中央研究院歷史語言研究所集刊
第七十一本，第三分
出版日期：民國八十九年九月

「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀制與基督教封聖制的比較*

黃進興**

毋論作爲踐履的典範或教義的傳承者，儒教聖賢和基督教聖徒皆擁有「家族的類似性」(family resemblances)。故拙文擬藉儒教從祀制與基督教封聖制的比較，以突顯儒教獨特的宗教性格。爲了達成此一目的，特從推舉過程、成聖標準、信仰的階層分析與信仰形態四方面加以考察。本世紀之初，德國社會學家韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 對儒教信仰的階層性業已有所解析；惟就「國家祭典」(state cult) 或「公共宗教」(public religion) 的層面，儒教猶留有詮釋的餘地。拙文企透過異文化禮制運作的對照，以揭露此一面相。大致而言，儒教所呈現官方的公共宗教的色彩與基督教以回應個人福祉、災難的信仰，有相當的差異。這或可說明浸淫於私人宗教（private religion，例如基督教）爲範式的近代中國知識份子，爲何難以捉摸儒教的宗教性質。

關鍵詞：儒教 基督教 孔廟 從祀制 封聖制

---

* 拙文撰寫過程，曾受益於哈佛大學人類學家坦百亞 (Stanley J. Tambiah) 教授與郭瑞嵩、古偉瀛、邢義田、陳永發、朱鴻林、樓一寧、孟文芳、Francoise Wang-Toutain 諸學侶的討論。另外，何幸樺女士、Jeffery Wu 和陳熙遠先生遠從美國幫我搜集必要的研究資料，於此一併致謝。最後謹以此文獻給我的岳父——吳持德教授，他信主的虔誠，令人感動。

** 中央研究院歷史語言研究所

聖人者，道之極也。故學者，固學爲聖人也，非特學爲無方之民也。

——《荀子・禮論》

你們該效法我，像我效法基督一樣。

——《新約聖經・哥林多前書》

一、前言

五年前，當我完成孔子廟的初步研究，對從祀制所呈現的儒家學術動向的輪廓頗感訝異；[1] 爾後禁不住想進一步窺探從祀制背後所隱涵的文化及社會的訊息。幾經思慮，跨文化的比較進路 (cross-cultural approach) 似乎較適於突顯孔廟從祀制的特色。爲了達成此一目的，儒教的「聖賢」(sages) 與基督教的「聖徒」(saints) 便成了關注的焦點。惟在進行比較之前，首先必得釐清儒教可以視作一個宗教的信仰體系；否則此一比較即不倫不類，鮮有意義。

於是我便藉著考察傳統社會裏儒、釋、道三教互比的現象，證成歷史上儒教作爲宗教的事實。在拙文〈作爲宗教的儒教〉，我獲致以下的結論：

> 簡而言之，儒教於「三教鼎立」的狀態，可以成爲獨立的宗教個體，其基本性格爲官方宗教，但在「三教合一」的情狀，因與釋、道二教結成有機體，遂蛻變成民間宗教。毋論其爲國家宗教或民間宗教，至十九世紀末的傳統社會，其宗教性質素受肯定。日治時代，「台灣舊慣調查會」的報告書（刊於1910年）猶清楚地把儒教定位爲宗教，它記道：「儒教是孔子及孟子所祖述的古代聖王教義，內容包括宗教、道德及政治，三者渾然融合成爲一大教系。」蓋可謂定論。[2]

而儒教的孔廟同其它宗教的聖域 (holy ground) 更無軒輊，明弘治二年 (1489) 所撰的《重建清真寺記》明確地表達了此一觀點。它言道：

> （愚）惟三教，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

---

[1] 請參閱拙作〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，收入黃進興，《優入聖域》（台北：允晨文化公司，1994），頁217-311。孔廟從祀制所呈現歷史上儒家主流思潮與坊間流行的說法頗有出入，適可訂正時下的理解。

[2] 請參閱拙作〈作爲宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉《亞洲研究》（香港）23(1997)：206-207。

眞，則有「一賜樂業殿」，尊崇皇天。[3]

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)。[4] 於此，除卻猶太教信仰唯一真神、摒棄偶像崇拜之外，其餘三教通允許各自宗教的有德者陪祀。明人馮夢龍 (1574-1646) 的《古今小說》便輯有一段極生動的記載：

> 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，佛教忒清苦，只有道教學成長生不死，變化無端，最爲灑落。[5]

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」卻均爲信仰的典範 (exemplars)。這些聖者咸得從祀立教者，其中尤以儒教的孔廟法度最爲森然，其位階素爲中華帝國所一體奉行。

同理，西方基督教的宗旨和儒教固互有歧出，惟其信仰楷模——「聖徒」(saints) 的典範角色，與儒教的「聖賢」(sages) 應無二致，[6] 故可資參照之處勢必不少。關於此點，前人在概念上已略有分疏；[7] 拙文則擬就禮制與歷史文化具體條件詳加剖析，以求窺得究竟。

爲免模糊分析的焦點，本文的二教聖者必得擱置個人主觀的認定，而專就制度層面言之。是故，有必要先予交待儒教「從祀制」與基督教「封聖制」的由來，作爲彼此比較的基礎背景。

儒教「從祀制」的運作以孔子廟爲中心。孔廟除了主祭儒者之宗——孔子以外，尙需附祭歷代朝廷所認可的儒家聖賢。孔廟從祀制由來已久，早在東漢永平

---

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

[4] 楊永昌，《漫談清眞寺》（寧夏人民出版社，1981），頁1-3。

[5] 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。

[6] 基督教中聖徒所發揮的典範角色請參考 Peter Brown, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity, " in *Saints and Virtues*, edited by John Stratton Hawley (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1987), pp. 3-14.

[7] cf. Rodney L. Taylor, " The Sage as Saint, " in *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, edited by Richard Kieckhefer and George D. Bond (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1988), pp. 218-242.

十五年 (72)，明帝過魯，幸孔子宅，祀仲尼並及七十二弟子，已啓其端。[8] 而後，章帝於元和二年 (85)、安帝於延興三年 (124)，臨幸闕里，除祀孔子，亦及七十二弟子。[9] 這奠定了以弟子附祭的模式。從此以降，歷經魏晉南北朝，間有七十二弟子或顏子配享的狀況。整體而言，均朝向從祀建制的完成邁進。唐貞觀二十一年 (647)，以左丘明等二十二位傳經之儒配享孔子，首開異時儒者從祀的先例。[10] 但包括「從祀」與「配享」成套的附祭制度，則直迄唐玄宗開元年間，方見完整的運作。此後，孔廟從祀人物或有出入，但從祀儀典則恆爲定式。

而基督教的「封聖制」(canonization) 乃攸關冊封聖徒的程序與儀式。「聖徒」(saint) 這個字眼源出拉丁文的“sanctus”（於希伯來文爲“qâdosh”，希臘文則爲“hagios”），意謂「神聖」而意指「聖者」(holy man)。最早在《舊約聖經》(*The Old Testament*) 用來指稱上帝的選民 (chosen people)，換言之，即是任何以色列的子民。但在《新約聖經》(*The New Testament*) 中，則擴大爲教會中的成員，譬如保羅 (Paul) 致各地教會人士的書信中，屢以「聖徒」稱呼對方。[11]

惟福音傳佈初期，教徒屢遭迫害。「聖徒」則漸變爲稱譽因堅信耶穌 (Jesus) 而奉獻生命者 (martyrs)。原初“martyr”（殉道者）這個字彙便意謂“witness”（信仰的見證者）。目前所知，公眾對聖徒崇拜最早且可靠的記錄是：信徒爲普力卡 (Polycarp) 於西元一五五年殉道，定期所舉行的祭典。[12]

降至西元四世紀，「聖徒」一辭亦可涵蓋信仰的苦行者，這種用法始自敘利亞 (Syria)，漸遍及整個基督教地區。可是後來葛列哥律教皇 (Pope Gregory the Great, 590-604) 堅持：「任何生者，概不得尊爲聖者。」[13] 因此西元六世紀之

---

[8] 范曄，《後漢書》（台北：鼎文書局，1983），卷二，頁118。

[9] 仝上，卷三，頁150；卷五，頁238。

[10] 王溥，《唐會要》（京都：中文出版社，1978），卷三五，頁636。該年二月，唐太宗詔以左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國、劉向、鄭眾、杜子春、馬融、盧植、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜預、范甯、賈逵等二十二人並爲先師，配享孔子。

[11] 例如：*The New Testament*, 1 *Corinthians* 1: 1-2. “Paul, called by the will of God to be an apostle of Christ Jesus, and our brother Sos'thenes, to the church of God which is at Corinth, to those sanctified in Christ Jesus, called to be saints....”.

[12] “The Martyrdom of St. Polycarp: Bishop of Smyrna” in Mary-Ann Stouck ed., *Medieval Saints: A Reader* (Canada: Broadview Press, 1999), pp. 3-9; and David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1992), pp. xviii, 405.

[13] 轉引自 Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982), p. 245.

後，「聖徒」則僅指已逝的堅信者，也就是今日習以爲常的語義。由於聖徒崇拜原屬於地方自發性的宗教信仰，「封聖制」於是遲迄中古方才成爲教廷定制。這個演變容後再述。有了以上基本的認識，我們就可以著手下列的比對。

二、中央與地方的對比

儒教從祀制與基督教封聖制最顯著的差異，即一開始中國的統治階層，包括人君和官僚集團，便掌握了孔廟從祀人選的主控權。它不像基督教封聖制是屬於由下而上，地方性的民間宗教活動。

這從孔廟最初設立的情況即可分曉：闕里孔廟當然是由家廟蛻變而來，其它孔廟則具有鮮明的政教目的。譬如，從北方退至南方的東晉政權，爲了維繫文化命脈，於太元十一年 (386) 在京畿建立第二個孔廟，從此便揭開孔廟外地化的序幕。[14] 此例一開，南、北朝政權，毋論胡、漢競相於京師設立孔廟，以宣示統治的合法性。[15]

同時孔廟復藉著和地方官學結合的機會，往下紮根。首先，魏文帝於黃初二年 (221) 在闕里孔廟之外，廣設學屋，立下廟、學互倚的榜樣。[16] 而後，北齊文宣帝於天保元年 (550)，下詔「郡學于坊內立孔顏廟」；[17] 唐貞觀四年 (630)，太宗進而要求州、縣學皆立孔廟，[18] 貫徹「廟學制」，令得孔廟遍佈全國州縣行政單位。中唐時，全國孔廟粗估約有七百至一千之譜，此尚不包括羈縻州在內。[19] 迄明代，天下孔廟則多達一千五百六十餘處。[20]

必須一提的，闕里孔廟或京師孔廟因需借助孔家聖裔主祭或助祭，難免殘餘家廟的特色，然而地方孔廟則純由地方長官主之，完全脫離家廟的性格，徹頭徹尾政治化了。

---

[14] 許嵩，《建康實錄》（北京：中華書局，1986），卷九，頁283。

[15] 請參閱拙作，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，收入《優入聖域》，頁195-203。

[16] 陳壽，《三國志》（台北：鼎文書局，1983），卷二，頁78。

[17] 潘相，《曲阜縣志》（乾隆三十九年刊本）（台北：學生書局，1968），卷二一，頁11下。

[18] 歐陽修，《新唐書》（台北：鼎文書局，1980），卷十五，頁373。

[19] 劉禹錫，《劉禹錫集》（上海：上海人民出版社，1975），卷二〇，頁184。

[20] 呂元善，《聖門志》（台北：台灣商務印書館，叢書集成初編），卷一上，頁18。

同樣的狀況，亦見諸孔廟從祀制的運作上。從祀制誠如明儒王世貞 (1526-1590) 所言，旨在「佐其師（孔子），衍斯世之道統」；[21] 可是歷代諸儒，甚至並世諸儒對「道統」的理解卻屢有出入，以致學者各持己見，從祀標準迭有變遷。然而孔廟從祀制究屬國家要典，儒者本身對從祀人選並無法私相授受。孔廟所奉祀的人物，無論進退與否，均須受朝廷的認可與節制。依例，從祀諸儒必得由廷議產生。明代的沈鯉就曾解釋廷議的功能，他說：

> 從祀一事，持久不定，必煩廷議者，則以在廷之臣可以盡天下之公議，而眾言僉同，人品自定，所以要之於歸一之論也。[22]

可知廷議主旨在於匯集文官階層的共識，亟求從祀至當歸一。

可是究其實，廷議僅是從祀孔廟的程序而已，皇帝仍可力排眾議，乾綱獨斷。試以嘉靖十九年 (1540) 的廷議爲證，薛瑄 (1389-1464) 從祀固獲得絕大多數儒臣的支持，但世宗卻置廷議於不顧，執意論久而後定，以慎重祀典。[23] 因此直迄隆慶五年 (1571)，薛瑄不單獲得廷議的支持，且得到穆宗的首肯，方得入祀孔廷。[24] 這顯示孔廟從祀人選的裁量權最終仍操諸統治者。王世貞以傳統的語彙讚美孔廟從祀制，謂「斯禮也，人主行之以厚道，而持之以公道。」[25] 這點適透顯孔廟從祀制的政治文化：凡是從祀人選，必經朝廷底定，方能通行天下，成一代之典。

反之，基督教封聖制則截然有異。按西方的聖徒崇拜起源於上古晚期 (late antiquity)，當時各地的聖徒信仰似雨後春筍般冒出，成爲傳播基督教不可或缺的媒介。初期的教會執事對聖徒信仰多持保留的態度，[26] 無奈時勢所趨，最終只得從眾之所好。所以聖徒崇拜最初屬於私人家族性的信仰，而後方爲地方教會所接手，因此染有極鮮明的社會色彩。[27]

---

[21] 王世貞，《弇州山人四部稿》（台北：偉文圖書公司，1976），卷一一五，頁2上。

[22] 孫承澤，《天府廣記》（北京出版社，1962），卷九，頁88-89。

[23] 黃彰健校，《明實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所），《明世宗實錄》卷二三五，頁2下。

[24] 仝上，《明實錄》，《明穆宗實錄》卷六一，頁5下-6上。

[25] 王世貞，《弇州山人四部稿》卷一一五，頁2上。

[26] 例如：奧古斯丁 (Augustine) 的母親因受米蘭 (Milan) 主教安布魯斯 (Ambrose, 339-397) 的勸阻，停止昔日在非洲信仰聖徒的習俗。此段生動的描述見奧古斯丁的《懺悔錄》。Augustine, *Confessions*, Translated by F. J. Sheed (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993), pp. 88-89.

[27] Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), chs. 1 & 2.

這種地域的特性，並未隨著後來「封聖制」的齊一而消失，甚至下抵中古時代，拜占庭教會 (Byzantine Church) 與西方教會 (Western Church) 的大對立中，聖徒崇拜依舊各自保存獨有的地方性格。[28] 必須一提的，此處所言的「地方」並非純然只是地理區隔的概念，尚包含教派、修道院、甚或民族的成份。聖・派萃克 (St. Patrick, c. 390-461[?]) 之於愛爾蘭 (Ireland) 就是極佳的例子。

聖徒學者德魯士 (Pierre Delooz) 曾一語道破封聖的辯證性質。他點出：封聖的意義固然涵蓋整體基督社群，但聖徒實質的作用卻是地方性的。[29] 具體而言，封聖具有普世教會 (universal church) 的象徵涵義，但其接榫點卻是地方的個別教會 (particular church)。這種現象在封聖制運作的頭一千年尤其明顯，正由於早期的聖徒均源自地方信仰，所以此一階段只要領有信徒或地方教會的認可，即得受封爲聖徒。雖然教會的神學家奧古斯丁 (Augustine, 354-430) 早在西元四世紀即主張封聖權應歸教皇所有，然而這種鬆散的情況至第十世紀末始有變化。

首先，羅馬教廷 (Holy See) 於西元九九三年，首次舉行聖徒敕封典禮。這不啻表示中央有意介入地方封聖制。但遲迄一二三四年，地方主教仍持續批准民間的封聖舉動。惟有在教皇伊納森三世 (Pope Innocent III, 1198-1216) 任內，「封聖」權才明白規定收歸教廷所有，以後凡是聖徒敕封，一律需經教廷批准；一二三四年此一要求正式編爲教會法規。前此，爲數不少的聖徒雖未經教會審定，仍舊因習俗的緣故而被保留下來。[30] 可是基督教由下而上的封聖模式基本上並未改變，教廷的封聖制只是錦上添花而已，換言之，教廷的封聖制僅是追認由地方推舉的聖徒。這些受推薦的聖徒業已擁有爲數眾多的信徒，構成一股不可忽視的力量。而參與推動封聖者，上抵王公貴卿，下迄販夫走卒，儼然形成上下階層、各行各業的社會運動。惟至於此，教廷才會感受到社會的壓力，並且正視聖徒的資格。但愈至中古後期，各地推舉的聖徒愈形眾多，其中不免摻雜濫竽充數之徒；以教廷的立場，勢難一概接受，可是教廷亦只能慎加「甄辨」(selection)，而無法予以「限制」(control)。[31]

---

[28] Richard Kieckhefer, "Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition," in *Sainthood*, pp. 25-29.

