

## 〈論説〉

# 从“庙学合一”制看儒教的制度化

葛 诗 嫣

摘要：「儒教」は宗教かどうかはずっと論争されている。「儒教」の宗教的意義と教育的意義の違いについて、本稿では儒教研究を伝統的な「廟学合一」制度に焦点を当て、文廟と官学の共生の文化空間から「儒教」の祭祀と教育の相乗効果を評価する。積奠の礼は文廟と官学の「教化」の意義を統合し、「儒教」の宗教意義と教育意義を儒家の礼儀として実践し、祭祀の形式を通じて「儒教」の教化機能を完成した。本文では、「儒教」の「教」は儒家学問の教育の「教」と見なすことができ、また、聖人先師を祭る視点から宗教の「教」とすることもでき、またこの「教」を国家レベルの教化の意味にまで拡張することができると考えている。「廟学合一」制度は儒教が場所での具体化であり、一方では廟を立てて儒家の聖人を祭る、一方で、官営学校で孔子が象徴する儒家学問を教え、両者が互いに補完し合い、国家文化の推進を促進し、長期的には安邦定国の役割を果たしている。

关键词：庙学合一；儒教；文庙；释奠

## 前 言

儒教这一词的“教”可以理解为“宗教”，也可以理解为“教育”或“教化”。文庙常与官办学校相结合，是历代祭祀先师孔子及其部分弟子和先贤、先儒的场所。“庙学合一”制结合了教育与祭祀两个方面，将儒家学塾与圣堂相结合，从空间上很好地体现了“儒教”的两层意思。在庙学中举行的释奠礼，既是带有宗教意味的祭祀仪式，又体现了对先师的虔诚信仰，具有教育意义。“历经两千多年的发展，文庙释奠逐渐成为一种包含仪注、音乐、歌章、舞蹈等要素的规模庞大而完整的国家祭祀制度，是传统社会中国国家祀典的重要组成部分”。<sup>1</sup> 本文以作为宗教的“儒教”为出发点，探究传统的“庙学合一”制度中的“儒教”宗教性内涵与表达。

### 一 儒教与“庙学合一”

儒教是不是宗教一直是一个充满争议的问题。孔汉思将“儒教”作为一种宗教，认为世界有三个宗教“河系”（river system），其中的第三大宗教河系出自中国，相对于“闪米特-先知型”和源出印度民族的神秘主义特点，“其中心形象既不是先知也不是神秘主义者，而是圣贤；这是一个哲人宗教。”<sup>2</sup> 作为代表中国主流文化的儒家思想，这样的“儒教”概念顾名思义，以宗教的形式代表中国传统中占居主流地位的儒家文化。然而，作为宗教的“儒教”同时也在学术界备受争议。例如，胡适认为“儒教并不是一种西方人所说的宗教。……儒教从来没有打算做一个有神论的宗教，从来不是一个用传教士的宗教，儒教从来不作得仿佛相信它本身是完全靠得住的，儒教从来没有勇气跑出去对那些非宗教徒宣讲福音。”<sup>3</sup> 相对于西方宗教的定义，儒

---

1 刘续兵、房伟：《文庙释奠礼仪研究》。中华书局，2017年。页53。

2 秦家懿、[德]孔汉思著，吴华译：《中国宗教与基督教》。三联书店，1990年。页3。

3 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，姜义华主编《胡适学术论文集·中国哲学史上》。中华书局，1991年。页610。

教缺乏神、教义、传教士、超越性信仰、传教行为等。韦伯在讨论中国的历史、社会、经济时也否认了体制化的儒教是宗教，认为其“没有个人的祷告者，祭官、官吏，尤其君王主管祭祀”<sup>4</sup>，与政治之间的过度绑定造成了宗教衡量时的质疑。种种对立的观点引导我们反思“儒教”的定位，究竟是教育、教化之“教”还是宗教之“教”。

“儒教”一词常常被直接拿来使用，但其指代并不明确，常常备受争议。在中国历史上，自东晋开始出现解释为作为孔子教化或者带有学派性质的“儒教”（如《通典·杂议论中》有“儒为教化之本，学者之宗，儒教不兴，风俗将替”等），西方传教士进入中国后发生文化碰撞并产生“礼仪之争”，“儒教”开始出现作为宗教的争议，并随着康有为“立孔教为国教”的潮流进一步加深了思想领域的思考与争鸣，成为近现代“儒教是否是宗教”学术讨论的先声。任继愈在1978年明确提出了儒教是宗教，在当代学术界正式拉开“儒教”作为学术问题讨论的序幕。此后，儒教有时作为一个宗教被论证；有时则被认为是含有一定宗教意味的儒家思想，区别于“典型”的宗教或西方学术上的宗教；有时则仅以儒教之名被论证为思想、学问或学派。有人将“教”解释为“教化”，以此来反对儒教是宗教。<sup>5</sup>那么什么是教化？教化是否也是一种宗教的表现？作为中国本土对于宗教的理解，“宗”和“教”从佛教的最初宗派意识到三教关系（如指导人生的思想体系），再到后来的宗教概念的明朗化，反映了汉语语境对于“宗教”的认知过程。如果这种“教化”是宗教的本质，而儒教符合教化的定义，那么儒教是这种“教化”所解读出的宗教无疑。张立文则通过体区分两种宗教形态为“体制化的宗教”与“精神化的宗教”，并以印尼华侨的儒教信仰、香港的“孔教学院”和新加坡的“孔教学会”等作为事实根据，更为尖锐地指出，所谓的“教

---

4 M. Weber, *The Religion of China*, trans. by Hans H. Gerth, The Free Press, 1951, p. 28.

5 姚中秋认为，儒家在历史上呈现为“文教”；儒家之本在学，儒家发挥作用在教；儒生的团体是教化团体，不是宗教团体，以文教化，而非以神教化。见姚中秋：《儒家非宗教论》。《同济大学学报（社会科学版）》，2013年8月。王文元亦持儒教非宗教说，认为儒教具有教化意义，但缺乏宗教思考，是“一个狭隘的教化体系”。见王文元：《儒教非宗教——与李申教授商榷》。《南昌大学学报（人社版）》，2004年1月。

