

仪式与文化结构

——云南建水祭孔仪式与地方文化内在关系研究^{*}

张桥贵 曾 黎

内容提要：本文以云南建水县祭孔仪式为对象，讨论仪式和身体实践对于社会文化结构形成的作用。从该仪式的历史发展过程和时代背景可以发现，仪式被赋予的意义体现在仪式操演中。这些意义通过人的身体实践外化而形成了与仪式相关联的特定文化结构，由此展现出从社会赋予仪式意义，再从仪式传承意义到个人的过程，这正是社会记忆的传承与更新过程。

关键词：祭孔仪式 社会记忆 文化结构

作者简介：张桥贵，云南民族大学教授、副校长，中国人民大学博士生导师；曾黎，中国人民大学社会与人口学院2008级博士研究生。

记忆具有个人属性和社会属性。一方面它是个人在社会进程中所经历事件和体验在大脑中的记录。另一方面，它也是社会强制建构的产物。这是一个时代共享的情感和信仰，也是个人对它所处时代制度和规范的认同，进而成为与这个时代相关联的特定记忆。迪尔凯姆把这称作集体意识，“因为它是具有集体性，也是它或多或少带有强制性”，社会成员接受和沿用传承下来的信仰和规则，由此“在保持个性的同时，在交往中因共同利益、共同需求、共同价值评价等而形成共有的思想观念。”

哈布瓦赫把集体记忆作为自己研究的对象，强调集体记忆在本质上是立足现在而对过去的一种重构，它是支持记忆存在和传承的动力，因为我们要重构的记忆不能没有根源。保罗·康纳顿在《社会如何记忆》一书中使用社会记忆的概念，他强调个人记忆因共享的集体意识而被社会建构的特征。他以纪念仪式和身体实践两个特殊领域为对象，论述记忆是如何作用于社会的不同层面。仪式保存了一个时代所赋予的集体记忆，其通过身体实践而得到传递，或者说仪式是社会记忆的保存方式，通过操演把社会赋予的意义写入个人记忆之中，由此社会成员得以共享这些信息和意义。本文以建水县的祭孔仪式为对象，讨论仪式和身体实践对于社会文化结构形成的作用。从该仪式的历史发展过程和时代背景可以发现，仪式被赋予的意义体现在仪式操演中。这些意义通过人的身体实践外化而形成了与仪式相关联的特定文化结构，由此展现出从社会赋予仪式意义，再从仪式传承意义到个人的过程，这正是社会记忆的传承与更新过程。

^{*} 本文为张桥贵教授主持的国家社会科学基金项目《云南宗教文化与旅游研究》（项目批准号08BZJ019）阶段性成果。

埃米尔·迪尔凯姆著，胡伟译：《社会学方法的规则》，华夏出版社，1999年，第9页。

刘少杰：《国外社会学理论》，高等教育出版社，2006年，第49页。

哈布瓦赫·毕然著，郭金华译：《论集体记忆》，上海人民出版社，2002年，第59-60页。

保罗·康纳顿著，纳日毕力戈译：《社会如何记忆》，上海人民出版社，2000年，第2页。

一、建水祭孔仪式的兴起与传承

建水地处滇南，距省会城市昆明220公里，在历史上就是滇南交通要冲，军事、文化之重镇。《元史·地理志》载：“建水州，在本路（临安路）之南，近接交趾，为云南极边”。建水有多种原住少数民族聚居生活，在当时的情况来看这里便是蛮荒之地。张立道在元至元22年“复创庙学于建水路，书清白之训于公廨，以警贪墨，风化大行。”此后，建水文教走向兴盛，明清两朝人才辈出，与中原无二。

祭孔仪式本源于孔子的家祭活动，汉代刘邦过鲁以太牢祀孔子，此后祭孔仪式逐渐成为国之大典。统治者以高规格祭祀孔子代表了孔子及其学说之于国家的正统性和合法性。唐贞观4年（630年），唐太宗下诏在全国州县设立孔庙，这为孔庙和孔子祭祀在全国范围内的推广提供了政策支持。孔庙祭祀成为一项国家生活中的大事，从中央到地方形成了固定礼制。祭孔也变成地方官员日常事务中的一项重要职责，以后历代延续该传统。建水祭孔仪式的创制和发展历程可以在《建水州志·祀典》卷六中窥见一斑：

