汉代天帝信仰视域下的圣王与改制*

秦际明**

［内容提要］　一般认为，汉代今文经学为论证王朝统治的合法性而成为一种封建神学。准确来说，西汉经学中存在不同的思想倾向。西汉中期以后受天帝信仰的影响越来越深，经学与天帝信仰的结合产生了汉代谶纬之学，形成一股激进的政治思潮。自汉武以来的经学在政治上表现为圣王信仰与改制的诉求，最终酿成王莽之变。受天帝信仰影响的经学视天命为上天直接管理人间事务的具体指令，将圣人神圣化，进而将圣人所著之经、所制之礼一同神圣化，要求在当世实现太平理想，表现出儒家思想激进的一面。东汉的转变吸取了前车之鉴，不仅政治相对于经学有了更多的独立性，天神信仰也与经学逐渐分离，走上了独立的宗教建构之路，成为道教与中国佛教之发生的渊源。西汉经学政治实践的失败引导后人更为深入地思考政治与经学、政治与宗教信仰之间的关系，以及儒家如何制度化的问题。

［关键词］　天帝信仰　天命　圣人　改制　儒家政治

汉代经学复兴极为深刻地塑造了中国的政治与社会。由于五经本身的丰富性与经学所具有的时代性，汉代经学呈现出极为复杂的思想面貌。对于先秦来说，“天”固然是所当景仰与畏惧者，不过儒家所理解的天人关系与民间对天神的信仰

* 本文为2022年国家社科基金重点项目“比较视野下的大一统政治理论研究”（项目编号：22AZZ001）与教育部哲学社会科学后期资助项目“政治哲学视域中的《白虎通义》研究”（项目批准号：22JHQ032）的阶段性研究成果。

** 秦际明，中山大学哲学系（珠海）副教授。

是不一样的。到了汉代，天帝信仰、阴阳五行与先秦圣人崇拜交织在一起，产生了一股极为强大的政治思潮，推动着西汉中后期的改制运动。学界对汉代经学与政治的关系有着非常丰富的研究，而汉代经学何以与谶纬相联系？何以与政治发生如此密切的联系？这些更为本原的问题则仍需进一步探讨。

从本质上来说，汉代经学与五经本身并不是一回事。汉儒对经典的选择与诠释有着独特的时代背景与问题意义，天帝信仰对汉代经学义理的塑造极为深刻，并对现实政治有着巨大的影响。这里涉及宗教、经学、哲学与政治等多方面的问题，现有的研究往往着重于其中的某一方面，罕有人能够把这几种要素综合起来去理解汉代的学术与政治。此外，采用何种学科、何种研究方法帮助我们厘清这一段思潮的性质及其社会后果也是一个挑战。

近年来，我国学界所兴起的历史政治学进路或可帮助我们更为全面地考察两汉之际天帝信仰与圣王信仰交织在一起的世界观所形成的政治思维及其实践后果。历史政治学作为一种方法的核心在于以历史政治的实践为基础重新考察政治理论的有效性成分及其限度。[①]“历史政治学的要旨就在于对政治价值与理论生成路径的历史经验研究，从而揭示政治价值与政治理论的时间性与实践性。”[②] 正是在历史实践中，政治的演变才形成不同社会有所差异的政治传统，政治理论与价值观念也由此而产生。同时，在历史实践中，政治理论与价值观念因其时间性而有其自身独特的演进逻辑。任锋教授基于中国传统政治历史分析所提出的“中国治体论”是历史政治学的代表性理论成果。[③] 将汉代政治文化视为封建神学，认为汉代统治者有意将经学神学化以作为维系君主专制的意识形态，这样的看法是将某种现代意识形态加诸中国历史社会的结果，难以反映中国历史社会自身的变化。任何时代的人都不可能超越时代而选择某种基础性世界观的能力。对于特定历史时期而言，基础性世界观是社会实践所发生的背景条件。汉代以天人感应为基础，以天帝与圣王信仰为内容的世界观对西汉经学叙事产生了广泛的影响，深刻塑造了西汉后期的政治演变。只有基于两汉社会思潮与政治变迁之互动的考察，我们

① 参见杨光斌《什么是历史政治学?》，《中国政治学》2019 年第 2 期；姚中秋《学科视野中的历史政治学：以历史社会学、政治史、比较政治学为参照》，《政治学研究》2020 年第 1 期；何君安、宋明昱《为什么是“作为本体论的历史政治学”?》，《中国政治学》2021 年第 1 辑。

② 秦际明：《历史政治学视野下中国思想史研究路径的省思》，《学海》2020 年第 4 期。

③ 任锋：《立国思想家与治体代兴》，中国社会科学出版社 2019 年版。

才能得出中国传统政治观中的有效成分，进而将其提炼为能够反映中国历史社会的政治理论，以矫正现代政治叙事对历史政治的遮没。

一　汉代的天帝信仰

中国对天帝的信仰起源甚古，在甲骨文中即有“帝”之名。邹昌林先生认为，中国至上神集宇宙开辟神、祖先神和人王为一体，其统一的称呼就是帝；殷商晚期产生了上、下帝的观念，以上帝专指至上神，而上与天原本是同一观念，所以天的概念逐渐向至上神转化，至西周，天、上帝、天帝就都成了中国古代至上神的称呼。① 殷周之际，周人所持的天命观念与商人对天帝的信仰方式有重大不同。陈来先生写道：“西周时代的天命论，总体上说，仍然是一种神意论，而不是后来发展的自然命定论或宇宙命运论，仍然披着皇天上帝的神性外衣，但也不可否认，其中已缓慢地向一种秩序和命运的思想发展。秩序的观念逐步凝结为‘天道’的观念，而命运的观念则仍旧依存于‘天命’观念之下来发展。”② 西周之“帝”与“天”可谓集有神信仰与秩序、法则敬仰于一体，尤其是，其有神信仰的倾向在儒家经典体系中越来越淡化，上天观念中的秩序与道德因素成为主要含义。

