臺大歷史學報第31期
2003年6月，頁45~75

BIBLID1012-8514(2003)31p.45-75
2003.2.20收稿，2003.4.24通過刊登

中國古代君臣間的敬禮及其經典詮釋

甘　懷　真*

提　要

本文嘗試以古代中國與日本的敬禮比較為契機，探討儒學經典詮釋與政治秩序的關係。從本文的探討可發現，漢唐間的皇權努力藉由儒家經典詮釋以獨占一些禮儀符號，甚至是符號蘊涵的意義與語言。而獨占的企圖是為了彰顯在任何情境與脈絡中，君臣關係都具有優先性，君臣間的身分等差與隸屬關係都必須首先被強調。就拜禮而論，先秦的拜禮作為一種敬禮，在禮經中並不限定為卑者禮敬尊者之儀節，主要用於賓主間。但漢代以後，拜禮愈被視為尊卑上下間人身關係的禮儀符號，故無君拜臣之禮。換言之，拜禮從一種情境式的禮儀符號，轉換為人身關係的象徵。通過這類的經典詮釋，儒家禮制的目的在藉由禮儀符號以凸顯君臣身分的差異，並表現官僚制度中的身分位階。在六朝時期有關敬禮的辯論中，各方不明言的理論預設都是君臣尊卑秩序的優先性的政治秩序的原理，而此預設並不是直接來自於當時的儒學傳統。而就此類中國古代的所謂政治詮釋學而言，儒者是在經典中，舉證其可運用的語言符號以證成己說。儒學傳統當然是政治人物政治理念的知識來源，此不必否認，更十分重要，但也是政治理論的資料庫，儒者可以透過類似今日關鍵字檢索的方式，找尋符合己身理想的經文。

關鍵詞：中國古代　日本古代　敬禮　拜禮　起立為禮　儒家經典詮釋　禮制　君臣關係

＊ 臺灣大學歷史學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、禮經中的敬禮
三、朝廷中的立禮
四、六朝隋唐拜禮詮釋的演變
五、結語

一、前　言

在日本「平安時代」，尤其是嵯峨天皇在位的弘仁年間（810~823），出現所謂「弘仁文化」，大量吸收新的「唐風」，尤其是中國式的宮廷文化。[1]在弘仁九年（818）的詔書中曰：

其朝會之禮，及常所服者，又卑逢貴而跪等，不論男女，改依唐法。[2]

此處所謂「唐法」，是翌年（819）詔書中所曰：

諸司於朝堂，見親王、大臣，以磬折代跪伏，以起立代動座。[3]

這二條詔書文字的解釋問題，聚訟紛紜，也非筆者所能解決。[4]若僅注目於當時的日本之禮與中國之禮（唐法），可知當時日本方面認為中國之禮是磬折與起立，而日本之禮是跪伏與動座。所謂「磬折」，典出〈曲禮〉曰：「立則磬折垂佩」，是指君子在站立時，身體必須微彎，如磬

1 參考古瀨奈津子，〈儀式における唐禮の繼受——奈良末　平安初期の變化を中心に——〉，池田溫編，《中國禮法と日本律令制》（東京：東方書店，1992）；大隅清陽，〈唐の禮制と日本〉；池田溫編，《古代を考える．唐と日本》（東京：吉川弘文館，1992）；橋本義則，〈朝政．朝儀の展開〉，岸俊男編，《日本の古代．7》（東京：中央公論社，1986）；所功，〈日本の宮廷における唐風儀式——その整備に尽力した人々〉，《產大法學》28：3,4（1995，京都）。

2 《日本紀略》（東京：吉川弘文館，1984，收入「新編國史大系．8」），弘仁九年三月丙午條。

3 同上註，弘仁十年卜月庚戌條。

4 參考西本昌弘，《日本古代儀式成立史の研究》（東京：塙書房，1997），24~26，129~130。

臺灣大學學術期刊資料庫

的曲線，故稱磬折，以示謙遜與恭敬。「跪伏」之禮當指跪姿而曲上半身並兩手據地，或包括所謂「匍匐禮」。八一九年詔書中所謂「起立」，當是指中國之人當相遇之對方乃尊貴之人時，是以「起立為禮」，如後文將考述，而日本則是「動座」。何謂「動座」，日本史專家間有爭議，自非筆者能確認，但無論動作的細節為何，當指離席而跪，以示對於來者的尊敬。[5]

從日本平安時代之人的角度看中、日敬禮之差異在於「立禮」相對於「跪禮」。概言之，即中國方面是以起立為敬禮，日本方面則以跪伏（跪而曲身並兩手據地）為敬禮。平安時代日本所認識的中國之禮，雖然大體而言是唐禮，但仍須細部考證，此非本文欲解決的問題。本文只是想以此為問題點及假說，探索中國古代（泛言唐以前）「起立為禮」的禮儀及其流變。並同時探討與此相關的拜禮。

此外，也由此中日敬禮比較為契機，即以中國古代君臣間的敬禮為研究範疇，說明儒學經典詮釋與政治秩序的關係。無庸贅言，禮學為儒學之大宗，故有關敬禮的定義，就儒者而言，是出自儒家經典。「敬禮」是用來表達人際關係的型態與內涵，自然也蘊涵人際間的權力關係。敬禮作為一種禮儀，如拜、跪、揖、踊等，在禮經中有所規定，如《禮記》中，其細節將在下文有較詳細的分析。概言之，其基本觀念是「禮尚往來」、「禮無不荅」。此種「禮尚往來」的觀念自有其行禮場所之格局的影響，但也反映了戰國時期貴族間的人際關係。然而，當皇帝制度成立後，以君臣關係為主軸的政治性人際關係發生變化，政治人物間的敬禮方式也有其變化。禮經中的君臣敬禮方式不一定符合皇帝制度下的人際關係的形式。[6]西漢後期以來，禮經漸成為士人行為的準則時，士人如何依據皇帝制度下的人際關係的原則，如君尊臣卑，而同時能符合經典的禮儀規範，便成為政治課題。故本文除了上述禮儀演變的歷史討論外，也將重點置於政治人物與儒者如何藉由經典詮釋以定義敬禮。而討

5 參考西本昌弘，《日本古代儀式成立史の研究》，24~26。

6 春秋至唐代間的君臣關係的演變，一直是筆者的關懷，或可參考拙作，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2003）。

臺灣大學學術期刊資料庫

論的重點將置於儒者如何受皇帝制度規範的影響，如君尊臣卑、身分秩序，以此不明言的原理詮釋禮經中有關敬禮的規定。又須說明者，本文討論的時代，從春秋、戰國時期禮經的形成時代，下至唐代，故將之泛稱為「古代」。

二、禮經中的敬禮

人藉由身體的儀式以表達人際關係中的意義，或許古今中外皆然。就致敬之禮而言，其儀式有拜禮、跪禮與立禮。

經過李濟〈跪坐蹲居與箕踞〉一文發表後，學界更清楚漢代以前上流社會人士的跪坐習慣。尤其是所謂「席地而坐」的探究，引發了關於此課題的廣泛興趣。[7]其後的研究，從更廣的圖像、文物等資料，論證自漢末以來，由於諸多因素，中國的上層社會之人開始坐在高出地面的坐具上，或榻、或胡床、或杌或椅子。這個過程可稱之為「由跪坐到垂腳高坐」。[8]一般而言，至唐代，上流社會的生活中，垂腳高坐已成主流。[9]這項坐姿的改變可引發諸多的研究興趣，如儀態的演變史、坐具的發展史、家內家具陳設的發展史等。本文則擬從這些身體儀態所表達的符號意義，集中討論立禮與拜禮，以探索人際關係如何藉由身體、語言符號以確定人際關係的類型，及其所蘊涵或象徵的政治秩序。

春秋戰國時期，貴族的生活空間的建築形式，大體而言，是堂下與庭的結構。[10]由庭升階至堂，堂上再分諸室。貴族在堂上與室內，其儀

7 李濟，〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》24（1954，臺北）。更早期尚秉和，《歷代社會風俗事物考》（臺北：臺灣商務印書館，1979 臺五版），281~299，已有明確的說明，值得參考。

8 可參考如朱大渭，〈中古漢人由跪坐到垂腳高坐〉，《中國史研究》（1994.4，北京）。

9 參考柯嘉豪，〈椅子與佛教流傳的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69：4（1998，臺北）。

10 禮經中的宮室格局，歷來爭論不斷，但本文只欲分析敬禮施行的二個場所，即庭與堂，故不涉及此論爭。禮制的宮室格局是採門、庭、堂與寢的形式排列，當無疑義。先秦考

臺灣大學 圖書館 期刊資料庫

態是坐（本文所謂坐，皆指跪坐）、跪、立與拜。如果我們認為《禮記．曲禮》的主要內容是為了春秋、戰國時期的貴族禮儀啟蒙教育，而其內容可表明當時的禮儀規範，則以下的討論先以〈曲禮〉為例。

在〈曲禮〉中，坐者為示敬意，可「起」。「起」是將身體往上提的意思，有可能是由跪坐轉為直身而跪，[11]但一般的情形是指站立。如《禮記．孔子閒居》記載孔子與子夏在堂上論學，子夏因為聽到感人之理，[12]〈孔子閒居〉載：「子夏蹶然而起，負牆而立，……」此「起」是起身而立。又如《禮記．喪服四制》記喪事時持杖之制，有曰：「扶而起」、「杖而起」，此「起」皆是起身而立。〈曲禮〉云：