[29] Pierre Delooz, "Toward a Sociological Study of Canonized Sainthood," in Stephen Wilson ed., *Saints and their Cults*, p. 194.

[30] Eric Waldram Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church* (London: Oxford University Press, 1948), p. 143.

[31] André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, translated by Jean Birrell (Cambridge:

由於教廷的甄辨日趨嚴謹，地方推舉的聖者難免向隅，原本無有分辨的「聖徒」(sancti) 與「真福」(beati) 的宗教榮譽開始有了分化。前者專指教廷敕封的聖者，後者則是未經教廷認可的聖者。但後者在地方所發揮的信仰功能卻未必遜色。[32] 聖徒授階的分化，適反映教廷封聖制的集中化並無法削弱聖徒草根的社會性。這與儒教從祀制全由統治階層所主宰，大相徑庭。於此，封聖制與從祀制的社會性與政治性愈相對立。

三、成聖的標準

儒教從祀制與基督教封聖制，綿延均達千餘年之久，然其成聖標準屢有變遷；因此若能予以適切地剖析，當有助於人理解二教在歷史上的變動，進而掌握其宗教的特質。

首先，必得剔除的是二教中成聖的特例，以便釐清真正共同的準則。在成聖之列，二教至爲貴顯的莫過於憑血緣而致聖的孔父與聖母 (The Blessed Virgin Mary)，雖然二者的宗教意義判然有異，卻各自在信仰系統裏別具生面。按孔父叔梁紇純係緣子而貴，[33] 而耶穌之母——馬利亞卻是聖徒之中最具法力者，在各地普受致敬 (veneration) 與信仰。[34]

Cambridge University Press, 1997), chs. 2-4.

[32] Ibid., chapter 5. "beati" 後世演變成進階 "sancti" 的一個封品。

[33] 元朝至順元年 (1330)，齊國公叔梁紇已加封「啓聖王」。見宋濂，《元史》（台北：鼎文書局，1980），卷七六，頁1892-1893。明世宗嘉靖九年 (1530)，另議立「啓聖祠」專祀之，隔年落成。見張廷玉，《明史》（台北：鼎文書局，1980），卷五〇，頁1296-1300。清世宗雍正元年 (1732)，改「啓聖祠」爲「崇聖祠」，追封孔子五代先祖王爵。鹿鍾璐，《文廟祀典考》（台北：中國禮樂學會，1977），卷一，頁7上-8上。

[34] Michael Walsh ed., *Butler's Lives of the Saints* (San Francisco: Harper, 1991), pp. 249-251. 聖母領有聖徒之中至高的榮耀，然而與聖徒仍無兩樣，並非「神」而僅是神的媒介與信徒的代禱者 (intercessors)；因此依據奧古斯丁 (Augustine) 的區分，只受「致敬」(veneration)，而非「崇拜」(worship)。根據西元七八七年尼西亞第二次會議 (Second Council of Nicea)，獨有上帝可以崇拜 (latria)，聖徒僅得致敬、服事 (dulia)，而只有聖母可以超禮敬 (hyperdulia)。參閱 Richard P. McBrien, *Catholicism* (San Francisco: Harper Collins Publishers, 1994), p. 1111. 歷史上聖母馬利亞的形象，見 Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries* (New Haven and London: Yale University Press, 1996).

擱置了此二特例之後，再稍加檢視，立可發現及早進入成聖之列，通是二教立教者的及門弟子。分而述之，西元一世紀東漢統治者明帝、章帝曾致祭孔子七十二弟子；而至遲西元三世紀之初，耶穌的「使徒」(Apostles)，尤其聖・彼得 (St. Peter) 與聖・保羅 (St. Paul) 已在公眾儀式與私人祈禱中備受禮敬。[35] 歷史上，孔門「七十二弟子」與耶穌「十二使徒」的確切指稱容有出入，惟無疑此二者均爲首批晉身聖者殊榮的群體，[36] 且在祭祀禮儀別有認定。[37]

但此二者的相似性僅止於此，再深究則其分歧之點自然浮現。西漢史家司馬遷 (145 B.C.- 86 B.C.?) 爲七十二弟子得以從祀，提供了極佳的線索。他在《史記・孔子世家》裏稱讚：

> 孔子布衣——學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！[38]

他復提及：

> 孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。[39]

顯見「身通六藝」使得七十二弟子脫穎而出，備受看重，這應是而後他們得以陪祀的緣故。

其實孔門弟子循受業身通而從祀的例子，恰奠定了孔廟從祀的基調：凡依官方觀點，能「佐其師（孔子），衍斯世之道統」者，均有入祀的資格。這種對智性學術成就的強調貫穿了整部儒教從祀史。

---

[35] David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, p. 389.

[36] 例如：世儒據以考訂孔子從祀弟子的三部典籍：《史記》、《孔子家語》、《文翁孔廟圖》裏，攸關登堂入室的弟子人數、人名皆去取不一。詳細討論請參閱拙作，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，頁236-241。同樣地，「十二使徒」(twelve apostles) 依《新約聖經》內部的記載亦自有出入。參見 Hans Dieter Betz, "Apostles", in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 1, pp. 356-359. 由於《死海經卷》(*The Dead Sea Scrolls*) 的發現與公佈，令此一問題更形複雜。請參見 Robert Eisenman, *James the Brother of Jesus* (New York: Viking Penguin, 1996). 此書試圖藉著《死海經卷》重建歷史上的詹姆士，令得誰是正統使徒的問題益加紛擾。

[37] 孔廟從祀的七十二弟子，顏子最早配享，爲弟子之首。在闕里孔廟所在之區，另立有顏廟，以示殊榮。其他依序日後進入「四配」、「十哲」、「先賢」位階，均在「先儒」之上。基督教的聖徒以聖・彼得 (St. Peter) 爲使徒之首。由於他與聖・保羅 (St. Paul) 曾在羅馬佈道與殉教，致使羅馬具有領袖群倫的宗教地位。

[38] 司馬遷，《史記》（台北：泰順書局，1971），卷四七，頁1947。

[39] 仝上，卷四七，頁1938。

貞觀二十一年 (647)，孔廟奉詔舉行首次規模閎大的從祀活動，一舉囊括了與當時官學密切的傳經之儒二十二位。[40] 其所持的理由是：「代用其書，垂於國胄，自今有事於太學，並令配享尼父廟堂。」[41] 此次從祀至少有兩項重大更革，影響深遠。其一，始立異代諸儒從祀的先例；前此，均爲孔子同時人。其二，傳經之儒的從祀，令得孔廟與帝國教育的結合愈形緊密。尤其初唐以降，科考漸次成爲晉身文官階層的必經之階，[42] 從祀諸儒的著述便和政治利益結下不解之緣。此一趨勢迄後世愈形顯著。這由孔廟從祀制所即時反映的宋、元「新學」與「道學」的起伏，以及明代理學內部的傾軋咸可獲證。[43] 縱使如此，孔廟從祀制與儒家學風仍有著如影隨形的關係。

孔廟從祀制對智性學術成就的側重並非絕無僅有，基督教封聖制之中亦不乏此例；聖徒之中果兼有「聖師」(the doctor of the Church) 封品者，[44] 皆可與之比擬。譬如以護教馳名的聖・奧古斯丁 (St. Augustine, 354-430) 和聖・阿奎那 (St. Thomas Aquinas, c. 1225-1274)，著述之多竟至「無以卒讀」的地步。[45] 所不同的

---

[40] 杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷五三，頁1480。這二十二位包括：左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國、劉向、鄭眾、杜子春、馬融、盧植、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜元凱、范甯、賈逵。此次配享援顏回之例，因此尚有顏回。

[41] 王溥，《唐會要》卷三五，頁636。惟「貞觀二十一年」誤植爲「三十一年」。

[42] 陳寅恪，《陳寅恪先生文集》（台北：里仁書局，1981），冊三，《唐代政治史述論稿》，〈上篇〉。

[43] 「新學」以王安石爲代表，「道學」以程顥、程頤兄弟爲代表；理學的分化指的是程朱、陸王的對壘；所有這些均反映至從祀制，並涉及政治、教育、科考的利益。請參考拙著〈學術與信仰〉，頁241-285。

[44] "the doctor of the Church" 直譯爲「基督教神學家」，意謂正統教義的權威闡釋者。只有册封聖徒之後，方有資格接受聖師名銜。至一九七八年，受封聖師共32位，其中男性30位，女性2位，比起數以千計的聖徒，其比例微乎其微。參考輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓出版社，1996），頁773-774。

[45] 聖・奧古斯丁與聖・阿奎那的簡傳見 Michael Walsh ed., *Butler's Lives of the Saints*, pp. 266-269, 28-30. 聖・奧古斯丁在「聖師」中地位最爲崇高，其殊榮與其他聖師相比宛如「太陽之於群星」，參見 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*, trans. by William Granger Ryan (Princeton: Princeton University Press, 1993), vol. 2, pp. 116-132. 詳細的生平及作品之鉅見 Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969), p. 433. 奧古斯丁的門徒——波西迪士 (Possidius) 甚至懷疑有人可以讀畢奧古斯丁全部的作品。及 Anthony Kenny, *Aquinas on Mind* (London and New York: Routledge, 1994), p. 11. 阿奎那的可信著作至少有八百六十多萬字，如果加上存疑的著作則高達一千一百萬字。

是他們的著作即使是教義正統的言說，仍無法等同爲國家的教育，這在後世尤爲顯然。十三世紀以降，教會漸次重視知識，此不啻爲飽學之士開啓了成聖的方便之門。例如，阿奎那得封聖徒恐源於精湛的學思，更勝於個人的德性。惟整體而言，因學問而成聖的比例仍居少數。[46]

末了，必須稍予以界定的，躬承道統固然是儒教從祀制的特色，惟明代中葉以後，德性成就亦逐漸獲得重視。時儒瞿九思便倡議：

> 凡諸儒之學，所以學爲聖賢，必其學已得正傳，可以受承道德，方可列於孔廟，以爲聖人之徒。[47]

換言之，從祀制標準「必先論其行，後論其書」。因此他列舉從祀要件，首「德行」，次「經術」，末方及「世代」。[48] 在瞿氏建言之前，陸九淵 (1139-1193)、薛瑄 (1389-1464) 已承躬行聖學，入祀孔廟了。[49] 瞿氏之言實有見於該時文廟祀典的動向。甚至下及清末，朝廷鑑於國難頻仍，遂先後允准五位殉難完節的儒者奉祀孔廷，俾砥礪士氣，扶持名教。[50] 然而較之基督教封聖制，殉道者佔儒教從祀的總數畢竟微不足道。

細言之，早期基督教的聖徒盡是殉道者。這些堅信者動輒以生命來見證耶穌的信仰，其事蹟爲地方教會成員親所見聞，故成聖資格自無疑義。[51] 但隨著基督教的合法化，尤其在君士坦丁大帝 (Constantine the Great, r306-337) 改信基督教，並視之爲國教之後，因信仰而受迫害者大爲減少。[52]

---

[46] Cf. André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, pp. 397-403.

[47] 瞿九思，《孔廟禮樂考》（明萬曆年間），卷五，頁33上-下。

[48] 仝上，卷五，頁46上。

[49] 陸九淵於嘉靖九年 (1530)、薛瑄於隆慶五年 (1571) 入祀孔廟。

[50] 文天祥 (1236-1283)，道光二十三年 (1843) 從祀。
陸秀夫 (1236-1279)，咸豐九年 (1859) 從祀。
方孝孺 (1357-1402)，同治二年 (1863) 從祀。
劉宗周 (1578-1645)，道光二年 (1822) 從祀。
黃道周 (1585-1646)，道光五年 (1825) 從祀。

[51] Eric Waldram Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, pp. 7-8.

[52] 君士坦丁大帝改信基督教，停止迫害基督徒，令得巴爾幹半島與西歐基督徒驟增。但其改信基督可能政治考慮居多，用以擊敗他的宿敵。此外，羅馬昔日的國教已不敷應付驟變的世局，令得基督教有崛起的機會。但原則上，君士坦丁仍採取多元宗教的寬容政策。參見 J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 277-304. 古典的見解見 Jacob Buckhardt, *The Age of Constantine the Great*, translated by Moses Hadas (Berkeley and Los Angeles: University of

在此之後，另種嶄新型態的聖徒登上歷史的舞台。簡單地說，便是「懺悔者」（confessors 或譯「篤信者」），居中「苦修者」(ascetics) 佔了絕大部分。「懺悔者」顧名思義即悔過己身所犯的罪行，但積極的一面卻是榮耀神之恩寵。他們效法耶穌，藉著精神與肉體的磨練，來淬勵自己的信仰。[53] 衡諸宗教價值，他們以堅苦卓絕的修行來踐履信仰，其奉獻毫不亞於殉道者，復逢羅馬帝國崩解，導致社會失序，農村權貴流離四散；這不意提供了聖者頗爲寬敞的活動空間，促使他們取代前者，成爲社群的新核心。在地方上，他們不止是福音的傳播者，且是連繫外在世界必經的橋樑。[54] 此一現象最初見諸東方，特別是北非一域，然後方流佈整個歐洲。[55]

降至中古，教會日趨組織化，位居要津的教皇或地方主教 (bishop)，倘領導有方，治績卓著，得近水樓台之便，身後並不難擢升聖徒之階。[56] 尤有意義的，伴隨各地教團 (order) 和修道院 (monastery) 的蓬勃發展，它們的創辦者、靈修者、或神學大家亦紛紛攀其聲勢，側身聖徒之林。聖・本篤 (St. Benedict, c. 480-c. 550)、聖・多明尼克 (St. Dominic, c. 1170-1221)、聖・法蘭西斯 (St. Francis of Assissi, 1181-1226) 便是居中特著名者。[57]

在中古時代，毋論歐洲東部或西部，中央或地方，教會權威源自組織的運作。這個特色在教皇、主教與教團的執事者身上悉表露無遺。他們不僅強調神學指導和文化教養，且是日後聖徒的首要人選。可是這並無法涵蓋一切。另類不容

California Press, 1949), ch. IX. 至狄德西士皇帝 (Theodosius) 於西元三八〇年方確定基督教爲唯一合法的宗教。迄此，基督教反有力量，或藉武力掃除「異端」，並破壞其他宗教與文化建制。見 Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (*A. D. 100-400*) (New Haven and London, 1984), ch. X. "Conversion by Coercion."

[53] H. Thurston, "Saints and Martyrs" in James Hastings ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), vol. XI, pp. 51-59.

[54] Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" in his *Society and the Holy in Late Antiquity*, pp. 103-152.

[55] Peter Brown, "Town, Village and Holy Man: the Case of Syria" in his *Society and the Holy in Late Antiquity*, pp. 153-165.