但天帝或上天作为有神信仰的因素一直存在，而且在民间信仰中尤为突出。这与儒家经典作为精英文化对上天的理解与解释是不一样的。有学者曾用人类学家雷德斐（Robert Redfield）大传统与小传统的区分来概括中国古代的君子或士大夫传统与民间文化，并强调中国人很早便已自觉到大、小传统之间是一种共同成长、互为影响的关系。大、小传统之间的确深刻地相互影响，儒家之谓“教化”即大、小传统的沟通，虽然这种沟通更多的是单向的自上而下的沟通。不过，作为精英文化的大传统与民间百姓所信仰的内容的区别是显而易见的。先秦儒家经典对天命的理解与诠释是理性的，有着严格的道德自律与价值追求，而百姓对神灵的信仰更多来自对神灵生杀予夺之权能的畏惧。二者之沟通的应然性不影响二者之间在性质上存在着重要的区别。

不过，在先秦的文献中，君子与百姓共享同一套关于天神的话语，二者的区

① 邹昌林：《中国古代至上神——天帝的起源》，《世界宗教研究》2004 年第 4 期。

② 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京大学出版社 2017 年版，第 226 页。

别在于对上天的解释。春秋以降，以昊天上帝与五方帝为核心的天帝系统逐渐形成。根据杨天宇先生的考证，商代甲骨文中即有五方观念与四方之神名，春秋时已有黄帝、炎帝、共工、太皞、少皞五帝之名，并与五行、五方相关联，在《周礼》一书中初步系统化，至战国则形成了完整的包含五帝的阴阳五行体系，其代表就是《礼记·月令》。①

自战国以来，神仙信仰广为流行。《史记·封禅书》载："自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃赍童男女入海求之。船交海中，皆以风为解，曰未能至，望见之焉。其明年，始皇复游海上，至琅邪，过恒山，从上党归。后三年，游碣石，考入海方士，从上郡归。后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，并海上，冀遇海中三神山之奇药。"②

秦用法家以愚黔首，秦国文化在国家层面压倒了关东的儒家文化与道家文化，民间所流行的天神或天帝信仰广为流行，进而影响到整个社会的文化形态，包括汉代经学对五经的解释。汉代继承了秦国祭祀五方天帝的传统，《史记·封禅书》载："汉兴，高祖初起，杀大蛇，有物曰：'蛇，白帝子，而杀者赤帝子。'……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，名曰北畤。有司进祠，上不亲往。悉召故秦祀官，复置太祝、太宰，如其故仪礼。因令县为公社。下诏曰：'吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。'"③ 从这里我们可以看到，五天帝与解释王朝更替的五德终始说是相联系的。

汉文帝对天帝祭祀之事亦甚虔敬。《汉书·郊祀志》载："文帝亲拜霸渭之会，以郊见渭阳五帝。五帝庙临渭，其北穿薄池沟水。权火举而祠，若光辉然属天焉。于是贵平至上大夫，赐累千金。而使博士诸生刺《六经》中作《王制》，

① 杨天宇：《〈周礼〉之天帝观考析》，《中国史研究》1990 年第 4 期。

② 《史记》，中华书局 2006 年版，第 167 页。

③ 《史记》，中华书局 2006 年版，第 168 页。

谋议巡狩封禅事。”[①] 此时有方士名新垣平，骗文帝云能望神明所在之气，又刻字于玉杯说是祥瑞献于文帝。新垣平事发被诛，“自是之后，文帝怠於改正朔服色神明之事，而渭阳、长门五帝使祠官领，以时致礼，不往焉”[②]。文帝虽致礼于五帝，不过心中已不信神明之事，但这恰恰说明文帝先前对天帝的虔敬态度。

天上之五帝需要一个统领者，其在周为昊天上帝，其在汉又名泰一（或太一），“天神贵者太一，太一佐曰五帝，古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢”[③]。又，《史记·天官书》曰：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”[④] 张守节《史记正义》云：“泰一，天帝之别名也。刘伯庄云：‘泰一，天神之最尊贵者也。’”[⑤]

朝廷对天帝或泰一神的信仰与民间所流传的宗教信仰是一致的。汉墓考古发掘可见墓室壁画、画像石、画像砖等墓葬图像中常见“天帝使者”的形象，且“多数的镇墓文书具有大致相同的体例，内容多为以‘天帝’或‘天帝使者’的口吻通告地下世界的冥神，为死者解谪除殃，及佑护死者在世的亲族。这种通告的主体，有研究者称其为‘发信者’。现在发现的镇墓文材料中，发信者基本上可分为‘天帝’与‘黄帝’、‘黄神’三个系列”[⑥]。当然，古代的祭祀有严格的等级秩序，天子郊祀天帝，诸侯祭祀境内的名山大川，百姓则为户神、灶神、土神、门神、行神之祀。

天帝信仰在汉代的一个突出表现就是形成了内容庞杂的谶纬之学。谶纬起源甚早，至汉代广为流行，对汉代的经学与政治有深刻的影响。今所见《七纬》构造了一个完备的以天为核心的神话系统。圣人参与天地之起源，带有天神创世的色彩，“圣人凿开天路，显彰化源”。[⑦]

天有五方，分别由五位天帝主宰，又与四时相配。“太微宫有五帝坐星……苍帝春受制，其名灵威仰；赤帝夏受制，其名赤熛怒；黄帝受制王四季，其名含枢

① 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1010 页。
② 《史记》，中华书局 2006 年版，第 170 页。
③ 《史记》，中华书局 2006 年版，第 171 页。
④ （唐）张守节：《史记正义》，清乾隆武英殿刻本，第 328 页。
⑤ （唐）张守节：《史记正义》，清乾隆武英殿刻本，第 328 页。
⑥ 胡常春：《考古发现的东汉时期“天帝使者”与“持节使者”》，《考古与文物》2011 年第 5 期。
⑦ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（上），中华书局 2012 年版，第 5 页。

