

中国古代跪拜礼仪的基本形式与内涵演变

李为香

(济南大学历史与文化产业学院, 山东济南, 250022)

摘要:在以跪坐为主要居处坐姿的历史时期,跪拜礼仪盛行于贵族生活的方方面面,几乎成为表达重要人际关系的身体符号。跪拜礼仪中的稽首、顿首、空首及稽颡等礼仪各有其使用空间及意义,君臣僚属之间均依身份不同严格遵守相应的礼仪,而且所有仪式均是双向与对等的。这充分体现出古代贵族分权体制下尊卑有序与一体化的君臣关系。然而,秦汉以后,跪拜礼在皇权政治体制之下不断地发生变化,逐渐演变为臣对君、下对上的单向不对等礼仪。在两千多年的帝制体系下,跪拜礼仪成为君臣共同尊奉与遵守的皇权政治仪式。

关键词:跪拜礼仪; 历史演变; 贵族分权; 皇权政治; 君臣关系

中图分类号: K2

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)05-0237-06

一、跪拜礼仪的形成

在中国人的生活中,跪拜曾是一种极为重要的礼仪姿势。跪拜礼,是以周代贵族的正坐^[1]为基础而形成的礼仪姿势。目前最早记载跪拜礼仪的文献是《仪礼》《礼记》与《周礼》。虽然对于三礼的成书年代一直存在争论,但其内容反映了西周至春秋战国贵族的礼仪生活则是基本可以肯定的。自西周至西汉初年是礼书内容形成并成为经典的时代。三礼中《仪礼》成书年代最早,是礼的本经,本名《礼》。仪礼的撰者与成书年代亦是众说纷纭,本文从彭林的说法,采近代学者沈文倬的观点,即认为《仪礼》是公元前5世纪中期到公元前4世纪中期的100多年间,由孔门弟子及后学陆续撰作的。^{[2](77)}《周礼》,原名《周官》,可能成书于战国末年,甚至晚至西汉初。《周礼》并非真实记录某一时期的礼仪原貌,而是以现实为基础构思出来的理想国的蓝图。^{[2](60-71)}《礼记》旨在阐释礼之大义。关于《礼记》的成书年代,彭林认为:“《礼记》中属于‘吉礼’的《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》的各篇,内容依附于《仪礼》;属于‘丧服’和‘祭礼’的各篇,内容也与《仪礼》的丧祭之礼一贯;因此它们的年代当与《仪礼》不离左右。《曲礼》《礼器》《少仪》《深衣》《乐记》《内

则》等篇,学者多信为孔门弟子之作。”“通论各篇当如班固所说是‘七十子后学所记者’,也是先秦的文献。”^{[2](88-89)}虽然三礼的成书年代极为复杂,但其中内容基本反映了西周至春秋战国时期上层贵族的礼仪生活。所以跪拜礼是在西周宗法制与分封制的政治制度之下形成的礼仪制度。

当跪坐作为一种正式体面的坐姿逐渐在贵族的生活中普及之后,由跪坐而产生的礼仪——跪拜礼也就产生了。跪拜礼合称为九拜。《周礼·春官·大祝》中记九拜为:“一曰稽首,二曰顿首,三曰空首,四曰振动,五曰吉拜,六曰凶拜,七曰奇拜,八曰褒拜,九曰肃拜,以享右祭祀。”^{[3](2007)}对于“以享右祭祀”,贾公彦疏云:“此九拜不专为祭祀,而以祭祀结之者,祭祀事重,故举以言之。”段玉裁则认为九拜礼“谓拜神、拜尸、拜宾也”,只是“顿首非拜神之拜”。^{[3](2007)}可见,九拜礼最初用于严肃、敬神的祭祀空间的情况居多,后来才逐渐渗透进贵族的礼仪交往当中,成为身份关系的符号象征。所谓“拜之所用甚多,而尤莫重于祭祀,此经所以言右享祭祀也。”^{[4](459)}

二、跪拜礼仪的基本形式

跪拜礼真正在礼拜姿势上有区别的只有稽首、顿首、空首、稽颡而已^①。下面就分别对这几种跪拜仪式

收稿日期: 2014-02-27; 修回日期: 2014-05-07

基金项目: 济南大学博士科研启动基金项目《信仰视角下的汉代画像石仪式图像研究》(B1402); 教育部人文社会科学研究青年基金项目《中国历史人类学的理论困境与范式转换研究》(13YJCZH025)