[56] 譬如：葛列哥律教皇及其二世 (d. 731)、三世 (d. 741)、七世 (c. 1021-1085)，另外不同時代、不同地域的名爲「葛列哥律」(Gregory) 的主教。參見 David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, pp. 211-218. 教皇較詳細的事蹟，見 Nicolas Cheethan, *A History of the Popes* (New York: Dorset Press, 1982)，相關部分。

[57] David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, pp. 45-46, 113-134, 185-188. 多明尼克於一二三四年封聖，法蘭西斯於去世後二年即封聖（1228年）。

忽視的類型是，以個人主觀的宗教體驗爲基礎（例如：「靈象」[vision] 與「啓示」[revelation]），進行預言、驅魔、療疾、濟貧的社會慈善工作，而在廣大群眾擁有一定的號召力，以致受信徒推舉爲聖徒。[58] 這上下兩大類別互有交集，並在不同時代、不同地域彼此均有消長。

基督教成聖的標準或樣態，縱然因時因地有所出入，但其中一項特色與儒教聖賢迥不相侔，這便是對「奇蹟」(miracles) 的要求。原來生前或死後顯示奇蹟爲封聖不可或缺的要素。此一傳統源遠流長，迄今未變。[59]

這項要求蓋源自基督徒集體的記憶：在《舊約聖經》裏，上帝賦予摩西 (Moses) 神奇的力量，帶領族人走出埃及。[60] 而《新約聖經》中，耶穌一生創造奇蹟未曾中輟，奇蹟且變成宣教的利器。[61] 繼之，耶穌的門徒「奉耶穌之名」(in the name of Jesus Christ) 同樣具有演示奇蹟的能力，這無疑成爲聖徒資格的由來。[62]

奇蹟對聖徒的重要性可稍援數據加以說明。以英國爲例，從西元一〇六六年至一三〇〇年，攸關聖徒死後奇蹟的文獻記載即達三千多件，遑論無數上古茫昧的傳言了。[63] 惟需審慎界定的，依據中古封聖的論述，奇蹟並非不可能出自撒旦 (Satan) 的作用，因此必得證諸德性，方無疑慮。相反的，只有德性而無奇蹟，則無以證明德性源自神聖 (the Holy) 的啓示。換言之，封聖過程中，德性與奇蹟必須相輔相成，缺一不可。[64] 這個要求在二十世紀科學的理性時代，絲毫未變。[65] 倘若吾人記憶猶新，前年 (1997) 以賑濟窮人聞名全球的德蕾沙修女 (Teresa) 病逝，報紙刊載的標題正是——「冊封聖人，教廷等待奇蹟」。[66]

---

[58] André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, pp. 397-412.

[59] 基督教對奇蹟的執著，不止絕然與儒教對立，與回教、佛教亦有相當的差距。Cf. Manabu Waida, " Miracles ", in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, pp. 541-548.

[60] *The Old Testament*, *Exodus*.

[61] 例如：*The New Testament, Mark*, 1: 40-45, 8: 22-26, 9: 29-31; *Luke*, 4: 39.

[62] Ibid., *Acts*, 3: 6-8, 14: 8ff, 16: 18.

[63] Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1977), p. 11.

[64] Eric Waldram Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, pp. 104-105.

[65] Paul Elie, "The Patron Saint of Paradox", *The New York Times Magazine*, November 8, 1998, p. 44. 雖然近日教廷對封聖之前顯示奇蹟的要求由四個簡化爲二個，基本上奇蹟仍不可或缺。

[66] 中國時報，一九九七年九月十一日，第五版。這裏的「聖人」即是「聖徒」，譯名稍異而已。除了標題以外，外電報導這樣寫著：「過去數日來，有成千上萬的群眾蜂擁而

反之，儒家聖賢服膺孔子之教——「不語怪、力、亂、神」，[67] 況且孔聖本人不是堅持「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之」嗎？[68] 若此，製造「奇蹟」自然便非儒教成聖的要件了。是故封聖制所呈現的多元面相實遠逾於儒教從祀制。

四、成聖和信仰的階層分析

階層分佈基本上是質、量兼顧的分析，因此儒教與基督教成聖人數的懸殊，必然透露了某種訊息。

儒教從祀的鼎盛時期爲民國八年 (1919)，北洋政府將清儒顏元 (1635-1704)、李塨 (1659-1733) 師徒兩人奉祀孔廷。如此一來，從祀孔廟者計有四配、十二哲與東廡的先賢四十人、先儒三十九人，西廡的先賢三十九人、先儒三十八人，凡一百七十二位。[69] 倘若再添上孔廟裏「崇聖祠」的十位從祀先賢、先儒亦不過一百八十二位而已。[70]

相對地，基督教的聖徒則不勝計數。從第七世紀之前即著手編纂的《羅馬聖徒列表》(Roman Martyrology)，至十六世紀所收的名字已達四千五百個之譜。[71] 如果剔除其中荒誕不經或訛傳者，在十八世紀中葉亦不下一千五百位之眾，抵二

至，瞻仰八十七歲去世的德蕾沙修女遺容，隊伍蜿蜒長達五公里，教廷便接獲各地無數人要求教廷放棄五年後才展開列聖程序的舊規。……但是德蕾沙修女若要被册封爲聖人（聖徒）必須有一個先決條件：顯奇蹟，並爲教廷所認可。奇蹟包括回應向她的亡靈祈禱的信徒病患，因她的轉求上主而確實獲得了痊癒。」

[67] 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），《論語集注》卷四，頁98。

[68] 仝上，《中庸章句》，頁21。製造奇蹟固非儒教成聖的要件，但並不排除儒教聖賢可能顯示奇蹟，這是兩回事。例如：孔聖曾托夢後周高祖，遂攻克兗州城。載孔傳，《東家雜記》（上海商務印書館，1936），卷上，頁11-12。又孔聖曾顯靈以懲惡、去疾，見洪邁，《夷堅志》（台北：明文書局，1982），《夷堅三志》己卷第十，頁1382-1383。

[69] 儒教從祀有位階之別，依序爲配享大成殿「四配」、「十二哲」，與從祀的「先賢」與「先儒」，次分東、西廡。詳見「附錄」圖表。

[70] 「崇聖祠」的前身爲「啓聖祠」，源自明嘉靖九年 (1530) 孔廟改制。其旨在祭祀孔子先祖與區辨從祀諸儒有父子並存一祠的矛盾。請參見拙作〈道統與治統之間：從明嘉靖九年孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，收入《優入聖域》，頁139-140。按「崇聖祠」祭祀孔子五代先祖，並有東配先賢三人、西配先賢二人，東廡先儒三人、西廡先儒二人，計十位從祀。參見龐鍾璐，《文廟祀典考》卷首，頁54上-下。

[71] Donald Attwater with Catherine Rachel John, *The Penguin Dictionary of Saints* (London: Penguin Books, 1995), pp. 5, 16.

十世紀中葉則驟增爲兩千五百位；[72] 這尚未窮盡所有的聖徒名冊，所以實際數目定有逾於此。可見儒教的成聖人數遠遜於基督教爲不爭的事實。

之所以造成若是的差距，至少有兩項因素難以忽視：首先是性別差異。眾所周知，儒教祭典無論就施與受兩方面均是排斥女性的。一則發生在北宋年間的故事恰可證實此點：有位儒臣逢京城辟雍落成，天真地向朝廷建議開放學殿（祭祀儒教聖賢之處），供都人仕女遊觀，其結果根據史書的記載是「大爲士論所貶」。[73] 這裏的「士論」無非是深受儒教薰陶的讀書人或文官集團的輿論。顯見帝制時代，女性連進入祭孔之區都不可得，更無緣置喙從祀了。而基督教之中，女性成聖雖居少數，卻無妨兩性兼容並蓄的原則。

其次，便是通祀與否。自從唐代貞觀四年 (630)，朝廷下令州縣學通立孔廟，祭孔即遍行天下。韓愈 (768-824) 所撰的〈處州孔子廟碑〉便反映此一措施，他言道：

> 自天子至郡邑守長，通得祀而徧天下者，唯社稷與孔子爲然。[74]

此處「社」與「稷」指的是土神和穀神；據韓愈所說，他們雖得通祀，然以祀禮之隆重卻無法與祭孔比擬。[75] 求諸史實，祭孔的普遍性歷世未變，明代孝宗〈御製重建孔子廟碑〉裏開宗明義即點出此一特性，它記述道：

> 朕（明孝宗）惟：古之聖賢功德及人，天下後世立廟以祀者多矣。然內而京師，外而郡邑，及其故鄉靡不有廟；自天子至於郡邑長吏通得祀之，而致其嚴且敬，則惟孔子爲然。[76]

由上可知儒教孔廟所以遍立天下純拜祭孔之賜，而從祀諸賢亦緣雨露均霑，遂一體通祀。由於通祀之故，篩選去取勢必趨於嚴謹，譬如明儒程敏政 (1445-1499) 便再三提醒朝廷嚴守「通祀」之分際，他說：

> 有功德於一時者，一時祀之，更代則已；有功德於一方者，一方祀之，踰境則已。[77]

---

[72] Michael Walsh, *Butler's Lives of the Saints*, p. viii.

[73] 脫脫，《宋史》（台北：鼎文書局，1978），卷三五一，頁11101。

[74] 馬通伯，《韓昌黎文集校注》（台北：華正書局，1975），卷七，頁283。

[75] 仝上，卷七，頁283。

[76] 孔繼汾，《闕里文獻考》（乾隆二十七年），卷三三，頁30上-30下。

[77] 程敏政，《篁墩文集》（台北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷一〇，〈奏考正祀典〉，頁3上。

上述所言的具體祀典，偏祀一隅的「鄉賢祠」適可作爲代表。[78] 惟儒教從祀乃萬古常典，不可等閒視之，程氏遂言：

> 先師孔子有功德於天下、於萬世，天下祀之、萬世祀之，則其廟庭之間侑食之人，豈可苟焉而已。[79]

「廟庭之間侑食之人」即是從祀諸賢，套句程氏之語「豈特一時一方之可比」。[80]

要之，依孔廟祀典，從祀者是一體呈現，不可割捨。相形之下，基督教封聖者動輒上千，度以祭祀空間，教堂畢竟無法容納爲數過多的塑像或畫像。而教義上，聖徒雖具有普世性，其信仰圈卻頗受時空的範囿；聖徒遂分通祀與否。譬如享有至高榮譽的聖母、聖・彼得、聖・保羅等普遍受到奉祀，其他則需因時、因地以制宜。舉例而言，巴黎 (Paris) 的聖母院 (Notre-Dame) 與聖丹尼教堂 (Saint-Denis' Basilica) 不止各有相異的「領銜聖徒」(titular saint)，其附祭聖徒亦互有歧出；[81] 以此類推，位於紐約 (New York) 第五街的聖派萃克教堂 (Saint Patrick's Cathedral) 與咫尺之遠的聖湯瑪斯教堂 (Saint Thomas Church) 竟不盡相似，並不足爲異。[82] 總之拜分祀之便，聖徒得迎合多樣的需求，而在數量上取得優勢。

既然儒教與基督教的成聖人數懸殊，次一個該探索的問題自然落在這些數字背後所隱藏的涵意，這就繫乎「質」的社會解析。

---

[78] 以價值取捨而言，鄉賢祠得權充孔廟的次級單位。以嘉靖九年孔廟改制而言，林放等人由通祀天下的孔廟，改祀於鄉。必須留意的，從祀孔廟乃官方常典，鄉賢祠多出私祭，非朝廷祀典。參見丘濬，《大學衍義補》（台北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷六六，頁16上。即使如此，鄉賢祠的去取標準猶官味十足。舉其例，《臨川縣志》中列名鄉賢祠者，近乎清一色爲文官。參見胡一堂修，《臨川縣志》（台北：成文出版社，1989），卷九，頁2下-4下。

[79] 程敏政，《篁墩文集》卷一〇，頁3上。

[80] 仝上，卷一〇，頁3下。

[81] 以上均根據個人一九九七年巴黎的實地考查。「領銜聖徒」即是教堂以之命名，奉獻給上帝。聖母院始建立於西元一一六〇年，領銜聖徒爲聖母；聖丹尼教堂始創於約西元四七五年，領銜聖徒爲聖・丹尼。另可參考文獻 *Notre-Dame* (Paris, 1997); Alain Erlande-Brandenburg, *Saint-Denis' Basilica*, translated by Angela Moyon (1984). 此二教堂的宗教功能迥不相同，歷史上，聖母院爲法蘭西民族的宗教象徵，聖丹尼教堂素與法國皇室關係密切，爲皇室去世之後的棲身之所。

[82] 以上根據一九九八年至紐約實地考查。另參考 *St. Patrick's Cathedral* (Charlotte, NC: C. Harrison Conroy Co., n. d.); *A Walking Tour of Saint Thomas Church*.

一如前述，當下儒教從祀總計一百八十二位，屬於先秦時代有九十六位，顯爲過半 (52.7%)；其中號稱「七十二弟子」，[83] 但實際數目爲八十四的孔門弟子復佔了絕大數 (87.5%)。[84] 孔子生平以「有教無類」自豪，[85] 更曾明言：

自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。[86]

按「束脩」爲禮之至薄。證諸世存《史記・仲尼弟子列傳》與《孔子家語》攸關諸生背景語多簡略、隱晦，恐多起寒賤之族。這群門徒受孔子所感召，志於道、游於藝，其樣態僅能就文化價值來認取，猶非謂後世居四民之首（階層上）的「士」。[87]

其餘先秦從祀諸賢境遇大致無差，惟文獻不足徵，只能闕疑；[88] 而兩漢以下諸儒記載較富，權可慎言其餘，稍加剖析。

細繹文獻，兩漢以來（包括兩漢）從祀諸儒計有八十六位，兼具文官身份者七十五位；唐代以來（包括唐）從祀諸儒則有七十一位，任官者六十二位，有功名者四十位，詳見下表：[89]

---

[83] 參閱司馬遷，《史記》卷六七，〈仲尼弟子列傳〉，頁2185-2226；陳士珂，《孔子家語疏證》（台北：台灣商務印書館，1976），卷九，〈七十二弟子解〉，頁221-233。

[84]「七十二弟子」牽涉頗廣，詳論請參閱拙作〈學術與信仰〉，《優入聖域》，頁236-240。此處的八十四位爲根據「附錄」〈民國八年孔廟從祀表〉計算所得。

[85] 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷四，頁94。脩，脯也。十脡爲束。古者相見，必執贄以爲禮，束脩其至薄者。

[86] 仝上，《論語集注》卷八，頁168。

[87] 余英時教授說的最扼要：「四民社會的成立必須以士從最低層的貴族轉化爲最高級的庶民爲其前提。這一前提是到了春秋晚期以後才存在的。」見氏著，〈古代知識階層的興起與發展〉，收入余英時，《中國知識階層史論》〈古代篇〉（台北：聯經出版事業公司，1980），頁22。以孔門「七十二弟子」而言，大多非貴顯之族，不止出身貧賤，且生卒年月不詳，似連最低層的貴族——「士」都未夠格。曾子所謂：「士不可不弘毅，任重而道遠。」（朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷四，頁104。）恐專就文化理想人格而論，尚非四民階層上的「士」。

[88] 先秦從祀諸儒尚包括曾子門人二、孟子門人四等等，文獻記錄咸極簡略，難以測知出身背景。

[89] 所謂「文官」意謂循蔭補（如張栻）、薦舉（如胡瑗）、或科名（包括「進士」若韓愈、「舉人」若陳獻章）等管道而進入仕途者。必須說明的，此處任官採比較寬鬆的標準，只要受朝廷徵召，或薦舉而仍不就任者，依舊算列；這表示國家有意將其納入文官體制。所以只要具文官資格者即列入「任官」算計。例如，孫奇逢於明萬曆年間中舉人；入清之後，朝廷屢次詔其任官，一律推辭。由於朝代更替，礙於君臣之義，不願就任者有之，如元代趙復、陳澔等，否則任官比例必愈高。所謂「功名」則涵蓋進士與舉

時代	先秦	漢	三國 魏晉	隋	唐	宋	元	明	清	總數
從祀人數	96	12	2	1	2	39	7	12	11	182
文官	不詳	10 (2不詳)	2	1	2	36	5	11	8	75
功名					2	21	1	10	6	40

析言之，兩漢以降，中國的「四民」社會業已成形。從祀諸儒除漢皇室河間王劉德之外，[90] 均出自士人階層，尤有過者，漢代以來從祀諸儒且爲文官者竟達百分之八十七點二 (87.2%)，[91] 唐代以來從祀且爲文官者的比例亦居高不下 (87.3%)；[92] 這樣高的重疊性令從祀者與士大夫 (scholar-official) 集團的關係不

人。以「舉人」爲最低標準，蓋因吳澄僅在南宋舉鄉薦（視同「舉人」，是故《宋元學案》稱他「年二十，應鄉試中選，春省下第。」見黃宗羲原著、全祖望補修，《宋元學案》〔北京：中華書局，1986〕，冊四，卷九二，頁3037。），試進士不第，即被視爲宋臣仕元而招物議。此例參見《明史》卷一六三，頁4432。唐以來從祀諸儒擁有功名者：進士三十四位，舉人六位。

