

汉代郊天礼中的“天帝”

陈壁生

摘要:在中国传统中,郊天礼集中体现了政治与天的关系。郊天礼所祀对象是天帝,因此理解“天”,核心是理解“天帝”。汉高祖建立雍五畤,祭祀五帝,与当时流行的天有五帝观念相关。汉武帝崇祀太一,对天帝的理解形成了“太一五帝”结构。匡衡改革郊祀礼,确立了“天—五帝”结构。并且,匡衡的改革依照经义,建立长安城南北郊祭祀天地,从而确立了汉家政治“承天之序”的意义。汉代定型的“天—五帝”的天学结构,使汉代的国家宗教中,对天的祭祀超越了一朝一代,一方面把汉家纳入一个永恒序列之中,一方面承认汉家所受天命只是一时受命而非永恒受命,这种特征长久地影响了中国古代政治。

关键词:郊天礼;五帝;汉代政治;匡衡

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2026.01.02

在中国文明中,对政治的理解根本上是通过天人关系的建构来实现的。传统政治哲学的核心是天人之学,而天人关系在朝廷典章中,最大之礼是郊祀礼。自汉以后,郊祀之礼之所以重要,在于郊祀礼比其他任何典礼都更为集中地体现了“天”与政治的关系。汉代是塑造中国文明精神品质的一个重要时期,这一时期的郊祀礼所表现出来的对天的理解,对后世有巨大的影响。

对于汉代郊天礼之“天神”的研究,顾颉刚《三皇考》《五德终始说下的政治与历史》二文作出了开拓性的贡献^①。近年来,不少专著、论文对秦汉郊天礼以及天神的演变进行了梳理,如田天的《秦汉国家祭祀史稿》仔细爬梳了秦代到西汉末年郊祀礼的发展过程,对雍五畤的建立、甘泉太畤的祭祀对象、祭坛形制等方面有详细的考辨^②;张书豪的《西汉郊庙礼制与儒学》梳理了西汉郊祀礼的沿革,尤其注重其天地观、神仙观诸方面^③;林颢宇的《太一:楚文化、秦汉国家祭祀与原始道教探源》则对战国秦汉“太一”信仰进行了系统的梳理^④。汉代郊天礼一方面落实“天子祭天”,塑造汉代政治的合法性,另一方面又承认刘家受命并非永恒受命,彰显政治本身的公共性。从汉高祖立雍五畤、汉武帝立太一坛,到匡衡郊祀礼改革,其中对“天帝”的不同理解,呈现了天道与汉德的复杂关系。

一、汉高祖:整合“五帝”

西汉初年,郊祀之礼多从秦俗,于雍五畤祭祀五帝。《史记·封禅书》载,汉高祖二年(前205),刘邦东击项羽,入关之后,改革郊天之法。

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,

作者简介:陈壁生,清华大学哲学系教授(北京100084)。

基金项目:本文系贵州省2020年度哲学社会科学规划国学单列课题“孝经集释”(20GZGX20)的阶段性成果。

① 顾颉刚:《顾颉刚古史论文集》卷二,北京:中华书局,2011年,第1-621页。

② 田天:《秦汉国家祭祀史稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年。

③ 张书豪:《西汉郊庙礼制与儒学》,台北:台湾学生书局,2019年。

④ 林颢宇:《太一:楚文化、秦汉国家祭祀与原始道教探源》,北京:人民出版社,2023年。

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,命曰北畴。

有司进祠,上不亲往。^①

高祖又下诏曰:“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。”^②秦地的“上帝之祭”只有白、青、黄、赤四帝,以色言帝。刘邦增加黑帝祠,于是凑足五天帝。此五色之帝,即贯穿西汉时期的雍五畤之祀。

战国到秦汉之间,五帝观念与五行密切相关,五行的金、木、水、火、土,搭配五色(白、青、黄、赤、黑),五方(东、西、南、北、中),五时(春、夏、季夏、秋、冬),且与历史上的“五帝”或抽象的五色帝相关联,成为一个系统结构理论。五行、五色、五方、五时、五帝的不同组合,发展出不同的理论体系。

刘邦说“吾闻天有五帝”,说明“五帝”的观念是当时的一般认识。首先,这里的“帝”不是直接指天本身,或者唯一天的唯一神,而是天神之一;五帝即五天神。并且,此时的经书中并无“五帝”概念。其次,天帝之数五而备,五帝配五色,说明此五帝是五色帝。刘邦之言,并没有涉及五方、五季问题,但从“乃待我而具五”可以看出,只有凑足五色之帝,才是“完整”的天帝系统。与刘邦所说的五帝观念最接近的,是《吕氏春秋》。《吕氏春秋·应同》言五行、五色并及于帝王,云:

凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾大蝼,黄帝曰:“土气胜。”土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木秋冬不杀,禹曰:“木气胜。”木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金刃生于水,汤曰:“金气胜。”金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火,赤乌衔丹书集于周社,文王曰:“火气胜。”火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水,天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,其事则水。水气至而不知,数备,将徙于土。^③

由此可见,当时五行、五色与朝代循环的五帝观念已经紧密相连,而五行代表着五帝之运,因此,五德终始之说,包含了五德主运与德运相克两层含义。

雍五畤的建立,并不能说明刘邦对五德终始说的认同,祭祀五帝,只是祭祀所有的天帝。秦世不重天法古,皇帝虽称“天子”,但无郊天之礼,汉初亦然。也就是说,秦朝虽然建立了天下一统的王朝,但天下一统并不具备任何神圣的超越性,政权的合法性也不来自天命,因此不以祭天礼为大典,唯汲汲于肉身不朽之事。汉朝建立以后,汉高祖看到秦俗祭祀四天帝,当时所习称的却是“天有五帝”,不管此时的“五帝”是空间上的“五方”,还是时间上的“五德”,四色无黑,则不能尽天帝。因此,汉高祖要建立一个天下一统的王朝,必然要相应地祭祀所有的天帝。可以说,汉高祖在秦俗基础上凑足的雍五畤,是汉代整合天帝祭祀的第一次尝试,也是建立刘氏政权合法性的一次尝试。

