

「古典中國」的成立：以喪服禮的展開為例^{*}

渡邊義浩^{**} 著 顧盼^{***} 譯

摘要

歷史學上，歷史分期是歷史認識的根本。本文提倡中國史的新歷史分期，是以「古典中國」為指標的四個歷史分期。本文並以喪服禮的展開為具體事例，論述「古典中國」成立之過程。

「古典中國」基本上是以王莽（45 B.C.-23）為中心形成的中國古典式國制。但，後世推崇於「漢」，不只古典式國制，還包含社會規範，依儒教經義形成的「古典中國」，其實是後漢章帝期舉行的白虎觀會議。班固（32-92）整理會議結果於《白虎通》，並著《漢書》，將《白虎通》的經義當成教科書，再加上鄭玄（127-200）自成體系，創造宗教性的經典解釋，共同交織而成「古典中國」傳於後世。到了唐代，根據漢書學、鄭玄學，尊崇「漢」為古典。如是，始於白虎觀會議根據經義規定的「古典中國」，其國家與社會的形制一直延續至唐末。

唐宋變革後，即使國家社會形制產生巨變的「近世中國」，以儒教經義來規定國家社會形制，所謂「古典中國」制定規範的形成方法仍沒改變。因此，中國史可區分為以下四個時代：國家、社會形式不受儒教經義規定的「原中國」（先秦）、「古典中國」成立的「古典中國」（秦至唐）、「古典中國」展開的「近世中國」（宋至清），以及國家、社會形式殘存儒教經義之影響，同時尊重西歐流入之價值觀的「近代中國」（中華民國以後）。

關鍵詞：歷史分期、古典中國、王莽、漢書、鄭玄

^{*}本文為渡邊義浩教授於國立成功大學歷史學系主辦「戴圓履方：中國歷史中的生活日常」國際學術研討會之大會主題演講（2021 年 10 月 30 日），日文原稿經中譯後刊載。

^{**}日本早稻田大學常任理事；文學學術院教授。

^{***}國立成功大學歷史學系副教授。

The Establishment of “Classical China”: Based on a Case Study of the Development of Mourning Dress Rites

Yoshihiro Watanabe*
(Ku, Pan trans.)**

Abstract

In historiography, periodization is fundamental to historical cognition. This paper suggests a new way of periodization based on the distinction of four periods of Chinese history with “Classical China” as an index. It offers an analysis of the process of the establishment of “Classical China,” using the development of mourning dress as a key example.

“Classical China” is based on the classical Chinese national system led by Wang Mang(王莽, 45 B.C.-23). However, in the “Han” (漢) Dynasty which is highly regarded by later generations, it was in the “Byakkokan” Council (白虎觀會議) held during Emperor Zhang’s period (章帝期) in the Later Han Dynasty that the idea of “Classical China,” was formed, including not only the classical national system but also social norms, based on Confucian principles. “*Hansyu*” (漢書) was written by Ban Gu (班固, 32-92) who compiled the “Byakkotsu” (白虎通), the outcome of the “Byakkokan” Council. Although “*Hansyu*” was compiled using the scriptures in “Byakkotsu” as their textbook, it played the role of passing on the concept of “Classical China” to future generations along with the sutra’s interpretation of Zheng Xuan (鄭玄, 127-200) et al., who created their own systematic and religious scriptural explanations. In the Tang Dynasty, the “Han (漢)” Dynasty was highly regarded as “classical” by Hanshu’s and Zheng Xuan’s study. Thus, the “Classical China” style of nation and social structure, which was first defined by the Confucian principles at the “Byakkokan” Council, continued to be accepted until the end of the Tang dynasty.

*Executive Vice President and Professor, Faculty of Letters, Arts and Sciences, WASEDA University, Japan.

**Associate Professor, Department of History, National Cheng Kung University.

Even in “early modern China,” when the Tang-Song transformation changes the nation and social structure greatly, the way of formation stipulated by “Classical China” in which Confucian principles were used to define the nation and its social structure, remained unchanged. Thus, the history of China can be divided into four stages: “Original China” (pre-Qin period), in which the state of the nation and society was not defined by the Confucian principles; “Classical China” (Qin to Tang periods), in which “Classical China” was established; “Early modern China” (Song to Qing periods), in which “Classical China” developed; and “Modern China” (the Republic of China onward), in which the state of the nation and society was influenced by the Confucian principles as well as that originated in Western Europe.

In conclusion, this paper affirms that, Chinese history can be distinguished into the above-stated four major periods.

Keywords: Period Distinction, Classical China, Wang Mang (王莽), Hansyu (漢書)
Zheng Xuan (鄭玄)

壹、前言

日本的中國史研究，1950至1970年代盛行「歷史分期」之論爭。但近年，論述中國史歷史分期之研究，或論文呈現明確問題意識、連結中國時代認識之研究逐漸減少。然而，歷史分期是歷史認識的根本，應持續進行討論；並且歷史分期之界線，需有明確指標。其指標並非生產樣式、國制、思想等單一元素，而是需包含這些複合體的設定。筆者過去曾指出中國史的新歷史分期，是以「古典中國」為指標，區分成四個時代，¹內容簡述如下。

「古典中國」是以「儒教國家」為國制，由後漢章帝時期（75-88）召開的白虎觀會議中所制定的中國古典式國制，以及將其逐漸正統化的儒教經義而構成。如此理想的國家模型之形成，扮演重要角色的王莽新朝（8-12）僅僅十五年即告滅亡。儘管如此，消滅新莽的後漢，基本上繼承了新莽國制，繼續將漢、新莽之國制與儒教經義揉合。其結果，形成後漢的「古典中國」，由儒教經義引導出一套統治制度、世界觀及支配的正統性。其具體狀況詳述於「貳、王莽與中國古典的國制」。中國史以「古典中國」為指標，可區分以下四個時代：

歷史分期	朝代區間	以「古典中國」為指標
「原中國」	先秦	「古典中國」成立以前
「古典中國」	秦至唐	「古典中國」的成立
「近世中國」	宋至清	「古典中國」的展開
「近代中國」	中華民國以後	「古典中國」的脫離

