

清末民初祭孔活动考略

李 国

(内江师范学院 文学院, 四川 内江 641199)

摘 要:祭孔活动是儒家文化的关键内容,也是维护中国社会稳定的重要礼仪之一。但这种稳定的文化活动却在清末民初的现代性诉求过程中受到了前所未有的冲击,这既包括传统士大夫在变革的时局中对祭孔活动采取的存与弃的选择,完成重构儒家认同的努力;也包括西方基督教对传统祭孔礼仪所采取的进与退的不同策略,实现以耶稣取代孔子的文化侵染目的;还包括地方乡绅在民间信仰破裂后对祭孔活动的取与舍的态度与行为,做到伦理实势权力对上层实权权力的变通实施。

关键词:祭孔;孔教会;传教士;地方乡绅

DOI:10.13603/j.cnki.51-1621/z.2018.07.014

中图分类号:K25 **文献标志码:**A **文章编号:**1671-1785(2018)07-0070-08

中国近代的思想与文化表现为一种“后发型”特点,即在其追寻现代化的步伐中往往存在两种悖反的文化企图:一是要与传统断裂以求新异,二是要与自身断裂以求稳定。因此,在这种纠结交融的过程中,传统儒家文化的观念体系与礼仪内涵出现了全方位的变革,而祭孔活动作为儒家文化的关键所在尤显重要。毕竟祭孔礼仪在大变革的时局下不仅需要自身调节,同时还伴有外来军事与宗教强势浸染的西化式改革,以及祭孔文化体系面临解体而产生的民众信仰和认同危机。

一、“常”与“变”——孔教会与祭孔活动

“常”与“变”是近代中国社会的两条主线。就文化观念而言,“常”的维持是为了社会习俗的稳定与政治统治需要,“变”的后果则是解构了制度化的儒家文化。具体以祭孔活动为例,其沉浮变迁直接导致了儒家与权力结盟的解体以及价值体系的崩溃,而面对这种变局所带来的社会危机与认同危机,当时的社会组织孔教会开始了重建儒家认同的努力,以西方宗教的教义与形式来完成儒学现代转型的

“变”,以此实现传统儒学的“常”态政治企图。

孔教会是民国时期出现的一个以维护孔子权威,立孔子为教主的宗教团体,在当时变动的时局中产生了相当大的社会影响。它的产生与康有为有着直接的关系,是康有为在香港接触基督教后,希望创立一个“中国式基督教”——孔教梦想产物。1891年、1896年,康有为先后完成了《新学伪经考》和《孔子改制考》两部论著,轰动思想界的同时也产生了相当广泛的社会基础;1898年,康有为递交奏折给总理衙门,强调“陈请废八股及开孔教会,以衍圣公为会长,听天下人入会,令天主、耶稣教各立会长与议定教律……。并进呈孔子改制考,请听沿边口岸准用孔子纪年,附呈列国岁计政要,疏留中”^{[1]287}。应该说,这是康有为早期创教思想酝酿成熟后开始具体实施的第一步,是他实现自己政治抱负的一个文化砝码。一方面,创建孔教会可以有组织地笼络传统士大夫,以期实现儒家教化的政治目的;另一方面,按照基督教中的耶稣形象来改造孔子,以期通过建立孔教会来处理令朝廷感到棘手的教案问题。不

收稿日期:2018-03-29

基金项目:教育部人文社会科学青年项目“晚清至五四祭悼文学及其文化转型研究”(14YJC751020);四川省教育厅项目“晚清祭悼文学及其文化转型”(14SA0092)

作者简介:李国(1981—),男,山东日照人,内江师范学院文学院副教授,文学博士,研究方向:中国近现代文学与文化。

仅如此,康有为在游历海外期间,就曾组建以“保种保教”为目的的学会组织,在南洋发起较大规模的祭孔活动以树孔子权威^{[2]401}。所以,数年后在他回忆祭孔活动时说:“乃年来孔子之祀,尊孔大会,创发于海外,波靡于美亚,风发响应,雾沓鳞萃,岁月有加,增华滋盛。”^{[3]462-463}概而言之,清末康有为的尊孔、祭孔活动往往发端于海外,而且在辛亥之前没有对国内产生太大的影响,响应者甚少。

辛亥革命终结了传承几千年的封建帝制,然而革命之后所引发的混乱局势也是巨大的。康有为的学生陈焕章对当时的迹象就进行了严厉的批判并直指原因,“革命后之政治,其腐败乃从古所未有。废孔教之所致也……。孔教既废则人之道徳心尽亡,故其竞争于政治也,并不见义务,而只见权利”。正是基于这种认识,他接着提出了以孔教重建国民道德挽救国民信仰危机的主张。“就中国今日之政治,宜何道从之?曰道德人类之不可须臾离也。若政治以权利为标帜,则其需道德尤甚。救政治之病,曰道德而已。”^[4]而此时康有为在给朋友的信中也主张开展祭孔活动以创孔教会,以此解决这种动荡的社会。在他看来,“今以人必饮食男女,则已为儒而非释。人必尊祖敬宗,则已为孔而非耶。以此语人,计必易人”^{[5]369}。对孔子的敬祭已经远远不如对祖宗的敬祭,这是康有为信中所说的“近者大变,礼俗沦亡,教化扫地”的最直接表现。正是在这种混乱的局面下,康有为决定建立孔教会,不仅为发扬儒学、稳定民心,更为实现自己昔日的政治夙愿,以求实现“升平、太平、大同”的理想。

