
北宋太廟時享爭議中的禮學理念*

張曉宇

香港中文大學歷史系

中國皇家禮儀史研究中，皇家太廟以及太廟祭祀一直是核心問題。太廟祭祀中時享和祭品的演變更為傳統禮官特別注意。針對唐至北宋太廟祭品的演變，時賢如吳麗娛、朱溢等已有精彩分梳。本文在時賢研究的基礎上，力求深入解讀北宋太廟時享討論背後的禮學理念，特別集中於北宋前期、慶曆以及神宗時期禮官的相關討論。此外，通過利用上海圖書館藏南宋紹興贛州刻本陳襄《古靈集》中的一些材料，本文集中分析神宗元豐時期禮儀主導機構詳定禮文所禮官的相關意見，以期呈現中國古代禮儀討論的複雜之處，從而為反思宋代禮學及其思想背景提供一個新視角。

關鍵詞：北宋太廟 時享 陳襄《古靈集》 薦新 元豐郊廟禮文改革

北宋太廟時享爭議中的禮學理念

* 本文為香港研究資助局「傑出青年學者計劃」(ECS) “Empowered by Imperial Ancestors: Ritual Politics and Ritualists in Northern Song Reforms” 最終成果之一(計劃編號: 24603017)，亦為殷慧教授主持國家社科基金重大項目「中國禮教思想史: 多卷本」(項目編號: 20&ZD030) 項目相關成果。承蒙兩位匿名審查人提供修改意見，並得編輯先生指點正誤，獲益良多，謹致謝悃。

一、引言

中國傳統皇家禮儀中，宗廟祭祀一向占有核心地位。與太廟相關的各種祭儀，一直是禮儀史研究中的重要問題。北宋一朝上承唐末、五代之紛擾，下啟元、明帝國之規模，其太廟禮儀乃至相關討論尤其關鍵。¹ 與前代相比，宋人對郊祀、太廟這兩套皇家禮儀核心系統用心最深。縱觀北宋一朝，針對太廟儀制的相關討論可謂盛矣。太廟儀制在實踐層面的規範一向為朝廷議禮熱點。清代禮學大家秦蕙田（1702–1764）有一段針對北宋太廟祭祀的議論，引用《文獻通考》記慶曆三年（1043）御史蔡稟（1002–1045）進言宋仁宗改革太廟時享制度而為仁宗所拒。秦氏所引故事亦見於《續資治通鑑長編》：

監察御史蔡稟言：「周制：四時饗親之禮有九。今寺觀則車駕一歲再臨，未嘗薦獻，非奉先教民之意。」上謂輔臣曰：「朕三歲一祠郊廟而賚及天下，今若歲親行之，則人皆有覬賞之心。朕朝夕奉三聖御容於禁中，未嘗敢怠

1 針對北宋太廟的專門研究汗牛充棟，較重要者有朱溢：《事邦國之神祇——唐至北宋吉禮變遷研究》（上海：上海古籍出版社，2014年）；吳麗娛：〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》第十一卷（北京：北京大學出版社，2005年），頁233–268；高明士：〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，收入高明士主編：《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁23–86；山內弘一（Kōichi Yamauchi）：〈北宋時代の郊祀〉，《史學雜誌》第92卷第1期（1983年1月），頁40–66；山內弘一：〈北宋時代の太廟〉，《上智史學》第35期（1990年11月），頁91–119等。更翔實的中、日文相關研究回顧，尤其是西岡市祐（Nishioka Ichisuke）關於漢唐以來太廟時享禮的個案研究，可參朱溢《事邦國之神祇》一書前人研究部分。西文著作方面，Christian Meyer的德文著作亦有論及宋代郊祀天地分合之爭，見Christian Meyer, *Ritendiskussionen am Hof der nördlichen Song-Dynastie (1034–1093): zwischen Ritengelehrsamkeit, Machtkampf und intellektuellen Bewegungen* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2008)。張曉宇則專門分析北宋太廟禮儀之爭背後的「反政治」取向，Cheung Hiu Yu, *Empowered by Ancestors: Controversy over the Imperial Temple in Song China (960–1279)* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2021), 63–103。

也。」²

秦蕙田特別重視這一君臣對話，用他的話來說：

此條所記最有關係，乃宋代廟享所由舛也。夫郊廟乃人君敬天尊祖之大誼，何與於臣民而必賚及天下？甚至帑藏空虛，必俟以三年，乃竭物力而舉之，斯何理也？觀仁宗語，亦以不克時享為不安，而朝夕奉聖容以展敬，特阻于憚費而不得已耳。若使當時廟享之禮克正，宗廟之外，何必又有啟聖院、景靈宮、天章閣、欽先孝思殿也？木主之外，何必又有塑像、畫像也？時享之外，何必又有朝享、告謝、薦、獻也？夫人之孝思無窮，而禮制之節制自定，所謂賢者俯而就，不肖者企而及。循乎禮，則一正而無不正；違乎禮，則一失而無不失。宋一切非禮，皆因不能親行時享而起；不能時享，因賞賚不給而起；賞賚不給，則因沿習前代舊例使然。嗚呼！稗政之害，一至是哉！³

秦蕙田的評議有其複雜背景，廟禮以及隨之而來的賞賚，背後牽涉的是皇權象徵性問題。單就朝廷禮制層面而言，秦氏認為太廟時享乃皇家禮制核心，此則甚為明顯。北宋皇家一切「非禮」之舉，皆源自於此。如北宋皇帝可以親行時享，正常舉行太廟祭祀，而景靈宮、啟聖院這些「原廟」之所，朝享、薦、獻此類「饗外」之儀，均可廢罷。作為清代禮學大家，秦蕙田對太廟時享極為重視，故有「宋一切非禮，皆因不能親行時享而起」之嘆。

從禮制源流來看，秦氏之嘆自有其緣由。自漢、唐以來，太廟

2 李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年二版），第6冊，卷一四二，「慶曆三年八月乙卯」條，頁3423。

3 秦蕙田：《五禮通考（附索隱）》（臺北：新興書局，1970年），卷九二，「宗廟時享」條，頁5651-5653。

時享屬於國家大禮中的「正祭」，代表了在太廟內舉行的各種季節性祭祀。《詩經·小雅·天保》篇中已有「禴、祠、烝、嘗」等時祭名目。⁴ 後來成文的《禮記·王制》遂發展為「春禴、夏禘、秋嘗、冬烝」的四時享說。《周禮·春官·大宗伯》以肆獻裸、饋食、春祠、夏禴、秋嘗、冬烝此六享「享先王」，是為時享說另一依據。⁵ 唐開元（713–741）以後，「五饗」制成為太廟時享的主流。所謂「五饗」，指的是孟春、孟夏、孟秋、孟冬的四時享加上歲末之臘饗，臘饗即田獵野獸以享宗廟。此禮東漢固已有之。《後漢書·祭祀志下》記光武帝建武二年（26）太廟祭祀，即有「春以正月，夏以四月，秋以七月，冬以十月及臘，一歲五祀」之說。⁶ 東漢臘饗之興應與當時流行之五德終始說有關。臘饗與歲首之「祖祀」相配，用以昭明天命攸歸。⁷ 盛唐之時，「五饗」制成為了太廟祭祀之核心。《開元禮》太廟儀即以「五饗」制為定式，儀文云：「凡一歲五享於太廟，謂四孟月及臘」。⁸ 在宋代國家禮制中，以四孟月加季冬臘饗組成的太廟時享制，和禘、禘、親郊、封祀等大禮同一等級，都屬於最高

-
- 4 殷商卜辭及西周金文材料中已有禴、烝、嘗之名，後兩者大概在東周時期成為時享之祭。相關解說參黃益飛：《西周金文禮制研究》（北京：中國社會科學出版社，2019年），頁77–78。
 - 5 以肆獻裸、饋食與春、夏、秋、冬並列「六享」源出鄭玄說。參鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《唐宋注疏十三經》（北京：中華書局，1998年，據《四部備要》本影印），第2冊，卷十八，頁177。沈文倬先生認為春秋時秋烝、冬嘗二祭已經成為一種成熟「禮說」，但實際執行中未必嚴格按照季節安排。沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，收入氏著：《宗周禮樂文明考論》（杭州：杭州大學出版社，1999年），頁12–13。
 - 6 范曄撰，李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），第11冊，〈祭祀志下〉，頁3193。
 - 7 參陳學霖：〈宋金二帝弈棋定天下——《宣和遺事》考史一則〉，《宋史論集》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁216–218，並參陳文注6所揭示之相關研究。
 - 8 蕭高等：《大唐開元禮》（北京：民族出版社，2000年），卷三七，頁203。

等級的朝廷「大祀」。⁹ 太廟時享作為每歲常制，更是國家禮儀根本。

但在現實層面，正如蔡稟奏文所言，宋代皇帝對太廟時享確實不夠重視。宋仁宗不欲親行太廟時享本出於經濟考慮：他提出「三歲一祠郊廟」以及隨後而來的各種賞賜開支會對國家財政造成負擔，每歲行之更不可行。¹⁰ 「三歲一祠郊廟」實際上是指南郊時皇帝於太廟舉行朝享之禮，本質上屬於躬謝一類的告禮，和作為常制的太廟時享是兩套禮儀。至於仁宗用來代替時享的「奉三聖御容於禁中」，指的是北宋以來通過畫像祭祖的習慣，並非傳統太廟禮。¹¹ 仁宗之回應可以說迴避了蔡稟問題重點。因應仁宗的自辯，秦蕙田遂有「夫郊廟乃人君敬天尊祖之大誼，何與於臣民而必賚及天下」之反詰。由秦蕙田對北宋禮制的反思出發，本文希望重檢北宋太廟時享討論背後的禮學理念。從北宋當時士大夫的視角來看，時享禮儀為何需要修訂？應當如何修訂？修訂的經義理據又是甚麼？下文即以這些問題為切入點，通過聚焦宋初、慶曆以及元豐時期的太廟時享爭論，嘗試解析「秦蕙田之嘆」背後的禮學語境。

二、宋初時享議論 —— 以臘饗討論為中心

趙宋開國以後，重訂朝廷典章，太廟祭禮進入了宋初禮官視野。大致而言，宋初朝廷禮儀傳統有兩個來源。一是以《開元禮》為代表的中唐禮制。另一是天寶至五代的禮儀實踐以及相關儀注，包括晚唐的一批儀注書如《貞元新集開元後禮》、《禮閣新儀》、《元

9 脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1985年），第8冊，卷一〇七〈禮志十〉，頁2579。亦參同書〈禮一〉論「歲之大祀」部分，頁2425。需要注意，北宋「歲之大祀」另有大蜡祭百神之禮。這一禮儀和太廟季冬臘饗是兩種禮儀。本文關注的主要是後者，然而由於宋初議禮時兩者常被擺在一起討論，下文分析時難免論及前者。兩者之別，參湯勤福、王志躍：《宋史禮志辨證》（上海：上海三聯書店，2011年），頁60按語。

10 關於太廟祭禮造成的財政負擔，參彭美玲：〈兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探〉，《成大中文學報》第52期（2016年3月），頁97-99。

11 相關討論參 Patricia Ebrey, "Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China," *T'oung Pao* 83 (1997): 42-92.

