

代代相传:祭祖与祭孔的血缘性与非血缘性传统

李纪祥

(佛光大学 人文学院,台湾 宜兰 27262)

摘要:中国传统中最重要的一种传承,便是血缘性的传承,所谓天地之道肇端于夫妇,一阴一阳之谓道,便是指此。殷周以后,血缘成形成宗法制度,所蔚成之氏族、宗族、宗庙、祖庙、太庙等,都是以血缘性为基础的传承,这是中国文化源远流长的传统中一条重要的主轴。另一条重要的主轴,形成较晚,从孔子开始。孔子被后世称之为素王、宣尼公、文宣王、尼父、大成至圣、先师,不论为公、为王、为圣、为师,为殷汤后、为文化垂统之征,都是指其在文化的周道既衰中,将文化的精义在授徒中传递下来,因而开启了一种中国式的非血缘性文化垂传授受之传统。而师生的传递是一种非血缘性的传承,师生关系便成为中国文化中文化性、精神性的一种特殊性格与结构。没有这种师生的学习与传授,中国文化便不会绵绵不绝、源远流长。祖先与子孙,是血缘性的;而文化传递,却是师生的、非血缘性的。

关键词:血缘性;非血缘性;祭祖;祭孔;孔庙;家庙;国典

中图分类号:B222

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2013)03-0001-08

生死之际,是人自出生及有身之后,必将面对且进入其生命亲历中之大事。“人”,实为一种“由生至死”之生命形态之“活者”也,故“将终”与“既终”之大事,终必在生死之际进入自我生命中而亲历。“由生至死”与“生死之际”既为“人人”所必经历,则身为一个同有此一生命情态之“人”,又将如何面对“他人”之生死之际与既死之事?如何是无关己事之他人人生与死,如何又是“生我”以及“生我者”与夫“生生我者”之生与死?虽曰将终与既终为一普遍之事,人人亦皆知此事非比寻常,不仅是一生只此一次自己亲历,亦是一生仅只一次留供他人参与和面对。在参与和面对他人之生死之际与死事中,有“生我者”之等伦、亦有“非生我者”之伦、更有不知不见不在亦不面对不参与之“不在我世之中”之伦;世间有反之亦然,有所参与和面对之“生我者”之伦、“非生我者”之伦与“不在我世之中”之伦辈。第三种其实可与不论,第一种其实为“父母”或“祖父

母/生生我者”,即宗法中所谓“血缘性”之关系;第二种虽非“血缘之亲”,然或友或朋、或君或臣、或师或生等等种种由文化关系而来之生活与生命状态所历与所交往,则吾人可称之为“非血缘性”关系。此三者中,无论哪一种关系,即便是千里之外之陌生者,吾人一旦知其已完成此经历或于医疗场所中正经历生死之际,尤其一生仅一次之“向死性”之“将终”、“既终”、“已终”之际,人性既可同然,则心中兴起一种戚然之感以同其所历情状可感也。更何况是与己有关之前两种关系之将终与既终,更何况是曾经相与共生之“血缘”与“非血缘”之关系者,更何况是予我此身、授我此生之“生我者”与“生生我者”之生死之事之参与与面对。作为“人”之存在的“型”,其情其心其性将若何?面对亲人尤其是父与母之终事,何人可以堪,又何以能堪?古往今来,遂有就“人”之死事以制礼者,其缘情也;遂有丧葬之事以制礼,其缘情也;遂有祭事以制礼,其亦缘情也。有

收稿日期:2013-04-08

作者简介:李纪祥(1957-),男,台湾台北人,教授。

“血缘性”之“丧、葬、祭”、有“非血缘性”之“丧、葬、祭”；“生者”与“死者”、“今者”与“往者”，一死一生，纽带相联间之存在，非惟悼与思，亦不仅仅是一人之情而更成为人人之礼制与民俗。

此生既自有身以来即是父母所授，此即血缘之亲，是故如何面对此丧与居丧，自父母之易簣日起，至于终丧、除丧，而至祭之始，由生而至死，由初死而至于亲人之成尸、其魄之入土、其魂之为主，面对活生生之体已成尸，与夫要接受木主之祔以使至亲之魂神常在——不止是至亲在，亦是我于面对此主时之面对此常在，遂有居丧之殡事，包括招魂、安魄、斋戒、服、殡、葬、虞、卒哭、除服、祔，以及后世有佛道之事者之进入礼俗之中，皆为安至亲之死后如生亦为安至亲之活着的至亲之孝思与孝念，故曰此为人伦人常之大者也。

职是，父母祖先在其生之结束的死后，子孙后人欲令其思常在，便须令父母祖先之彷彿常在，此即孔子所云“祭如在”之义，一“如”字，已道尽一生一死之间的联系底蕴及其相与共在的模式精义。缘此，欲安顿父母祖先之“如在”，遂于活着的时候父母子女之于家中或此世间之相处之外，另设一“空间”作为“世界”，俾使子女后人能出入此“世界之中”，与父母祖先产生联系，或敬其体、或敬其灵、或如生般事之以礼等等于古人视之为一大事者。

