

# 皇權、禮儀與經典詮釋

甘懷真 著

臺灣大學出版中心

港台書

D671  
200617

# 皇權、禮儀 與經典詮釋

## 中國古代政治史研究



臺灣大學出版中心 甘懷真◎著

# 【東亞文明研究叢書】

(臺灣大學東亞文明研究中心策劃)

(按姓名筆劃排列)

召集人 李弘祺 紐約市立大學／臺灣大學

主編 黃俊傑 臺灣大學／中央研究院

編輯委員 Benjamin A. Elman 美國普林斯頓大學

子安宣邦 日本大阪大學

古偉瀛 臺灣大學

甘懷真 臺灣大學(常務編委)

李明輝 臺灣大學／中央研究院

吳文星 國立師範大學(常務編委)

吳展良 臺灣大學

高明士 臺灣大學

陸揚 美國普林斯頓大學(常務編委)

張隆溪 香港城市大學

張寶三 臺灣大學

陳昭瑛 臺灣大學

楊儒賓 國立清華大學(常務編委)

劉述先 中央研究院

鄭吉雄 臺灣大學(常務編委)

蔡振豐 臺灣大學(常務編委兼執行編輯)

皇權、禮儀與經典詮釋：  
中國古代政治史研究

目 錄

再版感言	i
自序：兼論中國政治史研究的展開	iii
上篇 禮觀念的演變與儒教國家的成立	
壹、先秦禮觀念再探	1
貳、西漢郊祀禮的成立	35
參、「制禮」觀念的探析	81
肆、魏晉時期的安靜觀念	119
伍、《大唐開元禮》中的天神觀	183
中篇 政治秩序與經典詮釋	
陸、中國中古時期「國家」的型態	207
柒、中國中古時期的君臣關係	259
捌、從唐律反逆罪看君臣關係的法制化	313
玖、中國古代的罪的觀念	363
拾、漢唐間的喪服禮與政治秩序	391
拾壹、隋朝立國文化政策的形成	441
下篇 禮制與「東亞世界」的政治秩序	
拾貳、中國古代皇帝號與日本天皇號	477
拾參、所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係為中心	507

附錄：	
拾肆、皇帝制度是否為專制？·····	533
徵引書目·····	547
重要名詞索引·····	579

## 再版感言

本書得以再版，並改由台灣大學出版，必須感謝台灣大學東亞文明研究中心再次將本書編入「東亞文明研究叢刊」。由於本書甫於去年二月出版，故除了校訂錯字或再潤飾語句外，沒有再修訂。

東亞文明研究中心創立於2002年11月，是台灣為了發展所謂研究型大學，教育部補助台大所設立的校內一級研究中心。該中心之所以設立於臺大的原因之一是延續教育部於2000年所推動的四年期「大學學術追求卓越計畫」中的「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究」。該計畫嘗試從詮釋學與東亞史的方法與觀點，重新探索儒學的傳統。而我負責其中一項子計畫「德川時代日本關於中國禮學的詮釋」。在研究計畫的分工上，一方面負責日本儒學，尤其是禮學部分；另一方面探討歷史上權力、制度與經典詮釋的關係。該計畫已於今年三月執行完畢。依據台灣執行研究計畫的規定，都必需繳交研究成果報告。其實一個好的人文學研究的計畫，不是去宣告一個定論的產生，而是發現更多研究的可能性。如果我所執行的日本江戶禮制的研究計畫有些許意義，主要在於嘗試以不同的觀點與方法，更細緻的討論權力、制度與知識間的複雜關係與其所建構的歷史現象。這一年多來，為延續該「追求卓越計畫」的研究動力，我也在東亞文明研究中心申請並執行「東亞歷史變遷中的權力與經典詮釋」研究計畫，同時設立「權力與詮釋論壇」的網站(<http://ccms.ntu.edu.tw/~kan/power>)。這幾年的研究工作

若有所謂成就，主要是能夠集結一批同道，在學術研究的路上一起探索。這本書只是這個探索的初期報告，故其中不成熟以至謬誤處勢所難免，請方家多寬容並指教。

這一年來的生活多困於東亞文明研究中心草創之初的繁瑣行政工作。雖經常身心疲憊，但也更覺東亞研究的展開可為現在台灣的人文社會科學研究帶來新的視野、方法與理論。或許這個研究中心的成立能為學界帶來一絲新的氣象。當然，也有許多學者質疑甚至否定東亞研究，我們也願意與這些學者進行良性的辯論。真理是否愈辯愈明，我沒有信心。但人文學研究也不是探尋什麼真理，而是發現事實的多樣性。至少我相信辯論可以發掘事實的多種面向。我也深切期待台灣能出現這樣一個好的學術環境。

最後，再次感謝為這本書付出心力校對、排版的諸位朋友：鄭雅如小姐、趙立新先生、陳億芳小姐、江秀姿小姐與陳沁琇小姐。沒有他們的協助，不會有這本書的誕生。

甘懷真

2004年6月16日于臺大歷史系研究室

## 自序：兼論中國政治史研究的展開

我將近年來所撰寫的論文，有曾在期刊、會議論文集出版者，也有未出版者，皆作補充校正、適度改寫並統一體例，集結成此書，名為《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。其中所謂「古代」，是因為本書所研究的時代，其上可推至春秋，下至唐代，故泛稱此時期為中國古代。又如題所示，皇帝制度、禮制與儒家經典詮釋等歷史學相關課題是全書的主題，也是我長期關懷的課題。藉著出書的機會，謹就中國古代政治史研究的相關問題，略陳己見，就教方家。

