

明太祖的孔子崇拜*

朱鴻林**

本文從制度面和思想面探討明太祖尊崇孔子的各種表現，為明代禮制研究以及明太祖傳記研究提出新的專題論述。論文先釐清了歷來流傳誤會明太祖文字猜忌和嚴刑殘酷之事，以及考論了元朝尊孔的實際情況，作為太祖尊孔情事的比較基礎。然後述析太祖一生在制定祭祀先師禮儀上和在禮待衍聖公及優待其他孔裔上的表現。最後述析太祖一朝朝臣有關孔廟祭祀的各種意見。結論指出，明太祖自渡江以後，真誠尊孔，與時俱增。太祖尊孔實出於其個人對孔子貢獻的認識和對孔子之教有益治國的深信，而他在祀孔禮儀上所表現的尊崇和誠敬程度，以及在對待衍聖公上所表現的優禮和真誠，都是度越前代的。這種表現，反映了他能行所信的特點，也反映了他的崇德報功思想和儒家價值觀。

關鍵詞：明太祖 孔子崇拜 釋奠禮 衍聖公 元世祖

* 作者感謝兩位匿名審查人的指正，以及定稿之前所獲黃進興、洪金富、何漢威、于志嘉、范毅軍、盧建榮、朱榮貴諸先生的討論之益。

** 中央研究院歷史語言研究所

一、引言

貧苦出身、自少失怙失學的明太祖，其成就正如清朝官修的《明史》論贊所說：「崛起布衣，奄奠海宇，西漢以後所未有也。…武定禍亂，文致太平，太祖實身兼之。」¹ 太祖致治的概括內容，也正如同一論贊所說：「懲元政廢弛，治尚嚴峻。而能禮致耆儒，考禮定樂，昭揭經義，尊崇正學，加恩勝國，澄清吏治，修人紀，崇風教」等等。太祖作為和建樹的總成績，和他地位相當的清初帝王對之體會最深。清世祖曾命將《洪武寶訓》譯成滿文，並以滿漢文字刊本頒行中外。² 又命翻譯《洪武大誥》進覽。³ 又稱自漢高祖以下，「歷代賢君，莫如洪武。」⁴ 清聖祖五謁南京明孝陵，⁵ 「入殿，行三跪九叩禮，既興，從殿後入神路門，…上親酌酒三，仍拜如前。…越日，復降諭旨，追美太祖混一區宇之功，肇造基業之盛。」⁶ 此禮誠如大臣張玉書所說，「乃千古盛德之舉，在昔帝王未有行者。」⁷ 清聖祖二十餘年的歷次尊禮，固然可以是君臨天下信心和撫懷明代遺民的政治示意，但也不能不是深致崇敬的內心表現。

明太祖致治的要領，是農桑和學校並重的長期國策，加上洪武年間所制定的各種禮制。但因為政尚嚴，令行責實，初則引起很多元朝成長的文人不滿，⁸ 後又因數興大獄，誅連甚眾，野史家因而演為太祖尚行殘刻酷刑之說。太祖又深崇老子《道德經》，⁹ 而曾一度罷停祭祀孟子，因而在表現出一種文化專制意象之

¹ 《明史》卷三〈太祖三〉，頁56。

² 《大清世祖章皇帝實錄》卷二五，頁1下(291)，順治三年三月辛亥日條。

³ 同上書，卷八六，頁16下(1028)，順治十一年十月辛未日條。

⁴ 同上書，卷七一，頁24上-25上(848-849)，順治十年一月丙申日條。

⁵ 清聖祖五謁明孝陵的時間為康熙二十三年十月，二十八年二月，三十八年四月，四十四年四月，四十六年三月。

⁶ 此為清聖祖康熙二十三年十月癸亥日初謁明孝陵時禮節，引文出張玉書，《張文貞集》卷一〈聖駕詣明太祖陵頌有序〉，頁13上-14下(1322/397)。

⁷ 同前注。按，《大清聖祖仁皇帝實錄》卷一一七，頁13上-17上，亦頗詳記此事，但諱言向明太祖行三跪九叩之禮。

⁸ 參看錢穆，《中國學術思想史論叢（六）》，〈讀明初開國諸臣詩文集〉，頁77-171；〈讀明初開國諸臣詩文集續篇〉，頁172-200。

⁹ 《全明文》（第一冊），卷一三〈朱元璋一三·道德經序〉，頁188-189。討論明太祖對《道德經》的理解和利用的論著，可參看柳存仁，〈道藏本三聖注道德經之得失〉，《和

餘，也令人懷疑他能否或曾否確行尊孔崇儒之事。以上這些事情的認識和記載的延續，造成近代論者對太祖崇儒重禮、大興文教的事情多所忽視或曲解。

近年以來，中外學者對於明太祖所定的禮制，已有深入的注意，¹⁰ 但對明太祖尊崇孔子的各種表現，卻還未及討論。本文擬從制度面和思想面論證，綜太祖一生而言，其尊孔崇儒之誠心篤敬，實已度越前代，且對後世有所影響。太祖尊孔的情狀，前此未見專論，¹¹ 爲了明白其事，本文將先釐清一些流傳已久的誤會太祖之說，和考述相關的元代史實，以作比較之用。

二、野史對明太祖的誤會事例

在尊崇儒教方面，明太祖確有足以令人誤會之處。洪武年間太祖對孟子的態度就是一個很好的例子。《明史·禮志四》載，洪武五年（1372）罷孟子配享。¹² 此事《明太祖實錄》未載。清人全祖望認爲應該發生於洪武二年，近人容肇祖引明人李之藻《泮宮禮樂疏》（卷二），認爲應該發生在洪武三年。¹³ 明遺民談遷所撰《國權》卷五，此事係於洪武五年末，據南京太常寺、翰林院故牘寫作：「命仍祀孟子。是年，國子監請釋奠，命罷孟子。至是，上曰：『孟子辨異端，闢邪說，發明先聖之道，其復之。』」此說最有根據，可見此事都在洪武五年之內發生。¹⁴ 釋奠禮春秋仲月各行一次，所以此事不起於二月，便起於八月。罷祀孟子，最多延續了十個月。

風堂文集》，頁472-494；柳氏，〈道藏本三聖注道德經會箋〉，同書，頁223-471，所說尤詳。余英時，〈唐、宋、明三帝老子注中的治術發微〉，《歷史與思想》，頁77-86，亦可參考。

¹⁰ 詳論明代官方禮制之作，可看 *The Cambridge History of China, Volume 8, The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*, pp.840-892, Chapter 13, "Official Religion in the Ming," by Romeyn Taylor. 專論明太祖朝的，可看羅仲輝，〈論明初議禮〉，王春瑜編，《明史論叢》，頁74-92。

¹¹ 黃進興在〈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〉一文中（《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁147-155），曾就與嘉靖改制的相關事項，作了背景性的論述，但該文並非對明太祖祀孔事情的專論或通論。

¹² 《明史》卷五十〈禮四〉，頁1296。

¹³ 容肇祖，〈容肇祖集〉〈明太祖的《孟子節文》〉，頁170-183。

¹⁴ 《國權》卷五，頁478。按，《明史》卷五十〈禮四〉，頁1296，言「踰年，…配享如故。」據之，孟子罷祀時間超過一年。但《國權》引據似較可信。

談遷同時也做了考證，說明明人論此事起源的附會不足信。談遷引示《寧波新志》（按，當指嘉靖三十九年〔1560〕修四十二卷志¹⁵）說：「洪武二十三年（1390），命儒臣修《孟子節文》。上覽孟子『土芥寇仇』之說，謂非臣子所直言，議欲去其配享；詔敢諫者罪以不敬，且命金吾射之。刑部尚書象山錢唐抗疏入諫，輿櫬自隨，袒胸受箭，」卒使孟子配享得以不廢。¹⁶但此說並不可靠，主要是錢唐洪武四年已卒，罷配享事情發生於五年，而《孟子節文》則修於二十七年，時間矛盾顯然。談遷指出，「《寧波舊志》（按，指天順年間修十卷志或天順、成化間修五卷簡本）止載【錢唐】諫釋奠一事，不及孟子；袒胸受箭之說，出自野史，豈好事者爲之耶？」又引「仁和姜南《大賓辱語》：洪武二年，詔止釋奠曲阜、京師，不必天下；」後經刑部尚書錢唐和吏部侍郎程徐以報本之道力言，才得「上從之。」看來，《寧波新志》這則關於錢唐的晚出故事，是後人因爲他曾有力諫釋奠之舉而牽連成事的。

明太祖罷祀孟子的原委，已經不能細考。所謂的理由，主要都是出於晚明的短書小說。容肇祖論劉三吾之輯《孟子節文》，是明太祖繼胡惟庸、藍玉大獄後，將疑忌轉向孟子的表現。他引全祖望《鮚埼亭集》卷三十五〈辨錢尚書爭孟子事〉文中所引的《典故輯遺》之說爲證。該文說：「上讀《孟子》，怪其對君不遜，怒曰：『使此老在今日，寧得免耶？』時將丁祭，遂命罷配享。明日，司天奏文星暗。上曰：『殆孟子故耶？』命復之。」容氏認爲「這是活畫出一個統治者暴怒無常，疑鬼疑神的心理。」¹⁷但這些來源不明的後出小說，宗旨迷信，或者旨在突出太祖迷信之處，和檔案或舊說所載的相去甚遠。¹⁸《孟子節文》由八十二歲的老儒、翰林學士劉三吾奉命編纂，洪武二十七年的原刻成書尚存。¹⁹毫無疑問，它對孟子的言論作了一種法令式的取舍。容肇祖認爲被刪除的八十五條，揭示了明太祖的「愚民主義和過於操心計的無聊。」但劉三吾所作此書〈題

¹⁵ 《寧波府志》刊本各種，見中國科學院北京天文臺主編，《中國地方志聯合目錄》，頁407-408。

¹⁶ 《國榷》卷五，頁478。

¹⁷ 容肇祖，前引文。

¹⁸ 如全祖望所引的《典故輯遺》所說，孟子只罷配享一日，顯然不值得採信。

¹⁹ 此書洪武二十七年原刻本，現已收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》；書前有劉三吾撰〈孟子節文題辭〉一首；劉三吾現代傳記，見 Goodrich and Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, pp.956-958, Hok-lam Chan 撰傳。

辭〉所強調的，則明顯是一種防範於未然的尊君規畫；²⁰ 孟子所言，確有被認為不利於統一王朝的君主之處。說孟子曾因而罷祀，雖然文獻不足徵，卻也在人情道理上不無可能。但從時間的距離看，纂《孟子節文》之事，卻和孟子罷祀復祀之事沒有直接的關係。²¹ 總之，孟子罷祀緣故之說，出於明代後期，和當時酷化太祖的野史記載，是臭味相同的。說它能反映太祖的高度專制和猜忌，無寧說它反映了晚明作者對開國祖先的想像和評價。²²

後世對明太祖的苛評，很大程度上正是這些明人私說的長期影響所致。像歷來指責最多的太祖猜忌和酷刑二項，便是顯例。猜忌說以儒臣觸犯文字忌諱被誅的多個文字獄為證，酷刑說則以太祖用梟首示眾、剝皮實草的刑罰來嚴懲貪官酷吏的做法為證。猜忌說始於明朝中期，酷刑說則始於明初而盛於明末，但二者都因清代趙翼《廿二史劄記》的記述而更得盛傳取信。《廿二史劄記》卷三十二有〈明初文字之禍〉一條，卷三十三有〈重懲貪吏〉一條，²³ 這兩條所說，影響後人對明太祖的認識和議論甚大。

但這兩條所記，實多出於明代野史之言，晚近以史源學為主的研究，已經證明它們確不可信。陳學霖〈徐一夔刑死辨誣兼論明初文字獄史料〉一文，引用徐一夔自己的文字示證徐氏建文年間尚存，確證了光緒年間丁丙對徐氏以文字犯忌、被明太祖處斬之說的懷疑為合理可信；又考證出《廿二史劄記》所採的明太祖藉文字忌諱刑戮儒臣的史料來源以及其失實之處。²⁴ 陳氏〈明太祖文字獄案考

²⁰ 如說，孟子太甚之言，「在當時【戰國】列國諸侯可也，若夫天下一君，四海一國，人人同一尊君親上之心，學者或不得其扶持名教之本意，于所不當言、不當施者，概以言焉，概以施焉，則學非所學，而用非所用矣，」便是最明顯的表示。

²¹ 《明史》卷一三九〈錢唐傳〉，頁3981-3982，說「帝鑒其誠懇，不之罪。孟子配享亦旋復。然卒命儒臣修《孟子節文》云。」這是連類推測之詞，不足採信。

²² 容肇祖之後，深入討論《孟子節文》一書內容和意涵的，有朱榮貴，〈從劉三吾《孟子節文》論君權的限制與知識份子之自主性〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》6(1995.3)：173-197，可以參考。該文未提及容氏之作，所引《孟子節文》纂作背景之說，亦多從舊說；文章看法與容氏接近，但以此書之出現而論及經典及禮制傳統與君權抗衡的關係，則為容氏所未及。對於孟子罷祀以及太祖罷通祀孔子等事，朱氏近作 "Rites and Rights in Ming China," W.T. de Bary and Tu Weiming, eds., *Confucianism and Human Rights*, pp.169-178, 也有詮釋性的議論，大旨則仍與上文相同。

²³ 趙翼，《廿二史劄記》卷三二〈明初文字之禍〉，頁735-737；卷三三〈重懲貪吏〉，頁760。

²⁴ 陳學霖，〈徐一夔刑死辨誣兼論明初文字獄史料〉，《東方文化》15.1(1977.1)：77-84。

疑》一文，則詳證了歷來盛傳明初文人所遭的表箋之禍為歪曲史實，厚誣古人之事。²⁵ 與陳氏二文異曲同工的，是王世華的〈朱元璋懲貪「剝皮實草」質疑〉。此文考出，明太祖朝其實並沒有這種酷刑。《廿二史劄記》所引的明初《草木子》說，太祖在「府州縣衛之左，特立一廟，以祀土地，為剝皮之場，名曰皮場廟。」此文證其為附會臆說，而皮場廟實指杭州吳山的惠應廟。此廟俗稱皮場廟，始建於北宋汴京，所祀主神為漢代湯陰人張森。張氏為該地皮場鎮皮革場庫吏，以能殺皮革場蝎子為鎮民所德而獲祠祀。²⁶ 按，《廿二史劄記》同條又說：「按，元世祖籍阿合馬家，有人皮一張，後誅阿合馬子阿散，亦剝其皮，是元代已有此非法之刑。」²⁷ 阿合馬是元代著名的聚斂賊吏，這或許便是元末明初的《草木子》作者葉子奇附會明太祖剝賊吏皮的張本，但說明太祖立皮場廟作賊吏剝皮之用，卻是無根之談。立廟剝皮之說，晚明何喬遠所撰史書《名山藏》已有載論，²⁸ 可見其說之流行遠在趙翼作書之前。野史迭相因襲，所以明太祖的酷烈形象，也就不得不與世長存了。

三、元朝的孔子崇拜情況

釐清上述這些流傳已久的野史附會，對探討本文的主題是必要的，至少我們因此可以肯定，明太祖能夠尊孔崇儒，並非匪夷所思之事。如果和元朝的帝王比較起來，尤其與同是開國之君的元世祖比較起來，明太祖對孔子的崇拜程度，便更明顯的高出了很多。

儘管元武宗在大德十一年（1307）七月將孔子加封了空前絕後的「大成至聖文宣王」稱號，元朝帝王其實並不真誠的尊孔。²⁹ 尊孔相關的行動似乎也開始得很早，但卻多是旨在利用的敷衍之事。元太宗窩闊台汗五年（1233、金亡之前一

²⁵ 陳學霖，〈明太祖文字獄案考疑〉，《明代人物與傳說》，頁1-33。按：近代史學有關明太祖文字獄的文獻目錄，本文已經羅列殆盡。

²⁶ 王世華，〈朱元璋懲貪「剝皮實草」質疑〉，《歷史研究》1997.2：156-159。

²⁷ 《廿二史劄記》卷三三，頁760。

²⁸ 見《國權》卷八，頁657-658，洪武十八年十月己丑朔日條。

²⁹ 元朝帝王和孔子崇拜的問題，並未引起 *The Cambridge History of China, Volume 6, Alien Regimes and Border States, 907-1368* 的作者們注視。該書中只在頁457提到世祖建（按：當作「修」）孔廟於大都而只遣官代祀；頁553提到文宗遣官釋奠於曲阜孔廟。其他如本文以下所論的相關方面，都沒有記述。

