

- [29] 前引《泰泉乡礼》卷三,第17-18页。  
 [30] 《朱子家礼》,引自《朱子成书》,元至正元年刊,见 Patricia Buckley Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals*, Princeton, 1991, P. 184-212。“祠堂”部分见于184-185页;另,徐一璠:《明集礼》,见《四库全书珍本》。“祠堂制度”见于卷六十六。  
 [31] 王圻:《续文献通考》卷二一五,明万历刊,第24-27页。  
 [32] 有关“大礼仪”可参阅阎爱民:《“大礼仪”之争与明代的宗法思想》,《南开史学》1991年第1期,第33-55页。  
 [33] 《新会潮连卢氏氏族谱》卷二十五上,第2页。  
 [34][35] 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年版,第159,165页。  
 [36] 有关这个问题,可参阅拙著:David Faure, *The lineage as business company: patronage versus law in the development of Chinese business*, The Second Conference on Chinese Economic History, Taipei, 1989, Institute of Economics, Academia Sinica, 1989.

## State and Rituals: the Integration of Local Society into the Chinese State in the Pearl River Delta from Northern Song to Mid-Qing

David Faure

**Abstract** This paper argues that the integration of local society into the Chinese state in the Pearl River Delta may be traced in changes in rituals in four stages. In the first stage, from the end of the Northern Song, local officials established a vested interest in the implementation of sanctioned rituals. This development paved the way for the growth of an interest in local rituals as advanced by the neo-Confucians in the Southern Song, in the second stage of these changes. The third stage began with the introduction of *lijia* household registration in the early Ming and ended in the Jiajing reign when principles of descent had clearly become prominently employed, together with household registration, as a mechanism for the exercise of control over landed property. By the Jiajing reign, however, in the fourth stage, senior officials under neo-Confucian influence sought to maintain ritual purity by bringing to the fore sacrifice to ancestors in the “family temple” and related this activity to lineage land-holding. The transformation was complete when the “family temple” became the focal point of village organization and sacrifice to ancestors therein became regarded as orthodox.

(作者 牛津大学中国研究所 教授 责任编辑 赵洪艳)

## 国家与礼仪：元明二代祀孔典礼的仪节变化

朱鸿林

**【摘要】** 国家与礼仪关系重大而直接,礼仪和社会制度的合法化以及社会价值的崇黜,也关系重大而直接。国家制定的礼,透过仪式的进行,让制度开始它的合法性运作,让它所拟追求的意义或价值得以提高,从而期待对群体以及个人发挥约束行为和鼓励行为的政治作用。这在以儒家为主流的政治思想论述中可以看出,在历朝所制定的很多典礼仪节上也可以看见。

本文在讨论儒家经典所见的国家与礼仪关系的说法之后,透过元明二代祀孔子典礼的比较分析,试图提出这样的论点:国家所定礼仪的礼数仪节,确实反映国家对受礼对象的尊崇程度,而国家所作的决定,是有意识的,知其然而然的。元朝轻儒、明朝崇儒的历史概况,从这二朝释奠礼仪在礼数和诚敬表现上的差异,得到印证。较之明朝,元朝并不真诚尊孔。元代的学校释奠礼仪同时也是尊君礼仪,不像明代的属于比较单纯的尊师礼仪。元明释奠礼仪节的变化,正是这两朝开国君主不同程度的崇儒政策的表现。

**【关键词】** 礼法 释奠礼 孔子 元世祖 明太祖

国家政治与礼仪的制定施行,关系密切。宗周礼乐文明,盛极一时,孔子以周文郁郁之故而从周。所谓文,即是礼文,指礼制和仪文,是礼仪的整体。礼仪早有分指的意义和单指的意义。分指时,礼是国家为政的大制度、大措施,仪是典礼的仪文法度。这点春秋后期的政治家已有相当一致的论述。《左传》昭公五年传:鲁召公“如晋,自效劳至于赠贿,无失礼,”但知礼的晋国女叔齐却认为这“是仪也,不可谓礼。”女叔齐所说的礼之本末,正如杨伯峻注所说,在于“守国、行政、无失民。”<sup>[1]</sup>昭公二十五年传:赵简子问郑国子大叔“揖让、周旋之礼焉。”子大叔对以“是仪也,非礼也。”又引子产说的“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之”一大段理论,以见“礼,上下之纪,天地之经纬也。民之所以生也,是以先王尚之”的道理。这是礼仪的分指义的表现。女叔齐和子大叔所说的礼,可以概括仪,他们所说的仪,却不可以概括礼。《中庸》所谓的“礼仪三百,威仪三千,”便是他们所说的礼的全部内容。<sup>[2]</sup>但在《诗经·小雅·楚茨》所见的“礼仪卒度,笑语卒获……礼仪既备,钟鼓既戒”的礼仪意思,以至《周礼·春官宗伯·典命》所见“侯伯七

· 本文是1999年2月25日受聘为中山大学客座教授演讲的讲稿修订本,题目配合科大卫教授所讲的《国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》而定;第三节有部分内容取材作者论文《明太祖的孔子崇拜》,该文将在《中央研究院历史语言研究所集刊》(台湾)第72本第2分(1999)出版。  
文章1999年5月9日收到。

命,其国家宫室车旗衣服礼仪皆以七为节,”《秋官司寇·司盟》所见“凡邦国有疑会同,则掌其盟约之载,及其礼仪”,《秋官司寇·象胥》所见“凡国之大丧,诏相国客之礼仪”等的礼仪意思,却是礼仪的单指义,指的便是典礼上的制定仪式。这也是我们现在一般说的礼仪之意。《礼记·礼器》所谓的“经礼三百,曲礼三千,”便是指这些仪式的全部而言。

治国而不用礼仪,典礼而没有仪式,是不可能的。宗周行礼,儒家尚礼,尽人皆知。其实以法家治国的秦始皇也一样尚礼,只是他所尚的是尊君卑臣之礼而已。按照儒家的说法,礼的本质是爱敬,爱敬之意寓于制度文为,因制度文为而展现于外。故此礼仪有示范教化功能,而不止于节制防禁的作用。儒家都相信《孝经》及《礼记·经解》里孔子所说的“安上治民,莫善于礼”之言,便是因为他们认为礼仪有贯通上下、融洽内外的功能。

由于礼仪本身涵寓象征,也存着示范行为意义和规范行为意义,国家透过礼仪来传达致为政目的时,对于自己所制订的仪文节度所能象征和所欲表达的意义,都会作有意识的考虑斟酌。时代不同,国家改了,原有的礼制,也会随之而有所更订。新的仪节所欲强调以及所欲寄托的意义,不必都与前代的相同。它们随着新的国家政治目标而制定,反映出新国的价值认定。同一文化的价值认定可以变化不大,但对个别价值的肯定,却可以有程度上的不同。因此,考察同一典礼的仪节的时代变化,多少可以看出不同时代对于必行之礼的不同认识和强调程度。

