

## 近现代祭孔的困境及其衍变轨迹\*

陈悦,汪青梅

(贵州师范大学 文学院,贵州 贵阳 550001)

[摘要] 近现代时期,传统的政教体系被撕裂。庙学制瓦解、帝制终结、儒学权威不再,祭孔的政治、思想、制度基础都轰然崩塌。但祭孔这项中国祭祀传统中意指最丰富的文化遗产,依然继续漂移在近现代历史舞台上,一方面被继续推向权力的神坛,另一方面,又向民间社会延伸。祭孔因其作为象征仪式易于搬演的灵活性使其具有被独立抽取呈现于不同的政治—文化情境中的可能性。如何在从庙堂走向民间、从政治走向文化的方向上探寻祭孔在现代社会转型的空间以及承续的新生长点,是历史留给当下的未完成的课题。

[关键词] 近现代;祭孔;衍变;仪式;实践形态

[中图分类号] G122

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2017)04—0052—06

DOI:10.16339/j.cnki.hdxbskb.2017.04.010

## The Dilemma and Evolution of the Sacrifice to Confucius in Modern Times

CHEN Yue, WANG Qing-mei

(Department of Literature, Guizhou Normal University, Guiyang 550001, China)

**Abstract:** In modern times, the traditional political and religious system was torn. With the disintegration of the temple school system, the termination of the monarchy as well as the lack of Confucian authority, the political, ideological, and institutional foundations of sacrifices to Confucius collapsed. However, as the most significant cultural heritage in China's sacrificing tradition, sacrifice to Confucius was still drifting on the historical stage in modern times. On one hand, it was pushed to the altar of the power. On the other hand, its influence extended to folk society. As a symbolic ceremony, sacrifice to Confucius was easy to perform and thus it has the possibility to be separately extracted and present in different political and cultural environment. One unsettled topic left by history is: on the direction from temple to folk life and from politics to culture, how we could explore the transformation space of sacrifice to Confucius in modern times and what would be the new points of its succession.

**Key words:** modern times; sacrifice to Confucius; evolution; ceremony; practice form

孔子在其身后逐渐被抽象为具有强大辐射力的文化符号,并由此衍生出中国传统社会里最具特色的政教文化体系,这个由空间性的孔庙、体制化的庙学制、仪式性的祭孔典礼构成的三位一体的系统,为帝制时期的历代主政者所倚重。20世纪以降,随着帝制从衰微走向终结,孔庙及庙学制皆渐失凭依由盛而衰,祭孔典礼则在历史舞台上沉浮不断。先是民国政府将其继续推向权力的神坛使之

沦为现代政治舞台的闹剧,同时它又在精英知识分子的启蒙视域中被贬抑为民族痼疾,而后作为封建迷信与帝制的象征被碾入历史尘埃。21世纪,在文化复兴的大潮中,祭孔俨然以“东方文化盛典”的面相再度浮出历史地表。祭孔经历的这番戏剧性的百年衍变颇值得关注,尤其有必要追问自庙学制瓦解、政体变革的近现代时期,祭孔如何在困境中发展衍化,作为影响力巨大的政治文化表征频频闪现

\* [收稿日期] 2016-05-12

[基金项目] 贵阳孔学堂招标项目:“现代中华礼仪的研究与推广”(KXTZD201506)

[作者简介] 陈悦(1967—),女,重庆人,贵州师范大学文学院教授,研究方向:中国现代文学与文化。

于历史舞台。目前对近现代祭孔的研究主要是关于1934年南京政府的孔诞纪念活动及建水地方孔庙祭孔的个案分析。本文力图在中国政治—文化转型的时代语境中,循着体制变革、思想与学术演进、政治权力实践的线索,厘清祭孔脱离其原生的政治—文化情境而继续漂移于近现代史的历程,期待能唤起当代对此资源继承的理性和持有的自觉。

## 一 庙学制的瓦解与孔庙的衰颓

祭孔得以作为国家大典延续千年,并深入社会肌理,在很大程度上仰仗于庙学教育体制的推行和维系。清末,书院改学堂、废科举两项重大改革致使庙学制式微,再由北洋政府而至南京政府时期,不再承载教育功能且实体生存遭遇困境的孔庙日渐废弛,祭孔典礼盛况不再。

