沈伯棠等纂修，道光《歙縣志》，收入《中國方志叢書》第 714 號（臺北：成文出版社，1984），卷 8 之 10，頁 1376。

臺灣大學藝術類小資料庫

《儒林外史》匡超人誇大吹噓之詞也可以想像當時科舉士人拜先儒的現象可能相當普遍。匡超人是個時文選家，他對牛布衣、馮琢菴吹噓道：

> 弟選的文章，每一回出，書店定要賣掉一萬部。山東、山西、河南、陝西、北直的客人都爭著買，只愁買不到手。……不瞞二位先生說，此五省讀書的人，家家隆重的是小弟，都在書案上，香火蠟燭，供著「先儒匡子之神位」。[91]

《儒林外史》當然是譏諷匡超人，這位時文選家居然連「先儒」之意都不明白，不過他的說辭應該能反映當時的文化現象。士人在自家書案上供奉「先儒神位」或學文作詩者奉祀韓愈、杜甫、屈原，雖與本文所言士人拜聖的目的不同，但透過祭祀以期乞靈護祐的想法與作法則相近。

另外，士人拜聖的行為也令人聯想到行業神的祭拜，如茶坊祀陸羽、酒室祀杜康、木匠祀魯班等，這類祭拜也是私祀，[92]與儒家士人祭拜儒學先賢的作法，確有某些類似處。根據李喬的研究，行業祖師的崇拜受到祖先崇拜與尊師重道觀念的影響，而且孔子等儒家聖賢也被某些行業奉為神明，因此就禮儀形式而言，本文所論的禮儀實踐確與行業神崇拜有相近處，不過也有差別。行業神的祭祀本無官方禮制規範，是民間逐漸發展出的禮儀，禮儀實踐的形式與意涵較一致而明確，均與保護祝福特定行業有關。相較之下，儒家聖賢崇祀本是官方祀典，士人私祭聖賢的實踐是在官方禮制之外發展而出，無論就祭祀對象、禮儀形式或意義而言，都比行業神祭祀更具多元性與個人色彩。

綜上所論，士人選擇在家中另創拜聖賢的禮儀，並非因被排拒在官學或書院的禮儀系統之外，或欲以新儀式對抗舊有制度。其中雖有因教育私有化而造成祭祀空間移轉的因素，但此並不足以解釋所有個案，尚

91 〔清〕吳敬梓，《儒林外史》（臺北：聯經出版公司，1978），第 20 回〈匡超人高興長安道　牛布衣客死蕪湖關〉，頁 192。

92 〔清〕張潮，〈廣祀典議・跋〉，收入〔清〕吳肅公，《廣祀典議》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 20 冊（臺南：莊嚴文化公司，1995），頁 925。李喬，《中國行業神崇拜》。

臺灣大學學術期刊資料庫

有個人精神與心靈深刻需求的因素，禮儀形式也與行禮者個人的學思歷程密切相關。本文個案顯示官方和公共集體儀式無法全然滿足人心的現象：士人欲選擇自己最尊崇或對個人學問最具特殊意義的先賢，將其畫像、肖像或木主設立在自己覺得最合適的地方，用自己覺得最合宜的形式來行禮，且經常是獨自一人行禮。行禮者通過禮儀實踐與聖賢相交，也藉著禮儀體現自身的學思與認同之情，凡此皆使這類居家拜聖賢的禮儀具有高度的個人特質。相較於孔廟崇祀的官方政教性質，這種士人拜聖賢的禮儀實踐則走出官方祀典、公共空間、集體行禮的範圍，進入日常居家空間，展現濃厚個性化的特質，提供行禮者更多尋求個人心靈滿足與表達自我認同的空間。士人在這類居家禮儀活動上，不僅以主祭者的身分行禮，更親身參與禮儀的創發與制定，擁有充分的自主性。[93]

（三）關於用像的問題

上文援引的史料多體現士人看重禮儀，且恭肅行禮的態度，行禮者也多相信在儀式過程中確實存在著精神與性靈層次的接遇，禮儀並非虛設。儘管如此，從文獻中還是能讀出更複雜的訊息：士人對於用像與否的態度並不一致，對於有形之像的定義與作用也有不同看法。即使致力於禮儀實踐的同時，士人也能反思具體儀式的限制。再者，既然敬虔之心、心氣與聖賢相通，是祭拜聖賢的重要條件，甚至因此使得行禮的地點與形式都可彈性辦理。那麼再推一步，拜聖賢真的需要依賴有形的像或木主嗎？需要通過具體的儀式嗎？理學家對晤聖賢的主敬工夫不也是一種敬聖、拜聖的行為嗎？本節主要根據所見文獻，試圖闡釋上述問題，首先說明使用木主或聖像的問題。

上文所列舉個案中，多數人設立木主神位，少數人用畫像或塑像，此應主要反映明代孔廟改制的結果。根據黃進興研究，孔廟造像大約始

93 黃進興說自唐宋以來，祭孔的主祭者上自天子、孔家聖裔，下至朝廷命官，均有官方身分，儒生只是典禮的陪祭者。黃進興，〈孔廟的解構與重組〉，收入氏著，《優入聖域》，頁 314-324。

