



Title	研究儒教的反思
Author(s)	黃, 進興
Citation	東アジア文化交渉研究 別冊 = East Asian Cultural Interaction Studies Supplemental, 8: 27-40
Issue Date	2012-02-01
URL	http://hdl.handle.net/10112/6249
Rights	
Type	Article
Textversion	

研究儒教的反思

黃進興*

顧頡剛（1893-1980）在〈古史辨自序〉（1926）曾記述了一件陳年往事，他說：

有友人過我，見案頭文廟典禮之書，叱嗟曰：「烏用此，是與人生無關係者，而前代學者斤斤然奉之以為大寶，不可解甚也！」予謂不然。¹⁾

文中，顧氏雖未詳細交代他何以有如此的判斷，但他的回應實得我心之同然。

個人研究儒教，因偶閱清人所撰的《文廟祀典考》，²⁾ 而取儒教的聖域（holy ground）——孔廟（文廟）作為著眼點。此一進路聚焦神聖空間（sacred space）與信仰者的互動，而迴異前賢以教義（doctrines）與經典文本為思索的重心。

暫且擱此不論，一般探討宗教的進路，不外涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）或韋伯（Max Weber, 1864-1920）兩種方式。³⁾ 他們二位均是標竿性的學者，不僅在宗教學領域取得豐碩的成果，並且具有極清晰嚴謹的方法論意識。

涂爾幹明白：傳統以西方基督教為範式所下的定義，在研究其它社會的宗教有所缺陷，因此不斷予以修訂；另一方面卻堅持宗教的探討，必須以清晰的界義作為前提。他在研究澳洲土著的宗教，即是遵循此一進路。⁴⁾ 又宗教心理學家詹姆士（William James, 1842-1920）固然對執一不變的宗教定義感到不滿，認為：

「宗教」（‘religion’）一詞，與其代表任何單一的原則（principle）或本質（essence），毋寧是一集合的名稱。⁵⁾

* 中央研究院歷史語言研究所長

** 本文受邀發表於日本關西大學國際會議（2011年11月）。

1) 顧頡剛：《古史辨》（台北：萬年青書店，年代不詳），第一冊，〈自序〉，頁31。

2) 龐鍾璐：《文廟祀典考》（臺北：中國禮樂學會，1977）。

3) cf. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage Publications, 1991), pp. 15-16.

4) Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995), chapter 1.

5) William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York and London: Penguin Books, 1985),

但他與涂爾幹在研究策略上卻站在同一陣線。⁶⁾

相對地，韋伯的取徑截然不同。他不認為在研究的開端，便能知曉宗教的定義；相反的，唯有在研究完成之際，宗教的定義方能顯現。甚至，韋伯認為宗教的本質並不是我們所關切，最重要的，乃探討某種社會行為的條件和效果。這誠然與他注重個人宗教行為的意義攸關。於他而言，受宗教因素所激發最基本的行為模式，係面對「此世」(this world) 的。⁷⁾

約言之，韋伯對「定義」的認知，其實與他的方法論的觀點息息相關。他主張：

方法論只能幫助我們把研究中證明具有價值的方法，從思考的瞭解提升至明顯的意識層面。它並非有效的智力工作的先決條件，就如解剖知識不是「正確」步行的先決條件一樣。⁸⁾

按「定義」即歸屬方法的先行步驟，基本上，韋伯認為科學的建立與方法的拓展，端賴實質問題(substantial problems) 的解決，而非依靠知識論或方法論的省思。韋伯的進路傾向歷史的探索，在方法上採且戰且走的策略。⁹⁾ 晚近的人類學家亦傾向拒斥有所謂普世性的宗教定義，蓋宗教定義的質素及構成關係，均具有歷史的獨特性，況且定義本身即是論述過程的歷史產物。¹⁰⁾

以上兩種典範性的研究方式，各有所長。而我自己過去的研究取徑較接近韋伯，其實卻是受維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) 晚期哲學的啟發。¹¹⁾ 維根斯坦以「家族類似性」(family resemblance) 的概念，取代「本質性定義」(essentialism)，令我茅塞頓開，眼界煥然一新，不止跳脫蔽固定義無謂的糾纏(例如：〈作為宗教的儒教〉)，並且得以直搗問題的核心，逕探儒教的宗教性格(例如：〈聖賢與聖徒〉)。

維根斯坦的「家族類似性」，精神上係與尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900) 相契。¹²⁾ 尼采反覆闡釋：歷史過程的複雜性令抽離時空的定義難以捉摸，他明言：「惟有非歷史的概念

p. 26.

6) 詹姆士一方面認為所有宗教定義為徒然，另一方面即界定他所探討的宗教心理原於「個人宗教」(personal religion) 的範疇，而非「制度性的宗教」(institutional religion)。William James, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 27-29.

7) Max Weber, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1964), p. 1.

8) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch (Taipei: Rainbow-Bridge Book Co., 1971), p. 115.

9) *Ibid.*, p. 116.

10) Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993), p. 29.

11) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan Publishing Co., 1968), p. 32.

12) cf. Aydan Turanli, "Nietzsche and the Later Wittgenstein: An Offense to the Quest for Another World," in *The Journal of Nietzsche Studies*, 26 (2003), pp. 55-63.

(concepts)，方得予以定義。」¹³⁾而「宗教」一詞恰恰是歷史文化的產物。

在十九世紀的西方，攸關「宗教」(religion)一辭，觀念論者(idealists)業已玩盡了「字源學的把戲」(etymological tricks)；但在古老的中國，卻猶不能忘情於這齣戲法。¹⁴⁾在中國，毋論支持或反對「儒教為宗教」的人，與其說尋找歷史真正的根源，毋寧說在浩瀚的經典裏各取所需，證成己說。

首先，正、反雙方均喜援引儒家經典為己用，以主觀性(美其稱則謂「創造性」)的解釋支持自身的立場。他們動輒訴諸訓詁，以闡字義。例如，陳煥章(1880-1933)取《中庸》中的「修道之謂教」以證成「孔教」；¹⁵⁾陳獨秀(1879-1942)卻認為「教」者，意謂「教訓」、「教化」，非謂「宗教」；¹⁶⁾蔡元培(1867-1940)進而質疑「孔教」殊不成名詞，¹⁷⁾雙方於字義各遂己意，針鋒相對；最終只供出了一個道理：闡釋字義並無法解決概念的衝突。

究其實，經典或字義的爭執僅是表象，真正的底蘊卻是雙方皆執「基督教」作為宗教的基型，以此裁度儒教。所不同的是，他們深受致用觀念的影響，因此對基督教在西方歷史不同的評價，直接左右了他們以儒教作為宗教的立場。以康有為(1858-1927)為例，他認為歐美所以強盛，不徒在政治與物質方面，更根本的是基督教的教化。¹⁸⁾相反地，梁啟超(1873-1929)、陳獨秀諸人卻認為基督教在近代文明乃屬陳舊勢力，亟需加以革除。¹⁹⁾

梁氏以《論語》中曾記載孔子曰：「未能事人，焉能事鬼？」、「未知生，焉知死？」以及「子不語，怪力亂神」，遂定位孔子為「哲學家、經世家、教育家」而非「宗教家」。²⁰⁾而此一論點遂成此後儒教非宗教的基調。他又說「西人常以孔子與梭格拉底並稱，而不見釋迦、耶穌、摩訶末並稱，誠得其真」。²¹⁾梁氏等的看法，適見證孔子意象的蛻化，正逐步邁向其師一康有為所極力撻伐的「謬論」：

近人(遂)妄稱孔子為哲學、政治、教育家，妄言誕稱，皆緣是起，遂令中國誕育大教主而

13) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Moral*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), p. 80.

14) 例如：唯物論者恩格斯(Engels)對觀念論者費爾巴哈(Feurbach)的批評。參見：Frederick Engels, *Ludwig Feurbach and the End of Classical German Philosophy* (London, GBR: ElecBook, 1886), pp. 32-33.

15) 陳煥章：《孔教論》(上海：孔教會，1912)，頁2-3、93。

16) 陳獨秀：《獨秀文存》(合肥：安徽人民出版社，1987)，頁69、645。

17) 蔡元培著，孫常煒編：《蔡元培先生全集》(臺北：臺灣商務印書館，1977)，〈在信教自由會之演說〉，頁724-725。蔡氏甚至說「宗教」亦不成一名詞。

18) 康有為著，湯志鈞編：《康有為政論集》(北京：中華書局，1981)，下冊，〈孔教會序二〉，頁735-736。

19) 梁啟超：《飲冰室文集》(臺北：臺灣中華書局，1978)，第二冊，〈保教非所以尊孔論〉，頁53；陳獨秀：《獨秀文存》，〈駁康有為致總統總理書〉，頁69-70。

20) 梁氏全上文，頁52。

21) 全上文，頁52。

失之。²²⁾

惟觀諸日後的發展，梁氏的說詞「孔教者，教育之教，非宗教之教」²³⁾，反而佔了絕對的優勢。

要言之，梁氏不意啟動了清末民初「儒教去宗教化」的按紐，從此「儒教非宗教之說」一發不可收拾，成為日後的主流論述；而今日絕大多數華人並不認同「儒教為宗教」，便是此一趨勢的結果。²⁴⁾