明弘治八年，副使李孟陞，知府王济创置（礼器）。万历三十年教授胡金耀重造，兵燹毁灭。国朝康熙二十九年知府黄明捐俸禄制造，计铸铜器二百一十件共重四千五百六十觔。……雍正六年，郡人萧大成以乐器残缺自龙门任考制琴、笛、箫、埙、篪、磬、箏如数送补条囊全。

《临安府志·典礼》载：“每岁仲春、（仲）秋月文武官以上丁之日致祭先师孔子。”在祭前二日开始准备相关事宜，官员、执事人员斋戒沐浴更衣，不得住家。祭前一日准备祭器，三牲等物，并发布榜文。这是地方政治生活中的大事，后形成了固定传统。建水祭孔仪式在官方推动下与民间文化和信仰体系相互融合。所以民国时期祭孔仪式失去官方制度保障的时候，却在民间依然存在，地方文人士绅成为祭孔仪式的组织者。他们组成多个遍布城乡的民间洞经会，保持了祭孔仪式的核心要素，以经书，乐器及祭器等实物为表现形式。另外民间信仰者有对仪式的信仰需求。他们共享着这些器物的财富，也共享着由仪式所传递的意义。建水祭孔仪式在民国后期中断，直到改革开放后得以复兴，民间需求的动力和承载于社会记忆中的仪式要素为此提供条件。

二、洞经会祭孔仪式的过程与象征意义

建水洞经会在1984年恢复活动之后，洞经会成员就开始习演洞经音乐和举行日常宫观会，这也包括了每年农历8月27日举行的孔子会，其主要内容就是操演祭孔仪式。建水祭孔仪式在2005年以

（明）宋濂：《元史》卷六十一，《志第十三》，中华书局，1976年，第1477页。

（明）宋濂：《元史》卷一百六十七，《列传第五十四》，中华书局，1976年，第3917页。

（清）祝宏：《建水州志》，汉口道新印书馆，雍正九年版，民国22年重刊。建水祭孔仪式应在元代建水文庙设立时就已经举行，在刘健所作的《重修临安府学碑记》中有“庙之祭器与乐舞，岁久亦弊。又以修葺之余力，咸一新焉”的记载，在此前就已经有祭器存在，只是“岁久已弊”，可以说建水祭孔仪式在此前就已经有了。但是现有的直接文献资料只能支持到明弘治八年。

这是一个文人相聚谈经奏乐的宗教组织，因道教《文昌大洞仙经》而得名。1978年后建水洞经会恢复活动，先后成立了7家洞经会，分别是：灶君寺洞经会，绿瓦寺洞经会，小麦场洞经会，南庄洞经会，大兴寺洞经会，西庄洞经会，巾帼洞经会。

在2005年建水是全球联合祭孔活动分祭点之一。

后就形成了两条进路：由官方主导的公祭仪式和洞经会自发组织的民间祭孔仪式，二者在不同时间和地点举行。操演主体都是洞经会成员，他们继承了传统，掌握特殊的仪式知识。本节主要是以洞经会的祭孔仪式为对象，阐述祭孔仪式与洞经会文化结构形成的关系，同时也兼论及官方公祭孔子仪式中的一些现象，从中发现仪式所承载的意义如何传递和作用于人。

