

【新闻史】

危机、仪式与权力： 先秦两汉禳灾活动的传播学考察

张振宇

【摘要】禳灾作为古人应对灾异的重要举措,具有丰富的传播学内涵:从表层看,禳灾是一种祈神免灾的仪式传播,从先秦到两汉一直内嵌于古代社会秩序中,成为先民灾异认知的重要框架;从中层看,禳灾是一种危机传播,其思想核心在于训诫统治者在面对灾变时应有“恤民之心”,以满足民众对其“行重于果、民重于物”的期待视野,避免因民心尽失而导致更大的社会动乱;从深层看,禳灾是一种政治传播,其本质是统治者行使法术解除面临的灾难,并将此过程展示给民众以安抚民心和维护社会稳定,而在这一由最高权力者、巫覡集团和士阶层构建的维稳机制中,又潜藏着君权、神权、相权等不同主体的权力博弈;最后,禳灾中的传播思想对于理解当今的危机应对行为亦有一定的启示意义。

【关键词】禳灾;仪式传播;危机传播;政治传播

【作者简介】张振宇,华中师范大学新闻传播学院副教授。

【原文出处】《新闻与传播研究》(京),2021.7.92~108

【基金项目】本文系国家社会科学基金项目国家应急管理体系建设研究专项“基于国家安全的公共卫生应急管理体系重构研究”(项目批准号:20VYJ020)的阶段性成果。

一、问题的提出

1937年,邓云特(邓拓)在撰写中国首部救荒史时,自陈遇到的第一个问题就是如何界定“至今含糊不清”的“救荒”概念,盖因前人对它的理解局限于自然灾害对人类的冲击,而忽视了人类社会的结构失调及其与灾荒的关系。对此,他开创性地将“救荒”界定为“防止或挽救因灾害而致社会物质生活破坏之一切活动”^①,并将“禳灾”这一祈求神灵消弭灾异的社会活动也纳入救灾的研究范畴。从灾害历史学的角度看,邓拓对禳灾的学术定位不仅确立了将其置于救灾框架中加以剖析的基本范式^②,也与古人对禳灾的理解遥相呼应:《说文解字》将“禳”释为“磔禳,祀除厉殃,古者燧人禋子所造,从襄音(汝羊)”^③,该定义除了解释禳之基本功能外,更将禳之发明权归于“吾国开化之迹”的燧人氏^④,反映出古人对禳之重要性的认知与想象^⑤:华夏文明自古多灾多难^⑥,从

殷商到东汉所记载的灾害至少有950次(先秦227次、秦汉723次)^⑦,有关禳的记载则多达253条^⑧,这说明面对绵延不绝的各类灾害,先民除了物质层面的抗灾与救灾之外,还需要精神层面的抚慰和鼓舞,因此,邓云特认为禳灾这一“天命主义的禳弭观”统驭了秦汉之后的各种治灾救荒思想,并视之为“中国古代救灾思想的原始形态”^⑨。

禳灾在历史上的重要地位,引发了学界的浓厚兴趣,相关研究成果主要集中在三个学科:(1)历史学,分为灾荒史的救灾研究和文化史的祭祀研究两种路径,前者将禳灾作为救灾的组成部分,分析其蕴含的救灾思想和其囊括的救灾举措^⑩,还有些断代史专著探讨不同时代的禳灾实践^⑪;后者将禳灾作为祭祀的组成部分,阐释其文化史或思想史意义,如王国维、陈梦家、裘锡圭等从甲骨文考释的路径去分析殷商的禳灾祭祀文化^⑫,郑振铎也专门阐释过古代君主

以身祭祀的现象^③。(2)民俗学,主要关注作为区域习俗的禳灾及其与民间信仰、日常生活之间的密切关联,如刘梦颖对民俗学中禳灾信仰与仪式的研究^④,叶明生对闽南傀儡戏中禳灾仪式与社会生活关系的探讨^⑤,陈雪英对西南地区禳灾中民众对灾难认知的表述、实践及再生产过程的分析等^⑥。(3)文学人类学,着重考察文学作品的禳灾功能及其人类学意义,如叶舒宪指出研究禳灾文学有助于重新认识文学在社会生活中的实际作用及其发生的现实文化语境^⑦,王艳凤、阿婧斯对蒙古史诗禳灾功能的源起及现实研究等^⑧。

上述研究对我们理解禳灾无疑具有很高价值,但在该议题的学术对话中,传播学尚处于缺席状态^⑨,这不仅是传播学科的遗憾,也遮蔽了禳灾所蕴含的丰富传播意涵,例如:作为一种仪式,禳灾的出现反映了先民哪些沟通的意图和实践?建构了怎样的社会秩序?在针对突发事件的禳灾中,不同主体如何解读危机和进行风险沟通,其中蕴含了哪些危机传播思想?作为政治传播的禳灾是如何发挥“社会维稳”功能的?在此过程中,不同权力主体(君权、神权、相权、民权)又展开了怎样的对话和博弈?最高统治者是如何利用禳灾来彰显其统治合法性?等等,均是颇具传播学趣味的重要议题。为此,本文以先秦至两汉的禳灾活动作为研究对象^⑩,借助仪式传播、危机传播和政治传播等理论视野对上述问题链展开探讨。

二、“因神附愿”:禳灾仪式的起源及其传播模型

传播学者罗森布勒(Eric W.Rothenbuhler)指出,宗教的、世俗的仪式或礼仪活动都具有象征意义,因而具有传播特性,甚至是一种强有效的传播机制^⑪。

古代中国的禳灾仪式自然也不例外,为了能对其进行正本清源的研究,有必要引入“传播考古学”的思路^⑫。据冯天瑜考证,禳灾仪式早在有文字记载之前就已出现于原始部落中,主要以歌舞传递祈雨信息^⑬。而对禳最早的文字记载见于商代(甲骨文写作“𠄎”字),赵诚认为“禳”将“往”字借用为祭名,即后世之禳祭,为攘除凶殃之祭,如“庚申卜,旅贞,往妣庚宗”^⑭。徐中舒则从字形上辨认该字“从之从王……之也,去也,从此适彼也”^⑮,因而“禳”也从“往”字借得了“移走”之义。此外,诸如“贞:舞,有雨?”“贞:今日奏舞,有从雨?”等记载也证明商代旱灾会举行求雨的禳灾仪式^⑯。

而“禳”之本字最早见载于文献是在周代^⑰,在《周礼》《仪礼》《左传》《晏子春秋》《韩非子》等典籍中出现过多次,借助这些文献,我们可以尝试为禳灾仪式建构一个传播模型。祝建华曾指出,传播学尤其擅长用“理论模型”来进行自我阐释。有鉴于此,下文将借用传播学中经典的“5W”模式^⑱,从“谁,在什么情境下,为了什么目的,表达了什么,对谁”五个元素来建构禳灾仪式的传播模型(见图1),并对其各个要素分别展开讨论:

(一)禳的主体:决策者和实施者

先秦时期,禳灾的行动主体由决策者和实施者组成,决策者一般是权力机构的统治者,如天子、国君、权臣等;实施者则既有官方特定的岗位,如《周礼》中记载的女祝、小祝,大宗伯等,《左传》中记载的大祝、宗人,祝史等;也有临时性的实施者,如出访归来的使者、善施巫术的伯常骞等,这些主体或为权力体系的各级官僚,或为统治者身边的巫师,说明禳灾

