

秦漢的「天下」政體 ——以郊祀禮改革為中心*

甘懷真**

皇帝制度是中國歷史上重大且鉅大的歷史現象，本文嘗試探討在其形成的過程中(主要指戰國秦漢)的一個面向，即皇帝制度國家如何定義自己是「天下」政體，進而創造「天——天下——天子——民」的關係架構。若我們理解皇帝制度(尤其是前期)的國體型態，此當為關鍵之一。而在皇帝制度的形成過程中，「天下」政體建構的困境在於「君民」關係。本文的重點在探討戰國以至漢代的儒家如何藉由經典詮釋創造君民結合的理論，並在當時的環境中，君民結合的事實需要有更高的理據，即透過祭祀制度所展現的宇宙秩序。筆者也從這個角度再次考察西漢郊祀禮的成立，說明此國家祭祀制度的功能之一是藉由宗教機制以確立天子與民的關係。此「天下」政體當是皇帝制度的特色，或許可以作為世界史研究的比較王權之資。

關鍵詞：天下 郊祀 秦漢 皇帝制度 君臣 君民 東亞王權

*本文初稿宣讀於「東亞歷史上的『天下』與『中國』概念研討會」(臺北：臺灣大學東亞文明研究中心，2004年11月20日)。本文的資料蒐集與構思期間，受國科會研究計畫「中國古代『皇帝號』研究」(91-2411-H-002-092)之獎助，謹此致謝。

**國立臺灣大學歷史學系教授

一、前言

本文是探討皇帝制度成立的初期(主要指秦漢)的政體型態，焦點集中於天子與民的關係的建構。皇帝制度研究的既有業績豐富，尤其是關於官僚制、郡縣制、賦役制、戶籍制等制度的探討，讓我們理解了皇帝制度的諸政治關係，也包括了君民關係。但本文更著重探討皇帝與民之間的倫理關係的建構過程，並藉此探討皇帝制度作為一鉅大王權，其特殊性何在。

本文嘗試說明，皇帝制度成立之初，其政體的型態，若以當時人的用語稱之，為「天下」。從戰國時期的政論著作開始，國體的思考就多被置於「天下」的理論框架中，即在「天——天下——天子——民」的關係架構中，強調天子承天命治天下。在這套論述中，天子之所以存在，其職責在於維護這個作為「民」的合理生存領域的「天下」。從另一個角度來說，民的生存條件之一，是天子的存在，藉由天子以安定天下的秩序，使民能進行其生業並獲得其生命的意義。而這一套政治理論，或說是政治論述，從戰國以至東漢，不斷被以儒家為主的學者所發揚。而且，這套政治論述不只是作為一套知識系統而成為當時政治的指導原則，更藉由國家祭祀制度而落實成為國體的一部分。故本文的焦點是探討漢代郊祀禮成立如何落實這套「天下」理念。

本文的論證分作以下幾個部分。首先，檢討目前皇帝制度研究的幾項重要課題，及其可繼續發展的方向。我想指出，目前我們在討論皇帝制度作為一種國體時，至少在古代部分，忽略了祭祀是作為政體的重要內涵。其次，本文討論「天下」作為一種國體，即我們可以從「天下」一詞及其概念理解中國皇帝制度作為一種國體，秦漢政權的國體即這種「天下」。再者，在皇帝制度成立的前期，即秦漢時代，

天下政體不是單純延續先秦發展而自然而然成立的。其中最大的困難是君與民的關係的架構與定義。本文討論了戰國以至漢代，學者如何創造君民結合理論，並定義君民間的倫理關係。最後，皇帝制度下的君民關係的建構落實在國家祭祀禮制上，尤其是郊祀禮。一方面我們可以從這個角度重新思索郊祀禮；另一方面，也可以藉由郊祀禮的內涵重新思考中國的古代國家中的宗教性格。

二、關於「皇帝制度」研究的幾點省思

「皇帝制度」是中國史的重大課題，因此研究業績豐富，目前學界對此歷史事實與現象多有定見。¹多年來，筆者也列身研究行列，針對中國古代史中的皇帝制度，提出若干見解。²愚者千慮，或有一得。以下謹先提出幾點心得，或有助於此課題的推進。

首先，關於皇帝制度成立的學說的最大典範是「從封建到郡縣」。影響二十世紀皇帝制度成立研究最鉅的西嶋定生(1919-1998)學說，強調「郡縣制」、「官僚制」與「個別人身的支配」三大歷史脈絡是掌握皇帝制度成立的關鍵，可被歸類於這個典範。³這個觀察的角度強調

¹臺灣學界研究的代表作，可溯及高明士，〈政治與法制〉，收入《中國文明發展史》(臺北：國立空中大學，1988)、〈皇帝制度下的廟制系統——以秦漢至隋唐作為考察中心〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，40(臺北，1993.6)；邢義田，〈奉天承運——皇帝制度〉，《中國文化新論·制度篇》(臺北：聯經出版事業公司，1982)；杜正勝，〈編戶齊民：傳統政治社會結構之形成〉(臺北：聯經出版事業公司，1990)。

²甘懷真，〈皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究〉(臺北：臺大出版中心，2004)。

³西嶋定生，〈皇帝支配の成立〉、〈中国古代統一国家の特質——皇帝支配の出現〉，《中国古代国家と東アジア世界》(東京：東京大學出版會，1982)。

皇帝制度如何藉由春秋、戰國時期的戰爭體制，而創造出可藉由官僚派遣而得以支配中國全境的中央政府。故皇帝制度成立的焦點問題是郡縣制如何形成，及其如何作為中央政府支配基層社會的媒介。⁴

「從封建到郡縣」的觀點使皇帝制度形成史的研究專注於郡縣在先秦的成立過程、郡縣制在秦朝的支配功能，以及漢朝如何調整郡縣制的功能。就後一項而言，也發展出「政權與社會勢力的交互作用」的課題。⁵二十世紀中期以後，部份學者嘗試從基層社會與統治機構的關係的角度來理解中國作為一個專制國家。⁶1970年代以來，從政治社會的角度考察漢唐間的歷史演變也蔚為風氣，尤其在臺灣。因此對皇帝制度的探討也多關注政治與社會的交疊面，即官僚體系的構成及官民關係。⁷

其次，「專制論」也影響二十世紀學者認識皇帝制度，此為學界常識，無庸細論。⁸皇帝制度是否為專制的辯論，經歷了二十世紀的進展，我們可以得到這樣的初步結論。若專制是指皇帝的政治權力不受法律制度的制衡，則中國歷史上的皇權是專制的。雖然學者也多補充說明，中國的政體中仍有許多制衡君主的要素，如天命、祖訓等。⁹

⁴參考杜正勝，《編戶齊民》，尤其是第三章〈地方行政系統的建立〉。

⁵代表性作品如許倬雲，〈西漢政權與社會勢力的交互作用〉，收入許倬雲，《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1982）。

⁶此可以日本的中國史研究為代表，如戰後的「京都學派」所發展出的「共同體」學說。代表的學者如川勝義雄與谷川道雄。他們想從基層社會的性質探討中國作為專制國家的成因。近期的代表作品如足立啟二，《專制國家史論：中国史から世界史へ》（東京：柏書房，1998）。

⁷參考甘懷真，〈政治制度史研究的省思：以六朝隋唐為例〉，《中華民國史專題論文集第四屆討論會》，第1冊（臺北：國史館，1998）。

⁸參考甘懷真，〈皇帝制度是否專制〉，收入《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。

⁹余英時，〈君尊臣卑下的君權與相權〉，收入余英時，《歷史與思想》（臺

但無論各方意見為何，從「專制論」的角度去看，皇帝制度研究的焦點皆集中於「制君」(制衡君主)上，即考察的層面是皇權與其相對立面的權力對抗。專制論至目前為止，仍被普遍接受，無論細節如何，都預設了皇帝權力可以透過各種機制而下達至基層，若配合前述的「郡縣制」與「官僚制」說，則預設皇帝制度從其成立伊始，即可透過中間階層(郡縣與官僚)而下達至基層社會。雖然專制論也預設這個權力運作遭到抵抗。故專制論的觀點多將研究帶向「權力對抗」的問題。

皇帝制度作為歷史上鉅大的現象，自可多方考察。「從封建到郡縣」與「專制論」都是有意義的角度，但也可以有以下幾點反省。

目前的皇帝制度研究多從權力對抗的角度理解之，無論是皇帝與官僚機構的對抗、皇帝與底層人民的對抗，或官僚機構與底層人民的對抗等。如果我們認為皇帝制度是一個政治系統，我們相對忽略了這個系統是如何被整合的。這方面的探討也不是全然沒有，但偏向「力」的觀點。即從「專制」、「郡縣制」與「官僚制」的角度，將皇帝制度視為「力」的整合系統。這種研究觀點卻忽略了皇帝制度作為一個系統如何藉由「理」來整合。以目前的研究來看，就「理」的層面而言，主要的學說是「儒教國家」。但儒教國家的理論被應用於皇帝制度形成的研究上，又有二項可反省的課題。

一是受人文精神或人文主義學說的影響，認為中國的政治在先秦即「人文化」，故輕視宗教對於中國皇帝制度的作用。這對於中國古代皇帝制度形成的研究起了相當大的作用。在既有的皇帝制度的研究中，皇帝是絕對的人文性，而這種人文性配合上述的「力」的觀點，皇帝是一個絕對的世俗君主，「皇權」也是一個絕對世俗化的東西。故我們忽略了宗教在皇帝制度被整合為一個政治系統時所扮演的角

色。當然，如何定義宗教是另一個問題。

二，皇帝制度與儒家學說的關聯性，在二十世紀也多受爭議，而多數學者認為先秦(尤其是春秋戰國)所形成的諸子百家學說，為後世出現的皇帝制度擘劃了藍圖，也成為皇帝制度之「理」。這當然是事實的一面，但這種說法也意味著秦漢政權是依此先秦儒家(或擴及諸子百家)的學說所建立的。先秦的政治理論影響皇帝制度成立，此誠為事實；卻非事實的全部。如秦始皇的統一政權的成立即使不是偶然，也並非戰國以來的大勢所趨。¹⁰戰國後期的秦國，異軍突起，最後以武力征服六國，而使中國全境開始實施商鞅變法後所推動的「官僚制」與「郡縣制」。故官僚制與郡縣制的推行是秦國歷史上的商鞅變法、秦始皇武力征服中國等歷史事件所造成的結果，而不是先秦諸子百家政治理論發展的直接結果。另一方面，我們會認為先秦的政治理論影響了皇帝制度的成立，也多肇因於漢代學者的政治論述，是漢儒在建構儒教國家的學說時將其自身的學說溯源於先秦的儒家經典。