[90] 河間王劉德因修學好古，實事求是，首開獻書之路，對搜尋、保存古經有絕大獎掖之功；於光緒二年 (1876) 從祀孔廟。

[91] $\frac{\text{漢以來從祀者任官}=75}{\text{漢以來從祀人數}=86}=87.2\%$（漢代從祀者仍有高堂生、毛亨生平不詳，惟未從整體基數去除此二個案。「漢以來」均包括漢代）。

[92] （一）

$\frac{\text{唐以來從祀者任官}=62}{\text{唐以來從祀者人數}=71}=87.3\%$（「唐以來」均包括唐代）。

（二）

$\frac{\text{唐以來從祀者有功名者}=40}{\text{唐以來從祀者任官}=62}=64.5\%$

※除吳澄曾在宋末舉鄉薦，元代從祀者無一中舉，導致元代中舉陡降，原因之一爲元代遲至中期方恢復科舉，復間斷間續，取士甚少。參見宋濂，《元史》卷八一，頁2017-2026。攸關元代科舉個案分析請參閱蕭啓慶教授所著〈元代科舉與菁英流動——以元統

言而喻。換言之，從祀者不僅爲官方宗教與學術的表率，且兼爲國家的統治階層。這種近乎完美的同一性俾儒教與中華帝國順利整合，運行無礙。

反觀基督教與西方政權在歷史的不同階段，雖有親疏之別，卻始終不脫若即若離的模式。「若即」：自第四紀末，基督教確立爲羅馬國教之後，便接受政治勢力的保護，並仿羅馬帝國的地方行政組織，發展出教會制度。「若離」：以奧古斯丁爲代表的早期教會論述，初定宗教與政治分離的基調。[93] 盛行於中古的「雙劍教旨」(two swords doctrine) 更是此一意向的具體表述。它主張：教皇執「精神之劍」，統治者執「俗世之劍」，各司其職，互不相涉。惟史實披露的，西方的宗教與政治領袖，恆生齟齬，常處緊張狀態 (tension)。以此度之，西方教會與政治制度從未徹底整合。即使下抵近古，政治力量積極介入宗教紛爭，以英國國教（或稱「聖公會」Anglican Church）爲例，統治者雖爲名目上的領袖，並無法隨意操控宗教事宜。[94]

相對地，始自唐朝，儒教的孔廟即明文納入國家祭典，其禮儀必須配合帝國的政治運作，例如全國孔廟不分中外一律遵循「春秋釋奠」儀式，[95] 而與個別聖賢的生、卒時辰絲毫無涉；這與基督教會別取領銜聖徒的「升遐之日」(heavenly birthday) 作爲慶典，顯然大異其趣。

此外從基督教成聖階層的分佈，我們可以獲悉聖徒的出身背景既複雜且寬廣。上古的聖徒和上古的聖賢同樣受囿於「文獻不足徵」的缺憾，往往僅知其名，而無法詳其實。惟十一世紀以降，教皇收歸封聖之權，於審查過程累積了相當豐富的資料，可供後人鑽研。西方學者著眼於此，曾對西元一千年至一千七百

元年進士爲中心〉，收入氏著，《元朝史新論》（台北：允晨文化公司，1999），第七章。

93 奧古斯丁於其神學鉅著《上帝之城》(*The City of God*) 大加闡述象徵「天國之城」(heavenly city) 的教會與「塵世之城」(earthly city) 的王國，分屬不同的領域與價值，且在歷史上互有消長。見 Saint Augustine, *The City of God*, translated by Marcus Dods (Chicago: The University of Chicago, 1952), Books XI-XVIII.

94 簡要敘述歷史上基督教與西方政權的關係可參閱 Harold J. Berman and John Witte, Jr., "Church and State", in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, pp. 489-495.

95 蕭嵩，《大唐開元禮》（台北：台灣商務印書館，四庫全書珍本），卷一，頁11b-12a；卷五四，頁1a；卷六九，頁1a；卷七二，頁1a。「仲春仲秋上丁釋奠」，天下諸州縣均同。又見杜佑，《通典》卷五三，頁1475。另參閱李之藻，《頖宮禮樂疏》（台北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷三，頁1a-4a。

年間西方基督教 (Western Christendom) 的聖徒做了極具意義的分析，足資儒教聖賢比對。

爲此，拙文特取旺恩斯坦 (Donald Weinstein) 和貝爾 (Rudolph M. Bell) 二氏的「聖徒階層表」稍加改造，以符合我們的分析脈絡：[96]

時代	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	總人數	總百分比
皇室	10.2	3.9	8.8	3.7	2.4	2.6	0	42	4.9
貴族	39.1	41.2	31.4	29	31.4	20.7	21.2	269	31.1
中上階級	8.6	20.3	22	29	20.5	35.4	36.4	209	24.2
市民	0	0.7	3.8	0.9	2.4	4.3	5.1	21	2.4
城市窮人	3.9	1.3	1.3	2.8	4.8	4.3	3.4	25	2.9
農民	2.3	3.9	3.8	4.7	13.3	6.9	6.8	47	5.4
其他	32.9	25.5	27	26.1	20.4	19.8	25.4	222	25.7
不詳	3.1	3.3	1.9	3.7	4.8	6.0	1.7	29	3.4
封聖人數	128	153	159	107	83	116	118	864	100

（“XI”代表第十一世紀，餘類推；其下一格數字“10.2”代表「皇室」成聖佔該世紀聖徒比例，餘均同。）

根據上表，聖徒社會背景的多樣性得一覽無遺。惟需留意地，「皇室」與「貴族」的成聖比例固隨著時代的進展，有所遞減，但若算計「中上階級」在內

---

[96] cf. Donald Weinstein and Rudolph Bell, *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986), p. 197. 拙文將「有頭銜的貴族」(titled nobles) 和「無頭銜的貴族」(untitled nobles) 併爲「貴族」，「世家出身」(good family) 與「都市上層階級」(urban patrician) 併爲「中上階級」，最後將「或許富裕的」(probably well-off)、「或許貧窮的」(probably poor)、「或許城市人」(probably urban) 通歸爲「其他」類目。再另行調整，作出分類百分比。
André Vauchez, 前引書也做過類似的統計，但時限太短，較不符合本文的分析脈絡。但他觀察到聖徒與貴族出身的關聯有地域分佈的差異，阿爾卑斯山 (Alps) 以北，天國與俗世的階層近乎吻合；而地中海的聖徒，尤其義大利則較少此一情況。另參見 André Vauchez, “The Saint,” in Jacques Le Goff ed., *The Medieval World* (London: Collins & Brown, 1990), pp. 326-327.

的話，整體而言變化並不大。設未將時間因素列入，三者佔全體成聖人數則過半有餘 (60.1%)，明顯拉大了與「城市窮人」(2.8%) 和「農民」(5.4%) 的差距；所以致此，緣於推動成聖是項費時耗力（包括財物）的社會工程，需得各方資源的奧援方能成事，而升斗小民於此競爭之下顯居劣勢。尤其反諷的，以宗教奉獻而言，權貴者盡有世俗名利可以割捨，而低層階級早就一清二白，無可依傍了。[97]

然而此一圖表未得顯示的是：在八百六十四位聖徒選樣之中，「女性」竟佔有一百五十一位 (17.5%)；[98]「俗人」(lay people) 亦佔有二百八十二位 (32.6%)，倘再加上「世俗修士」(tertiaries) 四十九位，則非聖職人員比例上升至百分之三十八點三。[99] 是故，就階層、性別與專業而言，聖徒和儒教聖賢高度的同質性在在有所歧出。

同理，成聖階層的分散，間涵蘊著信仰者的差異。以儒教而言，清康熙帝晉謁闕里孔廟所御題的「萬世師表」，[100] 正一語道破儒教主要的信仰階層不出統治者（帝王師）和士人階層（儒者之宗）之外；這只要稍加檢視孔廟祭典的參預者立可獲得印證。原來孔廟毋分中（京師）外（地方），大至春秋釋奠，小至朔望祭祀，通由此二集團壟斷，而呈現強烈的封閉性。[101] 誠如民初反孔教甚力的章太炎指出：

> （孔子）廟堂寄於學官，對越不過儒士，有司繞以歲時致祭，未嘗普施閭閻，貤及謠俗。是則孔子者，學校諸生所尊禮，猶匠師之奉魯班，縫人之奉軒轅，胥吏之奉蕭何，各尊其師，思慕反本。[102]

又元代有道詔令適足以說明孔廟獨特的境況，這道詔令攸關曲阜廟學的復立，並特別指示有司「益加明潔、屏遊觀、嚴汎掃，以稱創立之美，敬而毋褻神明之道。」[103] 而元人的《廟學典禮》亦載有詔令再三申飭官員、使臣、軍馬不得於中外孔廟內安下，且嚴禁騷擾、玩樂。[104] 足見「遊觀」孔廟均在禁止之列，遑

---

[97] Donald Weinstein and Rudolph Bell, *Saints & Society*, p. 199.

[98] Ibid., p. 220.

[99] Ibid., p. 204. 本文根據該頁圖表 (10) 重新核算。

[100] 孔繼汾，《闕里文獻考》卷十四，頁36a。

[101] 龐鍾璐，《文廟祀典考》卷五，頁9b-27b。

[102] 章太炎，《章太炎全集》（上海人民出版社，1985），冊四，頁195。

[103] 袁桷，《清容居士集》（四部叢刊初編縮本），卷三五，頁516。

[104] 見佚名，《廟學典禮》（浙江古籍出版社，1992），頁12, 36, 41，〈先聖廟歲時祭祀禁約搔擾安下〉、〈江淮等處秀才免差役廟學禁搔擾〉、〈文廟禁約搔擾〉。

論隨意參拜了。反之，作爲基督教聖域的教堂則不分貴賤、職業、男女、老幼均得進入禮拜。這點耶穌會傳教士艾儒略 (Giulios Aleni, 1582-1649) 適可證實，艾氏於介紹歐洲天主正教（舊教）時說道：

> 其瞻禮殿堂自國都以至鄉井，隨在建立。……其殿堂一切供億，皆國王大臣民庶轉輸不絕，國人群往歸焉（應爲「焉」）。每七日則行公共瞻禮，名曰彌撒。此日百工悉罷，通國上下往焉，聽掌教者講論經典，勸善戒惡。女婦則另居一處聽講，男女有別。[105]

相較於此，儒教聖賢僅能是士人的守護者，明清時代江南地區士人倘遭官方的屈辱，輒往「哭廟」，即是例證。[106] 另方面，自中古以來，聖徒信仰與庶民生活息息相關，聖徒常衍生爲各行各業的保護神，甚或各種病痛與苦難的佑護者 (patron-saints)。[107] 相對的，在傳統中國社會裏，這個角色常由道教或佛教神祇來取代。[108] 於此，聖賢信仰的階層性與聖徒信仰的普世性遙相對壘。

五、遺骸、塑像和毀像

「遺物」(relics) 信仰包括遺骸的全體或部分，以及逝者的身外之物，如服飾、用品、足跡等等。在這方面基督教與佛教素被認爲兩大崇拜遺物的宗教，[109] 而儒教所持的態度則截然不同。

基督教遺物信仰的歷史起源甚早，至少在西元二世紀已有聖徒普力卡遺骸祭典生動的描述。西元四世紀，在東方教區（北非與小亞細亞一帶），聖骸信仰漸次流行，殉教者的遺骸動輒成爲貴族仕女與北方主教爭相掌控之物。[110] 新近皈

---

[105] 謝方校釋，《職方外紀校釋》（北京：中華書局，1996），卷三，頁70-71。

[106] 陳國棟，〈哭廟與焚儒服〉，《新史學》3.1(1992)：69-94。

[107] 參考 Michael Walsh ed., *Lives of the Saints*, pp. 439-440. "A List of Patron Saints". 基督教聖徒的日常生活性，可由下一通俗讀物略窺一二。Elizabeth Hallam, *Saints: Who they are and how they help you* (New York: Simon & Schuster, 1994).

[108] 李喬，《中國行業神崇拜》（北京：中國華僑出版公司，1990），頁25。另查該書「神名索引」，中國的行業神與儒教聖賢信仰的關係相當稀少。

[109] 極少有關於遺物信仰的比較研究，下列二文刊行甚早，迄今仍有參考價值。J. A. MacCulloch and Vincent A. Smith: "Relics (Primitive and Western)" and "Relics (Eastern)" in James Hastings ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 10, pp. 650-662. 佛教的聖骸崇拜主要是佛陀 (Buddha) 本身，間及其他聖徒如中國的玄奘。

[110] Peter Brown, *The Cult of the Saints*, ch. 2.

依基督教的君士坦丁堡 (Constaninople) 以「新羅馬」("New Rome") 自居，尤汲汲於迎進各地聖徒的遺骸，期成新的宗教中心，不意卻預鑄聖骸遷徙的風氣。[111] 在此一階段所收藏的聖骸爲數相當可觀，可是日後竟因君士坦丁堡的陷落與十字軍的攫掠，分散四處，而變成宣教的最佳利器。

此一宗教現象恰同法國史家魯伽力 (Achille Luchaire, 1846-1908) 所宣稱的：「中古時期裏，真正的宗教，坦白地說，無非是遺物崇拜。」[112] 作爲代禱者，聖徒是信眾與不可捉摸的上帝之間的方便橋樑；他們的言行不只縮短了二者的精神距離，並且因爲祭典所在地成了朝聖之所，而省卻了二者的地理距離。前此，信眾則必須不畏艱辛，長途跋涉抵耶路撒冷 (Jerusalem) 等地，方得一償「朝聖」(pilgrimage) 的宿願。[113]

必須一提的：遺骸信仰，尤其是分解屍體完全打破了昔日希臘與羅馬的禁忌。依循羅馬法，掘墳與分屍通是違法犯紀的。但鑑諸遺骸信仰之風行，顯見此一法條毫無約束基督徒的作用。[114]

初期的教會習以聖骸號召信眾，常把教堂建於聖徒墳墓之上，或將其遺骸置於祭壇之下。迄第八、第九世紀所召開的宗教會議，則明文規定教堂必須擁有聖骸；倘不可得，則退而求其次，代行以象徵耶穌血肉之軀的「聖餐禮」(Eucharist)。[115] 而君士坦丁堡的隕落，促成首次大批聖骸西移，並將佈教觸角延伸至西歐；中古時期，羅馬教廷搜集聖骸極爲積極，另方面復將聖骸分賜東歐和北歐的地方教會，盼得鞏固其核心地位。[116] 簡言之，基督教的傳播與聖骸的分

---

[111] 此一時期較著名的遷徙聖骸如聖・提摩太 (St. Timoth, d. 97)、聖・安德魯 (St. Andrew, d. c. 60)、聖・路加（St. Luke, 第一世紀）。參見 Kenneth L. Woodward, *Making Saints* (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 63.

[112] Quoted in *Miracles and Pilgrims*, p. 25.

[113] 僅就今日西歐地區的統計即分佈了六千個朝聖的聖堂 (shrines) 以奉獻給聖母（3984個）與聖徒（1614個）。參考 Mary Lee Nolan & Sidney Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe* (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1989), pp. 116-117.

[114] J. A. MacCulloch, "Relics", p. 653.

[115] *The New Testament*, *Matthew* 26: 26-29. Patrick J. Geary, "The Ninth-Century Relic Trade—A Response to Popular Piety?" in his *Living with the Dead in the Middle Ages* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), pp. 183-186.

[116] 中古時期不同地域對聖骸的接受程度亦預示未來宗教改革的面相；此一專題極負盛名的研究如：Lionel Rothkrug, "Popular Religion and Holy Shrines", in *Religion and the People,*

佈是「亦步亦趨」的。

緣此，聖骸的遷徙與交易蔚然成風，並造成聖徒信仰極大的流動性。聖徒的遺骸或耶穌、聖母的遺物致淪爲「神聖的商品」(sacred commodities)，倚此爲生者，大有人在。[117] 尤有過之，不同地域爲了爭奪聖骸，竟致大動干戈，甚至爲了佔有聖骸，不惜謀殺臨終的聖者。這些聳人聽聞之事，簡直匪夷所思。

究其實，聖骸的功能繫於演示奇蹟，於下層信眾尤爲重要。[118] 及早，基督教的神學家即相當關注聖骸的信仰，且試圖提出神學辯解，其依據不外乎：身骸實爲「聖靈的殿宇」(temple of the Holy Spirit)；[119] 聖骸具有神秘力或恩典(grace)，並不因爲分割有所折損，誠如狄奧多雷主教 (Theodoret, c. 393-c. 466)所稱：「即使遺骸分解了，恩典仍舊完整如昔。」[120] 而教堂必須藏有聖骸則源自〈啓示錄〉的預示：

> 我看見在祭壇底下，有爲上帝的道，並爲作見證，被殺之人的靈魂。[121]

倘若這些思想爲支撐聖骸信仰的基石，那麼儒教禮制毫不見聖骸崇拜的跡象誠可得解。例如：奉作行爲圭臬的《論語》便清楚地記載了曾子臨終之言：

> 啓予足！啓予手！《詩》云「戰戰兢兢。如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫！[122]

而儒教另部經典——《孝經》開宗明義亦記述孔子之教：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」爲孝之始。[123] 類此「保其身以沒，以全歸爲免」，[124] 則與聖徒分屍信仰格格不入。這或許可以解釋孔子之祀最初兼行「墓祭」與「廟祀」之

800-1700, edited by James Obelkevich (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979), pp. 20-86.