【表一】：以「古典中國」為指標的四個分期

資料來源：作者自製。

本文擬以喪服禮的發展為具體事例，論述「古典中國」成立以前之過程。

¹ 渡邊義浩，〈「古典中國」の成立と展開〉，收於渡邊義浩編，《中國史の時代區分の現在》（東京：汲古書院，2015）；渡邊義浩，《「古典中國」の形成と王莽》（東京：汲古書院，2019）。

貳、王莽與中國古典的國制

中國的國家與社會原型成為「古典中國」，是在王莽期奠定的基礎，後漢章帝主宰的白虎觀會議形成的。「古典中國」根據儒教經義規定國家、社會的形制，據《漢書》記載始於董仲舒（176 B.C.-104 B.C.）定儒教於一尊。亦即，董仲舒獻策武帝，以「天人三策」為契機，置五經博士於太學，排斥諸子思想。然而，董仲舒的「天人三策」，其中關於儒教一尊的主張，史料上有很大的疑問。² 又，筆者曾定義的儒教國教化的四項指標是：（一）思想內容方面，儒教體制的成立，（二）制度方面，儒教一尊體制的確立，（三）儒教的中央、地方官僚層的滲透與接受，（四）儒教的支配成立。其中，（一）、（四）成立於後漢章帝期的白虎觀會議，（二）、（三）成立於後漢初期，因董仲舒獻策而儒教國教化的說法實令人難以理解。儒教的國教化，即後漢「儒教國家」的成立，可以在章帝期的白虎觀會議中得到確認。³

以上，《漢書》作者班固，為何寫下前漢武帝期已確立儒教一尊，有違事實的記述？班固（32-92）著《漢書》的理由與後漢明帝相同，來自對司馬遷（145 B.C.-87 B.C.）《史記》的批判。班固為了克服司馬遷《史記》的二項缺點而執筆《漢書》。此二項缺點，第一是對武帝的毀謗，第二是未全面性立基儒教的漢代史。班家中班彪的叔父班斿（生卒年不詳），和劉向（77 B.C.-6 B.C.）等都是任祕府的校書，擁有朝廷下賜祕府的副本。《漢書》藝文志〈諸子 儒家〉中著錄的《高祖傳》、《董仲舒書》等儒家書籍，班固能夠直接閱讀。班固利用這些材料，一面重新儒教化地描述劉邦（256 B.C.-195 B.C.）、文帝（203 B.C.-157 B.C.）或賈誼（200 B.C.-168 B.C.）、董仲舒等人，一面賦予武帝歷史地位，他才是奠定漢室基礎「儒教國家」的皇帝。這是因為有必要將形成「古典中國」的重要角色，從王莽身上移植到武帝身上。《漢書》並非今日追求「正確性」意涵的史書。「六藝」之書，具體而言是作為漢的《尚

² 福井重雅，《漢代儒教の史的研究—儒教の官學化をめぐる定説の再検討》（東京：汲古書院，2005），頁 261-386。

³ 參照渡邊義浩，《後漢國家の支配と儒教》（東京：雄山閣出版，1995）；渡邊義浩著、松金佑子譯，〈「日本有關儒教國教化」の研究回顧〉，《新史學》第 14 卷第 2 期（2003），頁 179-214；渡邊義浩，《後漢における「儒教國家」の成立》（東京：汲古書院，2009）；渡邊義浩著、仙石知子譯，〈論東漢「儒教國教化」形成〉，《文史哲》第 4 期（2015），頁 122-135。

書》，為了立基儒教記述漢的「正統性」而撰寫的。班固在《漢書》中記載前漢武帝期根據董仲舒獻策，於太學設置五經博士之虛構理由即在此。⁴

建構災異說的董仲舒對災異的預言化是否定的。即便如此，災異說是儒者參政的有效手段，為了增加其主張的說服力而逐漸「豫占化」。武帝崩逝後，霍光（?-68 B.C.）擁立昭帝（94 B.C.-74 B.C.）握有實權，眭弘（?-78 B.C.）上奏易之預言促發革命。霍光未採用而處刑眭弘。但霍光在昭帝崩逝後推戴的廢帝劉賀及宣帝，都陳述了眭弘上奏中所謂即位的「象」。董仲舒的再傳弟子眭弘，儘管因策動霍光而遭受處刑，宣帝徵召其子成為郎官的理由卻是為了自身正統性而取其瑞兆。其背景是根據災異說革命思想的流行。

元帝時（74 B.C.-33 B.C.）翼奉為了對抗這樣的革命思想，連結「古典中國」，提議以災異說為背景的國政改革。這是中國古典式國制的最初行動。但，成帝時（51 B.C.-7 B.C.）革命思想遠離儒教，由方士甘忠可（生卒年不詳）編著《包元太平經》。甘忠可卻因劉向的壓抑未能嶄露頭角，由谷永（?-8 B.C.）基於災異說論述了「天下非一人的天下」。這是《禮記》「天下為公」的想法。哀帝（25 B.C.-1 B.C.）聽從甘忠可弟子夏賀良（?-5 B.C.）之言，變更元號及帝號。最終，夏賀良雖遭誅殺，哀帝以男寵對象董賢（23 B.C.-1 B.C.）為大司馬掌握國政，有意仿效堯舜革命而禪讓。王閔（生卒年不詳）云：「天下是高皇帝的天下」而阻止了此事。這是《禮記》「天下為私」的想法。翌年哀帝崩逝，王莽的漢新革命，根據災異說的革命思想逐漸成為時代背景。⁵

如上，依《漢書》得知災異說發展成革命思想的轉捩點在眭弘的上奏文。然而關於此《漢書》記事，推測是為了對抗漢家堯後、二王之後等古文學，由今文學加筆補述而成。以劉歆（?-23 B.C.）為核心的古文學，強烈反駁根據災異說的革命思想，正說明了上述的推測。王莽立學古文學，接納劉歆之主張，致力「古典中國」

⁴ 渡邊義浩，〈《漢書》が描く「古典中國」像〉，《日本儒教學會報》第2期（2018），頁71-97，收錄於前掲《「古典中國」の形成と王莽》之中。關於《漢書》繼承《尚書》，是讚美漢之著作的論述，參照渡邊義浩，〈《漢書》における《尚書》の繼承〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第61卷第1期（2016），頁3-17。

