

清代伏羲祭祀与维持王朝统治^{*}

杜 淳

作为少数民族建立的大一统政权,清王朝以“华夷一家”为指导思想,以“继道统而新治统”为论证逻辑,以道统服从和服务于治统为操作策略,建构了超越“华夷之别”的正统说话语体系。作为治统和道统的开创者、“治道合一”的圣君圣师,伏羲成为清王朝论证合法性的重要载体,并被列为王朝祭祀的重要对象。围绕伏羲祭祀,清王朝建立了庙祀、陵祀、殿祀等较为完善的礼仪制度。通过多样的祭祀活动尤其是陵祀伏羲,清王朝成功把国家意志渗透到基层社会,在政教与风俗的互动中,实现了民众对王朝权威的认可与服从,进而维持了王朝的长久统治。

关键词:伏羲祭祀 清朝 道统 治统

作者杜淳,天津工业大学马克思主义学院副教授。地址:天津市,邮编300387。

清王朝作为中国历史上第二个由少数民族建立的大一统政权,超越“华夷之别”进而阐扬王朝之正统,成为其构建合法性的现实进路。清朝统治者将“华夷之别”界定为地域概念,遵循文化意义上的“华夷互变”思路,提出“华夷一家”观念。在这一民族文化观基础之上,成功地将合法性问题导向了传统中国王朝更迭的正统性问题,并借助正统说的有关历史和现实资源,构建王朝合法性。宋金以后,指向时间的五德运转说式微,而指向空间的“居天下之正、统天下于一”^①渐成正统的标准。清王朝对自身正统性的阐扬,正是基于空间意义上展开。在清王朝的正统说话语体系中,“继道统而新治统”是一个核心的表述,经常出现在祭祀历代帝王的祝文中。本文拟以历代帝王祭祀的重要对象、治统和道统的开创者伏羲为例,梳理清王朝祭祀伏羲的史实,并重点结合陵祀伏羲,考察由满族建立的清王朝,为何以及如何通过祭祀伏羲阐扬正统性,进而维持王朝统治。

一、华夷一家:清王朝祭祀伏羲的思想逻辑

入主中原之前,满族的神话传说、宗教信仰、民族艺术中原无伏羲的影子。伏羲之所以能

^{*} 本文系教育部“高校优秀教学科研团队建设项目”(项目编号:18JDSZK028)的阶段性研究成果。

^① 《正统论·上》云:“正者,所以正天下之不正也;统者,所以合天下之不一也。”《正统论·下》又谓:“夫居天下之正,合天下于一,斯正统矣。”〔宋〕欧阳修:《居士集》卷16《正统论》,四部丛刊本。饶宗颐认为,欧阳修继皇甫湜揭“大一统所以正天下之位,一天下之心”之后,标“居正”“一统”二义。统之意义,由此由时间转为空间(参见饶宗颐:《中国史学上之正统论》,上海远东出版社1996年版,第74—75页)。由此亦可知“居正”即“居天下之正”,“一统”即“统天下于一”。

够成为清王朝祭祀的重要对象,是王朝统治者出于合法性的需要,在华夷一家思想的指导下,在继承和糅合汉族文化传统的基础上,重新建构中华文化尤其是礼仪制度的结果。

入关之后,“华夷之辨”成为事关王朝合法性的现实问题,为此,清朝统治者,尤其是顺治、康熙、雍正、乾隆四帝,提出了华夷一家的思想理念,以此作为构建民族关系和重塑中华文化的逻辑起点。定都北京第二年,顺治帝就提出满汉一家的思想:“我国家荷天休命,底定中原。满汉官民,俱为一家。”^①面对清王朝广袤疆域内的不同民族,康熙帝声称“朕统御寰区,一切生民,皆朕赤子,中外并无异视”。^②雍正帝明确反对华夷、中外之分,特别是针对因曾静案而再次暴露的“华夷之辨”,雍正帝斥其为逆天悖理之论,认为一统诸国、君临天下的清王朝,“所承之统,尧舜以来中外一家之统也;所用之人,大小文武中外一家之人也;所行之政,礼乐征伐中外一家之政也”。^③以《孟子》所载帝舜东夷、文王西夷为例,雍正帝指出所谓“华夷”之别不过是地域概念。^④乾隆帝继承了雍正帝的这一思想,认为“东夷西戎、南蛮北狄,因地而名,与江南河北、山左关右何异?”^⑤乾隆帝还发挥了儒家文化传统中的“华夷互变”之说,主张“夷狄而中华则中华之,中华而夷狄则夷狄之”。^⑥

既然无“华夷”之分,则天下有德者皆可居之。按照儒家的文化传统,对于帝王来说,是否有德表现为能否继道统而新治统。道统、治统指向不同。“圣人之教也,是谓道统”。圣人之教相续而传,后圣继前圣之教并发展之,即为圣圣传心,故曰“继道统”。“天子之位也,是谓治统”。天子之位可以在不同王朝、不同帝王之间更续而传,故曰“新治统”。^⑦在儒家的制度想象中,治道合一、政教同一、君师一体是理想的社会运行状态,治统与道统、政治与教化、圣君与圣师曾合为一体而维持社会运行,其代表就是三代之前的圣王之世。而作为上古君师的伏羲,不仅开创了呈现帝王世系的治统,而且开创了彰显圣圣传心的道统,是“治道合一”的圣君圣师。^⑧

