

廖小东 著

LIAO XIAODONG

政治仪式与权力秩序

——古代中国“国家祭祀”的政治分析

ZHENG ZHI YI SHI
YU
QUAN LI ZHI XU

中国社会科学出版社

014035960

D691
116

廖小东 著

LIAO XIAODONG

政治仪式与权力秩序

——古代中国“国家祭祀”的政治分析



北航

C1723177

D691
116

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治仪式与权力秩序:古代中国“国家祭祀”的政治分析/廖小东著.
—北京:中国社会科学出版社,2014.3
ISBN 978-7-5161-2554-0

I. ①政… II. ①廖… III. ①政治制度—研究—中国—古代
②祭祀—制度—研究—中国—古代 IV. ①D691②K892

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 084756 号

出版人 赵剑英
责任编辑 郭晓鸿
特约编辑 王彬
责任校对 韩海超
责任印制 戴宽

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号(邮编 100720)
网址 <http://www.csspw.cn>
中文域名:中国社科网 010-64070619
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷 北京君升印刷有限公司
装订 廊坊市广阳区广增装订厂
版次 2014 年 3 月第 1 版
印次 2014 年 3 月第 1 次印刷

开本 710×1000 1/16
印张 16.5
插页 2
字数 278 千字
定价 52.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010-64009791
版权所有 侵权必究

贵州财经大学公共管理学院博士点建设项目资助出版

前 言

中国几千年的历史和文明始终是人们感兴趣的话题，而一些重大的历史问题尤其引起学者们的思考和社会的普遍关注。比如自秦朝统一天下之后，中国的君主专制政体一直延续至清朝覆亡，期间长达两千多年。中国的君主专制时代何以如此的漫长？或者说，是什么因素或条件使得中国的君主专制的权力秩序能够在崩溃之后，经过一段时期又能恢复到“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的状态，并且延续两千年之久？这些自然也就成为学术界最为引人注目的问题之一。

20世纪80年代初，学者金观涛和刘青峰运用系统论、控制论的方法来考察中国君主专制时代的社会停滞性问题，提出了“超稳定结构”的概念和理论，认为中国古代王朝有着巨大的修复能力，而在世界其他文明古国中，很少看到这种“死则又育”的再生现象。其中宗法一体化结构对完成新王朝权力秩序的修复和重建有重要作用，而宗法一体化发挥作用的前提是古代王朝的意识形态结构和政治结构中具备一些条件，其中最重要的一点就是必须具备统一的信仰^①。这个观点算是对这一问题的一个较为系统的回答。美国学者艾森斯塔得在《帝国的政治体系》一书中谈到中华帝国权力秩序维持“超稳定”的原因时指出：通过各种礼仪和教育活动来维持士人阶层的忠顺，特定的技术和地理因素造成低水平的政治活动和政治参与，军事技术没有得到高度发展，帝国的若干组成部分通过灌溉系统而互相紧密依赖，这些因素的结合，使得统治者长期维持了某

^① 金观涛、刘青峰：《兴盛与危机》，湖南人民出版社1984年版，第29—124页；金观涛、刘青峰：《在历史的表象背后》，四川人民出版社1984年版。

种程度的中央控制。^①

随着近代以来国家和社会的转型，“超稳定”的权力秩序崩溃瓦解，君主专制政体亦随之覆亡，传统的政治制度、政治观念遭受人们的猛烈批判甚至彻底否定。然而历史不能轻易被割断，许多传统的政治思想、政治观念在近代以来的政治生活中仍然具有相当的影响作用。事实上，其中也确实有一些值得借鉴之处。比如中国古代科举制度的一些规则、理念就被西方国家借鉴并建立起现代公务员制度。

自近代以来，中国一直在向西方学习，由此，中国近代以来的大多政治制度都带有西方的痕迹。但是，这些带有西方痕迹的政治制度并不都是成功的。其原因在于政治制度不是能够凭空移植的，必须考虑到与本民族的政治传统、文化心理如何进行历史衔接的问题。因此，对于关注当下中国现代政治文明建设的每一个政治学人来说，对中国古代政治文明进行仔细的研究、深刻的反思是非常必要的。只有对我们的传统政治文明予以真正的认识，分清楚什么是精华、何者为糟粕，才有可能找到自近代以来至今中国落后于西方文明的真正原因，才能更好地探索适合中国国情的政治发展模式。

