

第三章

王肅禮學義理及其時代意義

撰寫本章主要目的乃是欲釐清王肅提出的禮制主張及其背後抽象層次的禮學義理內涵究竟為何。由於具體禮制儀文的探討涉及了該儀典的「執行程序」，故本文在處理時，將盡量先依三《禮》文獻的記載，試圖進行禮制的「重建」。此工作的目的在設立一參考基準，以便於作為討論王肅禮制主張對照的依據。至於具體儀文背後反映了何種抽象的意義，此部份的討論則可歸入「禮意」的討論範圍。我將對王肅的各項具體的禮制主張進行爬梳對比之後，進而予以歸納、分析，以見其禮學義理的內容。¹

由於今存王肅相關文獻有限，且多所闕殘，導致文意不甚完整，為避免過度臆測之嫌，故僅將禮制討論的焦點鎖定在王肅現存文獻中多所論及的兩大類禮制：「吉禮」、「凶禮」。以下將立三節分別處理王肅吉禮、凶禮之主張，並於第三節歸納其禮學義理。

第一節 王肅吉禮主張

就現存古典文獻而言，對於「吉禮」一詞的內涵及外延意義有較為明確且具體描述者，可見於《周禮·春官·大宗伯》：

大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地示之禮，以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以禋燎祀司中、司命、飆師、雨師，以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山、林、川、澤，以鬯辜祭四方百物，以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。²

雖然對於《周禮》一書內容所反映的時代至今仍多所爭論，³不過這段文獻的記載對於後世而言，卻具有相當之影響，以至於歷代多以此作為國家禮制建構或是禮學義理討論時之依據。⁴因此，將這段文獻視為歷來各代對於「吉禮」之基本

¹ 關於禮意、禮文二者的區別，可參考黃侃（1868~1933）：〈禮學略說〉，《黃侃國學文集》（新竹：理藝出版社，2002年），頁449~486。黃侃提出禮意、禮具、禮文三個觀念。黃以為「禮意」乃是聖人制禮時所賦予的微旨；「禮具」則是禮典施行所需的名物器具；「禮文」則是隆殺進退原則。本文將「禮學義理」約略等同於黃侃所說的「禮意」。

² 〔清〕孫詒讓（1848~1908），王文錦點校：《周禮正義》（北京：中華書局，2000年），第5冊，卷33，頁1296~1344。

³ 有關《周禮》一書的「真偽」及其成書年代，現代學人也多所關注，例如顧頡剛（1893~1980）、錢穆（1895~1990）、徐復觀（1903~1982）、金春峰（1935~）等人。大致說來學界初步斷定此書應成於戰國時代，相關資訊可參考余英時先生（1930~）：〈《周禮》考證和《周禮》的現代啓示〉，收入《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991年），頁137~168；楊志剛：《中國禮儀制度研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁111~112。

⁴ 國家儀典規範的代表，可以目前所見首本具有完整體系之禮制典籍《大唐開元禮》為代表。《開

認識，應該是沒有太大的問題。

根據這段資料可以了解到吉禮的諸多儀典，主要的對象是與「國家」有關的「非人」力量，如：神鬼或是已過世之先人。而此類禮制具有的實質功能，主要在於「佐王建保邦國」，鄭注：「建，立也」、「保，安也」，即創立、維持之意。因此吉禮的實質功能主要在幫助統領者維持政體之穩定運作。⁵誠如鄭玄此處所言：

目吉禮於上，承以立安邦國者，互以相成，明尊鬼神，重人事。⁶

這類祭祀天神地祇人鬼之典禮，不可單純地僅視為屬於宗教領域的儀式行爲，它更具有實質的政治作用。因此，在儀式祭典呈現與進行的背後，其實更值得玩味的是其中權力意識的互動過程。根據以上的說明，大致可以了解所謂的「吉禮」，實際上便是以祭祀鬼神爲主，且具有政治功能之禮儀制度。⁷以下依據現存王肅的相關文獻中保留較爲完整，且與吉禮相關的資料，依祭祀天神、地祇、人鬼對象的不同進行分類，依序進行說明。

一、 祭天郊禮

古代國家諸多祭禮中，首以「郊禮」爲重。⁸郊禮何以如此重要？或許可先

元禮》中將「吉禮」列爲第一大類。觀其規模建制，仍是以〈大宗伯〉此段所言爲基礎，而予以分疏、系統化。禮學義理類文獻討論吉禮，受〈大宗伯〉此段說法影響之代表，則可以清代禮學研究著作《五禮通考》爲代表。有關二書對於吉禮的敘述，可見〔唐〕蕭嵩等奉敕撰：《大唐開元禮》（北京：民族出版社，2000年影印〔清〕洪氏公善堂刊本），卷4~78，頁35~386，討論「吉禮」的部份；〔清〕秦蕙田（1702~1764）：《五禮通考》（中歷：聖環圖書，1994年影印〔清〕味經齋初刻試本），卷1~127，無頁碼。至於《開元禮》在歷代國家禮制沿革發展中的地位以及意義，請參考楊志剛：《中國禮儀制度研究》，同上注，頁171~176。

⁵ 我此處所謂的「國家」，係指以天子皇權運作機制爲中心，以及皇權所能發揮影響力之界域。古典中國語境下的國家觀念，有別於現代契約論意義之下的國家意涵，即凡具有人民、土地、政府、主權4要素者，便可視爲國家。相關資訊可以參考王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁2~7。

⁶ 〔清〕孫詒讓，王文錦點校：《周禮正義》，同注2，第5冊，卷33，頁1296~1297。底線爲筆者所加。據孫詒讓考，宜將「目」改爲「自」。

⁷ 其實，吉、凶、賓、軍、嘉五種禮制，皆與邦國運作有關，如《周禮·春官·大宗伯》對於五禮的記載，言「以吉禮事邦國之鬼神示，以凶禮哀邦國之憂，以賓禮親邦國，以軍禮同邦國，以嘉禮親萬民」，見〔清〕孫詒讓，王文錦點校：《周禮正義》，同注2，第5冊，卷33，頁1296~1420。在此舉幾位現代學者對於「吉禮」的界說，以爲參考，例如周何（1931~2003）：「吉禮以祭爲主，凡祭有禮於天神，有禮於人鬼」，見氏著：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970年），頁4。又如彭林（1949~）：「吉禮是指祭祀之禮。古人祭祀爲求吉祥，故稱吉禮」，見氏著：《中國古代禮儀文明》（北京：中華書局，2005年），頁21。

⁸ 這句話所以成立，主要是依據古代國家正式禮制典章編撰時，對各項儀典的排序而來。例如：唐代《開元禮》卷4吉禮第1條爲「皇帝冬至祀圓丘」；宋代《政和五禮新儀》卷25吉禮第1條爲「皇帝祀昊天上帝儀」；清代《欽定大清通禮》卷1吉禮第1條爲「南郊」。當然，根據這樣的線索而推斷古代國家祭典當以郊禮爲首重，前提是相信多數古人在進行編纂、書寫時對於論述對象所安排的先後次序，乃是透露了意義演成的順序、價值評價的高低、實踐過程的次第…等不在場訊息。見〔宋〕鄭居中奉敕撰：《政和五禮新儀》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本），第647冊，卷25，頁1a，總頁231。〔清〕來保奉敕撰：《欽定大清通禮》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本），第655冊，卷1，頁1a，

以史例作為說明。《漢書·郊祀志》中記載成帝之時，僅僅對於郊禮當於何處舉行一事，便造成滿朝文武各執己見、爭辯不已。在紀錄這段事件發展的相關文獻中，可以約略看出當時重視郊禮的原因。

成帝初即位，丞相衡（案·匡衡）、御史大夫譚（案·張譚）奏言：「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。…」⁹

依照匡衡等人的看法，君主所擁有的諸多職掌權責中，最重要的一項工作便是建立郊祀儀典的規模，主要原因乃在於郊祀之禮所反映的意義是「承天之序」——也就是具有宣稱君主擁有與上天緊密聯繫的獨特屬性的政治功能。類似的觀點也可以見於《白虎通》當中：

王者所以祭天何？緣事父以事天也。¹⁰

父與子藉由「血緣」為基礎所建立的「生命一體觀」，強調繼承、共享同一血緣的每一個生命個體，其本質皆具有相同的屬性。¹¹在這樣的前提預設之下，認為君主當以侍奉、追享父親的方式與態度來祭祀上天的說法，正是暗示著君主與神聖的上天在本質上具有如同父與子一般，無庸置疑的一體性。因此，君主親自執行郊天之禮，便是一種宣稱自身具有與上天相同神聖屬性的行為，這也正是為其權力來源做了最好的說明。¹²既然郊天之禮具有相當的重要性，且現存王肅相關文獻資料也有部份觸及郊天禮制的內容，故以下將針對王肅對郊天之禮的看法進行梳理及釐清。這工作將有助於我們進一步了解王肅的禮學思想、經典詮釋的立場等相關問題。

王肅對郊祀的看法，根據傳世文獻加以歸納，大致可以統整為以下幾點：（一）郊祀舉行的時間；（二）郊祀舉行的地點場所；（三）郊祀的對象；（四）郊祀配樂舞。以下分別說明。

有關郊祀當於何時舉行，以及舉行頻率等問題，可以根據王肅對於《禮記·郊特牲》「郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。…郊之用辛也，周之始

總頁 20。

⁹ 〔漢〕班固（32~92）撰，〔唐〕顏師古（581~645）注，楊家駱（1912~1991）主編：《郊祀志》，《新校本漢書并附編二種》（臺北：鼎文書局，1997年），第2冊，卷25下，頁1253~1254。

¹⁰ 此句乃莊述祖（1750~1816）據《北堂書鈔》卷90補。見〔清〕陳立（1809~1869）撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），下冊，卷12，頁561。

¹¹ 有關「生命一體」的觀念，請參看林師啓屏（1963~）：《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》（臺北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，1995年），頁97~98關於「復讎」的討論。

¹² 當然，若以後設研究的角度來分析古代郊禮所具有的政治功能，除了上述具有說明君主統治合法性來源的功用之外，當然還包括其他功能，例如《禮運》當中所言「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。…是故夫禮，必本於天，設於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠婚朝聘」，一切制度及社會運行機制，在古人眼中，皆本於天。故統治者若擔心禮制無法順利運行於人間世界，便必須要行祭天之禮，故《禮運》曰：「故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也…」。至於郊禮的其他政治功能，於後文相關處再行說明。

郊，日以至」¹³此段經文的詮釋而窺得一二：

以此為周郊。上文云：「郊之祭，迎長日之至」，謂周之郊祭於建子之月，而迎此冬至長日之至也。而用辛者，以冬至陽氣新用事，故用辛也。「周之始郊，日以至」者，對建寅之月，又祈穀郊祭。此言始者，對建寅為始也。¹⁴

王肅認為周代郊禮當從周正而於歲首建子之月舉行。所謂的「迎長日之至」，王肅以為是指冬至之時。何以冬至為「長日之至」？茲引孫希旦之語以為解釋。

迎長日之至，謂冬至祭天也。冬至一陽生，而日始長，故迎而祭之。¹⁵

冬至之時陰氣極盛，陽氣極衰，顯現於自然現象則是白晝最短，黑夜最長，故古人認為冬至乃是「日至冬至極短，從此漸長，是所以迎長日之至也」。¹⁶依照周曆，王肅認為周代行郊祀當於歲首子月陽氣始升冬至之時，並且宜擇「辛」日舉行。古人用干支紀日，且有時只記天干而省略地支，因此「辛」日則包括「辛未」、「辛巳」、「辛卯」、「辛丑」、「辛亥」、「辛酉」等幾日的可能。¹⁷採用辛日行祭，主要是取一陽「新生」之義。

除此之外，王肅認為「周之始郊」一句，似乎暗示著當時郊祀不只一次，所以纔稱「始郊」，他根據《左傳》〈桓·五年〉、〈襄·七年〉：「起蟄而郊」、「郊祀后稷，以祈農事」¹⁸等記載，推斷一年當中另一次郊祀當於寅月「啓蟄」¹⁹之時舉行，王肅說：

魯冬至郊天，至建寅之月又郊以祈穀，故《左傳》云：「啟蟄而郊」。又云：「郊祀后稷，以祈農事」，是二郊也。²⁰

¹³ 〔漢〕鄭玄（127~200）注，〔唐〕孔穎達（574~648）等正義：《禮記註疏·郊特牲》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷26，頁1a，總頁497。

¹⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注13，卷26，頁2a，總頁497。

¹⁵ 〔清〕孫希旦（1736~1784），沈嘯寰等點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），上冊，頁689。

¹⁶ 〔清〕齊召南：〈郊特牲考證〉，〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義，〔清〕齊召南：《禮記註疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本），第115冊，卷26，頁1a，總頁554。

¹⁷ 有關古人紀日如何使用天干地支相配，並且常記天干不記地支等說法，請參看王力（1900~1986）：〈第八單元：古漢語通論十九〉，《古代漢語》（北京：中華書局，1995年），第3冊，頁840~841。

¹⁸ 王肅《聖證論》：「言始郊者，冬至陽氣初動，天之始也。對啓蟄及將郊祀，故言始」，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注13，卷26，頁3b，總頁498。

¹⁹ 楊伯峻（1909~1992）以為「啓蟄」猶今言「驚蟄」。楊氏考證，古之驚蟄在雨水前，為夏正正月之中氣。見氏著：《春秋左傳注·桓公五年》（臺北：洪葉文化事業，1993），上冊，頁106。案·夏正建寅，因此楊氏所說的「夏正正月」指的便是寅月，這也與王肅之說相符。

²⁰ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注13，卷26，頁2b，總頁497。

必須附帶說明一點，王肅在《禮記·郊特牲》注文中所說的是「周郊」，而在《聖證論》中所說的則是「魯郊」。雖然「周郊」乃是周天子所行之禮，而「魯郊」則是施行於魯國，但就二禮可以互相說明及彼此遵行的曆法一致地情況看來，我們可以推斷王肅認為魯國與周王室所行的郊禮應該大致相同。²¹

其次，有關郊祀的舉行場所，王肅的主張可參考《孔子家語·郊問》，原文如下：

（定）公曰：「其言郊，何也？」孔子曰：「兆丘於南，所以就陽位也，於郊，故謂之郊焉。」

王肅注曰：

兆丘於南，謂之圜丘兆之於南郊也。然則郊之名有三焉，築為圓丘以象天自然，故謂之圓丘。圓丘之人所造，故謂之泰壇。於南郊在南說，學者謂南郊與圓丘異。若是，則《詩》、《易》、《尚書》謂不圓丘也，又不通。泰壇之名，或乃謂《周官》圓丘虛妄之言，皆不通典制也。²²

「兆」，意指於祭壇四周封土為界，推測王肅所說，主要是認為「圓丘」、「郊」、「泰壇」所指相同。類似的看法也可以見於《聖證論》中：

²¹ 之所以要提到王肅認為周魯行郊之時相同，主要是因為與王肅同時期之鄭學學者馬昭，甚至是反映唐代官學立場的《禮記正義》，皆對於周魯二郊有不同於王肅的說法，詳後。關於魯國得行周王室之禮，可見於〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·祭統》，同注 13，卷 49，頁 22b，總頁 840 所言「昔者周公旦有勳勞於天下，周公既沒，成王、康王追念周公之所以勳勞者，而欲尊魯，故賜之以重祭。外祭則郊、社是也，內祭則大嘗、禘是也。夫大嘗、禘，升歌《清廟》，下而管《象》，朱干玉戚以舞《大武》，八佾以舞《大夏》，此天子之樂也，康周公，故以賜魯也。子孫纂之，至于今不廢，所以明周公之德，而又以重其國也」。此外，王肅於《孔子家語·大婚解第四》「合二姓之好，以繼先聖之後，以為天下宗廟社稷之主，君何謂已重焉？」下注云：「魯，周公之後，得郊天，故言以為天下之主也」，同樣也認為魯國有別於其他一般的諸侯國，而具有行天子之禮的資格。楊朝明（1962~）：《孔子家語通解：附出土資料與相關研究》（臺北：萬卷樓圖書，2005 年），頁 38。

²² 楊朝明：《孔子家語通解：附出土資料與相關研究》，同前注，頁 344。案·過去認為《孔子家語》一書乃出於王肅之手的說法，隨著這幾年新出土文獻的逐漸增加，受到了重新的檢討與質疑。相關的討論請參看李學勤先生（1933~）：〈竹簡《家語》與漢魏孔氏家學〉，《李學勤集——追溯·考據·古文明》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1989 年），頁 372~379。本文主旨並非進行文獻學式的考訂工作，礙於學力，目前我也無法對此問題進行分判。然而為了能更加掌握王肅思想的相關訊息，但又避免過度浮汎的擴大解釋，因此對於《孔子家語》的材料，我選擇僅採取王肅注文的内容作為討論判斷的依據。此外，附帶提出一點說明。現代研究者相對於古代而言，更能夠掌握到新出土文獻訊息，在這樣的條件之下，如果仍然採取傳統認為《家語》一書屬於「偽書」這樣全稱命題式的看法，那麼將過於輕率。畢竟，所謂「偽書」的觀念能夠成立，是後人以自己所屬時代下流傳、經眼的文獻為依據，而以檢證的態度去斷定某書是真真假。然而這是屬於歷史意義下的「真假」，因為它的前提是假設會有一固定不變的「作品」存在，並且以固定不變的形式進行傳播，因此凡與此「作品」不符者，便貼上「偽書」的標籤。然而，若以傳播接受的角度重新思考，就會發現「文本」的形塑，是一種動態、互相徵引、交互影響的歷程，尤其在漢代之前，官方力量尚未正式介入典籍編撰過程，因此我們很難去假定有一固定不變的「作品」存在，而僅能設想有一開放變動的「文本」在進行流傳。因此，上述歷史意義下的真偽問題，便不是本研究必須面對的主要問題。

所在言之則謂之郊，所祭言則謂之圜丘。於郊築泰壇象圜丘之形。以丘言之，本諸天地之性，故〈祭法〉云：「燔柴於泰壇」則圜丘也。〈郊特牲〉云：「周之始郊，日以至。」《周禮》云：「冬至祭天於圜丘」，²³知圜丘與郊是一也。²⁴

王肅認為「郊」是指祭祀的所在地，「圜丘」則是「於郊為壇，以象圜天」，²⁵故曰「象天自然」、「本諸天地之性」。而「泰壇」一詞，則是指為了祭祀而建築的祭壇。所以三者其實為一。²⁶

第三就祭祀對象而言，根據現傳本《禮記》、《周禮》所論郊禮諸說，或稱祭祀對象為「天」；或云祭祀對象為「帝」、「上帝」。²⁷而王肅對「帝」與「天」二者間的關係，則有以下的看法，《孔子家語·五帝》「五行佐成上帝，而稱五帝。太皞之屬配焉，亦云帝，從其號」，王肅在此注曰：

天至尊，物不可以同其號，亦兼稱上帝。²⁸

因此，具有最高神聖性的「天」，也兼具有「上帝」的稱號。帝、天異名同實的意見，也同樣可見於《孔子家語·郊問》「大旅具矣，不足以饗帝」王肅的注文之中：

饗帝，祭天。²⁹

「旅」指的是祭上帝於四望之禮，但規模較郊禮為簡略。王肅認為「饗帝」之禮便是祭天之禮，通過上述可以推斷王肅認為郊祀的對象便是上天，也可稱為上帝。

最後，關於王肅郊禮配樂舞之說，可見於清人嚴可均（1762~1843）自《通

²³ 「冬至祭天於圜丘」一句在當時常被參與討論郊禮的學者所徵引，然查今傳《周禮》，並無此句。不知是所見版本不同，或是由於古人徵引文獻模式多舉其大意即可，無須如今日學術規範的要求。

²⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注 13，卷 26，頁 3b，總頁 498。

²⁵ 《孝經·聖治章》：「天一而已，故以所在祭在郊，則謂為圜丘，言於郊為壇，以象圜天。圜丘即郊也，郊即圜丘也」，見〔唐〕唐玄宗（685~762）注，〔宋〕邢昺（932~1010）疏：《孝經注疏·聖治章第九》（臺北：藝文印書館，2001 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 5，頁 3a，總頁 37。

²⁶ 此外，《聖證論》中也另外記載郊與圜丘二者之間的關係：「故以所在祭，在郊則謂為圜丘，言於郊為壇以象圜丘。圜丘即郊也，郊即圜丘也」，孔穎達則認為「圜丘」與「泰壇」實則有別。「《爾雅》曰『非人為之丘』，泰壇則人工所作，是圜丘與泰壇別也」。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注 13，卷 26，頁 2b，總頁 497。依孔之說，可以知道《禮記》中所謂的「泰壇」，實為人工所築置的郊禮建築物；而「圜丘」則是天然形成，作為圜丘之禮的祭祀場所。

²⁷ 稱郊禮為祭天、報天者，例如〈郊特牲〉：「郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也」、〈祭義〉：「郊之祭，大報天而主日，配以月」；稱郊禮為事帝、上帝者，例如〈禮器〉：「因吉土以饗帝于郊」、「祀帝於郊，敬之至也」。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：〈郊特牲〉，《禮記註疏》，同注 13，卷 26，頁 1a，總頁 497；〈禮器〉，卷 24，頁 7a、16a，總頁 470、474。

²⁸ 楊朝明：〈五帝第二十四〉，《孔子家語通解：附出土資料與相關研究》，同注 21，頁 294。

²⁹ 楊朝明：〈郊問第二十九〉，《孔子家語通解：附出土資料與相關研究》，同注 21，頁 348。

典》以及史書禮樂志中輯錄而得〈議祀圓丘方澤宜宮縣樂八佾舞〉、〈又議（祀圓丘方澤宜宮縣樂八佾舞）〉³⁰、〈郊廟樂舞議〉三篇奏議：

王者各以其禮制事天地，今說者據《周官》單文為經國大體，懼其局而不知弘也。漢武帝東巡封禪還，祠太一于甘泉，祭后土于汾陰，皆盡用其樂。言盡用者，謂盡用宮縣之樂也。天地之性貴質者，蓋謂其器之不文爾。不謂庶物當復減之也。禮，天子宮縣，舞八佾。今祀圓丘方澤，宜以天子制。設宮縣之樂，八佾之舞。³¹

「宮縣」之樂，當是指〈春官·小胥〉所言：

正樂縣之位，王宮縣，諸侯軒縣，卿大夫判縣，士特縣。

鄭玄注：「樂縣，謂鐘磬之屬縣於筍簾者」，³²而舞「八佾」則可見於《禮記·祭統》：

夫大嘗、禘，升歌《清廟》，下而管《象》，朱干玉戚以舞《大武》，八佾以舞《大夏》，此天子之樂也。³³

由此可知，樂宮縣、舞八佾，都是天子之禮文。王肅根據禮經中的記載，建議當時行郊禮時當配以天子規模之樂舞。後有衛臻、左延年、繆襲等附和王肅之說，遂終為採納。³⁴

以上大致說明了王肅對於郊祀的基本看法及主張。綜合上述，茲將王肅對於郊祀的主張條列如右：（一）周、魯依周正，一歲二郊禮，一次於子月冬至辛日之時舉行，另一次則是於寅月啓蟄之時。³⁵（二）郊祀當行於南郊（或稱圓丘）所築之泰壇。（三）郊祀主要祭祀對象為天（或稱帝、上帝）。（四）郊祀進行時，

³⁰ 《通典》將此二篇合稱為〈郊廟宮縣備舞議〉。見〔唐〕杜佑（734~812），王文錦點校：《通典·樂七》（北京：中華書局，1988年），第4冊，卷147，頁3741。