基於以上的反省，就皇帝制度研究而言，可以繼續發展的是探究君(皇帝)與民(基層人民)如何結合為一個政治秩序，而這個秩序是基於何種「理」，且這個理是一種宗教的論述。¹¹因為過去的研究過度的視

¹⁰參考周振鶴，〈假如齊國統一天下〉，《二十一世紀》，1995.2(香港)。歷史過程的討論可參考平勢隆郎，《史記二二〇〇年虛實——年代矛盾の謎と隠された正統觀》(東京：講談社，2000年)，頁97-106。

¹¹對於中國專制政治的統治之理的反省，近年來著力甚深者是渡邊信一郎。渡邊氏從歷史唯物論的觀點出發，認為探討專制國家的諸現象時，除了物質層面的生產力、生產關係的解明外，也須理解作為法律與政治層面的社會關係，並探討其中的意識型態。參考渡邊信一郎，《中国古代国家の思想構造——專制国家とイデオロギ——》(東京：校倉書房，1994)，作者之「緒論」。作者所論統治之理，仍限於政治、法律層面。近年來更及於禮的秩序，如更近的作品《天空の玉座——中国古代帝国の朝政と儀礼》

君與民的結合為理所當然，或只是透過力的媒介。且受到專制論的影響，我們預設了皇權可以理所當然的透過各種媒介(如郡縣制與官僚制)下及於底層人民身上，即使這個預設又假定了人民會反抗，會有由下而上反作用力。但這些預設都忽略了在秦以來的皇帝制度成立後，君民關係的建構是皇帝制度的重要內容，以及當時最重要的政治運動。¹²而且這個關係的建構是通過宗教性的論述與行動所締構的。回到具體的歷史上來。本文將重新檢討，從秦始皇的統一政權成立，以至西漢後期的「郊祀禮」成立期間，皇帝制度如何通過「天下」理論的建構，尤其是藉由祭祀制度，以建構在此之前所沒有的君民結合的原理。

最後，筆者也希望將皇帝制度的研究置於世界史中的比較王權的研究中來考察。近年來，比較王權的研究在日本蔚為風氣，中國的皇帝制度當然是其中的一項主要課題。¹³將中國的皇帝制度視為世界史中的王權之一，主要是為了置於一個可以比較的平台。當然有人會質疑，皇帝制度是一種「皇權」而非「王權」，然而這只是一個中文的文字表現問題，而王權為何本身就是可以探討與定義的。如同日本的天皇制也被視為王權，¹⁴其目的也同樣是希望進而發現天皇制的特

(東京：柏書房，1996)；《中国古代の王權と天下秩序——日中比較史の視点から》(東京：柏書房，2003)。

¹²西嶋定生在 1960 年代即關心皇帝與底層人民的支配關係的建構問題，提出了「禮」的重要性，代表性的研究是關於「二十等爵」，見西嶋定生，《中国古代帝国の形成と構造——二十等爵制研究》(東京：東京大學出版會，1983)。

¹³舉例而言，如水林彪、渡辺節夫、金子修一主編，《王權のコスモロジー——比較歴史学大系》(東京：弘文堂，1998)。網野善彦等編，《天皇と王權を考える》(東京：岩波書店，2002)，共十卷，從政治、宗教、經濟、藝術、身體觀、性別等各個角度，將日本王權(主要指天皇制，也包括幕府制度)與世界其他王權作比較。

¹⁴網野善彦、上野千鶴子、宮里登，《日本王權論》(東京：春秋社，2000)，

殊性。

若再藉此反省皇帝制度的研究，則皇帝制度成爲中國王權的一種專稱，自可表現中國王權的某種特殊性，但也同時將皇帝制度視爲獨一無二與不可比較，因此將皇帝制度特殊化。當然，皇帝制度是有其特殊性，但特殊性不應視爲研究的預設。反而是從普遍性的預設中去追求特殊性。

三、先秦的王權與「天下」

西元前 221 年，秦國的軍隊攻陷齊國首都臨淄，歷史學家稱之爲「統一中國」。然而，就當時人的認識而言，秦始皇所統一的是「天下」，而不是「中國」。¹⁵在《史記》中，這種例子多處可見，試舉數例以茲證明。

如「天下一統」的用語出現於李斯(?-西元前 208)對秦王(其後的秦始皇)的對話，李斯曰：「夫以秦之疆，……足以滅諸侯，成帝業，爲天下一統，……」¹⁶「秦并天下」之語出現於《史記·封禪書》曰：「其後百一十五年而秦并天下。」¹⁷而秦始皇的「嶧山刻石文」中曰：「迺今皇帝，壹家天下。」¹⁸

就當代人的觀念而言，秦始皇不是締造了一個新的「國家」，而是一個新的「天下」。從今天的觀點與分類法而言，秦朝統治的範疇

頁 15-17，上野千鶴子的見解。

¹⁵本文中，沒有打引號的中國一詞，是指現代意義下的作爲一個國家的中國。

¹⁶〔西漢〕司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1982)，卷 87〈李斯列傳〉，頁 2540。

¹⁷《史記》，卷 28，頁 1366。

¹⁸根據容庚，〈秦始皇刻石考〉，《燕京學報》，17(北京，1935)。

可以是一個國家，即中國，故我們可以說「秦代的中國」。但就當時人的理解而言，秦始皇所統治的政治實體是一個「天下」，秦始皇統一中國是秦的「國家」統一(實際上是征服了「天下」。¹⁹西漢前期之人嚴安的上書中曰：「及至秦王，蠶食天下，并吞戰國，稱號曰皇帝。」²⁰所謂「蠶食天下」才是當時人的認識方式。因此，我們也可以作一個初步的假設，即皇帝制度所設定的統治空間為「天下」。

「天下」是先秦以來的觀念。上古史的資料非本文能細究，故「天下」概念的淵源及其在先秦的流變，只有另委專家。²¹至目前為止，爭議甚多，許多非筆者能斷定。且「天下」課題的探討，也需結合天文知識的研究，此也非本文所能論及。但至少可以有以下的幾點共識。

當我們在思考「天下」一詞及其概念時，首先可以肯定的是，天下指天之下。「下」之理解當無疑義。問題在「天」。過去的理解都不假思索的認為是物理的天，故天下是此物理之天的下面，亦即 *all under the heaven*。但「天下」概念具體形成於春秋戰國時，此天下之天不是物理的天，而是具有神格的上帝。最明顯的一條史料是《詩經·皇矣》。如果這首詩是西周初年的詩，則這種天下觀念可以上推至西

¹⁹所謂「國家」，參考甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，第陸章〈中國中古時期「國家」的型態〉。

²⁰《史記》，卷 112，頁 2958。

²¹專論可參考者有王健文，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》(臺北：東大圖書公司，1995)；邢義田，〈從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義〉，《燕京學報》，13(北京，2002)；平勢隆郎，《都市国家から中華へ：殷周春秋戦国》(東京：講談社，2005)。中國大陸近年來對於「中國早期國家」的課題的研究有非常多的進展，成果逐漸累積。如謝維揚，《中國早期國家》(杭州：浙江人民出版社，1995)；李王潔編，《中國早期國家性質：中國古代王權和專制主義研究》(開封：河南大學，1999)。

周初期。而〈皇矣〉也是《詩經》中唯一一次出現「天下」一詞。爲討論之便，我節錄此詩如下，再加以說明：

皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。……密人不恭，敢距大邦。侵阮徂共，王赫斯怒。爰整其旅，以按徂旅。以篤于周祜，以對于天下。……萬邦之方，下民之王。

如眾所週知，這首詩敘述上帝棄絕商紂王而選擇周文王。這位上帝居高在上之「天」而「臨下」，此上帝「臨下」所監督的區域當即「天下」，這個「天下」也有一定的區域，故有「四方」。²²故可以初步推論，「上帝臨下」當是「天下」觀念的由來。而居於此「天下」之內的人是「民」，推而言之，居於「天下」之外的人則爲非人。當周文王受命於此上帝，即此「天下」的新統治者，即「下民之王」，此「下民」也是相對於上天、上帝。周文王統治的區域亦即「天下」，故有「以對于天下」之說。

從〈皇矣〉篇可以推論，最早的「天下」概念是指上帝所臨之下。「臨」本身就是以高視下。這位至上神所監臨的下方即天下。天子所(應)支配的領域也是這個天下。從這個觀點重新理解《詩經》中所謂的「溥天之下，莫非王土」(《詩經·北山》)，其意不是指「全世界」皆(應)是王者的統治領域，而是指同一位上帝所監臨的區域內，皆是「王土」。因此，不是這位上帝(天)所監臨的區域，即「天下」以外的區

²²「四方」之類的方位觀念，與古代的天文、數術、禮制的關係，近來引起學者的興趣與討論，如馮時，《中國天文考古學》(北京：社會科學文獻出版社，2001)，頁167-186；李零，《中國方術考》(北京：東方出版社，1999)，第二章〈式與中國古代的宇宙模式〉；綜合討論可參見葛兆光，《中國思想史》，第一卷，第一編第五節〈後世思想史的背景：儀式、象徵與數字化的世界秩序〉、第二編第七節〈百家爭鳴與三種話題(I)宇宙時空〉(上海：復旦大學出版社，2001)。與天下觀念的關係，也參考前引邢義田論文。

域內的人民，以今天的說法，是異教徒，則不生活於「王土之內」，也不是「王臣」。

「天下」概念應一開始就與「天子」概念結合，天子代理天(上帝)而實際上統治「天下」。故所謂的「天下」，即天子所治理的區域。天下一詞最早出現的史料之一的《尚書·召誥》，曰：「……用於天下，越王顯。上下勤恤。其曰我受天命，……。」這段經文的解釋自可細究，至少可以證明周王(天子)、天下與天命的關連性。即周王受天命治理天下。如果我們相信〈召誥〉是周成王時期所作，是周王之語，則天下的觀念自可追溯至周初，亦如〈皇矣〉所示。

天下觀念可溯及西周、春秋，但作為一種學說，則有待戰國諸子的努力。至遲在戰國時期，「天子治天下」的制度確立。孟子學說可能是重要的源頭。在這段著名的《孟子·梁惠王》的章節中，孟子引《書經》之語，曰：

書曰：「天降下民，作之君，作之師。惟曰：其助上帝，寵之四方；有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？」一人衡行於天下，武王恥之，此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。

