中國中古時期君臣關係初探

甘懷眞

一、問題的提出

本文是探討中國中古時期君臣關係性質的演變。此處的君臣關係主要是指皇帝與其臣僚，但由於中古史的特色，也兼及長官與其僚佐。本文所指的中古，是指漢唐之間。

三綱、五倫是中國社會的主要人際關係及其規範，近年來不同學科的學者皆強調人際關係研究對於理解中國社會的重要性。① 本文除了解決中國中古史的問題之外，也試圖從歷史學的角度反省人際關係研究的課題。所謂歷史學的角度主要是指時間性，即傳統中國人際關係的內涵會隨著時間而變化。歷史當中的人際關係不是一成不變的，三綱、五倫的內涵會在不同的歷史階段出現變化。至於其變化的動力，本文重視二項因素，一是歷史結構，二是人在行動中所擁有的文化資源。本文將從這二個角度探討中古時期的君臣關係的演變。

首先就歷史結構而言，本文指出選舉制度的成立與「士大夫社會」形成這二點。先就前者而言，西漢中期以來，中國歷史的一大轉折點是選舉制度的形成，即通稱之「察舉」制度。有關這段歷史的演變，論者多矣，名家輩出，不待詳述。② 從本文的角度立論，漢代的選舉制度擴大了統治階級的來源，使得各地的士人可藉由制度化的管道由民間進入國家。這項發展對於固

① 如金耀基《中國社會與文化》，〈序言〉、頁 64～85；黃光國〈中國人的人情關係〉；章英華〈都市化與機會結構及人際關係態度〉。

② 重要論文如勞榦〈漢代察舉制度考〉、許倬雲〈西漢政權與社會勢力的交互作用〉、韓復智〈東漢的選舉〉、大庭脩〈漢王朝の支配机構〉。

臺灣學術期刊資料庫

有君臣關係的衝擊自不可忽視。這些爲數衆多的民間士人進入國家之後，如何與皇帝締結君臣關係，是何種性質的君臣關係，這項課題在當時已成爲重大的爭議。易言之，當官僚制度在漢代逐漸完備之後，③ 漢朝面臨絕大多數的官員是來自於皇帝的家外，官人與皇帝的關係是否能再保存舊有的家臣型態，④ 或國家如何轉型皆成爲當時的歷史課題。

再就「士大夫社會」而言。在漢代歷史發展的過程中，中國各地的士大夫逐漸形成一個團體，此即本文所謂「士大夫社會」。⑤ 對於漢政權而言，士大夫社會可以是其社會基礎，然而也是威脅。從東漢後期以來，士大夫社會發展出自己的人際網絡與價值觀，其後中國政治體制的建立與運作受士大夫社會性質的深刻影響，君臣關係也不例外。⑥

其次就文化資源而言。人們在選擇其行爲方式時會受其文化資源的影響。就本文所探討的歷史課題而言，無論是西漢中期以來君臣關係性質的轉變，抑或士大夫社會的人際結合關係的確定，當時的士大夫都受到他們所擁有的文化資源的影響，並進而運用這些文化資源，以創造有利於己的條件。在中古時期，士人所擁有的文化資源主要是經典中所蘊涵的禮的觀念。基於這項認識，有關這個時期人際關係研究應重視禮學與禮制的作用，更何況禮的主要內容就是名分，即界定人際關係。

自漢代以來，由於政治社會環境的變化，舊有的人際關係發生變化，新的人際關係產生，當時的士人運用禮的制度與觀念以界定當時的人際關係，以下試舉幾項學界較熟悉的事例。

西漢中期起，儒家官僚藉著禮制以重新定義皇帝制度。這波的禮制改革集中在天子郊祀與宗廟禮。從整體的角度而言，這些禮制的改革可以看成是儒家官僚運用他們的文化資源以創造新的政治社會體制。就目前的研究可知，⑦ 這二項禮制的改革是儒家官僚建立「天子觀」的努力之一，是要將奠

---

③ 大庭脩認爲漢代察舉制度是官僚制的進展，見氏著前引文。

④ 春秋戰國所形成的君臣秩序，參考西嶋定生〈中國古代帝國形成史論〉、高明士〈政治與法制〉。

⑤ 參考拙作《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，第二章第一節〈士大夫社會的成立〉。

⑥ 關於此課題，筆者也作過簡略的學說史介紹，見拙作〈中國中古士族與國家的關係〉。

⑦ 有關郊祀宗廟的研究，參考高明士〈皇帝制度下的廟制系統—以秦漢至隋唐作爲考察中心—〉；金子修一〈中國郊祀と宗廟と明堂及び封禪〉；王健文《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，第五章。

基於秦始皇時代的「皇帝」觀念轉換成儒家式的「天子」觀念。⑧ 郊祀制度是使皇帝以天子的名義祭天，進而爲萬民的父母。而宗廟制度建立的原因之一，是要使宗廟作爲國家最高的象徵，皇帝是以宗廟主人的身分而爲臣民之君，「奉宗廟」一方面使皇帝享有統治的正當性，另一方面也使皇帝作爲一「繼體之君」，故必須接受國家的公共規範。⑨

又如士人運用喪服禮以界定士大夫社會的人際關係。自東漢後期起，士大夫之間形成各種人際結合關係，其主要型態是長官僚佐、舊君故吏與門生等。從此時起，士大夫便開始尋求對於這些人際關係規範的界定，其共識的取得方法之一是透過當時士人共有的文化資源，即古典禮學與禮制的運用，尤其是禮制所蘊涵的名分觀念。在當時，界定人際關係所能運用的文化資源中，以喪服禮最突出，故從東漢後期起，便出現官人之間的喪服禮。⑩ 當時士大夫重視官人間的喪服關係，可以有幾個面向。一，藉著援引禮經，可確認這些新人際關係的正當性，尤其是當門生故吏等名分受到國家體制的質疑時。二，藉由禮制的肯定，使得門生故吏等人際關係不只是人們隨意的認定，進而成爲一項制度，包含既定的規範。唯有經歷這種制度化的過程，人際關係才會產生力量。⑪

藉由以上的說明，回到中古史的脈絡，漢晉之際的士人意識到人間有三個領域，一是儒學，二是士大夫社會，三是國家。如漢末建安年間，曹操祭祀盧植文中曰：

> 故北中郎將盧植，名著海內，學爲儒宗，士之楷模，國之楨幹也。⑫

盧植分別是學（儒）、士、國的領導人或楷模。中國歷史演進的一面可從國家、士大夫社會之間的互動發展觀之，又儒學提供了國家與士大夫社會的文

---

⑧ 參考西嶋定生〈皇帝支配の成立〉，頁 68～78。
⑨ 拙作〈中國中古時期「國家」的型態〉，頁 103～4。
⑩ 參考拙作〈魏晉時期官人間的喪服禮〉。
⑪ 「儒教」對於人際結合關係的作用，在中古史的部分，可參考渡邊義浩《後漢國家の支配と儒教》，第二章〈官僚〉。
⑫ 《後漢書》64/2119。

臺灣大學學術期刊資料庫

化資源。⑬ 本文討論中古時期的君臣關係時，是將此項人際關係置於國家、士大夫社會與儒學這三項歷史脈絡下考察。

綜合以上說明觀之，人際紐帶的型態及其所蘊涵的力量會因爲不同的歷史脈絡而有所不同，且其規範是由當時的文化所賦與的。以君臣關係而言，它雖源於上古，卻不是孤立存在的，它會受整體歷史結構的影響。如學界所習稱的「家父長（父家長）」的權力型態，它並非一成不變，其本身應該是一個歷史學的課題。這也是本文的出發點，即我們不能預設君臣關係爲已知的前題，以此推論相關的歷史問題，反而是要預設人際關係會在時間序列中演變，不同時代的人們在不同的歷史脈絡下，有不同的看法與作法。人際關係的確立是在特定的歷史情境下，由人們溝通討論出來的，不是先天注定的。

由於本文涉及中古政治團體的研究，故先對相關學說作一簡略的學說史回顧。在中古政治團體的相關研究中，士族學說影響深遠。歷來有關這個課題所形成的研究可歸納如下。

一是強調士族基於文化教養所形成的文化認同，尤重家學門風的探討。⑭

二是分析統治集團的社會屬性，包括政治黨派與社會集團的關係。陳寅恪自三十年代起便將這些概念引入士族研究中，促使不少學者致力於探討中古統治階級的社會成分、政權如何獲取士族的支持等課題。⑮

三是重視士族權力的社會基礎。這個取向又發展出不同的學派，如強調士族之所以爲社會領袖是因爲擁有廣大的土地與依附人口，採用此角度的研究者重視士族在地方上與其依附者之間的支配關係。⑯ 又有日本學者強調士族權力具有「自律性」，這種自律性是源自於以地域社會爲場域所生的輿論評價，士族權力是植基於他們在地域社會的名望，而這種名望的形成主要不

---

⑬ 此亦是道統相對治統的另一面向的思考方式，此課題可參考高明士的著作，如〈隋唐廟學制度的成立與道統的關係〉、〈論中國傳統教育與治統的關係〉。

⑭ 錢穆及其學生是這項研究傳統的最重要代表，其著作如錢穆〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉；陳啓雲《漢晉六朝文化·社會·制度—中華中古前期史研究一》；何啓民《中古門第論集》；蘇紹興《兩晉南朝的士族》。

⑮ 參考毛漢光〈中古核心區核心集團之轉移——陳寅恪先生「關隴」理論之拓展〉。

⑯ 這個取向可上溯到三十年代蒙文通〈六朝世族形成的過程〉、楊聯陞〈東漢的豪族〉。其後爲中國大陸左派史家發揚光大。

是透過政治支配與生產關係（如地主、佃農等），而是人格的力量。⑰

上述諸說對於理解中古士族有著重大的貢獻，但從本文的立場而言，仍有以下的問題可以繼續探討。一，上述諸說較重視士族與地域社會的關係，本文則側重士族之所以爲士族，並與地方級的土豪相對立，是因爲他們具有「全國性」的性質。這種「全國性」士大夫身分的獲得，除了經由鄉里輿論賦予士大夫身分之外，一個全國性的「士大夫社會」在漢末形成，士人必須在此間獲得肯定的環結也是不容忽視的。⑱ 二，士族作爲中古的統治集團，其成員間的結合關係不是自然形成的，也不是只靠官僚制度的職位關係，而是以士族爲主體的士大夫社會發展出自己的人際結合制度，如門生故吏等。

有些中古士族的研究預設士人之間的結合是一自然的過程，所謂自然是指人們會因爲地緣、血緣的關係，或日常生活的親近性而選擇成爲一個團體；或因爲文化價值理念的相同而彼此認同，進而結合爲一個團體。

地域性與鄉里關係對於中古社會而言是一重要的特質，故史學界發展出「地域集團」與「地域社會」的學說，前者中最著名的當推「關隴集團」的理論。⑲ 此研究取向使學者在探討中古時期的政治社會史時，認爲同鄉關係是當時人際結合的基本關係，並預設士族在擴張權力時的重要憑藉是同鄉關係。⑳

筆者承認人際間的初級紐帶，如地緣、血緣關係，對於集團的形成具有一定的作用力；對自己身分的「認同」也誠然是人際結合的動力之一。地域集團理論對於我們理解中古的政治社會十分有幫助，但在這些研究的基礎上，我們應注意人們如何在這類初級的人際紐帶之上建立起制度化的結合關

---

⑰ 有關的學說史文獻很多，讀者可參考高明士《戰國日本的中國史研究》，頁 53～61；拙作〈中國中古士族與國家的關係〉。

⑱ 筆者並不是說所有的學者都忽略了士族的這個面向，而是說在課題設定與研究取向上不被當成是一中心的問題。毛漢光在說明士族發展的諸階段中，指出第三階段是全國性士族的出現，尤其受黨錮事件的影響，士大夫藉由社會生活的交接，由原本的區域性而具有中央性，士族成爲「全國大社會領袖」。見氏著〈中古士族性質之演變〉，尤其是頁 82。