1912年10月7日(孔子诞辰日),康有为授权陈焕章在上海成立孔教会,随后接受会长一职。他在回复的电文中再次指出废祭孔子的严重后果,“去岁夏,际亘古未有之变,俎豆废祀,弦诵绝声,大惊深忧”^[6],忧心忡忡的心情跃然纸上。而陈焕章在《孔教会序》中也说:“焕章目击时事,忧从中来,惧大教之将亡而中国之不保也。……创立孔教会,以讲习学问为体,以救济社会为用,仿白鹿之学规、守兰田之乡约,宗祀孔子以配上帝。”^[7]在他们看来,孔教会的成立是应时而生,将孔子作为教主,需要为其增加“神道”的色彩,故祭悼孔子也如西方宗教敬拜上帝一般,这必然可以挽救人心,维持国运。不仅如此,陈焕章还将祭孔与祭天、祭祖并举,因为“天”作为一种神秘存在成为孔教徒祭祀的对象,孔教也就理所当然地由“人教”转化成“神教”。所以,“祀天”“祀

圣”与“祀祖”就成了当时孔教会活动的“三本”^[7]。为了将这种神圣色彩更加神秘化,陈焕章又主张“祀天以孔子配”,认为“祭莫大于祀天,祀天而以孔子配,则吾之所以报天报圣者,胥在于是”^[8]。基于上述认识,孔教会为凝聚人心,更是在1913年呈请教育部准备在国子监举行“丁祭祀孔”活动,强调“凡诚心尊孔者,皆可与祭,以表共同信仰之诚,以明莫不尊亲之义”^[9]。而为了收到良好的效果,在举行丁祭之前,孔教会事先向社会各界发出了举行丁祭孔子的信息,称只要“人心不死”,丁祭当“不废”,所以希望社会各界能够“恭诣国学行丁祭礼,凡我国民,共享斯盛”^[10]。可以说,孔教会之所以这么强调祭孔礼仪的重要性,就是要将孔子塑造成“天之圣人”,将孔子神圣化,从而维持儒学的常态传统地位,更要发挥政教统一的现实时代意义。

将孔教与国教地位对等,并举办尊孔祭孔的全国性活动,这是孔教会在当时收获人心的大事情。来自中央教育会、参众议员及各地方教育会部分人士纷纷响应这个开展国教运动的提议,如张东荪公开撰文阐释自己的孔教观,认为“孔教确为宗教,……孔教所诠乃中国独有之文明,数千年之结晶,已自然的为国教矣!”基于这种认识,他高度赞扬陈焕章发起孔教会的作用“一则欲以宗教挽回人心,二则欲以保存东方固有之文明”^[11]。不仅如此,日本人有贺长雄亦在中日文化对比的视野中阐发自己对孔教的理解,认为孔教“尊祖祀天……是故伦理者乃中国文明之精华……其浸润于国民意识至深,其支配国民精神之力极大。……由国家公认而保护之,且于宪法特著明文,以此为国家风教之大本”^[12]。甚至各省军政、行政长官都通电支持孔教会的请愿。这其中以张勋、阎锡山等军阀言论最具代表,张勋在袁世凯做总统后上书直言:“今因废帝制,并欲废伦纪,因废伦纪,并欲废此学术之孔子,忘本逐末。”^[13]为定孔教为国教,他屡屡上书,成为国教的坚决拥护者。阎锡山亦上书袁世凯陈言定孔教为国教的重要性,“仰体天道,俯察民情,唯有以孔教为国教一条……编入宪典,使喁喁望知之苍生,咸知趋向之所在,风声所树”。除此之外,他还详细拟定了祭孔典礼方案以供袁世凯实施:一、丘、常雩、祈穀三大祀,请以孔子配天。二、举行春秋之祀。三、孔子祀典请列入大祀。四、跪拜之礼请照旧遵行。五、民国正式国会成立,请大总统遣官诣阙里祭告。六、请大总统亲诣京师孔庙上丁致祭,并速诣太学行释典礼,

以定人心^[14]。为了巩固袁世凯大总统的成果,这套对孔子的祭典很大程度上仿效了古代帝王祭孔仪式,同时又增加了很多诸如总统、国会等现代的因素在其中,虽然当时袁世凯率文武百官行“三叩九拜”祭孔大礼成为历史潮流的闹剧,但在从祭孔文化承接的角度来看,也可看作是中国近代社会一次“安民心”的现代祭孔形式尝试。

