

漢晉之際「君臣一體」論發微

錢 瑋 東^{*}

摘 要

自東漢晚期始，士人議政者每持「君臣一體」之論。此種表述，與儒家經典尤其是《儀禮·喪服傳》中，僅以「一體」指涉父子、夫妻或昆弟等「至親」關係的傳統用法不同，乃屬其時流行之新現象和新觀念。本文指出，禮制意義上的「一體」概念，在東漢逐漸成為時人論述政治權力傳遞或分享之正當性的核心話語，循此觀之，「君臣一體」論的標舉，原與外戚政治語境下的「夫妻一體」或「帝后一體」有密切關聯，它和「公私之辨」的連攜，成為漢末士人鬆動皇后及外戚權力正當性的重要理論依據；而隨著這觀念的日益盛行，其更具備了作為治國之道的普遍意義，持續對魏晉之際的政治秩序產生影響，並為士人階層爭取更高的政治地位張本。在此脈絡下，漢晉之際的「君臣一體」論，即從最初賴以抗衡外戚勢力的對治之策，發展而為支撐著士人操持大政的觀念基石；而對「君臣一體」論的發幽探蹟，也因而正好提示了我們，從外戚政治到士族政治這一中古皇帝權力結構的轉變時期，原是存在過這樣一條作用於意識形態上的隱微跡線。

關鍵詞：君臣一體、夫妻一體、國君一體、外戚政治、五等爵制

* 作者現為國立政治大學中國文學系博士生。

On the “Unity between the Monarch and the Officials” during the Han-Jin Transition

Wai-tong Chin^{*}

Abstract

Since the end of the Eastern Han Dynasty, gentries had often expressed political views with the “unity between the monarch and the officials” argument. The expression indicated a popular new phenomenon and a new concept at the time, and differed from the traditional view on merely using “unity” between father and son, husband and wife, or between brothers in Confucian classics, especially in “Treatise on Mourning Attire” in the *Book of Ceremonies* (《儀禮·喪服傳》). This paper points out that the “unity” concept as related with ceremonies and rituals gradually became part of the core discourse on the propriety of transition or sharing of political power. Consequently, the advocacy of the “unity between the monarch and the officials” was closely related with the “unity between husband and wife” or “unity between the emperor and the empress” within the context of political participation of relatives of imperial consorts. The “unity between the monarch and the officials,” combined with the “distinction between the

^{*} Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

public and the private,” became the key theoretical ground to cast doubt on the legitimacy of power of empresses or relatives of imperial consorts. As this concept gradually became more and more popular, it gained universal significance as a way to manage the nation. It continued to influence political order during the Wei-Jin transition and even helped to raise the political standing of the gentry. In this context, the “unity between the monarch and the officials” concept developed from the initial measure to counter the political power of relatives of imperial consorts, to the cornerstone to support the gentries’ management of politics during the Han-Jin transition. The exploration of the significance of the “unity between the monarch and the officials” argument reminds us that there existed an implicit thread as political power transitioned from relatives of imperial consorts to gentries in the imperial political power structure of the medieval period.

Keywords: unity between the monarch and the officials, unity between husband and wife, unity between the nation and the monarch, political power of relatives of imperial consorts, five ranks of nobility

漢晉之際「君臣一體」論發微^{*}

錢 瑋 東

一、前言

古代中國用以指涉人際關係的「一體」概念，本具禮制上的內涵，其與喪服之規定尤為相關。就儒家經典所見的定義而言，「一體」僅施用於父子、夫妻和昆弟三種關係，此即《儀禮·喪服傳》所謂「父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子，首足也；夫妻，胖合也；昆弟，四體也」¹，乃是針對「至親」間之界定，²而君臣關係則不與焉。³

* 本文之發想與撰就，緣於王德權教授107學年度「中國古代君臣關係專題」課程之教導與啟發。筆者多承指點，受益匪淺，無任感幸。文章修改過程中，復蒙匿名審查人惠賜寶貴意見，在此謹表謝忱。

¹ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷30，頁662。清人胡培翬釋此數語云：「『父子一體也』三句，因上言一體，而廣明一體之人；『父子首足也』三句，則又申言一體之實。父尊子卑，其一體如首足；夫陽妻陰，其一體如胖合；昆弟同氣連枝，各得父之體以為體，如四體之本為一體。」見胡培翬撰，胡肇昕等補：《儀禮正義》（桂林：廣西師範大學出版社，2018年，影印上海圖書館藏清咸豐二年刻本），卷22，頁1846。

² 《儀禮·喪服》賈公彥疏引馬融注云：「言一體者，還是至親。」見鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷30，頁663。按：為免煩贅，本文引用經書、正史等常見文獻，僅於首次徵引時詳註作者及注疏者，此後則一概省略。

³ 《儀禮·喪服傳》凡論及「君」或「天子」與臣下關係之處，俱不以「一體」釋之，而僅以「至尊」為解。鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷29，頁639。

然而，逮至漢末魏晉之際，論及君臣關係者，卻多有「君臣一體」或「君臣同體」的表述。其中較具代表性的，當屬反覆言及此旨的杜恕（198-252）《體論》。該書〈君體〉篇云：

故《書》稱君為元首，臣為股肱，期其一體相須而成也。……君過乎頭而臣不及乎手足，是離其體也；君臣體離而望治化之洽，未之前聞也。

〈臣體〉開首亦云：

凡人臣之於其君也，猶四肢之戴元首，耳目之為心使也，皆相須而成為體，相得而後為治者也。⁴

借用劉澤華的話：「（杜恕）提出了君臣一體的理論，可以說這是對當時君臣理論的一個總結。杜恕認為君臣是同體相須的關係，兩者不可或缺，也不能分離。」⁵但事實上，所謂「君臣一體」的觀點，與其說是杜恕所「提出」者，毋寧應視作漢晉間士人的普遍認知。除杜恕外，⁶如漢末的朱穆（100-163）、陳蕃（?-168）、荀悅（148-209），⁷曹魏的楊阜（?-?）、蔣濟（?-249），⁸蜀漢的費詩（?-?），⁹孫吳的陸景（250-

⁴ 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），《全三國文》，卷42，頁1287-1288。〈君體〉、〈臣體〉等各篇標題，嚴氏所輯皆無「體」字，此處據金澤文庫本《群書治要》改之，相關敘錄，參閱金光一：《〈群書治要〉研究》（上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，2010年），頁91-92。

⁵ 劉澤華主編：《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁442。

⁶ 除《體論》外，杜恕在魏明帝朝的上疏，也曾表達過「君臣一體」的觀點，見陳壽撰，裴松之注：《三國志》（臺北：鼎文書局，1980年），卷16《魏書·杜畿附子恕傳》，頁500-501。

⁷ 分見范曄撰，李賢等注：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷43〈朱暉附孫穆傳〉，頁1469；卷66〈陳蕃傳〉，頁2166；荀悅撰，黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》（北京：中華書局，2012年），〈政體〉，頁37。

⁸ 分見《三國志》，卷25《魏書·楊阜傳》，頁707；《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全三國文》，卷33《蔣子萬機論·政略》，頁1239。

⁹ 見《三國志》，卷41《蜀書·費詩傳》，頁1015。

280)，¹⁰西晉的庾峻(?-273)、傅玄(217-278)、杜預(222-285)、淳于睿(?-?)、葛洪(283-343)等人，¹¹乃至東漢後期開始出現的《太平經》、疑為漢魏間纂成的《孔叢子》等書，¹²俱有類似之說。誠然，以「君」為「元首」、「臣」為「股肱」之身體譬喻，早見於《尚書·皋陶謨》，¹³且每為儒家經典與先秦諸子援引；¹⁴但將此語比附演繹至君臣乃「一體」或「同體」、故應「相須」而後成的「君臣一體」論，則不見於先秦時期的文獻。¹⁵即使到了漢代，自西漢高祖至東漢中葉順帝為止的三百多年間，傳世文獻中也只有王褒(90-51BC)〈四子講德論〉¹⁶和班固(32-92)《漢書·魏相丙吉傳贊》¹⁷二例，明確藉著「元

¹⁰ 見《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全三國文》，卷70《典語》，頁1432。

¹¹ 分見房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷50〈庾峻傳〉，頁1392；杜預：《春秋釋例》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），經部第140冊，卷3，頁44上；杜佑：《通典》（北京：中華書局，1988年），《禮典》，卷90〈禮五十〉，頁2477；《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》，卷47《傅子·檢商賈》，頁1729；葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》上冊（北京：中華書局，1991年），卷6〈臣節〉，頁249。

¹² 分見王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1985年），卷48〈三合相通訣〉，頁150；傅亞庶：《孔叢子校釋》（北京：中華書局，2011年），卷2〈居衛〉，頁130。

¹³ 此據今文《尚書》。晚出的偽古文《尚書》分〈皋陶謨〉之後半為〈益稷〉，若據此，則「元首」、「股肱」之說出自〈益稷〉。

¹⁴ 參閱黃俊傑：〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2015年），頁374。

¹⁵ 《管子·君臣上》有兩段話或可視為例外：「上之人明其道，下之人守其職，上下之分不同任，而復合為一體。」「先王善與民為一體，與民為一體則是以國守國，以民守民也。」見黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），卷10，頁553、565-566。但須注意的是，後者僅云「君」、「民」一體，而非嚴格意義下的「君臣」。

¹⁶ 「蓋君為元首，臣為股肱，明其一體，相待而成。」見蕭統編，李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷51，頁2253。

¹⁷ 「故經謂君為元首，臣為股肱，明其一體，相待而成也。」見班固撰，顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），卷74，頁3150-3151。渡辺信一郎曾指出「君臣同體（一體）」論首見於此，但其實班固的這一表述，全據西漢王褒〈四子講德論〉而來。參閱渡辺信一郎：〈『臣軌』小論——唐代前半期の國家とイデオロギ〉，《中国古代国家の思想構造——專

首」、「股肱」之喻來譬況「君臣一體」的理想。如此看來，儘管這觀念並非前所未有，但漢晉之際僅百餘年的時間裡，竟出現了前所臚列的眾多「君臣一體」之說，其密集程度足可顯示它在時人的君臣觀中據有關鍵地位。若再考慮到禮制意義上的「一體」，主要是界述父子 and 夫妻等血緣或姻緣的至親關係，原非君臣之間所宜施用，則這一新現象自當引起我們重視。

關於中國古代的「君臣一體」論，渡邊信一郎、劉澤華和張分田等學者皆已有所措意，但他們或是聚焦於唐代的《臣軌》，¹⁸或是作通論式的考察，¹⁹或雖觸及漢晉之際此一時段而主要關注杜恕的《體論》。²⁰然而，「君臣一體」論為何始盛於漢晉之際？它是否與東漢末年的政治態勢相關連？當時士人亟欲標舉此種君臣觀之普遍現象，究應如何理解？進而言之，假若「君臣一體」論的提出確有所欲對治的現實問題，那麼此種「一體」概念得以成立並為時人廣泛接受的禮制依據又是甚麼？從既有的「元首」、「股肱」之喻，衍化至君與臣共為「一體」之說，其間之關捩到底何在？從較宏觀的角度來看，這觀念的流行又如何反映或參與漢晉間政治秩序的變遷？凡此種種疑問，現有研究成果似尚未能提出周延的解答，故仍有重加探考之必要。

如前所言，「君臣一體」論始興於漢末，若欲探究此觀念盛行之因由，首須注意的便應是此時的紛紜政局，特別是貫穿和帝至靈帝這

制国家とイデオロギー——》（東京：校倉書房，1994年），頁305-306。

¹⁸ 渡邊信一郎：〈『臣軌』小論——唐代前半期の國家とイデオロギ〉，頁300-308。

¹⁹ 張分田：〈君與臣：君臣一體論的「君主—臣輔」結構〉，《中國帝王觀念——社會普遍意識中的「尊君—罪君」文化範式》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁459-467。另見劉澤華主編：《中國政治思想通史·綜論卷》（北京：中國人民大學出版社，2014年），頁395-403。

²⁰ 劉澤華主編：《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》，頁442-444。另如蘇子齊：〈「體離」的焦慮：杜恕《體論》的思想與儒家挫折〉，《臺大文史哲學報》第92期（2019年11月），頁49-83。

段東漢中晚期歷史的外戚干政現象。渡邊義浩、保科季子等學者早已指出，外戚政治之所以能在東漢長期盛行，相當程度上源自皇太后作為前任皇帝「嫡妻」而獲致的正當統治權力；而此種統治權力的正當性，則是植根於儒家「夫妻一體」的觀念基礎。²¹ 然則「君臣一體」之揭櫫，與這種意義下的「夫妻一體」是否有關？要回答這一問題，必先辨明「夫妻一體」論的內涵及其在東漢政治語境中的作用。以下即由此展開論述。

