

国家祀礼中的先代帝王与孔子：周秦汉唐 礼制中“先王—先师”分野的生成^{*}

孙 明^{**}

摘 要：本文从周秦汉唐对治道的理解出发，结合历史背景、思想言说与礼制构建，将先代帝王祭祀与孔子祭祀两套礼制合而观之。在两种国家祭礼的发展源流与礼制形态中，可以看到“道”从政教合一到狭义的“治”“道”两分，对“道”的偶像的祭祀和意义寄托也随之发生制度化的历史变迁，在形格势禁的“分”的趋势下，“合”仍是治道的诉求。

关键词：先代帝王；孔子；祭祀；治道

Abstract: Starting from the understanding of governance in the Zhou, Qin, Han, and Tang dynasties, combined with historical background, ideological discourse, and the construction of ritual systems, this paper combines the two sets of ritual systems of the worship of the previous emperors and the worship of Confucius. In the development source and ritual system of the two national ceremonies, we can see that the “Tao” has changed from Caesaropapism to the narrow sense of “governance” and “Tao”. The worship and meaning of the “Tao” idol has also changed institutionally. Under the trend of “separation”, “integration” is still the demand of governance.

Key words: Previous emperors, Confucius, Sacrifice, Tao of governance

^{*} 本文为北京大学公共治理研究所一般项目的资助成果。

^{**} 孙明,北京大学政府管理学院助理教授,北京大学公共治理研究所研究员。

“凡一种偶像的成立，必有一种或数种学说伏在它的背后鼓吹。”历史上的帝王、师儒等一旦“有了道德和政治的联络”，就会有“抽象的意义”。^①帝王、圣人偶像及其国家礼制安排是理解古代中国治道的政治文化与制度路径，作为“鼓吹”力量的思想学说或明或暗与之迁转，庙堂与士林的治道考量于焉彰显。先代帝王祭祀是皇权与治道之礼仪化、形象化，先圣先师释奠是国家文教之最高崇礼，二者可以说是国家礼制系统中“道德和政治的联络”之尤为显著者。黄进兴^②、高明士^③、赵克生^④、雷闻^⑤、廖宜方等从断代、专题或通史的眼光，拓展了先代帝王和文庙孔圣祭礼的研究。而以黄进兴的祀孔礼、廖宜方的帝王祭礼研究为代表，都呈现出推崇形而上之道的倾向：黄进兴的系列著述强调孔子素王的崇高礼制地位；^⑥廖宜方以祭祀先代帝王的地点为斯礼制度发展阶段的划分标准，^⑦提出功、道、统的演进链条。^⑧但是，基于对“道德功烈”之治道格局的复原，对孔子非王而为述道之圣的治道身份的澄清，我们可以感知到历史情形或更为复杂。

或许在治道的脉络上，能够进一步理解先代帝王与圣师祭祀的“抽象的意义”。这两套国家祀礼实有交集和深刻的内在关联，即对治道与传道者的确认。对帝王和孔子的祀礼安排，不仅是谱系的构建和礼遇的升降，更涉及如何看待“道”及其实践条件。只有依从古人对“道”的理解，以负载斯道的圣王与圣人身份、地位的考量为中心，将两套礼制合而观之，才能更好地理解圣人祀礼体系的变迁。本文尝试将历史背景、思想言说与礼制构建相结合，分别上溯此二祀典之初形，从礼制变迁与礼说阐释的若干细节入手，梗概其演进逻辑，观察政治与思想“偶像”之真义。

① 参见顾颉刚：《三皇考》，见《顾颉刚古史论文集》第2卷，中华书局2011年版，第27页。

② 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，陕西师范大学出版社1998年版，第185页。

③ 高明士：《中国中古的教育与学礼》，台湾大学出版中心2005年版，第535页。

④ 赵克生：《明朝嘉靖时期国家祭礼改制》，社会科学文献出版社2006年版，第127页。

⑤ 雷闻：《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第72页。

⑥ 对孔子及文庙祀典的讨论，参见黄进兴：《象征的扩张——孔庙祀典与帝国礼制》，见《儒教的圣域》，复旦大学出版社2020年版，第1页；《权力与信仰：孔庙祭祀制度的形成》，见《圣贤与圣徒》，北京大学出版社2005年版，第1页；《学术与信仰：论孔庙从祀制与儒家道统意识》，见《优入圣域：权力、信仰与正当性》，陕西师范大学出版社1998年版，第247页。

⑦ 廖宜方：《中国中古先代帝王祭祀的形成、演变与意涵——以其人选与地点为主轴的探讨》，《中研院历史语言研究所集刊》2016年9月第87本第3分。

⑧ 廖宜方：《王权的祭典：传统中国的帝王崇拜》，台湾大学出版中心2020年版，第18页。

一、先代帝王的国家祭礼

既有研究多以确凿严整性为先代帝王祭祀礼制形成时间的依据，认为其“直到七世纪才在国家典礼中正式登场”^①。但实际上，中国的先代人主祭祀很可能发端于氏族时代，先代帝王祭祀礼制到西周已现身于祭祀体系之中，隐伏于帝王载籍与礼经传记之间，至汉代而形成确凿可信的典制与史实记载，这一重要转型，须从关于先代帝王的“道德和政治”的传说和学说中去探析。

（一）报功报德的先代帝王崇祀礼制与礼说

从先秦到汉代的先代帝王祭祀制度，因为文献年代与真伪的疑案，还不能确凿复原，但可自礼经和述及礼制的文献追溯，此亦为中古兴作斯礼之遵循，不略作梳理则或不明于后代制作之原。礼制经典文献至汉而备，本文亦不拟系年分疏，而采取以其为一大阶段的解读方式。^② 其制略有三端，虽与祖宗崇拜有交集，但呈现出对政治及政权之非血缘的来源与所循之道的崇报：

一是“禘、郊、祖、宗”中的先代帝王与权力来源呈现。这是从氏族社会发展而来的、将祭天与祭祖结合的国家最高祭祀体系，即“祭祀以配食也”^③，“祭(天)帝而必以其祖配”^④。“尧崩之后，舜与其臣言，则曰‘帝’。”^⑤“措之

① 廖宜方：《王权的祭典：传统中国的帝王崇拜》，台湾大学出版中心 2020 年版，第 12 页。

② 以《礼记》为例，孙希旦认为“《礼记》固多出于汉儒”。（《礼记集解》，中华书局 1989 年版，第 1192 页）王昶则断定，《礼记》之内容成于战国以前，但从单篇流传、传抄而行、版本不一，到编纂成书，是在西汉完成的。（《〈礼记〉成书考》，中华书局 2007 年版，第 321 页）编纂这一行为也意味着选择、认定与结构化。《礼记》等“三礼”在作为礼制经典的意义上，至汉代地位确立、内容确定而完备，似无疑义。阎步克认为周代礼乐制度是“原生礼制”，战国、汉唐先后对其进行了“初次建构”和“二次建构”。“同时在这一过程中，被建构出来的‘古礼’，逐渐被汉以下各王朝有选择地采用了。今人所了解的‘古礼’，就是在‘初次建构’和‘二次建构’中形成的。”（《君臣通用与如王之服：〈周礼〉六冕的结构生成》，见《秩级与服等》，陕西人民出版社 2021 年版，第 229 页）从礼经确立、礼制基本成形看，汉代是古礼复兴与建构的重要节点，可将周汉视为一个阶段，对周代礼制的还原和理解基本是通过汉人的注疏构建的，唐代的礼学研究与制礼作乐是在汉代的基础上进行的。

③ 《礼记正义》卷五十五《祭法第二十三》，浙江大学出版社 2019 年版，第 1126 页。

④ 黄以周：《礼书通故》，中华书局 2007 年版，第 620 页。

⑤ 顾炎武：《日知录》卷二《帝王名号》，见《日知录集释》（全校本），上海古籍出版社 2006 年版，第 57 页。

庙，立之主，曰‘帝’。”（《礼记·曲礼下》）这套礼制体系的核心安排是以被选定的已逝人帝沟通天帝。关于“二帝三王”时代“禘郊祖宗”之礼的安排，《国语·鲁语上》，展禽介绍为：

有虞氏禘黄帝而祖颡顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颡顼，郊鲧而宗禹。商人禘尝（案：徐元诰集解据韦昭注，改“舜”为“尝”）而祖契，郊冥而宗汤。周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。

《礼记·祭法》则记为：

有虞氏禘黄帝而郊尝，祖颡顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颡顼而宗禹。殷人禘尝而郊冥，祖契而宗汤。周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。

古史学者聚讼于两段记载之差异，这里不综述，笔者更关心其中相同或相近的内容：

其一是有虞氏的“禘郊祖宗”礼制体系中“尧”的身影。作为尧的受禅者，舜将尧及其世系上的先帝保留在本朝祭祀体系中，从摄政到执政的全过程都有体现。“舜受终于文祖”，在尧的文祖庙里受尧禅，开始摄位；“月正元日，舜格于文祖”，舜服尧丧毕，再次告于尧之文祖，建元、即政。^①所谓“于文祖”，即于尧之先帝配天的祭祀场合，故后儒多以为“犹明堂”。^②舜先维持以尧为天下主的郊祭，继而过渡到以己为君的郊祭，从而在表征天命的祀礼上彻底完成政权交接：“维十有三祀，帝乃称王，而入唐郊犹以丹朱为尸。于时百执事咸昭然乃知王世不绝，烂然必自有继祖守宗庙之君。”（《尚书大传·虞夏传》）这确凿说明在当时观念中，尧是舜的前代帝王，舜为尧的政治继承人，丹朱而非舜才是尧系之后，如郑玄注：“舜承尧，犹子承父。虽已改正、易乐，犹祭天于唐郊，以丹朱为尸。至十三年，天下既知已受尧位之意矣，将自正郊，而以丹朱为王者后，欲

① 《尚书正义》卷三，上海古籍出版社2007年版，第76、95页。

② 孙星衍：《尚书今古文注疏》卷一，中华书局1986年版，第35页。

天下昭然知之，然后为之，故称王也。”^①于是，舜构建本朝礼制崇祀系统，在“自正郊”的体系中仍给尧保留了位置。据《祭法》，大体来说，尧、舜皆以黄帝为祖之所自出故仍禘黄帝，舜在祖祀中尊奉己之世系祖颛顼，在郊祀中尊奉尧之世系祖喾，在宗祀中尊奉尧：“舜承尧有天下，不能遂废尧祀，于是推喾以配天，而自以世系祖颛顼，而奉尧为宗，明天下之统之有由受也。”^②禹受舜禅，“受命于神宗”，即告于尧位：“神宗者，尧也。”^③“受天下于人，必告于其人之所从受者。”^④舜非尧子，其祭祀中涉及尧系者皆乃政治关联而非血缘之“宗”。“郊喾而宗尧”与“郊尧而宗舜”之不同，则如韦昭注中所言，系舜身后之变化，舜得祭，而仍保留尧之位置：“舜受禅于尧，故郊尧。《礼·祭法》：‘有虞氏郊喾而宗尧。’与此异者，舜在时则宗尧，舜崩而子孙宗舜，故郊尧也。”

其二是“周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王”，而帝喾为殷人之祖所自出。说明这种追奉前朝祖神的情况也发生在殷周之间。不同的是，周是在作为殷室诸侯时奉其祖神为己自所出的。周王室“接奉殷人的终极祖宗、至上神为自己的祖宗、至上神，这样殷周就变成同祖了”^⑤。这是一种政治安排：“殷先王是诸方国的保护神的观念在殷周之际深入人心。”^⑥政治共同体从而达成，更具体地说：“这些‘帝’本来是不同族姓的宗神，互不混淆。”“但是由于不同族姓的氏族可模拟血亲关系而加盟于较大的地域集团，有些‘帝’同时又是不同族姓的‘共祖’。”“后一种‘帝’名为各姓之祖，实际大概只是为长的那个氏族的祖先，在族姓上只与这个氏族保持一致。”^⑦传统礼学视之为“尊尊”之义：“圜丘祀昊天，不得以无功德之天子配，亦不得以有功德之诸侯配，故虞夏禘黄帝，殷周禘喾，皆配以有功德而为天子者，尊天也，亦尊天子也。周郊稷以亲亲，禘喾以尊尊，立制之善，非浅人所能测。”^⑧“功德”之义从而彰显。对于这种政治追奉逻辑，崔述亦以古礼向有之“功”的原则表出之，认为“皆主于祀有功”，“喾之

① 皮锡瑞：《尚书大传疏证》，中华书局2022年版，第59页。

② 郭嵩焘：《礼记质疑》卷二十三，见《郭嵩焘全集》第3册，岳麓书社2012年版，第562页。

③ 郭嵩焘：《礼记质疑》卷二十三，见《郭嵩焘全集》第3册，岳麓书社2012年版，第562页。

④ 蔡沉：《书集传》卷一，中华书局2018年版，第33页。

⑤ 何炳棣：《“天”与“天命”探原：古代史料甄别运用方法示例》，见《何炳棣思想制度史论》，中华书局2017年版，第98页。

⑥ 晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990年第1期。

⑦ 李零：《考古发现与神话传说》，见《李零自选集》，广西师范大学出版社1998年版，第70页。

⑧ 黄以周：《礼书通故》，中华书局2007年版，第621页。

禘但以其有功故禘之耳,非以为始祖所自出之帝也”,点出了“报功”对于血缘乃至氏族关系的超越。^①

崔述所言是在礼义研究脉络中得出的。“禘郊祖宗”诸礼并非血缘追思之礼,其义理逻辑是“大报本反始”。《礼记·郊特牲》有言社祭“所以报本反始也”,郊祭之义为:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。”孙希旦解释为:“郊、社皆有报本反始之义,而郊之报本反始为尤大也。”^② 报本反始之义不限于郊、社,是诸礼的本义之一:“礼也者,反本循古,不忘其初者也。”“礼也者,反其所自生。”(《礼记·礼器》)《礼记·祭法》有载圣王以功德而得祀于后世的国家祀礼基本原则:“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,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。……(从厉山氏到周武王)此皆有功烈于民者也。”^③ “此所言,自‘武王’以上,农及后土,配食社、稷之人也,其余则皆四代之所禘、郊、宗、祖。孔疏以为并外神,非也。盖惟四亲庙不论功德,至于禘、郊、宗、祖,必其功德足以堪之,非子孙之所得而私也。”^④ 郑玄认为,在“公天下”的五帝时代,报功报德是此礼的精义,亦即在祭天的礼仪中,同时表达了对先代圣王而非血缘祖先的崇报:“有虞氏以上尚德,禘、郊、祖、宗配用有德者而已。自夏已下,稍用其姓代之。”^⑤ 或如郭嵩焘所论:“禹有天下而宗舜,犹舜之宗尧也。启以后之宗