年)六月,詔仍以金朝所封衍聖公、孔子五十一代孫孔元措襲封衍聖公;是年冬又敕修孔子廟。太宗九年,又命以官費給孔元措整修曲阜闕里的宣聖廟。³⁰但據陳高華所考,這指歷日銀的官費,其實並未兌現。³¹此外,又詔給孔廟灑掃戶一百戶,如舊制。但最後這個行之已久的恩惠制度,卻在元世祖至元二年(1265)給取消了。³²據《元史·王磐傳》,這是當時尙書省括戶的結果。這些原來免服差役的人戶,都給「盡收爲民」了。王磐認爲此舉「於府庫所益無多,其損國體甚大。」他所言雖獲得「時論譴之,」但卻也於事無補。³³直到成宗大德五年(1301),才復給灑掃戶二十八戶。³⁴

元世祖對儒教的輕視,首先正表現在他對孔廟有關的人事和典禮上。世祖至元四年(1267)曾經詔修曲阜宣聖廟,但據陳高華所考,其規模其實有限。而實質和象徵意義都更大的,則是終中統、至元二朝都長期不給空闕的衍聖公爵位補缺的事情。正如陳高華所說,這固然是孔氏「聖裔」爭奪爵位的「自侮」結果,但也是「和世祖對儒生的輕視態度分不開的。」孔子崇拜和龍虎山的道教崇拜比較起來,顯然黯淡無光。江南平定後,天師張宗演立被世祖召見,封爲真人;以後又多次召見,死後其子又立即獲得襲領江南道教。作爲儒教象徵領袖的衍聖公,卻成了元世祖對「三教九流,莫不尊奉」的例外;曲阜的孔府也遭到空前的冷落。³⁵

元世祖之輕儒,或至少不特意的尊儒,本來便是蒙古君主的家法。元太宗窩闊台汗五年(1233)所立的國子學,全由全真教道士主持掌控,教學所重視的,是漢語語文而非儒家經典。³⁶元世祖爲了成功統治中原的需要,在潛邸時代時,

³⁰ 《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉,頁3223。對元太宗窩闊台汗以孔元措襲封衍聖公的背景的深入研究,見蕭啓慶,〈大蒙古國時代衍聖公復爵考〉,《蒙元史新研》,頁49-62。

³¹ 陳高華,〈金元二代衍聖公〉,《元史研究論稿》,頁328-345,尤其頁338。

³² 《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉,頁3223。

³³ 《元史》卷一六〇,頁3753。

³⁴ 《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉,頁3223。

³⁵ 陳高華,前引文,頁336-338。關於元朝政府與儒道佛三教的關係,可參考 Liu Ts'un-yan and Judith Berling, "The 'Three Teachings' in the Mongol-Yuan Period," 收於 Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds., *Yuan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, pp. 479-512.

³⁶ 蕭啓慶,〈大蒙古國時的國子學——兼論蒙漢菁英涵化的濫觴與儒道勢力的消長〉,《蒙元史新研》,頁63-94。

便已放棄傳統的蒙古治術，延攬漢地儒士，成立治國的顧問集團。³⁷ 以後對近侍子弟的漢文教育，也能加強注意。但在中統改元後，對於國子學的注意反而不見積極。京師國子學仍用大蒙古國時代的國子學，其學舍即宣撫王檝就金朝樞密院遺址改建而成的燕京宣聖廟。³⁸ 到「至元四年作都城，畫地宮城之東，爲廟學基。」³⁹「至元六年七月立國子學，」命侍臣子弟十一人從許衡、王恂，「又命生員八十人入學，爲定式。」⁴⁰ 當時許衡受命重建的國子學，仍在金朝中都的舊址；⁴¹ 後來許衡去任，校舍也沒有建成。以後迭經王惲、不忽木、阿魯渾、程鉅夫等的要求，⁴² 到了「至元二十四年閏二月，設國子監，」置監官自祭酒以下十一人，「生員百二十人，蒙古漢人各半，官給紙劄飲食；」但「仍隸集賢院，」⁴³ 還是有官署而沒有獨立的學舍。到了至元二十五年十一月，「時遷都北城，更立國子學於國城東，」⁴⁴ 大都新建國子學的事情才算開始。但其實卻還是命而未行。據程鉅夫說，「元貞元年（1295）詔立先聖廟，【但】久未集。大德三年（1299）春，丞相臣哈剌哈孫答剌罕」才能以身任之。實際奏建的時間是大德六年六月，建成的時間是十年（1306）八月。⁴⁵ 孔廟建成，才「謀樹國子學。」武宗至大元年（1308）五月，御史台爲此事上請，到「至大元年冬學成。」⁴⁶ 由此可見，終元世祖一朝，京師既沒有具備獨立校舍的國子學，也沒有與學並存的新建文宣王廟。⁴⁷

³⁷ 詳見蕭啟慶，〈忽必烈「潛邸舊侶」考〉，《元代史新探》，頁263-301。

³⁸ 蕭啟慶，〈大蒙古國時的國子學——兼論蒙漢菁英涵化的濫觴與儒道勢力的消長〉，《蒙元史新研》，頁63-94，尤其頁72-74。

³⁹ 《欽定續文獻通考》卷四七〈學校一〉，頁3213。

⁴⁰ 同前書，卷四七〈學校一〉，頁3212。

⁴¹ 蕭啟慶，前引文，頁72，注21。

⁴² 袁冀，〈元代之國子學〉，《元史研究論集》，頁203-235，尤其頁208-210。參看《欽定續文獻通考》卷四七〈學校一〉，頁3212。按，不忽木二處所見，皆譯作博果密。

⁴³ 《欽定續文獻通考》卷四七〈學校一〉，頁3212-3213。

⁴⁴ 同前書，卷四七〈學校一〉，頁3213。按：此處所說的時間，從「成宗大德十年正月營國子學於文宣王廟西偏」條；地點從（頁3212-3213）「【至元】二十四年閏二月設國子監立國學」條。

⁴⁵ 程鉅夫，〈楚國文憲公雪樓程先生文集〉卷六〈大元國學先聖廟碑〉，頁1上-2下；又見前引書，卷四八〈學校二〉，頁3224，惟丞相名字譯作「哈喇哈斯達爾罕」。

⁴⁶ 《欽定續文獻通考》卷四七〈學校一〉，頁3213。

⁴⁷ 元代國子學的建置和制度情形，可參看袁冀，前引文。

元世祖對儒教和孔子的輕視，更深刻但卻隱微地反映在至元三十一年（1294）七月下詔全國通祀孔子這件大事上。是時成宗已繼世祖在位超過半年。此事只有《元史·成宗本紀》所見「壬戌詔中外崇奉孔子」的簡單一句，⁴⁸《元史》其他地方都沒有旁及的相關記載。明人丘濬（1421-1495）對這樣的載筆有所懷疑。他在所著的史書《世史正綱》中質疑道：「夫孔子自唐宋以來，天下學校通祀之，已非一日，又何待今日始詔中外奉祀之哉？」他根據明太祖兒子寧王朱權奉敕撰寫、洪武二十九年成書的《通鑑博論》的記載，認為這可能是元世祖貶儒的結果。⁴⁹按，《元史·世祖本紀》有記載，至元十八年（1281）十月詔諭天下焚毀《道德經》以外的道書。⁵⁰《通鑑博論》同一年的記載則說，「帝〔世祖〕信桑門之惑，盡焚中國道藏經書，闢儒道二教為外學，貶孔老為中賢，尊桑門為正道，自是道藏始絕。」⁵¹又在論斷世祖之處，說他「聽妖僧祥邁之誘，作妖書以毀吳天上帝，貶孔子為邪道，擬為中賢，不足稱聖。」⁵²丘濬據此考慮到尊孔大事要到成宗在位半年後才能發生，而《元史》卻記載簡略無比的原因所在，推測「當時必有所施行如《博論》所云者，元史臣（按，當指撰《元史》者）為世祖諱，故略去之。」並且認為，如果「誠有此事，則世祖之罪浮於始皇矣。」丘濬此說是發前人之所未發的，儘管他還要謹慎的說，「疑以傳疑，史家通例也，特因所疑而書之，以俟知者。」⁵³丘氏的推測是否有當，姑且勿論，元世祖統一天下之後沒有明詔通祀孔子，本身就不能說是尊崇的表現了。

事實上，元世祖時期的尊孔禮儀同時也就是尊君的禮儀。孔子雖見祀於學校，但學校卻並非只尊孔子。《元典章》禮部卷之四所見〈宣聖廟告朔禮〉如下條文，反映此點甚明：

先放聖壽輦於宣聖右邊曾孟位上香案具下，祝案置祝版於上。每朔旦，日未出，設立獻位。階下諸生列位於後。贊者在前，先兩拜，自東階升殿。

⁴⁸ 《元史》卷十八〈成宗一〉，頁386。

⁴⁹ 丘濬，《世史正綱》卷三一，頁18上-19上（463-464）。

⁵⁰ 《元史》卷十一〈世祖八〉，頁234。

⁵¹ 朱權，《通鑑博論》卷下，頁66下（281/179）。

⁵² 《通鑑博論》論斷元世祖所在之處，今傳本適屬闕頁（卷中，頁92），此處引文係據《世史正綱》所錄原書。

⁵³ 《世史正綱》卷三一，頁18下-19上。關於《世史正綱》一書的體例特色以及丘濬所關心的史學問題等討論，見李焯然，〈丘濬之史學——讀丘濬《世史正綱》札記〉，《明史散論》，頁1-58。但本文所引此事，則不在該文討論之內。

唱「擺班」，又唱「班齊」；次唱「初獻官以下皆拜，再拜」；兩拜畢，平立。執事者引三獻官升殿，自東階；分獻官（諸）【詣】從祀位，如殿上儀。初獻立宣聖位前，亞終獻分立顏孟十哲位前。贊者唱「再拜，興，再拜」；畢，就跪，三祭酒，再拜，興。亞終獻（以）【亦】如之。禮畢，三獻官詣聖壽位前，先再拜，跪上香，就跪祝香讀祝，訖，三祭酒，畢，就拜，興，再拜。禮畢，降自西階，復位。贊者唱「初獻官以下皆再拜」，兩拜，禮畢。諸生與獻官員揖，詣講堂講書。⁵⁴

這條儀制編次在中統二年六月一道禁止騷擾大名等路孔廟聖旨之後，該旨已說，「宣聖廟國家歲時致祭，諸儒月朔釋奠，」⁵⁵ 可見儀制條文中所指的宣聖廟是當時北方各路的孔廟。儀節中所見的「聖壽位」和載抬它的「聖壽輦」，和明清二朝所見的「聖諭牌」和「龍亭」是同樣的東西，都是皇帝的代身。孔廟的主人本來是孔子和位在配享、從祀的先賢和先儒，告朔禮是向他們報時請安的禮儀。但在元代此時的告朔禮，皇帝卻變成了特殊的主人，和孔子至少享有同樣的地位。這裏所見到的象徵意義，不是君師合一，而是君師並臨接受學校師生的敬禮。由此可見，至少在一二七六年統一之前，元世祖的尊孔態度是現實的而不是誠敬的。

元朝這種在學校裏並尊皇帝和孔子的制度，平宋之後在南方的地方學校和書院裏也都是生效的。《廟學典禮》裏的〈還復濂溪書院神像〉條載，至元三十一年八月行御史台有下行文件說：「會驗江南諸處書院供依宣聖廟，例塑孔子神像，其濂溪書院既是學舍，又有萬壽牌，合塑宣聖神像，諸儒朔望謁奠，於禮為當。」⁵⁶ 這裏的「萬壽牌」和見於上引《元典章》所載文件中的「聖壽位」，是同樣的東西；二者名稱不同，只是時間先後或學校等級不同之故。此時已是全國通祀孔子的命令到達地方的時候，官員擬議要濂溪書院塑立孔子神像，事情並不稀奇。但其時連書院也已有了「萬壽牌」，可見元朝（至少世祖一朝）的尊君要求，是超過尊師要求的。⁵⁷ 以上二則事例所顯示的情況，都是宋明兩代所沒有的。

⁵⁴ 《元典章》三一〈禮部卷之四·儒學〉，頁4上-下。

⁵⁵ 同前書，三一〈禮部卷之四·儒學〉，頁4上，〈禁治騷擾文廟〉條。

⁵⁶ 《廟學典禮》卷四，頁86。

⁵⁷ 有關元代地方教育機構的制度上和建置上的研究，陳高華〈元代的地方官學〉一文（《元史論叢》5：160-189），有極為詳盡的論述。Yan-shuan Lao, "Southern Chinese Scholars and Educational Institutions in Early Yuan: Some Preliminary Remarks" (John D. Langlois, Jr., ed., *China Under Mongol Rule*, pp.107-133) 一文，對宋遺民興辦書院的情況也有所探討。但二文對於學校這樣的尊君表現，都未觸及。

元朝通祀孔子之後，廟學成了名符其實的制度，有孔廟必有學校。⁵⁸ 但很多地方的學校長時間是苟簡聊備的，孔廟因而也得不到莊嚴的待遇。至正二十四年(1364)，徐一夔為南方的嘉興路儒學作記時，就有這樣的記載：世祖中統、至元之際，雖然曾有許衡力言學校之要，「然當是時，國學肇建而州縣尚多苟且。」延祐舉行科舉後，效果更虛，「由是學校之設，始若冠之有旒，履之有絢，姑具人文而已。」而提調學校的守令，勉勵學政的風憲官，「既不皆出於儒術，而錢穀詞訟又從而奪之。」⁵⁹ 學校的情況如此，孔廟的也不可能認真的了。北方的情況也不見得優勝。例如，上都路的宜興州在至元二年(1265)建立孔子廟，「僅有正殿，而兩廡未備。」直到八十三年後的至正八年(1348)，才有官員因為「睹從祀之無所，」而倡建完成，「繪孔門七十二子與夫漢唐以來諸儒於壁間，如今式。」這是元末有名的翰林文臣危素所記載的情形。⁶⁰

元世祖時代的地方孔廟，其實經常是軍官借用和役匠混雜的地方。初年的情況，《元典章》禮部卷之四〈禁治搔擾文廟〉條如下的記載可以清晰反映：

中統二年六月，欽奉聖旨：道與大名等路宣撫司并達魯花赤管民官，人匠、打捕諸頭目及軍馬使司等，宣聖廟國家歲時致祭，諸儒月朔釋奠，宜常令灑掃修潔。今後禁約諸官員、使臣、軍馬，無得廟宇內安下，或聚集理問詞訟，及褻瀆飲宴；管工匠不得於其中營造，違者嚴行治罪。⁶¹

這道聖旨其實也不能禁絕其中所揭示的情況。這點從以後對這道聖旨迭有重申的事情看得清楚。《廟學典禮》記載：「至元二十三年，【奏事官員】欽奉聖旨差往江南等處尋訪行藝高上人員，所至時有教官士人告稱：諸官吏及諸管軍官吏等，多於路、府、州、縣學舍命妓張樂，喧囂褻慢，習以為常，無敢誰何，甚失國家崇學重道之體。」二年之後，樞密院有報告說，當時新除的譚州、慶元、嘉興各路教授，「亦皆稱所在學舍多有似前不知禮法之人，乞加禁戢。」尚書省於是重申上引中統聖旨，「遍行所屬，出榜禁治施行。」⁶² 這裏提及的，雖然只是學校，但和學校同在一地的孔廟，自然也難免於例外。上引資料的標題，便是最

⁵⁸ 參看胡務，《元代廟學的興建和繁榮》，《元史論叢》6(1997.5):118-131。

⁵⁹ 徐一夔，《始豐稿》卷二〈嘉興路新建儒學記〉，頁17上-21上(1229/163)。

⁶⁰ 危素，《說學齋稿》卷二〈上都宜興州孔子廟建兩廡記〉，頁5下-6下(1226/673)。

⁶¹ 《元典章》三一〈禮部卷之四·學校〉，頁4上。

⁶² 《廟學典禮》卷二〈文廟禁約搔擾〉，頁41-42。

好的反映。《廟學典禮》又記載，至元二十九年，監察御史王龍澤給行御史台呈文說：

即目各道州縣，有見設學校去處，或微有隳廢，失時修營；或舊曾欹傾，遂至覆壓；或初制淺陋，或舊無規矩，或爲過客之館舍，或爲軍伍之聚廬，借爲設局，往來遊宴。且如兩淮來安、清流諸縣，舊無學校，爲日已久，其間頽廢局促，十而八九。卑職鄉郡之武義縣學不修，廢壞爲甚；先聖廟宇，糞土堆積，明倫堂後，稅務指占，至于齋舍，稅官、鋪軍居止，上安下恬，官莫之禁。⁶³

