

功德与天命：秦汉时期皇权合法性观念的变迁

代国玺

摘要：秦汉时期，皇权合法性观念曾历经一个显著变化。受战国理性精神的影响，秦朝称帝者只言功德。而两汉之际，由于君权神授观念流行，称帝者却必据天命。皇权合法性观念由重“功德”变为重“天命”，与西汉士人对秦亡汉兴的历史反思有密切关系。审视这一“天地大变局”，西汉士人普遍认为历史的重大变化冥冥之中另有主宰，实际上非人所能掌控。正是这种怀疑理性能力的认识，导致了西汉君权神授观念的兴起和盛行。魏晋以后人们普遍持有的“功德”与“天命”并重的皇权合法性观念，正是在这一转变的基础上发展而成的。

关键词：秦汉时期；皇权合法性；功德；天命

中图分类号：K232 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2023)04-0135-07

皇帝是中国封建社会的最高统治者，独具代天牧民的资格。其至尊如此，什么人才能做？对于这个问题，古人与今人有不同的观念。且不唯观念有别，两种认识的性质亦有差异。今人的看法，只属于历史认识的范畴，但封建社会人们就此问题的认识，不仅牵涉历史，同时也关联现实，直接影响到他们对于当时统治政权的认可程度。

皇帝分两种，有开创之主，有继体之君。继体之君的合法性，主要涉及皇室内部的权力继承。封建社会人们看待此事，认识比较统一，大体如陈寿所言：“古者以天下为公，唯贤是与。后代世位，立子以嫡；若嫡嗣不继，则宜取旁亲明德，若汉之文、宣者，斯不易之常准也。”^[1]至如开创之主，逐鹿群雄而最终能君临天下，固然是实力所致，但也与其善于寻求舆论支持密不可分。从历史来看，这些舆论支持也即皇权合法性观念，颇为复杂。在封建社会的不同历史阶段，这种观念并不完全相同。学界以往探究皇权合法性观念问题，往往忽视这一点，而用“天命有德”来概括整个封建社会的皇权观念^①，既失之笼统，也不合乎实情。实际上，封建社会的皇权合法性观念有个发展演变的过程，“天命有德”这种

功德与天命并重的观念占据主流，时间应该不会早于东汉。

在秦汉时期，皇权合法性观念与后世其实颇有差异。尤为重要的是，秦汉时期的皇权合法性观念曾经历一个由重“功德”到重“天命”的转变。有了这个转变，才有魏晋以后“天命有德”观念的流行。那么，这种转变具体是如何发生的？何以有这种转变？本文拟就这两个问题略作探索，以期梳理秦汉时期历史与观念之间的复杂互动，揭示秦汉时期皇权合法性观念的变迁及原因。

一、从汉高祖与汉光武帝的即位说起

汉五年(公元前202年)正月，楚汉战争结束，天下归汉。楚王韩信、韩王信、淮南王英布、梁王彭越、故衡山王吴芮、赵王张敖、燕王臧荼等诸侯，共同上书推尊汉王刘邦为皇帝，其辞曰：“先时秦为亡道，天下诛之。大王先得秦王，定关中，于天下功最多。存亡定危。救败继绝，以安万民，功盛德厚。又加惠于诸侯王有功者，使得立社稷。地分已定，而位号比拟，亡上下之分，大王功德之著，于后世不宣。

收稿日期：2023-01-08

作者简介：代国玺，男，山东大学历史文化学院教授、博士生导师(山东济南 250100)。

昧死再拜上皇帝尊号。”^{[2]52} 诸侯的推尊理由,纯系“功德”二字,以为汉王“于天下功最多”“功盛德厚”“功德之著”,宜即皇帝位。刘邦暂以“寡人闻帝者贤者有也”为辞,表示谦让。诸侯王皆重申其功德堪帝,曰:“大王起于细微,灭乱秦,威动海内。又以辟陋之地,自汉中行威德,诛不义,立有功,平定海内,功臣皆受地食邑,非私之也。大王德施四海,诸侯王不足以道之,居帝位甚实宜,愿大王以幸天下。”^{[2]52} 此言备述刘邦功盖天下、德泽万民,居皇帝位属于实至名归。于是汉王刘邦不再推辞,遂即皇帝位于汜水之阳。

汉初异姓诸侯推尊刘邦,虽属实力较量的结果,但诸人推尊的说辞,无疑反映了时人在称帝者须具备何种资格这一问题上的共识,不然不足以孚众论,厌人心。显然,秦汉之际,功盛德著是称帝者取信于人的核心品质,至如“天命”云云,未与其列。