⁵ 渡邊義浩，〈災異から革命へ—眭弘の上奏を中心として〉，《東洋の思想と宗教》第36期（2019），頁1-21，另收錄於渡邊義浩，《「古典中國」の形成と王莽》一書。

的形成。只依靠災異說是無法成就革命事業。另一方面，王莽同時利用了以災異說為起源的革命思想向漢新革命邁進。新建國以前的王莽政策，未必依據古文學，也是最終和劉歆分道揚鑣的理由。但，後來王莽選擇以古文學全面性展開自己的理想時，其理想與現實的乖離，最終導致新帝國的崩壞。⁶

渡邊信一郎，列舉前漢末至王莽期的國制改革：（一）洛陽遷都；（二）畿內制度；（三）三公設置；（四）十二州牧設置；（五）南北郊祀；（六）迎氣（五郊）；（七）七廟合祀；（八）官稷（社稷）；（九）辟雍（明堂·靈臺）；（十）學官；（十一）二王後；（十二）孔子子孫；（十三）樂制改革；（十四）天下之號（國家名），以此十四項目作為中國古典式的國制指標。⁷ 王莽在上述指標中，實行了（十一）二王後、（十二）孔子子孫之封建，元始四年至元始五年，後世稱「元始故事」的禮制改革中，奏起（九）辟雍·明堂·靈臺，確立（五）南北郊祀、（七）七廟合祀，制定（六）迎氣（五郊），建立（八）官稷（社稷）。這些「元始故事」中，對後世帶來最重要影響，在前漢已議論不斷的天子天地祭祀，是（五）南北郊祀與皇帝祖先祭祀、（七）七廟合祀。制定中國皇帝天地、祖先祭祀的基本形制，正是王莽。其過程最核心的據典經義，前者是《周禮》，後者是《春秋左氏傳》，二者皆是古文學經典。古文學出現較晚而完成度高，且具不受「漢家故事」囚禁之普遍性，都有利於新規範的創造，讓後世繼承其政策。⁸ 如是，以王莽為中心形成的中國古典式國制，是「古典中國」的基礎。

醇儒王莽，特別是在新莽建國後，對儒教之依存更為先銳化，與其政策的接受與否，更是將重點放在經學的正确與否，依據的不是今文學而是古文學。已有前漢此既存之國家，對以外戚身分基於儒教展開政策獲支持，終得政權的王莽而言，應是理所當然之事！根據緯書強化其宗教性，由此可見王莽對儒教的信仰。相對於此，打倒新莽、從群雄割據中脫穎而出建立後漢的光武帝（6B.C. -57），以及光武帝禮制

⁶ 關於王莽，參照渡邊義浩，〈王莽の革命と古文學〉，《東洋研究》第179期（2011），頁35-60；渡邊義浩，〈王莽の官制と統治政策〉，《東洋研究》第183期（2012），頁71-91；渡邊義浩，〈王莽の經濟政策と《周禮》〉，《漢學會誌》第51期（2012），頁163-183；渡邊義浩，〈理念の帝國—王莽の世界觀と「大一統」〉，收於堀池信夫編，〈知のユーラシア〉（東京：明治書院，2011），以上諸文另收錄於渡邊義浩，〈「古典中國」の形成と王莽〉一書。

⁷ 渡邊信一郎，〈中国古代の王權と天下秩序—日中比較史の視点から〉（東京：校倉書房，2003）。

⁸ 渡邊義浩，〈「古典中國」の形成と王莽〉，《中國—社會と文化》第26期（2011），頁4-18，另收錄於渡邊義浩，〈「古典中國」の形成と王莽〉一書。

整備政策尚未完成即位的明帝，都不是儒教的信奉者。光武帝即使在自己的革命中利用圖讖，也不是出於對此之信仰；師學桓榮之《歐陽尚書》，今文學造詣很深的明帝（28-75），其國家政策也並非全盤依存經學。與其經典的規定，更優先於「漢家故事」，也有自己創造新的「漢家故事」之事例，如上陵之禮。⁹

綜上所述，後漢已確立「儒教國家」，為了後世「古典中國」之繼承，必須調整今文學與古文經之經義，確立出國家統一的經義。此為章帝期舉行的白虎觀會議。

參、「古典中國」的成立與鄭玄學、漢書學

後漢章帝期白虎觀會議制定的「古典中國」，其構成要素可整理成國家大綱及社會規範各五項，共計十項。¹⁰ 第一，「儒教國家」諸政策的根本原則，具體由（一）封建、（二）大一統、（三）井田、（四）學校、（五）華夷之辨所構成。第二是中國社會的規範體系，具體分類為：（六）世界・宇宙觀、（七）國家・君主觀、（八）人性觀、（九）社會秩序、（十）家族秩序。

首先，《白虎通》對「儒教國家」的存在形制，有以下規定。（一）「封建」，有別於周朝的封建制大不同，正統化後漢天子、皇帝地位及中央集權郡縣制。（二）「大一統」，得以實現三公九卿、十二州牧等中央集權官僚制以及收斂禮樂象徵各項文化性價值，是面對後漢之現實狀況所制定的規範。（三）「井田」，根據各爵位均等的土地所有之井田理念，正統化因應身分均等之井田所有，規定天子應致力於勸農。（四）「學校」，錄用學習五經與《論語》、《孝經》之賢士為官僚，規定「儒教國家」

⁹ 渡邊義浩，〈元始中の故事と後漢の禮制〉，《斯文》第129期（2016），頁1-16，另收錄於渡邊義浩，《「古典中國」の形成と王莽》一書。

¹⁰ 儒教具多面向，試圖分類並提出構成要素之研究有：津田左右吉，〈儒教成立史の一側面〉，《史學雜誌》第36卷第6期（1925），頁415-440，《儒教の研究》第一，東京：岩波書店，1950年中將孔子思想分類成四個構成要素（1）具人情主義及合理主義傾向、（2）重禮、（3）重視社會統制的政治、（4）宣揚孝悌家族主義的實踐道德。又，溝口雄三，〈中國儒教の一〇のアспект〉，《思想》第792期（1990），收錄於《中國思想のエッセンスII東西往來》（東京：岩波書店，2011），列舉出中國儒教之十相：①禮制・儀法・禮觀念、②哲學思想、③世界觀・治世理念、④政治・經濟思想、⑤指導者の責任理念、⑥學問論・教育論、⑦民間倫理、⑧共同體論、⑨家族倫理・君臣倫理、⑩個人倫理。