就道统、治统的关系而言,儒家在理论架构上有“道统高于治统”的思想倾向和学术努力,

① 《清世祖实录》卷15,顺治二年三月辛巳条。

② 《清圣祖实录》卷69,康熙十六年十月甲寅条。

③ 《清世宗实录》卷130,雍正十一年夏四月己卯条。

④ 《大义觉迷录》,参见中国社会科学院历史研究所清史研究室编:《清史资料》第四辑,中华书局1983年版,第22页。

⑤ 《清高宗实录》卷1168,乾隆四十七年十一月庚子条。

⑥ 《清高宗御制文集二集》卷18《通鉴纲目续编内发明广义题辞》,四库全书本。

⑦ (清)王夫之:《读通鉴论》,中华书局1975年版,第925页。

⑧ 伏羲成为治统、道统的开创者,是后人的发明。如《易传》构建了一个以伏羲为首的帝王世系,《系辞下》:“古者庖牺氏之王天下也。……庖牺氏没,神农氏作。……神农氏没,黄帝、尧、舜氏作。”[参见《周易正义》卷8,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局1980年影印本,第86页]《世经》在五德终始说的框架下,视伏羲为五运之首、百王之先,“《易》曰:‘庖牺氏之王天下也。’言庖牺继天而王,为百王先,首德始于木,故为帝太昊”(参见《汉书》卷21《世经》,中华书局1962年版,第1011—1012页)。汉魏以降历代文人奉伏羲为治统开创者为其著史作传,唐宋以来历代王朝尊伏羲为帝王世系之首而纳入国家祀典。换言之,清王朝之前,无论是理论还是实践,伏羲作为治统开创者的身份已经确立。在伏羲道统开创者身份确立的过程中,宋儒发挥了重要作用。孙复、石介、张载、程颢、程颐、朱熹等人,都把道统之源追溯到伏羲。特别是作为道统思想集大成者的朱熹,其对伏羲道统开创者身份的认知,具有“治道合一”的意味,《中庸章句序》云:“盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。”在为沧洲精舍撰写的祭告先圣的祝文中,朱熹再次确认了伏羲的道统开创者身份,称:“恭惟道统,远自羲、轩。”[参见(宋)朱熹著、戴扬本等点校:《朱子全书》第24册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第3673、4050页]朱熹与朋友的往来书信表明,在沧洲精舍祭祀伏羲之前,朱熹还曾塑伏羲像,并打算供奉于武夷精舍,以示道统之所源。随着朱子学说影响的扩大,尤其是其成为官学之后,“伏羲为道统之宗”的观念渐为世人所认同,伏羲的道统开创者身份亦随之确立。对于封建王朝而言,具备治统和道统是其合法性的最好证明,也正基于此,清朝统治者把祭祀伏羲作为维持王朝统治的一种手段。

以期通过自身的文化权力来牵制和平衡帝王的政治权力,但在具体的实践活动中,道统总是服从和服务于治统的。如石介曾以“为文之道”为例,把是否遵循伏羲开创的道统作为标准,来区分政治上的华夷之别,“伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子所以为文之道也。由是道,则中国之人矣;离是道,不夷则狄矣”。^①由此可知,理学家们实际上是在王朝合法性的框架内探讨道统和治统的关系的。余英时在论及杨维桢《正统辨》“道统者、治统之所在”一语时,认为这句话“可以说是理学政治思想史上一个划时代的标志;用现代的语言表述之,即‘治统’的合法性(‘legitimacy’,亦可作‘正当性’解)依附于‘道统’”。^②他认为明、清以下儒者论述道统与治统的关系,不管其政治立场如何,大体上都未超出这句论断的范围。实际上不仅儒者如此,王朝统治者同样这样认为,如康熙帝就曾说:“朕惟天生圣贤,作君作师,万世道统之传,即万世治统之所系也。”^③

作为治统和道统开创者的伏羲,既是君的代表,也是师的代表,更是“治道合一”的圣君圣师,实为居天下的历代帝王中最有“德”者,其“德”可为后世帝王之典范,其“人”可为后世帝王之楷模。对于清王朝的统治者来说,“治道合一”不仅事关帝王的君师形象,更是王朝合法性的最佳证明。事实上,清代帝王特别是入关后的前四帝,一直努力塑造“治道合一”的君师形象。黄进兴、杨念群等人认为,由于各种思想和历史条件的凑合,清代帝王利用“皇权”将道统的决策权从士人手中收回,三代以下原本分离的治统、道统在清代合二为一,本来各自独立的政治权威和文化权威,集中于统治者身上,“君师”与“治道”角色最终合一。^④