我一直對於人間的政治現象感到興趣。因為對於人的存在而言，最重要的價值應是自由。然而我們卻活在一個支配與被支配、剝削與被剝削的人間。歷史中盡是強凌弱、眾暴寡。歷史學者很難對此無動於衷，因此權力所造成的人間不平等，理所當然是歷史學研究的主題。政治史也當瞄準此現象，以進行更好的分析，提供人類未來建構政治社會的參考。

二十世紀的史學研究的典範之一的馬克思主義歷史學雖也致力分析歷史中的各種不平等。但馬克思主義歷史學教條化的結果卻是使得其研究流於空洞的理論。即此類歷史學僅抓住馬克思幾項操作概念，然後以史料證明馬克思主義的論點，而結局只是證明了馬克思主義已經想好的歷史圖式。就實踐的意

義而言，也只是不斷複製既有的意識型態。這使得原本是研究人間諸現象的史學，被譏為「雲端上的史學」。

以馬克思主義歷史學的熱門課題農民革命研究為例。許多這類的研究只分析了當時代的社會階級，如官僚、地主、小農、佃農等，然後就預設他們之間存在階級壓迫。在被壓迫者被壓迫至死之前會起來反抗，於是掀起波瀾壯闊的農民革命。結果一個新的王權會起來收服與鎮壓農民革命，政治社會再趨於安定，再產生各種不平等的社會階級。在這類研究中，我們看不到活生生的人如何生存在其社會生活中。農民被客體化為階級壓迫中的犧牲者，而我們不知道農民如何在其日常生活中與當地的地主、豪強、士紳、地方官互動。當我們對於權力課題的理解愈多，愈發現真實的權力是發生於社會生活中。權力是歷史中的行動者在多元、複雜的脈絡中，根據其意志，決定其策略，並與社會關係中的他者互動所產生的結果。所以權力在一個特定的社會中，是多元且複雜的，不是單純的支配與被支配。歷史的動力不是單純的某個（些）階級、團體支配其他的階級、團體。如資本家支配勞工，地主支配佃農，男人支配女人，中國支配高麗等。如此思考是忽略了被支配與剝削的後者，其實也不斷在其行動中建構其主體性以達成其目的。歷史的發展應是多元主體互動的結果。

再以二十世紀的教條馬克思主義歷史學為例，其探究人間的權力關係時，多將重點置於人在社會經濟的位置上如何產生支配與剝削。而這樣的探討方式卻也預設了權力關係是一種「力」（武力、暴力）的型態。因為這類的討論預設了人在社會

經濟上的不平等必然產生不滿，而此不滿則藉由統治階級所組成的國家機器加以鎮壓。因此為何被支配者會順服支配，若不是因為畏懼國家的暴力，則是因為「人容易受騙」。

即使馬克思主義歷史學者陣營本身，在二十世紀六〇年代以後，也開始重視支配關係中的文化因素。不同的學派、學者有不同的思考，此處無法盡陳其說。扣緊本書的課題「中國古代皇帝制度的政治秩序」而言，中國古代國家的成立不是僅靠來自皇帝陣營的暴力，也包含人民方面對於此政治秩序有意識或無意識的承認。故皇權必須有「公權力」的成分。此公權力須透過制度性的媒介而獲得社會的承認，且此公權力所蘊涵的文化理念也須是被支配者認為有利於其社會生活。這類的思考引發了「從社會到國家的轉向」。長期以來，學者想從社會結構（包括經濟）瞭解中國的皇帝制度國家，其後逐漸轉向法制、禮制的層面。於是廣義的政治史研究引入「意識型態」、「正當性」等概念。我在八〇年代中期成為史研所的研究生，開始有關中國古代禮制的研究，即受到這股學風的影響。因為禮制是研究國家意識型態與正當性的最好材料。

這類討論多認為作為意識型態或國家正當性的文化只是真實的物質利益與權力關係的反映，或作為工具與裝飾品。即統治者藉由一些文化符號以裝飾並傳達己身的權力。然而，權力本身為何，卻是不證自明的，即使沒有這些文化內涵，亦可成立。此預設也奠基於人們相信所謂「普遍人性」。故由此推論即使身處不同的時空脈絡，人們對於權力的認識是一樣的。但這種「普遍人性」說是源於近代以來西歐學者在其特定的歷史

脈絡中的自我認識，推而及於非西歐的世界。

這類的「普遍人性」毋寧視為近代資本主義體制下的特殊人性，其中對於權力的認識也是資本主義體制下的特殊文化。然而，許多研究也證明文化本身即蘊涵權力，不只是權力的工具而已。權力本身是一種人為的文化建構，而非自然而然、理所當然。在不同的時代、地域有不同的權力觀念。

