

# 有“救世主”特色的秦始皇

——兼论秦朝在中国历史上的地位\*

[以色列]尤锐(耶路撒冷希伯来大学、北京师范大学历史学院)

如何评价秦朝在中国历史上的地位,自古以来即存在巨大分歧。早在两汉时期,就有两种截然相反的观点:一种强调秦朝与其前及其后政体的延续性,如汉末蔡邕(133—192)所说“秦承周末,为汉驱除”;一种认为秦是反传统的、畸形的王朝,即正统论者所谓的“闰朝”。此一观点以董仲舒(约公元前195—公元前115)为代表,其后也为多数儒家所接受。对他们来说,“暴秦”违背了周朝的传统文化,是个历史的断裂,所以不具有正统地位。<sup>①</sup>

至20世纪,学者们多已抛弃了正统观念,但之前的分歧还一直延续。所不同的是,一部分近当代学者强调秦文化的独特性,并认为该独特性是好的现象,因为秦朝具有革新性,与其前后的保守王朝都不相同,这表明秦朝并非一无是处。<sup>②</sup>与这种观点相对立,许多学者认为秦朝并不是中国历史上的一个断裂。相反的,从许多客观角度都应当承认秦朝是中国历史

---

\* 本文的写作受到以色列科学基金(grant No. 511/11)和 Michael William Lipson Chair in Chinese Studies 的资助。我特别要感谢我的同事罗新慧对此文章作的修改及指正。

① 蔡邕所说见于其《独断》(《四库全书》电子版,卷一)。董仲舒的看法反映在其有关王朝变化循环创造的模式中,详见 Gary Arbuckle, *Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate*, *Journal of the American Oriental Society*, 115. 4(1995): 585-597. 有关中国历来正统观及对秦合法性的观点,参见饶宗颐:《中国史学上之正统论》,远东出版社,1996年。

② 对秦朝革新性采取积极评价的观点在20世纪中国学术界比较常见,例如胡适《中国中古思想史长篇》,又见俄罗斯学者 Leonard S. Perelomov (稭辽拉), *Imperiia Tsin': Pervoe Tsentralizovannoe Gosudarstvo v Kitae*, Moscow: Nauka, 1961. 也有少数美国学者强调了秦朝独特的革新,例如 Grant Hardy and Anne B. Kinney, *The Establishment of the Han Empire and Imperial China*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 2005.

延续性中不可分割的一部分,无论是从政治制度、物质文明、礼制、墓葬方式等方面,秦都与周文化(甚至是与正统的西周文化)以及与此后的汉朝文化具有明显的连续性。秦与汉的连续性十分清晰地表现在:汉朝继承了秦朝的政治体制、法律、宗教、社会制度,甚至一部分下层的秦朝官员在汉初继续任职而没有被撤换。公允而言,以汉朝为秦朝的对立面,其实是儒家的偏见,是后代儒生和部分史学家的误解。强调延续性是日前学术界主流的观点,无论是在中国还是在国外。<sup>①</sup>然而,学术分歧仍然存在。

笔者认为,为了更正确地了解秦朝在中国历史上的地位,应该从客观和主观两个方面进行分析。所谓客观,是指就历史本身发展的线索而言,可以观察到秦与此后朝代之间的连续性是明显的,诸如上面所述的政治制度、社会体制、宗教等,而所谓的主观,则是指秦统治者的自我意识和形象。就是说,我们转换观察角度,转而考察秦统治者的自我意识,以及他们是如何设定自我形象,又是如何进行自我宣传的。当我们了解到秦人的自我观念时,遂可看出,他们的观念将他们(秦王朝)与此前及其后的王朝截然分开。

在本文中,我将讨论秦朝十分特殊的意识形态表述,这也是秦朝的主要特征之一,我称之为“有救世主色彩的意识形态的表述”(messianic ideological posture)。为了分析这种表述,本文将集中于秦始皇的自我形象设定及其所反映出的秦人的皇帝观念。这一研究方法的选择并非出自偶然。众所周知,皇帝观念是秦朝最重要的革新之一,而且是留予后世的最重要的遗产,可以说是折射秦朝历史地位最合适的一面棱镜。此外,有关秦始皇的自我形象及其宣传,也有较可靠的资料——秦始皇碑刻可资利用。正如柯马丁(Martin Kern)所指出的,《史记》等文献所引用的秦始皇碑文具有较高的可靠性,这与《史记·秦始皇本纪》其它内容是不同的。有关《秦始皇本纪》,许多学者(特别是国外学者)对其提出质疑,认为司马迁实际上在“指秦骂汉”,因而其中的部分内容并不适合用以说明秦始皇的原貌。而秦刻石虽然属于秦的

① 2008年以色列耶路撒冷高等研究院举办了“帝国诞生:再论秦国历史”的国际学术研讨会,可以说该会议反映出当代中外学者的主流看法,即强调秦朝与周代及汉代历史的延续性。见 Yuri Pines, Lothar von Falkenhausen, Gideon Shelach and Robin D.S. Yates eds., *Birth of an Empire: The State of Qin revisited*, Berkeley: University of California Press, 2014。

