

天子與轉輪王——

中國中古「王權觀」演變的一些個案¹

康樂

- 一 前言——皇帝制度與國家祭典的建立
- 二 北方異族君主的努力——以北魏孝文帝的「禮制改革」為例
- 三 從「一佛一轉輪王」到「轉輪王即佛」——其他方向的嘗試

提要

在中國歷史上，對「王權」最直截明快的一個定義，似乎還是戰國時范雎游說秦昭王(西元前306-251)所說的：「夫擅國之謂王，能利害之謂王，制殺生之威之謂王」(《史記》，79)。「擅國」一詞比較空洞，姑且不論，「能利害之」與「制殺生之威」可就具體得很了。以中國傳統的辭彙來說，即是後世所謂的「賞罰二柄」。套用德國社會學者韋伯對「權力」(Macht)一詞——其實就是「力量」，譯為「暴力」亦可——的定義，也就是人君握有「可以排除各種抗拒以貫徹其意志的可能性」²

只是這樣的一個定義，著眼點未免都太側重「力量」一面。然而，正如陸賈針對劉邦(西元前206-195)「迺公居馬上而得之」一語時所答覆的：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎」(《史記》，97)？武力固然是所有得天下者的基本要件，所謂「槍桿子出政權」在人類歷史上似乎多半也是個事實，這點古今中外皆然——除了採取民主或其他和平轉讓政權的國家外。但是得天下後，如果每辦件事、下個條子(不管賞罰)，都得拿著刀槍頂著人家的脖子才能行得通，這似乎也未免太過麻煩，這樣的統治實際上也不可行。因此自然而有建立「正當性」的必要：換言之，如果要讓接到命令的人覺得他確實有按照此一命令行動的必要，那麼，在此之前，就必須先建立發號施令者的確擁有「命令」的「正當性」——也就是確立「正當性」的「支配」。換言之，他必須要讓統治下的子民相信：「他」之所以能支配「他們」，並不僅僅只是因為「他」是最強大的(這點當然是已經證明無誤)，更因為「他」是上天所指派，鬼神所護佑，也就是《孟子·梁惠王下》裡所說的「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？』」，這樣的一個「領袖」。「他」的一言一行其實都代表了「上天」的「意旨」，這個目標一旦達成，支配的「正當性」自然就不成問題。

¹ 本文乃根據筆者舊稿三篇修訂而成，分別是：《從西郊到南郊》第五章〈國家祭典的改革〉(台北：稻禾，1995)；〈沙門不敬王者論——「不為不恭敬人說法戒」及其相關諸問題〉，《新史學》7：3(1996)；〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《史語所集刊》67：1(1996)。

² 韋伯，《支配的類型》(台北：遠流，1996)，頁1。

如何確立「正當性」的「支配」？這當然是個大問題。古今中外的各個統治者實際上也不得不根據他們當時所處的社會條件與宗教特性，設計出一套有效的針對被統治者的訴求。從埃及法老與近東諸君主的「神格化」，聖經裡受過「膏油禮」(L'onction)的猶太君主掃羅、大衛與所羅門，到羅馬帝制時期的「皇帝即神」、拜占庭(東羅馬)帝國的「皇帝教皇合一制」、乃至歐洲中世紀法蘭克王國與後繼的神聖羅馬帝國皇帝加冕時的祝聖典禮(Le sacre)，莫不都在此一脈絡下進行，也清楚說明了西方歷代統治者在這方面的努力。撇開埃及與近東的例子不談，其他猶太人、拜占庭帝國與中古歐洲基督教王國的個案，說明的是在一個至高神(耶和華、上帝)的信仰下，君主選擇以一個「上帝之代理人」的身分來說服他的臣民接受的統治。正如陳秀鳳在〈政權「神聖化」?——以法蘭克國王祝聖典禮為中心的探討〉一文中所說的³：

歐洲中世紀國王最高權力的政治意識型態，主要建立在一個根深蒂固的觀念：在原則上，君主政體表現了神聖性與世俗性的兼容並備——亦即宇宙神聖性的概念和人類社會中政治功能運作的相互契合。從西元八世紀以來的法蘭克王國，王權「神聖性」此一層面逐漸被刻意的強調。主要的根據來自天上的「聖油瓶」的傳說——它賦予國王一種既是王權的又是聖職權的雙重特性。這種模稜兩可的政權雙重性，根植於基督教思想的意識型態辯證。它的功能運作，肇始於羅馬教會和世俗政權緊密結援的關係：象徵了權力的兩大層面，即教權和政權。

國王即位時的祝聖典禮，目的在尋求國王和上帝之間，二者關係相連結的基本要素；並試著藉由這個典禮，來擴大既是王權也是聖職權的——國王政權雙重性本質的可能性。

同樣的技倆早在中國的商周時期(西元前十六世紀—前八世紀)就已為統治者所採用，「天命所歸」的說法，其實也只不過是這種理論的一個雛型。這種理論其實奠基於一個前提：世界(包括其中的一切事物)是由一個超自然的力量所支配的，不管你用天、上帝、耶和華或任何其他的名號來稱呼都無妨；而統治者只不過是「祂」在世上的代理人而已。

