

祭孔与清初帝王道统形象之链接

张分田, 刘方玲

(南开大学历史学院, 天津 300071; 燕山大学文法学院, 河北 秦皇岛 066004)

摘要:祭孔作为中国传统社会道统的仪式化表征,自西汉以来,已转化为政治权威合法性的根源,祭孔大典成为清代前期格外引人关注的祭祀仪式;清初帝王对于孔子的祭祀,其规格、意义远远超出了以往对孔庙的祭祀仪式,特别是由于皇帝亲祀跪拜孔子的介入,对于这一跪拜祭祀模式的认可与持续,促使祭孔的信仰及其仪式具有前所未有的道统与治统合一的意义,礼如弟子的祭孔仪式则是透过身体象征来诉求统治正当性,给统治者铭刻了道统形象;确认了政权对于道统的承袭,也就是确认自我的统治正当性。

关键词:祭孔;清初帝王;道统形象

中图分类号: K 892.9; K 2

文献标识码: A

文章编号: 1000-260X(2009)06-0127-07

祭孔活动在中国历史上源远流长。早在公元前 479 年(鲁哀公 16 年),孔子去世后,鲁哀公下令在曲阜阙里孔子故居立庙,将孔子使用的衣、冠、车、琴、书册等保存起来,并下令按岁时祭祀,祭孔从此开始,但无专官。专主孔子祀事的封号始于西汉高祖。汉高祖十二年(公元前 195 年)“过鲁,以大牢祠孔子。”^{[1](P76)}汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后,大大抬高孔子地位,东汉时期也有多位皇帝亲至曲阜阙里祭孔子,并加封其裔。宋代开始,祭孔升格为“国之大典”、“大祀”,由皇家操办主祭。中国历代政权把对孔子及其后嗣的谥封、祭孔作为一项特殊而重要、持久一贯的王朝祭祀制度,使得尊孔本身与现实政权统治正当性的关联密切^[2]。黄进兴认为:中国历史上祭孔活动作为一种国家祀典,是传统社会中文化与政治两股力量彼此互动的绝佳例证^{[3](P4)},自西汉以来,祭孔已转化为政治权威合法性的根源,成为统治者极力攀附、垄断的“道统符号”。孔子形象在中国传统儒家社会中具凝聚力量。他作为一个与政治权

力不直接相涉的道统象征,即便在朝代更替之中仍容易被现实政权接受。历代政权将之作为笼络士人和争取民心的一个手段,给予尊隆地位。

作为异族政权的满清王朝,在顺治、康熙、雍正、乾隆等初期君主时,为求满洲获得中原政权的合法性,对于祭孔工作也参与甚深。而孔庙本为“道统”的具体象征,具有学、祭、圣师的多重意义,正如钱穆所言:“礼书(礼记)所见之道统与治统关系,可归为以下之图式:君欲治,必由学;欲立学,必祭圣师。此时之君即治统,圣师为道统,道统则高于治统。‘道’本无形,透过礼书这样的规定,终于可由‘学’、‘祭’(释奠)、“圣师”等来代表。汉以后,实施儒术独尊,治统欲藉儒术治天下,道统也藉此一措施而在‘学’、‘祭’(释奠)、“圣师”等制度上具体表现出来。”^[4]清初 3 位君主也由于娴熟孔庙在中国社会的文化涵义,善用孔庙礼仪来表达治统、道统合一的统治手腕^{[3](P117)}。

收稿日期 2009-09-18

基金项目 国家社会科学基金项目“统治思想视野的中国传统理想政治模式理论研究”(项目编号:08BZS003)

作者简介 张分田(1948—),男,河北辛集人,南开大学教授,博士生导师,从事历史研究;刘方玲(1972—),女,河南周口人,南开大学历史学院博士生,燕山大学副教授,从事历史研究

一、清初祭孔祀典： 满族合法统治的仪式

清顺治元年十月,世祖定鼎京师即皇帝位,山东巡抚方大猷就疏言“开国之初,首宜尊崇先圣。”^[5](P13307)既然登极典礼宣告依据天命的清帝已经合法继承了历代中原王朝正统,清朝也就需要藉由其它典礼仪式以划定本身与过去中原王朝的连结关系。顺治元年十月,户科给事中郝杰言:“从古帝王,无不懋修君德,首重经筵。今皇上睿资凝命,正宜及时典学,请择端雅儒臣,日译进大学衍义及尚书典谟数条,更宜遵旧典,遣祀阙里,示天下所宗。”^[6](卷9)这表明清帝认同自己此后不只是满洲人之主,从此开始必须学习认知中原王朝的政治理论、在新的被征服者眼前适度调整自我、以成功扮演被征服者理想中所期待的政治角色。根据《清实录·世祖章皇帝实录》记载,从顺治二年到顺治八年的短短六年之内,清朝共遣官祭孔14次;清初对孔庙的祭祀严格按照传统王朝的春秋释奠礼节定期祭祀。这些祭孔典礼仪式此时之所以不断被单调重复的记载,就是基于其可能具有的重要功能,以及其被赋予的丰富意涵,透过各种典礼仪式的不断举行,确立并强化清的正统形象,以此来展示清朝的统治与传统的中原王朝并无二致。