既然伏羲是“治道合一”的圣君圣师,只要拥有了伏羲开创的道统和治统,王朝也就有了不证自明的合法性。既然道统是为治统服务的,只要“继道统”就能“新治统”,或者说只要继承了道统,新王朝的建立、新皇帝的即位就具备了合法性。这对于满族建立的清王朝来说,无疑是阐扬其正统性的终南捷径。按照同样的逻辑,既然可以通过祭祀伏羲,以表明对伏羲道统之“继”和治统之“新”,那么统摄“华夷”的清朝统治者,自然也可以在伏羲祭祀上“因袭旧制”,而且唯有“因袭旧制”,方能彰显“华夷一家”。为证明王朝对伏羲道统的“继”和治统的“新”,清代制定了完善的伏羲祭祀制度,以期宣示王朝的合法性,进而维持统治。

清王朝祭祀伏羲的礼仪制度较为多样,在京师有历代帝王庙祀、传心殿祀、先医庙祀等,地方上有历代帝王陵祀、直省祭祀等。学界素有“清承明制”之说,在伏羲祭祀方面,清代同样承袭了明代的很多制度。根据享祀的地点,清代的伏羲祭祀大致可以分为庙祀、陵祀和殿祀三种类型,分别以历代帝王庙祀、历代帝王陵祀和传心殿祀为主。鉴于现有研究对历代帝王庙祀和传心殿祀已有比较充分的探讨,^⑤本文对清代伏羲祭祀的考察,主要围绕陵祀展开。

历代帝王陵祀是当今帝王于前代帝王陵寝所在地举行的祭祀,一般都是遣官致祭。至迟于宋初,陵祀伏羲已进入王朝祭祀系统。建隆二年(961),宋太祖诏令各地守视、修葺帝王陵

① (宋)石介著、陈植锷点校:《徂徕石先生文集》,中华书局1984年版,第189页。

② 余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,生活·读书·新知三联书店2004年版,第17—18页。

③ 《圣祖仁皇帝御制文集》卷19《日讲四书解义序》,四库全书本。

④ 参见黄进兴:《优入圣域:权力、信仰与正当性》,中华书局2010年版,第76—105页;杨念群:《何处是“江南”:清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》,生活·读书·新知三联书店2010年版,第261—284页。

⑤ 参见姚念慈:《康熙盛世与帝王心术:评“自古得天下之正莫若我朝”》,生活·读书·新知三联书店2015年版,第195—249页;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;刘方玲:《清朝前期帝王道统形象的建立》,南开大学2010年博士学位论文;王秀玲:《清代国家祭祀研究》,南开大学2009年博士学位论文;陈东:《清代经筵制度研究》,山东大学2006年博士学位论文。

寝。五年后,宋太祖再次诏令地方保护帝王陵寝并举行祭祀活动,每年春秋两祀。^① 不过宋代陵祀伏羲地点并不唯一,河南、山东、山西等凡有伏羲陵寝之地都曾诏令祭祀。金代仍于陵寝之地祭祀伏羲,祭祀周期改为三年一祭。^② 元代除诏令全国郡县通祀三皇外,也在伏羲发迹之地加以祭祀。^③ 洪武三年(1370)五月,明太祖仿宋太祖遣使寻访帝王陵寝,最终决定对以伏羲为首的36位帝王加以祭祀。^④ 明太祖在废除元代郡县通祀三皇的同时,诏令地方祭祀三皇,仅限于陵寝之地,并亲制祝文遣官致祭。自洪武四年起,河南陈州(今淮阳)太昊陵就成了官方唯一的陵祀伏羲之地。

清代仍于淮阳太昊陵祭祀伏羲,不过清王朝对陵祀伏羲的重视程度要远甚于明王朝。历时长达276年的明王朝的16位皇帝,只有6位皇帝共遣官致祭9次,分别是洪武帝2次、永乐帝1次、弘治帝2次、嘉靖帝2次、隆庆帝1次、万历帝1次。而定都北京后历时268年的清王朝的10位皇帝,每位皇帝都曾遣官致祭,共达44次,其中顺治帝1次、康熙帝10次、雍正帝2次、乾隆帝11次、嘉庆帝4次、道光帝5次、咸丰帝2次、同治帝2次、光绪帝6次、宣统帝1次。虽然明制规定,新帝即位要陵祀伏羲,但真正即位之初遣官致祭太昊陵的只有3位皇帝,一个是从侄子手里夺取皇位的永乐帝,一个是于王朝合法性出现危机之时即位的弘治帝,一个是不受父皇待见的隆庆帝。清王朝对陵祀伏羲有着更为详细的规定,据《大清会典事例》,凡登基、授受大典、上尊号徽号、加上徽号、皇太后圣寿大庆、万寿圣节大庆、册立皇太子、升祔太庙、配飨郊坛、大军凯旋、平定边徼等,都要遣官致祭太昊陵。^⑤ 就制度的落实而言,清王朝要远强于明王朝,凡遇到上述事例,清廷都要陵祀伏羲,这也反映了陵祀伏羲对于清王朝合法性的独特意义。