和曲臺新禮》、《續曲臺禮》等。這兩者的結合即北宋初年的國家禮典《開寶通禮》。¹² 北宋太廟時享綜合了這兩大傳統。在根本理念上，採取了《開元禮》所載之「五饗」制，每歲逢四孟月舉行時享，再加上季冬臘饗。¹³ 然而在實踐層面，時享儀制兼採天寶以後的晚唐儀注。太祖乾德六年（968）十月，時判太常寺和峴（933–988）進言：「按《禮閣新儀》，唐天寶五年享太廟禮，宜祭料外，每室加常食一牙盤。五代以來，遂廢其禮。今請如唐故事」。朝廷從之，「乃詔別設牙盤食，禘祫、時享皆用之」。¹⁴

主持太廟時享禮修訂工作的和峴出身於五代大臣世家。其父和凝（898–955）歷仕五朝，後周時已任侍中高位。和峴本人長於禮、樂，經常參與朝廷禮、樂制訂工作，其禮學聲名並肩張昭（903–970）、竇儀（914–966）等北方出身的飽學儒臣。和峴在時享祭品問題上強調晚唐《禮閣新儀》的權威，反對沿用五代以來不設牙盤食的習慣，正好反映了宋初禮臣議禮時意欲割裂五代和晚唐禮制，並以後者為宗主的精神。從儀注沿革的角度來看，唐制對宋初禮制的影響不可低估。這在太廟臘饗討論中更為明顯。

早在乾德元年（963）討論臘日與宗廟臘饗之時，和峴即以《開元禮》為規範，提出新的太廟臘饗方案，以戌日為臘日。和氏舉出兩套唐代方案，一套是貞觀中以寅日蜡百神，卯日祭社稷，辰日臘

12 《開寶通禮》本身即蘊含了中唐禮儀理念以及五代禮儀實踐之間的衝突。這方面的研究，詳參樓勁：〈關於《開寶通禮》若干問題的考察〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》第四集（北京：商務印書館，2007年），頁420–430；亦參氏著：〈宋初禮制沿革及其與唐制的關係——兼論「宋承唐制」說之興〉，《中國史研究》2008年第2期，頁57–76。

13 參徐松輯，陳智超整理：《宋會要輯稿補編》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1988年），頁535。

14 徐松輯，劉琳等校點：《宋會要輯稿》（上海：上海古籍出版社，2014年），第2冊，禮一七之三〇，「時饗」條，頁910。《宋會要》此二條文字大同小異，日期全同，實則同出一源。徐松編輯時偶二出。《宋史》，第8冊，卷一〇八〈禮志十一〉「時享」條記此事大致亦同，唯奪去「乃詔」二字，和峴奏文「每室加常食一牙盤」後增入「將來享廟，欲每室加牙盤食，禘祫、時享亦準此制」數語。對照《宋會要》，此數語實乃朝廷詔書「乃詔別設牙盤食，禘祫、時享皆用之」竄入之文字。同上注，頁2593。李燾《續資治通鑑長編》記和峴進言事甚詳，可並參之。見《續資治通鑑長編》，第1冊，卷九，「開寶元年十一月癸巳」條，頁211。

饗宗廟；另一套是開元制禮時以辰日統一臘饗百神、社稷、宗廟，以應李唐之土德。簡而言之，和氏所針對的問題是「蜡百神」、「祭社稷」、「臘饗宗廟」三祭舉行時間是分為三日，還是同在一日進行。他認為朝廷應在貞觀、開元兩套方案中選取其一。¹⁵ 至於選擇的標準，其實均為德運之說。¹⁶ 和氏認為宋廷以火德興，「宜以戌日為臘」。¹⁷ 以戌日配火德之說，禮制上有其先例。漢人已有「漢家火行衰於戌，故以戌臘也」之說。¹⁸ 三國時魏儒高堂隆議臘饗之禮云：「帝王各以其行之盛而祖，以其終而臘。火生於寅，盛於午，終於戌，故火家以午祖，以戌臘。」¹⁹ 火盛於午而終於戌，以戌日為臘，正合五德之說。

而峴援引漢例，以戌為臘，乃主五行德運之說，這一點與唐代做法無別。從制度層面而言，貞觀、開元兩套唐代方案仍為當時禮議圭臬。經太常禮院討論後，朝廷決定延襲開元臘饗之制，將「蜡百神」、「祭社稷」、「臘饗宗廟」三祭共同擺在戌日，這自然體現了中唐禮制對宋初太廟儀制的影響。²⁰

然而必須指出，太廟臘饗在行用層面有其局限。雖然宋初禮院議定百神、社稷、宗廟三祭同用戌臘一日，然而實際操作卻是「酉日祭社稷、蜡百神，戌日享宗廟」，依然分日祭祀。²¹ 究其原因，恐怕是考慮到祭禮集中於同一日會削弱禮儀本身的嚴肅性與隆重意義。這樣的考慮在太廟時享討論中也屢見不鮮。太宗太平興國六年（981）十二月，太常禮院曾進言廢除本月臘饗太廟。其理由是孟冬已行時享，冬至又嘗親祀。禮院禮官認為雖然禮經有每歲五饗之

15 同上注，卷四，「乾德元年六月丙午」條，頁 96。

16 唐代貞觀、開元兩套方案均為配合李唐土德。詳參《宋史》，卷一〇三〈禮志六〉所引和峴奏文，第 8 冊，頁 2519-2520。

17 《宋會要輯稿》，第 2 冊，禮一九之二二，「蜡臘」條，頁 983-984。

18 應劭：《風俗通義》（上海：上海古籍出版社，1990 年），卷八〈祀典〉，頁 60。

19 轉引自《後漢書》，第 11 冊，〈禮儀志中〉，頁 3127。

20 朝廷決定三祭同在戌日舉行還有一個原因。建隆元年（960）在討論「大蜡百神」之禮時已定戌日為臘日。事見《宋史》，卷一〇三〈禮志六〉，第 8 冊，頁 2519；《宋會要輯稿》，第 2 冊，禮一九之二二，頁 983。乾德元年和峴提議以戌日為三祭共同之臘日，恐怕也是為了配合之前「大蜡百神」時已定好的祭日標準。

21 同上注，「蜡臘」條，頁 984。

語，但行禘、禘大禮之月可以不行時享。其理由為冬祭太多，「慮成煩數，有爽恭虔」。²²

禮數繁重的考慮，十一年之後再次出現在太廟儀制討論之中。太宗淳化三年（992），太常禮院進言該年十一月二十一日冬至皇帝當親祀南郊，按照慣例，冬至前一日皇帝要朝享太廟。此外，親祀南郊同月設有朔祭（月祭）與望祭（月半祭）。²³ 這樣一來，皇帝一個月內要親自參與三次祭儀，十二月還有臘饗，等於二個月內參加四次祭儀，禮數繁多。禮官於是引《禮記·祭義》再次提出「煩則不恭，懼非孝思之意」。但是這一回，禮官並沒有沿用太平興國六年罷臘饗的前例，反而建議朝廷罷除朔、望二祭。其理由有二：一是太宗十一月二十日才舉行朝享，時間上距離十二月之臘饗，「日月相隔，未為煩數」；二是太平興國罷臘饗的做法「求之典禮，亦無明文」。²⁴ 朝廷最後同意了禮官意見，罷除朔、望二祭，保留臘饗。

淳化三年太常禮院保留臘饗的建議，其參考座標亦為晚唐制度。唐憲宗元和三年（808）四月，鑒於臘饗、時享與朔、望薦食時間有所衝突，當時的太常禮院按照唐代「今時享重于朔、望薦食」的慣例，提出「每至時享及臘饗，但行享禮，其月朔望薦食，請停」的建議。²⁵ 值得注意的是，唐代元和禮官所提出的理由與北宋淳化禮官相同：「若兩禮並行，即祭恐煩黷。」²⁶ 保留臘饗而罷除朔、望的做法，也是延續元和議禮而來。

從理念層面來看，宋初太廟臘饗討論仍以中、晚唐制度為基礎。和峴討論臘饗援引《開元禮》之明文，淳化三年禮院建議保留臘饗，均為顯證。此外，北宋初年太廟祭禮有七祀之法：「春祀司命及戶，夏祀竈，季夏別祭中霤，秋祀門及厲，冬祀行」²⁷，唯有臘

22 同上注，禮一七之三〇，「時享」條，頁 910-911。

23 《宋史》，第 8 冊，卷一〇八〈禮志十一〉，頁 2594。

24 《宋會要輯稿》，第 2 冊，禮一七之三〇，「時享」條，頁 910-911。

25 王溥：《唐會要》（北京：中華書局，1955 年），上冊，卷十八，頁 366。

26 同上注。

27 《宋會要輯稿補編》，頁 535。七祀說首見《禮記·祭法》，較為精簡之五祀說見〈月令〉，自漢以降，眾說紛紜。簡要梳理，見刁小龍：〈鄭玄禮學體系管窺——以藏冰用冰和五祀說為例〉，《北京師範大學學報》2011 年第 3 期，頁 85-89。

饗與禘、祫二大禮遍祀七祀。這一制度也是延用中、晚唐以來的慣例。²⁸ 由此可見，臘饗在太宗太平興國六年雖暫停止，但唐人臘饗理念與制度依然影響著宋初議禮與禮制建設。

當然，這種影響有其局限。以最重要的議禮機構太常禮院為例，太宗一朝禮院禮官對臘饗意見不一，可以反映北宋初年太廟祭禮在實踐層面並不單純以中唐禮制為準。中唐官方禮書如《開元禮》者固然給宋代禮官提供了參考座標，但這些座標不少都只停留在理念層面。樓勁先生精闢揭示了宋人如何從正統概念出發，強調《開寶通禮》與唐《開元禮》的關係，從而淡化五代禮制對《開寶通禮》的實踐影響。²⁹ 這種淡化背後想掩蓋的正是宋初禮制糅雜五代禮儀的本質。