如是，“祭祖”文化传统中之所谓“宗庙”者，便是此种意涵下之人为性空间建构。在此一建构之“空间”中，施行其祭祀祖先之仪式与典礼，在古人之有意的符号赋予下，此一“空间”遂转成为一符合当下子孙对其已逝祖先表达特殊情怀与联系的场域，并制定出一有秩序之“世界”。在此特殊性世界中，最重要者自然是祖先与父母之存在与如何存在，而令祖先与父母“能存在”者便是经由子女后人所赋予之符号化之符号：在东亚世界的宗庙传统中，无论是尸、木主、牌位、图像、塑像等，在历代虽经历过变迁、变化，或朝廷士大夫、民间传统之异同，皆不能出此礼意，盖其形上与存在论之根，乃缘于自“活着的此在”而向于其所祭之“先人的曾在”而“如其生前所在”，礼意之本源观当如是！

“孔庙”，即是自“宗庙”之仿制而来，亦可说“孔庙”之“祭孔”，即是“仿”“宗庙”之“祭祖”而来。孔庙中所祀皆为非具血缘性关系之先圣、先师、先贤、先儒，其模仿之根源乃系仿于具血缘性之“宗庙”，何以如此，有何意义可说？此为一大问题与可与论述之处，亦与本文之标题旨义息息相关。吾人若入

于孔庙之中，可发现其中所示之自“曾在”而至于“如在”之种种摆置之象征的秩序世界，俾能代代令人从其“在”的层面中与之相联系也。其源头与原理，全与血缘性之宗庙的模式与本质相同，是“人”于过去、历史来思索“承”（何以来）、“传”（何所去）的一种于“我之在”与“与他人共在”的一种“思／在”返身及及朝向于另一种“人间存在成形为庙”的“曾在／现在／存在”之历程。换言之，“庙”之为“世界”即是“人”欲之也，“人欲／人情”之欲之也，遂制制之：立庙以成一秩序化世界以安顿“人自身”在面对“生前”与“死后”的不安与骚动性。

一、“祭”：死生幽明之领会及“如在世界”之符示

《论语》中弟子记孔子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”孔子的此段话亦被汉代经师在解释礼意时，择入了《礼记》之中。《礼记·祭统》篇云：“是故孝子之事亲也，有三道焉：生则养，没则丧，丧毕则祭。养则观其顺也，丧则观其哀也，祭则观其敬而时也。尽此三道，孝子之行也。”孔子所言三事，生一大事，死二大事，并而为言，实只一事，即是为入子女之“孝”事。此乃是自“子（女）”之位所而对父母言；由“孝”而返本追始，溯至“慎终追远”的“祖宗”之源；若以“父（母）”为位所而向下言，则是“昏礼”与“冠礼”，乃是生生不息之天与仁义。故孔子言孝事并生死为言，则为人子女者所以“生”，乃是原自于父母之“生”，父母有其“生”，乃有其“昏礼”而成夫妇，成夫妇而后有子女，人道成矣。是故为人子女者之所以须“生，事之以礼”，其原其故岂不正在于有“昏礼”而后有子女，有子女之生而后及长乃行“冠礼”，于是以子女之生而面对父母之生，乃由子女之位所以视父母之生，孔子所曰的“孝”，即是指此一位所中的两在与两生之关系，而关系的意义则在于“生，事之以礼”。能事父母的“生”，正是自应当“事之以礼”的父母之“生”而来，则返本报始，或曰自觉自己的生与在，其中有一“生生之道”在焉，行其当行的掌握便称之为“孝”，将之制之为礼便是因其义而制其则，当因其宜制其则的礼制或礼俗有了迷茫与迷失时，便须探求礼意而寻其本，《礼记》便是这样的一部呈现孔子以下迄于汉代经师寻释礼意根本的编辑文本。而更重要的在于自己的亲历与体会人生的生死之大事，与夫自己的生命之意义，对父母的葬礼与祭礼也是如此，有了人情之

自然天然,节度其数而制之,乃成其为礼;是故礼的本与归还是在于自己的返求。

孔子所言之死事,于人子女者唯二大端,一曰丧葬;二曰祭。丧与葬都是言死事:死后为丧,入土为葬,通言之谓死事。然而,孔子所言的行孝乃是由父母之生而至于父母之死后,丧事是由死开始的。则什么时间是由生到死之间的死事之始呢?生死之际的那条界限以定人世间生命现象的终结之限/线又如何定呢?古人比我们还要早——或者说,古人与我们同然地在自己生命的涌现之情意中以及在面对父母之生死的为人子女所立之位所中,也曾有此一问,而亦有其响应与回答的意识与思考在文本中书写下来。此即《礼记》中之早有所书者,记载着儒家师徒弟子间对这些问题的疑惑与答问。《礼记·檀弓》篇下云:

卒哭曰成事。是日也,以吉祭易丧祭;明日,祔于祖、父。其变而之吉祭也。

郑玄注云:“祭告于其祖之庙。”“成事”,谓丧事成矣,成其丧事于“卒哭”也。“卒哭”是在祔祭于祖先木主之前的一种“祭礼”仪式,在《礼记》中被视为“是日也,以吉祭易丧祭”。可见古人是将“卒哭”视为丧祭之终、吉祭之始,凶与吉的界线在礼制上是划定在“卒哭”的。但是《礼记》中又有以“虞”为丧、祭之界线的。《礼记·檀弓》篇下记曰:

葬日虞,弗忍一日离也,是日也,以虞易奠。

是由葬至祭,是在下葬之日的同一日内举行,这便是《礼记》所云由奠至虞的礼意。孙希旦《礼记集解》于此条下云:

虞以安神,葬日即虞,不忍一日离亲之神也。葬前无尸,奠置于地,至虞始立尸以行祭礼。故曰“以虞易奠”。

孙希旦就《礼记·檀弓》篇此处所言的“尸”,系就“祭”之“吉礼”性而为言,以死者之形体已入土既葬,则“虞祭”中的“尸”必为“象征”之意,故曰“虞祭以安神也”,“虞祭”时的“尸”为“立像成祭矣”之义!“像”有画像、有塑像、有木主,皆以“象”“已死者之生前”;而“尸”则系以“活人”以“象”其“已死者之生前”。此为礼与俗之不同,随时而异。古人所言虽有由凶至吉、由丧至祭、由奠至祭的界线何在之观点上的差异,但其生死有间、丧祭有凶吉之别的基本调性,还是相同的。差异观点所在并不在于被活者判定为已经死亡的死者,而在于为其守孝的至亲活者,究竟是以“虞”、以“卒哭”、以“祥练”来作为吉凶、生死分界的那条界线之掌握以解释礼意而

已!总之,“丧礼”之“奠”、“祭礼”之“祭”的各自属性为凶礼还是为吉礼,其呈现差异的主旨在于区辨出其主意:丧、祭有别也!古人所以有“设像”、“立尸/以孙代王父”、祔祭时之“木主/神主”,皆是“象征死者生前”之义,故曰此乃“像事成矣”!凡“以虞易奠”、“以吉祭易丧祭”,这便是“祭礼之义为吉”之义。盖死者的“将朽之躯”既已在哀戚之情中入土为葬,则葬事毕后之卒哭、虞祭,皆欲表达已死之身躯大体的已入土,入土之事毕,遂返归生者记忆中的“往者犹在”之种种,因而知已故之往者其有“往事”,“曾在”固“犹在”也;遂立“像”事;此乃通往“往者非忘也”之义,无论是立木主、立像于活者之室、或是庙中立主,皆系行祭事的开始。因象其“(犹)生”,故曰“吉祭”。《礼记·祭义》篇已云此义:

祭之日,入室,僂然必有见乎其位,周还出户,肃然必有闻乎其容声,出户而听,忼然必有闻乎其叹息之声。

又曰:

文王之祭也,事死者如事生。

“事死者如事生”,“祭义”之大端在此。“死者”的“死后之死”的丧事已毕、已往矣,而“死者的生前与曾在”的“祭事”才开始,将在子孙活着的生命与生活中以“死者之生前的曾在”与“死者之生前的存在”之方式通过子孙的“祭”的仪式而向下流传下来:父母与祖先之血缘性之意义于是乎朝向不朽而存在。

孔子所言的“生/死”之“事”,系对父母而来;而在孔子死后,显然自孔子之“守墓三年”开始,已经将此血缘性的“子女→父母”之“孝”义,转入了非血缘性的“师生”之中来实践。孔庙的文化意义如果自孔子的“死后”来作源起论述,应当是自孔门诸弟子的服心丧三年及子贡筑庐守墓事件作为其起源,而非如过去学界的论述成习:从鲁哀公吊孔谏文作为孔庙的起源,以之作为其言祭孔之记事本末!鲁哀公之以谏文吊孔子,其实乃是一君臣间事耳,《左传》中之“传文”载此事,《礼记·檀弓》篇上记有此事,司马迁之《史记·孔子世家》中亦记载此事,文略不同而所记则类近。要之,诸弟子之服“心丧”与子贡的结庐守墓,虽在“尸/墓畔”,是属“死后”之“丧”事,尚无“与祭”其师的“祭”礼之事。而鲁哀公之谏文,在春秋时代其实为一常见之习,并无特殊性可言,实亦仅为孔子丧礼举行中来自鲁君的派人代为致吊而已,皆尚无后世所谓“祭孔”之“祭

礼”之事与意出现。

要之,在人“由生至死”、“由将死至死后”的丧、葬、祭礼之流程中,惟“祭”方属于召唤死者之“生前”入于“祭者”之当下仍活着的生命之事,因而“受祭者”与“祭者”之前也才能形成两者间——“此生/祭者/活者之现在”与“彼生/受祭者/死者之生前”——的“共在”世界。后世所谓的成为国典之“祭孔”,其义当在此。因此,孔门中尚无“祭师”之事出现!但关键在于“心丧三年”的“三年”,已有了仿血缘性祭祖义的引入其师生之情中;而“心丧”一词更见出孔门诸弟子有意“以师比父”,从血缘性的角度出发来模仿其“三年居丧”之礼以表达其情,这是非血缘的异姓之仿血缘之举动;所以行与所以仿在其师生之情,其行礼之源系缘于此。