概言之，清末以降的智識界，之所以視「儒教非為宗教」，原因大致有三：其一，遵循「界義進路」(definitional approach)，取當時的基督教作為一切宗教的基型 (archetype)，以衡量儒教的宗教屬性。²⁵⁾ 必須點出的，基督教在歷史上自有不同的樣態；²⁶⁾ 而清末民初中國對基督教的認識，主要是傳教士所引進的。該時各個基督教派毋寧以個人靈魂的救贖為主旨，而呈現私人宗教 (private religion) 的特徵；此與儒教在帝制中國所顯現公共宗教 (public religion) 的型態，格格不入。

其二，清末民初的知識份子，陷於「教義」的論辯，而忽略了帝制時期 (imperial China) 儒教所曾發揮的宗教角色與功能。²⁷⁾ 前述，梁啟超即擷取《論語》，反證儒家非為宗教。究其實，經典的詮釋與「教義」的真諦，大多為菁英份子的興趣，普通的信眾則以「效益」與「靈驗」為依歸。

最終，則涉及價值判斷，蓋其時「宗教」一詞已淪為貶義，希冀儒教非為宗教，或予以改造為非宗教。²⁸⁾

有幸的是，由於偶然的機緣，個人在重建歷史上孔廟祭祀制度的過程中，逐漸發現儒教的宗教現象及其獨特的性質。業已隱微的儒教宗教特質，終得再次朗現。

反諷的是，毋需繁複的論證，最便捷的方式，竟是直接尋繹傳統社會對儒教信仰的認知。例如：明人馮夢龍 (1574-1646) 的《古今小說》對儒教忝列「三教」之一，便輯有一段極生動的記

22) 康有為著，湯志鈞編：《康有為政論集》，上冊，頁282。

23) 梁啟超：《飲冰室文集》，第二冊，〈論佛教與群治的關係〉(1902)，頁45。

24) 詳細的論證，請參閱拙作：〈清末民初儒教的去宗教化〉，《古今論衡》第22期 (2011年6月)，頁33-60。

25) 請參閱拙作：〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》(香港，1997)，頁184-223。另收入黃進興：《聖賢與聖徒》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001)，頁49-87；又收入游子安編：《中國宗教信仰——中國文化中心講座系列》，香港城市大學，2006年；以及陳明編：《儒教新論》(貴陽：貴州人民出版社，2010)，頁43-63。復收入日譯本：〈宗教としての儒教——比較宗教による初步的検討——〉，收入奧崎裕司、石漢椿編：《宗教としての儒教》(東京：汲古書院，2011)，頁74-110。

26) 基督教在歷史上有繁複的面貌。簡略的基督教發展史可參閱 Jaroslav Pelican, "Christianity," in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 3, pp. 348-362.

27) 請參閱拙作：〈解開孔廟祭典的符碼——兼論其宗教性〉，收入田浩編：《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》(臺北：聯經出版公司，2009)，頁535-558。日譯本：〈伝統中国における孔子廟の祭典とその宗教性〉，收入《東アジアの儀礼と宗教》(東京：雄松堂出版，2008)，頁139-165。

28) 請參閱拙作：〈清末民初儒教的去宗教化〉，頁33-60。

載：

從來混沌初判，便立下了三教：太上老君立了道教、釋迦祖師立了佛教、孔夫子立了儒教。儒教中出聖賢，佛教中出佛菩薩，道教中出神仙。那三教中，儒教忒平常，儒教忒清苦，只有道教學成長生不死，變化無端，最為灑落。²⁹⁾

上段引文一望即知，作者於道教別有偏愛；但無意中道出三教雖有不同，但儒教的成德者——「聖賢」，與釋教的「菩薩」、道教的「神仙」卻均為信仰的典範（exemplars）。這些聖者咸得從祀立教者，其中尤以儒教的孔廟法度最為森然，其位階素為中華帝國所一體奉行。³⁰⁾

民初陳煥章說得肯綮：「凡宗教必有教堂。」³¹⁾惟他又汲汲辯道：「不能謂佛寺、道院、清真寺、福音堂等始可謂之教堂，而夫子之廟堂，獨不可謂之教堂。」³²⁾他歸結：「孔教之教堂，則學校是矣，或曰文廟、或曰聖廟、或曰學宮。」³³⁾陳氏之有是言，著眼正是傳統的「廟學制」，孔廟與學校連結一體，有學必有廟。而「孔廟」正是儒教的教堂，儒教的聖地。³⁴⁾

其實不勞陳氏多費口舌，傳統的士人對此自有定論。舉其例：明弘治二年（1489）所撰的〈重建清真寺記〉便明確表達此一觀點。它如是記載：

（愚）為三教，各有殿守，尊崇其主。在儒則有「大成殿」，尊崇孔子。在釋則有「聖容殿」，尊崇牟尼。在道則有「玉皇殿」，尊崇三清。在清真，則有「一賜樂業殿」，尊崇皇天。³⁵⁾