> 侍坐于先生，……請業則起。父召無諾，先生召無諾，唯而起。……見同等不起，燭至起，食至起，上客起。

此處之「起」，鄭玄釋為：「起，若今摳衣、前請也。」即由跪坐的姿勢起身而立。「摳衣」是由坐轉為站的過程中的姿勢，如《管子．弟子職》記載師生團體的群居講學受業生活中，為弟子者在吃飯後，須「摳衣而降」，即舉起衣裙起立，離席或下堂。[13]在上述侍坐先生的場合，一般皆是師生跪坐。但若要「請業」則站立發問。先生若點名，則口說「唯」而起身而立。若同等身分之人入席，則可不起身站立，但「上客」至則須起立。此亦可見「站立為禮」。

〈曲禮〉又有如下的規定：「授立不跪，授坐不立。」即雙方在授受時，若受者是立姿，則授者不需採跪姿以示敬意；若受者是坐姿，則授者不需站立以示敬意。由此規定衍伸而論，在一般的情況下，對於立者表示敬意，可採跪姿；對於坐者表示敬意，可採立姿。由此可推知，「起立為禮」的觀念已出現在〈曲禮〉，且是指對於坐姿而言。又下述

古與經典的析論，參考杜正勝，〈宮室、禮制與倫理〉，《古代社會與國家》（臺北：允晨出版社，1992），752。

11 「起」字的造字原理亦是畫一人之跪像，參考白川靜，《字訓》（東京：平凡社，1995），176。

12 本文所引十三經版本若無說明，皆據阮元《十三經注疏》本。

13 根據洪亮吉，〈弟子職箋釋〉，收入《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這件晏子聘魯的故事，在諸文獻中都有，可見是一有名的故事，是否為事實另當別論，但可反映戰國以至漢代的禮儀觀念。據《韓詩外傳》曰：

> 晏子聘魯，上堂則趨，授玉則跪。子貢怪之，問孔子曰：「晏子知禮乎？今者晏子來聘魯，上堂則趨，授玉則跪，何也？」孔子曰：「其有方矣。待其見我，我將問焉。」俄而晏子至，孔子問之。晏子對曰：「夫上堂之禮，君行一，臣行二。今君行疾，臣敢不趨乎！今君之授幣也卑，臣敢不跪乎！」孔子曰：「善。禮中又有禮。賜，寡使也，何足以識禮也！」詩曰：「禮儀卒度，笑語卒獲。」晏子之謂也。[14]

在〈曲禮〉中，有「堂上不趨」、「授立不跪」的規定，但晏子卻未遵行，故引發質疑。依封建貴族的禮儀，晏子向魯君獻上聘禮之玉，當魯君是站立時，晏子應「授立不跪」。[15]但因晏子身材矮小，所謂「卑」，故當魯君在受幣時，為遷就晏子的身材，須俯身。面對魯君之俯身，晏子為示敬意，只好改授跪姿以授幣。由此亦可推知，在當時人的觀念中，若行禮二人皆是站立時，跪是一種敬禮。故跪與立禮，何者為敬，須視行禮的脈絡。在坐席時，為示敬意，則起身而跪，為示更大的敬意則立。而在雙方皆站立時，則採跪姿為敬禮的方式。在坐席時，以立姿為最大敬意之例，如〈曲禮〉曰：「凡進食之禮，……卒食，客自前跪，徹飯齊，以授相者。主人興辭於客，然後客坐。」客人在卒食後，以跪姿將食用後的食物交給相禮者，主人為示阻止之意，故起立，所謂「興」。客人為表不敢承擔主人的敬意，則不得不復坐。[16]

敬禮的另一形式是拜。拜禮是跪坐姿勢時一種敬禮，相對於立姿時的鞠躬或作揖。由於在先秦至漢代，一個生活集團的成員在平日相處時

14 許維遹校釋，《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980），卷4，72。

15 引文之《韓詩外傳》曰：「今之授幣也卑」。但依古典聘禮，是使者獻幣給受訪國之君主，故所謂「授幣」，當解為「受幣」。承某位匿名審查者告知，江永，《禮書綱目》（嘉慶15年俞氏刊本），卷14，頁16，引用該段文字，逕改「授幣」為「受幣」。筆者亦從之。

16 此段〈曲禮〉之文，承上述審查者惠賜高見。

臺灣大學學術期刊資料庫

皆跪或坐，故易行拜禮。拜禮的儀式複雜，且牽涉經學論爭，歷來論者多矣，由於無關本文主旨，不擬贅論。[17]其基本的形式是採跪姿，然後頭至手或地。當古人是慣於席地而（跪）坐時，拜禮（非稽首，即在跪的姿態時，手先下地，頭接著下地）並不如後代那麼特別，或可比擬為立者之鞠躬。今人所行鞠躬之禮，雖示高度敬意，但不刻意在區別尊卑上下地位，在某些情境下，尊者亦可向卑者鞠躬。如下所論，拜禮所象徵的人際關係或社會脈絡為主客關係，是主客間藉由互拜以締結一體的關係。亦即藉由一方向另一方先藉拜儀以施敬意，另一方則答拜以回禮。拜禮若是發生於行禮二人皆是跪坐，則其原始意義當無卑者向尊者表達服從之意。[18]拜禮的完成，一般而言，要藉由一方行拜儀，另一方答拜，答拜之意也包括接受對方之施敬。

然而，若行禮的雙方除了主客的情境關係外，尚有其他常態性的關係，如君臣時，因尊卑秩序影響到敬意的表達，故拜禮的實施則有多重顧慮。如〈曲禮〉有以下之說：

> 大夫士見於國君，君若勞之，則還辟再拜稽首。君若迎拜，則還辟不敢答拜。大夫士相見，雖貴賤不敵，主人敬客，則先拜客，客敬主人，則先拜主人。凡非弔喪，非見國君，無不答拜者。大夫見於國君，國君拜其辱。士見於大夫，大夫拜其辱。同國始相見，主人拜其辱。君於士，不答拜也。非其臣，則答拜之。大夫於其臣，雖賤必答拜之，……

〈曲禮〉所設定的政治社會環境是春秋戰國的封建貴族制度。概略言之，華夏諸國一方面奉周王為「天下」共主，另一方面是相對獨立之政權。各國之內的國君與其下的大夫之類的貴族，各有其政治集團，通稱

17 參考凌廷堪，〈周官九拜解〉，《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998），124。葉國良，《古代禮制與風俗》（臺北：臺灣書局，1997），30~38。

18 由於「拜」之語言符號究竟指涉何種身體動作，或指跪時拱手，而頭低至手處；或指手至地，而頭低至手等。「拜」字自甲骨文以來是否皆指同一身體動作，不是筆者所能細究，如劉桓，〈拜字考釋〉，《殷契新釋》（石家莊：河北教育出版社，1989）所論諸點。故筆者不排斥某種型態的拜禮具有明確的尊卑關係的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

為「家」，國君之「家」則為「國家」。「家」的成員主要君與臣。[19]另一方面，不同「家」的君主各在封建等級中擁有不同的身分，如公、卿、大夫、士等。就上述〈曲禮〉的史料而言，拜禮發生的場合有四：

第一種場合是外國之貴族（如大夫）見本國之國君，即引文之首所言：「大夫士見於國君」。[20]本國國君以賓禮對待來訪之大夫，故「迎拜」，以示主人敬客人。亦如引文中所曰：「大夫見於國君，國君拜其辱。士見於大夫，大夫拜其辱。」國君是以主人的身分自居以對待外國來訪的貴族，故為示主人的敬意，須對來訪之客行拜禮，即使客人之封建身分較低。但來訪之客卻不可以理所當然的以客人自居，且國君在封建政治制度中具有特殊的地位，來訪之大夫須表現其封建身分低於國君。因此，此大夫「不敢答拜」，以示封建秩序中的上下尊卑關係。此辟拜的動作，表示拜禮沒有完成，也表示不敢接受雙方關係的主軸為主客。若國君親自迎接，來訪之大夫反而應向國君行「再拜稽首」之禮，以示最高的敬意。

第二種場合，則是來訪之大夫見當地國家的大夫與士。此時，行禮雙方雖有貴賤的封建身分等級之差，但因去除了國君的特別因素，故雙方以主客關係對待，行一般的拜禮。即主客雙方視臨場情境，誰欲先施敬意，則先行拜禮，受禮者也無論貴賤，皆須答拜。即依經文所說：「凡非弔喪，非見國君，無不答拜者」的原理。

第三種場合是發生在同國的貴族間，主人為示對來訪客人的敬意，即使身分地位較高，亦應行拜禮以敬客。所謂「同國始相見，主人拜其辱」。唯一的例外是國君對於士之拜，不答拜。但若此士非其臣，即外國來訪之士，則須答拜，以示國君以主客之禮禮遇他國之士。

第四種情形是發生在大夫的「家」內。大夫對於其家臣所行的拜禮，皆須答拜。推其原因，因為「家」為一體，故君臣須互施敬意。

再就此條〈曲禮〉之文所示拜禮的意義，綜合析言之。一、拜禮是

19 此「家」的制度，參考拙作，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，第6章〈中國中古時期「國家」的型態〉。

