

一體之心，不容自己一

王學士人對祭祖禮的闡釋與祠堂建設

何淑宜*

前言

現今學界關於宗族史的研究告訴我們，近世宗族逐步發展出以族產、族譜、祠堂為核心的特徵。¹在追溯共同祖源以凝合人群的宗族形成過程中，除了族譜之外，祠堂也扮演舉足輕重的角色。不過從宋代到明代，宗族合族祭祀的中心實則歷經了由墳庵到祠堂的過程，²雖然宋代時已有一些大體依照儒家規制建立的祭祖祠堂，³但是宋元時期家族祭祖場所顯然是以墓地和墳庵為主。⁴元明以後程朱理學與朱子《家禮》的傳播，為士人構建家族祠堂提供重要的理論指引，儒家式的祖先祭禮在希望從事家族合族的士人間成為必須去討論、理解與實行的實用知識，尤其在明代中後期更是如此。

明代中後期參與討論祖先祭禮的人士中，信守陽明學說的士人無疑是值得注意的一群人。王學做為主導當時學風的重要學派，不僅在學說上有別於程朱學者，王門學者的行動力與感染力也超過其他學派，這樣的力量尤其展現在對鄉里事務的關注，與對家族的建設。當然，聯宗合族的活動在明代中後期的東南地區蔚為風潮，透過血緣或擬血緣的關係加強地方人群的連結，進行宗族結合工作的士人其實不分程朱或王學背景，甚至許多宗族的倡建者並無明顯的學術傾向。即使是程朱或王門的學者，他們同樣傳承儒家修齊治平的理想，對人

*國立台灣師範大學歷史研究所博士

¹ 徐揚杰，《宋明家族制度史論》，北京：中華書局，1995。

² 參見何淑宜，〈士人與儒禮：元明時期祖先祭禮之研究〉（台北：台灣師範大學歷史研究所博士論文，2007），第一章到第四章的討論。

³ 吾妻重二，〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，收入小南一郎編，《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001），頁505-575。

⁴ 竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉，收入氏著，《（增訂版）中國佛教社會史研究》（京都：朋友書店，2002），頁111-143；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，收入氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：台灣學生書局，1989），頁241-300；宮本則之，〈宋元時代における墳庵と祖先祭祀〉，《佛教史學研究》，35：2（1992.11），頁112-134。

倫關係的起點—家族或宗族的關心也不一定有太大的差別。不過，在16世紀的這個時間點，部分王學士人將其對家族的關注與學說結合，並積極投入、推廣其說的行動，卻是值得注意的。他們如何建構家族中人際網絡相互連結的論述？這樣的論述如何影響他們對宗族活動的投入？而王門士人建設宗祠、討論祭禮的行為，又反映出晚明儒家式祖先祭禮傳播的何種特色？本文希望藉上述問題的討論，進一步探究明代中後期的士人如何思考儒家的禮制與人們日常生活的規範之間的關係。

一、一體觀下的家族論述

北宋理學家程顥（1033-1107）、張載（1020-1077）萬物一體之仁的思想，在明代中葉深深影響著王陽明（1472-1528），甚至進一步以之為學說論旨的中心，⁵當然也影響到王門學者如何討論人群結合，尤其是家族成員之間的關係。以下即以王門學者的家族論述為中心，討論他們如何構築家族群體的結合理論，以及祖先祭祀在合族過程中的重要性。

嘉靖中期，萬士和（1500-1571）曾這樣描述父子親族間的關係：「今夫父母兄弟是家之脾肺腸胃也，伯叔昆從是家之手足頭目也，五服疏遠之親是家之爪髮毛孔也，而恩意情愛之相維是氣血精液也。」⁶萬士和師事南中王門的唐順之（1507-1560），他以人的身體器官自然連結比喻家族成員關係建立的說法，早在北宋程顥提出「萬物一體之仁」說時已有類似的概念。這一個概念主要的指涉範圍包括天地萬物與社會上的眾人，不單單只是家族成員而已，明代中後期，隨著王陽明對萬物一體說的再度強調，類似的論述方式更廣為王門學者所採用。⁷聶豹（1487-1563）解釋《孟子》「萬物皆備於我」一節時即說：「天

⁵ 張藝曦，《社群、家族與王學的鄉里實踐：以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》（臺北：台灣大學文學院，2006），第二章第四節，頁101-105。

⁶ 明·萬士和，《萬文恭公摘集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部109冊，卷6，〈萬氏墓屋記〉，頁16a。萬士和，字思節，宜興人。其父萬吉篤信朱說，起初以王陽明良知之說與朱說相異，而加以排斥，結識唐順之後，才慢慢改變看法，並遣二子士亨、士和從學於唐順之。參見明·焦竑輯，《國朝獻徵錄》，收入《四庫全書存目叢書》，史部100-106冊，卷85，明·唐順之，〈桐廬學訓導萬公吉傳〉，頁89-92。

⁷ 程顥曾說：「若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？」宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，收入《二程集》（北京：中華書局，1981），卷4，〈二先生語四〉，頁74。有關萬物一體之說的研究，請參見島田虔次，〈中國近世の主觀唯心論について—萬物一體の仁の思想〉，《東方學報（京都）》，28冊（1958），頁1-80。

地萬物本吾一體。故天地我位，萬物我育，莫非己也。……禽獸草木一物失所，匹夫匹婦有不備堯舜之澤，皆我之責也。」⁸禽獸草木、匹夫匹婦尚且與我同體相關，更何況同宗或血緣親近的族屬。王門學者的家族論大體也以此說為核心展開。

程朱理學的脈絡中，父子之間的聯繫是用「氣」的理論來解釋，⁹親子之間，「異體而同氣」，所以精神相流通，也相感應，¹⁰同父祖的子孫也周流貫通著相同的氣，明初黃鉞說道：「子孫之氣脈即先祖之氣脈，同根共源，親疏內外雖相隔越，精神氣脈不相殊異。」¹¹以氣為連貫的親族成員，理論上屬於血緣的關係，共同的祖先成為聯絡不同世代、不同房支子孫的基礎，進一步說，氣的存在是家族間縱的連結與橫的連結得以完成的關鍵。而士人也將有如樹木枝葉與根幹相連般，以祖先為基點的家族聯屬稱為「一本」。¹²

明代中葉以後，氣的理論同樣為王門學者所接受，如歐陽德（1496-1554）即說：「夫祖孫幽明異而其神同，宗族形骸隔而其氣通，此體之所以為一，人之所以周流無間者。知仁斯祖宗、族屬，通一無二，故上達、下達、旁達，而仁不可勝用矣。」¹³另一位傾心於王學的士人馬一龍（1499-1571）也引申「氣」的說法：

後世風俗惡……使知一本，從而推之，由其身以及其父，由其父以及其祖，及其祖之父祖，以究其始，以盡其族，皆其身之一氣分佈而散殊。其視一族之人肥瘠痛癢真若在其身而不異，……故聖人視天下一家，視中國一人，視萬物一體……。¹⁴

⁸ 明·聶豹，《雙江聶先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部72冊，卷14，〈辯仁〉，頁56a。

⁹ 「氣」的觀念在中國的思想中有久遠的歷史，在朱子的學問體系中有更進一步的發揮。參見坂出祥伸，〈「氣」の感應と修煉—同類相感を中心に—〉，收入《日本中國學會創立五十年記念論文集》（東京：汲古書院，1998），頁545-561；吾妻重二，《朱子學の新研究》（東京：創文社，2004），「朱熹の鬼神論と氣の論理」，頁219-242。

¹⁰ 明·顧亮，《辨惑續編》，收入《四庫全書存目叢書》，子部9冊，卷4，〈奠祭〉，頁1。

¹¹ 明·黃鉞，《黃給諫遺稿》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，集部101冊，〈黃林合譜記〉，頁6。

¹² 如羅欽順所言：「生同出於一本，心同萃於一堂，則自始祖而下，歲事之修宜有不容缺者……。」參見明·羅欽順，《整菴存稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》1261冊，卷2，〈胡氏重建祀先堂記〉，頁27a。

¹³ 明·歐陽德，《歐陽南野先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部81冊，卷22，〈蘇山吳氏重修祠堂記〉，頁42。

¹⁴ 明·馬一龍，《玉華子遊藝集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，集部108冊，卷10，〈義畝史氏宗譜序〉，頁50。

在「氣」與「一本」的理論中，歐陽德與馬一龍另外加入了萬物一體之仁的解釋架構。透過一體說的推衍，父祖、自身與兄弟昆從由靜態的以氣相連貫，進而為動態的以自身為中心，如波紋擴散般地痛癢相關。這樣的人我相關性不只是意識上的感知，更重要的是牽涉到「必須有所行動」的認知。

島田虔次研究陽明學的特質時指出，陽明所謂的良知，並非單就個人修養立說的冷靜哲學，而是具有熱情淑世精神的學說。關鍵就在於良知說與萬物一體之仁合體，將知行合一與自他統一加以結合，因此進一步使良知獲得根源性的「生生」的性質。¹⁵島田虔次所談到的陽明學的特性，清楚地點出陽明學者行動認知的來源，而由上引聶豹、馬一龍等王學士人對萬物一體之說與族人之間關係的推衍，不難看出一體之說是他們用以描述人群組織的主要理論，其中「家族」可說是他們所設定的人群組織的基點，並以此為核心逐步擴大。此外，一體之說的另一個重點是強調有能力者主動性的一面，在晚明的時代中，這樣的期許無疑是落在接受儒學教育的士人身上，尤其是信奉陽明知行學說的王門學者。

