

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**

朱 溢*

摘 要

作為中華帝國最重要的祭儀，郊祀禮儀充滿了爭議。魏晉南北朝以來鄭玄與王肅在郊丘是否合一問題上的分歧，至唐前期依然影響著朝廷的制度選擇，爭論直到《開元禮》頒布後才終結。需要指出的是，此間鄭玄學說對郊祀制度的影響大於研究者通常認為的程度。自武周時期始，歷史上曾有過的天地合祭再度出現，並成為中晚唐和五代皇帝親郊的常見形式，最後在北宋初年制度化。天地合祭在宋神宗朝受到了批判，實行分祭的呼聲漸起，兩種觀點的較量持續到了北宋末年，分祭的合法性最終確立。然而皇地祇親祭一直難行，舉行次數有限，天地合祭的親郊制度在南宋恢復。天地分祭與合祭之爭成為宋明郊祀爭議的焦點。從郊丘之爭到天地分合之爭，唐至北宋時期經歷了歷史上郊祀禮儀兩大論爭話題的轉移，在這一過程中，政治鬥爭、鹵簿儀衛、祭祀費用等外部的考慮壓倒了禮學內部不同觀點的競爭，成為影響郊祀制度的首要因素。

關鍵詞：唐代、北宋、郊祀制度、禮儀之爭、主神

收稿日期：2008年5月5日，通過刊登日期：2009年4月22日。

* 作者係新加坡國立大學中文系博士候選人。

** 兩位匿名審查人對本文提出了富有建設性的修改意見，謹致謝忱。

一、前言

在中國的帝制時代，郊祀禮儀和太廟祭祀一直都是最重要的國家禮儀。自秦漢以來，君主兼有「天子」和「皇帝」雙重身分，¹ 國家禮儀是體現君主雙重身分的重要舞臺。在祭祀天地系統的神祇時，君主使用「天子」的自稱；在祭祀祖先和其他人格神時，使用「皇帝」的自稱。² 因而，郊祀禮儀和太廟祭祀在君主構建其「天子」和「皇帝」身分中的作用，也就可以想見了。與太廟祭祀相比，郊祀禮儀的地位更為突出。例如西漢末年，丞相匡衡、御史大夫張譚說：「帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重於郊祀，故聖王盡心極慮以建其制。」³ 唐玄宗也宣稱：「蓋春秋之大事，莫先乎祀；王者之盛禮，莫重於郊。」⁴

正因為郊祀禮儀的極端重要意義，也因為君臣對儒家經典的不同理解，以及禮儀傳統與歷史情境之間的複雜關係，圍繞郊祀禮儀的爭論幾乎沒有間斷過，郊祀制度也因此而不斷得以調整和重塑。縱觀整個帝制時代，郊祀禮儀的論爭主要圍繞兩個主題展開：1. 郊丘是否合一，即祭天禮儀是否應分別在圓丘和南郊舉行，祭地禮儀是否應分別在方丘和北郊舉行；2. 天地究竟應該合祭還是分祭。究其實質，爭論點集中於郊祀的主神是什麼。兩個論爭主題並非絕然的前後承繼關係，兩者發生的時段有重疊之處，但是總體看來，郊丘之爭主要存在於魏晉南北朝隋唐時期，天地分合之爭發生於宋明時期，唐宋時期正好見證了郊祀禮儀論爭焦點的轉移。學者們對唐代的郊丘之爭和

1 參見西嶋定生，〈皇帝支配の成立〉，收入《岩波講座世界歷史》4（東京：岩波書店，1970），頁244-255；小島毅，〈天子と皇帝——中華帝國の祭祀體系〉，收入松原正毅編，《王權の位相》（東京：弘文堂，1991），頁334-338。

2 參見尾形勇，〈中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造〉（東京：岩波書店，1979），頁129-134；金子修一，〈中國古代皇帝祭祀の研究〉（東京：岩波書店，2006），頁4-8。

3 漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷25下〈郊祀志下〉，頁1253-1254。

4 唐·張九齡，《曲江集》（《景印文淵閣四庫全書》第1066冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷6〈南郊赦書〉，頁98。

宋代的天地分合之爭分別有過較為深入的研究，⁵ 但尚留有繼續探討的空間，有些被廣泛接受的說法也需要重新檢討。例如，在看待鄭玄禮學和王肅禮學對唐代郊祀制度的影響方面，過去的研究成果只注意到了主神，沒有考慮祭祀之數，所以與事實存在一些偏差。更重要的是，在兩個論爭主題之間尚缺少歷時性的探討和有效的銜接。郊丘之爭如何結束，天地分合之爭如何出現，以及這些爭論如何影響唐至北宋時期郊祀制度的運作，都是需要釐清的問題。有鑑於此，本文將針對以上諸問題展開探討，以期從一個側面來展現唐宋時期郊祀制度的變遷。

二、郊丘之爭與郊祀禮儀的演進

（一）唐初郊祀制度的建立

在傳統的史書寫作中，唐代的禮儀制度被認為奠定於太宗時期，高祖朝則是禮制上無所作爲的時期。《舊唐書》〈禮儀志〉：「神堯受禪，未遑制作，郊廟宴享，悉用隋代舊儀。太宗皇帝踐祚之初，悉興文教，乃詔中書令房玄齡、秘書監魏徵等禮官學士，修改舊禮，定著〈吉禮〉六十一篇，〈賓禮〉四篇，〈軍禮〉二十篇，〈嘉禮〉四十二篇，〈凶禮〉六篇，〈國恤〉五篇，總一百三十八篇，分爲一百卷。」⁶《新唐書》〈禮樂志〉也有類似的表述。⁷ 然而，就郊祀制度而言，這些論述並不妥當。與高祖時期的制度相比，太宗只是作了一些調整，如配侑帝的調整，雩祀的主神由昊天上帝變爲五方上帝等。⁸ 反倒是高祖時期的郊祀禮儀與隋制有著不小的差別，唐代的郊

5 關於郊丘之爭的研究，參見 Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 44-49; 金子修一，〈古代中國と皇帝祭祀〉（東京：汲古書院，2001），頁47-48。天地分祭與合祭的研究，參見山內弘一，〈北宋時代の郊祀〉，《史學雜誌》92.1(1985.1): 47-53；小島毅，〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》108(1989.2): 176-194。

6 後晉·劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷21〈禮儀志一〉，頁816-817。

7 宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷11〈禮樂志一〉，頁308。

8 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁821。高明士也認為，對比隋代，武德時期在天神地祇的祭祀上變動較多，《貞觀禮》反而變化較少。見高明士，〈論武德到貞觀禮的成立——唐代立國政策的研究之一〉，收入中國唐代學會編，《第二屆國際唐代學術會議論文集》（臺

祀制度實則確立於武德時期。

高祖統治時期，由於新王朝的建立，配侑帝換成了唐代的先祖，感生帝因為五行相生的關係，由赤帝赤熛怒變為青帝靈威仰，這些都是王朝更替過程中的正常現象。此外，還有一些變化值得關注。

祭天之數是中古時代爭論不休的話題。⁹ 隋代和唐代武德貞觀時期都奉行鄭玄學說，在祭天次數上卻有不同。鄭學主張，天神有六，祭數為九。根據孔穎達的解釋，九祭是冬至祭祀昊天上帝，立春、立夏、季夏土王日、立秋、立冬分別祭祀五帝——蒼帝、赤帝、黃帝、白帝和黑帝，夏正之月祭祀五帝，四月雩祀五帝，季秋明堂大享五帝。¹⁰ 隋代有這九種禮儀，祭天之數卻顯得模糊。從《隋書》〈禮儀志〉的記敘方式來看，圓丘祭祀昊天上帝與南郊祭祀感生帝是一起記載的，而其他七種禮儀相隔較遠，甚至還有分卷記載的情況，故難以判斷是否在祭天禮儀之列。武德時期，祭天禮儀明確為冬至圓丘祭祀昊天上帝、孟春辛日南郊祈穀祭祀感生帝、孟夏圓丘雩祀昊天上帝、季秋明堂大享五方上帝。儘管以後在具體環節上還有變動，但一年四祭的方式在制度上確立了。一年四祭是鄭玄一年九祭理論的變形，在唐代，五帝單獨常祀的重要性略低，屬於「神祇大享之外」的祭祀禮儀，¹¹ 故不在祭天之數內。

武德貞觀時期的祭地禮儀延續了隋代舊制，方丘祭祀皇地祇，北郊祭祀神州地祇，符合鄭玄祭地之數有二之學說。不過，自武德時期開始，唐代方丘的布局就與隋代截然不同。在隋代方丘上，除了皇地祇和配帝之外，山川、林澤、丘陵、墳衍、原隰等從祀地祇的位次，都是按照神州、迎州、冀州、戎州、拾州、柱州、營州、咸州、陽州的方位來排列的。雖然隋代的版圖上有冀州和營州，但此九州不是實有的地理行政單位，而是存在於古人頭腦中的地理空間，是大九州觀念演化的產物。自古以來，《尚書》〈禹貢〉的九州說深入人心。大九州觀念出現較晚，由戰國時期齊國的鄒衍創立。他認

北：天津出版社，1993），頁1185。

9 參見黎正甫，〈古代郊祀之禮〉，《大陸雜誌》33.7(1966.10): 12-13。

10 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999），卷5，頁154-155。

11 《舊唐書》，卷24〈禮儀志四〉，頁909。

爲神州之外尚有八州，之間有「裨海」環繞，九州之外又有「大瀛海」與其他地方隔開。¹² 儘管沒有成爲正統，但是這一觀念在後代仍有相當的影響力。《淮南子》接受了大九州觀念，並且有了九州的具體名稱：「何謂九州？東南神州曰農土，正南次州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西弇州曰並土，正中冀州曰中土，西北台州曰肥土，正北濟州曰成土，東北薄州曰隱土，正東陽州曰申土。」¹³ 徐堅在《初學記》中指出，上面《淮南子》中的九州「即大九州也，非〈禹貢〉赤縣小九州也」。¹⁴ 大九州觀念的演進在緯書中也有體現，《河圖括地象》：「天有九道，地有九州。天有九部八紀，地有九州八柱。昆侖之墟，下洞含右。赤縣之州，是爲中則。東南曰神州，正南曰迎州，西南曰戎州，正西曰拾州，中央曰冀州，西北曰柱州，正北曰玄州，東北曰咸州，正東曰陽州。天下九州，內效中域，以盡地化。」¹⁵ 《河圖括地象》與隋代方丘中的九州名稱非常接近，可見隋代主要是參照緯書《河圖括地象》來安排方丘神位的。自從武德時期開始，唐代放棄了這一做法，重新將嶽鎮海瀆、山林川澤等地祇按照東西南北中五個方位排列，方丘神位又回到了傳統布局。¹⁶

12 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷74〈孟子荀卿列傳〉，頁2344。王充對鄒衍大九州學說的敘述與此基本相同：「鄒衍之書，言天下有九州，〈禹貢〉之上，所謂九州也，〈禹貢〉九州，所謂一州也，若〈禹貢〉以上者九焉。〈禹貢〉九州，方今天下九州也，在東南隅，名曰赤縣神州。復更有八州。每一州者四海環之，名曰裨海。九州之外，更有瀛海。」見漢·王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》（北京：北京古籍出版社，1957），卷11〈談天篇〉，頁217。

13 漢·劉安撰，張雙棣校釋，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997），卷4〈地形訓〉，頁417。