孟子引《書經》，再次建構天(上帝)、君(天子)、「下民」與「天下」的關聯性。即「上帝」任命「天子」治理「天下」之「下民」。而天下即下民生存的領域，由上帝掌管，並委託天子治理。孟子還將這樣的體制訴諸周初武王之時的事實，所謂武王「安天下之民」。《孟子》一書多處也論及「天子治天下」，由於檢索容易，不再具引。「治天下」一詞及其概念也成為此後儒家的政治學說的內容。如影響西漢中期以後政治改革的兩部儒家經典：《禮記》與《孝經》，即多處出現「治天下」一詞，尤其是《禮記》。例如作為郊祀禮改革的根據的《禮

記·郊特牲》便有「天子之所以治天下也」之語。²³

戰國中期，周的宗法秩序所建構的國際秩序已完全崩潰，位於洛陽的周王藉由祭祀的權威所獲致的王權終至解體，各國紛紛稱王，甚至有稱帝者。於是各國的統治集團創造各自的王權論述，這些學說表現在戰國中期開始寫成的所謂「諸子百家」的論著中，如《春秋》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《周禮》、《竹書紀年》。這些論著的內容包羅萬象，甚至彼此對立，但在作為王權論述的部分，都以「天子治天下」為不言自明的前題，且認為這是歷史上已存在的事實，可見諸夏、商、周王朝的支配體制。這些戰國論著都論說當時的「天下」是上繼夏、商、周諸天子所統治的固有領域，甚至有的上推到黃帝、堯、舜。²⁴這種「天下」概念是所有戰國以來的經典中不證自明的共通概念，即使具體的內容有所差異。由於目前檢索十分便利，故本文不具引，但個別史料仍須細究，或待他文與方家。而本文要推論者，是當秦始皇征服六國後，也理所當然自認為是「天子」，故其統治的區域自是「天下」，也此區域是上繼周王的統治領域。

四、秦漢的神祠制度所建構的「天下」

通說秦始皇統一中國的同時，也創造了「皇帝制度」的新政體。

²³「治天下」的用語與概念影響所及，及於五世紀的日本。當大和王權的勢力擴及九州、關東時，也自認自己是一「天下」政權，也開始使用「治天下」一詞。最明顯的證據是埼玉縣古墳群中的稻荷山古墳所出土的鐵劍銘文中有「治天下」。參見甘懷真，〈從天下觀到律令制的成立：日本古代王權發展的一側面〉，收入高明士編，《東亞傳統教育與法制研究(一)教育與政治社會》(臺北：臺大出版中心，2005)。

²⁴近來有學者探討「天子原型」，可以參考，見楊儒賓，〈黃帝四面——天子的原型〉，《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》(臺北：里仁書局，2003)。

但就秦始皇政權本身的觀點而言，它是承襲了戰國的「天下」體制，稱其政權為「天下」，也自稱為「天子」。最明顯的證據是《史記·秦始皇本紀》中的議帝號的記載。就這個有名的事件，《史記》有如下記載：

〔秦王令曰〕「……，天下大定。今名號不更，無以稱成功，傳後世。其議帝號。」丞相綰、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：「昔者五帝地方千里，其外侯服夷服諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海內為郡縣，……天子自稱為『朕』，……」²⁵

由此可知，秦朝的統治者認為他們征服然統治的區域是「天下」，故有「天下大定」、「平定天下」之語。且此天下的體制可上溯至「五帝」，但從「五帝」以來，天子不一定能完全統治天下，如「侯服」、「夷服」、「諸侯」的不順服。秦始皇的偉業就是讓天下皆隸屬於一個政治系統，所謂「郡縣」。此天下的最高統治者是「天子」，秦王在統一天下後，自然也是天子。天下與天子的制度都是承襲戰國，但秦始皇政權也自認為開創了一個新的政體，故要有一個新的「號」。如眾所週知，經過這次朝議，決定帝號為「皇帝」。²⁶

就統治者的主觀面來看，秦始皇是想承繼戰國的「天子治天下」體制。故其在統一「天下」後，主要施政方針即創造國家祭祀體制，以宣告自己是「天子」，其統治的領域為「天下」。具體措施有二：一是議帝號，即建立皇帝號，如前所論；二是建立神祠制度。以下討

²⁵ 《史記》，卷6，頁236。

²⁶ 參考甘懷真，〈中國古代皇帝號與日本天皇號〉，收入《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。秦始皇時期的史料有賴漢人記錄，故真偽問題亦須留意，參見栗原朋信，《秦漢史の研究》（東京：吉川弘文館，1986），頁46-71。

論有關神祠制度的問題。

由現在的史料可知，秦始皇統一中國後，花費許多心力在整編各地的神祠，並將境內重要神祠納入祠官管理的體系中。這些史料主要被記載於司馬遷(西元前 145-前 86?)《史記》中的〈封禪書〉。²⁷這段期間的神祠制度的重點有二。

一方面，中央政府將各地的神祠編入國家祭祀體系，並派祠官管理。如〈封禪書〉所云：「及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。」又曰：「諸此祠皆太祝常主，以歲時奉祠之。」²⁸〈封禪書〉也介紹了這些神祠。而且國家制度化的派遣祠官(或祝官)，獻上玉帛(珪幣)與犧牲，以祭祀各神祠。²⁹如祭嶠山以東的神祠，「其牲用牛犢各一，牢具珪幣各異。」³⁰華山以西的一些神祠，「皆有嘗禾」，³¹即獻上新穀以為祭祀之用。雍四時最尊貴，祭品有「黃犢羔各四，珪幣各有數。」³²

另一方面，秦始皇也積極藉由巡行，親自建立與各神祠間的關係，尤其是與東方(主要是齊國)、南方(主要是楚國)神祠。秦始皇巡行天下的目的，自可有多方考量，但在公事上，則是秦始皇要親自至各重要神祠行禮，此當無疑。³³所謂行禮，即依當時祭祀制度，對神祇獻上

²⁷參考林富士，《漢代的巫者》(臺北：稻鄉出版社，1988)，附表六「《漢書》〈地理志〉所見祠廟分佈表」；李零，〈秦漢祠時通考〉，收入《中國方術續考》(北京：東方出版社，2000)。

²⁸《史記》，卷 28，頁 1371、1377。

²⁹祠官制度的建立，可參考甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，第貳章〈西漢郊祀禮的成立〉。

³⁰《史記》，卷 28，頁 1371。

³¹《史記》，卷 28，頁 1373。

³²《史記》，卷 28，頁 1376。

³³較新的研究如鶴間和幸，《秦の始皇帝——伝説と史実のはざま》(東京：

玉帛與犧牲。如〈封禪書〉所言：「於是始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神，……皆各用一牢具祠，而巫祝所損益，珪幣雜異焉。」³⁴即秦始皇以犧牲、玉帛獻祭，但因為東方齊國境內，巫祝之風盛，故祭儀也受巫祝影響。而巫祝之說自是太史公的議論。

秦始皇的巡行，也被稱為「親巡天下」。³⁵具體而言，這個「天下」指的是郡縣的範圍，也指神祠所連繫的網絡。秦始皇統一「天下」之後，親巡「天下」的重點區域是在東方、南方，³⁶其目的是要與這二地的神祠建立宗教的聯繫，並藉由宗教的媒介以宣示與確認此天下的範疇，並宣告「天子治天下」。即秦始皇一方面建構己身作為皇帝的某種神性，另一方面藉由神祠制度，及皇帝與各地神祠關係的建立，創造一個以皇帝為首的「天下」。議帝號結合祠官制度，秦始皇得以藉由己身是上帝，而能君臨當時統治領域內的眾神祠。並藉由皇帝與諸神祠的宗教性聯結(皇帝定期贈送神祠禮物)，皇權得以介入基層社會的人民。在此同時，也藉由皇帝與各地神祠及其諸神的聯繫，確認並聯結了一個空間的領域，此領域即「天下」。

議帝號與整編神祠的史實為中國古代史研究者所知，但不受重視。推其原因，是學者在審視秦始皇統一中國的歷史時，只重視作為征服體制的郡縣制的功用，而忽略秦始皇政權如何運用宗教以建構一個新的統治領域，此即其所征服而來的「天下」。如所前述，當秦始皇以武力征服六國之後，其政權需要一個新的天下論述。這套天下論述需要一套知識的內涵，如戰國中期以來的天文、曆法與地理的知

吉川弘文館，2001)，頁 122-148。

³⁴《史記》，卷 28，頁 1367-1368。

³⁵《史記》，卷 6，頁 261。

³⁶秦始皇巡行天下的研究，可參考馬非百，《秦始皇帝傳》(揚州：江蘇古籍出版社，1985)，頁 41，其中「巡行全國沿途各地遺跡表」。

識，但同時必須讓接受此論述的人(被統治者)有可經驗的事實，且是與他人可共同經驗與分享心得的事實。秦始皇所運用的方法是建立神祠體制與祠官制度。戰國後期，中國各地存在著許多神祠，這些神祠擁有祈求豐收等宗教功能，是實際支配、介入當地人民生活的一種機制。秦始皇想藉由一套祠官制度，收編當時統治區域內的神祠，故將各地重要的神祠收入國家祭祀體制中，而成爲官祠，並藉由皇帝與神祠間的禮儀，以宣告一個「天下」的事實。³⁷若往前追溯天下觀念的成立，秦始皇所採行的策略並不是全新的，因爲從天下觀念成立之始，天下就是一個宗教的系統，是上帝所監臨的區域。而秦始皇只是運用既存的神祠與神祠信仰，重新締構了此宗教性的天下。

因爲秦政權的速亡，秦始皇的皇帝號與神祠制度是否有效的再造了「天下」，很難評估。劉邦(西元前 256-前 195)創建漢朝後，完全繼承了皇帝號與神祠制度，也就是繼承了秦的「天下」。以今天史學的語言來說，即劉邦繼承了秦的正統。劉邦出身楚國系統，服屬於楚義帝。但消滅了項羽勢力後，立刻宣告其政權是「天下」，一如秦始皇。翻閱《史記》，這類的證明極多，不再具引。也有考古資料的證明，如東京大學東洋文化研究所藏的「漢併天下」瓦當。³⁸

當漢的「天下」政權成立的同時，劉邦也宣告繼承「皇帝」號，即劉邦接受了秦始皇所創造的秦政權專屬的稱號，而以「襲號」的形式宣告漢政權的最高領導者亦是「皇帝」。³⁹爲什麼漢朝要繼承秦始

³⁷研究戰國神祠與基層社會關係的研究不多，而戰國民間宗教信仰的研究可參考蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》(臺北：允晨文化出版公司，1995)。

³⁸其圖片參考平勢隆郎，《史記二二〇〇年の虚実——年代矛盾の謎と隠された正統観》，頁 35。

³⁹參考甘懷真，〈中國古代皇帝號與日本天皇號〉，收入《皇權、禮儀與經

皇的天下政體，如襲號為皇帝，定都於關中等，事涉政權秘辛，其中諸原委不得盡知，但至少我們可以確知漢政權自我宣告繼承了秦始皇統一「天下」的結果，並且再造這個「天下」政權。這也表現在漢初繼承了秦代的神祠制度。