以家族為人群組織基點的一體之說，要求士人關懷與救助行動涵蓋的範圍並不只有家族或宗族，但是在明代中後期的政治環境下，王學士人體會到「依分行事」，是比較能實現理想的原則。萬士和即說：「雖然其心無窮，而其分有限，……是故君子有天地之量而無其位，則觀之於身可也；有天下之度而不得行，則施之於家可也。」¹⁶顯見對於家族事務的關注，除了是出於對學說的體會，也是因為認知到種種可能阻礙實踐濟世理想的因素，故而選擇聚焦於家族與地方。

王門學者從事的家族建設中建祠與修譜是最基本且重要的兩項工作。寧國府太平縣人譚潛年少時師從湛若水（1466-1560），由嵯縣知縣解職回鄉後即與鄒守益（1491-1562）、王畿（1498-1583）等學者切磋講學，¹⁷可視為王門的同道人，其居鄉期間曾慨然嘆曰：「吾之志不得行於天下，猶得行於一家。欲行於家，必自合族始，欲合族，必自祠堂始。」於是率領族子開始建祠、立家約、

¹⁵ 島田虔次，〈中國近世の主觀唯心論について—萬物一體の仁の思想〉，頁37。晚明變動劇烈的社會環境與地方紛擾，是促成各種組織與救濟思想興起的重要因素。參見岸本美緒，《明清交替と江南社會—17世紀中國の秩序問題》（東京：東京大學出版會，1999），第三章「明末社會と陽明學」，頁76-86。

¹⁶ 明·萬士和，〈萬氏墓屋記〉，頁15b-16a。

¹⁷ 清·彭居仁等修，《太平縣志》（臺北：成文出版社影印乾隆21年刊本，華中610號，1985），卷6，儒林，頁1。

置祭田的工作。¹⁸另一位王門碩儒聶豹因言官舉劾，而由陝西副使落職歸鄉時，也告訴家族子弟聶靜：「吾弗能康濟天下，宜以束吾宗。宗法之先務，曰祠，曰譜。」因為宗祠先已存在，所以隨即著手修纂譜牒。¹⁹

無論是譚潛、聶豹或是其他一些王門學者的言論，都可以看出透過祠堂強固家族成員的組織性，是他們強調的重點，在祠堂中進行祖先祭祀不單單只是表達對先祖的懷想與孝敬，更在於展現諸多族眾同屬於一個群體的意義。²⁰配合著他們在祠堂中舉行宗會、家會，甚至鄉約的種種作為，後一種意義也更加受到處身明代中後期社會風氣劇烈變化環境下的士人所關注。²¹如王艮（1483-1541）之子王衣與王爨（1511-1587）在父親去世後，透過地方官、學友的幫助，改書院為祠，更進一步在嘉靖28年（1549）創立宗會，與族中子弟「考究一月所為」，宣揚睦族之道。²²

除了新成立的宗族建設祠堂以合族，有些宋元以來原本即稍有規模的家族也在此時另建宗祠，加強族人的統合。如江西流坑董氏原有唐代留下來的黃山寺檀樾祠一處，奉祀葬於該地的宜黃各祖，到明代時已經年久失修，寺產甚至被鄰人方氏所佔據，嘉靖年間族孫董燧（1503-1586）訴訟於官，爭回寺產後加以修復。²³同時，董氏族人在聚居的流坑村也積極建設各個大小宗祠。這些祭祀場所中，各宗祠逐漸成為主要的合族祭祀中心。²⁴董氏的例子說明，明代中後期

¹⁸ 查鐸記述譚潛建祠的活動時也提到鄉人對他的行為感到質疑，認為「近於迂」，查鐸則替譚潛辯解，他的所作所為是出於「一體之心，不容自己也」。參見明·查鐸，《闡道集》，收入《四庫未收書輯刊》，柒輯16冊，卷8，〈譚氏祠堂記〉，頁10-12。

¹⁹ 明·鄒守益，《東廓鄒先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部65冊，卷2，〈永豐聶氏譜序〉，頁64a。

²⁰ 查鐸即說：「予自家居以來，見族眾日繁，人心日離，至有不相識面者，皆起於合族之無祠……。」參見明·查鐸，〈譚氏祠堂記〉，頁10-12。

²¹ 明代中葉以後社會風氣的變化，已日益脫離明太祖設想的格局。在地方上，與宗族相關的田土、墳地爭訟事件更是層出不窮。關於社會風氣變遷請參見劉志琴，〈晚明城市風尚初探〉，《中國文化研究集刊》，1（1984），頁190-208；徐泓，〈明代社會風氣的變遷：以江浙地區為例〉，收入《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》（台北：中央研究院，1989），頁137-159；Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley: University of California Press, 1998. 對墳地爭訟的討論則有卞利，〈明中葉以來徽州爭訟和民俗健訟問題探論〉，《明史研究》，第3輯（1993），頁77-82。

²² 該祠堂的創立實際上是次子王爨主導，但因為是次子，所以藉助官府的力量立祠。參見明·王爨，《新鐫東厓先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部146冊，卷上，〈年譜記略〉，頁3b；卷下，明·王元鼎，〈東厓先生行狀〉，頁52。

²³ 董燧，字蓉山，師從王艮、聶豹，講求良知之學。關於黃山寺的記事，參見明·聶豹，《雙江聶先生文集》，卷5，〈董氏重修黃山寺檀樾祠記〉，頁38b-40。

²⁴ 師事羅汝芳的董裕記述大宗祠宗原堂的創建時說道：「祭黃山一介行李，董董數人，祭大宗則群昭群穆，遠禰咸在」，可見黃山寺奉祀的雖是代數遠於始遷祖的遠祖，但在族人的概念中重要性顯然不及奉祀始遷祖的大宗祠。參見明·董含，《董司寇文集》，收入《四庫未收書輯刊》，伍輯22冊，卷4，〈宗原堂記〉，頁10b。關於董氏的鄉族建設可參見梁洪生，〈江右王

墳庵與墓祠的設備雖然不若宋元時期普及，但仍然存在於社會上。對於當時人而言，墳庵、墓祠的存在不一定與祠堂相衝突，而是在功能上相輔相成，尤其是在時人仍然十分重視墓祭的風氣下，有些家族往往同時擁有墳庵與家族祠堂。

明代中葉以後，只要有能力，選擇以儒家式的祠堂為族祭的場所，漸漸成為士人之間的風氣，並不一定只有王門學者才如此做。但是對習聞陽明學說的士人而言，建祠、修譜以合族卻不只是一種仿效，或完全出於士人自利的動機。當陽明學說提供給他們一個行動的動能之後，真正去實行而有所作為，在某個層面上也是為了證學。耿定向（1524-1596）即說：

吾觀於譜，而蓋有悟於學也。蓋由吾身之所始，而益窮其所自始，可以通性命矣；由吾族之所同，而益推其所同，可以體民物矣。又由吾本之一致，而析觀其分潢支派之有倫，又可以默識其禮之所自生，而知吾儒之教之為全矣。²⁵

透過修譜與讀譜可以驗證儒家倫序規範的可行性，以及體認陽明所倡之道不過是百姓日用之學，因此，從事修譜也是修養性命之學的方法。修譜與成學有如上的關係，建祠祭祖又何嘗不是！

陽明的及門弟子陳九川（1494-1562）談到祖先祭禮時也說：

……自仁率親，等而上之，雖遠至百世，一體也；自義率祖，順而下之，雖繁至千億，亦一體也。故君子之尊祖合族也，非外飾於禮也，所致其一體之仁，上達於祖，旁達於族，以自盡其心也。盡其心而後成其身，謂之孝子仁孫，人道於是乎立。故夫不知尊祖者，蔽其心也，尊而不準於禮，誣其祖也。不知尊祖而能悖族者，未之有也。故蔽其心則人道廢，不可以為人矣。²⁶

在陳氏看來，「尊祖」與「悖族」的關係十分密切。而且如果說尊祖是合族的重要憑藉，那麼適切的尊祖、祭祀方式就是採用儒禮，藉祠堂祭祖的進行，讓具有生生之仁的本心得以顯露，而完善的人倫秩序也因而可以成立。雖然當時從事建立祠堂等家族活動的士人不限於王門學者，但由陳九川將祭祖之禮、倫

門學者的鄉族建設—以流坑村為例》，《新史學》，8：1（1997.3），頁43-85。

²⁵ 明·耿定向，《耿天臺先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部131冊，卷11，〈周氏族譜序〉，頁24a。

²⁶ 明·陳九川，《明水陳先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部72冊，卷2，〈樂安招攜鄧氏祖祠記〉，頁15b-16a。

序的建立與一體、良知之說緊密地聯繫在一起，不難看出他期望為明代中後期變動劇烈的社會，重塑以家族倫理為人群結合標準的迫切心態。

二、由知行合一到改良風俗

晚明王學末流空談心性，往往讓人遺忘陽明倡學時強調知行合一的一面，在當時各有不同師承的王門後學中，其實不乏注重躬行實踐的儒者。江右王門對家族、地方的關心是最突出的一支，²⁷泰州學派主張與百姓日用相關、直捷易行的修養功夫也引人關注。

泰州學派的周汝登（1547-1629）在歙縣開化寺講學時，回答諸友問到有關如何修養心功，他表示：

昨在婺源也只講得一心之法，各于心上用功。心功又要樸實，頭在家庭內做，不必務高慕遠，……若從家庭中作得實，外面自不須言。能如此用功，旨要毫不放過，則舉足住足無非道場，治生理務皆為真訣……。

他認為唯有如此才是「入聖正路」。²⁸家庭即是道場，使得學問修養可以更簡易地從日常生理、人際相處中實行。²⁹

當然，不是所有的陽明學者都如周汝登般樂觀，但是學者在講學時主張由家庭倫理出發進行學問修為的看法，無形中鼓舞了不少參與講學的士人與會眾。³⁰嘉靖33年（1554），鄒守益講學安福東山，與諸生切磋為學之方，他認為為學：「大上曰修性，次曰修行，次曰修文。」但是修文以言辭容止為主，可能的弊端是「華而無實」；修行注重行誼事功，然也會有「實而無本」之憾；唯獨修性才能「顧諟明命，戒懼不離，顯仁藏用，舉天地萬物而位育之」。當時正巧安福社布王氏修成祠堂與族譜，庠生王士鈞等利用講會的機會請鄒守益做序，鄒氏因而又說：