作者简介: 李为香(1974-), 女, 山东日照人, 历史学博士, 济南大学历史与文化产业学院副教授, 主要研究方向: 中国古代身体史

进行辨析。稽首为谨严舒缓之仪节。“稽”有两重意思,一是至;一是稽留多时。至,必乃至地之意,是相对于空首之至地而言。孙诒让援引东汉班固《白虎通义·姓名篇》释“稽”字:“必稽首何?敬之至也,头至地。稽,至也。首谓头也。”^{[3](2008)}郑玄注“稽首”为“拜头至地也”^{[3](2008)}。段玉裁解说为:“稽首者,拜头至地也。既拜手,而拱手下至于地,而头亦下至于地。拱手至地,手仍不分散,非如今人两手按地也。手前于膝,头又前于手。荀子曰‘下衡曰稽首’是也。”^{[3](2008)[5](595)}稽留多时之意,则是相对于顿首之急促而言。贾公彦释“稽”为“稽留”,即“至地多时”^{[3](2010)},正如段玉裁所言:“稽首者,言乎首舒迟至于地也;顿首者,言乎首急遽至于地也。是稽顿之别也。”^{[3](2009)}

稽首拜主要是用于礼敬之事,如段玉裁言:“稽首者,敬之至也。”^{[3](2011)}臣拜君属礼敬,而君拜天地亦属礼敬,所以当从稽首拜。如孔颖达疏“施之于极尊,故为尽礼也”^{[6](285)};“拜中惟稽首最重。诸侯于天子、臣于君乃有之”^{[7](841)}。毛奇龄亦认为稽首礼本为见至尊之礼:“孟子子思再拜稽首,皆以稽首为见尊之礼。故左传公舍齐侯于蒙,齐侯稽首,公祇拜,而齐人怒之。孟武伯曰:非天子寡君无所稽首。又公如晋稽首,智武子曰:天子在而君辱稽首,寡君惧矣。则稽首者,拜礼之重,惟见至尊者得行之。今限之为凶丧之礼大不敬矣。”^{[8](17)}故稽首拜为拜礼之最重,主要用于“见至尊者”。

空首与稽首的区别在于稽首是头至地,而空首头不至地。东汉郑玄注《周礼》“空首”为“拜头至手,所谓拜手”^{[3](2011)}。段玉裁解说为:“既跪而拱手,而头俯至于手,与心平,是之谓‘头至手’,荀卿子曰‘平衡曰拜’是也。”^{[5](595)}孙诒让释“空首”:“凡经典男子行礼单言‘拜’者,皆即空首。详言之则曰拜手,略言之则曰拜。”^{[3](2011)}具体做法是:先跪而拱手,再低头到手上,与心平。因为头低到手上,所以叫“拜手”,因为头不到地,所以叫“空首”。空首,由于着重以手行礼,又叫“拜手”,或简称为“拜”。所以空首拜之手与头都不至地,而仅与心口齐平。它是地位相当的男子相互行的常礼,如《经问·九拜辨》中所言“若敌体通行则只拜手”^{[8](17)}。清黄以周亦言:“空首者,男子之常拜也。”^{[3](2011)}由于空手较之稽首为轻,所以也用于君对臣下的答拜:“空首拜者,君答臣下拜。”“君拜臣下当从空首拜,其有敬事亦稽首。”^{[4](455)}

顿首与稽首的区别则在于头在地上停留的时间长短,前者稽留多时,缓慢而起,后者则停留时间短,快速叩头而起。正是因为顿首行礼显得仓促,贾公彦

释“顿首”为“至地即举”^{[3](2010)}。郑玄注“顿首”为“头叩地也”。段玉裁云:“叩者,敏也。敏者,击也。既拜手而拱手下至于地,而头不徒下至地,且敏触额,是之谓顿首。”^{[3](2009)}所以《经问·九拜辨》中言:“夫顿首者,急遽造次之状,大非常礼。”^{[8](17)}综合比较之后,我们发现,孙诒让的“顿首与稽首俱头至地,但顿首以叩额为异。贾疏谓‘稽首至地多时,顿首至地即举’者,失之”^{[3](2010)}的批评亦失之偏颇。

