

# 秦汉时期国家宗教与神学体系的整合与建构

袁宝龙

(中国社会科学院大学人文学院 北京 房山 102488)

**摘要:**春秋时期的秦国宗教文化表现出原始低级的发展特征,经三百余年的不懈探索,至战国前期基本确立了以五帝祭祀为主体框架的国家宗教神学系统。秦始皇成就一统霸业,国家宗教神学系统的传承深受其个人的神学偏好的影响,直接导致秦汉之际宗教与神学系统的紊乱繁芜。汉初承秦之敝,国家宗教与神学系统的发展建设同样具有任性随意的倾向,表现为汉初公共信仰的整体缺失与迷茫。这一情况直至汉武帝时期始得到根本性解决,董仲舒运用公羊学理论阐释天地运行之理,成为这一时期重建神学系统的先声。此后,汉武帝借助儒学理论完成了国家宗教与神学系统从多神并行向一元至上神的过渡与嬗变,并最终实现了神权统一。汉代国家宗教祭祀与神学体系的建构几与儒学独尊同步完成,成为西汉中期政治文化建设的重要成就,标志着汉文化对汉承秦制这一历史窠臼的突破与超越。

**关键词:**秦汉;宗教;神学

中图分类号: B91 文献标志码: A 文章编号: 1672-0768(2020)02-0011-07

DOI:10.14151/j.cnki.jcxk.2020.02.002

春秋时期,随着社会结构的变化与社会制度的调整,礼崩乐坏成为富有时代特征的显性文化。此前累世传承的国家宗教祭祀系统以及神学体系随着人文精神的兴起而被逐渐破坏,这一情况至战国时期尤为严峻。秦国以商鞅变法而得实现富国强兵的梦想,卒能兼并六国,成就一统之局。然受此文化传统与历史经验的影响,战国中晚期的秦国诸君多表现出尚法重刑的执政趋向,宗教意识则相对淡漠,国家宗教系统与神学体系的发展亦显缓慢而迟滞。秦始皇承数世余烈,开创旷古之业,更把此种风气推于极致。在秦帝国神权系统的建构过程中,秦始皇孜孜不倦地追求长生之术,其实是欲以个人神权取代此前的公众神学系统,无疑进一步加剧了国家宗教系统与神学体系的紊乱与崩溃。秦帝国二世旋亡,帝制时代国家宗教与神学的建构之路就此中绝,直到西汉初期才重新回归正轨。在汉承秦制的时代视野下,汉代政治文化体系的探索与建构在很大程度上继承

了秦人既有的文化遗产,以此为基础,进行充分的吸纳与重新整合,形成独特的汉代风格。不过,汉初的宗教与神学建构受限于指导思想、支撑理论与现实条件,虽然初具规模,实则浅尝辄止,未臻圆满。直至汉武帝时,始承汉初以来丰硕的文化遗产,革易旧制,锐意创新,国家宗教与神学体系的建构遂得达于大成,与儒术独尊共同成为照耀千古、遗泽后世的重要文化事件。

## 一、秦国国家宗教与神学的早期发展

秦人僻处西戎,在文化发展上长期落后于东方六国。早期秦国,在文化建设上亦有向东方六国倾向的趋势,不过秦对于中原文化的此种向往带有明显的现实性与功利性,色彩而非真正的向风慕义、心驰神往,诚如钱穆先生所说“亦仅以为致国富强之捷径。于东土文化本身之佳美,及其意味之深邃处,则并未能认识接受而消融以为我有也。”<sup>[1]</sup>但不容忽视的是,勃发于周人故地的秦文化不可避免受到了殷周等华夏文明的影响,

收稿日期: 2020-03-29

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“秦汉边疆思想研究”(19FZSB026)