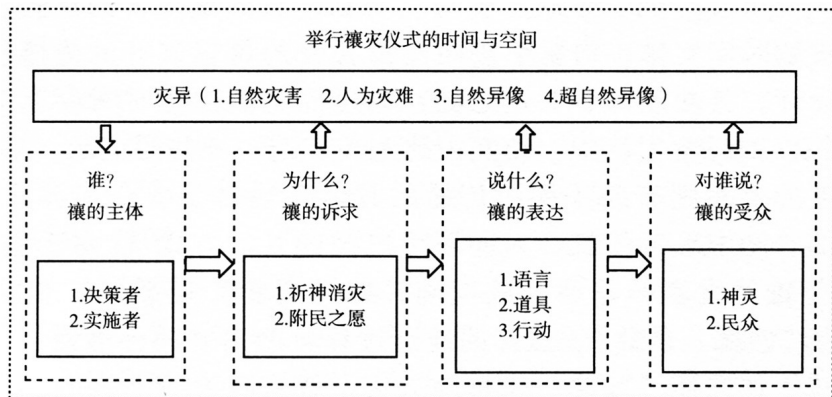


图1 禳灾仪式的传播模型

从起源时就是由官方机构发起并主导进行的一种仪式,禳灾的主体决定了其传播的信息代表了统治阶层的意志;而且从其人员配置来看,不仅有整齐的专业班底,还有灵活的外脑调配机制,由此可见禳灾在主体上具备了相对成熟的传者谱系,可以视为一种组织齐备的传播行为。

(二)禳的情境:举行仪式的时间和空间

时间和空间是常被传播学研究忽视但不可或缺的两个维度^②。其中,时间维度有助于理解传播对人类社会生活流程的秩序建构^③,就禳灾仪式而言,其发生时间可分为两类:一是在灾异发生之后,希望通过与神灵的沟通迅速祛除灾异,属于针对突发事件的应急措施;二是在灾异尚未发生之时,希望通过与神灵的沟通来驱散可能存在或到来的灾异,属于针对日常活动的既定程序。前者如《周礼》中女祝的禳灾是“掌以时”,郑玄注曰“谓随其事时,不必要在四时也”,即一旦有灾异就可举行禳灾仪式;后者如《周礼》中鸡人的禳灾是“凡国事为期,则告之时”,即针对程序性的“国之大宾客、会同、军旅、丧纪”等活动时固定举行的仪式。值得注意的是,这两种禳灾的时间安排,均属于按照已设置好的议程进行的传播仪式,因此看似不同的制度设计,其功能却有共通之处:通过固定的传播时间设置,将禳灾“内嵌”到国家和民众的日常生活中,使其内化为民族的一种共同记忆。

而空间维度的考察则有助于探讨传播的具体环境对于受众理解其意义的影响,即在传播发生的空间中思考信息、人和环境之间的互动方式^④。对于禳灾仪式而言,其传播所处的位置绝大多数是在开放空间,如《周礼》记载的“疆及郊、九门”;《左传》记载的“四鄘、国北”,这样的地点选择可能出于两种考量:一是特定地理位置的象征意味,如选择“国北”来禳除火灾,就是因为“北为阴,以大阴禳火”;二是顺应习俗的公共空间,例如不少文献提到禳灾的地点是“祷于桑林”,就是因为桑林一直以来都是“群众性的约定俗成的社祭活动举办地”^⑤。由此可见,禳灾的空间选择充分体现出其仪式的传播诉求——既要顺应民俗传统,又要让民众有参与的可能性。

(三)禳的诉求:祈神消灾以附民之愿

从传播学角度看,举行禳灾仪式所表达的诉求非常明确,即顺应民众的需求,希望通过与上天神灵

的沟通来祛除未知或已有的灾异,即所谓:“因神之欲,以附百姓之愿。”^⑥其求助的神灵可以分为三类:天神(如天帝、玄冥、回禄等)、地祇(土地神、河伯等)和人鬼(先祖、方相氏等)^⑦,而且不同神灵在禳灾中有明确分工,如天帝的职能是缓解旱灾^⑧,方相氏的职能是驱鬼逐疫^⑨,玄冥和回禄则对应消除水患和火灾等。

按照灾异的本体特征,可以将禳灾仪式的祛除对象分为四类:一是自然灾害,如风、旱、四时恶气,寒暑不时等;二是人为灾难,如火灾、灾兵、灾祸等;三是自然异像,如彗星、流星、夜枭、疾殃、皋疾、罪疾、噩梦等;四是超自然异像,如厉鬼、地气、妖祥、尸气、灾变之气,骄虫等。可见,古人在面对现实中或想象中几乎所有灾异时,都储备了相应的禳灾仪式将其祛除,由此可推论禳灾是一种非常普遍和常用的仪式传播。

(四)禳的表达:语言、道具和行为

禳灾仪式的表达需借助言辞、祭品和行为等象征符号进行。在语言层面,用来禳灾的言辞被称为“祷”,即“周急之请,稟告祸患而请助”,而祷辞则包含了祷灾、祷疾、祷噩梦、祷兵死者等多种^⑩,如“天其将亡予邪?不说吾过,极吾罪也”,“今天大旱……朕将有罪,无及万方”(《墨子·兼爱下》)等,说明禳灾者在与神灵沟通时,至少在语言层面是充满诚意的。

除语言之外,更能表达沟通诚意的是专门为禳灾配置的道具,其种类非常丰富,如:《周礼》记载的羊牲、羊肆、羊骹、肉豆、牛、马、狗、龙等;《左传》记载的瓘罍、玉瓚、桃弓、棘箭;《管子》记载的楸树;《山海经》记载的雄鸡等,这其中既有常规的祭牲,又有富于象征意味的器具,而且不同的道具适用于禳除不同的灾异,如“凡时祀之牲,则用栓物。凡外祭毁事,用龙可也”,“盖大难(通雉,即禳灾仪式)用牛,其余杂禳,大者用羊、用犬、小者用鸡”(《礼记疏》)等等,反映出禳灾仪式已然形成了一套相当成熟的表意符号体系。

此外,禳灾仪式中的行动其实也可视为传递特定信息的符号,如《周礼》中“方相氏蒙熊皮,黄金四目,玄衣朱裳,执戈扬盾,帅百隶”就是为了“欧疫恶梦、厉鬼”,而“衅鼓、衅甲兵”是为了禳去军旅、丧纪中的恶祥,“禴而磔之、张磔牲体”是为了止风和度过不顺之年;《仪礼》中“朝服,载旃,禳,乃入”,是为了祛除使者从外面回来所可能携带的灾异;《管子》中“菽室