而两百余年后,形势大异,称帝者要想获取士民归心,必待受命之符。更始二年(24年)春,萧王刘秀据有河东,属下诸将议上尊号,南阳马武先陈其意,言:“大王虽执谦退,奈宗庙社稷何!宜即尊位,乃议征伐。”^{[3]21} 刘秀不听。夏四月,刘秀行至中山,诸将再次上奏,敷陈刘秀功德,言:“大王三分天下而有其二,跨州据土,带甲百万。言武力则莫之能抗,论文德则无所与辞。”^{[3]21} 劝他称帝,刘秀仍不听。他的谦退态度,使得此辈从龙勋臣颇为惶急。大将耿纯遂恳切进谏,直言众将捐亲戚而冒死战阵,旨在攀龙附凤,得成新贵,今萧王久不称帝,众将恐有去就之心。此言可谓推心置腹,但刘秀仍未立即应允。刘秀非无称帝之心,然其所以屡拒下请者,实际上是有所待的。所待者何?就是天命之符。他的老同学强华恰于此际雪中送炭。强华自关中奉《赤伏符》,曰:“刘秀发兵捕不道,四夷云集龙斗野,四七之际火为主。”群臣因此上书曰:“今上无天子,海内淆乱,符瑞之应,昭然著闻,宜答天神,以塞群望。”^{[3]22} 刘秀此次不再推辞,于是燔燎告天,即皇帝位。即位而必告天者,同样旨在表明自己属于敬承天命而称帝。关于这点,读读光武帝的告天祝文,即可明了。

刘秀必待符命方敢称帝,是两汉之际的政治观念决定的。自西汉后期以降,神秘主义流行,天命神示具有极强的蛊惑效果。譬如王莽,凭借祥瑞符命,终移汉祚^[4]。而到莽汉之际,受所谓“汉家当再受命”这一“赤精子之讖”影响,各个农民政权欲立旗帜,必先拥立刘氏皇族,以厌人心^[5]。更始政权出

现危机后,蜀王公孙述又以“废昌帝,立公孙”“帝轩辕受命,公孙氏握”等讖,龙出府殿之瑞,自立为天子,建元龙兴。足知两汉之际,要想在群雄逐鹿中凸显,获取民众归附,没有符命图讖相依凭,是难以成功的。光武帝深悉此点,故对于称帝事颇为谨慎,必先有受命之符,然后才敢从事。也恰恰因为洞悉士民相信天命神示的心理,即使在称帝以后,光武帝也始终未敢放松与对手的天命之争^{[6]406-413}。他征战之际,每有闲暇必讲论图讖,并致书公孙述,强调图讖所谓“公孙”者,乃指宣帝,根据图讖,天命仍眷汉家。事实上,光武帝争夺天命的举措,确实也收到不小成效,如河西政治集团的归附,就颇受这些举措的影响^{[6]406}。

秦汉之际称帝只重功德,而两汉之际称帝却必据天命,说明西汉二百余年间皇权合法性观念发生了重大变化。为何会发生这种转变?学界虽未曾有正面探讨,但不少研究涉及这个问题^②。大略说来,学界解释西汉时期君权神授观念之由微而著,主要有三类说法:一是归功于董仲舒的“天人感应”说;二是归因于统治者巩固皇权的需要;三是从历史书写的角度,强调史官描述所发挥的作用。这些看法对于理解问题的特定方面,确实不无裨益,但远不足以说明皇权合法性观念的整体性变化。秦汉时期皇权合法性观念的转变,应该从战国至秦汉时期思想观念的内在演进中求解。

二、战国理性精神与皇帝制度的确立

秦汉之际称帝只重功德,这是受秦影响。秦始皇发明“皇帝”名号,本就是因为自认有统一六国、平定天下的大功,而已有的君王称号都不足以反映此功德,故另立名号,以明其“功盖五帝”“自上古以来所未有”。所以“皇帝”名号,起自功德之报,其初与天命神示是没有关系的。关于这点,琅琊刻辞中说得更为明确:“古之五帝三王,知教不同,法度不明,假威鬼神,以欺远方,实不称名。”^{[7]246} 可知秦始皇及其臣属对先秦君主借天命神示以确保政权的做法,颇为不屑。从现有史料来看,秦对始皇帝合法性的宣传,始终建立在功德二字之上。如琅琊刻辞未言及刻石缘由,曰:“群臣相与诵皇帝功德,刻于金石,以为表经。”芝罘刻辞曰“群臣诵功”,东观刻辞曰“群臣嘉德,祇诵圣烈”,碣石刻辞曰“群臣诵烈”等。将“皇帝”的合法性根植于功德,秦始皇的这种做法,实际上是战国理性精神的典型体现。