宣传资料,但却恰好合适于讨论秦始皇的自我形象设定及其意识形态。<sup>①</sup>

在本文中,我将论证,秦始皇是战国时代政治传统的继承者、综合者(或集成者),但同时又是大革新者。他的皇帝观念其实植根于诸子百家的王权思想之中,但在一定程度上又与之前的思想具有较大的区别。特别值得注意的是,他对自我历史地位的表述,即“有救世主色彩的意识形态的表述”,在中国历史上是空前的,而且跟后代王朝也是迥然相异的。这个表述不仅解释了秦在中国历史上的独特性,而且使我们注意到秦朝与汉朝之间的辩证关系。

### 一、背景:王权主义思想中的“王者”概念

刘泽华先生很早就提出“王权主义”是中国诸子百家思想所共有的思想因素这一观点,<sup>②</sup>这一观点十分有助于了解中国历来的皇权主义的特色,并且有助于了解秦始皇的历史地位。为了深入分析秦始皇的自我形象,我们首先必须了解他与之前的王权思想的关系。笔者认为,王权思想主要包含两方面的内容:<sup>③</sup>第一,强调君主在社会和政治上的必要性。这一思想是在春秋时代君权危机的情况下产生的,其目的是保证君主在国内拥有有效的权力。君主的这类权力与他的人格几乎无关。比如儒家主张君主是礼制金字塔的塔尖,其他思想家则主张君主“一贵”、“独断”,即君主应该享有绝对的社会与政治权力,但是类似的权力是任何君主应该享有的,与他的人格并没有大的关系。换言之,这类理论中所指的君主都是抽象的、“制度化”的国君。如荀子所说“君者,国之隆也;父者,家之隆也。隆

① 见 Martin Kern(柯马丁), *The Stele Inscription of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven: American Oriental Society, 2000. 学者们对《史记·秦始皇本纪》的不同看法,见 Stephen Durrant(杜润德), “Ssu-ma Ch'ien's Portrayal of the First Ch'in Emperor”, in Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, Seattle and London: University of Washington Press, 1994, pp.28-50; 又见 Hans van Ess(叶瀚), “Emperor Wu of the Han and the First August Emperor of Qin in Sima Qian's *Shiji*”, in *Birth of an Empire*, pp.239-257.

② 参见刘泽华:《中国的王权主义》,上海人民出版社,2000年。

③ 下面关于王权思想的讨论出自拙作:《展望永恒帝国:战国时代的中国政治思想》,上海古籍出版社,2013年。

一而治，二而乱”（《荀子·致士》），在这里，君主的好坏并不重要，但他是一个必须的存在，就像一个家庭必须有父亲，一个国家也必然要有国君一样，无论他们的头脑是否聪明、品德是否高尚，他们都是家族及国家的必需。这一理论是王权思想的基础，也是历来皇权的思想基础。

王权思想的第二个侧面，是对理想统治者的期望。理想统治者不是一般的国君，而是“王者”（或者“圣王”），即真正的天下之王。“王者”的理念是战国中末叶的产物，在中国传统政治、思想上具有深远影响。王者与一般的统治者有诸多不同。首先，其统治范围是全天下而不是一个诸侯国。其次，他应该具有至高无上的知识和道德，不但是社会和政治金字塔的塔尖，也应该是知识和道德金字塔的塔尖，他是无所不知的“圣人”。再次，王者的社会与政治影响也远超平庸的君主：他创造完美的社会，他是绝对的道德楷模，所有人皆不得不顺从他。可以说，王者是诸子百家共同理想，但同时，他们又公认这样的人物是极其罕见的，孟子直率地说“五百年必有王者兴”（《孟子·公孙丑下》）。对五百年一出的圣人的期盼，与西方（中东和欧洲）对救世主的盼望颇有相似之处。

了解了“王者”思想的基本内容，下面再以荀子为例进一步讨论“王者”概念的特征。我关注于荀子的理论并不是偶然的。众所周知，荀子不仅是战国政治思想的集大成者，也是中华帝国的主要设计师。<sup>①</sup>他对“王者”曾经进行过较为全面的综括，且其思想影响深远。而且，荀子思想对秦朝的政治文化有着直接的影响，因为其弟子李斯，正是秦朝主要的领导者之一。荀子的“王者”观念（其书也用“圣王”、“天王”、“天子”等观念）与秦始皇的自我形象描述有密切的关系。请看如下荀子对王者的描述：

全道德，致隆高，慕文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服，天王之事也……天下不一，诸侯俗反，则天王非其人也。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 有关荀子思想及其对中国传统政治的深远影响，相关论著如 Paul R. Goldin（金鹏程），*Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, Chicago: Open Court, 1999；佐藤将之：《荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究》，国立台湾大学出版中心，2013年。

<sup>②</sup> 《荀子·王制》。

在这里,王者是全天下的统治者。

故天子唯其人:天下者,至重也,非至强莫之能任;至大也,非至辨莫之能分;至众也,非至明莫之能和。此三至者,非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。<sup>①</sup>

在这里,荀子指出王者是至强、至辨、至明的圣人。

天子不视而见,不听而聪,不虑而知,不动而功;块然独坐而天下从之如一体,如四胛(即四肢)之从心。夫是之谓大形。<sup>②</sup>

在这里,荀子认为,王者是那个得到神圣的权力的人。

圣王在上,分义行乎下,则士大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无好怪之俗,无盗贼之罪,莫敢犯上之禁。《荀子·君子》

天子者,执位至尊,无敌于天下……道德纯备,智惠甚明,南面而听天下,生民之属莫不振动从服以化顺之。天下无隐士,无遗善,同焉者是也,异焉者非也。<sup>③</sup>