由於材料限制，我們無法確知五代官方禮書或儀注留下了多少與臘饗相關的記載，也不知道這些記載宋初禮官是否曾經眼。可以確定的是，宋真宗一朝以後，太廟臘饗已不甚流行。元修《宋史·禮志》多據宋代各朝《會要》修成，其中關於太廟時享的記載自太宗淳化三年後，共記載有真宗景德三年（1006）正月、景德三年十月以及大中祥符四年（1011）正月數次。但這幾次記載中都沒有提到臘饗。³⁰ 真宗大中祥符元年（1008）十二月倒是明確記錄因為祭祀太多而廢除太廟臘饗。³¹ 真宗以後，《宋史·禮志》的記述直接跳至宋神宗郊廟禮文改革時期關於太廟時享的討論。從真宗到神宗，其間不見其他臘饗記錄。考《宋會要》，自建隆四年和峴提議以戊日為臘饗宗廟之日後，到了神宗元豐時期（1078–1085）才有禮官重提舊事，以東漢禮學宗師鄭玄（127–200）亦有蜡祭宗廟為由，

28 杜佑《通典》與王涇《大唐郊祀錄》所記宗廟七祀之法，均以臘饗時遍祀七祀。參杜佑著，王文錦等點校：《通典》（北京：中華書局，1988年），第3冊，卷一一四，「祭七祀」條，頁2932–2933；王涇：《大唐郊祀錄》，卷九，收入蕭嵩等：《大唐開元禮》，頁793。《開元禮》「皇帝時享於太廟」收錄了臘饗祭七祀的一些儀節，包括行儀方位、祭器擺設、祝文等。《大唐開元禮》，卷三七，頁212–213。

29 樓勁：〈關於《開寶通禮》若干問題的考察〉，頁420–430。

30 《宋史》，第8冊，卷一〇八〈禮志十一〉，頁2594。

31 《宋會要輯稿》，第2冊，禮一七之三十一，「時享」條，頁911–912。

提出「自古以蜡祭廟」，建議宋廷重視臘饗。³² 反推禮官之意，可知太廟臘饗這一源自中唐《開元禮》的傳統，在北宋中期並未受到重視。作為時享五享之一的太廟臘饗，更多只是存在於宋初禮官議論之中，而罕見於實際行用。這種對唐禮理念的有限繼承，也是許多宋初禮儀的基本特質。³³

三、慶曆時期時享議論 —— 以太廟、原廟之爭為中心

《開寶通禮》頒授以後，儘管北宋朝廷陸續編纂了不少儀注類禮書以補充《開寶通禮》，然而作為朝廷禮儀核心之一的太廟時享卻始終缺乏一套嚴格規範。宋廷因循中晚唐、五代以來相關「禮例」，這些「禮例」殘缺不齊，乃至混雜紛紜，導致宋人無法確立統一規範，只好別出機杼，根據前朝儀注推敲禮例。禮例的泛濫，造成了禮數繁多而不統一，不能達到端正朝廷禮儀的本意。³⁴ 太廟時享禮亦不例外。時享禮既無禮經背書，所據儀注又多繁瑣，自然缺乏廟禮所應具有的隆重意義。宋初太廟臘饗爭議中禮官「煩則不恭」的見解，即為顯例。

宋仁宗明道二年（1033）親政以後，開始了一連串禮儀修訂，其中與太廟最為相關者實為原廟之增設。仁宗時廟制本有太廟與奉慈廟之區別。奉慈廟即為「原廟」之一種。「原廟」設自西漢，乃是太廟以外祭祀祖先之場所，具有一定私家性質，與太廟公示天下的禮意有別。³⁵ 仁宗時之奉慈廟，即為供奉仁宗嫡母章獻（969–1033）、生母章懿（987–1032）以及養母章惠（984–1036）三位太后而設。

32 同上注，禮一九之二二，「蜡膺」條，頁984。

33 參張曉宇：〈從「變唐之禮」到「章獻新儀」——北宋前期「新禮」問題與《太常因革禮》〉，《漢學研究》第37卷第1期（2019年3月），頁41–45。

34 關於北宋「禮例」的應用及其龐雜特質，參樓勁：〈宋初三朝的禮例與禮制形態的變遷〉，收入吳麗娛主編：《禮與中國古代社會·隋唐五代宋元卷》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁269–321。

35 關於「原廟」，前人解說甚多，大要不出於此。參彭美玲：〈兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探〉，頁71–74。

明道二年十月，朝廷禮議決定將章獻、章懿兩位太后奉於奉慈廟。³⁶ 原廟與太廟時享禮制之間的張力於焉產生。自景祐二年（1035）起，史籍中屢見時享太廟、奉慈廟記載。凡太廟時享，則奉慈廟亦必同享。³⁷ 更有甚者，自明道至慶曆，仁宗多次親祭奉慈廟時享並過問相關禮制，而太廟時享反以有司攝事。³⁸ 這種重原廟而輕太廟的時享觀念，應該和仁宗個人意志有關，尤其是他對生母章懿及養母章惠的感激之情。慶曆四年（1044）十一月仁宗南郊大禮後朝享奉慈廟「至章懿皇太后室，顏色悽慘，左右莫不感動」，³⁹ 正是這種個人情緒的寫照。換言之，因為個人情感因素，仁宗傾向在禮數上給予奉慈廟時享更高規格待遇。

回顧秦蕙田針對仁宗慶曆年間太廟時享的批評，我們更能明白為何一貫反感「原廟」的秦氏會有「宋一切非禮，皆因不能親行時享而起」之嘆。⁴⁰ 本文引言提到的蔡稟之奏，正是在這種太廟、原廟之爭的語境下產生。儘管慶曆以來學風有求新、求變之實，疑古疑經風氣也帶動了儒家士大夫對新學風的追求。但是在太廟時享這一具體問題上，我們看不出慶曆新學風有甚麼具體影響。究其根本，其時新學風仍屬開創階段，對廟堂之上的禮儀影響有限。太廟、原廟時享之爭，恐怕不是慶曆新學風首要關注之事。此外，慶曆時兩部重要朝廷禮書《太常新禮》和《慶曆祀儀》的編修者多為追求學術新風氣之支持者。其中一位編修官李宥曾於同判太常寺時公開批評朝廷不尊重太廟時享。⁴¹ 然而李宥的個人批評是否能夠影響禮書編

36 《續資治通鑑長編》，第5冊，卷一一三，「明道二年十月己酉」條，頁2639。

37 同上注，卷一一七，「景祐二年十一月甲午」條，頁2762；第9冊，卷一二二，「寶元元年十一月己酉」條，頁2886；第6冊，卷一三四，「慶曆元年十一月乙丑」條，頁3198。

38 參景祐三年仁宗親赴奉慈廟孟冬時享，《宋會要輯稿》，第1冊，樂二之四，「律呂」條，頁356-357；並景祐二年十月十三日仁宗下詔過問奉慈廟文、武樂舞，同上注，樂三之一二，「詳定樂律」條，頁379。

39 同上注，第2冊，禮十七之十三，「親饗廟」條，頁693。

40 秦氏對原廟之反感，以其謂：「七廟禮也。景靈宮非制也，南渡以後，尚不悟其非，而重建景靈宮，何耶？」見秦蕙田：《五禮通考》，卷八二，「宗廟時享」條，頁5051。

41 《宋史》，第29冊，卷三〇一〈李宥傳〉，頁9995。

纂，而慶曆禮書所載太廟儀注又是否曾經行用，均已無法證明。從現存史料來看，慶曆中後期太廟時享與奉慈廟時享仍然密不可分，規格上亦無分別。⁴² 太廟、原廟之間的禮儀張力依然存在。

此外，從政治大氣候來看，慶曆三年太廟時享的爭議，和慶曆新政正好重疊。引發仁宗太廟時享爭議的御史蔡稟，其本人是范仲淹的姻親。蔡稟之弟蔡齊乃是范仲淹女婿。當然，這其中未必有甚麼因果關係。但是慶曆時期，關於太廟時享的議論確實有所增長。蔡稟進奏不果以後，慶曆六年（1046）還發生了一次關於太廟、原廟時享規格的爭議。六年正月，兵部員外郎魏兼和左巡使侍御史王平上奏，針對太廟、奉慈廟時享祭品不均的問題提出意見。按照慣行儀制，兩廟時享祀品都是二羊二豕。章獻、章懿移入太廟之後，魏兼認為奉慈廟和太廟相比之下祭品輕重不均，「欲乞移〔奉慈廟〕羊、豕各一，太廟薦饗。」⁴³ 王平並以慶曆五年（1045）孟夏時享為例，指出太廟用羊、豕共四牲切割時實有大小不均之憂。用他的話來說：「奉慈一室之享，有牲一十六段；太廟七室，其數亦同。是輕重多少不等如此。」⁴⁴ 但是另一方面，王平也提出「建隆以前，太廟薦享，亦嘗用三羊三豕。自後有司議而減之。今者添牲，于禮妨礙」，需下禮官討論，從長計議。⁴⁵

王平所謂「于禮妨礙」之「禮」，明顯屬於宋朝自己的禮儀習慣。太常禮院討論的結果是：「添牲則于本朝之制不合……仍舊禮為便」。⁴⁶ 朝廷決定採取太常禮院方案，沿用二羊二豕的「舊禮」。章獻、章懿神主移入太廟之後，太廟、奉慈廟祭品輕重不均的問題

42 《續資治通鑑長編》，第6冊，卷一五三，「慶曆四年十一月辛巳」條，頁3721；第7冊，卷一六一，「慶曆七年十一月丁酉」條，頁3890。

43 這類議論多會入檔太常禮院《例冊》，以供將來朝廷制禮參考之用。禮院《例冊》今已不存，此處文字引自《太常因革禮》。歐陽修：《太常因革禮》，卷十二，收入《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936年），第1043冊，頁64。關於《太常因革禮》理念的概括及其政治意義，張曉宇：〈從「變唐之禮」到「章獻新儀」——北宋前期「新禮」問題與《太常因革禮》〉，頁50-57。