³¹ 〔清〕嚴可均輯：〈議祀圓丘方澤宜宮縣樂八佾舞〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》（北京：中華書局，1999年），第2冊，卷23，頁5b~6a，總頁1178。嚴氏所輯，文句與《通典》、《宋書·樂志》略有不同，今據《宋書》改。

³² 〔清〕孫詒讓，王文錦點校：《周禮正義》，同注2，第7冊，卷44，頁1823。

³³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·祭統》，同注13，卷49，22b，總頁840。

³⁴ 此事見於《宋書·樂志》，然未明確記載發生於何時。根據《通典》所書，最末標有「咸熙」二字，若依此，則此次議禮最後定案當在王肅身後8年，約是魏元帝咸熙年間（264~265）。然根據《三國會要》所錄，清人楊晨將王肅奏議郊禮宜宮縣樂八佾並為採納一事繫於魏明帝太和初年（太和元年為西元227年），二者所記似有出入。〔清〕楊晨（1845~?）：《三國會要》（北京：中華書局，1998年），卷11，頁204。

³⁵ 關於王肅主張周代曆法行周正建子而非行夏正建寅之說，清人趙翼於《陔餘叢考》中亦有間接的證明：「夏正建寅，商正建丑，周正建子，此三正也。然《夏書·甘誓》云『有扈氏怠棄三正』，則夏之前已有三正矣。孔安國因商、周在夏之後，故不敢以子、丑、寅釋之，而但謂天、地、人之正道。王肅亦云：惟殷、周改正，自夏以上，皆以建寅為正」。不過王肅此說並未得到時人接受。〔清〕趙翼（1727~1814）：〈三正〉，《陔餘叢考》（北京：中華書局，2006年），第1冊，卷1，頁17~18。

應配有符合天子規模的宮縣之樂以及八佾之舞。³⁶

二、 祀地社禮

現存文獻中有關王肅針對社禮所提出的言論，主要環繞在社禮祭祀對象等相關問題。以下，將對此一問題進行剖析，以說明王肅看法。

約略與王肅同時期的著名文人魏陳思王曹植（192~232）曾作有〈社頌〉，茲引述於下，以為話資。

於惟大社，官名后土。是曰勾龍，功著上古。德佩帝皇，實為靈主。克明播植，農政日舉，尊以作稷，豐年是與。義與社同，方神此宇。建國承家，莫不修序。³⁷

曹植此頌，大致可以反映當時官方對於社祭的看法。根據此頌可以瞭解所謂的「社稷」之禮，實際上包含了兩個成素：社與稷。而社禮所涵蓋的祭祀對象除了「土」之外，還包括了上古歷史人物「勾龍」。³⁸有關勾龍與社禮之間較為詳細的說明，可見於《後漢書·祭祀志下》：

《孝經援神契》曰：「社者，土地之主也。稷者，五穀之長也。」《禮記》及《國語》皆謂共工氏之子曰勾龍，為后土官，能平九土，故祀以為社。列山氏之子曰柱，能植百穀，自夏以上祀以為稷，至殷以柱久遠，而堯時棄為后稷，亦植百穀，故廢柱，祀棄為稷。³⁹

勾龍，或作句龍。相傳為上古共工氏之子，任后土之官，⁴⁰因其有平定天下九州

³⁶ 至於郊禘二者間相關的問題，將於下段一併處理。

³⁷ 〔清〕嚴可均輯：〈社頌〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 17，頁 2b~3a，總頁 1144~1145。黃侃在說明禮學難治的幾項理由時，其一是「名稱之難壹也」，黃侃曰：「一社稷也，或為地示之號，或為配祭之人」，明確地揭示了自古以來對於社稷禮制爭訟不休的癥結所在。見氏著：〈禮學略說〉，《黃侃國學文集》，同注 1，頁 451。

³⁸ 有關社祭土之說，可見於《禮記·郊特牲》：「社祭土而主陰氣也」，《正義》曰：「土，謂五土，山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰也，以時祭之，故云社祭土」，揆度此說，可知「土」當泛指自然大地。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注 13，卷 25，20a、21a，總頁 489、490。

³⁹ 〔劉宋〕范曄（398~445），〔唐〕李賢（651~684）等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：〈祭祀志下〉，《新校本後漢書并附編十三種》（臺北：鼎文書局，1999 年），第 5 冊，頁 3200。

⁴⁰ 《漢書·百官公卿表上》「自顓頊以來，為民師而命以民事，有重黎、句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥之官，然已上矣」，應劭注曰：「少昊有四叔，重為句芒，肱為蓐收，修及熙為玄冥。顓頊氏有子曰黎，為祝融。共工氏有子曰句龍，為后土。故有五行之官，皆封為上公，祀為貴神」。「上公」一詞，本有二義。一為秩位名，根據《漢書·百官公卿表》以及《後漢書·百官志》可知，「上公」一職乃貴為三公之上；另一則為爵名。據《左傳·昭公二十九年》「故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土」，杜預注曰：「爵上公」。推測應劭所言似承《左傳》而來，故可以假設早在先秦時期，句龍等上古歷史傳說人物已受到政治力量的滲透，而賦與神格屬性。這種情形至東漢時期依舊延續著。陳槃先生（1905~1999）以為「古代五行之官，爵為上公，得以配食社稷、五祀，則其有『公』稱（漢以來，民間有『社公』之稱，見《後漢書·方術傳》下〈費長房傳〉、《禮記·郊特牲·正義》引《五經異義》），亦不為妄」，見陳先生：〈讀《五窟一

之功，故受到後世尊崇。⁴¹是以〈祭祀志下〉遂云：「大司農鄭玄說，古者官有大功，則配食其神。故句龍配食於社，棄配食於稷」。⁴²職是，句龍乃是因其有功於世人故得「配食」於社主。⁴³

欲探討王肅對於社禮的說法，較具有實質助益的文獻首推清人所輯佚的《聖證論》，另有部份訊息可自嚴可均所輯得的相關文章中獲得。總結諸說，擬以下述兩步驟說明王肅對於社禮的看法。⁴⁴

首先，《聖證論》中記載：

祭天牛角繭栗而用特牲，祭社用牛角尺而用大牢，又祭天地大裘而冕，祭社稷絺冕，又唯天子令庶民祭社，社若地神，豈庶民得祭地乎？⁴⁵

牛角「繭栗」，依孫希旦所言乃是「牛角初出，若蠶繭、栗實然也」，⁴⁶祭天獨用牛角初出之犢，祭社用大牢等說皆可見於〈郊特牲〉、〈王制〉二篇。⁴⁷推測王肅此處對列祭天、祭社所用犧牲的用意，主要是說明祭社之禮不僅與祭天之禮不同，更要強調的是，依照「以小爲貴」⁴⁸的制禮原則來說，祭天之禮較祭社之禮

徵》札記》，《澗莊文錄》（臺北：國立編譯館，1997年），下冊，頁677。前引《漢書》、《左傳》相關資料，見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：〈百官公卿表〉，《新校本漢書并附編二種》，同注9，第1冊，卷19上，頁723；楊伯峻：《春秋左傳注·昭公二十九年》，同注19，下冊，頁1502。

⁴¹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·祭法》，同注13，卷46，頁14b，總頁802：「是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社」。

⁴² 〔劉宋〕范曄，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：〈祭祀志下〉，《新校本後漢書并附編十三種》，同注39，第5冊，卷19，頁3200。

⁴³ 然而，句龍究竟是直接尊爲社主，又或只是居於配食之地位，歷來爭論不休。根據《後漢書·祭祀志》晉司馬彪等注便指出，漢儒對句龍在社禮中的定位到底爲何，爭訟不已。注文中記載著荀彧、鄧義與仲長統之間對於句龍究竟爲社主亦或是配食之位的兩造說法。文長在此不便徵引。見〔劉宋〕范曄，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：〈祭祀志下〉，《新校本後漢書并附編十三種》，同注39，第5冊，卷19，頁3202~3203。

⁴⁴ 我在此提出的兩個步驟，是站在後設理解的角度區分而得，主要是爲了便於說明。故此兩步驟只能視爲我個人理解之順序，而不必然代表著王肅討論社禮定位問題時理論建構之順序。

⁴⁵ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注13，卷25，22a，總頁490。

⁴⁶ 〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解·王制》，同注15，上冊，頁354：「愚謂繭栗，謂牛角初出，若蠶繭、栗實然也。祭天地之牲用犢，貴誠之意也。宗廟卑於天地，故牛角握。賓客又卑於宗廟，故牛角尺。此禮之以小爲貴者」，以下將根據孫希旦所示「禮以小爲貴」之說進行推演。

⁴⁷ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注13，卷12，頁21a，總頁245：「天子社稷皆大牢」；〈郊特牲〉，同注13，卷25，頁1a，總頁480：「郊特牲而社稷大牢」。此外，尚須說明的是有關祭社用角尺之牛之說法，今可見於〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏·天官冢宰下》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷5，頁14b，總頁78。賈公彥疏曰：「〈王制〉『宗廟之牛角握』，《國語》『山川之牛角尺』。社稷尊於五嶽者，彼自從國中之神莫貴於社，故與宗廟同用握」，然今本《國語》未見「山川之牛角尺」之句。〔清〕沈廷芳：《十三經注疏正字》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本），第192冊，卷24，頁2b，總頁308：「《國語》山川之牛角尺。案《楚語》觀射父云，郊禘不過繭栗，烝嘗不過把握。所引無文」。

⁴⁸ 禮以小爲貴之說出於《禮記·禮器》篇。此篇舉出了「以多爲貴」、「以少爲貴」、「以大爲貴」、

在國家禮制結構中更具優位性。倘若進一步配合〈王制〉「祭天地之牛角繭栗」一語來看，祭天、地與祭社所使用的牲體有所區別，所反映的不只是祭天與祭社之禮不同，更可以說祭地之禮與祭社之禮也有所不同。據此，王肅更舉天子祭天地與祭社稷時服制上的差異來證明祭地之禮與祭社之禮不可混為一談。

關於王肅有意提高祭地之禮在國家禮制結構中的層級，尚可另舉一事以為證明。根據清人楊晨《三國會要》所載，魏文帝駕崩之時，尙書薛悌呈上〈靈命瑞圖〉，博士秦靜認為可在行告郊之禮時，以此圖祀天皇大帝以及五精之帝。時王肅獨倡告天皇大帝當以地配，見嚴可均所輯〈告瑞祀天宜以地配議〉：

禮有事于王父則以王母配，不降于四時常祀而不配也。且夫五精之帝，非重于地。今奉嘉瑞以告，而地獨闕，于義未通。以地配天，于義正宜。⁴⁹

王肅此議明確地針對當時看重祭祀五精之帝的意見提出修正，強調「五精之帝，非重于地」，這種強調國家祭典當以祭天、祭地為第一優先的想法，可引《周禮·天官·酒正》以為說明：

凡祭祀，以灋共五齊三酒，以實八尊。大祭三貳，中祭在貳，小祭壹貳，皆有酌數。唯齊酒不貳，皆有器量。

鄭注曰：

鄭司農云：三貳，三益副之也。大祭天地，中祭宗廟，小祭五祀。⁵⁰

鄭眾將國家祭典簡要地區分為三個層次，祭天地屬於大祭，祭祀先人則為中祭，至於奉祀其他神靈則是屬於小祭。這種將祭祀天地視為「大祭」層次的看法，與王肅之見類似，或許可以作為推測王肅禮學義理淵源的旁證之一。上述乃是王肅處理社禮定位問題的第一步驟：證明社禮與祭地之禮並不相同。

其次，王肅根據經典文獻中的記載，探討社與句龍之間的關係。他首先比較了《孝經·聖治章》「昔者周公郊祀后稷以配天」、《禮記·祭法》「共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社」⁵¹二種記述的筆法：

后稷配天，《孝經》有配天明文，后稷不稱天也。〈祭法〉及昭二十九年《傳》云：句龍能平水土，故祀以為社。不云祀以配社。明知社即句龍也。⁵²

「以小為貴」、「以高為貴」、「以下為貴」、「以文為貴」、「以素為貴」8種制禮的禮義原則。
⁴⁹〔清〕嚴可均輯：〈告瑞祀天宜以地配議〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 23，頁 6b，總頁 1178。發生於魏明帝時期的這樁議禮之事，可見於〔清〕楊晨：《三國會要》，同注 34，卷 11，頁 205，可一併參看。
⁵⁰〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏·天官冢宰下》，同注 47，卷 5，頁 13b，總頁 78。
⁵¹〔唐〕唐玄宗注，〔宋〕邢昺疏：《孝經注疏·聖治章第九》，同注 25，卷 5，頁 2a，總頁 36；〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·祭法》，同注 13，卷 46，14b，總頁 802。
⁵²〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注 13，卷 25，22b，總頁 490。今以王肅《聖證論》所言「句龍能平水土，故祀以為社」，覆覈現傳《禮記》、《左傳》，查無所得。

根據林慶彰老師的研究指出，中國古典語境中，多數人皆「相信」儒家經典的成形與聖人集團有著密切的關係。⁵³在當時以近於宗教信仰式的情懷面對經典之下，較少有人會以類似於現代純粹知識活動的態度去研究、追問經典的「作者」究竟為誰？經典乃是聖人集團所為，而聖人集團內的成員普遍存在著本質上的一致性，成為中國傳統中不言自明的根本前提。在此條件下，相信即使是不同經典中的文字記載、語詞使用，彼此間皆是通同而無悖，也便成為古代多數士人的共識。⁵⁴在此王肅認為既然《孝經》中有明確記載著后稷配天之說，而〈祭法〉中卻未明言「祀句龍以配社」，反而是說「祀以為社」，因此王肅根據文獻不一致的情況而推斷社禮便是祭祀句龍之禮。更進一步的說，社祭的對象即是句龍。

王肅認為「社即句龍」之說，可另舉《尚書·召誥》為例：

若翼日乙卯，周公朝至于洛，則達觀于新邑營。越三日丁巳，用牲于郊，牛二。越翼日戊午，乃社于新邑，牛一、羊一、豕一。⁵⁵

⁵³ 此說乃根據林慶彰老師（1948~）於民國 95 年 5 月 8 日於中央研究院中國文哲所二樓演講廳演說，題目為「中國經學史上的回歸原典運動」。後刊載由日人藤井倫明所譯日文稿：〈中國經學史上的原典回歸運動〉，《中國哲學論集》第 31、32 合併號（2006 年 12 月），頁 1~21。

⁵⁴ 根據李淑珍〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉一文對於美國漢學家韓德森《典籍、正典與註疏：儒家與西方註疏傳統的比較》的介紹指出，韓氏認為東漢時期的幾位重要的經學家，諸如馬融、賈逵、鄭玄乃至於王肅等人「他們援引諸經互相參照，視五經為一互補整體，並與宇宙秩序對應，以證明經典並非斷簡殘編之彙集」，因此對當時經生士人而言，各類儒家經典的作者、義理、思想乃至於行文筆法，皆應該是具有一致性而不會發生相互抵觸的情形。請見氏著：〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，《中國文哲研究通訊》第 9 卷 3 期（1999 年 9 月），頁 3~31，引文請見頁 6。此外，車行健老師在其博士論文中，也曾根據鄭玄解經模式，提出了「六經一體觀」的說法，也可一併參看，見車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》（臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，1996 年），頁 156~157。

⁵⁵ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書注疏·召誥》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 15，頁 3b，總頁 219。關於〈召誥〉篇這段文獻，歷來學者意見皆有所不同。我統整了《尚書》孔安國《傳》、孔穎達等《疏》、清人孫星衍（1753~1818）《尚書今古文注疏》及皮錫瑞（1850~1908）《今文尚書考證》等人的說法，歸納出以下幾種說法。

有關「用牲于郊，牛二」共有以下幾類說法：(a)「牛二」乃是因帝牛一、(后)稷牛一，主此說法者有：孔安國、孔穎達、孫星衍。(b) 使用二牛屬於加牲。因此祭是告徙新邑，非一般郊天。皮錫瑞同意王喬等議，乃主此說。然而，是否僅使用二牛為祭，彼此間也存有歧見。(c) 認為除了二牛之外，后稷配食乃用大牢，故除了牛一之外，還有羊一、豕一。《疏》曰：「(后)稷是人神，祭用太牢，貶於天神。法有羊豕，因天用牛，遂云「牛二」，舉其大者，從天言之，羊豕不見，可知也」，主此說者有孔安國與孔穎達。(d) 主張除了帝牛、稷牛之外，別無犧牲。主此說者有孫星衍、皮錫瑞。

有關「乃社于新邑，牛一、羊一、豕一」一語，由於直接關涉到社稷犧牲使用的禮制問題，因此也引發爭論。根據我目前經眼的諸家之見，謹歸納如下 (a) 使用三牲乃因報重功。此說出自《孝經援神契》「以三牲何？重功故也」，主此說者，例如《白虎通·社稷》。(b) 使用太牢三牲主要象徵著社禮在國家禮制的層級較郊禮為低，在「以多為貶」的原則下，郊用特牲，故社用太牢。此說可見於〔清〕王鳴盛（1722~1797）：《蛾術編·說制五》、《尚書後案》。(c) 使用三牲主要是為了「立社祀句龍，緣人事之也」主此說者，例如〔漢〕鄧義〈難社土神〉一文。與此說相似者，亦可見於《尚書·召誥》孔穎達《疏》曰：「稷是人神，祭用太牢」。本注所引諸書版本茲列如下。〔清〕孫星衍著，陳抗等點校：《尚書今古文注疏·召誥》（北京：中華書局，1986 年），下冊，卷 10，頁 393~394。〔清〕皮錫瑞著，陳抗等點校：《今文尚書考證》（北京：中華書局，2004 年），卷 17，頁 335~337。〔日〕安居香山（1921~1989）等輯：《緯書集成·孝經援神契》

王肅根據此段文獻中郊、社牲禮有別而提出己見：

〈召誥〉「用牲于郊，牛二」，明后稷配天，故知二牲也。又曰：「社于新邑，牛一、羊一、豕一」，明知唯祭句龍，更無配祭之人。⁵⁶

郊牲用二牛，一為帝牛一為稷牛，此說與孔安國《傳》無異。至於使用三牲太牢祭社，何以能推演得出必是祭祀句龍的看法，由於其他相關文獻不全，又或是王肅在此本無意進行分析說明，因此今無法窺其全貌。但為了對於王肅討論祭社之禮可能的論述歷程作較為完整的展示，故採摭清人簡朝亮《尚書集注述疏》對於〈周書·召誥〉「社于新邑，牛一、羊一、豕一」的解說以為補充說明。

社者，后土之神，所以神地之道也，而非祭地之大禮也。今此經言社者，蓋所謂「大社」也。〈王制〉云：「祭天地之牛角繭栗」。又云「天子社稷皆大牢」。則社不與祭地同也。角如繭如栗者，所謂駢犢也。祭地尊之，禮從其質而少者也。禮以羊豕為少牢，則大牢者三牲牛羊豕也。祭社親之，禮從其文而多者也。⁵⁷

簡氏舉《禮記·王制》當中的兩段經文作為立論之依據，藉由使用的牲禮不同，以證明祭社與祭地有別。此外，簡氏還闡明了祭地與祭社之禮性質上有著「尊」、「親」之別。由於親尊有別，故「祭地尊之」遂依「以少為貴」的原則，僅用一犢為牲。「祭社親之」，則依「以多為貴」而使用三牲太牢為祭。⁵⁸觀察簡氏說解方式與王肅之旨頗有異曲同工之處，且由於簡氏之說較王肅現存文獻資料更為完整，故引述於此，以為旁證。

職是，匯納上述所言可以得知，王肅以提升祭地之禮所屬層級的方式試圖與祭社之禮分割，進而提出社禮的祭祀對象實際上便是句龍。以上殆王肅解祭社禮制之義旨。

三、 祭祖之禮

現存王肅著述中關於宗廟祭祖禮制的討論，主要環繞在兩大議題：（一）天子廟數問題；（二）禘祫之祭的內涵討論。以下分別說明之。

（石家莊：河北人民出版社，1994年），中冊，頁970。〔清〕陳立著，吳則虞點校：《白虎通疏證·社稷》，同注10，上冊，卷3，頁85。〔清〕王鳴盛：《蛾術編·說制五》，收入楊家駱主編：《王鳴盛讀書筆記十七種》（臺北：鼎文書局，1979年），冊3，卷67，頁1873。〔清〕王鳴盛：《尚書後案·周書召誥》，收入《皇清經解尚書類彙編》，（臺北：藝文印書館，出版年不詳），冊1，頁840~841。〔漢〕鄧義：〈難社土神〉，見於〔劉宋〕范曄，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：〈祭祀志下〉，《新校本後漢書并附編十三種》，同注39，第5冊，頁3202，注8。

⁵⁶ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·郊特牲》，同注13，卷25，22a~b，總頁490。

⁵⁷ 〔清〕簡朝亮（1851~1933）：《尚書集注述疏·召誥》（臺北：鼎文出版社，1972年），上冊，卷18，頁399。

⁵⁸ 〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解》，同注15，上冊，頁635。「有以少為貴者：天子無介，祭天特牲」，孫云：「宗廟社稷用大牢，而祭天惟特牲…皆貴少也」。

天子宗廟廟數的爭議，在王肅之前便已存在。其中最著名的例子，可以西漢元帝時期罷祀昭靈后、郡國廟所引發丞相韋玄成等人議禮事件為代表。⁵⁹其後儒生對此議題皆有不同意見。在這爭訟未絕的傳統中，王肅主張天子宗廟建制當以七廟為是。要了解此一說法之來由依據，則可自王肅詮解《禮記·王制》的說法作為討論的出發點。

〈王制〉篇中有如下的記載：

天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟而七。⁶⁰

依照經文之意，其實非常明確地說明天子宗廟廟數為七。七廟構成要素為太祖祖廟一，昭穆各三廟。太祖乃「始封之君」，⁶¹太祖廟又稱為祖考廟。以周制而言，祖考廟所奉即為周代始祖后稷。此外，昭穆之法則是順應遷主毀廟之習而來，近人章景明論周代昭穆之法時，即言：

蓋宗廟之制若有定制，則七世五世之後，新主入廟，遠廟於親已疏，必依次而遷，以符合廟數有定之制。⁶²

因此，除了祖考廟所奉之主不會有所變動之外，其餘六廟則會依序祀奉已故之六代先王。一旦有新亡之君，則會依同昭穆之序，毀遠祖廟主而迎祀新主。

王肅的主張與此說接近。較為具體的說法，可見於王肅注「天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟而七」之語，茲引述於下。

天子七廟者，謂高祖之父及高祖之祖廟為二祧，並始祖及親廟四為七。⁶³

王肅在此對「三昭三穆」六廟作了更為細緻的區分。他將六廟分為「二祧廟」與「四親廟」。「四親廟」，指的是禰廟、祖父廟、曾祖廟與高祖廟。⁶⁴有關「祧廟」之內涵，章景明統計經傳注疏中使用的方式，總共歸納出7種意義。⁶⁵這也反映

⁵⁹ 近期相關研究，請參看貝克定：〈西漢晚期宗廟制度中的宗教意涵：《漢書·韋賢傳》中的論辯〉，收錄於祝平次（1962~）、楊儒賓（1956~）合編：《天體、身體與國體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。

⁶⁰ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注13，卷12，頁13b，總頁241。

⁶¹ 韋玄成、鄭玄皆主此說。有關韋玄成之說，請見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：《韋賢傳》，《新校本漢書并附編二種》，同注9，第4冊，卷73，頁3118。鄭玄之說可見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注13，卷12，頁13b，總頁241；〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《夏采》，《周禮注疏·天官冢宰下》，同注47，卷8，頁22b，總頁132。鄭玄注引鄭司農之語。孫希旦則主張「得姓之祖，謂之始祖；始封之君，謂之大祖」，見〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解》，同注15，下冊，頁903。