① 崔述:《王政三大典考》卷二《经传禘祀通考》,见《崔东壁遗书》,上海古籍出版社2013年版,第507页。徐旭生认为存在不同于血统关系的氏族传承,天、帝、上帝是超氏族的神,配祭的是氏族神,禘礼所祭呈现了超氏族的神与氏族神的组合,所谓“其祖之所自出”,“所注意的就是我们的氏族出自某英雄的氏族罢了。虞夏商周人所禘的黄帝、舜、瞽全属这一类的性质”。(《中国古代史的传说时代》,广西师范大学出版社2003年版,第235、237页)三王时代已经进入超越氏族与地域集团的天下政治共同体阶段,周人所禘之瞽乃商之始祖,彰显报殷主治理之功德以表臣服的政治关系。

② 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第694页。

③ 对于《礼记·祭法》此段内容,展禽有相近的表述:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典。”“凡禘、郊、祖、宗、报,此五者,国之典祀也。加之以社稷、山川之神,皆有功烈于民者也。及前哲令德之人,所以为明质也。及天之三辰,民所以瞻仰也。及地之五行,所以生殖也。及九州名山川泽,所以出财用也。非是,不在祀典。”除了报功报德的原则,还列举历代帝王之功德与祀礼安排的实例。值得注意的,一是从禹以德修鲧之功来看,功需成及物之德方为完善;二是幕、杼等因“帅”圣贤而得“报”,亦见祭礼中“报”的重要。(《国语·鲁语上》)

④ 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第1206页。

⑤ 《礼记正义》卷五十五《祭法第二十三》,浙江大学出版社2019年版,第1126页。

禹，则三代家天下者之法也。”^①

所谓“功德”，皆是就治理与政治而言。“禘郊祖宗”四个字或其礼义都与“源”有关，祀礼中认定“功德”，表彰开物成务，也是确定崇祀者自身的权力来源，权源在于天命，也在于配天的先代帝王。“禘郊祖宗”的礼义首先重在功德，其次才是血缘，表明这是一套以权源追溯为主而与血缘相结合的祀典体系。徐旭生勾勒了随着人群范围扩大，祭祀对象从血统祖神、氏族神扩展到超氏族神、集团（东夷集团和华夏集团）神的进程，战国五行说起，进一步“作大综合，成整齐系统”，遂有五帝之说。^②结合礼制发展成形的可能规律，这启发我们，至周代制礼作乐集大成的“禘郊祖宗”之祭，作为天下国家最核心的祭祀礼制，是以天帝为最高崇拜，配以随着治理共同体的扩大而先后登场并纳入祀礼的血统祖先神、氏族神、集团神以及“天下”范围的政治权源之神的组合祭礼，是层累形成的若干个系统的政治权威和正当性来源偶像的组合呈现。它不是在一个礼的场合中，而是在一套祭祀礼仪体系中组合完成的。展禽、《礼记》的作者们的重复叙述，说明这套最高祭祀体系为当时普遍的礼制认知，那么，其中的先代帝王元素就非常耐人寻味了，可以说，从氏族政治到天下政治的格局推扩，先代帝王祭祀是重要的象征环节和礼制表现。

在这套祭礼中，权源与治道崇祀的意义是合为一体的。五帝时代，因为血缘、族属与政权禅让之间错综复杂的关系，“禘郊祖宗”的祭统表现为以“德”为主的特征；三王以降，家传天下，“姓”的比重加大。但总而言之，以德为序：“祖，始也，言为道德之初始，故云‘祖’也。宗，尊也，以有德可尊，故云‘宗’。其夏后氏以下禘、郊、祖、宗，其义亦然。”^③“小德配寡，大德配众，亦礼之杀也。”^④这个意义因为舜得位于尧之禅让而以尧祖配天而彰显，并影响及于后世：

舜受尧禅，其所祭者即尧之宗庙，盖受天下于人者之礼然也。《大禹谟》言“受命于神宗”，神宗即尧也。舜受天下于尧，故以天下传禹必告于

① 郭嵩焘：《礼记质疑》卷二十三，见《郭嵩焘全集》第3册，岳麓书社2012年版，第562页。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，广西师范大学出版社2003年版，第238—243页。

③ 《礼记正义》卷五十五《祭法第二十三》，浙江大学出版社2019年版，第1126页。

④ 《礼记正义》卷五十五《祭法第二十三》，浙江大学出版社2019年版，第1126页。

尧,情理之所宜然也。禹为颛顼之后,而受天下于舜,夏后氏禘黄帝而祖颛顼,所因于尧、舜而无变者也;郊鲧而宗禹,盖其后世子孙之所为也。当禹之时,盖郊尧而宗舜耳。^①

“家天下”政治上的权源融于对祖源的追溯与崇报,这个意义尤其因为在“郊之报本反始为尤大”的郊礼中落实而愈加显著。“禘郊祖宗”之礼制体系正是在以天为大的祭礼中,安置对权源和血缘的报功。

禘郊祖宗之祭高悬“功德”的治道价值标准。“《五帝德》之五帝,实截此(《鲁语》)黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜而成,黄帝、颛顼等所以禘郊不衰者,为大有功烈于民也。”^②“报本反始”、报功报德是祭祀的起源之一。在“道德功烈”的格局中,“功”“道”“德”三者紧密相系共成一体。要在治道体系或者说是重在治理实践的治道语境中理解“功”及其与“道、德”的虽有高低之分但更彼此相连、相互证成、不可或缺的关系。于“功德”中“得道”,以“道”指引“功德”,而不局限于一时一事之功德,进而使得前代圣王超越了政权直接继承者的崇拜而延及后代。功德的标准为上古至西周的圣王获得后代国家崇祀所遵循。这一崇祀法则在唐代的先代帝王祭典论证中彰显。

政治既起于血缘关系,就在超越血缘乃至氏族之后仍保留着拟祖先的崇拜,当政治权力需要权源祭祀来增强正当性与权威时,这种广义的祖先崇拜就具有了重要的政治意义。先代帝王因“功德”而神化后,具有了超越的意义,治道之祖与祖先崇拜多有交集并相互促进。族属之祖、权源之祖、治道之祖等多条脉络交织于“禘郊祖宗”,先代帝王祀礼从而超越了血缘、氏族乃至地域集团的范畴,其维系政治共同体的意义超越了血缘、氏族、地域集团等小共同体的层次。

二是存祀之礼与“二王后”制度。舜、禹既受禅得天子位,“尧子丹朱,舜子商均,皆有疆土,以奉先祀。服其服,礼乐如之。以客见天子,天子弗臣,示不敢专也”。(《史记·五帝本纪》)殷、周革命立国,对先代帝王的祭祀未再见于在中央举行的国家之礼,但继续封国以“存先世之宗祀”,周武王“存五帝之后,封殷于宋,绍夏于杞,明著三统,示不独有”,“明告万世以取天下者无灭

① 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第1192页。

② 丁山:《古代神话与民族》,商务印书馆2005年版,第164页。

国之义也”。^① 汉代延此制。《汉旧仪》载：“祭三王、五帝、九皇、六十四民，皆古帝王，凡八十一姓。”苏舆认为：“是所谓民者，汉时固列祀典也。”^② 郑众云：“四类，三皇（应作‘王’）、五帝、九皇、六十四民咸祀之。”^③ 亦可见此存祀制度。（关于“王、帝、皇、民”之号，详后。）先代存祀虽于封国举行，却是国家祭祀礼制的一部分，秦汉君主也会在巡狩时致祭。在王道时代，最重要的是“二王后”存祀：“天子存二代之后，犹尊贤也。”（《礼记·郊特牲》）二王后“惟稽古崇德象贤，统承先王，修其礼物，作宾于王家，与国咸休，永世无穷”（《尚书·微子之命》）。在汉代，“二王后”成为三统五德之说的礼制支持与表现。其中蕴有鉴于前代，损益制度以通治道的理念：“尊贤不过二代，以己之制礼，所视以为因革损益之宜者，不过此也。”^④ 这也是董仲舒皇、帝、王运转转移之说的礼制基础。“二王后”的待遇制度在汉朝完全确立。武帝封周后，元帝、成帝求殷后。梅福认为其中也蕴含着“存人以自立”的道理，秦朝“绝三统，灭天道，是以身危子杀，厥孙不嗣”。（《汉书·梅福传》）立后守统、封地存祀，通三统的治道与一姓子嗣延绵的诉求相结合，祭祀先代帝王成为其中最为重要的礼仪标识。

存祀为了表彰先代之功德，范宣子与穆叔之问答可见：

（范宣子）曰：“古人有言曰，‘死而不朽’，何谓也？”穆叔未对。宣子曰：“昔勾之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎！”穆叔曰：“以豹所闻，此之谓世禄，非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立，其是之谓乎！豹闻之：‘太上有立德，其次有立功，其次有立言。’虽久不废，此之谓不朽。若

① 顾炎武：《日知录》卷二《武王伐纣》，见《日知录集释》（全校本），上海古籍出版社 2006 年版，第 83 页。

② 苏舆：《春秋繁露义证》卷七《三代改制质文第二十三》，中华书局 1992 年版，第 202 页。《史记·封禅书》记载秦制雍地有“九臣、十四臣”之庙，皮锡瑞认为“十四臣”系“六十四臣”之误，此即九皇之臣、六十四民之臣，蒙文通由此认为：“是知九皇、六十四民，在秦本属雍庙，入汉亦为古之王者也。”（《古史甄微》，巴蜀书社 2021 年版，第 7 页）按此说，在秦汉时，似为中央祭礼，但尚无更多资料说明此意，故本文暂定为封国存祀。顾颉刚、刘起釭则认为《封禅书》中的“九臣、十四臣”系“天界之小神”（《尚书校释译论》，中华书局 2005 年版，第 2180 页），该说并无确证。

③ 《周礼注疏》卷二十《春官宗伯第三》，上海古籍出版社 2010 年版，第 698 页。

④ 孙希旦：《礼记集解》，中华书局 1989 年版，第 681 页。

夫保姓受氏，以守宗祊，世不绝祀，无国无之。禄之大者，不可谓不朽。”

范宣子以世禄存祀为“不朽”，穆叔则强调“三不朽”的祭之义。孔颖达疏“立德”为“创制垂法，博施济众”，“立功”为“拯厄除难，功济于时”，“立言”为“言得其要，理足可传”。（《左传·襄公二十四年》）正说明了祭祀与存祀以报答“功”“德”的重要性。更深一层则是存德。这些存祀的族姓、氏族都曾是有土有德者，他们因德衰而成为政治上的失败者，从《国语·郑语》对祝融、伯夷、伯翳之后荆鬻、姜、嬴“皆不失祀而未有兴者，周衰其将至矣”“唯荆实有昭德，若周衰，其必兴矣”的“代德”讨论可见，只要存祀涵养功德，仍有东山再起的可能。

三是五帝之祭。秦雍時祭四色帝，表征四方，刘邦发展为五色帝、五方帝。虽然对于此祭礼始自刘邦还是汉文帝尚有争议，但五帝之祭礼见于实际是在汉初则无疑。汉代祭五帝的记载始自高祖二年（前205）：

二年，东击项籍而还入关，问：“故秦时上帝祠何帝也？”对曰：“四帝，有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰：“吾闻天有五帝，而有四，何也？”莫知其说。于是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，命曰北時。有司进祠，上不亲往。（《史记·封禅书》）

汉兴，高祖曰“北時待我而起”，亦自以为获水德之瑞。虽明习历及张苍等，咸以为然。是时天下初定，方纲纪大基。高后女主，皆未遑，故袭秦正朔服色。（《史记·历书》）

可见五帝祭的对象本为五色帝、五方帝，早有其说，但完整的祭祀礼制出现于汉高祖时，与德运相系。为了因应改正朔的政治背景，自汉文帝始，“五帝”进入郊祀礼。^①

五色帝、五方帝与人帝对应，发源于对秦所处的地域政治氏族之初祖的崇祀：“它是以嬴姓始祖少昊（白帝）为‘上帝’，而以与嬴姓为旧好的风姓始祖太

① 参见田天：《秦汉国家祭祀史稿》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第109页。

昊(青帝)次之,当地土著姬、姜二姓的始祖黄(黄帝)、炎(赤帝)二帝又次之,外加虞、夏之祖颛顼(黑帝)而构成。”^①

同时亦有五人神或称五官的记载,始见于《左传》:

故有五行之官,是谓五官,实列受氏姓,封为上公,祀为贵神。社稷五祀,是尊是奉。木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。……少皞氏有四叔,曰重、曰该、曰修、曰熙,实能金、木及水。使重为句芒,该为蓐收,修及熙为玄冥,世不失职,遂济穷桑,此其三祀也。颛顼氏有子曰犁,为祝融;共工氏有子曰句龙,为后土,此其二祀也。后土为社;稷,田正也。有烈山氏之子曰柱为稷,自夏以上祀之。周弃亦为稷,自商以来祀之。(《昭公二十九年》)