清代有着完善的遣官致祭太昊陵的礼仪制度。遣官致祭之前,由礼部开列承祭官职名,由皇帝钦命,兵部给予勘合。嘉庆二十五年(1820)之前,承祭官大致分为两类:一是中央机构要员,如内阁学士、内阁侍读学士、都察院左副都御使、礼部侍郎、兵部侍郎、户部侍郎、理藩院侍郎、通政使、太常寺卿、大理寺卿、太仆寺卿等;一类是修史撰文、侍讲侍班的士林精英,如翰林院编修、翰林院侍讲学士、詹事府詹事、詹事府少詹事等。嘉庆二十五年之后,一律由镇守河南的绿营军总兵官致祭。清王朝钦定的承祭官中,很大一部分都是非汉族官员,如雍正帝共遣官致祭两次,承祭官分别是满族出身的大理寺卿觉罗常泰和蒙古族出身的内阁侍读学士班第。此当是朝廷有意为之,用以彰显“华夷一家”。

祭告祝文由翰林院根据具体的陵祀事由随时撰拟,香、帛等祭品则由太常寺承办。承祭官出发之前,太常寺官在中和殿设案,摆放香、帛、祝文等,恭请皇帝亲阅。阅毕由礼部祠祭司官奉祝文、香、帛至礼部,礼部尚书转授承祭官。如皇帝不亲阅,则由礼部代为谨阅后祇授承祭官。承祭官至太昊陵后择日致祭,整个仪式大致分为迎神、上香、初献、读祝、亚献、终献、送神、送燎等环节。

在伏羲祭祀流程上,清王朝基本上因袭了明制;在伏羲祭祀事由上,清王朝结合自身传统有所拓展。这是一种双向度的“华夷一家”,由此带来了伏羲相关礼仪制度乃至中华文化的重

① (宋)马端临:《文献通考》卷103《宗庙考》,四库全书本。

② 《金史》卷35《礼志》,中华书局1975年版,第818页。

③ 《元史》卷76《祭祀志》,中华书局1976年版,第1903页。

④ 《明太祖实录》卷59,洪武三年五月庚午条。

⑤ (清)崑冈等:《钦定大清会典事例》卷417《祭告》。

构。就现实性而言,伏羲能够成为清王朝重构民族关系和礼仪文化的要素,无非是因为祭祀伏羲具有维持王朝统治的社会功能。

二、维持统治:清王朝祭祀伏羲的现实诉求

王尔敏认为,清朝政治上认同以伏羲为首的历代帝王,“表明其接承明朝帝统,延续列圣列王,为伏羲以来政统宗子”。文教上宗奉儒学道统,通过“传心殿经筵致祭典与经筵日讲、祀孔与临雍释奠”,表明其为道统继承者;风俗上通过参与、提倡官方许可的民间群祀,推广庶民教化,最终驯服民众。^①作为清王朝国家祭祀的重要对象,伏羲在政治、文教、风俗上都对维持王朝统治发挥了积极作用。庙祀伏羲以发挥其政治功能,殿祀伏羲以发挥其文教功能,陵祀伏羲则发挥其风俗功能。而在上为政教、在下为风俗,伏羲政治和文教功能的发挥,离不开风俗的形成,故陵祀既要体现祭祀伏羲的政治功能即所谓“新治统”,又要体现祭祀伏羲的文教功能即所谓“继道统”。从这个意义上说,就庙祀、陵祀、殿祀对于王朝的重要性而言,陵祀才是清王朝得以维持统治的关键和基础。通过对陵祀祭文和陵祀事由的分析,不难发现清代帝王如何遵循“继道统而新治统”的合法性逻辑,采取道统服从和服务于治统的操作策略,借助陵祀伏羲,向神、人宣示王朝统治之顺天应民,在政教与风俗的互动中,获得民众对王朝权威的认可与服从,进而维持王朝统治。

与明代相比,清代的陵祀祭文更为系统化,对王朝合法性的诉求也更为直接和强烈。明代的祭文基本上分为两部分,前半部分盛赞伏羲功绩,后半部分则是祈求神佑。清代尤其是王朝前期的祭文,大致由五部分组成。首先开篇点明伏羲开创了治统,其次从“治道合一”讲述伏羲开创了道统,接着强调清帝继承大统在于顺天应民,然后表明陵祀伏羲的事由,最后则是祈求伏羲福佑。

根据清代礼制规定,结合陵祀祭文内容,清王朝陵祀伏羲的事由大致分为四类。一是因产生掌握王朝政权的新皇帝,包括登基、亲政、授受大典等;二是因产生王朝政权的未来掌握者,主要是册立皇太子;三是因凯旋奏功,包括大军凯旋、平定边徼等;四是因孝致祭,包括上尊号徽号、庆万寿节、升祔太庙、配享圜邱等。

(一)登基、亲政、授受大典

就新治统而言,既有整体意义上的新治统,即王朝更迭;也有个体意义上的新治统,即皇帝轮换。登基、亲政、授受大典,都属于个体意义上的新治统。皇帝登基是治统更新的重要象征,意味着帝王之位从老皇帝传续到新皇帝。新皇帝即位也就加入了伏羲为首的帝王世系,成为治统谱系中的一员。新皇帝的合法身份,既要得到伏羲的认可,也要得到皇室的认可,更要得到民众的认可。为宣示新皇帝之顺天应民,即位之初就要陵祀伏羲以昭告神、人,祭文中常用“朕以藐躬纘膺大宝”、“继登大宝”、“初承大统”之类的表述。入关后的清王朝,除顺治朝、康熙朝尚未形成定制,新帝即位之初未遣官致祭太昊陵,此后从雍正帝到宣统帝,新帝登基即陵祀伏羲。

