

皇帝的聖人化及其意義試論

蕭 璠

「聖誕」、「聖心」、「聖體」等詞並非晚近才出現的關於西洋宗教的譯語，而是中土舊有的語詞，與皇帝被稱作聖人有十分緊密的關係。唐代以降皇帝又稱聖人是學者所熟知的，但在唐代之前，皇帝是否已有了聖人這一別稱？稱皇帝為聖或聖人究竟有什麼意義？本文試以「皇帝」這一頭銜制定之初的秦漢時代為主要範圍來提出解答。

始皇統一海內，制定「皇帝」這一名號，已為群臣稱為「大聖」、「秦聖」，其後漢代各帝生前、死後多為臣下稱頌為聖或聖人。秦漢兩代涉及皇帝而使用「聖」字的語詞已有聖體等三十多個。足以說明在秦漢時代皇帝已經聖化，聖人已成了皇帝的一個別稱。

聖最初意指聽覺感官機能的敏銳，漸演變成心智的靈敏或聰明智慧之意。其後聖的意涵又有博聞多識、知微遠見，甚或近乎具備鬼神一樣的智能了。聖的另一重要意涵是指德智兼備，且臻於極至之境，純道全美，行無缺失，足以成己成物，使天地萬物莫不得其所。

春秋戰國以來，各家學術均以聖人為最有資格擔任天下的最高統治者，均將聖人置於其理想的政治社會次序或宇宙次序的樞紐位置上。這種理想就對現實世界的皇帝構成了重大的壓力，戰國秦漢間盛行的五德終始論裡的聖人受命之說，對君主極具吸引力，戰國各君主、秦始皇、乃至漢高主、漢宣帝、哀帝、王莽、光武帝等帝王們均極力向天下宣布自身即新受天命的聖人。繼體守文之君也企圖向天下明示，其政治已臻聖人治下的太平之世，受到了天祐。他們需要臣下來歌功頌德、尊崇其威勢。皇帝稱聖即在這種背景下出現的。即秦漢的皇帝們通過臣下的稱頌來聖化自己，也就是他們相當有技巧地攫取了聖人這一稱呼所承載的豐厚的政治資源，提高了皇帝的威勢。

一、引言

從辛亥革命推翻帝制以來，特別是從強烈反傳統的五四運動以來，由於伴隨著政治、社會、經濟、文化的急劇變化而來的有意地與傳統的決裂，以及無意地、自然地與傳統的疏離，漢語中的一些故有語詞的原意，至少在此時此地，已鮮為人知，或者普遍地以為只是指涉外來的西洋宗教的用語；或以為本非中土舊

有而係晚近才構鑄出來的譯語。例如聖誕、聖經、聖心、聖體等等都是。「聖誕」一語在一九四三年商務印書館出版由汪怡等編纂的《國語辭典》中解釋為：「稱佛、菩薩、孔子、耶穌等人之誕生日。」同頁「聖誕節」一詞則釋作：「每年十二月二十五日為耶穌之誕生日，稱為聖誕節。」¹其後，這部辭典由袁家驊先生主持改編為《漢語詞典》，於一九五九年由商務出版，但對這兩詞的解說卻未作絲毫更動。²一九七二年問世的林語堂先生編纂的《當代漢英詞典》譯「聖誕」為「Christmas ; birthday of sages (Buddha, Confucius)」，「聖誕節」為：「Christmas festival」。³同年台北的遠東圖書公司出版了由梁實秋先生主編的《最新實用漢英辭典》，在其一九七七年的修訂二版中，這兩個詞都譯成「Christmas」。⁴十分明顯，這幾部辭書都沒有提到聖誕或聖誕節即古代中國皇帝的生日這一意義。雖然我們不宜責備於一人，但不可否認上述的幾位辭書的主持編撰者都是相當具有代表性的人物。那麼即使是專門研習中國古典文學或古代史的今日大學畢業生不知道這些語詞的舊有意涵也就可以理解了。

其實，上述這些語詞都是跟傳統中國的政治、學術思想以及宗教有關的固有用語。大致上，這類帶有「聖」字的詞主要使用在三個方面：一是與皇帝（或皇太后）有關的事物；另一則是和孔子、孔子後裔以及儒家道術、經典相關的事物；再則是涉及鬼神的事物。例如皇帝、皇太后的生日稱為「聖誕」或「誕聖」、「聖誕節」或「誕聖節」、「聖誕日」。宋趙彥衛《雲麓漫鈔》卷三說：「誕聖節始於唐明皇，號曰千秋節，又改為天長節；肅宗地平、天成；代宗天興；文宗慶成；武宗慶陽；宣宗壽昌……梁祖大明……唐莊宗萬壽……晉高祖天和……漢高祖聖壽……周太祖永壽；世宗天清；恭帝天壽。遂成故事。」《宋會要輯稿》中《禮》五七之十四有《誕聖節》一目，又《禮》五七之二四：「天寧節（徽宗生日）乃聖誕之辰。」⁵《金史·禮志九》亦有「元日、聖誕上壽儀」一章。《元史·世祖本紀》載高麗、占城等國八次遣使來賀「聖誕節」。世祖至元十六年（1279

1 頁3168。

2 頁915。

3 頁450。香港，香港中文大學詞典部。

4 頁876。

5 頁1599，1604。北京，中華書局用北平圖書館影本複製重印，1957年。

年)「以每歲聖誕節及元辰日禮儀費用皆斂之民，詔天下罷之。」《成宗紀》記成宗六次受諸王及百官賀「聖誕節」。明清時代遇皇帝「聖節」，臣下賀詞均稱「聖誕之辰」或「聖誕」。⁶《清朝通典》也有稱皇太后聖節為「聖誕日」的。⁷鬼神的生日也一樣，例如宋吳自牧《夢粱錄》卷一：「八日祠山聖誕：初八日錢塘門外霍山路有神曰祠山正祐聖烈昭德昌福宗仁真君，慶十一日誕聖之辰。」

「聖經」指儒家五經等經典，西漢王鳳說：「五經，聖人所制，萬事靡不畢載。」(《漢書·宣元六王傳》)王充在《論衡·書解》中說：「聖人作其經，賢者造其傳。」又說：「世儒說聖人之經，解賢者之傳。」《文中子·天地》：「范寧……徵聖經而詰衆傳。」

「聖心」常指天子之心，如北宋「天聖中天下水旱、蝗起，河決滑州」，謝絳上疏批評仁宗，說他「聖心優柔，重在改作，號令所發，未聞有以當天心者。」(《宋史·謝絳傳》)又指聖人之心，如《潛夫論·讀學》：「聖人以其心來造經典，後人以經典往合聖心也。」

「聖體」則是天子的身體，如宋王闢之《澠水燕談錄》卷二《君臣》：「慶曆中，仁宗服藥，久不視朝，一日聖體康復，思見執政，坐便殿，促召二府。」

所以如此，是由於歷來孔子、六藝等經典的著者、皇帝以及鬼神等都稱為聖或聖人的緣故。⁸唐代以降，皇帝又稱聖人是學者所熟悉的事，但以聖或聖人稱皇帝是否從唐代才開始？以及稱皇帝為聖人究竟有什麼意義？這都是可以討論的問題。本文企圖以「皇帝」這一頭銜制定之初的秦漢時代為主要範圍來進行考察，並嘗試提出一些初步的意見。

6 見《明史·禮志二·令節拜天》、《禮志三·祭告》、《禮志六·奉先殿》、《禮志七·大朝儀》、《大宴儀》。吳榮光《吾學錄初編》卷一，《典制門·朝賀》；《清朝通典》卷四六，《吉六·奉先殿》，卷五一，《嘉一》，康熙五十年聖節諸王貝勒文武大臣等賀詞。

7 卷五一，《嘉一》，頁2344下。

8 民間宗教稱鬼神為「聖」極為常見。如《水經·漸江水注》：錢唐「縣南江側有明聖湖(父老傳信，湖有金牛，古見之，神化不測。湖取名焉)。」即名金牛為「明聖」。又云會稽之山，「山下有禹廟，廟有聖姑像。」《宋會要輯稿·禮二〇之三》：「涇原路經略司言：平夏城三聖廟，土人言有三蜥蜴見，故謂之三聖。」今日台灣猶稱媽祖為「聖母」，其生日為「聖誕」。

二、皇帝的聖化

陝西扶風莊白村出土的西周恭王時彝器史牆盤的銘文已經使用了「聖」字來形容君主：「害（憲）聖成王」。⁹在周秦之際的文獻裡稱堯、舜、禹、湯、文、武等為聖或聖人、聖王更是司空見慣的事。這還都是對早已去世的君主的稱述。據太史公，戰國時范雎曾當面稱秦昭王「賢聖」（《史記·范雎傳》），則是君主在世時即由臣下以「聖」這字眼來恭維的例子。

秦政統一海內，創立了「皇帝」這一名號，其群臣也經常用「聖」字來恭維他。前213年，博士僕射周青臣進頌說：「他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月所照，莫不賓服。以諸侯為郡縣，人人自安樂，無戰爭之患，傳之萬世，自上古不及陛下威德。」太史公記載秦政當時的反應是：「始皇悅」。（《史記·秦始皇本紀》）周青臣的頌辭是在朝廷裡提出來的，散布的範圍小，其影響也就比較有限。更為人所知的則是有意地刻在距離都城咸陽十分遙遠的東方沿海地帶的刻石頌辭。前219年始皇「上鄒嶧山，立石，與魯諸儒生議，刻石頌秦德……刻所立石」，辭中有「皇帝躬聖，既平天下，不懈於治……遠近畢理，咸承聖志」等句。同年的瑯邪台石刻則說：「皇帝作始，端平法度，萬物之紀……聖智仁義，顯白道理……群臣相與頌皇帝功德，刻于金石，以為表經。」次年，又鐫石之罘：「大聖始作，建定法度，顯著綱紀……宇縣之中，承順聖意。群臣頌功，請刻于石，表垂于常式。」其東觀刻石云：「聖法初興，清理疆內，外誅暴彊……後嗣循業，長承聖治。群臣嘉德，祇誦聖烈，請刻之罘。」前210年所立會稽刻石則說：「秦聖臨國，始定刑名，顯陳舊章……聖德廣密，六合之中，被澤無疆……從臣誦烈，請刻此石，光垂休銘。」（《史記·秦始皇本紀》）這些字句雖然並非出自始皇所命或授意，但都是秦臣共同議定，奏請刻辭於石，即經始皇批准之後才加以鐫刻的。這表示秦始皇接受，至少也是默許了這些頌辭對他的稱呼：身為「大聖」、「秦聖」，其志意為「聖志」、「聖意」，法度為「聖法」，功

9 唐蘭，《略論西周微史家族窖藏銅器群的重要意義—陝西扶風新出牆盤銘文解釋》，見《文物》1978年3期，頁21至23。

業爲「聖烈」，德行爲「聖德」，治理爲「聖治」。然則，皇帝這一頭銜創立伊始，其創造者隨即取得了聖人這個重要的稱號。但由各頒辭來看，這稱號是針對具有統一天下之功的秦政個人而非對皇帝這一職位而發的。

漢人批評秦政，說「始皇無道，自同前聖」（《論衡·感類》），說他「自賢聖」。（《漢書·五行志》下之上）但漢代皇帝在這點上，與始皇並沒有什麼不同。史籍中並不乏漢代臣民在疏奏、辭賦、書札以及言談、議論中使中「聖」字來稱頌皇帝的記載。他們以「聖」來恭維的對象，有時是各朝先帝。如伍被稱高祖爲「聖人」。（《史記·淮南衡山列傳》）而太史公謂高祖爲「大聖」。（《史記·秦楚之際月表》）活躍於景、武之際的韓安國也稱高祖爲「聖人」，高祖、文帝爲「二聖」。（《漢書·韓安國傳》）魏相建議宣帝重視陰陽，上奏說：「天子之義，必純取法天地，而觀於先聖」。他爲宣帝舉出來的兩位「先聖」就是高祖和文帝。（《漢書·魏相傳》）賈誼曾對文帝說高祖「以明聖威武即天子位」。（《漢書·賈誼傳》）西漢晚世，平當、朱博也都說高皇帝以「聖德受命」。（《漢書·平當傳》、《朱博傳》）魏相極重視漢代故事，至張「方今務在奉行故事而已」，上書給宣帝說：「伏觀先帝聖德仁厚之恩，勤勞天下，重意黎庶……昧死奏故事詔書凡二十三事」（《魏相傳》），則係汎稱先前六朝皇帝的「聖德」。

昭帝初，燕王旦上書稱武帝「躬聖道」。（《漢書·武五子傳》）在前81年的鹽鐵大辯論中，桑弘羊及賢良都稱武帝爲「聖主」。（《鹽鐵論·地廣》、《結和》、《國疾》）丞相史則說他「躬行仁聖之道以臨海內」。（《論誹》）成帝朝博士平當也稱武帝「聖德」。（《漢書·禮樂志》）前11年揚雄上《長楊賦》，以「聖文」、「聖武」名文、武二帝。（《漢書·揚雄傳》）東漢初杜篤《論都賦》也稱武帝爲「聖武」。（《後漢書·文苑·杜篤傳》）