支配之基本形式。（五）「華夷之辨」，據《孝經鉤命決》視夷狄為「不臣」，援用夷狄天生有別之《春秋左氏傳》經義，使其「稱臣」即可定位匈奴之入侵為「不臣」，符合後漢之現實狀況。

如是，《白虎通》一方面將（一）封建、（二）大一統、（三）井田、（四）學校、（五）華夷之辨等「古典中國」的國家大綱，緊密連結後漢「儒教國家」之形制，一方面納入《春秋公羊傳》等今文經典或緯書以及《春秋左氏傳》等古文之優勢，加以正統化並提供國家規範。

再者，《白虎通》關於「中國社會」的規範體系，有以下規定。（六）「世界·宇宙觀」，具有主宰性的人格神「天」，賜予天子災異及瑞祥，將連結天與天子之理念立基於《孝經援神契》之「孝」。又，「五行」不只依相生說，也據相剋說，標準性的解釋社會的各種事物現象。如此不具獨自性，正是《白虎通》作為「古典中國」規範持續長久帶來影響的特徵。（七）「國家·君主觀」，國家有「號」之必要性，乃基於天人相關說而興起的易姓革命有向全天下宣布之必要。為此，各個國家都有繼承正統性的前一國家的存在，因此有封建「二王之後」之必要性。此外，為了基於天人相關說防止易姓革命，以端正天子行為手段，重視對君主的諫諍、記錄君主惡行的史官使命。（八）「人性觀」，根據陰陽說明性與情，合乎理性為仁、情為利慾。根據董仲舒學派的五常說，五性為「仁、義、禮、智、信」，規定《荀子》之六情為「喜、怒、哀、樂、愛、惡」，將情至於性之下。又，人之理想為聖人，其出現比率為一千億分之一人，承認孔子以外之帝王也有聖人，指出他們身影之特殊異常。（九）「社會秩序」，「君臣、父子、夫婦」為「三綱」，「諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友」為「六紀」，是人倫秩序的基本。為了此秩序之維持，規定整理「五刑」之刑罰及禮制之使用。（十）「家族秩序」，關於「嫁娶」，娶「大國之女」，明確定位嫡妻之父母是為臣之王者，有利於外戚之規定。

如是，《白虎通》關於「中國社會」規範體系的（六）「世界·宇宙觀」（七）「國家·君主觀」（八）「人性觀」（九）「社會秩序」（十）「家族秩序」一方面受後漢現實的影響，一方面擁有普遍性，亦即依經典定下「教科書」式的規定，走向「古典中國」的規範體系。

中國思想史上《白虎通》的意義，在於正統化後漢現實的同時，根據經典說明國家、社會的全方面，稱之「古典中國」，即依儒教經義構築了國家及社會的規範模型。中國對於自身國家或社會面臨存續之際，能有所謂「古典」的中國形象概念，其理由在《白虎通》創造了依儒教描述中國形像之先例。

當然，《白虎通》的所有規定未必都具普遍性，也有按後漢的現實狀況再以經書追認的部分，如外戚的正統化等。況且，以今文學的經書或緯書為古文學內容作註解，多有經義論證不足之處。經典解釋的雜亂，成為許慎（58?-147?）、應劭（?-206）、蔡邕（132-192）、鄭玄（127-200）等一面反駁《白虎通》經義，一面和《白虎通》一樣從頭進行經典解釋之動機。

著有《說文解字》、《五經異義》之許慎，依各項目列舉各經各派之異說，整理成今文說及古文說，論其是非。據田中麻紗巳之研究得知，¹¹許慎以不同於《白虎通》之視角，提出經學上各種問題。許慎出於對《白虎通》的反駁，卻展開了自己經說之途。相對於此，《獨斷》作者蔡邕受賜《白虎通》。蔡邕將白虎觀會議與宣帝的石渠閣會議並列，對章帝於白虎觀聚集學士、通釋經義，給予高度評價。蔡邕的著作，關於論旨的陳述、題目的設定方法，都酷似《白虎通》，也不以《白虎通》作為典據引用。《白虎通》是不用特別列舉或引用，普及度很高的書目，《獨斷》這個書名也是對《白虎通》謙遜的表示。

應劭的《風俗通義》，卷頭皇霸篇中三皇、五帝、三王、五伯的規定幾乎與《白虎通》一致，封禪等實質內容之議論也大致相同。¹² 儘管如此，應劭關於《尚書》、「三禮」，始終依據孔子之言的形式展開議論，而不引用《白虎通》。對此，池田秀三有《白虎通》對應劭而言完全不具價值的相關評論。¹³ 《白虎通》被置於後漢經學的最基層，如果是「教科書」的程度，即使有議論抄寫，也不作為典據引用。

¹¹ 田中麻紗巳，〈《白虎通》の「或曰」「一說」について〉，《京都女子大學人文論叢》第38號（1990），頁96-116。又，可參照〈《五經異義》の周禮說について〉，收於小南一郎編，《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995）。以上二文收錄於田中麻紗巳，《後漢思想の探究》（東京：研文出版，2003）。

¹² 關於《風俗通義》，參照池田秀三，〈讀風俗通義皇霸篇札記〉，《中國思想史研究》第16期（1993），頁1-22。

¹³ 池田秀三，〈《白虎通義》と後漢の學術〉，收於小南一郎編，《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995）。

《白虎通》的不列舉、不引用，被認為是其內容已體內化的證明。

關於鄭玄與《白虎通》，第一、繼承著「古典中國」的形成至太平實現的結構。¹⁴ 第二、《周禮》與今文學說的融合，以尊卑有別的根本理念作為祭祀整然之秩序，進一步以祭祀為中心的宗教國家構想，緯書的重視，五行說、三統說的全面性導入等，可見構想及方法論的植入。

出現於後漢末，鄭玄在「古典中國」扮演的重要角色，在於將今文學、古文學及各經書、緯書中經義的不同，置於《周禮》的頂點並進行體系性的把握。鄭玄將經義揉合不夠充分的《白虎通》經義加以發展，即使有日後王肅說之反對意見存在，至唐代仍佔經義的核心地位，就此意義而言，可視鄭玄為制定「古典中國」經義之人。¹⁵

