

普遍支配与层级类差： 祭仪与古代中国政治秩序的建构

许 江

内容提要 祭祀是古代中国对以“受命于天”“君权神授”为核心的抽象最高政治理念的具体制度安排，在建构政治秩序等方面发挥了重要作用。在现实操作和行动层面，祭祀建构政治秩序的策略性安排呈现出复杂性特征。对于统治集团内部、士人层级和底层民众等不同群体，祭祀建构政治秩序的策略都有所不同，表现出层级类差。统治者灵活借助祭祀仪典中象征性资源以及围绕祭祀所创制的一套宗法伦理体系，实现了政治社会生活等领域的意识形态化、差异化和等级化，实现对不同层级的普遍支配。

关键词 祭仪 政治秩序 君权神授

许 江，复旦大学政治学系博士后 200433

祭祀是古代中国对以“受命于天”“君权神授”为核心的抽象意识形态和政治合法性的具体制度安排，在建构、巩固政治秩序与王权合法性等方面发挥了重要作用。为实现政治统治，统治者将祭祀纳入国家礼制范畴，实现“超验的宗教信仰同世俗的政治秩序融构”^[1]，创制出一套系统化、规范化和制度化的祭礼。我们所熟知的周公“制礼作乐”的周礼就是古代中国将巫术礼仪理性和制度化的早期形态。两汉以后，国家祭礼又经历了“释礼归仁”的过程，同时还吸纳了其他各种因素，传统祭祀活动被抽象化出了一套祭礼，而祭礼又被周公和儒家全面系统化地创造为了一套服务于世俗政权的“宗教——政治——伦理”体制和“内圣外王之道”的内在人性根源^[2]。此后，礼制被广泛用于国家日常政治实践，成为人们必须遵守的规范制度，祭礼也因此成为儒家“五礼”之首，获得最高位阶等级。

但实际上，相较于祭祀策略和建构作用的简单想象，在现实操作和行动层面，祭祀对于政治秩序与政治合法性建构的策略性安排和日常实践更为复杂，尤其是线性地观察，从权力中心的统治集团内部到权力边缘的底层民众，祭祀建构政治秩序的具体策略也相应地呈现出层级类差。基于此，与关注祭祀在古代中国政治合法性建构中的作用不同，本文意在突破功能主义的视域，考察古代中国政治运

本文为江苏省社会科学基金青年项目“中国共产党纪念活动的历史与逻辑(1921—1949)”(17DJJC003)阶段性成果。

[1]张凤阳等著：《政治哲学关键词》，[南京]江苏人民出版社2006年版，第136页。

[2]李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，[北京]生活·读书·新知三联书店2015年版，第141页。

行过程中政治秩序的建构逻辑,从历史行动层面透视权力主体运用祭祀建构政治秩序的复杂性,揭示统治集团如何运用祭祀这一微观权力术在不同层级建构政治秩序,实现普遍支配,巩固政权合法性。

一、统治集团内部秩序的象征性建构:祭祀“礼数”、祭祀仪式与差序身份

统治集团内部秩序首先表现为一套通过祭礼规范化的仪式秩序。祭礼严格规定了祭祀中的主祭权、祭祀对象、供品、服饰、庙宇多寡等“礼数”,以此强化统治集团内部等级秩序。在政治实践中,“受命于天”的最高政治理念是抽象的,它需要转换为一套与之相对应、相匹配的形象化的政治行动方案。显然,祭祀就是这样一种现实的行动方案,它以“一种象征性的陈述形式”^[1]表达和实践着最高政治理念。在祭礼中,统治集团将“天”拟化为最高人格神,以此确定“天”的至尊地位。但与其说是通过祭祀来确定“天”的至高无上性,还不如说是通过“天”的神圣性和至高无上性,以及“天子”独占主祭权的象征性表达来确证政权的合法性,强化君主的至尊地位和君权的至高无上。因此,“国之大事,在祀与戎”,祭祀不仅仅是一种表达信仰的形式,更为重要的还在于它是最高政治理念的外化,表达和建构了一种“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的政治秩序,并通过祭天、“郊祀”等特定的仪式反复强化这种政治秩序。

