
論從祀孔廟與昌黎祠中的韓愈形象

The Discussion on the Image of Confucius in the Confucian Temples and the Image of Han Yu in the Changli Shrine

李蕙如*

HUI-RU Li *

(摘要)

唐宋古文八大家之首的韓愈(768-824)，有「文章巨公」及「百代文宗」之稱。他提出道統傳承的說法，認為聖人之道在孟子之後失傳，這樣的想法也影響日後宋明理學的道統說。元豐元年(1078)，宋神宗追封韓愈為昌黎伯，並以其對儒學發展厥有貢獻，於元豐七年(1084)准其從祀孔廟。在屏東內埔鄉的昌黎祠則是臺灣唯一主祀韓愈的廟宇，建於清嘉慶八年(1803)，曾為文教中心。由於韓愈被貶為潮州刺史時，廣置學堂，推行教育，客家移民來臺後，為感念其人恩德，因此設廟祭祀。至今仍有許多考生前往祈求，甚至還有金榜符及文化祭等相關活動。今觀列於孔廟「先儒」中的韓愈，定位為傳道之儒，至於昌黎祠中的韓愈則經由神化，比而觀之，則能一窺韓愈人/神形象。

關鍵詞：從祀、孔廟、韓愈、昌黎

(Abstract)

Han Yu (768-824), the leader of the eight masters of ancient literature in the Tang and Song dynasties, is known as the "judgment of essays" and the "Hundred-generation Wenzong". He put forward the idea of the inheritance of Taoism, thinking that the way of saints was lost after Mencius, and this idea also influenced the Taoism of Song and Ming Confucianism in the future. In the first year of Yuanfeng (1078), Song Shenzong named Han Yu as Changlibo, and for his contribution to the development of Confucianism, he was allowed to worship at the Confucian Temple in the seventh year of Yuanfeng (1084). Changli Temple in Neipu Township, Pingtung, is the only temple in Taiwan dedicated to Han Yu. It was built in the eighth year of Jiaqing in the Qing Dynasty (1803) and used to be a cultural and educational center. When Han Yu was relegated to Chaozhou governor, he set up schools and promoted education. After the Hakka immigrants came to Taiwan, he set up temple sacrifices to express his gratitude. There are still many candidates going to pray, and there are even related activities such as gold list talisman and cultural festival. Han Yu, who is listed in the "Pre-Confucianism" of the Confucian Temple, is positioned as a preacher of Confucianism. As for Han Yu in the Changli Temple, Han Yu is deified. By comparison, you can get a glimpse of the image of Han Yu as a person/god..

Keywords: Congsi, Confucian Temple, Han Yu, Changli

一、前言

韓愈字退之，世稱韓文公。出生於儒學世家，其父仲卿、叔父雲卿、兄韓會皆能為古文，崇儒重道。「幼刻苦學儒，不俟獎勵」，即長亦樂而不倦，「其業則讀書

著文歌頌堯舜之道，雞鳴而起，孜孜焉亦不為利；其所讀皆聖人之書，楊墨釋老之學無所入於其心；其所著皆約六經之旨而成文」[1]。所以，對於孔學，韓愈曾下定決心，「孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後」，「使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無

* 淡江大學文學院中文系

Journal of East Asian Identities Vol. 10 March 2025 (pp. 60-68)

恨」。^[2]受家學薰陶，韓愈自幼即讀聖賢之書，「生平企仁義，所學皆孔周」^[3]，「少而樂觀《孟子》」^[4]，致力於闡揚儒道。而要恢復儒學的統治地位，首先就要排抑佛老。著有〈原道〉^[5]倡明儒家道統、標舉儒學價值。韓愈努力繼承和興復行將傾頹的儒學，與柳宗元共同發起唐代的古文運動，宋代蘇軾(1037-1101)稱其為「文起八代之衰，道濟天下之溺，忠犯人主之怒，勇奪三軍之帥。」^[6]，其人儒學思想及詩文創作對宋儒影響深遠，甚至在南宋寧宗慶元六年(1200)魏仲舉有《新刊五百家注音辨昌黎先生文集》^[7]，匯聚自唐以來多位文人的議論與注釋。前賢關於韓愈的研究可謂既豐且碩，今擇要介紹：

陳寅恪在〈論韓愈〉文中，曾就韓愈在唐代學術史上的地位給予精闢論述：

唐代之史可分前後兩期：前期結南北朝相承之舊局面，後期開啟趙宋以降之新局面，關於政治社會經濟者如此，關於文化學術者亦莫不如此。退之者，唐代文化學術史上承先啟後轉舊為新關鍵點之人物也。^[8]

又言「退之自述其道統傳授淵源固由《孟子》卒章所啟發，亦從新禪宗所自稱者摹襲得來也」^[9]，並推論「退之道統之說表面上雖由《孟子》卒章之言所啟發，實際上乃因禪宗教外別傳之說所造成。」^[10]一般認為韓愈的「道統」構想源自《孟子》，另則意圖對唐代禪宗「世系」、「傳燈」傳法世系造成反動。持贊同意見的有錢穆^[11]、余英時^[12]、唐長儒^[13]、林伯謙^[14]等人，反對者則有黃雲眉^[15]、羅聯添^[16]、饒宗頤^[17]等人。