本文的旨趣,在于讨论古代中国政治思想和制度中的国家与礼仪关系。论文分为二部分,在讨论以儒家论说为主要的国家与礼仪的各种相关理念后,藉元明二朝祭祀孔子典礼中的仪节变化,来论证国家的价值认定与国家的礼仪度数是互相反映的。

## 二

国家与礼仪的现实关系重大,在古代中国意义尤其重大。朝廷以至州县、社会以至家庭,无一不见国家法定或认可的礼仪存在。这和皇帝天子的政治观念有关。皇帝理论上的职责是奉天子民,天公而无私,凡有生之物都在其覆育之内,皇帝对于万民,因此皆有子育之责。《诗经·小雅·北山》所说的“普天之下,莫非王土,率土之滨,无非王臣;”秦始皇二十八年琅玕刻石所说的“皇帝之功,勤劳本事……六合之内,皇帝之土……人迹所至,无不臣者,”<sup>[1]</sup>固然可以反映全面拥有、全面统治的理念,但也可以包含全面负责的意念。

皇帝不能一人独治,故设百官,皇帝加上百官,构成朝廷,成为政治所出之地。统一皇朝时代的皇帝,是封建王朝时代国君的扩大和天下诸侯的单一化,观念上皇帝代表的还是国,百官则如封建时代的公卿大夫之各有其家,只是不能世袭、不成世家而已。所以,百家之于皇帝,不管是辅治天下或是共治天下,朝廷则已体现了国与家的合一。

从政治最高领导的角度来看,国家有时即指皇帝个人或一家而言。但从政治组织整体的角度而言,国家实即朝廷,亦即由皇帝最高领导下的政权和行政机构。汉高祖所说的:“镇国家,抚百姓,给饷餉,不绝粮道,吾不如萧何,”<sup>[2]</sup>便是朝廷即是国家这种认识的反映。朝廷所定的制度法则,因此亦即国家所定的制度法则,其施行的要求是公众性的和普遍性的。在郡县制度和选举制度并行的时代,由于朝廷的成员可来自各地及能够代表人口多数的阶级,国家制度的公众性和普遍性便更明显。

古代哲人都认为天子子育万民的主要项目是教养二事,也都认为国家为政,必须养先于教,而以化民成俗为最终目的。杜佑《通典序》说,“夫理道之先,在乎行教化,教化之本,

在乎足衣食,”便是这个道理。有养无教,其极端后果将是饱暖思淫,群居而为兽行,故此教化是必不可缺之事。极致而论,经济生活上的养是文化生活上的教的基础,但必教然后能化,亦即有了好的文化生活才能保障好的经济生活。养与教的关系虽是辩证的和互补的,但教化却是兼手段与目的为一的。在教与养二者的循环更生之中,无食固然人不能受教,但只要曾经教而化之,却便先可以无忧无食,以故为政始终必以教化为大事。管子说:“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱,”<sup>[3]</sup>可以概见养先化而后教以为具之意。管子所谓的知,是才能够理会之意,还是在说条件。到了真的知了,则已是化而成俗以后之事。这中间的关键手段便是教,养而后能教,教而后能化,国家既以化民成俗为政治的最终目的,因此教化的工具便与全体臣民有着日用的关系,而君主临民长民,也要日操此具以作示范鼓舞。这个国家的教化工具,便是礼仪。

食养虽是国家存在的基础,礼仪虽是国家教化的工具,但能否使这工具运用无阻,从而得以保障基础于不堕,则是另一个问题。因此古人论治国,也都能从现实层面上考虑事情。整体的最大考虑,是所谓“有文治,必有武功。”没有武力足以抵御外敌和平定内乱,国家先存的基础尚且不保,要达致为国的理想,便更无从而言。但在国家政治和社会生活都走上轨道时,武功总是备而不用,文治才是国家运作的功能所在。

文治的原则性内容,便是儒家所谓的礼乐政刑或德礼政刑,概括时可以称为礼法之治。《礼记·乐记》说:“礼以道其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸。礼乐政刑,其极一也,所以同民心而出治道也。”又说:“礼乐刑政,四达而不悖,则王道备矣。”据孙希旦集解:“极,犹归也;民心,即喜怒哀乐爱敬之心;同,谓同归于和也。”<sup>[4]</sup>可见礼仪政刑四者的政治作用,是相辅相成的,终极目的在于使人民的情感得以调和,从而使社会得到安宁。

但从性质和功能方面而言,礼乐政刑的先后轻重,是有分别的。孔子便认为德礼的效果比政刑的效果要好。《论语·为政》说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”这是探深之论,而所谓的礼已包括礼乐而言。朱子集注认为:“免而无耻,谓苟免刑罚,而无所羞愧,盖虽不敢为恶,而为恶之心未尝忘也。”<sup>[5]</sup>这和《礼记·缙衣》所论的“教之以政,则民有遁心”之意相通。遁就是逃避之意;以政刑为取向,人民能避到刑罚所不到之处,也便敢于为恶而不以为耻了。政刑看似积极多效,其实不然。这也就是朱子注释所谓的礼法与政刑虽不可以偏废,“然政刑能使民远罪而已,德礼之效,则有使民日迁善而不自知”<sup>[6]</sup>之意。德礼为治道之本,政刑为治道之末,儒家原则上都这样主张。一言以蔽之,德礼的效果比起政刑的效果能够相对的持久,久即成化,因而德礼至少在理论上胜于政刑。

儒家礼治优于法治之说,见于《大戴礼记·盛德》的驾御比喻,尤其详明:“德法(即同文所谓的“礼度”)者,御民之辔也;吏者,警也;刑者,笞也。……善御马者,正街勒,齐辔策,均马力,和民心,故口无声,手不摇,策不用,而马为行也。善御民者,正其德法,伤其官,而均民力,和民心,故听言(犹如谏言)不出于口,刑不用而民治,是以民德美之。……不能御民者,弃其德法,尊犹御马,弃辔勒而专以策御马,马必伤,事必败。无德法而专以刑法御民,民心走,国必亡,亡德法,民心无所法循,迷惑失道,上必以为乱无道,苟以为乱无道,刑罚必不克,或乱无道,上下俱无道。”<sup>[7]</sup>可见礼(德法)法(刑法)同是御民之具,而礼以节制均和致胜。德的含意,则和《孟子·离娄上》所说的“徒善不足以为政,徒法不能以自行”互相呼应,政令之行,先在于得人而行礼而已。