20 自鄭注以來，諸注疏都將此見面禮解釋為聘禮，本文亦從之。

臺灣大學學術期刊資料庫

向受禮的對方行尊敬之意，主要用於主客之間。主客關係是一種情境關係，而非固定的人身關係，故依不同情境，行禮雙方實行拜禮。因之，拜禮並不固著於特定的人身關係間，如臣拜君。二、拜禮的完成是雙方互拜，亦即雙方具有主客關係的共識。三、實際行禮的情境中，人際關係複雜，共識不一定存在，行禮的主體各自有其自我認同。依〈曲禮〉所示的春秋、戰國的封建禮法，國君須以客禮接待來訪的外國大夫，但來訪之大夫卻須自我認同為封建秩序下的低位者，須行卑者對貴者之敬禮。如國君之「迎拜」與訪客大夫之「不敢答拜」所顯示的互動禮儀，是一種雙方沒有身分共識下的禮儀共識，以照顧行禮場合時的複雜情境，如主客與尊卑關係的兩元。四、君臣見面時互行拜禮為常理，其時拜禮所顯示的意義為主客關係與人際間的一體感，如大夫之「家」內，君主與家臣須互施拜禮。五、與國君間的拜禮有特殊規定，尤其強調貴賤尊卑的秩序。這項禮儀觀念在秦漢以後，因為皇帝制度中官僚制度的發達，格外被強調，如後文所論。

以下再論《儀禮．燕禮》中與拜禮有關的部分內容。

《儀禮．燕禮》所載的燕禮是賓主互相敬酒應酬之禮。整個儀式的進行，如其他共食之禮，一開始是禮器的陳設，接著是「君臣各就位次」，[21] 其中曰：

> 小臣設公席于阼階上，西鄉，設加席。公升，即位于席，西鄉。小臣納卿大夫，卿大夫皆入門右，北面東上。士立于西方，東面北上。祝史立於門東，北面東上。小臣師一人，在東堂下，南面。士旅食者，立于門西，東上。公降立于阼階之東南。南鄉。

作為燕禮主人的公，就位時，是立於堂上阼階之上之席，即先採立姿。[22] 臣者中之卿大夫、士入門後，立於庭之西方。其他執事者如祝史、小臣師，則立於堂下之庭東方。此時主人（公）又從堂上降階，立於堂下，以進行其後的「命賓」之禮。再其後則是主人（公）與賓二人先在堂上

21 依胡培翬，《儀禮正義》（臺北：鼎文書局，1963，影印皇清經解本）的分段，見頁188。

22 據姚際恆著，陳祖武點校，《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社，1998），183。此段之釋文引郝氏（郝仲輿）曰：「……再言西鄉，公立也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

行拜禮，如〈燕禮〉曰：

賓升自西階，主人亦升自西階，賓右，北面，至，再拜。賓答，再拜。

即賓主二人皆由階升至堂，在堂上互拜。其後賓主二人皆屢次下階至庭上，處理食器，如洗滌等。然後二人再登堂，〈燕禮〉曰：

主人升，坐，取觚。……主人筵前獻賓，賓西階上拜，筵前受爵反位，……賓升筵，……賓坐，左執爵。右祭脯醢，奠爵于薦右，興。（賓）取肺，坐，絕祭，嚌之。興，……遂祭酒。興。席末坐，啐酒。降席，坐奠爵，拜。

由此可知，在堂上行禮之主客雙方皆採坐姿，即跪坐。而賓須執行啐酒、拜酒、告旨之禮，此時，則視情形而站立。如，行啐酒之禮時，必須由席上起立，至席末之處啐酒。在敬酒之後，主客二人再行用膳之禮。亦如敬酒之時，主客二人先在堂下之庭行盥洗之禮，然後升堂。主人在用膳時，亦採坐姿，賓主互相拜。

其下為主人與公互相應酬。公者，君主也，故此處的場合為君主（公）為賓、臣為主。與一般賓主宴飲之禮不同者，包括「立，卒爵，坐，奠爵，拜。執爵興。主人答拜。」即公是站立飲酒，然後跪坐，先奠爵，再拜主人，主人（為臣者）亦答拜。或有學者認為因此處為賓者是君主，故儀式略有不同，[23]但為賓者之君主仍以常禮，先拜，為臣之主人才答拜。又有主人酬賓之禮，主人在西階上之堂，〈燕禮〉曰：「坐，奠爵，拜賓。賓降筵，北面答拜。」即主人是採坐姿，而賓則為回禮答拜，先「降筵」，再拜。其後之酬賓儀式也多是坐、拜之禮。

燕禮也設定了另一情境，即群臣與君主（公）宴飲的儀式。負責與君主敬酒之代表（媵爵者）先在阼階下之庭，「再拜稽首」。而君主則答拜，且「再拜」。代表升上堂，在堂上酌酒，然後降阼階。〈燕禮〉曰：

皆奠觶，再拜稽首。執觶，興。公答再拜。媵爵者皆坐祭，遂卒觶，興，坐，奠觶，再拜稽首，執觶興，公答再拜。

媵爵者在庭上當是先坐下，然後「再拜稽首」，再執觶，站立為禮。須

23 姚際恆，《儀禮通論》引敖氏曰：「此立卒爵，而奠爵拜，君禮也。」187。

臺灣大學學術期刊資料庫

注意者，公在此時答拜。媵爵者再坐祭，採坐姿飲觶中之酒。再起立為禮，然後再「再拜稽首」，手執觶起立，此時公再答拜。又當注意者，此時君主在堂上。而較低階之臣的代表在堂下與君主行燕禮。媵爵者再為其他臣盛酒，以與君主行燕禮。此時，君仍在堂上，〈燕禮〉曰：「公坐取大夫所媵觶，興以酬賓。」即，君原本是坐姿，但站立以酬賓。而為賓者則由堂降階至庭，在庭上「再拜稽首」，然後再升階至堂上，〈燕禮〉說是「成拜」。其後，〈燕禮〉曰：

> **公坐奠爵，答再拜。執觶興，立卒觶，賓下拜。小臣辭，賓升，再拜稽首。**

值得注意的是，公是以坐姿行奠爵之禮，且拜賓。然後執觶，以立姿「卒觶」。賓則至堂下拜，然後再升堂，在堂上「再拜稽首」。為主人之君主之所以是「立飲」，可能是因為對飲之賓在階下之故。又，《論語．子罕》篇有所謂「拜上」與「拜下」之說。孔子說以前多「拜下」，且「拜下，禮也。」而「今拜乎上」。此處的上下，注解家多說是堂之上下。孔子之前，是否真的是「拜下」，暫時無法考證，但或可證明在孔子時代，當時君臣所行之拜禮，多在堂上，或曰在同一平面上。然後，時代往後，君臣朝會等類型的聚會愈來愈盛大，「拜下」成為不得不然。

君臣間的燕禮中，其次是「酌膳」，賓者亦是先在堂下拜，然後再升堂「再拜稽首」。公亦「答拜」。「賓坐祭，立飲，卒觶」。此亦是立飲之禮。

《儀禮．燕禮》所行之身體禮儀，歸納而言，行禮之人在進入禮儀場所後，在堂下之庭以站立為禮。升堂之後，則採跪坐，賓主依不同情境，互施拜禮，或起立為禮。若主人是君主，則對諸臣，包括立於庭之臣，起立為禮。

《禮記．燕義》的成書年代當在戰國後期至西漢中期，今日所見的《禮記》當最後成書於西漢中後期，其中的某些篇章是當時儒者（禮博士）在官學中解讀所謂「禮經」時的講稿彙編而成。[24]以今日的觀念而言，某些《禮記》的篇章是漢儒對於「禮經」進行詮釋而來的文字。其

24 王夢鷗，《禮記校證》（臺北：藝文印書館，1976）。

臺灣大學學術期刊資料庫

中〈燕義〉當是對《儀禮．燕禮》的註解與詮釋，該篇有關於拜禮的記載，值得析論。由於受到當時一種新型態的君臣原理的影響，故〈燕義〉格外強調拜禮所顯示的君臣之間的身分等差，其曰：

> 君舉旅於賓，及君所賜爵，皆降再拜稽首，升成拜，明臣禮也。君荅拜之，禮無不荅，明君上之禮也。……禮無不荅，言上之不虛取於下也。……是以上下和親而不相怨也。和寧，禮之用也。此君臣上下之大義也。故曰，燕禮者，所以明君臣之義也。

上引全文的主旨在於論證其中最後一語：「燕禮者，所以明君臣之義也。」其問題意識的脈絡當如下。宴飲一類的共食活動，其原始的意義在於強調「一體感」，雖然也同時藉由儀式的符號意義象徵成員彼此間的身分差異性。[25]其成員的主要身分區別是主人與賓客。此身分的區別可見於今本《儀禮》中的各種飲食活動的儀式中。然而，〈燕義〉的作者在承認古禮的若干原則的前提下，欲凸顯燕禮中的禮儀符號的重點是在表明君臣關係及其內蘊的原理。其中的問題點在於君主之答拜。〈燕義〉詮釋臣拜君之禮為「臣禮」，而君之答拜，是依據禮之「禮無不荅」的通則，但此拜禮被視為「君上之禮」。亦即〈燕義〉承認君答拜臣之禮的必要性，但此儀式中的拜者的身分被界定為君主，故其拜是再次肯定了君臣關係。換言之，透過〈燕義〉的詮釋，拜禮的禮儀符號不是僅用來表達或象徵服屬關係，不同的行禮的主體可以表達不同的意義。又如〈燕義〉所論，君主之所以行拜臣之禮，除了因為「施報」是禮的普遍原則，[26]也是為了維持君臣間的「和寧」。