何俊將韓愈道統思想置於中國思想演進的過程來看，認為它不局限在儒家傳道譜系的範圍內，而是從更加宏大的視角進行觀測，對儒家之道進行結構性分析，力求在作為文化主體的個人與作為文化承載的社會之間架起橋梁。故韓愈的道統觀實質是個如何解釋固有儒道，以順應時局的問題。^[18]賈發義也有類似觀點，他將韓愈道統論置於中國倫理思想發展史中來看，認為「道統」是韓愈為儒家倫理道德所尋找的歷史依據，是反擊佛、道對傳統倫理秩序衝擊的有力武器。宋明新儒學的發展正是沿著韓愈規劃的方向前行。^[19]不過，王文元認為韓愈在宋儒心中不過是個「雜家」，故被宋人排除在道統之外來進行研究。韓愈之學致力求真，並非那種能與統治者心思暗合的政用之學，所言所寫也不似「聖人」——既不喜歡以「理」包裝「經術」，也沒有

將主要精力放在注釋經典這方面：大力原創、務去陳言才是他的風格。他那些針貶時弊的文章往往不合「道統」，為帝王所忌。^[20]這或許也與韓愈的儒學思想具有鮮明的時代精神和強烈的現實意圖有關，如張清華認為，韓愈在天地人一體同仁的理論中，明確表明君主必須施道行仁，徹底肩負起自己應盡的職責，而且，其人文學創作是宣傳其道統思想最有力的武器，他提倡古文運動也是以復興儒學為己任。^[21]

上述研究或從唐代學術史，或從中國思想發展史的視角觀之，皆突顯韓愈其人傳承儒學的貢獻，宋神宗元豐七年(1084)，韓愈從祀孔廟，列為先儒，確實也在情理之中。另一方面，由於韓愈被貶為潮州刺史時，廣置學堂，推行教育，客家移民來臺後，為感念其人恩德，因此設廟祭祀。在屏東內埔鄉的昌黎祠是臺灣唯一主祀韓愈的廟宇，建於清嘉慶八年(1803)，曾為文教中心。至今仍有許多考生前往祈求，甚至還有金榜符及文化祭等相關活動。今觀列於孔廟「先儒」中的韓愈，定位為傳道之儒，至於昌黎祠中的韓愈則經由神化，兩者形象有所差異，比而觀之，則能一窺韓愈人/神形象。

二、從祀孔廟

德國「文化記憶」理論奠基人阿萊德·阿斯曼在《回憶空間》中提出這種記憶術的核心就在於「視覺聯想」，這也是「空間作為記憶術的媒介朝向建築物作為記憶的象徵的一步」。^[22]以此推之，孔廟在建築之外，還是儒學教育、祭祀禮制、儒家典籍的集合體，傳播中華民族的文化記憶，從祀孔廟同時也是歷代文人的最高榮譽象徵。神宗元豐七年(1084)，以孟子同顏子配食宣聖，荀況、揚雄、韓愈並從祀，^[23]原因為「發明先聖之道，有益學者」^[24]。以下則針對韓愈從祀孔廟的時間及原因做進一步討論：

(一) 從祀時間：

韓愈從祀孔廟的時間為宋神宗元豐七年(1084)，往前推一年，元豐六年(1083年)，孟子首次被官方追封為「鄒國公」，至於《孟子》一書被列入科舉考試科目之中，發生於宋神宗熙寧四年(1071)。因此，從神宗熙寧四年到元豐七年，孔孟、荀子、揚雄、韓愈的儒者系譜可謂建構完成。然而，自唐長慶四年(824)韓愈逝世至宋神宗元豐七年(1084)期間，是否曾有士人建議韓公配祀孔廟？朝廷立場為何？唐貞觀二十一年(647)，太宗以左丘明、公羊高等二十二人從祀孔廟：

設使公生孔子之世，公未必不在四科焉。國

家以二十二賢者代用其書，垂於國胄，並配享於孔聖廟堂，其為典禮也大矣美矣。苟以代用其書，不能以釋聖人之辭，箋聖人之義哉？況有身行其道，口傳其文，吾唐以來，一人而已，死反不得在二十二賢之列，則未聞乎典禮為備。伏請命有司定其配享之位，則自茲以後，天下以文化，未必不由夫是也。[25]

唐代所重視的為傳經之儒，韓愈自然無法躋身從祀名單。唐憲宗時，皮日休[26]就曾上〈請韓文公配饗太學書〉：

仲尼之道，否於周秦而昏於漢魏，息於晉宋而鬱於陳隋。過於吾唐，萬世之憤一朝而釋。倘死者可作，其誌可知也。今有人，身行聖人之道，口吐聖人之言，行如顏閔，文若遊夏，死不得配食於夫子之側，愚又不知尊先聖之道也。夫孟子、荀卿，翼傳孔道，以至於文中子。文中子之末，降及貞觀開元，其傳者醜，其繼者淺。或引刑名以為文，或援縱橫以為理，或作詞賦以為雅。文中之道，曠百世而得室授者，惟昌黎文公焉。公之文，蹴楊、墨於不毛之地，蹂釋、老於無人之境，故得孔道巍然而自正。夫今之文人千百世之作，釋其卷，觀其詞，無不裨造化，補時政，繫公之力也。公之文曰：「僕自度若世無孔子，僕不當在弟子之列。」[27]