显而易见,在荀子的观念中,王是完美万能的,他享有绝对的权力,能够支配一切。

上述的《君子》篇与《正论》篇中的两段值得重视。按照荀子的观点,圣王不但支配老百姓的行为(“众庶百姓无好怪之俗”),也对士大夫和百吏官人都有绝对的影响,而且这种影响不限于他们的社会与政治行为(“生民之属莫不振动从服以化顺之”),也包括思想上的绝对影响力,以至于“天下无隐士”(即没有人敢不当官)。最后一段话(“同焉者是也,异焉者非也”)表明“天子”(在这里指圣王为天子,并不是周朝意义上的象征的天子)具有思想上的绝对权力。值得注意的是,一般来说荀子认为“君子”或者“大儒”具有相对的思想上的自主,而在上面《正论》篇的这段话中则完全放弃了这种自治,而是由“天子”来决定是非。这可以说是对圣王的崇拜达到极致的表现。

① 《荀子·正论》。

② 《荀子·君道》。

③ 《荀子·正论》。

关于上述荀子所论,有许多学者认为其反映了专制主义王权思想,从而得出荀子是绝对的专政主义者的结论。笔者认为这个看法值得商榷。<sup>①</sup>在上引论述中,荀子确实把圣王的权力绝对化了,但是需要意识到的是,荀子显然不认为当时的统治者具有圣王的资格。荀子对当时诸侯王进行了尖锐的批评,他说“臣或弑其君,下或弑其上,粥其城,倍其节,而不死其事者,无它故焉,人主自取之”(《荀子·富国》),就是说,在荀子看来,社会中所出现的以下犯上的事情,并非臣下之罪,而是君主咎由自取。类似的想法肯定不是“绝对的专政主义者”的理论。

概言之,对荀子来说,尽管平庸的君主也享有绝对的政治、社会及礼制权力,但不能享有思想上和道德上的权力,这种权力应该在大儒手中。笔者认为,荀子对“圣王”进行赞美的目的很可能是为了让当时的诸侯明白,他们与圣王根本是无法相比的。同时,荀子或许是想说服平庸的君主在保持自己至高无上地位的同时,把实际政务委托给辅佐大臣,这样表面上似乎是保护君权,但在事实上则是把它与相权融合,在一定程度上削弱了平庸君主的权力;只有“王者”,他的权力才是绝对的。<sup>②</sup>而孟子曾经说“王者”五百年才出现一次,这样的王者实际上只是一个渺茫的、难以实现的理想。然而荀子所没有想到的是,在他去世不久,秦王即统一天下,并且以自己为百世所俟的圣王。

## 二、作为王者的秦始皇

公元前 221 年的秦朝“大一统”帝国的建立是中国历史上最重大的事件之一。自西周灭亡后,中国的分裂情况成为常态,五百多年以来没有任何一个政治力量可以统一天下。尽管“大一统”早已成为诸子百家的一贯理想,<sup>③</sup>但如何实现该理想却成为思想家及政治家们所面临的最大挑战之

① 详见拙作“无所不能而无所为:荀子对于王权主义的调整”,《诸子学刊》,6(2012)。

② 同上。

③ 有关“大一统”思想的来源及其在先秦时代的发展,见拙作“The One That Pervades All” in *Ancient Chinese Political Thought: Origins of the “Great Unity” Paradigm*, *T'oung Pao*, 86.4-5 (2000)。

一。对许多人来说,用军事手段来统一天下简直是个妄想,正如《孟子·梁惠王上》所说“犹缘木而求鱼”,完全没有可能。而对秦来说,尽管在一百多年间,其军事和经济力量不断增强,给予了其他诸侯国沉重的、致命的打击,并逐步蚕食他们的领土,但极少有人会相信,在短短十年之中,经过大规模的战争,秦国能够将其他“六雄”全部吞灭,并且这些诸侯国的老百姓根本没有组织起有效的抵抗。统一的巨大胜利使秦王及其大臣志得意满,自信爆棚。因而,秦王——即秦始皇——的自豪意识是完全可以理解的。

在司马迁所著《史记·秦始皇本纪》中,有多处反映出秦始皇的傲慢,但如上所述,该篇的可靠性受到一些学者的质疑。因此,为了分析秦统治者的意识形态,本文将引用现存最早的秦始皇碑文,即峰山碑文。该碑文刻于公元前 219 年,其铭文不见载于《史记》,但有其它版本传世,包括西安碑林所藏的宋代初叶峰山碑复制品。<sup>①</sup>该碑文中有如下记述:

群臣从者,咸思攸长。追念乱世,分土建邦,以开争理。攻战日作,流血于野,自泰古始。世无万数,阨及五帝,莫能禁止。乃今皇帝,一家天下,兵不复起。灾害灭除,黔首康定,利泽长久。

该碑文极好地反映出秦朝统治者统一“天下”后的意识形态,有几点尤其值得注意。第一,它表明了秦统治者的观念中,整个过去——包含最理想的统治者,即五帝时代——都是乱世,是充斥着引起全方面衰弱的长久战争的时代。第二,碑文赞扬了秦始皇所带来的一统、和平和稳定,其成就远超前辈统治者。第三,碑文承诺皇帝的成功将是“长久”的,因而“兵不复起”。简短的几行碑文,清楚地表达了秦统治者对过去、今天和未来的观念。

我在下一节要详细讨论峰山碑文所反映出的秦始皇的历史观,但我们要首先注意秦始皇骄傲地宣称自己的成就超越五帝所体现出的政治含义。众所周知,五帝被战国诸子百家称为“圣王”或“王者”的楷模,而在秦