二、東漢外戚政治語境中的「夫妻一體」

東漢外戚權力之重，每為後世史家詬病。唯正如《漢書·外戚傳序》所云：「自古受命帝王及繼體守文之君，非獨內德茂也，蓋亦有外戚之助焉。」²² 班固此語雖旨在總結三代以來之歷史事實，然從其表述可知，在東漢人眼中，「外戚之助」並非應受批評的異常政治態勢，外戚與政亦不必然意味著大權旁落，它反而可能是支持著皇權運作的某種表現方式，是其時皇帝權力結構中的合理存在。這種以后族為中心的外戚權力，之所以能在漢代獲致正當地位，有學者從當時仍然重視「母族」的古代親族觀念來解釋；²³ 但就東漢的政治語境來看，在漢室日益倚賴儒家經典和緯書以確立統治正當性的同時，時人到底是如何言說、論述這種外戚權力的合理來源？其所擷取、轉化的儒學理論資源為何？由此可進而思索的是，當漢末儒家士人起而憤斥后族干政，他們對外戚權力正當性的批判，又採用了何種方式？而這

²¹ 參閱渡邊義浩：《後漢国家の支配と儒教》（東京：雄山閣，1995年），頁296-302；保科季子：〈天子的好逑——漢代の儒教的皇后論——〉，《東洋史研究》第61卷第2號（2002年9月），頁171-200。

²² 見《漢書》，卷97上，頁3933。

²³ 參閱下倉涉：〈漢代の母と子〉，《東北大學東洋史論集》第8輯（2001年1月），頁1-53；閻愛民：《漢晉家族研究》（上海：上海人民出版社，2005年），頁147-154；徐沖：《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁132-141。

與此前證立外戚權力正當性的話語現象，是否存在對應之處？若能釐清這些問題，則不啻可從一個側面展示東漢至魏晉間皇帝權力結構合理性的觀念變遷。尤其是對於儒典禮制的詮釋，實與兩漢政治現實有著極為密切的關係，一如甘懷真研究漢代郊祀禮時所說的：「歷史中的行動者基於與利用了一套知識系統，建構政治論述，借以達成其政治目的。」²⁴ 以郊祀禮的成立為例，其根源於《禮記》諸篇所蘊含的儒家祭祀觀念，當時儒者如韋玄成(?-36BC)等即據以批判此前的神祠制度，建構他們對郊祀禮改革的「政治論述」，以遂行其奠立儒教天子觀的「政治目的」。²⁵ 儒典禮制觀念與漢代政治現實的關涉，乃至其作為統治正當性基礎的意義，於此可見一斑。

在這視野下，漢晉之際「君臣一體」論所著重的「一體」概念，與渡邊義浩等學者在研究東漢外戚政治時拈出的「夫妻一體」論，遂可闢出更為寬廣的對話空間；而前述「一體」所蘊有的儒家禮制內涵，也於焉成為時人證立統治權力正當性時各取所需的理論資源，其所衍生的話語權之角力與糾葛，則尚待仔細辨析和釐清。職是，本節擬先闡明東漢朝廷和士人如何調度及重塑儒典既有的「夫妻一體」論，以鞏固外戚政治的正當地位，同時冀能藉此凸顯「一體」概念在其時政治語境中的重要意義。

先來看渡邊義浩賴以論證「夫妻一體」與外戚權力正當性關係的一段關鍵文獻。《白虎通·王者不臣》明言「王者所不臣者三」，其中之一為「妻之父母」，其釋云：

不臣妻父母何？妻者與己一體，恭承宗廟，欲得其歡心，上承先祖，下繼萬世，傳于無窮，故不臣也。²⁶

²⁴ 甘懷真：〈西漢郊祀禮的成立〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁33。

²⁵ 甘懷真：〈西漢郊祀禮的成立〉，頁43-58。

²⁶ 班固撰，陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷7，頁316-317。

所謂「不臣」者，即君主對其行「不臣之禮」，不以之為臣，以示崇敬。王者「妻之父母」的「不臣」地位，源於王者之妻；而《白虎通》的王者之妻，實具有天子之妻即皇后的涵義（詳下文）。這就是說，外戚中最受尊崇的「后父」，²⁷ 其身分特權原是來自其女兒（皇后），此種外戚權力本於天子之妻的觀念，因而被渡邊義浩等人稱為「嫡妻權」：當皇帝駕崩，次任皇帝沖幼而不堪蒞事，身為前任皇帝「嫡妻」的皇太后遂得臨朝掌政，以行使其「嫡妻權」，這正是東漢外戚權力正當性的一大基礎。而此種「嫡妻權」的理論根據，則為是處所言的「妻者與己一體，恭承宗廟」，基於禮典的「夫妻一體」觀，皇帝與皇后亦為「一體」，皇帝的統治權力既是源自宗廟之祖，那麼與皇帝「一體」的皇后自然也可同奉宗廟，緣此而獲得了「擬似皇帝權力」的「嫡妻權」。²⁸

皇后因與帝「一體」而得以奉承宗廟的這種觀念，在東漢尚有其他證據和實例支持。《後漢書·和熹鄧皇后紀》載漢和帝（88-106 在位）欲立鄧皇后（81-121）之語云：

皇后之尊，與朕同體，承宗廟，母天下，豈易哉！唯鄧貴人德冠後庭，乃可當之。²⁹

更能說明問題的是立皇后詔。《續漢書·禮儀志》劉昭注引蔡質所記立宋皇后儀，載漢靈帝（168-189 在位）冊立宋皇后（?-178）之詔書云：

²⁷ 據《漢書·孝成許皇后傳》，杜欽以「后父重於帝舅」為漢室「故事」。見卷97下，頁3974。

²⁸ 渡邊義浩：《後漢國家の支配と儒教》，頁299-302；《後漢における「儒教國家」の成立》（東京：汲古書院，2009年），頁85-86。較渡邊氏更早論及漢代皇后「嫡妻權」的，尚有谷口やすよ：〈漢代の皇后權〉，《史學雜誌》第87卷第11號（1978年11月），頁36-54；〈漢代の「太后臨朝」〉，《歷史評論》第359號（1980年3月），頁86-98。

²⁹ 見《後漢書》，卷10上，頁421。

皇后之尊，與帝齊體，供奉天地，祇承宗廟，母臨天下。……
 宋貴人秉淑媛之懿，體河山之儀，威容昭曜，德冠後庭。群寮
 所咨，僉曰宜哉。卜之著龜，卦得承乾。有司奏議，宜稱絃
 組，以母兆民。³⁰

東漢的冊立皇后詔，內容較完整流傳至今者僅此一封，但考量到這類典禮文書的內容和結構多有因循舊式之處，則不妨推論如「皇后之尊，與帝齊體，供奉天地，祇承宗廟」等句，或應屬於立皇后詔開首的慣用套語，為時人和有司所熟稔，一如前引漢和帝之語所示。和帝立鄧后，自言「與朕同體」，故鄧后得以「承宗廟，母天下」；諷刺的是，後來鄧后果真掌握了指名宗廟繼嗣者的權柄，《後漢書·安帝紀》載安帝（106-125 在位）即位前鄧后（其時為皇太后）下詔：「朕惟平原王素被痼疾，念宗廟之重，思繼嗣之統，……其以祐為孝和皇帝嗣，奉承祖宗。」³¹ 誠如學者所論，皇太后之所以能親自選定嗣君，主要原因正在於她參承宗廟之事的權限，³² 這從詔書中屢屢強調「宗廟之重」、「奉承祖宗」即可見一斑。而根據上文引述的《白虎通》及立皇后詔，至少在東漢一朝，這種「承宗廟」的皇（太）后權力，是從與（前任）皇帝「一體」的禮制原理來確立，或至少是與這種觀念密不可分的。

然而問題正在這裡。源於先秦禮制概念的「一體」，本來並不必然包含天子和天子之后，從《儀禮·喪服傳》的「夫妻一體」推衍為東漢的「帝后一體」，也遠非如想像般簡單。這不但是因為先秦時期尚未出現「皇帝」和「皇后」的稱謂與制度，更重要的是，在儒家「天子至尊無敵」的理念下，是否存在足以與天子「敵體」者，³³ 原

³⁰ 同前註，《續漢志》，卷5〈禮儀志中〉，頁3121。

³¹ 見《後漢書》，卷5，頁204。

³² 岡安勇：〈漢魏時代の皇太后〉，《法政史學》第35號（1983年3月），頁22；渡邊義浩：《後漢國家の支配と儒教》，頁301。

³³ 所謂「敵體」者，《禮記·內則》鄭玄注云：「妻之言齊也，以禮〔見〕（則）問，則得與夫敵體。」又《禮記·曲禮下》孔穎達疏云：「鄭注〔內

即為經學和禮學上的難題。《荀子·君子》云：「天子無妻，告人無匹也。」王先謙釋曰：「告，言也。……天子尊無與二，故無匹也。」³⁴所謂「天子無妻」，意謂天子居於獨一無二的至尊地位，天子之后也無法與他相齊匹，故天子與天子之后的關係雖亦經昏禮而締結，³⁵唯無論名義上或實際上，都應與諸侯以下的「夫妻一體」關係不盡相同。³⁶近人劉師培申說此旨云：「其曰天子無妻者，謂后之與王，不得禮同一體，斯即至尊無敵之說也。」³⁷據劉氏考證，《荀子》「天子無妻」之義採自《左傳》。許慎《五經異義》引「左氏說」：「王者至尊，無敵體之義，不親迎。」³⁸《穀梁傳·桓公八年》范寧集解引「春秋左氏說」則曰：「王者至尊無敵，無親逆之禮。」³⁹這涉及天子昏禮

則)云：『妻之言齊也。以禮見問，得與夫敵體也。』案彼是判合齊體者，今此言齊者，以進御王之時，暫有齊同之義。」按孔氏此語，乃是解釋經文「天子有后，有夫人，有世婦，有嬪，有妻，有妾」中「有妻」之義。孔氏認為此處所謂天子有「妻」者，與一般所謂「得與夫敵體」、「判合齊體」的夫妻之「妻」（齊）不同，而是特指以時進御天子的御妻，即鄭玄注此處「有妻」時所說的：「妻，八十一御妻，《周禮》謂之『女御』。」從孔穎達的表述可知，所謂「敵體」或「齊體」，用以指涉夫妻關係時本無大異；而他刻意強調「天子有妻」與一般有「敵體」或「齊體」之義的「妻」不同，則尤可見出經學上天子無「敵體」之說，與「夫妻一體」、「夫妻，牝（判）合也」的潛在矛盾。引文分別見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷28，頁1015；卷4，149-150。

- ³⁴ 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷17，頁449。據注，篇名應作「天子」。
- ³⁵ 今存《儀禮》雖不載天子昏禮之事，然《禮記·昏義》末數章即論及天子和天子之后，可知其關係亦經昏禮而締結。
- ³⁶ 是以儒家經典中有諸侯與妻一體之例，而絕無稱天子與妻一體者。前者如《公羊傳·宣公元年》：「內無貶于公之道，則曷為貶夫人？夫人與公一體也。」見何休解詁，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷15，頁370。
- ³⁷ 劉師培：《荀子斟補》，《劉師培全集》（北京：中共中央黨校出版社，1997年），第2冊，頁300。
- ³⁸ 《左傳·桓公八年》孔疏所引，見杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷7，頁214。
- ³⁹ 范寧集解，楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷4，頁55。

是否應行「親迎」之禮，其間具體情況甚為複雜，茲不贅述，⁴⁰ 但由此足可看出，先秦以來至少有一派意見認為，由於天子至尊而無「敵體」，故其昏禮所行儀式亦應與諸侯以下有異，禮制上所謂「夫妻一體」的觀念因而亦不適用於天子和天子之后。⁴¹

準此而言，東漢朝廷的「帝后一體」論並非先秦儒家思想所本有者，或者至少說，天子和天子之后是否「一體」，原即為頗具爭議的經學及禮學議題，其在漢代以前尚未出現無可移易的定論，前引漢靈帝立皇后詔中宛如不證自明的「皇后之尊，與帝齊體」等表述，背後隱現著的其實是官方儒學對既有「夫妻一體」論的轉化與重詮，它關乎皇（太）后和外戚權力的正當性。保科季子已曾就皇后位號的確立和祀地配后的實施等事例，論證西漢後期至東漢早期之間，《儀禮·喪服傳》的「夫妻一體」說是如何逐漸與《禮記·昏義》的「天子之后」觀念相結合，從而為東漢皇后的至高權威奠下基礎；⁴² 此處旨在進一步說明的是，皇帝與皇后同樣適用於「夫妻一體」的這種新說，到底為何在東漢具有了近乎不證自明的儒學定調意味？⁴³

欲回答這一問題，仍須求之於《白虎通》。〈嫁娶〉篇載：

妻妾者，何謂也？妻者，齊也，與夫齊體，自天子下至庶人，其義一也。⁴⁴

⁴⁰ 參閱章太炎：〈明解故上〉，《國故論衡》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁62-63；保科季子：〈天子的好逮〉，頁182-185。

⁴¹ 《禮記·昏義》述「親迎」之禮一節云：「婦至，壻揖婦以入，共牢而食，合盃而醕，所以合體同尊卑，以親之也。」見卷61，頁1889。其中正可看出「親迎」禮與夫妻「合體同尊卑」之間的關係。

⁴² 保科季子：〈天子的好逮〉，頁172-182。

⁴³ 西漢晚期以來，已開始出現「帝后一體」的相關表述，這與其時外戚權力急劇膨脹的趨勢相一致，如《漢書·王莽傳》載孫建奏書：「元帝與皇太后為體，聖恩所隆，禮亦宜之。」見卷99中，頁4119。唯其成為官方定說，則應已是東漢之時。此觀念的具體形成過程，詳參前揭保科季子之論文。