张勋复辟失败后,康有为受到牵连,孔教会便由他的学生陈焕章接手管理。此时孔教会开始了低调发展时期,并将重心移到北京,以《经世报》作为机关要刊。陈焕章除了延续并巩固以往的孔教成果外,更根据时事发展需要增加了很多新变化。他以议员身份积极参加国会的参议院会议;筹建“孔圣堂”使其成为具有现代宗教意味的孔教总会堂;开办孔教大学,仿效现代教会学校的形式广泛传播孔教;采用登广告、发文章、派遣人员到美洲宣传孔教拉赞助等现代方式,以此继续扩大孔教影响力;发起声势浩大的募捐活动,用以回笼资金,不断巩固和扩大孔教会的基业;破除传统礼俗,吸引大量女子入孔教,培养其成为最稳定的中坚力量;“五四”过后,孔教入教人员趋向社会下层,注重了群众基础。事实上,此时期的孔教会出现了诸多的新变化,于前期注重政治结合相比较,这一时段则更加注重一种文化的宣扬,虽声望没有以前响亮,但对维护社会与民心的稳定有着不可替代的作用。后随着北伐革命军的胜利以及新组建的南京国民政府,其政令、教令的统一对孔教会产生了致命的打击。首先,以孔子纪念新样式取代了传统祭孔仪礼。早在民国初创时,政府就已明确地废除传统的春秋祭孔礼及跪拜礼,但孔教会诸人却一直实行祭孔跪拜礼,北洋政府在袁世凯称帝时更注重这种祭孔礼仪的隆重性。但到南京国民政府初建,不仅将春秋祭孔旧典一律废除,还以新式的鞠躬礼取代跪拜礼纪念孔子,这在祭孔礼仪的虔诚宗教信仰上对孔教会成员的情感与心理打击甚大。其次,随着地方官方对守旧势力的强硬,民间祭孔活动受到官方的直接压迫,致使社会上纪念孔子的方式趋于统一,采用国民政府规定的孔子诞辰纪念为统一的民间社会祭孔形式^{[15]530}。再次,祭孔场所孔庙作为一种财产收归政府所有,在国家意识形态的控制之下,孔教会祭孔活动陷入了前所未有的低谷。最后,政府对教育的控制加强,公办学校渐渐取代传统私塾,因此,祭孔读经的私塾教育活动也慢慢退出了历史舞台。

可以说,通过以上种种求“变”的措施,的确打破了孔教的“常”规仪式,南京国民政府牢牢地掌握了尊孔、祭祀礼仪与活动,这就极大地限制了孔教会的活动空间,当时有复函说,“自本党(指国民党,引注)北伐成功后,该会(指孔教会,引注)已无形解体,总会既经消散,各地更无支分会之组织”。这种官方复函虽说得有些夸张,但却不能不说明曾经轰动各界的孔教会在当时的高压意识形态下存在着严重的生存危机。虽然在 20 世纪 30 年代初,国民政府掀起了新一轮的祭孔活动,并于 1934 年 8 月 27 日(国民党定孔子诞辰日)举行了全国性的孔子诞辰纪念,时中央要员汪精卫、戴传贤等人先后发表讲演,为残存各地的孔教会成员带来一丝希望,但这种国家政党式的祭孔体系与孔教信仰存在难以跨越的鸿沟。所以,在重压之下孔教会已名存实亡,慢慢消逝在中国大陆的历史舞台中。

二、“退”与“进”——基督传教士与祭孔礼仪

祭孔活动是中国仪礼中的关键所在,也是中国人信仰的重要组成部分。西方传教士在中国传播宗教文化,必须面对的是具有稳定结构的儒家文化及其生活习俗,这其中有一个不可跨越的隔界便是祭孔活动。因此,如何看待耶稣与孔子这两个标杆式人物,就成了中西文化交锋的关键所在,而传教士对中国祭孔礼仪的复杂态度就可算是观察这场“无声战争”的晴雨表。西方传教士们往往审时度势,采用了不同的进退策略进行传教:从最初“不破不立”的宽容态度到中期的“礼仪之争”再到后期强势的“破旧立新”。这种不同取向的背后闪耀着西方思想界对中国文化的清晰认识,但更暴露出他们“文化传播”幌子下,打击一切“异端”宗教,拯救一切非基督教徒并皈依上帝的文化侵蚀目的。

明清之际,中国尚处于国力强盛时期,以利玛窦为代表的耶稣会^①传教士对祭孔习俗采取宽容态度,允许中国的教徒继续祭孔祀祖活动。在他看来,祭孔仪式只要不掺入祈求、崇拜等迷信成分,本质上就不存在违背天主教义的可能。这样,对西方宗教文化的介绍与对儒家文化的解读,成为传教士沟通基督教与儒学二者之间的桥梁。而且,从西方宗教发展的特点来看,这种“合儒、补儒、益儒和超儒”^{[16]1080}的传教策略也是西方宗教信仰的一种体现。毕竟,信仰自由是西方残酷的宗教战争之后痛定思痛的经验产物,同时也是中世纪以来的现代政治实践与宗教观念的体现。这一点在英、法等国的

思想家那里有着深刻的认识。法国思想家孟德斯鸠说:“如果一个国家有自由接受或拒绝一种新的宗教的话,它就应该拒绝它在国内设教;如果它已经在国内设教的话,就应该容忍它。”^{[17]166-167}另一位法国思想家卢梭则指出,关于宗教,每个人都有自己所喜欢的意见,主权者不能过问。他说:“现在既然已不再有,而且也不可能再有排他性的国家宗教,所以我们就应该宽容一切能够宽容其他宗教的宗教,只要他们的教条一点都不违反公民的义务。”^{[18]180}可以说,此时期的文化交锋是在一种“求同存异”的思维模式下发生的,利玛窦向当时的西方教堂传达了这样的信息:中国人“不向孔子祷告,也不请求他降福或希望他帮助。他们崇敬他的那种方式,正如前述的他们尊敬祖先一样”^{[19]103}。孔庙祭悼活动在利玛窦等传教士看来并不是基督教意义上的宗教仪式。