⁶² 章景明先生：《殷周廟制論稿》（臺北：學海出版社，1979年），頁64~65。有關前人討論昭穆之制，可參看〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解》，同注15，上冊，頁343~346。

⁶³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注13，卷12，頁14a，總頁241。

⁶⁴ 《禮記·曾子問》：「禘祭於祖，則祝迎四廟之主」，《正義》：「當禘之年，則祝迎高、曾、祖、禰四廟，而於太祖廟祭之」。見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·曾子問》，同注13，卷18，頁21b，總頁368。

⁶⁵ 章先生統計而得「祧」的七種意義，略引如下：（1）遠廟，見〈祭法〉、《左傳·昭元年》、《孔

了經傳注疏中對於「祧廟」並無統一之見。至於王肅對於「祧廟」的看法，可以《家語·廟制》王肅注文為例。《家語·廟制》「遠廟為祧，有二祧焉」，王肅注曰：

祧，遠意。親盡為祧。⁶⁶

另外，他在注〈祭法〉「有二祧，享嘗乃止」時，對於祧廟有更詳細的解說：

祧者，五世六世之祖。二祧乃是高祖之父，高祖之祖。⁶⁷

父、祖、曾、高四世之外的先人，由於歷時過於長久，且血緣關係也過於疏遠，因此將四世之外，定位為「親盡」，這樣的觀念在古代喪服制度體現得最為明顯。《禮記·大傳》有云「四世而總，服之窮也。五世袒免，殺同姓也」，⁶⁸總麻之服，是五服制中最輕之服。由於四世之親尚在九族之內，因此需為彼服總麻；五世之親已在九族之外，不能歸入九族之親，僅能視為同姓而已，因此為彼袒免即可。⁶⁹

既然五世、六世之祖已在九族之外，那麼何以還須設廟祀奉？王肅引〈祭法〉「王下祭殤五：適子、適孫、適曾孫、適玄孫、適來孫」為據，⁷⁰對君主祀五世、六世等族外之祖的禮制提出說明。《聖證論》言：

又〈祭法〉云：「王下祭殤五」，嫡子嫡孫此為下祭五代來孫。則下及無親之孫，而祭上不及無親之祖，不亦詭哉！⁷¹

王肅認為，依據〈祭法〉所載，君主可向下祭祀至四世「玄孫」之外的第五世「來孫」，那麼依照同樣的道理，何以不能奉祀四世高祖之外的五祖、六祖。〈祭法〉

子家語·廟制》(2) 諸侯始祖之廟，如《左傳·襄9年》(3) 曾祖之廟，如《左傳·襄9年》服注(4) 遷主所藏之廟，《周禮·小宗伯》鄭注、《儀禮·聘禮》鄭注(5) 祭先祖，如《廣雅·釋天》(6) 升遷，〈祭法〉鄭注(7) 祭遷主，《周禮·守祧》鄭注。參章先生：《殷周廟制論稿》，同注 62，頁 58~61。

⁶⁶ 楊朝明：〈廟制第三十四〉，《孔子家語通解：附出土資料與相關研究》，同注 21，頁 397。

⁶⁷ 此乃賈公彥轉引之語，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：〈守祧〉，《周禮注疏·春官》，同注 47，卷 21，頁 17a，總頁 329。

⁶⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·大傳》，同注 13，卷 34，頁 7a，總頁 619。

⁶⁹ 此處依孫希旦之說，「五服之殺，至總麻而終也。同高祖之親謂之族，以在九族之內也。五世在九族之外，不得為同族，但同姓而已。同姓既疏，故殺其恩誼，但為之袒免而無服也」，見〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解》，同注 15，下冊，頁 909。「袒免」依彭林之說，乃是「出殯時左袒、著免(wen)，「著免」是在頭上結一條一寸寬的喪帶」。見彭林：《中國古代禮儀文明》，同注 7，頁 194。

⁷⁰ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·祭法》，同注 13，卷 46，頁 14a，總頁 802。案，「適」與「嫡」相通。

⁷¹ 上引為《玉函山房輯佚書》之版本，見〔清〕馬國翰(1794~1857)：《玉函山房輯佚書》(臺北：文海出版社，1967年影印〔清〕同治10年(1871)辛未濟南皇華館書局補刻本)，第4冊，頁18b，總頁1959，與《通典》所引在字句上有所出入，然意義上無太大的差別，茲錄於下：「〈祭法〉又曰：『王下祭殤五，嫡子、嫡孫、嫡曾孫、嫡玄孫、嫡來孫』，此為下祭五代來孫，則無親之孫也，而上祭何不及無親之祖乎？」。見〔唐〕杜佑撰，王文錦點校：《通典·禮七·沿革七·吉禮六》，同注 30，冊 2，卷 47，頁 1299。

此段文獻正好可以為王肅主張二祧廟乃祀五世、六世祖之說提供解釋基礎。

綜合上述，王肅認為天子七廟乃是以太祖之廟為一；五祖、六祖之廟為二祧廟；禰（父）、祖、曾祖、高祖廟為四親廟。此七廟中，除了太祖廟主乃常設不遷之外，其餘六廟之主皆須依昭穆之制依序遷毀。故王肅云：

祧者，五世六世之祖。二祧乃是高祖之父，高祖之祖。與親廟四，皆次第而遷，文武為祖宗不毀矣。⁷²

以上對於王肅主張天子七廟之說稍作梳理，以明立場。以下將對於宗廟之祭禮——「禘祫」之制進行討論。

王肅對於禘祭的看法，首先可引王肅注〈商頌·長發序〉「長發，大禘也」所言：

大禘，殷祭，謂禘祭宗廟，非祭天也。⁷³

王肅注文對後人欲了解禘祭內容實有所裨益，且其中「殷祭」一詞的釐清將有助於抉發禘祭之具體內涵。關於「殷祭」一詞，亦可見於其他經傳。例如《禮記·曾子問》「孔子曰：『有君喪，服於身，不敢私服，又何除焉。於是乎有過時而弗除也。君之喪服除，而后殷祭，禮也。』」，⁷⁴孔穎達《正義》對於「殷祭」有所闡釋：

殷，大也。小大二祥變除之。大祭故謂之殷祭也。禘祫者，祭之大，故亦謂之殷祭。⁷⁵

歸納經傳中述及「殷祭」之見解，大體上皆認為殷祭之「殷」，有規模盛大之意。然而，若要深究其中具體細節，則各家說法略有不同。以下舉王肅相關說法以進一步推測王肅主張的殷祭內容。

⁷² 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：〈守祧〉，《周禮注疏·春官》，同注 47，卷 21，頁 17a，總頁 329。

⁷³ 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈長發〉，《毛詩注疏·商頌》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 20 之 4，頁 1a，總頁 800。

⁷⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·曾子問》，同注 13，卷 19，頁 4a~b，總頁 376。

⁷⁵ 同上注，頁 4b，總頁 376。經文中稱言「殷祭」者，尚有《公羊傳·文公二年》「八月，丁卯，大事于大廟。躋僖公。大事者何？大禘也。大禘者何？合祭也。其合祭奈何，毀廟之主，陳于大祖，未毀廟之主，皆升，合食于大祖，五年而再殷祭」，〔漢〕何休（129~182）注曰：「殷，盛也」，見〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏傳：《春秋公羊傳注疏·文公二年》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 13，頁 6b，總頁 165。另外，《周禮·春官·大宗伯》「以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王」，鄭玄《注》曰：「魯禮，三年喪畢，而禘於大祖；明年春，禘於群廟。自爾以後，率五年而再殷祭，一禘一禘」，賈公彥《疏》曰：「殷，大也」，見〔清〕孫詒讓，王文錦點校：《周禮正義》，同注 2，第 5 冊，卷 33，頁 1330、1337。

曹魏武帝卞皇后⁷⁶於明帝太和 4 年崩殂後，太和 6 年時，由於 3 年喪期將屆滿，卻因為何時當舉行禘祭，引起了朝廷眾臣爭議。在這場爭議中，王肅的奏議內容對於何謂「殷祭」，有所申論，茲述如下：

鄭玄言各于其廟，則無以異四時常祀，不得謂之殷祭。以棄盛百物豐衍備具為殷之者，夫孝子盡心于事親，致敬于四時，比時具物，不可以不備，無緣儉齊其親，累年而後一豐其饌也。夫謂殷者，因以祖宗竝陳，昭穆皆列故也。⁷⁷

〈商頌·玄鳥〉序：「玄鳥，祀高宗也」，鄭玄箋云：「古者君喪三年既畢，禘於其廟，而後禘祭於太祖…」，⁷⁸王肅對於禘祭各行於其廟的說法無法苟同。宗廟祭祀本重在追遠先人，以盡人倫，⁷⁹王肅認為禘祭最主要的目的是要將平時常祀時無法一併祭祀的先人，藉由禘祭來聊表後人追祀先人之情。此可舉王肅詮解〈祭法〉「有虞氏禘黃帝而郊饗，祖顓頊而宗堯」之言以為賡述：

〈祭法〉禘黃帝，是宗廟五年祭之名，故〈小記〉云：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之」謂虞氏之祖出自黃帝，以祖顓頊配黃帝而祭，故云以其祖配之。依〈五帝本紀〉黃帝為虞氏九世祖，黃帝生昌意，昌意生顓頊，虞氏七世祖。以顓頊配黃帝而祭，是禘其祖之所自出，以其祖配之也。⁸⁰

上述「虞氏」一詞，指的是「虞舜」。王肅此處所說，主要在釐清虞舜與黃帝之間的血緣關係，以及虞舜禘祭黃帝的理由。根據王肅的看法，黃帝是虞舜的九世祖，而顓頊則是虞舜的七世祖，若進一步對照〈五帝本紀〉所記，可以勾勒出由黃帝至虞舜的血緣傳承關係：

黃帝居軒轅之丘，而娶於西陵之女，是為嫫祖。嫫祖為黃帝正妃，生二子，其後皆有天下：其一曰玄囂，是為青陽，青陽降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌僕，生高陽，高陽有聖德焉。黃帝崩，葬橋山。其孫昌意之子高陽立，是為帝顓頊也。⁸¹

⁷⁶ 武帝卞皇后，魏文帝之母。文帝踐阼後，尊曰皇太后。明帝即位後，尊曰太皇太后。於太和 4 年崩。

⁷⁷ 〔清〕嚴可均輯：〈又奏（禘祭議）〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 23，頁 5a，總頁 1178。

⁷⁸ 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈玄鳥〉，《毛詩注疏·商頌》，同注 73，卷 20 之 3，頁 12b，總頁 792。鄭玄解禘祭祭之內容，據〔清〕孫詒讓所言，皆具見於《禮記注》、〈禘祭志〉之中。不過鄭玄所言，前後多有矛盾。孫氏將鄭玄之詩禮箋文相對參，舉出兩項疑注之處。另又歸結鄭玄之說與眾說有異之處，共舉出 21 條，茲不贅述。詳參〔清〕孫詒讓，王文錦點校：《周禮正義·春官·大宗伯》，同注 2，第 5 冊，卷 33，頁 1340~1343；〈鬯人〉，第 6 冊，卷 37，頁 1503~1504。

⁷⁹ 《禮記·大傳》云：「上治祖禰，尊尊也。下治子孫，親親也。旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，別之以禮義，人道竭矣」，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·大傳》，同注 13，卷 34，頁 3a~b，總頁 617。

⁸⁰ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·祭法》，同注 13，卷 46，頁 2a，總頁 796。

⁸¹ 〔漢〕司馬遷（B.C.145~B.C.86）撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，楊家駱主編：〈五帝本紀〉，《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1997 年），

根據太史公所言，黃帝的兩個孩子玄囂與昌意的後代，皆曾居掌天下大位。依照〈五帝本紀〉的記載，玄囂後代曾居大位者，有玄囂之孫高辛（帝嚳）、曾孫摯（帝摯）與放勳（帝堯）；而昌意一系居掌天下者，則有昌意之子高陽（帝顓頊）、及虞舜。〈五帝本紀〉詳盡地追溯了昌意以至虞舜，各代祖先名單。

虞舜者，名曰重華。重華父曰瞽叟，瞽叟父曰橋牛，橋牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰窮蟬，窮蟬父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意：以至舜七世矣。自從窮蟬以至帝舜，皆微為庶人。⁸²

若綜合〈五帝本紀〉所記及上引王肅所言，大致可以將黃帝至虞舜間的世系關係，圖列如下：

黃帝[九世]—昌意[八世]—高陽【帝顓頊】[七世]—窮蟬[六世]—敬康[五世]—句望[四世]
—橋牛[三世]—瞽叟[二世]—重華【帝虞舜】

前注 61 曾引孫希旦「得姓之祖，謂之始祖；始封之君，謂之大祖」之說，所謂「得姓」一詞，其意涵側重於強調「血緣傳承」之義；⁸³而「始封之君」，則是著眼於政治權力的來源。⁸⁴依此架構來看，對於虞舜而言，顓頊乃是政治權力之源頭，故為「太祖」；而黃帝是血緣的根本，故為「始祖」，也就是〈喪服小記〉中所言的「祖之所自出」，意即此一血緣世系皆源自於黃帝。在確立了黃帝、顓頊所代表的意義之後，重新理解王肅對於禘祭的看法，可以看出王肅以為虞舜在位之際施行禘祭，乃是以代表著皇室血緣根本的黃帝為主要祭祀對象，並以象徵政治權力來源的始封之祖作為主要配享成員。因此基本上，在王肅的禮學結構中，禘祭的根本性質，宜定位為祭祀祖先之禮。

綜合上述兩部分的闡述，大抵上可以歸結禘祭所祭祀的對象，乃是以皇室眾祖先之所自出者為禘祭主要對象。⁸⁵此外，對於禘祭所祭的其他對象，王肅另引逸禮之說為據：

第 1 冊，卷 1，頁 10。

⁸² 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，楊家駱主編：〈五帝本紀〉，《新校本史記三家注并附編二種》，同上注，第 1 冊，卷 1，頁 31。

⁸³ 雁俠（1964~）曾考察先秦姓字的用法，歸結出「姓」字使用多強調「血緣傳承」意義。見氏著：《中國早期姓氏制度研究》（天津：天津古籍出版社，1996 年），頁 8~11。

⁸⁴ 章景明先生曾對於「始封之君」一詞進行研究，歸納三種情況：「王之子弟封為諸侯者」、「異姓始封者」、「先代王者之後改封者」。見章景明先生：《殷周廟制論稿》，同注 62，頁 46。而大陸學者李衡眉（1942~）則主張，「始祖」一詞，西漢以前尚未出現，直至東漢儒者班固、鄭玄等人杜撰，纔為後人逐漸承襲使用。見李衡眉：〈歷代昭穆制度中“始祖”稱呼之誤釐正〉，《昭穆制度研究論集》（濟南：泰山出版社，2004 年），頁 78~89。

⁸⁵ 孫希旦解〈喪服小記〉「王者禘其祖之所自出，以其祖配之」一語時，引述了朱熹（1130~1200）對於禘祭之說，在此參看，更可發明禘祭之義，茲引如下。「朱子曰：『禘之意最深長，如祖考與自家身心未相遠絕，祭祀之理亦自易理會。至如郊天祀地，猶有天地之顯然者，不敢不盡其心。至祭其始祖，已自大斷闊遠，難盡其感格之道。今又推其始祖所自出而祀之，苟非察理之精微，誠意之極至，安能與於此哉！』」，見〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解》，同注 15，下冊，頁 866。

又引禘於大廟，《逸禮》「其昭尸穆尸，其祝辭總稱孝子孝孫」，則是父子並列。《逸禮》又云「皆升合於其祖」⁸⁶

黃以周（1828~1899）《禮書通故》對此有所疏解，其曰：

其引禘於大廟，逸禮云云，欲以難鄭二世室四親廟，不竝升合食也。故據祝辭孝子孝孫之稱，以為父子並列於大廟。又以逸禮「毀廟之主皆升合食于其祖祇及毀主」，不兼未毀主，與己說不合，故去「毀廟之主」四字，而引其下句以為己證。⁸⁷

且不論黃以周所徵引之逸禮原句是否為真；或是王肅是否真的有意刪減逸禮的原句以為己用，不過黃以周的說法卻可以作為後人理解王肅禘祭之說的例證，即以禘祭對象除了祖之所自出者外，尚必須包括「未毀之主」及「毀廟之主」兩大類。就此規模來看，禘祭定當有別於一般四時常祀⁸⁸的陣仗。而稱禘祭為「殷祭」，主要用意就是在說明禘祭之時，不論其排場陣仗，或是列祀先人的數量而言都是極為盛大。此外由於昭、穆、祖、宗等未毀廟之主，以及已毀之主皆於禘祭之時一同受祭於大祖祖廟，這種合祭的模式，王肅以為即是「禘祭」一詞之意。因此「禘」、「禘」實乃一祭二名之禮。王肅曰：

天子諸侯皆禘於宗廟，非祭天之祭。郊祀后稷不稱禘，宗廟稱禘。禘禘一名也，合而祭之故稱禘，禘而審諦之故稱禘，非兩祭之名。⁸⁹

王肅強調禘祭並非祭天，而是祭祖之禮；此外，由於此禮典具有審諦昭穆的功能，故稱為「禘」，又就其舉行的方式來說，乃是以合祭的方式進行，故又稱其為「禘」。承上，王肅繼此再進一步說明禘禘之祭的舉行週期。

三年一禘，五年一禘，總而互舉之，故稱五年再殷祭，不言一禘一禘，斷可知矣。⁹⁰

有關「三年一禘，五年一禘」之說，歷來皆舉鄭玄之說為代表。⁹¹遞嬗相承已久，後人不辨，遂以為此說乃出於鄭玄，元人馬端臨《文獻通考》曾對此進行考證，以為此說乃出於緯書。今覆覈《緯書集成》所輯之《禮含文嘉》、《禮稽命

⁸⁶ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注 13，卷 12，頁 20a~b，總頁 244。或曰「其」作「大」，見〔清〕阮元（1764~1849），〔清〕盧宣旬摘錄：〈禮記注疏卷十二校勘記〉，《禮記註疏·王制》，同注 13，卷 12，頁 7b，總頁 252。

⁸⁷ 〔清〕黃以周：《禮書通故·第十七肆獻裸饋食禮通故一》（臺北：華世出版社，1976 年影印〔清〕光緒 19 年（1893）刊本），上冊，頁 434。

⁸⁸ 所謂四時常祭，指的是春「禘」、夏「禘」、秋「嘗」、冬「烝」。鄭玄以為此乃夏商二朝之祭名，周時已改春禘為祠，夏禘為禘。詳見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注 13，卷 12，頁 16a，總頁 242。

⁸⁹ 〔唐〕杜佑，王文錦點校：《通典·禮十·沿革十·吉禮九》，同注 30，第 2 冊，卷 50，頁 1395。

⁹⁰ 同上。

⁹¹ 有關鄭玄解禘禘之內容，於後述之。

徵》皆見此說，⁹²故知此說當出於緯書無誤，且早在鄭玄之前便已流傳。⁹³由於禘祫實乃一禮，因此王肅以為「三年一祫，五年一禘」之說，其實就是在討論禘祭之禮的舉行週期時間。北魏太和 13 年，著作郎崔光與中書監高閭曾在孝文帝面前對於禘祭的內涵有所爭議。在辯論中高閭無法同意崔光所主張「禘祭」一詞乃指涉「大祭圓丘」、「大祭宗廟」、「時祭」3 種禮制的說法，遂援引王肅此說並加以闡發：

據王氏之義，祫而禘祭之，故言禘祫，總謂再殷祭，明不異也。禘祫一名也。其禘祫止於一時，止於一時者，祭不欲數，數則黷。一歲而三禘，予以為過數。⁹⁴

禘祭乃合而祭之，故稱祫，禘祫不二，前文對此已有說明。在此高閭更強調的是禘祭當遵守「以少為貴」的制禮原則，不宜過於頻繁而流於黷（浮濫），因此王肅的主張更能切合此義。

總結上述「總而互舉之，故稱五年再殷祭」、前引王肅詮解〈祭法〉所言「〈祭法〉禘黃帝，是宗廟五年祭之名」，以及唐代黎幹以「十詰」非議薛頌等人主張「禘謂冬至祭昊天於圓丘」時說道「王肅云：『禘謂於五年大祭也。』」⁹⁵等 3 筆資料，大抵可以推斷王肅認為應當每間隔 5 年舉行一次禘祭。⁹⁶

上述言及太和 6 年群臣議禮事件，由於禮典職司擬於當年 4 月行禘祭，然距卞皇后崩殂僅 23 個月，尚不及 3 年喪期，故王肅兩次奏議此事。王肅云：

今宜以崩年數。按《春秋》魯閔公二年夏，禘于莊公。是時纒經之中，至

⁹² 見〔日〕安居香山等輯：《緯書集成·禮含文嘉》，同注 55，中冊，頁 505；〈禮稽命徵〉，中冊，頁 508。

⁹³ 《文獻通考》：「三年一祫，五年一禘之說，先儒林氏（〔宋〕林之奇）、楊氏（〔宋〕楊復）皆以為鄭康成因春秋文公二年有祫，僖公定公八年有禘，遂約略想像而立為此說。……然光武二十六年詔問張純禘祫之禮，而純奏禮三年一祫，五年一禘，然則其說久矣。蓋此語出於緯書，緯書起於元成之間，而光武深信之。當時國家典禮朝廷大事多取決焉，故此制遂遵而用之」。見〔元〕馬端臨（1254-1323）：《文獻通考·宗廟十一》（臺北：新興書局，1963 年），第 1 冊，卷 101，頁 921。有關「三年一祫，五年一禘」出於緯書之說，亦可見於〈王制〉孔疏，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注 13，卷 12，頁 18b，總頁 243。此引《文獻通考》之語，意強調此說在鄭玄以前業已傳播。

⁹⁴ 見〔北齊〕魏收（506-572），楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本魏書附西魏書》（臺北：鼎文書局，1996 年），第 4 冊，卷 108 之 1，頁 2741-2743。

⁹⁵ 見〔後晉〕劉昫，楊家駱主編：〈禮儀志〉，《新校本舊唐書附索引》（臺北：鼎文書局，1989 年），第 2 冊，卷 21，頁 836-842。

⁹⁶ 根據目前搜得王肅著述中，以禘祭為討論中心之文獻共有 11 條：4 條出自《聖證論》，1 條出自《孔子家語·廟制》注文，1 條出自《毛詩注疏·長發序》、1 條出自《左傳注疏·閔公二年》、1 條出自《禮記注疏·王制》，其餘 3 條則是其奏議〈禘祭議〉、〈禘祭議又奏〉及〈答尚書難〉。其中對於禘祭週期當間隔多久舉行的相關說明，除了在此所徵引《聖證論》的文句之外，另有《孔子家語·廟制》「其所謂禘者，皆五年大祭之所及也」，王肅注曰「殷周禘饗，五年大祭而及」1 條。對於禘祭當於何時舉行的說明，有〈禘祭議〉一文以及《左傳注疏·閔公二年》可供參考。其餘對於禘祫之祭的相關說明，多在強調禘祭實祭宗廟之禮而非祭天之禮，以及禘祫乃異名同實之說。

二十五月大祥便禘，不復禫，故譏其速也。去四年六月，武宣皇后崩，二十六日晚葬，除服即吉，四時之祭，皆親行事。今當計始除服日數，當如禮須到禫月乃禘。⁹⁷

在此，王肅舉《春秋》所載魯閔公 2 年禘莊公一事以為話資。《經》曰：「夏五月，乙酉，吉禘于莊公」，⁹⁸自魯莊公 32 年 8 月薨至閔公 2 年 5 月，唯 22 個月而已，3 年喪期未滿，因此《左傳》評曰：「『夏，吉禘于莊公』，速也」，⁹⁹王肅以為「是時纒經之中，至二十五月大祥便禘，不復禫，故譏其速也」，閔公禘祭莊公被視為不合禮制之由在於，一是在 3 年喪期未滿便行禘祭，二是未行禫祭便行禘祭，故「譏其速也」。若上述分析無誤，則可推論王肅認為合乎禮制規範的行禘時間當是舉行禫祭宣示三年喪期結束之後。且王肅說明《左傳·閔公二年》「吉禘于莊公」云：