²⁷ 關於江右學派的學術風格請參見呂妙芬，《陽明學士人群體—歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），尤其是第三、九章。另外，江右王門關注地方事務的研究可參見張藝曦，《社群、家族與王學的鄉里實踐：以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》。

²⁸ 明·瞿式耜，《槐林漫錄》，收入《四庫全書存目叢書》，子部144冊，〈規家〉，頁9。

²⁹ 成聖的路途是否真的那麼簡易直捷，同屬江左學派的學者也有著不同的論述方式。請參見呂妙芬的研究。呂妙芬，《陽明學士人群體—歷史、思想與實踐》，第八章，頁327-368。

³⁰ 王良的族人兼弟子王棟，聽聞族兄格物之旨，更重視躬行實踐。隆慶6年王棟由深州學政致仕歸里後，即一邊講學，並同時創立宗祠、修族譜、定祀典，學與行密切結合。參見明·王棟，《一菴先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書》，子部10冊，卷上，〈年譜記略〉，頁3。

夫修譜之道，亦察於斯三者而已矣。譜也者，普也，普愛敬以位育於一家也。故縮而普之，自父祖以泝於始遷也，而眾明於尊祖矣。衡而普之，自兄弟以數于群從也，而眾明於睦族矣。人人尊祖而睦族，則位育普於四海，猶運之掌也。教之隆也，以四海為兄弟；其壅也，以一家為秦越。臧否盛衰，降衷匪殊，學不學之別耳。³¹

諸生聞言「瞿瞿若有感」，而王氏子弟也受到了極大的鼓舞。由諸生聽聞鄒說後欣然感悟的記載，不難想見當時因為此一議題所帶起的熱烈氣氛。

嘉、萬年間趁著王門講會的進行，敦請學者為自家祠堂或族譜寫序的情況時有所聞。嘉靖年間，江西金溪龔氏子弟數人參加鄒守益、王畿（1497-1582）等學者在沖玄觀舉行的講會。會罷，庠生龔廣等即請求鄒守益為已經創建40年的龔氏先祠寫記。³²另外，萬曆5年（1577）王畿赴太平九龍山講會，與會的諸生杜質出示所修家譜與族約請王畿撰寫序文。³³而萬曆中期羅汝芳、董裕、曾維綸等聚講於江西樂安曾氏宗祠，鄰近士人聞風前來聽講者甚多，席間琴源鄧氏子弟舜華即仰求曾維綸撰寫碑記，以記述其家族小宗祠的創立。³⁴上述各個家族建祠與修譜行動的主要從事者，也都積極參與王學講會的活動，這在當時並不是偶然的現象，王畿即說：「欲父兄子弟之賢，必本於講學，始能正心修身以齊其家。」³⁵雖然有的家族，如社布王氏、金溪龔氏，修譜建祠不一定受講學諸儒的啟發，但請序的機會也重新賦予這個家族建設修德的意義，進而感染參與講學的士人興發起而效法之志。

另外，這些從事建祠與講學的士人許多都只有生員的身份，甚至是受過儒學教育，未嘗參與科考即隱居鄉間的讀書人，³⁶他們能夠建祠當然是因為家族力量的支撐。不過，可以想見的是，在建祠的過程中，他們應是各種奉祀活動的推動者，與禮儀問題的解答者。如江西安福的王秉良（1509-1596）年幼時不甚聰敏，嘗習舉子業，後棄去。自從受學於鄒守益後，不僅將其學帶回家族中流傳，同時更不遺餘力地倡修祖祠，在饒富資產的族人王師仁的義助下，建成宗

³¹ 明·鄒守益，《東廓鄒先生文集》，卷2，〈社布王氏重修族譜序〉，頁48b-50a。

³² 明·鄒守益，《東廓鄒先生文集》，卷4，〈金溪龔氏先祠記〉，頁48-50a。

³³ 明·王畿，《龍谿先生全集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部98冊，卷13，〈太平杜氏重修家譜序〉、〈太平縣杜氏族約序〉，頁31b-33a、33b-34a。

³⁴ 明·曾維綸，《來復堂集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部169冊，卷4，〈琴源鄧祠堂記〉，頁39-41a。

³⁵ 明·王畿，〈太平縣杜氏族約序〉，頁34a。

³⁶ 當時參與講會的士人也以這批年輕生員為主，參見呂妙芬，《陽明學士人群體—歷史、思想與實踐》，第一章，頁39-41。

族祠堂。³⁷晚明時期，這些生活在鄉里的讀書人大量增加，祖先祭禮的實行也不再只限於以上層菁英為主，同時漸漸擴散到這些低階士人的家族，而他們的這股力量，也是儒家式祖先祭禮逐漸傳布於民間的主要助力。³⁸

良知與一體之仁結合的陽明學說要求從學者自發地負起更大的社會責任，家族是活動的基點，由家族推衍而外還包括自身生活的鄉里、縣、府等地方社會，甚至國家事務，只是在明代的政治生態中，守分行事，以免觸犯政治禁忌，也是士人深深引以為戒的守則。³⁹轉而以家族、地方為行道的場所，是無官宦身份的士人可以著力的地方。不過，若有機會擔任一方的官長，則可以名正言順地進行理想的施政，其中包括編輯可通行於士民的禮書。有明一代編輯儒禮書籍的地方官並不只是具有王學背景的官員才如此做，不具官員身份的士人也多有人從事編纂禮書的工作。但是這樣的作為出自向被認為輕視外在規範的王門學者，意義自然不同，以下將舉數例加以說明。

嘉靖3年（1524）王陽明弟子王皞任職寧國府寧國縣儒學訓導，甫一上任，即開設親民館從事講學，明白規定不限定來學學生的身份，⁴⁰同時，他還著手纂集刻印《喪祭禮要》一書。他觀察鄉邑的習俗，「家未嘗立祠堂，葬未嘗題神主，歲時未嘗致享祀。初喪則供佛飯僧，……遇俗節則或以影神、或以紙軸。其位次未能序昭穆，薦以蔬素，焚以楮錢」，之所以如此，就是因為民間習用佛教的儀節。他認為「吾身出一本」，如果對祖考不行喪祭之禮，就不能稱孝。所以，他擇取《家禮》的大要，並重新繪圖，翻刻後傳布一邑。⁴¹相較於民間的習慣，他顯然認為儒禮才是適當的行孝之道。此書已經亡佚，無從得知內容為何，但由序文中可知，他的預期目標是「家有此書，人無難曉，則贊相不必備其人，儀物不必備其制」，只要有基本識字能力，即能不求人而大體依照儒家的喪祭禮儀行事。書刻成後，他展開宣導的工作，不僅傳示於門人之間，也召集地方耆碩，告知此禮的簡便，與「致吾之情」的效果，並且在親民館集童

³⁷ 明·劉元卿，《劉聘君全集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部154冊，卷8，〈王箕峰公墓銘〉，頁42；明·劉孔當，《劉喜聞先生集》（台北：漢學研究中心藏日本內閣文庫景照本，萬曆39年序刊本），卷10，〈金灘王氏族譜敘〉，頁27a。

³⁸ 劉元卿曾提到一位參與講學的萍鄉布衣陳守中，自劉元卿處抄得祠祭儀後，即與族人演習禮儀，「時為贊祝，時為祭主」，俾使族人熟習這一套儒家式的儀節。參見明·劉元卿，《劉聘君全集》，卷7，〈陳布衣傳〉，頁45。

³⁹ 關於明代的政治文化與王陽明由「得君行道」轉向「覺民行道」的思路過程，請參見余英時，《宋明理學與政治文化》，第六章，〈明代理學與政治文化發微〉，頁250-332。

⁴⁰ 王皞，字天民，安福南鄉人，嘉靖元年鄉舉。清·張繡中等修，《安福縣志》（臺北：成文出版社影印乾隆47年刊本，華中772號，1989），頁16b。

⁴¹ 明·范鎬，《寧國縣志》，收入《天一閣藏明代方志選刊續編》（上海：上海書店，1990），36冊，卷4，明·王皞，〈敘喪祭禮要諭諸生〉，頁4b-5a、6a。

子演習禮儀。⁴²他的作為引起鄉人的關注，並進一步問及冠昏之禮，於是王皞又擇取冠昏儀節與前書合為《四禮纂要》，刻布全邑。⁴³

王皞纂集的《喪祭禮要》同時也被學友鄒守益刻佈於廣德州。大禮議期間，鄒守益因上疏忤旨，被謫為廣德州判官，上任後，他即翻刻此書，以求士民實行。⁴⁴與王皞在寧國縣的作為相同，他也集合諸生與童子共同演禮。為了使儒禮能家喻戶曉，嘉靖5年（1526），他另外又請學友劉肇袞⁴⁵等人編次四禮，輯成《諭俗禮要》一部。⁴⁶此書編成後，鄒氏將書呈交老師王陽明、學友徐霽（約1511-1600）等人共同商榷，對於是否祭祀始祖、神主的祠位與祭位擺放方式等問題多所討論。⁴⁷即使學友之間意見不盡相同，但不可否認當時這些陽明學者對祖先祭禮曾有所關注。

王皞與鄒守益在其任官所在地刊刻通俗版禮書、提倡儒禮的做法，與他們的老師王陽明在廬陵縣知縣任內，有如師儒般，開導人心的作為相類似。⁴⁸雖然掌教化在古代循吏傳統中已有跡可尋，但是由王、鄒二人對禮的想法看來，他們並不只是在炮製古代的經驗。《四禮纂要》刻成後，王皞召集諸生說道：

孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄，此天性之真，不待學知而慮能也。一旦覺之，非外益之以知覺也，如呼寐者而使之寤。夫人之知覺具在，一呼之而已寤也。使其本無是知覺焉，能使之寤哉？先王制禮，以覺我心之敬也……。⁴⁹

他以喚醒沈睡者來比喻良知與禮的關係。人本已具備良知之心，就像沈睡者自

⁴² 清·梁中孚，《寧國縣志》（臺北：成文出版社影印道光5年刊本，華中694號，1983），卷10，明·郭治，〈四禮纂要序〉，頁11-12。

⁴³ 清·梁中孚，《寧國縣志》，卷10，明·王皞，〈四禮纂要序〉，頁8a。

⁴⁴ 明·朱麟，《廣德州志》（臺北：成文出版社影印嘉靖15年刊本，華中706號，1985），卷10，明·鄒守益，〈喪祭禮要序〉，頁573-575。

⁴⁵ 劉肇袞，字內重，安福縣人，終身不仕。王陽明開府虔中時，曾往受學。參見清·張繡中等修，《安福縣志》，卷3，〈人物〉，頁5b。

⁴⁶ 明·鄒守益，《東廓鄒先生文集》，卷1，〈諭俗禮要序〉，頁3b-5a。此書初稿的內容除四禮外，還包括鄉約與射禮，後來在王陽明的建議下，刪去射禮一項。王陽明認為，射禮針對的對象為學校生員，與鄉俗沒有關係，附於書中反而可能使民間對儒禮望而生畏。參見明·王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006），卷6，〈寄鄒謙之〉，頁202。

⁴⁷ 關於祖先祭祀的位次問題，王陽明的做法為鄒守益、聶豹等弟子所遵用，相關討論可見何淑宜，〈士人與儒禮：元明時期祖先祭禮之研究〉，第四章。陽明師生間對於《諭俗禮要》一書的看法，分別見於明·王守仁，《王陽明全集》，卷6，〈寄鄒謙之〉，頁202-204；明·徐霽，《東溪先生文集》（臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏乾隆18年重刊本），卷2，〈四禮議〉，頁13a-16。徐霽，字孔霖，號東溪，浙江江山人。

⁴⁸ 相關研究參見余英時，〈明代代理學與政治文化發微〉，頁305-306。

⁴⁹ 明·王皞，〈四禮纂要序〉，頁8。

已有醒的知覺，透過旁人叫喚的動作，讓他得以醒來，這種知覺並不是由外灌輸而入。也就是說，人民本有愛親敬長的良知，而禮儀就像開罐器，將障蔽良知的蓋子打開，使愛敬之心自然顯現。鄒守益也說：「禮樂之文，非自外至也，由中出者也。」⁵⁰當然，在這個過程中，負責推行適切的禮的人，也很重要。

在他們的觀念中，禮存在的意義來自於透過包納在這套禮制中有關生者、死者人際規範的禮文及儀節的實行，讓孝、敬、愛、仁等自然之情有所發揮，所以禮不是絕對重要，但卻也不可或缺。只是禮儀畢竟是制式的外在規範，王皞即說：「夫禮以敬為本，而節文度數則其末也。苟或矯枉過直，而祇為觀美之文，則是編也將不為傀儡之傳本歟？是故亦可懼也。」⁵¹編書、刻書的目的是為了讓不知道如何行禮者有所依據，但是對於書籍可能造成行禮者只執著於禮節儀文，卻無真心真感，他們也十分警省。

除了江右的王、鄒二人之外，陽明的另一個弟子程良錫⁵²治理會稽時也曾編有《起俗膚言》一書，據王畿序文的描述，該書的纂輯是程氏有感於習俗未同而澆漓，所以以復三代之志為念，撰書啟訓邑民，而主旨則是：明宗。因為他認為：

天下一大家也。姓，身之生生不息也；性，心之生生不息也。莫先於知其姓，尤莫大於竟其性。以心觀心，以身觀身，以家觀家，俟人人各歸其宗，各親其親，各長其長，而我無與焉。其為教也微，其止邪也豫。⁵³

程良錫的說法看似是在恢復三代的宗法，然其實是在提倡一種不以身份為斷，理論上包括同父祖所有成員的人群聚合方式。這樣的想法出於萬物一體觀下生生之仁的主張，而歸結到一個更積極地、社會秩序得以因此維持的意義。

明代中後期王門學者在擔任地方官期間以禮儀為教的例子甚多，⁵⁴前引王皞、鄒守益、程良錫編輯禮書都始於對喪祭之禮與家族的關注，相對於當時社會上逐漸興起的編纂通俗家禮書的風氣，具有王門背景的地方官的作為，更應該放在王陽明「覺民行道」的脈絡中，才能突顯其意義。由於相信人人具有良知，儒禮的規範因而也可以適用於非士大夫的一般人，尤其是與人群整合相關

⁵⁰ 明·鄒守益，〈諭俗禮要序〉，頁4b。

⁵¹ 明·王皞，〈四禮纂要序〉，頁8b。

⁵² 程良錫，字雙柏，安徽休寧人，曾編著《休寧率東程氏家譜》。

⁵³ 明·王畿，〈龍谿先生全集〉，卷13，〈起俗膚言後序〉，頁29b-31a。

⁵⁴ 姜寶任四川提學僉事時，也曾翻刻丘濬的《家禮儀節》。參見明·姜寶，《姜鳳阿文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部127冊，卷7，〈刻家禮儀節序〉，頁3-4a。

的祭祖之禮。當然我們不能過份突出王門學者對禮的注重，他們在任上講禮通常是配合著行鄉約、宣講明太祖聖諭、講學的活動一起進行，構成一整套化導人心、改良風俗的施政架構，刻禮書、演禮只是其中的一部份。即使如此，因為不論士庶都包括在儒禮規範的範圍內，在禮節儀式的進行過程中，也因此同時傳達一套士庶都一致的道德標準，猶如以外在的規範進行內在觀念的改造。晚明社會上通俗家禮書的大量激增，不論編者是傾心王學或與之辯駁者，多少都與此有關。而上述注重宗族與祭禮的王學士人中，基本上以江西或安徽籍士人，或是學風上與江右學派較為相近的學者為多。自宋元以來，這些地區的家族發展本就較為發達，而明代中後期江右的學風也較為篤實，⁵⁵社會環境與學風都對這些地區的士人產生影響，讓他們更重視與家族相關的活動。

三、王學士人的祠堂建設

王學士人一體之仁的家族理想，很具體地展現在修建祠堂、編輯家譜的相關活動上。許多營建祠堂，或對祭祖禮儀表示意見的士人，本身即具有王學的背景，讓我們不得不注意到這群受良知學薰陶的士人。除了江右的講學名儒注重家族聯繫之外，王陽明開始傳學後，不少傾心王學的士人，雖然在王學學術系譜上並不一定非常著名，但是他們從事家族建設的活動，卻可見其受陽明學說啟發的痕跡。以下將以許相卿、馬一龍、郭子章三人的事例做為說明。

（一）海寧許相卿（1479-1557）⁵⁶

正德12年（1517），許相卿得中進士，因先前曾聽聞陽明之說，趁歸鄉待官期間，親往會稽向王陽明問學。⁵⁷嘉靖6年（1527）許相卿葬父母於海鹽縣永安湖的杜曲岡，廬墓三年後，以海寧故居離墳塋太遠，決定遷居杜曲岡附近的茶磨山（又稱紫雲山），並入籍嘉興府海鹽縣。許相卿營建家祠的行動，即在這次的遷居之後。當時他已辭官家居，直到去世都未曾再任官，在這段日子中，講學、建祠、修家譜、宗譜，以及編定各種家庭貽則成了他的主要工作。⁵⁸

⁵⁵ 參見呂妙芬，《陽明學士人群體—歷史、思想與實踐》，第九章，頁398-409。

⁵⁶ 許相卿，字伯台，號雲邨，原籍浙江海寧袁花人。

⁵⁷ 清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》（臺北：國立故宮博物院藏微卷，據清光緒11年刊本攝製），卷末，〈大辛讀譜雜記〉，頁33a。

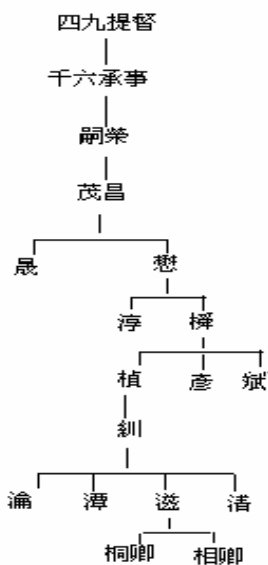
⁵⁸ 明·許聞造，《長孺先生集》（臺北：故宮博物院藏明天啟7年海寧許氏家刊本），卷9，〈先諫議雲邨府君遺事〉，頁5b-9。許氏與學友之間的講學活動參見明·王守仁，《王陽明全集》，

許相卿在茶磨山南面建立新居，名曰：明德堂，另外在堂的左方建祠堂祭祖，立家則之碑於祠堂中。⁵⁹有關建祠、立家則碑的由來，他自述道：

吾幼志於學，長從陽明先生游，暨海內志義之士過從，磨厲垂三十年，憂病莫晚，志猶罔甘自阻，又有望於後之人，……及觀浦江鄭氏家範，尤若廣而密，……蓋俗流日以偷，法因漸以密，勢固宜爾。⁶⁰

「合族共家」顯然是他認為挽救時俗風氣日益偷薄的良方。當時許氏在海寧袁花靈泉的故族並不顯赫，自其高祖以下歷代均以耕讀為業，祖父許紉時家業逐漸充實，曾在祖屋西側建造祠堂三間，奉祀高曾祖禰四代之祖。⁶¹許相卿遷至海鹽後，另外建立的祠堂最特別的是，他以自己為首另立大宗，並稱在紫雲山的祠堂為大宗祠。