可见系人间五官为神,这是在“帝”之下的“官”层面的天人相应。尊奉的标准也是功德。

早已有之的五色帝、感生说与汉代盛行的五行五德说相结合,逐渐演化成为一套人官佐人帝,与五色帝感生,与五帝星相应,履五行、五德之运的神秘理论。^② 五帝、五神的祭祀体系,与《周礼·春官宗伯》中的“五祀”相应,郑玄认为“五祀”系“五官之神在四郊,四时迎五行之气于四郊,而祭五德之帝,亦食此神焉”。^③ 据纬书构建了“以灵威仰等为五帝,以大皞等为人帝,以句芒等为人官”的“五(天)帝、五人帝、五人神”体系。^④ 亦即:

礼东方以立春,谓苍精之帝,而大昊、句芒食焉。礼南方以立夏,谓赤精之帝,而炎帝、祝融食焉。礼西方以立秋,谓白精之帝,而少昊、蓐收食焉。礼北方以立冬,谓黑精之帝,而颛顼、玄冥食焉。^⑤

① 李零:《考古发现与神话传说》,见《李零自选集》,广西师范大学出版社1998年版,第71页。

② 顾颉刚:《三皇考》,见《顾颉刚古史论文集》第2卷,中华书局2011年版,第108页;杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,中华书局2006年版,第348页。

③ 《周礼注疏》卷十九《春官宗伯第三》,上海古籍出版社2010年版,第657页。

④ 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第404页。

⑤ 《周礼注疏》卷二十《春官宗伯第三》,上海古籍出版社2010年版,第687页。

这是一套在时令(时间)、方位(空间)所表征的全格局的天地位序上均反映德运周流的礼仪体系,可以视之为德运的宇宙观,其核心意涵是人间君臣按照德运来运转政治秩序,五帝德运决定王道。

五人帝、五人神之祭亦见于明堂祭礼。汉武帝“始拜明堂如郊礼”(《史记·孝武本纪》)。但此制更有可能是经王莽制礼进而被东汉继承而常规化。“明堂是总祭五帝的场所这一说法在经学家之间达成共识,这也许是东汉礼制的反映。”^①郑玄认为“禘郊祖宗”之礼中的“祖、宗”所指即“祭五帝、五神于明堂”。《明堂月令》亦即后世所传之《礼记·月令》中“春曰‘其帝大皞,其神句芒’”等四季五方祭礼亦此意。孔颖达解释为:“‘祖颙顼而宗尧’者,谓祭五天帝、五人帝及五人神于明堂,以颙顼及尧配之。”^②贾公彦认为,此礼制结构便体现在周公所作的周代明堂制度之中,即享五帝于明堂,以五人帝、五人神配天。“以其自外至者无主不止,故皆以人帝、人神为配也。”而以文王配之,亦即“严父配天”之义。^③孔、贾之意,表明在“祭祀配食”的礼制结构中,上古五人帝、五人神配天于明堂享祭之后,后世之制礼者又思以当代祖宗配之,是配外又有配者。文王配天是其典型,“以颙顼及尧配之”是以释古礼为今制之据。

五德终始说是宇宙论在人间政治上的反映,五帝祭礼是其在以先代帝王配食祭天之礼中的表现。对于天人相应的五人帝、五人神祭礼,郑玄用以德运化的人间政治结构解释之,如注“其帝大皞,其神句芒”道:“此苍精之君,木官之臣,自古以来著德立功者也。”五帝皆然。^④孙希旦的理解颇得汉人之意。《周礼》“五帝”即大皞、炎帝、少皞、颙顼、黄帝,皆为天神,人帝与其天人相应,故取相同的名号:“《周礼》五帝为天神,而五祀为地祇也。大皞在天,木德之帝,伏羲氏乘木德而王,其号亦曰大皞,祭木帝则以配食焉。句芒在地,木行之神,重为木正,而其官亦曰句芒,祭木神则以配食焉。”^⑤这是一套人间世界的人帝、人官(死后为人神)与神秘世界的天神、地祇相应的祭祀体系,是以人间的政治结构反映天命的必然结果,配食是这种天人相应的关系在祀礼上的表现。我们从

① 金子修一:《古代中国与皇帝祭祀》,复旦大学出版社2017年版,第91页。

② 《礼记正义》卷五十五《祭法第二十三》,浙江大学出版社2019年版,第1126页。

③ 《周礼注疏》卷二十《春官宗伯第三》,上海古籍出版社2010年版,第688页。

④ 《礼记正义》卷二十一《月令第六》,浙江大学出版社2019年版,第388页。

⑤ 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第404页。

政治与治道之视角对诸家之说求同存异便可发现,《周礼》《月令》等反映了一以贯之的政治崇拜与治道祭祀体系,即人与天相应,不仅“法五行”^①,且皆是“有所主、有所司”的治理结构,而其遵循之道则为五德运行的神秘的天道:“有帝而复有神者,盖四时之气运于天,而五行之质丽乎地,自其气之各有所主则为五帝,自其质之各有所司则为五神。”^②这个天道是由“帝、神”的结构来运行的,在人间也就反映为五人帝、五人神亦即五人官的配食祀礼。而以圣王贤相为治理的基本结构,是其在人间治道中的现实反映。或者反过来说,此崇祀结构为现实治理结构之神化的礼制表达。这是当时对于治道结构的普遍认识,所以王肃说经虽不持感生之说,但也认为“五天帝为五行之神,其祭配以五人帝、五人神”,黄以周断此“与郑同义”之共识为“盖师说相传有自,王肃不敢尽改也”,反映的就是治道认知之共识的约束。^③

以人帝、人官配五色帝的祭礼,是郊祀与明堂祭礼的交集,源于在古礼经所载的周代礼制中,它们同属以祭天帝为中心的“禘郊祖宗”之祭礼体系。在汉代特别是王莽至东汉明帝之间按照儒家古代礼制确立的国家祭礼中,它们都是天帝之祭礼的组成部分。东汉时,每年正月祠南郊礼毕之后,依次进行北郊、明堂、高庙、世祖庙之祭,合称“五供”。^④汉唐注疏学术传统中据《孝经》追溯的周代天帝(感生帝)祭礼为:“郊祀后稷以配天,配灵威仰也;宗祀文王于明堂以配上帝,谓泛配五帝也。”^⑤而在祖宗与天帝之间,皆以先代人帝为中介,仍与“有虞氏禘黄帝而郊啻”的礼意一脉相承,即以权源来路之先代帝王配食祭天。可见感生说与同祖说不过是以黄帝为基准(中心点)的逻辑分岔。

上述以先代人帝作为本朝君主与神之间、祖宗与天帝之间亦即本朝政权与天之间的联结纽带的制度讨论,是在汉代以周礼为理想型进行整体创制的政治语境中形成的,故其不仅有学术意义,更具有为汉立法、复古更化的“制作”意义。

(二) “皇、帝之道”与帝王庙的出现

北魏太和十六年(492)二月诏书:“夫崇圣祀德,远代之通典;秩□□□,中

① 《周礼注疏》卷四十九《冬官考工记下》,上海古籍出版社2010年版,第1665页。

② 孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第404页。

③ 黄以周:《礼书通故》,中华书局2007年版,第611页。

④ 金子修一:《古代中国与皇帝祭祀》,复旦大学出版社2017年版,第78页。

⑤ 《毛诗正义》卷二十《商颂》,中华书局2009年版,第1350页。

古之近规。故三五至仁，唯德配享；夏殷私己，稍用其姓。”将“禘郊祖宗”祭祀体系之礼义再为申明。强调《礼记》之祭法：“且法施于民，祀有明典，立功垂惠，祭有恒式。斯乃异代同途，奕世共轨。今远遵明令，宪章旧则，比于祀令，已为决之。”在封地存祀的遗规基础上，确定尧、舜、禹、周公四位圣王的祀典：“帝尧树则天之功，兴巍巍之治，可祀于平阳。虞舜播太平之风，致无为之化，可祀于广宁。夏禹御洪水之灾，建天下之利，可祀于安邑。周文公制礼作乐，垂范万叶，可祀于洛阳。”祭礼由皇帝主祭，由地方“当界牧守，各随所近”摄行之。“这可能是《祭法》的原则第一次被明文纳入国家法典之中”^①，是先代帝王祭祀礼仪制度化的重要文献，而周公已列其一，特有的功绩正是“制礼作乐”。值得注意的是孔子之祀，列于周公之后，成“凡在祀令者，其数有五”（《魏书·礼志一》）之规模。

魏孝文帝太和“始诏”将时王祭前代帝王从“皆因所至而祀”发展到“常典”，隋继续推进，“始定为常祀，祀用太牢，而唐因之”。^②隋代进一步确定了自尧至汉高祖的祭祀与配享制度，明君贤相的结构礼仪化：

祀先代王公：帝尧于平阳，以契配；帝舜于河东，咎繇配；夏禹于安邑，伯益配；殷汤于汾阴，伊尹配；文王、武王于泂渭之郊，周公、召公配；汉高帝于长陵，萧何配。各以一太牢而无乐。配者飨于庙庭。（《隋书·礼仪志二》）

唐代的先代帝王祭祀，延续了汉代以降已经完全神化了的五帝祭礼，于四郊、明堂“祀五帝，配以祖宗，及五帝、五官、五神等”^③，并祭先代帝王于其肇迹之处。显庆二年（657），长孙无忌等议历代帝王祀礼，认为按照《礼记·祭法》，“唯此帝王，合与日月同例，常加祭享，义在报功，爰及隋世，并遵斯典”，因是庄重厘定祀典，讨论在圣王之外，与于祭祀之列的先代帝王之取舍：“其汉高祖，祭法无文。但以前世及今，多行秦汉故事。始皇无道，所以弃之；

① 雷闻：《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第74页。

② 丘濬语，秦蕙田：《五礼通考》卷一百一十六《祭先代帝王》，中华书局2020年版，第5384页。

③ 《唐会要》卷十上《亲迎气》，中华书局1960年版，第204页；《唐会要》卷十二《飨明堂议》，中华书局1960年版，第285页。

汉高典章，法垂于后。自隋以上，亦在祀例。”而“大唐稽古垂化，网罗前典，唯此一礼，咸秩未申，今新礼及今，无祭先代帝王之文”，请“聿遵故实，修复礼文”，在隋礼基础上将周文王、武王各自独立：“祭周文王于酆（以太公配）；祭武王于镐（以周公、召公配）。”在这个制度框架内，将周公撤出释奠崇祀对象，“圣王”“圣师”两系统由此在祀礼上分立。^①这也在《大唐开元礼》中延续。

对于前代人主的评价和统系，唐朝比汉朝面临更多困扰，基本格局是：“三皇五帝”趋于固定；对“三王”的选择更多，其中，周、汉明显居于主流地位，对魏晋以降不成一统的前代政权的负面评价更多，虽然意识形态主流以北朝为正统，但南朝正统论、径承汉统诸支流亦与之竞争。^②

延续魏晋南北朝“五帝继三皇，三皇世所归”“圣主受天命，应期则虞唐”^③的基调，唐代君臣继续判别“皇王帝霸”而形成最为崇高的皇道、帝道与等而下之的王道、受到贬抑的霸道，治道内涵由此深化。唐初君臣议论治道，皆以三皇五帝为高，尤以“二帝三王”为有迹可考的效法对象，三代“后王”制度之治的实效受到重视。唐高宗问政道：“何者为王道、霸道？又孰为先后？”令狐德棻对：“王道任德，霸道任刑。自三王已上，皆行王道；唯秦任霸术，汉则杂而行之；魏、晋已下，王、霸俱失。如欲用之，王道为最，而行之为难。”君臣议论而归于“政道莫尚于无为。”以之为“古者为政”“合于古道”之“要”。（《旧唐书·令狐德棻传》）可见对“王道”的认知受到道家的影响，亦有实行的考量。唐人亦对汉代治道总体上认可：“在唐宋时代，隐约存在着推崇三代与肯定汉唐的两种思想倾向；肯定汉唐的思考路线，在唐代，表现为肯定汉朝治道。”^④汉代兼有“故事”“垂法”之实效与“道”：“前世及今，多行秦汉故事。始皇无道，所以弃之；汉高典章，法垂于后。”^⑤在思想上，延续周、汉对“皇、帝、王”治道的阶序划分，将其与汉道组合在一起，作为崇拜对象：“道莫尊于

① 《唐会要》卷二十二《前代帝王》，中华书局1960年版，第429页；长孙无忌（许敬宗同议）：《先代帝王及先圣先师议》，见《全唐文》卷一百三十六，上海古籍出版社1990年版，第606页。

② 刘浦江：《南北朝的历史遗产与隋唐时代的正统论》，见《正统与华夷：中国传统政治文化研究》，中华书局2017年版，第2页。

③ 无名氏：《齐鞞舞曲三首》之《明君辞》《圣主曲辞》，见逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局2017年版，第1509页。

④ 廖宜方：《唐代的历史记忆》，台湾大学出版中心2011年版，第260页；汪文学：《“唐承汉统”说的理论意义和实践意义》，《西南民族大学学报》（人文社科版）2004年第2期。

⑤ 《唐会要》卷二十二《前代帝王》，中华书局1960年版，第429页。

三皇，皇合符于奕叶；德莫高于五帝，帝展事于云亭；礼莫盛于三王，报功于岱畎；政莫隆于两汉，纪号于仙闾。”^① 将“礼、政”区分为三王与两汉之别，同大于异，而斥去霸道，是王道价值愈加清晰的表现。这样的治道观逐渐驾于德运论之上，以之取舍剪裁王统之正：“自黄帝至汉，并是五运真主。……魏、晋至于周、隋，咸非正统，五行之沴气也，故不可承之。”（《旧唐书·王勃传》）载初改元论说正统，指“自魏至隋，年将四百”但皆不能行王道，不得入三统之列：