王龍澤隨著請求「宜令各處舊有廟學，遇有損壞，即時修營，舊無廟宇，隨力建創；」並要求應當謁廟的官員人士等不得怠慢。但他卻沒有明白要求停止文廟給佔用的事情。倒是御史台引據了「聖旨事意」，要武義縣「將所指務官、軍人起移。」但御史台也就是止此而已，沒有同時咨行江南諸道州縣同樣執行。這種佔用學校、污瀆文廟的情況，北方也不會沒有，所以中統的聖旨在至元三十一年七月、成宗下詔中外崇奉儒教時，也給引載重申了。⁶⁴

世祖時代，學校文廟的祀典也很隨便；表現在祭孔時的官員服色、祭器和音樂、樂曲上的情形，都有文獻記載可見。至元十年，大司農和御史丞向中書吏部上交的會議呈文便說：「竊見外路官員、提學、教授，每遇春秋二丁，不變常服，以供執事，於禮未宜；」異於「漢唐以來，祭文廟，饗社稷，無非具公服，執手板，行諸祭享之禮。」並且建議釋奠禮「自此以往，擬合令執事官員，各依品序穿著公服，外據配位諸儒，亦合衣襴帶唐巾。」翰林院對此也表示同意，⁶⁵於是在三月行禮時，這個擬議才變爲正式的釋奠儀制。⁶⁶

元朝孔廟典禮所用的樂曲，也要到大德六年決定興建京師孔子廟時，才獲得重視。正如大德十年春泉州路總管所說：「每歲春秋二丁，禮雖舉矣，而大晟之樂未之聞也，非闕典歟？」是年泉州路學在江浙行中書省所委官員同意之下，才能制備樂器，練習樂生，在仲春的丁祭中，用上大晟樂。據《閩中金石略》編者的考證，大晟樂是宋徽宗崇寧三年（1104）制成的；大觀元年（1107）頒布天下，政和三年（1113）再詔天下，大晟樂薦之郊廟外，並施於宴饗，而舊樂悉禁。編

⁶³ 同前書，卷四〈王御史言六事〉，頁71-72。

⁶⁴ 《元典章》三一〈禮部卷之四·學校〉，頁4下-5上，〈崇奉儒教事理〉條。

⁶⁵ 《廟學典禮》卷一〈釋奠服色〉，頁14-15。

⁶⁶ 《元史》卷七六〈祭祀五·宣聖〉，頁1892。

者按語說：「《文獻通考》云，元大德十年，命江浙行省製造宣聖廟樂器，以宋舊工施德仲審較應律，運至京師。八月，用於廟祀先聖。…又曰，郊天地，祭宗廟，祀先聖，大朝會，用雅樂，即宋徽宗大晟樂也。知元樂自大德以後，悉用宋舊，雖有世祖所定大成樂，亦無復肄業及之矣。」⁶⁷ 這裏所說的大晟樂，其樂章成套載於《元史》，稱為「舊曲」。⁶⁸ 元世祖時所定的大成樂，則大概是「至元十年三月定孔廟釋奠儀制」時所立的。⁶⁹ 正如《元史》所記，「元朝嘗擬謬易，而未及用。」其樂章也附見於《元史》，但已非完整。⁷⁰

總的來說，元朝地方廟學之漸受重視，已經是成宗詔天下崇奉孔子之後的事情。正如清人錢泰吉指出海寧州學例子時所說的，海寧州官員「於大德初相繼修學，蓋亦承奉詔書也。」⁷¹ 至於南北祭禮的統一，也要到延祐三年（1316）元仁宗接受御史中丞趙世延建議之後，才能得以實現。⁷²

四、明初的興學與祭祀先師禮儀

在元代相對忽略孔祀的背景下，明太祖的尊孔情狀便更見特出。太祖尊孔崇儒政策的實質內容，是洪武朝中所建立的學校和科舉制度。科舉的內容是儒學，學校則是科舉的基礎。學校普遍，崇儒尊孔也得以普遍。明太祖興學立教是歷史著名的，他對學校和農桑並重的政策徹底執行，對學校應負教化和善俗的社會功能堅持不易，這是閱讀明初公私文獻所得的必然結論。

明太祖興學的決心和規模，到了洪武二年（1369）冬詔天下州縣均立學校時，達到制度性的高峰。從此生員官給廩贍和貢舉制度，實行到了縣級學校和以後創建的衛所學校，⁷³ 成了歷史創舉。但太祖之重視學校，早在明朝建立之前便

⁶⁷ 《閩中金石略》卷十一〈泉州路學大晟樂記〉，頁14下-17上（12883-12885），尤其頁16下-17上。

⁶⁸ 《元史》卷六九〈禮樂三·宣聖樂章〉，頁1738-1743。

⁶⁹ 《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉，頁3223。

⁷⁰ 《元史》卷六九〈禮樂三·宣聖樂章〉，頁1743。

⁷¹ 錢泰吉，《甘泉鄉人稿》卷十〈跋元加封孔子碑〉，頁12下-13上（559）。

⁷² 危素，《說學齋稿》卷二〈尼山大成殿四公配享記〉，頁36上-38上（1226/689）。

⁷³ 明代衛學之始設，《明史》卷七五〈職官四〉作洪武十七年。蔡嘉麟，〈明代的衛學教育〉，頁26-31，據方誌記載，舉出洪武十二年已有河州衛學之設事例，然衛學之盛則自宣德七年（1432）始；頁122-124，又指出衛學至成化二年（1466）始得歲貢，衛學生員得參加科舉則自宣德七年已然。

已開始。楊訥的研究指出了，從龍鳳五年（1359）起，太祖本人在轄境內掀起了一股開辦學校的熱潮；這股熱潮到龍鳳十一年九月，太祖在應天府（南京）改前集慶路學爲國子學時達到頂峰。這個前人少注意到的史實，楊訥用作太祖建國過程中的重要文治政策和措施來舉證，說它「既是吸收儒士的手段，又是吸收儒士的結果；」它的作用是，重建戰爭破壞後的社會秩序和爲新的政權培養官吏。⁷⁴

可以補充的是，明太祖的公開尊孔活動，事實上比他的興學活動來得更早。明初的唐桂芳說：「龍鳳元年，大丞相【朱元璋】統軍下太平，克應天，首謁夫子廟，行舍菜禮。二年，立三老堂以尊遺佚、博士院以蓄英才，凡講明治道，悉資匡弼；郡縣署知府知縣領廟學事，凜弗敢墜。」⁷⁵ 這條可靠的重要資料，除了以龍鳳二年三月克應天事誤屬上一年之外，⁷⁶ 清楚的說明了太祖在自得根據地之初，便已有留心人才、重視學校和尊崇孔子的遠見之舉。

明太祖的尊孔活動，以後與時俱進。洪武十五年（1382）四月，「詔天下通祀孔子；」並令禮部尚書與儒臣「定釋奠禮儀，頒之天下學校，令以每歲春秋仲月通祀孔子。」⁷⁷ 次月，京師「新建太學成，其制廟、學皆南向，廟在太學東。」⁷⁸ 太祖擇日「幸國子監，謁先師孔子釋菜。」⁷⁹ 又「頒釋奠先師孔子儀注于天下府州縣學。」⁸⁰ 從此確立了政府在全國各級學校同一日內用同一套禮儀祭祀孔子的制度。《明太祖實錄》在詔天下通祀孔子事上，只說前此釋奠之禮只行於京師，今後應該全國如此，沒有說及何以只在京師行禮之故，容易引起人們懷疑，認爲其他學校沒有祀孔之禮存在。其實在此之前，春秋釋奠是還行於曲阜闕里的孔廟的，⁸¹ 而天下學校也行釋菜禮以祀孔子。至於罷州縣釋奠禮的時間，從《國榷》所引的《大賓辱語》和《寧波府志》所說推測，大概應在洪武二年。⁸²

⁷⁴ 楊訥，〈龍鳳年間的朱元璋〉，《元史論叢》4(1992)：169-229，尤其頁219-221。近期進一步討論明太祖興學目的的文獻，可參看戰繼發，〈朱元璋興學立教的社會功能探析〉，《北方論叢》1997.3：7-16。

⁷⁵ 唐桂芳，《白雲集》卷六〈重修興安府孔子廟記〉，頁1上-2下（1226/858）。

⁷⁶ 《明太祖實錄》卷四，頁1上-下（41-42），丙申年三月庚寅日條。

⁷⁷ 《明太祖實錄》卷一四四，頁2上-下（2263-2264），洪武十五年四月丙戌日條。

⁷⁸ 同前書，卷一四五，頁1下-2上（2274-2275），洪武十五年五月己未日條。

⁷⁹ 同前書，卷一四五，頁3下（2278），洪武十五年五月乙丑日條。

⁸⁰ 同前書，卷一四五，頁5下-6上（2282-2283），洪武十五年五月末。

⁸¹ 徐一夔，《始豐稿》卷十〈餘杭縣重建廟學記〉，頁8下-11上（1229/296）。

⁸² 《國榷》卷三，頁385，洪武二年二月丁卯日條；卷五，頁478，洪武五年十二月末「命仍祀孟子」條。

這事看來總和太祖對孔子尊崇有加無減的事實不協，其故因此值得推敲。太祖早在洪武三年五月詔正諸神祀典時，便已對孔子表達了無上的尊崇。當時下詔，歷代相沿的嶽鎮海瀆以及忠臣烈士的封號一律革去；嶽鎮海瀆皆改以其神稱之，如「某府州縣城隍之神」之例，前代人臣則只以當時初封名爵稱之。只有孔子是例外，仍沿元代加封的「大成至聖文宣王」稱號。理由是，「惟孔子善明先王之要道，為天下師，以濟後世，非有功於一方一時者可比。」⁸³ 以後洪武四年還有更定祭孔禮儀之事，⁸⁴ 洪武六年又有定制釋奠樂章和禮儀節度之事。⁸⁵ 所以明初地方學校不通祀孔子，亦即不行釋奠之禮，明顯不是故意輕視之事。太祖罷州縣釋奠之故，《大明集禮》記載如下：

朕代前王統率庶民，目書檢點，忽睹神之訓言：「非其鬼而祭之，諂也；」「敬鬼神而遠之；」「祭之以禮；」此非聖賢明言，他何能道？故不敢通祀，暴殄天物，以累神之聖德。⁸⁶

太祖看來「為了區區祭物，詔天下停祀孔子，」⁸⁷ 但深究一層，卻不見得吝嗇是原因所在。按，參與纂修《大明集禮》的徐一夔曾說：當時「以州縣春秋釋奠為近於瀆，罷之，有合於昔人學校之議。若夫釋菜之禮，弟子以事其師者，自當修也。」⁸⁸ 我們知道，釋菜之禮，儀物輕而行禮頻；釋奠禮重，既要用牲，又要用樂。太祖不令地方通行釋奠，看來徐一夔所說的怕「近於瀆」，亦即怕流於隨便不敬之失，才是個中的重要原因。而祀神不瀆，正是敬神的重要表現。這是太祖的一貫思想所在，下文將會有所示證。

至於洪武十五年才下詔通祀孔子，一方面應是配合同年新建太學落成啓用的大事之故。另一方面，也不能和十三年丞相胡惟庸謀反被誅之事無關。從此事之後太祖多次徵詔儒士看來，⁸⁹ 他顯然需要儒士之助，也需要加強地方學校生員的

⁸³ 《明太祖實錄》卷五三，頁1上-2下（1033-1036），洪武三年六月癸亥日條。

⁸⁴ 此事因議禮者魏觀和宋濂的遭遇而知，見前揭書，卷六七，頁7上（1264），洪武四年八月己亥日條。

⁸⁵ 同前書，卷八四，頁1上-2上（1493-5），洪武六年八月辛未日條。

⁸⁶ 徐一夔等，《明集禮》卷十六，頁20上（649/346）；洪武二年遣官曲阜致祭孔子御制中辭。

⁸⁷ 黃進興，《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150。

⁸⁸ 徐一夔，《始豐稿》卷五《臨安縣新建廟學記》，頁11下-14上（1229/203）。

⁸⁹ 據《明太祖實錄》所載，洪武十三年正月誅胡惟庸、罷中書省後，二月及六至十一月，均有辟召儒士之事，六月且有四次，九月二次。又二月及五月均有銓次薦舉儒士之事。九月又置四輔官，亦以儒士為之。

思想意識，所以才把釋奠之禮行於全國，重申尊師重道和忠君愛國之義。總的看來，太祖本身的尊孔，則是無可懷疑的。

明太祖的尊孔措置，首先明顯地表現在釋奠先師的禮儀上。漢代以來，太學行釋奠之禮以祀孔子，始於曹魏正始七年（246）。隋朝定制，國子學每歲四仲月上丁日釋奠于先聖先師，州縣學則以春秋仲月上丁釋奠。太學立廟以祀孔子，則始於唐高祖武德三年（620），但當時孔子廟與周公廟並立，而且周公稱先聖而孔子稱先師。直至太宗貞觀二年（628），然後太學才只立孔廟，孔子才獨稱先聖。釋奠行禮，國學由皇帝遣官執事，州縣以守令主祭，則自貞觀二十年開始。⁹⁰此禮以後歷代行之，亂世固多苟且廢壞之事，但以文獻所見，則要到明太祖時才臻崇隆誠敬的境地。

明太祖所定行的釋奠孔子之禮，虔恪之質，度越前代。洪武元年八月釋奠於國學時，就孔子本神部份，已採如下定制：

降香遣官，祀於國學，以丞相初獻，翰林學士亞獻，國子祭酒終獻。…正位，牲用牛、羊、豕各一；幣一，白色；簋八，…豆八，…簠、簋各二，…登一，…銅二，…犧尊、象尊、山罍各一。…樂用大成登歌樂。

先期，皇帝齋戒；獻官及陪祀、執事官俱散齋二日，致齋一日。前祀一日，清晨，有司立仗，百官具公服侍班，皇帝服皮弁服，御奉天門，降香。獻官捧由中道出，至午門外，置龍亭內，儀仗鼓吹導引至廟學。是日，獻官法服，並執事官集齋所，省饌省牲，告充告膳，視鼎鑊，滌漑告潔。

至日，…迎神樂作，獻官及在位者皆再拜。…詣大成至聖文宣王神位前，樂作，獻官搢笏，上香，奠幣，出笏，再拜。…進俎，樂作，獻官至大成至聖文宣王神位前，搢笏，奠俎，出笏。…贊禮唱：『行初獻禮。』…獻官詣大成至聖文宣王神位前，跪，搢笏，上香，祭酒，奠幣，出笏，樂止。讀祝官取祝跪讀，訖，獻官俯伏，興，再拜。以次詣四配神位前，並如前儀。亞獻終獻儀，並同初獻，但不用祝。…行分獻禮【畢】，…贊禮唱：『飲福受胙。』初獻官詣飲福位，再拜，跪，搢笏，

⁹⁰ 唐代及其前釋奠先聖先師之禮，見馬端臨，《文獻通考》卷四三〈學校四〉，頁403-409。近人論著，參看黃進興，〈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》，頁218-241。

奉爵者以爵進，獻官受爵，飲福酒；奉胙者以胙進，獻官受胙，以授執事者，出笏，俯伏，興，再拜；亞獻官以下皆再拜，復位。…送神樂作，獻官以下皆再拜。…禮畢。⁹¹

這套儀節和明代以前歷代國學釋奠禮比較起來，器物設用方面較少，但儀節整體比較隆重。唐朝如《開元禮》所定，釋奠由國子學「司館預申享日，本司散下其禮，所司隨職供辦。凡預享之官，散齋三日，致齋二日。」「前享一日，…謁者引祭酒、司業（並博士爲三獻官）詣廚視濯漑，贊引引御史詣廚省饌具。」享日，「諸享官各服其祭服，諸陪祭之官皆公服，學生青衿服」行禮。⁹² 宋朝如《政和五禮新儀》所定，則由「太常寺具時日散告，」齋期如唐制。三獻官未注明，但據《文獻通考》，宋初嘗以三公行事，至真宗天禧年間，改由太尉、太常卿、光祿卿充當。⁹³ 其他省饌及服色，亦如唐制。⁹⁴ 金朝如世宗大定十四年（1174）所定，三獻官及齋期據唐《郊祀錄》，同於《開元禮》。具期散禮及省饌、服色等事，則略同宋禮。惟「前釋奠三日，應行、執事官散齋二日，…致齋一日，」較唐宋爲少。⁹⁵ 元朝由「中書省命春秋釋奠，執事官各公服如其品，陪位者諸儒欄帶唐巾行禮。」未規定預祭官事前齋戒，獻官省牲視饌則如前代。⁹⁶