14 唐·徐堅，《初學記》（北京：中華書局，1980），卷5〈地部上〉，頁87。

15 《初學記》，卷8〈州郡部〉，頁163。安居香山認爲，《河圖括地象》提到的包括神州在內的九州是小九州，組合在一起成爲大九州之一。參見安居香山、中村璋八，《緯書的基礎的研究》（東京：漢魏文化研究會，1966），頁206-210。這一看法恐有問題。在《周禮》〈夏官·職方氏〉中，賈公彥疏：「自神農已上有大九州，桂州、迎州、神州之等，至黃帝以來，德不及遠，惟於神州之內分爲九州，故《括地象》云『崑崙東南萬五千里名曰神州』是也。」見漢·鄭玄注，唐·陸德明音義，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999），卷33，頁876-877。可見，神州是大九州中的一個。

16 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁820。同卷記載，在制定《貞觀禮》時，房玄齡等人說：「神州者國之所託，餘八州則義不相及。近代通祭九州，今除八州等八座，唯祭皇地祇及神

唐代在郊祀的時間間隔上也有調整。東晉南朝實行兩年一祭的原則，北齊的圓丘和方丘三年一祭，隋代的圓丘和方丘兩年一祭。¹⁷ 自從武德時期開始，昊天上帝和皇地祇常祀改爲每年一祭。在北朝和隋代，南郊、北郊祭祀的時間間隔較爲模糊，到唐代明確定爲每年一祭。這些舉措使郊祀頻率大爲提高，也爲唐宋之際皇帝親祀與有司攝事在神位上的逐漸分叉埋下了伏筆。

（二）高宗至睿宗朝郊祀制度的變化

高宗武后朝禮儀爭論頻繁，制度變動劇烈。高宗即位以後，一度延續了武德貞觀時期的郊祀制度。在《顯慶禮》頒布前後，朝廷內掀起了郊祀禮儀的爭論，郊丘關係因此經歷了曲折反復的變化。

這一時期郊祀禮儀之爭的核心，在於如何看待五方上帝和感生帝。五方上帝和感生帝的學說，與緯書有著密切的關係。《周禮》〈春官·小宗伯〉：「兆五帝於四郊。」鄭玄注：「五帝，蒼曰靈威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黃曰含樞紐，黃帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉。黃帝亦於南郊。」¹⁸ 鄭玄的解釋得自於《春秋文耀鉤》：「太微宮，有五帝座星，蒼帝其名曰靈威仰，赤帝其名曰赤熛怒，白帝其名曰白招拒，黑帝其名曰汁光紀，黃帝曰含樞紐。」¹⁹ 鄭玄用緯書的太微五帝觀念，來解釋《周禮》中的五帝，並據此認爲天神有六。王肅駁斥了鄭玄的言論，指出昊天上帝不是星辰，而是蒼穹，強調了昊天上帝的至高無上。感生帝的傳說也早已存在，商、周、秦、漢始祖的降生傳說就是例子，這一說法在緯書中又有發展，並與五德終始說結合。²⁰ 鄭玄吸收了緯書的感生帝學說，王肅對此持否定態度，這成爲兩人之間的重要分歧。²¹ 在祭地禮儀上，鄭玄與

州，以正祀典。」頁 817。但是，方丘「通祭九州」的原則在武德時期已被廢除，高明士對房玄齡等人的說法也持疑惑態度。見高明士，〈論武德到貞觀禮的成立——唐代立國政策的研究之一〉，頁 1183。

17 金子修一，〈中國古代皇帝祭祀の研究〉，頁 41-57。

18 《周禮注疏》，卷 19，頁 487-488。

19 安居香山、中村璋八編，〈重修緯書集成〉（東京：明德出版社，1988），卷 4 上，頁 101。

20 參見安居香山，〈緯書の成立とその展開〉（東京：國書刊行會，1979），頁 413-445。

21 參見楊晉龍，〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》3(1993.3): 508-521。

王肅的觀點也不同，前者認為地祇有二，後者肯定地祇唯一。天地性質的認定，與郊丘關係是互為表裏的。鄭玄認為，天有六，地有二，所以要在不同的場所祭祀天地；王肅主張天地各一，於是只需在同一地點進行祭祀。在中古時代，鄭學和王學各有擁躉。到了高宗武后時期，士大夫或贊成鄭學，或援引王學來攻錯，禮儀之爭由此而起。

顯慶二年（657）七月，禮部尚書許敬宗等人上書皇帝，批判鄭學：「據祠令及新禮，並用鄭玄六天之議，圓丘祀昊天上帝，南郊祭太微感帝，明堂祭太微五帝。謹按鄭玄此義，唯據緯書，所說六天，皆謂星象，而昊天上帝，不屬穹蒼。」²²此時行用的令是永徽二年（651）頒布的《永徽令》，²³《顯慶禮》到顯慶三年才頒布，所以上文中的「祠令」是〈永徽祠令〉，「新禮」是《貞觀禮》，它們尚且都奉行鄭玄的六天說。許敬宗等人通過經典來證明昊天上帝不是星象，且「檢吏部式，惟有南郊陪位，更不別載圓丘。式文既遵王肅，祠令仍行鄭義，令、式相乖，理宜改革」。²⁴《舊唐書》〈刑法志〉：「凡式三十有三篇，亦以尚書省列曹及秘書、太常、司農、光祿、太僕、太府、少府及監門、宿衛、計帳名其篇目，為二十卷。《永徽式》十四卷，《垂拱》、《神龍》、《開元式》並二十卷，其刪定格令同。」²⁵上文的「吏部式」即屬於《永徽式》，已經不再將圓丘和南郊分開。這一時期郊丘關係的改變首先體現於式，於是許敬宗等人要求改變令和禮典，以適應這一變化。²⁶他們的解決方案是：「四郊迎氣，存太微五帝之祀；南郊明堂，廢緯書六天之義。其方丘祭地之外，別有神州，謂之北郊，分地為二，既無典據，理又不通，亦請合為一祀，以符古義。仍並條附式令，永垂後則。」這一建議得到了批准。²⁷這裏沒有提及雩祀主神的變化，根據《開元禮》：「大唐後禮，雩

22 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁823。

23 關於唐代修令的概況，參見仁井田陞，《唐令拾遺》（東京：東京大學出版會，1964），頁12-37。

24 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁824。

25 《舊唐書》，卷50〈刑法志〉，頁2138。

26 史睿通過考察《顯慶禮》與律令格式的關係，指出唐初禮典與法典不統一的問題在顯慶年間得以初步解決。參見史睿，〈《顯慶禮》所見唐代禮典與法典的關係〉，收入高田時雄編，《唐代宗教文化與制度》（京都：京都大學人文科學研究所，2007），頁115-132。

27 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁824-825。

祀昊天上帝於圓丘。」²⁸「大唐後禮」即《顯慶禮》。這樣，在《顯慶禮》中，一年四次的祭天禮儀都以昊天上帝為主神，祭地禮儀合二爲一，主神爲皇地祇，神州地祇從祀。可見，王學占據了明顯的優勢，但祭天之數仍然爲四，鄭學還是在其中留下了痕跡。

《顯慶禮》並沒有解決郊祀制度的爭端，鄭學也沒有喪失其影響力。乾封元年（666），「高宗東封迴，又詔依舊祀感帝及神州」，在司列少常伯郝處俊的請求下，「又下詔依鄭玄義祭五天帝，其雩及明堂，並準敕祭祀」。²⁹次年，高宗下詔：「仍總祭昊天上帝及五帝於明堂。」³⁰除了明堂，其他的郊祀禮儀大體延續了乾封元年的制度，回到了《貞觀禮》的立場。

乾封以後，以鄭學爲依據的《貞觀禮》在郊祀制度上占據了上風，但王學依然具有影響力，尤其是在祭天方面。永昌元年（689），朝廷下詔：「天無二稱，帝是通名，承前諸儒樂生同異，乃以五方之帝，亦謂之爲天。假有經傳互文，終是名實未嘗，稱號不別，尊卑相混。自今郊之禮，唯昊天上帝稱天，自餘五帝皆稱帝。」³¹昊天上帝與五帝之間的性質差別得到了官方的認可，這爲《開元禮》中昊天上帝全面成爲郊天禮儀的主神提供了理論基礎。在稍後的實際運作中，我們也可以看到這一跡象。太極元年（712）正月，睿宗在南郊祭祀昊天上帝，五月在北郊祭祀皇地祇，後者是唐朝皇帝唯一一次親祭北郊。³²正如前文所述，在《貞觀禮》中，圓丘昊天上帝祭祀的時間是冬至，正月上辛祭祀感生帝；在《顯慶禮》中，一年四次的南郊祭祀都以昊天上帝為主神。太極元年的南郊親祭符合《顯慶禮》的規定，而與《貞觀禮》不同。通過這一變化可以看到，在郊天制度的神位方面，《顯慶禮》重新抬頭。《開元禮》頒布後，昊天上帝重新成爲四項郊天禮儀唯一的主神。

（三）《開元禮》的頒布及其影響

28 唐·蕭嵩等，《大唐開元禮》（東京：古典研究會，1972），卷1〈序例上〉，頁14。

29 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁825-826。

30 宋·宋敏求，《唐大詔令集》（北京：商務印書館，1959），卷67〈祭圓丘明堂並以高祖太宗配詔〉，頁376。

31 《唐大詔令集》，卷67〈郊禮唯昊天稱天五帝只稱帝制〉，頁376。

32 關於睿宗此次兩郊親祭的政治意義，金子修一已有申說。參見氏著，《中國古代皇帝祭祀の研究》，頁338-343。

經過反復拉鋸，郊丘之爭隨著開元二十年（732）《開元禮》的頒布而告終。這部禮典是玄宗營造盛世氣象的精神產品之一。³³《開元禮》規定：「祀天一歲有四，祀地有二。」³⁴祭地禮儀遵循了乾封以來的成例，夏至在方丘祭祀皇地祇，立冬在北郊祭祀神州地祇。祭天禮儀變化較大，與冬至的昊天上帝正祭一樣，祈穀、雩祀和明堂大享都在圓丘舉行，都以昊天上帝為主神，昊天上帝的神聖性進一步凸顯了。從此以後，「南郊」與「圓丘」二詞在禮制意義上可以互相替換。不少學者認為，在《開元禮》規定的郊祀禮儀中，王學占據了優勢。³⁵我們以為，若只關注主神，而不將祭祀之數作為考察的另一維度，可能會過於高估王學的影響。王肅認為天神唯一，一年兩祭，孟春祈穀，冬至報天。《開元禮》祭天之數為四的規定，並不符合王學的原則，而是鄭學祭天之數為九的變形。祭地禮儀仍然實行皇地祇和神州地祇分祭，這也符合鄭學。此外，起居舍人王仲丘認為，在祈穀、雩祀和明堂祭祀中，應將五方帝作為從祀神。³⁶這一建議在《開元禮》中也得到了體現。³⁷可見，鄭學對《開元禮》的影響仍然很大。

《開元禮》影響深遠，晚唐五代的郊祀制度也是以此為根據的。《大唐郊祀錄》記載的八世紀末郊祀制度與《開元禮》一致。³⁸出身沙陀的後唐統治者以李唐後裔自居，奉行「本朝舊儀」，實行「南郊壇四祠祭」。³⁹「本朝舊儀」即《開元禮》確立的制度。通過天福七年（942）太常禮院的奏議，可看到後晉的郊祀制度也是以《開元禮》為準則的。⁴⁰後漢乾祐元年（948），太

33 參見吳麗娛，〈營造盛世：《大唐開元禮》的撰作緣起〉，《中國史研究》2005.3(2005.8): 73-94。

34 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁833。

35 參見Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, p. 48; 楊華，〈論《開元禮》對鄭玄和王肅禮學的擇從〉，《中國史研究》2003.1(2003.2): 56-57; 金子修一，〈古代中國皇帝の祭祀〉，頁79-81。