李尋對哀帝問，亦謂「先帝（成帝）大聖」。（《漢書·李尋傳》）

班固撰《兩都賦》，呼光武爲「聖皇」，其《典引篇》又謂高祖、光武爲「高、光二聖」（《後漢書·班彪傳》附子《班固傳》）班固又謂明帝：「先帝聖德遠覽。」（同上）王充呼明帝爲「聖國」。（《論衡·別通》）和帝時張奮及樂恢均言章帝「聖德」。（《後漢書·張純傳》附子《張奮傳》，《樂恢傳》）順帝即位之初，尚書令劉光等奏言：「孝安皇帝聖德明茂」。（《後漢書·順帝紀》）

至於臣下用「聖」字來稱頌當世皇帝的例子也不少。如袁盎對申徒嘉說文帝是「聖主」。(《漢書·袁盎傳》)武帝時，淮南王劉安上書稱其「聖德」。(《漢書·嚴助傳》)司馬相如難蜀父老檄則呼武帝為「上聖」。(《史記·司馬相如傳》)徐偃上書名之為「天然之聖」。(《史記·平津侯主父偃列傳》)終軍則謂武帝「懷明聖」。(《漢書·終軍傳》)東方朔答客難亦以武帝為「聖帝」。(《漢書·東方朔傳》)趙王彭祖上書則稱「聖朝」。(《漢書·江充傳》)前117年丞相莊青翟、御史大夫張湯與群臣議奏請立皇子為王，說武帝「躬親仁義，體行聖德。」(《史記·三王世家》)次年得鼎汾水上，有司皆曰鼎「遭聖則興」，建議「鼎宜見於祖禰，藏於帝廷，以合明應。制曰：可」。而公孫卿則對武帝稱其所受申公鼎書云：「漢之聖者在高祖之孫且曾孫也。寶鼎出而與神通，封禪……」(《史記·封禪書》)武帝欲行封禪，而諸儒議論紛紜不一，於是徵詢兒寬對司馬相如臨終所留勸其封泰山之書的意見，兒寬回答：封禪之事宜「唯聖主所由，制定其當，非群臣之所能列」，並舉《孟子》裡孔子為聖之時者，集大成，金聲而玉振之來比喻，武帝「然之，乃自制義，采儒術以文焉。」(《漢書·兒寬傳》)又《漢書·律曆志》記載元封七年(前104年)兒寬等議稱武帝「躬聖發憤，昭配天地，臣愚以為三統之制，後聖復前聖者，二代在前也。今二代之統絕而不序矣。唯陛下發聖德……為萬世則。」

在鹽鐵論戰中，桑弘羊以及文學都稱當時的昭帝為「聖主」(《憂邊》、《相刺》、《西域》)，文學並謂昭帝「宣聖德」、「修聖緒」。(《復古》、《論功》)王吉諫昌邑王，也說昭帝「仁聖」，勸王應順「承聖意」。(《漢書·王吉傳》)

宣帝時，疏廣、楊惲、龔遂分別在言談或書信中都說他是「聖主」。(《漢書·疏廣傳》、《楊惲傳》、《循吏·龔遂傳》)豫章太守廖也上書說他「聖仁」(《武五子傳》)王吉亦謂宣帝「躬聖質」。(《王吉傳》)蕭望之則稱其「以聖德居位」。(《漢書·蕭望之傳》)前52年匈奴單于款塞請朝明年，於是群臣咸稱：「陛下聖德充塞天地，光被四表。」(同上)

至於元帝，在群臣的疏奏、言辭中也見稱述如下。谷永、翼奉：「明聖」(《漢書·陳湯傳》、《翼奉傳》)，弘恭、石顯：「聖朝」(《蕭望之傳》)，貢

禹：「聖人」（《貢禹傳》），王駿：「聖主」（《漢書·宣元六王傳》）。匡衡則說他：「陛下躬聖德，開太平之路」，「聖德天覆」，「聖德純備」。（《漢書·匡衡傳》）

成帝雖自「爲太子時」即「以好色聞」（《杜周傳》附孫《杜欽傳》），但杜欽、平當、王章、張匡等仍都稱他爲「聖主」。（《杜欽傳》、《禮樂志》、《王商傳》、《元后傳》）而朱雲亦呼成帝「聖朝」。（《漢書·朱雲傳》）杜欽上對亦云：「陛下聖明」，而匡衡上疏言其「聖德純茂」，谷永對問也說：「陛下秉至聖之純德」。（《杜欽傳》、《匡衡傳》、《谷永傳》）

劉歆在讓太常博士書中稱哀帝爲「聖上」（《漢書·楚元王傳》），師丹、王莽、杜鄴與解光則謂哀帝「聖朝」（《漢書·師丹傳》、《杜鄴傳》、《外戚傳下》），朱博等奏言：「陛下聖仁」。（《師丹傳》）李尋亦稱其「聖德」。（《李尋傳》）耿育上疏云：「陛下有賢聖通明之德」，「陛下聖德盛茂」。（《外戚傳下》）孔光對問也說：「陛下聖德聰明」。（《漢書·孔光傳》）

王莽篡漢，言聖者更多，「衆人咸稱朝聖」。（《後漢書·范升傳》）

第五倫每讀詔書，常歎息稱光武曰：「聖主也！」（《後漢書·第五倫傳》）桓譚、戴憑則謂光武「聖朝」。（《後漢書·桓譚傳》、《儒林·戴憑傳》）耿純則呼之爲「聖帝」。（《後漢書·耿純傳》）申徒剛說隗囂亦云：「本朝躬聖德」。（《後漢書·申徒剛傳》）

明帝時，鍾離意稱之爲「聖朝」。（《後漢書·王望傳》）班固《典引篇》謂章帝「聖上」。（《文選》卷四十八）第五倫則稱章帝「明聖」。（《第五倫傳》）王充亦以章帝爲「聖主」、「聖人」。（《論衡·明雩》、《對作》、《齊世》、《驗符》）

魯恭上疏謂和帝：「陛下躬大聖之德」（《後漢書·魯恭傳》），清河王慶及何敞均呼爲「聖朝」（《後漢書·章帝八王傳》、《鄧憚傳》附子《鄧壽傳》），梁嫺亦上書稱「聖明」。（《後漢書·梁統傳》）安帝時，陳忠呼爲「聖朝」（《後漢書·陳寵傳》附子《陳忠傳》），有司亦上言稱「明聖」。（《章帝八王傳》）張綱亦以「仁聖」稱順帝。（《後漢書·張綱傳》）郎顗則稱其「聖德中興」。（《後漢書·郎顗傳》）

桓帝見稱「聖朝」於史弼、陳蕃、襄楷、周景、邊讓等諸臣。(《後漢書·史弼傳》、《陳蕃傳》、《襄楷傳》、《楊震傳》附子《楊秉傳》)陳龜謂桓帝「聖明」(《後漢書·陳龜傳》)，蔡邕則名為「聖上」。(《後漢書·蔡邕傳》)

盧植、陳球均呼靈帝為「聖主」。(《後漢書·盧植傳》、《陳球傳》)李燮、蔡邕則謂靈帝「聖朝」。(《後漢書·李固傳》附子《李燮傳》、《蔡邕傳》)謝弼、陳球，及靈帝內倖亦稱其「聖明」。(《後漢書·謝弼傳》、《陳球傳》、《陸康傳》)陸康言其「聖德承天」。(《陸康傳》)

荀悅、孔融均謂獻帝「聖上」。(《後漢書·荀悅》、《孔融傳》)袁紹亦呼為「聖朝」。(《後漢書·袁紹傳》)

鄒嶧山刻石及漢群臣稱各朝皇帝「躬聖德」、「躬聖」、「躬聖質」、「躬聖道」、「躬大聖之德」的意義，據顏師古注《漢書·律曆志》云：「躬聖者，言身有聖德也」。又注《刑法志》說：「躬，謂身親有之」。臣民對皇帝的這些稱述，未見有記載言為皇帝所拒絕。至少在武帝時有幾次在「制曰可」之類的情況下，皇帝認可或接受了臣下的稱聖之辭。這些都足以表明漢代皇帝的心態與秦始皇的相去並不遙遠。只不過，如下文所述，由於客觀的因素已有所變化，他們已不需要通過群臣頌烈，請刻金石那樣的方式來加以宣揚罷了。

此外，同樣為漢代諸帝所接受的其他因涉及皇帝而使用「聖」字的語詞也相當地多。如皇帝的身體稱為「聖體」(《漢書·王莽傳下》、《後漢書·劉陶傳》)或「聖躬」(《漢書·丙吉傳》、《師丹傳》、《後漢書·蔡邕傳》)，子嗣為「聖嗣」(《漢書·哀帝記》)，所統理之大業為「聖緒」(《史記·三王世家》)，心為「聖心」，精神為「聖神」，志意為「聖意」，思慮為「聖思」、「聖慮」，所見為「聖見」，聽聞為「聖聽」，詢問為「聖問」(《漢書·劉輔傳》、《後漢書·郎顗傳》、《漢書·外戚傳》下、《後漢書·張衡傳》、《伏湛傳》、《賈逵傳》、《漢書·儒林傳》、《谷永傳》)，旨意為「聖指」或「聖旨」(《漢書·陳湯傳》、《後漢書·和帝紀》)，「聖旨」後來又演變為詔令的同意詞，如《蔡邕傳》：「邕上封事曰：臣伏讀聖旨……」。威勢為「聖威」(《論衡·率性》)，政治為「聖政」(《漢書·敘傳》上，教化為「聖化」，恩典為「聖恩」或「聖澤」，本性為「聖性」，慈愛為「聖慈」，策畫為「聖策」(《漢書·匡衡

傳》、《王莽傳》中、《後漢書·袁安傳》，《馬援傳》附子《馬廖傳》、《孔融傳》、《元后傳》），所踐履之祚為「聖祚」（《後漢書·竇武傳》），所統治的時代則是「聖世」或「聖時」。（《陳湯傳》、《後漢書·循吏·孟嘗傳》）

至於發自漢代皇帝或皇太后的詔書使用「聖」字時，與上述臣民的用法並沒有什麼不同，如稱所承先帝大業為「聖緒」（《武帝紀》元朔元年冬十月詔、《元帝紀》初元元年四月詔、《元后傳》成帝報王鳳書、《郊祀志》永始三年十月皇太后詔、《天文志》建平三年十一月壬子太皇太后詔）、「聖業」（《夏侯勝傳》宣帝本始二年夏五月詔、《宣帝紀》地節元年六月詔、《郊祀志下》建平三年冬十一月壬子太皇太后詔、《後漢書·明帝紀》中元二年夏四月丙辰詔、永平二年冬十月壬子詔），先帝旨意為「聖旨」（《和帝紀》）。又稱先帝「聖德」或「明聖」，如和帝即位，竇太后詔稱章帝「明聖」（同上）；安帝即位，鄧太后詔稱「先帝（和帝）聖德淑茂」；順帝永建元年春二月詔稱「先帝（安帝）聖德」。（《順帝紀》）稱先帝恩澤為「聖恩」。（《明帝紀》中元二年夏四月丙辰詔）其中所用字眼與臣下所用語詞實無任何區別。漢代皇帝雖有親筆作詔者，但畢竟這種情形為數甚少，大多數的詔令均出自臣下之手，因而遣詞用字自然與群臣所常言者並無二致。這表示用「聖」字來稱述有關皇帝的事物，在漢代正式的詔令文件或朝廷中的議論以及私人的書札、辭賦、言談中是沒有差別的，是十分普遍的現象。

在這些帶有「聖」字的語詞中，特別值得注意的是「聖緒」、「聖業」、「聖祚」以及「聖躬」、「聖體」等。皇帝即位之初下詔說自己奉承聖業或聖緒，這大業雖是承自剛才去世的先帝，但無疑地絕不是只屬於這一先帝而與其前的各朝先帝無關。換言之，它實際是自皇朝肇建以來一脈相傳，屬於皇帝這一職位，而非曾占居這一職位的某一特殊人物所專有的。因此把這大業稱為「聖緒」或「聖業」是把皇帝這一職位聖化，而非將身為皇帝的某一特定人物聖化。「聖祚」也一樣，竇武上疏靈帝說：「陛下初從藩國，爰登聖祚，天下豫逸，謂當中興……」顯然「聖祚」就是帝祚，而非因劉志（桓帝）所曾踐履，始稱聖祚。至於「聖躬」、「聖體」二詞，《說文解字》：「躬，身也。從呂從身。躬，俗從弓身。」躬、體即身體。聖心、聖思等還可解釋成為了恭維皇帝而稱其用心或思慮富有智