笔者此处所言的孔门诸弟子之“心丧三年”与子贡之结庐墓旁,其本事所据资料皆来自司马迁《史记·孔子世家》所叙写之文。司马迁《史记·孔子世家》之文载云:

孔子年七十三,以鲁哀公十六年四月己丑卒。

孔子葬鲁城北泗上,弟子皆服三年。三年心丧毕,相诀而去,则哭,各复尽哀;或复留。唯子赣庐于冢上,凡六年,然后去。弟子及鲁人往从冢而家者百有余室,因命曰孔里。鲁世世相传以岁时奉祀孔子冢,而诸儒亦讲礼乡饮、大射于孔子冢。孔子冢大一顷。故所居堂、弟子内,后世因庙,藏孔子衣冠琴车书,至于汉二百余年不绝。高皇帝适鲁,以太牢祠焉。诸侯倾相至,常先谒然后从政。

在司马迁《史记·孔子世家》文的下笔中最值得注意者,乃是在孔子卒后,并未接述以其家之丧祭以及其后人之事;而系立即接以鲁哀公之诔文与子贡之批评(这一段文字在笔者上引文中未引出)。在笔者的引述司马迁之原文剪接中,可以看出司马迁的叙事主调是什么?首先是记录了孔子“卒”于何年,然后所接续以叙者即为孔子之“葬”地,孔子既葬,自然有墓以藏其尸,然后,司马迁便将师生之情——孔门诸弟子对其师孔子的行径写入了孔子之“葬”文之后:先是“诸弟子皆服丧”、“心丧三年”,然后便是子贡的“庐于冢上凡六年”。这样的叙事呈现出的乃是师生之间的生死之事:由卒、葬、弟子服、子贡庐。为什么不是孔氏家人之服出现在孔子之葬后的叙事行文中,反倒是诸弟子如何参与孔子身后事,成了司马迁笔下行文叙事的有意或无意的

特笔!至少,如果“世家”之义乃是指世世代代相传的话,那么司马迁显然是将孔子之所以能立为“世家”的主调性放置在“孔子与门弟子”的“传承”上来看待此一“世家”意义的;孔子卒、孔子葬、弟子服“三年心丧”、子贡庐墓,司马迁叙事中不以血缘性而以师生间也能代代相传的非血缘性之“世家”立义的主调性已经呼之而出了!从孔子的“身后/死后”,以弟子服丧来接续其情节之联串而予以叙事行文者,司马迁恐怕堪称为第一人!易言之,孔子作为非血缘性的孔门传统的宗主之调性、定位与首次赋予此地位,司马迁已在《史记·孔子世家》的书写与叙事行文中表现出来!于是,吾人乃知司马迁之“以孔为世家”与所以“为世家”,在非血缘性之师生而不在血缘性之孔氏本家之世世代代相传相承也。“孔子世家”已昭示了以孔子为非血缘性之“祖”的起源认知,及继承此起源之“祖”而向下流传的主轴所在为何!

由司马迁《史记·孔子世家》中之上述行文来看,孔门诸弟子所参与者其实皆为孔子之“丧葬之事”,尚无“与祭”之文也。换言之,一种真正将孔子之“生前/曾在”召向于“现在”的仪典尚未出现;将孔子之“生前”透过“祭”的礼仪以令其“常在”的做法只出现在孔子所删述六艺的文本模式中,在礼典中尚无“祭”的形式!观乎司马迁之行文,诸弟子之“与丧”无不出自于师生间之至情以及对老师的不舍!

其次,堪值得注意者,为弟子守丧之文中出现了的“三年”与“心丧”之词。“三年”乃是模仿子女为父母守丧的血缘性之礼而来,是诸弟子视孔子若父也;而“心丧”一词,盖其意在于欲表述诸弟子未如孔氏子孙之必须着“丧服”也,既未服“丧服”,故曰“心丧”,正以“心”之内词相对于以“服”为显外之外词也。如此,则司马迁此处之行文犹有不清处,前曰“弟子皆服三年”、后曰“三年心丧毕”,前句之“服”惟有从后句而解为“心丧之服/服心丧”方可通。此若与《礼记·檀弓》篇参看,则其意便极为明显,盖司马迁本文多自《礼记·檀弓》采撷也。《礼记·檀弓》记载云:

孔子之丧,门人疑所服。子贡曰:“昔者夫子之丧颜渊,若丧子而无服,丧子路亦然,请丧夫子若丧父而无服。”