本節討論了儒家經典中的兩種敬禮：立禮與拜禮。《禮記》與《儀禮》所載的身體禮儀中，在席地而坐的狀態下，有「起立為禮」的制度。就拜禮而言，除去如「再拜稽首」等明顯含有臣服意義的拜禮外，一般而言，它是行禮的雙方，在跪坐的情境中，表達敬意的禮儀，尤其是發生在主客關係中，而主客不是一種固定的身分關係。然而，隨著皇帝制

25 有關「共食」的討論，可參考拙作，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，第1章：先秦禮觀念再探。

26 《禮記．曲禮》曰：「太上貴德，其次務施報。禮尚往來。」

臺灣大學學術期刊資料庫

度的君臣關係的發展，區分君臣間的身分秩序被視為政治秩序的核心，拜禮被詮釋為尊卑上下間的儀式。但從儒家的角度立論，君臣互拜乃經典明言，故才有如《禮記．燕義》的詮釋法，認為拜禮的儀式符號須視行禮者的身分而定，臣拜君是一種臣屬的象徵，君拜臣則是為了「施報」與「和寧」。

三、朝廷中的立禮

《論語》中「立於朝」之說，典出《論語．公冶長》載孟武伯問孔子，其學生赤（公西華）的政治能力如何，孔子回答：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也。」「立於朝」不只是說明比喻執事於朝廷，也說明在朝會時的立姿。從歷史學的角度，立姿本身或無可探究之處，因立姿本為人類儀態之慣常，所謂自然。但其文化意義卻可由異文化之比較而來。如本文前言引日本方面史料說中國（唐）之禮為「立禮」，故從日本的角度而言，中國朝廷禮儀中的站立為禮，有其特殊處。本節考察此特殊處為何。

就公西華「立於朝」而言，因當時朝廷建築的空間配置主要是堂與堂下之庭（廷）。在行朝會之類禮儀活動時，一般官人是立於庭。少數官人可以登堂行禮。自春秋中期以來，雖然坐姿有變化，但「立於朝」的禮儀卻沒有太大的變化。自漢代以來，在正式的朝會中，一般官人是「立於朝」，即以立姿，且主要是站立在朝廷中之堂下之庭。此時皇帝與官人的方位主要是南北向，皇帝南向，而官人北向而行拜禮。

上文中已討論禮經等文獻中的「起立為禮」，欲證明在先秦至漢初的儒家經典中已有起立為禮的觀念。在漢代，臣對君起立為禮，或可不用證明，皇帝為表示對於高級官員的敬意，如諸侯王、列侯、丞相，也會起立為禮。如《漢舊儀》載：

> 皇帝見諸侯王、列侯起，侍中稱曰：「皇帝為諸侯王、列侯起！」起立，乃坐。太常贊曰：「謹謝行禮。」皇帝在道，丞相迎謁，謁者贊稱曰：「皇帝為丞相下輿。」立乃升車。皇帝見丞相起，謁者

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

贊稱曰：「皇帝為丞相起。」立乃坐。[27]

當皇帝在朝廷等禮儀場所，見諸侯王、列侯時，會先儀式性的起立為禮，再採跪坐之姿以進行其後的面會之禮。若皇帝乘車在道路上遇丞相，此時丞相當以拜禮敬皇帝，而皇帝會下車，站立為禮，再上車，再次站立為禮，再坐。當皇帝以「立禮」表示敬意時，為臣者當回報以更高的敬禮，如下引《漢官儀》所載正月朔的朝賀之儀式：

正月朔賀，三公奉璧上殿，嚮西北。太常贊曰：「皇帝為三公興！」三公伏，皇帝坐，乃前進璧。古語曰「御坐則起」，此之謂也。[28]

皇帝以起立之禮向三公致敬，三公則報以跪伏，跪伏之禮是最敬禮。所謂「御坐則起」，是指當皇帝由起立為禮改為坐姿，跪伏之官員則改為起立為禮。[29]但此類皇帝向官人起立為禮之禮儀，似不見於後代。

再看唐禮的情形。唐代朝廷中的空間景像，史料有闕，確實的景象難知，但不妨本文之分析。據《大唐開元禮》以分析，可略知如下。[30]唐朝朝廷的建築形式是沿襲古典的禮制建築的基本形式，其宮室格局是以南北為主軸，由南到北，是門、庭、堂。「開元禮」中，皇帝所執行的儀式，其場合之一是太極殿，如元正、冬至之大型朝會。[31]以下就《大唐開元禮》卷九十七記載「皇帝元正冬至受群臣朝賀并會」，分析其儀

27 周天游點校，《漢官六種．漢舊儀》（北京：中華書局，1990），66。

28 周天游點校，《漢官六種．漢官儀》，183。

29 南宋朱熹曾評論漢代皇帝為大臣起立之事，頗能見時代變遷，朱熹曰：「古人大抵如此。如子冠，母先拜之，子亦答拜，而今這處都行不得。看來古人上下之際雖是嚴，而情意甚相通，如『禹拜昌言』、『王拜手稽首』之類。到漢以來，皇帝見丞相，在坐為起，在輿為下。贊者曰：『皇帝為丞相起！』尚有這意思。到六朝以來，君臣逐日相與說話。如宋文帝明日欲殺某人，晚間更與他說話，不能得他去。其間有入朝去從人即分散去，到晚他方出。到唐，尚有坐說話底意思。而今宰相終年立地，不曾得一日坐，人主或終日不曾得見面。」，見於《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），卷91，〈禮八．雜儀〉，2331。

30 以下《大唐開元禮》之版本是汲古書院影印東京大學東洋文化研究所所藏洪氏刊本。斷句為筆者所為。

31 實際的儀式是否在太極殿舉行，另當別論。

臺灣大學學術期刊資料庫

式與空間設施的關係。

此類大型朝賀儀式，一如其他儀式的舉行，執事官人在前一日「設御幄於太極殿北壁下，南向，鋪御座如常」。所謂御幄，即設在堂上的小帳篷。可推測皇帝所坐之幄與御座當非常設。典禮開始，「皇帝……即御座，南向，坐」，故知皇帝是採坐姿，此坐姿當是跪坐。而除了相關侍奉之官位在堂上之外，其他參與典禮之官人則是位在堂下之庭。典禮進行中，官人代表之上公一人預備登堂，禮文曰：

> 通事舍人引上公一人詣西陛，……引升階。進當御座前，北面，跪，賀稱：「……」俛伏興。

當執事官人（如文中之上公）從庭登堂時，在堂上則採跪姿，以跪姿向皇帝報告。結束後，下階，與眾官人一起立於堂下之庭。眾官人是採立姿，再配合典禮之進行，進行拜禮。

當朝禮結束後，進入「會」，即君臣一起宴飲。此時官人可設座，分成殿上之坐與殿下之座。少數高階官人有殿上之座，也是「脫舄」後，登殿，先採立姿，所謂「各立於座後，立定」。然後堂上之眾官與皇帝飲酒應酬，在座上行拜禮。然後再立於「席後」。典儀唱「就座」，官人在坐下前，先「俛伏」，才坐下，故可知其坐姿為跪坐，且此時官人仍執笏。當要行飲酒應酬儀式時，官人再次起立，「搢笏」，以空出手，接酒杯。然後再就座，採坐姿飲皇帝所賜之酒。[32]

歸結而言，此類朝廷中的君臣行禮，大分為二類。一是朝，二是會。前者的儀式主軸是臣向君主（皇帝）行拜禮，而官人的儀態是以站立為禮。後者（會）是君臣間行宴飲之禮，官人仍是先以站立為禮，再於席上行拜禮，最後以坐姿（跪坐）在席上宴飲。

再引《大唐開元禮》中的「臨軒冊命諸王大臣」以說明唐代朝廷中的立禮。[33]其中曰：

> 通事舍人引群官入就位。又引受冊者入立於太極門外，……令史二

32 相關研究可參考李斌城，〈唐代上朝禮儀初探〉，《唐文化研究》（上海：人民出版社，1994）。

33 《大唐開元禮》，卷108。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人，……對舉案，立於左延明門內，道北，西向。侍郎立於案後。……皇帝出自西房，即御座，南向，坐。……通事舍人引受冊者以次入就位，立定。典儀曰：「再拜。」……中書令稱：「有制。」受冊者再拜。中書令讀冊訖，受冊者又再拜。……

受冊封新職位之官員，在就位時，是採立姿。在禮敬君主時，則由立姿改為跪拜。

如前言所論，上述唐禮的形式，被古代日本定義為「立禮」。即唐禮中所規定的官方儀式，以站立為官人的一般儀態，當行禮之官人進入行禮之所時，先採立姿，即站立並上半身微曲並拱手，所謂「磬折」。但相對之下，古代日本在不受唐禮的影響下，則是一進入行禮之所時，先採跪姿，如日本平安初期弘仁年間所編的《內裏儀式》中所載的朝會諸儀式，其中「元日會式」曰：