二十五月除喪，即得行禘祭。¹⁰⁰

因此，王肅認為 25 個月的喪期在舉行完禫祭宣告 3 年喪期結束之後，便可舉行禘祭。類似的看法，另可見於與王肅約略同時的經學家杜預之說。閔公 2 年禘莊公，杜預注曰：

三年喪畢，致新死者之主於廟，廟之遠主當遷入祧，因是大祭，以審昭穆，謂之禘。莊公喪制未闋，時別立廟，廟成而吉祭，又不于大廟，故詳書以示譏。¹⁰¹

禘祭行於 3 年喪期結束，引新主入廟而使遠主遷入祧廟之際。於此時舉行禘祭最基本的現實考量乃是為了要重新確認昭穆次序。「審禘昭穆」的看法同樣也可見於王肅之說，《聖證論》言：

賈逵說吉禘于莊公。禘者，遞也，審禘昭穆遷主遞位，孫居王父之處，又引禘於大廟。¹⁰²

前文徵引《聖證論》另一段文獻「天子諸侯皆禘於宗廟，非祭天之祭。郊祀后稷不稱禘，宗廟稱禘。禘禘一名也，合而祭之故稱禘，禘而審禘之故稱禘，非兩祭

⁹⁷ 〔清〕嚴可均輯：〈禘祭議〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 23，頁 5a，總頁 1178。

⁹⁸ 〔晉〕杜預（222~284）注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏·閔二年·經》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 11，頁 5a，總頁 189。

⁹⁹ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏·閔二年·經》，同上注，卷 11，頁 7a，總頁 190。

¹⁰⁰ 〔晉〕范甯（339~401）集解，〔唐〕楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 6，頁 20a，總頁 66。

¹⁰¹ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏·閔二年·經》，同注 98，卷 11，頁 5a，總頁 189。

¹⁰² 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·王制》，同注 13，卷 12，頁 20a，總頁 244。

之名」，¹⁰³其中也有說明禘祭乃為審諦昭穆之用，因此可以合理的推斷，在禘祭的討論中，王肅與杜預的立場基本上是一致的。

總結上述推演，可以約略了解王肅認知中每 5 年所行的禘祭其內容為：禘祭當在 3 年喪期結束新主入廟之際，假太祖廟中舉行。祭祀的對象包括皇室血緣譜系中可溯及之最遠祖、毀廟之主以及未毀之昭、穆、祖、宗。由於採取合祭的祭祀形式，故又稱「禘」。此種祭典最主要的功能有二：一是為了再次確認新舊主的昭穆次序；另一則是藉由祀奉歷來的列祖列宗，以盡追遠之情。而其可能引申出的政治效應，主要在於藉由禘祭儀式得以宣示、強調皇室血緣發展的完整性。以上為王肅禘禘禮制的相關說明。

第二節 王肅喪禮主張

本節主要目的在考察王肅主張的喪禮內容，其中尤以喪服禮為本節研究核心，並試圖根據實際的儀文內容歸納出背後抽象的禮學精神，故本節首先將陳述、整理文獻中所記載王肅的喪禮儀文看法，以知其大略；其次將針對其中部分儀文進行討論；最後將根據討論結果以釐清王肅喪禮主張所反映的抽象精神。

一、 文獻層面的展示與歷史背景的說明

由於王肅著述散佚情形嚴重，清人輯佚成果雖然不菲，然各家所輯皆略有出入，較難見其全貌，故筆者重新檢索唐人杜佑《通典》「凶禮」，自其中鉤揀王肅佚文。舉凡摘錄王肅原說著述，或是後人的徵引、稱述，皆納入揀選範圍。此工作對本研究至少具有二層主要功能意義：1.藉由檢索的結果，較可以見王肅凶禮主張之全貌；2.檢索的結果也有助於了解王肅凶禮主張在後世議禮時的徵引情形，這將有助於本研究以較為實證的角度瞭解王肅禮學義理在中古時期傳播、產生效應的情形。此外，檢索結果另有一附加價值，即可依此結果重新驗證清人輯佚成果有無缺漏，然此工作與本研究關涉較小，故暫不涉及。茲將檢索結果表列於下。

《通典》卷 97~105			
	凶禮條目	著錄情形	備註(卷數/頁碼)
1.	大喪初崩及山陵制		79/2142
2.	喪期	〔宋〕王準之徵引	80/2166
3.	奔大喪	☆〔魏〕與盧毓議	80/2171
4.	天子為大臣及諸親舉哀議		81/2202
5.	諸侯及公卿妻為皇后服	〔宋〕庾蔚之徵引	81/2202
6.	天子諸侯大夫士弔哭議	☆〔魏〕陳群、司馬	83/2254-2256

¹⁰³ 〔唐〕杜佑，王文錦點校：《通典·禮十·沿革十·吉禮九》，同注 30，第 2 冊，卷 50，頁 1395。

		孚、高堂隆、韋誕、秦靜、蔣濟、杜希	
7.	三不弔議		83/2258
8.	禫變		87/2386-2389
9.	五服成服及變除		87/2392
10.	臣爲君斬衰三年，君至尊	☆〔魏〕與陳群議	88/2418
11.	妻爲夫斬衰三年，夫至尊		88/2424
12.	子嫁，反在父之室，爲父斬衰三年		88/2424 以上斬衰三年
13.	妾從女君而出，則不爲女君之子服		89/2440 斬衰二年
14.	父卒繼母嫁，從爲之服，報，貴終		89/2452 齊衰杖期
15.	爲祖父母周，至尊		90/2464
16.	爲人後者爲其父母，報，不二斬		90/2465
17.	爲昆弟之爲父後者周，婦人雖在外，必有歸宗，曰小宗，故服周		90/2466
18.	大夫之子爲伯父母、叔父母、子、昆弟、昆弟之子，姑姐妹女子子適人無主者，爲大夫命婦者，唯子不報		90/2468 以上齊衰不杖期
19.	宗子之母在，則不爲宗子之妻服		90/2470
20.	繼父不同居者	〔唐〕徐堅徵引	90/2473
21.	曾祖父母，小功者兄弟之服，不敢以兄弟之服服至尊		90/2474
22.	大夫爲舊君	〔晉〕與淳于睿問答徵引	90/2476、2478 以上齊衰三月
23.	論長殤所服之纓經形制		91/2491
24.	大夫之妾爲他妾之子大功九月		91/2494
25.	同母異父昆弟相爲服（繼父同居服周）	☆〔魏〕與武竺議 〔宋〕庾蔚之徵引	91/2494-2496 案·禮無明文 以上殤大功
26.	夫之姑姐妹，娣姒婦，報		92/2502
27.	大夫之妾爲君之庶子女子子適人者		92/2503
28.	君母之父母從母小功，君母在則不敢不從服，君母不在則不服		92/2504 以上小功五月
29.	庶孫之中殤		92/2509 殤總麻
30.	爲父後爲嫁母及繼母嫁服議	〔宋〕崔凱、庾蔚之徵	94/2549

		引	
31.	爲出繼母不服議		94/2549
32.	居親喪既殯遭兄弟喪及聞外喪議		97/2605
33.	生不及祖父母不稅服議		98/2619
		?〔晉〕蔡謨徵引	98/2621
34.	小功不稅服議	〔晉〕徐邈徵引	98/2622
		〔宋〕庾蔚之徵引	
35.	喪遇閏月議	〔齊〕王儉徵引	100/2658
		〔北魏〕崔鴻、元珍徵引	100/2659
36.	師弟子相爲服議		101/2670
37.	朋友相爲服議		101/2671
38.	改葬服議		102/2677-2678
		〔晉〕賀循徵引	102/2678
		〔晉〕殷仲堪徵引	102/2679
		〔晉〕何琦徵引	
39.	有小功喪及兄喪在殯改葬父母服議	☆〔魏〕荀侯議	102/2682
40.	改葬反虞議	〔晉〕尚書、韓蚪、賀循徵引	102/2684-2685
41.	父母墓毀服議	〔晉〕荀組上表徵引	102/2686
		〔晉〕曹耽、胡訥徵引	102/2687
42.	三年而後葬變除議		103/2693
		〔宋〕庾蔚之徵引	103/2695
43.	婦喪久不葬服議	〔宋〕蔡廓問雷次宗時徵引	103/2699
44.	疑墓議		103/2705
		?〔晉〕蔡謨徵引	103/2705
45.	卒哭後諱及七廟諱字議	案・有 2 條	104/2725
		案・有 4 條	104/2726
46.	以遷主諱議		104/2730-2731
47.	內諱及不諱皇后名議		104/2735
48.	庶子父在爲出嫡母服議	?〔晉〕殷仲堪徵引	94/2546

【表 1】

雖然《通典》所輯得的文獻多爲隻字片語，不甚完整；然而根據檢索的結果可約略得知王肅著述內容至少觸及 48 種具體的凶禮儀文。此外，根據上表也可看出，王肅之說在兩晉與劉宋時期較爲時人注意，這項發現將可作爲討論王肅

禮學義理接受歷程的切入點。¹⁰⁴

在檢索成果中也可以發現另一現象，即王肅凶禮之說真正參與曹魏時期凶禮討論者，就目前檢索看來有「奔大喪議」、「天子諸侯大夫士弔哭議」、「爲君斬衰議」、「同母異父昆弟相爲服議」、「有小功喪及兄喪在殯改葬父母服議」5項，僅佔其48項凶禮之說10%，可見王肅凶禮之說在曹魏時期尚未完全受到注意，此現象反映了幾種可能：第一種可能原因即王肅凶禮之說在當時影響力有限；第二種可能原因乃是曹魏時期對於凶禮的討論尚未蔚爲風潮，故王肅之說與當時各家凶禮主張皆未成爲時人關注的議題。前一種原因屬於個別特殊的現象，後者則是一種共時具有普遍性的現象。而筆者以爲後者的解釋可能較貼近當時歷史實情。用以支持此說的相關佐證，可以議論喪禮爲主題的著述佔當時總文獻之比率作爲依據。今以清人嚴可鈞所輯《全三國文》爲本，進行考察。茲將結果表列於下。

	著者	篇名	備註
1.	魏武帝	終令	
2.	魏文帝	殯祭死亡士卒令	延康元年 11月癸卯
3.	魏文帝	武帝哀策文	
4.	魏文帝	終制	黃初3年冬 10月
5.	魏明帝	弔陳群母詔	
6.	魏明帝	謚山陽公爲孝獻皇帝詔	青龍2年 4月丙寅
7.	魏明帝	皇后崩稱大行詔	青龍3年春
8.	魏明帝	詔亭侯以上稱薨	
9.	魏明帝	甄皇后哀策文	青龍2年 3月
10.	魏明帝	告祠文帝廟	青龍2年 4月丙寅
11.	高貴鄉公	令公卿議司馬師喪制詔	2年 2月
12.	曹羲	☆申蔣濟叔嫂服議	
13.	王朗	☆論喪服書	
14.	王肅	請爲大司馬曹真臨弔表	太和4年
15.	王肅	請山陽公稱皇配謚疏	
16.	王肅	已遷主諱議	
17.	王肅	☆諸王國相宜爲國王服斬縗議	
18.	王肅	☆王侯在喪襲爵議	
19.	王肅	弔陳群母議	
20.	王肅	答劉氏弟子問	
21.	王肅	☆答尙書訪	

¹⁰⁴ 此次檢索乃依北京中華書局王文錦1988年版點校本。加註「☆」者，表示與王肅同時或是約略前後之議禮事件。加註「？」表示該條可能性極大然尚無法確切證實爲王肅之說，爲求完備，故一併摘錄。

22.	王肅	☆答武竺訪	
23.	鍾繇	處士君號諡議	
24.	陳群	諫諡皇女淑平原公主疏	
25.	陳群	諫追封太后父母	
26.	陳群	☆諸王國相不應爲國王服斬縗議	
27.	韓暨	☆奏外祖母無服	
28.	韓暨	臨終遺言	
29.	司馬芝	☆答劉綽問	
30.	劉曄	議追尊宜不過高皇疏	
31.	楊阜	諫帝送葬平原公主疏	
32.	衛顛	奏論賜諡	
33.	田瓊	☆答劉德問六首	
34.	蘇林	皇后崩稱大行議	
35.	裴潛	遺令子秀儉葬	
36.	高堂隆	諸侯稱薨議	
37.	高堂隆	對或問藏主	
38.	高堂隆	☆對尙書祠部問同母異父昆弟服	
39.	蔣濟	☆奏會喪不宜去冠	
40.	蔣濟	☆答何晏夏侯玄叔嫂服難	
41.	蔣濟	☆萬機論·禮記叔嫂無服	
42.	沐竝	豫作終制戒子儉葬	
43.	沐竝	又戒（終制戒子儉葬）	
44.	沐竝	又敕（終制戒子儉葬）	
45.	樂詳	☆外祖母服依周禮議	
46.	孫欽	追崇始祖議	
47.	劉輔	論賜諡啓	
48.	王觀	遺令	
49.	王澹	與從叔征南將軍昶書	嘉禮
50.	鹿攸、韓蓋	奏議臨菑侯求祭先王	
51.	郝昭	遺令戒子凱	
52.	繆襲	☆奏對詔問外祖母服漢舊云何 <small>太和6年</small>	
53.	繆襲	處士君號諡議	
54.	荀閔	賜諡議	
55.	何晏	明帝諡議	
56.	何晏	☆與夏侯太初難蔣濟叔嫂無服論	
57.	趙咨	奏論賜諡	
58.	趙咨	☆奏明帝外祖母服	
59.	薛譚	王澹母出還葬議	

60.	杜布（杜希）	☆會喪宜去冠議	
61.	張敷	薨卒不祿議	
62.	武申	☆奏論鍾毓爲出母服	
63.	闕名	魏令	
64.	闕名	喪葬令	
65.	闕名	奏諡文昭皇后	
66.	闕名	奏外祖母喪制	
67.	闕名	鍾繇諡議太和4年4月	
68.	闕名	☆以劉康襲爵素服奪情議	
69.	闕名	膠東令王君廟門斷碑二黃初5年	以上全魏文
1.	蜀後主	詔諡趙雲建興7年	
2.	蜀後主	詔諡陳祗景耀元年	
3.	諸葛亮	上言請宣奉遺詔章武3年4月	
4.	諸葛亮	合葬昭烈皇后上言章武3年	
5.	蔣琬	已亡佚	喪服要記一卷
6.	姜維	議諡趙雲	以上全蜀文
1.	吳主權	詔議奔喪嘉禾6年正月	
2.	吳主權	追贈步皇后策命赤烏元年閏月戊子	
3.	吳主休	改葬諸葛恪等詔	
4.	張昭	宜爲舊君諱論	
5.	顧譚	議奔喪	
6.	胡綜	議奔喪	
7.	徐整	☆答問大夫子降服	
8.	射慈	☆喪服變除	
9.	楊泉	請辭	以上全吳文

【表 2】¹⁰⁵

根據本表可以得知嚴可鈞所輯之全魏文中，共有 69 篇文章論及凶禮。約佔全魏文總數 1330 篇之 5%。議凶禮之人共 36 位，約佔全魏文所收總人數 178 位之 20%。而其中專門討論喪服禮的篇章比例僅有 1.5%。此外，另參考日人木島史雄〈六朝前期の孝と喪服—禮學の目的・機能・手法〉¹⁰⁶的研究成果，更可以幫助我們以較爲宏觀的禮學發展史角度進行思考。木島氏在文中考察了姚振宗（1842~1906）《三國藝文志》、文廷式（1856~1904）《補晉書藝文志》、聶崇岐（1903~?）《補宋書藝文志》、陳述（1911~1992）《補南齊書藝文志》四書中禮

¹⁰⁵ 檢索之底本乃依北京中華書局 1999 年版《全上古三代秦漢三國六朝文》第 2 冊。加註☆記號者爲專論喪服禮制之篇目。統計嚴可鈞輯佚結果可以發現曹魏時期凶禮討論保留最多者，首推王肅。

¹⁰⁶ 〔日〕木島史雄：〈六朝前期の孝と喪服—禮學の目的・機能・手法〉，〔日〕小南一郎（1942~）編：《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995 年），頁 359~486。

類書目，並且統計其中喪服書目所佔的比例。統計結果如下：

時間	禮類書目數	喪服相關書目數	比例
三國時代	40	7	約 18%
兩晉時代	103	25	約 24%
劉宋時代	41	9	約 22%
南齊時代	34	12	約 35%

【表 3】

結合木島氏與筆者兩項統計的結果，大致上可以看出，曹魏時期對於凶禮乃至於喪服禮的討論風氣相對來說較不興盛。清人沈垚《落韻樓集》嘗謂：「六朝人禮學極精。唐以前士大夫重門閥，雖異於古之宗法，然與古不相遠。史傳中所載，多禮家精粹之言」，後有民國大家錢穆於〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉一文中說明喪服禮對於門第結構具有維持內部秩序的功能意義。¹⁰⁷以下筆者將試圖說明何以曹魏時期在喪禮發展歷程中處於相對不發達的景況，也依此展顯王肅討論喪禮的時代背景。

爲了要較爲細緻地說明曹魏時期喪禮的發展情形，筆者歸納整理《通典》「凶禮」中曹魏時期議論喪禮的記載，並將參與議禮的人員、時任官職，以及各議禮事件可能發生時間點予以統計，藉以觀有魏一朝喪禮討論的情形。茲將結果表列如下。

禮制條目	參與人員	時間	出處（卷/頁）
大喪初崩及山陵制	魏武帝	魏武帝	79/2141
大喪初崩及山陵制	魏文帝	黃初 3 年	79/2141
大喪初崩及山陵制	尚書孫毓、侍中蘇林	魏明帝	79/2141
大喪初崩及山陵制	尚書某、王肅	景初中	79/2142
論喪期	魏武遺詔	魏武帝	80/2159

¹⁰⁷ 見氏著：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，收入《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：聯經出版公司，1994 年），頁 247~329，所引出於頁 253~254。錢穆先生另在《國史大綱》第三編第十章「士族之新地位」中論及東漢士族 8 項風尚，其中第一項便是「久喪」，東漢時期重視三年之喪的實踐，是有別於前代西漢時期。錢氏的研究有助於說明喪禮發展與士族階層成形之間具有聯繫，見氏著：《國史大綱（修訂本）》（北京：商務印書館，2002 年），上冊，頁 187。另外筆者曾考察《世說新語》中喪禮與士族間的相關記載 31 條，發現喪禮之於士族門第的功能除了如錢氏所言對內具有穩定成員身分秩序的功能外，似具有另一項功能，即對外而言，喪禮施行時，對於儀文的確切講求或是刻意地棄毀，皆有展示、突顯個人（或本族）的功能，而外人也常藉由觀看某人於服喪期間的形象表現，以作爲品評月旦時的話資，類似的看法，可見〔日〕谷川道雄（1925~）：〈六朝士族與家禮——以日常禮儀爲中心〉，收入高明士（1940~）編：

禮制條目	參與人員	時間	出處(卷/頁)
奔大喪	尙書盧毓、王肅	嘉平後	80/2171
天子不降服及降服議	田瓊	?	80/2177
天子爲母黨服議	明帝、太常韓暨、尙書趙咨、散騎常侍繆襲、博士樂詳	太和6年	81/2200
天子弔大臣服	蔣濟、博士杜布(希)	魏明帝	81/2201
天子爲大臣及諸親舉哀議	大司馬曹真薨，王肅上表	太和5年	81/2202
皇后降服及不降服議	田瓊	?	81/2212
天子諸侯大夫士弔哭議	魏明帝弔陳群，尙書司馬孚訪韋誕、王肅、高堂隆、秦靜、蔣濟、杜布(希)	魏明帝	83/2254
論含	魏文帝	黃初4年	84/2269
設銘	魏皇后崩，繆襲議、劉劭、趙怡	?	84/2273
斬衰三年：臣爲君	王肅、司空陳群	魏明帝	88/2418
齊衰杖周：繼母嫁，從爲之服	王肅	?	89/2452
大功成人九月：大夫之妾爲他妻之子服	王肅	?	91/2494
大功成人九月：同父異母昆弟相爲服	尙書祠部、太常曹毗、博士趙怡、高堂崇、王肅《聖證論》	景初	91/2495
叔嫂服	太尉蔣濟、尙書何晏、太常夏侯泰、中領軍曹羲	齊王芳	92/2506
總麻成人服：貴臣貴妾總	劉德、田瓊	?	92/2512
三公諸侯大夫降服	〈魏制〉	?	93/2529
諸侯大夫子降服	田瓊	?	93/2532
諸侯夫人及大夫妻降服	田瓊	?	93/2532

禮制條目	參與人員	時間	出處（卷/頁）
貴不降服	田瓊	?	93/2533
爲父後出母更 還依己爲服議	魏郡太守鍾毓、郡丞武申、 成洽、吳商	嘉平元年	94/2546
爲出繼母不服議	王肅、季祖鍾	?	94/2549
爲人後議	劉德、田瓊	?	96/2581
居親喪既殯遭 兄弟喪及聞外喪	王肅、鄭記、王瓚	?	97/2605
君父乖離不知死亡服	劉德、田瓊	?	98/2624
郡縣守令遷臨 未至而亡新舊吏爲服	河南尹丞劉綽、河南尹司馬芝	?	99/2641
秀孝爲舉將服議	傅玄、光祿鄭小同、司徒鄭公	景元元年	99/2645
郡縣吏爲守令服	〈魏令〉	?	99/2646
師弟子相爲服	王肅	?	101/2670
朋友相爲服	劉德、田瓊	?	101/2671
改葬服議	王肅	?	102/2678
有小功喪及兄喪 在殯改葬父母服議	荀侯、王肅	?	102/2682
禁遷葬議	魏武帝	魏武帝	103/2700
疑墓議	王肅《聖證論》	?	103/2705
諸侯卿大夫諡議	劉輔、尚書衛覬、尚書趙咨、 黃門侍郎荀侯	<u>太和中</u>	104/2716
已遷主諱議	王肅	?	104/2730

【表 4】¹⁰⁸

根據以上的統計結果，至少可以得到下列幾項訊息：1. 曹魏時期士人所關注喪禮制度的內容條目；2. 曹魏時期參與喪禮制度討論的成員；3. 曹魏時期哪些官職參與喪禮制度的建構過程；4. 喪禮制度討論的活動於各君主在位時之發展情形。此四點中尤以第 4 點與此處討論曹魏時期議喪禮的發展過程最具關係，故在

《東亞傳統家禮、教育與國法（一）家族、家禮與教育》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年），頁 3~21，尤其頁 18。

¹⁰⁸ 本檢索依北京中華書局 1988 年王文錦點校本。時間欄中加有底線的年代，乃筆者根據議禮成員官職就任之時間予以推測而得。而與王肅相關之議禮事件，依其任職經歷，則可約略定於文帝之後，以便討論。

此針對第 4 點進行梳理。

若依目前已知各議禮事件之時間點粗略進行歸納，可以發現魏武帝時期共有 3 條；魏文帝時期（黃初）共有 2 條；魏明帝時期（太和、青龍、景初）共有 9 條；齊王芳（正始、嘉平）共 3 條；高貴鄉公時期（正元、甘露）共有 0 條；元帝時期（景元、咸熙）共 1 條。¹⁰⁹就議禮事件次數、發生頻率來看，皆以魏明帝時期最為興盛。何以致之？以下擬自外緣成因試作分析。