纽；白帝秋受制，其名白招拒；黑帝冬受制，其名汁光纪。”① 天上诸星宿的天象变化与人事一一相配。不唯根据道德法则而生灾祥，也有人所无从窥知的神秘预言，如“乾，十一月，小君贤臣佐上，天下有作谋，九录之文，天下风雨揆禾，威政，复圣人自西北立。坤，六月，有女子任政一年，传为复。五月有贫之从东北来立，大起土邑，西北地动，星坠，阳卫”②。这明显是通过对易理的附会来预言。

天神对人间事务之控制首先体现在对王者之位的安排上。人间谁来做王者上天早就预先安排好了，书写在图录上。人间王者的更替只不过是照着这个图录演绎而已。如文王之兴，“今入天元二百七十五万九千二百八十岁，昌以西伯受命入戊午部，二十九年伐崇侯，作灵台，改正朔，布王号于天下，受录应《河图》”③。不唯帝王之兴上应录图，其帝王之德愚与否也出自天定，按八卦阴阳相序，非人力可改。如《乾凿度》托孔子云：“推即位之术，乾坤三，上中下，坤变初六。复曰：正阳在下为圣人，故一圣，二庸，三君子，四庸，五圣，六庸，七小人，八君子……”④

如若一切人事变化皆出自天意，那么人，乃至于圣人、天子，可以做些什么呢？《春秋纬·文耀钩》云：“虽有明天子，必视荧惑所在。”⑤《春秋纬·斗运枢》云：“王者承度行义，郊天事神不敬，废礼文，不从经图，则枢星不明，主病目舌。”⑥ 王者须随时观察天象，遵从符命与图录所言，严格遵照天的指令。圣人亦是如此，“丘览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录”⑦。可见，

① （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（下），中华书局2012年版，第451—452页。

② （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（上），中华书局2012年版，第79页。按：“贫之”一词不通，当为“真人”，见本页之校文。

③ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（上），中华书局2012年版，第49—50页。

④ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（上），中华书局2012年版，第52页。其含义是：仿一卦有六爻，而以六世为周期，一个周期中的六代王者，其德行一佳一劣相次为序。

⑤ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（下），中华书局2012年版，第452页。

⑥ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（下），中华书局2012年版，第505页。

⑦ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（下），中华书局2012年版，第646页。

圣人与王者都只是遵从上天的具体指令罢了。这是一个完全神化了的世界图景。①

二　圣王信仰的神圣化

汉代社会深厚的有神信仰氛围对其经学诠释有着重要影响。先儒的“五经”本身即以上天或上帝为最高存在，关键在于对天与天神的解释。《周书》曰：“皇天无亲，惟德是辅。”② 又曰：“黍稷非馨，明德惟馨。”③ 学界通常认为这种以德为核心的神明观念是一种人文精神，取代了殷商的鬼神崇拜。尤其是《论语》中孔子罕言鬼神，对鬼神信仰持神道设教的功能主义态度。并且，自春秋至战国，圣人的观念有一个特殊化的过程。春秋之前对“圣”字的使用颇为常见，大致是聪明的意思，并不一定有特殊的含义，称圣人者很多。“在中国上古时代的春秋时期，人们把圣人主要想象为一种聪明人，而尚未有神圣的意思（这层意思的转出要等到战国时代）。”④ 至战国，无论是儒家还是道家，圣人一词皆具有神圣之含义。在孟子这里，圣人之所指就集中到尧、舜、禹、汤、文武、周公、孔子等所谓道统的传承者上了。圣人实质上越来越接近于圣王，孟子之言“五百年必有王者兴”即是此意。

荀子对圣王之治有丰富的阐述。不过从总体上来看，荀子之谓圣王乃是智慧英明之主的意思，“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣，故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人”⑤。荀子明天人之分，其所谓圣，明于礼法为治之道，是一种基于现实观察的理性主义。荀子是战国后期经学传承的重要人物，其思想观念是经学诠释的一个重要向度。与此同时，圣王观念与天神信仰的结合产生了封禅神话。在封禅神话中，圣王奉天之命治理天下而致太平，太平之后登泰山祭天以告以成功。司马迁云：“自古受命帝王，曷尝不封禅？盖有无其应而用事者矣，未有睹符瑞见而不臻

① 秦际明：《〈白虎通义〉与谶纬关系新证》，《孔子研究》2016 年第 6 期。

② （汉）孔安国撰，（唐）孔颖达疏，黄怀信整理《尚书正义》，上海古籍出版社 2007 年版，第 662 页。

③ （汉）孔安国撰，（唐）孔颖达疏，黄怀信整理《尚书正义》，上海古籍出版社 2007 年版，第 714 页。

④ 吴震：《中国思想史上的“圣人”概念》，《杭州师范大学学报》（社会科学版）2013 年第 4 期。

⑤ （清）王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，中华书局 1988 年版，第 407 页。

乎泰山者也。虽受命而功不至，至梁父矣而德不洽，洽矣而日有不暇给，是以即事用希。”[①] 符瑞作为一种天人感应的现象，体现的是人对天帝的信仰。符瑞是天帝信仰下对西周以来天命观念的重要推进。《尚书·周书》中所言“天命”是以德为常，认证王者之德的方式一是治平天下的功德，二是来自民的反馈。而在符瑞观念中，上天降下奇异之现象以示人，来作为天命的信征，这显然大大超出了《周书》天命观。因此，封禅体现了战国时人们对太平之世的向往，是周以来天命观念的神圣化。