如果说,祭祀是最高政治理念的外化,主祭权是最高统治权的象征,那么在统治集团内部,统治者还通过“礼数”来规范、强化和巩固权力内部的等级秩序。“礼数”是一种制度化礼仪规范,其首要作用就是表达等级性规范。为便于讨论,这里我们选取祭祀对象、祭祀供品以及祭祀服饰等三个主要“礼数”来加以论证。

一是通过祭祀对象的差别来规范和强化统治集团内部等级秩序。这主要表现在两个方面。其一,按照统治集团内部等级的划分,礼制规定了从天子到士等不同等级祭祀的具体对象。“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先。”^[2]《国语·楚语下》亦记载观射父对楚王论及天子到士等不同等级具体祭祀对象的差异。“是以古者先王日祭、月享、时类、岁祀。诸侯舍日,卿、大夫舍月,士、庶人舍时。天子遍祀群神品物,诸侯祀天地、三辰及其土之山川,卿、大夫祀其礼,士、庶人不过其祖。”^[3]其二,如果说上述是正向建构了不同等级祭祀对象的规范,那么礼制还从逆向指出了僭越祭祀对象的后果,即如果不同等级僭越了祭祀对象,会怎样呢?一方面,会破坏礼制。如《礼记·礼运》记载:“孔子曰:於乎哀哉!我观周道,幽、厉伤之。吾舍鲁何适矣!鲁之郊禘,非礼也。周公其衰矣。杞之郊也,禹也;宋之郊也,契也。是天子之事守也。故天子祭天地,诸侯祭社稷。”^[4]天子统治天下才能祭天祭地,诸侯统治一个地区,只能祭祀当地的土神和谷神,孔子认为由于诸侯僭越了祭祀对象,因此周礼也就被僭越破坏了。另一方面,僭越祭祀对象的祭祀是滥行祭祀,滥行祭祀是得不到神的赐福的,即“非其所祭而祭之”,就是“淫祀”,而“淫祀无福”^[5]。

二是通过祭祀供品的差别来规范和强化统治集团内部等级秩序。礼制对不同等级祭祀所用的牺牲做过明确规定:“天子社稷皆大牢。诸侯社稷皆少牢。”^[6]而据《国语·楚语下》记载,观射父曾向楚王谏言关于祭祀牲用的问题。“祀加于举。天子举以大牢,祀以会;诸侯举以特牛,祀以太牢;卿举以少牢,祀以特牛;大夫举以特牲,祀以少牢;士食鱼炙,祀以特牲;庶人食菜,祀以鱼。上下有序,则民不慢。”可以看出,祭品等级的规定必须与政治品位等级相一致,以表现出鲜明的等级差别。但在祭祀

[1]Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the Tang Dynasty*, New Haven: Yale University press, 1985, p.20.

[2][4][5][6]王文锦译解:《礼记译解》上,〔北京〕中华书局2016年版,第56页,第305页,第56页,第185页。

[3][战国]左丘明:《国语》卷十八,上海古籍出版社2015年版,第380页。

中,如果发生祭牲与等级身份不相称,那么这种祭祀就不符合“礼数”规定,就是僭越盗窃行为。“君子牢而祭谓之礼,匹士牢而祭谓之攘。”^[1]