臺灣大學學術期刊資料庫

於佛教在中國開始流行之際，[94]至初唐已成為定式，直到明初才有大變化。明初南京太學曾易像為神主，但未遍行全國；直到嘉靖九年（1530）的孔廟改制，才下令一律毀像，改用木主。這個改制的舉動當時曾引發激烈的討論，士人對於是否用像的問題始終存有不同看法，雖有人稱許是更夷制以合古禮的明智之舉，但也有人表達憤恨難過之情，甚至不忍毀聖賢像而藏之夾室中。[95]雖然本文所舉居家拜聖賢之禮屬於私祀，與孔廟禮制不同，也不一定受限孔廟的規定，但顯然明代的改制影響頗大，上述多數例子均置木主，只有少數個案用像。[96]

丘濬（1420-1495）是明中葉激烈反對用儒像的士人，他的主張上承宋儒，也影響嘉靖朝的改革。丘濬之所以反對用像的主要理由，便是認為祭祀更應講究的是內在道德而非形式：「祭祀之道曰仁、曰孝、曰誠、曰敬而已」。[97]他說塑像之設來自佛教，不合古禮，肖像也不能真實繪出受祭者的容貌，[98]而神無形、聽無聲，人只能以心去感通，用像反而是對神的褻瀆，而且會混淆內在誠志的道德標準。[99]相反地，士人主張祭祀用像的理由，主要是認為見像之威儀可興學聖之志，許三禮、彭定求均持此主張。[100]

---

94 最早較可信的孔子塑像，大約出現於北魏時期。見邢千里，《中國歷代孔子圖像演變研究》，頁 115-116。

95 黃進興，〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀與基督教封聖制的比較〉、〈毀像與聖師祭〉，皆收入氏著，《聖賢與聖徒》，頁 89-179、229-242。關於丘濬反對用像，見 Deborah A. Sommer, “Destroying Confucius: Iconoclasm in the Confucian Temple,” in *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 95-133.

96 韓承賢（Han Seunghyun）指出嘉靖改制之前有些地方已用木主，只是嘉靖朝的禮制改革影響更甚。見 Han Seunghyun, “Re-inventing Local Tradition” (PhD diss., Harvard University, 2005), Ch. 3.

97 〔明〕丘濬，《大學衍義補》，收入《文淵閣四庫全書》第 712 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 55，〈總論祭祀之禮（下）〉，頁 667。

98 丘濬，《大學衍義補》，卷 65，〈釋奠先師之禮（上）〉，頁 750。

99 Deborah A. Sommer, “Destroying Confucius: Iconoclasm in the Confucian Temple.”

100 例如，許三禮：「古聖人原為吾大宗子，以魯司寇為百世不祧之主，固也。然此斷當用

臺灣大學學術期刊資料庫

士人對於在私室或几案上擺置聖賢像的作法，也有不同意見。例如，吳訥（1372-1457）就反對隨意摹繪或刊刻聖賢畫像，他在補注熊節（1199 進士）的《性理群書》時，特別將熊氏原編中所刊載的宋儒畫像刪除，因他認為將聖賢像置于室而宴處其中並不合宜，何況置之几案而坐對之，實有褻瀆之虞。[101]呂維祺（1587-1641）的想法不同，他所著《聖賢像贊》一書便包含聖賢畫像與贊詞。他在序中特別設問：刊聖賢像於書中是否褻瀆？此問顯示呂維祺知道士人對此有不同看法，但其不但不以為褻瀆，反而肯定聖賢像有興發人心的作用。他說：

> 列象于書，令學者揭而見孔子儼然在上，又見顏孟諸子及歷代配祀諸先生森然在傍，憬然有羹墻寤寐之思。[102]

呂維祺為進一步支持自己的論點，更賦予「象」非常廣泛的定義：「大凡為之本而可法，使其尊而主之者，皆曰象。」[103]他說上古聖人見天垂象而作《易》，天地本是一大法象；而「象」的作用在使人知本而能尊法之。換言之，宇宙天地自然之間無處無象，無物非象，又何拘於人物畫像？象的作用無非是要讓人知本而尊法，因此他認為士人於几案中翻閱《聖賢像贊》不僅無褻瀆之虞，書中的聖賢像還能引導人尊聖、法聖。他也反問：主佛、主老、主天主者均畫其神象以幫助信徒，何獨儒者不能以聖賢象啓發人向學之心呢？[104]

像，廟廡巍峨，體相尊嚴，依類求神，且肅人瞻視。木主之改，殊覺不必。」彭定求：「若奉聖人之身而瞻其威儀，思其神理，則洋洋如在，誠不可掩，庶乎尊經以實而不以名者乎。」見許三禮，《天中許子政學合一集》，下卷，〈讀禮偶見〉，頁 631；彭定求，《南畇文稿》，卷 4，〈長洲學重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記〉，頁 680。