第一點乃就整體政治發展形勢而論。歷來史學界對於曹魏政權的討論，多立足於曹魏內部派系鬥爭的角度進行論述。自近人陳寅恪（1890~1969）揭櫫曹魏政治發展即寒門與豪族二元勢力相互傾軋的角力過程後，就筆者目前經眼有關曹魏政治結構的論述，遂多在此格局下復行推衍。¹¹⁰例如陳氏高足萬繩楠所著〈曹魏政治派別的分野及其升降〉，遂將其師寒族豪族對抗說予以深化，重之以地域的視野，提出「汝穎集團」與「譙沛集團」之說。毛漢光（1937~）在其《中國中古社會史論》書中討論曹魏集團初期之社會勢力，以及其統治階層的社會成分時，雖然未如陳、萬二氏過於強調二階層勢力的「鬥爭」，不過整體而言，其論述重點仍在說明曹魏政權發展過程，乃是初期由地方豪族作為主要官僚結構組成份子，演變至曹丕、曹植時，開始重視士大夫這股潛伏的舊勢力，最終在司馬懿誅殺曹爽，士大夫取得絕對優勢之後，社會結構正式邁入「中古型門第社會」，直至唐末。¹¹¹以上三人研究成果至少揭示出一項總體趨勢，即自武帝至明帝時期政治發展中，士族力量是逐漸地在權力核心中發揮影響力。因此作為維繫士族結構力量的喪服禮制，也就在這樣的外在環境下，逐漸成為當時士人關注的議題之一。¹¹²

¹⁰⁹ 魏文帝在位期間西元 220~226，歷時 6 年；魏明帝在位期間西元 227~239，共 12 年；齊王芳在位期間西元 240~254，歷時 14 年；高貴鄉公在位期間西元 254~260，歷時 6 年；魏元帝在位期間西元 260~265，歷時 5 年。若就議禮事件發生頻率來看，明帝時期依舊為曹魏時期議論喪禮活動之高峰。

¹¹⁰ 有關陳寅恪「寒門豪族對抗說」可以見於氏著：〈書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後〉，《陳寅恪先生文集（一）·金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981 年），頁 41~47；陳寅恪主講，萬繩楠（1923~）整理：《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄·魏晉統治者的社會階級》（臺北：雲龍出版社，2003 年），頁 1~33；萬繩楠：〈曹魏政治派別的分野及其升降〉，《歷史教學》1964 年 1 月號，頁 2~11。基本上，陳氏之說與萬氏之說最大的不同在於，在陳氏的論述架構下，豪族在司馬氏尚未取得實權之前，都是受到曹家宗室壓抑打壓的對象。而豪族地位所以上升的動力因，便繫於司馬氏奪權成功一事。然陳寅恪使用「豪族」、「寒門」二詞，其內涵指涉與後人用法不全然相同。此外，萬氏將汝穎集團所代表的勢力界定為「代表傳統的世族門閥勢力」，見〈曹魏政治派別的分野及其升降〉，頁 6。在這裡可以「約略」將其與陳寅恪所謂的「豪族」、毛漢光所謂「漢末士大夫集團」相連繫。而「譙沛集團」，萬繩楠以為「是庶族地主集團」，其興起的原因乃是漢末黃巾民亂四起，各地擁有武力之豪強遂擁兵四起，而既有世族勢力為求自保，遂與此新興勢力相妥協。曹操的興起便是「譙沛集團」的最好示例。

¹¹¹ 毛漢光之說，見氏著：《中國中古社會史論·三國政權的社會基礎》（臺北：聯經出版公司，1997 年），頁 113~117、121~125。

¹¹² 然而，在此問題的討論中，歷史學者的研究成果所能提供的解釋效力是稍嫌不足的。筆者之所以會有這樣的想法，乃是認為士族的文化特徵之一便是關注喪禮，但是根據歷史學者的說法，士族力量自文帝即位起便逐漸在政權核心中膨脹，進而取得絕對優勢，然根據筆者統計曹魏各帝討論喪服禮制的情形，卻發現明帝之後喪禮討論的情形卻遽然萎縮，並未隨著士族力量的不斷擴

其次，就學術史發展的角度來看，自武帝提出求才三令之後，有能者不必有德的官方用人觀點，正式衝擊了過去以儒家價值為代表，強調品德操守為優先考量的用人標準。¹¹³雖然筆者目前無力進一步證實曹操此詔的實際影響效應究竟有多深遠，不過此官方宣言的象徵效力直到明帝時纔正式解消。太和 2 年明帝詔曰：

尊儒貴學，王教之本也。自頃儒官或非其人，將何以宣明聖道？其高選博士，才任侍中常侍者。申敕郡國，貢士以經學為先。¹¹⁴

上自朝中博士，下至各郡國舉才，取才標準皆改以對儒家經典義理熟悉程度，以及實踐能力的高低作為取捨依據。因此官方用人立場又正式重回漢代以來的基調。在經學復明，儒家價值重振的正向條件下，明帝時期議禮之風得以蔚為大國，此其二也。¹¹⁵總結上述兩點，可以約略說明魏明帝時期議禮之風盛行之可能成因。¹¹⁶

此外，筆者在此對於「議禮」活動想附帶一提的是，禮制之所以需要被討論與議定，其實是因應現實的需求而來，其中又可區分為兩種型態：一是「自無到有」，另一則是「自不備到完備」。所謂「自無到有」，指的是本無該項制度，然由於無法回應現實需求，故必須進行發明創設；所謂的「自不備到完備」，乃是指隨著外在環境的變動，既行的禮制無法切合實際需要，故必須予以調整。在這兩種狀況之下，皆必須對於禮制的禮義精神進行再次確認，對於具體儀文進行討論與調整，故《禮記·禮器》有云：

天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也。居山以魚鼈為禮，居澤以鹿豕為禮，君子謂之不知禮…禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。¹¹⁷

張而更加頻繁，因此，筆者嘗試在此提出第二點以求進一步之說明。

¹¹³ 當然也有部份學者認為曹操此令實際影響層面不大，大致上只能說是「當時一小部份統治者的價值觀念，不是當時統治階級的主導觀念，因而這一觀念及與之相應的選舉標準即使在曹操集團內也不能真正貫徹」，見汪征魯（1947~）：《魏晉南北朝選官體制研究》（福建：福建人民出版社，1995年），頁263。不過，汪氏乃就其實際影響層面而論，筆者則著眼於此詔書之政治象徵意義而說。

¹¹⁴ 〔晉〕陳壽（233~297）撰，〔劉宋〕裴松之（372~451）注，楊家駱主編：《明帝紀》，《新校本三國志附索引·魏書》（臺北：鼎文書局，1997年），第1冊，卷3，頁94。

¹¹⁵ 太和 2 年之詔書，有助於曹魏時期經學地位的再次確立，同樣的看法也可以參考劉海峰（1959~）等纂：《中國考試發展史》（武漢：華中師範大學出版社，2002年），頁28。

¹¹⁶ 必須再次說明筆者在此關注的焦點乃是：「何以魏明帝時期議論喪禮的情形遽增？」，此問題與「六朝時期士人重視喪禮制度之成因為何？」是不同層次的問題。不少研究者已對於後者多所著墨，例如日人藤川正數（1915~?）：《魏晉時代喪服禮の研究》（東京都：敬文社，1960年），頁6~52。藤川氏分別從政治、文化與社會三個方面進行探討。然而構成後者成立的條件，對前者問題來說，只能是一充分條件，尚不足為必要條件。筆者在此是針對構成前者之必要條件中的外緣成份進行梳理，特再次說明。

¹¹⁷ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·禮器》，同注13，卷23，頁2b~4a，總頁449~450。

因此，禮制的根本精神乃是一種順時適宜的表現。職是，魏明帝時期士人對於喪禮制度的關注，極有可能是由於既行之喪禮制度無法相應於現實的外在環境。較為具體的陳述，見於以下討論各項具體喪禮儀文之處。

以上爬梳王肅所處時代環境之大概，茲另據《三國志·魏書》本傳記載，將王肅畢生任職經歷表列如下，以為賡述。

	官職名稱	時間
1	散騎黃門侍郎	文帝黃初中
2	散騎常侍	明帝太和 3 年
3	常侍領祕書監，兼崇文觀祭酒	明帝青龍至景初間
4	廣平太守	齊王芳正始年間
5	議郎	
6	侍中	
7	太常	
8	河南尹	
9	持節兼太常	齊王芳嘉平 6 年
10	中領軍，加散騎常侍	齊王芳嘉平年間

【表 5】

將王肅仕途與曹魏政治發展脈絡聯繫來看，其一生在政治場域中真正發揮影響力的時期，約略是在明帝、齊王芳二朝。而觀察王肅歷任官職，多居文官系統，擔任黃門侍郎、散騎常侍、侍中等職務，雖不典事，但此類官職掌侍奉皇帝出入、供君主參議、顧問規諫，其性質相當於貼身幕僚，因此多能參與一朝之典章制度的規劃與執行。¹¹⁸又曾領祕書監一職，據楊晨《三國會要》記載，祕書監職掌與位次為：

祕書監：第三品。武帝初置祕書，典尚書奏事，兼掌圖書祕記。文帝改為監，掌藝文圖籍，初屬少府，及王肅為監，乃不復屬。¹¹⁹

王肅曾於明帝時期領祕書監，其性質類似於今日國家圖書館館長一職，可知其在當時掌握全國最重要之文化資源。另外也同時兼任崇文觀祭酒。《會要》曰：

崇文觀，魏青龍四年置，以王肅為祭酒，由祕書監兼。徵善屬文者以充之。¹²⁰

王肅既身居要津，且統掌當時國家學術資源，在當時士人階層應當具有一定的影響力量。此外，齊王芳時期，王肅曾擔任太常一職，則更是直接掌管國家禮儀祭祀制度的運行。並且統領當時國家博士、太史、太廟、太樂令等官員。¹²¹由此可

¹¹⁸ 孫文良（1933~1995）：《中國官制史》（臺北：文津出版社，1993年），頁114~115。

¹¹⁹ 〔清〕楊晨：《三國會要》，同注34，卷9，頁160。

¹²⁰ 〔清〕楊晨：《三國會要》，同注34，頁161。

¹²¹ 《三國會要》記載「太常卿一人。第三品。《續漢志》：中二千石，掌禮儀祭祀。魏國初置奉常，黃初元年改太常，銀章青綬，進賢兩梁冠，絳朝服，佩水蒼玉」，同注34，頁140。又孫文良《中國官制史》，同注117，頁115：「太常，……其屬有丞，主簿、協律都尉、博士、祭酒及太史、太

知在齊王芳時代，王肅對於當時國家禮制的規劃同樣具有一定的影響力。

結合上述自文獻資料的統計、王肅歷任官職內容的探討，可以約略得知王肅所處的時代背景，以及他在明帝、齊王芳時期討論喪禮成員中的政治地位。然而根據以上推論可以得知，王肅在明帝時期雖然身居要職，在官方禮儀制定過程中有著一定程度的影響力，且在議論喪禮的時代風氣中，王肅的相關論述也算不少（見【表 2】），然誠如【表 1】的統計結果顯示，王肅的主張在當時真正參與到公眾討論的比例頗低，僅佔其喪禮主張的 10%。從王肅著述的數量可以推測王肅本身關注喪禮制度甚深，且其職掌又能有助於自己主張的落實與推動，那麼何以在當時卻未能盡量地傳播自身想法呢？據筆者推斷，可能原因有二：第一，王肅對於喪禮制度的反思並非全然源自於現實外在的需求，換言之，王肅針對喪禮制度思考的範圍遠大於當時現實世界中需要重新議定的儀文範圍，在這個意義之下，思考喪禮制度對於王肅而言，就不僅僅是回應現實致用層面的需求，而更有可能是出於一己智識興趣層面的個人需求。¹²²第二種可能便是王肅在當時也曾試圖傳播自己的喪禮主張，然即便王肅所居職位皆能參與喪制的討論，但卻受制於古代制禮採眾議建立共識的方式，故難以推展其志。¹²³若是如此，可以推知當時王肅的主張與制禮成員多數看法交集不大。然而筆者所見有限，且在資料不甚完整的情況下，在此僅能提出可能的解釋原因，而不宜強作判斷。以上對於王肅所處之時代環境進行說明。

二、 具體儀文的討論

爲了儘可能貼近王肅當時議禮的時代氛圍，我在前文經由文獻層面的量化統計，試圖展現王肅在當時可能所處的現實情境。以下將針對王肅與時人對具體儀文的討論內容進行分析，以窺其禮儀主張背後可能的立場與精神。當然，會選擇與時人對於具體儀文的討論作爲研究進路，除了一方面受制於相關材料不全這項客觀現實的外在條件；更有另一項原因是在於，倘若我們純粹地就王肅經注的內容來進行分析，受限於注經者面對具有神聖性格的經典時，多有以闡述經文本意爲首要目標的根本心態，因此必須在不違背經典文句的最大前提下進行陳述。對於將這類注疏文句，全然視爲足以反映研究對象思想立場的研究方式，我採取

廟、太樂、園邑令等」。

¹²² 倘若如此，則此或許可以回應余英時先生對於漢魏之際士人的觀察。余先生以爲當時士人基於個體自覺意識，因此有追求眾多事象背後抽象原理的趨向，見氏著：〈漢魏之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版公司，1997年），頁 287~288。王肅對禮制的眾多議論不全然回應當時實際社會的現象，是否展現了禮家在個體自覺的時代氛圍下，具有一種從具體禮文儀節事例轉向抽象禮學義理思辨的發展歷程。而王肅所舉諸多禮說，在此意義下或許可視爲邁向抽象思辨時所需的資源。此處僅是提出一種臆想，尚不足以構成假設，還望指教！

¹²³ 甘懷真（1963~）曾經就東漢章帝時期曹褒制《漢禮》未遂一事，揭示漢代制禮的正當性來源有三：天命、祖德與當代經學家共識，而經學共識又往往具有關鍵性地位。王肅的意見未能見行於當時，似乎也突顯 a. 政治權力序位在議禮過程中並未具有最終決定之作用；b. 王肅主張與當時“主流”看法出入頗大。甘氏之說，見氏著：《皇權、禮儀與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁 100。

較為保留的態度，因此我在此處遂以非經典注疏的文獻作為第一優先的材料，其次纔輔以王肅經解注疏之說。¹²⁴以下討論將根據前文【表 1】中註記「☆」者，作為討論對象，逐項試析之。

1. 奔大喪

大喪的內容，主要是說明君王駕崩後的各項後事處理儀文，今傳之《儀禮》與《禮記》鮮見相關記述，而《周禮》一書雖有多處提及大喪，但僅說明與此禮制相關之官職，對於行禮之程序與儀文細節，也多付之闕如。清人徐乾學（1631~1694）在《讀禮通考》中便說明了歷來討論大喪時的侷限所在。

《儀禮》十七篇但有士之喪禮而天子大喪無之。《禮記》則間載一二而始末不全，無從考見。《周禮》之所載者不過諸司職掌而已，亦無以考其行禮次第。至杜君卿《通典》、鄭魚仲《通志》諸書則但掇拾數語而條貫闕如，人不謂善也。唯黃勉齋《續儀禮經傳通解》以《小戴禮》〈喪大記〉為主，而博采諸書以足之，最為詳盡，然又不專主大喪，而諸侯大夫士之禮雜陳其中，則頗失之混。前〈士喪禮〉中已列〈喪大記〉諸篇，而此更重出之，則又失之複。逮馬貴與《文獻通考》，去勉齋之繁蕪，而按喪服次第以禮經條列之，雖未能祭然大備，然古禮原殘闕不完。則後人編輯不過如是而已。¹²⁵

王肅與時人盧毓曾就臣子奔喪之事進行討論。相關內容摘錄於下。

¹²⁴ 經典能成功地在經典注疏者心態上產生制約效應，主要來自於經典具有的神聖性及權威性。根據林慶彰老師的說法，所謂的經典神聖性，主要是指經典具有超歷史且放諸四海皆準的性質；而經典的權威性指的是經典內容具有指導、規範之特性。除此之外，聖人之意對於經典注疏者亦產生了「第一讀者」的接受效應，原因在於以〔梁〕劉勰（465~520）《文心雕龍》所揭櫫的「原道」→「徵聖」→「宗經」的義理構成模式來看，經典的意涵，即是聖人體道時所證得的內容，因此對於後世的經典注疏者而言，迄及道的途徑唯透過聖人體證後的文字敘述——「經典」，方能觸及。因此，聖人之意遂成爲一種不可迴避而必須面對的議題。這樣的看法可引《漢書·匡衡傳》爲例：「臣聞六經者，聖人所以統天地之心，著善惡之歸，明吉凶之分，通人道之正，使不悖於其本性者也。故審六藝之指，則人天之理可得而和，草木昆蟲可得而育，此永永不易之道也。及《論語》、《孝經》，聖人言之要，宜究其意」，在此強調的便是六經的意旨與聖人之意關係密切。有關經典神聖性與聖人之間的關係，請參考楊師晉龍（1951~）所著：〈〈中國經學史上的回歸原典運動〉簡評〉、拙著：〈林慶彰先生〈中國經學史上的回歸原典運動〉一文述評〉；林慶彰老師的回應請見氏著：〈對楊、劉兩先生文評的回應〉。三文皆見於《中國文哲研究通訊》第 16 卷 3 期（2006 年 9 月），頁 133~157。有關「第一讀者」的說法，請見尙永亮（1956~）、洪迎華（1976~）：〈柳宗元詩歌接受主流及其嬗變——從另一角度看蘇軾第一讀者的地位和作用〉，《人文雜誌》2004 年第 6 期，頁 92~100。上述引自匡衡傳者，請見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：〈匡衡傳〉，《新校本漢書并附編二種》，同注 9，第 4 冊，卷 81，頁 3343。對於經典注疏文句不可全然等同於注疏者經學思想的觀念，要特地感謝曾聖益學長在民國 95 年 11 月 24 日上午於中研院文哲所 2 樓告知筆者，討論清代經學家思想時，除了要注意其對於經典注疏的內容之外，更應該要參考雜文筆記類的文獻，纔能見其全貌。此點對筆者頗具啓發，謹此一併致意！

¹²⁵ 〔清〕徐乾學：《讀禮通考》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》本），第 113 冊，卷 67，頁 21a~22a，總頁 578~579。

魏時禮官議奔喪禮，有除喪而後歸哭於墓者，皆聽哭於陵。尚書盧毓以禮言遂除者，謂有服者耳；無服者則不哭。王肅曰：「既言除喪，豈有服哉？雖除，始見墳，斂髮袒經，言除斂髮袒經耳。《記》曰：『朋友之墓，有宿草而不哭焉』，朋友未踰年，雖無服猶哭之，有天子之喪未踰時始奔赴而得不哭者乎？今雖權宜即吉，吾本三年之喪也，故三年之後，行禘祫之禮。又，遠方弔貢表，皆宜通，若有禁，乃止，此不得與哭陵相妨害也。」又答難云：「前說遂除，謂除斂髮袒經耳，不謂今之奔者皆須斂髮也。責以玄衣冠，又其所不能具，自可服深衣白帻也。」¹²⁶

其中王肅之說主要環繞著兩個焦點：其一是關於奔君喪之臣，若於途中便逢喪期將要或已經屆滿，則奔喪之臣要如何自處；其二是有關大喪期間，來自於他方之弔唁、奔喪、進貢¹²⁷、上表¹²⁸等交流活動，是否應該維持正常運作。以下試分述之。

由於經書當中直接對奔大喪禮制的記載闕如，因而造成此處盧毓與王肅對於奔大喪儀文的解釋產生了歧異。不過推測二人共同所依據的經典文本，當是《禮記·奔喪》中的此段文字：

若除喪而後歸，則之墓，哭、成踊。東括髮，袒，經，拜賓，成踊，送賓，反位，又哭盡哀，遂除，於家不哭。¹²⁹

依照孔穎達《正義》之說，此段乃是「明除服之後，奔父母之喪節」，主要本就是就奔父母之喪而說，然而就服制輕重來看，父母之喪與君主之喪皆服斬衰重服，輕重一致，¹³⁰因此當時推斷有關君主大喪的諸般儀文，便以父母喪制作為衡度的依據。在此先舉一般理想情形下的奔喪禮制以資對照。《禮記·喪服小記》：

奔父之喪，括髮於堂上。袒，降，踊，襲經于東方。奔母之喪，不括髮，袒於堂上，降，踊，襲免于東方。經即位，成踊，出門，哭止，三日而五哭三袒。¹³¹

¹²⁶ 〔唐〕杜佑撰，王文錦校點：《通典·禮四十·沿革四十·凶禮二》，同注 30，第 2 冊，卷 80，頁 2171~2172。

¹²⁷ 《周禮·天官·大府》：「凡邦國之貢，以待弔用」，鄭玄注：「此九貢之財所給也。給弔用，給凶禮之五事」，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏·天官·大府》，同注 47，卷 6，頁 14b~15a，總頁 95~96。

¹²⁸ 《昭明文選·表上》李善注：「表者明也、標也，如物之標表，言標著事序使之明白。以曉主上得盡其忠曰表」，見〔梁〕蕭統（501~531）撰，〔唐〕李善（？~689）注：《文選·表上》（臺北：藝文印書館，1957 年影印宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版），卷 37，頁 1a，總頁 340。

¹²⁹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記注疏·奔喪》，同注 13，卷 56，頁 9a~9b，總頁 944。

¹³⁰ 有關父母之喪與君喪服重相同，其背後所反映的禮義精神，可參考〈喪服四制〉所言「門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也」，見《禮記注疏·喪服四制》，同注 13，卷 63，12b，總頁 1032。

¹³¹ 《禮記注疏·喪服小記》，同注 13，卷 33，頁 18a~b，總頁 609。

根據鄭玄所注：「凡奔喪，謂道遠，已殯乃來也」，¹³²在已居殯卻尚未成服之前返家，必須要經過括髮、袒、踊、襲、哭等步驟，這與除喪後纔歸哭者的奔喪儀文對照，大抵一致。然而行禮的地點卻有明顯不同：一是在家裡停柩之殯，另一則是在室外墓地。而且依照〈奔喪〉的記載來看，記述者有意識地強調在除喪之後奔喪者的各項儀式步驟，皆必須在墓地完成，不可牽延入戶。¹³³

不過，藉由上引〈奔喪〉、〈喪服小記〉兩段粗略的比較，可以看出奔喪禮的主要構成儀式是括髮、袒、踊、襲、哭這幾個步驟。¹³⁴王肅同樣掌握到奔喪禮的主要儀式便是上述五個儀式，因此面對盧毓在議論奔喪禮時考慮到奔喪者的身分，而要依服制親疏加以區分，進而規定各別行為規範的這種繁複的釋禮方式，感到不妥。王肅指出，所謂的「遂除，於家不哭」的「遂除」，其實便是希望奔喪者能在歸哭於墓，行禮如儀之後，便能恢復常態，以維持既已平靜的社會秩序。依照王肅的主張，只要是未能及時在喪期之內趕回京師之人，即便在除喪之後，也都能在帝陵之前宣洩一己哀傷的情緒。結合上述王肅對奔大喪禮的主張，可以看出王肅與盧毓同樣有意維持大喪過後的社會秩序，然而王肅之說更照顧到每位急於奔喪歸哭於君陵前的臣子之情。但目前礙於資料不足，無法進一步斷定這種人情優先的態度是否為王肅議禮之預設，進而影響了王肅對於〈奔喪〉「遂除，於家不哭」的詮釋。

此外，王肅與盧毓的議禮過程中，也透顯出另一值得探討的問題，即王肅何以要特地說明「又，遠方弔貢表，皆宜通，若有禁，乃止」，我認為其中正呼應了當時關於奔喪禮的另一項時代議題。