模造……楸树鬱臭,故烧之于新造之室”则是为了禳袪瘟疫和毒气等等。这些无不体现出禳灾仪式中的精细分工及其形成的与神灵沟通的整套行为规范。

(五)禳的受众:不可见的神灵和受灾的民众

从传播对象上看,禳灾仪式的受众其实存在于两个维度:首先,禳灾仪式中所有的表达都指向不可见的神灵,希望神灵能接受到人间的求救信号;其次,禳灾仪式也需要将祈神过程展示给受灾民众,试图让后者感受到统治者的救灾努力。在与神灵对话的维度,其实也是不同权力主体在禳灾仪式中意义争夺最为激烈的维度,从巫覡到君主,从士人到将领,都试图宣告自身能够解读神灵发出的信息并予以回应,从而通过展示与神灵的沟通能力来建构自身的权威地位。

而在向民众展示的维度,则主导禳灾仪式的不同权力方均意识到民众参与的重要性,因为禳灾本身在很大程度上就是为了安抚受灾民众,以表示当权者在救灾上的有所作为。如《周礼》中“从天子下至庶人,皆得难”,《吕氏春秋》中“国人傺”等均证明了民众会参与其中。此外,“汤以身祷于桑林”事件中所载的“民乃甚说”(《吕氏春秋》),也说明禳灾仪式具有面向民众进行的公共性特征(至少是为民众所知晓的),是一种组织或群体传播行为,而非纯粹的天人沟通或人际传播行为。

综上,作为仪式的禳灾行为已内嵌于先民的日常生活中,发挥着重要的传播功能,甚至可视为“一种战略行动(strategic action),有助于促进社会团结,阻止侵犯,并消除可能影响社群和谐的危险因素”^⑧。而禳灾不同于其他仪式的重要特征在于其具有危机应对的独特性——东汉郑玄指出,周代本有“招、梗、檉、禳”四种仪式,但到汉代时,其他几种祈福的仪式都已消失,“四礼唯禳其遗象今存”(《周礼注疏》),这既从侧面说明禳灾作为化解危机之仪式的重要性,也启示我们要想深入理解禳灾,必须透过仪式传播的“表层”进入到危机传播的“中层”。

三、“恤民之心”:禳灾中的危机传播思想

在传播学畛域中,植根于西方现代语境的“危机传播”一般指“危机情境下组织和利益相关者之间的对话”^⑨,尽管国内相关研究多聚焦于现代政府和企业组织的危机应对,很少关注历史上的危机传播议题^⑩,

但这并不意味着两者毫无关联。相反,危机传播对于特定风险情境与人类沟通行为之互动性的关注,正好为禳灾研究提供了一种独特的理论视角,借此得以探索其透过仪式传播表层之下的更深层命题,如:当遭遇灾异时,先民是如何试图通过与天沟通、与人交流的传播路径来化解危机?是什么影响了他们对风险的认知、态度和行为?不同人群对危机传播的价值判断有何差异?其判断的逻辑为何?等等。对此,本节拟从禳灾中不同主体的视角来探讨上述问题。

(一)统治阶层对禳灾的态度及原因

虽然禳灾久已成为一种约定俗成的风险应对仪式,但其决策过程并非总是规行矩止,而是时常伴随着分歧和争议。按禳灾决策者的态度差异,可将其分为三派:

1.赞成派。对禳灾持肯定意见的,多为替民请命,希望用禳灾行为来应对涉及民众利益的公共危机。例如在《春秋左传正义》中,郑国的子产“为火故,大为社祓,禳于四方,振除火灾”,就被认为“礼也”;《礼记疏》也指出:如果“春夏秋冬四时之气不和”“寒暑大甚”或“寒暑顿无”,统治阶层都应该“祭禳御之……水甚祭水,旱甚祭旱”,因为这些灾异会“为人害”。由此可见,赞成派的基本出发点,就是考虑到禳灾仪式能够减轻灾异带给民众的灾难。

2.反对派。对禳灾持反对意见的,多是反对统治者因为一己私利受威胁而进行禳灾活动。其中最具有代表性的是晏子多次反对齐王禳灾,如齐景公试图对彗星和噩梦“禳之”时,晏子直言“无益也”,并让景公“设文而受谏,谒圣贤人”;当齐景公要伯常骞禳除恶鸢时,晏子制止说:“为之无益,不为无损也。”并进谏:“汝薄敛,毋费民。”还有楚昭王遇到赤云异像时,周太史建议他通过禳灾将这种有害君主的灾祸转移给令尹和司马,楚昭王当即拒绝,认为这无异于“除腹心之疾,而置诸股肱”,同样体现出反对因一己私利进行禳灾的思想。

3.中和派。即将“禳灾”和“修德”中和起来,指出统治者应该改进德行,以感动上天使其减轻灾异。例如,《尚书注疏》指出:“贤王言能以德禳灾。”并解释道:“由勉行其德,故无有天灾。言能以德禳灾也”;孔安国则指出:“天作灾者,谓若太戊桑谷生朝,高宗雉雉升鼎耳,可修德以禳之,是可避也”;杨

雄也认为：“失于常德，灾异乃见，修而禳之，事在末后，本末不修而存者，未之有也”，即灾异后修德已是亡羊补牢，在灾异未发生时就应该修德。这一派委婉地表达出反对用仪式禳灾的做法，并巧妙地将禳灾的路径指向改进统治者德行上。

不过，上述三派在禳灾态度上貌似相异，但其底层逻辑却是一致的，即均认为统治者在面对灾异时应该有“恤民之心”：支持统治者进行禳灾，是肯定禳灾有利于民；反对统治者出于私利的禳灾，也是借此劝其多顾及民众；劝说统治者修德以禳灾，更是希望通过修德来造福民众。因此，“恤民之心”可以视为理解禳灾中危机传播思想的关键支点：当危机来临时，统治者是否应该禳灾，取决于该传播行为是否符合“恤民之心”。

(二)普通民众对禳灾的态度及原因

从危机传播的视角看，禳灾作为一种面向民众举行、希望民众知晓并支持的风险沟通行为，其传播效果在很大程度上取决于民众。因此，要想理解古人的危机传播思想，还需要考察民众对于禳灾的认知和态度：当灾异来临时，他们如何看待官方举办的禳灾仪式？造成其态度的深层原因为何？概言之，民众对禳灾的态度集中体现为两点：“行重于果”和“民重于物”，其核心也是希望能够感受到统治者的“恤民之心”。

1.“行重于果”是指对于民众而言，当灾异发生时，统治阶层是否举行了禳灾这一传播仪式，比该仪式是否有实际效果更重要。例如，当“商汤克夏而正天下，天大旱，五年不收”时，“汤乃以身复祷于桑林……剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至。”（《吕氏春秋》）这段史料中最值得注意的是“民乃甚说”的位置——它出现在“祈福于上帝”之后、“雨乃大至”之前——亦即当旱灾发生时，能够让民众感到高兴的首先是统治者为了祈雨而“剪其发、磨其手、以身为牺牲”等禳灾的行为，而非禳灾的结果（“雨乃大至”），这一点非常耐人寻味，说明民众在意的是统治者的禳灾举动——因为这代表着君主对民众的关心，至于是否能够真正的起到减灾效果，则是次要关注的问题。