⁴⁴ 見《白虎通疏證》，卷10，頁490。

「妻者」「與夫齊體」云云，為先秦儒家舊義，此固無論。有趣的是，《白虎通》在這句後特別補上「自天子下至庶人，其義一也」之語，以今日角度來看，夫妻之義自是天子以至庶人俱有，這本無待辭費，但就上述脈絡觀之，妻子「與夫齊體」的觀念，是否適用於天子和天子之后，既具爭議性與模糊性，則《白虎通》於此明言「自天子下至庶人，其義一也」，毋寧有著以官方立場將此論定於一尊、消弭歧說的意圖。揆諸《白虎通》的性質，其既屬漢章帝（75-88 在位）詔使群儒於朝堂集議、講論五經異同後，由天子親自裁斷經義的決議記錄，是則此書所述之經學觀點，實體現了章帝及其所代表的東漢官方意旨，故可謂為具備「國憲」的地位。⁴⁵就此說來，《白虎通》將「夫妻一體」的適用範圍擴大至天子和天子之后，標誌著這種意見成為了東漢儒學的定說，並受朝廷正式認可，其亦因而得以作為證立皇后可與皇帝同奉宗廟、共承天命的理論依據，提供皇后和外戚行使統治權力的正當基礎。事實上，在《白虎通》編定之後，當朝廷遇有相關禮制爭議時，儒生們即多稱引「帝后一體」以為其立論之本。如上文提及天子行昏禮時應否「親迎」的問題，鄭玄（127-200）持天子應親迎說，其反對許慎（30-124）之說云：

天子雖至尊，其於后猶夫婦也。夫婦判合，禮同一體，所謂無敵，豈施於此哉！⁴⁶

「判合」，即本文開首所引《儀禮·喪服傳》之「牝合」。這是藉「夫妻一體」和「帝后一體」來批駁許慎之說，以此論證「天子至尊無敵」不適用於昏禮中的天子「親迎」問題。又如蔡邕（132-192）追謚鄧后之議：

⁴⁵ 參閱林聰舜：〈帝國意識形態的重建——扮演「國憲」基礎的《白虎通》思想〉，《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁213-262。

⁴⁶ 《詩經·大雅·大明》孔疏所引，見鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷16，頁1139。

謚法「有功安人曰熹」。帝后一體，禮亦宜同。大行皇太后謚宜為和熹。⁴⁷

「帝后一體」竟成皇太后謚議的關鍵論據了。在這情形下，以「皇后之尊，與帝齊體」作為其「供奉天地，祇承宗廟」、協助年幼皇帝處理國家大事的合法權力源泉，便非不能理解之事。

但更為根本的問題是，為何「一體」觀念具有如此重要的政治效用，乃至與統治權力息息相關？前揭渡邊義浩等的研究，乃是從「承宗廟」的角度論之，這點固然值得肯定；然而，如《禮記·昏義》所述：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。」⁴⁸ 承事夫家宗廟，本是婦人出嫁應有之義，這與統治權力正當性的獲取，邏輯上似尚隔一層。要更清晰地說明這問題，仍應從「一體」觀念入手。實際上，儒家經典的「一體」論，除了前文所述的人際關係範疇外，尚有見於《公羊傳·莊公四年》的「國君一體」概念：

國君一體也：先君之恥，猶今君之恥也；今君之恥，猶先君之恥也。國君何以為一體？國君以國為體，諸侯世，故國君為一體也。⁴⁹

粗言之，「國君一體」包含了兩個層次：一是君主與其統治之國為一體，即「國君以國為體」；二是同一國的歷代君主亦為一體，故「先君之恥，猶今君之恥也；今君之恥，猶先君之恥也」。王健文曾從「國君一體」的角度闡論古代中國統治權力正當性之由來，其說正可作為此處之參考。⁵⁰ 他認為在傳統的王朝正統論中，開國之君以德受天命，此天命便是其支配正當性的終極根源；但後嗣之君無法親自受

⁴⁷ 《後漢書·皇后紀論》李賢注引蔡邕〈謚議〉，見卷10下，頁455。

⁴⁸ 見《禮記正義》，卷61，頁1888。

⁴⁹ 見《春秋公羊傳注疏》，卷6，頁144。

⁵⁰ 王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書，1995年），頁97-133。

命於天，其所以能繼承天命，是基於與開國之君或前任君主的「父子一體」關係：「因為每一世代的父子都是一體，每一個己身都是父母之遺體，因此自始祖以降，世世代代構成綿延不絕的一體關係。」⁵¹緣此，身當先祖「繼體」的後嗣之君，其所承續的天命，是受之於祖而非直接受之於天，因而他在即位時，必須先謁宗廟，以確立繼體君的正當地位，⁵²這便是《公羊傳·桓公元年》何休解詁所謂「先謁宗廟，明繼祖也」的具體涵蘊。⁵³在這意義下，宗廟作為「國君一體」概念在空間上的落實，一方面不同世代的嗣君透過謁廟而顯明其共為「一體」的宗族血統，另一方面繼體君亦因著宗廟的中介而傳承開國始祖所受之天命，「國」與「君」（新君）為一體之觀念遂由此重新得到確認。

換一角度看，天命之所以能在受命君與各代繼體君之間賡續不絕，就其根本而言仍當求諸「父子一體」之禮制關係，這正是「繼體」說得以成立的理論依據，《儀禮·喪服傳》解「父為長子」斬縗三年云：「何以三年也？正體於上，又乃將所傳重也。庶子不得為長子三年，不繼祖也。」⁵⁴長子是「正體於上」而能「繼祖」者，其義即在於此。職是觀之，繼體君通過即位謁宗廟儀而領受天命，這種國家支配權的傳遞方式，是經由「一體」觀念來維繫的（「父子一體」的繼父承宗意識，以及「國君一體」的合法支配意識），它賦予了新任君主的正當統治權力。漢元帝（49-33BC 在位）曾下詔正宗廟禮儀事，其中有云：「高皇帝為天下誅暴除亂，受命而帝，功莫大焉。……高皇帝為漢太祖，孝文皇帝為太宗，世世承祀，傳之無窮，朕甚樂之。孝宣皇帝為孝昭皇帝後，於義壹體。」⁵⁵此段話最能看出

⁵¹ 王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，頁103。

⁵² 兩漢各代嗣君即位時俱行「謁高廟」之禮，東漢則除謁高廟外尚須謁光武廟，詳見《漢書》和《後漢書》諸帝紀。

⁵³ 見《春秋公羊傳注疏》，卷4，頁78。

⁵⁴ 見《儀禮注疏》，卷29，頁640。

⁵⁵ 見《漢書》，卷73〈韋賢附子玄成傳〉，頁3120。

「一體」觀念與皇帝「受命」和宗廟「承祀」的關係，而在這關係中體現的則是政治權力的合法傳承方式。尤堪注意的是，詔中提到的宣帝本非昭帝子嗣，唯其既入繼大統，則已是為人後者，故可謂與昭帝為「一體」；反過來說，正由於宣帝非昭帝直系血親，故須特別拈出「於義壹體」云云，以強調其作為「繼體君」之合法性，「一體」觀念所蘊有之權力正當化功能亦於焉體現。

由此，我們遂更能明白本節開首引用《漢書·外戚傳序》的一段話：「自古受命帝王及繼體守文之君，非獨內德茂也，蓋亦有外戚之助焉。」班固此處所言，其實正寓示了皇帝統治權力正當性的問題：開國之祖因「內德茂」而受天命所眷，成為「受命帝王」，後嗣之君而能敬慎厥「德」者，⁵⁶亦因「父子一體」之觀念而得為「繼體」以賡承天命，持續獲取正當的國家統治權；但在這基礎之上，班固卻認為「外戚之助」亦當屬此種皇帝權力的合理組成部分。從上文論證可知，這種外戚權力正當性的理念，在東漢是透過儒家經典理論資源的轉化來確認的。具體來說，從《儀禮·喪服傳》「夫妻一體」概念延伸出的「帝後一體」論，經《白虎通》的「國憲」性質而成為其時的官方儒學定說，它正式肯認了皇后獲致「與帝齊體」的地位及承事宗廟的權限；而這種「一體」地位之所以如此關鍵，主要原因在於，它同時也是繼體君通過即位謁宗廟儀而承續天命的理論根據，故若與前任皇帝為「一體」的繼體君，因過於年幼而無法任事，那麼同樣與前任皇帝為「一體」的皇太后，遂有著充分的正當理由暫時承天命、奉宗廟，以攝行大政。因此，和熹鄧后臨朝稱制時，先後行「初入太廟」和「謁宗廟」二禮，⁵⁷渡邊義浩便以為這與受命思想有關，⁵⁸但更應強調的是，貫穿此種權力正當意識的思想軸心，其實仍為「一體」

⁵⁶ 參閱王健文：〈有盛德者必有大業——「德」的古典義〉，《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，頁65-95。

⁵⁷ 見《後漢書》，卷10上〈和熹鄧皇后紀〉，頁425。

⁵⁸ 渡邊義浩：《後漢國家の支配と儒教》，頁301。

之觀念。

統合本節所論，其中有三點特別值得留意：第一，東漢外戚政治在相當程度上仰賴「夫妻一體」（及其延伸出的「帝后一體」）觀念作為其權力來源的意識基礎；第二，隨著「帝后一體」論的定調，皇帝「至尊」而「無敵體」的傳統說法開始出現縫隙，皇帝也有了與皇族本枝以外的其他人共為「一體」的可能；第三，在儒家禮制思想的浸染下，「一體」日益成為東漢士人論述政治權力傳遞或分享之正當性的核心概念。以上三點，在在構成了漢末「君臣一體」論開始流行的重要背景；或者說，「君臣一體」論正是在這樣的政治及文化語境下適時浮現的。

三、漢末士人與「君臣一體」論的標舉

（一）「君臣一體」論的成立依據

東漢末年，士人群起反對外戚和宦官亂政，由此觸發了所謂太學清議及繼起的黨錮之禍等一連串政治風波，其間的因果瓜葛，前賢論之已詳。然而，士人到底是憑藉何種理據，來反對戚宦專權的正當性或合理性？在儒家的觀念裡，宦官本無任何名義操持大政，其不過為皇室役養以奉庶事而已，故范曄《後漢書·宦者列傳序》開宗名義稱「《周禮》置官，亦備其數。閹者守中門之禁，寺人掌女宮之戒」，⁵⁹就此而言，漢末士人猛烈抨擊宦官弄權，可謂其理甚直，毋須旁求典據。但外戚的情況卻非如此。如上節所論，外戚政治倚賴儒家思想為其正當性辯護，尤其是「夫妻一體」的觀念，使后族權力的來源得以貫通至皇帝所受的天命。因此，士人們若要批判外戚干政，邏輯上就必先尋求與「夫妻一體」效力相當的理據，藉以鬆動皇后和外戚在其時皇帝權力結構中的牢固位置，同時提高士人自身的政治地位。

⁵⁹ 見《後漢書》，卷78，頁2507。

從這脈絡來看，漢末開始流行的「君臣一體」論，遂具備了豐富而深刻的政治意涵。然在論述其與外戚政治的關係之前，首先有必要說明的是，此觀念賴以成立的禮制典據為何？「君臣一體」若要具備可作為權力正當性論述或角力的涵蘊，其前提仍在於，它必須受時人認可為一有效的儒學和禮學觀念，就像「夫妻一體」獲官方認可為適用於天子和天子之后那樣；但正如開篇所說，「一體」本非用以指涉君臣關係，那麼「君臣一體」的概念到底是怎樣形成並為時人認同的？

由於文獻闕略，這問題幾乎不可能得到確切的解答，但綜合考量與此相關的各種因素，仍當可推導出最具合理性的觀點。首先，東漢「帝后一體」觀的奠定，意味著皇帝也可與皇族本枝以外的其他人共為「一體」，天子「至尊」的傳統經說已無法成為繼續堅持皇帝不應與他人同體的有效論據，⁶⁰這是「君臣一體」論得以成立的前提。其次，首見於《尚書》的「君為元首，臣為股肱」之身體譬喻，恰可為「君臣一體」論提供儒家經典的支持，「股肱」意指「四體」，⁶¹與《儀禮·喪服傳》所謂「父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。……昆弟，四體也」相符應，因而論及「君臣一體」者每以「元首股肱」之喻為證，實不無援引儒典說法為其背書之意味。猶可深究的是，「元首股肱」之喻固為「君臣一體」所本，但如前言所強調的，「一體」本屬禮制層次的概念，這也是為甚麼它能作為政治權力傳遞和分享的正當性來源，那麼在這意義上，「君臣一體」的禮制性又從何獲致？

「一體」既從〈喪服傳〉而來，則「君臣一體」之為漢末士人所認同，其原因自也應從當時的喪服習尚來探求，尤其是東漢後期士人為舉主服三年之喪的風氣。如眾周知，據《儀禮·喪服》規定，臣本