圖一 海寧靈泉許氏世系圖



資料來源：明·許聞造，《長孺先生集》，卷10，〈小傳〉，頁1-5。

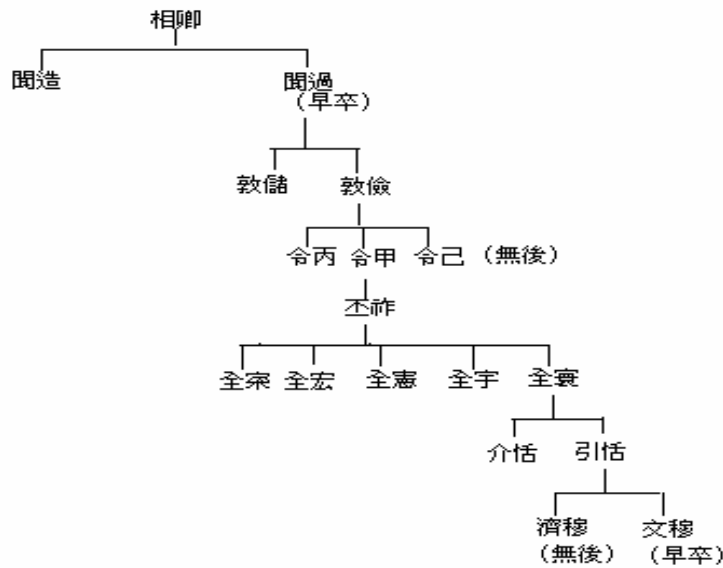
卷36，〈年譜附錄一〉，頁1329-1330。

⁵⁹ 清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷12，〈紫雲石閣〉，頁19a。

⁶⁰ 明·許相卿，《許氏貽謀四則》，收入《續修四庫全書》，子部938冊，〈許氏貽謀四則序〉，頁1。

⁶¹ 清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷8，〈一樗公遺訓〉，頁19a。

圖二 紫雲許氏大宗世系圖



資料來源：清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷1，〈家傳〉，頁14b-15a。

許相卿是海寧靈泉許氏西山⁶²一派首先起家任官者，明世宗即位，他授官兵科給事中。雖然不久後即辭官歸鄉，但是他認為以自己的情況來看，他既是西山一派的嫡長，又是起始任官與始遷異地者，若以「始去其鄉，及始仕於朝者」，比擬古代宗法的「別子稱祖，繼別稱宗」，亦無不可。因此，他的家族自從遷到海鹽後，即另立為「紫雲大宗」。⁶³許相卿自我作祖、另立大宗的舉動，其實與古代宗法的意義無涉，而是明代中後期族祠建設風潮中，在禮儀上承認祭祀始遷祖風氣的反映。

由於許相卿自身為紫雲大宗的開始，所以紫雲山的祠堂在世系尚淺的情況下，基本上仍以祭祀許相卿的四代先祖為準。為了順利進行祖先祭祀，他為祠堂的行禮設計了一套簡單的禮儀。祠堂的硬體規制大體依照《家禮》，祠位擺放則是設有四龕，龕內置櫝，以高、曾居中，祖、考在左右兩旁，皆南向，另外在龕上鋪閣安放桃主。凡是子孫出入家門、朔望、俗節（上元、端陽、中元、重九）、元旦、冬至、生子、納婦、授官等時日，都在祠中進行薦祖、告祖的活動。至於四時祭祀四代祖先時，則訂在四仲的望日（即中間月份的15日），

⁶² 許相卿之父許滋，人稱西山公，為許紉第二子。清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷9，〈西山公傳〉，頁4a。

⁶³ 明·許相卿，《許氏貽謀四則》，〈許氏貽謀四則序〉，頁4。

奉神主到正寢，以高祖南向居中，曾祖西向、祖東向、考西向，每一世代各一席，祔主則序列於各祖之後。另一個出主祭祀的場合是歲暮合祭桃主，這時則是以始遷祖居中，所有的考皆西向，妣皆東向，連席合享。⁶⁴（參見圖三）由許相卿設計的禮儀看來，祭祀時日與儀節的安排是由《家禮》的規定簡化而來，祠位與祭位的擺放則是按照王陽明家中所採用的方式。基本上紫雲的祠堂是朝著族祠的方向設計，雖然在許相卿之世只祭祀四世神主，但他的構想是世代遞遷後，祠堂將逐步轉型為族祠。

雖然自立為紫雲大宗，但是許相卿與海寧故族的往來仍然十分密切，也對故族的家族建設參與甚深。靈泉許氏的初修家乘即完成於許相卿之手。許氏的先世在元代以前的記載並不清楚，甚至葬地在何處都已掩滅無跡。經過一番考察，許相卿由元末明初五世祖許懋的墓碣推知其葬地，並由杭州靈山寺的疏文記載，推得靈泉始祖與二世祖可能為宋朝的四九提督、千六承事，但是名號、生卒、葬地等均不可考。⁶⁵因此，他只能在族譜中留下「提督、承事父子墟墓無所於攷，相傳染、涇兩河之間」的記載。⁶⁶許相卿所修的家乘已經散佚，無從得知內容為何，但是這段追尋先祖的過程，顯然刺激他立即著手編輯海鹽一派的家乘。他說：

金元之亂極矣，……蓋猶幸而譜提督公始也，……然予紫雲之肇家也，厥有不獲己焉耳矣。……於是乎詳吾之所自出，及事之所當紀者，又為《紫雲許氏宗乘》。⁶⁷

《靈泉族譜》與《紫雲宗乘》的編纂使得海寧與海鹽兩地的許氏，宗支關係更為明確。許相卿並不因遷徙他地，斷了與故族的聯繫，而是藉由編族譜、捐祭田⁶⁸、重墓祭⁶⁹等行爲，在海寧許氏子孫中衰不振時，更積極地介入宗族的連結。

⁶⁴ 明·許相卿，《許氏貽謀四則》，〈祠則〉，頁1-8。

⁶⁵ 明·許聞造，《長孺先生集》，卷10，〈小傳〉，頁1b-2a。

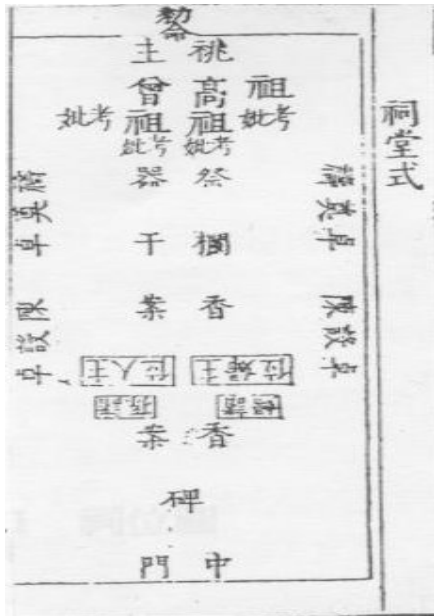
⁶⁶ 清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷首，〈提督承事墟墓無考案〉，頁32a。

⁶⁷ 明·許相卿，《雲村集》，收入《景印文淵閣四庫全書》1272冊，卷7，〈紫雲宗乘序〉，頁10。

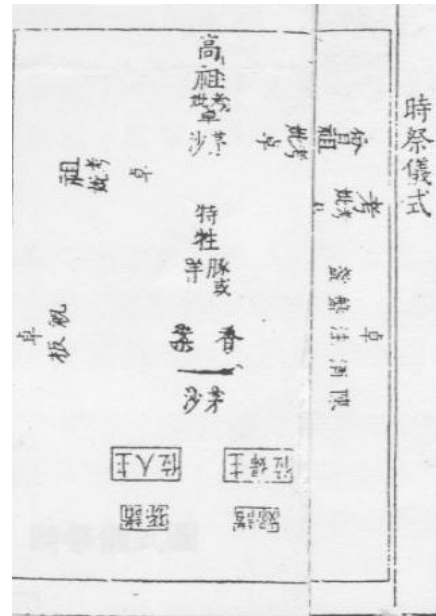
⁶⁸ 清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷8，〈祭田〉，頁23b。

⁶⁹ 根據靈泉許氏族子許敦休的記載，許綢曾在其父祖墳側建有墓祠「啟思堂」一座，嘉靖年間的祭祀由於許相卿與族人許檣卿的帶領，每到祭祀時相關宗支的子孫均群集祭祀，祭產也管理的甚為完善。但是相卿與檣卿相繼亡故後，許檣卿次子聞謨擅自將祭田賣給海寧查氏，也不再進行墓祭。直到許相卿次子聞造時，才訴訟於官，爭回祭產。參見清·許克勤，《靈泉許氏重纂家譜》，卷8，〈敬所公紀洞孔祠產始末〉，頁24-25a。

圖三 紫雲許氏祠祭圖



3.1 祠位圖



3.2 時祭儀式圖



3.3 合祭儀式圖

資料來源：明·許相卿，《許氏貽謀四則》，〈祠則〉，頁1b、3b-4a、5b。

修譜期間尋訪祖先葬地的經驗，讓許相卿更加注意有關先祖墓地的問題。即使藉由寺廟的記載推得始祖與先祖，但是找不到葬地，總是無法讓人完全信服，這一點他心中也十分清楚。於是他另外編次〈墓則〉一篇，與祠堂祭禮相

配合。⁷⁰他自述〈墓則〉的制訂是以「中人」的標準來期待後世的子孫，因為「天生聖賢不世見，愚不肖亦非比屋是也」，唯獨中人為多，中人遵循〈墓則〉而守先人墳丘，猶如立志學為聖賢。因此，對於墓祭這個中世以來「緣情以成俗」，而根深蒂固地存在於民間的習俗，許相卿認為士君子應該「同俗以廣孝」。為此，他特重子孫對墳域的掌握、對守墳者的選擇、對墳墓祭田、產業的管理，以及按時祭祀等問題。⁷¹