雖然韓愈遲至宋代才得以從祀孔廟，但唐代確實亦有推崇其功之言論出現。皮日休從韓愈能詆斥楊朱、墨翟、釋老，發揚孔學精神而立說，甚至進一步認為若韓愈為孔子門人，應可躋身四科之列。時至宋代，韓愈及孟子常被當時儒者並列提及。如柳開(948-1001)自稱「師孔子而友孟軻，齊揚雄而肩韓愈」[28]，建構出孔子、孟子、揚雄、韓愈的儒者系譜。柳開的〈昌黎集後序〉云：

聖人不以好廣於辭而為事也，在乎化天下、傳來世、用道德而已。若以辭廣而為事也，則百子之紛然競起，異說皆可先於夫子矣！

雖孟子之為書，能尊於夫子者，當在亂世也。揚子雲作《太玄》、《法言》，亦當王莽

之時也。其要在於存聖人之道矣。自下至於先生，聖人之經籍雖在殘缺，其道猶備，先生於時做文章，諷詠規戒、答論問說，淳然一歸於夫子之旨，而言之過於孟子與揚子雲遠矣！[29]

柳開認為孟子與揚雄雖在亂世異說中存聖人之道，卻比不上韓愈文章，淳然歸於夫子之旨。至於北宋仁宗時，孔子第四十五世孫孔道輔(985-1039)於家廟中祀有孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈五賢之像，主張「彼五賢者，天俾夾輔於夫子者也。」[30]，另著有〈五賢堂記〉：

五星所以緯天，五嶽所以鎮地，五賢所以輔聖。萬象雖列，非五星之運，不能成歲功；眾山雖廣，非五嶽之大，不能成厚德；諸子雖博，非五賢之文，不能成正道。繇是三才之理具，萬物之情得，故聖人與天地並，高卑設位，道在其中矣！所以尊君德、安國紀、治天物、立人極，皆斯道也。[31]

文中除了揭示五賢輔聖之功外，也以「不得時」串連孔子及五賢，指出「得其時，則堯、舜、禹、湯之為君，皋、夔、伊、呂之為臣，功濟於當世也。非其時，則孔聖之無位，五賢之不遇，道行於後世矣。」五賢為孔學羽翼，可惜卻已埋蔽，故而需要表彰，「因建堂收五賢所著事，圖其儀，殺先儒之時薦，庶幾識者登斯堂，觀是像，覽是書，肅然革容，知聖賢之道，盡在是矣」[32]。五賢之說亦見於宋儒石介(1005-1045)〈尊韓〉一文：

孔子為聖人之至，噫！孟軻氏、荀況氏、揚雄氏、王通氏、韓愈氏五賢人，吏部為賢人之卓。不知更幾千萬億年，復有孔子，不知更幾千數百年，復有吏部。[33]

銜接孔子聖人譜系而來，石介特意推崇韓愈，推崇其人為「賢人之卓」，在聖賢相承下，韓愈地位因而突顯。類似說法亦見於〈怪說中〉及〈讀原道〉：

周公、孔子、孟軻、揚雄、文中子、吏部之道，堯、舜、禹、湯、文、武之道也，三才九疇五常之道也。[34]

深惟箕子、周公、孔子、孟軻之功，則吏部不為少矣！余不敢廁吏部於二大聖人之間，若箕子、孟軻，則余不敢後吏部。[35]

另外，王安石(1021-1068)在〈奉酬永叔見贈〉中並舉孟子、韓愈：

傳道義心雖壯，學作文學力已窮。他日若能窺孟子，終身何敢望韓公！[36]

王安石早年同樣承繼了這種學術理念，他在及第入仕當年（慶曆二年）所作的《送孫正之序》中便將孟、韓並舉，視為「術素修而志素定」的「真儒」：「如孟、韓者，可謂術素修而志素定也，不以時勝道也，惜也不得志於君，使真儒之效不白於當世，然其於眾人也卓矣。」[37]

綜上觀之，唐宋以來，韓愈深受士人推崇，不僅被推崇為五賢之一，更與孟子齊名，具有傳道之功。

(二)從祀原因：

據《宋史·禮志》所載，韓愈從祀原因為「發明先聖之道，有益學者」。何謂發明先聖之道？檢覈韓愈生平，具體作為有以下幾項：

1.提出道統之說[38]：

韓愈在〈原道〉中構築出聖賢迭相遞緒的儒道系統，明確指出聖聖相承：

斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，則焉而不精，語焉而不詳。

「道統說」之雛形可見於《孟子·盡心下》：

由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱，則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至今，百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。

文中展現出由堯、舜、禹、湯、文王至孔子的儒家聖王序列，韓愈則以孟子為孔子之道的唯一嫡傳，特別標舉孟子地位。對孟子廓清儒學、昌明孔道之功，韓愈給予了極高評價：「賴其言，而今學者尚知宗孔氏，崇仁義，貴王賤霸而已」、「然向無孟氏，則皆服左衽而言侏離矣：故愈嘗推尊孟氏，以為功不在禹下者，為此也」[39]。他曾認真比較孔子之後的孟、荀兩人，尊孟抑荀，確立了孟子在儒學發展上的重要地位。：