[117] Patrick J. Geary, "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics", in his *Living with the Dead in the Middle Ages*, pp. 194-218. 耶穌與聖母因「昇天」(assumption) 之說，無有遺骸，只有遺物，例如，耶穌的十字架、裹布，聖母的奶汁等。

[118] Aron Gurevich, "Peasants and Saints" in his *Medieval Popular Culture* translated by Janos M. Bak and Paul A. Hollingswarth (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 39-41.

[119] *The New Testament*, 1 *Corinthians* 6: 19.

[120] Quoted in MacCulloch, "Relics", p. 654.

[121] Ibid., *Revelation*, 6: 9. "I saw under the altar the souls of those who had been slain for the word of God and for the witness they had borne." 的中譯。

[122] 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷四，頁103。

[123] 邢昺，《孝經正義》（十三經注疏本），卷一，頁3上。

[124] 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷四，頁103，程子之言。

禮，但「墓祭」緣分身乏術，最終止行於闕里一隅，而「廟祀」卻無此顧忌，日後大肆拓殖，遍立天下。[125]

另外，人之身後，中、西異解。基督徒相信將接受最後審判，死而「復活」(resurrection) 一事。[126] 儒教宗師孔子則持「未知生，焉知死」的存疑觀點，[127] 其它經典更是輕輕帶過，《禮記》所錄吳季子於魯昭公二十七年 (514 B. C.) 葬子之言：

骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也！無不之也！[128]

魂氣歸於何方？吳季子未有交待；而《禮記・郊特牲》卻載有：「魂氣歸于天，形魄歸于地」之說。[129]《荀子・禮論》說：「葬埋，敬藏其形（意「形骸」）也；祭祀，敬事其神（意「魂氣」）也。」[130] 禮家言「古不祭墓」，蓋以形魄爲無知。[131] 而唐代經學大師孔穎達 (574-648) 則逕言：

人之生也，魄盛魂強；及其死也，形消氣滅。[132]

不論其差異，[133] 儒教經典皆乏「起死回生」之義。

儒教固然缺乏遺物崇拜，但在塑像祭典卻遭逢與基督教同樣毀像的命運。按基督教與儒教造像皆見於西元三世紀左右，[134] 徹底毀像則發生於十六世紀；惟

---

125 《史記・孔子世家》載有「魯世世相傳以歲時奉祠孔子冢」、「故所居堂弟子內，後世因廟藏孔子衣冠琴車書」等。見司馬遷，《史記》卷四七，頁1945-1946。詳論請參閱拙著〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，收入《優入聖域》，頁168-171。

126 *The New Testament*, 1 *Corinthians* 15; *Revelation* 20.

127 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷六，頁125。

128 孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷十一，頁294。

129 仝上，卷二六，頁714。

130 王先謙，《荀子集解》（台北：世界書局，1969），卷十三，頁246。

131 呂思勉，《讀史札記》（台北：木鐸出版社，1983），〈墓祭〉條，頁275-277。

132 孔穎達，《春秋左傳正義》（十三經注疏本），卷四四，頁13下。

133 細論中國古代死後世界及形骸請參閱余英時教授，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987），頁123-143及其英文論文：Ying-shih Yü, " 'O Soul, Come Back！' " "A Study in the Changing Conception of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2(1987): 363-395. 另杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2.3(1991)：1-65。

134 以殘存的實物而言，西元三世紀已可見石棺上的浮雕取材自聖經的故事。Ernst Kitzinger, *Byzantine Art in the Making: Main Line of Stylistic Development in Mediterranean Art 3rd-7th Century* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), pp. 20-21; and John

時間的巧合，並不足以道盡其中原委。晚近藝術史學者方始關注「形像的力量」(the power of image)，[135] 但史家卻從未忽略過聖像與宗教信仰的關係；荷蘭史家惠靈格 (Johan Huizinga, 1872-1945) 在其名著《中古的垂幕》(*The Autumn of the Middle Ages*, 1919) 早曾寫到：

> 就老百姓的日常認識，目睹可見的形象使得信仰的理性證明完全是多餘的。人們的信仰與藉色彩與形式所描繪的三位一體 (Trinity)、地獄之火、聖徒概覽之間，毫無縫隙可言。所有的這些皆逕由形象傳遞至信仰，而且深植人心；有時並超越了教堂的要求。[136]

觀此，聖像所發揮潛移默化的作用，信徒有最直接的感受。檢視孔廟發展史，受聖賢形像感悟的故事亦比比皆是。[137] 令人費解的是，二教卻不約而同地步上毀像一途，其中緣故，頗值推敲，故分別敘述如下：

像設有平面、立體之分。《漢書・藝文志》著錄有《孔子徒人圖法》二卷，[138] 顯然當時備有定式可資圖繪孔子及其弟子。傳西漢文翁石室已有孔子畫像，[139] 而東漢興和元年 (178)，靈帝置「鴻都門學」，除繪孔子復及七十二弟子；[140] 又興平元年 (194)，高眴復修的「周公禮殿」，樑上亦曾繪仲尼及七十二弟子。[141] 除卻教育演禮場所之外，當時的祠堂、墓室亦取孔子及其弟子爲題材，或繪、或刻不一，若漢司隸校尉魯峻冢前的石室，其壁刻有「自書契以來，忠臣、孝子、

Lowden, *Early Christian & Byzantine Art* (London: Phaidon, 1998), pp. 25-32. 此外，一九九九年五月紐約大都會美術館 (Metropolitan Museum of Art) 所展示的拜占庭文化亦可證實此一觀察。

135 Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 4.

136 Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages* translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), pp. 189-190.

137 例如：「石崇嘗與王敦入太學，見顏（回）、原（憲）象而歎」，事見楊勇，《世說新語校箋》（台北：明倫出版社，1970），頁662。另魏徵，《隋書》（台北：鼎文書局，1980），卷七三，頁1674-1676。相州刺史梁彥光令事親闕禮的焦通，觀孔子廟像，遂有悔悟。

138 班固，《漢書》（台北：鼎文書局，1987），卷三〇，頁1716-1717。

139 朱彝尊，《曝書亭集》（台北：世界書局，1964），卷五六，頁651。另見施蟄存，《水經注碑錄》（天津古籍出版社，1987），卷一〇，頁387-400。

140 范曄，《後漢書》卷六〇下，頁1998。

141 賀遂亮，《益州學館廟堂記》，殘文收入陸增祥，《八瓊室金石補正》（台北：新文豐出版公司，石刻新編史料），卷三五，頁1上-1下。

貞婦，孔子弟子七十二人形像」。[142] 而立於永壽三年 (157) 的〈韓勅修孔廟後碑〉亦載有修飾舊宅，「改畫聖象」之辭，[143] 足示闕里內外圖繪孔子或其弟子趨於尋常。

而關係後世尤大的孔廟塑像之設，學者尋謂「未知所始」。[144] 惟稽考酈道元的《水經注》，是書曾載魏黃初二年 (221)，文帝詔令修起孔子舊廟，中有「夫子像，列二弟子，執卷立侍，穆穆有詢仰之容。」[145] 涵泳文義，似爲塑像。酈氏文中雖未指明此二弟子，但揆諸日後北魏洛陽城內國子學堂，內有孔丘像，並有「顏淵問仁、子路問政在側」；[146] 以此逆推，黃初二年孔廟中的「二弟子」或應是顏淵和子路。

又晉惠帝元康三年 (294)，太學舉行釋奠禮，朝臣潘尼側身其間。他對顏子配孔有身臨其境的觀察，且曾確切地指出：

（乃）掃壇爲殿，懸幕爲宮。夫子位于西序，顏回侍于北墉。[147]

按「西序」及「北墉」皆標示正堂圍牆的方位，如是孔子與顏回當爲塑像，似無疑義。縱就闕里孔廟本身，據東魏興和三年 (541)，兗州刺史李珽的〈修孔子廟碑〉，中載「既繕孔像，復立十賢」之語，[148] 足見像設漸普施孔門諸賢。至初唐，則孔廟塑像之設成爲定式。[149] 此一措施，迄明初才有變化。

---

142 酈道元，《水經注疏》（江蘇古籍出版社，1989），卷八，頁777-778。另參閱我的同事邢義田先生的未刊稿，〈漢代孔子見老子畫像的構成及其在社會、思想史上的意義〉，頁13。

143 洪适，《隸釋》（台北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷一，頁25下。

144 陳登原，《國史舊聞》（台北：明文書局，1984），冊上，卷十三，頁365。

145 酈道元，《水經注疏》卷二五，頁2110。後得睹一九八四年闕里孔廟塑像修復碑文，益加肯定拙論。請參考宮衍興、王政玉，《孔廟諸神考》（濟南：山東友誼出版社，1994），頁219。

146 楊衒之，《洛陽伽藍記校注》（台北：華正書局，1980），卷一，頁1。

147 房玄齡，《晉書》（台北：鼎文書局，1987），卷五五，頁1510。

148 孔元措，《孔氏祖庭廣記》（上海：商務印書館，叢書集成初編），卷一〇，頁118。文中復載有：「覲孔廟…尚想伊人…乃命工人修建容像，孔子曰……所以雕素十（子）其側。」「十賢」、「十子」咸指孔門四科：包括「德行」：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；「言語」：宰我、子貢；「政事」：冉有、季路；「文學」：子游、子夏。朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷六，頁123。

149 王溥，《唐會要》卷三五，頁37-39。由開元八年 (720) 國子業李元瓘的奏詞即透露前此孔廟即有塑像之設，朝廷回覆：「顏回等十哲，宜爲坐像，悉令從祀。曾參大孝，德冠同列，特爲塑像，坐於十哲之次。因圖畫七十弟子及二十二賢于廟壁上。」開元二十七年 (739) 並詔：「夫子南面坐，十哲等東西行列侍。」

以時序而言，孔廟造像約與佛教流行相彷彿。佛教古稱「像教」，取其敷化借力佛像特多。漢魏以下，像教寖興，儒教人士或有所醒發，乃起而效尤。[150] 所以孔廟造像始見於魏晉六朝，繼之成形於唐宋不爲無由。是則反對孔廟像最力的丘濬 (1424-1495) 辯稱：

> 塑像之設，自古無之，至佛教入中國始有也。三代以前祀神皆以主（謂：木主），無有所謂像設也。[151]

其說詞大致不差。[152]

丘氏雖然反孔廟像設極爲激烈，其主張卻是由南宋理學大師朱熹 (1130-1200) 轉手而致。朱氏的「跪坐拜說」原擬克服蘇軾 (1036-1101) 於孔廟塑像匍匐而食之譏，[153] 於撤像之說並無堅持之意。[154] 明初，朱學學者宋濂 (1310-1381) 卻援此說動太祖，[155] 並曾一度施行於南京太學；故宋訥 (1311-1390) 奉命所撰的〈大明勅建太學碑〉內錄有「夫子而下，像不土繪，祀以神主，數百年夷習乃革」的讚辭。[156] 而碑中「夷習」二字，已隱約透露此一更革並非單純的禮制問題，朝代更迭與夷夏之辨恐方是箇中底蘊。

太祖改制固然中輟，未及遍行天下。而後間間續續雖有人重提此說，均未得重視。朝廷維持舊制的決心可由憲宗成化十七年 (1481) 的案件爲例：該年有國子監丞祝瀾，上疏欲以木主改塑像，立遭貶謫。[157] 可是至世宗此一形勢突然逆

---

150 朱金城，《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988），卷六五，頁3545。佛教雕塑可略參考金申，《中國歷代紀年佛像圖典》（北京：文物出版社，1994）；與金申，《佛教雕塑名品圖錄》（北京：北京工藝美術出版社，1995）。

151 丘濬，《大學衍義補》（台北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷六五，頁12上。

152 丘濬之言僅能就孔廟本身理解，其它祭祀則難以概括。清代的趙翼即不作如是觀。比較趙翼，《陔餘叢考》（台北：世界書局，1960），卷三二，頁21上-下，〈塑像〉條。

153 孔凡禮，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1992），卷七，頁203。

154 〈跪坐拜說〉又通稱〈白鹿禮殿塑像說〉。見秦蕙田，《五禮通考》（桃園：聖環圖書公司，1994），卷一一八，頁29下。朱子「跪坐拜說」見朱熹，《朱子大全》（台北：台灣中華書局，四部備要），卷六八，頁1上-2下。又黎靖德，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷三，頁52。

155 宋濂，《宋學士全集》（叢書集成初編），卷二八，頁1019-1022。

156 宋訥，《西隱文稿》（台北：文海出版社，1970），卷七，頁388。另請參閱拙文〈毀像與聖師祭〉，《大陸雜誌》99.5(1999)：1-8。

157 沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1980），卷十四，頁361。又朱國楨，《湧幢小品》（台北：新興書局，筆記小說大觀），卷十六，頁1下。

轉。嘉靖九年 (1530)，世宗藉改制孔廟，以打壓文官集團，[158] 下詔：孔子不得稱「王」，改稱「先師」，從祀諸賢咸削爵稱，並毀塑像，用木主、去章服，祭器減殺。[159] 結果「群議沸騰」，[160] 朝臣黎貫率十三道御史合疏力爭，至以「取譏當時，貽笑後世」面折世宗；[161] 惟世宗挾人君之威，一意孤行，改制遂成定典。朝廷詔下文廟改用木主，革孔子封爵塑像，有司依違，「諸賢遺像，盡藏夾室中」。[162] 萬曆年間，儒臣王世貞 (1526-1590) 言及嘉靖孔廟改制，具奏云：

> 縉紳色沮而不敢吐者，六十年矣。乞以時改正。[163]

其沈痛之情可代表士人內心實感。後世史家亦不輕率放過世宗，稱他「改王稱師，毀像用主，儒者至今飲恨」。[164] 這恐是儒生不刊之論。

綜上所述，孔廟像設本爲單純的祭祀儀典，不意卻成人君與文官集團的角力場所，其得毀像無非專制君主的勝利。而此番倖存闕里一隅的孔廟塑像，終究難逃共產中國文化大革命的浩劫，淪爲政治鬥爭的最上祭品。[165] 總之，孔廟像設與統治者的關係正應驗了孟子「趙孟之所貴，趙孟能賤之」的警語。[166]

反觀基督教的毀像史則更形複雜。西元三世紀，一位重要的神學家——亞歷山大的奧勒岡 (Origen of Alexandria) 於答辯基督徒敵視聖像崇拜的緣故時，他說道：

> 基督徒與猶太人必須避免任何供奉肖像的廟宇和祭壇，因爲他們必得遵守誡律：「不可爲自己雕刻偶像，也不可作甚麼形像，彷彿上天、下地和地底下水中的百物，不可跪拜那些像，也不可事奉他。」[167]

---

158 詳細分析請參閱拙文〈道統與統治之間：從明嘉靖九年孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，收入《優入聖域》，頁125-163。

159 黃彰健校，《明實錄》，《世宗實錄》卷一一九，頁4上。

160 仝上，卷一一九，頁6上。

161 黎貫，〈論孔子祀典疏〉，收入《廣東文徵》（香港：珠海學院，1973），卷六，頁209。

162 朱國楨，《湧幢小品》卷十六，頁4下；又顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》（台北：文史哲出版社，1979），卷十八，頁429。