2.“民重于物”是指当面临危机时，民众会非常期待统治者拿出财物祭祀神灵，因为这关乎神灵是否会

帮助己方，他们认为统治者应该更爱惜自己的人民而非财物。据《春秋左传正义》记载，楚国子玉在战争的危难关头拒绝用琼玉祭祀河神，荣季劝说未果，最终战败，荣季指出：“死而利国，犹或为之，况琼玉乎？是粪土也，而可以济师，将何爱焉？”这就非常清醒地认识到危机中禳灾对于提振士气的重要性。后汉刘炫更清晰地分析了禳灾对民众的心理激励机制：“若子玉从神所求，不惜琼玉，则国人以为神得所欲，必将助已，自当三军用命，战士争先”，而当国人发现子玉吝惜财物不愿禳灾时，就会觉得“神必不助”，结果“众意皆阻，莫不畏敌”，如果统治者在此关头“犹尚爱惜此物，是无恤民之心”，危机也就在所难免了。因此在民众看来，禳灾与否其实反映的是统治者有无“恤民之心”——如果统治者把私人财物看得比民众更重要而不愿意献祭给神灵以禳灾时，被得罪的神灵自然不愿意庇护本国，结果民心尽失，那才是真正的危机。

综上所述，看似迷信的古代禳灾仪式其实蕴含了深刻的危机传播思想，那就是告诫统治阶层在危机关头要少考虑个人得失，而应该把民众利益放在首位，并通过禳灾仪式将“恤民之心”明白无误地表达出来——禳灾不仅是为了讨好神灵，更要证明统治者为了帮民众战胜灾异而不惜财物，正如邹振东所指出：“灾难时期是民心最脆弱的时候，弱者需要强者用更关切的传播来表达对他们的在乎。”^⑩

当然，如果透过“恤民之心”去探究禳灾的现实目的，则不难发现统治者之所以要通过禳灾来传播其恤民之心，其实是为了在灾异到来之时安抚民众，避免因灾而起的社会动乱。从这一意义上看，禳灾中蕴含的危机传播思想其本质仍然可视为一种“维稳思想”，沿着这一路径继续对禳灾进行更深层次的发掘，触及到统治者的合法性建构、不同权力主体的博弈等政治议题时，就需要引入政治传播的研究视野。

四、“以禳维稳”：禳灾中的政治传播及其权力博弈

孙旭培在编写《华夏传播论》时，将政治传播放在中国古代各类传播之首，并认为其中最具中国特色的形态之一就是朝廷决策传播^⑪。如果将政治传播理解为“政治共同体的政治信息的扩散、接受、认同、内化等有机系统运行过程”的话^⑫，那么禳灾显然也属于该范畴：面对灾变，统治阶层需要将其祈神驱

祸的决议通过各种仪式传播给民众,以“对冲”突发性灾异造成的群体性恐慌,实现稳定民心 and 维持秩序的政治效能;而从信息层面看,灾异不仅在发生上不可预知,其疏解也是不可控的,所谓“天意难测”正好给不同权力主体的禳灾提供了一定的阐释空间:如何按照于己有利的方向来解读灾异所传达的“上天意图”,并说服其他主体依此行事,成为各方博弈的关键性议题。基于此,下文将主要阐释古代禳灾如何发挥“社会维稳”的政治传播功能,并顺及讨论其背后所暗含的权力分配和调整等问题。

(一)“王命禳之”:统治者对禳灾维稳机制的主导作用

在灾异频发的古代中国^④,由于灾害引发社会动乱乃至王朝更迭的史实^⑤,不能不引起统治者对禳灾的足够重视——面临灾变,统治者首先想到的是我们今天所说的“社会维稳”,这也正是前文“恤民思想”的最终所指。特别是当时生产力水平低下难以在现实层面战胜灾异时,在精神层面抚慰民心的禳灾显得尤为重要^⑥。因此,自殷商时起,禳灾就是王室政治活动的重要组成部分^⑦,尽管最高统治者在不同历史背景下会采用不同的禳灾策略,但其目的一直都是设法让民众感知到其应对灾异的努力,以此来安稳民心并建构其统治的合法性。

1. 在商代,由于大一统帝制尚未建立,君主在面对灾异时通常以主动承担罪责的方式进行禳灾,并通过将其传播出去以赢得民众认可和支持。当君主以一人之身担当上天对于整个国家的责罚时,既凸显了其独一无二的统治地位,也向民众展示了其“恤民之心”。这方面最有代表性的要数商汤“自焚祈雨”的禳灾事件:“汤时大旱七年,卜用人祀天。汤曰:我本卜为民,岂乎自当之。乃使人积薪……将自焚以祭天。”^⑧从政治传播的视角看,虽然“自焚祈雨”不一定属实,但这一禳灾事件的传播说明先民“创造了一个他们所共有的记忆叙述……真正的问题不是‘发生了什么’,而是‘我们希望记住什么’”^⑨。借鉴张星久对古代君权合法性的分析框架,这一行为可以视为商君依据当时普遍的信念模式(遇灾必禳)所进行的合法性“表演”:他通过演出特定的“文化剧本”(以己为牲),以迎合被统治者对合法性的期待^⑩,进而建构了一个在危难关头舍身为民,最终感动神

灵纾解旱灾的神话——“汤行仁义,敬鬼神,天下皆一心归之”(《越绝书》),这也就实现了其通过禳灾来赢得民心之终极目的。

此外,在“以禳维稳”的政治传播机制中,君主对于民众的动员和统领也是不可或缺的。《礼记》中记载“殷人尊神,率民以事神”,其中“率民”二字充分禳灾活动中的民众参与性——据晁福林考证,当时“从商王到一般贵族和职官,以至于作为普通氏族成员的‘众’,都可以到堂参加(禳灾等祭祀)活动”^⑪,这也得到了考古发掘的证实^⑫。从政治传播的角度看,动员民众参与禳灾祭祀的原因在于:权力阶层需要将其与神灵沟通的权威和为疏解灾异所作的努力传播给尽可能多的受众,以建构其统治合法性的群众基础,正如马克斯·韦伯(Max Weber)所指出:“任何一种真正的政治关系都包含着一种特定的最低限度的服从愿望……任何统治都企图唤起并维持对它的合法性的信仰。”^⑬

2. 在秦汉帝制逐步完善之后,由皇帝主导的禳灾不仅不再“以己为牲”,更将禳灾重心从象征性的祭祀仪式转移到务实性的行政举措,通过政府的自我调节来应对灾异冲击。在汉代以前,禳灾基本上属于祭祀的精神范畴,很少涉及到具体的行政整改措施;但汉代帝王在禳灾时除了因循传统的仪式之外,还开发了更多实际的行政指令以增强其维稳的政治效能,其中既有针对官员阶层的良性调整,如宽赦自主赈灾者、开言路、选贤良等,也有作用于平民群体的仁政举措,如出宫人、归葬野尸、大赦、录囚、缓刑、寝兵等。这些举措将禳灾的重心从过去作用于精神世界、偏重象征层面的祭祀仪式,转移到作用于现实世界、偏重管理层面的行政措施,其传播效能与其说是讨好上天,不如说是顺应民意,让民众真切感知到禳灾的现实效果,进而实现维稳之终极目的。

尽管赦囚、免三公等禳灾举措可能会扰乱法制秩序和削弱执政能力^⑭,但从政治传播视角看,其象征意义要大于实际价值,因为民众关注的重点并不在于禳灾的实际效果,而在于帝王是否及时对灾异进行了符合社会期待的应对仪式。正如库德瑞(Nick Couldry)曾指出的:人类的仪式传播有时候不是确认共享的价值,而是管理冲突和掩饰社会不公^⑮,由最高权力者主导的禳灾仪式正是为了管理由