然其时经学未兴,对五帝的具体所指、五帝与天的关系、如何进行祭祀等问题,并没有明确的系统化理论。甚至在汉文帝时,赵人新垣平善于望气,对汉文帝说“长安东北有神气,成五采,若人冠冕焉”^④,汉文帝从之,便立了渭阳五帝庙。需要特别注意的是,新立的渭阳五帝庙出现了配享,王莽在元始五年(公元5年)的上奏中云:“孝文十六年用新垣平初起渭阳五帝庙,祭泰一、地祇,以太祖高皇帝配。”^⑤雍五畤是秦时旧祭,加上高祖增加黑帝之祀,因此没有配享,但汉文帝新建渭阳五帝庙,高祖早已崩逝,所以可以作为祭天的配享。然而,同样是祭五帝,既有雍五畤,又有渭阳五帝庙,其祭祀天神之随机任意,一至于此。可以看出,虽然在汉初民俗之中,五帝是五色天神,但这与后世标准的郊天之礼所祭对象大不相同,此时对天的认识,仍然没有一套系统或深入的理解,而具有极大的随意性。

① 《史记》卷二八《封禅书》,北京:中华书局,2013年,第1649页。

② 《史记》卷二八《封禅书》,第1649页。

③ 吕不韦编,许维通集释,梁运华整理:《吕氏春秋集释》卷一三,北京:中华书局,2009年,第284页。

④ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,上海:上海古籍出版社,2012年,第1696页。

⑤ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1769页。

汉高至文景时期的祭天礼,最重要的问题是把祭天等同于祭五帝。无论是雍五畤还是渭阳五帝庙,都是以五帝为祭祀对象。简言之,在当时人的心目中,祭祀天,天之“神”便称为“帝”,而“天”有五神,称为五帝。文景之时,经书逐渐书于竹帛,流被天下。群经之中,并无“五帝”之名。只有等到《周官》出现,“五帝”才在经书中出现。《周官》之外的经书,涉及祭天,通常直言“天”或“帝”,如《孝经·圣治章》云:“周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝。”^①《礼记·祭法》云:“燔柴于泰坛,祭天也。”^②因此,五帝事实上是理解天的方式。也就是说,在祭天的时候,所祭对象是天神,而天神即五帝。从汉高祖开始,郊天礼的“天”即五帝。

二、汉武帝:“太一五帝”结构

对汉朝而言,五色帝对应着五德,而汉朝受命,只占一德。然天有更为根本之道,因此到了汉武帝时期,祭天所祭天神在“五帝”的基础之上,增加了更高级的“太一”。《史记·封禅书》载:

亳人谬忌奏祠太一方,曰:“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。”于是天子令太祝立其祠长安东南郊,常奉祠如忌方。其后人有上书,言“古者天子三年壹用太牢祠神三一:天一、地一、太一”。天子许之,令太祝领祠之于忌太一坛上,如其方。^③

亳人谬忌之说,纯为当时方士之论。自战国至汉初,在追问万物本原的过程中,诸家都用“太一”表示万物之源,导致多种文献中出现“太一”一词,但这一词语所指却并不相同,甚至并不相通。归纳诸家“太一”,概有三说。一指天地未分之前的状态,《礼记·礼运》云:“是故夫礼必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”^④礼的道理起源于太一,这里的太一,是天地分判之前的状态。郭店楚简《太一生水》言天地之生成云:“太一生水,水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地。”^⑤亦是如此。其二指星象,太一是北辰、北极之神。《淮南子·天文训》云:“太微者,太一之庭也。紫宫者,太一之居也。”^⑥《汉书·天文志》曰:“中宫天极星,其一明者,泰一之常居也。”^⑦《尚书·尧典》:“肆类于上帝。”马融注云:“上帝,太一神,在紫微宫,天之最尊者。”^⑧《易乾凿度》曰:“太一取其数以行九宫,四正四维,皆合于十五。”郑玄注曰:“太一者,北辰之神名也。居其所曰太一,常行于八卦日辰之间。”^⑨这里的太一,都是指北辰之神名。因为北辰是天的中心,因此,作为北辰之神的太一,也是“天”之神。后来的纬书中所出现的“太一”,基本上都可从这一意义上理解。其三指配东帝之神,《楚辞·九歌》有“东皇太一”,五臣注云:“太一,星名,天之尊神。祠在楚东,以配东帝,故云东皇。”^⑩《楚辞》之太一为东皇,则与天神中最贵的太一,所指不同。

中国古代的神灵祭祀,经常名同而指异,指同而名异,更不用说汉以前古籍存世寥寥,所载又简朴,如果执一名而同所指,往往不得其实。“太一”的多重用法,正是名同而所指异的典型。亳人谬忌所奏的太一祭祀,与上述三种对太一的理解都不相同。沈钦韩《汉书疏证》引《楚辞》《乾凿度》以解汉武帝的太一祭祀,非也^⑪。汉武帝既从谬忌所奏,在长安城东南郊立太一坛。此太一坛并无五帝,如

① 《孝经注疏》卷五《圣治章》,《十三经注疏》第8册,台北:艺文印书馆,2005年,第36页。

② 《礼记正义》卷四六《祭法》,《十三经注疏》第5册,第797页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》,第1658页。

④ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第126页。

⑤ 《礼记正义》卷二二《礼运》,《十三经注疏》第5册,第438页。

⑥ 刘安编,刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,2006年,第93—94页。

⑦ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1728页。

⑧ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1703页。

⑨ 赵在翰辑,钟肇鹏、萧文郁点校:《七纬》,北京:中华书局,2012年,第45页。

⑩ 洪兴祖撰,白化文等点校:《楚辞补注》卷二,北京:中华书局,1983年,第57页。

⑪ 沈钦韩:《汉书疏证》卷一八《郊祀志》,上海:上海古籍出版社,2006年,第524页。

王先谦注《汉书·郊祀志》云：“始专为泰一祠，不并祠五帝。”^①汉武帝从亳人谬忌之说所建的太一坛，说明当时理解的“太一”，是高于五帝的天神，但这并非意味着汉代开始建立最高神的国家宗教，其后有人上书要建立“三一”，包括“天一、地一、太一”，其中的“太一”，明显又与谬忌所言太一不同。