36 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁835-836。

37 《大唐開元禮》，卷1〈序例上〉，頁14。

38 唐·王涇，《大唐郊祀錄》（東京：古典研究會，1972），卷4，頁754-763；卷5，頁763-766；卷8，頁781-784。

39 宋·薛居正，《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷143〈禮志下〉，頁1914。

40 宋·王欽若等，《冊府元龜》（南京：鳳凰出版社，2006），卷31〈帝王部·奉先四〉，頁319-320。

常禮院的奏議提到：「正月上辛祈穀，四月孟夏雩祭及夏至，九月季秋大享明堂，十一月冬至，皆祀昊天上帝。夏至祀皇地祇，十月孟冬神州地祇。」⁴¹引文中的「及夏至」是衍文。儘管後文會談到，中晚唐至五代皇帝的親郊禮儀往往超出了制度規定，但是在有司攝事的場合，《開元禮》的規定還是行之有效的，郊丘關係再沒有發生變化。

根據北宋初年的制度，在有司攝事的情況下，冬至圜丘、正月上辛祈穀、孟夏雩祀和季秋大享明堂，都祭祀昊天上帝，夏至在方丘祭祀皇地祇，孟冬在北郊祭祀神州地祇；在皇帝親祀的場合，合祭昊天上帝和皇地祇。⁴²乾德元年（963）十二月，國子博士聶崇義上奏：「皇家以火德上承正統，膺五行之王氣，纂三元之命曆，恭尋舊制，存於祀典。伏請奉赤帝爲感生帝，每歲正月，別尊而祭之。」⁴³感生帝祭祀重新成爲國家禮儀的一部分，這是趙宋占據火德的觀念在禮制上的最早反映。⁴⁴儘管皇帝親祭明確實行天地合祀，感生帝祭祀也復活了，但是郊丘關係再也沒有引起爭論。感生帝沒有重新成爲孟春祈穀的主神，其祭壇也不在圜丘，而是在南郊另建的。直到元豐以前，朝廷除了在配帝問題上有過不同意見以外，在郊祀禮儀的其他方面沒有出現大的爭論。

三、天地合祭的出現及其制度化

宋朝建立後，皇帝親祭與有司攝事在神位上明確區分開來，有司攝事採取天地分祭的形式，皇帝親祭實行合祭。郊祀制度的分叉在北宋後期引發了禮儀之爭，辯論圍繞皇帝親郊究竟應該實行天地合祭還是分祭而展開。我們先來看一下天地合祭是如何出現的。

41 《冊府元龜》，卷 594〈掌禮部·奏議二十二〉，頁 6820。

42 宋·李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979），卷 4「乾德元年八月庚辰」條，頁 100-101。

43 《續資治通鑑長編》，卷 4「乾德元年十二月乙亥」條，頁 113。

44 關於火德觀念與宋代禮制的關係，參見小島毅，〈宋代的國家祭祀——《政和五禮新儀》的特徵〉，收入池田溫編，《中國禮法と日本律令》（東京：東方書店，1992），頁 476-480；劉復生，〈宋代「火運」論略——兼談「五德轉移」政治學說的終結〉，《歷史研究》1997.3(1997.6): 92-102。

儒家經典是主張天地分開祭祀的，例如《禮記》〈祭法〉：「燔柴於泰壇，祭天也。瘞埋於泰折，祭地也。」⁴⁵西漢末年的郊祀改革廢黜了方術色彩濃厚的五帝、太一和后土祭祀，建立起儒家性質的南北郊祀制度，⁴⁶南郊祀天，北郊祭地。因為沒有成例可循，改革幾經反復，舊的祭祀禮儀多次復活。元始五年（5），王莽又一次恢復了南北郊祀制度，並作了改變，除了有司冬至南郊祀天、夏至北郊祭地外，皇帝於正月上辛或上丁在南郊合祭天地。王莽的依據是：「天墜合精，夫婦判合。祭天南郊，則以墜配，一體之誼也。」⁴⁷這是歷史上第一次出現天地合祭制度。東漢建國後，在洛陽南郊建立祭壇，實行天地合祭。⁴⁸中元二年（57），北郊建立，天神和地祇轉而分祀。⁴⁹兩漢之際，天地郊祀一直處於頻繁變動之中，這表明朝廷內部還沒有就改革方向達成共識，在光武帝統治末期，最終確立了天地分祭的制度。此後，天地分祭長期占據主流位置。其中，天地合祭作為權宜之計，曾經在東晉短暫地存在過。司馬氏政權南渡後，倉促間未及建立北郊壇，故在南郊實行天地合祭。隨著咸和八年（333）北郊的建立，又回到了天地分祭的格局。⁵⁰

到了唐代，天地合祭儀式開始經常出現。為了給武周政權製造合法性依據，也為了給自己增添神聖的光環，武則天在禮制上有不少新的舉措，天地合祭就是其中之一。天冊萬歲元年（695），她在南郊舉行了天地祭祀儀式，追封周武王為始祖，與武士鐻同為配侑帝，她本人也加上了天冊金輪大聖皇帝的徽號。長安二年（702），武則天再次在南郊合祀天地之神，依舊以周武王和武士鐻同配。⁵¹

在政局動盪的七、八世紀之交，天地合祀迅速受到重視，並成為政治鬥爭的延伸。在景龍三年（707）的南郊天地親祭中，韋后擔任亞獻。

45 《禮記正義》，卷46，頁1295。

46 參見金子修一，《古代中國と皇帝祭祀》，頁86-94；甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁66-72。

47 《漢書》，卷25下〈郊祀志下〉，頁1266。

48 晉·司馬彪，《續漢書》〈祭祀志上〉，收入南朝宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），頁3159。

49 《後漢書》，卷1下〈光武帝紀下〉，頁84。

50 唐·房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷19〈禮志上〉，頁584。

51 《舊唐書》，卷6〈則天皇后紀〉，頁124、131；卷21〈禮儀志一〉，頁830。

治史者把這一事件看作是韋后勢力膨脹的體現。事實上，正是天地合祭的形式給了韋后機會，使她得以昭顯自己的力量。禮官祝欽明等人採用了各種手段，來製造皇后可以參與天地祭祀的證據。例如，祝欽明說：「《漢書》〈郊祀志〉云：『天地合祭，先祖配天，先妣配地。天地合精，夫婦判合。祭天南郊，則以地配，一體之義也。』」據此諸文，即知皇后合助祭，望請別修助祭儀注同進。⁵²王莽將天地合祭比作夫婦一體的說法，給了祝欽明進一步引申發揮的可能。儘管多遭反對，但皇后亞獻的建議最終被接受，韋后借此伸張了自己的勢力。太極元年（712）正月，睿宗舉行南郊祭祀，主神為昊天上帝，不設皇地祇的神位。諫議大夫賈曾上奏，要求設立皇地祇與從祀地祇之位，「時又將親享北郊，竟寢曾之表」。⁵³同年五月，睿宗在北郊親祭皇地祇。景雲元年（710）睿宗再次登基後，沒有在位的皇后，而是追冊已故的劉皇后、竇德妃為肅明皇后、昭成皇后。不過，睿宗親自分行天地祭祀，恐怕還是有杜絕今後皇后助祭的意圖。天地合祀成為韋后顯示政治野心的舞臺，睿宗反其道而行之，分別親祀天神和地祇，表明了皇帝對郊祀禮儀的壟斷性，這或許可以解釋唐代唯一的北郊親祭何以發生在此時。

天地分祭的做法在玄宗統治前期仍然實行。開元十一年（723）十一月，玄宗舉行了開元年間唯一一次南郊親祭，祭祀對象只有以昊天上帝為首的眾天神。到了玄宗統治後期，天地合祭儀式重新舉行。天寶元年（742），玄宗下詔：「凡所祭享，必在躬親。朕不親祭，禮將有闕。其皇地祇宜就南郊乾坤合祭。」⁵⁴魏晉南北朝以來，皇地祇親祭的受重視程度遠不及昊天上帝親

52 《舊唐書》，卷189下〈儒學下·祝欽明傳〉，頁4966-4967。

53 《舊唐書》，卷21〈禮儀志一〉，頁833。《新唐書》，卷13〈禮樂志三〉的記載與此類似，頁336-337。然而，在《舊唐書》，卷190中〈文苑中·賈曾傳〉中，有不同的說法：「明年，有事於南郊，有司立議，唯祭昊天上帝，而不設皇地祇之位。曾奏議『請於南郊方丘，設皇地祇及從祀等坐，則禮惟稽古，義得緣情。』」睿宗令宰相及禮官詳議，竟依曾所奏。」頁5029。《新唐書》，卷119〈賈曾傳〉的記載也是如此，頁4298。但是，太極元年的南郊祭祀確實沒有設立皇地祇的神位。唐·杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷43〈禮三〉註文的說法與《舊唐書》〈禮儀志〉一致，頁1198。在宋·王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1955），卷9〈郊祭〉補輯者所加的按語中，對這些不同的記載有辨析，並得出了結論：「據此是賈傳誤。」頁163。

54 《冊府元龜》，卷33〈帝王部·崇祭祀二〉，頁344。

祭，⁵⁵ 唐代皇帝更是疏於方丘祭祀。玄宗認為，若不親祭皇地祇，「禮將有闕」，但他並沒有選擇前往北郊祭祀皇地祇，而是在南郊親祭的場合實行天地合祭，以實現天子祭祀父天母地的職能。天寶六載和十載，玄宗又在南郊舉行了天地合祭儀式。清代學者秦蕙田說，天寶元年後，天地合祭在制度上取代了天地分祭。⁵⁶ 這一看法失之於籠統，沒有具體的論證過程。且不說有司攝事仍採取天地分祭的形式，雖然天寶元年玄宗下詔在南郊實行天地合祭，但這一詔書並不具有長期的法律效力。景龍三年（707），朝廷規定：「其制敕不言自今以後永為常式者，不得攀引為例。」⁵⁷ 制敕即詔敕，也就是王言之制：「舊制，冊書詔敕，總名曰詔。天授元年，避諱改詔曰制。」⁵⁸ 在天寶元年的詔書中，沒有「自今以後永為常式」之類的規定，因而天地合祭沒有從此成為一項長久的制度。

在唐代皇帝親郊方面資料最詳細的《冊府元龜》中，天寶年間的三次親郊都明確記為天地合祭，但在記載唐後期的皇帝親郊時，都只提到了昊天上帝。⁵⁹ 其他史書也是如此。若透過蛛絲馬跡還是可以看到，皇帝親郊時常採取天地合祭形式。元和二年（807）正月，憲宗舉行南郊親祭，〈元和二年南郊赦〉：「故二儀合祭，知上天所子之仁。」⁶⁰ 「二儀」即天地。太和三年（829）十一月，文宗親祭南郊，〈太和三年南郊赦〉：「今因南至，有事圓丘，薦誠敬於二儀，申感慕於九廟。」⁶¹ 在其他史書中，只提到這兩次祭祀的主神是昊天上帝。⁶² 這兩個例子說明，天地合祭較為常見，但若以此推斷唐後期的南郊親祭都實行天地合祭，恐怕還不夠充分。與北宋元豐之前皇帝親郊都明確記載為天地合祭相比，唐代親郊的記載很耐人尋味，我們不能排除

55 關於魏晉南北朝的皇帝親郊情況，參見金子修一，《古代中國と皇帝祭祀》，頁140-171。

56 清·秦蕙田，《五禮通考》（《景印文淵閣四庫全書》第135冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷10，頁331。