慧、合於至德；但軀體則不可以稱德言智，因此唯一可能的解釋是：「聖」在這裡並不是性質形容詞，而是一個物主形容詞，表示的是「體」（或「躬」）的所有者，聖體即聖人的身體。這些足以證明在漢代，「聖人」其實就是皇帝的一個別稱或同意詞。

另外，文獻中還有一些記載也提供了理清這一問題的線索。前44年「年歲不登」，貢禹上奏元帝說：「方今天下飢饉，可亡大損減以救之，稱天意乎？天生聖人，蓋為萬民，非獨使自娛樂而已也……獨可以聖心參諸天地，揆之往古，不可與臣下議也……」（《貢禹傳》）奏中雖用「聖人」來指元帝，但從長久以來為民而置君的政治思想來看¹⁰，這裡的「聖人」無疑就是皇帝或天子的別稱。前40年元帝下詔：「議罷郡國廟」，丞相韋玄成等七十人都說：「臣聞祭，非自外至者也，繇中出，生於心也。故惟聖人為能饗帝、孝子為能饗親……」（《韋賢傳》附子《韋玄成傳》）對照「惟……孝子為能饗親」來考察，則「聖人」在此處也只能解釋為皇帝才妥當。前32年，成帝應丞相匡衡等人的請求，下詔令群臣議定南北郊地點所當在之處。右將軍王商等五十人認為「天地以王者為主，故聖王制祭天地之禮必於國郊。長安，聖主之居，皇天所觀視也……」長安為漢帝國都城所在，而居然以為係「聖主之居」，那麼從高祖到成帝的所有九朝皇帝都當是「聖主」，而且以後繼都長安的皇帝也都該是「聖主」。所以如此，當也因為那時已把皇帝稱作聖或聖人了。

復次，成帝鴻嘉中（前20年到前17年），翟方進奏言：「丞相進見聖主，御坐為起，在輿為下」。（《漢書·翟方進傳》）又，前2年永信少府猛等十人議稱：「聖王之於大臣，在輿為下，御坐則起……」（《漢書·王嘉傳》）按《漢舊儀》云：「皇帝見丞相，起，謁者贊稱曰：『皇帝為丞相起！』起立乃坐。皇帝在道，丞相迎謁，謁者贊稱曰：『皇帝為丞相下輿！』立乃升車。」（《翟方進傳》注引）翟方進等人引述當時的禮儀而將皇帝稱為「聖主」、「聖王」，也是當時稱皇帝為聖人的例證。

10 如《墨子·尚同中》：「古者上帝鬼神之建國設都立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴游佚而錯之也，將以為萬民興利除害、富貧眾寡、安危治亂也。」《漢書·文帝紀》：二年十一月「詔曰：朕聞之，天生民，為之置君以養治之……」

前6年，朱博反對將御史大夫改為「大司空，與丞相同位」，奏言：「故事：選郡國守相高第者為中二千石，選中二千石為御史大夫，任職者為丞相。位次有序，所以尊聖德，重國相也。」（《朱博傳》）舊有的制度通過層層的考核、篩選，找出條件最優的人選來擔任百官的首長——丞相，這顧慮到了「尊聖德、重國相」的要求。顯然朱博在這裡也是把皇帝稱作聖人，才可能這麼說的。李尋對哀帝使問，勸哀帝「宜少抑外親，選練左右，舉有德行道術通明之士充備天官，然後可以輔聖德，保帝位，承大宗。」（《李尋傳》）參照「保帝位，承大宗」來看，「聖德」就是帝德，這也是泛稱皇帝為聖人、其德為聖德的例子。

東漢順帝陽嘉元年（132年）胡廣等反對尚書令左雄所提的更改察舉制的辦法說：「漢承周秦，兼覽殷夏，祖德師經，參雜霸軌。聖主賢臣，世以致理，貢舉之制莫或回革。今以一臣之言，剋戾舊章，便利未明，衆心不厭。」（《後漢書·胡廣傳》）次年李固對策說：「漢興以來，三百餘年，賢聖相繼，十有八主……」（《後漢書·李固傳》）那麼，只要是皇帝就是「聖主」或「賢聖」之君了。¹¹同年郎顗對尚書，條便宜事說：「陵園至重，聖神攸馮。」（《後漢書·郎顗傳》）泛稱皇帝的靈魂為「聖神」，這同樣是把皇帝普遍地聖人化了。又，張衡《西京賦》說：「方今聖上，同天號於帝皇，掩四海而為家。」¹²也是把皇帝普遍地稱為「聖上」。

蔡邕於117年上封事給靈帝說：「國之大事，實先祀典，天子聖躬所當恭事。」（《蔡邕傳》）孔融上疏獻帝說：「萬乘至重，天子至尊，身為聖躬……」（《孔融傳》）對皇帝的身體使用這種概括性的提法來表達，也足以確定在漢代用聖人這一別名來泛稱皇帝的事實。

依上文陳述，受漢代群臣以「聖」相稱的君主，幾乎包括了所有的漢代皇帝在內（夭殤者除外），連桓、靈也不例外，而當時的漢廷大臣對桓、靈這兩個「君

11 「賢聖」一語有時意與「聖」相同，如《韓詩外傳》卷七：「夫舜亦賢聖矣」。舜在文獻中幾乎沒有例外地都被稱為聖，此處「賢聖」當即是「聖」。又《漢書·五行志下之上》：「始皇初并六國……銷天下兵器，作金人十二……遂自賢聖。」「賢聖」據上文所論，實際上就是「聖」，當是一個偏義複詞。

12 《文選》卷二。

不君」的皇帝是瞭解得很清楚的。¹³這一點也說明了在漢代，人們已經不加選擇地、普遍地使用「聖」或「聖人」來作皇帝的另一稱號了。王充的話也給了我們十分重要的啟示。王充痛斥當時人們的「尊古卑今」的態度，他極力宣揚「大漢之德」（《齊世》），在《宣漢》篇中又說「使漢有弘文之人，經傳漢事，則《尚書》、《春秋》也。儒者宗之，學者習之，將襲之爲七。今上（指章帝）上王（孫人和曰：「王」字即「上」字之誤而衍）至高祖皆爲聖帝矣。」¹⁴又，兩漢人常稱漢皇朝爲「聖漢」（例如《揚雄傳》、《王莽傳》上、《陳寵傳》、《典引》篇），這點也當與皇帝的聖化有關。設想皇帝不是聖人，則必然與「聖漢」之名不相稱，皇帝的尊嚴威勢也相應地會受到重大的貶損；在這種情況下，使用「聖漢」一語，就不再是恭維，反倒變成譏諷了。稱皇朝爲「聖漢」，就得同時把皇帝聖化，以避免這一困窘的出現。

皇太后的身分是相當特殊的，有時也臨朝稱制，成爲實際上的皇帝。因此在皇太后或太皇太后或與其相當的前朝皇帝的未亡人所在的場合裡，也有與皇帝同樣的情形發生。例如平帝時，王莽上書元后：「伏念聖德純茂，承天當古，制禮以治民，作樂以移風……臣……德薄位尊，力少任大，夙夜悼栗，常恐污辱聖朝。今天下治平，風俗齊同，百蠻率服，皆陛下聖德所自躬親……臣莽實無奇策異謀，奉承太后聖詔，宣之于下，不能得什一……」（《漢書·王莽傳》上）天鳳元年（14年）群臣上書王莽說：「皇帝至孝，往年文母聖體不豫，躬親供養，衣冠稀解。」（《王莽傳》中）聖德、聖朝、聖體之稱均與皇帝所受相同。東漢馬廖上書於馬太后說：「今陛下躬服厚繒，斥去華飾，素簡所安，發自聖性。」（《馬援傳》附子《馬廖傳》）也稱皇太后本性爲「聖性」。118年，劉毅以鄧太后多德政，上書安帝說：「伏惟皇太后膺大聖之姿；體乾坤德，齊縱虞妃，比跡任姒……宜令史官著《長樂宮注》、《聖德頌》以敷宣景耀……」。（《皇后紀》上）「大聖」也是用來稱述皇帝的語詞。

總結地來說，最遲在漢代已經普遍地，大量地使用了「聖」字來稱述皇帝以

13 例如《後漢書·楊震傳》附曾孫《楊奇傳》：「奇，靈帝時爲侍中，帝嘗從容問奇曰：『朕何如桓帝？』對曰：『陛下之於桓帝，亦猶虞舜比德唐堯。』帝不悅……」

14 據劉盼遂《論衡集解》，頁390。北京，古籍出版社，1957年。

及與其有關的各種事物。皇帝已有了「聖」、「大聖」、「聖上」、「聖朝」、「聖主」、「聖皇」、「聖人」等稱呼，足以表明在當時皇帝已經聖人化了。

這一傳統一直為後代所沿用，而用「聖人」作為皇帝的別稱，到唐代開始出現了更高的使用頻率。例如唐高宗在位的後二十多年，由武后輔政，與高宗並稱「二聖」。（《舊唐書·則天皇后紀》）又如玄宗嘗謂李林甫嚴挺之堪用，林甫乃召其弟損之，謂之曰：「聖人視賢兄極深，要須作一計，入城對見，當有大用。」（《舊唐書·嚴挺之傳》）又，《李泌傳》說肅宗時，李泌「入議國事，出陪輿輦，衆指曰：『著黃者聖人，著白者山人』。」在八世紀中葉以還，「幽州俗謂〔安〕祿山、〔史〕思明為二聖」。（《舊唐書·張嘉貞傳》附孫《張弘靖傳》）辛替否上疏睿宗說：「陛下，聖人也，無所不知；陛下，明君也，無所不見。」（《舊唐書·辛替否傳》）當是順著當時常用「聖人」稱皇帝的習慣來立說的。唐代使用「聖人」稱皇帝的頻率所以變得更高，或當與唐、宋時代才出現的（秦漢時期還沒有）那種天子生前或死後群臣所上尊號或諡號裡普遍使用「聖」字的禮制有關吧。¹⁵

從形式上來看，包括秦始皇在內，秦漢皇帝稱聖，幾乎全都是來自臣下的稱頌，後代唐宋皇帝帶有「聖」字的尊號幾乎也都是由群臣所奉上。較為特殊的是漢哀帝和王莽。哀帝因「待詔夏賀良等言赤精子之讖，漢家曆運中衰，當再受命，宜改元易號」而於建平二年（前五年）下詔：「以建平二年為太初元將元年，號曰『陳聖劉太平皇帝』……」李斐曰：「陳，道也。言得神道聖者劉也。」如淳曰：「陳，舜後。王莽，陳之後。謬語以明莽當篡立而不知。」韋昭曰：「敷陳聖劉之德也。」師古曰：「如、韋二說是也。」（《哀帝紀》）胡三省評顏注說：「韋說不詭於正，如說則流於巫。顏以為二說皆是，將安從乎？」¹⁶我們認為韋說較為近是。「陳聖劉太平」是個動賓詞組；「陳」依照韋說，是「敷陳」之意，是個動詞；而所敷陳的是「聖劉太平」，意即「有聖德的劉氏的太平」，是受動詞

15 例如唐太宗死後的「尊號」先後是：「文武聖皇帝」、「文武大聖大廣孝皇帝」（《舊唐書·太宗紀下》）；武則天稱帝至臨終前曾有過許多不同的「尊號」，最初是「聖神皇帝」，後來陸續地加尊號或刪除號中若干字眼，最後的尊號是「則天大聖皇帝」。（《舊唐書·則天皇后紀》）

16 《資治通鑑》卷34，《漢紀》26，胡注。

「陳」所支配的賓語；同時整個動賓詞組用做定語來形容「皇帝」，即哀帝是數陳此一太平的皇帝。漢人以爲聖人因其德而受命，而「能致太平者，聖人也」。（《論衡·宣漢》）哀帝接受了夏賀良的說法，認爲其自身就是「陳聖劉太平皇帝」。不過，他這稱號不是直接地自命爲聖人，而聖化的是包括他自己在內的劉氏，同時其用意也不在於把聖人定爲皇帝的一個別號。這一稱號在當年六月宣布，才到八月，哀帝就下詔廢除了。至於王莽，則通過在言行舉止上模仿或扮演周公來向天下顯示自己是個聖人；另一方面，他確也曾經宣布自己是個「聖主」，天鳳六年（19年）他「下書曰：《紫閣圖》曰：『太一、黃帝皆僊上天，張樂崑崙虔山之上。後世聖主得瑞者，當張樂秦終南山之上』。予之不敏，奉行未明，今乃諭矣。」¹⁷然而他採用的這種方式，同樣既不是爲皇帝制定另一個名號，其自名爲聖也是迂迴間接的。

何以稱聖不經由皇帝主動自發地來建立名號，就樣秦政下詔議帝號，創制了「皇帝」這個新頭銜那樣，而卻要通過臣下不斷地稱述或歌頌，再由皇帝認可來產生皇帝的這個並不十分正式的新稱號呢？還有，秦漢的皇帝們爲什麼想要擁有聖或聖人這個名號呢？要探討這些問題，就必須對「聖」的意義有所認識。