对祭孔等儒家礼仪的容忍显然不是西方传教士一以贯之的策略。1610年利玛窦去世后,其继承者龙华民便引发了一场世界性的热门话题——“礼仪之争”。百余年里,争论事态逐渐扩大,并引发了罗马教皇和中国皇帝的最终定夺。1704年,教皇发布禁止中国教徒参加祭孔传统仪式的命令,这种极端作法触怒了康熙皇帝,导致清政府禁教并驱逐传教士的严重后果,由此中断了由利玛窦等人开辟的西教东传的文化交往之路。这种结果促使了清政府采取更为严重的闭关锁国政策,而这也带来了西方宗教界与思想界的集体反思。1700年,法国学者圣西门在他的《论文集》中说:“中国有关信仰孔夫子和祖先的礼仪之争开始大肆渲染起来。耶稣会允许新入教者这样做,而外国教会又禁止他们这样做。这一争论对整个历史产生了可怕的后果。”^[20]在这百多年后,诸多思想家如孟德斯鸠、伏尔泰、康德、赫尔德、谢林、黑格尔等人,都积极关注这场争论,如德国民族文学传统的开创者赫尔德就说:“耶稣教士们当初以艰苦卓绝的努力开创的宏伟事业,后来却断送于一场微不足道的风波。此番争吵,涉及的不过只是礼仪的问题。……祭祀该民族最伟大的先师孔子(我们称之为‘孔夫子’)和祖宗原本是中国人相因成习的风俗,然而人们却要求他们将祭祀的方式部分废止,部分改变。”^{[21]98}可以说,这次“礼仪之争”不仅是西方内部对华传教不同策略方法的一次大检讨,同时也为他们深入了解中国文化提供了重要契机。

带着对基督教泛化的“救世”责任以及对对中国儒学文化了解颇深的自信,1840年以后,传教士在坚

船利炮与不平等条约的庇护下再次卷土重来,这一次在清皇室日益衰微的时局下面对中国的祭孔活动,大多数传教士提出了更为明晰的“扬耶稣抑孔子”式强硬的传教策略。在耶稣与孔子这场跨越地域与时间的对话中,“基督教在华宣教事业与儒学之间以激烈的冲突为主。……很难将孔子与耶稣混为一谈,要么孔子,要么耶稣,二者必居其一”^{[22]73}。并且,西方侵略者在与清政府签订的不平等条约中明确提出“设教传义及受法律保护”的主张。1844年,中美《望厦条约》第十七款明确规定:美人可在贸易港口租地“设立医馆、礼拜堂及殡葬之处”^{[23]54}。同年9月13日的中法《黄埔条约》第二十二款提出:允许法国人在通商口岸“建造礼拜堂、医人院、周急院、学房、坟地”,如果中国人将法国人的教堂等地毁坏,“地方官照例严拘重惩”^{[23]62}。随后的《天津条约》《北京条约》等更是明确的规定了传教士在中国的自由性与教民接受教义的“排他性”。这些条约的目的就是确立基督教传教的合法化,取得耶稣与孔子的对等甚至取而代之的地位。到1877年,基督教在华传教士第一次大会上,赞成祭孔的传教士很少;1890年第二次传教士会议,祭孔礼仪再次处于争论的浪尖上。这其中,德国传教士花之安曾明确表示:“祀典虽繁,惟祀上帝为得其正,故祀上帝外,诸祀皆可废也。……人能循理以祀上帝,便可与上帝相通,何必多建庙堂,设立偶像,四时致祭乎?”^{[24]97-98}安保罗撰文《救世教成全儒教说》,阐释耶稣取代孔子的观点,“儒教孔子,人也;耶稣,上帝之子也。救世教之真光迥异于儒学之上。……当今之时,孔子若再生于中国,必愿为耶稣之徒也”^[25]。范祎《论儒学与基督教之分》一文中,更是否定了“合儒补儒”的传教策略,公开表明耶儒二学犹如清浊之水一般难以相容,要用耶稣的净水来漂洗孔学的尘污,“耶稣自耶稣,孔子自孔子,儒教自儒教,救世教自救世教,出此入彼,如风牛马之不相及也。不明此教之何以劣,彼教之何以优,谁能弃二千数百年之旧染,而恃一盆之水,以洗净之乎”^[26]。可以说,此时期的传教策略仍可看作是明末清初“礼仪之争”的延续,只不过是锋芒显露在传教士这边,其激烈的“挺耶抗孔”策略占据了绝对的话语权。但有一个现象仍需注意,即在大多数反对的声音背后也有宽容的声音存在,如1898年清政府制定的《京师大学堂条规》中规定:“崇敬先师,于学堂正厅安奉至圣先师孔子牌位。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。”^{[27]449} 这个条规引来了林乐知、花之安等传教士的强烈不满,但同时也得到了甦良、李佳白、卫礼贤等传教士的理解。翌年,在京师大学堂开学典礼上,保全京师大学堂的头号功臣孙家鼐为照顾外国传教士的耶稣信仰习惯,主动同意他们不必参加祭孔典礼。但丁甦良和其他外传教士却一起自愿地向孔子灵位脱帽鞠躬致礼。1903年,丁甦良仍认为祭孔“形式上带有东方共有的夸张,但决不包含任何(基督教)禁止的成分”^{[28]268}。可以说,传教士对中国祭孔礼仪的分歧态度,恰恰说明了他们在中国传教的两难选择:其一,如果继续利玛窦采取的“补儒合儒”式传教方式,则在很大程度上削弱了基督教在华的主动权,过分依附或迁就儒学及其礼仪,最终可能变成一种带有“中国文化特色”的基督教信仰;其二,如果与儒学礼仪正面冲突,带来的结果将是自上层士大夫到下层乡绅的“全民”性的文化反抗,这绝对不是传教士希望看到的局面。因此,这种尴尬的传教策略选择可以看作是中西文化艰难交融的直接体现,但是在晚清以来的大变局中,文化的传播却往往在一定程度上成为政治统治与军事侵略的“附带品”,而且取缔祭孔礼仪并确定基督教在中国的主要地位始终是西方传教士的最终要求,其目的正是要通过反对祭孔、改变礼仪习俗来淡化直至消除中国民众对儒学的尊崇之心,从而实现基督教在中国传播的畅通无阻,完成基督教在世界范围内传教的“纯洁性”。