笔者对中国古代政治文明的研究兴趣源于在学习过程中对“礼”的认识。在中国古代王朝，礼渗透到社会的各个方面，对政治、文化等产生了重要的影响，形成独具特色的“以礼治国”。法国著名汉学家汪德迈（Lion Vandermeersch）曾说：

礼治是治理社会的一种很特别的方法。除了中国以外，从来没有其他的国家使用过类似礼治的办法来调整社会关系，从而维持社会秩序。这并非说礼仪这种现象是中国独有的——此现象是很普遍的，任何文化都具有的——可是只有在中国传统中各种各样的礼仪被组织得异常严密完整，而成为社会活动中人与人之间关系的规范系统。^②

^① 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，阎步克译，贵州人民出版社1992年版，第234—239页。

^② 汪德迈：《礼治与法治——中国传统的礼仪制度与西方传统的JUS（法权）制度之比较研究》，载《儒学国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社1989年版。

中国古代礼仪虽然名目繁多、体系庞大，但要属祭祀礼仪最为重要。所谓“礼有五经，莫重于祭”。^①《左传》云：“国之大事，在祀与戎。”^②《汉书》载：“帝王之事莫大于承天之序，承天之序莫重于郊祀。”^③汉帝国建立之初，高祖刘邦途经山东曲阜，以太牢祭祀孔子，后人由此认为“汉家四百年命脉全在于此”。

其实，祭祀活动起源于原始宗教的神灵崇拜，是人类社会发展 to 一定阶段的产物，存在于世界各个民族之中，而非中国所特有。但是，当我们把中国早期国家时期的隆重祭典与古希腊人同样隆重的神庙朝拜进行比较，就会发现古代中国的祭祀与古代希腊的祭祀表现出两种完全不同的特点。在祭祀的对象上，古代中国祭的是象征自然统治的天神地祇和象征社会统治的祖先先王，古希腊人祭的是象征城邦保护者的神祇。在祭祀的设施上，古代中国营建宫殿的原则是“君子将营宫室，宗庙为先，厩库为次，居室为后”^④，意即祭祀建筑最为重要，次而武装防御，最后是生活起居，古希腊营建城邦的原则是，“首重居民健康……次及防御……又次而考虑政治活动便利”。^⑤在祭祀的形式上，古代中国的祭祀是庄严的供奉，一般民众不可能参与，而古希腊则往往是全民性的盛大节日，祭祀包括文艺演出、体育竞技等娱乐活动。在祭祀的目的上，古代中国的祭祀是现实政治统治的需要，古希腊的祭祀则表现为一种民族精神的鼓动，并无多少明确的政治意图。^⑥由于初始阶段即存在较大差异，所以在古代欧洲的帝国，皇家典礼主要是展示其作为国家象征的豪华气派，而在古代中国，国家祭祀典礼不仅仅是帝国和皇权的象征，而且本身就是帝国的重大政治活动，有着极为重要的现实政治功能。

由此，这样一个问题开始在笔者的脑海里浮现：古代中国“国家祭祀”的发展和举行与王朝权力秩序的“超稳定”延续有什么联系呢？如果两者之间存在关系，即古代国家祭祀的发展与举行对古代王朝权力秩

① 《礼记·祭统》。

② 《左传·成公十三年》。

③ 《汉书·郊祀志》。

④ 《礼记·曲礼下》。

⑤ 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆 1965 年版，第 456 页。

⑥ 柳肃：《礼的精神》，吉林教育出版社 1990 年版，第 45 页。

序维持“超稳定”延续起到了某种支撑作用，那么我们是否可以从国家祭祀的角度来解释前面提到的学术问题，即中国古代王朝的权力秩序“超稳定”延续两千年之久这个问题呢？这就是本书的研究所要解决的最为直接的一个问题。当然，如果我们的问题仅仅停留在此显然是不够的，我们必须引入政治学的分析方法，把这个历史问题的分析转换为政治学问题的分析，即中国古代帝国权力秩序能够稳定延续的政治原因何在？此时我们引入古代“国家祭祀”的视角进行分析，那么我们的问题就深化为：古代“国家祭祀”如何支撑或影响王朝权力秩序的“超稳定”延续？