始吾讀孟軻書，然後知孔子之道尊，聖人之道易行。王易王，霸易霸也。以為孔子之徒沒，尊聖人者，孟氏而已。晚得揚雄書，益尊信孟氏。因雄書而孟氏益尊，則雄者亦聖人之徒歟！聖人之道，不傳於世，周之衰，好事者各以其說干時君，紛紛藉藉相亂，《六經》與百家之說錯雜，然老師大儒猶在。火於秦，黃老於漢，其存而醇者，孟軻氏而止之，揚雄氏而止之。及得荀氏書，於是有知有荀氏者也。考其辭，時若不粹；要其歸，與孔子異者鮮矣！抑猶在軻、雄之間乎？孔子刪《詩》、《書》，筆削《春秋》，合於道者著之，離於道者黜去之，故《詩》、《書》、《春秋》無疵。余欲削荀氏之不合者，附於聖人之籍，亦孔子之志歟！孟氏，醇乎醇者也；荀與揚，大醇而小疵。[40]

孟子的學術地位在中唐出現轉折[41]，逐漸從諸子中凸顯出來，直承孔聖，促成這一轉變的核心人物便是韓愈。正如清儒崔述《孟子事實錄》卷下所云：「非孟子則孔子之道不詳，非韓愈則孟子之書不著。」韓愈在中晚唐儒學復興中的關鍵作用不言而喻。[42]

2.以孔子之道教民：

韓愈雖拔高孟子地位，借助孟子思想解決唐代社會弊端，但主要仍以孔子思想為依歸。韓愈於〈原道〉有言：

夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎已無待於外之謂德。仁與義為定名，道與德為虛位。

文中指出仁義為具體名稱，道德為抽象概念，顯現教化精神乃是遵循仁義。正如其人治潮方針：「以德禮為先而輔之以政刑」，且「欲用德禮，未有不由學校師弟子者」[43]，可見推行德治的關鍵在教育。關於韓愈的教化之功，宋儒陳堯佐(963-1044)有言：「唐元和十四年，昌黎文公愈，以刑部侍郎出為潮州刺史，至郡專以孔子之道教民，民悅其教，誦公之言，藏公之文，綿綿焉迄今知學者也。」[44]道沿聖以垂文[45]，亦如南宋張鑑《仕學規範·作文》卷四所言：「凡為文章，須是文字外別有一物主之，方為高勝。韓愈之文濟之以經術，杜甫之詩本於忠義，太白妙處有輕天下之氣：此眾人所不及也。」此外，聖因賢而標高，韓愈道統之說有意拔高孟子地位，以尊孔孟代替尊孔顏[46]，孔子之道也藉由韓愈的傳播及宣揚而流傳。

三、民間信仰

韓愈在潮州的時間僅有八個月，在短暫的任期內，治績頗著，「今據文籍，其政可得而言者三：一曰除鱷魚，二曰放奴婢，三曰興學校」[47]，他為潮州百姓驅除韓江鱷患、延師興學育才、關心民瘼等，被潮州後來歷代的官吏視為施政的楷模。據地方志「官師部」所載，唐代潮州刺史共十人，祀名宦者六人，甚至有以宰相身份貶潮的，如李德裕、李宗閔等人，但卻都未像韓愈般被潮州世代民眾傳頌，甚至出現「一片江山盡姓韓」的現象，潮州的筆架山改稱為韓山，惡溪改稱韓江，今日仍保有關於韓愈的傳說和文物古跡。據《元一統志·昌黎伯廟》所載：

州之有祠堂，自昌黎韓公始也。公刺潮九月就有袁州之除。德澤在人，久而不磨。於是邦人祀之，亦畏壘之。民俎豆尸祝，庚桑楚之意。宋咸平二年，陳文惠公倅潮，立公祠於州治之後。元豐七年，詔封昌黎伯。元祐五年，王侯滌乃立廟於州城之南。榜曰昌黎伯廟，則以廟易祠矣！繼是，邦人或因守倅之美政，足以感人心，寓公之高行，足以激流俗，皆為立祠，以為後勸云。[48]

韓文公祠位於潮州市湘橋區漢江東岸，始建於宋真宗二年(999)，由時任潮州通判的陳堯佐[49]在金山麓夫子廟正室東廂建成「韓吏部祠」，到了元祐五年(1090年)，時任潮州知州的王滌將其移到潮州城南七里，題為昌黎伯韓文公廟。蘇軾為此撰寫了〈潮州昌黎伯文公廟碑〉，闡明韓愈氣盛充盈而為神：

匹夫而為百世師，一言而為天下法，是皆有以參天地之化，關盛衰之運。其生也有自來，其逝也有所為矣！故申呂自岳降，傳說為列星，古今所傳，不可誣也。孟子曰：「我善養吾浩然之氣。」是氣也，寓於尋常之中，而塞乎天地之間。卒然遇之，則王公失其貴，晉、楚失其富，良平失其智，賁失其勇，儀、秦失其辯，是孰使之然哉？其必有不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不隨死而亡者矣！故在天為星辰，在地為河嶽，幽則為鬼神，而明則復為人。此理之常，無足怪者。[50]