庚子之难后,清廷决定从人才的培养入手推行新政,尝试建立新式教育,庙与学逐渐走向分离。1901年,光绪颁皇帝上谕:“著将各省所有书院,于省城均改设大学堂,各府、厅、直隶州,均改设中学堂,各州县均改设小学堂;并多设养蒙学堂。”<sup>[1](P5)</sup>紧接着,1903年,张之洞、荣庆等进一步拟订学堂章程:“宜于省城各设学务处一所,……总理全省学务”<sup>[1](P7)</sup>,开始在行政体制上将“学”与“庙”相区分。1905年,朝廷结束了由礼部“稽天下之学校,凡科举掌其政令”<sup>[1](P1)</sup>的历史,在六部之外增设学部,作为专门管理全国教育的中央机构,曾司学务管理的国子监并入学部,文庙、辟雍两处及典守奉祀事务则另设专官。地方上,各省设学务公所,各厅州县设学公所。现代教育管理的行政体系初现端倪,行政管理上庙与学的分离标志着唐代即成型的庙学一体结构的式微。同年,科举制废除,更加深加速了庙学教育体系的瓦解,被抽空了教育实质功能的孔庙面临废弛。

民国时期,北洋政府与南京政府对待孔庙的态度基本一致:首先,明确孔庙单一的祭祀功能。孔子庙历史上有多种称谓,“文庙”是最普遍的一种,该名称也最能彰显孔庙在庙学合一时代的教育特性。1916年,北洋政府内务部拟定《孔子庙奉祀官规则》,令“旧有文庙改为孔子庙”,同时数量上进行缩减,同一城中只保留一座孔子庙“由官奉祀”<sup>[2](P13)</sup>,孔庙专设奉祀官一名,负责丁祭和其他典

礼及文物的保存。该令以官方文件的形式确定孔庙仅作为祭祀之地。南京政府时期,孔庙的空间继续遭受挤压,政府明确将孔庙地址用于办理学校、图书馆、民众学校等,仅保留“原有之大成殿,仍应供奉孔子遗像,于孔子诞辰开会纪念”<sup>[3](P549)</sup>;大成殿仅用于一年一度的诞辰纪念活动。其次,将孔庙学田及财产充公,孔庙自足的经济支撑不复存在。1912年,民国教育部令孔庙祭田充公,孔庙的处境雪上加霜。从当时孔教会的描述与控诉即可见此令造成的孔庙之艰难情形:“全国文庙多被破坏,以孔子为二千四百余年之教主,乃既被摈斥于学校,复不得自保其庙堂……近因没收文庙学田之事,尤犯天下之公愤。”<sup>[4](P115)</sup>再如南宁孔庙,1915年才由知府主持,变卖三皇庙及其地基所得对府学进行全面大修,到了1926年,“两学宫被拆毁,辟为公园,仅存府学大成殿”<sup>[5](P35)</sup>。1929年南京政府的《孔庙财产保管法》,再令孔庙财产“应拨充地方办理教育文化事业之经费”<sup>[3](P549)</sup>。将孔庙交由地方教育行政机关管理,房屋由地方修缮。事实上,地方财政支拙,在孔庙的保护与维系上少有建树。以孔府为例,“北洋军阀时期和蒋介石时期,当地县政府都不经孔府允许擅自拆庙取砖,起石挖坑,有一个县教育局长竟吞占了曲阜城外祀田三百亩,庙田二十多亩。”<sup>[6](P115)</sup>孔府如此,其他地方孔庙的处境可想而知。清代,全国孔庙达一千八百多座,1934年,民国政府曾对全国孔庙实况展开调查,从16个主要省市的回复中统计到874所孔庙的情况,这874座孔庙中有532座被用作了教育机关,132座用作了地方公所,72座作了军事机关,156座挪作他用,17个毁损<sup>①</sup>。