接下来通过深入研究就可以发现：政治权力秩序必须建基于一定的合法性基础之上，建立在合法性基础之上的政权就可以对社会形成有效的控制整合，从而维系、巩固既定的权力秩序。中国古代合法性可分为君主专制政体合法性、王朝的合法性以及君权的合法性三个层次。^①本质上“合法性不过是人们内心的合法性信仰的直接结果和表现形式，因此，合法性问题实际上就可以转换为合法性信仰问题”。^②而古代中国“国家祭祀”不过是合法性信仰的一种外化形式，中国历代王朝的统治者，正是通过郊天祀地、享祖崇圣、祈雨等各种国家祭祀活动的仪式性表演，对民众进行心理暗示与精神导引，从而确立有利于君主专制统治秩序的合法性信仰，最终达到建构适合于君主专制统治的合法性，实现社会政治整合，维护以皇帝为核心的权力秩序之目的。

因此，本书的研究问题便是：古代中国“国家祭祀”制度是否支撑王朝权力秩序的“超稳定”延续？如果古代“国家祭祀”可以维系王朝权力秩序的“超稳定”延续，那么就是通过政治仪式的合法性建构与社会整合功能而实现。

那么，选取古代中国“国家祭祀”作为本书的研究对象是否可行呢？我们知道，中国古代的国家祭祀是传统政治文化的重要组成部分，自汉武帝时代开始儒家礼制化改革之后，古代“国家祭祀”逐步体系化、制度

^① 张星久：《中国古代君权合法性研究》，博士学位论文，武汉大学，2001年，第20—26页。

^② 张星久：《论帝制中国的君权合法性信仰》，《武汉大学学报》（哲学社会科学版）2005年第4期。

化，至东汉趋于定型。虽然后代历朝也曾因为种种原因对国家祭祀进行过一些调整，但是以下两个方面基本是不变的：一是国家祭祀神祇主要种类始终是天神、地祇、宗庙及先师；二是通过国家祭祀寻求统治合法性和实施社会控制的政治目的不变。正如白居易所说：“苟可以正人伦、宁家国，是得制礼之本意也。……虽沿革损益不同，同归于理矣。”^①因而，虽然时间跨度达两千多年，但古代中国“国家祭祀”还是具有相对的确定性，适合于笔者进行考察研究。

本书的研究目的之一就是证明古代中国“国家祭祀”对王朝权力秩序的“超稳定”延续的支撑作用。然而为了使得本书的研究能够具有比较普遍的意义，笔者力图通过对古代中国“国家祭祀”对王朝权力秩序的稳定存续的支撑作用的考察把研究导向更为深层的目的：探求政治仪式对权力秩序存续的重要作用及影响。

“仪式”一词来自英文的“ritual”，其原意是指“手段与目的并非直接相关的一套标准化行为”，也就是说仪式中所表现的行为经常是另有更深远的目的或企图的。郭于华先生指出“仪式”通常被视为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一套行为方式。它们经常被功能性的解释为在特定群体或文化中沟通、过渡、强化秩序及整合社会的方式。^②史蒂文·卢克斯认为，仪式是表示“受规则支配的象征性活动，它使参加者注意他们认为有特殊意义的思想和感情对象”。^③

中国古代“礼”文化发达，各种规范性的仪式很多。因此，古代的仪式未必就是古代“国家祭祀”，但古代“国家祭祀”必定表现为一定的仪式，只不过属于一种政治仪式。政治仪式就是以一定的信仰为基础，带有明显权力属性，具有一定的强制规范性的仪式，其所展现、传递或强化的是某种政治意义。古代国家祭祀往往来自于权力的安排，正是这类规矩的安排，促使人们的社会行动在祭祀活动的范围之内渐渐制度化，使传统的政治合法性信仰通过一套象征体系外化为可视的行为与过程，成为中国古代政治的合法性建构和社会整合的重要工具。当然，古代国家的政治合法

① 《全唐文》卷671：白居易《策林·沿革礼乐》。

② 郭于华主编：《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社1999年版，第1页。

③ Steven Lukes, "Political Ritual and Social Integration", *Sociology*, 9 (1975), p. 291.

