

清代新疆博克达山官方祭祀与王朝秩序^{*}

王 平 何源远

清朝平定西域的过程中,曾于乾隆二十年(1755)、二十二年、二十四年三次以皇帝的名义颁文告祭天山高峰博克达山,其后更将博克达山纳入官方祭祀体系,每岁进行祭祀。博克达山的神圣性有着多重来源,官方祭祀背后,是清朝在进行多元性质统治的同时,从价值观及仪式方面建立一体化秩序的努力。

关键词:博克达山 官方祭祀 仪式 王朝秩序 清代

作者王平,新疆维吾尔自治区人文社会科学重点研究基地、新疆少数民族现代化研究中心执行主任,新疆师范大学民族学与社会学学院教授。地址:乌鲁木齐市,邮编 830054。何源远,中山大学社会学与人类学学院特聘副研究员。地址:广州市,邮编 510275。

乾隆二十年春到二十四年,清朝先后平定准噶尔势力和回部大小和卓叛乱,巩固了对西域各地的军政统辖,具有重大的历史意义。然而较少为人注意到的是,清朝平定西域的过程中,曾于乾隆二十、二十二、二十四年以皇帝的名义颁文告祭天山高峰博克达山。前两次是行军之时,后一次是战事结束之际。并于乾隆二十四年颁布《岁祭博克达鄂拉文》(“鄂拉”即山),将博克达山列入祀典,此后每岁进行祭祀。^①对博克达山的高规格国家祭祀从此固定下来。

这一史实极为重要,却少有研究论及。^②仪式是社会组织的一种描述,是社会总体结构的象征性叙事,^③博克达山的祭祀具有鲜明的政治意义与象征意义。本文通过讨论博克达山的官方祭祀仪式,透视其背后的王朝秩序。

一、清代博克达山官方祭祀

乾隆十九年十二月,在大军进发之前,皇帝便已颁布谕旨,称:“大兵进发,凡经过名山,皆应敬谨致祭。明年由西北二路,大兵进发,平定准噶尔地方。问知萨喇勒、玛木特等,北路经过

^{*} 本文系国家社科基金重点项目“新疆创新社会治理体制研究”阶段性研究成果(项目编号:16AMZ001);新疆维吾尔自治区人文社会科学重点研究基地、新疆少数民族现代化研究中心项目“多民族地区非物质文化遗产与现代社会生活研究”(项目编号:XJEDU040115B04)的阶段性研究成果。

^① 钟兴麒等校注:《西域图志校注》,新疆人民出版社 2002 年版,第 317 页。

^② 李大海曾考证清代对包括博克达山在内的新疆多处山川祭祀,对本文有所启发。参见李大海:《清代新疆地区官主山川祭祀研究》,《西域研究》2007 年第 1 期。

^③ 参见彭兆荣:《人类学仪式研究评述》,《民族研究》2002 年第 2 期。

阿尔台山、珠尔库珠山,西路经过博克达山、阿拉克山。着交该衙门撰拟祭文,交两路前队将军等,于大兵经过时,敬谨致祭。”^①行军途中,两次路过博克达山均进行祭祀。具体仪式程序不可考,但可以肯定的有几点:其一,博克达山此时并不具有独特性,祭祀仪式取决于大军是否路过,没有经过就没有祭祀;其二,祭祀并非临时起意,清政府事先拟好祭文,做好准备,以保证有需要时祭祀仪式顺利进行;其三,从祭文用词中可以看出这一阶段的祭祀以祈求上天庇佑、神助战事为主要目的。^②向山灵祈求军事胜利并不罕见,五岳中的北岳传统上便被认为具有庇佑军事行动顺利的灵性。^③而清朝的这种事先安排,也显示战时祭祀山川是一种深思熟虑并符合其文化传统的做法。

博克达山的祭文以皇帝名义颁布。此处抄录乾隆二十年与乾隆二十二年两篇《告祭博克达鄂拉文》如下:

乾隆二十年祭文:

朕恭承鸿业,抚馭寰区,康义柔怀,中外一视。准噶尔部落,向远王化。篡弑相仍,因而内乱。达瓦齐又复残虐其属,分崩离析,人不聊生。虽在殊荒,均之赤子。朕何忍不为拯救,坐视阽危。爰整王师,分道并进。今西路大兵,道出神境。惟神建标西域,耸峙万山。形势削成,光灵燁赫。尚其默相,翼我明威。期迅奏乎肤功,永救宁夫远服。虔申昭告,用布馨香。惟神鉴焉。乾隆二十年月日。

乾隆二十二年祭文:

朕缙承祖绪,中外一家。抚顺讨逆,式昭柔远之模。布德宣威,丕振诘戎之略。兹以西陲小丑,负恩作叛,煽惑边疆。实自外于生成,断难宽夫剿戮。爰命定边将军喀尔喀扎萨克和硕亲王成滚扎布,整师鞠旅,尽扫余氛。大军道出神境,惟神建标西域。耸峙万山,形势削成。光灵燁赫,尚其明昭翊应。默佑肤功,期计日以执俘。聿彰武绩,用宁边而敷化。诞扩鸿图,敬荐馨香。惟神鉴格。乾隆二十二年月日。^④

两篇祭文遵循一定的格式,首先是皇帝的自我表述,申明自己继承大业,怀柔中外;继而申告征讨对象的罪行,“达瓦齐又复残虐其属,分崩离析,人不聊生”,两年后的阿睦尔撒纳则是“负恩作叛,煽惑边疆”,清朝发兵乃是正义之举,大军路过“神境”的缘由在于皇帝“何忍不为拯救”,敌人“实自外于生成,断难宽夫剿戮”。接下来,祭文对博克达山进行赞美恭维,“惟神建标西域,耸峙万山。形势削成,光灵燁赫”,希望神山保佑大军早日功成凯旋。

祭文可视为皇帝与山神的对话,其中反映的是祭祀仪式背后的逻辑与价值观,作为统治者,清朝对征伐准噶尔的定位是“讨逆”,祭文将己方的理据明白无误地告诉了西域神山博克达,同时昭告世人。告祭神山,不仅仅是清朝大军进发时对作为本地神灵的博克达山表示尊重,也不仅是祈求山灵保佑的功利性举措。皇帝的祭文明白无误地表达了告祭博克达山这一举动背后清朝统治者的内在逻辑。

乾隆二十四年,清军平定西域,军旅凯旋。之前乾隆二十年到二十二年间行军期间各地临时山川祭祀中,博克达山并非唯一的祭祀对象,其他途经的名山川皆有祭祀;而二十二到二十四年大军与大小和卓势力交战,地理上来讲更是与天山博克达山无直接关联。但是当西域战

① 《清高宗实录》卷476,乾隆十九年十二月癸酉条。

② 相关讨论见李大海:《清代新疆地区官主山川祭祀研究》,《西域研究》2007年第1期。

③ 学者曾指出北岳古代接近中原文化和北方游牧文化的交界地区,附近地是双方反复争夺的地区,因此人们会把军事的胜利归功于北岳的威力,在祭祀祈祷的时候有捍御边防、巩固政权的诉求。参见武占江、蔡立伟:《宗教的虔诚与人文的形式化——从曲阳北岳庙碑刻看北岳祭祀的文化内蕴》,《河北经贸大学学报(综合版)》2007年第2期。

④ 钟兴麒等校注:《西域图志校注》,第317页。

事平定,清政府以博克达山作为全西域的代表,进行了一次告祭。二十四年颁布^①的《告祭博克达鄂拉文》曰:

朕继绪丕基,辑宁函夏。遐方效顺,诸部归心。乃逆回霍集占、波罗泥都者,自我师定有伊犁,拔诸囚系。既负孤恩之恶,尤干党逆之诛。朕命将移兵,奉辞伐罪,频摧众丑。六师皆破竹而前,屡克坚城。万里如建瓴而下,逖听者响风,纳降者恐后。遂殲貳负之尸,献防风之骨。弟兄骈首,中国寃于藁街。远近倾心,抚皇舆于绝漠。缡两朝而藏事,未五载而告功。仰赖洪庥,实资默赞。曩者大军燹伐,宣威会告山灵。今兹重译归怀,将礼用酬神贶。右享还齐于岳渎,西陲永奠于遐荒。荐我馨香,尚其歆格。乾隆二十五年月日^②