101 〔明〕吳訥，《性理群書補注》（日本國立公文書館內閣文庫藏明刊本），卷首，〈凡例〉，頁 1a。

102 〔明〕呂維祺，《聖賢像贊》（上海：上海圖書館藏明崇禎五年〔1632〕刊本），卷首，〈聖賢像贊序〉，頁 5。

103 呂維祺，《聖賢像贊》，卷首，〈聖賢像贊序〉，頁 3。

104 呂維祺，《聖賢像贊》，卷首，〈聖賢像贊序〉，頁 5。彭定求也指出聖賢神像之威儀啟發人向學的作用，見彭定求，《南畇文稿》，卷 4，〈長洲學重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記〉，頁 680。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上述個案為例，雖然行禮者多不反對使用像，也相信在行禮過程中有精神或神靈的實際接遇，但並不認為就道德修養或接遇聖賢而言，聖像是不可或缺之物，甚至禮儀本身也非絕對必要。若如呂維祺所言，天地自然無物非象，到處充滿啓示，那麼也未必要憑藉畫像才能明白聖賢所傳之道。從方良永撤朱子像的作法，即可見他認為自己若能做到不憑藉圖像以求聖賢，代表內省工夫更加進深。

再從心性工夫修養的層面來看，理學家平日閱讀或靜坐，時常操練自己要對越上帝、對晤聖賢。例如，楊名時：「人平居坐立，時常如侍於聖賢之側，庶幾心日益虛，過日益改。」[105]又如楊起元〈誦孝經觀〉，觀想者最後想像自己是隨侍孔子身側的曾子一般。[106]在這類工夫實踐中，修行者心中很可能浮現出敬侍聖賢或類似行禮之影像，因此即使沒有以身體去從事拜聖賢的行為，其內在思想情感可能相去不遠。[107]故就心思與聖賢相通而言，士人未必需要倚賴物質性的圖像或具體的禮儀行動，也可以從心的默想操練而得。

即使身體從事拜聖的活動，士人的心思也未必受限於具體的圖像或儀式。辛全在〈謁祠祭文〉文中對此有很深刻的經歷和表達。上文已說到辛全曾摹繪薛瑄像而拜之，又在自家的願學亭中設立聖賢木主禮拜。他說自己曾在願學亭中焚香對越聖賢，想像著自己謁廟時「恍如會夫子於一堂之上」，接著他又想到佛教徒也常登山拜頂，而且佛教廟宇實更加宏偉壯觀。他因此更深思有形之像與聖人的關係，進而突破祭祀空間與禮儀規制的種種限制，領悟到：

> 觀天，見夫子之高也；觀地，見夫子之厚也；觀日月之代明，見夫子之明不息也；觀四時之錯行，見夫子之行有序也。……天地間無

105 楊名時，《程功錄》，卷 1，頁 327。

106 關於〈誦孝經觀〉的文本解讀，參見呂妙芬，《《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011），頁 173-181。

107 天主教的默想也分有形的默想和無形的默想，有形的默想例如要人想像耶穌的受難，彷彿身歷其境一般。參見〔清〕馮秉正譯述，《聖年廣益》（上海：上海圖書館藏乾隆三年〔1738〕刻本），第一冊卷首說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

往非夫子。[108]

既然宇宙自然處處均能見聖人，辛全最後體悟到自己所要追求的並不是藉有形的禮儀與聖人相交，而是要追求自我生命時時與聖人通而為一的境界。[109]這個例子充分顯示，雖然士人行禮表達對聖賢的尊崇之意，但是禮儀實踐本身並非最終目的，學聖之人最終仍要突破有形的圖像、木主、儀式，回歸心性，追求心靈時時與聖賢相通的境界。

（四）家作為儀式的空間

本文雖討論士人居家拜聖賢之禮，但事實上家庭中最主要的祭祀是拜祖先。中國祭祖之禮起源甚早，然從宋代始經歷重大改革，才逐漸成為近世的樣貌。中國近世儒家家禮的改革，除了讓士人取得建家祠的合理性外，也提倡以更純正、不雜仙佛的形式來祭祖；隨著宗族組織的普及、宗族文化的興盛，祭祖之禮也有與佛教、道教分離的現象。[110]在近世儒家家禮的規範下，祭祖的主要場所在家中，這也是儒家文化的重要表徵。[111]

在家拜聖賢的士人，同時也在家中進行祭祖的活動。我們可以說，這些士人透過祭祖與拜聖的雙軌禮儀實踐，體現他們對於血脈與道脈的雙重認同。從上文可以看到刁包、顏元拜聖賢的實踐帶有某種類似拜祖先的意味，他們在祖先牌位與聖賢神位之前都行出告反面之禮，也分別在兩者之前悔過。也看到許三禮體認到自己的生命與祖先、聖賢均有密切關連，他將家庭人倫關係擴展到涵蓋全體人類，以天地為眾生之源，