性信仰最终还是以个人的信仰为基础，因此，中国历代王朝非常重视民众的信仰问题，几乎把对于精神、灵魂的控制等同于一个王朝对权力秩序的控制。孔飞力教授在《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》一书中所描述的“叫魂”事件，^①就说明中国古人的信仰秩序与帝国的权力秩序紧密相关，信仰秩序的失控和崩溃，就有可能导致权力秩序的崩溃。所以，从本质上讲，举行古代“国家祭祀”之重要目的就在于通过政治仪式性表演确立国家的政治信仰。英国著名人类学家拉德克利夫·布朗对中国古代哲学荀子的关于国家祭祀仪式的论述非常推崇，只不过他称为“宗教仪式”，他说：“荀子这个古代哲学学派的观点认为，宗教仪式可独立于信念之外发挥其重要的社会功能，这一现象常被看作是仪式功效。仪式使人的情感和情绪得以规范的表达，从而维持着这些情感的活力和活动。反过来，也正是这些情感对人的行为加以控制和影响，使正常的社会生活得以存在和维持。”并要求大家重视这一理论，因为“它不仅适用像古代中国这样的社会，也适用所有的人类社会”。^②

西方学者对于政治仪式与权力秩序的探索相对较多。柯恩（Abner Cohn）认为权力关系与象征行为是两个不可分割的维度，他指出通常被视作非理性之物的象征符号和仪式行为并非专属于所谓原始的、野蛮的或传统的社会，现代文明社会的权力运作亦离不开它们。^③戴维·柯泽（David Kertzer）在其《仪式、政治与权力》一书中强调，政治仪式在所有的社会中都是重要的，因为政治的权力关系无论在哪里都是经由沟通的象征方式而表达和改变的。^④政治仪式具有很强的展示性和表演性，是政治现实化的一个重要途径，而这一点并未被人们充分认识，人们仅仅是把它作为意识形态来处理，当成追求利益和实现权力意愿过程中的动员手段。由此，克利福德·格尔茨在《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》一书中指出：国家的语义符号学却是如此地哑然

① [美] 孔飞力：《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，上海三联书店2002年版。

② [英] 拉德克利夫·布朗：《原始社会的结构与功能》，潘蛟等译，中央民族大学出版社1999年版，第180页。

③ [美] 柯恩：《双向度的人》，转引自郭于华《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社1999年版，第341页。

④ 郭于华主编：《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社1999年版，第343页。

无声。^①

因此，本书研究的意义就在于：通过研究古代中国“国家祭祀”对古代王朝权力秩序“超稳定”延续的支撑作用，抽象出政治仪式与权力秩序的概念，希望能够从普遍的意义思考二者的关系问题。当然，仅仅通过古代中国“国家祭祀”对王朝权力秩序的支撑作用之研究就想阐明政治仪式与权力秩序之间的关系很困难，亦不全面。所以，本书的研究只能是一个初步的探索，希望能为他人的研究提供一点思路。

^① [美] 克利福德·格尔茨：《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》，赵丙详译，上海人民出版社 1999 年版。

目 录

前言	(1)
第一章 基本概念与文献综述	(1)
第二章 古代中国“国家祭祀”的源起与形成	(33)
第一节 滥觞:原始宗教	(33)
第二节 发展:早期国家时期	(40)
第三节 趋于定型:秦汉时期	(55)
本章小结	(66)
第三章 古代中国“国家祭祀”的种类	(68)
第一节 祭天地	(69)
第二节 祭祖先	(81)
第三节 祭先师	(91)
第四节 其他诸祀	(95)
本章小结	(104)
第四章 古代中国“国家祭祀”与合法性建构	(106)
第一节 中国古代的政治合法性问题	(107)
第二节 古代中国“国家祭祀”与合法性信仰	(112)
第三节 古代中国“国家祭祀”与合法性的规制	(125)

本章小结	(149)
第五章 古代中国“国家祭祀”与社会控制	(151)
第一节 统治阶层内部的秩序整合	(152)
第二节 控制士人阶层	(161)
第三节 约束底层民众	(182)
本章小结	(195)
第六章 古代中国“国家祭祀”的式微	(196)
第一节 古代中国“国家祭祀”式微的诸因素分析	(198)
第二节 古代中国“国家祭祀”式微的实质与影响	(219)
本章小结	(227)
结语	(229)
参考文献	(234)
后记	(250)

第一章 基本概念与文献综述

一 基本概念の界定

本书的研究涉及的一些概念如：政治仪式、权力秩序、古代“国家祭祀”等都具有一定的内涵不确定性，并且在论述过程中，笔者也往往有特定的指向性，因此有必要在展开论述前对它们予以必要的说明或界定。政治仪式前文已作出辨析，此处不赘。

