

# 明清士人在家拜聖賢與修身的關係

呂 妙芬

明清時期的中國，祭拜儒家聖賢主要行於孔廟、鄉賢祠、學校和書院，參與者為儒家士大夫與儒生，一般庶民通常不容許參與。另外，儒家聖賢也會被奉祀在民間宗教的寺廟中，成為一般人膜拜的對象。除此之外，我們發現明清理學家也有在家中私祭聖賢的禮儀實踐，本文主要想說明此類禮儀實踐的個案，說明此類禮儀之特色與意涵，及其與修身的關係。

## 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。這類與實踐有關的史料多零碎分散，記載詳略不一，以下限於篇幅，僅舉數例說明。

### (一) 肖像拜先師或景仰之聖賢

有人在老師去世後奉祀老師畫像或肖像，按時禮拜。例如，楊起元（1547-1599）在羅汝芳（1515-1588）去世之後，肖師之象于室，「出入必奉以偕，晨夕有事，必稟命而行」<sup>1</sup>。辛全（1588-1636）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、思、孟、二程、朱子及薛瑄，焚香對越<sup>2</sup>。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（1130-1200）為師，立志學聖<sup>3</sup>。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，啓我昏聩，寢食魂注不暫釋」<sup>4</sup>。

大約在 1658 年間，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：

- 1 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〉，收入焦竑編《焦太史編輯國朝獻徵錄》收入《四庫全書存目叢書》史部冊 101（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996）卷 26，頁 354。
- 2 辛全〈謁祠祭文〉，收入范鄴鼎（輯）《理學備考》，《四庫全書存目叢書》史部冊 121（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996）卷 1，頁 755。
- 3 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。
- 4 桑調元〈餘山先生行狀〉，收入《餘山先生遺書·附錄》《四庫全書存目叢書》子部冊 28（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995）頁 329-330。其他事例尚有賀欽拜陳獻章、秦松岱和尤時熙拜王陽明等。孫奇逢〈陳白沙公獻章〉《理學宗傳》，收入《續修四庫全書》史部冊 514（上海：上海古籍出版社，1997）卷 20，頁 529-530；王心敬〈南行述〉，收入李顥《二曲集》卷 10，頁 78；張元忭〈河南西川尤先生墓誌銘〉，收入尤時熙，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部冊 9（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），〈擬學小記附錄〉上卷，頁 897。

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。或有愧心情行，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。<sup>5</sup>

刁包拜高攀龍除了感佩高攀龍的學問外，也有遺憾不得及門而欲私淑之意。<sup>6</sup>我們從其朔望焚香展拜、在先子與先夫木主前自責的行為，可看出他對待這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）。1661 那年，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。<sup>7</sup>顏元回家之後便仿效刁包的作法立了「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。<sup>8</sup>「虞、龔」應是虞搏（1438-1517）和龔廷賢（1522-1619），兩位均是明代著名儒醫，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。<sup>10</sup>從顏元學習刁包的例子可見，士人之間不僅會觀摩仿效，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、明諸儒習龔」。<sup>11</sup>呼應著他揚棄理學的立場，顏元於 1670 年也對自己崇祀聖賢的規制也做了重大的改變，他「罷道統龕所祀炎帝、黃帝、唐帝、虞帝、殷西伯主，不祀。專祀孔子」。<sup>12</sup>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。<sup>13</sup>若有犯過，顏元便到孔子聖位前罰跪伏罪。<sup>14</sup>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，顏元在自己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：「設夫主如家齋，奉如父母，出告反面，朔望、令節必拜」。<sup>15</sup>