57 《唐會要》，卷39〈定格令〉，頁705。

58 《唐會要》，卷54〈中書省〉，頁926。

59 《冊府元龜》，卷33〈帝王部·崇祭祀二〉，頁344-347；卷34〈帝王部·崇祭祀三〉，頁350-353。

60 《唐大詔令集》，卷70，頁391。

61 《唐大詔令集》，卷71，頁397。

62 《舊唐書》，卷14〈憲宗紀上〉，頁420；《冊府元龜》，卷34〈帝王部·崇祭祀三〉，頁352。

有時皇帝親祭只及天神的可能性。

五代時期一共舉行了四次南郊親祭。史書在記述後梁開平三年（909）正月的皇帝親郊時，只提到了昊天上帝；⁶³ 沒有提到後周顯德元年（954）南郊親祭的主神情況。後唐的兩次南郊親祭都實行天地合祭。同光二年（924）正月，禮儀使奏：「南郊朝享太廟，合祭天地於圓丘。」⁶⁴ 據《舊五代史》（後唐明宗紀），長興元年（930）二月乙巳，中書奏：「皇帝朝獻太微宮、太廟，祭天地於圓丘，準禮例親王爲亞獻行事，受誓戒。」奏請得到批准，「乙卯，祀昊天上帝於圓丘」。⁶⁵ 後一次祭祀的記載方式與元和二年（807）、太和三年（829）的情形類似，不過我們還是認爲，不能據此推斷所有的南郊親祭都是天地合祭。更何況，無論在晚唐五代的禮書中，還是具有法律效力的朝廷公文中，都沒有天地合祭的制度規定，退一步講，即便確實都採取了天地合祭，也只是慣例而已。

皇帝南郊天地合祀的制度化是在北宋實現的。李燾在《續資治通鑑長編》中說：「郊天之禮，唐制每歲冬至圓丘，正月上辛祈穀，孟夏雩祀，季秋大享，凡四祭昊天上帝。親祀，則並設皇地祇位。國朝因之。」⁶⁶ 天地合祭的親祭形式，在唐代還沒有上升到制度層面，「唐制」的說法實有誇大之嫌。宋人對前代郊祀制度的認識多有不確和片面之處，⁶⁷ 李燾的看法也是如此。南郊親祀採取天地合祀的形式，確實是到了宋代才變成一項制度的。開寶六年（973）頒布的《開寶通禮》也規定，在冬至的正祭、正月上辛的祈穀和孟夏的雩祀時，若皇帝親祭，則合祭天地，若有司攝事，則只祭祀天神。⁶⁸

63 《舊五代史》，卷4〈後梁太祖紀四〉，頁67。

64 宋·王溥，《五代會要》（上海：上海古籍出版社，1978），卷2〈雜錄〉，頁25。

65 《舊五代史》，卷41〈後唐明宗紀七〉，頁560。

66 《續資治通鑑長編》，卷4「乾德元年八月庚辰」條，頁101。

67 例如，在北宋後期的郊祀爭論中，反對天地合祭的判太常寺王存說：「至元始間，王莽建議，乃合祀天地於南郊，至比夫婦同牢而食。後漢至唐，因仍不革。」見《續資治通鑑長編》，卷304「元豐三年五月甲子」條，頁7399。支持天地合祭的翰林學士兼侍讀顧臨和翰林侍講學士范祖禹也說：「竊以天地特祭，經有明文，然自漢以來，不行之千有餘年矣。」見《續資治通鑑長編》，卷477「元祐七年九月戊子」條，頁11360。這些不符歷史的說法恐怕不能看成是一種辯論策略，實則反映了宋人對前代體制認識的不足，即便是禮官王存和史家范祖禹也不例外。

68 宋·歐陽修，《太常因革禮》（《續修四庫全書》第821冊，上海：上海古籍出版社，

在元豐之前的禮儀運作中，若皇帝親自主持冬至的南郊正祭、正月祈穀和孟夏雩祀，皆實行天地合祀。明堂親享的情況較為複雜。《太常因革禮》所引《開寶通禮》只有「季秋祀天帝於明堂」的記載，⁶⁹ 無法確定有無皇帝親祭時神位的規定。北宋皇帝第一次明堂親享直到皇祐二年（1050）才舉行，實行天地合祭的形式。嘉祐七年（1062），仁宗再次親享明堂，太常禮院奏請：「皇祐參用南郊百神之位，不應祀法。宜如隋、唐舊制，設昊天上帝、五方帝位，以真宗配，而五人帝，五官神從祀，餘皆罷。」⁷⁰ 仁宗接受了這一請求，不設皇地祇的神位。在此後北宋皇帝的明堂親享中，再也沒有實行天地合祭。

唐宋時期，郊祀制度的結構發生了重大變化。郊祀儀式是國家最重要的常規性典禮，皇帝理應參加，但自從這一制度建立後，很多時候都是由朝臣代替完成的。從唐代起，實行一年四次祭天、兩次祭地的制度，如此頻繁的祭祀禮儀，使得皇帝親祭更不可能徹底執行。於是，在制度上有了皇帝親祭和有司攝事兩種形式。起初，皇帝親祀與有司攝事之間的區別，主要體現在準備時間、祭官等細節上，⁷¹ 在神位上沒有任何差別。自從七世紀末開始，在皇帝南郊親祭的場合，逐漸出現了天地合祭的形式。這一變化起初與政治鬥爭有關，後來因為能夠方便天子行使祭祀天地的義務，變得較為常見。因為與有司攝事時的神位不同，南郊親祭的地位也愈加突出。到了宋代，隨著天地合祭的制度化，皇帝親祭與有司攝事的差別更為明確。儘管這種做法與儒家經典不符，在前朝前代的禮制運作中也較為少見，但在趙宋王朝建立後的一個世紀裏，朝廷內外卻幾乎沒有什麼異議。只是到了仁宗統治末年，朝廷在明堂親享上放棄了天地合祭的形式，但冬至的南郊親祭依然如舊，直到元豐年間才有改變。嘉祐七年明堂親享神位的變化，表明天地合祭的親郊儀式並非沒有反對意見，只是受制於特定的歷史情境而未能形成大的風潮。下面我們將把目光移向北宋後期，考察這一時期的郊祀禮儀之爭何以成為可能，

1995），卷1〈總例一〉，頁363-364。另，各種史書對《開寶通禮》的編修情況說法不一，具體的考證參見樓勁，〈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》4(2007.8): 411-420。

69 《太常因革禮》，卷34〈大享明堂上〉，頁479。

70 《續資治通鑑長編》，卷197「嘉祐七年七月壬子」條，頁4768。

71 參見金子修一，〈古代中國皇帝祭祀の研究〉，頁107-126。

這些意見對郊祀制度及其運作又產生了怎樣的影響。

四、北宋後期的天地分合之爭

（一）天地分祭與元豐禮制改革

治平四年（1067）正月，神宗登基，次年改年號為熙寧。即位之後，神宗任用並支持王安石進行改革，王安石去職後，又走到了主持變法的前臺。雖然有過間斷，神宗與他的兩個兒子哲宗和徽宗領導的改革運動，時間跨度超過半個世紀，並極大地改變了宋代政治和社會的面貌。神宗重視典章制度，這方面的變革在元豐年間尤為集中，禮制改革是重要的組成部分。朝廷內既有支持改革的力量，也存在反對改革的勢力，圍繞禮制改革而展開的鬥爭，貫穿北宋後期始終。

在北宋後期的禮制改革中，郊廟制度首當其衝。元豐元年（1078），「判太常寺、樞密直學士陳襄，崇政殿說書、同修起居注、太子中允、集賢校理黃履，太常博士、集賢校理李清臣，秘書丞、集賢校理王存，詳定郊廟奉祀禮文；太常寺主簿、秘書丞楊完，御史臺主簿、著作佐郎何洵直，國子監直講、密縣令孫諤充檢討官。先是，手詔：『講求郊廟奉祀禮文訛舛，宜令太常寺置局，仍遣定禮官數員，及許辟除官屬，討論歷代沿革，以考得失。』故命襄等」。⁷² 詳定郊廟禮文所通常被稱為詳定禮文所，神宗對郊廟制度不滿意，於是集結了陳襄、黃履等人來檢討修訂。《宋史》〈黃履傳〉：「神宗嘗詢天地合祭是非，對曰：『國朝之制，冬至祭天圓丘，夏至祭地方澤，每歲行之，皆合於古。猶以有司攝事未足以盡，於是三歲一郊而親行之，所謂因時制宜者也，雖施之方今，為不可易。惟合祭之非，在所當正。然今日禮文之失，非獨此也，願敕有司正群祀，為一代損益之制。』詔置局詳定，命履董之，北郊之議遂定。」⁷³ 北宋後期，方丘的皇地祇祭祀時常被稱為北郊。黃履的例子說明，士大夫並非全都贊同天地合祭這一變禮，只是缺少表達意見的時機，當銳意改革的神宗詢問起此事時，回歸傳統的聲音隨之響起。同時

72 《續資治通鑑長編》，卷287「元豐元年正月戊午」條，頁7012。

73 元·脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷328〈黃履傳〉，頁10572。

可以看到，改變天地合祭的親郊制度，是神宗建立詳定禮文所的關鍵原因。詳定禮文所的職責並不限於郊廟禮儀，蘇頌指出：「前歲詔命近臣詳定禮文，自郊廟至於群臣朝會，與夫燕享器服之名數，舞樂之形容，考古揆今，審定至當。」⁷⁴但是，釐正郊祀制度無疑是其主要任務。

詳定禮文所的建立，是元豐禮制改革的關鍵步驟。元豐五年（1082）之前，北宋實行寄祿官制度，禮部和太常寺基本不管禮儀事務，「凡禮儀之事，悉歸於太常禮院」。⁷⁵太常寺與太常禮院的關係有些微妙：「別置太常禮院，雖隸本寺，其實專達。有判院、同知院四人，寺與禮院事不相兼。」⁷⁶可以看到，太常禮院隸屬於太常寺，但相當獨立。⁷⁷太常寺偶有參與禮儀事務的行為，⁷⁸但禮儀事務還是由太常禮院主導的。仁宗年間，判太常禮院謝絳上奏：「太常寺本禮樂之司，今寺事皆本院行之，於禮非便。請改判院爲判寺，兼禮儀事。其同知院凡事先申判寺，然後施行，其關報及奏請檢狀，即與判寺通簽。」康定元年（1040），朝廷接受了他的建議，以判太常寺、翰林侍讀學士兼龍圖閣學士李仲容兼禮儀事判太常禮院，知制誥吳育、天章閣待制宋祁並同判太常寺兼禮儀事。⁷⁹這樣便形成了太常寺兼管太常禮院的局面，但禮儀事務仍然主要由太常禮院承擔。熙寧七年（1074），神宗下詔：「判太常寺官自今可不赴禮院，如有議論，禮院官赴寺商量。」⁸⁰此前判太常寺官須赴太常禮院商討，太常禮院在禮儀事務上的樞紐地位可見一斑。這一詔書對太常禮院的地位有所削弱，但制定儀注的職責仍然由太常禮院把持。詳定禮文所建立後，就部分接管了太常禮院制定儀注的職能。《宋史》〈輿服志〉：

74 宋·蘇頌，《蘇魏公文集》（北京：中華書局，1988），卷18〈請重修纂國朝所行五禮〉，頁245。

75 元·馬端臨，《文獻通考》（《景印文淵閣四庫全書》第611冊），卷52〈職官考六〉，頁230。

76 《宋史》，卷164〈職官志四〉，頁3883。

77 太常禮院的建置始於唐後期，從那時起，它與太常寺之間就呈現既隸屬又相對獨立的關係，參見吳麗娛，〈唐代的禮儀使與大禮使〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》5(2008.4): 141-142。