这篇战争结束时的告祭文中,除了再次重申清朝的立场以及“讨逆”的正当理由外,由于已经凯旋,祈求山灵庇佑的语句转变为感谢山灵保佑,“仰赖洪庥,实资默赞”,大军不负所望,得胜而归,因此“将礼用酬神贶”。祭文中“右享还齐于岳渎,西陲永奠于遐荒”一句尤其值得注意,这是第一次明确将之前描述为“建标西域,耸峙万山”的博克达山与中原地区的传统祭祀对象“岳渎”并提,也就是说此地山灵与岳渎现在地位相等,一方面表达对博克达山的尊崇,一方面传递了这样的信息:此山的神灵,与岳渎所代表的其他山川神灵处于同一个体系中。

清朝同时颁布《岁祭博克达鄂拉文》,指示从今以后每岁春日对博克达山进行祭祀。从临时的“告祭”到“岁祭”,博克达山“自是秩于祀典”,被纳入了官方祭祀体系。其文称:

惟神作镇西陲,効灵中土。出云降雨,阴阳胥蠲之功。切汉凭霄,龙虎縈回之势。迈祁连而耸秀,嘉名并王会图中。指悬圃以建标,显位在大荒经外。式昭有赫,永奠无疆。朕继序重熙,敕宁六合。日月照临之地,尽入版图。乾坤覆载之区,悉归亭育。万类登诸仁寿,百神摄以怀柔。惟兹乌鲁木齐,实当胜地。巴尔哈达,旧接神皋。山灵之保障斯存,境内之屏藩攸寄。幅员计里,不殊左右户庭。屯牧如云,遥接东西侯尉。是宜登之祀典,载在礼官。爰卜日于春初,俾定期以时享。升香瘞玉,适均列岳之班。宣气调神,常峙塞垣之域。式扶螭纪,丕巩鸿图。用荐苾芬,惟祈歆格。^③

从祭文上看,现在博克达山不仅是“作镇西陲”,更重要的是“効灵中土”。而皇帝统领西域中土,“日月照临之地,尽入版图。乾坤覆载之区,悉归亭育”。神山被赋予了在官方祭祀体系中与其他神山类同的地位,从仪式层面和象征层面进入了同一个秩序中——“适均列岳之班”。

二、博克达山的神圣性与官方祭祀体系

上文对博克达山从“告祭”到“岁祭”的过程进行了分析。从皇帝谕旨中“凡经过名山,皆应敬谨致祭”,乃至祭文中“惟神建标西域”等语,我们可以看出,清王朝对它“名山”的地位有一定的认可,从而将其纳入官方的神圣体系。而博克达山的这种名气早已存在,早于清军以皇帝名义对它进行祭祀。

可以说博克达山作为“名山”,在当地拥有一定的神圣性。那么这神圣性从何处来?首先,它来自当地民众对它的礼敬,来自以蒙古游牧民族为主的族群对神山的崇拜。蒙古民族历来有山崇拜文化,蒙古各部落共祭的有不罕合勒敦山、肯特山、阿尔泰山、牟尼山、阴山,此外各部落又有自己地区祭祀的神山,一些地方甚至每个旗、每个苏木、每个村也都有自己祭祀的山,

^① 《西域图志》作乾隆二十五年,据李大海考证,乾隆二十四年九月,朝廷准努三奏,颁布祭文告祭博克山的同时,颁发“岁祭博克达鄂拉文”,自是秩于祀典,从乾隆二十五年开始,每年春日致祭。因此颁布时间应为二十四年。参见李大海:《清代新疆地区官主山川祭祀研究》,《西域研究》2007年第1期。