惟需注意的，此處言及的「清真寺」並非伊斯蘭教（Islam）的聚會所，乃意指猶太會堂（synagogue）。³⁶⁾觀此，儒教的孔廟同其它宗教的聖域（holy ground）竟毫無軒輊。

職是之故，一旦我們稍加瀏覽歷代殘存的孔廟碑文、地方志、以及大量私人文集中所錄的「學記」、「廟學記」、「祭孔文」，甚或地方官循例所撰的「告先聖文」、「告先師文」等等文類，則信仰者或祭祀者心目中的「儒教」的宗教意象，立即躍然紙上。這些為數眾多的文本，在在曉示

29) 馮夢龍輯：《古今小說》，收入《古本小說叢刊》（北京：中華書局，1990），卷十三，〈張道陵七試趙昇〉，頁553。

30) 請參見拙作：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994），頁217-311。

31) 陳煥章：《孔教論》，頁27。

32) 全上，頁27。

33) 全上，頁27。

34) 關於孔廟與學校環環相扣的歷史演進，請參閱拙作：〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁201-203。陳煥章以「孔林」為儒教的「聖地」，其實「孔廟」亦是「聖地」，特為點出。

35) 徐珂，《清稗類鈔》（臺北：台灣商務印書館，1966），〈宗教類〉，頁40。

36) 楊永昌，《漫談清真寺》（銀川：寧夏人民出版社，1981），頁1-3。

儒教的宗教性質乃屬於官方的公共宗教 (public religion),³⁷⁾ 換言之,也就是一般通稱的「國家宗教」(state religion),而非今人較為熟稔的「私人宗教」(private religion)。

以下則略為揀擇若干文本,以佐證上述斷言。

孔廟或孔子廟,顧名思義,係祭祀孔子以及歷代傑出的先賢、先儒的儒教聖域,乃道統之所繫。清聖祖(1654-1722)於康熙二十三年(1684)進謁闕里孔廟,敬題「萬世師表」,懸於大成殿內。³⁸⁾ 這四個大字適透露孔廟主要的信仰者,不出統治者與士人階級。

之所以致此,正是帝制時期,儒教與政治文化發展的積澱。按,從漢初以來,孔子從一介書生,漸演變成漢代政權的創制者。例如,現存最古之孔廟碑文見於「孔廟置守廟百石孔龢碑」;該碑立於東漢桓帝永興元年(153),文中即明白宣示:

孔子大聖,即象乾坤,為漢制作。³⁹⁾

稍後,立於東漢桓帝永壽二年(156)「魯相韓勅造孔廟禮器碑」亦稱道:

孔子近聖,為漢定道。⁴⁰⁾

更遲,立於東漢靈帝建寧二年(169)的「魯相史晨祠孔廟奏銘」,也稱頌孔子「主為漢制,道審可行」。⁴¹⁾

觀上,孔子竟然神乎其神,能為數百年後的王朝定制,可見他已儼然成為「為漢立制」的先知。此例一開,後來的王朝則爭相仿效,祭孔遂成「創業垂統、皇朝受命」的政教象徵。舉其例,魏文帝(187-226)履位之初,即訪求孔氏聖裔,行祭孔之禮,並定調孔子「可謂命世大聖,億載之師表」。⁴²⁾

37) José Casanova, "Public Religion Revisited," in Hent de Vries ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), pp. 101-119. 傳統的公共宗教與晚近的公共宗教有所不同,後者著眼介於「國家」與「個人」之間的社會空間。一九八〇年代,西方興起的公共宗教則請參閱:José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994).

38) 駱承烈彙編:《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》(濟南:齊魯書社,2001),下冊,頁800,清聖祖「康熙二十三年(1684)御題萬世師表刻石」。按,該書雖較為系統整理孔廟碑文,但僅止於曲阜一隅。地方上尚有為數眾多的碑文,可資參考。舉其例:韓愈的〈處州孔子廟碑〉,參見馬伯通校注:《韓昌黎文集校注》(臺北:華正書局,1975),頁283-284;柳宗元的〈道州文宣王廟碑〉、〈柳州文宣王新修廟碑〉,在《柳宗元集》(臺北:漢京文化事業有限公司,1982),頁120-126。

39) 洪适:《隸釋·隸續》(北京:中華書局,1985),卷一,頁15上一下。

40) 全上,卷一,頁18上。

41) 全上,卷一,頁26下。

42) 魏文帝「黃初元年魯孔子廟碑」,在《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》,上冊,頁62-64。陳壽的《三國志》則繫於黃初二年(221),參見陳壽:《三國志》(臺北:鼎文書局,1983),卷二,頁77-78。

原先緣孔子能「模範百王，仁極天下」，因此「後世願治之主，莫不宗之」，⁴³⁾日後則進而演變成規範性的成規：「有國家者所當崇奉」。⁴⁴⁾元代的曹元用把（1268-1330）其中奧妙，講得極為透徹。他說：