我们知道,春秋战国时期,中国思想文化有个重大转变,即由“崇神”变为以“圣人救世”为主要内容的“崇圣”^[8]。而这种变化,反映的正是理性精神的发展。

殷商之人,可谓生活在“神人杂糅”的世界,在他们看来,上帝和死去的祖先深刻影响着他们的生活,岁收、生育、战争成败、身体安危等都要乞灵于神祇的庇佑。商汤伐桀,倡言“夏后有罪,予畏上帝,不敢不正”,申言自己是“致天之罚”^{[9]338}。盘庚欲迁殷,恫吓持异见者,有言曰:“汝万民乃不生,暨予一人猷同心,先后丕降与汝罪疾,曰:‘曷不暨朕幼孙有比?’”^{[9]362}这是借威于死去的先王。至商末期,西伯戡黎,贤臣祖伊察微见著,告商纣曰:“天子,天既讫我殷命。格人元龟,罔敢知吉。”欲以龟卜之凶,劝诫纣王警惕。而纣则曰:“呜呼!我生不有命在天。”^{[9]374}盖言天命在我,周能奈我何!有商一代“率民以事神”,王的合法性基于神性。到了周革殷命,由于是“小邑克大邦”,所以西周初年人们有过深刻的历史反思,即所谓的“殷鉴”,这一反思导致西周初年的人文精神觉醒,奠定了西周时期“敬天保民”的政治思想。春秋时期,激烈的社会变迁促使人文精神进一步深化,政治上更重视民的地位,如史囂言季梁曰:“夫民,神之主”^{[10]111}、“国将兴,听于民;将亡,听于神”^{[10]252}等,已是无形中将民的地位置于神前。重视民,实际上就是对人的能力的肯定。

而春秋末期至战国时期,政治思想上的一个重要发展,就是突出圣贤的功能。这集中表现在以“圣王救世”为主要内容的“崇圣”观念中。“圣王救世”可谓是战国时期众多思想流派的共识。墨子言古之民“未知为宫室、衣服、饮食、舟车”,而圣王“作为宫室”“作海妇人治丝麻,拮布绢,以为民衣”“作海男耕稼树艺,以为民食”^[11]。《孟子·滕文公下》曰:“尧舜既没,圣人之道衰,暴君代作。坏宫室以为污池,民无所安息;弃田以为园囿,使民不得衣食。邪说暴行又作,园囿、污池、沛泽多而禽兽至。”^[12]盖以圣王为民安其居的本原。《商君书·君臣》曰:“古者未有君臣上下之时,民乱而不治,是以圣王列贵贱、制爵位,立名号,以别君臣上下之义。”^{[13]129}韩非更是将人类的进化,完全归功于圣王,这种认识还可见诸《易传·系辞》。后来秦始皇立皇帝名号,就是深受战国“圣王救世”观念的影响。由于春秋战国,征战不断,百姓深受其苦,秦澄清乱局,结束数百年的纷争,亦属“圣王救世”之类。《管子·兵法》

曰:“明一者皇,察道者帝。”^{[14]316}则“皇帝”不仅是“尊贵”之称,也是“睿智”之表,故秦始皇立号“皇帝”,正是为表自己乃“圣王”有“救世”之功。

战国时期“崇圣”“圣王救世”观念的流行,反映的是战国士人对理性的尊崇。圣王观念的核心是圣人因圣而王,实现了理性、功德与权力三者的统一。圣人因“体道”为“理性的化身”^[8]而有功德于天下,因有功德于天下而为王,这种合一无疑是以圣人“道”为前提的。诸子所谓“道”,就是万事万物的本原和规律,如《管子·君臣上》曰:“道也者,万物之要也。”^{[14]563}《韩非子·主道》曰:“道者,万物之始,是非之纪也。”^{[15]26}《大戴礼·哀公问五义》曰:“大道者,所以变化而凝成万物者也。”^[16]《经法·论》曰:“物各合于道者,谓之理。”^[17]“道”是本体的本体与依据,掌握“道”无疑就等于掌握了所有的“真理”,而圣人的特点就是掌握“道”,“圣人知必然之理”^{[13]113}、“圣人久于其道”^[18]、“圣人者,后天地而生而知天地之始;先天地而亡而知天地之终”^[19],圣人因体“道”而无所不知。万事万物依“道”运转,而非受天神地祇的支配,这种认识体现的是理性精神。“道”能被圣人掌握且运用,而非不可知,反映出战国士人对于人的理性能力的尊崇与自信。