化”之“教”与“宗教”之“教”其实是“人为区别”的，因为任何体制化或精神化的宗教都具有教化功能，并一直发挥着教化作用。<sup>6</sup>与儒教相对应，在英语文化圈常见的 Confucianism 一词，也在比较文化的场合中出现，或与宗教相提并论，或作为一种文化、哲学或学问<sup>7</sup>。可见，“儒教”概念的混用甚至误用说明了其宗教定位并未被一致认可，如何界定儒教是不是宗教值得我们反思与解读。并且，儒教背后的儒教思想驳杂万千，难以全方位去掌握和评价，因此研究儒教自然不能泛泛而论，需要一个有说服力的切入点。

研究宗教定义是形而上的角度，而考察什么是宗教需要以现实资料为依托。在现实意义上，提到儒教，很多人会想到儒教的宗教场所——孔庙。孔庙又称“文庙”，是官方祭祀孔子及历代贤儒的场所，常与官学并立，是官方儒学教育实施制度的依托，在空间上体现为“庙学合一”。官方教育机构同时也是祭祀场所的传统早至三代，自孔子成为儒家精神的象征、同时儒学成为官方正统思想，文庙逐渐成为专门主祭孔子的场所。随着唐贞观四年

---

6 张立文：《关于儒学是“学”还是“教”的思考》。《文史哲》，1998年第3期。

对于儒教问题，张先生将宗教定义为“对超自然力量的尊崇和信仰，是人对世界的一种观念掌握方式”，可以分为体制化的宗教和精神化的宗教两种。张先生认为宗教的本质如蒂利希所说是“人的终极关切”，宗教的旨趣指向安身立命、终极解脱、灵魂救济。因此，宗教的形式不再重要。“宗教的终极关切和灵魂救济系统的核心是宗教信仰文化系统，它包括宗教理论、礼仪、制度、戒律、文化等，这个系统又以其基本经典为依据和灵魂，如基督教的《圣经》、伊斯兰教的《古兰经》、佛教的佛经、道教的道经、儒教的《论语》等。它是教化、凝聚、统摄教徒的基本依据，也是吸收、皈依、信仰本教的价值根据；它对于千百万教民来说，是信仰与行为、生活与思想的根基；它是对于世界起源、人类起源、人生终极价值、因果关系的解释。”宗教经典承载着信仰的根本依据，提供终极价值的解释。

7 《世界宗教大事典》儒教词条：中国的西汉武帝通过董仲舒的献策，以儒家的教说为基础，固定为正统教学，并在此之后，直至清末成为王朝支配的体制教学的思想。儒教成为肩负政治文化重任的士人（官人地主层）的主要思想，适应历史和社会的变化，接纳佛教和道教的教说丰富了教义，儒教思想史的展开即是前近代中国思想史的主流。因此在克服郡县制帝国的王朝体制的近代化过程中，儒教作为思想文化上的打倒目标被批判。然而，儒教深刻影响了过去的朝鲜、越南、日本的文化形成，特别是朱子学在与这些地域的诸政权连结中长期占有了正统教学的位置。通常，儒教的学术面称为“儒学”，教学性性格以开祖之名称为“孔子教”，英语称 Confucianism。平凡社，1991年。页893。

“诏州县学皆作孔子庙”<sup>8</sup>的政令，“庙学合一”的现象从中央遍及各地，留下千余个祭祀与教育并存的场所。可见，“儒教”这一历史悠久的文化现象，不仅留下了浩如烟海的儒家经典文献，也留下了曾经的教育和祭祀的场所作为活生生的例证，给予我们研究儒教的空间资源，来接近其宗教本质。一方面，与孔庙相关的儒家文献及历史资料可以描绘出儒教的行为方式和传承模式，将“儒教”作为已有的社会事实；另一方面，中国乃至世界上现存的孔庙数以千记，凝固着儒教历史的建筑本身就是宗教这一文化现象的一部分，具有一定的实证研究价值。

台湾学者黄进兴认为，孔庙是研究“国家宗教”的重要宗教现象：“（孔庙）的祭祀历史绵延长达两千多年，唐代以下更遍布全中国；它积累了最丰富的材料，毋论就纵深或横面的向度均足以做极为完整的分析。”<sup>9</sup>孔庙不仅与祭祀相关，更与官方的教育机构紧密结合。在学校内设立祭祀先师孔子的场所，庙学合一，是儒教的一大特色。研究这种“庙学合一”制度，可以解构“儒教”体系，并给予“儒教”一个体现自身独特性的宗教定位。

## 二 庙学制的渊源

“庙学合一”的现象早在孔子之前就出现了，是一种历史悠久的官方制度模式。

### （一）学宫：早期的教育与祭祀场所

在教育场所祭祀先师，于我国已有悠久历史，早在“三礼”中已经不乏对于庙学的记载。

《周礼·春官·大司乐》中，有：

大司乐掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉。凡有道者、有德者，使教焉；死则以为乐祖，祭于瞽宗。

---

8 （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书·礼乐志五》。中华书局，2011年。页373。

9 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》。中华书局，2010年。页3。

可见，大司乐掌管学政，并通过教育有道之人、有德之人而影响全国的子弟。大司乐死后，人们在“瞽宗”祭祀他。那么，什么是“瞽宗”？

郑玄注：

……舜命夔典乐教胄子是也。死，则以为乐之祖神而祭之。郑司农云，瞽，乐人。乐人所共宗也。或曰祭于瞽宗，祭于庙中。《明堂位》曰，瞽宗，殷学也。泮宫，周学也。以此观之，祭于学宫中。

郑玄结合郑众（郑司农）的观点与《礼记·明堂位》，认为瞽宗是“乐之祖神”的祭祀场所，也是殷代的学宫。此外，《礼记·明堂位》的“米廩，有虞氏之庠也；序，夏后氏之序也；瞽宗，殷学也；頖宫，周学也”也证实了这一点。

而贾公彦疏结合了《礼记·文王世子》的“春诵夏弦，大师诏之。瞽宗秋学礼，执礼者诏之；冬读书，典书者诏之。礼在瞽宗，书在上庠”，认为大司乐“教乐在瞽宗，故祭乐祖还在瞽宗”，将祭祀对象的教学场所作为祭祀场所并以例证普遍化为祭先师于学。他举出了郑玄注的“学礼乐于殷之学，功成治定与己同，则学礼乐在瞽宗，祭礼先师亦在瞽宗矣。若然，则书在上庠，书之先师亦祭于上庠。其诗则春诵夏弦在东序，则祭亦在东序也”，即学习礼乐、书、诗等经的各自场所瞽宗、上庠、东序，同时也是祭祀教授这些内容的教师的场所。