礼法的合一,是孔子以后的政治思想主流。即使孔子的探深之论,也没有否定刑罚的重要

性；孔子强调的，只是以礼为主。《论语·子路》说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”可见礼乐兴则刑罚亦会不失其中。孔子所不以为然的，是对刑罚的一味依赖。《礼记·缙衣》载孔子说：“《甫刑》曰：‘苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑，曰法，’是以民有恶德，而遂绝其世。”正如孙希旦所解：“引《甫刑》之言，以极言尚刑之失也。”这是汉儒尚德缓刑说的思想渊源，但尚德不等于废刑，崇礼不等于废法，却是一致之见。

秦汉以来论治的，都不反对礼法并用。礼法关系的理论更趋于一致，至少在儒家的七十子后学之徒如此。就礼法的相关性质而言，最有影响力的说法，是如《大戴礼记·礼察》所说的：“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之用易见，而礼知所为难知也。”此语见于《汉书·贾谊传》上文帝疏中。<sup>[11]</sup>《史记·太史公自序》说《春秋》之为礼仪之大宗，也说“夫礼禁未然之前，法施已然之后，法之所为用者易见，而礼之所为禁者难知。”<sup>[12]</sup>这些相因的说话显示，学者认为礼与法有着一体两面的依存关系。礼与法的施为，有先后隐显之别；礼与法的作用，分别为预防和阻吓。出礼则入法。

但礼法目的虽同，其表现形式却不相同。礼与法都以禁制为事，但礼寓禁于防，七十子后学对此没有异见，故《大戴礼记·礼察》又说：“然如礼云礼云，贵绝恶于未萌，而起敬于微眇，使民日徙善远罪而不自知也。”《礼记·经解》也说：“夫礼禁乱之所由生，犹坊止水之所由来也。……故礼之教化也微，其止邪也于未形，使人日徙善远罪而不自知也。”《礼记·坊记》更说：“君子之道，辟（譬）则坊与？坊民之所不足者也。大为之势，民犹逾之，故君子礼以坊德，刑以坊淫，命以坊欲。”郑玄注说：“民所不足，谓仁义之道也；命谓教令”<sup>[13]</sup>。这样，《坊记》所说，又进到以礼治心的地步，正如孙希旦所说的“礼以教之于未然”<sup>[14]</sup>。

总之，礼和法是相依存的。抬到形而上的论说层面，则如《大戴礼记·四代》所说：“阳德出礼，礼出刑，刑生德，德则节事而近，而扬声于远。”虽然法后于礼，法以辅礼之意却甚明白。《大戴礼记·盛德》还有进一步阐释礼法各种关系之言：“刑罚之源，生于嗜欲好恶不节，故明堂，天法也；礼度，德法也。所以御民之嗜欲好恶，以慎天法，以成德法也，刑法者，所以威不行德法者也。”这是说刑是保证德得以展现之具。刑法这样的作用，使得德法或者礼度具备了犯法就有惩罚的现代法律意义。

但礼法二者毕竟不同。礼须要透过仪式的展现，才能具体成其为礼，法则可以不必。因此古人所说的礼，应当可以理解为包含了礼制（制度）和仪式二者在内，正如《大戴礼记·盛德》所说的“礼度，德法也。”举例说：婚姻是让男女个体可以合法同居、生育、共用财物、同祭祖先等等的制度，但这制度必须经过嘉礼中的婚礼才能合法开展，婚礼本身又必须经过所谓“六礼”的仪式（甚至每个仪式中的各个仪节），才算有效成立。有礼就有仪，如仪然后成礼，正如《诗经·小雅·楚茨》诗句所显示的，要“礼仪卒度”，才能“笑语卒获”。

仪式本身却又多富于象征和暗示意涵。《礼记》可见的例子很多，如《仲尼燕居》说大飨之礼：“两君相见，揖让而入门，入门而县兴，揖让而升堂，升堂而乐阙，下管《象》、《武》，《夏》、《采》兴，陈其荐、俎，序其礼乐，备其百官，如此而后，君子知仁焉。行中规，还中矩，和、鸾中《采齐》，客出以《雍》，彻以《振羽》，是故君子无物而不在于礼矣。入门而金作，示情也；升歌《清庙》，示德也；下而管《象》，示事也。是故古之君子，不必亲相与言也，以礼乐相示而已。”<sup>[15]</sup>此文末句的意思最明白，可见象征的内容就是实质的代表。观容知意，此时宾主情意相洽，一切都已尽在不言之中。又如《坊记》之说祭祀之礼：“七日

戒，三日齐，承一人焉以为尸，过之者趋走，以教敬也。醴酒在室，醴酒在堂，澄酒在下，示民不淫也，尸饮三，众宾饮一，示民有上下也。因其酒肉，聚其宗族，以教民睦也。故堂上观乎室，堂下观乎上。《诗》云：“礼仪卒度，笑语卒获。”此文最后引《小雅·楚茨》之言，正是说明仪式尽合法度时，意示于物，法取夫上，寓意之中表达了示范之效。同样，《丧大记》说：“复衣不以衣尸，不以敛。”郑玄注说：“不以衣尸，谓不以衾也；复者，冀其生也，若以其衣衾、敛，是用生施死，于义相反。”<sup>[16]</sup>《丧大记》又说：“唯哭先复，复而后行死事。”郑注说：“气绝则哭，哭而复，复而不苏，可以为死事”<sup>[17]</sup>可见仪式各有寓意，节度错误，意义便成乖违。婚礼的象征寓意也很多，如《昏义》所说的“共牢而食，合卺而醑，所以合体、同尊卑，以亲之也，”尤其明显。此外，婚礼用雁，也象征了“顺阴阳往来”，夫唱妇随之意；或以“雁不再偶”象征“一与之齐，终身不改之义。”<sup>[18]</sup>凡此都证示了所谓礼，就是透过仪式的进行，来让制度开始其合法性运作，来示范某种行为的意义，来暗示对某种价值的追求。

由此也可见，礼一方面是现实性的，一方面也是理想性的。现实与理想二者能够平衡融合时，礼的真正作用或者功用便算达到。《论语·学而》所见有子“礼之用，和为贵”之说，正有这样的意义可推。