- 
- 5 刁包〈與高錫山學憲書〉《用六集》，收入《四庫全書存目叢書》集部冊 196（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997）卷 4，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《潛室簡記》，收入《續修四庫全書》子部冊 945（上海：上海古籍出版社，1997）卷上，頁 286、頁 279。
  - 6 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」。刁包〈與高錫山學憲書〉《用六集》卷 4，頁 272。
  - 7 李塏輯《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元《顏元集》下冊（北京：中華書局，1987），頁 714。
  - 8 李塏輯，《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元《顏元集》下冊，頁 714。
  - 9 虞搏著有《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。
  - 10 關於顏元反對朱子學的心理變化，見 Jui-sung Yang, "From Chu Pang-liang to Yen Yuan: A psycho-historical interpretation of Yen Yuan'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 411-462。
  - 11 李塏輯《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元《顏元集》下冊，頁 726。
  - 12 李塏輯《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元《顏元集》下冊，頁 733。
  - 13 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 年才親赴關東尋父，確知父親去世，1685 年才奉父主回鄉安葬。李塏輯《顏習齋先生年譜》卷上：卷下，收入顏元《顏元集》下冊，頁 733：756-758。
  - 14 顏元〈常儀功第一〉《顏習齋先生言行錄》卷上，收入《顏元集》下冊，頁 621。
  - 15 李塏輯《顏習齋先生年譜》卷上，收入顏元《顏元集》下冊，頁 734。顏元〈季秋祭孔子文〉《習齋記餘》，收入《顏元集》下冊，卷 7，頁 523。

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，於是他不敢每天都去行禮，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。<sup>16</sup>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。<sup>17</sup>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。

## (二) 作異夢與拜聖賢

魏象樞（1617-1687）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。是夜夢青衣儒縑高巾者二人，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。<sup>18</sup>

魏象樞夢謁孔廟和四賢祠的時間在順治十五年（1658，42 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了先師神位，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。<sup>19</sup>

魏象樞相信學聖者能感通聖人之心，聖賢之靈會在夢中啓迪學者。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。<sup>20</sup>他認為學道者若能持敬用功，真積力久，自有夢寐之通，這種在夢寐中與先賢恍惚對晤即「性地靈覺之神悟也」。<sup>21</sup>基於對夢的如此理解，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「夢在宮牆之中，而醒在宮牆之外」。<sup>22</sup>

16 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，孟夏祀龍，季夏祀中霽，孟秋祀門，孟冬祀水，俱中齊。李堪輯《顏習齋先生年譜》卷下，收入顏元《顏元集》下冊，頁 762。

17 李堪輯《顏習齋先生年譜》卷下，收入顏元《顏元集》下冊，頁 762。

18 魏象樞〈夢謁孔廟記〉《寒松堂全集》，收入《四庫全書存目叢書》集部冊 213（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997）卷 8，頁 401。

19 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》輯 2，頁 51。

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

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

22 魏象樞〈夢記告魏石生先生〉《寒松堂全集》卷 8，頁 400。類似的想法常見於明清儒學文本，例如沈近思說：

### (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，又以輔廣等八人從祀，每次祭祀時必品物豐潔，極其誠敬。劉源淥篤信朱子之學，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子例。<sup>23</sup>

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。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。<sup>26</sup>關中學者張志坦（1657-1686），師從李顥（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。<sup>27</sup>

從上述諸個案，我們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，它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。以下文將進一步討論此類禮儀實踐相關的思想與文化意涵。

## 二、個性化的禮儀實踐

儒家士人本可參與孔廟、鄉賢祠、書院中的祭典，故就參與性而言，他們並未受到排拒，為

---

「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」。沈近思《天鑒堂集·勵志雜錄》，收入《清代詩文集彙編》冊 226（上海：上海古籍出版社，2010）頁 585；黃嗣東（輯）《聖清淵源錄第五·羅維善》《道學淵源錄清代篇》（一），收入《清代傳記叢刊》3（臺北：明文書局，1985），頁 280。其他夢見聖賢事有，尚可見姚舜牧，〈夢見孔子記〉《來恩堂草》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部冊 107（北京：北京出版社，2000），頁 40；沈起撰，《查繼佐年譜》（北京：北京中華書局，1992），頁 84。