清廷为了展现对孔子的尊崇,除了定期春秋释奠之外,顺治三年三月,“甲辰修盛京先师孔子庙。”^[6](卷25)顺治八年二月己丑。以颁诏天下。“历代帝王陵寝、先师孔子阙里、应遣官致祭、照旧例举行。”^[6](卷53)顺治八年四月,遣都察院副都御史刘昌诣阙里祭告,御祭文曰:“朕惟治统缘道统而益隆,作君与作师而并重。先师孔子无其位而有其德,开来继往,历代帝王未有不率由之而能治天下者也。朕奉天明命,绍纘丕基,高山景行,每思彰明师道以光敷至教,而祀典未修,曷以表敬事之诚,登嘉平之理?兹遣专官?祀阙里,仪惟备物,诚乃居歆,伏惟格思尚冀鉴享!”^[7](卷11)透过这一祭文,我们不仅可以明白清初对祭孔之所以格外重要的原因,也显示出清初帝王眼中,祭孔与中原王朝之间存在密切的历史关连。顺治帝承袭了历代中原王朝的统治正当性论述,并重申了明清兴亡,实乃天命运数所决定。

孔庙祀典的规格在清代不断升级。根据《清史稿》记载,先师祀典,自明成化、弘治间,已定八佾,十二筵,豆,孔子曾说:“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可

忍也?”根据《周礼》,佾,舞列也,天子八、诸侯六、大夫四、士二。所以嘉靖九年,用张璁议,始厘为中祀。康熙时,祭酒王士禛尝请酌采成、弘制:“汉、唐以来,以太牢祭孔子,加王号,尊以八佾、十二筵豆。至明嘉靖间,用张璁议,改为中祀,失尊崇之意。礼:祭从生者。天子祀其师,当用天子之礼乐。”^[5](P9952)虽然议久未行,但实际上,清初帝王对孔子的祭祀之礼已经规格极高,“我圣祖释奠阙里,三跪九拜,曲柄黄盖,留供庙庭。世宗临雍,止称诣学。案前上香、奠帛、献爵,跪而不立。黄瓦饰庙,五代封王。圣诞致斋,圣讳敬避。高宗释奠,均法圣祖,躬行三献,垂为常仪。崇德报功,远轶前代。已隐寓升大祀至意。”^[5](P2536)到光绪三十二年冬十二月,祭孔规制升为大祀。“于是文庙改覆黄瓦,乐用八佾,增武舞,释奠躬诣,有事遣亲王代,分献四配用大学士,十二哲两庑用尚书。祀日入大成左门,升阶入殿左门,行三跪九拜礼。上香,奠帛、爵俱跪。三献俱亲行。出亦如之。遣代则四配用尚书,馀用侍郎,出入自右门,不饮福、受胙。崇圣祠本改亲王承祭,若代释奠,则以大学士为之。分献配位用侍郎,西庑用内阁学士。馀如故。三十四年,定文庙九楹三阶五陛制。”^[5](P2537)

清朝作为外来政权,如此重视祭孔,更显得别有深意,主要原因是清初满洲政权统治中原的客观需要。清初政权的“夷狄”身份,对于其统治中原的正当性,构成严重的障碍。清初将孔庙祭祀的重要性空前提高,在孔庙这个神圣场域中周期性地展演神圣仪式,宣称自己是真正继承中华文化道统的正统中国,从而把夷狄之君纳入传统中国王朝的正统谱系,以暗示本身也同样具有统治正当性。所以,祭孔正是因其政治性、社会性、宗教性、文化性等多重特征,成为清初满洲政权巩固的手段,生存的依据。

二、跪拜亲祀:礼如弟子的道统铭刻

历代以来,孔庙春秋释奠之礼,帝王一般不亲祭,而是遣官祭祀。《皇朝文献通考》记载曰:“乾隆三年二月上丁,上诣太学释奠先师孔子,行三献礼。上斋戒二日,于前一日阅视祝版,谕大学士等曰:‘本年春祭文庙,朕降旨亲诣行礼。查文庙春秋二祭,旧例遣官。我皇考尊师重道,始定亲祭之礼,间年举行,从前所未有者。今览太常寺奏进仪注,朕躬献爵一次,其亚献、三献之爵预先陈设香案上。朕思既行亲祭,仍当从三献之仪。’”^[8](卷75)

