

儒教主殿

云南文庙建筑研究

杨大禹 著



云南大学出版社
Yunnan University Press

儒教主殿

云南文庙建筑研究

杨大禹 著

云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

儒教圣殿 : 云南文庙建筑研究 / 杨大禹著. —昆明: 云南大学出版社, 2015

ISBN 978-7-5482-2213-2

I. ①儒… II. ①杨… III. ①孔庙—建筑艺术—研究—云南省 IV. ①TU-092

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第288393号

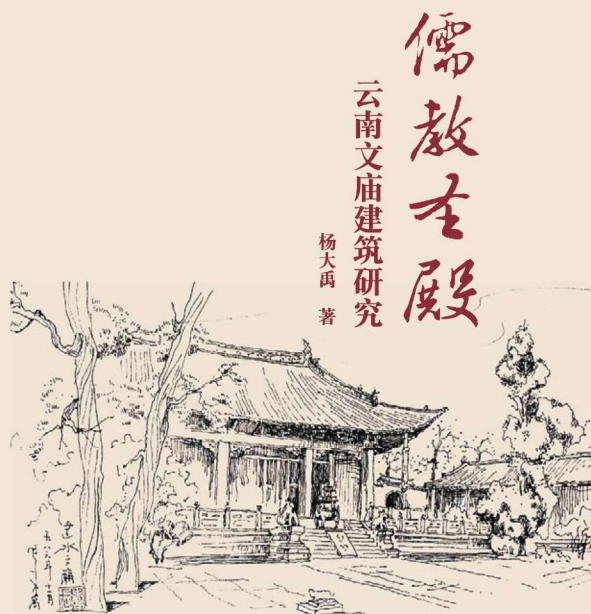
策划编辑: 陈曦

责任编辑: 陈曦

封面设计: 庄海萌

郑明娟

内文设计: 王娅一



出版发行: 云南大学出版社

印 装: 昆明卓林包装印刷有限公司

开 本: 889mm × 1194mm 1/16

印 张: 17

字 数: 502千

版 次: 2015年5月第1版

印 次: 2015年5月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5482-2213-2

定 价: 96.00元

社 址: 昆明市翠湖北路2号云南大学英华园内

邮 编: 650091

电 话: (0871) 65031071 65033244

网 址: <http://www.ynup.com>

E-mail: market@ynup.com



杨大禹

杨大禹，博士，昆明理工大学建筑与城市规划学院教授，博士生导师。自1988年毕业参加工作以来，在完成建筑学本科专业和研究生教学工作之余，长期致力于云南地方民族建筑与人居环境、云南历史文化城镇与建筑遗产保护、云南地方宗教建筑的相关研究。曾先后主持承担国家自然科学基金项目3项，云南省自然科学基金项目3项，并参与完成国家级、省级各类基金项目研究10项（包括国家级、省级重点项目各1项）。已

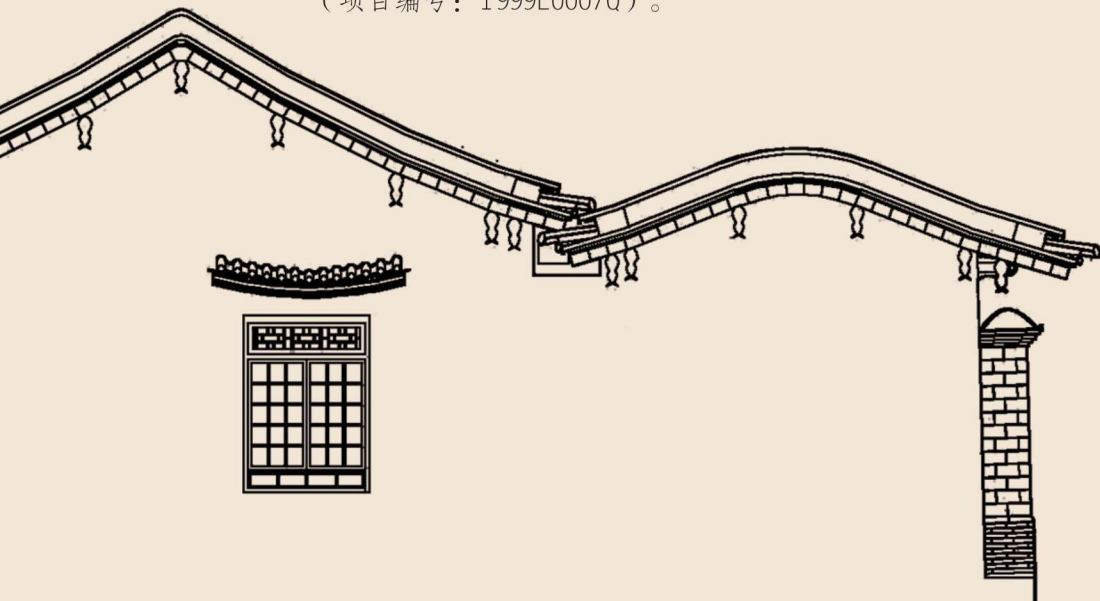
发表学术论文40余篇，出版《云南少数民族住屋——形式与文化研究》（1997）、《中国最具魅力名镇和顺研究丛书（全3册）》（2006）、《中国民居建筑丛书·云南民居》（2009）、《云南佛教寺院建筑研究》（2011）等学术专著，参编《中国传统民居类型全集》（2014）、《云南民族住屋文化》（1997）等图书6部；同时结合课题研究积极地为云南地方的建设发展服务，主持完成20余项工程设计项目。两次获得云南省政府颁发自然科学奖三等奖，2004年获“云南省中青年学术和技术带头人”称号；2005年被聘为云南民族博物馆特约研究员；2006年选入建设部历史文化名城专家委员会委员（第2批）；2008年获“云南省高等学校教学、科研带头人”称号；2008年任中国民族建筑研究会民居建筑专业委员会副主任委员；2009年任中国建筑学会建筑史学分会学术委员。