三、聖的意涵

就目前所掌握得到的材料來看，「聖」字已出現在殷墟甲骨文以及周代金文之中。李孝定先生說：「按《說文》：『聖，通也，從耳呈聲』。契文從；象人上著大耳，從口，會意。聖之初誼，爲聽覺官能之敏銳，故引申訓通，賢聖之義，又其引申也。」¹⁸近年長沙馬王堆三號漢墓出土的古佚書對於聖字本義的理解也頗有幫助：「嘽（聰）也者，聖之藏于耳者也。」¹⁹像這樣由感覺器官機能的敏銳

17 按地皇元年七月王莽下書云：「伏念《紫閣圖》文，太一、黃帝皆得瑞以僊，後世褒主當登終南山。」（《漢書·王莽傳下》）作「褒主」，而非「聖主」。

18 見李孝定，《甲骨文字集釋》第十二，頁3519。台北，中央研究院歷史語言研究所，1965年。

19 見《馬王堆漢墓帛書（壹）》，《老子甲本卷後古佚書釋文》，葉八。北京，文物出版社，1974年。

轉變成心智能力的敏銳，在古代漢語裡，我們還可以找到其他的類似的例子。如聰、明二字也有過十分相近的語意演變過程。《孟子·離婁上》：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音。」《荀子·勸學》：「目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。」這都是就視覺及聽覺感官對具體事物的幾何形狀或聲音的高低具有準確或高效率的分辨或判斷力而言的。但《荀子·王霸》：「羿、逢門者，善服射者也；王良、造父者，善服馭者也；聰明君子者，善服人者也……故人主欲得善射，射遠中微，則莫若羿、逢門矣；欲得善馭，及速致遠，則莫若王良、造父矣；欲得調壹天下，制秦楚，則莫若聰明君子矣。」《莊子·天地》：「鑿缺之爲人也，聰明睿知，給數以敏。」以及先秦諸子常說的「明主」，其中的「聰」、「明」顯然就不再是指耳目之官的機敏效能，而說的是心智的靈敏了。

聖字意謂心智的靈敏，開始於何時，已不可考。但在西周時期已不乏這樣使用聖字的例子了。《尚書·多方》：「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。」念與不念，一念之差，造成了狂、聖之別。念指的是思維，而「聖」字與「狂」對言，其意當指聰慧。²⁰《詩經·大雅·桑柔》：「維此聖人，瞻言百里；維彼愚人，覆狂以喜。」聖人遠見，且與愚人對言，亦指智者。這跟《大雅·抑》中的「哲人」與「愚人」相對類似，益可證明聖人在此即智者之意。²¹《小雅·巧言》：「秩秩大猷，聖人莫（謨）之。」能夠謀畫鴻圖的，當然也得是有智慧的人。《小宛》：「人之齊聖，飲酒溫克；彼昏不知，壹醉日富」。「齊聖」與「昏不知」相對，智與不智已十分明顯；更透過兩者酒後行徑的懸殊來襯托出聖智與不智者的差距。²²《史牆盤銘》：「鬻聖成王。」學者亦以爲係稱頌成王明智之意。²³西周金文中以聖稱他人或自己先人之例也不少，如師匄毀、禹鼎、師鬲鼎等器銘均言及「聖且（祖）考」一語，師望鼎銘稱望之皇考「克盟（明）卑（厥）心，既

20 「聖」與「狂」對用，指聰慧明智，後世亦不乏其例。如《史記·淮陰侯列傳》：「狂夫之言，聖人擇焉。」《越絕書·計倪內經》：「惠（慧）種生聖，癡種生狂。」

21 顧頡剛先生已先如此說，見所著《「聖」、「賢」觀念和字義的演變》，頁82，刊於《中國哲學》第一輯。三聯書店，1979年8月。

22 高亨先生謂：「富當讀爲悞，憤怒也。此句言喝酒一醉之後，則整天對人發怒。」見所撰《詩經今注》，頁292。上海，上海古籍出版社，1980年。

23 同注9。

(哲) 卑德」，因稱望為「聖人之後」，則這些「聖」字當亦訓智。²⁴

自周室東遷以來，聖字的意義發展得更為複雜多樣，其演變的源流線索也難以一一探究。而文獻的數量相當可觀，既不可能，也沒有必要把所有的相關資料逐條列舉出來以進行檢討，這裡只將東周秦漢之際聖字意義演變的若干明顯趨勢揭舉出來，以便展開上述問題的討論。

聖的基本意指是聰明智慧，這一意蘊始終是當時人們所熟悉並常用的。如山東莒南大店春秋莒國墓出土的《簠平鍾銘》即將「聖智」連用。²⁵《曾伯彘簠銘》也稱「曾伯彘哲聖元武。」²⁶《墨子·七患》：「子墨子曰：國有七患……君自以為聖智，而不問事；自以為安彊，而無守備，四鄰謀之不知戒。五患也。」《荀子·非十二子》：「高上尊貴不以驕人，聰明聖智不以窮人。」《商君書·畫策》：「凡人主德行非出人也，知非出人也，勇力非過人也。然民雖有聖知（智），弗敢我謀；勇力，弗敢我殺……」《左傳》文公六年：「古之王者知命之不長，是以並建聖哲，樹之風聲，分之采物……衆隸賴之，而後即命。」《史記·蔡澤傳》：「夫人生百體堅彊，手足便利，耳目聰明心聖智，宜非士之願與？」這些聖字與智（知）或哲相結合成雙音詞來使用，其意均為聰明智慧。《莊子·胠篋》：「世俗之所謂知者，有不為大盜積者乎？所謂聖者，有不為大盜守者乎？」《老子》十九章：「絕聖棄智，民利百倍。」《商君書·更法》：「聖人不易民而教，智者不變法而治。」聖與知（智）相對，兩者意義也相同或相接近。聰明的人或智者在當時也常稱作「聖人」。如孔子稱「臧武仲之知」為「成人」所當具備之智慧（《論語·憲問》），而御叔即稱臧武仲為「聖人」。²⁷又《韓詩外傳》卷一：「桀殺關龍逢，紂殺王子比干而亡天下；吳殺子胥，所殺泄治而滅其

24 師匋殷、師望鼎銘文見郭沫若，《兩周金文辭大系圖錄考釋》（北京，科學出版社，1957年），《考釋》葉139，80。禹鼎銘見《陝西省博物館陝西省文物管理委員會藏青銅器圖釋》，頁24，79。北京，文物出版社，1960年。師觚鼎銘見吳鎮烽、雒忠如《陝西省扶風縣強家村出土的西周銅器》，《文物》1975年8期，頁57、61。郭沫若先生釋師望鼎銘聖人為「聞人」，但由上下文意來看，不甚相稱，聖人在此當指智者而言。

25 山東省博物館等《莒南大店春秋時期莒國殉人墓》，見《考古學報》，1978年3期，頁332至334。

26 見郭沫若，前引書，《考釋》，葉186。

27 《左傳》襄公二十二年：「臧武仲如晉。雨，過御叔。御叔在其邑，將飲酒，曰：『焉用聖人？我將飲酒，而已雨行，何以聖為？』」

國。故亡國殘家非無聖智也，不用也。」《說苑·臣術》：秦穆公坐與百里奚語，「公大悅。異日與公孫支論政，公孫支大不寧，曰：『君耳目聰明，思慮審察，君其得聖人乎？』」公曰：『然，吾悅夫奚之言，彼類聖人也。』」漢新之際，任延「年十二爲諸生，學於長安，明《詩》、《易》、《春秋》，顯名大學，學中號爲『任聖童』。」（《後漢書·循吏任延傳》）這些也都是聖、智同意的例子。漢人對新婚者的祝願之辭說：「女貞男聖，子孫充實。」²⁸「聖」也當是明智的意思。

基於這一認識，我們也可以理解爲什麼當時把各種事物（不論是具體的，還是抽象的）的創造者稱作「聖人」。例如《韓子·五蠹》：「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木爲巢以避群害，而民悅之，使王天下，號之曰『有巢氏』。民食果蓏蜚蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰『燧人氏』。」群書所記聖人制作各類事物的例子甚夥，不必一一舉出。《禮記·樂記》謂：「作者之謂聖，述者之謂明。明聖者，述作之謂也。」創作所憑藉的就是聰明智慧，因此將創造者稱作聖人。

但「聖」、「智」二字在意義上有時也有所區別。在長沙馬王堆三號漢墓所出帛書《老子》甲本卷後古佚書中，聖與智的重要區別是這兩者分別源於聽覺和視覺兩個不同的感覺器官。²⁹這種區分當是一家一言，並不普遍。

「聖」、「智」之分大致上有幾點。首先，「聖」特別指具有極其廣博的知識才能。即《管子·宙合》篇所說：「聖人博聞多見。」。太宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」（《論語·子罕》。）顯然這個太宰認爲聖人就是極多能的人。《呂氏春秋·盡數》篇說聖人能「辨萬物之利」，那麼聖人幾乎是無所不知的。因此後人甚至誇稱：「一蠅之行，一蚊之飛，聖人皆知之。」³⁰聖人尤其能知

28 1973年江西南昌市一座東漢中期墓出土一件五銖錢紋鏡，鏡銘：「二姓合好，□如□□，女貞男聖，子孫充實……」。見江西省博物館，《江西南昌東漢東吳墓》，《考古》1978年3期，頁161至163。

29 《老子甲本卷後古佚書釋文》，葉四：「見而知之，知也。聞而知之，聖也。」見《馬王堆漢墓帛書（壹）》。又可參考龐朴，《帛書五行篇研究》，頁39至40，47至48。齊魯書社，1980年。

30 夏侯玄，《夏侯子》，見《全三國文》卷二十一。

道一般人所不知的罕見事物，如《管子·小問》：「桓公北伐孤竹，未至卑耳之谿十里，闔然止，瞠然視，援弓將射，引而未敢發也，謂左右曰：『見是前人乎？』左右對曰：『不見也。』公曰：『事其不濟乎？寡人大惑，今者寡人見人長尺而人物具焉，冠，右祛衣，走馬前疾。事其不濟乎！寡人大惑，豈有人若此者乎？』管仲對曰：『臣聞登山之神有俞兒者，長尺而人物具焉。霸王之君興，而登山之神見。且走馬前疾，道（導）也；祛衣，示前有水也；右祛衣，示從右方涉也。』至卑耳之谿，有贊水者曰：『從左方涉，其深及冠；從右方涉，其深至漆。若右涉，其大濟。』桓公立拜管仲於馬前曰：『仲父之聖至若此！寡人之抵罪也久矣。』管仲曰：『夷吾聞之，聖人先知無形。今已有形而後知之，臣非聖也，善承教也。』孔子也被視為這種人物：「吳伐越，墮會稽，得骨節專車。吳使使問仲尼：『骨何者最大？』仲尼曰：『禹致群神於會稽山，防風氏後至，禹殺而戮之，其節專車，此為大矣！』吳客曰：『誰為神？』仲尼曰：『山川之神足以綱紀天下，其守為神，社稷為公侯，皆屬於王者。』客曰：『防風何守？』仲尼曰：『汪罔氏之君守封、禹之山，為釐姓。在虞、夏、商為汪罔，在周為長翟，今謂之大人。』客曰：『人長幾何？』仲尼曰：『僬僥氏三尺，短之至也。長者不過十，數之極也。』於是吳客曰：『善哉！聖人！』」（《史記·孔子世家》）甚至於有些人還相信「聖人上知千歲，下知千歲。」（《呂氏春秋·長見》）又《論衡·實知》：「儒者論聖人，以為前知千歲，後知萬世，有獨見之明，獨聽之聰。」因此，要成聖人，博學是必需的，即《說苑·建本》篇所謂：「人才雖高，不務學問，不能致聖」，「學積成聖」。《淮南子·主術》：「文王智而好問故聖」，也是這意思。「為圃者」說子貢「博學以擬聖」（《莊子·天地》）也可以說明這點。

另一方面，聖人能夠由極細微不顯的事跡來推明事實或預見未來。即《淮南子·繆稱》所謂：「唯聖人知其微」，「福禍之始萌微，故民慢之，唯聖人見其始而知其終。」又《汜論》：「唯聖人能見微以知明。」據說顏回便是這樣的聖人：「孔子晨立堂上，聞哭者聲音甚悲。孔子援琴而鼓之，其音同也。孔子出，而弟子有叱者，問：『誰也？』曰：『回也。』孔子曰：『回何為而叱？』回曰：『今者有哭者，其音甚悲，非獨哭死，又哭生離者。』孔子曰：『何以知之？』回