雍正四年八月,“上亲释奠于先师孔子,行读祝

跪献礼。先是议准:向来春秋二祭均遣大学士行礼,未载有亲诣仪注,特旨亲诣行礼,为尊师重道之旷典。”^[8](卷74)自此开始,清代君主形成亲诣春秋释奠的传统。关于亲释奠之礼,乾隆二年“上丁,帝亲视学释奠,严驾出,至庙门外降舆。入中门,俟大次,出盥讫,入大成中门,升阶,三上香,行二跪六拜礼。有司以次奠献。正殿,分献官升东、西阶,入左、右门,诣四配、十二哲位前,两庑分献官分诣先贤、先儒位前,上香奠献毕,帝三拜,亚献、终献如初。释奠用三献始此。其祭崇圣祠,拜位在阶下,承祭官升东阶,入左门,诣肇圣王位前上香毕,分献官升东、西阶,入左、右门,分诣配位及两庑从位前上香,三跪九拜。奠帛、读祝,初献时行。凡三献,礼毕。自是为恒式。”^[9](P2537)钱穆先生曾经针对释奠过程中的讲经现象提出:“尤其是释奠过程中的讲经,自天子以下至地方首长=治统,均须聆听学官讲道=道统,此时道统高于治统,可谓发挥无异。”^[14]

在雍正帝看来,尊孔比尊君更为重要,为此他不得不委屈自己。雍正二年(1724年),雍正帝决定把“幸学”改称“诣学”。他谕告礼部:“帝王临雍大典,所以尊师重道为教化之本。朕览史册所载多称幸学,而近日奏章仪注相沿未改,此臣下尊君之词,朕心有所未安。今释菜伊迩,朕将亲诣行礼,嗣后一应奏章记注将幸字改为诣字,以申崇敬。”^[9](卷1)雍正帝亲自前往京师孔庙举行祭奠活动,来年一次,形成了制度。

除了亲祭孔庙,雍正五年二月,下令至圣先师诞日禁止屠宰,“至圣先师孔子师表万世,八月二十七日为圣诞之期,亦应虔肃致敬。朕惟君师功德恩被亿载,普天率土尊亲之戴永永不忘。而于诞日尤当加谨以展恪恭思慕之忱,非以佛诞为比拟也。着内閣九卿会同确议具奏。寻议准:先师圣诞应致斋一日,不理刑名,禁止屠宰,永著为例。”^[8](卷74)并以帝王的避讳之礼,“命避先师讳,加‘邑’为‘邱’,地名读如期音,惟‘圃丘’字不改。”^[15](P2538)这些做法,具有典型的为“尊者讳”的意蕴。

清初许多的祭孔典礼仪式,都由帝王亲自担任最高主祭者,而这一亲祀典礼的举行频率之高,也是历代所望尘莫及。历史上10余个封建帝王亲临阙里朝圣者,只有乾隆帝一人到过9次。他每次朝圣,均十分恭谨虔诚,特别是乾隆,晚年以80高龄多次亲祭孔庙,乾隆五十五年三月,“上诣先师庙释奠,至大成门,降舆步入,行三跪九拜礼。”^[10](卷1350)乾隆六十年正月下谕:“朕自临御以来,恭遇郊庙大祀,无弗祗肃躬亲,即中祀之礼,亦多亲诣举行。嗣因年届八

旬,曾经降旨,所有中祀典礼,如先农、朝日、夕月等坛,俱于八旬前两年内,以次亲祭一周。原因年寿日高,恐筋力或有不逮,是以中祀之礼,于五十五年以后,不复亲行。”^[10](卷1468)

以祭孔传统而言,清初帝王对亲祭孔庙的反复追索和利用,是想借强化对孔子这一圣符的“社会记忆”实现对中原民众的心理暗示与精神控制。定期亲祭孔庙的典礼仪式,不仅完成了对国家祭孔的垄断性操控,也获得了对孔子思想诠释的专制性话语霸权,从而利用这种祭祀的国家政治仪式所特有的社会感召与政治宣化功能,启动了这种特殊的带有神道设教色彩的国家祭祀仪式政治的运作体系。