⑲ 日本學者近年來倡導「地域社會」觀點的中國史研究，如主要的提倡者如森正夫〈中國前近代史研究における地域社會の視點〉。在中古部分，參考中村圭爾〈六朝史と地域社會〉。有關「關隴集團」的理論，參見毛漢光的解說，見氏著〈中古核心區核心集團之轉移—陳寅恪先生「關隴」理論之拓展〉。

⑳ 參考中村圭爾〈「鄉里」の論理〉。劉增貴曾介紹並反省中古時期同鄉關係的歷史意義，見氏著〈漢魏士人同鄉關係考論〉。

係。人的屬性與特徵的相同，如士大夫身分、潁川人、汝南人、博陵崔氏、蘭陵蕭氏等，並不能保證人們就可以結合爲一個團體。這其間還有二個環結須重視，一是各地士大夫究竟是透過何種管道與媒介而彼此在實際生活上發生交往。㉑ 二，偶然性的人際交往只會形成所謂烏合之衆，具有集體行動能力的團體必須是其成員之間具有確定的人際紐帶。人際關係確立的方式會因時空情境而不同，我們可以將之視爲一文化問題。㉒ 如前述喪服禮就是一項文化制度，人們藉著喪服的等級與喪期的長短來界定各種人際關係，如父子、君臣等，以及人際間的親疏尊卑的等差。

換個角度說，確定的人際關係通常要經過某些人爲的儀式。如中古時期長官僚佐之間的君臣關係的建立必須要透過確實的作爲，而不能單憑自然的名分，這種儀式依上古的傳統，稱之爲「策名委質」。其具體的內容當是君主方面的辟召，而應召的僚佐將自己的名字寫於策表上，獻給君主，然後名字被登記在君主的名簿上。唯有透過這種「策名委質」的程序與儀式，長官與僚佐之間才算締結了某種君臣關係。這類君臣關係也唯有透過這項儀式而予以制度化，才能產生一定的規範性。㉓

就中古史而言，士人之間通過地域社會的媒介而結合的情形誠然值得重視，但欲理解士人如何成爲一個集體行動的單位，則軍府組織的構成也不可忽略。這類的人際結合主要是士人以軍府爲媒介及場所，而締構府主僚佐與舊君故吏等制度性的人際關係。㉔ 由於這類關係在中古時期被認爲是某種的君臣關係，基於三綱的信念，它成爲當代強而有力的人際結合紐帶。有鑑於此，探討中古政治團體中的君臣結合關係應該是一個有意義的課題。

由於本文偏重文化面貌的探討，而文化演變經常是長時期的緩慢過程，這也造成時代分期的困擾。所以筆者選擇一個較長的時期，名之爲中古，主要是指漢唐之間。然而本文所討論的事例，多集中在漢末六朝，兼及唐代。

㉑ 筆者曾用「京城社會」的概念說明中古時期士人如何透過確定的制度管道得以建立彼此間的人際關係的網絡，見拙作《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》。

㉒ 參考金耀基《中國社會與文化》，頁75－6。

㉓ 拙作〈中國中古時期「國家」的型態〉。

㉔ 在中古史部分，地域集團學說的主要奠基者是陳寅恪，其說可參見萬繩楠編《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》。以「關隴集團」說爲例，陳氏在討論地域集團時並不預設人們會因爲地緣的關係而結合爲一政治性團體，而更重視某些制度化的媒介，如陳氏所強調的府兵制之於關隴集團。

但唐代部分筆者將另文專論。

二、官人間的君臣關係

1.長官僚佐間的君臣關係

漢初皇帝制度所確立的原則可謂是「普天之下莫非王臣」，即皇帝統治所及區域的人民皆奉皇帝爲君主，君臣關係只存在於皇帝與人民之間。人民之間締構君臣關係是違反國家體制的行爲。[26] 可是這項制度的原則卻因爲西漢中期以後選舉制度的實施而受到挑戰。

察舉與辟召的原理是皇帝授權高層官員可以推舉人才進入國家。[27] 它一方面是官僚制度擴展下的結果，另一方面也採納了封建制度的原理。就後者而言，即中央的三公與地方長官（刺史、太守）被視同封建諸侯，有權任用大夫、士。而依封建原理，這些大夫、士是諸侯之臣。[27]

因察舉或辟召而締結的長官僚佐、舊君故吏之間的關係，從東漢後期以來被士人普遍認爲是某種君臣關係。早在兩漢之際，郅惲爲縣吏，爲友人報仇而殺人，事後向縣令自首，他訴說殺人自首的原因：

> 爲友報讎，吏之私也。奉法不阿，君之義也。虧君以生，非臣節也。[28]

換言之，報讎是朋友之義，自首則是「臣節」。又其後郅惲爲汝南郡功曹，曾直言進諫太守歐陽歙，認爲他任用小人，且其下的僚佐又復阿諛奉承，他

---

[26] 尾形勇《中國古代の「家」と國家》，第二章〈「臣某」の意義と君臣關係〉。

[27] 有關中古辟召制度的研究，多集中在日本史學界，如福井重雅《漢代官吏登用制度の研究》，尤其是第三章第三節；五井直弘〈後漢時代の官吏登用制「辟召」について〉；矢野主稅〈漢魏の辟召制研究—故吏問題の再檢討によせて——〉；西川利文〈漢代辟召制の確立〉。

[27] 參考福井重雅《漢代官吏登用制度の研究》，頁 391～412。

[28] 《後漢書》29/1027。

說：「此即無君，又復無臣。」郅惲之舉爲人讚譽爲：「君明臣直。」[29] 可見當時人視郡太守與其僚佐之間爲君臣關係。又如東漢彭脩認爲太守與僚佐的關係是「賢君」、「忠臣」。[30] 又如西晉武帝時，向雄在爲郡主簿期間，劉毅爲太守，故二人有長官僚佐的關係，其後則當爲舊君故吏。但二人因故交惡。後二人又同在門下任官，劉毅又爲向雄的長官。史書說武帝下敕要求二人「復君臣之好」。[31]

這種關係的確立最明顯的表現在喪服禮中。在東漢後期第二次黨錮事件結束後，荀爽因爲曾受司空袁逢察舉，雖然不應，但在袁逢死後，荀爽爲其服三年之喪，此顯然是依照臣爲君服三年之喪的喪服禮規定。且史書說荀爽的作法「化以爲俗」，成爲一種習俗，這反映了當時人普遍認爲察舉者與受察舉者之間有君臣關係存在。[32] 在此之前的東漢桓帝時，王允爲太原郡吏時，爲太守劉瓚服三年喪。這同樣是依臣爲君的服制。又如李恂，安定人，東漢後期人，太守李鴻請署功曹，未及到任，遇李鴻死，李恂持喪三年。[33]

自東漢逐漸形成的長官僚佐之間的君臣關係對於當時人而言是一種新的人際關係，漢末以來的士人開始尋求對於這類人際關係及規範的共識，而當時人所用的方法是運用古典的禮學與禮制，尤其是其中的名分觀念。透過禮儀的確立，如上面所述官人間的喪服禮，這種人際關係就從而提升爲一種文化制度。在此同時，禮經中的名分觀念也影響人們看待這一類的新人際關係。

2.君臣關係的確立方式

在後漢，官人之間因爲職位的媒介而產生某種君臣關係已是朝野的共識，問題在於這類君臣關係產生的要件爲何。用當時的語言，君臣之「名」如何才算確立。這項議題自漢末以來就受到朝野的關注。在漢末，漢朝的制度規定，凡受辟召者，如果不「謁署」，即應召至長官的官府處進行「策名

---

[29] 《後漢書》29/1028。
[30] 《後漢書》81/2674。
[31] 《晉書》48/1335～6。
[32] 《後漢書》62/2056－7。
[33] 《後漢書》66/2172、51/1683。

臺灣大學學術期刊資料庫

委質」之禮，則此人不算是長官的故吏。但也有儒生反對，如孔融認爲只要辟召之命已出，就算締結了舊君故吏的關係。[34] 無論如何，通過辟召之命才能建構出長官與僚佐之間的某種君臣關係，更嚴格的觀點認爲只有通過「策名委質」之禮才算是君臣。

東晉簡文帝死後，當時官人討論軍府的上級僚佐（參佐綱紀）如何爲天子服喪。問題在於參佐綱紀一類的僚佐多是由府主所辟召，故與府主間有某種君臣關係，職是之故，他們與皇帝之間的君臣關係的性質爲何，引發爭議。禮官邵戩援引喪服經傳，認爲依封建禮法的原則，軍府僚佐與皇帝之間沒有君臣關係，但軍府中的上層僚佐因爲曾受皇帝「除敕」，即曾接受皇帝的任命公文，彼此曾行相見之禮，可類比於封建制中的諸侯之卿之於天子，雖然不是天子「純臣」，不須依臣禮爲天子服三年之喪，但可服大功緦縗。如果軍府僚佐不曾接受天子「除敕」，也未與天子行見面之禮，則不須爲天子服喪。[35] 由此可見府主辟召之僚佐視府主爲直接君主，且任命的公文書與見面禮是君臣關係締構的要件，此見面禮當即包括「策名委質」之禮。

君臣之名確立的問題在六朝一直有爭議。如劉宋時，庾炳之轉任劉義康的驃騎將軍府主簿，未赴任即轉調爲丹陽丞，於是發生庾炳之與劉義康之間的禮儀問題，朝廷還爲此展開辯論。最後的結果是朝廷採納裴松之的意見，如下：

> 推此而言，則炳之爲吏之道，定於受命之日矣，其辭已成，在官無外，名器既正，則禮亦從之。…吏之被敕，猶除者受拜，民不以未見闕其被禮，吏安可以未到廢其節乎？愚懷所見，宜執吏禮。[36]

即庾炳之在接獲辟召的公文書之後，君吏的名分即已確立，不因爲有無臣吏之間的見面禮。

---

[34] 參考拙作〈中國中古時期的「國家」型態〉，頁 90－1。
[35] 《通典》卷 81〈禮典·凶禮〉諸侯大夫爲天子服條。
[36] 《宋書》53/1517。

臺灣大學學術期刊資料庫

3.國家體制與官人間的君臣關係

國家對於官人之間的君臣關係的態度是曖昧矛盾的。自東漢以來，國家便承認舊君故吏之間有某種特殊的人際紐帶存在，且這種人際紐帶蘊涵著道德規範。在政治上，舊君故吏須受連帶的政治法律處分，其例不少，以下試舉數例。

東漢中期人左雄，曾辟召馮直爲其將帥，後馮直坐贓受罪，左雄因此遭人糾舉。[37] 由此例可見當時人承認舊君與故吏的特殊關係。又如陳禪，東漢後期人，鄧騭辟召爲吏，及鄧騭遭誅廢，陳禪以故吏被免官。[38] 東漢崔寔曾爲梁冀大將軍府司馬，後遇梁冀誅，崔寔以故吏遭免官，禁錮數年。[39] 楊震爲鄧騭所辟召，後鄧氏敗，人稱「且鄧氏故吏，有恚恨之心。」因此遭廢。[40]

在漢末的黨錮事件中，所謂「黨人」的認定，門生故吏關係是其要素。[41] 如黨人中的范滂所用之人被稱爲「范黨」，即范滂與其故吏所組成之黨。[42] 在黨錮事件進展的過程中，熹平五（196）年的詔書中規定：

> 州郡更考黨人門生故吏父子兄弟，其在位者，免官禁錮，爰及五屬。[43]

連坐的範圍主要是門生故吏與家人，並擴及五服親（五屬），其後五服親的規定稍有放寬。李膺因黨事死，「妻子徙邊，門生、故吏及其父兄，並被禁錮。」[44] 陳蕃被殺後，「徙其家屬於比景（案，地名），宗族、門生、故吏皆斥免禁錮。」[45] 皇甫規自訴爲黨人，其理由是：「臣前薦故大司農張奐，是附