> 少納言就版位，跪。大臣宣喚侍從，（注略）少納言稱：「唯。」出跪喚，親王以下共稱：「唯。」親王先入跪，……王公次入。[34]

在天皇所主持的元日會中，天皇之近侍少納言入殿，在就版位後，是採跪姿。其後，少納言受命出殿召喚其他官員來朝，出殿，再以跪姿，宣布入殿朝會的命令。親王以下的官員入殿，也是先採跪姿。相對於此，《大唐開元禮》的「元日朝會」儀式，有如下規定：

> 通事舍人引王公以下及客使等以次入就位。公初入門，……群官客使等立定。典儀曰：「再拜。」……[35]

官員在進入禮儀所時，一般的儀態是站立，即所謂「磬折」，站立並微曲上半身，拱手為禮。有其他命令時，再採跪拜等儀態。而非如上引日本方面，是一入禮儀所即先採跪（坐）姿。

此外，古代中日朝廷禮儀不同之處，也在於唐禮亦以站立表示敬意。故當坐席時，也會以起立表示敬意。相對於此，在日本方面，雖亦有跪坐之禮，但當跪坐時，不以起立作為敬禮，而是採某種日本式的拜禮。

---

34 根據西本昌弘，《日本古代禮儀成立史の研究》，125，筆者另行標點。

35 《大唐開元禮》，卷97，〈皇帝元正冬至受群臣朝賀并會〉，頁3。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於上述唐代的敬禮，可舉數實例以證之。

如在唐高祖時，竇軌的違反朝儀的案件，史書有如下記載：

> 入朝，賜坐御榻，儀容不肅，又坐而對詔，高祖怒，詔下獄，俄而釋之。[36]

唐代上流社會的日常生活中，已多採「垂腳高坐」，椅子為一般的家具。但在朝廷的禮儀場所，仍依古禮，原則上席地而坐，或設榻等類坐具。如皇帝有「御榻」。「賜坐御榻」當是殊禮。因為一般官員在朝廷中應「立於朝」。從《漢官儀》等所載漢代的儀式以來，在朝廷中，尤其是堂上或室內，在皇帝面前「坐」是一種殊榮，除了一些近侍之臣依制度可坐之外。依一般之常禮，與皇帝對話，尤其是所謂「對詔」，不可採坐姿，即使竇軌被賜坐，在對詔時應改採跪姿。又如史料所載，唐開元二十六年（738）在宣政殿舉行「讀時令」之禮，特別「側置一榻，東西置案，令韋縚坐而讀之」，[37]可見在宣政殿上，是不設座位的，應個別儀式的需要，而設置座位。坐於朝是非常之禮，如唐代乾元元年（758）的讀春令儀式，特別安排「常參官五品以上正員，並升殿與坐也。」[38]其殿也是宣政殿，此次儀式中，必然特地在宣政殿安排官人坐時所需的榻或席。又如唐太宗時官員杜正倫在其彈劾張瑾等文中，指責張瑾辜負皇恩。所謂皇恩是指唐太宗念及張瑾老邁，故在朝會中賜坐，其文曰：「以其不堪侍立。特於廊下賜坐。」[39]可知在朝會中，一般官員是「侍立」。

又如唐肅宗乾元元年（758）曾下敕加強檢查官人是否嚴守朝堂上的禮儀，唐憲宗元和二年（807）十二月，御史臺再次建議新的罰則，為皇帝所接受，其奏文曰：

> 待漏行序，語笑諠譁；入衙入閣，執笏不端，行立遲慢；立班不正，趨拜失儀，言語微諠，穿班穿仗，出入閣門，無故離位；廊下飲食，

36 《舊唐書》（北京：中華書局，1991），卷61，〈竇軌傳〉，2366。

37 《通典》（北京：中華書局，1988），卷70，〈禮三十．嘉禮〉「讀時令」，1926。

38 同上。

39 杜正倫，〈彈將軍張瑾等文〉，《全唐文》（臺北：大化出版社，1987），卷150。

臺灣大學學術期刊資料庫

行坐失儀諠鬧。[40]

由此可見，官人入朝後，須手執笏，且一般的姿勢是「行立」，包括「立班」與「趨」。在朝會時，皇帝在堂上，同在堂上者只有侍奉之官，如侍中、左右千牛衛等。其他官人是立於堂下之班，包括宰相。[41]故在朝廷內，一般的拜禮不是發生在坐時，即由坐改為跪，然後拜；而是在站立改為跪，然後拜。

大型朝會之實況，屢見於唐詩中。如代宗大曆十二年（777）。黎逢赴長安應舉時，曾赴含元殿朝見天子（唐德宗），寫下了〈貢舉人見於含元殿賦〉，描述他在含元殿朝見天子的情景，曰：

（前略）當仲冬月，候丹禁門，……俄而鐘斷長樂，殿啟含元。中使森而鶴立，諸生凜而駿奔。進抑退揚，儼褒衣而設禮。左旋右折，俯丹陛以陳言。……諸生乃退行列，整簪裾，瞻鳳扆。……[42]

貢舉人朝見天子之儀態是趨、立與拜。又如詩人岑參，曾送一位不知名的裴侍御入京，這位裴侍御參加了元旦的朝會，其詩曰：

羨他驄馬郎，元日謁明光。立處聞天語，朝回惹御香。[43]

在朝會中，官人的一般儀態是站立為禮。故唐前期的官員馬周描述在朝廷中的官員是「比肩而立，同坐而食」。[44]

唐代官員的站立為禮，如前所述，包括拱手執笏。唐高宗時，許敬宗赴朝廷參加唐太宗的喪禮，在朝廷中「垂臂過」，結果遭御史以「垂臂無禮」糾彈之。因為官人出現在朝廷中，須依規定執笏並拱手。[45]

起立為禮的禮儀源自經典，不僅適用於朝廷，也施用於士大夫社會。故立禮不只是施用於官人對於皇帝，一般卑者對尊者皆適用。如唐

40 《舊唐書》，卷14，〈憲宗紀〉，423。

41 《唐會要》（上海：古籍出版社，1991），卷62〈御史臺．知班〉曰：「宰相團立於班北。」

42 《全唐文》，卷482。

43 〈送裴侍御赴歲入京〉，《全唐詩》（北京：中華書局，1992），卷200，2080。

44 語出《舊唐書》，卷74，〈馬周傳〉，2614~2615，馬周之語。

45 劉肅，《大唐新語》（臺北：新宇出版社，1985），卷3，〈公直〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

代韓愈為感謝當時的宰相鄭餘慶，有如下之文：

> 見今相國鄭公。公賜之坐。……百官之進見相國者。或立語以退。而愈辱賜坐語。相國之禮過矣。[46]

韓愈以鄭餘慶在接見他時賜坐，且二人以坐姿交談，認為鄭餘慶給與殊榮，故感念不已。韓愈對賜坐儀態意義的理解當反映了當時人的觀念，可知一般人見相國之類的上位者，此尊者未示意坐下，不得坐下。卑者與尊者相見談話時亦是「立語」表示尊敬。直至今日，我們仍保留此項禮儀的習慣，故視為理所當然。但若置之比較文化的脈絡，則此禮儀觀念是源自於先秦貴族的習慣，再為儒家經典所保留並理論化，其後成為中國上流社會日常生活的慣習。

當起立為禮成為士大夫的慣習後，人們雖不自覺的實踐於日常生活中，但士大夫對於己身的禮儀是有高度自覺，並以此證明己身（中華、士大夫）的文明優越性。此種自覺可證諸中國士大夫在描述異域文化時，身體儀態的差異經常是觀察的重點。中國官方文獻對於異域文化中的儀態描述，有多少正確度與可信性，是另一問題，至少表明中國方面的自我認同中（主要指士大夫的自我認同），中國人（中國士大夫）擁有高尚的身體儀態當是其中的重點。如《三國志．倭人傳》中對於倭人的描述有：「下戶與大人相逢道路，……或蹲或跪，兩手據地，為之恭敬。」[47]此觀察即是基於對於身體儀態的重視，故發現日本人的儀態有不同於中國之處。如上述日本的跪禮與中國的立禮的差異。當卑者遇尊者時，中國方面是先採站立為禮，而日本方面是或蹲坐或跪坐，曲上身，兩手據地行禮。類似的記載屢出現在漢唐間正史中的域外政權的傳記中，然須另文研究。

四、六朝隋唐拜禮詮釋的演變

以禮儀研究權力關係，是史學研究方法之一。人際間藉由行禮，即

46 屈守元等主編，《韓愈全集校注》（成都：四川大學出版社，1996），卷3，〈釋言〉。
47 《三國志》（北京：中華書局，1982），卷30，〈東夷傳．倭〉，856。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮儀符號的交換，以建構或確認彼此之間的權力關係，如本文所見的起立、跪、拜等禮儀的實施，其功能在於締構與確認某種行禮當事人認為合理或需要的人際關係。我們對禮儀的認識包含三項要素。一是禮儀符號，如拜、跪、立等肢體動作；二是禮儀符號所指涉的意義，尤指是人際關係的內涵，如拜禮所呈現的卑者對尊者的敬意；三是上述禮儀的意義如何藉由語言符號以表達。在傳統中國的場合，與禮儀相關的概念多是以儒家經典中的語言表現，如古人將臣向君施行拜禮稱之為「忠」。因此，須注意者，同一禮儀符號的意義與功能為何，會因時空的差異而變，也會因為行禮的當事人的主觀認定而有不同。禮儀符號的意義沒有必然性，行禮的雙方有一定的空間可以自行定義。故此問題至少可以分作兩個面向思考。一是禮儀的共識面，二是當事人自我詮釋其所實行的禮儀的意義。