这场文化交锋一直延续到 1939 年,当时的西方教廷发出这样的禁令:第一,由于中国国民政府申明无意发表宗教性的命令,因此尊孔仪式不含宗教意义;第二,不应禁止天主教学校悬挂孔子肖像;第三,如果信教师生被迫参加公共礼仪,可以用消极态度参加;第四,可以在亡者和亡者的肖像前行鞠躬或其他民间性敬礼^{[29]176}。这可以算是晚清以来西方传教士对中国祭孔礼仪的最终态度,在传教策略的取舍纠结中选择一种交融的折衷方式进行传教。

三、“取”与“舍”——地方乡绅与祭孔活动

乡绅^②是活跃在底层社会中的一个特殊阶层,位居“四民”之首。他们不仅具有王朝政府给予的各种特权,同时还可以凭借自身的文化优势建立起对广大乡民的有效控制。费孝通在《中国绅士》中深入阐释了乡绅所特有的社会权威。在他看来,“社会权威是建立在个人一致和共同理解的基础之上的社会规则……群众的社会生活受到社会权威的调

节”^{[30]39-40}。费正清也说:“实际上,皇帝任命的任何县官只有获得当地士绅的合作才能进行治理。”^{[31]37-38}可见,在国家政权对基层社会控制相对薄弱的情况下,乡绅便充当了王权政治与乡民伦理之间联系的重要角色,为维系乡土社会的稳定和发展起到了不可替代的作用。因此,在涉及到祭孔文化上,底层乡绅有着更强势的“取”与“舍”特权,不仅能够按照政权需要把持着乡土民间祭祀,更能依照地方需要实现祭孔活动的变更,有着明显的自治能力。

孔子本身就是政治与伦理的象征,而民间祭孔活动便成为民众伦理归训与文化需求的展现。清初统治者以“夷狄”身份入主中原,一个最突兀的问题是如何融入到儒家正统文化中,以实现政治统治的合法性与稳定性。所以立政先要正名,清初三帝不仅亲自参加国家祭孔大典,还将民间祭孔放权给汉族乡绅。毕竟,乡绅阶层是通过学校或科举制度而产生的特殊阶层,能够对民众的祭孔活动起到引导的作用,并有效地控制乡野风俗教化、伦理、祭祀、宗族等一切社会职能与权力;同时,乡绅为了提高声誉,扩大势力和影响,他们主动承担乡野中的公共事业,尤其是孔庙祀堂的建立维护工作。所以,由官方举行的祭孔活动“只有乡绅身份者才能参加文庙的官方典礼”^{[32]32},可以说,康乾盛世的稳定局面,离不开地方乡绅的“默默付出”,他们以“取”的姿态,坚持中央政府的祭孔律令,平和着乡里民众的圣贤信仰与价值观念,以祭孔活动加强传统儒家社会的凝聚力。正因为地方乡绅的这种努力,此时期才会迫使西方传教士的妥协传教,以“补儒、融儒”的方式进行传教。

但到乾隆后期,随着国势的变动,国家的实权统治与乡绅的实势掌握有着明显的变化:国家对基层社会的控制力逐渐削弱,而乡绅在底层社会的作用却不断加强。鸦片战争后,清末地方自治思潮逐渐涌动,林则徐、魏源、徐继畲以及后期郑观应、王韬等人,在西化思想的影响下,极为重视地方乡绅自治,这带来了乡绅权限的相对扩大,促使了乡绅能够按照乡俗需要自主有效地组织祭孔活动。这种情况在动荡的清末民初时期更为明显,毕竟,清末新政立宪这个制度变革对乡绅产生了质变影响。如光绪三十四年(1908),清政府发布上谕:“地方自治为立宪之根本,城镇乡又为自治之初基”,为实现自治,责令“各省督抚,督饬所属地方官,选择正绅,迅即筹