<sup>①</sup> 有关峰山碑及其碑文的可靠性,详见 Kern(柯马丁), *The Stele Inscriptions*, 第 11 页。本文所引峰山碑文,出自柯马丁著述 *The Stele Inscriptions*, 第 11~16 页。其它的碑文则是根据《史记·秦本纪》的记载及柯马丁的考证所引。以下引用碑文,只列碑名。

建立之时,秦统治者却宣称秦始皇的成就超越了五帝,这就意味着秦始皇就是那个“百世以俟”之“王者”。在碑文中,十分明显,秦始皇把自己描绘为理想的统治者,而其所透露出的执政观念,也恰好符合荀子等战国时期思想家所描述的“王者”之素质。下面将选取部分秦碑文,对其内容进行分析,以阐释秦始皇是如何吸收、综合战国诸子之思想从而塑造出自己的形象的。

由碑文可见,秦始皇最强调的就是自己至高无上的成就,即统一全天下,给老百姓带来和平。在瑯邪碑(公元前 219 年)中,他宣示了秦朝统治的普遍性和包容性:

六合之内,皇帝之土。西涉流沙,南尽北户。东有东海,北过大夏。人迹所至,无不臣者。功盖五帝,泽及牛马。

这里所陈述的观念是非常清晰的:皇帝的政权无所不包。碑文所引用的一些地名是从早期文献,例如《尚书·禹贡》中借来的,但是秦始皇明确宣称,他所统治的领土超越之前五帝(“功盖五帝”)。碑文中所用的修辞也都强调了皇帝统治范围的包容性及全面性:他占有全部的“天下”、“六合”、“四极”等。<sup>①</sup>

对战国思想家而言,大一统意味着和平,因此在碑文中秦始皇不断地宣称他如何带来了天下大定。在统一天下之后不久,秦朝统一了度量衡,并在铜权上加刻诏书,诏书起始即宣称:“廿六年,皇帝尽并兼天下诸侯,黔首大安,立号为皇帝。”此类铜权尚有不少传世,表明在当时是极其普遍的,其效果就是让天下百姓不得不注意到皇帝让“黔首大安”这一功绩。<sup>②</sup>而碑文中也进一步呼应了这一宣传,如碑文记载皇帝向其臣民宣告“兵不复起”,他已经“既平天下”,“黔首康定,利泽长久”;他“烹灭强暴,振救黔首,周定四级”;通过“壹家天下,兵不复起,灾害灭除”,他实现了“太平”

<sup>①</sup> Kern, *The Stele Inscriptions*, pp.151-152.

<sup>②</sup> 秦始皇铜权铭文引自王辉、程学华《秦文字集证》,艺文印书馆,1999年,第63-69页,并参见 Charles Sanft(陈力强), *Communication and Cooperation in Early Imperial China: The Qin Dynasty and Publicity*, Albany: SUNY Press, 2014.



(后文将单独讨论“太平”观念的重要性)。<sup>①</sup>统一了“六合”、“四极”之内,如此,秦始皇就完成了战国思想家们长久以来的梦想,明确实现了将天下“定于一”<sup>②</sup>的理想目标。

秦碑文的第二个重要主题是宣扬秦始皇带来的社会稳定和政治秩序,其曰“贵贱分明,男女体顺”;皇帝“以明人事,合同父子”,进而“尊卑贵贱,不逾次行。奸邪不容,皆务贞良”。这种社会稳定和个人安全相得益彰,正是所谓“六亲保持,终无寇贼”<sup>③</sup>。在秦朝的“明法”之下,政治秩序得到保障,如碑文所言“职臣遵分,各知所行,事无嫌疑”<sup>④</sup>。正如《荀子·正论》所主张的“生民之属莫不振动从服以化顺之”,就碑文赞同秦始皇如何做到了万民“莫不顺令”,“宇县之中,承顺圣意”,“庶心咸服”,“靡有隐情”,“皆遵度轨”。<sup>⑤</sup>

秦碑文强调的第三个重要观念是,和平与政治稳定带来了普遍的昌盛。碑文盛赞,通过秦始皇个人不懈的努力,他让老百姓生活富足;他甚至像大禹一样为了他们而改变了地貌,“堕坏城郭,决通川防,夷去险阻。地势既定,黎庶无繇,天下咸抚”<sup>⑥</sup>。这些措施导致了普遍的富庶和繁荣,“男乐其畴,女修其业,事各有序”。皇帝让“黔首是富”,所以“皆终其命,莫不得意”,而皇帝的大恩甚至“泽及牛马”。<sup>⑦</sup>

碑文所宣扬的第四个观念是,秦始皇像正宗的“王者”一样,履行了作为臣民道德楷模的职责。他骄傲地宣称自己“圣智仁义,显白道理”,并自称“专隆教诲,训经宣达,远近毕理”,“禁止淫泆”。<sup>⑧</sup>上有榜样,人民因而也

① 引文分别来自崂山碑、泰山碑(公元前 219 年),琅琊碑(公元前 219 年),之罘碑的西观和东观碑文(公元前 218 年),会稽碑(约公元前 211 年)。