另外,关于天子亲祭孔庙的跪拜之礼,根据《明史》的记载,“帝将行释菜。侍臣有言:孔子虽圣,人臣也,礼宜一奠再拜。帝曰:‘昔周太祖如孔子庙,左右谓不宜拜。周太祖曰:孔子,百世帝王师,何敢不拜!今朕有天下,敬礼百神,于先师礼宜加崇。’乃命仲质详议。仲质请帝服皮弁执圭,诣先师位前,再拜,献爵,又再拜,退易服。”^[11](P3934)以往历代帝王释奠孔子时,都有一定的仪注,从来不行跪拜礼,清初帝王在向孔子奠帛献爵时却下跪叩拜。这源于“(康熙)十三年九月二十四日题,本日奉旨:尊礼先师应行三跪九叩头礼,亦应用乐,着察例详议具奏,钦此。”^[12](卷3)雍正四年八月,“上亲释奠于先师孔子,行读祝跪献礼。”^[8](卷74)对超越法定礼仪的这一举动,他向礼部和太常寺的官员解释说,“仪注内开献帛进酒皆不跪,朕今跪献,非误也。若立献于先师之前,朕心有所不安,可记档案,以后照此遵行。”^[13](卷47)清初帝王亲祭孔庙,春秋释奠“行二跪六拜礼”,阙里祭孔则“行三跪九拜礼”,表达的是一种尊师弟子礼,这一跪拜的意义,正如衍圣公孔毓圻所说:“我朝临雍典例,迎神送神俱二次跪六次叩头,尊师重道已至于无可加,乃我皇上幸曲阜,一准临雍仪注,复亲定行三次跪九次叩头礼,而释奠之礼于斯为极盛。仰见我皇上至圣至神与,天同体与圣合一,故尊之如此,其至行之如此,其决非祠官之故事曲台之旧文所可同年而语矣。”^[12](卷3)

多位学者曾对于这一现象作过考证。台湾高明士先生说:“天子之跪祭孔子,礼如亲弟子,正说明道统高于治统。”^[14]而台湾学者甘怀真对于跪拜这一礼仪的解释则更为全面,他在谈到中国古代的跪拜礼时指出:“藉礼仪以探究权力关系时,不应假定礼仪具有不变、共通的意义,它们会因为不同的时空脉络,或因为不同的行动者为达成不同的目的,而被赋

与不同的意义。礼仪符号当然不是历史中的行动者可以任意诠释的。然而另一方面,人的行动的目的在藉由礼仪表达时,行动者在特定情境中的主体认同与策略也会使同一礼仪可以有不同的意义。汉代以后,尤其魏晋以降,拜礼愈被视为尊卑上下间人身关系的礼仪符号,故无君拜臣之礼。换言之,拜礼从一种情境式的礼仪符号,转换为人身关系的象征。”^[15]清初帝王亲祀跪拜孔子以至成为国家政治典礼仪式,这种被社会最高公权力再三重复和着意强化的仪式政治,虽算不上“神道设教”,但却比赤裸裸的意识形态灌输更能实现对政治与社会的软控制。

三、道统形象的自我认同: 祭孔中帝王的论述

清朝是个外来政权,在入主中原之时,想要维持中原道统王朝的真理性已是力有不逮,因此必须寻求一个强大的真理体制作为支撑,那便是藉由祭孔所生产出来的道统论述体制。这样清朝才能维持其中原正统王朝叙事的正统性。清初帝王的正统焦虑,使得其对政权的道统化议题站上了首要的地位,通过祭孔过程中一系列仪式、语言的编排,形成对自身道统链接的一种论述体制,透过祭孔话语中的道统意涵,清初满洲政权的政治统治连接上中原的“道统”,于是主演祭孔祀典的帝王便成为“道统”的“继承人”,串联出尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子,历代帝王到清帝的一以贯之的“中国道统”传承叙事,清初的满洲政权因而继承了中原的道统性。

顺治八年四月,阙里御祭文曰:“朕惟治统缘道统而益隆,作君与作师而并重。先师孔子无其位而有其德,开来继往,历代帝王未有不率由之而能治天下者也。朕奉天明命,绍纘丕基,高山景行,每思彰明师道以光敷至教,而祀典未修,曷以表敬事之诚,登嘉平之理?兹遣专官?祀阙里,仪惟备物,诚乃居歆,伏惟格思尚冀鉴享!”^[16]表明清初政权尊崇孔子,不仅像一般封建王朝统治者那样,藉孔学钳制民众思想,强化其专制统治,而且还由于其毕竟是以少数民族人主中原,故而更须借助祭孔来表达对儒家道统的尊崇,安抚汉族文士的民族情绪,并以之论证自身统治的道统性。

康、乾时期是清王朝的巩固发展时期,祭孔活动频繁,展现帝王道统形象的话语也是最多的。康熙帝在为祭孔礼仪所作的《典谟后序》中说:“窃惟精一危微,治统兼夫道统,劳来匡直,作君即以作师,心同揆