從這些事實來看，歷經春秋、戰國以至秦及漢初，原本多元的「天下」已被整合為一個「天下」。至少這個事實被漢代的統治者強固的保守並推動著，且漢初的作法是沿襲秦始皇，建構皇帝支配「天下」祭祀所的宗教性的「天下」的策略。

五、從「國家」到「天下」：新的君民理論的建構

從秦以至西漢前期，秦漢的天下政體的最大難題在於如何從「國家」政體轉換為「天下」政體。我先前的研究集中於探究中國古代的「國家」體制，基於這些研究心得，我先略述以下的看法。⁴⁰

戰國的秦國的政體是「國家」，而當時並立的諸國政體也是同類型的「國家」。「國家」是春秋、戰國時期的主要政體型態，具體是指國君的「家」。「家」是當時的一種政治集團，由君臣所組成。而這類君臣關係是形成於周初以來的「武裝殖民」的軍事動員與軍隊組織中的人際關係；而這類人際關係又得到宗教的保證，即透過宗廟的祭祀制度。無論是「家」、「宗」、「氏」或「族」都是指這一類的具有軍事性質的宗教團體。且「家」作為一種政團，也支配一定的土地與人民。春秋、戰國時期的「家」是一個重層的結構。有勢力的貴族擁有這類的「家」，即擁有家臣並支配土地與人民。

典詮釋：中國古代政治史研究》。

⁴⁰主要根據甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。

家的團體擁有相當大的政治自主性，而同時其君主間也有隸屬關係。在古典文獻中，這類隸屬關係被體系化爲「五等爵」制，或諸侯、大夫、士等規律的封建等級。現代學者多質疑先秦是否有如五等爵制，但也承認是有一套政治等級制度，構成我們所認知的所謂封建等級制度。我們可以將周代的政治體制理解爲一種「家的重層結構」，理想型即國君有「國家」、大夫有「家」。而周王本身也統治一個「國家」，並以「天子」的身分爲「天下」內之諸國國君的共主。

有關周的政體，不是筆者與本文所能斷言。但或許可以得到這樣的初步結論。自西周以來，周王的「天子治天下」地位是建立在「祭祀王」與「戰爭王」的過程中。即一方面，所謂「天下」是一個祭祀圈，周王是主祭者，其他國君以諸侯的身分成爲陪祭者。「天下」內的諸國與周天子的關係即建立在以祭祀爲媒介的禮物交換的制度上。這種祭祀制度也進而發展出其他形式的聯結體制，如春秋戰國時的會、盟等。另一方面，周王的權威也建立在周初以來的所謂「武裝殖民」或「封建」的過程中，即周王在戰爭過程中建構己身爲最高軍事首長，並藉由軍隊組織的媒介，周王與諸侯間建立君臣關係一類的政治隸屬關係。隨著西周以來的歷史變演，在春秋戰國時期，各國國君的地位抬頭。這種發展既改變了周王與各國國君的關係，也改變了各國國君與其下貴族之政治團體的關係。而這個趨勢也可以被理解爲「國家」的抬頭，即以國君爲君主的政團的勢力大幅成長。

在先秦時期戰國以來諸子百家的政論性著作中，其政治制度的規畫多以「國家」爲中心，強調國君在國內的特殊統治權力，且此統治權力可以伸入大夫之「家」的政團內，即大夫之「家」之臣亦是國君之臣。雖然這些著作也多主張大夫之「家」具有相當的政治自主性，大夫與其家臣的君臣關係優位於大夫之家臣與國君的關係。另一方面，諸國國君之上仍有「王」、「天子」的存在，而諸國國君與天子的

關係仍是建立在共同祭祀與朝貢與冊封上。相對於西周以來的封建制度，或許我們可以稱戰國時期的政體為「戰國式封建」。

戰國時期，各國的政治實態的差異頗大，不能一概而論。就秦國而言，由於商鞅(約西元前 390-約前 338)變法的成功，建構了郡縣制與官僚制的雛型，即取消秦國國內原本支配人民與土地的貴族之「家」，將這些「家」內之臣直接隸屬於秦國君主而成為「國家」之臣。也如眾所週知，秦始皇統一中國後，將這套郡縣制與官僚制推行於全中國。

若將時間點拉回諸子百家學說競出的西元前第四世紀，當時秦國的勢力並不突出，秦國統一中國的態勢更尚未發生。今天我們所見的先秦諸子百家的學說中，幾乎都沒有預言未來的新「天下」是通過征服戰爭而建構的郡縣體制。戰國中期開始成書的諸著作中所規畫的政治體制，即前述的「戰國式封建」，即在封建制度的框架下，配合「國家」政體的成熟，一方面強調國君在國內的政治優位性，另一方面沿襲諸國並立而各國共推一國之君為王(天子的體制。在戰國中期，周王的權威崩潰，強國的國君都競相稱王，宣示取周王而代之，但也沒有要改變封建體制。

而戰國的結局是秦國以武力征服了六國，並推行郡縣制。秦始皇稱之為「一家天下」。此「一家天下」(或「天下一家」)是一個「家」(即「國家」)支配「天下」，同時取消了與此「家」並列的重層的「家」(如韓、齊等「國家」、各國大夫之「家」等)。所謂「郡縣制」，即是此唯一的「國家」派遣其家臣至天下內的各郡縣為長官。換言之，天下內的各官員皆是此「國家」之臣，亦是皇帝之臣。同時，原來分別隸屬於各「家」的「民」，在「天下一家」與「郡縣制」的體制下，也只隸屬於「國家」與「皇帝」，即所謂「一君萬民」的體制。⁴¹

⁴¹ 皇帝制度成立與「天下一家」觀念的研究可參考邢義田，〈天下一家——

「天下一家」體制需要新的君臣關係與君民關係的原理與實踐。這是鉅大並困難的政治工程，且沒有現成的政治學說可以依循。就君臣關係部分，筆者已有若干研究成果，簡述如下。

先秦君臣關係的場域是君主與其「家」內之臣。這種君臣關係及其倫理是通過宗教的保證，如以宗廟為媒介，並由君臣雙方執行稱臣的儀式。這種儀式通稱為「策名委質」，一般是君臣之間行辟召之命與相見之禮。即使秦漢時期皇帝制度作為一種新政體，但人際關係不會因為政治命令即可成立或改變。秦始皇統一「天下」後，「天下」不再是重層的「家」所構成，只有「一家」了，即「國家」，在漢朝也稱之為「漢家」。然而，「天下一家」只能說是當時的規範，而不是實然。一方面，就制度而言，漢朝官員都是「漢家」之臣，亦即皇帝之臣。但當時人認為君臣關係的成立需要藉由君主的辟召之禮與君臣間的相見之禮，故皇帝的側近之臣是「純臣」，此外的官員則非「純臣」。純臣與非純臣之別，也使「天下一家」的體制出現「中外」之別，也發展出學者所稱的「二重君主觀」。另一方面，雖然「國家」之下的諸「家」都取消了，但地方政府(郡縣以及軍府)的長官與僚佐的互動模式仍沿襲先秦的封建貴族政團，如長官與僚佐關係的成立是通過辟召之禮，故雙方認為有君臣關係存在。

「天下一家」作為中國統治階級的政治理念，在秦漢時期發揮了鉅大功能，它使得各地域的政治團體被整合進入以皇帝及「國家」為頂點的政治體系內。但通整個漢代，漢的「國家」不能解消各地域「君臣團體」，具體的表現在漢末以來的「軍府」。這種現象所造成的地域社會間的對抗也是撕裂漢朝的主因之一。

再就君民關係而言，如下。

傳統中國天下觀的形成》，《秦漢史論稿》(臺北：東大圖書公司，1987)。

皇帝制度的理論多強調「普天王臣」，這的確是一個重要的皇帝制度理念，但不能因此推論在皇帝制度之下，所有的民皆為臣。在漢代，所謂「臣」的範圍或可包括「民」，尤其因服公事而進入「國家」領域之民，此類之民亦對皇帝稱臣。然而當時的政體仍區別臣與民。故當時文獻中的「君臣」是指君主及其官員。「君臣」常與「百姓」並稱，百姓是「民」。⁴²

新的「天下」體制(皇帝制度)的當務之急與困難是如何建構天子與人民的關係。相對於先秦的政治體制與政治理論，這是一種全新的人際關係。在春秋戰國以來的政治理論中，君臣關係是存在於君主及仕於君主之臣之間，而不及於君與民之間。故皇帝制度之下皇帝與人民之間的關係是一種新的制度，它不會隨著作為征服體制的秦漢的「天下」的成立而自然成立，而必須要藉由政治與學術的運動。

前述秦始皇與漢初的神祠制度是一種建構天子與人民關係的作法與制度。而漢初以來，隨著所謂「儒教運動」的興起，一種新的「天下」建構運動也形成。這個新的「天下」理論的關鍵點即君民關係的重構。我們可以從二方面分析。一是理論的由來，此可追溯至先秦的諸子百家，尤其是「民」的相關概念的創出。「民」是與「天下」、「天子」同一系列的概念。故我們對於皇帝制度下的人民概念，也要從這一系列的概念推論而理解之。至西漢時期，天子受天命而治理天下，其主要的職責是對於天下之民的倫理承擔。儒家學說建構了一套「天下一天子一民」的政治理論。二是國家祭祀制度的確立。在當時的歷史脈絡下，天子對於民的倫理承擔是藉由祭祀制度以實現。西漢的制禮運動與「儒教運動」千絲萬縷，頭緒甚多。但最主要目的是要

⁴²細部討論，參考甘懷真，〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁412-414。

建立一個合乎儒教規範的新國體，其關鍵之一是建構「一君萬民」的體制，而這種「一君萬民」的體制有一更高的理據以作為正當性的來源，即天(上帝)。儒教運動是要建立「一君」與「萬民」間的倫理關係，且將這個倫理關係訴諸一個更高的事實與理據，即「天」或「天命」。而這種國家體制與倫理秩序則由皇帝制度的國家祭祀制度獲得保證。這個國家祭祀制度中，最主要的即郊祀。我們也應該從這個歷史脈絡理解郊祀制度的成立，此在下節中繼續討論。

戰國中期的皇帝制度形成期中，重要的政治理論的發明可推「天——君——民」關係的建構。關於先秦諸子百家的政治哲學，歷來即是文史哲研究的大宗，其中的君民關係，論證者亦多。但本文強調，戰國中期以後，這些政治理論的建構多被置於一個新的脈絡下重新被思索，此脈絡即「天下」。君民關係不是一種全的人際關係，但這種人際關係被置於「天下」的脈絡中，則是一種新的發展，故須有理論上的創建。