曰：‘似完山之鳥。’孔子曰：‘何如？’回曰：‘完山之鳥生四子，羽翼已成，乃離四海，哀鳴送之，爲是往而不復返也。孔子使人問哭者，哭者曰：‘父死家貧，賣子以葬之，將與其別也。’孔子曰：‘善哉！聖人也！’」（《說苑·辨物》）又，《管子·小問》：「桓公與管仲闔門而謀伐莒，未發也，而已聞於國矣。桓公怒，謂管仲曰：‘寡人與仲父闔門而謀伐莒，未發也，而已聞於國，其故何也？’管仲曰：‘國必有聖人！’桓公曰：‘然。夫日之役者有執席食以視上者，必彼是邪？’於是乃令之復役，毋復相代，少焉東郭郵至，桓公令僨者延而上，與之分級而上，問焉，曰：‘子言伐莒者乎？’東郭郵曰：‘然，臣也。’桓公曰：‘寡人不言伐莒，而子言伐莒，其故何也？’東郭郵對曰：‘臣聞之，君子善謀而小人善意，臣意之也。’桓公曰：‘子奚以意之？’東郭郵曰：‘夫欣然喜樂者，鐘鼓之色也；夫淵然清靜者，綰經之色也；謬然豐滿而手足拇動者，兵甲之色也。日者臣視二君之在台上也，口開而不闔，是言莒也；舉手而指，勢當莒也；且臣觀小國諸侯之不服者唯莒於是。臣故曰伐莒。’桓公曰：‘善哉！以微射明，此之謂乎！子其坐，寡人與子同之。’」淳于髡也是這樣的人物，《史記·孟子荀卿列傳》：‘客有見髡於梁惠王，惠王屏左右，獨坐而再見之，終無言也。惠王怪之，以讓客曰：‘子之稱淳于先生，管晏不及，及見寡人，寡人未有得也。豈寡人不足爲言邪？何故哉？’客以謂髡，髡曰：‘固也，吾前見王，王志在驅逐；後復見王，王志在音聲，吾是以默然。’客具以報王，王大駭，曰：‘嗟乎！淳于先生誠聖人也！前淳于先生之來，人有獻善馬者，寡人未及視，會先生至。後先生之來，人有獻謳者，未及試，亦會先生來。寡人雖屏人，然私心在彼，有之。’」

復次，聖與智的一項顯著差異在於聖是一種具備精確預知能力的智。聖人能先知的看法，在戰國秦漢時期相當普遍。《管子·小稱》載齊桓公不用管仲臨終之言而任易牙、豎刁等人，遂致自身飢渴而死，死前歎說：「嗟茲乎！聖人之言長乎哉！」即感歎管仲的先見之聖。《史記·扁鵲倉公列傳》：「使聖人預知微，能使良臣得蚤從事！則疾可已，身可活也。」「預知微」須是聖人才辦得到。鄭玄注《周禮·地官·大司徒》說：「聖，通而先識。」上引《呂氏春秋·長見》篇說聖人能夠「下知千世」，而王充說漢儒甚至相信聖人能「後知萬世」。他費了極大

的心力來駁斥世儒的這種迷執，揭出了十六條論證來證明「聖人不能先知」。（《論衡·實知》）

這種「見微知明」的聖，有時近乎毫無憑据的猜測，即上述東郭郵所說的「善意」，或稱之為「妄意」：「跖之徒問於跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也……』」（《莊子·胠篋》）有時這種臆測甚至於是幾乎不需憑藉任何事前的徵兆的，即上引管仲所說的「聖人先知無形」，又《史記·淮南衡山列傳》所謂「聰者聽於無聲，明者見於未形，故聖人萬舉萬全。」那麼這種聖人之智已經和超人的預知能力沒什麼差別了。

儘管上引《管子·小問》篇的作者和王充都說聖人的預測無論多麼令人感到難以想像都是建立在可以觀察到的跡象之上的，但聖人的淵博知識才能與洞察纖微、遠見先識常使人們感到震驚，甚至於認為他們和鬼神並沒有什麼差別。即《呂氏春秋·觀表》篇所謂：「聖人之所以過人以先知，先知必審徵表。無徵表而欲先知，堯舜與衆人同等。徵雖易，表雖難，聖人則不可以飄矣。衆人則無道至焉，無道至則以為神，以為幸。」又楊雄《法言·先知》篇也說：「先知，其幾於神乎！」聖人先知，那麼聖人和神也就十分相近了。《墨子·耕柱》：「巫馬子謂子墨子曰：『鬼神熟與聖人明智？』……」提出這樣一個問題，足以反映至少有一些人對於判斷鬼神與聖人在智能上的高下感到十分困惑，或者認為這兩者在智能上最為相近。這樣，再進一步認為聖人即是神當也是可以理解的。《論衡·龍虛》：「世或謂聖人神而先知」。「聖」、「神」兩字也常連用為雙音詞，如《論衡·問孔》篇：「夫古人之才，今人之才也；今謂之真傑，古以為聖神。」又《書虛》篇：「傳書言孔子當泗水而葬，泗水為之卻流……孔子……生時無祐，死反有報乎？孔子之死，五帝三王之死也。五帝三王無祐，孔子之死獨有天報。是孔子之魂聖，五帝之魂不能神也」。聖、神對言，意亦相同。這樣，「聖」就跟「神」同樣地成了具有超自然智能的存在了。例如《論衡·感虛》：「傳書言燕太子丹朝於秦，不得去。從秦王求歸，秦王執留之，與之誓曰：『使日再中，天雨粟；令烏白頭，馬生角，廚門木象生肉足，乃得歸。』當此之時，天地祐之，日為再中，天雨粟，烏白頭，馬生角，廚門木象生肉足。秦王以為聖，乃歸之。」又《實知》篇云：「儒者論聖人，以為前知千歲，後知萬世。有獨見之明，獨聽之聰。事

來則名，不學自知，不問自曉。故稱聖則神矣。」王充對此世儒之論進行了批判，分析了聖人的遠見與鬼神的先知實際上並不相同，他力圖證實「聖不能神」。《史記·五帝本紀》：「明鬼神而敬事之」，張守節《正義》說：「聖人之精氣謂之神，賢人之精氣謂之鬼。」當是這種聖即是神之說的餘緒。

由上所述，已可以明白「聖」、「智」二者的不同是有高下之分的。《文子》有言：「智而好問者聖。」³¹足見智與聖之間是有相當的距離的，智不經學問就成不了聖。《呂氏春秋·尊師》篇也說智者不尊師學問則無由至聖：「今……智不至於聖，而欲無（勿）尊師，奚由至哉？」又《長見》篇說：「知所以相過，以其長見與短見也」。聖既是先識遠見之明，那麼一般的智自然就難跟聖相提並論了。《大戴禮記·四代》：「子曰：『聖，知（智）之華也』」。聖既是智的精華，當然也就遠超過了一般的智。《孟子·萬章》：「孔子之謂集大成，集大成也者，全聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」那麼聖的境界比智要高得多，聖是終極的，完善的境界，而智只是達成聖的初步階段。《漢書·古今人表》將「聖人」列為九等人中的「上上」級，將「智人」排在九等中第三位的「上下」級，則是把聖、智兩者的差距做了更明確而具體的排定。

東周以來，「聖」字之諸義當中也有與智慧不甚相關者。《詩經·邶風·凱風》：「母氏聖善，我無令人。」傳：「聖，叡也。」箋云：「叡作聖。令，善也。母乃有叡知之善德。」馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》說：「瑞辰按：善本衆善之名，此詩以連聖言，則聖、善二字平列而同義，與『母氏劬勞』、『母氏勞苦』句法正同。《爾雅·釋言》：『獻，聖也。』《莊子·大宗師》篇釋文引向秀曰：『獻，善也。』《諡法解》：『稱善賦簡曰聖』，是聖、善義近之證。箋謂『有叡知之善德』失之。」³²馬氏之說十分有道理，「令人」與「聖善」相對，也可以發明「聖」有「善」意。又按《逸周書·諡法》：「溫柔聖善曰懿。」「聖」與「溫柔」

31 《文子·道自然》篇，見《群書治要》（《四部叢刊》初編；上海，商務印書館），卷35，頁460。

32 見《皇清經解續編》，卷四百十九，葉十四。

及「善」連用，又曰「懿」，也是「聖」、「善」義近之證。《諡法》篇又說：「敬賓厚禮曰聖」。又《禮記·鄉飲酒義》：「仁義接，賓主有事，俎豆有數曰聖。」則「聖」又有禮敬之義。

但聖字的意義演變還有更重要的方向，即意謂德智兼備，且臻於極至之境的聖的出現。如《孟子·公孫丑》：「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能。我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」又《盡心》篇：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而光輝之謂大，大而化之之謂聖。」《荀子·儒效》：「井井兮其有理也，嚴嚴兮其能敬已也，分分兮其有終始也，默默兮其能長久也，樂樂兮其執道不殆也，炤炤兮其用知之明也，脩脩兮其用統類之行也，綏綏兮其有文章也，熙熙兮其樂人之臧也，隱隱兮其恐人之不當也。如是，則可謂聖人矣。」又《淮南子·詮言》：「仁、義、智、勇，聖人之所備有也。」聖人不止是德智兼備，而且還是至德至智的。如《孟子·離婁》：「孟子曰：『規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。』」《荀子·儒效》：「涂之人百姓，積善而全盡謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。」又《解蔽》篇也說：「故學也者，固學止之也。惡乎止乎？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖也者，盡倫者也。」又《正論》篇：「聖人，備道全美者也。」

由於聖是「全盡」、「全美」的，固此漢代人常用「純」或「淳」字來形容聖。《春秋繁露·執贄》：「嗚（鬯）有似於聖人者，純仁淳粹而有知之貴也……其淳粹無擇與聖人一也。」王充也說：「聖人純道，操行少非。」（《論衡·福虛》）又：「聖人，純道者。」（《禍虛》）又說：「世稱聖人純而賢者駁。」（《明雱》）王符也說：「聖人純，賢者駁。」（《潛夫論·實貢》）爲「聖人之次」的賢人（《論衡·譴告》）因不夠純粹，而稱爲「駁」。《三國志·魏書·徐邈傳》：「平日醉客謂酒清者爲聖人，濁者爲聖人。」飲者言酒之清濁也。據聖賢之純駁爲喻。無論如何，聖人的純粹至盡使他成了理想社會中地位最崇高的人物，《古今人表》將人分爲九等而以聖人居首就是一例。

其次，由此而衍生出來的就是「聖人純完，行無缺失」的說法（《論衡·感類》），與此相反的，就是非聖人則必然有過失，如《論衡·問孔》：「〔季〕康

子非聖人也，操行猶有所失。」這種說法在漢代十分流行。伍被說：「聖人萬舉萬全」。漢元帝報于定國云：「能毋過者，其唯聖人。」（《漢書·于定國傳》）班昭《女誡·和叔妹第七》：「自非聖人，鮮能無過。」張衡、黃香也說：「自非聖人，不能無過。」（《後漢書·張衡傳》、《孝明八王傳》注）

再則是，至德至智的成就意謂著聖人有最充分的條件來對人群或社會做出最大的貢獻。《論語·雍也》篇裡有一章對話可以說明這點：「子貢曰：『如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」所謂的「內聖外王」就是聖人成己成物的最高境界，荀子所說：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩者盡，足以爲天下極矣」（《荀子·解蔽》），當即指此而言。當然儒家的聖人根本就是以天下爲己任的，墨家也認爲聖人對天下有不可推卸的責任，即《墨子·兼愛上》所謂：「聖人，以治天下爲事者也。」

在戰國秦漢之際的文獻裡，聖人的成就並不僅止於內聖外王或人世的大治，而是還可以達到超越人世間的更高的境界。如《呂氏春秋·大樂》：「能以一治天下者，寒暑適，風雨時，爲聖人。」《禮記·中庸》：「唯天下至聖，爲能聰明睿智，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之，溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。」又《白虎通》說：「聖人者何？聖者，通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶。」太史公說：「三光者，陰陽之精，氣本在地，而聖人統理之。」（《史記·天官書》）《大戴禮記·誥志》：「聖人有國，則日月不食，星辰不隕，勃海不運，河不滿溢，川澤不竭，山不崩解，陵不施谷，川浴不處，深淵不涸。於時龍至不閉，鳳降忘翼，螭獸忘攫，爪鳥忘距，蜂蠆不螫嬰兒，蜚虻不食天駒，雒出服，河出圖。」又《韓詩外傳》卷七記孔子弟子各言其願，「顏淵曰：『願得十國而相之，主以道制，臣以德化，君臣同心，外內相應，列國諸侯莫不從義嚮風。壯者趨而進，老者扶而至。教行乎百姓，德施乎四蠻。莫不釋兵，輻

輳乎四門。天下咸獲永寧，螭飛蠕動，各樂其性……」孔子曰：「聖士哉！」…」又卷五記周成王時越裳氏「重九譯而至，獻白雉於周公」。「周公曰：吾何以見賜也？譯曰：吾受命，國之黃髮曰：『久矣，天之不迅風疾雨也，海不波溢也，三年於茲矣。意者中國殆有聖人，盍往朝之？』於是來也。」這些記載表明聖人之治使宇宙萬物莫不各得其所。