然而，只憑鄭玄的經學，後漢制定的「古典中國」也無法成為後世尊崇的古典。超越具體國家概念，將「漢」古典化，魏晉南北朝時代僅次於「經」地位的「史」書，特別是不能忽視《漢書》的影響。不是《史記》，《漢書》得以流傳「古典中國」規範的理由，一是《漢書》繼承《尚書》，試圖以「漢」為規範的執筆意圖，二是《漢書》顏師古注，在「經」中彰顯了「史」的重要性，《漢書》在「經」的存立中受到保障。更重要的是《漢書》描述了《史記》沒有記載的「古典中國」的形成過程，是《漢書》構成「古典中國」規範的最大理由。

基於《漢書》的規範性，例如中唐期的南郊儀禮，韋后亞獻根據《漢書》記述王莽的議論作為典據，已有相關論證。記載王莽致力於「古典中國」形成的《漢書》，與「古典中國」經義集大成的鄭玄經典解釋，二者一起讓古典成為後世之規範。

如是，「古典中國」的經義，在某程度範圍內柔軟地轉變。但《白虎通》制定的具體經義即使轉變，《白虎通》是最初國家根據儒教經義，構築國家及社會規範模型的意義也不會減少。因此，「古典中國」的形成，無疑可溯及召開白虎觀會議的後漢章帝期。就具體的國家存在形制而言，後漢「儒教國家」的成立，在思想史

¹⁴ 關於此，前掲池田秀三，〈《白虎通義》と後漢の學術〉一文中有敘述如下：鄭玄禮王國的設計圖，只是依據白虎通國家之基礎作更詳細精緻之描繪，並沒有改變其基本設計。

¹⁵ 關於以上記述，參照渡邊義浩，〈規範としての「古典中國」〉，《日本儒教學會報》第1期（2017），頁27-52，另收錄於渡邊義浩，《「古典中國」の形成と王莽》一書。

上的意義，或許是所謂「儒教的國教化」。

國家及社會隨時代發展產生劇烈變化，《白虎通》制定的國家及社會的根本結構也面臨不得不變動之際，例如對國家及社會影響最大「天」的觀念，在唐宋變革期就有很大的改變，那就必須從「古典中國」至「近世中國」的展開中去理解。猶如鄭玄制定「古典中國」一般，制定出規定「近世中國」國家及社會的經義，帶來持續長久影響之人為朱熹。

肆、喪服禮的展開

貳、參節中有關「古典中國」成立之假設論述，作為實證手段之一，在第肆節中以「古典中國」喪服禮的展開為例說明。¹⁶ 所謂喪服，原指服喪中穿著的麻製衣服，但廣義是泛指衣食住一般性謹慎生活的等級。依據與死者的親近關係，分成「斬衰・齊衰・大功・小功・緦麻」五等級（五服）。例如斬衰，即使貴為天子也需服三年喪（《禮記・王制篇》）。又，死者死後的三年謹慎生活著，階段式的逐漸鬆緩（《禮記・閒傳篇》）。最著名的三年喪典據是《論語・陽貨篇》。僅列舉《論語集解》內容如下：

宰我問、三年之喪、期已久矣。君子三年不為禮、禮必壞。三年不為樂、樂必崩。舊穀既沒、新穀既升。鑽燧改火。期可已矣。子曰、食夫稻也、衣夫錦也、於女安乎。曰、安之。女安則為之。夫君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不為也。今女安則為之。宰我出。子曰、豫之不仁也。子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪也。豫也、有三年之愛於其父母乎（《論語集解・陽貨篇》）。

據《論語》記述之孔子言論，三年間服父母之喪，是為了感謝父母三年之愛。這樣

¹⁶ 關於三喪服禮整體之論述，參照渡邊義浩，〈儒教に見る形と心—喪服と孝心〉，《中國における形と心》（東京：大東文化大學，2004），頁181-188，另收錄於渡邊義浩，《《論語》の形成と古注の展開》（東京：汲古書院，2021）。

的喪服禮是為了報答父母之愛，將孝「心」、「形」式化的表現，但實際執行上困難重重。例如，天子駕崩，百官需服斬衰三年。即使後漢之三年喪，定為二十五個月（《白虎通·喪服篇》）。天子、百官服喪二十五個月會招致政務停滯。《白虎通》據經義正統化的「古典中國」喪服禮，僅止於《白虎通》之理想規定而已。能夠遵守的實際規範，是後漢援引前漢的「漢家故事」。¹⁷ 提供縮短三年喪作為論據的前漢文帝遺詔，於《漢書》卷四文帝紀中記述如下：

遺詔曰、朕聞之。蓋天下萬物之萌生、靡不有死。死者天地之理、物之自然、奚可甚哀。當今之世、咸嘉生而惡死、厚葬以破業、重服以傷生、吾甚不取。……其令天下吏民。令到出臨三日、皆釋服。……殿中當臨者、皆以旦夕各十五舉音、禮畢罷。非旦夕臨時、禁無得擅哭。以下、服大紅十五日、小紅十四日、纖七日、釋服（《漢書·卷四·文帝紀》）。

文帝對本來服斬衰三年（二十五個月）之喪，在遺詔中下命大紅（大功）服十五日、小紅（小功）服十四日、纖服七日，只需服喪計三十六日即可，至於一般人三日就能脫掉喪服。漢朝，以此文帝遺詔作為典據，揉合調整了經學上二十五個月的喪服與現實社會的生活。

再者，前漢根據文帝詔也實行了大臣奪服制。這是為了讓大臣以職務為優先，限制服父母喪之制度。例如，《漢書·卷八十四·翟方進傳》有以下敘述：

（翟方進）及後母終、既葬三十六日、除服起視事。以為、身備漢相。不敢踰國家之制（《漢書·卷八十四·翟方進傳》）。

從翟方進服喪三十六日的天數得知，此所謂「國家之制」是指以文帝遺詔作為典據的大臣奪服制。前漢遵守此制。然而到了後漢，即使有大臣奪服制存在，卻不是服三十六日的短期喪，不惜辭官，服滿三年喪之大臣層出不窮。為了以「形」表達孝「心」，長期服喪是大大彰顯孝心的具體形式。其結果，未如漢舊制實行三年喪的鄧衍，被明帝輕蔑為孝心不足之人（《後漢書·列傳二十三·虞延傳》）。