长安城东南郊谬忌太一坛的建立，实际上是针对雍五畤的五帝祭祀，重新确立天神祭祀系统。强调针对雍五畤的五帝祭祀，是因为汉高祖以后，雍五畤事实上承担着汉代国家宗教的意义，因为汉初五德之说极为流行，雍五畤实际上也是五德主运的政治哲学在郊祀礼中的典型表现，而“太一”的加入，则使原来的国家宗教发生了结构性的变化。后来汉武帝再次郊雍五帝，又有人奏“五帝，太一之佐也，宜立太一而上亲郊之”，同样是针对雍五畤的五帝祭祀，结果“上疑未定”^②，说明汉武帝这个时期可以将太一视为神来祭祀，但并没有也不能替代雍五畤的五帝祭祀。简言之，雍五畤对天神的理解，是认为天神有五，五帝即全部天神，而谬忌太一坛则在五帝的基础上，又增加了高出五帝的太一神。太一与五帝，本来不一定属于同一套天神体系，是汉代方士将二者进行了关联。此外，谬忌太一坛仅仅说明汉武帝承认有比五帝更高的天神，而不能说明这一天神的“功能”到底是什么。

太一祭祀进入汉朝的祭祀系统之后，开始出现在各种关于天神的理解中。例如，甘泉宫画鬼神之相，以与鬼神通，其中便有太一。《史记·封禅书》载，“又作甘泉宫，中为台室，画天、地、太一诸鬼神，而置祭具以致天神”^③，又置寿宫神君，“寿宫神君最贵者太一，其佐曰太祝、司命之属，皆从之”^④。这些祭祀都没有将太一神与五帝关联起来。汉武一朝，真正在五帝之外纳入太一，并建构新的天神体系的，是甘泉泰畤。要真正理解武帝时期的郊天礼，关键也在于甘泉泰畤。《史记·封禅书》载：

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，坛三垆。五帝坛环居其下，各如其方，黄帝西南，除八通鬼道。太一，其所用如雍一畤物，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，为圜食群神从者及北斗云。已祠，胙余皆燎之。其牛色白，鹿居其中，羝在鹿中，水而洎之。祭日以牛，祭月以羊羝特。太一祝宰则衣紫及绣。五帝各如其色，日赤，月白。^⑤

要理解甘泉泰畤的天神结构，首先必须理解此前一年汉武帝所建的汾阴后土祠。《史记·封禅书》记载：“其明年冬，天子郊雍，议曰：‘今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不答也。’有司与太史公、祠官宽舒议：‘天地牲角茧栗。今陛下亲祠后土，后土宜于泽中圜丘为五坛，坛一黄犍太牢具，已祠尽瘞，而从祠衣上黄。’于是天子遂东，始立后土祠汾阴脽丘，如宽舒等议。上亲望拜，如上帝礼。”^⑥这是汉武帝做出的一项重大的祭祀改革，其内容是在异于祭天之所，专门设坛祭地。在经典体系中，天子所祭的是“天地”，天地一同祭祀，表明天子代表天下人报答天地之功。汾阴后土祠的建立，使天地之祭成为一个共同的体系，而这时与汾阴脽丘祭地相对的，是雍五畤所祭的五帝，因此，天地之神是五帝与后土。在汉武帝的意识中，五帝与后土构成了天地祭祀。但是，甘泉泰畤建立之后，以“太一五帝”天神结构代替了雍五畤，成为天地之祭的中心，天地之神变作太一与后土。司马迁议汉武帝建立天地之祭云：“今天子所兴祠，太一、后土，三年亲郊祠。”^⑦后来班固在《汉书·礼乐志》中回顾汉武帝所立天地之祀时说：“至武帝定郊祀之礼，祠太一于甘泉，就乾位也；祭后土于汾阴，泽中方丘也。”^⑧可见无论是汉武帝时期，还是到了西汉末年，甘泉泰畤都是祭天，而且这个“天”，是与地相对之天，所

① 班固撰，王先谦补注：《汉书补注》卷五《郊祀志》，第1704页。

② 《史记》卷二八《封禅书》，第1665页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》，第1660页。

④ 《史记》卷二八《封禅书》，第1660页。

⑤ 《史记》卷二八《封禅书》，第1667页。

⑥ 《史记》卷二八《封禅书》，第1661页。

⑦ 《史记》卷二八《封禅书》，第1676页。

⑧ 班固撰，王先谦补注：《汉书补注》卷五《郊祀志》，第1471—1472页。

祭之神是太一。甘泉泰畤与汾阴后土祠,共同构成了天地之祭。

司马迁、王莽之说特别强调甘泉泰畤,是因为谬忌太一坛只祭祀太一,而甘泉泰畤则建立了一个“太一五帝”的天神结构,表现了当时对天的理解,这种理解与汉高祖时期完全不同。“天神贵者太一,太一佐曰五帝”,具体到祭坛形制,是太一坛在上,“五帝坛环居其下”,这样,五帝成为太一的辅佐。这种把“太一”放到“五帝”之上所形成的天神结构,在汉武帝时期的出现,固然不合经义,但有其理据。