108 辛全，〈謁祠祭文〉，收入范鄗鼎輯，《理學備考》，卷 1，頁 755。

109 辛全，〈謁祠祭文〉，收入范鄗鼎輯，《理學備考》，卷 1，頁 755。

110 何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》（臺北縣：稻鄉出版社，2009）；科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》第 1 卷第 2 期（2003，廣州），頁 1-20。

111 古代雖有家內祭五祀神（戶、灶、中霤、門、行）之禮，但明清時期除了祀灶神外，其他並不普遍實行。〔明〕李九功，《禮俗明辨》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊，頁 38-39。

臺灣大學學術典藏資料庫

以聖人（孔子）為百世不祧之主。許三禮雖重視告天和拜聖之禮，但他同時強調必須由事親盡孝、克盡倫職做起。[112]從許三禮思想，同樣看到試圖結合家庭人倫與個人道德修養的努力，及其對於血脈與道脈雙重認同之情。

除了表達對於家族血脈與聖學道脈的雙重認同，從士人的發言也可以讀出濃厚欲與釋、道二氏區辨之意味。明末江夏諸生賀時泰說：

> 從佛之說者，宗祀一主于佛，不知有老也。從老之說者，宗祀一主于老，不知有佛也。生我者父母，成我者夫子，吾儒尊祖敬宗之外，其朝夕所宜致虔者，宜一于夫子而已矣。[113]

賀時泰先說釋、道二教各自推尊崇祀其教主，唯有儒家堅守人倫，始終尊祖敬宗。儒家也重視道德生命與倫理文化之養成，故特尊孔子，故有「生我者父母，成我者夫子」之說。「成我者夫子」一說源於王通（584-617）《中說》，原文如下：

> 子遊孔子之廟，出而歌曰：「大哉乎，君君臣臣、父父子子、兄兄弟弟、夫夫婦婦，夫子之力也。其與太極合德，神道並行乎！」王孝逸曰：「夫子之道豈少是乎？」子曰：「子未三復白圭乎？天地生我而不能鞠我，父母鞠我而不能成我，成我者夫子也。道不啻天地父母，通於夫子受罔極之恩。吾子汩彝倫乎？」[114]

王通是在遊孔子廟後，發出對孔子教化之功的讚美。此發言的語境是王孝逸欲以王通比擬孔子，王通則以「成我者夫子」表達自己受孔子罔極之恩。王通這段話也經常被引用於重建孔廟或地方儒學的記文中。[115]但賀時泰的文字與王通原文文義略有不同，有別於原文推尊孔子為生民之

112 許三禮，《天中許子政學合一集》，上卷，〈海昌會語‧聖學之三　施由親始〉，頁 466-468。

113 賀時泰，《思聰錄》，頁 121。

114 〔隋〕王通，〈王道篇〉，收入張沛校注，《中說校注》（北京：中華書局，2013），頁 27。

115 例如，〔宋〕竇充，〈大宋興元府褒城縣新修至聖文宣王廟記〉，收入〔清〕王昶，《金石萃編》，收入《續修四庫全書》史部第 886-891 冊（上海：上海古籍出版社，1997），卷 133，頁 323-324；〔宋〕王應麟，《四明文獻集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 1187 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 1，〈慶元府學重建大成殿記〉，頁 118-189。

臺灣大學學術期刊資料庫

師，其恩大於生我鞠我者，賀時泰是以「生我者父母，成我者夫子」的平行結構來表達對於父母與夫子，即對於家庭與道統的雙重認同。而且賀時泰還主張士人除了敬祖外，應該朝夕虔祭孔子以報本，從「朝夕虔祭」可以推斷，他會支持士人在家中同時行祭祖先與拜聖賢的禮儀。

士人這種對家族血脈與儒家聖學道脈的雙重認同之情，是否與當時整體學術思潮有所呼應？既然本文所舉個案主要發生於明清之際，此時期儒學思想的發展是否可以提供我們更深入理解此禮儀實踐的學術脈絡？下文將試著以明清之際學術思想史變化的角度來回應此問題。

首先，我們看到賀時泰之言具有區辨儒學與佛老的意涵，士人在家拜聖賢之禮是以一種有別於民間信仰、更純粹儒家形式或足以標幟儒家特色的禮儀姿態出現，此宗教對話和比較的語境也是此時期儒學論述的重要背景。再者，明清之際儒學發展的延續與轉向也提供我們一些重要的思考脈絡。我們可以試著從明清儒學思想與工夫論變化的角度，來看「家」作為拜聖賢儀式空間的意義。明清之際的儒學既重視個人成聖的道德修養，又針對晚明學風提出許多修正，更維護社會禮法，也更強調家庭視日用人倫、申明仁人必須是孝子，認為儒家聖賢之學須以家庭為場域、以克盡人倫為主要內涵。[116]這樣的思想清楚見於張貞生、許三禮、刁包、顏元、勞史、劉源淥等人著作中，可見此不僅是大時代的學術氛圍，同時也是本文所討論之禮儀實踐者的思想內涵。既然唯有「家」才是儒者個人修身成聖的道場，「家」就不只是生育後代、吃喝睡覺的生活空間，同時也是儒學修德成聖的場域。那麼透過家庭禮儀體現對於祖先、聖賢的尊崇與承志繼善之心志，也是合理的表現。因此我們可以說，儒家士人居家拜聖賢的禮儀實踐，呼應著當時學術思潮的變化，將士人禮敬聖賢、傳承道統的心志具體展現於他們致力於修德的家庭場域中，此舉也是以禮儀之形式進一步聯繫家庭與儒學修身成聖的關係。