三是通过祭祀服饰的差别来规范和强化统治集团内部秩序。英国学者伊格尔顿认为,身体是一套通过外观、尺寸和装饰的属性对一个社会的价值观进行编码的手段,身体的意象弥漫在意义的结构之中。因此,如果说仪式的基本功能是要规训人的身体,那么,装裱身体则是建立权力、知识、意义和欲望结构的重要手段。这样,祭服作为祭祀活动中装裱参祭者身体的重要组成部分就内含政治隐喻。在古代中国社会中,天子、诸侯、士大夫等人的服饰、帽子便通过不同的纹饰来体现等级尊卑秩序。“礼有以文为贵者:天子龙衮,诸侯黼,大夫黻,士玄衣纁裳。天子之冕朱绿藻,十有二旒,诸侯九,上大夫七,下大夫五,士三。此以文为贵也。”^[2]而在隆重的祭祀仪式中,统治者更加注重祭服的差异,即“礼之所施,祭服最大。”^[3]东汉时期,“天子、三公、九卿、特进侯、侍祠侯,祀天地明堂,皆冠旋冕,衣裳玄上纁下。乘舆备文,日月星辰十二章,三公、诸侯用山龙九章,九卿以下用华虫七章,皆备五采,大佩,赤舄絢履,以承大祭……冕冠,垂旒,前后邃延,玉藻……冕皆广七寸,长尺二寸,前圆后方,朱绿里,玄上,前垂四寸,后垂三寸,系白玉珠为十二旒,以其绶采色为组纓。三公诸侯七旒,青玉为珠;卿大夫五旒,黑玉为珠。皆有前无后,各以其绶采色为组纓,旁垂黻纁。郊天地,宗祀,明堂,则冠之。衣裳玉佩各章采,乘舆刺绣,公侯九卿以下皆织成,陈留襄邑献之云”^[4]。可以看出,官方不仅对君臣之间在祭服的图案纹饰、冕冠颜色和尺寸做了详细的规定,而且对祭服上图案纹饰的制作也做出了明确的规定,即天子的是刺绣而成,而其他臣子的则是平织而成。更为重要的是,官方还将祭服的差异上升到礼法的高度,以礼法将祭服的等级差异固定下来。在祭祀中,统治者实际上是将祭祀“参与者的物理性身体与其仪式身份保持高度一致,以保证身体作为媒介传输权力时不会遗失附着在特定身份上的权力信息”^[5],以此表征统治集团内部政治地位和等级的不同,划出明显的区隔,达到辨等威、昭名秩、分贵贱、别亲疏的目的,从而凸显天子地位的至高无上性,树立天子的绝对权威。

周礼中关于祭礼的规范尤其是“礼数”的规范为古代中国政治秩序的建构奠定了重要的基础,影响深刻长远。从秦朝至清朝,虽然历朝历代关于祭礼规范都有所调整,不尽相同,但本质地看,祭礼中核心的“礼数”规范整体上沿袭了周公周礼的传统,核心内容未有根本性变化,发挥着规范等级秩序、强化等级意识的作用。明朝时期,按照《明会典》规定,依据祭祀主体的等级地位来划分,包括中央、王国和地方有司之祭三个等级,其中中央之祭又按照皇帝是否亲赴祭行礼,分为“躬祭”(天子亲祭)和“遣祭”(遣官祭祀)^[6]。在祭天仪式中,“躬祭”时,“郊祭天而主阳。阳,南方也。故君升自午陛,而北向以答阳也”,故而皇帝从南阶登至天坛最高一层行祭礼;而“遣祭”时,遣官必须从西阶登至天坛第二层行祭礼,不能僭越皇帝的位置^[7]。在祭祀对象、祭祀供品和祭祀服饰等具体“礼数”方面,明朝也仿照周礼中的祭礼规定呈现出显著的等级差异性。如祭祀服饰,《明会典》规定“凡上亲祀、郊庙社稷、文武官分献陪祀,则服祭服”,“祭之日质明,主祭以下各具服。主祭者先居官,则唐帽束带……士人未为官者则幅巾深衣……”^[8],其中主祭服又分为皇帝祭服、太子和诸王祭服,以及文武官员祭服等级之别。

[1][2]王文锦译解:《礼记译解》上,第331页,第328页。

[3]王宇清:《周礼六冕考辨》,〔台北〕台湾历史博物馆1983年版,第13页。

[4]〔南朝宋〕范晔:《后汉书》卷四十,〔郑州〕中州古籍出版社1996年版,第210-211页。

[5]王海洲:《后现代身体的分裂与聚合——基于政治仪式中身体规训技术的分析》,《南京师大学报(社会科学版)》2014年第1期。

[6]参见〔明〕李东阳等修,正德重校本:《明会典》卷80-81,文渊阁四库全书本。

[7]《明太祖实录》卷49,洪武三年二月庚午。

[8]参见〔明〕李东阳等修,正德重校本:《明会典》卷95,文渊阁四库全书本。

总之,古代中国祭祀仪式富有深刻的政治意蕴,“是礼的重要形式,它串联起文本和表演,使它们成为权力话语形成的过程契机”^[1]，“从宇宙天地领悟到的人间秩序,在仪式中被固定下来”，“仪式通过一套一套的象征确认并强调这种秩序的天然合理与不可置疑,它给人们提供了价值的依据,而象征的反复使用,则在人们的心目中形成了一种意识,即象征的秩序就是世界的秩序”^[2]。因而,从抽象的“意义”层面来看,君主通过祭祀仪式以及对象征系统的使用、说明与解释使其从祭天的神圣性中汲取政权的合法性;而从具体的“表演”实践和身体层面来看,君主又借助祭祀中的象征和“礼数”即所有富有象征意义的程序和内容来实现统治集团内部身体和空间上的差序化和等级化,并将这种差序通过祭祀礼加以规范化和合法化,或更确切地说是将礼制典籍和精神转化为现实,使礼制在祭祀这一特定场域中得到反复刻写与体化,建立起礼仪权力网络的空间等级,突出君主的无上权威,以此建构和巩固政治秩序,达到“治天下”的目的。