涉及直接代表皇帝的初獻官對孔子的禮拜儀節方面，唐禮由初就位歷經奠幣、奠爵、飲福、受俎、賜胙，至望瘞畢禮，凡三跪、三俯伏、八再拜。⁹⁷ 宋禮儀節中間惟有奠幣、奠爵，飲福、受俎皆省，只有二跪、二俯伏、四再拜。⁹⁸ 金禮同於宋禮。⁹⁹ 元禮亦如宋禮。¹⁰⁰

以上不一的儀節可見，明朝釋奠禮較前代隆重虔誠。唐、宋、金、元四朝都由官司自行其事，明朝則皇帝齋戒並親自降香遣官。三獻官歷代或由國學官充

⁹¹ 《明太祖實錄》卷三四，頁4上-6上（605-608），洪武元年八月丁丑日條。

⁹² 《大唐開元禮》卷五四〈吉禮·國子釋奠於文宣王〉，頁1上-4上（298-300）。

⁹³ 《文獻通考》卷四三〈學校四〉，頁410。

⁹⁴ 《政和五禮新儀》卷一二一〈吉禮·釋奠文宣王儀〉，頁1下-5下（647/613-615）。

⁹⁵ 《大金集禮》卷三六〈宣聖廟·祀儀〉，頁298-299。

⁹⁶ 《元史》卷七六〈祭祀五·宣聖〉，頁1892。又，《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉，頁3224。

⁹⁷ 《大唐開元禮》卷五四〈吉禮·國子釋奠於文宣王〉，頁5上-7上（300-302）。

⁹⁸ 《政和五禮新儀》卷一二一〈吉禮·釋奠文宣王儀〉，頁5下-7下（647/615-616）。

⁹⁹ 《大金集禮》卷三六〈宣聖廟·祀儀〉，頁300-301。

¹⁰⁰ 《元史》卷七六〈祭祀五·宣聖〉，頁1895-1899。又，《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉，頁3225；但此處原文有誤，不如《元史》。

當，或以禮官爲主，明朝則分別以百官之首、侍從顧問官之首及國學官之首擔任。唐、宋齋期五日，明朝如金朝，減二日，元朝則全沒有。歷朝獻官都不需事前一日便法服從事，明朝則要。儀式分節方面，明朝略如唐朝，宋、金、元三朝均省飲福、受俎，元朝更省賜胙。在象徵性最高的跪叩拜禮數上，明朝初獻官共要二跪、二俯伏（元朝禮作「就拜」，即叩頭、興、平身）、六再拜（即六次鞠躬、拜、興、拜、興、平身），比宋、金、元三朝多再拜二次。明朝的跪叩，行於獻爵及飲福受胙，所重在於貢獻及謝賜；宋、金、元朝的跪叩，行於奠幣及獻爵，所重偏於貢獻。明初此次所定比宋、金、元朝多二再拜的拜數，以後成了定制。洪武六年八月重定禮儀，加入樂章；拜次和拜數有所調整，變成迎神、送神各四拜，但拜數總數保持不變。¹⁰¹ 此制後來寫入《諸司職掌》，又再收入《大明會典》，¹⁰² 成爲有明一代之制。

整體看來，明朝釋奠禮之嚴敬，實爲歷代之冠。比起元朝，尤其顯得物輕而禮重。元朝從事官員之不守齋戒，尤見輕易其事；元朝以樂工擔當樂舞，也不及明朝以學生中的樂舞生擔當爲端莊。元朝比明朝多的，只有祭奠時總數的幣爵和籩豆各多二事。

但禮器方面，太祖很快便有所增加；設置方面，也能更見用心。《大學衍義補》載：

國朝洪武三年十一月，禮部更定釋奠孔子祭器禮物。正位，犢一，羊一，豕一，籩、豆各十，登一，銅一，簠、簋各二，酒尊三，爵三。¹⁰³

此事《明太祖實錄》未見，但《諸司職掌》則有所記載。¹⁰⁴《大學衍義補》同條又載：

初，孔子之祀，像設高座而器物陳於座下，弗稱其儀，其來已久。至是，定擬各爲高案，其豆籩簠簋，悉代以瓷器。

這點《大明會典》也有記載，繫於洪武四年，並說「牲用熟，樂舞生擇監生及文職大臣子弟在學校者，預教習之。」¹⁰⁵ 丘濬對於太祖設案之事，大加讚賞。他認爲古人席地而坐，故籩豆爲有意義之祭器，後來既設塑像，則列器於地，鬼神難

¹⁰¹ 《明太祖實錄》卷八四，頁1上-2上（1493-1495），洪武六年八月辛未日條。

¹⁰² 正德《大明會典》卷八四〈祭先師孔子〉，頁10下-12下（252-253）。

¹⁰³ 丘濬，《大學衍義補》卷六六〈釋奠先師之禮下〉，頁6上-下（653）。

¹⁰⁴ 正德《大明會典》卷八四〈祭先師孔子〉，頁9上-下（252）。

¹⁰⁵ 同前書，卷八四〈祭先師孔子〉，頁14上（254）。

饗。他稱太祖此舉能夠準今酌古，以義起禮，而「合乎人情，宜乎時俗。」並進而請求北京國子監的孔子塑像當如南雍舊制一樣的改為木主，以及改變「子先父食」的祭祀習慣。¹⁰⁶

太祖本人親祀孔子時的禮數，也是超越前代的。洪武十五年五月新建太學落成，太祖親行釋菜禮。當時議者認為，「孔子雖聖，人臣也，禮宜一奠而再拜。」太祖「以為孔子明道德以教後世，豈可以職位論哉！」結果決定具皮弁服，當百官之前，在獻爵禮前後均行再拜禮，¹⁰⁷成為了歷史上的空前之舉，超過了後周太祖再拜孔子的美談紀錄。洪武定制中的皇帝祭祀先師之禮，除了春秋二丁遣官行事的釋奠禮之外，還有每月朔望遣內官降香之禮。¹⁰⁸

在學宮方面，繼洪武十五年詔通祀孔子於府州縣學和同年所下的天下學校釋奠儀式之後，洪武十七年又敕，每月朔望，祭酒以下行釋菜禮於國子監，府州縣長官以下則詣學校行香。¹⁰⁹全國性的整套祭祀禮儀，到了洪武十七年六月命禮部製大成樂器頒天下儒學時，也開始趨於完備；¹¹⁰到了二十六年（1393）頒大成樂於天下府學，令州縣如式製造時完成。¹¹¹換言之，明代各級學校祭孔的成套儀式，都在太祖一朝之內次第完成。

明太祖對於祭祀孔子之事，是要求從事者絕對恭敬虔誠的。他所本的大原則，正是孔子事死如事生和祭神如神在的遺教。這種精神，從他親撰的〈國子祭酒誥〉文中可見一斑：

斯官之首者，不獨教生徒而已，其職亦首在祀事也。吾說似非而有理焉。且仲尼昔人，於世務德仁人，無強曝而不穀，凡出弟入孝，謹以事君，流今皆經而書，歷代崇其德而先師焉。然王者親祭必寡，故設官以代祭之，其名曰祭酒。所以祭酒之職，潔牲牢，淨廚灶，精籩豆，祭不失時，則禮焉。或云：為飲之長而先奠之，曰祭酒。吾甚愧而不通斯說，未然。今必以奠先師而名，吾方諾，不然則非也。¹¹²

¹⁰⁶ 《大學衍義補》卷六六〈釋奠先師之禮下〉，頁6下-8下（653-654）。

¹⁰⁷ 《明太祖實錄》卷一四五，頁2下-3上（2276-2277），洪武十五年五月壬戌日條。

¹⁰⁸ 正德《大明會典》卷八四〈祭先師孔子〉，頁8下-9上（251-252）。

¹⁰⁹ 《大學衍義補》卷六六〈釋奠先師之禮下〉，頁8下-9上（654-655）。

¹¹⁰ 《明太祖實錄》卷一六二，頁4下-5上（2518-2519），洪武十七年六月辛巳日條。

¹¹¹ 同前書，卷二二四，頁3上（3277），洪武二十六年正月戊辰日條。

¹¹² 《全明文》（第一冊），卷四〈朱元璋四〉，頁47-48。

太祖所給的這個祭酒定義，被丘濬認為「雖與古人命名之意不同，然聖君發言則為經，自我作古可也。」¹¹³ 但它本身也便含有皇帝本人獨對尊孔的意義。對於祀事惟誠的要求，太祖向來是人我一致的。以下事例可見其概。《明太祖實錄》載，洪武元年十一月，中書及禮部奏定應載於祀典的神祇時，太祖因諭群臣說：

凡祭享之禮，載牲致帛，交於神明，費出己帑，神必歆之。如庶人陌錢辦香，皆可格神，不以菲薄而不享者，何也？所得之物，皆己力所致也。若國家倉廩府庫所積，乃生民脂膏，以此為尊醪俎饌，充實神庭，徵求福祿，以私于身，神可欺乎？惟為國為民禱祈，如水旱、疾疫、師旅之類，可也。¹¹⁴

這個費出於己，量力而為，真誠為本的原則，是祭神如神在教義的延伸，也是祭孔禮物器數（尤其府州縣級學校的）減少的原因。至於祭器改用瓷器，則是事死如事生教義的展現。這個教義從改用瓷器前的洪武二年六月命造太廟金器事情，已經清楚可見。《實錄》載太祖諭禮官之言如下：

禮緣人情，因時宜，不必泥於古。近世祭祀，皆用古簋豆之屬。宋太祖曰：「吾先人亦不識此。」孔子曰：「事死如事生，事亡如事存。」其言可法。今製宗廟祭器，只依常時所用者。於是造酒壺盂盞之屬，皆擬平時之所用。又置桴椀枕簟篋笥帷幔之屬，皆象其平生焉。¹¹⁵

這就是太祖象徵主義中寓寄現實主義的表現。太祖家世貧窮，此次因為事關帝王宗廟，祭器用金，但製造得如常用款式，則其簡單可知。太祖重的是「象其平生，」為的是存亡所敬一理，這就是明年（或後年）孔廟祭器用瓷而同時加設供案的張本。

這種現實感，令太祖對於祀事誠恪的要求有增無減。如前所述，洪武元年八月太學釋奠時，已有先期皇帝和禮官齋戒之制。到了洪武五年五月，更加命置齋戒牌。太祖為此諭中書省臣說：

齋戒，古人所以致潔於鬼神也。朕於祭祀，每齋戒必盡其誠，不敢少有怠忽。尚慮有司不能體此，致齋之日，褻慢弗謹。雖幽有鬼神司察其罪，不若預為戒飭，使知所警。¹¹⁶

¹¹³ 《大學衍義補》卷六六〈釋奠先師之禮下〉，頁2上-下（651）。

¹¹⁴ 《明太祖實錄》卷三六上，頁5下-6上（668-669），洪武元年十一月丙午日條。

¹¹⁵ 同前書，卷四三，頁3下-4上（848-849），洪武二年六月丁亥日條。

¹¹⁶ 同前書，卷七三，頁7下（1348），洪武五年五月庚戌日條。

次年十一月，「復命定祭祀齋戒禮儀。」其中與祭孔子有關的是，「凡傳旨降香，遣官代祀歷代帝王並孔子等廟，先一日沐浴更衣，處外室，次日遣官。」¹¹⁷這是皇帝以身作則的表現；禮儀本身可能是取則於《開元禮》中的皇太子釋奠儀，¹¹⁸但正如上文所說，這也是前代帝王所沒有的。太祖有諸己，故也敢求諸人，對於失禮的臣子加以責罰。《實錄》洪武六年八月有如下一條：

丁丑，遣御史大夫陳寧釋奠于先師孔子。時丞相胡惟庸、誠意伯劉基、參政馮冕等，不陪祭而受胙。上聞之，曰：「基等學聖人之道而不陪祀，使（勿）【弗】學者何以勸；既不預祭而享其胙，於禮可乎？其武人不知理道者，皆不足責。」命停基、冕俸各一月。寧坐不舉，亦停俸半月。自是不預祭不頒胙。¹¹⁹

《大誥·教官妄言第七十一》則有這樣事情的記載：

洪武十八年冬十月，寧國府教授方伯循實封【告發】寧國府知府韓居一。其辭曰：「於齋戒未祭，先食牲牢肉臟，又且飲酒。」及其勾問，其府官並無二項非為，餘罪不律者有之。詢其所以，府官嚴督學校，以致教授方伯循、生員張恒等五名憾是督責，遂於祭祀之際，窺伺府官飲茶，教授方伯循自行飲酒，徑率諸徒詣齋所，將府官祭服四面揪掉，若奉上司明文擒拿有罪者。如此非為，人神共怒。且府州縣教官，禮義風俗忠孝出焉，凡遇祭祀，則當訓誨生徒，明以持心守戒之道，至期率赴壇所陪祀群神，非獨本禮誠敬，將後生徒為政，不勞祀神熟矣。其寧國府教授方伯循，不獨不本禮以奉神，於壇所大辱掌祭之官，可謂罪不容誅。…所在學校，想宜知悉。¹²⁰

以上這兩件發生在中央和地方學校文廟的非禮事件，以及犯者所受懲處所反映的意涵，連同前面所引述的各事而論，正是太祖真誠尊孔，以君為臣則，文臣為武臣則，大臣為小臣則，教官為生徒則的一貫思想表現。明朝尊孔禮制隆重，都定於太祖一朝，所以能夠這樣，則實源於太祖個人的反身推行。以上所述各事都經太祖親定，所以影響甚大而值得述論。

¹¹⁷ 同前書，卷八六，頁6上（1533），洪武六年十一月甲申日條。

¹¹⁸ 《大唐開元禮》卷五三〈皇太子釋奠於孔宣父〉，頁1上-2上（292）；《文獻通考》卷四四〈學校五〉，頁415-418。

¹¹⁹ 《明太祖實錄》卷八四，頁3下（1498），洪武六年八月丁丑日條。

¹²⁰ 《全明文》（第一冊），卷二九〈朱元璋二九〉，頁619-620。按，同書頁611，《大誥·祭祀不敬第五十七》，亦載縣官犯此不敬獲罪者三人之事。

五、明太祖對衍聖公和孔裔的禮遇

明太祖對孔子的尊崇，具體還見於他對孔子後裔的待遇。¹²¹ 衍聖公以及其他孔子後裔在洪武朝所得到的優待，和他們在元朝所遭到的冷遇比起來，不啻有天淵之別。如前所述，衍聖公遺缺在元世祖在位時，便一直不獲實補。終元一代，宣召衍聖公赴闕朝見之事也只有一次，即至元十九年召見在南宋襲封的孔洙該次。¹²² 明太祖則除了曾親筆致書元封的衍聖公之外，洪武一朝至少六七次接見了包括祖父孫三代的衍聖公。這些《明太祖實錄》都有記載。從太祖文集以及孔府檔案所見的相關文字和說話看來，太祖尊孔的思想和情感都是誠摯和親切的。

曲阜孔府和明朝的關係，開始於吳元年（1367）十月明軍北伐之後。據《明太祖實錄》所記，是年十二月初五日，主帥大將軍徐達所遣將領都督張興祖兵至東平，元朝的最後一位衍聖公、孔子的五十六代孫孔希學與其從兄曲阜縣尹孔希章，以及鄒縣主簿孟子後裔孟思諒等迎謁於軍門，獲得禮待。¹²³ 明年洪武元年，二月上丁（丁未、初六日），太祖已詔以太牢祀孔子於京師（南京）國學，同時遣使詣曲阜孔廟致祭。¹²⁴ 次月十六日，大將軍徐達至濟寧，孔希學復來謁見，徐達遣人將他送往京師。¹²⁵

這時理應同往的是孔希學的父親孔克堅。孔克堅是元朝的國子祭酒，也是前任的衍聖公，長期備受元朝君相的重視和禮待。他和八個兒子都曾是元代的國子生，本身通《春秋左氏傳》學，繼承父親孔思晦的衍聖公爵位後，位階從正三品升到從二品，印章由銅製易為銀製。由於獲得宰相的賞識，召為同知太常禮儀院事的朝官，故以兒子承襲原來封爵。後來再獲二拜升官，但都辭歸。山東亂起後，率家眾入燕京，途中獲薦為集賢直學士，兒子希學也獲任秘書監丞。後因言事有功，數升官至國子祭酒，元順帝曾賜以上尊，皇太子也賜以手書大成殿額。最後以世亂歸居闕里，一再拜官不起。¹²⁶ 徐達到濟寧時，孔克堅或以真病之故，