孔子之教，非帝王之政不能及遠；帝王之政，非孔子之教不能善俗。教不能及遠，無損於道；政不能善俗，必危其國。⁴⁵⁾

「教不能及遠，無損於道」，顯然為儒生自貴之辭罷了。重要的是，曹氏道出統治者與祭孔之間互相為用的實情。

明代的創業之君——朱元璋（1328-1398），在與孔家聖裔對話，則更露骨地表白：

你祖宗留下三綱五常，垂憲萬世的好法度，你家裏不讀書，是不守你祖先法度。⁴⁶⁾

清代的雍正（1678-1735）於其上諭，也坦承：

孔子之教在明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，亦知倫紀既明，名分既辨，人心既正，風俗既端，而受其益者之尤在君上也。⁴⁷⁾

「在君上尤受儒教之益」，雍正無疑道出尊孔的底蘊。

蓋歷代統治集團祈求孔子「護國脈，安民生」、「文教昌明、舉國蒙慶」，屢見不鮮。⁴⁸⁾明成祖（1360-1424）即祈求孔聖道：

作我士類，世有大賢。佐我大明，於斯萬年。⁴⁹⁾

43) 見《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，上冊，頁248，元成宗「大德五年（1301）重建至聖文宣王廟碑」。

44) 全上書，上冊，頁258，元仁宗「至大四年（1311）保護顏廟禁約榜碑」：「孔子之道，垂憲萬世，有國家者所當崇奉。」

45) 孔貞叢：《闕里誌》（明萬曆年間刊本），卷一〇，頁40下，元文宗天歷二年（1329）「遣官祭闕里廟碑」。

46) 見《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，上冊，頁349，明太祖「洪武元年（1368）朱元璋與孔克堅孔希學對話碑」。

47) 轉引自龐鍾璐：《文廟祀典考》，卷一，頁12下，「雍正諭禮部」。

48) 見《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，下冊，頁681，明神宗「萬曆四十七年（1619）呂維琪修孔廟疏碣」。地方官甚至有懷疑，「近來荒災異常，未必非文廟失脩所致，脩理一節，決難遲緩。」

49) 見葉盛：《水東日記》（北京：中華書局，1980），卷十九，頁191，「御製重修孔子廟碑」。並比較《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，上冊，頁443，明孝宗「弘治十六年（1503）重立永樂十五年（1417）御製重修孔子廟碑」：「……作我士類，世有才賢。左我大明，於斯萬年。」

而元成宗（1265-1307）在加封孔聖「大成至聖文宣王」的諡號時，尚祈孔夫子：「尚資神化，祚我皇元」，⁵⁰⁾ 均是此一心態的具體表徵。而這正是傳統公共宗教的特色，而為今人所忽視。

因此，祭孔一事不止澤及孔家子孫，明武宗（1491-1521）便敕告孔氏家人：

茲惟我國家之盛事，非獨爾一家之榮也。⁵¹⁾

其實，不止於孔家的殊榮，連儒生都與有榮焉；朝廷命官咸額手稱慶：

豈惟孔氏子孫有光，實天下儒服之士舉有光也。⁵²⁾

惟必須提示的是，並非所有統治者均對孔廟祭祀優崇有加，例如：明太祖（1360-1424）曾一度停止天下通祀孔子。明世宗則藉孔廟「毀像」、減殺祭孔禮儀，壓制士大夫集團。⁵³⁾ 惟終究無法抹滅孔廟作為儒教聖域的事實。

按，孔廟乃「道統之所繫」，本係儒生精神的原鄉，因此晉謁孔廟遂成文人雅士朝聖之旅，特別是參訪闕里孔廟，意義尤為非凡，致有「幸遂平生願，今日獲登龍」之嘆。⁵⁴⁾ 以曾為地方官的理學大儒——朱熹（1130-1200）為例，舉凡任官、辭官，均撰有「告先聖文」、「謁先聖文」、「辭先聖文」，以虔告先聖之靈，無一非以闡揚斯文為己任，使天下學者知所依歸。⁵⁵⁾

要之，迥異於「私人宗教」，儒教的祭孔主要為「昭一代文明之治」的集體訴求（collective appeals），⁵⁶⁾ 而非邀個人的福祉。同時，孔廟祭典只允許官員與儒生參加。就社會成員而言，士農工商，唯有士的階級允予參預，而具有強烈的排他性與壟斷性。是故，與一般百姓的關係，自然就相當隔閡。

清初的禮學名家秦蕙田（1702-1764）一語點出：百姓對孔子「尊而不親」的情結，⁵⁷⁾ 不啻道

50) 見《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，上冊，頁250，元成宗「大德十一年（1307）加封制詔碑」。

51) 孔繼汾：《闕里文獻考》（清乾隆壬午年〔1762〕刊本），卷九，頁6下。

52) 見《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，上冊，頁290，元惠宗「後至元五年（1339）御賜尚體釋奠碑」。

53) 請參見拙作：〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁125-163。英譯本見：“The Cultural Politics of Autocracy: The Confucius Temple and Ming Despotism, 1368-1530,” translated by Curtis Dean Smith and Thomas Wilson, in Thomas Wilson ed., *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), pp. 267-296.