⁶⁰ 這正是上節引用鄭玄所說的「天子雖至尊，其於后猶夫婦也。夫婦判合，禮同一體，所謂無敵，豈施於此哉」之意旨所在。

⁶¹ 《左傳·襄公三十年》「而王之四體也」，杜預注云：「俱股肱也。」見《春秋左傳正義》，卷40，頁1288。

應為君服斬縗三年，但自漢文帝下「短喪詔」始，臣為君的三年之喪遂遏而不行；⁶²直到漢末，受其時名教士風與二重君臣觀之影響，士人每以僚佐（或故吏）的身分，為其長官（或舊君）服喪三年，⁶³這正可視為「士人利用儒家經典（如〈喪服經傳〉）以建構彼此間的君臣關係並使其正當化」的行為。⁶⁴而「一體」本與喪服禮互為表裡，〈喪服傳〉更每以「與尊者為一體」說明加長服期的禮意，如此看來，漢末士人為長官、舉主服三年喪的這種「建構彼此間的君臣關係」之行為，⁶⁵便很自然地連結至喪服禮中「與尊者為一體」的概念，從而使得本是用於父子、夫妻、昆弟等至親關係的「一體」觀，移用到君臣關係（不論是哪一重君臣關係）之上。

關於東漢人眼中「一體」與三年喪的聯繫，可舉陳忠（?-125）的上疏為例：

夫父母於子，同氣異息，一體而分，三年乃免於懷抱。先聖緣人情而著其節，制服二十五月，是以《春秋》臣有大喪，君三年不呼其門。⁶⁶

「制服二十五月」者，兩漢的三年喪為期二十五月，與後世多從鄭玄二十七月之說不同。⁶⁷陳忠解釋子為父應行三年喪，從「父母於子，

⁶² 誠然，臣不為君行三年之喪，早自春秋戰國時期即已如此，漢文短喪之詔不過是把它明文化而已。參閱錢玄：《三禮通論》（南京：南京師範大學出版社，1996年），頁607-610。

⁶³ 其例甚多，如李恂為李鴻、王允為劉瓚、荀爽為袁逢俱服三年之喪，事見各人《後漢書》本傳。另可參閱范志軍：《漢代喪禮研究》（鄭州：鄭州大學歷史學系博士論文，2006年），頁60-68。

⁶⁴ 甘懷真：〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁297。

⁶⁵ 楊鴻年即逕稱這種行為是「臣治君喪」，見氏著：《漢魏制度叢考》（武漢：武漢大學出版社，2005年），頁385。

⁶⁶ 見《後漢書》，卷46〈陳寵附子忠傳〉，頁1560。

⁶⁷ 參閱張煥君：《情禮交融：喪服制度與魏晉南北朝社會》（北京：商務印書館，2020年），頁48-52。

同氣異息，一體而分，三年乃免於懷抱」來立論，其中「三年乃免於懷抱」，是取自《論語·陽貨》孔子對宰我問三年喪的經典回答，⁶⁸但陳忠在這基礎上還加入、化用了《呂氏春秋·精通》「故父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息」等語，⁶⁹意在凸顯「父子一體」的至親關係正須以加隆的三年久喪為報。

然而，君臣之間畢竟與父子有著「至親」之「恩」不同，⁷⁰這也是為何〈喪服傳〉中臣為君、子為父同服斬縗三年，但後者為「一體」而前者則否的緣故。因此「君臣一體」要為時人認可，除了三年喪這層連結外，另一更為關鍵的前提是：士人們對於君臣關係性質的理解，已不僅局限於傳統的「尊尊之義」，而更有了譬況於父子之「恩」的新體認。正如甘懷真指出的，自東漢始，士人日益重視君臣間因人際互動而來的「恩」情，「禮由恩斷」的說法應運而生，君臣關係的性質也多被比擬為父子之「親」。⁷¹換言之，至少在當時士人的理解和言說裡，他們與君主的關係並非僅有「尊尊之義」，而是可從「親」與「恩」的維度來把握，同時這也確實影響到禮制原理的觀念。如鄭玄注《儀禮·士喪禮》云：「臣，君之股肱耳目，死當有恩。」⁷²即其明證。除此之外，尚可舉一時代稍晚的例子來說明。晉代淳于睿議「臣為舊君」之服制云：

《書》曰：「臣為朕股肱耳目，宣力四方。」言君臣相與共政事，有一體之義。親而貴，故君臣之名生焉。致仕者疏賤，不

⁶⁸ 原文為：「子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。」見劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），卷20，頁703。

⁶⁹ 陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），卷9，頁514。

⁷⁰ 是故《禮記·喪服四制》即有「故為父斬衰三年，以恩制者也。……故為君亦斬衰三年，以義制者也」的著名闡述，見《禮記正義》，卷63，頁1952。

⁷¹ 甘懷真：〈中國中古時期的君臣關係〉、〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁206-217、309-312。

⁷² 見《儀禮注疏》，卷35，頁765。

得復託體至尊，故謂之舊君。凡在職稱君而俱服斬，去職亦宜稱舊而俱服齊。⁷³

這段話旨在解釋官僚「致仕者」是否適用於〈喪服〉臣為舊君服齊縗的規定。淳于睿的立場是，臣為君服斬縗三年，而臣之「致仕者」則因去國還家而與君疏遠，「不得復託體至尊」，故應從臣為舊君之制服齊縗三月。值得注意的是，他是從君臣之間的「親」或「疏」來論證這一觀點的，這與《儀禮·喪服傳》或《禮記·喪服四制》的「尊尊」原則不盡相同。⁷⁴而更為關鍵者，淳于睿認為君臣之「親」，乃體現於「君臣相與共政事，有一體之義」，亦即他是把「君臣一體」共治的觀念，與君臣之「親」扣連在一起，並以此作為「致仕者」不復與君主一體，故依親疏隆殺之制不得為君服斬的前提。

在淳于睿的例子裡，最能看出「君臣一體」的禮制內涵：它確認了臣為君服斬縗三年，不僅是出於「尊尊之義」的君臣名分，且同時適用人際間親疏關係的原則；而這種君與臣在禮制上的「親」緣關係，則反映在「君臣一體」的概念之上。準此而言，自東漢以來士人為其君服喪三年的社會風氣，以及士人對君臣關係性質中「親」與「恩」之維度的日益重視，共同構築了漢末開始流行的「君臣一體」論之意識基礎，這使得由《尚書》「元首股肱」之喻發展而來的「君臣一體」概念，也獲致了禮制層面的涵蘊，足以作為權力正當性論述的有效典據。

（二）漢末士人的「君臣一體」論

「君臣一體」論之儒學和禮學典據既已明瞭，以下即可進而討論其與東漢外戚政治之牽連。首先，依前節所述，「一體」概念與權力傳遞或分享的正當性關係至密，它為外戚干政提供了合法的權力來

⁷³ 見《通典》，《禮典》，卷90〈禮五十〉，頁2477。

⁷⁴ 參閱甘懷真：〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，頁306-308。

源，那麼，在不直接否定官方議決的「夫妻一體」可適用於天子之前提下，士人們標舉出「君臣一體」之論，其意義正在於，如果外戚能藉著皇后與帝「一體」來分受統治權，則與君「一體」的士人也應同樣具備這種秉政資格。換言之，士人是援借了這種外戚政治語境下的「一體」概念，來大幅度提升自身與皇權的親緣關係，由此獲致更大的政治話語權。

這種援借或比附的性質，可先從一有趣的現象來說明。前言提及，當時士人多有「君臣一體，相須而成」等類似表述，除杜恕《體論》的「故《書》稱君為元首，臣為股肱，期其一體相須而成也」外，尚可舉出甚多例子，如時代較早的陳蕃：⁷⁵

臣聞賢明之君，委心輔佐；亡國之主，諱聞直辭。故湯武雖聖，而興於伊呂；桀紂迷惑，亡在失人。由此言之，君為元首，臣為股肱，同體相須，共成美惡者也。

又如蔣濟的「夫君王之治，必須賢佐，然後為泰。故君稱元首，臣為股肱，譬之一體，相須而行也」，或是稍晚杜預的「君為元首，臣為股肱，股肱元首，同體合用，相須而成也」等皆然。表面看來，所謂「相須而成」云云，僅是補充說明「一體」的內涵，本無待深求；但實際上，人際關係層面的「相須」在儒典裡原是用於指涉天子和天子之后的關係，此詞在三禮中僅一見，即《禮記·昏義》述「天子后」的一章：

故天子之與后，猶日之與月，陰之與陽，相須而後成者也。⁷⁶

此處只借日月陰陽「相須」而成云云來界定天子與后的關係，而不言二者共為「一體」，原因已見上節。⁷⁷如保科季子所言，東漢的皇后

⁷⁵ 以下引用各人的「君臣一體」論，其文獻出處皆已見前言之標註。

⁷⁶ 見《禮記正義》，卷61，頁1896。原文「後」作「后」，誤，逕改。

⁷⁷ 當然，另一種可能性是〈昏義〉之撰作在〈喪服傳〉前（如沈文倬即持此

觀是結合了《儀禮·喪服傳》「夫妻一體」和《禮記·昏義》此處「天子之后」的產物；⁷⁸ 與之相應，漢末士人在援引這種「一體」概念來為君臣關係作一新的界說時，也借用了〈昏義〉中「相須而後成」的表述，箇中緣故，恐不能全從偶然因素來解釋。如果主張漢末士人是有意識地挪借了此類賦予外戚政治正當性的話語，當然稍嫌武斷，但至少我們應當同意，在東漢的知識資源裡，由於外戚政治和皇（太）后地位的影響，「一體」和「相須」等概念與權力分享合法性的論述變得關係甚密，因而漢末士人試圖提高自身政治權力時，也就順理成章地應用了這類在當時政治場域上具有特定意涵的概念和話語，以為其立場張本。

於此，借重了「一體」和「相須」等權力分享正當性符號的「君臣一體」論，遂在在申明了君不能獨治，而須委政於臣的主佐共治觀念，⁷⁹ 前引陳蕃的「賢明之君，委心輔佐」和蔣濟的「君王之治，必須賢佐」俱是如此，至如杜恕所說的「君臣體離而望治化之治，未之前聞也」，⁸⁰ 更是具代表性地闡述了「治化之治」必待君臣同體相須始成的理想，其反映的自是作為臣子一方的士人冀求改善自身政治處境和權力分配的願望。而如上文所述，這一看似具有普遍性意義的政治籲求，其實應置回漢末士人開始激烈反對戚宦執政的特定時代脈絡下來理解，亦即是說，此種君臣主佐共治的觀念或呼聲，原可視為對於外戚（和宦官）權力過大現象的反制手段。這同時也意味著，能與君「一體」並緣此獲得權力分享合法性的，遂不僅限於皇后一方而已。儒家士人標舉的「君臣一體」，因而遂有了鬆動「帝后一體」論述的

說），故未及見〈傳〉文所述「夫妻一體」之義；但〈昏義〉述親迎禮時已用「合體」一語，可見「夫妻一體」觀念在其時已有，唯不必然適用於「天子之與后」而已。沈文倬之說，見氏著：〈漢簡〈服傳〉考〉，《宗周禮樂文明考論》（杭州：浙江大學出版社，1999年），頁163-182。

⁷⁸ 保科季子：〈天子の好述〉，頁182-185。

⁷⁹ 參閱劉澤華主編：《中國政治思想通史·綜論卷》，頁397-398。

⁸⁰ 見《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全三國文》，卷42，頁1287。

可能。

由此便來到另一個更為關鍵的問題：即使漢末士人們拈出「君臣一體」之論，但就其性質而言，它的論述效力充其量也不過與「帝后一體」相當，這又如何能如前文所言般鬆動皇（太）后權力的合法地位，以達到批判外戚政治之目的？對此，我們必須留意常與「君臣一體」論相伴出現的另一命題，即「公私之辨」。任繼愈（1916-2009）早已指出，「公」與「私」之分「是那個時代所提出的最根本性的政治問題」；⁸¹無獨有偶，其時的「君臣一體」論也往往與「公私之辨」扣連在一起。當二者相結合，其所展現的論述邏輯便可推衍為：「君臣一體」發用於「公」領域，「夫妻一體」則作用於「私」領域，君主在處理國家大政時既須因「公」以忘「私」，⁸²因而他雖分別與臣下和皇后共為「一體」，但就政治權力的分享而言，前者應優先於後者，「君臣一體」遂緣此而成為士人反對外戚干政的重要依據。以下試舉幾個例子來加以闡發。

仍先以陳蕃為例。延熹九年（166），黨錮禍起，李膺（110-169）等以黨事下獄，時任太尉的陳蕃上疏極諫，疏文開首即為前引「臣聞賢聖之君」至「同體相須，共成美惡者也」一段，此處為便省覽，仍摘述如下：

臣聞……君為元首，臣為股肱，同體相須，共成美惡者也。伏見前司隸校尉李膺、太僕杜密、太尉掾范滂等，正身無玷，死心社稷，以忠忤旨，橫加考案，或禁錮閉隔，或死徙非所。……今陛下臨政，先誅忠賢。遇善何薄？待惡何優？夫讒人似實，巧言如簧，使聽之者惑，視之者昏。……外戚私門，

⁸¹ 任繼愈主編：《中國哲學發展史（秦漢卷）》（北京：人民出版社，1985年），頁720。當然，漢末「公私之辨」牽涉的問題頗多，本文僅集中討論與「君臣一體」相關者。

⁸² 對於漢代這種「公／私」觀念的討論，參閱尾形勇著，張鶴泉譯：〈「家」和君臣關係〉，《中國古代的「家」與國家》（北京：中華書局，2010年），頁141-177。