作为祭祀场所的孔庙存亡最为直观地显现了祭孔兴废的实况。孔庙礼器被毁,祭孔古乐声不再,祭孔典礼在器物的层面遭遇切实的“礼崩乐坏”之命运。据1935年江苏省文庙洒扫会呈请的公函:“民国建元后,……一切礼记乐器,销毁殆尽。”<sup>[3](P552)</sup>1934年,在政府倾力打造的祭孔典礼上,曲阜孔庙的“古乐,虽陈列有十余种,但能奏者不数种”<sup>[3](P534)</sup>。再加之战乱,地方孔庙少有坚持“一年一度”祭孔典礼的。即便像杭州孔庙这样的省级大庙,辛亥革命后祭孔活动也一度停止,直至1931年一度恢复,抗战时期,孔庙不少建筑被拆毁,到1947年才又举行了一次丁祭大典<sup>[7]</sup>。

① 据《内政部全国孔庙实况调查报告》(1934年10月)数据。

显然,藉由庙学制瓦解、孔庙荒颓,祭孔大典在清末至民国盛况难继。但同时还存在的另一种情景是,附着于国家体制的祭孔典礼,虽然随着政局动荡、制度瓦解而走向衰落,但其象征意义与文化精神早已深深浸润于中国社会之中,因此依然延宕在社会生活的舞台上。这显示了文化活动生发于社会结构之中,而又具有超越于结构之上的灵动之力。

## 二 儒学权威旁落之下的祭孔

在传统社会的三大国家祭典中,祭孔与祭天、祭祖相比,其政治寓意相对隐蔽。祭孔在其原生情境中,为“道”而祀是其最显在的功能,孔子为“道”的化身。即如16世纪来到中国的利玛窦对祭孔的观察:“向孔子供献精美的肴饌,表明他们对他著作中所包含的学说的感激。”<sup>[8](P104)</sup>大一统时代,孔学的独尊让祭孔不仅表达感恩先师的情感态度,于治者更在于宣示意识形态的权威与控制,于广大的儒生则表达的是对道统的忠诚与信仰。孔庙从祀、官学祭孔是其文化信仰的制度支撑。时至近代,西学伴随着武力强势冲击着千年未变的古国,代表了中国传统知识、思想与信仰的“道”,难以为社会转型提供思想资源、文化支持而备受质疑,伴随“道”之现代命运,祭孔的文化意涵在不断调整,承载的情感态度遭遇激变乃至自身命运也系于存废之间。

东汉以后逐渐发展成形的孔庙从祀制,最能体现祭孔的学术品格及与不同时代文化思潮的互动关系。历代遴选的从祀者,虽是朝廷政治考量的结果,但也“忠实地反映儒家主流思想的动态”<sup>[9](P248)</sup>。1908年,清初三儒顾炎武、王夫之、黄宗羲附祀,则使维护正统的祭孔显现异端色彩。从政治立场上说,三儒的反清言行是治权的异端。根据奕劻《奏为遵议先儒从祀》的记载,本来清廷因黄宗羲、王夫之的反清言论而在是否从祀上犹疑不定,后因得旨从祀。从思想学术上讲,虽然顾炎武开朴学风气,但三人的思想活力与学术视野远超清代考证学,与朝廷推崇朱学正统的方向相偏离。这三人在清末得以附祀完全是维新思潮推动的结果。在“富强”即是文明的近代,西方的实用之学乃至西方文明越来越受到倚重。维新派一方面不断吸纳新知,一方面也努力在传统中寻找能与之结合的新资源。清初三儒经世致用的学术态度、开放大胆的思想主

张由此重放光彩。梁启超总结顾炎武研究方法之两点“贵创”、“致用”<sup>[10](P27)</sup>,正是变法者热切呼唤的时代精神。梁启超、谭嗣同提倡民权共和之说,曾将黄宗羲的《原君》《原法》等文节选钞印,“秘密散布,于晚清思想之骤变,极有力焉”<sup>[10](P16-17)</sup>。顾、王、黄三者的入祀在传统的视域中显为异端,横向观之则依然让祭孔保持与时代学术思潮的互动。在“中学为体、西学为用”为基本文化原则的时代,祭孔尚能勉力实践思想文化风向标的功能。