由司马迁《史记·封禅书》与班固《汉书·郊祀志》可见,从谬忌太一坛到甘泉泰畤建立这段时间,也是汉武帝相信方士之言,极其企羡黄帝,追求不死成仙之时。因此,甘泉泰畤的建立,也经常被理解为汉武帝追求成仙的行为。在《史记·封禅书》《汉书·郊祀志》的记载中,建立甘泉泰畤之前,齐人公孙卿因得鼎,上奏效法黄帝封禅泰山,乘龙登天。张书豪《西汉郊庙礼制与儒学》一书将公孙卿奏议与甘泉泰畤联系起来,认为汉武帝建立甘泉泰畤祭祀太一,是为了泰山封禅。由此,张著将甘泉泰畤的内容都理解为追求登天升仙。例如在太一坛的位置上,“特别建筑祠坛于甘泉,实是考虑到其处于西北天位的地理位置”^①;在太一坛的建筑构造上,“泰一祠坛的三陔构造,正是三层昆仑丘的真实呈现,且为太一天帝居处之所。……探究方士造作昆仑的用意,不仅是为了替太一天地设置祀位,主要的目的在于,建立起一个微型宇宙,提供武帝登迁天庭的阶梯”^②。

但是,在《史记·封禅书》《汉书·郊祀志》中,并没有明确将甘泉泰畤描述为登天成仙的途径,张著所说有推论过勇之嫌。真正与汉武帝登天企图有关的,是泰山封禅仪式。公孙卿上宝鼎神策,并对汉武帝说,他的册书来自申公,申公曾说,“汉兴复当黄帝之时”,“汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通,封禅。封禅七十二王,唯黄帝得上泰山封”,“汉主亦当上封,上封能仙登天矣”^③。这些说法,对汉武帝有巨大的吸引力。历经一番曲折之后,汉武帝登泰山封禅,司马迁记载其事云:“封泰山下东方,如郊祠太一之礼。封广丈二尺,高九尺,其下则有玉牒书,书秘。礼毕,天子独与侍中奉车子侯上泰山,亦有封。其事皆禁。明日,下阴道。丙辰,禅泰山下址东北肃然山,如祭后土礼。天子皆亲拜见,衣上黄而尽用乐焉。”^④泰山封禅之礼,其具体仪式已经不得而知,但在泰山东方如郊祀太一,在东北如祭后土,则意味着将天地纳入泰山封禅大典之中。

甘泉泰畤的建立,意味着汉代天神体系中,在五帝之外有一个高于五帝的天神存在,并且形成了六位天神、以五配一的结构。天神的整合,本质上是政治神学的重新建构。汉武帝时期,君臣皆致力于寻求天下太平之道,追求历史上治法多端而所能成就的“一”,如汉武帝元朔六年(前123)六月诏云:“朕闻五帝不相复礼,三代不同法,所由殊路而建德一也。”^⑤在汉武帝对董仲舒的策问之二中提出了这样的问题:“盖闻虞舜之时,游于岩郎之上,垂拱无为,而天下太平。周文王至于日昃不暇食,而宇内亦治。夫帝王之道,岂不同条共贯与?何逸劳之殊也?”^⑥尧舜无为而文王有为,天下皆治,帝王之法不同,但其效果则相同。策问之三又云:“夫三王之教,所祖不同,而皆有失,或谓久而不易者道也,意岂异哉?”^⑦三王异教,但都造就了三代之治。上述诸文都表明,汉武帝已经看到过去的五帝三王法度、礼乐都不相同,但在不同历史时期都达到了完美的政治,那么,完美的政治便不是来源于五帝三王那些具体的礼乐法度,礼乐法度背后,有一个更为根本性的东西,那就是超越于五帝三王具体法度的“道”。欲达致完美的政治,便不在于学习哪一代圣王的法度,而在于学习历史上圣王法度背

① 张书豪:《西汉郊庙礼制与儒学》,第82页。

② 张书豪:《西汉郊庙礼制与儒学》,第89页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》,第1666页。

④ 《史记》卷二八《封禅书》,第1670、1671页。

⑤ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷六《武帝纪》,第248页。

⑥ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷二六《董仲舒传》,第4031页。

⑦ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷二六《董仲舒传》,第4042页。

后的那个“道”。

与此相同的是对天神的理解。汉高祖在秦祭祀白、青、黄、赤帝之祠的基础上,建立黑帝祠,命曰北畤,以成完整的雍五畤。在五天帝中,汉家只占一帝,由此也可以看出,五帝的背后必然还有一个更为根本的天神。不管五色帝对应的是五德循环之史,还是五方广袤之地,其背后都有超越于五的“一”统摄五者。正因如此,不同的方士所提到的天神中太一贵于五帝,才可能最终被汉武帝,乃至当时已经登上历史舞台的儒家衷心或勉强接受。

三、匡衡的改革:“天一五帝”结构

从汉初开始,祭天之礼的场所在雍五畤、甘泉泰畤等地,但经典所述,郊天礼本来应该在都城南郊。汉成帝时期匡衡主导的郊祀礼改革,开始以经学为基本价值改革郊祀礼,将郊祀地点转到南郊。这一时期对天神的理解,是淡化太一而建立起“天一五帝”的结构,并且使祭天的皇帝真正成为“天子”。

自秦废封建而立郡县,建立起皇帝体制,“天子”之名虽然沿用,但基本成为虚文。汉承秦制,所建立的仍然是以皇帝为中心的郡县制。秦虽有雍四畤、泰山封禅,但都不能被作为天子祭天之礼。董仲舒《春秋繁露·郊语》云:“今郊事天之义,此圣人故,故古之圣王,文章之最重者也,前世王莫不从重,粟精奉之,以事上天,至于秦而独阙然废之,一何不率由旧章之大甚也。”^①并非所有的皇帝祭拜天神的仪式,都是在行天子祭天之礼。

“天子祭天”意味着天子乃天之子,并以天之子的身份,行以子事父之礼以事天,由此而涉及对“天”的信念,对天子身份的认同,涉及郊祀礼的形制、方位、配享等等问题。在经典中,只有天子才能够祭天地,而且是代表天下以报天地。《公羊传·僖公三十一年》:“天子祭天,诸侯祭土。天子有方望之事,无所不通。诸侯山川有不在其封内者,则不祭也。”^②《礼记·曲礼下》:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先。”^③《礼记·王制》:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。”^④《礼记·礼运》:“天子祭天地,诸侯祭社稷。”^⑤“故先王患礼之不达于下也,故祭帝于郊,所以定天位也;祀社于国,所以列地利也;祖庙,所以本仁也;山川,所以宾鬼神也;五祀,所以本事也。”^⑥天子祭祀天地,对应的是诸侯、卿大夫、士各祭其所宜。但在皇帝体制中,“皇帝”之称,本来便由于武力与功业,而非出自德性与神圣,事实上与“天子”无关。因此,汉代的郊祀礼改革,实质上是将天子纳入皇帝体制之中,使天子成为皇帝的“礼”身份,也就是使皇帝通过郊天礼,真正“成为”天子。这就是匡衡议郊祀的真正意义所在。