163 轉引自費密，《弘道書》（怡蘭堂刻，1919），卷中，頁3上。

164 沈德符，《萬曆野獲編》，《補遺》卷一，頁812。

165 亞子、良子，《孔府大劫難》（香港：天地圖書公司，1992），頁139-160。

166 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》卷十一，頁336。

167 Quoted in Jaroslav Pelikan, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 1-2.

奧氏所謂的誡律便是摩西 (Moses)「十誡」(The Ten Commandments) 中的第二條。[168] 但偶像崇拜與藝術觀賞畢竟有所差別，[169] 所以早期的基督徒並不忌諱運用視覺藝術以呈現耶穌的生平事蹟，從而感化人心，取代舊有的信仰。而聖像崇拜與遺物信仰脫不了關係，前者崛起恐係後者風行所致。[170] 尤其在西元四世紀教禁解除之後，原來只用於地下墓穴或裝飾物的藝術品便名正言順地登上教會的大雅之堂。這些藝術品包括了壁畫、刺繡與雕刻，內容多是聖經故事或者耶穌、聖母與聖徒的肖像。作爲宣教的利器，教會權威早予以肯定。[171] 舉個例，六世紀的葛列哥律教皇便說：

> 崇拜畫像是一回事，從畫像中學習該崇拜的對象復是另回事，二者不得相提並論。圖像於觀者的意義就如同經書於讀者一般，不識字的無知者可從圖畫中窺知效法的對象。[172]

換言之，藝術品於爲數眾多的文盲尤有感召力，而教會忌諱僅是畫像崇拜。[173]

可是在基督教發展史上，依舊免除不了兩次牽聯甚廣的毀像風波。初回發生在西元七一一年與八四三年之間，起因是拜占庭帝國 (Byzantine Empire) 的里奧三世 (Leo Ⅲ) 執意實行「政教合一」政策，圖以最高的統治者兼宗教領袖，遂與東方教會的長老及羅馬教皇衝突起來。他深受異教徒（回教與猶太教）與小亞細亞教派的影響，憎惡偶像崇拜，於是下令毀像、沒收教產；拜占庭境內一時風

---

168 *The Old Testament*, *Exodus* 20: 4. 此處的「十誡」意指新教所訂，不同於天主教的十誡。按《舊約聖經》原無條目，天主教的十誡爲聖奧古斯丁所詮解。參見張治江、李芳園主編，《基督教文化》（吉林：長春出版社，1992），頁75-86。

169 近年的考古發掘證實初期的基督徒即以豐富的藝術創作，挪爲宗教之用。因此大有必要釐清基督徒「偶像禁忌」與「藝術運用」之別。是故早期教父禁止偶像崇拜的言論，亦必須稍加寬鬆的解讀。參見 Sister Charles Murray, "Art and the Early Church" in Paul Corby Finney ed., *Art, Archaeology, and Architecture of Early Christianity* (New York & London: Garland Publishing, Inc., 1993), pp. 303-345.

170 David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989), p. 97.

171 基督徒揚棄羅馬帝國的藝術窠臼，以創意的手法呈現耶穌，俾便贏得廣大的信眾。此一貢獻，學界晚近方加肯定。參見 Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods*, ch. 1. 傳統的看法則見 Ernst Kitzinger, *Early Medieval Art* (London: The British Museum, 1963), pp. 1-35.

172 Quoted by David Freedberg, ibid., p. 398.

173 即使下迄十六世紀新教改革者，並不反對以圖畫演示聖經的故事。毀像者所反對的僅是以偶像崇拜，取代對上帝眞正的信仰。在藝術呈現形式，東方教會慣用肖像 (icons) 與鑲嵌圖案 (mosaics)，西方教會則偏好雕塑 (statues)。

聲鶴唳，僧侶、信徒人人自危。從鞏固中央政權的觀點出發，象徵地方離心力的聖像與聖徒信仰勢必淪爲打擊的對象，慘烈的宗教迫害遂無法避免。[174] 而後伴著政權的輪替，毀像時禁時弛，縱跨一個多世紀之久。[175]

此一時期，毀像不單是政爭的鮮明旗幟，且是神學論辯的核心課題；在歷次宗教會議中，雙方均引經據典，振振有詞。[176] 彼此傾軋的結局是：拜占庭帝國的勢力退出西方拉丁語區、羅馬教會亦毋得干涉東方希臘教區，落得兩敗俱傷，於二者的普世性格均有所折損。[177] 總之毀像一事絕非單純的政治事件，而十六世紀新教的毀像運動尤爲如此。

眾所皆知，下抵近古，教廷的光環業已褪色殆盡，而曾經是鼓舞人心的聖徒信仰亦已淪爲迷信的淵藪。[178] 教廷的貪瀆腐敗固然是不掩的事實，而地方上的教堂同樣充斥了作假的遺物與遺骸。有人就揭發四方耶穌受難的十字架，若聚集一處，三百人都舉抬不得；[179] 貯存聖母奶汁的瓶瓶罐罐更非稀品。針對上述信仰的悖謬，宗教改革乃應運而生，而第二波毀像運動無非是宗教改革的產物。

批判教會的浪潮並非突如其來，首啓風氣的是人文主義者伊瑞士馬 (Erasmus, 1466?-1536)。他藉著嫻熟的諷刺文體，恣意嘲弄時下信仰的百態，引起世人莫大的關注。其時便盛傳宗教改革由「伊氏下蛋（播種於前），路德孵蛋（收割於後）」，[180] 此語雖然不假；惟究其實，伊氏所行僅止於批判而已，尚未能提出嶄新的信仰形態。此一神學工程猶俟路德 (Martin Luther, 1483-1546) 與加爾文 (John Calvin, 1509-1564) 去完成。

---

174 Peter Brown, "A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", in his *Society and the Holy in Late Antiquity*, pp. 251-301.

175 此一段歷史可參閱 George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, translated by Joan Hussey (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1957), chapter Ⅲ.

176 Jaroslav Pelikan, *Imago Dei*, p. 182. 西方的查理曼王朝 (Charlemagne) 曾一度呼應拜占庭的毀像風潮。

177 George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, pp. 146-147.

178 參閱 A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602* (Norman: University of Oklahoma Press, 1964), vol. Ⅱ, pp. 957-964; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), pp. 25-50.

179 J. A. MacCulloch, "Relics", pp. 653-656.

180 Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 45.

析言之，路德神學最具意義的觀點便是「基督徒自由」的訴求。他當下肯定「信仰」(faith) 貴於「善工」(works)。信仰的依據源於直接閱讀凝聚上帝語言的聖經，而教會權威或其媒介，例如聖徒等等均在摒棄之列。他認爲人性具有精神與肉體的雙元性格，而信仰的目的即在於提昇內在的靈魂，和聖靈結合。[181] 他譴責遺物與聖像崇拜的褻瀆罪行，可是一朝毀像運動愈演愈烈，造成社會的騷擾不安，他原先堅決的態度又轉趨委婉。[182]

在這一方面，加爾文毫不妥協。他把路德的教義推展至極致。[183] 他的「預選說」(doctrine of predestination) 可說是信仰至上的邏輯結論。他復發揮人性二元論，極度重視精神的洗鍊，而唾棄物化。他認爲上帝只允許奇蹟出現在上古佈教的時期，而今已無演示奇蹟的可能。在此種觀點的籠罩之下，專職製造奇蹟與染有物化之嫌的遺物與聖像絕無立足之地。加爾文大加抨擊葛列哥律教皇的託詞：「形像爲文盲的課本」，並質疑有所謂「敬拜」(latria) 上帝和「服事」(dulia) 聖徒之分。[184] 他且撰有《遺物清單》(*Inventory of Relics*, 1543)，百般嘲諷聖徒的遺物崇拜。他直率地宣示：

> 以形像加諸上帝是非法的；（崇）拜偶像就是背叛眞神。[185]

加氏的概念成爲「新教十誡」的基石。而由於聖徒信仰的分歧，歐洲的基督教遂分裂爲新、舊兩大陣營。在新教所化之區，宗教景觀全然改觀。新教教堂，返璞歸眞，盡去繁華；聖經的說教代替了形形色色的聖像，理性取代了感性。原來潛存於人間世的聖徒信仰頓然消聲匿跡，神與人之間再無媒介可恃；面對渺不可知的上帝、面對不可逾界的「超越」(transcendence) 鴻溝，信徒獨有「恐懼與戰慄」(fear and trembling) 之份。[186]

---

[181] Martin Luther, "The Freedom of a Christian", in J. M. Porter, *Luther: Selected Political Writings* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), pp. 25-35.

[182] Sergiusz Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (London and New York: Routledge, 1993), pp. 18-36.

[183] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1992), vol. Ⅲ, pp. 576-581.

[184] 加爾文 (John Calvin)，《基督教要義》（香港：基督教輔僑出版社，1955），冊上，卷一，頁58-66。

[185] 仝上，冊上，卷一，頁54。

[186] *The New Testament*, 1 *Corinthians* 2: 3. Cf. Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols*, pp. 1-11.

統而言之，西方的毀像雖涉及政治與經濟諸層面，惟宗教自是主導的因素。[187] 人類學家透那 (Victor Turner) 曾以語言學的術語，疏解毀像背後的涵義。他認爲毀像恰似割裂「意旨」(the signified) 與「意符」(the signifier) 既存的連結環，然後再塑造新的世界觀（新的示意作用）。[188] 就新教而言，此一譬喻不無見地。既行毀像，聖徒信仰即無可依傍；於是萬宗歸一，以環繞耶穌爲核心的信仰形態再次登場。

換言之，新教改革源於嶄新宗教觀的出現，方導致毀像，其影響所及甚至達於俗世的學問。[189] 相較之下，儒教在毀像的過程之中，並未經歷類似的理論調適。嘉靖孔廟改制充其量只是反映專制人君於孔廟禮制「予取予求」的心態；而毀像之後，改用木主，象徵俗世尊榮的「章服亦無所施」。這種孤零零的窘境，中國素樸的古語「皮之不存，毛將安傅？」恰可領會。[190]

六、結論

毋論作爲踐履的典範或教義的傳承者，儒教聖賢和基督教聖徒皆擁有「家族的類似性」(family resemblances)。[191] 惟拙文乃著重「觀其大」、「求其異」，盼得凸顯二教之差別，並探索其根由。

---

[187] Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims*, p. 204.

[188] Victor Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978), pp. 143-144.

[189] 例如十八世紀最負盛名的歷史作品——吉朋 (Edward Gibbon, 1737-1794) 的《羅馬興亡史》視基督教的信仰（以聖徒信仰爲迷信、愚昧的徵象）爲導致羅馬衰亡的重要因素。Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Chicago, London, and Toronto: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), vol. 1, pp. 464-467. 另外，啓蒙時期最重要的哲學家康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 在其提議的「道德宗教」(moral religion) 全然排除「奇蹟」的信仰。Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Ron, 1960), pp. 79-86. 新教的倫理復改變西方經濟的活動。此一精闢分析參閱 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

[190] 竹添光鴻，《左傳會箋》（台北：廣文書局，1968），卷五，頁69。

[191]「家族的類似性」取自 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, translated by G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan Publishing Co., 1968), p. 32.

本世紀之初，德國社會學家韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 對儒教信仰的階層性業已有所解析；[192] 惟就「國家祭典」(state cult) 或「公共宗教」(public religion) 的層面，儒教猶留有詮釋的餘地。拙文企透過異文化禮制運作的對照，以揭露此一面相。

首先，南宋儒學宗師——朱熹 (1130-1200) 曾援「氣類」相求，以解說「今祭孔子必於學」。[193] 按廟學制行之久遠，如此所謂的「學」當必包括有「廟」（祭祀孔子之處）在內。若是，朱熹的說詞適披露儒教祭祀的機制在於「廟」。以下遂就孔廟與統治者、儒生和百姓三方面的關係來補充上述的分析。

首先，「祭孔」如同「祭天」，咸是統治階層的專利。在非常時期，是皇朝改朔易色或新王登基必行的禮儀；在承平之時，則爲國家春秋定期舉行的常典。換言之，祭孔已成爲帝國運行不可分割的一環，並非百姓得以覬覦。統治階層與儒教相互爲用的實情，明成祖 (1360-1424) 的〈御製重修孔子廟碑〉表達極爲扼要。成祖祈求孔聖道：

> 作我士類，世有大賢。佐我大明，於斯萬年。[194]

清代的雍正皇帝 (1678-1735) 更直言不諱：「孔子之教，在君上尤受其益。」[195] 毋怪帝制中國，朝廷掌控孔廟祀典至於滴水不露的程度，連身繫儒生從祀榮典亦不放過。[196]

除了皇帝的告示之文，遍佈儒生文集的〈告先聖文〉、〈廟學記〉等文類，[197]

---

[192] 韋伯注意到儒教的社會階層爲受教育或因此仕進的士大夫 (literati)。Max Weber, *The Religion of China*, translated by Hans H. Gerth (New York: The Macmillan Publishing Co., 1964), ch. 5. 德文原著作完成於一九一三年，刊載於一九一五年。

[193] 黎靖德編，《朱子語類》卷三，頁52。

[194] 葉盛，《水東日記》（北京：中華書局，1980），卷十九，頁191。

[195] 雍正諭禮部：「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。」轉引自龐鍾璐，《文廟祀典考》卷一，頁12下。

[196] 清朝不惜大興文字獄以嚴控孔廟祀典，參見《清代文字獄檔》（台北：華文書局，1969），第六輯，〈尹嘉銓爲父請謚並從祀文廟案〉。又孔氏後裔孔繼汾因整理孔氏家儀，與《大清會典》出入，慘遭整肅。見孔德懋，《孔府內宅軼事》（天津人民出版社，1982），頁30-320。

[197] 舉其例：朱熹，《朱子大全》卷八六；葉適，《葉適集》（北京：中華書局，1983），卷二六，頁535-537；薛瑄，《薛瑄全集》（太原：山西人民出版社，1990），冊上，卷二一，頁892-897。

亦可以示知祭孔旨在布宣教化，祈求國泰民安，而與個人趨吉避凶相去甚遠。儒教的公共性格於此再顯豁不過。

此外，與基督教堂大不相似，作爲儒教聖域的孔廟，其祭典參預者僅止官員與儒生而已；並且地方官甫上任之際，還得行晉謁之禮。其故源於漢初，高祖過魯曾以太牢祭祀孔廟；爾後「諸侯卿相至，常先謁然後從政」，上行下效遂成慣例。[198] 惟此尚拘闕里一隅。迄元朝，政府正式著令地方官「到任先詣先聖廟拜謁，方許以次詣神廟」。[199] 此處的「先聖廟」乃泛指地方上的孔廟而言，顯見孔廟的政治象徵凌越他廟之上。而官員倘怠忽祀典者，立遭激烈地譴責，例如明儒周雙溪爭之上官：

丁祀先師，國之大祭也，而有司失之略，況使民乎？[200]

這種理直氣壯的心態實爲長久政治文化塑模所致。

此外，孔廟復爲儒生改變身份的場所。自唐代舉行科考以來，貢舉人有晉謁先師之禮，後遂成常規。[201] 國子監或太學的孔廟成爲進士釋褐之所之外，明清以降，「舉人」列作功名，地方孔廟亦順勢成爲舉人釋褐之處。按「釋褐」乃由布衣晉身仕宦之禮，孔廟則爲其行禮之處。[202]

最後，儒教自稱是百姓「日用而不知，習焉而不察」的人倫道理，可是民眾與孔廟卻「形同路人」，漠不關心。套句清初禮學名家秦蕙田對「釋奠禮」的評語亦可略窺一二，他說道：

先聖尊而不親，不嫌於疏也。[203]

之所以致此，作爲私人宗教 (private religion)，基督教堂以聖徒升天之日作爲慶典，以符合信徒的需要。[204] 相對的，作爲官方宗教，孔廟祭典卻是方便全國一體奉行的春秋釋奠，與孔聖誕辰或個別聖賢殊無關聯。二教擇期之異適關係官、

---

198 司馬遷，《史記》卷四七，頁1945-1946。

199 呂元善，《聖門志》卷四，頁273。

200 楊起元，《證學編》，收入《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化公司，1995），卷三，頁9下。

201 劉昫，《舊唐書》卷二四，頁919；脫脫，《宋史》卷一〇五，頁2553-2554。

202 申時行，《明會典》（北京：中華書局，1988），卷九一，頁520；張廷玉，《明史》卷六七，頁1641；龐鍾璐，《文廟祀典考》卷五，頁25下。

203 秦蕙田，《五禮通考》卷一一七，頁1下。

204 Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints*, translated by Donald Attwater (Dublin: Four Courts Press, 1998), pp. 138-139.