韓愈被貶為潮州刺史時，廣置學堂，推行教育。時至清康熙、乾隆間，嶺南人士移植臺灣，繁衍於下淡水六堆地區[51]，為感念韓愈恩德，因此設廟祭祀。位於臺灣屏東內埔鄉[52]內田村廣濟路164號的昌黎祠[53]，緊鄰六堆天后宮，縣東四十里，屋六間，是臺灣唯一主祀韓愈的廟宇[54]，為內埔鄉的文教中心。在根據廟中鍾國珍(1907-1999)所撰〈內埔昌黎祠重建記〉載，昌黎祠建於清嘉慶八年(1803)[55]，建立昌黎祠供奉韓愈，至今已兩百餘年。由當時的昭武都尉鍾麟江發起興建，經多次重修。鍾麟江在該祠創設祠典會，資助教師與學子，鳳山鄉的進士與舉人多出自六堆地區[56]，此祠功不可沒。民國三十六年(1947)鍾梅貴聯合全鄉改建。後來，政府實施耕者有其田，祠方所有田地放領，教育資助被迫停止。民國六十二年(1973)被內政部列為國家三級古蹟。民國六十八年(1979)因颱風整修部分結構使用鋼筋水泥，因而失去原有風貌。民國七十年1981年重建完成，同年取消古蹟資格。至今當地許多即將參加各種考試的人士都會到該廟祈福，近年來，每年韓愈農曆生日九月初九時，內埔鄉都會舉辦「昌黎祠韓愈文化祭」，行三獻禮、跳六佾舞。每年也會推出金榜符，供桌上貼有祈福文範本，供求考運的學子參考。廟內十六個匾額中，扣除重覆的「嶺南師表」，共有十五個，大致可分為以下幾類：其一，與文章有關，有「斯文砥柱」、「千古文宗」、「垂文沃世」；其二，突顯師者身份，有「後學楷模」、「聖學千秋」、「群倫師表」、「百世師表」、「百世之師」、「嶺南師表」；其三，標明弘道之功，有「弘道化民」、「道傳世崇」、「宗儒弘道」、「宣揚文化」；其四，與承繼孟子相關，有「浩氣磅礴」、「浩然正氣」。從匾額數量及主題來看，突顯師者身份的有七塊，包含一塊重覆的，大抵而言，昌黎祠中的韓愈形象為師者，學子參拜也在情理之中。

祠內韓愈神像以坐姿、右手置於膝前，左手持書表現。兩旁為趙德[57]與韓湘子。趙德對潮州教育影響甚大，順治《潮州府志》選舉表列為大曆十三年(778)進士。唐元和十四年(819)韓愈貶為潮州刺史，發現趙德「心平而行高，兩通詩與書」、「沉雅專靜，頗通經，有文章，能知先王之道，論說且排異端而宗孔氏」[58]，舉薦他代理「海陽縣尉，為衙推官，專勾當州學，以督生徒，興愷悌之風。」由此可見韓愈樂於獎掖後學，「愈性明銳，不詭隨。與人交，始終不少變。成就後進士，往往知名。」[59]至於韓湘子，據《唐書·宰相世系表》載，乃韓愈侄老成之子，登長慶三年(823)進士，官大理丞。唐元和十四年(819)正月，韓愈寫下〈左遷至藍關示侄孫湘〉，尾聯「知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊」，情悲且壯。寫作緣由乃因韓愈上書〈論佛骨表〉，勸諫唐憲宗「事佛求福，乃更得禍，由此觀之，佛不足信，亦可知矣」，而後遭貶為潮州刺史，侄孫韓湘前來送行。自唐以來，有不少關於韓湘具有神力，能令牡丹開花以及多次度化韓愈的故事，如唐人段成式《酉陽雜俎》、唐人韓若雲《韓仙傳》、唐人杜光庭《仙傳拾遺》、明人楊爾曾《韓湘子全傳》等。從韓愈兩旁塑像觀之，除再次突顯韓愈獎掖後進、推行教化之功，也帶有民間傳說色彩。

另外，順帶一提的是，屏東內埔國小校園亦有許多與昌黎祠相關的建築或裝置，門口書寫「昌黎講堂」，且擺設現代版的韓愈人偶，學校亦有紀念韓愈的活動，作為昌黎祠的記述。

四、結語

宋神宗熙寧七年(1074)，從晉州州學教授陸長愈言，封韓愈為昌黎伯；元豐七年(1084)，韓愈從祀孔廟，列為先儒，具傳道之功。以儒家正統自居的韓愈，一生抗顏為師，力斥佛老，逝世之後則經由神化，展現不同形象。其實，自唐以來，不少被崇祀之神是受「神化」而成，大多是因任官施政頗受肯定，如武周朝，魏州刺史狄仁傑因為施行善政，當地百姓為之立生祠。開元中，王元暉因建置小江湖，使大片良田得以灌溉，百姓立祠祀之。天寶初，清河太守李暹施行惠政，民為立祠賽祝。受到百姓祭祀的不只是臨民的地方官吏，朝官也在其致祭之列。宰相姚元崇愛民如子，憂國憂民，百姓以元崇畫像為真神，祀之求福。至於韓愈所處潮州，信仰神祇亦多由人變神，蘇軾認為「公之神在天下者，如水之在地中，無所往而不在也。」韓愈治潮八月，而被視為具有庇護潮民的神力。本文討論韓愈於孔廟及昌黎祠中的形象，梳理從祀孔廟與神化的狀況，獲致結論