祭孔仪式前一天先举行净坛仪式，其目的在于清除污秽，象征经坛性质转变，从世俗向神圣过渡，为第二天正式仪式提供干净和神圣的空间，以迎接神灵到来。

举行仪式当天，经坛正中悬挂孔子画像，画上有诗赞曰：“大哉宣圣，斯文在兹。帝王之式，古今之师。志则春秋，道由忠恕。贤于尧舜，日月其誉。维时载雍，戢此武功。肅昭盛仪，海宇聿崇。”诗文与建水文庙碑刻《孔子弦颂图》一致。经坛上摆放五只木签，“天地同仁”签居中，为主签。左右各有两只木签写着论语名句“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。桌上设有腊台两座，摆着茶水三杯，米饭三小碗，果品，香帛及祝文。经坛左右两边分别摆设有悬挂铃铛和玉佩的木架，上面分别书有“金声”和“玉振”等字样，象征孔子以渊博的学识，集先人之道，成就圣德。另外经坛正前方设供桌献三牲，还有葱和韭菜。此桌两边分别摆出了洞经会的重要经卷《孔教真理》。三牲在中国古代祭祀传统演化过程中逐渐固定下来，指牛、羊、猪等三种动物，以这三种动物来祭祀孔子的礼仪象征其崇高的地位。由于洞经会财力有限，因此三牲只是用面团做成的模型。简化和替代行为是仪式中高度抽象和象征性表达，也说明仪式的基本要素和灵魂被延续而长期传承下来。葱和韭菜是地方民众在仪式中的愿望表达，取其谐音“聪明”与“长久”之意。这些物品在仪式之后，为众人分享，意在沾染一些圣人的灵光，这体现出仪式本土化特征。

祭孔仪式可分为迎神、初献、亚献、终献、送神五个步骤，这些步骤以三献礼为核心。迎神为仪式之始，在音乐声中，引赞和陪赞向神像行三跪九叩礼，迎接神灵降至。读祝生跪于神坛前用抑扬顿挫的语调宣读祝文。

大成至圣先师孔子圣诞祝文

维

中华人民共和国农历□□年岁次八月二十七日 圣诞日

云南省建水县庶民工商兵农学等欣逢

先师孔子圣诞佳期 在灶君寺内谨以香帛供果 庶品之仪 三献之礼 祭祀

大成至圣先师文宣王孔子

曰 先师 德隆于（千）圣 道冠百王

揭日月以常行（新） 自生民所未有 值文教倡明之会 正礼节乐和（礼乐节和）之时

辟雍钟鼓 咸格荐与馨香 泮水胶庠 並（益致）严于笱豆 兹当仲秋 祇率彝章 肃展微忱

聿将祀典 配以

复圣颜子 宗圣曾子 述圣子思子 亚圣孟子

根据《临安府志·典礼》的记载，应该为六个阶段：迎神、初献、亚献、终献、彻饌、送神。现代洞经会祭孔仪式中，彻饌、送神合在一起了。

引赞为仪式操演中的核心角色，根据仪式的固定程序引导着仪式进度。陪赞为辅助之人。

即仪式中专门宣读祝文的人员，此人一般要具备较好的诗文修为。

祝文为洞经会祭孔仪式上所用之版本。祝文后半部分“曰”字下的内容与《续修建水县志·祀典》卷二之乾隆九颁（1744）大成殿祝文一致，只是个别字在传抄中有讹误。如“德隆于圣/道冠百王”，应为“德隆千圣/道冠百王”，“揭日月以常行”应为“揭日月以常新”。但这里为保持民间所用之祝文原貌，只在文中注明，不作改动。

敬 祝
矣

读祝文毕，行礼复位。在音乐声中，经生歌以“昭平之章”。

尼山日月，麟吐玉书。洙泗径流育圣人。德配天地，道冠古今。周游列国传，与天地参大圣人。

歌毕行初献，引赞和陪赞行三跪九叩礼，歌以“宣平之章”。

予怀明德，玉振金声。生民未有，展也大成。

亚献，引赞和陪赞行三跪九叩礼，歌以“秩平之章”