稽首与顿首连用的情况在秦汉以后渐多,主要还是源于顿首的惊恐不安之意。汉代大臣呈现给皇帝的疏表,既言稽首,又言顿首,如许冲《说文解字表》开头言“稽首再拜”,结尾处则言“顿首顿首,死罪死罪”。段玉裁的解释是:“盖稽首为对扬之辞,顿首为请罪之辞,故先言稽首,继言顿首死罪。”^{[3](2009)}毛奇龄亦注意到顿首请罪服罪之意:“若汉后见天子加一顿首,有稽首顿首之文,则以此时当秦法峻急,君尊臣卑之际,廷臣每见君必赧触服罪,故稽顿并行。”^{[8](17)}

稽顙亦是一种十分隆重的礼仪,主要用于丧礼当中,如段玉裁言:“稽顙者,哀之至也。”^{[3](2011)}稽顙融合了稽首与顿首的共性,既要以额触地,又不是快速而起,而是如稽首一样缓缓而起,表达最哀恻、悲伤的感情。如《礼记·问丧》:“男子哭泣悲哀,稽顙触地无容,哀之至也。”^{[9](1353)}正是由于稽顙兼具顿首特点,有不少人将二者混同。段玉裁在区别稽首与顿首的同时忽略了顿首与稽顙的区别而将其混为一说:“至地者,以首不以额;敏地者,必以额,故谓之稽顙。”^{[3](2009)}“既跪而拱手下至于地,而头不徒下至地,且叩触其额,是之谓顿首。荀卿所谓‘至地曰稽顙’是也。”^{[5](595)}无独有偶,《左传·昭公二十五年》:“昭子自阍归,见平子。平子稽顙。”^{[10](卷18, 771)}《史记·鲁周公世家》记载此事作“平子顿首”^{[11](卷33, 1541)},孙诒让以为“此犹汉人以顿首为即稽顙之塙证”^{[3](2010)}。《史记》中以顿首代替稽顙,不能就断言二者在周人那里亦是相同的,不能排除汉人已经对周礼模糊不清的可能。孙诒让在考察郑注的基础上明确指出二者的不同:“顿首稽顙二者并为头叩地,但顿首为请罪之拜,有容,稽顙为丧拜,触地无容,以此为异。”^{[3](2012)}

事实上,顿首与稽顙之别显而易见,如前所言顿首“非常礼”,而稽顙却是极为重要的丧仪。其次,顿首是快速以额触地而起,后来演变为请罪之仪。如段玉裁所言“一为请罪之辞,一为有求之辞,绝然分别,盖非请罪不顿首也”^{[3](2009)}。《史记》中就有大臣对皇帝的“顿首请罪”^{[11](卷101, 2738)}。《史记·滑稽列传》记载邳县县令西门豹将巫婆、三个弟子及三老先后投入河中,候多时不见他们上来,又让辅佐官吏下水催促。

辅佐官吏们“皆叩头，叩头且破，额血流地，色如死灰”^{[11](卷126, 3212)}。叩头即顿首，以额头快速触地而起，所以才会头破血流，表示一种极度的惧怕与请罪心理。另外的例子还见于：“左传晋穆嬴顿首于赵宣子之门、楚申包胥乞秦师九顿首而坐、《国策》燕太子丹见荆轲避席顿首”，这些情况“皆仓皇有求，陡顿难安之礼，不当通行”^{[8](17)}。

通过对稽首、顿首、空首与稽顙拜仪的辨析，我们可知，跪拜礼既是正式而严谨的祭祀空间所用之礼仪，同时亦从祭祀空间逐步渗透入贵族阶层的人际关系交往中，蕴含着丰富的人际关系信息，它几乎成为表达各种不同人际关系的重要符号。从等级关系上来看，稽首礼为最重，主要用于臣下对君，空首礼为最轻，用于敌体者，即地位相当的人际当中。顿首，因其仓促陡急，原本并不符合“礼”之初意，故属非常礼。后来用于表达惊恐、慌乱之意，用于请罪当中。而越是到君臣尊卑上下关系严苛之时，顿首之恐惧意越是明显，其用于臣对君之礼中也就越多见，以至于出现稽顿并行之礼。稽顙，属于丧仪这一特殊的仪式空间，既表达生者自然流露的无限哀痛之情，又可以突显死者作为超脱现实生命继而拥有无限性而引发生者的无上敬畏之情。