礼的重点是要求将寓有意义的仪式付诸行动。人们只能用错行之礼，不能有不行之礼。因为不行不足以成礼，而这行动又具有规范性质和示范性质，因此礼仪应该由谁制定，便成意义重大的问题。谁人制定的礼仪人们才须要或者才值得去遵守履行的问题，直接牵涉了权力和权威的问题。权力最终得依靠暴力，权威则可以道德力量为基础。圣人贤人可以产生一种令人信服的恒久无形权威，权威则不能不涉及国家和政府。但政府只是权力所在，不是权力来源。就礼仪的权力来源而论，古代中国人多认为是来自王者或天子的，正如，《礼记·乐记》所说：“王者功成作乐，治定制礼。其功大者其乐备，其治辩者其礼具。”《中庸》所说的“非天子不议礼，不制度，不考文，”更是耳熟能详。这种说法的原因，正如《礼记·礼运》所说：“是故礼者，君之大柄也，可以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也。”因为礼的政治用途至大，所以人君不能不加以掌握；如《乐记》所说，则这竟是人君的必然权力和责任了。但实际上亲自制定礼乐的人君并不多见。《中庸》所言，其实是说议礼、制度、考文这些事情，都是国家的事情，只有国家才有权力去做它，也只有国家才有能力去推行它。

国家制定礼仪的目的终归是政治性的。国家施行礼仪的对象，都是社会群体和群体中的个人，包括了朝廷上的“予一人”皇帝在内。国家透过它所制定的礼仪，对群众中的个人产生节制行为和鼓励行为的作用。在节制行为作用方面，礼仪的助力是法律的阻吓力；在鼓励行为作用方面，礼仪的助力则是道德价值的界定和示范。理想的状态是，守礼的人，既能够自我节制，也会自我鼓励，社会因而达到和为贵的政治境界。

礼的节制行为作用是现代人偏好强调的，因而极端时有所谓“礼教吃人”之语。在古代，国家却是对礼的鼓励行为作用从不忽视的。国家往往透过礼仪的展现来鼓励人民达到国家所想达到的目的。这就是经典上所说的礼的“教”义。如《大戴礼记·盛德》所说的，“丧祭之礼明，则民孝矣。故有不孝之狱，则饰丧祭之礼也。……朝聘之礼所以明义也，故有弑狱，则饰朝聘之礼也。……相侵陵生于长幼无序，而教以敬让也。故有门辨之狱，则饰乡饮酒之礼也。……昏礼享聘者，所以别男女，明夫妇之义也。故有淫乱之狱，则饰昏礼享聘

也。”又如《礼记·祭义》所说：“祀乎明堂，所以教诸侯之孝也。食三老五更于大学，所以教诸侯之弟也。祀先贤于西学，所以教诸侯之德也。耕藉，所以教诸侯之养也。朝朔，所以教诸侯之臣也。五者，天下之大教也。食三老五更于大学，天子袒而割牲，执觞而饬，执爵而酌，冕而总干，所以教诸侯弟也。是故乡里有齿，而老穷不遗，强不犯弱，众不暴寡，此由大学来者也。”孙希旦集解“五者，天下之大教也”句，引周语说“先王之教也，岂必淳淳然命之哉！礼行于此，而人自得于彼者，乃教之至也。”<sup>[19]</sup>这说出了礼的示范功能。古代典礼的教义，事实并不空虚，杨向奎先生说西周的天子藉田礼，便证实了它作为全国春耕动员令的现实意义。<sup>[20]</sup>总之，只要不为具文，不以敷衍行事，典礼能因示范而产生鼓励，风吹草偃，上行下效，自会有更生行为的情形出现。

但由于礼仪多是历史文化的遗留，本身的仪文节度是繁简不一的，而且即使同一礼仪，也不一定完全相同的仪节。历代王朝又皆受王者事定功成，制礼作乐，以及《礼记·乐记》所说的“五帝殊时，不相沿乐；三王异世，不相袭礼”之类思想影响，因此同一礼仪的历代仪节便多有不同之处。国家就是透过仪节的制定，来表达它对某种信仰的尊崇程度或对某种价值的鼓励程度。

这种国家意图的表现，在祭礼中尤其容易见到。《礼记·祭统》说：“夫祭之为物大矣，其兴物备矣。”前一物字指礼，后一物字指民。祭祀最能感发兴起民心，故此经文又说：“祭者，教之本也已。”接着又说：“夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之道焉，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。”孙希旦集解说：“伦，谓义礼之次序也。”<sup>[21]</sup>可见祭礼的教义最广。但这主要是指宗族的祭祀而言。在国家的祭礼中，祭礼的教义是选择性的。《礼记·祭法》界定国家祭祀的对象如下：“夫圣王之制祭礼也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。……此皆有功烈于民者也。及夫日、月、星辰，民所瞻仰也。山林，丘陵，民所取财用也。非此族也，不在祀典。”<sup>[22]</sup>获祀者之所以获祀，统一原因在于获祀者对国家、人民有功劳有贡献，但因为功有不同，所以祭祀仪式的繁简隆杀也随之不同，透过仪式而传达的意涵也就不同。这类礼仪节度的等差，都由国家制定和操控，是国家对社会价值的认定和肯定程度的有意识表示。

### 三

历代国家祭祀孔子的典礼，便是一个很好的例证。孔子明伦理之道以教化天下，后世赖之。依照祭法的界定，祀孔属于“法施于民则祀之”之类。在祭统所列的十伦之中，祭孔典礼是可“见爵赏之施”的。祀孔的礼仪有二：隋朝开始，每月一次或二次的例行祭祀，或皇帝、官员视学时举行的祭祀，称释菜礼。唐朝开始，春秋仲月上丁日的大祭，称释奠礼。此礼用牺牲，用乐舞，降祭盛大。祭礼在《周礼》的五礼中属于吉礼，<sup>[23]</sup>它的执行原则是虔诚恭敬，要有孔子所说的“祭神如神在”的精神。它的意义和目的是“报功”。也有同时并作祈福的，但正如《祭统》所说，“贤者之祭……不求其为，”祈福贤者不为，报功酬谢才是正义。祀孔典礼所寓的目的，则除了报功之外，还有所谓“崇德”。报功是报答孔子作为先师给后世作出明伦教化的伟大贡献，崇德就是推崇孔子所定立的伦理教化规范。崇德报功的原则，同时也应用到孔庙中配享和从祀于孔子的先贤先儒。这套礼仪，是国家公开表示尊崇儒教的重要表现。

以下要探讨的问题是，祀孔礼仪的差别，是否反映了设祭者对孔子功劳和报答程度的不同认识。推而言之，即国家所定的仪节程度和国家认定受祭者应得的尊崇程度是否互为因果。用以说明事情的例子，主要是元明二代的释奠礼仪。选择元明二朝，主要是基于史料的可用性考虑和历史知识的考虑。元代的资料，有《元典章》和《庙学典礼》可以采用。这二书载的是元代的行政命令和法规，以及案发事情的报告和办理指示。这些文件的叙述性和现实性较强，比起前代的规则性法典文字更能反映现实。明代的资料，像载于《明太祖实录》和《明太祖文集》的，性质上也有近于元代资料之处。又因为它们明太祖参与制定的仪式以及仪式制定的背景文字，是行动指示而非纸上具文，更是天子议礼的难得案例，很可以反映确定的国家意志。这些同类资料所表现的内容异同，能够反映问题的意义更大。