因此，藉禮儀以探究權力關係時，不應假定禮儀具有不變、共通的意義，它們會因為不同的時空脈絡，或因為不同的行動者為達成不同的目的，而被賦與不同的意義。禮儀符號當然不是歷史中的行動者可以任意詮釋的。然而另一方面，人的行動的目的在藉由禮儀表達時，行動者在特定情境中的主體認同與策略也會使同一禮儀可以有不同的意義。[48]

就拜禮而言，如前所論，在春秋、戰國時代，除去如「再拜稽首」一類的最敬禮之外，一般是賓主之間互示敬意的儀態。另一方面，拜禮的意義重在行禮的雙方互表敬意並彼此認同，以締結或確認為一個團體。換言之，古典的拜禮是行禮之二人，無論政治社會身分的高下，以主客的關係相對待，藉由拜與回拜，使主客二人能在當時的情境下，建立我群團體的認同。如果禮儀有二種功能，一是區別身分，一是團體認同，古典拜禮的意義更重在後者。

但亦如前文所論，皇帝制度形成後，在政治的領域中，官人的身分

48 有關身體的禮儀符號與權力關係的反省，就中國史部分，較近的反省可參考Angela Zito and Tani E. Barlow ed. *Body Subject & Power in China*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994.) 其中編者的導論（introduction）與其中Andrew Kipnis, "(Re)inventing Li: Koutou and Subjectification and Rural Shandong."

臺灣人學學術期刊資料庫

認同的主軸成為「臣」，故被要求以臣的身分思考自身的禮儀。在皇帝制度下，禮儀的目的更重在區別身分。我們可以將漢代以來的禮儀化運動，視為政治運動，其目的是要建構以皇帝為頂點的政治秩序。且此類政治運動的特色在於身分認同的建構，即藉由官員日常生活的各項禮儀與情感、情緒的實踐或表達，而將這些禮與情感、情緒界定為臣者身分認同的表現。或許我們可以進一步看出，漢唐間皇帝建構的政治工程之一，是要確立為臣者的身分認同。如果我們忽略這一點，或許無法理解漢唐間的某些政治作為的目的何在。

在這場確認君臣之身分關係的政治運動中，皇權的立場與策略都是明確的區別關係君臣的各種禮儀符號、倫理觀念，甚至語言的使用。就君臣間的拜禮而言，六朝時期有以下諸事件。

西晉太康年間所編定的《晉禮》中規定王公群妾在拜見夫人時，夫人應答拜。此當是根據前引〈曲禮〉所謂「禮無不荅」的原則。且所謂答禮，當指以相同的儀式回禮。王公之夫人與群妾之關係涉及嫡庶，乃家內倫理之大要者，故引起儒者關注。西晉的禮學大師摯虞反對夫人答拜的規定，認為：

> 禮，妾事女君如婦之事姑，妾服女君周，女君不報，則敬與婦同而又加賤也。名位不同，本無酬報。禮無不荅，義不謂此。先聖殊嫡庶之別，以絕陵替之漸。峻明其防，猶有僭違，宜定新禮，自如其舊。[49]

摯虞以喪服禮中妾服女君的規定，推論女君不須為妾回禮，並證明夫人與妾之間的絕對貴賤關係。因為貴賤、嫡庶的「名位不同」，故只有妾向夫人施拜禮，反之則違禮。摯虞如何解禮經中所明言的「禮無不荅」，史料有闕，不得而知。但可推知他將上引〈燕義〉中所謂的「禮無不荅」，解釋成名位相同之雙方才須互相答禮。無論經典解釋的對錯，由此可知者，摯虞所重視者是名位間的等差如何藉由儀式以彰顯，而拜禮被詮釋為下對上施敬的肢體動作。若夫人以同樣的儀式回禮，如何區辨名位。摯虞的禮學意見被官方接納，其見解當是其後的主流。在《大唐開元禮》

49 《通典》，卷68，〈禮典．嘉禮〉「夫人不答妾拜」，1892。

臺灣大學學術期刊資料庫

中有「皇后正至受外命婦朝賀并會」之禮，[50]其禮是皇后坐於殿上，南向。外命婦立於殿下，以北向為原則。故其禮是外命婦於堂下立而拜皇后，皇后不答拜。

上下之間施敬之禮，事關上下之間的名分關係，自然引起重視，尤其是君臣之禮。自漢之後，已無君拜臣之禮。雖然魏晉時儒家試圖復興此禮，其禮學的根據當是經典中的「禮無不荅」、「禮尚往來」，且經典中有許多君拜臣之例。但一般而言，拜禮被定義為下對上的施敬。如東晉元帝時，官人討論元日朝會時，帝應否致敬司徒王導。《晉書》記載此事，曰：「博士、郭熙、杜援等以為禮無拜臣之文。」[51]此處的「禮」當指禮經，禮經中的確無「君拜臣」的文字出現。但這是一種字面的解釋法，執著於經典中的語言符號。如前引《儀禮．燕禮》所示，君主可以在賓主的情境中，以主（或賓）的身分拜或答拜為賓（或主）之臣。只不過在此類描述中，行禮雙方不被記載為君與臣。根據《晉書》的記載，參與議論的二人中，一人是馮懷，他認為王導是皇帝之師的身分，故可依師生關係的倫理而行拜禮。第二人是荀奕，他的意見如下：

> 三朝之首，宜明君臣之體，則不應敬。若他日小會，自可盡禮。……[52]

元日朝會是君臣關係再確認的最重要的儀式，當此場合，皇帝不可以對其臣下施敬，故不可以對臣行拜禮。在其他場合，當二人關係不再是君臣，而是如師生之類，則可以「盡禮」，即行拜禮。結果朝廷採用荀奕的見解。綜合二人的意見，皆主張當二人在特定的時空脈絡中，其人際關係主要是君臣時，便不可以行君拜臣之禮。

又如晉成帝年幼時，下詔將進行拜敬師傅之禮，即拜官人荀崧。尚書令卞壼反對，他堅持禮經當中，絕無君拜臣之禮，曰：「臣歷觀紀籍禮經，無拜臣之制。」天子可以「師臣」、「友臣」（師、友作為動詞），但君臣關係的尊卑本質未變。對於上述諸人而言，拜禮是定義上下尊卑的身分關係。卞壼曰：「陛下尊順先典，伏膺禮中，不宜降南面之尊，

50 《大唐開元禮》，卷98。

51 《晉書》（北京：中華書局，1991），卷35，〈荀奕傳〉，1161。

52 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

拜北面之臣。」但當時執政的太后對於卞壼的見解卻不以為然，她認為天子拜師傅，是尊師之禮，雙方的身分是師生，而非君臣。故當行拜禮，且「尊師重道，帝王之所宜務」。但卞壼又駁，認為依周禮，無天子拜師之禮的記載，即使如《禮記》曰：「王者入學，躬拜三老」，[53]此是「一朝之敬」，是入學之禮，而非常禮。[54]

綜合上述諸例的辯論，各方都從儒家經典（尤其是禮經）立論。但所謂禮經中「無拜臣之制」的解經法，雖然可以從禮經的文字中得到論證，即禮經中的確不曾出現君拜臣的文字。但這是一種執著於字面的詮釋法。如前文所論，行禮雙方的身分可以是多重的，如君臣、主客、師生、父子等，故當兩人互施敬禮時，彼此所認定的關係的主軸為何，可以依情境與當事人的主觀來認定。古典的拜禮所強調的是主客情境中的互施敬意，故禮經中的君臣也可以是記載為賓主。但漢以後，君臣（皇帝與其臣）的人身關係在多數的情境中具有絕對的優位性，故君臣二人在行禮時的人際關係的主軸必須是君臣，不可以是其他相對偶的身分。所謂「無拜臣之制」的經典詮釋法當是基於這種皇帝制度下的政治理念，其詮釋也是基於此不明言的政治理念。

也因為拜禮被詮釋為上下尊卑秩序的符號，而此種符號可衍伸至象徵君臣關係，故其實施必然受到皇帝制度的皇權所注目並加以規範。試舉一例。唐代元和時，尚書右僕射嚴綬參加百僚廊下食（官人退朝後，在朝堂的廊下會食），並以宰相的地位，位於兩班之首。在宴會中，憲宗命中使馬江朝發送與會官員櫻桃。由於嚴綬與馬江朝為舊識，二人藉機談話，嚴綬言談中屈膝而拜。這個舉動也使得位於另一列之首的御史大夫高郢也隨之而拜。結果嚴綬遭御史彈劾。[55]推其原因，在朝廷中，拜禮是作為君臣關係的禮儀，嚴綬以宰相之尊，公然在朝廷中對一位官員行拜禮，並意外地牽連其他官員亦行拜禮。在唐代，官員間有私誼，在私人場合行拜禮，不為法制所禁止，如下引《開元禮》史料中所謂的