对于理性能力的尊崇与自信,到战国末期最为显著。从战国思想的发展史看,战国早期孔、墨、杨尚处于对真理概念的创发阶段,战国中期孟子、新墨、名家、老子等则纷纷致力于对真理内容、真理标准以及真理认知方式的辨析,由于各执一方、众家异见因而引发了中晚期以庄子为代表的“怀疑、相对、两可”的真理观,这种“怀疑”真理观最终导致的是战国末期以荀子尤其是韩非子为代表的“实证、功用”主义真理观^[20]的出现。《韩非子·显学》言:“无参验而必之者,愚也。弗能必而据之者,诬也。”^{[15]457}《韩非子·五蠹》又言:“不期循古,不法常可;论世之事,因为之备。”^{[15]442}论理则必求参验,论事则征诸实效,不信鬼神,不信传统,这是韩非子“实证”理性的典型特征。这种“实证”理性刊落了天命、传统、道德、世俗舆论等种种羁绊,唯以合乎逻辑、合乎实效的判断是从,体现着部分士人对工具理性的绝对自信。

秦的统治者正是受到此类理性自信的影响,深信自己创建的是“二世三世至于万世,传之无穷”^{[7]236}的新王朝。这种认为人能凭借自己的力量创造历史、掌握自我命运的心态,将战国时期人们

对于自己理性能力的自信和乐观推向了高潮。秦朝统治者的以下两种认识把这种自信与乐观显露得一览无遗。

一是认为传统文化无益于时而焚烧“诗书”。秦之焚书,古代儒生认为旨在愚民,清人刘大櫟甚至言:“将以愚民,而固不欲以之自愚也。”故不烧博士官所职《诗》《书》^[21]。这种看法是儒生之见,儒生尊崇五经,视之为“最后真理”^[22],于是以己度人,推断秦始皇、李斯等人亦作如是观。其实,这与秦统治者的认知是有出入的,秦认为所谓《诗经》《尚书》所代表的文化,是不合时宜的,不仅不合时宜,而且有害于“正道”,所谓:“今皇帝并有天下,别黑白而定一尊。私学而相与非法教,……如此弗禁,则主势降乎上,党与成乎下。”^{[7]255}是以“收天下书不中用者尽去之”^{[7]259}。故秦之焚书,从秦始皇、李斯等人的立场来看,不仅不是“愚民”,甚至可以说是为“开民智”而扫清障碍。这反映出他们对自己理性判断的绝对自信,甚至是自负。

二是认为自己所创建的体制是最合理的,可以行之万世。峰山刻辞曰:“皇帝临位,作制明法……大义休明,垂于后世,顺承勿革……施于后嗣,化及无穷。”^{[7]243}芝罘刻辞曰:“大圣作治,建定法度,显著纲纪……普施明法,经纬天下,永为仪则。”^{[7]249}东观刻辞曰:“皇帝明德……作立大义……后嗣循业,长承圣治。”^{[7]250}这些刻辞反映出秦朝统治者对于秦的体制是非常自信的。又如儒生淳于越对郡县制提出异议,李斯斥之曰:“陛下创大业,建万世之功,固非愚儒可知。”^{[7]255}所谓“建万世之功”,也就是“大义休明,施于后嗣,化及无穷”,盖以秦所建体制为自古以来最好的,足能垂之万世。这体现出秦朝统治者对于自己理性判断的自信与乐观。

具体而微地说,“皇帝”名号之确立,体现的也恰是秦统治者的这种理性精神与自信心态。秦始皇以功德立号“皇帝”,而不假威于神祇,这秉承了战国的理性精神。“去谥号”,自称“始皇帝”,“后世以计数,二世三世至于万世,传之无穷”,则直接反映了其自信甚至自负的心态。因此,皇帝名号的出现,从某种程度来看,可以视为战国时期人们对理性能力的自信达到高峰的标志。

而秦始皇巡游,项羽言“彼可取而代之”;楚汉战争结束后,异姓诸侯以功德为辞推尊刘邦为帝;韩信死后,蒯通应对刘邦质问,有言曰:“秦失其鹿,天下共逐之,于是高材疾足者先得焉。……天下锐精持锋欲为陛下者甚众,顾力不能耳。”^{[7]269}如此种