办”^{[33]750},这实际上说明了立宪之下清政府对地方自治的支持。当然,在地方自治的范围内,“皇权”与“绅权”对祭孔活动控制与反控制的较量,并不仅仅是皇权向乡绅妥协这种表面上简单形式的变化,其背后蕴含着更为丰富复杂的内容。“三千年未有之大变”的浩荡时局,并没有引发大范围的暴乱与斗争^③,其中一个主要原因就是乡绅的保守性,即乡绅对中央权力的反控制目的并不是拒绝被统治,而是为了稳定乡土社会以实现自身的伦理统治目的。所以,带着对这种乡绅自治的自信,康、梁等维新人士更是对乡绅掌控下的祭孔活动充满乐观,他们积极发动地方乡绅,以“保教”为宗旨筹建了各种组织社团,而这恰恰成了当时孔教会运动能够兴起的社会土壤。

乡绅的这种“取”与“舍”策略在民国时期表现的更为明显。尽管科举制度的废除以及现代教育体制的推广对中国传统私塾造成了一定冲击,但在相当时期内私塾教育仍是广大乡村的主要教育形式。所以,当时的现代教育方针中提出读经有悖于现代民主思想传播,必须予以废除的内容时,不可避免地受到了社会各界传统势力的反抗,尤其是来自民间底层的乡绅群体。因为乡绅与私塾教育有着非常密切的关系^④,而且私塾也是民间教育界祭拜孔子最虔诚的圣地所在,入私塾的童子必先祭拜孔子。对于这一点,从私塾教育走出来的作家学者们的记录中可见一斑。鲁迅的散文就曾记录了他在私塾学习生活的场景,“没有孔子牌位,我们便对着那匾和鹿行礼。第一算是拜孔子,第二算是拜先生。”^{[34]289}钱穆也曾有此经历,他小时候入私塾上学,总是由“先父挈余往,先瞻拜至圣先师像……”^{[35]19}历史学家蔡尚思也回忆说:“我们入私塾读书,已经是民国初年,还要一个一个被迫在一张大红纸上写的‘大成至圣先师孔夫子神位’面前三跪九叩头。……当时在我们小县城的神庙中有一座孔庙,也超过其他各大宗教的庙宇,每年丁祭,都有香火、祭物、拜跪等仪式。只有士人代表才能参加,也才有资格分得祭后的一块冷猪肉。”^[36]可以说,仅凭一张纸令来中断承传几千年的传统教育习俗,必然摆脱不了受阻碍的命运。而在这种征服与抗拒的互动过程中,乡绅依旧能够凭借自身的主动权控制民间的祭孔活动,当时各地乡绅纷纷组建孔教组织,祭孔宣教,如“上海有孔教会、北京有孔社、济南有孔道会、太原有宗圣会、扬州有尊孔释道会,青岛有尊孔文社等

等”^{[37]534}。到 1928 年,时任南京政府大学院院长的蔡元培颁布《废除春秋祀孔典礼》令,认为祭孔活动是为了笼络士绅,与现代思想自由原则相悖谬,应一律废止。这是民国历史上第一次以官方态度公开宣布废除“丁日祭孔”的命令,但却招来社会各界,尤其是乡绅的强烈反应,行政院只好将每年夏历 8 月 27 日作为孔子诞辰纪念日,以此缓解来自民间乡绅的不满。但实际上响应者甚少,举行活动的更少。可以说“在 1934 年以前,孔子诞辰纪念活动以民间祭祀为主”^{[38]8}。而乡绅则自动地“舍”去现代教育理念中废除“祭孔读经”的指令,以“取”传统祭孔文化的心态继续在乡野私塾中传承着儒家文化。

乡绅的“取”与“舍”行径还表现为一种激烈的“破坏”性。换句话说,乡绅组织的祭孔活动往往看重的是民众对孔子的情感缅怀以及对“学而优则仕”的认可。因此,他们不允许存在亵渎孔子的行为——甚至对孔子圣像破坏的行径出现。但清末民初却是一个新旧杂糅的时期,在新思潮的感召下又会有诸多地方政府实施反祭孔、破文庙、废孔学等政治行为,这必然引起了人们的不满甚至上升为暴动冲突。如四川省教育分司程昌祺“妄将渝城巴县文庙拆毁,住地人民大动公愤,除电都督外,并请教育部教育司重惩程昌祺,以释众怒”^[39]。山西省大宁县有破坏孔子圣像的官员,受到了全体乡绅民众的干涉,最终重新树立祭悼孔子的牌位与圣像,人心才得以安稳^{[40]9}。当然,这种抗争属于阶级内部的分歧,也是现代民主文化与传统儒家文化的对峙,但在民国初建时期,政府的“尝试性”政策往往能够让步民间乡绅的“请愿”抗争。从另一角度来看,乡土中国人信仰体系中最直接的目的就是他们生活起居,这是关系到他们的生存意义的头等大事。这正如李提摩太回忆在中国的传教时所说,民众“若求得雨,最好抛弃死的偶像,追求活的上帝,向上帝祷告,按照他的戒律和要求生活。”这种传教宣传的内容促使“当地老人组成的民众代表们便来到旅馆(李提摩太起居地,引注),跪下来哀求我告诉他们如何侍奉上帝,如何向活的神明祷告”^{[41]79}。这种情况是西方传教士深入农村进行传教的一种普泛化体现,而否定中国人信仰的意义与价值,污蔑乡土民众的祭孔伦理风俗,公然对民间“信仰资源”进行掠夺等内容在极大程度上点燃了恪守古训的传统乡绅的怒火,因此也就引发了诸多由当地乡绅领导的“反洋教”案件。而且,在这场中西信仰文化的较量中,乡绅又是