此一“若”字开启了中国文化传统中“师生”与“父子”间的非血缘与血缘的相仿关系。注意《礼记·檀弓》篇中所云皆为“丧”,是诸弟子所论皆在

“丧事”阶段也。而诸弟子之讨论“如何与丧”正是其所讨论之重点,由其所讨论看来,可见这是一件“前所无之”的事件,即便是在彼等追随孔子期间,也是一个从未讨论过的议题:首次出现恰恰与孔子之死与孔子之丧有关;因此,子贡藉由孔子丧颜回、丧子路“若子而无服”来作为参照,提出了“丧夫子若丧父而无服”的观点与做法,便获得众弟子的同意而成为后来在司马迁笔下的史实叙事之文。但在《礼记·檀弓》篇中,我们虽然只能读到有关孔子死后如何做法的子贡一家之言,但却可以想见:当时必有各种意见,甚至可能包括主张应当“若服父丧”意见的提出者。正是因为由后视前,对孔门诸弟子而言,孔子之死与孔子之丧为一独一无二的大事件,因此也惟有在“孔子死后”而非在“孔子生时”才有可能出现“祭孔”与“孔庙”的历代之礼的传统之出现与形成。可以想见,“祭孔/孔庙”传统的起源必在孔子死后,《礼记·檀弓》与《史记·孔子世家》的行文记叙,便正好见证了孔门之第一代的诸弟子与孔子之情谊如何,以及由情谊若父子而来的“丧夫子若丧父,无服”的传统之起源,正是起源于诸弟子的讨论聚会与子贡意见成为共识之意义。要之,鲁哀公的谏文只是国君对大夫之显者的吊辞,并不是后世“祭孔/孔庙”的起源。凡将鲁哀公之吊文纳入“孔庙起源之史”的“起源之域”中者,恐怕不仅是对于“祭孔/孔庙”的本质有所误解,领会未透,同时也是解错了方向!

从诸弟子的“心丧三年”到子贡的守墓,为“异姓之祭”注入了“师生”模式的新内容,这在历史上乃是一件大事,而由孔门弟子之“缘情行礼”而来,虽未成“制”,亦未与于“祭”;要之,连孔子都仅是对周公以“梦”为喻;但以异姓之后人对于前人之缘情的表答情意,却在孔子死后由孔门弟子开创了中国历史上的首度异姓模式的“师生之间”,因模仿“祖孙”的同姓模式,而出现了一种“文化传承”的意义,这个“文化传承”的内涵,是“非血缘性”的。虽则“守墓”在祭祖仪式之礼意上仅属于“葬礼”,是子孙表其哀的“凶礼”;尚未能提升至一种文化传承性的位阶,这种位阶必须要从“祭礼”的角度、内涵与层次才能看出“祭孔”之“如”其所仿的“祭祖”之大意义,也就是从文化角度成立了“传承”的意义,非血缘性与血缘性并行,血缘与文化并行,乃有其文明可言,所谓国家或是家国的词汇也才有了意含。

对于孔子的死后之祭,应当早在其子、其孙之时即已开始,这是真正的祭孔,但也只是家庙祭祖式的祭孔,是孔氏一家内之事,与国、与文化之轴尚无关

系,这应当是原始的祭孔义。如果祭孔仅只于此,则孔子的木主或牌位,应当在五世之后即迁于祧庙,甚或在历史流传中失其所踪(宗)!但孔子毕竟从一家之孔成为一国之孔、一朝之孔,甚至一个族群在历史文化遗产中已超越了一朝一代的代之孔,从“祭礼”的意义上提升了上来;“祭孔”成为具有流传与传承的文化大事,是有师生关系中的神圣性象征,这个象征被称之为“道”的符号称名为最多也最为崇高,甚至将本来是祭孔所模仿的“祭祖”之意义的传授也纳入到师生关系的授受性中成为使命内涵的一部分!这个阶段的逐渐形成与成形的关键,应当是在汉代。

传统上的教科书与孔庙史、教育史的著作中对于非血缘性“孔庙”成立的源头叙事,虽自国家政府的官方意义上对于孔庙与祭孔如何成为中国古代之国典之历史作出了本末式的陈述,亦莫不将之归属于以鲁哀公谏文作为孔庙与祭孔的起源。然而,子贡对于鲁哀公谏文中“余一人”之辞的犹持讥讽,则其谏文与后来作为官方典礼的“祭孔”又能有何种起源的关系呢?由此看来,关于“祭孔”的探讨应当仍有立论与讨论的空间与空隙待补!换言之,作为异姓之“祭孔”,其如何由“丧之服”而至于“祭”的历程,我们其实还不是很清楚的。但至少司马迁行文中的以“庙”藏孔子衣冠琴车书之“庙”,是指为了藏孔子“生前”之物而专立的“庙”而言,决非已经专指非血缘性的“祭庙”,甚为明显。

二、“孔庙”的两种属性： 家庙与国典

对于后世所出现的专门向孔子举行释奠、释菜祀典仪式的“孔庙”而言,如果我们考虑到孔庙之“孔”——即“以孔为庙”的称名法来作原理的思维,则非得给出一个形上的所以然不可,否则无以解释何以孔庙何以皆是“以孔为庙”。笔者认为,从根源处来赋予其形上的根基,则血缘性与非血缘性正是孔庙分型的依据:血缘性是家庙,其源来自于子孙之祭祀祖先,即便是身贵为帝王的一朝一代之宗庙制度,或是仅有一家的家庙甚至无庙仅有木主神牌置放家堂的普通人家,其原理所据也都是属于此一类型:即孔庙是血缘性的家庙。在历史上孔庙经由演变而成为文化传承与象征意义的国典之后,无论是推广和普及于全国还是出于民间自生的民俗化,学庙、文庙、地方性孔庙、地方性先贤大儒庙,都是属于文化性传承的非血缘性性质的类型。因此,从形上