二、士人层级秩序的象征性建构:修建孔庙、祭祀孔子与地方名儒

古代中国关于士人层级界定较为复杂,不同时期士人层级的构成有所不同^[3]。随着西汉“罢黜百家,独尊儒术”统治政策的推行,统治者将儒家学说与周公周礼融合,创制并逐渐形成了一种以儒家思想作为官方统治意识形态和合法性基础的中央集权的科层制国家体制,其中“礼”是儒家伦理思想的内核。在这种政治体制中,“受命于天”的最高政治理念将皇帝神圣化为“天子”,而“天命”的解释权则掌握在从知识精英中选任的儒士型科层官僚手中;儒士层级是整个科层制国家机器的实际控制者,他们的辅助与配合是皇帝行使权威时必须借助的不可或缺的力量^[4]。基于此,本文关于士人层级秩序的象征性建构更侧重于定型成熟的古代中国中央集权科层制国家体制中的儒士层级。

儒家学派创始人孔子是儒士层级的精神象征。西汉伊始,汉平帝尊封孔子为“褒成宣尼公”,尔后历朝统治者对孔子尊号和赞誉不断升级,唐朝封为“文宣王”,元朝为“大成至圣宣王”,明朝为“至圣先师”,清朝则为“大成至圣文宣先师”^[5]。不难看出,历朝统治者对孔子极为尊崇。虽然儒学在汉代被确立为治国正统,但是祭孔活动从私祭转为官祭则经历了一段复杂的过程。据黄进兴的考察,唐朝以前孔庙祭祀制度变化多端、起伏不定,及至唐朝开始,祭孔才被纳入国家祀典体系^[6]。当然个中缘由涉及以儒家学说为核心的“道统”与以王权为核心的“治统”之间的掣肘。这里我们需要追问和解释回答的是,唐朝以降,祭孔为何被纳入国家祀典体系?葛兰西的文化霸权理论对理解和回答这一转变较有启发意义。

文化霸权主要意指统治者通过控制文化内容重塑社会价值和理念,以达到对社会普遍性支配的目的,但这一“支配权并不是通过操纵群众来取得的,为了取得支配权,统治阶级必须与对立的社会集团、阶级以及他们的价值观念进行谈判,这种谈判的结果是一种真正的调停。换言之,霸权并不是通过剪除其对立面,而是通过将对立一方的利益接纳到自身来维系的”^[7],据此,文化霸权又被称为文化领导权。我们知道,孔子不仅是儒学创始人,更重要的是被士人层级视作儒学的文化符号和“内圣外

[1][美]司徒安:《身体与笔:18世纪中国作为文本/表演的大祀》,李晋译,北京大学出版社2014年版,第66页。

[2]葛兆光:《中国思想史》第一卷,〔上海〕复旦大学出版社2013年版,第60-61页。

[3]阎步克教授在《士大夫政治演生史稿》一书第二章中对古代中国士、士人层级的构成及其演变等内容进行过详细地考证。参见阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京大学出版社2015年版。

[4]赵鼎新:《东周战争与儒家国家的诞生》,夏江旗译,〔上海〕华东师范大学出版社2006年版,第163-164页。

[5]骆承烈编著:《孔子历史地图集》,〔北京〕中国地图出版社2003年版,第173页。

[6]黄进兴:《优入圣域:权力、信仰与正当性(修订版)》,〔北京〕中华书局2010年版,第140页。

[7]罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,〔北京〕中国社会科学出版社2000年版,第17页。

王”理想道德人格的代表符号,因而祭孔对儒士来说极富象征意义。从文化霸权理论的角度来看,显然,统治者就是要通过祭孔活动获得统治集团对士人层级的文化领导权,将“道统”纳入“治统”之中,建构士人层级秩序,以此攫取对士人层级的普遍控制权。