54) 見《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，下冊，頁705，明思宗「崇禎十三年（1640）王泐仁謁聖八詠詩稿」第一首，「朔蚤謁聖廟」。

55) 參閱陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000），卷八十六。

56) 參見明憲宗「成化十年（1474）褒崇先聖禮樂記碑」，在《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，上冊，頁409。

57) 秦蕙田著，盧文弨、姚鼐等手校：《五禮通考》（桃園：聖環圖書公司據味經窩初刻試本影印，1994），卷一一七，頁1下。

破此中的底蘊。清末的嚴復（1854-1921）復見證庶民百姓「無有祈禱孔子者」，⁵⁸⁾他說：

今支那之婦女孺子，則天堂、地獄、菩薩、閻王之說，無不知之，而問以顏淵、子路、子游、子張為何如人，則不知。⁵⁹⁾

他又觀察道：中國之窮鄉僻壤，苟有人迹，則必有佛寺尼庵，歲時伏臘，匍匐呼吁，則必在是，而無有祈禱孔子者。⁶⁰⁾連當時保教甚力的康有為亦不得不坦承：「吾教自有司朔望行香，而士庶遍禮百神，乃無拜孔子者。」⁶¹⁾這無疑是著眼信仰者的行為而發。

馮友蘭（1895-1990）在他的回憶錄《三松堂自序》，刊載了這麼一段孔廟的趣談：

有個笑話說：關帝廟、財神廟的香火很旺盛，有很多人去燒香。孔子的廟前很冷落，很少人去燒香。孔子有點牢騷。有個聰明人問孔子：你有關公的大刀嗎？孔子說：沒有。又問：你有財神爺的錢嗎？孔子說：也沒有。那個人就說：你既然沒有關公的大刀，又沒有財神爺的錢，那當然沒有人理你，你何必發牢騷呢！

馮氏在登錄了這個笑話之後，復加了如是的按語：「這雖然是個笑話，但說的也是社會上的實際情況。」⁶²⁾

不止於此，在傳統民間社會，與孔廟同屬文廟系統的「梓潼廟」、「文昌廟」反而香火鼎盛，而相形之下孔廟反見冷落，甚值留意。譬如，在帝制時代，孔夫子所撰的儒教經典原為科考最終的依據，然而考生卻是向文昌、魁星祈求功名，而非向孔子本人，其親疏於此盡見。在太平天國起義前夕，傳播福音的梁發（1789-1855）就指出：

（儒教）所以把文昌魁星二像，立之為神而敬之，欲求其保庇睿智廣開、快進才能、考試聯捷高中之意。然中國之人，大率為儒教讀書者，亦必立此二像奉拜之，各人亦都求其保佑中舉、中進士、點翰林出身做官治民矣。⁶³⁾

58) 嚴復著，林載爵編：《嚴復文集編年》，收入《嚴復合集》（臺北：辜公亮文教基金會，1998），第一冊，〈保教餘義〉，頁157。

59) 全上，頁157。

60) 全上，頁157。

61) 康有為著，姜義華等編：《康有為全集》（上海：上海古籍出版社，1990），第二集，〈兩粵廣仁善堂聖學會緣起〉，頁621。

62) 馮友蘭，《三松堂自序》，收入《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，1985），第一卷，頁44。

63) 梁發：《勸世良言》（臺北：臺灣學生書局影印美國哈佛大學藏本，1965），卷一，〈論世人迷惑於各神佛菩薩之類〉，頁4上—5下。

梁啓超在清末亦供出當時的學塾：

吾粵則文昌、魁星專席奪食，而祀孔子者殆絕矣！⁶⁴⁾

梁氏又感歎道：

入學之始，(文昌、魁星) 奉為神明，而反於垂世立教至聖之孔子，薪火絕續，俎豆蕭條，生卒月日日幾無知者。⁶⁵⁾

文昌、魁星向來認為是司命、司祿之神，與百姓有切身的關係，相較之下，孔子神格則顯得模糊而遙遠。又孔廟拒庶民於「萬仞宮牆」之外，而文昌宮、梓潼廟則是大門敞開，歡迎四方信眾。⁶⁶⁾ 二者重要的差別可能存於：孔廟作為官方祀典，基本上是國家的宗教，而非個人的宗教 (personal religion)，而文昌、梓潼卻是道地的民俗信仰。