的角度来作区分,笔者所做的乃是提出以血缘性与非血缘性而作的有关于孔庙——“以孔为庙”的二分类型:家庙与非家庙。其关键在“祭”而不在“丧、葬”的属性,从“礼”上来说“孔庙”的所以然之形上性,更可以联系起笔者所以言说与所以区分的依据,因为“丧葬”乃从属于血缘性之礼;而祭典,无论是家庙、国典、祖先常在、文化长河中的先贤之常在,不论是“异姓/同姓”或是“血缘性/非血缘性”,都可以从祭礼的仪式中昭示出一种先人仿佛仍然在此!

孔庙若属家庙,则孔子自是其血缘性祖先,一切依血缘性模式进行祭祀。其本主牌位则不当为至圣先师文宣王之类,盖家庙以父母祖先为其原,其礼意在于尊所源出与报本返始、及思恩之情。这与国家自文化的角度来尊孔而行祭典之义不同。是故,国家行祭孔之典必为非血缘性之属,其思考与公祭相同,而其意义则自推己及人之缘情义提升至从文化性的大脉络中定其为一个非血缘性群体结合的共性来思考其共同性,是为血缘性之外的非血缘性之共性思维,吾人可称之为文化与族群之共性传统思维及其模式之诞生,故国家行祭孔的本质必为非血缘性属性,无论其赋予神圣名义为何:尼父、宣尼公、文宣王、大成至圣等,皆属一种非血缘性义下所赋予之神圣符号,用以符示其在国家与族群传统中之非血缘性之神圣共性,如此方可以令非血缘性之后人行其共同祭祀,此祭祀之礼仪性及其秩序化仪程,吾人因而称之为祀典之大者,而为国家级之大典。

同时,尚有一种可以区判其为血缘性抑或非血缘性的依据,即配享孔子的是其子嗣还是孔门弟子及后世诸儒。前者的配享乃是血缘传承上的宗法制度,后者配享的依则是来自于入庙配享者在文化传承上的“儒家式”地位而判定。

中国历史上首先封孔子之嫡胤为侯与封孔子为公的官方政权,当自王莽主政时期的汉平帝时代为始。《汉书·平帝纪》载:

元始元年春正月,……群臣奏言大司马莽功德比周公,赐号安汉公。

又载:

六月,……封周公后公孙相如为“褒鲁侯”,孔子后孔均为“褒成侯”,奉其祀。追谥孔子曰“褒成宣尼公”。

一“鲁”一“成”,所封所赐集中在周公与孔子,可见“周孔”并称的联系在现实皇权的封号上也已经出现。称周公后为“褒鲁”,以其受武王封于鲁也;封孔子后为“成”,则犹是《孟子》所称道诸圣中惟有孔子为“集大成者”之意!堪注意无论是孔子

还是其嗣孔均,均为“褒成”,孔子为公,嗣者孔均则为侯,其年正在元帝王莽赐号安汉公已掌权后。尤其是一句“德比周公”,以见王莽与元帝元年六月封谥孔子、孔均为公为侯之关系。至于何以不见周公之封谥,且若封周公则其所封究竟当为“王”乎?非“王”乎?则不仅是一个汉代经学上的今古文不同学的问题,同时在王莽主政时代,周公更是一个与王莽政权现实经历息息相关的动态过程。要知,不封周公而封其后为侯,则周公似乎已经是在一个“继王者之统”的“圣人”定位帝系之中,虽然汉人仍称其为“周‘公’”!

国家政权的封谥孔子,其初未必是以“周孔”为称,意即未必系以“周代意识”作为封孔的意义基础;而其时的“先圣”与“先师”也不必然便是后世的用法,或是唐代中叶以后的“孔孟”联称与专称之用语。盖汉时“先圣”一词所指,犹是历史上的开国或中兴等特殊王业之帝王,周代则文王、武王、成王、周公皆为先圣圣林之一;因此,孔子是此际的“先圣”之一否?显然不是,因为孔子在汉时之受汉家之封,首先只是为“公”而已!既非“王”、亦非“圣”或“帝”;此后才开始有议立其为“殷后”、“汤后”的,这当然也是一种尊崇,但却完全与后世所谓非血缘性的道统之尊无涉,反而是将孔子放置在血缘性的勿绝其祀之商汤之后奉其祀的血缘性上来尊孔与封孔,这实与汉代在继周意识下的汉儒之主张“存先圣(前代)之统”的政治与文化之主张有关。董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》篇云:

《春秋》曰“杞伯来朝”,王者之后称公。……王者之法必正号,绌王谓之帝,封其后以小国,使奉祀之,下存二王之后,以大国,使服其服,行其礼乐,称客而朝,故同时称帝者五,称王者三。

又云:

故圣王生则称天子,崩迁则存为三王,绌灭则称为五帝,下至附庸,绌为九皇。

可见,随着历史的推移,一个朝代的历史共同记忆会因其年代久远而向近代移转;古时的先圣先王至周时有其变化,而迄汉之时又何尝不然,是以董仲舒言“存祀”者,存过往称王者在其后代立祠以世世奉之,勿令湮灭也。虽然是从血缘的存续上来言说与为之,然而又何尝不是一种先王先圣为之轴的历史记忆与其中中心之轴的议立之法。是故由王而五帝、由五帝而九皇,愈远者数愈繁;愈近者则以三为数,是谓三王。此皆先圣先王之意义在变迁中的“存祀”模式之说。自汉时开始谥孔子为公、封孔

子胤嗣为侯,岂非正是模仿了后代帝王对于古代／前代圣王之后奉祀的模式;董仲舒所谓“存统／奉祀”,便是一种血缘性模式的传与承。而王莽时封孔子之后为侯,即是为了不令孔子绝祀,则正是模仿了上述血缘性模式;虽然尊孔而封侯封公,却仍未臻至已视孔子为文化道统之“庙”的“宗主”地步,尤其是通过重要的仿宗庙祭祖之祭孔之国典仪式来完成此非血缘性的文化垂统之普及性。

东汉、魏晋之后,历代皆由朝廷封孔子之嫡后为胤,此仍是孔子之血缘性传承的后人与历代政权之关系。今则称之为“衍圣公”,曲阜为其领地,有如一国,故曰中国之世家唯一者即为孔家,此正以见司马迁破其《史记》之体例给予孔子以“世家”之体而非“列传”之体,称“孔子世家”,正足以见司马迁个人的“一家言”之观点系自非血缘性的“世世传衍”来为孔子立一“世家”之体的。“世家”之“家”在先秦本指贵族诸侯国所封与卿大夫之采邑而言,至司马迁时已有秦一统后的郡与县的郡守、县令所辖之户口单位的血缘体,因此,“世家”之“家”另一方面可指春秋与战国时期的诸国之“鲁世家”、“齐世家”、“燕世家”、“赵世家”、“魏世家”、“韩世家”而立体,一方面亦已指汉时以一户口单位之血缘体的家庭结构之“家”,孔子立世家之“家”,即指此而“世”之。另外,汉世以学术传衍而称“家”,首见之者即为司马迁之父司马谈的《论六家要旨》,既然“家”已可自血缘性而转指非血缘性的学术传衍,或由师授之传衍而称“师法”、或由经典之传授而称“家法”,则孔子之立“世家”,当有此后来非血缘性之意义,总循其本,称立“世家”之体予孔子当为司马迁之创体变例,然其所以创体变立,据其所居汉世之历史性观之,其所以“家”者,仍因袭自孔子之“世”传汉世二百余年而来之结果也。故“世家”之体若指非血缘性,则此体自汉而观确实属实,由“孔子”之有“孔门”开启之。

“衍圣公”者,为朝廷或国家政权所封,非家族所自与,是故属性为国家官员性质。“受封”为“衍圣公”者,必须有一先决条件,即其必须为孔氏之家的“嫡长子”,为家庙之嫡长子,具有孔家之祭祖仪式中之领祭身份,亦即其必须先取得孔家家庙之嫡长子身份,方得在国家祭孔国典中能代表属性于国家之孔庙,于皇帝幸学或诣学时(自古称幸学,至清康熙时始改称诣学),能代表位于曲阜之“孔庙”——“儒家先圣先贤之圣域”以宾礼迎接皇帝,并且助成皇帝在孔庙向孔子及其他先儒先贤行祭礼的仪式。然而,表面上看来是孔家之嫡长子代表主

人来迎接至自己家庙之中行祭孔礼的皇帝之宾,只是孔家与帝王之家之间的主宾关系,却在历史形成中有两点特别值得我们注意之处。

第一,迎接一国之主作为宾客时身份的衍圣公,其身份,无论历代有何改变,均是授于国家至高权力之封;只要是世袭之制不变,便是宗法血缘性传承未变,则在其受封之先比其受国家崇隆受封还要根本的、作为其“能受封”之基的仍是其来自于“孔家”之嫡长子的身份!因此,作为国家性的“衍圣公”身份之世袭,与作为孔氏家族——孔府之首的身份之世袭,是“家”在“国”先的!嫡长子正是衍圣公的身份来源!这一点正好证明了孔庙的称“庙”之原因,是从血缘性因素向非血缘性因素移转而形成为文化传统中的神圣符示的。