¹²¹ Thomas A. Wilson, "The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage," *The Journal of Asian Studies* 55.3(1996.8): 559-584, 一文述及南宋以後孔裔南北宗的遞衍情況以及明代二宗爭取朝廷恩典之事，卻對明太祖對以衍聖公為主的孔裔的態度和恩禮，完全沒有論及。

¹²² 《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉，頁3224。陳高華，〈金元二代衍聖公〉，頁335。

¹²³ 《明太祖實錄》卷二八上，頁2下（424），吳元年十二月丁未日條。

¹²⁴ 同前書，卷三〇，頁5下-6上（516-517），洪武元年二月丁未日條。

¹²⁵ 同前書，卷三一，頁3上（539），洪武元年三月丙戌日條。

¹²⁶ 同前書，卷五〇，頁5下-6下（984-986），洪武三年三月丁巳日條，孔克堅傳。

或以病為藉口，只遣孔希學先行入見，故此送往京師朝見明太祖的也只有孔希學。太祖大概認為高貴的前任衍聖公看他不起，特別給他寫了（下文將會引析的）親筆信。孔克堅後來入見，太祖在謹身殿予以召見，不久下令孔希學仍然襲封衍聖公。

這一連串的史實，大部份孔府檔案都有記載，但有一些在時間上和《明太祖實錄》所記載的卻有出入。《實錄》所見的太祖文字，經過史臣潤色，已經失卻不少檔案文字所能透露的現場氣息。但這二種資料，仍然具有提供互證的作用。我們先來考察一件有關明太祖對衍聖公態度的大事。

此事孔府檔案的記事次序是這樣的：洪武元年三月初四日，太祖「親筆諭」孔克堅。八月十一日欽奉詔赦，其中一款載，「孔子曲阜廟庭，已嘗遣使致祭；其襲封衍聖公並世襲知縣，並如歷代舊制；仍免孔氏差發。」十一月十四日，「上對百官，諭孔子五十五代孫祭酒孔克堅。」同月二十日，孔克堅「於謹身殿西頭廊房下奏上位。」「元年十二月，仍封孔子五十六代孫孔希學為襲封衍聖公。元年十二月十九日，欽奉聖旨：孔氏子孫皆免差發，稅糧有司依例科徵。」¹²⁷《明太祖實錄》則把賜書至謹身殿召見事都繫於四月戊申（初八）日。《實錄》此條文字，起首作「元國子祭酒孔克堅來朝。」然後追述孔克堅不先來朝和太祖賜敕諭之事，敕文經過修飾照錄，沒有說是御筆。然後書「會克堅亦自來朝，行至淮安，遇敕使，拜命惶恐，兼程而進，既至，召對謹身殿。」接著是太祖和孔氏的對話。然後又加入「又明日，復召見，諭之曰」和其後「因顧謂群臣曰」等等說話內容。¹²⁸同一件事情的發生時間，二處記載相差了七個月。此外，《實錄》繫孔希學襲封衍聖公於元年十一月甲辰（初七日），¹²⁹也比孔府檔案所記的早了幾乎一月。兩種資料時間上沒有歧異的記事，只有八月十一日（己卯）「大赦天下詔」一件。

此事孔府檔案和《明太祖實錄》所載比較起來，還是前者比較可靠，儘管它也有足以令人起疑之處。檔案可疑之處，莫過於記太祖親筆諭為三月初四日所書一事。該諭明白的說：「吾聞爾有風疾在身，未知實否。」¹³⁰太祖這一消息的

¹²⁷ 《曲阜孔府檔案史料選編》，第二編〈成化修刊孔氏宗譜關於歷朝崇奉孔子優禮後裔的記載〉，頁5-6。

¹²⁸ 《明太祖實錄》卷三一，頁8上-下（549-550），洪武元年四月戊申日條。

¹²⁹ 同前書，卷三六，頁4上-5下（665-667），洪武元年十一月甲辰日條。

¹³⁰ 《曲阜孔府檔案史料選編》，前引文，頁7；以下引錄此文，不再注出。

來源，最合理的推測是孔希學。《實錄》正也有這樣的載筆：「希學赴京。希學奏言，臣父久病不能行，令臣先入見。上乃以敕往諭之曰。」¹³¹ 徐達送希學往京師之事，《實錄》繫日而書，又見於希學本傳，¹³² 可以決定不誤。但這樣一來，太祖御札的日期便在整件事情的時間上顯現了衝突。徐達到濟寧、送孔希學往南京該日為三月十六日，比太祖的御札晚了十二日，何況由濟寧到南京還要一段時日。可見，太祖在見孔希學後才給孔克堅寫信是不可能的。相反，如果從上一年十二月五日，孔希學和從兄孔希章已到東平謁見明將張興祖一事看起，則太祖御札為三月初四日所寫，其事便顯得合理而無矛盾可言。孔克堅稱疾不往濟寧，事情總要早於三月十六日徐達遣送孔希學時。事實上，張興祖在去年十二月已克濟寧；而先前克東平後，孔克堅也沒有前往謁見。《實錄》能繫日記錄孔氏兄弟見張興祖事，所據自然是軍中報告。重要人物孔克堅未見來謁的事實以及其原故的說詞，看來也必在報告之中，所以太祖根本不必待見孔希學的奏言才能知道所謂的原因。

與此相反而足以互證的是，《實錄》所記四月初八日太祖召見孔克堅於謹身殿之事，在時間上卻有甚不合理之處。此事如果真的此時發生，則孔希學便不應晚到如《實錄》所說的十一月初十日，¹³³ 或如檔案所說的十二月才能襲封，而八月十一日大赦天下的詔書中，也不應有衍聖公襲封如歷代舊制的說話。大赦詔書中的有關文字，正是衍聖公給封之前所應有的。這詔書是同月徐達克復元都，天下大統歸一之後的重要文告，¹³⁴ 相關的一款表明了當時還沒有在位的衍聖公，但朝廷卻會沿前朝的舊例給予封爵等等。從檔案和《實錄》兩處或白或文的記載看來，太祖和孔克堅的會面，都是情景融洽的。檔案載，「上曰：我看你是有福快活的人，不委付你勾當。」¹³⁵ 《實錄》則記，賜見「即日，賜宅一區、馬一匹、月給米二十石。又明日，復召至，諭之曰：…因顧群臣曰：朕不授孔克堅以官者，以其先聖之後，特優禮之，故養之以祿而不任之事也。」¹³⁶

¹³¹ 《明太祖實錄》卷三一，頁8上（549），洪武元年四月戊申日條。

¹³² 同前書，卷三一，頁3上（539），洪武元年三月丙戌日條；卷一三九，頁3下-4上（2190-2191），洪武十四年九月辛丑日條。

¹³³ 同前書，卷三六上，頁4上（665），洪武元年十一月甲辰日條。封爵語文又見《全明文》（第一冊），卷一八〈朱元璋一八·授孔希學襲封衍聖公誥〉，頁326。

¹³⁴ 《明太祖實錄》卷三四，頁8上-9下（613-616），洪武元年八月己卯日條。

¹³⁵ 《曲阜孔府檔案史料選編》，前引文，頁5。

¹³⁶ 《明太祖實錄》卷三一，頁8上-下（549-550），洪武元年四月戊申日條。

二處載筆雖有詳略之別，但同示太祖意在優禮聖裔則一。這樣的情形下，要不勞事孔克堅而又不封爵孔希學，要等半年或七個月後才給予襲封，是很不合乎常理之事。相反，如檔案所記，召見孔克堅事在十一月十四日，至十二月十九日之前便有仍封孔希學爲衍聖公事和給予孔氏子孫免給差役的恩典，卻正是情理中事。還有一點可以互證《實錄》所記的召見時間是難信的。檔案載太祖對孔克堅稱孔希學「是成家的人，」卻要他給希學「常寫書教訓著，休怠惰了。」六日之後，孔克堅上奏說：「曲阜進表的回去，臣將主上十四日（即十一月十四日）戒諭的聖旨，詳細寫將去了。」「上喜曰：道與他【希學】，少吃酒，多讀書。」¹³⁷可見此時孔希學人並不在南京。而如《實錄》所載時日計算，則孔希學卻應是隨父同在南京的。

《明太祖實錄》今本出於永樂三修之後，記事有誤並不稀奇。¹³⁸ 洪武元年四月戊申（初八日）此條，事實上便是合前後數事而一的。當中所說「會克堅亦自來朝，行至淮安，遇敕使，拜命惶恐，兼程而進」一節，有可能指的是八月天下一統、頒大赦詔後的另一敕書，而纂輯者卻隨事混爲一談。整個事情看來是這樣的：孔克堅稱疾不見明將，太祖親筆賜札示以不可輕視新朝之意；孔克堅亦誠有疾，故先遣子希學由徐達送往南京朝謁，本身則到十一月才親自來朝。

如果這樣的論證不誤，則明太祖對於孔裔的寬容和體諒，實可說是表現了真正的王者之度。孔府檔案所載洪武元年三月初四日太祖給孔克堅的親筆函內容如下：

吾聞爾有風疾在身，未知實否。然爾孔氏非常人也，彼祖宗垂教于世，經數十代，每每賓職王家，非胡君運去，獨爲今日之異也。吾率中土之士，奉天逐胡以安中夏，雖曰庶民，古人由民而稱帝者，漢之高（宗）【祖】也。爾無疾稱疾，以慢吾國不可也，諭至思之。

用陳高華的話說，「朱元璋一面表示對孔子的尊敬，對聖裔的優待；另一方面表示自己是正統所在，警告孔克堅必須端正態度。」¹³⁹ 但同時也不難看出，太祖基本上仍是以理服人的。三月賜書而十一月始克來朝，克堅有病在身必然屬實，而太祖受之，也真表現了他的明理優容一面。

¹³⁷ 《曲阜孔府檔案史料選編》，前引文，頁6。

¹³⁸ 參看謝貴安，《明實錄研究》，頁34-41, 101-117, 365-373。

¹³⁹ 陳高華，《金元二代衍聖公》，頁341。

太祖對衍聖公的恩禮，事實上是非常隆重優渥的。首先是衍聖公的階秩升為正二品，賜以銀印。對於孔希學本人，更是「每正旦，上受四方朝賀，特命希學班亞丞相；」¹⁴⁰ 其「袍帶、誥命、朝班」都是「一品」的，並且成了以後的典故。太祖又給衍聖公置立官屬：「曰掌書，曰典籍，曰司樂，曰知印，曰奏差，曰書寫，各一人。立孔、顏、孟三氏教授司，教授、學錄、學司各一人。立尼山、洙泗二書院，各設山長一人。…官員並從衍聖公選舉，呈省擢用。」¹⁴¹ 曲阜的孔氏世職知縣，也是由他推薦的。其他如「復孔氏子孫及顏、孟大宗子孫徭役，」也是蒙此封爵而來的恩典。

明太祖時，不管元朝的前任衍聖公或是本朝襲封的衍聖公，在初次來朝時，均獲御前召見。孔希學和孔訥父子並且均獲敕誥。上文已經指出，孔克堅來朝召諭後，「即日賜宅一區、馬一匹、月給米二十石。」洪武二年十一月克堅被遣回曲阜代祀宣聖，回來後太祖還「御製詩以遺之。」¹⁴² 洪武三年三月克堅卒，卒前以疾告，太祖「遣中使存問；疾篤，給驛還家，賜白金百兩，文綺八端。」¹⁴³ 洪武六年八月，衍聖公孔希學服闋來朝時，太祖親命「中書下禮部用心禮待，所有隨行者皆要歡心，勿使有缺。故敕，速行無怠。」¹⁴⁴ 又給敕勞孔希學本人，告知已敕中書下禮部接待事宜。¹⁴⁵ 之後又在端門早朝時，給予召見訓勉。¹⁴⁶ 此後，孔希學在十一年十二月和十二年十二月再度來朝時，太祖也同樣敕中書下禮部「給送廩餼」，「潔館舍以安之」和給敕以勞希學本人。¹⁴⁷ 洪武十四年九月希學

¹⁴⁰ 《明太祖實錄》卷一三九，頁3下-4上（2190-2191），洪武十四年九月辛丑日條，孔希學傳。

¹⁴¹ 《明史》卷七三〈職官二〉，頁1791。《明太祖實錄》，卷三六上，頁4上-下（665-6），洪武元年十一月甲辰日條。

¹⁴² 《曲阜孔府檔案史料選編》，前引文，頁6。按：該處原文作：「二年十二月十二日，遣五十四代孫國子祭酒孔克堅代祀宣聖回京，御製詩以遺之。」據文意，末句當作「御製詩以遺之」。

¹⁴³ 《明太祖實錄》卷五〇，頁6上（985），洪武三年三月丁巳日條。

¹⁴⁴ 《全明文》（第一冊），卷七〈朱元璋七·命中書勞襲封衍聖公孔希學〉，頁67。《明太祖實錄》卷八四，頁5上（1501），洪武六年八月丙戌日條。

¹⁴⁵ 《全明文》（第一冊），卷七〈朱元璋七·勞襲封衍聖公孔希學〉，頁77。《明太祖實錄》，同前注。

¹⁴⁶ 《曲阜孔府檔案史料選編》，前引文，頁6-7。

¹⁴⁷ 《明太祖實錄》卷一二一，頁4上（1965），洪武十一年十二月乙卯日條；卷一二八，頁2上（2033），洪武十二年十二月庚辰日條。

卒，太祖詔禮部遣官致祭，並且親作祭文。¹⁴⁸ 洪武十七年一月，希學子孔訥襲封來朝，太祖也在華蓋殿引見問語，並賜以御製誥文。¹⁴⁹ 如上所述的禮數，都是前代所未見，後來所少有的。

比這些明示崇重的禮數更為可貴的，則是太祖對於孔子嫡裔的一份愛心和真情。以上所提及的敕誥訓諭，許多還能見於太祖的御製文集和孔府檔案，文字淺白，是未經史臣修飾的資料。它們有時雖因太祖的詞采有限而顯得不順，須要推敲，但卻最能反映太祖對孔子貢獻的認識，他對孔子的一種真誠敬意和他的尊孔意義所在。以下略作引析，以見聖人的形像在平民出身的君主心目中是怎樣的。孔府檔案記載洪武元年太祖和孔克堅的二次對話如下：

元年十一月十四日，謹身殿內，上對百官，諭孔子五十五代孫祭酒孔克堅曰：「老秀才近前來，你多少年紀也。」對曰：「臣五十三歲。」上曰：「我看你是有福快活的人，不委付你勾當，你常常寫書與你孩兒。我看【他】資質也溫厚，是成家的人。你祖宗留下三綱五常，垂憲萬世的好法度，你家裏不讀書，是不守你祖宗法度，如何中。你老也常寫書教訓著，休怠惰了。於我朝代裏，你家裏再出一個好人呵不好。」

二十日，于謹身殿西頭廊房下，奏上位：「曲阜進表的回去，臣將主上十四日戒諭的聖旨，備細寫將去了。」上喜曰：「道與他，少吃酒，多讀書。」¹⁵⁰

太祖的這些說話，可謂一片真誠深愛，溢於言外。他期望的，只是要孔家能出人才，為國家做事，為祖宗增光。孔希學年二十一襲爵於元朝，現在雖已三十三歲，卻自元末世亂以來，實未能在學業和事業上表現出爵封衍聖公者的應有光輝。大概多吃酒、少讀書的情形還被人所知悉。太祖勉勵孔克堅克盡父責，正是君子愛人以德的表現。

太祖對於聖人嫡裔的期望委實極高。這可說是他的名實相符思想的必然結果。他自己尊孔，命令全國崇儒尊孔，而受爵以祀孔子的衍聖公，正是儒教的精神象徵，故此也要求他要做一個無忝爾祖、聿修厥德的模範聖裔。洪武六年八月

¹⁴⁸ 《明太祖實錄》卷一三九，頁3下-4上（2190-2191），洪武十四年九月辛丑日條。《全明文》（第一冊），卷一六〈朱元璋一六·祭孔希學文〉，頁277。

¹⁴⁹ 《明太祖實錄》卷一五九，頁1下（2454），洪武十七年一月乙巳日條。《全明文》（第一冊），卷三〈朱元璋三·襲封衍聖公孔訥誥文〉，頁39。

¹⁵⁰ 《曲阜孔府檔案史料選編》，前引文，頁5-6。

二十九日太祖給孔希學的訓話，最能反映這種思想和心情。孔府檔案所記內容如下：

上召衍聖公孔希學問曰：「爾年幾何？」對曰：「臣三十有九。」上曰：「今去爾祖孔子歷年幾何？」對曰：「近二千年。」上曰：「年代雖遠而人尊敬如一日，何也？爲爾祖明綱常，興禮樂，正彝倫，所以爲帝者師，爲常人教，傳至萬世，其道不可廢也。」