在这个严谨统一的社会、政治与祭祀空间网络中，每一个贵族身份的人都会按照既定的身体礼仪行事，既维护了他人的尊严与地位，同时也是对自己身份地位的巩固与彰显。事实上，这就是福柯所言的“身体规训”，贵族统治是周代宗法制与分封制下的重要政治特征。在尚未建立起官僚政治之前，贵族掌权，就更加重视身份的明确。宗法等级制下的天子、诸侯、卿、大夫、士每一个级别都异常严格，嫡庶之别亦非常明显。处于哪一个位置，你便拥有相应的土地、财产、地位，相应的身份亦由此确立。在西周天子—诸侯—卿—大夫—士的社会结构中，周天子至高的地位只是名义上的，“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”亦仅仅是一句美言而已。天子仅仅在他所统辖的王畿内有绝对的权力，超出这个范围就不再是他所能控制的了。天子之下的诸侯却拥有比天子王畿更大的权力范围，他的权力不仅仅在他的分封领地内，还延伸到他之下的卿、大夫与士的领地。诸侯实际上是一个个各自为政的国君。根据彭林的研究，《周礼》内容可能不是先秦社会政治面貌的真实表现^{[2](60-71)}。跪拜礼中所体现的互相尊重，身份明确，秩序井然可能正是春秋战国时期礼乐崩坏现象之下智者之理想而已。但是这个理想蓝图的设计者们，一代又一代的乱世智者，他们清醒地看到了国家与个人身体之间的统

一关系，国家的正常运行需要身体的密切配合。只要将身体训练得当，使个人的身体按照既定的秩序来行动，国家的秩序自然就通畅顺达了。所以后来的孔孟、老庄等等思想家都致力于对个体身体进行规范、驯化，从而构建一个理想的身体国家。

三、跪拜礼仪内涵的演变

礼的本质实为身份的尊卑。跪拜礼在天子—诸侯、国君—大夫、大夫—士之间，乃至国君—他国大夫，士—家臣、士—故家臣之间形成某种相关的礼仪方式。虽然《周礼》可能是依据先秦贵族礼仪而设计出的一种理想蓝图，但亦可从中看出先秦时期的君臣关系及贵族间的关系是如何通过必要的身体礼仪而得以体现和维持的。联系春秋战国时期的僭越现象，我们可以看到孔子及其后学如何为了建立理想的社会秩序而费尽心思，构建出如此理想的君臣关系蓝图。

甘怀真认为，先秦的跪拜礼应用于宾主间，表达的是一种相对平等的关系^[12]。笔者认为此论值得探讨。西周实行分封制与宗法制，贵族的等级制度是非常严格的，而周代的父权与男权明显比商代的父权和男权更加完备。诸侯国君与大夫、士之间的关系构成了后世君臣关系的雏形。在国君与下级贵族的交往中，上下尊卑关系是非常受重视的。只是由于诸侯国林立，未突出国君的至高地位与专制权力而已。但在每一个诸侯国内部，君臣关系是非常明确的，各诸侯国之间则是相对平等的外交关系，这也部分地冲淡了不平等的君臣关系，而更多地呈现出较为宽松、互相尊重的礼仪关系。而周天子的地位实际上是虚空的，他的实际权力远不如诸侯国君，在天子与各诸侯之间无论是权力还是人身关系都无诸侯国君与大夫、士之间的那种服从与隶属关系。天子与诸侯、各诸侯国君之间较为宽松的关系是形成宾主礼仪的最主要原因。这也是甘怀真的观点值得肯定之处。但仅仅注意到这一点是不够的，跪拜礼仪的实质绝不仅仅在于彰显宾主间的平等。它实际上是以父权制为中心的身体礼仪，它所蕴含的身份与权力确认始终是此项礼仪的真正用意，与宾主间的平等相比，它更是个人身份与权力关系确立以及国家上下秩序建立的标志性礼仪^②。但不可否认的是，在贵族分权制的背景之下，贵族的对等性与尊卑化比起来可能更为当时的执政贵族所重视，所以呈现出对等性与尊卑化同时并行同等重视的状态。如在燕礼与射礼这两个不同的仪式空间里，君臣之间所强调的礼数性质可能有所不同。燕礼用于一般的聚会，

更强调对等性,等级性与尊卑性可能就弱一些,而射礼更关系到国家的安危,所以它的尊卑性质就强一些。如《仪礼要义》中言:“燕礼皆言公答再拜,不同者燕主欢不用尊卑,故公拜皆再拜。此射礼主辨尊卑,故直云答拜。答一拜此一拜者,正礼也。故周礼大祝辨九拜一曰稽首,首至地臣拜君法。二曰顿首,顿首平敌相拜法。三曰空首,君答臣下拜,后不为再拜,即七曰奇拜是也。”^{[13](505)}可见在燕礼场合,公拜皆再拜,以示欢娱而轻尊卑;而在射礼时,则只答一拜,以示尊重尊卑。周代的君臣关系实际上是尊卑有序与彼此对等兼顾,尊卑中不乏尊重。