② “定于一”的观念参见《孟子·梁惠王上》。

③ 引文出自泰山碑和琅琊碑。

④ 引文出自之罘碑东观。

⑤ 引文出自会稽碑、之罘碑西观、碣石碑(公元前 215 年)和会稽碑。

⑥ 引文出自之罘碑东观、会稽碑和碣石碑。

⑦ 引文出自碣石碑和琅琊碑。

⑧ 引文出自琅琊碑、泰山碑和会稽碑。

相应地移风易俗，“奸邪不容，皆务贞良”，“男女絜诚”，皇帝下令“大治濯俗，天下承风”，天下的风俗因而大治。<sup>①</sup>毫无疑问，皇帝不但是政治金字塔的塔尖，同时也是道德金字塔的塔尖，高高在上，碑文所透露出的四种重要观念，皆与诸子有关“王者”的思想相合。

上述碑文中，秦始皇自称为“圣”，这一点具有极大的意义。“圣”这一头衔在战国话语系统中仅仅用来指先帝圣王，从未被用来指代现实中的君主。而秦始皇直接称自己“躬圣”<sup>②</sup>，他是如此喜欢这个头衔，以至于在七块碑文中提到了不下十次。通过这种做法，皇帝直接对臣下宣布：从此以后理想和现实达到了统一，即圣人和君主合而为一。<sup>③</sup>

尽管秦始皇没有自称为神，但是他的自我形象具有明显的自我神化色彩。<sup>④</sup>在统一之后，他马上使用了新的头衔“皇帝”，而这一头衔具有明显的神圣意涵。此外，他自我宣称“躬圣”也有着类似的含义。最值得注意的是，秦始皇从来没有自称“天子”，这跟前后的天下的统治者有着明显区别。不但如此，秦的碑文甚至从来没有提出“天”的神圣含义，也没有提出过“天命”的观念。笔者认为这个“空缺”并非偶然。尽管“天子”是至高无上的统治者，但是他同时也是天之子，在一定程度上不得不要受到天的支配和管理。而秦始皇想得到的是绝对的权力，其个人地位可以说不但配天，而且比天还高；因而他的碑文从来没有表示出对天的尊重。将人类从持续几个世纪的战争和动乱中解救出来的这个人，绝不愿意受到上天或其他意志的支配！

① 引文出自琅琊碑和会稽碑。

② 引文出自泰山碑。

③ 关于秦始皇拥有这些头衔的重要性，参见刘泽华《中国的王权主义》，上海人民出版社，2000年，第131~136页；张分田：《中国帝王观念》，中国人民大学出版社，2004年，第170~182页。

④ “自我神化”(self-divinization)是美国汉学家普鸣(Michael Puett)用来描述中国圣人特征的概念，参见其 *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early, London: Cambridge University Press, 2002.*

### 三、具有救世主特色的君主

上文论证了秦始皇通过综合百家关于“圣王”及“王者”的思想而塑造了自己的新形象,从表面上看,这似乎表明秦朝与之前的政治思想及文化有着密切的关系。此外,刘泽华先生业已指出,秦始皇的新形象对后代皇帝具有巨大影响力,秦始皇确实是一位“帝王理论大师”<sup>①</sup>。从这个角度来说,秦朝与前世后代的联系性是密切的,此一点毋庸置疑。不过,秦始皇的意识形态中还具有一些独特的色彩,而其中有关“救世主”的表述最值得注意。

或许许多学者会质疑我所使用的“救世主”这一宗教性词语,它是不是合适于描述秦朝的政权呢?首先要说明:尽管中国历史上曾出现过以救世主为核心的末世论(eschatological)宗教,但一般认为该宗教是汉代以后的产物,先秦时没有任何证据表明其存在过。<sup>②</sup>先秦时期的中国既没有出现千禧年运动(millenarian movement),也没有对即将出现的救主的预言,而且也缺乏任何预示性的文学(apocalyptic literature)或超越救赎(transcendent redemption)的想法。然而“救世主义”(messianism)并非纯宗教现象,它与多种历史、政治和社会现象都有关。<sup>③</sup>如果我们看《布莱克威尔现代社会思想词典》(*Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*)所记载的“救世主义”的解释,即知该现象的许多特征正好符合于秦的若干情况。例如第一,认为现状是无法忍受的;第二,具有积极改变的能动性;第三,救赎具有明显性、普遍性及全体性;第四,也是最重要的一点——具有线性的历史观:从目前无法忍受的痛苦到未来的救赎。前三点我在上文已经讨论了(比如积极的态度,救赎的普遍性及全体性等),下面我将集中于

① 刘泽华:《中国的王权主义》,上海人民出版社,2000年,第137页。

② 有关中国的末世论宗教,参见Erik Zürcher(许理和), *Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism*, *T'oung Pao*, 68.1-3(1982)。

③ 例如以色列学者 Jacob L. Talmon 用“救世主义”来描述法国革命前后的政治思维,参见其所著 *Political Messianism: The Romantic Phase*, London: Secker & Warburg, 1960。

对秦始皇的历史观的讨论。笔者认为,秦朝的历史观具有明显的“救世主义”特色,而该历史观是别的王朝所不具有的,直到毛泽东时代才再现于中国。

前文提到的峰山碑文可以代表秦朝统治者的意识形态,在秦人的意识中,所有的过去,包括“五帝”的盛世,都是充斥着长久不息的战争的时代,直到秦始皇之时才将这乱世结束了。该铭文并不是唯一一次秦始皇对之前的统治者,包括那些作为道德楷模的五帝及三王表示轻视。不得不说,秦人的这种观念是令人吃惊的:从合法性方面来说,秦朝是否更应该强调自己与之前盛世的延续性呢?而从碑文所体现出的秦人的意识看,秦始皇及其左右恰恰是放弃了这一使自身统治合法化的常用手段。秦人的这一做法并不是偶然的,对他们来说,轻视过去的成就意味着强调秦朝的革新性,否定历代王朝的成功表明秦才是最终的救赎者,及终结王朝。