在素樸的初民社會裡，這樣的一個理論顯然是很有說服力的。在周天子的統治力已經衰微的春秋時期(西元前770-476)，諸侯們掛心的問題是：天子的「德」——就是他作為天之「代理人」的「契約」——是否已經終止。具體的例子可見《左傳》的記載：楚莊王八年(西元前606年)，伐陸渾戎，遂至洛，觀兵於周郊。周定王使王孫滿勞楚王。楚王問鼎小大輕重，對曰：「在德不在鼎」。莊王曰：「子無阻九鼎！楚國折鉤之喙，足以為九鼎」。王孫滿曰：「……周德雖衰，天命未改。鼎之輕重，未可問也」。楚王乃歸⁴。到了「周德已盡」的戰國時代(西元前475-221)，列強爭論的自然就改變成：「德」——新的「代理人契約」——到底會落在誰家？

³ 陳秀鳳，〈政權「神聖化」?——以法蘭克國王祝聖典禮為中心的探討〉，《新史學》，16:4(台北，2005.12)。

⁴ 《左傳》

秦始皇的一統天下(西元前221)，為所有這些爭論劃上句點。特別是他的「統一」與前此中國在商周時期曾有過的「統一」有著本質上的差異：

振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯，履至尊而制六合，執搞朴以鞭笞天下，威振四海，南取百粵之地，以為桂林象郡。百粵之君，俛首係頸，委命下吏，乃使蒙恬北築長城而守藩籬，卻匈奴七百餘里。胡人不敢南下而牧馬，士不敢彎弓而報怨。於是廢先王之道，燔百家之言，以愚黔首。墮名城，殺豪俊，收天下之兵，聚之咸陽。銷鋒鋦，鑄以為金人十二，以弱天下之民。然後踐華為城，因河為池，據億丈之高，臨百尺之淵以為固。良將勁弩，守要害之處；信臣精卒，陳利兵而誰何⁵。

嚴格說來，這種型態的統一才真正是後來中國人所熟悉與承認的「統一」，這也是李斯等人所特別強調的：

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，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及。(《史記·始皇本紀》)

擁有這樣輝煌的成就，始皇帝擁有天命(德)，作為上天「代理人」的身分自然是毋庸置疑的。因此，在中國延續長達兩千餘年的「皇帝制度」會出自於他的手中似乎也是理所當然。有關皇帝制度的相關問題，論述者甚多，此處即不贅言⁶。

不過，除了採用自戰國時代開始流行的五德終始說，以秦為「水德」，曆法、服飾、數目、尺度皆配合水德外，秦始皇在國家祭典上並沒有太大的興革。主要可能是秦本為周天子諸侯，歷史久遠，原本就有一套自己的宗廟制度(祭祖)，再加上祭境內山河，這就構成了周代諸侯國所須奉行的國家祭典。統一天下後，這一套制度順理成章當然就成了新帝國的國家祭典。始皇帝所做的變動只不過是將祖廟移至渭水之南、「作極廟」⁷，並大張旗鼓地搞了一次泰山封禪罷了。

真正配合新帝國的「國家祭典」的出現，似乎還要等到劉邦建立的漢帝國(西元前206-西元220)。這點也不稀奇。劉邦出身平民，連天子宗廟祭祀所需要的七代祖宗都湊了老半天，其他當然更談不上了。再加上漢初大亂之後，扶生救死尚忙不過來，禮樂制度自然一時無暇顧及。大致上說來，當時只能收羅各地的主要祭典——以各地區的巫祝為代表——集中到長安，換言之，也就是所謂「萬神殿」的建立⁸。而真正的漢族王朝後世所遵奉的「國家祭典」——也就是「南郊祭天、

⁵ 賈誼，〈過秦論〉。

⁶ 邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，《秦漢史論稿》(台北：東大，1987)。

⁷ 西嶋定生、邢義田等學者皆曾提到秦并天下後，丞相王綰建議「昭明宗廟」，始皇乃在渭南作極廟為祖廟。極廟乃象天極，在天之中，謂之中宮，為天帝所居。其實也就是強調其祖先乃居於天帝之所。這個觀念或可溯源至商代，參見邢義田，〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，《秦漢史論稿》，頁6-9。

⁸ (漢高祖)「後四歲，天下已定，……令祝立蚩尤之祠於長安。長安置祠祀官、女巫。其梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫祠五帝、東君、雲中君、巫社、巫祠、族人炊之屬；秦巫祠社主、