称皇僭帝，数十余家，莫不废王道而立私权，先诈力而后仁义，勋未逾于列国，德不惭于霸图。虽复时合诸侯，一匡区域：晋武践祚，茂烈多惭于水官；隋帝乘时，雄图不逮于秦氏。惟彼二君闰位，况区区者，岂宜当三统之数者乎？

表示要：“逖听皇纲，幽求帝典，定王伯之真伪，洗生人之耳目。庶叶三推之美，光宣五帝之次。”“以周、汉之后为二王，仍封舜、禹、成汤之裔为三恪。”^②

进入开天盛世之后，汉道也相形见绌，只有三代以前的圣王可以作为治道的典范。在开元十二年（724）闰十二月裴濯等请封东岳的奏疏中，以“三五”为“自古受天命、居大宝者”的起点，历数“尧舜禹汤之茂躅，轩后周文之懿范”，作为其对照的则是“自魏晋已降，迄至周隋，帝典阙而大道隐，王纲弛而旧章缺”，“物极而复，天祚我唐”，于是“绍殷周之统，接虞夏之风”。从中即可见其直追三王的治道崇拜与正统源流的认同。^③ 在这“启新命”“再受命，致太平”的特别重大之时刻，张说受诏撰写《封禅坛诵》，也认为：“君莫道于陶唐舜禹，臣莫德于皋陶稷禹。”并再表钦羨比拟于羲轩氏之造皇图、唐虞氏之张帝道、三代之设王制。^④

“制礼作乐，事归元首，江南王俭，偏隅一臣，私撰仪注，多违古法。”（《隋

① 崔融：《为朝集使于思言等请封中岳表》，见《全唐文》卷二百一十七，上海古籍出版社1990年版，第968页。

② 《改元载初赦》，见《唐大诏令集》卷四，中华书局2008年版，第20页。

③ 《唐会要》卷八《郊议》，中华书局1960年版，第105页。

④ 《唐会要》卷八《郊议》，中华书局1960年版，第119页。

书·礼仪志三》)隋唐英武君主皆以“制礼作乐”为君王之权而且自期有所作为。^①唐玄宗不以本朝的贞观礼、显庆礼等为足,乃制作《唐六典》与《大唐开元礼》,这是继王莽制礼之后最系统、最大规模的一次制度更作。揆诸圣王制作之权的治道观念,此实乃今王以制作礼典成就圣王功德事业的实践,“用当代礼取代古礼”^②,目标是“亘百代以旁通,立一王之定制”,已高过隋人“据前经,革兹俗弊”的追求。(《隋书·礼仪志三》)《唐六典》对标《周礼》的“论才审官之法”^③:“以令式象《周礼》六官为制。”(《新唐书·艺文志二》)如陈寅恪所言:“唐玄宗欲依周礼太宰六典之文,成唐六官之典,以文饰太平。”^④《大唐开元礼》对标《礼记》的“道德齐礼之方”。^⑤唐人许其“立一王之定制”,宋人认为“成一王书,可为后世标准”^⑥,公认这两部礼典系治定功成后对唐太宗时“圣人有作”“超百王而独得”(《旧唐书·礼仪志七》)之姿态的实践,表明了唐玄宗要成为制礼作乐的新圣王的雄心。元和六年(811),御史中丞窦易直奏:“其源太宗创之,高宗述之,玄宗纂之曰《开元礼》。后圣于是乎取则。”^⑦《开元礼》的文本形成过程不啻为唐代君王制作从创始到集大成的缩影。

正是在这样的上继圣王、下开新礼的蓝图上,《大唐开元礼》构建了严整的

-
- ① 关于隋唐君主制礼,亦参见高明士:《中国中古礼律综论——法文化的定型》,商务印书馆2017年版,第223页。
- ② 吴丽娱:《营造盛世:〈大唐开元礼〉的撰作缘起》,《中国史研究》2005年第3期。
- ③ 吕温:《代郑相公请删定施行〈六典〉〈开元礼〉状》,见《全唐文》卷六百二十七,上海古籍出版社1990年版,第2802页。
- ④ 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿》,生活·读书·新知三联书店2015年版,第109页。吴丽娱对唐玄宗制礼作乐的圣王意识有进一步的体察和强调:“《开元礼》不过是唐玄宗努力营造大唐盛世,以新代旧,以‘今’化古的产物。”“表现了唐国家礼仪完全不同于上古礼的时代特色。”“作为同一时代的产物,《开元礼》和《唐六典》出发点同样,都是唐玄宗意欲与开元经济建设、物质成就相匹配的精神产品。它们的撰作是处在唐朝经济趋向富足,国家局势安定和唐朝礼制日趋成熟的所谓‘开元盛世’。由于三《礼》是代表着上古名王治政的完美制度和理想境界,《周礼》和《礼记》尤其是两汉以后历代统治者治国教民的不二纲绳,所以《开元礼》和《唐六典》也代表着唐玄宗意欲攀比古帝王,建立盛世礼典的最高追求。”(《营造盛世:〈大唐开元礼〉的撰作缘起》,《中国史研究》2005年第3期)吴文亦论述了礼制改撰背后的思想学术渊源问题,值得注意。唐玄宗制作礼典的原因和背景是多方面的,但从制作乃王朝太平治定与圣王功德之标志的治道观念角度来看,尤其能够明白其政治实践的意涵。
- ⑤ 吕温:《代郑相公请删定施行〈六典〉〈开元礼〉状》,见《全唐文》卷六百二十七,上海古籍出版社1990年版,第2802页。
- ⑥ 詹棫:《唐六典题志》,见《唐六典》,中华书局2014年版,第757页。
- ⑦ 《唐会要》卷五十七《(尚书)左右仆射》,中华书局1960年版,第992页。

三王、五帝祭祀：“仲春之月，享先代帝王帝喾氏、帝尧氏(稷、契配)、帝舜氏(皋陶配)、夏禹(伯益配)、殷汤(伊尹配)、周文王(太公配)、周武王(周公、召公配)、汉高祖(萧何配)。”标示着于唐而言，与汉、周为三代，自汤上溯至喾为五帝。^① 唐代最重要的先王崇祀创制是在中央构建了“三皇五帝以前帝王、三皇五帝、周文王、周武王、汉高祖”之更具有治道色彩的庙祀格局。天宝三年(744)，在长安“置周文王庙，以同德十人，四时配享”。天宝六年(747)，置三皇五帝庙，祀三皇“伏羲(勾芒配)、神农(祝融配)、轩辕(风后、力牧配)”，五帝“少昊(蓐收配)、颛顼(元冥配)、高辛(帝喾，稷、契配)、唐尧(羲仲、和叔配)、虞舜(夔龙配)”，以钦崇其“创物垂范，永言龟镜”，这与自汤上溯之德运的五帝并不相同。天宝七年(748)，置三皇以前帝王庙，祀“天皇氏、地皇氏、人皇氏、有巢氏、燧人氏”，以表达“上古之君，存诸氏号，虽事先书契，而道著皇王，缅怀厥功”。^② 天宝九年(750)，“处士崔昌上《大唐五行应运历》，以王者五十代而一千年，请国家承周、汉，以周、隋为闰。十一月，敕：‘唐承汉后，其周武王、汉高祖同置一庙并官吏’”(《旧唐书·礼仪志四》)。这是唐与汉、周为“三代”的治道认同的庙祀制度表现。此套在中央崇祀上古皇、帝的礼制，改变了汉代先王祭祀中年代愈远则祀礼层级愈低的格局。和他们相比，于各地方致祭的“自古受命之主，创业之君”则“虽道谢于往古，乃功施于生人”，高下立判。^③ 雷闻认为：

这些新置祠庙的庙令官员为从六品下，不仅远远高于五岳四渎庙令的正九品上，甚至比负责郊祀、明堂的两京郊社署令和管理后土祭祀的汾祠署令(均为从七品下)也要高出不少，从品级的差别我们可以清楚看到唐玄宗对这些新置祠庙的重视。实际上，这些祠庙供奉的对象大多正是《开元礼》中原本规定享祭于地方的那些先代帝王。我们认为，京城置庙的方式与汉成帝以来郊庙礼制改革的方向——中央化和儒家化是一致的，而这又开明代在京

① 《大唐开元礼》卷一《神位》，台湾商务印书馆2008年影印文渊阁四库全书(第646册)，第44页。后亦推广至更多的“受命之主，创业之君”，见《册府元龟》卷八十六《帝王部·赦宥第五》，凤凰出版社2006年版，第952页。

② 《唐会要》卷二十二《前代帝王》，中华书局1960年版，第430页。

③ 《册府元龟》卷八十六《帝王部·赦宥第五》，凤凰出版社2006年版，第952页。

师总置历代帝王庙之先声。^①

笔者认同“中央化与儒家化”的总结，但如果注意到此礼相对于汉代祀礼更加突出治道、淡化德运，强化了对象征治道源头与理想型的圣王的认同——这是国家与儒家学者的共识，鉴于三统五德说亦属儒家，或许从人间治道相对于天道统驭的价值超越着眼更为准确。这套礼制中，“三皇五帝”及其“以前帝王”更加确定，落实到具体人物，同时以周、汉与本朝为“三王”，治道与德运两个学说系统糅合，夏、商二代在其中失去了位置。皇帝在祭祀中对先代帝王称“子”，这是“禘郊祖宗”之礼中族属之祖、权源之祖、治道之祖等多条脉络交织，而以拟血缘关系呈现，以及先王配享上帝、明堂严父配天之制的延续。^② 廖宜方这样概括当代创制的“政治祖先”逻辑：“历代帝王当然不是他血缘上的祖先，不过李隆基大概认为过去的帝王堪称他的‘政治祖先’，统治权力的传承如同祖先与子孙的联结，所以他称‘子’以示继承。”^③ 此即稍为粗阔的解释。

从司礼博士认为“郑所谓告其帝者，即太昊等五人；告其神者，即重黎等五行官。虽并功施于民，列在祀典，无天子每月告朔之事”^④ 来看，五人帝虽因配食天帝而神化，但仍是因“功施于民，列在祀典”而得祀的人帝。在人文化的发展趋势下，礼制中更加明确五人帝作为“人帝”的身份。贞元元年(785)，归崇敬辩人君祭五人帝不应再自称“臣”：“太昊五帝，人帝也，于国家即为前后之礼，无君臣之义。若于人帝而称臣，则于天帝复何称也？”颇可见此祀礼中五帝虽已神化，在古人心目中犹为“人帝”：“议者或云，五人帝列于月令，分配五时，则五礼、五音、五祀、五虫、五臭、五谷皆备，以备其时之色数，非必别有尊崇也。”^⑤ 唐德宗下诏调整五人帝祭礼。诏书从名实相副论礼之义，强调尊卑应合伦常：“郊祀之义，本于至诚。制礼定名，合从事实，使名实相副，则尊卑有伦。”五人帝是有“道”的人间圣王而配天，当代帝王应与之同位相待：“五方配帝，上古哲王，道济烝人，礼著明祀。论善计功，则朕德不类；统天御极，则

① 雷闻：《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 83 页。

② 《大唐开元礼》卷五十《有司享先代帝王》，台湾商务印书馆 2008 年影印文渊阁四库全书（第 646 册），第 366 页。

③ 廖宜方：《王权的祭典：传统中国的帝王崇拜》，台湾大学出版社 2020 年版，第 219 页。

④ 《唐会要》卷十二《谥明堂议》，中华书局 1960 年版，第 286 页。

⑤ 《唐会要》卷十上《亲迎气》，中华书局 1960 年版，第 211 页。

朕位攸同。”衡诸此“大义”，在祀礼中不再对之称臣：“于祝文称臣以祭，既无益于诚敬，徒有黷于等威。”“自今以后，祀五方配帝祝文，并不须称臣。”^①

受“魏晋禅代”而崇礼前朝的影响，“二王三恪”也在唐代礼制中据有重要地位，成为先代帝王的一种政治存在。经过正统取舍，政权所自的前代王朝并不与“三王”直接对应，不能列入三王之国家祀典，但通过“二王后”与“三恪”制度而保有存祀之地位。唐玄宗加封北魏元氏与二王后合成为“三恪”的规模，托古制交代了相对于汉制的调整：“自古帝王，建邦受命，必敬先代。周备礼文，既存三恪之位；汉从损益，惟立二王之后。自兹以降，且复因循，将广继绝之恩，式宏复古之道。”^②在明堂等典礼中，“二王后”地位崇高，等于公卿，高于其他文武官员。但对于孰为“二王后”，存有不同意见。周、汉虽因治道崇拜而列为二代，但面临着“周汉浸远，不当为二王后”的质疑，时隔久远，不利于因应形势而损益治道。最有持续性的是隋、北周后裔作为“二王后”，而又在治道上少可表彰之处，只具有追崇先代、笼络前朝人心的功利价值。^③

二、孔子释奠礼的成立

汉唐时期，对孔子之“位”的反复辨析与措置，说明了对君师合一之圣王的尊崇，也表明了师儒圣人渐立体系，这可从孔庙与学校释奠礼制的发展来观察。对孔子的地位评价与礼制措置，主要围绕其与周公在学校祭祀礼仪中的位次进退而展开。在今人系道统于儒家、于孔子的历史“倒叙”中，相关研究采取了将“道”之轻重系于祀孔的进路，放大了孔子压抑周公的单线的祀典发展史。将圣人传道的思想评价还原置入礼制特别是学校这一场域的礼制框架中，将更有助于如实体察圣人与治道之关系。

（一）学校源流与“圣、师”演化

学校特别是中央的太学制度，源自明堂。关于在学校中祭祀圣贤与师者的释

① 《通典》卷四十三《礼三·郊天下》，中华书局2016年版，第1199页。

② 《唐会要》卷二十四《二王三恪》，中华书局1960年版，第462页。

③ 《通典》卷七十四《礼三十四·三恪二王后》，中华书局2016年版，第2025页。参见谢元鲁：《隋唐五代的特殊贵族——二王三恪》，《中国史研究》1994年第2期。