貪財受賂，所謂祿去公室，政在大夫。……天之於漢，悵悵無已，故殷勤示變，以悟陛下，除妖去孽，實在修德。⁸³

其論述理路非常清晰：以李膺等股肱之臣為「死心社稷，以忠忤旨」者，呼應君臣「同體相須」的開篇定調；而與之相對的，則是「貪財受賂」、構陷忠賢的「外戚私門」。細繹其說，不難發現陳蕃乃是以進讒弄政的外戚宦官為「私」，由此而藉去私從公的理國之道，切諫桓帝應疏遠因私干政的佞賢「讒人」，並倚重能為「公」捐身的股肱忠臣。由是，君臣「同體相須」數語的作用，便在於強調：能與君「一體」而治國的，並非作為皇帝之「私」的外戚妻家（和近習宦者），而是能破家為國、投身於君主所在的「公」之場域的朝廷大臣。如此看來，陳蕃批判外戚預政的根本理據，就不只是現象層面的「貪財受賂」、「巧言如簧」而已，他是逕直把基於「帝后一體」而來的皇后和外戚之權力，視作「祿去公室，政在大夫」的「私化」結果，⁸⁴而認為李膺等與國君「一體」的社稷重臣，才是能在「公」的場域上支持皇帝權力施行的合適人選。⁸⁵換言之，透過「公私之辨」這一命題的介入，「君臣一體」和「帝后一體」被分判至「公／私」這兩個不同領域，前者亦因之而獲致更大的統治權力合法性。⁸⁶

稍須辨析的是陳蕃述及的「祿去公室，政在大夫」一語。如眾所知，此語典出《論語·季氏》：「孔子曰：『祿之去公室五世矣，政逮

⁸³ 見《後漢書》，卷66〈陳蕃傳〉，頁2166。

⁸⁴ 關於東漢士人對這種外戚權力「私化」的批判，另參渡邊義浩：《後漢國家の支配と儒教》，頁303-313。

⁸⁵ 誠然，靈帝即位後，陳蕃與外戚竇武合作，謀劃誅除中常侍，此事似與他在這裡對外戚的批判有所矛盾，但這應視作為了對抗宦官勢力而作的權宜之計，而非從根本上有了態度的改變。

⁸⁶ 邏輯上來說，外戚亦為「臣」，自可適用「君臣一體」之觀念，然就其時政治語境而論，陳蕃等所主張之「君臣一體」，其中之「臣」似僅指儒家士大夫，故陳蕃在疏文才強調其與「外戚私門」相對立。這關係到漢末「清流／濁流」黨派之爭的問題，學界於此討論已多，此處不贅。

於大夫四世矣。』⁸⁷所謂「祿去公室」，原指魯國卿大夫三桓強盛，爵祿不從魯公出，在這脈絡下，其指涉的是國君與大臣之間的權力矛盾，「公」謂魯公，原與「公／私」之「公」無涉；但到了漢代，君主已不稱「公」，故此語常用來與「私門」相對，從而構成「公／私」之對舉，如翟酺(?-?)上疏安帝云：「祿去公室，政移私門。」⁸⁸在此，「公室」即被置於「公私之辨」的語境下來理解，陳蕃所言亦應作如是觀。另一方面，若「公室」具有了「公私之辨」的意味，則與之相對的「大夫」或朝臣便落在「私」的範疇，這似不合上文所論；然而，從陳蕃稱「外戚私門，貪財受賂，所謂祿去公室，政在大夫」，可見其眼中歸屬於「私」之一端的「大夫」，實指「外戚私門」，而非忠於公朝的社稷重臣。類似例子如前引翟酺上疏，他所說的「私門」也是指向其時「並用威權」的「元舅耿寶及皇后兄弟閭顯」，其疏文末尾則期待安帝能「勉求忠貞之臣」，⁸⁹是知「忠貞之臣」當具備「公」的性質。就此而言，無論是翟酺或陳蕃，他們都有意識地把自身和其他股肱忠臣劃隸「公」之陣營，以判別於擅權弄政的「私門」。

另一較複雜的例子，是荀悅於建安十年(205)撰畢的《申鑒》。⁹⁰該書首篇為〈政體〉，其中論及「自天子至於庶人，好惡哀樂，其脩一也」的一條，有云：

天下國家一體也，君為元首，臣為股肱，民為手足。⁹¹

單看此條，表面上雖與外戚干政無涉，唯將之對照以該篇開宗名義解

⁸⁷ 劉寶楠：《論語正義》，卷19，頁655。

⁸⁸ 見《後漢書》，卷48〈翟酺傳〉，頁1603。又如《漢書·王莽傳》：「拜爵王庭，謝恩私門者，祿去公室，政從亡矣。」見卷99中，頁4116。

⁸⁹ 見《後漢書》，卷48〈翟酺傳〉，頁1602-1605。

⁹⁰ 參閱陳啟雲著，高專誠譯：《荀悅與中古儒學》（瀋陽：遼寧大學出版社，2000年），頁190、229。

⁹¹ 荀悅撰，黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》，頁37。

釋「政體」一名時所說的：

天作道，皇作極，臣作輔，民作基，制度以綱之，事業以紀之。惟先哲王之政，一曰承天，二曰正身，三曰任賢，四曰恤民，五曰明制，六曰立業。承天惟允，正身惟常，任賢惟固，恤民惟勤，明制惟典，立業惟敦，是謂政體也。⁹²

表面看來，「政體」與「一體」之「體」並不相同，但荀悅所謂「政體」之義，乃謂其以「天—皇（君）—臣—民」等為彼此聯繫的環節，各個環節若達致理想狀態，即共構為王「政」之大「體」，這種表述正對應於上面的「天下國家一體也，君為元首，臣為股肱，民為手足」，然則可知「天—皇（君）—臣—民」之共為「一體」者云云，正是〈政體〉篇之要義所在，它的涵蘊直貫至全篇。⁹³ 在這脈絡下，荀悅續論及「致治之術」先要屏除「四患」，其二為「私」；次應修備「六則」，其四為「公」；復須察視「九風」，其九即最嚴重的「亡國之風」為：「上不訪，下不諫，婦言用，私政行，此亡國之風也。」他對「婦言」、「私政」的針砭，⁹⁴ 自與篇中強調君主必須「公私不愆」的主張有關，⁹⁵ 而這主張又顯然奠基於荀悅認為君臣必須主佐相合方能「致治」的根本立場，如〈雜言上〉篇云：

或問：「致治之要，君乎？」曰：「兩立哉。非天地不生物，非

⁹² 荀悅撰，黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》，頁8。

⁹³ 附帶一提，屢次標榜「君臣一體」觀的杜恕《體論》，其書名及〈君體〉、〈臣體〉等篇名也應有這層意味。

⁹⁴ 「婦言」固然不能逕直等同於外戚秉政，但外戚的權力既源於皇（太）后，故漢人常藉此語以針砭外戚，如漢成帝時谷永先後因「星隕如雨」和「黑龍見」兩次災異上言，俱藉《尚書》「婦人之言」一語，諷刺其時當權的外戚王氏，即是其例。見《漢書》，卷27下〈五行志下〉，頁1510-1511；卷85〈谷永傳〉，頁3458-3459。

⁹⁵ 陳啟雲已曾留意到《申鑒》有多處要求君主無「私」的言論，見氏著：〈荀悅與後漢思潮〉，《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001年），頁286。

君臣不成治。首之者天地也，統之者君臣也哉。……不任所愛謂之公，惟義是從謂之明。……然後知非賢不可任，非智不可從也。……省闈清淨，嬖孽不生，茲謂政平。」⁹⁶

此處之「嬖孽」，指君主所寵幸者，其雖不完全相應於前文的「婦言」，但二者顯然同屬背「公」之「私政」。荀悅以為，國家並非君主一人所能「致治」，所謂「非君臣不成治」，其有賴於君臣主佐合力始成，因此君主也不能視國政大事為其私有之物，他理應秉「公」而行，亦即「不任所愛」而「任賢」（「不任所愛謂之公」、「非賢不可任」）。瞭解這點後，我們方能明白為何「上不訪，下不諫，婦言用，私政行」竟是荀悅眼中最為嚴重的「亡國之風」，因為這從根本上違背了「天下國家一體也，君為元首，臣為股肱，民為手足」或是「天作道，皇作極，臣作輔，民作基」所共構的「政體」原則，作為「致治之要」一端的「臣」，因君主聽任「婦言」和「私政」而被排除在外了，「政體」將不再完整，「天下國家一體也」的致治前提也就無由談起。就此而言，「臣」之與君和國家相「一體」，這種主張是在「公」的場域上被理解的，它是荀悅認為臣下與君主共同承擔著「致治之要」的前提，也是他指斥「婦言」和「私政」為「亡國之風」的首要緣故。

在荀悅的論述裡，還有一點值得留意，那就是「君臣一體」和既有的「國君一體」相綰結，而拓展出「天下國家一體也，君為元首，臣為股肱，民為手足」的架構。這首先意味著「君臣一體」的「公」之面向被凸顯，因此君、臣（、民）才能在名為「國家」的公領域上連為「一體」，從而與《公羊傳》的「國君一體」作進一步的綰合，⁹⁷ 得出「天下國家一體也」的觀念。與之相關，這一綰合後具

⁹⁶ 荀悅撰，黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》，頁142-143。

⁹⁷ 據學者考證，荀悅主要受古文經學的影響，但其立論多有兼採《公羊》之處。見蔣義斌：〈荀悅家學與漢末晉初史學〉，《史學彙刊》第15期（1987年7月），頁16-19。

有一定理論架構色彩的新觀念，為荀悅用作其〈政體〉篇乃至〈雜言上〉篇「非君臣不成治」的立說基礎，換言之，「君臣一體」論到了他手上，其重要性已不僅在於提供反對外戚干政的論述依據（當然《申鑒》仍有這方面的表述），它逐漸具有了治國之道的普遍意義，一如「政體」之作為君主施政的大原則。由此延伸，在東漢外戚政治隨著漢室移祚而徹底結束之後，「君臣一體」論卻仍繼續流行於魏晉間，其深層次的原因，當為此種觀念可適應於士人論述君主治道時之所需，是以荀悅《申鑒》、蔣濟《萬機論》、杜恕《體論》和陸景《典語》等政論著作均援用了這一說法，它構成了當時政論家眼中理想政治形態和權力結構的重要一環，而其具體意義則不妨理解為：在外戚政治告終、皇帝權力結構面臨變動的此段時期，士人階層認為自身應當具備充分的正當性，獲賦予原先由皇后及外戚壟斷的更高的政治地位和更大的權力分配份額，以與君主共理天下。「君臣一體」論正是在治道層面上證成這種正當性的最佳理據，它打著棄私從公的旗號，杜絕戚宦再度竊居高位的可能，而為士人描畫著君臣主佐各適其所的治世藍圖。

有關「君臣一體」論在魏晉政治中的意義或作用，下節將續有申述，此處先再舉一例以為前論之證。漢末出生的杜恕，其活躍年代已屆魏朝，所撰《體論》大倡「君臣一體」之說，唯書中仍可見他結合「公私之辨」以否定戚黨預政的立場，如談及「君之體」時說：

內不以阿親戚，外不以遺疏遠，必得其人然後授之。……至於求其輔佐，獨不若是之公也，唯便辟親近者之用，故圖國不如圖舍，是人主之大患也。……然後明分職，序事業，公道開而私門塞矣。如此則忠公者進，而佞悅者止；虛偽者退，而貞實者起。⁹⁸

⁹⁸ 見《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全三國文》卷42，頁1288。下文引用《體論》皆據此。

其以「私門」指涉「親戚」和「便辟親近者」，與前引陳蕃批判「外戚私門」和佞豎「讒人」之上疏相類。⁹⁹ 可是，在杜恕筆下，「君臣一體」已不只是如陳蕃上疏般僅作為攻擊「私門」干政的利器而已，這更是達致他理想中「政化之極」的根本之道。他在書中第一、二篇分論〈君體〉、〈臣體〉，而皆以「君臣一體相須」為立論基礎，復據此明確反對法家過度「尊君而卑臣」的治國方略，認為這是使「君過乎頭而臣不及乎手足」，亦即「君臣體離」，不可能臻於「治化之治」；相對於此，《體論》提出的「為君之道」或「君之體」，正是要立足於「君臣一體相須」，進而做到如上文所引的「明分職，序事業」，使「忠公者進」、「真實者起」，如此則君臣體合，「自群臣以下，至乎庶人，莫不修己而後敢安其職業，變心易慮，反其端慤，此之謂政化之極」。這樣看來，儘管杜恕的「君之體」與荀悅的「政體」側重點有所不同，但其所持的立論基準，皆是視國家、君、臣（、民）為一體，而他們所追求的「致治之要」或「政化之極」，亦俱是從這種公領域的君臣國家「一體」觀推衍而來；在此種理解下，抑止戚宦之「私」的權勢、提高臣下之「公」的地位，讓士人階層的「臣」與君主相輔相成，便自然成為他們政論著作中的應有之義。

本小節討論至此，我們應能大致肯認：東漢晚期「君臣一體」論的始盛，原與外戚政治語境下的「夫妻一體」或「帝后一體」有密切關聯，它和「公私之辨」的連攜，是漢末士人鬆動皇后及外戚權力正當性的重要理論依據，而隨著這觀念的日益流行，其更具備了治國之道的普遍意義，當時政論家們對此反覆徵引，以求在外戚政治告終後的此一變動中的皇帝權力結構裡，為士人階層爭取更高的政治地位張本。