清人趙翼（1727~1814）《陔餘叢考》「郡國守相得自置吏」條中曾記載漢代至隋代時期，地方官員的產生方式多是經由郡國守相各自遴選任命而成，因此「未仕於朝者猶為私臣也」，並且在後漢六朝時期衍伸了許多為舉主長官持服的政治現象：

甚至有為舉主及長官持服者。荀爽為司空袁逢所辟有道，不應，及逢卒，爽制服三年。桓鸞為太守向苗所舉孝廉，除膠東令，始到官而苗卒，鸞即去官奔喪，終三年。此為舉主持服者也。王吉被誅，故人莫敢至者，獨屬

¹³² 同上注。

¹³³ 這種要求或許也正透露了生者心中其實對於即便是家人的死者，或多或少存有忌諱、迴避，甚至是嫌惡的心情。這部份的說明可參考宗教民俗學者的相關研究，筆者目前所見包括有蒲慕洲（1952~）：〈神靈與死後世界〉，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版社，2004年），頁193~225；以及日人谷田孝之（1915~?）：〈禮經の儀禮主義——宗教學的考察〉，《中國古代喪服の基礎的研究》（東京都：風間書房，1970年），頁506~508。

¹³⁴ 此處將同一禮制在不同情境之下的表現進行對比，進而確認該禮制「主要儀式」的研究方法，主要是基於我目前觀察禮制後的一種設想：傳統認為禮制的構成包含著禮文與禮意兩大部分，這裡我試圖對於「禮文」再做進一步分析，試著釐析一項禮制中的「主要儀式」與「輔助儀式」。在確認「主要儀式」的內容後，進而探討「主要儀式」可能被賦予的內涵，如此以說明該禮制的核心意義。類似的處理模式想必前人已有所關注，也當多所發明；然礙於我目前涉獵有限，尚不知前賢何人已有觸及，敬請諸方不吝指教！

吏桓典收斂歸葬，服喪三年。…此為長吏持服者也。…可見六朝猶沿漢時長官得自置吏之制，而為所置者輒有君臣之分，抱節者雖能周旋患難，究何益於公家？¹³⁵

為故主長官服喪本是人之常情，然當時却屢屢發生因私情而廢公職之事，趙翼所言「究何益於公家」之說，正揭示了此種禮儀現象，背後可能存在著公私兩造的緊張關係。¹³⁶且這種為故主奔喪的現象不僅見於地方侯國，更可見於中央朝廷舊君駕崩之時，例如東漢順帝時期，尚書左雄上疏陳事，奏曰：

臣愚以為守相長吏，惠和有顯効者，可就增秩，勿使移徙，非父母喪，不得去官。其不從法禁，不式王命，錮之終身，雖會赦令，不得齒列。…¹³⁷

雖說左雄之說倡以嚴刑峻罰，然而此種情形似從未杜絕，因為在桓帝之時便發生了趙典棄官而奔君喪之事。

會（桓）帝崩，時禁藩國諸侯不得奔弔，（趙）典慨然曰：「身從衣褐之中，致位上列。且烏烏反哺報德，況於士邪！」遂解印綬符策付縣，而馳到京師。州郡及大鴻臚並執處其罪，而公卿百寮嘉典之義，表請以租自贖，詔書許之。¹³⁸

直至三國時期，因奔喪而廢公職的現象還是屢見不鮮，其中《全三國文》便曾記載，吳國孫權有鑑於當時奔喪對於國家運作所造成的影響，遂下詔要求群臣議禮定則。

夫三年之喪，天下之達制，人情之極痛也。…遭喪不奔，非古也。蓋隨時之宜，以義斷恩也。前故設科，長吏在官，當須交代，而故犯之，雖隨糾坐，猶已曠廢。方事之殷，國家多難，凡在官司，宜各盡節。先公後私，而不恭承，甚非謂也…。¹³⁹

就目前文獻記載可知，參與此次議禮之人至少包括顧譚以及胡綜二人。其中胡綜之言在此頗具參考價值，茲徵引如下：

¹³⁵ 〔清〕趙翼：《陔餘叢考·郡國守相得自置吏》，同注 35，第 1 冊，卷 16，引文見頁 298~299。近人錢穆遂針對此現象提出了「二重君主觀」的說法。詳見氏著：《國史大綱（修訂本）》，同注 107，上冊，頁 217。

¹³⁶ 同樣的意見也可見於甘懷真：《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1993 年），頁 200~210。

¹³⁷ 〔劉宋〕范曄，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：《左周黃列傳》，《新校本後漢書并附編十三種》，同注 39，第 3 冊，卷 91，頁 2018。其實，即使君主駕崩，仍要盡量維持社會正常運作的想法，早在西漢文帝，以及東漢光武帝時便已存在。例如東漢光武帝遺詔中便道：「朕無益百姓，皆如孝文皇帝制度，務從約省。刺史、二千石長吏皆無離城郭，無遣吏及因郵奏」，〈光武帝紀第一下〉，《新校本後漢書并附編十三種》，同注 39，第 1 冊，頁 85。

¹³⁸ 〈宣張二王杜郭吳承鄭趙列傳〉，《新校本後漢書并附編十三種》，同注 39，第 2 冊，卷 17，頁 948。

¹³⁹ 〔清〕嚴可均輯：《詔議奔喪》，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 63，頁 5b，總頁 1395。

喪紀之禮，雖有典制，苟無其時，所不得行。方今戎事，軍國異容。而長吏遭喪，知有科禁，公敢干突。苟念聞憂不奔之恥，不計為臣犯禁之罪，此由科防太輕所致。忠節在國，孝道立家，出身為臣，焉得兼之。故為忠臣不得為孝子。宜定科文，示以大辟。若故違犯，有罪無赦，以殺止殺，行之一人，其後必絕。¹⁴⁰

胡綜與孫權皆是立足於整體國家運作的立場上進行思考，認為故舊為長吏奔喪乃是以私廢公，有危及整體國家安全之虞。胡綜更在此立場上主張當處之大辟極刑，以收殺雞儆猴之效。

不同於上述立足於國家全體、公眾利益為關懷的看法，王肅對奔大喪的現象則採取「遠方弔貢表，皆宜通，若有禁，乃止」的通融態度。然而，僅根據這段文獻中的隻字片語，便要確立王肅主張此說的真正用意與立場為何，可能稍嫌單薄，但若將王肅的說法置入前文所梳理為舊君奔喪的歷史發展脈絡，以及當時議禮的討論之中，相信可以略為突顯王肅在此議題中的相對位置。以下，另外藉由王肅與司空陳群的議禮事件，來進一步探求王肅論禮時的關懷與立場。

當時尚書左丞王暉新除陳相，然在尚未到達陳地就任時陳王便死，此一情形引發了當時對於王暉究竟當服與否的討論。¹⁴¹有服無服的差異其實象徵著死者與生者之間是否存在著私恩或是公義的聯繫，例如〈喪服四制〉言：

其恩厚者，其服重，故為父斬衰三年，以恩制者也。門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。

恩與義的厚薄多寡是衡量喪服輕重的依據，因此根據恩與義的兩種角度，可以推展出下列兩種服制討論的可能模式：a.以私恩的立場出發；b.以公義的角度出發。另參考孔〈疏〉所言：

門內之治恩揜義者，以門內之親，恩情既多，揜藏公義，言得行私恩，不行公義。……門外之治義斷恩者，門外，謂朝廷之間，既仕公朝，當以公義斷絕私恩。¹⁴²

「恩」「義」的差別，除了以其分別關注於政治公眾場域及私人親情場域作為區別的依據之外，甘懷真的研究則說明了此二者各自成立的社會因素。甘氏以為政治上的官職品階，權力從屬等關係是「名」（也就是此處所謂的「義」）能成立的現實要素；而經過實際的人際交往互動所引發的實質感情，則是形構「恩」的現

¹⁴⁰ 同上注。〈議奔喪〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 67，頁 7a，總頁 1418。

¹⁴¹ 此次事件的相關記載，見《通典·禮四十八·沿革四十八·凶禮十》，同注 30，第 3 冊，卷 88，頁 2418~2420。

¹⁴² 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·喪服四制》，同注 13，卷 63，頁 12b，總頁 1032。

實條件。因此「名」（義）是會因為權職官銜的變化而有所改變；而「恩」則是「一旦雙方締結了這類關係之後，終身不變」。¹⁴³以下我將以這兩種型態作為指標，對於此事件中王肅的主張進行定位。¹⁴⁴茲先摘錄《通典》對於此次議禮事件的前半部份記載。

王肅云：「王國相，本王之丞相。案漢景帝時，貶為相；成帝時，使理人。王則國家所以封，王相則國家使為王臣，但王不與理人之事耳。而云相專為理人，不純臣於王，非其義也。今暝至許昌而聞王薨，姓名未通，恩紀未交，君臣未禮，不責人之所不能，於義未正服君臣之服。《傳》曰：『策名委質，貳乃辟也。』若夫未策名，未委質，不可以純君臣之義也。……

根據前述「奔大喪」的討論中可以看出，相對來說，王肅是站在個人情感的立場，以強調舊君故吏關係中個人恩情的面向。而察王肅此處所說，可以得知當時曾有部份的意見是從官員產生方式的立場出發，認為王國之相的產生乃是中央委任，且王暝尚未行委質就任之事，因此雙方之間並無恩義可言。可注意的是，當時措詞行文中，採用「純臣」一語作為判斷的表準，似乎可供我們藉由分析「純臣」一詞的使用，以略探發言者的立場。「純臣」一詞，在此處雖然是「副詞＋動詞」雙音詞組，然而「純臣」作為一專有名詞，卻早已見於經籍之中，例如《左傳·隱公四年》描述石碯能大義滅親而殺其子石厚，贊曰「純臣也！」；¹⁴⁵又如《三國志》論袁紹謀臣田豐，孫盛注曰：「豐知紹將敗，敗則己必死，甘冒虎口以盡忠規，烈士之於所事，慮不存己。夫諸侯之臣，義有去就，況豐與紹非純臣乎！」。¹⁴⁶可以看出，在純臣的討論中，屬於個人的、親情的，似乎都成為當對治、去除的對象。更明顯呈現「純臣」一詞內部公與私張力的例證，則以《晉書》「純子則王道缺，純臣則孝道虧」¹⁴⁷一語最為深刻。

¹⁴³ 有關甘氏之說，請參氏著：〈魏晉時期官人間的喪服禮〉，《中國歷史學會史學集刊》第 27 期（1995 年 9 月），頁 161~174。

¹⁴⁴ 此處處理方式是參考了理想型態的研究方法，所謂理想型態的研究方式，可參考韋伯（Max Weber, 1864~1920）對於官僚制的研究方法。楊師晉龍曾在其〈從理想層面論兩種兒童讀經法的功能〉一文中借用之：〈書評書介：摯愛與欲愛〉，《道風漢語神學學刊》第 2 期（1995 年春季），頁 288~303 的說明來解釋何謂理想型研究法，以及理想型與歷史類型研究法之間有何不同等問題。楊師之文請見〈從理想層面論兩種兒童讀經法的功能〉（民國 95 年 8 月 21 日中央研究院中國文哲所所內演講），頁 8，上述見注 6。當然以理想型或類型學的研究方式所提供的模型，與現實世界中的各種實踐狀況，必定有不能若合符節之處，然而這並不妨礙此研究之有效性，主要原因在於，此研究方式主要目的在於藉由理想型態的提出，作為現實對象之參照座標，依此而得知該研究對象之相對性的位置，進而更能呈顯該對象成形的複雜性。有關理想型態研究法之功能意義，請見陳弱水（1956~）：〈中國歷史上「公」的觀念及其現代變形——一個類型的與整體的考察〉，收入氏著：《公共意識與中國文化》（臺北：聯經出版公司，2005 年），上述請見頁 118。

¹⁴⁵ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏·隱公四年》，同注 98，卷 3，頁 17b，總頁 57。

¹⁴⁶ 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈董二袁劉傳〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 6，頁 201。

¹⁴⁷ 〔唐〕房玄齡（578~648），楊家駱主編：〈禮志下〉，《新校本晉書并附編六種》（臺北：鼎文書局，1987 年），第 1 冊，卷 21，頁 659。

根據以上的梳理可以得知，「純臣」一詞的使用，象徵使用者的立場是以朝廷公務為優先，而非以個人倫理私情取向作為依歸。¹⁴⁸職是，可以約略推得當時稱「相專為理人，不純臣於王」者，乃是就一國家整體運作的角度對此事進行理解與議論。且時人以為諸侯國之相乃由中央委派，故非國王之純臣，但王肅對此說法並不同意。¹⁴⁹然而就「姓名未通」¹⁵⁰的儀式程序面，以及「恩紀未交」的個人情感層面來說，王昉皆未正式與陳王建立君臣關係，是以王肅遂主張「未正服君臣之服」。所謂「君臣之服」，依照《儀禮》當中的記載可知是「斬衰」。而王昉與陳王間的情形則可類比於《禮記·曾子問》中，孔子認為新婦在行廟見之禮前便死亡，則其夫雖服齊衰，但是必須將原本為期一年的喪期縮短至「既葬而除」。

……禮，婦人入門，未三月廟見死，猶歸葬於其黨；不得以六禮既備，又以入室，遂成其婦禮也。則臣之未委質者，亦不得備其臣禮也。曾子問曰：『娶女有吉日而女死，如之何？』孔子曰：『壻齊縗而弔，既葬而除之。夫死亦如之。』各以其服，如服斬縗，斬縗而弔之，既葬而除之也。今昉為王相，未入國而王薨，義與女未入門夫死同，則昉宜服斬縗，既葬而除之，此禮之明文也。《禮》曰『與諸侯為親者服斬』，雖有親，為臣則服斬縗也。臣為其君服之，或曰，宜齊縗，不亦遠於禮乎？」詔如肅議。

依照《儀禮·喪服經傳》的記載，臣為君服斬衰，而根據《禮記·坊記》「喪父三年，喪君三年，示民不疑」之說及他處的記載可知，君喪喪期亦為三年。¹⁵¹王肅在此接受〈曾子問〉對孔子的記載，故而主張「各以其服，如服斬縗，斬縗而弔之，既葬而除之」，此應當就是王肅所謂的「未正服君臣之服」、「不得備其臣禮」的意思。

通過以上的爬梳，可以得知在此次議禮過程中，王肅考量的因素包括了「策名委質」的禮儀程序，以及人際交往所產生的實際情感兩個層面。此二者前者指向政治場域，後者則是偏向個人的內心層面。王肅議禮時兼顧了政治事務運作的程序規定，更兼顧當事人的內心感受，若以前述私恩與公義為兩端的光譜來檢視

¹⁴⁸ 前引陳弱水先生之文，文中將古籍中「公」字的使用進行分類，並且與西方「公」(public)進行比較。陳先生此文將中國古典語境中的「公」字使用歸納為5大類。而我在此處對於「純臣」一詞使用情形進行歸納後的結果，若參酌陳先生研究成果，更可以看出此一詞彙在中國傳統公私論述中的位置及其意義。若將「純臣」的觀念置入公私對列的格局中予以定位，那麼使用「純臣」一詞強調的是從政治事務的公共立場確認其身分。

¹⁴⁹ 此種認為王國之臣非隸屬於封國國君，而是直接隸屬於中央天子的看法，可以陳群為代表。相關的討論請參考甘懷真：〈魏晉時期官人間的喪服禮〉，同注143。不過自王肅與陳群的分歧，可以約略看出在中央與地方兩股政治勢力的拉扯中，王肅所處的相對位置。

¹⁵⁰ 「姓名未通」指的是當時君臣關係建立時必行的「策名委質」的禮典。有關策名委質的實際流程，請見甘懷真：〈中國「中古」時期的國家型態〉，《皇權、禮儀與經典詮釋——中國古代政治史研究》，同注122，上述請見頁236~242。

¹⁵¹ 請參考林素英老師(1955~)：《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》(臺北：文津出版社，2000年)，頁117~118；丁鼎(1955~)：《《儀禮·喪服》考論》(北京：社會科學文獻出版社，2003年)，頁134，皆有論及。

王肅議禮的立場，我認為相對於陳群等人，採取全然的公義角度，王肅議禮的立場是更顧及到「私恩」的一端。

2. 同母異父昆弟相為服（繼父同居服周）

由於魏晉時期戰爭飢饉頻繁，造成社會上家庭破碎的情形屢見不鮮，因此衍伸出許多孤兒及異性收養之後禮制層面的問題。¹⁵²《通典》便記載時人尚書郎武竺，曾經向王肅請教同母異父昆弟之喪的服制問題。

魏尚書郎武竺有同母異父昆弟之喪，以訪王肅。肅據《子思書》曰，言氏之子，達於禮乎。繼父同居則服周，則子宜大功也。¹⁵³

王肅認為在與繼父「同居」的前提之下，當為異姓兄弟著服大功。同樣的看法也可見於王肅《禮記》注之中，〈檀弓〉言「公叔朱有同母異父之昆弟死，問於子游。子游曰：其大功乎？」¹⁵⁴王肅注曰：

母嫁則外祖父母無服，所謂絕族無施服也。唯母之身有服，所謂親者屬也。異父同母昆弟不應有服，此謂與繼父同居，為繼父周，故為其子大功也。禮無明文，是以子游疑而答也。¹⁵⁵

基於血緣親屬的立場，異姓兄弟之死，本無需著服，然在與繼父同居之恩的前提下，若遇繼父過世，則當著齊衰；而繼父之子過世，則殺之為大功，王肅云：

同母異父兄弟服大功者，謂繼父服齊衰，其子降一等，故服大功。¹⁵⁶

觀察王肅答武竺之說及《禮記》注，皆提及「繼父同居」此一條件，而這種觀點與《儀禮》大致相同。《儀禮·喪服·齊衰不杖期·繼父同居》：

傳曰：何以期也？傳曰：夫死，妻穉，子幼。子無大功之親，與之適人，而所適者亦無大功之親。所適者以其財貨，為之築宮廟，歲時使之祀焉，妻不敢與焉。若是，則繼父之道也。同居，則服齊衰期，異居，則服齊衰三月也。必嘗同居，然後為異居，未嘗同居，則不為異居。¹⁵⁷

¹⁵² 此說乃參考日人藤川正數的意見，請見氏著：《魏晉時代喪服禮の研究》，同注 116，頁 23。

¹⁵³ 《通典·禮五十一·沿革五十一·凶禮十三》，同注 30，第 3 冊，卷 91，頁 2496。今可見王肅相關著述中稱引《子思書》者，另有《太平御覽》引錄《聖證論》言「學者不知孟軻字，按《子思書》及《孔叢子》有孟子居即是軻也，軻少居坎軻，故名軻，字子居也」，而這是否與《隋書·經籍志》當中所記「子思子七卷」相同，俟考。上引文見〔宋〕李昉（925~996）等奉敕撰：《太平御覽·人事部四·字》（臺北：新興書局，1959 年據東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊珍本重印），第 5 冊，卷 363，頁 2a，總頁 1706。

¹⁵⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·檀弓上》，同注 13，卷 8，頁 10a，總頁 146。

¹⁵⁵ 《通典·禮五十一·沿革五十一·凶禮十三》，同注 30，第 3 冊，卷 91，頁 2494~2495。

¹⁵⁶ 《禮記註疏·檀弓上》，同注 13，卷 8，頁 10b，總頁 146。

¹⁵⁷ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮註疏·喪服》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕嘉慶 20 年（1815）江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本），卷 31，頁 1，總頁 364。

章景明解讀上段經文，提出構成「同居」的三項條件：第一、當事人沒有大功以上的親屬；其次，繼父也沒有大功以上的親屬；最後，繼父要以財貨為當世人建築宮廟，以便當事人祭祀本宗的祖先。符合上述三項條件，繼父與繼子的關係纔能定位為「同居」，如此繼子當為繼父著齊衰期服。倘若，繼父有子，代表著不符合條件二「所適者亦無大功之親」，如此則不能算是同居，僅能算是「異居」，為繼父異居者，則服齊衰三月。¹⁵⁸王肅對於「同居」的界定，是否完全依照《儀禮·喪服傳》的說法，目前已不得而知，不過可以確定的是，同居之恩是否成立，是王肅決定繼子當為繼父及其子服喪與否的關鍵。

然而，若審視現實的歷史脈絡，其實可以發現，對於繼父之子與繼子親屬關係建立模式的說明，事實上另外存在著一套詮解模式，這套方式純粹自血緣親疏的角度進行判斷，此種模式可以舉反映唐代官方立場之《禮記正義》為例。上述《禮記·檀弓》公叔木問子游同母異父昆弟死當著何服時，子游答曰「其大功乎」，鄭玄注曰「親者屬大功是」，《正義》予以進一步說明：

鄭意以為同母兄弟，母之親屬，服大功是也。所以是者，以同父同母則服期，今但同母，而以母是我親，生其兄弟，是親者血屬，故降一等，而服大功。¹⁵⁹

推想其義，當是認為由於繼父之子與己皆同出於一母之身，因此雙方之間親屬關係所以能夠建立，乃是淵源於血緣聯繫之故。其實約略與王肅同時之人，亦有主此立場者：

魏明帝景初中，尚書祠部問：「同母異父昆弟服，應幾月？」太常曹毗述博士趙怡據子游鄭注大功九月。高堂崇云：「聖人制禮，外親正服不過總，殊異外內之明理也。外祖父母以尊加，從母以名加，皆小功；舅總服而已。外兄弟異族無屬，疏於外家遠矣，故於禮序不得有服。若以同居從同爨服，無緣章云大功，乃重於外祖父母，此實先賢之過也。」¹⁶⁰

高堂隆的說法便純粹是從血緣親疏與喪服形制聯繫的角度進行思考，故而認為異姓兄弟純粹屬於異族身分，故不得有服。其末云「若以同居從同爨服」，或許可以反映當時有部份人士將「同居而服」的服制原則與「同爨而服」相類比看待，進而認為當為同母異父之兄弟服喪。

¹⁵⁸ 此部份採用章景明先生之說。見章先生：《先秦喪服制度考》（臺北：臺灣中華書局，1986年），頁100。丁鼎：《儀禮·喪服》考論》對於此段經文的解讀與章氏相同。同注149，見頁149。

¹⁵⁹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記註疏·檀弓上》，同注13，卷8，頁10b，總頁146。

¹⁶⁰ 《通典·禮五十一·沿革五十一·凶禮十三》，同注30，第3冊，卷91，頁2495。案「高堂崇」當為高堂隆。《三國志·蜀書·劉璋傳》裴松之注曰：「魏臺訪物故之義，高堂隆答曰：『聞之先師：物，無也；故，事也；言無復所能生於事也。』」而《通典》記為高堂崇。見《劉二牧傳》，《新校本三國志附索引·蜀書》，同注114，第2冊，卷31，頁869；《通典·禮四十三·沿革四十三·凶禮五》，同注30，第2冊，卷83，頁2245。

所謂同爨而服之理，似依據《禮記·檀弓上》「從母之夫，舅之妻，二夫人相為服。君子未之言也。或曰：同爨總」，¹⁶¹孫希旦徵引張載（1020~1077）之說，解釋何以要為從母（姨）之夫以及舅之妻服總麻：

甥自幼居從母之家或舅之家，孤稚恩養，直如父母，不可無服。所以為此服也。非是從母之夫與舅之妻相對，乃甥為二人者服也。¹⁶²

依據張橫渠之說可知，雖然依照血緣親疏關係，姨丈與舅母已在五服制度涵蓋範圍之外，然而為回報切身的養育之恩，因此仍需著服總麻三月以聊表感念之心。高堂隆認為當時有部份人士將同居而服與同爨而服等同看待，這或許也可以作為探究王肅「同居」之說的線索。不過，高堂隆認為，即便是思及養育之恩而欲為繼父甚至是繼父之子服喪，卻也不應著大功之服，倘若如此，豈不重於為外祖父母所著之小功五月服，而不符血緣親疏的比例原則。