奠仪式，只有上溯明堂制度，体察其随治道规模的变迁而嬗蜕的特质，方可明其源流，辨其所以然。“明堂”固为一经学问题而多有建构的成分，但杨宽等前辈学者以及社会学、人类学、考古学的研究也提示今人，若持社会政治发展的视角，早期文明社会中当有类似明堂的空间，王朝国家时期的讨论并非捉影虚构，相关讨论或不妨以“明堂”为名。

名“明堂”者，“明政教之堂”^①。明堂研究中，较少争议的是“明堂兼具政教功能”这一属性。^②明堂是“古之道术”的制度遗存，是治道运行的中枢空间。在治理尚未实现功能分化的早期国家，明堂是天子居所，也成为统合政教之所，在空间上聚合呈现当时整全的治道。如阮元所论：“祀上帝则于是，祭先祖则于是，朝诸侯则于是，养老尊贤教国子则于是，飨射献俘馘则于是，治天文告朔则于是，抑且天子寝食恒于是，此古之明堂也。”其理想型是黄帝明堂之“合宫”定位。而以“明堂”总其名，是因为“明”的正当性与神圣性意义：“《易》曰：‘离也者明也，南方之卦也。圣人南面而听天下，乡明而治。’人君之位，莫正于此焉。故虽有五名，而主以明堂也。”“政教之所由生，变化之所由来，明一统也，故言明堂，事之大，义之深也。”^③《大戴礼记》也论述了明堂的神圣性，是天道降临人间的象征：“明堂，天法也；礼度，德法也。所以御民之嗜欲好恶，以慎天法，以成德法也。”（《大戴礼记·盛德》）

对于明堂制度的“上古、中古之分”^④，亦即路寝、圜丘、宗庙、朝廷等何时自明堂分出，本文不作考证分疏，从《诗》《礼记》等经典的记载来看，在周代，明堂仍然延续着作为治道综合空间的特征。蒙文通注意到：“儒家之义，莫重于明堂。”“儒家理想之政治，以明堂为最备。”“凡儒者言禅让、言封建、言议政、言选举学校，莫不归本于明堂。”并论明堂祭祀与大学教育空间之一体：“明堂、社、辟雍、大学，一也。大学在郊，明堂处也，兆五帝于四郊也。”^⑤三代既政教合一而以治道为教学之内容，其学习场所便非专门空间，而是与明堂这样的综

① 《周礼注疏》卷四十九《冬官考工记下》，上海古籍出版社2010年版，第1667页。

② 杨儒宾：《道家与古之道术》，新竹清华大学出版社2019年版，第121页。

③ 蔡邕：《明堂月令论》，见《蔡邕集编年校注》，河北教育出版社2002年版，第518页。

④ 阮元：《明堂论》，见《擘经室集》，中华书局1993年版，第57页。

⑤ 蒙文通：《儒家政治思想之发展》，见《儒学五论》，巴蜀书社2021年版，第70页。但他据《汉书·艺文志》“墨家者流，盖出于清庙之守，养三老五更，是以兼爱，选士大射，是以上贤”一句，认为汉儒重明堂乃“本墨家以为说”，却是难以落实的。

合的、神圣的治道空间一体。明堂研究中对祀五帝、严父配天的相关讨论较多,此礼背后,实为对五天帝、五人帝所象征的源自天道的治道传统的信仰与传承,如蔡邕、阮元所见,这是一个治道的空间载体。郑玄亦由此释之:“成我所用明子之法度者,乃尽明堂之德。明堂者,祀五帝太皞之属,为用其法度也。周公制礼六典,就其法度而损益用之。”可与前揭《盛德》篇之“天法—德法”说互证。^①此崇拜天帝人帝、皮藏治法册典之所,自然是培养卿大夫的理想场所。明堂与辟雍、大学的紧密关系如蔡邕所论:“异名而同事,其实一也。”“事通文合。”^②项安世以辟雍为本位强调其空间具有明堂的功能,亦可见此意:“(周)天子之学谓之辟雍,班朝、布令、享帝、右祖则以为明堂,同律、候气、治历、考详则以为灵台。”^③马端临赞同蔡邕的观点,认为“盖古者明堂、辟雍共为一所”,可见此观念根深蒂固,后世据经典复明堂,一般也与辟雍结合。^④其中的制度逻辑,杨宽曾以辟雍、大学为本位,指出其是西周沿袭氏族社会的制度,供贵族成员集体行礼、集会、聚餐、练武、奏乐的场所,这些内容特别是乐和射等,本身也是贵族子弟重要的学习内容,于是“贵族子弟要学习成人的社会生活方式和必要的知识、技能,这里是最好的实习地方”,从而“兼有礼堂、会议室、俱乐部、运动场和学校的性质,实际上就是当时贵族公共活动的场所”。^⑤如果以明堂为本位,更易于理解这个从“公共活动场所”分化出“学校”的制度演化逻辑。

学治合一是政教合一的具体经验:“学成治就,此殷、周之所以长有道也。”(《大戴礼记·保傅》)与明堂的政教合体属性配套,在明堂中教与学的师儒、学生也都是政教一体的。君师以及广泛意义上的官师都是合一的:“自颛顼以来,为民师而命以民事。”(《汉书·百官公卿表上》)在作君作师、政教合一的体制下,教师就是从官员中来的。教师是亦官亦师的,学生是学而为官的。周代大司

① 参见孙星衍:《尚书今古文注疏》,中华书局1986年版,第415、416页。

② 蔡邕:《明堂月令论》,见《蔡邕集编年校注》,河北教育出版社2002年版,第518、520页。宗庙已迁出,但仍在明堂中保留了祭祖配天的礼仪。

③ 项安世:《枝江县新学记》,见马端临:《文献通考》卷四十《学校考一》,中华书局2011年版,第1175页。

④ 《文献通考》卷四十《学校考一》,中华书局2011年版,第1182页。

⑤ 杨宽:《我国古代大学的特点及其起源》,见《古史新探》,上海人民出版社2016年版,第206、211页。

乐“掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉。凡有道者、有德者，使教焉，死则以为乐祖，祭于瞽宗”。郑注：“国之子弟，公卿大夫之子弟，当学者谓之国子。”“道，多才艺者。德，能躬行者。”^①乡大夫：“正月之吉，受教法于司徒，退而颁之于其乡吏，使各以教其所治，以考其德行，察其道艺。”（《周礼·地官司司徒》）“能为师然后能为长，能为长然后能为君。故师也者，所以学为君也。”（《礼记·学记》）照此思路，就比较容易理解何以“食三老五更于大学”是“所以教诸侯之弟”。这是因为周代的乡饮酒礼仍有氏族社会以来的本义，不仅是尊老的仪式，还是咨询、商量国家大事的制度安排。“三老五更”是贵族长老一样的重要人物，与议国事。养三老五更于大学，方便诸侯子弟学习国是决策。^②

“天子入太学祭先圣，则齿尝为师者弗臣，所以见敬学与尊师也。”（《吕氏春秋·尊师》）按礼制，学习须释奠先圣先师，释奠礼与治道崇拜之祭祀便必有关系。《礼记·文王世子》载：“凡学，春，官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣先师。”如是，则“先圣”地位必高于“先师”：“立学为重，故及先圣；常奠为轻，故惟祭先师。”^③且从“齿尝为师者，弗臣”来看，与“先圣”比，“尝为师者”的真实身份正是“臣”，故于礼制中隆高其待遇强调不以其为臣。郑玄界定“先圣”与“先师”云：“先圣，周公若孔子”；师则“《周礼》曰：‘凡有道者、有德者，使教焉。死则以为乐祖，祭于瞽宗。’此之谓先师之类也。若汉，《礼》有高堂生，《乐》有制氏，《诗》有毛公，《书》有伏生，億可以为之也”。^④“后儒言释奠者本《礼记》，言先师者本郑氏《注》。”^⑤但郑玄实是以汉代之分化的圣人观注释周代之“先圣”，故以“周孔”并称，“‘若’是不定之辞”。“‘億’是发语之声，言此等之人，后世亦可为先师也。疑而不定，故发声为億。”^⑥以汉代专门之经师注释周礼之“先师”，“以专门训诂为尽得圣

① 《周礼注疏》卷二十五《春官宗伯下》，上海古籍出版社2010年版，第832页。

② 杨宽：《我国古代大学的特点及其起源》，见《古史新探》，上海人民出版社2016年版，第207页；《“乡饮酒礼”与“飨礼”新探》，见《古史新探》，上海人民出版社2016年版，第298页。

③ 《礼记正义》卷二十八《文王世子第八》，浙江大学出版社2019年版，第545页。

④ 《礼记正义》卷二十八《文王世子第八》，浙江大学出版社2019年版，第544页。

⑤ 《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1259页。

⑥ 《礼记正义》卷二十八《文王世子第八》，浙江大学出版社2019年版，第544、545页。

道之传”^①。这是受圣人从行道、述道合一的圣王扩大到包括单行的述道圣人，述道中进而又区分出“作”与“述”的观念影响，改造“圣、师”概念的结果。“有道者、有德者”从行道而兼述道之官师转变为述道中低于制义之圣的经师了。从释奠及明堂礼制演化来看，其解说之中实有未安之处：从作为治道空间载体的明堂中的祭祀发展而来的学校释奠，必与治道崇拜的圣王和官师有不可分的关系，而孔子的位置只能在这个格局中逐渐产生。马端临所考论则颇合古制：“夫圣，作之者也；师，述之者也。”^②截至周代，历代圣王之师皆为当时之贤臣，亦可见师本来是政教合一的。“有道者、有德者”，说的是王官而施教于学校，释奠祭祀的对象也是这样的教师。我们来看周代的师儒记载：“以九两系邦国之民。……（牧、长、宗、主、吏、友、藪之政教体系）三曰师，以贤得民。四曰儒，以道得民。”（《周礼·天官冢宰》）“师”都是政教合一的贤士大夫。汉代也是按照政教合一的身份要求来构建“三老”制度的：“汉直以一公为三老，用大夫为五更。”（《汉书·礼乐志》注）“养三老、五更，先吉日，司徒上太傅若讲师故三公人名，用其德行年耆高者，三公一人为三老，次卿一人为五更。”（《后汉书·显宗孝明帝纪》注引《续汉志》）^③关于原初的师者身份与学校祭祀之礼制安排，亦即斯礼之义与所以然，蔡邕引用今佚《礼记·太学志》等文献为我们提供了关键信息，亦为《后汉书·祭祀志中》之注所采用：

《令》曰：“仲夏之月，令祀百辟卿士之有德于民者。”《礼记·太学志》曰：“礼，士大夫学于圣人、善人，祭于明堂，其无位者祭于太学。”《礼记·昭穆篇》曰：“祀先贤于西学，所以教诸侯之德也。”即所以显行国礼之处也。太学，明堂之东序也，皆在明堂、辟雍之内。^④

《文献通考》引《礼书》进一步介绍：“祭先圣先师焉，即祀先贤于西学也，祀先贤于西学，则祭于瞽宗也。”作为明堂建筑群的组成部分，“周之学，成均居中，

① 《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1259页。

② 《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1259页。

③ 《后汉书·礼仪志上》及注亦有相似的记载。卢植《礼记》注曰：“选三公老者为三老，卿大夫中之老者为五更，亦参五之也。”郑玄注《礼记·文王世子》认为三老五更：“皆年老更事致仕者也。”见《后汉书》卷九十四《礼仪志上》，中华书局1965年版，第3108—3109页。

④ 蔡邕：《明堂月令论》，见《蔡邕集编年校注》，河北教育出版社2002年版，第520页。

其左东序，其右瞽宗，此大学也”，“成均颁学政，右学祀乐祖，东序养老更”，这是基本的结构与功能安排。^①可见政教合一是明堂及学校空间中的基本体制，学校祀礼是其体现，凡所谓“圣”即学圣王之道于此而祭之，与明堂配天之祭礼合；所谓“师”即有德有位的贤士大夫养于此、教于此、祀于此。报功报德以彰治道的礼义笼罩着明堂的所有祭礼，举行祭典的空间降序排列依次为明堂、西学、太学，只有于明堂、西学“无位者”才祭于太学。周初圣、师何所指？刘彝认为在周立四代之学的体制下，四代圣王即是学校中的先圣：“虞庠则以舜为先圣，夏学则以禹为先圣，殷学则以汤为先圣，东胶则以文王为先圣。”其辅佐贤相则为先师：“各取当时左右四圣成其德业者为之先师，以配享焉。”“此天子立学之法也。”^②魏了翁也认为当时必是君臣圣师而非“经各立师”的制度安排：“古者民以君为师，仁鄙、寿夭，君实司之，而臣则辅相人君以师表万民者也。自孔子以前，曰圣曰贤，有道有德，则未有不生都显位，没祭大烝者，此非诸生所得祠也。”^③

这就是君师一体的王官学体制下的有位、有道、有德的圣师群体。“有道者、有德者”和“有位者”是一体的。这些圣贤道德盛大、制作相关而为圣为师，但首先都是有位之人，因其有位，方能德惠于世，而足以成为世家子弟治道学习崇拜的偶像。依周制世世以天子礼乐祀周公的鲁国太庙，其制等于周都中的明堂。“鲁禘祀周公于太庙明堂，犹周宗祀文王于清庙明堂也。”“皆所以昭文王、周公之德，以示子孙也。”^④可见在政教一体的治道传承的场域中，周公虽不若四代圣王早立释奠之上，但之于孔子还是有礼制上的优越的，这与汉代周在孔前的“周孔”并称也是一致的。

清人孙希旦也对圣、师身份问题再三致意。对于《礼记·文王世子》“凡学，春，官释奠于其先师，秋冬亦如之”，他认为所谓“先师”，不能忽略“古之贤臣明于其业者”是“先代之先师”的身份：