¹⁷ 關於經學與現實相互揉合的故事，參照渡邊義浩，〈後漢における禮と故事〉，收錄於渡邊義浩編，《兩漢における易と三禮》（東京：汲古書院，2006），另收錄於渡邊義浩，《後漢における「儒教國家」の成立》一書。

白虎觀會議制定三年喪為二十五個月，是明帝後章帝時期。如果三年喪是規範，為了獲得更高評價，刻意超越此規定之現象逐漸出現。例如薛包（生卒年不詳），服完父喪後再回溯服母喪，共計服喪六年之久。盡量達成規定禮以上之禮，此為「過禮」。黃瓊批評薛包為盜取虛名之徒（《後漢書·列傳五十一·黃瓊傳》）。還有更惡劣的事例，《後漢書·列傳五十六·陳蕃傳》中有以下敘事：

民有趙宣、葬親而不閉埏隧、因居其中、行服二十餘年、鄉邑稱孝、州郡數禮請之。郡內以薦蕃、蕃與相見、問及妻子。而宣五子皆服中所生。蕃大怒曰、聖人制禮、賢者俯就、不肖企及。且祭不欲數、以其易黷故也。況乃寢宿冢藏、而孕育其中、誑時惑眾、誣汙鬼神乎。遂致其罪（《後漢書·列傳五十六·陳蕃傳》）。

民趙宣葬親後未封閉墓道，生活於墓中二十餘年，持續服喪。其理由在州郡屢次辟召中可見。有人向陳蕃（？-168）勸薦，陳蕃以趙宣服喪中生子五人而處罰趙宣。漢代孝廉科為常舉，為了被推舉而厚葬，出現居住墓中二十餘年，誇示孝心之人。後漢「儒教國家」，厭倦這類儒教形骸化的曹操下令自身陵墓的薄葬，被認為是曹操高陵的西高穴二號墓，事實上是呈現薄葬。¹⁸

消滅曹魏建國西晉的司馬炎（236-290），是至孝的皇帝。父司馬昭（211-265）逝去時不但實際服三年喪，母親死去時也服同樣之喪。共計服喪六年，是自身至孝的表現（《宋書·卷十五·禮志二》）。

漢的「權」制，是作為一時制度開始的既葬除服，漢魏至西晉期間，已被認為是「國制」（《晉書·卷六十·李含傳》）。西晉武帝司馬炎主張，連續六年行實質的三年喪，即是對此之反動。曹魏咸熙二年（265）八月，父司馬昭逝世，九月舉行葬儀，即使十二月即位建國西晉，武帝司馬炎仍宣言繼續服喪。結果，武帝循漢魏之權制，實行既葬除服，之後也以「深衣素冠、降席撤膳、哀敬如喪者」的狀態渡過三年（《晉書·卷三·武帝紀》）。泰始四年（268）三月，皇太后王氏（生卒年不詳）崩逝，經是否仍循漢魏權制之議論，武帝最終以「涕流已久」而實行既葬

¹⁸ 關於根據鄭玄經典解釋，得以證明西高穴二號墓為曹操高陵之研究，參照渡邊義浩，〈鄭玄の經學と西高穴一號墓〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》59卷（2014），頁57-69，另收錄於渡邊義浩，《三國志よりみた邪馬臺國》（東京：汲古書院，2016）。

除服（《晉書·卷二十·禮志中》）。此後三年武帝不生子，與父喪共合計六年持續在心中服喪。¹⁹《春秋左氏經傳集解》作者杜預（222-285），以這樣的政治狀況為背景，恣意解釋先王之制為由，對武帝實行六年心喪，進而致力於西晉的正統化。為此，杜預應打倒之論說有二。

第一，繼承漢魏權制行既葬除服之想法。杜預云：「（漢）文帝見其不可久行、而不知古典、更以意制祥禫」（《通典·卷八十·凶禮二》），批判始於文帝的漢魏權制缺乏古典根據，應行遵循儒教經典所示之制度。

第二，天子、諸侯應為父親服實質的三年喪，此為古制一般性解釋。在此，杜預引用王牌《春秋左氏傳》。留存於《通典·卷八十·凶禮二》中博士段暢（生卒年不詳）的主張，由此得知杜預「諒闇心喪之制」在經學上的根據有以下五點：

（一）《尚書》〈無逸〉有云：「高宗亮陰三年不言」，「亮陰」是「默」的意思，天子如遇齊斬之喪，應循「苴杖經帶」等禮制，但下葬後即除服，信默三年結束。

（二）《春秋左氏傳》僖公九年有云：「在喪、王曰小童、公侯曰子」，此為未葬期間之事，一旦下葬此稱呼即消失。這也是除服的證據。

（三）《春秋左氏傳》文公九年的「不書王命、未葬也」，意味若下葬後即稱「王使」，也是除服之佐證。

（四）《春秋左氏傳》莊公十八年有云：「虢公·晉侯朝王。王饗醴。命之宥。皆賜玉五穀、馬三匹。非禮也。王命諸侯、各位不同、禮亦異數。不以禮假人」。此享禮，在僖王崩逝尚未再周（三年）時舉行，在此不是享禮舉行問題，而是非難公侯同禮。這就是既葬除服之證據。

（五）《春秋左氏傳》僖公九年有云：「夏、王使宰孔賜齊侯胙。曰、天子有事於文武」。惠王崩逝於僖公七月之閏月，雖至九年夏距再周（三年）尚不足五個月，但文武廟仍舉行祭祀，除喪即位的廟宇祭祀是再明確不過之事證。

¹⁹ 參照安田二郎，〈西晉武帝好色攷〉，《東北大學東洋史論集》6輯，1995年，《六朝政治史の研究》（京都：京都大學學術出版會，2003年）。

如上，杜預的解釋和漢代經典的解釋相異。例如：（一）之「亮陰」，鄭玄解釋為「凶廬」。（三）在後漢官學《春秋公羊傳》文公九年中，解釋為三年喪結束後開始稱王，與段暢、杜預既葬後稱王使的主張大異其趣。（二）之「在喪」，《春秋左氏經傳集解》的「在喪未葬」比起杜預左傳解釋更有議論架構，（四）、（五）也是杜預獨自的解釋。