灾异引发的阶层冲突和掩饰积习已久的社会不公。

(二)以禳图治:士阶层对禳灾维稳机制的改造利用^⑤

钱穆曾指出在古代中国的政权结构中,相权是仅次于皇权的重要力量,承担了执政过程中“一切实际的责任”^⑥。而在东周到两汉期间,相权中出现了一批具有社会责任感和政治抱负的士^⑦,当国家遭遇灾异时,他们作为辅佐皇帝的高层官员^⑧,除了要主持现实层面的抗灾、救灾和赈灾之外,还需要通过禳灾来安抚民心以维护社会稳定——尽管从春秋时起就有人质疑禳灾的实效^⑨,但更具政治谋略的有识之士则巧妙地借禳灾之名,针对不同的传播对象演绎出不同的沟通策略,通过改进君主治理水平、顺应民意诉求和鼓舞民众士气等方式来化解灾异带来的冲击,变相地实现了其励精图治的政治抱负。

1.对于君权,士阶层发展了从“借禳进谏”到“以禳治国”的政治传播策略。所谓“借禳进谏”,指的是在东周时期,当灾异发生后,士阶层巧妙地将其解读为上天对君主执政不力的警示,顺势提出改善治理水平的建议。如上博简《鲁邦大旱》所载:鲁哀公十五年大旱,哀公问孔子如何禳灾,孔子却反问:“邦大旱,毋乃失诸型与惠乎?”即认为旱灾是朝中刑罚和德惠失当的结果,因此既要顺从民意祭祀神灵(“毋炆珪璧帛于山川”),又要正确使用刑与德(“政刑与德”)^⑩。而当君主生病后想以禳祛疾时,臣子也会借机将病患与德行联系起来加以进谏,如晏子劝说患疥疔的齐景公要想痊愈,“修德而后可”,景公从谏,“使有司宽政,毁关去禁,薄敛已责”,说明“借禳进谏”在特定历史情境下取得了改进执政水平的传播效能。

但东周士阶层的“借禳进谏”只是建议君主“修德以禳灾”,并未深入解释“修德何以禳灾?”,这一问题直到汉代以董仲舒等提出的政治灾异学说才给出了系统回答:他们引入阴阳五行学说来重新解读灾异与政事的相关性,建构了“一个拥有天然合理的终极依据、涵盖一切的理论框架、解释现象的知识系统并切合当时并可供操作的政治策略在内的庞大体系”^⑪:即把天作为人间秩序合理性的背景,使帝王的权威有了来自上天的支持,以保障帝国的观念统一与社会安定;同时将上天设置为帝王权力的监督者,君主如果德行有失,天就会以灾异示警(“灾者,天之

谴也……尽生于国家之失”)^⑫,从而寄希望于君主会因为灾异而有所收敛,知识阶层也能通过解读灾异信息和提出改进举措,参与到国家治理中,是为“以禳治国”。从政治传播层面看,尽管灾异信息的多义性使“以禳治国”的策略容易沦为不同集团政治斗争的工具^⑬,但在历史上,这一举措确实发挥过社会维稳的功能——西汉朝廷在歉收、地震等灾异后,均会颁布施行仁政的诏令以禳灾,客观上起到了撤销苛政,改善民生的效果^⑭。

2.对于神权,士阶层在理论上质疑和批判巫觋对于禳灾的神化,在实践上则“以禳除巫”,打击影响社会安定的巫觋集团。在春秋时期,尽管祭神祀鬼仍是国家大事,但巫觋已经退出了核心的政治舞台^⑮。在此背景下,士阶层不仅在理论上揭示巫觋的虚妄,如《荀子》所载的“天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也”;更在实践中借禳灾对巫觋加以打击,如西门豹发现巫觋借禳灾献祭导致邺地人心惶惶时,便在禳灾仪式中对巫觋进行了“还诸彼身”的报复(“烦大巫姬为入报河伯”),以公开处刑的方式连杀数人,制造了一起影响甚广的“以禳除巫”事件。可见东周时期的有识之士不仅认清了禳灾的本质,更能将其改造为顺应民意和启迪民智的政治传播工具,通过打击蛊惑人心的巫觋势力来维护地方稳定。

3.对于民众,士阶层则利用民众普遍的鬼神信仰,在面临危机时通过禳灾进行社会动员,促使民众齐心协力以应对外来冲击。例如,当齐国大将田单面对燕国围攻的亡国危机时,首先下令全城举行禳灾仪式(“令城中人食必祭其先祖于庭”),当“飞鸟悉翔舞城中下食”时,遂宣称这是神灵下凡帮助齐国的祥瑞,给予民众积极的心理暗示;接着又与一名扮演神灵附体的士兵相互配合(“师事之,每出约束,必称神师”),让民众愈发坚信神必助我,更加同仇敌忾,最终击败燕国,解除了危机。这说明在特定情境下,士阶层能够通过禳灾这一政治传播活动来凝聚民心 and 重整士气,以化解外来危机。

(三)借禳争权:禳灾维稳机制中的权力博弈

政治学者罗斯金(Michael Roskin)曾指出,政治学关注的焦点就是权力^⑯,此言有深意含焉,因为权力亦是政治传播的焦点所在:统治阶层主导禳灾活动

的出发点固然为了社会维稳,但在中央集权制度下的最高权力者势必会试图借此制约和削弱其他权力主体,而灾异的外部性、不可预知性和不可控性又给其他权力主体提供了一定的博弈空间。因此当灾异发生时,面对外部民众,统治阶层心照不宣地通过禳灾来纾解灾异对整个社会秩序的冲击;但在统治阶层内部,不同权力主体却在处心积虑地算计如何对灾异做出对己最有利的阐释以实现自身权力最大化。具体而言,先秦到两汉禳灾中的权力博弈主要在两组关系中展开:君权与神权、君权与其他世俗权力^⑧。

1. 从制衡到规训:禳灾中的君权与神权。在商代的禳灾中,商君必须依靠贞人占卜与神灵沟通以作为政治决策的依据^⑨,且当时贞人多为部族首领^⑩,具有“垄断神坛、把持政坛、执掌学坛”的强大权力^⑪。为了与之展开博弈,商君采用了两种策略:一是设计“习卜(对同一件事的多次占卜)、三卜(用三块甲骨占卜同一件事)”等制度,以便能够选择最接近自己意愿的“神谕”,削弱贞人对灾异的解释权^⑫;二是利用“暴巫、焚巫”来威慑贞人,即当巫覡的占卜失准时,商君会下令暴晒甚至烧死巫覡以禳灾,地位再高的巫也不能免除牺牲^⑬。上述手段都可视为君权对于巫覡权力的制衡,使其在干涉政治时有所顾忌。

而周武王克商后,汲取了商王自恃天命却灭亡的教训,领悟到“天命靡常,惟德是辅”,遂将道德作为政权建设的核心^⑭,正所谓“周之制度典礼,乃道德之器械”^⑮。具体到禳灾中,周代统治者主要采用了以下两点策略来进一步削弱神权:

在禳灾的路径选择上,周代统治者开始倚重自身道德(而非法术)的力量来感动上苍以祛除灾异。如《尚书·金縢》所载:当周成王面对“天大雷电以风,禾尽偃,邦人大恐”之危机时,他并未求诸占卜(“其勿穆卜”),而是将天灾归咎于自己听信谗言冤枉了周公,导致“今天动威以彰周公之德”,于是他痛改前非,亲自去郊外迎接周公,最终“禾则尽起,岁则大熟”^⑯。再如,当周代有日食发生时,统治者常会减膳降服以示反省,说明其开始超越了以占卜定吉凶的原始思想,而更多依靠自身的道德行为来禳灾^⑰。

在禳灾的求助对象上,周代统治者开始将先祖纳入神灵的范畴,希望他们能够帮助后人战胜灾异。据《周礼》记载:当“国有祸灾”时,负责禳灾的官

员会“祷祠于上下神祇”,其中“上神”就包括了祖先^⑱。通过这种禳灾仪式,周代统治者建构出一种与先人对话的秩序:祖先为王室提供了历史基础和政治合理性,而王室则通过对祖先的追忆和祷告,将禳灾等祭祀活动打造成“最早体现、合法化及贯彻社会等级制度和社会凝聚力的载体”^⑲。以上策略无疑削弱了巫覡的权力并增强了天子的权力。

而在秦汉大一统帝国建立后,随着“以皇帝个人为中心的政治结构之强化”^⑳,君权对神权的博弈从过去的制衡、削弱变为更加强势的打击和规训,在禳灾中主要体现为对地方神祇的象征性惩戒和体系化整合。例如,秦始皇在巡游、封禅等“神权统一”的过程中^㉑,有一次禳灾特别耐人寻味:当他“浮江,至湘山祠”时,“逢大风,几不得渡”,按照惯例应该向神灵祝祷以禳之,但秦始皇却以君临天下的气概,“问博士曰:‘湘君何神?’博士对曰:‘尧女,舜之妻,而葬此。’”于是始皇大怒,使刑徒三千人伐湘山树,赭其山(《史记》)。从政治传播的视角看,统治者显然试图通过这一禳灾行为“起到对地方神灵的恐吓和威慑作用……向公众展示皇帝和帝国的威仪”^㉒;而从权力博弈的角度看,过去统治者在禳灾中对神权虽偶有不恭(如子产质疑禳除火灾),抑或违命不从(如子玉拒绝献祭河神),至多也就稍加警告(如楚简王在求雨时“鼓而涉之”)^㉓,秦始皇却首开“以惩代禳”的先河,通过伐树赭山这一象征性行为来对神权进行了近乎羞辱的打击和规训^㉔。

2. 从“协商者”到“替罪羊”:禳灾中的君权和其他世俗权力。在中央集权制度尚不成熟的商代,商君需要借助各种具有政治意义的禳灾仪式来团结其他统治阶层成员,以建构自身的合法性^㉕。如在“高宗彤日”事件中,商王武丁在举行彤祭以禳灾时,发生了不详之异象(“有雉雊于彝前”),武丁遂询问祖己如何应对,既是族兄也是大臣的祖己顺势提出了告诫之辞^㉖。据考证,武丁之祭祀有其政治考量,因为此前商代都是兄弟相继即位,但小乙却把帝位传给了儿子武丁,所以武丁希望通过在禳灾中与族兄的“政治协商”来弥合其内部分歧,以化解潜在的争权危机^㉗。

到了周代,周天子通过对禳灾的制度设计来进一步限制诸侯的权力,即规定不同等级的权力主体在禳灾中只能进行相应等级的仪式,以此来凸显自

身权力的至高无上,并固化从中央到地方的等级观念和等级制度。如《礼记》中“仲秋之月,天子乃雩”就明确规定“诸侯以下不得雩也”;有些禳灾则是天子诸侯都可以进行:“季冬云‘大雩’……称大,则贵贱皆为也”。周代统治者还通过对祭祀对象的规定来赋予地方诸侯不同的等级权限:除了鲁国因为周公的原因可以祭天行常雩之礼外,其他诸侯只能祭祀境内山川来行旱雩^⑧。这说明周代统治者已经开始借禳灾的制度建设来传播“君臣有别”的权力观念。

而在秦汉时期,随着专制主义中央集权的不断强化,皇帝为了维护自身权威,开始在禳灾中将灾异肇因从自己转嫁给丞相等高官,借此逃脱责任和削弱相权。与先秦君主在禳灾时主动承担罪责不同,汉代统治者开始只是通过下“罪己诏”或素服、素食、避正殿等象征性行为来禳灾,后来发现自责无异于承认灾异是因己而起,于是连罪己诏都懒得下,只简单地通过改元、修庙、厌胜等方式来转移民众注意力,或以罢免丞相或“三公”等方式让后者成为皇帝的“替罪羊”^⑨,试图以此既能摆脱针对最高统治者的“灾异天谴”思想框架,亦能平息民众对统治集团抗灾不力的不满情绪^⑩。

综上,先秦至两汉期间“以禳维稳”这一政治传播机制的实现途径主要有两种:一是由君权主导,当遭遇灾异时,作为最高统治者的君主通过向民众展示其以身作则的领导担当和施惠于民的行政举措,来赢得民心并维持社会稳定;二是由相权主导,当遭遇灾异时,作为高层官员的部分士阶层将禳灾仪式改造为咨政建言、祛除迷信或战前动员等传播手段,来提升政府的执政能力以应对灾异冲击。而在看似冠冕堂皇的“以禳维稳”背后,统治阶层的不同主体也在暗中展开权力博弈:各方争夺的焦点是如何解释灾异传达的上天信息,又如何将信息传播给民众以实现其政治效能?其结果是:尽管神权和相权先后尝试通过对灾异信息的阐释来制约君权,但君权还是借助专制制度完成了对其他权力的规训和整合,并将禳灾变为论证其合法性的传播工具。

五、结语

黄仁宇尝言:学术研究的意义不在发现和批评荒谬,而在发掘和解释荒谬背后的逻辑^⑪。以现代眼光观之,禳灾中虽有荒谬的迷信成分,但它却提供了

一扇观察中国古代仪式、危机与政治传播的绝佳窗口。借此,研究者能够更加深入地理解古人在遭遇灾异时的信息交流机制及其重要性,这也许正是邓云特当年将禳灾纳入救灾史考察的良苦用心——直至今天,在人类应对重大危机的救灾举措中,仍然可见禳灾之踪影。

2020年初,为抗击汹涌而至的新冠肺炎疫情,武汉市急建“火神山”和“雷神山”医院,学者田兆元指出其命名大有深意:“八卦中,火属于离卦,雷属于震卦,都是克制邪恶的力量……五行中‘震卦’属木,木生火,所以它们是相辅相成的。”^⑫类似的禳灾举措还有2014年马来西亚总理纳吉布前往清真寺为失联的“马航370”祈福、2016年高雄地震后中国台湾地区领导人马英九参与镇澜宫祭拜,等等。这说明,禳灾有其不可替代的传播价值,即便是文明社会在遭遇重大危机时,当权者仍需要通过类似禳灾的传播行为来树立和传达勉力救灾的信念。如果将眼光放得更长远,人类在未来还将遭遇各类不可预知的灾异,彼时除了物质技术层面的抗灾之外,精神层面的禳灾仍将或明或暗、或隐或显地发挥其稳定民心的传播效能。