嘉靖28年（1549），許相卿將他先後撰著的〈家則〉、〈祠則〉、〈學則〉、〈墓則〉四篇，合編為《許氏貽謀》一書。該書的性質類似宋代以來的家規、族約，但是許相卿的編書顯然不只是循例而行，是有更積極的用意。許氏的學友董穀描述許相卿時說道：「先生篤志師古，或談時態，則疾首掩耳。居家動必以禮，……尤嚴於祭」。⁷²許相卿對陽明學的體悟在於立志實行的部分，關於這點，後來的談遷（1594-1657）即說：「姚江門多闊略而不務細謹。其稱著節槩慎廉隅，亡信心以取敗，不捷徑以為功，惟鄒文莊、羅文公及許給事台仲」。⁷³證之於前引他為《貽謀》書所寫的序，因為受陽明學感染所帶來的行動力，⁷⁴讓他致力於以宗族的建設、家族的倫理，作為對抗明代後期社會風氣的方法。在這個過程中，對祖先祭禮的倡行可說是手段，也是結果。而他辭官居鄉的時間長達二十餘年，使他可以有充裕的時間從事家族的工作，也是修譜、建祠能夠順利進行的關鍵。下文將討論的馬一龍與郭子章的例子，也有著相類似的情況。

（二）溧陽馬一龍（1499-1570）⁷⁵

⁷⁰ 他自言做〈墓則〉的動機是，先祖墟墓無所考，「是故懲焉而則以紀之，欲其有徵而弗湮也」。參見明·許相卿，〈許氏貽謀四則序〉，頁5b-6a。

⁷¹ 明·許相卿，〈許氏貽謀四則〉，〈墓則〉，頁2-4。

⁷² 明·許相卿，〈黃門集〉（臺北：故宮博物院藏明萬曆25年刊本），附錄，明·董穀，〈雲邨許先生行實〉，頁11b。

⁷³ 清·許克勤，〈大辛讀譜雜記〉，頁33a。

⁷⁴ 許相卿曾提到家族中的族子桓卿聽聞他講述陽明之說後，「志大而行自適」，甚至自號為「從心」。許相卿認為他並未真正瞭解陽明的真意，一面勸諫桓卿「孔子稱從心所欲不逾矩」，是因為心有定矩，並建議他親自拜訪王陽明。桓卿回來後，不僅盡脫前習，更「飭行遠學，樂義輕財」。許相卿認為這才是「從心」的真意。參見明·許相卿，〈雲村集〉，卷10，〈從心說〉，頁7。

⁷⁵ 馬一龍，字負圖，南直隸溧陽人，他以親身經歷撰著的《農說》，甚受農業史學者注意，不過他的生平與仕宦經歷的相關資料卻不多，只能由《玉華子游藝集》一書來瞭解。他的農業主張參見倪根金、盧家明，〈明代農學家馬一龍及《農說》再探〉，《中國農史》，2001年4期，頁96-102。

嘉靖6年(1527)，雲南尋甸知府馬性魯因當地土官安銓叛亂，被誣告下獄，7年(1528)，其子馬一龍捐貲兩百兩為北京國子監生，連上數疏替父申冤，一時聲名大噪。⁷⁶同年馬一龍順利考取順天鄉試，當時的考官為薛僑⁷⁷，馬一龍師從薛氏得知王陽明的學說，並且漸漸有所體悟。此後陸續與王畿、錢德洪(1497-1574)、歐陽德(1496-1554)、鄒守益、薛侃(1486-1545)等學者交遊講學，不過，他顯然不像大多數的王學士人，周遊於各講會之間。嘉靖26年(1547)，馬氏進士及第，選為翰林院庶吉士，旋即乞歸養母，32年(1553)母喪後曾短暫復官為南京國子司業，39年(1560)罷官不再出仕。居鄉期間，他大多隱居溧陽玉華山，先後開設玉華學館、務本書館授徒講學。⁷⁸他主導馬氏宗祠營建的時機，即在嘉靖7年通過鄉試到26年考中進士的居鄉期間。

馬一龍鄉試通過回鄉後，嘉靖13年(1534)開始開墾住居附近的無主荒地，由於他非常重視農地的經營，因此開墾成效甚佳，對家中經濟幫助很大，⁷⁹也提供了充足的宗祠建設基金。馬氏為了宗族的建設擬定一整套計畫，由祠堂的建設、神主配置、管理成員、祭祀所需到濟族措施，一應俱全。

馬氏祠堂建於故居之南，主體建築為放置諸祖神主的正堂與後堂。正堂設長龕擺放高曾祖考四代神主，以中為尊，比較特別的是，各神主前另設方龕一座，以備忌日時單獨出主祭祀，後堂也設一長龕，奉祀始祖與已祧之主。⁸⁰這樣的規制稍稍變通《家禮》祭祀四代祖，與明代中葉以後流行的始祖與四代合祭的規制。他的設計來自於他認為「易萃渙，皆以廟言」，⁸¹以祠堂為結合族屬的主要憑藉，是明代中葉以後逐漸被時人接受與強調的觀念，但是祭祀始祖是否合於禮制，時人的意見不一。⁸²同樣地，馬一龍也擔心始祖與四代祖合祭是否僭越禮制的問題。但是如果各自立祠，恐怕不是所有支系都有能力籌辦，又無法達到合族的效果，⁸³因此，他在建立族祠的目標下，對禮制做了變化。其中正堂

⁷⁶ 明·何喬遠，《名山藏》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部46-48冊，〈貨殖記·馬一龍〉，頁6。

⁷⁷ 薛僑，字尚遷，號竹居，廣東揭陽縣人，嘉靖2年進士。正德年間，從其兄長薛俊、薛侃到贛州問學於王陽明。參見吳道鎔，《廣東文徵作者考》(台北：台灣商務印書館，1971)，頁75。

⁷⁸ 參見明·馬一龍，《玉華子游藝集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，集部108冊，卷17，〈考妣年譜〉，頁36-41；卷24，〈竹居薛先生文集序〉，頁21；卷16，〈復竹居老師書〉，頁24-25a。明·何喬遠，《名山藏》，〈貨殖記·馬一龍〉，頁6-12。

⁷⁹ 明·馬一龍，〈考妣年譜〉，頁32a。

⁸⁰ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷9，〈祠堂議〉，頁26-27；卷10，〈立祠堂告言〉，頁24b-25。

⁸¹ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷24，〈論足以激子姓之不義者〉，頁16a。

⁸² 關於始祖祭祀爭議的相關討論，參見何淑宜，〈士人與儒禮：元明時期祖先祭禮之研究〉，第四章。

⁸³ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷9，〈祭議〉，頁28-30。

的四代神主是宗子一支的近祖，爲了顧及日後族系繁衍，他擬定「群宗合廟合祭議」，以同一代同在一室爲原則，以便照顧到各支系的祖先。⁸⁴

馬一龍擬定的祭祖禮基本上是以宗子爲祭祀的核心，宗子由第一支的嫡長充任。不過，他只負責祭祀時擔任主祭，同時，另外設立宗長（1人）、宗相（1人），負責族祠與宗族中的大小事務，宗祠（1人）值司祠堂遺物祭器的保管與其他祠役，宗課（2人）稽查禮之得失與貨財之出入，宗直（10人）糾正族人的是非。以上六種身份的人構成宗族的主要管理階層，當時馬氏祠堂的宗子是由長支的族子馬震章擔任，另外由第二支的族子馬震桂世居祠堂之後，負責祠役工作。⁸⁵馬一龍並未明言自己在宗族中的角色，不過由他日後向族人表明謝絕族事的宣告看來，他應該也負責重要的管理與指導禮儀的工作。⁸⁶

馬氏祠堂可說是由馬一龍一手規劃建立，但是第一次的祠堂由於興建較爲倉促，規模較小。嘉靖39年（1560），他罷官回鄉後，著手重造合宗祠堂。除了基本的規制、祭祀原則與管理方式與第一次無異外，這一次他更針對鄉里社會風氣與族人習氣的變化，引入「南都會約」，以爲約束全部族眾行爲的規條。⁸⁷嘉靖後期士人之間開始流行成立各種會約，以組織的方式，規範會眾在服裝、飲食、生活儀節、人際交往上回歸簡約、不僭越朝廷頒行的制度，⁸⁸如沈鯉在山東歸德成立的「文雅社」，及其撰寫的《文雅社約》，馬一龍提到的「南都會約」應屬於同一性質。他在退官回鄉後曾與里中耆老24人聚會，會中老人們紛紛憶起五十年前鄉里社會的事，對照前後，馬一龍對時俗的轉變甚爲感嘆。⁸⁹藉著宗祠的重建，他希望以此會約通行族中上下，同時並補注民間四禮、交際、宴會、舟車、僕從的規則，讓族人有所遵循。其中爲了使祭祀合族能夠更落實，他考慮到族人散居不一定能常時合祭的情況，因此減少合祭日期，認爲只要春秋二祭及歲朝三次約會即可，其餘祭祀則由宗子、宗相、禮生等負責。⁹⁰

馬一龍的宗族建設與宗祠營建，是他居鄉生活中除了著述、授徒之外的另一個重心。他的行爲也影響其姻親史氏兄弟及同邑與其交往密切的彭氏族人，⁹¹彭氏在隆慶初年建成祠堂，以爲會宗之所。馬一龍在爲其祠堂所寫的贊序中，

⁸⁴ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷9，〈群宗合廟合祭議〉，頁33-36a。

⁸⁵ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷9，〈敘議〉，頁19-26a。

⁸⁶ 明·馬一龍，〈諭足以激子姓之不義者〉，頁16-17。

⁸⁷ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷26，〈重建合宗祠堂成與族眾會約〉，頁25b-27。