---

[37] 《後漢書》61/2022。
[38] 《後漢書》51/1686。
[39] 《後漢書》52/1730。
[40] 《後漢書》54/1766。
[41] 後漢「黨」的特色是其結合方式非平輩式，不同於古代的任俠傳統，此說可參考增淵龍夫〈漢代における國家秩序の構造と官僚〉（《中國古代の社會と國家》），尤其是頁289～294。
[42] 《後漢書》67/2205。
[43] 《後漢書》67/2189。
[44] 《後漢書》67/2197。
[45] 《後漢書》66/2170。

臺灣大學學術期刊資料庫

黨也。」[46] 他曾推薦黨人張奐，故也是黨人。

再從喪服禮的角度觀察，魏晉時期的法制一方面承認長官與僚佐間有超越職務關係之外的私人關係，故允許僚佐在長官死後爲其服喪，但有二項限制，一是服喪期限只到新任長官就任爲止；二是只服齊縗，不得服臣爲君之斬縗。此皆表明國家雖然允許僚佐爲死去的長官盡私情，但仍然認爲公的規範高於私人的情感，且長官僚佐之間不是君臣關係。故就國家的制度而言，也只言是「君吏」關係，而非「君臣」。[47]

在曹魏末年復「五等爵」制後，由於封國的性質更接近古代的封建制，更受封建禮法的規範，所以封國內的國君與僚佐之間的關係更被普遍視爲君臣關係。雖然當時儒家官僚間仍有爭議，但魏晉的「喪葬令」規定國官中的上層僚佐必須爲國君服斬縗，即承認其間的君臣關係，但喪禮結束即除服。[48]

故吏爲舊君服喪引起更多的爭議。但一般說來，故吏爲舊君服喪在魏晉時期已是士大夫社會的一種道德。西晉泰始年間在朝廷官員的激烈辯論下，晉武帝裁示故吏得爲舊君服齊縗三月。[49] 這是妥協下的產物，一方面照顧到當時士大夫社會的道德規範，承認舊君故吏的特殊關係，推測國家也藉此取得與士大夫社會的和諧關係；但另一方面由於當時士人間有爲舊君依臣禮服三年之喪者，所以朝廷規定只能服齊縗三月，是降低其關係的重要性。[50]

4.舊君故吏的信任關係

長官僚佐或舊君故吏關係的受重視反映了這類關係所蘊涵的強大力量。在六朝時期，辟召制主要施用於軍府，軍府是重要的政治團體，軍府內的府主僚佐關係是集體行動的信任基礎。漢末、三國時期的賈詡，曾投靠董卓、張繡，屬於曹操的敵對陣營。其後，賈詡投靠曹操，但他始終認爲「非太祖舊臣」，因此怕遭到猜疑。[51] 所謂非舊臣，是指其人未曾接受曹操的辟召而

---

[46] 《後漢書》65/2136。
[47] 參考拙作〈魏晉時期官人間的喪服禮〉，頁 162－3。
[48] 《通典》卷 88〈禮典·凶禮〉斬衰三年條；《晉書》78/2063。
[49] 《宋書》15/403－4。
[50] 參考拙作〈魏晉時期官人間的喪服禮〉，頁 165－6。
[51] 《三國志》10/331。

臺灣大學學術期刊資料庫

進入曹操的軍府中。在幕府辟召制度實行的時代，這種例子屢見不鮮。

又如東晉劉宋之際的政權遞禪期間，魯宗之屬劉裕的陣營，但因爲「自以非高祖舊隸」，即不曾任職於劉裕的軍府，亦即不是劉裕的故吏，因此「有自疑之心」，最後竟然逃亡入羌。[52]

西魏王思政是宇文泰陣營中地位很高的漢人將領，卻因爲「自以非相府之舊，每不自安。」[53] 即他未任過宇文泰丞相府的僚佐，[54] 故自以爲不屬於宇文泰的派系。王思政的疑慮或許是有道理的，他因爲與宇文泰沒有舊君故吏的人際紐帶，故以其在關隴集團的軍階之高，卻在軍旅生涯中都被派往邊區駐守或作戰，一直沒有機會回到關中本部。[55]

另外一個著例是漢末臧洪的故事。東漢中平末，太守張超任命臧超爲功曹，故二人之間有舊君、故吏的關係。後臧洪因故投靠袁紹，袁紹授以青州刺史、東郡太守。其後曹操圍張超，而當時曹操與袁紹爲同一陣營，但張超自信臧洪必來救。臧洪向袁紹求援，袁紹不同意，結果張超戰敗而死。臧洪因此怨袁紹，二人絕裂，以至兵戎相見。袁紹派兵攻臧洪，屢攻不下，派人寫信給臧洪，臧洪的回信中，稱袁紹爲主人，稱張超爲故君。主人是相對於客。他與袁紹之間是主客關係，與張超則是某種君臣關係，其關鍵處在於袁紹未辟臧洪爲吏。[56] 臧洪戰敗而死，其死因主要是爲了「郡將」，故當臧洪的僚佐陳容質疑：「臧洪發舉爲郡將，奈何殺之。」史書說：「紹慚」。袁紹之慚是因爲當時士人普遍承認故吏爲舊君效忠的價值觀，袁紹爲己之故而殺一忠臣。

三、君臣間的依賴關係

舊君故吏關係的性質爲何，曾在日本學界引起爭論。一派認爲舊君與故吏關係是君臣式的，故是一種「家父長式」的隸屬關係。[57] 如前所論，舊君

---

[52] 《宋書》74/1922。
[53] 《北周書》18/294。
[54] 當包括宇文泰的都督中外諸軍事府。
[55] 王思政的仕宦經歷等考證，參考毛漢光〈西魏府兵史論〉，頁185－8。
[56] 《後漢書》58/1892。
[57] 五井直弘〈後漢時代の官吏登用制「辟召」について〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

故吏關係在當時的確被認爲是某種君臣關係，但這種君臣關係是否完全延襲自秦漢以來的傳統而沒有變革，則非不證自明。以下即討論這個時期君臣關係的性質，首先說明君臣間的權力依賴關係。

1.「君臣義合」

先從「君臣義合」的觀念說起。自東漢以來出現「君臣義合」的說法，即君臣之間的結合是一種自願式的。此觀念的正式提出可溯及東漢前期的「白虎觀經學會議」,[58] 這次會議已提出「君臣義合」的說法，文曰：

> 臣之事君以義合也。得親供養，故質己之誠，副己之意，故有贄也。[59]

此在說明「委質」之意，「委質」觀念本身也意味著臣這方面在君臣關係的締構過程中擁有若干主體性。[60] 臣的主體性表現在臣方面可以拒絕君臣關係的締構，如前引西晉向雄的故事中，晉武帝要求向雄與其舊君、現任長官劉毅「復君臣之好」，向雄接受君命，前往見劉毅，卻對劉毅說：「君臣義絕，如何?」說完即離去，其作法竟然獲得晉武帝的同意。[61]

辟召的制度本身也反映了「義合」的事實。如前所論，君臣關係成立的禮儀包含辟召之命與謁署，這些禮儀的完成才表示君臣關係的締結。由於君臣關係需要透過禮的媒介，須經關係人雙方同意，雖然這種關係不能稱之爲契約關係，但也從而顯現出臣的主體性。[62] 這項事實也可從臣方面拒絕接受辟召的風氣而獲得證實。自漢末以來，拒絕接受辟召的例子屢見不鮮。[63] 試

---

[58] 白虎觀會議的介紹主要參考黃彰健〈白虎觀與古文經學〉；日原利國〈『白虎通義』研究序論—とくに禮制を中心として——〉；張永儁〈《白虎通德論》之思想體系及其倫理價值觀〉。

[59] 陳立《白虎通疏證》8/9。

[60] 川勝義雄曾說明君臣關係的確立須獲得臣方面的承認，參見氏著《六朝貴族制社會の研究》，頁 289。

[61] 《晉書》48/1336。

[62] 前文曾討論辟召過程中君臣關係締構的禮儀，其變化是否反映了君臣關係的發展，或可繼續討論。

[63] 有關這方面的探討可參考福井重雅《漢代官吏登用制度の研究》，頁 201～216。

臺灣大學學術期刊資料庫

舉數例。

漢末陳紀，其父陳寔，「黨禁解，四府並命，無所屈就。」[64] 黃瓊，「初以父任爲太子舍人，辭病不就。遭父憂，服闋，五府俱辟，連年不應。」[65] 鍾皓，漢末人，爲郡功曹，辟司徒府。前後九辟公府，皆不就。[66] 劉淑，漢桓帝時人，「州郡禮請，五府連辟，並不就。永興二（154）年，司徒种暠舉淑賢良方正，辭以疾。」[67]

所謂「君臣義合」的另層意義是相對於父子之間的「自然」關係。西晉武帝時，在河南功曹龐札等的表中曰：

> 臣聞父子之性，愛由自然，君臣之交，出自義合。[68]

此觀念亦可解釋爲君臣關係是人爲的。所謂人爲的，是指關係人雙方的人際紐帶的成立是透過確定的儀式。「義合」之詞經常出現在描述夫妻的婚姻關係，如《唐律疏議》所言：「夫妻義合，義絕則離。」[69] 稱「義」的原因在於女子進入夫家，與夫家發生親屬關係，是經過制度化的儀式，如聘財、婚書等。[70] 在當時人的觀念中，此與父（母）子的關係屬於自然發生的，二者性質有所不同。試舉一例說明。劉宋時，安陸郡發生一件逆倫案件。張江陵與妻吳氏在共同辱罵其母時，命令其母黃氏去死，結果黃氏眞的自殺。由於律文中沒有罵父母致死之科，所以引起官僚層的討論。當時職司司法的尚書比部郎孔淵之認爲：

> 故毆傷咒詛，法所不原，詈之致盡，則理無可宥。…江陵雖值赦恩，故合梟首。婦本以義，愛非天屬，黃之所恨，情不在吳，原死補冶，有允正法。[71]

---

[64] 《後漢書》62/2067。
[65] 《後漢書》61/2032。
[66] 《後漢書》62/2064。
[67] 《後漢書》67/2190。
[68] 《晉書》50/1400。
[69] 〈戶婚律〉義絕離之條（總191）。
[70] 參考向淑雲《唐代婚姻法與婚姻實態》，頁75～105。
[71] 《宋書》54/1534。

臺灣大學學術期刊資料庫

即張江陵處以死刑，而其妻吳氏則可免死。原因在於母子之間的感情是屬於天屬，因爲是自然的關係，所以法律採嚴格對待的態度。相對的，婆媳之間是以義合，法律對這類人爲的情感採取較寬鬆的態度。法官的態度本文不予論究，僅以此案件爲例推論，所謂「天屬」或「義」的關鍵性差別是人際關係成立是否通過固定的儀式，媳婦進入夫家須經過固定的儀式，爲人子者則否。漢末鄭玄曰：「夫妻以禮義合。」[72] 又曰：「非得禮義，昏姻不成。」[73] 此處的禮義當通禮儀，故有人爲的儀式者，其人際關係爲「義」，不須儀式而關係自然成立者爲「天屬」。[74] 唐賈公彥《儀禮·喪服經傳》疏中，也以母子是「血屬」，與夫妻是「義合」相對照。[75]

君臣有「義合」，也有「義絕」。君臣義絕的例子如前述西晉向雄在拒絕與劉毅復君臣之好時，向劉毅提出：「君臣義絕」的要求。北魏末年高歡與爾朱兆交惡，爾朱兆責高歡「背己」，而高歡宣言他與爾朱兆「義絕」。[76]