在天帝信仰的影响之下，天命内涵与认证方式都发生了改变，由功德之效与百姓之应变为由上天所主动实施的行为，这其实就意味着对天的信仰方式发生了改变。在这样的基础上，圣人之为圣人的内涵和圣王的认证方式，即合法性的来源，也就发生了改变。圣人不仅是参天地之道理而通达世变之用的智者，而且与上天有着神秘关系。在先秦儒家的思想中，王者的政治合法性来源有二：一是平定天下建立功德；二是通过世袭。这二者之间尽管存在矛盾的可能，但都是人的理性可以理解和把握的。而在天帝信仰与封禅话语中，政治合法性则主要来自上天的命令。上天为何选择此人为王？上天何以昭示世人此人为王？此人为王所具有政治智慧与能力从何而来？此人如何证明其为上天所选定的王？这些都有赖于天帝降下异象以示于人。

进而，这将极大地改变政治理念的内容与政治实践的原则。如若天帝是天人关系中主动的一方，而不只是一种抽象原则被动地等待人服从，那么就意味着人不必以自己的理性去思考政治之世，只需等待天降旨意即可。而天人感应观念在汉代的经学与政治中占据重要位置，我们需要严肃看待汉代天人感应观念对经学与政治所带来的深刻变化。

汉初陆贾、贾谊之儒学秉承“天生、地养、人成”的理念，将天视为自然与道义之至，圣人是实现天地生养、成就生命与德性的智慧之人。“守道者谓之士，乐道者谓之君子，知道者谓之明，行道者谓之贤，且明且贤，此谓圣人。”[②] 这里的天道与圣人都没有太深厚的宗教与神秘的色彩，天人感应的观念是天帝信仰与儒家政治及太平理想相结合的重要中介。

① 《史记》，中华书局 2006 年版，第 164 页。

② （汉）贾谊撰，阎振益、钟夏校注：《新书校注》，中华书局 2000 年版，第 304 页。

天人感应可以从不同的层次来叙说。首先，自战国以来逐渐完善的阴阳五行系统来说，天地万物皆由阴阳所化，阴阳的具体化为五行，因此天人具有同构性。这种基于阴阳五行的同构性在《黄帝内经》中有经典的概括："阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。故积阳为天，积阴为地，阴静阳躁，阳生阴长，阳杀阴藏。阳化气，阴成形。"① 又云："夫自古通天者，生之本，本于阴阳。其气九州九窍，皆通乎天气，故其生五，其气三。三而成天，三而成地，三而成人，三而三之，合则为九，九分为分野，九野为九脏，故形脏四，神脏五，合为九脏以应之也。"② 基于阴阳五行的天人同构是合乎理性的，天地之变的法则是人可以认识、可以把握的。这里所理解的天完全是自然的，本身是没有意志的，这是天人之应最自然的层次，代表了中国传统最基本的阴阳气化的世界观与重视生命的价值取向。

其次，在阴阳五行系统的基础上强化天自身的意志，这就是流行于汉代的祥瑞灾异之说。天人之间不仅有同构性，同时上天还可以根据人的行为做出自主的反应，为善则有嘉祥，为恶则有灾异。"故书日蚀，星陨，有蜮，山崩，地震，夏大雨水，冬大雨雹，陨霜不杀草，自正月不雨，至于秋七月，有鹳鹆来巢，春秋异之，以此见悖乱之征，是小者不得大，微者不得著，虽甚末，亦一端，孔子以此效之，吾所以贵微重始是也，因恶夫推灾异之象于前，然后图安危祸乱于后者，非春秋之所甚贵也，然而春秋举之以为一端者，亦欲其省天谴，而畏天威，内动于心志，外见于事情，修身审己，明善心以反道者也。"③ 董仲舒对《春秋》所载灾异解读为天人感应，认为是上天对人事的反应。当然，在董仲舒这里，天人感应是理解天人关系的一种理论模式，其作用机制是"阴阳之气因可以类相益损"④。仅此来看，董仲舒所论与《黄帝内经》的天人关系相一致，其推进之处在于，"非独阴阳之气可以类进退也，虽不祥祸福所从生，亦由是也，无非已先起之，而物以类应之而动者也，故聪明圣神，内视反听，言为明圣内视反听，故独明圣者知其本心皆在此耳"⑤。人之不祥祸福亦有自然之物与之相应，而且源于人

① 《黄帝内经素问校释》（上），人民卫生出版社 1982 年版，第 62—63 页。
② 《黄帝内经素问校释》（上），人民卫生出版社 1982 年版，第 135 页。
③ 董仲舒撰，曾振宇、傅永聚注：《春秋繁露新注》，商务印书馆 2010 年版，第 107—108 页。
④ 董仲舒撰，曾振宇、傅永聚注：《春秋繁露新注》，商务印书馆 2010 年版，第 270 页。
⑤ 董仲舒撰，曾振宇、傅永聚注：《春秋繁露新注》，商务印书馆 2010 年版，第 270—271 页。

的本心，这就有了以天威行道德惩戒的意义，并无神秘之处。①

最后，更进一步，上天于人之善恶祸福予以警示与奖惩的方式不仅仅是降下灾祥之兆，而且还可以降下天书安排人事，其中最为重要就是以天书的方式决定天命所归。西汉后期所流行的谶纬包含着一个神化的世界观，上天具有完全的人格神意义。“在今天所见的《七纬》中，构造了一个典型的以天道为核心的神话体系。在这个神话体系里，天道与人事是具体而直接的对应关系，天生王者与圣人来治理天下，王者与圣人皆具异象，又出河图洛书与符命谶语指导人事，又通过天象变化、降下灾异与符瑞以奖惩祸福。”② 纬书对圣人进行了前所未有的神化。圣人皆无父，感天而生，生而皆有异象，不类常人。圣人之出皆有符应，上天降下河图洛书以命圣人，圣人据天书而传天道。不唯圣人，帝王也是为天而所生，由天命其统纪之年。“帝王始起，河洛龙马皆察其首，蛇亦然。”③