四、聖化皇帝的意義

由上所述，毫無疑問，聖人最有資格來出任天下的最高統治者。確實這是春秋戰國以來極為盛行的尚賢思想的重要組成部分。如《荀子·正論》說：「天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至衆也，非至明莫之能盡。故非聖人莫之能王。」又《大戴禮記·誥志》：「天作仁，地作富，人作治，樂治不倦，財富時節，是故聖人嗣則治。」又說：「古之治天下者必聖人」因此像孔子這樣的聖人就該做天子，《墨子·公孟》：「公孟子謂子墨子曰：『昔者聖王之列也，上聖立爲天子，其次立爲卿大夫。今孔子博於詩書，察於禮樂，祥於萬物。若使孔子當聖王，則豈不以孔子爲天子哉！』」荀子的弟子也以爲荀子爲「聖人」，其「德若堯禹」，因此他「宜爲帝王」。（《荀子·堯問》）周秦諸子各派各家的思想雖然不同，其聖人所顯現的氣象也不一樣，如道家的聖人是虛靜恬淡，無爲不作，達情遂命的。如《老子》第三章：「聖人之治……爲無爲，則無不爲。」又，五十七章：「聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」墨家的聖人「惡疾病，不惡危難」，「不得爲子之事」，「死亡（忘）親」（《墨子·大取》）；韓非的聖人治國要講求「不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也」（《韓子·顯學》）。但在以聖人爲其理想的政治社會次序中的樞紐人物或最高統治者這一點上，各家並無歧異。漢儒常稱孔子爲「素王」，仍舊是君主該由聖人來做的理想的一種反映。《漢書·佞幸董賢傳》：「董賢，字聖卿。」這樣取名、字，也足以透露當時人們對這種聖君賢相的理想的嚮往。《漢書·五行志下之上》：「孔子曰：『居上不寬，吾何以觀之哉！』言上不寬大包容臣下，則不能居聖位。」把君主的職位稱作「聖位」，更是

極力主張這一理想的強烈表示。然則這種理想對現實世界的皇帝而言，既是一種刺激，也是一種強大的壓力。即皇帝如非聖人，則其任為皇帝的資格就成了問題；或因其非聖人而不符人們的期望，也可能對其政權的穩固或是否受到支持產生相當的影響；或者，更直接地說，就是：不是聖人，怎麼可以占坐在「聖位」上呢？這當是秦漢皇帝對聖人這一名號深感興趣的重要原因之一。

其次，諸子百家雖多以聖人為其理想中的天下最高統治者，但在怎樣實現這一理想上，並沒有發展出什麼特別具體而有效的制度來展開行動。即各家並未設計出聖人由臣僚或在野之身而登大位、執掌政權的制度化途徑。宣騰一時的禪讓距離富於可行性的制度化的軌道還有十分遙遠的路程。但經由陰陽五行學派加工改造後的聖人受命說則提供了一條深具吸引力的道路。雖然它最初看來並不是為了非君主之身的聖人而設的。《史記》稱騶衍「深觀陰陽消息」，作「終始大聖之篇十餘萬言」。「騶子重於齊，適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撤席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。作《主運》。其游諸侯見尊禮如此。」（《孟子荀卿列傳》）司馬貞《索隱》：「按：劉向《別錄》云，鄒子書有《主運篇》。」在騶衍的五德相勝的朝代更替系統中，由黃帝而夏殷周的相克次序是木克土、金克木、火克金，而其後繼周者，當是一個以水克火的水德王朝。與水相配合的方位是北方。鄒衍到北地燕國，備受禮遇而作《主運》，由此可以推測，鄒衍的這一說法或許就是為燕而提倡的，目的在於暗示天下，將繼周而起統有海內的是燕國。這種聖人受命之說，不只是在群雄相競的戰國時代對各國君主深具吸引力，即使是在秦漢時期統一天下的政權成立之後也有其重大的作用。漢人相信在皇帝有過時，天即降災異示警，如仍舊不改，則災變荐臻。如始終不改，則將授命新聖以取而代之。如谷永對成帝說：「王者躬行道德……符瑞並降，以昭保右。失道妄行……上天震怒，災異叢降……終不改寤，惡洽變備，不復繹告，更命有德。《詩》云：『乃眷西顧，此惟予宅。』夫去惡奪弱，遷命賢聖，天地之常經，百王之所同也。」（《漢書·谷永傳》）

反之，政治上軌道，沒有重大天災或敗亡的徵兆。即使出現了聖人，對有既有的政權也不會產生威脅：「傳曰：天下無害菑，雖有聖人，無所施其才；上下和

同，雖有賢人，無所立功。」（《史記·滑稽列傳》褚先生補）即新聖是在特殊的情況之下才有可能奪取天下的。如《淮南子·詮言》篇說：「雖有聖賢之寶，不遇暴亂之世，可以全身而未可以霸王也。湯武之王也，遇桀紂之暴也……湯武遭桀紂之暴而王也。」即舊政權的腐敗，為新聖的代興製造了必要的條件。一如路溫舒所說的「禍亂之作，將以開聖人也。」（《漢書·路溫舒傳》）

同時漢代學者強調，新聖的受命或代掌天下政權，絕不因當時已有皇帝而受到限制。如《漢書·睢弘傳》說：「先師董仲舒有言：雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。」又《春秋大傳》：「雖有繼體守文之君，不害聖人受命而王。」（《三國志·魏書·文帝紀》裴注引）京房《易傳》也說：「聖人受命人君虜。」（《漢書·五行志中之上》）又《宋書·符瑞志》引《易傳》云：「聖人受命，厥應鳳皇下，天子虜」；「黃龍見，天災將至，天子紂，聖人出。」

那麼，依照這種政治理論，新得天下的皇帝設法讓天下人知道他就是新受命的聖人是十分有必要的。然則在政權交替的節骨眼上，聖人這稱號對新即位的皇帝就具有十分重大的意義了。

《史記·封禪書》：「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。」「秦始皇既并天下而帝，或曰：『黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤鳥之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。』於是秦更命河曰『德水』，以冬十月為年首，色上黑，度以六為名，音上大呂，事統上法。」秦政在天下統一之初立刻就採行了這個由齊人所創始，在山東地區廣受注目的五德終始說，其用意即在於向天下，特別是山東地區的六國遺民公開宣布，依照鄒衍的終始五德之運的預言而為人們所期待的這一不可抗拒的、命定的宇宙次序運轉之下所達到的新階段的天下主宰——即新獲天命的聖人就是秦始皇。到統一天下的第三年（前219年），始皇又封泰山，禪梁父，向天地報告了他未負所授之命。我們認為之罘刻石稱始皇為「大聖」也不是隨隨便便的稱呼，而用的是鄒衍「終始大聖之篇」裡的「大聖」。這些做為表明秦始皇企圖透過受命改制的措施來消解六國遺民拒抗秦人統治的心理，來使他們接受他這個新聖人。

秦始皇及其群臣都明白，要使山東人民死心塌地地服從，並不是一件容易的

事。高漸離謀殺始皇的年月，史書失載，估計當在天下統一之後不久，在這事件之後，始皇「終身不復近諸侯之人」。（《史記·刺客列傳》）這透露了直到死時，秦始皇對山東地區的諸國遺民始終都懷著疑懼的戒意。在統一天下這年，丞相王綰等建議施行局部的封建制，即在最晚為秦所征服，也是距政治中心咸陽最遙遠的燕、齊、楚三處分封皇子為王來鎮壓當地人民。無疑地，這是針對當時山東地區的客觀情勢而發的。其後興建馳道，「東窮燕、齊，南極吳、楚，江湖之上，瀕海之觀畢至。」（《漢書·賈山傳》）顯然也主要是出於對山東地區，包括東方沿海地帶在內的政治、軍事的考慮。這樣，衡量咸陽與山東之間的緊張氣氛，我們可以判斷太史公所說的：「秦始皇帝常曰：東南有天子氣。於是因東游以厭之。」（《史記·高祖本紀》）當非全屬空穴來風之說。始皇多次巡行天下，其中有四次途經東方沿海地帶，並由隨行群臣在上述各地刻石頌德決不是偶然的即興之作。值得注意的是這些頌辭說在統治之下，「貴賤分明，男女禮順」，「男樂其時，女修其業，事各有序」，「尊卑貴賤，不踰次行」。「大治濯俗。天下承風，蒙被休經。皆遵度軌，和安敦勉，莫不順令」。「黔首改化，遠邇同度，臨古絕尤」。「日月所照，舟輿所載，皆終其命，莫不得意」。「六合之內，皇帝之土……人迹所至，無不臣者。功蓋五帝，澤及牛馬。莫不受德，各安其宇」。（《秦始皇本紀》）這與前述的處在宇宙樞紐位置上的聖人的治理幾乎完全一樣。³³十分清楚，刻石頌德是有意配合多次在東土的巡行，來向山東人民進行宣揚，始皇既是受命的大聖，也是致天下於至治的大聖，以圖製造有利於鞏固秦人在東方的統治的氣氛。

總之，這一切說明了秦始皇對「聖人」所代表的意義有相當深刻的認識，他

33 按《史記·秦始皇本紀》：「二十七年作信宮渭南，已，更命信宮為極廟，象天極。」又：「三十五年……始皇以為咸陽人多，先王之宮廷小，『吾聞周文王都豐，武王都鎬，豐鎬之間，帝王之都也。』乃營作朝宮渭南上林苑中。先作前殿阿房……為復道，自阿房渡渭，屬之咸陽，以象天極閣道絕漢抵營室也。」又《天官書》：「中宮，天極星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子屬。後句四星，末大星正妃，餘三星後宮之屬也。環之匡衛十二星，藩臣。皆曰『紫宮』……紫宮……後六星絕漢抵營室，曰『閣道』。」《索隱》：「案《元命包》曰：『紫之言此也，宮之言中也；言天神運動，陰陽開閉，皆在此中也。』」這幾段文字足以表明秦始皇是十分有意地把自己放在宇宙的樞紐位置上的。

也十分有技巧地、就地取材地攫取、運用了這分有價值的政治資源。

漢高祖定天下，翦除異姓封王，而代以劉氏子弟，「地犬牙相制，此所謂盤石之宗也，天下服其疆。」（《史記·孝文本紀》）像始皇時那種秦人與山東六國遺民之間的緊張情勢大致上在當時已不存在，不必要像始皇那樣刻意地來宣揚聖人受命。但稍後的漢人無不以爲他是受命的聖人，如太史公說他：「此乃傳之所謂大聖乎？豈非天哉！豈非天哉！非大聖孰能當此受命而帝者乎？」（《秦楚之際月表》）即使像文帝、宣帝那樣以諸侯或帝胤入繼大統，漢人也把他們視爲得到天命的聖人。路溫舒的話可以說明這種看法：「齊有無知之禍，而桓公以興；晉有驪姬之難，而文公用伯。近世趙王不終，諸呂作亂，而孝文爲大宗。繇是觀之，禍亂之作，將以開聖人也。故桓、文扶微興壞……天下歸仁焉。文帝永思至德……省刑罰，通關梁……天下太平。夫繼變化之後，必有異舊之恩，此賢聖所以昭天命也。往者昭帝即世而無嗣，大臣憂戚，焦心合謀，皆以昌邑尊親，援而立之。然天不授命，淫亂其心，遂以自亡。深察禍變之故，乃皇天之所以開至聖也。故大將軍……黜亡義，立有德，輔天而行……」（《路溫舒傳》）紀元前七十八年，睢弘據泰山「大石自立」等異象，引上述董仲舒「雖有繼體守文之君，不害聖人受命」之言，要求昭帝讓位於新聖，結果坐「大逆不道」等罪處死。「後五年，孝宣帝興於民間，即位，徵孟（弘字）子爲郎。」（《睢弘傳》）顯然宣帝是藉此行動來表示睢弘的話並不全錯，他就是那個起自民間的新聖。

漢哀帝以漢再受命而改元易號，曰「陳聖劉太平皇帝」，已見於前。王莽爲篡奪漢室皇位曾不餘遺力地把自己塑造成聖人周公的模樣，即真之後，「衆人咸稱朝聖」。王莽當是最熱切於運用聖人的形象來追求權勢的皇帝。

光武立足河北之後，諸將勸即帝位，馬武說：「『天下無主，如有聖人承敝而起，雖仲尼爲相，孫子爲將，猶恐無能有益。反水不收，後悔無及……宜且還薊即尊位，乃議征伐……』光武……乃引軍還至薊。」數月之後，他就即皇帝位，其告天祝文說：「皇天上帝，后土神祇，眷顧降命，屬秀黎元……群下僉曰：『皇天大命，不可稽留』。敢不敬承。」（《後漢書·光武紀》）那麼，他實際上是以受命聖人自居的。但《光武紀》稱建武七年（紀元31年）元三月「癸亥晦，日有食之，避正殿，寢兵，不聽事五日。詔曰：『吾德薄致災，謫見日月，戰慄恐懼，夫