⁸⁸ 陳寶良，《中國的社與會》（杭州：杭州人民出版社，1996），頁182-190。

⁸⁹ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷21，〈耆社記〉，頁25-43a。

⁹⁰ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷26，〈刻會約通引〉，頁28b-36。

⁹¹ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷10，〈義畝史氏宗譜序〉，頁49-51。

稱許彭氏修禮建祠，深知務本之意。「務本」之論可說是馬氏學問的核心，也是他對薛僑所傳揚的王學體認最深切的部分。他認為「學不務本，則學非其學」，而務本的要意是要明瞭「道無所假於外」，就在心之中，⁹²那麼，應該如何做才能體道呢？他說：

道者行之跡，理者道之幹，數者理之實，氣者數之本。舍形氣而求理，不在父子兄弟之間循習以體道，不免風影捉摸，入於探玄索隱之境。孔子教人自弟子入孝出弟，愛眾親仁，……堯舜之治……不外於此。⁹³

雖然在彭氏建祠之前不久，馬一龍才因為族中子弟勾結外人侵奪族產，甚至引發訴訟，致使其胞弟入獄，在失望之餘，憤而決定不再管理族事，⁹⁴但是他並沒有放棄透過建祠合族，以挽救世風的想法。他明白地說：

吾憂天下瀾倒，吾道陸沈，諄諄然立務本之說，挽人心，定天之所向。……故為務本一教，莫重於人倫，莫先於孝弟，莫大於祀事。立宗建祠，蓋務本中第一義也。……吾是以憑藉世家維持國本，各收其族，明祀立宗，庶幾務本之學有究竟實際，而自吾身推之民物，又推之天地。⁹⁵

他清楚地將其學問體系與社會關懷加以聯繫，以家族為重整世風之起始的想法，一如其他重視合族的王門士人。而建立祠堂，藉由祖先祭禮的進行以合族的形式，在晚明更為士人所強調，即使是較不注重外在規範的王門陣營，仍可以看到部分王學士人對宗族禮儀的重視。

王學是馬一龍學問體系中重要的部分，此外他也傾心於道教信仰。他曾敘述自己「少喜玄宗」，⁹⁶雖然從留存的史料中，看不出來信仰是否影響到他對祠堂祭禮的規劃，但是據馬一龍自述，當其妻妾徐氏與姜氏死後，他曾有一段奇夢，夢中顯示兩人都是道教中人，死後有靈，應該享有血食。然而兩人在生前都沒有子嗣，馬一龍恐其無人拜祭，因此趁著族祠初建之時，另外為兩人設像，建「二霞祠」奉祀。⁹⁷事後馬一龍雖然以理性的口吻解釋夢境，不過從兩女死後五年期間，他始終念念不忘夢中之事，並且有別於他的其他妻妾，另外為兩女立祠，⁹⁸可見信仰在他心中隱約產生的影響。而無子嗣的婦女，尤其是妾，無法

⁹² 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷25，〈務本館學訓〉，頁32b。

⁹³ 明·馬一龍，〈竹居薛先生文集序〉，頁23。

⁹⁴ 此事發生在嘉靖44年。明·馬一龍，〈諭足以激子姓之不義者〉，頁16-17。

⁹⁵ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷26，〈彭氏會宗祠堂序〉，頁14-18a。

⁹⁶ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷22，〈觀音堂記〉，頁47b。

⁹⁷ 明·馬一龍，《玉華子游藝集》，卷10，〈二霞祠碑文〉，頁51-52。

⁹⁸ 馬一龍共有妻妾6人，其中4位無子嗣，但是唯獨徐、姜二氏另外立祠。他的家庭狀況參見倪

如正妻或有子嗣的婦女一樣附於男性祖先的神主之旁，進入祠堂或在自己子孫的私寢接受奉祀，應該是當時常見的現象。⁹⁹馬一龍因為信仰的影響另外為妻妾建祠，又以無後無血食的觀念加以解釋，可見注意儒禮不一定會讓他排斥民間信仰，宗教在此時反而為儒家禮制規範之外的人提供死後的安頓場所。

（三）泰和郭子章（1542-1618）¹⁰⁰

郭子章出身江西泰和縣冠朝郭氏家族，還是諸生時常往來於郡城之間，因見羅洪先（1504-1564）所書「白鷺青螺之會」六字，感於「此會發憤為人」，於是自號青螺居士。¹⁰¹不久，拜同邑王門學者胡直（1517-1585）為師，更常與鄒德涵、王時槐、劉元卿、鄒元標等人相聚講學。¹⁰²隆慶5年（1571）得中進士後，即輾轉於福建、浙江、山西、貴州等地任官，真正居鄉時日不多，直到萬曆37年（1558）始乞休歸鄉。他在泰和所從事的家族工作，也大多集中在退休之後的這段時間。

冠朝郭氏在郭子章的祖父郭奇美時（嘉靖7年），開始建設祭祀始遷祖郭整以下諸祖的大宗祠——復古堂，¹⁰³之後嘉靖到萬曆年間，先後營建祭祀元明時期各先祖的特祠：崇德、五實、仁讓、齊壽等堂，¹⁰⁴及贈尚書公小宗祠等，除了仁讓堂為墓旁饗堂之外，其他諸堂形成圍繞著大宗祠而建的祠堂群，其中齊壽堂與贈尚書公小宗祠都是郭子章所倡建。他由貴州歸鄉後，首先從事的家族工作即是營建贈尚書公小宗祠。萬曆40年（1612）郭子章因在貴州平苗亂有功，晉升兵部尚書，父祖二代同獲贈官，利用這個機會，郭氏在大宗祠右偏為其祖

根金、盧家明，〈明代農學家馬一龍及《農說》再探〉，頁98-99。

⁹⁹ 徽州地區有特殊的女祠現象，奉祀女性先祖。參見吳玉廉，〈香火繚繞中的規範與記憶：徽州地區女祠堂研究〉，《女學學誌》，18期（2004.12），頁1-37。已婚婦女死後如何奉祀也是一個值得關注的問題，筆者將另文討論。

¹⁰⁰ 郭子章（1542-1618），字相奎，號青螺，自號蠃衣生，江西泰和冠朝人。

¹⁰¹ 明·郭孔延，《資德大夫兵部尚書郭公青螺年譜》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》（北京：北京圖書館出版社，1998），52冊，頁502。

¹⁰² 參見呂妙芬，《陽明學士人群體—歷史、思想與實踐》，第三章，頁184。

¹⁰³ 在復古堂建立之前，郭氏各房支並無統合的祠堂，多是自祭於寢，只有在冬至時合祭始祖於墓。嘉靖7年，在族子郭元暢的提議下，偕郭奇美一同捐地、建祠、商訂祭儀，完成大宗祠的建設。參見明·郭子章，《王父雲塘先生年譜》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，45冊，頁5；明·歐陽鐸，《歐陽恭簡公文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部64冊，卷3，〈冠朝郭氏祭田記〉，頁1-2a。

¹⁰⁴ 崇德祠奉祀元末為鄉人禦寇的道山公，並以其子希賢公配；五實堂則奉冠朝四房始祖廣居公；仁讓堂祀郭子章高祖唯齋公；齊壽堂奉祀郭子章曾祖西坡公。參見明·郭子章，《蠃衣生傳草》，收入《四庫全書存目叢書》，集部155冊，卷2之4，〈曾祖西坡府君祠記〉，頁7a。

父郭奇美建立小宗祠，左右各以伯父元鵬及其父元鴻（兩峰公）配祀。¹⁰⁵萬曆43年（1615），他認為曾祖父西坡公在大宗祠興建期間捐地助修祠堂，有功於宗族，而西坡公之子孫（指郭子章的父祖）都已有特祠奉祀，西坡公理當也可以建特祠祭祀。因此，他在五實堂之右另建一堂，稱為齊壽堂，並祀曾祖西坡公夫婦，每到忌日之祭時，即以西坡公的三子左右配享。¹⁰⁶

郭子章的房支自其高祖以下，歷代均無顯宦，多是在鄉間經營田產的地主，或是隱居鄉里讀書的處士，郭子章在仕宦上的成就，使他成為家族中具有舉足輕重地位的領導者。他為父祖建立特祠是在因官得以榮顯祖上的時候，所以即使他不是嫡長，仍得以藉此時機顯名揚親，發揮孝道，郭子章對此一直念茲在茲。萬曆22年（1594）他由山西寄回家書，殷切地告訴其弟處鄉族之道：

然非真實從事於誠意正心之學，則客氣妄動，倉促自主張，不得自力於學，日消月磨，則習與性成矣。然其發端則順父母，尤為切要。和妻子、翁昆弟、睦鄉族，舉斯心加諸彼而已。

即使有族人質疑他的說法，他仍然強調孝與仁在人際相處時的感染力量。¹⁰⁷他歸鄉後的諸多作為，似乎都是在貫徹這個信念。如他重建相傳是郭氏在宋代時兩位同登進士的先祖太常公（郭僅）、集賢公（郭之美）讀書之處，並擴建後寢設龕，每年冬天11月朔日祭祀二祖。¹⁰⁸此外，由於他本身也信奉佛教，萬曆27年（1599）當他父親病重時，他即指示兒孫就里中廢棄的南臺寺舊址建佛庵祈禱，歸鄉後不久，其父病逝，郭子章遂將該庵擴建為忠孝禪寺，並在其父所建的觀音閣前另造一小祠奉祀父祖二人。¹⁰⁹在他的觀念中，儒與釋在對孝的堅持上並不衝突。

郭子章歸鄉後另一個主動參與的工作是改定五實堂的祭儀。冠朝郭氏大宗祠以下的各個祠堂各有不同的祭祀對象，基本上大宗祠的始祖、先祖祭祀進行於冬至、立春兩日，其餘各堂祖先於忌日行祭。比較特別的是，萬曆14年（1586）興建的五實堂安奉四房（按：郭子章隸屬四房）的始祖廣居公及其四子，除了