一个极为复杂的矛盾体存在：他们既有反对西方基督信仰、维护中国儒家孔教的民族特性；又作为封建卫道者形象出现，有着特定的阶级性；同时还是乡土中国中的特殊阶层，有着较明显的自治性。这三种矛盾特性在开展祭孔活动、树立儒学权威以反洋教上，却达到了不容质疑的统一，成为乡绅“祭孔反洋教”的坚定信念与不竭动力。

四、结论

总之，祭孔活动不仅是政教统一的体现，更融入了中国百姓的日常生活当中。近代中国“在传统与现代之间”的时空交融过程中，对祭孔活动也就产生了“穷则变”的符码暗示。传统士大夫断然不甘心与传统“割袍断义”，其对祭孔活动的努力与种种尝试便是一种求新求变的表现；同时，西方传教士在面对腐朽但却庞大的封建帝国时，也往往会采取灵活的进退策略宣扬基督文化，以此实现破除儒家信仰最关键的因素——让民众放弃对孔子的敬祭心理；再者，传统乡绅在这种交锋中更显出了几千年中国儒家文化的生生不息，他们的面对祭孔活动的取舍，不仅掌控了权力之间的交叠，更保证了中西文化对抗中的互融相通。

注释：

- ① 耶稣会于1535年8月由西班牙贵族罗耀拉(Ignacio de Loyola)创办，崇尚理性与知识。因此，在早期中国传教走的是上层传教和知识传教的路线，由耶稣会会士来完成，代表人物有利玛窦、熊三拔、汤若望、南怀仁、郎世宁等。该教会讲究传教的深层本土化，在尊重中国祭祖、祭孔等儒家礼仪活动基础上传播西方教义，将佛、道两家的庙宇活动看作是迷信、异端，而儒家的“祀孔祭祖”活动看作是非宗教性的家族宗法活动，即所谓的“礼儒易佛”或“补儒易佛”策略。但这种宽容的传教做法不仅引发了耶稣会内部人员的争论，如耶稣会士龙华民就极力反对这种做法，难以容忍中国教徒祀孔祭祖，因此也被称为“引发中国礼仪问题之争第一人”；同时，宽容传教做法也受到有着神学传教传统的其它教会如多明我会、方济各会、奥斯定会等会派反对，形成了西方内部之间的不同意见。参阅《中西礼仪之争：历史·文献和意义》第一章：《中西文化交流史上的大事变》，上海古籍出版社，1998年版，第15-29页。
- ② 严格来说，“乡绅”没有一个准确性的概念，本文所指“乡绅”特意在“乡”中之绅，是与中央政府相对的、在民间有功名、有名望的人的统称，在他们身上有着共同特征就是具有传统的民本思想，能够影响并决定地区民众的精神文化内容，祭孔活动便是其中一种。
- ③ 清朝最大的内部动荡是洪秀全领导的太平天国运动，但

这场动乱残酷地压制知识分子、破坏孔圣像、烧毁孔孟之书、摧毁孔庙，产生了很强的破坏传统体制的社会效应。所以，它几乎得不到地方乡绅的支持，反而有很多乡绅组织民众(团练)抵制太平天国北伐。

- ④ 对于这一说法可参见蒋纯焦：《一个基层的消失——晚清以降塾师研究》(华东师范大学2006届学位论文第54页)分析，在蒋纯焦的论证史料中，江苏无锡、金匱两县绅士的自传集表明，他们之中大约2/3是从事私塾职业。而且张仲礼在《中国绅士的收入》(上海社会科学出版社2002年版，第97-98页)中也详细分析了19世纪江苏江阴侯氏27位绅士的职业和收入来源，发现教学乃是绅士的主要职业和收入来源。