如下：

首先，從韓愈被准允從祀孔廟可知，除了唐代以來所重視的傳經之儒外，傳道之儒同樣值得重視。雖說是否從祀孔廟需視官方意識形態而定，卻也可從中窺得從祀者形象。韓愈提出道統之說，以聖賢義理教民，為正統儒學傳承的中堅份子，亦可見其人踐行與宣傳孔子之道。

再者，百姓對人物的祭祀還因對象自身特點的不同而有具體願望。如蘇軾曾言：「潮人之事公也，飲食必祭，水旱疾疫，凡有求必禱焉。」可見早於宋時，潮州即將韓愈做為神明，加以崇拜。至於屏東昌黎祠中的韓愈則與民生經濟較無關聯，從祠中匾額及活動可知，前往祭祀祈福者多為學子，文化祭等相關活動的舉行也加強韓愈師者形象。

最後，透過文獻資料的爬梳，從韓愈本身的事蹟材料，到後代文人、近代學者對其人的討論研究，諸項因子交合下，使韓愈展現不盡相同的形象，也不能忽視其所帶有的時代特點。如列於孔廟「先儒」中的韓愈，定位為傳道之儒，至於昌黎祠中的韓愈則經由神化，比而觀之，則能一窺韓愈形象從中唐文士到宋初受尊韓之風影響，地位拔高，以致日後成為精神寄託的象徵，受信徒膜拜。

文獻

- [1] 馬其昶校注、馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷3〈上宰相書〉，頁155。
- [2] 《韓昌黎文集校注》(上海：上海古籍出版社，1998年)，卷3〈與孟尚書書〉，頁215。
- [3] 〔清〕彭定求：《全唐詩》，卷336〈赴江陵途中寄贈三學士〉，北京：中華書局，1992年。
- [4] 《韓昌黎文集校注》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷4〈送王墳秀才序〉。
- [5] 《韓昌黎文集校注》(上海：上海古籍出版社，1986年)，〈原道〉。
- [6] 蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉。
- [7] 《新刊五百家注音辨昌黎先生文集》一書體例按文體分類編纂，詩文題目下有題解、校語及注文，附錄韓愈與友人酬答的詩文作品。書中匯集唐代孟郊、張籍，宋代韓醇、洪興祖、樊汝霖、孫汝聽等人議論、校勘、注釋及魏仲學的校注成果。相關資料可參見王東峰：《〈五百家注昌黎文集〉的文獻學價值及其在韓集流傳中的影響》，《圖書情報工作》第54卷第21期，2010年11月，頁144-147。
- [8] 陳寅恪：〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》，臺北：里仁出版社，1981年，頁296。