在中國古典語境之下，「禮」的存在，其功能意義在安頓宇宙萬殊的存有秩序以及人間世界的倫理秩序（雖然二者在當時並無截然的區分）。而維持現實社會中倫理秩序的方法之一，便是訴諸於人我之間的血緣紐帶以為維繫，透過服喪的儀式行為，以象徵彼此身份上的結構關係。但依此例而言，王肅制禮主張所反映的禮意原則是在血緣紐帶之外，另外考量到當事人實際的情感需求，除了思及以血緣關係為核心，伴隨而來的應然份際之外；更考慮到現實世界中因人際互動而衍伸出千絲萬縷的恩情牽連，以及伴隨的回饋需求。余英時曾於〈名教危機與魏晉士風的轉變〉¹⁶³一文中，條列了魏晉時期有關「緣情制禮」的相關言論 9 條，雖然並未窮舉當時所有文獻，但也足以說明當時確實對於情禮間的關係提出諸多反省。王肅制禮的立場與態度或許也可以放在這樣的脈絡之下進行理解。

3. 有小功喪及兄喪在殯改葬父母服議

足以反映王肅議論喪服是以人情為優先的立場，另可舉王肅對「兼服」的相關討論為例。由於三國時期戰亂頻繁，人命往往危在旦夕，因此當服喪期間又突逢變故之時，究竟要如何權衡，成為當時議論服制的焦點之一，也就是後世所稱「兼服」的相關討論。《通典》當中記有一則王肅與時人荀侯討論若服小功時，適逢改葬父母之事，服制上要如何自處？

荀侯云：「有小功喪服，改葬父母，服以重包輕，宜便服小功。」王肅以為宜服改葬總，卒事反故服。¹⁶⁴

改葬父母，依《儀禮》所記，當著總服。¹⁶⁵然而眼前的難題在於應當是要繼續著

¹⁶¹ 《禮記注疏·檀弓上》，同注 13，卷 8，頁 3b，總頁 143。

¹⁶² 〔清〕孫希旦，沈嘯寰等點校：《禮記集解·檀弓上第三之二》，同注 15，上冊，頁 212。

¹⁶³ 氏著：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論·古代篇》，同注 122，頁 364。

¹⁶⁴ 《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注 30，第 3 冊，卷 102，頁 2682。

¹⁶⁵ 改葬總究竟要著服多久，是歷來討論鄭王之辨的焦點之一。近人相關論述可參考簡博賢：《今存三國兩晉經學遺籍考》（臺北：三民書局，1986 年），頁 283~285。

小功服，或是改服總麻？按照〈間傳〉所言，以後喪變前喪之服時，易服的原則乃是「輕者包，重者特」。¹⁶⁶

何為「輕者包」？〈間傳〉本文為「斬衰之喪，既虞，卒哭，遭齊衰之喪，輕者包，重者特」，鄭玄注：

既虞卒哭，謂齊衰可易斬服之節也。輕者可施於卑，服齊衰之麻以包斬衰之葛，謂男子帶，婦人經也。¹⁶⁷

依照喪制，隨著喪期即將接近尾聲，喪家在服制上也漸進式地逐漸恢復常服，故有「受服」之制。¹⁶⁸男子在卒哭之祭結束後，遂可將象徵重喪的麻制腰帶改為象徵輕喪的葛制腰帶（去麻服葛）。然若此時需要兼著齊衰服時，則男子可以麻帶覆於葛帶上而服之，此為「輕者包」之義，也就是荀侯所謂「服以重包輕」之義。

有別於荀侯之見，王肅則認為應隨父母改葬之事而改服總麻，當改葬之事結束後復行將小功之喪服畢。王肅引述子思之言：

司徒文子改葬，其叔父問服於子思。子思曰：「禮，父母改葬，總而除，不忍無服送至親也。」¹⁶⁹

正因為考量到當事人的「不忍」之情，因此纔會提出不同於經傳的「以重包輕」之說。而這種以當事人實際的情感接受為優先考量的議禮精神，其實也陸續體現在其後的兼服討論中。例如西晉蔡謨討論兄喪在前而遇改葬父母，應當如何著服之時，蔡謨也主張當服總麻而往哭之。蔡謨曰：

凡喪相易，皆以重易輕。至於此事，則以輕易重。所以然者，臨其喪故也。卑者猶然，況至尊乎！¹⁷⁰

「緣情制禮」成為後來六朝門閥結構社會進行議禮的基調，推其成因，似可上溯至曹魏時期便已具有此觀念的王肅。稱其具有開創之功，乃是有鑒於【表 1】的統計結果顯示王肅對於禮制提出的諸多主張，在當時只有 10% 納入當時禮家論域，就當時看來，王肅禮說或許略有邊緣化之嫌，然就中古禮學推演痕跡來看，王肅所論，對於後世禮學義理及禮制實踐，當具有一定影響、指引之效，這也可以視為王肅在中古禮學發展史上的價值定位。

¹⁶⁶ 《禮記注疏·間傳》，同注 13，卷 57，頁 11b，總頁 956。

¹⁶⁷ 同上注。

¹⁶⁸ 有關「受服」較為細緻的說明，可參考林素英老師：《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》，同注 151，頁 202~213。章景明先生：《先秦喪服制度考》，同注 158，頁 262~280。

¹⁶⁹ 《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注 30，第 3 冊，卷 102，頁 2678。

¹⁷⁰ 《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注 30，第 3 冊，卷 102，頁 2682。

第三節 曹魏皇權語境下的王肅禮學義理

中國古典文化語境之下，以血緣作為核心意義的倫理與以皇權運作作為內涵的政治，其實存在著幾近辨證的互動模式。政治的功能意義本是為了成就倫理世界的完成，然而卻常常在實際的運作中過度膨脹，由「手段」異化而成「目的」，此時倫理存在的意義遂淪為附屬於政治之工具。兩造之間存在著相互依存，卻又互相傾軋的張力關係。¹⁷¹透過前文爬梳王肅喪服禮實踐的事例，說明其制禮立場乃是以倫理人情作為制禮時的優先考量，而此立場是否也能在他討論國家禮典的過程中窺得一二呢？且果真如此，那麼王肅的禮學義理在曹魏政權場域中又是否產生影響效應？這將是本節立論的主要目的。

雖然王肅各項著述及言論的確切年代難以確實考定，不過藉由《通典》「吉禮」中有關王肅的相關記載，就可以發現王肅討論國家祭祀儀典的時間分布狀況。今將整理結果條列如下【表 6】。¹⁷²若將王朗過世時間與王肅兼具秘書監及崇文祭酒雙重身分的年代一併納入考量，並配合有魏一朝以明帝時期文治臻極鼎盛的外在政治環境來看，那麼最適合觀察王肅禮學與曹魏政權互動的時間點，將是魏明帝時期。¹⁷³



¹⁷¹ 這種矛盾又互相構成的關係，張煥君有所說明：「就禮與情的關係來說，魏晉時代似乎形成一種悖論：禮，尤其是喪禮看似得到極大的尊重，但這種尊重的結果卻是對儒家傳統教義的破壞。禮雖然緣情而制，但禮的一項重要功能又是要對情加以節制，然而魏晉時代由於情的突出地位，禮的節制功能遭到削弱，甚至可以說，在一定的範圍內，禮的作用反而常常表現為對情的助長與提升。」見張煥君：《魏晉南北朝喪服制度研究》（北京：清華大學歷史學博士論文，2005年），頁62~63。

¹⁷² 此次檢索乃依北京中華書局王文錦1988年版點校本。加註「☆」者表示與王肅約略同時的議禮事件。

¹⁷³ 王朗過世象徵著其政治影響力正式傳承至王肅，是年為明帝太和2年（228），王肅時34歲。秘書監與崇文祭酒身分在士大夫階層所具有之象徵意義，前文已述及，此不贅，推測當在青龍至景初（233~239）年間，約39~45歲。而明帝時期可謂曹魏政權中文治鼎盛的說法，除了前文藉由議禮事件數作為判斷依據外，教育措施及律令制定也在明帝時期有所發展。以國家律令發展為例，明帝時期正式將僅具臨時法典性質之「魏科」進行刪約，並且有系統地參考漢律，而制定了《魏律》18篇。此外明帝時期也以鄭玄章句為主，統一各家律章句之說，並且設置律學博士，以促進律學研究。而明帝太和2年「貢士以經學為先」之詔，勢必對當時經學發展有所影響。職是而推論明帝一代可為曹魏文治鼎盛時期。前論明帝時期國家律令發展，見張建國：《兩漢魏晉法制簡說》（鄭州：大象出版社，1997年），頁144~151。

《通典》卷四二--五五			
	吉禮條目	著錄情形	備註（卷數/頁碼）
1	郊天（上） 郊天（下）	〔唐〕長孫無忌徵引	42/1167 43/1193-1194
2	大享明堂	〔唐〕長孫無忌徵引	44/1223
3	禋六宗	☆〔魏〕與明帝議	44/1233
4	社稷	☆〔魏〕與明帝議 〔晉〕傅咸徵引 〔齊〕何佟之徵引	45/1264 45/1266 45/1268 45/1268 45/1269
5	天子宗廟	☆〔魏〕馬昭駁王 〔晉〕杜佑注文徵引 〔齊〕蕭子顯徵引 〔唐〕岑文本徵引	47/1299-1300 47/1306 47/1307 47/1311
6	諸侯大夫士宗廟		48/1335-1336
7	禘祫（上） 禘祫（下）	☆〔魏〕尙書難王肅 太和六年 ☆〔魏〕王肅議武宣皇后禘太和六年 ☆〔魏〕王肅奏 太和八年採納 〔北魏〕孝文帝詔 高閭徵引 〔北魏〕孫惠蔚徵引 〔北魏〕崔亮徵引 〔唐〕韋縉徵引	49/1379 49/1380-1381 49/1381 49/1381-1382 50/1395-1396 50/1396 50/1397 50/1399-1400
8	孔子祠	〔唐〕貞觀列爲先師	53/1480
9	巡狩		54/1500
10	告禮	☆〔魏〕尙書奏徵引 明帝時期	55/1536-1537 55/1537
11	禳祈	☆〔魏〕與何晏議 約在齊王時	55/1550-1551

【表 6】

欲探求王肅議論國家祭禮與當時政治場域可能的互動關係，則必須先對明帝政權結構稍作梳理，以見其梗概。今覽明帝一朝內政作爲，當以兩項議題：「皇權正統之建立」及「諸侯勢力之制衡」爲其關注之焦點。以下分別加以說明。要知道明帝（曹叡）即位的過程其實並不順遂，自建儲之始便困難重重。首先是生母甄后因郭后而失寵於文帝（曹丕），慘遭賜死。又文帝見郭后無子，故使郭后

撫養曹叡，明帝心中情緒的糾結可以想像！又曹丕本欲以他子為嗣，故拜太子一事，懸而未決，遲至最後於病榻上時，纔宣告立叡為太子。¹⁷⁴而在即位之後首先便必須面對既有諸侯王的勢力。其中值得一提的乃是雍丘王曹植與當時太皇太后卞皇后所串聯而成的政治勢力。要說明這股政治勢力則必須溯及文帝之時，《通志》中記載曹操子嗣為：

武帝二十五子。武皇帝二十五男。卞皇后生文皇帝、任城威王彰、陳思王植、蕭懷王熊。¹⁷⁵

卞皇后是曹丕與曹植之生母，然而卞太后較寵愛曹植，這可從《魏書》所記卞太后一事看出端倪：

《魏書》曰：東阿王植，太后少子，最愛之。後植犯法，為有司所奏，文帝令太后弟子奉車都尉蘭持公卿議白太后，太后曰：「不意此兒所作如是，汝還語帝，不可以我故壞國法。」及自見帝，不以為言。¹⁷⁶

由卞太后的兩面手法可看出其政治手段之巧妙。¹⁷⁷裴松之注此事時，另徵引了〈周宣傳〉當中一事，由此更可看出卞太后在政治層面對文帝所產生的影響：

臣松之案：文帝夢磨錢，欲使文滅而更愈明，以問周宣。宣答曰：「此陛下家事，雖意欲爾，而太后不聽。」¹⁷⁸

觀周宣本傳所記，可以發現當時有不少政治人物皆求助於他解夢的特殊能力。且不論解夢能力是否可信，不過至少可以看出在當時文帝與卞太后之間的緊張關係可說是「公開的秘密」！這也反映出卞太后在當時的政治影響力，而文帝夢中所見「欲使文滅」之景象足見文帝心中對其所生之焦慮。卞太后與曹植相掛鉤的這股政治勢力也持續蔓延至明帝初年，根據《魏略》所記，太和2年，明帝前往長安時曾一度面臨政治危機：

《魏略》曰：是時譎言云（明）帝已崩，從駕群臣迎立雍丘王植。京師自卞太后群公盡懼，及帝還，皆私察顏色。卞太后悲喜，欲推始言者，帝曰：

¹⁷⁴ 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈明帝紀〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 3，頁 91；〈后妃傳第五〉，第 1 冊，卷 5，頁 160。

¹⁷⁵ 〔宋〕鄭樵（1104~1160）：《通志·宗室傳第二》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》本），第 375 冊，卷 79 下，頁 23b，總頁 167。

¹⁷⁶ 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈后妃傳〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 5，頁 157，裴松之注引《魏書》語。

¹⁷⁷ 卞太后擅於心計之事，或許可以從其他記載窺得一二。《魏書》曰：「后性約簡，不尚華麗，無文繡珠玉，器皆黑漆。太祖常得名璫數具，命后自選一具，后取其中者，太祖問其故，對曰：『取其上者為貪，取其下者為偽，故取其中者』」，見〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈后妃傳〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 5，頁 157，裴松之注引《魏書》語。而太祖便曾稱讚卞后為「怒不變容，喜不失節，故是最為難」見〈后妃傳〉，頁 156。

¹⁷⁸ 同前注，〈后妃傳〉，頁 157。

「天下皆言，將何所推？」¹⁷⁹

明帝當時初掌天下，在政權基礎尚不穩定的情況之下，發生此謠傳並不意外；然而值得注意的是當時群臣所擁立的對象。從這則記載除了可以看出當時曹植勢力對明帝政權極富威脅性之外，事後卞太后與明帝的互動也頗堪玩味。卞太后主動提出追查發放消息來源，然而明帝卻輕描淡寫的「冷處理」，或許暗示著明帝早已知道就算真的徹查，恐怕也僅是徒勞無功。面對強枝弱幹的現實困境，明帝初期也思有所作為以為反制，例如太和3年7月〈禁外藩入嗣復顧私親詔〉、太和5年8月〈令諸王及宗室公侯各將適子一人入朝詔〉似皆依此而發。我們也可以在反映明帝官方立場的詔書當中，見到卞太后造成若有似無的不在場影響。例如太和元年〈封聊城王詔〉便言：

聊城公茂少不閑禮教，長不務善道。先帝以為古之立諸侯也，皆命賢者，故姬姓未必侯者，是以獨不王茂。太皇太后數以為言。如聞茂頃來少知悔昔之非，欲脩善將來。君子與其進，不保其往也。今封茂為聊城王，以慰太皇太后下流之念。¹⁸⁰

曹茂乃武帝之子，而據卞太后本傳所記，曹操總將諸子無母者，命卞太后撫養，而在策封卞太后為王后時，還讚其「撫養諸子，有母儀之德」。或許卞太后對曹茂也因有養育之恩，而多所懸念。根據此詔書我們一方面可看出，即便在明帝掌權之後，卞太后在人事決策過程中還是具有相當影響力；另一方面也可猜想卞太后既然對非出於己身之子都能如此關心，更何況親身骨肉曹植的仕途，其關切程度自然不在話下。

面對卞太后、曹植，以及其他諸侯所可能造成的政治危機，明帝當然有許多途徑可以進行攻防，但其中最為根本的方法，便是宣示並強化己身統治的合法性。¹⁸¹而這也和他在東宮時期，思考曹魏政權的正統地位如何建構的問題一致。《魏書》記載：

初，文皇帝即位，以受禪於漢，因循漢正朔弗改。（明）帝在東宮著論，以為五帝三王雖同氣共祖，禮不相襲，正朔自宜改變，以明受命之運。¹⁸²

基本上，曹魏與舜同德的看法，在漢獻帝禪位予曹丕時便已定調。¹⁸³然而在此前

¹⁷⁹ 同前注，〈明帝紀〉，頁95，裴松之注引《魏略》。

¹⁸⁰ 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈武文世王公傳〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注114，第1冊，卷20，頁589。

¹⁸¹ 彭美玲先生（1961~）亦注意到明帝即位的曲折過程，進而認為明帝與文帝對於天子之位有臨深履薄的危機意識。見彭美玲：〈曹魏禮制因革述略〉，收入國立臺灣大學中文系，國立成功大學中文系，「六朝唐宋學術研討會」編輯小組編：《遨遊在中古文化的場域：六朝唐宋學術研討會論文集》（臺北：里仁書局，2004年），頁153~192。所引見頁174~175。

¹⁸² 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈明帝紀〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注114，第1冊，卷3，頁108，裴松之注引《魏書》。

¹⁸³ 漢為火德堯後，魏乃土德而與舜同祖的說法，可見於《獻帝傳》徵引眾臣勸進曹丕受漢帝禪位的相關文獻中。其中蘇林、董巴於辛酉上表的內容可為代表，其奏曰：「魏之氏族，出自顓頊，

提之下，曹叡要如何能夠提出更具說服力，更能收強化一己統治合法性之效的措施，這是亟需面對並且予以解決的政治問題。透過文獻記載，可以發現明帝乃採用整定制度的方式以促成眾人對其統治地位的認同。¹⁸⁴例如《魏書》所記明帝於景初元年於洛陽南營園丘時，曾下詔曰：

曹氏系世，出自有虞氏，今祀園丘，以始祖帝舜配，號園丘曰皇皇帝天；方丘所祭曰皇皇后地，以舜妃伊氏配；天郊所祭曰皇天之神，以太祖武皇帝配；地郊所祭曰皇地之祇，以武宣后配。¹⁸⁵

另外參考《資治通鑑》所記：「曹氏世系出自有虞今祀皇皇帝天於園丘，以始祖虞舜配。祭皇皇后地於方丘，以舜妃伊氏配。祀皇天之神於南郊，以武帝配。祭皇地之祇於北郊，以武宣皇后配」，¹⁸⁶略將上述祭典內容稍加整理，其結構可見於下表。

景初頒布國家祭祀結構表		
祀園丘（圓丘）	皇皇帝天	始祖舜配祀
祀方丘（方澤）	皇皇后地	舜妃（伊氏）配祀
天郊（南郊）	皇天之神	武皇帝（曹操）配祀
地郊（北郊）	皇地之祇	武宣卞太后配祀

【表 7】

從明帝景初提出的祭祀禮典結構來看，以天地作為祭祀對象，實際上是自漢武帝時期便確立下的儀式結構。¹⁸⁷這裡值得注意的是配祀名單的構成。其中尤以舜妃

與舜同祖，見於《春秋》世家。舜以土德承堯之火，今魏亦以土德承漢之火，於行運會於堯舜授受之次，見〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈文帝紀〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 2，頁 70。

¹⁸⁴ 其諸多制度議定可見於〈明帝紀〉：「（明帝）及即位，優游者久之，史官復著言宜改，乃詔三公、特進、九卿、中郎將、大夫、博士、議郎、千石、六百石博議，議者或不同。帝據古典，甲子詔曰：『夫太極運三辰五星於上，元氣轉三統五行於下，登降周旋，終則又始。故仲尼作《春秋》，於三微之月，每月稱王，以明三正迭相為首。今推三統之次，魏得地統，當以建丑之月為正月。考之群藝，厥義章矣。其改青龍五年三月為景初元年四月。』」，見〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈明帝紀〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 3，頁 108，裴松之注引《魏書》。

¹⁸⁵ 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注，楊家駱主編：〈明帝紀〉，《新校本三國志附索引·魏書》，同注 114，第 1 冊，卷 3，頁 110。

¹⁸⁶ 〔宋〕司馬光（1019~1086）撰，〔宋〕胡三省注，章鈺校記：〈魏紀五〉，《新校資治通鑑》（臺北：世界書局，1987 年），第 4 冊，卷 73，頁 2320~2321。

¹⁸⁷ 郊天祀地格局的確立乃是漢武帝時期由史官司馬談、祠官寬舒所議定而成。見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：〈郊祀志〉，《新校本漢書并附編二種》，同注 9，第 2 冊，卷 25 上，頁 1221。

伊氏與武宣卞太后皆列入配祀行列需要在此說明。

若我們向前追溯，上一個以舜後土德自居的政權，乃是王莽新朝。《漢書·郊祀志》記載王莽議定郊祀之禮如下：

莽又頗改其祭禮，曰：「《周官》天墜之祀，樂有別有合。其合樂曰『以六律、六鍾、五聲、八音、六舞大合樂』，祀天神，祭墜祇，祀四望，祭山川，享先妣先祖。……。天地合祭，先祖配天，先妣配墜，其誼一也。天墜合精，夫婦判合。祭天南郊，則以墜配，一體之誼也。天墜位皆南鄉，同席，墜在東，共牢而食。高帝、高后配于壇上，西鄉，后在北，亦同席共牢。……」¹⁸⁸

此處王莽以《周禮·大司樂》「乃奏夷則，歌小呂，舞〈大濩〉，以享先妣」為制禮的經典依據，在既有祭祀天地的基礎上進而提出先妣、高后列入配祀行列的儀式格局。¹⁸⁹這種藉由改制的行為以確立統治地位的方式，正好與明帝的處理模式極為類似。¹⁹⁰而觀察明帝將舜妃與卞太合一併納入配祀行列的舉措，也與王莽新制的內容相同。今查《全魏文》與《三國志》，唯高堂隆曾就此有所議論：

古來娥英姜姒，盛德之妃。未有配食於郊者也。漢文初祭地祇於渭陽，以高帝配，唯王莽引周禮享先妣，為配北郊。夏至以高后配地，自此始也。臣謂宜依古典，以武皇配天地也。¹⁹¹

若就禮制規模來看，明帝景初所頒布的郊祀之制，基本上是遵從鄭玄「郊丘二分」的禮制架構。馬端臨《文獻通考》對此有所說明：

以郊與園丘為二處，用鄭玄之說。其時康成所註二禮方行，王子雍雖著論以攻之，而人未宗其說。然魏晉而後有天下者多起自匹夫，其祖父未有可以配天之功德，非如虞夏四代之比。而康成之所謂配天者，以為周祀天於園丘，以鬯配謂之禘。祀五帝於郊，以稷配謂之郊。又祀五帝及五人帝於明堂，以文王配謂之祖。祀五神於明堂，以武王配謂之宗。此三祭者必皆有祖考可配，而後可以舉事。是以魏文帝之時有郊祀而未有祖配，直至明帝時，復遠取舜以配園丘，然後以武帝配郊，以文帝配明堂。蓋拘於康成

¹⁸⁸ 見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：〈郊祀志〉，《新校本漢書并附編二種》，同注 9，第 2 冊，卷 25 下，頁 1265~1266。

¹⁸⁹ 這種以后配地的祭祀模式，至東漢光武帝時期仍在施行。見《通典·禮五·沿革五·吉禮四》，同注 30，第 2 冊，卷 45，頁 1258。

¹⁹⁰ 透過禮制改造的方式以確立自身統治合法性的例子，其實存在於各個新政權建立之際。關於國家禮制改革與統治權力彼此間如何運作，可參考趙克生（1967~）：《明朝嘉靖時期國家祭禮改制》（北京：社會科學文獻出版社，2006 年），頁 2~11。