那么，在官方学校祭祀先师具有哪些功能？在《礼记》《周礼》中释奠（释菜、舍采）出现的场合有：出征告祭、始立学、天子视学、（春秋）入学等。在行为上，出征对应“以讯馘告”<sup>10</sup>，始立学对应（兴器）用币、大合乐、养老，天子视学对应大听鼓鼗、命有司行事、养老，入学对应皮弁祭菜、（春）舍采合舞、（秋）颁学合声。在目的上，出征告祭对应“受命于祖，受成于学”<sup>11</sup>，始立学对应“示敬道也”<sup>12</sup>，入学对应顺时达物，天子视学对应警

10 《礼记·王制》：“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造于祢，禘于所征之地，受命于庙，受成于学。出征执有罪，反，释奠于学，以讯馘告。见（清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》上。中华书局，1989年。页333。

11 同上。

12 《礼记·学记》：“大学始教，皮弁祭菜，示敬道也。”见（清）孙希旦撰，沈啸寰、王

众。可见，早期的官校内祭祀具有尊师重教、道德教化、出征告国等意义。

### 1. 尊师重教

在学校祭祀先圣先师，首先体现了对教师、对教育的尊敬。《礼记·文王世子》有：“凡学，春，官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣先师。及行事必以币。凡释奠者，必有合也。有国故，则否。凡大合乐，必遂养老。”<sup>13</sup> 在学校开始学习，首先要举行释奠礼这样的仪式，表达对于先师留下的教育成果的尊敬，同时使学生明白学习的重要性，为新的学习生活端正态度。因此，在新学期伊始祭拜先师，成为了古代学校的立学传统。

### 2. 道德教化

《礼记·祭义》有：“祀先贤于西学，所以教诸侯之德也”，也提到了在教学场所祭祀“先贤”。郑玄注“西学，周小学也。先贤，有道德，王所使教国子者”，可知在小学祭祀先贤的目的是让诸侯尊敬有德之人，从而以先贤的道德教育国子。在儒家传统中，道德教育一直居于教育的首要地位，通过官方倡导的方式带动国民道德水平的提高。

此外，《孟子·滕文公上》有：“夏曰校，殷曰序，周曰庠；学则三代共之皆所以明人伦也，人伦明于上，小民亲于下”。可见，孟子认为各代学校的任务都是“明人伦”，官方制度从“明人伦”出发，以上行下效带动国民之间的良好人伦关系，以道德教育维护社会稳定。

### 3. 养老示孝

在古代学校中，与祭祀先师并存的官方行为还有养老。《礼记·王制》有：“有虞氏养国老于上庠，养庶老于下庠。夏后氏养国老于东序，养庶老于西序。殷人养国老于右学，养庶老于左学。周人养国老于东胶，养庶老于虞庠。虞庠在国之西郊。”东汉·郑玄注：“皆学名也，异者四代相变耳或上西，或上东，或贵在国，或贵在郊。周之小学为有虞氏之庠制，是以谓之虞庠云。其所谓立乡学亦如之。……西序、虞庠亦小学也。……庠之言养也，

---

星贤点校：《礼记集解》中。中华书局，1989年。页960。

13 《礼记·文王世子》，《十三经注疏》，中华书局1979年版，第1405页下-1406页上。

周之小学，为有虞氏之庠制，是以名庠云。”可见当时的学校不仅是教育场所、祭祀场所，也具有养老的功能。养老既是国民道德教育的一部分，也彰显了国家孝敬老人、老有所依的施政趋向。

《礼记·文王世子》记载了天子巡视学校时的养老之礼：

天子视学，大昕鼓征，所以警众也，众至，然后天子至。乃命有司行事，兴秩节，祭先师先圣焉。有司事卒，反命。始之养也。适东序释奠于先老，遂设三老、五更、群老之席位焉。适馂省醴，养老之珍具，遂发咏言。退，修治以孝养也。反，登歌《清庙》，既歌而语，以成之也。言父子、君臣、长幼之道，合德音之致，礼之大也。下管《象》，舞《大武》，大合众以事，达有神，兴有德也。正君臣之位、贵贱之等焉，而上下之义行矣。有司告以乐阕，王乃命公侯伯子孔庙男及群吏曰：‘反，养老幼于东序’，终之以仁也。<sup>14</sup>

可见，养老有时是官学释奠的组成部分，是祭祀先圣先师之后进行的礼仪。周代天子通过在东序释奠先老，并设宴款待老年人，表达“修治以孝养”的尊老观念，通过礼乐的配合体现“仁”的德治思想。

#### 4. 兴国安邦

官方的学校除了作为教育机构，还具有一定的国家教化意义。

《诗经·鲁颂·泮水》有：“明明鲁侯，克明其德。既作泮宫，淮夷攸服”。鲁僖公贤明有德，通过修建“泮宫”这样的教育场所便可以收服淮夷，平定天下。此时学校的教育意义延伸到了国家教化，通过“明德”带来定国安邦的局面。

《礼记·王制》的“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祫，禘于所征之地。受命于祖，受成于学。出征执有罪，反释奠于学，以讯馘告”<sup>15</sup>描述了天子出征之前“受成于学”，返回则要“释奠于学”，均是在学校举行祭祀，通过告祭先祖体现“国之大事，在祀与戎”的祭政一致，是教化意义的深层延伸。《礼记·学记》的“古之王者，建国君民，教学为先”，正说明了

---

14 《礼记·文王世子》，《十三经注疏》，中华书局1979年版，第1410页。

15 《礼记·王制》，《十三经注疏》，中华书局1979年版，第1333页上。



建立学校对于立国治邦的基础价值。

综上所述，早在三代就出现了在教学场所祭祀先师等礼仪活动，官方学校同时也是祭祀空间，这种“即庙即学”的现象在孔子之前的时代已经非常发达，是国家实施教育政策、教化国民、修治明德的重要制度之一。