清末,在新建学堂设孔子牌位以祭拜,祭孔直接成为“中学为体”的精神象征。1898年,标志中国新式教育开端的京师大学堂成立,《京师大学堂章程》(1898年)第一条详尽规定:学堂正厅设至圣先师孔子牌位,“春秋丁祭,管学大臣、汉总教习、总办、提调、分教习、仕学院诸员率各堂学生致祭,行三跪九叩礼。每月朔望,提调、分教习率各堂学生行三跪九叩礼。开学之始,管学大臣至学生,皆于先师神位前行三跪九叩礼。”<sup>[11](P449)</sup>其后成立的新学堂遵从此礼。洋务学堂的祭孔仪式鲜明地表达了其办学的理念:即欲借西方科学培养学生技能,又想承续四书五经完成传统道德人格的培养和意识形态的规训。但是经学在现代学术体系中既然已退缩为学问之一种,也就难以统摄现代学子的精神信仰。<sup>①</sup> 正统儒学及其教育方式已无力支撑起祭孔作为思想文化权威象征仪式的形象。1913年,有两幅祭孔的历史画面:3月1日,扬州尊孔重道会在孔庙行祭,行三跪九叩首礼,与会诸人“大半苍苍白发,豚尾犹存”<sup>[12](P14)</sup>。另一幅是9月28日孔子诞辰,时任教育部总长汪大燮命部员前往国子监行跪拜礼,“至者仅三四十人,或跪或立,或旁立而笑,钱念敏又从旁大声骂,顷刻间便草率了事,真一笑话”<sup>[13](P80)</sup>。前者的凄凉、后者的滑稽正是新旧文化冲突下祭孔之尴尬的真实景象。

帝制终结后,作为文化旗帜的学校祭孔就在这样的背景下渐渐退出了历史舞台。1912年,蔡元培以“忠君与共和政体不合,尊孔与信教自由相违”<sup>[14](P136)</sup>为由提出学校废除读经拜孔。1928年,蔡元培主持的大学院直接发布训令,“著将春秋祀孔旧典,一律废止,勿违。”<sup>[15](P207)</sup>两次废祀都引发社会激烈争论与抗议,妥协的结果是“把‘孔子生日’列入学校自定仪式一条内”<sup>[12](P4)</sup>。1912年9月

① 鲁迅《琐记》、《呐喊》自序等文中回忆他在天津洋务学堂读书的情况:一面学习英文、格致、算学、地理、历史、绘画等西学课程,一面作着《颖考叔论》《咬得菜根则百事可作论》等准八股文,后者的空洞无趣渐遭学生嫌弃。

13日,“教育部通电各省,规定公历十月七日为孔子诞辰,全国各校届时举行纪念会。”<sup>[12](P4)</sup>据孔教会的报道,此令一出“广州学生捐集资金预备庆祝物品,并征集学生成绩至时陈列”<sup>[12](P5)</sup>。

孔子诞辰纪念活动自有历史传统,作为丁祭的补充和延伸,其功能重在尊师敬学,具有更加灵活的发展空间和可能性。如广州学生的活动超越了旧学的禁锢,将孔子抽象为“师”的象征符号,与现代教育活动相结合。但是,民国时期,孔学及祭孔始终没有脱离政治的投射,致使学校孔子诞辰纪念的文化教育功能并没有发展起来。

### 三 民国政坛上的祭孔展演

在王朝更迭的古代中国,“国之大事,在祀与戎”(《左传》),“夫圣王之制祭祀也”者,则有:“法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之”(《礼记·祭法》),祀孔“唯一可据的就是‘法施于民’”<sup>[16](P81)</sup>。王权及官方祭孔既昭示“法”之威权,又谕示王权的合法。帝制时代终结,立国之“法”改弦更张,国家层面祭孔的法理依据丧失,但尊孔文化精神依然强劲。这股弥漫浸润于社会生活中的文化力量也就易于为有意者动荡时局中借用以达致其政治目的,北洋政府和蒋氏政权都曾倚重祭孔强调政权合法性,增强权力自信,致使此时的祭孔作为政治权力技术的面向被强化到无以复加。