¹⁹¹ 〔清〕嚴可均輯：〈后妃配郊表〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，同注 31，第 2 冊，卷 31，頁 3a，總頁 1226。〔清〕王夫之（1619~1692）：《讀通鑑論·三國 22》（北京：中華書局，2002 年），第 1 冊，卷 10，頁 280~281，亦論及此事：「魏主叡之詔曰：『漢承秦亂，廢無禘禮，曹氏世系，出自有虞，以舜配天，以舜妃配地。』其亢地於天，離妣於祖，亂乾坤高卑之位，固不足道矣。妄自祖虞而以廢禘譏漢，尤不知禘者也。」

支離之說，是以配天之祀，必俟奕世之後。又復上取之遙遙華胄以足之，然後可以行禮耳。¹⁹²

「然魏晉而後有天下者多起自匹夫，其祖父未有可以配天之功德，非如虞夏四代之比」，我們無法確知魏晉時期的各代君王是否真的如同馬端臨所言，認為自己的父祖無配天之功？倘若果真如馬所言，那麼我們可以進一步探問，竟然認知到己身先人條件與鄭玄所立無法相符，那麼何以要強行鄭說？是否為一種焦慮之下的刻意選擇？那麼支持他們願意採取鄭玄說法的原因是什麼？相反地，更可能的情形是馬端臨的說法乃是出於以今度古的立場而發，那麼這段文獻便提點出一個更饒富趣味的思索方向，就是「父祖有無配天之功德」的議題究竟在明帝景初制禮過程中發揮了什麼效應？而這與明帝取鄭捨王的決定是否有關呢？

王明珂（1952~）以族（祖）源傳說與族群（國族）意識建構的互動過程作為觀察切入點，揭橈了族（祖）源傳說「蘊含著血緣、政權與領域三者一體之隱喻」功能。¹⁹³ 依此思路推想，統治者對於同具血緣關係的祖先系譜的追認與敘述（narrative），將會影響自身統治的權力基礎。因此欲釐清明帝取鄭捨王其中的可能成因，在排除當時雙方學說傳播影響程度的前提下，或許可以從二人對於帝王祖先的相關論述，以及其中所可能具有的政治功能進行觀察。故以下將透過探討鄭玄、王肅二人圍繞著《孝經·聖治章》「周公郊祀后稷以配天」相關的詮釋異同作為切入點，以展示二人詮釋經典時各自立場的差別。此工作之目的主要是為了釐清雙方禮學義理系統的差異，因為禮制實踐的根源依據，便是其禮學義理的內涵精神，禮制能否得到施行，便意味著該禮制所象徵的禮學義理是否為人所接受。禮制層面取鄭捨王的選擇結果，代表著當時官方對於王肅禮學義理的無法認同，故透過以下分梳，對此議題進行說明。

《孝經·聖治章》言「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天……昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」，¹⁹⁴ 鄭玄對此段文獻的理解，可見於《禮記·大傳》之注文。〈大傳〉：「禮，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之」，鄭注曰：

凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖皆

¹⁹² 〔元〕馬端臨：《文獻通考·郊社三》，同注 93，第 1 冊，卷 70，頁 631。另外卷 76 對於景初郊祀制度亦有說明：「鄭康成分園丘與南郊為二，方澤與北郊為二，而所祀天地亦各有二名。曹魏郊祀，遵用其說。然鄭說祀天則有昊天、有五帝，而魏園丘所祀曰皇皇帝天，南郊所祀曰皇天之神。鄭說祀地則有崑崙、有神州，而魏方澤所祀曰皇皇后地，北郊所祀曰皇地之祇。往往見靈威仰及崑崙等名不雅馴，故有以易之。然不知皇天之與天神，后地之與地祇，果可分而為二乎！可笑也」，見〈郊社九〉，第 1 冊，卷 76，頁 695。

¹⁹³ 王氏曾就黃帝傳說的功能以討論近代國族意識如何建構，另討論后稷傳說在周人族群意識形成過程中所具有之功能意義。前者見氏著：〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 73 本第 3 分（2002 年 9 月），頁 583~619，引文見頁 595。後者見氏著：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化，1997 年），頁 191~225。

¹⁹⁴ 〔唐〕唐玄宗注，〔宋〕邢昺疏：《孝經注疏·聖治章第九》，同注 25，卷 5，頁 1a~2a，總頁 36。

感太微五帝之精以生，蒼則靈威仰，赤則赤熛怒，黃則含樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀。……《孝經》曰「郊祀后稷以配天」，配靈威仰也。「宗祀文王於明堂以配上帝」，汎配五帝也。¹⁹⁵

對鄭玄而言，帝王先祖的誕生，多具有某些神秘色彩。以周人為例，傳說中周人的始祖乃是后稷（棄），其誕生的過程頗為神異。而周屬木德，其感生之帝乃東方青帝之靈威仰，¹⁹⁶因此在郊祀靈威仰時，必須以后稷配享。鄭玄對后稷的敘述，在在強調著其有別於常人的「感生」事蹟。例如《詩·生民》鄭箋曰：

祀郊禘之時，時有大神之迹，姜嫄履之，足不能滿。履其拇指之處，心體歆歆然，其左右所止住，如有人道感己者也。於是遂有身……¹⁹⁷

根據曹書傑（1954~）就歷來今古文經學家對於〈生民〉「履帝武敏歆」之「帝」的解說進行歸納，得出四類解釋：「上帝、天帝」，「大人、巨人」，「大神、神人」，「青帝靈威仰」四大類，而單就鄭玄一人之說，便涵蓋有第 1、2、4 類。¹⁹⁸且不論鄭玄之說是否產生內部相互抵觸的情形，但基本上可以看出鄭玄解經的立場較傾向於自神秘、神聖的角度出發，試圖將皇室血緣紐帶與外在超越的神道力量予以聯繫。¹⁹⁹

王肅對於始祖感生說的態度則較為保留。〈生民〉孔疏徵引王肅曰：

王肅引馬融曰：「帝嚳有四妃，上妃姜嫄生后稷，次妃簡狄生契，次妃陳鋒生帝堯，次妃娥訾生帝摯。摯最長，次堯、次契。下妃三人，皆已生子，上妃姜嫄未有子，故禋祀求子。上帝大安其祭祀而與之子。任身之月，帝嚳崩。摯即位而崩，帝堯即位。帝嚳崩後十月而后稷生，蓋遺腹子也。雖為天所安，然寡居而生子，為眾所疑，不可申說。姜嫄知后稷之神奇，必不可害，故欲棄之，以著其神，因以自明。堯亦知其然，故聽姜嫄棄之。」肅以融言為然。²⁰⁰

與鄭玄之說相同處在於，王肅同樣認為姜嫄能夠得子的必要條件之一乃是得到了

¹⁹⁵ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏·大傳》，同注 13，卷 34，頁 1a，總頁 616。

¹⁹⁶ 邢昺疏曰：「鄭玄以〈祭法〉有『周人禘嚳』之文，遂變郊為祀感生之帝。謂東方青帝靈威仰。周為木德，威仰木帝。」見《孝經注疏·聖治章第九》，同注 25，卷 5，頁 3a，總頁 37。

¹⁹⁷ 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈生民〉，《毛詩注疏·大雅》，同注 73，卷 17，頁 2a，總頁 587。鄭玄提及感生之說者，至少還包括《儀禮·喪服》「諸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出」下注語，《詩·玄鳥》，《禮記·喪服小記》「王者禘其祖之所自出，以其祖配之」下注語等處。

¹⁹⁸ 曹書杰：《后稷傳說與稷祀文化研究》（吉林：東北師範大學中國古代史博士論文，2003 年），頁 142~144。

¹⁹⁹ 楊師晉龍〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉文中曾說明這類「神奇記載」，乃是具有「申告天下，他已取得政權的合法身分與依據，以阻絕他人的效尤之心」的政治功能。楊師晉龍：〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期（1993 年 3 月），頁 487~526。引文出自頁 505 及注 32。

²⁰⁰ 《詩經注疏·生民》，同注 73，卷 17，頁 8b~9a，總頁 590~591。

天意的保證。然而進一步分析鄭玄、王肅對姜嫄產子事件的敘述模式，可以發現在“鄭玄式”的姜嫄產子敘事模式中，以神聖屬性的「天神」擔任父親的角色，因此姜嫄產子事件是由「天神—姜嫄—后稷」三位行為者建構而成；而王肅則是在姜嫄產子事件中，選擇以能娶妻生子、命終老死的凡人——「帝嚳」作為父親。試將鄭、王兩方建構姜嫄產子事件的行為者及其具備的功能進行對比，²⁰¹表列如下【表8】。

	角色的功能： 提供屬性		角色的功能： 體現屬性
鄭玄	天神【神】	姜	后
王肅	帝嚳【人】	嫄	稷

【表8】

在王肅的敘事模式中，暗示著后稷這位在帝堯時期能「黎民阻飢」甚有功於天下的「周之始祖」，²⁰²其實也是出於凡人父精母血的結合，其本質與一般常人並無不同。王肅強調的是：上古聖王后稷或是契的事蹟，之所以會被後人傳頌、影響深遠，其原因不是因為他們秉性異於常人，而是他們曾有功於社會人群：

〈奏〉云：稷契之興，自以積德累功於民事，不以大迹興燕卵也。且不夫而育，乃載籍之所以為妖，宗周之所喪滅。²⁰³

有德與否，端賴於是否能對公眾領域的福祉做出具體且正面的貢獻，故王肅所言之「德」，重在無待於天命，出於能自主而完成的事績功業。因此，此「德」方能因自力所為而有所積累，是可依自身行為之結果而進行積累的「修業之德」。²⁰⁴陳啓雲（1933~）在《荀悅與中古儒學》書中曾對於這種類型的德位觀有說闡發，頗可以為王肅之說下一註腳：

²⁰¹ 此處係將構成「事件」的諸多條件視為一具有目的之結合，因此形塑事件的各個條件皆可看成具有以滿足事件之完成為最高目的的功能性意義。而所謂的「功能」，孫廣德（1929~）根據功能派人類學家馬凌諾夫斯基(Malinowski, Bronislaw, 1884~1942)之說而給予一界定，即「所謂功能，是一個自我持續的系統中，部分對全體發生的作用。功能是因果關係的一種，限於同一系統之內，超出系統的因果關係，不是功能關係，其作用不能稱為功能」，見氏著：《政治神話論》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁132。有關敘事學中以功能的角度的解釋人物意義，可參考譚君強（1945~）：《敘事理論與審美文化》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁196。

²⁰² 上述后稷的功業事蹟，乃據邢昺《孝經》疏中徵引〈周本紀〉內容而來。見《孝經注疏·聖治章第九》，同注25，卷5，頁2a~2b，總頁36。

²⁰³ 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：〈生民〉，《毛詩注疏·大雅》，同注73，卷17，頁9a，總頁591，引王肅《毛詩奏事》語。

²⁰⁴ 若就前文鄭玄對於后稷的相關論述進行推測，鄭玄所言之「德」，當是物類「屬性」義。也就相當於《國語·晉語》司空季子論黃帝之子二十五人，唯青陽、夷鼓二人與黃帝同姓，其中言及「異姓則異德，異德則異類」、「同姓則同德，同德則同心，同心則同志」此處所說的「德」，便是指某一族群之共通屬性的「受命之德」。有關「德」義的演變，及其在政治權力運作過程中的功能討論，可參考王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，同注5，頁68~90。

只有具備了善良意志並為被統治者所接受，一個王朝纔能享有它的權力。要想獲得大眾對王朝的接受，王朝的君主及其在此王朝建立之前的祖先必須積累政治品德和道德範行。他們對公共之善的累積貢獻越大，王朝享受天命而進行統治的時間會越長。²⁰⁵

王肅禮學義理精神傾向於自現實人間層面進行思考，除了可以從上述對於周始祖后稷的相關敘述中窺得一二外，另可引王肅主張社禮祀句龍之說以為佐證。前文處理王肅吉禮祭社之禮時，曾整理出王肅認為社禮的祭祀對象乃是句龍的看法，這也與鄭玄的說法有所不同。孔穎達曾對此二者看法有所說明：

社稷之義，先儒所解不同。鄭康成之說以社為五土之神，稷為原隰之神。句龍以有平水土之功，配社祀之；稷播五穀之功，配稷祀之。……故知社即地神，稷是社之細別，別名曰稷。稷乃原隰所生，故以稷為原隰之神。故賈逵、馬融、王肅之徒以社祭句龍，稷祭后稷，皆人鬼也，非地神。²⁰⁶

鄭、王二人雖然皆未脫離固有「神道設教」的方式以塑立君王統治合法性，然而鄭玄強調祭祀對象的性質屬於非人之神；而王肅則主張祭祀對象的本質為一般凡人，因其有功於社會故受後人景仰、尊奉，進而神格化成為祀奉對象。²⁰⁷

根據上述王肅禮學義理系統的討論，可以歸納出三項特點：(1) 王肅在進行帝王始祖的相關論述時，不主張感生之說；(2) 各代始祖被後人祭祀之目的，主要在感懷其對於社稷族群的貢獻，而不在塑造、強化其神聖屬性；(3) 受到奉祀的對象，其本質與一般凡人無異。此三項內容與鄭玄之說相對照，王肅禮學義理的特色缺少了神秘的色彩。日人坂出祥伸（1934~？）在其〈方術傳的立傳及其性質〉一文中，分析古代方術之士之所以對帝國統治造成威脅，其原因在於方士掌握各類方術，而這類技術知識多屬隱晦知識，難以言傳，故具有不可知的神祕特色。而在一般人心中，容易因此產生敬畏之感。²⁰⁸若以此角度來檢視王肅禮學的三項特點，可以發現王肅禮學體系由於缺乏神祕特性，因此對於接受者而言，較難產生敬畏感。以皇權希冀強化統治的角度來說，若根據王肅之說制禮，較不易形塑天人中介者——「君王」的特殊地位與神聖屬性，進而較難讓百姓接收到君王擁有優越身分的不在場訊息。²⁰⁹

²⁰⁵ 陳啓雲著，高專誠譯：《荀悅與中古儒學》（瀋陽：遼寧大學出版社，2000年），頁79。

²⁰⁶ 《禮記注疏·郊特牲》，同注13，卷25，頁22a，總頁490。

²⁰⁷ 日人藤川正數曾針對這兩類不同的看法在漢代政治場域中的功能進行研究，進而提出了「人神」說（如淮南王劉安、許慎、王肅）與「超人神」說（如鄭玄）兩種解釋框架。氏著：《漢代における礼學の研究》（東京：風間書坊，1968年），頁62~74。藤川氏進一步將此二說與漢人對於當時政權的立場進行聯繫，提出以「超人神」說國家祭祀，有助於塑造皇帝地位的絕對化，進而達到強化中央集權的政治效應；以「人神」說國家祭祀者，則有反抗中央集權的傾向，反映了地方豪族的政治立場。此說或許可以間接說明何以在魏明帝急需鞏固、強化統治勢力的政治氛圍下，官方制禮會採取鄭玄之說而放棄王肅之說的部分原因。

²⁰⁸ 氏著：〈方術傳的立傳及其性質〉，收入岡田武彥（1908~？）等著：《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁204~220。

²⁰⁹ 有關神祕形象之於皇權運作的功能意義，另可參考杜正勝先生（1944~）對物怪文化的研究。

楊師晉龍〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉文中，曾歸納鄭王二人四項義理相同之處，其中第二項言道：「二人皆認為『大位』的獲得，都是歷代積德累功所致，亦即重視『德』與『功』的配合」，²¹⁰配合上述鄭王對於后稷之德有「受命之德」與「修業之德」不同的理解，可以推想在思考德位問題時，王肅認為修業累功之德是取得大寶的必要條件，也是唯一條件；然而在鄭玄的理解中，修業之德是取得帝位的充分條件之一，但除此之外尚需「受命之德」此必要條件的支持方能成立。因此就鞏固皇權的角度來看，相對於王肅對德位問題採取開放的解釋模式，鄭玄則認為取得大位的條件除了要訴諸於實際的修業進德之外，更要有一具有最終決定的外在超越力量——「天命」以為確認。然而「天命要如何確認」，以及「君王是否具有受命之德」這兩大命題以現代知識論角度來說，既不具有可證偽性，且此二命題又足以相互證成而構成封閉的循環論證系統，因此官方透過獨佔德位解釋權的優勢，重以採取鄭玄的封閉解釋架構，更能收鞏固皇權之政治效益。

通過以上對於王肅祭禮、喪禮各項主張的分析，可以看出王肅在喪禮制度各項主張的背後，呈現出以顧及當事人實際情感需求為優先的精神。而歸納其祭禮制度的主張，則可以見到他關注人間倫理世界勝於神聖他界的學說底蘊。岡村繁（1922~）曾於民國 84 年 2 月 20 日假中研院文哲所發表之演講「孝道與情欲——後漢末期儒教的苦惱」，²¹¹演講中藉由說明幼年深具孝子形象的孔融（153~208）最後竟提出大逆孝道之「親子無親論」的歷史社會背景，企圖說明東漢社會以來，因戰亂而缺乏實際親情與家庭基礎的生命，竟然要被迫去服膺對於他們而言甚為空洞的儒家基本信念——孝。這種現實處境與形式規範（教條）之間的斷裂，充斥在漢末以來的時代氛圍。因而逐漸有部份儒家信徒（如孔融、禰衡之輩）願意自抽象的倫理德目抽離，而正視現實社會的實際狀況。若將孔融這種以現實時代現象為第一優先考量的傾向，配合余英時所言漢晉之際士之個體自覺的時代趨勢，²¹²以對照王肅禮學義理的精神，其共通之處在於體現不以既定

古典文獻中所言之「物」，其形象多非一般經驗界常見的生物，而帶有怪異成分。古代一般認為聖主君王特殊之處在於具有非比尋常的能力（德），能夠面對百物而不受迷惑。這種傳說可能反映的現實心態是認為，真正能掌天下大寶之人，不僅能安頓人間各種有形可知的勢力，更具有控制非人間的各種存有的能力。杜先生的研究似乎可再進一步延伸，即古代君王神秘形象的建構除了透過感生神話的方式之外，這種服百物能力的刻劃，似乎也是另一種策略。這種君王統治合法性的建構模式，頗似於韋伯（Weber, Max, 1864~1920）討論三種支配類型中的「卡里斯瑪」（Charisma）型。有關杜氏的研究，請參考氏著：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索〉，《大陸雜誌》第 104 卷第 1 期（2001 年 12 月），頁 1~14；104 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 1-15；104 卷第 3 期（2002 年 3 月），頁 1~10。

²¹⁰ 楊師晉龍：〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，同注 199，頁 509。車行健老師在其博士論文中，則對歷來學者將鄭玄視為權威主義者的說法，提出回應，請參見車老師：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》，同注 54，頁 111~115。

²¹¹ 此演講稿經整理後刊載於《中國文哲研究通訊》第 6 卷 4 期（1996 年 12 月），頁 1~16。其中對於戰亂之下許多出於母親非自願因素而產出的生命，他們心中對於社會上要求盡孝的普遍輿論壓迫所產生的掙扎刻畫甚深之處，可參考頁 13。

²¹² 余英時參考瑞士歷史學家雅克布·布克哈特（Burckhardt, Jacob, 1818~1897）研究義大利文藝復興時期人之自覺的相關論述，界定「士之個體自覺」為「即自覺為具有獨立精神之個體，而不

的規範教條、政治權威作為個人價值取舍的依據標準，而願意正視個別倫理情感需求的時代特色。

一般經學史論述王肅經學義理無法在曹魏時期成為官方學說主流，多認為主要原因有二，或是就學術創發的角度說明，主張王肅因解經之法與鄭玄無異，皆是採取混同今古文家法之說，故難「標新立異」以開創新局，因而難遂其功；或是自個人品行這種非學術性的原因立論，認為王肅為求駁鄭，故偽著《家語》以逞其私，故難為時人接受。²¹³本章試圖另自歷史脈絡重新思考，勾勒當時王肅所處的政治語境，將政治環境的現實需求納入討論。藉由本節對於鄭王二家禮學義理內涵的分析，可以說明：由於鄭玄禮制主張足以反映出感生帝觀念的義理內涵，而此說對皇權運作所產生之政治效應，在於能增加帝王形象的神聖性格，進而強化其統治之合法性，故在當時能獲得官方青睞；反觀王肅對感生帝說法的態度較為保留，且其禮學義理表現出人間性格的特色，²¹⁴在政治權力運作中無法有效地確保皇權統治的獨占地位，故在當時政治場域中遭到邊緣化，這也可作為後人在討論曹魏時期，王肅義理接受表現的參考依據。多數經學史論著在論述魏晉時期鄭王之爭時，多強調王肅之說乃是依附司馬氏的政治勢力方能成為官學主流，²¹⁵這種說法便是暗示著在司馬氏奪權之前，鄭學勢力在曹魏時期具有絕對影響力，而王肅在當時難成氣候的訊息。檢視此類論述的發言立場，乃是基於「鄭學中心」及「學派競爭」的前預設下而立說。本文重新透過「脈絡化」的處理，將論述視野轉移至王肅禮學義理與皇權互動的角度，嘗試提出不同的說明。誠如葉維廉（1937~）先生借用法國思想家傅柯（Foucault, Michel, 1926~1984）及美國歷史學家懷特（White, Hayden V., 1928~）等人的說法，以闡釋「歷史敘述」此一觀點時所說：

我們讀到的歷史只是一家之言，是被凸顯、強調的層面，而不是全部。……有些被刪除或壓抑下的東西不見得不好，只是某種意識形態將之排斥在外而已。法國歷史學家福柯認為歷史有許多斷層，是當時意識形態將其壓抑下去，因此歷史不是單線的發展，而是多元的交替。……歷史是一種書寫，

與其他個體相同，並處處表現其一己獨特之所在，以期為人所認識之義」，見氏著：《中國知識階層史論·古代篇》，同注 122，頁 231~232。

²¹³ 這類說法，可參考〔清〕皮錫瑞，周予同注：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1987年），頁 161~167。近作則可以臺大中文系教授葉國良先生（1949~）等人所著《經學通論》為例證。詳見葉先生等著：（臺北：大安出版社，2005年），頁 511。

²¹⁴ 這裡所謂的人間性格，指的是拒絕從宗教神話等超驗的觀點進行思考；而選擇自可經驗、符合個人理智與情感的倫理層面，對事物進行理解與說明。相關的說明乃參考日人加賀榮治（1915~?）「合理主義」一說。見氏著：《中國古典解釋史·魏晉篇》（東京：勁草書房，1964年）。其中專論「合理主義」一詞之內涵，請參考頁 758~760。

²¹⁵ 此見解可以皮錫瑞《經學歷史》為代表。見《經學歷史·經學中衰時代》，同前 213 注，頁 166~167。而這類看法也影響至近代經學史著作，如蔣伯潛（1892~1956）：《經與經學》（臺北：世界書局，1983年），頁 190~191。而日人本田成之（1882~1945）受到皮氏之說的影響後，對此進行批判與反思，見〔日〕本田成之，孫徭工（1894~1962）譯：《中國經學史》（上海：上海書店，2001年），頁 173~174。

書寫有書寫必然發生的設限。歷史論者海頓·懷德提到歷史書寫的三種設限：（一）意識形態的設限……（二）道德的設限……（三）美學策略的設限……。²¹⁶

既然一切歷史敘述的成形，皆是書寫者在其自覺或不自覺的預設條件下建構的結果，那麼後人在接受、承襲之餘，是否更當自覺地進行反省，如此方能察前修之未密，而締轉精之功業。



²¹⁶ 引文見葉維廉主講，曾秀華整理：〈有效的歷史意識與中國現代文學〉，《中國文哲研究通訊》第1卷第4期（1991年12月），頁10~17，引文見13~14。