我们关注的是在这三种天人感应模式中圣人及其所制礼乐的意义是什么。在第一种天人关系中，上天所代表的只是一种法则，圣人是人类之杰出者，制礼乐以治理社会、教化人民，制礼乐的目的在于治世、治人，务在合于道义，达到治理之效。前述荀子、陆贾、贾谊即在此类。在第二种天人关系中，阴阳五行的配拟关系更加系统，王朝更替、政治制度乃至具体事务皆视五行之运而定，“王者制官：三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十人，而列臣备矣，吾闻圣王所取仪，金天之大经，三起而成，四转而终，官制亦然者，此其仪与”④。天虽然重在道义法则，但在五行系统中与人事之配拟过于具体，则难免有拘泥之嫌，圣人所具有的更多是天道的象征意义。在第三种天人关系中，天帝居于完全的主导地位，可以通过神秘的方式安排和指示人事，尤其是天子之位与重大的政治抉择。在这种神话叙事中，圣人不再是凡人，圣人与上天之间有神秘的交流，可以直接秉受上天的具体指令。

① 余治平：《天人感应的发生机理与运行过程——以〈春秋繁露〉、“天人三策”为文本依据》，《衡水学院学报》2018 年第 5 期。

② 秦际明：《〈白虎通义〉与谶纬关系新证》，《孔子研究》2016 年第 6 期。

③ （清）赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语谶）》（上），中华书局 2012 年版，第 50 页。

④ 董仲舒撰，曾振宇、傅永聚注：《春秋繁露新注》，商务印书馆 2010 年版，第 151 页。

三　汉武帝改制中的儒家与神仙方术

如前所述，汉代思想史上存在着多种天人关系与不同的圣人、圣王之观念。但思想史中的不同观念对历史社会的实际意义是不一样的，在汉代政治中发挥实际影响的圣王观是什么样的，以及如何理解五经中所记载的圣王之制，历史上的圣王之制如何引导着现实的改制运动，都是我们要考察的问题。

《汉书·郊祀志》载："赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯，草巡狩、封禅、改历、服色事，未就。"① 又，《汉书·儒林传》："绾、臧请立明堂以朝诸侯……窦太后喜《老子》言，不说儒术，得绾、臧之过以让上曰：'此欲复为新垣平也！'上因废明堂事。"② 汉武即位欲尊儒学，为窦太后所阻。赵绾、王臧所议是明堂、巡狩、封禅、改历、服色之事，这都是传说中的三代以上圣王之所为，而窦太后将其比为以神仙事蛊惑汉文帝的新垣平，可见在窦太后的心目中，这些古代圣王之事渺茫不可追，如同神仙信仰一样。

不过，值得注意的是，汉武帝如何看待经学与儒术是一回事，五经学者接近汉武帝所欲实现的目的又是另一回事。《汉书·董仲舒传》载："仲舒治国，以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是；行之一国，未尝不得所欲。中废为中大夫。先是辽东高庙、长陵高园殿灾，仲舒居家推说其意，草稿未上，主父偃候仲舒，私见，嫉之，窃其书而奏焉。上召视诸儒，仲舒弟子吕步舒不知其师书，以为大愚。于是下仲舒吏，当死，诏赦之，仲舒遂不敢复言灾异。"③ 此事大有可疑之处，董仲舒既以推灾异为治，而其弟子竟然以论灾异之书为大愚。且吕步舒并非不知董氏之学，《汉书·五行志上》载："（武帝）使仲舒弟子吕步舒持斧钺治淮南狱，以《春秋》谊颛断于外，不请。"④ 足见吕步舒以董氏《春秋》学出仕是人所周知的。有一种可能是，董仲舒推灾异对武帝有所批评，吕步舒所做的只是一种政治表态，而言灾异是一时风气，吕步舒判断其作者碰巧是其师的概率不大。这表明，学者所习与君主所用可能是不一样的。

① 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1011 页。
② 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 2676 页。
③ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1919 页。
④ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1094 页。

董仲舒的灾异之说是抬出上天的名义对王者治理实效所做的评判，汉武帝不接受这种评判，吕步舒之为官亦违背师说。有鉴于经学家学说与实际政治的不同，我们需要考察包括君臣在内的为政者的天命与圣王观念对汉代改制运动的影响，而不只是进行思想史与观念史的理论探讨。

虽然经学客观上从政治到伦理全面地重新塑造了汉代社会，但汉武帝所关心的问题更加现实：天意究竟是什么？董仲舒一开始的回答是，灾异是上天对人君的警告，要求人君励学图治，其政治方向是改制更化，以仁义礼乐为治，以德教为主。治善则有祥瑞，淫佚治恶则有灾异。武帝非常不满意："朕垂问乎天人之应，上嘉唐虞，下悼桀纣，寖微寖灭寖明寖昌之道，虚心以改。今子大夫明于阴阳所以造化，习于先圣之道业，然而文采未极，岂惑乎当世之务哉？条贯靡竟，统纪未终，意朕之不明与？听若眩与？"① 董仲舒闻此才正面回应汉武帝所关心的"天人之应"，说道："天者群物之祖也，故遍覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。春者天之所以生也，仁者君之所以爱也；夏者天之所以长也，德者君之所以养也；霜者天之所以杀也，刑者君之所以罚也。繇此言之，天人之徵，古今之道也。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》之所讥，灾害之所加也；《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。"② 董仲舒明白地指出上天的本质就是道义法则，是价值理念，天对人的考核就是行此道义，此外并无神秘之处。董仲舒并没有提到明堂、封禅之事，此皆可见汉武帝之重视经学、儒术与董仲舒这样的学者是不一样的，董仲舒重道义与教化，而汉武帝关心的是天命与实现太平的实效。在如何实现太平的问题上，董仲舒强调的是从历史中吸取经验教训，改正错误，回到正道上来，"治乱废兴在于己"③；汉武帝则特别留意于先王之迹不同，何法效法。