一是国家和地方政府通过修建孔庙和祭祀孔子活动来建构士人层级秩序。李向平曾指出:“将神祇的设立形式与现实权力的需要相互对应,神祇的设立不是依从于宗教本身的需要,反而是常常依据世俗权力的需要。”因此,统治者“一方面以神道设教,一方面依治道造神”^[1]。中国古代社会中,儒家创始人孔子被统治者有效地使用,充当了士人层级中的“神”。孔庙则是“儒教上层文人惟一的庙宇”。为规范士人层级的秩序,国家以法律形式规定“在每座城市并且是该城市中被认为是文化中心的地点都建造一座中国哲学家之王的庙宇”^[2],并将祭孔活动纳入国家祀典体系,通过对孔庙和祭孔活动的掌控以寻求“道统”秩序中的至上地位,在社会精英层面上维持一个同质性的文化,从而建构士人层级秩序,达到控制社会精英的目的。

地方政府按照朝廷的要求修建孔庙以及通过开展祭孔活动来整合地方精英。根据科大卫的考察,宋哲宗元祐二年,刚走马上任的广州知府蒋之奇,按照朝廷礼制,在州学进行释奠礼祭祀孔子时,发现当地孔庙不过是一所简陋狭窄的厅堂。蒋之奇深感丢脸,下令重修。理由是,释、道二教都懂得尊重自己的祖师,儒学士人怎能不尊重孔子。至蒋之奇的继任者章窳重建儒学时,“先之以夫子之殿,次之以议道之堂,两庑及门,先后有序,讲堂最后,为其梁栋未具尔”^[3]。这里通过修建孔庙,重新树立孔子的形象,继而通过祭孔活动促使士人耳濡目染儒者“成圣希贤”的荣耀,以达到潜移默化之功效。

二是国家与地方政府通过组织祭祀地方名儒来教化士人,建构士人层级秩序。国家和儒家都关心如何建构社会秩序的问题,但二者在方法上大相径庭。国家主要依靠暴力式的强制和管控,是一种刚性的物理力量;而儒家则提倡“经世致用”的示范和教化,是一种柔性的情感力量。实际上,从统治技术上来说,在日常生活中,儒家所提倡的示范和教化对被统治者来说更容易潜移默化地接受,这样也可以弥补或中和国家暴力式强制和管控的不足。为此,除了祭孔之外,国家和地方政府也因地制宜,通过将展现出儒家高尚品德的已故官员或士绅上升至庙堂并举行祭祀活动来教化儒学士人,建构秩序。以宋、元时期广州崔与之祠堂的官方祀典化为例。宋朝末年,广州地方政府将崔与之与另外一位地方名望张九龄一起纳入了官方正统祀典,并为他们建立了庙宇“二献祠”。后因元军攻入而一时废弃。元成宗大德八年(1304年),元朝政府下令恢复各地方的官式祭祀,崔与之祠堂也得到了官方的批准并建立。崔与之祠堂本来有点私家性质,祠堂是他生前的住宅,而主持祭祀仪式的,是崔与之的嫡孙,这也符合宗族祭祀的性质。但1304年,广州的儒官纷纷加入祭祀崔与之,这样祭祀崔与之就由宗族祭祀的私人领域走向官方祭祀的公共领域。在元朝统治下的广州,儒官祭祀崔与之,意味着他们将承继崔与之“熟知进退存亡得丧之节”以及“厌弃功名”这一高风亮节的精神品格,以光耀桑梓,效忠朝廷^[4]。这里,广州政府将崔树立为榜样,通过组织儒官参加祭祀崔与之活动,实现对他们教化的目的。当然,对于统治者而言,地方组织祭祀名儒表征着国家的在场,其本质在于通过“人们对儒教的服膺来构筑自身政治统治的合法性基础”^[5]。

[1]李向平:《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》,上海人民出版社2006年版,第348页。

[2][意]利玛窦、[比]金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,[桂林]广西师范大学出版社2001年版,第71页。

[3][4]参见科大卫:《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》,[南京]江苏人民出版社2009年版,第36-38页,第41-47页。