就历史知识方面而言，我们都知道元朝曾有普遍兴建庙学和把大量书院官学化的命令，还尊封孔子为“大成至圣文宣王”，构成了一个大事兴崇儒教的形象，但元朝蒙古统治者之实行三教并尊而不特别崇儒，也是不争的事实。这个不协调的现象，是一种名尊实不尊的表现。明朝则明太祖曾经一度罢免过孔子的祭祀，明世祖嘉靖九年（1530）又去掉了孔子的王号，改称“至圣先师”。但明朝的尊孔事情特别多，包括发生在孔子本身、孔子父亲、孔子后裔、孔子门人、以及后代从祀孔庙的儒者的礼仪事情，应有尽有。国家用学校和科举来推广儒学，社会也有一定的儒化效果。这个不协调的现象，却是一种实尊而名似不尊的表现。这二个现象的底蕴何在，比较元明二代的祀孔典礼便是可用的探究途径。

我们先看元朝蒙古君主对孔子表示尊崇的记载。早在元太宗窝阔汗台五年（1233）时，就有让金朝所封的衍圣公袭爵和维修孔子庙的诏书可见。<sup>[24]</sup>到了元朝第三代君主武宗，在大德（其父成宗年号）十一年（1307）七月，更将孔子的封号加称为“大成至圣文宣王”，成了真正空前绝后的尊称。但近人的研究却显示了，这些表现其实多是旨在利用的敷衍之事，而元世祖对孔庙有关的人事上和典礼上所表现的；更可说是对儒教充满了轻视。根据陈高华的考证，元世祖平定江南以后，接见了龙虎山的道教天师，封他为真人，命令他统领江南道教。但对作为儒家象征领袖的衍圣公，欲不只不予接见，连悬空的衍圣公爵位也不给实补。元世祖在历史上是以“三教九流，莫不尊奉”这一态度和政策著称的，但在尊重道教和尊崇喇嘛的同时，却令曲阜的孔府遭到空前的冷落。<sup>[25]</sup>

元世祖的轻儒表现，看起来可以说是蒙古君王的家法。例如，史载元太宗窝阔汗台五年立了国子学，但正如萧启庆的研究所预示，国子学这理论上和传统上都以儒学为主的最高学府，当时掌控它的主持人，却是全真教的道士，而教学所重视的，也只是汉语文，而不是儒家经典。<sup>[26]</sup>元世祖曾经授命元代最有成就的儒者许衡重建京师的国子学，许衡成了国子祭酒，培养了一批蒙古青年学生。但在我做的相关研究中，却也发现了，终元世祖一朝（总共35年），京师既没有具备独立校舍的国子学，也没有与学并存的新建的文宣王庙，有的都是改建金朝官署的。<sup>[26]</sup>

更深刻却又更隐晦地反映元世祖轻视儒教的事情，则有至元三十一年（1294）七月，元朝第二代君主成宗（世祖之孙）下诏全国通祀孔子的事情。这件事情发生在元世祖去世半年之后，《元史·成宗本纪》只有“壬戌诏中外崇奉孔子”这样简单一句，<sup>[27]</sup>《元史》此外的纪、志、传里，都见不到旁及的相关记载。孔子自唐朝开始，历代都是天下学校通祀的，为什么在元朝偏偏要到世祖死后才有通祀孔子的诏令颁布？这无疑是件耐人寻味的事情。

这事引起了明朝中期的著名学者官员丘浚的怀疑。丘浚的学问是以考据精详、论述该博

著名的，在他的考据之下，结果在明太祖的儿子宁王朱权奉敕纂修的《通鉴博论》一书中，找到线索。<sup>[28]</sup>《通鉴博论》在至元十八年内，有这样的记载：“帝〔世祖〕信桑门之惑，尽焚中国道教经书，辟儒道二教为外学，贬孔老为中贤，尊桑门为正道，自是道教始绝。”<sup>[29]</sup>又在论断元世祖的地方这样说他：“听妖僧祥迈之诱，作妖书以毁昊天上帝，贬孔子为邪道，拟为中贤，不足称圣。”<sup>[30]</sup>这样贬低孔子的事情，《元史》本身无所记载。《元史·世祖本纪》同一年（至元十八年），只记载了十月诏谕天下禁毁《道德经》之外的道书的事情。<sup>[31]</sup>丘浚认为这是纂修《元史》的史臣为世祖隐讳，故意忽略的结果。对于这事的真相，丘浚最后采取的态度，还是“疑以存疑”的史家态度，但他的考据推论，却是发前人所未发的。我们应注意的是，《元史》是洪武元年开始纂修、洪武二年完成的作品，执笔者都是元代成长的儒者及官员；《通鉴博论》是洪武二十九年的作品，作者是明太祖的儿子，《通鉴博论》能够有《元史》所没有的资料，《通鉴博论》对元世祖整体看来是肯定的，肯定他作为开国君主的成就和贡献。因此，关于禁毁道教，贬称孔子的记载，并没有捏造事实、刻意攻击的需要存在，它表现的只是元世祖笃信或者迷惑于某些佛教宗派的事情。但《通鉴博论》所记，毕竟只是孤证，我们也只能和丘浚一样，高度存疑，不作肯定，只是我们却可肯定的说，元世祖统一天下之后，没有明诏通祀孔子，这事情本身便不能说是尊崇孔子的表现。

其实，元世祖时期的尊孔礼仪，同时也就是尊君的礼仪。这是一个前人未注意到的史实，证据却存于元人自己编纂的《元典章》和《庙学典礼》两书之内。《元典章》礼部卷四有题目作《宣圣庙告朔礼》的命令一条，<sup>[32]</sup>颁发时间在中统后期到至元十三年（1276）统一全国之前之间，命令针对的地方，是北方各路的孔子庙。和问题相关的文字如下：

先放“圣寿祭”于宣圣右边尊、孟位上香案具下，视案祝祝版于上。

接着是叙述司仪官指导学生排班和引导献官就位行礼的步骤。孔庙殿上的献官共有三位，他们首先向孔子神像及颜、孟及十哲神像行跪拜和三祭酒礼。之后就向皇帝的象征行同样的礼仪，这是重点所在，文字如下：