且爾祖無所不學，無所不通，故得爲聖人。如問禮於老聃，學琴於師襄之類，此謂學無常師。非特如此，楚王渡江，得一物，其大如斗，其赤如日，其甜如蜜，眾皆不知。遣使問於爾祖。曰，此萍實也。問何以知之。爾祖曰，昔聞諸童謠云。童子之言，爾祖尚記之不忘，況道德之奧者乎？

今爾爲襲封，爵至上公，不爲不榮矣，此非爾祖之遺蔭歟！朕以爾孔子之裔，不欲于流內銓注，以政事煩爾，正爲保全爾也。爾若不讀書，孤朕意矣。且人年自八歲至弱冠，多昏蒙未開，不肯向學。自冠至壯年有室，血氣正盛，百爲營營，亦無暇好學。爾年近四十，志慮漸凝定，見識漸老成，正好讀聖人之書，親近明師良友，蚤夜講明道義，必期有成。學成之後，四方之人知爾知能，俱來執經問難，且曰，此無愧孔氏子孫者，豈不美歟！

然四體之勤，乃德之符，步履進退，亦必安詳，不可軟斜飛舞，久久習熟，遂爲端正人士。朕今婉曲教爾，爾其自擇。還家亦以此教子孫可也。勉之哉，勉之哉。」¹⁵¹

這段訓話，真的不啻如家人父子之言，沒有冠冕堂皇之詞，沒有誇大驕人之意，只有警勉聖人之裔爲聖人之博學通方，爲成德達才之用，凡關於求學做人之道的，無所不及，要的就是孔希學能夠無愧於祖先聖人。這種以聖人之道求諸聖人之裔的思想所透露的，也正是一種對孔子崇德報功的深切真誠之意。孔希學看來沒有辜負明太祖的叮嚀，他年四十七而逝，高深的學問上沒有表現，但對修葺祖廟、收復祭田、備舉禮器禮服和樂舞儀式各方面，也還有成績可紀。¹⁵² 他的兒子孔訥襲封朝見太祖時，「上問其宗族子性多寡賢否，訥奏對詳明，動合禮度。」¹⁵³ 可見太祖對希學的訓誨，也未嘗無所奏效。

¹⁵¹ 同前書，頁6-7。

¹⁵² 《明太祖實錄》卷一三九，頁3下-4上（2190-2191），洪武十四年九月辛丑日條，孔希學傳。

¹⁵³ 同前書，卷一五九，頁1下（2454），洪武十七年一月乙巳日條。

以上這兩段太祖的親切說話，反映的是他的尊孔思想中的理性思維。從而可見的是，一方面他認定了孔子實以綱常之道為萬世帝王和常人的師範，另一方面他確信凡有大功德於世者必獲無窮的厚報。¹⁵⁴ 這些觀念再加上一層宗教信仰的力量，使得太祖的孔子崇拜更加牢固不搖。這在太祖給孔府人物的其他文字中時有所見，並且更加詳明。例如，《文集》載洪武六年勞衍聖公孔希學的敕文說：

卿家昭名，歷代不朽，富貴永彰天地間，乃由陰騭之重。云何？以其明彝倫攸敘之精微，表萬世綱常之不泯也，故若是。¹⁵⁵

洪武十四年九月御製祭衍聖公文說：

三綱五常之道，始上古，列聖相承，率修明以育生民。至於中古，將欲墜焉，非先師孔子，孰能修明之？今生民多福，惟三綱五常之道備耳。蓋世之大德者，天地不淪沒，人民無惡聲，所以為帝者師，血食千萬年不泯，子孫存焉。朕以爾孔希學繼世焚修，永張斯教，以顯爾祖，何期訃音一至，云及長往。¹⁵⁶

此文末句所見「焚修」二字，在《明太祖實錄》所載的同一祭文中，大概以其辭不雅馴，已被史臣削去。¹⁵⁷ 但這其實正是太祖世俗宗教觀的表現，與上引敕文所見的「陰騭」觀念，是互為表裏的。此外，洪武十五年三月命曲阜世職知縣孔克營的敕文則說：

朕聞古人有必報而不忘者，先師也。蓋謂傳德明道，終身不受禍患，固報之。朕與臣民同世於斯時，方知大成至聖文宣王當世之先師。時人去古既遠，有失報禮。稽諸古典，報則有光，其光之顯揚，師徒共之。若果誠能報之，則益而無損。…特命【爾】為曲阜知縣，以報先師。爾當敬事以在公，而信以來庶民。儉使人效，勤問民艱，用力以時，以揚先師聖德。於戲，陰騭流芳，萬世不泯，英靈常存，子孫承之，爾宜懋哉！¹⁵⁸

此敕《實錄》節刪太甚，¹⁵⁹ 淹沒了太祖的精神所在。這裏可見到的，則是太祖確

¹⁵⁴ 有關報功、報恩、報答等傳統觀念之探討，可參看梁啟超，〈中國道德之大原〉，《飲冰室文集》二八，頁12-20。Lien-Sheng Yang, "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China," in John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, pp.291-309.

¹⁵⁵ 《全明文》（第一冊），卷七〈朱元璋七·勞襲封衍聖公孔希學〉，頁77。

¹⁵⁶ 同前書，卷一六〈朱元璋一六·祭孔希學文〉，頁277。

¹⁵⁷ 《明太祖實錄》卷一三九，頁3下-4上（2190-2191），洪武十四年九月辛丑日條。

¹⁵⁸ 《全明文》（第一冊），卷三〈朱元璋三·曲阜知縣孔克營敕文〉，頁36。

¹⁵⁹ 《明太祖實錄》卷一四三，頁5下-6上（2252-2253），洪武十五年三月癸亥日條。

以「先師」視孔子的貢獻，也確信孔子所教的倫理之道對於世道實有效用，所以必極其報稱之崇重。

明太祖對於孔子的貢獻了解至深，不以文辭有時苦澀而不見其意。這在洪武十七年一月給襲封衍聖公孔訥的誥文中清楚可見。《文集》所載誥文部份說：

三皇五帝之道，明陳攸敘，大展彝倫，協天地陰騭，定民居者，爲此也。至周，文繁於《三墳》，道迷於《五典》，兼《八索》、《九丘》之泛，而諸家之說並生，是致道縱途橫，雖欲馳之，莫知所向。獨先師孔子明哲心，樞睿智，定真析僞，以成《詩》、《書》。其修道之謂教，可謂至矣；率性之謂道，可謂堅矣。由是天鑒善德，血食之祀萬世，子孫弘衍於今，耿光而弗磨者，因幽明之誠無間，感通上下，故若是也。¹⁶⁰

此文暢論孔子在文化史上的貢獻以及後世崇報孔子之故，除了引用《中庸》成文處辭句稍形不暢外，整體意思明白，精神躍如。《實錄》所載的同一誥文，也是刪改殊甚，¹⁶¹ 失卻准口語文字所能表達的意度，使人完全看不出太祖以孔子爲實有繼承古先聖王教世化民的王者一級成就。有了以上這些文字，我們才能了解何以在百神封號皆去之際，孔子獨可以保存原封的王號。我們可以這樣的理解，在太祖的名實相符理念中，孔子確是正式的「素王」。

明乎太祖對孔子的篤信篤敬，我們便能更加理會太祖諸多崇拜孔子的舉動和措置。首先可以說的，是他所給予其他孔裔（和連屬而至的顏、孟後裔）的殊遇。尤其在宥過赦罪方面，太祖的用心更見細微良苦。早在洪武元年八月明軍克服元都後的大赦天下詔中，太祖便已明定曲阜一地的孔裔，仍然給予保持特殊的世家地位。在以後新任世職曲阜知縣時，太祖都會特別給敕勉勵的；洪武元年十一月任孔希大、八年七月任孔克伸、十五年三月任孔克營、十七年十一月任孔希文、二十八年任孔希範時，都沒有例外。¹⁶² 對於犯過的世職孔裔的處置，更見屢屢屈法從寬。像孔希大被曲阜人民訴訟，法當逮問，太祖卻以「希大先聖之後，

¹⁶⁰ 《全明文》（第一冊），卷三〈朱元璋三·襲封衍聖公孔訥誥文〉，頁39。

¹⁶¹ 《明太祖實錄》卷一五九，頁1下（2454），洪武十七年一月乙巳日條。

¹⁶² 以上各人所獲敕文，除孔希範的之外，均見《明太祖實錄》各該條下，亦均見於明太祖《文集》，基本上都屬御製。孔希範任期《實錄》失載，其敕文見《全明文》（第一冊），卷三四〈朱元璋三四·以孔希範知曲阜縣事敕〉，頁820，係據《古今圖書集成·明倫彙編·官常典》卷一一一所載。

若罪之，恐累其世德，非所以示優崇也。」¹⁶³ 最後雖因希大「不依祖訓，屢干國憲，自蹈罪戾，以失世官，」¹⁶⁴ 卻也沒有因而罷除世職之制。至於孔希文，雖然先見刑部以「境內水患不報，請逮問之；」¹⁶⁵ 後見禮部以「曲阜縣歲貢儒學生員考不中式，請以貢舉非人坐【罪】，」太祖也都以「先聖之後，勿問。」¹⁶⁶ 太祖對聖人孔裔的禮待，還延及孟子等聖賢的後裔。洪武十八年十月，「翰林待詔孔希善言，孟氏子孫有以罪輸作京師者二人。上曰，大賢之後，雖有罪，亦當屈法以宥之。即命遣還。」不久且諭工部，詢問同類的聖賢後裔，依例釋放。¹⁶⁷

六、明太祖朝孔廟祀事的議論

明太祖時，在儒家的禮學脈絡中所累積的孔廟祭祀問題，實在很多。太祖其實也不能全數解決。洪武四年，包括宋濂在內的國子學官，曾奉命考議祭孔禮儀。其中宋濂個人議論所及的，便有神主坐向、棲神用具、迎神用物、庭火設備、從祀資格、從祀位次、應用音樂、飲福次數等等問題。再加上「廟制之非宜，冕服之無章，器用則雜乎雅俗，升降則昧乎左右，如此類甚多，雖更僕不可盡也。」¹⁶⁸ 要一一擬議釐正從古，未免曠日費時。當時議論難一，結果便是《實錄》所載四年八月之事：「降國子祭酒魏觀為江西龍南縣知縣，司業宋濂為安遠縣知縣，坐考祭孔子禮稽緩故也。」¹⁶⁹ 至同年十一月，才各召回為禮部主事。¹⁷⁰ 此事雖屬故意懲戒，但正可見太祖之實重其事，不肯苟且放過。故此以後所採行的，都對後世有大影響。以下數項，是當時尤其顯著的議論。

¹⁶³ 《明太祖實錄》卷八七，頁4上（1549），洪武七年一月癸未日條。

¹⁶⁴ 同前書，卷一〇〇，頁4上（1699），洪武八年七月庚申日條。

¹⁶⁵ 同前書，卷二〇七，頁3下（3086），洪武二十四年一月辛亥日條。

¹⁶⁶ 同前書，卷二三二，頁7下（3398），洪武二十七年四月己丑日條。

¹⁶⁷ 同前書，卷一七六，頁1下（2666），洪武十八年十月癸巳日條；卷一七六，頁2上-下（2667-2668），洪武十八年十月甲辰日條。

¹⁶⁸ 宋濂，《宋學士全集》卷二八〈孔子廟堂議〉，頁1019-1022（271-272），尤其頁1019-1020。

¹⁶⁹ 《明太祖實錄》卷六七，頁7上（1265），洪武四年八月己亥日條。

¹⁷⁰ 同前書，卷六九，頁1下（1288），洪武四年十一月己未日條。

(一) 以木主易塑像

孔廟之有孔子塑像，不知始於何時，但唐代初年便已存在。唐玄宗開元八年(720)，司業李元瓘便認為，孔子廟中的顏淵像作立侍狀，不合禮意，應該定制改為坐像。¹⁷¹ 其說以後歷代相傳，而天下文廟也多有塑像。到了洪武十四年四月，南京興建新太學；又詔天下學校春秋通祀孔子，賜學糧，增師生廩膳，太祖才令新廟以木主代替塑像。¹⁷² 據當時的祭酒宋訥所記：「自經始以來，大駕臨役者不一。夫子而下，像不土繪，祀以神主，數百年舊制乃革。」¹⁷³ 以孔子木主棲神代替塑像，當時雖然不能作全國性的施行，但無疑已是一大改革。

這個改制的創意，文獻可考的，並非始於太祖。洪武四年八月的祭孔禮議中，宋濂便已經論及。他說：

古者造木主以棲神，天子諸侯之廟，皆有主；卿大夫士雖無之，大夫束帛以依神，士結茅為叢，無有像設之事。《開元禮》亦謂設先聖神座於堂上西楹間，設先師神座於先聖神座東北，席皆以莞，則尚掃地而祭也。今因開元八年之制，搏土而肖像焉，則失神而明之之義矣。¹⁷⁴

太祖新制的決定，不可能不受像宋濂所提出的這類意見的影響。此制雖然一時不能通行各地，但以後明臣稱道它的卻大不乏人。成化間丘濬所說的，影響更大。丘氏在所著《大學衍義補》中作了兩點相關的考慮。其中如下的一點是宋濂之說的推論：

【塑像】郡異縣殊，不一其狀，長短豐瘠，老少美惡，惟其工之巧拙是隨。就使盡善，亦豈其生盛德之容。甚非神而明之、無聲無臭之道也。

以下的一點，則是從封建倫理的現實表現來立論的：

夫國學廟貌，非但以爲師生瞻仰之所，而天子視學，實於是乎致禮焉。夫以冕旒之尊，而臨夫俎豆之地，聖人百世之師，坐而不起，猶之可也，若夫從祀諸儒，皆前代之縉紳，或當代之臣子，君拜於下而臣坐於上，可乎？臣知非獨名分之乖舛，而觀瞻之不雅，竊惟聖賢在天之靈，亦有所不安也。

¹⁷¹ 《文獻通考》卷四三〈學校四〉，頁407。

¹⁷² 南京新太學以孔子木主易塑像事，《明太祖實錄》缺載，但《大學衍義補》等書均有記載。

¹⁷³ 宋訥，《西隱集》卷七〈大明敕建太學碑〉，頁8上-10下(1225/907)。

¹⁷⁴ 宋濂，《宋學士全集》卷二八〈孔子廟堂議〉，頁1020(272)。

此處重點不在孔子，而在孔門配祀的儒者。丘濬的理性論接著指出，毀塑像而用木主，並非不恭之事，因為塑像是「工人隨意信手而爲之者，」根本不是像主的真貌，失卻瞻仰生敬的意義，孔廟不用塑像，正是對孔子肅敬的表現。此說可謂深得太祖之心。丘氏又建議，「今天下郡邑恐於勞民，無俟改革，」但北京國學現存元朝所立的塑像，卻應該遵從太祖舊制，以木主代之。太祖之所爲，有如當時祭酒宋訥所說，是革除百年夷教的大事。丘氏強調：「仰惟我聖祖有大功於世教十數，此其一也。發揚祖宗之功烈，亦聖子神孫繼述之大者也。」¹⁷⁵ 這個呼籲，爲當時的程敏政和後來的張璁等人所支持，所以到了嘉靖九年（1530）改定孔廟祀典時，終於下令全國孔廟均以木主代替塑像，成了永久的制度。¹⁷⁶

（二）從祀進退問題

洪武年間關於孔廟從祀問題的最後定案，是二十九年（1396）三月命罷去漢儒揚雄，益以董仲舒一事。此事是太祖接納行人司副楊砥上奏的直接結果，也開了明代孔廟進退前代從祀儒者的先例。《明太祖實錄》載：「楊砥言，孔子廟庭從祀諸賢，皆有功世教，若漢揚雄臣事賊莽，忝列從祀，以董仲舒之賢，反不與焉，事干名教，甚爲乖錯。」¹⁷⁷ 楊砥的奏疏全文現已不見，據楊氏傳記，楊氏言及「揚雄仕莽爲大夫，劇秦美新之論，取譏萬世。董仲舒三策及正誼明道之言，足以扶翼世教。」¹⁷⁸ 太祖逕行楊氏所請，故此《實錄》只記「上納其言，」不及其他議論文字。這便除了反映了朱子《通鑑綱目》所揭的「莽大夫」式忠君觀念，在明初隨著理學思想高漲而漲之外，也反映了太祖親自參與，對尊孔事情的重視。按，楊砥澤州人，洪武二十七年才中進士，是典型的太祖新朝成長的知識分子，強調忠君，強調天人感應，乃至反對功利思想，都是太祖自己思想的反映，所以其言能夠出即獲應。