参考文献：

- [1] 康有为. 请商定教案法律厘定科举文体并呈孔子改制考折[M]//黄明同,吴熙钊. 康有为早期遗稿述评. 广州: 中山大学出版社,1988.
- [2] 康有为. 域多利义记[M]//汤志钧. 康有为政论集. 北京: 中华书局,1981.
- [3] 康有为. 论中国宜用孔子纪年[M]//上海市文物保管委员会. 康有为遗稿: 戊戌变法前后. 上海: 上海人民出版社,1986.
- [4] 陈焕章. 论废弃孔教与政局之关系[J]. 孔教会杂志, 1913,1(5).
- [5] 康有为. 致仲远书[M]//上海市文物保管委员会. 康有为与保皇会. 上海: 上海人民出版社,1982.
- [6] 康有为. 康南海先生来电[J]. 孔教会杂志,1913,1(10).
- [7] 陈焕章. 孔教会序[J]. 孔教会杂志,1913,1(1).
- [8] 陈焕章. 祭天以孔子配议[J]. 孔教会杂志,1913,1(3).
- [9] 陈焕章. 孔教会举行国学丁祭公呈[J]. 孔教会杂志, 1913,1(8).
- [10] 陈之鼎. 孔教会发起举行国学丁祭公启[J]. 孔教会杂志,1913,1(7).
- [11] 张东荪. 余之孔教观[J]. 孔教会杂志,1913,1(8).
- [12] 有贺长雄. 宪法须规定明文以孔教为国家风教之大本[J]. 孔教会杂志,1913,1(1).
- [13] 张勋. 上大总统请尊崇孔教书[J]. 孔教会杂志,1913, 1(1).
- [14] 阎锡山. 山西都督呈大总统祀孔典礼文[J]. 孔教会杂志,1913,1(8).
- [15] 国民党中央执行委员会转请国民政府明令公布祀孔办法函[G]//中华民国史档案资料汇编:第五辑 第一编 文化(二).
- [16] 侯外庐. 中国思想通史[M]. 北京: 人民出版社,1998.
- [17] 孟德斯鸠. 论法的精神:下[M]. 张雁深,译. 北京: 商务印书馆,1963.
- [18] 卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武,译. 北京: 商务印书

- 馆,1980.
- [19] 利玛窦,金尼阁. 利玛窦中国札记 [M]. 何高济,等译. 北京:中华书局,1983.
- [20] 戴密微. 法国汉学研究史 [J]. 中国史研究动态,1980 (1).
- [21] 赫尔德. 中华帝国的基督化 [M] //夏瑞春. 德国思想家论中国. 陈爱政,等译. 南京:江苏人民出版社,1995.
- [22] 黄新宪. 基督教教育与中国社会变迁 [M]. 福州:福建教育出版社,1996.
- [23] 王铁崖. 中外旧约章汇编:第一册 [M]. 北京:三联书店,1982.
- [24] 花之安. 自西徂东·礼集 [M]. 上海:上海书店出版社,2002.
- [25] 安保罗. 救世教成全儒教说 [J]. 万国公报,93 册,1896.
- [26] 范祎. 论儒教与基督教之分 [J]. 万国公报,182 册,1904.
- [27] 陈学恂. 中国近代教育史教学参考资料:上册 [M]. 北京:人民教育出版社,1986.
- [28] 顾卫民. 基督教与近代中国社会 [M]. 上海:上海人民出版社,1996.
- [29] 苏尔,诺尔. 中国礼仪之争:西文文献一百篇(1645—1941) [M]. 沈保义,顾伟民,朱静,译. 上海:上海古籍出版社,2001.
- [30] 费孝通. 中国绅士 [M]. 惠海鸣,译. 北京:中国社会科学出版社,2006.
- [31] 费正清. 美国与中国 [M]. 北京:北京世界知识出版社,1997.
- [32] 岑大利. 中国历代乡绅史话 [M]. 沈阳:沈阳出版社,2007.
- [33] 中国第一历史档案馆. 清末筹备立宪档案史料:下册 [M]. 北京:中华书局,1979.
- [34] 鲁迅. 从百草园到三味书 [M]//鲁迅全集:第二卷. 北京:人民文学出版社,1981.
- [35] 钱穆. 八十忆双亲 师友杂记 [M]. 北京:三联书店,2005.
- [36] 蔡尚思. 儒教是宗教 [N]. 文汇报,2001-07-08.
- [37] 李新,李宗一. 中华民国史(第二编 1912—1916) [M]. 北京:中华书局,1987.
- [28] 罗玉明. 二十世纪三十年代湖南尊孔读经之研究 [D]. 上海:复旦大学,2003.
- [39] 四川有毁孔庙者 [J]. 孔教会杂志,1913,1(1).
- [40] 韩华. 民初孔教会与国教运动研究 [M]. 北京:北京图书馆出版社,2007.
- [41] 李提摩太. 亲历晚清四十五年:李提摩太在华回忆录 [M]. 李宪堂,侯林莉,译. 天津:天津人民出版社,2005.

A Research into Activities Held for Paying Respect to Confucius During the Period of Late Qing Dynasty and the Early Republic of China

LI Guo

(School of Literature, Neijiang Normal University, Neijiang, Sichuan, 641199, China)

Abstract: The activities of paying respect to Confucius are the key content of Confucian culture as well as one of the important rites to maintain the stability of Chinese society. However, such regular cultural activities experienced the great impacts they had ever seen in the modern appeal in the period of late Qing Dynasty and the early Republic of China. These included the traditional literati's and officials' choice between reservation and abandonment of such activities in the turbulent situation and then effort to achieve the reconstruction of Confucian identification. Further, they also involved the different strategies of advancing or retreating adopted by Western Christianity for these traditional activities to achieve the cultural invasion purpose of Jesus's replacement of Confucius. And they even included the country gentlemen's attitude of rejection and acceptance of such activities in an attempt to exert influence of ethic power on the real power of the upper stratum.

Keywords: activities of paying respect to Confucius; Confucianism; priest; country gentlemen

(责任编辑:王建平)