私的分野。[205] 甚至遲迄雍正五年 (1727)，孔子誕辰方由異族皇帝——清世宗初定爲齋日，遑論其他聖賢了。[206] 即使如此，士子仍閒少措意。梁啓超 (1873-1929) 在晚清所上的〈變法通議〉中即感歎道：

> 入學之始，（文昌、魁星）奉爲神明，而反於垂世立教至聖之孔子，薪火絕續，俎豆蕭條，生卒月日幾無知者。[207]

他復指出當時的學塾：

> 吾粵則文昌、魁星專席奪食，而祀孔子者殆絕矣！[208]

文昌、魁星向來認爲是司命、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。是故維新分子雖擬仿耶教「禮拜堂儀注，拜孔子廟」，但誠如守舊者葉德輝所指陳的：

> 若以施之於鄉愚，則孔廟不能投杯筊，而鄉愚不顧也；若以施之於婦人女子，則孔廟不能求子息，而婦女不顧也。[209]

葉氏的反對恰透露孔廟與普通民眾的距離，關於此點，魯迅 (1881-1936) 復有一段頗爲傳神的敘述。他說：

> 種種的權勢者使用種種的白粉給他（孔子）來化妝，一直抬到嚇人的高度。但比起後來輸入釋迦牟尼來，卻實在可憐得很。誠然，每一縣固然都有聖廟即文廟，可是一般的庶民，是決不去參拜的，要去，則是佛寺，或者是神廟。若向老百姓們問孔夫子是什麼人，他們自然回答是聖人，然而這不過是權勢者的留聲機。[210]

魯迅之所以說權勢者一直把孔子抬到嚇人的高度，是著眼歷史上的王朝往往以儒教作爲治國的依據。

---

[205] Cf. C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1961), pp. 145-146. 又初唐或之前，孔廟曾有四時致祭之儀；開元之後，孔廟春秋釋奠永爲常式。但毋論「四時致祭」或「春秋釋奠」均與個別聖賢無關。參見秦蕙田，《五禮通考》卷一一七，頁13上-25上。

[206] 龐鍾璐，《文廟祀典考》卷一，頁11下-12上。

[207] 梁啓超，《飲冰室文集》（台北：中華書局，1978），〈變法通議〉，頁49。

[208] 仝上，頁49。

[209] 蘇輿，《翼教叢編》（光緒二十四年武昌重刻本），卷六，〈葉吏部與劉先端黃郁文兩生書〉，頁17上。

[210] 魯迅，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1973），《且介亭雜文二集》，〈在現代中國的孔夫子〉，頁316。

孔廟與百姓的隔閡復可舉毀像爲證。第八世紀及十六世紀，西方的毀像均逼使信眾走上街頭，釀成社會的動盪不安。[211] 而嘉靖毀像的反應卻僅止於朝廷士大夫的憤憤難平，並未波及下層民眾，二教信眾基礎的差異於此盡見。尤其毀像之後，換上只書寫聖賢名字的木主（姑不論先秦諸儒的奇形怪字），對於不識字的庶民，孔廟愈形玄遠莫測、庭院深深了；而他們只好裹足不前。總之，作爲儒教聖域的孔廟不止拒傳統百姓於千里之外，而且令浸淫於私人宗教（private religion，例如：基督教）範式的近代中國知識份子無從捉摸其獨特的宗教性格。[212]

末了，儒教和基督教均曾是傳統社會的精神支柱，其意義向無疑問。然自一九一九年以後，從祀制的運作戛然而止，而封聖制始復大行其道。[213] 這是否預示了在未來的世紀，二者將面臨截然不同的命運：儒教終致煙消雲散，長去不返？而基督舊教卻孕育著一陽來復的契機呢？諸如種種，皆發人深省。

（本文於民國八十八年八月廿一日通過刊登）

---

[211] George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, pp. 144ff; Ronald C. Finucane, *Miracle and Pilgrims*, ch. 12; Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols*, ch. 8.

[212] 請參閱拙文〈作爲宗教的儒教〉，頁184-190。

[213] 例如保羅二世 (John Paul Ⅱ) 教皇任內已封聖二百八十人，遠超過二十世紀裏所有其他教皇的作爲。See 'Saint Makers', *U. S. News and World Report*, January 11, 1999, 54. 又近日天主教信徒積極推動德蕾莎修女 (Mother Teresa) 的封聖活動，見 'The Road to Sainthood', *Time*, May 17, 1999, 21.

附錄：孔廟從祀表（民國八年）

四配

〔東配〕

稱　謂	時　代	從祀時間
復聖顏子（回）	東周	至遲東漢
述聖子思子（孔伋）	東周	宋大觀二年（1108年）

〔西配〕

稱　謂	時　代	從祀時間
宗聖曾子（參）	東周	唐開元八年（720年）
亞聖孟子（軻）	東周	宋元豐七年（1084年）

十二哲

〔東哲〕

稱　謂	時　代	從祀時間
先賢閔子（損）	東周	唐開元八年（720年）
先賢冉子（雍）	東周	唐開元八年（720年）
先賢端木子（賜）	東周	唐開元八年（720年）
先賢仲子（由）	東周	唐開元八年（720年）
先賢卜子（商）	東周	唐貞觀二十一年（647年）
先賢有子（若）	東周	唐開元二十七年（739年）

〔西哲〕

稱　謂	時　代	從祀時間
先賢冉子（耕）	東周	唐開元八年（720年）
先賢宰子（予）	東周	唐開元八年（720年）
先賢冉子（求）	東周	唐開元八年（720年）
先賢言子（偃）	東周	唐開元八年（720年）
先賢顓孫子（師）	東周	唐開元二十七年（739年）
★※先賢朱子（熹）	宋	宋淳祐元年（1241年）

先賢、先儒

〔東廡先賢〕共四十人

姓　名	時　代	從祀時間
公孫僑	東周	清咸豐七年（1857年）
林　放	東周	唐開元二十七年（739年）
原　憲	東周	唐開元二十七年（739年）
南宮適	東周	唐開元二十七年（739年）
商　瞿	東周	唐開元二十七年（739年）
漆雕開	東周	唐開元二十七年（739年）
司馬耕	東周	唐開元二十七年（739年）
梁　鱣	東周	唐開元二十七年（739年）
冉　孺	東周	唐開元二十七年（739年）
伯　虔	東周	唐開元二十七年（739年）
冉　季	東周	唐開元二十七年（739年）
漆雕徒父	東周	唐開元二十七年（739年）
漆雕哆	東周	唐開元二十七年（739年）
公西赤	東周	唐開元二十七年（739年）
任不齊	東周	唐開元二十七年（739年）
公良孺	東周	唐開元二十七年（739年）
公肩定	東周	唐開元二十七年（739年）
鄡　單	東周	唐開元二十七年（739年）
罕父黑	東周	唐開元二十七年（739年）
榮　旂	東周	唐開元二十七年（739年）
左人郢	東周	唐開元二十七年（739年）
鄭　國	東周	唐開元二十七年（739年）
原　亢	東周	唐開元二十七年（739年）
廉　潔	東周	唐開元二十七年（739年）
叔仲會	東周	唐開元二十七年（739年）

公西輿如	東周	唐開元二十七年（739年）
邽　巽	東周	唐開元二十七年（739年）
陳　亢	東周	唐開元二十七年（739年）
琴　張	東周	唐開元二十七年（739年）
步叔乘	東周	唐開元二十七年（739年）
秦　非	東周	唐開元二十七年（739年）
顏　噲	東周	唐開元二十七年（739年）
顏　何	東周	唐開元二十七年（739年）
縣　亶	東周	清雍正二年（1724年）
牧　皮	東周	清雍正二年（1724年）
樂正克	東周	清雍正二年（1724年）
萬　章	東周	清雍正二年（1724年）
※　周敦頤	宋	宋淳祐元年（1241年）
★※　程　顥	宋	宋淳祐元年（1241年）
※　邵　雍	宋	宋咸淳三年（1267年）

〔東廡先儒〕共三十九人

姓　名	時　代	從祀時間
公羊高	東周	唐貞觀二十一年（647年）
※　伏　勝	漢	唐貞觀二十一年（647年）
毛　亨	漢	清同治二年（1863年）
※　孔安國	漢	唐貞觀二十一年（647年）
※　毛　萇	漢	唐貞觀二十一年（647年）
※　杜子春	漢	唐貞觀二十一年（647年）
※　鄭　玄	漢	唐貞觀二十一年（647年）
※　諸葛亮	三國	清雍正二年（1724年）
※　王　通	隋	明嘉靖九年（1530年）
★※　韓　愈	唐	宋元豐七年（1084年）
※　胡　瑗	宋	明嘉靖九年（1530年）

★※	韓　琦	宋	清咸豐二年（1852年）
★※	楊　時	宋	元至正十九年（1359年）
★※	謝良佐	宋	清道光三年（1823年）
※	尹　焞	宋	清雍正二年（1724年）
★※	胡安國	宋	元至正十九年（1359年）
	李　侗	宋	元至正十九年（1359年）
★※	呂祖謙	宋	宋景定二年（1261年）
★※	袁　燮	宋	清同治七年（1868年）
※	黃　幹	宋	清雍正二年（1724年）
※	輔　廣	宋	清光緒三年（1877年）
※	何　基	宋	清雍正二年（1724年）
★※	文天祥	宋	清道光二十三年（1843年）
	王　柏	宋	清雍正二年（1724年）
※	劉　因	元	清宣統二年（1910年）
	陳　澔	元	清雍正二年（1724年）
※	方孝孺	明	清同治二年（1863年）
★※	薛　瑄	明	明隆慶五年（1571年）
	胡居仁	明	明萬曆十二年（1584年）
★※	羅欽順	明	清雍正二年（1724年）
★※	呂　柟	明	清同治二年（1863年）
★※	劉宗周	明	清道光二年（1822年）
★※	孫奇逢	清	清道光八年（1828年）
※	黃宗羲	清	清光緒三十四年（1908年）
	張履祥	清	清同治十年（1871年）
★※	陸隴其	清	清雍正二年（1724年）
★※	張伯行	清	清光緒四年（1878年）
★※	湯　斌	清	清道光三年（1823年）
	顏　元	清	民國八年（1919年）

〔西廡先賢〕共三十九人

姓　名	時　代	從祀時間
蘧　瑗	東周	唐開元二十七年（739年）
澹台滅明	東周	唐開元二十七年（739年）
宓不齊	東周	唐開元二十七年（739年）
公冶長	東周	唐開元二十七年（739年）
公晳哀	東周	唐開元二十七年（739年）
高　柴	東周	唐開元二十七年（739年）
樊　須	東周	唐開元二十七年（739年）
商　澤	東周	唐開元二十七年（739年）
巫馬施	東周	唐開元二十七年（739年）
顏　辛	東周	唐開元二十七年（739年）
曹　卹	東周	唐開元二十七年（739年）
公孫龍	東周	唐開元二十七年（739年）
秦　商	東周	唐開元二十七年（739年）
顏　高	東周	唐開元二十七年（739年）
壤駟赤	東周	唐開元二十七年（739年）
石作蜀	東周	唐開元二十七年（739年）
公夏首	東周	唐開元二十七年（739年）
后　處	東周	唐開元二十七年（739年）
奚容蒧	東周	唐開元二十七年（739年）
顏　祖	東周	唐開元二十七年（739年）
瞿井疆	東周	唐開元二十七年（739年）
秦　祖	東周	唐開元二十七年（739年）
縣　成	東周	唐開元二十七年（739年）
公孫句茲	東周	唐開元二十七年（739年）
燕　伋	東周	唐開元二十七年（739年）
樂　欬	東周	唐開元二十七年（739年）
狄　黑	東周	唐開元二十七年（739年）

孔　忠	東周	唐開元二十七年（739年）
公西葴	東周	唐開元二十七年（739年）
顏之仆	東周	唐開元二十七年（739年）
施之常	東周	唐開元二十七年（739年）
申　棖	東周	唐開元二十七年（739年）
左丘明	東周	唐貞觀二十一年（647年）
秦　冉	東周	唐開元二十七年（739年）
公明儀	東周	清咸豐三年（1853年）
公都子	東周	清雍正二年（1724年）
公孫丑	東周	清雍正二年（1724年）
★※　張　載	宋	宋淳祐元年（1241年）
※　程　頤	宋	宋淳祐元年（1241年）

〔西廡先儒〕共三十八人

姓　名	時　代	從祀時間
谷梁赤	東周	唐貞觀二十一年（647年）
高堂生	漢	唐貞觀二十一年（647年）
※　董仲舒	漢	唐貞觀二十一年（647年）
※　劉　德	漢	清光緒二年（1876年）
※　后　蒼	漢	明嘉靖九年（1530年）
※　許　慎	漢	清光緒元年（1875年）
※　趙　岐	漢	清宣統二年（1910年）
※　范　寧	晉	唐貞觀二十一年（647年）
★※　陸　贄	唐	清道光六年（1826年）
★※　范仲淹	宋	清康熙五十四年（1715年）
★※　歐陽修	宋	明嘉靖九年（1530年）
★※　司馬光	宋	宋咸淳三年（1267年）
★※　游　酢	宋	清光緒十八年（1892年）
※　呂大臨	宋	清光緒二十一年（1895年）

※ 羅從彥	宋	明萬曆四十一年（1613年）
★※ 李 綱	宋	清咸豐元年（1851年）
※ 張 栻	宋	宋景定二年（1261年）
★※ 陸九淵	宋	明嘉靖九年（1530年）
※ 陳 淳	宋	清雍正二年（1724年）
★※ 真德秀	宋	元至正十九年（1359年）
蔡 沈	宋	元至正十九年（1359年）
★※ 魏了翁	宋	清雍正二年（1724年）
趙 復	元	清雍正二年（1724年）
※ 金履祥	元	清雍正二年（1724年）
★※ 陸秀夫	宋	清咸豐九年（1859年）
※ 許 衡	元	元皇慶二年（1313年）
★※ 吳 澄	元	明正統八年（1443年）
※ 許 謙	元	清雍正二年（1724年）
★※ 曹 端	明	清咸豐十年（1860年）
★※ 陳獻章	明	明萬曆十二年（1584年）
★※ 蔡 清	明	清雍正二年（1724年）
★※ 王守仁	明	明萬曆十二年（1584年）
★※ 呂 坤	明	清道光六年（1826年）
★※ 黃道周	明	清道光五年（1825年）
★※ 王夫之	清	清光緒三十四年（1908年）
陸世儀	清	清光緒元年（1876年）
※ 顧炎武	清	清光緒三十四年（1908年）
★※ 李 塨	清	民國八年（1919年）

崇聖祠

〔東配先賢〕

稱　謂	時　代	從祀時間
孔孟皮	東周	清咸豐七年（1857年）
顏無繇	東周	唐開元二十七年（739年）
孔　鯉	東周	宋咸淳三年（1267年）

〔西配先賢〕

稱　謂	時　代	從祀時間
曾　點	東周	唐開元二十七年（739年）
孟孫激	東周	明嘉靖九年（1530年）

〔東廡先儒〕

稱　謂	時　代	從祀時間
★※　周輔成	宋	明萬曆二十三年（1595年）
※　程　珦	宋	明嘉靖九年（1530年）
※　蔡元定	宋	明嘉靖九年（1530年）

〔西廡先儒〕

稱　謂	時　代	從祀時間
※　張　迪	宋	清雍正二年（1724年）
★※　朱　松	宋	明嘉靖九年（1530年）

符號：※代表文官；★代表擁有舉人或進士的功名。

＊上表依據龐鍾璐《文廟祀典考》（同治四年）、牛樹海《文廟通考》（同治十一年）、陳錦文《文廟祀位次考》（光緒十二年）、孫樹義《文廟續通考》(1934) 與駱承義與郭克煜的《孔子故里勝跡》（山東：齊魯書社，1990），頁94-101，修訂而成。