## （二）儒学的确立与孔庙

春秋时期，孔子祖述尧舜、宪章文武，删定六经，垂世礼教。孔子死后，鲁哀公为其建立了家庙性质的“孔庙”，孔子主要受到弟子和后代的祭祀。随着汉代独尊儒术，儒家思想确立为官方正统，汉高祖经过孔子家乡时曾以“太牢”祭祀孔子。汉武帝采纳董仲舒“兴太学，置明师，以养天下之士”的建议，在京师长安设立全国最高教育机构，这也是儒家教育成为官学的标志。在汉代，官学中也出现了祭祀“圣师”的记载：“明帝永平二年三月，上始帅群臣，躬养三老，五更于辟雍。行大射之礼。郡、县、道行乡饮酒于学校，皆祀圣师周公，孔子。牲以犬”（《后汉书》）。可见，在学校祭祀先师的仪式在汉代被传承了下来，在“三礼”中尚不明确的祭祀对象“先师”此时确立为周公和孔子。汉代确立儒家思想为正统思想之后，儒学成为官学，以孔庙和官办学校相结合的方式将儒学传播到邹鲁以外的更多地区。这种庙学合一的方式在空间上与儒教中祭祀与教育、宗教与学问结合的方式相呼应，是这种特色在空间中的实体化。从先秦的辟雍、泮宫，到汉董仲舒的“兴太学，置明师，以养天下之士”，官学的历史既是释奠发展的历史也是教学空间的变迁历史。《史晨碑》也有类似记载：“臣伏见临辟雍日，祠孔子以大牢，长吏备爵，所以尊先师重教化也。夫封土为社，立稷而祀，皆为百姓兴利除害，以祈丰稷。”<sup>16</sup>可见，官方对儒学的重视具体化为在辟雍祭祀孔子，并延续了尊师重教的传统，通过对儒学教育的重视带来国家政治的稳定。

到了魏晋南北朝时期，“释奠”一词回归史书，出现了在学校祭祀孔子

---

16 郑建芳：《邹鲁石刻楹联荟萃》。齐鲁书社，2016年。页200。

并以其弟子配享的记载：

礼，始立学必先释奠於先圣先师，及行事必用币。汉世虽立学，斯礼无闻。魏齐王正始二年二月，帝讲《论语通》，使太常释奠，以太牢祠孔子於辟雍，以颜回配。武帝泰始七年，皇太子讲《孝经》通。咸宁三年，讲《诗》通，太康三年，讲《礼记》通。惠帝元康三年，皇太子讲《论语》通。元帝太兴二年，皇太子讲《论语》通。太子并亲释奠，以太牢祠孔子，以颜回配。成帝咸康元年，帝讲《诗》通。穆帝升平元年三月，帝讲《孝经》通。孝武宁康三年七月，帝讲《孝经》通。并释奠如故事。穆帝、孝武并权以中堂为太学。（《晋书·礼志上》）

此时，在辟雍祭祀孔子多为皇太子通经之后的释奠礼，即统治集团内部的“教先祭后”形式。孔子成为了释奠的祭祀对象，颜渊为配享。这样的记载不乏于魏晋南北朝时期的史料。

此外，“孔庙”也在这一时期从孔子的家乡走入京师。政权分裂割据局面下，为孔子立庙祭祀并授予爵位（如北魏孝文帝尊孔子“文圣尼父”等），延续了“独尊儒术”的传统，成为国家正统的象征意义。

### （三）“庙学合一”制的成熟与奠定

唐武德二年，高祖下诏：“惟兹二圣，道著群生，守祀不修，明褒尚阙。朕君临区宇，兴化崇儒，永言先达，情深绍嗣。宜令有司于国子学立周公、孔子庙各一所，四时致祭”<sup>17</sup>，国子学立庙，“庙学合一”已现端倪。贞观四年，唐太宗“诏州县学皆作孔子庙”，即学建庙、庙学合一的形式推行至全国各地，并随着科举制度的完善成为历代儒生心中的神圣空间。

同时，孔子地位的提高也带来了从祀制度的形成。两宋重文，一方面“四配”制度定型，另一方面孔子被追谥的称号也达到了顶峰，宋真宗时期成为“至圣文宣王”。孔庙的祭祀规模不断扩大并制度化，到了明清时期，随着释奠礼地位的提升，庙学合一制度已经根深蒂固，并在全国各地留下千

---

17（后晋）刘等撰：《旧唐书》。中华书局，1975年，页4940。

余个文庙场所。

通过梳理庙学制度的历史，可以看出历史悠久的“庙学合一”制度体现出“儒教”的祭教一致，回应了“儒教”之“教”的多重性问题。结合比较宗教学的研究导向，我们可以将“祭教一致”作为“儒教”这一饱受争议的宗教的独特性所在。

### 三 儒教的祭教一致

#### （一）释奠礼

由前章可见，释奠礼是我国的一个历史悠久的文教性质的祭祀活动，是一个由官方主导的祭祀先师（先圣）的仪式，一般举行于官方教育机构（文庙）之内。如果庙学是儒教的场所，那么释奠礼就是儒教的“仪式”。

在三礼（《周礼》《礼记》《仪礼》）中，最初的释奠活动“始立学”“天子视学”“出征反”等可以概括为这样几个要点：在学校举行；祭祀对象为先圣先师；祭祀行为由官方主导<sup>18</sup>。释奠礼经过之后的复兴和发展，成为官方祭祀孔子的仪式，但最初的三个要点基本没有改变。故，本文所研究的释

---

18 《礼记》文本可见这三个要点是释奠礼的基本要素：“释奠”的出现虽早至周代，却没有明确的仪注规定，即缺乏一个明确定义“释奠”仪式行为的概念。郑玄注《礼记·文王世子》“释奠者，设荐饌酌奠而已，无应尸以下之事”体现了无迎尸的简易形式，孔颖达疏“直奠置于物，无食饮酬酢之事”则指出释奠之名源自直接置供品于祭祀对象前，基本说明了释奠作为一个简单仪式的做法。但是在先秦文本中，二者都没有规定释奠的具体祭祀对象是什么，只规定为“先圣先师”。

此外，《礼记》中还出现过“舍奠”三次，“释菜”三次，“祭菜”一次。在《周礼》中还出现过“舍奠”二次，“舍菜”一次。《周礼注疏》中出现过“释奠”一次，郑玄认为“舍奠”的“舍”应读为“释”。“大会同，造于庙，宜于社，过大山川则用事焉，反行舍奠”、“甸祝掌四时之表貉之祝号，舍奠于祖祫，祫亦如之”、“师甸，致禽于虞中，乃属禽，及郊饷兽。舍奠于祖祫”等，都属于非时而祭的告祭形式。《仪礼注疏》中也出现了出入时祭祀道路之神的三处“释奠”引用。《礼记正义》出现过三处“释奠”，引用其作为祭祀先圣先师以立学的仪式，以及“告以受君之命”的家庙用礼。在孔子时代之前，“释奠”（舍奠）出现在《礼记》《周礼》等文本中，作为一个祭祀仪式，用于出征、告族、祭祀先圣先师等多种场合。从释奠的“时祭”可以看出，周代世子的学校本身就具有祭祀惯例，释奠是官方学校行为的一部分。