于后,先德弥光于上下,盖自古有闻矣。”^[17](卷1)明确表达出治统兼并道统的论述。相类似的论述在其他的祭孔事务多有体现,如康熙三十二年以阙里文庙落成,遣皇子祭告文曰:“朕惟道统与治统相维,作君与作师并重。先师孔子德由天纵,学集大成,综千圣之心传,为万世之师表,故庙祀久远,垂于无穷。”^[18](卷1)康熙皇帝的几篇祭文中继续反复议论“治统道统”问题,并且总结出“继治同道”的命题,强调继承道统更加重要。

雍正元年正月,诏遣通政使司右通政杨汝谷賈香帛诣阙里祭告:“仰惟先师道冠百王,教垂万世,自生民而未有,集羣圣之大成。朕自冲龄即勤向往,念皇考亲承道统,既先圣后圣之同符,暨眇躬仰契心传,知作君作师之一致,兹当嗣位之始,宜隆享祀之仪。”^[17](卷11)表达出祭孔即知“作君作师之一致。”

乾隆帝8次躬诣曲阜阙里祭孔,以身作则,“表正万邦”,说:“夫子之道,忠恕而已矣。盖尽己之谓忠,推己之谓恕,斯二语也,学者以之修身,而有国天下之责者,以之治国平天下。”^[19](卷803)诏告天下,乾隆帝施政是法祖尊师,以儒家思想本孔子之仁政王道去治国安邦。坚信“设不能克己复礼,而欲其臣民之钦而敬之,从而顺之,是则逞私欲而背天理”^[19](卷1174)。他以实际行动表达出对孔子和先贤的至尊至敬,进一步说明清朝皇帝信仰的是中国传统的孔孟学说,指导自己言行的是儒家经典。

在对孔子的尊崇中,基于对道统治统关系的体认,清初帝王发明“道统、治统合一”论,谓:“朕惟天生圣贤,作君作师……万世道统之传,即万世治统之所系也。”^[19]他在《日讲四书解义序》进一步表述说:“孔子以生民未有之圣,与列国君、大夫及门弟子论政与学。天德王道之全、修己治人之要,俱在《论语》一书。《学》、《庸》皆孔子之传,而曾子、子思独得其宗。明新止至善,家国天下之所以齐治平也。性教中和,天地万物之所以位者,九经达道之所以行者。至于孟子继往圣而开来学,息邪说以正人心,性善仁义之旨着明于天下。此圣贤训辞诏后,皆为万世生民而作也。道统在是,治统亦在是矣。”^[17]康熙鼓吹此论,实际是要表白自己既为“治统”之代表,亦为“道统”之传人。乾隆在一次上谕中把康熙的意思更为明确地表达为“治统原于道统”^[19](卷128)。清廷不仅宣传“治统原于道统”,而且大力鼓吹道统、治统合一之说。一些所谓的理学名臣在这方面扮演了十分重要的角色,李光地说:“自朱子而来,至我皇上,又五百岁,应王者之期,躬圣贤之学,天其殆将复启尧舜之

运,而道与治之统复合乎!”^[18]

乾隆九年二月,乾隆诣太学释奠先师孔子,御制《上幸翰林院谒先师孔子》诗一章:“灵春惟仲月,吉日值丁辰。礼乐遵先进,诗书淑兆民。宫墙增慕永,俎豆荐馨新。敢谓百王后,能传一脉真?承筐将素币,献爵列儒臣。试问得门者,谁为不愧人?”^[19](卷75)其中“敢谓百王后,能传一脉真”、“试问得门者,谁为不愧人?”实际表达的是对自我道统形象的确认。

清初帝王祭孔话语作为清初政权在文化领域的权力运作现象,像传统国家祭祀一样具有展示权力结构与巩固权力秩序的功能。清初统治者一方面以统治者的优越观点或文化霸权,藉由这些周期性的仪式,以及仪式中的话语报告这一个诉诸学理阐释为主,确认政权之于道统的承袭。这种力量随祭祀的周期性举行而不断得以再生产和强化,利用这种祭祀性的国家政治仪式所特有的社会感召与政治宣化功能,从而形成自身道统形象的凝聚力量。另一方面,在四处弥漫的赞颂圣人中,在步调一致的鞠躬行礼中,提升自我神圣感,营造出道统化仪式的神圣氛围,强化治统向道统的归附感。