^② 钟兴麒等校注:《西域图志校注》,第317页。

^③ 钟兴麒等校注:《西域图志校注》,第317-318页。

体现了“以山为中心”的文化传统。^① 同样,“额鲁特、土尔扈特人等,遇大山则祭之。或插箭一枝于地,或掷财物少许,谓之祭鄂博”。^② 而博克达山乃天山高峰,“博克达”为圣,“鄂拉”为山,在蒙古语中即“圣山”、“灵山”、“神山”之意。蒙古人生活的广大地域中,被称为“博克达山”的不只一座,被称为“博克达山”代表此山在这一带生活的蒙古人心中最为神圣。准噶尔灭亡一百多年以后,土尔扈特人看到博克达山,仍默默地敬慕凝视,“仍然把圣山当成自家的财富;它仍然保留着古老的蒙古名字,而且许多牧民依然到其山顶去朝圣”。^③ 在这个层面上,博克达山的神圣性是地方的、族群的。

然而仅仅将博克达山的神圣性视为地方游牧文化的产物远远不够,应该看到其中包含了更加复杂的多元性质。元代《长春真人西游记》已对此山有记载:“九月二日西行,四日宿轮台之东,迭屑头目来迎。南望阴山三峰,突兀倚天。因述诗赠书生李伯祥,生相人,诗云:三峰并起插云寒,四壁横陈绕涧盘;雪岭界天人不到,冰池耀日俗难观。岩深可避刀兵害,水众能滋稼穡干;名镇北方为第一,无人写向画图看。”^④虽然“雪岭界天人不到”,然而在传说中,丘处机师徒却登上了仙境,并且在天池南岸山上修建一寺,寺以铁瓦盖顶,故名铁瓦寺。^⑤ 可见在元代,天山三峰已经名震北方,而丘处机西行及其在山上建寺的故事代表道教的传入。明代《西域番国志》“土尔番城”条云:“城西北百余里有灵山,相传为十万罗汉佛涅槃之处。近山有土高台十余丈,云唐时所筑,台畔有僧寺。”^⑥灵山即博克达山,有趣的是,“此文只记佛教,对道教只字不提”。^⑦ 这里体现的很有可能是佛道不分的民间宗教状况。清代,博克达山脚下的阜康自有建制以来,从乾隆到光绪年间,在天池一带修建了铁瓦寺、龙王宫、博克达山庙、东岳庙,另外还有娘娘庙、庞真人祠、达摩殿、观音阁、无极观及附属建筑八暖亭、海峰亭,博格达山北侧天池一带逐渐形成佛道信仰的圣境。^⑧

不管是丘处机登仙境、还是十万罗汉佛涅槃,传说表明佛教/道教的神圣性依托于山的神圣性,同时山的神圣性又因宗教的普世性而超越了地方。不论传说是否为历史事实,传说本身表明早在清代之前,道教、佛教或可能是两者混合体的民间宗教已经是博克达山神圣性的一部分了。在这个层面上,博克达山的神圣性是超越文化、族群边界的。

可以总结说:清乾隆二十年清军第一次告祭博克达山之前,博克达山的神圣性已经是一个复杂而混溶的概念,为地方社会与超地方社会所“共享”。而清朝将博克达山列入祀典的做法,进一步促成了属于“地方—游牧”的神圣性与属于“官方—普世”的神圣性之混溶。

另一方面,清朝官方祭祀体系本身是一个多元文化混溶的产物。清代的祭典制度由入关前的具有纯粹的本民族特色,到入关后吸收传统的中原文化,以至在康雍乾时期渐趋完备达到清代祭礼的最成熟阶段,^⑨此后仅有细枝末节的调整。^⑩ 清初定制“凡祭三等,圜丘、方泽、祈