作者简介: 袁宝龙(1980-),男,吉林白城人,中国社会科学院大学人文学院副教授,历史学博士,主要从事秦汉思想史研究。

并结合自身传统形成了独特的文化理念、文化内涵与文化特征,宗教神学方面尤其如此。

殷周时期,中原区域已经完成了从原始多元神向一元神宗教理念的过渡与嬗变,形成了相对固定的国家宗教形式与神学观念。与东方六国相比,早期秦国宗教文化中保留了原始社会多神崇拜的宗教习俗,至后期始接受中原文明中“帝神”的概念,并创立了以白帝、青帝、黄帝、炎帝为最高神帝的多神祭祀制度,这种多神制宗教形式有别于当时的东方各国,成为秦国宗教文化不合时宜、陈腐落后的重要表征。由《日书》可知,秦人的宗教体系较不成熟,保留了诸多原始宗教的基本特征,相比之下,文明时代应有的宗教元素相对不足。甚至可以说直至战国时期,秦人的宗教体系与宗教水准仍未显示出与原始宗教的明显区别,依然停留在文明社会的初级阶段<sup>[2]</sup>。与原始社会多神论宗教的高度类似表明战国秦人在国家宗教建设层面的迟滞与落后,同时也是秦国宗教早期的重要特征之一。不过,因秦国在政治上混一天下,秦文化在整齐制度的推广中成为华夏文化的最高准则,秦国宗教文化亦因此成为帝制时代政治文化的重要构成,并于汉初为刘邦君臣所继承,决定了西汉前期宗教神学的发展走向。

详考其源,目前可知的秦国国家宗教起点当在秦襄公时代。时值周平王东迁之际,秦襄公以护送有功,周平王封之为诸侯:

秦襄公攻戎救周,始列为诸侯。秦襄公既侯,居西垂,自以为主少昊之神,作西畤,祠白帝,其牲用騂驹黄牛羝羊各一云。其后十六年,秦文公东猎汧渭之间,卜居之而吉。文公梦黄蛇自天下属地,其口止於郿衍。文公问史敦,敦曰:“此上帝之徵,君其祠之。”於是作郿畤,用三牲郊祭白帝焉。<sup>[3]1358</sup>

周襄公时代对于秦文化发展的意义远不限于秦之“始国”,更为重要的贡献在于开启了秦国国家宗教文化的建构之路。秦国自此成为春秋乱世中的强大国家,由此前向不与诸侯之列转而在文化层面表现出借鉴和吸纳东方经验的主观意向。在此过程中,源自周王室的身份认同无疑为秦人的探索与思考提供了强大的精神支撑,国家宗教制度的探索由此发端,至秦文公时代,已然卓有成效:

作郿畤后七十八年,秦德公既立,卜居

雍,后子孙饮马於河,遂都雍。雍之诸祠自此兴。用三百牢於郿畤。<sup>[3]1360</sup>

此云两度郿畤相隔近八十年,而牺牲愈重,可见其时白帝之祭已经成为秦人宗教生活中不可或缺的重要祭祀礼仪。牺牲级别与数量的大幅提升,则反映出随着秦国政治文明的快速发展,其对国家宗教文化的凝聚力有所依赖的同时,也促进了宗教文化的发展,二者表现出明显的良性互促关系。

秦宣公时,又见密畤祭青帝的记载:“德公立二年卒。其后四年,秦宣公作密畤於渭南,祭青帝。”<sup>[3]1360</sup>又据《秦本纪》:“四年,作密畤。与晋战河阳,胜之。”<sup>[3]184-185</sup>可知此次密畤之后,秦晋之间爆发了河阳之战,其时晋为大国,秦能一战而胜之,堪称勋伟。这样一场至为重要的战争适逢密畤祭青帝之后,关于二者之间是否存在某种因果性联系的思索颇为耐人寻味。一个符合常理的猜测是,秦人于大战之前通过对青帝的祭祀来问卜胜负吉凶或乞获神灵庇佑,这亦可表明当时国家宗教在秦国政治文化体系中的重要地位。

秦德公与秦宣公时代确立的国家宗教祭祀体系持续百余年后,再度迎来重大变革。据《史记·封禅书》:“其后百余年后,秦灵公作吴阳上畤,祭黄帝;作下畤,祭炎帝。”<sup>[3]1364</sup>至此,秦人把黄、炎二帝纳入祭祀范围,从而完成了白、青、赤、黄四帝体系的建构。从文化互动的角度来看,秦人把黄、炎二帝纳入秦人的国家宗教祭祀体系,也在表明其对融入华夏文明的主观意愿与理论自觉。四帝体系此后成为秦人国家宗教祭祀的最终形态,直至秦亡似无根本性革易。《史记·封禅书》称:

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,而有四,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,命曰北畤。<sup>[3]1378</sup>

据此可知,秦人唯祭四帝的传统于秦德公时代开启,延续两百年之久直至秦亡之时犹存。四帝宗教体系旺盛持久的生命力自然源自秦人的高度心理认同,成为秦人群体共同的精神归依。

不过,汉高祖刘邦惊讶于秦人之不祠黑帝,同样也令秦汉以后的历代史家大惑不解:秦始皇统一之后崇水德、服色尚黑,表明黑色于秦文化中有

着超乎寻常的重要地位,而黑帝颛顼却始终未得列入四帝体系之内,此事殊为诡异。此中原因或在于颛顼为秦人先祖,且主司“水德”,秦人理当于太庙中祭以祖宗之礼,因此未立黑帝<sup>[4]</sup>。也就是说,黑帝既入太庙,那么便无必要纳入五帝体系重复祭祀了。刘邦出身市井,家族谱系并无与嬴秦相类悠远神秘的历史传承,黑帝也便因此重新回归到诸帝体系之内。

无论如何,经秦襄公首发其端,历时三百余年的不懈探索,至秦灵公之世秦国以祭祀五帝为主体框架的国家宗教终于完成最终建构,成为秦人于春秋战国时期政治文化探索的重要成果。从宏观意义上来说,秦国的国家宗教属五帝五方体系,五帝统治东西南北中五个地域空间,这与秦国领土扩张后的思维空间扩大有直接关系,秦国的宗教信仰体系不同于六国以人王为主的政治历史体系,而是一种神化信仰体系,这是中国传统宗教上的一次重大改革<sup>[5]</sup>。除此之外,鬼神世俗化是秦国宗教的另外一个特点,这也与秦国早期的社会形态以及宗教神学信仰有关。

据整理者认为,天水秦简《日书》典型地反映了秦文化的质朴风格以及重人事轻鬼神的特征,而鬼神观念世俗化的宗教思维模式长期存在于秦代以后的中国古代社会,其影响可谓深矣<sup>[6]</sup>。与多神崇拜相比,鬼神世俗化无疑更有利于宗教的制度化发展。以上两个特征,在秦代宗教文化中被完整地保留下来。至秦统一天下后,遂成为影响整个天下的思想理念。不过,秦国以崇法而致富强,法家思想也由此成为秦国的官方意识形态,且为历代秦君所传承,宗教文化的重要性往往让位于现实政治,甚至成为后者的附庸。秦王嬴政尤为信赖法家之术,这也直接影响并决定了其宗教思想中鲜明的个人风格,进而在很大程度上决定秦汉之际的宗教文化与神学系统发展走向。

## 二、秦汉之际的宗教文化与神学走向

秦始皇兼并六国,首开帝制时代之先河,率先把五行思想引入到帝国文化的宗教系统之内,并统一规划天下一应祭祀之处的管理办法,创建了制度化的宗教文化与祭祀规制“三年一郊。秦以冬十月为岁首,故常以十月上宿郊见,通权火,拜于咸阳之旁,而衣上白,其用如经祠云。西畴、畦畴,祠如其故,上不亲往。”<sup>[3]1377</sup>秦帝国宗教文化中地位至为重要的雍畴郊祀制度就此确立,这

一制度亦于汉初被刘氏继承,成为汉代国家宗教的基础框架。不过如前所述,秦始皇尚法治而轻鬼神,对传统宗教文化所代表的神秘力量并无十分的敬畏之情。而且秦始皇毕生追求长生不死之术,试图以个人神化来代替统一帝国所必需的政治神学,表现出否定传统的价值取向与鲜明的个人风格。秦始皇超迈前人之举,使得秦代整体信仰趋于空洞混乱,原本于春秋、战国时期形成的制度化宗教体系与神学观念亦因此支离破碎,损毁无遗。此后,复经焚书坑儒的沉重打击以及秦汉之际的积年战火,包括宗教与神学在内的文化传承受到极大的影响。