以练新军起家的袁世凯及其幕僚显然匮乏民主共和信仰及现代政治理念,面对中央权力的散失与社会乱局,袁世凯试图以构建统一的官方意识形态来重新确立政治权威,祭孔成为实现这一目的的重要手段。袁世凯获大总统位之后,频繁发出尊孔令,恢复帝制时代的祭天、祭孔大典,尤其在祭孔典礼上,一再强调“因袭历代之旧典”<sup>[2](P6)</sup>。品察历史细节,不难体味历史中人的微妙心理。民国初年,推行新礼制,提倡鞠躬礼,1912年8月公布的《民国礼制》就规定,“公宴公礼式及寻常庆吊交际宴会,用脱帽一鞠躬礼”<sup>[17]</sup>。是年2月,临时政府内务、教育两部通电各省举行丁祭,也规定仪式“除去跪拜之礼,改行三鞠躬,祭服则用便服”<sup>[12](P3)</sup>。但是,袁世凯及其后续的几位大总统,祭孔时却仍行传统跪拜礼。再有,民国成立后,中央统一推行阳历,1912年

临时政府教育部曾发通电,定公历十月七日为孔子诞辰,一年后却又改令遵从旧历,并专门说明:“民国缔造,改行阳历,一切允宜遵从。惟孔子生日,及从夏正考定,自不得不溯从夏正,否则恒致抵牾,转近诬枉。嗣后各校应永依旧历八月二十七日行礼。”<sup>[2](P2)</sup>礼制上的谨小慎微,可见历史的惯性,祭孔的深厚的政治象征义使之在民国初年政治生活中余威尚存。然而,《东方杂志》1914年4卷一张“天津文庙祀孔演礼”<sup>[18]</sup>的新闻图片显示,参祭者中,文官穿着特制祭服,武官则穿着醒目的军装,与传统礼制明显不符。1914年仲秋上丁日,袁世凯在军警一路护送下驾临孔庙。1919年,徐世昌“祭孔的时候,却调来很多的武装兵士把个孔庙团团围住”<sup>[19](P344)</sup>,处处遵从旧例的祭孔还是显现出军阀政权的个性。袁世凯极力照旧例搬演祭孔典礼,试图通过仪式的古今同一性以暗示其政权与历史上诸王权相似的合法性。然而,此时政坛上的祭孔,已是与其具象本体脱离了的象征符号空壳,不再具有曾经的感召力,相反却将袁世凯悖逆民主共和体制之时代诉求的复辟用心显露无遗并因此招来倒戈讨伐,可谓适得其反。

与袁氏因袭旧制不同,南京政府在借用祭孔的实际操弄中,则处处显示出“新”政权对“旧”传统的选择、改造和重塑。在礼仪形态上,南京政府的祭孔有诸多“创新”。1934年,先由蒋介石、戴传贤、汪兆铭、叶楚傖提议,后由国民党中央执行委员会常务会议通过了《先师孔子诞辰日纪念办法》。当年南京、曲阜都举行了隆重的孔子诞辰纪念。此次祭孔,据时人观察:“今年的尊孔,是民国以来第二次的盛典,凡是可以施展出来的,几乎全都施展出来了。”<sup>[20](P115)</sup>施展之术围绕着南京政府权力建设之需,最醒目的例证是党歌、党国旗进入典礼仪式之中。《先师孔子诞辰日纪念办法》规定孔子诞辰纪念会仪程之三、四项是:“唱党歌”;“向党国旗、总理遗像及孔子遗像三鞠躬礼”<sup>[3](P530)</sup>。8月27日,曲阜祭孔现场,孔庙东门交叉党国旗,祭典仪式由奏军乐唱国歌拉开序幕,南京政府五院两部都派出重要代表亲临曲阜参加祭礼<sup>①</sup>。其次,祭孔时间的确定更显政权意志凌驾于古老仪式之上。在南京政府视为统一政权的重要举措之改历运动中,阳历被定为“国历”,将孔子诞日直接取为公历8月27日,并

<sup>①</sup> 《国民政府各部院会代表曲阜祭孔纪实》《孔子诞辰曲阜祭奠情况》等文的报道可以看出宣传的侧重点在于将党国符号与祭孔的文化符号的叠加。参见《中华民国史档案资料汇编·第五辑·第一编·文化(二)》,凤凰出版社,1994。