78 如景德二年（1005）九月，太常寺奏請，常祀時節由太祝巡行四郊祭壇。參見《續資治通鑑長編》，卷61「景德二年九月辛酉」條，頁1366。

79 《續資治通鑑長編》，卷129「康定元年十一月乙丑」條，頁3056。

80 《續資治通鑑長編》，卷258「熙寧七年十一月己酉」條，頁6292。

「宋自神宗以降，銳意稽古，禮文之事，招延儒士，折衷同異。元豐有詳定禮文所，徽宗大觀間有議禮局，政和又有禮制局。」⁸¹可見，詳定禮文所的設立，與神宗恢復古禮的努力有關。

元豐年間郊祀制度的改革，主要是參照《周禮》進行的。形式上美奐美侖的《周禮》並非西周典章制度的如實記載，而是代表了儒家理想化的國家制度。因而，在後代的政治改革中，《周禮》時常成爲一種感召力量 and 前進方向。例如西漢末年，王莽托古改制，利用《周禮》來推行其理想的人間秩序，這一時期的官僚制度和經濟制度帶有很深的《周禮》烙印。⁸²拓跋氏入主中原後，在各項制度建設中也是積極取鑑《周禮》。⁸³在西魏、北周時期，《周禮》更是成爲弱勢的關隴集團互相認同、抗衡外敵的重要精神武器。⁸⁴唐玄宗統治時期修撰的《唐六典》也是仿照《周禮》而成的。北宋熙寧年間主持變法的王安石極其看重《周禮》：「惟道之在政事，其貴賤有位，其後先有序，其多寡有數，其遲數有時。制而用之存乎法，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之時；其法可施於後世，其文有見於載籍，莫具乎《周官》之書。」⁸⁵他將《周禮》看作治理國家的理論依據，故而撰寫了《周官新義》，此書在政治和文化領域產生了深遠的影響，⁸⁶元豐官制改革就是以《唐六典》爲模板的。《周禮》對禮制的影響更是卓著。在三《禮》中，《周禮》最爲晚出，卻後來居上，到了魏晉南北朝，已躍居爲禮經，《儀禮》和《禮記》爲傳。⁸⁷因此，在這一歷史環境下，以《周禮》爲依據來改革郊祀制度是順理成章的。

詳定禮文所建立後，開始檢討既有的郊祀制度，元豐元年（1078）二月，上奏：「古者祀天於地上之圓丘，在國之南，祭地於澤中之方丘，在國之北，其牲幣禮樂亦皆不同，所以順陰陽、因高下而事之以其類也。由漢

81 《宋史》，卷149〈輿服志一〉，頁3479。

82 參見齋木哲郎，《秦漢儒教の研究》（東京：汲古書院，2004），頁570-597。

83 參見川本芳昭，《魏晉南北朝時代の民族問題》（東京：汲古書院，1998），頁375-386；樓勁，〈《周禮》與北魏開國建制〉，《唐研究》13(2007.12): 89-104。

84 參見陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿》（上海：上海古籍出版社，1982），頁90-92。

85 宋·王安石，《臨川先生文集》（臺北：中華書局，1971），卷84〈周禮義序〉，頁878。

86 參見劉成國，〈論《周官新義》與宋代學術之演進〉，《國學研究》11(2003.6): 147-162。

87 參見梁滿倉，〈魏晉南北朝禮學述論〉，《文史》2005.3(2005.8): 80-84。

以來，乃有夫婦共牢，合祭天地之說，殆非所謂求神以類之意。本朝親祀上帝，即設皇地祇位，稽之典禮，有所未合。」神宗「遂詔詳定更改以聞」。⁸⁸陳襄上奏：

謹按《周禮》〈大司樂〉，以圓鍾爲宮，冬日至，於地上之圓丘奏之，六變以祀天神；以函鍾爲宮，夏日至，於澤中之方丘奏之，八變以祭地祇。夫祀天必以冬日至者，以其陽氣來復於上，天之始也。故宮用夾鍾於震之宮，以其帝出乎震也。而謂之圓鍾者，取其形以象天也。三一之變，合陽奇之數也。祭地必以夏日至者，以其陰氣潛萌於下，地之始也。故宮用林鍾於坤之宮，以其萬物致養於坤也。而謂之函鍾者，取其容以象地也。四二之變，合陰偶之數也。又〈大宗伯〉，以禋祀、實柴、禋燎，祀其在天者，而以蒼璧禮之；以血祭、狸沈、鬯辜，祭其在地者，而以黃琮禮之。皆所以順其陰陽，辨其時位，倣其形色，而以氣類求之。此二禮之不得不異也。故求諸天，而天神降；求諸地，而地祇出。得以通精誠，而迓福釐，以生烝民，以阜萬物，此百王不易之禮也。

陳襄還指出，王莽合祭天地，褻瀆了先王「求神以類」的原則，後世的皇帝也很少前往北郊親祀皇地祇，「垂之本朝，未遑釐正」。他希望神宗「恢五聖之述作，舉百王之廢墜」，罷合祭之禮，於親祭之歲，夏至在方丘祭祀皇地祇，冬至在圓丘祭祀昊天上帝。雖然有不少人認爲，因爲「齋居遠，儀衛繁，用度廣，賜予多」等問題，先王之禮已不具備操作性，於是提出了種種簡化方丘親祭的方案，但陳襄均不認可。他指出：「彼議者徒知苟簡之便而不睹尊奉之嚴也。伏惟陛下鑒先王已行之明效，舉曠世不講之大儀，約諸司之儀衛，損大農無名之費，使臣得以講求故事，參究禮經，取太常儀注之文，以正其訛謬，稽大駕鹵簿之式，以裁其繁冗。惟以至恭之意，對越天祇，以迎至和，以格純嘏，庶成一代之典，以示萬世。」⁸⁹與詳定禮文所的奏議相比，陳襄此番言論基調相同，內容更爲具體，前者很有可能也是出自陳襄之手。陳襄除了通過儒家經典來論證天地分祭的正統性外，還花了相當的篇幅來說明皇帝親赴北郊祭祀皇地祇是可以實現的。之所以這樣做，是儀衛鹵簿、費用開銷等外在因素已成爲北宋郊祀禮儀中的突出問題，⁹⁰呂公著就有

88 《宋史》，卷100〈禮志三〉，頁2450。

89 《續資治通鑑長編》，卷304「元豐三年五月甲子」條，頁7396-7398。

90 參見梅原郁，〈皇帝・祭祀・國都〉，收入中村賢二郎編，《歷史のなかの都市——續都

「古之郊也貴誠而尚質，今之郊也盛儀衛而已」的感慨。⁹¹ 由此可以看到，北郊親祭是否具有操作性，正逐漸成為這一時期郊祀禮儀的爭論焦點。

除了提議皇帝分祀天地，陳襄還促成了皇地祇祭官等級的提高。元豐二年（1079）八月，詳定禮文所上奏：「昊天上帝、太廟，以中書大臣及宗室親王使相攝事，皇地祇則以兩省大臣，在輕重先後之序有所未安。蓋王者父天母地，其禮一也，親祠與使人代祭，其誠亦一也。伏請祭皇地祇太尉用中書攝，并乞下將作監修展齋廳。」此項建議得到了批准。⁹² 這一奏議的起草人是陳襄。⁹³ 北宋建國以來，歷來重視南郊祭祀，尤其是皇帝親祭，皇地祇和神州地祇祭祀相對受忽視。景祐元年（1034），仁宗下詔：「太常禮院祭皇地祇、神州地祇，舊皆常參官攝事，非所以尊神也。自今命大兩省以上官奉祀之。」⁹⁴ 可見，即使是兩省大臣祭祀皇地祇的制度，也是在景祐元年確立的，此前祭官級別更低，由常參官充任。宋敏求說：「唐有職事者，謂之常參。今隸外朝不釐務者，謂之常參。」⁹⁵ 宋代常參官的含義與唐代大不相同，地位也低了許多。陳襄的舉措提高了皇地祇祭祀攝事有司的級別，體現了朝廷對皇地祇祭祀的重視程度，這與天地分祭理念的倡導是分不開的。

我們再來看其他禮官的意見。王存認為：「國家用冬、夏至遣官攝事於二郊，蓋用周禮，未嘗廢也。其三年一有事於南郊，同漢制。……皆因三歲之期。暫輟郊丘之祀，間有事於北郊，如先朝親耕、袷享之比，則不失恭事天地之意。」與陳襄相比，他的態度稍顯溫和，但他也希望皇帝親祀能應用

市の社會史》（京都：ミネルヴァ書房，1986），頁297-306；楊倩描，〈宋代郊祀制度初探〉，《世界宗教研究》1988.4 (1988.12): 78-80。

91 《續資治通鑑長編》，卷206「治平二年十一月壬申」條，頁5007。

92 《續資治通鑑長編》，卷299「元豐二年八月庚戌」條，頁7284。

93 宋·陳襄，《古靈集》（《景印文淵閣四庫全書》第1093冊），卷9〈祭皇地祇太尉用中書攝〉，頁560。此文與詳定禮文所的奏議幾乎完全一致，可以認定這份奏議是由陳襄起草的。兩者唯一的不同在於，奏議中的「兩省大臣」，在〈祭皇地祇太尉用中書攝〉中則是「兩制代兩省」。《古靈集》收錄的應該是初稿，詳定禮文所的奏議是在此基礎上修訂的。按照景祐元年以來的制度，皇地祇常祀是由兩省大臣攝行的。陳襄文中提到的「兩制代兩省」，有可能是在後來的實際運作中，時常由中書舍人和翰林學士代替兩省官主持皇地祇常祀，因為這方面史料太少，我們只能做這樣的推測。

94 《續資治通鑑長編》，卷115「景祐元年十月乙酉」條，頁2705。

95 宋·宋敏求，《春明退朝錄》（北京：中華書局，1980），卷中，頁27。

《周禮》的原則，實行天地分祭。陸佃被認為是改革陣營中的一員，但他不贊成廢除天地合祭：「緣地祀天，以故特祠，則雖祠地祇，亦事天而已。」詳定禮文所內部爭執不下。⁹⁶

元豐三年（1080）五月，詳定禮文所張瑄的主張得到了神宗的認可。他堅持《周禮》「求神以類」的觀念：「夏日至祭地於方丘，而天子親蒞之，此萬世不可易之理也。」面對「萬乘儀衛加倍於古，方盛夏之時，不可以躬行」的意見，他提議：「郊祀之歲，於夏至之日，盛禮容，具樂舞，遣冢宰攝事。雖未能皆當於禮，庶幾先王之遺意猶存焉。」南郊祭祀仍由皇帝親行。⁹⁷「冢宰」，在宋代指中書。⁹⁸實際上，張瑄吸收了陳襄提出的中書門下大臣攝行皇地祇常祀的做法，以作為解決皇帝無法親祀皇地祇的辦法。

張瑄的建議貫徹了天地分祭的原則，但排除了皇帝親祭方丘的職責，這引起了同知禮院曾肇的不滿。他認為，《周禮》在天地祭儀上「非有隆殺之殊」，希望神宗在親祠之歲躬行皇地祇祭祀，「以存事地之義，以合先王之制，而為萬世不易之法」。至於那些實施中的困難，他指出：「古今雖殊，寒暑之於冬夏，其為天時一也。惡寒憚暑，其人情亦一也。先王能以五月舉事，而後世迺以儀衛之暴露為疑，然則損儀衛之虛文，以就躬事地祇之實，施之于今，宜無不可。」元豐四年（1081）四月，神宗接受了這一意見，下詔：「親祠北郊並依南郊儀，如不親祠，即上公攝事。仍別修定攝事儀制。」⁹⁹儘管仍有變通的餘地，北郊親祠還是在儀注中得到了體現。六年五月，太常寺修成了夏至親祀和有司攝事的儀注，「親祠北郊儀盡如南郊，其上公攝事，惟改樂舞名及不備官，其俎豆、樂縣、圭幣之數，史官奉祝冊，盡如親祠」。¹⁰⁰該年是親祀之歲，儀注完成於夏至後，故神宗沒有親祭皇地