我们再以稽首礼为例进行说明。如前所述,稽首礼为“至尊”之礼,先秦时一般为再拜稽首,即《孟子》所谓:“以君命将之,再拜稽首而受”,亦如赵翼所言:“古人拜,虽臣之于君,亦只再拜。”^{[14](卷三十一,662)}先秦时期,诸侯对天子皆行再拜稽首礼,如《尚书·康王之诰》:“王出,在应门之内,太保率西方诸侯入应门左,毕公率东方诸侯入应门右,皆布乘黄朱。宾称奉圭兼币,曰:一二臣卫,敢执壤奠。皆再拜稽首。王义嗣,德答拜。”^{[15](431-432)}“太保暨芮伯咸进,相揖,皆再拜稽首曰:敢敬告天子……”^{[15](432)}诸侯国派出的使臣对出使的诸侯国君亦是行再拜稽首礼,与对自己的国君所行之礼相同。如《韩诗外传》载,魏文侯立次子为太子,而将长子擊封为中山之君,三年没有往来,后来中山之君派出苍唐为使,苍唐到了魏国后,说:“北蕃中山之君有北犬晨鴈使苍唐再拜献之。”魏文侯见到苍唐后,问:“擊无恙乎?”如此三问,苍唐皆不对答。是因为苍唐认为“臣闻诸侯不名君,既已赐弊邑使得小国侯,君问以名不敢对也。”魏文侯只得问以“中山之君无恙乎”“中山之君长短若何矣”^{[16](279-282)},如此苍唐才给予答复。苍唐此次出使,既表达了擊作为儿子对父亲的思念,献上了父亲之所好与所嗜,又以再拜之礼表达了中山之君作为国君在苍唐心目中的尊敬之意。苍唐认为,在使臣面前,魏文侯应当表现出对中山之君的尊重,不可直呼其名,所以只有在魏文侯改称中山之君后,苍唐才一一对答。此段故事既表现了苍唐的聪明才智,又表现出当时诸侯国君之间相互对等与对话的地位。

无可否认,春秋战国时期的诸侯国内君臣关系为秦汉以后皇帝制度下的君臣关系奠定了重要的基础。强调尊卑、身份是礼的本质,如何突显身份尊卑高下?主要就是依靠身体的礼敬,所谓“礼,身之干也;敬,身之基也”^{[10](卷11,466)}。敬乃为礼仪之本,即使到了皇帝制度确立之后,礼敬的问题仍然常常被君臣议论,君臣之间礼敬的内在本质实为尊卑之理。即使是皇帝

对臣下施敬,亦是权力地位主导下的礼仪行为。换句话说,皇帝之身体所产生的礼仪行为本身就向世人昭示了他的至高无上的权力地位。

然而,历史事实却更加真实地反映了秦汉以降皇权专制制度之下皇帝力保自身权力免受侵犯的狭隘心态。随着皇帝专制体系的建立及皇帝权力的日益强化,秦汉以后臣子对皇帝的行礼即表现为日益隆重的跪拜礼仪,只是为了表示对皇帝的拥戴与绝对忠诚^③。跪拜礼仪的皇权政治意义被无限扩大,几乎成为是否忠于皇帝的标志性身体仪式。

周代一体化的贵族等级秩序随着春秋战国时期频繁发生的“犯上”纷乱而遭致破坏,周天子、诸侯、大士、士以及庶民工商的社会地位均发生不同程度的变化,在全社会范围内形成了身份等级上下流动的社会结构特征。至秦汉皇帝制度确立,全国上下已经不再拥有西周贵族分权制下尊卑有序的等级结构,同时,察举、征辟等选官制度的变化也使得进入到国家官僚体系的渠道大大拓宽。在这种社会大变局中,皇帝与臣僚、平民大众的关系就远不如周代天子、诸侯、大夫、士、平民、奴隶那样稳固且界限分明。那么,如何能够建立一种新型的君臣关系来维护大一统的国家秩序,就成为一个重要的时代问题。刘邦立汉室后,命叔孙通制定仪法,以定君臣尊卑,以至于出现了皇帝“至尊”之称号,赵翼《陔余丛考》中言:“臣称君为至尊,……则西汉已有此语。”^{[14](卷三十六,781-782)}此后皇帝的至尊地位被日益抬高,其在身体礼仪上的表现即为皇帝不再对臣下施以敬礼。“自汉以后,已无君拜臣之礼。”^[12]唐代时“天子无拜公侯之礼”^{[17](914)}几成为社会共识。甘怀真由此认为,君臣之间的互敬礼仪渐渐被臣下对皇帝的单方面敬礼所替代,皇帝逐渐不再对臣下回以敬礼,这可能反映出皇权政治内在的危险形势。这一观点几乎将皇权的式微历史提前了若干年,因为通常认为,皇权至明清时期达到鼎盛之时,亦开始了其衰落的历程。事实上,皇帝制度自它建立之时就面临着诸多的挑战。这或许能够提供给我们看待中国古代皇权的新视角。跪拜礼由先秦双向对等行礼向秦汉以后单向行礼的意义演变与贵族分权向皇权政治体系的发展互为表里,可以为我们提供一个从仪式角度理解皇权政治与君臣关系的重要窗口。