最後必須說明的是，「在家拜聖賢」的活動除了本文所描述的現象

116 呂妙芬，〈儒門聖賢皆孝子：明清理學關於成聖與家庭人倫的論述〉，《清華學報》第44卷第4期（2014，新竹），頁629-660。

臺灣大學學術期刊資料庫

外，尚有更多複雜的源頭，其背後的思想並不易釐清。看似同樣「在家拜聖賢」的行為，在不同脈絡中可能有相當不同的意義。此處無法全面性探討，以下僅就目前所見史料，舉例說明其他可能的現象。上文已論及儒家聖賢如孔子、朱熹等被視為某些行業的祖師神，而祭祀行業神的地點也可能在家中，因此儒家聖賢可能以行業神的身分在某些家庭中受崇祀。[117]又如圖一這張畫有孔、顏、曾、思、孟五大聖人的紙馬，便是民間信仰以儒家聖賢為神明的表現，它可能貼在許多民間家中。

圖一　畫有五大聖人的紙馬[118]



117 李喬指出行業神不僅在公用神廟中祀神，也在家中設祀。見氏著，《中國行業神崇拜》，頁 83。

118 馮驥才主編，《中國木版年畫集成．楊柳青卷》（北京：中華書局，2007），頁 412。此筆資料由林敬智博士提供，特此致謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者曾在北京國子監的展示廳中看到一塊「家宅平安」木牌（圖二），上面刻著許多儒家先賢的姓名，據說來自民宅，工作人員亦無法說明其時間或原來的作用為何。即便如此，這個物品不禁令人聯想到明清以來人們在家中祭拜儒家聖賢的實踐，同時也帶著濃濃庶民宗教的色彩。近世民間拜「天地君親師」的習俗，[119]雖形式簡化許多，但觀念也有接近處，都顯示在家拜聖賢並非儒士的專利，亦不限於本文所論之意涵。

圖二　家宅平安牌，作者 2012 年攝於北京國子監（全圖與上、下局部）



119 余英時，〈談天地君親師的起源〉，收入氏著，《現代儒學論》（加州：八方文化企業公司，1996），頁 97-101。

臺灣大學學術資料庫

綜上所論，本文所論士人在家拜聖賢的實踐雖有儒學宗教化的現象，但它在觀念與儀式上均不同於民間教派信仰，也與孔廟等官方祀典有別，它以「家」作為禮儀空間，與祭祖禮儀並列，成為儒士家禮的一部分，也與士人修身成聖之學緊密相關。這些士人透過禮儀實踐，表達了個人對於家族血脈與聖學道脈的雙重認同；而這類禮儀本身，也發揮進一步連繫家庭與儒家聖學的功能。另外，研究中國宗教的學者注意到中國宗教與中國家庭組織、日常生活的密切關係，又指出當居家空間被聖化為宗教場域時，較能保持民眾宗教生活的自主性，免受國家干涉。[120] 本文討論之個案雖與在家過會等民間宗教信仰不同，但同樣因為在家行禮、禮儀私人化，而具有適度擺脫國家干預、賦予士人更多自主與自由的特色，此也是這類禮儀實踐具有更多元豐富之形式與意涵的主因。

結　語

本文主要討論明末清初儒家士人在家拜聖賢的實踐，說明儒家聖賢崇拜之禮不僅在孔廟學宮中集體公開地舉行，也不僅融入其他民間宗教，它還以一種堅持儒家正統、不與其他宗教混合的方式，走入士人家庭生活，以更多元彈性、更符合個人精神需求的形式進行著。從這類禮儀實踐的紀錄可見，士人會依自身的學術傾向或經驗來選擇所奉祀的對象、設計儀式，安排儀式空間，並賦予自己的實踐特殊的意義。士人會隨著自身思想的變化而更改儀式，展現高度的自主性與創造力。士人之間也存在彼此仿效的行為，不過此種仿效屬於學禮或廣義文化影響的層次，並不妨礙其對禮儀的個人詮釋。這類拜聖賢的禮儀實踐也突破儒家聖賢崇拜原本屬於官方、公開、集體的性質，讓士人得以主祭者的身分