我的博士論文《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》即受上述學說的啟發，認為禮制中的諸符號不只是政治權力的反映、工具與裝飾，其本身就是權力。在此試舉一例以說明之。白居易在其著作〈琵琶行〉中，自述其被貶到江州的寂聊心情，對於當時華北士人而言，江西地區是一蠻荒之地。有一次白居易與友人在潯陽湖畔舉行送別會，這應該是江州的區域性士大夫的社交活動，從詩文與當時的「本籍迴避」政策也可以推測這些士人應多來自北方，故「同為天涯淪落人」。此送別會原只是例行迎來送往的活動，諸人興緻不高。卻在即將結束時，突然間聽到有一位婦女在彈奏琵琶，受樂聲吸引，這群士大夫決定「續攤」，所謂「添酒迴燈重開宴」。即使白居易以其高超的文學素養描述了這位樂女的精湛琴藝，但令他真正感動的原因更是她所演奏的是長安宮廷音樂。這種音樂所造成的氛圍使白居易沈溺於過往長安生活的回憶。對照於此，如今從長安被流放到邊疆，對於白居易而言，是從文明下放到野蠻。白居易不只是心理抗拒，生理的感官能力也大幅下降。白居易說他聽到長安宮廷音樂使他「如聽仙樂耳暫明」，即當地野蠻人的聲音造成他的耳朵好像失聰。這批士大夫其後都「掩泣」的原因，是

因為他們認為被「文明」所拋棄。

在古代中國，當官以進入政治界當然是為了獲得權力。然而當時權力的主要內涵之一，是士人可以藉由此管道以進入「士大夫社會」，參與其中的各項禮儀活動。藉由這些禮儀的實行，士大夫獲得了身分的榮譽感，進而感受到己身的權力。換種說法，權力是必須藉由禮儀符號以展示。以上舉白居易之例而言，一旦一位官員被迫從朝廷離開去擔任外官，也就離開了當時中國最高級的士大夫社交圈，無法在這類高級社交活動中，藉由我群團體成員間的禮儀實踐與文化符號的交換以建構並確認彼此的士大夫身分。這些禮儀與文化符號包括各種教養表現，如作詩、語言、儀態、服裝、舞樂、宮殿等。一旦士大夫身處所謂蠻荒之地，就沒有了上述諸禮儀符號，也就失去了在士大夫社會的人際關係網絡中，藉由禮儀符號的交換以建構主體的條件，亦即喪失了士大夫身分感，也因之失去權力。

或許我們可以從一個更大的文化視野觀察並理解中國古代的政治權力。政治史除了探究國家的法律政治制度與戰爭、暴動為中心的政治鬥爭之外，更應將注意力及於人際間的權力關係。權力是一種人際關係中的文化現象，人們在其社會生活中，通過人際關係的締構，以確立自身主體的地位，並藉此確認或擴張其權力。若要理解一個人的權力，應分析其社會關係中的權力流動。以皇權而論，若不能將皇權置於「君臣關係」的社會脈絡中理解，探究君、臣各自在彼此的人際關係中的互動，就無法界定皇權的性質與大小。故本書在探究中國古代政治制度時，將焦點集中於「君臣關係」，且認為君臣關係並非以



專制政治之下的「君尊臣卑」的刻板印象可以完全理解的，「家父長制」等類型學的概念工具可以提供我們研究的憑藉，但不應該決定我們研究的答案。

多年來我也以禮學研究為基礎，探究「儒家經典詮釋與政治秩序的關係」，此亦為本書的另一主題。自 2000 年起，我參與「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究」的大型研究計畫中的一項子計畫「德川時代日本關於中國禮學的詮釋」，嘗試以中日禮學之比較為研究範疇，分析中日兩國的政治秩序（尤其是皇帝制度與天皇制）與儒家經典詮釋（尤其是禮學）的關係。雖然此計畫仍在進行，日本歷史的研究也仍在開展中，但藉此機會，我能更進一步反省此課題的複雜性，並且能學習西方語言學、詮釋學的若干理論與方法，十分有助於我長期以來所從事的中國「儒教國家」研究的觀念釐清。

二十世紀中國史研究的一大主題：傳統儒教國家，尤其是儒學與專制政治的關係。基於學術立場、政治理念或個人信仰，學者爭論儒學究竟是否應為傳統專制政治負責。某些研究將儒學視為一塊鐵板，認為它自先秦以來即有固定的內容與確定的方向。就哲學而言，實情是否如此，筆者非專家，另當別論。但就儒學作為一種「政治論述」而言，並非有固定的內涵，須視歷史中的行動者如何理解其所處的歷史脈絡，根據其意志，並受其策略影響，對於具有共識的儒家經典，作出「經典詮釋」。這類透過經典詮釋以建立「政治論述」，行動者當然不是可以為所欲為的對經典作出任意的詮釋，也受限於當時的學術傳統、知識範疇與內容條件。然而，歷史中的行動者對於現實的理解

與理念，以及其在特定的歷史脈絡中，為達成特定的目的所採取的策略，都影響了其經典詮釋的結果。無論如何，政治原理都不是直接從經典而來，而是經過經典詮釋的媒介。而且經典中的語言、符號雖然不能任意詮釋，卻經常是行動者在建構其政治論述的工具。

本書探究了春秋戰國到唐代之間，儒者如何利用儒家經典中的語言符號以建構一套政治論述，用以在現實的世界中進行政治鬥爭，以建立其理想的儒教國家。如本書的「上篇」討論儒家「禮」觀念的演變，欲說明禮作為儒家政治學說的核心觀念，其觀念的主要內涵卻不斷變化。儒家經典中的政治學說誠然提供了儒者行動的依據。西漢中期起，儒家經典中的語言更是政治行動的正當性的來源。然而，本書試圖證明，儒家的政治學說主要是戰國中期以來，儒者為了現實政治鬥爭的需要，利用了儒家經典中的文本與符號，以建構符合其意志與策略的學說。