44 歐陽修：《太常因革禮》，卷十二，頁65。二羊二豕，每牲分為四段，共一十六段。如此則太廟十八祖先神位無法均分。

45 同上注。

46 同上注，頁66。

乃是明顯事實。但是，朝廷依然堅持舊制，這自然也是因為仁宗個人偏好奉慈廟。慶曆七年七月二十一日，仁宗再次下詔，提出養母章惠神主祔於后廟以後，他可能會堅持親詣奉慈廟行時享禮，命太常禮官討論。翰林學士張方平婉轉提出反對意見後，仁宗才勉強提出「將來饗奉慈廟，朕且親行，此後遣宰臣攝事」的折衷方案。⁴⁷

慶曆以降，「三歲一祠」的太廟朝享雖大體維持，⁴⁸ 作為廟禮根本的時享卻一直無法得到重視。至和元年（1054）仁宗寵妃溫成皇后過世後，仁宗授意下又設立了溫成皇后「原廟」。太常禮院制訂此廟時享儀節，以知制誥、待制為時享行禮官，祭器比對皇后廟一室之數等齊，這些亦都是應天子私意而創立，並無禮經明文參照。⁴⁹ 更有甚者，按照禮例，溫成神主只可供以常饌，並不在時享範圍之中。然而在溫成廟的議禮過程中，仁宗本人置禮例於不顧，下詔由知制誥代行時享之禮。⁵⁰ 這簡直是無視太廟時享基本規制，而徑以皇權獨斷。由於仁宗私人對原廟祭祀的偏好，太廟時享不僅變成了次等之禮，甚至變成了可有可無之禮。這是慶曆太廟時享爭議的根本緣由。

仁宗晚年身體衰落，無法再聚神於禮儀細節，朝廷上再次出現修訂太廟時享禮制的聲音。嘉祐七年（1062），呂公著（1018–1089）再次提出太廟與奉慈廟祭品不均的問題。呂氏建議參考唐代孟月時享太廟之制，每室各用一太牢，並提出時享不用牛，太廟七室和后廟四室各用一羊一豕（少牢），所謂「變唐之禮，頗為折中」。⁵¹ 朝廷採納了呂氏這一提議，時享祭品儀制終得以昇格，與其禮制地位

47 《宋會要輯稿》，第2冊，禮一〇之六，「后妃廟」條，頁686。

48 關於仁宗朝享太廟前後十一次的時日記錄，參同上注，禮一七之一〇，「親饗廟」條，頁891。

49 同上注，禮一〇之六，「后妃廟」條，頁686。

50 同上注。

51 歐陽修：《太常因革禮》，卷十二，頁68。

相匹配。⁵² 但是，慶曆以來的相關禮議在禮學理念方面並沒有出現甚麼新意。即使有如魏兼、王平者提出時享祭品輕重不均的問題，其論據亦多為前朝禮例，自然也談不上有何理念。直到神宗元豐初年重訂郊廟禮文，太廟時享理念才充分展現在相關禮臣議論之中。

四、元豐郊廟禮文改革與禮文所

宋神宗元豐初年親自主持的郊廟禮文改革可以說是兩宋最重要的禮儀改革。關於這次改革的前因後果，近人已有不少分析。⁵³ 簡而言之，這一改革上承仁宗慶曆、皇祐以後一系列的禮書修撰和重訂明堂大典，下啟徽宗大觀、政和之際的復古禮制。從元豐元年到五年，神宗繼承王安石（1021–1086）新政以來經學政教合一的路向，謀求從根本層面修正宗廟大禮。元豐五年（1082）四月由崇文院校書楊完領銜編成的三十卷《元豐郊廟奉祀禮文》，正是這次禮儀改革的總結報告。⁵⁴

為集中資源完成禮制改革，神宗專門設立了一系列禮儀機構，總其事者稱為詳定郊廟奉祀禮文所。《玉海》引《四朝（國史）志》云：「天子銳意稽古禮文之事，招延群英，折衷同異，元豐有詳定禮文所，大觀有議禮局，政和有禮制局。」⁵⁵ 從政治屬性來說，詳定禮

52 嘉祐七年八月十日詔書：「凡因郊親饗太廟，舊用犢一、羊四、豕四，今用犢一、羊七、豕七。孟饗、臘饗舊用羊二、豕二，今用羊七、豕七。禘祫攝事，舊用羊四、豕四，今用羊七、豕七。皇后廟孟饗、臘饗，舊用羊一、豕一，今用羊四、豕四」。需要注意郊祀後皇帝親饗太廟和屬於時享的孟饗、臘饗並非一樣，禮制規格有所不同。《宋會要輯稿》，第2冊，禮一七之一三，「親饗廟」條，頁894。

53 小島毅（Tsuyoshi Kojima）：〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》第108冊（1989年2月），頁123–219；朱溢：〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，《漢學研究》第27卷第2期（2009年6月），頁282；Cheung Hiu Yu, *Empowered by Ancestors*, 85–93.

54 張文昌：《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁201–202。

55 王應麟：〈元豐郊廟奉祀禮文〉，《玉海》，卷六九，收入《四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987年），第945冊，頁35。此《四朝志》當即南宋孝宗時所編纂之《四朝國史》。

文所禮官成立之初已兼容新法、舊法兩大集團之成員。新法黨之代表為時任崇政殿說書之黃履（1130–1101）。舊法黨則以反青苗法最力的老臣陳襄（1017–1080）為首。禮文所其餘諸成員如集賢校理李清臣（1032–1102）、王存（1023–1101）、太常寺主簿楊完、國子監直講孫諤（1100年卒）諸人，多數依違兩黨之間。⁵⁶事實上，當時禮文所禮官議禮準則與其政治出身並無明顯關係。真正具決定意義的兩大因素乃是「取法古制」的禮學修辭與參酌唐禮的禮儀實踐。禮學修辭層面所謂的「取法古制」，乃指在禮制議論方面以先王古制為尊，其思想趨勢表現為越過漢、唐，回向三代。至於針對唐禮的參酌與取捨，則源自北宋禮制承繼唐代的正當性問題。兩者之中哪套才是太廟禮文的正確理念？其禮學依據又為何？這是詳定禮文所禮官首要關心的問題。

作為元豐詳定禮文所的領導與靈魂人物，福建學者陳襄在元豐禮制改革中的角色十分重要。陳襄為福州「古靈學派」代表，其學術傾向古學，尤重「先王禮義」之復興。葉祖洽（1046–1117）在所撰陳襄行狀中對其人有「氣古行高」的總體評價。⁵⁷陳襄在政治上雖然反對王安石的青苗法，⁵⁸但在禮學上卻與王學的法古主張暗合。正因為陳襄個人對「先王禮義」有所追求，才在晚年以高齡出任領導詳定禮文所，並整合禮文所內部同樣重視「先王禮義」的王門學者如陸佃（1042–1101）、何洵直、張璪（1101年卒）等人。值得注意的是，王安石以經義匹配政事，其禮學理念帶有很強的主觀詮釋性。「託古改制」是王學乃至王門學者重要特色。禮文所禮官在政治上儘管有新、舊之別，但在禮學理念方面卻同樣具有求新、求變的特色。就太廟禮制而言，何洵直、陸佃等人都曾於元豐改革中提

56 《續資治通鑑長編》，第12冊，卷二八七，「元豐元年正月戊午」條，頁7012。

57 葉祖洽：〈先生行狀〉，附見陳襄：《古靈先生文集（附行狀、誌、銘等六篇）》，收入《中華再造善本·唐宋編》（北京：北京圖書館出版社，2005年，據上海圖書館藏1161年陳輝贛州刻本原大彩印），總第342冊，頁2。關於陳襄對「先王禮義」的追求，參張曉宇：〈「學統四起」下的北宋古禮運動——陳烈事跡的一個思想史考察〉，《新史學》第30卷第2期（2019年6月），頁120–123。

58 《宋史》，第30冊，卷三二一〈陳襄傳〉，頁10420。

出過不少創新之見。王安石本人熙寧五年（1072）提出以僖祖為太廟「始祖」，更是從根本理念上挑戰太廟祭祀禮意。⁵⁹ 為了改變現存的「本朝」禮制，王學在詮釋「古制」時多訴諸漢儒權威，以鄭玄三《禮》注作為理念依據。但是，在詮釋這些注文時又常常加入自己的主觀判斷。籠罩在濃厚復古氣氛下的元豐郊廟改革以及太廟時享議論，也具備了這種主觀性。在進入具體分析之前，還要針對材料略作交待。

現存關於元豐郊廟改革的材料，多源自陳襄《古靈集》。⁶⁰ 文淵閣四庫全書本《古靈集》卷九全卷〈詳定禮文〉目下即收錄了由陳氏起草的一批重要禮文改革意見。然而四庫本《古靈集》實非全帙，其中數條有缺文，卷末〈議罷朔望上食〉條下小字注明「以下闕」。上海圖書館藏有紹興三十一年（1161）陳襄五世孫陳輝所刻贛州刻本，其中四庫本所缺諸條文字均在。⁶¹ 上圖贛州本《古靈先生文集》已收入《中華再造善本》叢書中，由北京圖書館出版社出版。比對二本，乃知〈詳定禮文〉目下共繫有禮文改革建議 48 條，其中「遇雨望祭服祭服仍設樂」、「冕旒制」、「綬」、「議罷朔望上食」、「銅尺」、「木尺」6 條僅見於南宋紹興贛州本《古靈先生文集》。下文統一徵引此本。

《古靈先生文集·詳定禮文》條目起首有一段陳襄代表禮文所進修訂條目之序言，頗能代表元豐郊廟禮文改革的基本宗旨，略引如下：

詳定郊廟禮文臣陳某等言：有事于南郊，薦饗景靈宮，朝饗太廟，大率皆踵唐禮。至於壇壝神位，大駕輿輦，仗衛儀物，亦兼用歷代之制。若槩以先王之禮，固已

59 熙寧五年廟議以及王門學者在元豐禮文改革中的作用，參 Cheung Hiu Yu, *Empowered by Ancestors*, 63–103; 馮茜：《唐宋之際禮學思想的轉型》（北京：三聯書店，2020 年），頁 219–266。