奠礼以如上三个要点为特征，来界定一种作为文化传统的释奠礼。

从这三个要点也可以看出，释奠是具有教化作用的简易祭祀礼，不仅注重教育，而且以护国安邦的仪式体现出早期的“祭政教一体”特点。祭祀死去圣贤的目的是追随先贤所代表的正统教育，教化国民，本质是为了官方政治。可见，在官方教育机构所举行的释奠是一种祭祀先圣先贤的仪式，与官学主导的国政教育相辅相成，是中国的文教祭祀的传统形式，而在国学进行的祭祀活动（释奠于学）是释奠最早的性质之一。

而后来出现的专门祭祀孔子的行为则是另一条线索，始于孔子去世后的纪念性活动，是孔子后代和弟子们组织的私祭。有明确描述：“鲁哀公十七年，立庙于旧宅，守陵庙百户”<sup>19</sup>，后人在孔子旧居立庙纪念。又如，《史记·孔子世家》中记载：“故所居堂弟子内，后世因庙藏孔子衣冠琴车书，至于汉二百余年不绝”<sup>20</sup> 这里也记录了为孔子设庙的渊源。之后，祭祀孔子由私祭逐渐官方化，到了汉武帝“独尊儒术”时期，开始有了“高皇帝过鲁，以太牢祠焉。诸侯卿相至，常先谒然后从政”<sup>21</sup> 这样正式的官方祭祀行为。

可见，释奠最早可以溯源到殷周时期与上层教育有关的官方祭祀，且经常出现在国学；后来出现了孔子后人对其纪念的非官方祭祀；直到西汉独尊儒术之后，祭祀孔子延续了古代释奠的官方教育意义，并逐渐成为儒家祭祀先圣先师的官方仪式。

释奠一词再次出现是晋书对曹魏的记载：“礼，始立学必先释奠于先圣先师，及行事必用币。汉世虽立学，斯礼无闻。魏齐王正始二年二月，帝讲《论语》通，五年五月，讲《尚书》通，七年十二月，讲《礼记》通，并使太常释奠，以太牢祠孔子于辟雍，以颜回配。”<sup>22</sup> 此时释奠是皇帝和皇太子讲通儒家经典（四书五经）后，在辟雍祭祀孔子并以颜回配享的仪式。

---

19 孔传：《东家杂记 附续校及补校》。中华书局，1985年。页5。

20 （汉）司马迁撰，李伯钦主编；崇贤书院整理：《汇评精注史记》第3册。北京联合出版公司，2018年。页970。

21 同上。

22 （唐）房玄龄等：《晋书》卷一九《礼志上》。中华书局，1974年。页599。

汉代已有官方祭祀孔子的记载，如“高皇帝过鲁，以太牢祀焉”<sup>23</sup>等，但并未以释奠名之。汉武帝罢黜百家独尊儒术，董仲舒的天人感应和谶纬学说支持了儒教的绝对权威，并提出了“愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣”<sup>24</sup>的建议，建立太学，设五经博士，使儒学提升为官方正统的学问，礼乐制度也随之大兴。东汉出现了“明帝永平二年三月，上始帅群臣躬养三老、五更于辟雍。行大射之礼。郡、县、道行乡饮酒于学校，皆祀圣师周公、孔子，牲以犬。于是七郊礼乐三雍之义备矣”<sup>25</sup>，开始在官办学校中举行盛大的祭祀孔子活动，一直延续到汉末。但此时并无“释奠”之称。

东晋时期，继《礼记》《周礼》之后，再次出现了明确的“释奠”描述，在官方教育场所——太学内祭祀孔子，继承了曹魏的“通经”后的功能，并赋以“释奠”之名，从此释奠与祭孔紧密联系起来，成为了官学中的重要祭祀仪式。“从魏晋释奠的推行看，释奠与儒学、重孝等正统意识形态相媾和，体现了礼仪为正统意识形态服务的治化功能。”<sup>26</sup>从三国到两晋，释奠成为以皇帝和皇太子讲通儒经之后祭祀孔子为特色的仪式。

由官方重视儒家礼教而推行的释奠，在南北朝得到进一步发展，并留下了制度上的详尽规范，弥补了早期释奠的仪注缺失。北魏孝文帝开郡县立学祭祀孔子之始，并且封孔子为“文圣尼夫”，“立先圣庙于京师”<sup>27</sup>，将祭祀孔子的释奠进一步纳入官学制度，各朝帝王也通过对孔子的追封体现对儒家的重视。释奠的仪式出现了过程的记述，有了详细的规范可依。祭祀孔子的仪式后来也增加了赋诗、讲学的活动。南朝晋元康二年，潘尼所作的《释奠颂》<sup>28</sup>是目前已知最早的释奠诗。随着朝代的变迁，释奠也在具体细节上有

23 (汉)司马迁撰，李伯钦主编；崇贤书院整理：《汇评精注史记》第3册。北京联合出版公司，2018年。页970。

24 (汉)班固：《汉书·董仲舒传》。中华书局，1962年。页2512。

25 (南朝宋)范晔：《后汉书·下》。岳麓书社，2008年。页1153。

26 夏志刚：《南北朝释奠推行模式比较》。《阅江学刊》，2013年6月。页66。

27 刘泽：《德阳孔庙布局及其与各地孔庙形制的比较研究——关于孔庙形制演变的探讨》。隗灏涛主编：《孔学孔庙研究》。巴蜀书社，1991年。页392。

28 潘尼《释奠颂》见(清)严可均辑：《全晋文·中》。商务印书馆，1999年。页1003-

所变动，但总体上越发受到官方重视从而愈加完善的趋势是不变的。

可见，从两汉三国到魏晋南北朝时期，儒家学问开始成为正统的官学，作为儒家的象征，孔子成为各朝尊敬的“先师”，被纳入官学制度，受到释奠之礼的祭祀，并且，祭祀仪式越发隆重，孔子受重视的程度也在加深。

而从祭祀孔子的角度来看，以孔子为纪念、祭拜对象的仪式行为有其自身的私祭渊源。从鲁哀公悼念孔子的家庙和孔子后代、弟子立庙祭祀，到历代帝王开始重视并越来越隆重地巡幸祭祀，对孔子个人的祭祀从地方的家庙进入国家典祀，赋以古老的释奠礼之名，伴随着文庙的建立完成其官学制度化。