96 《續資治通鑑長編》，卷304「元豐三年五月甲子」條，頁7399-7401。元豐和元祐時期，針對皇帝親郊禮儀的實行方式，朝廷內部有不少爭論，小島毅已經對這些意見進行了細緻的分析和比較，參見小島毅，〈郊祀制度的變遷〉，頁176-194。我們在這裏和後文都不擬詳述這些具體的爭論意見，只是選擇一些有代表性的看法，概述總體上的趨向，重點將放在禮儀論爭與制度變化之關係的論述上。

97 《續資治通鑑長編》，卷304「元豐三年五月甲子」條，頁7395。

98 《續資治通鑑長編》，卷151「慶歷四年八月辛卯」條，頁3673。

99 《續資治通鑑長編》，卷312「元豐四年四月己巳」條，頁7563。

100 《續資治通鑑長編》，卷335「元豐六年五月甲申」條，頁8065。

祇。冬至在南郊親祭昊天上帝，「始罷合祭，不設皇地祇位」。¹⁰¹

通過上文的分析可以看到，在神宗時期的郊祀制度改革中，君臣對皇地祇祭祀的態度有了明顯的改善，這與《周禮》的導向作用是分不開的。長期以來，朝廷不重視皇地祇的祭祀，皇帝不親往方丘祭祀皇地祇，只是在南郊親祭的場合放置皇地祇的神位，在有司攝行皇地祇祭祀時，也只是派級別較低的官員前往。到了元豐年間，儘管禮官們的具體建議有所不同，但這些都是基於種種外部因素的考慮，內心大多認為皇地祇祭祀應向昊天上帝祭祀看齊，以合乎《周禮》的記載。在爭論和決策的過程中，先王之制的意義被放大了，並推動神宗放棄後世變禮。到了哲宗和徽宗朝，先王之制與先帝之制結合起來，成為支持天地分祭論的重要精神力量。

（二）哲宗朝天地合祭與分祭的轉換

元豐八年（1085），神宗去世。哲宗登基後，實權落到了祖母宣仁太皇太后手裏，新法多遭廢除，但朝廷沒有取消天地分祭的親郊制度。元祐元年（1086）和四年，哲宗親享明堂，仍然不設皇地祇的神位。一部分士大夫要求重新實行天地合祭。元祐五年，尚書右丞許將上奏：「三歲冬至，天子親祀，偏享宗廟，祀天圓丘，而其歲夏至方澤之祭，乃止遣上公，則是皇地祇遂永不在親祠之典，此大闕禮也。」¹⁰² 七年，禮部郎中崔公度認為，合祭與分祭皆符合經典，既然分祭難行，理應實行天地合祭。¹⁰³ 他們並不反對天地分祭，只是因為皇地祇親祀如同空文，便轉而主張天地合祭，這也是元祐年間合祭論者的主流態度。可以看到，到了北宋後期，即使是合祭論者，也是極其看重皇帝親祭皇地祇的意義。前文已經說過，此前的皇帝親郊採取天地合祭的方式，主要是因為能夠方便皇帝，使其不必親往方丘，就可以實現祭祀皇地祇的職責。與此同時，皇地祇本身並沒有得到足夠的重視。元豐以來，郊祀制度改革的展開、《周禮》精神的倡導，確實極大地改變了君臣的皇地祇禮儀觀。

元祐七年（1092），哲宗「詔侍從官及六曹長貳、給舍、臺諫、禮官集

101 《宋史》，卷100〈禮志三〉，頁2451。

102 《續資治通鑑長編》，卷442「元祐五年五月壬午」條，頁10637。

103 《續資治通鑑長編》，卷471「元祐七年三月辛丑」條，頁11252。

議郊祀典禮」。分祭論者用先王之制和先帝之制來捍衛自己的觀點，反對在南郊親祭的場合祭祀皇地祇。例如吏部侍郎彭汝礪說：「先王之郊于神明也，既祭之以禮，又求之以一類，其時日、牲幣、器服、聲音、顏色，無或非其類者。或非其類，謂之非禮，非禮之祭，鬼神不饗。」他請求哲宗「務求至當，以稱先帝所以尊奉神靈之意」。禮部侍郎曾肇指出，先王「因高而事天，因下以事地」，「其于祭，或燔，或瘞，或沈，或埋，以至圭幣、牲牷、坎壇、樂舞，各從其類」，而天地合祭「事之非其方，致之非其類」，「惟陛下留神省察，遠惟先帝復古之心，持以至誠不倦之意，無從苟簡自便之說，以伸躬事地祇之實」。¹⁰⁴ 面對皇地祇親祭一直沒有舉行的指責，吏部侍郎范純禮等人認為，有司代行其事沒有違背《周禮》「王不與祭祀則攝位」的意思，而且「斟酌時宜，省繁文末節，則親祠之禮無不可為」。¹⁰⁵

朝廷內有合祭與分祭兩派的交鋒，但在觀念層面卻沒有太大分歧。即使是合祭論者，大多也承認天地合祭與《周禮》的精神相左，但他們認為，皇帝親赴北郊祭祀皇地祇，不具備操作的可能。翰林侍講學士范祖禹等人認為：「欲循祖宗之舊，則禮不經見；欲如元豐之制，則慮北郊或未可行。」他們主張，暫且回到天地合祭的祖宗舊制，等將來條件具備，再實行天地分祭。¹⁰⁶ 尚書左僕射兼門下侍郎呂大防的態度類似：「南郊不設皇地祇位，惟祭昊天上帝，不為無據，但於祖宗權宜之制，未見其可」，「今日宜為國事勉行權制，候將來議定北郊制度及太廟享禮，行之未晚」。¹⁰⁷ 合祭論者承認天地分祭的正統性，但因為實際運作中的困難，也就是儀衛、費用等問題，選擇了天地合祭這一權宜之制。通過上面這些爭論意見可以看到，皇帝夏至親行方丘祭祀是否具有可操作性，已成為北宋後期郊祀論爭的焦點，禮學上的討論反居其次。前面我們在分析元豐年間的郊祀制度改革時，已經看到陳襄、張璪等主張天地分祭的禮官在應對這些問題了。北宋後期，分祭論者與合祭論者觀點上的區別主要在於這些困難是否可以克服。

天地合祭的論點得到了宣仁太皇太后的支持，於是元祐七年（1092）的

104 《續資治通鑑長編》，卷 477「元祐七年九月戊子」條，頁 11359-11365。

105 《續資治通鑑長編》，卷 477「元祐七年九月戊子」條，頁 11361。

106 《續資治通鑑長編》，卷 477「元祐七年九月戊子」條，頁 11360。

107 《續資治通鑑長編》，卷 477「元祐七年九月壬辰」條，頁 11365-11366。

南郊親祀採取天地合祭的方式，「依熙寧十年故事，設皇地祇位，以嚴並貺之報」。同時統治者也向分祭論者做出了讓步：「厥後躬行方澤之祀，則修元豐六年五月之制，俟郊禮畢，依前降指揮，集官詳議親祠北郊事及郊祀之歲廟享典禮以聞。」¹⁰⁸

在主張天地合祭的士人中，蘇軾走的更遠，他對《周禮》中的郊祀制度提出了質疑。元祐八年（1093）二月，時任端明殿學士兼翰林侍讀學士、禮部尚書的他在奏書中指出，經典並不支持陽時陽位、陰時陰位的說法，漢唐也長期實行天地合祭。蘇軾同樣強調了儀物等外在因素對皇帝親郊的制約，「秦、漢以來，天子儀物日以滋多，有加無損，以至於今，非復如古之簡易也」，上古帝王遍祭各類神祇的做法到了宋代已行不通，所以三年一郊、天地合祭是最理想的選擇。¹⁰⁹ 他的言論在這場爭論中起了關鍵作用，南宋士人洪邁評論道：「逮蘇軾之論出，於是群議盡廢。」¹¹⁰ 四月，哲宗下詔：「禮既不疑，則事無可議，斷自朕志，協于僉言，祇率舊章，永為成式。今後南郊合祭天地，依元祐七年例施行，仍罷禮部集官詳議。」¹¹¹ 朝廷不再把方丘親祭作為討論的議題了。

元祐八年，宣仁太皇太后去世，哲宗親政，並將年號改為紹聖。此舉有紹述神宗舊志之意。¹¹² 他秉承神宗的治國理念，召回了神宗的舊臣，繼續進行制度變革。紹聖元年（1094）五月，右正言張商英率先發難，譴責元祐末年的改制違反經典，要求禮部詳議南郊儀制。御史中丞黃履也說：「南郊合祭，自古無有，止因王莽詔事元后，遂躋地位，同席共牢。逮于先帝，始釐正之。陛下初郊，大臣以宣仁同政，復用王莽私意，合而祀之，瀆亂典禮。」¹¹³ 新黨將元祐年間天地合祭的實行看作政治陰謀，這說明禮制的變化與政治鬥爭的關係變得更緊密了。山內弘一認為，哲宗即位後，新舊黨人在郊

108 《續資治通鑑長編》，卷 477「元祐七年九月戊戌」條，頁 11373。

109 《續資治通鑑長編》，卷 481「元祐八年二月壬申」條，頁 11451-11459。

110 宋·洪邁，《容齋隨筆》（上海：上海古籍出版社，1978），四筆卷 15〈北郊議論〉，頁 787。

111 《續資治通鑑長編》，卷 483「元祐八年四月丁巳」條，頁 11481。

112 參見李華瑞，〈宋代建元與政治〉，《中國史研究》1996.4(1996.11): 66。

113 清·徐松，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），禮 3 之 20 至 21，頁 449-450。

祀制度上進行了激烈的鬥爭，新黨支持天地分祭，舊黨支持合祭。¹¹⁴ 小島毅指出，天地分祭或合祭的立場與黨派分野之間沒有對應關係。¹¹⁵ 我們看到，雖然時人對郊祀問題的看法與其所屬派系並不嚴格對應，但禮儀之爭背後的黨派鬥爭色彩還是相當濃厚的。

紹聖二年（1095）正月，朝廷就郊祀禮儀進行了討論，主要內容是面對操作中的各種問題，能否實施北郊親祭。戶部尚書蔡京等人的意見占據了上風：「蓋地示，大祀也。而夏至之日，先王之所當行，迄魏周隋唐之君，亦有能行之者，奚獨至今而疑之？伏請罷合祭天地。」在此次爭論中，衆人很少從經典出發，進行觀點的論證，而是著眼於禮儀的可操作性。這說明這些人在理論上已有共識，君主親祀應當實踐經典的觀念支配了朝廷，並再次印證了北宋後期郊祀論爭的焦點在於皇帝分祭天地之可行性的事實。次年正月，哲宗下詔，廢除合祭制度。此舉志在恢復先王之制和先帝之制，「先王之祀天地，其時物器數，各以其象類求之。故以陽求天，祀於冬至之日；以陰求地，祭於澤中之丘。載於典經，其義明甚」，「先皇帝以天縱大智，緝熙王度，是正百禮，以交神明」，因此決定「自今間因大禮之歲，以夏至之日，躬祭地祇於北郊」。¹¹⁶