60 元豐郊祀禮文改革的原始材料自然是《元豐郊廟奉祀禮文》。然而此書已佚，殘文見《古靈集》、《玉海》、《續資治通鑑長編》等書，以《古靈集》所收最為詳盡。

61 時永樂：〈陳襄《古靈先生文集》宋刻本考辨〉，《中國典籍與文化》2013 年第 2 期，頁 105–111。

不同；必兼用歷代之制，則其間情文訛舛甚眾，蓋有規摹苟略而因循已久、重於更制者。事出一時之儀，謹先奏陳，恭候訓敕。⁶²

從奏文序言來看，禮文所的根本宗旨在於以「先王之制」糾正當代之制，尤其是南郊、景靈宮和太廟這三大部分所沿襲的儀節。上圖南宋贛州本《古靈先生文集·詳定禮文》共收禮文所禮官 48 條建議。這 48 條建議中，直接和太廟祭祀典儀相關的就有 18 條，足見太廟祭儀在整個元豐郊廟禮文改革中的重要地位。這 18 條可再析分為五類範疇：

1. 關於太廟和郊祀關係的「先宿太廟次宿北郊次宿南郊」1 條
2. 關於太廟整體和局部空間布局的「八廟異宮」、「景靈宮太廟御盥洗不當東霤」2 條
3. 關於太廟祭祀用品的「用制幣」、「不設黃道褥」、「太廟用蜃尊」、「太廟尊彝之數溢于古仍不依四樂各設」、「鬱鬯」5 條
4. 關於太廟行儀規範的「炳蕭」、「惟人君得升阼行事」、「薦新不擇日不出神主」3 條
5. 關於太廟時享相關準則的「禘祫不廢時祭」、「月祭五廟時祭二祧古無月半祭」、「告朔謂之月祭」、「《儀禮》月半奠」、「月半奠謂之殷事」、「前漢祭朔望」、「議罷朔望上食」7 條

五類範疇中最受詳定禮文所重視的就是太廟祭祀原則中時享、月祭、月半祭（望祭）以及月祭、月半祭上食問題。贛州本《古靈先生文集》中「議罷朔望上食」一條，詳論唐代以來朔日太廟奉進祭祀供品（上食）之禮，議論詳瞻，體現了當時太廟祭禮中時享與各種祭祀、上食並存的複雜情況。此條正文分為兩大部分，前一部分全引晚唐李翱（774–836）〈陵廟日時朔祭議〉一文，後半部分則為陳襄等禮官借題發揮，集中討論太廟時享的祭祀時間與祭品問題。通過批評月祭、月半祭各種非時享祭祀以及各類祭品，以陳襄為代表的禮官群體集中論述了太廟時享的重要性，試圖重建時享在廟禮

62 陳襄：《古靈先生文集》，卷十九，頁 3。

中的中心地位。由於相關禮學議論複雜，以下分二節討論。

五、元豐改革中的禮學理念 —— 時享與朔、望上食

贛州本《古靈先生文集》「議罷朔望上食」一條引唐人李翱〈陵廟日時朔祭議〉文字，開首援用《國語》、《禮記·祭法》與《周禮》中的三條經文分析漢代以來的日祭、月祭（即朔祭）傳統。李翱認為《周禮》沒有提過日祭、月祭，所以這兩種祭祀並不算是真正的先王之法。至於為何《國語》、〈祭法〉記有日祭、月祭，那是因為古代典籍遭遇秦火之難：「先儒穿鑿，各伸己見，皆托古聖賢之名，以信其語，故所記各不同也。」⁶³ 李氏進一步引申曰：

古者廟有寢而不墓祭，秦漢始建寢廟於園陵而上食焉，國家因之而不改。貞觀、開元禮，並無宗廟日祭、月祭之禮，蓋以日祭、月祭既已行於陵寢矣。故太廟之中，每歲五享、六告而已。不然者，房玄齡、魏徵之輩，皆一代名臣，窮極經史，豈不見《國語》、《禮記》有日祭、月祭之辭乎？斯足以明矣。⁶⁴

李翱認為皇家太廟中只有五享時祭才是真正源自周代的先王之禮。日、月二祭則是秦漢後出的新傳統，源自兩朝皇家流行的上食之禮。從禮制史來看，東漢明帝以後，由於皇家簡化宗廟制度，轉而在諸帝園陵旁舉行祭祀禮儀。這些禮儀吸收了當時社會上流行的墓祭習慣。日祭、月祭即墓祭時按日、月定時奉上祭品，這種禮儀被朝廷禮儀吸收以後，轉化成為上食禮的形式。⁶⁵ 本來上食禮作為「後王之禮」只於帝王陵寢施行，嚴格來說不屬於太廟祭祀系統。然而

63 李翱：〈陵廟日時朔祭議〉，收入董誥等編，孫映達等點校：《全唐文》（太原：山西教育出版社，2002年），卷六三四，頁3784。

64 同上注。

65 關於墓祭和帝王陵墓上食禮的關係，參楊寬：《中國古代陵寢制度史研究》（上海：上海古籍出版社，1985年），頁34-36、106-109。

隨著國家禮制的演化，上食禮以日、月祭的形式進入了太廟禮祭祀。李氏在文中提議回歸開元以前的初唐禮制，罷廢開元以後朔日上食太廟的傳統，正是因上述變化有感而發。至於晚唐陵墓上食的現狀，李翱認為「採《國語》、《禮記》日祭、月祭之詞，因秦漢之制，修而存之，以廣孝道可也。」⁶⁶

陳襄全文引用李翱「陵廟日時朔祭議」，乃至與李氏詳定禮文所重視先王禮意的精神相契合。和李翱不同者，陳襄等禮官承認月祭也是古禮。這是因為詳定禮文整頓太廟祭儀的理論基礎多出《禮記》，尤其是〈郊特牲〉、〈祭義〉等篇。如果直接像李翱一樣忽視《禮記》的經文權威，等於否定《禮記》傳述的是先王禮意。這樣一來，其他各項基於《禮記》的禮文修訂都將面臨理論危機。因此，陳襄等一眾禮官堅持在「議罷朔望上食」討論中引用〈祭法〉「皆月祭之」的說法，他們進而找出《左傳》中另一條證據以佐證月祭也屬於「古禮」。⁶⁷ 這在「告朔謂之月祭」一條議論中表達得更為清楚。⁶⁸ 但是，陳襄認為月祭並不等於上食。前者是正規祭祀，有嚴肅的祭器、祭品，主持者也是三公級別的高級祭官。後者在祭品、助祭官方面級別都比較低。借用李翱的話來說：「謂之上食可也，安得以為祭乎？」⁶⁹ 北宋太廟祭祀不重時享、月祭卻重視上食，在陳襄看來是受了天寶以來「非禮」傳統的影響。

此外，以陳襄為首的詳定禮文所禮官提議廢除北宋一直沿習的「望日上食」之禮。望日祭祀即月半祭，望日為每月十五。陳襄在「議罷朔望上食」一條中宣稱：「古者宗廟有時享、月祭而無月半祭；月半有祭者，非古禮也。」⁷⁰ 事實上，《儀禮·士喪禮》本經只記載了近於月祭的朔月奠，並明確指明「月半不殷奠」。⁷¹ 然而鄭玄在注

66 同上注。

67 陳襄：〈議罷朔望上食〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁39。

68 陳襄：〈告朔謂之月祭〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁35-37。

69 李翱：〈陵廟日時朔祭議〉，頁3784。

70 陳襄：〈議罷朔望上食〉，頁40。

71 鄭玄注，孔穎達疏：《儀禮注疏》，收入《唐宋注疏十三經》，第2冊，卷三七〈士喪禮〉，頁296。「殷」即盛大之意。

解朔月奠時提到「自大夫以上，月半又奠」。⁷² 賈公彥《儀禮》疏發揮鄭注，提出《儀禮》本經「月半不殷奠」的說法只針對士之階層；大夫階級及以上有月半奠。⁷³ 按鄭注、賈疏推斷，天子宗廟自然也有月半祭。為了避免直接反駁鄭注，以陳襄為代表的詳定禮文所別出心裁，提出月半祭並非如時享、月祭一般的常規祭祀。用他們的話來說：「月半猶平常之朝夕者，謂猶生時朝夕之常食也。」⁷⁴ 換言之，月半祭理念上只是重現死者生前常食的一種上食禮，與太廟禮儀並無關係。禮文所這一說法，無疑有悖於鄭注、賈疏所承載的傳統禮意，而更接近於自我作古的創造性詮釋。

在接下來的分析中，陳襄針對月祭和時享作了進一步區分。天子宗廟系統的核心五廟可以享受月祭加時享；五廟以外、已經祧遷的宗廟祖宗，不用月祭，只用時享之禮，亦即《禮記·祭法》中所謂的「遠廟為祧，享嘗乃止」。按照鄭注原解，〈祭法〉「享嘗」一詞本指代〈王制〉篇所載「春祠、夏禴、秋嘗、冬烝」四時之享。⁷⁵ 陳襄等禮官針對此條，再次提出新解。他們根據禮有隆殺的大原則，把「遠廟為祧，享嘗乃止」的「止」字解讀為動詞。意思遂變成：祧廟時享禮「止」於秋嘗。如此一來，祧廟時享只有春祠、夏禴、秋嘗，而無冬烝。按照他們的話來說：「其止享嘗而不與乎烝，則又加殺矣。」⁷⁶ 亦即針對祧廟時享再作一次減法。

72 同上注。「又」通「有」字，朱熹《儀禮經傳通解》作「有」。參《儀禮注疏》，頁300之校勘記。

73 同上注，頁296。賈公彥《周禮·大司樂》疏亦有云：「約〈士喪禮〉，月半不殷奠，則大夫已上有月半殷奠法，則知生人亦有月半大食法」。見《周禮注疏》，卷二二，頁221。

74 陳襄：〈儀禮月半奠〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁38。

75 鄭注原文為：「享嘗：四時祭祀。」鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入《唐宋注疏十三經》，第2冊，卷四六〈祭法〉，頁511。鄭玄此處所述本為說明周代文、武二王祧廟特例，沒有明說時享是帝王祧廟的普遍通則。更早則為劉歆引《春秋外傳》（《國語》）云：「『日祭，月祀，時享，歲貢』。祖禰則日祭，高曾則月祀，二祧則時享，壇墀則歲貢」。據清代禮學家黃以周言，許慎《五經異義》亦引「古左氏說，時享及二祧，是祧亦四時祭也。」可以確定「祧亦四時祭也」東漢末年以來已是一種成說，為許、鄭等大儒所共尊信。黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》（北京：中華書局，2007年），第2冊，卷十八〈時享禮通故〉，頁919，第9條。