- 23 劉源淥是明末清初山東人，生平參見馬長淑〈劉直齋先生傳〉，收入劉源淥《讀書日記》《四庫全書存目叢書》子部冊 26（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995）卷首，頁 579-580；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。
- 24 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。
- 25 張在辛〈直齋劉先生別傳〉，收入劉源淥《讀書日記》卷首，頁 581。
- 26 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。張貞生〈講學山房記〉、〈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〉《庸書》，收入《四庫全書存目叢書》集部冊 229（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997）卷 6，頁 163；卷 11，頁 267。
- 27 張貞生〈與大安羅先生〉《庸書》卷 14，頁 348。
- 28 張志坦是張承烈的長子，見張驥編撰，刁忠民校點〈張伯欽先生〉《關學宗傳》，收入《儒藏》史部冊 164（成都：四川大學出版社，2009）卷 42，頁 590。李顥〈張伯欽傳〉《二曲集》卷 20，頁 254；吳懷清編撰，王川、舒星校點《二曲先生年譜》，收入《儒藏》卷 2，頁 484；吳懷清編撰，楊世文校點《雪木先生年譜》，收入《儒藏》頁 302。其他事例尚可見許三禮，《天中許子政學合一集》，收入《四庫全書存目叢書》子部冊 165，頁 631；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》冊 2（北京：北京圖書館出版社，2006），頁 595-596。

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？以下主要欲回答上述的問題。

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」<sup>29</sup>。祭拜祖先時，主祭者必需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，士人祭拜聖賢也是係於相類原則。朱熹說祭孔之所以在學校，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」<sup>30</sup>。除了身分相符合外，誠心更是感格祖靈或神靈的關鍵因素，楊名時（1661-1737）說：聖人離世後的最終歸宿為何，但他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<sup>31</sup>。不少明清士人都相信聖人神靈不散，聖人之心充滿宇宙、無所不在，真心學聖者，其心能與聖賢相感通<sup>32</sup>。此類思想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。此應是支持上述士人在沒有禮書規範的情況下，在自家中私祀聖賢的思想依據。

至於士人為什麼需要私祀聖賢？李塏、毛奇齡、王復禮主要是從私學興盛、官方禁止私人入廟祭祀，來解釋士人私祭聖賢之現象<sup>33</sup>。此雖可解釋部分原因，上文所舉張貞生、劉源淶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，因為行禮者並不只是將學校祀典整套挪移到私人空間舉行而已，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，劉源淶選擇祭拜朱子學者、張貞生選擇四位江西明儒陪祀，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。

事實上，明清士人在家拜聖賢的行為意涵相當多元，態度和目的也不一致。例如，辛全拜薛瑄，除了對其學問與人格的仰慕，更有對於山西本地與河汾學術傳統的認同與繼承之情。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淑之意，也有祈求先賢之靈啓示智慧、明白真道的意思。而劉源淶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宇中。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。

我們從顏元的例子特別能看出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

29 《十三經注疏·左傳》（臺北：藝文印書館，1981）頁 221。

30 黎靖德編；王星賢點校《朱子語類》卷 3，頁 52。

31 楊名時：「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」。氏著《程功錄》，收入《四庫全書存目叢書》子部冊 25（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995）卷 2，頁 340-341。

32 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《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網絡》頁 103-130。

33 顏元、李塏《學禮》，收入《顏李叢書》三（臺北：廣文書局，1989）卷 4，頁 1020；毛奇齡《辨定祭禮通俗譜》，收入《文淵閣四庫全書》經部冊 142（臺北：臺灣商務印書館，1983）卷 5，頁 796；王復禮〈祭聖賢〉《家禮辨定》，收入《四庫全書存目叢書》經部冊 115（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997）卷 9，頁 333。

因自己的職業身分，他在道統龕中自由地加入了虞搏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，他幾乎廢掉了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，為要滿足他個人思想與心靈需求。至於行禮的方式，他早期基本上是以事親之禮來面對孔子神位，秉持事死如事生的態度，朝夕行出面反省之禮，也在祖先和孔子神位面前悔過。但是後來當他研讀禮書之後，他開始感覺到不宜太頻繁禮敬孔子，而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。

簡言之，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的個案，尚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自己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，此都讓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。而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。<sup>34</sup>

### 三，禮儀實踐與心性之學

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心靈層次的接遇，禮儀並非虛設。儘管如此，我們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的看法。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，試圖對上述問題加以說明，首先將先說明使用木主或聖像的問題。

從上文所列舉個案，我們看到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。<sup>35</sup>雖然丘濬（1420-1495）等人主張應以誠敬之心去感通神靈，用像則有褻瀆之虞，<sup>36</sup>但明清學者中仍有許多人主張用像，主要認為見像之威儀可興學聖之志，許三禮、彭定求均

34 黃進興說自唐宋以來，祭孔的主祭者上自天子、孔家聖裔，下自朝廷命官，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：轉化傳統文化所衍生的困境〉《當代》86（1993）頁120-133。