天地分祭的原則確定後，有關部門開始採取措施，以助皇帝親祭的實現。紹聖三年（1096），在瑞聖園建北郊齋宮，元符元年（1098）落成後，哲宗還前往參觀。紹聖四年，禮官制定了皇帝親祀北郊的儀注。¹¹⁷ 輿服制度也有所調整，權禮部尚書黃裳建議：「南郊朝祭服，皆以羅綾爲之。今北郊盛暑之月，難用袷服。謹按〈月令〉，孟夏初衣暑服，孟冬始裘。朝依冕制度，改用單衣」，「天聖〈衣服令〉，群臣朝服亦用絳紗單衣、白紗中單之制，即將來北郊朝祭服，宜用紗爲單衣。」朝廷決定，朝祭服並用單紗。¹¹⁸

北郊祭祀在此時還躍居爲大禮。元符元年，「戶部言，準令大禮謂南郊、明堂、袷饗，欲于令文增入北郊。從之」。¹¹⁹ 關於大禮所指，另有一個

114 參見山內弘一，〈北宋時代の郊祀〉，頁49-52。

115 參見小島毅，〈宋學の形成と展開〉（東京：創文社，1999），頁36-38。

116 《宋會要輯稿》，禮3之26，頁452。

117 宋·王應麟，〈玉海〉（臺北：華聯出版社，1964），卷94〈紹聖北郊〉，頁1783。

118 《宋會要輯稿》，禮2之38，頁436。

119 《續資治通鑑長編》，卷494「元符元年二月戊子」條，頁11748。

說法。元豐五年（1082），詳定編修諸司敕式所在奏言中提到：「國家大禮，曰南郊，曰明堂，曰祫饗，曰恭謝，曰籍田，曰上廟號。」¹²⁰ 恭謝和籍田在北宋確實都是國家大禮。例如，雍熙四年（987）太宗下御札預告籍田禮儀後，對宰相李昉說：「籍田大禮，爾爲之使，俾禮典詳而樂章備，百職舉而千畝修。」¹²¹ 至和二年（1055）的恭謝禮儀前，趙抃上奏：「伏觀御札下御史臺，恭謝大禮並依南郊體例施行。」¹²² 上廟號是否算國家大禮呢？情況似乎不明，但詳定編修諸司敕式所的說法應該有其道理。儘管沒有提到籍田和恭謝，元符元年戶部的說法也不能說是錯的，畢竟南郊、明堂和太廟祫饗的地位更爲突出，堪稱大禮的主要代表。

上述這些祭儀要被稱爲大禮，還得滿足一個條件，就是皇帝親祭。陳襄「三遇大禮，不奏子弟以官，欲其自立也」。¹²³ 蘇洵說：「一經大禮，費以萬億。賦斂之不輕，民之不聊生。」¹²⁴ 在有司攝事的場合，是不可能給臣下奏授子弟官銜機會，也不可能有如此大的花費的。蘇軾說：「天地、宗廟之祭，皆當歲徧，今不能歲徧，是故徧於三年當郊之歲。又不能於一歲之中再舉大禮，是故徧於三日。」¹²⁵ 可以看到，大禮確實是指皇帝親祭的場合。因爲天地分祭原則重新確立，與皇帝北郊親祭有關的事務也逐步展開，到了元符元年（1098），北郊祭祀成爲大禮，天地分祭進一步制度化。朝廷還爲之編修令式，元符二年，「詳定重修大禮敕令所言，編修北郊令式，請以詳定編修大禮敕令所爲名。從之」。¹²⁶ 這一舉措意味著天地分祭的運作進入了新的階段。

與神宗一樣，在制定天地分祭的親郊制度後不久，哲宗去世，「北郊親祠，終帝世未克舉云」。¹²⁷ 到了徽宗朝，最終實現了北郊親祭，天地分祭的皇

120 《續資治通鑑長編》，卷323「元豐五年二月己巳」條，頁7787。

121 宋·田錫，《咸平集》（《景印文淵閣四庫全書》第1085冊），卷21〈籍田頌〉，頁476-477。

122 宋·趙抃，《清獻集》（《景印文淵閣四庫全書》第1094冊），卷9〈奏狀論恭謝禮畢恩赦轉官制度〉，頁874。

123 《古靈集》，卷25〈先生行狀〉，頁709。

124 宋·蘇洵撰，曾棗莊、金成禮箋注，《嘉祐集箋注》（上海：上海古籍出版社，1993），卷10〈上皇帝書〉，頁290。

125 《續資治通鑑長編》，卷481「元祐八年二月壬申」條，頁11457。

126 《續資治通鑑長編》，卷512「元符二年七月己酉」條，頁12188。

127 《宋會要輯稿》，禮3之26，頁452。

帝親郊得以在事實上成立。

（三）北宋末年北郊親祭的實現

徽宗即位後，在郊祀制度上一度有所搖擺，最終還是延續了天地分祭的做法。元符三年（1100）六月，宋徽宗下詔：「乃者奉若猷訓，憲章古昔，罷合祭之瀆，修特禋之典。將以夏至之日，祇款皇祇之靈」，「將來親祠北郊，前二日，躬詣景靈宮朝獻、太廟朝饗，並依南郊儀制。」¹²⁸ 徽宗還是希望繼續天地分祭的制度，並實現北郊親祭。建中靖國（1101）元年，徽宗沒有親祭北郊，「詔以郊見天地之始，冬祀權合祭圓丘」。此舉引來了爭議，起居郎周常上奏：「陛下方欲繼述神宗，要當一正舊典，以爲子孫長守之制，乞下群臣更議。」這一意見得到了宰相曾布和御史彭汝霖的支持。儘管宰相韓忠彥等人反對，徽宗還是下詔罷合祭，¹²⁹ 先帝之制的權威性再次得到肯定。

儘管徽宗統治初期在合祭與分祭之間有過搖擺，但從實際運作的角度看，一直貫徹了天地分祭的原則。政和四年（1114）之前，徽宗親祭南郊和親享明堂時，都不以地祇爲祭祀對象，皇地祇祭祀一直由有司攝行，後來徽宗在詔書中回憶了這一時期的親郊情形：「率時昭考，既革合祭之非；牽徂故常，尚稽夏至之禮。」¹³⁰ 政和三年四月，由議禮局制定的《政和五禮新儀》頒布。根據規定，皇帝親祭圓丘，「前期降御札，以今年冬日至祀天於圓壇，太常寺具時日散告」；¹³¹ 親祭方丘，「前期降御札，以來年夏日至祭地於方壇，太常寺具時日散告」。¹³² 也就是說，方丘親祭在圓丘親祭的次年舉行。北宋末年的皇帝親郊實踐正是依照這一原則進行的。同年九月，徽宗下

128 宋·不著撰人，《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962），卷123〈北郊前詣景靈宮朝獻太廟朝饗詔〉，頁422。

129 宋·陳均，《九朝編年備要》（《景印文淵閣四庫全書》第328冊），卷26，頁703。《宋史》，卷19〈徽宗紀一〉有不同的說法：「〔建中靖國元年十一月〕庚辰，祀天地於圓丘。」頁363。我們再來看其他史料。《宋史》，卷100〈禮志三〉就有建中靖國元年徽宗罷合祭的記載，頁2453。《宋會要輯稿》，禮28之13也提到，該年八月，徽宗下詔罷合祭，頁1025。據此可以認定，建中靖國元年的南郊親祭不設地祇位。

130 《宋大詔令集》，卷123〈祭地方澤御筆手詔〉，頁422。

131 宋·鄭居中等，《政和五禮新儀》（《景印文淵閣四庫全書》第647冊），卷25〈皇帝祀昊天上帝儀一〉，頁231。

132 《政和五禮新儀》，卷80〈皇帝祭皇地祇儀一〉，頁471。

詔：「自今每遇冬祀大禮後，祭地方澤。其儀物仗衛應奉事，悉從減省。從祭臣僚，與隨駕衛士，量與支賜。簡而易行，無偏而不與之失，以稱朕意。可令禮制局裁定以聞。」¹³³《政和五禮新儀》頒布後，議禮局隨即撤銷，¹³⁴因此由主掌宮室、車服、器用等沿革的禮制局負責具體事項。從詔書來看，此前徽宗沒有親祀皇地祇，還是因為儀衛、費用等問題，他將方丘親祭改在南郊親祭的次年舉行，也是出於同樣的考慮，並制定了簡省的原則。

政和四年（1114）五月，徽宗親祭方丘。徽宗還撰寫了〈夏祭禮成神應記〉來紀念此事。徽宗首先指出了天地分祭的正統性：「古之聖人知幽明之故，體天地之撰，求諸天地，必以象類」，「雖聖人興，不能易也。」在他看來，後世帝王破壞了這一原則，「逮德下衰，禮廢樂壞，無復大全，因時苟簡，名存實廢。合天地于圓丘，黷神害義，違禮失正。歷世之王，狃習故常，因陋就寡，曾莫之革」。徽宗的父親神宗和兄長哲宗都致力於恢復先王舊典，但都因為過早去世而沒能身體力行，於是徽宗自己「奮於百世之下，斷而行之，迄用有成。凡厥萬事，其視于茲，因筆以詔天下後世」。¹³⁵徽宗高度評價了恢復天地分祭的意義，儘管有自我吹噓的成分，但這也反映了各種外在條件約束下皇帝親行天地分祭的不易，以及神宗、哲宗和徽宗父子三人的使命感。隨著皇帝親自參加方丘祭祀，天地分祭在皇帝親祭的場合下得以完全落實。此後皇地祇親祭的時間分別是政和七年、宣和二年（1120）和五年的夏至，都是在南郊親祭的次年舉行的，而且南郊親祭和次年的方丘親祭，都是在同一份御札中宣布的。¹³⁶不久後北宋滅亡，因此北宋歷史上的方丘親祭只有這四次。

五、結 論

唐至北宋時期是郊祀禮儀發展的重要階段，原有制度的整備完善和新的制度因子的出現，使傳統中國的郊祀制度呈現出新的面貌。禮儀之爭是推動

133 《宋大詔令集》，卷 123 〈祭地方澤御筆手詔〉，頁 422。

134 《宋史》，卷 161 〈職官志一〉，頁 3793。

135 《宋會要輯稿》，禮 28 之 59 至 61，頁 1048-1049。

136 《宋會要輯稿》，禮 28 之 15 至 21，頁 1026-1029。

郊祀禮儀重塑的關鍵動力，主神因此發生了一系列的變化。

唐初的郊祀制度主要繼承了北朝傳統，鄭玄禮學占據了主導地位，同時朝廷有選擇地吸納了南朝的制度因素。高宗武后時期，王肅禮學對禮制的影響逐漸增大，鄭學與王學的較量持續到了《開元禮》頒布為止。在這之中，有皇權強化的背景，有不同學術觀點互相競爭的因素，但都沒有超出原有的框架，政權只是在兩種學說之間進行了擇取和調和。不少學者認為，王學因為符合伸張皇權的需要而占據了上風，《開元禮》奠定了王學的主導地位。這低估了鄭學對《開元禮》的影響。在《開元禮》中，祭天禮儀的主神都是昊天上帝，這符合王學的標準，但祭地禮儀仍然採用鄭學，祭天之數也是鄭學的變形。可以說，《開元禮》中的郊祀制度是以鄭學為基礎框架、再取王學因素而形成的。《開元禮》解決了曠日持久的鄭王之爭，郊丘之爭隨之結束。直到北宋，鄭學依然在禮制領域處於主導位置，北宋文人余靖說：「祭祀之儀，國之大典，今之禮經，以鄭注為正。」¹³⁷ 鄭學的持久影響力可見一斑。