① 额尔很白乙拉:《论科尔沁山崇拜的文化遗产》,《内蒙古民族大学学报》2010年第9期。

② (清)椿园七十一:《回疆风土记》,《西域闻见录》卷7,民族文化宫图书馆,1981年。

③ [丹麦]亨宁·哈士伦著、徐孝详译:《蒙古的人和神》,新疆人民出版社2013年版,第290页。

④ (元)李志常述:《长春真人西游记》,中华书局1985年版,第11页。

⑤ 戴良佐:《吉木萨尔和阜康的道教探讨》,《西北史地》1996年第1期。

⑥ (明)陈诚:《西域番国志》,周连宽校注:《西域行程记 西域番国志》,中华书局1991年版,第106页。

⑦ 戴良佐:《吉木萨尔和阜康的道教探讨》,《西北史地》1996年第1期。

⑧ 王鹏辉:《清代至民初新疆县域的社会生活》,《昌吉学院学报》2014年第3期。

⑨ 刘中平:《论清代祭典制度》,《辽宁大学学报》2008年第6期。

⑩ 岁有生:《清代州县的祭祀经费》,《中国社会经济史研究》2009年第3期。

谷、太庙、社稷为大祭；天神、地祇、太岁、朝日、夕月、历代帝王、先师、先农为中祭；先医等庙、贤良、昭忠等祠为群祭。乾隆之时改常雩为大祭，先蚕为中祭”。清朝的国家祭典仪式大量吸收前朝传统，同时也将其本身的满族色彩混溶其中。如在方泽山川的祭祀中，“清朝的东北为龙兴之地，其中的被誉为与龙兴相关甚重的山峰被纳入神位。如在方泽第二成从位，与五岳并尊的有启运、隆业、永宁三山；在西五镇中，将天柱、昌瑞二山列入”。^①又如祭祀体系中保留了满族萨满教的堂子祭。虽然堂子祭祀不像入关以前具有公众性质而转为皇家私人祭祀，但仍是整个官方祭祀体系中的有机组成部分。另一方面，即便是所谓的中原山川祭祀传统，一开始也极有可能是从模仿周边少数民族自然崇拜而来，“华夏的礼仪秩序，自古含有一种‘他者的混杂性’，这与排斥他者的秩序论，有许多区别”。^②清朝将博克达山纳入祀典、将他者的神圣性纳入自身秩序的做法，实际上与历朝历代一脉相承。

清朝官方祭祀更表达了一种混溶的价值观，主要体现在“不分夷夏”、“中外一家”的观念上。最明显的例子是历代帝王祭祀，明代仅祭祀元世祖一人，且不久即罢。而清朝建立之初，即在明代奉祀十五帝基础上，增祀辽太祖，金太祖、世宗，元太祖、世祖，再加明太祖诸帝，定为二十一帝。^③雍正年间又猛增至一百六十四人。乾隆五十年清高宗曾评论说：“洪武之去辽、金而祀元世祖，犹有一统帝系之功。至嘉靖之去元世祖，则是狙于中外之见，而置一统帝系于不问矣。若顺治初之入辽、金而去前五代，则尔时议礼诸臣亦未免有左袒之意。孰若我皇祖之大公至明，昭示千古，为一定不易之善举哉。夫天下者。天下人之天下也。非南北中外所得私。”^④也就是到了康雍乾时代，清廷既驳斥了明朝的狭隘，也拒绝了清朝早期的左袒，将“一统帝系”的原则置于“中外之见”之上，“确立了始自远古伏羲、炎帝、黄帝三皇，迄于明崇祯皇帝……的完整统绪。而清统治者本身，则无可争议地成为这一统绪的当然继承者。”^⑤《告祭博克达鄂拉文》中“朕纘承祖绪，中外一家”等语正是这种价值观的反映。

概括而言，在清朝祭祀博克达山之前，博克达山的神圣性既是地方的、族群的，同时也已经具有一定的普世性质。清朝将其“秩于祀典”，纳入了官方祭祀体系中，是对地方文化的再一次超越。这个官方祭祀体系本身是清朝的创造，在前朝的基础上融入了满族特色以及“中外一家”，“天下人之天下”的价值观，具有“混溶”的特征。

三、望祀博克达山仪式：地方与天下

清朝官方祭祀体系中的博克达山，它的神圣性有多重来源，既是地方的、民间的，也是王朝的、天下的。这种“混溶”的状态，在博克达山列入祀典、进入官方祭祀体系、从“告祭”变成常规性的“岁祭”之后，具体体现在了地方上每年对神山的祭祀仪式当中。

从祭祀时间上看，博克达山的祭祀定于每岁春日，《岁祭博克达鄂拉文》中“爰卜日于春初，俾定期以时享”说明其具体日期并非固定不变，每次祭祀前，地方官员自行“卜日”决定。春秋祭祀由来已久，游牧生产的需要使游牧民族将一年划分为春秋两季。祭祀活动也与此一致，分