四、祭孔中道统与治统合一： 士人的表述

商鸿逵依据清初记载,提出尊孔及必须有知识分子参加,方能具备国家规模,讲求治平之道,乃是由皇太极开始^[19]。《钦定学政全书·学宫事宜》载,“顺治元年定,每岁春秋仲月上丁日,直省府州县,各行释奠于先师之礼,以地方正印官主祭,陈设礼仪,均与国子监丁祭同。”^[20](卷1)具体祭孔过程中士人的参与,如乾隆三年释奠典礼,“儒臣进讲经书,诸生圜桥观听,雍雍济济,典至盛也……朕躬诣释奠,用昭重道隆师作人造士至意。”^[19](卷62)这是一个向士人展现帝王接近道统的过程。而清初帝王对祭孔的态度、礼仪、规格,更易于引发士人对帝王道统化的想象。在这一仪式过程中清初士人因为认同于统治精英的道统认同号召,通过对这一仪式的记述而沦为统治权力正当性的激情拥护者。

传统中国社会的理想模式是“治教合一”,即所谓“作之君,作之师。”但真正的“治教合一”,只有在所谓“天下有道”、“礼乐征伐自天子出”的“三代”时期方可略窥其踪影。在那之后,德与位难以两全,“治”与“教”分为二统,由领有天下的君主与以道自任的士人各司其职,分而治之。《新唐书·礼乐志》对

此说得很明白:“由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名。”明末清初著名理学家陆世仪也说:“道统云者,言道在己而天下宗之,已因得为道之统而统天下之道以归于一也。尧舜而下,历禹汤文武,皆君师道合。若周公已为臣道,然负宸而朝,成王之治皆周公为之。至于孔子,始以匹夫为万世师,而万世之道统归之。然所谓君师道合者,已得半而失半矣。”^[21]但在传统士大夫眼中,道统的最终走向仍然是君、师合一,“道统流沿而下其势必还。天生我皇上以继二帝三王精一执中之统,而合君师之大成夫!岂偶然哉!”^[17](卷11)皇帝成为维系整个政治、社会和文化秩序的枢纽,同时兼掌政统与道统。“道统”从儒者们手里转到皇帝手里,成为康熙、雍正和乾隆开创的有清一代的新传统。

黄仁宇在《中国大历史》中说:“一般来说,满清的君主之符合中国传统,更超越于前朝本土出生的帝王。”^[22]这一观点,清初士人多有述及,清初名儒朱轼在《史传三编》中说:“方今天子神圣,道统治统萃于一身,以至道醇修勗士类,以皋?稷契望诸臣,以廉谨仁明仿吏治,一道同风之盛于斯乎遇之?高安可亭朱先生服儒体道,负开济大畧,入为卿士,出为牧伯,由冢宰陟台辅以襄圣天子盛治。”^[23]翰林院庶吉士彭始抟《圣驾幸阙里赋》曰:“我皇上之首出也,续二千余年将坠之斯文,追舜禹汤文以还之正统,接尼防之道脉……致斯治统与道统合而为奕禩之升平,萃君师于一身集洙泗之大成。”^[13](卷31)特别是内阁学士彭孙遹也赞扬康熙曲阜亲祀:“窃以为皇帝德化媲于唐虞,道统承于洙泗,以圣合圣,以心契心,鸿章巨典,洵简册所希闻,而古今之仅觐也。”^[17](卷11)康熙十八年征召博学鸿儒时,彭孙遹以遗民自居,不与清朝合作,而仅仅几年之后对于清朝皇帝尊崇如此,显然与清初帝王自身对士人所理想的道统形象的靠近分不开。

康熙二十三年三月,康熙亲祭孔庙,巡抚山东兵部右侍郎兼都察院右副都御史王国昌《御碑颂》可谓完整述说了祭孔祀典如何建立了清初帝王的道统形象,“乃屈九五之尊,降辇入门,摄衣下拜,乐舞备陈,牢醴丰洁……旋御讲堂,命诸生鼓篋陈书,解说大义,圜桥观听,盆若堵墙。己而移躔圣林,顾瞻松桧。经石坛及昔贤筑室处,僂如见闻,于是特洒宸翰为‘万世师表’四大字,揭之殿楣。继之以诗歌天章,云篆巍然,焕然礼成。加赐孔氏、五经博士二人恩贲各有差。越二年,复御制孔庙碑文,自为书:‘礲西山之珉,鞞致杏坛下。凡宣圣泉林遗迹皆为碣,以表之皇