君臣義合與義絕的理論應源自古典的經書中，後爲經學家所發揮。鄭玄在解釋〈喪服經傳〉規定：「大夫在外，其妻、長子爲舊國君」時，認爲這種情境的產生是因爲：「君臣有離合之義。」[77] 唐賈公彥所說：「父與母義合有絕道。」[78] 唐孔穎達也說：「君臣義合，道不得則去。」[79] 這種「義合」的關係是相對於「親屬之恩」，故「有去之理」，[80]因之有君臣義絕的說法。唐朝經學家多認爲君臣義絕的發生是因爲臣方面三諫不從。[81]

自東漢中期以來，君臣的關係被界定爲「義合」，是通過特定的儀式所建立起的人際關係，其儀式即所謂「策名委質」，更重要的是當時人普遍認爲沒有經過這些儀式便沒有君臣之「名」。既然雙方之「名」是通過儀式，

---

[72] 《詩經》2之2/10下。
[73] 《詩經》2之2/9下。
[74] 義與儀式的關係令人聯想到在古代文獻中，義與儀相通。此可參考《說文解字》卷十二篇下，「義」字段玉裁的注解。但古代史中的文字考證非筆者所長，謹提出供參考。
[75] 《儀禮》30/6下。
[76] 《北齊書》1/8。
[77] 《儀禮》31/10下。
[78] 《儀禮》30/7下。
[79] 《詩經》2之3/9下。
[80] 《詩經》2之1/8。
[81] 如孔穎達《詩經》7之2/5上。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此雙方之「分」也應當受到儀式的規範。所以當我們在討論這個時期的君臣關係時，必須重視「禮」的因素。

在六朝時期，禮如何表現人際關係可由官人間的致敬問題看出。下位者對上位者行禮的問題殆無疑義，但上位者是否要對下位者行禮則引發爭議，此處所謂行禮是指以同樣的儀式回禮。西晉太康年間的《晉禮》規定王公之妾見夫人時，夫人應該答拜。《晉禮》的觀念是「禮無不答」。[82]

由於上下施敬問題具爭議性，南齊永明五（487）年，文惠太子在國學中與諸儒與諸生討論上對下施敬的問題。當時的主要意見環繞著討論《禮記·曲禮》中的「無不敬」之語。文惠太子認爲上對下是慈不是敬，如果上對下施敬，如何區別君與臣、父與子、師與生。當時的大儒王儉認爲上下之別誠然不可混淆，但上對下施敬之事在經書中不乏其例。張緒認爲上對下亦有禮，禮即爲敬。文惠太子在衆意所同之下，也申明他不是反對上對下施敬，只不過上下之間的禮數仍須有「輕重之別」。[83] 無論如何，禮所表現的人倫乃相互施敬的關係。中古時期君臣間應相互施敬的觀念值得重視。

2.名士間的依賴關係

由於接受辟召表示某種君臣關係的締構，而這層關係是士人在家外世界最重要的人倫關係，主吏雙方皆會考量對方的名聲。士人在接受辟召時會考量辟召者的名望。同樣在君的這方面，他也必須藉著辟召名士而加強自己的地位，六朝官人多以辟召名士來增強自己的權勢。此即前言所論，在中古時期，君臣結合的形態受到士大夫社會型態的規範。

如東漢外戚竇武爲擴充勢力，「在位多辟名士。」[84] 又如東漢後期，樂安郡人周璆是當地的「高絜之士」，前後幾位太守辟召皆不就。至陳蕃爲太守，才接受任命。陳蕃也對周璆特殊禮遇，「字而不名，特爲置一榻，去則縣之。」[85] 周璆願意與陳蕃締結主吏關係，顯然是因爲二人皆爲名士，互蒙其利。

---

[82] 《通典》卷68〈禮典·嘉禮〉夫人不答妾拜條。
[83] 《南齊書》21/399400。
[84] 《後漢書》69/2239。
[85] 《後漢書》66/2160。

臺灣大學學術期刊資料庫

也是陳蕃的例子，東漢安帝時，王龔爲汝南太守，任用黃憲、陳蕃。結果黃憲不就，陳蕃願意出任爲吏。當陳蕃第一次去謁見王龔時，王龔沒有立即召見，陳蕃以爲失禮，負氣而去，其後王龔仍厚待陳蕃。推測王龔不計前嫌之因乃陳蕃爲名士，王龔也因爲得辟召陳蕃，「由是後進知名之士莫不歸心焉。」㊻ 王龔因爲得到名士在其府內，故在士大夫社會中獲致相當大的聲譽與隨之而來的權力。

孔融亦是一著例。漢末何進升任大將軍，孔融受遣往賀，因爲沒有及時通報，「融即奪謁還府，投劾而去。」事發之後，何進之客勸何進任用孔融，其詞曰：

> 孔文舉（融）有重名，將軍若造怨此人，則四方之士引領而去矣。不如因而禮之，可以示廣於天下。㊼

這段話的重點有三：一，孔融乃名士，且名士的力量是來自士大夫社會的集體性，故得罪孔融會牽動整個士大夫社會，所謂「四方之士」。二，何進當「禮」遇孔融，結果何進辟召孔融爲大將軍府吏，又察舉爲高第。故文中所謂「禮之」是辟召爲吏，進而與孔融之間有制度性的人際紐帶。三，何進藉辟召孔融而爭取到士大夫社會的支持。

又如漢末時，蔡邕曾爲司徒橋玄辟召，因爲蔡邕爲當代名士，史書說：「玄甚敬待之。」㊽

長官僚佐及其後的舊君故吏是因彼此之「名」的結合，而構成一個彼此依賴的網絡。由於漢末以來士大夫社會的形成，君臣關係受到士大夫社會的影響，士人間藉著身分認同而結合的習慣也擴及官府中的主吏關係的締結。辟召的關係人都重視對方的名聲，其中長官是藉「禮」辟召僚佐，進而雙方組成一個彼此依賴的網絡。由此觀之，說舊君故吏或長官僚佐間的關係是家父長式的隸屬關係是不確的，至少沒有點出其時代性。這類關係雖然蘊涵著臣對君的恭順，但與其說是隸屬關係，毋寧說更重要的特色是因身分認同而

㊻ 《後漢書》56/1820。
㊼ 《後漢書》70/2262－3。
㊽ 《後漢書》60下/1960。

臺灣大學學術期刊資料庫

來的依賴關係。

筆者並非主張上古時期君使臣以禮的理念會完全重現在中古，但由於封建禮法的受重視，當時君臣關係受其影響則是清楚可見的，研究者不當忽視。中國古禮所界定的人際關係的特色之一是身分的相對性。身分的相對性並非平等的意思，君尊臣卑的觀念自漢末以來仍然沒有改變。相對性是源自禮中的「名分」觀念，它是指君臣雙方依照其「名」而各有其「分」。君與臣是相對的個體，並非絕對的支配隸屬關係。臣的規範是源自於臣名所蘊涵的「分」，而非君主的命令。[89]

四、君臣間的恩義感

中古君臣關係的重要性質是「恩義」。[90] 這種性質的出現同樣是與當時政治社會的大環境有關。在六朝時期，漢代所形成的官僚制的力量仍然十分強大，治史者自不當忽略。官僚制度的確立必然強調客觀的（impersonal）職位及其所蘊涵的價值觀，此即名分觀與名教的一面。[91] 又從漢末以來，一種強調人與人之間因爲人爲的作爲而產生的恩義感，也逐漸爲士大夫所強調，而這種人際關係的型態可能是源自戰國以來的「任俠」精神。[92] 恩義感是在反對無條件接受先天的名分及其所蘊涵的規範，包括官僚制度的職位關係。以范滂、陳蕃的故事爲例。當范滂爲光祿勳主事時，陳蕃爲其長官（光祿勳）。據史書所載，有一次范滂執「公儀」詣見陳蕃，推測是行見面禮。然而，陳蕃並不阻止范滂的以公儀行禮，結果「滂懷恨，投版棄官而去。」[93] 當時所謂的「公儀」主要是指持版（笏）詣見。依照漢朝故事，尚書丞郎見

---

[89] 參考韓格理（G. Hamilton）〈父權制、世襲制與孝道：中國與西歐的比較〉，尤其是頁82～89。

[90] 此課題川勝義雄已提出，參考氏著《六朝貴族制社會の研究》，第5章〈門生故吏關係〉，尤其是287－292。

[91] 從思想史層面討論漢晉之際名教問題的論文很多，本文主要參考余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉。

[92] 參考增淵龍夫《中國古代の社會と國家》，特別是第二章〈漢代における國家秩序の構造と官僚〉。亦可參考楊聯陞討論游俠道德的「報」，見氏著·段昌國譯〈報—中國社會關係的一個基礎〉。

[93] 《後漢書》67/2204。

臺灣大學學術期刊資料庫

其長官（八座），必須持版揖。推測在漢末其他官署的官人見長官時也須持版揖。范滂所恨者是陳蕃在他入閤就坐位後，還沒有拿走范滂之版。當代人郭泰對此事有下面的評論：

以階級言之，滂宜有敬，以類數推之，至閤宜省。[94]

以二人的官階言之，范滂理當敬陳蕃，以版求見，實屬應然。但既然二人同爲士大夫之類，則進入內門後便可省去公家之禮，陳蕃應該令范滂將版收起來，以示對范滂的尊重。此種價值觀強調士人間的身分認同感的重要性大於士人對政治職務的承諾，本文稱這種發展爲「私化」。漢國家的危機之一即來自這種私化的結果。[95]

這種私化的現象也反映在當時一些士人重視「恩」的程度大於「名」。名是強調既有體制所衍申出的既定規範，相對於此，恩是肇因於實際的人際互動所產生的情感。漢代「任俠」風氣與官僚制度的衝突即爲恩與名相互矛盾的事例之一。[96] 東漢以來，士人重視舊君與故吏之間的恩義情感則是另一個新的發展。雖然就整體而言，六朝時期恩的作用力是否大於名分，恐難率爾論斷，但恩的受強調則是這個時代的特色，而且許多士人就陷入這樣的矛盾，此可舉下列數例以茲討論。

六朝時期的官方仍強調名的重要性，此可從當時一些禮制討論中看出。如南齊明帝建武二（495）年正月，朝廷討論世宗（即文惠太子）忌日的禮儀。事情的起因是皇位繼承問題，因爲就國家的皇位繼承而言，齊明帝的帝位是繼承自文惠太子；但文惠太子並未正式即位，其廟號是追封的，且明帝與文惠太子的親屬關係疏遠。又明帝被視爲「中興之主」，他與前任皇帝的名分關係未有定論，故是否應視文惠太子爲先帝引發爭議。

這項爭議交由學官、禮官與臺省官員決議。結果有人主張「名立義生」，即文惠太子既然被追尊爲帝，就是明帝的先帝，自然應該依照祭祀先帝的禮

---

94 《宋書》15/412。
95 參考陳啓雲〈中國中古「士族政治」淵源考〉。
96 越智重明《魏晉南朝の貴族制》，頁 33～43。

臺灣學術期刊資料庫

儀辦理。結果這派意見成爲朝廷的共識。[97] 這項意見所反映一普遍原則，即關係人之間的「名」已定，規範與情感自然產生。又名的產生是基於公共的規範。如在此例中，明帝應尊重「國家」的規範，而不是依照其私家的人際關係。