本书受以下项目资助：

国家自然科学基金资助项目：“云南地区宗教建筑研究”（项目编号：50008008）；

国家自然科学基金资助项目：“历史文化村镇遗产及其文化生态保护的研究与示范”（项目编号：51268019）；

云南省中青年学术和技术带头人资助项目：“云南地区宗教建筑的典例研究”（项目编号：1999E0007Q）。



天下之本在国，国之本在家，

家之本在身。（《孟子·离娄上》）

为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。

……故君子不可不修身。（《礼记·中庸》）

欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；

欲诚其意者，先致其知；致知在格物。（《大学》）

君子喻于义，小人喻于利。（《论语·里仁》）

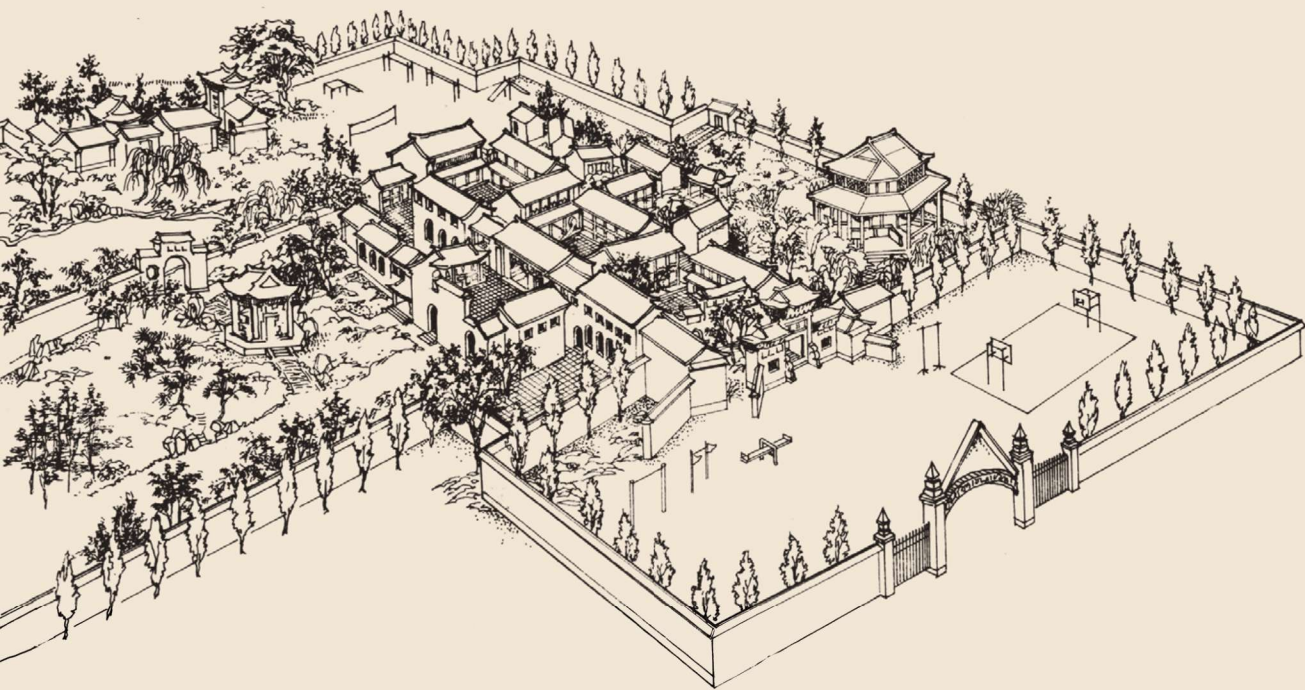
君子坦荡荡，小人长戚戚。（《论语·述而》）

自序

儒教圣殿

云南文庙建筑研究

孔子是我国古代伟大的思想家、政治家、教育家和学者，也是儒学的创始人。作为中国历史上创办私学的先行者、第一位职业教师，孔子提出“有教无类”，提倡不考虑阶级差别的普遍教育，将教育的对象从贵族阶层扩大到平民阶层，使教育不受阶级特权的限制，扩大了学校教育的社会基础和人才来源，并且还主张治理国家应以全民的福利与快乐为依归。要达到此目的的方法，不是严格执行人为的法令，而是要善于运用被公认为良好的而又合乎自然法（即所谓的“天道”）的风俗习惯。孔子一生致力于长治久安的儒学，在中国2000多年的封建社会中，长期处于受尊崇地位。孔子身前为一介布衣，身后受历代统治者不断加封，被视为圣人，先后被尊奉为“大成至圣先师”“文宣王”“万世师表”等，成为人们顶礼膜拜的偶像。这种社会现象的物质表现之一，就是作为祭祀孔子的庙堂与古代学宫合为一体的文庙的兴盛。在传统中国，看一个地方是否繁华、有无人才，亦常以文庙规模的大小作为评判的标志。而历代统治者为使国家和地方稳定统一，也都利用祭祀孔子的文庙来传播儒家文化，进行思想教育，使之成为中国古代教育的主要场所。如今遗存下来的文庙，为儒教思想的传播和古代社会的教育历史研究，提供了十分丰富可贵的实物资料。



作为历代尊孔崇儒专门场所的文庙，由于具有特殊地位和要求，终于从小到大，逐渐发展，成为一种具有东方建筑特色且规模宏大的建筑组群。如今遗存于各地的文庙已是一种象征，象征中国封建社会至尊的传统思想，象征中华民族汉文化的主体，同时也是民族文化遗产中极为珍贵璀璨的明珠。

文庙也确实是全部儒教思想凝聚和积淀的圣殿，是儒家文化的精神殿堂。面对每一座文庙建筑群体，我们常会被一种超然于物质空间的精神力量所深深地震撼，我们对文庙的观察和研究，可以视为对中国封建社会主流思想文化认识的一个开端，透过各地遗存下来的文庙建筑的物质景观，作为一把打开历史之门的钥匙，去开启孔子儒教思想体系博大精深的宝库。

孔子学说、孔子精神支撑着文庙的日益兴旺，而孔子学说的中心即是“仁学”。孔子提倡的“仁”，是从个人自身推及他人，所谓“为仁由己”，“由己达人”。孔子追求一种和睦的人间境界，在特定的社会群体中，艺术地处理人际关系，以达到真、善、美的和谐统一，孔子的“仁爱”包括了“忠恕之道”和“孝悌之心”。