匡衡议郊祀,主要针对的不是郊祀祭天的形制、天神,而是地点。《汉书·郊祀志》载,成帝即位之初,匡衡等上奏云:

帝王之事莫大乎承天之序,承天之序莫重于郊祀,故圣王尽心极虑以建其制。祭天于南郊,就阳之义也;瘞地于北郊,即阴之象也。天之于天子也,因其所都而各飨焉。……昔者周文武郊于丰镐,成王郊于雒邑。由此观之,天随王者所居而飨之,可见也。甘泉泰畤、河东后土之祠宜可徙置长安,合于古帝王。^⑦

按照匡衡的建议,是将甘泉太一坛、河东后土祠迁至长安南北郊。长安南郊的郊祀礼形制,仍然

① 董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,2002年,第388页。

② 《春秋公羊传注疏》卷一二,《十三经注疏》第7册,第157页。

③ 《礼记正义》卷五《曲礼》,《十三经注疏》第5册,第97页。

④ 《礼记正义》卷一二《王制》,《十三经注疏》第5册,第242页。

⑤ 《礼记正义》卷二一《礼运》,《十三经注疏》第5册,第421页。

⑥ 《礼记正义》卷二二《礼运》,《十三经注疏》第5册,第437—438页。

⑦ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1755页。

是太一与五帝并祭,汉高祖配享。建定南北郊之后,匡衡上疏又云:“甘泉泰畤紫坛,八觚宣通象八方。五帝坛周环其下,又有群神之坛。”^①又云:“今既稽古,建定天地之大礼,郊见上帝,青、赤、白、黄、黑五方之帝皆毕陈,各有位饌,祭祀备具。”^②可见南郊祭天的形制,是太一居中居高,青、赤、白、黄、黑五方之帝环居其下,并有群神之祭,又有汉高祖配享。

匡衡议郊祀之所以是一个汉代郊天礼改革中的重大问题,主要是因为南郊祭天,使汉家真正确立了“承天之序”的价值。所谓“承天之序”,一是把祭天地点转移到国都南郊,一是罢祀南郊以外的所有祭天之礼。

自汉高祖至汉武帝的祭天礼,包括雍五畤、渭阳五帝庙、薄忌太一坛、甘泉太一坛,都是因循旧俗、信从方士而建立,而要将祭天礼转移到南郊,意味着罢祀其他所有祭坛。匡衡所在的汉成帝时期,五经博士传经,中央与地方的学校建立,公卿大夫多出身儒门,因此,据经立制,成为政治制度改革的基本方向。

郊天礼只能在南郊进行,因为南郊是天地中心,即天子所居之京城的阳位。《礼记·郊特牲》云:“郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日也。兆于南郊,就阳位也。扫地而祭,于其质也。器用陶匏,以象天地之性也。于郊,故谓之郊。”^③郊天必“兆于南郊”,这是就阳位之义。汉文帝十四年(前166)有司奏曰:“古者天子夏亲郊祀上帝于郊,故曰郊。”^④这一解释比较简单,认为祭天在郊,所以称为郊祀。不过,二说皆以祭天的方位在郊,故称郊祀。

匡衡所提供的理据,是帝王要“承天之序”。事实上,郊祀礼最根本的意义,不是帝王施行一套礼制以宣告自身的政治合法性,而是确立天子作为天之子的意义,简言之,郊祀礼作为国家宗教的核心,不只是政治哲学问题,也是政治神学问题。匡衡议郊祀,核心关切是要使汉家政治能够“承天之序”,“承天之序”则意味着确立天子、都城在天地之间的地位,郊祀礼正是确立天子在天地之间的地位的典型礼制。早在董仲舒那里,就已是从这一角度理解天子祭天的意义。董仲舒不断强调天子是实质上的天之子。《春秋繁露·郊语》云:“圣人正名,名不虚生。天子者,则天之子也。以身度天,独何为不欲其子之有子礼也?”^⑤《春秋繁露·郊祭》又云:“天子号天之子也。奈何受为天子之号,而无天子之礼?天子不可不祭天也,无异人之不可以不食父。为人子而不事父者,天下莫能以为可。今为天之子而不事天,何以异是?”^⑥“天子”之号,便是天之子,正如子必须事父,天子也必须事天,而天子事天的表现方式就是祭天,即郊天礼。甚至天子在服丧期间,也不能废祭天之礼。《春秋繁露·郊祭》云:“《春秋》之义,国有大丧者,止宗庙之祭,而不止郊祭,不敢以父母之丧,废事天地之礼也。父母之丧,至哀痛悲苦也,尚不敢废郊也,孰足以废郊者?故其在礼,亦曰:‘丧者不祭,唯祭天为越丧而行事。’夫古之畏敬天而重天郊,如此甚也。”^⑦天子有双重身份,一是作为天的儿子,二是作为父母的儿子。作为父母之子,为父母服三年之丧是基本的人伦道德,而且父之服重于宗庙中的先祖,所以可以止宗庙之祭,但作为天之子,即便遭遇父母之丧,也要释服而祭天。

只有理解了“帝王之事莫大乎承天之序”,才能理解匡衡的郊祀改革对汉代政治的重大意义。郊祀礼的改革,是为了使代表汉家的“皇帝”,真正成为代表天治理天下百物的“天子”。“承天之序”的第一层含义,是“天随王者所居而飨之”。汉高祖祭祀雍五畤之五色天帝,表明皇帝必须祭祀“所有”的天帝,以对应一统的天下。汉武帝祭祀甘泉泰畤与汾阴后土庙,表明皇帝必须祭祀“太一五帝”构