¹⁷⁵ 以上引文，均見《大學衍義補》卷六五〈秩祭祀·釋奠先師之禮上〉，頁10上-11下（648-649）。這問題的新近討論，見司馬黛蘭（Deborah A. Sommer），〈丘濬與明代儒像廢存之議〉，祝瑞開主編，《宋明思想和中華文明》，頁437-444；Thomas A. Wilson 前引文，頁565-567，也有論及。

¹⁷⁶ 參看黃進興，〈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126-163。

¹⁷⁷ 《明太祖實錄》卷二四五，頁2上（3555），洪武二十九年三月壬申日條。

¹⁷⁸ 焦竑，《國朝獻徵錄》卷七二〈太僕寺卿楊砥傳〉，頁3上-下（3093）。

明臣對於前朝從祀者的不滿，也並不限於上述一項，而且出現頗早。洪武二年，江西崇仁縣訓導羅恢便曾奏請：

孔廟從祀當以道學論。有若優於宰我，《論語》記有若言行者四，皆有裨世教；記宰我言行者四，皆見責聖人，宜以有若居十哲，而宰我居兩廡。公伯寮阻壞聖門，不宜從祀。蘧伯玉，孔子故人，行年六十而化，今在兩廡六十位次之下，未當，宜例升孔聖殿。¹⁷⁹

這個以言行表現和倫輩造詣為標準來調整從祀者資格和地位的請求，未被太祖接納。但同類的議論，卻在以後繼續出現。最重要的是，洪武四年那場太祖下令討論的祭孔議論中，國子司業的宋濂和翰林待制的王禕都有意見。¹⁸⁰ 在關於從祀者的進退方面，宋濂認為，若依學校祭祀先師的古代禮意，則：

孔子集群聖之大成，顏回、曾參、孔伋、孟軻實傳孔子之道，尊之以為先聖先師，而通祀於天下，固宜。其餘當各及其邦之先賢，雖七十二子之祀，亦當罷去，而於國學設之，庶幾弗悖禮意。今也雜置而妄列，甚至荀況之言性惡，揚雄之事王莽，王弼之宗莊老，賈逵之忽細行，杜預之建短喪，馬融之黨附勢家，亦廁其中，吾不知其為何說也。¹⁸¹

宋濂此處所說，其實已牽涉到整個孔廟從祀制度本身的問題，下文將續有說。他所點名批判的漢晉儒者，也是王禕的批判對象。王禕的議論只及從祀一事，故此所說尤其詳盡。宋濂只從反面說，暗示不配從祀者應當罷去；王禕則從正面說，提及可以增祀的儒者。王禕對於「荀況、揚雄、何休、王弼之徒，有不當與從祀者，又不敢以遽數也。」但既已點名，即屬表態。他的重點，卻在進賢。就當時已在從祀之列的孔子門人及後儒百有五人來說，他認為：

以今論之，漢儒之從祀者十四人，而猶闕者一人，董仲舒是也。唐之從祀者一人，而猶闕者一人，孔穎達是也。宋之從祀者九人，而猶闕者四人，

¹⁷⁹ 《欽定續文獻通考》卷四八〈學校二〉，頁3227。按，張萱，《西園聞見錄》卷四三，頁20下(3620)，記同事，末句作「宜升啓聖王廟」，大誤。

¹⁸⁰ 王禕明初典籍都寫作王禕，然以黃潛《金華黃先生文集》內王氏祖父〈南樓先生墓誌銘〉，以及方孝孺《遜志齋集》內王氏父親〈常山教諭王府君行狀〉所載王氏兄弟名字偏旁考之，「禕」當作「禕」無疑。這點向蒙業師牟復禮(F.W. Mote)先生提醒，謹此誌謝。本文以下凡引王氏處，包括王氏著作原題「王禕」的，都寫作「王禕」。有關王禕名字辨正討論，可看何冠彪，〈王禕二題〉，《明清人物與著述》，頁1-13。

¹⁸¹ 宋濂，《宋學士全集》卷二八〈孔子廟堂議〉，頁1020-1021(272)。

范仲淹、歐陽修、真德秀、魏了翁是也。元之從祀者一人，而猶闕者一人，吳澄是也。¹⁸²

王禕所提應予從祀者七人，除了孔穎達之外，以後在明清二代裏都先後獲得從祀。¹⁸³ 被他質疑和被宋濂批判的儒者，明代後來也都給罷祀了。王禕的增祀論議，既屬開先，也有很大的代表性，是孔廟從祀理據的重要文字，以下故予盡量引錄：

自夫孟軻既往，聖學不明，邪說盛行，異端並起。歷秦至漢，諸儒繼作，然完經翼傳，局於顓門之學，而於聖人之道，莫或有聞。惟董仲舒於其間號稱醇儒，其學博通諸經，於《春秋》之義尤精，所以告其君者，如天人、性命、仁義、禮樂，以及勉強遵行、正誼明道之論，皆他儒之所不能道。至其告時君罷黜百家，表章《六經》，以隆孔子之教，使道術有統，異端息滅，民到于今賴之，則所以尊崇聖學者，其功殆不在孟子下。以荀況之言性惡，揚雄之事新莽，猶獲從祀，而仲舒顧在所不取，何也？

秦人之後，聖經闕逸，漢儒收拾散亡，各爲箋傳，而偏學異說，各自名家，晉宋以來，爲說滋蔓，去聖既遠，莫可考證，學者茫昧，不知所歸。唐初孔穎達受詔撰定諸經之疏，號曰《正義》，自是以來，著爲定論，凡不本於《正義》者，謂之異端，誠學者之宗師，百世之取信也。是其所以傳註聖經者，較之馬融、鄭康成輩，功無所與遜。且何休註《公羊》而黜周王魯，王弼註《易》而專尚清虛，害道已甚，然在祀列，胡獨至於穎達而遺之也？

聖人之道，或著之事功，或載之文章，用雖不同，而實則一致。三代以下，人才莫盛於宋東都，其間慨然以聖人之道爲己任而著之行事者，范仲淹而已。其言以爲，士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，雖伊尹之任，無以尚之。況當其時，天下學術未知所宗尚，而仲淹首以《中庸》授張載，以爲道學之倡。蓋其爲學本乎《六經》，而其議論無不主於仁義。雖勳業之就，未究其志，而事功所及，光明正大，實與司馬光相上下。自聖道不行，世儒徒知章句以爲事，而孰知聖人經世之志，固不專在是也。

¹⁸² 王禕，《王忠文集》卷十五〈孔子廟庭從祀議〉，頁1上-6上（1226/306）。按，此文以下再引錄，不復注出。

¹⁸³ 參看黃進興，〈道統與治統之間：從嘉靖九年（1530）孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉。

歐陽修與仲淹同時，實倡明聖賢之學，而著之文章。其《易》、《春秋》諸說，《詩本義》等書，發揮經學爲精。至其欲刪諸經《正義》讖緯之說，一歸於正，尤有功於聖道。其爲言，根乎仁義而達之政理，所以羽翼《六經》而載之於萬世。至於《本論》等篇，比之韓愈之《原道》，夫復何愧。而世之淺者，每目之爲文人。夫文以載道，道因文而乃著，雖經天緯地者，亦謂之文，而顧可少之哉！然則如范仲淹之立功，歐陽修之立名，皆可謂有功於聖人之道者。韓愈、司馬光既列從祀，則此二人固決在所當取者也。

自周敦頤接聖賢千載不傳之緒，而程頤兄弟承之，道統於是有所傳。迨朱熹有作，《五經》、《四子》皆有傳註論述，統宗會元，集聖賢大成，紹程氏之傳。其中更學禁，其道不行，於是真德秀、魏了翁並作，力以尊崇朱學爲己任，而聖賢之學乃復明。真氏所著，有《大學衍義》、《讀書記》；魏氏所著，有《九經要義》，大抵皆黜異端，崇正理，質諸聖人而不謬，其於聖人之道可謂有功，而足以繼朱氏所傳之緒矣。是則此二人者，固又當繼朱氏而列於從祀者也。

及元興，許衡起於北方，尊用朱氏之學以教人，既有以任斯道之重。而其時吳澄起於南方，能有見於前儒之所未及，《孝經》、《大學》、《中庸》、《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《禮》皆有傳註，槩括古今諸儒之說而折衷之，其於《禮經》尤多所刪正，凡以補朱氏之未備。而其真修實踐，蓋無非聖賢正大之學，則其人又可謂有功聖人之道，固宜與許衡同列於從祀而不可以或遺也。

王禕的議論，是一種定義性和比較性雙管齊下的說法。他的原則是祭報以功，亦即他所謂的「有功於聖道則祀之。」從祀孔廟者必須有功於孔子之教，無功而有過者自當不配，但功卻可從不同的方面建樹和表現。董仲舒的功，是以學說闡揚聖道，尊崇聖學；孔穎達的功，是疏傳聖經，統一正義；范仲淹的是倡明道學，儒術經世；歐陽修的是以身倡道，以言翼經；真德秀和魏了翁的是黜異崇正，尊崇朱學；吳澄的則是纂說諸經，補備朱說。他們或以言立功，或以行立功，亦即有所謂明道之功或行道之功，表現或殊，但「有功於聖道」則一。既然與他們同類的已在從祀之列，他們理當可以依例並進，何況不及他們的尚且能預從祀，他們自當與進無疑。宋濂和王禕等人的多元類比論調，以後成了一種論述的典範，屢爲言者重覆使用。

從以上數家所說，我們還可以肯定二事。其一是，楊砥洪武末年請罷揚雄而進董仲舒，其說只能算是紹承前輩之緒，並非創見。第二是，元代曾從祀董仲舒而未曾予以落實。《元史·文宗本紀》所載，至順元年（1330）十二月「己酉，以董仲舒從祀孔子廟，位列七十子之下」事情，¹⁸⁴ 其實並未施行，否則王禕不能如其議中所說。這樣看來，明太祖之從祀董仲舒，也是一種肯定元朝決定的表現。但要到洪武二十九年才有這樣的決定，並且是因請而作，又不同時進退其他如宋濂、王禕等所說的儒者，他尊重和小心處理儒家本身祭報傳統之處，也是顯而易見的。

（三）從祀位次問題

從祀位次之辨，涉及的更是儒教的基本價值問題，亦即倫理的問題。在這個問題上，宋濂、王禕二人的見解也是相同的。宋濂說：

古者立學，專以明人倫，子雖齊聖，不先父食，久矣。故禹不先鯀，湯不先契，文、武不先不窋。宋祖帝乙，鄭祖厲王，猶上祖也。今一切置而不講，顏回、曾參、孔伋，子也，配享堂上；顏路、曾點、孔鯉，父也，列祀廡間；張載則二程之表叔也，乃坐其下。顛倒彝倫，莫此為甚，吾又不知其為何說也。¹⁸⁵

這個有關倫序與功勞，或者說親親與賢賢，孰為重要或孰當優先之辨，南宋以來，關心者便已不乏其人。洪邁便已有子居父上，神靈難安之說；「子雖齊聖，不先父食」的古語，他也引過。¹⁸⁶ 唐代以來，孔廟以顏子配享，曾子升堂，而二人之父已經居於兩廡，至南宋以顏、曾、思、孟為四配，父屈子下的情況更嚴重突出。元朝的姚燧曾加以批評：

弟子於師（顏子曾子於孔子、孟子於子思）、孫於祖（子思於孔子），坐而語道者有之，非可並南面。燧知四子已避讓於冥冥中，不能一日自安其身一堂之上。況又祀【顏】無繇、【曾】點、【孔】鯉於庭，其失在於崇

¹⁸⁴ 《元史》卷三四〈文宗三〉，頁770。

¹⁸⁵ 宋濂，《宋學士全集》卷二八〈孔子廟堂議〉，頁1021（272）。

¹⁸⁶ 見《大學衍義補》卷六六〈秩祭祀·釋奠先師之禮下〉，頁5上（653）。

子而抑父。夫爲是學宮，將以明人倫於天下，而倒施錯置於數筵之地如此，奚以爲訓。¹⁸⁷

此說又多了一重不應只視孔子爲一宗派之祖師，而應視他爲具有王者地位的天下之師的意涵。

宋濂之說，已是一個傳統的延續。王禕則更加以暢論，提出處置之法。他說：

借曰曾子、子思以傳道爲重，然子必當爲父屈。昔魯祀僖公，躋之閔公之上，傳者謂「子雖齊聖，不先父食，」以爲逆祀。今孔氏、曾氏父子之失序，非逆祀乎？是故曾參、孔伋，今當降居於曾皙、孔鯉之下。又，司馬光於程顥、程頤爲先進，張載於二程爲表叔，而位次皆下，其先後次序，亦不可不明。咸淳之定從祀，徒依朱子六贊，以周、二程、邵【雍】、張、司馬爲序，而不知朱子之贊，特以形容六君子道德之盛，初未嘗定其先後之次，胡可遂據以爲準乎？是故司馬光、張載，今當陞居程顥、程頤之上。¹⁸⁸

王禕無疑是個堅決的倫理主義論者，但他對程、張二氏位次不當的原委之說，其實宋末元初的名儒熊禾早已說過。奇怪的是，他卻沒有採用熊禾解決矛盾的方法。熊禾認爲，可在孔廟內別建一室，以孔子之父南面爲主神，以配享從祀者的父親侑食，春秋釋奠時，以齒德之尊者爲分獻官，同時行禮於此室，這樣便可「示有尊而教民孝矣。」¹⁸⁹ 這個一廟兩制的辦法，雖然也有理論上的弱點，卻在嘉靖九年以後成爲定制，延至清朝不變。

明太祖對於這個倫理之辨，沒有明確反應的紀錄可稽。他沒有考慮熊禾的一廟兩制意見，可能是出於國初不欲勞民的考慮，正如他也沒有命令全國孔廟改塑像爲木主一樣。丘濬如下的一個折衷建議，很可透露太祖的可能心情。他說：

然臣以爲今天下州縣皆有祭，處處皆設（別室，如熊禾所說），恐至於煩瀆。說者謂泗水侯【孔鯉】孔林自有廟；曲阜侯【顏無繇】宜祀於其子顏子之廟，而以顏子配；萊蕪侯【曾點】無後，今嘉祥有曾子墳，當有祠，宜於此祀萊蕪侯，而以曾子配。否則特立一廟於曲阜，特祀三子，而以顏

¹⁸⁷ 同前書，頁5上-下（653）。

¹⁸⁸ 王禕，《王忠文集》卷十五〈孔子廟庭從祀議〉，頁5下-6上（1226/308）。

¹⁸⁹ 有關熊禾相關議論的探討，參看朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉，《史叢》3（1998）：173-209。

子、曾子、子思配。熊禾謂有王者作，禮當損益，祀不可瀆也，姑誌于此。¹⁹⁰

太祖顯然沒有像丘氏所引的說者的考慮，但卻可能有同樣「祀不可瀆」的思想。他看來像相對的輕視了倫理而重視了成就（功），但同時也像在盡量的堅守著一個禮制傳統。

（四）學校祭祀的別制

宋濂議論中最後而又最大膽的一點，是建議採用熊禾的意見，使太學所祀的先師和地方學校所祀的不同。熊禾認為，太學是天子之學，除了祭祀孔子外，還應祭祀「後世天子公卿所宜取法者。」他們開始於「道之祖」（亦即宋濂所說的「道統之宗」）的伏羲，以次相列為神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武，配以皋陶、伊尹、太公望、周公，以及稷、契、夷、傳說、箕子。這是因為，「三代以上，大道未分，」君師合一，所謂先聖，實即先師。孔子情況特別，因為「孔子實兼祖述憲章之任，集眾聖大成，其為天下萬世通祀，則自天子下達夫鄉學。」¹⁹¹ 宋濂認為，如從熊禾此說，「則道統益尊，三皇不汨於醫師，太公不辱於武夫也。」他又據周朝立四代之學的制度認為，祀古帝王為先聖，取其當時輔佐王業的名臣為先師，正是「天子立學之法也。」¹⁹²