76 陳襄：〈議罷朔望上食〉，頁41。

詳定禮文所禮官既認為月半祭本身不合古禮，由之演變而來的月半上食自亦如是。至於唐代天寶末年把月半上食搬到太廟舉行，在他們眼中更為非禮。禮官最終擬定的方案，提出太廟僖祖、太祖、太宗、真宗、仁宗、英宗六室定期時享；時享之外並行月祭：「廟各一獻牲，用特羊，以宗正丞行事。」翼祖、宣祖兩位趙氏祖先神主已經遷入祧廟，故而只用時享，不用月祭；時享止於秋嘗。至於不合「古制」的月半上食之禮，則請罷之。⁷⁷至此，北宋太廟時享制度在實踐層面才有了一套完整的配套理念。

通過理清祭祀與上食之間的分別，陳襄等禮官所設計的修正方案有意增強太廟時享作為常制的地位。在他們看來，太廟祭祀之所以久久不定，正是因為朔、望上食這樣的當代習慣借月祭、月半奠等祭儀之名而行。月祭固然見諸禮經，然而上食本身只是秦、漢以來的發明，並非先王之禮。如果用秦蕙田的話表述陳襄等禮官的意見，就是「若使廟享之禮克正，時享之外，何必又有上食。」但是，時享和上食的關係並非如此容易切割。由於薦新之儀以及牙盤常食的存在，北宋太廟各種大小享、祭祀中的祭品常有體例混亂的情況。祭品問題也正是禮文所禮官們所著意修正的另一「不正之禮」，尤以薦新與牙盤常食最為其所關注。

六、元豐改革中的禮學理念——時享、薦新與牙盤常食

針對太廟祭品尤其是薦新和牙盤常食，吳麗娛、西岡市祐、朱溢諸先生針對唐宋二朝已經做過不少研究。這些研究為我們瞭解祭品問題提供了足夠背景。⁷⁸時賢已作充分論述者，此處不贅。下文主要關心元豐禮官如何通過詮釋漢人經注來修訂祭品之儀，以符合他們心目中的「先王」禮義。

77 同上注。

78 吳麗娛：〈唐宋之際的禮儀新秩序〉，頁 233–268；朱溢：〈唐至北宋時期太廟祭祀中私家因素的成長〉，《臺大歷史學報》第 46 期（2010 年 12 月），頁 66–76，尤其是注 144 中所提到的西岡市祐文章。

太廟薦新之儀即以新鮮時令之祭品進奉祖先。北宋禮制記載「國朝宗廟之祭，每歲四孟月及季冬，凡五饗，朔望則尚食、薦新」之說，似乎薦新是在五饗之外的另一套制度，實際上不一定如此。⁷⁹ 元豐三年（1080）詳定禮文上奏討論太廟祭品問題，指出時享中「祠、禴、烝、嘗」之名本用來反映祭品多寡，所謂「春夏則物未成而祭薄，秋冬則物盛而祭備」。然而當時情況是：「太廟四時雖有薦新，而孟饗禮料無祠、禴、烝、嘗之別。伏請春加韭、卵，夏加麥、魚，秋加黍、豚，冬加稻、鴈，當饋熟之節，薦於神主。其籩豆於常數之外，別加時物之薦，豐約各因其時，以應古禮。」⁸⁰ 這裡其實是把薦新的概念引入時享之中。⁸¹ 這一概念的引入有著祖法上古殷禮的影子。殷商金文中之烝祭寫作「上豆下并」，實際上就是薦新於祖宗之義。嘗祭在《春秋》中亦有薦新祖廟之意。⁸² 那麼太廟時享本來用甚麼祭品？除了牲牢以及籩豆、簠簋等禮器所盛放之「祭料」外，就是宋初和峴提議增設的牙盤常食。

從禮制角度而言，牲牢以及籩豆簠簋所陳「祭料」自然是最正統的做法。和峴遷就太祖本人不熟悉正統禮料的做法，引唐天寶五年前事為例，在太廟祭祀中引入本出於帝王常饌的牙盤食，這種做法在仁宗時期曾經受到質疑，但沒有得到實際解決。⁸³ 神宗元豐期間，詳定禮文所除了把薦新的概念引入太廟時享之外，更提出了廢除牙盤食的建議。詳定禮文所元豐四年（1081）十月上奏請廢除牙盤上食，奏文引用《荀子·禮論》「貴本而親用」之旨。其曰：

貴本之謂文，親用之謂禮。故古者祭祀併薦上古、中古及當世之食，所以貴本而親用。〈禮運〉曰：「玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，熟其穀。」鄭氏謂此薦上古、中古之食

79 《宋會要輯稿補編》，頁 857。

80 《宋會要輯稿》，第 2 冊，禮一七之三二，「時享」條，頁 912-913。

81 實際上，北宋太廟薦新物之前多用冰，仁宗景祐二年趙良規進言後才可以在太廟祭祀中引入時新物的概念。同上注，禮一七之三，「時享」條，頁 911-912。

82 參沈文倬：〈宗周歲時祭考實〉，收入氏著：《宗周禮樂文明考論》，頁 84-86。

83 參朱溢：〈唐至北宋時期太廟祭祀中私家因素的成長〉，頁 72。

也。又曰：「然後退而合享，體其犬豕牛羊，實其簠、簋、俎、豆、鉶羹。」鄭氏謂此薦今世之食也。自西漢以來，園寢上食，而唐天寶五年始詔享太廟，每室更加常食一牙盤，因與三代簠、豆、簠、簋並薦，雖亦貴本親用之意，然而韋彤、裴堪等議以為宴私之饌，可薦寢宮而不可瀆於太廟。臣等攷之，享太廟宜自用古制，其牙盤上食請罷。⁸⁴

禮文所此處引用《荀子·禮論》「貴本之謂文，親用之謂理」，原文語境本來是一個三層式的祭品結構。最高層次的「大饗」祭品制式為「尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴食飲之本也。」「大饗」即禘祭，所謂合祖先眾神主而統祭之。中間層次的「饗」是為「尚玄尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱」。「饗」即太廟時享之禮。最低層次的「祭」則為「齊大羹而飽庶羞，貴本而親用也」。這裡的「祭」即《禮記·祭法》所載的太廟月祭。⁸⁵〈禮論〉這一祭品三層次說把禘祭、時享和月祭區分開來，用有限資源達到禮制「大隆」的目的，體系規整。此外，禮文所依據漢代鄭玄注解《禮記·禮運》中的一條說法，指出太廟祭品可以分為「上古」、「中古」和「今世」之食。「上古」、「中古」之食指的是玄酒、血食及半熟肉；「今世」之食指的是將已經切好加工過的牲牢盛承於諸禮器中作為「禮料」。禮文所禮官們進而提出太廟時享宜用古制，恢復「上古」、「中古」、「今世」之食的完整體系，而廢除不在這一體系中、唐天寶五年以後新添的牙盤上食。

禮文所禮官對「古制」中「上古」、「中古」、「今世」之食的理解，建基在鄭注〈禮運〉文字之上。但是，細考鄭注本文，雖在「玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，孰（熟）其殽」經文之下注有「此謂薦上古、中古之食也」一語，但在原來經注體系中還有其他細節乃至上、下文語境而為禮文所禮官所未及者。首先，鄭注原文有一條

84 《續資治通鑑長編》，第13冊，卷三一八，「元豐四年十月丁卯」條，頁7681；亦見《宋會要輯稿》，第2冊，禮一五之八，「緣廟裁制」條，頁654。

85 以上引文均見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），第2冊，卷十三〈禮論〉，頁351-352。「大饗」、「饗」、「祭」的解讀，並參王先謙注語。

主線：鄭玄是用歷史變化的眼光去注釋〈禮運〉經文中孔子對歷史尤其是禮制變化的看法。這一部分經文重點在於：「夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。」⁸⁶ 孔疏發揚此理，提出「但今世一祭之中，凡有兩節。上節是薦上古、中古；下節是薦今世之食。」另一方面，鄭玄認為飲食習慣隨時而變，其基本原則乃是「饗德不饗味」。落實到祭品層面何謂「上古、中古」之食、何謂「今世」之食，其實存在一定的詮釋空間。所以孔穎達在「下節是薦今世之食」注語後面，續以「『自玄酒在室』至『承天之祜』，總論今世祭祀饌具所因於古及其事義」一句。「所因於古」四字，足以顯示孔疏強調的是「今」禮中的「古」制因素。這是一種現象描述，而非價值判斷。換言之，鄭、孔未言「上古」、「中古」、「今世」之食必須是何形式。在「夫禮之初」句後注文中，鄭玄明確提出「中古未有釜、甑，釋米捭肉，加於燒石之上而食之耳。」⁸⁷ 在祭禮「上節」的「薦上古、中古之食」部分，鄭注重點乃是「併所用之物」而合享。

同理，於「玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，孰其殽」經文一語下，鄭玄於「此謂薦上古、中古之食也」文後引用《周禮》對祭儀中祝號的看法，以提示此處之「上古」、「中古」是以周禮為參照點。從周代的歷史視野出發，則「『腥其俎』謂豚解而腥之，及血毛皆所以法於大古也；『孰其殽』謂體解而燻之，此以下皆所法於中古也。」⁸⁸ 而「今世」之食則為「『體其犬豕牛羊』謂分別骨肉之貴賤以為眾俎也。」⁸⁹ 如嚴格按照鄭玄注文本文來處理太廟時享，即使禮文所提倡的「三代籩、豆、簠、簋」，其中放置的祭品亦非周代所習用的「上古」、「中古」及「今世」祭料，不能達到其所倡導的「取法古制」目的。