与董仲舒不同，汉武帝对神仙之事有深厚的兴趣，自始至终都坚信神仙的存在，司马迁的《封禅书》详细记载了武帝奉神之事。与此同时，汉武帝给自己确立的政治目标就是实现太平、功成封禅。致太平之道有二：一是征四夷；二是变

① 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1912 页。
② 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1913 页。
③ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1902 页。

更制度，天下太平之后转入守文阶段。武帝改制以应天命，“孝武初立，卓然罢黜百家，表章《六经》。遂畤咨海内，举其俊茂，与之立功。兴太学，修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禪，礼百神，绍周后，号令文章，焕焉可述”①。武帝之改制显然是对当时所流行之经学与儒生意见的积极回应，但历来一直存在着对武帝改制的批评。吕思勉认为：“侈宫室，乐巡游，事四夷，无一不与儒家之道相背。其封禅及起明堂，则惑于神仙家言耳，非行儒家之学也。”② 后世总体上认为武帝所为出于神仙家的蛊惑，不合于儒家之道。胡秋原认为武帝“终身所信任的是戚党法吏乃至宦官；所信仰的，是神仙方术。……他对当时儒者的根本议论，如明堂礼乐之制，根本不行；所为者，不过仪式之末，乃与方士不分之封禅巡狩而已”③。

确实，我们可以看到武帝所关心的太平之业与董仲舒的主张有所不同。董仲舒强调天意在于重民和教化，基于五行的天人感应都是为这个原则服务的，而武帝则对神仙之说与上古圣王之迹更感兴趣。在汉武帝与西汉儒家的关系上，首先，武帝致太平的志向也是儒家的理想，其举措与春秋公羊学有直接关系。征四夷既是解除边患实现大一统的政治需要，也是公羊学别内外与“三世说”的体现，据乱世对应内其国而外诸夏，升平世对应内诸夏而外夷狄，太平世则天下远近小大若一。武帝认为，汉升七十年，高帝戡定内乱对应的是据乱世，文景之治可谓升平世，他的使命则是平定四夷，完成太平大业。其次，在改制方面，改正朔、易服色，以及郊祀、明堂、封禅、巡狩诸事正是汉代经学所言之事。武帝致太平有一个时间表，他坚信“世而后仁”，大约是三十年，然后转入守文阶段，给太子留下太平之世，让他做守成之君。

武帝“罢黜百家，表彰六经”有统一文化的意义，而文化之统一是建立统一国家、形成中国文明传统的重要基础，秦之亡就在于在文化未能统一的情况下仓促地推行政治统一，遭到东方各地的反抗。陈苏镇对武帝推行儒教、统一文化的

① 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 150 页。

② 吕思勉：《秦汉史》，上海古籍出版社 2005 年版，第 88 页。

③ 胡秋原：《古代中国文化与中国知识分子》（上册），中华书局 2010 年版，第 271 页。

政治意义做了深刻的揭示，这是许多文史论者所不及者。[①] 武帝按照公羊学通三统之说改制以应天命，兴儒家礼仪教化，这是班固所认可的，“后嗣得遵洪业，而有三代之风，如武帝之雄材大略，不改文、景之恭俭以济斯民，虽《诗》、《书》所称，何有加焉”[②]。班固所反对的是武帝穷兵黩武，过度使用民力，虽然平定了四夷，但付出了太高的代价。武帝自己也说：“朕不变更制度，后世无法；不出师征伐，天下不安。为此者不得不劳民。若后世又如朕所为，是袭亡秦之迹也。”[③]

因此，武帝封禅及改制之事出于儒家之推动，这是没有问题的，其中受《公羊春秋》之说影响尤大，这与武帝对董仲舒、公孙弘等公羊学学者的重视相关，也反映了当时公羊学的流行。有学者批评汉武帝背离儒家精神，其所为是好大喜功，戴儒家理想的高帽子而已，其实信仰的是神仙家言。这种批评是脱离历史的，批评者是按照自己对儒家之道的理解来定义武帝与儒家的关系的。西汉经学所设定的理想是致太平，所传三代以上圣王致太平之迹就是改制以应天命，包括郊祀、明堂、巡狩、封禅在内。这是那个时代所流行的观念，不能因为现代所理解的儒家学说不应有这些近乎方术之事而认为那时代的儒家学说也应当没有这些内容。

宣帝诏谓：“孝武皇帝躬仁谊，厉武威……协音律，造乐歌，荐上帝，封太山，立明堂，改正朔，易服色；明开圣绪，尊贤显功，兴灭继绝，褒周之后；备天地之礼，广道术之路。”夏侯胜批评道：“武帝虽有攘四夷广土斥境之功，然多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗，百姓游离，物故者半。……亡德泽于民。”[④] 从西汉立国的角度来说，武帝之改制、击匈奴皆有必要，问题在于武帝对于何时结束战争、进入守文阶段估计不足，导致整个社会付出的代价太大。所以夏侯胜并没有批评武帝击匈奴与改制这两项基本国策，他所批评的是武帝未能把握好这个度。因此，我们不能简单地认定汉武帝对董仲舒等儒者之言是虚情假意，