哉!自古崇儒重道之典无以加矣……书曰:‘天佑下民,作之君,作之师。’大学之教,自格物致知诚意正心修身,而推之及于治国平天下,内圣外王未有不出于一者也。顾自昔帝王既以身兼君师之任矣,犹不自满,假隆重师儒以助流政教,而且以风天下之人,若崆峒之勤,蒲衣之拜,丹书之受,洪范之访,岂不焜耀史册?所屈者在一身,而所伸者在千秋万世哉!后世不知此义,故孔子虽圣,而当时君公无能尊显之,惟汉高过鲁祀一太牢,诏诸侯王卿相至郡先庙谒而后从政。先儒以为汉氏四百年基业盖在于此。晋唐以下祗循旧典,虽文宣有加谥之册,大成有追封之诏,然未有如我皇上见圣之真,味道之切,弘文异数,度越百王,如斯举者!夫由孔子而上,以帝王为师,君与师合者也。由孔子而下,以匹夫为师,君与师分者也。道统递沿而下,其势必还。天生我皇上,以继二帝三王,精一执中之统,而合君师之大成夫!岂偶然哉!”^[13](卷29)

而清初帝王道统化的论述,衍圣公孔传铎的表述更有深意,雍正八年九月十六日孔庙重修告竣,他在《为文庙工竣圣主恩隆谨率族属俯伏阙下恭谢天恩事》奏折中说:“钦惟我皇上德隆今古,治迈唐虞,作君作师,弘百王之道统,惟精惟一,契历圣之心传,德教覃敷,文思广被,兹荷帝恩之优渥,欣瞻文庙之聿新,特发帑金重施建造……臣欣沐帝泽,生生世世难名浩荡之仁,感戴皇恩,子子孙孙莫报高深之德。”^[7](卷11)作为道统象征的孔府也承认帝王“作君作师,弘百王之道统”,也要“感戴皇恩”。

亲祭孔庙,本是为清初政权蒙上道统色彩,而在士人眼中则是孔府之荣幸。翰林院编修徐元正在《圣驾幸阙里颂》说:“皇帝于孔氏,既崇其先,厥后宜贲,特赐衍圣公及博士裘各一袭,诸子姓白金各五两,尽复曲阜一岁田租,于是东鲁父老覩斯盛者,莫不欣踊叹嗟,矧称圣天子重道崇师推恩及物,旷古未有。此治与道偕隆,君与师兼作,盖非孔氏一家之私荣,直邦家之庆而史册之光也。”^[13](卷26)特别是孔庙亲祀之后,大学士明珠、王熙等跪奏曰:“先师孔子道大德隆,为万世师为百王法,然犹有其德而无位。我皇上德位兼隆,心契圣学躬备至道,作君作师,以立人极。是以尊圣重道,典礼隆备,度越前古,凡历代帝王幸阙里者,其仪文之盛,皆未有如我皇上者也。”^[13](卷10)清初道统自居的理学家犹认为:“垂教万世其功大也,故曰孔子贤于尧舜。”^[21]而清初的大学士明珠、王熙等则认为,孔子之为圣人犹有德无位,康熙德位兼隆,这实际把清初帝王的道统地位置于孔子之上,实

则是治统高于道统,是道统对治统屈服的象征。

乾隆时期,清初帝王的道统形象已经完全确立和巩固,儒生对帝王道统形象的描述也进一步升级,著名经学家陆宗楷在乾隆三十四年《圣驾亲诣释奠恭进诗册表》中说:“钦惟皇帝陛下,道统君师功光天地,因心作则接尧舜禹汤文武之传,吐词为经阐诗书易象春秋之蕴。”^[24](卷54)翰林院庶吉士薄海《万寿诗》则达到无以复加的地步:“我皇上睿智聪明,圣神文武纪纲六合,体覆载之无私经纬,三阶运阴阳而不测。察伦明物,作之君而作之师;本身征民,贤于尧而贤于舜。集大成之道统,建尽善之治功,以惠鲜懷保之实心,受戡穀罄宜之第禄,包举六气而藏诸用,发育万物而显诸仁。”^[24](卷92)士人对清初帝王的“尊师重道”的吹捧,说明政统需要道统理论上的支持,但这并不意味着道统对于政统的优先性,更不意味着政统可以容忍道统对自身的干涉和超越。实际上,一旦帝王占据了道统的高位而不再需要道统的支持,或道统不利于自身的利益,政统对道统无不是敬而远之,甚至打击压制的。

五、结论

清初帝王对于孔子的祭祀,其规格、其意义,远远超出了以往对孔庙的祭祀仪式。特别是由于皇帝亲祀跪拜孔子的介入,对于这一跪拜祭祀模式的认可与持续,促使祭孔的信仰及其仪式具有了前所未有的道统与治统合一的意义。礼如弟子的祭孔仪式则是透过身体象征来诉求统治正当性,给统治者铭刻了道统形象,确认了政权对于道统的承袭,也就是确认自我的统治正当性。祭孔大典成为清代前期格外引人关注的祭祀仪式,这种公共仪式所具有的道统的象征意义,早已将与此相关的各种神圣资源,予以清初满洲帝王了最大可能的动员与整合。至此,祭孔仪式的运作已经具有了最大的政治绩效。