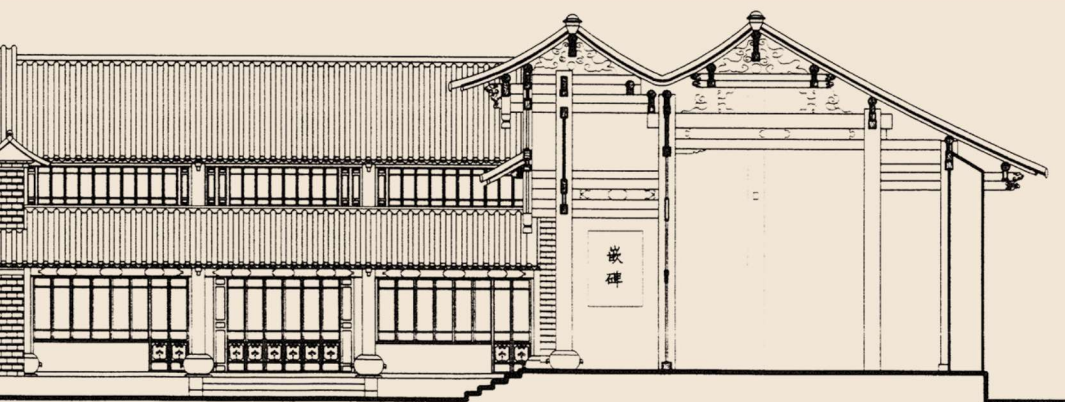
这样，孔子的“仁学”，是由个人伦理归宿到社会伦理，由个人道德自觉达到循礼目的的理想境界。在孔子那里，人与人，乃至人与社会，在“仁道”之下，会达到天地无私、乾坤有情的一种协调和睦。这是人类思想史上最具有生命力的思想，不仅影响着中华民族的过去、现在，也必将影响到未来。然而正是这一“仁道”的理想境界，却历经了2000多年的艰辛与磨难。不过，恰恰又是孔子的精神，能够作为历史上每一次时代变革后社会趋于稳定时所追求的一种理想境界，正因如此，文庙的地位逐渐被抬高，当然这这也是一个漫长的历史过程。

作为尊孔崇儒的文庙，时间给了它无穷的魅力，文庙就像一个巨大的圣坛，一代又一代帝王将相、达官贵人抱着各自的信念，纷纷前往祭祀，文庙也因此成了文人骚客心目中的圣地。

一座座古老的文庙，静静地躺在中国各地城镇，任凭历史浪潮的起伏搏击，依然安宁肃然。每当我们置身于文庙的琉璃高檐和红墙壁柱下，恍如与世隔绝。“仁学”博大的情怀与封建礼教的束缚，成了这个围墙以内两个永恒抗争的主题。从文庙这些既简单又复杂的坊与坊、门与门、建筑与庭院之间，已经透出中国文化的矛盾性，它既开放又封闭，人们需要穿越一道又一道的坊，跨过一重又一重的门，才能寻求到历史的真谛。

当前，许多地方都在恢复重建文庙，复兴儒家文化，这对于我们的社会重建、我们的道德诚信重建，对于中国人的国家认同感和民族认同感以及中国文化软实力的建设都是非常重要的。孔子曰：“人能弘道，非道弘人。”想当年，面对“礼崩乐坏”的乱世，孔夫子以“知其不可为而为之”的精神，“为田地立心，为民生立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。时至今日，儒家所提倡的仁、义、礼、智、信，温、良、恭、俭、让，仍然作为衡量一个人品德的普适社会道德标准为人们所共同接受。

今天，当此努力实现中华民族的伟大复兴之际，我们更应该“当仁不让”，继往开来，特别是在快速发展的城镇化建设中，为传承和保护历史遗存下来为数不多的文庙建筑及其儒家文化精神，尽自己的一份绵薄之力。



作者书于2014初春

目录

儒教圣殿

云南文庙建筑研究

自序 001

第一章 儒教的产生和本质 001

- 一、儒教的起源 002
- 二、儒学被视为一种宗教 005
- 三、儒教的规矩 012
- 四、专供祭祖的儒教建筑 014
- 参考与注释 017

第二章 儒教在云南的流变 019

- 一、儒教对云南的浸润 022
- 二、儒教在云南的成长 028
- 三、儒教在云南的推广 030
- 参考与注释 037

第三章 儒教对云南的贡献 039

- 一、儒教与云南民族教育 042
- 二、儒学与云南民族宗教 045
- 三、儒教对云南各民族的教化 049
- 参考与注释 053

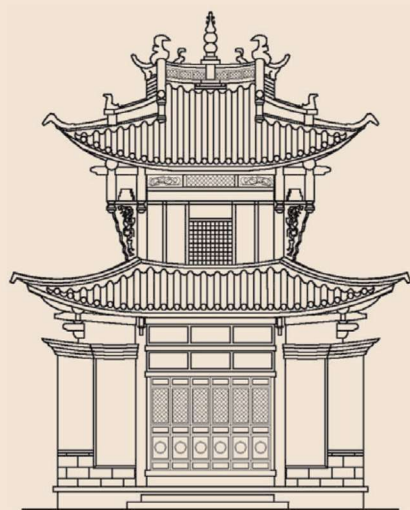
第四章 儒教追求的人生境界 055

- 一、乐以忘忧的坦荡襟怀 056
- 二、兼济天下的壮志豪情 057
- 三、志道从义的气节操守 058
- 四、至诚慎独的执着追求 059
- 五、见利思义的价值观念 060
- 六、天人合一的终极关怀 060
- 七、善美合一的审美取向 061
- 参考与注释 062