〔三献〕礼毕，三献官诣圣寿位前，先再拜，跪上香，就跪祝香读祝，讫。三祭酒，毕，就拜，兴，再拜。礼毕，降自西阶，复位。

这条命令所载的仪式里，我们要注意“圣寿祭”和“圣寿位”这两个特别的名词。“圣寿位”是放在“圣寿祭”上的，它们和明清时代所见的所谓“圣谕牌”和“龙亭”是同样的东西，都是皇帝的代身。圣寿祭和圣寿位的出现，表明在孔庙的告朔礼中，皇帝的象征是驾临现场的。皇帝为何要驾临典礼？有人或者说他是来向孔子行礼的，但这并不可能。首先，皇帝是不在路学（地方学校）的孔庙中行礼的。其次，如果真的是皇帝前来行礼，那么率先向孔子跪拜祭酒的应该他，而不是身为儒臣的献官。这点清楚了，便可见在这场合里，圣寿位是放在孔子神庙右边，来和孔子同时接受礼官和学生朝拜的。

这是意义重大的现象。孔庙的主人本身是先圣孔子以及配享、从祀于孔子的先贤先儒，告朔礼是向他们报时请安的致敬礼仪。但以上所见的条文，却反映了在元世祖时代的告朔礼，皇帝已经变成了孔庙和学校的特殊主人，他和孔子至少享有同样的地位。这里所见到的象征意义，不是君师合一的理想，而是君师并临接受学校师生的敬礼。从这个礼仪可见，至少在至元十三年统一之前，元世祖的尊孔态度是现实的而不是虔诚敬的。

元朝这种在学校里并尊皇帝和孔子的制度，平宋之后，在南方的地方学校和书院里都是生效的。《庙学典礼》中题作《还复濂溪书院神像》的条文，<sup>[33]</sup>便有很清楚的反映。此条记

载至元三十一年八月御史台的下行文件说：

会验江南诸处书院供奉宣圣庙，例朔孔子神像，其濂溪书院既是学舍，又有“万寿牌”，合塑宣圣神像，诸儒朔望谒奠，于礼为当。

这文件上所称的“万寿牌”和见于《元典章》所载文件中的“圣寿位”，是同样的东西。二者名称之有不同，只是学校等级不同或者时间先后不同所致。我们要注意的，这个文件下达的时间——至元三十一年八月。此时已是全国通祀孔子的诏令到达地方的时候，官员们要拟议让濂溪书院塑立孔子神像，事情并不稀奇，但这时候连书院也已有了“万寿牌”，可见元朝的学校礼仪中，至少终元世祖一朝，尊君的要求是超过尊师的要求的。

元朝通祀孔子之后，“庙学”成了名符其实的制度，有孔庙必有学校。但很多地方的学校，在很长的时间内都是苟简聊备的，孔庙因而也得不到庄严的待遇，祀孔典礼自然得不到恭敬谨严的进行。有了上述的背景性了解，这种情况之所以会发生，也就不难理解了。

在元代相对忽略孔祀的背景下，明太祖的尊孔情状显得更为特出。明太祖尊孔崇儒政策的实质内容，是洪武朝中所建立的学校和科举制度。科举的内容是儒学，学校则是科举的基础；学校普遍，崇儒尊孔也得以普遍。明太祖兴学立教的作为，是历史著名的，他对学校和农桑并重的政策彻底执行，对学校应该负有教化和善俗的社会功能也坚持不易。他的成功之处，是决心和持久。

关于明太祖兴学的决心和规模，杨纳《龙凤年间的朱元璋》一文已有很好的详细研究。<sup>[34]</sup>我们可以补充的是，明太祖的公开尊孔活动，事实上比他的兴学活动还来得早。龙凤二年太祖下集庆（应天府、南京），首次有了自己的基地后，便立刻有“谒孔子庙，行舍菜礼”的事情。<sup>[35]</sup>他的尊孔活动，以后更是与时俱进的。

有两件事情可以反映明太祖的尊孔程度和态度。其一，洪武三年六月曾下诏厘正诸神祀典，将历代相沿的岳镇海渎以及忠臣烈士等的封号一律革去。岳镇海渎皆改以其神称之。<sup>[36]</sup>例如，广州府的南海神庙，便由元代所封的“广利灵孚王”称号变成“南海之神”称号；泰山便由元代所封的“天齐大生仁圣帝”称号变成“东岳泰山之神”称号。<sup>[37]</sup>各地城隍则以“某府州县城隍之神”称之，前代人臣则只以当时初封名爵称之。只有孔子是例外，仍沿元代加封的“大成至圣文宣王”封号。理由是：“惟孔子善明先王之要道，为天下师，以济后世，非有功于一方一时者可比。”这个肯定反映了太祖认为孔子的贡献是具有恒久性和普遍性的，所以他所应获的尊崇当然也应高于其他神祇。

第二件事情是，洪武十五年四月，诏天下通祀孔子，次月并向天下各级学校颁布划一的春秋仲月上丁日释奠礼仪，确立了政府在全国各级学校同时用同一套礼仪祭祀孔子的制度。<sup>[38]</sup>太祖要到洪武十五年才下诏通祀孔子，有学者认为这是他吝嗇小器所致。释奠礼要用牛羊猪太牢；太祖曾经说过不敢“暴殄天物，以累神之圣法，”所以不敢通祀的话。<sup>[39]</sup>但这样的“吝嗇”说，其实不可能是事情的底蕴。领导纂修太祖命修的《大明集礼》的徐一夔，曾提到当时要州县学校停止春秋释奠孔子的理由。理由便是，州县这样的做法，是“近于读”亦即近于随便不敬；同时也是“有合于昔人学校之议”<sup>[40]</sup>，亦即太祖这样的做法，是前人曾经提出过的。看来问题的中心正是“近于读”这三个字。祭祀是要求虔诚恭敬的仪式和态度的。释奠礼除了要用牲之外，还要用乐用舞，明初承元代的随便祀孔之后，还没有拟好满意的祭礼，不能达到太祖一贯坚持的“事亡如事存”和“祭神如神在”的要求，所以与其让州县各自滥行来表示敬意，不如只行每月一次的释菜礼，做到物轻而礼频的敬神表示。通

祀释奠之颁于洪武十五年四月，和十三年诛胡惟庸后向儒生示好的事情有些关系，但事实上却是随着南京新太学落成启用而来的，和礼制仪式的制定密切相关。

正是在国学释奠先师和他本人释菜先师的礼仪上，明太祖的尊孔举措最表现得超越前代。在太学行释奠礼以祀孔子的礼制，始于曹魏正始七年（246）。在国学行礼而由皇帝遣官执事，在州县学校则由守令主祭的礼制，则自唐代贞观二十年（646）开始。<sup>[41]</sup>此礼以后历代行之，乱世情况多见苟且废坏，但以唐、宋、金、元四代礼典所载考察，此礼要到明太祖时才达到崇隆诚敬的境地。我们只举《明实录》所载洪武元年八月国学释奠礼中，祭祀孔子本神的部分礼仪为例，便可印证这个看法。试把《明实录》所载的主要仪节和前期此礼的相同部分作如下比较，便可看出异同所在。<sup>[42]</sup>