第二,在作为主人身份的一家之长(嫡长子嗣孔而为主人或是受封为衍圣公者),当其迎接作为宾客身份的一国之主时,只要皇帝至“孔庙”,而非只是孔府,则此一家孔氏之嫡长子所代表的,就是一个比“孔氏家庙”——圣域文化空间姿态出现的文化群体与整体——还要高的象征,以“孔子之后”的象征性(此点其实即是古人宗庙之祭祀仪点中的立尸以象祖先之义)来面对“历代政权”的象征;此一文化空间中的文化群体,并非只有孔氏一家姓而已,尚包含了历代先儒先圣的非孔姓之异姓居于圣域者;缘此故,孔庙又不能只视为一种“孔氏之家庙”,其称为“孔庙”,是有转喻之义可说、亦有历史特殊性可说,特别是在作为国典意义下的“孔庙”祀典成立之前,“孔子”的地位尚在“周公”之下。在汉代,皇帝幸太学或是太学以释奠礼为常制之后,皇帝是先祭“先圣周公”之后,才祭“先师孔子”的。孔子作为“先圣”、“先师”的身份,仍有其历史变迁,并非一成不变,要之,其初仍是仿周代礼制中的学制而来。先是仿古从古代学制中的释奠先圣、先师,演变到后来的先师、先儒,其实正有一“以孔配圣(王)”、“以周孔为圣”、“以周公为圣、以孔子为师”、“以孔为宗”的历程。而末一阶段之体制的形成,其时间尤晚,至少须待唐代高宗以后才逐渐将孔子摆脱“先王”与“先圣”的王统之系,单独将孔子视为垂文化之统的宗主。这便已说明了“孔庙”之“孔”作为不合其名的群体性神圣文化空间,是有其历史的形成可说的,其初并非作为“定义性”姿态而出现于中国的历史舞台之上的。

但是,无论“孔庙”的意义是第一点还是第二点,其相同之根柢都可以下列几点提问与论述中同说,亦即可适用与可通于血缘性与非血缘性之区与

分:第一,祭,是在室内还是在墓前?第二,祭,是祭死亡之后的“生前”还是“死后”?第三,生前:木主,画像,遗照,置在室中。如“生前”般活着,与活人同在“家”中。所以是“祭人”,是“人道之大者”,是对已死的父母祖先永恒的追思、怀念,与活着一般。子女也知道有祖父母的生前种种常存此家中。返本报始,敬宗法祖,祖德流芳。第四,死后:祭死后必是祭尸或火化之灵骨。此为祭其死后的样态,是祭神与祭鬼。故儒家或中国文化之大传统乃是祭人而非祭神鬼。此是《礼记》中的《祭义》、《祭统》等篇所强调的重要意义。

因此,“孔庙”的存在意义是为了构筑一个能行“祭孔”的神圣性文化空间。其“祭孔”的意义乃在于:必须永恒的活者,此活者乃系文化关系之前人,由“祭”而联系生死、联系古今、联系非血缘性先人与后人。

又或者可以如是说:第一,祭我生命之源,曰祭祖。第二,一个“生”只是个人生命,两个“生”才是“道”。故《周易》上说“生生之谓易”,曰“生生不息”。就是指人的生命虽有限,仍然可以生生而不

息,香火不断,从祖先到后代子女,形成一个源远流长之脉,这是正道。而不是个人的长生不死与成仙。第三,血缘性传承在家,在庙,在孝,在祭,在生生之不息以符天道运行之本。而非血缘性的传承,则主轴实在于两个场域:文本与孔庙。

三、结 语

孔庙,是仿自血缘性的宗庙而来,但在孔庙中,无论是四配、十哲、先儒与先贤,从孔孟到程朱、从伏郑到陆王,作为被祭祀者,其与祭祀者的关系,都是非血缘性的,联系出的乃是文化传承性之中的一种与“道”相关的系谱与统系;在中国儒学史中的术语系将之称为“道统”,以与“宗统”平行。

如果,中国文化中的“庙”与“祭”是在血缘性中成立的,那么,不具血缘性的祭祀关系能够在祭祀行为中成立吗?对于“孔庙”起源的探讨,虽然历代皆有,然而时代不同,所关切之焦点亦不同,本文以孔庙起源性的历史讨论为问题聚焦之所,对此或有献言焉。

From generation to generation: blood and non-blood tradition in ancestor worship and Confucius commemoration

LI Ji-xiang

(School of Humanities, Foguang University, Yilan 27262, Taiwan, China)

Abstract: One of the most important transmissions in Chinese tradition is blood transmission. The Dao of heaven and earth originated from the couple, which is what we call Yin and Yang. Since Yin and Zhou dynasties, blood transmission formed the patriarchal system. The gens, the clan, the ancestral temple, the ancestral shrine and the imperial ancestral temple have been all transmitted through blood. This is the principle clue for the long history of Chinese culture. Another principle clue had formed later since Confucius. Confucius had been honored as Su Wang, Xuanni Gong, Wenxuan Wang, Ni Fu, Great and holy, an exemplary model teacher. No matter what he was honored, the essence of Chinese culture was passed down by him through his teaching after Zhou Dao declined, which started the Chinese tradition of non-blood transmission. The transmission between the teachers and students is a non-blood transmission, which is a unique feature and structure in Chinese culture and spirit. Without this teaching and learning between the teachers and students, Chinese culture will not be of such a long history. The transmission between ancestors and descendants is a blood transmission while culture transmission is between the teachers and students which is a non-blood transmission.

Key words: blood; non-blood; ancestor worship; Confucius commemoration; Confucian temple; ancestral temple; national decree and regulation