綜上所述，東漢的「一體」概念，在外戚政治的語境下經歷了前後兩期的演變：首先是《白虎通》「帝后一體」觀的確立，它提供了

⁹⁹ 當然，此處之「親戚」不僅指涉外戚，也可包含君主的同姓血親。

皇后和外戚行使皇帝統治權力的合法性；接著是漢末「君臣一體」論的出現，它連同「公私之辨」對君臣為公、帝后為私的分判，成為士人階層反對外戚干政、提高自身政治地位的理論資源。在這脈絡下，作為禮制概念的「一體」，始終發揮著論述權力傳遞或分享正當性的功用。具體到「君臣一體」的禮制意義而言，原理上君臣間的「親」、「恩」關係漸受重視，實踐上臣為君的三年之喪亦廣為施行，這便讓「君臣一體」論不只是用於抗衡戚宦勢力的權宜之計，它更具備著一定的禮制基礎，得以在東漢滅亡後仍持續盛行，成為士人階層鼓吹君主應當遵行的治國之道，並與魏晉間的政治秩序產生緊密牽連。

四、魏晉間的政治秩序與「君臣一體」論

（一）魏初的政治秩序與「君臣一體」論

黃初三年（222），也就是曹魏代漢而立的兩年後，魏文帝曹丕（187-226）下詔曰：

夫婦人與政，亂之本也。自今以後，群臣不得奏事太后，后族之家不得當輔政之任，又不得橫受茅土之爵。¹⁰⁰

太后不得干預國事、外戚不得輔政和無故封侯，這三項規定標誌著東漢外戚政治的終結，正如徐沖所言，這是「曹魏王朝的統治群體有意識地重構新型皇帝權力的重大舉措」，而此一舉措則與「東漢中後期以來儒學士人對於『漢代式』外戚權力的否定無疑是一脈相承的」。¹⁰¹ 這種對「外戚權力的否定」，邏輯上當然也是對原本支持著這種外戚權力正當性論述的否定，而沿著上節的論述脈絡來看，它或可

¹⁰⁰ 見《三國志》，卷2《魏書·文帝紀》，頁80。

¹⁰¹ 徐沖：《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，頁143。

意味著：經過了漢末士人高舉「君臣一體」（及與此相關的「公私之辨」）為旗號的外戚政治批判風潮，「帝后一體」已不足以成為后族權力的合法來源。

眾所周知，從曹操（155-220）晚年到曹丕即位前後的這段時期，曹魏開始積極籠絡儒學士人和世家大族，¹⁰² 曹丕更以士人身份和儒家價值自許，如漢魏禪代前夕，他在辭讓司馬懿（179-251）等言符命事時所說的「吾託士人之末列，曾受教於君子」，¹⁰³ 以及黃初五年（224）的「廣議輕刑」詔書：「吾備儒者之風，服聖人之遺教，豈可以目翫其辭，行違其誠者哉？」¹⁰⁴ 皆屬著例。當然曹丕是否真心悅服儒學尚未可必，但其至少在施政上展現出籠絡儒士之傾向，即就與本文關係密切的政治權力分配等政策而言，曹丕顯然也在相當程度上向士人階層靠攏，除了剝奪后族參政和受爵機會外，還有早在即位前延康元年（220）頒佈的「其宦人為官者不得過諸署令」，¹⁰⁵ 禁止宦官握有重權。這些密集推行的新制度，俱與當時士人提倡「君臣一體」、反對戚宦預政的普遍立場相契合。

與這些措施相關，曹丕還廢止了兩漢「災異策免三公」的傳統：

戊辰晦，日有食之，有司奏免太尉，詔曰：「災異之作，以譴元首，而歸過股肱，豈禹、湯罪己之義乎？其令百官各虔厥職，後有天地之眚，勿復劾三公。」¹⁰⁶

曹丕不同意因日食而黜免太尉賈詡（147-223），更明令「後有天地之眚，勿復劾三公」，恐怕不只是由於賈詡深受其信賴而已。自東漢中

¹⁰² 「曹操晚年政治向世家大族轉化的動向」之著名命題，最早由田餘慶提出，參閱氏著：〈曹袁之爭與世家大族〉，《秦漢魏晉史探微》（北京：中華書局，2004年），頁145-162。

¹⁰³ 見《三國志》，卷2《魏書·文帝紀》裴注引《獻帝傳》，頁62。

¹⁰⁴ 同前註，卷2《魏書·文帝紀》裴注引《魏書》，頁84。

¹⁰⁵ 同前註，卷2《魏書·文帝紀》，頁58。

¹⁰⁶ 同前註，卷2《魏書·文帝紀》，頁78。

後期起，士人多有反對災異策免三公之議，¹⁰⁷且常聯繫至戚宦掌政而論，其言辭之激烈者，至如仲長統（180-220）《昌言·法誠》：「三公之職，備員而已，然政有不理，猶加譴責。而權移外戚之家，寵被近習之豎，親其黨類，用其私人。……怨氣並作，陰陽失和，三光虧缺，怪異數至，蟲螟食稼，水旱為災，此皆戚宦之臣所致然也。反以策讓三公，至於死免。」¹⁰⁸這就不單是針對「策讓三公」的傳統而已，更是把矛頭直指「外戚之家」和「近習之豎」，認為災異所應究罪的，當為皇帝之私的「戚宦之臣」，而非外朝的儒士三公。關於災異的究責如何演成東漢士人與戚宦的權力鬥爭，影山輝國和陳侃理皆已有詳盡的梳理，¹⁰⁹此處旨在強調的是：在漢末士人的論述裡，反對問責三公和批判戚宦專權，實可謂一體之兩面；曹丕的這封詔書，因而也應置於此一脈絡下來理解，這與前述遏抑戚宦勢力的措施原是相互呼應的，它們都反映了曹魏代漢之初擺向儒學士大夫立場的政治取向，以及由此而致的有別於東漢外戚政治的皇帝權力新結構。

更深入地看，如果說東漢因災異策免三公的一大理論基礎，在於三公作為外朝士大夫官僚系統的領導者，故其有責任為災異所示的政治失和現象引咎自劾（或被劾）；那麼，曹丕之所以明言災異是「以譴元首」，反對歸過於外朝三公，背後蘊含的意義正是：君主應作為士大夫官僚系統的代表，承擔災異發生的政治責任。這種觀念毋寧顯示出「君臣一體」、主佐共治的立場。徐沖曾藉曹魏以儒學士人擔任「侍中尚書」的新制度，探討「漢魏革命」之際皇帝權力結構的變遷，他指出：「兼具內廷近侍與外朝主政之雙重身份的『侍中守尚書

¹⁰⁷ 趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》（北京：中華書局，2013年），卷2〈災異策免三公〉，頁47-48。

¹⁰⁸ 見《後漢書》，卷49〈仲長統傳〉，頁1657。

¹⁰⁹ 參閱影山輝國：〈漢代における災異と政治——宰相の災異責任を中心に——〉，《史學雜誌》第90編第8號（1981年8月），頁57-63；陳侃理：〈罪己與問責：災異咎責與漢唐間的政治變革〉，《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》（北京：北京大學出版社，2015年），頁200-205。

令』的出現，意味著漢代皇帝權力結構中相互封閉的內廷與外朝二元結構被徹底打破，取而代之的是一種打通內廷與外朝的新型權力結構。」¹¹⁰ 陳侃理進而推論：「皇帝不再處於士大夫政府之外，而是進入這個政府並成為它的首腦。……經過『漢魏革命』，統一士人政府的成立和皇帝與政府關係的改變，消除了宰相作為政府首腦承擔災異責任的制度基礎。災異免三公制度也失去了生存的土壤。」¹¹¹ 曹丕廢止災異策免三公之舉在政治秩序層面上的意義，以及由此凸顯的「君臣一體」之意識，正應從這角度來理解。

尤可留意的是，詔文反對移罪三公的理由，是指出「災異之作，以譴元首，而歸過股肱」的不合理。在「元首股肱」之喻已與「君臣一體」論緊密結合以後，曹丕於詔書裡聲言災異「歸過股肱」之不當，毋寧可視為援用了當時流行於士人階層的這一政治話語。實際上，此前如漢靈帝因災異頻生而詔問蔡邕意見，蔡邕便曾以「四體」（股肱）比喻「宰相大臣」，勸諫靈帝應諮政宰輔，而不宜聽信小人之言「切責三公」。¹¹² 蔡邕的言下之意，無非認為災變妖異的降臨，乃君王治國有違天理常道所致，亦即政事不委朝廷宰輔而委近習佞豎，因此，君主只要與其「四體」共成美政，順承天道，則天怒自息、咎誠自平。這種對治國之道的理解，與上節所言「君臣一體」論的具體內涵同出一轍，而曹丕詔文取「元首股肱」為喻，正顯示了他深諳其時士大夫所持的這一立場。¹¹³

¹¹⁰ 徐沖：《「漢魏革命」再研究：君臣關係與歷史書寫》（北京：北京大學歷史學系博士論文，2008年），頁47。

¹¹¹ 陳侃理：《罪己與問責：災異咎責與漢唐間的政治變革》，頁204。

¹¹² 見《後漢書》，卷60下〈蔡邕傳下〉，頁1998-1999。

¹¹³ 《左傳·哀公六年》載楚國出現災異，「楚子使問諸周大史。周大史曰：『其當王身乎！若祭之，可移於令尹、司馬。』王曰：『除腹心之疾，而真諸股肱，何益？』」見《春秋左傳正義》，卷58，頁1884。這段話相當有名，曹丕廢止災異策免三公而舉「歸過股肱」為說，亦當受其影響。但必須指出，楚昭王是以「腹心」（君）與「股肱」（臣）對比，曹丕詔文卻與之不同，這或與漢末流行的「君臣一體」論有關，因為當時「君臣一體」論的相關表述，大多取「元首股肱」為喻，而甚少以「腹心」譬君者。

「君臣一體」論反映的儒家士人政治理想，在於實現真正的君臣主佐共治，而這是經由抑退皇帝側近的戚宦勢力，提高士人在皇帝權力結構中的地位來達致的。曹丕即位前後的這一系列政策，甚至包括九品官人法的推行，因而也都可看成是他儘可能地落實士大夫們描畫的這張治國藍圖，藉以換取他們對新成立而仍未一統天下的曹魏政權之支持和認同。推而言之，漢晉之際「君臣一體」論的盛行，與這段時期士人乃至士族政治地位的崛起，不妨理解為同一趨勢和現象在不同層面的呈現，或某程度上說，後者即是前者理念得以落實的結果；而這樣的結果，則又是緣於曹魏政權及沿續此方針的司馬氏政權，為爭取士人階層的支持力量所催化的。

從這角度來體認「君臣一體」與魏晉間政治秩序的關聯，如果不為大謬，那麼至少還應闡明的是：「君臣一體」這個概念本身，到底是否在當時的現實政治中起到論述權力正當性的直接作用，就像漢末士人用以對治或制衡「帝后一體」觀時那樣？針對這個問題，本文認為魏晉之交開建五等、復行封建的爵制改革，是其中最堪注意的關捩所在。

（二）魏末晉初「復五等爵」與「君臣一體」論

咸熙元年（264）五月，時當魏國滅蜀後，晉王司馬昭（211-265）「奏復五等爵」；同年七月，「始建五等爵」。¹¹⁴由於翌年十二月便發生魏晉禪讓之事，故學者一般視此為司馬氏改朝換代新措施之一環，一方面是為了酬賞籠絡當權的朝中士人和功臣將領，另一方面更可塑造晉室為崇儒循古、能興復周制的儒教國家形象。¹¹⁵大體言之，此次爵

¹¹⁴ 分見《三國志》，卷4《魏書·三少帝紀》，頁150；《晉書》，卷2《文帝紀》，頁44。

¹¹⁵ 參閱楊光輝：《漢唐封爵制度》（北京：學苑出版社，2002年），頁31-32；王安泰：《再造封建——魏晉南北朝的爵制與政治秩序》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁35-37。

制改革，乃是漢魏士人長期倡議恢復周代五等封建的結果，¹¹⁶ 儘管周初封建實情為何、是否確有五等之稱，早已無由得知，唯在當時儒者眼中，《周禮》和《禮記》所載的五等封爵，確是不容質疑的古制，它代表著周公制禮以治天下的成果，因而司馬昭在此特定時刻「奏復五等爵」，正有著回應士人期待、再現理想周制的象徵意義。

有關西晉五等爵制實施的具體情形，學界已有豐富研究成果，本文關注的則是其中的權力正當性問題及其與「一體」概念之關係。傳統理解中，西周之封建五等諸侯，原是構築在血緣關係上的一套政治制度，它與宗法制度相因相成：天子之嫡長子繼體為天子，而其餘諸子則封為諸侯，這在宗法制上即稱「別子為祖」。¹¹⁷ 因此，周初封建以同姓諸侯為主，「姬姓之國」的數量遠超其他諸侯，如《左傳·昭公二十八年》載成鱄語：「昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人，皆舉親也。」¹¹⁸ 即使有異姓諸侯者，則俱為姬姓之姻親，故徐復觀（1904-1982）云：「異姓之所以受封，皆係姻婭的關係，依然是順著親親的精神，將宗法加以擴大。」¹¹⁹ 簡而言之，周代五等爵制的分封對象，是以宗室（連同與宗室有姻親關係者）為核心的。