但在士人之間，名分不必然重於恩義。如在舊君故吏的喪服禮辯論中，曹魏時期的樂陵太守士孫祖德轉任陳留太守，已受朝廷除授，接到印綬，卻在未入陳留境之前身亡。於是樂陵與陳留二郡的官人應如何爲士孫祖德服喪成爲難題。當時人的意見分爲二派，一是認爲士孫祖德既然已獲皇帝的新任命，即爲陳留太守，也便與陳留郡的僚佐之間締結了君吏的關係，而士孫祖德與原樂陵郡僚佐爲舊君、故吏的關係。另一派則認爲士孫祖德因實際任事於樂陵，與此郡僚佐有恩義關係，而與陳留郡僚佐只有因「帝命」而來的「名」。如果陳留郡僚佐之喪服比樂陵郡重，這是不合理的。[98] 這種強調恩情重於由政治體制而來的名分的觀念，是「名教危機」的重要層面。[99] 這也是強調君臣關係是義合的產物，故重視君臣間的共事及彼此的情感交換。這類強調實際生活所產生的情感與道德感會威脅官僚制度所形成的秩序，對於以皇帝爲代表的官僚體制而言無疑是一個深刻的危機。因爲按照皇帝制度的理念，官員應該依照他的職務規範而行事，如依律令等，不應有其自由意志，此也可以說是依「名」行事。一旦士人認爲恩情重於名教，即實際生活所建立起的人際關係比體制上的角色規範來得重要時，私的關係自然會壓過公的規範。以下再舉幾項事例以資分析。

東晉前期蘇峻之亂時，東晉政權正處不利之際，有人勸桓彝投降，桓彝拒絕，其詞曰：「吾受國厚恩，義在致死。」後戰死。桓彝曾派遣其手下兪縱抗拒蘇峻，也有人勸兪縱投降，兪縱拒絕的理由是：「吾受桓侯厚恩，本以死報。吾之不可負桓侯，猶桓侯之不負國也。」遂力戰而死。[100] 桓彝與兪縱皆以報恩爲由戰死。這種報恩的重層結構是六朝政治社會的特色。

又劉宋之例，宋孝武帝與劉誕戰，劉誕戰敗，有人勸劉誕的軍府僚佐記

---

[97] 《南齊書》10/164。
[98] 參考拙作〈魏晉時期官人間的喪服禮〉。
[99] 有關名教危機的理解，參考余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉。
[100] 《晉書》74/1940。

臺灣大學歷史學系期刊資料庫

室參軍賀弼出降，爲其所拒，賀弼說：

> 公舉兵向朝廷，此事既不可從，荷公舊恩，又義無違背，唯當死明心耳。[101]

賀弼不贊成反叛朝廷。但是他身爲劉誕的軍府僚佐，又不可以不跟從府主的行動，這是一種忠的義務，而且他強調他背負著劉誕的「舊恩」。在這兩難之間，他只好以自殺解決困境。

在南齊，袁昂因父母早亡，爲從兄養育成人，從兄卒後，特爲從兄服期喪之服。這顯然違反禮經的規定，袁昂爲之辯解曰：

> 竊聞禮由恩斷，服以情申，…雖禮無明據，乃事有先例，…[102]

禮由恩斷是六朝禮制思想的重要內涵，衍申出「緣情制禮」之說。[103] 即禮制不是單純由名分所規定，必須參照名分關係者之間的恩情。

再晚至北魏末年宇文泰的例子。賀拔岳是北魏派往關中平亂的主帥，他辟召宇文泰爲其左丞及軍府的司馬。後賀拔岳死，宇文泰繼承其位，並獲北魏孝武帝的承認。在永熙三（534）年，孝武帝命令宇文泰的軍團立即開回洛陽，參加對抗高歡的洛陽保衛戰。可是宇文泰公然抗命，據他說因爲他手下的軍官人情激憤，誓報賀拔岳被殺之仇。宇文泰上表給孝武帝，有下面一段表述：

> 臣聞誓死報恩，覆宗報主，人倫所急，赴蹈如歸。…直以督將已下，咸稱賀拔公視我如子，今讎恥未報，亦何面目處世間，若得一雪寃酷，萬死無恨。[104]

---

[101] 《宋書》79/2034。
[102] 《梁書》31/452。
[103] 余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉，頁358～367。
[104] 《周書》1/8。

臺灣大學學術期刊資料庫

宇文泰認爲賀拔岳是其軍官之主，這種府主、僚佐的結合關係所產生的恩情具有強烈的規範性，故宇文泰爲「報恩」的緣故，寧可抗拒在目前職務上的上司皇帝，這也是中古「二重君主觀」的一種表現。有關宇文泰說他們與賀拔岳的關係是一種擬父子關係，所謂「視我如子」，下文再行分析。

總結以上的討論，在六朝以來普遍強調私人（personal）關係的風氣下，君臣關係也「私化」，強調君臣間因爲生活上的實際相處而發展出的恩情。

五、君臣關係的「父子化」

1.漢代的忠孝觀念

從漢朝以來，君臣關係性質的主要演變是「父子化」。

自漢初以來，隨著國家機構的發展，尤其是西漢中期起逐步確立的選舉制度，使得民間的士人得以進入國家。從另一個角度說，漢代所建立的選舉制度使得多數的官人是來自皇家以外的私家，而非來自皇家的家臣體系。因此對於絕大多數的官人而言，生活的領域中出現了君臣與父子的兩個世界。基於這樣的現實，漢朝所形成的正統觀念是主張君臣（國家）與父子（家）是並立的二個世界，其秩序原理與道德規範分別是忠（國家）與孝（家）。原本在私家的人民於任官或服役時，由私家進入公家或國家，即由人子成爲人臣。對於臣而言，進入公家必須經過一套儀式，以象徵稱臣者將身體交給君主，此後爲臣者的身體是屬於公家或國家，因此國家相較於私家自然有優先性。[108] 但此不能衍申出忠的價值觀絕對高於孝，應視爲忠與孝是不同領域內的道德。一個在國的官人之所以要以君主爲優先，因爲他已經「起家」而「委身」於國。對於一位未委身於國的人而言，絕對忠於皇帝的信念似乎沒有出現。[109] 所謂「事君者不顧其家」、「今爲王臣，義不得顧私恩」[107] 的信

[108] 參考拙作〈中國中古時期「國家」的型態〉，頁97～8。
[109] 參考拙作〈中國中古時期「國家」的型態〉，頁91～2。
[107] 《後漢書》20/745、81/2692～3。

臺灣期刊論文索引系統 期刊資料庫

念，其前題皆是此人已出身爲臣，身處國家的領域內。[108]

漢代的這套正統理念不是屹立不搖的。漢代的君臣結合制度本身有其缺陷，尤其是當官僚組織急速擴張時。當時人認爲君臣關係的締構必須藉由君臣所共同參與的一套儀式，藉由這套儀式而「義合」。但皇帝不可能與所有臣僚都經過固定的儀式而建立君臣關係，因此在漢末六朝屢有「純臣」與「不純臣」的區別，這也是「二重君主觀」產生的原因之一。

皇權在此面臨兩項困境：其一是「普天之下莫非王臣」理念如何落實，如何讓皇帝家外的人民都能理解與實踐忠道；其二，當皇帝面臨龐大的官僚組織時，如何加緊與其近臣的結合關係，以制衡官僚機構。以下分別討論。

2.忠孝同質說

就第一點而言，漢朝爲因應政治社會結構的改變，開始強調孝道。有關中國政治學說中的孝道問題，論者甚多。[109] 就中古史部分，學者的問題則多集中於國家政策與社會經濟結構間的互動層面，認爲國家想藉孝道解決小農經濟體制與家族社會所可能產生的危機，以安定基層社會，並建立社會秩序；或有學者強調孝道原理可以解決士族等社會集團的結合問題。因此，國家推動孝道，是爲了「穩定社會基礎」。[110] 而本文則換個角度思考這個問題，將問題點集中在孝道如何被運用到君臣關係的原理之上。

在上古儒家的經典之中，已強調政治原理中的孝的因素。在禮經中，《禮記》的〈祭義〉與〈祭統〉是二篇早期儒家經典中論述治術與孝道關係的文獻，在文中確立了禮與孝的關係，以孝的道德情感解釋禮的意義，再藉著君臣行禮將孝擴及到君臣關係的層面。《禮記·祭義》曰：

> 立愛自親始，教民睦也。立敬自長始，教民順也。

---

[108] 儒家的君父、臣子理論所建構的統治原理可參考高明士〈從天下秩序看古代中韓關係〉，頁 2～16。

[109] 如徐復觀〈中國孝道思想的形成、演變，及其在歷史中的諸問題〉，《中國思想史論》。

[110] 如越智重明〈秦漢時代の孝の一考察〉；渡邊信一郎〈"仁孝"——二～七世紀中國における一イデオロギー形態と國家—〉；孫筱〈孝的觀念與漢代新的社會統治秩序〉。康樂說西漢以來孝道的推動一方面是穩定社會基礎，間接也是穩定政權基礎；另一方面是希望能達到事父與事君之道一以貫之的目的。見氏著〈孝道與北魏政治〉，頁 244～5。

經文主張統治者應善用人民在家內日常生活中自然形成的愛敬的道德情感，將之運用到家外的政治世界中。又〈祭義〉引用曾子的話，曰：

> 事君不忠，非孝也。蒞官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陣無勇，非孝也。

這是一段有名的話，《呂氏春秋·孝行篇》、《大戴禮記》都曾引用。[111] 曾子是說家外的諸規範，如忠君、官吏任事、朋友之信、作戰之勇皆是基於孝的道德感。自戰國以來，人們普遍認爲孝是人類最基本的道德感，所謂「衆之本教曰孝」[112]。戰國末年的《呂氏春秋》也強調治術中對於孝的運用。其〈孝行篇〉曰：

> 夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。[113]

總之，政治世界的原理是家內秩序原理的同質性延伸，君臣關係等同於父子關係，故孝可移爲忠；兄弟關係可用於官長，故悌可移爲順；家的原理與國的原理相同，故家理與國治是基於同樣的原理。[114] 忠孝的不同只是致敬的對象不同而已，其蘊涵的道德感及其規範是相同的。

這套有關政治制度的文化理論的最重要著作是《孝經》。《孝經》的研究已有一定的業績，爲省篇幅，不擬介紹。[115]《孝經》的核心理論是家外政治世界的運作原理同於家內的原理。《孝經》強調所有團體的運作都應該是基於人類普遍的內在道德感，即家內的孝。人間的上下關係都應該源自於且化約爲孝道的原理，君臣關係亦是，如《孝經》曰：「資於事父以事君而敬同。」又曰：「故以孝事君則忠。」故家內的原理可直接移植爲家外政治世界

---

[111] 《大戴禮記》曾子大孝篇第五十二。
[112] 《禮記·祭義》。
[113] 《呂氏春秋校釋》卷14。
[114] 參考渡邊信一郎〈孝經の國家論〉，頁407～411。
[115] 板野長八〈孝經の成立〉；徐復觀《兩漢思想史·卷一》，頁329～333；余英時〈漢代循吏與文化傳播〉，頁221～3。

臺灣大學歷史學系期刊資料庫

的原理，《孝經》曰：「君子之事親孝，故忠可移於君，…居家理，故治可移於官。」[116]

至遲從西漢中期以來，《孝經》已是一般士人必讀的讀物。[117]《孝經》受重視的原因可分析爲儒學信仰的普及化、士大夫社會重視家族倫理，另一個因素則是國家教人民事君之忠道與事父之孝道相同。由於《孝經》的普遍流傳，《孝經》的思想當深入一般士人之心，並發揮其教條的力量。

東漢以來，忠孝相通的思想普及，人們相信君臣秩序的原理是等同於父子之倫。東漢出現「忠臣出於孝子之門」的諺語。[118] 東漢靈帝時，傅燮上疏靈帝曰：「臣聞忠臣之事君，猶孝子之事父也。子之事父，焉得不盡其情？」[119] 此語道破國家推動忠孝相通說的目的，即士人可用已在家內習得的敬父之情，直接施用於君主身上。這種忠孝同質性的強調有利於皇帝家臣體系以外的官人在進入國家後，不須進行新的道德規範的訓練，這當有利於皇權的行使。

如前所言，君臣關係是透過儀式而結合的，是一種人爲的情感。相對的，父子間的情感是一種天性。當官僚組織規模擴大時，對於皇權而言，如何將君臣關係「自然化」，是當時一個思考的面向，即將原本屬於「義合」的君臣關係轉化爲「天屬」。將君臣比喻成父子是其中最重要的論述方式，如前引西晉龐札等之語：