事实上,秦始皇去世后,秦代的宗教神学系统已经表现出混乱芜杂的特征。陈胜、吴广起事之时,先问计于卜者:

卜者知其指意,曰“足下事皆成,有功。然足下卜之鬼乎!”陈胜、吴广喜,念鬼,曰:“此教我先威众耳。”乃丹书帛曰“陈胜王”,置人所罾鱼腹中。卒买鱼烹食,得鱼腹中书,固以怪之矣。又间令吴广之次所旁丛祠中,夜篝火,狐鸣呼曰“大楚兴,陈胜王”。卒皆夜惊恐。旦日,卒中往往语,皆指目陈胜。<sup>[3]1950</sup>

狐鸣之声使得戍卒皆目指陈胜,卒能使诸人归心,斩木为兵,揭竿而起,引领了声势浩大的亡秦烽火。这也再度反映出秦帝国晚期神学信仰体系的混乱,而这种混乱局面的出现很可能与帝制时代旧的神学体系被破坏,新的体系尚未建立有关。

又,汉高祖刘邦以斩白蛇起事,天下之人闻其事,多有英雄倾心以从,生死相随,遂能亡秦灭楚,铸造汉基:

汉兴,高祖之微时,尝杀大蛇。有物曰:“蛇,白帝子也,而杀者赤帝子。”高祖初起,祷丰粉榆社。徇沛,为沛公,则祠蚩尤,衅鼓旗。遂以十月至霸上,与诸侯平咸阳,立为汉王。因以十月为年首,而色上赤。<sup>[3]1378</sup>

陈胜与刘邦起事,均借助鬼神的力量来神化自身,而其所援借的鬼神之名却均属虚构臆造,并非源自既有的传统宗教神学体系。这一方面表明秦汉之际宗教形式依然具有强烈的煽动性与号召力,容易成为达成政治目的的有效路径;另一方面,其时民众轻易受到臆造鬼神的蛊惑,也在表明

当时尚未建立起为大众普遍接受的宗教神学体系。

汉基初建,一承秦制。前述秦人的雍峙郊祀制度等宗教神学传统,基本为汉室全面承袭。但实际上前述制度并非一成不变,而是每每因人主喜恶而不时增益删减<sup>[7]</sup>。汉初国家宗教系统之混乱于此可见一般。这种混乱,首先体现在以雍郊为主要的国家祭祀制度上。如前引《史记·封禅书》高祖立黑帝祠事,祭祀大事于谈笑之际倾刻而定,殊非应有之义。刘邦此举显然并未意识到天帝统一的权威需要随着国家的统一而恢复,其本意不过是想补齐五帝崇拜,使其完备而已<sup>[8]</sup>。与秦时相比,汉代再次完成天下一统的雄伟功业,出身市井的刘邦更需要一套神化自身的宗教神学体系使自己的皇权具备理论依据,但这种失之任意随性的决策机制,使得汉初国家宗教缺乏庄严肃穆的普遍影响力。

与秦代世系传承相比,汉初以布衣卿相开国,宰制天下的权力来源缺乏理论支撑,更无为君为臣的历史经验,如何尽快完成包括宗教神学系统在内的西汉帝国政治文化体系顶层建筑的设计与构想,成为汉初以来统治集团的巨大困惑。叔孙通制礼,暂时解决了朝廷盛典与君臣议事的礼仪问题,但其影响力仅限于文化表层,未能深入肌理。诸如重建宗教神学系统,为刘汉执掌天下寻找理论依据的问题迄未解决。只不过其时方经战乱之后,经济凋敝,百姓困乏,西汉社会自上而下均以休养生息为第一要务。尽管在宗教祭祀方面粗线条地沿袭秦代多神崇拜的旧制,与帝制时代的执政需求存在诸多冲突抵牾,然因现实经济与政治的特殊性,故无人以此为非。

这一阶段,“黄老无为”思想成为统治集团极力奉行的官方意识形态,无为而治、顺其自然的想法成为普遍而广泛的思维范式,原始落后的国家宗教体制与破碎零乱的神学体系就这样于西汉前期的帝制文化生态之中,长期存续,并行不悖。值得注意的是,“黄老”之学盛行,其实是道家哲学自春秋以来与现实政治的首度互动,汉初社会经济借“黄老”学说得到极大恢复,道家学派亦因此具备了一定的政治色彩,进入新的发展周期。