在隋朝大一统的时代，固定在仲月的上丁日祭祀“先师尼父”<sup>29</sup>，释奠的制度也更加成熟，在舆服、日期、音乐、讲经仪式上进行了统一，奠定了唐代“释奠礼”的基础。

从祭祀对象来看，释奠在周代是祭祀先圣先师的仪式，在释奠复兴时代，祭祀的对象并不固定。唐高祖武德二年（619年）的释奠以周公为先圣、孔子为先师，而唐太宗贞观二年确立孔子为先圣，后令各州县建孔庙祭祀孔子，推行地方的“庙学合一”<sup>30</sup>。之后虽有变动，但孔子的地位稳步提升，直到唐玄宗的开元礼确定了释奠的详细事项，“释奠礼”最终与祭孔合一，单一指向为祭祀孔子。此外，《大唐开元礼》作为阐明释奠的礼书，奠定了国家典祀意义上的释奠礼规范，释奠礼得以在一个大一统的朝代正式定型<sup>31</sup>。

---

1005。

29 《隋书》卷三《杨帝纪上》：冬十月丙午，诏曰：“先师尼父，圣德在躬，诞发天纵之姿，宪章文、武之道。命世膺期，蕴兹素王，而颡山之叹，忽逾于千祀，盛德之美，不存于百代。永惟懿范，宜有优崇。可立孔子后为绍圣侯。有司求其苗裔，录以申上。”孔德凌等：《隋唐五代经学学术编年·些许不。不给他人听歌共同体否认ji iju上》。凤凰出版社，2015年。页73。

30 见《唐》魏征：《旧唐书》。马松源主编，《中国古典名著百部·史书经典卷》。线装书局出版社，2012年。页161。“六月戊戌，令国子学立周公、孔子庙，四时致祭，仍博求其后。”

31 《大唐开元礼》卷第五十三“皇太子释奠于孔宣父”、卷五十四“国子监释奠于孔宣父”、卷六十九“诸州释奠于孔宣父”记载了不同层次释奠礼的详细流程。见王云路主编：《中华礼藏·礼制卷·总制之属·第一册》。浙江大学出版社，2016年。页419-427、

此时释奠传入日本，影响东亚。《延喜式》<sup>32</sup>的“释奠礼”与《大唐开元礼》有较高的相似度，是“释奠礼”影响力延至国外的重要证明<sup>33</sup>。

宋代重文，继承发展了作为官方礼仪的释奠礼，对孔子的封号也从唐玄宗的“文宣王”发展成“至圣文宣王”<sup>34</sup>，释奠由中祀上升为大祀。对孔子的祭祀通过庙学制由中央进一步推广到地方，渗透为读书人对学问的信仰以及好学进取的象征，形成尊师重教的民族精神，投射在“释奠礼”上则形成了对孔子热忱的崇敬和对于祭祀的虔诚心理。

释奠礼的功能化和符号化突出体现在元代和清代的少数民族王朝，通过继承和弘扬“释奠礼”体现出对于儒学信仰和官学传承的重视。元代扩大了“释奠礼”的适用范围，并对孔子进一步封号，元武宗封孔子为“大成至圣文宣王”<sup>35</sup>，元文宗更是追封了孔子的家人和弟子<sup>36</sup>。明代的“释奠礼”规模已经上升到与帝王规格相当的隆重程度。清袭明制，封孔子为“大成至圣文宣

---

428-434、504-507。

32 延喜式：平安时代初期编纂的法令集。905年（延喜五年）左大臣藤原时平受醍醐天皇之命编辑，927年完成式。为法律执行之细则。共50卷。至今尚全部留存，是研究平安时代初期各种制度的重璧资料。见高书金、刘绍周等主编：《日本百科辞典》。吉林人民出版社，1990年。页105。

33 释奠礼在平安时期之前进入日本，受到官方的重视。在平安前期，释奠礼的仪式内容基本参考了《大堂开元礼》的规范。大宝元年（701年），日本文武天皇颁布《大宝律令》，其中《学令》讲解奠规定在春秋二季上丁，并设立大学寮作为国学。此时中国已经基本确定了以孔子为主要祭祀对象的释奠礼，而日本的释奠礼也照搬以孔宣父为先师，举行国家仪式，推动儒家思想在日本生根。见闰华芳：《日本平安前期释奠对唐礼的继承和本土化》。《古代文明》，2018年10月。

34 见（元）脱脱等：《宋史》卷七，《本纪第七·真宗》。中华书局，1977年。页139。十一月戊午，幸曲阜县，谒文宣王庙，鞞袍再拜。幸叔梁纥堂。近臣分奠七十二弟子。遂幸孔林，加谥孔子曰至圣文宣王，遣官祭以太牢，给近便十户奉莹庙，赐其家钱三十万，帛三百匹。

35 见（明）宋濂等：《元史》卷七十六，《志第二十七上·祭祀五》。中华书局，1976年，1892页。宣圣庙，太祖始置于燕京。至元十年三月，中书省命春秋释奠，执事官各公服如其品，陪位诸儒襴带巾行礼。成宗始命建宣圣庙于京师。大德十年秋，庙成。至大元年秋七月，诏加号先圣曰大成至圣文宣王。

36 同上。至顺元年，以汉儒董仲舒从祀。齐国公叔梁纥加封启圣王，鲁国太夫人颜氏启圣王夫人；颜子，兖国复圣公；曾子，郕国宗圣公；子思，沂国述圣公；孟子，邹国亚圣公；河南伯程颢，豫国公；伊阳伯程颐，洛国公。

先师”<sup>37</sup>，行天子之礼，是封建礼仪制度中重要的祭祀环节。

然而，随着封建帝制的崩溃，“释奠礼”也丧失了官方祭祀的地位，并且在西方文明的冲撞之下被当作封建落后的象征甚至迂腐亡国的罪魁祸首之一。对孔子的祭祀由中央下移至地方权力机构，又在争议下几经转变，虽然民国政府举行过几次国家祭祀级别的祭孔大典，“释奠礼”在民国新旧交替、东西碰撞时期的衰微是不可避免的。新中国建立后，孔子被重新定位，成为我国古代伟大的思想家和教育家。虽然经历过“文革”的畸形时期，孔子的形象一度受到波及，但近年来孔子成为传统文化的象征，正伴随着儒学复兴的趋势重回主流视野，由官方主导的孔子纪念典礼活动也有“复兴”之势，“释奠礼”随之迎来了新的时代转折。