[5]林存光:《历史上的孔子形象:政治与文化语境下的孔子和儒学》,[济南]齐鲁书社2004年版,第138页。

三、底层社会秩序的象征性建构：伦理教化、祭祀先祖与改造吸纳其他信仰

相较于统治集团内部和社会精英层级而言,底层社会和民众处于权力的边缘,祭祀在传统国家中由于只限于极少数人的积极参与,这造成了底层民众与政治生活相“疏离”^[1],因此,无论是“道统”还是“治统”似乎皆与底层无关,这样看来,权力也似乎在底层出现了“失灵”。但吉登斯认为,这种“疏离”绝不是隔绝。这是因为“仪式需要观众,并且希望能够达到让观众产生政治认同的效果。也就是说,尽管由于古代国家祭祀仪式的‘封闭性’,一般的民众不可能现场参与,但鉴于政治仪式的展示性、象征性之目的,民众事实上是潜在的‘在场’”^[2]。同时祭祀所展演的一套礼制秩序演化为更为具体的伦理教化,并被统治者下移至底层社会,成为全社会普遍遵守的规范。此外,统治者还非常注重“地方性知识”,通过或吸收或改造成熟的地方性知识,架起沟通“知识”与“权力”的桥梁,灵活地运用民间信仰、宗族祭祀等符号资本有效地将底层社会整合进国家权力体系之中。因此,统治者对祭祀活动灵活地运用有效地将底层社会和民众纳入国家权力管控范围,实现普遍支配,成功地建构了底层社会秩序。这主要表现在推行伦理教化、祭祀先王先祖与改造吸纳其他信仰等三个方面。

1. 推行伦理教化

统治者通过祭祀推行伦理教化之义,建构宗教伦理和社会秩序,为底层民众提供道德准则。《礼记·祭统》有云:“夫祭之为物大矣,其兴物备矣,顺以备者也,其教之本与!是故君子之教也,外则教之以尊其君长,内则教之以孝于其亲。是故明君在上,则诸臣服从;崇事宗庙社稷,则子孙顺孝。尽其道,端其义,而教生焉。是故君子之事君也,必身行之。所不安于上,则不以使下;所恶于下,则不以事上。非诸人,行诸己,非教之道也。是故君子之教也,必由其本。顺之至也,祭其是与!故曰:祭者,教之本也已。”^[3]这里可以看出,祭祀所要实现的教化核心就是要人们遵守孝道,即遵从君王和孝顺长辈。而“君子之事亲孝,故忠可移于君”^[4]。因此,逻辑地推演,孝顺长辈归根结底是要实现忠君的目的。另外,祭祀也能生产出统治者所希冀的社会秩序。《礼记·祭统》指出:“夫祭有十伦焉:见事鬼神之道焉,见君臣之义焉,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。”^[5]概而言之,祭祀建构了国家权力和社会的双重秩序,规范并强化了统治层级内部、士人层级以及底层社会的秩序。

2. 祭祀先王先祖

一是祭祀先王,即统治者通过祭祀先王实现对底层社会的控制。汉朝时,本来按照“《春秋》之义,父不祭于支庶之宅,君不祭于臣仆之家,王不祭于下土诸侯”,但汉朝成立之初,仍然在地方设置了郡国庙,以供祭祀先王之用。对这种有违仪礼之道的做法,汉元帝解释道:“往者天下初定,远方未宾,因尝所亲以立宗庙,盖建威销萌,一民之至权也。”^[6]也就是说,由于“对于地方的支配力尚不稳固,故在诸先帝曾亲自到过的地方建立起这些皇帝的祭祀所,希望藉由此祭祀所与地域社会之间所建立的祭祀关系,再加上皇帝之威灵,以镇嚇住地方”^[7],最终实现“一民之至权”的目的,因此,“往者有司以为前因

[1][英]吉登斯:《民族—国家与暴力》,胡宗泽等译,〔北京〕生活·读书·新知三联书店1998年版,第86页。

[2]程万里:《基于宗庙祭祀场域的图像形态及其功能研究》,〔南宁〕《学术论坛》2012年第12期。

[3][5]王文锦译解:《礼记译解》下,〔北京〕中华书局2016年版,第737页,第738页。

[4]胡平生译注:《孝经》,〔北京〕中华书局1996年版,第31页。

[6][汉]班固:《汉书》卷七十三,〔杭州〕浙江古籍出版社2002年版,第948页。

[7]甘怀真:《中国古代郊祀礼的再思索:西汉成帝时的郊祀礼》,载刘增贵主编:《法制与礼俗(中央研究院第三届国际汉学会论文集·历史组)》,〔台北〕“中央研究院历史语言研究所”2002年版,第220页。