俎豆千古，春秋上丁。清酒祭（既）载，其香始升。

终献，引赞和陪赞行三跪九叩礼，歌以“叙平之章”。

维（惟）天牖民，惟圣时若，彝伦攸叙，至今木铎。

三献礼毕，送圣，引赞和陪赞行三跪九叩礼，歌以“德平之章”。

先师有言祭受福，四海黄宫敢不肃，礼成告彻勿疏慢，乐所自生中原菽。

至此，礼成乐肃。

每次献礼都要洗手、净巾以示尊敬和严肃。事实上，洗手和净巾只是一个象征性动作，并没有真正用水洗手。但这一环节在仪式中必不可少，因为“礼”的要素贯穿仪式始终。在“乐”方面，仪式开始就伴以洞经会特有的洞经音乐，分大乐和细乐，有词牌数十个，如《清河颂》，《渔卧浪》、《甘州歌》等。大乐一般用于仪式开始和结束之时，其与细乐的区别在于是否有唢呐参与演奏。

文庙祭孔自创设以来就为官方所把持，官方化文庙祭孔仪式没有太多民间洞经会的影子，或者是有意识地把这种影响去掉。封建时代的祭孔仪式断裂之后，掌握了专门知识的民间洞经会成为祭孔仪式的操演主体。现代公祭仪式与民间祭孔仪式也是由同样主体来操演，其核心内涵更趋向同一。从仪式的外在环境来看，已经不同于仪式所产生的时代。但不论何者为操演主体，仪式传承却是没有终点，它与人的文化进程相伴存在。

三、仪式内在意义传递与文化结构形成

从仪式过程和内涵中，我们可以看到建水祭孔仪式传承了古代祭孔仪式的核心，即三献礼，尽管三献礼的一些具体细节在传承中已经发生了改变，如祭品，歌章和外在主导环境等。但是结构却具在很大的稳定性，因为稳定的结构代表了仪式的整体内涵和指向。

保罗·康纳顿认为操演记忆是身体性的，有关过去的意象和过去的记忆是通过（或多或少是仪式性）操演来实现的。身体实践行为可分为刻写实践和体化实践。刻写实践是指以一定的媒体来记录 and 保存信息，体化实践是指以人的身体承载和传承信息。刻写实践在前述洞经会所使用的祭祀文本已经有所体现，而人的体化实践表现在仪式意义所影响而形成的文化结构之中。

本文中使用的《大成乐章》系民间洞经会提供的文本。笔者对文本进行了查对，发现文本出自《临安府志·典礼》卷九中乾隆八年（1743）颁布的乐章。民间洞经会现在版本已经有了改变，“懿平之章”被省略，部分词句不同，乐章内容被调整，甚至还有传抄之时的笔误。从文本所表达之意义可以看到其渊源性。笔者认为这些依然存活的文本才是仪式的生命所在，所以本文取民间洞经会所使用之版本。

保罗·康纳顿著，纳日毕力戈译：《社会如何记忆》，上海人民出版社，2000年，第41页。

保罗·康纳顿著，纳日毕力戈译：《社会如何记忆》，上海人民出版社，2000年，第91页。

三献礼作为中国古代祭祀的重要礼仪形式，其礼乐要素体现仪式的目标，对孔子和儒家文化的认同和推崇。仪式的操演主体和受众沉浸于儒家文化的氛围中，受仪式强化而接受其意义，对此我们可以从操演主体的身体实践中看到意义的表现形式。其与仪式相关却又外在于仪式，是仪式操演中内在意义外化的结果。这将超越仪式本身，使仪式的意义外化，让仪式的终极目的成为可见形式，从仪式操演表达的意义到文化结构形成的逻辑就在于此。仪式操演主体洞经会倡导“八德”（孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻）、“五伦”（父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信），本身就是儒家文化载体。仪式承载内在象征意义通过洞经会活动地陈设和成员的身体实践外化，变成可感觉形式。

洞经会活动地环境陈设无不渗透着儒家文化的印迹。以灶君寺洞经会设置为例：大殿左边悬挂“万天帝主”，中间悬挂“圣德崇高”，右边悬挂“诸佛圣师”匾额。走廊柱子上有对联为“志在春秋一部书/义存汉宝三分鼎”，门联为“福缘善庆乐奏钧者/谈演玉章礼遵圣兴”，这些门联和匾额把儒家礼、乐要素融于其中，也洋溢着对孔子的赞美，由此构成洞经会儒家文化氛围。