引用書目

一、傳統文獻

孔凡禮，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1992。
孔元措，《孔氏祖庭廣記》，商務印書館，叢書集成初編，1965。
孔傳，《東家雜記》，上海商務印書館，1936。
孔繼汾，《闕里文獻考》（乾隆二十七年），1762。
牛樹海，《文廟通考》（同治十一年），1872。
王世貞，《弇州山人四部稿》，台北：偉文圖書公司，1976。
王溥，《唐會要》，京都：中文出版社，1978。
丘濬，《大學衍義補》，台灣商務印書館，文淵閣四庫全書。
加爾文 (John Calvin)，《基督教要義》，香港：基督教輔僑出版社，1955。
司馬遷，《史記》，台北：泰順書局，1971。
申時行，《明會典》，北京：中華書局，1988。
朱金城，《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988。
朱國楨，《湧幢小品》，台北：新興書局，筆記小說大觀，1984。
朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
朱熹，《朱子大全》，台北：台灣中華書局，四部備要，1965。
竹添光鴻，《左傳會箋》，台北：廣文書局，1968。
佚名，《廟學典禮》，浙江古籍出版社，1992。
呂元善，《聖門志》，台灣商務印書館，叢書集成初編。
宋訥，《西隱文稿》，台北：文海出版社，1970。
宋濂，《元史》，台北：鼎文書局，1980。
宋濂，《宋學士全集》，叢書集成初編。
李之藻，《頖宮禮樂疏》，台灣商務印書館，文淵閣四庫全書，1983。
杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。
沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1980。
邢昺，《孝經正義》（十三經注書疏本）。
房玄齡，《晉書》，台北：鼎文書局，1987。
施蟄存，《水經注碑錄》，天津古籍出版社，1987。
洪适，《隸釋》，台灣商務印書館，文淵閣四庫全書，1983。
洪邁，《夷堅志》，台北：明文書局，1982。
胡一堂修，《臨川縣志》，台北：成文出版社，1989。

范曄，《後漢書》，台北：鼎文書局，1983。
孫承澤，《天府廣記》，北京出版社，1962。
徐珂，《清稗類鈔》，台灣商務印書館，1966。
班固，《漢書》，台北：鼎文書局，1987。
秦蕙田，《五禮通考》，桃園：聖環圖書公司，1994。
袁枏，《清容居士集》（四部叢刊初編縮本）。
張廷玉，《明史》，台北：鼎文書局，1979。
脫脫，《宋史》，台北：鼎文書局，1978。
許嵩，《建康實錄》，北京：中華書局，1986。
陳士珂，《孔子家語疏證》，台北：商務印書館，1976。
陳壽，《三國志》，台北：鼎文書局，1983。
陳錦文，《文廟祀位次考》，（光緒十二年）。
程敏政，《篁墩文集》，台北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書，1983。
費密，《弘道書》，怡蘭堂刻，1919。
賀遂亮，《益州學館廟堂記》，殘文收入陸增祥，《入瓊室金石補正》，台北：新文豐出版公司，石刻新編史料。
馮夢龍輯，《古今小說》，收入《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990。
黃宗羲著、全祖望補修，《宋元學案》，台北：中華書局，1986。
黃彰健校，《明實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所。
楊勇，《世說新語校箋》，台北：明倫出版社，1970。
楊起元，《證學編》，收入《四庫全書存目叢書》，台南：莊嚴文化公司，1995。
楊衒之，《洛陽伽藍記校注》，台北：華正書局，1980。
葉盛，《水東日記》，北京：中華書局，1980。
葉適，《葉適集》，北京：中華書局，1983。
劉禹錫，《劉禹錫集》，上海人民出版社，1975。
歐陽修，《新唐書》，台北：鼎文書局，1980。
潘相，《曲阜縣志》（乾隆三十九年刊本），台北：學生書局，1968。
黎貫，〈論孔子祀典疏〉，收入《廣東文徵》，香港：珠海學院，1973。
黎靖德，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
蕭嵩，《大唐開元禮》，台灣商務印書館，四庫全書珍本，1978。
薛瑄，《薛瑄全集》，太原：山西人民出版社，1990。
謝方校釋，《職方外紀校釋》，北京：中華書局，1996。
瞿九思，《孔廟禮樂考》（明萬曆年間）。
魏徵，《隋書》，台北：鼎文書局，1980。
龐鍾璐，《文廟祀典考》，台北：中國禮樂學會，1977。

蘇輿，《翼教叢編》（光緒二十四年武昌重刻本）。
顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》，台北：文史哲出版社，1979。
酈道元，《水經注疏》，江蘇古籍出版社，1989。

二、近人論著

孔德懋
1982 《孔府內宅軼事》，天津人民出版社。
余英時
1980 《中國知識階層史論》〈古代篇〉，台北：聯經出版事業公司。
1987 《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版事業公司。
李喬
1990 《中國行業神崇拜》，北京：中國華僑出版社。
杜正勝
1991 〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2.3。
邢義田
〈漢代孔子見老子畫像的構成及其在社會、思想史上的意義〉（未刊稿）。
亞子、良子
1992 《孔府大劫難》，香港：天地圖書公司。
金申
1994 《中國歷代紀年佛像圖典》，北京：文物出版社。
1995 《佛教雕塑名品圖錄》，北京：北京工藝美術出版社。
故宮博物院文獻館（北京）編
1969 《清代文字獄檔》，台北：華文書局。
孫樹義
1934 《文廟續通考》。
宮衍興、王政玉
1994 《孔廟諸神考》，濟南：山東友誼出版社。
章太炎
1985 《章太炎全集》，上海人民出版社。
張怡江、李芳園
1992 《基督教文化》，吉林：長春出版社。
梁啓超
1978 《飲冰室文集》，台北：中華書局。

陳國棟
1992 〈哭廟與焚儒服〉，《新史學》3.1。
陳寅恪
1981 《陳寅恪先生文集》，台北：里仁書局。
陳登原
1984 《國史舊聞》，台北：明文書局。
黃進興
1994 《優入聖域》，台北：允晨文化公司。
1997 〈作爲宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》23（香港）。
1999 〈毀像與聖師祭〉，《大陸雜誌》99.5。
楊永昌
1981 《漫談清真寺》，寧夏人民出版社。
輔仁神學著作編譯會
1996 《神學辭典》，台北：光啓出版社。
魯迅
1973 《魯迅全集》，北京：人民文學出版社。
蕭啓慶
1999 《元朝史新論》，台北：允晨文化公司。
駱承義、郭克煜
1990 《孔子故里勝跡》，山東：齊魯書社。

三、英文書目

The Bible (The Old Testament and The New Testament).
Attwater, Donald with Catherine Rachel John
1995 *The Penguin Dictionary of Saints*. London: Penguin Books.
Brown, Peter
1969 *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
1982 *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
1982 *The Cult of the Saints*. Chicago: The University of Chicago Press.
Buckhardt, Jacob
1949 *The Age of Constantine the Great*, trans., Moses Hadas. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Cheethan, Nicolas
1982 *A History of the Popes*. New York: Dorset Press.

de Voragine, Jacobus

1993 *The Golden Legend*, trans., William Granger Ryan. Princeton: Princeton University Press.

Delehaye, Hippolyte

1998 *The Legends of the Saints*, trans., Donald Attwater. Dublin: Four Courts Press.

Eire, Carlos M. N.

1989 *War Against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenman, Robert

1996 *James the Brother of Jesus*. New York: Viking Penguin.

Eliade, Mircea ed.

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

Elie, Paul

1998 "The Patron Saint of Paradox", *The New York Times Magazine*, November 8.

Erlande-Brandenburg, Alain

1984 *Saint-Denis' Basilica*, trans., Angela Moyon.

St. Patrick's Cathedral, Charlotte, NC: C. Harrison Conroy Co., n. d.

Farmer, David Hugh

1992 *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Finney, Paul Corby ed.

1993 *Art, Archaeology, and Architecture of Early Christianity*. New York & London: Garland Publishing, Inc.

Finucane, Ronald C.

1977 *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.

Freedberg, David

1989 *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Geary, Patrick J.

1994 *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Gibbon, Edward

1952 *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Chicago, London, and Toronto: Encyclopedia Britannica, Inc.

Gurevich, Aron

1993 *Medieval Popular Culture*, trans., Janos M. Bak and Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press.

Hallam, Elizabeth

1994 *Saints: Who they are and how they help you*. New York: Simon & Schuster.

Hawley, John Stratton ed.

1987 *Saints and Virtues*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Huizinga, Johan

1996 *The Autumn of the Middle Ages*, trans., Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch. Chicago: The University of Chicago Press.

Jones, A. H. M.

1964 *The Later Roman Empire, 284-602*. Norman: University of Oklahoma Press.

Kant, Immanuel

1960 *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans.,Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudron. New York: Harper & Ron.

Kemp, Eric Waldram

1948 *Canonization and Authority in the Western Church*. London: Oxford University Press.

Kenny, Anthony

1994 *Aquinas on Mind*. London and New York: Routledge.

Kieckhefer, Richard and George D. Bond eds.

1988 *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Kitzinger, Ernst

1963 *Early Medieval Art*. London: The British Museum.

1980 *Byzantine Art in the Making: Main Line of Stylistic Development in Mediterranean Art 3rd-7th Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Le Goff, Jacques ed.

1990 *The Medieval World*. London: Collins & Brown.

Liebeschuetz, J. H. W. G.

1979 *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Lowden, John

1998 *Early Christian & Byzantine Art*. London: Phaidon.

MacCulloch, J. A. and Vincent A. Smith

1925 "Relics (Primitive and Western)" and "Relics (Eastern)", James Hastings ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: C. Scribner's Sons.

MacMullen, Ramsay

1984 *Christianizing the Roman Empire* (*A. D. 100-400*). New Haven and London: Yale University Press.

Mathews, Thomas F.

1993 *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton: Princeton University Press.

McBrien, Richard P.

1994 *Catholicism*. San Francisco: Harper Collins Publisher.

Michalski, Sergiusz

1993 *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*. London and New York: Routledge.

Nolan, Mary Lee and Sidney Nolan

1989 *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.

Ostrogorsky, George

1957 *History of the Byzantine State*, trans., Joan Hussey. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Pelikan, Jaroslav

1990 *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*. Princeton: Princeton University Press.

1996 *Mary Through the Centuries*. New Haven and London: Yale University Press.

Porter, J. M.

1974 *Luther: Selected Political Writings*. Philadelphia: Fortress Press.

Rothkrug, Lionel

1979 "Popular Religion and Holy Shrines", *Religion and the People, 800-1700*, ed., James Obelkevich. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Saint Augustine

1952 *The City of God*, trans., Marcus Dods. Chicago: The University of Chicago Press.

1993 *Confessions*, trans., F. J. Sheed. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Stouck, Mary-Ann ed.

1999 *Medieval Saints: A Reader.* Canada: Broadview Press.

Thomas, Keith

1971 *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner's Sons.

Troeltsch, Ernst

1992 *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans., Olive Wyon. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press.

Turner, Victor and Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Vauchez, André

1997 *Sainthood in the Later Middle Ages*, trans., Jean Birrell. Cambridge: Cambridge University Press.

Walsh, Michael ed.

1991 *Butler's Lives of the Saints*. San Francisco: Harper Collins Publisher.

Weber, Max

1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans., Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

1964 *The Religion of China*, trans., Han H. Gerth. New York: The Macmillan Publishing Co.

Weinstein, Donald and Rudolph Bell

1986 *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Wittgenstein, Ludwig

1968 *Philosophical Investigation*, trans., G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan Publishing Co.

Woodward, Kenneth L.

1996 *Making Saints*. New York: Simon & Schuster.

Yang, C. K.

1961 *Religion in Chinese Society*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Yü, Ying-shih

1987 "'O Soul, Come Back! '" "A Study in the Changing Conception of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2: 363-395.

Sages and Saints: A Comparison Between Confucianism and Christianity in Terms of Canonization

Chin-shing Huang

Institute of History and Philology, Academia Sinica

During the last ten years, I have been studying the Confucian temple as a national cult. By "national cult," I mean a system of religious worship that also has political dimensions and is promoted by rulers throughout the territories they govern. Worship in the Confucian temple, with a history of more than two thousand years, is a fitting example of a national cult. Basic to my research program is my conviction that the Confucian temple was the converging point of political and cultural power in imperial China. After offering a very brief account of the role the Confucian temple has played in traditional society, my abstract will highlight the new comparative direction to be explored in the present article.

As can easily be inferred by its name, the Confucian temple is devoted to worshipping Confucius (K'ung-tzu, 551-479 BCE), along with those who made major contributions to the Master's teachings through the centuries. While Confucius was but one, his disciples throughout history have been many. Therefore, the process of selecting faithful disciples for inclusion in the temple was of crucial importance for the continuation of the worship system. The criteria of choosing authentic disciples often changed along with the intellectual climate.

Besides changing in response to intellectual trends, the development of the Confucian temple also fluctuated along with the rise and fall of historical dynasties. Confucianism became a major factor in Chinese culture after it became the state ideology for the first time in 136 BCE, and worship in the Confucian temple eventually spread over the whole of China. Nonetheless, it took many centuries for Confucianism to achieve prominence as the state ideology. Moreover, even though it was the Han emperor who made Confucianism the state ideology, Wu-ti (141-87 BCE) paid no attention to the Confucian temple whatsoever. It was the usurper, Wang Mang (reined 9-23 CE), who deliberately bestowed official status on the worship of Confucius. Nevertheless, the critical moment in the temple's evolution came when the T'ang dynasty set up the so-called temple-school system *(miao-hsüeh chih)*. The T'ang ordered Confucian temples be established side by side with the official government schools in the capital down to local cities. The system, thus

designed, provided the Confucian temple and the doctrines it embodied with the opportunity to become the major guide for educational policy. The performance of worship in the Confucian temple was thereby advanced to the "world" (t'ien-hsia). It represented, at the same time, legitimacy for political rulers and orthodoxy for scholars; both rulers and scholars would contend to manipulate this cultural symbol for their collective interests. Yet, worship in the Confucian temple declined rapidly because of the disintegration of the Ch'ing regime at the beginning of the twentieth century, and the Confucian temple fell into oblivion.

As an aspect of a historical religion, worship in the Confucian temple might be characterized under three points. (1) It has lasted for more than two thousand years, and its influence expanded from China to penetrate all of East Asia. (2) Its institutions were in accord with the national system of the administrative units of the country, and there were more than 1500 Confucian temples within China proper by the end of the Ming dynasty. (3) Although rulers and scholar-officials exclusively performed the rites of worship, they kept the genealogy of the descendants of Confucius unbroken. Originally, the Confucian temple was a place for ancestor worship and private use of Confucius' family; therefore, rulers could claim legitimacy for their worship by preserving and supporting the descendants of Confucius. But according to my study, the genealogy of the descendants of Confucius was interrupted as early as the end of the Han dynasty. Thus, claims about an unbroken line were false.

The conclusions I previously reached are tentative; they are insufficient to show the specific characters of the cult of Confucius as a public religion because the ritual system of the Confucian temple was designed to meet the collective needs of the ruling class. It is not surprising that the masses felt remote from the temple. Hence, the weakness of my past study is obvious, for what I have done is within the context of Chinese tradition. Inevitably, my discussions can not escape the charge of being culturally bound or even ideologically loaded. In order to overcome the confines of cultural context, I undertook the present comparative study and cross-cultural research.

I am exploring the cult of saints within Christianity for comparisons and contrasts with the nature and the process of canonization within the Confucian temple system. The cult of saints appears more local and social in nature, while the Confucian temple was centralized

and highly political. To demonstrate such distinctions, four aspects of canonization within both traditions are discussed: the process of canonization, the standard of canonization, the social bases of the canonized, and their modes of beliefs. First, the central government's total control of Confucian canonization is in sharp contrast with the grass-roots movement of the Christian canonization. Second, the ruling class's strict manipulation of the Confucian canonization from its very beginning meant that Confucian sages would be far fewer in number than Christian saints. Accordingly, standards were different in kind and in quality. Third, an analysis of social origins of the canonized yields a further discrepancy between these two religious traditions. The Confucian sages—except for one member of a royal house—came entirely from the literati (shih) stratum. But, the Christian saints are indeed plural in their social origins even though most arose from the upper echelons of society. Finally, different attitudes towards relics, images and statues in the two religious traditions reflect the specific conceptions of holiness. Comparatively studying canonization systems enables us to say something about the nature and the scope of involvement by believers, as well as about the road to iconoclasm in the two traditions.

All in all, I would make the point that the investigation of the practice of the Confucian canonization reveals that Confucianism as a state religion alienated from the masses. This alienation can be observed not only by the remoteness ordinary people feel toward the Confucian temple's sacred grounds, but also by comparisons to the process of Christian canonization. In addition, the comparative history of canonization also suggests why modern Chinese intellectuals, who have been so deeply impressed with the idea of such private religions as Christianity, have found it so hard to conceptualize Confucianism as a religion or even to grasp its specific religions character.

Keywords: Confucianism, Christianity, Confucian temples, Canonization