所幸而立庙,将以系海内之心,非为尊祖严亲也”^[1]。这里可以看出,当统治集团面临统治危机之时,君王可以僭越礼制秩序,借助象征最高权力秩序的先王宗庙下沉至地方以实现对地方社会和民众的控制。这一方面反映出古代统治者对权力象征符号的灵活运用,另一方面也可以看出祭祀的工具性价值要高于其神圣性和伦理性价值。

二是祭祀祖先,即国家与地方共谋,要求人们通过履行祭祖的义务来享有继承家产等权利。祖先崇拜源自宗族信仰,人们相信,本宗族的创立者“在亡灵的国度里拥有巨大的权力,能够控制身在尘世的本族人的生活和命运”。英国传教士麦嘉湖考察中国社会后曾指出:“如果我们搜遍中国的每一个社会层级,以找出一种影响和支配所有层级的精神力量,那么,我们将会发现,这一力量应该是祖先崇拜。在信仰的领域,暂时还没有其他东西能够取代它的位置。”^[2]祭祖是祖先崇拜的重要仪式,且礼制对祭祖赋予了政治伦理意义,将忠孝与国家紧密联结。但除此之外,国家还将祭祖活动礼法化,以礼法的形式将其固定为宗族子孙继承财产而必须履行的义务,以此规范社会秩序。明清时期中国华南地区的宗族祭祀就是典例。科大卫以南海关氏宗族的关敏庙为例进行了具体的分析。他指出:“明王朝的里甲行政安排,使宗族礼仪规则、例如子孙继承规则,具备了法理的意味。因此,编户登记就成了分配田产的手段。‘户’一旦被赋予法律定义,则子孙继承也将受到影响,因为法律容许人们操纵过继来控制田产。但是,子孙继承附带有祭祀祖先的义务,因此,有关田产控制权的法律细节,是能够、并且也经常是通过礼仪条文而表现出来的。”也就是说,子孙后代必须通过履行祭祖的义务才能真正享有家族田产的控制权。因此,“对一个宗族成员进行定期祭祀,再把这定期祭祀安置于宗族的脉络里,对于王朝——乡村关系,有着重大的意义,远非单纯符号这么简单”^[3]。

3. 改造吸纳释、道以及民间信仰

改造或吸纳佛教、道教以及其他民间信仰到国家意识形态之中,在祭祀过程中营造“国家的在场”,以控制底层社会及民众。“一个神祇,即是一种权力的象征符号;一个祭祀对象,也是一个社会群体的中心价值的呈现;一个神祇的神圣力量,同时能够转换成为世俗社会的统治权威。”^[4]布迪厄曾分析指出,符号权力通过符号资本发生作用,“符号权力并不以某种‘实施性力量’的形式处在‘种种符号系统’之中,它被界定在实施权力者与服从权力者之间的既定关系之中,并通过这一关系得到界定。也可以说,它被界定在信念得以生产和再生产的场域结构自身之中”^[5]。按照布迪厄的观点,民间宗教信仰就是一种符号资本,统治者通过垄断符号资本,即将佛、道教以及其他民间信仰纳入国家祀典体系,而民间信仰的祭祀场域和祭祀活动则成为符号权力生产和再生产的重要工具。由此,国家便可以通过底层信仰与民众紧密联结,而权力也以符号资本的垄断这一隐匿的方式被渗透至底层社会,以此强化民众对国家政权的认同。

一是改造佛教和道教,将二者与儒家思想进行整合。韦伯曾指出:“中国官方的国家祭典,就像其他地方一样,只服务于公共的利益;而祭祖则是为了氏族的利益。两者都与个人的利益无关”,“他们完全漠视大众的典型的宗教需求”^[6]。两汉时期,随着佛教的传入和民间道教的兴起,佛、道二教迅速成为底层民众的宗教信仰,而其教义也为底层民众所信奉。这一改变直接挑战了按照儒家礼制体系

[1][汉]班固:《汉书》卷七十三,第949页。

[2][英]麦嘉湖:《中国人的生活方式》,秦传安译,[北京]电子工业出版社2012年版,第57页。

[3]参见科大卫:《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》,第89-90页。

[4]李向平:《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》,第345页。

[5]参见朱国华:《权力的文化逻辑》,上海三联书店2004年版,第110-111页。

[6][德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,[南京]江苏人民出版社2010年版,第181页。