① “汉朝能够战胜西楚再建帝业，关键在它得以承秦。汉朝能够避开亡秦覆辙，使其帝业巩固下来，固然与汉初七十年清静无为、东西异制的政策有关，但真正具有决定性意义的还是武帝以后的尊儒更化，是由此而发生的帝国文化重心向东方的转移。汉武尊儒有利于儒学的传播和繁荣，使儒生大量进入各级政府，从而获得参与和改造朝廷政治的机会。……承秦而来的军国主义体制和法治传统更适合战争的需要，因而仍是朝廷制定政策的主要基础。这一局面直到宣、元之际才得以扭转。在那之后，朝廷政策的重心终于转到内政上来。”（参见陈苏镇《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，中华书局 2011 年版，第 615—616 页）

② 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 151 页。

③ 《资治通鉴》汉纪十四，岳麓书社 2010 年版，第 245 页。

④ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 2361 页。

是借儒家之虚文，行自己好大喜功、迷信鬼神之实，而须从汉朝立国的历史阶段与儒家的时代话语去把握。王夫之云："东汉以前，佛未入中国，老未淫巫者，鬼神之说，依附于先王之礼乐诗书以惑天下。儒之驳者，屈君子之道以证之。故驳儒之妄，同于缁黄之末徒，天下之愚不肖者，有所凭藉于道，而妖遂繇人以兴而不可息。汉之初为符瑞，其后为谶纬，驳儒以此诱愚不肖而使信先王之道。呜呼，陋矣！"① 王夫之敏锐地观察到汉代儒家有其话语方式，欲以此系人君、行教化，但他认为这种"屈君子之道"的方式本身是错误的。

武帝想通过实践经学中的致太平方案来证明自己上膺天命、封禅告天，从中我们可以发现汉代经学诠释受阴阳五行观念与天帝信仰影响之深，尤其是阴阳五行观念成为中国基本的世界观。我们不能对什么是儒家、什么不是儒家进行简单的裁剪。

四　从元帝到王莽的改制运动

汉宣帝是一位较为务实的政治家，"信赏必罚，综核名实，政事文学法理之士咸精其能"，实现"吏称其职，民安其业"。② 宣帝对天神与封禅之事不感兴趣，而且批评"好儒"的太子说："汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任！"③ 元帝则"征用儒生，委之以政，贡、薛、韦匡迭为宰相"④。自此之后，通经就成为人才选拔的重要条件，这就给经学政治化极大的刺激，对西汉后期的政治思潮产生了重大影响。正是从元帝开始，汉朝开启了更为激进的改制运动。

武帝回向三代圣王传统的改制，更多是政治象征性的，如正朔、服色、明堂、封禅、巡狩之类，对于西汉后期的儒者来说这并不是什么外道，而是远远不够的，他们要求在更多领域严格遵照经制。第一是郊祀祭天之礼，匡衡认为武帝以来之郊祀"事与古制殊"⑤，主张"今既稽古，建定天地之大礼，郊见上帝，青赤白黄

① 王夫之：《读通鉴论》，中华书局 2013 年版，第 64 页。
② 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 192 页。
③ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 195 页。
④ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 209 页。
⑤ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1038 页。

黑五方之帝皆毕陈，各有位饌，祭祀备具。诸侯所妄造，王者不当长遵”[①]，成帝皆从。第二是庙制，韦玄成、贡禹建言回到周礼天子七庙之制，高帝为太祖、文帝为太宗，其庙世世不毁，其余亲尽而毁。第三是官制，改丞相制度为三公。何武建言：“古者民朴事约，国之辅佐必得贤圣，然犹则天三光，备三公官，各有分职。今末俗（文）［之］之弊，政事烦多，宰相之材不能及古，而丞相独兼三公之事，所以久废而不治也。宜建三公官，定卿大夫之任，分职授政，以考功效。”[②] 丞相张禹支持，成帝置司徒、司马、司空。第四，存二王后，成帝诏：“盖闻王者必存二王之后，所以通三统也。昔成汤受命，列为三代，而祭祀废绝。考求其后，莫正孔吉。其封吉为殷绍侯。”[③] 第五，顺从天命，禅让成为一股重要的政治呼声。眭弘提出：“泰山、莱芜山南匈匈有数千人声，民视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立后有白乌数千下集其旁。是时，昌邑有枯社木卧复生，又上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立生，有虫食树叶成文字，曰‘公孙病已立’，孟推《春秋》之意，以为‘石、柳，皆阴类，下民之象。泰山者，岱宗之岳，王者易姓告代之外。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。枯社木复生，故废之家公孙氏当复兴者也’。孟意亦不知其所在，即曰‘先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷、周二王后，以承顺天命。’”[④] 眭弘虽被责为妖言惑众受诛，但这种观天降异象、禅位于天命之人成为激进的政治潮流，并在王莽那里成为政治事实。王莽与汉光武帝之即位均借用了谶语，以示秉承天命。

王莽依照经书来改制更为激进，例如恢复井田、改革币制，按照《周礼》的记载征税，按照《尚书》所载更改官名，并按照《周礼》改革地方行政体系。总之，王莽“每有所兴造，必欲依古得经文”[⑤]。在完成这些改革之后，王莽“意以为制定则天下自平，故锐思于地里，制礼作乐，讲合六经之说”[⑥]。其实王莽所行的改制很多在王莽之前就有人提过，如井田制，哀帝时，师丹建言：“古之圣王莫

① 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 1040 页。
② 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 2532 页。
③ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 229 页。
④ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 2359 页。
⑤ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 986 页。
⑥ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 3038 页。