- [9] 陳寅恪：〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》，臺北：里仁出版社，1981年，頁294。
- [10] 陳寅恪：〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》，臺北：里仁出版社，1981年，頁294。
- [11] 錢穆認為韓愈道統觀「顯然自當時之禪宗來，蓋惟禪宗才有此種一線單傳之說法」，見氏著：《中國學術通論》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁93。
- [12] 余英時：〈錢穆與新儒家〉，《錢穆與中國文化》（上海：遠東出版社，1994年），頁51-53。
- [13] 唐長孺認為「唐代中葉禪宗業已盛行，所謂六祖傳授衣鉢已是人所皆知，韓愈生當其時，熟文其學，受此啟發而創立聖聖相傳的儒家傳統，無待詳論。」見氏著：《魏晉南北朝隋唐史三論》（湖北：武漢大學出版社，1993年），頁467。
- [14] 林伯謙：〈由韓愈道統論談佛教與中國文化的交互影響〉，收於吳雪梅、徐璋琳編：《唐代文化學術研討會論文集》（臺北：東吳大學，2000年）。
- [15] 黃雲眉主張韓愈只不過是「為自己留下一個地位罷了」，見氏著：〈論陳寅恪先生論韓愈〉，《文史哲》第8期，1955年。
- [16] 羅聯添認為「韓愈道統觀的形成與大歷時代韶州新禪宗的興盛無關」，而是受《孟子》卒章的啟發。相關資料參見氏著：〈論唐代古文運動〉，《唐代文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁23。
- [17] 饒宗頤曾於上海博物館藏的楚簡中發現與《原道》相似的材料，因此「驗諸楚簡，如上所陳堯、舜、禹、湯相承之統，蓋出自仲尼之徒之說，為戰國時之公言，非愈一人所自創之私言。」見氏著：《國史上之正統論》，《饒宗頤二十世紀學術文集》卷6《史學》（上）（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年），頁18-19。
- [18] 何俊：〈論韓愈的道統觀及宋儒對他的超越〉，《孔子研究》第2期，2000年。
- [19] 賈發義：〈韓愈、李翱的道統說和性情論〉，《四川大學學報》第4期，2010年。
- [20] 王文元：〈「尊孔」與「釋孔」的悖論：兼及韓愈與道統〉，《遼寧大學學報》第4期，2006年。
- [21] 張清華：〈繼承舊道統，創立新儒學〉，《中州學刊》第4期，1992年。
- [22] 〈德〉阿萊德·阿斯曼在《回憶空間：文化記憶的形式和變遷》，潘璐譯，（北京：北京大學出版社，2016年），頁174。
- [23] 顧炎武以為三人「無傳註之功，不當祀也。」（見氏著：《日知錄》卷18「嘉靖更定從祀」）。又，《大學衍義》卷66：「從祀之說始於唐太宗時以左丘明等二十二人配食先師也，自是之後益以荀況、揚雄、韓愈。」
- [24] 《宋史》卷105〈禮志〉。
- [25] 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》（北京：中華書局，1965年），卷9，頁93。
- [26] 皮日休(834-883)，字逸少，襄陽竟陵(今湖北)人。咸通八年(867)進士，後任太常博士官，居鹿門山，自號「鹿門子」。
- [27] 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》（北京：中華書局，1965年），卷9，頁93。
- [28] 柳開：〈上符興州書〉，《河東集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷6，頁283。
- [29] 柳開：〈昌黎集後序〉，《河東集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷11，頁318。
- [30] 〔宋〕孫復：〈上孔給事書〉，《孫明復小集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁172-173。
- [31] 收於明儒陳鏞纂修：《關里誌》（濟南：山東友誼出版社，1989年），卷18，頁937。
- [32] 以上兩段引文皆收於明儒陳鏞纂修：《關里誌》（濟南：山東友誼出版社，1989年），卷18，頁938-941。
- [33] 〔宋〕石介：〈尊韓〉，《徂徠集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷7，頁227。
- [34] 〔宋〕石介：〈怪說中〉，《徂徠集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷5，頁216。
- [35] 〔宋〕石介：〈讀原道〉，《徂徠集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷7，頁226。
- [36] 〔宋〕王安石：〈奉酬永叔見贈〉，《王安石全集》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷55，頁449。
- [37] 〔宋〕王安石，《王文公文集》，頁433。
- [38] 韓愈雖倡言「道統說」，但「道統」一詞並非韓愈所提出。清代學者錢大昕考證曰：「『道統』二字，始見於李元綱《聖門事業圖》。其第一圖《傳道正統》，以明道、伊川承孟子。其書成於乾道壬辰，與朱文公同時。」見《十駕齋養新錄》卷18「道統」條。
- [39] 《韓昌黎文集校注》卷3〈與孟尚書書〉。
- [40] 《韓昌黎文集校注》卷1〈讀荀〉。
- [41] 中唐楊綰提出以經義和策論取士，把《孟子》作為「兼經」列入考試內容，晚唐皮日休奏請以《孟子》設科取士。宋神宗時，科舉以經義取士的改革舉措體現了唐代以來治學風氣和學術走向的轉變，《孟子》富含道德性命之理，因而得以適應科舉改革的需求。《孟子》被官方正式作為「兼經」，列入舉選科目。
- [42] 李峻岫：〈試論韓愈的道統說及其孟學思想〉，《孔子研究》第6期，2004年。
- [43] 〔唐〕韓愈：〈潮州請置鄉校牒〉，《韓昌黎集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁402。
- [44] 〈招韓文公文并序〉，〔明〕解縉：《永樂大典》（北京：中華書局，1986年），卷5345，頁22。
- [45] 〔南朝梁〕劉勰：《文心雕龍·原道》（臺北：臺灣商務印書