與之明顯相對，西晉「復五等爵」雖以周制為楷模，然主要受封者卻是士人階層（及有功之武將），至於司馬氏宗室則立為諸王，位在五等爵之上。由此衍生的問題是：周代的五等爵既以宗室為核心，與一般士人無緣，那麼西晉士人受封五等、裂土而侯的正當性

¹¹⁶ 詳參王安泰：《開建五等——西晉五等爵制成立的歷史考察》（臺北縣：花木蘭文化出版社，2009年），頁35-36、182-183。

¹¹⁷ 見《禮記正義》，卷34〈大傳〉，頁1174。

¹¹⁸ 見《春秋左傳正義》，卷52，頁1721。另如《荀子·儒效》：「（周公）兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人焉。」此數量當指新封建之諸侯者。見王先謙：《荀子集解》，卷4，頁134。

¹¹⁹ 徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1985年），卷1，頁28。除此之外的庶姓諸侯，則為商遺民和遠古帝王後裔，其非周代封建之核心自不待言。

基礎又是從何而來？這問題絕非無中生有，因為就在西晉「復五等爵」不久，即有反對聲音提出要削除異姓諸侯、只保留同姓諸王的領地，¹²⁰可見異姓士人封侯的正當性問題確實存在。誠然，西漢劉邦（256-195BC）建國後，訂立「非有功不得侯」之約，西晉功臣士人自可援此舊例以為自身受爵的合理性辯護；但如眾所知，西漢列侯屬二十等軍功爵，與周代的五等爵無涉，以儒家眼光視之，此種爵制於古無徵，而這也是漢魏儒者要求恢復五等封建之制的緣故之一，¹²¹是故「非有功不得侯」的漢例自難成為西晉異姓士人受封五等的正當性來源。要解決這問題，仍須回到儒典中尋求禮制根據。

循此而言，儒學裡有「德」者才能有爵的觀念，似可在一定程度上提供士人封爵的合法基礎，¹²²如《周禮·司士》「以德詔爵，以功詔祿」即然。¹²³可是，即使「有德者才能有爵」確屬漢魏人倡議復建五等的觀念基礎之一，這也不過是重申「德」與「位」必須相配的普遍論調而已，即鄭玄所謂的「德大者爵以大官，德小者爵以小官」，¹²⁴它無法直接推衍到「有德者可封為五等諸侯」，原因在於，後者的重點是天子以其土字賜給受封者，其首先關乎天子與諸侯間的封建關係是如何得以成立，而在這問題上，受封者之「德」或「功」尚非其充要條件，因為若按照周公「封建親戚以蕃屏周」¹²⁵的立制原意，封建關係的成立源自周天子與諸侯的宗法關係（包括同姓血親與異姓姻

¹²⁰ 著名者如段灼的上表，見《晉書》本傳。另參渡邊義浩：〈陸機の「封建」論と貴族制〉，《西晉「儒教國家」と貴族制》（東京：汲古書院，2010年），頁151-160。

¹²¹ 參閱王安泰：《再造封建——魏晉南北朝的爵制與政治秩序》，頁35-37。

¹²² 同前註，頁119-120。

¹²³ 見鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷31，頁958。但必須指出的是，「以德詔爵」之「爵」，不是指五等諸侯之爵，而是朝廷上公卿大夫之爵（即《白虎通》稱為「內爵」者），其身分並非諸侯，因此才會由「司士」掌管其事。下文所引鄭玄語亦同。

¹²⁴ 語出《儀禮·士冠禮》鄭玄注。見《儀禮注疏》，卷3，頁66。

¹²⁵ 見《春秋左傳正義》，卷15〈僖公二十四年〉，頁480。

親)，唯此才能起到「以蕃屏周」的本支扶衛作用。¹²⁶

因此，若要探求西晉士人階層受封五等諸侯的正當性基礎，首要之務仍在說明他們與天子的關係，究竟在意識上發生了何種變化，從而使得原來並無受封資格的異姓士人，也獲致了某種近乎親戚蕃屏的名義。在這裡，「一體」的概念發揮著樞紐般的作用。本文第二節曾提及君主繼體受命與「父子一體」和「國君一體」的連繫，而這兩大觀念（再加上「昆弟一體」的觀念）與「封建親戚以蕃屏周」也有著相當關聯。如上所言，天子的嫡長子繼體為君，而其昆弟則外封為侯，按照〈喪服傳〉「昆弟，四體也」的提法，則嗣君之與諸侯的關係實為「正體」（繼體君）之與「四體」，兄弟諸侯分受四方之土，如四肢般拱衛居中之君，君主和諸侯遂在「昆弟一體」和「國君一體」的雙重意義上合而為一。此種建立在昆弟關係基礎上的封建關係，因而才是周代親戚蕃屏的核心所在，故《左傳·昭公九年》有「文、武、成、康之建母弟，以蕃屏周」的說法，¹²⁷所謂「母弟」，正是強調同母所生的昆弟關係；至如〈僖公二十四年〉富辰論「封建親戚以蕃屏周」之意時更直言：「周之有懿德也，猶曰『莫如兄弟』，故封建之。其懷柔天下也，猶懼有外侮。扞禦侮者莫如親親，故以親屏周。」¹²⁸尤可看出封建兄弟的一體「親親」之義。這種傳統看法，至漢代仍為人所悉，其時雖已不行五等爵制，但此一「封建親戚」之旨依然深植士人意識之中。著例如《史記·三王世家》太史公曰：

故王者疆土建國，封立子弟，所以褒親親，序骨肉，尊先祖，貴支體，廣同姓於天下也。是以形勢疆而王室安。自古至今，

¹²⁶《漢雜事》佚文曰：「漢興，唯皇子封為王者得茅土，其他臣，以戶賦租入為節，不受茅土，不立社。」西漢的這一制度，其用意實與「封建親戚以蕃屏周」相同。見歐陽詢：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷51，頁914。

¹²⁷見《春秋左傳正義》，卷45，頁1460。

¹²⁸同前註，卷15，頁484。

所由來久矣。¹²⁹

王健文曾從「一體」的角度解釋此語：「諸侯王之分封，即『貴支體』，因為侯王原與天子為昆弟，昆弟手足四體，唯天子繼先祖之正體，故繼祖為『首』。」¹³⁰又如東漢公沙穆(??)為繪國相，向繪侯劉敞(??)進諫，其中提到劉敞封侯，是「幸承先人之支體，傳茅土之重」。¹³¹這兩處的「支體」，都不是泛泛用之而已，它們準確反映了周代以來視諸侯子弟為國之四體、同時亦為君之四體的封建觀念，而在背後支撐著這觀念的，則是「一體」之論。

回到本文脈絡，漢魏士人倡導已久的「復五等爵」，適時在魏晉之交落實推行，不得不說是正好應和著流行於當代的「君臣一體」論，或者至少說，後者恰能在思想上提供了異姓士人受封五等諸侯的正當性基礎，它使得作為「股肱」之臣的士人也可與君同體，以「四體」(支體)的名義如宗室昆弟般扶翼朝廷。這一推論並非穿鑿附會，因為西晉陸機(261-303)〈五等論〉的開首一段，便強調了無論是同姓或異姓諸侯，都如「四體」般拱衛天子，同時將此託言為先王之制，以奠定通篇為異姓五等諸侯辯護的基調：

夫王者知帝業至重，天下至曠。曠不可以偏制，重不可以獨任；任重必於借力，制曠終乎因人。……於是乎立其封疆之典，財其親疏之宜，使萬國相維，以成盤石之固，宗庶雜居，而定維城之業。……然後國安由萬邦之思治，主尊賴群后之圖身。譬猶……四體辭難，而心膂獲乂。三代所以直道，四王所以垂業也。¹³²

¹²⁹ 司馬遷撰，瀧川資言考證：《史記會注考證》(上海：上海古籍出版社，2015年)，卷60，頁2712。

¹³⁰ 王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，頁116-117。

¹³¹ 見《後漢書》，卷82下〈方術下·公沙穆傳〉，頁2730。

¹³² 見《文選》，卷54，頁2332-2333。

渡邊義浩曾將此文置回魏晉間「封建」論的譜系中考察，留意到陸機借用了此前論者引以佐證同姓諸侯合法性的《詩經》「宗子維城」典故，並將其點化為「宗庶雜居，而定維城之業」，藉此凸顯「庶」即異姓諸侯也能具備「定維城之業」的正統地位。¹³³ 在這視野下，「四體辭難，而心膂獲乂」一語實亦顯出同樣的論述策略，李善注此句云：「四體亦喻諸侯，心膂亦喻王室也。」¹³⁴ 如上文所證，「四體」之所以「喻諸侯」，乃源於周室的封建關係以昆弟為核心，而陸機在標榜異姓諸侯的正當性時，竟亦以「四體」為說，又云「至尊賴群后之圖身」，則君主與諸侯的「一體」關係已不限於同姓者，即令異姓諸侯也可與「至尊」共為一體；換句話說，在陸機手上，諸侯為「四體」的概念得到擴展，而這與其時已然確立的「君臣一體」論是分不開的。

另一例證與《晉律》有關。泰始四年（268），西晉頒佈新律，稍後張斐（?-?）為之作注，其大要載於《晉書·刑法志》，開首云：

律始於刑名者，所以定罪制也；終於諸侯者，所以畢其政也。
王政布於上，諸侯奉於下，禮樂撫於中，故有三才之義焉，其相須而成，若一體焉。¹³⁵

這段話意在解釋《晉律》二十篇首列〈刑名律〉、末為〈諸侯律〉的編次原因。〈諸侯律〉為西晉新置，與「復五等爵」的措施相配合，其制訂的原意之一，即為處理和規範當時新出現的異姓五等諸侯之法律與權力問題。¹³⁶ 在這語境下，「王政布於上，諸侯奉於下」的「諸

¹³³ 渡邊義浩：〈陸機の「封建」論と貴族制〉，頁162。其所舉此前作者的例證為曹冏的〈六代論〉。按：此處「庶」不應指「庶子」，而是指「庶姓」即異姓者。《文選》五臣呂向注此句云：「宗，謂同姓者。庶，謂異姓者。言二者皆能定此連城盤石之業也。」見蕭統編，呂延濟等注：《新校訂六家注文選》（鄭州：鄭州大學出版社，2013年），卷54，頁3480。

¹³⁴ 見《文選》，卷54，頁2333。

¹³⁵ 見《晉書》，卷30，頁928。

¹³⁶ 參閱王安泰：〈西晉〈諸侯律〉的制定及其意義〉，《法制史研究》第22期

侯」，自然包含異姓士人受封者在內；其與代表君主的「王政」，連同維繫君侯上下秩序的「禮樂」一起，被張斐稱為「相須而成，若一體焉」，這毋寧是取借自「君臣一體，相須而成」的現成說法，而將之施用於「王政」（君主）和「諸侯」（不論同姓異姓）之上。¹³⁷

要言之，五等諸侯的責任既為藩屏王室，那麼在「君臣一體」的意識下，異姓士人們有責任以其「股肱」身分輔衛國君，這就如同他們眼中的西周「別子」諸侯，在「昆弟一體」的意識下，有責任以「四體」之親守護「宗子」。由於臣已與君同為一體，其「存亡」、「禍福」皆相與共之，¹³⁸ 同姓或異姓的界線不再起著絕對的作用，他們都應如同國君的「支體」（股肱／四體）般藩屏晉室，而這正正就是上述陸機〈五等論〉為異姓五等諸侯辯護的邏輯，也是魏晉之交「復五等爵」終而得以實行的普遍觀念基礎。

以上討論「君臣一體」和「復五等爵」的這層聯繫，當然不只是為後者尋求觀念基礎而已。「復五等爵」的權力正當性論述問題提醒了我們，發生於魏晉之交的這一次爵制改革，不應僅僅作為司馬氏酬賞功臣和塑造崇儒形象的偶發事件來把握，它原是處在「君臣一體」論牽引出的漢魏之際皇帝權力結構變動的延長線上，關乎其時政治新秩序的最終確立，也在在體現了漢末以降士人藉「君臣一體」以反對外戚勢力、要求獲得更高政治地位的一貫意向。

先看陸機之兄陸景《典語》的一段話，它同時可作為上文論臣為「四體」之又一佐證：

天下至廣，萬機至繁。人主以一人之身，處重仞之內，而御至

（2012年12月），頁28。

¹³⁷ 就語義而言，「相須而成，若一體焉」者，既指〈刑名律〉到〈諸侯律〉的二十篇《晉律》，同時也指在上之「王政」和在下之「諸侯」（連同居中協調之「禮樂」）。前者甚為顯見，故本段論述側重於後者。

¹³⁸ 《三國志·魏書·楊阜傳》載楊阜上疏：「君作元首，臣為股肱，存亡一體，得失同之。」《蜀書·費詩傳》載費詩謂關羽曰：「且王與君侯，譬猶一體，同休等戚，禍福共之。」出處已見前。