戰國時期的「天下」的形成，是一個客觀的發展。它是長時期政治統合的結果，是一個「力」的場域。另一方面，「天下」也是當時人主觀認知的範疇，故也是一個「理」的場域。在儒道法等家的學說中，所謂「天下」，是「民」可以安身立命之處。「民」可以知道生命從何處來，往何處去。而且學者認為，要達成這樣的目的須藉由政治的建構，而所建構的政治體即「天下」。進一步說，每一個人(民)的生命意義的獲得必須藉由「天子」創造了一個合理的「天下」空間。一如希臘哲學家對於城邦(polis)的認識，城邦是一個人的合理生命歷程所應有的空間。對於漢代的儒者而言，這個空間是「天下」，而動力是以天子為首的政治系統。我們在思索中國的古代國家建構時，不應只套用現代國家的模式，即「政治/法律」的模式，至少同等重要的是「政治/哲學」的模式。亦即國家不(只)是政治(權力與法律(契約)

的範疇與關係，而(更)是如何作為一個合理的生存空間。

可舉三本著作為例：《呂氏春秋》(戰國後期)、《淮南子》(西漢)與《白虎通》(東漢)。這三本書是歷史上的名著，都有很高的學術地位，但其著作的動機並不是為了今天所謂的學術。這三本書的作書目的都是為了政治建構。即伴隨著皇帝制度的成立，除了我們所看到的物質面的制度建構外，也須要知識建構。以這三本與官方有關的著作為例，它們都想提出一套整體性與系統性的知識，包括宇宙觀、天文、曆法、地理、宗教、治術等。尤其是《淮南子》一書，其氣化宇宙觀的論證引人注目，也為現在的諸學者所探究。這三本書的著作目的都是司馬遷所說的「務為治」，⁴³同時是探討如何建構一個合理的國家。

《呂氏春秋》一書，是一種月令形式的著作，其背後的宇宙觀是政體、治術與人的日常生活必須配合天(曆法)的秩序。即「人法天」的原則。也一如當時代的其他月令，在一年十二個月中，每個月因其天文現象的不同，由不同的天帝主司，音樂的音調、聖數、飲食口味也不同。天子也根據這些現象而居於明堂中不同的室，穿著、飲食也有特別的規定。人的一生，如一年四季一般，有始有終，有榮有枯。從孟春的「本生」，到孟冬的「節喪」、「安死」。⁴⁴在《呂氏春秋》一書中，「天下」一詞已是慣用語，用以指涉一個政治領域的範疇，如《呂氏春秋》中多處提及王者「治天下」、「理天下」，其中一段如下，曰：

堯治天下，伯成子高立為諸侯。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭諸侯而耕。禹往見之，則耕在野。禹趨就下風而問曰：「堯理

⁴³《史記·太史公自序》引司馬談之語：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治也。」(卷130，頁3289)

⁴⁴以上根據陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》(上海：上海古籍出版社，2002)。

天下，吾子立為諸侯，今至於我而辭之，故何也？」⁴⁵

這是一段有名的禪讓傳說。可附帶一語的，「堯授舜，舜授禹」，所授者即「天下」。故戰國、兩漢的著作中，屢言「讓天下」、「授天下」，如《論語·里仁》曰：「豈諸侯讓天下於天子。」《莊子·逍遙遊》曰：「堯讓天下於許由。」《史記·五帝本紀》：「堯乃知舜之足授天下。」⁴⁶此學者耳熟能詳，須說明者，此天下不只是標示一般的空間概念，更是相當於當今國家一類的政治實體。

《淮南子》一書中，從氣論的鋪陳，建構其宇宙論，以及相應的天文、地理，再論及個人生命的安頓與生活的安排，論述人從何處來，往何處去的生命意義問題。我們必須將這些論證的各部門合而觀之，且當成是作者在論證國體的各部分，而目的是在建構一個個人(民)可以安身立命的場域。在《淮南子》一書中，這個場域與政體是「天下」。每個生民的生命意義的獲得必須藉由「天子」創造一個合理的「天下」。故在《淮南子》一書中，作者從氣化宇宙論討論到治術，再論及合理的個人生命歷程。這些論旨從今天的學術標準而言，分屬不同領域的學問，其所以被整合起來，當時作者的目的是要建構一個理想的國體。而這個國體是天下。

《淮南子》的寫作對象無疑是士大夫階級以上，因為不識字的階層不會是讀者。但相較《呂氏春秋》，《淮南子》更設想一般人民的安身立命之道，而不僅是統治者的立身處事之道而已。

《白虎通》也必須置於東漢的「天下」政體成立的脈絡中加以理解。西漢中後期的儒教運動使得儒教經典成為漢朝的聖經，故政府有必要運用儒家經典以重新詮釋漢朝的制度。在這本書中，從卷一的探

⁴⁵《呂氏春秋校釋》，卷20〈恃君覽第八·二曰長利〉。

⁴⁶《史記》，卷1，頁38。

討「爵」與卷二探討「號」開始，重點在於闡發以天子為頂點的政治秩序。如前所述，皇帝制度的最大特色是天子與人民關係的建構。故《白虎通》中的主要政治制度的論述也集中於此，試圖建立起一種新的封建制度，即以天子為頂點，並通過諸侯、公、卿、大夫、士以至庶人的封建等級，建構一個合理的政治秩序。也如同《淮南子》，這本書也討論了天文、地理、曆法的諸問題，如卷七之「八風」、卷八之「三正」、卷九之「天地」、「日月」、「四時」等。更值得注意的是，《白虎通》也包含了如「情性」、「壽命」等篇。這些課題以今天的分類而言，不屬於政治範疇，但對於當時人而言，政治的目的本來就是建構一個人民可以安身立命的制度。政治規畫也包含一般人的養生送死生命禮俗，故《白虎通》中也包括「嫁娶」、「喪服」及「崩薨」的葬禮規定。⁴⁷

總之，這三本書的主張即使差異甚大，但構成全書的主旨都是在思考如何建構一個合理的「天下」政體。這個政體的基本結構是「天一天子一民」。即以天為中心的宇宙觀作為政權理論的依據，而人間政治秩序與價值的根源則直接訴諸天子。天子的職責則在為「民」建立一個合理且有意義的生存空間。在這三本書中，「天下」作為一個既是實然亦是應然的政體，也是理想人間的範疇，則是不證自明的。故這三本書中，「天下」一詞頻出，能論證之例隨處皆是。

再回頭看儒家經典。戰國中期以來，儒家的「民」的理論的關鍵是天與民的關係的建立。此觀念可推至《詩經》。「生民」一詞可追溯至《詩經·大雅·生民》，故思想的源頭或可上溯至西周。這是與

⁴⁷ 《白虎通》是根據陳立撰、吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994）。

天子、天下同一系列的概念。⁴⁸此詩中的生民當如何推論，即使不加細究，也可以看出上帝與「生民」間具有關係。同樣的〈大雅·烝民〉曰：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假于下，保茲天子。」這段詩文也建構了「天」、「民」、「天子」、「天下」的關聯性。即天任命天子治理天下，且天也在天下的範疇內創造了民，天子的職責便是治理這些民。

戰國時期，隨著天下觀念的成熟，「民」也成爲一個整體的概念。故有「天下之民」的用法。至戰國時期，當時中國的人民是多樣性的。一方面封建制度使其人民各有其地域政權的歸屬，而不是作爲「天下」之民的全體的一部分，人民也無此自覺。另一方面，人民各有生業，如農民、山民、漁民等。故「天下之民」概念是一種抽象概念，當它被創造出來後，是一種相應於天(上帝)與君主的集體概念。它解消了諸國之民的界限，以及不同生業之民的差異。這種「天下之民」概念的成立也爲後來的「定於一」的統一政體鋪路。當秦始皇統一「天下」後，其政權可藉由「天下之民」的概念的運作，而宣告其支配的對象是超越秦國與其他六國之民之上的「天下之民」。

「天下之民」之說，可見於《左傳》、《論語》與《周易·繫辭》。如《左傳》文公十八年記大史克之語，有「天下之民，謂之八愷」、「天下之民，謂之八元」、「天下之民，謂之三凶」之語。《論語》在論及堯舜時，也有「天下之民歸心焉」之語。這種「天下之民」的用語，一如二十世紀所習稱的「人民」，是一種虛構的集體，同時是一個假設性的輿論的範疇，即「天下」。

⁴⁸先秦的天命與天子的研究，參考王健文，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》；天子一詞出現於西周及相關討論，可參考竹內康浩，〈西周金文中的「天子」について〉，《論集·中國古代の文字と文化》（東京：汲古書院，1999）。

最擅長運用「天下之民」概念的當推《孟子》一書。孟子創造了一個「天下之民」的集體，最有名的一段話如《孟子·梁惠王》篇，敘述孟子與梁襄王的一段對話，梁王問孟子：「天下惡乎定。」孟子對曰：「定于一。」孟子又續曰：「如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之。」孟子預測統一的天下會出現，且行仁政的王者會主導天下，而「天下之民」會支持此王者。以「水之就下」之「水」來形容「民」，引申「民」是不可分割的整體的意象。

孟子在建構「天下」理論時，一如同時代之人，是運用歷史論述，其中最重要的歷史建構是周文王、周武王。⁴⁹如孟子與齊宣王的對話，《孟子·梁惠王下》篇記孟子曰：

詩云：「王赫斯怒，……以對于天下。」此文王之勇也。文王一怒，而安天下之民。書曰：「天降下民，作之君，作之師。惟曰：其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在。天下曷敢有越厥志？」一人衡行於天下，武王恥之，此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。

不論孟子與齊宣王的對話脈絡，這段話引用了經典(《詩》、《書》)，建構「天下」、「天下之民」、「君」(天子、王)、「天」(上帝)的關聯性。上帝(天)對於「天下之民」有其倫理上的承擔，故派君主(天子、王)治理。衍申而言，王權的正當性在於承天之命，治理下民。

另一段《孟子·公孫丑上》篇，記孟子論述如何能稱王。其中有「天下之士」、「天下之商」、「天下之旅」、「天下之農」、「天下之民」之語。孟子將「天下」之人分成「士」、「商」、「旅」、

⁴⁹在《孟子·萬章下》也論及堯舜時代的「天下之民」。

「農」與「民」。就民的部分，〈公孫丑上〉曰：「廛無夫里之布，則天下之民，皆悅而願爲之氓矣。」故孟子在此處所定義的「民」，是在賦役制度下與君主發生關係的被統治者。孟子藉由這樣的論述，將「天下」視爲一個集體，而「天下」之人也各具有集體性，如士、商、農等。其中「天下之民」則是作爲一個集體而被君主統治著。