如前所述,汉高祖刘邦虽然确立“雍郊五峙”之制,但似乎未成定制。文景之世,史籍所见仅有两次祭祀。前十五年(公元前165年),汉文帝首度祭祀五帝:

鲁人公孙臣上书曰:“始秦得水德,今汉受之,推终始传,则汉当土德,土德之应黄龙见。宜改正朔,易服色,色上黄。”是时丞相张苍好律历,以为汉乃水德之始,故河决金隄,其符也。年始冬十月,色外黑内赤,与德相应。如公孙臣言,非也。罢之。后三岁,黄龙见成纪。文帝乃召公孙臣,拜为博士,与诸生草改历服色事。其夏,下诏曰:“异物之神见于成纪,无害於民,岁以有年。朕祈郊上帝诸神,礼官议,无讳以劳朕。”有司皆曰:“古者天子夏亲郊,祀上帝於郊,故曰郊”。於是夏四月,文帝始郊见雍五峙祠,衣皆上赤。<sup>[3]1381-1382</sup>

这也似为汉文帝唯一一次祭祀五帝。此时适值德运之争与改制之议甚嚣尘上之际,汉文帝于此始祭五帝,或别具深意亦未可知。相比之下,汉景帝亦仅有一次祭祀五帝的纪录。西汉前期国家宗教神学体系之混乱,且不为人君之所重一至若是。

而因宗教系统的纷繁芜杂以及神学体系的混乱失序,导致了一系列神学问题的衍生。其中最具有代表性的无疑是汉初诸多对异相天灾有着莫明的恐惧,如汉文帝二年(公元前178年)十一月,文帝因日食下诏:

朕闻之,天生蒸民,为之置君以养治之。人主不德,布政不均,则天示之以菑,以诫不治。乃十一月晦,日有食之,适见于天,菑孰大焉!朕获保宗庙,以微眇之身,託于兆民君王之上,天下治乱,在朕一人,唯二三执政犹吾股肱也。朕下不能理育群生,上以累三光之明,其不德大矣。令至,其悉思朕之过失,及知见思之所不及,均以告朕。及举贤良方正能直言极谏者,以匡朕之不逮。<sup>[3]422</sup>

景帝亦于前元元年(公元前156年)十月诏称:

盖闻古者祖有功而宗有德,制礼乐各有由。……孝文皇帝临天下,通关梁,不异远方。除诽谤,去肉刑,赏赐长老,收恤孤独,以育群生。减嗜欲,不受献,不私其利也。罪人不帑,不诛无罪。除宫刑,出美人,重绝人之世。朕既不敏,不能识。此皆上古之所不及,而孝文皇帝亲行之。德厚侔天地,利泽施四海,靡不获福焉。明象乎日月,而庙乐不称,

朕甚惧焉。<sup>[3]436</sup>

类似措辞亦曾见诸武帝之诏。可以说,正是由于国家宗教系统与神学体系迟迟未能完成建构,汉初诸君皆于天象异常前备感茫然,甚至莫名恐惧。而这一现实又为阴阳学等神学理论的滋长生发提供了良好的生态氛围,亦为董仲舒灾异理论的兴起与传播提供了广阔空间。董氏为促成儒术独尊的重要人物,汉武帝最终以此为契机,以儒学精神为引领,对既有的宗教神学遗产进行大刀阔斧的资源整合与加工改造,完成了重建汉代国家宗教体系与统一神学的文化功业。

### 三、独尊儒术视野下的宗教与神学体系整合

作为公羊学大师,董仲舒深谙阴阳学与灾异理论,他尝试基于天地运行与历史循环的宏大视野来认知和描述灾异,极大地丰富了时人认知灾异与理解神学的视角和维度。董氏称:

天地之物有不常之变者,谓之异,小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。《诗》云“畏天之威。”殆此谓也。凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽,而天出灾异以谴告之;谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。谨案灾异以见天意。天意有欲也,有不欲也。所欲所不欲者,人内以自省,宜有愆于心;外以观其事,宜有验于国。<sup>[9]159-260</sup>