在另一洞经会的活动地点绿瓦寺里，笔者见到二十四孝图绘于雷神殿大门之上。据该洞经会负责人讲述，此图出自一位洞经会成员戴姓老者之手。笔者问及这些图片是否有意设置或有规定应绘如此。该负责人回答道：“这里想画什么就画什么，没有特别规定。”其回答流露出了民间宗教信仰者的真实心理状态。从这些图画设置中，笔者有了些许关于沉淀在他们心中的行事原则和规范的思考。图像绘制人在没有具体规定他应该设置什么内容的前提下，却偏偏选择二十四孝图作为内容，这看似偶然，也应该是必然。在绘制人眼里，儒家传统的伦理观念已经沉淀到他内心深处，儒家规范就是指导人们社会生活的法则。他把二十孝图绘于神圣的雷神殿之中，足见他对儒家文化的崇尚之情。在先人已逝之际，他的良苦用心依然在该设置中表现出来。在没有规则的表象之下，却有一种沉淀于内心深处的规则在指导着人的行为和生活进程。

儒学获得国家制度支持，其影响力在民间扩散，这一方面表现在祭孔礼仪、乐章等外在形式进入民间信仰之中，另一方面就是儒学思想最终被民间主动地接受，从外在形式内化到人们的思想和行为中，成为自己生活和行为的标准。这正是仪式所传递的文化意义与规范在人身上的表现形式，从洞经会成员的言行和观念中可以看到仪式意义对他们的影响和作用。

1、仪式中的等级观念

明清时期，对入洞经会者有特别规定和条件。洞经会是一个集文、礼、乐、神灵信仰等多种神圣性要素于一体的组织。其经书文本多是对神、佛、圣人的赞美之词，这就要求谈演者要具有一定的文化水平，另外操演者需要精通音律，有娴熟的演奏技巧，并对礼仪知识有所了解。所以洞经会一直由文人把持，洞经会成员多为文人儒士及其后代，形成了“不是儒生不能入会”的格局。入会者应是所谓三代清白之人，即是说入会者不应该犯有罪过，或从事一些低下职业，如理发匠、屠户、戏子、吹鼓手一应人等。现代恢复后的洞经会还是以“文人”为主，成员大部分接受过不同层次教育，以初中和高中学历居多。他们初通诗文，又懂音律，相当一部分人有家传渊源。现代社会已经不再有职业高低和贵贱之分，但文人所强调的那些等级和职业高低观念依然存在洞经会成员的思想之中，在仪式操演的态度和实践体现出来。在此我们看到“礼”在洞经会成员观念中的体现。他们通过一定的实践方式，如要做什么或不做什么，来表达心中对圣人的尊崇。

汪致敏：《红河民间音乐舞蹈研究》，远方出版社，2002年，第177-178页。

2、仪式中的性别观念

如前所述,明清时期洞经会对入会者有一些具体条件限制,而且女性也不能加入洞经会。改革开放后,洞经会恢复日常活动,其成员性别构成发生了变化,女性也可以参加洞经会日常活动和演奏。正如一位洞经会负责人解释道:“她来要求入会,肯定不能拒绝人家啊。”虽然女性出现在洞经会仪式上,但是女性不能进入正殿排班上座,也不能换上经生的衣服,而是在正殿外走廊的右下角就座,处于一个可有可无的位置。建水文庙古乐队也曾有过女性成员(9人),一些坚持古训的经生不同意女性参与,他们把女性的一些性别特征作为反对理由,并认为这样有辱圣人。事实上,一位乐队负责人曾经表达过自己的看法,女性成员参与操演对整体效果没有影响,反而会使总体感觉更好。可见,规范和观念一直潜在于洞经会成员的心中,这已经成为他们在仪式中,甚至是生活的判断标准。