同時我們也應該注意儒家經典提供了歷史中的行動者想像上的文化資源，無論這些人是正讀抑誤讀，儒家經典提供了人們在政治行動時的想像的可能，此或稱之為理想。換言之，儒家經典同時是現實的藉口與理想的來源。在政治的領域中，儒家學說不只是作為現實政治正當化的工具，也同時提供了儒者在建構政治秩序時「創造性」的來源。如本書討論漢晉之際，士大夫如何詮釋《儀禮·喪服經傳》中的「為舊君」的服制（《喪服經傳》）中的人際關係的類型與性質，尤其是君臣關係，提供了漢晉之際的士大夫，在面對「士大夫社會」形成時，建構新

型態人際關係的文化資源，而不是只作為既有體制的正當化工具。

過去的研究較強調經典詮釋的延續性，即偏向討論經典中的思想元素間的傳承關係，而忽略斷裂性的一面。儒學作為一個傳統，自有其學說思想的延續性，毋庸置疑。但儒學中的許多概念以語言符號呈現，歷代行動者可以有不同的理解方式。本書試圖探討這些「不同的理解方式」出現的原因。如本書中〈「制禮」觀念的探析〉一文，探究儒學中的「制禮」觀念，如何從「制定禮儀」，演變到東漢以後的「制定一部禮典」，以及論證其受到漢代讖緯學說的影響。又如〈中國古代皇帝號與日本天皇號〉一文是運用語言詮釋的觀點，重新探究自秦始皇以來的「皇帝」號的意義，試圖指出皇帝號的意義並沒有固定於秦始皇議帝號之時，後代之人藉由皇帝號意義的詮釋，以創造其自認為理想的政治制度。

又，也由於這幾年來從事「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究」計畫，有更多機會接觸東亞史，包括中、日與中、韓的比較研究。故本書中也收錄我在這一年中所撰寫的二篇與東亞史有關的論文。這二篇論文仍以中國的皇權為研究焦點，但中國的皇帝制度在當時人的理解中，不是今日民族國家的政治體制，而是一種以中國天子為中心的某種普世帝國。如果我們研究中國的皇帝制度，而僅限於「一國史」的框架中，以「民族文化」的角度思索皇帝制度中的諸文化內涵，恐怕是對於皇帝制度的誤解，也不能令人理解東亞諸政權間的文化交流現象。

總之，本書的主旨是探究唐代以前的皇帝制度中的權力關係，而嘗試運用經典詮釋的若干角度與方法，並藉由禮制等語言符號作為主要分析的對象。即使本書不成熟甚或謬誤之處或在所難免，但此研究角度與方法當可帶領我們探索過去政治史研究較忽略的一面，或可去除我們對於中國歷史的若干刻板印象。以中國政治史而言，二十世紀的中國處在革命與「反傳統」的浪潮中，傳統中國的政治體制被界定為惡的事物，是應該被揚棄的對象。在這股風潮中，研究者抱著建立民主政體的信念，只想努力挖掘傳統政治中的惡與負面，不可能去同情理解古人的政治行為。在今天的臺灣，無論我們對於當今臺灣民主政體的評價為何，至少某種民主政體已確立，重回帝制已不可能。或許我們可以平心靜氣，試著依循歷史脈絡，從歷史中行動者當事人的立場與觀點，重新審視傳統中國的政治制度。尤其過去的「專制論」將傳統中國的政治現象或多或少二元化為「專制的君主相對於被奴役的臣民」，以彰顯人民被宰制的事實為史家主要的責任。而此研究取向忽略了歷史中的芸芸眾生在其社會生活中，如何利用既有的人際關係等社會制度以建構其主體性，一部中國史應是這些芸芸眾生在其社會關係的網絡中，藉由多元主體互動所創造出來的。

近年來，體力多消耗於教學工作中，雖然也樂在其中。每次看到年輕學子充滿知識好奇的眼神，總希望能為他們指出一條新路。我雖好為人師，卻力有未逮。但至少在新世紀展開的今天，我們應有意識的反省二十世紀中國史研究所設下的框架，尤其是那些為了解決當代問題而引入的西方概念，而這些概念可能誤導我們理解中國史。即使我指不出一條研究的新