第五章 类型多样的儒教建筑 063

- 一、文庙——天子庶民的共祭殿堂 064
- 二、书院——传播知识的地方学校 066
- 三、武庙——忠孝节义的宣扬场所 082
- 参考与注释 092



第六章 丰富多彩的云南文庙 093

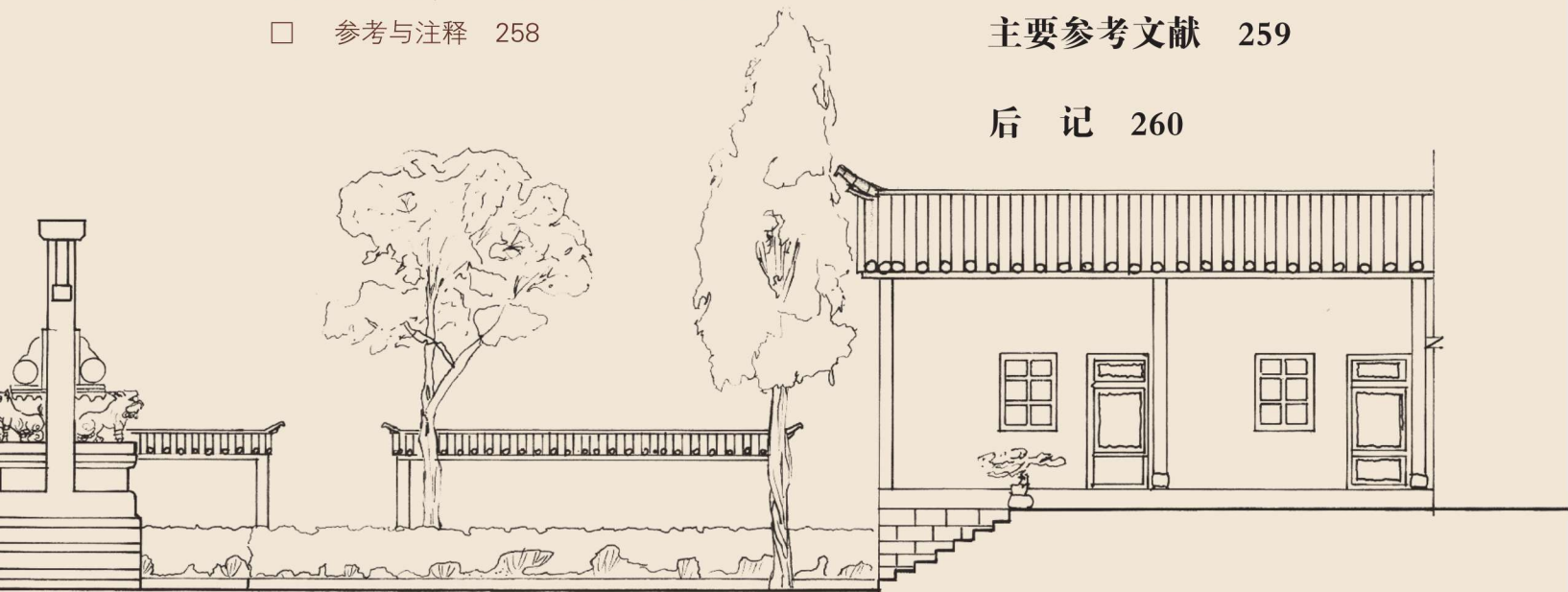
- 一、文庙的发展沿革 094
- 二、文庙的功能特色 097
- 三、文庙的名称内涵 099
- 四、云南文庙的地方特征 105
- 五、云南文庙的建筑形态 116
- 参考与注释 251

第七章 云南文庙的保护传承 253

- 一、对文庙建筑的保护认知 254
- 二、面对发展，如何保护与传承 255
- 参考与注释 258

主要参考文献 259

后 记 260

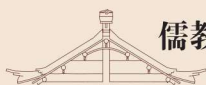


儒教的产生和本质

第一章

- 一、儒教的起源
- 二、儒学被视为一种宗教
- 三、儒教的规矩
- 四、专供祭祖的儒教建筑
- 参考与注释





春秋战国时期，华夏成了一个非常稳定的共同体，她的文化空前繁荣。第一是出现百家争鸣的局面，其中，儒家的以“礼”治国，道家的“无为”而治，墨家的尚贤、尚同、非攻、兼爱、节用、节葬，法家的以法治国（法、术、势相结合）是诸子百家思想的核心，也是此后“修身、齐家、治国、平天下”的理论基础，是汉民族的精神纽带；第二是诸子散文大放异彩；第三，在自然科学方面有专门的研究。总之，华夏民族创造了一种丰富多彩、基础浓厚的传统文化，为后来的发展壮大奠定了良好基础。

秦统一六国以后，建立了中央集权专制制度，自上而下采取“车同轨，书同文，行同伦”和统一法律的有力措施，原来各国间政治界限被打破。汉承秦制，继续强化统一措施，从而迅速改变了“田畴异亩，车涂异轨，律令异法，衣冠异制，言语异声，文字异形”的状况，尤其是地主经济的发展，促使各地区之间的经济联系性得到了空前的加强。

孔子所开创的儒家学说，更以其独特的生命力获得较大发展，自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后的2000多年里，儒学犹如长江大河，纳百川于一体，成为中国文化的主脉。

一、儒教的起源

很多学者都对儒教的起源有过研究，据章太炎说：“儒”字原来写作“需”，“需”是求雨的巫师；而胡适在《说儒》中也说，儒是“殷商的教士”，是以“治丧相礼”为主业的；其实孔子自己也曾说过：“吾与史、巫同途而殊归也。”可见，孔子自己也认为，他与古代主持祭祀占卜的巫祝和史宗同出一途，只是他从沟通鬼神的“祝”和历算推步的“数”，发展到进一步探求人心的“德”。

有关古代中国的国家和关于政治与国家的学说，其实讨论的就是古代儒家思想的学说。

西方人说的“国家”是country, state, nation, 都没有“家”（family）的意思，只有中国才把“国”与“家”联系在一起，“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安”^[1]。而且国家一词倒过来可以说“家国”，所以在古代中国思想里，常常表现出国同构观念，“家”和“国”只是一小一大而已。长期以来，家、家庭、家族、氏族成为中华民族的一个个小的核心，它的强大使中国人忽略了社会关系，而集中于自己的家庭、家族关系。中国人可以由“家”向“国”直接过渡，而中间并没有出现社会以及其他的组织。所以中国人常常把自己属于某一个家庭、某一个家族、某一个姓氏看得很重要。