建立起来的王朝统治秩序。为维护政权的稳定和统治的合法性,少部分统治者发动过毁灭佛法的事件,如中国佛教史上著名的“三武一宗之厄”,但大部分统治者还是基本按照儒家的“神道设教”的治国理路,灵活地将佛教和道教吸纳进了国家意识形态之中,并对其教义等加以改造,最终形成了儒释道并存的格局。在祭祀场域中,佛、道教中的图腾与原先儒家正统祭祀体系中的天神地祇、祖宗先王共同成为祭祀的对象。如此,古代统治者将底层民众的宗教信仰纳入正统的轨道,将底层信仰变为国家控制底层社会和民众的重要工具。值得一提的是,虽然释、道被官方所吸纳,但这依然不能撼动儒作为治国之典的正统地位。

二是管制或吸纳民间信仰祭祀活动。对于底层民众而言,除了佛、道二教以外,民间信仰也层出不穷,且每个地方神祇信仰不尽相同。这样,就出现了“正祠”(“祀典”)和“淫祠”(“淫祀”)两个对立的体系,前者是国家意识形态的象征符号,而后者则代表着底层民众对于神灵和未知世界的认识和祈望^[1]。对社会中出现的“淫祠”,官方出于政权稳固和权力秩序的考虑,一方面采取直接管制的政策。如《汉书·平帝纪》载:汉平帝元始元年二月,“班教化,禁淫祀,放郑声”;《明史·礼志四》亦载:明太祖颁诏,“天下神祠不应祀典者,即淫祠也,有司毋得致祭”。另一方面,如果民间神祇有助于维护权力秩序和统治的需要,那么朝廷则会“神道设教”,通过封赐或者委派地方官员举行祭祀典礼等方式,将这些民间信仰中的神祇吸纳进国家祀典体系之中,形成“国家的在场”,以保证民间信仰与主流意识形态的一致性。正如《礼记·祭法》所云:“夫圣王之制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之。……及夫日月星辰,民所瞻仰也,山林、川谷、丘陵,民所取材用也。非此族也,不在祀典。”^[2]及至明清时期,据《明会典》和《大清会典》记载,关帝、文曲星、关帝、土地、风神、雨神、龙神、河神等诸多民间神祇均出现在国家祀典之中,而国家权力也因这种“收编”管制行为延伸至底层社会。杜赞奇认为,“祭祀体系是中国人在帝国行政体系之外另建权威的一种常见形式,它是大众宗教中与人间统治机构相似的天界官僚机构的缩影。利用迷信中的等级体系,封建国家通过祭祀这一媒介将自己的权威延伸至乡村社会”^[3]。

总的来看,祭祀是古代中国“受命于天”“君权神授”等抽象最高政治理念的具体制度安排,与统治者权力施行紧密联结在一起,在政治秩序建构等方面发挥了重要作用。通过一套严格的祭祀仪典和规范的祭祀操演,统治者成功地将权力中心到边缘的社会各层级卷入了国家管控领域,使他们遵守国家的行为规范,服从统治者的命令,而借助祭祀中象征权力的符号以及通过祭祀所创制的一套宗法伦理体系则有效地实现了政治社会生活等领域的意识形态化、等级化和国家化,实现普遍支配。正如帕森斯所言:祭祀等“宗教仪式远非仅是一种表现形式”,“因为,终极价值观、社会结构和社会团结所依赖的情感,是通过仪式的作用才不断地‘变成’力量的状态,从而有可能有效地控制行动和分派社会的诸种关系”^[4]。因此,对于古代中国而言,祭祀是权力得以彰显和有效实施的重要载体,“祭祀制度的构成,同时也就是权力资源的配置制度”,“祭祀对象的神力辐射,实质上也就成为了权力发挥的有效半径”^[5]。

〔责任编辑:史拴拴〕

[1]雷闻:《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》,〔北京〕生活·读书·新知三联书店2009年版,第251页。

[2]王文锦译解:《礼记译解》下,第697页。

[3]〔美〕杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,王福明译,〔南京〕江苏人民出版社2010年版,第17—18页。

[4]〔美〕帕森斯:《社会行动的结构》,张明德等译,〔南京〕译林出版社2003年版,第486页。

[5]李向平:《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》,第348页。