注释:

①邓云特:《中国救荒史》,上海:商务印书馆,1937年,“绪言:何为救荒史”,第2-3页。

②邓云特将“禳灾”分为思想和措施两个层面展开分析,后来灾害史学者大多延续了这一范式,如袁祖亮《中国灾害通史》、高文学《中国自然灾害史》主要将禳灾作为救灾思想进行研究;而孟昭华《中国灾荒史记》、彭传荣《中国灾荒辞典》主要将禳灾作为救灾措施进行研究。

③汤可敬认为“禳当做攘”,攘既表义,又表声,禳是攘的分化字,见汤可敬:《说文解字今释(增订本)》第一卷,上海:上海古籍出版社,2018年,第17页。

④吕思勉:《先秦史》,北京:中国友谊出版公司,2009年,第41页。

⑤曾德雄:《谶纬中的帝王世系及受命》,《文史哲》2006年第1期。

⑥袁祖亮主编:《中国灾害通史(先秦卷)》,郑州:郑州大学出版社,2008年,第4页。

⑦先秦数据引自袁祖亮主编:《中国灾害通史(先秦卷)》,郑州:郑州大学出版社,2008年,第13页;秦汉数据引自袁祖亮主编:《中国灾害通史(秦汉卷)》,郑州:郑州大学出版社,2009年,第148页。

⑧本文通过对“爱如生”中国基本古籍库、中国知网古籍库和鼎秀古籍库的联合检索,最终得到了253条有关禳灾的古籍史料。

⑨邓云特:《中国救荒史》,北京:商务印书馆,2017年,第161页。

⑩详见孟昭华:《中国灾荒史记》,北京:中国社会科学出版社,1999年;袁祖亮主编:《中国灾害通史》,郑州:郑州大学出版社,2009年。

⑪如张水良:《中国灾荒史(1927-1937)》,厦门:厦门大学出版社,1990年;陈业新:《灾害与两汉社会研究》,上海:上海人民出版社,2004年;段伟:《禳灾与减灾:秦汉社会自然灾害应对制度的形成》,上海:复旦大学出版社,2008年;陈炫玮:《先秦至汉初灾禳除礼俗及救治措施研究》,博士学位论文,中国台湾“清华大学”,2013年;么振华:《唐代自然灾害及其社会应对》,上海:上海古籍出版社,2014年。

⑫如王国维的《高宗彤日考》、陈梦家的《殷墟卜辞综述》和《古文字中之商周祭祀》、张秉权的《殷代的祭祀与巫术》等。

⑬郑振铎:《郑振铎全集》(第三卷),石家庄:花山文艺出版社,1998年,第576页。

⑭刘梦颖:《灾害民俗学的新路径:灾害文化的遗产化研究》,《楚雄师范学院学报》2019年第4期。

⑮叶明生:《闽南傀儡戏与闽南人社会生活关系探讨》,《闽台文化研究》2014年第1期。

⑯陈雪英:《西南少数民族灾难认知图示、叙事及传统应对》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2013年第7期。

⑰叶舒宪:《文学禳灾的民族志考察》,《中外文化与文论》2010年第1期。

⑱王艳凤、阿婧斯:《试论蒙古族史诗的文学禳灾功能》,《内蒙古师范大学学报(哲学社会科学版)》2013年第6期。

⑲根据笔者的文献检索,只发现一篇张卫中的《春秋时期的祭祀与政治传播》涉及禳灾,但该文将祭祀作为整体展开论述,未对禳灾进行单独考察。

⑳选择这一时段是因为禳灾发源于先秦,到秦汉时期基本形成了成熟的制度,详见段伟:《禳灾与减灾:秦汉社会自然灾害应对制度的形成》,上海:复旦大学出版社,2008年,第73页。

㉑Eric W. Rothenbuhler, *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*, New York: SAGE Publications Inc, 1998, Perforce.

㉒潘祥辉:《传播之王:中国圣人的一项传播考古学研究》,《国际新闻界》2016年第9期。

㉓冯天瑜、周积明:《中华文化史》,上海:上海人民出版社,1990年,第283-284页。

㉔赵诚:《简明甲骨文字典》,北京:中华书局,2009年,第245页。

㉕徐中舒:《甲骨文字典》,成都:四川辞书出版社,1989年,第679页。

㉖朱彦民:《从甲骨文“舞”字看“葛天氏之乐”》,《殷都学刊》2014年第1期。

㉗沈长云、李晶:《春秋官制与〈周礼〉比较研究——〈周礼〉成书年代再探讨》,《历史研究》2004年第6期。

㉘祝建华对传播模型的相关论述和拉斯韦尔(Harold Lasswell)的“5W”模式详见[英]丹尼斯·麦奎尔、[瑞典]斯文·瑞德德尔:《大众传播模式论(第2版)》,祝建华译,上海:上海译文

出版社,2008年,“译者的话”第1页,正文第14页。

㉙殷晓蓉:《呈现与缺失:传播学研究中的“空间及其关系”》,《苏州大学学报》2014年第4期;刘洁:《马克思“用时间去消灭空间”:溯源及新闻传播学扩散》,《国际新闻界》2010年第9期。

㉚卞冬磊:《新“十字路口”:传播学之时间研究及其理想境界》,《南京邮电大学学报(社会科学版)》2008年第3期。

㉛袁艳:《传播学研究的空间想象力》,《新闻与传播研究》2006年第1期。

㉜李正清:《桑林考》,《昭通师专学报(哲社版)》1986年第2期。

㉝李学勤主编:《十三经注疏·春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第453页。

㉞陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,1988年,第562页。

㉟杨天宇:《〈周礼〉之天帝观考析》,《中国史研究》1990年第4期。

㊱孔含鑫:《方相氏驱鬼逐疫祭祀仪式研究》,《西北民族大学学报(哲学社会科学版)》2018年第5期。

㊲罗新慧:《禳灾与祈福:周代祷辞与信仰观念研究》,《历史研究》2008年第5期。

㊳Gunter Senfit, "Trobriand Islanders' Forms of Ritual Communication," in Gunter Senfit and Ellen B Basso, eds., *Ritual Communication*, Oxford: Berg, 2009, p.82.