鄭王之爭的結束，並不意味著郊祀禮儀從此沒有了爭議。從武則天統治時期開始，在皇帝南郊親祭的場合，經常實行天地合祭。這起初與政治鬥爭有關，後來因為極大地方便了皇帝，使之在不親祭方丘的情況下能履行祭祀天地的義務，郊祀禮儀便頻繁採用天地合祭的形式。在中國傳統社會，若皇帝無法親行那些重要祭祀，就由大臣代行其職，這種情況在唐代被稱為「有司攝事」。皇帝親郊與有司攝事之間的差別確實存在，但不是太大，也沒有成為制度的一部分。隨著皇帝親郊頻繁採取天地合祭的形式，有司攝事依然是天地分祭，於是兩者在神位上出現了分叉，並在宋代得以制度化。北宋時期，皇帝親郊與有司攝事的差距進一步拉大，無論是在朝廷的重視程度上，還是外在的表現形式上，如儀衛、費用等問題，都是如此。從神宗統治時期開始，回歸《周禮》的呼聲高漲，天地合祭受到了批判，例如曾肇對這一變禮的評價就是「屈神而從己」、「苟從人事之便」。¹³⁸ 於是，郊祀制度成為北宋後期禮制改革的焦點。圍繞著皇帝親郊應該實行天地合祭還是分祭的問題，朝廷內部進行了激烈的探討，從神宗朝一直持續到了徽宗朝。雙方在理

137 宋·余靖，《武溪集》（《景印文淵閣四庫全書》第1089冊），卷4〈禘郊論〉，頁40。

138 《續資治通鑑長編》，卷477「元祐七年九月戊子」條，頁11364。

論層面實際上沒有太多的分歧，主張天地合祭的人也多認為合祭與經典的記載不符，爭議主要集中在皇帝親祭方丘是否具有可操作性上。總體來看，分祭論在這一時期占據了一定的優勢，特別是得到了三朝皇帝的支持。我們看到，即使原則已經確定，皇地祇親祀還是屢屢無法落實，只是在北宋的最後十幾年才有所改觀。這裏有神宗、哲宗不及親行方丘祭祀即去世的因素，更重要的是外在條件對皇帝親郊形式的強大制約，這充分說明了合祭天地的現實需要性。到了南宋，朝廷再次恢復天地合祭的親郊制度，也就在情理之中了。

唐至北宋時期郊祀制度爭論與實踐的重要性在於：從此郊祀禮儀爭論的話題由郊丘之爭轉向天地分合之爭。這在明代尤其是嘉靖年間有突出的表現。¹³⁹ 這一轉變意味著，政治鬥爭、鹵簿儀衛、費用支出等外在因素壓倒了禮學內部不同觀點的競爭，成為影響郊祀制度的首要因素。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·劉安撰，張雙棣校釋，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997。
 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。
 漢·王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，北京：北京古籍出版社，1957。
 漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
 漢·鄭玄注，唐·陸德明音義，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999。
 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999。
 南朝宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
 唐·房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974。

139 參見小島毅，〈郊祀制度之變遷〉，頁194-206；小島毅，〈嘉靖の禮制改革について〉，《東洋文化研究所紀要》117(1992.3): 389-392；胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，《中國文化研究所學報》44(2004): 114-129；張璉，〈天地分合：明代嘉靖朝郊祀禮儀論之考察〉，《漢學研究》23.2(2005.12): 169-189；趙克生，〈明代郊禮改制述論〉，《史學集刊》2004.2(2004.4): 12-17。

- 唐·徐堅，《初學記》，北京：中華書局，1980。
- 唐·蕭嵩等，《大唐開元禮》，東京：古典研究會，1972。
- 唐·張九齡，《曲江集》，《景印文淵閣四庫全書》第1066冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 唐·王涇，《大唐郊祀錄》，東京：古典研究會，1972。
- 唐·杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 後晉·劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·薛居正，《舊五代史》，北京：中華書局，1976。
- 宋·王溥，《唐會要》，北京：中華書局，1955。
- 宋·王溥，《五代會要》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 宋·田錫，《咸平集》，《景印文淵閣四庫全書》第1085冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·王欽若等，《冊府元龜》，南京：鳳凰出版社，2006。
- 宋·余靖，《武溪集》，《景印文淵閣四庫全書》第1089冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·歐陽修，《太常因革禮》，《續修四庫全書》第821冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 宋·陳襄，《古靈集》，《景印文淵閣四庫全書》第1093冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·趙抃，《清獻集》，《景印文淵閣四庫全書》第1094冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·蘇洵撰，曾棗莊、金成禮箋注，《嘉祐集箋注》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 宋·宋敏求，《唐大詔令集》，北京：商務印書館，1959。
- 宋·宋敏求，《春明退朝錄》，北京：中華書局，1980。
- 宋·蘇頌，《蘇魏公文集》，北京：中華書局，1988。
- 宋·王安石，《臨川先生文集》，臺北：中華書局，1971。
- 宋·鄭居中等，《政和五禮新儀》，《景印文淵閣四庫全書》第647冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·李燾，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1979。
- 宋·洪邁，《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 宋·陳均，《九朝編年備要》，《景印文淵閣四庫全書》第328冊，臺北：臺灣商務

印書館，1983。

宋・王應麟，《玉海》，臺北：華聯出版社，1964。

宋・不著撰人，《宋大詔令集》，北京：中華書局，1962。

元・馬端臨，《文獻通考》，《景印文淵閣四庫全書》第610-616冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

元・脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。

清・秦蕙田，《五禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》第135-142冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清・徐松，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。

二、近人論著

小島毅 1989 〈郊祀制度的變遷〉，《東洋文化研究所紀要》108(1989.2): 123-219。

小島毅 1991 〈天子と皇帝——中華帝國の祭祀體系〉，收入松原正毅編，《王權の位相》，東京：弘文堂，頁333-350。

小島毅 1992 〈宋代の國家祭祀——《政和五禮新儀》の特徴〉，收入池田溫編，《中國禮法と日本律令》，東京：東方書店，頁463-484。

小島毅 1992 〈嘉靖の禮制改革について〉，《東洋文化研究所紀要》117(1992.3): 381-426。

小島毅 1999 《宋學の形成と展開》，東京：創文社。

山内弘一 1985 〈北宋時代の郊祀〉，《史學雜誌》92.1(1985.1): 40-66。

川本芳昭 1998 《魏晉南北朝時代の民族問題》，東京：汲古書院。

仁井田陞 1964 《唐令拾遺》，東京：東京大學出版會。

史 睿 2007 〈《顯慶禮》所見唐代禮典與法典的關係〉，收入高田時雄編，《唐代宗教文化與制度》，京都：京都大學人文科學研究所，頁115-132。

甘懷真 2004 《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺灣大學出版中心。

安居香山 1979 《緯書の成立とその展開》，東京：國書刊行會。

安居香山、中村璋八 1966 《緯書の基礎的研究》，東京：漢魏文化研究會。

安居香山、中村璋八 1988 《重修緯書集成》，東京：明德出版社。

西嶋定生 1970 〈皇帝支配の成立〉，收入《岩波講座世界歷史》4，東京：岩波書店，頁217-256。

吳麗娛 2005 〈營造盛世：《大唐開元禮》的撰作緣起〉，《中國史研究》2005.3 (2005.8): 73-94。

- 吳麗娛 2008 〈唐代的禮儀使與大禮使〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》5 (2008.4): 127-156。
- 尾形勇 1979 《中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造》，東京：岩波書店。
- 李華瑞 1996 〈宋代建元與政治〉，《中國史研究》1996.4(1996.11): 65-73。
- 金子修一 2001 《古代中國と皇帝祭祀》，東京：汲古書院。
- 金子修一 2006 《中國古代皇帝祭祀の研究》，東京：岩波書店。
- 胡吉勛 2004 〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，《中國文化研究所學報》44: 105-140。
- 高明士 1993 〈論武德到貞觀禮的成立——唐代立國政策的研究之一〉，收入中國唐代學會編，《第二屆國際唐代學術會議論文集》，臺北：文津出版社，頁1159-1214。
- 張 璉 2005 〈天地分合：明代嘉靖朝郊祀禮儀論之考察〉，《漢學研究》23.2 (2005.12): 161-196。
- 梁滿倉 2005 〈魏晉南北朝禮學述論〉，《文史》2005.3 (2005.8): 73-111。
- 梅原郁 1986 〈皇帝・祭祀・國都〉，收入中村賢二郎編，《歷史のなかの都市——續都市の社會史》，京都：ミネルヴァ書房，頁284-307。
- 陳寅恪 1982 《隋唐制度淵源略論稿》，上海：上海古籍出版社。
- 楊倩描 1988 〈宋代郊祀制度初探〉，《世界宗教研究》1988.4 (1988.12): 75-81。
- 楊 華 2003 〈論《開元禮》對鄭玄和王肅禮學的擇從〉，《中國史研究》2003.1 (2003.2): 53-67。
- 楊晉龍 1993 〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》3 (1993.3): 487-526。
- 趙克生 2004 〈明代郊禮改制述論〉，《史學集刊》2004.2 (2004.4): 12-17。
- 劉成國 2003 〈論《周官新義》與宋代學術之演進〉，《國學研究》11 (2003.6): 147-162。
- 劉復生 1997 〈宋代「火運」論略——兼談「五德轉移」政治學說的終結〉，《歷史研究》1997.3 (1997.6): 92-106。
- 樓 勁 2007 〈《周禮》與北魏開國建制〉，《唐研究》13 (2007.12): 87-148。
- 樓 勁 2007 〈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》4 (2007.8): 411-437。
- 黎正甫 1966 〈古代郊祀之禮〉，《大陸雜誌》33.7 (1966.10): 9-16。
- 齋木哲郎 2004 《秦漢儒教の研究》，東京：汲古書院。

Wechsler, Howard J. 1985. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press.

Ritual Debates and Changes of the Main Deities in the Suburban Sacrifices during the Tang and Northern Song Dynasties

Zhu Yi*

Abstract

As the most important rituals in Imperial China, the suburban sacrifices (*jiaosi* 郊祀) caused much controversy in traditional ritual studies. The debate that began in the Period of Disunion between Zheng Xuan's 鄭玄 and Wang Su's 王肅 theories on the issue of whether the southern and northern suburban sacrifices were the same as the ones conducted on the round and square altars still influenced the state ritual system until the promulgation of the *Kai-yuan Ritual Code* 開元禮 in 732.

From the Zhou 周 dynasty established by Wu Zetian 武則天, because of political struggles and convenience brought to emperors, the suburban sacrifices were frequently offered to Heaven and Earth together when emperors were present. This practice was later institutionalized in the Northern Song dynasty. During the reign of Song Emperor Shenzong 神宗 (r. 1067-1085), this form was criticized and the separated suburban sacrifices, offered to Heaven and Earth respectively on the occasions when emperors showed up, were expected to come back. The struggles between these two opinions lasted throughout late Northern Song, when a separation of the sacrifices was accepted as legitimate. However,

* Zhu Yi is a Ph.D. candidate in the Department of Chinese Studies at the National University of Singapore.

on account of various causes, the emperors were still absent from the sacrifices offered to Earth on the square altar until the last years of the Northern Song dynasty. Therefore, when the emperors performed the ceremony, sacrifices were offered to both Heaven and Earth in Southern Song. During the Ming dynasty, whether Heaven and Earth should be worshipped together or separately was still under debate.

From Tang to Northern Song, political struggles, consideration of the convenience for emperors and their entourages, and sacrificial expenses became the most important concerns in the formulation of the suburban sacrifices, rather than competition between varying viewpoints in traditional ritual studies.

Keywords: Tang dynasty, Northern Song dynasty, suburban sacrifices, debate on rituals, chief deity