35 關於明代孔廟改制的歷史，參見黃進興〈「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〉，收入氏著《聖賢與聖徒》第4，6章。

36 丘濬〈總論祭祀之禮（下）〉《大學衍義補》，收入《文淵閣四庫全書》冊712（臺北：臺灣商務印書館，1983）卷55，頁667。Deborah A. Sommer, "Destroying Confucius: Iconoclasm in the Confucian Temple," in Thomas

持此主張<sup>37</sup>。另外，士人們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<sup>38</sup>。呂維祺（1587-1641）的想法不同，他所著《聖賢象贊》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的看法，但呂維祺不但不以為褻瀆，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，儼然有羹牆寤寐之思。<sup>39</sup>

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，他說：「大凡為之本而可法，使其尊而主之者，皆曰象」<sup>40</sup>。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，又何拘於人物畫象？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《聖賢象贊》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啟發人向學之心呢？<sup>41</sup>

可見士人對於私設聖像的看法並不一致。另外，雖然禮儀實踐者未必反對使用像，他們也相信行禮過程中有靈的接遇，但他們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。若將呂維祺之說再推一步，既然天地自然無物非象，到處充滿啟示，那麼也未必要憑藉畫像才能明白聖賢所傳之道。

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」<sup>42</sup>。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。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<sup>44</sup>。故就心思與聖賢相通而言，士人未必需要倚賴物質性的圖象或具體的

A. Wilson, ed., *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 95-133.

37 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」。許三禮〈讀禮偶見〉《天中許子政學合一集》下卷，頁631。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」。彭定求〈長洲學重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記〉《南畝文稿》卷4，頁680。

38 吳訥《性理群書補注·凡例》（明刊本，日本內閣文庫藏）卷首，頁1a。

39 呂維祺〈聖賢像贊序〉，收入氏著《聖賢像贊》（明崇禎5年刊本，上海圖書館藏）卷首，頁5。

40 呂維祺〈聖賢像贊序〉，收入氏著《聖賢像贊》卷首，頁3。

41 呂維祺〈聖賢像贊序〉，收入氏著《聖賢像贊》卷首，頁5。類似地，彭定求也說聖賢神像之威儀啟發人向學的作用：「奉聖人之身而瞻其威儀，思其神理，則洋洋如在，誠不可掩」。彭定求〈長洲學重建尊經閣恭塑至聖暨四配神像記〉《南畝文稿》卷4，頁680。

42 楊名時《程功錄》卷1，頁327。

43 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。

44 天主教的默想也有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

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象或儀式。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。他因此更深思想有形之象與聖人的關係，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。……天地間無往非夫子。<sup>45</sup>

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。<sup>46</sup> 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象、木主、儀式，回歸心性，追求心靈時時與聖賢相通的境界。

#### 四，結 語

本文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，它還以一種堅持儒學正統、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。我們從這類禮儀實踐的紀錄發現，士人們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。士人也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，並不妨礙士人對禮儀的個人詮釋。這類拜聖賢的禮儀實踐突破了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個別行禮，展現鮮明的個性化特質。

這類禮儀實踐的多樣化與個性化，與理學家強調真誠學聖者得與聖賢相通等思想有關，可視為理學修身工夫的一部分。雖然士人藉由行禮來表達對聖賢的尊崇之意，他們亦相信祭祀禮敬之中的感通作用，但是他們並不固守儀式實踐，而是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，近世儒學以家作為祭祖的主要禮儀空間，故當明清士人在家中拜聖賢時，它便與祭祖禮儀並列，成為儒士家禮的一部分。士人們透過禮儀實踐，表達了個人對於家族血脈與聖學道脈的雙重認同，同時也是以禮儀的形式加強了家庭與聖學之間的聯繫，而這樣的禮儀實踐也呼應著明清之際儒學思想注重日用人倫的發展趨勢。

馮秉正譯述《聖年廣益》（乾隆3年刻本，上海圖書館藏）第一冊卷首說明。

45 辛全〈謁祠祭文〉，收入范鄙鼎《理學備考》卷1，頁755。

46 辛全〈謁祠祭文〉，收入范鄙鼎《理學備考》卷1，頁755。