何言哉！今方念愆，庶消厥咎……百僚各上封事，無有所諱。其上書者，不得言聖。」³⁴又，明帝也說：「先帝詔書禁人上事言聖，而聞者章奏頗多浮詞。自今有過稱虛譽，尚書皆宜抑而不省，示不為諂子蚩也。」（《明帝紀》）明帝下此詔書，當是由於廬江郡來獻王雒山所出寶鼎，於是有人上書，言辭充滿了「浮詞虛譽」，或許就是稱頌聖德、敦勸封禪之類的話語（參考上文漢武帝時得鼎，群臣皆曰鼎「遭聖則興」及公孫卿所上申公鼎書稱聖及封禪等事），明帝因而引述光武的詔令來加以排斥。那麼，光武帝這一詔書可能也有類似的背景，值得注意的是當時天下尚未統一，隗囂、公孫述等勢力都還在與光武相抗，於是藉日食的機會來禁人言聖。但這並不妨礙他是受天命的聖人。他極力宣揚圖讖，中元元年（56年），他封泰山，禪梁父，並「宣布圖讖於天下」，就是通過實際的行動來向全天下宣示，他就是受天命、致太平的大聖。光武、明帝的這兩道詔令（明帝的詔令只是叫尚書「抑而不省」而已，還不是禁止，也沒有論及處罰。從這看來，光武雖「禁人上事言聖」，估計也不便予言聖者懲罰；同時這還只是禁止「上事言聖」，非上事而言聖則根本未加禁止）可能只在下達之初起過一點作用，以後就完全失效了。³⁵

34 按范書，這詔書是因三月癸亥的日食而發下的。這次的日食，據現代的天文學者推算是正確可靠的。（見朱文鑫，《歷代日食考》，頁33。上海，商務印書館，1934年。）而《東觀漢記》：「七年春正月詔群臣奏事無得言聖人。」下詔在正月，不知是否有誤；或者光武曾於正、三月兩下詔令，禁人言聖，亦未可知。

35 其實，在明帝的自我心目之中，他也未嘗不自視為聖的。《後漢書·祭遵傳》附從弟《祭彤傳》就透露了明帝心底的自我形象。祭彤為明帝太僕，「從東巡狩，過魯，坐孔子講堂，顧指子路室謂左右曰：『此太僕之室。太僕，吾之禦侮也。』」注引《尚書大傳》：「孔子曰：吾有四友焉。自吾得回也，門人加親，是非胥附邪？自吾得賜也，遠方之士日至，是非奔走邪？自吾得師也，前有光，後有輝，是非先後邪？自吾得由也，惡言不至門，是非禦侮邪？」按胥附等四友出自《詩·大雅·緜》篇末歌頌周文王的一章。漢儒以孔子為素王，因而有顏回等為四友之說。《論衡·問孔》：「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！』此言人將起，天與之輔；人將廢，天奪其佑。孔子有四友，欲因而起，顏淵早夭，故曰天喪予。」那麼，當時漢人認為孔子是有意起而取得聖人之寶位以統治天下的。明帝自座孔子講堂，而目祭彤為禦侮，當處子路之室。從這足以窺見其以聖自居的意向。又《三國志·蜀書·劉焉傳》：「焉視靈帝政治衰缺，王室多故，乃建議言：『刺史、太守貨賂為官，割剝百姓，以致離叛。可選清名重臣，以為牧伯，鎮安方夏。』焉內求交趾牧，欲避世難。議未即行，侍中廣漢董扶私謂焉曰：『京師將亂，益州分野有天子氣。』焉聞扶言，意更在益州……焉謀得施，出為監軍使者，領益州牧……焉意漸盛，造

事實上，不只是新得天下的皇帝有必要讓臣民曉得他就是受命的大聖；依上所述，「遷命賢聖」是「天地之常經」，即使是「繼體守文」的皇帝也不時因人們預期將有新聖代起而感受到面臨著不容忽視的威脅。災異是上天初步的警告，連續接踵而來的災變則是更命新聖前的嚴重譴責，每遇有災異，或連連發生災變，臣民就可以援引這一政治理論來對皇帝進行攻擊。自武帝以來，兩漢的皇帝都無法對此掉以輕心。一方面，他們展開迫害的行動來對付唱導這種說法的儒者，如將董仲舒下獄，把睢弘處死，以圖收取箝制臣民口舌之效；或者搞法家有功歸君、有過歸臣的那一套，把災變的責任推卸到宰相或三公身上，以減輕自身所承受的壓力；在另一方面，他們則攫取了這一政治理論中對他們有利的部分，即所謂「王者躬行道德……符瑞並降，以昭保右」，來大事播宣種種的祥瑞，以為自己塗抹聖德的光彩，採用符瑞來建立或更改年號，如武帝年號元狩、元鼎分別是因「獲白麟」、「得寶鼎」而列為年紀的；昭帝年號元鳳是因「三年中，鳳皇比下東海西樂鄉，於是以冠元焉。」³⁶漢人相信，「祥瑞之降，以應有德」（《明帝紀》）又《論衡·指瑞》篇說：「儒者說：鳳皇、騏驎為聖王來……非聖人之德，不能致鳳皇、騏驎。」那麼以符瑞為年號或因祥瑞之出現而大赦的用意當在於暗示天下，皇帝是聖人，皇帝因有聖德而致天祐。

聖人如上所述，既是至德至智、「全美」「純完」、萬舉萬全、沒有過誤的，那麼聖人自然該是人們的教導者，即孟子所謂：「聖人，百世之師也。」（《盡心下》）而聖人所創造的法則、所設計的制度、所執行的措施等等也都為當時以及

作乘輿車具千餘乘。荊州牧劉表表上焉有似子夏在西河疑聖人之論。」按《禮記·檀弓上》：「子夏喪其子而喪其明，曾子弔之曰：『吾聞之也，朋友喪明則哭之。』曾子哭，子夏亦哭，曰：『天乎！予之無罪也！』曾子怒，曰：『商！女何無罪也？吾與女事夫子於洙泗之間，退而老於西河之上，使西河之民疑女於夫子，爾罪一也……』」俞樾《群經平議》卷十九謂：「謹按：『疑』乃『擬』之假字。《漢書·食貨志》：『遠方之能疑者』，《何武王嘉師丹傳·贊》：『疑於親戚』，師古注並曰：『疑讀曰擬』是也。『疑女於夫子』者，擬女於夫子也。」（《皇清經解續編》，卷千三百八十，葉十二）然則劉表之意乃以擬孔子為有意於天下神器。這也是漢人認為孔子有意起而據天子之位以治理天下的一個例證。

36 《漢書》卷六《武帝紀》、卷七《昭帝紀》顏注引應劭語。《後漢書·光武帝紀》：「孝宣帝每有嘉瑞，輒以改元，神爵、五鳳、甘露、黃龍，列為年記，蓋以感致神祇，表彰德信。」

後世樹立了典範，既是理想之所托、價值之所在，也是衡量現實政權所做所為的是非對錯的尺度。聖人統治下的這個聖世也就是所謂的「太平，治之至也」。（《莊子·天道》）

先秦諸學派中頗有些思想家把這樣的聖人及其統治下的太平聖世置入實際的歷史脈絡裡，認為是確實存在過、發生過的事實。例如，墨家常說，那發生在三代之初，《墨子·明鬼下》：「子墨子曰……自中人以上皆曰若昔者三代聖王足以爲法矣」。³⁷而墨家的一些基本主張都來自這些古代的聖人。《墨子·尚賢上》：「古者聖王之爲政，列德而尚賢。」《尚同中》：「古者聖人之所以濟事成功，名垂於後世者，無他異故焉，曰唯能以尚同爲政者也。」《兼愛中》：「兼相愛，交相利……古者聖人之行之。」《節用中》：「古者聖王制爲節用之法」，「古者聖王制爲節葬之法」。這樣，「古」或「三代」以及聖人或先王就成了當時各家用來消極地批制時政、積極地宣揚本派理想的主要依據。戰國末到漢代，特別是在漢代的士人，除了托古或托三代，高舉聖人的大纛之外，也常使用「太平」這一利器來評擊當世。

在春秋戰國之際，知識階層興起，處士橫議，列國君主雖不得不禮賢下士，但道、勢之間也出現了緊張的關係。站在君主的立場上，爲人主的利益代言的法家就指出人主所當剷除的對象就有「先爲人而後自爲，類名號言，汎愛天下，謂之聖」的一種人；法家又聲稱，人主也應對「聖智成群，造言作辭，以非法令於上」的情勢嚴加禁止。（《韓子·詭使》）法家還提醒人君對自己的左右近臣需要特別提高警覺，以防止他們「稱道往古，使良事沮」。（《說疑》）

秦一海內之後，道勢之間的緊張也達到了最高點。在秦始皇所採取的焚書等對道鎮壓的行動中，所以要特別對「以古非今」加以「族」的重刑，並不是偶然的，其用意就在於通過這嚴厲的手段來摧毀那跟現實政權對立的「古」。但在另一方面，秦始皇在群臣的刻石頌辭裡，給人的印象是十分類似《中庸》裡所說的「配天」的聖人，上文已提到頌辭說他的治績也和「太平」無異（王充在《感類》篇裡斥責說他「治亂自謂太平」），而始皇也表示他「悉召文學方術士甚衆，

37 漢儒也說：「太平之世，唐虞之時」（《論衡·寒溫》），明白地表示唐、虞時代就是曾經存在過的太平聖世。

欲以興太平」。(《秦始皇本紀》)由此，我們可以清楚地看出來，秦始皇一方面對道進行嚴厲的打擊、剷除；在另一方面，又大加利用，給自己披上了道的外衣，宣揚自己就是道的化身——聖人，所搞的就是太平聖世。

漢代儒生、官吏除了常以聖人或三代聖王的所做所為來批評皇帝或要求皇帝遵行之外，也期望皇帝興太平或以興太平為名來要求皇帝中止某些不當措施，這類的事極為常見，難以悉數列舉。例如在鹽鐵辯論中，諸文學賢良就在「論太平之原」(《鹽鐵論·雜論》)。《漢書》記載西漢末群臣上奏說在王莽輔政之下，「聖瑞畢臻，太平已洽。」(《王莽傳》上)唯有聖人才能致太平，而漢儒多認為漢代從來沒有出現過太平，就是因為直到他們的那個時代，漢朝始終沒有聖帝的緣故。《論衡·宣漢》：「儒者稱五帝三王致天下太平，漢興已來，未有太平。彼謂五帝三王致太平，漢未有太平者，見五帝三王聖人也。聖人之德，能致太平；謂漢不太平者，漢無聖帝也。」王充用了相當多的篇幅來駁斥世儒之說，並論證漢世遠超過了古代，而且漢有聖帝，幾乎個個皇帝都是聖人，在漢朝聖帝治下，天下已臻於太平。(《宣漢》、《恢國》、《驗符》、《須頌》)其間的是非對錯，這裡不擬討論。但無論如何，由聖人以及與其不可分割的太平所代表的道，對秦漢皇帝構成了嚴峻的挑戰。沿著秦始皇的行動路線，一方面設法鎮壓，一方面進行宣傳，把皇帝聖化，使道勢合一，當是較為可行的決擇。這也是漢代的皇帝們覬覦聖人這名號的一個原因。

另外，在這裡必須要稍加說明的是：皇帝是否為聖人是一回事；皇帝因被宣稱為聖人，從而使許多人相信皇帝就是聖人又是另外一回事。王充說漢儒認為在他們所知道的漢代皇帝當中沒有聖人。牽涉的是前者。至於後者，則雖然群臣、儒士在嘴上、在筆下都稱皇帝為聖人，但在其心底深處也未必都認為皇帝是聖人，而所以這麼做的原因是為了尊君或政治宣傳上的需要，或其他的目的；同時在恭維皇帝的時候，他們也沒有必要去考慮皇帝是否具備了可以被稱為聖人的條件。當然，「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的道德勇氣是不多見的，而「世之毀譽，莫能得實，審形者少，隨聲者多，或至以無為有」(《風俗通義·正失》)因此在群臣、文人、儒士普遍稱呼皇帝為聖的情況之下，是很容易形成一個強而有力的慣例，讓後來的人都跟著他們走，這樣就出現了稱皇帝為聖人、以「聖」字