虽说皇子登上皇位即为新治统,但对于王朝来说,皇子往往很多,皇位却只有一个,能够上

^① 王尔敏:《满清入主华夏及其文化承绪之统一政术》,中国历史上的分与合学术研讨会筹备委员会编:《中国历史上的分与合学术研讨会论文集》,联经出版事业公司1995年版,第247—271页。

位的皇子必须有充分的合法性证明。一旦新皇帝的即位合法性遭到质疑,遣官致祭太昊陵就被用作消除合法性危机的手段,雍正帝登基陵祀伏羲就是典型的例子。雍正帝是在一片质疑甚至反对声中登上皇帝之位的,为表明其继承大统的合法性,雍正帝于即位之初就遣官致祭太昊陵,利用王朝祭祀以示其上应天、下顺民。为表明遵祖制,与顺治帝、康熙帝一样,雍正帝以“自古帝王”四个字作为祭文开头,既从治统的源头上建立了和伏羲之间的联系,又从皇位的延续上表明其传自顺治帝、康熙帝。但雍正帝能够继承大统,毕竟是康熙帝的遗命,故祭文极为推崇康熙帝,称:“我皇考峻德鸿勋,媲美前古,显谟承烈,垂裕后昆。朕以藐躬,缙膺大宝,当兹祀位之始,宜修享祀之仪,特遣专官,虔申昭告。”^①雍正帝在祭文中极力夸赞前任皇帝的做法,在清王朝 8 位皇帝的即位陵祀伏羲祭文中极为罕见,即使是接受乾隆帝禅位的嘉庆帝,在即位之初的陵祀伏羲祭文中,也没有刻意强调其与前任皇帝的父子关系,尤其是前任皇帝的丰功伟绩,只称“兹以乾隆周甲,嘉庆纪元,懋举崇仪,特申昭告”。^②究其原因,无非是雍正帝“新治统”的合法性遭到了质疑,故此希望通过陵祀伏羲以借助康熙帝为其即位合法性提供支持。

虽说皇子登基即为帝王,但成为帝王并不必然就是事实上的掌权者,一个不能真正掌权的帝王是无法加入帝王世系的,只有亲政方能柄国,才能谈得上“新治统”。顺治八年(1651)、康熙七年(1668),顺治帝和康熙帝都因亲政遣官致祭太昊陵。自雍正朝以降,新上位的清帝如还有亲政环节,则登基和亲政时都要遣官致祭太昊陵,如咸丰十一年(1861)、同治十二年,同治帝因登基、亲政陵祀伏羲;光绪元年(1875)、十三年,光绪帝亦因登基、亲政陵祀伏羲。

授受大典实际上也是一种变相的登基、亲政方式,通过老皇帝的授和新皇帝的受,完成帝王之位的传接而“新治统”。新皇帝加入帝王世系,照例要陵祀伏羲。嘉庆元年(1796),乾隆帝、嘉庆帝举行授受大典后,嘉庆帝即遣官致祭太昊陵。

(二)册立皇太子

“太子者,国之基也,而百姓之望也”。^③对于王朝来说,太子就是未来的皇帝,是即将加入帝王世系的储君。与帝王之位一样,太子之位也只有一个,哪个皇子能够成为太子同样需要合法性证明,需要告知神、人。不过清王朝入关后公开册立的皇太子仅胤礽一人,所以只有康熙朝才因册立皇太子陵祀伏羲。但仅此一人的胤礽因两次被立为皇太子,康熙帝亦两次遣官致祭太昊陵。

康熙十四年,不满两岁却“日表英奇、天资粹美”的胤礽被册立为皇太子,并于当年十二月十四日昭告天下。第二年,康熙帝遣礼部右侍郎杨正中致祭太昊陵,祭文表达了祈求伏羲福佑太子的愿望,云:“自古历代帝王,继天立极,功德并隆。治统道统,昭垂宇宙。朕受天眷命,抚御鸿图。懋建元储,前徽是景。明禋大典,亟宜举行。敬遣耑官,代将牲帛。爰昭薦之忱,聿备钦崇之礼,伏惟格歆,尚其鉴享!”^④祭文描绘了一个上自远古帝王伏羲、中接当今帝王玄烨、下至未来帝王胤礽的治统谱系,以此表明,太子胤礽就是未来继伏羲之统而治者。

但康熙四十七年九月,康熙帝以胤礽“秉性乖戾、罔体朕心、违背朕训”^⑤为由,下诏废除立了三十多年的太子。四十八年三月,康熙帝又下诏复立胤礽为皇太子,于当年五月遣官致祭太昊陵,并为太昊陵留下了一篇最长的陵祀祭文。在祭文中,康熙帝向伏羲详细讲述了立、废、复