路，也應使讀者正視歷史的複雜性，不是任何既有的理論框架可以完全理解的。願以此與我的學生們共同努力。

學術之路走來不易，能在其中或悠遊，或競逐，都因有人提攜共勉。當我撰寫本書的第一篇論文〈中國中古時期「國家」的型態〉時，我還是一位甫踏出校園的博士，始任教於東吳大學歷史系，東吳給了我安定的環境從事教研工作，至今心懷感恩。本書中〈西漢郊祀禮的成立〉、〈《大唐開元禮》中的天神觀〉二章與〈中國古代的罪的觀念〉的部分內容是寫成於東京大學的研究室，許多想法是出現在通勤電車上的閱讀。感謝東京大學東洋文化研究所給了我優質舒服的研究環境，讓我能鎮日沈思於學術，甚至忘記「終電」時間。東大研究生在我教學中給了我深刻的刺激，使我更有興趣於中日禮制的比較研究。其他論文都完成於我在臺灣大學歷史學系任教時。臺大是我的母校，這裡的師長、同仁、學生給我的教誨、幫助，更寸紙難書，永銘在心。尤其感謝業師高明士教授。從我是一個懵懂的大學生始，高教授是我的導師，多方啓迪。在研究所求學階段，又在高師門下受教。我能對於禮制與東亞史有若干領悟，都拜高師的諄諄教誨。也感謝「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究」的研究團隊師長同仁，在這幾年合作中，讓我以更寬廣的心胸去認識儒學，並擴展東亞史的視野。團隊中的不同領域學者都有以教我，使我在研究的路上不斷受到激勵。尤其是黃俊傑老師以其學術典範，鞭策我努力於中日儒學史中的禮學比較研究，給我諸多研究動力，衷心感謝。也藉研究計畫合作的機緣，使本書能獲選成爲《儒學與東亞文明研究叢刊》之一冊，有機會問世，即使有愧於叢書諸負責人的錯愛。在本書編輯期

間，我的研究助理陳億芳小姐綜攬編務，臺大博士班研究生趙立新先生、鄭雅如小姐盡心校正原稿，並惠賜高見。諸位之辛勞與厚意，令我感佩，謹誌於此，以示謝忱。教研生活中的點點滴滴，皆抱著感恩之心以對。撰文自序之時，恰逢舊曆四十歲生日。已作了「半輩子」的史學，至今仍願承重擔，走遠路，只因自覺資質不如人，太多書讀不完，太多學問中不解之事，猶待追尋答案。即使自知成就有限，也在此祝禱本書的出版，是我生命的里程碑，象徵在學術的路上能「四十不惑」。

甘懷真

2003年1月8日序於臺大歷史學系研究室

## 壹、先秦禮觀念再探

### 一、前言

「禮」是儒家政治理念的核心觀念，故儒者盛稱「禮治」。此說學者間殆無疑義。但何謂「禮治」，又其作為政治基本理念的內涵究竟成立於何時，則恐有再論的必要。論中國歷史上的禮觀念者多矣，名家輩出。<sup>1</sup>筆者試提出一些不同的儒學史觀點，為此課題作出一點新嘗試，故曰「再探」。愚者千慮或有一得，願提供給學者未來在探索相關問題時的批判之資。

禮與仁、誠、道等概念，並列儒家哲學的核心觀念。如諸學者的討論，就「禮」作為一語言符號而言，或可上推至殷墟甲骨文與兩周金文。<sup>2</sup>更不用說禮字在先秦諸典籍中大量出現。然而，禮作為一語言符號，不同時代的不同學派、不同學者賦與了它不同的意義內涵。又，不同的行動者也在閱讀與禮相關的經典時，依其意志與策略，有意或無意的利用了儒家經典中

---

\* 本文初稿曾以〈先秦禮觀念再探：以《左傳》為中心〉為題，宣讀於「詮釋學與中國經典詮釋學術討論會」，山東威海，2002-8。經改寫後，收錄為本章。

1 或可參考本書第三章學說史的整理介紹：〈「制禮」觀念的探析〉；以及拙作：胡戟等主編《二十世紀唐研究》（北京：中國社會科學出版社，2002年），第五章〈禮制〉。

2 此研究可上推至王國維：〈釋禮〉，《觀堂集林·六》（臺北：世界書局，1961年）。

的若干文本與語言符號（如禮）以符合己身的利益與目的。<sup>3</sup>這些語言符號提供了歷史行動者想像上的文化資源，無論這些人是正讀抑誤讀，它們都提供了人們在政治行動時想像的可能，即創造了政治理想。儒家經典經常是政治現實的藉口與理想的來源。若然，禮作為一語言符號，源於不同的系統，而承載了許多意義。

但一些研究者在探索「禮為何」的課題時，或無視於此理論上的預設，試圖綜合先秦諸典籍以論述「禮（字）為何」，或禮字的各種內涵。其主要方法是蒐集、排比《詩經》、《尚書》、《易經》、《周禮》、《禮記》、《左傳》中有關禮的史料，再綜論或個論禮為何。這種研究法的另一理據來自於對於諸儒家經典之理論的系統性、協調性與一致性的信仰。即先預設了禮是儒家思想的核心，雖源自於遠古，但在周公、孔子的手中理論化。基於此預設，儒家思想自孔子始，是有體系的思想，表現在儒家經典中的禮論自是彼此聯繫且有一致性。

從史料批判的角度而言，上述論點有諸多疑義，關鍵在於我們如何確定經典的成書年代，以及經典中內容的時代性。儒

家經典的成書年代，歷來爭議極大。自非筆者能一言以定是非。一味的信古與疑古皆非應有的研究態度，對史料作出批判則是古史研究必備的過程。所謂「經典」的成立過程，可分作以下幾個階段。一、內容的出現。二、內容的成文化。三、成書。四、成為經典。