此外，孔廟祭典的宗教意義，之所以受到忽略，與近代的思潮亦息息相關。析言之，清末以來，傳統禮制備受攻擊，因此有心闡發儒家義理者，恆捨「禮」而就「仁」；譚嗣同 (1865-1898) 的《仁學》便是最經典的代表。⁶⁷⁾ 自此以往，蔚為風潮。民國以來，自翊為新儒家者，從第一代至第三代，幾乎無一例外。因此，「仁學」被奉為近代儒學的圭臬思想。清朝潰亡之後，中華帝國體制遂隨之崩解，作為傳統社會支柱的儒家禮教，更遭受全面的抨擊。禮崩樂壞之後，梁漱溟 (1893-1988) 說得的當：「禮樂是孔教惟一重要的作法，禮樂一亡，就沒有孔教了。」⁶⁸⁾ 既無外顯的形體 (禮)，毋怪後起的新儒家只得高揚「心性之學」，朝「仁」的超越層面，尋求內在心靈的寄託，以致當代新儒家只敢高談危微精一的「仁」，而不敢奢言文質彬彬的「禮」；豈非忘記孔子所謂「仁」，需「克己」、「復禮」互濟，方能一日天下歸仁。⁶⁹⁾ 換言之，徒有精神層面的「仁」，而無有踐形的「禮」，儒家難免成為無所掛搭的遊魂，與現實社會兩不相涉。職是，晚近的新儒家復受西方啓示，⁷⁰⁾ 只顧抉發形上層面的「宗教性」、「精神性」，顧此失彼，其前景委實令人堪憂。

唯一例外的是，西方哲學家芬格列 (Herbert Fingarette, 1921-) 孤鳴獨發，在1972年發表《即凡作聖》(*Confucius: the Secular as Sacred*)，論證「禮」在孔子原始思想的樞紐地位。芬氏鑑於中外的儒學專家往往受近代西方哲學心理主義的影響，過度解釋《論語》的內在主體 (主觀)

64) 梁啓超：《飲冰室文集》，第一冊，〈變法通議〉，頁49。

65) 全上，頁49。

66) 試比較陶希聖：〈梓潼文昌神之社會史的解說〉，《食貨月刊》，復刊第二卷第八期 (1972年11月)，頁1-9。

67) 譚嗣同：《仁學》，收入《譚嗣同全集》(北京：中華書局，1981)，下冊，頁289-374。

68) 梁漱溟：《東西文化及其哲學》(香港：自由學人社，1921)，頁140-141。

69) 朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，1983)，《論語集注》，卷六，頁131。

70) Peter van der Veer, "Spirituality in Modern Society," in Hent de Vries ed., *Religion: Beyond a Concept*, pp. 789-797.

思想。他受奧斯汀（John Langshaw Austin, 1911-1960）「展演言語」（performative utterance）概念的啓示，刻意彰顯「禮」的行為意義，論證「仁」、「禮」乃一體兩面，缺了「禮」，則「仁」無所指。⁷¹ 這一提出，在西方漢學界造成極大的論戰，但在東方則寂然罕聞。

毋論芬氏的說詞是否周延無誤，卻也無意中平衡了往昔只向「仁」一端傾斜的儒學。可是新儒家與芬氏固然在義理上有所出入，二者仍然只就儒家經典上「做文章」，卻殊少留意傳統儒教信仰者的實踐層面；這包括了制度面的孔廟祭禮以及信仰者主觀的認知。職是之故，探討「孔廟」作為儒教的祭祀制度，於當前顯得特別迫切。因為作為儒教禮制核心的孔廟，民初以來同受到極大的破壞與蔑視，造成原有的宗教意涵闇暗不明、隱而未發。

引用書目

一、中文書目

孔貞叢

萬曆 《闕里誌》，明萬曆年間刊本。

孔繼汾

1762 《闕里文獻考》，清乾隆壬午年（1762）刊本。

朱熹

1983 《四書章句集注》，北京：中華書局。

2000 《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會。（陳俊民校編）

柳宗元

1982 《柳宗元集》，臺北：漢京文化事業有限公司。

洪适

1985 《隸釋·隸續》，北京：中華書局。

徐珂

1966 《清稗類鈔》，台北：台灣商務印書館。

秦蕙田著，盧文弨、姚鼐等手校

1994 《五禮通考》，桃園：聖環圖書公司據味經齋初刻試本影印。

康有為

1981 《康有為政論集》，北京：中華書局。（湯志鈞編）

1990 《康有為全集》，上海：上海古籍出版社。（姜義華等編）

梁啟超

1978 《飲冰室文集》，臺北：臺灣中華書局。

梁發

1965 《勸世良言》，臺北：臺灣學生書局影印美國哈佛大學藏本。

梁漱溟

1921 《東西文化及其哲學》，香港：自由學人社。

陳煥章

1912 《孔教論》，上海：孔教會。

71) Herbert Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972). 奧斯汀的語言分析哲學，則見：J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962). 文本根據為1955年奧氏在哈佛大學系列的講稿。