① 刘中平：《论清代祭典制度》，《辽宁大学学报》2008年第6期。

② 王铭铭等：《东亚文明中的山》，《西北民族研究》2013年第2期。

③ ⑤ 黄爱平：《清代的帝王庙祭与国家政治文化认同》，《清史研究》2011年第1期。

④ 《清高宗实录》卷1225，乾隆五十年二月辛丑条《御制祭历代帝王庙礼成恭记》。

为春祭、秋祭。蒙古人举行春祭以祈祷人畜兴旺;举行秋祭庆祝畜牧丰收,敬谢神灵庇佑。^①同样,在中原地区,春天在山川神圣地带进行仪式集会,“通过节庆在社会中同时也在自然界中确立良好秩序”的传统也一样由来已久,可追溯到上古时代。^②祭祀与生产、季节的联系具有超越族群的普遍意义。而博克达山的祭祀时间根据当年情况拟定,这种做法与远古以来先民的山川祭祀遥相呼应。

从祭祀地点上看,具体地点并不是在博克达山本身,而是在乌鲁木齐的红山上进行“望祀”。《乌鲁木齐事宜》记载:“每岁春日,备办牛羊并奉部颁香帛,都统率领文武官员,齐集红山之上,望东致祭。”^③为何选择这里?事实上这个地方在清朝官方祭祀之前已经是周围民众聚会、祭祀神灵的地方。红山原名虎头峰,乾隆年间纪昀曾有“烟岚遥对翠芙蓉,鄂博犹存旧日踪。缥缈灵山行不到,年年只拜虎头峰”^④之诗句。山上本有来自厄鲁特牧民在此山顶用石块堆成“鄂博”,^⑤清朝掌控西域之后,“每年于城西虎头峰,额鲁特旧立鄂博处修望祀之礼。鄂博者,累碎石为藁,以祀神,番人见之多下马”。^⑥说明这个官方祭祀地点的选择,正是继承并混淆了当地游牧民族的祭祀传统。

具体仪式过程方面,“祭文香帛,由内颁发,交该处驻扎大臣敬谨致祭外,其所用牺牲物品,即于该处度办,著为例”。^⑦也就是说祭文香帛以皇帝的名义由礼部颁发,而祭祀需要的牺牲等物则每年春天由地方办理。《伊江汇览·坛庙》篇中记载伊犁设坛致祭山川的做法,虽不是指博克达山,但也可略窥祭祀仪式之一斑:“黎明齐集,营务处差官请将军至坛口下马,率众官分处行祭,诣神位前排,三跪九叩礼。赞礼者赞跪,读祝文者跪于桌左,恭读颂祝词,毕,三叩头,神主官捧神主香帛正走,将军各官随至各坛东醺炉待焚毕而退,自将军以及与祭各官执事之人,皆视其等秩,各分胙肉有差。其神主香帛由印房发给,太牢由驼马处选用供用,扫坛铺垫、器具、牢牲之事,系同知衙门预备。至搭棚煮肉,捧盘诸务,则满营官兵经理之。”^⑧仪式上与内地大同小异。

随着与皇朝的联系逐渐加深,博克达山的神圣性也得到加强。根据乾隆末年时的记载,红山山巅“建玉皇庙一座,殿宇巍峨……岁逢四月十五日,男女老幼,车马云屯,杂艺百工,俱集胜会,为塞上一大观焉。土人呼之曰‘红山嘴’。俗称乌鲁木齐为‘红庙儿’,亦本此”。^⑨此时春季庙会人潮涌涌,蔚为大观,名扬塞上,不仅本名虎头峰的这座山从此被人称为“红山”,连乌鲁木齐都因此被人们称为“红庙儿”。嘉庆年间都统和宁的记载又补充说“红山……山巅建玉皇庙一座,堆鄂博。东面为望祀博克达山之所,都统索诺木策凌题额曰:上方山”。^⑩我们清楚地看到,在清代的红山上,山巅代表道教传统的玉皇庙、代表牧民传统的鄂博、代表官方传统的东