《大学》里说正心、修身、齐家、治国、平天下，把治理“家”的道德和能力放大来看，就是治理“国”的本事。在历史上逐渐形成的中国传统价值观念系统里，“国”的意义和价值早已超过了“家”，但是以“家”为基础的，关于“国家”的一系列价值观念都是从家庭、家族、宗族引申来的，于是作为一家之长的父亲和作为一国之主皇帝，也就有了彼此的关联性。

对于一个家庭或家族来说，不同身份与辈分的人常常共同生活在一个范围相对固定的空间里。那么，如何使这种共同生活有秩序、不混乱？这种秩序靠什么来让人服从与信任？这种家庭和家族的问题，与国家或政府面对的问题通常是一样的。国家或政府需要面对的第一个问题，也就是如何使不同阶层、不同文化和不同信仰的人都在一个共同的空间中生产生活，而且是彼此有序、和睦地相处，而维持这种和谐相处的生活秩序，正是自殷周以来形成的系列宗法关系，其原则即是“男女有别，长幼有序，尊卑有等”。这种宗法关系一旦成文，便成为一种“规定”，将此“规定”进一步扩大到国家层面，即把父子、夫妇、兄弟、长幼等关系扩大到君与臣、大臣与小臣、士农工商之间的社会秩序，加上“礼”（舆论或共识）与法，就成了一种“制度”，这种“制度”有了暴力的支持（军队、警察、监狱），就形成了国家。^[2]

那么，如何要求每一个家庭或家族的所有“人”都能遵守这些规定呢？这就需要暗示每个人都记住



这些规定。而“礼”作为一种非常重要且不成文的习俗与规定，可以使生活在家庭或家族中的每个人的举动、一言一行，都限定在这种“礼”的规范之下。

俗话说：“国有国法，家有家规”，国家，家国，“家”就是放大的“国”，“国”也可以说是一个人口规模很大的“家”。“礼”有了相应的制裁手段，自然就成为“法”。其实古代中国的“家规”与“国法”是一脉相通的。人们会很自然地由血缘关系，承认建立在伦理共识基础上的“礼”的理性，并自觉地接受它、遵守它。于是，对于整个国家和社会，道德的监督者就不再仅仅是外在的监狱和警察，而是内在的民众的理智与观念。

可是，要维持“家”与“国”的社会秩序，还不能仅仅依靠它在人们心灵中的“观念”（idea），也不能仅仅依靠存在于文字中的各种“规定”（stipulate），还必须要有完整的系统并赋予它合理性的“仪式”（rite）。所以，从周代起，这种仪式就已显得特别复杂，国家的“社稷”“宗庙”，家族的“祠堂”及相关仪式，就成了肯定这种种族化“秩序”与“价值”取向的庄严场所。

同样，这种特殊的仪式也成为古代国家获得合法性与合理性的重要来源。我们知道，一个新朝代的建立，按现代的理解，通常需要依靠三个方面的支持，即共识（观念认同）、规训（权力制约）和仪式（象征系统）^[3]。一般而言，权力获得合法性的一个途径，就是获得上天认可的神圣仪式，而古代中国的儒家，最早就是从主持仪式的人那里发展起来的。

在儒家看来，“仪式”不仅是一种仪式、形式，而且是一种特殊的暗示；衣服也不仅仅是衣服，而是一种独特的象征。这种特殊的仪式和象征，就社会而言是对某种秩序的确认，就个人而言则是对嗜欲的制约，是故早期的儒者都很重视服饰的象征意义，特别讲求穿衣戴冠的学问。因此，儒家普遍认为，服饰象征着人的某种身份、修养甚至是某种状态，而象征反过来又制约人的身份、修养和状态。通过这种象征或是制约系统，儒者们相信，可以通过整顿秩序来维护秩序。显然，儒家似乎比社会上的任何人都看重仪式和象征，因为通过仪式化的秩序，可以象征一种社会秩序。

故从孔子时代开始，儒家便开始渐渐地脱离出巫师的知识范围，儒家的思想也逐渐被提升到一个相当高的高度，最终成为一种很了不起的关于家庭、社会 and 国家的学说。儒家思想的发展主要表现在三个方面：

第一，从仪礼确定的规则到人间社会构成的秩序，儒家更注重“礼”的意义；

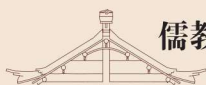
第二，从象征的特殊意味中，逐渐发展出了“名”的思想；

第三，从推崇礼仪的价值本源，进而寻找到“仁”的核心，最终形成民众遵守秩序、尊重规则的心理共识与情感基础。

（1）“礼”。礼是从家族仪礼之“礼”，发展到社会道德伦理之“礼”，再进一步发展到国家制度性的“礼法”的。无论最终是一种什么样的礼仪，每当从祭祀的对象、祭祀的时间与空间，以及祭祀的次序、祭品、仪节等方面来看，这种“礼仪”都需要建立在一种上下有等、尊卑有序的差序格局中。虽然其所表现的是于外在仪礼上的一种等级规则，但实际上它是一种为了整顿和维持人间的社会秩序。

当然，“仪礼”的意义，并不只是外在仪式，也不仅仅是一种约束人的制度，而且还是仪礼中隐含的伦理观念和伦理秩序。比如，一些看上去很纯粹的东西其观念形态都与仪式有关。在孔子时代，儒家不仅要懂得遵守外在仪礼的种种规则，而且更加重视去阐发这些仪礼规则所表达的思想观念，以及强调这些思想观念对于维护整个社会秩序的重要意义。如孔子所说的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”并不只是用来限定一些动作姿态的规矩，而是一种遵循礼仪的自觉习惯。孔子曾设想，如果社会上的每一个阶层以及每一个阶层里的每一个人都能按照这种规定的礼仪来制约规范自身的行为和举止，那么，整个社会就有了良好的秩序。