① ② ④ (清)瞿昂等:《淮宁县志》卷 8《祠祭》,道光六年(1826)刻本,中国国家图书馆藏本。

③ (明)杨士奇等:《历代名臣奏议》卷 71《储嗣》,四库全书本。

⑤ 《大清诏令》卷 8《废斥东宫诏》,续修四库全书本。

立太子的经过和缘由。在讲述废除太子的缘由时,已经不是《废斥东宫诏》所说的太子性格和不听皇帝话的问题,而是把皇帝和太子之间的个人冲突上升为治统层面,成了一个事关王朝统治的问题,“维祖宗洪业及万邦民生所系至重,不得已而有退废之举”。^①废而复立,就要给出理由。在康熙帝看来,所有的问题都是因为奸恶之徒故意制造事端,并非太子之错。因废太子一事耗损心神而致剧疾的康熙帝,通过观察胤礽在服侍期间的各种表现,认定胤礽并非失德之人,仍是传统治统的合格接班人,于是复立储位,以固国本、以孚民望。

立而又废、废而又立,就太子是否符合治统要求而言,立是肯定,废是否定,复立则是否定之否定。否定之否定是更高层次的肯定,证明太子是经得起考验的帝位继承人。但三年后,康熙帝再次昭告天下,废除太子。立太子昭告天下并陵祀伏羲,说明储君要想成为皇帝进而成为帝王世系中的一员,需要治统开创者伏羲的认可。废太子昭告天下而不陵祀伏羲,说明储君已无机成为帝王世系中的一员,自然不必祇告伏羲。第二次废除太子后,清王朝再未公开册立皇太子,也就不再因此遣官致祭太昊陵。祇告伏羲帝王世系增加新成员的事由,也就由册立皇太子变成了新帝登基或亲政。

(三)大军凯旋、平定边徼

康乾时期是清王朝军事力量的强盛之时,故因大军凯旋、平定边徼而陵祀伏羲主要在康乾之时,康熙二十一年因平定吴三桂、三十六年因平定噶尔丹,乾隆二十年因平定准噶尔部、二十五年因平定新疆“回部”、四十一年因平定大小金川,先后五次遣官致祭太昊陵。

中国自古讲究只有王者之师方能所向披靡,军事的胜利就是天道的反映。清王朝前期,毕竟王朝初建,合法性有待证明,军事行为更要和天道联系起来,故康熙年间的军功祭文,首先要强调的就是顺天承命,然后才有军事的胜利,如康熙二十一年祭文:“自古帝王,受天显命,继道统而新治统。圣贤代起,先后一揆。成功盛德,炳如日星。朕诞膺眷祐,临制万方。扫灭残凶,廓清区宇。告功古后,殷礼肇称。敬遣耑官,代将牲帛,爰修禋祀之诚,用展景行之志,仰企明灵,尚其鉴享!”^②在康熙帝看来,帝王需有无限功德,才能证明其像伏羲一样受天显命,而武功即是无限功德之一。一旦天命不为某些世人所遵从,受天命者就要发兵讨伐,方显功成德盛。既然康熙帝顺天承命,吴三桂就是逆天违命,清王朝必须替天行道、予以讨伐,《剿灭吴逆诏》称:“三桂僭称伪号,逆焰弥滋,负罪尤甚。朕躬行天讨,分命六师,缴抚并施,德威互济。”^③

到了乾隆之时,经过一百多年的统治,进入鼎盛时期的清王朝的合法性似乎已经不容质疑,所以乾隆年间的三次凯旋奏功的陵祀祭文,都不再刻意强调天道,而是以王者之师的身份“昭命讨伐”,以彰显清王朝得天下之正。既得天下之正,为何还有征伐之事?无非是因为天下之正既要能得到,还要能守住,而守的手段除了文治还有武功。德教解决不了的问题,就要用戎兵来解决,德威互济方能守护天下之正,如乾隆二十五年祭文所言:“朕维帝王,建极绥猷,经文纬武。诞敷德教,仁义备其渐摩;克诘戎兵,声灵彰其赫濯。惟恩威之兼济,先后道本同符。斯命讨之,昭垂今古,功归一轨。兹以西师克捷,回部荡平。緬骏烈于前型,敷奏其勇;远徂征于绝域,通观厥成。中外腾欢,神人协庆。专官肃祀,昭鉴惟歆!”^④在乾隆帝看来,自伏羲而始,历代帝王除了经文还要纬武。文治武功方能得天下之正,也方能守天下之正,此为治统之要。

① ② ④ (清)瞿昂等:《淮宁县志》卷8《祠祭》。

③ 《大清诏令》卷6《剿灭吴逆诏》。

(四)上尊号徽号、庆万寿节、升祔太庙、配享圜邱

上尊号徽号、庆万寿节、升祔太庙、配享圜邱都属于孝道的范畴,上尊号徽号、庆万寿节属于生前之孝,升祔太庙、配享圜邱则属于死后之孝。对于王朝统治者来说,孝的目的是为了治,常建华认为,以孝治天下是清王朝的基本政策,而“掩盖民族矛盾,证明统治的合法性”,是清王朝推行孝治的重要原因。^①