¹⁰⁵ 明·郭子章，《蟻衣生傳草》，卷2，〈贈尚書公小宗祠記〉，頁16。

¹⁰⁶ 明·郭子章，〈曾祖西坡府君祠記〉，頁7。

¹⁰⁷ 清·宋瑛等修，《泰和縣志》（臺北：成文出版社影印光緒5年刊本，華中841號，1989），卷17，〈列傳〉，附郭子章家書，頁36b-37a。

¹⁰⁸ 明·郭子章，《蟻衣生傳草》，卷2之4，〈重建郭氏讀書臺記〉，頁8-10a。

¹⁰⁹ 明·郭子章，《蟻衣生傳草》，卷10，〈賜額大慈忠孝禪寺記〉，頁17-19。此一附屬在禪寺中的祠堂並非先前已提及小宗祠，由郭氏自述其歲時行禮的概況，每歲的忌日之祭仍以在小宗祠行禮為主。

忌日之祭外，在清明、中元二節也行祭祀。雖然五實堂在規制上仿照《家禮》的建制，但是原本的祭祀儀節卻採用俗禮。萬曆42年（1614）郭子章與族人共同商議新的五實堂祭儀，參酌《家禮》及《大明會典》中的儀節，訂定清明、中元二節的祠堂行祭方式如下：

齋戒、省牲、陳設、就祭位

迎神、降神、三獻、侑食、飲福受胙

撤饌、望瘞、納主、（餽）¹¹⁰

儒禮的系統中，清明、中元節並不在祭祀時日的安排中，不過，朱子也認識到這兩個俗節在民間祖先祭祀習慣中的重要性，所以，雖然《家禮》中並未安排相關儀節，但在與弟子論禮時，他卻認為俗節時薦時食於祠堂中並無不可。¹¹¹原本清明墓祭、中元盂蘭盆祭是民間流衍成俗的風習，朱子薦時食於祠堂的說法，即是在瞭解人心需求的前提下，嘗試將民俗與祠堂結合。然而《家禮》中清明、中元兩節日祭祀儀節的闕如，卻也讓建立祠堂的祭祀者無所依循，在民間重視俗節祭祀的傳統主導人們生活的情況下，許多家族不是沿用四時的祭儀，就是乾脆以俗禮祭祀，郭氏五實堂早先的情況即是如此。而萬曆42年郭子章制訂的新祭儀明顯是以儒禮取代俗禮，只不過他認為行禮是爲了啓發愛親敬長的仁義之心，¹¹²更要簡單，讓人容易遵行，因此他設計的儀節以簡化、可行性高爲原則。更重要的是，他瞭解民間習慣無法斷然改變，妥協的方法是在不改變民間習慣的原則下，他進一步爲民間重視清明、中元的習俗設計一套相應的儒家式禮儀與之配合，也使祠堂的空間，維持以儒禮爲祭祀主軸的基調。郭氏對祭禮的改造是儒家式禮儀滲透入民間生活，逐漸演變成習俗的象徵，在這個過程中，並不是儒禮取代原有的習俗，而是兩者逐漸混融。

辭官歸鄉後的郭子章積極主導各種與祖先相關的祠堂、廟宇的興修，以及祭儀的制訂，同時，他在《傳草》中還留下一份親身參與各種祭祀的歲時禮儀單，藉此可以略窺他在鄉九年的祭祀生活。現將其整理爲下表：

表一 四時禮儀表

¹¹⁰ 各項儀節詳參祀典原文，其中「餽」為合食之儀，當時並未實行，郭子章依照《家禮》暫存之。明·郭子章，《蠙衣生傳草》，卷13，〈郭氏五實堂祀典〉，頁1-9。

¹¹¹ 請見何淑宜，〈士人與儒禮：元明時期祖先祭禮之研究〉，第二章第一節的相關討論。

¹¹² 明·郭子章，《蠙衣生傳草》，卷13，〈五實堂記〉，頁2b。

十一月	1：讀書臺祭太常集賢二祖			
	5：小宗祠羅夫人忌祭			
	冬至：大宗祠祭冠朝始祖			
十二月	(24：祀竈神)			
	25：小宗祠兩峰公忌祭	25：上墳（兩峰公）		
	29：小宗祠劉夫人忌祭			
	30：辦羹飯祭內、外神			

資料說明：1.表中的數字代表日期。

2.寺觀類中的忠孝寺與太虛觀為郭子章時重建，故另別為一類。

資料來源：明·郭子章，《蟻衣生傳草》，卷之又13，〈四時禮儀〉，頁1-6。

郭子章從事的祖先祭祀活動從年初到除夕幾乎無月無之，在祠堂進行的包括大宗祠的冬至、立春祭祀、各先祖的忌日之祭、俗節的祭祀等，同時也定期上墳祭墓。此外，因為信仰的緣故，還有寺觀與地方祠廟的上香謁拜。對郭子章而言，拜皇帝、祖先與神佛，是他晚年居鄉生活的重要行事，透過這些活動，才可以「上無失禮於朝廷，中無失禮於宗廟，下無失禮於寺觀」，¹¹³而這些林林總總的拜祭，也構成一幅忙碌於各種祭祀活動的景象。

其中，祠堂祭祀的部分，大宗祠為合族祭祀的主要場所，其他各個特祠則以進行忌日之祭為主，形成層級分明的祭祀體系。祖先、佛、地方神也分別被崇奉於不同的祭祀空間，且在郭子章的祭祀生活中共存無礙。郭氏的認知中儒與佛在學說上本有共通之處，他在為新刻《心經》所寫的跋語中說：

吾儒豈佞佛哉？乃仁體也。仁，人心也。《論語》一部止一心字，曰：心不違仁。是吾儒之心經也。仁及於佛，儒之用心弘矣。

他不僅將《論語》的主旨以「心」字概括，更將《論語》與《心經》互相比擬，對他而言，兩者都有共同的作用，那就是「覺眾廣仁」。¹¹⁴由此可見，他的儒

¹¹³ 明·郭子章，《蟻衣生傳草》，卷之又13，〈四時禮儀〉，頁1b。

¹¹⁴ 他認為儒者註《心經》，將使：「覺彌眾，仁彌廣，心彌盡。」明·郭子章，《蟻衣生傳草》，收入《四庫禁毀書叢刊補編》（北京：北京出版社，2005），65冊，卷9，〈金沙寺石刻心經跋〉，頁3b-4a。

佛兼修是在學問知識的層面，與日常生活的層次同時並行，而這樣的態度對他的家人影響也很大。郭子章的長子郭孔建除了準備舉業、閱讀耿定向等陽明學者的著作之外，¹¹⁵也喜讀佛、道之書，同時更因母親持律長齋，而奉行不殺生之戒。¹¹⁶

在郭子章身上，我們看到在使受崇祀者各得其所的情況下，他試圖讓儒家式祭祖禮與自身的佛教信仰共存，這與他信奉陽明學說，不執著於外在規範的必然性不無關係，更與晚明三教合一思潮的盛行有關。¹¹⁷在晚明的時空背景中，類似郭子章居鄉後生活形態的士人應該不少，如果家族有能力建立祠堂，儒家的祭祖禮在有心士人的倡行下，也逐漸滲透成爲士人日常生活的一部份。當然，這個過程中，儒禮與民間信仰、習慣是否一定互斥，或是並存而無衝突，必須觀察更多實例才能確知。

餘論

類似馬一龍居鄉期間，以及許相卿、郭子章在致仕歸鄉後從事建宗祠、定祭祖祀典等家族工作的士人，在晚明時期並不少見，¹¹⁸但是他們認爲陽明學的目的在「學爲人」，並透過合族共家的方式充分表現出來的特點，卻十分值得關注。對照時人批評王門士人視外在規範如無物，另有一批習聞陽明良知之說的士人，受萬物一體之仁說法的感染，構思與踐履從家往外擴展孝敬仁愛的證學方式，另一方面也爲變動劇烈的晚明社會尋求重建秩序的良方。

這些王學士人居鄉時主導族中宗祠的建立，在講會中闡述陸族之道，任官地方時，刊刻簡明版的禮律書籍，並召集諸生、童子演習禮儀。儒家式的祭祖儀節即以這些士人爲中介，得以在鄉里的士人之間擴散。他們藉由講學帶起的

¹¹⁵ 明·郭孔建，《垂楊館集》，收入《四庫未收書輯刊》，陸輯29冊，卷10，〈寄蕭觀我先生〉，頁2b-3a。

¹¹⁶ 明·郭孔建，《垂楊館集》，卷10，〈報蕭外王父見巖先生〉，頁14b。

¹¹⁷ 關於晚明三教合一的研究甚多，可參見酒井忠夫，《（增補）中國善書の研究》（東京：株式會社國書刊行會，1999），第三章「明代における三教合一思想と善書」，頁271-375；Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981.

¹¹⁸ 安徽桐城的王門士人趙鈺（1512-1569）也在致仕歸鄉後開始營建祠堂，以「四親祠」祭祀四代，「開先世室」奉始遷之祖，「貞慈世室」奉賢德之母，「念初堂」祀祧主。合族祭祀的時節則訂在元宵與立冬，合祭之時同時讀律及太祖聖諭。他也與郭子章相同，採用俗節進行家族合祀之舉，而不完全依照《家禮》的規定。參見明·趙鈺，《無聞堂稿》，收入《四庫全書存目叢書》，集部112冊，明·盛汝謙，〈明故中憲大夫都察院右僉都御史柱野趙公行狀〉，頁7b-8a。

組織與行動力，在晚明時期比起其他非王學的士人，更能感染許多人起而效尤，尤其是那些長期居處鄉里的布衣處士，而這樣的情況在嘉、萬年間尤為明顯。