1. 权力秩序

任何时代、任何形式的政治都是以一定的秩序为条件的，否则，政治就不可能存在。在现实层面，一切政治秩序归根结底，都是一种权力秩序；权力的无秩序，就意味着政治无秩序。因而金观涛先生提出的中国古代社会政治的“超稳定”结构，基本上就是以相对稳定的权力秩序为前提的。博登海默认为，所谓秩序“意指在自然进程中和社会进程中所存在着的某种程度的一致性、连续性和确定性”。^①因此，权力秩序即权力运行的惯常规定性。^②

具体到本文的中国古代权力秩序，就是指以皇帝为核心、皇亲国戚为附属，以层级分明的官僚机构为主体的中央集权。对于中国这样一个地域辽阔的国家，在通信和交通都不发达的古代，中央集权式的权力结构，对于削弱地方割据势力，增强中央政府的权威，统一配置社会资源，维护社会政治的大一统局面起到了积极的作用，因而具有相当的

^① [美]博登海默：《法理学——法律哲学与法律方法》，邓正来译，中国政法大学出版社1999年版，第219页。

^② 江国华：《权力秩序论》，《时代法学》2007年第2期。

合理性。正如黑格尔所言：但凡存在的，都是合理的。因此，笔者以为，以皇帝为核心的中央集权制的惯常运行，构成了中国古代稳定的权力秩序。

2. 本书使用的“古代”概念

古代文化史家柳诒征曾指出：“论政俗之变迁，万不可囿于朝代”^①，故而本书选取“中国古代”这个长时间段进行研究。学界一般是以1840年鸦片战争为界，之前称为古代，之后则属于近代。由于本书的研究对象国家祭祀在本质上就是一种信仰的外化形式，而信仰的变化具有一定的滞后性，因此为了保证对国家祭祀发展变化进行完整清楚的分析，本书将使用的“古代”概念时间跨度顺延至清朝覆亡，而论及国家祭祀的变革及其影响则更是顺延至辛亥革命之后一段时间。

3. 关于“国家祭祀”的界定

“国家祭祀”在一些论文和著作中多有提及，但是专以“国家祭祀”为研究对象的成果就笔者目前所掌握的资料来看只有：王柏中先生的博士论文《两汉国家祭祀制度研究》（2005年以《神灵世界秩序的构建与仪式的象征——两汉国家祭祀制度研究》为题出版）和雷闻先生的博士论文《隋唐国家祭祀与民间社会关系研究》以及赵克生先生的《明朝嘉靖时期国家祭祀改制》，由于他们分别把研究限定在两汉、隋唐和明朝这个特定的时间段，因而他们的研究对象“国家祭祀”之“国家”的指向就非常明确。

我们研究国家祭祀的基本前提就是必须有国家，在国家产生之前的带有原始宗教性质的祭祀活动只能算是氏族祭祀、部落祭祀、部落联盟祭祀或“酋邦”祭祀。理论上讲，国家祭祀应该是随着国家的产生而产生的，但是国家自产生至形成一个基本成熟的形态是一个漫长的过程，因此国家祭祀的形成也将是一个随着国家产生和发展而不断发展变化的长期过程。

谢维扬先生认为：夏以前的五帝传说时代为前国家时期；夏朝为中国早期国家的发生期，商朝和周朝为中国早期国家的典型期；春秋与战国为

^① 陈登原：《中国文化史》（上），正中书局1947年版，第16页。

中国早期国家的转型期；秦朝的建立（前 221 年）标志着中国早期国家进程的结束，进入成熟国家期。^① 我们认为这种划分是有道理的。而古代中国“国家祭祀”的发展也基本是与古代国家的演变进程同步的：夏代以前属于祭祀的源起阶段；三代至秦朝建立之前随着中国古代政体的发展变化，古代“国家祭祀”亦处于发展阶段；而随着秦汉时期中国古代君主专制政体基本确立，古代国家祭祀亦进行了相应的儒家礼制化改革而趋于定型。

关于“国家祭祀”的具体界定，雷闻先生在《隋唐国家祭祀与民间社会关系研究》的“导言”中说：“本文所指的‘国家祭祀’，系指由各级政府主持举行的一切祭祀活动，其中既包括由皇帝在京城举行的一系列国家级祭祀礼仪，也包括地方政府举行的祭祀活动，因为相对于民间社会而言，他们就是国家；就祭祀的目的而言，这种活动不是为了追求一己之福，而是政府行使其职能的方式，本身具有‘公’的性质。”^② 王柏中先生的博士论文《两汉国家祭祀制度研究》引用雷文之定义对汉代国家祭祀进行界定，只是由于史料记载的限制，他把探讨范围略微收缩至以皇帝祭祀为核心的“国家级”祭祀为主。