① 《文献通考》卷四十《学校考一》，中华书局2011年版，第1168页。关于虞、夏、商、周历代形成的辟雍、成均以至右学、西学、东序、东胶等名目，笔者同意“今百家所记参错不同者无他，皆即周制杂指而互言之也”（项安世：《松滋县学记》，见《文献通考》卷四十《学校考一》，中华书局2011年版，第1168页）的看法，故不作详细的考辨与分疏。

② 刘彝语，见《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1246页。

③ 魏了翁语，见《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1246页。

④ 蔡邕：《明堂月令论》，见《蔡邕集编年校注》，河北教育出版社2002年版，第518—519页。

曰“于其先师”者，弦诵也，《礼》也，《书》也，其先师不同也。学以《诗》《书》《礼》《乐》为教，而以古之贤臣明于其业者为先师。若《礼》有伯夷，《乐》有后夔，《祭义》所谓“祀先贤于西学”，是也。此先代之先师也。其有道德而为学之大司成者，死则亦祭之，以为先师，《大司乐》所谓“乐祖”是也。此当代之先师也。下文“始立学，释奠”，但为先代之先师；此三时释奠，兼有当代之先师也。夏不释奠者，弦诵相成，无二师也。

对于“凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事，必以币”：

愚谓作者之谓圣，述者之谓明。制作礼乐以教后世者，先圣也，若尧、舜、禹、汤、文、武、周公是也。承先圣之所作以教于大学者，先师也，若伯夷、后夔是也。立学礼重，故祭及先圣；四时常奠礼轻，故惟祭先师。^①

其所见与刘彝、魏了翁等一致，亦可视为马端临“作者为圣、述者为师”的展开论说。“先圣”与作者、制作行道之圣王对应，“先师”与述者、辅相圣王之贤士大夫对应，古礼制中的圣、师皆为政教合一之政治家，概无疑义。

究其实，受“圣人”概念从行道、述道合一的圣王扩大到述道之圣，述道中又区分作者与述者的分化的影响，东汉之郑玄乃将释奠的“先圣”从周公及以下的圣王推广到“周公若孔子”两位集大成的圣人，将“先师”从“有道者、有德者”的官师合一之士大夫转变为述道中的低于制义之圣的经师。

（二）周、孔之判与孔子释奠礼的成立

阎步克认为汉唐存在一个“古礼复兴运动”，《周礼》是这一运动的重要思想资源。但不宜一概视为单向的“古礼复兴”，而是“宗经”“复古”与“尊君”“实用”两种倾向并存、交织、竞争。^②从释奠礼来看，基于对古礼的不同理解和阐释，对“故事”的因革损益，呈现出治道裂变嬗蜕背景下古礼与今制交织的制度变迁过程。

① 孙希旦：《礼记集解》，中华书局1989年版，第560页。

② 阎步克：《中古“古礼复兴运动”——以〈周礼〉六冕制度为例》，见《秩级与服等》，陕西人民出版社2021年版，第214页。

汉武帝匡复古制，“祖立明堂、辟雍”^①，而开中古此礼见于实物之端。明堂与辟雍合为一所，是极具象征性的最高政治礼仪场所；同时，立五经博士、兴太学为专门的教育场所。^② 东汉时，明堂、辟雍与太学继续分设：光武帝起太学博士舍；明帝兴建明堂、辟雍，“宗祀光武皇帝于明堂，养三老、五更于辟雍”^③。时人卢植论今制不合于古：“明堂即太庙也。天子太庙，上可以望气，故谓之灵台；中可以序昭穆，故谓之太庙；圆之以水，似辟，故谓之辟雍。古法皆同一处，近世殊异，分为三耳。”^④ 实际上针对的是礼仪场所明堂、辟雍等与教育机构大学分设。马端临于此感慨：“如蔡邕之说，则古者明堂、辟雍、太学、太庙合为一所，以朝、以祭、以教、以飨、以射，皆于其地。东汉时辟雍以为天子养老、大射行礼之所，大学以为博士弟子授业之所，析为二处，与古异。要之太学与辟雍固不可析为二处，养老、大射其与传道授业亦岂二事哉。”实际情况是，“明帝时辟雍始成，欲毁太学，太尉赵熹以为太学、辟雍皆宜兼存，故并传”。可见在观念世界中，辟雍与太学仍应为一体，而现实中则因为种种原因而析分。但此时的结果是辟雍与明堂合，与太学分，不具备教育功能。从西汉末王莽到东汉明帝，是根据古礼经所载周代礼制建立两汉礼制的时期。^⑤ 但受现实形势与条件限制，古制是经损益而呈现于当代的。学校机构与作为治道最高象征而尤为大政大祀所出之地的明堂分开，是已然之局。^⑥

周代以前的明堂是治道统合的空间载体，具有浓重的礼乐政治意涵，成均、辟雍、太学等教育机构的教习内容是在这个治道场域中进行的，在作为其组成空间的譬宗、西学进行的释奠，对象也是以圣王君师为主的。由此析出的后世之太学等则治道统合的意涵相对淡化，主要作为专门的教育、学习机构与空间而存在了。脱离了治道一体之结构后，专门机构的功能与象征意义趋于单纯化，这是社会分化的一般规律。在“其无位者祭于太学”之前的，是明堂祭祀的圣王、贤

① 兒宽语，见《文献通考》卷四十《学校考一》，中华书局2011年版，第1181页。

② 《文献通考》卷四十《学校考一》，中华书局2011年版，第1182页；《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1252页。

③ 《文献通考》卷四十《学校考一》，中华书局2011年版，第1182页。

④ 《毛诗正义》卷十六《大雅·灵台》，中华书局2009年版，第1129页。

⑤ 渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序》（增订本），徐冲译，上海人民出版社2021年版，第119页。

⑥ 《文献通考》卷四十《学校考一》，中华书局2011年版，第1187、1189页。

臣。而太学祭祀的,则在这个序列中处于末位,是述道的角色,自不待言。虽然孔子有作《春秋》当万世法、素王为汉立制之比拟,孔子整理的儒家经典成为太学的学习内容,但孔子毕竟无位,对其在治道中的位置终有疑义,而对其述圣王之道而集大成明于后世却达成共识。后世释奠礼兴于太学,上述情况为祀孔提供了历史传统的依据:可祀,但位在周公之后。这与思想和学术中“周孔”的位次也是一致的。

“武帝兴太学,而独未闻释奠之礼。”^① 东汉的实际情况是:“明帝永平二年三月,上始帅群臣躬养三老、五更于辟雍。行大射之礼。郡、县、道行乡饮酒于学校,皆祀圣师周公、孔子,牲以犬。于是七郊礼乐三雍之义备矣。”(《后汉书·礼仪志上》)汉明帝释奠“周孔”、乡饮酒等一系列礼制建设,是王莽以降据周礼兴作今制的表现。我们无从知悉当时周、孔何为圣、何为师抑或同为圣师。郑玄注中所言“先圣,周公若孔子”,或即为此种现状之反映。^② 当为孔子庙请常置守庙卒史时,依据是“故事,辟雍礼未行,祠先圣师。侍祠者孔子子孙、太宰、太祝令各一人,皆备爵”等等,亦可见孔子已入辟雍释奠先圣师之列。^③ 而朱浮有言:“博士之官,为天下宗师,使孔圣之言传而不绝。”孔子虽为“圣”,地位仍近于述道的“师者”,是圣人分化之后的述道之圣,其首要身份和角色是师者。^④

“孔庙,尤其从祀制,方之其他古代祭礼,例如郊祭、社稷,实属晚起。”^⑤ “汉世虽立学,斯礼无闻。”(《晋书·礼志上》)两汉释奠制度化程度低,制度遗存不足,为建构师化制度留下空间。“明帝行乡饮于学校,祀圣师周公、孔子,初似未知所以独崇宣圣之意。”^⑥ 孔子与圣王分祀而在学校中“独崇宣圣”的礼制在魏晋以降逐渐定型。至唐显庆时,释奠礼方与先代帝王祭礼正式列入国家

① 《文献通考》卷四十三《学校考四》,中华书局2011年版,第1252页。

② 《礼记正义》卷二十八《文王世子第八》,浙江大学出版社2019年版,第544页。

③ 《永兴元年乙瑛置守庙百石卒史碑》,见骆承烈汇编:《石头上的儒家文献——曲阜碑文录》上册,齐鲁书社2001年版,第11页。

④ 《文献通考》卷四十《学校考一》,中华书局2011年版,第1184页。

⑤ 黄进兴:《学术与信仰:论孔庙从祀制与儒家道统意识》,见《优入圣域:权力、信仰与正当性》,陕西师范大学出版社1998年版,第253页。

⑥ 徐氏语,见《文献通考》卷四十三《学校考四》,中华书局2011年版,第1252页。

“中祀”之典。^①

汉代，孔子入国家祀典，是从作为“殷后”存祀取得突破的。“素王”非王的地位，在孔子继殷祀的讨论中有充分的反映。梅福建言汉帝以孔子存殷祀，“孔子故殷后也，虽不正统，封其子孙以为殷后，礼亦宜之”。当时已奉孔子为圣人，但“仲尼之庙不出阙里，孔氏子孙不免编户，以圣人而歆匹夫之祀，非皇天之意也”。可见孔子祀典的位阶实同“匹夫”，故其庙礼与子孙待遇均不高。梅福正是要通过“封孔子之世以为殷后”而成汉之三统格局，为汉得嗣，为孔子在圣人、素王之上再行增光祀典：“今陛下诚能据仲尼之素功，以封其子孙，则国家必获其福，又陛下之名与天亡极。何者？追圣人素功，封其子孙，未有法也，后圣必以为则。不灭之名，可不勉哉！”（《汉书·梅福传》）“未有法也”而创“则”是困难的，梅福的建议未被采纳。直至“绥和元年，立二王后，推迹古文，以《左氏》《谷梁》《世本》《礼记》相明，遂下诏封孔子世为殷绍嘉公”^②。可见孔子的礼制地位确实是靠“明著三统，示不独有”的意识形态和“殷之后”的身份才确立的，这仍是时王之位的决定性作用的结果。

三国时，曹魏文帝在封孔子后人为宗圣侯、以邑百户奉孔子祀的诏令中，描述了一个虽不得位但继圣述作而存道的孔子形象：

昔仲尼资大圣之才，怀帝王之器，当衰周之末，无受命之运，在鲁、卫之朝，教化乎洙、泗之上，凄凄焉，遑遑焉，欲屈己以存道，贬身以救世。于时王公终莫能用之，乃退考五代之礼，修素王之事，因鲁史而制《春秋》，就太师而正《雅》《颂》，俾千载之后，莫不宗其文以述作，仰其圣以成谋，咨！可谓命世之大圣，亿载之师表者也。遭天下大乱，百祀堕坏，旧居之庙，毁而不修，褒成之后，绝而莫继，阙里不闻讲颂之声，四时不睹蒸尝之位，斯岂所谓崇礼报功，盛德百世必祀者哉！（《三国志·魏书·文帝纪》）

这是一个以“师表”为身份的“大圣”形象，而非制作之圣王，其本位仍是“受命之运”。背后，是述道之圣，而非行道之圣的治道身份划分。

① 雷闻：《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 10 页；朱溢：《事邦国之神祇：唐至北宋吉礼变迁研究》，上海古籍出版社 2020 年版，第 61 页。

② 《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局 2011 年版，第 1251 页。

曹魏齐王芳依次讲通《论语》《尚书》《礼记》，而使太常于辟雍祭孔。两晋亦然，幼君、太子讲通一经后，释奠孔子。^① 讲通孔子整理之经典特别是像《论语》这样的孔子语录，以孔子为主的释奠安排自合常理。“因不能溯知正始二年以前释奠礼的详情，故后世以魏及晋之释奠故事为释奠礼之典范。”自此以后，“魏晋南北朝各代朝廷，均于天子或皇太子加元服前后举行释奠礼，而释奠礼之前必讲经于学”。讲经、释奠、元服，“为魏晋皇家一系列之成人礼”。^②

释奠礼主要是祀孔，这是孔子述作的儒家经典成为治道主要学习内容在祭祀礼仪上的表现，并不意味着周公在道统中的地位下降。曹魏明帝时曾有关于祀礼中周、孔地位的讨论：

鲁相上言：“汉旧立孔子庙，褒成侯岁时奉祠，辟雍行礼，必祭先师，王家出谷，春秋祭祀。今宗圣侯奉嗣，未有命祭之礼，宜给牲牢，长吏奉祀，尊为贵神。”制三府议，博士傅祇以《春秋》传言立在祀典，则孔子是也。宗圣适足继绝世，章盛德耳。至于显立言，崇明德，则宜如鲁相所上。（崔）林议以为“宗圣侯亦以王命祀，不为未有命也。周武王封黄帝、尧、舜之后，及立三恪，禹、汤之世，不列于时，复特命他官祭也。今周公已上，达于三皇，忽焉不祀，而其礼经亦存其言。今独祀孔子者，以世近故也。以大夫之后，特受无疆之祀，礼过古帝，义逾汤、武，可谓崇明报德矣，无复重祀于非族也。”（《三国志·魏书·崔林传》）

崔林的话提示今人仍须于前文所述“皇、帝、二王三恪”的国家祀礼体制及指导其运行的时序、德位原则观念中看待祀孔，这套五德终始、运转位移的原则指挥下的先代帝王祭祀礼制虽然也在变迁重整之中，但其有关制度和观念毕竟是先行而有权威的，对无位的孔子则尚须更大程度地构建新礼，而孔子释奠礼的构建势必受到先代帝王祀礼的影响。“忽焉不祀”应与《左传·文公五年》“皋陶、庭坚不祀忽诸”之意同。按照礼经和与德运配套的礼制，帝王运转位移，越往前祀

① 朱溢：《事邦国之神祇：唐至北宋吉礼变迁研究》，上海古籍出版社2020年版，第268页；郭永吉：《帝王学礼：自汉至隋皇帝与皇太子经学教育礼制研究》，“中央”大学出版中心、远流出版公司2019年版，第168页。