对孔教会在夏历八月二十七日的祭孔做出处罚。清明节、中秋节等节日时间遵从民间传统,而孔子诞日纪念必须在公历进行,足见政府对孔子诞日的功能定位<sup>①</sup>。不仅如此,民国时期,孔府事实上一直延续为中央政权一个具有特殊符号的行政分支。北洋政府时,孔府后世嫡系长孙保留“衍圣公”的世袭爵位,“圣贤后裔、旧有五经博士等世职,兹均改为奉祀官”<sup>[2](P9)</sup>,中央发放官奉。1935年,孔子嫡系长孙更改称号为“大成至圣先师奉祀官”,孔德成亲赴南京接受任命和奉祀官大印,孔府奉祀者被纳入蒋氏政权的官僚体系之中。

满清时代,“近世君主之所以推行孔庙祀典不遗余力,适反映了孔庙祭祀传统与现实政权紧密的互倚关系”<sup>[9](P143)</sup>。民国时期,祭孔从教育体系中独立出来,在当局政权操纵下,其政治属性更为凸显。1934年,中日之战已是一触即发,用祭孔唤起对前社会的文化记忆,增进民族认同应该是此时政府恢复祭孔的题中之意,然而南京政府在基本结束军事统一之后,出于籍意识形态的统一以巩固其权力的政治诉求,用尽心思将党国形象凸显于祭孔典礼上,将祭孔变成一场“有术无道”的政治仪式。看似不余遗力的祭孔,在熙熙攘攘的外表掩藏下实质是政治的附庸,由现行政权需要予取予求,必然效果不佳,这也是尊孔复古思潮在五四新文化运动中遭致猛烈批判的重要原因。

#### 四 现代祭孔向民间复归的尝试

与诸多历史人物的受祀相似,祭孔在历史上曾经历了由民间风俗而至官方礼制的过程,晚清以来,在国家体制和社会观念皆动摇纷乱的局面中,祭孔的教化功能被重新认识,由此而引发了其再度向民间复归的种种尝试。

祭孔最初起于民间,始为自发。鲁哀公十六年(公元前479年),孔子没世,后世子孙以所居之堂为庙,开始祭祀活动。此后两百多年里,阙里祭孔仅仅作为家祭与私祭,寄托孔氏子孙及弟子崇德报本的情感。北魏之后,京师孔庙主祭者为皇帝或皇帝派出的使者,地方官庙主祭者为地方行政长官,普通民众不得入内参与祭祀。从此祭孔高居朝堂之上,彰显政治与主流文化的权威,与民间社会拉开距离。

19世纪末,康有为向光绪帝呈递《请尊孔圣为

国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,一针见血地指出孔庙官化带来的弊端。他认为康熙时代禁止妇女入孔庙烧香,禁止民间庙祀孔子以来,孔教即已与民隔绝。谭嗣同更是多次措辞犀利地批判祭孔特权,认为“农夫野老,徘徊观望于门墙之外,既不睹礼乐之声容,复不识何所为而祭之。而已独不得一与其盛,其心岂不曰:孔子庙,一势利场而已矣”<sup>[21](P70)</sup>。鲁迅也发出同样的批判:“种种的权势者使用种种的白粉给他(孔子)来化妆,一直抬到吓人的高度,但比起后来输入释迦牟尼来,却实在可怜得很。诚然,每一县,固然都有圣庙即文庙,可是一般的庶民,是决不去参拜的,要去,则是佛寺,或者是神庙。”<sup>[22](P327)</sup>康有为与鲁迅政治立场殊异,但对于祭孔远离民众的观察却是一致的。故民国初年孔教会致力于孔教在民间的传播,自有历史的合理性。