种,实际上都是战国理性精神的具体表现^③。

三、西汉君权神授观念兴起的 思想文化缘由

秦始皇绝对未料到,他自认为“举措必当”且将“传之无穷”的帝国,竟然仅仅支撑了十三年,就在“瓮牖绳枢之子”的鼓噪下土崩瓦解。秦亡汉兴,此“天地一大变局”,对西汉知识分子的冲击是巨大的。秦有统一六国的不世成就,却又如此短命,且代之而起的竟为匹夫天子,何以如此?这个问题一直拷问着西汉知识分子,成为贯穿西汉始终的核心议题,形成了一股强大的思潮。这股思潮在思想史上的重要性绝不亚于周初的“殷鉴”。实际上,西汉后期神秘主义的盛行,称帝必据天命,就与西汉士人对秦亡汉兴的历史反思有密切关系。

西汉君权神授观念的兴起,虽然导源于秦亡汉兴,但细分起来,是两种颇有区别的反思汇集而成的:一种是士人对于秦亡汉兴的直接反思,另一种则由士人对秦亡汉兴的反思而间接引发。

战国与秦汉之际是三代以来政权更迭最为激烈的时代,留下了很多不易回答的历史问题。秦既称虎狼之国,不行仁义,又何以能横扫六国,平定天下?秦汉之际,“五年之间,号令三嬗,自生民以来,未始有受命若斯之亟也”^{[7]759},何以如此之“亟”?三代之得天下,皆需祖辈数世积累在先,方有夏启、商汤、周武之成功。秦起襄公,经过文公、穆公、献公、孝公等人的光大,百有余年的刻苦经营,方可统一六国。而刘邦无尺土之封,无先世积累,纯为“匹夫”,却于数年间即皇帝位。刘邦何以能如此?在不少西汉人看来,这些重大问题,都属于矛盾现象,难以用理性解释,它证明政权更迭、君权流转,不是人力支配的,而是受超自然的力量即“天”主宰。

由秦亡汉兴之难解,而相信“天”之主宰,汉初已有此趋势。如韩信,楚汉之际参与逐鹿之人,而终为刘邦束缚,反思自己失败的缘由,即曰:“陛下不能将兵,而善将将,此信之所以为陛下禽耳。且陛下所谓天授,非人力也。”谋反被杀前又曰:“吾悔不用蒯通之计,乃为儿女子所诈,岂非天哉!”^{[7]2628}这是身在历史潮流中的人,深感在历史变化中人的力量有限,而相信有超自然力量主宰的一种心理表现,这种心态已与刘邦、项羽见秦始皇出游而言“彼可取而代之”的时代颇有差异。盖经历了秦汉之际的激烈变化后,人们已经逐渐对人的理性能力不那么自

信。汉初崇尚无为、清静之治，文帝言“卑之，无甚高论”，也同样反映出汉初统治者对人的理性能力缺乏自信^{[23]194}。到西汉中期，司马迁著《史记》，解释秦统一六国之由，言：“论秦之德义不如鲁卫之暴戾者，量秦之兵不如三晋之强也，然卒并天下，非必险固便形势利也，盖若天所助焉。”^{[7]685}认为秦能统一天下，难以用理性解释，应该是受“天助”所致。解释秦亡汉兴之由，言：

秦既称帝，患兵革不休，以有诸侯也，于是无尺土之封，堕坏名城，销锋镝，锄豪杰，维万世之安。然王迹之兴，起于闾巷，合从讨伐，轶于三代，乡秦之禁，适足以资贤者为驱除难耳。故愤发其所为天下雄，安在无土不王。此乃传之所谓大圣乎？岂非天哉，岂非天哉！非大圣孰能当此受命而帝者乎？^{[7]760}

司马迁连续用了两个“岂非天哉”，用以感叹秦二世而亡、刘邦“匹夫”而为天子，其实不是人能决定的，而是受超自然的“天”主宰。也正是基于这种认识，司马迁著《高祖本纪》时，采用了民间所谓“赤帝子斩白帝子”的传说，用以说明刘邦建汉，本由天命^[24]。这表明了西汉中期，反思秦亡汉兴的结果，是在皇权天授这一问题上，精英知识分子与普通民众形成了共识，或者说大传统与小传统由此而逐渐合流。