3、仪式中的纯洁性与神圣性

明清时期,祭孔仪式的乐舞生从州学和县学中抽调,其要求是童男,面容娇好,且学业优秀。现代祭孔仪式恢复之后,也因循同样的传统。仪式的乐舞生主要是建水第四小学的学生。在2005年全球联合祭孔中,为了便于管理和训练,乐舞生由面容清秀的女中学生担任。笔者曾就入选标准对乐舞生进行访谈,入选标准在一定程度沿袭了传统,除了面容娇好之外,学习成绩优秀也是一个重要的条件。另外他们在音乐、舞蹈或是其它方面有一定特长。虽然不再有性别的严格限定,但学业、面容和纯洁性等要求还是遵循古制,由此保证仪式的神圣性。

四、结语

从建水祭孔仪式的案例中,我们可以看到仪式与文化结构形成的密切关系,仪式和身体实践如何作用于文化结构。“仪式是一种文化地建构起来的象征交流的系统。它由一系列模式化和序列化的语言和行为组成,往往是借助多重媒介表现出来,其内容和排列特征在不同程度上表现出礼仪性的(习俗),是具有立体的特征(刚性),凝聚的(融合)和累赘的(重复)特征”。仪式承载的意义具有延续性,虽经过断裂和重构,但其核心保持着一致。仪式具有重复性和程序性的特点,在重复的操演中,通过固定的程序,其承载的意义被强化,并在仪式操演中得以传递,形成与仪式相对应的特定文化结构。人的身体实践表现出神圣与世俗的两面。一方面操演仪式有神圣性,另一方面也融入世俗之中,二者共存于身体实践主体的日常行为之中。仪式与文化结构共生,从仪式操演中通过人的身体实践而外化,由此与仪式相关的特定文化结构得以形成、传承和创新,仪式也得以保存。更重要的是仪式的内涵与外化形式的文化结构得以复制,仪式与文化结构的互动成为仪式重构和创新的永恒动力,即使仪式中断或是不可见了,它也会以一定的形式存在,这一契机才使仪式得以重构。这正是传统、传承与创新的动力之源。仪式重构与创新之后,与之相应的文化结构也会改变,但是这样的改变不是以突变形式出现,它以局部和渐进的改变与社会变迁相对应。由仪式影响而形成的稳定文化结构与人的社会行为与价值观念关联在一起,构成指导人生活和行事的内在规范。

(责任编辑 杜澄)

菲奥纳·鲍伊著,金泽、何其敏译:《宗教人类学导论》,中国人民大学出版社,2004年,第178页。

A Discursive Survey on Religious Ecology

Zhang Xinying

Abstract: The state of religions in today's China is actually the reflection in the religious field of the great changes that have been and are taking place in our country. "Religious ecology" has been remarked as a social cultural phenomenon, and proposed as a relevant subject for the macro management of society. This is a manifestation of the reaction from both the academia and policy making agencies to the great social changes mentioned, among which the ever increasing presence in the new religious structure of Christianity seen as the carrier of Western thinking and culture is especially prominent. We need to promote a systematic project for the natural formation of a balanced mechanism of religious ecology, which should be incorporated into a framework of national cultural strategy (including national education) and planned in a comprehensive manner. Only in this way can we hope to build a "religious protective layer" with tension within safety range for the construction of a harmonious society.

Key Words: religious ecology, administration of religious affairs, Chinese traditional culture, national cultural strategy

The Internal Relationship between Confucius Worship Rituals and Local Culture in Jianshui, Yunnan

Zhang Qiaogui, Zeng Li

Abstract: This paper discusses the function of rituals and bodily practices in the formation of a social cultural structure from a case study on the Confucius worship rituals in Jianshui County, Yunnan Province. From a survey of their historical development and contemporary background, we can see that the meanings given to rituals are manifested in their performance. These meanings are externalized through people's bodily practices to form a specific cultural structure in relation to rituals, thus presenting the whole process by which the society endows rituals with meanings and rituals in their turn pass the meanings on to individuals. This is the very process by which social memory is passed on and renewed.

Key Words: Confucius worship rituals, social memory, cultural structure