自汉唐至明清,皇权呈现日益收紧与上升的态势,君临天下的威严与日俱增。臣对君的跪拜礼仪规格亦渐趋升级,日趋隆重^④。大致而言,自汉至清,臣下向皇帝行跪拜礼经历了由再拜到三拜再到五拜三叩、三跪九叩的演变。秦末楚汉之争中,大将韩信对刘邦“再拜贺曰”^{[11](卷92,2611-2612)}。再如官至大司马的西汉名将

霍去病亦曾“昧死，再拜上疏皇帝陛下”^{[11](卷60, 2105)}。但亦有特例，如《隋书》中载宣帝时元岩为乌丸轨求情对皇帝“脱巾顿颡，三拜三进”^{[18](1475)}。而死谏之情形，大概是在皇帝欲开滥杀之河的极端情势下而采取的应急之措，并非常礼。另如南朝梁武帝太清二年侯景作乱，京城守将萧正德“乃北向望阙三拜跪辞”^{[19](1281)}后，引贼入宣阳门。^{[19](1281)}到后周天元帝则有“诸应拜者，皆以三拜成礼”^{[14](卷三十一, 662)}之诏，三拜之礼才渐普及^⑤。宋初，张昭官至吏部尚书，为官清正耿直，同僚陶谷向皇帝奏书时拉其作伪证，张昭“免冠抗论。太祖不悦，遂三拜章告老……”^{[20](9091)}。臣对君的拜礼越到皇帝专制后期改易越大，礼数越重，明朝时渐发展为五拜，如《明会典》卷四十三载：“凡早朝谢恩见辞人员……俱行五拜三叩头礼。”^{[21](503)}万历四十二年叶向高在向皇帝乞休时亦行五拜三叩头礼^{[22](582)}。即使在为皇帝讲学的经筵、日讲仪式上，讲官及侍班等官在皇帝升座后亦要行五拜三叩头礼^{[23](1406-1407)}。正如赵翼所言：“前明《会典》，臣见君行五拜礼，百官见亲王、东宫行四拜礼，子于父母亦止于四拜。”^{[14](卷三十一, 662)}可见五拜为明朝臣拜见皇帝的最高礼仪。到满清则有三跪九叩。由于明朝时蕃国所行礼为五拜三叩，到清朝时发生了一些蕃国五拜三叩礼与清朝三跪九叩礼的冲突事件^[24]。在“天朝大国”与西方世界初步接触时还发生了外国使臣觐见清朝皇帝是否行三跪九叩礼的长期争执^[25-26]。外交礼仪上的冲突显示出中国传统礼仪在面对近代化外交时的尴尬与不合时宜。

对于中国古代国家政治生活中的跪拜礼之数次变异、日益隆重，赵翼认为：“盖仪文度数久则习以为常，成上下通行之具，故必须加隆以示差别，亦风会之不得不然者也。”^{[14](卷三十一, 662)}无论是三拜、五拜还是三跪九叩，在皇权体制之下均属于臣子对皇帝的礼仪姿势，它表达的是绝对服从，跪拜礼初时的那种互相尊重与对等已经是荡然无存。而且日益隆盛的跪拜仪式亦显示出皇权的日益膨胀以及群臣绝对服从不敢僭越的惶恐态度，这种惶恐到了明清时期达到了极致。这种近乎严酷的政治模式实际上造成了对群臣的长期压制，君臣关系始终存在着某种紧张，威胁着皇权政治。