當代也有「萬民」之說法，這些都是其後中國的常用詞彙。如《呂氏春秋》有「萬民之主」之語。⁵⁰賈誼《新書》中有名的〈過秦論〉，其中曰：「使天下之人，皆得自新，更節循行，各慎其身。塞萬民之望，而以盛德與天下息矣。即四海之內，皆歡然各自安樂其處。」⁵¹天下之內之人(所謂「天下之人」)即「萬民」，是作爲一個範疇的存在。

此「天下之民」是相對於超越的天，也是天所生，所謂「天生民」。天如何生民是另一個問題，本文不節外生枝。「天生民」在戰國中期已是非常普遍的觀念。秦始皇政權成立的前夕，如《呂氏春秋》藉由晉太史屠黍之語，曰：「天生民而令有別」。⁵²又如《韓詩外傳》，子夏與孔子論「關雎」，孔子曰：「天地之間，生民之屬，王道之原，不外此矣。」此「天地之間」、「生民之屬」、「王道之原」，即天下的範疇。天下是《韓詩外傳》中的通行概念。

天下連繫於天子，已是諸政論著作的共識，或不言自明的道理。如現存《大戴禮記》中有已下記載：

天下之命懸於天子。⁵³

天下之有道也，有天子存。⁵⁴

⁵⁰ 《呂氏春秋校釋》，卷1〈孟春紀·四曰貴公〉。

⁵¹ 〔西漢〕賈誼，《新書》（《四部叢刊》本，臺北：商務印書館，1979），頁6。其文與《史記·秦始皇本紀》引〈過秦論〉文字略有出入。

⁵² 《呂氏春秋校釋》，卷16〈先識覽第四·一曰先識〉。

⁵³ 《大戴禮記》，第48篇〈保傳〉。

《春秋繁露》是更重要的理論書。如《春秋繁露》曰：「且天之生民，非爲王也；而天立王，以爲民也。故其德足以安樂民者，天子之，其惡足以賊害民者，天奪之。」這段話則是清楚的建構了「天一王一民」的倫理關係，民是由天所生，所謂「天生民」，而民之存在不是作爲政治支配的工具性，而是目的，這是儒家政治哲學最重要的一環，歷來論者多矣。

《春秋繁露》又有下面記載：

傳曰：天生之，地載之，聖人教之。君者，民之心也，民者，君之體也；心之所好，體必安之；君之所好，民必從之。故君民者，貴孝弟而好禮義，重仁廉而輕財利，躬親職此於上而萬民聽，生善於下矣。故曰：先王見教之可以化民也。此之謂也。⁵⁵ 這段論說，定義了「民」。民是「天生」、「地載」、「聖人教之」。且君民一體，如心與體，二者之間有不可分的關係。

這種天生民而立君的觀念在西漢是很普遍的。如西漢後期的著作《新序》曰：

夫天生民而立之君，使司牧之，無使失性。……夫君，神之主也，而民之望也。天之愛民甚矣，豈使一人肆於民上，以縱其淫而棄天地之性乎？必不然矣。⁵⁶

這類見解也是其後儒家的正統政治哲學，也落實在政治制度中。如《唐律》在其篇首的「篇目疏議」論及政治制度成立的原因時，曰：「莫不憑黎元而樹司宰。」⁵⁷而記述謀反罪時，疏議有「君爲神主，食乃

⁵⁴ 《大戴禮記》，第70篇〈虞戴德〉。

⁵⁵ 《春秋繁露》，卷11〈為人者天第四十一〉。

⁵⁶ 石光瑛校釋，《新序校釋》（北京：中華書局，2001），卷1〈雜事第一〉，頁8。

⁵⁷ 劉俊文點校，《唐律疏議》（北京：中華書局，1992），頁23。

人天」⁵⁸的條文。

其上所論的「天——天子(王)——民」的課題，歷來論及先秦、兩漢政治哲學者，多有闡析，但多視之為先秦儒學的自然發展，而忽略這也是戰國以來的「天下」體制建構的一種論述。戰國中期以來，「一君萬民」的政體逐步成立，尤其秦始皇的征服體制所造成的皇帝制度更強調「一君萬民」。戰國與秦漢的學者提供了許多君民關係的理論，而這套理論再經過詮釋而落實漢代的政體中。

六、郊祀禮的成立與「天下」體制

上節論及戰國以至西漢，儒家的政治理論的主軸是君民理論，即如何建構天子與民的倫理關係。這層關係須要一個更高的理據，在當時，學者多將此理據建立在天的相關理論上。若我們從祭祀國家的觀點言之，也可以將這種理論歸類為「上古存有論」(archaic ontology)。⁵⁹即現存秩序的實然面可溯源至宇宙發生時的狀態，而應然面更應追溯至宇宙發生與演化過程中的諸原型。現狀的正當性必須能溯源至宇宙發生過程中的原型。在這套宗教觀念下，過去與現在不是線性的時間連續狀態，可藉由祭祀而將現存的狀態與過去(尤其是宇宙發生時或重要的事件發生時的原型)加以連接，不斷的回到宇宙原初的狀態。西漢的郊祀禮的宗教原理即屬於此種「上古存有論」。⁶⁰就本文的論旨而言，儒者

⁵⁸《唐律·名例律》，「十惡·謀反」(總6)。

⁵⁹根據 M. Eliade 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版事業公司，2000)，頁 1-4。對於「上古存有論」應用於中國古代的歷史與宗教研究，近年來，楊儒賓的諸相關著作也多有發揮，可參照。

⁶⁰根據甘懷真，〈西漢郊祀禮的成立〉，收入《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。

運用這套「上古存有論」的祭祀理論，藉由郊祀禮以建構「天——天子——民」的理據，將這套理論建諸於神聖的事實之上，進而創造天子與民的結合原理。

西漢郊祀制改革的學說的創始可推至后倉。受限史料，我們對后倉理解不多。但我們知道當西漢前期，儒家經典被列為官學時，后倉是禮博士，負責講授《禮經》。何謂「禮經」有諸多疑點，因為在先秦時期，禮沒有成文定本的經典。一般認為古《禮經》是今本的《儀禮》。無論如何，這本所謂「古禮」是如今本《儀禮》一般，是一本禮儀書，嚴格而言，無關政體規畫。而關乎「禮治」之禮學，是后倉一類的禮博士在漢朝官學的教學中，藉由禮經之詮釋而來的。后倉及其後學當居首功。后倉的學生戴德與戴聖根據后倉的講義，編定所謂大小戴記，其中戴聖之書成後來的《禮記》，影響更是難以估計。

而《禮記》的成書，不只是一樁學術事業，更是政治行動，這是儒者想藉禮學以改革政體。西漢中後期，從事禮制改革的儒家官員多出身后倉門下，如匡衡與奉翼是后倉的學生，師丹是匡衡的學生。東漢的制禮運動源自慶氏之學，而慶氏之學與后倉也有傳承關係。⁶¹雖然能直接顯示「后倉禮學」的資料不多，但從《禮記》一書推論，尤其是〈祭義〉、〈祭法〉、〈祭統〉、〈樂記〉、〈中庸〉與〈禮運〉諸篇章，當可推論其祭祀的理論是源於「氣化宇宙論」。就今天學術界對於古代的「氣化宇宙論」的認識水準而言，整體與體系性的掌握尚稱困難，尤其無法確知不同的學者如何理解與詮釋氣論。但撇開氣論所涉及的諸多哲學內涵及學者間的歧義，從《禮記》諸篇章來看，《禮記》的諸作者運用氣化宇宙論與心論以建構一套新的祭祀觀念與制度，有別於戰國中期以前。西漢郊祀禮改革的理論最主要即根據上

⁶¹參考武內義雄，《中國思想史》（東京：岩波書店，1955），頁153。

述《禮記》諸篇。

先談心論。西周以來的祭祀觀念若以「威儀觀」為代表，相信宇宙間有一套神聖與神秘的密碼，展現在器物與身體儀態中。⁶²著例是《論語》所載子貢想在祭祀時廢掉獻祭羊的儀式，而遭孔子譴責，孔子還留下名言：「爾愛其羊，我愛其禮。」⁶³孔子所謂「禮」，是一套符合宇宙間神聖規則的儀式與器物，而執行禮儀的當事人即使在主觀上不能認知其然，更不知所以然，但因這套禮儀是作為客觀的規範，故應被遵守。而戰國中期以來，以前述《禮記》諸篇章所代表的儒家作品中，禮作為神聖規範的觀念始終存在，但新的發展是強調祭祀的重點不是身體、器物所具有或展現的神聖或神秘性，而是祭者與被祭者之間的精神聯繫。這種精神的主要內涵是「孝」。上述〈祭義〉等篇特別強調祭祀時的「孝」，是對於之前的祭祀觀念的一種革命。

推而論之，孔子以下的儒者，開始將禮的精神動力從一種對於神聖與神秘規範的服膺轉移到孝。因為孝被相信是一種人類(或統治階級)的普遍情感，儒家將它視為道德的源頭，並藉以建構新的祭祀理論。禮與孝的關係的學說的正式提出可上溯至《禮記》的〈祭統〉與〈祭義〉二篇。在〈祭義〉中，作者以孝重新詮釋祭祀，更著重以「孝」解「敬」。今天我們多將孝視為親子間的一種倫理規範，但在戰國以至漢代儒者的認識中，那只是孝的原理的其中一部分而被運用到親子關係中。孝不是只涉及今天我們所認為的親子關係。在《禮記》專論祭祀的諸篇章中，孝作為一種情感與倫理，是連結事物之本源與現今的存在。對於人而言，我們的本源是祖先，故孝是連繫個人與祖先。

⁶² 威儀觀的研究，參考楊儒賓，《儒家的身體觀》(臺北：中央研究院文哲研究所，1996)，頁 56-78。

⁶³ 《論語·八佾》。

個人存在的意義是通過與祖先的連繫，而祖先也藉由其後嗣的存在而成爲真實。連繫的方法有二。一是身體的傳承；二是通過祭祀，尤其是祭祀中的「敬」、「孝」的精神媒介。

其一。存在的個人藉由身體的傳承，所謂「繼體」，而與祖先結合。如〈祭義〉諸處引用曾子論孝，其中有這段話：「天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。」另一段話曰：「身也者父母之遺體也，行父母之遺體，敢不敬乎。」存在的個人都藉由身體與祖先連結，故我們的身體是祖先的「遺體」。活著的個人以「敬」之心保存此遺體，祖先也藉此得到存在的真實，這就是孝。⁶⁴