120 例如岳永逸研究華北梨區的家中過會，指出當地信奉本土民間宗教的居民，家中同時供奉祖先及其他具地方宗教色彩神靈，此讓宗教生活與日常生活有緊密的連繫。岳永逸，〈家中過會：中國民眾信仰的生活化特質〉，《開放時代》2008 年第 1 期（廣州），頁 101-121。

臺灣大學學術期刊資料庫

個別行禮，展現鮮明的個性化特質。

這類禮儀之所以能夠在儀式、空間、時間上以較彈性的方式進行，與理學家強調內在誠敬、真誠學聖者得與聖賢相通等思想有關。而士人對於是否應倚賴聖賢像或具體儀式來表達對聖賢的敬意、尋求與聖賢之靈相通，則有不同的看法，並有深刻的反省。反對用像者強調心意的重要、質疑像所能再現的精確度，深怕褻瀆聖賢；贊成者則肯定目睹聖賢像能啓人向學問道之心，但也不執著於用像。即使認真行禮者如辛全，也能意識到有形圖像與儀式的限制，強調應追求自我心性時時與聖賢相通的境界。

最後，此類禮儀實踐讓「家」成為祭祖和拜聖賢的禮儀空間，不僅展現士人對於家族血脈與聖學道脈的雙重認同，也呼應明清之際儒學思想的主要發展趨勢，即強調日用家庭人倫與在家修身的重要性，並據此與其他宗教區隔。當明清之際的儒學論述不斷以家庭人倫、家禮來區辨自己和其他宗教的差異時，儒學本身的宗教類比性也進一步被強化；而當儒家士人將祭拜聖賢的儀式吸納成為家禮的一部分時，祭祖與拜聖賢也同時成為標幟儒學的重要表徵。簡言之，本文所論士人居家拜聖賢之禮，不僅賦予儒家禮儀更多元的性格，使其在孔廟所代表的國家政教之外，又得以一種更貼近士人日常生活、表達個人認同與情感的形式呈現，同時也以禮儀的形態加強了家庭與聖學間的連繫。

（責任編輯：石昇烜　校對：歐陽宣）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《左傳》，收入〔清〕阮元審定，盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》。臺北：藝文印書館，1981 據清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本。

〔隋〕王　通，張沛校注，《中說校注》。北京：中華書局，2013。

〔宋〕王應麟，《四明文獻集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 1187 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

〔宋〕朱　熹撰，黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。臺北：華世出版社，1987。

〔元〕王　旭，《蘭軒集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1202 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

〔明〕刁　包，《用六集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 196 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。

〔明〕刁　包，《潛室劄記》，收入《續修四庫全書》子部第 945 冊。上海：上海古籍出版社，1997。

〔明〕尤時熙，《尤西川先生擬學小記》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。

〔明〕方良永，《方簡肅文集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1260 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

〔明〕王　紳，《繼志齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1234 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

〔明〕丘　濬，《大學衍義補》，收入《文淵閣四庫全書》第 712 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

〔明〕安世鳳，《燕居功課》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 110 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。

〔明〕吳　訥，《性理群書補注》。日本國立公文書館內閣文庫藏明刊本。

〔明〕呂維祺，《聖賢像贊》。上海：上海圖書館藏明崇禎五年（1632）刊本。

〔明〕李九功，《慎思錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊。臺北：臺北利氏學社，2002。

〔明〕李九功，《禮俗明辨》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊。臺北：臺北利氏學社，2002。

〔明〕姚舜牧，《來恩堂草》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部第 107 冊。北京：北京出版社，2000。

〔明〕張　萱，《西園聞見錄》，收入《續修四庫全書》子部第 1168 冊。上海：上海古籍出版社，1997。

臺灣大學藝術期刊資料庫

〔明〕焦　竑編，《焦太史編輯國朝獻徵錄》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 101 冊。臺南：莊嚴文化公司，1996。
〔明〕賀時泰，《思聰錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 16 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。
〔明〕馮從吾，《少墟集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 232 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕管志道，《論學三劄》。日本國立公文書館內閣文庫藏晚明刊本。
〔明〕駱問禮，《萬一樓集》。日本國立公文書館內閣文庫藏明刊本。
〔清〕毛奇齡，《辨定祭禮通俗譜》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 142 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔清〕王　昶，《金石萃編》，收入《續修四庫全書》史部第 886-891 冊。上海：上海古籍出版社，1997。
〔清〕王復禮，《家禮辨定》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 115 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕史　調，《史復齋文集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 281 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕江　藩，《國朝宋學淵源記》，收入江藩撰，鍾哲整理，《國朝漢學師承記》。北京：中華書局，1983。
〔清〕江召棠修，魏元曠等纂，光緒《南昌縣志》。北京：北京圖書館出版社，2007。
〔清〕吳肅公，《廣祀典議》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 20 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。
〔清〕吳敬梓，《儒林外史》。臺北：聯經出版公司，1978。
〔清〕吳懷清編撰，楊世文校點，《雪木先生年譜》。北京：北京圖書館出版社，1998。
〔清〕吳懷清編撰，王川、舒星校點，《二曲先生年譜》，收入《儒藏》史部第 164 冊。成都：四川大學出版社，2009。
〔清〕李　顒，《二曲集》。北京：中華書局，1996。
〔清〕李　塨輯，《顏習齋先生年譜》，收入〔清〕顏元，《顏元集》下冊。北京：中華書局，1987。
〔清〕李煥章，《織水齋集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 208 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕沈　起撰，汪茂和點校，《查繼佐年譜》。北京：中華書局，1992。
〔清〕沈近思，《天鑒堂集》，收入《清代詩文集彙編》第 226 冊。上海：上海古籍出版社，2010。
〔清〕沈葆楨、吳坤修修，何紹基、楊沂孫纂，光緒《重修安徽通志》，收入《續修四庫全書》史部第 654 冊。上海：上海古籍出版社，1997。
〔清〕周　右修，蔡復午纂，《嘉慶東臺縣志》，收入《中國地方志集成・江蘇府縣志輯》