（一）献官方面：初亚终三献，以丞相、翰林学士、国子祭酒担任，这些献官的地位，比前朝要高。

（二）祭物：太牢一套、币二匹、笾豆各八（尊坐从略），乐用大成登歌，这比唐朝乃至元朝较少。

（三）事前准备：皇帝斋戒；献官及陪祀官、执事官俱散斋二日，致斋一日。祀前一日，皇帝服皮弁御奉天门降香遣官；献官服法服，集斋所省飨省牲，视鼎爨，凝霱告洁等。皇帝斋戒和亲自御殿遣官，均历代所无。

（四）释奠仪式：随着音乐起止进行，依序有迎神、奠币、进俎、祭酒、读祝、伏福、受胙、送神各节。中间有若干次数的俯伏跪拜。明朝仪节最近唐朝，较宋、金、元三朝隆重。

明朝这套仪节和元朝之前各朝的；尤其与元朝的比较起来，物轻而礼重的情形相当明显。物轻，指的是祭奠时总数的币数、爵数和笾豆数目较少，比元朝用的就各少二件。礼重，指的是其它的礼数比起前朝的都得庄严肃敬。比起元朝，尤其显然。譬如，元朝皇帝遣官释奠，事先并不斋戒，也没有要求从事的礼官守斋。皇帝礼服御殿降香遣官之礼，也没记载可稽。释奠典中的乐舞，元朝以乐工充当，明朝则以学生中的乐舞生来充当，乐舞生则用监生及职大弟子在学者，明朝与礼官员从事前一日的省饗省牲时开始，使要法服从事，元朝则只用公服从事，直到迎神礼开始前才换服。明朝行于献礼结束后的饮福受胙礼，元朝不行（至少在国学不行）。在象征性最高的跪叩拜礼数上，明朝（直接代替皇帝本人的）初献官一共要行二跪、三俯伏（叩头、兴、平身）、六再拜（鞠躬、拜、兴、拜、兴、平身），比元朝的多了二次再拜。<sup>[43]</sup>明朝此次所定比元朝多二拜的拜数，以后成了定制。礼器数目方面，不久也有所增加，洪武八年重定礼制时，又加入了乐章，调整了拜跪的次序，但总的拜数不变。这套仪式，后来写入了《诸司职掌》，又再收入了《大明会典》，成为有明一代的定制。

太祖本人亲自祭祀孔子时所行的礼数，也是超越前代的。洪武十五年五月新建大学落成，太祖亲行释菜礼。当时有议者认为：“孔子虽圣，人臣也，礼宜一奠而再拜。”太祖认为“孔子明道德以教后世，岂可以职位论哉，”结果决定具皮弁服，当着百官之前，在献爵礼后均行再拜礼。<sup>[44]</sup>这次的祀孔礼，成了历史上的空前之举，超过了五代后周太祖（郭威）再拜孔子的美谈记录。此外，还有每月朔望派遣内官降香之礼，<sup>[45]</sup>来表示个人的敬意。

洪武十七年又规定，每月朔望，祭酒以下行释菜礼于国子监，府州县长官以下，则诣学校行香。<sup>[46]</sup>洪武十七年下令礼部制大成乐器颁给天下儒学，<sup>[47]</sup>洪武二十六年又颁布大成乐于天下府学，令州县如式制造。<sup>[48]</sup>整套完整的祀孔礼仪，随着音乐的制定得到完成。换言之，明代各级学校祭孔的成套仪式，都在太祖一朝之内次第完成。这也客观地反映了明太祖对祀孔礼仪的重视。

同样重要的，是明太祖对祀孔典礼所要求的逼真感觉和虔诚态度。《大学衍义补》和《大明会典》都有这样的记载：

初，孔子之祀，像设高座而器物陈于座下，弗称其仪，其来已久。至是（洪武四年），定拟各为高案（以乘器物），共豆筯豆，悉代以瓷器。<sup>[49]</sup>

《大明会典》还记载了“牲用熟。乐舞生择监生及文职大弟子在学校者，预教习之。”<sup>[50]</sup>到了洪武六年末，又定皇帝降香传旨祀孔时，“先一日沐浴更衣，处外室，次日遣官。”这些都是为了表示恭敬虔诚的高度要求。太祖的特点是，他能严格要求自己，也敢于严格要求臣下。所以《明实录》和《大诰》都记载有官员在祀孔典礼中失礼而受罚的事情。<sup>[51]</sup>

明太祖的尊孔表现，事实上不只见于上述以释奠为主的礼仪上，同样有说明作用的表现，还见于他对衍圣公和孔裔的礼遇上，以及对其他与孔庙祀事有关的决策上。这些因与仪式本身关系稍隔，这里可以不述。

透过以上的述析，可见元明二朝的尊孔和崇儒程度明显不同。整体来看，元朝不真崇儒，明朝真崇儒，而这个差异，先已反映在元明二朝祭祀孔子典礼的仪节变化上。连同元世祖和明太祖二人的相关行为一并考虑，可见元明二朝祀孔礼仪的差异，并非事出偶然。这些差异透露了：当国家制定祀孔礼仪时，国家对于崇儒的程度，已经作了决定。制礼者对于仪节的安排，是有意识的，因此对于仪节所拟表达的意涵，也是知其然而然的。

注：

- [1] 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局1990年版，第1266页。
- [2] 近人讨论礼仪和威仪含义之说，可参考杨向奎《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1997年版，第280-282页。
- [3] 《史记》卷六《秦始皇本纪》，北京：中华书局1972年版，第245页。
- [4] 《史记》卷八《高祖本纪》，第381页。
- [5] 《史记》卷六二《管晏列传》，第2132页。
- [6] 孙希旦著，沈啸霖、王星贤点校：《礼记集解》卷三七，北京：中华书局1989年版，第978页。
- [7][8] 朱熹：《四书章句集注》卷一，北京：中华书局1983年版，第54页。
- [9] 本文引《大戴礼记》，用王聘珍《大戴礼记解诂》，北京：中华书局1983年版。
- [10] 《礼记集解》卷五二，第1323页。
- [11] 《汉书》卷四八，香港：中华书局1970年版，第2152页。
- [12] 《史记》卷一三〇，第3289页。
- [13][14] 《礼记集解》卷五十，第1280页。
- [15] 此处引文的现代标点符号，基本上从沈啸霖、王星贤点校本《礼记集解》卷二八，第1269-1270页；但“下管《象》、《武》、《夏》等序兴”二句的标点，从姜义华《新释礼记读本》，台北：三民书局1997年版。
- [16][17] 《礼记集解》卷四三，第1134、1135页。
- [18] 胡培军著，段熙仲点校：《仪礼正义》卷三《士昏礼》，江苏古籍出版社1993年版，第150页；雁不群，程颐曾经说过；此处胡培军引江筠《读仪礼私记》。
- [19] 《礼记集解》卷四六，第1231页。
- [20] 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，第236-238页。
- [21] 《礼记集解》卷四七，第1237页。
- [22] 《周礼·春官·大司祭》：“以吉礼事邦国之鬼神示。”