其二。《禮記》的祭祀理論的最大特色是強調「孝」、「敬」，即祭祀的關鍵制度是祭祀者(所謂孝子)的精神狀態，藉由這種「孝」、「敬」的精神狀態得與祖靈結合。〈祭義〉一章的主旨即在論這種祭祀原理。如〈祭義〉描寫祭祀，曰：

宮室既脩，牆屋既設。百物既備，夫婦齊戒。沐浴盛服，奉承而進之。洞洞乎，屬屬乎。如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與。薦其薦俎，序其禮樂，備其百官，奉承而進之。

〈祭義〉又曰：

孝子之祭可知也。其立之也，敬以詘；其進之也，敬以愉；其薦之也，敬以欲；退而立，如將受命；已徹而退，敬齊之色，不絕於面。孝子之祭也，立而不詘，固也；進而不愉，疏也；薦而不欲，不愛也。退立而不如受命，教也；已徹而退，無敬齊之色，而忘本也。如是而祭，失之矣。

⁶⁴「繼體」之說，參考王健文，〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》。

這段經文也顯示「敬」是孝子的主要精神狀態與倫理觀。〈祭統〉亦曰「孝子之事親」有「三道」，即「生則養」、「沒則喪」與「喪畢則祭」，而其中「祭」的原則是「祭則觀其敬而時也。」在《禮記》諸篇中反覆說明孝子在祭祀時，最重要的精神狀態與倫理是敬。《論語》中的名言：「祭如在，祭神如神在。子曰，吾不與祭，如不祭。」即祭祀是將異時間中的祖先與孝子，藉由祭祀場域(如宗廟)的媒介而重疊於同一時空中，祭祀者與受祀者也結合在一起。故祭祀的重點不在犧牲、祭器、祭儀與聖數，而在祭祀者與受祭者的精神合一，故須由孝子親自祭祀。〈祭統〉曰：「是故君子之教也，必由其本，順之至也，祭其是與。故曰，祭者，孝之本也已。」所謂「君子之教」是認識與連繫「本」。這種將存在的真實與「本」連結的精神狀態與規範即「孝」，而得以實踐的媒介是「祭」。

《禮記》的〈祭義〉等諸篇章中，是以「氣化宇宙論」作為祭祀理論的主軸，最直接的證據自是〈祭義〉中所記孔子與宰我的對話，宰我問何謂「鬼神」，孔子回答：「氣也者，神之盛也。」這種「氣化」的思想是否可以上溯至孔子時代，筆者存疑，但至少成立於〈祭義〉成篇的戰國後期。在這個時期，「氣化宇宙論」成為當時儒、道、法諸家的共同理論預設。各家之間，甚至不同學者之間，對於「氣化宇宙論」當各有不同的認識與推衍，但其共識部分是相信宇宙的形成源於一氣之化成。宇宙間之萬象、萬物(包括人、神、鬼)皆源自一氣，且由氣所構成。在這種一氣化成的理論中，一氣演化為天、地、人。而此「人」不是一般人，是「聖人」一類。天、地、人再分化為宇宙間的萬象萬物。如天分化為各天神、日、月、星、辰；地分化為地祇、山、川；人則分化為各種不同身分之人。相對於道家否定宇宙分化的合理性，要藉由修練以回到宇宙原始的狀態，所謂「大一」，儒家一方面相信宇宙演化過程的不可逆轉，但也不認為分化後的現狀或實然

是合理與應然的。宇宙分化後的現狀表現在人事中，是各種不同身分之人的存在，如君臣、父子、夫婦等。宇宙演化而出現各種「名」，但不保證其間的「分」或「倫」得以成立與順利運作。合理人倫關係的建構，須要天子的作為，即王權的政治力的介入安排。而王權的另一面是安定宇宙秩序，使每一位「民」可以在安定的生存條件中，從事生業與生命的各種活動。以農業而言，即所謂風調雨順的環境。

無論是名分秩序的建立或民之生活空間獲致安定和諧，皆有賴天子藉由祭祀而達成。從西漢郊祀禮改革起以至唐代「大唐開元禮」中的祭祀制度，主其事者的儒家皆根據氣論，認為宇宙秩序須藉由天、地、人(聖人)間的關係和諧，而和諧來自於彼此間的應酬。故中國的祭祀是人與諸神間的飲食應酬。如郊祀一類的國家祭祀是皇帝以天子的身分，扮演聖人的職能，藉由食物應酬，與天、地等神祇溝通，以維持和諧關係。⁶⁵而這種溝通之所以可能是天地人皆源於一氣之化生，由氣所構成，故可以藉「氣」以交通天地神人。人身(心)中的優質之氣被稱為「精神」等。儒教的祭祀理論強調祭祀者必須以特定的精神進行祭祀，如前述的「孝」。相對於人身體之內的「氣」，人所處的外在世界也有「氣」，即所謂天地之氣。故祭祀重視「節氣」，其儀式之舉行是在特定的節氣。如一年之始(元旦)是天地週而復始之日，冬至是陰陽交接之日，皆是重要的祭祀節日。「月令」思想與祭祀結合也是這種氣的觀念使然。

這套祭祀觀念也包含前述「上古存有論」。現狀的意義必須不斷回到宇宙初生的狀態。以儒家的語言即「報本反始」。「報本反始」一詞典出〈郊特牲〉。這是強調祭祀是要使人藉由與天、地溝通，回

⁶⁵亦可參考甘懷真，〈《大唐開元禮》中天神觀〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。

到宇宙原始的狀況。如〈祭義〉將統治者舉行祭祀之意義，解釋為「教民反古復始。不忘其所由生也。」又曰：「天下之禮，致反始也，……致反始，以厚其本也。」民之「本」與「始」有兩重意義，一是指自身家族傳承中的祖先，二是指聖人。故郊祀之禮即皇帝以天子的身分，扮演聖人之職能，藉由祭祀中的儀式、器物、數，與天、地(之神)溝通，以回到宇宙的最初的狀態。天子執行祭祀，是「教民反古復始」。聖人自身為萬民之「本」。天子祭祀便是代表萬民藉此儀式以聯結現有的秩序與原初的狀態。天子在不斷循環的特定節氣中，利用祭祀以定期返回宇宙原始的狀態，現狀也得以不斷獲得其真實性與意義。在〈祭義〉與〈祭統〉的論說中，主祭者(如天子)若能在祭祀時以「敬」、「順」之心情，亦即〈祭統〉所云「孝子之心」執行祭祀，在回到宇宙原始狀態(人類的初生狀態)的同時，人民也會自然的遵守人間的秩序，如〈祭統〉所謂的「十倫」。

就君民關係而言，皇帝制度國家運用國家祭祀制度以創造了君民關係的真實性與倫理。王權(皇權)與底層之「民」的關係奠基於一個被認為是事實的理據，即皇帝以天子的身分扮演聖人的角色，作為萬民之「本」，而與「天」、「地」應酬，於是宇宙得以和諧，萬民可以安身立命。且安身立命所需的人倫秩序也藉由祭祀的「報本反始」而獲致真實性。於是「天——天子——民」之間得以締構結合關係的真實性與倫理性。通過這些事實與機制，天子與民之間存有一種倫理的關係，尤其是被稱為孝。《禮記》(尤其是〈祭義〉、〈祭統〉、〈祭法〉、〈郊特牲〉諸篇)所敘述的祭祀概念是「報本反始」，而「報本反始」的倫理與精神狀態是「孝」。通過「報本反始」與「孝」，現狀與過去的事實(宇宙的發生及演變)不斷重覆連結，並不斷展示一個合理的狀態(如合理的君民關係)。天子的職責是代表萬民與天地應酬，而萬民則必須「孝」於天子，才能使天子作為萬民之「始」與「本」。因此，郊祀

禮得以展開是因為天子與民之間有「孝」的關係，也藉由祭祀的宗教機制確認了這種關係的存在。

郊祀禮改革的主要發動者匡衡所留下的言論中，屢次強調《孝經》的重要性。⁶⁶《孝經》在當時的意義，不是在於家族倫理，而是君民關係。⁶⁷皇帝制度先是有了「一君萬民」的形式，但缺乏君民關係的理論與規範。而「孝」的理論，尤其經過《孝經》的鋪陳，成為君民關係的精神狀態與規範。如《孝經》的〈開宗明義章〉的名言，孔子曰：「夫孝，德之本也。……夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」孝作為一種道德規範，是所有道德規範之「本」，且被施用於「事君」。且此處相對於「君」者，不是「臣」，而是「民」，故《孝經》要建構的為君之道與事君之道，是存在於君與民之間。此「君」包括各級的君長，也包括有天下之天子。

〈廣揚名章〉曰：「子曰，君子之事親孝，故忠可移於君。」這種「移孝作忠」的道理，是許多論者對於忠的倫理的認識之一。但須注意者，實踐此移孝作忠之道理者是「民」。對於一般的「民」而言，其共通的生活場域是「家」，家內的行事準則與倫理是人(民)所必備的共識。《孝經》就是要將此在家中自然而然生成的倫理規範鋪陳至君與民的政治領域中。⁶⁸在上引〈廣揚名章〉之文之後，曰：「事兄

⁶⁶《漢書》，卷 81，頁 3338、頁 3343。

⁶⁷孝經的相關研究參考渡辺信一郎〈孝經の國家論〉，川勝義雄、礪波護編《中國貴族制社會の研究》(京都：同朋舍，1987年)，頁 407-411；板野長八：〈孝經の成立〉，《史學雜誌》，64：3、4(1955)；徐復觀，《兩漢思想史·卷一》(臺北：臺灣學生書局，1985)，頁 329-333；余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，頁 221-223；康樂，〈孝道與北魏政治〉，《從西郊到南郊》(臺北：稻鄉出版社，1995)，頁 239-241。

⁶⁸如何從歷史學的角度重新理解作為家庭倫理的孝，是一可開展的課題。目前的研究可參考：閻鴻中，〈周秦漢時代家族倫理之變遷〉(臺北：臺灣

悌，故順可移於長。居家理，故治可移於官。」即事父兄的「家」內之理，可應用至國家的政治領域。而〈廣要道章〉曰：「子曰，教民親愛，莫善於孝。」可見孝的道理是用來教導「民」的。

總之，《孝經》的成立，是因應戰國以來，尤其是皇帝制度的成立而帶來的「一君萬民」的體制，故要建構一種民(庶民)所必須擁有的君民間的倫理。這種倫理即「孝」。或者說這種倫理是植基於「孝」，即使它有時也被稱之為「忠」，但這種忠與先秦時期作為君臣間的職務關係的忠是不同的倫理。《孝經》的作者與漢朝政府都試圖將原來自然孕育於家之內的孝的原理，敷用於政治領域中的君民關係，藉以創造一個新的人際關係，以配合新的政治環境。