① 郭淑云:《北方物候历与萨满祭祀》,《西北民族研究》2005年第1期。

② [法]葛兰言著,赵丙祥、张宏明译:《古代中国的节庆与歌谣》,广西师范大学出版社2005年版。

③ (清)永保:《乌鲁木齐事宜·山川·博克达山》,王希隆编:《新疆文献四种辑注考述》,甘肃文化出版社1981年版,第91页。

④⑤ (清)纪昀:《乌鲁木齐杂诗》,王希隆编:《新疆文献四种辑注考述》,第166页。

⑥ 王鹏辉:《塞上风华:清代前期乌鲁木齐庙宇的神圣与世俗》,《暨南史学》2015年第1期。

⑦ 《清高宗实录》卷598,乾隆二十四年九月癸丑条。

⑧ 格琿额纂、吴丰培整理:《伊江汇览·坛庙》,中国社会科学院中国边疆史地研究中心编:《清代新疆稀见史料汇集》,全国图书馆文献缩微复制中心1990年版,第22页。

⑨ (清)永保:《乌鲁木齐事宜·山川·红山》,王希隆编:《新疆文献四种辑注考述》,第90页。

⑩ (清)和宁:《三州辑略》卷1《山川门》,台湾成文出版社1968年版,第23页。

面望祀处,形成了一个整体。

山的神圣性并不飘渺于人世之外,也不独为官方所掌握,而是和当地的世俗重要性浑然一体。^①春日,遥望着巍峨的博克达山,乌鲁木齐都统带领文武官员来到此处,他们奉持的祭文香帛代表了中央皇权,置办的太牢牺牲代表了地方财势。登上红山东面,赞礼焚香,各分胙肉而归。而周围民众,男女老幼,络绎不绝来到山巅赶庙会,用他们自己的方式表达了对神山的尊崇。此地旧为立鄂博之处,官方才会选择在此行望祀博克达山之礼;而官方对乌鲁木齐的开发、庙宇的建立又使得人流相因,造就庙会盛况。用涂尔干的话来说,神圣性来自社会本身。^②博克达山的神圣性也因为乌鲁木齐此地世俗的重要性增加而彰显。官方和民间的神圣性相辅相成,乌鲁木齐红山春日望祀仪式背后,透视着整个王朝的秩序。

四、多元一体的王朝秩序

博克达山进入清朝官方祭祀体系的过程,反映了清朝对西域的实际掌控;而清朝对西域的掌控,标志着草原与中原的历史强力对抗循环从此终结。拉铁摩尔(Owen Lattimore)所划分的黄土地区、蒙古草原地区、满洲地区、中亚绿洲沙漠地区、西藏高原地区,^③以不同的政治制度安排,被纳入一个统治中心。

近年来学者对清朝统治的“多元”性质颇为重视,论述极多。这种对清朝统治多元性质的强调,一方面是受新清史的影响,努力超越“汉化”“儒家化”等有失片面的传统论调,弥补中原以外族群视角的缺失;^④同时也是受“多元脉络中的中国”“内含天下的国家”等概念的影响,^⑤以清朝的多元,反思当代民族国家的一元叙事,提炼中国特色。

那么清朝在乾隆时期,在保持其多元特质的同时,是否有一个整体的秩序?不同于晚清通过“以改土归流、移民实边、驻军、设省为主要内容的边疆机制……使其尽可能地与内地省份趋于一致,从而最大程度地保证地域之间的同质性”这种从王朝到国家的转化,^⑥属于王朝时代的一体性体现在哪里?有学者指出,清朝的成功正在于它在多元治理的前提下,贯彻了一种“多元一体”的制度精神,因此不是“多元”而是“多元一体”,“一体”的是多元治理和多元身份认同当中的重叠共识部分,是不同族群的共享象征符号。^⑦乾隆年间通过大规模地树立《平定准噶尔告成太学碑》到地方的文庙中,正是为了由告成太学而实现告成天下的宣传攻略:宣扬一个共同体——“皇清之中夏”。^⑧同样,在行军之际皇帝便已经下旨勘测西域,作为康熙年间所