从祭文来看,因上尊号徽号而遣官致祭太昊陵主要针对皇太后而言,且往往与皇太后万寿节一起庆祝。如乾隆十六年,皇太后六十大寿,乾隆帝为其上徽号、庆万寿的第二年遣官致祭太昊陵,祭文曰:“帝王宪天作极,受策承庥,教孝莫先于事亲,敛福用光乎继治。是彝是训,緬维至德。要道之归,寿国寿人。允怀锡类推恩之盛,兹以慈宁万寿,懋举鸿仪,敬晋徽称,神人庆洽。爰申殷荐,特遣专官,冀鉴兹忱,永绥多福!”^②清代帝王都比较重视孝道,乾隆帝尤甚,其即位之初就说:“致治之本,孝道为先。”^③在陵祀祭文中,乾隆帝把事亲和继治视为一体,看作帝王行为准则,欲治必孝、能孝必治。而孝以尊亲为大,对于帝王来说,生前尊亲又与王朝统治相关的就是上徽号、庆万寿了,如此便能寿国寿人。故乾隆十七年、二十七年、三十七年,乾隆帝三次因给皇太后上尊号徽号、庆祝万寿节而遣官致祭太昊陵,以示孝道。尤其是乾隆三十七年,六十二岁的乾隆帝为八十岁的皇太后陵祀伏羲以祈福,身体力行以孝治国,其政教意义可想而知。

除了皇太后的万寿节,皇帝本人的万寿节也要遣官致祭太昊陵。按照封建王朝的伦理纲常,皇帝为君父,所以皇帝本人的万寿节,臣子就要对其尽孝,此也为孝治的重要内容。在清帝看来,臣子之所以要对君父尽孝,是因为君父的“慈爱”。在家天下的制度体系内,这种“慈爱”表现为因君父之功而让臣子过上好日子。如康熙帝五十大寿时陵祀伏羲,祭文中就曾说道:“朕钦承丕绪,抚馭兆民,思致时雍,常殷惕励,历兹四十余载。今岁适届五旬,宵旰兢兢,无敢暇逸,渐致民生康阜,世运升平。”^④臣子之所得原来是君父之所赐,按照“父慈子孝”的逻辑,君父既已予臣子以“慈爱”,臣子应当报君父以“孝顺”,这对于王朝秩序的维护当然是极为重要的。

升祔太庙、配享圜邱虽然同为死后之孝,但二者的适用对象有所区别,升祔太庙主要是针对太皇太后、皇太后而言,配享圜邱则只有皇帝才有资格。作为宗庙制度的重要组成部分,太庙是“敬天法祖”思想的产物,是后世子孙孝敬前世祖先的物质载体,是皇家孝文化的集中体现。太皇太后、皇太后在世之时,帝王要为她们加上各种尊号徽号,以示其盛德懿行,离世则要将其神主升祔太庙,以便死后尽孝。如康熙二十八年因皇祖妣孝庄仁宣诚宪恭懿翊天启圣文皇后神主升祔太庙,康熙五十八年因皇妣孝惠仁宪端懿纯德顺天翼圣章皇后神主升祔太庙,康熙帝分别遣官致祭太昊陵,以示孝行。不过作为皇家的宗庙,太庙并非仅仅是单纯的祭祀场所,它还是王朝权力的象征,升祔太庙本身也就是一种以孝促治的政治行为。

郊祀配享是帝王才能享有的尊荣,也是康熙朝确立的一项政策。康熙六年,山东道监察御史周季婉上疏请崇配享之礼,在奏疏中,周季婉援引《孝经》“严父配天”之义,建言奉离世帝王神主配享郊祀以彰显孝治:“夫孝莫大于严父,严父莫大于配天。自古迄今,未有受命之君而不

① 常建华:《清代的国家和社会研究》,人民出版社2006年版,第107页。

② ④ (清)瞿昂等:《淮宁县志》卷8《祠祭》。

③ 《清高宗实录》卷2,雍正十三年九月辛丑条。

配天者,亦未有称祖而不配天者。”^①经过礼部详议,帝王神主配享圜邱最终定为清王朝的礼制,凡是帝王神主配享圜邱礼成之后,就要陵祀伏羲。如雍正二年(1274),因圣祖合天弘运文武睿哲恭俭宽裕孝敬诚信功德大成仁皇帝主配享圜邱,礼成之后,雍正帝遣官致祭太昊陵。

三、结 语

清王朝由关外入主中原,建立稳定统治长达二百多年的大一统政权,无论从理论还是实践来看,都有其成功之因,而清王朝关于伏羲的祭祀为我们提供了一个独特的观察窗口。

理论方面,在宋之前,伏羲已被尊为上古圣王,位居帝王世系之首位。入宋以后,士林关于正统的讨论,为清王朝摆脱“华夷之别”的民族身份障碍提供了思想武器,清王朝据以提出了满汉一家、华夷一家、中外一体、天下一统等新的民族文化观念。而理学家们关于治统、道统、“治道合一”的讨论,不仅奠定了伏羲的治统、道统开创者地位,而且塑造了伏羲“治道合一”的圣君圣师形象,成为清王朝“继道统而新治统”思想的理论来源。