以禮經為例，其內容文字自有其先秦的淵源，甚至可以推至西周貴族教育的教材。這些內容可能在春秋、戰國時成文化。如今本《儀禮》可能是戰國某國的禮儀紀錄。但直至戰國末年，似乎沒有一本書名為《禮經》。<sup>4</sup>就《儀禮》而言，此書當是儒者在漢初彙集先秦（戰國）的禮儀書而成的。又《儀禮》成為經典，或列儒門五經之一，則更是另一回事。先秦儒者已有「禮經」的概念，禮與書、詩、樂、春秋、易並列，為五經或六經之一。但「禮」並非一部經典的概念，更不特指何經典。可是如本書後文所論，在戰國後期以來，各學派之間激烈的鬥爭，為爭奪政治的主導權，儒家積極編纂典籍，並抬高其地位為「經」。<sup>5</sup>但直至漢初也尚未出現一本作為專書的禮經。西漢儒者附會禮經之說，將先秦的若干禮儀書彙集成篇，集結成書，定名為禮經，當即今日我們所見的《儀禮》。藉由西漢中期的「儒教運動」，《儀禮》才被抬高至聖經的位階。<sup>6</sup>

3 相關理論參考 Paul Ricoeur 有關分析符號、象徵與文本的學說，如 J. B. Thompson eds. & trans., *Hermeneutics and the Human Science* (New York: Cambridge University, 1981); J. G. A. Pocock 對於政治思想史的研究，中國史部分如 "Ritual, Language and Power: An Essay on the Apparent Political Meanings of Ancient Chinese Philosophy," *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960)。參考 Pocock 的學說，我們不能只將政治思想視為一種哲學思考，它本身也是一種行動。

4 參考王葆玟：《西漢經學源流》（臺北：三民書局，1994年）。

5 相關討論甚多，近年的重要研究可參考板野長八：《儒教成立史の研究》（東京：岩波書店，1995年）。漢晉之際儒教發展的若干探討，或可參考本書第三章：〈「制禮」觀念的探析〉。

6 西漢中後期的儒教運動研究參考板野長八：《儒教成立史の研究》；西嶋定生：

又，禮經的出現也不等於禮學的成立。在西漢中期所成立的所謂禮經，主要是如《儀禮》一類的禮儀範本書。這一類典籍成爲官學中的教材，由皇帝特任的禮經學者講授，如后倉。我們相信今本《禮記》中的一些章節，當是后倉講學的講義，再由其學生輩的禮學家，如戴聖，所整理而成的。如〈曲禮〉中的一些內容當出自先秦某禮書，或即古本《曲禮》，而再由后倉根據這些古禮書，作出禮學的詮釋，故〈曲禮〉是「經師講《曲禮》之記文，其中有引述古經原文者，亦有講解此種原文者。」<sup>7</sup>如其開頭曰：

《曲禮》曰：「毋不敬，儼若思，安定辭。」安民哉，……。

此內容的來源，當是官學中的某位禮經博士（或即后倉）在官學中教授《曲禮》，其中「毋不敬」以下三句，爲《曲禮》原文，而「安民哉」以下，則是禮經博士的經文詮釋，所謂「記」。通篇《曲禮》原是作爲貴族童蒙教育的禮儀範本，但通過后倉及其後學者的詮釋，成爲治國安民的政治規範，此也被認爲是禮經所承擔的最主要職能。

若從上述經典成立的四個階段分析《禮記》，意見如下。就《禮記》內容文字的出處而言，其來源甚多，並非出自一人、一學派之手。其中包含如〈曲禮〉、〈檀弓〉、〈大傳〉、〈喪服小

〈皇帝支配の成立〉，《中国古代国家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1983年）。筆者有若干反省，參見本書第二章：〈西漢郊祀禮的成立〉。

7 王夢鷗：《禮記校證》（臺北：藝文印書館，1976），頁14。有關《禮記》的討論，亦參考該書其他部分。

8 對於此句的解釋甚多，此處是根據王夢鷗《禮記校證》的意見。

記〉等，當是戰國後期以來經學者講經的傳記，藉闡發禮經內蘊，試圖體系性的解說禮。另一類著作如〈樂記〉、〈禮運〉、〈祭法〉、〈祭義〉、〈月令〉、〈中庸〉、〈大學〉等諸篇，則是戰國後期的學者對於禮的新詮，並運用流行的「氣論」與「心論」。

就成書階段而言，此當肇因於漢初以來的儒法鬥爭，儒者積極創造一套禮論爲建構政治藍圖之資，故編輯禮制的相關論著，名爲「禮記」。至於「禮記」被提升爲聖經，即第四階段的問題，則是西漢中期以後，儒學中的諸學派鬥爭的結果。

以此而言，今本《禮記》包含了長時間作成的禮制文獻，且出自不同學者、學派之手。故研究者自不應將其視爲思想體系統一的著作，而想藉羅列排比史料的方式，得出「什麼是禮」。又，即使我們可以推測《禮記》中的史料可以上溯至春秋，如《禮記》屢記載孔子之言，但無論如何都是經過了戰國後期學者的再編，其史料的可信度也應作若干保留。

又學者在論先秦儒家禮論時，多引《左傳》。其問題可分析如下。首先，《左傳》是歷史學家最喜用來證明春秋史實之文獻，此自有其理據。但分析《左傳》之成書，其內容資料的來源當是春秋時代某國史官的紀錄，被稱爲《春秋》，此紀錄或經孔子刪修也不一定。無論如何，這些資料被作爲《左傳》的底本。另一方面，《左傳》的體裁中包含大量的議論，皆是評論其所記載的春秋史事，如以「合禮」與否評斷。這些以「君子曰」