杜預利用自家《春秋左氏傳》作為事實，西晉武帝（236-290）實行的心喪三年，以「諒闇心喪之制」植入經學。依此，武帝的「過禮」是打破漢魏權制，杜預透過經學保證了以孝治天下的西晉正統性。²⁰

但是，西晉「儒教國家」一旦崩壞，無人繼承武帝的諒闇心喪之制。《春秋左氏經傳集解》是杜預的解釋，雖作為「五經正義」之底本被採用，但與漢代制定的「古典中國」經義相差甚遠，故未被尊為古典。為此，唐代喪服禮回到前漢文帝的權制。唐高祖李淵（566-635），關於喪服在遺詔中有敘述如下：

朕^①每覽漢文遺詔、慙懃嘆焉。以為、當今之世、咸嘉生而惡死、厚葬而破業、重服以傷生。吾甚不取。……^②吏民令到、出臨三日、皆釋服。……^③其服輕重、悉從漢制、以日易月、於事為宜。其園陵制度、務從儉約、^④斟酌漢魏、以為規矩。百辟、卿士、孝子、忠臣、送往事居、勿違朕意焉（《唐大詔令集·卷十一》）。

高祖李淵，①每每閱讀漢文帝遺詔，對其細緻心思感嘆無比，遺詔言及自身喪服禮應依從漢文帝故事。②「吏民」、「三日」除服的典據部分，原本從「當今之世」至②前省略符號之間，全文是揭載於《漢書》文帝的遺詔。上述內容基於《漢書》，③「悉從漢制、以日易月」的陳述就清楚明瞭了。這是根據《漢書》的應劭注。當然，如④「斟酌漢魏」所云，③之前的省略部分，繼承曹操規定薄葬的「魏文帝（曹丕）終制」也應有所「斟酌」。即使如此，④「以為規矩」的規範，最終是《漢書》所記載之「文帝故事」。

其次，關於唐代喪服禮，與《漢書》一樣受尊重的是鄭玄的經典解釋。高祖李

²⁰ 參照渡邊義浩，〈杜預の諒闇説と皇位繼承問題〉，《大東文化大學漢學會誌》第44期（2005），頁63-80，另收錄於渡邊義浩編，《西晉「儒教國家」と貴族制》（東京：汲古書院，2010）。

淵時三十六日的「斬衰」，於玄宗期變更為二十七日。關於此，崔祐甫有以下敘述：

案禮、爲君斬衰三年。^①漢文權制、猶三十六日。國家太宗崩、遺詔亦三十六日。而羣臣延之、既葬而除、約四月也。高宗崩、服絕輕重、如漢故事。武太后崩亦然。^②及玄宗、肅宗崩、始變天子喪爲二十七日。且當時遺詔、雖曰天下吏人三日釋服、^③在朝羣臣實服二十七日而除、則朝臣宜如皇帝之制（《舊唐書·卷一百一十九·崔祐甫傳》）。

漢文帝的①「權制」，不是「經」而是一時的制度，「斬衰」因而服喪「三十六日」，然而②「玄宗」期開始「天子之喪」改為「二十七日」。又，崔祐甫言及：「朝之羣臣」的服喪，文帝亦云不是三日而是二十七日，此為「皇帝之制」。不以經為基礎的「漢文故事」到「皇帝之制」，構築此為受尊重的制度，所依據的是「漢」經學的「二十七日」。無可諱言，與其曹魏王肅說將三年作為二十五月，更是漢鄭玄說的二十七月。況且，以二十七「月」作為二十七「日」，依然是受到《漢書》之影響。

如上，《漢書》的「文帝故事」，依鄭玄之經義由「權」轉換成「經」。此反映著王莽形成的「古典中國」，透過鄭玄經學而集大成。但是，並不意味著定調此與《漢書》毫無關係。「古典中國」是以鄭玄學為基礎，透過《漢書》而普及，逐漸被接受的。後漢「儒教國家」，超越具體的國家概念，「漢」作為「古典中國」之代表成為後世尊崇的理由。前漢董仲舒定儒教於一尊，後世沒有質疑《漢書》董仲舒神話的理由也在此。²¹

伍、結語


《漢書》作為「古典中國」規範流傳於後世之理由，一是《漢書》繼承《尚書》，

²¹ 關於漢書學的發展，以「漢」為「古典中國」普及化的研究，參照渡邊義浩，〈漢書學的展開と「古典中國」〉，《東洋研究》第212期（2019），頁1-23，另收錄於渡邊義浩，〈「古典中國」の形成と王莽〉一書。

「漢」室規範的執筆意圖，二是《漢書》顏師古注在「經」中彰顯「史」的重要性，保障了《漢書》在「經」的存立地位。²² 更重要的是《白虎通》編纂者班固撰之《漢書》，描述了未記載於《史記》中「古典中國」的形成過程。這才是《漢書》成為「古典中國」規範的最大理由。

例如，中唐期南郊儀禮，已有相關論證言及韋后（?-710）亞獻是根據《漢書》之王莽議論。記載王莽致力形成「古典中國」之《漢書》，一面受到《白虎通》之影響，一面和「古典中國」經義集大成之鄭玄經典解釋，共同形成後世規範之所謂古典。如三所述，關於喪服禮，《漢書》收錄的「文帝故事」成為唐高祖之規範，其「權」基於鄭玄學成為「經」。如是，《漢書》與鄭玄之經典解釋，共同將「漢」與「古典中國」變成同義詞、畫上等號。

根據以上檢討，「古典中國」成立之過程明確可見。「古典中國」基本上是以王莽為中心形成的中國古典式國制。但是，後世景仰的「漢」，不只是古典式國制，甚至含社會規範、依儒教經義所形成的「古典中國」，是在後漢章帝期舉行的白虎觀會議。班固將會議結果整理成《白虎通》、著成《漢書》，一面以《白虎通》之經義作為教科書，一面和鄭玄等自成體系、創造宗教性的經典解釋一起將「古典中國」流傳於後世。到了唐代，根據漢書學、鄭玄學，「漢」成為尊崇之古典。如是，始於白虎觀會議依經義規定的「古典中國」，其國家及社會形制一直延續到唐末。唐宋變革後，即使國家及社會形制產生很大變化的「近世中國」，國家及社會形制以儒教經義來規定，所謂「古典中國」制定規範的形成方法仍是沒有改變。