（2）“名”。名是从仪式之“仪”与“份”，发展到社会等级之间的“正名”，再发展到国家各阶



层的身份清理的。孔子说：“必也正名乎”，意思是要根据人的“名”来确定身份的“实”，按照实际的身份等级来处理各种社会关系，这样才符合礼制的规矩，符合礼制的规矩才能够建立刑罚规则，有了刑罚规则，民众才知道如何做人行事。所以一定要从确立“名”开始，通过对于“名”的整理来整理社会秩序，这样就能达到“上下有序”。

对于“名”的重视态度，其实与对仪式的象征意味的重视态度相关。自从人类进入文明社会以来，就一直在各种各样的象征中观察、领略和感受世界。所以，在中国古代的传统思想观念中，象征的意味是极为重要的。由于象征与符号的联想而产生的心理力量被当作实际力量，人们希望通过“正名”来“正实”。也就是说，借助对名义的规定，来确认或迫使社会确认一种秩序的合理性。比如，王是王，士是士，各自通过相应名称的确认来清理身份的等级。所谓“君君臣臣，父父子子”就是此意，所以儒家一开始就有“正名”的强烈愿望，名正才能言顺。

（3）“仁”。仁是从仪式中对神灵之“敬”，发展到社会上对他人的“仁”，再发展到国家内部的和睦与稳定。通过依赖“礼”和“名”的秩序化与象征化，孔子希望追寻一种有条不紊、上下有序、协调和睦的社会。但问题是，这种“礼”的仪式，普遍性从何而来？这些“名”的分别，其本原依据是什么？又靠什么来保证人们对“礼”和“名”的认同？换句话说，就是如何为这种社会秩序以及用来保证社会秩序的道德伦理，寻找到一个人们最终所共同承认的价值依据和心理本原。孔子曾提出了一个“仁”字，他认为：“礼”之所以必须要去“履”，是因为它符合“仁”；“名”之所以必须要“正”，是因为只有“名正言顺”才能够达到“仁”。

究竟什么是“仁”？按《论语·颜渊》中所说，“仁”者，就是“爱人”。这种“爱人”是出自内心深处的平和、谦恭和亲热之情。尽管最早它可能来自于血缘上的自然亲情，但是到了儒家这里，这种自然亲情已经被扩展成为一种相当普遍的人与人的感情。这不仅是外在的礼节，而且是将心比心的体验。所谓“己所不欲，勿施于人”，就是出自内心深处的一种表达对他人的平等与亲切。这种把“人”与“己”视如一体的情感表达，自然引导出一种人与人应当相互尊重、相互关爱的观念共识，而且把这种超出“个人”而扩展到“社会”的处理人际关系的原则，看成是普遍合理的“通则”，用这种“以己推人”的情感来建立伦理道德的基石。同时，孔子在这点上，还把人的性情产生的善根善因，也就是“爱人”之心，追溯到了血缘亲情方面。在孔子看来，在所有的感情中，血缘之爱是无可置疑的，这种真性情引出真感情，也就是“孝”“悌”。当人们有了这种真实感情，并依照这种真实感情来处理自己与他人之间的人际关系时，就会产生有“爱人”之心，由爱此到爱彼，内心的感情可以从内向外推衍，血缘也可以从内向外推广。所以儒家说：“其为人也孝弟（悌），而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也”，这便构成了一个建立国家秩序和理性社会的共同心理基础。

这种不言自明的权威性律令，在由外在的礼乐转向内在的感情的过程中，其古代思想领域中的神秘意味逐渐淡化，而道德观念色彩开始凸显，儒家完成了它的一个最重要的转变过程。从儒家的这些思想中萌生出来的，是一个依赖于情感和人性来实现社会秩序、建立国家的学说，特别是在汉代以后，儒学便成为一统皇朝的政治意识形态。这种国家学说就成了拥有绝对权力的真理，一直控制和垄断着古代中国人对家庭、宗族和国家的理解和解释，并不同程度地影响着中国历史，直至今日。



图 1-1 曲阜孔庙（《中华遗产》2004 年第 1 期）

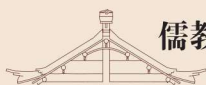
二、儒学被视为一种宗教

1. 究竟是儒学还是儒教

儒学是否是宗教，是学术界长期争论不休的一个问题，其实，这与如何看待儒学与传统社会礼仪的关系有关。儒家学派之所以被视为一种“宗教”，是因为后世对孔子有一系列祭祀的行为：据《史记·孔子世家》记载，孔子死后鲁国有祀孔之举；汉高祖曾于公元前 195 年至孔氏家庙设祭；司马迁也曾“适鲁观仲尼庙堂，车服礼器”^[4]；尤其是 200 余年后（公元 37 年），孔子后裔开始受封爵，孔子由学者的模范变成学者的守护神。舒来约克（Shyork）认为：对于孔子的敬礼，由古至今，如同一种英雄崇拜，全国祀奉，尤其在孔子故乡的墓地与祠堂中倍加隆重。尊孔成为社会上的官员、士大夫、学者文人集团威望的象征。对孔子的祀奉可以和膜拜自然神祇比观，亦可以和敬奉祖先比观。

而英国著名史学家李约瑟也认为：作为一种宗教的儒学，在汉代成为封建官僚国家的官方教条。公元前 195 年汉高祖在孔氏家庙为纪念孔子而隆重地设过祭，公元 59 年汉明帝又诏令全国每一所学校祭祀孔子。这些举措使得对孔子的崇拜走出孔氏家庙，遍布全国各地，并把孔夫子从学者们的先师变成官僚们的至圣。于是，儒学演变为一种礼拜，一种宗教，它以一种英雄崇拜为基础，兼有敬神和祭祖的双重性质。由于儒家思想中没有专职的祭司这个概念，因而这种新宗教的执事和主祭常由地方上的学者与高官担任。^[5]

所以千余年来，几乎每个受汉文化影响的城市都有文庙。儒家根本没有专业教士的想法，因此庙中执事与司礼者便是地方的官吏与学者^[6]，文庙的性质介乎供奉神祇的庙宇与敬奉祖先的祠宇之间，公元 8 世纪的唐代至 16 世纪的明代，孔子及其七十二弟子以塑像代表，此后则以刻木装金的神主牌位代替。对于如此的尊祀孔子是否当称为“教”，需要看对“教”的定义为何，若以神圣的诚敬为准则（标准），则文庙是世界上最肃穆美丽的地方。（图 1-1）