事实上,秦朝统治者不断地强调自己王朝的革新性。秦始皇创造皇帝头衔以后,马上采取了一系列措施来表明他的王朝从此开启了中国历史上的一个新纪元。例如“更名民曰‘黔首’。大酺。收天下兵,聚之咸阳,销以为钟鐻,金人十二,重各千石,置廷宫中。一法度衡石丈尺”<sup>①</sup>。秦的碑文也反映出秦的革新性,它们常常使用一些表示革新的单词,例如“作”(5次),“初”(4次),“始”(4次)等。与之相映成趣的是,秦朝的统治者始终对“古”表示出消极的态度,例如碣石碑文云“临古绝尤”(即当今情况比过去好得多),或者如李斯所反对的私学,称其“道古以害今”。类似的“轻古重今”的态度在20世纪以前的中国是独一无二的。

与当时社会主流的“一治一乱”<sup>②</sup>的看法不同,秦始皇认为过去全都是不好的,没有任何值得赞美的“治”的时代,相反的,要彻底地跟过去隔绝。在轻古的同时,秦统治者对未来也持有非常独特的态度。与西周“惟命不于常”(《尚书·康诰》)的观念相反,秦始皇认为他的王朝完成了历史过程,因而将“至于万世,传之无穷”(《史记·秦始皇本纪》)。与之相应,可以看到

① 《史记·秦始皇本纪》。

② “一治一乱”见于《孟子·滕文公下》。

秦碑文及《秦始皇本纪》中所引用的秦统治者的言论，常常用到“长”、“久”、“永”、“万世”等意指永恒的词汇。

在有关秦人的历史观讨论之中，一些学者认为秦朝的历史观仍然是循环的而不是线性的，其证据主要是秦利用了邹衍的“五德终始说”，以自己为“水德”。不过，该看法值得重新思考。《吕氏春秋·应同篇》所引用的“五德终始说”是比较有特色的，作者所创造的关于上古的系谱只包含黄帝、夏、商、周，却没有讨论尧舜及其它传说中的“五帝”。通过这个叙述，作者们精明地留下两种选择：“水”可能是最后的“德”，即之后再没有任何循环；也有可能水只是第一个循环的最终阶段。<sup>①</sup>无论如何，秦始皇选择“水德”的时候，他可能相信此后没有新的王朝会代替秦，秦朝就是历史的终结。

除了以上所论有特色的历史观以外，秦朝的宣传还含有另外的“救世主义”色彩，即清晰的乌托邦式元素，这一元素也将这个王朝与全方面及最终的救赎联系起来。秦始皇所宣称的“皆终其命，莫不得意”、“泽及牛马”等描述，都符合诸子百家的乌托邦理想。根据俄罗斯汉学家马地诺夫（Martynov）的雄辩定义，这些宣称将那些思想家的“乌托邦”（utopia 即“乌有之乡”）变成皇帝的“在此之乡”（entopia）<sup>②</sup>，换言之，思想家的理想在秦始皇这里变为了“实际”。

秦始皇对中国乌托邦思想还另有贡献：他在很可能是最后所刻的碑文即会稽碑中，用“太平”这两个字来形容自己的政权。“太平”概念在战国

① 《吕氏春秋·应同篇》在介绍了历史观以后，警告未来的统治者“水气至而不知，数备，将徙于土”。如此，则可以说“五德”会融进新的循环。可能作者自己不敢确定“水”以后会不会开始新的循环。详见 Michael J. Puett（普明），*The Ambivalence of Creation: Debates concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 143-144.

② 参见 Aleksandr S. Martynov, “Konfutsianskaia Utopiia v Drevnosti i Srednevekov'e,” in Lev P. Deliusin and L. N. Borokh eds., *Kitajskie Sotsial'nye Utopii*, Moscow: Nauka, 1987, pp. 25-30. Martynov 在书中主要讨论了汉代早期文献，但是他的观察也适用于秦朝的碑铭。

文献中极少出现,而在汉代则相反,成为描述乌托邦的经典用语。<sup>①</sup>如果该概念只是从秦始皇以后才成为盛时与和平的定语,那它也是秦朝对中国政治文化的一项常常被忽略的贡献。

秦始皇以自己为救世主的意识和他的历史观,尤其是他对上古楷模君主的轻视及其超越天命的未来观,都可以使我们了解到为何后代的思想家常常把秦朝看作一个异常的王朝、一个历史的断裂。这种看法在一定程度上是秦朝自我形象设定的后果。但是秦朝为什么选择了这个独一无二的救世主形象来进行自我塑造呢?笔者认为该表述对秦朝及秦始皇个人都具有各自的积极意义。对秦朝而言,强调自己的革新性会让被征服的六国百姓更容易地接受新的政权。我们知道,战国末叶六国对秦的态度是极为消极的,秦被认为“与戎、翟同俗,有虎狼之心,贪戾好利而无信,不识礼义德行”(《战国策·魏策三》)及“天下之仇讎”(《战国策·楚策一》)。而在征服六国以后,秦统治者彻底改变了新的臣民们的生活:对他们实行秦的律令,施行以二十等爵为核心的秦国的社会制度,施用秦的行政制度及新的行政词汇,<sup>②</sup>以及其它秦国的各项制度。实际上所谓“一法度、衡石、丈尺,车同轨,书同文字”(《史记·秦始皇本纪》)都不过是让秦国的法度、衡石、丈尺等在整个“天下”实行。把这些措施作为新的、代表太平的标准而不是秦国统治被征服地区的手段,会更容易让被统治者接受。