陳壽

1983 《三國志》，臺北：鼎文書局。

陳獨秀

1987 《獨秀文存》，合肥：安徽人民出版社。

陶希聖

1972 〈梓潼文昌神之社會史的解說〉，《食貨月刊》復刊2卷8期（Nov. 1972），頁1-9。

馮友蘭

1985 《三松堂自序》，收入《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社，第一卷。

馮夢龍輯

1990 《古今小說》，收入《古本小說叢刊》，北京：中華書局。

黃進興

1990 〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，收入《優入聖域：權力、信仰與正當性》（1994），頁125-163。此文原以〈道統與治統之間：從明嘉靖九年孔廟改制談起〉為名，刊於《歷史語言研究所集刊》64.4，頁917-941。又見於“The Cultural Politics of Autocracy: The Confucius Temple and Ming Despotism, 1368-1530.” Translated by Curtis Dean Smith and Thomas Wilson, in Thomas Wilson ed., *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 267-296.

1993 〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，《大陸雜誌》86.5（1993），頁8-34。

1994 〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《新史學》5.2（1994），頁1-82。

1994 《優入聖域：權力、信仰與正當性》。

〔繁體字版〕臺北：允晨文化實業股份有限公司。

〔簡體字版〕陝西：陝西師範大學出版社，1998；北京：中華書局，2010。

1997 〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》（香港），頁184-223。收入游子安編：《中國宗教信仰——中國文化中心講座系列》，香港城市大學，2006年；另收入陳明編：《儒教新論》（貴陽：貴州人民出版社，2010）。

2001 《聖賢與聖徒》。

〔繁體字版〕臺北：允晨文化出版公司。

〔簡體字版〕北京：北京大學，2005。

2008 〈伝統中国における孔子廟の祭典とその宗教性〉，收入《東アジアの儀礼と宗教》，東京：雄松堂出版。（林雅清訳）

2009 〈解開孔廟祭典的符碼——兼論其宗教性〉，收入田浩編：《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版公司。

2011 〈宗教としての儒教——比較宗教による初步的検討〉，收入奥崎裕司、石漢椿編：《宗教としての儒教》，東京：汲古書院。（日野康一郎訳）

2011 〈清末民初儒教的去宗教化〉，《古今論衡》第22期（June 2011），頁33-60。

楊永昌

1981 《漫談清真寺》，銀川：寧夏人民出版社。

葉盛

1980 《水東日記》，北京：中華書局。

蔡元培著，孫常煒編

1977 《蔡元培先生全集》，臺北：臺灣商務印書館。

駱承烈彙編

2001 《石頭上的儒家文獻——曲阜碑文錄》，濟南：齊魯書社。

韓愈著，馬伯通校注

1975 《韓昌黎文集校注》，臺北：華正書局。

龐鍾璐

1977 《文廟祀典考》，臺北：中國禮樂學會。

譚嗣同

1981 《仁學》，收入《譚嗣同全集》，北京：中華書局。

嚴復著，林載爵編

1998 《嚴復文集編年》，收入《嚴復合集》，臺北：辜公亮文教基金會。

顧頡剛

年代不詳《古史辨》，台北：萬年青書店。

二、英文書目

Asad, Talal

1993 *Genealogies of Religion*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Austin, J. L.

1962 *How to Do Things with Words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Casanova, José

1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.

2008 "Public Religion Revisited," in Hent de Vries ed., *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, pp. 101-119.

de Vries, Hent (ed.)

2008 *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.

Durkheim, Émile

1955 *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press.

Eliade, Mircea (ed.)

1995 *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan.

Engels, Frederick

1886 *Ludwig Feurbach and the End of Classical German Philosophy*. London, GBR: ElecBook.

Fingarette, Herbert

1972 *Confucius: the Secular as Sacred*. New York: Harper & Row.

James, William

1985 *The Varieties of Religious Experience*. New York and London: Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich

1967 *On the Genealogy of Moral*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.

Turanli, Aydan

2003 "Nietzsche and the Later Wittgenstein: An Offense to the Quest for Another World," in *The Journal of Nietzsche Studies*, 26, pp. 55-63.

van der Veer, Peter

2008 "Spirituality in Modern Society," in Hent de Vries ed., *Religion: Beyond a Concept*, pp. 789-797.

Turner, Bryan S.

1991 *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications.

Weber, Max

1964 *The Sociology of Religion*. Translated by Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press.

1971 *The Methodology of the Social Sciences*. Translated and edited by Edward A. Shils and Henry

A. Finch. Taipei: Rainbow-Bridge Book Co.

Wilson, Thomas (ed.)

2002 *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*.
Cambridge: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwig

1968 *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan Publishing
Co.