如果我們從西漢的郊祀禮制改革觀察「天下」政體的演進，可以有以下結論。儒教的國家祭祀是皇帝以天子的身分扮演聖人的職能，藉由祭祀的宗教機制，在特定的時空中，與天地應酬，以求安定宇宙秩序，而使「天下」之「民」能安身立命。藉由祭祀的機制，天子代表萬民，作為萬民之「本」與「始」，參與天地人的溝通。也藉由這個機制，天子既與「天」連繫，也與「民」連結，並與「民」之間產生倫理的關係。故「天下」體制發展到西漢的郊祀禮成立，始由宗教制度保證了天子與民的關係的存在是作為一種事實。而其中關鍵的制度是「孝」。郊祀禮藉由宗教的保證確立孝作為天子與民之間的倫理。

西漢郊祀禮對於國家祭祀體制所作的重大變革是在首都(長安)建立了南北郊以祭祀天地，並罷廢各地的神祠。郊祀制度是在京城所在之郊建立祭祀所，再將諸神都置於該祭祀所一起受祀，故有學者稱之

大學歷史學研究所博士論文，1997)；林麗真，〈論魏晉的孝道觀念及其與政治、哲學、宗教的關係〉，《文史哲學報》，40(臺北，1993)；劉家和，〈儒家孝道與家庭倫理的社會化〉，收入漢學研究中心主編，《中國家庭及其倫理研討會論文集》(臺北：漢學研究中心，1999)。

爲「萬神殿」。⁶⁹換言之，自西漢後期的郊祀禮改革起，漢朝開始廢除秦及西漢中期之前的神祠制度，天子作爲「天下」的最高統治者而承擔宗教職能，不在於他與天下各地的神祠有制度化的交通，藉此宣示其擁有「天下」；而是皇帝以天子的身分，扮演聖人的職能，代表所有的「民」，與天地溝通。郊祀禮是植基於氣化宇宙論，相信一元、整體的「天」，皇帝只要與這個「天」交通即可，即可安定「天下」的秩序。王者所居之都，即爲天下之中心，皇帝在此處之祭祀所(南郊)，舉行祭天之儀式，與至上之天神(昊天上帝)及其下的眾天神相互應酬。⁷⁰郊祀制度也相信，天子只要直接與天聯繫，就同時能聯繫萬民，毋須地方神祠的中介。而這裏的「民」，是一種集體概念下的「天下之民」，而不是個隸屬個別神祠的地方人民。我們也可以定義這樣的天下原理屬於「中心理論」，而非「領域理論」。只要天子所在的中心能確立，並在此舉行祭天(地)禮制，天子的正當性即可成立，天子即可宣告其支配「天下」，「天下」之內之民亦與天子發生政治關係，所謂「君民」關係，並被賦與理所當然的倫理。因此，「天下」的邊界爲何則無關緊要。

郊祀禮的完成並不是漢儒建構天下政體的完結，也不是所有儒家都同意這種祭祀國家的作法。舉例而言，東漢班固(32-92)撰《漢書》，其中有〈禮樂志〉一篇。但通觀全篇，班固沒有記載這次的郊祀禮改革，並且說：「今大漢繼周，久曠大儀，未有立禮成樂。」⁷¹即到了東漢中期，以班固的標準，漢朝沒有禮樂制度。以班固的知識不可能

⁶⁹參考甘懷真，〈西漢郊祀禮的成立〉。

⁷⁰亦可參考近來楊儒賓探討「宇宙軸」與「通天」，再次思考南郊祭天的意義，見〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》，22(臺北，2005)。

⁷¹《漢書》，卷22，頁1075。

不知道西漢的諸禮制，但他認為真正的禮或「大儀」是「庠序之教」。即皇帝與國家須積極介入基層社會的秩序，並加以改造。用傳統的語言即「教化」。班固一如同時代的儒者，都認為漢的政體是「天下」，此可輕易證明，僅引〈禮樂志〉之一例，曰：「……至周末世，大為無道，以失天下。秦繼其後，又益甚之。……故漢得天下以來，常欲善治，……」⁷²在〈禮樂志〉中，班固表達了另一派儒家制禮的理想，即天子須規畫與督導一般人民的日常生活，制定合宜的生命禮俗。〈禮樂志〉開宗明義即強調天子扮演聖人的職責，要依據天地之性以制定「人性」。⁷³此「人性」是包括「民」之性，故所謂制禮是「即民之心」之說。⁷⁴樂的道理亦同，是聖人用來「善民心」。⁷⁵

為了認識方便，我們使用「自然」與「作為」二個概念以區別不同的儒教國家主張。郊祀禮似乎是認為天子只要執行合宜的國家祭祀，通過宗教機制，人民就會自然的生存於合理的道德環境。但班固這一派儒者更是主張天子須有作為，通過「教化」以介入民間社會的秩序。

七、結語

漢武帝時，為立太子之事，引發政爭。其中一份以丞相莊青翟領銜的奏文中曰：

臣青翟等竊與列侯臣(蕭)壽成等二十七人議，皆曰以為尊卑失序。高皇帝建天下，為漢太祖，王子孫，廣支輔，先帝法則弗

⁷²見《漢書》，卷 22，頁 1031。

⁷³見《漢書》，卷 22，頁 1027。

⁷⁴見《漢書》，卷 22，頁 1029。

⁷⁵見《漢書》，卷 22，頁 1036。

改，所以宣至尊也。⁷⁶

其中「高皇帝建天下」一詞，當是當時官方的共識，而其中的「天下」應視為一種「國體」，即當時人對於此「天下」的認識，並不是如今人所想像的泛指世界一類的空間概念而已。這次的立太子的爭議中所提出的諸漢朝的制度，如尊號、封建原理等都是「天下」政體的一部分。「建天下」之語也出現在賈誼〈過秦論〉曰：「三王之建天下」。⁷⁷以「建」來說明「天下」的成立，可見「天下」不只是一個空間的概念，也是一種政治體制。

本文的主旨是論證中國在戰國以來，「天下」的政體逐步成立，而核心的制度是「天子治天下」。於是「天下」一詞與相應的制度，成為東亞地區(主要指中、日、韓)在描述國體時的主要詞彙。若為了比較的目的而要比附西方的歷史，與天下一詞最接近的詞彙當是 *empire*，今譯為帝國。帝國的性質之一是其最高統治者(通稱為 *emperor*，譯為皇帝)之上沒有更高的位階。當第五世紀以後，日本的大和朝廷要擺脫向中國朝貢與接受冊封的地位，即宣告自己是一個可以與中國並列的帝國時，即宣告自己的政權是「天下」，故有「治天下大王」的稱號出現，至遲自第八世紀起，「大王」的漢字稱謂提昇為「天皇」，更在律令中引入了中國式稱謂的「皇帝」、「天子」。⁷⁸這些政治稱謂的出現，一方面反映了日本要建構一個自主性的政權，另一方面也證明中國自戰國至漢代所建構的皇帝制度論述，尤其是天下政體的理論，已成為東亞這個區域共通的政治理論。

秦始皇的「統一中國」以至郡縣制的實施，即使不是一條歧路，

⁷⁶《史記》，卷 60〈三王世家〉，頁 2110。

⁷⁷〔西漢〕賈誼，《新書》，卷 1〈過秦中〉。

⁷⁸參考甘懷真，〈從天下觀到律令制的成立：日本古代王權發展的一側面〉。

也不是戰國以來天下政體發展的必然結果。皇帝制度(尤其是郡縣制)的實施造成「一君萬民」的政體的成立。但在秦漢時代，這種一君萬民的政體只是一種表象或形式。秦漢政權要建構一君萬民的政體仍須發動鉅大的政治工程，其中的關鍵在於君民之間的倫理如何成為當代人的共識。於是我們觀察到漢代的學者如何運用對於先秦著作的經典詮釋，利用天的概念，創造「天——天子——民」的理論，而建構天子(王、君)與民之間的倫理關係。且對於當代而言，這層關係的建構不只是一個知識的工程，如藉由著述表現，更須要一個更高的理據，而這個理據是一個宗教的事實。西漢中後期的郊祀禮制的成立可置於這樣的歷史脈絡中加以理解。藉由郊祀禮，不斷展示宇宙發生與演變的事實。祭祀即「報本反始」。這個事實是宇宙自發生後，演化出「天、地、人」，此「人」是「聖人」一類的特殊的人。而天、地、人再各自演化出天神、地祇與各種人(即民)。按照這套祭祀制度，所有的「民」的本是聖人，或謂聖人代表萬民。郊祀就是皇帝以天子的身分，扮演上述「聖人」的職責，代表萬民與天神、地祇溝通。藉由這種溝通，宇宙秩序得以合諧，於是生民可以得到安分立命。也藉由這套宗教性的制度，天子與人民之間發生倫理的關係。

本文討論了中國古代中的一個長時期的政體演變，只想論證其輪廓，故細部值得再推論處甚多。筆者尤其不認為漢代郊祀禮所建構的儒教國家的型態是其後的典範。其後中國雖然仍在儒教與皇帝制度的大框架內，但政體仍有許多變革，尚待探究。目前只想提供比較王權研究課題的參考之用。許多環節，或待方家指正，而我自己也須再努力。

(本文於 2005 年 11 月 10 日通過刊登)

The Polity of 'T'ien-hsia' in the Ch'in-Han Period: The Chiao Ceremony

Huai-chen Kan

Department of History, National Taiwan University

The Emperorship was absolutely central to Chinese history. This essay explores one dimension of the imperial polity. The Chinese Emperorship defined itself as 't'ien-hsia' (literally, "all under the Heaven"). This essay argues that *t'ien-hsia* is a type of polity and that we can interpret the characteristics of the Chinese Emperorship by analyzing the concepts that comprise *t'ien-hsia*. The key concept of *t'ien-hsia* is that the Son of the Heaven receives Heaven's mandate to rule the *t'ien-hsia*, and thereby the *min* (people) can earn a meaningful and comfortable livelihood. In the transition from the pre-Ch'in feudal system to the new polity of *t'ien-hsia*, the Chinese Emperorship needed to create a new type of relationship between the Emperor and the people. This essay discusses how Confucian scholars and officials created a new theory of the Emperor-people relationship through interpretation of the Confucian canon. In the context of the Ch'in-Han period, the relationship between the Emperor and people should be understood in terms of its religious dimension, or as a higher fact reflecting the cosmological order. The function of the Chiao ceremony (state sacrifice in the suburb of the Capital) was precisely to create the

Emperor-people relationship through its religious mechanism.

Keywords: All-under-Heaven, Chiao ceremony, Chinese Emperorship, lord-subordinate relationship, Emperor-people relationship, East Asian kingship