综上可见，释奠礼历史悠久，内容丰富，涉及到教育、祭祀、政治、文化、儒学多个方面，在不同时代的具体内容不完全相同，但总体来说，释奠礼作为官方重视教育而为统治阶级与士大夫举行的祭祀先师的仪式，在儒学占据主导地位的背景下，成为一个专门祭祀孔子以教化民众的国家祀典。孔庙作为官方设立的教育机构，承载着释奠礼这一长期存在于中国历史的社会现象，由官方主导祭祀圣人及其历代追随者，从而加强对官学教育的认同感。

## （二）文庙的从祀制度

文庙从祀制度是释奠礼的组成部分，也是文庙中最直观的祭祀表达。在祭祀先师孔子的同时，还有“四配”：复圣颜渊、述圣子思、宗圣曾参、亚圣孟子；十二哲：闵损（子骞）、冉雍（仲弓）、端木赐（子贡）、仲由（子路）、卜商（子夏）、有若（有子若）、冉耕（伯牛）、宰予（子我）、冉求（子有）、言偃（子游）、颛孙师（子张）、朱熹；以及先贤、先儒。这种从祀

---

37 见（清）赵尔巽等：《清史稿》卷八十四，《志五十九·礼三·吉礼三》。中华书局，1977年。页2533。顺治二年，定称大成至圣文宣先师孔子，春秋上丁，遣大学士一人行祭，翰林官二人分献，祭酒祭启圣祠，以先贤、先儒配飨从祀。有故，改用次丁或下丁。月朔，祭酒释菜，设酒、芹、枣、栗。先师四配三献，十哲两虎，监丞等分献。望日，司业上香。



制度是儒教特有的“学而成圣”的连续性特点。

唐代佛道二教盛行，韩愈意识到儒教的正统地位受到挑战，继承了已有的儒家思想提出了道统说，呼吁重建儒家思想的谱系传承，复兴儒家正统地位，以对抗佛教和道教的冲击。韩愈以仁义为道，提出了“尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子”的道统谱系，后经宋儒的进一步发挥，在宋代新儒学发展的背景下，成为传承儒家正统思想的脉络，并逐渐正当化、官方化、固定化，成为释奠礼所祭祀的群体对象。随着释奠礼地位的提高，能够进入国家文庙从祀孔子，受到后儒乃至王公大臣的祭祀，成为儒者毕生的理想之一。从释奠礼来看，道统图涉及到祭祀的祭拜对象与举行礼仪大典的终极目的。道统图的谱系变化可以直观反映出一定时期内官方与社会思潮对儒家的态度，道统图的名单从某种程度上决定了该时期的儒家价值观念与官方的施政理念。进入文庙从祀孔子，是隋唐科举制产生以来儒生们所追求的荣耀和毕生努力的信仰来源。黄进兴认为：“历代孔庙从祀制无疑均是一部钦定官修儒学史，十足体现历史上儒学的正统观”<sup>38</sup>。儒家的道统意识在现实层面的体现就是孔子的学脉传承，通过确立庙学中的祭祀对象来确立儒者对于学术的贡献，从而赋予配享释奠的永久性地位。

对孔子的祭祀通过庙学制由中央进一步推广到地方，渗透为读书人对学问的信仰以及好学进取的象征，形成尊师重教的民族精神。通过释奠礼的凝聚力量，孔子成为华夏民族的热忱的崇敬对象，既是一个教育者的象征，又具有一定神圣的地位。这正是“庙学合一”空间特征投射在“儒教”上的内在意蕴。

### （三）释奠礼连结的庙学制度：祭祀与教化

“儒教”之“教”具有多重含义，既可以看做儒家学问的教育之“教”，也可以从祭祀先圣先师的角度理解为宗教之“教”，又可以将这种“教”延伸到国家层面的教化意义。“庙学合一”制度是儒教在场所上的具体化，一

---

38 黄进兴：《圣贤与圣徒》。北京大学出版社，2005年。页115。

方面立庙祭祀儒家圣人孔子，另一方面在官办学校教授孔子所象征的儒家学问，二者相辅相成，共同促进了国家教化的推行，在长远意义上具有安邦定国的作用。

在《国语·鲁语》中有对国家祀典意义的阐述：

加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。<sup>39</sup>

对孔子“先圣”“先师”的定位正符合“前哲令德之人”，祭祀这样有德的哲人有益于百姓的根本教化，即立国之本、“明质”。正如荀子的“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也”<sup>40</sup>所言，对先师的祭祀是治国之本，需要以国家祀典的形式在教育场所形成儒礼，教化民众。对先圣先师行释奠礼是为了通过对教育者的尊敬和崇拜推进对儒学、教育的重视，进而服务于统治者实施治国理念，实现教化的作用。因此，释奠具有了“祭以为政”，政教（以儒学为代表的教育）合一的特征。而文庙提供了祭祀先师、培育道德的教育场所，以儒家思想为文化载体，履行儒教之“教”的多重性。

#### 四 儒教的国教性特点

《周易·观·彖》有“圣人神道设教，而天下服矣”，《礼记·学记》有：“古之王者，建国君民，教学为先”，可见立国安邦之本是有良好的“教”，既是对教育的重视，也是对立教之本的关注。良好的教化功能可以凝聚百姓，稳定社会，具有正面意义，而虔诚的祭祀可以带来这种效果。“君子以为文”，从康有为提出“立孔教为国教”以来，儒教的宗教性意蕴便逐渐浮出表层，值得我们思考宗教的积极价值。《中庸》有“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，个人修身的过程便是国家教化的责任所在，通过“庙

39 （战国）左丘明撰：《国语》。上海古籍出版社，2015年。页112。

40 （战国）荀况著，（唐）杨令注：《荀子》。上海古籍出版社，1989年。页111。

学合一”的制度化带来全民道德水平的提升，是儒家历来所重视的方面。儒家是一个丰富的文化体系，体现了中国特有的伦理思想，又涵盖多个层面。儒学是儒家的一部分，包括对人和人之间关系的论述、政治理念、入世哲学、礼乐文化的制度等，也有仁义礼智信的基本思想。儒家有这些作为儒学的学术面向，也有可以理解为宗教思想的祭祀文化。