北郊祭地」這一套制度——的建立⁹，雖然有其緩慢的發展過程¹⁰，只是，如果從《漢書·郊祀志》裡的記錄看來，嚴格說，其實是一份神棍詐欺漢帝王的實錄。詐欺歸詐欺，反正一個願打一個願挨，結果當然是漢帝國早期國家祭典被搞得一團混亂¹¹。一直要等到漢成帝時(西元前32-7)，丞相匡衡與御史大夫張譚才在廷議中以壓倒性的多數說服皇帝，確定了南北郊之制：「宜於長安定南北郊，為萬世基。天子從之。……明年，上始祀南郊」。在此同時，也廢除了所有與南北郊無關的祭典¹²。雖然之後還有一些波折反復，然而此後二千年漢族王朝的國家祭典的核心——南北郊——終究還是自此確立。儘管在這個祭典確立時，這些君主的「正當性」——作為上天之「代理人」的身分——其實早已無人置疑。而君主(王)一辭的定義也早已從本文一開始所引的：「能利害之謂王，制殺生之威之謂王」、這樣一個赤裸裸的「實力原則」，轉變成董仲舒所說的：「三畫而連其中謂之王，三畫者天、地與人也，而連其中者，通其道也，取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？」(《春秋繁露》，11，〈王道通〉)。邢義田所說的：「皇帝在傳統中國社會裡的作用必不能僅從政治一面視之」，其道理即在於此¹³。

接下來的數百年，政權繼續輪替，上帝的代理人也一個接一個的輪流上場。可是匡衡他們確定下來的、以南北郊為核心的國家祭典終究還是持續了下來：任何一個人君上台，南北郊的儀式還是得奉行的，當不當真是一回事，是否親行也可以商量；但是，至少形式上，它是身為人君者最為重要的儀式義務之一。這個

巫保、族鬻之屬；荊巫祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫祠九天：皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山、秦中。秦中者，二世皇帝也。各有時日」(《漢書·郊祀志》，25:1，頁1210-1)。

⁹ 雖然在《漢書·郊祀志》裡提到周初：「周公相成王，王道大洽，制禮作樂，……郊祀后稷以配天」(25:1，頁1193)，中國考古學者的確也曾在山東曲阜發掘到西周初年魯國的“舞雩臺”，位於「都城南、東門正南1735公尺處，與宮殿、城門、“兩觀”成直線，構成了魯城的一條中軸線」(《曲阜魯國故城》，頁15, 213, 濟南, 1982)。舞雩臺應該是個祭壇，不過，是否用來祭天？而且，魯雖為周公之後，是否擁有只有周天子才有的「祭天」的特權？這也還是個問題。

¹⁰ 例如漢文帝時，有司皆曰：「古者天子夏親郊祀上帝於郊，故曰郊」。於是夏四月，文帝始幸雍郊見五畤」(《漢書·郊祀志》，25:1，頁1213)。只是這也沒有成為一個慣例。武帝時，也不過是「三歲一郊」(頁1216)。

¹¹ 一直到漢武帝時國家祭典的情況，《漢書·郊祀志》有個簡單的總結：「諸所興，如薄忌泰一及三一、冥羊、馬行、赤星，五(畤)。寬舒之祠官以歲時致禮。凡六祠，皆大祝領之。至如八神，諸明年、凡山它名祠，行過則祠，去則已。方士所興祠，各自主，其人終則已，祠官不主。它祠皆如故。甘泉泰一、汾陰后土，三年親郊祠，而泰山五年一修封。武帝凡五修封。昭帝即位，富於春秋，未嘗親巡祭云」(《漢書·郊祀志》，25:2，頁1248)。

¹² 《漢書·郊祀志》，25:2，頁1253-7。

¹³ 〈中國皇帝制度的建立與發展〉，《秦漢史論稿》，頁76。

信念是否深入當時一般的庶民大眾，我們尚難斷言；不過，對帝王將相、縉紳先生而言，卻無疑是個不證自明的「真理」。

只是，歷史發展的過程，往往有其難以逆料之處。西元311年的永嘉之亂開啓了塞北異族大量進入中原的契機。此後三百年間，胡騎橫掃中原，異族政權如雨後春筍層出不窮，成爲北中國黃河流域普遍存在的一個現象。其次則是在西元一、二世紀時開始萌芽茁壯、並在最後席捲整個中國的兩個新興宗教：外來的佛教與本土的道教。這兩個變數其實也揭開了中國中古時期的序幕。中古史的研究，嚴格說來，大多與這兩個現象有極爲密切的關係。

本文想要處理的問題是：在這兩個新的歷史變數的衝擊下，傳統的王權觀出現了什麼樣的變化？我們想以兩個例子來說明：第一個是以北魏孝文帝的「漢化」爲例，說明異族在中國的土壤上建立政權後，所面臨的問題？他們是如何嘗試著解決這樣的問題？以及最後孝文帝爲何要如此決然地、徹底地接受漢族傳統的王權觀？其次則是以武則天爲例(當然也會涉及其他這個時代的君主)，說明在佛道兩教勢力的衝擊下，此前漢族傳統王權觀裡所謂「上天(或上帝)代理人」的身分與正當性已受到直接的挑戰，君主不得不向佛教或者道教尋求援助。而武則天則是在這個轉化過程中集大成者。

從上述說明裡可以了解，筆者側重的是君主儀式與宗教性的角色，對於君主權力的實質內涵：例如在唐代三省制之下(與前朝其他制度相較)，亦或是異族統治者採行漢制之後，王權到底是擴大或縮小的問題，基本上並不涉及，即或偶有敘述，亦非重點。