① 这在北岳改祀的过程中可见一斑,齐仁达《明清北岳祭祀地点转移之动态考察》一文论证清年间由于大同军事力量的推动,北岳的神圣性逐渐从河北曲阳恒山转为浑源恒山,最后清朝终于改祀北岳于浑源。齐仁达:《明清北岳祭祀地点转移之动态考察》,《史学月刊》2009年第9期。

② 有关涂尔干关于神圣性与社会的论述,参见[法]爱弥尔·涂尔干著,渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社2006年版。

③ [美]拉铁摩尔著,唐晓峰译:《中国的亚洲内陆边疆》,江苏人民出版社2014年版。

④ 施展:《中国历史的多元复合结构》,《探索与争鸣》2017年第3期。

⑤ 参见许纪霖、赵汀阳等学者的相关讨论,如赵汀阳:《作为方法论的中国》,《陕西师范大学学报》2016年第2期;许纪霖:《新天下主义:对民族主义与传统天下主义的双重超越》,《探索与争鸣》2016年第5期。

⑥ 高杨:《主权的地理之维——从领土属性看中国民族国家之形成》,《历史法学》2010年第1期。

⑦ 张志强:《超越民族主义:“多元一体”的清代中国——对“新清史”的回应》,《文化纵横》2016年第2期。

⑧ 朱玉麒:《朱玉麒谈清代边塞纪功碑与国家认同》,葛兆光主编:《殊方未远——古代中国的疆域、民族与认同》,中华书局2016年版。

修《皇輿全览图》的补充,几经修改补充后形成《钦定皇輿西域图志》,^①也明显体现出一体的王朝疆域观念。在《西域图志》中,自然地理性质的山水被赋予了人文的内容,《告祭》及《岁祭》博克达山的祭文正是收入其中。

那么在博克达山祭祀过程中,清朝是如何将博克达山“他者的”、“多元的”神圣性整合进一体的框架?这个问题可以从祭祀中“价值观”和“仪式”两个层面所体现的秩序来分析。

在“价值观”层面上,皇帝祭文中强调的不是武力征服,而是不得已的讨逆平叛。当然这是从皇权的角度进行的论述,然而这恰恰表明其行事逻辑及其所遵循的价值观,表明其接受霸道与王道之别。“国家是秩序的中心,在它之外没有本质主义的敌人,而只有秩序的扰动者,资源动员和武力运用的目的仅在于维持一统稳定的秩序而已。”^②王朝秩序代表安宁、教化,“唯有德者可为天下君”,^③只有以德为前提,才能说通夷夏不分、中外一体的道理。因此,“大一统”作为强调秩序的价值观,而不是作为武力征服的事实,是追求“正统”的统治者决不能忽略的。

在“仪式”层面上,博克达山列入祀典、“适均列岳之班”、“齐于岳渎”,从此西域和草原,博克达山和中原岳渎,乃至东北兴龙之地的名山,都处于同一个象征体系中,升香瘞玉,享用同一套祭祀仪式。“中国有礼仪之大,故称夏”、“孔子之作《春秋》也,诸侯用夷礼则夷之,夷而进于中国则中国之”,作为中国之为中国本质的礼、礼乐或礼仪具有文化和政治的双重属性。^④礼仪把人们所认同的一套社会组织、社会总体结构用可视化的方法进行叙述。仪式上的一体,起的是广而告之的展演作用。

清代对博克达山的官方祭祀体现了多元的特征;其一体之处则在于祭祀所蕴涵的价值观论述以及仪式展演,而这两者必然是内外因循、相辅相成——价值观的另一面是仪式,正如“仁”的另一面是“礼”。清朝在多元治理与多元文化的事实基础上,有效地建立了一体化的秩序。

〔责任编辑 贾 益〕

① 乔治忠、侯德仁:《乾隆朝官修西域图志考析》,《清史研究》2005年第1期。

② 张志强:《超越民族主义:“多元一体”的清代中国——对“新清史”的回应》,《文化纵横》2016年第2期。

③ ④ 陈明:《国家建构与国族建构:儒家视角的观照与反思》,《社会科学》2013年第1期。