司马迁曾言自己著述的最终理想是“穷天人之际，通古今之变，成一家之言”，而其师董仲舒亦重视“天人相与之际”，说明探明天人关系是西汉中期的重要思想问题。天人关系曾是战国中后期思想界讨论的主题，到晚期形成了“天行有常，不为尧存，不为桀亡”的理性认识，深刻影响到秦朝统治者的举措。西汉中期天人关系问题又重回视野，其实是反思秦亡汉兴，修正荀子、韩非子的认识。西汉中期形成的这种新认识，就是董仲舒所谓：“观天人之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。”^{[2]2498}这种天人感应观念，主要为超自然力量与君主之间的感应，它不但认为君权由超自然力量授予，而且认为君主行为与超自然力量之间有互动关系，这在某种程度上可以视为三代“崇神”传统的回归。

君权天授观念的流行，另一方面是由西汉崇尚六经、推重古代文化所导致的。西汉对古学的重视，起于反思秦短命之因。盖三代各有数百年之久，而

秦二世遂亡，从实证理性的角度讲，三代必然有值得借鉴的地方。这就使得西汉人非常重视古学。贾谊就说：“夫三代之所以长久者，其已事可知也；然而不能从者，是不法圣智也。秦世之所以亟绝者，其辙迹可见也；然而不避，是后车又将覆也。”^{[2]2251}汉初陆贾、贾谊、贾山等人，推尊“先王之道”，重视《诗》《书》《春秋》等反映三代文化及孔子对三代文化总结的典籍，就已经开启了西汉中期“表章六经，推尊儒术”的先声。不过，汉初重视古学，却不迷信古学；反思秦过，却不否定秦功。如陆贾虽提倡“学诗书，行仁义”，但同样认为“书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方。合之者善，可以为法，因世而权行”^[25]，颇有韩非的味道^{[23]170}。贾谊反思秦过，认为秦之所以二世而亡，是因为不知攻守异术的缘由，即所谓：“夫并兼者高诈力，安定者贵顺权，此言取与守不同术也。”^{[7]283}这实际上是受到战国晚期“实证”理性的影响，可以视为战国“实证”理性的余波。等到人们去秦稍久，对秦的功绩日益隔膜，而受古学的浸润又日益深厚，六经的影响遂难以抗拒。

由于六经内容本身保存了三代“崇神”尤其是周代“敬天命”的传统，所以对古代文化的崇信，自然而然就使得某些神秘主义观念得以回归。如自幼受到古学熏陶、羡慕尧舜之治的汉武帝，在策问群臣时就问：“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？”又问：“盖闻上古至治……阴阳和，五谷登，六畜蕃，甘露降，风雨时，嘉禾兴，朱草生；山不童，泽不涸；麟凤在郊藪，龟龙游于沼，河洛出图书。……问子大夫：天人之道，何所本始？吉凶之效，安所期焉？禹汤水旱，厥咎何由？……天命之符，废兴何如？”^{[2]2613}可以看出，受古代文化的影响，符命与祥瑞已经成为汉武帝关心的重要问题。董仲舒相信天人感应，也是因尊崇孔子所撰《春秋》而导致的。他说：“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。”^{[2]2498}这是因《春秋》记载灾异，而重视天人之间的感应。他又说：“孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今。故《春秋》之所恶，怪异之所施也。书邦家之过，兼灾异之变，以此见人之所为，其美恶之极，乃与天地流通而往来相应，此亦言天之一端也。”^[22515]这更能说明，崇信《春秋》与相信灾异感应，本质上是相通的。

六经作为三代文化的反映，保留着神秘主义的传统，西汉士人矫秦之枉而推尊六经，势必会引发传统天命观念的复活。从汉武帝、董仲舒来看是如此，

从西汉中后期诸多通经之士来看亦然,如京房、翼奉、贡禹、刘向、谷永、李寻等人就无不好言灾异,这就说明,因反思秦亡而导致的古学复兴,同样是西汉中期天命观念回归的重要原因。

总体来看,经历秦亡汉兴这一“天地大变局”之后,西汉士人对人的理性能力再无战国士人那样的自信,他们普遍认为人的理性能力是有界限的,并非无所不能,历史的重大变化冥冥之中另有主宰,实际上非人所能掌控。正是这种怀疑理性能力的认识,导致了西汉君权神授观念的兴起。从思想史的发展来看,这是对战国理性精神与自负心态的一种调整。