② 古胜隆一：《汉唐注疏写本研究》，社会科学文献出版社2021年版，第117、120页。

礼等级越低，至曹魏时已有“今周公已上，达于三皇，忽焉不祀”的观念。祀孔子并非因对其尊崇超过周公及其他圣王，在德位观念中他仍然只是“大夫之后”，“今独祀孔子者，以世近故也”，竟至“礼过古帝，义逾汤、武”，圣王不能得祀，是世远而不祀的礼制所限。这是圣王祭典之礼义与礼制新旧嬗蜕之际的表现，深受五德始终影响的圣王祀礼体系已经限制了对“世远”愈著的圣王们的报功报德。裴松之不以为然，强调孔子集大成的地位：“周监二代，斯文为盛。然于六经之道，未能及其精致。加以圣贤不兴，旷年五百，道化陵夷，宪章殆灭，若使时无孔门，则周典几乎息矣。夫能光明先王之道，以成万世之功，齐天地之无穷，等日月之久照，岂不有逾于群圣哉？”这是抬高孔子明道之于周公周道以至王道的莫大之功。他认为“遗风”应胜过时间的流逝：“虽妙极则同，万圣犹一，然淳薄异时，质文殊用，或当时则荣，没则已焉，是以遗风所被，实有深浅。若乃经纬天人，立言垂制，百王莫之能违，彝伦资之以立，诚一人而已耳。”批评崔林“曾无史迁洞想之诚，梅真慷慨之志，而守其蓬心以塞明义，可谓多见其不知量也”。（《三国志·魏书·崔林传》裴注）实则崔林所守的正是国家祭典中的礼制规则，背后是对孔子的地位的主流认知。毋宁说，裴松之表达的是儒者“夫子贤于尧舜”的尊崇主张，崔林所守的则是孔子不得位这一具有意识形态色彩的主流观念。晋时，“范坚书问冯怀曰：‘汉氏以来，释奠先师唯仲尼不及公旦，何也？’冯答曰：‘若如来谈，亦当宪章尧、舜、文、武，岂惟周旦乎？’”（《太平御览》卷五百三十五《礼仪部十四·释奠》）这同样是在礼制语境中讨论尊崇方式问题，而非思想观念中推崇孔子过于圣王。崔林之议表示了对孔子处下位而得重祀的节制之意，这是对师者之祀的礼制规范过程。礼皆有其节，节制的基本要求不会因为孔子为师即忽略。

圣孔师颜之礼，仍是在纲常的位阶逻辑中斟酌。晋人张凭提议“拜孔揖颜”，值得注意的是以“圣、师”对应于“君、臣”的古义来规范孔、颜师弟之伦：

不拜颜子者，按学堂旧有圣贤之象，既备礼尽敬，奉尼父以为师，而未详颜子拜揖之仪。臣以：圣者，君道也；师者，贤臣道也。若乃尧、舜、禹于君位，则稷、契与我并为臣矣。师玄风于洙、泗，则颜子吾同门也。夫大贤恭己，既揖让于君德；回也如愚，岂越分于人师哉！是以王圣佐贤，而君

臣之义著;拜孔揖颜,而师资之分同矣。^①

这既将孔子定于师位,又完全是在以“圣师”所自出的君臣之道来推求孔、颜师弟礼仪之分,可见据以建构礼制的,仍是熟悉而为根本的王纲臣道。

孔子为“师”,在祀礼上便不应以“臣”待之,但如何待之,并无确定制度可循。对于孔子祀礼的等级,国家反复与圣王和时王比拟轻重,力图调适得宜,从中传达出来的本位意识,仍是“位”的有无与高低。晋武帝泰始三年(267)改封孔子后人为“奉圣亭侯”,太学释奠孔子如正始礼。东晋讨论祭孔礼,“陆纳、车胤谓宣尼庙宜依亭侯之爵,范宁欲依周公之庙,用王者仪,范宣谓当其为师则不臣之,释奠日,备帝王礼乐”。对于这一讨论,南齐尚书令王俭认为:“车、陆失于过轻,二范伤于太重。”“中朝以来,释菜礼废,今之所行,释奠而已。金石俎豆,皆无明文。方之七庙则轻,比之五礼则重。”对于喻希所持“若至王者自设礼乐,则肆赏于至敬之所;若欲嘉美先师,则所况非备”的观点,王俭认为“寻其此说,守附情理”,也就是不能“肆赏”。元嘉立学,裴松之“议应舞六佾,以郊乐未具,故权奏登歌”。王俭认为“故事可依”。结果是“皇朝屈尊弘教,待以师资,引同上公,即事惟允”,“今金石已备,宜设轩县之乐,六佾之舞,牲牢器用,悉依上公”。仍是在教育“师资”的角色上推崇孔子,同时定格于“上公”。^②孔子的政治位次接近周公,这就引出唐代孔子祭祀与周公的位次进退。

既为太子及贵族子弟学习长成之所,国子学与释奠礼设于宫禁之中的中省,也就顺理成章。东晋“穆帝、孝武并权以中堂为太学”(《晋书·礼志上》)。晋穆帝讲《孝经》后亲释奠于中书省之中堂(《晋书·穆帝纪》)。北魏明元帝改国子学为中书学,隶中书省,中书博士的职能不限于教学而且被赋予多种政治功能,具有“政教合一”的古制色彩。孝文帝“太和中,改中书学为国子学,建明堂辟雍,尊三老五更,又开皇子之学”(《魏书·儒林传》)。胡三省认为此举系“从晋制也”,恢复为专门的教育机构。^③但地点仍在中书省,于是而有“凡在祀

① 《文献通考》卷四十三《学校考四》,中华书局2011年版,第1255页。

② 《文献通考》卷四十三《学校考四》,中华书局2011年版,第1254页。

③ 严耀中:《北魏中书学及其政治作用》,见《中国魏晋南北朝史学会第二届学术讨论会论文集》,齐鲁书社1991年版,第136页。

令者，其数有五”之一的孔子庙祭：“其宣尼之庙，已于中省，当别敕有司。”“癸丑，（孝文）帝临宣文堂，引仪曹尚书刘昶、鸿胪卿游明根、行仪曹事李韶，授策孔子，崇文圣之谥。于是昶等就庙行事。既而，帝斋中书省，亲拜祭（孔子）于庙。”（《魏书·礼志一》）由此可见曹芳制度的影响，习儒经、拜孔子，成为治道修习路径遵循的常制。中书省的空间属性说明了这一定位。

深深打上皇家教育印记的释奠，其基调与内容可从今传诸家《皇太子释奠诗》窥见一斑。南朝宋颜延年《皇太子释奠会作诗》，从“国尚师位，家崇儒门。稟道毓德，讲艺立言”讲起，端正师道礼制，而学习的则主要是圣王治道：“永瞻先觉，顾惟后昆。大人长物，继天接圣。”学古修习储君之德：“伊昔周储，聿光往记。思皇世哲，体元作嗣。资此夙知，降从经志。逖彼前文，规周矩值。”化用《尚书大传》中“圣人与圣也，犹规之相周，矩之相袭”一语，表明这确乎是一套以“伦周伍汉”为原则的以教养太子成长为中心的释奠礼制。^①从南朝齐四首《皇太子释奠诗》来看，“皇、帝、王”之古代治道仍是主要学习追求，释奠礼乐传达了治道延续、政教合一的空间感。在王思远的诗作中，一方面，治道之源“葳蕤四代，昭晰三王”，“帝则昭天，皇图轶古。乃圣乃神，重规叠矩”。另一方面，它是学习圣王留下的典籍：“龙图升曜，龟籍流芳。”“横经若林，负书被宇。”其目的无非“崇道让齿，业大德盛”，“降情肃币，盥圣荐贤”。^②阮彦诗则有治道史的意味：

惟帝御宇，惟圣裁荃。云官眇载，凤纪遐传。于皇作后，纘武乘天。地契斯彰，震符迺宣。五帝继作，三王代新。教蔼隆周，轨灭荒秦。兴之用博，替之斯堙。敬业贻训，务于成均。^③

从南朝梁何胤《皇太子释奠诗》来看，释奠场域中也仍是尊崇三五以降之圣王的，他们秉承天命、制作礼乐、经典兴教，从王官师儒述道演进至书、史、诗、易

① 颜延年：《皇太子释奠会作诗》，见萧统编，李善注：《文选》，上海古籍出版社2019年版，第983页。

② 王思远：《皇太子释奠诗》，见逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局2017年版，第1460页。

③ 阮彦：《皇太子释奠诗》，见逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局2017年版，第1461页。另两首分别是王僧令《皇太子释奠会诗》（第1462页）、袁浮丘《皇太子释奠诗》（第1463页）。

之学:

灵象既分,神皇握枢。其降曰命,有书有图。化彰礼乐,教兴典谟。五经夤序,七纬重敷。保氏述艺,乐正奠师。良玉缘琢,务德由谘。雅沿俗化,风移运迟。道不云远,否终则夷。……敷奥折文,悦书敦史。六诗开滞,三易机理。光耀程辉,华翻丽起。尊圣明贤,释兹敬祀。^①

梁武帝萧衍有诗云:“少时学周孔,弱冠穷六经。”^②正是自少学习儒家治道而形塑“周孔”观念的表征。

修习孔子作述的六经及《论语》《孝经》,为孔子祀典地位升高提供了条件。虽然孔子居于太学的圣人之位,且有圣孔师颜的格局,周公呈淡出之势,但这实为统一的治道分裂的反映与象征,太学与学校成为专门之教育机构,明道之圣人孔子实为师尊,其虽圣而不过是师中之圣、述道之圣,并非制作的圣王。夫子所述、学校传习之道,仍是三五以降之治道,“周孔”乃此道中两位身份不同的集大成的圣人,教育机构曾设于中省这样的政治空间,同时,以圣王为本的礼制框架也仍在,所以孔子祀典又受到相当的规约。

“汉魏以来,取舍各异。颜回、孔子,互作先师;宣父、周公,迭为先圣。求其节文,递有得失。”^③学者指出,从西魏、北周到隋代,关陇集团建立的政权在释奠礼上经历了从独尊周公到周、孔并重(以周公为先圣、孔子为先师)的变迁,“象征着关陇文化与中原文化的交融”^④。本文认为,这固然或有关陇集团这一特定政治文化的影响,但圣周师孔亦仍是在自东周以来周、孔思想地位与释奠礼制发展的链条之上,符合当时思想发展的阶段性特征,不必全以关陇集团之文化取向来解释。隋唐释奠制度始终在调适之中。至唐初,对以周公为代表的圣王和述圣的孔子,究竟何者当祀,采取何种名号与祭礼等级为宜,迭有升降。唐高祖武德二年(619),定周公与孔子并为“道著生民”的“二圣”,于国子学分

① 何胤:《皇太子释奠诗》,见逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,中华书局2017年版,第1806页。

② 萧衍:《会三教诗》,见逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,中华书局2017年版,第1531页。

③ 《唐会要》卷三十五《褒崇先圣》,中华书局1960年版,第636页。

④ 史睿:《北周后期至唐初礼制的变迁与学术文化的统一》,见《唐研究》第3卷,北京大学出版社1997年版,第169页。

别立庙，四时致祭。“盛德必祀，义在方册；达人命世，流庆后昆。”所谓“达人”与“命世”，似各指周、孔而言。表彰周公，以其制作为主：“爰始姬旦，主翊周邦，创设礼经，大明典宪，启生民之耳目，穷法度之本源。”而其“化起二南，业隆八百，丰功茂德，冠于终古”。可见是王道的最后一位圣王。于孔子，则以其教育为主：“粤若宣尼，天资浚哲，四科之教，历代不刊，三千之徒，风流无歇。”教育实为述道：“综理遗文，弘宣旧制。”武德七年(624)，诏太学释奠以周公为先圣，孔子配享。贞观二年(628)，尚书左仆射房玄龄等认为周公、孔子“俱称圣人”，但“庠序置奠，本缘夫子”，自晋、宋、梁、陈至隋，皆以孔子为先圣、颜回为先师，建议参照前朝“故事”之例，“停祭周公，升孔子为先圣”，诏从之。^①这并不表示孔子重于周公、取消周公圣人之名号，而只是就治道传承之侧重而言，政在周公而学在孔子。在找不到汉以前的礼制依据的情况下，唐臣采取了自正始作古的截断众流的态度，依曹魏正始以来的故事，于礼制而言，在学校场合以祭孔为宜。并为二圣的认识渐居主流，孔颖达也认为郑玄云“先圣，周公若孔子者”，系“以周公、孔子皆为先圣，近周公处祭周公，近孔子处祭孔子，故云‘若’。‘若’是不定之辞”。^②但从更大的治道与意识形态视野来看，周公乃完整的治道之象征，孔子则是传述发明此完整之治道的师者之圣，在社会政治身份上仍是治道分裂而不完的无奈之下的圣人。周、孔孰为学校之圣，仍是未定之数。唐高宗永徽年间，文庙又“改用周公为先圣，遂黜孔子为先师”。

到显庆二年(657)，国家通盘考虑历代帝王与学校圣师，学校祭礼终于成为专业化教育的象征，孔子在释奠中的圣人地位方才底定，这也是孔子作为述道制义的师道之圣在礼制上的确定。长孙无忌、许敬宗等认为根据《礼记》及郑玄注，先圣与先师都有礼制依据，区别在于：“据礼为定，昭然自别。圣则非周即孔，师则偏善一经。”贞观末年圣旨“依《礼记》之明文，酌康成之奥说，正孔子为先圣，加众儒为先师，永垂制于后昆，革往代之纰缪”，永徽新令则“不详制旨，辄事刊改，遂违明诏”。但长孙无忌等的意思并不是升高孔子、压抑周公，此奏议乃为通盘规划先代帝王与先圣先师之祭礼而起，行文在先代帝王祭礼论议之