文庙经常由几进的建筑庭院空间组成，院旁中国式的廊庑有前代的碑铭或客室，由前至后，庭院每一进高一层，在最高的院落里由完整的石阶平台以达“大成圣殿”。殿内祀奉着孔子及其弟子的神主，庭院中有小桥跨越的半圆形泮池，并有多株古树。昔日文庙常有藏经阁，本地的学者可在此集会，或设塾授徒。直到现在，每年一次的孔子诞辰，本地官员与学人都会在破晓的时候集合于文庙，以太牢（一牛、一羊、一豕）祭祀这位先圣，诵读祭文并佐以古乐与严肃的佾舞。

在中国传统文化中，儒教的宗教成分一般显得比较淡薄，中国儒教，确切地说应当是一种思想政治体系。但是，在儒教中又有诸多宗教的痕迹掺杂其中，如相信唯一的至上神——“天”，同时还主张“天命”的思想。西汉以来，经过董仲舒的进一步修饰，儒教更具有了宗教某种神秘的色彩，如“天人合一”“君权神授”等等，渐渐使地上的帝王君主具有了“天子”的地位，因而，也具有了交通人神的最高祭司的地位。既然帝王的意志代表了天的意志，亦即代表了神的意志，因此也就有了至高无上的权威，这使得儒教具有了某种宗教性的同等地位。

在实际的文化抉择中，带有统治者宗教之意味的中国儒教，一方面强化了天、地、人的纵向空间序列，并通过“君权神授”的宗教性诠释，使天在人间的最高代表——“天子”居于这一纵向序列的最上端，因此形成了一整套自上而下，自天子到庶民的纵向等级序列，将宇宙的秩序社会化、政治化；另一方面，主张“绝地天通”的古代中国人，又以“象天法地”为原则，竭力在人间再现天宇的宫室城垣。按照天象中紫微垣、太微垣、天市垣的布列及四神、五曜、四方二十八宿的平面五方位格局，来布置地上的宫室城垣。并以天上星象的九野，对应地上的九州，甚至直接摹写天界河汉来营造地上的城垣，以期在人世的大地上映现出天宇的秩序。（图 1-2）

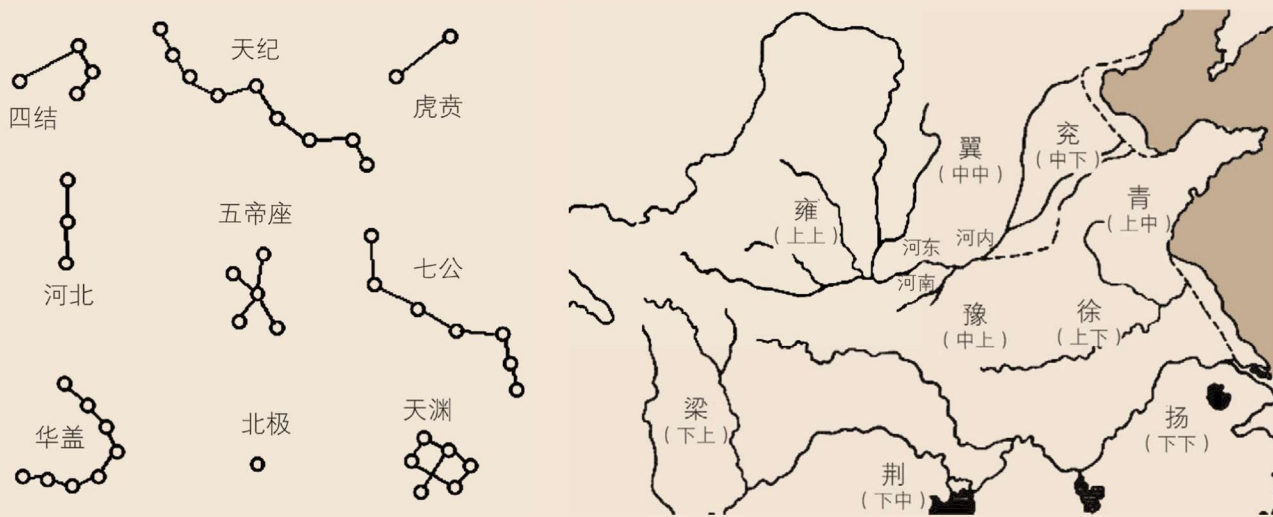


图 1-2 天上九野与地下九州

那么，究竟是儒学还是儒教？

自古以来，以孔孟之道为代表的学说即是人文思想，遵循了孔孟思想的历代儒家思想就是儒学，这似乎不证自明。中国传统文化所表现出的“道德的与哲学的”精神，以及中国学者自始至终为中华文化的世俗精神而自豪的情感，岂能容忍有人自暴自弃，把一种学说降低为一种宗教呢？（即把儒学降格为儒教。）

其实，将儒学视为儒教早已有之，且儒教本就是先秦儒家代表人物孔子、孟子（图 1-3）的学说为基础，经汉明帝以后的历代统治阶级思想家的改造，而成为中国正统的占统治地位的学术思想，尽管孔子在世时从来不谈“怪、力、乱、神”。且不说中国古代学者对“儒教”的说法缺乏严格的定义，在英文表达中，儒学与儒教也是同一个词，即 confucianism，姑且不说两者容易混淆，实际上也很少有



严格的定义来加以区分。但在日文和韩文中,“儒教”一说却是言之凿凿,不但把传入日本和韩国的儒家学说称为儒教,而且还把中国国内的儒家学说也称为儒教。

有学者研究认为,从汉代开始,儒学走向了官学化、国教化的道路^[7],更有学者将谶纬思潮出现的时期作为儒教的形成期^[8]。任继愈先生在20世纪80年代发表的一系列文章中,也充分论证了汉唐时期是中国儒教的形成期这一说法,他还认为宋代朱熹理学的出现标志着中国儒教的最终完成。任继愈先生在《论儒教的形成》中指出:儒教宣传敬天、畏天,把天当作至高无上的神;儒教宣传禁欲主义思想,把人的生活欲望与道德修养摆在了势不两立的位置上;儒教还把一切学问都归结为宗教修养之学,圣贤乃似僧侣主义者;儒教把圣人的主观精神状态当作彼岸世界来追求。而在《朱熹与宗教》一文中,任先生认为,中国特殊的社会历史条件,决定了中国宗教的自然现象和表现形式,中国宗教有自己的标准;朱熹理学构造了一个以理为核心的宇宙论框架,把天命之性作为人的本性,并将封建道德规范注入其中;朱熹的为学是为了指导行为,因而他认为理学是宗教,而不是哲学。