廣之士，聽至繁之政，安知萬國之聲息，民俗之動靜乎？故古之聖帝，立輔弼之臣，列官司之守，勸之以爵賞，誡之以刑罰。……夫君樹元首，臣云股肱，明大臣與人主一體者也。克明俊德，守位以人，所以強四支而輔體也。……君之任臣，如身之信手；臣之事君，亦宜如手之繫身。安則共樂，痛則同憂。其上下協心，以治世事。……寵之以爵級，而天下莫〔不〕尊其位；任之以重器，天下莫不敬其人。¹³⁹

陸景所說的「爵」固然不一定是指五等爵，¹⁴⁰但他強調君臣「一體」，認為君應「強四支而輔體」，並以此論證君主須不吝授大臣以重爵，¹⁴¹則可見他對「爵」的關注及其與「君臣一體」論的關聯。事實上，今存《典語》佚文除了這裡的「勸之以爵賞」和「寵之以爵級」外，尚有多處談及爵的問題，甚至其中一章即題為〈重爵〉：「爵祿賞罰，人主之威柄，帝王之所以為尊者也。故爵祿不可不重，重之則居之者貴，輕之則處之者賤。居之者貴，則君子慕義；取之者賤，則小人覬覦。君子慕義，治道之兆；小人覬覦，亂政之漸也。……故先王重於爵位，慎於官人。」¹⁴²從這段話來看，陸景對爵位的重視，乃因其為「治道」或「亂政」之本，所謂「居之者貴，則君子慕義；取之者賤，則小人覬覦」是也。若據此觀念往上回溯，則不難發現漢末士人在批評戚宦掌權時，即屢屢強調后族子弟（及近習宦者）不應無故封爵。如高舉「君臣一體」以痛砭外戚專政的陳蕃，便曾論及此事：

¹³⁹ 見《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全三國文》，卷70，頁1432。括號內之「不」字原闕，據校記補。下文引用《典語》皆據此。

¹⁴⁰ 陸景卒於吳亡之役（280），《典語》成書年代不詳，但確實有可能是在得悉司馬氏復五等爵後才撰畢的，只是從其佚文中已不可考。

¹⁴¹ 陸景以「天下至廣，萬機至繁」為論述的出發點，與前引陸機〈五等論〉「帝業至重，天下至曠（《晉書·陸機傳》作『廣』）」云云相類，陸機撰作〈五等論〉時或有參考其兄《典語》之處。

¹⁴² 嚴可均所輯無篇名，此據金澤文庫本《群書治要》，參閱金光一：《〈群書治要〉研究》，頁93。

時封賞踰制，內寵猥盛，蕃乃上疏諫曰：「……夫諸侯上象四七，垂耀在天，下應分土，藩屏上國。高祖之約，非功臣不侯。而聞追錄河南尹鄧萬世父遵之微功，更爵尚書令黃儁先人之絕封，近習以非義授邑，左右以無功傳賞，授位不料其任，裂土莫紀其功，至乃一門之內，侯者數人，故緯象失度，陰陽謬序，稼用不成，民用不康。」¹⁴³

這是從封爵非人談到「緯象失度，陰陽謬序」，亦即災異的問題。或如更早的杜喬：

時梁冀子弟五人及中常侍等以無功並封，喬上書諫曰：「……今梁氏一門，宦者微孽，並帶無功之綬，裂勞臣之土，其為乖濫，胡可勝言！夫有功不賞，為善失其望；姦回不詰，為惡肆其凶。故陳資斧而人靡畏，班爵位而物無勸。苟遂斯道，豈伊傷政為亂而已，喪身亡國，可不慎哉！」¹⁴⁴

對外戚「梁氏一門」的封爵，更是直接導致「為亂」和「亡國」了。正是基於此種觀念，在漢魏禪代之後，才出現了本節開首引用的曹丕詔令：「后族之家」「不得橫受茅土之爵」。但如學者所言，至少在東漢中葉以前，外戚封爵是具有正當性的，「對於皇帝諸舅的封爵乃是漢家『舊典』，有先朝制度可循；¹⁴⁵是故此種外戚封爵制度的前後異動，遂不能不牽涉到皇帝權力結構及其權力分配正當性觀念之變化。

從漢末士人主張外戚不應無故封爵，到魏文帝明令禁止后族之家受爵，再到魏晉之交「復五等爵」、異姓士人也可如宗室子弟般裂土封侯，其間反映出的趨勢，自然是外戚政治逐漸退場、士人以至士族的勢力得以抬頭，唯由此亦意味著：支持著外戚掌權正當性的「夫妻一體」或「帝后一體」慢慢失去效力，強調君臣主佐共治的「君臣一

¹⁴³ 見《後漢書》，卷66〈陳蕃傳〉，頁2161。

¹⁴⁴ 同前註，卷63〈杜喬傳〉，頁2092。

¹⁴⁵ 徐沖：《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，頁134-136。

體」終而凌駕其上。司馬氏恢復五等爵制的政策，其實正是最大限度地承認了這種新型的士人權力正當性觀念，因為在禮制所能允許的範圍內（或者說在當時人所能認知的古代禮制的範圍內），再沒有其他政治位階能高於被視為君之手足、國之四體的周代五等諸侯了。¹⁴⁶ 這樣看來，與其說異姓士人受封五等諸侯，是從「君臣一體」獲得了權力正當性的基礎，還不如反過來說，是經由「復五等爵」的實施，才讓「君臣一體」的士人階層訴求得到朝廷的最終確認，士人在有晉一朝的政治地位也由此而奠定。在此脈絡下，漢晉之際的「君臣一體」論，因而便從最初賴以抗衡外戚勢力的對治之道，發展而為支撐著士人操持大政的觀念基石；而對「君臣一體」論的發皇探微，也因而正好提示了我們，從外戚政治到士族政治這一中古皇帝權力結構的轉變時期，原是存在過這樣一條作用於意識形態上的影響跡線。

五、結語

自東漢始，禮制意義上的「一體」概念，提供了各方政治勢力用以論證自身權力正當性的典據。依照「繼體」之君能傳承天命、因而就能合法統治國家的一般理解，與君「一體」者亦可分受國君之權力，這遂使得「一體」逐漸從普通的禮制概念，成為了時人論述政治權力傳遞或分享正當性的一個核心符號。「皇后之尊，與帝齊體」的類似表述在東漢屢屢出現，正可視為外戚政治反覆確認其合法地位的某種話語手段，它透過轉化《儀禮》既有的「夫妻一體」觀，使之適用於天子與天子之后，由此延伸出「帝后一體」之說，以為東漢皇（太）后及后族掌政的理論根據。

然而，此種「一體」觀的擴張卻也意味著，皇帝可與皇族本枝以外的人共為「一體」，這便為「君臣一體」論的出現埋下伏筆。與此

¹⁴⁶ 當然，在五等諸侯之上還有諸侯王，但其於古禮無徵，周代禮制的「王」即同於「天子」。

同時，漢末二重君臣關係下臣子為君服三年之喪的風氣，以及社會上開始重視君臣際會的「親」、「恩」向度，俱導致《儀禮·喪服傳》嚴格限於指涉至親的「一體」概念，得以移用至君臣之間，「君臣一體」論亦因之而獲具了禮制層面的內涵。其時反對外戚專權的儒家士人，開始援此以為「帝后一體」的抗衡手段，並將之與「公私之辨」相結合，強調君臣之一體為公，帝后之一體則為私，藉以鬆動外戚權力的正當性，提高士人階層的政治地位。

「君臣一體」論所蘊有的君臣主佐共治理想，既可作為士人爭取自身權力分配份額的正當性來源，故其在東漢王朝滅亡、外戚政治告終之後仍流行不輟，持續對魏晉之際的政治秩序發生影響。曹丕代漢後詔禁后族輔政和封爵，以及廢止因災異策免三公的一系列措施，即可視為他試圖落實這一幅士人治國藍圖，以求換取他們對新政權的認同和支持。而魏晉易代前夕，司馬氏「復五等爵」的爵制改革，同樣應放在此脈絡下來理解，一方面「君臣一體」可為異姓士人受封五等諸侯的合法性作辯護，另一方面「復五等爵」則象徵著朝廷對「君臣一體」論在最大限度上的承認，士人地位至此而臻於前所未有的最高點。在這一連串關乎皇帝權力組成結構和權力分配正當性的異動事件裡，「君臣一體」所代表的士人政治理想，俱在意識形態的塑造上扮演了重要的角色，就此而言，它不啻是提供了一個側面，有助於我們重新觀照漢晉之際政治秩序變化的深層意義，尤其是從外戚政治到士族政治此一轉折背後的觀念基礎。

（責任校對：黃詩晴、洪國恩）

徵引書目

- 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王安泰：《開建五等——西晉五等爵制成立的歷史考察》，臺北縣：花木蘭文化出版社，2009年。
- 王安泰：〈西晉〈諸侯律〉的制定及其意義〉，《法制史研究》第22期，2012年12月，頁1-31。
- 王安泰：《再造封建——魏晉南北朝的爵制與政治秩序》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- 王明編：《太平經合校》，北京：中華書局，1985年。
- 王健文：《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大圖書，1995年。
- 司馬遷撰，瀧川資言考證：《史記會注考證》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，上海：華東師範大學出版社，2008年。
- 田餘慶：《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局，2004年。
- 任繼愈主編：《中國哲學發展史（秦漢卷）》，北京：人民出版社，1985年。
- 何休解詁，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》，北京：中華書局，2010年。
- 杜佑：《通典》，北京：中華書局，1988年。
- 杜預：《春秋釋例》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年，經部第140冊。
- 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，

- 2000年。
- 沈文倬：《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，1999年。
- 房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- 金光一：《〈群書治要〉研究》，上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，2010年。
- 胡培翬撰，胡肇昕等補：《儀禮正義》，桂林：廣西師範大學出版社，2018年，影印上海圖書館藏清咸豐二年刻本。
- 范志軍：《漢代喪禮研究》，鄭州：鄭州大學歷史學系博士論文，2006年。
- 范寧集解，楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 徐 沖：《「漢魏革命」再研究：君臣關係與歷史書寫》，北京：北京大學歷史學系博士論文，2008年。
- 徐 沖：《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 班固撰，陳立疏證：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。
- 班固撰，顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 荀悅撰，黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》，北京：中華書局，2012年。
- 張分田：《中國帝王觀念——社會普遍意識中的「尊君一罪君」文化範式》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 張煥君：《情禮交融：喪服制度與魏晉南北朝社會》，北京：商務印書館，2020年。
- 章太炎：《國故論衡》，上海：上海古籍出版社，2006年。

- 陳侃理：《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》，北京：北京大學出版社，2015年。
- 陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 陳啟雲著，高專誠譯：《荀悅與中古儒學》，瀋陽：遼寧大學出版社，2000年。
- 陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 傅亞庶：《孔叢子校釋》，北京：中華書局，2011年。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2015年。
- 楊光輝：《漢唐封爵制度》，北京：學苑出版社，2002年。
- 楊鴻年：《漢魏制度叢考》，武漢：武漢大學出版社，2005年。
- 葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》（上冊），北京：中華書局，1991年。
- 趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》，北京：中華書局，2013年。
- 劉師培：《荀子斟補》，《劉師培全集》，北京：中共中央黨校出版社，1997年，第2冊。
- 劉澤華主編：《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》，杭州：浙江人民出版社，1996年。
- 劉澤華主編：《中國政治思想通史·綜論卷》，北京：中國人民大學出版社，2014年。
- 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。
- 歐陽詢：《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 蔣義斌：〈荀悅家學與漢末晉初史學〉，《史學彙刊》第15期，1987年7月，頁1-26。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。

- 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 蕭統編，李善注：《文選》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 蕭統編，呂延濟等注：《新校訂六家注文選》，鄭州：鄭州大學出版社，2013年。
- 錢玄：《三禮通論》，南京：南京師範大學出版社，1996年。
- 閻愛民：《漢晉家族研究》，上海：上海人民出版社，2005年。
- 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。
- 蘇子齊：〈「體離」的焦慮：杜恕《體論》的思想與儒家挫折〉，《臺大文哲學報》第92期，2019年11月，頁49-83。
- 下倉涉：〈漢代の母と子〉，《東北大學東洋史論集》第8輯，2001年1月，頁1-53。
- 谷口やすよ：〈漢代の皇后權〉，《史學雜誌》第87卷第11號，1978年11月，頁36-54。
- 谷口やすよ：〈漢代の「太后臨朝」〉，《歷史評論》第359號，1980年3月，頁86-98。
- 岡安勇：〈漢魏時代の皇太后〉，《法政史學》第35號，1983年3月，頁14-26。
- 保科季子：〈天子の好逮——漢代の儒教的皇后論——〉，《東洋史研究》第61卷第2號，2002年9月，頁171-200。
- 渡辺信一郎：《中国古代国家の思想構造——專制国家とイデオロギー——》，東京：校倉書房，1994年。
- 渡邊義浩：《後漢国家の支配と儒教》，東京：雄山閣，1995年。
- 渡邊義浩：《後漢における「儒教國家」の成立》，東京：汲古書院，2009年。
- 渡邊義浩：《西晉「儒教國家」と貴族制》，東京：汲古書院，2010年。
- 影山輝國：〈漢代における災異と政治——宰相の災異責任を中心に——〉，《史學雜誌》第90編第8號，1981年8月，頁46-68。