值得注意的是，皇权制度下的皇帝虽然对人臣不再施以对等的跪拜礼仪，却以此种礼仪独占了对天的最高祭祀权力。皇帝对天所行之礼就是臣对君、子对父之礼的翻版，在这种礼仪体系之下，形成于周代、汉代以后更加完备的跪拜礼成为其主要表现形式。

众所周知，在皇权专制之上存有一个“天命”，这是中国古代国家政权的显著特点。为了寻求政治上的

合法性，任何一个王朝都要承续“天命”，方可获得并巩固其政权。天是皇帝之君父，皇帝在天面前要称臣称子，自然对天要行子对父、臣对君之礼，即“视天如父，事天以孝道也”^{[27](286)}。对天的祭祀仪式，皇帝所行礼仪即为至尊的跪拜礼。《韩诗外传》载：黄帝承天即位，在斋宫多日期待凤凰而至时，“降于东阶，西面，再拜稽首曰：皇天降祉，不敢不承命，凤乃止帝东国，集帝梧桐，食帝竹实，没身不去。”^{[16](277-279)}黄帝承天的故事本身可能具有虚构性，但“再拜”则是汉代帝王承接天命、祭天礼仪姿势的真实反映。《后汉书·礼仪志》中载汉代的祭天仪式上皇帝所行之礼为再拜^{[28](志第四礼仪上, 3105)}。泰山封禅仪式中，“皇帝再拜，群臣称万岁”^{[28](志第七祭祀上, 3169)}。由此可见，汉代帝王对神祇的敬拜与臣对君的礼仪一致，说明皇帝对于天来说是臣子，天乃为皇帝之君。唐代时“郊天祭地，止于再拜。是唐时郊庙尚只再拜。”^{[14](卷三十一, 662)}《旧唐书》中载皇帝对情同父母兄弟的天地日月“于礼应敬，故有再拜之仪”^{[17](914)}。元朝时，亦行再拜祭天之礼^{[29](1924)}。清朝皇太极即位时，“率贝勒大臣行九拜礼告天即位”^{[30](133-134)}。上述皇帝的祭祀礼仪，大致是当时政治生活中臣对君的礼仪体现，只不过是进一步应用于祭祀空间。

如此，世俗社会中的君臣关系被延伸到了人神关系中，人界之首皇帝自视为承天之运的臣，从而为世俗的政权打上“天命”的烙印。也由此表明世俗的政权是顺从天意的，是正当的，正所谓“顺天者昌，逆天者亡”^{[31](713)}。尤其是在改朝换代之际，新兴政权总要寻求天之祥瑞、天意之支持，建立新皇帝与天命之间的承引关系，此即为政权层面的天人相应。后世出现的各种天地祭祀仪式均属皇帝对天地祭祀大权的独占并以此证明其政权的合法性。

注释：

- ① 胡新生认为九拜礼中最基本的拜礼有两种，即拜手(空首)与稽首。参见胡新生：《周代拜礼的演进》，《文史哲》2011年第3期。但笔者认为除此两种之外的顿首与稽颡亦存在显著的姿势与使用空间上的差异，所以也应属最基本的拜礼。
- ② 关于周代礼仪的身份等级确认功能，胡新生认为周代拜礼由简易趋向繁琐，正是君臣关系和尊卑意识在礼仪上的反映。参见胡新生：《周代拜礼的演进》，《文史哲》2011年第3期。李志刚亦认为周代的宴飨礼具有亲宗、敬友、安宾、乐民的众功能，但其本质是贵族间的礼仪活动，其主要目的是为了调节贵族内部的等级秩序。参见李志刚《周代宴飨礼的功能》，《古代文明》2012年第10期。
- ③ 此后所讨论的跪拜礼范畴是秦汉以后皇权制度下臣子对皇帝的跪拜礼仪，不包括下级对上级、平级、民对官、卑者对尊者的拜礼，如西汉开国功臣、汉文帝时官至丞相的申屠嘉对名震

朝廷的袁盎行再拜礼以示谦卑与敬意(《史记》卷101,第2742页);清朝开国之际皇太极登基宣布盟誓后竟“率诸贝勒向代善、阿敏、莽古尔泰三拜,不以臣礼待之”(《皇清开国方略》卷九,《文渊阁四库全书》341册,上海古籍出版社2003年,第135页)等等。此类情形更为复杂多变,容笔者另文讨论。