53 此非《禮記》之原文。

54 《通典》，卷67，〈禮典．嘉禮〉「天子拜敬保傅」，1869。

55 《舊唐書》，卷146，〈嚴綬傳〉，3960。

臺灣大學學術期刊資料庫

「私禮」。然而朝堂之上，天子面前，官人之間互相致敬，尤其是互相跪拜，則是嚴重的違反禮法，被視為挑戰公儀。

官員間如何始可行拜禮，明定於唐禮與唐令（儀制令）中。如《開元禮》的規定如下（因同於當時的「儀制令」）：

> 凡文武官三品以下，拜正一品。東宮官拜三師。四品以下拜三少。其餘內外屬官，於本司，四品拜二品，五品拜三品，……九品拜七品。衛判曹拜長史。局署丞拜令。助教拜博士。諸州別駕、長史、鎮將、縣令拜刺史。縣丞拜縣令。其準品應致敬，而非相統屬，則不拜。凡致敬者，若非連屬，應敬之官相見，或貴賤懸隔，或有長幼親戚者，任隨私禮見。[56]

這裏所謂的拜，是指跪拜，有別於長揖或鞠躬。因為官員間即使有官職位階的高低與職務的從屬關係，但不一定有人身的從屬關係，故可施行拜禮。特殊的情形只有如上述禮令的規定。如三品以下官皆應拜三公、三師與王等一品的官員，東宮官拜太子三師，以及鎮將須拜刺史等。其他的拜禮發生的場合只在於本司內，而以隔品致敬為原則，即五品拜三品，七品拜五品等。如從第五品上階的吏部郎中，應拜正三品的吏部尚書；又如從七品上階的中書主書應拜正五品上階的中書舍人。凡沒有官署內的統屬關係者，即使品有高下，相見時亦不行拜禮。如尚書都事，從七品上；尚書省諸司郎中，從五品上，但因非同一官屬，後者不拜前者。殿中省的主事，從九品上，殿中省所屬諸局的直長，正七品上，這也算是無統屬關係，故卑品不用致敬。[57]另一方面，依禮令應拜者，除非是官職上有連屬，即法制上所謂的「同職」，即同一官署中，長官、通判官、判官與主典等，[58]否則，可以依照貴賤、長幼、親戚關係的秩序行禮，不受官僚制度的約束。這顯示國家在有限度的範圍內，尊重官人間的私的秩序。

---

56 《大唐開元禮》，卷3，頁12。

57 這二個例子是出自《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷4，〈禮部郎中〉條，頁117的注。

58 《唐律疏議》（北京：中華書局，1985），卷5，〈名例律〉，頁40疏議。

臺灣大學學術期刊資料庫

皇帝制度不只是要定義並規範彰顯於外的禮儀，更要定義禮儀所蘊涵的意義，尤其是與身分秩序有關的倫理。依禮經所記，拜禮是表達「敬」；如果為君者不可以對為臣者行拜禮，則為君者是否可以對為臣者施敬意？這個問題成為齊永明五年（487），文惠太子在「國學」中與諸生辯論的主題。這場辯論可視為一場重要的經典詮釋的研討會，且辯論十分精彩。以下徵引其文以為討論之資，如下：

> （永明）五年冬，太子臨國學，親臨策試諸生，於坐問少傅王儉曰：「〈曲禮〉云『無不敬』，尋下之奉上，可以盡禮，上之接下，慈而非敬。今總同敬名，將不為昧？」儉曰：「鄭玄云『禮主於敬』，便當是尊卑所同。」太子曰：「若如來通，則忠惠可以一名，孝慈不須別稱。」儉曰：「尊卑號稱，不可悉同，愛敬之名，有時相次。忠惠之異，誠以聖旨，孝慈互舉，竊有徵據。《禮》云『不勝喪比於不慈不孝』，此則其義。」太子曰：「資敬奉君，資愛事親，兼此二塗，唯在一極。今乃移敬接下，豈復在三之義？」儉曰：「資敬奉君，必同至極，移敬逮下，不慢而已。」太子曰：「敬名雖同，深淺既異，而文無差別，彌復增疑。」儉曰：「繁文不可備設，略言深淺已見。《傳》云『不忘恭敬，民之主也』。《書》云『奉先思孝，接下思恭』。此又經典明文，互相起發。」太子問金紫光祿大夫張緒，緒曰：「愚謂恭敬是立身之本，尊卑所以並同。」太子曰：「敬雖立身之本，要非接下之稱。《尚書》云『惠鮮鰥寡 』，何不言恭敬鰥寡邪？」緒曰：「今別言之，居然有恭惠之殊，總開記首，所以共同斯稱。」竟陵王子良曰：「禮者敬而已矣。自上及下，愚謂非嫌。」太子曰：「本不謂有嫌，正欲使言與事符，輕重有別耳。」臨川王映曰：「先舉必敬，以明大體，尊卑事數，備列後章，亦當不以總略而礙。」太子又以此義問諸學生，謝幾卿等十一人，並以筆對。[59]

文惠太子先與王儉討論〈曲禮〉所云之「無不敬」。禮之本質是「敬」，

59 《南齊書》（北京：中華書局，1995），卷21，〈文惠太子傳〉，399~400。

臺灣大學學術期刊資料庫

此無異議，尤其是鄭玄經解中云：「禮主於敬」，[60]當為諸儒之共識。辯論的方法是引證儒家經典的文字，一方在證明上位者（主要是指皇帝）須對下位者（主要是指臣）施敬，另一方則在證明不須施敬。另一種方法是論證君亦要對臣施敬，但其敬不同於君對臣之敬，換言之，這是重新詮釋了經典中的「敬」的功能與意義。

由於「禮主於敬」，即行禮意謂施敬。而當時上位者不須對下位者行敬禮，如拜，則在上位者是否要對下位者施敬，則成為問題點。因此，〈曲禮〉所云之「無不敬」成為被質疑的說法。

文惠太子認為「敬」只用於下對上，不能用於上對下，上對下是慈。又如同父子二人的關係中，上對下是慈，下對上是孝，二者不可混淆。忠惠亦是，下對上是忠，上對下是惠。故文惠太子批評經典中關於禮敬之相關記載有曖昧處。

但王儉仍主張上須對下施敬，即使有深淺之別。他也舉出了經文中的證據，如《左傳》宣公二年條曰：「不忘恭敬，民之主也」，又如《尚書．太甲》云：「奉先思孝，接下思恭」。張緒也認為「恭敬」是立身之本，不只是人際間交往的規範而已。換言之，上下之人皆同，君臣皆須持敬。但文惠太子辯駁，恭敬誠是立身之本，但不是用來對待臣下。並舉了《尚書．無逸》云：「惠鮮鰥寡」之語，證明上對下是施惠，而非敬禮。敬陵王子恭也認為敬禮是上下皆通。文惠太子則重申上下之間即使有敬禮，也有輕重。蕭子良認為上對下亦須有禮，禮就是敬。臨川王映則認為禮經中的敘述法，是先舉大體，此大體是敬，但其後章則分疏了不同之敬。最後，文惠太子表示他也不是對上敬下有所嫌疑，只是上下之敬，雖然同是敬，但仍應有所區別。這種「輕重之別」是他所強調的。換言之，文惠太子不反對君主對臣下施以某種敬意，但堅持這種藉由禮儀所表達的敬意，不能以語言標示為經典中所呈現的儒家式的「敬」，至少要換種語言，如慈、惠等。他的目的在於強調所謂「決嫌疑，別同異」的禮的功能。

這場由文惠太子所發動的敬禮的辯論，一如其他與禮制相關的經典

60 鄭玄注〈曲禮〉中之「毋不敬」。

臺灣大學學術期刊資料庫

詮釋的辯論，不可能獲致共同的決議，未來各方將仍各執己見。[61]但我們可以看出兩種對於禮制的經典詮釋路徑。一是由文惠太子所代表，他質疑《禮記．曲禮》的「無不敬」之說，雖然他不說是「誤」，卻說其文「昧」。然後引其他儒家經典的文字以證成自己的理論。二是由王儉所代表，他堅持〈曲禮〉所言「無不敬」的正確性，此正確性可由其他儒家經典獲得證明。然而，持後者主張的諸儒都認為，即使上下之間須「無不敬」可得到經典的確證，但卻重新詮釋了經典中的「敬」字之意義，主張「敬」字的內涵可區別為下對上之敬與上對下之敬。換言之，即使「無不敬」，但君臣互相對待的倫理是必然有其不同的。因此，綜合文惠太子與儒者間的意見對立，其共識面都強調君臣身分的差異性，而皆忽略古典禮經要表達的君臣藉由互相施敬而締造的一體感。

又，上引文惠太子所言：「正欲使言與事符」一語值得重視。「言」是指「敬」一類的語言符號，「事」是指語言符號所指涉的對象，如「敬」指涉下對上的服屬謙卑的心情與規範。文惠太子欲表達的意思是一特定語言符號應該指涉一固定的對象，故「敬」不可以既用來指下對上的倫理，又指稱上對下的倫理。如此一來，會產生「嫌」。據此推測文惠太子的結論，他不反對上位者對下位者施禮所蘊涵的倫理是使用何種語言表記，如「敬」，只要能確立上下尊卑的等差原則。另一方面，對於王儉等儒者而言，其實他們同樣肯定上下尊卑的等差原則是行禮的功能之一，但堅持使用儒家經典的語言，如「敬」，只要重新賦與這些語言新的意義，即使這些儒者自以為他們的重新詮釋也是合乎禮經。