臺灣大學學術期刊資料庫

第 60 冊。南京：江蘇古籍出版社，1991。
〔清〕是　鏡，《舜山學約》。上海：上海圖書館古籍室藏。
〔清〕范鄗鼎輯，《理學備考》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 121 冊。臺南：莊嚴文化公司，1996。
〔清〕孫奇逢，《理學宗傳》，收入《續修四庫全書》史部第 514 冊。上海：上海古籍出版社，1997。
〔清〕徐開任，《明名臣言行錄》，收入《續修四庫全書》史部第 521 冊。上海：上海古籍出版社，1995。
〔清〕張　驥編撰，刁忠民校點，《關學宗傳》，收入《儒藏》史部第 164 冊。成都：四川大學出版社，2009。
〔清〕張貞生，《庸書》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 229 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕張敬立編，金吳瀾補注，《舜山是仲明先生年譜》，收入《乾嘉名儒年譜》第 2 冊。北京：北京圖書館出版社，2006。
〔清〕許三禮，《天中許子政學合一集》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 165 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。
〔清〕許三禮，《懷仁堂遺稿二》，收入《傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本》集部第 5 冊。臺北：中央研究院歷史語言研究所，2014。
〔清〕陳　田，《明詩紀事》，收入《續修四庫全書》集部第 1712 冊。上海：上海古籍出版社，1995。
〔清〕勞　史撰，《餘山先生遺書・附錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 28 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。
〔清〕勞逢源、沈伯棠等纂修，道光《歙縣志》，收入《中國方志叢書》第 714 號。臺北：成文出版社，1984。
〔清〕彭定求，《南畇文稿》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 246 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕湯之錡，《偶然云》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 237 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕馮　辰，《清李恕谷先生（塨）年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 1 輯。臺北：臺灣商務印書館，1978 據清畿輔叢書本影印。
〔清〕馮秉正譯述，《聖年廣益》。上海：上海圖書館藏乾隆三年（1738）刻本。
〔清〕黃嗣東輯，《道學淵源錄清代篇》（一），收入《清代傳記叢刊》第 3 冊。臺北：明文書局，1985。
〔清〕楊名時，《程功錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 25 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。
〔清〕劉振麟、周驤輯，《東山外紀》，收入〔清〕沈起撰，汪茂和點校，《查繼佐年譜》。

臺灣大學學術期刊資料庫

北京：中華書局，1992。
〔清〕劉源涤，《讀書日記》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 26 冊。臺南：莊嚴文化公司，1995。
〔清〕顏　元，《習齋記餘》，收入氏著，《顏元集》下冊。北京：中華書局，1987。
〔清〕顏　元，《顏習齋先生言行錄》卷上，收入氏著，《顏元集》下冊。北京：中華書局，1987。
〔清〕顏　元、李塨，《學禮》，收入氏著，《顏李叢書》第 3 冊。臺北：廣文書局，1989。
〔清〕魏象樞口授，魏學謚等手錄，《清魏敏果公象樞年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 2 輯。臺北：臺灣商務印書館，1978。
〔清〕魏象樞，《寒松堂全集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 213 冊。臺南：莊嚴文化公司，1997。
〔清〕竇克勤，《尋樂堂日錄》，收入李德龍、俞冰主編，《歷代日記叢鈔》第 11 冊。北京：學苑出版社，2006。
〔清〕作者不詳，《刁蒙吉先生崇祀鄉賢錄》。上海：上海圖書館古籍室藏道光年刊本。
蔣致中編，《清牛空山先生運震年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 6 輯。臺北：臺灣商務印書館，1978。