迄今,对于这一问题最重要的一部学术研究成果是李申教授的《中国儒教史》。李申教授在“关于儒教的几个问题”中也强调指出:

第一,作为儒教的教主,孔子是信神的;

第二,儒教的至上神是上帝,“理”是上帝的灵魂,上帝之下有所谓“百神”;

第三,儒教的特点是主张上帝给人类派来君和师,让他们来治理、教化天下;

第四,儒教是入世的,宗教并不一定主张出世,主张出世往往是一种不得已;

第五,政权组织同时也就是儒教的宗教组织,官员同时也是一种教职;

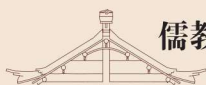
第六,儒教有专门的祭祀活动,并且有详细的制度规定。^[9]

从上述说法可以明显看到,儒教作为一种宗教,其所必要的教主、教义、教士、教团、教仪教规等诸多理论要素,均已具备,特别是儒教的特质也得到进一步明确,即“入世性”,儒教以政治组织为教团组织,以君、师为教长。

正如基督教神学家、著名学者孔汉思(Hans



图 1-3 孔子像(明代)、孟子像



Kung) 先生给出的定义:“神总有相对的、相似的理解:总是被理解为最初的或最终的、最深的或最高的、决定一切的存在,可能是个主宰的、存在于万物之上的人,也可能是个至上的支配的原则。”^[10]而人们对于神的理解,也正是基于这一定义的。

也有人说,儒教一定不是宗教,中国的儒学取代了宗教,其实并非如此。儒教充其量只是一种道德标准,因为中国缺乏宗教的需要,不是儒学取代了宗教,儒教、道教、佛教都没有成为中国人信仰的基础和可能。即便我们看到的儒教在中国非常发达,道教、佛教在中国也有些眉目,但是它们的根本是立足于人、立足于人性、立足于人的性情。对于佛祖、神仙,中国人从来就没有那样高度地、深刻地、虔诚地信仰和狂热地崇拜。虽然很多宗教都先后传入中国,但是它们都没有被中国文化所完全认同。这些宗教在其他地方都是有根有源地生长出来,但是在中国,它们没有自然环境和社会环境的基础,同时也缺乏文化的基础。那种过于肃穆、阴森的宗教气氛和不祥的感觉,是心平气和的中国人所不能接受的。所以中国的寺庙、道观和各种庙会所在的地方,往往自然环境优美,占据一方的风景名胜,尽管白天进庙拜佛游览的游人和香客很多,可每到夜晚,一般都会缺乏生气。因为人们在晚上一般都不愿意在那里消费,不愿意在那里活动,究其原因是因为人们一到那里就觉得浑身不自在,对那种气氛不能接受,觉得很吉祥。这正是大部分宗教在进入中国以后,不能够被中国文化所认同的基本原因。

对于汉族来说,虽然有自己所信仰的宗教,但是它们也不发达。它们必须是同性情化的中国人相匹配、相吻合的,因为人们信仰的基本要求是趋利避害、吉祥幸福。任何信仰、任何宗教都可以来中国,但是中国人选择的一定是吉祥的、幸福的、平和的、如意的。中国人是有信仰的,但是这种信仰的本身不会走得太高,也不会走得太低,它们处于一种中间的状态。一些中国人可能有些宗教信仰,但是是适意的、适度的,他们不会达到极端的崇拜,更不会为宗教着迷,为宗教而癫狂。^[11]

相对于云南地区而言,不管怎么说,在明代以前,儒学在云南完全是以“学”的形式传播和发展的,不带有任何宗教的色彩,也就是说,此时的儒家学说不带有宗教的性质和品格。而后,随着中原移民的大量涌入,儒家学说在云南落地生根和发展,才随着移民的信仰有了宗教的意味和表现。

2. 儒教的本质

从宗教的性质来看,世界上有两大类宗教,一类是国家宗教,一类是民间宗教。“国家宗教为国家、政治和社会服务,它为国家的存在提供其道德工具和终极价值依据;民间宗教则是为个人的存在服务的宗教,它关注个体的健康和生命的归宿。在人类文明的早期,国家宗教与民间宗教曾紧密结合在一起,似乎在社会生活中只有一种宗教。但是随着国家形态的演进,民间宗教与国家宗教逐渐分离,并呈现出多元化倾向。在一个国家中可能存在一种民间宗教,也可能存在多种民间宗教,甚至还可能存在一种宗教的诸多教派,但一个国家中只能存在一种国家宗教。”^[12]

另外,国家宗教还具有相应的宽容性,因为它需要包容众多不同的民间宗教,并且要超然于这些不同的民间宗教之上。也只有这样,国家宗教才能最终成为全体国民的、但却分属于不同民间宗教或教派的共同政治信仰。

在人类发展历史上,从来就没有过绝对的平均与平等,如果有,也只是存在于人们的虚幻想象中。其实,国家的存在,本身就表明了社会冲突的存在。要把存在的社会冲突控制在一定的程度和范围内,就需要对社会各阶层进行有效的整合。通常整合的要素有两个方面:一是物质关系的整合,二是精神关系的整合。而对于精神关系的整合,其所表现出的就是一个“政治价值”认同的过程。

在任何一个社会中,每一个人所具有的政治价值是不完全相同的,但是在基本的社会道德准则方面,却大体呈现出一致性。个人的政治价值观念实质是一种“思想锁定”,它要求人们要按照一定的行为准则去做,却不要求人们进一步去思考为什么必须要这样去做。政治价值观念是一种政治信念或政治信仰,