就今天的觀點而言，這場辯論充其量具有學術性，然而回到當時的歷史脈絡，應視為一場政治運動。參與討論各方所陳述的意見為何或許是不重要的，更重要的是藉由這種溝通所建立的各方不言自明的共識。這種未經明言，卻是不言自明的共識，即君臣關係間的身分認同是官員身分認同的核心部分，一位官員在不同的情境中應首先考慮其為臣者的身分。在古代中國，這種君臣關係的優先性甚至絕對性，是皇帝制度發

61 此課題的討論可參考拙作，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，第3章：「制禮」觀念的探析。

臺灣大學學術期刊資料庫

展的關鍵。在思考禮儀問題時，首先要強調君臣身分的認同。而這種從政治秩序而來的觀點支配了儒者解讀儒家經典的方向與結論。

五、結語

本文藉由春秋、戰國時期以來的禮經內容分析，以及漢唐間所實施的敬禮的討論，一方面論究禮儀的歷史，另一方面析論漢唐間的皇帝制度如何利用禮儀以建構政治秩序，尤其是通過儒家經典詮釋。

自西漢後期以來，所謂「儒教國家」逐步形成。自郊祀、宗廟禮的改制運動起，儒學中的「禮」成為政治制度與官人日常生活的基本規範。對於皇帝制度而言，它想藉由禮儀的推動以定義其以為合理且有利的政治秩序。皇帝制度的關鍵在於君臣關係的運作，故皇權想利用儒家禮儀的推動以建構君臣間的人身隸屬關係，及君尊臣卑的身分原理。漢代以來，中國的皇帝制度持續「禮儀化」。這種禮儀化具有兩面性。一方面是配合皇權的擴張，另一方面也表現出皇權的危機。從本文的探討可發現，漢唐間的皇權努力藉由儒家經典詮釋以獨占一些禮儀符號，甚至是符號蘊涵的意義與語言。而獨占的企圖是為了彰顯在任何情境與脈絡中，君臣關係都具有優先性，君臣間的身分等差與隸屬關係都必須首先被強調。

就拜禮而論，先秦的拜禮作為一種敬禮，在禮經中並不限定為卑者禮敬尊者之儀節，主要用於賓主間。且依其情境，行禮之雙方，誰欲施敬意，則先行拜禮，受者亦以同儀節回報。雖然依身分等級，臣拜君為常態，可想而知。禮經中的拜禮主要是施用於君臣同在一平面之空間上，如堂上，甚或室內。當雙方皆跪坐時，彼此互相行拜禮，此亦可看成是應酬的一部分，亦是主客所行之儀式，故「禮尚往來」。但漢代以後，尤其魏晉以降，拜禮愈被視為尊卑上下間人身關係的禮儀符號，故無君拜臣之禮。換言之，拜禮從一種情境式的禮儀符號，轉換為人身關係的象徵。我們發現春秋、戰國的相關禮儀更強調團體內部一體感的創造與確認。以禮經所反映的君臣間的禮儀而言，其重點在於君臣藉由彼

臺灣大學藝術期刊資料庫

此行禮以締造君臣間的一體感，雖然此類一體感不排除等級上下之別。此禮有其歷史脈絡，即春秋、戰國時期，以「國家」為中心的封建體制，君臣皆作為封建貴族，以行禮表現貴族身分，此兼具一體感（如共組成一個「國家」）與身分等差。而至漢代以後，當禮制被運用於政治體制，官方的禮制主要被作為身分官僚制的功能，其目的在藉由禮儀符號以凸顯君臣身分的差異，並表現官僚制度中的身分位階。

然而，此非意謂春秋、戰國時期的身分等差的原則不比秦漢以後皇帝制度不嚴格，或不受重視。此反而反映了皇帝制度相較於先前的封建制，其身分制度，如君、臣、民間的身分等差不是那樣理所當然，更具有不確定與不穩定性，故更需要藉由禮儀與語言文字加以確認並強化。「禮儀化」的發展與禮學的演進都表現出統治階級在這方面的努力。宋儒歐陽修說：「由三代而上，治出於一，而禮樂達于天下；由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。」[62]此「禮樂為虛名」之說，雖有其自身學術的立場，難言是非。但歐陽修所不能理解的是，漢唐間的皇帝制度的推動須藉由為臣者一方的身分認同，故禮儀的目的便在創造這類身分認同。故禮樂不是政治權力的裝飾工具或象徵而已。然而，禮儀符號與其所指涉的政治秩序間的關聯性，恐有更複雜的現象供探討，本文自有不足處。

拜禮意義的改變，亦可看出君臣的聚會在先秦有更濃厚的應酬意義，即君臣藉由祭祀、相見、宴飲等儀式以締造一體感。而皇帝制度之下，君臣聚會多具形式性意義，重在強調藉由禮儀的功能以創造或確認官人的稱臣意志。

本文也藉由中日古代禮儀的比較，嘗試說明中國古代雖亦席地而坐，但從古典禮經所定的禮儀規範以來，在席地而坐的狀態下，其敬禮的表現有三，一是跪，二是起立為禮，三是拜。本文討論了後二者，並強調起立為禮的特色。日本奈良、平安時代，當時日本方面稱中國之禮的特色為「立禮」。所謂中國的「立禮」，是指中國官員在進入禮儀場所後，以站立為禮，相對於日本的跪或坐；當坐下後，以起立為禮，相

62 《新唐書》（臺北：鼎文書局，1885），卷11，〈禮樂志〉，307。

臺灣大學學術期刊資料庫

對於日本的跪拜。

本文也討論了六朝時期朝廷如何辯論敬禮，並探討儒者如何藉由經典詮釋以定義禮儀的意義與功能。儒家經典作為知識的最高權威的來源，自當無疑。經典中可能有曖昧處，但不致有誤。曖昧處則可藉由經典的分析得到明確的答案。此亦為當時的共識。然而這一類的經典詮釋，多限於語言符號的舉證，如本文所舉文惠太子所發動的辯論之例，各方都在舉證何種經典有某特定文字（如「敬」、「慈」、「惠」）的出現，而非體系、原理性的去理解經典所言為何。在有關敬禮的辯論中，各方不明言的理論預設都是君臣尊卑秩序的優先性的政治秩序的原理，而此預設並不是直接來自於當時的儒學傳統。而就此類中國古代的所謂政治詮釋學而言，儒者是在經典中，舉證其可運用的語言符號以證成己說。儒學傳統當然是政治人物政治理念的知識來源，此不必否認，更十分重要，但也是政治理論的資料庫，儒者可以透過類似今日關鍵字檢索的方式，找尋符合己身理想的經文。

本文的討論，僅限於此課題的一偏之隅，不足之處甚多，自不迨言。筆者本身可以反省到的問題如下。首先，雖然目前有關中國古代的宮室基本格局及坐具的演變，學者已有了清楚的認識，但其變化如何影響立、拜之禮的行禮情境轉變，及其意義轉化，則須進一步討論。尤其藉由圖像資料，恐是下一步研究開展的憑藉。其次，君臣日常生活的相處形式也值得再探究。如《禮記》之〈曲禮〉、〈少儀〉、《管子．弟子職》所描述的禮儀多發生在一個共同生活的團體之內，所謂「群居終日」。魏晉以來，君臣間的相見愈來愈形式化與儀式化。若然，則其間的敬禮的方式也會改變。此問題或有討論的空間。

*本文初稿曾以〈六朝隋唐時期君臣間的敬禮及其經典詮釋〉為題，宣讀於「第七次東亞儒學中的經典詮釋傳統研討會」，2001年6月，廣州：中山大學。再經增刪修訂，而為本文。

（責任編輯：鄭雅如　校對：鍾旻圜　江筱婷）

臺灣大學學術期刊資料庫

Canonical Interpretations of Ceremonial Salutations between the Emperor and Subordinates in Ancient China

Kan, Huai-chen*

Abstract

This essay focuses on the ceremonial salutations, such as kowtow and standing as respect, for further understanding of the relationship between political order and hermeneutics of canons in ancient China, and figuring out the characteristics of so-called Chinese hermeneutics. I would like to discuss how the ancient Chinese Emperorship made efforts to monopolize the ritual symbols, including their languages and meanings. The end of such an action was to create the priority of the prince-minister relationship among all human relations in any situation and context. In this essay, I discuss how the meanings of ceremonial salutations were transformed because of Confucians' discourses. In pre-Chin, kowtow was not considered as a kind of salutation performed by the subordinates. The performance of kowtow happened between hosts and guests. After the Han age, kowtow was interpreted as a salutation for expressing humble feeling and obedience to superiors, for reproducing the difference of status. Therefore, in the Confucian theories, it was not allowed that the lords kowtow to their subordinates. In other words, the meaning of kowtow was transformed from a situational salutation to relational one, symbolizing differences of status. In the debate of ceremonial salutations in the Six-Dynasty age, all debaters presumed the priority of the superiority of the lords, we could call this principle a kind of 'tacit knowing', which did not result directly from the Confucian canons. The Confucian agents followed the present institutions, choosing the necessary canonical languages in canons to construct their ideal political discourses.

Keywords: Ancient China, Ancient Japan, ceremonial salutation, kowtow, stand up as respect, Confucian hermeneutics, prince-minister relationship.

* Associate Professor of History, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