① 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1758页。

② 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1759页。

③ 《礼记正义》卷二六《郊特牲》,《十三经注疏》第5册,第497页。

④ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1696页。

⑤ 董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷一四《郊语》,第399页。

⑥ 董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷一五《郊祭》,第405页。

⑦ 董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷一五《郊祭》,第404页。

成的天神与地神后土,以彰显皇帝的资格,但这都并未将皇帝与天真正对应起来;将皇帝与天真正对应起来,是皇帝成为“天子”。天子祭天,如子之祭父祖。也就是说,不必通过技术测量把都城建立在天下的最中心,也不必因循旧俗奔走于以往天神来飨之坛庙,天子所居即天下中心,即有天神来飨。就像人子为父祖立宗庙,不必在父祖生前所居之所,而应立在己之宫室。

“承天之序”的第二层含义,是定天地之位。匡衡所建议的“瘞地于北郊,即阴之象也”,把河东后土祠的祭地,转化为长安北郊的祭地,以都城为中心建立天地之祭,确定了都城作为天下中心的地位。祭地之法,经典中多言“郊社”,以南郊为祭天,则社祭为祭地,但匡衡之所以认为祭地是北郊而不是社祭,唯一的文献依据是《礼记·祭法》:“燔柴于泰坛,祭天也。瘞埋于泰折,祭地也。用骍犊。”^①匡衡之后,紧接着右将军王商、博士师丹、议郎翟方进等五十人也上书言南北郊之祭云:“《礼记》曰:‘燔柴于太坛,祭天也;瘞埋于大折,祭地也。’兆于南郊,所以定天位也。祭地于大折,在北郊,就阴位也。郊处各在圣王所都之南北。”^②北郊祭地之礼由此得以建立。

而且在成帝南郊之后,匡衡又建议,罢去包括雍五畤、渭阳五帝庙、薄忌太一坛、甘泉泰畤在内的几乎所有天帝祭祀,真正实现经书中屡称的“天子祭天”。匡衡改制的意义,不在于对天神有另一套理解方式,而在于通过建立长安城南北郊祭祀天地,确立了汉家政治“承天之序”的意义。

在匡衡的郊祀改革中,并没有改变武帝以来甘泉泰畤以一配五的天神结构,但是,当时的经师包括匡衡在内,大多用“天”“上帝”而不直接用“太一”。事实上,在天神秩序中,天是客观的对象,天之神即至高无上的上帝,上帝之名号可以是太一,也可以是昊天上帝、皇天大帝、紫微大帝等等。如果根据文献中所论之天神而言,《诗经》本有“昊天上帝”,《尚书》本有“皇天上帝”,《周官》流行,有对言“昊天上帝”与“五帝”,《礼记·月令》流行,复有“皇天上帝”^③。哀平之际,纬候大行于天下,更有天皇大帝、北辰耀魄宝诸天神之号,等同于“太一”。在郊祀礼中,天之神的具体名号,远不如天神的构成结构重要。而且匡衡之后,“太一”之名逐渐淡化,而称“天”,称其神为“上帝”,慢慢成为主流。与匡衡同时的刘向在《五经通义》中便说:“天神之大者曰昊天上帝,其佐曰五帝。”^④刘向所说的“昊天上帝”,正同于“太一”。平帝元始五年王莽上疏便云:“今称天神曰皇天上帝泰一,兆曰泰畤。”^⑤王莽所称天神为“皇天上帝”“泰一”,其地为“泰畤”,便是将经书中的“上帝”与武帝以来的“泰一”结合到一起。在这一过程中,郊祀礼的对象逐渐转化成经书所称的“天”“上帝”,而不称具体的天神之名。“太一”作为天之神名的淡化与消失,实质上是经学被普遍接受之后,对“天”的理解逐渐从方士的不经之说转为孔子的理性立法的过程。

匡衡定南北郊,是西汉经师依经立制,确定汉世祭天大典的核心事件。在此之前,祭天大典多从秦俗、方士之言,自此之后,祭天子都城南郊,天神为“天一五帝”结构,祭坛形制以一配五,祭天有乐,都开始进入汉代政治之中,汉代之后的郊祀礼,仍然围绕着这些问题展开。

在匡衡定南北郊之后,天地之祭历经兴废,比较典型的是元始仪和东汉时期汉章帝郊祀、明堂礼。匡衡之后,如《汉书·郊祀志》所云:“三十余年,天地之祠五徙焉。”^⑥汉平帝元始五年,再次实行郊祀礼的大变革,主导者是王莽。王莽根据经义,改革南郊、明堂制度。在郊祀礼上,王莽奏复匡衡所定的长安南北郊之祭,同时却又合北郊祭地于南郊,以高皇后配。在明堂礼上,汉武帝曾立泰山明堂,但真正的明堂礼的经学自觉,体现在汉平帝元始四年(4)王莽主导下设定的明堂礼与郊祀祭天

① 《礼记正义》卷四六《祭法》,《十三经注疏》第5册,第797页。

② 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1755页。

③ 《毛诗正义》卷一八《云汉》,《尚书正义》卷一五《召诰》,《周礼注疏》卷二《司服》,《礼记正义》卷一六《月令》,《十三经注疏》第2、1、3、5册,第661、220、323、319页。

④ 徐坚:《初学记》卷一,北京:中华书局,2004年,第2页。

⑤ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1774页。

⑥ 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷五《郊祀志》,第1772页。

所合成的祭礼结构:“四年春正月,郊祀高祖以配天,宗祀孝文以配上帝。”^①这是以《孝经·圣治章》“周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝”为标准所设定的祭祀结构,主要是南郊以太祖配天,明堂以太宗配上帝^②。郊祀礼与明堂礼结合,正是来自《孝经》的经义。