> 臣聞父子天性，愛由自然，君臣之交，出自義合，而求忠臣必於孝子。是以先王立禮，敬同於父，原始要終，齊於所生，如此猶患人臣罕能致身。[120]

「求忠臣出於孝子」是因爲天性的規範力大於義合，如能將君臣關係轉化爲父子關係，將增加忠的力量。龐札等又繼承〈祭義〉、《孝經》的思想脈絡，

---

[116] 《孝經》2/5、7/2。
[117] 參見康樂〈孝道與北魏政治〉，頁 239～241。
[118] 東漢韋彪引孔子曰：「是以求忠臣必於孝子之門。」見《後漢書》26/918。又《弘明集》卷三孫綽〈喻道論〉曰：「故諺曰，求忠臣必於孝子之門。」
[119] 《後漢書》58/1874。
[120] 《晉書》50/1400。

臺灣大學學術期刊資料庫

認爲禮的本質是孝敬之心，君臣之交能以禮，則君臣關係能蘊涵孝敬的原理。東晉人袁宏以當代流行的哲學式語言，說名教是準自然之理，父子間的尊卑關係是自然的一部分，「故君臣象茲以成器」，即君臣作爲名教的一環，是取法自然的父子關係。[121]

以上大多是從國家的層面立論，就士大夫社會而言，士人之所以會接納政治原理中的孝道，因爲它能促使君臣關係的合理化。如前言所論，西漢中期起，儒家官僚藉著禮制改革以推動「天子觀」，這項運動的目的之一是要使皇帝成爲萬民的父母，並將君臣關係由原本君主與家臣的形式轉換爲父子。如在兩漢之際，郅惲上書王莽，曰：「天爲陛下嚴父，臣爲陛下孝子。」[122] 雖然皇帝視人民如「赤子」，仍然蘊涵著支配關係，但終究其關係較爲合理。[123]

3. 皇帝的擬制家人

再分析第二點，即皇帝與近臣的結合。西漢中期以來選舉制度的建立，使地方士人得以透過制度化的管道進入國家，擴大了國家的社會基礎，這可視爲皇權的伸張，但在此同時也出現危機。皇帝與士大夫之間雖然仍締構了君臣關係，但這種君臣關係卻由原始的君主與家臣的關係轉而爲公的君臣關係。配合官僚制度的逐步成熟，皇帝與其臣僚的結合不再訴諸私人的情感，官員的主要規範是來自客觀的法規，這也是隨著漢代官僚制度的趨於成熟，律令制度益形發達的原因之一。於是官職本身便具有相對的客觀性與獨立性，官人的性質也由私的家臣性質轉換爲公的官僚。[124]

這種公的官僚機構的成熟對於皇帝本身的權力而言形成某種限制。雖然漢代的國家理念主張「王者無外」，但漢代朝廷卻有中外朝之分，皇帝藉由中朝（內朝）以控制外朝。就漢制而言，外朝爲縣令（六百石）以上至丞相，中朝則爲大將軍以下至側近之臣，包括其後三省的官員，如侍中、尚

---

[121] 《後漢紀》21/145。
[122] 《後漢書》29/1025。
[123] 參考前引徐復觀文。
[124] 有關官僚制度的演進，參考余英時〈君尊臣卑下的君權與相權〉，余氏強調官僚制所具有的客觀規範，是中國歷史上制君的最重機制；高明士則說明了源自家臣集團的官僚組織，如何轉換爲公的體制，見氏著〈政治與法制〉，頁38～48。

臺灣大學圖書館資料庫

書、散騎等。[125] 相對於官僚制度標榜公的規範，中朝的官人具有皇帝家臣的性質。如學界所熟悉的學說，中國官制的演進，也呈現皇帝以中朝官駕馭外朝官，以及中朝官一再取代外朝官，亦即皇帝的家臣一再取代公的官僚機構的官人。這種現象被稱作「波汶式的循環發生」，皇帝的側近之臣因受到皇帝的委任，逐漸取得權力，進而取代了原官僚機構中的官員，其職位也轉換爲公的性質，如此循環不已。[126]

中古時期的中外體制也表現在二種君臣原理之上，其一是皇帝與一般官員所締結的君臣關係；其二是皇帝與近臣之間發展出更緊密的人際關係，即一種父子化的君臣關係。相對於廣大的官僚集團成員，皇帝與其近臣締結爲一個擬制之家，且是父子所組成的家。這種擬父子關係的建立也配合這個時期的士人重視實際生活所產生的恩情，由於皇帝得與其近臣有生活上的交往，因此皇帝與其近臣之間有「父子之恩」的關係存在。

君臣間的父子情分是普遍的說法。如在東漢光武帝時，光武帝爲表明對馮異的信任，在詔書中說：「將軍之於國家，義爲君臣，恩猶父子。」[127] 耿弇初見漢光武帝時曰：「大王哀厚弇如父子，故披赤心爲大王陳事。」[128] 對於耿弇而言，他感動劉秀將他們之間的關係視爲父子，基於這種父子之恩，他願意爲劉秀盡心。這清楚的表明君臣關係擬父子化可能達到的效果。三國時，劉曄說關羽與劉備的關係是：「義爲君臣，恩猶父子。」宋孝建三年，王僧達上表給宋帝曰：「世蒙聖朝門情之顧，及在臣身，復荷殊識，義雖君臣，恩猶父子。」[129] 即他強調與宋帝之間有一種超越君臣的關係，宋帝對其有恩，此恩的類型是父子之恩。南朝齊太祖時，陳顯達說：「於卿數士，意同家人，豈止君臣邪?」[130] 意即皇帝將這些官人視爲家人。

中古軍府中的府主與上層僚佐之間也存在家人的關係，尤其是府主與其所辟召的僚佐之間存在父子關係。前引劉備與關羽即是一例。又如前文引過

---

[125] 勞榦〈論漢代的內朝與外朝〉、〈漢代尚書的職任及其和內朝的關係〉。

[126] 這種官僚制由私到公的演變，其學說參考余英時〈君尊臣卑下的君權與相權〉。這種中外的原理也可以解釋中國的天下秩序，由於本文僅討論中國本部，故這一方面的討論皆略去，可以參看高明士〈從天下秩序看古代的中韓關係〉;〈政治與法制〉，頁 56～7。

[127] 《後漢書》17/649。

[128] 《後漢書》19/707 注引《續漢書》。

[129] 《宋書》75/1956。

[130] 《南齊書》26/489。

臺灣大學學術期刊資料庫

的宇文泰之例，他抗拒北魏朝廷將他召回的命令，理由是：「直以督將已下，咸稱賀拔公視我如子。」在西魏時期，宇文泰曾對其僚佐蔡祐說：「吾今以爾爲子，爾其父事我。」[131] 蔡祐與宇文泰的年齡相仿，所以這裡所稱的「父事」，是指僚佐以父道事奉主君。以至北周末年，楊堅作相時，李安爲其僚佐，李安弟李慥則被楊堅命爲儀同。李慥謀反楊堅，對李安說：

> 疲之則不忠，言之則不義，失忠與義，何以立身？[132]

李安兄弟兩人皆受楊堅提攜，爲其僚佐，當楊堅準備推翻周室時，面臨到究竟要效忠皇帝，或效忠府主的矛盾。李安則以爲：

> 丞相父也，其可背乎？[133]

由於史文簡略，筆者不願過度推論，但至少可以證明李安認爲他與其府主楊堅的關係是超越君臣的擬父子關係，所以在人倫順序上，他與楊堅的關係優先於他與北周皇帝。這也是中古時期一些人主張恩重於名的結果。此與當年宇文泰抗拒班師回朝時所說的，爲故主賀拔岳報仇是「人倫所急」，其想法如出一轍。由此也可推知，皇帝與其近臣間建立起父子關係的目的是要與其近臣間建立更密切的人倫關係，以便在政治行動上有更緊密的結合。

皇帝與某些官員合組一個擬制的家，且家的原理包含父子關係的規範，這不是只存在於理念的層面，也落實爲國家制度，如某些官人對皇帝不稱姓以及天子宗廟配享之制。

君臣間的家人關係至遲在唐代已經制度化，成爲國家法制。唐朝令文規定高級官人（如散官正二品、職事官從三品、爵郡王以上）對皇帝自稱時可以不稱姓，但言官號、臣、名。其他官員則須自稱姓。此處的不稱姓不是否定作爲臣的身分，而是進一步強調其人與皇帝的親密關係，進而爲皇帝擬制

---

[131] 《周書》27/443。
[132] 《隋書》50/1322。
[133] 《隋書》50/1323。

臺灣大學學術期刊資料庫

的家人。[134]

又中古時期對於已去世的官人，爲了要尊崇榮寵，有配食天子宗廟的制度。據歷來的理解，臣配享於君之廟的制度源起於春秋魯定公十四（前494）年間，董安于有功於晉之趙氏，故趙氏祀董安于於其家的宗廟。[135]祀於宗廟的意思是將其人的家臣地位提升至家人。漢以後，祭功臣於天子宗廟的理論依據是《周官·夏官·司勳》，曰：

> 凡有功者，銘書于王之太常，祭于大烝，司勳詔之。

就漢人的理解而言，這是指祭功臣於天子宗廟，漢制即是如此，如鄭玄說：「今漢祭功臣於廟庭。」[136] 因此至遲在東漢後期漢朝已有功臣配享之制，今天能見到的《漢舊儀》載漢祭功臣四十人於天子宗廟的堂下。

根據記載，自曹魏明帝青龍元（234）年始，曹魏也在舉行特定的祭祀天子宗廟禮儀時，將核定的已故功臣的神主牌位置於廟廷，一併祭祀，此即禮典中的宗廟配享或配食之禮。[137] 其後經晉南北朝以至隋唐，朝廷皆行此禮。就目前所見的文獻，唐代更有制度化的功臣配享之禮。[138] 配享天子宗廟之禮的意義在於表示這些人已是眞正的皇家成員，是皇帝的家人，即使死後，仍可與其君主共食。

4.忠孝的矛盾

君臣關係的父子化與忠孝同質說在國家體制的層面引發了不小的矛盾。先以下面的事例說明。當漢末曹操初起時，出任兗州，畢諶爲其僚佐，其後遇張邈叛變，張邈劫持畢諶的母弟妻子。曹操要求畢諶離去以護家人，畢諶雖然表示對於曹操絕無二心，但仍然從曹操的陣營中離去。後來曹操重新虜獲畢諶，不但不責罰，反而任命新職，曹操說：「夫人孝於其親者，豈不亦

---

[134] 拙作〈中國中古時期「國家」的型態〉，頁105～6。
[135] 《左傳》定公十四年條
[136] 《周禮》30/2。
[137] 《三國志》3/99。
[138] 可參考秦蕙田《五禮通考》卷122〈吉禮·功臣配享〉條。

臺灣大學學術期刊資料庫

忠於君乎!」[139] 曹操相信像畢諶這種能爲親盡孝者，必然能爲君盡忠。但如此一來，官員在公家的場合應以忠君爲優先的觀念受到破壞。以下再從國家的制度面探討忠孝的矛盾及其所引發的問題。

首先是官人爲父母服喪之制。依照漢朝的國家理念，官人在國時是不得顧私家。但這種信念因爲士大夫基於儒學信仰要求爲父母服喪而有所動搖。

兩漢原則上是不准官人爲父母依喪服禮規定服喪，而改行奪服之制，即官人遭父母喪，葬畢即須復職。除了東漢安帝元初三（116）年至建光元（122）年一度解除奪服之制；永壽二（156）年至延熹二（159）年第二度解禁。[140] 就漢國家的體制而言，在官期間爲父母服喪是報私恩，是法制所不許的。如西漢翟方進遭後母之喪，既葬三十六日，即除服復職，史書說：「以爲身備漢相，不敢踰國家之制。」[141] 所謂國家之制，是指漢皇帝爲父母所行的喪服禮，也只有三十六日即除服，連皇帝在國家的領域中也不得報私恩。