如上，中國史可區分為以下四個時代：國家、社會形式不受儒教經義規定的「原中國」（先秦）、「古典中國」成立的「古典中國」（秦至唐）、「古典中國」展開的「近世中國」（宋至清），以及國家、社會形式殘存儒教經義之影響，同時尊重西歐流入之價值觀的「近代中國」（中華民國以後）。

²² 顏師古注在經學中彰顯史學重要性之研究，參照渡邊義浩，〈班孟堅の忠臣——顏師古《漢書》注にみる「史」の「經」への回歸〉，《東洋文化研究所紀要》第172期（2017），頁1-36。

徵引書目

一、專書

- 田中麻紗巳，《後漢思想の探究》，東京：研文出版，2003。
- 渡邊信一郎，《中國古代の王權と天下秩序—日中比較史の視點から》，東京：校倉書房，2003。
- 渡邊義浩，《《論語》の形成と古注の展開》，東京：汲古書院，2021。
- 渡邊義浩，《「古典中國」の形成と王莽》，東京：汲古書院，2019。
- 渡邊義浩，《後漢における「儒教國家」の成立》，東京：汲古書院，2009。
- 福井重雅，《漢代儒教の史的研究—儒教の官學化をめぐる定説の再検討》，東京：汲古書院，2005。

二、期刊論文

- 渡邊義浩，〈《漢書》における《尚書》の繼承〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第61卷第1期（2016），頁3-17。
- 渡邊義浩，〈班孟堅の忠臣——顏師古《漢書》注にみる「史」の「経」への回帰〉，《東洋文化研究所紀要》第172期（2017），頁1-36。

三、專書論文

- 小南一郎編，《中國古代禮制研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1995。
- 渡邊義浩編，《西晉「儒教國家」と貴族制》，東京：汲古書院，2010。
- 渡邊義浩，〈「古典中國」の成立と展開〉，渡邊義浩編著，《中國史の時代區分の現在》，東京：汲古書院，2015，頁137-144。

作者簡介

渡邊義浩（Watanabe Yoshihiro）教授現任日本早稻田大學常任理事（負責文化推動）、文學學術院文化構想學部教授，以及學校法人大隈記念早稻田佐賀學園理事長。1962 年出生於東京都，文學博士。歷經 12 年完成主編《全譯後漢書》（全十九卷，汲古書院）之偉業，於 2017 年獲頒早稻田大學大隈記念學術褒賞。專業領域為「古典中國」，同時因任日本語版電影《レッドクリフ（赤壁）》、《三國志 Three Kingdoms（新三國）》之監修工作，成為日本家喻戶曉的「三國志」專家。

出版的博士論文《後漢國家の支配と儒教》（雄山閣出版，1995 年）中，主張儒教國教化成立於後漢章帝期，而非前漢武帝期。其後於《後漢における「儒教國家」の成立》（汲古書院，2009 年）一書，透過儒教經義的展開而進一步得到實證，並於《西晉「儒教國家」と貴族制》（汲古書院，2010 年）一書中論及三國時代受到反動的「儒教國家」，於西晉時再度編成。此系統性論述成書於《古典中國》の形成と王莽》（汲古書院，2019 年），並於 2021 年 10 月 30 日舉辦的「戴圓履方：中國歷史中的日常生活國際學術研討會」大會演講中詳細報告。關於「古典中國」的儒教與文學、小說、史學等議題，可參考渡邊教授《「古典中國」における文學と儒教》（汲古書院，2015 年）、《「古典中國」における小説と儒教》（汲古書院，2017 年）、《「古典中國」における史學と儒教》（汲古書院，2022 年）等相關著作。此外，關於儒教，亦有《論語》成立與古注展開之著作《《論語》の形成と古注の展開》（汲古書院，2021 年）。

《三國政權の構造と「名士」》（汲古書院，2004 年；增補版 2020 年）一書是以「名士」的研究視角各別分析三國政權的構造；而《三國志よりみた邪馬台國》（汲古書院，2016 年）則是以日本高度關注的〈魏志倭人傳〉為中心，詳述三國時代的國際關係。

專業書以外，渡邊教授也撰寫許多一般社會閱讀刊物，如《「三國志」の政治と思想》（講談社選書メチエ，2012 年）、《儒教と中國-「二千年の正統思想」の起源》（講談社選書メチエ，2010 年）、《三國志の女性たち》（山川出版社，2010 年；與仙石知子共著）、《三國志・演義から正史、そして史実へ》（中公新書，2011 年）、

《魏志倭人伝の謎を解く》(中公新書, 2012 年)、《漢帝國》(中公新書, 2019 年)、《三國志辞典》(大修館書店, 2017 年)、《始皇帝 中華統一の思想》(集英社, 2019 年)、《人事の三國志》(朝日新聞出版, 2019 年)、《中國における正史の形成と儒教》(早稻田大學出版部, 2021 年)、《大隈重信と早稻田大學》(早稻田大學出版部, 2022 年)等書籍之出版。

渡邊教授日本三國志專家的聲譽遠播亞洲, 也不乏見來自台灣、中國、韓國的翻譯著作, 如《三國志群雄大百科》(林子傑譯, 台灣東販股份有限公司, 2009 年)、《34 位三國志軍師小辭典》(林文娟譯, 商周出版, 2010 年)、《關羽: 神化的《三國志》英雄》(李曉倩譯, 北京聯合出版公司, 2017 年)、《漫畫大三國》(歐兆苓譯, 楓樹林, 2019 年)、《삼국지의정치와사상》(金容天譯, 동과서, 2017 年)、《三國志將軍》《三國志軍師》(조영렬譯, 서책, 2014 年)、《삼국지 생존의조건을말하다》(성백희譯, 랜덤아우스, 2011 年)等, 渡邊教授的研究生涯已累積豐碩的研究成果, 多達 150 餘冊。

(責任編輯: 楊智盛、曾郁蘭)