对秦始皇个人而言,把自己作为救世主,其有利性是不言而喻的:在任何文化中,救世主都是有领袖魅力且极有作为的人。事实上,作为“圣

① “太平”这个概念在战国文献中仅出现过两次:《吕氏春秋·大乐》及《韩非子·忠孝》,但在此文献中该观念无足轻重。唯一将“太平”视作极为重要观念的先秦文献是《庄子·天道》篇,但是这篇作品属于战国还是汉代还有待商榷。战国文献也有类似“太平”的观念,即“至平”,见《荀子·君道》等诸篇。有关汉代“太平”观念的重要性,参见 Michael Loewe(鲁惟),“The Cycle of Cathay: Concepts of Time in Han China and Their Problem”, In Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden, Brill, 1995, pp. 313-314。

② 对后者,见里耶秦简中的 8—461 号“秦更名方”;详见游逸飞:“里耶 8—461 号‘秦更名方’选释”,[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=1875](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1875)。

王”的秦始皇确实是中国历史上最为活跃的皇帝之一。在其刻石铭文中，秦始皇宣称，自己“不懈于治，夙兴夜寐”、“视听不怠”、“兼听万事”<sup>①</sup>。我们不知道其是否真的“天下之事无小大皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息”（《史记·秦始皇本纪》），但据碑文上的记载和文献中所记秦始皇经常到偏远地方巡游<sup>②</sup>的史实，都显示出他是一位极为积极有为的君主。秦朝的“秦圣”<sup>③</sup>希望自己能够统管而不是仅仅安于王位。

秦始皇新的自我形象表述对他来说可能是个很恰当的选择，但从长远的历史角度来看，其有效性是短暂的。他的傲慢姿态不但造成了皇帝与臣子之间的矛盾，而且对他的历史形象具有非常消极的影响。他的狂妄自大后来成为汉代及之后思想家抨击秦朝的主要原因之一，而且也被认为是其死后不久秦朝就速亡的主要原因之一。<sup>④</sup>更重要的是，秦朝的速亡向后代的政治家证明了：秦统治者宣布自己会终结未来是荒谬的。汉朝及之后的王朝都借鉴了秦的历史教训，改变了自己的政策及自我形象的表述。

#### 四、走出救世主表述：汉朝与秦的历史教训

汉朝与秦朝的关系比较复杂。一方面，如上所述，汉朝继承了秦的政治制度、法律、社会体制、以皇帝为核心的政治文化等；另一方面，汉朝的统治者特别重视秦速亡的历史教训而且目睹了大臣们对秦朝的激烈批评。因而，它不可能全方面地再照搬秦朝的政策，但是矛盾之处在于汉统治者又不愿意彻底抛弃秦朝的政治遗产。这种一边继承一边进行改造的复杂态度从汉朝的皇帝观就可以看出。汉统治者沿袭了秦始皇自我塑造的部分方面，例如“皇帝”头衔，以及秦朝创造的大部分皇帝用语。同时，他们明显地放弃了秦始皇的“救世主”色彩及其傲慢的态度。汉代统治者对于自我的表述较之秦始皇要谦虚得多，这表现在他们与上天的关系及他

① 引文出自泰山碑、之罘碑东观和会稽碑。

② 有关秦始皇巡游的空前的规模，参见李瑞、吴宏岐：“秦始皇巡游的时空特征及其原因分析”，《中国历史地理论丛》，18.3(2003)。

③ “秦圣”（或曰“秦圣”）是秦始皇在会稽碑文中的自称。

④ 例如贾谊批判秦始皇谓“秦王足已不问”，“行自奋之智，不信功臣”等。（参见《过秦论》）

们的历史观当中。

汉代对天(或者上帝)的态度与秦始皇明显不同。如上所述,秦始皇从来没有赋予过天政治地位,从来没有讨论过“天命”或者“上帝”的支配功能。与之相反,汉高祖在其《安世房中歌·十七章》——作于其执政时代的比较可靠的资料——中谦卑地感谢天与(上)帝的大恩,他说“冯冯翼翼,承天之则”,“嘉承天和”,“孔容之常,承帝之明”,“承帝明德”等。<sup>①</sup>从高祖之后,汉朝的统治者都承认上天对他们有支配和管理的权力,甚至在某些条件下皇帝会公开承认自己的错误,发布罪己诏,如国家遭受天灾等困难,皇帝要自责,为自己的过失向上天和下民悔过。这样的态度,很难想象会发生在秦始皇身上。<sup>②</sup>

汉代的皇帝不但尊重天和上帝、承认天命的重要性,而且对被当作楷模的前辈帝王表现出尊崇和崇敬。这个态度是非常明显的,在此不作赘述,仅仅引用汉武帝执政后不久所发布的“诏贤良”的部分内容,以与秦始皇碑刻铭文相对比:

朕闻昔在唐虞,画象而民不犯,日月所烛,莫不率俾。周之成康,刑错不用,德及鸟兽,教通四海。海外肃兔,北发渠搜,氐羌来服。星辰不孛,日月不蚀,山陵不崩,川谷不塞;麟凤在郊薮,河洛出图书。呜呼,何施而臻此与!今朕获奉宗庙,夙兴以求,夜寐以思,若涉渊水,未知所济。猗与伟与!何行而可以章先帝之洪业休德,上参尧舜,下配三王!朕之不敏,不能远德,此子大夫之所睹闻也。贤良明于古今王事之体,受策察问,咸以书对,着之于篇,朕亲览焉。(《汉书·武帝纪》)

武帝的诏文与秦始皇的碑文形成鲜明的对比,而且这个对立很有可

① 见《汉书·礼乐志》。有关《安世房中歌·十七章》的可靠性,参见 Martin Kern (柯马丁), In *Praise of Political Legitimacy: The miao and jiao Hymns of the Western Han, Oriens Extremus*, 39.1(1996).

② 最早的罪己诏是汉文帝所发布,此后发布罪己诏成为比较普遍的现象。参见刘泽华主编:《中国政治思想史(秦汉魏晋南北朝卷)》,浙江人民出版社,1996年,第239~247页。



能是武帝身边的参谋刻意为之。诏文表明:过往(五帝与三代)是完美的,而如今执政的皇帝无从比拟前辈楷模帝王的成就,他需依赖“明于古今王事之体”的“贤良”才可成功。在诏书中,皇帝自称“朕之不敏”,这体现出特别谦虚的态度。

然而,我们不应该被汉武帝表面的谦虚措辞所误导,汉朝的游戏规则与之前不同:在汉代及其后的王朝,皇帝通常要显示出谦虚的姿态,但大臣却需要赞颂他,夸耀其优点,尊之为“圣人”。他们对皇帝“圣人”形象的设定是通过“另辟蹊径”来完成的,本质上与秦始皇自称圣人无异。实际上,汉朝以后,“圣”就成为皇帝的形容词,正如刘泽华先生所说:“其后两千年,帝王的一切无不与圣结缘。”<sup>①</sup>

那么,秦与汉之间的根本区别在哪里呢?笔者认为,区别主要在于秦始皇个人把“圣”和君主合二为一,而汉朝以后“圣人”成为皇帝的制度性象征,但并不是他个人的特征。在理论上,每个皇帝都应该被当作圣人,因为他的支配性功能涉及思想领域的许多方面。比如说他裁断经学的分歧,决定何者为“经”,何者为“传”;决断哪类文献需要被尊重,而哪类则需要被禁除。由于皇帝的判断是终结性的,理应万无一失,那么为了维护王朝的颜面,应该承认皇帝的智力优于其臣民。然而,尽人皆知,国君常常是平庸人物,甚至在有的时候是孩童、弱智,或是昏君执政。这类皇帝在理论上会保护自己的圣人形象,但毫无疑问没有多少臣民真的会以为他们是“圣者”。

综上所述,秦朝灭亡以后,中国的统治者放弃了“救世主义”的自我表述。虽然秦始皇创造的若干尊荣词汇成为描述君主的特殊词汇,但这并不意味着那些词汇依然包含着此前的意涵。在秦朝,至少对君主的神圣性可能存在着一些真实的信仰,而在后来的朝代中基本上变成了——再次引用 Martynov 的话说——一个理想乌托邦的“标准”(yardstick),从根本上脱离了它本来的内涵,换言之,蜕变为一个内涵空洞的词汇,而不再具备实际的意义。<sup>②</sup>

① 刘泽华:《中国的王权主义》,上海人民出版社,2000年,第446页。

② 参见 Martynov, “Konfutsianskaia Utopiia”, 第29页。

汉朝以后皇权明显地一分为二：制度性的皇帝和作为个人的皇帝。制度性的皇帝仍然是万能、完美、全知的圣人，但是就皇帝个人而言，他们大多数清楚地意识到，自己的力量是有限的。历史证明，秦始皇之类具有领导魅力和“救世主”特色的皇帝模式是不可持续的，因为在世袭继承制影响之下常常会产生平庸乃至无能之君，而其消极的影响——如秦二世的教训证明——可以成为极具破坏力的因素。汉代及之后的二元化皇权制度较之完全依赖个人能力的秦朝制度，更为灵活，并且更具有可持续性的意义。在这个一分为二的体系中，皇帝的制度性万能让他一直保留其主要功能，即作为政治秩序和大一统的象征。同时，由于大臣都认识到皇帝个人可能是平庸和无能的君主，他们创造出微妙的“制衡”制度，来弥补君主作为个体的不足。<sup>①</sup>在中国历史上，大部分的皇帝常规性地将政治事务委托给自己的大臣处理，并且经常表现出可贵的谦卑，宣称自己才德不足，需要聆听大臣的建议。当然，中国微妙的“制衡”制度不免存在着弱点（例如如果皇帝过于自信，大臣们就无法控制他）。但是从长远角度来看，中国的皇权制度一方面维护了相对的帝国稳定，一方面也保持了相对的灵活性，这样的一种制度在一定程度上保证了中华帝国成为世界历史上独一无二的长期延续的长寿政治制度。

---

① 有关中国微妙的“制衡”制度，详见拙作 *The Everlasting Empire: Traditional Chinese Political Culture and Its Enduring Legacy*, Princeton: Princeton University Press, 2012, pp.44-75。