- ④ 唐代以后,随着绳床、椅子等高型坐具的日益推广,作为日常生活坐姿的跪坐渐趋被垂足高坐所替代(参见朱大渭《中古汉人由跪坐到垂脚高坐》,《中国史研究》1994年第4期),跪拜礼仪亦逐渐淡出人们的日常生活领域,而仅存于拜见皇帝等国家政治仪式、婚丧等人生仪式以及天地神灵祭祀仪式当中,尤其是臣对君的跪拜礼更演变成独尊皇权的身体仪式。
- ⑤ 关于后周三拜成礼的说法,另见于《周书》卷七,《资治通鉴》卷173,且《资治通鉴》中言“三拜成礼,用夷礼也”,尚将其视为非正统之礼。

参考文献:

- [1] 李为香. 商周时期正坐的起源及其仪规[J]. 中南大学学报, 2013(6): 224-229.
- [2] 彭林. 中国古代礼仪文明[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [3] [清]孙诒让. 周礼正义: 卷四十九[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [4] [清]秦惠田. 五礼通考: 卷六十二[C]// 文渊阁四库全书: 第136册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [5] 段玉裁. 说文解字注: 十二篇上手部[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [6] [汉]孔安国, 尚书正义: 卷十九康王之诰[M]. [唐]孔颖达等正义. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [7] [清]李钟伦. 周礼纂训: 卷十三[C]// 文渊阁四库全书: 第100册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [8] [清]毛奇龄. 经问: 卷一[C]// 文渊阁四库全书: 第191册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [9] [清]孙希旦. 礼记集解: 卷五十四[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [10] [清]洪亮吉. 春秋左传诂[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [11] [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [12] 甘怀真. 中国古代君臣间的敬礼及其经典诠释[J]. 台大历史学报, 2003(6): 45-75.
- [13] [宋]魏了翁. 仪礼要义: 卷十七[C]// 文渊阁四库全书: 第104册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [14] [清]赵翼. 陔余丛考[M]. 北京: 商务印书馆, 1957.
- [15] [清]皮锡瑞. 今文尚书考证: 卷二十五[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [16] [汉]韩婴撰, 许维通校释. 韩诗外传集释: 卷八[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [17] [后晋]刘昫. 旧唐书: 卷二十四[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [18] [唐]魏征. 隋书: 卷六十二[M]. 北京: 中华书局, 1973.
- [19] [唐]李延寿. 南史: 卷五十一[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [20] [元]脱脱. 宋史: 卷二百六十三[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [21] [明]申时行. 明会典: 卷四十三[C]// 文渊阁四库全书: 第617册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [22] [明]叶向高. 乞休第六十一疏. 御选明臣奏议: 卷三十五[C]// 文渊阁四库全书: 第445册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [23] [清]张廷玉. 明史: 卷五十五[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [24] 牛军凯. 三跪九叩与五拜三叩: 清朝与安南的礼仪之争[J]. 南洋问题研究, 2005(1): 46-52.
- [25] 王开玺. 马戛尔尼跪谒乾隆帝考析[J]. 历史档案, 1999(2): 90-94.
- [26] 李静. 从跪拜到鞠躬—清代中外交往的礼仪冲突[J]. 文史杂志, 2005(1): 58-61.
- [27] [清]苏舆. 春秋繁露义证: 卷十[M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [28] [南朝宋]范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [29] [明]宋濂. 元史: 卷七十七[M]. 北京: 中华书局, 1976.
- [30] [清]阿桂. 皇清开国方略: 卷九[C]// 文渊阁四库全书: 第341册. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- [31] 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960.

Basic ways and historical evolution of the ritual of Gui-bai

LI Weixiang

(Department of History, University of Jinan, Jinan 250022, China)

Abstract: The ritual of Gui-bai was filled in noble life in the stage of Gui-zuo (kneeling). It was almost the body symbol to express all kinds of interpersonal relationship. Qi-shou, dun-shou, kong-shou and Qi-sang have different spaces and meanings in the ritual of Gui-bai. This paper discriminates the etiquettes above mentioned. It is helpful to understand the meanings of Gui-bai and the relatively equal liege relationship in Zhou dynasty. However, the ritual of Gui-bai changed under the imperial politics system after the Qin and Han dynasties. The previous two-way and relatively equal liege relationship gradually became unidirectional and unequal. These changes brought out internal danger of the Chinese imperial politics.

Key Words: the ritual of Gui-bai (kneeling worship); historical evolution; noble decentralization; imperial politics; liege relationship

[编辑: 苏慧]