董仲舒试图通过“天人感应”理论把天地间的万事万物皆归结为天意,从而完成公羊学政治思想体系的最终建构,使其成为解读与阐释宇宙的至明大道。董氏此思此举成为汉代神秘主义复苏的重要标志,亦成为汉代神学复振和统一的历史性契机。事实上,自殷周以来,天便长期以宇宙主宰的形象存在于时人的精神意识中,宗教制度与神学体系的演进几乎皆以天为无可置疑的核心概念。殷周之际,周人一方面以天为至上神,一方面又赋予天以人格化特征,从天命理论的角度来理解世界万物,成为礼乐制度的价值引领与理念支撑。春秋以后,礼崩乐坏,人文精神兴起,天命理论日益瓦解。秦人以虎狼之师横扫六国,以凸现实性、功利性的法家思想为基础构筑帝国文明,使得神秘主义的影响日渐沉沦。直到董仲舒

完成对新儒学的改造,彰显公羊学意旨,运用阴阳学理论诠释天地之理、灾异之义,上天的神威始被重塑,借助缥缈天命进行政治实践的范式也重新为时人所注重。

董仲舒认为,天为万物之祖,世上万事皆决于天。“臣闻天者群物之祖也,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。”<sup>[10]</sup>因此人皆当尽力敬天,取悦于天。“天者,百神之大君也。事天不备,虽百神犹无益也。”<sup>[9]398</sup>董仲舒强调“君权神授”说,提高君权地位,并接受了战国末期的道家思想及法家思想,将人君加以神秘化<sup>[11]</sup>。正是以此理论为基础,汉武帝时期帝国政治文化中对于天地山川乃至祖宗先烈的祭祀精神始得初步奠定。

可以说,董仲舒承先秦学术余绪,试图在以天为至上神的基础上重建信仰体系,重新阐释宇宙论图景,这一创新性阐释突破了传统儒家的思维定式,汉代儒学亦因此呈现出宗教化转向<sup>[12]</sup>。汉武帝即位之时,“汉兴已六十余岁矣,天下义安,荐绅之属皆望天子封禅改正度也。”<sup>[3]452</sup>这表明,随着汉代社会在累年战火后的逐渐复兴,其于精神与文化层面的迫切需求开始显现。汉武帝之独尊儒术,除战略层面的诸多因素,董氏对于天人关系的阐释以及以此为基础创制的宏大宗教神学系统亦可以解决汉初以来神权缺失的窘迫现实,成为儒学卒能凌驾于其余诸学之上的重要砝码。此后汉代宗教文化,亦在儒学精神的引领下完成最终构建。

前述汉高祖确立的“雍郊五畝”制度,其提出与形成皆有一定的偶然性因素,在后世亦未得到继任者的严肃对待,直至文景之世迄未成为君主定制。到汉武帝时代,雍郊五畝的制度始得最终确立,成为汉代国家宗教神学建设的重要成果。汉武帝在位期间,行幸雍以及祠五畝的次数远胜过高惠文景诸帝。据《史记·封禅书》:“今上初至雍,郊见五畝。后常三岁一郊。”<sup>[3]1384</sup>则可知,三岁一郊的制度亦确定于武帝一朝,正是通过这种制度化原则的引入与确立,使得汉代国家宗教建设进入快速发展轨道,表现出与此前历朝截然不同的发展态势。

此外,汉武帝朝确立“太一”神为至上神,成为推进神权统一的标志性文化事件。“太一”神之设仍然是以汉武帝世大规模改制为现实前提,雍五畝郊祀制度本质上是对秦代郊祀制度的继

承,无法满足汉武帝改造神权、超迈往圣的政治需求。此外,从贯彻大一统思想的现实需要来看,确立天地间的至上神可以有效地把汉代以“孝”治天下的理论范畴延伸到天人之间,使天与天子建立如同父子般的亲密联系,进一步使皇权神秘化与神圣化,这是此前既有的五帝主神郊祀制度所极度缺乏的。正因前述诸端,对于至上神的寻求与确立,成为汉武帝孜孜以求之事。