- 館，1960年)。
- [46] 唐太宗貞觀二年(628)，尊顏回為先師，宋真宗封為兗國公。
- [47] 羅聯添：《韓愈研究》(臺北：臺灣學生書局，1981年)，增訂再版，頁106。曾楚楠亦歸納韓愈之功有四：「驅鏹除害，關心農桑，贖放奴婢，延師興學。」見氏著：《韓愈在潮州》(潮州：文物出版社，1993年)，頁7。
- [48] 《永樂大典》卷5343，頁44。
- [49] 陳堯佐(963-1044)，字希元，號知餘子，閩州閩中新井縣(今四川)人，諡文惠，事蹟具《宋史》。
- [50] 《蘇東坡全集》卷15，北京：中國書店出版社，1991年，頁627。
- [51] 臺灣府鳳山線下淡水平原即今屏東平原。至於「六堆」名稱由來可見《屏東縣志》卷1〈地理志〉：「溯自明季鄭成功率師入臺，開創基業，我大陸忠貞義民，隨師渡海，輾路海疆。迨及清朝，移民有加，耕織是務。惟因海盜奸宄，擾亂迭乘，民苦其害，乃相約劃地為營，聯莊為壘，分先鋒、中心、前、後、左、右六個地區作適當之防衛，……是以六堆之名見稱焉。」(頁172)，另則，《六堆天后宮沿革誌》：「清康熙六十年(1721)，朱一貴亂事時，高屏地區客家先民，組『六』支民間義勇軍『隊』，保衛家鄉，抵禦外侮，由於這『六』支軍『隊』均來自客家鄉鎮，後來就統稱這些客家鄉為『六堆』。六堆即是：先鋒堆：萬巒。中堆：竹田。前堆：長治、麟洛、九如圳寮、屏東市田寮、嚴埔七份仔。後堆：內埔。左堆：新埤、佳冬。右堆：高樹、美濃、杉林、六龜、甲仙一部分、里港武洛、旗山手巾寮。」(劉一正編，六堆天后宮管委會印行，2000年)。
- [52] 「內埔鄉，內埔地名也，為客家鄉村，今本縣內埔鄉是也。溯自清康熙二十五年(1686)為廣東移民居此……顧名思義是於昔日移民來臺時，最初墾闢之埔地，以後向外邊開拓新埔地時，指先闢之地為內埔，久而成為鄉村之地名也。」詳參《屏東縣志》卷1〈地理志〉(臺北：成文出版社，1983年)，頁622。
- [53] 與屏東昌黎祠相關研究成果如陳佩君《六堆屏東內埔昌黎祠及其客家文化之研究》(國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2008年)、柯萬成《論世俗之福與賢者之福—以屏東內埔昌黎祠新舊門聯為中心》(《漢學研究集刊》，2009年，頁77-87)、李聖萍《六堆內埔昌黎祠中的客家涵義工藝》(《六堆雜誌》，2004年，頁18-19)等。
- [54] 以從祀出現者有臺南三山國王廟、嘉義廣寧宮三山國王廟、雲林斗南大埤三山國王廟、彰化永靖永安宮三山國王廟、苗栗文昌祠。
- [55] 另有一說建於清道光七年(1827)，由武生李孟樹創建。詳參盧德嘉：《鳳山縣採訪冊》(南投：臺灣文獻委員會，1993年)，頁183。
- [56] 根據《鳳山縣採訪冊》所載，嘉慶十五年(1810)到光緒甲午年(1894)，鳳山縣客家人進士有三人，舉人有廿人，貢生有十九人，其中有不少曾在昌黎祠講學、就學，如內埔竹圍村江昶榮進士、長治舉人邱鵬雲、內埔歲進士邱國楨、舉人曾中立、曾偉中、李向榮等，故昌黎祠成為當時重要教育中心。渡海來臺的邱國楨曾在六堆天后宮前賣文房四寶，後來於此苦讀到歲貢生，祠內留有他穿清朝五品官服的畫像。
- [57] 趙德，號天水先生，生卒年不詳，廣東海陽人(今潮安人)，被推崇為唐宋潮州八賢之首。
- [58] 《永樂大典》，卷5345，〈潮州府三〉，頁2470。
- [59] 《新唐書》卷176〈韓愈傳〉，頁5265。

徵引書目

古籍

- 〔南朝梁〕劉勰：《文心雕龍·原道》，臺北：臺灣商務印書館，1960年。
- 〔唐〕韓愈：《韓昌黎集》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。
- 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》，北京：中華書局，1965年。
- 〔元〕脫脫：《宋史》，北京：中華書局，1985年。
- 〔明〕解縉：《永樂大典》，北京：中華書局，1986年。
- 〔清〕彭定求：《全唐詩》，北京：中華書局，1992年。
- 〔宋〕柳開：《河東集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕孫復：《上孔給事書》，《孫明復小集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔明〕陳鏞纂修：《關里誌》，濟南：山東友誼出版社，1989年。
- 〔宋〕石介：《徂徠集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕王安石：《王安石全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 〔宋〕蘇軾：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年。

專書

- 馬其昶校注、馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 唐長儒：《魏晉南北朝隋唐史三論》，湖北：武漢大學出版社，1993年。
- 陳寅恪：《陳寅恪先生論文集》，臺北：九思出版社，1977年。
- 錢穆：《中國學術通論》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 羅聯添：《韓愈研究》，臺北：臺灣學生書局，1981年，增訂再版。
- 盧德嘉：《鳳山縣採訪冊》，南投：臺灣文獻委員會，1993年。
- [德]阿萊德·阿斯曼：《回憶空間：文化記憶的形式和變遷》，潘璐譯，北京：北京大學出版社，2016年。

期刊論文

- 王文元：〈「尊孔」與「釋孔」的悖論：兼及韓愈與道統〉，《遼寧大學學報》第4期，2006年。
- 余英時：〈錢穆與新儒家〉，《錢穆與中國文化》，上海：遠東出版

- 社，1994年。
- 李峻岫：〈試論韓愈的道統說及其孟學思想〉，《孔子研究》第6期，2004年。
- 何俊：〈論韓愈的道統觀及宋儒對他的超越〉，《孔子研究》第2期，2000年。
- 林伯謙：〈由韓愈道統論談佛教與中國文化的交互影響〉，收於吳雪梅、徐瑋琳編：《唐代文化學術研討會論文集》，臺北：東吳大學，2000年。
- 唐君毅：〈孔子與人格世界〉，《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 張清華：〈繼承舊道統，創立新儒學〉，《中州學刊》第4期，1992年。
- 黃雲眉：〈論陳寅恪先生論韓愈〉，《文史哲》第8期，1955年。
- 賈發義：〈韓愈、李翱的道統說和性情論〉，《四川大學學報》第4期，2010年。
- 羅聯添：〈論唐代古文運動〉，《唐代文學論集》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

〈作者略歷〉

李蕙如，2003年政治大學中文系畢業，2006年東吳大學中文所碩士班畢業，2012年東吳大學中文所博士班畢業。現為臺灣淡江大學中國文學系副教授。