① 《唐会要》卷三十五《褒崇先圣》，中华书局1960年版，第635页。

② 《礼记正义》卷二十八《文王世子第八》，浙江大学出版社2019年版，第545页。

后,基于周、孔之圣王与圣人的位差,各予妥当的礼制安排,不可有违礼义,才是主旨所在。唯此方能厘定两个祭典,各得其宜且不交集重合:“成王幼年,周公践极,制礼作乐,功比帝王,所以禹、汤、文、武、成王、周公为六君子(《礼记·礼运》:‘禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者。’),又说明王孝道,乃述周公严配。”周公制作之功等于帝王,且依周制亦应享受圣王祀典,不可降格以待:“此即姬旦鸿业,合同王者祀之,儒官就享,实贬其功。”应“仍依别礼,配享武王”。而孔子则是无位之圣人,是于述道中创作的圣人,固为师者,然亦不可去“圣”号而仅以先师待之:“仲尼生衰周之末,拯文丧之弊,祖述尧舜,宪章文武,宏圣教于六经,阐儒风于千世。故孟轲称‘生民以来,一人而已’。自汉以降,奕叶封侯,崇奉其圣,迄于今日,胡可降兹上哲,俯入先师?”周公与孔子根据是否曾经得位而有治功,各予其宜,合乎礼便“于义为允”,否则同置于学校释奠场合之中争高下,则于礼、于义皆违。^①

如上节交代的,帝王祀礼也在同时定型之中,周公被纳入这一得位行道的祀礼体系之中。所谓“合同王者祀之”,“(周公)仍依别礼,配享武王”而不“享儒官、贬其功”,由此可解。不离礼制自身格局而论礼制之发展,方可跳出张大道统而悬以推论礼制变迁之认知。

孔子更明确为师儒之圣,与司马迁笼罩在孔子作《春秋》可与圣王比拟的神圣化叙事模式中不同,司马贞《索隐》认定了师道圣人的形象,从此为入“世家”的依据:“教化之主,吾之师也。为帝王之仪表,示人伦之准的。自子思以下,代有哲人。继世象贤,诚可仰同列国。”由此强调“前史既定,吾无间然”。复言“教化”之于“位”的比拟:“孔子非有诸侯之位,而亦称‘系家’者,以是圣人为教化之主,又代有贤哲,故称‘系家’焉。”张守节《正义》也只引用司马迁称颂其“学者宗之,六艺折中”的学术地位为据:“孔子无侯伯之位,而称‘世家’者,太史公以孔子布衣传十余世,学者宗之,自天子王侯,中国言六艺者宗于夫子,可谓至圣,故为世家。”^②都是在其无位的前提下论说“圣”的身份。

① 《唐会要》卷三十五《褒崇先圣》,中华书局1960年版,第636页。

② 《史记》卷四十七《孔子世家》之“索隐”“正义”,中华书局2014年版,第2309页。

在这种礼制规范的情况下，将周公归入制作的圣王，将孔子归入学校释奠崇祀，是顺理成章的。值得注意的是，学者研究显示，唐前期，“释奠礼仪的功能发生了转折性的变化，从（自曹魏起）佐证皇太子或幼帝知识、人格的养成变为呈现儒家学术传统”，到晚唐，释奠礼“政治性格减弱”的转型基本完成。^① 如果我们把这一转型与释奠礼中同时发生的孔子被确定为先圣、周公淡出的另一转变结合起来看，就会看得更加清楚：释奠礼功能的变化与崇祀对象的变化互为因果。但立足道肇于圣王的观念，帝王特别是圣王始终与道统相系，道源于君师合一的圣王，也仍有待这样的圣王出世，孔子与儒家、经师则仅具有述道制义之师者的残缺身份，其在释奠礼制中的地位确立只是作为师儒圣人的礼制定分，并不宜将此“统分”之势解读为治统与道统在崇祀上的分野。所谓“长孙氏对周公绩业的陈述，清楚地反映了儒者对‘治’‘道’分疏”。“可见治统、道统泾渭分明，周公不纳入道统祭祀，已渐成共识。”^② 皆是以现代学术中构建出来的“道统”“治统”概念推论时人的排斥与竞争观念，仅从文庙祭祀礼制之“进孔子、退周公”而论圣王与圣贤之地位，却既不以礼制观时人选择之由，亦不详审时人对周、孔的评语，更不归依于源自圣王治理之“道”的本义，故全不足以观察在当时涵纳政治、经义、礼制等要素的思想全局中，在周、孔位差之固有的时代观念中，时人纳周、孔于合礼、合义之礼制系统颇费思量之曲折。这实是有位而制作行道整全与无位而述道明道成圣之分。孔子跻于圣人之列尚需反复讨论，儒生独肩道统，固亦无何有之事。道出于一，在于圣王，道与“位”始终保有内在的关联。开元二十七年（739）诏书有言：“宏我王化，在乎师儒能发明此道，启迪含灵，则生民以来，未有如夫子者也。”诏孔子称“先圣”，可谥曰“文宣王”，为孔子封王，其像改为南面坐，孔门弟子亦自此始封公侯。而诏书中对其生不得位仍表遗憾，从而在以王权提升其在时王之制中的位置的同时，也再次确认了孔子无位而为师儒先圣的角色：“呜呼！楚王莫封，鲁公不用，俾夫大圣，

① 朱溢：《事邦国之神祇：唐至北宋吉礼变迁研究》，上海古籍出版社2020年版，第61、270、271页。

② 黄进兴：《权力与信仰：孔庙祭祀制度的形成》，见《圣贤与圣徒》，北京大学出版社2005年版，第41页。高明士也认为唐代庙学制认定孔子为先圣，标志着道统于下的看法的法制化，周公离开庙学，背景是治统与道统两分。（《隋唐庙学制度的成立与道统的关系》，《台大历史学报》1982年总第9期）高明士、黄进兴对孔子标识道统的认识皆自钱穆、余英时等而来，所持的是现代思想与学术视野下的“道统”概念。

才列陪臣，栖遑旅舍，固可叹矣。”^① 孔子祀典的确定，是以“宏王化”为前提，以“师儒”“发明此道”为角色定位的，而非制作行道，后日韩愈“原道”之若干论断，实已涵于其中，可见其为时代意见，而不限于君王与庙堂。

虽然祭帝王与祭孔都有在地方执行的层面，但性质与位阶并不相同。“岳镇海渚、先代帝王等祭祀是朝廷层面的祭祀，是以皇帝为主体的，只不过祭祀地点分布在各地，所以由所在州的官府代替皇帝举行祭祀。而州县释奠礼仪的性质是地方性的官方祭祀，主体是刺史、县令。”在祝文上即分别表现为：“子开元神武皇帝某谨遣具官姓名敢昭告于”先代帝王；“子刺史具位/子县令具官姓名敢昭告于”孔子。^② 在祭品上则“若诸州祭岳、镇、海、渚、先代帝王，以太牢；州、县释奠于孔宣父及祭社稷，以少牢”^③。可以说，经典所载周代天子治道祭典，在唐代得到了一定程度的再建。

孔子为师儒之圣祀于学宫，学校事业便重于神道设教，祀孔的意义侧重授业传道而非崇德报功，这又是与古来有之的单纯立祀之义的不同之处。由孔子的师儒之圣而非制作之圣的角色，方能理解夔州刺史刘禹锡认为州县在无力兴办学校的情况下费资崇祀孔子，是“以非礼之祀媚之，儒者所宜疾”。他据《礼记》之古制，认为释奠止于中央非及天下，故州县春秋祭孔子庙则“其礼不应古，甚非孔子意”，其潜台词实为学校重于祀孔。^④ 后世欧阳修发明此义尤无余蕴：

苟卿子曰：“仲尼，圣人之不得势者也。”然使其得势，则为尧、舜矣。不幸无时而没，特以学者之故，享弟子春秋之礼。而后之人不推所谓释奠者，徒见官为立祠而州县莫不祭之，则以为夫子之尊，由此为盛。甚者，乃谓生虽不得位，而无所享，以为夫子荣，谓有德之报，虽尧、舜莫若。何其谬论者欤！

可见宋人仍然强调孔子作为学者与师者的角色，释奠礼的意义不在于表彰尊崇从

① 《唐会要》卷三十五《褒崇先圣》，中华书局1960年版，第637页。关于孔子封号之演进过程，参见黄进兴：《道统与治统之间：从明嘉靖九年（1530）孔庙改制论皇权与祭祀礼仪》，见《优入圣域：权力、信仰与正当性》，陕西师范大学出版社1998年版，第147页。

② 朱熹：《事邦国之神祇：唐至北宋吉礼变迁研究》，上海古籍出版社2020年版，第279页。

③ 《唐六典》卷四，中华书局2014年版，第128页。

④ 刘禹锡论，见《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1264页。

而弥补“生不得位”的遗憾，与尧舜圣王祀典在覆盖范围上比高低也是庸俗之见，而只是述道群体内部的传承；“后之学者莫不宗焉，故天下皆尊以为先圣，而后世无以易。”^① 马端临也认为祀孔必与学校结合方有意义：“古者入学则释奠于先圣、先师，明圣贤当祠之于学也。”虽然在财力有限的情况下“姑葺文庙，俾不废夫子之祠，所谓犹贤乎已”，但这并非释奠孔子的本意：“圣贤在天之灵，固非如释、老二氏与典祀百神之以惊动祸福、炫耀愚俗为神，而欲崇大其祠宇也，庙祀虽设而学校不修，果何益哉！”^②

从《礼记》及经注中区分明堂有位与无位的释奠制度文本，结合东汉明帝释奠周、孔来看，汉代在观念与仪式上延续政教合一的观念，明确周、孔圣人，郑玄“先圣，周公若孔子”之语仍以周公为首，可为其说明。但其并没有得以制度化，更没有成为后代遵循的定制。从曹魏齐王芳开始，释奠师者化，孔子作为经典教育的祖师接受祭祀，影响后世深远；但以圣王为观念本位的“周孔”观念延续，北魏就采取了尧、舜、禹、周、孔五者并在祀令的礼制。从北魏孝文帝混同行道与述道的圣人崇拜、唐初的“周孔”圣师之反复来看，“周孔”之制还有很大影响。但唐代构建释奠制、历代帝王祭祀制，周公最终归入历代帝王祭祀行列，孔子成为述道师儒之祖，圣王、圣师分离。治道二分，君师二分。最终在礼制上确认：周公是最后一位圣王，孔子是第一位无位的圣人。这又进一步影响了学术和思想的认识。

三、结语：治道的偶像与统系

本文缕述周秦汉唐之先代帝王祭礼变迁，及此礼与孔子释奠之礼在中古的构建，目的在于观察治道及其偶像在礼制中的表达方式。反过来说，因为礼制是相对稳定、凝固而且富有实践与社会意涵的观念呈现，这也可见圣王与师儒圣人在思想观念和政治表达中相对稳定的内容，新礼制是在这个基础上创生的，并与之保持着深层次的关联。

道从圣王制作、君圣臣师的统合治道一路发展下来，形格势禁，渐在现实中

① 欧阳修：《襄州谷城县夫子庙记》，见《欧阳修诗文集校笺》，洪本健校笺，上海古籍出版社2009年版，第1010页。

② 《文献通考》卷四十三《学校考四》，中华书局2011年版，第1270页。

分化为行道与述道两条脉络。两脉叠相交织而道由以传,师者述道的地位上升,体现在礼制上就是先代帝王祀礼和孔子释奠礼的日渐分化成形。先代帝王祭祀和孔子释奠这两个礼制是互动生成的,要理解其一的“所以然”,都要与另一个的发展变化结合起来看,才能比较接近真实情况。了解礼制祭法的体系和细节,深思其背后的祭义规定和考量,复将其置于这个礼制分化成形的过程中去看当时具体的讨论和真实的观念,才能看到对先代帝王和孔子的地位措置。如果仅依某个细节便断论孰高孰低,便不免“断章取义”之嫌。

只有在“圣”“师”以及“制作”等观念分化而又保持其本来内涵的变迁特性基础上,才能明白释奠礼制中孔子地位的调适与定格。“大圣师表”正是对孔子开启的由述道而传道的儒家道统身份的恰当标识。这是从礼制上确认治道通过行道与述道两轨来传承的过程。高明士认为唐代贞观礼确定孔圣地位及从祀配享等仪节,是孔子及儒家学统的制度化,可谓于此历史转折有见。但由此认为这是道统与治统分离的结果,是《礼记》“欲由教育树立道统,进而以道统优于治统”之设计的实现,“古来主张所谓的道统高于治统说,在制度上始取得立脚之地”,则不免由错解“圣”“师”等概念,而误入视“道统”与“治统”为两分的现代解说格局。^①

祭先代帝王和释奠孔子之礼的特点是中古的生成性和过程感,与礼制制作相伴随。汉唐时每次大的礼制改作,帝王与周、孔祀礼都列于其中。在这个不断塑形的过程化的礼制生成,而非祭有定礼的语境中,治道的断续问题是贯穿其中的思想观念线索。秦汉以降,尽管皇帝中不乏英武作圣者,但总的来说已经没有公认的尧舜再世的圣王,与之相伴随的是孔子为祖师的儒家以述道自居并得到认可。但是,对治理和道的理解仍然是整全的。圣王不再的情况下,如何统合这种“分”的局面,表达整全之治道,乃至重新阐释和构建中国本有之治道,就势必会成为庙堂和儒林都不得不面对的问题。在佛家东来,二氏之学影响日盛的情况下,重整儒家信奉的王道正统,使其成为足以抗衡二氏学说的渊源有自、内外整全的自足治道,成为时代召唤。

① 高明士:《中国中古的教育与学礼》,台湾大学出版社 2005 年版,第 542、556、558、560、640 页。高明士的基本出发点是论述中古至唐朝为止的教育“努力实践相对性的发展”,即“在既有专制政体之下,推展教育可发展的空间”。(自序,第 ii 页)这与其持治统、道统两分论具有一致性。