從鄭玄歷史主義的精神出發，「今世」之食的重點在於「於人

86 《禮記注疏》，卷二一〈禮運〉，頁 261。

87 根據孔穎達等疏文，此處「中古」指的是神農氏時代。同上注。

88 同上注，頁 263。

89 同上注。

道為善也」。將「於人道為善」解釋為以服侍生者之道服侍祖先魂靈，那麼禮文所反對的牙盤常食，真正符合「今世」之食的精神。這也是哲宗時呂希純據之以支持牙盤食的理由。⁹⁰ 禮文所禮官恐怕也看到了這種理論上的矛盾，在元豐四年十月丁卯日上奏請廢除牙盤上食數日之後，於四日後（辛未日）再上一奏，奏文內容即上文所討論之「議罷朔望上食」一條。⁹¹ 禮官等借唐人李翱之口，強調太廟時享「不饗味而貴氣」。此句出自《禮記·郊特牲》，所謂「至敬不饗味而貴氣臭」。此句孔疏解為：「血，氣也。夫熟食有味，味者為人道，人道卑近，而天神尊貴，事宜極敬，極敬不褻近，故用血也。用血，是貴氣而不重味，故云貴氣臭也。而宗廟敬降於天，故用腥，腥稍近味。社又降於宗廟，故用燔，燔又稍近味。」⁹² 可以看出，鄭注、孔疏原文提出的是「郊禮—宗廟—社」這樣一個三層結構。從郊祀大禮到社祭，隨著禮制程度的降低，祭品遂由「貴氣」之「天道」（血食）走向「重味」之「人道」。鄭玄主張最隆重的郊祀大禮用「貴氣」的「天道」祭品，宗廟祭禮方面則可取「稍近味」之祭品。禮文所禮官解釋「至敬不饗味而貴氣臭」與上文解讀「上古」、「中古」、「今世」之食相近，也是把注疏文字從原來的結構中孤立地抽取出來，達到其改變唐代禮儀慣例的用意。

綜觀元豐以降禮文所關於太廟祭品的種種議論，禮官們在修辭層面大抵以「取法古制」為依歸，試圖修正北宋禮制一直以來參酌唐禮的做法。同一「唐禮」的話語，宋初時為和峴等禮官用來反對五代禮制。仁宗嘉祐時期為呂公著所倡議，以解決時享牲牢不勻的問題。到了神宗元豐時期，「唐禮」卻成為了禮文所「古制」的對立面。但是，禮文所提倡的「古制」並非真正的三代之制，而是禮官們自己對漢代禮學尤其是鄭玄《禮記》注的理解。總覽陳襄《古靈

90 《續資治通鑑長編》，第 19 冊，卷四七六，「元祐七年八月乙丑」條，頁 11345。

91 此奏《續資治通鑑長編》亦有摘錄，同上注，第 13 冊，卷三一八，「元豐四年十月辛未」條，頁 7684。《長編》所摘奏文較贛州本《古靈先生文集》為簡，刪去李翱〈陵廟日時朔祭議〉全文。據陳襄六世孫陳曄所撰〈古靈先生年譜〉，陳襄死於元豐三年（1080）三月，元豐四年（1081）十月此奏當非陳襄親呈。

92 《禮記注疏》，卷二五〈郊特牲〉，頁 303-304。

集·詳定禮文》數十條意見，所引用的大部分「先王」法，不出《禮記·禮器》、〈祭義〉、〈郊特牲〉、〈祭法〉、〈玉藻〉、〈曾子問〉經文以及相關鄭注，偶爾兼及《周禮》。在有些意見中，禮官徑稱「看詳禮經」，實則其引用之說法並非源自三《禮》本文，而是後人經解和議論，其中一些更是唐人議論。⁹³更有甚者，禮文所禮官乃引用孔穎達《禮記》疏、賈公彥《周禮》疏以及各種唐人注疏來駁斥唐人禮儀習慣。陳襄及禮文所禮臣在「不設黃道褥」一條中以《大唐開元禮》駁「唐故事：郊壇宮、廟、內壇及殿庭，天子步武所及皆設黃道褥」；⁹⁴在「薦新不擇日不出神主」一條中以晚唐韋彤《五禮精義》駁漢、唐舊習以薦新為廟儀，即為顯證。⁹⁵

除了太廟時享和祭品問題，禮文所討論郊祀禮文亦時見引用唐人議禮說法之痕跡。本文以太廟時享為主，無法多談，這裡暫舉一例。元豐元年（1078）九月，禮文所禮官在討論南郊大禮君臣站位、行儀方向時，從《禮記·郊特牲》談起，列舉南北朝時蕭梁何佟之（449—503）、皇侃（488—545）、崔靈恩諸家經師議論，駁斥韋彤《五禮精義》及後來各種南郊儀注以天子與從臣同由主階（午階）升降為「失禮」。⁹⁶事實上，唐初禮官程元素曾進奏唐高宗討論此禮之失。程氏原奏全文曰：「臣伏見儀注，皇帝升壇及降，並繇午階初引，太尉奠玉亦從南陛。臣不敢廣陳典故，以煩聖覽。必謂君王不可與臣下同階，

93 比如禮文所禮官論郊祀升煙瘞血禮與正式祭祀前後次序，所引「看詳禮經」文字實出唐初許敬宗奏議。見陳襄：〈先燔柴以歆神〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁21。陳氏所引所謂「禮經」文字，見許敬宗：〈郊祀燔柴先焚後祭議〉，收入《全唐文》，卷一五二，頁931。

94 陳襄：〈不設黃道褥〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁13。

95 陳襄：〈薦新不擇日不出神主〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁30-34。《五禮精義》今已佚，按照《玉海》所引《中興館閣條目》，這部禮書「先援古禮，參以唐制，辨據為詳」，是一部參酌古今的私人禮書。王應麟：《玉海》，卷三九，「五禮精義」條，收入《四庫全書》，第945冊，頁99。關於這部書體例的介紹，參張文昌：《制禮以教天下》，頁117-120。

96 此議時日繫年見《續資治通鑑長編》，第12冊，卷二九二，「元豐元年九月戊子」條，頁7136-7137。《續資治通鑑長編》所引上奏文字不全。全文見陳襄：〈南郊公卿執事官升午陛〉，《古靈先生文集》，卷十九，頁24-25。

太尉奠玉請從卯階，依西獻禮。則登降有數，君臣道存。」⁹⁷ 元豐禮官這條議論正好補足程氏原奏所缺乏的所謂「典故」。⁹⁸ 有趣的是，程元素的原奏在元豐禮官筆下也成為「典故」之一，用以反駁出於《五禮精義》之唐禮。這種以唐人經注、議論批評唐代禮儀實踐的做法，在郊祀禮文改革中還能找到一些例子。在廣引前說的背景下，元豐禮官對「古制」的追求，以及他們詮釋「古制」的方式，可以說是北宋禮制發展中「正禮」意識的一次集中體現。⁹⁹

七、結論

北宋禮儀改革運動的基本路線，主要以禮官們對唐代禮儀的態度為風向。本文以太廟時享禮為例，試圖說明北宋禮官對中晚唐禮儀習慣的依賴度存在一個逐漸下降的過程。從太宗時太廟臘饗的反覆不一，再到仁宗時針對時享作為常制的爭議，均可看出中晚唐禮制的影響力在慢慢消解。這一方面是出於禮制實踐層面的種種限制，另一方面恐怕也是因為慶曆以後改革風氣的影響。當然，這一消解過程在不同層面的遞減趨勢不可一概而論。各種朝儀實踐、官方禮書乃至私修禮經注疏對中晚唐禮制的「記憶」直到元豐時期仍屢見不鮮。但這類「記憶」出現的形式多為辯證古禮之論據。中晚唐禮制本身並非禮儀理念所指向的目標。

總體而言，從北宋初期到元豐禮儀改革，北宋禮官在禮制改革方面的修辭從參酌唐禮走向了對「古制」的理想追求。為了追求理想的禮制規範，禮官們在具體儀節方面提出了一些頗具創造力的想法。仁宗時王平、呂公著針對太廟時享牲牢的討論，神宗元豐時陳襄對時享的理解，乃至禮文所禮官對禮經以及前人注疏的解讀，皆體現了北宋禮官在禮學詮釋方面斷以己意的傾向。秦蕙田認為禮制

97 程元素：〈請改升階儀注奏〉，收入《全唐文》，卷一八七，頁1134。

98 元豐禮官在討論此問題時明確提出程元素此一先例：「臣下與至尊同陞，此程元素所以極論於唐也」。陳襄：〈南郊公卿執事官升午陞〉，頁24。

99 這種「正禮」意識是否和北宋中期禮學「正統」思想的發展有關，仍有研究空間。借則篇幅有限，不能在本文中展開了。

如能「節制自定」，則眾人皆有規範可依。從北宋太廟時享的相關爭議來看，北宋禮官在設立「古制」的理想規範毋寧說是「節制自訂」。當然，秦蕙田對宋代廟享的意見有其時代背景在內，本文無法充分展開。要充分解答秦氏慨嘆之由，恐怕仍要回到秦蕙田時代的禮學場域之中。¹⁰⁰ 但是，本文針對北宋太廟時享之分析，證明了宋代「不克時享」背後，其實還有「唐禮」和「古制」的理念博弈。而自宋初、慶曆以降，大成於元豐的太廟時享「古制」，實則源自禮臣「斷以己意」的判斷。元修《宋史·禮志》針對元豐郊廟禮文改革曾有一段評論：

大抵累朝典禮，講議最詳。祀禮修於元豐，而成於元祐，至崇寧復有所增損。其存於有司者，惟《元豐郊廟禮文》及《政和五禮新儀》而已。乃若圜丘之罷合祭天地；明堂專以英宗配帝，悉罷從祀群神；大蜡分四郊；壽星改祀老人；禘祖已祧而復，遂為始祖；即景靈宮建諸神御殿，以四孟薦享；虛禘祭；去牙盤食；卻尊號；罷入閣儀衛常朝及正衙橫行。此熙寧、元豐變禮之最大者也。¹⁰¹

從太廟時享的相關講議來看，元豐乃「變禮之最大者」，除了諸項禮文細節外，更關鍵的是提出了一套「古制」理念，為後來徽宗進一步復與「古禮」鋪平了道路。從這個意義來說，元豐禮文改革中的禮官議論，在北宋禮制與禮學發展中都具有重要地位。即以時享祭品為例。元祐七年（1092）在呂希純力勸下，朝廷雖曾短暫恢復牙盤之制，但是到了紹聖元年（1094），哲宗親政以後即下詔罷「太廟荐享牙盤食，並依元豐舊制」。¹⁰² 至於祭祀時間方面，元豐禮臣

¹⁰⁰ 此點承蒙匿名評議人提出，特此致謝。

¹⁰¹ 《宋史》，第8冊，卷九八〈禮志一〉，頁2423-2424。如湯勤福先生所論，這一段話為元代修史者概括之語。湯先生並指出，《元豐郊廟禮文》及《政和五禮新儀》是保存於有司之禮典。如《元祐祀儀》這樣的儀注書，元代恐怕已經佚失，修史者無法參考。湯勤福、王志躍：《宋史禮志辨證》，頁56。