民初政治、社会一片混乱。康氏欲通过个人伦理道德的修养整饬社会秩序,某种意义上也顺应了当时的社会诉求,因为“民初大多数中国人对和平和秩序安定的渴望,超过了其他一切”<sup>[23](P159)</sup>,即如革命者黄兴也致电北京政府回应袁世凯的《崇孔伦常文》:“八德在吾国万不可因改例而忽视”<sup>[12](P9)</sup>。孔教会办刊物,成立孔教组织,从上海、北京到成都、贵阳都成立了孔教会支会,称盛一时。撇开关于孔教宗教化的种种争议,孔教会打破孔庙的官方门槛,让祭孔走向民间,以助定风俗、正人心却是很有见地的。按康有为的设想,“令全国罢弃淫祀,自京师城野省府县乡,皆独立孔子庙,……听人民男女皆祠遏之”<sup>[24](P255)</sup>。1897年春,康有为到达广西桂林,在当地士绅的帮助和支持下,发起成立了“两粤广仁善堂圣学会”,圣学会典礼上“崇祀孔子,鼓乐行礼,极一时之盛”<sup>[25](P379)</sup>。这是由儒士与地方乡绅为主体在地方孔庙举行的祭孔典礼。主办者的价值诉求较为复杂,但其核心意图应该还是尝试自上而下推动儒学及祭孔走向民间,在民间建构道德信仰体系。当然,孔教会的宗教化诉求与倚靠王权来推行孔教的路径选择令其自身陷于困境,也使得通过孔教的民间化实现民众教化的合理性被淹没。

民国时期,地方孔庙设奉祀官,依然在官僚体制中,但既无财政支持又无权力保障,少数地方孔庙走上由官方而至民间的发展道路。如长沙学宫董事会为了文庙祀产归属,与地方政府据理力争,

<sup>①</sup> 朱文哲:《符号、仪式与认同:民国时期的孔子诞辰纪念》一文,认为孔子诞日时间严格按照国历时间即是强化其政治功能。

为了坚持三跪九叩礼,拒绝官方出资祭祀。“府学宫自近年以来,自愿牺牲公家津贴三百元不要,改为绅祭,仍用三跪九叩首礼,已经数载。”<sup>[26]</sup>这是孔庙为谋生存被迫走向民间化,体现了儒士坚守固有信仰的执念。在边远的云南建水,失去官方制度的保障,以谈经奏乐为主要活动的民间宗教组织洞经会成为祭孔仪式的主持者,其主要成员是地方文人乡绅,他们保留了文庙学田,学田的收入为文庙日常费用和开支提供重要保障,所以,“建水文庙的经济独立,管理自治,并不依赖于地方政府”<sup>[27](P133)</sup>。建水祭孔仪式经由民间的改造,成为地方重要民俗活动,坚持到民国后期。地方绅士们通过祭孔活动的创建在地方道德风气建设中发挥了主导作用,也体现了乡贤在地方秩序维护中的价值。

晚清以降,祭孔回归民间的趋向背后蕴藏着丰富的历史内涵。帝制时代官方对祭孔的垄断随其政权根基动摇而走向转型,官方统管松动、无力之下,民间社会自主设祭的活力开始彰显。在此过程中,由官方礼制而至地方风俗的祭孔实现了从工具向资源的内在转化,嵌入地方社会生活中的祭孔在功能上实现了扩展。

祭孔在其所生发的原初情境中,与政治体制、教育制度、思想学术、伦理道德等国家与社会生活中的诸多重要方面密切而深刻地关联着,并以象征仪式的形态将其进行了浓缩和抽象,因此祭孔堪称中华文明史上政治与文化、思想与学术、道德与信仰层面的“总体性社会事实”<sup>①</sup>的表达。作为象征仪式的祭孔甚至具有富于神学感召力的巨大能量,既标榜于庙堂之上的祭坛,也浸润于寻常百姓的风习,是“国家”与“社会”共享的宝贵历史资源。

1980年以来,一度沉寂的祭孔作为民族文化遗产再度浮出。伴随着的对当代祭孔的质疑与推崇之声也一直并存:当代祭孔究竟是中华民族文化传统复兴、光大国学的明智之举,还是“文化搭台经济唱戏”的文化资本运作实践?是众望所归的民族文化认同仪式,还是民间人士的一厢情愿?一时喧哗,难有定论。2006年,祭孔大典被列入第一批国家级非物质文化遗产名录,归类为民俗。然而祭孔典礼不应该只是沦为民俗形式的展演,或是仅提供传统中华文化乡愁的怀想。近现代祭孔衍变这段前史已经确证,尽管遭遇沉沦的困境,但祭孔与孔