在汉武帝神权整合的过程中,多有海上燕齐怪迂方士闻其风声来言其事,这固有诸方士以此为求取功名富贵之阶的客观原因,同时也表明时人对于确立至上神的向往之情,且为汉武帝促进神权统一提供了丰富的理论资源。其中,亳人廖忌首请祠太一方,称“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,七日,为坛开八通之鬼道。”<sup>[3]1386</sup>汉武帝纳其言,令太祝立祠于长安东南郊以奉祠。廖忌指明“太一”居于五帝之上,此议又为汉武帝采纳,为此后以“太一”神为汉代宗教神学系统的至上神奠定基础。自此以后,在汉武帝的推动下,“太一”神的地位不断攀升,并于元鼎四年(公元前113年)出现超越五帝的理论可能。

其秋,上幸雍,且郊。或曰“五帝,太一之佐也,宜立太一而上亲郊之”。上疑未定。齐人公孙卿曰“今年得宝鼎,其冬辛巳朔旦冬至,与黄帝时等。”卿有札书曰“黄帝得宝鼎宛朐,问於鬼臾区。鬼臾区对曰‘帝得宝鼎神策,是岁己酉朔旦冬至,得天之纪,终而复始。’於是黄帝迎日推策,后率二十岁复朔旦冬至,凡二十推,三百八十年,黄帝仙登于天。”卿因所忠欲奏之。所忠视其书不经,疑其妄书,谢曰“宝鼎事已决矣,尚何以为!”卿因嬖人奏之。上大说,乃召问卿。……於是天子曰“嗟乎!吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱躡耳。”乃拜卿为郎,东使候神於太室。<sup>[3]1393-1394</sup>

此处明言五帝为“太一”之佐,首次从主辅的角度来定义“太一”神与五帝的关系。然纵以汉武帝之睿智神武、矢志革新,亦惮于对传承数百年的多元神祭祀体系的断然否定,颇有彷徨游移之意。公孙卿投其所好,遂以黄帝登仙事劝之,与神灵交接,为汉武帝毕生的梦想,公孙卿此议果然激励汉武帝下定决心革易旧有的神学体系,成为促

使“太一”神升格为至上神的决定性因素。

(元鼎五年)上遂郊雍,至陇西,西登崆峒,幸甘泉。令祠官宽舒等具太一祠坛,祠坛放薄忌太一坛,坛三垓。五帝坛环居其下,各如其方,黄帝西南,除八通鬼道。太一,其所用如雍一畴物,而加醴枣脯之属,杀一狸牛以为俎豆牢具。而五帝独有俎豆醴进。其下四方地,为醊食群神从者及北斗云。……十一月辛巳朔旦冬至,昧爽,天子始郊拜太一。朝朝日,夕夕月,则揖;而见太一如雍郊礼。其赞飨曰“天始以宝鼎神策授皇帝,朔而又朔,终而复始,皇帝敬拜见焉。”而衣上黄。其祠列火满坛,坛旁亨炊具。有司云“祠上有光焉”。公卿言“皇帝始郊见太一云阳,有司奉瑄玉嘉牲荐飨。是夜有美光,及昼,黄气上属天”。太史公、祠官宽舒等曰“神灵之休,祐福兆祥,宜因此地光域立太畴坛以明应。令太祝领,秋及腊间祠。三岁天子一郊见。”<sup>[3]1394-1395</sup>

此处可见,“太一”已经明显凌驾于五帝之上,成为汉代宗教神学体系中的至上神。自此以后,对“太一”神的祭祀成为定制。也可以说,正是甘泉泰畤的设立,将“太一”神推上西汉至上神的位置。这意味着东方传统被纳入王朝祭礼,国家祭祀建立了新的传统,与封禅、改制等动作共同构成汉武帝创建“汉家法式”的重要一步<sup>[13]</sup>。汉武帝至此完成了秦汉以来的神学整合,实现了东西方神权的统一。