¹⁰² 《宋會要輯稿》，第2冊，禮一五之一三，「緣廟裁制」條，頁824。

所提出的時享、月祭並行之制，元祐中期已見實行。哲宗元祐四年（1089）三月，監察御史王彭年進言「月朔、四孟、臘饗太廟及奏告諸室，群官執事，循奉典禮，惟恐不嚴」，即為顯證。¹⁰³ 之後的《政和五禮新儀》，更專門編入朔（月）祭太廟的相關儀節。¹⁰⁴ 此外，徽宗一朝的太廟時享討論也繼承了元豐禮文改革的理想。大觀四年（1110），主持禮儀改革的議禮局針對太廟時享的祭器進言，以元豐《太廟儀注》為模版，稱其規定時享「春夏用犧尊、象尊，秋、冬用著尊、壺尊，各二，已應《周禮·司尊彝》之義。」然而其「用太尊二，則是以追享、朝享之尊施之於禴、祠、烝、嘗矣，其為失禮明甚。請自今四時享太廟不用太尊。」¹⁰⁵ 議禮局對祭器「失禮」的理解以及相關建議，正是元豐變禮理念的延伸。

當然，以上所述不代表元豐變禮所構想的太廟時享禮制在行用層面得以全面貫徹。需要指出，北宋後期這一常設禮儀仍受其他禮儀干擾。徽宗一朝道教對朝廷儀制的滲透使得時享儀節更為複雜。這一點在《政和五禮新儀》「時享太廟儀」、「時享別廟儀」中的齋戒儀式中可見端倪。¹⁰⁶ 但是，元豐變禮理念層面的指導意義仍有其重要影響。元豐以後，由於太廟禮制基本框架已定，針對理念的討論開始減少。禮官討論相關禮文時又回到了禮例傳統。無論是《政和五禮新儀》還是南宋孝宗時接續北宋因革禮傳統的《中興禮書》，

103 同上注，禮一七之三六，「時享」條，頁 915。

104 今文淵閣《四庫全書》本《政和五禮新儀》朔祭太廟一卷全佚，只存條目。鄭居中等：《政和五禮新儀》，卷一〇九，收入《四庫全書》，第 647 冊，頁 589。

105 《宋會要輯稿》，禮一七之三六，「時享」條，頁 916。

106 鄭居中等：《政和五禮新儀》，卷一〇二，頁 558-59；卷一〇六，頁 579。

均就太廟時享與祭品制定了具體行儀過程。¹⁰⁷然而，在這些規則嚴整的禮數形式下，已不復見北宋禮官那種對理念的熱衷與追求了。

107 《政和五禮新儀》列載了皇帝時享太廟的各種具體儀注，包括決定享日過程、之前的齋戒、太廟內外陳設、車駕自正殿詣太廟過程、所用祭器、晨裸（享日當晨，皇帝酌酒灑地以敬祖先。政和儀制行裸之前還包括有皇帝親拭祭器以示尊重之儀）、牲牢祭品以至車駕還內。《中興禮書》所載「時享太廟別廟儀」與《政和五禮新儀》大同小異，唯合太廟儀與別廟儀為一。此外，職官名稱亦相應孝宗時官制略有改動。《文獻通考·宗廟考》論皇帝親饗太廟儀制，所用材料亦多鈔自《中興禮書》。《政和五禮新儀》與《中興禮書》，相沿之儀注傳統與《大唐開元禮》卷三七「皇帝時享於太廟」、卷三八「時享於太廟有司攝事」內容多有可資比對之處，尤其是儀式前後日期和負責禮官分工問題，但這點已經不在本文討論範圍以內了。同上注，卷一〇二至一〇四，頁 557-577；徐松輯：《中興禮書》，卷一〇二，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995-2002 年），第 822 冊，頁 389-393。

引用書目

- 班固：《漢書》。北京：中華書局，1962年。
- 陳襄：《古靈先生文集（附行狀、誌、銘等六篇）》。收入《中華再造善本·唐宋編》，總第342冊，據上海圖書館藏1161年陳輝贛州刻本原大彩印。北京：北京圖書館出版社，2005年。
- 陳學霖：《宋史論集》。臺北：東大圖書公司，1993年。
- 張曉宇（Cheung Hiu Yu）：〈從「變唐之禮」到「章獻新儀」——北宋前期「新禮」問題與《太常因革禮》〉。《漢學研究》第37卷第1期（2019年3月），頁37-81。
- ：〈「學統四起」下的北宋古禮運動——陳烈事跡的一個思想史考察〉。《新史學》第30卷第2期（2019年6月），頁111-167。
- . *Empowered by Ancestors: Controversy over the Imperial Temple in Song China (960-1279)*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2021.
- 刁小龍：〈鄭玄禮學體系管窺——以藏冰用冰和五祀說為例〉。《北京師範大學學報》2011年第3期，頁82-89。
- 董誥等編，孫映達等點校：《全唐文》。太原：山西教育出版社，2002年。
- 杜佑著，王文錦等點校：《通典》。北京：中華書局，1988年。
- Ebrey, Patricia. "Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China." *T'oung Pao* 83 (1997), 42-92.
- 范曄撰，李賢等注：《後漢書》。北京：中華書局，1973年。
- 高明士：〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉。收入高明士主編：《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》，頁23-86。臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- 黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》。北京：中華書局，2007年。
- 黃益飛：《西周金文禮制研究》。北京：中國社會科學出版社，2019年。

- 小島毅 (Kojima Tsuyoshi) : 〈郊祀制度の變遷〉。《東洋文化研究所紀要》第 108 冊 (1989 年 2 月), 頁 123–219。
- 李燾 : 《續資治通鑑長編》。北京 : 中華書局, 2004 年二版。
- 樓勁 : 〈關於《開寶通禮》若干問題的考察〉。《中國社會科學院歷史研究所學刊 (第四集)》。北京 : 商務印書館, 2007 年, 頁 411–437。
- : 〈宋初禮制改革及其與唐制的關係 —— 兼論「宋承唐制」說之興〉, 《中國史研究》2008 年第 2 期, 頁 57–76。
- : 〈宋初三朝的禮例與禮制形態的變遷〉。收入吳麗娛主編 : 《禮與中國古代社會·隋唐五代宋元卷》。北京 : 中國社會科學出版社, 2016 年, 頁 269–321。
- Meyer, Christian. *Ritendiskussionen am Hof der nördlichen Song-Dynastie (1034–1093): zwischen Ritengelehrsamkeit, Machtkampf und intellektuellen Bewegungen*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2008.
- 歐陽修 : 《太常因革禮》, 《叢書集成初編》第 1043–1046 冊。上海 : 商務印書館, 1936 年。
- 彭美玲 : 〈兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探〉。《成大中文學報》第 52 期 (2016 年 3 月), 頁 67–114。
- 秦蕙田 : 《五禮通考 (附索隱)》。臺北 : 新興書局, 1970 年。
- 沈文倬 : 《宗周禮樂文明考論》。杭州 : 杭州大學出版社, 1999 年。
- 時永樂 : 〈陳襄《古靈先生文集》宋刻本考辨〉。《中國典籍與文化》2013 年第 2 期, 頁 105–111。
- 湯勤福、王志躍 : 《宋史禮志辨證》。上海 : 上海三聯書店, 2014 年。
- 《唐宋注疏十三經》。北京 : 中華書局, 1998 年, 據《四部備要》本影印。
- 脫脫等 : 《宋史》。北京 : 中華書局, 1985 年。
- 王溥 : 《唐會要》。北京 : 中華書局, 1955 年。
- 王先謙撰, 沈嘯寰, 王星賢點校 : 《荀子集解》。北京 : 中華書局, 1988 年。

- 王應麟：《玉海》。收入《四庫全書》第 945 冊。上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 吳麗娛：〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉。《唐研究》2005 年第 11 卷，頁 233–268。
- 蕭嵩等：《大唐開元禮》。北京：民族出版社，2000 年。
- 徐松輯，陳智超整理：《宋會要輯稿補編》。北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1988 年。
- 徐松輯：《中興禮書》。收入《續修四庫全書》，第 822–823 冊。上海：上海古籍出版社，1995–2002 年。
- 徐松輯，劉琳等校點：《宋會要輯稿》。上海：上海古籍出版社，2014 年。
- 山內弘一（Yamauchi Kōichi）：〈北宋時代の郊祀〉。《史學雜誌》第 92 卷第 1 期（1983 年 1 月），頁 40–66。
- ：〈北宋時代の太廟〉。《上智史学》第 35 期（1990 年 11 月），頁 91–119。
- 楊寬：《中國古代陵寢制度史研究》。上海：上海古籍出版社，1985 年。
- 應劭：《風俗通義》（與蔡邕《獨斷》及劉邵《人物志》合刊）。上海：上海古籍出版社，1990 年。
- 張文昌：《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年。
- 鄭居中、白時中、慕容彥逢、強淵明等：《政和五禮新儀》。收入《四庫全書》第 647 冊。
- 朱溢：〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉。《漢學研究》第 27 卷第 2 期（2009 年 6 月），頁 262–302。
- ：〈唐至北宋時期太廟祭祀中私家因素的成長〉。《臺大歷史學報》第 46 期（2010 年 12 月），頁 35–83。
- ：《事邦國之神祇——唐至北宋吉禮變遷研究》。上海：上海古籍出版社，2014 年。

Controversy over the Ritual Intent in the Seasonal Sacrifices of Song Imperial Temple

CHEUNG Hiu Yu

Department of History, The Chinese University of Hong Kong

Central to the research of Chinese imperial rituals is the study of the Imperial Temple and Temple sacrifices. Among various Temple sacrifices, the evolution of seasonal sacrifices and sacrificial offerings had received adequate attention from ritual officials in imperial China. Historians have analyzed the transition of sacrificial offerings from the Tang dynasty (618–907) to the Northern Song dynasty (960–1127) in details. With a focus on several critical eras of Northern Song, this article aims to reveal how Northern Song ritual officials and their discussions about seasonal sacrifices in the Imperial Temple re-conceptualized the very nature of imperial rituals. Additionally, through a detailed analysis of the opinions of ritual officials who served in Emperor Shenzong's (r. 1067–1085) ritual bureaus and based on a newly discovered collected work of one of these officials, this article offers a more comprehensive picture of Song ritualism. Thus, it contributes to a new perspective to rethink Song imperial rituals and traditional ritual learning in relation to these rituals.

Keywords: Imperial Temple of Northern Song, seasonal sacrifices, *Guling ji* by Chen Xiang (1017–1080), offering of fresh foods, Yuanfeng reforms on the suburban altar and Temple rituals