四、两汉之际皇权合法性观念的转型

战国理性精神与自信心态的衰微,使得“君权天授”说到西汉后期最终成为人们的普遍观念。元帝以降讖纬的兴起,正是君权天授观念流行的集中体现。

纬书的核心内容之一就是神话历史,敷陈三皇、五帝、尧、舜、禹、汤、武王、刘邦等人皆属感运而生、受命而王,叙说虞、夏、商、周、秦、汉之兴实由天定。如《尚书帝命验》:“河龙图出,洛龟书成,赤文象字,以授轩辕。”^{[26]373}《尚书中候考河命》:“握登见大虹,意感而生舜。”^{[26]429}《尚书帝命验》:“禹,白帝精,以星感修己,山行见流星,意感栗然,生似戎文禹。”^{[26]369}《尚书璇玑铃》:“汤受金符,白狼衔钩,入殷朝。”^{[26]377}《尚书中候》:“周武王渡孟津中流,白鱼跃入于王舟,王俯取鱼,鱼长三尺,赤文有字,题曰:姬发遵昌。王燔以告天,有火自天,流为赤乌。”^{[26]413}《尚书中候握河纪》:“尧即政十七年……龙马衔甲,赤文绿色,自河而出,临坛而止,吐甲回滞。甲似龟,广九尺,有文言虞、夏、商、周、秦、汉之事。帝乃写其文,藏之东序。”^{[26]424}类似的内容,不胜枚举。纬书乃成于众手的解经之作,故它意味着君权天授已成知识界的主流观念。

至于图讖,是假借神示而预决吉凶,本身就体现着天命论。成帝之时,齐人甘忠可言:“汉家逢天地之大终,当更受命于天。天帝使真人赤精子,下教我此道。”^{[2]3192}这个“赤精子之讖”,在两汉之际影响巨大。哀帝于建平二年(公元前5年)六月的改元易号,是受其影响。王莽禅代,亦曾利用此图讖。而莽汉之际,“起兵者皆称汉后”的局面更是受其推动。讖言的这种蛊惑能力,反映出天命论在西汉后期有着深厚的社会基础。

不论是“讖”,还是“纬”,来源都比较庞杂,既能反映普通大众的观念,也体现着儒家知识分子的看法^④。可以说,讖纬学说的兴起和流行表明君权天授是西汉后期社会各界的普遍认识。

两汉之际,刘秀必待符命方敢称帝,正是受这种社会观念的支配。就在刘秀称帝后不久,班彪撰《王命论》论及秦亡汉兴事,曰:

世俗见高祖兴于布衣,不达其故,以为适遭暴乱,得奋其剑。游说之士至比天下于逐鹿,幸捷而得之。不知神器有命,不可以智力求也。悲夫!此世所以多乱臣贼子者也。若然者,岂徒暗于天道哉?又不睹之于人事矣!^{[2]4209}

“神器有命,不可以智力求”一语,是说皇权乃由天定,不是人靠主观努力所能求取的。我们知道,秦汉之际人们称颂的“功德”,本质上是人主观努力所取得的成绩,因此,班彪的这种认识,其实等于否认皇权的合法性与“功德”有关。这种将“天命”视为皇权唯一来源的论断,可以视为秦汉时期皇权合法性观念转型的标志。

两汉之际皇权合法性观念的这种转型对后世影响极大。东汉以后,历代王朝之兴必据天命,基本不存在只言功德而不称天命的开创之主,就是受这种转型的影响。整个封建社会的朝代禅让,皆以“天命”“符命”为辞,几乎无一例外,乃至有些学者视东汉至隋唐时期为所谓的“神文时代”^[27]。即使在宋代以降,新儒学所代表的理性主义思潮兴盛,士人依旧认为皇权与天命之间有着神秘联系。譬如王安石变法之时,司马光等保守派上疏宋神宗,指摘王安石有“天命不足畏”的思想,借以说明王安石狂妄自大,不可宠任。而实际上,王安石并不否认天命^[28]。又如,明清时期的重要诏令,皆以“奉天承运,皇帝诏曰”或“奉天承运,皇帝制曰”起首。显然,君权神授在传统社会后期仍然是社会大众的普遍观念。

与两汉之际不同,魏晋以后人们在皇权合法性的问题上,并不像班彪那样否认皇权与“功德”的联系,而是“天命”与“功德”并重,普遍持有“天命有德”的认识。不过,这种观念无疑是在秦汉时期皇权合法性观念变迁的基础上形成的。

注释

①张星久:《论帝制中国的君权合法性信仰》,《武汉大学学报》2005年第4期;荆雨:《德与民:中国古代政权合法性之根据》,《社会科学战线》2008年第6期;王四达:《“天命有德”:中国古代对政治合法