二、近人研究

王汎森，〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》第 9 卷第 2 期，1998，臺北，頁 89-123。
朱漢民，《中國的書院》。臺北：臺灣商務印書館，1993。
何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》。臺北縣：稻鄉出版社，2009。
余英時，〈談天地君親師的起源〉，收入氏著，《現代儒學論》，頁 97-101。加州：八方文化企業公司，1996。
呂妙芬，〈顏元生命思想中家庭實踐與「家庭」的意涵〉，收入高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》，頁 143-196。臺北：臺大出版中心，2005。
呂妙芬，《《孝經》與近世中國的政治與文化》。臺北：聯經出版公司，2011。
呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編，《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網絡》，頁 103-130。臺北：中央研究院，2013。
呂妙芬，〈儒門聖賢皆孝子：明清理學關於成聖與家庭人倫的論述〉，《清華學報》第 44 卷第 4 期，2014，新竹，頁 629-660。
李　喬，《中國行業神崇拜》。臺北：雲龍出版社，1996。
杜保瑞，〈從朱熹鬼神觀談三教辨正問題的儒學理論建構〉，《東吳哲學學報》第 10 期，2004，臺北，頁 55-92。
邢千里，《中國歷代孔子圖像演變研究》。濟南：山東大學出版社，2013。

臺灣大學學術期刊資料庫

周愚文，《中國教育史綱》。臺北：正中書局，2001。

岳永逸，〈家中過會：中國民眾信仰的生活化特質〉，《開放時代》2008 年第 1 期，廣州，頁 101-121。

邵　雍，《近代會黨與民間信仰研究》。臺北：秀威出版公司，2011。

科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》第 1 卷第 2 期，2003，廣州，頁 1-20。

胡　務，〈宋元明三代廟學的建築結構和祭祀〉，《中國文化研究所學報》卷 43，2003，香港，頁 157-181。

高明士，《中國中古的教育與學禮》。臺北：臺大出版中心，2005。

張藝曦，〈明代陽明畫像的流傳及其作用——兼及清代的發展〉，《思想史》第 5 期，2015，臺北，頁 95-155。

黃進興，〈孔廟的解構與重組：轉化傳統文化所衍生的困境〉，收入氏著，《優入聖域：權力・信仰與正當性》，頁 314-324。臺北：允晨文化，1994。

黃進興，〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀制與基督教封聖制的比較〉，收入氏著，《聖賢與聖徒》，頁 89-179。臺北：允晨文化，2001。

黃進興，〈毀像與聖師祭〉，收入氏著，《聖賢與聖徒》，頁 229-242。臺北：允晨文化，2001。

馮驥才主編，《中國木版年畫集成・楊柳青卷》。北京：中華書局，2007。

楊布生、彭定國，《中國書院文化》。臺北：雲龍出版社，1997。

劉耘華，〈依天立義：許三禮敬天思想再議〉，《漢語基督教學術論評》第 8 期，2009，桃園，頁 113-145。

劉祥光，〈中國近世地方教育的發展——徽州文人、塾師與初級教育（1100-1800）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 28 期，1997，臺北，頁 1-45。

鍾雲鶯，〈信念與信仰——儒教在雲南發展的現況考察〉，《成大宗教與文化學報》第 19 期，2012，臺南，頁 119-134。

Han, Seunghyun. “Re-inventing Local Tradition.” PhD diss., Harvard University, 2005.

Sommer, Deborah A. “Destroying Confucius: Iconoclasm in the Confucian Temple.” In *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, edited by Thomas A. Wilson, pp. 95-133. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.

Walton, Linda A. *Academies and Society in Southern Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Yang, Jui-sung. (楊瑞松) “From Chu Pang-Liang to Yen Yüan: A Psychohistorical Interpretation of Yen Yüan’s Violent Rebellion against Chu Hsi.” 收入熊秉真主編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的私與情・私情篇》，頁 411-461。臺北：漢學研究中心，2003。

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 57 (June 2016), pp.229-268
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.2016.57.05

Household Worship of Confucian Sages and Worthies by Ming-Qing Confucians

Lu, Miaw-fen*

Abstract

During late imperial China, the worship of Confucian sages and worthies was usually held in the Confucian Temple, the Xiangxian Shrines (Shrines to Worthies), academies, and certain shrines of popular religions. The cult of Confucians in the Confucian Temple had characteristics of a state religion, and was distanced from people's ordinary lives. This paper discusses a different type of ritual practice related to the cult of Confucians during the Ming-Qing period. Many Confucians created and practiced certain rites in the household to memorize and communicate with Confucian sages and worthies. This private ritual practice was different by nature from the official cult of Confucians. There was no consensus in ritual place, format, or meaning. Instead, it carried multifarious meanings and had fluid characteristics. Confucian scholars had freedom and autonomy in creating and interpreting the rituals. They also made the rituals highly personalized, reflecting their own ideas and identity. This paper also discusses related ideas that might explain why Confucians supported the private household rituals, including the Confucian ritual theory, the issue of using images in the rituals, ritual practice and moral cultivation, as well as providing the contemporary intellectual context.

Keywords: Ming-Qing Confucianism, cult of Confucius, images of sages and worthies, ritual practice.

* Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.
No. 128, Sec. 2, Academia Rd., Taipei 11529, Taiwan (R.O.C.);
E-mail: miawfen@gate.sinica.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