《礼记·祭统》中对祭祀进行了明确的分类：“夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉。此之谓十伦。”郑玄注：“伦犹义也。”可见，祭祀带来伦理道德的认同，树立对于道德载体的敬畏感，从而带来稳定和谐的社会。“国之大事，在祀与戎”。祭祀是立国之本也是立教之本。释奠礼是在学校举行的祭祀仪式。这种祭祀为教育、学问服务，既有仪式的宗教性，又促进了官学中儒家教育的开展。在庙学中举行释奠，使儒家教育神圣化，在学校学习的过程赋予这种仪式尊孔好学的神圣意义。庙学释奠的“祭”“教”两重性体现了“儒教”的“宗教”“教育”两重性，因此，庙学制建筑是体现这种“儒教”二重性的神圣空间。

此外，孔子去世后，除了作为后人的祖先神而在家庙接受祭拜，也作为儒家学统的象征，随着儒学成为官学而成为祭祀对象。作为儒家思想代表和教育家的孔子，在统治者角度具有一定的政治意义，逐渐成为与其他天、地、社稷神等类似的被祭祀对象，服务于一定的政治目的。可以说，在释奠礼特别是唐代定型之后的释奠礼中，孔子被赋予一定“神”的意义，在接受祭祀的过程中被释奠主体寄予一定的希望和期待，也被真切的向学心愿赋予了神圣性。所谓“祭有祈焉，祭有报焉”，释奠礼承载着国家不同阶层在教育方面的希冀，促进了以儒学为官学的架构下政治理念的有机贯彻。

## 五 结语

“儒教”的概念虽然尚未有一个明确的定义，但从宗教的角度理解“儒

教”已经成为相关学术界的一个趋势。儒教作为一个宗教的文化体系，具有独特的宗教表达形式：宗教之“教”与教育之“教”相结合，成为一种“教化”之“教”。而对“儒教”宗教性的肯定与质疑，正在于对“教化”理解的分歧之处。在儒教的建构中，“庙学合一”制度为儒家思想的普及提供了一个神圣与世俗空间相结合的场所。自孔子之前的三代以来，在官方学校祭祀先圣先师的传统被后世继承，用于儒家思想的有效推行。魏晋南北朝时期，“释奠礼”重返史书，成为官方将儒家思想制度化的仪式手段，模拟了三代时期在学校立庙祭祀之礼，并将孔子确定为祭祀对象。随着儒家成为正统，尊师重教、祭祀先师的传统也逐渐被确立为官方的礼仪制度，并且受到重视的程度也不断提高。唐代颁布了《开元礼》，释奠成为官方祀典被确立下来，同时在官方各级学校立庙祭祀孔子的制度从京师推及到四方，“庙学合一”制度正式定型。同时，儒学进一步成为官方推崇的教育和政统思想，科举制度确立，百姓通过学习儒学安身立命，儒教成为“出仕”的必要与“入世”的规范，渗透到中华民族精神生活的方方面面。“庙学合一”制度在“儒教”的制度化过程中扮演了重要的角色，一方面各级官方学校的建立保证了儒家教育的有效实施，另一方面文庙提供了尊敬孔子、视孔子为“圣人”的历代儒生乃至普通百姓的精神载体，通过祭祀孔子、参与仪式的形式而立志于儒家学问，寄托自己的人生理想。

“庙学合一”制是“儒教”的宗教和教育两个方面的具体化和制度化，将儒家的教育场所与神圣空间相结合，从教育与祭祀两个方面凝聚了官方对儒家思想的贯彻，是“神道设教”的物质建构与有效利用。在儒学复兴、“教育强国”的当代，正确认识“庙学合一”制度的传统，有助于发扬传统文化的积极意义，继承传统教育的神韵，并从仪式建构个人的角度反思在当代发扬“尊师重教”精神的可行性。“儒教”虽然并非“制度化宗教”，但其体现为“教化”的宗教表达可以解读为一种制度化手段。故此，“儒教”之“教化”的丰富内涵和历史经验为我们提供了“重视教育以尊敬先师为起点”的启示，这种儒家思想的实践模式也值得今人借鉴。

## 参考文献

- 王云路主编：《中華禮藏·禮制卷·總制之屬·第一冊》。浙江大學出版社，2016年。
- 李申主編：《釋奠孔子文獻與圖說》。國家圖書館出版社，2012年。
- 孔傳：《東家雜記 附續校及補校》。中華書局，1985年。
- 劉續兵、房偉：《文廟釋奠禮儀研究》。中華書局，2017年。
- 常會營：《魏晉南北朝國家祭孔釋奠考略》。《第七屆世界儒學大會論文集》，2015年9月。
- 孔祥林：《文廟釋奠歷史及現代釋奠禮儀》。《國學論衡（第五輯）》，2009年7月。
- 謝明憲：《師說、釋奠與講學：初唐國家教化對於漢代經術的理解與實踐》。國立清華大學博士論文，2013年。
- 黃進興：《皇帝、儒生與孔廟》。三聯書店，2014年。
- 黃進興：《優入聖域：皇帝、儒生與孔廟》。陝西師範大學出版社，1998年。
- 韓星：《儒教的現代傳承與復興》。福建教育出版社，2015年。
- 李申選編：《儒教、孔教、聖教、三教稱名說》。國家圖書館出版社，2009年。
- 彭永捷、方國根主編：《中國儒教發展報告》。河北大學出版社，2011年。
- 秦家懿、[德]孔漢思著，吳華譯：《中國宗教與基督教》。三聯書店，1990年。
- 張立文：《關於儒學是“學”還是“教”的思考》。《文史哲》，1998年第3期。
- 王義：《何為儒教？儒教為何？——當代儒教問題述評》。《當代儒學》，第5輯。
- 朱春：《儒教是社會化、世俗化的特殊宗教》。《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》，1989年第3期。
- 孫尚揚：《宗教的界定與儒教問題》。《詮釋與建構——湯一介先生75周年華誕暨從教50周年紀念文集》，2001年。
- 彭林：《儒家人生禮儀中的教化意涵》。《廣西大學學報（社會科學版）》。2017年3月。第39卷，第2期。
- 曹建墩：《先秦儒家對祭禮的理論闡釋及其現代意義》。《第五屆世界儒學大會學術論文集》。文化藝術出版社，2013年7月。
- 谷文國：《周公及其祀典的倫理精神研究》。中共中央黨校博士論文。2015年6月。