到了东汉,光武中兴之初即行郊天之礼,其基本依据就是元始四年的郊礼。《后汉书·祭祀志》载:“建武元年,光武即位于鄜,为坛营于鄜之阳。祭告天地,采用元始中郊祭故事。”^③但真正举行郊祀礼是在次年于东都洛阳营建南郊,其制云:

二年正月,初制郊兆于雒阳城南七里,依鄜,采元始中故事。为圆坛八陛,中又为重坛,天地位其上,皆南乡,西上。其外坛上为五帝位。青帝位在甲寅之地,赤帝位在丙巳之地,黄帝位在丁未之地,白帝位在庚申之地,黑帝位在壬亥之地。^④

这种郊天礼制奠定了东汉郊祀的基本格局,是《孝经》的各种要素落实在制度中的表现。首先,郊天的时间在汉之正月。其次,郊天的地点在洛阳城南郊。再次,数年之后,“乃增广郊祀,高帝配食,位在中坛上,西面北上”^⑤,即以汉家的感生帝汉高祖配享。

祭坛的形制,表现了当时对“天”的理解。中间圆坛有天神之位,外坛是五帝之位,基本沿袭了汉武帝时期的祭坛形制。此时的祭天已经不言“太一”。事实上,在经典中,天、帝,都指天神,并无专名,如《孝经·圣治章》“周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝”,上帝也是天之别名。这里的五帝仍然是五色帝,五色帝居在五个方位,既表明五土之色,在此基础上也可以发展出空间上的五方、时间上的五德。

除了确定郊祀,光武帝又定明堂之祭。光武帝中元元年(56),即光武临终前一年,同时建明堂、灵台、辟雍。明堂之制,《礼图》云:“建武三十一年,作明堂,上员下方。十二堂法日辰。九室法九州。室八窗,八九七十二,法一时之王。室有十二户,法阴阳之数。”^⑥光武帝去世之后,明帝即位,即位两年后的永平二年(59)春正月,明堂配享才确定下来,《后汉书·祭祀志》云:“明帝即位,永平二年正月辛未,初祀五帝于明堂,光武帝配。五帝坐位堂上,各处其方。黄帝在未,皆如南郊之位。光武帝位在青帝之南少退,西面。牲各一犊,奏乐如南郊。”^⑦与郊祀的坛制不同,明堂更像一个天地的模型,上圆下方,法天圆地方,而其堂室窗户皆法时辰、地理、历史上的王者、阴阳之数。汉明帝的改革,主要是南郊以感生帝配天,明堂以受命王配上帝。

在汉代政治中,对天、天神的认识,因郊天礼而确立。其中有两个问题最为关键:一是从汉武帝到光武帝的祭坛形制,都是“天”与“五帝”相结合的结构,只不过汉武帝的天神是太一,光武帝泛言天,而五帝则无异;二是从匡衡到王莽到光武帝的郊天礼场所在国都南郊,体现了“天随王者所居而飨之”的意义。

四、天神与政治的公共性

在汉代的国家宗教中,人们对“天”的理解,核心是“天一五帝”结构。在汉代经学中,五经博士所传经书,只有历史上的“五帝”,并没有作为天帝的“五帝”,要等到《周官》出现,才出现作为天帝的“五帝”。郑玄注经以《周官》为本,使“天一五帝”结构在郑氏家法中被继承,并以此为基础建立了圆丘祭昊天上帝,南郊祭五帝中的感生帝,明堂泛祭五帝的新结构。正因为汉代政治奠定了中国传统文明

① 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷一二《平帝纪》,第356页。

② 详细论述见拙著《孝经学史》的汉代部分(陈壁生:《孝经学史》,上海:华东师范大学出版社,2015年,第60—76页)。

③ 《后汉书》志第七《祭祀上》,北京:中华书局,2003年,第3157页。

④ 《后汉书》志第七《祭祀上》,第3159页。

⑤ 《后汉书》志第七《祭祀上》,第3161页。

⑥ 《后汉书》卷一《光武帝纪》李贤注引《礼图》,第84页。

⑦ 《后汉书》志第八《祭祀中》,第3181页。

的根基,郑玄经学中郊祀礼、明堂礼对汉以后的政治有长远且深入的影响,对这一结构的探讨,有助于更为深入地理解中国文明的基本特征。

“天一五帝”结构的基本特点,是唯一天主“道”,五色帝主“德”,这一结构为中国政治的公共性提供了最为根本的依据。

唯一天主“道”,使“天”为政治提供了永恒不变的价值。汉代初年,不管是雍五畤,还是渭阳五帝庙所祀之天帝,都是五色帝。在汉初的祭天中,“五色帝”究竟是指五行还是空间上的五方上帝,抑或循环时间中的五德之运,无论是汉高祖还是汉武帝,都没有明确的依据,但汉武帝之时流行的是五德终始之说,如果把五色帝与五德终始联系起来,则每一色之帝事实上只是一朝之天;如果“天”只是一朝一代之天,那么,五色帝便只能是“天”运转的结果,而不是“天”本身。事实上,这正是武帝一朝所面对的根本性问题。汉武帝给董仲舒的第三策,问天人之应,董仲舒对策中陈述“改制”与“变道”的关系,认为夏尚忠,殷尚敬,周尚文,但这是改制,不是变道。董子有云:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”^①历史与万物,圣王与法度,都在不断变化之中,唯有“天”是永恒不易的,道亦因之。这一不变之天,其天帝(即天神)不可能是五色帝中的一色之帝,因此在五色帝之上,必然需要有一个统率五色帝的天神。正因如此,亳人谬忌所奏之“太一”,提供了一个统率五色帝的至上神,也最终成为超越五色帝之“天”。自武帝立坛经匡衡定南郊、王莽定郊仪,这种理路一直被接受下来。