实践方面,“元鉴不远”,作为第一个由少数民族建立的大一统政权,元代的一些民族文化政策激起了土林的反感和不满,造成了对王朝统治的危害,如把伏羲由上古圣王降格为医药之祖。^②元朝施行的民族文化歧视、压迫政策而导致的亡国之训,为清王朝提供了反面借鉴。而明代通过纠正元代的民族文化政策,如对伏羲祭祀活动的重视和制度化,成功实现了长期统治,又为清王朝提供了正面借鉴。在吸取元代教训和总结明代经验的基础上,清代通过实践探索出了一条符合自身实际、利于王朝统治的民族文化施政之路。

在理论的指导和实践的启发下,围绕着维护统治的现实诉求,清王朝建立了一整套完善的祭祀伏羲的礼仪制度。在祭祀时间、祭品、承祭官、祭祀仪式尤其是祭祀事由和祭文方面,清王朝继承和完善了明朝的相关制度,形成了集庙祀、陵祀、殿祀等于一体的全方位、多层次、宽领域的祭祀格局。遵循“继道统而新治统”的基本逻辑,以道统服从和服务于治统为操作策略,清朝统治者完成了对王朝合法性的论证,实现了王朝的长久统治。

从民族关系的角度看,清王朝的长久统治,对于促进中华民族共同体的形成与发展具有重要意义。清朝统治者提出的满汉一家、华夷一家、中外一体、天下一统等民族文化观,不仅仅只是停留在理论层面的思想认知,更是贯彻到实践层面的政策执行。从清王朝祭祀伏羲尤其是陵祀伏羲的活动中不难看出,“大一统”的民族文化观是贯彻始终的。首先,伏羲被尊为治统、道统的开创者,陵祀伏羲隐寓着清王朝的治统、道统一脉相承于伏羲,这是历时的一统。同时,无论是新皇帝的上位还是皇太子的册立,表明治统、道统已经或即将统一于“一个人”身上,这是共时的一统。其次,作为陵祀伏羲的重要组成部分,因孝致祭不论是为尽生前之孝的上尊号徽号、庆万寿节,还是为尽死后之孝的升祔太庙、配享圜邱,都是孝道的体现。在孝道层面,帝王和臣民有着高度的认可与共识,而帝王的孝道言行,无疑会强化孝道成为一种愈加为各民族所认同的价值观,从而成为构建大一统民族文化观的重要组成部分。最后,一旦“大一统”民族文化观的现实基础面临挑战如各种叛乱,清王朝就要出兵征讨,并因凯旋奏功而陵祀伏羲,以王朝疆域的一统来维持民族文化的一统。正是在“大一统”民族文化观的指引下,清王朝各民

^① 《皇清奏议》卷17《请崇配享之礼疏》,续修四库全书本。

^② 杜淳:《由圣到医:元代医祀三皇考》,《江西社会科学》2017年第11期。

族共同开拓了辽阔的疆域,共同书写了悠久的历史,共同创造了灿烂的文化。

通过对陵祀伏羲的考察不难发现,在政教与风俗的互动中,清王朝建立了一套行之有效的社会治理制度。这一制度不仅有力解决了王朝的合法性问题,而且发展出丰富多样的陵祀制度,成为维持王朝统治的重要手段。尤其是在基层社会治理方面,清王朝整合了政治、文化、社会以及宗教信仰等资源,形成了王朝主导、上下协同、官民参与、礼制保障的社会治理体系。代表国家意志的遣官致祭活动,向基层社会发出了伏羲祭祀为正祀的信息,而正祀是允许并支持普通百姓参与其中的,只要也只有他们参与到伏羲祭祀活动中来,王朝就能也才能把政教思想渗透到基层社会,而伏羲祭祀相关风俗的形成,正是基层社会治理成效的反映,正如太昊陵的一些碑文所言:“稽历代圣帝明王获邀后世之祀典,则有之矣。从未有远近士民钦仰欢趋,焚香祭祷,如斯庙之盛者。……而氓庶报本反始,不期其然而然者哉!”^①反之,一旦基层社会的祭祀活动偏离了国家意志,王朝就要出面整顿,如“山西赵城县女娲氏陵寝,殿中妄塑女像,听任乡愚求嗣酬愿,诚属黷慢不经。令该抚飭地方官将旧像撤去,改立神牌,安设寝殿,春秋以时展祀,禁绝私祈”。^②女娲氏也是清王朝陵祀的对象,陵祀祭文中也有“继道统而新治统”之说,而清王朝之所以干预民众的求嗣酬愿,无非是民众私祈破坏了基层社会治理中最核心的王朝主导原则,危害到社会治理制度的良性运行。但问题在于:无论是象征治统的庙祀,还是象征道统的殿祀,都没有女娲氏的位置。故此,清王朝在政教与风俗的互动中,如何界定治统、道统的边界,并在相关祭祀活动中灵活执行民族文化政策,进而实现对社会的有效治理,将是一个有待深化的研究主题。

〔责任编辑 贾 益〕

① 郑康侯等:《淮阳县志》之《淮阳文征外集》,成文出版社1976年影印本,第1204页。

② (清)崑冈等:《钦定大清会典事例》卷435《祭告》。