清初帝王对孔子的尊崇为前代所未有,一些士人为迎合帝王尊孔的意向,提出增加祭孔诞辰,乾隆三十二年四月,戴第元奏请增至圣诞辰祭祀,乾隆批曰:“戴第元奏请增至圣诞辰祭祀一折,殊非正理。诞辰之说,出于二氏,为经传所不载,国家尊师重道,备极优崇,释奠二丁,自有常制,援据礼经,实不同于寻常庙祀。且昔人于孔子生日,辩论纷如,尤难臆定。况孔子,儒者之宗也,尊孔子者,当即以儒者所闻孔子之道尊之。戴第元乃欲于彝典之外,轻增一祭,转为褻越而不足以昭隆礼,士不通经,所奏宜槟。”^[10]卷

783)这一提议不料被乾隆以儒家的礼制之外而摒弃。这一做法,表明清初帝王谙熟儒家祭祀礼制的功能和意义,能够自觉而成功的运用尊孔为道统服务,也表明清初的祭孔活动完全掌握在帝王手中,作为道统象征的祭孔仪式只不过是统治操纵的工具。

参考文献:

- [1] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1997.
- [2] 林存光.历史上的孔子形象——政治与文化语境下的孔子和儒学[M].济南:齐鲁书社,2004.137.
- [3] 黄进兴.优入圣域——权力、信仰与正当性[M].西安:陕西师范大学,1998.4.
- [4] 钱穆.治统与道统——从中国文化看国父与故总统孙、蒋二公及当前之学术界[A].中央研究院三民主义研究所.专题选刊:7[C].台北:中央研究院,1977.
- [5] 赵尔巽等.清史稿[M].北京:中华书局,2006.
- [6] 清实录·世祖章皇帝实录[M].北京:中华书局,1986(影印).
- [7] 钦定四库全书 [O].
- [8] 钦定四库全书.皇朝文献通考[O].
- [9] 钦定四库全书.世宗宪皇帝圣训[O].
- [10] 清实录·高宗纯皇帝实录[M].北京:中华书局,1986(影印).
- [11] 张廷玉.明史[M].北京:中华书局,1997.
- [12] 钦定四库全书.幸鲁盛典[O].
- [13] 钦定四库全书.世宗宪皇帝上谕内阁[O].
- [14] 高明士.隋唐庙学制的成立与道统的关系[J].国立台湾大学历史学报,1982,(9).
- [15] 甘怀真.中国古代君臣间的敬礼及其经典诠释[J].国立台湾大学历史学报,2003,(31).
- [16] 章梈.康熙政要[M].北京:中共中央党校出版社,1994.316.
- [17] 钦定四库全书.圣祖仁皇帝御制文集:1集[O].
- [18] 钦定四库全书.李光地.榕村全集:卷10[A].进读书笔录及论说序记杂文序[O].
- [19] 商鸿逵.论清代的尊孔和崇奉喇嘛教[J].社会科学辑刊,1982,(5).
- [20] 钦定四库全书.钦定学政全书[O].
- [21] 钦定四库全书.陆世仪.思辨录辑要:卷29,诸儒类·周至唐宋[O].
- [22] 黄仁宇.中国大历史[M].北京:三联书店,1997.221.
- [23] 朱轼.史传三编:序[O].钦定四库全书版.
- [24] 钦定四库全书.钦定国子监志[O].

【责任编辑:陈红】

Memorial Ceremony for Confucius and Its Link with the Image of the Imperial Confucian Orthodoxy of the Early Qing Dynasty

ZHANG Fen-tian, LIU Fang-ling

(The School of History, Nankai University, Tianjin 300071; College of Humanities and Law, Yanshan University, Qinhuangdao, Hebei, 066004)

Abstract: Holding memorial ceremony for Confucius, as the ritualized symbol of Chinese traditional social orthodoxy, has been transformed into the source of legalized political authority since the Western Han Dynasty. The memorial ceremony for Confucius became a particularly spectacular ritual ceremony during the early Qing Dynasty. The ceremonis of the early Qing Emperors, far surpassed the memorial ceremonies for Confucius of the earlier times in terms of scale and significance. The practice of Emperor's worshipping on bended knees to Confucius especially promoted the belief in holding memorial ceremony for Confucius and imbued the ceremony with the significance of unparalleled unification of Confucius and ruling orthodoxy. This inscribed firmly the image of Confucian orthodoxy in the minds of the people, confirmed the authority's inheritance of the Confucian orthodoxy, thus justified their rule.

Key words: memorial ceremony for Confucius; emperors of the early Qing Dynasty; image of Confucius orthodoxy