可是自漢末以來，這項制度在孝道思想高張的情況下，備受挑戰。強調「孝治天下」的西晉政權，[142] 在晉武帝泰始元（265）年，即西晉開國元年，便規定二千石以下官員遭三年喪者，可以依禮服喪。太康七（286）年又規定，二千石以上的官員也可以終喪三年。[143] 換言之，太康七年以後，所有的官員在遇父母喪時，可以暫除公事，行喪服禮。雖然就實際的情形而言，高層官員仍然不得終其禮制，但就法制而言，此是「權奪」，而非經制。

其次是西晉武帝時庾純是否應回家供養其父的爭辯。事由是河南尹庾純遭人指責：「父老不歸供養，卿爲無天地。」即庾純在父老時，仍不辭官以供養其父。庾純在公開場合受此指責後，上疏自劾，認爲此種指責是根據「教義」，甚爲有理，故求皇帝降罪。[144] 結果皇帝要求官員依禮典討論此事。有官員認爲當時的「泰始令」是依據禮經，規定官人之父若八十歲者，其子一人不從政；九十者，其家不從政。庾純之父年八十一，且已有兄弟在家侍養

---

[139] 《三國志》1/16。

[140] 參考藤川正數《漢代における禮學の研究》，頁291～311。

[141] 《漢書》84/3417。

[142] 如李密上給晉武帝的表中，即有名的「陳情表」曰：「伏惟聖朝以孝治天下。」見《晉書》88/2275。參考林麗眞〈論魏晉的孝道觀念及其與政治、哲學、宗教的關係〉。

[143] 《宋書》15/391。

[144] 唐長孺曾討論此事件，認爲這是一場政治黨派的鬥爭。但即使如此，庾純也承認孝優先於忠，而本文僅討論此點。見氏著〈魏晉南朝的君父先後論〉。

父親，故庾純不辭官不爲違法。其中劉斌討論忠與孝的矛盾，曰：

> 忠故不忘其君，孝故不忘其親。若孝必專心於色養，則明君不得而臣。忠必不顧其親，則父母不得而子也。是以爲臣者，必以義斷其恩；爲子也，必以情割其義。在朝則從君之命，在家則隨父之制。然後君父兩濟，忠孝各序。[145]

他根據《禮記·喪服四制》所說：「門內之治恩揜義，門外之治義斷恩」的理念，主張人若在國爲臣，則必須以義斷父子之間的私恩。相對的，若身在家爲子，則必須以父子之情斷君臣之義。此即忠孝並立說，忠孝各在其領域內運作，所謂「忠孝並序」。結果這一派的意見獲皇帝採納，庾純並沒有因爲不歸家供養父親而受罰。總結此事件，可歸納出下面二點意見：一，就國家體制而言，仍然是採忠孝並立說。二，庾純依「教義」自請處分，可看出作爲士大夫的私人道德規範而言，孝具有優先性，換言之，若庾純能以孝道的高標準自持，在父親八十時歲時毅然辭官養親，當會在士大夫社會獲取更大的名聲。而就國家言之，其所持的孝道原則只可謂是低標準。

這種士大夫社會的道德標準與國家不協調的例子也可見於東漢末年趙苞身上。東漢靈帝時，趙苞爲遼西太守，與鮮卑戰，而母妻被虜爲人質。臨戰，趙苞曰：「昔爲母子，今爲王臣，義不得顧私恩，毀忠節。」其母遂被害。趙苞葬母畢，對鄉人曰：「殺母而全義，非孝也。如是，有何面目立於天下！」遂歐血而死。[146]趙苞雖然依國家的規範行事，爲君盡忠，卻仍認爲其行爲是不道德的，是犯了不孝之罪，所謂「有何面目立於天下」，此天下是一士大夫社會。在忠孝不能兩全的情況下，他選擇一死以解困境。

再者是以家諱爲由拒絕任職之事例，即以私家的原因抗拒王命，這一類的例子在六朝頗普遍。[147] 僅舉以下二例討論。

東晉孝武帝太元十三年（388），孔安國任侍中時，因爲其官署中有人名王愉，犯其父孔愉之諱，故要求解職。但此要求遭朝廷反對，其意見如下：

---

[145] 《晉書》50/1399。
[146] 《後漢書》81/2692－3。
[147] 參考神矢法子〈晉時代における王法と家禮〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 豈非公義奪私情，王制屈家禮哉！…明詔爰發，聽許換曹，蓋是恩出制名耳。而頃者互相瞻式，源流既啓，莫知其極。夫皇朝禮大，百僚備職，編官列署，動相經涉。若以私諱，人遂其心，則官易職，遷流莫已，既違典法，有虧政體。…[148]

由於在孔安國之前，已有以家諱而改官職的先例，所以許多官人以犯家諱爲由，要求換官。但有司以爲這種情形當屬特例，是皇帝特許以「恩」來規範「名」。但此終非常態，因爲官僚機構是一個集體，各個機構都是彼此牽聯，不可以因爲少數人的「私情」而妨害作爲官僚制度整體的「公」，否則即是「王制屈（於）家禮」。所以西晉皇帝同意今後不得以犯家諱爲由請求換官。

在東晉時代，有士大夫甚至直接以父命爲由，拒絕出任官職。如晉成帝時任命樂謨與庾怡二人爲官，二人皆以父命爲藉口，不願意就任新職。這個事件引起朝廷辯論。卞壼反對二人的作法，其奏文曰：

> 人無非父而生，職無非事而立。有父必有命，居職必無悔。有家各私其子，此爲王者無人，職不執物，官不立政。如此則…君臣之道散，上下之化替矣。樂廣（案，樂謨父）以平夷稱，庾珉（案，庾怡父）以忠篤顯，受寵聖世，身非己有，況及後嗣而可專哉！…此爲謨以名父子可以虧法，怡是親戚可以自專。以此二塗服人示世，臣所未悟也。宜一切班下，不得以私廢公。[149]

卞壼所代表的是典型的皇帝制度的君臣觀，雖然父命有其正當性，但官人入仕之後，官人雖各有其私家，然就制度而言，既將己「身」委交君主，故「身非己有」，其身是隸屬於國家，臣無自主的人格與意志。因此在國家的領域內，王命具有排他性與絕對性，在這個領域內，父命不可以干涉王命。連樂謨、庾怡二人之父因爲任官之故，都已「身非己有」，其子嗣更無理由以

[148] 《晉書》20/645。
[149] 《晉書》70/1870。

臺灣大學學術期刊資料庫

父命抗拒王命。結果朝廷同意卞壼的見解，樂、庾二人只好就職。

最後討論的事例是天子敬父之禮，即天子在與其父相見時，是君臣關係還是父子關係優先。三國時魏廢帝父燕王上表時稱臣，廢帝針對此事下詔，詔文中指出二點：一，引宗法原理，以尊尊之故，故君主有「降其私親」之理，其父向他致敬是合理的。二，但皇帝與父的關係也不是君臣，這裡的君臣有主奴的意味。這可以看出在曹魏後期，由於封建禮法的得勢，傳統的君臣觀念開始受到質疑，包括皇室本身，故一方面朝廷以爲皇帝與其父在公的方面，仍必須有其上下關係，但不應該是一般的君臣。

漢末引起爭議的皇后敬父問題是天子敬父問題的衍申。漢獻帝時，皇后父伏完在公庭朝拜皇后，引起討論。衆人的意見可歸納爲四類。第一類是堅持漢代的傳統，即在公的場合，后父拜皇后；在私的場合，皇后拜其父。即忠與孝是發生在不同場合的規範。大經學家鄭玄即持此見。

第二類是主張皇后是天下擬制之母，所以不可拜其父。持這種意見者是基於君臣關係本身是一種擬制的父子關係，而且這種政治上擬制的父子關係優先於實際上的父子關係。這派雖然強調忠優先於孝，但忠的內容卻等於父子之倫。

第三類是主張父子交拜，即各自表達敬意並接受對方的敬意，如此一來，皇后可存人子之道，后父不廢人臣之義。持此意見者，認爲君臣與父子這二套關係可以同時存在於同一時空中。

第四類是主張無論在任何場所，父子關係都優先於君臣關係，所謂「子尊不加於父母」。這是典型的父子之倫優先於君臣之倫的說法。如丞相邴原說：

> 孝經云：『父子之道，天性也。』明王之章，先陳事父之孝。…子尊不加於父母之明文也。如皇后於公庭官僚之中，令父獨拜，違古之道，斯義何施。…父子之義，五品之常，不易之道，寧爲公私易節？公庭則爲臣，在家則爲子，是違禮而無常也。言子事父無貴賤，又云子不爵父。⑲

⑲ 《通典》67〈禮典·嘉禮〉皇后敬父母條。

臺灣大學學術期刊資料庫

郗原的理論是父子之間的規範是自然的，即天性。因此無論在公私的場合，父子關係可以排斥君臣關係。

此問題彰顯孝道問題對於國家體制的重要性與爭議性，故討論結果是莫衷一是。到了西晉武帝太康年間，在皇后親蠶的儀注中規定，當群臣拜皇后時，后父不須拜；而且皇后須拜其父。[150] 這符合郗原的主張，即使在公的場合，皇后也必須對其父執子禮。但其後歷代有不同的主張，如晉惠帝時，羊皇后與其父羊玄之相見禮，在公朝則是羊玄執臣禮，在私家則是皇后執子禮。東晉穆帝永和九（353）年，褚太后臨朝執政，也發生皇太后見父之禮的問題。朝廷中有人主張採用郗原之見，有人主張採用鄭玄，各執己見。

在本小節的最後，附帶一提的，早有學者注意到六朝時期的「君父先後論」。論者以爲此議題關聯到魏晉時期的政治黨派鬥爭、士族在亂世中求自保的心情，甚至是無君論的新主張。[152] 但此議題會在六朝時期引發激辯，恐非單純上述因素所造成的。更重要的是孝的價值觀不是單一政治黨派可以創造與操縱的，至多是某些政治集團利用了既有的文化觀念，以創造自己的利益。強調父子關係優先於君臣、孝優先於忠，不是一種政治鬥爭的宣傳而已，否則漢末六朝學者不需要花如此多的精力在論證此問題上，士大夫在日用云爲之際也不需要戰戰兢兢解決此類糾紛。[153]

六、結　論

本文從漢代以來官僚制度的演變、士大夫社會的形成與儒學的傳播等三項歷史發展的作用，考察中國中古時期君臣關係的性質。可得到以下幾點初步的結論。

首先，西漢中期逐步確立的選舉制度是中國官僚制的重大發展，但也同時對於漢的國家體制帶來危機，包括對於既有君臣關係的衝擊。一方面由於

---

[150] 《通典》67〈禮典·嘉禮〉皇后敬父母條。
[152] 參考唐長孺〈魏晉南朝的君父先後論〉。
[153] 對於唐長孺學說的反省，參考陳弱水〈（書評）康樂著《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

來自皇帝家外的官員人數漸增，皇帝與其臣僚的關係不能再訴諸私人情感，即家臣制原理的忠。另一方面，從春秋戰國以來，君臣關係的締建必須通過固定的儀式，所謂「策名委質」之禮。但因官僚組織的擴張，皇帝與其官員之間不可能都進行這項稱臣之禮，故官員間產生「純臣」與「不純臣」之別。