爲主的記載，不能逕以爲是反映春秋的史實，毋寧看成是戰國中期學者的見解。<sup>9</sup>故《左傳》中所呈現的禮論，與其說成是春秋時代，不如當成是戰國中期的學說。<sup>10</sup>

其次，《左傳》古來被認爲是註解孔子所著《春秋》之傳，故順理成章的被認爲其理論旨在闡揚孔子的學說，其禮論也理所當然的被認爲是屬於儒家的禮學體系。基於此項預設，學者可用《左傳》與其他儒家經典互證，以說明何謂儒家的禮。然而，儒家經典作爲史料，我們應更重視各經典的時代性。不同的經典的成書皆有其目的，經典中的禮論也不是無意間留下來的史料，都是經典作者所制作的禮論述，尤其是如《春秋》諸傳與禮經等著作。無庸置疑，諸經典所呈現的禮論述有其共同的思想傳承與背景，如《左傳》與《禮記》的禮論皆可溯其理論源自孔子。但不同的著作與作者使用禮的語言符號以建構其禮論，各有其不同的意圖與策略，會賦與禮不同的內涵。故我們不可以將各經典中的禮「一概而論」，應分疏其差異，尤其是相應其時間序列的區分。

9 參考平勢隆郎：《左傳の史料批判的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1998年）。也參考陳槃：《左氏春秋義例辨》（上海：商務印書館，1947年）；黃翠芬：〈《左傳》「君子曰」考證〉，《朝陽學報》1（1996年）；章權才：《兩漢經學史》（臺北：萬卷樓，1995年），頁210-217。

10 論先秦禮論的代表性著作如徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）中所題的「春秋時代是以禮爲中心的人文世紀」（頁46-51）。徐氏的論證多出自徵引《左傳》。然而，考其所引，多是《左傳》中的「君子曰」等禮論，包含戰國中期之人對於春秋史事的評論。這類意見即使有可能源自春秋時代，但在研究方法上仍是可議的。

戰國中期是中國歷史的關鍵期之一，當時周王爲天下共主的封建政體已名實俱亡，戰國諸國競相爭逐代周正統而起之新王的地位。在這項諸國鬥爭的過程中，其方法之一是創造歷史書，藉歷史事件以預言其國君將代周而成爲天下之新的正統之君。此時期出現的《春秋》及所謂《春秋》三傳，以及《國語》、《戰國策》、《竹書紀年》等書，都是這類的歷史書。《左傳》是其中之一。<sup>11</sup>如前所述，《左傳》等歷史書都有其春秋實錄的部分。但另一方面，如《左傳》中的「君子曰」，當是戰國中期《左傳》的編纂者的意見。如後文所論，《左傳》之「君子曰」屢言禮，以禮爲標準而衡斷歷史的是非，其反映的是戰國儒者的觀點。此「君子」不是個人，或許也不是具原創性的思想家，但其議論卻更能反映當時儒者的共識。相關類似的禮論也出現在戰國中期的其他著作。我們可藉《左傳》禮論的考察，推論戰國中期的這一場禮論的革命。

藉由本文的考證，或可看出在春秋時代，即使孔子等儒者強調禮的重要性，卻並未將禮視爲理想政治秩序的總稱與政治制度的總原則。但在戰國中期後，由於儒法的鬥爭，法家提出一套以「刑名」、「法」概念爲核心的政治理論，再參用當時的道家黃老之學與氣論。這套秩序觀是戰國後期以至西漢前期最有勢力的政治學說。<sup>12</sup>爲對抗法家學說並爭取政治主導權，儒

11 平勢隆郎：《中國古代の予言書》（東京：講談社，2000年）。

12 參考余英時：〈反智論與中國政治傳統——論儒道法三政治思想的分野與匯流〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1975年）；閻鴻中：〈試論《黃老帛書》的理論體系〉，《臺大歷史學報》15（1990年）。

家抬出「禮」以為招牌，一方面承續自孔子以來的禮觀念，再結合其後日漸發展的氣化宇宙觀與心論，而成為一套有體系與深度的政治學說。這些理論建構的工程並未完成於《左傳》，戰國中期才是開展期。

今天我們應重新奠基於史料批判，反省長期以來關於古代禮制發展的學說。以下引用中國古代禮學的研究者高明論著之一段，曰：

談中國政制史，必須溯原於禮。……孔子說：「制度在禮，文為在禮，行之其在人乎！」（見禮記仲尼燕居）自孔子看來，國家一切制度在於禮；無禮則一切制度皆失其依據。……他（孔子）又從歷史上說明，夏、商、周三代的領袖人物皆是依據禮，「以設制度」。……而夏、商、周制度的創設，依孔子的說法，又皆依據於禮。可知中國政治制度的根在於禮，這是儒家的一種重要主張。儒家的思想，自西漢定於一尊以來，早已深入中國的人心，……所以漢以後的政治制度雖是日新月異，而禮的精神總是多多少少融貫於其中。我們談中國政制史，若不溯原於禮，便不能把握中國政制的根本精神，……<sup>13</sup>

即使我們承認禮是中國政治制度的「根本精神」，即使孔子有其禮論，但我們也不可以不加辨析的將漢儒所謂禮的思想內涵上溯至孔子學說，即使他們都同樣使用了禮的語言符號。孔子的