这一神权统一的历程至为漫长,秦始皇首发其端,复经西汉前期高祖以降诸帝的不懈努力,至汉武帝时方能总其大成。汉武帝的神权改造与统一表现出鲜明的“去秦朝”化特征,去除战国秦代的区域性倾向,完成了对全国山川神祇的整合,堪称一场意义重大的文化大变革<sup>[14]</sup>。除此之外,不能忽视的是“太一”神为道家之神,通过“太一”神来实现神权上的统一,一方面符合公羊学的大一统主张,另一方面又表现出对汉初“黄老”哲学的继承与发展,蕴含着汉武帝尊重传统又不拘泥于传统的求新意旨。此亦可见西汉中期道、儒两家在思想与政治层面的互动与响应,成为西汉中期以后宗教文化发展的新趋向。

西汉国家宗教神学系统至此完成了初步建设,而国家宗教通过强化“君权神授”的观念,为

现行政权提供合法性依据,成为巩固君权的象征性举措,同时,它又起到了节制并规范社会行为的作用,如发扬孝道、鼓励忠孝等等,具有极为重要的世俗性功能。至西汉晚期,时君又把汉武帝时期带有深厚方术仙道色彩的几项国家祭典改造成为巩固君权、维护伦常的宗教工具<sup>[15]</sup>。追溯其源头,正在于汉武帝时代规模宏大的神学整合。

汉代国家宗教与神学系统的整合与统一,对于汉代帝国政治文化体系的建构具有重要意义,汉武帝通过对这一重要文化资源的整理改造,进一步提升了西汉帝国的凝聚力,对于汉民族的形成、帝制时代政治文明的演变发展,皆产生了不容忽视的重要意义。易言之,汉武帝的磅礴伟业不仅在于内强君权、外事四夷的政治、军事成就,更在于规范了国家宗教制度,统一了东西方神权的文化收获。这是西汉帝国源自文化统一的内在需求,同时又在意识形态与思想文化层面切实地强化和凸显了大一统的意旨理念。国家宗教祭祀制度的确立,使得以汉武帝为代表的西汉诸帝建立了与上天之间的亲密道德伦理关系,实现了“君权神授”理论范式下的逻辑自治,为儒家精神的振兴、传播乃至深入人心奠定了伦理学基础;东西方神权的统一,则把广阔的汉家天下全部纳入到汉武帝整合后的理论框架内,消弭地域之别,祛除文化差异,在群体信仰层面实现了帝国内部成员无差别的理念一统、原则一统与思维一统。汉武帝之世,汉代大一统精神表现出超乎秦代法家思想的聚合力和感召力,引领举国民众团结一心,众志成城,以坚定的信念、高昂的斗志书写和缔造了气势恢宏、奋发有为的帝国盛世。

参考文献:

- [1] 钱穆.秦汉史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2005:9.
- [2] 李晓东,黄晓芬.从《日书》看秦人鬼神观及秦文化特征[J].历史研究,1987(4):56-63.
- [3] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [4] 秦始皇兵马俑博物馆论丛编委会编.秦文化论丛:第3辑[M].西安:西北大学出版社,1994:254.
- [5] 王兴尚.论秦国五帝志业宗教[J].人文杂志,2013(9):8-13.
- [6] 吴小强.论秦人宗教思维特征——云梦秦简《日书》的宗教学研究[J].江汉考古,1992(1):92-97.
- [7] 蒲慕州.追寻一己之福:中国古代的信仰世界[M].上海:上海古籍出版社,2007:105.
- [8] 牟钟鉴,张践.中国宗教通史[M].北京:社会科学文献出版社,2000:222.
- [9] 苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [10] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:2515.
- [11] 徐复观.两汉思想史:第2卷[M].上海:华东师范大学出版社,2001:255.
- [12] 肖雁.西汉天命神学和儒学的选择及融合[J].华中师范大学学报(人文社会科学版),2018(6):27-134.
- [13] 田天.西汉太一祭祀研究[J].史学月刊,2014(4):39-51.
- [14] 杨华.秦汉帝国的神权统一——出土简帛与《封禅书》、《郊祀志》的对比考察[J].历史研究,2011(5):4-26,189.
- [15] 王青.西汉国家宗教功能的演变[J].世界宗教研究,1996(3):48-56.

[责任编辑:黄康斌]