- [23] 《钦定续文献通考》(《十通》本)卷四八《学校二》。参看萧启庆:《大蒙古时代衍圣公复辟考》,《蒙元史新研》,台北:允晨文化实业股份有限公司1994年版,第49-62页。
- [24] 陈高华:《金元二代衍圣公》,《元史研究论稿》,北京:中华书局1991年版,第328-345页。
- [25] 萧启庆:《大蒙古国时的国子学——兼论蒙汉菁英英语化的滥觞与儒道势力的消长》,《蒙元史新研》,第63-94页。
- [26] 详见朱鸿林:《明太祖的孔子崇拜》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第72本第二分(1999.6)。
- [27] 《元史》卷十八《成宗一》,北京:中华书局1976年版,第386页。
- [28] 丘浚的研究,见所著《世正统》(《弘治元年刊本》)卷三,第18上-19上页。
- [29] 朱权:《通鉴博论》(《四库全书存目丛书》本)卷下,第66页下。
- [30] 《通鉴博论》论断元世祖文字,在原书卷中,作者所阅本该通属阙页,本文所引系据《世正统》所录原书。
- [31] 《元史》卷十一《世祖八》,第234页。
- [32] 《景印元本大元圣政国朝典章》(《元典章》)三—《礼部卷之四·儒学》,国立故宫博物院1972版,第4页上-下。
- [33] 《庙学典礼》(《元朝史料丛刊》本)卷四,浙江古籍出版社1992年版,第386页。
- [34] 《元史论丛》4(1992),第169-229页。
- [35] 唐桂芳:《白云集》(《景印文渊阁四库全书》本)卷六《重修兴安府孔子庙记》。
- [36] 《明太祖实录》卷五三,洪武三年五月癸亥日条,中央研究院历史语言研究所1968年版。
- [37] 《元史》卷七六《祭祀五·岳镇海渎》,第1900-1901页;《明史》卷四九《礼三·岳镇海渎山川之祀》,北京:中华书局1974年版,第1284页。
- [38] 《明太祖实录》卷一四四、一四五。
- [39] 《明集礼》(《景印文渊阁四库全书》本)卷十六,第20页上。
- [40] 徐一夔:《始丰稿》(《景印文渊阁四库全书》本)卷五《临安县新建儒学记》。
- [41] 唐代以前的释奠礼,可参考《文献通考》卷四三《学校四》及李之藻《判官礼乐疏》等书。
- [42] 此段详细讨论,见朱鸿林《明太祖的孔子崇拜》文;太祖所定仪节,见《明太祖实录》卷三四,洪武元年八月丁丑日条。
- [43] 元朝仪节,见《元史》卷七六《祭祀五·宣圣》;《钦定续文献通考》卷四八《学校二》。
- [44] 《明太祖实录》卷一四五,洪武十五年五月壬戌日条。
- [45] 正德《大明会典》卷八四《祭先师孔子》,第8-9页。
- [46] 丘浚《大学衍义补》(《弘治刊本》)卷六六《释奠先师之礼下》,第8-9页。
- [47] 《明太祖实录》卷一六二,洪武十七年六月辛巳日条。
- [48] 《明太祖实录》卷二二四,洪武二十六年一月戊辰日条。
- [49] 《大学衍义补》卷六六《释奠先师之礼下》,第6页;正德《大明会典》卷八四《祭先师孔子》,第9页。
- [50] 正德《大明会典》卷八四《祭先师孔子》,第14页。
- [51] 《明太祖实录》卷八四,洪武六年八月丁丑日条,刘基、冯冕停俸一月;《大浩·教官妄言七十一》,罪宁国府教授方伯循宁。

## State and Rites: Changes in the Sacrificial Rites to Confucius in Yuan and Ming Dynasties

Chu Hunglam

**Abstract** This paper discusses the relationship between state intention and rites that state instituted for the fulfillment of its intention in pre-modern China. It sees state rituals both as mechanisms that started the legitimate operation of social institutions and as means to cultivate state-sanctioned values. It contends that liturgies in sacrificial rites formulated by state property reflected the degree of honor state knowingly wanted to accord to the recipient of the sacrifice. The case for demonstration is the sacrificial rites conducted in the temples of Confucius during Yuan and Ming times. A liturgical comparison of the same rites as conducted in these two dynasties show that the rite performed in Ming times was more a sincere tribute to the sage, but in Yuan times it was at the same time a rite to honor the reigning emperor. The Yuan liturgy, in a lesser degree of reverence than that of the Ming, was in accord with the larger trend that typified the Mongol slight on Confucianism. Ritual differences in this case in the Ming were a result of deliberately different state policy for the exaltation of Confucianism adopted by the founder of the dynasty.

(作者 香港中文大学历史系 教授 责任编辑 赵洪艳)

(上接第28页)

译,云南人民出版社1995年7月第1版,第89页。

[8] 阿尔贝·加缪:《鼠疫》,顾方济、徐友仁译,译林出版社,1997年12月第1版,第107页。

[9][10] 徐四金:《鸽子》,彭意如译,台北,不知堂文化艺术事业有限公司,1994年3月第1版,第59,104页。

[11][12] 徐四金:《夏先生的故事》,詹佩插图,彭意如译,小知堂文化艺术事业有限公司,1994年3月第1版,引文见封底折页,第101-102页。

## The Lonely Theater

Ai Xiaoming

**Abstract** The experiment of the novel started at the beginning of this century. Avante-garde writers, such as Marcel Proust and Kafka, searched for new ways of telling stories. New perspectives of observation and fresh imagination gave rise to new ways of looking into the complexity of human nature. In the meantime, the potentials of the novel were better understood.

Suskind focuses his narration on individuals and their internal experiences. His simple way of writing demonstrates great skills in story-telling. He creates exquisite linguistic images. He is a subtle analyst of human nature. His achievement sheds new light on novel creation for avante-garde Chinese writers.

(作者 中山大学人文科学学院中文系 教授 广州 510275 责任编辑 陈寿英)