確盛言禮之為用，也曾論及夏、商、周三代之禮，今可見於《論語》。但其所謂夏禮、商禮與周禮，是否即為《禮記·仲尼燕居》中所云之「制度在禮」，即作為政治根本原理的禮，仍多存疑之處。高明是用《禮記》以證《論語》。即使〈仲尼燕居〉所引之孔子之語真為孔子言論之實錄，其所謂「制度在禮」，也不能解為「國家一切制度在於禮」。古代典籍中的「制度」不是今人所言典章規範之制度，更不能隨意衍申為今人所理解的「國家一切制度」。其「制度」是指與數有關之度量衡等事物，包括儀式、器物中的各種數的規範。故〈仲尼燕居〉所言「制度在禮」，是說各種祭祀儀式、器物的數量的規範須依據禮。高明之所以作出如此的論斷，是因為他確信禮治概念已完成於孔子，諸禮經是儒門的經書，自然是闡發孔子及其學派的禮說，故學者可一方面藉由史料的彙集以斷定何謂禮，同時又以心中對於儒門之禮的認識去詮釋經典中的禮字。

基於以上的討論，或許我們可以換個角度思考先秦儒家禮論的變化。「禮」有二層意義，一是作為語言符號，二是此語言符號所蘊涵的思想元素。二者之間有對偶的關聯性，但其關係不是固定的。語言符號的意義的不確定性來自讀者在解讀時的創造性，此創造性則來自讀者（一位歷史中的行動者）在其特定的歷史脈絡中，為了其行動的目的，基於其策略，運用了某些具共識的語言符號，並賦與其新的思想內涵。無論此知識活動的過程是正讀或誤讀了文本。禮是孔子學說的重點之一，孔子重視禮，自無疑義。孔子之後的儒者在大力闡揚禮治學說時，自可視為繼承與發揚了孔子的禮說。但另一方面，學說的演變不是理論的自我展開，而是人（行動者）解讀了過去的學說，

13 高明：〈原禮〉，《禮學新探》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁1。



創造了未來的學說。我們不應忽視作為中介的人。而人是歷史人，他（們）在特定的歷史脈絡中而有特定的文化理念，爲了自己的目的，而製作有利於己的學說，以作為鬥爭的策略。

本章即從此預設出發，在前人龐大的研究業績之上，再論自西周時代以至《左傳》成立時期的禮觀念的演變。如此龐大的課題自非一短文能詳論，故即使本文以偏概全，若能因此究明歷史中被忽略的一條線索，便自認有所成就，即使不能免譏。

## 二、威儀觀的發展

探究禮的起源，有二條線索。一是討論今人所謂的禮儀、禮制的發生流變。二是指「禮」字的語言符號的出現及其意義。就第一項而言，議論分歧。就第二項而言，禮源於祭祀當爲定論。<sup>14</sup>禮字的原初意義當是指與祭祀相關的行爲，再發展爲日常生活的行爲規範。爲何會從祭祀發展爲行爲規範，可由飲食禮考察其演變的脈絡。以下論之。

禮儀的動力來自於人們願意克制自己的生理本能欲望。這種動力的必然來自於某種歷史中的機制。以飲食禮爲例，我們不能想像遠古之人在捕捉獵物後，就食之前，腿上鋪著餐巾，慎重的將器皿排列好，彼此謙讓一番後，然後開動。如何從茹

<sup>14</sup> 參考王國維：〈釋禮〉，《觀堂集林·六》。也參考邱衍文：《中國上古禮制考辨》（臺北：文津出版社，1990年），頁17-22。

毛飲血到行禮如儀？<sup>15</sup>我們可以推測宗教當是最主要的動力。

《禮記·禮運》曰：「夫禮之初，始諸飲食。」據該文獻，此語爲孔子之言。在這段記載中，〈禮運〉的作者認爲飲食活動是禮制之始，此段文獻十分珍貴，反映儒者對於禮制起源的理解。文長，不在此具引，說明如下。

對於〈禮運〉作者而言，文明的進展分成聖人制作之前與之後。在聖人的人爲創作之前，人的生活各部門是原始而自然。如在飲食上，沒有食器，沒有熟食，茹毛飲血，也沒有樂器。但這種順其自然，〈禮記〉作者認爲：「猶若可以致敬於鬼神」。以上是「先王」時代。在「後聖有作」之後，一些人爲的制作出現，如熟食、宮室、多樣的烹飪法、衣服。人們也用這些文明「以事鬼神上帝」。故在祭祀時，有一定的飲食之器與犧牲的陳列法，再配合各式樂器的陳列與演奏。祭祀時使用一定的祝禱語言（祝嘏），用以降神。因此參與祭祀者間的人倫關係得以合乎一定的規範，所謂「以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有別」。這些規範得以被實踐，是因爲「承天之祜」。再發展爲其後我們在禮經中所見的祭祀方式，其中有複雜的飲食過程，則是「禮之大成」。

這段文字不容易通解，學者可從各方面解釋。該文自然不

<sup>15</sup> 可參考 Norbert Elias, *The History of Manners* (Oxford: Basil Blackwell, 1978)；及 Claude Levi-Strauss, *The origins of table manners* (Chicago: University of Chicago Press, 1990)。