㊴胡百精:《危机传播管理》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第85页。

㊵目前检索到的文献仅有:钱晶晶、史安斌的《危机传播研究的本土化初探:以〈尚书·大诰〉为例》;金冰洁、刘再春的《鬼谷子应急管理思想摘要》;严茂亮的《危机传播视野下〈中央日报〉国耻纪念研究》等。

㊶邹振东:《弱传播》,北京:国家行政学院出版社,2018年,第84页。

㊷孙旭培主编:《华夏传播论:中国传统文化中的传播》,北京:人民出版社,1997年,第225页。

㊸荆学民、苏颖:《中国政治传播研究的学术路径与现实维度》,《中国社会科学》2014年第2期。

㊹袁祖亮主编:《中国灾害通史(先秦卷)》,郑州:郑州大学出版社,2008年,第4页。

㊺例如,正是因为洪水灾害,禹才通过治水成为领导者建立了夏朝;《国语·周语上》中记载的“河竭而商亡……昔伊、洛竭而夏亡”;而导致秦朝灭亡的陈胜吴广起义,导火索也是因为“会天大雨”导致的“道不通,度已失期”等等。

㊻元镐永:《甲骨文祭祀用字研究》,博士学位论文,华东师范大学,2006年,第3页。

㊼邹逸麟:《序言》,段伟:《禳灾与减灾:秦汉社会自然灾害应对制度的形成》,上海:复旦大学出版社,2008年,第1-2页。

㊽郑振铎:《汤祷篇》,苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》,北京:社会科学文献出版社,2002年,第62-89页。

㊾[美]柯马丁:《从青铜器铭文、诗经及尚书看西周祖先祭祀的演变》,《国际汉学》2019年第1期。

㊿张星久:《“圣王”的想象与实践:古代中国的君权合法

性研究》，上海：上海人民出版社，2018年，第64—65页。

①晁福林：《试释甲骨文“堂”字并论商代祭祀制度的若干问题》，《北京师范大学学报(社会科学版)》1995年第1期。

②中国科学院考古研究所安阳发掘队：《安阳殷墟奴隶祭祀坑的发掘》，《考古》1977年第1期。

③[德]马克斯·韦伯：《经济与社会》(下)，林荣远译，北京：商务印书馆，1998年，第238—239页。

④孙喆：《灾异：汉代帝王强化皇权之借用工具》，《史学月刊》2018年第9期。

⑤Nick Couldry, Media Rituals: A Critical Approach, London: Routledge Press, 2003, p.4.

⑥在中国传统文化中，“士”的内涵、外延及其变迁都非常复杂，本文仅取学界较为认同的共识，将士界定为东周时出现的具有公共关怀和政治抱负的知识阶层，包括行政官僚、各派学者、军事家、贵族门客等。见余英时：《古代知识阶层的出现与发展》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，“自序”，第11页，正文，第9—21页。

⑦钱穆：《中国历代政治得失》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第3页。

⑧冯天瑜、周积明：《中华文化史》，上海：上海人民出版社，1990年，第346、347页。

⑨余英时指出秦汉之后的“士”主要是指士大夫(古代官员阶层)，在秦汉时期则比较集中地表现在以儒教为中心的“吏”和“师”，见余英时：《古代知识阶层的出现与发展》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，“自序”，第9页。

⑩如《左传》记载：“鲁僖公二十一年大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：‘非早备也……巫尪何？’”

⑪李学勤：《上博楚简〈鲁邦大旱〉解义》，《孔子研究》2004年第1期。

⑫葛兆光：《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，2000年，第258页。

⑬周桂钿：《独尊儒术，奠定汉魂——董仲舒政治哲学研究》，《船山学刊》1998年第2期。

⑭蔡亮：《政治权力绑架下的天人感应灾异说(公元前206年至公元8年)》，《中国史研究》2017年第2期。

⑮[英]崔瑞德、鲁惟一主编：《剑桥中国秦汉史》，杨品泉等译，北京：中国社会科学出版社，1992年，第205、214、758页。

⑯祁志祥：《周代：“神”的祛魅与“人”的觉醒——论中国思想史上的第一个启蒙时期》，《湖北社会科学》2017年第12期。

⑰[美]迈克尔·罗斯金等：《政治科学(第9版)》，林震等译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第8页。

⑱由于先秦至两汉政治制度的变化导致相应官职的称谓命名较为复杂，为了兼顾行文的严谨与简洁，故采用现代概念来指代古代职位，如最高权力者包括了君王(商代)、天子(周代)、皇帝(秦汉)；神权则包括了操控祭祀的巫觋集团、地方神祇；其他世俗权力则包括了相权、皇室成员、诸侯(周代)、三公(秦汉)等，具体可参见柏铮：《中国古代官职》，北京：北京大学出版社，1989年，第10—12、26—27、30—32页。

⑲余英时：《天人之际：中国古代思想的起源试探》，陈弱水主编：《中国史新论：思想史分册》，台北：联经出版公司，

2012年，第14页。

⑳晁福林：《试论殷代的王权与神权》，《社会科学战线》1984年第4期。

㉑冯天瑜、周积明：《中华文化史》，上海：上海人民出版社，1990年，第342页。

㉒宋镇豪：《殷代“习卜”和有关占卜制度的研究》，《中国史研究》1987年第4期。

㉓裘锡圭：《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，《裘锡圭学术文集(甲骨文卷)》，上海：复旦大学出版社，2015年，第194、199、203页。

㉔靳晓燕：《从传统文化看荣辱观的养成——访清华大学教授彭林》，《光明日报》2006年3月22日，6版。

㉕王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》，北京：中华书局，1959年，第477页。

㉖江灏、钱宗武译注：《今古文尚书全译》，贵阳：贵州人民出版社，1992年，第257页。

㉗陈筱芳：《春秋宗教习俗》，博士学位论文，四川大学，2004年，第77—78页。

㉘杨华：《古礼新研》，北京：商务印书馆，2012年，第143页。

㉙[美]柯马丁：《从青铜器铭文、诗经及尚书看西周祖先祭祀的演变》，《国际汉学》2019年第1期。

㉚[美]陆威仪：《早期中华帝国》，王兴亮译，[加拿大]卜正民主编：《哈佛中国史·第一卷》，北京：中信出版集团，2016年，第1、3页。

㉛杨华：《秦汉帝国的神权统一》，《历史研究》2011年第5期。

㉜晏昌贵：《禁山与赭山：秦始皇的多重面相》，《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2018年第7期。

㉝王准：《上博四〈柬大王泊雨〉中的祈雨巫术及相关问题》，《江汉论坛》2008年第5期。

㉞虽然这段历史叙事与另一段秦始皇禁山的史料有抵牾之处，但却反映了被征服的东方地区民众的集体记忆。见陈松长主编：《岳麓书院藏秦简》(伍)，上海：上海辞书出版社，2017年，第57—58页。

㉟李双芬：《从选祭到周祭——兼论商代后期王权的合法性建构》，《殷都学刊》2015年第2期。

㊱该事件见于《尚书》、甲骨文卜辞(《合集》21538)、上博简《竞建内之》等，不同史料叙述也有些差异，正文内容是综合上述史料做出的翻译。

㊲张利军：《〈尚书·高宗彤日〉的史料源流考察》，《古代文明》2010年第4期。

㊳李强：《周代农业祭祀研究》，博士学位论文，吉林大学，2000年，第130页。

㊴郑振铎：《汤祷篇》，《郑振铎全集》(第三卷)，石家庄：花山文艺出版社，1998年，第592页。

㊵段伟：《禳灾与减灾：秦汉社会自然灾害应对制度的形成》，上海：复旦大学出版社，2008年，第85—90页。

㊶周雪光：《中国国家治理的制度逻辑》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，“自序”，第3页。

㊷杨宝宝：《田兆元：“雷神山”“火神山”两所医院的命名来自中国传统》，2020年1月27日，澎湃新闻，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_5648342，2020年2月13日。