國家在面對這些這新局勢與危機時，從本文的角度而言，主要的變革可歸結如下。一，「律令制」逐步形成，尤其是令典的形成，促使官僚制度的運作必須基於客觀的規範，這也使官僚制度逐漸具有公的性質。二，當官僚的來源擴大，且絕大多數是來自於民間的私家時，爲因應此局勢的發展，漢以後的統治者提倡忠孝同質說，即忠與孝的道德感與規範性是相同的，只是施用於不同的對象。經過這種文化觀念的塑造，一般官人可以將家內習得的孝道觀念與生活習慣直接施用於政治領域與君臣關係間。三，將君臣之忠等同於父子之孝也可克服君臣關係是人爲的缺陷，即將君臣間的人倫與名分的性質轉換爲自然的關係。有關這一點，本文的討論明顯不足，尤其是這種轉換如何落實在制度層面問題，仍有待繼續研究。

官僚制度的擴展對於國家整體而言無疑是權力的增強，但對於皇帝本人而言，則是一項挑戰，尤其當皇帝必須面對一個具有公共性、客觀性的官僚集團時。於是漢代以來出現「中（內）外體制」，有關這一課題有繼續研究的必要，僅限於本文的主旨而言，學者早已指出中國官僚制度的發展中，出現皇帝駕馭側近集團與機構以控制整個官僚機構的情形，如以內朝控制外朝等。本文試圖進一步指出，皇帝與其近臣間發展出擬家人的關係，特別是父子的紐帶。皇帝與高層官員之間的擬家人關係可從漢代以來的天子宗廟配享制度的發展看出，也表現在唐代的高階官員可以對皇帝自稱臣某，這種不稱姓的象徵意義是指其人已屬皇家的成員。

其次，此時期的君臣關係也受士大夫社會形成的影響。隨著士大夫社會的發展，士人生活的領域不只是「公家」與私家，尚有一士大夫社會存在。尤其是自漢末以來，士大夫社會發展出自己的人際網絡與價值觀，官僚制度反而成爲士人交往結合的媒介與場所。漢末以來，士人所重視的是士人間私人關係，而非公的職務關係。這種私人關係包含二種要素，一是彼此之間的身分認同，即士人的名譽，人際結合強調相對等的身分；二是從實際生活上

彼此互惠而來的情感，通稱恩義。中古時期的君臣關係也受這種「私化」的影響，一方面長官僚佐間的君臣結合強調彼此之間的士人身分，另一方面則是恩義感成爲君臣紐帶的力量所在。筆者並非否定君尊臣卑的說法，只是說中古時期的君臣關係不能單純以臣隸屬於君的層面觀之，也必須重視中古士人藉著軍府辟召等制度，以君臣結合的方式創造出一個彼此依賴的士大夫社會。

再者，本文分析儒家學說中的禮制對於君臣關係的影響。中古時期的禮制不是具文，也非影響僅及政治制度面。禮制的主要內容是一套名分觀，是要界定人際關係及其規範。自漢末以來，由於政治社會的變動，一些新的人際關係出現，如舊君故吏等。本文討論了當時人們如何運用古典的禮制以界定這些新興的人際關係。在此同時，這類新的人際關係規範也會被賦與古典禮制中的名分內涵。雖然我們不能假設禮經中的觀念會原封不動的在中古重現，但其影響力是不容忽視的。總之，欲理解此時的君臣關係，與其用西方式的「家父長」觀念，不如回到禮典中的名分觀。中古名分觀念的問題，本文雖略有提及，但不完備，希望另文討論。

最後，本文雖名之爲中古研究，但重點置於漢朝政治秩序瓦解後國家與士大夫社會的交互作用，並分析儒家禮學的影響力。相對於此，君臣關係在隋唐時期的演變，尤其是相應於統一的政治局勢所產生的變化，本文則付諸闕如，希望能另文探討。

徵引書目

一、史　料

《新校本正史》，台北，鼎文書局。

《十三經注疏》，阮元校勘，台北，藍燈出版社。

《大戴禮記解詁》，王聘珍，台北，文史哲出版社。

《呂氏春秋校釋》，陳奇猷校釋，台北，華正書局，1985。

《通典》，杜佑，北京，中華書局，1988。

《唐律疏議》，長孫無忌等，台北，弘文館出版社，1986。

《弘明集·廣弘明集》，僧佑、宣道，上海，古籍出版社。

二、論著（依姓氏筆畫爲序）

臺灣人文學學術期刊資料庫

1. 川勝義雄《六朝貴族制社會の研究》，東京，岩波書店，1982。
2. 大庭脩〈漢王朝の支配机構〉，《岩波講座世界歷史·古代史 4》，東京，岩波書店，1970。
3. 毛漢光〈中古士族性質之演變〉，《中國中古社會史論》，台北，聯經出版社，1988。
4. 毛漢光〈中古核心區核心集團之轉移——陳寅恪先生「關隴」理論之拓展〉，《中國中古政治史論》，台北，聯經出版社，1990。
5. 毛漢光〈西魏府兵史論〉，《中國中古政治史論》。
6. 王健文《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，台北，東大圖書公司，1995。
7. 中村圭爾〈「鄉里」の論理〉，《六朝貴族制研究》，東京，風間書房，1987。
8. 中村圭爾〈六朝史と地域社會〉，《中國中世史研究·續編》，京都，京都大學，1995。
9. 日原利國〈『白虎通義』研究序論——とくに禮制を中心として一〉，《日本中國學會報》14，1962。
10. 五井直弘〈後漢時代の官吏登用制「辟召」について〉，《歷史學研究》178，1954。
11. 甘懷眞〈中國中古士族與國家的關係〉，《新史學》2：3，1990。
12. 甘懷眞《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，國立台灣大學歷史學研究所博士論文，1993。
13. 甘懷眞〈魏晉時期官人間的喪服禮〉，《中國歷史學會史學集刊》27，1995－9。
14. 甘懷眞〈中國中古時期「國家」的型態〉，《東吳歷史學報》創刊號，1994－4。
15. 矢野主稅〈漢魏の辟召制研究——故吏問題の再檢討によせて一〉，《長大史學》3，1954。
16. 向淑雲《唐代婚姻法與婚姻實態》，台北，商務印書館，1991。
17. 西嶋定生〈中國古代帝國形成史論〉，《中國古代國家と東アジア世界》，東京，東京大學，1983。

臺灣大學學術期刊資料庫

18. 西川利文〈漢代辟召制の確立〉,《鷹陵史學》15, 1989。
19. 余英時〈「君尊臣卑」下的君權與相權〉,《歷史與思想》, 台北, 聯經出版社, 1976。
20. 余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉,《中國知識階層史論》, 台北, 聯經出版社, 1980。
21. 余英時〈漢代循吏與文化傳播〉,《中國思想傳統的現代詮釋》, 台北, 聯經出版社, 1987。
22. 何啓民《中古門第論集》, 台北, 學生書局, 1978。
23. 尾形勇《中國古代の「家」と國家》, 東京, 岩波書店, 1979。
24. 林麗眞〈論魏晉的孝道觀念及其與政治、哲學、宗教的關係〉,《國立臺灣大學文史哲學報》40, 1993－6。
25. 金耀基《中國社會與文化》, 香港, 牛津大學出版社, 1992。
26. 板野長八〈孝經の成立〉,《史學雜誌》64: 3、4, 1955。
27. 金子修一〈中國郊祀と宗廟と明堂及び封禪〉,《東アジア世界における日本古代史講座·東アジア世界における儀禮と國家》, 東京, 學生社, 1982。
28. 秦蕙田《五禮通考》, 桃園, 聖環圖書公司, 1994。
29. 唐長孺〈魏晉南朝的君父先後論〉,《魏晉南北朝史論拾遺》, 北京, 中華書局, 1983。
30. 高明士〈政治與法制〉,《中國文明發展史》, 台北, 空大中學, 1988。
31. 高明士〈皇帝制度下的廟制系統——以秦漢至隋唐作爲考察中心—〉,《國立台灣大學文史哲學報》40, 1993。
32. 高明士〈隋唐廟學制度的成立與道統的關係〉,《台大歷史學系學報》9, 1982: 12。
33. 高明士〈論中國傳統教育與治統的關係〉,《多賀秋五郎博士喜壽記念論文集·アジアの教育と文化》, 東京, 巖南堂書店, 1989。
34. 高明士〈從天下秩序看古代的中韓關係〉,《中韓關係史論文集》, 台北, 中華民國韓國研究學會, 1983。
35. 高明士《戰後日本的中國史研究》, 台北, 明文書局, 1996, 修訂版。
36. 徐復觀〈中國孝道思想的形成、演變, 及其在歷史上的諸問題〉,《中國

臺灣人文及社會學術期刊資料庫

思想史論》，台北，學生書局，1988。
37. 孫筱〈孝的觀念與漢代新的社會統治秩序〉，《中國史研究》1990－3。
38. 神矢法子〈晉時代における王法と家禮〉，《東洋學報》60：1，1978－11。
39. 許倬雲〈西漢政權與社會勢力的交互作用〉，《求古編》，台北，聯經出版社，1982。
40. 陳啓雲《漢晉六朝文化·社會·制度——中華中古前期史研究一》，台北，新文豐，1997。
41. 陳弱水〈（書評）康樂著《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》〉，《新史學》8：1，1997。
42. 張永儁〈《白虎通德論》之思想體系及其倫理價值觀〉，《漢代文學與思想學術研討會論文集》，台北，文史哲出版社，1991。
43. 章英華〈都市化與機會結構及人際關係態度〉，楊國樞、瞿海源編《變遷中的台灣社會》，台北，中央研究院民族學研究所，1988。
44. 康樂〈孝道與北魏政治〉，《從西郊到南郊》，台北，稻鄉出版社，1995。
45. 勞榦〈漢代察舉制度考〉，《勞榦學術論文集·甲編·上冊》，台北，藝文印書館，1976。
46. 勞榦〈論漢代的內朝與外朝〉，《勞榦學術論文集·甲編·上冊》。
47. 勞榦〈漢代尚書的職任及其和內朝的關係〉，《中央研究院歷史語言所集刊》，51：1，1980。
48. 渡邊信一郎〈"仁孝"——二～七世紀中國における一イデオロギー形態と國家一〉，《史林》61：2，1978。
49. 黃光國〈中國人的人情關係〉，文崇一、蕭新煌編《中國人的觀念與行爲》，台北，巨流圖書公司，1988。
50. 黃彰健〈白虎觀與古文經學〉，《經今古文學問題新論》，台北，中央研究院歷史語言研究所，1992。
51. 渡邊信一郎〈孝經の國家論〉，川勝義雄編·礪波護編《中國貴族制社會の研究》，京都，同朋舍，1987。
52. 渡邊義浩《後漢國家の支配と儒教》，東京，雄山閣，1995。
53. 森正夫〈中國前近代史研究における地域社會の視點〉，《名古屋大學文學部研究論集·史學》28，1982。

臺灣大學學術期刊資料庫

54. 越智重明《魏晉南朝の貴族制》，東京，研文出版，1982。
55. 越智重明〈秦漢時代の孝の一考察〉，《西嶋定生博士還曆記念·東アジア史における國家と農民》，東京，山川，1984。
56. 楊聯陞〈東漢豪族〉，《清華學報》11：4，1936。
57. 楊聯陞著·段昌國譯〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》，台北，聯經出版社，1981。
58. 萬繩楠編《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》，合肥，香山書社，1987。
59. 福井重雅《漢代官吏登用制度の研究》東京，創文社，1988。
60. 蒙文通〈六朝世族形成的經過〉，《文史雜誌》1：9，1935－11。
61. 劉增貴〈漢魏士人同鄉關係考論〉，《大陸雜誌》84：1、2，1992。
62. 韓復智〈東漢的選舉〉，《漢史論集》，台北，文史哲出版社，1980。
63. 錢穆〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢三》，台北，三民書局，1977。
64. 韓格理〈父權制、世襲制與孝道：中國與西歐的比較〉，《中國社會與經濟》，台北，聯經出版社，1990。
65. 蘇紹興《兩晉南朝的士族》，台北，聯經出版社，1987。
66. 藤川正數《漢代における禮學の研究》，東京，風間書房，1968。

臺灣大學學術期刊資料庫