來稱呼各種與皇帝有關的事物的傳統。這也就是本文所指的皇帝的聖人化，跟驗證做皇帝的人是否真實具有聖人的材質與成就無關。

學者多認為，秦漢以來皇帝實際所施行的基本上是法家思想，即使漢武帝罷黜百家，獨尊孔子，也還是陽儒陰法。法家認為臣下始終都在窺伺著君主，捕捉住人主犯過或露出弱點的機會來圖謀自己的利益，而人主也因過誤而見輕於臣下，削損了君主的威勢。韓非要君主「函掩其跡，匿其端」，使「下不能原」，即使臣下根本無從發現人主的過誤。要做到「有功則君有其賢，有過則臣任其罪」（《主道》），這樣，君主就永不錯誤了。秦漢時代頗不乏意識到這一問題的皇帝，如漢高祖說：「李斯相秦皇帝，有善歸主，有惡自與」，而蕭何卻反其道而行之，因此將他下獄繫治。（《史記·蕭相國世家》）對這一問題的警覺心常表現在皇帝的拒諫飾非的行徑上。史書所載皇帝排斥臣下直言切諫的例子並非罕見。如汲黯「好直諫，數犯主上顏色」，因而「以數直諫，不得久居位。」（《史記·汲黯傳》）而公孫弘「每朝會議，開陳其端，令人主自擇，不肯面折庭爭」，「弘奏事，有不可，不庭辯之。嘗與主爵都尉汲黯請間，汲黯先發之，弘推其後，所言皆聽」。「嘗與公卿約議，至上前，皆倍其約以順上旨」而大為武帝所說。（《平津侯傳》）石建受武帝，「親尊禮之」，也是由於他「事有可言，屏人恣言，極切；至廷見，如不能言者。」（《史記·萬石君傳》）光武帝時，韓歆「好直言，無隱諱，帝每不能容」。後終因言事「甚剛切」而免歸田里，「帝猶不釋，復遣使宣詔責之」，結果「歆及子嬰竟自殺。」（《後漢書·侯霸傳》）班固《典引》篇序提到永平十七年（紀元74年）明帝詔說：「司馬遷著書，成一家言，揚名後世。至以身陷刑之故，反微文刺譏，貶損當世，非誼士也。司馬相如洿行無節，但有浮華之詞，不周於用。至於疾病而遺忠，主上求取其書，竟得頌述功德，言封禪事，忠臣效也。至是賢遷遠矣。」（《文選》卷四十八）對司馬遷譏評當世嚴加斥責，而對司馬相如歌功頌德優為褒獎。從這可以清楚地看出來明帝是怎麼樣的一個皇帝。明帝政令「苛切」（《章帝紀》），「唯鍾離意獨敢諫事，數封還詔書」，而鍾離意亦因其諫而「不得久留，出為魯相。」（《後漢書·鍾離意傳》）即使是被漢室尊為太宗的漢文帝也因馮唐當眾言其短而大怒，「起入禁中，良久，召唐讓曰：『公柰何衆辱我，獨無間處乎？』」（《史記·馮唐傳》）無疑地，請問言事

意謂著君臣之間有一共識，即臣下是絕對不可以將所言之事宣泄出來的。這當是爲了使皇帝不見短於大臣，不示過舉於天下，以免損害到他的尊嚴威勢。

不只是精明幹練的皇帝如此，即使不是什麼特別有才幹的皇帝，在臣下的開導下，也會立刻對這一問題有所覺悟。在秦代有趙高說二世：「陛下富於春秋，未必盡通諸事，今坐朝廷，譴舉有不當者，則見短於大臣，非所以示神明於天下也。且陛下深拱禁中，與臣及侍中習法者待事，事來有以揆之。如此則大臣不敢奏疑事，天下稱聖主矣。」（《史記·李斯傳》）二世接受了這一看法，並逐步爲趙高所制。在漢代，惠帝作複道以便於朝見太后，叔孫通「奏事，因請問曰：『陛下何自築複道高寢？衣冠月出游高廟，高廟，漢太祖，李何令後世子孫乘宗廟道上行哉？』」孝惠大懼，曰：『急壞之。』叔孫生日：『人主無過舉。今已作，百姓皆知之；今壞此，則示有過舉，……』並建議了掩飾此舉的補救方法。（《史記·叔孫通傳》）值得注意的是趙高的建議把臣下無從窺見皇帝的過失和臣民稱皇帝爲聖聯繫了起來。上文已提到聖人在當時是被視爲永無過誤的。這也是聖人這一稱呼所以對皇帝們深具魅力的另一項重要原因。

至於以聖人來稱皇帝，何以要取徑於臣下的稱頌、宣揚，而不由皇帝下詔制定爲正式的名號（蔡邕《獨斷》：「漢天子『正號』曰皇帝」）這一問題，我們推測這是由於從來沒有聖人自稱自己是聖人的。孔子是春秋晚世以來普遍被人們稱頌爲聖人的，但他卻說：「若聖與仁，則吾豈敢？」又說：「聖人，吾不得而見，得見君子者斯可矣。」（《論語·述而》）聖人正如申不害所說：「百世有聖人猶隨踵，千里有賢人是比肩」³⁸；或桓譚所謂：「聖人乃千載一出，賢人君子所想思而不可得見者也。」（《全後漢文》卷十三）是極其罕見的。同時聖人不但是千百年難得一見的，即使是有機會見到了也未必能夠知道所見的就是聖人，正如王充所論的那樣：「桓君山謂楊子雲曰：『如後世復有聖人，徒知其才能之勝己，多不能知其聖與非聖人也。』子雲曰：『誠然。』夫聖人難知，知能之美若桓、楊者，尚復不能知；世儒懷庸庸之知，齋無異之議，見聖不能知，可保必也。」（《論衡·講瑞》）因此身稱爲聖，勢必普遍地起人們的疑慮、審察、嘲笑或輕視。若由他人來稱己爲聖，則不至於產生同樣的後果。上引趙高說二世，「聖主」是要由

38 馬總《意林》（《四部叢刊初編》本）卷二引。

天下人來稱頌的，當然就不是由皇帝自己來制定的了。孔子爲聖，是其弟子和時人首先這麼說的；《莊子·天下》篇說墨者「以巨子爲聖人」，鉅子爲聖人也是墨者叫出來的。鼂錯對文帝說：「以陛下之時徙民實邊，使遠方無屯戍之事，塞下之民父子相保，亡係虜之患，利施後世，名稱聖明，其與秦之行怨民相去遠矣。」（《漢書·鼂錯傳》）同樣，聖人的名聲是建立在廣大群眾的口碑之上的。賈誼上疏勸文帝「衆建諸侯而少其力」，認爲這樣做，雖「臥赤子天下之上而安，植遺腹，朝委裘，而天下不亂。當時大治，後世稱聖。」（《漢書·賈誼傳》）則不但是由他人來頌聖，而且還是在皇帝身後才這麼做的。至於司馬遷說：「漢興以來，至明天子，獲符瑞，封禪，改正朔，易服色，受命於穆清，澤流罔極，海外殊俗，重譯款塞，請來獻見者，不可勝道。臣子百官力誦聖德，猶不能宣盡其意……主上明聖，而德不布聞，有司之過也。」（《太史公自序》）然則百官於皇帝在世時來稱頌其「聖德」還是不可逃避的責任。而法家正是主張要由臣下來尊君的，韓子曾說過這樣的話：「大臣有行則尊君」。（《韓子·八經·主威》）漢宣帝所做的一件事很清楚地宣洩了他心裡對臣下尊君所持的態度。宣帝徵龔遂爲勃海太守，勃海大治，因召問狀，龔遂採用屬下王生的建議回答說：「皆聖主之德，非小臣之力也。」宣帝因用遂爲水衡都尉，而拔王生爲水衡丞。（《漢書·循吏·龔遂傳》）法家要求臣下自動地來進行尊君卑臣，「以其主爲高天泰山，而以其身爲壑谷黼冑之卑」，使「主有明名廣譽於國。」（《韓子·說疑》）上文提過戰國秦漢之際的聖人是配天的，其功德是至高無上的。因臣下尊君而導致皇帝聖化這一結果，當是法家思想在秦漢時代起過重大作用的一個例證。

五、結 語

既然聖人在戰國秦漢之際已經成爲人們政治生活裡所普遍崇拜、嚮往的對象，人們也一直以聖人的所做所爲來批評皇帝不該這樣那樣，要求皇帝如此這般，一直拿興太平的大帽子來壓制皇帝。要應付這些評擊是十分吃力的，而斧底抽薪之計就是讓皇帝變成聖人。在秦漢皇帝的暗示之下，由臣民不斷地以聖人以及帶有「聖」字的整套用語來稱述皇帝而把皇帝聖化了，也提高了皇帝的威勢。

皇帝的聖化是秦漢君主在面向著對自己有威脅而又潛在地對自己有利用價值的文化因素崛起、壯大的情勢之下，所發展出來的、把跟自己對立的因素轉化為可供自己運用的政治資源，來為提升自己的威勢服務的積極的步驟。關於這點，蔡邕《獨斷》傳遞給我們的訊息是相當有意義的：「漢天子正號曰皇帝……臣民稱之曰陛下。」「天子，正號之別名。」即天下的最高統治者雖然有了「皇帝」這一「正號」，即正式的頭銜，但並沒有同時把其他舊有的王號如「天子」、「陛下」等廢除掉。這意謂著某些長久以來的政治傳統因素仍然具有強大的生命力，能夠在以「皇帝」來標誌的新時代裡繼續發揮重大的作用，而這些舊名號正承載著這筆豐厚的傳統政治資產，保留、使用這些舊名號就是為了要這舊有的政治資財繼續為新時代的主宰者服務。而「聖人」這重大的因素正出現在這承繼並利用歷史遺留下來的舊資產，開闢、創造政治新資源的時刻，當是難以逃脫出統治者的眼光的。《商君書·弱民》篇：「今離婁見秋毫之末，不能明目易人（簡書曰：范本「明目」上有「以」字）；烏獲舉千鈞之重，不能以多力易人；聖人在體性也，不能以相易也。今當世之用事者，皆欲為上聖，舉法之謂也。背法而治（《錯法》篇：「夫聖人之存體性，不可以易人；然而功可得者，法之謂也。」據彼校此，此當作：「然而功可得者，法之謂也。今當世之用事者皆欲為上聖，舉背法而治」。有脫，有倒耳。）此任重道遠而無馬牛，濟大川而無舡楫也。」³⁹可見在天下統一的前夕，列國君主雖不能修身成聖，但對聖人的治績卻也心嚮往之，對聖人這名稱也已流露出垂涎之意。秦政吞并列國，以其前所未有的統一天下等諸項事功（之罘東觀刻石稱之為「聖治」）來求取聖人之名，當是繼踵戰國列國君主之後，企慕「上聖」的進一步發展的結果。然則秦始皇時「秦聖」、「大聖」諸名既有取於陰陽五行學派的天命說，同時也有其實際的歷史背景。皇帝這一君號的創立是為了顯揚其超越往古的劃時代的統一海內的功業，尊崇其威勢，而基於其事功也由群臣尊之為聖人。這樣，歷史上頭一個皇帝也同時成了聖人，與此相隨而來的是大量使用帶「聖」字的語詞來恭維皇帝，皇帝聖化的過程也就於焉開始了。當然在事實上，「聖君少而庸君多」（《法言·先知》）是人們的普遍認識，因此即使臣民普遍地用「聖」字來稱呼皇帝以及與其有關的各項事物，皇帝

39 引文及校均據蔣禮鴻，《商君書錐指》，頁126。北京，中華書局，1986年

仍然不便主動要求把「聖人」制定為正式的名號；即使皇帝以聖人自居，也不便直接地明言自身即是聖人，而通常都以迂迴間接的手段來暗示，或由群臣以上事進奏的方式來把它表達出來。但無論如何，這為後代的君主樹主了榜樣。類似的情況也發生在佛教盛行以後，佛廣泛地吸引著群眾的心靈，把千千萬萬人們的生活、利益跟佛教信仰活動聯繫了起來。於是佛教也不可避免地引起了皇帝的關注，或加以限制、禁止、打擊或毀滅；或加以利用，將它扭轉為替自己服務的政治工具。就像先前的皇帝要以聖自居那樣，這時的皇帝要以佛自居了，如北周武帝就曾說：「帝王即是如來。」⁴⁰這樣就有了製造佛教版的讖緯來將自己佛化，或由臣民宣稱皇帝為佛來把皇帝佛化等事。⁴¹雖然人們未必真信皇帝就是聖人或佛，但有誰會對此公然地加以揭穿或批評呢？王充所說「功名之下，常有非實之加」（《論衡·書虛》），對極力追求權勢或搞法家那套尊君的皇帝而言是十分適當的。

（本文於七十九年十二月六日通過刊登）

40 唐釋道宣《廣弘明集》（《四部叢刊》初編），卷十，《敘任道林辨周武帝除佛法詔》，122下。

41 如歐陽修《歸田錄》（北京，中華書局，1981年）卷一所記載的一個例子：「太祖皇帝初幸相國寺，至佛像前燒香，問當拜與不拜，僧錄贊寧奏曰：『不拜。』問其何故，對曰：『見（現）在佛不拜過去佛。』贊寧者，頗知書，有口辯，其語雖類俳優，然適會上意，故微笑而頷之，遂以為定制。至今行幸焚香，皆不拜也。」