宋濂這個議論，和熊禾的原議似乎同中有異。太學祀先聖以及孔子，熊禾是沒有主從的問題的。宋濂卻有主先王而從孔子之嫌，儘管他認為太學不須像地方學校一樣，可以祀及從祀的孔門七十二子。照宋氏意見，四配和七十二子之外的儒者，是不當從祀於任何孔廟的。這樣的形象後果不難想像：孔廟和祭孔的陣仗都會大為減少，孔子的威嚴和光采也將消退失色不少。太祖沒有接納宋濂的議論，可能便是考慮到孔子地位因而下降這一點。洪武六年八月，太祖因監察御史答祿與權等言，建歷代帝王廟於京師；二十一年一月，又詔以歷代名臣從祀帝王廟。¹⁹³ 丘濬認為，此制「與【熊】禾此議合，但不領於學耳。」並擬「請於帝王

¹⁹⁰ 《大學衍義補》卷六六〈秩祭祀·釋奠先師之禮下〉，頁6下（653）。

¹⁹¹ 熊禾，《熊勿軒先生文集》卷四〈祀典議〉，頁54-55。

¹⁹² 宋濂，前引文。

¹⁹³ 《明太祖實錄》卷八四，頁2下-3下（1496-1498），洪武六年八月乙亥日條；卷八八，頁5上（2820），洪武二十一年一月甲寅日條。

廟設宮懸，備佾舞，一如文廟，每歲春秋傳制遣官致祭，一如祀孔子，而太學則祀宣聖如故。」¹⁹⁴ 從丘氏此說可見，帝王廟雖立，其禮數卻是及不上文廟的。宋濂之意，是要增強道統的內容，加強孔子所代表的道統，但卻不免不經意的降低了孔子的獨尊地位。太祖不採其說，而別建帝王廟，倒反是篤尊孔子的表現。

事實上，宋濂此議「既斥而不用矣，」當時的國子助教貝瓊還曾著論辨駁。貝瓊對於「祀三皇於學，以孔子配之可乎」的設問，直曰「不可。…【以】義各有所當也。」他引經史論證，首先認為「唐虞與周所主先聖先師，固無定名，未有及於三皇也。…唐宋所主先聖先師，已有定名，未有及於三皇也。」這個傳統認知的問題之外，還有深一層的理據如下：

三皇繼作而後人之爲道始備，此眾人疑其不祀三皇爲缺典。夫三皇宜祀，而不得祀於學也。惟孔子當周之不振，憂道之失也，與諸子講於洙泗之間，以述三皇之所傳。…學之有廟，由孔子而建，則宜以孔子爲先聖，顏子爲先師，而三皇不預也。…今欲崇三皇爲先聖，使居孔子之上，不足以褒其功；降孔子爲先師，使混於高堂生之列，適所以貶其德。故吾的然以爲不可也。¹⁹⁵

貝瓊是認定宋濂要把孔子視作先聖之末、先師之首的。宋濂以至他所本的熊禾有沒此意，姑且勿論，但如其所說，孔子肯定便非太學文廟的主神。所以，明太祖不從其議，正是尊孔的表現。加上去年去百神封號而獨不去孔子王號，他的孔子崇拜，可謂無以上之了。

七、結論

以上各節所考述的，反映了明太祖對於孔子的崇拜，實可謂之不遺餘力。洪武一朝的祀孔禮儀，在態度虔恪的要求上和在祭奠禮數的表現上，都是度越前代的。在對待衍聖公和其他孔裔方面，較之元朝，尤其顯得禮重意誠。元世祖輕視儒教，尊孔之事少有所可稱。元代學校裏的皇帝形像和孔子並尊，學宮孔廟則更時爲吏匠軍人所佔用。孔子雖在元武宗時獲得空前的尊崇封號，儒教卻實際蹶而不振。明太祖反其道而行之，尊孔崇儒透過學校和科舉制度，成爲了一代不變之制。

¹⁹⁴ 《大學衍義補》卷六六〈秩祭祀·釋奠先師之禮下〉，頁13上(657)。

¹⁹⁵ 貝瓊，《清江文集》卷十三〈釋奠解〉，頁6下-10上(1228/371)。

明太祖尊孔事實，早在明朝建立之前已見，並且與時俱增。洪武年間的重要措施，先後如天下州縣皆立學校，建置文廟；春秋釋奠孔子，禮數和誠敬要求過於前代；革山川神人封號，而獨不改孔子王號之稱；親奠孔子，拜數比前代帝王倍增；乃至天下學校通行春秋釋奠孔子等等，無一不盡其心力之誠。對於祭孔之禮，既以齋戒外室求之於己，也以恭虔謹事責諸臣下。祭神如神在和事亡如事存的訓義，太祖力行、發揮之無餘。同樣難得的，則是對孔裔的曲全保護和對衍聖公的誠意禮待。這方面所表現的，也是歷代之冠。洪武年間有關孔廟祀事的決定，諸如以木主代替塑像，罷揚雄從祀而進董仲舒等事，對後世都有影響。當時儒臣們的相關議論，如從祀儒者之當進當退，已從祀者的位次調整，以及別室祭祀已在配享從祀之列者的父輩等等，太祖未加採納，也反映了他尊重傳統，不輕易改動疑有未安事情的思想。

太祖這樣的誠篤尊孔，是崇德報功的傳統思想的明白表現，更是他確信孔子之道實對國家世道有益的表現。《明太祖實訓》載，丙申（龍鳳二年、至正十六年、1356）五月庚寅，「太祖嘗命有司訪求古今書籍，藏之秘府，以資覽閱，因謂侍臣詹同等曰：『吾每於宮中無事，輒取孔子之言觀之，如『節用而愛人，使民以時，』真治國之良規。孔子之言，誠萬世之師也。』」¹⁹⁶ 這話說於太祖才得應天府，亦即自起兵以來首次擁有自己的基地之後二個月間，可見他有得於孔子之遺教甚早。他的過人之處，則在於他此後的篤信無疑。洪武十五年新建太學落成，太祖曾諭太學生說：「仲尼之道，上師天子，下教臣民，始漢至今，曾有逾斯道而久於世者乎？…【建太學】期在育君子，必履仲尼之道，以助後嗣，共安天下蒼生。…【學者】固守仲尼所云四非之篤，慎日經句，以逾歲月，不變其所學，則賢人矣。」¹⁹⁷ 此處引文出於太祖文集，文中「四非之篤」，即《實錄》所改為比較常見的「四勿之訓」，¹⁹⁸ 指的是孔子非禮勿視、聽、言、動四者之教。太祖對孔子之教相信之篤和其堅持所在，由此更加明白可見。太祖有著名的〈三教論〉一文，從宗教信仰立說，認為「於斯三教，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪《詩》制典，萬世永賴，其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是

¹⁹⁶ 《明太祖實訓》卷二，頁5上-下（85-86）。

¹⁹⁷ 《全明文》（第一冊），卷八〈朱元璋八·諭太學生〉，頁109。

¹⁹⁸ 《明太祖實錄》卷一四五，頁5上-下（2281-2282），洪武十五年五月丁丑日條。

吉。」¹⁹⁹ 這三教雖然最終作用相同，但一明一暗，一主一輔，儒爲領袖，顯而易見。凡此都是太祖信孔而崇孔的言語例證。

正如本文所指出的，太祖對於孔子的貢獻認識殊深，故其形容孔子盛德之言，也極切當。太祖常引孔子之言作爲自己的議論佐證和行事根據，文集和《實錄》所在多見。凡此都反映了太祖於孔子之教實有心得。本文從制度面的探討，又顯示了太祖不獨能言所信，更能以所信者見諸行事的作風。由本文所揭示的各種事情觀之，明太祖之真能修文重禮，殆無可疑；他的孔子崇拜卻不簡單的是出於政治考慮，而是他的思想和價值觀的忠實反映。

（本文於民國八十八年二月二十日通過刊登）

¹⁹⁹ 《全明文》（第一冊），卷一〇〈朱元璋一〇・三教論〉，頁145-146。有關明太祖三教合一思想的討論，可參考 John D. Langlois, Jr. and Sun K'o-k'uan, "Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43.1(1983.6): 97-139.

引用書目

一、傳統文獻

- 《大金集禮》（《叢書集成初編》本），上海：商務印書館，1936。
- 《大唐開元禮》（光緒十二年洪氏公善堂校刊本），東京：汲古書院，1981。
- 《大清世祖章皇帝實錄》，臺北：臺灣華文書局，1964。
- 《大清聖祖仁皇帝實錄》，臺北：臺灣華文書局，1969。
- 《元史》，北京：中華書局，1976。
- 正德《大明會典》，東京：汲古書院，1989。
- 《全明文》（第一冊），上海：上海古籍出版社，1992。
- 《曲阜孔府檔案史料選編》第二編（中國社會科學院歷史研究所編），濟南：齊魯書社，1980。
- 《明太祖實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968。
- 《明太祖寶訓》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1967。
- 《明史》，北京：中華書局，1974。
- 《政和五禮新儀》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 《景印元本大元聖政國朝典章》（《元典章》），臺北：國立故宮博物院，1972。
- 《欽定續文獻通考》（商務印書館《十通》本）。
- 《廟學典禮》（《元朝史料叢刊》本），杭州：浙江古籍出版社，1992。
- 王禕，《王忠文集》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 丘濬，《大學衍義補》（《丘文莊公叢書》本），臺北：丘文莊公叢書輯印委員會，1972。
- 丘濬，《世史正綱》（《丘文莊公叢書》本），臺北：丘文莊公叢書輯印委員會，1972。
- 危素，《說學齋稿》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 朱權，《通鑑博論》（《四庫全書存目叢書》本），臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 宋訥，《西隱集》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋濂，《宋學士全集》（《叢書集成初編》本），臺北：新文豐出版公司，1985。

朱鴻林

- 貝瓊，《清江集》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 唐桂芳，《白雲集》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 徐一夔，《始豐稿》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 徐一夔等，《明集禮》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 馬端臨，《文獻通考》（商務印書館《十通》本）。
- 張玉書，《張文貞集》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 張萱（編），《西園聞見錄》（1940年北平哈佛燕京學社排印本），臺北：華文書局，1968。
- 陳槃仁輯、林爾嘉考證，《閩中金石略》（《石刻史料新編》本），臺北：新文豐出版公司，1977。
- 焦竑（編），《國朝獻徵錄》，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 程鉅夫，《楚國文憲公雪樓程先生文集》，宣統二年（1910）景刊洪武本。
- 熊禾，《熊勿軒先生文集》（《叢書集成初編》本），上海：商務印書館，1936。
- 趙翼，《廿二史劄記》（杜維運校證補編本），臺北：華世出版社，1977。
- 劉三吾，《孟子節文》（《北京圖書館古籍珍本叢刊》1），北京：書目文獻出版社，年代不詳。
- 談遷，《國權》，北京：古籍出版社，1958。
- 錢泰吉，《甘泉鄉人稿》，同治十一年（1872）序刊本。

二、近人論著

中國科學院北京天文臺主編

- 1986 《中國地方志聯合目錄》，北京：中華書局。

王世華

- 1997 〈朱元璋懲貪「剝皮實草」質疑〉，《歷史研究》1997.2。

司馬黛蘭 (Deborah A. Sommer)

- 1995 〈丘濬與明代儒像廢存之議〉，祝瑞開編，《宋明思想和中華文明》，上海：學林出版社。

朱榮貴

- 1995 〈從劉三吾《孟子節文》論君權的限制與知識份子之自主性〉，《中央研究院中國文哲集刊》6。

- 朱鴻林
1998 〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉，《史藪》3。
- 余英時
1976 〈唐、宋、明三帝老子注中的治術發微〉，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司。
- 何冠彪
1996 《明清人物與著述》，香港：香港教育圖書公司。
- 李焯然
1987 〈丘濬之史學——讀丘濬《世史正綱》札記〉，《明史散論》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 柳存仁
1991 〈道藏本三聖注道德經會箋〉，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社。
〈道藏本三聖注道德經之得失〉，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社。
- 胡務
1997 〈元代廟學的興建和繁榮〉，《元史論叢》6。
- 容肇祖
1989 〈明太祖的《孟子節文》〉，《容肇祖集》，濟南：齊魯書社。
- 袁冀
1974 〈元代之國子學〉，《元史研究論集》，臺北：臺灣商務印書館。
- 梁啟超
1960 〈中國道德之大原〉，《飲冰室文集》二八，臺北：臺灣中華書局。
- 陳高華
1991 〈金元二代衍聖公〉，《元史研究論稿》，北京：中華書局。
1993 〈元代的地方官學〉，《元史論叢》5。
- 陳學霖
1977 〈徐一夔刑死辯誣兼論明初文字獄史料〉，《東方文化》15.1。
1997 〈明太祖文字獄案考疑〉，《明代人物與傳記》，香港：中文大學出版社。
- 黃進興
1994 〈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。
〈道統與治統之間：從嘉靖九年（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》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

朱鴻林

楊訥

- 1992 〈龍鳳年間的朱元璋〉，《元史論叢》4。

蔡嘉麟

- 1998 〈明代的衛學教育〉，中國文化大學史學研究所碩士論文。

戰繼發

- 1997 〈朱元璋興學立教的社會功能探析〉，《北方論叢》1997.3。

蕭啓慶

- 1983 〈忽必烈「潛邸舊侶」考〉，《元代史新探》，臺北：新文豐出版公司。
- 1994 〈大蒙古國時代衍聖公復爵考〉，《蒙元史新研》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 〈大蒙古國時的國子學——兼論蒙漢菁英涵化的濫觴與儒道勢力的消長〉，《蒙元史新研》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

錢穆

- 1978 〈讀明初開國諸臣詩文集〉，《中國學術思想史論叢》（六），臺北：東大圖書公司。
- 〈讀明初開國諸臣詩文集續編〉，《中國學術思想史論叢》（六），臺北：東大圖書公司。

謝貴安

- 1995 《明實錄研究》，臺北：文津出版社。

羅仲輝

- 1997 〈論明初議禮〉，王春瑜編，《明史論叢》，北京：中國社會科學出版社。

Chu, Ron Guey

- 1998 "Rites and Rights in Ming China." de Bary, W.T. and Tu Weiming eds., *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press.

Franke, Herbert and Denis Twitchett, eds.

- 1994 *The Cambridge History of China, Volume 6, Alien Regimes and Border States, 907-1368*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goodrich, L. Carrington and Chaoying Fang, eds.

- 1976 *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*. New York and London: Columbia University Press.

Langlois, John D. Jr. and Sun K'o-k'uan

- 1983 "Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43.1.

Lao, Yan-shuan

- 1981 "Southern Chinese Scholars and Educational Institutions in Early Yuan: Some Preliminary Remarks." Langlois, John D. Jr. ed., *China under Mongol Rule*. Princeton: Princeton University Press.

Liu, Ts'un-yan and Judith Berling

- 1982 "The 'Three Teachings' in the Mongol-Yuan Period." Chan, Hok-lam and Wm. Theodore de Bary, eds., *Yuan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*. New York: Columbia University Press.

Taylor, Romeyn

- 1998 "Official Religion in the Ming." Twitchett, Denis and Frederick W. Mote, eds., *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, Thomas A.

- 1996 "The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage." *The Journal of Asian Studies* 55.3.

Yang, Lien-sheng

- 1957 "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China." Fairbank, John K. ed., *Chinese Thought and Institutions*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

The Confucian Worship of Zhu Yuanzhang

Hung-lam Chu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper studies the ritual and social expressions of the founding Ming emperor in the aspect of Confucian worship from the perspectives of institutional and intellectual history, and is intended to throw new lights both on the study of official religion in the Ming and on the life and thought of Zhu Yuanzhang. The study begins with a background re-examination of the prevalent recognition of Zhu Yuanzhang as a suspicious and cruel ruler, and the condition of Confucian worship in the Mongol Yuan dynasty. It then reconstructs the history of Zhu's ritual institutions for Confucian worship and his receptions of the Yanshenggong, the hereditary ennobled heir to the house of Confucius. The opinions raised by court officials of the Hongwu period on ritual expressions in the Confucian temple are also discussed. It concludes that Zhu Yuanzhang was consistently serious and unmatched of the emperors to his time in the worship of Confucius, in terms of personal reverence, ceremonial loftiness, as well as sincerity and favor to the Yanshenggong. Such reflects his genuine belief in Confucianism as an ideology good to both state and society.

Keywords: Zhu Yuanzhang (Ming Taizu), Confucian worship, the *shidian* rites (oblations) to honor Confucius, Yanshenggong, Khubilai Khan (Yuan Shizu)