性的探索及其历史归宿》,《哲学研究》2012年第1期。②钟肇鹏:《讖纬论略》,辽宁教育出版社1991年版;崔一心:《董仲舒君权天授说的积极意义》,《管子学刊》2002年第1期;马良怀:《秦汉之际皇权合法性理论的探寻与建构》,《哲学研究》2012年第1期;成祖明:《帝国创生与董仲舒的皇权本体公共性建构》,《哲学研究》2012年第1期;侯旭东:《逐鹿或天命:汉人眼中的秦亡汉兴》,《中国社会科学》2015年第4期。③侯旭东也曾指出,崩通的“逐鹿”说,“应与战国时期个人力量的‘发现’有密切关系”。参见侯旭东《逐鹿或天命:汉人眼中的秦亡汉兴》,《中国社会科学》2015年第4期。④孙英刚认为纬为大传统,讖为小传统,其说可以参考。参见孙英刚《神文时代:中古知识、信仰与政治世界之关联性》,《学术月刊》2013年第10期。

参考文献

- [1] 陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982:154.
 [2] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
 [3] 范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
 [4] 安居香山.纬书与中国神秘思想[M].石家庄:河北人民出版社,1991:112-128.
 [5] 赵翼.廿二史札记[M].北京:中华书局,1991:73.
 [6] 陈苏镇.《春秋》与“汉道”:两汉政治与政治文化研究[M].北京:中华书局,1991.
 [7] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:246.
 [8] 刘泽华.王、圣相对二分与合而为一:中国传统社会与思想特点的考察之一[J].天津社会科学,1998(5):66-74.
 [9] 阮元.十三经注疏·尚书正义[M].北京:中华书局,2009.
 [10] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009.
 [11] 孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2009:30-35.
 [12] 焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987:448.
 [13] 蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986.
 [14] 黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
 [15] 王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.
 [16] 王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983:11.
 [17] 马王堆汉墓帛书整理小组.马王堆汉墓帛书[M].北京:文物出版社,1976:28.
 [18] 朱熹.周易本义[M].北京:中华书局,2009:132.
 [19] 黄怀信.鹖冠子汇注汇校[M].北京:中华书局,2004:379.
 [20] 陈启云.中国古代思想文化的历史论析[M].北京:北京大学出版社,2001:84-106.
 [21] 刘大櫟.刘大櫟集[M].上海:上海古籍出版社,1990:23-26.
 [22] 刘泽华.汉代《五经》崇拜与经学思维方式[J].社会科学战线,1993(1):105-111.
 [23] 胡适.中国中古思想史长编[M].台北:台北远流出版事业股份有限公司,1986.
 [24] 陈启云,等.西汉火德疑案新解[J].理论学刊,2012(10):89-93.
 [25] 王利器.新语校注[M].北京:中华书局,1986:44.
 [26] 安居香山,中村璋八.纬书集成[M].石家庄:河北人民出版社,1994.
 [27] 孙英刚.神文时代:讖纬、术数与中古政治研究[M].上海:上海古籍出版社,2014.
 [28] 王荣科.王安石提出“三不足”之说质疑[J].复旦学报.2000(1):47-55.

Merit and Destiny: The Change of the Concept of Legitimacy of Imperial Power in the Qin and Han Dynasties

Dai Guoxi

Abstract: During the Qin and Han Dynasties, the concept of imperial legitimacy underwent a prominent change. The emperors of the Qin Dynasty only mentioned “merit” which was influenced by the rational spirit of the Warring States Period. In the Han Dynasty, the emperors had to be based on destiny due to the popularity of the concept of divine right. The concept of the legitimacy of imperial power changed from appreciating “merit” to “destiny”, which was closely related to the historical reflection of the fall of Qin and the rise of Han presented by the scholars in the Western Han Dynasty. Examining this ‘Great Change of Heaven and Earth’, the scholars of the Western Han Dynasty generally believed that the major changes in history were dominated by something in the unseen world. In fact, it could not be controlled by human beings. It was this skeptical understanding of rational ability that led to the rise and prevalence of the concept of divine right in the Western Han Dynasty. After the Wei and Jin Dynasties, people generally held the concept of the legitimacy of imperial power which paid equal attention to the “merit” and “destiny”. It was just developed on the basis of this change.

Key words: Qin and Han; legitimacy of imperial power; merit; destiny

责任编辑:王 轲