不设井田，然后治乃可平。”[①] 所以，王莽之称帝与改制并不是两汉间所产生的特殊现象，而是西汉中期以来社会思潮推动的结果。

综观西汉后期的改制，其核心在于回到经制，尤其是《公羊学》，王莽则同样重视《周礼》。“五经”获得了空前的地位，经学所构造的“王制”获得了实践的机会。改制背后的指导思想表面上看起来是“五经”，不过，我们更需注意，汉代经学虽说是对“五经”的解释，但其实有自身的思想体系，其中的义理、礼制与“五经”原典并非一回事。“五经”原文只是汉代经师所要加工的原材料，而天帝信仰与阴阳五行则是汉儒所填充到经学中的时代思想。离开了天帝信仰，我们就很难理解改制中的汉儒对经书教条式的崇拜。

视经学为神文带来的政治神学化，后果极为严重。“公卿旦入暮出，议论连年不决，不暇省狱讼冤结民之急务。”[②] 当赤眉军攻长安的时候，王莽身边的人跟他建议：“《周礼》及《春秋左氏》，国有大灾，则哭以厌之。故《易》称‘先号啕而后笑’。宜呼嗟告天以求救。”王莽竟听从了这个建议。“莽自知败，乃率群臣至南郊，陈其符命本末，仰天曰：‘皇天既授臣莽，何不殄灭众贼？即令臣莽非是，愿下雷霆诛臣莽！’因搏心大哭，气尽，伏而叩头。”[③]

经学在汉代的复兴始终与阴阳五行体系及天神信仰紧密联系。而当汉武帝“罢黜百家、表彰六经”时，其所表彰的并不完全是先秦儒家，而是汉儒所解释的经学，以及其所建构的圣王致太平之道。在这种基于天神信仰的圣王叙事中，实现太平的捷径就是恢复古代圣王所以致太平的制度。

五　结语

西汉后期以天帝及圣王信仰为核心，以经制为圭臬的改制运动因王莽之败则告终。汉光武帝亦称谶而起，凭借图录以称天命，来增加其政治合法性。光武自少受经学于长安，即位之后对经学尤为重视。不过，光武帝所重视的是经学中的义理，而不是教条地照搬经学中的礼仪与制度，这与西汉以经制为圭臬的改制不

① 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 960 页。
② 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 3038 页。
③ 《汉书》，中华书局 2005 年版，第 3071 页。

同。“每旦视朝，日仄乃罢。数引公卿、郎、将讲论经理，夜分乃寐。”[①] “正旦朝贺，百僚毕会，帝令群臣能说经者更相难诘，义有不通，辄夺其席以益通者。”[②] 因其重义理，故能得经义之要，“世祖中兴，务从节约，并官省职，费减亿计，所以补复残缺，及身未改，而四海从风，中国安乐者也”[③]。其后明帝、章帝同样倡导经学。东汉一朝以经学取仕，务在践行经学义理，而非模仿礼制，所以东汉之政治相对开明，士风淳朴。

如果五经中的制度对现实的政治变革不具有指导意义，更多是象征性的礼制，那么经学与政治的关系其实是比较疏远的。章帝时白虎观会议所形成的《白虎通义》一书在政治制度上对东汉几乎没有什么影响。安帝时甚至“博士倚席不讲，朋徒相视怠散，学舍穨敝，鞠为园蔬，牧儿莞竖，至于薪刈其下”[④]。再观东汉《潜夫论》《申鉴》《政论》《昌言》之政治书，不再采取经注的形式，此皆可知东汉虽重经义与教化，但其现实政治与经学已经明显地区分开来了。这与西汉中后期的改制形成鲜明的对比。当然，西汉之改制为儒家政治化奠定了基础，只是元帝至王莽的改制拘于天命信仰与圣王之制的教条而致败。东汉儒者显然就有了历史经验上的优势，对经学与政治才有了更深刻的理解。

回头来看，经学在西汉的复兴是一种探索。西汉时人们将天命神圣化，对圣人之治的向往变成了对古代圣王之制的崇拜，导致政治的宗教化与教条化。这个教训是极为深刻的。当然，“五经”中的制度其实并不统一，封禅、郊祀之仪在“五经”中更无明确规定，仪礼也是不全的，这在西汉后期的改制中造成了不少的纷争。不过，纵观汉武帝以至于王莽的改制过程，我们却可以发现有一套相对统一的改制方案。这套方案不一定合于“五经”本身，而是对“五经”的创造性发挥（从另一角度来讲就是比附、误读，当然这是故意的）。例如，将舜望祭泰山解释为封禅的传统，这就说明汉代以天神信仰为核心的社会思潮与经学相结合形成了一个相对稳定的理论体系。它以阴阳五行为沟通万有之联系的基本思维模式，以天命神化之后的天人感受为核心，以《公羊传》所载制度为准则（王莽、刘歆兼用《周礼》），并占据了政治生活的中心。

① 《后汉书》，中华书局 2005 年版，第 58 页。
② 《后汉书》，中华书局 2005 年版，第 1723 页。
③ 《后汉书》，中华书局 2005 年版，第 2425 页。
④ 《后汉书》，中华书局 2005 年版，第 1718 页。

西汉的圣王叙事基于特定的天神信仰与天人关系，源于战国即存在的信仰体系。汉代儒家的天人关系有从自然原则、天人同构到天神信仰三个层次。西汉的公羊学与汉代社会思潮相结合，建构了一套杂而全的理论体系，远远不止《公羊传》之所述。只有基于天神信仰，圣人与经书、经制才成为神圣之物，复古制度才能成为现实政治的选择。“五经”的义理与礼制并不统一，但这并不妨碍汉儒借题发挥，构造了一套天命指示下的教条化的圣王致太平方案。其政治实践的失败引导后人更为深入地思考政治与经学、政治与宗教信仰之间的关系，以及儒家如何制度化的问题。东汉的转变即是吸取前车之鉴的一种回答，不仅政治相对于经学有了更多的独立性，天神信仰也与经学逐渐分离，走上了独立的宗教建构之路，成为道教与中国佛教之发生的渊源。