庙的物质存在和庙学一体的制度存在不同,作为象征仪式而易于搬演的灵活性使其具有被独立抽取呈现于不同的“政治—文化”情境中的可能性。当然,祭孔只有从庙堂走向民间、从政治走向文化,才可能在现代社会寻找转型的空间以及传统延续的新增长点。作为象征性仪式,如何将祭孔嵌入现代社会并与其产生良性的互动,从而将其所富有的精神价值和文化意义最优化,实现积极的社会功能,是历史留下的课题。

## [参 考 文 献]

- [1] 雷国鼎.中国近代教育行政制度史[M].台北:教育文物出版社,1983.
- [2] 中国第二历史档案馆.中华民国史档案资料汇编第三辑·文化[M].南京:凤凰出版社,1991.
- [3] 中国第二历史档案馆.中华民国史档案资料汇编第五辑·第一编·文化(二)[M].南京:凤凰出版社,1994.
- [4] 范玉秋.清末民初孔教运动研究[M].青岛:中国海洋大学出版社,2006.
- [5] 覃溥,李文主.广西孔庙[M].南宁:广西人民出版社,2012.
- [6] 孔德懋.孔府内宅轶事[M].天津:天津人民出版社,1982.
- [7] 杭州市文物保护管理所.杭州孔庙修缮[C]//孔德平,彭庆涛.中国孔庙保护协会论文集.北京:文物出版社,2010:388—393.
- [8] 利玛窦,金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京:中华书局,2010.
- [9] 黄进兴.优入圣域:权力、信仰于正当性[M].北京:中华书局,2010.
- [10] 梁启超.清代学术概论[M].北京:中华书局,2009.
- [11] 陈学恂.中国近代教育史教学参考资料(上)[G].北京:人民教育出版社,1986.
- [12] 韩达.评孔纪年[M].济南:山东教育出版社,1985.
- [13] 鲁迅.鲁迅全集(第十五卷)[M].北京:人民文学出版社,2005.
- [14] 蔡元培.蔡元培全集(第二卷)[M].北京:中华书局,1984:130—137.
- [15] 蔡元培.蔡元培全集(第五卷)[M].北京:中华书局,1988:207.
- [16] 李申.儒教简史[M].桂林:广西师范大学出版社,2013.
- [17] 中国大事记[J/OL].东方杂志,1912(4).商务印书馆全文检索数据库.<http://cpem.cp.com.cn/>
- [18] 天津文庙祀孔演礼[J/OL].东方杂志,1914(4).商务印书馆全文检索数据库.<http://cpem.cp.com.cn/>
- [19] 李大钊.李大钊全集(第三卷)[M].石家庄:河北教育出版社,2004:344.
- [20] 鲁迅.鲁迅全集(第六卷)[M].北京:人民文学出版社,2005:115—117.
- [21] 谭嗣同.谭嗣同全集[M].北京:三联书店,1954:3—90.
- [22] 鲁迅.鲁迅全集(第六卷)[M].北京:人民文学出版社,2005:324—333.
- [23] 薛君度.黄兴与中国革命[M].长沙:湖南人民出版社,1980.
- [24] 康有为.请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折[M]//康南海政史文选(1880—1898).广州:中山大学出版社,1988:251—258.
- [25] 圣学开会[M]//中国史学会.中国近代史资料丛刊——戊戌变法(四).上海:上海人民出版社,1959:379.
- [26] 庞毅.晚清民初长沙官方祭祀初探[D].长沙:湖南师范大学,2010.
- [27] 曾黎.仪式的建构与表达:滇南建水祭孔仪式的文化与记忆[M].成都:巴蜀书社,2012.

① “总体性社会事实”语出《礼物》,[法]马塞尔·莫斯著,汲喆译,上海人民出版社2002年版。莫斯认为,传统社会的礼物流动并不是孤立简单的社会事实,而是关联和表征了社区关于馈赠、接受的所有交往互动关系的生活方式的总体性的社会事实。