如果说汉高祖立黑帝祠,使“天有五帝”得以齐整,对应着开始一统的天下,那么汉武帝祀一个超越五帝的天神,则是为大一统的天下提供一个更为复杂的根基,即以唯一的天神统率五帝。这一天神,汉武帝时期称“太一”,匡衡时期可以直接称“天”,王莽时期可以称“皇天上帝”,郑玄经学可以据《周官》称“昊天上帝”。天永恒不变,五帝轮番运转,共同构成天的“神”。在这一意义上,不管是称“天”还是“太一”或是“昊天上帝”,都是至高神,代表着永恒不变;由此“天”而来的道,也是永恒不变的。

而且,南郊祭祀“天”神,由本朝始祖配享。汉平帝元始四年,由王莽主导的元始郊天礼便根据《孝经》,以汉高祖配天^②。高祖配享,意味着以汉家的始祖,去接引太一与五帝之神。事实上,始祖配享之义,最为典型地表现了汉家的政治合法性建构。天神是公共的,但有资格祭天的只有天子,有资格接引天神的只有本朝的第一位天子,因此高祖配享昭示着汉家是受天命而建立起来的政权。如果郊天礼祭祀之“天”只是太一或昊天上帝,那么汉代的国家宗教,很容易走向一神教。因为一个绝对、唯一、永恒的天神由本朝始祖配享,意味着本朝“天子”成为人世间绝对、唯一、永恒的代表。这样一来,汉家等同天家而又归于刘姓,由此所带来的政治理念的最高形态,必然是万世一系,天下永远成为一家一姓的天下。

五色帝主“德”,决定性地改变了政治的基本形态,使一家一姓只能占据五德中的一德,由此,政治成为超越一家一姓统治的公共空间。在汉代,一直存在两套循环论,其一来自邹衍的五德终始说,另一则来自《春秋》的三统论。五德终始以金、木、水、火、土五行为基础,一朝代表一色进行循环。三统论在“三正”的基础上,强调以建寅、建丑、建子为正,分别代表三正的赤、黑、白三统进行循环^③。在汉代政治中,三统论仅与历法密切相关,而五德说则成为汉代政治的主要问题之一。

从五色帝中寻找刘家得天下之正统性定位的努力,自汉初便已开始。汉高祖建北畤祭祀黑帝,

① 班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷二六《董仲舒传》,第4047页。

② 《汉书·平帝纪》载:“四年春正月,郊祀高祖以配天,宗祀孝文以配上帝。”(班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷一二《平帝纪》,第487页)后来光武帝郊祀礼,沿用元始仪,仍然以高祖配享。但是,祭祀天帝以高祖配,从汉武帝时便已经开始,只是其意与经义不同。《汉书·武帝纪》载,元封五年冬,“甲子,祠高祖于明堂,以配上帝,因朝诸侯王、列侯,受郡国计”(班固撰,王先谦补注:《汉书补注》卷一二《平帝纪》,第284页)。之所以要以高祖配,《三辅黄图》云:“首山宫,汉武帝元封元年封禅后,梦高祖坐明堂朝群臣,于是祀高祖于明堂以配天,还作首山宫以为高灵馆。”(何清谷校注:《三辅黄图校注》,西安:三秦出版社,1998年,第205页)

③ 董仲舒著,苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷七《三代改制质文篇》,第183页;班固撰集,陈立疏证,吴则虞点校:《白虎通疏证》卷八《三正》,北京:中华书局,1994年,第363页。

《史记·历书》云：“汉兴，高祖曰‘北峙待我而起’，亦自以为获水德之瑞。虽明习历及张苍等，咸以为然。”^①此为汉得水德之说。到了汉文帝时期，鲁人公孙臣则认为汉得土德。《史记·封禅书》载其事云：“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。”^②但是到了文帝十五年（前165），黄龙果然现于成纪，文帝乃立公孙臣为博士，命他制作土德的历法、制度。及至刘歆作《三统历》，备列伏羲以来德运，至汉为火德，《汉书·律历志》云：“汉高祖皇帝，著纪，伐秦继周。木生火，故为火德。天下号曰汉。”^③汉德数迁，服色屡变，但背后有一个基本观念框架没有改变，那就是汉德只是五德中之一德。

无论汉德是水、土，还是火，对应的天帝都是五色帝。五行相生相克，一色帝既克上一色，必然要生下一色。同样，汉家灭暴秦而受命得天下，必然要被下一家受命所取代。“天一五帝”结构从根本上塑造了对政治的定义，政治意味着存在一个公共空间，天下是天下人的天下，一人或一家可以受天命而进入这一政治空间，爵称天子，王天下。一人如尧、舜，一家如周、汉，但这并不意味着一人、一家占有天下，只是意味着一人、一家暂时成为天的代理人，治理天下。在这样的理解中，刘氏得天下，有天下之大号不能定为“刘”，因为刘只是私家之指称，以刘氏而定号为“汉”，则是有天下之公名。而且，汉家天下在家国关系上不是以一家代一国，而是以一家有盛德而受天命，暂治一国。

不论是汉代政治，还是今文家说，都不认为一家一姓能够彻底合于“天”而做到万世一系，即便是天帝感生之子，最终以盛德受天命、王天下，也有德衰而失天下的时候。简言之，一人、一家之治天下，从未被认为其可以永远占有天下。正因如此，汉代的太平、受命，一直是汉代政治哲学的核心问题，汉家天子不敢以为圣帝，天变则罪己的现象，一直出现在汉代政治运作机制之中。

概而言之，汉代国家宗教中对天神的理解，最终定型为“天一五帝”结构。“天一五帝”的天学结构，使汉代对天的祭祀超越了一朝一代，一方面把汉家纳入一个永恒序列之中，一方面承认汉家只是一时受命而非永恒受命。在接受经学理论，按照经学的“天一五帝”结构建立起南郊、明堂之礼之后，天学成为整个经学理论，同时也是每一朝政治理论的最高范畴。这一结构为中国传统政治哲学中的诸多基本理念，提供了天学支撑。

[责任编辑 李 梅]

① 《史记》卷二六《历书》，第1499页。

② 《史记》卷二八《封禅书》，第1653页。

③ 班固撰，王先谦补注：《汉书补注》卷一《律历志》，第1346页。