本书吸收了他们的研究成果，对古代“国家祭祀”的界定基本包括皇帝和中央政府举行的祭祀活动以及地方各级政府（州、县）的祭祀活动。不过皇帝主持的一些祭祀活动之目的就是为了追求一己之福，未必具有“公”的性质，比如求长寿（以汉代皇帝为盛）、为求皇子的祀高禘等，但也属于国家祭祀的范围。李申先生认为国家祭祀即是“对国家公神和皇室祖先的祭祀”。^③ 而在君主专制政体下，这个“国家公神”有时候是以皇帝个人的爱好和需要决定的（比如汉武帝听道士言立神祇多矣）。

4. 关于“民间信仰”之界定

与国家祭祀相对的自然民间信仰的祭祀行为。所谓“民间信仰”，

^① 关于“中国早期国家”、“成熟国家”和上文提到的“部落联盟”、“酋邦”等概念，都是用谢维扬先生的提法。参见谢维扬《中国早期国家》，浙江人民出版社 1995 年版。限于资料问题，本书所论的“早期国家”多指秦统一前的西周、春秋战国时期。

^② 雷闻：《隋唐国家祭祀与民间社会关系研究》，博士学位论文，北京大学，2002 年，第 2 页。

^③ 李申：《中国儒教论》，河南人民出版社 2004 年版，第 119 页。

就是一般民众的信仰，但是由于这些信仰有时也会为某些上层阶级的人们所接受，因而“民间”一词事实上并不足以完全概括这类信仰的组成人群。^①

国家祭祀与民间信仰的祭祀行为虽然在祭祀目的上有相当的差别：国家祭祀活动重在建构政治合法性实施社会整合，而民间信仰祭祀行为的着眼点在于追求一己之福、悦神祈佑，但是要作出明确的区分并不容易。首先从祭祀的参与者来看，国家祭祀的参与者和民间信仰的祭祀参与者可能是重叠的，甚至包括皇帝本人也可能参与民间信仰的祭祀行为（如汉武帝祭祀灶神）；其次，国家祭祀的对象也有可能是民间信仰的祭祀对象，只是由于祭祀目的不同而有不同的解读。比如孔子，在国家祭祀体系中是圣王先师、道统的象征，而民间信仰的崇拜者则可能把他当成祈子的神祇予以祭祀。

因此，本书在论述国家祭祀与民间信仰的互动关系时，虽然会对国家祭祀与民间信仰的模糊界限予以必要的辨析，但是为了便于论证分析，避免混乱，还是将民间信仰限定为一般民众的信仰，尤其是指底层普通民众的信仰。

5. 国家祭祀是否属于宗教行为

古代“国家祭祀”是否属于宗教行为，学界尚存在争议。许多学者倾向于认为古代中国“国家祭祀”属于宗教行为。杨庆堃认为古代中国“国家祭祀”是“中国宗教”的一部分；^②张荣明认为国家祭祀属于“政治宗教”；^③詹鄞鑫认为，国家祭祀是中国“正统宗教”的祭祀；^④牟钟鉴认为

^① 蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，允晨文化实业股份有限公司1995年版，第5页。

^② 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，上海人民出版社2007年版。

^③ 张荣明认为：“政治宗教是以超现实的政治理想和最终的政治目标为政治理性和政治价值的信仰体系，以及为贯彻这一政治信仰而建立的一套组织、权力形态和仪式制度。政治宗教是政治与宗教的自然的有机的结合。”参见张荣明《权力的谎言——中国传统的政治宗教》，浙江人民出版社2000年版。

^④ 詹鄞鑫认为“中国还有一个在史书上以‘礼志’或‘郊祀志’的面目出现的随着封建王朝的灭亡而灭亡的‘在朝’的宗教。这种宗教既不是原始宗教，也不是道教，更不是佛教等外来宗教。它具有严密的制度和大体不变的承传，并与国家的政治礼制合为一体，是一种‘国家宗教’，我们称之为‘正统宗教’”。参见詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社1992年版，第4页。